

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000200654



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ**

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΡΛΑΝΔΙΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΒΡΕΤΑΝΙΑ:  
Ο EDMUND BURKE ΩΣ ΕΠΙΔΟΞΟΣ  
«ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ»**

**ΕΥΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006**



Αρ. ειλ.:.....(86).....2007...



**ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΡΛΑΝΔΙΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΒΡΕΤΑΝΙΑ: Ο EDMUND  
BURKE ΩΣ ΕΠΙΔΟΞΟΣ «ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ»**

**ΕΥΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ**



© Χρήστος Γρηγορίου, Ιωάννινα 2006



**ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ**

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΡΛΑΝΔΙΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΒΡΕΤΑΝΙΑ: Ο EDMUND  
BURKE ΩΣ ΕΠΙΔΟΞΟΣ «ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ»**

**ΕΥΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006**



**Συμβουλευτική Επιτροπή**

- 1. Παναγιώτης Νούτσος (επιβλέπων)**
- 2. Διονύσης Δρόσος**
- 3. Γιάννης Πρελορέντζος**

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνώμών του συγγραφέως».

(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2)



«Όπου η επιστήμη ευδοκιμεί, το  
κακό υποχωρεί μπροστά της. Ποιος είναι  
τόσο θρασύς ώστε να υποστηρίξει ότι η  
γνώση φέρνει κακία;» (*Reformer*, τχ. 1, σ.  
68).





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ.....	11
ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	13
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	15
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΑΠΟ ΤΟ ΔΟΥΒΛΙΝΟ ΣΤΟ ΛΟΝΔΙΝΟ: ΕΥΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ.....	35
1. Η λογοτεχνική ακαδημία του Burke.....	35
2. Ευγένεια και Αρετή στον <i>Reformer</i> .....	41
3. Χαρακτήρες ευγένειας και αρετής μέσα από το <i>Σημειωματάριο</i> του Burke.....	55
4. Σκέψεις για τη μόρφωση και τη φιλοσοφία.....	73
5. Σημειώσεις για τη θρησκεία και την ηθική.....	89
6. Ο περιπαιχτικός έπαινος της φυσικής κοινωνίας.....	101
ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΟΥ BURKE ΚΑΙ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΤΗΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ.....	119
1. Η «λογική του γούστου».....	119
2. Η σύλληψη και ο σχεδιασμός του έργου.....	135
3. Η «λογική των παθών μας».....	139
4. Οι τρεις βασικοί δεσμοί της ανθρώπινης κοινωνίας.....	153
5. Το Υψηλό, η ποίηση και η Συμπάθεια.....	175
6. Το Ωραίο και η σχέση του με την ηθική.....	207



<b>ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΓΓΛΙΑΣ.....</b>	<b>223</b>
1. Γιατί ένα δοκίμιο προς μια επιτομή της αγγλικής Ιστορίας; .....	223
2. Η ρωμαϊκή κατάκτηση, ευγενή και πρωτόγονα ήθη.....	229
3. Η σαξονική κατάκτηση: ο ρόλος του Χριστιανισμού, ο τευτονισμός και η ιδέα του «αρχαίου Συντάγματος» .....	249
4. Η νορμανδική κατάκτηση και η εδραίωση των αγγλικών ελευθεριών.....	277
5. Ο Burke ως κριτικός της αγγλικής, νομικής ιστοριογραφίας .....	293
6. Η γνωριμία με τον «νέο κόσμο» .....	307
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....</b>	<b>317</b>
<b>ΠΗΓΕΣ .....</b>	<b>325</b>
<b>ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ.....</b>	<b>327</b>
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....</b>	<b>329</b>
<b>FROM IRELAND TO GREAT BRITAIN: EDMUND BURKE AS AN ASPIRING “MAN OF LETTERS”. POLITENESS AND VIRTUE.....</b>	<b>337</b>
<b>Βιογραφικό Σημείωμα.....</b>	<b>343</b>



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Με την ευκαιρία αυτή οφείλω να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου στον τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων στον οποίο οφείλω τη φιλοσοφική μου κατάρτιση, ήδη από τις προπτυχιακές σπουδές μου. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει στην τριμελή μου επιτροπή (η επιτροπή η οποία υποστήριξε και τη μεταπτυχιακή μου εργασία), τον Παναγιώτη Νούτσο, τον Διονύση Δρόσο και τον Γιάννη Πρελορέντζο στους οποίους χρωστάω τις όποιες ακαδημαϊκές αρετές ανέπτυξα. Αυτούς πρέπει να ευχαριστήσω επίσης και για την αμέριστη εμπιστοσύνη και σταθερή στήριξη τους σε όλο το διάστημα που χρειάστηκε για την εκπόνηση αυτής της διατριβής, αλλά και για τις πολύτιμες παρατηρήσεις επί του ίδιου του κειμένου (φυσικά τα ελαττώματα που μπορεί κανείς να ανιχνεύσει στη διατριβή που παρουσιάζεται στη συνέχεια, οφείλονται αποκλειστικά σε δικές μου αδυναμίες και παραλείψεις). Τέλος, ιδιαίτερος πρέπει να αναφερθώ στο μεταπτυχιακό σεμινάριο του Διονύση Δρόσου με αντικείμενο τον Σκωτικό Διαφωτισμό, σε αυτό χρωστάω πολλά από τα ερμηνευτικά μου εργαλεία και πολλές εξαιρετικά γόνιμες ιδέες.

Πολύ δυσχερέστερο θα ήταν το έργο μου χωρίς την υποτροφία την οποία έλαβα και για αυτή είμαι επίσης ευγνώμων στον τομέα Φιλοσοφίας και ιδιαίτερος στον πρόεδρό του τον Παναγιώτη Νούτσο.

Τέλος, ευχαριστώ όλους εκείνους τους ανθρώπους του οικογενειακού και φιλικού μου περιβάλλοντος που συνέβαλαν στη δημιουργία των όρων εκείνων που είναι αναγκαίοι για να τελεσφορήσει ένα τέτοιο διανοητικό πόνημα. Η συμβολή επίσης κάποιων φίλων στην εύρεση και αξιοποίηση της βιβλιογραφίας μου, σε μορφή έντυπη ή ηλεκτρονική, υπήρξε καθοριστική και για αυτό τους είμαι ευγνώμων.

ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ



Η εργασία αυτή συγχρηματοδοτήθηκε από την Ευρωπαϊκή Ένωση, στα πλαίσια του προγράμματος με τίτλο «ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ», του προγράμματος ΕΠΕΑΕΚ II του 3<sup>ου</sup> Κοινοτικού Πλαισίου Στήριξης του ΥΠ.Ε.Π.Θ., με χρηματοδότηση κατά 25% από εθνικούς πόρους και κατά 75% από το Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο (ΕΚΤ),

This research was co-funded by the European Union in the framework of the program “HRAKLEITOS” of the “Operational Program for Education and Initial Vocational Training” of the 3<sup>rd</sup> Community Support Framework of the Hellenic Ministry of Education, funded by 25% from national sources and by 75% from the European Social Fund (ESF).



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

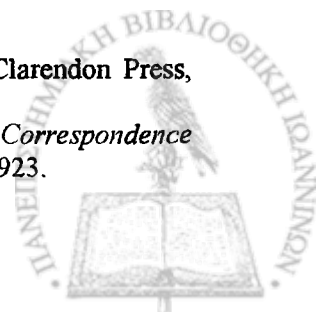
Ήδη από τον τίτλο που επιλέγεται για την παρούσα διατριβή, από την γεωγραφική μετακίνηση που περιγράφει και από τον τρόπο που χαρακτηρίζει τον Burke, γίνεται μάλλον αντιληπτό ότι σκοπεύω να ασχοληθώ με το πρώιμο έργο του Burke. Για να γίνω πιο σαφής, θα ασχοληθώ, κατά κύριο λόγο, με το σύνολο του έργου το οποίο στην τελευταία, επιμελημένη έκδοση των έργων του Burke<sup>1</sup> συγκεντρώνεται στον πρώτο τόμο με τον τίτλο *Τα πρώιμα γραπτά (The Early Writings)*. Λέω «κατά κύριο λόγο» γιατί, αφενός, στον τόμο αυτό περιλαμβάνεται μια επιλογή κάποιων πρώιμων ποιημάτων του Burke με τα οποία εγώ δεν ασχολούμαι και αφετέρου, στην έκδοση αυτή δεν περιλαμβάνονται μια σειρά έργα με τα οποία εγώ καταπιάνομαι. Αυτά είναι πρώτον, η εισαγωγή στα πρακτικά της φοιτητικής λέσχης, της οποίας συνιδρυτής υπήρξε ο Burke (τα αντλώ από τον Samuels και το *the Early Life Correspondence and Writings of the Rt. Hon. Edmund Burke*, το οποίο δημοσιεύτηκε το 1923), κατά δεύτερον, κάποια κείμενα από την έκδοση του Somerset με τον τίτλο *A Note-book of Edmund Burke*, το *An Account of the European Settlements in America* και τέλος, κάποιες βιβλιοκρισίες από το *Annual Register*, το ετήσιο περιοδικό του οποίου για ένα διάστημα την ευθύνη ανέλαβε ο Burke.

Η μη συμπερίληψη των κειμένων αυτών στον πρώτο τόμο δεν οφείλεται φυσικά σε παράλειψη. Το πρώτο κείμενο στο οποίο αναφέρομαι δεν ανήκει στον Burke, αν και θα υποστηριχτεί ότι σε μεγάλο βαθμό αντικατοπτρίζει τις ανησυχίες, τα διλήμματα και τις φιλοδοξίες του Burke<sup>2</sup>. Τα κείμενα από το *Note-book* αποτελούν συλλογή

---

<sup>1</sup> *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, γεν. εκδ. Paul Langford, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1981-.

<sup>2</sup> Αντλώ το κείμενο αυτό από την έκδοση του A. P. I. Samuels, *The Early Life, Correspondence and Writings of the Rt. Hon. Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1923.



αδημοσίευτων κειμένων τα οποία δημοσιεύονται μόλις το 1957 από τον Somerset<sup>3</sup>. Από το σύνολο των κειμένων αυτών, τα οποία δεν είναι όλα του Edmund Burke<sup>4</sup>, θα με απασχολήσει μόνο ένα μέρος, θα αντλήσω μόνο από ό,τι αποτελεί κατά πάσα πιθανότητα δικό του έργο, ενώ παράλληλα συμβάλλει στην προβληματική που με απασχολεί. Συγκεκριμένα θα με απασχολήσουν συστηματικά τρεις χαρακτηριστικές του Burke με τους τίτλους: “the Character of a Fine Gentleman”<sup>5</sup>, “the Character of a wise Man”, και “the Character of a Good Man”, δύο κείμενα για τη θρησκεία με τους αντίστοιχους τίτλους “Religion” και “Religion of no Efficacy considered as a State Engine”, ενώ εξαιρετικά σημαντικό επίσης κρίνεται, και για αυτό εξετάζεται, και ένα άλλο κείμενο, ουσιαστικά διάσπαρτα αποσπάσματα, με τον τίτλο “Scattered Hints on Philosophy and Learning”. Τα άρθρα του *Annual Register*, εξάλλου, δημοσιεύονται επίσης ανώνυμα. Και στην περίπτωση αυτή επιλέγονται εκείνες οι βιβλιοκρισίες για τις οποίες η έρευνα συμφωνεί ότι πρέπει να αποδοθούν στον Burke. Τέλος, το *An Account of the European Settlements in America*, αποτελεί σε μεγάλο βαθμό πόνημα του William Burke. Όσον αφορά τον Edmund, αν το έργο δεν αποτελεί κοινή παραγωγή και των δύο, τότε η συμβολή του ήταν τουλάχιστον καθοριστική.

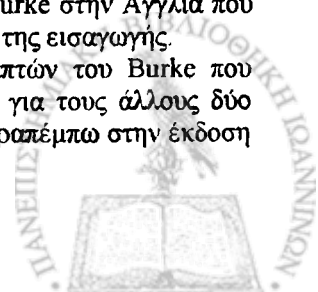
Η διάρθρωση λοιπόν της εργασίας που ακολουθεί έχει ως εξής: η ανάλυσή μου ξεκινά ήδη από τα φοιτητικά χρόνια του Burke στο Δουβλίνο με την εισαγωγή των πρακτικών της φοιτητικής λέσχης στις οποίες την ίδρυση και λειτουργία πρωτοστάτησε ο Burke. Το δεύτερο κείμενο που εξετάζεται στο πρώτο μέρος, ο *Reformer*, ένα εβδομαδιαίο περιοδικό το οποίο εξέδιδε ο Burke, σχεδόν με αποκλειστική ευθύνη, για περίπου τέσσερις μήνες από τον Ιανουάριο του 1748 ως τον Απρίλιο του ίδιου χρόνου, οπότε και εκδίδεται το τελευταίο τεύχος, τοποθετείται επίσης στο Δουβλίνο. Η συνέχεια τοποθετείται στο Λονδίνο, όπου ο Burke μετακομίζει το 1750. Η περίοδος ανάμεσα στο 1750 και το 1755 θεματοποιείται από την έρευνα ως η

---

<sup>3</sup> H.V.F. Somerset, *A Note-book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

<sup>4</sup> Κάποια από τα κείμενα, τα οποία δεν είναι όλα επώνυμα, αποδίδονται στον William Burke. Ο William θεωρήθηκε κάποια στιγμή ξάδερφος του Edmund, παρόλα αυτά, δεν επαληθεύεται ότι όντως είχαν συγγενική σχέση. Το βέβαιο είναι ότι ανέπτυξαν μια αδελφική σχέση μετά την εγκατάσταση του Edmund στην Αγγλία. Ο William σημαδεύει εκείνη την πρώτη περίοδο του E. Burke στην Αγγλία που χαρακτηρίζεται από τους ερευνητές ως άγνωστη. Βλ. σχετικά στη συνέχεια αυτής της εισαγωγής.

<sup>5</sup> Ο χαρακτήρας αυτός δημοσιεύεται και στον πρώτο τόμο των γραπτών του Burke που περιλαμβάνει τα πρώιμα έργα, παρόλα αυτά, επειδή δεν συμβαίνει το ίδιο και για τους άλλους δύο χαρακτήρες με τους οποίους καταπιάνομαι και για αυτή τη χαρακτηριστική θα παραπέμω στην έκδοση του Somerset.



Άπο  
α με  
άσα  
με  
γίε  
f a  
ως  
ite  
α  
η  
α  
ς  
t

άγνωστη περίοδος του Burke (the missing years of Edmund Burke), γιατί ακριβώς τα δημόσια ίχνη του Burke χάνονται. Ακόμα και η αλληλογραφία του Burke είναι εξαιρετικά περιορισμένη σε σχέση με αυτή που προηγείται και έπεται αυτής της περιόδου. Το μόνο σημείο της ύπαρξης και δραστηριότητας του Burke την περίοδο αυτή είναι το σύνολο των αδημοσίευτων κειμένων, ποιημάτων και αποσπασμάτων τα οποία δημοσιεύονται τελικά στο *A Note-book of Edmund Burke...* Το πρώτο μέρος, τέλος, ολοκληρώνεται με μια προσπάθεια ερμηνευτικής του *Vindication of Natural Society*, του πρώτου συστηματικού έργου του Burke που δημοσιεύεται.

Το *Vindication* κατέχει μια ιδιαίτερη θέση σε ό,τι θα χαρακτηρίζαμε ως τη δημόσια εικόνα του Burke, είναι αυτό που με άλλα λόγια βγάζει τον Burke από την ανωνυμία, αν και αυτό γίνεται μόνο με τη δεύτερη έκδοση, γιατί η πρώτη έκδοση κυκλοφορεί ανώνυμα. Ήδη από τη δεύτερη έκδοση του *Vindication* και με το *Philosophical Enquiry in to the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, το οποίο αποτελεί το αντικείμενο του δεύτερου μέρους αυτής της εργασίας, ο Burke αποκτά φήμη στους συγγραφικούς κύκλους του Λονδίνου. Στο Λονδίνο, όπως είναι φυσικό, τοποθετείται και η ανάληψη της προσπάθειας για τη συγγραφή μιας ιστορίας της Αγγλίας, με την οποία καταπιάνομαι στο τρίτο μέρος της εργασίας.

Αυτή η πορεία του Burke με τη συνακόλουθη φιλοδοξία που την κινεί θα μπορούσε κάλλιστα να συγκεφαλαιωθεί ως μια πορεία από το Δουβλίνο στο Λονδίνο, όπως γίνεται και στο πρώτο μέρος της εργασίας. Παρόλα αυτά, η Ιρλανδία δεν είναι μόνο το Δουβλίνο, αλλά και οι εξαθλιωμένες ιρλανδικές επαρχίες, την κατάσταση των οποίων ο Burke δεν αφήνει ασχολίαστη. Όλο και περισσότερο οι ερευνητές του Burke τείνουν να ερμηνεύσουν την ιδιαιτερότητα του έργου του και από το γεγονός της καταγωγής του και των στενών του δεσμών με τους καταπιεσμένους καθολικούς της Ιρλανδίας<sup>6</sup>. Οι εκδότες<sup>7</sup> του πρώτου τόμου των απάντων που μελετάμε, για παράδειγμα, υποστηρίζουν ότι συνολικά το έργο του Burke θεμελιώνεται σε αντιθετικά δίπολα, αγγλικό και ιρλανδικό θέατρο, Υψηλό και Ωραίο, ελευθερία και σκλαβιά, τα οποία

---

<sup>6</sup> Βλ. Thomas Mahoney, *Burke and Ireland*, Cambridge, Mass., 1960, Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, New York, 1977, Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody*, Λονδίνο, 1992. Επίσης, Michel Fuchs, *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη, 1996 και L. Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Στις ερμηνευτικές προτάσεις των Gibbons, Kramnick και Fuchs θα επανέρθουμε στη συνέχεια.

<sup>7</sup> Γενικός εκδότης για τα έργα του Burke είναι ο P. Langford, ενώ ειδικά για τον πρώτο τόμο υπεύθυνοι είναι οι T. O. McLoughlin και James T. Boulton

θεμελιώνονται στις πραγματικές αντιθέσεις που ο Burke βίωσε κατά τα παιδικά του χρόνια<sup>8</sup>.

Η αναφορά, από την άλλη, στη Μ. Βρετανία και όχι την Αγγλία δεν έχει να κάνει μόνο με μια τυπική ακρίβεια. Η ένωση της Σκωτίας με την Αγγλία (1707) ακολουθείται από εκείνη τη σημαντική πνευματική κίνηση που ονομάζουμε «σκωτικό Διαφωτισμό», ένα ρεύμα που, ακριβώς λόγω του ηθικού κενού που δημιουργήθηκε από την μετάβαση από την περιορισμένη σκωτική κοινωνία στην αυτοκρατορία της Μεγάλης Βρετανίας, ανέπτυξε ένα ιδιαίτερα έντονο προβληματισμό σε ζητήματα ηθικής. Η υπόθεση μου είναι ότι το έργο του Burke την περίοδο αυτή αναπτύσσει και επεξεργάζεται μοτίβα χαρακτηριστικά στη σκέψη του Hume, του Smith και αργότερα του Ferguson<sup>9</sup>.

Οι πρώτοι μελετητές και βιογράφοι του Burke αντιμετώπισαν με κάποια αμηχανία τα πρώιμα αυτά έργα, από τα οποία φαινόταν ότι λείπει κάθε συνοχή και ενότητα<sup>10</sup>. Στις πρώτες μάλιστα προσπάθειες έκδοσης του συνόλου του έργου του Burke θεωρήθηκε σκόπιμο, από μέρη για τη φήμη του σπουδαίου άντρα, να παραλειφθούν<sup>11</sup>. Με εξαίρεση το *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*<sup>12</sup> αλλά και το *A Vindication of Natural Society*, το σύνολο του υπόλοιπου έργου που εξετάζεται εδώ μέχρι σχετικά πρόσφατα πέρασε απαρατήρητο και ασχολίαστο. Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να εξετάσει το σύνολο των κειμένων αυτών ως ένα συνεκτικό σύνολο, να αναζητήσει την ενότητα πίσω από τη φαινομενικά άναρχη ποικιλία του και να εντάξει τα δύο γνωστότερα έργα του Burke σε αυτό το πλαίσιο, σε αντίθεση με ό,τι γίνεται συνήθως· τη θεώρησή τους δηλαδή ως προπομπούς του ώριμου, πολιτικού έργου.

---

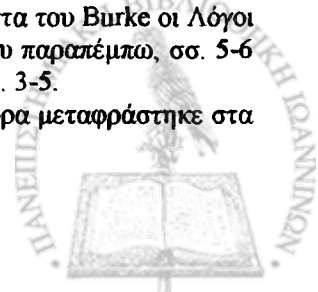
<sup>8</sup> *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, τομ. 1, «εισαγωγή», σσ. 15-21.

<sup>9</sup> Για μια πυκνή προσέγγιση της παράδοσης αυτής με άξονα το έργο του Hume πρβλ. Δ. Δρόσος, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού» (υπό δημοσίευση στο *Υπόμνημα*). Στο κείμενο αυτό ο συγγραφέας ακροθιγώς αναφέρεται και στη σχέση ανάμεσα σε Hume, Smith και Burke, πρβλ. υποσ. 39. Συγκεκριμένα, στην «κοινή ιδεολογική βάση τους».

<sup>10</sup> Βλ. ενδεικτικά Prior, *The Life of Edmund Burke*.

<sup>11</sup> Οι κληρονόμοι των κειμένων του Burke ήταν ο Walter King και ο Fitzwilliam. Για τους δισταγμούς τους ως προς τη δημοσίευση της αλληλογραφίας και πρώιμων κειμένων που ο ίδιο ο Burke δεν δημοσίευσε, όπως επίσης για τον αν θα έπρεπε να συμπεριληφθούν στα άπαντα του Burke οι Λόγοι του εναντίον του Hastings βλ. την εισαγωγή στον πρώτο τόμο των άπαντων όπου παραπέμπω, σσ. 5-6 και εκτενέστερα M. Fuchs, *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, σσ. 3-5.

<sup>12</sup> Το *Enquiry* γνώρισε δεκαπέντε εκδόσεις όσο ο Burke ζούσε και γρήγορα μεταφράστηκε στα Γαλλικά (1765) και τα Γερμανικά (1773).





Όσον αφορά το ερμηνευτικό πρίσμα της παρούσας εργασίας, το ώριμο έργο του Burke και η αντίδρασή του στη γαλλική επανάσταση τίθεται σε δεύτερη μοίρα. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί κανείς να ανιχνεύσει δεσμούς ανάμεσα στο πρώιμο και το ύστερο έργο ή ότι δεν θα επιχειρήσω και εγώ να κάνω κάτι τέτοιο, αλλά ότι, για να το κάνει αυτό κανείς σωστά, οφείλει να ξεκινήσει από το πρώιμο έργο, χωρίς να προϋποθέτει το ύστερο.

Μια πρώτη εξωτερική ενοποίηση του υπό μελέτη έργου υπονοείται στον χαρακτηρισμό του τίτλου της εργασίας, αυτόν δηλαδή που θέλει τον Burke «άνθρωπο των γραμμάτων». Το πρώτο που υποδηλώνεται από αυτό είναι ότι ακόμα, την περίοδο που αποτελεί αντικείμενο εξέτασης από την παρούσα εργασία, δεν έχει ξεκινήσει η πολιτική σταδιοδρομία του Burke. Από τη στιγμή που αυτό γίνεται, το 1759, όταν ο Burke μπαίνει στην υπηρεσία του Hamilton, αρχίζει και η αντίστροφη μέτρηση της συγγραφικής δραστηριότητας του Burke. Όλα τα κείμενα που επεξεργάζεται την περίοδο εκείνη μένουν ανολοκλήρωτα· μεταξύ αυτών και η ιστορία του, η οποία θα μας απασχολήσει στο τρίτο μέρος, ένα δοκίμιο για το θέατρο, το οποίο επίσης θα σχολιάσουμε και ένα σημαντικό κείμενο για τους αγγλικούς νόμους ενάντια στους καθολικούς, το οποίο δεν περιλαμβάνεται στην παρούσα μελέτη.

Η σύγκρουση του Burke με τον Hamilton είναι ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο ο Burke προσδιόριζε την ταυτότητά του κατά τη συγκεκριμένη περίοδο και το πάθος με το οποίο είχε δοθεί στη συγγραφή, η οποία εκτός των άλλων του προσπόριζε και τα προς το ζην. Ο Burke, ο οποίος είχε τη θέση του γραμματέα του Hamilton, ζήτησε ελεύθερο χρόνο για να συνεχίσει τη μελέτη του και να καλλιεργήσει τη «λογοτεχνική του φήμη»<sup>13</sup>, ολοκληρώνοντας το ιστορικό του έργο και τις υπόλοιπες εκκρεμότητες του. Όταν ο Hamilton αρνήθηκε, οι δύο άντρες οδηγήθηκαν σε μια εξαιρετικά σφοδρή και πικρόχολη σύγκρουση.

Χαρακτηριστικό για τη νεανική ταυτότητα του Burke είναι επίσης το κυνικό μάλλον σχόλιο του Walpole μετά τη γνωριμία του με τον νεαρό Burke το 1761. «Ήταν εκεί ο Garrick και ένας νεαρός κύριος Burke», παρατηρεί ο Walpole, «ο οποίος έγραψε ένα βιβλίο στο στυλ του Λόρδου Bolingbroke»<sup>14</sup>, το οποίο απέσπασε μεγάλο θαυμασμό. Είναι λογικός άνθρωπος, αλλά δεν έχει ακόμα ξεπεράσει το τουπέ του συγγραφέα (his

---

<sup>13</sup> *Correspondence*, τομ.1, σ. 165.

authorism) και πιστεύει ότι δεν υπάρχει τίποτα γοητευτικότερο από το να είναι κανείς συγγραφέας, κάποια από αυτές τις μέρες θα μάθει καλύτερα»<sup>15</sup>.

Πέρα από αυτά, ωστόσο, η αναφορά στους «ανθρώπους των γραμμάτων» έχει επίσης την αρετή να παραπέμπει συνειρμικά στη μετεπαναστατική, επιτιμητική χρήση της έννοιας από τον ίδιο τον Burke στο πλαίσιο μιας συνωμοτικής ερμηνείας της γαλλικής επανάστασης. Σύμφωνα με αυτή, η γαλλική επανάσταση ήταν το έργο εν μέρει των ανθρώπων των γραμμάτων, στην κεφαλή των οποίων συναντούμε τους philosophes, και εν μέρει των εκπροσώπων των χρηματιστικών συμφερόντων (moneyed interests)<sup>16</sup>. Η μετατόπιση που υπονοείται, από τον «άνθρωπο των γραμμάτων» στον επικριτή του, αντιστοιχεί στη μετατόπιση από τον υπερασπιστή διαφωτιστικών θέσεων, την οποία θα υποστηρίξω στη συνέχεια, στην πολεμική, συλλήβδην καταδίκη του Διαφωτισμού από τον ώριμο Burke<sup>17</sup>.

Ιδιαίτερα κρίσιμη για την κατανόηση της έννοιας του «ανθρώπου των γραμμάτων»<sup>18</sup> στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα είναι η τριβή της με ό,τι οριοθετούνταν ως «ευγενής παιδεία» (polite learning). Ψηλαφίζουμε έτσι σιγά σιγά την έννοια της ευγένειας, η οποία όπως θα δούμε έχει μακρά ιστορία και ευρύ πεδίο εφαρμογών. Η έννοια της «ευγενούς παιδείας» έχει την περίοδο αυτή ταξινομητικό χαρακτήρα, προσδιορίζεται σε αντιδιαστολή με την επιστήμη από τη μια, περιλαμβάνοντας τη ζωγραφική, τη γλυπτική και την αρχιτεκτονική, όσο και με τη φιλοσοφία από την άλλη και παραπέμποντας στην ποίηση, την ιστορία και την κριτική. Όπως παρατηρεί ο Klein, η «ευγενής παιδεία» παίρνει τη θέση της ρητορικής στην παλιά διαμάχη ανάμεσα σε φιλοσοφία και ρητορική<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Πρόκειται για το *A Vindication of Natural Society*. Ο Bolingbroke ηγείτο της αντιπολίτευσης στον Walpole. Στο έργο αυτό και στον Bolingbroke επανέρχομαι στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο του πρώου μέρους.

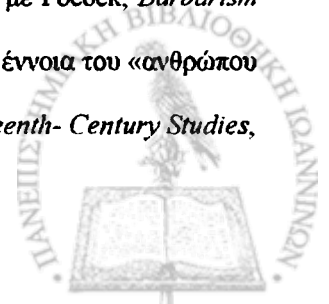
<sup>15</sup> Αντλώ το απόσπασμα από την εισαγωγή της έκδοσης στην οποία παραπέμπω. Βλ. σ. 8.

<sup>16</sup> Πρβλ. σχετικά την εισαγωγή του Pocock στο *Reflections on the Revolution in France* για την Hackett Publishing Company, το κεφ. 9, σσ. 28-31.

<sup>17</sup> Και στις δύο περιπτώσεις δεν είναι τόσο ή δεν είναι μόνο ο Burke που αλλάζει, αλλά η σημασία και οι προεκτάσεις των δύο εννοιών στα διαφορετικά περιβάλλοντα της Γαλλίας και της Αγγλίας. Ο Pocock επιχειρηματολογεί σχετικά, με αφορμή την συζήτηση Gibbon και d'Alembert για τη σχέση φιλοσοφίας και ευρυμάθειας, ότι στη Γαλλία οι «άνθρωποι των γραμμάτων» και οι philosophes συγκροτούνται ως ιδιαίτερη ομάδα έξω και απέναντι στο κράτος και τους θεσμούς του, κάτι που ο Burke το βλέπει, αλλά επίσης κάτι που δεν ίσχυε στην περίπτωση της Αγγλίας. Πρβλ. με Pocock, *Barbarism and Religion*, τομ. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. σσ. 137-152

<sup>18</sup> Για μια ευρύτερη προσέγγιση της προβληματικής της σχετικής με την έννοια του «ανθρώπου των γραμμάτων» πρβλ. Π. Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 20-22.

<sup>19</sup> "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth-Century Studies*, τομ. 18, τχ. 2 (Χειμώνας, 1984-1985), σσ. 186-214.



Όπως ο ίδιος συγγραφέας επίσης παρατηρεί, η ίδια η έννοια δεν είναι άμοιρη κοινωνικών συνδηλώσεων· περιγράφει την παιδεία εκείνη που αρμόζει σε μια ορισμένη κοινωνική τάξη, την παιδεία του ευγενούς, ενώ αντλεί από το λεξιλόγιο το προορισμένο για τη συμπεριφορά του τύπου αυτού. Η «ευγενής οπτική», παρατηρείται, «ήταν αριστοκρατική, εγκόσμια και χαριτωμένη»<sup>20</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι οι θιασώτες της επιτίθενται στους αντιπάλους της με τη μομφή της σχολαστικότητας. Πέρα από τον φιλόσοφο και τον επιστήμονα είναι κυρίως ο φιλόλογος, ο αρχαιοδίφης και περισσότερο από όλους ο μεσαιωνιστής, αυτοί που δέχονται τον χλευασμό του «ανθρώπου του γούστου». Έτσι, το παραπάνω απόσπασμα συνεχίζει, «για την «ευγενική» παιδεία» η γνώση, η ευρυμάθεια (erudition) και η φιλοσοφία φαίνονταν τόσο ακοινώνητα και ερμητικά όσο και άτιμα, κακοδιαμορφωμένα<sup>21</sup> και άχαρα»<sup>22</sup>. Αυτό που έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί είναι ότι το αίτημα της ευγένειας εκφέρεται άλλοτε με Ουμανιστικές και άλλοτε με Διαφωτιστικές συνδηλώσεις, εκφέρεται άλλοτε από τη σκοπιά των «αρχαίων» και άλλοτε από αυτή των «νεωτέρων». Πάνω σε αυτή τη διάκριση πρέπει σύντομα να σταθώ.

Μου φαίνεται σκόπιμο να ξεκινήσω από αυτό που ο Swift ονόμασε «μάχη των βιβλίων»<sup>23</sup>, την διαμάχη δηλαδή ανάμεσα στους «αρχαίους» και του «νεωτέρους», όπως

<sup>20</sup> "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", σ. 202.

<sup>21</sup> Το *A Tale of a Tub* του Swift, με την εισαγωγή, το παράρτημα, την πληθώρα των υποσημειώσεων και τις συνεχείς παρεκβάσεις- προηγείται μια «παρέκβαση για την κριτική», ακολουθεί μια «παρέκβαση μοντέρνα», μια «παρέκβαση για την καταγωγή, την χρήση και την πρόοδο της τρέλας σε μια κοινωνία» και, τέλος, «μια περαιτέρω παρέκβαση», είναι σκόπιμα έτσι διαμορφωμένο, ώστε να σατιρίσει τον τρόπο γραφής μιας φιλολογικής πραγματείας.

<sup>22</sup> "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness σ. 202.

<sup>23</sup> Εγκαινιάζοντας τη συμμετοχή του στη διαμάχη των «αρχαίων» και των «νεωτέρων» ο Swift εισέρχεται στο πλευρό των αρχαίων εκδίδοντας το 1704 το σατιρικό *A Tale of a Tub*, στο τέλος του οποίου επισυνάπτεται και το *The Battle of the Books*, το οποίο με τρόπο αλληγορικό, αν και σαφώς μεροληπτικό, συγκεφαλαιώνει την σχετική διαμάχη. Για την ιστορία της διαμάχης βλ. J. M. Levine, *The Battle of the Books, History and Literature in the Augustan Age*, Cornell University Press, Ιθάκη και Λονδίνο, 1991. Επίσης για μια προσέγγιση από την πλευρά των νεωτέρων και με βάση την ανάπτυξη της επιστήμης βλ. Richard Foster Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. 2<sup>η</sup> έκδ. Washington University, St. Louis, MO, 1961. Επίσης, σε σχέση με τον Bacon βλ. Π. Νούτσος, *Ουτοπία και ιστορία*, σσ. 139-142 (Κέδρος, Αθήνα 1979), ενώ σε σχέση με τον Machiavelli, του ίδιου συγγραφέα, βλ. *Machiavelli*, σσ. 100-107 (Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1983). Αυτός που εγκαινιάζει τη διαμάχη, για την περίοδο που μας απασχολεί, στα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα, είναι ο William Temple, ο οποίος με το *Essay upon Ancient and Modern Learning* αμφισβητεί την ιδέα της προόδου τόσο στο επίπεδο της γνώσης όσο και σε αυτό της ανθρώπινης φύσης. Ο Temple αντλεί την αφορμή του από τα έργα των Fontenelle, *Disgression sur les anciens et les modernes* και Burnet *Sacred Theory of the Earth*. Αυτός που θα αναλάβει το βάρος της απάντησης στον πολυάμαχο και καταξιωμένο πολιτικό είναι ο William Wotton με το *Reflections upon Ancient and Modern Learning*.

τη βίωσε ο Swift κατά την αυγούστεια περίοδο. Η διαμάχη αυτή αφορά πρωτίστως τη λογοτεχνία και στην πορεία εμπλέκει αναγκαία την ιστορία, διερευνώντας μέσω αυτών το ερώτημα για την πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης αλλά και της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Οι κλασικοί συγγραφείς, ο Όμηρος ο Θουκυδίδης, ο Βιργίλιος, ο Τάκιτος και βέβαια, ο Κικέρων, προτείνονται από τους οπαδούς των «αρχαίων» ως αξεπέραστα πρότυπα εκφραστικής τελειότητας και ηθικής αριότητας. Οι «νεώτεροι», υπό το πρίσμα αυτό, δεν έχουν να κάνουν κάτι άλλο από το να μιμηθούν όσο το δυνατόν καλύτερα τα πρότυπα αυτά.

Από την άλλη, οι «νεώτεροι» υποστήριζαν ότι αφού η ανθρώπινη φύση είναι κοινή και η γνώση και η επιστήμη λειτουργούν αθροιστικά, οι «νεώτεροι» δεν μπορούσαν παρά να υπερτερούν των «αρχαίων». Αντιπαρέθεταν μάλιστα στο γούστο του ευγενούς την ευρυμάθεια (erudition) τους, στηριζόμενοι σε μια σειρά τεχνικών, φιλολογικών<sup>24</sup> και αρχαιολογικών<sup>25</sup> που αναπτύχθηκαν κατά την Αναγέννηση<sup>26</sup> και επέτρεπαν την αποτίμηση των κλασικών κειμένων και την ανασυγγρότηση των παρελθόντων εποχών.

Στο υπόβαθρο των θέσεων των «αρχαίων, πρέπει να σημειωθεί, υπάρχει η μακρά εκπαιδευτική παράδοση<sup>27</sup> που θεωρεί ως καλύτερη προπαιδεία για τον ευγενή και τα καθήκοντά του στην κοινωνία την μελέτη των κλασικών στοχαστών και κειμένων, μια παράδοση η οποία, κατά τα πρότυπα των σχετικών παραδόσεων του

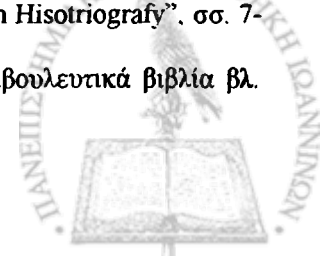
---

<sup>24</sup> Ένας από τους σημαντικότερους κλασικιστές φιλόλογους της περιόδου ήταν ο Richard Bentley, ο οποίος και πρωταγωνιστεί στη δεύτερη μεγάλη φάση της διαμάχης. Ο Bentley με τα μέσα της φιλολογίας αμφισβήτησε πειστικά τη γνησιότητα μιας σειράς κλασικών κειμένων, εκθέτοντας έτσι τους οπαδούς των «αρχαίων» που τα πρότειναν ως παραδείγματα αρχαίας σοφίας και ευφράδειας.

<sup>25</sup> Οι φιλόλογοι καταπιάνονται με κείμενα και λέξεις, ενώ οι αρχαιοδίφες με αντικείμενα και μνημεία.

<sup>26</sup> Στην καρδιά του Ουμανισμού της Αναγέννησης εντοπίζεται ένα θεμελιώδες παράδοξο. Οι Ουμανιστές ξεκίνησαν την αναζήτηση και έρευνα στις κλασικές πηγές με σκοπό τη μίμηση των κλασικών προτύπων. Παρόλα αυτά, σύντομα ανακάλυψαν ότι για να κατανοήσουν τις πηγές αυτές όφειλαν να ανασυγκροτήσουν το ιστορικοκοινωνικό περιβάλλον το οποίο τις παρήγαγε, κάποτε γυμνώνοντάς αυτές τις πηγές από τα στρωματά του μεσαιωνικού σχολιασμού. Το αποτέλεσμα, πολύ μακριά από την αρχική πρόθεση, ήταν η συνειδητοποίηση μιας ριζικής ασυνέχειας ανάμεσα στο κλασικό παρελθόν και το παρόν των Ουμανιστών. Αυτή η συνειδητοποίηση της ριζικής διαφοράς παρελθόντος και παρόντος βρίσκεται στην καρδιά της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Στο τρίτο μέρος θα υποστηριχτεί ότι ο Burke με την ιστορία του κινείται ακριβώς στο πλαίσιο αυτής της μοντέρνας ιστοριογραφίας. (Βλ. σχετικά Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, τομ. 1, σ. 91, Επίσης, Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge κ.α. 1987, σσ. 1-8, Pocock, *Barbarism and Religion*, τομ. 2, "Prelude, the Varieties, of Early Modern Hisotriografy". σσ. 7-25, Levine, *The Battle of the books*, σ. 2, σ. 45.

<sup>27</sup> Η παράδοση αυτή γονιμοποιεί ένα νέο λογοτεχνικό είδος, τα συμβουλευτικά βιβλία βλ. σχετικά Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, σσ. 89-91.



Κικέρωνα<sup>28</sup> συνδέει άρρηκτα την εκφραστική αρτιότητα με την ηθική και πολιτική διαμόρφωση. Έτσι, για να φτάσω και στην αρετή, αρκεί να πω ότι οι οπαδοί των «αρχαίων» έθεταν σε προτεραιότητα την πρακτική αξία και την παιδαγωγική επίδραση της λογοτεχνίας και της ιστορίας, ενώ οι «νεώτεροι» την προσέγγιζαν από τη σκοπιά της αλήθειας.

Παρόλα αυτά, η έννοια της ευγένειας δεν γεννιέται αρχικά για τις ανάγκες της λογοτεχνίας και της κριτικής· το πρώτο της αντικείμενο είναι η συμπεριφορά και η συζήτηση<sup>29</sup>, είναι μια προβληματική που γεννιέται στις αυλές της περιόδου της Αναγέννησης και λαμβάνει τη σημαντικότερη ανάπτυξή της στις αρχές του 17<sup>ο</sup> αιώνα στο κλίμα που διαμορφώνεται στο πλαίσιο των γαλλικών σαλονιών.

Στο πλαίσιο αυτό είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι η έννοια της ευγένειας δεν έχει πια συμμάχους τους «αρχαίους», όπως πριν, αλλά τους «νεωτέρους», γιατί στη βάση αυτής της συμπεριφοράς, η προβληματική αναδιαγράφει την παραδοσιακή έννοια του ευγενούς (gentleman), αυτή που περιέγραφαν τα συμβουλευτικά βιβλία στα οποία αναφερθήκαμε και η οποία η οποία αρθρωνόταν στη βάση του status και με έμφαση στην αρετή. Η έννοια, αντίθετα, της ευγένειας αναφέρεται στην εξωτερική εκδήλωση της συμπεριφοράς και περιγράφει «την τέχνη του να είναι κανείς ευχάριστος στην παρέα»<sup>30</sup> μέσω μιας σειράς τεχνικών και κανόνων, μέσω ενός συνόλου καλών τρόπων, οι οποίοι ρυθμίζουν την εξωτερική μας εικόνα, την εντύπωση που δημιουργούμε, χωρίς να ενδιαφέρονται καθόλου για τα κίνητρα των

---

<sup>28</sup> Ο Κικέρων, σε αντίθεση με την τελική πρόταξη του θεωρητικού βίου από τη μεριά του Αριστοτέλη, με σαφήνεια προτάσσει την πράξη και αποδίδει εξαιρετική σημασία στη ρητορική, ως την τέχνη εκείνη που κατεξοχήν καταπιάνεται με την πράξη, για την ακρίβεια με την πολιτική πράξη. «Αντίκειται στο καθήκον μας», σημειώνει, «η αφοσίωσή μας (στις επιστήμες) να μας απομακρύνει από τα πρακτικά κατορθώματα» (Cicero, *De Officiis*, εκδ. M.T. Griffin, E.M. Atkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 βιβλίο 1, σ. 19) και αργότερα, «η γνώση και ο στοχασμός πάνω στη φύση μένει με ένα τρόπο κουτσουρεμένη και ανολοκλήρωτη αν δεν απολήγει σε κάποια πράξη» (Cicero, *De Officiis*, βιβλίο 1, σ. 153).

Αυτή η πρόταξη της πράξης έμελλε να έχει εξαιρετικά σημαντική επίδραση στον Πετράρχη και τους μετέπειτα ουμανιστές του 15<sup>ου</sup> αιώνα, οι οποίοι ήταν ρήτορες και οι ίδιοι ως προς το επάγγελμα. Ο Siegel υποστήριξε ότι ο πολιτισμός των Ουμανιστών αρθρωνόταν γύρω από τη ρητορική ως κεντρική μέριμνα. (Για τη σημασία της ρητορικής στην Αναγέννηση βλ. Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought* Cambridge University Press, Cambridge κ.α, 1978, том. 1, σσ. 88-90, όπως επίσης, J. E. Seigel, “Civic Humanism” or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni.” *Past and Present*, том. 34, Ιούλιος 1966, σσ. 3-48). Αυτή η πρόταξη της πράξης είναι που σε μεγάλο βαθμό διαμορφώνει την πολεμική των Ουμανιστών ενάντια στη σχολαστική παράδοση (βλ. σχετικά Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, σσ. 104-112).

<sup>29</sup> Εκτενέστερα για την προβληματική στη Γαλλία βλ. M. Mangendie, *La politesse mondaine et les theories de l'honnêteté en France au xvii siècle de 1600 à 1660*, Slatkine Reprints, Γενεύη, 1925.

πράξεων, γι' αυτό άλλωστε, αυτός ο τύπος της συμπεριφοράς περιγράφεται, με όλες τις συνδηλώσεις που αυτό συνεπάγεται για το επίπεδο της ηθικής, και ως ένα είδος θεατρικότητας. Η ευγένεια υπό το πρίσμα αυτό και με άλλα λόγια δικαιώνεται από την επιδοκιμασία κάποιου παρατηρητή και περιγράφει έτσι μια ιδιαίτερη περίπτωση κοινωνικότητας.

Τον δέκατο όγδοο αιώνα πάντως η έννοια αποδεικνύεται εξαιρετικά χρήσιμη για την απολογητική του νεώτερου εμπορικού πολιτισμού<sup>31</sup> απέναντι στις αιτιάσεις των επικριτών του με γνωστότερο παράδειγμα, αν και όχι το μοναδικό, τον J. J. Rousseau. Η ίδια η διαδικασία του εμπορίου θα χαρακτηριζόνταν ως μια ευγενής διαδικασία, η οποία επιτρέπει την ειρηνική συνδιαλλαγή αγνώστων μεταξύ τους ανθρώπων, ενώ, πέρα από αυτό, θεωρήθηκε ότι με την ανάπτυξη και την καλλιέργεια των τεχνών και των επιστημών, όπως και με την ανάπτυξη της πολυτέλειας, η οποία συχνά ταυτίστηκε με την ανάπτυξη αυτή, επιτυγχάνει την αντικατάσταση των βίαιων παθών της πολιτικής-πολεμικής κοινωνίας από τα ήπια, ευγενικά ήθη που απαιτεί η διευρυμένη συνδιαλλαγή<sup>32</sup>. Η «ευγενής» απολογητική του εμπορικού πολιτισμού διαβλέπει σε αυτόν όχι μόνο την ανταλλαγή εμπορευμάτων, αλλά και συναισθημάτων και συμπαθειών<sup>33</sup>.

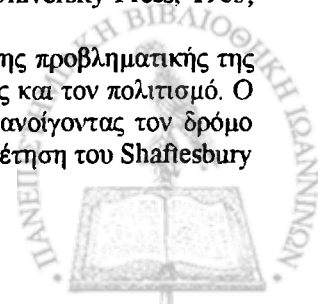
---

<sup>30</sup> Το αντλώ από τον L. Klein, στο "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", σ. 197.

<sup>31</sup> Ιδιαίτερη βαρύτητα πάντως σε ό,τι αφορά αυτή την εργασία λαμβάνουν οι αγγλικές εξελίξεις μετά την ένδοξη επανάσταση. Αναφέρομαι σε ό,τι ο Kramnick περιγράφει ως οικονομική επανάσταση της αυγούστειας περιόδου. Στο κέντρο των σχετικών εξελίξεων τοποθετείται η ίδρυση της τράπεζας της Αγγλίας και η έκδοση κρατικών ομολόγων για την χρηματοδότηση μακροχρόνιων και πολυδάπανων πολέμων. Αποτέλεσμα αυτού, το οποίο προκάλεσε έντονες συζητήσεις και προβληματισμό, υπήρξε η συσσώρευση ενός τεράστιου δημόσιου χρέους, σημαντικό μέρος του οποίου οφειλόταν σε δανειστές άλλων χωρών. Ας σημειωθεί επίσης η ίδρυση επιχειρηματικών κολοσσών όπως η εταιρία των Ανατολικών Ινδιών και αυτή της Νότιας Θάλασσας, όπως επίσης η διάδοση της πρακτικής της κερδοσκοπίας επί των μετοχών. Αδιαμφισβήτητος πρωταγωνιστής της περιόδου αναδεικνύεται ο Robin Walpole, πρωθυπουργός της Αγγλίας μέχρι και το 1741, ο οποίος συνέδεσε το όνομά του με την υπεράσπιση των θεσμών αυτών. Βλ. σχετικά I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle, the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole* Cornell University Press, 1992, Ιθάκη και Λονδίνο, σσ. 39-55.

<sup>32</sup> Για την προβληματική της σύνδεσης της ευγένειας με το εμπόριο βλ. A.O. Hirschman, *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, επιμέλεια Κ.Μ. Αναγνωστόπουλος, Αναγνώστης, 2003, συγκεκριμένα το κεφάλαιο με τον τίτλο «Ο πλουτισμός και το εμπόριο ως αθώες και ευγενείς ενασχολήσεις», σσ. 96-104. Βλ. επίσης J.G.A. Pocock, "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a Study of the Relation Between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century social Thought", *Wealth and Virtue*, εκδ. Istvan Hont, Michael Ignatieff, Cambridge University Press, 1983, Cambridge κ.α, σσ. 235-252).

<sup>33</sup> Ο Shaftesbury λαμβάνει μια εξαιρετικά σημαντική θέση στο πλαίσιο της προβληματικής της ευγένειας, αν και το ενδιαφέρον του δεν εστιάζεται στο εμπόριο, αλλά στις τέχνες και τον πολιτισμό. Ο Shaftesbury είναι αυτός που μετατρέπει την ευγένεια σε δομή του χαρακτήρα, ανοίγοντας τον δρόμο προς αυτό που η έρευνα συστηματοποίησε ως συναισθηματοκρατία (για την τοποθέτηση του Shaftesbury



Πέρα από αυτό, την ίδια περίοδο η ευγένεια στάθηκε το όχημα αναπροσδιορισμού της ίδιας της φιλοσοφίας. «Ο Locke, ο Shaftesbury, ο Addison» σημειώνει ο Pocock, «μοιράζονταν τη διακηρυγμένη πρόθεση να μεταφέρουν την φιλοσοφία από τις σχολές, όπου αποτελούσε θέμα έριδας για τους κληρικούς, και να τη τοποθετήσουν στα καφενεία, τις λέσχες και τα σχεδιαστήρια, όπου έγινε θέμα συζήτησης ανάμεσα στα μέλη (πιθανότατα χωρίς να αποκλείονται και οι γυναίκες) μιας αργόσχολης και ευγενούς αριστοκρατίας»<sup>34</sup>. Αυτή η μεταφορά υπονοεί και τη μετάβαση από το φιλοσοφικό σύστημα σε μια περισσότερο ευέλικτη, ευγενική φιλοσοφία, που διαμορφώνεται και ελέγχεται με όρους διαλογικούς.

Απέναντι στην έννοια της ευγένειας και τη συναφή υπεράσπιση του νεώτερου πολιτισμού τοποθετείται το παράδειγμα που συγκεφαλαιώνεται ως «πολιτικός Ουμανισμός» (civic humanism). Ο Pocock, στον οποίο οφείλουμε ίσως τη σημαντικότερη συμβολή στην προβληματική, θεωρεί ότι ο σκωτικός Διαφωτισμός, και σε αυτό το πλαίσιο η προβληματική της ευγένειας, αναμετράται όχι τόσο με τον Χριστιανισμό, αλλά με τους «αρχαίους», δηλαδή με το ρεύμα στο οποίο αναφερόμαστε<sup>35</sup>, με την διευκρίνιση ότι και οι οπαδοί του εμπορικού πολιτισμού έβρισκαν ερείσματα στην κλασική αρχαιότητα, αν και, όταν αυτό γινόταν, αφορούσε την Αθήνα και όχι την Σπάρτη, όπως επίσης τον Κικέρωνα και όχι τον Κάτωνα<sup>36</sup>.

---

στην αρχή της συναισθηματοκρατικής παράδοσης βλ. τις σχετικές επιφυλάξεις από την μεριά του Klein. Βλ. *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, σσ. 53-54) και δίνει μια εντελώς νέα διάσταση και βαρύτητα στην έννοια του γούστου. Την υπεράσπιση του εμπορίου θα την αναλάμβανε ο Montesquieu, ο οποίος θα υποστήριζε ότι «είναι σχεδόν γενικός κανόνας ότι οι τρόποι του ανθρώπου είναι ευγενείς εκεί όπου υπάρχει εμπόριο» (Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, βιβλίο. 20, κεφ. 1, σ. 24) και φυσικά οι Σκωτσέζοι διαφωτιστές οι οποίοι θα διαμόρφωναν και μια ιστορική θεώρηση σταδίων που θα κατέληγε στην ταύτιση του νεώτερου εμπορικού σταδίου με την ευγένεια.

<sup>34</sup> Pocock, *Barbarism and Religion*, τομ. 2, σ. 18.

<sup>35</sup> «Το παράδειγμά μας», παρατηρείται συγκεκριμένα, «παρουσιάζει τον σκωτικό Διαφωτισμό να κατευθύνεται λιγότερο ενάντια στους χριστιανούς και μάλλον ενάντια στους αρχαίους. Αντικατέστησε την αρχαία πόλη (polis στο κείμενο) με την ευγένεια, τον οίκο με την οικονομία. Απέναντι στον κλασικό πολίτη, κύριο της γης, της οικογένειας και των όπλων του, ο οποίος ασκούσε μια αυστηρή και ενάρετη ισότητα με τους όχι λιγότερο ανεξάρτητους συντρόφους του, εμφανίστηκε το ρευστό, ιστορικό και διαδραστικό (transactional) όραμα του homo faber και homo mercator, το οποίο διαμορφώθηκε μέσα από τα ιστορικά στάδια και μέσω του καταμερισμού και της εξειδίκευσης της εργασίας, τον πολλαπλασιασμό και τον εξευγενισμό των παθών». (J.G. A Pocock, «Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers», σσ. 242-243, *Wealth and Virtue*, εκδ. Istvan Hont και Michael Ignatief, Cambridge University Press, Cambridge κ.α., 1983).

<sup>36</sup> Ο Shaftesbury ξανά με την ιδιαίτερη εκτίμηση για τον Σωκράτη και τους στωικούς, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα (βλ. Klein, «Liberty Manners and Politeness in Early eighteenth-Century England, *The Historical Journal*, τχ. 3 (1989), σσ. 583-605). Εξάλλου, το σύνολο των πολιτικών εκείνων, που ο Browning χαρακτηρίζει Ουίγους της αωλής, οριοθετούν το στίγμα τους γύρω από την ιστορική προσωπικότητα και το έργο του Κικέρωνα βλ. σχετικά Reed Browning, *Political and*

Η προβληματική του πολιτικού Ουμανισμού ή κλασικού Ρεπουμπλικανισμού<sup>37</sup> πρωτοεμφανίζεται και αυτή, όπως και αυτή της ευγένειας, κατά την Αναγέννηση· αυτή τη φορά ωστόσο όχι στην αναγεννησιακή αυλή, αλλά στις ιταλικές δημοκρατίες. Πρόκειται για μια προβληματική που αρθρώνεται στη βάση των αριστοτελικών προκείμενων για τον αρχαιοελληνικό οίκο και την αντίστοιχη αρχαιοελληνική πόλη. Κεντρική κατηγορία της θεώρησης αυτής είναι η αρετή, η οποία κατανοεί το άτομο ως πολίτη ο οποίος πραγματώνει την αυθεντική του φύση μόνο κατά την ενεργό του συμμετοχή στην άσκηση των κοινών. Αν η ελευθερία κατά τα φυσικοδικαιϊκά σχήματα ορίζεται αρνητικά, ως ρυθμιστική προστατευτικών ιδιωτικών χώρων, στο πλαίσιο του πολιτικού Ουμανισμού θεωρείται θετικά, προσδιορίζεται δηλαδή από την ικανότητα για πολιτική πράξη. Αν η ευγένεια δομείται αναγκαία σε ιεραρχικές σχέσεις, σε σχέσεις ανισότητας, η αρετή σε σχέσεις ισότητας.

Το ρεύμα αυτό αντιπαραθέτει στα μοντέρνα ήθη που διαμορφώνει η εξάπλωση και συσσώρευση του χρήματος -π.χ. πολυτέλεια και τρυφελότητα στην ιδιωτική ζωή και διαφθορά στην πολιτική -τα ήθη του δημόσιου πνεύματος, της ανεξαρτησίας, της απλότητας, της ολιγάρκειας και της ρώμης. Για το παράδειγμα αυτό, στην περισσότερο ακραία μορφή του, η Σπάρτη είναι προτιμητέα της Αθήνας και ο Κάτων του Κικέρωνα. Θα έλεγα, προσαρμόζοντας την τυπολογία του Tönnies<sup>38</sup> στη σχετική προβληματική, ότι η πολιτική κοινότητα θεωρείται προτιμητέα της εμπορικής κοινωνίας.

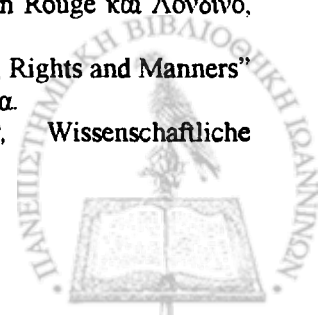
Συγκεφαλαιώνοντας λοιπόν, η έννοια της ευγένειας, όπως ήδη περιγράφηκε, περιλαμβάνει δύο οπτικές οι οποίες συγκροτούν και το βασικό δίπολο στο οποίο κινείται η παρούσα εργασία. Από τη μια, αφορά τη συμπεριφορά και, από την άλλη, την γνώση, όπου πρέπει να περιλάβουμε σκέψεις για τη φιλοσοφία, αλλά και για τα όρια των νοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου. Η έννοια της ευγένειας, εξάλλου, και για αυτό μου φαίνεται εξαιρετικά χρήσιμη, έχει το προτέρημα να παραπέμπει τόσο στους «αρχαίους» και την κλασική παράδοση, όσο και στους «νεωτέρους» και στη διαφωτιστική παράδοση.

---

*Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Louisiana State University Press, Baton Rouge και Λονδίνο, 1982.

<sup>37</sup> Για την προβληματική και τις σχετικές έννοιες Πρβλ. Pocock, "Virtues, Rights and Manners" από το *Virtue Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge κ.α.

<sup>38</sup> Πρβλ. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.





Σε αυτό το πλαίσιο, η παρούσα εργασία επιδιώκει να αναδιατυπώσει ό,τι η ερευνητική παράδοση συστηματοποιεί ως «πρόβλημα του Burke»<sup>39</sup>, να επιχειρηματολογήσει, δηλαδή, για την θέση που πρέπει να δοθεί στον Burke στο δίπολο της νεωτερικότητας και της παράδοσης. Παρόλα αυτά, η ιδιάζουσα προσέγγιση του εγχειρήματος αφορά την επιλογή του πρώιμου έργου για την θέση του προβλήματος, με την πρόθεση, αφενός, να αποκαλυφθεί η ενότητα που το διέπει, πίσω από την φαινομενική αναρχία του, και με την πεποίθηση, αφετέρου, ότι αυτή η αφετηρία μπορεί να δια φωτίσει και το ύστερο και περισσότερο γνωστό έργο του Burke. Η πρωτοτυπία της ερμηνευτικής μου πρότασης, ως προς αυτό το πρώιμο έργο, έγκειται στην επιλογή να τεθεί το πρόβλημα με τους όρους της ευγένειας και της αρετής, οι οποίοι και θεωρούνται καθοριστικοί για την περιγραφή της περιόδου που με απασχολεί.

Ακόμα πιο σύνθετη γίνεται η προβληματοθεσία, αν προστεθεί ακόμα ένας, καθοριστικός ωστόσο, παράγοντας για τη διαμόρφωση του έργου του Burke. Αυτός είναι η βαθιά θρησκευτική πεποίθηση του Burke. Η επιλογή αυτή, είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, μπορεί να λειτουργεί και στα δύο άκρα του δίπολου ευγένεια-αρετή. Το κατεξοχήν αντικείμενό της είναι βεβαίως η αρετή, στη βάση των παραδομένων εντολών και με την επιστράτευση των μετά θάνατον αμοιβών και τιμωριών για την τήρησή τους. Παρόλα αυτά, μπορεί να υποστηριχτεί, και ο Burke το κάνει και αυτό, ότι ο Χριστιανισμός συνιστά πρόοδο της ανθρωπότητας στον βαθμό που εξευγενίζει τα ήθη μας και διδάσκει τη φιλανθρωπία. Μπορεί, εξίσου, να λειτουργήσει και στα δύο επίπεδα της συμπεριφοράς και της παιδείας, διαγράφοντας, ως προς το δεύτερο, συγκεκριμένα περιορίζοντας, τα όρια των νοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου.

Η υπόθεση λοιπόν της παρούσας εργασίας είναι ότι το υπό εξέταση έργο του Burke μπορεί να αναλυθεί στη βάση τριών αρχών: αρχικά κατά την τριβή του συγγραφέα του με διαφωτιστικές επιλογές (όπου συγκαταλέγεται η έντονα κριτική διάθεση που χαρακτηρίζει το πνεύμα του νεαρού Burke, το ενδιαφέρον για την πρόοδο της επιστήμης, η συνεισφορά στη ψυχολογία και την αισθητική, η προαγωγή της μοντέρνας ιστοριογραφίας, αλλά και η συνηγορία υπέρ του νεώτερου εμπορικού και ευγενούς πολιτισμού). Κατά δεύτερον, στη βάση της ισχυρής παρουσίας ουμανιστικών

---

<sup>39</sup> Σε αυτή την ερευνητική παράδοση θα σταθώ στη συνέχεια.



αξιών και προτεραιοτήτων<sup>40</sup> (πρόκειται για μια αρχή συντηρητική που βγάζει τον άνθρωπο από το κέντρο του κόσμου και επιμένει στη ρητορική, την ποίηση και την ιστορία ως φορείς ηθικού παραδείγματος) και, τέλος, στη βάση της σταθερής και επίμονης υπεράσπισης χριστιανικών παραδοχών απέναντι στην αθεΐα και τον ντεϊσμό.

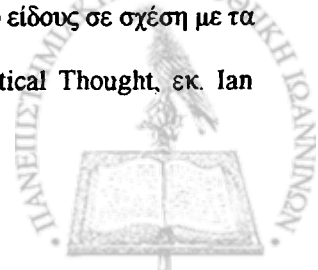
Σε μια κριτική επισκόπηση της ερευνητικής παραγωγής επί του πρώιμου έργου που με απασχολεί θα ξεκινήσω από την προσέγγιση που επιχειρείται από τον Ian Harris, αν και η οπτική του συγγραφέα αυτού ξεπερνά αυτό που εγώ προσδιόρισα ως πρώιμο έργο, για να καλύψει όλο το προεπαναστατικό έργο του Burke. Στην εισαγωγή που προηγείται μιας επιλογής κειμένων από το έργο αυτό ο Harris θεωρεί ότι τρία είναι τα βασικά θέματα που επανέρχονται στη σκέψη του Burke στο συγκεκριμένο έργο, «ο αποκεκαλυμμένος κόσμος και η αποτελεσματικότητά του, η αισθητική και η αρετή και οι δυνατότητες της εξουσίας και του πλούτου για το καλό της κοινωνίας»<sup>41</sup>. Ακόμα παραπέρα, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι τις τρεις θεματικές αυτές συνέχει και ενοποιεί η ιδέα της ανισότητας.

Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα είναι η προσέγγιση του Kramnick στο έργο του Burke, με τον τίτλο *The Rage of Edmund Burke, Portrait of an Ambivalent Conservative*. Αναφέρομαι σε αυτή καθώς όχι μόνο στέκεται με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο πρώιμο έργο του Burke, αλλά και για την βασική της ιδέα ότι τη σκέψη του Burke διατρέχει μια θεμελιώδης αμφιταλάντευση. Η ιδέα ότι ο Burke είναι κάτι παραπάνω από τον πατέρα του συντηρητισμού, ότι υπάρχει και ένας δεύτερος, αντιδιαμετρικά

---

<sup>40</sup>Ο P. Fussell στο *The Rhetorical World of Augustan Humanism*, Λονδίνο, Oxford University Press, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη, 1965). Υποστήριξε ότι κατά την αγγούστεια περίοδο συγκροτείται ένα ουμανιστικό ρεύμα που έμελλε να διατρέξει ολόκληρο τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Ο συγγραφέας ξεκινά από τον Swift περνά στον Pope, τον Johnson, τον Reynolds, τον Gibbons για να καταλήξει στον Burke. Ο συγγραφέας, ωστόσο, δεν καταπιάνεται με το πρώιμο έργο που με απασχολεί. Συγκροτεί την ενότητα της παράδοσης αυτής στη βάση της ηθικής και της εικονοπλασίας που επιστρατεύεται στο έργο τους. Θα ήταν ίσως σκόπιμο να συνοψίσουμε τα βασικά σημεία της ηθικής των στοχαστών αυτών, όπως το κάνει ο Fussell: Η ιδέα μιας ενιαίας και ουσιαστικά αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης, μια ιδέα που γεννά δυσπιστία για την ηθική πρόοδο του ανθρώπου, η τάση των ουμανιστών διαρκώς να αξιολογούν και να ιεραρχούν τη φύση, την κοινωνία, την ανθρώπινη ψυχή κτλ., η ιδιαίτερη εκτίμηση για το παρελθόν, η σύνδεση της γλωσσικής έκφρασης και εκλέπτυνσης με την ηθική, η ιδέα ότι πρωτεύουσα υποχρέωση του ανθρώπου συγκροτεί η ηθική απόφαση και όχι η επιστημονική ή μεταφυσική θεώρηση, η ιδέα της αθεράπευτης διαφθοράς και φαυλότητας της ανθρώπινης φύσης, η οποία άλλοτε συνδέεται και άλλοτε όχι με χριστιανικές προκειμένες, η ιδέα ότι ο φυσικός κόσμος είναι ηθικά ουδέτερος και άρα άσχετος με την ιδιαζόντως ηθική φύση του ανθρώπου, η υπόθεση μιας εξαιρετικά σύνθετης και όχι απόλυτα εξορθολογίσιμης ανθρώπινης φύσης, η θεώρηση της σχέσης του ανθρώπου με τη λογοτεχνία και την τέχνη ως μιας σχέσης ηθικής και, τέλος, η ιδέα της ιδιαιτερότητας του ανθρώπινου είδους σε σχέση με τα άλλα είδη.

<sup>41</sup> *Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, εκ. Ian Harris, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992, σ. xvi.



αντίθετος Burke από αυτόν τον οποίο παρουσιάζει το κυρίαρχο ρεύμα της έρευνας<sup>42</sup>, υπήρξε εξαιρετικά γόνιμο ερέθισμα για την παρούσα εργασία. Ο Kramnick μιλά συγκεκριμένα για «το πρόβλημα του Burke». Από τη μια, είναι ο απολογητής της αριστοκρατικής τάξης και του ancien régime, ο συντηρητικός που στρέφεται με μένος ενάντια στα ριζοσπαστικά μεσαία στρώματα, τα οποία αμφισβητούν την παραδοσιακή τάξη πραγμάτων. Από την άλλη ωστόσο, ο ίδιος, ένας φιλόδοξος αυτοδημιούργητος άνθρωπος, γίνεται υπερασπιστής της αξίας και του ταλέντου απέναντι στο status. Γίνεται εκφραστής της ανερχόμενης αστικής τάξης και παρουσιάζεται ως άλλος Paine και Godwin.

Προσπαθώντας μάλιστα να ερμηνεύσει αυτή την αμφιταλάντευση στο κοινωνικό πεδίο, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι τον Burke χαρακτηρίζει μια βαθύτερη προσωπική αμφιταλάντευση που σχετίζεται με την ίδια του την ταυτότητα, ανάγεται στις παιδικές τους εμπειρίες και τις ταραγμένες σχέσεις του Burke με τον πατέρα του, για να υποστηριχτεί τελικά ότι «η αμφίθυμη κοινωνική και ιδεολογική ταυτότητα αντιστοιχούσε σε μια σοβαρή σύγχυση και αμφιβολία ως προς την σεξουαλική ταυτότητα»<sup>43</sup>. Οι μαρξιστικές ερμηνευτικές προκείμενες<sup>44</sup> έτσι συμπληρώνονται από

---

<sup>42</sup> Αναφέρομαι στη φυσικοδικαϊκή ερμηνευτική παράδοση που ξεκινά με τον Leo Strauss. Οι Αμερικάνοι ερευνητές της παράδοσης αυτής θεωρούν τον Burke ως συνεχιστή της χριστιανικής παράδοσης του φυσικού δικαίου που ξεκινά με τον Ακινάτη και αναπαράγεται στην Αγγλία από τον Bracton και τον Hooker. Βλ. σχετικά Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, The University of Chicago, 1950 και 1953, ελληνική έκδοση, μετ. Σ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα, 1988, Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle, NY, 1967, Peter J Stanlis., *Edmund Burke and the Natural Law*, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής: University of Michigan Press, 1958, επν. Ann Arbor Paperbacks 1965, Canavan Francis P, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke Univ. Press, Durham, 1960. Η ερμηνευτική αυτή παράδοσή έχει δεχτεί έντονη κριτική και από τον Kramnick και από τον Fuchs. Με την εξαίρεση ίσως του Strauss, ο οποίος υπήρξε προσεκτικότερος και απέφυγε τις απλουστεύσεις, όπως παρατηρείται, των διαδόχων του, καταλογίζεται στους στοχαστές αυτούς ότι αντικατέστησαν την κριτική από την κατήχηση, αξιοποιώντας τον Burke ιδεολογικά ως αντικομμουνιστή θεωρητικό στο πλαίσιο του ψυχρού πολέμου. (Βλ. σχετικά Fuchs, *Edmund Burke*, σσ. 7-8, Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, σσ. 44-48). Στη ίδια παράδοση αλλά με αποστάσεις από τους προηγούμενους τοποθετείται ο Wilkins Burleigh Taylor με το *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Οξφόρδη, 1967. Επίσης, Charles Parkin, *The Moral Basis of Edmund Burke's Political Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1956.

<sup>43</sup> Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, σ. 8.

<sup>44</sup> Αυτός που ακολουθεί μια αμιγώς (σε αντίθεση με τον Kramnick) μαρξιστική ερμηνευτική προσέγγιση είναι ο Macpherson ο οποίος υιοθετεί τόσο την εκτίμηση του Marx για τον Burke -τον χαρακτηρίζει πέρα για πέρα κοινό αστό-, όσο και την ανάλυση του Engels για την Ενδοξη Έπανάσταση - το κύριο επίτευγμα της επανάστασης αυτής στάθηκε για τον Engels η εξισορρόπηση της αριστοκρατικής εξουσίας από την καπιταλιστική οικονομική εξουσία. Για τον Macpherson το «πρόβλημα του Burke» επιλύεται ως εξής: Ο Burke πράγματι υπήρξε υπέρμαχος της παραδοσιακής τάξης, αλλά αυτή η παραδοσιακή τάξη δεν ήταν άλλη από την καπιταλιστική τάξη την πρόοδο της οποίας επεδίωκε. Βλ. C. B Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1980. Στην ίδια εννοιολογική βάση κινείται και η ανάλυση του Furniss στο *Edmund Burke Aesthetic Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge,

ψυχαναλυτικές και σε αυτή την προσπάθεια εξαιρετική βαρύτητα δίνεται στην αλληλογραφία του Burke, αλλά και στο αισθητικό του έργο. Είναι αυτό που επιτρέπει, σύμφωνα με τον συγγραφέα, την ταύτιση της αρρενωπότητας με το Υψηλό και το αστικό παράδειγμα και αντίστοιχα την θηλυκότητα με το Ωραίο και με την αριστοκρατία.

Κατά τη γνώμη μου, και τα δύο έργα στα οποία έγινε αναφορά διαβάζουν τον Burke αντίστροφα. Αναλύουν, με άλλα λόγια, το πρώιμο έργο με βάση το ύστερο, κυρίως με βάση τα προβλήματα και τις έννοιες που ανακύπτουν στην αγγλική κοινωνία με το ξέσπασμα της γαλλικής επανάστασης. Όπως έχει υποστηριχτεί<sup>45</sup>, αυτό που βρίσκεται στο προσκήνιο την αυγούστεια περίοδο<sup>46</sup> δεν είναι η αναμέτρηση ανάμεσα σε μια ανερχόμενη αστική τάξη και την παραδοσιακή αριστοκρατική. Υποστηρίζεται αντίθετα ότι η διαμάχη που χαρακτηρίζει την περίοδο, την περίοδο του Walpole, είναι αυτή που χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη όχι του εμπορίου, για το οποίο φαίνεται να επικρατεί συναίνεση, αλλά μια εξαιρετικά ευρεία ανάπτυξη της χρηματιστικής αγοράς και της αντίστοιχης πολιτικής διαφθοράς.

Αντίστοιχα, στο πεδίο της ηθικής η υπεράσπιση της νεωτερικότητας διεξάγεται με όρους ευγένειας μάλλον παρά με αυτούς της αξίας και του ταλέντου, με όρους αριστοκρατικούς, δηλαδή, και όχι αστικούς. Δεν υποστηρίζω ότι δεν υπάρχει και αυτό, ο Burke θα παρουσιάσει μάλιστα έναν χαρακτήρα με τα αστικά χαρακτηριστικά που τονίζει ο Kramnick<sup>47</sup>, παρόλα αυτά, αυτό δεν συγκροτεί σε καμία περίπτωση το κεντρικό θέμα, τουλάχιστον του πρώιμου έργου ου Burke. Με άλλα λόγια, την περίοδο και στο περιβάλλον που με απασχολεί, την αυγούστεια περίοδο δηλαδή στην Αγγλία, η

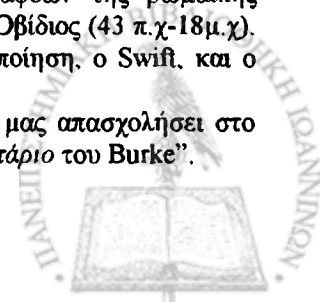
---

1993. Ο συγγραφέας, ο οποίος εξετάζει παράλληλα το *Enquiry* και το *Reflections*, απομακρύνεται από την προσέγγιση εκείνη που θέτει τον συγγραφέα ως εκκίνηση της ανάλυσης για να αναλύσει τα έργα ως ένα πλέγμα κρίσιμων για τον 18<sup>ο</sup> αιώνα κοινωνικο-πολιτικών προβληματικών, ένα πλέγμα σε διαρκή συζήτηση με άλλα κείμενα και μεταβαλλόμενες περιστάσεις. Έτσι, εκεί όπου ο Kramnick εντόπιζε μια αντιπαράθεση ανάμεσα στην αστική και την αριστοκρατική αρχή, ο Furniss υποστηρίζει ότι τα κείμενα του Burke χαρακτηρίζουν μια σειρά αντιθέσεων οι οποίες δεν είναι δομικές της σκέψης του Burke αλλά αντικατοπτρίζουν τις ιδεολογικές αντιφάσεις του αναδυόμενου αστικού πολιτισμού.

<sup>45</sup> Βλ. Pocock, *The Machiavellian Moment*, σσ. 423-461. Για μια σύντομη κριτική των θέσεων του Kramnick, βλ. επίσης, Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, σ. 129.

<sup>46</sup> Ως αυγούστεια οριοθετείται η περίοδος μετά την Παλινόρθωση και μέχρι τον θάνατο του Pope (1690-1744). Ο όρος σχετίζεται με την προσπάθεια μίμησης συγγραφέων της ρωμαϊκής αυγούστειας περιόδου, όπως ο Βιργίλιος (70-19 π.χ), ο Οράτιος (65-8 π.χ) και ο Οβίδιος (43 π.χ-18μ.χ). Οι σημαντικότεροι συγγραφείς της περιόδου είναι ο Dryden και ο Pope στην ποίηση, ο Swift, και ο Addison στην πρόζα.

<sup>47</sup> Πρόκειται για τον χαρακτήρα του «σοφού ανθρώπου», ο οποίος θα μας απασχολήσει στο κεφάλαιο με τον τίτλο «Χαρακτήρες ευγένειας και αρετής μέσα από το Σημειωματάριο του Burke».



υπεράσπιση της νεωτερικότητας δεν είναι πολιτικά ριζοσπαστική· προϋποθέτει και συντηρεί, ας μην ξεχνάμε, την επαναστατική διευθέτηση του 1688, μια κοινωνία ανισότητας, με έντονα αριστοκρατικά στοιχεία, όπου οι σχέσεις ανάμεσα στα ανώτερα και τα μεσαία στρώματα δεν έχουν ακόμα τον συγκρουσιακό χαρακτήρα που θα αποκτούσαν αργότερα. Αυτό που αλλάζει από το παρελθόν είναι η προσδοκία ότι τα μεσαία στρώματα μέσα από το ταλέντο και την αξία μπορούν να αποκτήσουν το status του ευγενούς<sup>48</sup>. Ριζοσπαστική είναι η συντηρητική-αντιδραστική θέση, αυτή του πολιτικού Ουμανισμού που μάχεται τη νέα τάξη πραγμάτων.

Η ίδια η επιλογή των αντικειμένων που απασχολούν τον Burke κατά το πρώιμο έργο του, πρέπει να πω σε μια αποτίμηση του κειμένου του Harris<sup>49</sup>, η κριτική, η αισθητική και η ιστοριογραφία, δεν είναι άσχετες με τα προβλήματα της αυγούστειας Αγγλίας και τα κελεύσματα της ευγενούς παιδείας<sup>50</sup>, θα υποστηριχτεί μάλιστα ότι ο τρόπος ανάπτυξής τους συγκροτεί μια προσπάθεια να συμβιβαστούν οι αξιώσεις των «αρχαίων» με αυτές των «νεωτέρων».

Για τους παραπάνω λόγους, γιατί ακριβώς η υπεράσπιση της νεωτερικότητας γίνεται με όρους ευγένειας και η ευγένεια παραπέμπει με διάφορους τρόπους τόσο στους «αρχαίους» όσο και στους «νεώτερους», καθίσταται εφικτός ο συνδυασμός της με συντηρητικά μοτίβα σκέψης, αλλά και με μια υπεράσπιση του Χριστιανισμού.

Πολύ σημαντικό για τη μελέτη μου είναι το έργο του Michel Fuchs, *Edmund Burke Ireland and the Fashioning of Self*. Το έργο αυτό είναι αξιοσημείωτο για την πρωτοτυπία της προσέγγισής του και την ευρύτητα των αναφορών του. Όπως και ο τίτλος του το αποκαλύπτει, ο συγγραφέας καταπιάνεται όχι πια μόνο με το πρώιμο έργο του Burke, αλλά με το ίδιο το περιβάλλον και τους όρους της ανάπτυξής του Burke. Ο Fuchs ξεκινά από το οικογενειακό περιβάλλον του Burke, μελετά τα πρώτα του βήματα στην εκπαίδευση και στο Πανεπιστήμιο, εξετάζει τα έργα που απασχολούν και το παρόν πόνημα, για να καταλήξει τελικά με τα πρώτα βήματα του Burke στην πολιτική, τη ρήξη με τον Hamilton και τα κείμενα και τη στάση του που αφορούν την Ιρλανδία.

---

<sup>48</sup> Βλ. P. Langford, *A Polite and Commercial People*.

<sup>49</sup> Μου φαίνεται ότι η σύνθεση των πρώιμων έργων γίνεται έτσι, ώστε να συγκροτήσει το υπόβαθρο του *Reflections*, όπου η πολιτική και θρησκευτική απολογητική είναι η κυρίαρχη μέριμνα του Burke.

<sup>50</sup> Η απογοήτευση, για παράδειγμα, του Hume με το *Treatise* του και η επιλογή να στραφεί στα δοκίμια, από τη μοναχική μελέτη και συστηματική έκθεση στη λογοτεχνία (*belles lettres*) και τη

Αυτή η τελευταία, η Ιρλανδία, αποτελεί και το ερμηνευτικό κλειδί του συνολικού έργου. Είναι το έργο στο οποίο οφείλω την εξαιρετικά γόνιμη θέση ότι είναι σφάλμα να θεωρούμε τον Burke ως έναν άνθρωπο εξαρχής προορισμένο για την πολιτική και αντίστοιχα να διαβάζουμε το πρώιμο έργο του.

Όπως και ο Gramppick, έτσι και ο Fuchs, συγκροτεί μια διπλή προσωπικότητα για τον Burke. Τον βλέπει να συντριβεται ανάμεσα στην Ιρλανδία και την Αγγλία. Ανάμεσα στις δύο αυτές επιλογές υπάρχει για τον Fuchs μια αγεφύρωτη αντίθεση. Ο Burke ως *πολίτης* της Ιρλανδίας παρουσιάζεται ορθολογιστής και ριζοσπάστης, ως *πολιτικός* της Αγγλίας από την άλλη γίνεται ο απολογητής και το φερέφωνο της αριστοκρατικής τάξης.

Όσον αφορά τη δική μου ανάγνωση, αν και με ενδιαφέρει έντονα το κοινωνικό και εθνικό περιβάλλον διαμόρφωσης των ιδεών του Burke και μου φαίνεται καθοριστικό για τη διαμόρφωση τόσο των θρησκευτικών πεποιθήσεων του Burke όσο και για την υπεράσπιση των αμόρφωτων ανθρώπων και αντίστοιχα των εθίμων τους – στο ιστορικό επίπεδο θα πρόσθετα την αποκατάσταση της πρωτόγονης και βάρβαρης κοινωνίας<sup>51</sup>, εξαιρετικά χρήσιμο για την ανάλυσή μου φαίνεται επίσης ένα άλλο συγκεκριμένο για την κατανόηση των πρώιμων έργων του Burke. Πρόκειται για το συγκεκριμένο που συγκροτούν οι διαφορετικές γλώσσες τις οποίες μετέρχεται και στο πλαίσιο των οποίων αρθρώνει τις θέσεις του<sup>52</sup>. Η γλώσσα της ευγένειας, για παράδειγμα, ή αυτή του κλασικού Ρεπουμπλικανισμού, η γλώσσα της επιστημολογίας του Locke ή αυτή της φεουδαρχίας. Από την άλλη, δεν πιστεύω ότι στο έργο του Burke υπάρχει η ριζική ασυμφωνία που υποστηρίζεται, αν και μια συστηματική σύγκριση

---

συζήτηση, είναι ενδεικτική του κλίματος στο οποίο αναφέρομαι. (Βλ. σχετικά Pocock, *Barbarism and Religion*, σσ. 177-198.

<sup>51</sup> Είναι κάτι το οποίο θα υποστηριχτεί συστηματικά στο τρίτο μέρος της διατριβής.

<sup>52</sup> Για τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιώ την έννοια της γλώσσας πρβλ. Pocock, "The Concept of Language and the Métier d'Historien: Some Considerations on Practice", περιλαμβάνεται στο *The Languages of Political Theory in Early- Modern Europe*, εκδ. A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 19-38. «Η έννοια της πολιτικής γλώσσας», εξηγεί ο συγγραφέας, «υποδηλώνει για μένα ότι αυτό που ήταν πριν, και συμβατικά είναι ακόμα, γνωστό ως ιστορία της πολιτικής σκέψης, ορίζεται τώρα με περισσότερη σαφήνεια ως ιστορία της πολιτικής συζήτησης (political discourse). Και ο συγγραφέας διευκρινίζει ακόμα περαιτέρω: «...ένα από τα πρωτεύοντα συγκεκριμένα στα οποία εκφέρεται ένα ομιλιακό ενέργημα είναι αυτό των θεσμοποιημένων τρόπων λόγου οι οποίοι το καθιστούν δυνατό. Για να ειπωθεί, να γραφεί ή να τυπωθεί οτιδήποτε, πρέπει να υπάρχει μια γλώσσα για να το πει κανείς σε αυτή. Η γλώσσα καθορίζει τι μπορεί να ειπωθεί σε αυτή, αλλά μπορεί επίσης να τροποποιείται από ό,τι λέγεται σε αυτή. Υπάρχει λοιπόν μια ιστορία που σχηματίζεται από την αλληλεπίδραση του parole με τη langue» (σσ. 19-20)



ανάμεσα στο πρώτο και το ύστερο έργο είναι κάτι που θα συγκροτούσε μια διαφορετική εργασία.



## ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΑΠΟ ΤΟ ΔΟΥΒΛΙΝΟ ΣΤΟ ΛΟΝΔΙΝΟ: ΕΥΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ

### 1. Η λογοτεχνική ακαδημία του Burke

Η φοιτητική λέσχη, η οποία συγκροτεί το αντικείμενο αυτού του πρώτου κεφαλαίου, αποτελεί με ένα τρόπο το πρώτο δημόσιο εγχείρημα του Burke και αποτελεί ευτυχή συγκυρία το ότι μας σώζονται τα αναλυτικά πρακτικά των συγκεντρώσεων της λέσχης. Χάρη σε αυτά, μας δίνεται η ευκαιρία να παρακολουθήσουμε τον Burke από τα πρώτα βήματά του. Στις 110 πυκνογραμμένες σελίδες των πρακτικών, τα οποία στην πλειονότητά τους αποδίδονται στον ζήλο του ίδιου του Burke, θα συναντήσουμε μερικά από τα κεντρικά θέματα που θα απασχολήσουν τον Burke τόσο στον *Reformer*<sup>53</sup>, όσο και σε άλλα του έργα<sup>54</sup> (κατά την ανάλυση των έργων αυτών θα αναφερόμαστε στις σχετικές πρώιμες απόψεις του Burke). Μπορούμε, πολύ γενικά, να προσδιορίσουμε το «παιχνίδι» της λέσχης ως εξής: τα μέλη της αναλαμβάνουν τον ρόλο κατηγορών και υπερασπιστών, αντίστοιχα, στο πλαίσιο μιας συστηματικής και οργανωμένης συζήτησης –ορίζεται προεδρείο και κρατούνται πρακτικά– για θέματα πολιτικής, ηθικής, θρησκείας, τέχνης και φυσικών επιστημών.

Αυτό που με απασχολεί είναι το μικρό κεφάλαιο το οποίο συγκροτεί την εισαγωγή στον κανονισμό της λέσχης. Αν και δεν γράφτηκε από τον Burke, το κείμενο

---

<sup>53</sup> Το θέμα της ευγένειας, για παράδειγμα, και της πολυτέλειας, το ζήτημα της βιομηχανίας μάλλινου νήματος στην Ιρλανδία, το πρόβλημα των ξενιτεμένων ευγενών (*absentees*), το θέμα του αστεϊσμού.

<sup>54</sup> Για παράδειγμα, στο πλαίσιο της λέσχης τίθεται το ζήτημα της σχέσης της ποίησης με τη ζωγραφική αλλά και με τη φιλοσοφία, σχέσεις οι οποίες θα αποτελέσουν κεντρικά ζητήματα του *Enquiry*. Η πραγμάτευση, εξάλλου, με τη μορφή παρωδίας που υιοθετείται κάποτε από τον Burke παραπέμπει στο *Vindication of the Natural Society*.



αυτό αντικατοπτρίζει την οπτική του<sup>55</sup>, ενώ συγκροτεί μια εξαιρετική συμπύκνωση της προβληματικής της ευγένειας σε σχέση με την παιδεία, αντικατοπτρίζοντας από νωρίς τον ανήσυχο, κριτικό χαρακτήρα του πνεύματος του Burke.

Η περιγραφή της λέσχης από τον συντάκτη της εισαγωγής ως μιας λογοτεχνικής ακαδημίας (academy of belles lettres), μας τοποθετεί στην καρδιά της προβληματικής της ευγένειας και συνοψίζει το κλίμα μέσα στο οποίο λαμβάνουν χώρα οι πρώιμες δραστηριότητες του Burke. Η έννοια των «belles letters», αξίζει να σημειώσουμε, αντιστοιχεί σε ό,τι ήδη περιγράφηκε ως ευγενής παιδεία (polite learning)<sup>56</sup>. Έτσι, αυτό που χαρακτηρίζει το κείμενο είναι η κοινή πρακτική και στυλιστική μέριμνα, η μέριμνα για την καλλιέργεια της γλώσσας και η πεποίθηση ότι αυτός είναι ο καλύτερος τρόπος για να προετοιμαστεί κανείς για μια κοινωνικά δραστήρια παρουσία σε δημόσια αξιώματα, αλλά όχι μόνο.

Η πρακτική μέριμνα του συντάκτη διατυπώνεται αρχικά ως εξής: «Ό,τι μπορεί να μας κάνει καλύτερους ανθρώπους, ό,τι μπορεί να μας καταστήσει καταλληλότερα και πιο ευχάριστα μέλη της ευτυχούς κοινότητας στην οποία ζούμε, αυτό θα αποτελέσει τη μελέτη και την πρακτική (και αν ακολουθηθεί σωστά μπορεί να είναι και η διασκέδαση) της νεότητάς μας. Και όταν τα χρόνια μας παρασύρουν στις έγνοιες και την απασχόληση της ζωής», συνεχίζει ο συντάκτης, «θα είμαστε έτσι ικανοί να ανταποκριθούμε με περισσότερη άνεση στα καθήκοντά της και να συνεισφέρουμε ευρύτερα στο καλό του συνόλου (public), αλλά και να αυξήσουμε το ιδιωτικό όφελος»<sup>57</sup>. Τα μέλη της λέσχης, λοιπόν, κατανοούν την δραστηριότητά τους ως ένα είδος προπαίδειας, σε επίπεδο ταυτόχρονα ηθικό και πολιτικό, για την μετέπειτα δραστηριοποίηση τους στην κοινωνία. Ήδη, πιστεύω, στην παραπάνω διατύπωση των στόχων της λέσχης αποτυπώνεται, από τη μια, η ουμανιστική παρακαταθήκη των μελών της, η ιδέα της άρρηκτης σύνδεσης αρετής και γνώσης, αλλά και η διαφωτιστική προοπτική μιας αυτοδύναμης και κριτικής γνώσης.

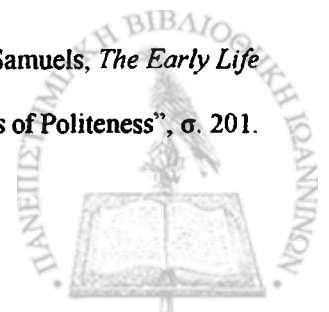
Η πρόθεση των μελών της λέσχης να γίνουν, εκτός από χρήσιμα, και ευχάριστα μέλη της κοινωνίας εισάγει την προβληματική της ευγένειας, η οποία γίνεται ακόμα σαφέστερη, καθώς ο συντάκτης περνά στα μέσα τα οποία η λέσχη

---

<sup>55</sup> Ο Samuels θεωρεί το κείμενο εμπνευσμένο από τον Burke. Βλ. A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 204.

<sup>56</sup> Βλ. σχετικά L. Klein, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", σ. 201.

<sup>57</sup> A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.



προτίθεται να αξιοποιήσει. Ο συντάκτης, λοιπόν, αναφέρεται στην επιλογή της λογοτεχνικής ακαδημίας, με σκοπό την «... πρόοδο των μελών της στις εξευγενισμένες, κομψές και χρήσιμες μορφές της λογοτεχνίας»<sup>58</sup>. Είπαμε ήδη ότι το αντικείμενο της ευγενούς παιδείας οριοθετούνταν στην ποίηση, την ιστορία και την κριτική, ενώ η παραπάνω διατύπωση θα μπορούσε, επίσης, να αντλείται και ευθέως από τη *humanitas*, την ουμανιστική παιδεία, του Κικέρωνα με την έμφαση στη ρητορική, την ποίηση, την ιστορία και την ηθική φιλοσοφία.

Απαραίτητο στοιχείο, πάντως, αυτής της ευγενούς παιδείας χαρακτηρίζεται η διαμόρφωσή της υπό όρους συζήτησης και άμιλλας και είναι εδώ πια που το ουμανιστικό παράδειγμα ομαλά μπλέκεται με το διαφωτιστικό. «...Η συζήτηση και η άμιλλα διευκολύνουν και σε μεγάλο βαθμό προάγουν ένα τέτοιο σχέδιο, το οποίο χωρίς αυτά δεν θα μπορούσε καθόλου να προχωρήσει»<sup>59</sup>, παρατηρεί ο συντάκτης. Είναι αυτή την ανάγκη, άλλωστε, την οποία έρχεται να καλύψει η συγκρότηση της λέσχης και είναι αυτό το στοιχείο το οποίο διακρίνει την ευγενή παιδεία που έχουν τα μέλη της λέσχης κατά νου απέναντι στο παράδειγμα παιδείας που εκπροσωπεί ο «ακαδημαϊκός» (*scholar*)<sup>60</sup>, ο οποίος με έναν τρόπο ενσαρκώνει τη μεσαιωνική και κληρική εκπαιδευτική παράδοση.

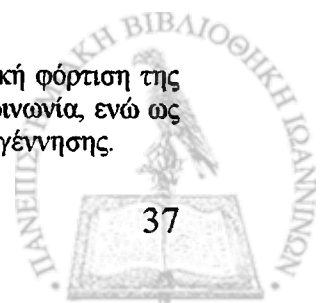
«Καθένας», παρατηρεί ο συντάκτης του κειμένου, «μπορεί κατ'ιδίαν να γίνει ειδικός στη θεωρία των τεχνών και των επιστημών, αλλά η άσκηση και το όφελος και η χρήση αυτών μπορεί μόνο να γνωσθεί και να πραγματωθεί στην κοινωνία, εκεί έχουμε την ευκαιρία να διορθώσουμε το γούστο μας, να ρυθμίσουμε και να εμπλουτίσουμε την κρίση μας, να φωτίσουμε το πνεύμα και να διευρύνουμε τη γνώση μας και, την ίδια στιγμή, να είμαστε εξυπηρετικοί στους άλλους ως προς αυτά»<sup>61</sup>. Αν η λέσχη, λοιπόν, εν μέρει επαναφέρει τις αρχές του ουμανιστικού εκπαιδευτικού παραδείγματος, παρόλα αυτά, δεν μπορεί παρά να θεμελιώνεται στην πρόθεση αυτοδιαφωτισμού των μελών της, τα οποία, προφανώς ανικανοποίητα από το πανεπιστημιακό πρόγραμμα και με συνείδηση της δικής τους αυτόνομης κριτικής ικανότητας, στήνουν έναν θεσμό

<sup>58</sup> A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.

<sup>59</sup> A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.

<sup>60</sup> Θα μεταφράζω τον «*scholar*» ως ακαδημαϊκό για να δηλώσω την υποτιμητική φόρτιση της έννοιας που αφορά τον «άνθρωπο των γραμμάτων» εκείνον που αποκόβεται από την κοινωνία, ενώ ως φιλόλογο, για να αναφερθώ στη σχετική ειδικότητα που ανέπτυξε ο Ουμανισμός της Αναγέννησης.

<sup>61</sup> A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.



παράλληλο με αυτόν του πανεπιστημίου. Το ουμανιστικό και το διαφωτιστικό παράδειγμα συνδέει ένας κοινός εχθρός, ο σχολαστικισμός.

Η έμφαση στη γλώσσα, για να επανέρθουμε στο κείμενο, λαμβάνει στο πλαίσιο του προγραμματισμού της λέσχης μια κομβική σημασία. Με το λεξιλόγιο της ευγένειας σε πλήρη ανάπτυξη, ο συντάκτης σημειώνει την ανάγκη «...να αποκτήσουμε την συνήθεια να εκφράζουμε τις σκέψεις μας με ένα άνετο και ευγενικό στυλ και τρόπο, με ετοιμότητα, ορθότητα, δύναμη και την κατάλληλη χάρη»<sup>62</sup>. Παρόλα αυτά, δε σταματά εκεί, η αναφορά στη γλώσσα διευρύνεται, πέρα από τη σύνδεση με την ρητορική, κλασική ή νέα<sup>63</sup>, ούτε λίγο ούτε πολύ η γλώσσα μετατρέπεται στον ίδιο τον συνεκτικό δεσμό της κοινωνίας. «Η γλώσσα είναι το μάτι της κοινωνίας», παρατηρείται, «χωρίς αυτή ελάχιστα θα μπορούσαμε να κάνουμε αντιληπτές τις ανάγκες μας, για να ικανοποιηθούν, δεν θα μπορούσαμε να μεταφέρουμε την γνώση μας, για την διασκέδαση και την πρόοδο των συντρόφων μας...»<sup>64</sup>. Ακόμα παραπέρα, «σε αυτήν η αθωότητα και η αλήθεια γίνονται αντικείμενο υπεράσπισης και ανταμοιβής, ενώ η ενοχή αποκαλύπτεται, καταδικάζεται και ατιμάζεται, (χωρίς αυτή) δεν θα μπορούσαμε ούτε να υπερασπίσουμε, ούτε να διδάξουμε την θρησκεία. Καθώς η γλώσσα είναι ο συνεκτικός δεσμός της κοινωνίας», καταλήγει ο συντάκτης, «έτσι η τελειοποίησή της είναι ίσως το σπουδαιότερο στολίδι και η μεγαλύτερη ευλογία»<sup>65</sup>.

Η σύνδεση γλώσσας και κοινωνίας αποκαλύπτεται, λοιπόν, από τα παραπάνω ως άρρηκτη, ενώ θα μπορούσε κανείς να συνδέσει τη γλώσσα και με την πολιτισμική εξέλιξη. Μέσω της κοινοποίησης των αναγκών, η γλώσσα οδηγεί, εξ αρχής, στη συγκρότηση της κοινωνίας, μέσω της γνώσης την οδηγεί στην πρόοδο και μέσω της δικαιοσύνης και της θρησκείας στον εξευγενισμό της. Ας κρατήσουμε αυτή την ιδιαίτερη σημασία της γλώσσας, ως συνεκτικού δεσμού της κοινωνίας, γιατί θα τη δούμε, απροσδόκητα, να επανέρχεται στο τελευταίο κεφάλαιο του *Enquiry*, στο επόμενο μέρος της εργασίας μου.

---

<sup>62</sup> A. P.I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.

<sup>63</sup> Για μια σύντομη ιστορία της εξέλιξης της ρητορικής κατά τη νεωτερικότητα βλ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα, 1989. «Η νέα ρητορική», παρατηρείται, «δεν ενδιαφέρεται πια για τη στεία εκμάθηση μιας τεχνικής στηριγμένης σε αυστηρούς και άπειρους κανόνες, ή στην πειθώ και στη μέσω επιχειρημάτων εύρεση της αλήθειας, αλλά για την καλλιέργεια, την αισθητικότητα του γραπτού και προφορικού λόγου, γι' αυτό και συνδέεται άμεσα με τη φιλοσοφική αισθητική και τη λογοτεχνική κριτική, οι οποίες αναπτύσσονται κατά τρόπο δυναμικό κατά τη διάρκεια του Διαφωτισμού» (σ. 28).

<sup>64</sup> A. P.I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.



Στο τέλος της εισαγωγής που μας απασχολεί το αντικείμενο της λέσχης αναδιατυπώνεται ως εξής: «η ομιλία, το διάβασμα, το γράψιμο και η επιχειρηματολογία για θέματα ηθικής, ιστορίας, κριτικής, πολιτικής και τα χρήσιμα παρακλάδια της φιλοσοφίας»<sup>65</sup>. Θα άξιζε, ίσως, με αυτή την αφορμή να σταθούμε στη διεύρυνση της θεματικής προς πολιτικά ζητήματα, σημειώνοντας την αμφιταλάντευση ανάμεσα σε αυτό που ο Habermas θα συστηματοποιούσε ως λογοτεχνική, από τη μια, και πολιτική, από την άλλη, δημοσιότητα. Ο ίδιος συγγραφέας υποστηρίζει ότι η λογοτεχνική δημοσιότητα έχει την καταγωγή της στην αριστοκρατική κοινωνία και τη δημοσιότητα της αυλής, για να δώσει σταδιακά τη θέση της στην πολιτική, αστική δημοσιότητα, η οποία έρχεται να αμφισβητήσει την ίδια τη δημόσια σφαίρα<sup>67</sup>. Την ίδια αμφιταλάντευση συναντά κανείς και στον *Reformer*, εκεί όπου το πεδίο της δημοσιότητας είναι ο Τύπος<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> A. P.I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227.

<sup>66</sup> A. P.I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 228.

<sup>67</sup> J. Habermas, *Αλλαγή δομής δημοσιότητας*, μετ. Α. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997, πρβλ. σσ. 83-102.

<sup>68</sup> «Η τυπογραφία», παρατηρεί ο Π. Νούτσος, «...συνιστά τον κύριο ιδεολογικό μηχανισμό για τη δραστηριοποίηση των διαφωτιστών ως διανοούμενων» (Π. Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σ. 101), όπου σημειώνεται επίσης το 11<sup>ο</sup> άρθρο από την “*Declaration des droits de l’homme et du citoyen*” (σ. 100) σύμφωνα με το οποίο ο «κάθε πολίτης μπορεί να γράφει και να δημοσιεύσει στον Τύπο ελεύθερα».

## 2. Ευγένεια και Αρετή στον *Reformer*

«*Reformer*»<sup>69</sup> είναι το όνομα του πρώτου εκδοτικού εγχειρήματος που αναλαμβάνει ο Burke μετά την αποφοίτηση του. Πρόκειται για μια περιοδική έκδοση με έδρα το Δουβλίνο, στην οποία ο Burke μετέρχεται τον ρόλο του κριτικού του θεάτρου και τα μέσα του δημοσιογράφου. Η μορφή του περιοδικού που επιλέγεται από τον Burke για την πρώτη αυτή δημόσια παρέμβαση συγκεφαλαιώνει την πρόμη μέριμνα του για τη δημοσιότητα και την καλλιέργεια ενός διαλογικού μοντέλου προβληματισμού, ενσαρκώνει με ένα τρόπο το αίτημα μιας ευγενικής φιλοσοφίας που διατρέχει την αυγούστεια Αγγλία.

Η μορφή του περιοδικού επιτρέπει στον συγγραφέα του την ανάπτυξη ενός πραγματικού διαλόγου ανάμεσα σε συντάκτη και αναγνώστες, κάνοντας δυνατές μορφές αλληλεπίδρασης ανάμεσα στους δύο, ενώ ταυτόχρονα επιτρέπει την παρουσία περισσότερων συγγραφέων και γνώμων στο πλαίσιο της ίδιας προσπάθειας. Από το πρώτο κιόλας τεύχος ο Burke ζητά τη συνδρομή των «ευφών αναγνωστών» του και, κατά την πορεία, συχνά θα δημοσιεύσει άρθρα και επιστολές αναγνωστών, απαντώντας στις ερωτήσεις τους όσον αφορά θεατρικές παραγωγές. Εξάλλου, η μορφή του περιοδικού επιτρέπει στον συγγραφέα του ποικιλομορφία ως προς το είδος γραφής – συναντάμε δοκίμια, ποίηση, αγγελίες, επιστολές-, αλλά και την εναλλαγή στο ύφος – ο Burke κινείται ανάμεσα στο διδακτικό, το ειρωνικό, και το χιουμοριστικό-. Το περιοδικό, με άλλα λόγια, δίνει την ευκαιρία ενός πιο ευχάριστου και άνετου προβληματισμού, με λιγότερες απαιτήσεις από τον αναγνώστη, σε σχέση με αυτές που θα απαιτούσε μια φιλοσοφική πραγματεία.

Συγκεκριμένα όμως, ως προς την μορφή που λαμβάνει το περιοδικό, στην αρχή του κάθε τεύχους συναντάμε συνήθως ένα δοκίμιο λογοτεχνικής ή κοινωνικής κριτικής, το οποίο αναλαμβάνει το βάρος της θεωρητικής θέσης του περιοδικού. Του δοκιμίου έπονται μερικές φορές κάποια ποιήματα και σχεδόν πάντα αγγελίες, που ανακοινώνουν

την έκδοση βιβλίων ή προτάσεις για έκδοση μέσω συνδρομής. Και τα ποιήματα, αλλά κυρίως οι αγγελίες αναλαμβάνουν να εξωραΐσουν τον αισθητικό, ηθικό ή κριτικό διδακτισμό του κεντρικού δοκιμίου και, συχνά πυκνά, μετατρέπονται, έτσι, στο πεδίο εκδήλωσης μιας χιουμοριστικής διάθεσης από τον Burke, ο οποίος βρίσκει την ευκαιρία να ασκήσει κριτική μέσα από τον αστεϊσμό και την σάτιρα<sup>70</sup>.

Με όσα ήδη αναφέρθηκαν για τη δομή του περιοδικού, αποκαλύπτεται και ο διπλός χαρακτήρας του κριτικού στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα, η διπλή ιδιότητά του ως εντολοδόχου του κοινού, αλλά και ως παιδαγωγού του<sup>71</sup>. Το δοκίμιο, που φιλοδοξεί να είναι το ίδιο λογοτεχνία, αναλαμβάνει τον παιδαγωγικό ρόλο, ενώ οι επιστολές λειτουργούν ως συνεχής υπόμνηση του ότι ο Burke δεν κατέχει και ούτε αξιώνει βέβαια όποια ειδική μεταχείριση, πέρα από αυτή που του παρέχει η δύναμη και η πειστικότητα του επιχειρήματός του. Τη δύναμη του κοινού, ως αρχής ελέγχου του περιοδικού, αποκαλύπτει και η απόφαση του Burke να αφήσει «τον ερημικό τρόπο ζωής του»<sup>72</sup>, για να αναζητήσει την γνώμη των θαμώνων των καφέ για το περιοδικό. Η εικόνα αυτή φέρνει στο νου μας τον τρόπο με τον οποίο οριοθετεί τη στοχοθεσία του ο Addison,

---

<sup>69</sup> Ο τίτλος του περιοδικού δεν αποτελεί παρά ένα ειρωνικό παιχνίδι ενάντια στον Sheridan, το διευθυντή του δουβλινέζικου θεάτρου, ο οποίος παρουσιάστηκε και ως μεταρρυθμιστής του (η λέξη μεταρρυθμιστής αποδίδεται ως *reformer* στα αγγλικά).

<sup>70</sup> Ήδη στο πρώτο τεύχος, με στίχο που ομοιοκαταληκτεί ο Burke αναζητά το πνεύμα και τη λογική: «Ω ναι! ω ναι!, αν μπορεί κάποιος να πει, πού πέταξε το πνεύμα και η λογική ή που ετούτο κατοικεί», και λίγους στίχους πιο κάτω, με πνεύμα που παραπέμπει στις ανάγκες που οδήγησαν στη δημιουργία της λέσχης, σημειώνεται επίσης: «Ω φοιτητές που στα κολέγια τρέχετε, όχι για να διδαχτείτε πνεύμα και σοφία, αλλά για να τ' αποφύγετε» (*The Reformer*, τχ. 1, σ. 66). Στις αγγελίες του ίδιου τεύχους ο Burke ζητάει από «τους εραστές της ασυνήθιστης αξίας», συνδρομές για να φιλοτεχνηθεί το πορτραίτο του Sheridan τώρα που βρίσκεται κοντά στον θάνατο. Το δωδέκατο τεύχος προτείνει, επίσης μέσω συνδρομών, την έκδοση μιας συλλογής ανοησιών (*foolish miscellany*), την οποία μάλιστα στο επόμενο και τελευταίο τεύχος σχολιάζει, αν και οι ερευνητές δεν έχουν βρει κανένα στοιχείο μιας τέτοιας έκδοσης. Το όγδοο τεύχος μετατρέπεται ολόκληρο σε μια σάτιρα της εποχής, αλλά και σε μια παρωδία του ίδιου του επιχειρήματος του Burke, του ίδιου του *Reformer*. Στο τεύχος αυτό ο Burke, απογοητευμένος από την προσπάθειά του και την ανταπόκριση του κοινού, αποφασίζει να ενδώσει στη μόδα και σκηνοθετεί, με περιπαιχτική διάθεση, την επιστολογραφία ανάμεσα σε δύο "beaux esprits" της εποχής.

Αυτός που πρώτος σημείωσε αυτή τη διάσταση του *Reformer*, η οποία διέφυγε τελείως της προσοχής του Samuels, είναι ο T. O McLoughlin, "The Context of Edmund Burke's the *Reformer*", *Eighteenth Century Ireland*, τομ. 2, 1987, σσ. 37-55. Αξίζει επίσης να σημειωθεί εδώ ότι, στο πλαίσιο των συζητήσεων της λέσχης, είχε τεθεί το πρόβλημα αν σοβαρά ζητήματα πρέπει κανείς να τα αντιμετωπίζει με διάθεση αστεϊσμού και ο ομιλητής που αναλαμβάνει να υποστηρίξει τη θέση παραπέμπει στον Shaftesbury ως αυθεντία (Samuels στο *The Early Life Correspondence* πρβ σ. 239). Ο Burke λαμβάνει και στο θέμα αυτό, όπως και σε αυτό για την πολυτέλεια, το οποίο θα συζητήσουμε στη συνέχεια, μια ενδιάμεση θέση· τίθεται δηλαδή υπέρ ενός περιορισμένου αστεϊσμού. Είναι μια θέση που, μπορούμε να πούμε, ακολουθείται και στο περιοδικό με το σοβαρό δοκίμιο στην αρχή και την περιπαιχτική διάθεση στις αγγελίες και τα ποιήματα.

<sup>71</sup> Habermas, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, σ. 99.

<sup>72</sup> *The Reformer*, τχ. 5, σ. 88.



στον *Spectator*<sup>73</sup>. Έτσι, από τον Τύπο, ως θεσμό δημοσιότητας, περνάμε στο καφέ. Ο περιοδικός Τύπος συνέχει την πληθώρα των καφενείων τα οποία ανθίζουν την περίοδο εκείνη, αλλά και αποτελεί πηγή για τις συζητήσεις που αναπτύσσονται σε αυτά.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο ο Burke περιγράφει τους πελάτες των καφέ, δίνοντάς μας έτσι την «κοινωνική γεωγραφία» της κοινής γνώμης της εποχής και την ιδιότυπη ισότητα που αυτή διασφαλίζει. Στο τρίτο καφενείο το οποίο επισκέπτεται, στο οποίο τελεσφορεί τελικά και η εξόρμησή του, ο Burke παρατηρεί ότι κανείς συναντά κάθε είδους ανθρώπους, «θεολόγους, ευγενείς, σπουδαιούς πολίτες, ακαδημαϊκούς, δανδήδες, λογίους, δικηγόρους και πολιτικούς. Αυτή η μικρή συνέλευση», καταλήγει ο Burke, «έμοιαζε με μια επιτομή του μεγάλου κόσμου»<sup>74</sup>. Βρισκόμαστε, έτσι, μπροστά στην κοινή γνώμη που τοποθετείται απέναντι και πίσω από το εγχείρημα του Burke.

Ως προς το κατεξοχήν κριτικό μέρος του έργου, αυτό που έχει να κάνει με την αποτίμηση θεατρικών έργων και παραστάσεων και είναι το μέρος το οποίο φέρνει τον Burke, ως εκπρόσωπο αυτή τη φορά του κοινού, απέναντι στον Sheridan, τον διευθύνοντα του θεάτρου του Δουβλίνου, αυτό που πρέπει να σημειωθεί είναι η άρρηκτη σύνδεση γούστου και ήθων. Ο Burke, μάλιστα, διακηρύσσει ότι το πρώτο είναι το καλύτερο μέσο για την προαγωγή του δεύτερου. «Υπάρχει τόσο στενή σύνδεση μεταξύ τους», παρατηρεί ο Burke στο πρώτο τεύχος, το οποίο αναλαμβάνει και το βάρος του προσδιορισμού της στοχοθεσίας του έργου, «και τα ήθη ενός έθνους εξαρτώνται σε τέτοιο βαθμό από το γούστο και το γράψιμο, ώστε η ρύθμιση του τελευταίου φαίνεται ως η πιο σίγουρη μέθοδος για τη θεμελίωση του πρώτου»<sup>75</sup>. Ξανά, στο τέταρτο τεύχος, ο Burke υπενθυμίζει χαρακτηριστικά ότι «το θεωρήσαμε ως βεβαιότητα στο πρώτο τεύχος, ότι γούστο και αρετή είχαν μια στενή σύνδεση. Ως συνέπεια αυτού, πριν μεταρρυθμίσουμε τα ήθη του λαού ξεκινήσαμε από το

---

<sup>73</sup> «Λεγόταν για τον Σωκράτη», σημειώνει ο Addison, «ότι έφερε τη φιλοσοφία από τους ουρανούς να κατοικήσει ανάμεσα στους ανθρώπους και εγώ φιλοδοξώ να λένε για μένα ότι έβγαλα τη φιλοσοφία από τα γραφεία και τις βιβλιοθήκες, τις σχολές και τα κολέγια, για να κατοικήσει, στις λέσχες και τις συνελεύσεις, τις συγκεντρώσεις τσαγιού και τα καφενεία (Addison, *Spectator*, τχ. 10, σ. 44). Ο Addison, όπως το έκαναν και τα νεαρά μέλη της λέσχης, προχωρά στη διάκριση ανάμεσα σε δύο τύπους φιλοσοφικής πρακτικής. Απέναντι στον ακαδημαϊκό τρόπο του φιλοσοφείν, αυτόν της σχολής και του πανεπιστημιακού ιδρύματος, ο Addison αντιτάσσει μια πιο ευέλικτη και δυναμική φιλοσοφική συζήτηση, αυτή που αναπτύσσεται δημόσια. Στην πραγματικότητα πάντως, ο Σωκράτης αποτελεί και ο ίδιος μια χαρακτηριστική περίπτωση και αυτού του τελευταίου είδους.

<sup>74</sup> *The Reformer*, τχ. 5, σ. 89.

<sup>75</sup> *The Reformer*, τχ. 1, σ. 66.

γούστο...»<sup>76</sup>. Για ακόμα μια φορά, η συσχέτιση με το «ευγενικό» εγχείρημα του Addison προκύπτει αβίαστα. «Καθώς ο μεγάλος και μοναδικός σκοπός αυτών των σκέψεών μου είναι να εξορίσω το κακό και την άγνοια από τις περιοχές της Μεγάλης Βρετανίας», παρατηρεί στον *Spectator*, «θα προσπαθήσω όσο μπορώ να θεμελιώσω ανάμεσά μας την προτίμηση (taste) του ευγενούς γραψίματος...»<sup>77</sup>.

Η παραπάνω σύνδεση, αυτή ανάμεσα σε τέχνη και ηθική, μας τοποθετεί σε αυτό που ο Beardsley ονομάζει νεοκλασική, κριτική παράδοση και συγκεκριμένα στη θεμελιώδη προκειμένη, η οποία συνδέθηκε με το έργο του Οράτιου, σύμφωνα με την οποία η ποίηση πρέπει ταυτόχρονα να τέρπει και να διαπαιδαγωγεί<sup>78</sup>. Ο Burke στο έργο αυτό, πρέπει να παρατηρηθεί, αξιοποιεί όλα τα εργαλεία της παράδοσης αυτής, τόσο στην κλασική όσο και στη νεοκλασική της διάσταση, τη θεμελιώδη κατανόηση της ποίησης ως μίμησης της φύσης<sup>79</sup>, τη σύνδεσή της με ηθικούς σκοπούς, την έννοια των λογοτεχνικών ειδών, με τους αρμόζοντες για κάθε είδος κανόνες<sup>80</sup>, την έννοια τέλος της ορθοφροσύνης<sup>81</sup> (ας μη μας διαφύγει ωστόσο ότι ο Burke ψηλαφίζει και τους όρους της υπέρβασής του που γεννιούνται στο πλαίσιο του ίδιου αυτού παραδείγματος<sup>82</sup>).

<sup>76</sup> *The Reformer*, τχ. 4, σ. 83.

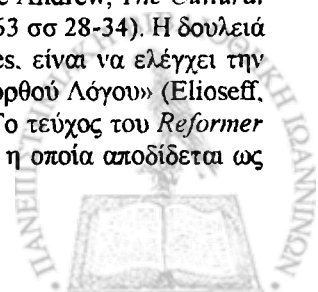
<sup>77</sup> *The Spectator*, τχ. 58.

<sup>78</sup> Βλ. σχετικά M.D Beardsley, *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, σσ. 127-128.

<sup>79</sup> Για την έννοια της φύσης και τη χρήση της στο πεδίο της νεοκλασικής κριτικής Πρβλ. M.D Beardsley, *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, «Διαφωτισμός ο Καρτεσιανός ρασιοναλισμός», σσ. 131-156. Επίσης, για μια σχηματοποίηση των διαφορετικών τρόπων κατανόησης και χρήσης της έννοιας πρβλ. A. Lovejoy, «“Nature”, as Aesthetic Norm», *Modern Language Notes*, τομ. 42, τχ. 7 (Νοέμβριος 1927), σσ. 444-450. Με κριτήριο τη φύση προχωρά και ο Burke στην αξιολόγηση έργων και πρακτικών. Ο Dryden, για παράδειγμα, καταδικάζεται, γιατί «επιμελώς απέφυγε τη φύση» (*The Reformer*, τχ. 2, σ. 76), ενώ το κοινό των θεατρικών παραστάσεων επικρίνεται για την αρέσκειά του για το αφύσικο, και με την παρατήρηση ότι «όπως τα θαύματα είναι περιττά για να πείσουν τον σκεπτόμενο άνθρωπο το ίδιο περιττές είναι οι υπερβολές για να ικανοποιήσουν τον άνθρωπο του καλού γούστου» (*The Reformer*, τχ. 3, σ. 80).

<sup>80</sup> Αναφερόμενος στις κωμωδίες, τις οποίες ο Burke θεωρεί περισσότερο ύποπτες από ηθική σκοπιά, ο Burke υπενθυμίζει ότι ο σκοπός τους είναι η αποτροπή της τρέλας και της κακίας των ανθρώπων μέσω της σάτιρας, ενώ σπεύδει να απαριθμήσει τα κριτήρια αποτίμησής τους ως εξής: «το χιούμορ χωρίς ασχρολογίες και άξεστα αστεία, πνεύμα απαλλαγμένο από θρασύτητα και ανιαρότητα, κρίση στη διαχείριση του μύθου, ώστε όλα τα μέρη να φαίνεται ότι αλληλοσχετίζονται και να συγκλίνουν στο συμπέρασμα σαν σε ένα σημείο, καταλληλότητα των χαρακτήρων, ώστε τα λόγια να ταιριάζουν στον καθένα τους και μόνο, και, τέλος, όλο το έργο να αποσκοπεί σε ένα σπουδαίο ηθικό δίδαγμα» (*The Reformer*, τχ. 2, σ. 72).

<sup>81</sup> Η έννοια αποτελεί ένα από τα βασικά εργαλεία της νεοκλασικής κριτικής στην προσπάθειά της να αντικαταστήσει την αυθεντία του Αριστοτέλη, ή όποια άλλη, με αυτή του Λόγου. Η έννοια αυτή αντλείται από τον Descartes και το γαλλικό «bon sens» (βλ. σχετικά Elioseff, Lee Andrew, *The Cultural Milieu of Addison's Literary Criticism*, University of Texas Press, Austin, TX, 1963 σσ 28-34). Η δουλειά της ορθοφροσύνης, παρατηρεί ο Elioseff, όπως αυτή της κρίσης από τον Hobbes, είναι να ελέγχει την έμπνευση και τη φαντασία του ποιητή και να τον οδηγεί ξανά στο μονοπάτι του ορθού Λόγου» (Elioseff, Lee Andrew. *The Cultural Milieu of Addison's Literary Criticism*. σσ. 31-32). Το τεύχος του *Reformer* όπου η έννοια περισσότερο εμφανίζεται έχει σαν μότο μια φράση του Οράτιου, η οποία αποδίδεται ως





Παρόλα αυτά, γρήγορα κανείς διαπιστώνει ότι το αμιγώς λογοτεχνικό μέρος του *Reformer* είναι μόνο ένα μέρος του εγχειρήματος και, ίσως, ούτε καν το σημαντικότερο. Πίσω από τη λογοτεχνία εμφανίζεται σταθερά μια ριζοσπαστική πολιτική. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η πολιτική αυτή στρέφεται ενάντια στην αποικιοκρατική δύναμη, την Αγγλία, στην οποία ο Burke καταλογίζει την προσπάθεια πολιτισμικής χειραγώγησης και εξάρτησης.

Για τους Άγγλους αποικιοκράτες, η Ιρλανδία και ιδιαίτερος βέβαια ο καθολικός πληθυσμός, αντικατόπτριζε ό,τι βάρβαρο, πρωτόγονο και επαρχιακό<sup>83</sup>. Η πολιτική του αποικιοκράτη, πέρα από τον έλεγχο της πολιτικής εξουσίας και τη θρησκευτική

---

εξής: «η θεμελιώδης αρχή και αφετηρία για να γράφει κανείς καλά είναι η ορθοφροσύνη» (*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, εκ. T.O McLoughlin, J. T. Boulton, τομ. 1, σ. 119. Με τον όρο ορθοφροσύνη αποδίδω το αγγλικό *good sense*, το οποίο με τη σειρά του αποδίδει το λατινικό *sapere*). Στο κείμενο ο Burke μετέρχεται την έννοια αυτή ως αντίδοτο στην «απατηλή έμπνευση» (*The Reformer*, τχ. 10, σ. 121). Η λειτουργία της, κατά την εκτίμηση του Burke, είναι να προφυλάσσει τη μεγαλοπρέπεια από τον στόμφο και το πνεύμα και το χιούμορ από τη θρασύτητα. Ακόμα παραπέρα όμως, στη βάση της σταθερής παραλληλίας αισθητικής και ηθικής, η ορθοφροσύνη αποκτά και ηθικά χαρακτηριστικά, συντάσσεται από τον Burke με την ευμένεια και με τη θρησκεία. Ενδεικτικός είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο Burke συγκεφαλαιώνει τις προθέσεις που καθοδηγούν το έργο του: «Υποσχόμαστε ότι, όσο η πρόνοια μας το επιτρέπει και το κοινό μας ενθαρρύνει, θα κάνουμε ότι επαφίεται στις δυνάμεις μας για να απωθήσουμε την τρέλα και την κακία γενικά και να θεμελιώσουμε ένα πνεύμα ευμένειας (*benevolence*), ορθοφροσύνης (*good sense*), και θρησκείας στην πόλη» (*The Reformer*, τχ. 2, σ. 77).

<sup>82</sup> Δίπλα στα μοτίβα της κλασικής και νεοκλασικής παράδοσης συναντάμε, για παράδειγμα, και την προβληματική για την ιδιοφυΐα. Την ιδιοφυΐα εκείνη που υπερβαίνει τους κανόνες και σε αυτό συνίσταται η υπεροχή της. Πρόκειται για την προβληματική εκείνη που γεννιέται στο πλαίσιο της νεοκλασικής παράδοσης και την οδηγεί ουσιαστικά στο τέλος της (βλ. σχετικά S. H. Monk, "A Grace Beyond the Reach of Art", *Journal of the History of Ideas*, τομ. 5, σσ. 131-150). Υποστηρίζεται στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής ότι το μεγάλο έργο δεν μπορεί να αναλυθεί σε κανόνες και ότι έχει κάτι παραπάνω που αναγκαία μένει απροσπέλαστο για τη λογική. Θεματοποιείται έτσι μια διακριτή από το Ωραίο αισθητική ποιότητα που δεν είναι άλλη από τη χάρη, η οποία επιδρά στην καρδιά μάλλον, παρά στην κατανόηση και, καθώς υπερβαίνει τους όποιους κανόνες, είναι αυτή μόνη που χαρακτηρίζει τις πραγματικές ιδιοφυΐες. Το χαρακτηριστικό που προσδίδει στα έργα τέχνης, αλλά και στη ρητορική είναι μια αίσθηση άνεσης κατά την εκτέλεση, η οποία αφαιρεί οποιαδήποτε σχολαστικότητα και επιτήδευση. Ο Burke αναφέρεται στον Shakespeare ως παράδειγμα μιας τέτοιας ιδιοφυΐας. «...Είχε λίγη ανάγκη τους κανόνες», παρατηρεί, «...εκείνα τα ταλέντα που στους άλλους αυξάνονται με δουλειά και μελέτη είναι για αυτόν το απόλυτο δώρο εξ' ουρανού» (*The Reformer*, τχ. 2, σ. 76).

Φυσικά, πέρα από την ιδιοφυΐα που δημιουργεί εκείνα τα έργα τέχνης που τα χαρακτηρίζει αυτό το «je ne sais quoi» που προσδίδει η χάρη, απαιτείται και ένας ιδιαίτερος κριτικός, προικισμένος με ένα ιδιαίτερο γούστο, που να μπορεί να διακρίνει τα ιδιοφυή έργα τέχνης με τρόπο διαισθητικό, αφού οι κανόνες δεν παίζουν κανένα ρόλο στην περίπτωση αυτή. Βρισκόμαστε στο δίπολο ευγενούς και σχολαστικού κριτικού. Ο δεύτερος δουλεύει στη βάση των κανόνων και της αυθεντίας των κλασικών συγγραφέων και με βάση αυτά καταπαίνεται με τις ατέλειες των έργων τέχνης. Ο πρώτος, αντίθετα, αναζητά τους νέους δρόμους που διανοίγουν οι καλλιτέχνες και τις καινούριες δυνατότητες που γεννά η φαντασία. Στην πραγματικότητα ό,τι ισχύει με την έννοια της ιδιοφυΐας ισχύει και με την έννοια του γούστου. Η έννοια γεννιέται στο πλαίσιο της γαλλικής αυλής και αξιοποιείται από τη νεοκλασική παράδοση, για να αντικαταστήσει στην πορεία την ίδια την έννοια της ορθοφροσύνης. Η προβληματική του γούστου, μια έννοια που έμελλε να θεωρηθεί ως συνώνυμη του Διαφωτισμού, θα με απασχολήσει περισσότερο στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας (για κάποιες παρατηρήσεις για την ορθοφροσύνη και το γούστο βλ. Elioseff, Lee Andrew, *The Cultural Milieu of Addison's Literary Criticism*, σσ. 38-39).

<sup>83</sup> Πρβλ. σχετικά T. McLoughlin, *Contesting Ireland*, Four Courts Press, 1999.

αφομοίωση, προβλέπει επίσης την πολιτιστική αφομοίωση και τον εκπολιτισμό των «πρωτόγονων» Ιρλανδών<sup>84</sup>. Ο Burke καταπιάνεται με αυτό ακριβώς το κομμάτι, το κομμάτι του πολιτισμικού επεκτατισμού. Η περιφρόνηση των Άγγλων απέναντι στον γηγενή πληθυσμό σε αυτό το πεδίο απηχείται με τον πιο σαφή τρόπο στον *Reformer*. «Οι συντοπίτες μας», παρατηρεί ο Burke, «θεωρούνται σε ένα γειτονικό νησί ως οι πιο ανιαροί (dullest) άνθρωποι του κόσμου»<sup>85</sup>. «Ονομάζουν το έθνος μας», συνεχίζει «Βοιωτία»<sup>86</sup>.

Όπως ο Rousseau, στο δικό του κείμενο για το θέατρο, την *Επιστολή στον d'Alembert*, έχει απέναντί του τον πολιτισμικό επεκτατισμό της Γαλλίας και του Παρισιού, ο Burke αντιμετωπίζει αυτόν της Αγγλίας και του Λονδίνου. Μόνο που η αντίδραση των δύο είναι εκ διαμέτρου αντίθετη. Αν ο Rousseau επιλέγει την υπεράσπιση της απλότητας και των ρεπουμπλικανικών ιδεωδών, την αυτάρκεια στο πολιτισμικό επίπεδο, ο Burke προκαλεί την αυτοκρατορία σε αυτό που αποτελεί, τουλάχιστον ως προς την αγγλική φιλολογία, το δυνατό της σημείο, τον πολιτισμό<sup>87</sup>.

Ο Burke δεν περιορίζεται σε μια εσωστρεφή υπεράσπιση των αξιών της Ιρλανδίας, δεν ενδιαφέρεται να αναδείξει την απλή και ανόθευτη ανεξαρτησία της Ιρλανδίας, γράφει και κατανοεί το θέατρο από τη σκοπιά της μεγάλης κοινωνίας. Η θέση του είναι ότι η Ιρλανδία δεν έχει ανάγκη να μιμείται την Αγγλία, όχι για άλλο

---

<sup>84</sup> Πρβλ. σχετικά T. McLoughlin, *Contesting Ireland*, Four Courts Press, 1999.

<sup>85</sup> *The Reformer*, τχ. 1, 67.

<sup>86</sup> Η αρχαιοελληνική πόλη της Βοιωτίας αναφέρεται την εποχή που μελετάμε ως το μοντέλο μιας άξεστης και ακαλλιέργητης πόλης γιατί η βασική ενασχόληση των κατοίκων της ήταν η κτηνοτροφία. (πρβλ. την υποσημείωση στην τελευταία έκδοση των απάντων του Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, εκ. T.O McLoughlin, J. T. Boulton, τομ. 1, σ. 67, υποσ. 6).

<sup>87</sup> Έχει ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να παρατηρηθεί ότι έχουμε την αντίδραση του Burke για αυτό το έργο τη χρονιά που εκδόθηκε, το 1759. Πρόκειται για τη βιβλιοκριτική του έργου την οποία, κατά πάσα πιθανότητα επιμελήθηκε ο Burke ως υπεύθυνος του περιοδικού *Annual Register*, (για την ταυτοποίηση πρβλ. T. W. Copeland, *Six Essays*, "A Body of Anonymous Writing", Jonathan Cape Λονδίνο, 1950). Αξιοσημείωτο είναι πάντως ότι η αποτίμηση της θεατρικής κριτικής από τον Burke είναι κολακευτική για τον Rousseau. Ο Burke παρατηρεί ότι από τις κριτικές που έχουν γραφτεί για το θέατρο, και είναι πολλές, αυτή του Rousseau είναι μακράν η καλύτερη, «η πιο ευφυής, ένθερμη, και φιλοσοφική κριτική που έχει εμφανιστεί ποτέ για τη θεατρική διασκέδαση. Εξετάζει», συνεχίζει ο Burke, «το θέμα από μια σκοπιά εντελώς καινούρια» (*Annual Register*, 1759). Η κριτική του Burke σε αυτή τη βιβλιογραφία εστιάζει στο μέγεθος και τα πλούτη της πόλης, της οποίας η θεατρική παραγωγή μας ενδιαφέρει. Στον βαθμό που οι παρατηρήσεις του Rousseau αφορούν, παρατηρεί, μικρές και φτωχές πόλεις, όπως η Γενεύη, είναι τόσο δίκαιες όσο και ευφυείς, παρόλα αυτά, δεν ισχύουν για τα μεγαλύτερα έθνη. Ο ίδιος ο Rousseau βεβαίως είχε υποστηρίξει στο κείμενο αυτό ότι τα λεγόμενά του αφορούσαν τη δημοκρατική κοινωνία της Γενεύης και τα επικρατούντα σε αυτή ήθη. Στην πραγματικότητα ο Rousseau υπερασπίστηκε σε αυτό το κείμενο την ανεξαρτησία της Γενεύης από το Παρίσι και τη γνησιότητα των ηθών των πολιτών της σε σχέση με αυτά της γαλλικής αριστοκρατίας. Ο Rousseau υπερασπίστηκε την αυτάρκεια της κοινότητας απέναντι στις παρεμβάσεις της μεγάλης κοινωνίας.



λόγο, αλλά γιατί μπορεί να αναδείξει κουλτούρα ανώτερη από αυτήν της Αγγλίας. «Δεν ξέρω άλλο λόγο για να αξίζουμε την ονομασία περισσότερο», σημειώνει για τους περιφρονητικούς χαρακτηρισμούς της Αγγλίας, «από το γεγονός ότι ενθαρρύνουμε ανόητα τις αξιοθρήνητες παραγωγές τους»<sup>88</sup>. Όχι μόνο αυτό, ο Burke, με ύφος ακόμα επιθετικότερο, στρέφει τη μομφή της βαρβαρότητας ενάντια στην Αγγλία. «Φαίνεται», παρατηρεί, «ότι έχουν μετατρέψει την ανοησία σε επιστήμη, και συνωμοτούν για την καταστροφή του πνεύματος και της λογικής (Sense), και εμείς είμαστε αναγκασμένοι να τους υποστηρίξουμε, την ίδια στιγμή που μας απεχθάνονται»<sup>89</sup>. Δύο σελίδες παρακάτω, με τόνο περιπαιχτικό, ο Burke σημειώνει: «αφού τίποτε περισσότερο από γοτθική βαρβαρότητα δεν μπορεί να προκαλέσει ικανοποίηση στην αντίπερα όχθη του καναλιού, παρακαλούμε τον κλήρο όλων των δογμάτων να προσευχηθεί για τα πεπτωκότα αδέρφια μας στην Αγγλία»<sup>90</sup>.

Όπως, εξάλλου, ο Rousseau καταδικάζει το θέατρο για την αναπαραστατικότητα του, στην οποία καταλογίζεται ότι καταργεί τις γνήσιες, διαπροσωπικές σχέσεις, έτσι και για τον Burke, στον αντίποδα όμως αυτή τη φορά, η μίμηση δεν αφορά μόνο το θέατρο, βρίσκεται στον πυρήνα των κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί θεμελιώδη συνεκτικό δεσμό της κοινωνίας<sup>91</sup>. «Τα θεατρικά έργα αποτελούν την αγαπημένη διασκέδαση των ανθρώπων της μόδας», συνοψίζει ο Burke, «και καθένας κατανοεί πόσο αυτά επηρεάζουν το γούστο και τους τρόπους τους (manners), αν διαφθαρεί η πηγή, τι διαφθορά πρέπει να αναμένουμε και από τα δύο. Ο λαός αντιγράφει από τους ευγενείς (gentry) και οι κακοί συγγραφείς από τον λαό»<sup>92</sup>. Η διαδικασία της μίμησης προϋποθέτει γενικευμένες σχέσεις παρατήρησης, αλλά και άμιλλας. Τα μεσαία στρώματα διεκδικούν μερίδιο ευγένειας μιμούμενα τους τρόπους και τα ήθη των ανωτέρων τους. Η ίδια η κοινωνία κατανοείται με όρους θεάτρου. Η διαδικασία αυτή βεβαίως προϋποθέτει μια κοινωνία άνιση –σε αντίθεση με την κοινωνία που

<sup>88</sup> *The Reformer*, τχ.1, σ. 67.

<sup>89</sup> *The Reformer*, τχ.1, σ. 67.

<sup>90</sup> *The Reformer*, τχ.1, σ. 69.

<sup>91</sup> Η έννοια της μίμησης, πρέπει να σημειώσουμε, θα αποτελέσει έναν από τους βασικούς ψυχολογικούς μηχανισμούς στον οποίο ο Burke θα αναφερθεί στο *Enquiry*, τοποθετώντας τη δίπλα στην έννοια της συμπάθειας. Στο κείμενο που μελετάμε ο Burke δεν αναφέρεται πουθενά στη συμπάθεια, το κάνει, ωστόσο, στο σχεδιάσμα του για το δράμα το οποίο θα σχολιάσουμε με άλλη αφορμή.

<sup>92</sup> *The Reformer*, τχ. 1, σ. 67. Ο τονισμός είναι δικός μου.

προϋποθέτει το επιχείρημα του Rousseau-, αλλά και μια κοινωνία όπου το status έχει πάψει να αποτελεί το μόνο και αγεφύρωτο προνόμιο μιας κατηγορίας ανθρώπων<sup>93</sup>.

Στο ίδιο πνεύμα ο Burke παρατηρεί ότι «οι ξένοι δεν έχουν καλύτερο τρόπο για να διαμορφώσουν κρίση όσον αφορά τους τρόπους ενός λαού, παρά πηγαινόντας σε ένα από τα έργα του»<sup>94</sup>. Εκεί, συνεχίζει, «συναθροίζονται οι ευγενέστεροι εκπρόσωποί του, οι οποίοι, στον βαθμό που ανέχονται ηθικά ή αισχρά, άξεστα ή ευγενικά έργα, σημαίνει ότι ταυτόχρονα και τα εγκρίνουν, αντιπροσωπεύοντας ως προς αυτό την αίσθηση του λαού που εκπροσωπούν»<sup>95</sup>. Η έννοια της αίσθησης του λαού είναι κρίσιμη για την περίοδο που μας απασχολεί και παραπέμπει μάλλον στον νόμο της γνώμης του Locke<sup>96</sup>, αυτή η έννοια της γνώμης, θα φανεί και στο αισθητικό κείμενο του Burke, συνιστά έναν από τους βασικούς μηχανισμούς αυτορρύθμισης της ευγενικής κοινωνίας που μας απασχολεί.

Η πολιτική κριτική ριζοσπαστικοποιείται καθώς μεταφέρεται στους Άγγλους εποίκους και την ιρλανδική αριστοκρατία<sup>97</sup>. Αν ως τώρα μας απασχόλησε ο εκλεπτυσμένος, μοντέρνος ευγενής, ο Burke εστιάζει τώρα το ενδιαφέρον του στον «πατριώτη ευγενούς»<sup>98</sup>. αν το αντικείμενο του Burke υπήρξε ως εδώ το θέατρο και

---

<sup>93</sup> «Τίποτα δεν ενοποίησε περισσότερο τα μεσαία στρώματα όσο το πάθος τους να πθηκίσουν τους τρόπους και τα ήθη της αριστοκρατίας..., όταν κατείχαν τα υλικά μέσα για να το κάνουν», παρατηρεί ο Langford για την Αγγλία, σε μια ιστορική αποτίμηση της περιόδου από το 1727 μέχρι το 1783, σε ένα έργο με τον χαρακτηριστικό τίτλο *A Polite and Commercial People*. Ο ίδιος συγγραφέας συνεχίζει παρατηρώντας ότι «αυτό ήταν μια επανάσταση μέσω σύνθεσης μάλλον, παρά αναμέτρησης... οι φιλοδοξούντες αναζητούσαν την ένταξη στην τάξη πιο πάνω από αυτούς, όχι την συνεργασία με αυτούς από κάτω τους», (P. Langford, *A Polite and Commercial People*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1989, σ. 67).

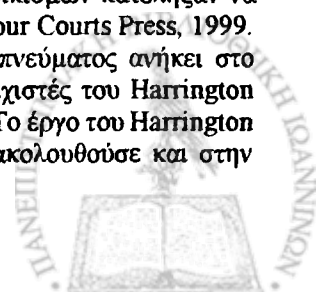
<sup>94</sup> *The Reformer*, τχ. 3, σ. 79.

<sup>95</sup> *The Reformer*, τχ. 3, σ. 79.

<sup>96</sup> Βλ. Locke, *An Essay*, βιβλίο 2, κεφ. 28, παρ. 7. Η έννοια της «γενικής αίσθησης», στην οποία ο Burke θα σταθεί πολλές φορές στη σταδιοδρομία του, είναι εξαιρετικά σημαντική, τοποθετείται μάλλον στην προϊστορία της έννοιας της κοινής γνώμης, αλλά, όπως παρατηρούσε ο Habermas, δε συγκροτεί ακόμη κοινή γνώμη, η αίσθηση αυτή ούτε προϋποθέτει μόρφωση και ιδιοκτησία, ούτε γεννιέται από τη συζήτηση και ούτε επιδιώκει να βρει εφαρμογή στους νόμους του κράτους (βλ. σχετικά Habermas, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, σσ. 159-160). Πρόκειται για μια «μυστική και σιωπηρή συναίνεση», η οποία, χωρίς να είναι εξορθολογισμένη, συνοψίζει τα ήθη και τα έθιμα του λαού. Μια αίσθηση, σημειωτέον, η οποία χωρίς να λαμβάνει την υποτιμητική φόρτιση μιας προκατάληψης, συγκροτεί έναν εξαιρετικά αποτελεσματικό έμμεσο κοινωνικό έλεγχο, ο οποίος αποφάνεται για την αρετή και την κακία.

<sup>97</sup> Κάτοχοι μεγάλης ιδιοκτησίας στην Ιρλανδία δεν μπορούσαν να είναι οι καθολικοί, οι οποίοι μετά από τις διαδοχικές αναδιανομές ιδιοκτησίας στο πλαίσιο των αγγλικών εποικισμών κατέληξαν να κατέχουν μόλις το 5% της γης. Βλ. σχετικά T. McLoughlin, *Contesting Ireland*, Four Courts Press, 1999.

<sup>98</sup> Η έννοια του «πατριώτη ευγενούς», όπως και αυτή του δημόσιου πνεύματος ανήκει στο οπλοστάσιο εκείνων των πολιτικών συγγραφέων που συγκαταλέγονται ως συνεχιστές του Harrington (neo-Harringtonians) και συγκροτούν το παράδειγμα του πολιτικού Ουμανισμού. Το έργο του Harrington που επρόκειτο να έχει καθοριστική συμβολή στην πολιτική συζήτηση που θα ακολουθούσε και στην



σκοπός του η καλλιέργεια του γούστου, γρήγορα ο Burke περνά στην κριτική της πολυτέλειας<sup>99</sup> και, στον αντίποδα, της φτώχειας, ενώ σκοπός του γίνεται η αφύπνιση του δημόσιου πνεύματος. Από το πρόταγμα της ευγένειας περνάμε σε αυτό της αρετής. Αφού καταγγείλει, λοιπόν, τον αριστοκράτη εκείνον που διατηρεί κτήματα στην Ιρλανδία αλλά ζει και ξοδεύει τα χρήματά του στην Αγγλία (absentee)<sup>100</sup>, «το αποικιοκρατικό παράσιτο»<sup>101</sup>, όπως παρατηρεί ο McLoughlin, και αφού αναδιαγράφει την εικόνα και τα καθήκοντα του παραδοσιακού ευγενούς απέναντι στην κοινότητά

---

διαμόρφωση της παράδοσης που προσδιορίστηκε ως πολιτικός Ουμανισμός («civic Humanism») είναι το *The Commonwealth of Oceana*. (πρβλ την έκδοση του Pocock στο Cambridge University Press, 1992).

<sup>99</sup>Θα ήταν σκόπιμο στο σημείο αυτό να παρεμβληθεί και η συζήτηση στη λέσχη για την πολυτέλεια. Σε αυτή προεδρεύει ο Burke και έτσι η συμμετοχή του δυστυχώς είναι περιορισμένη. Παρόλα αυτά, η μικρή του παρέμβαση φανερώνει τη θέση που ήδη παρακολουθήσαμε μέσα από τις σελίδες του *Reformer*. Είναι ο Dennis και ο Buck (μέλη της λέσχης) οι οποίοι αναλαμβάνουν να διασταυρώσουν τα ξίφη τους στο θέμα της πολυτέλειας. Ο πρώτος αναλαμβάνει να ενσαρκώσει τη φιγούρα του Κάτωνα και τον ρόλο του κατηγορού της πολυτέλειας. Ο άλλος αναλαμβάνει τον ρόλο του Σκιπίωνα και έτσι την υπεράσπισή της. Ο Κάτων καταγγέλλει την πολυτέλεια ως διαφθορά της ακεραιότητας του χαρακτήρα, υποστηρίζοντας ότι οδηγεί στην υπονόμευση της ελευθερίας και τελικά στην υποδούλωση, καταργεί την αγάπη για την πατρίδα, παρατηρεί, και την αντικαθιστά με την αγάπη της απόλαυσης. Αντικαθιστά την καρδιά με τον ουρανό. Ο Σκιπίωνας, από την άλλη, ξεκινά αποδεχόμενος τη μομφή ενάντια στην πολυτέλεια είναι, παρόλα αυτά, έτοιμος να διακρίνει ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους πολυτέλειας. Καταγγέλλει την πολυτέλεια της Ασίας, αλλά υπερασπίζεται αυτήν την Αθήνας. Με τον τρόπο αυτό, το επιχείρημα για την πολυτέλεια στρέφεται σε μια υπεράσπιση των τεχνών και της εξευγενιστικής τους επίδρασης στον άνθρωπο. Τα εκλεπτυσμένα ήθη αντιπαρατίθενται από τον Σκιπίωνα στο τραχύ παράδειγμα που πρεσβεύει ο Κάτων. Ο Burke στην κουβέντα λαμβάνει μια θέση η οποία δεν φαίνεται να απέχει πολύ από αυτή που μας παρουσιάζεται στον *Reformer*. Απορρίπτει μεν την πολυτέλεια, αλλά αντιτίθεται σε ένα καθολικό περιορισμό της. Κατανοεί, όπως είδαμε και θα δούμε στη συνέχεια, τη διαφθορά που αυτή επιφέρει στο δημόσιο πνεύμα, γνωρίζει ότι οδηγεί τον ευγενή στην παραμέληση των καθηκόντων του, αλλά, παρόλα αυτά, είναι την ίδια στιγμή υπέρμαχος των τεχνών και του πολιτισμού, οι οποίες δεν μπορούν να στηριχτούν και να ευδοκιμήσουν παρά στη βάση της συσσώρευσης πλούτου, αλλά και της συναισθηματικής εκλέπτυνσης. Στην πραγματικότητα η όλη παρουσίαση του Burke από την εργασία αυτή θα τον κατέτασσε στο πλευρό του Σκιπίων. Παρόλα αυτά, η ιρλανδική εμπειρία συνδέει την πολυτέλεια με την προκλητική χλιδή των προτεσταντών εποίκων και, αντίστοιχα, με τη σκανδαλώδη εξαθλίωση της καθολικής πλειοψηφίας (για τη σχετική συζήτηση βλ. Samuels, *The Early Life Correspondence*, σσ. 240-141).

<sup>100</sup> Στο Club ο Burke είχε επιχειρηματολογήσει για το θέμα υποστηρίζοντας μια νομοθετική πρόταση για τη φορολόγηση των ιδιοκτησιών των «απόντων ευγενών». Ο Dennis στην ίδια συνεδρία είχε επιχειρηματολογήσει εναντίον του σχετικού μέτρου. Ο Burke πρόταξε το συμφέρον την Ιρλανδίας και την εξοικονόμηση χρημάτων για την ευημερία της, ενώ ο Dennis το θεώρησε ως ένα τυραννικό μέτρο. (Βλ. Samuels, *The Early life Correspondence*, σσ. 151-152). Έχει σημασία να σημειωθεί ότι πολλά χρόνια μετά, όντας πια καταξιωμένος πολιτικός, θα επιχειρηματολόγούσε εναντίον ενός τέτοιου μέτρου. (Βλ. *Correspondence*, τομ. 2, σσ. 474-481). Ας παρατηρηθεί επίσης ότι την περίοδο των εργασιών της λέσχης είχε κυκλοφορήσει από τον T. Prior λίστα με τους «απόντες ευγενείς» με σειρά γεγονότων και επιχειρημάτων για τα κακά που συνεπάγεται η πρακτική αυτών των ευγενών (το αντλώ από Samuels *The Early Life Correspondence*, σ. 252, υποσ. 1).

Ο Krmanick παρατήρησε εύστοχα ότι και ο Burke θα γοητευόταν από το δέλεαρ της σταδιοδρομίας στην Αγγλία. Ο Burke ωστόσο, αφενός, δεν ήταν ευγενής γαιοκτήμονας και, αφετέρου, δεν εγκατέλειψε ποτέ τις προσπάθειές του, έστω και από απόσταση, για την προαγωγή των ιρλανδικών συμφερόντων. Θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η καθιέρωσή του στον αγγλικό πολιτικό κόσμο του επέτρεπε να προάγει αποτελεσματικότερα τα συμφέροντα αυτά, αν και τελικά ο Burke δεν στάθηκε ικανός να αποτρέψει την όξυνση στις σχέσεις των δύο χωρών.

του<sup>102</sup>, ο Burke παίρνει το βλέμμα του από το Δουβλίνο, από το αστικό περιβάλλον το οποίο ουσιαστικά αποτελεί το πεδίο απεύθυνσης και τριβής του *Reformer* και κατευθύνεται στην ύπαιθρο, εκεί όπου η φτώχεια λαμβάνει ακραίες τιμές και οι ανισότητες γίνονται αγεφύρωτες. Εκεί όπου κάθε συσχέτιση ανάμεσα σε προνομιούχους και μη είναι αδύνατη. Έτσι, ο Burke αφήνει τη θεατρική κριτική για να καταπιαστεί με την πολιτική οικονομία. Από παράδειγμα προς μίμηση, ο μοντέρνος ευγενής μετατρέπεται τώρα στον στόχο της πιο δηκτικής επίθεσης.

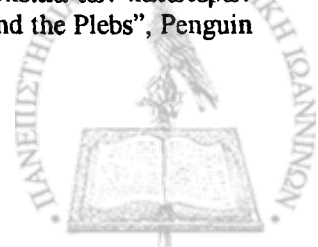
Στην ύπαιθρο λοιπόν της Ιρλανδίας ο Burke μπλέκεται στις λεπτομέρειες της ζωής των φτωχών αγροτών. Σημειώνει τη διατροφή τους, που σπανίως περιλαμβάνει ψωμί και κρέας, τον ρουχισμό τους, που περισσότερο αποκαλύπτει παρά κρύβει την αθλιότητά τους, μπαίνει στα σπίτια τους, τα οποία λειτουργούν την ίδια στιγμή και σαν στάβλοι, και αναφέρεται στην περιουσία τους, την οποία «είναι κανείς να την κλαίει παρά να την περιγράψει»<sup>103</sup>. Αυτή την εικόνα αντιπαραθέτει με την εικόνα του Δουβλίνου, εκεί κανείς βλέπει μια εξαιρετικά διαφορετική, αν και επίσης ακραία εικόνα, συνεχίζει ο Burke, πρόκειται για την Ιρλανδία των μοντέρνων ευγενών. Απέναντι στην ακραία φτώχεια τοποθετείται προκλητικά η εξεζητημένη, αλλά και επιδεικτική πολυτέλεια: «Ποιος, αφού έχει δει αυτά», διερωτάται ο Burke, «και έρχεται στην πόλη και βλέπει τις πολυτελείς και ακριβές τους κατοικίες, τα κεράσματα και τις διασκεδάσεις τους, μπορεί να συγκρατήσει τη μεγαλύτερη αγανάκτηση; Τέτοιες τρέλες,

---

<sup>101</sup> T. McLoughlin, *Contesting Ireland*, σ.22.

<sup>102</sup> Σε αντίθεση με τον ευγενή, τον οποίο αναδεικνύει η ευγένεια των τρόπων συμπεριφοράς, η έννοια του παραδοσιακού ευγενούς εστιάζει μάλλον στο status, το οποίο θεωρείται ως «δώρο εξ' ουρανού (a plant from heaven)» (Η φράση αποτελεί μέρος από τον τίτλο κεφαλαίου του *The Complete Gentleman*, ενός από τα γνωστότερα βιβλία αβροφροσύνης. Βλ. Peacham, *The Complete Gentleman: The Truth of Our Times, and the Art of Living in London*, Εκδ. από Virgil B. Heltzel, Cornell University Press, Ιθάκη, 1962). Απέναντι στην ευγένεια τοποθετεί την έννοια της αρετής, την οποία κατανοεί ως μια αυτάρκη και αυτοδύναμη, ανεξάρτητη δηλαδή από τον κοινωνικό περίγυρο, πραγμάτωση του εαυτού με βάση και εγγύηση τη γαιοκτησία. Στο πλαίσιο της αυστηρής κοινωνικής ιεράρχησης, στην οποία δομείται το μοντέλο αυτό, τις σχέσεις του ευγενούς με την κοινότητα τις περιγράφει το δίπολο ευεργεσίας και ευγνωμοσύνης, ευεργεσίας από μέρους του ευγενούς φυσικά και ευγνωμοσύνης από τη μεριά της κοινότητας. Και αυτή η παράδοση, πρέπει να σημειωθεί, ανατρέχει στα κλασικά κείμενα του Σενέκα και του Κικέρωνα. Για μια συνοπτική περιγραφή του αριστοκρατικού ιδεώδους του 17ου αιώνα, τη σχέση του με τα έργα προπάντων του Σενέκα, το *De Beneficiis*, και του Κικέρωνα το *De Officiis* και κυρίως για την τριβή του Locke με την παράδοση αυτή βλ. John Marshall, *John Locke, Resistance Religion and Responsibility*, «Locke's Moral and social Thought 1660-1681: The Ethics of a Gentleman», Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Για το πλαίσιο των σχέσεων αυτών από τη σκοπιά των κατώτερων στρωμάτων βλ. επίσης E. P. Thompson, *Customs in Commons*, «The Patricians and the Plebs», Penguin Books, 1991, σσ. 16-96.

<sup>103</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 97



θεωρούμενες καθαυτές, είναι απλώς γελοίες, αλλά όταν βλέπουμε τις πικρές τους συνέπειες, θα ήταν απάνθρωπο κανείς να γελάσει»<sup>104</sup>.

Αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ο σαφής καταλογισμός ευθυνών στον οποίο ο Burke δεν διστάζει να προχωρήσει, επιχειρώντας αιχμηρούς πολιτικούς και πολιτικοοικονομικούς στοχασμούς. «Τα πλούτη ενός έθνους», ξεκινά, «δεν πρέπει να εκτιμώνται από τη μεγαλοπρεπή εμφάνιση και την πολυτέλεια της ζωής της αριστοκρατίας της. Είναι η ομοιόμορφη αφθονία η οποία διασπείρεται στον λαό, στην οποία λαμβάνουν μέρος τόσο οι ταπεινότεροι όσο και οι σπουδαιότεροι, που κάνει αυτούς ευτυχισμένους και το έθνος ισχυρό»<sup>105</sup>.

Στο σημείο αυτό ο Burke επιστρατεύει τη λοκιανή θεώρηση για τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, την οποία μάλιστα προεκτείνει ριζοσπαστικά: «αποτελεί μέριμνα κάθε καλής κυβέρνησης να διασφαλίσει τις ζωές και την ιδιοκτησία αυτών που ζουν υπό την ηγεσία της»<sup>106</sup>, παρατηρεί, αλλά και σπεύδει να συμπληρώσει: «γιατί να αποτελεί μικρότερη μέριμνα να γίνουν αυτές οι ζωές άνετες και οι ιδιοκτησίες άξιες συντήρησης;»<sup>107</sup>. Ο Burke δεν εναντιώνεται στην ανισότητα γενικά, αυτή την αποδέχεται, παρατηρώντας ότι «το να ζουν κάποιοι με τρόπο περισσότερο μεγαλοπρεπή είναι απόλυτα θεμιτό»<sup>108</sup>. Παρόλα αυτά, η ακραία ανισότητα που χαρακτηρίζει την ιρλανδική περίπτωση περιγράφεται, με τρόπο κατηγορηματικό, ως άδικη και αποτελεί, με τα λόγια του Burke και κατά παράφραση ενός στίχου του Shakespeare, «βλασφημία για την πρόνοια»<sup>109</sup>.

Στο ίδιο πλαίσιο, με αναφορά, δηλαδή, σε ό,τι οριοθετούνταν πολιτικά στην Αγγλία από τη μετεπαναστατική πολιτειακή ισορροπία, ο Burke παρατηρεί: «σύμφωνα με το μοντέρνο σύστημα» τα πλούτη και η εξουσία του βασιλιά θεωρείται όχι ως ιδιοκτησία του, αλλά παρακαταθήκη (depositum) προς χρήση του λαού, και αν θεωρήσουμε τη φυσική ισότητα της ανθρωπότητας, θα πιστέψουμε ότι το ίδιο ισχύει και για τα κτήματα των ευγενών, τα οποία τους δόθηκαν κατά την πρώτη διανομή των

<sup>104</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 97.

<sup>105</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 97.

<sup>106</sup> Ως σκοπός της πολιτικής κοινωνίας και κυβέρνησης ορίζεται από τον Locke «η αμοιβαία συντήρηση της ζωής, της ελευθερίας και των υπάρχοντων», (John Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Π. Κιτρομηλίδης, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1990, κεφ. 9, παρ. 123).

<sup>107</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 96.

<sup>108</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 98

<sup>109</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 98.



ιδιοκτησιών, για να προάγουν το κοινό καλό και όταν η χρήση που τους κάνουν αντικρούει αυτόν τον σκοπό υπόκεινται στην ίδια μομφή στην οποία υπόκειται ο βασιλιάς εκείνος που καταχράται την εξουσία του»<sup>110</sup>.

Το παιχνίδι με το επαναστατικό παρελθόν της Αγγλίας και το αίτημα της εφαρμογής των δικαιωμάτων της Αγγλίας στην Ιρλανδία δεν το ανακαλύπτει ο Burke. Η επίκληση της φυσικής ισότητας των ανθρώπων και, εν γένει, των πολιτικών αρχών του Locke γίνεται στην Ιρλανδία και από τους προτεστάντες εποίκους, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Molyneux. Προτεστάντης ο ίδιος, διεκδικεί για τους προτεστάντες την ανεξαρτησία του ιρλανδικού κοινοβουλίου από την Αγγλία<sup>111</sup>. Ο Burke, όμως, δίνει στο επιχείρημα μια τέτοια τροπή που ο Locke μάλλον δεν θα επιθυμούσε. Το να λογοδοτεί κανείς για την ιδιοκτησία του είναι μια ιδέα εξαιρετικά ριζοσπαστική και πέρα από τα όρια του αριστοκρατικού καθεστώτος των Ουίγων και όσων ο ίδιος ο Burke, ως υπέρμαχος της ελεύθερης αγοράς<sup>112</sup>, θα υποστήριζε αργότερα. Η ιδέα ότι οι ευγενείς είχαν υποχρεώσεις απέναντι στο λαό είναι παραδοσιακή βεβαίως, αλλά η έννοια του κοινού καλού και η λογοδοσία σε ένα «κοινό», της δίνει μια εντελώς διαφορετική διάσταση σε σχέση με το πατριαρχικό, παραδοσιακό μοντέλο.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Burke είναι ακόμα πιο επιθετικός ως προς την προσπάθεια ενοχοποίησης των ίδιων των φτωχών για τη φτώχεια τους και στο σημείο αυτό επανέρχεται στην κριτική του στην τοπική αριστοκρατία. Κάποιοι, παρατηρεί, όσοι κρατούν την καρδιά τους κλειστή στην ελεημοσύνη και τη συμπόνια, αποδίδουν την φτώχεια αυτή στην τεμπελιά και μάλιστα συμπληρώνει, σε τόνο έντονα δηκτικό, «είναι αυτοί οι οποίοι σε όλη τη ζωή τους δεν έχουν φανεί πιο χρήσιμοι για την χώρα τους από ό,τι οι πιο σκληροί από αυτούς τους φτωχούς σε μια μόνο μέρα»<sup>113</sup>. Και ο Burke αναλαμβάνει επισταμένα να δείξει την άγνοια των κατηγορών, εξετάζοντας τα μέσα των φτωχών της επαρχίας και, άρα, τη δυνατότητα ή καλύτερα την αδυναμία αύξησης της παραγωγικότητάς τους, ουσιαστικά, καταγγέλλοντας τα εξαιρετικά υψηλά και

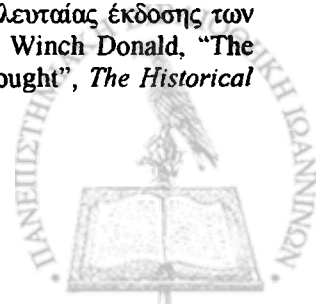
---

<sup>110</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 98.

<sup>111</sup> T. McLoughlin, *Contesting Ireland*, Four Courts Press, 1999, σσ. 41-64.

<sup>112</sup> Το συστηματικότερο κείμενο του Burke για την οικονομία είναι ένα κείμενο με τον τίτλο *Thoughts and Details on Scarcity*, το οποίο περιέχεται στον ένατο τόμο της τελευταίας έκδοσης των έργων του Burke. Για μια ανάλυση των οικονομικών απόψεων του Burke βλ. Winch Donald, "The Burke-Smith Problem and Late Eighteenth-Century Political and Economic Thought", *The Historical Journal*, 1985, τομ. 28, σσ. 231-247.

<sup>113</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 98.





εξουθενωτικά ενοίκια τα οποία ζητούνται, κατ' αναλογία προς τα ενοίκια της Αγγλίας, τόσο από τους εργάτες, όσο και από τους φτωχότερους καλλιεργητές.

Τέλος, κλείνοντας το τεύχος που μελετάμε, ο Burke σκιαγραφεί το μοντέλο ενός γνήσιου, «πατριώτη ευγενούς». Αναφέρεται λοιπόν στο παράδειγμα του ευγενούς ο οποίος κληρονόμησε ένα μεγάλο κτήμα στη συνήθη κατάσταση· απλήρωτα ενοίκια και γη αμελώς καλλιεργημένη και απεριποίητη. Παρόλα αυτά, παρατηρείται, δεν ακολούθησε τη συνήθη τακτική, να εκδιώξει δηλαδή τους φτωχότερους ενοίκους και να αυξήσει τα ενοίκιά του. Αντίθετα, περιγράφει ο Burke, τα μείωσε, φροντίζοντας μάλιστα την αισθητική εικόνα του κτήματός του. Το αποτέλεσμα ήταν ότι, μέσα σε μικρό διάστημα, όπως σημειώνεται, τα πράγματα ήδη βελτιώθηκαν ραγδαία. Τα ενοίκιά του πληρώνονταν κανονικά, οι ένοικοί του έγιναν πλούσιοι και το κτήμα του μεγάλωνε καθημερινά σε αξία και ομορφιά. Ακόμα παραπέρα, στο χωριό που περιλαμβανόταν στις εκτάσεις του, αντί για υποδρομίες και λέσχες, που ενθαρρύνουν την οινοποσία και τη νωθρότητα, κατασκεύασε μια μικρή βιοτεχνία, η οποία έδωσε δουλειά στην πόλη και σύντομα την έκανε να ευημερήσει.

Ο ευγενής του οποίου τον χαρακτήρα περιέγραψα, ο ιδανικός πατριώτης, δεν απαρνείται το συμφέρον του. Απαρνείται, ωστόσο, τις εξεζητημένες πολυτέλειες και την παράλογη σπατάλη, αντιστέκεται σε ένα ματαιόδοξο εγωκεντρισμό. «Δεν έχω», παρατηρεί, «κάθε μήνα μια καινούρια άμαξα από την Αγγλία για να εντυπωσιάσω την πόλη με τις τρέλες μου, δεν συντηρώ Γάλλο μάγειρα, φορώ τα ρούχα που παράγει η βιοτεχνία του χωριού μου»<sup>114</sup>. Την ίδια στιγμή, δεν αμελεί το προσωπικό του συμφέρον. Η ίδια η ικανότητα του να ευεργετεί τους συμπολίτες του εξαρτάται από την ευημερία του. «Ευχαριστώ την πλειοψηφία», παρατηρούσε ο ευγενής αυτός, «χωρίς κόστος για μένα, υπηρετώντας την πατρίδα μου χωρίς επίδειξη, και αφήνοντας στον γιο μου ένα καλύτερο κτήμα χωρίς να καταπιέζω κανέναν»<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 100.

<sup>115</sup> *The Reformer*, τχ. 7, σ. 100.



### 3. Χαρακτήρες ευγένειας και αρετής μέσα από το *Σημειωματάριο* του Burke

Αυτό που με απασχολεί σε αυτό το τρίτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους είναι το *Σημειωματάριο* του Burke. Ξεκινώντας, θα καταπιαστώ με τρεις χαρακτηριστικές που συναντάμε σε αυτό. Η σκιαγράφηση χαρακτήρων είχε βέβαια μια μακρά παράδοση στην αγγλική φιλολογία ήδη από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα<sup>116</sup>. Ο Burke, τόσο κατά τη δημοσιογραφική του<sup>117</sup> όσο και κατά την πολιτική του σταδιοδρομία, αλλά και στην ιστορία που θα γράψει, θα καταφύγει συχνά σε περιγραφές χαρακτήρων που ωστόσο αφορούν συγκεκριμένα πρόσωπα, συγκροτούν πορträιτα. Αυτό στο οποίο εστιάζουμε στο κεφάλαιο αυτό είναι η σκιαγράφηση αφηρημένων χαρακτήρων<sup>118</sup>.

Αυτό που έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί είναι η μετάβαση από το ηθικοκεντρικό ενδιαφέρον του *Reformer* σε ένα κοινωνιολογικό μοντέλο με μια σειρά από πλούσιες και εξαιρετικά ενδιαφέρουσες ανθρωπολογικές αναφορές. Από τον παιδαγωγό, έτσι περνάμε, κατά το παράδειγμα του Montaigne<sup>119</sup>, στον αποστασιοποιημένο παρατηρητή. Από την έμφαση στην πράξη, μεταβαίνουμε στην καταγραφή διαφορετικών ηθών και χαρακτήρων. Ο Burke εξακολουθεί να «παίζει» με εκφραστικές μορφές, αλλά αυτό που δοκιμάζει στα παρακάτω δοκίμια είναι ένα στυλ αξιολογικά ουδέτερο, το οποίο μένει στην εμπειρία και την καταγραφή της. Ο Burke ξεκινά την περιγραφή του πρώτου

<sup>116</sup> Βλ. την εισαγωγή του Somerset στο *Note-book*, σ. 17.

<sup>117</sup> Βλ. T. W. Copeland, *Edmund Burke, Six essays, "A Career in Journalism"*, Jonathan Cape, Λονδίνο, 1950, σσ. 92-117.

<sup>118</sup> Αυτή τη διάκριση ανάμεσα σε πορträιτα και χαρακτήρες την κάνει ο ίδιος ο Burke στην αρχή της τρίτης χαρακτηριστικής που θα με απασχολήσει, αυτή που καταπίνεται με «τον χαρακτήρα του καλού ανθρώπου».

<sup>119</sup> Ήδη κατά την πρώιμη περίοδο των νέων χρόνων ο Κονδύλης εντοπίζει μια δραματική, κατά τον χαρακτηρισμό του ίδιου, αλλαγή της ηθικοφιλοσοφικής προοπτικής. «Ο «ηθικολόγος», παρατηρείται «είναι τώρα πια ο απλός παρατηρητής ή αναλυτής των ηθών και τρόπων συμπεριφοράς—όχι αναγκαστικά ο φιλόσοφος που διατυπώνει ηθικές-κανονιστικές αρχές. Με την καινούρια αυτή σημασία, ο όρος «moralist» έκανε για περισσότερο από δύο αιώνες λαμπρή σταδιοδρομία, προπαντός στη Γαλλία, και συνδέθηκε με μια σειρά μεγάλων ονομάτων. Ο πρώτος κλασικός του είδους, ο Montaigne (ο οποίος τουλάχιστον ως προς την καθολικότητα των ενδιαφερόντων του είναι ο μεγαλύτερος), μας προσφέρει ένα εξαιρετο ευρητήριο όλων των ουσιαστικών παραγόντων και θεσμών, που, σύμφωνα με την προηγούμενη ανάλυσή μας, γέννησαν και διαμόρφωσαν τον σκεπτικισμό των Νέων Χρόνων». (Κονδύλης Π., *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, 1998 (δεύτερη έκδοση), τομ. 1, σσ. 168-169).

χαρακτήρα διευκρινίζοντας ακριβώς αυτό, ότι δηλαδή δεν θα ακολουθήσει εκείνους, - είναι μάλιστα, όπως παρατηρεί, οι περισσότερο μορφωμένοι- οι οποίοι δίνουν τον τίτλο ευγενείας μόνο στο παράδειγμα αρετής. Η επιλογή του, αντίθετα, είναι «να εμπιστευτεί τον κόσμο», για τον χαρακτήρα αυτού του ευγενούς, με άλλα λόγια, την κοινή γνώμη, με την παρατήρηση πώς «το να μετατοπίζει κανείς τις διακρίσεις τις οποίες έχει κατοχυρώσει το έθιμο δεν συνιστά πρόοδο της γνώσης, αλλά κατάχρηση των λέξεων»<sup>120</sup>. Με άλλα λόγια, ο Burke διακηρύσσει την επιλογή του να δουλέψει εμπειρικά. Να εξετάσει τον τύπο αυτό, όπως και τους επόμενους, όπως πραγματικά είναι και όχι όπως θα έπρεπε να είναι. Οι τύποι που περιγράφει, όπως θα δούμε, είναι τύποι όλο ελαττώματα που κινούνται στη βάση κυρίαρχων παθών<sup>121</sup>.

Η αξιολογική ουδετερότητα της προσέγγισης οριοθετείται επίσης από την συσχέτιση που επιχειρεί ο Burke ανάμεσα σε αυτόν που περιγράφει αφηρημένους χαρακτήρες και τον φυσιολόγο<sup>122</sup>, η δουλειά του επιστήμονα είναι εξορισμού αξιολογικά ουδέτερη, καταπιάνεται με την αλήθεια και όχι με αξίες. Αυτό ωστόσο που ενδιαφέρει τον Burke αναφορικά με τη συσχέτιση των δύο είναι η διαδικασία αφαίρεσης στην οποία προβαίνουν, η απομόνωση για τις ανάγκες της έρευνας ορισμένων χαρακτηριστικών των αντικειμένων που μελετάνε. «Όταν ο φυσιολόγος», σημειώνει ο Burke, «περιγράφει τις διαφορετικές κλίσεις του ανθρώπινου σώματος και μελετά την μελαγχολική, τη χολερική, τη φλεγματική και την αισιόδοξη, μελετά την κάθε μια τους ιδιαιτέρως, αν και δεν τις βρίσκουμε ποτέ έτσι στη φύση και δεν υπάρχει σχεδόν κανένας άνθρωπος του οποίου η κλίση να μην αποτελεί μίξη διαφόρων»<sup>123</sup>. Η ίδια διαφορά, υποστηρίζει ο Burke, ισχύει και ανάμεσα σε έναν αφηρημένο χαρακτήρα και το πορτραίτο ενός συγκεκριμένου ανθρώπου. Ο χαρακτήρας συγκροτείται

---

<sup>120</sup> *A Note-book*, σ. 104.

<sup>121</sup> Η επιλογή της περιγραφής από τη νουθέτηση αποτελεί για τον Π. Κονδύλη σημείο ενδεικτικό της ανατίμησης του αισθητού κόσμου, που αποτελεί το ορόσημο της εποχής του Διαφωτισμού. (Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, σσ. 153-180). Για την ανατίμηση των παθών στη νεωτερικότητα στο πλαίσιο μιας έρευνας για το «πώς είναι ο άνθρωπος πραγματικά», αλλά και τις διάφορες στρατηγικές διαχείρισης των παθών βλ. Α. Hirschman, *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, μετ. Ιουλία Τσολακίδου, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003.

<sup>122</sup> Ας σημειωθεί στο σημείο αυτό η παρατήρηση του Πρελορέντζου σχετικά με την προβληματική των παθών, ότι συγκροτεί ίδιον της προσέγγισης της νεότερης φιλοσοφίας η επιστράτευση επιστημολογικών μοντέλων κατά την ανάλυση των παθών. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στη νεότερη φιλοσοφία», ανάπτυπο από το «περί ποιητικής και ρητορικής τέχνης κατ' Αριστοτέλη», Αθήνα, 2003, σσ. 334-338. (παρουσιάστηκε στο Δ' διεθνές συνέδριο αριστοτελική φιλοσοφίας, 7-9 Δεκεμβρίου, 2001).

<sup>123</sup> *A Note-Book*, σσ. 113-114.



αφηρημένα και στη βάση ενός μόνο προεπιλεγμένου χαρακτηριστικού. Αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο ανθρώπινος νους είναι εξαιρετικά σύνθετος και ποτέ μονοδιάστατος. Έτσι, οι χαρακτήρες που παρουσιάζονται με βάση την απομόνωση ενός μόνο χαρακτηριστικού σπανίως αφορούν κάποιον συγκεκριμένο άνθρωπο.

Το πρώτο κείμενο λοιπόν που θα με απασχολήσει είναι αυτό με τη χαρακτηριστική τιλοφόρηση «The Character of a Fine Gentleman», ο χαρακτήρας εκείνος ο οποίος μας τοποθετεί στην καρδιά της προβληματικής περί της ευγένειας. Όλο το λεξιλόγιο της ευγένειας έχει τις ρίζες του στη συμπεριφορά του τύπου αυτού.

Ο Burke ξεκινά λοιπόν αναζητώντας το πεδίο διάκρισης του ευγενούς που μας απασχολεί, αυτό, με άλλα λόγια, που του διασφαλίζει τον τίτλο ευγένειας, γιατί δεν είναι ούτε η έννοια του status, όπως θα ήταν για τον παραδοσιακό ευγενή, αλλά βεβαίως ούτε και η διάκριση σε κάποια εργασία ή απασχόληση (αυτό όπως θα δούμε είναι το ίδιο του «σοφού» ανθρώπου). Αντίθετα, ο «εκλεπτυσμένος ευγενής» «ανήκει αποκλειστικά στη συζήτηση και τις συνήθειες της ευχάριστης παρέας»<sup>124</sup>. Ο τύπος αυτός του ευγενούς, με άλλα λόγια, χρίζεται ευγενής στο πεδίο της κοινωνικής συναναστροφής. Η αρετή του παραδοσιακού ευγενούς αντικαθίσταται από την κοινωνικότητα του μοντέρνου και η αυτάρκεια και αυτονομία του γαιοκτήμονα πατριώτη αντικαθίσταται από τη μέριμνα για την εντύπωση που δημιουργείται στο εκάστοτε κοινό της συναναστροφής. Ό,τι διακρίνει στη περίπτωση αυτή τον ευγενή δεν είναι πια η γέννηση και το status, αλλά η επιδοκιμασία των άλλων, η επιδοκιμασία μιας κοινωνίας, που, καθώς περνάμε από το δέκατο έβδομο αιώνα στο δέκατο όγδοο, διαρκώς γενικεύεται, η καλή κοινωνία των σαλονιών μετατρέπεται στην κοινή γνώμη της πόλης και εδώ πια ισχύουν τα όσα ήδη ειπώθηκαν για τις σχέσεις αμοιβαίας παρατήρησης που συγκροτούν το «παιχνίδι» της κοινωνικής συναναστροφής.

Χαρακτηριστική του αναπροσδιορισμού της έννοιας του ευγενούς είναι και η μετατόπιση της έννοιας της ευγένειας από το πρόσωπο στην πράξη, από τον ευγενή στην ευγένεια. Εχέγγυο για την επιτυχία στους κύκλους αυτούς, το θεμέλιο της ευχάριστης παρέας και συζήτησης, παρατηρεί σχετικά, είναι η ευγένεια (politeness). Το κύριο χαρακτηριστικό της ευγένειας ως μοτίβου συμπεριφοράς πια «είναι η άνεση (Ease)». Η άνεση, όπως παρουσιάζεται στο υπό μελέτη κείμενο, αφορά μια σειρά από εκδηλώσεις: τη συμπεριφορά, τη συζήτηση, αλλά και το γράψιμο. Την άνεση αυτή,



παρατηρεί ο Burke, δεν τη συναντά κανείς συχνά: «άνετη συμπεριφορά, άνετη συζήτηση, και άνετο γράψιμο είναι τα πιο δυσεύρετα πράγματα στον κόσμο»<sup>125</sup>, σημειώνεται. Στην πραγματικότητα, όλη η πραγμάτευση που ακολουθεί αποτελεί μια πραγματεία για τις εκδηλώσεις και τις προϋποθέσεις αυτού του ιδιαίτερου διακριτικού του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», της άνεσης<sup>126</sup>. Η μετατόπιση του χαρακτήρα αυτού σε σχέση με τον ολιγαρχή, αυτάρκη και ετοιμοπόλεμο παραδοσιακό ευγενή, τον πατριώτη ευγενή του ουμανιστικού παραδείγματος είναι, εντυπωσιακή.

Από τις προδιαγραφές της άνεσης και της ευγένειας δεν μπορούν να διαφύγουν και οι πνευματικές επιδόσεις του ευγενούς. Ο σωστός ευγενής, παρατηρεί ο Burke, «δεν είναι ακαδημαϊκός (scholar)», και αυτό γιατί «κάθε επίτευγμά του φαίνεται να απορρέει άμεσα από τη φύση του. Τίποτα δεν πρέπει να φαίνεται δανεισμένο· το να σκέφτεται σωστά δεν αποτελεί για αυτόν μεγαλύτερο κόπο από το να αναπνέει ελεύθερα»<sup>127</sup>. Ο ευγενής αυτός φαίνεται να περιφρονεί τα βιβλία (to slight books) μάλλον, παρά να τα γνωρίζει, σημειώνει ο Burke. Ο τρόπος με τον οποίο συζητά, παρατηρεί, είναι ελάχιστα πνευματώδης, γιατί η πνευματώδης συζήτηση «πολύ σύντομα κουράζει...»<sup>128</sup>. Ο λόγος του είναι διασκεδαστικός, ενώ εντοπίζεται «ένα είδος κρυμμένης ειρωνείας, η οποία δίνει τον τόνο στον τρόπο που συζητά». Δεν είναι ποτέ φορέας ακραίων θέσεων, σπανίως μπλέκεται σε διαφωνίες και σπανίως αντικρούει τις

<sup>124</sup> *A Note-book*, σ. 104.

<sup>125</sup> *A Note-Book*, σ. 104.

<sup>126</sup> Αξίζει να θυμίσουμε πώς αξιοποιήθηκε η γλώσσα της ευγένειας στην εισαγωγή στον κανονισμό της λέσχης. Εκεί, για παράδειγμα ο συντάκτης του κειμένου είχε θέσει ως στόχο της λέσχης να καταστήσει τα μέλη της περισσότερο ικανά να ανταποκριθούν με περισσότερη άνεση (A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, 227) στα καθήκοντά της (κοινωνίας) και να συνεισφέρουν ευρύτερα στο κοινό καλό και ως μέσο για αυτό είχε προσδιορίσει τη «συνήθεια να εκφράζουμε τις σκέψεις μας με ένα άνετο και ευγενικό στυλ και τρόπο με ετοιμότητα, ορθότητα, δύναμη και την κατάλληλη χάρη» (A. P. I Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 227).

<sup>127</sup> *A Note-Book*, σ. 105. Αυτό που αξίζει ωστόσο να παρατηρηθεί, για να επιστρέψουμε στη χαρακτηριστική που μας απασχολεί, είναι η συνάφεια του κοινωνικού με το αισθητικό πεδίο, όπως εκφράζεται στο πεδίο της γλώσσας. Αναφέρομαι στην έννοια της «χάρης», η οποία λειτουργεί ως συνώνυμο της άνεσης και στο πεδίο της αισθητικής. Οι επιταγές της χάρης, όπως έχει παρατηρηθεί, είναι το έργο τέχνης να μη δείχνει επίμοχθο, να μην αντικατοπτρίζει έντονη προσπάθεια και κόπο, να εμπνέει άνεση κατά την εκτέλεση. Η αντικατάσταση της έννοιας της άνεσης από αυτή της χάρης στο πεδίο της συμπεριφοράς δεν είναι καθόλου σπάνια. Ο ευγενής μας είναι ένας χαριτωμένος ευγενής. Η σύνδεση αισθητικής και συμπεριφοράς προκύπτει αβίαστα. Όπως το ιδιοφές έργο τέχνης χαρακτηρίζει ένα απροσδιόριστο από την κριτική «je ne sais quoi», κάτι που διαφεύγει από τους νεοκλασικούς κανόνες αποτίμησης των έργων και ανοίγει τον δρόμο για τον ρομαντισμό, έτσι και τη συμπεριφορά του «εκλεπτυσμένου ευγενούς» χαρακτηρίζει, όπως μας είχε πει ο Hume, στα αγγλικά αυτή τη φορά, ένα απροσδιόριστο “I know-not-What”.

<sup>128</sup> *A Note-Book*, σ. 105.



απόψεις κάποιου. Από την άλλη, ωστόσο, είναι επίσης ανώφελο να αντικρούσει κανείς τις δικές του απόψεις.

Ο τύπος αυτός, συνεχίζει ο Burke, «δεν πρέπει να επιδεικνύει τέτοια ταλέντα τα οποία μπορούν να εγείρουν τον φθόνο, και συνεπώς να φέρουν σε δύσκολη θέση οποιονδήποτε»<sup>129</sup>, για αυτό και τον χαρακτήρα αυτό δεν τον χαρακτηρίζει κανείς έξοχο. Ο λόγος του δεν θαμπώνει και δεν έχει κορυφώσεις. Οι εκφράσεις του, καλοδιαλεγμένες και άνετες, δεν είναι ποτέ έντονες. Θα πρέπει ακόμα να προσθέσουμε ότι ο σωστός ευγενής ενδιαφέρεται για το σύνολο των τεχνών, αν και αποφεύγει «τα επιτηδευμένα μέρη της, το κλαψούρισμα του εμπόρου πινάκων ή τις χίμαιρες του βιρτουόζου»<sup>130</sup>, παρατηρεί ο Burke. Ως προς τις διανοητικές επιδόσεις του ευγενούς αυτού πάντως, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η κοινωνική συσχέτιση που επιχειρεί ο Burke. Ανάμεσα στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, παρατηρεί, η αξία, πραγματική ή απατηλή, δεν στερείται ποτέ οπαδούς και θαυμαστές. Αυτό, ωστόσο, δεν ισχύει για τους ανθρώπους υψηλότερων κοινωνικών τάξεων· ανάμεσά τους η ανωτερότητα ενοχλεί, πολύ δε μάλλον αν αποτελεί μια αναγνωρισμένη ανωτερότητα. Στο πλαίσιο αυτό ο Burke κατανοεί και το παρατηρεί ότι η ευγένεια συγκροτεί ένα όριο για τις διανοητικές επιδόσεις του ατόμου. Αποτελεί ένα όριο για την πρόοδο της γνώσης. Η ευγένεια, παρατηρεί ο Burke, «κάποιες φορές τείνει να ισοπεδώνει στην ανοησία»<sup>131</sup>.

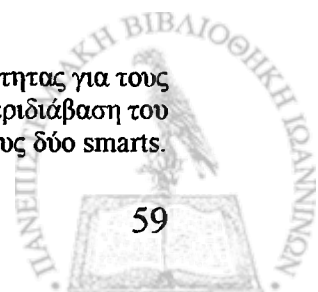
Όσον αφορά το πεδίο της ηθικής, ο τύπος αυτός δεν είναι σε καμιά περίπτωση παράδειγμα αρετής. Ωστόσο, τα ελαττώματά του τα διακρίνει πάντα κομψότητα. Το να είναι κανείς «άνθρωπος του κόσμου», για παράδειγμα, απαιτεί από αυτόν «να είναι άσωτος ως προς τις πρακτικές και τις απόψεις...»<sup>132</sup>, αυτή η στάση, ωστόσο, οφείλει να μην ολισθαίνει στην ακολασία, η οποία δεν επιδοκιμάζεται ποτέ. Φλερτάρει συχνά, υποστηρίζει ο Burke, αλλά πάντα με αξιοπρέπεια. Δεν μεθάει, αλλά απολαμβάνει την πολυτέλεια στο φαί. Παίζει τυχερά παιχνίδια, αλλά, όταν χάνει, κρατά πάντα τη ψυχραιμία του. «Δεν πρόκειται κανείς να διακρίνει ούτε ίχνος ματαιοδοξίας στον τρόπο που συζητά...» ωστόσο, σπεύδει να παρατηρήσει ο Burke, «ένα πολύ καλό μάτι μπορεί

<sup>129</sup> *A Note-Book*, σ. 105.

<sup>130</sup> *A Note-Book*, σ. 107.

<sup>131</sup> *A Note-Book*, σ. 106. Στον *Reformer*, πρέπει να θυμίσουμε, η μομφή της κενότητας για τους μοντέρνους ευγενείς επανήλθε περισσότερες από μια φορές, τη συναντήσαμε τόσο στην περιδιάβαση του Burke στα καφενεία του Δουβλίνου, όσο και στον διάλογο που κατασκεύασε ανάμεσα στους δύο *smarts*.

<sup>132</sup> *A Note-Book*, σ. 106.



να διακρίνει πολύ έπαρση πίσω από την προσήνεια και την αβροφροσύνη»<sup>133</sup>. Ο σωστός ευγενής δεν είναι ποτέ στενός φίλος, συνεχίζει ο Burke. Γενικά, «οι στενές σχέσεις με συγκεκριμένα άτομα κάνουν κάποιον λιγότερο άνετο και ευχάριστο στην ευρεία κοινωνία (general society)»<sup>134</sup>. Έτσι, καταλήγει ο Burke, ο ευγενής μας δεν διακρίνεται ποτέ ως πατέρας, φίλος, ή σύζυγος.

Ενδιαφέρουσα είναι στο σημείο αυτό η αναφορά στη Γαλλία, τη χώρα των δανδήδων, όπως ο Burke είχε παρατηρήσει στον *Reformer*. Η Γαλλία αναφέρεται από τον Burke, όπως και από τον Hume<sup>135</sup>, ως η κατ' εξοχήν χώρα όπου τελεσφορεί το παραδείγμα της ευγένειας, αλλά και, αντίστοιχα, όπου παραμελούνται περισσότερο οι ιδιωτικές, ιδιαίτερες σχέσεις. «Η Γαλλία», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Burke, «είναι η χώρα η οποία κατ' εξοχήν εξευγενίζει τα ήθη»<sup>136</sup>. Αυτό συμβαίνει, παρατηρεί, γιατί οι άνθρωποι εκεί «επιδιώκουν τις δημόσιες συγκεντρώσεις, και αμελούν τις απολαύσεις της ιδιώτευσης και της απομόνωσης»<sup>137</sup>.

Όπως και ο Hume αντιδιέστειλε καλοσύνη και ευγένεια, το ίδιο κάνει και ο Burke. Έτσι, στο κείμενο που μελετάμε ο σωστός ευγενής δεν έχει παρά ελάχιστη ευαισθησία για τους άλλους, του λείπει «ό,τι ονομάζεται καλοσύνη (good nature)»<sup>138</sup>. Στο κείμενο που μελετάμε αυτή η ψυχρότητα ερμηνεύεται και αυτή σε σχέση με την ανάγκη να είναι κανείς ευχάριστος και άνετος στην παρέα. «Μια συχνή στοργικότητα για τους άλλους, η συναναστροφή με τους δυστυχείς και το ενδιαφέρον για τις ανησυχίες τους, τείνει να κάνει τον χαρακτήρα κακόκεφο, τον εκτραχύνει και τον κάνει δύστροπο»<sup>139</sup>. Η μομφή της αναισθησίας των ευγενών απέναντι στους δυστυχείς αποτελεί ένα από τα σταθερά μοτίβα στη σκέψη του Burke, το είδαμε στον *Reformer*, όταν ο Burke αντιδιέστειλε την πολυτέλεια των ευγενών με την ακραία φτώχεια των αγροτών της επαρχίας, τη συναντάμε εδώ και θα τη βρούμε να επανέρχεται στο

<sup>133</sup> *A Note-Book*, σ. 107.

<sup>134</sup> *A Note-Book*, σ. 107.

<sup>135</sup> Έχει ενδιαφέρον ότι και ο Hume αποδίδει στους Γάλλους ευγένεια, ενώ στους Άγγλους αποδίδει καλοσύνη (good nature) και ευαισθησία (sensible). (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, κεφ. 8, "Of qualities immediately agreeable to others").

<sup>136</sup> *A Note-Book*, σ. 106.

<sup>137</sup> *A Note-Book*, σ. 107. Αξίζει να προτρέξουμε παρατηρώντας ότι στο *Enquiry* ο Burke θα παρατηρήσει ότι «είμαστε όντα σχεδιασμένα τόσο για τον στοχασμό, όσο και για την πράξη· καθώς τόσο η μοναξιά όσο και η κοινωνία έχουν τις απολαύσεις τους» (*Enquiry*, σ. 220), ενώ στο *Note-book* επίσης παρατηρείται: «ο άνθρωπος είναι φτιαγμένος τόσο για τον στοχασμό όσο και για την πράξη και, όταν ακολουθεί τη φύση του, επιτυγχάνει και στα δύο», (*A Note-book*, σ. 87).

<sup>138</sup> *A Note-Book*, σ. 107.

<sup>139</sup> *A Note-Book*, σ. 107.



*Enquiry*, στο κεφάλαιο για τη συμπάθεια, όπου ο Burke μέμφεται όσους έχουν γίνει ανίκανοι συμπαθητικών συναισθημάτων.

Ο Burke κατανοεί βεβαίως ότι η ευγένεια και η άνεση που προσιδιάζει στον εκλεπτυσμένο ευγενή έχει και τις κοινωνιολογικές της βάσεις, θεμελιώνεται σε ορισμένες αντικειμενικές και σαφείς προϋποθέσεις. Στηρίζεται, αλλιώς, στην απουσία βιοτικής μέριμνας. «Τίποτα δεν είναι περισσότερο άνετο (disengaged), από τη γλώσσα, τη συμπεριφορά, τις ίδιες τις ματιές του τέλειου ευγενούς, για αυτό τον λόγο», όπως παρατηρεί ο Burke, «σπανίως μπορούν να τη φτάσουν οι άνθρωποι της εργασίας ή οι επαγγελματίες ή αυτοί που είναι αφοσιωμένοι σε κάτι»<sup>140</sup>. Με άλλα λόγια, άνεση στη συμπεριφορά, πολυτέλεια ως προς τα μέσα και νωθρότητα ως προς την απασχόληση συνάδουν<sup>141</sup>. Η συστηματική ενασχόληση με οτιδήποτε καταστρέφει την ανεμελιά του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», η οποία ανθεί αυθόρμητα πάνω στη βάση μιας μεγάλης περιουσίας, στα χαμόγελα του κόσμου και την γνωριμία με τις αυλές, «η επιμέλεια, η οικονομία, η σύνεση και η μέριμνα για το μέλλον αποτελούν αρετές του ανθρώπου της εργασίας και δίνουν έναν αέρα εγγύτητας και επιφυλακτικότητας, ο οποίος δεν συνάδει με την εάναη ευθυμία και άνεση που λάμπουν με μια σταθερή ακτινοβολία στον «εκλεπτυσμένο ευγενή»<sup>142</sup>.

Ο Burke συνοψίζει την προβληματική για τον χαρακτήρα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς» ως εξής: «δεν περιγράφω έναν τέλειο άνθρωπο, γιατί αυτός ο χαρακτήρας έχει πολλά ελαττώματα· παρόλα αυτά, κανένα που να μην συμβάλει σε μεγάλο βαθμό σε ό,τι βρίσκουμε περισσότερο όμορφο και ευχάριστο»<sup>143</sup>. Βρισκόμαστε πια στο πεδίο των εντυπώσεων και πιο κοντά στις αισθητικές κατηγορίες του *Enquiry*, στο Ωραιο, ως το έτερο του Υψηλού, το οποίο, όπως θα δούμε, αντιπαραθέτει την κοινωνικότητα στην αυτοσυντήρηση. Ανάμεσα στις ακραίες θέσεις του Mandeville<sup>144</sup>, από τη μια, και του

---

<sup>140</sup> *A Note-book*, σ. 106.

<sup>141</sup> Ο Berry αποδίδει στους ρωμαίους ιστορικούς ένα είδος μηχανικής της διαφθοράς η οποία ερμηνεύεται ακριβώς στη βάση του δίπολου της νωθρότητας και της πολυτέλειας. Τη νωθρότητα την κατανόησαν σε σχέση με τη σωματική ρώμη και την πολιτική ετοιμότητα, την εξασθένηση της οποίας απέδιδαν στην έξωθεν διείσδυση και τελικά στην επικράτηση της πολυτέλειας. (C.J. Berry, *The Idea of Luxury*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, σ. 69).

<sup>142</sup> *A Note-Book*, σ. 107.

<sup>143</sup> *A Note-Book*, σ. 108.

<sup>144</sup> Ο Mandeville είναι ο πρώτος σημαντικός στοχαστής που θεματοποιεί την έννοια της ευγένειας στο πεδίο της συμπεριφοράς. Ο Mandeville αξιοποιεί το θέμα της σύγκρουσης ανάμεσα στον τύπο, τους εξωτερικούς τρόπους και την ουσία, την πραγματική αρετή, για να υποστηρίξει τη γενικευμένη, αν και κατά τρόπο παράδοξο, ευεργετική κακία που κυριαρχεί στον νεότερο, εμπορικό πολιτισμό. Σε αυτή την περίπτωση, η αρετή προσδιορίζεται με τρόπο χριστιανικό, ταυτίζεται με την



Rousseau<sup>145</sup>, από την άλλη, ανάμεσα στον κυνισμό, από τη μια, και τη ρεπουμπλικανική αυστηρότητα, από την άλλη, ο Burke φαίνεται να λαμβάνει μια περισσότερο συμβιβαστική στάση, μια στάση πιο κοντά σε αυτή του Hume<sup>146</sup>, μια στάση η οποία, τελικά, τείνει σε μια μερική καταξίωση του εμπορικού πολιτισμού με την καθιέρωση και ανάδειξη μιας διακριτής ομάδας αρετών, που συνδέονται με την ευγένεια.

Στον αντίποδα αυτού του χαρακτήρα που μόλις παρακολουθήσαμε, ο Burke τοποθετεί αυτόν που ονομάζει, με τρόπο ίσως προς στιγμήν παραπλανητικό, «σοφό» άνθρωπο. Σπεύδει βεβαίως εξαρχής να διευκρινίσει ότι δεν πρόκειται ούτε για τον στωικό σοφό ούτε για εκείνον τον σοφό για τον οποίο ο Χριστιανισμός επιφυλάσσει την σωτηρία. Αντίθετα, αυτό που ενδιαφέρει τον Burke είναι «ένας σοφός αυτού του κόσμου, αυτός ο οποίος», διευκρινίζει ο Burke, «επιλέγει ένα σκοπό στη ζωή και

---

αυταπάρνηση και ιδίον της θεωρείται η ταπεινοφροσύνη. Υπό το πρίσμα αυτό, η ευγένεια και οι καλοί τρόποι (good manners), όχι μόνο δεν προάγουν την αρετή αλλά και βρίσκονται σε ριζική αντίθεση με αυτήν. Η ευγένεια είναι για τον Mandeville μια υποκρισία, είναι μια στρατηγική, μια επιφανειακή συμπεριφορά που αποκρύπτει την έμφυτη αυταρέσκειά μας (self-liking), που μασκαρεύει την υπερηφάνια μας (pride) και επιτρέπει την κοινωνική συναναστροφή, η οποία, αλλιώς, θα ήταν αδύνατη (Για την έννοια της ευγένειας στον Mandeville Πρβλ. *The Fable of the Bees*, τομ. 1, σσ. 336-342, τομ. 2, σσ. 128-138.) Η ευγένεια αποτελεί για τον Mandeville το μοντέλο εκείνο της κοινωνικότητας που θεμελιώνεται στον εγωισμό.

<sup>145</sup> Ο Rousseau επαναφέρει με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο τη μομφή της υποκρισίας, της σαφούς δηλαδή διάκρισης απέναντι στην εξωτερική εμφάνιση, τους τρόπους, και την εσωτερική κατάσταση που συγκροτεί την πραγματική αρετή. «Θα ήταν ωραίο να ζει κανείς ανάμεσά σας, αν η εξωτερική έκφραση ήταν πάντα η εικόνα της καρδιάς· αν η ευπρέπεια ήταν η αρετή» (Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, σ. 32). Στην περίπτωση του Rousseau, ωστόσο, η αρετή, σε αντίθεση με την χριστιανική της κατανόηση από τον Mandeville, συνδέεται με την ελευθέρια ως ανεξαρτησία. Επαινείται η απλότητα μιας αγροτικής ζωής, η ανδρεία και ο πατριωτισμός. Ως πρότυπα προβάλλονται η Σπάρτη και η δημοκρατική Ρώμη. Ενδιαφέρον έχει ότι την παρακμή της αρετής ο Rousseau την αποδίδει στις τέχνες και τις επιστήμες. «Χαρούμενοι σκλάβοι τους χρωστάτε (στις επιστήμες και τις τέχνες)...αυτή τη γλυκύτητα του χαρακτήρα και την ευγένεια των τρόπων που κάνει ανάμεσά σας την επικοινωνία τόσο ευγενική και εύκολη· με μια λέξη τη φαινομενική παρουσία όλων των αρετών χωρίς ουσιαστικά να υπάρχει καμία» (Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, σ. 31).

<sup>146</sup> Στο *Enquiry* ο Hume αφιερώνει ένα κεφάλαιο στην έννοια της ευγένειας. Ο Hume δεν διαβλέπει στην ευγένεια κάποιο σχέδιο, καμία πρόθεση, όπως το έκανε ο Mandeville, αλλά τη συνδέει με μια αυθόρμητη και ανόθευτη ευχαρίστηση, την οποία αντλούμε από τη θέα της ευγενικής συμπεριφοράς. Ανόθευτη ακόμα και από την ωφελιμότητα την οποία ο Hume παρεμβάλει τόσο στις φυσικές όσο και τις τεχνητές αρετές. Έτσι, και το σχετικό κεφάλαιο τιτλοφορείται, «για τις ποιότητες οι οποίες είναι αμέσως ευχάριστες στους άλλους». Συγκρίνοντας την ευγένεια με την δικαιοσύνη ο Hume παρατηρεί: «...Με παρόμοιο τρόπο, οι αώνιες διαμάχες που ανακύπτουν στη παρέα, εξαιτίας της έπαρσης των ανθρώπων και της υπερηφάνιας τους, έχουν γεννήσει τους κανόνες των καλών τρόπων και της ευγένειας...έτσι ώστε να διευκολύνουν την ανταλλαγή απόψεων (intercourse of minds), και την αδιατάρακτη συνδιαλλαγή (compliance) και συζήτηση» (D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, σ. 239), περιλαμβάνεται στον τέταρτο τόμο της έκδοσης των έργων του Hume στην οποία παραπέμπω). Στις αρετές αυτές, τις οποίες συγκεφαλαιώνουμε με την έννοια της ευγένειας, ο Hume περιλαμβάνει τους καλούς τρόπους και την ευγένεια, το πνεύμα και την ιδιοφυΐα (wit and ingenuity), την αξιοπρέπεια, την επιμέλεια ως προς την εμφάνιση (cleanliness) και, τέλος, ένα «I know-not-What» που δίνει χάρη στους τρόπους μας.



κατευθύνει τα μέσα προς αυτόν με σύνεση και αποτελεσματικότητα<sup>147</sup>. Ακριβώς στον αντίποδα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς» συγκροτεί ένα παράδειγμα σύνεσης και εργατικότητας. Αυτά τα δύο συγκροτούν το νέο ήθος του «οικονομικού ανθρώπου» που μπορεί να διακριθεί με σαφήνεια από το παράδειγμα τόσο του «πατριώτη» όσο και του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», το ήθος του νέου, αυτοδημιούργητου ανθρώπου, με το οποίο, ας σημειώσουμε, κάποιες σημαντικές εργασίες θα ταύτιζαν τον Burke<sup>148</sup>.

Πίσω από αυτά, τον Λόγο και την σύνεση, ωστόσο, υπάρχει κάτι άλλο που κινητοποιεί τον «σοφό» άνθρωπο. Στο δρόμο της νεώτερης ανθρωπολογίας<sup>149</sup>, ο Burke παρατηρεί πως «ό,τι φαίνεται να εξαρτάται πλήρως από τον Λόγο και τη σύνεση έχει πάντα κάποια κατώτερη στήριξη στα πάθη μας»<sup>150</sup>. Τα πάθη τα οποία βρίσκονται λοιπόν στη βάση της συμπεριφοράς του και τα οποία τον κινητοποιούν είναι αυτά της πλεονεξίας και της φιλοδοξίας, ενώ αυτό που τον καθιστά «σοφό» είναι όχι η καταπολέμηση τους, κατά το στωικό παράδειγμα, αλλά, σύμφωνα με τα νέα ήθη, η χαλιναγώγησή τους<sup>151</sup>.

Η θέση μου είναι ότι ο «σοφός» αυτού του κόσμου δεν ενσαρκώνει τίποτα άλλο από το μοντέλο του «οικονομικού ανθρώπου» που γεννιέται τον 18<sup>ο</sup> και κυριαρχεί τον 19<sup>ο</sup>, το μοντέλο του ανθρώπου που είχε στο μυαλό του ο Weber, όταν έγραφε την *Προτεσταντική ηθική*, το μοντέλο του ανθρώπου εκείνου που διαπνέεται από το «πνεύμα του καπιταλισμού». Ο ίδιος συγγραφέας, μάλιστα, θα παρατηρούσε ότι, αν και το κίνητρο της απόκτησης και η επιδίωξη του κέρδους παρατηρείται σε όλες τις εποχές και σε όλους τους πολιτισμούς, «ο καπιταλισμός μπορεί αντίθετα να ταυτιστεί με τον δαμασμό ή τουλάχιστον τον έλλογο μετριασμό αυτού του άλογου κερδοσκοπικού κινήτρου».<sup>152</sup>

Θα έλεγα ότι ο «σοφός» άνθρωπος συγκροτεί ένα εναλλακτικό, αστικό παράδειγμα αρετής που έρχεται να πάρει τη θέση που κατείχε απέναντι στον

<sup>147</sup> *A Note-Book*, σ. 108.

<sup>148</sup> Πρβλ. Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, και Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*.

<sup>149</sup> Για τον ρόλο των παθών στη νεώτερη φιλοσοφία σε σχέση με την αριστοτελική φιλοσοφία και τη σχέση τους με τον Λόγο βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στη νεότερη φιλοσοφία». Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης P.F. Moreau, «Τα πάθη: Γενική προβληματική», μετ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, τόμος ΔΒ'.

<sup>150</sup> *A Note-Book*, σ. 108.

<sup>151</sup> Πρβλ. σχετικά Hirschman, *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, σσ. 44-50.

<sup>152</sup> M. Weber, *Η προτεσταντική Ηθική*, μετ. Μ.Γ. Κυπραίου, Gutenberg, Αθήνα, 2000, σ.15.

«εκλεπτυσμένο ευγενή» ο «πατριώτης ευγενής». Έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι ο Pocock υποστήριξε ότι πριν από τον Benjamin Franklin, αυτοί που πρώτοι συστηματοποιούν ένα παράδειγμα «προτεσταντικής ηθικής» είναι οι Ουμανιστές στοχαστές της αυγούστειας περιόδου και κυρίως ο Davenant<sup>153</sup>, οι οποίοι δεν αντιστρατεύονταν την επιχειρηματική δραστηριότητα και το εμπόριο, αλλά τη χρηματιστική δραστηριότητα και τη διόγκωση του δημόσιου χρέους. Θα έσπευδα, ακόμα παραπέρα, να παρατηρήσω ότι στο παράδειγμα του «σοφού» ανθρώπου βρίσκει κανείς ορισμένες από τις αρετές του «πατριώτη» ευγενούς και αυτό είναι που επιτρέπει αυτή τη σχέση, πολύ δε μάλλον που πρόκειται για χαρακτηριστικά στον αντίποδα αυτών του «εκλεπτυσμένου ευγενούς». Η σύνεση, η εργατικότητα, η αποφασιστικότητα, το θάρρος, η αυστηρότητα, η ολιγάρκεια, η σκληρότητα του χαρακτήρα και η αποστροφή για τους συναισθηματισμούς, είναι όλα χαρακτηριστικά και των δύο, τα οποία αντιστρατεύονται με τον πιο ευθύ τρόπο τον χαρακτήρα του μοντέρνου ευγενούς.

Ο διαρκής απολογισμός οφελών και βλαβών, περιγράφει ο Burke, είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό του τύπου αυτού, οι νοητικές ικανότητες που κατεξοχήν αξιοποιεί είναι οι υπολογιστικές. Δεν αφήνει τίποτα στην τύχη και αντιμετωπίζει την κάθε μέρα σε σχέση με την επόμενη, τον κάθε χρόνο σε σχέση με ό,τι αυτός συνεισφέρει στην αύξηση της περιουσίας του και την εμπέδωση του μεγαλείου του. Οι απολαύσεις του, παρατηρεί ο Burke σε ένα σχήμα που θυμίζει τις ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Hobbes<sup>154</sup>, του ανοίγουν την όρεξη για καινούριες και είναι αυτό που περισσότερο απολαμβάνει. Τελικά, παρατηρεί ο Burke, καθώς η εργατικότητα και ο συνεχής υπολογισμός μετατρέπονται σε αυτοσκοπό, οι «σοφοί» «περνούν όλοι τη ζωή τους χωρίς να ευχαριστιούνται τις απολαύσεις τους ή την κατοχύρωση των συμφερόντων τους. Πεθαίνουν κουρασμένοι, αβέβαιοι, ανήσυχοι, ανικανοποίητοι, και αποτυχημένοι»<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Pocock, *The Machiavellian Moment*, σ. 446.

<sup>154</sup> Πρβλ. τα όσα γράφει ο Hobbes, απαντώντας σε μια στωική έννοια της ευδαιμονίας. «Η συνεχής επιθυμία για την απόκτηση πραγμάτων που επιθυμεί κανείς κατά καιρούς, δηλαδή η αδιάκοπη προκοπή, αποκαλείται ευδαιμονία. Και εννοώ βέβαια την ευδαιμονία σ' αυτήν τη ζωή. Διότι δεν υπάρχει πράγμα όπως η διαρκής ηρεμία του νου όσο ζούμε σε αυτό τον κόσμο, επειδή η ίδια η ζωή δεν είναι παρά κίνηση και ως εκ τούτου, όπως δεν είναι δυνατόν να υφίσταται ζωή χωρίς αισθήσεις, έτσι δεν είναι δυνατόν να υφίσταται χωρίς επιθυμίες ή φόβους» (Hobbes, *Λεβιάθαν*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μετ. Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, κεφ. 6, σ. 132).

<sup>155</sup> *A Note-Book*, σ. 109.

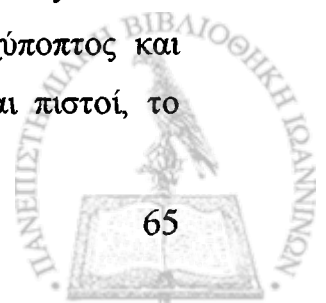


Τα θάρρος, συνεχίζει ο Burke στο ίδιο πνεύμα και ενισχύοντας τη συσχέτιση ηθών που επιχειρήθηκε για τον τύπο του «σοφού» ανθρώπου και το ρεπουμπλικανικό παράδειγμα, ανήκει στις αρετές του ανθρώπου μας. Αναγνωρίζει τη ζωή σαν ένα διαρκές κυνήγι σκοπών και είναι έτοιμος να ρισκάρει τόσο τη ζωή του όσο και τους σκοπούς αυτούς για άλλους. Αν και θαρραλέος, δεν είναι τυχοδιώκτης, ρισκάρει πάντα για κάποιον καλό λόγο και επιδιώκει τους σκοπούς του με σταθερότητα και επιμονή. Είναι ο τύπος που ξέρει να εκμεταλλεύεται τις ευκαιρίες που του παρουσιάζονται.

Η κατανόησή του δεν είναι εκτεταμένη, αλλά ακριβώς για αυτό, το γεγονός δηλαδή ότι εστιάζει σε κάτι, είναι ισχυρή. Η φαντασία του δεν είναι ούτε θερμή ούτε ακτινοβολούσα, για αυτό και τον εκτιμούν μάλλον παρά τον θαυμάζουν. Δεν είναι ματαιόδοξος, αλλά είναι περήφανος για τον εαυτό του. Δεν θαυμάζει κανέναν άνθρωπο και εκτιμά ελάχιστους, αυτούς τους οποίους φοβάται. Περιφρονεί τους καλοσυνάτους ανθρώπους που δεν έχουν σπουδαίες ικανότητες, αλλά και τους ταλαντούχους που είναι ασύνετοι και δεν έχουν πετύχει. Εκδικείται πάντα τις βλάβες που υφίσταται με ένα τρόπο «αργό, βέβαιο, αδυσώπητο και καταστροφικό». Εκτιμά τη φιλία, ξέρει να την αξιολογεί, δεν είναι ποτέ αγνώμονας και, φυσικά, δεν διαλέγει φίλους με την καρδιά του ή λόγω του χαρακτήρα τους. Δεν είναι η κακία αυτή που ενοχλεί τον «σοφό» άνθρωπο, συνεχίζει ο Burke, γνωρίζει ότι υπάρχει σε όλους τους ανθρώπους, αυτό στο οποίο αντιδρά είναι η τρέλα.

Σε αντίθεση με τον «εκλεπτυσμένο ευγενή», το μέρος της ανθρώπινης φύσης που έχει να κάνει με τα συναισθήματα και το Ωραίο σχεδόν ατροφεί υπό το βάρος της διαρκούς επιδίωξης σκοπών. Ο «σοφός» άνθρωπος δεν διακρίνεται για την ευφράδεια του, αν και η γνώμη του είναι πάντα σεβαστή, γιατί δεν λέει ποτέ κάτι που να μη το έχει επεξεργαστεί καλά. Αποφασίζει αργά και τα επιχειρήματά του βασίζονται στην εμπειρία μάλλον παρά στον συλλογισμό. Τον σοφό άνθρωπο καθόλου δεν τον ενδιαφέρει να είναι ευχάριστος, προτιμά να δείχνει άνθρωπος οξύνους και πολυμήχανος.

Ως προς τον χαρακτήρα του, περιγράφεται από τον Burke ως αμείλικτος, αυστηρός και άτεγκτος. Φτάνει κάποτε, αν το συμφέρον του το απαιτεί, και στον κυνισμό. Η ίδια η ζωή του ανθρώπου δεν είναι τίποτα για αυτόν αν ο θάνατός του τον εξυπηρετεί καλύτερα. Ως προς τις σχέσεις του, αντίστοιχα, είναι καχύποπτος και εμπιστεύεται δύσκολα. Πιστεύει ότι οι άνθρωποι ακόμα και όταν είναι πιστοί, το



κάνουν για κάποιο ιδιωτικό όφελος. Η πίστη ότι οι άνθρωποι δρουν πάντα με γνώμονα τα ιδιωτικά τους συμφέροντα είναι βαθιά ριζωμένη μέσα του.

Ο «σοφός» μας δεν έχει θρησκεία και αυτό για μια σειρά από λόγους. Αφενός, λόγω της σκληρότητας του χαρακτήρα του και της απουσίας συναισθημάτων. Αφετέρου, γιατί είναι εκ φύσεως δύσπιστος και τείνει να απορρίπτει ό,τι έχει επίδραση στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Έχει ακόμη την τάση να πιστεύει ότι τα πάντα είναι γέννημα επιπόνησης και πολιτικής. Παρόλα αυτά, δεν θα επιδιώξει ποτέ φήμη από μια απόπειρα να καταρρίψει τη θρησκεία. Εκτιμά μάλλον τα πράγματα που εκτιμούν όλοι οι άνθρωποι. Έτσι, τη θρησκεία την εκτιμά και την απεχθάνεται την ίδια στιγμή.

«Ο τρόπος του να αγαπά την ανθρωπότητα», σημειώνει τέλος ο Burke, «είναι μέσω της επιχειρηματικής συναναστροφής (intercourse of business) και όχι μέσω συναισθημάτων, καθώς ποτέ δεν αγαπά, αλλά και ούτε μισεί κανέναν»<sup>156</sup>. Ο «σοφός άνθρωπος» κάνει μάλλον έναν καλό σύζυγο, ενώ ανατρέφει με φροντίδα τα παιδιά του, τον ενδιαφέρει η διάκρισή τους στον κόσμο, πράγμα που θεωρεί ότι προάγει και τα δικά του συμφέροντα.

Ο χαρακτήρας του «καλού ανθρώπου» συγκροτεί το τελευταίο παράδειγμα με το οποίο καταπιάνομαι και ενσαρκώνει ένα παράδειγμα αρετής, το οποίο είναι ριζικά διαφορετικό από κάθε προηγούμενο. Θα έλεγα ότι ο τύπος αυτός ενσαρκώνει ένα ανθρωπιστικό παράδειγμα αρετής, είναι ο άνθρωπος που τον διακρίνουν εκείνα τα βαθιά, ανθρώπινα αισθήματα που λείπουν τόσο από τον υπολογιστή, «σοφό» άνθρωπο, όσο και από τον δανδή, «εκλεπτυσμένο ευγενή». Ως το κύριο χαρακτηριστικό του τύπου αυτού περιγράφεται η καλοσύνη (good nature), η οποία αναλύεται από τον Burke στην απεριόριστη ιδιωτική φιλία, αλλά και τη γενική ευεργεσία. Μόνο η καλοσύνη, παρατηρεί ο Burke, πραγματώνει αυτές τις αρετές, τις οποίες οδηγεί πέρα από την απλή θεωρία. Ο τύπος αυτός, συνεχίζει ο Burke, διακρίνεται για την «ανιδιοτελή άσκηση όλων εκείνων των πράξεων που είναι ενάρετες»<sup>157</sup>.

Η ιδέα μου είναι ότι ο Burke με ένα τρόπο συγκεφαλαιώνει με τον τύπο αυτό ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε χριστιανική αρετή<sup>158</sup>, αν και με μια ιδιαίτερη και

<sup>156</sup> *A Note-Book* σ. 112.

<sup>157</sup> *A Note-Book* σ. 112.

<sup>158</sup> Φυσικά στις αρετές αυτές, την καλοσύνη, τη φιλία και τη γενναιοδωρία, δεν αναφέρθηκε πρώτος ο Χριστιανισμός, προηγήθηκαν οι στωικοί, κυρίως η ηπιότερη μορφή στωικισμού την οποία εισάγει ο Παναίτιος και από εκεί και πέρα τις συναντάμε στον Κικέρωνα και ακόμα περισσότερο στον Σενέκα. Τον 18<sup>ο</sup> αιώνα οι κύριοι υποστηρικτές μιας αγαθής ανθρώπινης φύσης στη βρετανική



ιδιόμορφη έμφαση στο συναισθηματικό στοιχείο. Η ευεργετική διάθεση αυτού του χαρακτήρα, παρατηρεί Burke στον αντίποδα της σχολαστικής, απορρέει από την «παρόρμηση ενός έξοχου πνεύματος μάλλον παρά από την ακριβή τήρηση κανόνων καζουιστικής. Αν σε ηθικά ζητήματα οι συλλογισμοί του δεν είναι πολύ ορθοί, τα αισθήματά του είναι λεπτά...»<sup>159</sup>. «Η ουσία της ψυχής του είναι η αγάπη»<sup>160</sup>, παρατηρεί αλλού ο Burke, «η θρησκεία του», επιμένει, «είναι αποκλειστικά αυτή της αγάπης»<sup>161</sup> και αλλού, «η δυστυχία των άλλων μετατρέπεται σε δικιά του δυστυχία»<sup>162</sup>.

Η ιδιαίτερη έμφαση στο συναίσθημα ως το θεμελιώδες κίνητρο των πράξεων του τύπου αυτού, από τη μια, συγκροτεί μια ιδιαίτερη προσέγγιση της θρησκείας στην οποία θα επανέρθουμε. Από την άλλη ωστόσο, η έμφαση αυτή τοποθετεί τον χαρακτήρα μας στο πεδίο της ευγένειας. Αντίστοιχα, ο χαρακτήρας μας περιγράφεται «άνετος, ήπιος και ανύποπτος», ένας άνθρωπος «χωρίς σφοδρά πάθη», η συμπεριφορά και ο τρόπος συζήτησης του οποίου φέρουν μια γλυκύτητα, κάτι που δεσμεύει αυτόν που τον παρατηρεί και «απευθύνονται στο συναίσθημα μάλλον παρά στην κατανόηση»<sup>163</sup>. Θα έλεγα ότι η χριστιανική αρετή, όπως αναπτύσσεται στο σημείο αυτό, συγκροτεί έναν εναλλακτικό τύπο ευγένειας απέναντι στον «εκλεπτυσμένο ευγενή». Απέναντι στην θεατρικότητα και τη σκληρότητα της συμπεριφοράς του τύπου αυτού, ο «καλός άνθρωπος» αντιπαραθέτει γνήσια και βαθιά συναισθήματα.

Λόγω του συναισθηματισμού και της γνήσιας ευγένειας του χαρακτήρα του, ο τύπος αυτός αντιδιαστέλλεται από τον Burke τόσο με το ουμανιστικό πολιτικό παράδειγμα, όσο και με αυτό του «σοφού» ανθρώπου. Ο «καλός» άνθρωπος, παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Burke, «είναι μάλλον ευεργετικός παρά ακριβοδίκαιος και δεν διακρίνεται τόσο επειδή αποφεύγει προσεκτικά οτιδήποτε άδικο, όσο για την

---

φιλοσοφική παράδοση είναι ο Shaftesbury, έντονα επηρεασμένος από τους στωικούς, ο Hutcheson και ο Butler. Μια εξαιρετική σύνοψη της συμβολής του Hutcheson και του ρόλου της ευμένειας στο έργο του συναντάμε στη δημοσίευση του Δ. Δρόσου, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού», πβλ. συγκεκριμένα το τρίτο μέρος με την τιτλοφόρηση «Η σύνθεση του Francis Hutcheson και η «ορθοδοξία» του Σκωτικού Διαφωτισμού. Η ευμέθεια, σημειώνεται συγκεκριμένα, είναι «η άλλη έννοια κλειδί της σύνθεσης, έννοια η οποία φιλοδοξεί να συμβιβάσει τη μοντέρνα οδό των ιδεών με τη χριστιανική παράδοση, διαβασμένη ωστόσο από μια σκοπιά στωικής έμπνευσης...».

<sup>159</sup> *A Note-Book*, σ. 114.

<sup>160</sup> *A Note-Book*, σ. 115.

<sup>161</sup> *A Note-Book*, σ. 115.

<sup>162</sup> Πρβλ. τον τρόπο με τον οποίο ο Burke κατανοεί την έννοια της συμπάθειας στο επόμενο μέρος της διατριβής.

<sup>163</sup> *A Note-Book*, σ. 114.



ανεμπόδιστη άσκηση όλων των πράξεων εκείνων που είναι ενάρετες»<sup>164</sup>. Λίγο πιο κάτω και με σαφήνεια, στο ίδιο μοτίβο, ο Burke παρατηρεί ότι «...για αυτόν τον λόγο δεν τον συμπαθεί εκείνο το είδος ανθρώπου που είναι ακριβής ή προσανατολισμένος στο πολιτικό ιδεώδες (citizen-like minds)»<sup>165</sup>. «Ένας νους τόσο πλούσιος σε ευμένεια», θα παρατηρήσει ο Burke, συγκεφαλαιώνοντας τη ρητή διάκριση των δύο τύπων αρετής, «δεν μπορεί να είναι και σπουδαίος στην άσκησή της με φειδώ»<sup>166</sup>.

Ο «καλός άνθρωπος», συνεχίζει ο Burke, ασκεί τη λεπτή του κατανόηση για να μεγιστοποιήσει μάλλον την ευεργεσία του σε αυτόν που θέλει να υποχρεώσει, παρά για να φυλαχτεί από τις αρνητικές συνέπειες της ευεργεσίας του. Τείνει να ξοδεύει περισσότερα από όσα μπορεί να διαθέσει, να δανείζεται περισσότερα από όσα μπορεί να ξεπληρώσει και να υπόσχεται περισσότερα από αυτά που μπορεί να πραγματοποιήσει. Ο «καλός άνθρωπος», κατά τον Burke, είναι ασύνετος από τη φύση του, θα λέγαμε αδιόρθωτα ασύνετος. Ο Burke υποστηρίζει ότι δεν γνώρισε ποτέ κάποιον καλό χαρακτήρα ο οποίος να μην ήταν σε μεγάλο βαθμό ασύνετος.

«Τι εννοούμε λέγοντας σύνεση;», διερωτάται. Οι πρώτες σκέψεις που περνούν από το μυαλό κάποιου που θέλει να περιγράψει έναν συνετό χαρακτήρα, σημειώνει ο Burke, έχουν να κάνουν με την αυτοσυντήρηση, την διασφάλιση των συμφερόντων και την αύξηση της αξιοπιστίας. Ο «καλός άνθρωπος» αποτυγχάνει και στις τρεις αυτές βασικές μέριμνες του «σοφού» ανθρώπου. Και οι τρεις περιστρέφονται γύρω από τον εαυτό μας, «μόνο μετά από κάποια αφαίρεση, με βάση κάποιο συγκεκριμένο σχέδιο, θα σκεφτούμε να εφαρμόσουμε την έννοια της σύνεσης στην κατεύθυνση των υπηρεσιών προς άλλους, και όταν ακόμα το κάνουμε, γίνεται από τη σκοπιά της προφύλαξης και του περιορισμού μάλλον παρά της διεύρυνσης»<sup>167</sup>. Αντίθετα, η μέριμνα του χαρακτήρα που μας απασχολεί είναι πώς θα διευρύνει τα οφέλη της ευεργεσίας του και όχι πώς θα προφυλαχτεί απέναντι σε αρνητικές συνέπειες.

Οι ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Burke σε σχέση με τα παραδείγματα του «σοφού» και του «καλού ανθρώπου» παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Και οι δύο κινούνται στη βάση κυρίαρχων παθών για τα οποία εξίσου ισχύει η απόφαση ότι «κάθε πάθος, το οποίο έχουμε και είναι τόσο ισχυρό ώστε να αποτελέσει αξιοσημείωτη

<sup>164</sup> *A Note-Book*, σ. 114.

<sup>165</sup> *A Note-Book*, σ. 114.

<sup>166</sup> *A Note-Book*, σ. 115.

<sup>167</sup> *A Note-Book*, σ. 118.



αρχή δράσης, είναι πάντα σε κάποιο βαθμό υπερβολικά ισχυρό για τον Λόγο μας»<sup>168</sup>. Τα πάθη βεβαίως που κινητοποιούν τους δύο είναι ριζικά αντίθετα, τον «σοφό» κινητοποιούν τα εγωιστικά πάθη, τον «καλό άνθρωπο», αντίθετα, τα πάθη της φιλανθρωπίας. Αυτό που έχει ωστόσο ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι η διαφορετική σχέση των δύο κατηγοριών παθών με τον Λόγο.

Σε σχέση με τα εγωιστικά πάθη ο Burke παρατηρεί ότι «φαίνεται να έχουν μέσα τους, σε μεγάλο βαθμό, καθαρό, κοινό Λόγο, (ο οποίος) τα ευνοεί»<sup>169</sup>. Με άλλα λόγια, κάποιος βαθμός Λόγου ευνοεί την επίτευξη των σκοπών των εγωιστικών παθών. Η παρατήρηση αυτή δεν μου φαίνεται να απέχει πολύ από την παρτήρηση του Hume ότι τα εγωιστικά πάθη ευνοούνται από ένα βαθμό λογικής καθοδήγησης, από ένα βαθμό σύνεσης<sup>170</sup>. Αυτό, ωστόσο, δεν συμβαίνει με την περίπτωση της φιλανθρωπίας. Ο Λόγος στην περίπτωση αυτή, παρατηρείται, πρέπει να λειτουργήσει αμιγώς περιοριστικά. Ο περιορισμός ωστόσο, σημειώνει χαρακτηριστικά ο Burke, είναι το αδύνατο χαρτί του Λόγου, «ειδικά όταν πρόκειται να περιορίσει τον ευγενή ενθουσιασμό, ο οποίος πάντα συνοδεύει τη δυνατή ευεργεσία»<sup>171</sup>.

Η αναφορά στην έννοια του ενθουσιασμού, πολύ δεν μάλλον η θετική της αποτίμηση, είναι αξιοσημείωτη. Η έννοια συνδεόταν με τον θρησκευτικό φανατισμό για αυτό και καταδικαζόταν από τους διαφωτιστές με χαρακτηριστικά παραδείγματα τον Locke και τον Hume. Αυτός που αποκαθιστά την έννοια, καταδικάζοντας την ίδια στιγμή τον θρησκευτικό φανατισμό, είναι ο Shaftesbury. Ο Burke θα επανέλθει στην έννοια στα μικρά δοκίμια για τη θρησκεία, τα οποία θα αναλύσουμε σε ξεχωριστό κεφάλαιο. Το επίθετο «ευγενής», που προσδιορίζει τον ενθουσιασμό στο παραπάνω απόσπασμα, οριοθετεί ήδη τη διάκριση ανάμεσα σε αρνητική και θετική φόρτιση του ενθουσιασμού την οποία βρίσκουμε και στον Shaftesbury<sup>172</sup>, αλλά και τη σημαντική ανατίμηση των παθών στη θεώρηση του Burke. Και αυτή βεβαίως βρίσκει το προηγούμενο της στο έργο του Shaftesbury.

<sup>168</sup> *A Note-Book*, σ. 118.

<sup>169</sup> *A Note-Book*, σ. 118.

<sup>170</sup> Ο Hume, αναλύοντας την καταγωγή της δικαιοσύνης, έλεγε, και η ομοιότητα πρέπει να υπογραμμιστεί, ότι ο εγωισμός μας ικανοποιείται καλύτερα, όταν πιθασέεται, με μια αλλαγή κατεύθυνσης (Hume, *Treatise*, τομ. 3, κεφ. 2).

<sup>171</sup> *A Note-Book*, σ. 118.

<sup>172</sup> Για την έννοια του ενθουσιασμού ως μιας «μέσης λέξης» πρβλ. Π. Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σ. 89, σς. 512-513. Ο συγγραφέας εστιάζει το ενδιαφέρον του βεβαίως στον Νεοελληνικό



Μετά από αυτά δεν προκαλεί εντύπωση η έντονη απαισιοδοξία για την τύχη του χαρακτήρα αυτού, η οποία δεν μπορεί παρά να εκληφθεί ως μομφή ενάντια στη μοντέρνα κοινωνία και τα ήθη που καλλιεργεί, την κοινωνία που ταιριάζει καλύτερα στον «σοφό» άνθρωπο. «Η ζωή του «καλού ανθρώπου»», θα καταλήξει ο Burke, «αποτελεί μια συνεχή σάτιρα της ανθρωπότητας, μια συνεχή επίδειξη του φθόνου, της κακίας και της αχαριστίας της ανθρωπότητας»<sup>173</sup>.

Αν και ο χαρακτήρας αυτός δεν έχει βλάψει κανέναν στη ζωή του, ο Burke παρατηρεί ότι έχει τους πιο αδυσώπητους εχθρούς, αδυσώπητους ακριβώς γιατί είναι εχθροί τους οποίους δεν έχει ποτέ προκαλέσει. Η ζήλια, παρατηρεί ο Burke, είναι ισχυρή σε όλους, αλλά φουντώνει μάλλον απέναντι στην επιτυχία των ενάρετων παρά σε αυτή των απατεώνων. Μπορούμε να οργιζόμαστε και να κατακρίνουμε τους απατεώνες, παρατηρεί ο Burke, αλλά ακριβώς το ότι γνωρίζουμε ότι δεν αξίζουν την ευημερία τους αποτελεί μια παρηγοριά. Είναι μια παρηγοριά την οποία δεν έχουμε με την ευημερία του «καλού ανθρώπου» που περιγράφουμε. Δεν μπορούμε να τον κατακρίνουμε και πρέπει να παραδεχτούμε ότι αξίζει την ευτυχία του. Κάτι τέτοιο, παρατηρεί ο Burke, μας είναι ανυπόφορο. Αν ο κακός, συνεχίζει ο Burke, κάνει κάτι καλό αρχίζουμε να σκεφτόμαστε μήπως τον αδικήσαμε, μήπως η κακία του υπήρξε μόνο φαινομενική. Το αντίθετο συμβαίνει με τον «καλό άνθρωπο»: αν πέσει σε οποιοδήποτε σφάλμα, υποψιαζόμαστε ότι όλος ο ενάρετος βίος δεν υπήρξε παρά μια υποκρισία.

Ακόμα και χωρίς την παρέμβαση της ζήλιας όμως, στην περίπτωση, για παράδειγμα, μιας υπηρεσίας ή μιας προαγωγής, ο «καλός άνθρωπος» φαίνεται να υστερεί του κακού, λόγω της επίδρασής του τελευταίου στη φαντασία μας. «Φαντάζομαι», παρατηρεί ο Burke εμβαθύνοντας στο πεδίο της ανθρώπινης ψυχολογίας, «ότι ο φόβος που προκαλεί αυτός ο άνθρωπος, (ο κακός), καθώς τον κρατά διαρκώς σε μια αξιοσέβαστη θέση στον νου μας, μας αναγκάζει να τον σκεφτούμε σε κάθε σημαντική περίπτωση. Η δύναμη της γοητείας είναι ισχυρότερη από ό,τι μερικές φορές φανταζόμαστε», συνεχίζει. «Ο «καλός άνθρωπος», ωστόσο, «επειδή κανένας δεν τον φοβάται, ξεχνιέται. Ενώ την ίδια στιγμή, καθώς δείχνει ο ίδιος να αμελεί τα

---

Διαφωτισμό, αλλά οι αναφορές του και η βιβλιογραφία στην οποία παραπέμπει αφορούν εξίσου και τον ευρωπαϊκό.

<sup>173</sup> *A Note-Book*, σ. 116.



συμφέροντά του, κανείς άλλος δεν τα θεωρεί αξία προσοχής»<sup>174</sup>. Ακόμα και στο πεδίο της φαντασίας, ο «καλός άνθρωπος» βγαίνει χαμένος, περνά απαρατήρητος.

Ωστόσο δεν τελειώνει εδώ η μελανή σκιαγράφηση της τύχης αυτού του χαρακτήρα, του προικισμένου με τη «θεία ευμένεια». «Όταν τον χτυπήσει η δυστυχία, πού είναι οι φίλοι του;», διερωτάται ο Burke. Φίλοι του πραγματικοί είναι μόνο οι όμοιοι του και αυτοί δεν είναι παρά ελάχιστοι. Οι υπόλοιποι σπεύδουν να τον μεμφθούν για την έλλειψη σύνεσης που επέδειξε στη ζωή του. Τον συμπονούν μόνο τα γενναιόδωρα πνεύματα, παρατηρεί ο Burke, αλλά σπεύδει να συμπληρώσει ότι γενναιόδωροι είναι μόνο οι νέοι και οι άμυαλοι και, έτσι, ρητορικά διερωτάται για ακόμα μια φορά για το τι μπορούν να κάνουν αυτοί για να συντρέξουν τον άνθρωπό μας στη δυστυχία του. Εγκαταλελειμμένος από όλους, «ο καλός άνθρωπος» μεταστρέφεται, καταλήγει τελικά μισάνθρωπος, «αυτό το ευγενές κρασί ξινίζει τόσο, ώστε καταλήγει ξύδι»<sup>175</sup>. Η αναγνώριση δεν πρόκειται να έρθει παρά πολύ αργά, μετά τον θάνατό του. Η μοντέρνα κοινωνία αποδεικνύεται ένα εξαιρετικά άγονο έδαφος για να ανθίσουν ευμενή συναισθήματα και ανθρωπιστικές αρετές.

Από τη συμπεριφορά η συζήτηση στη συνέχεια μεταφέρεται στη γνώση αν και για να διαπιστώσουμε, για ακόμα μια φορά, τη στενή συνάφεια ανάμεσα στα δύο πεδία. Συγκεκριμένα, θα φανεί ότι η τυπολογία των χαρακτήρων που μας απασχόλησε αποδεικνύεται χρήσιμη και στη συζήτηση για τον χαρακτήρα της γνώσης που προκρίνεται από τον Burke.

---

<sup>174</sup> *A Note-Book*, σ. 116.

<sup>175</sup> *A Note-Book*, σ. 117.



#### 4. Σκέψεις για τη μόρφωση και τη φιλοσοφία

Στην ίδια έκδοση από την οποία αντλήθηκαν οι προηγούμενες χαρακτηρισολογίες, την έκδοση με τη γενική τιτλοφόρηση *A Note-Book of Edmund Burke*, συναντάμε ένα σύνολο σημειώσεων με προβληματισμούς του Burke για τη γνώση και τη φιλοσοφία. Ο τίτλος που έχει επιλεγθεί για να συγκεφαλαιώσει το σύνολο των σημειώσεων αυτών είναι «Several Scattered Hints Concerning Philosophy and Learning Here from my Papers». Ο Burke παρουσιάζει, κατά τη γνώμη μου, τη θέση του για τη μόρφωση σε αντιδιαστολή με τρία διαφορετικά παραδείγματα τα οποία δεν μας είναι καθόλου άγνωστα. Θα τα συγκεφαλαιώνα ως εξής: Το παράδειγμα παιδείας που εκπροσωπεί ο «εκλεπτυσμένος ευγενής», το παράδειγμα εκείνο που αντιπροσωπεύει ο «ακαδημαϊκός» (scholar) και, τέλος, το παράδειγμα του αυστηρού ρεπουμπλικανισμού.

Ως προς αυτόν τον τελευταίο τύπο, αυτόν που εγείρει «γενικές αντιρρήσεις ενάντια στη μόρφωση»<sup>176</sup>, ο Burke δεν έχει πολλά να πει. Το πιθανότερο είναι να είχε υπόψη του τον πρώτο λόγο του Rousseau, αυτόν για τις επιστήμες και τα τέχνες, που εκδόθηκε το 1750, την περίοδο που ο Burke εγκαθίσταται μόνιμα στην Αγγλία<sup>177</sup>. Αυτή η στάση, παρατηρεί σχετικά, μας εξισώνει με τα θηρία, ενώ από τους υποστηρικτές της θέσης «κανείς τους δεν είναι ιδιαίτερα σχολαστικός για να αποδείξει τη θέση του με ειλικρίνεια· θέλουν μόνο να εντυπωσιάσουν και αντιμετωπίζονται με τον καλύτερο τρόπο όταν δεν τους δίνει κανείς σημασία»<sup>178</sup>. Για τον Burke πρόκειται μάλλον για μια παράδοξη θέση, όπως αυτές που θα δούμε συχνά να κωτηριάζει τόσο στο *Note-book*

<sup>176</sup> *A Note-Book*, σ. 83

<sup>177</sup> Ίσως να έχει υπόψη του επίσης τον Fletcher. Ο Fletcher είναι ένας Σκώτος στοχαστής το έργο του οποίου σηματοδεύει την αργότερη περίοδο με την ρεπουμπλικανική του αντιπολίτευση στις νέες σχέσεις που εγκαινιάζει αυτό που οι ερευνητές συστηματοποιούν ως οικονομική επανάσταση της περιόδου. Ο Fletcher εξιδανικεύει αυτό που ονομάζει γοτθικό μοντέλο διακυβέρνησης το οποίο, πάντα κατά τον συγγραφέα αυτόν, εγγυήθηκε την ελευθερία στην Ευρώπη από το 400μχ ως το 1500μχ. Πρόκειται για ένα σύστημα διακυβέρνησης που θεμελιώνεται στη βάση αυτόνομων γαιοκτημόνων που μετατρέπονται σε πολεμιστές για την υπεράσπιση της χώρας και της ελευθερίας τους. Συγκροτείται έτσι ένα παράδειγμα πολιτικής αρετής που θεμελιώνεται στην αυτάρκεια, την αυτονομία και την λιτότητα, αν και δεν απέφυγε την άγνοια και την αγριότητα. Για τον Fletcher βλ. Pocock, *The Machiavellian Moment*, και συγκεκριμένα το κεφάλαιο «Neo-Machiavellian Political Economy, "The Augustan Debate over Land, Trade and Credit"».

<sup>178</sup> *A Note-Book*, σ. 83.

όσο και στο *Vindication*, μια θέση δηλαδή που αντλεί τη γοητεία της μόνο και μόνο από το γεγονός της πρωτοτυπίας της, η οποία ωστόσο στερείται κάθε ουσιαστικού περιεχομένου. Έτσι και ο Burke δεν προχωρά περαιτέρω.

Ταύτισα το πρώτο παράδειγμα γνώσης με τον «εκλεπτυσμένο ευγενή», αφενός, γιατί πρόκειται για μια γνώση προορισμένη για την επίδειξη και έτσι, τελικά, για μια γνώση επιφανειακή και ρηχή. «Η μόρφωσή μας», παρατηρεί, «είναι υπολογισμένη για επίδειξη και όχι για χρήση και αντίστοιχα τρέφεται, γιατί σπανίως φτάνει βαθύτερα από τη γλώσσα»<sup>179</sup> και ο Burke συνεχίζει: «το να μαθαίνει κανείς για επίδειξη είναι σαν να ζωγραφίζει για την εντύπωση, δείχνει ψεύτικο, δεν διαρκεί πολύ και δεν είναι καλύτερο από μια απάτη. Η επίφαση της γνώσης διαφέρει από την πραγματική γνώση, όπως η φαινομενική από την πραγματική υγεία, μοιάζει ζωντανή και φυσική και είναι μόνο το σημάδι για κάτι καλύτερο»<sup>180</sup>. Αφετέρου, πρόκειται για μια γνώση η οποία αφορά εκείνον τον τύπο ο οποίος, χωρίς ιδιαίτερη κλίση στη μελέτη, βαυκαλίζεται για τα διανοητικά του χαρίσματα, επαίρεται για τη φυσική του ευφυΐα και καυχιέται για μια γνώση την οποία κατέχει με άνεση, χωρίς κοπιαστική και επίμοχθη μελέτη, μακριά από τις βιβλιοθήκες, τα πανεπιστήμια και τα αναγνωστήρια που κρύβουν την υποψία της σχολαστικότητας. «Δεν γνωρίζει καθόλου την λογοτεχνία», σημειώνεται χαρακτηριστικά, «και απεχθάνεται όλα τα πλεονεκτήματα της μελέτης, σε σύγκριση με την φυσική του ευφυΐα»<sup>181</sup>.

Ο Burke δεν στρέφεται όμως μόνο ενάντια σε αυτόν τον τύπο, αλλά και σε έναν πραγματικά ευρυμαθή τύπο, τον τύπο του πανεπιστημίου, και της βιβλιοθήκης, τον τύπο που είναι κλεισμένος στους τέσσερις τοίχους του αναγνωστηρίου του. Σε αυτόν τον τύπο αναφέρομαι ως «ακαδημαϊκό». Αν ο θιασώτης της φυσικής ευφυΐας μαθαίνει για να γίνει γνωστός και να εντυπωσιάσει, ο «ακαδημαϊκός» μαθαίνει για τη γνώση

---

<sup>179</sup> *A Note-Book*, σ. 81.

<sup>180</sup> *A Note-Book*, σ. 82. Στο κείμενο που παρακολουθούμε συναντάμε και ένα συγκεκριμένο παράδειγμα μιας τέτοιας επιδεικτικής γνώσης: ο Burke καταφέρεται ενάντια στους συγγραφείς απομνημονευμάτων, τα ονομάζει «στομφώδη (prodigious) και επιδεικτικά απομνημονεύματα» και θεωρεί ότι «δεν χρησιμεύουν σε τίποτα άλλο από τον εντυπωσιασμό (prodigy) και την επίδειξη» (*A Note-Book*, σ. 82). Είναι ενδιαφέρον ότι αναφορά στην ίδια κατηγορία συγγραφέων κάνει και ο Shaftesbury στο *Advise to an Author*, μιλώντας για τους συγγραφείς των «απομνημονευμάτων και των δοκιμίων» (*Shaftesbury, Characteristics*, τομ. 1, σ. 108).

<sup>181</sup> *A Note-Book*, σ. 83. Ας θυμίσουμε τις παρατηρήσεις του Burke για τον τύπο αυτό: «δεν είναι ακαδημαϊκός», είχε παρατηρήσει ο Burke και αυτό λόγω του αιτήματος της άνεσης, έτσι συνεχίζει: «κάθε επίτευγμά του φαίνεται να απορρέει άμεσα από την φύση του τίποτα δεν πρέπει να φαίνεται δανεισμένο-το να σκέφτεται σωστά δεν αποτελεί για αυτόν μεγαλύτερο κόπο από τον να αναπνέει ελεύθερα» (*A Note-Book*, σ. 105).



καθεαυτή. Αν ο «εκλεπτυσμένος ευγενής», είναι στην πραγματικότητα ρηχός ως προς την μόρφωσή του, ο «ακαδημαϊκός» χαρακτηρίζεται από μια γνήσια και βαθιά ευρυμάθεια, αλλά είναι αποκομμένος από την κοινωνία.

Απέναντι και στα δύο παραδείγματα, εκείνο που αντιπαραθέτει ο Burke είναι η άρρηκτη σύνδεση παιδείας και αρετής. «Έχει πολύ μικρότερη σημασία το τι διαβάζουμε σε σχέση με το πώς το διαβάζουμε και με ποιο σκοπό. Το να μελετά κανείς για την μελέτη», συνεχίζει ο Burke αναφερόμενος στον «ακαδημαϊκό», «είναι μια μάταιη εργασία. «Το να μαθαίνεις», συνεχίζει περνώντας και στο παράδειγμα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», «για να μαθευτείς σημαίνει να κινείσαι σε ένα περίεργο κύκλο. Ο σκοπός της μόρφωσης», σημειώνεται emphaticά, «δεν είναι η γνώση, αλλά η αρετή»<sup>182</sup>.

«Πολύ συχνά», παρατηρεί ο Burke επιτιθέμενος στον «ακαδημαϊκό», «άνθρωποι της μεγαλύτερης ευρυμάθειας βυθίστηκαν τόσο βαθιά όσο οποιοσδήποτε στα πάθη, τις προκαταλήψεις και τις μάταιες γνώμες των αμόρφωτων. Ενώ συχνά τους βλέπουμε πιο δουλικούς, πιο επηρμένους, πιο ισχυρογνώμονες, να αγαπάνε περισσότερο το χρήμα, να κυβερνώνται περισσότερο από την ματαιοδοξία, να φοβούνται περισσότερο τον θάνατο, και να είναι περισσότερο παγιδευμένοι από ασήμαντα φαινόμενα και διακρίσεις»<sup>183</sup>. Στον αντίποδα, το αίτημα για την παιδεία που διατυπώνει ο Burke συνδέεται με το ουμανιστικό πρόταγμα μιας γενικής και ευρείας καλλιέργειας του χαρακτήρα. Η πρώτη φράση του Burke στο κείμενο που μας απασχολεί έχει ως εξής: «ως προς τα συμφέροντά μας φροντίζουμε τον εαυτό μας περισσότερο από ό,τι θα έπρεπε, ως προς την πρόοδο μας τον φροντίζουμε λιγότερο»<sup>184</sup>. Η τελευταία πρόταση του κειμένου μας, επίσης, συγκεφαλαιώνει αυτή την μέριμνα ως εξής: «η γνώση είναι η καλλιέργεια του νου, και αυτός που μένει εκεί είναι τόσο «σοφός» όσο και αυτός που οργώνει το χωράφι του χωρίς καμιά πρόθεση να σπείρει και να θερίσει μετά»<sup>185</sup>. Γίνεται φανερό ότι τα συμφέροντα στο πρώτο απόσπασμα πρέπει να θεωρηθούν με την οικονομική τους σημασία, ενώ η πρόοδος με την ηθική της, ως καλλιέργεια του χαρακτήρα.

<sup>182</sup> *A Note-Book*, σ. 82.

<sup>183</sup> *A Note-Book*, σ. 82.

<sup>184</sup> *A Note-Book*, σ. 81.

<sup>185</sup> *A Note-Book*, σ. 83.



Αυτή η ηθική μέριμνα σε σχέση με την παιδεία γίνεται ακόμα σαφέστερη σε σχέση με το πρόταγμα μιας γενικής παιδείας. Είναι αυτή η οποία εγγυάται, κατά τον Burke, την ορθή διαμόρφωση του ανθρώπινου χαρακτήρα και είναι αυτή η οποία με το πιο σαφή τρόπο αντιπαρατίθεται στο παράδειγμα του «ακαδημαϊκού».

Η ιδέα μιας γενικής παιδείας είναι και αυτή μια ιδέα με ουμανιστικές καταβολές. Οι ουμανιστές αντιπαρέθεταν την ιδέα του Uomo universale στη μεσαιωνική διάκριση ανάμεσα στην παιδεία την αρμόζουσα για τους κληρικούς και αυτή για τους ευγενείς. Ο ευγενής, κατά τη νέα ουμανιστική παιδαγωγική πρέπει να κατέχει τόσο τα γράμματα όσο και την τέχνη του πολέμου και της διακυβέρνησης<sup>186</sup>. Αντίστοιχα, στο κείμενο του Burke που μελετάμε συναντάμε το αίτημα για ένα versatile ingenium, ένα πολύπλευρο πνεύμα. Με χιουμοριστική διάθεση ο Burke αναφέρεται στον συγγραφέα εκείνο που κατηγορούσε τους υπόλοιπους, επειδή έχαναν τον χρόνο τους σε ανούσιες αναζητήσεις, όπως η φιλοσοφία και η ποίηση, αμελώντας μια τέχνη όπως αυτή της οικοσημολογίας.

Η ολόπλευρη παιδεία, κατά την εκτίμηση του Burke, αποτελεί το αντίδοτο για ό,τι είναι ίσως το χειρότερο ελάττωμα τόσο του «ακαδημαϊκού» όσο και του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», την έπαρση. «Το περιορισμένο διάβασμα», παρατηρεί ο Burke, «όπως και η μικρή παρέα αποτελούν τις μεγαλύτερες πηγές έπαρσης που γνωρίζω»<sup>187</sup>. Είναι κρίσιμο για το επιχείρημα του Burke ότι η γνήσια παιδεία καταλήγει τελικά στη μετριοφροσύνη και τη μετριοπάθεια και όχι στην έπαρση. Καταλήγει στη διστακτικότητα για τις ανθρώπινες δυνάμεις, την αμφιβολία και την αίσθηση της ταπεινότητας και της αδυναμίας. Η ευρυμάθεια μας επιτρέπει να κατανοούμε πόσο αβέβαια είναι τα θεμέλια της ανθρώπινης γνώσης, «μπορεί ίσως να μας ταπεινώσει», παρατηρεί ο Burke, «αν, αφού θεωρήσουμε την άνοδο και την πτώση των βασιλείων, παρατηρήσουμε την αντίστοιχη πορεία των επιστημών. Αν τις δούμε να υψώνονται από τύχη, να μεγαλώνουν από την εργατικότητα, να δυναμώνουν από την άμιλλα, να εξευγενίζονται από τη λεπτότητα και την άνεση, μετά να πέφτουν στη λεπτολογία, το λάθος και την εικασία και, τελικά, να διαλύονται και να κάνουν χώρο για νέα συστήματα, τα οποία ορθώνονται με τα ίδια μέσα και πέφτουν από την ίδια μοίρα»<sup>188</sup>. Σε κάθε περίπτωση, το αίτημα της ταπεινότητας εμφανίζεται πρωτεύον. «Ό,τι τείνει να

<sup>186</sup> Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, σσ. 90-91.

<sup>187</sup> *A Note-book*, σ. 84.



μας ταπεινώσει», καταλήγει ο Burke, «τείνει να μας κάνει σοφότερους. Ό,τι μας κάνει σοφότερους μας κάνει καλύτερους, πιο άνετους και πιο ευτυχισμένους»<sup>189</sup>.

Υπάρχει κάτι κοινό στην εκτίμηση που έχουν για την παιδεία ο θιασώτης της φυσικής ευφυΐας, παρατηρεί ο Burke, και το παράδειγμα το οποίο προβάλλει ο Burke και τα δύο τρέφουν για την παιδεία μια μέτρια εκτίμηση, αν και για πολύ διαφορετικούς λόγους. Η μετριοπάθεια του παραδείγματος, το οποίο θέλει να εκπροσωπεί ο Burke, γεννιέται «από το βάθος της σκέψης και την ταπεινοφροσύνη», αντίθετα, η μέτρια εκτίμηση που τρέφει ο «εκλεπτυσμένος ευγενής» για τη παιδεία προέρχεται «από μια βαθιά άγνοια και μια ανυπόφορη έπαρση»<sup>190</sup>. Η εκτίμηση του πρώτου γεννιέται μετά από κοπιαστική και συστηματική μελέτη, η εκτίμηση του δεύτερου από τη φυσική του αλαζονεία.

Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει, πιστεύω, να διαβάσουμε και τα όσα ο Burke λέει περί αμφιβολίας. «Μπαίνω σχεδόν στον πειρασμό να σκεφτώ ότι πρέπει να μαθαίνουμε όχι τόσο να θεραπεύουμε τις αμφιβολίες μας, από τις οποίες έχουμε πολύ λίγες», σημειώνει ο Burke, «όσο να μάθουμε πώς να αμφιβάλλουμε»<sup>191</sup>. Πρέπει να παρατηρηθεί ότι η αμφιβολία του Burke δεν αντιστοιχεί με αυτή του Descartes, δεν είναι μια μεθοδολογική αμφιβολία που αποσκοπεί στη θεμελίωση μια απόλυτης βεβαιότητας. Αντίστοιχα, δεν τρέφεται από την επιστημολογική αισιοδοξία της θέσης αυτής<sup>192</sup>. Είναι μια αμφιβολία που τρέφεται από μια βαθιά απαισιοδοξία και δυσπιστία για τις δυνάμεις του ανθρώπου, διανοητικές και ηθικές. Είναι, με άλλα λόγια, μια γνήσια όσο και αθεράπευτη αμφιβολία.

Θα φανεί στη συνέχεια καθαρά, στο κεφάλαιο το αφιερωμένο στο *Vindication*, και νομίζω ισχύει εξίσου και για τις παρούσες σκέψεις του Burke, ότι η πεποίθηση της ανθρώπινης αδυναμίας έχει να κάνει με τις χριστιανικές προκειμένες της σκέψης του

<sup>188</sup> *A Note-book*, σ. 85.

<sup>189</sup> *A Note-book*, σ. 85.

<sup>190</sup> *A Note-book*, σ. 83.

<sup>191</sup> *A Note-book*, σ. 88. Το αποτέλεσμα αυτής της αμφιβολίας περιγράφεται ως εξής: «Το να έχει κανείς το νου του για πολύ καιρό χαμένο στις αμφιβολίες και αβεβαιότητες μπορεί να έχει το αποτέλεσμα στην κατανόησή μας που έχει η ζύμωση στο κρασί. Το διαταράσσει για λίγο, αλλά το κάνει μετά και πιο υγιές και πιο καθαρό» (*A Note-book*, σ. 88).

<sup>192</sup> Αναφέρομαι στην ιδέα εκείνη του Descartes που θέλει τον άνθρωπο «κύριο και κάτοχο της φύσης». Βλ. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, έκτο μέρος, σ. 56 (εισ. μετ. σχόλια Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, 1976). Ο Πρελορέντζος επιχειρηματολογεί για το πώς αυτή η ιδέα αφορά και τον άνθρωπο ως φύση, αφορά, δηλαδή, την κυριαρχία επί των παθών. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1 σε συνεργασία με τον «Πολίτη», *Πολιτικές Ορθολογισμούς*, Εξάντας.

Burke μάλλον παρά με την ιδέα της θεμελιώδους διαφθοράς του ανθρώπου την οποία συναντά κανείς στους Άγγλους ουμανιστές της αυγούστειας περιόδου<sup>193</sup>.

Σε κάθε περίπτωση αυτή, η αίσθηση αδυναμίας, το αποτέλεσμα μιας πραγματικά βαθιάς παιδείας, συντάσσεται με ένα σύνολο κοινωνικών αρετών. Ίσως στην πιο περιεκτική διατύπωση της ηθικής διαμόρφωσης που ο Burke προσδοκά από την παιδεία παρατηρείται: «Θα έθετα ως στόχο κάθε μόρφωσης μια ευγενή (ingenuous) και γενναιόδωρη (liberal) ροπή του νου μας και όπου δεν την βλέπω αμφιβάλλω για την πραγματικότητα της γνώσης, γιατί ο σκοπός κάθε γνώσης είναι να μας κάνει καλύτερους με κάποιο τρόπο, και όποιος έχει δυσάρεστο, δύστροπο, ακοινωνήτο και κακόβουλο χαρακτήρα, όποιος είναι υπερόπτης για τα αποκτήματα του και περιφρονεί τους άλλους, όποιος καυχείται για τη γνώση και για τα ταλέντα του και προσβάλλει όσους διαφέρουν από αυτόν, μπορεί να είναι ακαδημαϊκός, -και στην πραγματικότητα οι επονομαζόμενοι ακαδημαϊκοί έχουν περίπου έναν τέτοιο χαρακτήρα- σίγουρα όμως δεν είναι πεπαιδευμένος άνθρωπος και φιλόσοφος. Όσο περισσότερο διατυμπανίζει τα διαβάσματά του, τόσο πιο δυνατά διακηρύσσει την άγνοιά του. Αν μια βαθιά και γενική παιδεία δεν κάνει τον άνθρωπο διστακτικό και ταπεινό, πιστεύω ότι κανένα ανθρώπινο μέσο δεν μπορεί»<sup>194</sup>.

Είναι ενδιαφέρον σε σχέση με τα παραπάνω να εδραιώσουμε τη συνέχεια της σκέψης του Burke παρατηρώντας ότι και στο προηγούμενο κεφάλαιό μας συνδέσαμε τις κοινωνικές αρετές του «καλού ανθρώπου» με τον Χριστιανισμό, ενώ στο πλαίσιο του *Enquiry* αυτές οι κοινωνικές αρετές θα συνδεθούν και με την αδυναμία, που θεωρείται βασικό χαρακτηριστικό του Ωραίου.

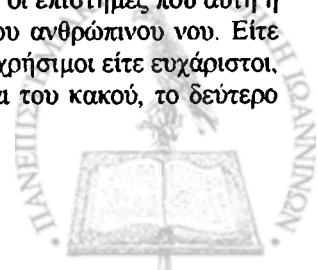
Αυτό που πρέπει πάντως στο σημείο αυτό να σημειωθεί είναι ότι η ευρύτητα της γνώσης που έχει ο Burke κατά νου όταν αναφέρεται σε ένα versatile ingenium είναι πολύ μεγαλύτερη και γνησιότερη από αυτή που περιέγραφε το ουμανιστικό παράδειγμα και, αντίστοιχα, οι εκπρόσωποί του στην αυγούστεια Αγγλία<sup>195</sup>. Η συγκεκριμένη

---

<sup>193</sup> «Ο ουμανιστής είναι πεπεισμένος», παρατηρεί ο Fussell, «ότι η ανθρώπινη φύση, παρόλη τη δύναμη αξιοπρέπειάς της, είναι αθεράπευτα ελαττωματική και διεφθαρμένη στον πυρήνα της». (Fussell, *The Rhetorical World*, σ. 8).

<sup>194</sup> *A Note-book*, σ. 85.

<sup>195</sup> Οι προτεραιότητες του παραδείγματος αυτού συγκεφαλαιώνονται εύστοχα ως εξής: «Η αλήθεια είναι», παρατηρεί ο Johnson, «ότι η γνώση του εξωτερικού κόσμου και οι επιστήμες που αυτή η γνώση απαιτεί ή περιλαμβάνει δεν είναι η σπουδαία ή συχνή ενασχόληση του ανθρώπινου νου. Είτε φροντίζουμε για την πράξη είτε για την συζήτηση, είτε επιθυμούμε να είμαστε χρήσιμοι είτε ευχάριστοι, το πρώτο που απαιτείται είναι η θρησκευτική και ηθική γνώση του καλού και του κακού, το δεύτερο





αναφορά, πρέπει να ειπωθεί, όπως και η επίθεση στην εξειδίκευση, γεννιέται στο πλαίσιο προβληματισμών για τις επιστήμες<sup>196</sup>. Αυτή η διευρυμένη αντίληψη της γνώσης, τόσο πέρα από τα ουμανιστικό παράδειγμα, ενισχύει, κατά την εκτίμησή μου, τη σύνδεση της στο πεδίο της ηθικής, με την ευγένεια μάλλον παρά με την αρετή.

Πέρα από τις επιστήμες, ωστόσο, τα κατεξοχήν αντικείμενα της ευγενούς παιδείας, όπως είναι η ποίηση και η ρητορική, βρίσκουν πάντα μια ιδιαίτερη θέση στους στοχασμούς του Burke<sup>197</sup>. Έτσι, σε μια σειρά σκέψεων γι' αυτές τις ευγενείς τέχνες ο Burke επιχειρεί να τις υπερασπίσει απέναντι σε ορθολογικές επιθέσεις. «Είναι συνηθισμένο με ανθρώπους αδύναμης κατανόησης», σημειώνει, «να θεωρούν ότι όποια πράγματα δεν είναι ρητά και φανερά σχεδιασμένα για κάποιο σκοπό, δεν έχουν καμία χρησιμότητα. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, υπάρχουν πολλά πράγματα τα οποία τείνουν έμμεσα στον σκοπό τους και συχνά τον επιτυγχάνουν με περισσότερη βεβαιότητα»<sup>198</sup>. Συγκεκριμένα, λοιπόν, ο Burke αντιπαρατίθεται με εκείνη τη θέση που, ερχόμενη συνήθως από τα χείλη των «νεωτέρων»<sup>199</sup>, θεωρεί την ποίηση και την ρητορική μόνο διακοσμητικές, άρα, πρακτικά άχρηστες.

Φυσικά, αυτό είναι κάτι που τις διακρίνει τόσο από τη φιλοσοφία, όσο και από την επιστήμη· το ότι δηλαδή απευθύνονται στα πάθη και επιχειρούν να τα συγκινήσουν. Αυτό, ωστόσο, καθόλου δεν σημαίνει ότι δεν παράγουν αποτελέσματα για την πράξη και τη συμπεριφορά. Σε μεγάλο βαθμό ό,τι έχει ειπωθεί για την παιδεία γενικά εφαρμόζεται τώρα στις ευγενείς τέχνες. Αποσκοπούν, παρατηρεί ο Burke, στο

---

είναι η γνωριμία με την ιστορία της ανθρωπότητας και με εκείνα τα παραδείγματα τα οποία μπορεί να ειπωθεί ότι ενσαρκώνουν την αλήθεια και αποδεικνύουν την λογικότητα των απόψεων. Η σύνεση και η δικαιοσύνη είναι αρετές και συγκροτούν διακρίσεις σε όλες τις εποχές και σε όλους τους τόπους» (το αντλώ από τον Fuchs, *The Rhetorical World*, σ. 17).

<sup>196</sup> Ο Burke συγκεκριμένα παρατηρεί ότι πρέπει μάλλον να γνωρίζουμε τις γενικές αρχές που καθοδηγούν το σύνολο των επιστημών παρά να εντρυφούμε στις ιδιαίτερες αρχές της κάθε μιας: «υπάρχει κάποια σύνδεση μεταξύ όλων των επιστημών», υποστηρίζει, «η οποία τις κάνει αμοιβαία η μια να προάγει την άλλη, αν και αναγνωρίζω ότι αυτό δεν συμβαίνει στον βαθμό που κάποιοι υποστηρίζουν» (*A Note-book*, σ. 86). Στον *Reformer*, επίσης, όπως αποτυπώνεται και στο μύθο της διατριβής, ο Burke παρατηρούσε: «όπου η επιστήμη ευδοκιμεί», παρατηρείται, «το κακό υποχωρεί μπροστά της. Ποιος είναι τόσο θρασύς, ώστε να υποστηρίζει ότι η γνώση φέρνει κακία;» (*The Reformer*, τχ. 1, σ. 68). Το γνήσιο ερευνητικό ενδιαφέρον του Burke βεβαίως θα τελεσφορήσει τόσο με το αισθητικό όσο και με το ιστορικό του έργο.

<sup>197</sup> Θα δούμε ότι καταλαμβάνουν ιδιαίτερη θέση στο πλαίσιο του *Enquiry*

<sup>198</sup> *A Note-book*, σ. 87.

<sup>199</sup> Ο Levine αναφέρει σχετικά τους Fontenelle και Burnet. «Ενώ για τον Fontenelle», παρατηρεί συγκεκριμένα, «(όπως και για τον Burnet) η ρητορική και η ποίηση ήταν απλώς διακοσμητικές, τα προϊόντα μάλλον μιας επιδόλαιης φαντασίας παρά του Λόγου, για τον Temple εδράζονταν στον πυρήνα της πολιτισμένης κουλτούρας, οι μόνες αναγκαίες τέχνες για την πολιτική και την πρακτική ζωή» (Levine, *The Battle of the Books*, σ. 27).

να «εμφυτεύσουν μια λεπτή διάθεση (elegant disposition) στο νου και στα ήθη (manners) και να ξεριζώσουν οτιδήποτε αποκρουστικό (sordid), ποταπό (base) και στενόμυαλο (illiberal)»<sup>200</sup>. Στην πραγματικότητα, επιχειρηματολογεί ο Burke, οι ευγενείς αυτές τέχνες είναι αποτελεσματικότερες σε αυτό, ακριβώς γιατί απευθύνονται στα πάθη.

Αυτή η τελευταία πρόταση τίθεται υπό ανάλυση στη συνέχεια· ο Burke, δηλαδή, διερευνά το πώς επιδρούν οι ευγενείς τέχνες και το πώς παράγουν τα αποτελέσματά τους στη συμπεριφορά. Ο Burke, είμαι της γνώμης, επιδιώκει να εκσυγχρονίσει το επιχείρημα για τις ευγενείς τέχνες, μετατοπίζοντας την έμφαση από την αρετή στην ευαισθησία και, έτσι, στην ευγένεια. Με τον τρόπο αυτό είναι οι «αρχαίοι» αυτοί που μπαίνουν στο στόχαστρο. Το επιχείρημά τους αναδιατυπώνεται ως εξής: Όταν οι ηθικές αρχές αναπτύσσονται με τη χάρη του ρητορικού λόγου, αποκτούν διαφορετική αίγλη, γίνονται περισσότερο ευχάριστες και άρα μας επηρεάζουν και τις αποδεχόμαστε ευκολότερα. Αυτό είναι το επιχείρημα στο οποίο απαντά ο Burke. Ο Burke δεν αρνείται ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει, παραδέχεται πως, όταν οι ηθικές αρχές αναμειχτούν με κάτι ευχάριστο, «κάνουν μεγαλύτερη εντύπωση»<sup>201</sup>, υποστηρίζει, ωστόσο, ότι αυτή δεν είναι η σημαντικότερη επίδραση των ευγενικών τεχνών. Το διδακτικό κομμάτι των ποιημάτων, παρατηρεί ο Burke, είναι πάντα το μικρότερο ή δεν υπάρχει καθόλου.

Αντίθετα, αυτό που υποστηρίζεται είναι μια ασυνείδητη, μάλλον αργή διαδικασία, την οποία δεν σχεδίασε κανείς και για αυτό εμπεδώνεται από τον άνθρωπο ως δεύτερη φύση. «Οι σπουδαίες δυνάμεις της ρητορικής και της ποίησης, και τα μεγάλα οφέλη που απορρέουν από αυτές», παρατηρείται συγκεκριμένα, «δεν είναι ότι παρέχουν ηθικές αρχές, αλλά ότι δημιουργούν συνήθειες...όταν το μυαλό (mind) διασκεδάζει με υψηλές ιδέες, κομψά και ευγενή συναισθήματα, όμορφη γλώσσα, και με αρμονικούς ήχους, προσνατολίζεται ανεπαίσθητα προς μια διάθεση να εκτιμά την κομψότητα και την ανθρωπιά»<sup>202</sup>. Έτσι, ο Burke συμπυκνώνει στις παραπάνω φράσεις τη συναισθηματοκρατική παράδοση και οικειοποιείται την αισιοδοξία της για την ανθρώπινη φύση, την οποία θεωρεί στην προοπτική μιας σταδιακής εξέλιξης και ενός σταδιακού εξευγενισμού, προτάσσοντας τα ήθη που σταδιακά, δηλαδή ιστορικά,

<sup>200</sup> *A Note-book*, σ. 87.

<sup>201</sup> *A Note-book*, σ. 88.



εκλεπτόνονται, απέναντι στις αφηρημένες και καταναγκαστικές επιταγές των κανόνων του Hobbes. «...Είναι η κλίση που παίρνει ο νους μας», συμπληρώνει ο Burke στα παραπάνω, «η οποία διαμορφώνει τις ζωές μας· και όχι οποιοδήποτε κανόνες ή αρχές της ηθικής και της συμπεριφοράς. Μιμείται καλύτερα ό,τι ονομάζουμε φυσική διάθεση και αυτός είναι ο καλύτερος οδηγός σε κάθε αρετή. Γιατί, αν και οι κανόνες, ο φόβος, το συμφέρον, ή άλλα κίνητρα μας ωθούν στην αρετή, είναι η αρετή ενός κακού εδάφους, τραχιά και δυσάρεστη»<sup>203</sup>.

Η συνάφεια των παραπάνω απόψεων με αντίστοιχες θέσεις του Hume πρέπει να υπογραμμιστεί<sup>204</sup>. Απέναντι σε ένα είδος κοινωνικού ορθολογισμού, ο Burke φαίνεται να αξιοποιεί το σχήμα το οποίο η κοινωνική θεωρία ονομάζει σχήμα των απρόθετων αποτελεσμάτων<sup>205</sup>. Σε αυτές τις σκέψεις του Burke για τις απρόθετες και σταδιακές διαδικασίες προοικονομείται και η θεώρηση του Burke για την ιστορική εξέλιξη, είναι κάτι που θα με απασχολήσει εκτενώς στο τρίτο μέρος της εργασίας.

Από την έννοια της συνήθειας η μετάβαση σε αυτή του εθίμου, η οποία βρίσκεται στο κέντρο των επόμενων σκέψεων που με απασχολούν, είναι εύκολη και

<sup>202</sup> *A Note-book*, σ. 88.

<sup>203</sup> *A Note-book*, σ. 88.

<sup>204</sup> Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθώ σε ένα κείμενο του Hume του 1742, το οποίο μου φαίνεται εξαιρετικά συναφές με τα όσα συζητάμε. Αναφέρομαι στο δοκίμιό του με τον τίτλο «Of the delicacy of Taste and Passion». Το επιχείρημα του Hume είναι ότι η καλλιέργεια του γούστου που αφορά τις ευγενείς τέχνες «βελτιώνει την ευαισθησία μας για όλα τα τρυφερά (tender) και ευχάριστα συναισθήματα, την ίδια στιγμή που καθιστά τον νου ανίκανο για τα πιο άξεστα και τραχιά συναισθήματα». Δίνει για αυτό δύο λόγους εκ των οποίων ο πρώτος μας ενδιαφέρει και περισσότερο. Αφενός, υποστηρίζει, «δημιουργούν μια κάποια συναισθηματική λεπτότητα (elegance of sentiment) για την οποία η υπόλοιπη ανθρωπότητα είναι ξένη· τα συναισθήματα τα οποία εγείρουν είναι ήπια και ευγενικά. Απομακρύνουν τον νου από την εργασία και το συμφέρον. Ευνοούν την σκέψη. Προδιαθέτουν στην ηρεμία, και παράγουν μια ευχάριστη μελαγχολία, η οποία από όλες τις διαθέσεις του νου ταριάζει περισσότερο στην αγάπη και την φιλία» (Hume, *Essays*, "Of the Delicacy of Taste and Passions", σ. 93). Αφετέρου, το καλό γούστο, υποστηρίζει ο Hume, προάγει την αγάπη και την φιλία, γιατί προάγει την εκλεκτικότητα της συντροφιάς, ξεχωρίζει, με άλλα λόγια, αυτούς που αξίζουν για την αγάπη και την φιλία μας. Στους Hume και Smith σε σχέση με τον Burke θα επανέρθω εκτενέστερα στο δεύτερο μέρος της εργασίας.

<sup>205</sup> Βλ., ενδεικτικά μόνο, τον πρόλογο του Amartya Sen στο *Τα πάθη και τα συμφέροντα*. Βλ. επίσης την αξιοποίηση της προβληματικής από τον Hayek, ο οποίος διακρίνει τον νεώτερο ορθολογισμό σε δύο βασικά ρεύματα· αυτόν που εκκινεί από τον Descartes και τον οποίο ονομάζει κονστρουκτιβισμό, τονίζοντας της διάσταση του λογικού σχεδιασμού, και αυτόν που σχετίζεται περισσότερο με τον Hume και θεμελιώνεται στην διαδικασία παραγωγής απρόθετων αποτελεσμάτων (unintended consequences). Βλ. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1967, συγκεκριμένα το "The Results of Human Action but not of Design", σσ. 96-105. Για τη νεοφιλελεύθερη εκδοχή στη σχέση της με τον κλασικό φιλελευθερισμό πρβλ. τις δημοσιεύσεις του Δ. Δρόσου, «Ατομισμός, κοινωνικές αξίες και δημοσιότητα στο νεο φιλελευθερισμό», *Δευκαλίων*, 13, 2-3, 1995, «Κοινωνία ή αγορά, ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικό-πολιτική πρόταση», *Ουτοπία*, 15, 1995, «Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντικρατισμού», *Αξιολογικά*, 11-12, 1998.

ομαλή. Μακρά εμπειρία και διαδικασίες απρόθετες, τις οποίες κανένας δεν προέβλεψε, βρίσκονται ξανά στο κέντρο του ενδιαφέροντος και της κατανόησης του Burke. Αυτό ωστόσο που είναι εντυπωσιακό στα δύο κείμενα που μας απασχολούν είναι η μετατόπιση της έμφασης από τα ενδιαφέροντα και τις συνήθειες των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων στα κατώτερα, σε ό,τι ο Burke ονομάζει κοινούς ανθρώπους, με την πρόθεση μάλιστα να αποκαλυφθεί η ευγένεια –η ίδια η λέξη αναφερόμενη στις πρακτικές κοινών ανθρώπων αποτελεί χτυπητή αντίθεση και συγκροτεί μια ριζική επανατοποθέτηση της προβληματικής- που διέπει τη δική τους συμπεριφορά.

Ας ξεκινήσουμε όμως από το πρώτο κείμενο στο οποίο ο Burke επανέρχεται στη σχέση ανάμεσα στον «ακαδημαϊκό» και τον ευγενή, στη σχέση θεωρίας και πράξης, στην σχέση ουσίας και μορφής. «Διαβάζουμε πολύ», είναι η αρχική παρατήρηση του Burke, «και, καθώς οι μελέτες μας είναι μακριά από τις περιστάσεις της ζωής, δεν μπορούν στη συνέχεια να αναμιχτούν με ευκολία με αυτές. Θα ευχόταν κανείς σημαντικά θέματα να καταλάμβαναν μεγαλύτερο μέρος στις συζητήσεις ακόμα και των σημαντικότερων ανθρώπων»<sup>206</sup>. Ο Burke ουσιαστικά επαναφέρει το αίτημα της δημοσιότητας, το οποίο τον απασχολούσε ήδη από τα φοιτητικά του χρόνια και καρποφόρησε με τον *Reformer*. επαναφέρει την ιδέα ότι η θεωρία οφείλει να διαμορφώνεται και να ελέγχεται από την κοινωνία και τη συζήτηση.

Όπως το έκανε ξανά στον *Reformer* ο Burke αναφέρεται στο μέτρο της γενικής αίσθησης στην οποία τώρα προσθέτει την έννοια του κοινού. «Είναι πολύ λογικό», παρατηρείται, «η γενική μας συμπεριφορά να διαμορφώνεται από την γενική αίσθηση του κοινού...»<sup>207</sup>. Αν και, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, η έννοια της γενικής αίσθησης δεν συγκροτεί ακόμα κοινή γνώμη, ωστόσο η συμπαρατάξη της με την έννοια του κοινού την οδηγεί προς τα εκεί.

Οι σκέψεις αυτές διευκρινίζονται καθώς ο Burke περνά στη φιλοσοφία. «Αυτό που μαθαίνουμε από τη συζήτηση είναι κατά κάποιον τρόπο καλύτερου είδους από ό,τι αντλούμε από το διάβασμα», παρατηρεί ξανά ο Burke, «σίγουρα η φιλοσοφία κάθε είδους», συνεχίζει, «είναι ευχάριστη για τον νου· δεν αποκλείεται από τη συζήτηση, επειδή είναι δύστροπη και σχολαστική, αλλά τείνει να είναι δύστροπη και σχολαστική,

---

<sup>206</sup> *A Note-book*, σ. 89.

<sup>207</sup> *A Note-book*, σ. 89.



όταν αποκλείεται από την συζήτηση»<sup>208</sup>. Η μεταφορά του μοτίβου της ευγένειας στο πεδίο της φιλοσοφίας είναι αξιοσημείωτη. Πρόκειται για ένα εγχείρημα να συμφιλιωθούν η ευχάριστη, χαριτωμένη μορφή, με την ουσία. Η συζήτηση έρχεται να εξευγενίσει τη φιλοσοφία και να συμφιλιώσει τους άσπονδους εχθρούς, τη φιλοσοφία, από τη μια, και την ευγένεια, από την άλλη. Πρόκειται για το πρόγραμμα του Shaftesbury το οποίο ο Burke ωστόσο δεν ακολουθεί παραπέρα.<sup>209</sup>

Στο δεύτερο κείμενο το οποίο καταπιάνεται με το έθιμο θα αποτολμούσα να πω ότι από τη γενική αίσθηση του κοινού ο Burke κάνει ένα βήμα πίσω, για να φτάσει στη γενική αίσθηση των κοινών ανθρώπων. Από τη μέριμνα για τον εξευγενισμό της φιλοσοφίας περνά στη μέριμνα για τη δικαίωση της παράδοσης, από τον Λόγο περνά στα πάθη.

Με τη μορφή παρατήρησης ο Burke σημειώνει ό,τι είναι μάλλον ένα πρόταγμα για τον διανοούμενο: «Όσο περισσότερο ο νους υψώνεται πάνω από τον κοινό άνθρωπο, τόσο κοντύτερα έρχεται σε αυτόν όσον αφορά την απλότητα της εμφάνισης, της ομιλίας, και ακόμα όσον αφορά αρκετές από τις ιδέες του»<sup>210</sup>. Στο απόσπασμα που

<sup>208</sup> *A Note-book*, σ. 90.

<sup>209</sup> «Αν οι καλύτερες των συζητήσεών μας», παρατηρεί ο Shaftesbury, «τείνουν να περιορίζονται σε ασήμαντα ζητήματα, αν οι έλλογες συζητήσεις (ιδιαίτερα αυτές που εμπλέκουν έναν βαθύτερο προβληματισμό) έχουν χάσει το κύρος τους και κανείς δεν τις εκτιμά λόγω της τυπικότητάς τους, υπάρχει λόγος να επιτρέψουμε περισσότερο το χιούμορ και τον αστεϊσμό· ένας πιο άνετος τρόπος να αντιμετωπίσουμε αυτά τα ζητήματα θα τα έκανε πιο ευχάριστα και οικεία. Το να συζητά κανείς για αυτά θα είναι όπως για κάθε άλλο ζήτημα. Δεν χρειάζεται να καταστρέφουν την καλή παρέα, ή να αφαιρούν από την άνεση ή την ευχαρίστηση μιας ευγενούς συζήτησης». (Shaftesbury, *Characteristics*, τομ. 1, «Sensus Communis» σ. 54). Σχετικά βλ. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, σσ. 97-101. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι στο ίδιο κείμενο στο οποίο αναφερθήκαμε ο Shaftesbury, θα πρόκρινε και το κατάλληλο στυλ συγγραφής, -ο υπότιτλος του έργου είναι «ένα δοκίμιο για την ελευθερία του πνεύματος και του χιούμορ», ακριβώς για να κάνει πιο ευχάριστη και ευγενική την φιλοσοφία. (Βλ. σχετικά L. Klein, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", σσ. 208-210).

Παρόλα αυτά, εκτιμά ότι ο Burke δεν είναι έτοιμος ή καλύτερα δεν επιθυμεί, να οδηγήσει την προβληματική εκεί όπου οδηγήθηκε από τον Shaftesbury. Η πρόθεση του Shaftesbury να συνδυάσει την καλή ανατροφή με την φιλοσοφία, ή αλλιώς την ευγένεια (politeness) με την φιλοσοφία λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο μιας ριζικά νέας επανασύνδεσης ηθικής και αισθητικής, όπου η έννοια του γούστου λαμβάνει κεντρική σημασία. Όπως παρατηρεί ο Klein, «ο ευγενής καλής ανατροφής του Shaftesbury, ο οποίος εκτιμά το Ωραίο στους εξωτερικούς τρόπους και την συμπεριφορά αλλά και στην τέχνη ήταν στο όριο του να κατανοήσει το Ωραίο στο εσωτερικό συναίσθημα και στις αρχές. Αυτή η συγχώνευση του ηθικού με το αισθητικό υποστηρίζονταν από το υψηλό κύρος το οποίο ο Shaftesbury απέδιδε στο γούστο» (Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, σ. 35). Παρόλα αυτά, όπως θα φανεί όταν αναλύσουμε το αισθητικό έργο του Burke, αυτός απορρίπτει τελικά τη σύνδεση αισθητικής και ηθικής όπως την πραγματώνει ο Shaftesbury.

<sup>210</sup> *A Note-book*, σ. 90. Στο πλαίσιο που μελετάμε και με δεδομένο το αντίστοιχο ενδιαφέρον του Shaftesbury, δεν θα ήταν άσκοπο να σημειώσουμε ότι ο Burke θα σχολίαζε αργότερα και το στυλ γραφής των διανοουμένων, προκρίνοντας στο πεδίο αυτό την προφορική γλώσσα. Στην αλληλογραφία του λοιπόν συναντάμε την ακόλουθη αναφορά: «η τάση του τρόπου στον οποίο αναφέρομαι είναι να

με απασχολεί θα παρατηρήσουμε ότι ο Burke δεν στέκεται ούτε στην ομιλία, ούτε στην εμφάνιση, και μόνο ελάχιστα στις λαϊκές ιδέες, εκτός και αν συγκαταλέξουμε σε αυτές έθιμα και πρακτικές τα οποία και αποτελούν το κατεξοχήν ενδιαφέρον του Burke.

Αυτό που επίσης έχουμε ξανασυναντήσει και αποτελεί σταθερό μοτίβο της σκέψης του Burke, ήδη από τα πρώιμα έργα του, είναι ο σκεπτικισμός για τις δυνάμεις του Λόγου και μια αίσθηση αδυναμίας την οποία συνέδεσα με τις χριστιανικές πεποιθήσεις του Burke. Στο σημείο που βρισκόμαστε η επίθεση στον Λόγο έχει να κάνει με τον τρόπο ανάλυσης των κοινωνικών φαινομένων και αυτό που του αντιπαρατίθεται είναι οι απρόθετες εκείνες διαδικασίες οι οποίες παράγουν το έθιμα. Όσο περισσότερο ο ανθρώπινος νους υψώνεται πάνω από τον κοινό, παρατηρεί ο Burke, τόσο καλύτερα γνωρίζει τον Λόγο του και για αυτό είναι καχύποπτος για αυτόν, «εμπιστεύεται περισσότερο τα πάθη του, σε ορισμένες περιπτώσεις τα χαλιναγωγεί, αλλά δεν τα εμποδίζει»<sup>211</sup>, συνεχίζει ο Burke. Όποιος θεωρεί τη φύση του σωστά», συνεχίζει, «θα είναι εξαιρετικά διστακτικός με τους συλλογισμούς εκείνους που τον απομακρύνουν από τους συνήθεις δρόμους της ζωής. Το έθιμο πρέπει να θεωρείται με εξαιρετικό σεβασμό, ιδιαιτέρως δε, αν πρόκειται για καθολικό έθιμο. Ακόμα και οι λαϊκές ιδέες δεν πρέπει πάντα να περιγελώνται», συνεχίζει ο Burke, για να καταλήξει: «υπάρχει κάποια γενική αρχή που παράγει το έθιμο η οποία είναι καλύτερος οδηγός από τις θεωρίες μας»<sup>212</sup>.

Ας υπογραμμίσουμε στο σημείο αυτό το συλλογιστικό εκείνο νήμα που συνδέει τα πάθη με τα έθιμα και τα δύο αυτά μαζί με τους «συνήθεις δρόμους της ζωής». Υποβόσκει σε όλα αυτά η ιδέα ότι η κοινωνική εξέλιξη και η διαμόρφωση των κοινωνικών πρακτικών δεν είναι αποτέλεσμα λογικού σχεδιασμού, αλλά μιας σταδιακής ανάπτυξης που την καθοδηγούν τα πάθη (βρισκόμαστε ξανά μπροστά σε εκείνη την ιδέα που θα διαμορφώσει καθοριστικά την ιστορική θεώρηση του Burke).

---

εδραιώσει δύο πολύ διαφορετικά ιδιώματα ανάμεσά μας, και να δημιουργήσει μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στα Αγγλικά που γράφονται και στα Αγγλικά που ομιλούνται. Αυτή η πρακτική, αν γίνει λίγο περισσότερο γενική, θα επικυρώσει την ένταση (*distemper*) στην γλώσσα μας (την οποία διακρίνω) και θα την κάνει ίσως αθεράπευτη. Από αυτόν τον πλαστό τρόπο του *falsetto*, έτσι πιστεύω ονομάζουν οι μουσικοί κάτι αντίστοιχο στο τραγούδι, κανείς σύγχρονος ιστορικός, με την εξαίρεση του Robertson, δεν είναι απόλυτα απαλλαγμένος. Υποστηρίζεται, το γνωρίζω, ότι δίνει αξιοπρέπεια και ποικιλία στο στυλ—αλλά όποια επιτυχία και αν έχει μερικές φορές η προσπάθεια, πάντα επιτυγχάνεται σε βάρος της καθαρότητας, και της χάρης που είναι φυσική και κατάλληλη για την γλώσσα μας» (*Correspondence*, τομ. 7, σ. 502).

<sup>211</sup> *A Note-book*, σ. 90.

<sup>212</sup> *A Note-book*, σ. 90.



Τα πάθη βεβαίως δεν είναι ανεξέλεγκτα και ο Λόγος δεν αφανίζεται. Υπάρχει, ωστόσο, όχι για να δείχνει τον δρόμο, αλλά για να χαλιναγωγεί τα πάθη και να διορθώνει την πορεία που αυτά χαράζουν. Στην περίπτωση αυτή λοιπόν δεν είναι η αλήθεια το κριτήριο εγκυρότητας, αλλά η καθολικότητα της εφαρμογής όπως φανερώνεται στην εμπειρία. Μια καθολικότητα που μπορεί να αφορά διαφορετικές κοινότητες, και σε αυτό μάλλον αναφέρεται εδώ ο Burke, αλλά και την ιστορική συνέχεια.

Σε κάθε περίπτωση, υποβόσκει η ιδέα ενός προνοιακού σχεδιασμού, η ιδέα δηλαδή ότι μας έχουν δοθεί πάθη τα οποία μας καθοδηγούν σωστά (είναι μια ιδέα η οποία θα συγκροτήσει το βασικό θεμέλιο της αισθητικής του Burke), αλλά αναδεικνύεται επίσης η τριβή του Burke με ό,τι η ερευνητική παράδοση συστηματοποιεί ως ηθική παράδοση της κοινονομοσύνης (*common sense*). Μια παράδοση που εκπροσωπείται από τους Shaftesbury, Hutcheson, Hume και αργότερα από τον Reid και η οποία θεμελιώνει την ηθική στα πάθη μάλλον παρά στον Λόγο, αλλά και αντιμάχεται ταυτοχρόνως τον ηθικό σχετικισμό του Hobbes ή του Mandeville<sup>213</sup>.

«Ποτέ ο άνθρωπος», συνεχίζει ο Burke, «δεν κινδυνεύει περισσότερο να κάνει λάθος, παρά όταν γίνεται υπερβολικά λεπτολόγος (when he advances far in the road of refinement). Δεν είμαι ποτέ πιο διστακτικός και καχύποπτος για τους συλλογισμούς μου», συνεχίζει, «παρά όσο φαίνονται πιο περίεργοι, ακριβείς και τελειωτικοί (conclusive)»<sup>214</sup>. Και ο Burke συμπληρώνει με την μορφή παρομοίωσης: «οι υπερβολικές λεπτολογίες του συλλογισμού είναι σαν τα οινοπνεύματα που διαταράσσουν το μυαλό και είναι πολύ λιγότερο χρήσιμα από τα περισσότερο χονδροειδή, συνηθισμένα λικέρ»<sup>215</sup>. Οι παραπάνω αναφορές στην ακρίβεια, τον συμπερασματικό χαρακτήρα των συλλογισμών και σε λεπτολογίες παραπέμπει μάλλον στα μεταφυσικά συστήματα του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Η επίθεση δε στην παραδοξολογία, από την άλλη, είναι ένα μοτίβο που επανέρχεται συχνά στο έργο του Burke<sup>216</sup>. Η

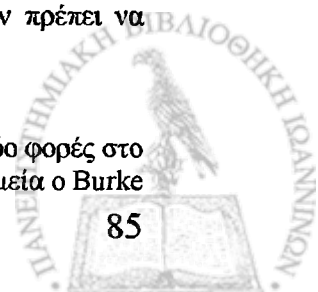
---

<sup>213</sup> Πρβλ. σχετικά David Fate Norton, *'David Hume' Common -Sense Moralism, Sceptical Metaphysician* Princeton University Press, 1982. Ο Norton εστιάζει το ενδιαφέρον του στον Hume για να υποστηρίξει ότι, αν και στο μεταφυσικό πεδίο ο Hume είναι σκεπτικιστής, στο πεδίο της ηθικής πρέπει να συγκαταλέγεται στους φιλόσοφους της παράδοσης της κοινονομοσύνης και άρα δεν πρέπει να θεωρείται και ηθικός σκεπτικιστής.

<sup>214</sup> *A Note-book*, σ. 90.

<sup>215</sup> *A Note-book*, σ. 90.

<sup>216</sup> Η αναφορά του Burke σε περίεργους συλλογισμούς θα επανέρθει τουλάχιστον δύο φορές στο corpus των πρώιμων έργων που παρακολουθούμε. Για την ακρίβεια, σε τουλάχιστον δύο σημεία ο Burke



παραδοξολογία θα έλεγα, ξαναπιάνοντας το μοτίβο της επιδεικτικής γνώσης, είναι μια θέση που επιδιώκει τον εντυπωσιασμό και όχι τη στέρεη γνώση.

Το πρώτο παράδειγμα εξεζητημένης σκέψης, σκέψης που οδηγεί πέρα από «τους συνήθεις δρόμους της ζωής», αντίκειται δηλαδή σε ένα εδραιωμένο και καθολικό έθιμο, είναι αυτό που έχει να κάνει με μια διάδοση σχετικά με τον Διογένη την οποία μεταφέρει ο Burke. Είναι μια αναφορά που με παραδειγματικό τρόπο οριοθετεί την αντιπαράθεση του Burke με ορθολογικές κοινωνικές θεωρήσεις<sup>217</sup>.

Όταν πέθαινε λοιπόν ο Διογένης, ξεκινά ο Burke, οι φίλοι του θέλησαν να μάθουν τις επιθυμίες του για τη διάθεσή του σώματός του μετά τον θάνατο του. Ο Διογένης κυνικά ζήτησε απλώς να το ρίξουν στους αγρούς. Πίσω από την επιθυμία του αυτή κρυβόταν ένας απόλυτα λογικός στοχασμός: σύμφωνα με αυτόν, αφού μετά τον θάνατο δεν είμαστε σε θέση να νιώσουμε τίποτα, αφού οι αισθήσεις μας παύουν να λειτουργούν, μας είναι και πλήρως αδιάφορη η τύχη του σώματός μας.

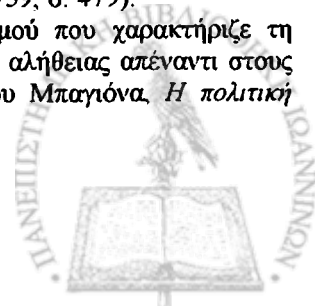
Ο Burke δεν αμφισβητεί την τυπική ορθότητα του συλλογισμού, δεν αμφιβάλλει για το ότι μετά θάνατον δεν είμαστε σε θέση να νιώσουμε ούτε χαρά ούτε πόνο. Αυτό το οποίο υποστηρίζει είναι ότι, αφενός, παρά την ορθότητά του, η εφαρμογή του συλλογισμού θα ήταν εξαιρετικά βλαπτική για την κοινωνία και, αφετέρου, ότι χωρίς κανένα να το έχει σχεδιάσει, η εφαρμογή του εθίμου έχει μια σειρά από θετικές, ευεργετικές συνέπειες για την κοινωνία και το άτομο.

Ο άνθρωπος, παρατηρεί ο Burke σε ένα πρώτο επίπεδο, μεριμνώντας για την ταφή του δεν το κάνει συλλογιζόμενος τι ενόχληση θα ήταν για την κοινωνία αν έμενε άθαφτος, το κάνει γιατί αγωνιά για την τύχη του σώματός του, το οποίο βεβαίως, όταν πεθάνει είναι ανίκανο να νιώσει οτιδήποτε. Ο Burke λοιπόν, από τη μια, αναδεικνύει

---

αναφέρεται σε παράδοξους συλλογισμούς. Η πρώτη τέτοια αναφορά συναντάται στην εισαγωγή του *Vindication of Natural Society*, με το οποίο θα έχουμε την ευκαιρία να ασχοληθούμε στο τελευταίο κεφάλαιο αυτού του πρώτου μέρους. Στην εισαγωγή λοιπόν που προστίθεται στην δεύτερη έκδοση του έργου ο Burke σημειώνει ότι «είναι πολύ πιο εύκολο να υπερασπιστεί κανείς ένα λανθασμένο σκοπό και να υποστηρίξει παράδοξες γνώμες προς ικανοποίηση του κοινού ακροατηρίου, παρά να θεμελιώσει μια αμφίβολη αλήθεια με στέρεα και οριστικά επιχειρήματα» (*A Vindication of Natural Society*, Εισαγωγή, σ. 134). Η δεύτερη αναφορά επανέρχεται στην βιβλιοκρισία της *επιστολής του Rousseau* στον *D'Alembert* που επιχειρεί ο Burke στον *Annual Register* του 1759. Σε αυτή ο Burke, αναφερόμενος στους δύο πρώτους λόγους του Rousseau, σημειώνει «μια τάση προς το παράδοξο, η οποία πάντα αντιπαρέρχεται την στερεή γνώση και απειλεί τώρα να την καταστρέψει» (*Annual Register*, 1759, σ. 479).

<sup>217</sup> Για τον χαρακτήρα του ηθικού και θρησκευτικού ορθολογισμού που χαρακτήριζε τη φιλοσοφία των Κυνικών, την πρόταξη του ορθού Λόγου, της φύσης και της αλήθειας απέναντι στους νόμους της πολιτείας, τις γνώμες και τις προκαταλήψεις πρβλ. Αυγουστου Μπαγιόνα, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1970.





την προτεραιότητα της πράξης, την μέριμνα του για τα αποτελέσματα και, από την άλλη, αμφισβητεί το ότι οι νοητικές μας ικανότητες είναι σε θέση να εξορθολογίσουν πλήρως τον κοινωνικό κόσμο, να εξηγήσουν δηλαδή πλήρως τις σύνθετες διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της κοινωνίας και, αντίστοιχα, την πληθώρα των σκοπών που πραγματοποιούνται χωρίς κανείς να το συνειδητοποιεί και χωρίς κανείς να το έχει σχεδιάσει και προβλέψει. Το επιχείρημα έτσι καταλήγει με μια δικαίωση της σοφίας της φύσης ή της πρόνοιας, η οποία επιτυγχάνει τους σκοπούς της με μέσα τα οποία φαίνονται προσανατολισμένα για άλλους σκοπούς.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ο Burke αναφέρεται στο παράδειγμα των επικήδειων τελετών και αναζητά την κρυμμένη τους λογική, την αξία τους για την καθημερινή ζωή. Αυτό που προκύπτει δεν είναι διόλου αμελητέο. Ο Burke σημειώνει για αυτές τις «μη ορθολογικές» πρακτικές: «καλλιεργούν την ανθρωπιά, μαλακώνουν σε κάποιον βαθμό την τραχύτητα του θανάτου, και εμπνέουν ταπεινές, νηφάλιες και αρμόζουσες σκέψεις. Ρίχνουν ένα κάλυμμα αξιοπρέπειας πάνω από τις αδύναμες και επαίσχυντες (dishonorable) περιστάσεις της φύσης μας. Τι θα έπρεπε να πούμε για εκείνη την φιλοσοφία, η οποία θα την εξέθετε γυμνή;»<sup>218</sup>.

Βρισκόμαστε μπροστά σε μια παραδειγματική περίπτωση μετατροπής των παθών σε ευγενή ήθη και αξίζει στο σημείο αυτό, να αντιπαραβάλουμε τα όσα ο Burke σημειώνει για τη γυμνότητα της ανθρώπινης φύσης, την οποία έθιμα και συνήθειες καλύπτουν, με την αντίστροφη προσπάθεια του Rousseau. Ο δεύτερος Λόγος του Rousseau, αυτός για την καταγωγή της ανισότητας, δομείται γύρω από την πρόθεση του συγγραφέα του να αποκαλύψει τη φύση του ανθρώπου, να την αντικρίσει γυμνή από τους κοινωνικούς και ιστορικούς της καθορισμούς<sup>219</sup>. Η εικόνα του ενδύματος, πρέπει να πούμε επίσης, την οποία αξιοποιεί ο Burke σε σχέση με τα έθιμα, αποτελεί κλασικό μοτίβο στο πλαίσιο της εικονοπλασίας των Ουμανιστών της αυγούστειας περιόδου και επανέρχεται συχνά από τον Burke<sup>220</sup>.

<sup>218</sup> *A Note-Book*, σ. 91.

<sup>219</sup> Αναστοχαζόμενος αυτό το έργο στις *Εξομολογήσεις* του, ο Rousseau περιγράφει πώς περνούσε όλη τη μέρα στο δάσος «αναζητώντας και βρίσκοντας εκεί την εικόνα των πρώτων ανθρώπων και γράφοντας ενθουσιασμένος την ιστορία τους. Ανέτρεπα», συνεχίζει ο Rousseau, «τα μικρονέματά των ανθρώπων και τολμούσα να αποκαλύψω τη φύση τους, να παρακολουθήσω την αλλοίωσή της στην πορεία του χρόνου και των συνθηκών...» (Rousseau, *Εξομολογήσεις*, τομ.2, σ. 123).

<sup>220</sup> Βλ. Fussell, *The Rhetorical World*, σσ. 211-232. Οι σχετικές εικόνες που επιστρατεύει ο Burke είναι πολλές. Στο σημείο που βρισκόμαστε είναι ίσως διεισδυτικό να παραθέσουμε αυτή που σχετίζεται πάλι με τις προκαταλήψεις. «Πολλοί από τους διανοούμενούς μας», παρατηρεί ο Burke στο

Την ίδια διαδικασία συναντά κανείς και στο δεύτερο παράδειγμα του Burke. Αυτοί που επιθυμούν να γυμνώσουν την ανθρώπινη φύση, παρατηρεί, παρουσιάζουν τον έρωτα και την ερωτική πράξη ως μια απλή διαδικασία αναπαραγωγής, εξαιρετικά πεζή, στην πραγματικότητα επαίσχυντη. Για αυτό, λένε, την κρύβουμε στο σκοτάδι και παραπονιούνται για τη φύση μας και τις αδυναμίες της. Για αυτούς, παρατηρεί, οι φίλοφρονήσεις, τα έντονα συναισθήματα, οι διάφορες λεπτότητες που συνοδεύουν την ερωτική πράξη δεν είναι παρά γελοιότητες, οι οποίες είναι εντελώς περιττές. Η αναπαραγωγή, που είναι ο σκοπός, δεν τις έχει καθόλου ανάγκη.

Απαντώντας, ο Burke υπερασπίζει την ανθρώπινη φύση, με όλες τις αδυναμίες της και συνηγορεί, για ακόμα μια φορά, για τη μετατροπή των παθών σε ευγενικά ήθη, όπως θα σημειώσει, σε αρετές. Η εικόνα του ρούχου εμφανίζεται για ακόμα μια φορά. Ό,τι διαμείβεται ανάμεσα στα δύο φύλα εξευγενίζει την αναπαραγωγική πράξη, ρίχνει ένα πέπλο αξιοπρέπειας σε αυτή. «Γιατί να θέλω να είμαι κάτι παραπάνω από άνθρωπος;», διερωτάται ο Burke, δικαιώνοντας την ανθρώπινη φύση στην οποία αναφερθήκαμε και προηγουμένως. «Έχω απεριόριστη εκτίμηση για τη φύση μας ώστε να εύχομαι να την στερήσω έστω και από τα αδύναμα σημεία της... πρέπει να αξιοποιήσουμε με τον καλύτερο τρόπο την κατάστασή μας και να βελτιώσουμε τις ανάγκες μας, τις επιθυμίες μας, και τις αδυναμίες σε κομψούς τρόπους (*elegancies*) και στο βαθμό που είναι δυνατόν, σε αρετές»<sup>221</sup>. Ξαναπιάνοντας το νήμα από τον Διογένη, θα έλεγα ότι στο σημείο που είμαστε η ευγένεια επιστρατεύεται και παρατίθεται απέναντι στον κυνισμό<sup>222</sup>, που αμφισβητεί προκλητικά τις κοινωνικές συμβάσεις.

---

*Reflections*, «αντί να γελοιοποιούν τις γενικές προκαταλήψεις, χρησιμοποιούν την εξυπνάδα τους για να ανακαλύψουν την κρυφή σοφία που κυριαρχεί σε αυτές. Όταν βρουν αυτό που αναζητούν, και σπανάως αποτυγχάνουν, το θεωρούν πιο σοφό να συνεχίσουν την προκατάληψη με τον λόγο που αυτή εμπλέκει, παρά να πετάξουν το φόρεμα της προκατάληψης και να μην αφήσουν τίποτα αλλά από τον γυμνό Λόγο» (*Reflections*, σ. 138).

<sup>221</sup> *A Note-Book*, σ. 92

<sup>222</sup> Αξίζει ίσως να παρατηρηθεί ότι οι στωικοί, παρά την υποτίμηση του σώματος και των παθών στη θεωρία τους, υπερασπίζονταν απέναντι στους κυνικούς ένα σύνολο καλών τρόπων, ένα σύνολο κανόνων ευπρέπειας.



## 5. Σημειώσεις για τη θρησκεία και την ηθική

Στο *Note-book* συναντάμε επίσης δύο σημαντικά κείμενα για τη θρησκεία. Το ένα, με την τιτλοφόρηση «Religion», αποδίδεται με σιγουριά στον Burke, ενώ το δεύτερο, αυτό που τιτλοφορείται «Religion of no Efficacy Considered as a State Engine», ανήκει κατά πάσα πιθανότητα σε αυτόν. Έχει υποστηριχτεί στην εισαγωγή αυτής της εργασίας ότι η θέση του Burke υπέρ της θρησκείας αποτελεί θεμελιώδη διάσταση και της πρώιμης σκέψης του Burke και είναι το πιο κατάλληλο σημείο για να παρακολουθήσουμε συστηματικότερα μια προβληματική που θα μας απασχολήσει ξανά (συγκεκριμένα, τίθεται στο προσκήνιο τόσο με το *Vindication* που ακολουθεί<sup>223</sup>, αλλά και στο πλαίσιο του αισθητικού και του ιστορικού έργου του Burke, που καταλαμβάνουν το δεύτερο και το τρίτο μέρος αντίστοιχα της παρούσας εργασίας).

Το πρώτο κείμενο που με απασχολεί μπορεί να επιμεριστεί στις ακόλουθες γενικές ενότητες: Ο Burke ξεκινά με τα θεμέλια της θρησκείας, περνά στα θεμέλια της ηθικής, διερευνά τη σχέση τους, υποστηρίζει την ιδέα της θείας πρόνοιας, και της αθανασίας της ψυχής, θεωρεί αυτή τη ζωή ως προετομασία για την επόμενη και, τέλος, στέκεται συνοπτικά στις μαρτυρίες για τον Θεό. Το κείμενο αναπτύσσεται στη βάση μιας γεωμετρικής μεθόδευσης, παίρνει τη μορφή θεμελιωδών υποθέσεων, οι οποίες παρατίθενται χωρίς απόδειξη, ή εμπειρικών παραδοχών και συνεπαγωγών, οι οποίες αναγκαία ακολουθούν αν κανείς αποδεχτεί τις προκείμενες. Αυτό που πρέπει από την αρχή να τονιστεί είναι η άρρηκτη σύνδεση της θρησκείας με την αρετή και δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι ο μοναδικός συγκροτημένος και συστηματικός προβληματισμός για την ηθική τον οποίο συναντάμε στο πρώιμο έργο του Burke τοποθετείται σε ένα κείμενο για τη θρησκεία<sup>224</sup>. Αξιοσημείωτη είναι επίσης η σημασία του φυσικού

---

<sup>223</sup> Ακολουθεί μόνο στη σειρά αυτού του κειμένου, γιατί στην πραγματικότητα το “Religion” μάλλον έπεται τόσο του *Vindication* όσο και του *Enquiry*, βλ. σχετικά Ian Harris, *Pre-Revolutionary Writings*, σ. 78.

<sup>224</sup> Διαφωτιστική για τη σύνδεση αυτή είναι μια σύντομη ομιλία του Burke, στο πλαίσιο της λέσχης για την *Επί του Όρους Ομιλία του Σωτήρα*. Στην ομιλία αυτή συναντάμε ένα σχήμα που βρίσκεται επίσης στο *Reasonableness of Christianity* του Locke. Αναφέρομαι στη σύγκριση ανάμεσα στην ειδωλολατρική και τη χριστιανική σκέψη για να κατοχυρωθεί τελικά η ανωτερότητα της τελευταίας στο πεδίο της πράξης. Ο Χριστιανισμός αποδεικνύεται αποτελεσματικότερος στο πεδίο της συμπεριφοράς.

συναισθήματος και του πάθους στην επιχειρηματολογία του Burke<sup>225</sup>. Ακόμα και σε αυτό το επίπεδο ο Burke προτάσσει την αξία των παθών και απαξιώνει τους αφηρημένους μεταφυσικούς στοχασμούς. Έτσι, η υπεράσπιση της θρησκείας λαμβάνει χαρακτήρα θα έλεγα αντισχολαστικό, αν και η συνεχής αναφορά στην έννοια της σχέσης παραπέμπει στο σχολαστικό παράδειγμα.

«Αν υπάρχει Θεός όπως τον συλλαμβάνουμε» ξεκινά ο Burke με την πρώτη και βασική προκείμενη, «τότε αυτός πρέπει να είναι ο δημιουργός μας»<sup>226</sup>. Αυτή η παραδοχή, συνεχίζει ο Burke, ήδη οριοθετεί μια σχέση, μια σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον Θεό, μια σχέση η οποία αναγκαστικά, κατά τον Burke, συνεπάγεται κάποια καθήκοντα. Αυτό που κάνει αναγκαία την ύπαρξη καθηκόντων ως απόρροια της σχέσης Θεού και ανθρώπων είναι ο έλλογος χαρακτήρας του ανθρώπου. «Δεν μπορούμε να συλλάβουμε ότι οποιοδήποτε έλλογο ον», παρατηρεί ο Burke, «μπορεί να τοποθετηθεί σε οποιαδήποτε σχέση η οποία δεν γεννά κάποια καθήκοντα»<sup>227</sup>.

Η σχέση αυτή, διευκρινίζει ο Burke, είναι μια σχέση μεταξύ άνισων όντων, μια ανισότητα που αναλύεται τόσο στο επίπεδο της αγαθότητας όσο και σε αυτό της δύναμης, στηρίζεται στο ότι ο άνθρωπος έχει λάβει διάφορα ευεργετήματα χωρίς να μπορεί να ανταποδώσει κανένα, αλλά και στο ότι μπορεί να υποστεί οποιοδήποτε κακό χωρίς να μπορεί να επιφέρει κανένα. Το συμπέρασμα είναι ότι, καθώς οι πράξεις του ανθρώπου είναι εξαιρετικά αδύναμες και ταπεινές για τον Θεό, ο μόνος τρόπος να εκτελέσει το καθήκον του απέναντι του δεν εδράζεται σε πράξεις, αλλά στα συναισθήματα του νου του. «Όπου έχουμε λάβει καλό» διευκρινίζεται, «είναι φυσικό να επαινούμε, όπου ελπίζουμε σε καλό, είναι φυσικό να προσευχόμαστε, όπου φοβόμαστε το κακό είναι φυσικό να το αποδοκιμάζουμε. Αυτό είναι το θεμέλιο της

---

«Οι ειδωλολάτρες», παρατηρείται, «ακόμα και οι σοφότεροι και οι καλύτεροι αφιέρωσαν πολύ χρόνο αναζητώντας το καλό ή την αρετή και συνεπώς έχασαν μεγάλο μέρος της πράξης. Οι πιο μορφωμένοι έσπαγαν το κεφάλι τους στην έρευνα και οι αμόρφωτοι δεν μπορούσαν να γνωρίζουν τίποτα απολύτως. Αλλά το ευαγγέλιο αντικαθιστώντας την πίστη, την οποία μπορούσαν να έχουν και οι πιο αμόρφωτοι, μας δίνει ένα οδηγό και μας ρίχνει αμέσως στην πράξη» (Βλ. Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 252). Αν τηρούνταν οι κανόνες του ευαγγελίου, συνεχίζει ο Burke, θα είχαμε έναν παράδεισο επί της γης. Πέρα από τις ίδιες τις πράξεις, ωστόσο, έχει σημασία να τονιστεί ότι ο Burke αναφέρεται και στην πηγή τους, την καρδιά. «Η χριστιανική ηθική», αναφέρεται, «υπερέχει των καλύτερων ειδωλολατρών γιατί εξευγενίζει τα πάθη μας» (Βλ. Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 252).

<sup>225</sup> Ο Πρελορέντζος υποδεικνύει τον ρόλο των παθών «ως εξηγητικής αρχής του θρησκευτικού φαινομένου», ως ένα ιδιαίτερο γνώρισμα των νεώτερων προσεγγίσεων της προβληματικής των παθών της ψυχής. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στην νεότερη φιλοσοφία» σ. 328 (παραπέμπω στο ανάτυπο).

<sup>226</sup> «Religion», σ. 69.

<sup>227</sup> «Religion», σ. 69.



θησκειά»<sup>228</sup>. Η οντολογική κατωτερότητα του ανθρώπου, μπορούμε να συνοψίσουμε, γεννά πάθη τα οποία θεωρούνται ως ο φυσικότερος οδηγός στη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό. (Θα δούμε τον Burke αργότερα να υποστηρίζει, με αντίστροφη κατεύθυνση, ξεκινώντας δηλαδή από τον Θεό, ότι είναι ο Θεός που μας έχει προικίσει με ορισμένα συναισθήματα και πάθη).

Σειρά έχει η ηθική. Και στην περίπτωση αυτή ο Burke ξεκινά από το ίδιο το γεγονός της σχέσης με άλλους ανθρώπους. Λέγοντας «γεγονός» αποκάλυψα ήδη μια βασική διαφορά από την εκκίνηση του συλλογισμού για τη θησκειά, όπου η σχέση με τον Θεό δεν είναι γεγονός, αλλά υπόθεση. Έτσι, στο επίπεδο αυτό το σχήμα της επιχειρηματολογίας έχει αντιστραφεί. Ο Burke αυτή της φορά ξεκινά από αποφαιτικές προτάσεις για να καταλήξει σε υποθετικές.

Έτσι λοιπόν παρατηρείται: «Έχουμε σχέση με τους άλλους ανθρώπους. Θέλουμε πράγματα τα οποία μπορούμε να επιτύχουμε μόνο με τη βοήθεια άλλων όντων σαν και εμάς. Αυτοί θέλουν πράγματα τα οποία μπορούν να επιτύχουν με την βοήθειά μας. Αγαπάμε αυτά τα όντα και συμπάσχουμε μαζί τους»<sup>229</sup>. Οι ανθρώπινες σχέσεις λοιπόν, κατά τον Burke, θεμελιώνονται σε δύο πυλώνες· ο ένας είναι οι ανάγκες και ο άλλος είναι τα πάθη. Η παραδοχή περί της αμοιβαίας εξάρτησης παραπέμπει στην ιδέα μιας φυσικής ισότητας των ανθρώπων σαν και αυτή στην οποία στήριξε την υπόθεση της φυσικής του κατάστασης ο Hobbes, η αμοιβαιότητα στο πεδίο των παθών, από την άλλη, περιγράφει μια κοινωνική, αλτρουιστική φύση στον αντίποδα αυτής που περιέγραψε ο Hobbes και κοντύτερα στο παράδειγμα του Shaftesbury<sup>230</sup>.

Το συμπέρασμα που οδηγεί στα θεμέλια της ηθικής έπεται των παραπάνω προκειμένων με την μορφή μιας αναγκαίας συνεπαγωγής: «Αν ζητάμε βοήθεια, είναι λογικό να την δίνουμε κιόλας, αν αγαπάμε είναι φυσικό να κάνουμε καλό σε αυτούς που αγαπάμε». Έτσι προκύπτει το καθήκον της ευμένειας προς τους συνανθρώπους μας, καταλήγει, ο Burke. Ένα καθήκον εν μέρει λογικό, ως αποτέλεσμα μιας ωφελμιστικής, πρακτικής συλλογιστικής, και εν μέρει φυσικό, ως αποτέλεσμα μιας

<sup>228</sup> «Religion», σ. 70.

<sup>229</sup> «Religion», σ. 70.

<sup>230</sup> Ο σκωτικός Διαφωτισμός θα αναλάμβανε να χαράξει τη μέση οδό ανάμεσα στα δύο παραδείγματα. Πρβλ. Δ. Δρόσος, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο της του Σκωτικού Διαφωτισμού» Επίσης, Δ. Δρόσος, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», πανελλήνιο επιστημονικό

φυσικής συναισθηματικής ροπής. Η διάκριση φυσικού και λογικού σε όσα μόλις αναφέρθηκαν δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητη. Αποτελεί μια βασική διάκριση όλου του έργου του Burke.

Περνώντας στη σχέση ηθικής και θρησκείας, ο Burke παρατηρεί ότι η ηθική, εφόσον αφορά τις σχέσεις των ανθρώπων, δεν περιλαμβάνει την θρησκεία, παρόλα αυτά, η θρησκεία περιλαμβάνει την ηθική. Ο δημιουργός μας, παρατηρεί ο Burke, εδραιώνοντας την στενή συνάφεια ηθικής και θρησκείας, είναι εκείνος που μας τοποθέτησε σε σχέση με άλλους ανθρώπους και άρα είναι εκείνος στον οποίο τελικά πρέπει να αποδοθούν τα καθήκοντα που μας συνδέουν με αυτούς. Δεν μπορεί, συμπεραίνει ο Burke, ο Θεός να μας επέβαλε καθήκοντα τα οποία δεν θέλει να εκπληρώνουμε. Έτσι, το σημαντικό συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Burke είναι ότι όχι μόνο τα ηθικά καθήκοντα περιλαμβάνονται στην θρησκεία, αλλά και ενισχύονται από αυτήν.

Στο πεδίο των παθών κρίνεται τελικά και το ζήτημα της πρόνοιας. Ο Burke στρέφεται ενάντια στην ιδέα ενός αμετακίνητου προκαθορισμού. Αν κάτι τέτοιο ίσχυε, αν ο Θεός είχε αποφασίσει εξ'αρχής για όλα τα πράγματα, θα εξέλειπε κάθε αντικείμενο για τα πάθη, δικαιολογεί ο Burke<sup>231</sup>. Ούτε θα αγαπούσαμε ούτε θα φοβόμαστε ούτε θα ελπίζαμε στον Θεό. Θα έμενε μόνο ο έπαινος και η ευγνωμοσύνη, πράγματα τα οποία ωστόσο, καθώς αφορούν πράγματα που έχουν γίνει, καταργούν κάθε μέριμνα για τα μελλούμενα. Σε μια πολύ χαρακτηριστική θέση για τον Burke, θέση τέτοια που να συγκροτεί τεκμήριο για την ταυτοποίηση του ανώνυμου κειμένου που μας απασχολεί<sup>232</sup>, υποστηρίζεται ότι τα επιχειρήματα ενάντια στην πρόνοια προέρχονται από τους συλλογισμούς μας, απορρέουν από την παρατήρηση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων, παρόλα αυτά, σπεύδει να παρατηρήσει, «δεν υπάρχει τίποτα στα φυσικά μας συναισθήματα ενάντια στην πρόνοια»<sup>233</sup>. Ως όντα κατώτερα και εξαρτημένα, είναι το επιχειρήμα του Burke, είναι φυσικό, από την άποψη

---

συνέδριο: Immanuel Kant 200 χρόνια από τον θάνατό του, τομέας Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Οκτώβριος 2004, πρακτικά συνεδρίου (υπό έκδοση).

<sup>231</sup> Και οι δύο αυτές θέσεις του Burke, η σύνδεση των ηθικών καθηκόντων με τη θρησκεία και η άρνηση κάθε προκαθορισμού συγκροτούν βεβαίως μια σαφή θέση ενάντια στον προτεσταντισμό και το δόγμα της θείας χάρις. Σύμφωνα με αυτό ο Θεός έχει προεπιλέξει τους εκλεκτούς του και καμία πράξη των ανθρώπων δεν μπορεί να αλλάξει την ελεύθερη και ακατανόητη για τον άνθρωπο βούλησή του. Πρβλ. σχετικά Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ. Γ. Κυπραίου, πρόλογος, θεώρηση, επιμέλεια, Β. Φίλιας, Gutenberg, Αθήνα, 2000.

<sup>232</sup> Βλ. την εισαγωγή στο *Note-book*, σ. 8.



των παθών, να ζητάμε βοήθεια από τον ανώτερό μας· είναι αδύνατον, υποστηρίζει ο Burke, να σκεφτούμε ότι όταν απευθύνονται στον Θεό δεν εισακουγόμαστε. Γιατί; Γιατί δεν μπορούμε να δεχτούμε, επιχειρηματολογεί ο Burke, ότι ο Θεός μας έδωσε πάθη τα οποία δεν αποσκοπούν πουθενά.

«Με τρόπο φυσικό», συνεχίζει ο Burke, στο ίδιο αντινοησιαρχικό μοτίβο και προς επίρρωση της συσχέτισης που ήδη υποστηρίχτηκε ανάμεσα στις θέσεις του Burke και τη θεωρία της κοινονημοσύνης, «(οι άνθρωποι) εκτιμούν τα καθήκοντά τους προς τον Θεό από τις ανάγκες και τα συναισθήματά τους και όχι από αφηρημένες υποθέσεις. Ως προς το πρώτο δεν μπορούν να πλανηθούν, ενώ ως προς το δεύτερο μπορούν»<sup>234</sup>. Η ιδέα αυτή, σημειωτέον, ότι τα πάθη δεν σφάλουν ενώ οι συλλογισμοί σφάλουν, είναι μια ιδέα που θα επανέρθει στο *Enquiry*, στο επόμενο μέρος αυτής της εργασίας, ενώ στο κείμενο που μας απασχολεί ο Burke επεξηγεί το συλλογισμό αυτόν λέγοντας ότι το πρώτο, οι συλλογισμοί μας, αφορούν κάτι, τη φύση του Θεού δηλαδή, το οποίο δεν κατανοούμε, ενώ το δεύτερο αφορά την δική μας φύση, την οποία φυσικά κατανοούμε και καλύτερα. «Οι μεταφυσικοί και οι φυσικοί στοχασμοί», παρατηρείται τελικά, «ούτε είναι ούτε πρέπει να είναι το θεμέλιο των καθηκόντων μας, γιατί δεν μπορούμε να έχουμε καμιά βεβαιότητα ως προς αυτούς. Έχουν βαρύτητα μόνο όταν συνάδουν με τα φυσικά μας συναισθήματα και πολύ λίγη όταν τα αντιμάχονται»<sup>235</sup>. Η αναφορά σε μεταφυσικούς στοχασμούς μπορεί να παραπέμπει στη σχολαστική παράδοση ή και πιο πρόσφατα στους πλατωνιστές του Cambridge και τον Shaftesbury. Η αναφορά σε φυσικούς συλλογισμούς, από την άλλη, παραπέμπει ίσως στις νεώτερες φυσικοδικαιϊκές προσπάθειες θεμελίωσης των κοινωνιών και των καθηκόντων των ατόμων μέσα σε αυτές. Σε κάθε περίπτωση, ο Λόγος κρίνεται αναρμόδιος να ορίσει και να επιβάλει καθήκοντα.

Ως προς το θέμα της θείας πρόνοιας, λοιπόν, ο Burke καταλήγει υποστηρίζοντας ότι, σε αντίθεση «με τα περαστικά ζώα», οι σκοποί των οποίων εξυπηρετούνται χωρίς να έχουν αυτά οποιαδήποτε ιδέα περί Θεού, ο άνθρωπος έχει κάποια γνώση του Θεού, αυτό σημαίνει, υποστηρίζει ο Burke, ότι για τον άνθρωπο υπάρχουν σκοποί που υπερβαίνουν αυτούς του ζώου. Με ένα παρόμοιο συλλογιστικό σχήμα ο Burke αντιμετωπίζει και την ιδέα της αθανασίας της ψυχής. «Ο άνθρωπος έχει ιδέες

<sup>233</sup> «Religion», σ. 71.

<sup>234</sup> «Religion», σ. 71.



αθανασίας και την ποθεί», υποστηρίζει, «δεν πιστεύει ότι έχει αυτές τις ιδέες και τις επιθυμίες άσκοπα, έτσι υποθέτει ότι μπορεί να είναι αθάνατος»<sup>236</sup>.

Άμεσα σχετιζόμενη με την ιδέα της αθανασίας της ψυχής είναι και η προβληματική της μετά θάνατον ευτυχίας ή δυστυχίας, η οποία φαίνεται πάντως να βάζει σε κίνηση μια νέα, διακριτή από την προηγούμενη, σειρά συλλογισμών. Ο Burke ξεκινά και εδώ με βάση μια θεμελιώδη προκειμένη η οποία τίθεται ως αξίωμα, ως μη αποδείξιμη δηλαδή αρχή. «Ο άνθρωπος», ξεκινά ο Burke, «γνωρίζει ότι έχει καθήκοντα, ότι η εφαρμογή αυτών των καθηκόντων είναι αρεστή στον Θεό και ότι η ικανοποίηση του Θεού είναι ο δρόμος του για την ευτυχία»<sup>237</sup>. Με δεδομένη τη θέση αυτή, παρατηρεί ότι στην παρούσα ζωή η τήρηση των καθηκόντων του ανθρώπου δεν τον καθιστά ευτυχισμένο, έτσι σπεύδει να συμπεράνει ότι η τήρησή τους πρέπει να τον κάνει ευτυχισμένα στη ζωή μετά τον θάνατο

Πέρα από την όποια λογική αναγκαιότητα του πρώτου συμπερασμού, ο Burke σπεύδει να προσθέσει και ένα πρακτικό επιχείρημα το οποίο επικυρώνει την ιδέα μιας μετά θάνατον ανταπόδοσης. Η υπόθεση μιας μετά θάνατον ανταπόδοσης ή τιμωρίας, παρατηρείται, είναι εξαιρετικά ευνοϊκή για την εκπλήρωση των καθηκόντων μας, ενώ η αντίθετη ιδέα λειτουργεί μάλλον ανασταλτικά. Είναι μια ιδέα, συνεχίζει ο Burke, η οποία οδηγεί τη φύση μας στην τελείωση της. Στην πραγματικότητα, ο Burke μετατρέπει την πρακτική αξία σε τεκμήριο αλήθειας. «Σε όλα τα αμφιλεγόμενα ερωτήματα», παρατηρεί, «αληθινές είναι εκείνες οι ιδέες οι οποίες τείνουν να τον (τον άνθρωπο) κάνουν καλύτερο και πιο ευτυχισμένο, να τον φέρουν κοντά με τους συνανθρώπους του, να τον κάνουν ένα πιο έξοχο ον, παρά οι αντίθετες. Αυτά τα επιχειρήματα αντλούνται από μέσα μας, τα άλλα είναι ξένα»<sup>238</sup>. Αν πάντως η θρησκευτική πίστη παράγει ηθικοπρακτικά αποτελέσματα σε αυτή τη ζωή και αν αυτό με τη σειρά του ενισχύει την πίστη μας, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι για τον Burke κάτι τέτοιο αποτελεί και τη θεμελίωση της θρησκείας. Στο δεύτερο κείμενο για τη θρησκεία που θα μας απασχολήσει, και αυτό από το *Note-book*, ο Burke θα επιχειρηματολογήσει ενάντια σε μια ωφελμιστική ερμηνεία της θρησκείας.

<sup>235</sup> «Religion», σ. 71.

<sup>236</sup> «Religion», σ. 71.

<sup>237</sup> «Religion», σ. 72.

<sup>238</sup> «Religion», σ. 72.





Προς το παρόν, ο Burke επανέρχεται στην υποθετική δομή, για να υποστηρίξει μέσα από μια σειρά από συλλογισμούς την προτεραιότητα της μετά θάνατον ζωής σε σχέση με αυτή και άρα να προάγει μια ασκητική αντιμετώπιση της επίγειας ζωής. Ο Burke ξεκινά από το διάστημα των δύο ζωών. Αν η ψυχή επιζεί του θανάτου, παρατηρεί, είναι λογικό να ζει για πάντα και άρα να θεωρήσουμε το διάστημα της επίγειας ζωής μας αμελητέο. Αν και δεν γνωρίζουμε πόσο θα διαρκέσουν οι σχέσεις μας με άλλους ανθρώπους, ξέρουμε ότι η σχέση με τον Θεό θα διαρκέσει και μετά τον θάνατο, έτσι τα καθήκοντα σε σχέση με το Θεό τίθενται σε προτεραιότητα. Έτσι, μετατρέποντας την επίγεια ζωή σε μέρος ενός όλου, που είναι η επουράνια ζωή, και λογικά υποστηρίζοντας ότι το μέρος χρησιμοποιείται για τους σκοπούς του όλου και όχι το αντίθετο, υποστηρίζει ότι, και πρέπει να επισημανθεί η διατύπωση, *είναι λογικό να υποθέσουμε* ότι «οι πράξεις μας εδώ γίνονται οι αιτίες της μελλοντικής μας ευτυχίας και δυστυχίας και όχι ότι η μελλοντική μας δυστυχία και ευτυχία είναι σχεδιασμένη για να επικυρώνει τα καθήκοντά μας εδώ. Το συμπέρασμα στο οποίο η επιχειρηματολογία αυτή απολήγει είναι το ότι «η ζωή πρέπει να θεωρείται ως προετοιμασία για την επόμενη»<sup>239</sup>.

Κρίνεται σκόπιμο να παρεμβάλω στο σημείο αυτό το δεύτερο κείμενο για τη θρησκεία στο οποίο αναφέρθηκα ήδη, καθώς η προβληματική του σχετίζεται άμεσα με τα όσα μόλις ειπώθηκαν. Ο τίτλος του κειμένου αυτού είναι αρκετά εύγλωττος και για το περιεχόμενό του. Ο μακροσκελής λοιπόν αυτός τίτλος έχει ως εξής: «Η θρησκεία αναποτελεσματική θεωρούμενη ως μηχανή του κράτους». Ο Burke στο κείμενο αυτό αντιπαρέρχεται μια ωφελμιστική κατανόηση της θρησκείας. Την ιδέα δηλαδή ότι σκοπός και θεμέλιό της είναι η εγκόσμια ειρήνη και ευταξία. Ο Burke βεβαίως, όπως ήδη υποστηρίχτηκε, δεν αρνείται ότι η θρησκεία επιδρά στη κοινωνία, αλλά υπογραμμίζει ότι πρόκειται για μια έμμεση επίδραση. Υπάρχει πολιτειακός νόμος, παρατηρεί, ο οποίος άμεσα και σε συμφωνία με την αρχή της δημιουργίας του, ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις. Αν επιχειρηθεί αντίθετα να παρεκτραπεί η θρησκεία από τις θεμελιώδεις αρχές της, οι οποίες, επαναλαμβάνει ο Burke, σχετίζονται με μέριμνες πέραν του κόσμου τούτου, «αν προσπαθήσεις», παρατηρεί, «να κάνεις τον σκοπό της θρησκείας την ωφελιμότητά της για την ανθρώπινη κοινωνία, να την κάνεις συμπλήρωμα του νόμου..», την κάνεις απολύτως αναποτελεσματική. Η ιδέα του Burke

<sup>239</sup> «Religion», σ. 72.



είναι ότι η θρησκεία λειτουργεί ευεργετικά για την κοινωνία μόνο στον βαθμό που γίνει παραδεκτό ότι αποβλέπει σε κάτι πέρα από αυτή.

Το επιχείρημα που θέλει τη θρησκεία μια μηχανή του κράτους στηρίζεται, κατά τον Burke, σε μια παράλογη και γελοία αντιστροφή προτεραιοτήτων. Επιστρατεύει το όλο για χάρη του μέρους. Είναι στην πραγματικότητα μια απάτη που γρήγορα αποκαλύπτεται. «Θα πιστέψει κανείς», ρωτά ρητορικά ο Burke, «ότι αιώνιες αμοιβές και τιμωρίες αποτελούν την κύρωση για παροδικά και αδιάφορα πράγματα; Δεν θα του φανεί μια περίεργη μηχανή αυτή που επιστρατεύει μια τέτοια τεράστια δύναμη, έναν τόσο σπουδαίο μηχανισμό, για να κινήσει ένα τόσο αμελητέο βάρος;» Και ο Burke καταλήγει: «το κίνητρο αποκαλύπτεται γρήγορα, βαυκαλιζόμαστε με την ανακάλυψη, αφήνουμε τη θρησκεία για τους ταπεινούς και χάνουμε κάθε περιορισμό»<sup>240</sup>. Η μομφή ενάντια σε φωτισμένους και διαφωτιστές διανοούμενους είναι σαφής. Ενώ στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί η συνάφεια με το κείμενο εκείνο, το οποίο συζητήθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, όπου ο Burke υποστήριξε την εγγύτητα των ιδεών των μορφωμένων και των ταπεινών.

Η συνηγορία υπέρ του πάθους δεν λείπει ούτε από το κείμενο αυτό, παίρνει μάλιστα τη μορφή της υπεράσπισης του ενθουσιασμού. Ο Burke γνωρίζει βεβαίως ότι η υπεράσπιση του ενθουσιασμού είναι εξαιρετικά ύποπτη τον 18<sup>ο</sup> αιώνα<sup>241</sup> και παρατηρεί μάλιστα ότι οι κληρικοί, ντροπιασμένοι και φοβούμενοι την κατηγορία του ενθουσιασμού, προσπάθησαν να τοποθετήσουν τη θρησκεία υπό την αιγίδα του Λόγου.

Η επιλογή του Burke, σταθερή σε όλο του το έργο, είναι η υποτίμηση του ανθρώπινου Λόγου και η ανατίμηση τω παθών. «Ο ενθουσιασμός», παρατηρείται, «έρχεται να συμπληρώσει την αδυναμία του Λόγου». Ο Burke αναφέρεται σε έναν κοινό Λόγο, ο οποίος καταπιάνεται με περιορισμένα, επιπόλαια, κοινά και έτσι αληθοφανή θέματα», είναι ένας Λόγος κατάλληλος «για να αγοράζουμε και να πουλάμε, για να διδάσκουμε γραμματική και τα παρόμοια»<sup>242</sup>. Ο Burke αρνείται οποιαδήποτε μεταφυσική αρμοδιότητα στον Λόγο, του αρνείται τη δυνατότητα συνολικής και αποστασιοποιημένης επόπτευσης, είναι, αντίθετα, μια ικανότητα την οποία ο Burke συνδέει με τον ενθουσιασμό. «Ήταν η επιθυμία του Θεού να δώσει στην

---

<sup>240</sup> «Religion», σ. 68.

<sup>241</sup> Στην έννοια αναφερθήκαμε ξανά με αφορμή την ανάλυση του χαρακτήρα του «καλού ανθρώπου».

<sup>242</sup> «Religion», σ. 68.



ανθρωπότητα έναν ενθουσιασμό για να συμπληρώσει την έλλειψη Λόγου, και σίγουρα ο ενθουσιασμός προσεγγίζει περισσότερο από τον κοινό Λόγο, ως προς τα αποτελέσματα, αν και όχι ως προς τον τρόπο λειτουργίας, τον σπουδαίο Λόγο που συνέχει τα πάντα»<sup>243</sup>. Πρόκειται για ένα είδος ενστίκτου, το οποίο λειτουργεί καλύτερα από «το ταπεινό είδος του Λόγου», και καταπιάνεται με ό,τι αυτός είναι ανίκανος να αντιμετωπίσει· δηλαδή «την πολιτική, τον Θεό και τη φιλοσοφία»<sup>244</sup>.

Ο Burke βεβαίως παρατηρεί ότι ο ενθουσιασμός κάποτε μας παραπλανεί, αλλά το ίδιο κάνει και ο Λόγος, συμπληρώνει, όπως θα το κάνει επίσης στο *Enquiry*. Παρόλα αυτά, κάνουμε καλά όταν δρούμε με όλες τις δυνάμεις της ψυχής, παρατηρεί, και «όταν χρησιμοποιούμε τον ενθουσιασμό για να ανυψώσουμε και να επεκτείνουμε τον Λόγο και τον Λόγο για να ελέγχουμε τις περιπλανήσεις του ενθουσιασμού»<sup>245</sup>.

Η συσχέτιση με το *Enquiry* πάντως πηγαίνει ακόμα παραπέρα. Στην πραγματικότητα, τα δύο κείμενα θεμελιώνονται στην ίδια βασική ιδέα. Την ιδέα ενός Θεού, δηλαδή, που προικίζει τον άνθρωπο με πάθη τα οποία λειτουργούν αποτελεσματικότερα από τον Λόγο, αγγίζοντας μάλιστα θέματα απρόσιτα σε αυτόν.

Αφού καταπιαστήκαμε με το κείμενο αυτό, ας το ολοκληρώσουμε. Ο Burke το συμπληρώνει με μια μικρή παράγραφο ενάντια στο σκεπτικισμό. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η εμφάνιση, για ακόμα μια φορά, της έννοιας της γνώμης, η οποία ξανά θα λάβει θέση κομβική στο *Enquiry*. Στο κείμενο που μας απασχολεί η γνώμη, η σταθερή και αποφασιστική γνώμη αντιπαρατίθεται στην αμφιβολία και τον σκεπτικισμό και γίνεται το θεμέλιο της πράξης.

Ας επιστρέψω όμως στο βασικό κείμενο που μας απασχολεί. Το τρίτο μεγάλο κομμάτι του δεν έχει τη λογική δομή των δύο προηγούμενων, οι στοχασμοί του ωστόσο είναι ενδιαφέροντες και κρίσιμοι για την προβληματική της θρησκείας. Το πρώτο πράγμα που συζητιέται έπεται λογικά του τελευταίου συμπεράσματος, της προτεραιότητας δηλαδή της μετά θάνατον ζωής σε σχέση με την επίγεια. Πρόκειται για ένα πρόταγμα αυταπάρνησης. Αφού η ζωή αυτή δεν είναι η σημαντικότερη, παρατηρείται, δεν πρέπει να δινόμαστε υπερβολικά σε αυτή, δεν πρέπει να ενδίδουμε στις απολαύσεις της, γιατί μας αποσπούν από αντικείμενα πέρα από τις αισθησιακές απολαύσεις και αδυνατίζουν την επιθυμία μας για αυτά. Την ίδια παρατήρηση σχετικά

<sup>243</sup> «Religion», σ. 68.

<sup>244</sup> «Religion», σ. 68.



με τις απολαύσεις και εν γένει την πολυτέλεια ο Burke την είχε κάνει στον *Reformer*, εξετάζοντας τι προάγει και τι όχι το γούστο και την εκτίμηση της τέχνης<sup>246</sup>.

Η αυταπάρνηση, πάντως, θεωρείται αναγκαία όχι μόνο στο επίπεδο της θρησκείας αλλά και σε αυτό της ηθικής. Τα καθήκοντά μας προς τους άλλους ανθρώπους συχνά, όπως παρατηρείται, έρχονται σε σύγκρουση με την αγάπη του εαυτού, ωστόσο το κακό από τον περιορισμό των επιθυμιών μας, υποστηρίζει ο Burke, είναι πολύ μικρότερο από αυτό που έπεται από την ικανοποίησή τους που γίνεται σε βάρος των άλλων. Έτσι, η αυταπάρνηση μετατρέπεται από τον Burke στον δεύτερο πυλώνα της ηθικής.

Τέλος, έχει σημασία ότι ο Burke κλείνει το σχετικό κείμενο με την προτροπή για καλή πίστη απέναντι τόσο στον Θεό όσο και στους συνάνθρωπους μας. Η προτροπή αυτή είναι βεβαίως κρίσιμη, χωρίς αυτή η θρησκεία μένει μετέωρη, κάποιος που ξεκινά καχύποπτα, με διάθεση φιλοσοφική, όποιος θέλει με λογική συνέπεια να αμφισβητήσει όσα ως τώρα ειπώθηκαν, μπορεί κάλλιστα να το κάνει, όπως μπορεί να αμφισβητήσει τις γραφές και την αποκάλυψη. Αυτό θα έκαναν οι θιασώτες της φυσικής θρησκείας με τους οποίους ο Burke αναλαμβάνει να αναμετρηθεί, στο πρόσωπο του Bolingbroke, στο επόμενο κείμενο που μας απασχολεί.

Ο Burke στηρίζει αυτή την καλή πίστη στην υπόθεση της εξάρτησής μας από τον Θεό. «Αν εξαρτόμαστε από ένα ανώτερο ον», ξεκινά, «... είναι λογικό να τον εμπιστευόμαστε, αν και δεν βλέπουμε τα κίνητρα και τις τάσεις των πράξεών του. Η καλή πίστη, ακόμα και ανάμεσα στους ανθρώπους, δεν μπορεί να υποστηριχτεί αλλιώς»<sup>247</sup>. Ακόμα παραπέρα, ο Burke υποστηρίζει την καλή πίστη προς τους συνανθρώπους μας, οι οποίοι αντιμετωπίζονται ως όργανα της θείας πρόνοιας. «Ο Θεός», υποστηρίζεται, «χρησιμοποιεί κυρίως τον άνθρωπο ως εργαλείο για ό,τι καλό κάνει στον άνθρωπο, το μεγαλύτερό μέρος της δύναμής του (του ανθρώπου)», διευκρινίζεται, «προέρχεται από την αμοιβαία βοήθεια, η περισσότερη γνώση από την

<sup>245</sup> «Religion», σ. 69.

<sup>246</sup> «Η επιθυμία της πολυτέλειας έχει γίνει σχεδόν το αποκλειστικό κίνητρο των πράξεών τους και δεν παράγει παρά ταπεινές πράξεις» (*The Reformer*, τχ. 6, σ. 3), παρατηρεί και συνεχίζει: «η αγάπη για άλογες απολαύσεις τους έχει κάνει τόσο άξεστους, ώστε να μην εκτιμούν τίποτα λεπτό (delicate)» (*The Reformer*, τχ. 6, σ. 93). Στην περίπτωση αυτή το λεπτό στο οποίο αναφέρεται ο Burke είναι είτε η πατρίδα και η δόξα από την υπηρεσία σε αυτή είτε και το γούστο.

<sup>247</sup> «Religion», σ. 73.



αμοιβαία διδαχή»<sup>248</sup>. Αυτό στο οποίο επιθυμεί να καταλήξει ο Burke είναι ότι, για να καταστεί εφικτή η παραπάνω αμοιβαιότητα στο πεδίο της ισχύος και της γνώσεως, «υπάρχει μια αρχή πίστης από άνθρωπο σε άνθρωπο», η οποία πρέπει να λειτουργεί. Η άρρηκτη σύνδεση θρησκείας και ηθικής γίνεται ακόμα μια φορά φανερή.

Έτσι, ο Burke περνά στην αξιοπιστία των μαρτυριών, -«η ανθρώπινη μαρτυρία», παρατηρείται, «είναι η ισχυρότερη απόδειξη που μπορούμε να έχουμε»- και, αντίστοιχα, στην αξιοπιστία των μαρτυριών για τον Θεό. «Αν ο Θεός έχει αποκαλύψει οτιδήποτε μέσω προφανών αποδείξεων που απορρέουν από την δύναμή του και αν αυτές οι αποδείξεις ισχύος φανερώνονται σε εμάς από επαρκείς μαρτυρίες, πρέπει να τις πιστεύουμε.

Στη βάση αυτή έπεται και η υπεράσπιση της εκκλησίας. Η ίδια σταθερή δομή της επιχειρηματολογίας εξακολουθεί και, στη λογική συνέχεια των παραπάνω, ο Burke ξεκινά: «αν όσα αποκαλύπτονται πρέπει να διαρκέσουν στον κόσμο αυτό, πρέπει να υπάρχουν μέσα που θα τα κάνουν να διαρκέσουν»<sup>249</sup>. Τα μέσα αυτά δεν είναι άλλα από τους ανθρώπους που θα διαδίδουν και τα βιβλία που θα καταγράφουν. Αυτοί οι άνθρωποι που θα αναλάβουν το έργο θα πρέπει αφενός να φέρουν σαφή σημάδια διορισμού, αλλά και να είναι υποχρεωμένοι να διδάσκουν. «Πρέπει να υπάρξει», καταλήγει ο Burke, «μια εταιρεία για τον σκοπό αυτό»<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> «Religion», σ. 74.

<sup>249</sup> «Religion», σ. 74.

<sup>250</sup> «Religion», σ. 75.

## 6. Ο περιπαιχτικός έπαινος της φυσικής κοινωνίας

Οι σκέψεις του Burke για τη θρησκεία που προηγήθηκαν συγκροτούν ένα πολύτιμο εργαλείο για την κατανόηση του έργου που συγκροτεί το αντικείμενο αυτού του κεφαλαίου, το *Vindication of Natural Society*. Συγκεκριμένα, οι σκέψεις αυτές είναι διαφωτιστικές για την κατανόηση της, όπως θα δούμε, επίμαχης εισαγωγής της δεύτερης έκδοσης του έργου.

Το *Vindication of Natural Society* εμφανίζεται το 1756 ανώνυμα και αποτελεί την πρώτη γραπτή, δημόσια εμφάνιση του Burke στο βρετανικό κοινό<sup>251</sup>. Πρόκειται για ένα έργο με στόχο τον Bolingbroke και την από μέρους του υπεράσπιση της φυσικής θρησκείας<sup>252</sup>, όπως αυτή αποκαλύφθηκε στη σειρά των φιλοσοφικών κειμένων του πολιτικού, τα οποία έκαναν την εμφάνισή τους μετά τον θάνατο του. Ο Burke δεν ήταν ο μόνος που επιτέθηκε στις απόψεις του Bolingbroke<sup>253</sup>, ενώ ο τίτλος του έργου αντανακλά παλαιότερα έργα ενάντια στους ντεϊστές<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> Με το *Reformer*, θυμίζω, ο Burke είχε κάνει την εμφάνισή του στο δουβλινέζικο κοινό.

<sup>252</sup> Η προβληματική της φυσικής θρησκείας με τη μορφή του αιτήματος συστηματοποίησης μιας ελάχιστης θεολογικής συναίνεσης έχει μεγάλο παρελθόν. Εμφανίζεται ήδη στα κείμενα του Κικέρωνα στο πλαίσιο της προσπάθειας να γεφυρωθούν οι διαφορές των διαφόρων φιλοσοφικών σχολών σχετικά με την φύση του Θεού. Από εκεί περνά στον Μεσαίωνα, στην Αναγέννηση και στη Μεταρρύθμιση, όταν πια το αίτημα της φυσικής θρησκείας απορρέει από τους θρησκευτικούς πολέμους. Εξαιρετικά σημαντική την περίοδο αυτή είναι η συμβολή του Έρασμου με την θεωρία των «βασικών σημείων». Αυτό που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερος είναι ότι από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα σημειώνεται μια σημαντική στροφή του προβληματισμού περί της φυσικής θρησκείας σε σχέση με την προηγούμενη νεώτερη περίοδο. Όπως παρατηρεί η Lagrée, «από θέση αναδίπλωσης ή επικουρική που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στην βάση μιας χριστιανικής απολογητικής απευθυνόμενης στους αγρίους, στους λαούς της Άπω Ανατολής, στους Μωαμεθανούς ή ακόμα στους Χριστιανούς, εξελίσσεται βαθμιαία σε πολεμική μηχανή εναντίον του Χριστιανισμού» (Jacqueline Lagrée, *Η φυσική θρησκεία*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2000, σ. 72). Είμαι της γνώμης ότι ο Burke στρέφεται πρωτίστως ενάντια σε αυτή την τελευταία μορφή της φυσικής θρησκείας, η οποία οδηγεί στον ντεϊσμό, την άρνηση δηλαδή της θείας πρόνοιας και της αθανασίας της ψυχής (βλ. Jacqueline Lagrée, *Η φυσική θρησκεία* σ. 88). Πρέπει, παρόλα αυτά, να παρατηρηθεί ότι ο Bolingbroke παραμένει στις γραμμές του χριστιανικού φυσικού δικαίου, ενάντια στις δύο ακραίες άλλες εκδοχές, των πλατωνιστών του Cambridge και του Hobbes, θεωρώντας, ωστόσο, μαζί με τον Locke, ότι ο νόμος του Θεού είναι και νόμος του Λόγου και ότι οι αρχές του Λόγου είναι σαφείς και απλές, κάτι το οποίο όπως θα δούμε ο Burke θα αντιπαρέρθει, (για το έργο του Bolingbroke πρβ. I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*, συγκεκριμένα για την ιδέα περί φυσικού δικαίου, κοινωνίας και για τα θεμέλια της πολιτείας βλ. το κεφάλαιο 4.

<sup>253</sup> Το 1754 ο William Warburton εξέδωσε το επατημητικό για τις θέσεις του Bolingbroke *View of Lord Bolingbroke's Philosophy*. Ο τύπος της εποχής επίσης επιτέθηκε στο έργο κατηγορώντας το για την διάδοση του αθεϊσμού και της ανηθικότητας, ενώ ο Boswell στο ίδιο πνεύμα θεώρησε το έργο προσβολή

Παρόλα αυτά, ο τρόπος που ο Burke επέλεξε να αντικρούσει τον Bolingbroke ήταν μοναδικός και κάνει το κείμενο που μας απασχολεί κάτι περισσότερο από ακόμα μια χριστιανική απολογητική. Ο Burke υποδύεται τον Bolingbroke και με το προσωπείο αυτό φέρνει στη δημοσιότητα ακόμα ένα αδημοσίευτο έργο του γνωστού πολιτικού, αυτό θέλησε όλοι να νομίσουν. Στο έργο αυτό ο Burke ως Bolingbroke επεκτείνει την ριζοσπαστική κριτική της αποκεκαλυμμένης θρησκείας στην κοινωνία. Όπως ο Bolingbroke επιχειρηματολόγησε υπέρ της φυσικής θρησκείας, ο Burke, υποδύμενος τον πρώτο, επιχειρηματολογεί υπέρ της φυσικής κοινωνίας και επιτίθεται στην πολιτική κοινωνία. Έτσι, η προβληματική μεταφέρεται από τη θρησκεία στην ιστορία και την πολιτική. Η ιδέα του Burke, με άλλα λόγια, είναι να συνδέσει τις ορθολογικές θρησκευτικές πεποιθήσεις ντεϊστικού τύπου με ριζοσπαστικές πολιτικές ιδέες.

Είναι μια σύνδεση που δεν προκύπτει αναγκαία. Όπως παρατηρεί ο Kramnick, το πρώτο ντεϊστικό επιχείρημα, όπως εκφράστηκε από τους Shaftesbury και Bolingbroke, συνδέεται με μια σαφώς αριστοκρατική πολιτική θεώρηση<sup>255</sup>. Είμαι ωστόσο της γνώμης ότι ο Burke δεν κάνει το λάθος πραγματικά να αποδώσει ριζοσπαστικές ιδέες στον Bolingbroke<sup>256</sup>. Θα έλεγα μάλιστα ότι η δηκτικότητα της ειρωνείας του Burke ενισχύθηκε από το γεγονός ότι ήξερε πως ο Bolingbroke όχι μόνο δεν θα επέλεγε ριζοσπαστικές πολιτικές θέσεις, αλλά και ότι οι πολιτικές του πεποιθήσεις είναι συντηρητικές και παραδοσιακές. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Burke παίζει με το ότι ο ορθολογισμός του Bolingbroke, η διάθεση να αποτιμηθούν τα πάντα με κριτήριο αμερόληπτο και λογικό, φτάνει ως εκεί όπου δεν θίγονται τα πραγματικά του προνόμια στην κοινωνική ιεραρχία.

---

για όλους τους «ενάρετους ανθρώπους». Αντλώ και στις δύο περιπτώσεις από την εισαγωγή της έκδοσης στην οποία παραπέμπω (σ. 130).

<sup>254</sup> Χαρακτηριστικά είναι τα έργα των Robert Clayton, *A Vindication of the Histories of the Old and New Testament, in Answer to the Objections of the Late Lord Bolingbroke*, London, 1752, και του Peter Whalley, *A Vindication of the Evidences and Authenticity of the Gospels from the Objections of the Late Lord Bolingbroke*, London, 1753. Στην Αγγλία το βάρος της διαμάχης με την αγγλικανική εκκλησία σήκωσαν οι Anthony Collins (1676-1729), με γνωστότερο το *A Discourse on Free-thinking*, του 1713, ο Samuel Clarke (1675-1729) και ο John Toland (1670-1722), συμπατριώτης του Burke, με γνωστότερο έργο του το *Christianity Not Mysterious*, του 1696. Ο Toland ήταν ο πρώτος στον οποίο δόθηκε ο χαρακτηρισμός «ελευθερόφρων» (free-thinker).

<sup>255</sup> I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*, υποσ. 8, σ. 285.

<sup>256</sup> Ο Kramnick θεώρησε ότι ο Burke πραγματικά απέδωσε στον Bolingbroke ριζοσπαστικές πολιτικές ιδέες (πρβλ. I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*, σ. 88).

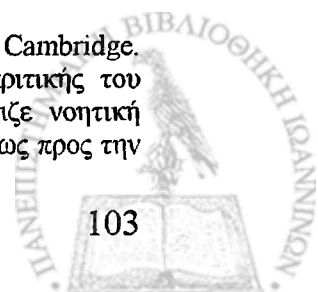


Η γνώμη μου είναι ότι η ειρωνική ανάπτυξη του επιχειρήματος υπέρ της φυσικής κοινωνίας παραπέμπει μάλλον στον Rousseau και τον *Λόγο για την καταγωγή και τα θεμέλια της ανισότητας*, ο οποίος εμφανίστηκε ένα χρόνο μετά την έκδοση των απάντων του Bolingbroke. Έτσι, με το ίδιο κείμενο ο Burke πετυχαίνει δύο στόχους, αν και στη βάση ενός κοινού θεμελίου· στη βάση και των δύο στόχων του Burke βρίσκεται η πεποίθηση ότι ο ανθρώπινος Λόγος δεν αρκεί για την κατανόηση και ρύθμιση ούτε των θρησκευτικών ούτε των κοινωνικών ζητημάτων. Η άρρηκτη σύνδεση των δύο πάντως, θρησκείας και πολιτικής, συγκροτεί μια πραγματική πεποίθηση του Burke, της οποίας, στο ειρωνικό κείμενο που ο Burke παρουσιάζει, ακολουθεί την αρνητική εκδοχή· αν πρέπει να καταργηθεί η «τεχνητή θρησκεία» πρέπει να καταργηθεί και η «τεχνητή», πολιτική κοινωνία.

Πριν πω οτιδήποτε άλλο, μου φαίνεται σκόπιμο στο σημείο αυτό να παραθέσω τον βασικό κορμό της επιχειρηματολογίας ενάντια στην πολιτική κοινωνία. Ο Burke λοιπόν ως Bolingbroke οριοθετεί το αντικείμενό του στην αναζήτηση των θεμελίων, της σύστασης και των αποτελεσμάτων της πολιτικής κοινωνίας και διακηρύσσει την πλήρη ανεξαρτησία του από προκαταλήψεις, σε μια αμερόληπτη αναζήτηση της αλήθειας, όποια και αν είναι αυτή. Ξεκινώντας από μεθοδολογικές προϋποθέσεις του ορθολογικού εγχειρήματος, ο Burke αντιπαρατίθεται σε εκείνη την θεώρηση που αρνείται μια τέτοια ορθολογική ανάλυση της κοινωνίας επικαλούμενη τις συνέπειες στο πεδίο της πρακτικής. Ο συγγραφέας εξεγείρεται. Οι αρνητικές συνέπειες, παρατηρεί, είναι το αποτέλεσμα λανθασμένων αρχών. Το σφάλμα είναι πάντα επικίνδυνο, συνεχίζει, και όχι η αλήθεια. Το ίδιο και στο πεδίο της ηθικής. Ορισμένοι επιχειρηματολογούν ενάντια στην κριτική παραδεδομένων προκαταλήψεων, αναφερόμενοι στην πρακτική τους αξία. «Βλάσφημη ιδέα», σημειώνει emphaticά ο συγγραφέας, «λες και η ευτυχία δεν συνδέεται με την άσκηση της αρετής, η οποία με τρόπο αναγκαίο εξαρτάται από την γνώση της αλήθειας, από την γνώση δηλαδή αμετάβλητων σχέσεων, τις οποίες έχει ορίσει η πρόνοια να συνδέουν κάθε πράγμα με κάθε άλλο»<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> *A Vindication* σ. 139. Η περιγραφή αυτή παραπέμπει στους πλατωνικούς του Cambridge. Στην πραγματικότητα οι πλατωνικοί του Cambridge αποτέλεσαν τον ένα πόλο της κριτικής του Bolingbroke, ο οποίος τους κατηγορούσε για την νοησιαρχία τους και τους καταλόγιζε νοητική αλαζονεία. Ο άλλος πόλος της κριτικής ήταν βεβαίως ο Hobbes με τον οποίο διαφωνούσε ως προς την βουλησιαρχία του, την ιδέα ότι ο νόμος απορρέει από μια κυρίαρχη βούληση.





Το ορθολογικό επιχείρημα, λοιπόν, αναζητά τα θεμέλια της πολιτικής κοινωνίας στην προπολιτική κατάσταση. Ξεκινά από τη φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας όπου όλοι είναι ίσοι και ζουν λιτά. Το επόμενο στάδιο είναι αυτό της φυσικής κοινωνίας· αυτό που γεννιέται από την έλξη των φύλων και το οποίο εξακολουθεί να λειτουργεί στη βάση ενστίκτων και ορέξεων. Η πολιτική κοινωνία συγκροτεί το τελευταίο στάδιο σε αυτή την εξέλιξη. Ίδιόν της είναι η οργάνωση της διακυβέρνησης και ένα σύνολο θεσμών που διασφαλίζουν τη λειτουργία της.

Ευθύς εξαρχής ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί για τη σύνδεση πολιτείας και εκκλησίας. Είναι στη σύνδεση αυτή, ας θυμίσουμε, στην οποία θεμελιώνεται το παρόν επιχείρημα του Burke. «Η πολιτική διακυβέρνηση», υποστηρίζει, «αντλεί δύναμη από την εκκλησιαστική και οι τεχνητοί νόμοι αντλούν το κύρος του από τις τεχνητές αποκαλύψεις»<sup>258</sup>. Αν αυτή η προκειμένη αληθεύει, τότε λογικά ακολουθεί το συμπέρασμα, το οποίο συγκροτεί και το έναυσμα του έργου, ότι δηλαδή όσο θεωρούμε την πολιτική διακυβέρνηση ως αναγκαία για την ευημερία μας, τότε αναπόδραστα οφείλουμε να δεχτούμε κάποια μορφή τεχνητής θρησκείας, αν αντίστροφα, όπως το έκανε ο Bolingbroke, καταδικάσουμε τη θρησκεία, το ίδιο οφείλουμε να πράξουμε και για την πολιτική κοινωνία.

Έτσι, ο Burke ως Bolingbroke περνώντας στα αποτελέσματα της πολιτικής κοινωνίας, αναλαμβάνει να αποδυναμώσει την ίδια την πολιτική κοινωνία, να δείξει ότι την ανάδυση της και των συναφών θεσμών δεν συνοδεύουν παρά δεινά. Για να το δείξει αυτό, χωρίζει την πραγματεία του σε δύο μεγάλα τμήματα, σε ό,τι θεωρεί ως τις δύο βασικές οπτικές των κοινωνιών, μια εξωτερική, που αφορά τις σχέσεις μεταξύ των κρατών, και μια εσωτερική που αφορά τις σχέσεις μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνώμενων.

Ως προς το πρώτο, η θέση του συγγραφέα είναι ότι οι σχέσεις μεταξύ των κρατών είναι μάλλον σχέσεις εχθρότητας και αλληλοσπαραγμού παρά φιλίας. Παραπέμπει για αυτό στον Machiavelli, που μας λέει ότι η μόνη μέριμνα του πρίγκιπα πρέπει να είναι ο πόλεμος, αλλά και στον Hobbes, ο οποίος, όπως σημειώνεται, συγκρότησε τη φυσική κατάσταση παρατηρώντας τη συμπεριφορά των κρατών. Έτσι, αναλαμβάνει να ανασυγκροτήσει την εξωτερική ιστορία του πολιτισμού, ως μια ιστορία σφαγών και αιματοχυσίας. Ο Burke είναι εξαιρετικά αναλυτικός ως προς αυτό και



ενισχύει το επιχείρημά του παραθέτοντας συνεχώς αριθμούς, τους αριθμούς των νεκρών από τους διάφορους πολέμους. Ξεκινά από την αρχαία Αίγυπτο για να καταλήξει, περνώντας από όλα τα ενδιάμεσα στάδια, στην κατάκτηση της Αμερικής από τους Ισπανούς. Ο τελικός απολογισμός του, μετά από σφάλματα στον υπολογισμό, ώστε το αποτέλεσμα να πολλαπλασιαστεί πολλές φορές, είναι ότι ο αριθμός των νεκρών στο βωμό του πολιτισμού<sup>259</sup>, είναι εβδομήντα φορές μεγαλύτερος από το σύνολο του πληθυσμού του κόσμου τον 18<sup>ο</sup> αιώνα<sup>260</sup>.

Το δεύτερο μεγάλο μέρος του κειμένου καταπιάνεται με τα πολιτεύματα, τα οποία συγκροτούν την εσωτερική οπτική των πολιτικών κοινωνιών. Εξετάζεται αρχικά ο δεσποτισμός<sup>261</sup>, ύστερα η αριστοκρατία<sup>262</sup>, η δημοκρατία<sup>263</sup> και τέλος το μικτό

<sup>258</sup> *A Vindication*, σ. 140.

<sup>259</sup> Ο Burke επιμένει ότι ο αριθμός των θυμάτων πρέπει να καταλογιστεί στην πολιτική κοινωνία και όχι στην φύση του ανθρώπου και τα άγρια πάθη του. Ακόμα και αν την υποθέσουμε τέτοια, αν υποθέσουμε, δηλαδή, ότι η ανθρώπινη φύση είναι αλαζονική και άγρια, παρατηρεί ο Burke, μόνο η συγκρότηση των πολιτικών κοινωνιών μπορεί να εξηγήσει το μέγεθος της καταστροφής. Στην φυσική κοινωνία, παρατηρείται, θα ήταν αδύνατον να βρεθεί ένας τέτοιος αριθμός ανθρώπων που να συμφωνήσουν σε ένα σχέδιο και να επιτύχουν το μέγεθος της καταστροφής που περιγράφηκε. Ακόμα και αν αυτό γινόταν, το πλήθος αυτό δεν θα είχε ποτέ τα μέσα τα οποία ανέπτυξε ο πολιτισμός για τον πόλεμο και την καταστροφή. «Η κοινωνία και η πολιτική», καταλήγει ο Burke, «οι οποίες μας έδωσαν αυτές τις καταστρεπτικές βλέψεις, μας έδωσαν επίσης και τα μέσα για την ικανοποίησή τους» (*A Vindication*, σ. 152). Ο Burke συνεχίζει, παρατηρώντας ότι και μόνο τα ίδια τα ονόματα των διαφορετικών χωρών και ο χαρακτηρισμός με αυτά, η ταυτότητα του Άγγλου, του Γάλλου κτλ, αποτελούν πηγή μίσους και προκατάληψης. Εξετάζει τις αδικίες που γεννιούνται από την ιδέα της «λογικής του κράτους» και αναφέρεται στην τελειοποίηση των μέσων βασανισμού και θανάτου που ανέπτυξε και χρησιμοποιεί η πολιτισμένη κοινωνία.

<sup>260</sup> Ενδιαφέρουσες είναι οι παρατηρήσεις του Fuchs για την στατιστική σάτιρα του Burke. Ο Fuchs την τοποθετεί στο πλαίσιο της δημογραφικής διαμάχης του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Το πρόβλημα που ετίθετο, με σημαντικές ηθικές και πολιτικές διαστάσεις, ήταν το κατά πόσο ο πληθυσμός της γης αυξάνεται σε σχέση με το παρελθόν. Πρόκειται, όπως υποστηρίζει ο συγγραφέας, για ακόμα μια μορφή της διαμάχης ανάμεσα στους «μοντέρνους» και τους «αρχαίους», στην οποία ο Burke παίρνει τη θέση των μοντέρνων δίπλα στον Hume και απέναντι στους Wallace, Vossius, Pufendorf, και Montesquieu. Βλ. σχετικά M. Fuchs, *Edmund Burke and the Fashioning of Self*, σσ. 139-142.

<sup>261</sup> Ο Burke επικαλείται την αυθεντία του Locke για να υποστηρίξει ότι ο δεσποτισμός είναι χειρότερος από την αναρχία.

<sup>262</sup> Η αριστοκρατία με τη σειρά της δείχνεται χειρότερη από τον δεσποτισμό, γιατί, υποστηρίζει ο Burke, έχει όλα τα μειονεκτήματα ενός δεσποτισμού, αλλά τα εφαρμόζει με περισσότερη σταθερότητα και συνέπεια. Η ιστορία έχει αναδείξει δίπλα στους ανηλεείς δεσπότες, υποστηρίζεται, και ευμενείς. Αντίθετα, η ιστορία δεν έχει αναδείξει ποτέ μια αριστοκρατία που να είναι τον ένα αιώνα αλαζονική και τυραννική και τον επόμενο ήπια.

<sup>263</sup> Ο Burke στέκεται στο παράδειγμα της Αθήνας, η οποία συγκροτείται ως μοντέλο δημοκρατίας. Αναφέρεται στον Πεισίστρατο, ο οποίος αποκτά τη λαϊκή εύνοια για να καταλύσει τελικά την δημοκρατία, και ύστερα στον οστρακισμό που οδηγεί στην εξορία τις σημαντικότερες προσωπικότητες λόγω της λαϊκής καχυποψίας. Παρατηρεί πώς οι Αθηναίοι απεμπολούν κάθε αρετή, γίνονται έκλυτοι και νωθροί και, τέλος, οδηγούνται στις πιο μεγάλες αδικίες απέναντι σε ίσους τους, είτε συμμάχους είτε συμπολίτες τους. Ως προς το πρώτο, η δημοκρατία, παρατηρεί ο Burke, συγκροτεί έναν «σύνθετο Νέρωνα», και, ως προς το δεύτερο, ξεπερνά τον ίδιο τον Καλιγούλα. Ακόμα και αν δεν ήταν έτσι, καταλήγει ο Burke, και η δημοκρατία αποτέλεσε πράγματι το λίκνο ελευθερίας, το οποίο λέγεται ότι

πολίτευμα<sup>264</sup>. Το επιχείρημα είναι ότι, καθώς περνάμε από το πρώτο στο τελευταίο, η κατάσταση αντί να βελτιώνεται και η ελευθερία να αυξάνει συμβαίνει το αντίθετο. Το συμπέρασμα υποδεικνύει την αναρχία ως την καλύτερη κατάσταση.

Από την πολιτική η πραγμάτευση μεταφέρεται στην συνέχεια στον νόμο. Από την υπεράσπιση της φυσικής κοινωνίας, ο Burke περνά στην υπεράσπιση της φυσικής δικαιοσύνης, την κατάσταση δηλαδή όπου καθένας είναι κριτής της υπόθεσής του. Για να το κάνει αυτό, ο Burke αναφέρεται στα προβλήματα ερμηνείας του νόμου που ταλάνισαν και ταλανίζουν την δικαιοσύνη, στην διόγκωση του νόμου και τον πολλαπλασιασμό των ρυθμίσεων και, τέλος, στην παράλογη τυπολατρία του δικηγόρου.

Τελικά, ο Burke εξετάζει την επίδραση του πολιτισμού στους φτωχούς, αλλά και στους προνομιούχους της, τους πλούσιους, για να καταλήξει ότι, αν η σκληρή δουλειά καταστρέφει την υγεία και τις διανοητικές ικανότητες των φτωχών, η φιλοδοξία και η ακολασία στερεί κάθε ικανοποίηση από τους πλούσιους.

Έτσι, μετά από μια εκτενή πραγμάτευση, αν σκεφτούμε ότι πρόκειται για ένα έργο ειρωνικό και μετά από μια εντυπωσιακή ιστορική ανασκευή, ο Burke καταλήγει στο ότι, αν η τεχνητή θρησκεία αποτέλεσε μια φορά πηγή δεινών, η πολιτική κοινωνία αποτέλεσε πηγή των ίδιων δεινών στο πολλαπλάσιο. «Δείξτε μου ένα κακό», καταλήγει, «που προήλθε από την τρέλα ή την κακία των θεολόγων, και θα σας δείξω εκατό που προέρχονται από τη φιλοδοξία και την ατιμία των κατακτητών και των πολιτικών. Δείξτε μου έναν παραλογισμό στη θρησκεία και θα αναλάβω να σας δείξω χίλιους στους πολιτικούς νόμους και θεσμούς»<sup>265</sup>. Η λογική κατακλείδα, η οποία συνοψίζει και τον σχεδιασμό όλου του έργου, είναι ότι, αν καταδικάσουμε την τεχνητή θρησκεία, οφείλουμε εξίσου και με τρόπο ακόμα ισχυρότερο να καταδικάσουμε την πολιτική κοινωνία. Αν προτάξουμε τη φυσική θρησκεία, οφείλουμε να προτάξουμε και τη φυσική κοινωνία. Η σύνδεση αυτή, αυτό το «οφείλουμε», απορρέει από το αίτημα

---

υπήρξε, ακόμα και έτσι, πρόκειται για μια ελευθερία για τους λίγους, για μια μικρή μειοψηφία που ζούσε εις βάρος της μεγάλης πλειοψηφίας των δούλων.

<sup>264</sup> Για τον Burke ως Bolingbroke και το «δικαστήριο του Λόγου» που στήνει, το μικτό πολίτευμα δεν κάνει άλλο από το να πολλαπλασιάζει τις αιτίες αναταραχής, να δημιουργεί σύγχυση αρμοδιοτήτων και να συνδυάζει το πνεύμα και των τριών πολιτευμάτων, την φιλοδοξία της δεσποτείας, την αλαζονεία της αριστοκρατίας και το ταραχώδες της δημοκρατίας. Αναπόσπαστο στοιχείο για την λειτουργία του, συνεχίζει ο Burke, είναι το κόμμα και ο θεσμός των κομμάτων οδηγεί στην παραμέληση του καθήκοντος και της τιμής, και γεννά φαινόμενα δωροληψίας και διαφθοράς. Αξίζει να παρατηρηθεί ότι ο Bolingbroke στην πραγματικότητα ηγούνταν ενός τέτοιου πολέμου ενάντια στην διαφθορά που προσωποποιούσε ο Walpole κατά την αγγούστεια περίοδο. Πρβλ. I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*.



της λογικής συνέπειας, και την προϋπόθεση ότι ύψιστη αξία αναγορεύεται αυτή της αλήθειας. «Θα ακολουθήσετε την αλήθεια ως ένα σημείο;»<sup>266</sup>, διερωτάται ο Burke στην κορύφωση του ειρωνικού τεχνάσματος.

Ο τύπος της εποχής επιφύλαξε θετικά σχόλια για την ποιότητα του έργου γενικά και ένα μεγάλο κομμάτι του πείστηκε ότι είναι πράγματι έργο του Bolingbroke<sup>267</sup>. Υπάρχουν ένα σωρό στιλιστικά στοιχεία, στοιχεία ύφους αλλά και περιεχομένου που επέτρεψαν στον Burke αυτή την απάτη, τα οποία δεν θα επιχειρήσω να καταγράψω εδώ<sup>268</sup>. Λόγω ακριβώς της επιτυχούς μίμησης, ο Burke, στη δεύτερη έκδοση του έργου, αναγκάζεται να προσθέσει μια εισαγωγή αποκαλύπτοντας την ταυτότητά του και εξηγώντας τον πραγματικό του σκοπό. Αυτός δεν ήταν άλλος, παρατηρεί, από ένα ειρωνικό παιχνίδι ενάντια στην ελευθεροφροσύνη του Bolingbroke, με σκοπό να προειδοποιήσει την ίδια στιγμή για τις συνέπειες και τις ιδέες στις οποίες μπορεί να μας οδηγήσει «ένας νους χωρίς περιορισμούς από την αίσθηση της αδυναμίας του και της κατώτερης τάξης του στην δημιουργία»<sup>269</sup>.

Τέτοιου είδους εκφράσεις, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό αποδίδουν το πνεύμα της εισαγωγής αυτής έκαναν πολλούς ερευνητές να σπεύσουν να θεωρήσουν το κείμενο αυτό ως ένα πρώτο δείγμα των μετέπειτα αντεπαναστατικών, αντιθεωρητικών και χριστιανικών διακηρύξεων του Burke<sup>270</sup>. Ενάντια σε αυτή την ερμηνευτική ωστόσο δεν έλειψαν και αυτοί που θεώρησαν ότι είναι το κείμενο της πρώτης έκδοσης, αυτό που αποτελεί την συγκεκριμένη μεν, αλλά πραγματική έκφραση των πρώιμων απόψεων του Burke. Υποστηρίχτηκε μάλιστα ότι το *Vindication* αποτελεί ένα αναρχικό

<sup>265</sup> *A Vindication* σ. 182-183.

<sup>266</sup> *A Vindication* σ. 183.

<sup>267</sup> Βλ. F. P. Locke *Edmund Burke*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1998, σσ.84-85.

<sup>268</sup> Ενδιαφέρουσες είναι οι παρατηρήσεις πάνω στο θέμα αυτό του Fuchs. Προβλ. *Edmund Burke and the Fashioning of Self*, σσ.117-126. Ενδεικτικά μπορώ να αναφερθώ σε κάποια από τα προφανέστερα τεχνάσματα που χρησιμοποιεί ο Burke. Αρχικά λοιπόν, ο Burke υιοθετεί την φόρμα της επιστολής προς έναν νεαρό ευγενή που είχε πιο πριν –στο *Letters on the Study of History*– αξιοποιήσει ο Bolingbroke, αλλά επίσης μιμείται και το διδακτικό ύφος του έργου αυτού. Ως δείγμα της ικανότητας του Burke και με ένα τρόπο κορύφωση της πράξης της μίμησης αποτελεί επίσης και ο τρόπος με τον οποίο ο Burke κλείνει το κείμενό του και για αυτό το παραθέτω: «άρχοντα μου, εσείς μόλις μπαίνετε σε αυτόν τον κόσμο. Εγώ φεύγω. Παιξα αρκετά σε αυτό το δράμα, ώστε να είμαι πια πολύ κουρασμένος. Αν έπαιξα τον ρόλο μου σωστά ή όχι αυτό θα το κρίνουν οι επόμενες γενιές με μεγαλύτερη ευθύτητα από ότι μπορώ να προσποιηθώ εγώ ή η παρούσα εποχή με τα τωρινά μας πάθη. Όσον με αφορά, τον εγκαταλείπω χωρίς αναστεναγμό και υποτάσσομαι στην κυρίαρχη τάξη χωρίς γκρίνια. Όσο περισσότερο προσεγγίζουμε τον σκοπό της ζωής, τόσο περισσότερο αρχίζουμε να κατανοούμε την πραγματική αξία της υπαρχής μας και το βάρος των απόψεών μας ...» (*A Vindication*, σσ, 183-184).

<sup>269</sup> *A Vindication*, σ. 135.

μανιφέστο και ότι η εισαγωγή δεν αποτελεί παρά μια αναγκαία παραχώρηση στη λογοκρισία της πολιτικής ορθοδοξίας της εποχής<sup>271</sup>. Ο τρόπος που το κείμενο αυτό συγκροτήθηκε, η δομή και συνοχή της επιχειρηματολογίας του, ήταν κάτι που επέτρεψε μια τέτοια ιδέα. Ο ίδιος ο William Godwin<sup>272</sup>, αν και δεν υποστήριζε ποτέ την ιδέα ότι μπορεί η εισαγωγή να μην εκφράζει τις πραγματικές ιδέες του Burke, υποστήριξε, ωστόσο, ότι η περιγραφή από μέρους του κειμένου των δεινών που συνεπάγεται η πολιτική κοινωνία υπήρξε απaráμιλλη, τόσο ως προς τη δύναμη του επιχειρήματος όσο και ως προς αυτή της ρητορικής<sup>273</sup>.

Αν και η εικόνα ενός πρώιμου αναρχικού Burke παίρνει διαστάσεις παραδοξολογήματος, ένας τρόπος επιχειρήματος στον οποίο ο Burke αποδίδει τον ντεϊσμό και τον οποίο αντίστοιχα καταδικάζεται στην πρόσθετη εισαγωγή, παρόλα αυτά, ελλιπής μου φαίνεται και η προσέγγιση εκείνη που διαβάσει τον Burke αντίστροφα, από το τέλος της καριέρας του προς την αρχή, η προσέγγιση εκείνη που βλέπει στο κείμενο αυτό μόνο τον προφήτη του συντηρητισμού. Αφενός, ο Burke του 1756 δεν είναι αυτός του 1790 και οι συνθήκες που επικρατούν στις δύο χρονικές συγκυρίες είναι πολύ περισσότερο διαφορετικές από ό,τι φανερώνει το σχετικά μικρό διάστημα. Αφετέρου, είμαι της γνώμης ότι το κείμενο αυτό αποτελεί εξίσου δείγμα τόσο της κριτικής ματιάς του Burke, η οποία ανιχνεύθηκε ήδη από τις φοιτητικές δραστηριότητές του στο πλαίσιο της λέσχης όσο και της φιλόδοξης νεανικής νοοτροπίας του. Ένα προτέρημα της «αιρετικής» ανάγνωσης του πρώιμου έργου,

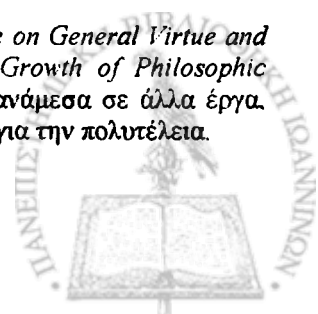
---

<sup>270</sup> John C. Weston, Jr. "The Ironic Purpose of Burke's *A Vindication Vindicated*" *Journal of the History of Ideas*, τομ. 19, τχ. 3. (Ιαν., 1958), σσ. 435-441.

<sup>271</sup> Για την αναρχική ανάγνωση του κειμένου βλ. σχετικά Murray N. Rothbard, "A Note on Burke's *A Vindication of Natural Society*" *Journal of the History of Ideas*, τομ. 19, τχ. 1. (Ιανουάριος, 1958), σσ. 114-118. Για την ερμηνεία που το θέλει προπομπό των ώριμων πολιτικών έργων του Burke πρβ P.J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor Paperback, 1965. Είναι αξιοσημείωτα προφητικό», παρατηρεί ο συγγραφέας στο έργο αυτό, «ότι το πρώτο σημαντικό έργο του Burke στην πολιτική σκέψη, η σατιρική του επίθεση στον ντεϊσμό του Bolingbroke, το *A Vindication of Natural Society*, κατευθυνόταν ενάντια στα ίδια δόγματα περί φυσικής κατάστασης τα οποία έφεραν στο προσκήνιο τις έσχατες διαμαρτυρίες του. Με χαρακτηριστική διορατικότητα, ήδη από την ηλικία των είκοσι επτά, ο Burke επιχειρηματολόγησε μέσω ενός ειρωνικού *reductio ad absurdum* ότι οι επιθέσεις του Bolingbroke στην τεχνητή θρησκεία αφορούν εξίσου τους πολιτικούς νόμους και εν γένει την πολιτική κοινωνία. (σ. 125). Στο ίδιο πνεύμα επίσης R. Kirk, *Edmund Burke. A Genius Reconsidered*, Wilmington. Intercollegiate Studies Institute, Delaware, 1997, σσ. 18-19.

<sup>272</sup> Ο W. Godwin θεωρείται ο θεμελιωτής του πολιτικού αναρχισμού με σημαντικότερο έργο του το *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793).

<sup>273</sup> W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its influence on General Virtue and Happiness*, G. G. & J. Robinson, Λονδίνο, 1793. Η Elie Halévy στο *The Growth of Philosophic Radicalism*. (μετ. από Morris, Beacon Press, Βοστώνη, 1955, σσ. 215-216), ανάμεσα σε άλλα έργα, σημειώνει και το *Vindication* του Burke ως πιθανή πηγή των ιδεών του Godwin για την πολυτέλεια.



στη  
πυλ  
εψε  
ότι  
έξε  
ι η  
σο  
15  
ν  
α  
e  
1

εξάλλου, είναι ότι αναλαμβάνει να καταπιαστεί συστηματικά με ένα έργο που λίγο ή πολύ έχει περάσει ουσιαστικά ασχολίαστο. Η πιο εκτενής τέτοια μελέτη γίνεται από τον Fuchs στο *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*<sup>274</sup>. Η μελέτη αυτή καταλήγει σε ορισμένα πολύ ενδιαφέροντα πορίσματα, αν και τελικά δεν συμφωνώ ότι η εισαγωγή δεν εκφράζει και αυτή πραγματικές απόψεις του Burke.

Αυτό που θα επιχειρηθεί στη συνέχεια είναι να αντιμετωπιστεί το *Vindication* στο πλαίσιο ιδεών και στάσεων τις οποίες ήδη εντοπίσαμε στα προηγούμενα έργα του Burke, δημοσιευμένα ή αδημοσίευτα, με την πεποίθηση ότι σε ένα τέτοιο συγκείμενο, μέσα από τη φυσική εξέλιξη της σκέψης του Burke και τις βασικές επιλογές του πρώιμου Burke, μπορούμε να δικαιολογήσουμε τόσο την εισαγωγή, όσο και το κυρίως, ειρωνικό μέρος.

Η διευκρινιστική εισαγωγή που προσθέτει ο Burke στη δεύτερη έκδοση πράγματι προϊδεάζει για το ωριμότερα έργα του Burke και κυρίως την υπεράσπιση από μέρος του της θρησκείας απέναντι στις διαφωτιστικές επιθέσεις. Στην πραγματικότητα, στην εισαγωγή αυτή επανέρχονται, με τρόπο συμπυκνωμένο, κάποιες από τις θεμελιώδεις θέσεις του Burke για τη θρησκεία, όπως αυτές αποτυπώθηκαν στα δύο κείμενα του *Note-book*. Η βασική θέση η οποία αμφισβητείται από τους ντεϊστές είναι αυτή που αφορά την πρόνοια, την ιδέα δηλαδή ότι μετά το θάνατο υπάρχει ανταπόδοση για τις πράξεις μας πάνω στην γη, αλλά και η άρρηκτη σύνδεση της ιδέας αυτή με την τήρηση των καθηκόντων μας στη γη<sup>275</sup>.

Όσοι προσδοκούσαν με ανυπομονησία το φιλοσοφικό έργο του καταξιωμένου πολιτικού, παρατηρεί ο Burke, απογοητεύτηκαν, «είδαν κάθε μορφή θρησκείας να βρίσκεται στο στόχαστρο και τα θεμέλια κάθε αρετής και κάθε κυβέρνησης να υπονομεύονται με πολλή τέχνη και εφευρετικότητα. Τι οφέλη αντλούμε από τέτοια κείμενα;», διερωτάται και συνεχίζει: «τι ευχαρίστηση μπορεί κανείς να βρει χρησιμοποιώντας μια ικανότητα, η οποία μπορεί να ασκηθεί επωφελώς για τους πιο ευγενείς σκοπούς, σε ένα είδος βλοσυρής εργασίας κατά την οποία, αν ο συγγραφέας μπορούσε να επιτύχει, πρέπει να παραδεχτεί ότι τίποτα δεν θα ήταν πιο μοιραίο για την ανθρωπότητα από την ίδια την επιτυχία του... Μήπως πιστεύουν ότι ενισχύουν την

---

<sup>274</sup> Michel Fuchs, *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, σσ.112-149.

<sup>275</sup> Οι ντεϊστές αποδέχονται μια γενική μορφή της πρόνοιας, αυτή που ταυτίζει με την φύση, «τη θεωρούν ως μια καθολική αλληλουχία αιτιών». Πρβλ. σχετικά Lagrée, *Η φυσική θρησκεία*, σσ. 62-63.

άσκηση της αρετής αρνούμενοι ότι η αρετή και η κακία διακρίνονται από καλή και κακή τύχη εδώ ή από ευτυχία και δυστυχία στον άλλο κόσμο;»<sup>276</sup>.

Ο Burke φαίνεται να συμμαρτυρεί τις μομφές των συγκαιρινών του για αθεϊσμό και ανηθικότητα οι οποίες καταλογίζονταν στον Bolingbroke και στους ντεϊστές εν γένει. Αν και οι μομφές αυτές γενικά είναι μάλλον άδικες<sup>277</sup>, βρίσκει εφαρμογή και στην περίπτωση αυτή η επιχειρηματολογία του Burke, από το δεύτερο κείμενο του *Note-book*, ενάντια σε μια ωφελμιστική κατανόηση της θρησκείας. Μια θρησκεία η οποία δεν αποβλέπει στη ζωή μετά τον θάνατο αποκλίνει από τις αρχές της και καθίσταται αναποτελεσματική και όσον αφορά τα εγκόσμια, κοινωνικά της οφέλη, είναι μια απάτη για τους αμαθείς, είχε υποστηριχτεί, που γρήγορα αποχαλινώνει όλους όσους συνειδητοποιούν τον παραλογισμό της.

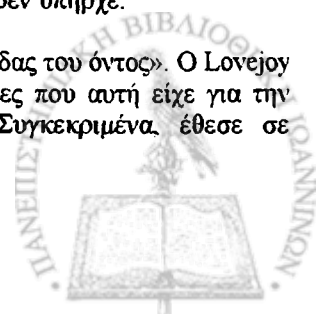
Εξάλλου, όπως και στα κείμενα του *Note-book*, έτσι και εδώ συναντάμε την ίδια μετριοπάθεια για τις ικανότητες του Λόγου, μια μετριοπάθεια που εδράζεται στην εξάρτησή μας από μια ανώτερη δύναμη και την κατώτερη θέση μας στην δημιουργία. Έτσι, για τον Burke η διανοητική έπαρση των ντεϊστών και η αμφισβήτηση της αποκεκαλυμμένης θρησκείας μπορεί λογικά να οδηγήσει ως την αμφισβήτηση της ίδιας της δημιουργίας. Είναι πάντως κάτι που, σημειωτέον, ο Bolingbroke δεν θα το ήθελε σε καμία περίπτωση. «Ο εκδότης», παρατηρεί συγκεκριμένα ο Burke, «είναι σίγουρος ότι ένα πνεύμα το οποίο δεν νιώθει κανένα περιορισμό από την αίσθηση της αδυναμίας του, της κατώτερης θέσης στην δημιουργία<sup>278</sup> και, εξαιτίας του κινδύνου να αφήσει την

---

<sup>276</sup> *A Vindication*, σσ. 133-134. Κεντρικό θέμα του δεύτερου μέρους του *Inquiry* του Shaftesbury αποτελεί η εχθρότητα του Shaftesbury απέναντι στο δόγμα των μελλοντικών αμοιβών και τιμωριών. Σε συνέχεια με την ευρύτερη κριτική στην ωφελμιστική κατανόηση της ηθικής που συναντά κανείς στον Locke, ο Shaftesbury υποστηρίζει ότι το δόγμα υποβιβάζει την ηθική σε έναν υπολογισμό, πράγμα που την απομακρύνει πολύ από τον πραγματικό της χαρακτήρα. Δεν είναι απίθανο να είχε και αυτόν κατά νου ο Burke όταν έγραφε τα παραπάνω.

<sup>277</sup> Η μέριμνα βεβαίως για τα αποτελέσματα στην πράξη ήταν πρωτεύουσα και στους διαφωτιστές, οι οποίοι στην πλειοψηφία τους αποστρέφονταν με βιαστικότητα τον μηδενισμό, καταλόγιζαν μάλιστα στον σχολαστικισμό το ότι θεωρητικολογούσε ανούσια για κάτι που έπρεπε να κριθεί στην πράξη. Η θρησκεία δεν αφορούσε σε τελική ανάλυση, υποστήριζαν, μεταφυσικές ή ιστορικές αλήθειες, ο ουσιαστικός χαρακτήρας της αντίθετα έπρεπε να πραγματώνεται στο συναίσθημα και την πράξη (Βλ. Cassirer, *the Philosophy of the Enlightenment*, σ. 169). Ακόμα παραπέρα συνέδεαν την κανονιστικότητα με την ιδέα του Θεού, κάτι που, όπως παρατηρεί ο Κονδύλης (Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, том. 2, σ. 17) αποκαλύπτει τον αντίκτυπο του πανίσχυρου χριστιανικού παρελθόντος στις ψυχές των Διαφωτιστών. Ελάχιστους άθεους στην πραγματικότητα ανέδειξε ο Διαφωτισμός. Ο Βολταίρος, παρά την σκληρή καταδίκη της εκκλησίας, τόνιζε την ανάγκη να ανακαλυφτεί Θεός αν δεν υπήρχε.

<sup>278</sup> Η διατύπωση αυτή φαίνεται να παραπέμπει στην ιδέα της «αλυσίδας του όντος». Ο Lovejoy έδειξε πόσο μεγάλη απήχηση βρήκε η ιδέα τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και τις συνέπειες που αυτή είχε για την αυτοεκτίμηση του ανθρώπου στο πλαίσιο της οντολογικής κλίμακας. Συγκεκριμένα, έθεσε σε



«Ακόμα και σε θέματα που φαίνεται ότι μπορούμε να τα προσεγγίσουμε», συνεχίζει ο Burke καθώς μεταφέρεται από την θρησκεία στην ηθική και την πολιτική, «τι θα γινόταν ο κόσμος, αν όλα μας τα ηθικά καθήκοντα και τα θεμέλια της κοινωνίας επαφίονταν στο να γίνουν οι λόγοι τους σαφείς και αποδείξιμοι σε κάθε υποκείμενο;»<sup>284</sup>

Ο Burke στο σημείο αυτό έχει κατά νου την καρτεσιανή νοησιарχία και το συναφές μεθοδολογικό πρόταγμα<sup>285</sup>, ενώ πρέπει να συσχετίσουμε τη θέση αυτή με τα όσα ειπώθηκαν στο *Note-book* προς υπεράσπιση των εθίμων, των λαϊκών πρακτικών, αλλά και «του νόμου της γνώμης» ως διαμορφωτή αρετών και ελαττωμάτων που αντλούν τη δεσμευτικότητά τους από την επιδοκιμασία και την αποδοκιμασία.

Από αυτά, ωστόσο, θα ήταν λάθος κανείς να συναγάγει συλλήβδην την καταδίκη της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Στην πραγματικότητα, ο Burke οριοθετεί το πεδίο, τις αρμοδιότητες και τα όρια της φιλοσοφίας. Η οπτική της εισαγωγής δεν είναι αυτή μιας χριστιανικής απολογητικής, αλλά πρωτευόντως αυτή του «ανθρώπου των γραμμάτων», του φιλοσόφου. Ο Burke ξεκινά την επίθεσή του στον Bolingbroke ακριβώς από τη σκοπιά του υπέρμαχου της φιλοσοφίας, την οποία κατανοεί με σύγχρονους όρους. «Αυτοί που έψαχναν στα έργα του για νέες ανακαλύψεις στα μυστήρια της φύσης», παρατηρεί σχετικά με το έργο του Bolingbroke, «αυτοί που περίμεναν κάτι που θα μπορούσε να εξηγήσει ή να καθοδηγήσει τις λειτουργίες του νου, αυτοί που ήλπιζαν να δουν την ηθική να αποσαφηνίζεται και να ενισχύεται, αυτοί που έψαχναν για νέα βοηθήματα στην κοινωνία και την κυβέρνηση, αυτοί που επιθυμούσαν να δουν να διαγράφονται οι χαρακτήρες και τα πάθη των ανθρώπων, εν συντομία, όσοι θεωρούν όλα αυτά τα πράγματα φιλοσοφία και προσδοκούν τουλάχιστον κάποια από αυτά σε κάθε φιλοσοφικό έργο, όλοι τους απογοητεύτηκαν, βρήκαν τα όρια της επιστήμης ακριβώς εκεί που ήταν και πριν»<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> *A Vindication*, σσ. 135-136.

<sup>284</sup> *A Vindication*, σ. 136.

<sup>285</sup> Ο πρώτος κανόνας της μεθόδου του Descartes επιβάλλει «να μην παραδέχομαι τίποτα για αληθινό, αν δεν το ξέρω ολοφάνερα αληθινό· δηλαδή να αποφεύγω προσεκτικά την βιασύνη και την προκατάληψη και να μην περιλαμβάνω στις κρίσεις μου τίποτα παραπάνω από ό,τι θα παρουσιάζεται στον νου μου τόσο καθαρά και ευδιάκριτα ώστε να μην μου δίνεται καμία ευκαιρία ν' αμφιβάλλω για αυτό». (R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, εισ., μετ., σημ., Χρ. Χρηστίδη, Παπαζήσης, 1976).

<sup>286</sup> *A Vindication*, «εισαγωγή», σ. 133.





φαντασία του ελεύθερη σε ορισμένα θέματα, μπορεί κάλλιστα να επιτεθεί σε ό,τι πιο άριστο και αξιοσέβαστο· δεν θα του ήταν δύσκολο να κριτικάρει ακόμα και την ίδια την δημιουργία»<sup>279</sup>.

Όπως και στο *Note-book* ο Burke αναφέρθηκε σε ένα κοινό Λόγο, έναν «Λόγο ταπεινού είδους» (mean species of Reason) που καταπιάνεται με «περιορισμένα, επιπόλαια, κοινά και κατά συνέπεια αληθοφανή θέματα»<sup>280</sup>, στο κείμενο που μελετάμε και χαρακτηρίζοντας το ντεϊστικό επιχείρημα, ο Burke μιλά για κοινούς συλλογισμούς (vulgar reasonings), τους οποίους «συνοδεύει ένας αέρας αληθοφάνειας» και οι οποίοι «αντλούνται από την τετριμμένη, καθημερινή εμπειρία»<sup>281</sup>. Συλλογισμοί, συμπληρώνει, οι οποίοι ταιριάζουν «στις ρηχές ικανότητες κάποιων και την τεμπελιά κάποιων άλλων»<sup>282</sup>. Για να προσεγγίσουμε το θέμα αυτό, παρατηρεί ο Burke στον αντίποδα, «πρέπει να φύγουμε από τη σφαίρα των κοινών ιδεών και δεν μπορούμε να βαδίζουμε παρά όντας σίγουροι για την τυφλότητά μας και έτσι πρέπει να κάνουμε ή δεν κάνουμε τίποτα, όταν εξετάζουμε τα αποτελέσματα ενός Λόγου ο οποίος δεν είναι ο δικός μας»<sup>283</sup>. Ο Burke λοιπόν επαναφέρει τη θέση για την αναρμοδιότητα του κοινού ανθρώπινου Λόγου να αποφανθεί και να αποφασίζει για το θέμα της θρησκείας. Ας θυμίσουμε επίσης ότι στο «Religion of no Efficacy» είχε αντιτείνει ως αρμοδιότερο ένα ένστικτο Ενθουσιασμού για τα σχετικά θέματα.

Παρόλα αυτά, η θέση για τις περιορισμένες αρμοδιότητες του Λόγου επεκτείνεται από τον Burke σε μια κριτική του νεώτερου ορθολογισμού. Αμφισβητείται η αρμοδιότητα του Λόγου ακόμα και για τα ίδια τα ηθικά και πολιτικά ζητήματα.

---

αμφισβήτηση την διαδεδομένη ιδέα ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε για να υπηρετεί την ανθρώπινη ευτυχία. Αντί αυτού, υποστηρίχτηκε, κάθε ον έχει την ίδια αξία στο πλαίσιο της οντολογικής αλυσίδας και μάλιστα ο άνθρωπος απέχει από το ανώτερο ον πολύ περισσότερο από ό,τι από το κατώτερο. Η επίθεση στην έπαρση και η έκκληση για μετριοπάθεια και ταπεινοφροσύνη εύλογα ακολουθούσε τη συγκεκριμένη οντολογική τοποθέτηση του ανθρώπου. Ο Lovejoy θεμελιώνει την ιδέα σε τρεις βασικές αρχές τις οποίες ανιχνεύει ήδη από την κλασική αρχαιότητα. Πρόκειται, πρώτον, για την αρχή της οντολογικής πληρότητας (plenitude), η οποία ανιχνεύεται στον Πλάτωνα, την αρχή της συνέχειας (continuity) και την αρχή της διαβάθμισης (gradation), οι οποίες και οι δύο ανιχνεύονται στον Αριστοτέλη. Ο Πλωτίνος ήταν αυτός που συνένωσε τις αρχές και συστηματοποίησε την ιδέα της «μεγάλης αλυσίδας του όντος». Βλ. σχετικά Α. Ο Lovejoy στο *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Μασαχουσέτη και Λονδίνο 1936.

<sup>279</sup> *A Vindication* σ. 135.

<sup>280</sup> «Religion of no Efficacy» σ. 68.

<sup>281</sup> *A Vindication* σ. 135. Η αναφορά στην τετριμμένη κοινή εμπειρία δείχνει ίσως και συγκεκριμένα προς την κατεύθυνση του Βολταίρου και τη φιλοσοφία του κοινού νου (common sense) που αναπτύσσει σε σχέση με την φυσική θρησκεία, αντιπαρατιθέμενος στις μεταφυσικές λεπτολογίες (Cassirer, *the Philosophy of the Enlightenment*, σ. 145).

<sup>282</sup> *A Vindication* σ. 135.



Για την οριοθέτηση αυτή κρίσιμη μου φαίνεται η έννοια του παράδοξου, μια έννοια που ο Burke επιστρατεύει συχνά στις κριτικές του<sup>287</sup>. Στο κείμενο που μας απασχολεί ο Burke ταυτίζει την παραδοξολογία με τη φηγούρα του σοφιστή και μεταφέρει από τον Ισοκράτη, κατά την αντιπαράθεσή του με τους σοφιστές, την ιδέα σύμφωνα με την οποία «είναι ευκολότερο κανείς να υποστηρίξει μια λανθασμένη υπόθεση και να εκφέρει παράδοξες γνώμες προς ικανοποίηση ενός κοινού ακροατηρίου, από το να εδραιώσει μια αμφίβολη αλήθεια με στέρεα και οριστικά επιχειρήματα»<sup>288</sup>. Όλο το εγχείρημα του Burke συγκροτείται ως ένα μεγάλο παράδοξο, για το οποίο ο Burke, θυμούμενος τα νεανικά του βήματα στη λέσχη, επιχειρηματολογεί με τον πειστικότερο τρόπο. «Το σχέδιο ήταν» παρατηρεί, «να δείξω ότι, χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια, τα ίδια εργαλεία που χρησιμοποιήθηκαν για την καταστροφή της θρησκείας, θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν με την ίδια επιτυχία για την ανατροπή της κυβέρνησης και ότι αληθοφανή επιχειρήματα θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ενάντια σε εκείνα τα πράγματα τα οποία, εκείνοι που αμφισβητούν όλα τα άλλα, δεν θα αμφισβητούσαν ποτέ»<sup>289</sup>.

Αναζητώντας λοιπόν τους νοητικούς δρόμους μέσα από τους οποίους το παράδοξο κατακτά το ακροατήριό του ο Burke, που επιστρατεύει τα επιστημολογικά εργαλεία που θα αξιοποιούσε και στο *Enquiry*<sup>290</sup>, σημειώνει: «όταν οι άνθρωποι

---

<sup>287</sup> Όπως το έχουμε ήδη παρατηρήσει, το 1759 κυκλοφορεί η *Επιστολή στον D'Alembert* και στην επισκόπηση της χρονιάς από τον *Annual Register*, ο Burke κάνει μια βιβλιοκριτική για το έργο αυτό. Σε αυτή, πριν φτάσει στο κυρίως έργο που τον απασχολεί επιχειρεί μια αποτίμηση του μέχρι τότε έργου του Rousseau, των δύο *Λόγων* του. Ήδη υποστηρίχτηκε ότι το *Vindication* συγκροτεί έμμεση απάντηση στον *Λόγο για την καταγωγή της ανισότητας*, έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι στη γενική αποτίμηση ο Burke προσάπτει στον Rousseau μια τάση προς το παράδοξο, η οποία σχετίζεται βεβαίως με την καταδίκη του πολιτισμού και την προσυπογραφή σε έναν αυστηρό ρεπουμπλικανισμό. Το σχετικό απόσπασμα έχει ως εξής: «Μια τάση προς το παράδοξο η οποία συγκροτεί πάντα εμπόδιο για την στέρεα γνώση και απειλεί τώρα να την καταστρέψει, μια υποχόνδρια διάθεση που φτάνει ως τη μισανθρωπία, και μια αυστηρή αρετή που οδηγείται σε μια ακοινωνήτη αγριότητα. Μια σάτιρα πάνω στην πολιτισμένη κοινωνία, μια σάτιρα για την μόρφωση μπορεί να αποτελεί ένα ανεκτό παιχνίδι για μια ευφυή φαντασία, αλλά, αν οδηγηθεί παραπέρα, δεν μπορεί να κάνει άλλο (και αυτό είναι ήδη πάρα πολύ) παρά να ανατρέψει τις ιδέες μας για το καλό και το κακό και να οδηγήσει στον καθολικό σκεπτικισμό» Βλ. *Annual Register* για το 1759 σ. 479. Στο *Note-book* είχε αναφερθεί σε περιέργες ιδέες, επιχειρώντας εκεί μια υπεράσπιση των εθίμων. Εκεί το παράδοξο είχε αντιπαρατεθεί με τους «συνήθεις δρόμους της ζωής».

<sup>288</sup> *A Vindication*, σ. 134.

<sup>289</sup> *A Vindication*, σ. 134.

<sup>290</sup> Στο *Enquiry*, το οποίο θα μας απασχολήσει εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο, ο Burke θα υποστηρίξει ότι η φαντασία αρέσκετα στο να αυξάνει το υλικό της, γοητεύεται από κάθε τι καινούριο και ασυνήθιστο, για αυτό και οι «άνθρωποι τείνουν πολύ περισσότερο στην ευπιστία παρά την δυσπιστία» (*Enquiry*, «εισαγωγή για το γούστο», σ. 202). Η περιέργεια, όπως θα παρατηρήσει ο Burke, αποτελεί το πρώτο συναίσθημα το οποίο συναντάμε στον ανθρώπινο νου. Αντίθετα, η κατανόηση, η επιστήμη, απομυθοποιεί τον κόσμο, ενώ η συνήθεια του αφαιρεί κάθε γοητεία. Στο έργο αυτό, με τον

ανακαλύπτουν ότι κάτι μπορεί να ειπωθεί υπέρ μιας θέσης η οποία όταν ανακοινώνεται για πρώτη φορά φαίνεται ότι είναι αδύνατον να την υπερασπίσει κανείς, αρχίζουν να αμφιβάλουν για τον Λόγο τους, κυριεύονται από ένα είδος ευχάριστης έκπληξης, παρασύρονται από τον ομιλητή, γοητεύονται και παγιδεύονται ανακαλύπτοντας μια τόσο πλούσια συγκομιδή του συλλογισμού εκεί που όλα έμοιαζαν άγονα και υπόσχονταν λίγα. Αυτή είναι η παραμυθένια χώρα της φιλοσοφίας»<sup>291</sup>. Και ο Burke συνεχίζει με τη γλώσσα των εντυπώσεων και της φαντασίας. «Συχνά συμβαίνει», παρατηρεί, «οι ευχάριστες εντυπώσεις στη φαντασία μας, να εξακολουθούν και να παράγουν αποτελέσματα ακόμα και αφού η κατανόηση έχει κατανοήσει τον αβάσιμο χαρακτήρα τους. Υπάρχει ένα είδος λάμψης στις ευφυείς απάτες, η οποία μπερδεύει τη φαντασία, αλλά η οποία ούτε ανήκει ούτε ταιριάζει με τις νηφάλιες πλευρές της αλήθειας»<sup>292</sup>.

Σε όλα αυτά, βεβαίως, διακρίνει κανείς μια ιδιότυπη έπαρση από την πλευρά του Burke: την ίδια στιγμή που καταγγέλλεται η διανοητική έπαρση που υπερτιμά τις ανθρώπινες δυνάμεις και μετακινεί τον άνθρωπο από την πραγματική του θέση, γίνεται φανερή μια έντονη αυτοκατάφαση ενός νέου διανοούμενου ο οποίος όχι μόνο αντικρούει έναν καταξιωμένο, τεθνεώτα πολιτικό και παίρνει τη θέση, αλλά το κάνει αξιοποιώντας τα σύγχρονα επιστημολογικά εργαλεία και μια προνομιακή κατανόηση της ανθρώπινης ψυχολογίας.

Το έργο που μας απασχολεί, ωστόσο, χαρακτηρίζει ακόμα μια λανθάνουσα αντίφαση: την ίδια στιγμή που επιτίθεται στην πολιτικά ριζοσπαστική αποτίμηση της κοινωνίας με βάση την υπόθεση μιας προπολιτικής, φυσικής κατάστασης, ο Burke ακροβατεί επίσης σε μια συγκαλυμμένη, αλλά σε μεγάλο βαθμό πραγματική και ανατρεπτική, πολιτική κριτική. Όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, και θα το κάνω και εγώ αμέσως στη συνέχεια, το κυρίως κείμενο ενέχει σημεία πραγματικής κοινωνικής κριτικής, μιας κριτικής δηλαδή την οποία ο Burke την έχει ασκήσει με απόλυτη

---

ιδιόμορφο τρόπο του, προοικονομούνται οι ιδέες αυτές. Οι οπαδοί του Bolingbroke δεν πέφτουν παρά θύματα αυτής της αγάπης του καινοφανούς και της ευπιστίας που γεννά αυτή. Ό,τι αυτοπαρουσιάζεται ως φιλοσοφική αλήθεια, μετατρέπεται έτσι από τον Burke σε παιχνίδι της φαντασίας. Η νόηση δίνει την θέση της στην πρωτοκαθεδρία της φαντασίας. Στο *Vindication* ο Burke, με το τέχνασμα του ειρωνικού κειμένου, αποδεικνύει έμμεσα την πρωτοκαθεδρία αυτή, την οποία στο αισθητικό του έργο θα υποστηρίξει και συστηματικά.

<sup>291</sup> *A Vindication*, σσ. 134-135.

<sup>292</sup> *A Vindication*, σ. 135.



σοβαρότητα σε άλλα σημεία του έργου του και κυρίως στο πλαίσιο του πρώιμου έργου του.

Ο χαρακτήρας της ειρωνείας του Burke, θα υποστηριχτεί, δεν είναι τέτοιος που να αποκαλύπτει τις πραγματικές σκέψεις του Burke αν απλώς σκεφτούμε το αντίθετο από αυτό που παρουσιάζεται. Τη στρατηγική του έργου διέπει η πρόθεση μιας εις άτοπον απαγωγής (*reductio ad absurdum*). Μπορεί το συμπέρασμα, η σύνδεση και η ανάλυση των μερών να μην αντικατοπτρίζει τη θέση του Burke, μπορεί να μην προτάσσεται τελικά η αναρχία και να μην αμφισβητείται συλλήβδην ο πολιτισμός, αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι ορισμένα από τα θέματα κριτικού ελέγχου του πολιτισμού που επιστρατεύει ο Burke δεν είναι και πραγματικά. Στην πραγματικότητα, η ειρωνεία στάθηκε τόσο επιτυχημένη ακριβώς γιατί, πέρα από την ιστορική ευρυμάθεια του, ο Burke αξιοποιεί και μια πραγματική, κριτική ματιά του πολιτισμού, όπως τον βιώνει στη διαδρομή του από την Ιρλανδία με τις έντονες κοινωνικές εντάσεις και τους μεγάλους αποκλεισμούς, στη Μεγάλη Βρετανία, η οποία ενοχοποιείται σε μεγάλο βαθμό για τους αποκλεισμούς αυτούς.

Πριν περάσω σε συγκεκριμένα παραδείγματα από το κυρίως κείμενο του *Vindication*, είναι σκόπιμο στο σημείο αυτό να σημειώσω ότι η πραγματική κοινωνική κριτική την οποία ασκεί ο Burke αποκαλύπτει και την σημαντική διαφορά ανάμεσα στην συγκυρία που γεννά το πρώιμο και το ύστερο έργο του Burke, με άλλα λόγια, το ότι ο Burke του *Vindication* δεν γράφει υπό το καθεστώς της άμεσης απειλής, πραγματικής ή φανταστικής δεν έχει σημασία, υπό το οποίο θα έγραφε τα ώριμα του έργα. Το πρόταγμα της μη ανοχής στις ριζοσπαστικές, φιλοσοφικές ιδέες το οποίο εμφανίζεται στα μετεπαναστατικά κείμενα συγκροτεί μια τεράστια μετατόπιση σε σχέση με το κείμενο που μελετάμε και ο Burke στην αλληλογραφία του κατανοεί τη μετατόπιση αυτή αλλά και τους όρους που την κατέστησαν αναγκαία, το γεγονός, δηλαδή, ότι οι δύο χρονικές συγκυρίες είναι ριζικά διαφορετικές. Το 1794 θα περιέγραφε με το πιο γλαφυρό τρόπο την ριζική αυτή διαφοροποίηση. «Αυτό που με εκπλήσσει και την ίδια στιγμή με τρομάζει» θα έγραφε, «είναι ότι άνθρωποι, κατά τα άλλα της καλύτερης αντίληψης, πορεύονται ακριβώς σαν τα πράγματα να βρίσκονταν στην κατάσταση στην οποία εσύ και εγώ τα θυμόμαστε πριν τριάντα ή σαράντα χρόνια». Η διαφορά δεν είναι ότι παλιότερα εξέλειπαν οι ριζοσπαστικές τοποθετήσεις, η περίπτωση του Bolingbroke το αποδεικνύει, η διαφορά, κατά την εκτίμηση του Burke, βρίσκεται στην επίδραση των επαναστατικών θεωριών, στη γονιμοποίησή τους,

ενώ πριν «... πολύ μεγάλα λάθη δεν προκαλούσαν παρά πολύ μικρές συνέπειες», μετά το ξέσπασμα της γαλλικής επανάστασης, «...μικρά λάθη οδηγούν σε ανυπολόγιστα κακά. Τότε οι μεγαλύτερες αλλαγές που μπορούσε κανείς να προβλέψει μπορούσαν να έχουν πολύ μικρή επίδραση στην οικιακή ευτυχία της ανθρωπότητας, τώρα κανενός ανθρώπου η εστία δεν είναι ασφαλής από τις συνέπειες μιας πολιτικής επανάστασης»

293

Ας ανιχνεύσουμε όμως τις συγγένειες ανάμεσα στην επιχειρηματολογία του *Vindication* και το πρώιμο έργο του Burke. Η αναφορά του Burke στο *Vindication* στα ορυχεία και τις κοπιαστικές εργασίες στις οποίες καταδικάζονται οι φτωχοί μόνο και μόνο για να συντηρούν «την νοθρότητα, την τρέλα και την πολυτέλεια»<sup>294</sup> μιας μειοψηφίας πλουσίων, πιθανότατα δεν είναι άσχετη από την μελέτη του Burke πάνω στην εγκατάσταση των Ευρωπαίων στην Αμερική. Ο συγγραφέας του *An Account of the European Settlements in America*, το οποίο θα μας απασχολήσει επίσης στο τρίτο μέρος της εργασίας, υποστηρίζει ότι ο μεγαλύτερος αριθμός ιθαγενών δεν χάθηκε κατά την κατάκτηση, αλλά κατά την διάρκεια της υποδούλωσης των ιθαγενών και της επιστράτευσής τους σε ορυχεία και άλλες «επίπονες εργασίες». Πέρα από αυτό, ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο ο Burke εκθέτει στο *Vindication* την κατάσταση των φτωχών, αλλά και την κατάντια των πλούσιων και κυρίως την σχέση τους, δεν μπορεί παρά να μας φέρνει μπροστά στην εικόνα των εξαθλιωμένων εργατών της ιρλανδικής επαρχίας, στα καταλύματα των οποίων μας είχε οδηγήσει ο Burke του *Reformer*, αντιδιαστέλλοντας αυτές τις συνθήκες διαβίωσης με την πολυτέλεια των εποίκων Ιρλανδών ευγενών<sup>295</sup>.

Ένα ακόμα θέμα το οποίο θα συναντήσουμε ξανά στα κείμενα του Burke, να λαμβάνει μάλιστα κεντρική σημασία στο πλαίσιο της *Ιστορίας του*, είναι αυτό που έχει να κάνει με την αποτίμηση του νόμου<sup>296</sup>. Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στο τρίτο μέρος αυτής της εργασίας, ο Burke στρέφεται και εκεί με δριμύτητα ενάντια στο αγγλικό εθιμικό δίκαιο υπεραμυνόμενος του εξορθλογισμού του στο ευρύτερο πλαίσιο της υπεράσπισης της προόδου της επιστήμης. Ο νόμος σε αντίθεση με την ηθική ή την πολιτική, θα δείχτεί, μπορεί, κατά την εκτίμηση του Burke,

<sup>293</sup> *Correspondence*, τομ. 8. σσ. 44-45.

<sup>294</sup> *A Vindication* σ. 177.

<sup>295</sup> Βλ. επίσης I. Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, σσ. 90-91.

<sup>296</sup> Βλ. επίσης I. Kramnick, *The Rage of Edmund Burke*, σ. 91.



να περιγραφεί ως ένα σύνολο αναγκαίων σχέσεων, όπως τον περιέγραψε άλλωστε και ο Montesquieu<sup>297</sup>.

Η έννοια της φυσικής κοινωνίας, εξάλλου, πρέπει να διακριθεί από αυτή της φυσικής κατάστασης, που ισοδυναμεί με την αφηρημένη, υπερβατολογική μεθόδευση ενάντια στην οποία πράγματι στρέφεται με το έργο αυτό ο Burke. Η φυσική κοινωνία ορίζεται ως η κοινωνία η οποία θεμελιώνεται «στις φυσικές ορέξεις και ένστικτα και όχι σε θετικούς θεσμούς»<sup>298</sup>, ενώ το πέρασμα από την φυσική κατάσταση στην πολιτική θεμελιώνεται σε μια συνεχή επιδίωξη νέων απολαύσεων και αγαθών. «Το μεγάλο λάθος της φύσης μας», παρατηρεί ο Burke, «είναι ότι δεν ξέρουμε που να σταματάμε, ότι δεν ικανοποιούμαστε με οποιαδήποτε λογικά αποκτήματα»<sup>299</sup>. Φυσικά το πέρασμα αυτό, αν και έχει στη βάση της μια πραγματικότητα, την διαφορά στο επίπεδο πολυτέλειας ανάμεσα σε πρωτόγονες και πολιτισμένες χώρες<sup>300</sup>, είναι απλουστευτικό, όπως επίσης η εικόνα της φυσικής κατάστασης είναι εξιδανικευμένη. Παρόλα αυτά, η ίδια ιδέα της φυσικής κοινωνίας δεν είναι κάτι που ο Burke αμφισβητεί. Θα φανεί αργότερα, στο τρίτο μέρος της εργασίας αυτής, ότι ο Burke υιοθετεί μια εξελικτική θεώρηση της ανθρωπότητας και της κοινωνίας και αναλαμβάνοντας να ανασυγκροτήσει την ιστορία της Αγγλίας θα μελετήσει πρωτόγονες-φυσικές κοινωνίες.

Στο *An Account of the European Settlements in America*, θα μελετήσει μια πρωτόγονη κοινωνία, το παράδειγμα της πιο ανώριμης κατάστασης της ανθρωπότητας, κατά την φιλολογία της εποχής, που δεν είναι άλλη από την Αμερική. Η κοινωνία των ιθαγενών Αμερικάνων είναι αναμφίβολα μια φυσική κοινωνία με τα μέτρα του Burke, μια κοινωνία που δεν γνωρίζει ούτε ιδιοκτησία, ούτε εξουσία και υποταγή<sup>301</sup>. Ακόμα περισσότερο αξιοσημείωτο είναι ότι πρόκειται για μια κοινωνία που καλλιεργεί αρετές οι οποίες έχουν εκλείψει από την πολιτισμένη. Αλλά και αυτή η παραδοχή του *Vindication* της αγριότητας της ανθρώπινης φύσης μπορεί να απορρέει ακριβώς από την

---

<sup>297</sup> Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1994, том. 1, βιβλίο 1, κεφ. 1, σ. 107. Για την «επανάσταση» στην έννοια του νόμου που συνδέεται με τον Montesquieu, πρβλ. Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, 1974. Συγκεκριμένα το δεύτερο κεφάλαιο, σσ. 28-2, με τον τίτλο "Une nouvelle théorie de la loi". Στο κεφάλαιο αυτό ο συγγραφέας παρακολουθεί το πέρασμα από την έννοια του νόμου ως διαταγής (comandement) σε αυτή ως σχέσης (rapport).

<sup>298</sup> *A Vindication* σ. 138.

<sup>299</sup> *A Vindication* σ. 138-139.

<sup>300</sup> Έχουμε ήδη συζητήσει τη θέση του Burke για την πολυτέλεια και θα έχουμε την ευκαιρία να το ξανακάνουμε στο ιστορικό του έργο.

<sup>301</sup> *An Account*, σσ. 167-182.



μελέτη των ιθαγενών της Αμερικής. Στον *An Account* ο Burke δίνει ανατριχιαστικές περιγραφές των βασανιστηρίων στα οποία υποβάλλουν τους αιχμαλώτους τους οι ιθαγενείς Αμερικάνοι<sup>302</sup>.

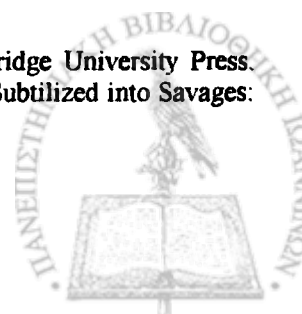
Ας σταθούμε όμως σύντομα και στην αναφορά του Burke στα «αιμοδιψή μέτρα και τα εργαλεία βίας», όπως είναι οι αλυσίδες, τα μαστίγια, οι αγχόνες και οι πάγκοι βασανισμού, που έχει αναπτύξει και χρησιμοποιεί κάθε πολιτισμένη κοινωνία. Η αναφορά αυτή αποκαλύπτει μια ευαισθησία του Burke την οποία θα συναντήσουμε ξανά και μάλιστα στο ώριμο έργο του Burke. Αναφέρομαι, αφενός, στους Λόγους του για την παραπομπή του Hastings σε δίκη, όπου ο Burke καταγγέλλει τον εκβαρβαρισμό των αποικιοκρατών<sup>303</sup>, αλλά και στο επεισόδιο του λιντσαρίσματος ενός καταδικασμένου για σοδομισμό σε δημόσια διαπόμπευση. Ο Burke με αξιοσημείωτο σθένος στην περίπτωση αυτή πήρε τον λόγο στο κοινοβούλιο, για να καταγγείλει το γεγονός, προκαλώντας μάλιστα την κατηγορία εναντίον του για ομοφυλοφιλία.

Κλείνοντας το πρώτο μέρος θέλω να υπογραμμίσω την προτεραιότητα της πράξης απέναντι στη θεωρία την επιστήμη και τη γνώση, που διατρέχει την πλειονότητα των έργων που με απασχόλησαν, αν και τα δύο, πρέπει επίσης να τονιστεί, δεν θεωρούνται ασύμβατα. Στο επόμενο μέρος, πάντως, αλλά και στο τρίτο, η προτεραιότητα μάλλον αντιστρέφεται, αν και η μέριμνα για την πράξη εξακολουθεί να λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία, όπως, αντίστοιχα, ιδιαίτερη θέση λαμβάνει και η πρόνοια.

---

<sup>302</sup> *An Account*, σσ. 188-202.

<sup>303</sup> Πρβλ. σχετικά Luke Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, και ειδικότερα το 7<sup>ο</sup> κεφάλαιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Subtilized into Savages: Edmund Burke, Progress and Primitivism», σσ. 183-229.



## ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΟΥ BURKE ΚΑΙ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΤΗΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ

### 1. Η «λογική του γούστου»

Η ανάλυση για το αισθητικό έργο του Burke ξεκινά με ό,τι χαρακτηριστικότερο για την προβληματική, με το δοκίμιο περί γούστου το οποίο ο Burke προσθέτει στην *Πραγματεία* του κατά τη δεύτερη έκδοση της (1759). Οι αισθητικές ποιότητες του Ωραίου και του Υψηλού που αποτελούν το αντικείμενο του κυρίως μέρους της αισθητικής πραγματείας του Burke εστιάζουν στα αισθητικά βιώματα του υποκειμένου, η προβληματική του γούστου, αντίθετα, παραπέμπει στη διερεύνηση «της φύσης της ετυμολογίας του κριτικού»<sup>304</sup> και αποκτά, έτσι, κανονιστικές προεκτάσεις. Έτσι, αν και σε ένα επίπεδο περισσότερο θεωρητικό, αυτή η προβληματική παραπέμπει στα ενδιαφέροντα και την ενασχόληση του νεαρού *Reformer*. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως, της εισαγωγής και του κυρίως μέρους, συναντά κανείς τις ίδιες βασικές επιλογές. Την συνειδητή υιοθέτηση του πρίσματος μιας πρωτοπόρας επιστημονικής έρευνας, αλλά και την προσπάθεια να εξισορροπηθεί η αναγκαία υποκειμενική προσέγγιση με μια αντικειμενική διάσταση.

Η ίδια η έννοια του γούστου, με τη διπλή σημασία της καλλιτεχνικής και της γευστικής προτίμησης, αποκαλύπτει τη νέα κατεύθυνση που παίρνει η αισθητική καθώς εγκαταλείπει το κλασικό και νεοκλασικό αισθητικό σύμπαν και προΐδεάζει για τα προβλήματα που αυτή καλείται να αντιμετωπίσει. Ο Du Bos με το *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* (1719), δικαιωματικά, μπορεί να τοποθετηθεί στην αρχή μιας νέας εποχής, υποστηρίζοντας τη πλήρη συνύφανση του αισθητηριακού με το καλλιτεχνικό γούστο, υποστηρίζοντας δηλαδή ότι το γούστο δεν είναι κάτι που περνάει από το νου μας, αλλά επιδρά κατευθείαν στην καρδιά. Ο Du Bos είναι ο





πρώτος ο οποίος δεν διστάζει να αναφερθεί στο γούστο ως μια έκτη αίσθηση, κάτι το οποίο αργότερα θα συνδεόταν με το όνομα του Hutcheson και τη συστηματοποίηση της έννοιας της εσωτερικής αίσθησης<sup>305</sup>.

Αναζητώντας την αφορμή για την επιπρόσθετη εισαγωγή στην δεύτερη έκδοση οφείλουμε να αναφερθούμε σε μια σημαντική σύμπτωση, για την ακρίβεια σε δύο συμπτώσεις. Δύο μήνες πριν την πρώτη έκδοση του *Enquiry*, ο Hume δημοσίευσε το δοκίμιο "Of the Standard of Taste", ενώ το 1757, τη χρονιά της πρώτης δημοσίευσης του *Enquiry*, με το ίδιο θέμα καταπιάνεται ο Montesquieu, δημοσιεύοντας στην *Εγκυκλοπαίδεια* ένα άρθρο για το γούστο<sup>306</sup>. Ο Montesquieu συνδέει το γούστο με αισθήματα ηδονής και πόνου και θεωρεί το γούστο ως μια αμιγώς υποκειμενική ποιότητα. «Η πηγή του Ωραίου, του καλού, του ευχάριστου κτλ.», παρατηρεί, «βρίσκονται στον ίδιο μας τον εαυτό. Το να αναζητούμε τα αίτιά τους ισοδυναμεί με το να αναζητούμε τις αιτίες ευχαρίστησης της ψυχής μας»<sup>307</sup>.

Ο Hume, από την άλλη, είναι αυτός ο οποίος μας παρουσιάζει με τον πιο εύγλωττο τρόπο το σκεπτικιστικό επιχείρημα που γεννιέται από την ταύτιση γούστου και συναισθήματος, αν και πρόθεσή του είναι, τελικά, να επιχειρηματολογήσει για την υπέρβαση του σκεπτικισμού αυτού<sup>308</sup>. Πρώτα με το δοκίμιο *The Sceptic* και ύστερα με το *Of the Standard of Taste* ο Hume υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με ό,τι ισχύει στην περίπτωση του Λόγου, ένα συναίσθημα δεν μπορεί να είναι λανθασμένο, καθώς δεν αναφέρεται σε τίποτα έξω από τον εαυτό του. Για τις κρίσεις μας, παρατηρείται, υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια και κανείς μπορεί να αποφανθεί με βεβαιότητα για το αν μια γνώμη είναι σωστή ή όχι. Αντίθετα, χίλια διαφορετικά συναισθήματα είναι όλα αληθινά στο βαθμό που κάποιος τα νιώθει. Αυτό συμβαίνει, καταλήγει, και ο Hume γιατί η ομορφιά βρίσκεται μόνο στον νου μας και όχι στα αντικείμενα.

---

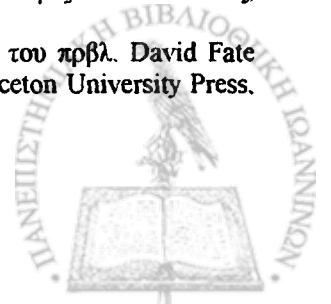
<sup>304</sup> M. C. Beardsley, *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, σ. 182.

<sup>305</sup> Βλ. Hutcheson, *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of the Beauty and Virtue*.

<sup>306</sup> Δοκίμια για το γούστο την περίοδο εκείνη μας δίνουν εξάλλου οι Cooper και Gerard από την Αγγλία και οι Voltaire και D' Alembert από τη Γαλλία. Για μια σύντομη κριτική παράθεση των πραγματειών με θέμα το γούστο βλ. την εισαγωγή από το *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, με την επιμέλεια και την εισαγωγή από τον J.T Bulton).

<sup>307</sup> Montesquieu, *Δοκίμιο για το γούστο*, μετ. Α.Δ. Παπαγιαννίδης, πρόλογος Παν. Μουλλάς, Πόλις, 1994, σ. 34.

<sup>308</sup> Για τον σκεπτικισμό που υιοθετεί ο Hume και κυρίως για τα όριά του πρβλ. David Fate Norton, *'David Hume' Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* Princeton University Press, 1982.



Ο Burke έχει κατά πάσα πιθανότητα αυτή τη σκεπτικιστική έκθεση κατά νου, όταν ξεκινά την εισαγωγή του για το γούστο, καθώς μάλιστα ξεκινά και αυτός συγκρίνοντας τον Λόγο με το συναίσθημα, την επιστήμη με το γούστο. Η διαφορά είναι ότι για τον Burke δεν υπάρχει η θεμελιώδης αντίθεση ανάμεσα σε αυτά τα δύο από την οποία ξεκινούσε ο Hume. «Με μια επιφανειακή ματιά», ξεκινά, «μπορεί να φαίνεται ότι διαφέρουμε πολύ μεταξύ μας, τόσο όσον αφορά τους συλλογισμούς μας όσο και τις απολαύσεις μας, αλλά, παρόλη την διαφορά αυτή, η οποία πιστεύω ότι είναι περισσότερο φαινομενική παρά πραγματική, είναι πιθανό ότι το κριτήριο τόσο του Λόγου όσο και αυτό του γούστου είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους. Αν δεν υπήρχαν αρχές τόσο για την κρίση όσο και για το συναίσθημα, κοινές για όλους τους ανθρώπους», παρατηρεί ο Burke, «δεν θα είχαμε επαρκή έλεγχο ούτε του Λόγου ούτε των παθών, ώστε να διατηρηθεί η κανονική επικοινωνία της ζωής»<sup>309</sup>.

Αυτό που θέλω να υπογραμμίσω στα παραπάνω είναι, από τη μια, η στενή συνάφεια ανάμεσα σε αισθητική και κοινωνική θεωρία, ανάμεσα στο γούστο και την καθημερινή αλληλεπίδραση. Αποτελεί βασική προκείμενη της παρούσας εργασίας όχι μόνο ότι η αισθητική θεωρία παράγει σημαντικά πορίσματα για την κοινωνική θεωρία και την ηθική, αλλά και ότι διαμορφώνεται με βάση τους όρους της κοινωνικής θεωρίας αλλά και ηθικά αιτήματα. Από την άλλη, επίσης σημαντική είναι η συσχέτιση επιστήμης και αισθητικής. Εν μέρει, είναι αυτό το οποίο θα κάνει στην πράξη ο Burke, θα προσπαθήσει, δηλαδή, να μεταφέρει σύγχρονες επιστημονικές θεωρήσεις, από την ψυχολογία, την φυσιολογία, την οπτική κ.α, στο πεδίο της αισθητικής.

Ο Burke, λοιπόν, παραδέχεται αυτό που είχε ήδη παρατηρηθεί από τον Hume: ότι δηλαδή όσον αφορά την αλήθεια και το ψεύδος ισχύουν αναγνωρισμένα, αντικειμενικά κριτήρια και ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει στη περίπτωση του γούστου. Παρόλα αυτά, αρνείται ότι κάτι τέτοιο πρέπει να αποδοθεί στην ίδια την φύση του γούστου, στον λεπτό και άυλο χαρακτήρα του, όπως υποστήριζαν κάποιοι, που είναι τόσο ασταθής, ώστε να μην επιδέχεται οποιουδήποτε ορισμού. Αντί αυτού, με την παρησία πρωτοπόρου ερευνητή, θεωρεί ότι για αυτό ευθύνεται η πενιχρή ή και αδέξια μέριμνα σχετικά. «Αν το γούστο δεν έχει καλλιεργηθεί με επιτυχία δεν είναι γιατί το θέμα είναι άγονο, αλλά γιατί οι εργάτες υπήρξαν είτε λίγοι είτε αμελείς»<sup>310</sup>. Η ανάγκη

<sup>309</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 196.

<sup>310</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 196.



διερεύνησης του γούστου, συνεχίζει ο Burke, δικαιολογώντας την υστέρηση στο επίπεδο του γούστου, δεν είναι τόσο πειστική από πρακτικής απόψεως όσο αυτή που συνδέεται με τους συλλογισμούς μας, δεν προσδοκά κανείς από αυτή τα απτά και συγκεκριμένα αποτελέσματα που έχει η καλλιέργεια των συλλογιστικών μας ικανοτήτων, αλλά και η υστέρηση ως προς την συστηματοποίηση μιας «λογικής του γούστου» δεν έχει τις συνέπειες που θα είχε η ασυμφωνία ως προς την αλήθεια και το ψεύδος. Οι άνθρωποι μπορούν να διαφωνούν ως προς το γούστο τους, παρατηρείται, χωρίς αυτό να συνεπάγεται σημαντικές κοινωνικές συνέπειες.

Έτσι, λοιπόν, ο Burke αναλαμβάνει να διερευνήσει τη «λογική του γούστου» με την παρατήρηση ότι, «αν το γούστο δεν έχει σταθερές αρχές, αν η φαντασία δεν επηρεάζεται σύμφωνα με κάποιους σταθερούς και βέβαιους κανόνες, η δουλειά μας δεν έχει μεγάλη χρησιμότητα. Γιατί πρέπει να θεωρηθεί ως ένα άχρηστο, αν όχι παράλογο εγχείρημα το να καταστρώνουμε κανόνες για το καπρίτσιο και να ξεκινάμε ως νομοθέτες της ιδιοτροπίας και της φαντασιοπληξίας»<sup>311</sup>.

Ο Burke ξεκινά με έναν πολύ γενικό ορισμό του γούστου: «με την λέξη γούστο», σημειώνει, «δεν εννοώ τίποτα άλλο από εκείνη την ικανότητα ή ικανότητες του νου οι οποίες συγκινούνται από ή οι οποίες διαμορφώνουν κρίση για τα έργα της φαντασίας και τις καλές τέχνες (elegant arts)»<sup>312</sup>. Πρόκειται, όπως παρατηρεί, για έναν εξαιρετικά γενικό και για αυτό κοινά αποδεκτό προσδιορισμό, ένα προσδιορισμό που δεν συνδέεται με καμία συγκεκριμένη θεωρία. Ο Burke επιμένει σε αυτό, γιατί προγραμματικά έχει τοποθετηθεί ενάντια σε εκείνη τη μεθοδολογική επιλογή που κινείται εξ'αρχής στη βάση ορισμών. Οι ορισμοί, παρατηρεί, στο πνεύμα των νευτώνειων μεθοδολογικών επιλογών<sup>313</sup>, πρέπει να έπονται της έρευνας και όχι να προηγούνται αυτής. Όταν ορίζουμε, υποστηρίζει, κινδυνεύουμε να περιορίσουμε τη φύση στις ιδέες μας. Ένας ορισμός, συνεχίζει, φέρνοντας μας στο νου τον σκεπτικισμό του *Note-book* για συλλογισμούς που είναι «περίεργοι, ακριβείς και

---

<sup>311</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 197.

<sup>312</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 197.

<sup>313</sup> Καθώς περνάμε από τον Descartes στον Νεύτωνα, η έμφαση μετατοπίζεται από τον ορισμό στην περιγραφή, αν και βέβαια ο πρώτος δεν εκλείπει, αλλά, όπως μας είπε και ο Burke, έπεται της έρευνας και της περιγραφής.



συμπερασματικού»<sup>314</sup>, μπορεί να είναι πολύ ακριβής και όμως να μας λείπει ελάχιστα πράγματα για το προσδιοριζόμενο αντικείμενο<sup>315</sup>.

Γίνεται ήδη φανερό ότι το πνεύμα που κινητοποιεί τον Burke είναι το πνεύμα αισιοδοξίας για τις δυνατότητες της επιστήμης που γεννήθηκε από την καρποφόρηση των μελετών πάνω στις φυσικές επιστήμες, με κορυφαίο στο πεδίο αυτό το έργο του Νεύτωνα. Το έργο που αναλαμβάνει ο Burke είναι να μεταφέρει κατά το δυνατόν τις συναφείς μεθόδους και στο πεδίο της αισθητικής και της ψυχολογίας με την προσδοκία ανάλογων αποτελεσμάτων. Θα δούμε αργότερα τον Burke να μιλά για μια ακριβή θεωρία των παθών. Αυτή είναι η πρώτη διάσταση της προσπάθειας συστηματοποίησης του γούστου με την οποία θα ξεκινήσω.

Παρόλα αυτά, αυτή είναι η μισή αλήθεια. Στην πραγματικότητα την εισαγωγή διατρέχει η σημαντική αμφιταλάντευση στην οποία αναφερθήκαμε στην εισαγωγή αυτής της εργασίας. Κατά την ανάλυση, θα δείχτει ότι η επίθεση στον σκεπτικισμό δεν τελεσφορεί παρά με την μερική επανασύνδεση του Ωραίου με τα αντικείμενα (στο κυρίως μέρος) και με την επανασύνδεση του γούστου με την κρίση (στην εισαγωγή για τον γούστο). Αν ο Burke ξεκινά με την ισότητα όλων απέναντι στο γούστο, είναι για να καταλήξει με την ποικιλομορφία και ανισότητα ως προς αυτό. Στην πραγματικότητα, ο Burke θα επιχειρήσει να επαναδιαπραγματευτεί τη θέση του γούστου απέναντι στις θέσεις των «νεωτέρων» και αυτές των «αρχαίων», εδραιώνοντας τον δικό του συμβιβασμό. Δεν είναι τυχαίο ότι θα καταλήξει με την επίθεση στις νεώτερες θεωρίες που θέλουν το γούστο ως μια ακόμη αίσθηση.

Στο πλαίσιο των νεότερων επιστημολογικών μεθοδολογικών επιλογών, λοιπόν, ο Burke επιχειρεί μια γενετική-ιστορική<sup>316</sup> προσέγγιση του γούστου. Όπως στην περίπτωση του Locke η γνώση αποσυνδέθηκε από a priori ιδέες, για να μετατραπεί σε μια διαδικασία που βρίσκει αναγκαία την αρχή της στις αισθήσεις, έτσι και το γούστο

<sup>314</sup> *A Note-book*, σ. 90.

<sup>315</sup> Έχει ενδιαφέρον ότι στο ίδιο πλαίσιο ο Burke προβληματίζεται και για τη σχέση έρευνας και διάδοσης των αποτελεσμάτων της, τη σχέση έρευνας και διδασκαλίας. Έχει ενδιαφέρον, εκτός των άλλων, γιατί αποκαλύπτει τη μέριμνα του Burke για το αναγνωστικό κοινό. Η φιλοσοφία έχει φύγει πια από τα στενά όρια κύκλων ειδημόνων, απευθύνεται σε όλο και διευρυνόμενες τάξεις ανθρώπων. Υποστηρίζεται λοιπόν ότι ο καλύτερος τρόπος διδασκαλίας είναι αυτός που πλησιάζει περισσότερο στην μέθοδο της έρευνας. «Χωρίς να ικανοποιείται με ορισμένες στείρες και άπνοες αλήθειες», παρατηρεί ο Burke, «οδηγεί στην πηγή από όπου μεγάλωσαν, τείνει να τοποθετεί τον αναγνώστη στα χνάρια της ανακάλυψης και να τον οδηγεί σε εκείνα τα μονοπάτια στα οποία ο συγγραφέας έκανε τις ανακαλύψεις του...» (*A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 65). Η αναλυτική, από μέθοδος έρευνας, μετατρέπεται και σε μέθοδο διδασκαλίας.

αποσυνδέεται από αφηρημένες ιδέες περί αρμονίας και κανονικότητας και βρίσκει την πηγή του στις αισθήσεις. Η ετυμολογική συγγένεια, την οποία ο Burke σημειώνει<sup>317</sup>, αυτή ανάμεσα στο γούστο και τη γεύση, μετατρέπεται σε μια πραγματική σχέση καταγωγής<sup>318</sup>. Η συγκρότηση του γούστου, όπως θα δούμε ξεκινά από τις αισθήσεις περνά στα πάθη για να καταλήξει στην κρίση. Η υπόθεση εργασίας που διατυπώνει ο Burke είναι πως, αν δείχτεί ότι στις τρεις αυτές δυνάμεις τα αντικείμενα επιδρούν με τον ίδιο τρόπο για όλους τους ανθρώπους, τότε βρισκόμαστε στα χνάρια της «λογικής του γούστου» που αναζητούμε.

Αν ο Descartes λοιπόν έμενε στις πρωτεύουσες μαθηματικές ποιότητες των πραγμάτων, ως τις μοναδικές επιδεκτικές βεβαιότητας, ο Burke επιχειρηματολογεί για τη βεβαιότητα, δηλαδή την συμφωνία, ως προς τις δευτερεύουσες ποιότητες τους. Καθώς όλοι έχουμε τα ίδια όργανα πρόσληψης των εξωτερικών ερεθισμάτων, επιχειρηματολογεί, οι αισθήσεις μας παρουσιάζουν τον έξω κόσμο με τον ίδιο τρόπο σε όλους ή, συμπληρώνει ο Burke, με πολύ μικρές διαφορές. Ο Burke δεν αρνείται ότι μπορεί ίσως να υπάρχουν διαφορές ως προς το συγκεκριμένο βίωμα του κάθε ανθρώπου, αυτό που έχει σημασία είναι η βασική συμφωνία ως προς τις αισθητηριακές προσλήψεις, ότι δηλαδή ό,τι είναι πικρό για τον έναν είναι πικρό για όλους και ό,τι φαίνεται σκούρο σε έναν έτσι φαίνεται και στους άλλους.

«Αν δοκιμάσουμε να φανταστούμε», συνεχίζει ο Burke με ένα λογικό επιχείρημα, «ότι οι αισθήσεις παρουσιάζουν σε διαφορετικά άτομα διαφορετικές εικόνες των πραγμάτων, αυτός ο σκεπτικιστικός συλλογισμός θα κάνει οποιοδήποτε συλλογισμό σε οποιοδήποτε θέμα μάταιο και ασήμαντο, ακόμα και τον ίδιο τον σκεπτικιστικό συλλογισμό, ο οποίος μας έπεισε να αμφιβάλλουμε σχετικά με την συμφωνία των εντυπώσεών μας»<sup>319</sup>. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, συνεχίζει ο Burke με το επιχείρημα πρακτικής φύσεως το οποίο σημείωσε ξανά, η στοιχειώδης επικοινωνία της ζωής θα ήταν αδύνατη. Αντίστροφα, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η καθημερινή αλληλεπίδραση αποδεικνύει την συμφωνία ως προς τις εντυπώσεις των αισθήσεων. Οι

<sup>316</sup> Πρβλ. Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, σσ. 379-380.

<sup>317</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 198.

<sup>318</sup> Πρβλ. με τα όσα σημειώνει ο Addison στον *Spectator*, στο τεύχος 409: «Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι αυτή η μεταφορά (αναφορά στην καταγωγή της έννοιας του γούστου από τη γεύση) δεν θα είχε υπάρξει τόσο γενική σε όλες τις γλώσσες, αν δεν υπήρχε μεγάλη ομοιότητα ανάμεσα στο νοητικό γούστο (mental taste) και την γεύση (sensitive taste), η οποία μας κάνει να απολαμβάνουμε τις διαφορετικές γεύσεις που επιδρούν στον ουρανό μας».



αναγνώστες καλούνται να επαληθεύσουν και οι ίδιοι τις παραδοχές του Burke στρεφόμενοι προς τα μέσα, προς τα πάθη και τα συναισθήματά τους, γινόμενοι οι ίδιοι αναλυτές της ψυχής τους.

Ακόμα παραπέρα, ο Burke συνηγορεί για το ότι αυτές οι εντυπώσεις, κατά ομοιόμορφο και φυσικό τρόπο, συνδέονται σε όλους με αντίστοιχες ηδονές και πόνους· κάτι τέτοιο, υποστηρίζει ο Burke, πέρα από την παρατήρηση, είναι ένα συμπέρασμα το οποίο προκύπτει από τον λογικό συλλογισμό του τύπου: όταν οι ίδιες αιτίες λειτουργούν με τον ίδιο τρόπο, παράγουν αναγκαία ίδια αποτελέσματα. Όλοι συμφωνούμε πάντως, υποστηρίζει, ότι η γλύκα είναι ευχάριστη ενώ το πικρό ή το ξινό δυσάρεστο. Για αυτό τον λόγο γινόμαστε και απόλυτα κατανοητοί όταν αναφερόμαστε σε μια γλυκιά συμπεριφορά ή, αντίθετα, σε μια ξινή συμπεριφορά και σε πικρά λόγια.

Ο Burke δεν παραλείπει να διακρίνει ανάμεσα σε φυσικές και επίκτητες απολαύσεις· απολαύσεις για την δημιουργία των οποίων ευθύνεται η συνήθεια και η διαδικασία του συνειρμού των ιδεών. Αναφέρεται ιδιαίτερος στη διαδικασία αυτή στο πεδίο της γεύσης<sup>320</sup>, για να υποστηρίξει όμως ότι ποτέ δεν ξεχνάμε, παρά τις επίκτητες απολαύσεις μας, τις πρωταρχικές, φυσικές αιτίες της ευχαρίστησης και είναι αυτές οι οποίες μας δίνουν το κριτήριο για το γούστο μας. Έτσι, καταλήγει: «...οι ηδονές όλων των αισθήσεων, τόσο της όρασης όσο και της γεύσης, της πιο ασαφούς των αισθήσεων, είναι κοινές για όλους, ανώτερους και κατώτερους, μορφωμένους και αμόρφωτους»<sup>321</sup>.

Μετά τις αισθήσεις σειρά έχει η φαντασία. Ως προς αυτήν οι εννοιολογικές διασαφήσεις του Locke κυρίως, αλλά και του Hobbes πιο πριν<sup>322</sup>, αποδεικνύονται

<sup>319</sup> *A Philosophical Enquiry*, Εισαγωγή για το γούστο», σ. 198.

<sup>320</sup> «Τα πράγματα δεν εμφανίζονται αυθόρμητα στον ουρανίσκο, όπως συμβαίνει με την όραση, επιδρούν πάνω του συνήθως ως τροφή ή φάρμακο και διαμορφώνουν τις ποιότητές που έχουν για θρεπτικούς ή θεραπευτικούς σκοπούς, συχνά διαμορφώνουν τον ουρανίσκο σταδιακά και μέσω αυτών των συνειρμών. Το όπιο, εξαιρετικά αγαπητό στους Τούρκους, και ο καπνός, που τον αγαπούν οι Ολλανδοί, ο καφές και το τσάι, θα περνούσαν εντελώς απαρατήρητα, αν οι ιδιότητές τους δεν υπερέβαιναν την γεύση. Ωστόσο, σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, τα προϊόντα πέρασαν από το φαρμακείο στο τραπέζι μας. «Το αποτέλεσμα του φαρμάκου μάς κάνει να το χρησιμοποιούμε συχνά και η συχνή χρήση, συνδυαζόμενη με το ευχάριστο αποτέλεσμα, κάνει τελικά την ίδια τη γεύση ευχάριστη» (*A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστου», σ. 200).

<sup>321</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστου», σσ. 200-201.

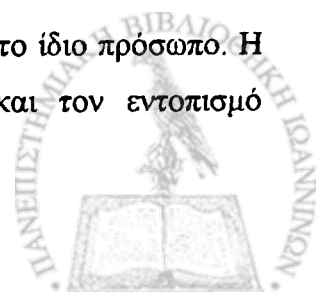
<sup>322</sup> Η φαντασία περιγράφεται ως μια δημιουργική δύναμη, που ωστόσο αντλεί το υλικό της αποκλειστικά από την εμπειρία. Με άλλα λόγια, δεν γεννά τίποτα εκ του μηδενός· το έργο της είναι είτε να αναπαριστά τις εντυπώσεις των αισθήσεων με την σειρά και τον τρόπο που ελήφθησαν, είτε να συνδυάζει αυτές τις εικόνες με νέους τρόπους. Στην περιοχή της φαντασίας, συνεχίζει ο Burke, αξακολουθώντας με εννοιολογικές διευκρινίσεις που αντλούνται από τον Locke, ανήκουν ό,τι ονομάζεται πνεύμα (wit), φαντασία (fancy) και επινοητικότητα (invention).

πολύτιμες. Αν για τον Locke, ωστόσο, η περιγραφή των λειτουργιών της φαντασίας λαμβάνει δευτερεύουσα σημασία και είναι κυρίως αρνητική, σε σχέση με το κυρίως αντικείμενο που είναι η νόηση, αν δηλαδή συνδέεται με την προκατάληψη στο γνωστικό πεδίο και με τις παραπλανητικές αλληγορίες και μεταφορές στο γλωσσικό, για τον Burke αποτελεί το κατεξοχήν αντικείμενο και θα παρακαλουθήσουμε μια σημαντική καταξίωση της λειτουργίας της.

Στόχος του Burke και στο πεδίο αυτό είναι να δειχτεί ότι η φαντασία ευχαριστείται και δυσαρεστείται με τρόπο ομοιόμορφο σε όλους τους ανθρώπους. Ως πεδίο εκδήλωσης των παθών, η φαντασία συγκροτεί την πιο εκτεταμένη περιοχή ανάδυσης ηδονών και πόνων, παρατηρεί, στο επίπεδο αυτό οι πρωτογενείς ηδονές και οι πόνοι μεταφράζονται σε φόβους και ελπίδες και όλα τα πάθη που σχετίζονται με αυτά, και, καθώς δεν είναι παρά μια αντιπρόσωπος των αισθήσεων, δεν μπορεί παρά να ευχαριστείται και να δυσαρεστείται στη βάση των ίδιων αρχών με αυτές των αισθήσεων. Ωστόσο, η φαντασία αποτελεί την πηγή ευχαρίστησης και για ακόμα έναν λόγο, και αυτός είναι που την μετατρέπει στην κατεξοχήν φυσική αρχή που καταπιάνεται με τις καλές τέχνες. Ο άνθρωπος, παρατηρείται σχετικά, ευχαριστείται από την ομοιότητα που διαπιστώνει ανάμεσα σε ένα πρωτότυπο και την απομίμηση της. Η αρχή αυτή, μαζί με τη φυσική επίδραση των αντικειμένων, αποτελούν, παρατηρεί ο Burke, τα δύο αίτια από όπου αντλεί ικανοποίηση η φαντασία.

Η παραδοχή ότι η τέχνη αποτελεί μίμηση αντικειμένων ή πράξεων, αποτελεί τον θεμέλιο λίθο των κλασικών, ορθολογικών αισθητικών θεωρήσεων, αυτό που κάνει ο Burke είναι να ερμηνεύσει την αρχή ψυχολογικά, εντάσσοντας την στο πλαίσιο της λοκιανής γνωσιοθεωρίας. Βασική του μέριμνα είναι να υποστηρίξει ότι η ικανοποίηση που αντλούμε από την ομοιότητα στηρίζεται σε μια φυσική αρχή και όχι σε οποιαδήποτε συνήθεια ή πλεονέκτημα. Για να προσδιορίσει λοιπόν την αρχή αυτή ο Burke αναφέρεται στον Locke και την νοητική ικανότητα που ονόμασε ευστροφία (wit): πρόκειται για την ικανότητα εκείνη που εντοπίζει ομοιότητες, ενώ αντιδιαστέλλεται, πάλι από τον Locke, με αυτή της κρίσης, η οποία καταπιάνεται με τις διαφορές που χωρίζουν τα πράγματα.

Αν και οι δύο λειτουργίες αποδίδονται στην ικανότητα της σύγκρισης, παρατηρεί ο Burke, η λειτουργία τους είναι τόσο διαφορετική, ώστε είναι το πιο δύσκολο πράγμα να βρει κανείς και τις δύο αρχές ανεπτυγμένες στο ίδιο πρόσωπο. Η λειτουργία της ευστροφίας, που συνδέεται με τη φαντασία και τον εντοπισμό



γ  
λ  
π  
α  
λο  
δη  
τα  
ώ,

ομοιοτήτων, γεννά ευχαρίστηση και σε αυτό οφείλεται η ικανοποίηση που αντλούμε από την ποίηση, τη ζωγραφική και τη μουσική. Η κρίση, από την άλλη, το εργαλείο της φιλοσοφίας, η οποία συνδέεται με τη νόηση, πραγματοποιεί μια λειτουργία αυστηρή και με ένα τρόπο ενοχλητική (irksome). «Όταν δύο διακριτά πράγματα δεν μοιάζουν μεταξύ τους», παρατηρεί ο Burke, «είναι μόνο ό,τι περιμένουμε, τα πράγματα βρίσκονται στον συνήθη τους τρόπο και έτσι, δεν κάνουν καμία εντύπωση στη φαντασία. Όταν όμως δυο διακριτά πράγματα παρουσιάζουν κάποια ομοιότητα, εντυπωσιαζόμαστε, τα παρακολουθούμε και ευχαριστιόμαστε»<sup>323</sup>. Αυτό συμβαίνει, συνεχίζει, γιατί, εντοπίζοντας ομοιότητες, δημιουργούμε νέες εικόνες και δίνουμε τροφή στην φαντασία<sup>324</sup>. Αντίθετα, κάνοντας διακρίσεις δεν τρέφουμε τη φαντασία· η ικανοποίηση που αντλούμε από αυτές είναι έμμεση και αρνητικού χαρακτήρα.

«Το πρωί μαθαίνουμε ένα νέο», σημειώνει ο Burke σε ένα παράδειγμα, «αυτό απλώς και μόνο ως ένα κομμάτι νέων, ως ένα γεγονός που προστίθεται στα αποθέματά μου, με ευχαριστεί. Το απόγευμα μαθαίνω ότι δεν ήταν αλήθεια. Τι κερδίζω από αυτό εκτός από την δυσαρέσκεια να ανακαλύψω ότι ξεγελάστηκα;»<sup>325</sup>. Για αυτό, καταλήγει ο Burke, οι άνθρωποι είναι περισσότερο εύπιστοι παρά δύσπιστοι. «Στη βάση αυτής της αρχής», συνεχίζει, «τα απολίτιστα και βάρβαρα έθνη, τα οποία είναι αδύναμα και καθυστερημένα στην διάκριση και κατάταξη των ιδεών τους, έχουν συχνά διακριθεί στις παρομοιώσεις, τις συγκρίσεις, τις μεταφορές και τις αλληγορίες»<sup>326</sup>.

Η ευχαρίστηση που αντλούμε από την ομοιότητα είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους, συνιστά την κοινή ανθρωπολογική αρχή, παρόλα αυτά, ο Burke δεν σταματά εκεί, γιατί αυτό που επιθυμεί είναι να δικαιολογήσει τη διαφορά του γούστου που παρατηρείται. Έτσι, θα προσθέσει έναν καθοριστικό γνωστικό παράγοντα στη

<sup>323</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή, για το γούστου», σ. 202.

<sup>324</sup> Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε πώς αυτές οι διακρίσεις, οι οποίες τώρα απορρέουν από γνωσιοθεωρητικές σκέψεις, διαμορφώθηκαν στην περί ευγένειας συζήτηση του πρώτου μέρους. Ο χαρακτήρας του «εκλεπτυσμένου ευγενούς» προσωποποιεί με τον καλύτερο τρόπο τον κόσμο του γούστου, όχι μόνο γιατί η κυρίαρχη μέριμνά του είναι η εξωτερική του εικόνα και η προσπάθεια να είναι ευχάριστος, αλλά και γιατί διακρίνεται για το πνεύμα του μαλλον παρά για την κρίση του. Αυτή η χαρακτηριστική επαληθεύει την θέση που παρουσιάζεται στο *Enquiry* και σύμφωνα με την οποία τέλεια ένωση πνεύματος και κρίσης είναι αδύνατη. Εξάλλου, πρέπει επίσης να σημειώσουμε την ομοιότητα με τα όσα ο Burke παρατηρεί σχετικά με την παραδοξολογία, η οποία ζαλίζει και ευχαριστεί την φαντασία, αλλά ουσιαστικά είναι κενή.

<sup>325</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστου», σ. 202.

<sup>326</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστου», σ. 202.



διαμόρφωση του γούστου ακόμα και στο επίπεδο αυτό<sup>327</sup>. Ήδη από το σημείο αυτό η ισότητα του γούστου αρχίζει να κλονίζεται.

Η γνώση στην οποία αναφέρεται ο Burke μπορεί να αφορά δύο πράγματα. Μπορεί να αφορά την ίδια την τέχνη και την εμπειρία μας στα έργα της<sup>328</sup>, όπου η έμφαση τοποθετείται στο υποκείμενο απέναντι στο έργο τέχνης και ως προς αυτό θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ανωτερότητα του κριτικού της τέχνης ως προς το γούστο του, αλλά μπορεί να αφορά τη φύση των ίδιων των πραγμάτων που αναπαρίστανται. Σε αυτό το πεδίο ο Burke αναφέρεται στην ανωτερότητα του ειδικού, του υποδηματοποιού και του ανατόμου, οι οποίοι γνωρίζουν λεπτομέρειες για τα αντικείμενά τους τις οποίες ο καλλιτέχνης μπορεί να μην έχει προσέξει<sup>329</sup>. Οι ίδιες γνωστικές αρχές επιστρατεύονται για να ερμηνεύσουν και τις διαφορές γούστου και στην ποίηση. Κάποιος ο οποίος δεν γνωρίζει από γεωγραφία, χρονολογία και δεν έχει ποτέ ασχοληθεί με τα θεμέλια της πιθανότητας, σημειώνει ο Burke, δεν σοκάρεται από τη συνεχή παραβίαση των πιθανοτήτων, από τη σύγχυση των εποχών και τη διαστρέβλωση των χαρακτήρων από τον αγαπημένο του ποιητή.

Εξάλλου, ο Burke προχωρά ακόμα σε μια παράμετρο που διαφοροποιεί το γούστο στο επίπεδο αυτό, ακόμα μια παράμετρο η οποία ευθύνεται για μια ιδιαίτερη λεπτότητα του γούστου, μια λεπτότητα η οποία αποδίδεται από τον Burke στην ευαισθησία, την προσοχή και τη συνήθεια. Αυτό που διαμορφώνει το λεπτό γούστο που μας απασχολεί είναι ο βαθμός. Υπάρχουν πράγματα, σημειώνει ο Burke, τα οποία διαφέρουν όχι ποσοτικά, αλλά θα λέγαμε ποιοτικά, και για τα οποία δεν υπάρχει ένα μέτρο, όπως ο αριθμός. Η απαλότητα από τη τραχύτητα, το φως από το σκοτάδι, οι διάφορες αποχρώσεις των χρωμάτων αποτελούν παραδείγματα αυτών των μη μετρήσιμων ποιοτήτων. Όταν οι διαφορές τους είναι μεγάλες, οι ποιότητες διακρίνονται

---

<sup>327</sup> Ο Hutcheson ο οποίος επιλέγει τον αυστηρά αισθηματοκρατικό δρόμο τοποθετεί την διαφορά του γούστου στην ίδια την εσωτερική αίσθηση, σημειώνει, δηλαδή, ότι ο ένας εκ των δύο λόγων για τον οποίο διακρίνει την εσωτερική αίσθηση από τις κοινές αισθήσεις είναι ότι αυτή η πρώτη δεν αφορά τους πάντες όπως οι άλλες αισθήσεις, θεωρείται, αντίθετα, το ίδιο του αυτού που έχει μια λεπτή ευφύια ή γούστο (Hutcheson, *An Inquiry*, σ. 8).

<sup>328</sup> Όταν πρωτοβλέπουμε ένα έργο τέχνης, παρατηρεί ο Burke, εντυπωσιαζόμαστε από κάθε ομοιότητα, έστω και αν πρόκειται για ένα μέτριο ή και φτωχό έργο. Δεν είμαστε σε θέση να διακρίνουμε τα ελαττώματά του. Μόνο, όταν αργότερα δούμε ένα ανώτερο έργο, είμαστε σε θέση να διακρίνουμε τα ελαττώματά του πρώτου. Έτσι, όσο περισσότερα έργα τέχνης έχουμε δει τόσο καλύτερα μπορούμε να αποτιμήσουμε την σχετική αξία του καθενός.

<sup>329</sup> Γλαφυρό είναι το παράδειγμα του Τούρκου αυτοκράτορα ο οποίος, όταν του παρουσιάστηκε ένας πίνακας που αναπαριστούσε την καρατομημένη κεφαλή του Ιωάννη του βαπτιστή, ήταν σε θέση να παρατηρήσει μια μικρή ατέλεια, λόγω της εμπειρίας του στο συγκεκριμένο θέαμα.



εύκολα, όταν όμως είναι εξαιρετικά μικρές, στα όριά τους, η ικανότητα της διάκρισης αποκαλύπτει ένα εξαιρετικά λεπτό γούστο που οφείλεται είτε στη μεγαλύτερη ευαισθησία είτε στη μεγαλύτερη προσοχή ή και συνήθεια. Ήδη έχουμε αρχίσει να διαγράφουμε τους όρους μιας ελίτ του γούστου, η οποία βεβαίως δεν είναι άμοιρη κοινωνικών καθορισμών και προϋποθέσεων. Η γνώση της τέχνης, η προσοχή, η συνήθεια ακόμα και η ευαισθησία προϋποθέτουν ορισμένους κοινωνικούς όρους και μια ορισμένη βιοτική άνεση.

«Στον βαθμό που μας απασχολούν οι αισθητές ποιότητες των πραγμάτων», συγκεφαλαιώνει ο Burke, «τίποτα άλλο δεν εμπλέκεται εκτός από τη φαντασία»<sup>330</sup>, και το ίδιο ισχύει, σπεύδει να συμπληρώσει, για τα πάθη<sup>331</sup>. Πολλές φορές ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Burke, και παραπέμπει μάλλον στην ποίηση<sup>332</sup>, η θεματική των έργων τέχνης έχει να κάνει με τους «τρόπους, τους χαρακτήρες, τις πράξεις, τα σχέδια των ανθρώπων, τις σχέσεις τους, τις αρετές και τα ελαττώματά τους»<sup>333</sup>. Αυτό είναι το κατεξοχήν πεδίο της κρίσης, του «γούστου μέσω διάκρισης», το οποίο συγκροτεί «μια εξευγενισμένη κρίση». Στο πλαίσιο αυτό ο Burke ρητά κινείται στα χνάρια της κλασικής θεωρίας παραπέμποντας σχετικά στην αυθεντία του Οράτιου. Οι παρατηρήσεις του στο σημείο αυτό παραπέμπουν στην κριτική του *Reformer*.

Η κρίση μας, παρατηρείται, βελτιώνεται από την προσοχή και τη συνήθεια του συλλογίζεσθαι, πράγματα για τα οποία, όπως σημειώνεται, «ο Οράτιος μας παραπέμπει στις σχολές της φιλοσοφίας και στον κόσμο...»<sup>334</sup>. Πιο συγκεκριμένα, ο Burke διευκρινίζει ότι αναφέρεται πρωτίστως σε ήθη (manners), στην παρατήρηση του τόπου και του χρόνου και στους κανόνες ευπρέπειας (decency). Όλα αυτά είναι διδακτά και

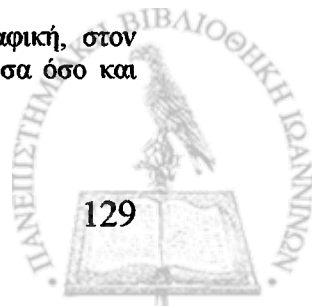
<sup>330</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 205.

<sup>331</sup> Πέρα από τα αισθητά αντικείμενα, η συμπάθεια μεταφέρει στο πεδίο της φαντασίας και της αγάπης της μίμησης και τα πάθη, είναι αυτή που κάνει κάποιον ανθρώπο να κρίνει την επιτύχει μίμηση παθών και να δυσαρεστείται από το αντίθετο. Μπορούμε να κρίνουμε την ορθότητα της αναπαράστασης παθών, υποστηρίζει ο Burke, γιατί γνωρίζουμε από πρώτο χέρι ό,τι εγείρει φυσικά τα διάφορα πάθη. «Όταν τα πάθη αναπαρίστανται», σημειώνει ο Burke, «εξαιτίας της δύναμης της φυσικής συμπάθειας, τα νιώθουν όλοι οι άνθρωποι χωρίς την καταφυγή σε οποιονδήποτε συλλογισμό και η ορθότητά τους αναγνωρίζεται σε κάθε στήθος. Αγάπη, θλίψη, φόβος, θυμός, ευχαρίστηση, όλα αυτά τα πάθη έχουν κάποια στιγμή συγκινήσει κάθε νου και δεν επιδρούν πάνω του με τρόπο αυθαίρετο ή με τρόπο τυχαίο, αλλά στην βάση ορισμένων φυσικών και ενιαίων αρχών» (*A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σσ. 205-206).

<sup>332</sup> Για την επίδραση της ποίησης στην οποία ο Burke αναφέρεται ως περιγραφική, στον αντίποδα της δραματικής, είναι αξιοσημείωτο ότι αναπτύσσει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα όσο και πρωτότυπη θεωρία (βλ. το κεφάλαιο για το Υψηλό).

<sup>333</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 74.

<sup>334</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 206.



άρα αντικειμενικά αποδεκτά. «Όποια βεβαιότητα μπορούμε να αποκτήσουμε στην ηθική και την επιστήμη της ζωής», παρατηρείται, «ακριβώς τον ίδιο βαθμό βεβαιότητας έχουμε σε ό,τι έχει να κάνει με τα έργα μίμησης»<sup>335</sup>. Η σαφής σύνδεση αισθητικής και ηθικής ακολουθεί στο σημείο αυτό την κλασική και νεοκλασική παράδοση.

Ο Burke συνοψίζει την επισκόπηση «των τριών φυσικών αρχών που καταπιάνονται με τα εξωτερικά αντικείμενα» ως εξής: «ό,τι ονομάζεται γούστο, με την ευρύτερη έννοιά του, δεν είναι μια απλή ιδέα, αλλά διαμορφώνεται εν μέρει από την αντίληψη των πρωτευουσών ηδονών των αισθήσεων, των δευτερευουσών ηδονών της φαντασίας, και τα συμπεράσματα της συλλογιστικής μας ικανότητας (reasoning faculty)»<sup>336</sup>. Η αναφορά του Burke στην ταύτιση του γούστου με μια απλή ιδέα παραπέμπει μάλλον στον Hutcheson, τον οποίο ο Burke στη συνέχεια δείχνει με περισσότερη σαφήνεια<sup>337</sup>.

Ως εδώ ο Burke επιχειρηματολόγησε υπό το πρίσμα των αρχών που διαμορφώνουν το γούστο, για να υποστηρίξει ότι αυτές είναι κοινές για όλους. Ήδη επιχειρηματολόγησε για την πραγματική ποικιλομορφία του και τώρα έρχεται να συστηματοποιήσει ακριβώς τα αίτια αυτής της ποικιλομορφίας, παρατηρώντας ότι ο βαθμός στον οποίο οι αρχές αυτές επικρατούν στα διάφορα άτομα είναι τόσο διαφορετικός όσο οι ίδιες οι αρχές είναι ίδιες. Έτσι, ο Burke εδραιώνει και την αντικειμενικότητα του γούστου, αλλά και την άπειρη ποικιλομορφία του. Η πολυμορφία του γούστου συγκεφαλαιώνεται σε δύο βασικές κατηγορίες: ο Burke μιλά για έλλειψη γούστου και για κακό γούστο. Τα δύο αποδίδονται στις δύο βασικές, κατά τον Burke, ποιότητες που διαμορφώνουν το γούστο: την ευαισθησία και την κρίση. «Από ατέλεια της πρώτης ποιότητας», παρατηρεί ο Burke, «προκύπτει έλλειψη γούστου, αδυναμία στη δεύτερη, συγκροτεί λανθασμένο ή κακό γούστο»<sup>338</sup>. Έτσι, συγκεφαλαιώνεται και η συμφιλίωση υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας του γούστου, τον οποίο παρακολουθήσαμε σε όλη την εισαγωγή αυτή και θα δούμε ότι χαρακτηρίζει και το κυρίως έργο.

---

<sup>335</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 206.

<sup>336</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 206.

<sup>337</sup> Για τον Hutcheson πρβλ. Δ. Δρόσος, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού».

<sup>338</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 206.



Η ατέλεια στην ευαισθησία δικαιολογείται από τον Burke στη βάση μιας σειράς επιπέδων. Μπορεί να δικαιολογηθεί φυσικά, να οφείλεται, δηλαδή, στη φυσική ψυχρότητα των συναισθημάτων και του χαρακτήρα, μπορεί ωστόσο να αποδοθεί και σε κοινωνικούς λόγους. Ο πρώτος είναι η συνεχής τριβή με τις χονδροειδείς και απλώς αισθησιακές απολαύσεις<sup>339</sup>, ο δεύτερος λόγος θέτει απέναντι στην αισθητική απόλαυση κάποια πάθη, τα έντονα συναισθήματα που δημιουργούν η απληστία και το κυνήγι των διακρίσεων. Αυτοί οι κοινωνικοί παράγοντες αδυνατίζουν το φυσικό μας γούστο, μας καθιστούν ανίκανους να απολαύσουμε το «λεπτό και εξευγενισμένο παιχνίδι της φαντασίας»<sup>340</sup>, μας κάνουν τελικά τόσο «ανόητους και αναίσθητους», όσο μας κάνει και η φυσική έλλειψη ευαισθησίας. Θα παρατηρήσουμε στην πορεία της έρευνάς μας, όταν καταπιαστούμε με την έννοια της συμπάθειας, ότι η έλλειψη ευαισθησίας, για τους κοινωνικούς λόγους που παρουσιάστηκαν, λαμβάνει και σημαντικές ηθικές διαστάσεις.

Το λανθασμένο γούστο, από την άλλη, μπορεί και αυτό να οφείλεται σε μια φυσική αδυναμία κατανόησης (*understanding*). Παρόλα αυτά, συνήθως οφείλεται σε κακή εξάσκηση και η εξάσκηση είναι ό,τι κυρίως απαιτείται για το γούστο σε αυτό το επίπεδο. Οφείλεται βεβαίως επίσης σε ό,τι παρακωλύει εν γένει την κρίση, στην απροσεξία, την προκατάληψη, την ελαφρότητα, και τον δογματισμό. Όλα αυτά, παρατηρεί ο Burke, παράγουν διαφορετικές απόψεις σε όλα τα ζητήματα που σχετίζονται με την κατανόηση χωρίς κανείς ωστόσο να υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν κάποιες σταθερές αρχές του Λόγου. Στην πραγματικότητα, συνεχίζει, μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι σε θέματα γούστου η διχογνωμία είναι μικρότερη από αυτή που αφορά θέματα του γυμνού Λόγου. «...Οι άνθρωποι συμφωνούν πολύ περισσότερο για το έξοχο μιας περιγραφής του Βιργιλίου, παρά για την αλήθεια ή το ψεύδος μιας θεωρίας του Αριστοτέλη»<sup>341</sup>, καταλήγει.

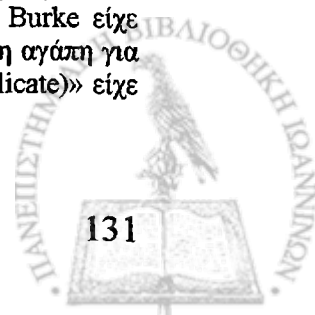
Προβληματιζόμενος για το βασικό του δίπολο και τη σχέση ανάμεσα σε ευαισθησία και κρίση ο Burke παρατηρεί ότι η ορθότητα της κρίσης εξαρτάται από την ευαισθησία. Η ευαισθησία, διευκρινίζει ο Burke, είναι αναγκαία ώστε κάποιος, σε ένα

---

<sup>339</sup> Ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας των δύο κατηγοριών απολαύσεων, των χονδροειδών απολαύσεων των αισθήσεων και των λεπτών αισθητικών απολαύσεων είναι κάτι που ο Burke είχε παρατηρήσει και στον *Reformer*, στο πλαίσιο μιας συζήτησης σχετικά με την πολυτέλεια: «η αγάπη για άλογες απολαύσεις τούς έχει κάνει τόσο άξεστους, ώστε να μην εκτιμούν τίποτα λεπτό (*delicate*)» είχε παρατηρήσει ο Burke (*The Reformer*, τχ. 6, σ. 93).

<sup>340</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 207.

<sup>341</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 207.



πρώτο επίπεδο, να καταπιαστεί με τις καλές τέχνες, είναι αυτή που κινητοποιεί το ενδιαφέρον. Αν, αντίθετα, κάποιος δεν έχει κλίση προς τις αισθητικές απολαύσεις των τεχνών, δεν θα ενδιαφερθεί ποτέ να καλλιεργήσει περαιτέρω την κρίση του σε αυτές.

Παρόλα αυτά, η ποιότητα της κρίσης δεν έχει να κάνει με τον βαθμό της ευαισθησίας, το αντίθετο μάλιστα, η ικανοποίηση που μας δίνει η ευαισθησία συχνά μας εμποδίζει να διακρίνουμε τα ελαττώματα μιας σύνθεσης. Έτσι, συχνά η αναπτυσσόμενη ευαισθησία αμβλύνει την κρίση μας, μας συνεπαίρνει η πρωτογενής ευχαρίστηση από τα έργα τέχνης και παραβλέπουμε τις ατέλειές τους. Η ικανοποίηση που αντλούμε από μια ορθή κρίση, παρατηρεί ο Burke, δεν είναι παρά μια δευτερεύουσα, πολύ λιγότερο έντονη ικανοποίηση σε σχέση με αυτή που μας δίνει η φαντασία. Η ικανοποίηση του Λόγου απορρέει από την περηφάνια που μας δίνει η ανωτερότητα της ορθής σκέψης. «Η κρίση», υποστηρίζει ο Burke, «κατά κύριο λόγο χρησιμοποιείται για να βάζει εμπόδια στον δρόμο της φαντασίας, για να διασκεδάσει τις σκηνές γοητείας και να μας υποτάσσει στον δυσάρεστο ζυγό του Λόγου μας»<sup>342</sup>.

Το σχήμα ευαισθησία-κρίση μεταφέρεται στη συνέχεια στο επίπεδο της ανθρωπολογίας, αλλά και σε αυτό της ιστορίας του πολιτισμού. Ο Burke αναφέρεται αρχικά στην νεαρή ηλικία του ανθρώπου, όταν οι αισθήσεις του «είναι άγουρες και ευαίσθητες, όταν ο άνθρωπος είναι ξύπνιος σε κάθε μέρος του και η λάμψη του νέου είναι φρέσκια πάνω σε όλα τα αντικείμενα που μας περιτριγυρίζουν» και παρατηρεί «πόσο ζωντανές είναι αυτή την περίοδο οι αισθήσεις μας και πόσο εσφαλμένες και ανακριβείς είναι οι κρίσεις μας»<sup>343</sup>. Είναι η περίοδος όπου η ευχαρίστηση που αντλεί ο άνθρωπος από τα αντικείμενα της τέχνης είναι ευκολότερη και ανόθευτη. Ο ίδιος ο Burke μάλιστα δείχνει να νοσταλγεί την περίοδο αυτή της νιότης του, κατά την οποία αντλούσε την πιο μεγάλη ικανοποίηση από έργα τα οποία στην ωριμότητά του θεωρεί ασήμαντα και περιφρονητέα, παρατηρώντας ότι αυτή την ικανοποίηση δεν μπορεί τώρα να την αντλήσει παρά από τις μεγαλύτερες καλλιτεχνικές ιδιοφυΐες.

Όσον αφορά την εφαρμογή στο πολιτισμικό επίπεδο ο Burke παρατηρεί ότι «η πιο ισχυρή επίδραση της ποίησης και της μουσικής έχουν λάβει και λαμβάνουν χώρα όπου οι τέχνες βρίσκονται σε πολύ χαμηλό επίπεδο»<sup>344</sup>. Η πρόοδος της τέχνης συμβαδίζει πάντα με την πρόοδο της κρίσης μας σε αυτή. Η πρόοδος της κρίσης μας,

<sup>342</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σσ. 207-208.

<sup>343</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 208.



στο επίπεδο της ιστορίας του πολιτισμού, μεταφράζεται στην πρόοδο της επιστήμης της κριτικής. Η πρόοδος αυτή βέβαια με τη σειρά της νοθεύει, περιορίζει την ικανοποίησή μας από τα έργα τέχνης, αναδεικνύοντας τα ελαττώματά τους, αλλά και βοηθώντας στη τελειοποίησή τους.

Πριν κλείσει τη μακροσκελή του αυτή εισαγωγή, ο Burke μας δίνει κάποια στοιχεία για κάποιους από τους συνομιλητές τους. Αλλιώς, ξαναπιάνει, κάπως εκτενέστερα αυτή τη φορά, την αναφορά του στο ότι το γούστο δεν συγκροτεί μια απλή ιδέα. Αναφέρεται συγκεκριμένα στους οπαδούς της ιδέας ότι «το γούστο αποτελεί μια ξεχωριστή ικανότητα (faculty) του νου, και διακριτή από την κρίση και τη φαντασία, ένα είδος ενστίκτου το οποίο επιδρά φυσικά και με την πρώτη ματιά, χωρίς οποιονδήποτε προηγούμενο συλλογισμό, με τις αρετές ή τα ελαττώματα οποιασδήποτε σύνθεσης»<sup>345</sup>. Αυτός που έδωσε συστηματική θεμελίωση στην ιδέα αυτή ήταν ο Hutcheson με το πρώτο μισό του *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Πιο πριν από αυτόν την ιδέα ότι η αισθητική κρίση προηγείται οποιουδήποτε συλλογισμού είχε επίσης υποστηρίξει ο Du Bos<sup>346</sup>. Το ότι ο Burke έχει μάλλον τον Hutcheson στο μυαλό του σε αυτή την αναφορά γίνεται φανερό και από την κατακλείδα της εισαγωγής που μελετάμε: «το να πολλαπλασιάζει κανείς τις αρχές για κάθε διαφορετικό φαινόμενο», παρατηρεί, «είναι άχρηστο και επίσης, στον μεγαλύτερο βαθμό, μη-φιλοσοφικό»<sup>347</sup>.

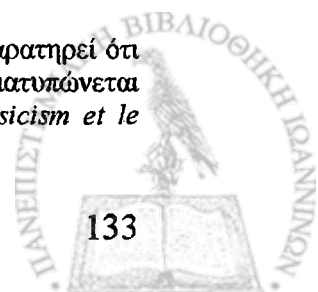
Ο Burke βεβαίως, παραδέχεται ότι στο επίπεδο των αισθήσεων και της φαντασίας η θέση στην οποία αναφερόμαστε ισχύει και ότι κανένας συλλογισμός δεν είναι αναγκαίος για να παραχθεί η αισθητική εντύπωση. Παρόλα αυτά, για ακόμα μια φορά, υπεραμύνεται των λειτουργιών της κρίσης: «όπου εμπλέκεται η διάταξη (disposition), η ευπρέπεια (decorum), η καταλληλότητα (congruity), με λίγα λόγια, οπουδήποτε το καλύτερο γούστο διαφέρει από το χειρότερο, είμαι σίγουρος ότι

<sup>344</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 208.

<sup>345</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 208. Με αυτόν τον τρόπο κατανοούσαν το γούστο, όμως, τόσο ο Coorep όσο και ο Βολταίρος, όπως παρατηρεί ο Bulton, ο οποίος συνδέει αυτήν την αναφορά με αυτούς τους συγγραφείς. (Βλ. *A Philosophical Enquiry*, εκδ Bulton Εισαγωγή, Bulton, σ. xxxi).

<sup>346</sup> Σχετικά με την προέλευση της ιδέας μιας αίσθησης του Ωραίου ο Folkierski παρατηρεί ότι «βρίσκουμε στον Du Bos την ιδέα την οποία αποδίδουμε στον Hutcheson, τη βρίσκουμε να διατυπώνεται έξι χρόνια πριν την εμφάνισή της στον Άγγλο φιλόσοφο» (W. Folkierski, *Entre le classicism et le romantisme*, Editions Champion, Παρίσι, 1969, σ. 41).

<sup>347</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστο», σ. 209.



λειτουργεί η κατανόηση και τίποτα άλλο»<sup>348</sup>. Η πρόμη ενασχόληση του Burke με το θέατρο, στο πλαίσιο του *Reformer*, είναι ίσως αυτή που του επέτρεψε να διακρίνει την αξία της κρίσης στη διαμόρφωση του γούστου, είναι ωστόσο εντυπωσιακό ότι αυτή η κρίση δεν παίζει απολύτως κανένα ρόλο στην αισθητική πραγματεία που ακολουθεί και για αυτό τείνω να συμφωνήσω με τον Furniss<sup>349</sup> στο ότι η εισαγωγή αυτή προστίθεται με ένα τρόπο, για να μετριάσει τα εξισωτικά συμπεράσματα του *Enquiry* και τον ριζοσπαστικό νατουραλισμό του.

---

<sup>348</sup> *A Philosophical Enquiry*, «Εισαγωγή για το γούστου», σ. 209.

<sup>349</sup> Για τη θέση του Furniss βλ. *Edmund's Burke Aesthetic Ideology*, σ. 70.



## 2. Η σύλληψη και ο σχεδιασμός του έργου

Ας πιάσουμε όμως το νήμα της *Πραγματείας* από την πρώτη εισαγωγή, η οποία αποκαλύπτει την σύλληψη και τον σχεδιασμό της. Αντικείμενο της *Πραγματείας* είναι οι ιδέες του Υψηλού και του Ωραίου<sup>350</sup>. Αφορμή για το έργο στέκεται η διαπίστωση από την πλευρά του Burke ότι πρόκειται για δύο ιδέες οι οποίες συχνά συγχέονται και εφαρμόζονται αδιακρίτως σε πράγματα εξαιρετικά ανόμοια. Ο Burke αναλαμβάνει, με σύγχρονα εργαλεία, να ξεκαθαρίσει μια σύγχυση που εντοπίζεται ήδη στον Λογγίνο. Ήδη η πρόθεση αυτή προσδίδει κάτι έντονα νεωτεριστικό στη προσπάθεια του Burke. Ο Burke προτείνει την επιστράτευση της νέας επιστήμης της ψυχολογίας για να επιλύσει ένα πολύ παλιό πρόβλημα, εντοπίζει, έτσι, την πηγή της σύγχυσης στην απουσία μας «ακριβούς θεωρίας των παθών μας και της γνώσης των πηγών τους»<sup>351</sup>.

Αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Burke δεν είναι να διερευνήσει μόνο τη φύση των παθών μας, αλλά την ακριβή σχέση τους με τον εξωτερικό κόσμο και τις ποιότητες εκείνες που τα εγείρουν. Ο Burke παρουσιάζει το σχέδιο της *Πραγματείας* ως εξής: ξεκινά με μια «λεπτομερή έρευνα των παθών μέσα στο στήθος μας», συνεχίζει με «μια προσεκτική έρευνα των ιδιοτήτων των πραγμάτων οι οποίες, όπως η εμπειρία μας δείχνει, επηρεάζουν αυτά τα πάθη» και καταλήγει, «με μια νηφάλια και προσεκτική έρευνα των νόμων της φύσης μέσω των οποίων αυτές οι ιδιότητες είναι ικανές να επηρεάζουν το σώμα και έτσι να εγείρουν τα πάθη»<sup>352</sup>.

Από την άποψη του σχεδιασμού του έργου και της νοοτροπίας του συγγραφέα του, σημαντικό είναι επίσης το συμπέρασμα του πρώτου κεφαλαίου που αφορά τα πάθη. Σε αυτό παίρνουμε μια πρώτη ιδέα όχι μόνο της νατουραλιστικής μεθόδολογικής

---

<sup>350</sup> Πρέπει στο σημείο αυτό να υπογραμμιστεί ότι η αναφορά σε ιδέες, στο πλαίσιο της επιστημολογίας του Locke που υιοθετείται από τον Burke, αφορά εξίσου τα πάθη, και το Υψηλό και το Ωραίο στην πραγμάτευση που μας απασχολεί, πέρα από ιδιότητες των πραγμάτων, συγκροτούν πάθη. Ο Hume ήταν αυτός που επιχειρήσει να ξεκαθαρίσει το τοπίο των ιδεών μιλώντας, για αντιλήψεις (perceptions), τις οποίες διέκρινε σε εντυπώσεις και σε ιδέες. Στις πρώτες περιέλαβε τις αισθήσεις, τα πάθη και τις συγκινήσεις. Βλ. το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου της *Πραγματείας του*. Ως προς την μετάφραση αυτού του πρώτου βιβλίου Βλ. Hume *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, μετ. και εισ. Μαρία Πουρνάρη, Πατάκης, Αθήνα, 2005.

<sup>351</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 188.



επιλογής στην οποία έγινε αναφορά, αλλά και της ιδιαίτερης διπολικότητας που διαπερνά το έργο και την ανάλυση των παθών. Αναφέρομαι σε μια προνοιακή θεώρησή τους, την ιδέα δηλαδή ότι πρόκειται για τα εργαλεία που αξιοποιεί ο Θεός για να πραγματοποιήσει τις προθέσεις του ως προς τον άνθρωπο.

Ο Burke μάλιστα επιλέγει να ξεκινήσει με αυτή τη προβληματική, τη συμβατότητα, δηλαδή, της επιστημονικής οδού και της δικαίωσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων, υποστηρίζοντας, με άλλα λόγια, την συμβατότητα του εγχειρήματος του με το πρόταγμα της ευσέβειας απέναντι στο Θεό. Με όσο μεγαλύτερη ακρίβεια γνωρίζουμε την ανθρώπινη φύση, παρατηρεί ο Burke στο κεφάλαιο που μας απασχολεί, τόσο περισσότερο διαπιστώνουμε τη σοφία του δημιουργού της, έτσι, η αποκάλυψη της λογικής των παθών μας (*rationalité of our passions*) δεν είναι μόνο καθήκον του επιστήμονα, αλλά αποτελεί «ύμνο για τον δημιουργό»<sup>353</sup>. Η μελέτη των παθών, συνεχίζει, «δημιουργεί εκείνη την ευγενή και σπάνια ένωση θαυμασμού και επιστήμης την οποία μπορεί να παράσχει στον έλλογο νου μόνο η θεώρηση έργων άπειρης σοφίας»<sup>354</sup>.

Αυτό που έχει σημασία, εξάλλου, είναι η καταξίωση των παθών μέσω της σύνδεσής τους με το θεϊκό σχέδιο. Ο Αυγουστίνος, επίσης, είχε παρατηρήσει ότι ο Θεός κάποτε χρησιμοποιεί τα πάθη για να πετύχει τους σκοπούς του, αλλά αυτό είχε υποστηριχτεί στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας για το πώς ο Θεός αξιοποιεί το κακό για τους σκοπούς του<sup>355</sup>. Τα πάθη ήταν καταδικασμένα να συνδέονται άρρηκτα με το κακό. Αυτό στην προσέγγιση που παρακολουθούμε έχει ριζικά αλλάξει. Αν και ο Burke δεν συντάσσεται με την αισιοδοξία του Shaftesbury, θα παρακολουθήσουμε τα ίδια τα πάθη της αυτοσυντήρησης να γεννούν υψηλά συναισθήματα και αλληλέγγυες κοινωνικές συμπεριφορές. Η επιλογή των αυτοματισμών, αλλιώς, που απορρέει από τη σύνδεση των παθών με τον Θεό, παράγει εξαιρετικά ευγενείς και κοινωνικές τάσεις πριν από οποιοδήποτε συλλογισμό.

Ας περάσουμε όμως και στην πρόθεση του Burke, που δικαιώνει τη νατουραλιστική μεθόδολογική επιλογή για την οποία έγινε λόγος. Ο Burke οριοθετεί την προσέγγιση του ενάντια σε ό,τι θα συγκεφαλαιώναμε ως νεοκλασική κριτική

<sup>352</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 188.

<sup>353</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 227.

<sup>354</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 227.

<sup>355</sup> A. Hirschman, *Ta πάθη και τα συμφέροντα*, σ. 38.



παράδοση ως εξής: οι καλλιτέχνες και οι κριτικοί πιο πριν, παρατηρεί, έψαχναν τους κανόνες για την τέχνη σε λάθος μέρος, «τους έψαχναν ανάμεσα στα ποιήματα, τους πίνακες, στα έργα χαρακτηρισής, τα αγάλματα και τα κτίρια. Αλλά η τέχνη», συνεχίζει ο Burke, «δεν μπορεί να δώσει τους κανόνες που κάνουν την τέχνη... Μπορώ να κρίνω πολύ φτωχά οτιδήποτε, όσο δεν το κρίνω με άλλο μέτρο παρά τον ίδιο του τον εαυτό»<sup>356</sup>. Οι κριτικοί, έτσι, υπήρξαν κακοί οδηγοί και οι καλλιτέχνες «μιμητές ο ένας του άλλου μάλλον παρά της φύσης. Το πραγματικό κριτήριο της τέχνης», καταλήγει ο Burke, «βρίσκεται στο πλαίσιο των δυνατοτήτων του κάθε ανθρώπου»<sup>357</sup>. Η αναφορά στη φύση παραπέμπει μάλλον στην ανθρώπινη φύση και αυτή είναι κοινή για όλους. Με αυτό το μέτρο οι άνθρωποι στέκονται ως ίσοι απέναντι στο έργο τέχνης.

Εντυπωσιακή είναι επίσης η δήλωση πίστης στην επιστήμη και αισιοδοξίας για την πρόοδο της. «Δεν θα έμπαινα στον κόπο να συστηματοποιήσω τις παρατηρήσεις αυτές», υποστηρίζει ο Burke, «πολύ περισσότερο δεν θα τολμούσα να τις εκδώσω ποτέ, αν δεν ήμουν πεπεισμένος ότι τίποτα δεν τείνει περισσότερο στη διαφθορά της επιστήμης από τη στασιμότητα. Αυτά τα νερά πρέπει να ταραχθούν για να μας δώσουν τις αρετές τους. Όποιος δουλεύει πίσω από την επιφάνεια των πραγμάτων, αν και μπορεί ο ίδιος να κάνει λάθος, παρόλα αυτά, ανοίγει τον δρόμο για τους άλλους, και είναι πιθανό να κάνει ακόμα και τα λάθη του υποβοηθητικά στην υπόθεση της αλήθειας»<sup>358</sup>. Ο Burke μάλιστα παρουσιάζεται εξαιρετικά φιλόδοξος ως προς το πρόγραμμά του. Δεν αρκεί μια γενική εικόνα των παθών παρατηρεί, πρέπει «να γνωρίσουμε τα ακριβή όρια των διαφόρων τους δικαιοδοσιών, να τα ακολουθήσουμε σε όλη την ποικιλία των λειτουργιών τους, και να διεισδύσουμε στα ενδότερα, και από μια πρώτη ματιά απροσπέλαστα, μέρη της φύσης μας»<sup>359</sup>. Το έργο του ψυχολόγου, παρατηρεί ο Burke, είναι όμοιο με αυτό του ανατόμου, ο ένας εξετάζει τα όργανα του σώματος και ο άλλος «τα όργανα του νου»<sup>360</sup>.

<sup>356</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 228.

<sup>357</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 228.

<sup>358</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 228-229.

<sup>359</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 227.

<sup>360</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 227.

### 3. Η «λογική των παθών μας»

Ας παρακολουθήσουμε λοιπόν συστηματικά την πραγμάτευση του Burke για τα πάθη. Ο Burke ξεκινά με τα λοκιανά εργαλεία, με τις απλές ιδέες, δηλαδή, της ηδονής και του πόνου. Ως απλές ιδέες δεν είναι βέβαια επιδεκτικές ορισμού, κανείς τις γνωρίζει μόνο εμπειρικά, με άλλα λόγια, βιωματικά, παρατηρεί ο Burke ακολουθώντας ως εδώ τα βήματα του Locke<sup>361</sup>. Παρόλα αυτά, και σε αυτή την ένσταση δομείται όλο το έργο του Burke, «αν και οι άνθρωποι δεν μπορούν να κάνουν λάθος ως προς τα συναισθήματά τους, μπορεί, παρόλα αυτά, να κάνουν λάθος στα ονόματα που τους δίνουν αλλά και στους συλλογισμούς τους για αυτά»<sup>362</sup>.

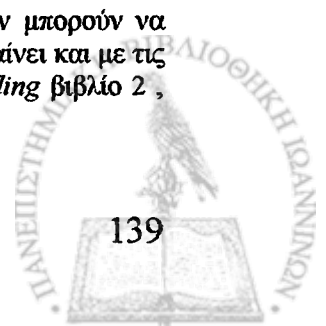
Το πρώτο βήμα του Burke είναι η αμφισβήτηση της ιδέας ότι ηδονή και πόνος είναι αλληλοεξαρτώμενες καταστάσεις: τη θέση δηλαδή που θέλει την ηδονή να απορρέει από την άρση του πόνου και το αντίστροφο, τον πόνο να ισοδυναμεί με την άρση ή την ελάττωση της ηδονής. Αντί αυτού, ο Burke υποστηρίζει ότι ηδονή και πόνος συγκροτούν δύο θετικές, διακριτές ιδέες, ενώ ανάμεσά τους παρεμβάλλει μια ενδιάμεση κατάσταση, την κατάσταση της αδιαφορίας (indifference) κατά την οποία το υποκείμενο δεν βιώνει ούτε ηδονή ούτε πόνο. Για τον Burke είναι αυτή, η αδιαφορία, η οποία συγκροτεί την πιο συνηθισμένη κατάσταση για τον άνθρωπο. Οι ηδονές και οι πόνοι παίρνουν την θέση αυτής της αδιαφορίας, χωρίς να αλληλοσχετίζονται αναγκαία. «Δεν μπορώ να πείσω τον εαυτό μου», συγκεφαλαιώνει ο Burke, «ότι η ηδονή και ο πόνος είναι μόνο σχέσεις, οι οποίες μπορούν να υπάρξουν μόνο σε αντιπαράθεση, αλλά μπορώ να διακρίνω καθαρά ότι είναι θετικοί πόνοι και ηδονές, οι οποίες δεν εξαρτώνται καθόλου η μια από την άλλη»<sup>363</sup>. Αξίζει να προσέξουμε τον ριζικό μεθοδολογικό αναπροσανατολισμό σε σχέση με την καρτεσιανή μέθοδο. Αν ο Descartes αναζητούσε τη βεβαιότητα στην αφαίρεση από κάθε τι σωματικό, ο Burke την αναζητά στα ίδια τα

---

<sup>361</sup> «Αυτές (οι ιδέες της ηδονής και του πόνου), όπως όλες οι απλές ιδέες δεν μπορούν να περιγραφούν, ούτε να οριστούν τα ονόματά τους. Ο τρόπος να τις γνωρίζουμε, όπως συμβαίνει και με τις απλές ιδέες των αισθήσεων, είναι μέσω της εμπειρίας» (J. Locke, *Of Human Understanding* βιβλίο 2, κεφ. 20, παρ. 1).

<sup>362</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 211.

<sup>363</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 212.



πρωτεύοντα πάθη της ηδονής και του πόνου. Είναι αυτά τα οποία θεμελιώνουν τη νέα ανθρωπολογία και αυτά τα οποία διακρίνονται καθαρά και μας παρέχουν τη θεμελιώδη εκείνη βεβαιότητα που είναι αναγκαία για να πορευτούμε στην έρευνα.

Η σημαντικότερη όμως παρατήρηση όσον αφορά το δίπολο ακόμα έπεται. Η ιδέα του Burke, πηγαίνοντας ακόμα παραπέρα, για να αντικρούσει τον Locke, είναι ότι όχι μόνο της ηδονής και του πόνου μεσολαβεί η αδιαφορία, αλλά ότι η άρση του πόνου δεν συνιστά ηδονή και το αντίστροφο, η άρση της ηδονής δεν συνιστά πόνο. Οι λεπτές συναισθηματικές αποχρώσεις που ο Burke επιχειρεί να εδραιώσει αποδεικνύονται κομβικές, τόσο για την αισθητική όσο και την κοινωνική του θεώρηση και τον οδηγούν σε μια ανασκευή του σχήματος ηδονή-πόνος.

Η περίπτωση της άρσης ή μείωσης της ηδονής έχει για το αισθητικό έργο του Burke πολύ μικρή σημασία. Η δε θέση ότι η μείωση της ηδονής δεν συνιστά πόνο φαίνεται στον Burke εύκολα παραδεκτή και για αυτό η επιχειρηματολογία του είναι σύντομη. Όπως ο καθένας μπορεί να παρατηρήσει, σημειώνει ο Burke, επικαλούμενος διαδικασίες ενδοσκόπησης, όταν η ηδονή παύει, μετά από ένα ικανοποιητικό διάστημα επιστρέφουμε στην ουδέτερη περιοχή της αδιαφορίας, χωρίς οποιοδήποτε πόνο. Η ηδονή εκλείπει δίνοντας την θέση της «σε μια ήπια ηρεμία, η οποία χρωματίζεται από την ευχάριστη χροιά της προηγούμενης αίσθησης»<sup>364</sup>. Αν η ηδονή διακοπεί απότομα και απροσδόκητα, σημειώνει ο Burke, το πάθος που γεννιέται είναι αυτό της απογοήτευσης και, αν χαθεί για πάντα, τότε το επακόλουθο είναι η θλίψη (grief)<sup>365</sup>.

Το πάθος που γεννιέται από την απόσυρση του πόνου είναι κομβικό για το έργο του Burke, γίνεται το ίδιο το θεμέλιο του Υψηλού, το οποίο και αποτελεί μάλλον την ουσιαστικότερη συμβολή του Burke στην προβληματική της αισθητικής, αλλά, κατά τη γνώμη μου, και της κοινωνικής θεωρίας. Ο Burke λοιπόν μας καλεί να παρατηρήσουμε τον εαυτό μας, τη στιγμή που γλιτώνουμε από έναν επικείμενο κίνδυνο. Το συναίσθημα που νιώθουμε περιγράφεται από τον Burke ως «μια κατάσταση νηφαλιότητας (sobriety), με μια έντονη αίσθηση δέους, μια κατάσταση ηρεμίας η οποία σκιάζεται από

---

<sup>364</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 212.

<sup>365</sup> Η θλίψη είναι ό,τι περισσότερο προσεγγίζει τον θετικό πόνο και για να κάνει σαφή τη διάκριση από αυτόν, ο Burke παρατηρεί μια μορφή νοσταλγίας που τη συνοδεύει. «Είναι στην φύση της θλίψης», σημειώνει συγκεκριμένα, «να κρατά το αντικείμενό της συνεχώς μπροστά της, να το παρουσιάζει στις πιο ευχάριστες εκδοχές του, να επαναλαμβάνει όλες τις συγκυρίες που το συνοδεύουν, ακόμα και τις παραμικρότερες λεπτομέρειες» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 215). Κάτι τέτοιο φυσικά δεν



τη φρίκη (horror)»<sup>366</sup>. Η έκφραση του προσώπου και η στάση του κορμιού μαρτυρούν, επιχειρηματολογεί ο Burke, μια κατάσταση πολύ διαφορετική από αυτή της θετικής ηδονής, ενώ για την επαλήθευση της θέσης αυτής ο Burke παραπέμπει σε μια περιγραφή του Ομήρου ενός ανθρώπου στην κατάσταση αυτή.

Δεν είναι η μοναδική φορά, σημειωτέον, που ο Burke θα καταφύγει σε περιγραφές του Ομήρου, ή άλλων σπουδαίων λογοτεχνών, αν και αργότερα θα σταθεί στη ρητορική διάσταση της χρήσης της γλώσσας αμφισβητώντας την αναπαραστατικότητά της, το κατά πόσο δηλαδή εγείρει εικόνες της φύσης, μια αναπαραστατικότητα, παρόλα αυτά, την οποία στο σημείο που είμαστε, όπως και στην εισαγωγή για το γούστο, ο Burke την αξιολογεί<sup>367</sup>. Σε κάθε περίπτωση, όπως και η περιγραφή του Ομήρου μαρτυρεί, σύμφωνα με τον Burke, η εικόνα του ανθρώπου που μόλις διέφυγε εναν επικείμενο κίνδυνο δεν παραπέμπει σε καμιά περίπτωση σε θετική ηδονή. Πρόκειται μάλλον για ένα συνδυασμό έκπληξης και τρόμου<sup>368</sup>. Μετά από πολύ βίαια συναισθήματα, καταλήγει ο Burke, ο νους εν μέρει διατηρείται στην προηγούμενη κατάστασή του.

Η άρση ή ελάττωση του πόνου βέβαια δεν συνιστά ούτε θετικό πόνο. Για την ακρίβεια το συναίσθημα για το οποίο μιλάμε «...πολύ απέχει από το να είναι επώδυνο ή δυσάρεστο». Το θεμελιώδες επιχείρημα του Burke είναι ότι πρόκειται για ενός είδους ικανοποίηση, η οποία ωστόσο είναι διαφορετικού χαρακτήρα από τη θετική ευχαρίστηση. Διαφέρει και ως προς τα αποτελέσματα, όπως είδαμε, αλλά και ως προς τα αίτια της ανάδυσής της. Το αίτιο της, παρατηρείται, είναι πάντα «κάποιου είδους στέρηση (privation)»<sup>369</sup>. Έτσι, σε αντιδιαστολή με τη θετική ηδονή, η οποία εγείρεται αμέσως, αυτή η νέα ευχαρίστηση συγκροτεί μια σχετική ευχαρίστηση, μια

---

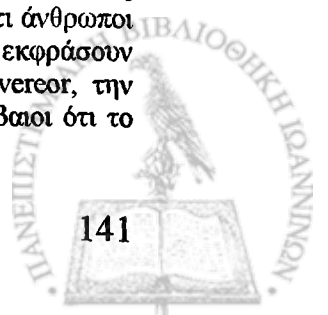
θα το κάναμε ποτέ με τον θετικό πόνο. «Στην θλίψη», συγκεφαλαιώνει ο Burke διαφωτιστικά, «η ευχαρίστηση εξακολουθεί να είναι η υψηλότερη» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 215).

<sup>366</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 213.

<sup>367</sup> Ο Furniss είναι αυτός που παρατηρεί αυτή την αντίθεση στο έργο του Burke και την σχολιάζει σύμφωνα με το δικό του πρίσμα. (*Edmund's Burke Aesthetic Ideology*, σσ. 89-96).

<sup>368</sup> Αργότερα, στην εκτενέστερη πραγμάτευση για το Υψηλό, ο Burke αναλαμβάνει να υποστηρίξει την ιδέα της φυσικής συγγένειας ανάμεσα στον τρόπο και την κατάπληξη μέσω ενός επιχειρήματος από τις γλωσσικές αναφορές διαφορετικών πολιτισμών. Παρατηρεί δηλαδή ότι άνθρωποι διαφορετικών πολιτιστικών και εθνικών καταβολών χρησιμοποιούν την ίδια λέξη για να εκφράσουν ταυτόχρονα φόβο και έκπληξη. Αναφέρεται στην ελληνική λέξη θάμβος, την λατινική *vereor*, την ρωμαϊκή *stureo* και τη γαλλική *étonnement*. Έτσι, οπωσδήποτε μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι το συναίσθημα για το οποίο γίνεται λόγος απέχει πολύ από την θετική ηδονή.

<sup>369</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 214.



ευχαρίστηση, παρατηρείται συγκεκριμένα, «η οποία δεν μπορεί να υπάρξει έξω από μια σχέση, και μάλιστα μια σχέση με τον πόνο»<sup>370</sup>.

Ο Burke επιλέγει την έννοια της *delight* για να εκφράσει τη σχετική αυτή ευχαρίστηση. Πρόκειται για έναν όρο τον οποίο ξεκαθαρίζει ότι θα χρησιμοποιεί ως τεχνικό, για να προσδιορίζει αυτή την ενδιάμεση κατάσταση, για την οποία δεν υπάρχει κάποια ορισμένη λέξη. Θα μεταφράζω την έννοια ως ευχαρίστηση, χρησιμοποιώντας την και εγώ ως τεχνικό όρο, ενώ, για να τη διακρίνω από τη θετική ευχαρίστηση, αυτή την τελευταία θα την μεταφράζω ως ηδονή. Με αυτή τη διάκριση ο Burke, αν και εξακολουθεί να θεμελιώνει την ανθρωπολογία του στα πάθη, ξεφεύγει από τη στενότητα του ηδονισμού του Locke, διευρύνοντας σημαντικά το πεδίο τόσο της αισθητικής όσο και της κοινωνικής θεωρίας. Η ευχαρίστηση που συνδέεται με τον πόνο δεν έχει τίποτα από την αβρότητα και την ηδυπάθεια της ηδονής· είναι, όπως παρατηρεί ο Burke, «συμπαγούς, έντονης και αυστηρής φύσης»<sup>371</sup>.

Αφού διευκρινίστηκε ο χαρακτήρας των πρωτογενών ιδεών της ηδονής και του πόνου, είναι η ώρα να περάσουμε και στα πάθη. Μας απασχολούν βεβαίως τα πάθη τα σχετιζόμενα με την αισθητική εμπειρία. Η πραγμάτευση του Burke για τα πάθη στο πρώτο κεφάλαιο, ακολουθεί τη σχηματοποίηση από την μεριά του Addison των τριών πηγών των πρωτογενών τέρψεων. Ο Addison στο τεύχος 412 του *Spectator* είχε απαριθμήσει αυτές τις τέρψεις ως το μεγαλοπρεπές (*grate*), το ασυνήθιστο και το Ωραίο. Αν θεωρήσουμε ότι το μεγαλοπρεπές προοικονομεί το Υψηλό του Burke, τότε η αντιστοίχιση είναι πλήρης. Ο Burke ξεκινά την *Πραγματεία* του από την περιέργεια που εγείρεται στη θέα της καινοτομίας<sup>372</sup>, συνεχίζει με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο παράγει το Υψηλό, και καταλήγει με το ένστικτο που μας συνδέει με την κοινωνία, το οποίο σχετίζεται με το Ωραίο.

Η αναφορά του Burke στην περιέργεια είναι περιορισμένη και υπολείπεται σε σημασία των δύο άλλων κατηγοριών παθών, οι οποίες και συγκροτούν το κατεξοχήν

---

<sup>370</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 214.

<sup>371</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 216.

<sup>372</sup> ο Montesquieu, στο *Δοκίμιο με θέμα το γούστο*, ξεκινά την παράθεση των απολαύσεων της ψυχής από την περιέργεια. Βλ. *Montesquieu, Δοκίμιο με θέμα το γούστο*, σ. 45. Με την έννοια επίσης καταπαίνεται ο Smith στο *The History of Astronomy*, όπου συναντάμε και τη σημαντική διάκριση ανάμεσα στην απορία (*wonder*), που συνδέεται με την καινοτομία, την έκπληξη (*surprise*), που συνδέεται με το απροσδόκητο και τον θαυμασμό (*admiration*) που αφορά το ωραίο και το μεγαλειώδες. Οι τρεις αυτές καταστάσεις θεωρούνται από τον Smith ως εναλλακτικές πηγές επιστημονικής έρευνας και



αντικείμενό του. Παρόλα αυτά, θα παρατηρήσουμε ότι η καινοτομία αποτελεί βασικό στοιχείο για την πρόκληση τόσο του Υψηλού όσο και του Ωραίου<sup>373</sup>.

Η περιέργεια λοιπόν περιγράφεται ως «το πρώτο και πιο απλό συναίσθημα το οποίο ανακαλύπτουμε στον ανθρώπινο νου»<sup>374</sup>. Πρόκειται, ορίζει ο Burke, «για την επιθυμία που έχουμε ή για την απόλαυση που αντλούμε από την καινοτομία»<sup>375</sup>. Ο Burke αναφέρεται στο παράδειγμα του μικρού παιδιού για το οποίο η γοητεία του καινούριου καλύπτει τα πάντα γύρω του. Με μεγάλη επιθυμία και αδιάκριτα, παρατηρεί ο Burke, αγγίζει τα πάντα τριγύρω του. Παρόλα αυτά, η περιέργεια είναι ένα πάθος επιπόλαιο, όχι μόνο έχει ανάγκη συνεχώς να αλλάζει αντικείμενο, αλλά και πολύ γρήγορα στερείται εντελώς αντικειμένου. Σύντομα οικειοποιούμαστε ό,τι ήταν πριν καινούριο και αυτό του αφαιρεί τη γοητεία του, το μεταφέρει στο πεδίο της αδιαφορίας. Αν ο νεωτερισμός αποτελούσε τη μόνη δύναμη επίδρασης στον ανθρώπινο νου, παρατηρείται, «οι περιστάσεις της ζωής, μόλις τη μαθαίναμε λίγο, δεν θα μπορούσαν να ασκήσουν άλλη επίδραση στον νου παρά σιχαμάρα και κόπωση...»<sup>376</sup>. Έτσι, ομαλά μεταβαίνουμε σε δύο άλλες ιδέες οι οποίες είναι και αυτές που μας κινητοποιούν στη ζωή. Πρόκειται για τις ιδέες της αυτοσυντήρησης και της κοινωνίας.

Πριν περάσουμε σε αυτό, ωστόσο, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι σε άλλο σημείο και στον αντίποδα της αγάπης της καινοτομίας, ο Burke δεν θα παραλείψει να τονίσει τη δύναμη της συνήθειας πάνω στην ανθρώπινη φύση. «Είμαστε έτσι υπέροχα φτιαγμένοι», σημειώνει, αναφερόμενος στο Ωραίο, «ώστε, αν και όντα φτιαγμένα να επιδιώκουμε διακαώς την καινοτομία, είμαστε το ίδιο προσκολλημένοι στο έθιμο και τη

---

γνώσης. Το συγκεκριμένο κείμενο περιλαμβάνεται στο *Essays on Philosophical Subjects* (εκδ. W.P.D Witman, Liberty Classics, Ινδιανάπολη, 1982).

<sup>373</sup> Ο Burke παρατηρεί ότι, οποιεσδήποτε και αν είναι οι άλλες δυνάμεις που μας επηρεάζουν και με οποιοδήποτε τρόπο και αν επιδρούν στον νου μας, «είναι απολύτως αναγκαίο να μην αφορούν πράγματα τα οποία η καθημερινή και κοινή χρήση έχουν φέρει σε μια ανιαρή και αδιάφορη οικειότητα» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 210). Την ιδέα αυτή, ότι η καθημερινότητα και η εξοικείωση προσιδιάζουν με την αδιαφορία μάλλον, παρά με οποιαδήποτε θετική εντύπωση είτε πόνου είτε ευχαρίστησης, ο Burke την επαναφέρει στην πραγμάτευση του Ωραίου. Εκεί ο εχθρός της καινοτομίας είναι το έθιμο για το οποίο ο Burke υποστηρίζει ότι δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει αιτία του Ωραίου. Εξάλλου, η καινοτομία συνδέθηκε από τον Burke με το Ωραίο και στην εισαγωγή για το γούστο, όπου η αρχή της μίμησης τελικά αναλύθηκε στην αγάπη της καινοτομίας. Όσον αφορά το Υψηλό, επίσης είναι χαρακτηριστικό ότι αργότερα, στο δεύτερο μέρος της *Πραγματείας*, ο Burke θα περιγράψει το συναίσθημα του Υψηλού στην εντονότερη μορφή του ως έκπληξη (*astonishment*) (*A Philosophical Enquiry*, σ. 230).

<sup>374</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 210.

<sup>375</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 210.

<sup>376</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 210.



συνήθεια»<sup>377</sup>. Είναι όμως τέτοια η φύση της συνήθειας, συνεχίζει, που την εκτιμάμε μόνο όταν τη στερηθούμε. Με ένα αυτοβιογραφικό παράδειγμα, θυμάται να συχνάζει σε ένα συγκεκριμένο μέρος, το οποίο όχι μόνο δεν τον ευχαριστούσε πλέον, αλλά του δημιουργούσε μάλλον αηδία. Αυτό συνέβαινε μέχρι που σταμάτησε να πηγαίνει, τότε όμως του ήταν αδύνατον να συνέλθει, ώσπου τελικά γύρισε πάλι σε αυτό. Όσοι εισπνέουν καπνό, παρατηρεί επίσης, έχουν χάσει κάθε αίσθηση της ισχυρής επίδρασής του, η όσφρησή τους έχει νεκρωθεί. Αν τους στερήσεις ωστόσο το κουτί τους, τούς έχεις κάνει τους δυστυχέστερους των ανθρώπων.

Αν θεωρούσαμε το δίπολο της καινοτομίας και της συνήθειας με ευρύτερους κοινωνικούς και πολιτισμικούς όρους, θα μπορούσαμε ήδη να εντοπίσουμε τα θεμέλια της βασικής αμφιταλάντευσης του Burke ανάμεσα σε πρόοδο και παράδοση, την οποία θα δούμε να επανέρχεται και της οποίας τους όρους και τα όρια επιχειρώ να ανιχνεύσω στην παρούσα εργασία.

Ας περάσουμε όμως στο κατεξοχήν αντικείμενο του Burke, τις ιδέες του Υψηλού και του Ωραίου. Οι περισσότερες από τις ιδέες που είναι ικανές να ασκήσουν πάνω μας ισχυρή εντύπωση», υποστηρίζει ο Burke, «είτε απλώς πόνου και ηδονής, είτε κάποια τροποποίηση αυτών, μπορούν να συγκεφαλαιωθούν σε δύο κατηγορίες. Σε αυτήν της αυτοσυντήρησης και αυτήν της κοινωνίας. Όλα τα πάθη μας», συνεχίζει ο Burke, «είναι υπολογισμένα να εξυπηρετούν τους σκοπούς της μιας ή της άλλης»<sup>378</sup>. Βρισκόμαστε μπροστά στη βασική ιδέα της *Πραγματείας* που δεν είναι άλλη από τη στίχιση του Υψηλού, από τη μια, με τον πόνο και, από την άλλη, με την αυτοσυντήρηση<sup>379</sup> και του Ωραίου με την ηδονή και την κοινωνία.

Μπορούμε από την αρχή να παρατηρήσουμε τα δύο πράγματα στα οποία έχουμε ήδη αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο. Κατά πρώτο λόγο, λοιπόν, την πρόθεση του Burke να θεμελιώσει το σύστημα του σε όσο το δυνατόν λιγότερες αρχές. «Το να πολλαπλασιάζουμε τις αρχές για κάθε διαφορετικό φαινόμενο», είχε παρατηρήσει ο Burke στην εισαγωγή για το γούστο, παραπέμποντας ήδη στο περιβόητο ξυράφι του

---

<sup>377</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 265.

<sup>378</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 216.

<sup>379</sup> Ό,τι είναι με οποιοδήποτε τρόπο τρομερό ή σχετίζεται με τρομερά αντικείμενα, παρατηρεί ο Burke, είναι πηγή του Υψηλού. Αυτή η οριοθέτηση του Υψηλού, πρέπει να σημειωθεί, δεν είναι καθόλου αιτιολογημένη. Δέχτηκε κριτική από δύο πλευρές. αφενός, αμφισβητήθηκε το ότι κάθε τι που παράγει τρόμο μπορεί να θεωρηθεί Υψηλό και, αφετέρου, το ότι μόνο τρομερά αντικείμενα μπορούν να θεωρηθούν





Ockam<sup>380</sup>, «είναι άχρηστο και στον μεγαλύτερο βαθμό επίσης αντιφιλοσοφικό»<sup>381</sup>, έτσι και η πραγματεία για το Υψηλό και το Ωραίο φιλοδοξεί να θεμελιωθεί αποκλειστικά στις πρωτογενείς αρχές του πόνου και της ηδονής.

Πρόκειται βεβαίως για παράδοξα θεμέλια τόσο για μια αισθητική πραγματεία, όσο και για την υπεράσπιση της ανθρώπινης κοινωνικότητας και δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν έτσι, παρά μόνο στη βάση μιας δεύτερης θεμελιώδους αρχής της *Πραγματείας*, αν και ακριβώς στο άλλο άκρο των ανθρωπολογικών αρχών που παρατέθηκαν. Δίπλα στις στοιχειώδεις, συναισθηματικές αρχές, ο Burke παραθέτει, όπως ήδη ειπώθηκε, δύο τελικές αρχές, αυτές της αυτοσυντήρησης και της κοινωνίας. Δίπλα στη μοντέρνα ανθρωπολογία παραθέτει μια παραδοσιακή τελεολογία<sup>382</sup>, αν και στην ιδιαίτερη θέση που δίνεται στον Λόγο, ως αρχή κανονιστική<sup>383</sup>, ο Burke τοποθετεί τον Θεό<sup>384</sup>. Έτσι, δίπλα στην επιστημονική, εμπειριστική μεθόδολογική επιλογή, τοποθετεί σταθερά την πρόνοια. Είναι, με άλλα λόγια, ο Θεός αυτός που παρουσιάζεται από τον Burke να προικίζει τον άνθρωπο με τα πάθη εκείνα τα οποία εξυπηρετούν τα σχέδια του. Τόσο από την άποψη του εμπειρισμού, όσο και από αυτή της πρόνοιας, υποτιμάται η αυτάρκεια και η αυτονομία του ανθρώπου, σε τελική ανάλυση η ίδια η ελευθερία του<sup>385</sup>.

---

υψηλά και όχι πάθη όπως, για παράδειγμα, η μεγάλη αγάπη (βλ. την έκδοση των απάντων στην οποία παραπέμπω, σ. 216, υποσ. 1).

<sup>380</sup> Πρόκειται για την αρχή της οικονομίας η οποία συνδέθηκε με το όνομα του Ockam χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ήταν και ο πρώτος που τη διατύπωσε. Σύμφωνα με την αρχή αυτή μια θεωρία οφείλει να είναι απλή· μεταξύ δύο σωστών λύσεων ενός προβλήματος ορθή κρίνεται η οικονομικότερη. Η θέση αυτή σχετίζεται βεβαίως με τη νομιναλιστική, αγνωστικιστική θέση του Ockam σε σχέση με τα καθόλου. Ας θυμίσουμε εδώ, και θα επανέλθουμε σε αυτό, ότι αγνωστικιστικές θέσεις εξέφρασε και ο Burke.

<sup>381</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 209.

<sup>382</sup> «Από την αρχή», παρατηρεί ο Κικέρων στο *De Officiis*, «η φύση έχει δώσει σε κάθε τύπο όντος την τάση να συντηρεί τον εαυτό του, τη ζωή και το σώμα του και να απορρίπτει οτιδήποτε είναι πιθανό να το βλάψει. Κοινή σε όλα τα ζώα είναι η τάση να ενώνονται για τους σκοπούς της αναπαραγωγής, και μια ιδιαίτερη φροντίδα για αυτούς που γεννιούνται... Η ίδια φύση», συνεχίζει στην επόμενη παράγραφο, «με τη δύναμη του Λόγου, ενώνει τον έναν άνθρωπο με τον άλλον για την συντροφιά τόσο του κοινού Λόγου όσο και της ζωής...» (Cicero, *De Officiis*, Βιβλίο 1<sup>ο</sup>, παρ.11-12).

<sup>383</sup> Ο Λόγος είναι αυτός που επιτρέπει στον άνθρωπο να μετατρέψει τις βασικές ορμές που μοιράζεται με τα άλλα ζώα σε αρετές.

<sup>384</sup> Τόσο ο Hutcheson όσο και ο Smith σε αντίθεση με τον Hume «νοθεύουν» τα συστήματά τους με μια τελεολογική αρχή. Πρβλ. Δρόσος, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού» και πρβλ. Δ. Δρόσος, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», πανελλήνιο επιστημονικό συνέδριο: Immanuel Kant 200 χρόνια από τον θάνατό του, τομέας Φιλοσοφίας, πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Οκτώβριος 2004, πρακτικά συνεδρίου (υπό έκδοση).

<sup>385</sup> Ο Kant είναι αυτός που θα αναλάμβανε να αποκαταστήσει αυτή την ελευθερία που έθιξε ο εμπειρισμός. Πρβλ. την κατακλείδα της δημοσίευσης του Δ. Δρόσου, «David Hume: φιλόσοφος της

Σε ένα κεφάλαιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «η τελική αιτία της διαφοράς ανάμεσα στα πάθη που ανήκουν στην αυτοσυντήρηση και σε αυτά που αφορούν την κοινωνία των φύλων», ο Burke επαναφέρει το σχήμα αυτό, θέλοντας να ερμηνεύσει τη διαφορετική ένταση με την οποία μας επηρεάζουν ο πόνος και η ηδονή. «Καθώς η εκτέλεση των καθηκόντων μας, οποιουδήποτε είδους, εξαρτάται από τη ζωή μας, και η εκτέλεσή τους με αποφασιστικότητα και αποτελεσματικότητα εξαρτάται από την υγεία μας», υποστηρίζει ο Burke, «επηρεαζόμαστε πολύ από οτιδήποτε απειλεί όποιο από τα δύο· αλλά καθώς δεν είμαστε σε θέση να συναινούμε στη ζωή και την υγεία, η απλή απόλαυσή τους δεν προκαλεί οποιαδήποτε θετική απόλαυση, από φόβο μήπως, ικανοποιημένοι με αυτό, παραδοθούμε στη νωθρότητα και την αδράνεια»<sup>386</sup>. Η έντονη πρακτική μέριμνα και οι ηθικές απολήξεις των όσων υποστηρίζει γίνεται γρήγορα αντιληπτή. Αντιληπτή γίνεται επίσης η ιδιαίτερη τροπή που παίρνει το δίπολο ηδονή-πόνος, στον βαθμό που η έμφαση τίθεται στον πόνο μάλλον παρά στην ηδονή. Αυτό που κυριαρχεί στη ζωή μας ως τέτοια δεν είναι η ηδονή, αλλά η οδύνη, μια οδύνη η οποία συνδέεται με την προσδοκία και τον φόβο του θανάτου, «του βασιλιά του τρόμου»<sup>387</sup>.

Έτσι, εδραιώνεται και η προτεραιότητα του Υψηλού απέναντι στο Ωραίο, το οποίο προσδιορίζεται ως «το ισχυρότερο συναίσθημα το οποίο μπορεί να νιώσει ο ανθρώπινος νους»<sup>388</sup>. Η ισχύς του Υψηλού υπήρξε κοινός τόπος για τις σχετικές πραγματείες, ήδη από τον Λογγίνο. Αυτό που επιχειρεί να κάνει τώρα ο Burke είναι να εδραιώσει τη δύναμη του Υψηλού στα πάθη του πόνου και του φόβου. Η μέριμνα για τον θάνατο πρέπει να υπογραμμιστεί για τον επιπρόσθετο λόγο ότι ενισχύει ένα επιχείρημα στο οποίο θα επανέρθω, το ότι δηλαδή στην καρδιά του Υψηλού, όπως αναπτύσσεται από τον Burke, εντοπίζεται μια ανθρωπολογική απαισιοδοξία.

«Χωρίς αμφιβολία», σημειώνει ο Burke, «τα βασανιστήρια στα οποία μπορούμε να υποβληθούμε, είναι πολύ σημαντικότερα ως προς την επίδρασή τους στο σώμα και τον νου, από ό,τι οποιαδήποτε ευχαρίστηση την οποία θα μπορούσε να προτείνει ο πιο εκλεπτυσμένος ηδονιστής ή την οποία θα μπορούσε να απολαύσει η πιο ζωντανή

---

ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού», όπως και, επίσης του ίδιου, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής ασθηματοκρατίας», (υπό έκδοση).

<sup>386</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 218

<sup>387</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 217.

<sup>388</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 216.



φαντασία και το πιο υγιές και ευαίσθητο σώμα»<sup>389</sup>. Αυτό που υποστηρίζει ο Burke, αλλιώς, είναι ότι, αν μπορούσαμε να αποφύγουμε τον πόνο με τίμημα την ηδονή, σίγουρα θα το κάναμε. «Δεν έχω αμφιβολία», συνεχίζει, παραθέτοντας ακόμα ένα παράδειγμα, «ότι δεν θα βρισκόταν κανείς ο οποίος θα δεχόταν να κερδίσει μια ζωή της πιο πλήρους ικανοποίησης με κόστος να την τελειώσει με τα βασανιστήρια στα οποία καταδίκασε η δικαιοσύνη, μέσα σε λίγες ώρες, τον δυστυχή βασιλοκτόνο στη Γαλλία»<sup>390</sup>. Όσον αφορά δε το θάνατο, παρατηρείται ότι υπάρχουν ελάχιστοι πόνοι, οσοδήποτε ακραίοι, οι οποίοι να μην προτιμώνται από αυτόν. Αυτό που κάνει τον ίδιο τον πόνο, σημειώνει ο Burke, ακόμα πιο επώδυνο είναι ότι θεωρείται ως προάγγελος του θανάτου.

Παρόλα τα παραπάνω, δεν έχουμε ακόμα παρατηρήσει το σημαντικότερο σε σχέση με το Υψηλό, αυτό που το συγκροτεί σε αισθητική κατηγορία, αλλά και το καθιστά, όπως θα φανεί αργότερα, κοινωνικά ευεργετικό. Αν το Υψηλό ήταν απλώς και μόνο επώδυνο, τότε δεν θα είχε καμία θέση στην τέχνη, για κάτι τέτοιο μια κάποιου είδους ικανοποίηση είναι αναγκαία. Έτσι, για τη συγκρότηση της έννοιας του Υψηλού, η κατηγορία της σχετικής ευχαρίστησης (delight) αποκτά κομβική σημασία. Η ίδια η ιδέα του Υψηλού, υποστηρίζει ο Burke, δεν είναι απλώς τρομακτική ή επώδυνη, αντίθετα, αφορά έναν σχετικό πόνο: «Όταν ο κίνδυνος ή ο πόνος πέζουν πολύ πειστικά», σημειώνει συγκεκριμένα ο Burke, «είναι ανίκανοι να γεννήσουν ευχαρίστηση και είναι απλώς τρομεροί, αλλά σε κάποια απόσταση και με κάποιες τροποποιήσεις, μπορούν και προκαλούν ευχαρίστηση, όπως το βιώνουμε καθημερινά»<sup>391</sup>. Για να μετατραπεί ο πόνος στο συναίσθημα του Υψηλού λοιπόν, μεσολαβεί η απόσταση από τα αντικείμενα που προκαλούν πόνο ή εγείρουν την ιδέα του κινδύνου, μεσολαβεί η δικιά μας σχετική ασφάλεια. Είναι αυτό που αποσυνδέει το Υψηλό από τον εγωισμό και δίνει στην αρχή της αυτοσυντήρησης, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μια διάσταση αλτρουιστική.

<sup>389</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 216-217

<sup>390</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 217. Όπως σημειώνεται από τον εκδότη του έργου D. Womersley, ο Burke αναφέρεται στον Robert Damiens, ο οποίος επιχείρησε να δολοφονήσει τον Louis XV στις 5 Ιανουαρίου του 1757. Ενδιαφέρουσα είναι επίσης η παρατήρηση ότι την ίδια ακριβώς αναφορά συναντάμε στην απάντηση του Paine στο *Reflections*. ο Paine αναφέρεται στο περιστατικό ως παράδειγμα της βαρβαρότητας του παλιού καθεστώτος. Εξάλλου, πολύ ενδιαφέρον έχει βεβαίως, και βρίσκεται πολύ μακριά από τη μετέπειτα αντιμετώπιση των βασιλοκτόνων Γάλλων επαναστατών, η συμπάθεια με την οποία ο Burke αντιμετωπίζει τον επίδοξο βασιλοκτόνο στον οποίο αναφέρεται

<sup>391</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 217.

Στο άλλο άκρο, οι εντυπώσεις στις οποίες θεμελιώνεται η κοινωνία είναι εντυπώσεις ηδονής, ενώ, όπως θα φανεί, το κατεξοχήν πάθος που αποσκοπεί στην κοινωνία είναι αυτό της αγάπης. Ο Burke, ξεκινώντας, διαιρεί την κατηγορία της κοινωνίας στα δύο. Η πρώτη κατηγορία αφορά την κοινωνία των φύλων και αποσκοπεί στην αναπαραγωγή. Η δεύτερη αφορά την ευρύτερη ή γενική κοινωνία (*general society*). Ας ξεκινήσουμε, όπως το κάνει και ο Burke, από την πρώτη, την κοινωνία των δύο φύλων.

Το πάθος το οποίο κινεί την αναπαραγωγή, συνεχίζει λοιπόν ο Burke, είναι αυτό της λαγνείας (*lust*). Ως προς αυτό το γενικό πάθος, όπως το προσδιορίζει ο Burke, δεν διαφέρουμε από τα ζώα. Παρόλα αυτά, υπάρχει κάτι ακόμα που διακρίνει την ερωτική συμπεριφορά του ανθρώπου από τα ζώα και είναι αξιοσημείωτο ότι η διαφορά, αυτή τη φορά εντοπίζεται όχι στον Λόγο, αλλά στο επίπεδο των παθών, ενώ κεντρική σημασία λαμβάνει ακόμα μια φορά η έννοια της σχέσης<sup>392</sup>. Τα πάθη των ζώων, παρατηρεί ο Burke, είναι πιο απλά (*unmixed*) από αυτά του ανθρώπου, για αυτό και κατευθύνονται περισσότερο ευθέως προς τους σκοπούς τους. Αντίθετα, συνεχίζει ο Burke, ο άνθρωπος είναι ένα ον φτιαγμένο για μια μεγαλύτερη ποικιλία και πολυπλοκότητα σχέσεων. Οι άνθρωποι, διευκρινίζει, εξυπηρετούν τις ανάγκες της ερωτικής ένωσης όχι μόνο με τη λαγνεία, αλλά και με την αγάπη (*love*)<sup>393</sup>.

Η αγάπη είναι, κατά τον Burke, ένα σύνθετο πάθος (*mixed passion*), μέρος μόνο του οποίου είναι η λαγνεία. Η λαγνεία αποτελεί το γενικό πάθος, το οποίο μας οδηγεί στο άλλο φύλο, παρατηρεί, ο άνθρωπος, ωστόσο, ξεχωρίζει ένα συγκεκριμένο

---

<sup>392</sup> Την έννοια τη συναντήσαμε να λαμβάνει κεντρική σημασία στις σκέψεις του Burke για τη θρησκεία και θα τη συζητήσουμε ξανά στο πλαίσιο του έργου που μας απασχολεί

<sup>393</sup> Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Burke κάνει ακόμα μια σύγκριση ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο. Σε αυτή ο Λόγος είναι αυτός που κάνει τη διαφορά, αν και η λειτουργία του δεν είναι σπουδαία. Επιχειρηματολογώντας για τη σύνδεση της κοινωνίας των φύλων με την ηδονή μάλλον παρά με τον πόνο, ο Burke δεν παραλείπει την τελεολογική εξήγηση. «Η αναπαραγωγή του είδους», σημειώνει, «αποτελεί σπουδαίο σκοπό και είναι αναγκαίο οι άνθρωποι να ωθούνται στην πραγματοποίησή του από ένα ισχυρό κίνητρο. Συνοδεύεται έτσι από μια υψηλή ευχαρίστηση, αλλά καθώς με κανένα τρόπο δεν είναι σχεδιασμένη να αποτελέσει τη μόνιμη ενασχόλησή μας, δεν ταιριάζει η απουσία αυτής της ηδονής να συνοδεύεται από σημαντικό πόνο». Αυτό συγκροτεί και ένα χαρακτηριστικό της ιδιαιτερότητας του ανθρώπου απέναντι στα ζώα. Ο άνθρωπος, δηλαδή, επιλέγει εκείνος πότε θα ενδώσει στις ερωτικές του επιθυμίες, κάτι για το οποίο είναι έτοιμος ανά πάσα στιγμή. Αντίθετα, τα ζώα, ως προς την ένωση και αναπαραγωγή τους, υπακούουν σε καθορισμένους νόμους, δεν επιλέγουν τον χρόνο και τον τρόπο· όταν έρθει η κατάλληλη περίοδος, η ανάγκη τους γίνεται πειστική. Ίσως σε αυτή την περίπτωση να μπορούμε να μιλήσουμε για πόνο, σημειώνει ο Burke, γιατί πρόκειται για τη μοναδική τους ευκαρία κάθε περίοδο. Αν η έλλειψη ερωτικής επαφής συνεπαγόταν και για τον άνθρωπο πόνο, τότε, παρατηρεί ο Burke, «ο Λόγος θα έβρισκε δυσκολίες στην εκτέλεση της λειτουργίας του» (*A Philosophical Enquiry*, σ.218), την επιλογή δηλαδή του χρόνου και του τρόπου με τον οποίο θα επιδοθούμε στην ερωτική πράξη.



σύντροφο με τον οποίο, πέρα από τη λαγνεία, τον συνδέουν κοινωνικές ποιότητες, συναισθήματα δηλαδή τρυφερότητας και στοργής, τα οποία όχι μόνο κατευθύνουν την ερωτική μας όρεξη, αλλά και την ενισχύουν. Είναι, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, αυτός ακριβώς ο εμπλουτισμός της κοινωνίας των δύο φύλων και της αναπαραγωγικής λειτουργίας ο οποίος επιτρέπει στον Burke να την αποσυνδέσει από την αυτοσυντήρηση και, αντίστοιχα, να τη συνδέσει με την κοινωνία.

Βρισκόμαστε στον πυρήνα της δεύτερης αισθητικής ποιότητας που απασχολεί τον Burke, του Ωραίου, γιατί το Ωραίο προσδιορίζεται από τον Burke ως το αντικείμενο της αγάπης. Ωραίο, ορίζει ο Burke, «είναι το όνομα με το οποίο θα χαρακτηρίζω όλες εκείνες τις ποιότητες στα πράγματα οι οποίες γεννούν μέσα μας συναισθήματα στοργής και τρυφερότητας»<sup>394</sup>. Αξιοσημείωτο, στο σημείο που μας απασχολεί, είναι ότι ο προσδιορισμός της έννοιας του Ωραίου θεμελιώνεται από τον Burke με βάση τη συναισθηματική αντίδραση του υποκειμένου και όχι στη βάση αντικειμενικών ποιοτήτων, για αυτό ακριβώς και ο Burke είναι σε θέση να προσδιορίσει το Ωραίο ως μια κοινωνική ποιότητα, μια ποιότητα δηλαδή η οποία μας κάνει να επιθυμούμε «να έχουμε τους άλλους κοντά μας» μας ωθεί να αναπτύξουμε «κάποιου είδους σχέση μαζί τους»<sup>395</sup>. Ακόμα μια φορά, πρέπει να υπογραμμιστεί η στενή σύνδεση αισθητικής και κοινωνικής θεωρίας.

Όσον αφορά την κοινωνία των δύο φύλων, η οποία βρίσκεται πάντα στο προσκήνιο, το αντικείμενο της αγάπης δεν είναι άλλο από την ομορφιά του φύλου, παρατηρεί ο Burke, τονίζοντας τώρα την αντικειμενική πλευρά του Ωραίου. Είναι αυτή η ομορφιά η οποία ωθεί το άτομο στη συγκεκριμένη του επιλογή, η ομορφιά του φύλου δημιουργεί την προτίμηση για μια συγκεκριμένη ερωτική σύντροφο. Πρόκειται για μια αισθητή ποιότητα, γιατί, όπως διευκρινίζει ο Burke, «καμία άλλη δεν μπορεί τόσο αποτελεσματικά και τόσο γρήγορα να παράγει το αποτέλεσμά της»<sup>396</sup>. Τα ζώα, υποστηρίζει ο Burke, αντικρούοντας ρητά τον Addison, δεν έχουν συνείδηση του Ωραίου. Αυτό που διακρίνει τον άνθρωπο από το ζώο, ακόμα στο επίπεδο της κοινωνίας των δύο φύλων, είναι η ικανοποίηση που αντλεί ο άνθρωπος από το Ωραίο.

Έτσι, το Ωραίο γίνεται αυτό που αρχικά γεφυρώνει το χάσμα ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία. Αλλιώς, είναι η ομορφιά αυτή η οποία μας επιτρέπει να

<sup>394</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 226.

<sup>395</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 219.



μεταβούμε από τη λαγνεία στην αγάπη. «Διακρίνω την αγάπη», σημειώνει ο Burke, «με την οποία εννοώ εκείνη την ικανοποίηση που γεννιέται στον νου από τη θεώρηση οποιουδήποτε όμορφου πράγματος, οποιασδήποτε φύσης και αν είναι, από την επιθυμία ή τη λαγνεία, η οποία μας ωθεί στην κτήση ορισμένων αντικειμένων...»<sup>397</sup>. Το Ωραίο είναι μια ποιότητα παθητική, ενώ η επιθυμία είναι ενεργητική και μας ωθεί στην κτήση του ποθητού αντικειμένου. Θα έλεγα ότι το Ωραίο διακρίνεται από την επιθυμία, όπως το Υψηλό διακρίνεται από τον πόνο, χάρη στην απόσταση ασφαλείας. Μπορεί να επιθυμούμε μια γυναίκα που δεν διακρίνεται για την ομορφιά της, παρατηρεί ο Burke, ενώ, εξάλλου, η ομορφιά ανδρών, αλλά και ζώων, μπορεί να εγείρει την αγάπη μας, άλλα όχι και την επιθυμία μας.

Η διεύρυνση του αντικείμενου της αγάπης σε άλλους ανθρώπους, αλλά και ζώα, είναι αξιοσημείωτη<sup>398</sup>. αργότερα θα δούμε ότι θα συνδεθεί, και μάλιστα πρωτευόντως, με φυσικά αντικείμενα. «Ονομάζω την ομορφιά κοινωνική ποιότητα», παρατηρεί ο Burke, «γιατί όταν γυναίκες και άντρες και όχι μόνο αυτοί αλλά και όταν άλλα ζώα μας δημιουργούν μια αίσθηση χαράς και ευχαρίστησης να τα βλέπουμε, (και υπάρχουν πολλά που το κάνουν) μας εμπνέουν με ένα συναίσθημα τρυφερότητας και στοργής προς το άτομό τους»<sup>399</sup>. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η έννοια του κοινωνικού υπερβαίνει τον άνθρωπο. Είναι κάτι που απορρέει από την επιλογή του Burke να συνδέσει το Ωραίο με την αρχή της κοινωνίας

Η συζήτηση για την κοινωνία δεν σταματά εδώ. Φεύγοντας από την κοινωνία των δύο φύλων, ο Burke, γρήγορα, περνά και στην κοινωνία γενικότερα. Αυτό που αξίζει εισαγωγικά να παρατηρηθεί είναι ότι το πεδίο της κοινωνίας με την έννοια αυτή συνδέεται τόσο με τον πόνο όσο και με την ηδονή, συνδέεται τόσο με το Υψηλό όσο και με το Ωραίο. Ως εκ τούτου, το πεδίο της κοινωνίας κατανοείται από τον Burke όχι μόνο ως το πεδίο εκδίπλωσης της ανθρώπινης κοινωνικότητας, αλλά και ως το πεδίο διακύβευσης της αυτοσυντήρησης.

<sup>396</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 219.

<sup>397</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 255.

<sup>398</sup> Ο Hume είχε περιορίσει το αντικείμενο της αγάπης σε άλλα σκεπτόμενα όντα. (Βλ. *A Treatise of Human Nature*, βιβλίο 2, μέρ. 2, κεφ. 1, ) Η διαφορά αυτή ανάμεσα στους δύο έχει να κάνει με μια ρητή διαφοροποίηση του Burke σε σχέση με τις επιστημολογικές επιλογές του Hume. Για αυτόν τον τελευταίο εξαιρετικής σημασίας για τη διαμόρφωση των παθών είναι η λειτουργία του συνειρμού των ιδεών. Ο Burke, όπως ρητά το δηλώνει, επιλέγει να υποτιμήσει αυτή τη λειτουργία, αν και όχι να την καταργήσει, εμμένοντας στην άμεση επίδραση των φυσικών ιδιοτήτων των πραγμάτων.

<sup>399</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 219.



Ο Burke, όπως μας έχει συνηθίσει, ξεκινά διερωτώμενος για τον αν η κοινωνία γενικά πρέπει να θεμελιωθεί στον πόνο ή την ηδονή. Ξεκινά μάλιστα με την παρατήρηση ότι η κοινωνία ως τέτοια, «χωρίς κάτι που να της δίνει ιδιαίτερη αξία, δεν μας προκαλεί καμιά θετική ευχαρίστηση ως προς την απόλαυση»<sup>400</sup>. Πρόκειται, θα λέγαμε ξανά, για μια κατάσταση αδιάφορη, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο περιγράφηκε ως αδιάφορη η κατάσταση της υγείας και της ζωής (θα έσπευδα να συμπληρώσω ότι η κοινωνία θεωρείται από τον Burke επίσης τόσο φυσική όσο και η ζωή και η υγεία, είναι κάτι που, πιστεύω, θα φανεί στη συνέχεια). Αν η κοινωνία, παρόλα αυτά, είναι αδιάφορη, δεν είναι αδιάφορο ωστόσο το αντίθετό της, η απομόνωση. Το συναίσθημα που συνδέεται με αυτή είναι αυτό του πόνου και μάλιστα ενός πόνου εξαιρετικά ισχυρού. Ο Burke φτάνει στο σημείο να θεωρήσει την ιδέα της μοναξιάς αυτής τόσο επώδυνη και τρομερή όσο και την ιδέα του θανάτου<sup>401</sup>. Πρόκειται για ένα είδος απόδειξης της κοινωνικότητας του ανθρώπου μέσω του αντιθέτου· δηλαδή της απομόνωσης. Έτσι, ο Burke σπεύδει να παρατηρήσει ότι είμαστε όντα φτιαγμένα για να ζούμε σε κοινωνία -αξίζει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι θα τον δούμε να αξιοποιεί και τις δύο διαστάσεις της κοινωνικότητας που συναντά κανείς τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, την κοινωνικότητα ως αλτρουισμό και αυτή που αντιδιαστέλλεται με την απομόνωση.

Αν η κοινωνία γενικά, ωστόσο, είναι αδιάφορη και υπερτερεί ο πόνος της απομόνωσης στις ιδέες μας, στο πλαίσιο της γενικής κοινωνίας, ο Burke διακρίνει μια πιο περιορισμένη κοινωνία, αυτή που ονομάζει ιδιαίτερη κοινωνία (*particular society*), στην οποία αποδίδονται ευχάριστες ιδέες. Όσον αφορά το περιεχόμενο αυτής της «ιδιαίτερης κοινωνίας», ο Burke διευκρινίζει: «η καλή παρέα, οι ζωντανές συζητήσεις, και η θερμή αφοσίωση της φιλίας, γαμίζουν τον νου με μεγάλη ευχαρίστηση»<sup>402</sup>.

Παρόλα αυτά, ο Burke δεν σταματά εκεί, στην κοινωνικότητα δηλαδή του ατόμου. Δεν παραλείπει να παρατηρήσει ότι η πρόσκαιρη απομόνωση από την κοινωνία μας είναι αρκετές φορές ευχάριστη. Έτσι, το πρώτο συμπέρασμα για την κοινωνικότητα του ανθρώπου συμπληρώνεται, καλύτερα, ίσως, διορθώνεται, από ένα δεύτερο. Πρέπει

<sup>400</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 220.

<sup>401</sup> Πρβλ. τον Hume, ο οποίος διατρανώνει και αυτός την κοινωνικότητα του ανθρώπου με μια αναφορά στην απομόνωση παρόμοια με αυτή του Burke. Η διατύπωσή του έχει ως εξής: «Αυτό είναι ακόμα περισσότερο εμφανές στον άνθρωπο, ο οποίος είναι το όν εκείνο το οποίο έχει την πιο σφοδρή επιθυμία για την κοινωνία, και είναι αυτή του παρέχει τα περισσότερα πλεονεκτήματα. Δεν μπορούμε να κάνουμε καμία ευχή, η οποία δεν αναφέρεται στην κοινωνία. Η τέλεια απομόνωση είναι ίσως η μεγαλύτερη τιμωρία που μπορούμε να υποστούμε» (D. Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2<sup>ο</sup>, μέρ. 2, κεφ. 5).

να είμαστε, παρατηρεί ο Burke, «όντα σχεδιασμένα τόσο για την πράξη όσο και την θεώρηση». Η πράξη, λοιπόν, από τη μια, αντιστοιχεί στην κοινωνική αλληλεπίδραση, όπως εκδηλώνεται στις παρέες, τις συζητήσεις και τη φιλία, ενώ η σκέψη, από την άλλη, προσιδιάζει στο άτομο ως απομονωμένη μονάδα. Ας θυμίσουμε ότι το δίπολο πράξη-θεωρία το συναντήσαμε ξανά στο πρώτο μέρος, όπου ο Burke οριοθέτησε τη στάση του απέναντι στα ακραία παραδείγματα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», από τη μια, ο οποίος θυσιάζει τα πάντα για την κοινωνικότητα και την δημόσια εικόνα του, και του «ακαδημαϊκού», από την άλλη, ο οποίος εργάζεται απομονωμένος από την κοινωνία, χωρίς συναίσθηση των πραγματικών της προβλημάτων και πέρα από τον αναγκαίο έλεγχο της.

Η προβληματική για την κοινωνία γενικά κορυφώνεται στην παρουσίαση εκείνων των τριών ιδιαίτερων παθών -διακρίνονται από τον Burke από «το γενικό πάθος που έχουμε για την κοινωνία»<sup>403</sup>-, τα οποία ο Burke προλογίζει ως «τους τρεις κεντρικούς κρίκους στην αλυσίδα της κοινωνίας»<sup>404</sup>. Πρόκειται για τη συμπάθεια, τη μίμηση (imitation) και τη φιλοδοξία, από τα οποία ο Burke ξεχωρίζει την πρώτη, θεωρώντας ότι αυτή έχει την ευρύτερη εφαρμογή. Αυτή η πρώτη, άλλωστε, είναι αυτή η οποία καταλαμβάνει και τη μεγαλύτερη έκταση. Στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής, θα γίνει σαφές ότι θα ήταν σημαντικό σφάλμα να ταυτίσουμε το Υψηλό με τον εγωισμό ή τον ατομισμό και το Ωραίο με την κοινωνικότητα. Στην πραγματικότητα το Υψηλό, και αντίστοιχα η ιδέα της αυτοσυντήρησης, θα μετατραπούν σε βασικά εργαλεία διασφάλισης της κοινωνικής συνοχής και προόδου.

<sup>402</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 220.

<sup>403</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 226.

<sup>404</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 220.



κο  
αι  
κπ  
-ε.  
του  
σημ  
και  
κρηπ  
σημ



#### 4. Οι τρεις βασικοί δεσμοί της ανθρώπινης κοινωνίας

Θα μπορούσα εισαγωγικά να πω ότι οι τρεις ανθρωπολογικές αρχές που περιγράφονται στη συνέχεια, η συμπάθεια, η μίμηση και η φιλοδοξία, παραπέμπουν και αυτές στις τρεις βασικές αρχές που υποθέσαμε ότι διέπουν συνολικά το υπό εξέταση έργο· θα γίνει φανερό, ελπίζω, ότι μπορούμε να συνδέσουμε τη συμπάθεια με μια χριστιανική έννοια αλληλεγγύης και αλτρουισμού, τη μίμηση με την παράδοση και, τέλος, τη φιλοδοξία με την πρόοδο. Η παραλληλία ανάμεσα σε αισθητική και ανθρωπολογία, ανάμεσα σε τέχνη και πραγματική ζωή δεν είναι αυθαίρετη, γίνεται από τον ίδιο τον Burke στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει ψυχολογικά τις αισθητικές μας εμπειρίες. Για την ανάγνωσή μου, η αισθητική του Burke δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από ηθικές και πολιτικές προεκτάσεις και προθέσεις<sup>405</sup>. Αυτά βεβαίως παρουσιάζονται πολύ σχηματικά και αδικούν τον πλούτο των εννοιών, πράγμα στο οποίο περνάω αμέσως.

Η έννοια της συμπάθειας, με την οποία ο Burke ξεκινά και την οποία αξιολογεί ως τη σημαντικότερη των τριών, αποτελεί, όπως είναι μάλλον γνωστό, έννοια κλειδί για τον βρετανικό 18<sup>ο</sup> αιώνα. Αποτελεί το κλειδί για τη θεωρία των παθών, αλλά και την ηθική θεωρία του Hume και βέβαια θεμελιώνει τη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* του Smith<sup>406</sup>. Πριν φτάσουμε ωστόσο σε μια τέτοια ειδική θεματοποίηση της έννοιας

---

<sup>405</sup> Πρβλ. σχετικά και τις παρατηρήσεις των Ashfield και de Bolla, οι οποίοι επικρίνουν την καντιανή ανάγνωση της βρετανικής αισθητικής παράδοσης του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Σύμφωνα με αυτήν, το αισθητικό πεδίο θεωρείται ως αυτόνομο και κατανοείται πέρα από οποιαδήποτε ηθικά και πολιτικά κίνητρα. Βλ. Andrew Ashfield και Peter de Bolla, *The Sublime: A Reader in British Eighteenth Century Aesthetic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>406</sup> Αξίζει, πιστεύω, να σημειωθεί η θερμή υποδοχή που θα επεφύλασσε ο Burke στο έργο αυτό του Smith και τη θεμελίωση της ηθικής στη συμπάθεια. Στον *Annual Register* για το έτος 1759, το έτος δημοσίευσης του έργου του Smith, και στη σχετική βιβλιοκρισία, ο Burke σημειώνει τα εξής: «ο συγγραφέας αναζητά τα θεμέλια για το δίκαιο, το ταριαστό, το ορθό, και το αξιοπρεπές, στα πιο κοινά και περισσότερο παραδεκτά (allowed) μας πάθη, κάνοντας την επιδοκιμασία και την αποδοκιμασία το κριτήριο της αρετής και της κακίας και δείχνοντας ότι αυτά θεμελιώνονται στη συμπάθεια, εγείρει από αυτή την απλή αλήθεια ένα από τα ομορφότερα οικοδομήματα της ηθικής φιλοσοφίας».

της συμπάθειας, η έννοια συναντάται στους θεωρητικούς στους οποίους μπορούμε να αναφερόμαστε ως υποστηρικτές της κοινωνικότητας του ανθρώπου.

Στον Rousseau συναντάμε όχι τη συμπάθεια, αλλά την έννοια του οίκτου, την οποία περιγράφει «ως την έμφυτη αποστροφή (που νιώθει κάποιος) για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει»<sup>407</sup>, ενώ, λίγο παρακάτω, ο ίδιος συγγραφέας αναφέρεται στη συμπόνια ως ένα «αίσθημα που μας βάζει στη θέση αυτού που υποφέρει»<sup>408</sup>. Στην Αγγλία, ο Shaftesbury απαριθμεί τις φυσικές διαθέσεις του ανθρώπου ως εξής: «η αγάπη, η προσήνεια, η καλή θέληση και η συμπάθεια με το γένος ή το είδος»<sup>409</sup>, ενώ ο Hutcheson, τέλος, τον ακολουθεί, εντάσσοντας τη συμπάθεια (sympathy), ή τη συμπόνια (compassion), όρους που φαίνεται να χρησιμοποιεί ως ταυτόσημους, στη «δημόσια αίσθησή» του. Ο Hutcheson, ωστόσο, κάνει ένα βήμα παραπέρα και μας δίνει έναν πιο σαφή προσδιορισμό του περιεχομένου της: «μέσω αυτών» (συμπάθεια και συμπόνια), υποστηρίζει, «η παρατήρηση της χαράς των άλλων γίνεται αιτία χαράς, και η θλίψη τους αιτία πόνου»<sup>410</sup>. Από το σημείο αυτό, μπορούμε, πιστεύω, να περάσουμε ομαλά στον Burke, γιατί είμαι της γνώμης ότι με μια τέτοια πρόσληψη εισάγει αρχικά την έννοια της συμπάθειας στο κεφάλαιο με την αντίστοιχη τιτλοφόρηση.

Ο Burke, συγκεκριμένα, προσδιορίζει τη συμπάθεια και αυτός, όπως και ο Hutcheson, ως ένα πάθος «μέσω του οποίου μετέχουμε στις ανησυχίες των άλλων, συγκινούμαστε όπως εκείνοι και δεν είμαστε ποτέ αδιάφοροι παρατηρητές σε ό,τι εκείνοι κάνουν ή υποφέρουν»<sup>411</sup>. Η συμπάθεια συγκροτεί για τον Burke ένα μέσο υπέρβασης της ατομικότητας μας, του στενού χώρου των σκέψεων και των ενδιαφερόντων μας, για να μας κοινοποιήσει και, κυρίως, για να μας κάνει να ενδιαφερθούμε για τις ανησυχίες και τα πάθη του άλλου. Ο Burke είναι σαφής ως προς αυτό: η συμπάθεια «συγκροτεί μια μορφή αντικατάστασης, μέσω της οποίας μπαίνουμε στη θέση κάποιου άλλου»<sup>412</sup>, ενώ συμπληρώνει ότι αφορά τόσο την χαρά όσο και τη λύπη, άρα, τόσο τα πάθη της αυτοσυντήρησης όσο και αυτά της κοινωνίας. Έτσι, κανείς μπορεί να γίνεται φορέας των συναισθημάτων τόσο του Υψηλού όσο και του Ωραίου.

<sup>407</sup> J.J. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής της ανισότητας*, σ. 102.

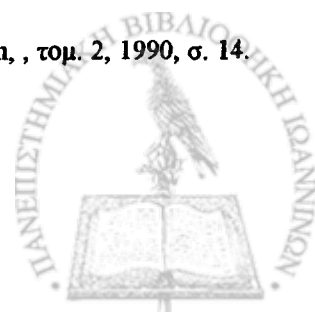
<sup>408</sup> J.J. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής της ανισότητας*, σ. 104.

<sup>409</sup> Shaftesbury, *Characteristics*, τόμ. 1, σ. 293.

<sup>410</sup> F. Hutcheson, *Collected Works*, George Olms Verlag, Hildesheim, , τόμ. 2, 1990, σ. 14.

<sup>411</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 220.

<sup>412</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 220-221.



Θα κάναμε λάθος, λοιπόν, όπως έχει γίνει, αν ταυτίζαμε το Υψηλό με τον εγωισμό και το Ωραίο με τον αλτρουισμό<sup>413</sup>. Θα υποστηρίξω, ακόμα παραπέρα, ότι κάνουμε λάθος επίσης να θεωρούμε ότι «το Υψηλό μας απομονώνει ενώ το Ωραίο μας ενώνει»<sup>414</sup>, ότι το Υψηλό δηλαδή σπάει τους κοινοτικούς δεσμούς. Αντίθετα, στην πραγμάτευση που ακολουθεί θα υποστηριχτεί ότι ο πόνος του άλλου, και άρα το Υψηλό, συγκροτείται από τον Burke ως παραδειγματικό πεδίο κοινωνικής ευαισθησίας και αλτρουισμού<sup>415</sup>. Αν στέκομαι ιδιαίτερος στην έννοια του Υψηλού και τη συμμετοχή σε αισθήματα πόνου, είναι γιατί αυτό βρίσκεται στο επίκεντρο του προβληματισμού του Burke.

Η ιδιαιτερότητα της πραγμάτευσης του Burke για τη συμπάθεια έχει να κάνει με το ότι εκκινεί και αντλεί την αφορμή της από ένα κλασικό, αισθητικό πρόβλημα. Το πρόβλημα για την επίδραση της τραγωδίας. Η παρατήρηση που συνήθως γίνεται, σημειώνει ο Burke, είναι ότι πράγματα τα οποία στην πραγματικότητα μας δυσαρεστούν, στην τέχνη μας ευχαριστούν. Πρόκειται βεβαίως για ένα πρόβλημα η ιστορία του οποίου φτάνει πίσω στον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης είχε στηρίξει την άποψή του για την αγάπη της μίμησης σε αυτό ακριβώς το σημείο· στο ότι δηλαδή πράγματα που στην πραγματικότητα μας δυσαρεστούν, όταν αναπαρίστανται από την τέχνη, μας ευχαριστούν<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> Ο N. Wood, κάνει την ταύτιση αυτή στο “The Aesthetic Dimension of Burke’s Thought”, *The Journal of British Studies*, τομ. 4, σσ. 41-46.

<sup>414</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, σ. 330.

<sup>415</sup> Αυτός που αξιοποιεί περισσότερο συστηματικά τη σύνδεση της συμπάθειας με το Υψηλό, και άρα με τον πόνο και τη δυστυχία των άλλων, είναι ο Gibbons, ο οποίος πάνω σε αυτό θεμελιώνει και τη διαφορά του Burke από τους Hume και Smith. Ο συγγραφέας αυτός μάλιστα θα αποδώσει τη διαφορά αυτή στο κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον και τη συναφή πολιτιστική ταυτότητα που διαμορφώνει. Το περιβάλλον αυτό, στην περίπτωση των Hume και Smith, διαμορφώνεται από την ένταξη της Σκωτίας στην Μεγάλη Βρετανία, ενώ, στην περίπτωση του Burke, από τη σκληρή περιθωριοποίηση της Ιρλανδίας. Βλ. L. Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

<sup>416</sup> «σημείον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὄρωμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένως χαίρομεν θεωροῦντες, ὅσον δε θηρίων τε μορφᾶς τῶν ἀημοτάτων καὶ νεκρῶν», Αριστοτέλης *Περὶ Ποιητικῆς*, 1448b 9-12. Η παραδοχή αυτή είναι επίσης αυτονόητη για τον Hume, ο οποίος μάλιστα θα αφιερώσει ένα δοκίμιο στο θέμα «Εἶναι βέβαιο», σημειώνει, «ὅτι το ἴδιο αντικείμενο δυστυχίας, το οποίο ευχαριστεῖ στην τραγωδία, ἀν το εἶχαμε μπροστὰ μας, θα μας προκαλούσε τὴν πιο γνήσια στεναχώρια» (Hume, *Essays*, “Of Tragedy”). Σε αυτό το δοκίμιο για τὴν τραγωδία, μάλιστα, καταλήγει στο συμπέρασμα ὅτι πρωτεύουσα σημασία ὅσον ἀφορὰ τὴν τέχνη, τὴν τραγωδία, τὴν ποίηση καὶ τὴν ρητορική εἶχε ἡ ἴδια ἡ τέχνη καὶ ὄχι τὸ περιεχόμενό της. «Ἡ ἰδιοφυΐα», δηλαδή, «για να αναπαραστήσει κανεῖς αντικείμενα με ζωντανό τρόπο, ἡ τέχνη που χρησιμοποιεῖται για τὴ συλλογή ὅλων τῶν συγκινητικῶν περιστάσεων, ἡ κρίση που ἐπιδεικνύεται στὴ διάταξή τους, ... ἡ δύναμη τῆς ἐκφρασης, ἡ ὁμορφιά τῶν ρητορικῶν ἀριθμῶν...» (Hume, *Essays*, “Of Tragedy”). Σε κάθε περίπτωση, τὸ κυρίαρχο πάθος, ὅσον ἀφορὰ τὴν τέχνη, ἦταν για αὐτόν ἡ ευχαρίστηση, ἐνῶ τὸ προνομιακό πεδίο τῆς το Ωραίο. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ἡ λύση που προτείνει Ὁ Du Bos, τὸν ὁποῖο ἀναφέρουμε γιατί τὸ ὄνομά του εἶναι ἀπὸ τα λίγα τα ὁποῖα θα συναντήσουμε στὴν πραγματεία του Burke, ἀν καὶ με τὴν αφορμὴ κάποιου ἄλλου προβλήματος. Ὁ Du Bos, λοιπόν, στὸ *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* εἶχε

Ο Burke συγκεφαλαιώνει την επιχειρηματολογία για το πρόβλημα αυτό σε δύο θέσεις: πρώτον, στη θέση ότι ο πόνος και η δυστυχία μας ευχαριστεί γιατί γνωρίζουμε ότι πρόκειται για μυθοπλασία. Δεύτερον, στη θέση ότι η ευχαρίστηση αυτή γεννιέται γιατί αναλογιζόμαστε τη δική μας ασφάλεια σε σχέση με τις δυστυχίες που παρακολουθούμε. Στόχος του Burke γίνεται η αναίρεση και των δύο αυτών θέσεων και για να το πετύχει επιχειρηματολογεί ως ακολούθως: παρατηρεί αρχικά ότι η ιδέα που θέλει τη θέαση πραγματικών δυστυχιών να μας προκαλεί μόνο πόνο και την αναπαράσταση ευχαρίστηση απορρέει από την τάση μας να συγχέουμε αυτό που δεν θα κάναμε ποτέ με αυτό που πρόθυμα θα παρακολουθούσαμε. Κανείς, υποστηρίζει ο Burke, δεν θα ήθελε ένας σεισμός να καταστρέψει το Λονδίνο, αλλά, αν αυτό συνέβαινε, είναι βέβαιο ότι πλήθος από όλο τον κόσμο θα συνέρεε να δει το θέαμα.

Από μια παρόμοια σύγχυση ιδεών, προκύπτει, όπως παρατηρείται, και εκείνη η οπτική που αποδίδει την ευχαρίστηση που αντλούμε από την αναπαράσταση μιας τραγωδίας στη σκέψη της ασφάλειάς μας. Ο Burke υποστηρίζει ότι, σε αυτή την περίπτωση, μπερδεύεται η έννοια της αναγκαίας προϋπόθεσης με αυτήν της αιτίας. Ότι ένα πράγμα αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για να κάνουμε ή να νιώσουμε κάτι δεν σημαίνει ότι αποτελεί και αιτία του. Αντίστοιχα, το να είμαστε εμείς ασφαλείς αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για αισθήματα συμπάθειας, δεν σημαίνει όμως ότι η ίδια, δηλαδή η ασφάλειά μας, είναι και η αιτία αυτών των συναισθημάτων.

Η βασική, θα έλεγα ρηξικέλευθη, θέση την οποία ο Burke αναλαμβάνει να αποδείξει είναι ότι ανάμεσα στην τέχνη και την πραγματικότητα δεν υφίσταται η διαφορά την οποία οι φιλόσοφοι θεωρούσαν ως δεδομένη. Κατά την γνώμη του Burke, και στις δύο περιπτώσεις, στην τέχνη και την πραγματική ζωή, λειτουργεί η ίδια αρχή. Έτσι, για να καταλάβουμε με ποιο τρόπο επιδρά πάνω μας η τραγωδία, αρκεί να καταλάβουμε με ποιο τρόπο επιδρούν πάνω μας οι πραγματικές δυστυχίες των ανθρώπων. Κλειδί για την παραλληλία αυτή γίνεται η συμπάθεια. Με άλλα λόγια, ό,τι εγείρει τα πάθη μας με αφορμή μια τραγωδία δεν είναι η μίμηση, αλλά η συμπάθεια.

Βεβαίως, ο Burke αναγνωρίζει την επίδραση της μίμησης και συνακόλουθα την ευχαρίστηση που τη χαρακτηρίζει, ενώ συμπληρώνει ότι «σε ορισμένες περιπτώσεις αντλούμε την ίδια ή και μεγαλύτερη ικανοποίηση από την αναπαράσταση, παρά από το

---

υποστηρίζει ότι τα πάθη μας έχουν ανάγκη συνεχούς διέγερσης, δεν υπάρχει πιο στενάχωρη κατάσταση για την ψυχή από την αδράνεια, έτσι ώστε ενστικτωδώς ακολουθούμε όλα τα αντικείμενα εκείνα που



πράγμα το ίδιο»<sup>417</sup>. Στην εισαγωγή του για το γούστο έχει αναφερθεί στην αρχή της μίμησης, ενώ το κεφάλαιο που έπεται αυτού για τη συμπάθεια, καταπιάνεται ακριβώς με την αρχή της μίμησης. Παρόλα αυτά, ο Burke αρνείται ότι με το εργαλείο αυτό μπορούμε να ερμηνεύσουμε την πρωτεύουσα επίδραση της τραγωδίας. Για να αναιρέσει το αντίπαλο επιχείρημα, το οδηγεί στα άκρα. Θα ήταν λάθος, υποστηρίζει, αν αποδίδαμε την απόλαυση που αντλούμε από την τραγωδία στη σκέψη ότι αυτό που παρακολουθούμε δεν είναι πραγματικό και στο γεγονός πως ο,τι βλέπουμε δεν είναι παρά απάτη, το έργο της φαντασίας μας. Αντίθετα, υποστηρίζει ο Burke, όσο το έργο τέχνης προσεγγίζει την πραγματικότητα τόσο καλύτερο γίνεται, αν και ποτέ δεν φτάνει τη δύναμη και την αποτελεσματικότητα της ίδια της πραγματικότητας.

Ο Burke μας προτείνει το ακόλουθο πείραμα, για να πειστούμε για αυτή τη θέση: «διαλέξτε μια μέρα στην οποία να αναπαραστήσετε την πιο υψηλή και συγκινητική τραγωδία που έχουμε, ορίστε τους περισσότερο αγαπητούς ηθοποιούς, ξοδέψτε αφειδώς για τις σκηνές και τη διακόσμηση, ενώστε τις σημαντικότερες προσπάθειες της ποίησης, της ζωγραφικής και της μουσικής και, όταν έχετε συγκεντρώσει το κοινό σας, αφήστε να διαρρεύσει ότι κάποιος διαβόητος εγκληματίας του κράτους πρόκειται, ανά πάσα στιγμή, να εκτελεστεί στη διπλανή πλατεία. «Σε μια στιγμή», καταλήγει ο Burke, «η ερημιά του θεάτρου θα αποδείκνυε τη συγκριτική αδυναμία των μιμητικών τεχνών, και θα διακήρυσσε τον θρίαμβο της πραγματικής συμπάθειας»<sup>418</sup>.

Γιατί όμως η συμπάθεια μας κάνει να θέλουμε να παρακολουθούμε σκηνές δυστυχίας; Κανονικά, όπως υποστηριζόταν από τον Hume<sup>419</sup>, η συμπάθεια θα έπρεπε να μας ωθεί στην ευτυχία, στην ευχαρίστηση της οποίας μετέχουμε, και να κάνει εξαιρετικά αποκρουστικές τις σκηνές δυστυχίας, οι οποίες μας κάνουν συμμετόχους στον πόνο των άλλων. Αν ίσχυε το απλό δίπολο ηδονή- πόνος ως αποκλειστική αρχή των πράξεών μας, θα έπρεπε να απομακρυνόμαστε από κάθε περίπτωση πόνου. Αυτό όμως δεν συμβαίνει και, για να κάνει πειστικότερη αυτή τη θέση του, ο Burke παραπέμπει και στην ιστορία, καλώντας μας να ελέγξουμε, και σε αυτό το επίπεδο, τα συναισθήματά μας: «Η ευημερία καμίας αυτοκρατορίας και το μεγαλείο κανενός

---

μπορούν να μας συγκινήσουν έστω και αν η συγκίνηση αυτή είναι θλίψη και στεναχώρια.

<sup>417</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ.223

<sup>418</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 223.

<sup>419</sup> Βλ. Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 2, κεφ. 5.



πρίγκιπα δεν διαβάζονται με τόση ευχαρίστηση όσο η καταστροφή του μακεδονικού κράτους και η δυστυχία του άμοιρου πρίγκιπά του»<sup>420</sup>, σημειώνει, ο Burke και συνεχίζει, «ο Σκιπιών και ο Κάτων είναι και οι δύο ενάρετοι χαρακτήρες, αλλά συγκινούμαστε πιο βαθιά από τον βίαιο θάνατο του ενός, και την καταστροφή του μεγάλου σκοπού στον οποίο ήταν πιστός, παρά με τους επάξιους θριάμβους και την αδιάλειπτη ευημερία του άλλου»<sup>421</sup>.

Αυτό που προτείνει ο Burke είναι ότι οι σκηνές πόνου, πραγματικές ή φανταστικές, μας δημιουργούν μια κάποια ευχαρίστηση. «...Πρέπει να έχουμε μια ευχαρίστηση (delight) ή ηδονή κάποιου είδους στη σκέψη αντικειμένων αυτού του είδους»<sup>422</sup>, σημειώνει ο Burke, και, μάλλον, εννοεί ότι έχουμε και τα δύο, γιατί πρέπει να θυμίσουμε ότι η ηδονή και η ευχαρίστηση αποτελούν και οι δύο μορφές ευχαρίστησης, αλλά εξαιρετικά διαφορετικές ως προς τον χαρακτήρα τους. Η πρώτη είναι θετική και απόλυτη, η δεύτερη σχετική, απορρέει δηλαδή από έναν πόνο.

Έτσι, λοιπόν, ο Burke επιχειρεί να λύσει το πρόβλημα ως εξής: «ο τρόμος είναι ένα πάθος το οποίο προκαλεί πάντα ευχαρίστηση (delight), όταν δεν πιέζει πολύ κοντά και το έλεος είναι ένα πάθος που συνοδεύεται από ηδονή (pleasure), γιατί απορρέει από την αγάπη και τα κοινωνικά μας συναισθήματα»<sup>423</sup>. Η σύνδεση του ελέους με την αγάπη και την κοινωνικότητα γίνεται κάπως αυθαίρετα στο σημείο αυτό και ο Burke δεν θα επανέρθει για να την αναπτύξει. Παραπέμπει μάλλον στην έννοια της ευμένειας, ως θεμελιώδους ανθρωπολογικής αρχής, όπως παρουσιάστηκε στο κείμενο για τη θρησκεία και την ηθική του πρώτου μέρους. Αυτό στο οποίο επιμένει ο Burke είναι η έννοια της σχετικής ευχαρίστησης, την οποία έχει θεμελιώσει πιο στέρεα. Αυτό που έχει ενδιαφέρον να προσεχτεί είναι ότι, ενώ ο Hume και ο Smith για παράδειγμα, θεωρούσαν ότι η ευχαρίστηση του θεατή στην τραγωδία συνδεόταν με την κάθαρση, ότι δηλαδή η συμπάθεια αφορούσε τη λύτρωση του ήρωα<sup>424</sup>, στον αντίποδα, ο Burke

---

<sup>420</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 221-222.

<sup>421</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>422</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 221.

<sup>423</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>424</sup> Γενικότερα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι στους Hume και Smith τονίζεται η συμπάθεια μας για τη χαρά των άλλων, πολύ συχνά δε, σε σχέση με τον πλούτο και την εξουσία τους. «Επειδή η ανθρωπότητα είναι προδιατεθειμένη να συμπαθεί πιο ολοκληρωτικά τη χαρά μας παρά τη θλίψη μας, αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο επιδεικνύουμε τα πλούτη μας και κρύβουμε τη φτώχεια μας», παρατηρεί ο Smith (*A. Smith, Theory of Moral Sentiments* μερ. 3, κεφ. 2, παρ. 1, σ. 59). Στο ίδιο πνεύμα, πιο πριν, ο Hume παρατηρούσε: «τίποτα δεν μπορεί να μας δώσει εκτίμηση για τα πλούτη και περιφρόνηση για την αθλιότητα και τη φτώχεια, παρά ο μηχανισμός της συμπάθειας, μέσω του οποίου



ισχυρίζεται ότι η ευχαρίστηση αντλείται από τα ίδια τα πάθη του ελέους και του φόβου που συγκλονίζουν τον θεατή.

Η προσήλωση στην έννοια της σχετικής ευχαρίστησης φαίνεται και στην συνέχεια, όταν ο Burke θα στηριχτεί σε αυτή για να συμπληρώσει τη συμπάθεια με την έμπρακτη αλληλεγγύη και ανακούφιση αυτού που υποφέρει. Η ευχαρίστηση που νιώθουμε παρακολουθώντας σκηνές δυστυχίας, παρατηρεί ο Burke, είναι πάντα ανάμεικτη με κάποια δυσφορία, κάτι τέτοιο συνιστά άλλωστε την ίδια ουσία της σχετικής ευχαρίστησης (delight). Είναι ακριβώς αυτή η δυσφορία η οποία «μας ωθεί να ανακουφιστούμε, ανακουφίζοντας αυτόν που πονάει»<sup>425</sup>. Έτσι, η συμπάθεια δεν συνιστά μόνο μια διαδικασία παρατήρησης, αλλά και πρακτικής, ενεργητικής παρέμβασης για την εξάλειψη του πόνου. Η έννοια εκείνη που μετατρέπει το Υψηλό σε αισθητική κατηγορία, η έννοια της σχετικής ευχαρίστησης (delight), είναι αυτή που μετατρέπει τη συμπάθεια σε ηθικήκοπρακτική αρχή. Προϋπόθεση και στις δύο περιπτώσεις είναι η απόσταση, δηλαδή η ανιδιοτέλεια.

Δεν μπορούμε να μην αναφέρουμε ότι και στο κεφάλαιο αυτό ο Burke έχει σπεύσει να προδιαγράψει τις επιστημολογικές του προκείμενες. Επιτιθέμενος στις δύο θέσεις για την επίδραση της τραγωδίας εναντίον των οποίων έθεσε εαυτόν σημειώνει: «Φοβάμαι ότι είναι μια πρακτική υπερβολικά διαδεδομένη στις πραγματείες αυτού του είδους να αποδίδουμε την αιτία των συναισθημάτων, τα οποία γεννιούνται απλώς και μόνο από τη μηχανική δομή του σώματός μας ή από το φυσικό πλαίσιο και τη φυσική δόμηση του νου μας, σε ορισμένα συμπεράσματα της λογική μας ικανότητας, σχετικά με τα αντικείμενα που μας παρουσιάζονται γιατί πιστεύω», συνεχίζει ο Burke, «ότι η επίδραση του Λόγου στην παραγωγή των παθών δεν είναι σε καμία περίπτωση τόσο εκτεταμένη όσο συνήθως πιστεύεται»<sup>426</sup>. Η αντινοησιαρχική σύλληψη του έργου και η πρωτοκαθεδρία των παθών στο ανθρωπολογικό επίπεδο είναι σαφής και βρίσκεται σε συνέχεια, αν και αυτή τη φορά τίθεται σε διαφορετικό πλαίσιο, με τις αντίστοιχες θέσεις που παρατηρήσαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας αυτής. Η υποτίμηση του Λόγου συμβαδίζει με όλη τη βρετανική, εμπειριστική παράδοση, από την οποία και ο

---

μπαίνουν στα συναισθήματα των πλουσίων και των φτωχών, και μετέχουμε της ευχαρίστησης ή της δυστυχίας τους» (D.Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μέρ. 2, κεφ. 5).

<sup>425</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>426</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 221.

Burke αντλεί, όπως έχει δείχτει, τις προκείμενές του για το συγκεκριμένο έργο<sup>427</sup>. Η ίδια αναφορά στον αυτοματισμό της λειτουργίας της συμπάθειας εμφανίζεται ξανά στο τέλος του κεφαλαίου για την επίδραση της συμπάθειας στις δυστυχίες των άλλων: «όλα αυτά (συμβαίνουν) πριν από οποιοδήποτε συλλογισμό από ένα ένστικτο που μας κατευθύνει στους σκοπούς του, χωρίς τη συμβολή μας»<sup>428</sup>, σημειώνει Burke.

Ως προς την επιλογή αυτή, της θεώρησης της συμπάθειας ως ενστίκτου, ο Burke βρίσκεται κοντύτερα στον Hutcheson και στον Rousseau<sup>429</sup> και μακρύτερα από τον Smith, με όλες τις διαδικασίες φαντασιακής μετάθεσης<sup>430</sup> μέσω των οποίων κατανοεί την διαδικασία της συμπάθειας, αλλά και τον Hume, ο οποίος δεν παραλείπει να παρατηρήσει ότι η συμπάθεια δεν λειτουργεί αυτόματα, αλλά μετά τη μεσολάβηση απόψεων και σκέψεων<sup>431</sup> (ο Hume, συγκεκριμένα, αναφέρεται στις ιδέες της αιτιότητας, της ομοιότητας και της συνάφειας στον χώρο και τον χρόνο, ερμηνεύοντας τη συμπάθεια μέσω της διαδικασίας της συσχέτισης των ιδεών).

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Burke έχει ρητά κρατήσει τις αποστάσεις του από την τάση αναγωγής των παθών στη συσχέτιση ιδεών. «Όπως πρέπει να παραδεχτούμε ότι πολλά πράγματα μας επηρεάζουν όχι μέσω των φυσικών ιδιοτήτων που έχουν για τον σκοπό αυτό, αλλά μέσω συσχέτισης, έτσι, θα ήταν παράλογο, από την άλλη, να πούμε ότι όλα τα πράγματα μας επηρεάζουν μόνο μέσω της συσχέτισης, γιατί κάποια πράγματα πρέπει αρχικά να έχουν υπάρξει εκ φύσεως ευχάριστα ή δυσάρεστα, από όπου τα άλλα αντλούν τις ιδιότητες που έχουν από συσχέτιση»<sup>432</sup>. Η κύρια μέριμνα του Burke στο έργο που παρακολουθούμε είναι να ανακαλύψει αυτήν την πρωτεύουσα

---

<sup>427</sup> Ας υπενθυμίσουμε ότι, πριν ακόμα από το έργο του Hutcheson, ο Du Bos έχει προλάβει να εξοβελίσει τον Λόγο από το πεδίο της αισθητικής εμπειρίας, παραβάλλοντας την καρδιά, στο πεδίο της αισθητικής, με το μάτι και το αυτί, στο πεδίο της επιστημολογίας.

<sup>428</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>429</sup> Ο Rousseau θεωρεί τον οίκτο ένστικτο, το οποίο «προηγείται από κάθε σκέψη» (J.J. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής της ανισότητας*, σ. 103).

<sup>430</sup> «Η συμπάθεια, παρατηρεί ο Smith, «δεν απορρέει τόσο από τη θέαση του πάθους όσο από αυτή της κατάστασης που το εγείρει», (A. Smith, *Theory of Moral Sentiments* μερ.1, κεφ.1, παρ. 10). Εκτενέστερα, για τη συμβολή του Smith στη συστηματοποίηση της έννοιας της συμπάθειας πρβλ. πρβλ. Δ. Δρόσος, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», (υπό έκδοση) και του ίδιου, *Αγορά και κράτος στον Adam Smith*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994.

<sup>431</sup> Παρατηρώντας τη διαδικασία της συμπάθειας και πώς από την ιδέα ενός πάθους περνάμε στην εντύπωσή του παρατηρεί: «Όσο στιγμιαία και αν είναι αυτή η αλλαγή της ιδέας σε εντύπωση, προχωρά μέσω ορισμένων απόψεων και σκέψεων, οι οποίες δεν θα ξεφύγουν της αυστηρής, εξονυχιστικής εξέτασης του φιλοσόφου, αν και, ίσως, ξεφύγουν του ανθρώπου που τις κάνει». (D.Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ 11).

<sup>432</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 284.





επίδραση την οποία έχουν οι φυσικές ιδιότητες των πραγμάτων στα πάθη μας. Σε αντίθεση με τις έντονες ουμανιστικές παραδόσεις τις οποίες ενστερνίζεται ο Burke, θα δούμε ότι το έργο που μελετάμε διαπνέεται από έναν αυστηρό μηχανικισμό.

Αν, παρόλα αυτά, δεχτούμε ότι η συμπάθεια λειτουργεί αυτόματα και ενστικτικά, όπως την θέλει ο Burke, τότε η λειτουργία της θα όφειλε να είναι ομοιογενής και αδιαφοροποίητη σε σχέση με τα διαφορετικά αντικείμενά της, δηλαδή τους πάσχοντες. Και όμως, σε όλα του τα παραδείγματα ο Burke τοποθετεί στη θέση του πάσχοντα κάποιο εξέχον πρόσωπο. «Η ευχαρίστηση μας», σημειώνει χαρακτηρισικά, «...αυξάνεται σημαντικά, αν ο πάσχων είναι κάποιο εξαιρετικό πρόσωπο, που βουλιάζει κάτω από μια ανάξιά του τύχη»<sup>433</sup>. Ακόμα και η έμφαση στο ανάξιο μιας δυστυχίας δεν μπορεί να εξηγηθεί από ένα αυτόματο μηχανισμό συμπάθειας, όπως αυτός που περιγράφει ο Burke. Γιατί η συμπάθειά μας να διαφοροποιείται από μια αξιολόγηση; Ακόμα και στο παράδειγμα από την καθημερινή ζωή ο Burke τοποθετεί στη θέση του εγκληματία που πρόκειται να εκτελεστεί έναν «διαβόητο εγκληματία (criminal of high rank)».

Φαντάζομαι ότι ο Burke θα απαντούσε ότι, σε ένα πρώτο επίπεδο, η συμπάθεια λειτουργεί για κάθε άνθρωπο και κάθε δυστυχία, ενώ, σε ένα δεύτερο επίπεδο, εμπλέκεται ο Λόγος, ο οποίος καθοδηγεί και αυξάνει ανάλογα την έμφυτη, συμπαθητική μας διάθεση, ότι οι σχέσεις, δηλαδή, λειτουργούν σε ένα δεύτερο επίπεδο. Παρόλα αυτά, είναι κάτι το οποίο δεν διευκρινίζεται από τον ίδιο τον Burke.

Υπάρχει στο κείμενο που μελετάμε ακόμα μια σημαντική παρατήρηση από την πλευρά του Burke και, μετά την συζήτηση για την καθολικότητα της συμπάθειας ως ενστικτού, μου φαίνεται ότι είναι κατάλληλο το σημείο για να το εξετάσουμε. Αφού ο Burke έχει αποδώσει και τη σχετική ευχαρίστηση (delight) που αντλούμε από τον πόνο στο σχέδιο της θείας πρόνοιας, η οποία μας έχει φτιάξει έτσι, ώστε να μην αποφεύγουμε τη δυστυχία των άλλων, προσθέτει ένα μικρό, αλλά σημαντικό σχόλιο. «Όπως κάνουν κάποιον» σημειώνει ο Burke, αποφεύγουν δηλαδή τον πόνο των άλλων, «οι οποίοι έχουν γίνει τόσο νωθροί, ώστε να μην αντέχουν οποιαδήποτε ισχυρή εντύπωση»<sup>434</sup>.

Αν και βρισκόμαστε μπροστά σε μια κατανόηση της κοινωνίας ως πεδίου όπου τα άτομα μοιράζονται συναισθήματα και ευαισθησίες, ο Burke διακρίνει μια νοσηρή

<sup>433</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>434</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.



ευαισθησία, μια ευαισθησία που αποστρέφεται τον πόνο των άλλων, εκείνη την ευαισθησία που αδυνατεί να αντέξει την ένταση του Υψηλού. Σε αυτή την κατάσταση ο Burke αναφέρεται ως νωθρότητα, μια συναισθηματική νωθρότητα, η οποία αντιβαίνει στη γνήσια κοινωνικότητά μας, αυτή για την οποία μας έπλασε ο Θεός και συγκροτεί τη γνήσια ανθρωπολογική μας προίκα.

Θα μπορούσε κανείς να διαγνώσει μια μομφή στο σημείο αυτό ενάντια στον πολιτισμό, όπως τον εξέφραζε η αριστοκρατία, τουλάχιστον ένα μέρος της, η κομψή αριστοκρατία, όπως παρουσιάστηκε στον *Reformer* και στο *Note-book*, στο πλαίσιο του χαρακτήρα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς»<sup>435</sup>. Με αυτή την αφορμή, θα ήταν επίσης σκόπιμο να επισημάνω ότι στο πρώτο μέρος, όταν εξέτασα τον χαρακτήρα του «καλού ανθρώπου», είχα επίσης την ευκαιρία να διαπιστώσω την αναμέτρηση ανάμεσα σε μια γνήσια ευγένεια του χαρακτήρα, ενός χαρακτήρα με βαθιά ανθρωπιστικά συναισθήματα, και τη θεατρική, κενή ευγένεια του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», μια ευγένεια που μασκαρεύει την κοινωνική αναληγσία.<sup>436</sup> Στο κείμενο εκείνο, η νωθρότητα αφορούσε την κοινωνική λειτουργία του ευγενούς, την απασχόλησή του, στο κείμενο που μελετάμε έχει μεταφερθεί στο επίπεδο της ευαισθησίας. Η έννοια της ευγένειας ως δομή ευαισθησίας αυτή τη φορά, και όχι ως το σύνολο των καλών τρόπων το οποίο παραδειγματικά ενσαρκώνει ο τύπος αυτός, στρέφεται εναντίον του.

Ο Furniss σωστά υπογράμμισε τη σύνδεση της νωθρότητας με μια ορισμένη έννοια της πολυτέλειας και υποστήριξε ότι στη νωθρότητα του ευγενούς πρέπει να αντιπαρατεθεί η εργασία, επιχειρηματολογώντας έτσι για τη σύνδεση της πραγμάτευσης του Υψηλού με τη συστηματοποίηση της ιδεολογίας των μεσαίων

---

<sup>435</sup> Αν, λοιπόν, η μομφή για ατροφία των ηθικών συναισθημάτων αφορά την αριστοκρατία, έχει ενδιαφέρον, και πρέπει να παρατηρηθεί, ότι, στον αντίποδα, κάτι τέτοιο ο Smith θα το καταλόγιζε στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Ο Smith, βεβαίως, υποστηρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν συμπαθητικά συναισθήματα, ωστόσο, για να μετατραπούν αυτά σε αρετή, στην αρετή της ανθρωπιάς, απαιτείται μια ιδιαίτερος ανεπτυγμένη ευαισθησία, η οποία είναι «σίγουρα μια ευαισθησία πολύ πέρα από αυτή που έχουν οι άξεστοι και ταπεινοί (rude vulgar)» (A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, σ. 45).

<sup>436</sup> Ας θυμηθούμε ότι η αποστροφή και αποστασιοποίηση από τις δυστυχίες των άλλων σκιαγραφήθηκε από τον Burke ως ένα ιδίον του «εκλεπτυσμένου ευγενούς». Αυτός ο ευγενής, μας είχε πει ο Burke, δεν έχει παρά ελάχιστη ευαισθησία για τους άλλους, του λείπει «ό,τι ονομάζεται καλοσύνη (good nature)» (*A Note-Book*, σ. 107). Αυτή η ψυχρότητα ερμηνεύτηκε εκεί σε σχέση με την ανάγκη του χαρακτήρα αυτού να είναι ευχάριστος στην παρέα. «Μια συχνή στοργικότητα για τους άλλους, η συναναστροφή με τους δυστυχείς και το ενδιαφέρον για τις ανησυχίες τους, τείνει να κάνει τον χαρακτήρα κακόκεφο, τον εκτραχύνει και τον κάνει δύστροπο» (*A Note-Book*, σ. 107), είχε παρατηρήσει ο Burke. Συνδέομαστε έτσι με την προβληματική της ευγένειας, την οποία έχουμε ήδη πραγματευτεί. Η επιτηδευμένη κοινωνικότητα του χαρακτήρα αυτού αντιστρατεύεται την γνήσια ανθρώπινη κοινωνικότητα.



τάξεων<sup>437</sup>. Θα πρότεινα να αντιπαραθέσουμε στη νωθρότητα την ευρύτερη κατηγορία της πράξης, η οποία προτάσσεται τόσο από το ουμανιστικό ήθος και τη συναφή αντιπαραθεση με την πολυτέλεια, όσο και από το αστικό ήθος του αυτοδημιούργητου ανθρώπου, το οποίο αντικαθιστά την πολυτέλεια της ευγένειας με την πολυτέλεια που έπεται του πολλαπλασιασμού των καταναλωτικών προϊόντων, αλλά και της ανάπτυξης των τεχνών και των επιστημών. Η πράξη, όμως, ως αλτρουιστική πρακτική, προτάσσεται και από το χριστιανικό ήθος, το οποίο επίσης αντιπαρατίθεται στην πολυτέλεια, προτάσσοντας, όπως είδαμε στο πρώτο μέρος, μια ασκητική ηθική. Με επίκεντρο την πράξη, ο Burke μετέρχεται και τις τρεις γλώσσες, ανάλογα με τις περιστάσεις και τον αντίπαλο<sup>438</sup>.

Για να επανέρθω όμως στη συμπάθεια, τίθεται σχετικά ακόμα ένα σημαντικό πρόβλημα, το οποίο θα ήταν σκόπιμο να παρακολουθήσουμε και στο έργο του Burke. Το ερώτημα που προκύπτει είναι σε ποιο βαθμό είναι το άτομο ικανό να υπερβεί την

<sup>437</sup> T. Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, σσ. 56-59.

<sup>438</sup> Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Burke θα επανέρθει στην ιδιαίτερη αυτή ευαισθησία της αριστοκρατίας στο *Hints for an Essay on Drama*. Η αναφορά αυτή, που είναι ύστερη του *Enquiry* (γίνεται το 1761), μαρτυρά τη διάρκεια στη σκέψη του Burke της σχέσης αυτής ανάμεσα στην ευγένεια και την αριστοκρατία, για αυτό και θα σταθώ συνοπτικά στις παρατηρήσεις του κειμένου αυτού. Προβληματιζόμενος, λοιπόν, για τη φτώχη πρόοδο του δράματος στην Αγγλία, ο Burke δείχνει προς τον τύπο του «εκλεπτυσμένου ευγενούς» και καταλογίζει σε αυτόν αυτή τη φτώχεια. Ο Burke ξεκινά από τις διανοητικές του ικανότητες: επαναλαμβάνοντας σε μεγάλο βαθμό παρατηρήσεις από τον *Reformer*, τον προσδιορίζει ως άνθρωπο με μια κομψή νοοτροπία (*elegant turn of mind*), αλλά και με αδύνατη κρίση. Ακολουθεί η κοινωνική καταγραφή της ομάδας αυτής: «Αυτοί είναι», σημειώνει, «οι οποίοι συγκροτούν τη μεγάλη μάζα του αργόσχολου (*idle*) μέρους κάθε ευγενικής και πολιτισμένης κοινωνίας. Η κυρίαρχη αρχή (*system*) αυτής της τάξης της ανθρωπότητας είναι η νωθρότητα (*indolence*)» (*Hints*, σ. 556). Τέλος, σε μια φράση πανομοιότυπη με αυτή του *Enquiry*, η οποία μας ενδιαφέρει ιδιαίτερω, ο Burke συνδέει τη νωθρότητα, ως ίδιον της κοινωνικής θέσης, με τη συναισθηματική ατροφία σε ανθρωπολογικό επίπεδο. «Αυτή (η νωθρότητα)», παρατηρεί, «τους προκαλεί αποστροφή για κάθε ισχυρή συγκίνηση» (*Hints*, σ. 556).

Το ενδιαφέρον είναι ότι αυτή η αναφορά ακολουθείται από μια πιο πλήρη αποτίμηση της ιδιαίτερης συναισθηματικής λεπτότητας, η οποία χαρακτηρίζει την ομάδα αυτή. Η εκτίμηση του Burke για αυτή παρουσιάζεται διττή: «Αυτό το γεγονός», σημειώνει στη συνέχεια των αποσπασμάτων που παρατέθηκαν, «διαχέει μια συναισθηματική λεπτότητα, η οποία, όταν είναι πραγματική και συνοδεύεται από ορθότητα σκέψης, είναι μια αξιαγάπητη ποιότητα και ενοϊκή για τις καλές τέχνες, αλλά, όταν καταλήγει να διαμορφώνει το σύνολο του χαρακτήρα, βλάπτει πράγματα περισσότερο έξοχα από αυτά τα οποία βελτιώνει και εκφυλίζεται σε μια ψευδής επιτήδευση, η οποία διαχέει αποχαίνωση και αποπνέει ένα πνεύμα επιπολαιότητας σε ό,τι επηρεάζει» (*Hints*, σ. 556). Αναφερθήκαμε ήδη στη σκοπιά της καταδίκης αυτής της λεπτότητας, όπως μάλιστα συνδυάζεται με τη μομφή της διανοητικής κενότητας. Αυτό που μπορούμε να προσθέσουμε εδώ είναι ότι η πρόθεση του Burke δεν είναι η καταδίκη γενικά του πολιτισμού, ούτε και η συλλήβδην απόρριψη του παραδείγματος του «εκλεπτυσμένου ευγενούς». Ο Burke αναπτύσσει και μια, υπό όρους βεβαίως, απολογητική για τη λεπτότητα που μας απασχολεί. Υποστηρίζει, δηλαδή, όπως το είχε ήδη κάνει χαρακτήρα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», ότι, αφενός, οδηγεί σε ωραίες και αξιαγάπητες πράξεις, και η ορολογία παραπέμπει στον *Enquiry*, και, αφετέρου, ότι προάγει τις τέχνες. Αν καταδικάζεται η επιτήδευση, η υποκρισία και η ρηχότητα του μοντέρνου ευγενούς, δεν καταδικάζεται και ο ευγενικός πολιτισμός εν γένει, δεν καταδικάζεται ο κόσμος του γούστου.

ατομικότητά του και να έρθει στη θέση του άλλου. Τίθεται, δηλαδή, προς διερεύνηση το ερώτημα για τον βαθμό στον οποίο μπορεί να καταστεί εφικτή «η αντικατάσταση» υποκειμένου και αντικειμένου στην οποία αναφέρθηκε ο Burke στον ορισμό της συμπάθειας<sup>439</sup>. Ο Hume είχε ήδη, με σαφήνεια, υποστηρίξει ότι τίποτα δεν μπορεί να παρακάμψει τον εαυτό μας, την ισχυρότερη των εντυπώσεών μας, ενώ δύο χρόνια μετά την έκδοση του *Enquiry*, ο Smith<sup>440</sup> θα παρουσίαζε την αντικατάσταση αυτή εξαιρετικά δυσχερή –πρέπει κανείς «να νιώσει κάθε συγκυρία πόνου που είναι δυνατόν να προκύψει σε αυτόν που υποφέρει»<sup>441</sup>-, αλλά και περιορισμένη: «Μετά από όλη αυτή τη διαδικασία, το πιο πιθανό είναι τα συναισθήματα του θεατή να υπολείπονται της βιαιότητας αυτού που νιώθει αυτός που υποφέρει. Η ανθρωπότητα, αν και, εκ φύσεως, βιώνει συμπαθητικά αισθήματα, δεν μπορεί ποτέ να συλλάβει, για ό,τι έχει συμβεί σε κάποιον άλλον, εκείνο το βαθμό του πάθους το οποίο φυσικά κινητοποιεί τον κυρίως εμπλεκόμενο. Η φαντασιακή αλλαγή θέσης, στην οποία στηρίζεται η συμπάθειά τους δεν είναι παρά στιγμιαία. Η σκέψη της ασφάλειάς τους, η σκέψη ότι δεν είναι οι ίδιοι αυτοί που υποφέρουν, συνεχώς επιβάλλεται σε αυτούς»<sup>442</sup>.

Η αποστασιοποίηση αυτή, στην περίπτωση του Burke, ενσωματώνεται στην έννοια της ευχαρίστησης (delight). Για να προκύψει η ευχαρίστηση αυτή που μας κρατά στη θέα του πόνου, προϋπόθεση είναι ότι ο πόνος δεν πιάζει πολύ κοντά, το γεγονός δηλαδή ότι δεν είναι ο δικός μας πόνος. Ο Burke το παρατηρεί ρητά: για να νιώσουμε συμπάθεια, πρέπει να είμαστε οι ίδιοι ασφαλείς. «Είναι απόλυτα αναγκαίο», σημειώνει χαρακτηριστικά, «η ζωή μου να μην απειλείται από επικείμενο κίνδυνο, πριν μπορέσω

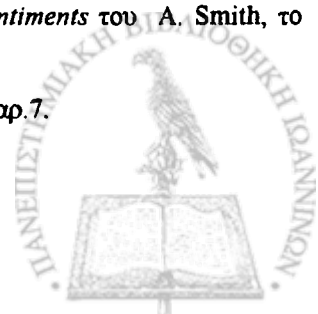
---

<sup>439</sup> Ο Gibbons στο *Edmund Burke and Ireland* και ο Bruhm στο *Gothic Bodies* επιχειρηματολογούν υπέρ της θέσης ότι στον Burke, σε αντίθεση με τον Smith, η συμπάθεια μάς καθιστά ικανούς να υπερβούμε τα όρια της ατομικότητας. «Αν κι ο Burke δεν είναι ηθικός φιλόσοφος», παρατηρεί ο Bruhm, «ενδιαφέρεται για την κατασκευή μιας κοινότητας, την οποία να συνέχει η συμπάθεια. Και, αν και ο Smith τοποθετεί τον ατομισμό στα όρια της φαντασίας, ο Burke οραματίζεται μια σχεδόν άπειρη φαντασία, η οποία μπορεί να συγκροτήσει κοινότητα...». Στην αμέσως επόμενη σελίδα, ο ίδιος συγγραφέας συνεχίζει: «ο Burke, αντίθετα, αναδιαγράφει την περιορισμένη φαντασία προκίζοντάς τη με διυποκειμενική ικανότητα. Έτσι, η κρίση στην ηθική φιλοσοφία τρόπον τινά εξαλείφεται, μέσω ενός νέου αισθητικού ορισμού της συμπάθειας...». Και ο Bruhm συγκεκριμένα αναφέρει τη διαδικασία αυτή με τους όρους μιας μετάβασης από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. «Με αυτή τη νέα αισθητική», σημειώνει, «το ενοποιημένο, συμπαθητικό σώμα προκίστηκε με τη δύναμη να κλείσει το χάσμα ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο και σηματοδότησε την μετάβαση από αυτό που ονομάζουμε Διαφωτισμό, σε ό,τι ονομάζουμε Ρομαντισμό» (Bruhm, *Gothic Bodies: The Politics of Pain in Romantic Fiction*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφια, 1994, σσ. 16-17).

<sup>440</sup> Αναφερόμαι βεβαίως στην α' έκδοση του *Theory of Moral Sentiments* του A. Smith, το 1759.

<sup>441</sup> Βλ. *Theory of Moral Sentiments* μερ.1, τμήμα 1, κεφ. 4, παρ.6.

<sup>442</sup> A. Smith, *Theory of Moral Sentiments* μερ.1, τμήμα 1, κεφ. 4, παρ.7.



να νιώσω ευχαρίστηση για τις συμφορές των άλλων, πραγματικές ή φανταστικές»<sup>443</sup>. Το Υψηλό που γεννιέται σε αυτές τις περιστάσεις συμπάθειας προϋποθέτει την αποστασιοποίηση και τη λεπτή ικανοποίηση του θεατή απέναντι στο αντικείμενό του. Παρόλα αυτά, και με δεδομένη την απόσταση και την ικανοποίηση, ο Burke συμπληρώνει ότι η ευχαρίστηση που νιώθουμε «είναι ανάμεικτη με μια όχι αμελητέα στεναχώρια»<sup>444</sup>, αυτή μας ωθεί να ανακουφίσουμε τους άλλους, μας ωθεί στη συμπόνια και τον οίκτο, όχι για να επιδοκιμαστούμε, όχι από κάποιο καθήκον, αλλά για να ανακουφιστούμε οι ίδιοι από τον πόνο<sup>445</sup>. Αν και ο πόνος δεν είναι δικός μας, είναι ωστόσο αρκετά πειστικός ώστε να μας ωθεί στην ανακούφισή του, είναι αρκετά πειστικός ώστε να μας βγάλει από την θέση του παρατηρητή και να μας αναγκάσει να αναλάβουμε δράση. Το ότι η συμπάθεια αποδίδεται σε ένστικτο και όχι στον Λόγο<sup>446</sup> και σε νοητικές διαδικασίες, κάνει την υπέρβαση της ατομικότητας ευχερέστερη, αν και σε καμία περίπτωση ολοκληρωτική.

Η μιμητικότητα συνιστά για τον Burke τον δεύτερο δεσμό στην αλυσίδα της κοινωνίας. Προσδιορίζεται ως η επιθυμία να μιμούμαστε και, συνεπώς, η ευχαρίστηση που αντλούμε από τη μίμηση. Η έννοια παραπέμπει με σαφήνεια στον Αριστοτέλη και ο Burke αναγνωρίζει την οφειλή του αυτή· στο τέλος του κεφαλαίου αυτού παρατηρεί: «Ο Αριστοτέλης έχει μιλήσει τόσο πολύ και με τόση ευστάθεια για τη δύναμη της μίμησης στην ποιητική του, ώστε κάνει περιττή οποιαδήποτε περαιτέρω συζήτηση πάνω στο θέμα»<sup>447</sup>. Παρόλα αυτά, θα δούμε ότι ο Burke αποκλίνει σημαντικά από τις θέσεις του Αριστοτέλη. Ο Burke επιμένει στη διακρίβωση αυτοματισμών στην ανθρώπινη φύση, παθών, με άλλα λόγια, που εγείρονται από την άμεση επίδραση των εξωτερικών αντικειμένων. Όπως και στην περίπτωση της συμπάθειας, έτσι και σε αυτή της μίμησης, ο Burke είναι κατηγορηματικός για το ότι «αντλούμε ευχαρίστηση από τη μίμηση και από ό,τι ανήκει στη μίμηση, απλώς ως τέτοια», διευκρινίζοντας ότι αυτό σημαίνει: «χωρίς καμία παρέμβαση της συλλογιστικής μας ικανότητας».<sup>448</sup> Επίσης,

<sup>443</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224.

<sup>444</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 222.

<sup>445</sup> Ο τονισμός είναι δικός μου.

<sup>446</sup> Δεν υπονώ βέβαια ότι στον Smith ή στον Hume η συμπάθεια αποδίδεται αποκλειστικά στον Λόγο, είναι μάλλον μια σύνθετη διαδικασία που περιλαμβάνει και τον Λόγο

<sup>447</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>448</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224.



όπως και στην περίπτωση της συμπάθειας, έτσι και σε αυτή της μίμησης η αναφορά της αρχής είναι τόσο κοινωνική όσο και αισθητική.

Όσον αφορά το πεδίο της τέχνης, ο Burke σημειώνει ότι στην ευχαρίστηση της μίμησης οφείλεται η επίδραση της ζωγραφικής και άλλων ευχάριστων τεχνών. Μόνο μέσω της μίμησης, παρατηρείται, μπορούμε να δικαιολογήσουμε τη χαρά που αντλούμε από την αναπαράσταση αντικειμένων για τα οποία, στην πραγματικότητα, δεν έχουμε κανένα ενδιαφέρον, όπως, για παράδειγμα, τα αντικείμενα που περιγράφουμε αναφερόμενοι στη νεκρά φύση, ή «μια αγροικία, σωροί κοπριάς και τα σκεύη της κουζίνας»<sup>449</sup>. Για τη διάκριση της αρχής που λειτουργεί κάθε φορά στην τέχνη, αν δηλαδή λειτουργεί η συμπάθεια ή η αγάπη της μίμησης, ο Burke προτείνει τον ακόλουθο έλεγχο: αν η ζωγραφική ή η ποίηση αφορούν αντικείμενα τα οποία δεν μας ενδιαφέρουν στην πραγματικότητα, τότε η ευχαρίστηση απορρέει από την ικανοποίηση την οποία αντλούμε από την μίμηση. Αν, αντίθετα, θα τρέχαμε με ευχαρίστηση να παρακολουθήσουμε το πραγματικό γεγονός που η τέχνη αναπαριστά, τότε η δύναμη που επιδρά και μας δίνει την ικανοποίηση είναι αυτή της συμπάθειας.

Εξαιρετικά σημαντική, αν και πολύ σύντομη, παρουσιάζεται η κοινωνική, θα έλεγα καλύτερα, η εκπαιδευτική διάσταση της αγάπης της μίμησης, η οποία εδραιώνει και ανθρωπολογικά την αισθητική απόλαυση. Ο Burke, για ακόμα μια φορά, όπως και στο *Scattered Hints on Philosophy and Learning*, στο απόσπασμα που καταπιάστηκε με τις ευγενείς τέχνες, καταφέρεται ενάντια στις αρχές (precepts), αυτή τη φορά ως μέσο μάθησης. «Μαθαίνουμε το καθετί», υποστηρίζει ο Burke, «πολύ περισσότερο μέσω της μίμησης, παρά μέσω αρχών· και ό,τι μαθαίνουμε έτσι δεν το μαθαίνουμε μόνο πιο αποτελεσματικά αλλά και πιο ευχάριστα. Αυτή διαμορφώνει τους τρόπους μας, τις γνώμες μας, τις ζωές μας»<sup>450</sup>. Η γνώση την οποία έχει στον νου του ο Burke είναι βέβαια μια γνώση πρακτική, αφορά τη συμπεριφορά μας, όπως εκφράζεται στα ήθη μας (manners), αλλά και τη γνώμη που σχηματίζουμε για τα κοινά και τους άλλους συνανθρώπους μας (opinion). Αυτό το πλαίσιο, είμαι της γνώμης, παραπέμπει στην έννοια της γενικής αίσθησης την οποία εντοπίσαμε στο πρώτο μέρος. Τότε είχαμε παρατηρήσει ότι αυτή, η γνώμη ή η γενική αίσθηση, συγκεφαλαιώνει μια μακρά παράδοση ηθών και εθίμων και στη βάση αυτών ασκεί έναν εξαιρετικά αποτελεσματικό

<sup>449</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>450</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224.



κοινωνικό έλεγχο. Είχαμε ήδη υποθέσει ότι επρόκειτο για ό,τι ο Locke είχε χαρακτηρίσει «νόμο της γνώμης ή της φήμης». Έτσι και στο κείμενο που μελετάμε, η αρχή της μίμησης αναδεικνύεται από τον Burke σε κεντρικό μέσο συνοχής της κοινωνίας, συγκροτεί, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, «τον ισχυρότερο δεσμό της κοινωνίας»<sup>451</sup>.

Η ισχύς, αλλά ταυτόχρονα και το όριο του δεσμού που συνιστά η μίμηση, είναι ακριβώς το γεγονός ότι δεν επιβάλλεται. Αντίθετα, θεμελιώνεται στην ευχαρίστηση μας. «Πρόκειται», σημειώνει ο Burke, «για ένα είδος αμοιβαίας συμμόρφωσης στην οποία ενδίδουμε μεταξύ μας χωρίς καταναγκασμό, και η οποία είναι εξαιρετικά κολακευτική για όλους»<sup>452</sup>. Πρόκειται για ένα σχήμα στον αντίποδα του τρόπου με τον οποίο κατανοεί ο Hobbes την κοινωνική συνοχή, μια κοινωνική συνοχή, δηλαδή, που διασφαλίζεται μόνο με τον φόβο και τη βία του κράτους. Το σχήμα αυτό βρίσκεται μάλλον πιο κοντά στον Smith και τον Hume, όπου η κοινωνική συνοχή επιτυγχάνεται αυθόρμητα, μέσα από τη συμμετοχή σε συναισθήματα· είναι αξιοσημείωτο, παρόλα αυτά, ότι η συνοχή αυτή αποδίδεται από τους συγγραφείς αυτούς στη συμπάθεια και όχι στη μίμηση (ή και στη μιμητική), όπως επιλέγει να κάνει ο Burke.

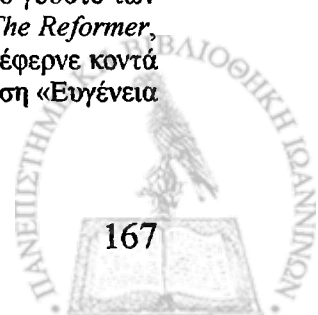
Ο Burke κατανοεί τις δύο αυτές αρχές ως συμπληρωματικές. «Αυτό το πάθος» παρατηρεί, «εγείρεται λίγο πολύ από την ίδια αιτία με τη συμπάθεια. Γιατί, όπως η συμπάθεια μας κάνει να ενδιαφερόμαστε για ό,τι νιώθουν οι άλλοι, έτσι αυτό το ένστικτο (η μιμητικότητα) μας κάνει να αντιγράφουμε ό,τι κάνουν οι άλλοι»<sup>453</sup>. Η κοινή αιτία στην οποία αναφέρεται ο Burke θεωρείται μάλλον από τελεολογική σκοπιά, αναφέρεται στον σκοπό των δύο αρχών, που δεν είναι άλλος από την κοινωνική συνοχή, «η αμοιβαία συμμόρφωση», στην οποία αναφέρθηκε ο Burke προηγουμένως. Μιμητικότητα και συμπάθεια, με άλλα λόγια, συγκροτούν για τον Burke τους όρους συγκρότησης μιας κοινότητας ηθών και αμοιβαίου ελέγχου.

Η αρχή της μιμητικότητας, παρατηρεί ο Burke, είναι μια αρχή συντηρητική. Αν και σε επίπεδο ατομικό οπωσδήποτε συμβάλλει στην τελειοποίηση της φύσης μας,

---

<sup>451</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224. Ας θυμίσουμε, επίσης, ότι ο Burke είχε αναφερθεί σε διαδικασίες αντιγραφής και στον *Reformer*. «Ο λαός», είχε σημειώσει τότε σε, σχέση με το γούστο των ευγενών, «αντιγράφει από τους ευγενείς (gentry) και οι κακοί συγγραφείς από τον λαό» (*The Reformer*, τχ. 1, σ. 67). Και εκεί, όπως και εδώ, είχαμε παρατηρήσει πώς η έννοια της μιμητικότητας έφερε κοντά το θέατρο με την πραγματική ζωή. Βλ. το κεφάλαιο 2 του πρώτου μέρους με την τιτλοφόρηση «Ευγένεια και Αρετή στον *Reformer*».

<sup>452</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224.



«αποτελεί», όπως σημειώνεται, «ένα από τα σπουδαία εργαλεία που χρησιμοποιεί η πρόνοια, για να οδηγήσει τη φύση μας στην τελειώσή της»<sup>454</sup>, μακροπρόθεσμα, δεν είναι αρκετή. Αν ήταν η μοναδική, ενεργή αρχή στον άνθρωπο, αυτός θα παρέμενε πάντα στην κατάσταση στην οποία είναι τώρα και ακόμα χειρότερα, στην κατάσταση της πρώτης του αγριότητας. Αν η μίμηση ήταν η μοναδική ενεργή αρχή στους ανθρώπους, υποστηρίζει ο Burke, «είναι εύκολο να δούμε ότι δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει πρόοδος ανάμεσά τους. Οι άνθρωποι θα έμεναν, όπως μένουν τα ζώα, οι ίδιοι στο τέλος, όπως είναι τώρα και όπως ήταν στην αρχή του κόσμου»<sup>455</sup>. Για να αποφευχθεί κάτι τέτοιο, «ο Θεός έχει εμφυτεύσει στον άνθρωπο μια αίσθηση φιλοδοξίας»<sup>456</sup>.

Πρέπει να σημειωθεί -και έχει διπλή αξία αν αναλογιστούμε ότι συζητάμε για τον μετέπειτα θεωρητικό του συντηρητισμού- ότι η πρόοδος συγκροτείται από τον Burke ως ίδιον του ανθρώπου, ως ένα από τα στοιχεία που τον διακρίνουν από τα ζώα. Πρόκειται για μια αντίληψη η οποία, θα δούμε στη συνέχεια, διαμορφώνει και την ιστορική του οπτική, αν και είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι παρατίθεται δίπλα στη μίμηση. Συντήρηση και πρόοδος, παράδοση και εξέλιξη θεμελιώνονται από τον Burke εξίσου στην ανθρώπινη φύση, ενώ και τα δύο αποδίδονται στον θείο σχεδιασμό.

Ο Burke, λοιπόν, ξεκινά με τους όρους της σύγχρονης ψυχολογίας: ορίζει τη φιλοδοξία ως την «ικανοποίηση που αντλεί κάποιος από τη σκέψη ότι ξεπερνάει τους συνανθρώπους του σε κάτι που θεωρείται πολύτιμο ανάμεσα τους. «Είναι το πάθος», συμπληρώνει, «που ωθεί τους ανθρώπους σε όλους τους τρόπους που βλέπουμε να χρησιμοποιούνται, για να ξεχωρίσουν»<sup>457</sup>. Είναι μάλιστα τόσο ισχυρή αρχή, ώστε, αν κάποιος δεν μπορεί να διακριθεί σε κάτι αξιοθαύμαστο, συχνά επιλέγει να διακριθεί σε κάτι ποταπό. Στην αρχή της φιλοδοξίας, συνεχίζει ο Burke, πρέπει να αποδοθεί και το γεγονός ότι η κολακεία είναι τόσο διαδεδομένη. «Γιατί η κολακεία», σημειώνεται, «δεν είναι τίποτα άλλο παρά ό,τι εγείρει στον νου κάποιου μια ιδέα υπεροχής την οποία δεν έχει»<sup>458</sup>.

<sup>453</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 224.

<sup>454</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>455</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>456</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>457</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.

<sup>458</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 225.





Η συμπερίληψη της φιλοδοξίας στην κατηγορία της κοινωνίας πρέπει να υπογραμμιστεί, αποσυνδέει την έννοια από μια περιγραφή του τύπου των σχέσεων που θέλει ο Hobbes να χαρακτηρίζουν τη φυσική κοινωνία και περιγράφει την κοινωνία δυναμικά, ως ένα σύνολο αναγκαία ανοιχτό στην πρόοδο. Ξανά, μπορούμε στην περίπτωση αυτή, πίσω από όσα λέει ο Burke για τη φιλοδοξία, να ανιχνεύσουμε μια ορισμένη κοινωνική διαδικασία, τη διαδικασία της κοινωνικής άμιλλας και αμοιβαίας παρατήρησης, (την οποία ο Hume και ο Smith ερμήνευαν μέσω της μοναδικής αρχής της συμπάθειας), να συγκροτείται από τον Burke σε διακριτή αρχή. Ισχύει και εδώ βέβαια ό,τι παρατηρήθηκε στο πρώτο μέρος και το επαναλάβαμε στο κεφάλαιο για την μίμηση: ότι δηλαδή, για να λειτουργήσει η φιλοδοξία, ως κοινωνική μάλιστα αρχή, προϋποτίθεται μια κοινωνία ανισότητας, στην οποία, ωστόσο, οι ανισότητες δεν είναι πια αγεφύρωτες, ενώ τα μεσαία στρώματα μπορούν να αποβλέπουν στην κοινωνική τους ανέλιξη. Ας υπενθυμίσουμε εδώ ότι η φιλοδοξία στάθηκε ένα από τα δύο κυρίαρχα πάθη του «σοφού» ανθρώπου του πρώτου μέρους.

Σκοπός βεβαίως του Burke είναι να καταλήξει στην αισθητική εμπειρία, και έχει σημασία να παρατηρηθεί ότι αυτή αντλείται από τη ρητορική και την ποίηση. «Οτιδήποτε», παρατηρεί σχετικά, «είτε για καλούς είτε για κακούς λόγους τείνει να ανατιμήσει κάποιον στην ίδια του τη γνώμη παράγει ένα είδος φυσίωσης<sup>459</sup> και θριάμβου το οποίο είναι εξαιρετικά αρεστό (grateful) για τον ανθρώπινο νου, και αυτή τη φυσίωση δεν τη νιώθουμε ποτέ εντονότερα, ούτε λειτουργεί με περισσότερη δύναμη, παρά, όταν χωρίς κίνδυνο, μας παρουσιάζονται τρομερά αντικείμενα, γιατί ο νους τείνει πάντα να διεκδικεί μέρος της αξιοπρέπειας και της σημασίας των πραγμάτων τα οποία στοχάζεται. Έτσι», παρατηρεί ο Burke, «δημιουργείται αυτό που ο Λογγίνος παρατηρεί ως ευχαρίστηση και εσωτερική μεγαλοπρέπεια, η οποία πάντα γεμίζει τον αναγνώστη υψηλών χωρίων στους ποιητές και τους ρήτορες»<sup>460</sup>.

Η αναφορά στον Λογγίνο έχει σημασία, όχι μόνο για αυτό που λέει ο Burke, αλλά και για αυτό που δεν αναφέρει. Συγκεκριμένα, στα παραπάνω ο Burke έχει κατά νου ένα απόσπασμα από τα πρώτα κεφάλαια του *Περί Ύψους*, όπου ο Λογγίνος

---

<sup>459</sup> Αντλώ την έννοια από την *Α Επιστολή προς Κορινθίους* του Αποστόλου Παύλου («Υμνος για την Αγάπη», κεφ. Π', στιχ. 4), για να δηλώσω του φούσκωμα εκείνο που γεννιέται από την έπαρση και την υπερηφάνεια.

<sup>460</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 226.



πράγματι αναφέρεται στο ρητορικό Υψηλό<sup>461</sup>· στην επίδραση, δηλαδή, που αντλούμε από πραγματικά υψηλά χωρία της ποίησης και της πρόζας. Το αίσθημα που περιγράφεται και είναι ταυτόσημο με την παραπάνω περιγραφή του Burke, είναι αυτό που διακρίνει την πραγματικά υψηλή ποίηση από την επιφανειακά υψηλή, από την πομπώδη και υπερβολικά στολισμένη ποίηση.

Το το απόσπασμα στο οποίο ο Burke επιλέγει να μην αναφερθεί, είναι, από την άποψη της επίδρασής του<sup>462</sup>, ένα εξαιρετικά σημαντικό απόσπασμα, το οποίο φαίνεται να σχετίζεται περισσότερο με την έννοια της φιλοδοξίας και το οποίο, μάλιστα, παραπέμπει στο Υψηλό που γεννιέται από τη θεώρηση της φύσης, πράγμα που συνιστά και το κυρίως αντικείμενο του Burke. Σε αυτό, λοιπόν, ο Λογγίνος επιχειρηματολογεί υπέρ της φυσικής ευφυίας, που υπερβαίνει την τυπική ορθότητα και την σχολαστική προσήλωση σε κανόνες. Ο λόγος με τον οποίο ο Λογγίνος δικαιολογεί αυτή του τη θέση είναι η ιδιαίτερη αξία που προσδίδει στον άνθρωπο, την οποία συνάγει από την ικανοποίηση που αυτός αντλεί από το μεγαλειώδες στη φύση. «Η φύση» παρατηρεί σχετικά ο Λογγίνος, «δεν σχεδίασε ποτέ τον άνθρωπο να είναι ένα ταπεινό και μικρόψυχο ον, αλλά τον έφερε στη ζωή και τον τοποθέτησε στο κόσμο σαν σε ένα πολυπληθές θέατρο, όχι για να είναι ένας νωθρός θεατής, αλλά τον παρακίνησε, με μια ένθερμη δίψα διάκρισης, να συναγωνίζεται με πάθος στη διεκδίκηση της δόξας. Για αυτό τον λόγο, τοποθέτησε στην καρδιά του μια ακατανίκητη αγάπη της μεγαλοπρέπειας και μια συνεχή άμιλλα για ό,τι φαίνεται να προσεγγίζει περισσότερο στο θείο, παρά στον εαυτό του. Έτσι, όλο το σύμπαν δεν αρκεί για τα όρια και τον διαπεραστικό στοχασμό της ανθρώπινης κατανόησης. Ξεπερνά τα όρια του υλικού κόσμου και τραβάει κατά βούληση στο ατέλειωτο διάστημα»<sup>463</sup>.

Αν, όντως, ο Burke απέφυγε αυτό το απόσπασμα, η υπόθεσή μου είναι ότι το έκανε λόγω της εξαιρετικά υψηλής θέσης που επιφυλάσσει για τον άνθρωπο, το απέφυγε γιατί παραπέμπει περισσότερο στον Shaftesbury -ο Burke, όπως θα δούμε αργότερα, στρέφεται σχεδόν ρητά εναντίον του Shaftesbury- και τη μεταφυσική που ορθώνει γύρω από την έννοια του γούστου και η οποία, τροπον τινά, με τη θεώρηση

---

<sup>461</sup> Η διατύπωση του Λογγίνου είναι ως εξής: «φύσει γάρ πως ὑπὸ τάληθοῦς ὕψους ἐπαιρείται τε ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ γαῦρον τὴν ἀνάθημα λαμβάνουσα πληροῦται χαρᾶς καὶ μεγαλαυχίας, ὡς αὐτὴ γεννήσασα ἤκουσεν» (Λογγίνος, *Περὶ Ὑψους*, κεφ. 7).

<sup>462</sup> Βλ. Monk, *The Sublime*, σσ. 16-17

<sup>463</sup> Λογγίνος, *Περὶ Ὑψους*, κεφ. 35. Η απόδοση στα νέα Ελληνικά είναι δική μου.



ορθώνει γύρω από την έννοια του γούστου και η οποία, τροπον τινά, με τη θεώρηση του υποκειμένου ως δημιουργού, παραπέμπει στον ρομαντισμό. Το απέφυγε γιατί υπερβαίνει κατά πολύ το εμπειριστικό σύμπαν στο οποίο ο Burke χτίζει τη θεωρία του και γιατί φέρνει τον άνθρωπο πολύ κοντά στον Θεό. Η έννοια της φιλοδοξίας, την οποία ο Burke έχει κατά νου, είναι μάλλον πολύ περισσότερο γήινη και τα αντικείμενα της πολύ περισσότερο εμπειρικά. Το απέφυγε, λοιπόν, γιατί δεν επιλέγει ούτε τη σύνθεση του Shaftesbury, αλλά ούτε και αυτή του Kant.

Αναφέρομαι στον Kant, γιατί πολλοί είναι οι ερευνητές εκείνοι<sup>464</sup> οι οποίοι θεώρησαν την ιδέα του Burke για το Υψηλό ως προπομπό και προάγγελο της αναλυτικής του Υψηλού από τον Καντ. Θεώρησαν, δηλαδή, την ιδέα του Υψηλού ως μια ιδέα εξυψωτική του ανθρώπου και απελευθερωτική, που οδηγεί, τελικά, στην καντιανή έννοια της αυτονομίας. Η δική μου εκτίμηση, στην οποία, κατά την ανάλυση του Υψηλού, θα επανέρθω, είναι ότι ο συνδυασμός της εμπειριστικής μεθόδευσης και των χριστιανικών προκειμένων από τον Burke αναδεικνύουν την έννοια υπό ένα τελείως διαφορετικό πρίσμα από αυτό του Καντ (ένα πρίσμα το οποίο δομείται απαραίτητα στα υπερβατολογικά του εργαλεία). Είδαμε ήδη με αφορμή την πραγμάτευση για την συμπάθεια ότι το Υψηλό συνδέεται με συναισθήματα αλληλεγγύης και αλτρουισμού, όχι μόνο δηλαδή δεν μας αποκόβει από τους κοινωνικούς δεσμούς, όπως υποστηρίχτηκε από τον Cassirer<sup>465</sup>, αλλά τους αναπτύσσει, μας συνδέει δηλαδή με μια ηθική κοινότητα. Στα επόμενα κεφάλαια, όπου εξετάζεται η

---

<sup>464</sup> Στην εισαγωγή του έργου *The Sublime* ο Monk υποστηρίζει ότι «...η αισθητική του 18<sup>ου</sup> αιώνα έχει σαν ακούσιο στόχο της την Κριτική της κριτικής δύναμης» (Samuel Monk, *The Sublime*, Ann Arbor Paperbacks, 1962, σ. 6), ενώ και ο Ernst Cassirer, επίσης, υιοθετεί μια τέτοια οπτική. Αναλύοντας μάλιστα το έργο του Burke, συναντάμε την ακόλουθη διατύπωση: «υπάρχει ακόμα μια εξύψωση και απελευθέρωση, η οποία απορρέει από την προβληματική του Υψηλού. Στην έννοια του Υψηλού δεν εκφράζεται μόνο η εσωτερική ελευθερία του άτομου από τα αντικείμενα της φύσης και τη δύναμη του πεπρωμένου, η έννοια απελευθερώνει το άτομο από χίλιους δεσμούς στους οποίους υπόκειται ως μέλος της κοινότητας και της κοινωνικής και πολιτειακής τάξης... το άτομο πρέπει να σταθεί αντάρκες και να διεκδικήσει για τον εαυτό του την ανεξαρτησία και την πρωτοτυπία απέναντι στο σύμπαν, φυσικό και κοινωνικό» (Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, μετ. Koelin, Pettegrove, Beacon press, Βοστώνη, 1964, σ. 330, πρώτη έκδοση του έργου στα γερμανικά το 1932). Κριτική σε μια τέτοια καντιανή ανάγνωση του Burke ασκούν η V. Ryan στο «The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason», *Journal of the History of Ideas*, τομ. 62, τχ. 2, (Απρίλιος 2001), σσ. 265-279 και ο Gibbons στον *Edmund Burke and Ireland*, στο οποίο αναφέρθηκα ξανά. Η έμφαση του συγγραφέα και η ένστασή του στην καντιανή ερμηνεία του Burke, είναι στο ότι το Υψηλό συνάδει με την κοινωνικότητα. Στο έργο αυτό, πάντως, ο συγγραφέας αντλεί τις αναφορές του και πέρα από το *Enquiry*, κυρίως από τους λόγους του Burke για την Ινδία.

<sup>465</sup> Ο Furniss, επίσης, παρατηρεί ότι «το Υψηλό βιώνεται όχι μέσω της συμπάθειας, αλλά κατά την αντιπαράθεση και εις βάρος των άλλων ανθρώπων», (Furniss T, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, σ. 33).

επίδραση του Υψηλού στη φύση, θα υποστηριχτεί ότι η έμφαση τίθεται στη μείωση του υποκειμένου μάλλον, παρά στην εξύψωσή του.

Όσο για τη θέση ότι το Υψηλό, με το οποίο ταυτίζεται η φιλοδοξία, γίνεται «το αισθητικό θεμέλιο στη διαδικασία συγκρότησης της ιδεολογίας της μεσαίας τάξης στην Βρετανία του πρώτου μισού του 18<sup>ου</sup> αιώνα...»<sup>466</sup>, θα έλεγα ότι ο τρόπος που συστηματοποιείται η έννοια της φιλοδοξίας την μετατρέπει σε γέφυρα ανάμεσα στη νεωτερικότητα και την παράδοση<sup>467</sup>. Γεφυρώνει την αγάπη του ήρωα, με την ατομική επιχειρηματικότητα. Γεφυρώνει τις αριστοκρατικές, ουμανιστικές αξίες με το νέο αστικό ήθος. Δεν είναι, άλλωστε, η πρώτη φορά που διαπιστώνουμε συνέχεια ανάμεσα στο ρεπουμπλικανικό και το αστικό παράδειγμα. Στο κεφάλαιο του πρώτου μέρους, όπου έγινε αναφορά στον «σοφό» άνθρωπος, είχαμε διαπιστώσει τη συνέχεια αυτή στο επίπεδο των αρετών και απέναντι στην έννοια της ευγένειας.

Εν είδει σύνοψης της προβληματικής των τριών δεσμών της κοινωνίας, μπορούμε, νομίζω, να προσάψουμε στον Burke αυτό που καταλογίζει ο ίδιος στον Hutcheson, ένα είδος δηλαδή πολλαπλασιασμού των αρχών. Καλύτερα, κάτι τέτοιο θα μπορούσε να του το προσάψει ο Hume. Του Hume του φτάνει μόνο η έννοια της συμπάθειας, η οποία προσδιορίζεται ως διαδικασία μάλλον παρά ως περιεχόμενο<sup>468</sup>, για να θεμελιώσει την ανθρώπινη κοινωνικότητα, τόσο ως μετοχή στα συναισθήματα και τα γνώμες των άλλων –λειτουργία που στον Burke αναλαμβάνει η μίμητικότητα– όσο και ως φιλοδοξία της διάκρισης –ό,τι στον Burke αναλαμβάνει η φιλοδοξία-<sup>469</sup>. Για

---

<sup>466</sup> Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, σ. 30.

<sup>467</sup> Οι αρχαίοι Ρωμαίοι συζητούν για τις έννοιες της δόξας και της φιλοδοξίας, ενώ είναι ο Αυγουστίνος αυτός ο οποίος τις επαναφέρει στο προσκήνιο, αν και με τρόπο αρνητικό. Με τη μορφή της αγάπης της εξουσίας, είχε περιλάβει τη φιλοδοξία στις βασικές αμαρτίες του έκπτωτου ανθρώπου. Έκτοτε, βέβαια, η φιλοδοξία, με τη μορφή του υποκτικού ιδεώδους της τιμής το μεσαίωνα, ή αργότερα ως αρχή της μοναρχίας, σύμφωνα με τη σχηματοποίηση του Montesquieu (Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, σ. 136), έλαβε μια εξαιρετικά θετική σήμανση, για να συνδεθεί με την έννοια του ήρωα. Για την ιστορία της έννοιας της φιλοδοξίας και το τελικό «γκρέμισμα του ήρωα», βλ. A. Hirschman, *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, σσ. 37-41, το σχετικό κεφάλαιο έχει τον χαρακτηριστικό τίτλο «η ιδέα της δόξας και η κατάρρευσή της».

<sup>468</sup> Πρόκειται για ψυχολογικό μηχανισμό μάλλον και όχι για το αίσθημα του αλτρουισμού και της αλληλεγγύης, μια διάσταση που, όπως είδαμε, τη διατηρεί ο Burke. Για αυτό ο Hume, όπως ήδη παρατηρήθηκε, μπορεί να υποστηρίξει ότι η συμπάθεια μας κάνει να αποστρεφόμεστε τους φτωχούς και δυστυχείς και να εκτιμάμε τους πλούσιους και ισχυρούς.

<sup>469</sup> Η έννοια της συμπάθειας, στο *Treatise*, το πρώτο έργο του Hume, πρωτοεμφανίζεται, όχι τυχαία, στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο, στο πρώτο μέρος, το οποίο καταπιάνεται με την υπερηφάνεια και την ταπεινοφροσύνη. Η συμπάθεια είναι αυτή που επιτρέπει τη μετάδοση της γνώμης και των συνασθημάτων των άλλων στον ενδιαφερόμενο και, έτσι, αποτελεί το μέσο δια του οποίου οι γνώμες των άλλων αποτελούν για μας αντικείμενο υπερηφάνειας ή ταπεινοφροσύνης. Ας παρακολουθήσουμε το επιχείρημα του Hume αναλυτικότερα. Η έννοια της συμπάθειας προσδιορίζεται ως «η τάση που έχουμε



αυτό υποστηρίζω ότι θα καταλόγιζε στον Burke πολλαπλασιασμό των αρχών, για την ακρίβεια, των ενστίκτων μας.

Η επιλογή αυτή, βεβαίως, από την πλευρά του Burke και αντίστοιχα η απόρριψη της από τον Hume δεν είναι σε καμία περίπτωση τυχαία. Η συμπάθεια αποδίδεται από τον Hume όχι σε κάποιο ένστικτο, αλλά στη διαδικασία συσχέτισης ιδεών και εντυπώσεων<sup>470</sup>, πράγμα που ο Burke θέλησε να αποφύγει μέσα στο πλαίσιο της υποτίμησης, από την πλευρά του, των λογικών διεργασιών του ανθρώπου υπέρ των φυσικών, με την έννοια των ενστικτικών και μηχανικών διαδικασιών. Τα ένστικτα που επιλέγει ο Burke, από την άλλη, εισάγουν μια κάποιου είδους μεταφυσική, αποτελούν έμφυτες αρχές, που δεν διαπιστώνονται εμπειρικά και που, τελικά, όπως είδαμε, αποδίδονται στη θεια πρόνοια. Κάτι τέτοιο δεν το ήθελε ο Hume, αλλά συμβαδίζει

---

να συμπάσχουμε με τους άλλους και να λαμβάνουμε μέσω επικοινωνίας τις διαθέσεις και τα συναίσθηματά τους, όσο διαφορετικά, ακόμα και αντίθετα, από τα δικά μας και αν είναι» (Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ. 11). Υπάρχει, ήδη από τη διατύπωση αυτή, ένας σημαντικός αναπροσδιορισμός της έννοιας που θα μπορούσε ίσως να περιγραφεί ως μια μετατόπιση της αναφοράς της συμπάθειας από τον άλλον, του οποίου σύμφωνα με τον ορισμό του Hutcheson, μοιραζόμαστε τις χαρές και τις λύπες, στον εαυτό μας. Η λειτουργία της συμπάθειας είναι να μας κάνει να υιοθετήσουμε τις διαθέσεις και τα συναίσθηματά των άλλων. Ενδεικτικά είναι τα παραδείγματα του Hume.

Αναφέρεται, αρχικά, στο παράδειγμα του παιδιού που θεωρείται και προφανέστερο. Αποδίδει δηλαδή στη συμπάθεια το γεγονός ότι τα παιδιά αφομοιώνουν όλες τις γνώμες που τους προτείνονται, συμπληρώνει, ωστόσο, ότι αυτό δεν ισχύει μόνο για τα παιδιά, αλλά αφορά ανθρώπους της μεγαλύτερης κρίσης και κατανόησης. «οι οποίοι το βρίσκουν εξαιρετικά δύσκολο να ακολουθήσουν τον Λόγο τους ή τη διάθεσή τους σε αντίθεση με αυτή των φίλων και των καθημερινών συντρόφων τους.» (Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ. 11). Τελικά, η συμπάθεια μετατρέπεται στον κύριο μηχανισμό διαμόρφωσης της ταυτότητας και του χαρακτήρα ενός έθνους. «Η μεγάλη ομοιομορφία την οποία παρατηρούμε στις διαθέσεις και τον τρόπο σκέψης όσων ανήκουν στο ίδιο έθνος», οφείλεται «στην συμπάθεια μάλλον, παρά σε οποιαδήποτε επίδραση του εδάφους και του κλίματος» (Hume, *A Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ. 11).

<sup>470</sup> Η διαδικασία της συμπάθειας περιγράφεται ως εξής. Πρώτα, σχηματίζουμε μια ιδέα των αισθημάτων των άλλων από την εκδήλωσή τους και στη συνέχεια η ιδέα αυτή μετατρέπεται σε εντύπωση αποκτώντας, έτσι, τη ζωντάνια και τη δύναμη του ίδιου του πάθους, το οποίο παρατηρούμε. Η μόνη διαφορά ανάμεσα στην ιδέα και την εντύπωση του ίδιου πράγματος είναι η ένταση και η ζωντάνια τους, έτσι, δεν πρέπει να απορρύνε για τη μετάβαση, ενώ ο Hume θα παρατηρήσει, επίσης, ότι, στο επίπεδο των γνώμων και των αισθημάτων (affections), το πέρασμα από την ιδέα στην εντύπωση είναι ευκολότερο, στον βαθμό που αυτά δημιουργούνται από τις εσωτερικές λειτουργίες του νου, χωρίς τη συνδρομή άλλων εντυπώσεων. Παρόλα αυτά, «όσο αυθόρμητη και αν φαίνεται αυτή η μετατροπή της ιδέας σε εντύπωση», παρατηρεί ο Hume, «παράγεται από ορισμένες αντιλήψεις και σκέψεις, οι οποίες δεν μπορούν να διαφύγουν της έρευνας του φιλοσόφου, αν και μπορεί να διαφύγουν του ίδιου του ανθρώπου που τις κάνει» (Hume, *Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ. 11).

Οι αντιλήψεις και οι σκέψεις στις οποίες ο Hume αναφέρεται δεν είναι άλλες από τις τρεις βασικές σχέσεις των ιδεών, την αιτιότητα, την ομοιότητα και τη συνάφεια. Ως προς το πρώτο, τα πάθη των άλλων, υποστηρίζει ο Burke, ποτέ δεν μεταφέρονται αμέσως στον νου μας, αντίθετα τα συνάγουμε από την παρατήρηση των αποτελεσμάτων τους ή των κινήτρων τους. Όταν παρατηρούμε τα αποτελέσματά τους στον τόνο της φωνής, τις χειρονομίες, την έκφραση κτλ., ο νους γρήγορα συνάγει τα αίτια τους και τούμπάλιν. Έτσι, συγκροτείται μια ζωηρή εικόνα του πάθους, τα αποτελέσματα του οποίου παρατηρούμε. Η ζωηρότητα αυτής της ιδέας και η αντίστοιχη μετατροπή της σε εντύπωση, στο ίδιο το πάθος, δηλαδή, διευκολύνεται με τη συνδρομή των σχέσεων της ομοιότητας και της συνάφειας.

τέλεια με τη θέση που ο Burke κρατά απέναντι στον Θεό σε όλο το έργο που μελετάμε<sup>471</sup>, συμβαδίζει απόλυτα με το πρόγραμμα παράλληλης προόδου της επιστήμης και εξύμνησης του δημιουργού, στην οποία ο Burke αναφέρεται στα συμπεράσματα του μέρους του αφιερωμένου στα πάθη.

---

<sup>471</sup> Στο επόμενο μέρος θα δούμε τον Θεό να προάγει την πρόοδο της ανθρώπινης κοινωνίας.



## 5. Το Υψηλό, η ποίηση και η Συμπάθεια

Στο κεφάλαιο αυτό, προτίθεμαι να σταθώ συστηματικότερα στην έννοια του Υψηλού<sup>472</sup>, για να διερευνήσω τον χαρακτήρα και τα αίτια που το γεννούν. Η πραγμάτευση της έννοιας του Υψηλού, όπως μάλιστα αυτό διακρίνεται ριζικά από το Ωραίο, είναι μάλλον η σημαντικότερη συμβολή του Burke στην αισθητική θεωρία. Αν και ο Burke δεν ανακαλύπτει το Υψηλό, η συστηματοποίηση που επιχειρεί είναι αναμφίβολα εξαιρετικά γόνιμη<sup>473</sup>, τόσο, ώστε, από εκεί και πέρα, να καθίσταται αδύνατον να περάσει απαρατήρητη. Αυτό που με ενδιαφέρει ιδιαίτερος στο κεφάλαιο αυτό είναι η διαλεκτική ανάμεσα στην αισθητική του Υψηλού –η αναφορά στο συναίσθημα και τα φυσικά αίτια που το γεννούν- και το ρητορικό Υψηλό, αυτό δηλαδή που συνδέεται με την ποίηση και τη ρητορική. Και στις δύο περιπτώσεις, επιθυμώ να διακρίνω το Υψηλό του Burke από τη μετέπειτα, καντιανή ανάγνωσή του. Θα υποστηρίξω, συγκεκριμένα, ότι σε σχέση με τη φύση το Υψηλό δεν μας εξυψώνει, ενώ

---

<sup>472</sup> Η έννοια του Υψηλού κατάγεται από ένα ανώνυμο κείμενο που αποδίδονταν, μάλλον εσφαλμένα, στον Λογγίνο, Έλληνα κριτικό της λογοτεχνίας του πρώτου αιώνα μ.χ. Συγκεκριμένα, αποδίδει τον τίτλο του έργου *Περί ύψους*. Η κύρια χρήση της έννοιας κατά την κλασική περίοδο ήταν ρητορική, αφορούσε δηλαδή την τέχνη του να εγείρει κανείς υψηλά συναισθήματα διάμεσο του λόγου, προφορικού και γραπτού. Με αυτό τον τρόπο αξιοποιήθηκε, κατά πρώτο λόγο, και από τον Λογγίνο, στον οποίο ωστόσο, για πρώτη φορά, η έννοια του Υψηλού λαμβάνει και αισθητικές διαστάσεις, εστιάζει δηλαδή στα συναισθήματα που εγείρονται στον ανθρώπινο νου, αλλά και συμπεριλαμβάνει την επίδραση των φυσικών αντικειμένων. Για την ιστορία του Υψηλού βλ. την εισαγωγή του Boulton στο *Enquiry* για την Routledge and Kegan Paul, το εκτενέστερο *The Sublime* του S. Monk, επίσης τις σύντομες αλλά περιεκτικές παρατηρήσεις σχετικά του Beardsley, στην *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, σσ. 172-175 και, τέλος, την πολύ σημαντική δουλειά των Ashfield και de Bolla με το *The Sublime: a Reader in British Eighteenth Century Aesthetic Theory*. Το κείμενο αυτό που συγκεντρώνει αποσπάσματα από όλα τα βρετανικά κείμενα του 18<sup>ου</sup> αιώνα επιχειρεί να απεγκλωβίζει την προβληματική από την καντιανή ανάγνωση των βρετανών στοχαστών.

Μεταφράζω το Sublime ως Υψηλό για να διατηρήσω τη συνέχεια της προβληματικής από τον Λογγίνο. Με τον ίδιο τρόπο μεταφράζει την έννοια ο Ανδρουλιδάκης, στην μετάφραση της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* του Kant. Αντίθετα, οι Κουρτοβικ και Χριστοδουλίδης στη μετάφραση της *Ιστορίας των αισθητικών θεωριών* και, πιο πριν από αυτούς, ο Παπανούτσος, στην *Αισθητική* και, ύστερα, ο Τασάκος, μεταφράζοντας το *Beobachtungen über das Gefühl des schönen und Erhabenen*, πάλι του Kant, επιλέγουν τον όρο Υπέροχο, για να αποδώσουν τη σχετική έννοια.

<sup>473</sup> «Ο Burke», παρατηρεί ο Monk, «είναι τόσο πρωτότυπος όσο κανένας από τους προκατόχους του και το *Enquiry* σηματοδοτεί μια νέα αρχή στην αισθητική σκέψη» (Monk, *The Sublime*, σ. 92). Παραπέμπω στη δεύτερη έκδοση από τις εκδόσεις Ann Arbor Paperbacks. Η πρώτη έκδοση του έργου γενικά έγινε το 1935 από την Modern Language Association of America). Ως προς τη σημαντικότερη επίδραση του έργου αυτού του Burke κατά το δεύτερο μισό του δέκατου όγδοου αιώνα πρβλ. επίσης από το ίδιο έργο σσ. 98-99.

σε σχέση με την ποίηση και τη ρητορική, ότι εμπλέκεται με ζητήματα ηθικά, ζητήματα διαμόρφωσης αξιολογήσεων και κοινωνικής συνοχής.

Ο Burke ξεκινά από το συναίσθημα που συνδέεται με το Υψηλό που, όπως έχει ήδη ειπωθεί, συνιστά το ισχυρότερο συναίσθημα που μπορεί να βιώσει ο άνθρωπος. Όπως το έκανε και ο Λογγίνος<sup>474</sup>, ο Burke σημειώνει την πλήρη κυριάρχηση των παθών του Υψηλού πάνω σε ένα υποκείμενο που χάνει την αυτοκυριαρχία του και έρχεται σε ένα είδος έκστασης. Το πάθος το οποίο παράγεται από το Υψηλό και το μεγαλοπρεπές στη φύση, ξεκινά ο Burke, όταν μάλιστα αυτά επιδρούν με τη μεγαλύτερη ένταση είναι η κατάπληξη (astonishment). Η κατάπληξη προσδιορίζεται ως «εκείνη η κατάσταση της ψυχής κατά την οποία όλες οι κινήσεις της αναστέλλονται με κάποιο βαθμό φρίκης»<sup>475</sup>. Η αναστολή των λειτουργιών της ψυχής στο σημείο αυτό είναι κομβική και ο Burke επιμένει σε αυτό. Ο Λόγος στέκεται ανίκανος μπροστά στο Υψηλό, δεν είναι οι σκέψεις και οι συλλογισμοί μας που το γεννούν, το Υψηλό, αντίθετα, μας παραλύει νοητικά. Ο Burke, ωστόσο, είναι έτοιμος να περιγράψει τις διαβαθμίσεις του πάθους αυτού. Σε πιο ήπιους βαθμούς έντασης το Υψηλό, όπως σημειώνει ο Burke, παράγει ό,τι ονομάζουμε θαυμασμό, ύστερα, την εκτίμηση και, τέλος, τον σεβασμό.

Σειρά, σε μια εκτενή πραγμάτευση, που θέλει να είναι εξαντλητική, έχουν τα αίτια και οι ποιότητες που γεννούν το Υψηλό· ο Burke ξεφεύγει από το ρητορικό Υψηλό, στο οποίο αναφέρθηκε σε σχέση με την αρχή της φιλοδοξίας, για να αναφερθεί στην επίδραση της φύσης, αλλά και, όπως θα δούμε, της κοινωνίας και της ιδέας του Θεού. Η ανάγωση, από την πλευρά του Burke, όλων των αιτιών σε μια θεμελιώδη αιτία είναι κομβική, πολύ δε μάλλον που αυτή η θεμελιώδης αιτία είναι ο φόβος. «Κανένα άλλο πάθος», παρατηρεί, «δεν στερεί από τον νου όλες του τις δυνάμεις να δρα και να συλλογίζεται όσο ο φόβος». Ο φόβος, συνεχίζει, κάνοντας τη σύνδεση με όσα είπε στο πρώτο του μέρος, αποτελεί προμήνυμα του πόνου και του θανάτου και για αυτό επιδρά με τρόπο που μοιάζει με τον πόνο. Η μεταφορά πάντως στο πεδίο της φαντασίας<sup>476</sup>, ως της κατεξοχήν έδρας του Υψηλού, είναι αξιοσημείωτη, καθώς η έμφαση αυτή είναι

---

<sup>474</sup> Το Υψηλό, σημειώνει ο Λογγίνος, «ού γάρ εις πειθῶ τούς ἀκρωμένους ἀλλ'εἰς ἔκστασιν ἄγει τὰ ὑπερφυσῶ· πάντα δέ γε σὺν ἐκλήξει τοῦ πιθανοῦ καὶ τοῦ πρὸς χάριν αἰεὶ κρατεῖ τὸ θαυμάσιον, εἶγε τὸ μὲν πιθανὸν ὡς τὰ πολλὰ ἐφήμῃν, ταῦτα δὲ δυναστεῖαν καὶ βίαν ἄμαχον προσφέροντα παντὸς ἐπάνω τοῦ ἀκρωμένου καθίσταται», Λογγίνος, *Περὶ Ὑψους*, κεφ. 1.

<sup>475</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 230.

<sup>476</sup> Ο Bruhm παρατηρεί ότι προς τα τέλη του δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα ἡ ενασχόληση με τὸν πόνο ἐστιάζεται πια στὸν σωματικὸ πόνο. (Bruhm, *Gothic Bodies*, σσ. 3-5).





αντεστραμμένη στην περίπτωση του Ωραίου. Εκεί, η πραγμάτευση του Burke ξεκινά κατευθείαν από τις αντικειμενικές αισθητές ποιότητες των πραγμάτων που, κατά την εκτίμηση του Burke, εγείρουν το Ωραίο.

«Οτιδήποτε», συνεχίζει ο Burke, αναθεωρώντας παλιότερες εκτιμήσεις για την αιτία του Υψηλού, «είναι τρομερό, όσον αφορά τη θέα, είναι και Υψηλό, είτε αυτή η αιτία του τρόμου είναι εφοδιασμένη με μεγαλοπρέπεια ως προς τις διαστάσεις είτε όχι»<sup>477</sup>. Η αναφορά στο μέγεθος παραπέμπει μάλλον στον Addison και την ιδέα του ότι το θεμέλιο του Υψηλού είναι η μεγαλοπρέπεια (greatness)<sup>478</sup>. Υπάρχουν πολλά ζώα, επιχειρηματολογεί ο Burke εναντίον μιας τέτοιας σύνδεσης, τα οποία, αν και δεν είναι καθόλου μεγάλα, εγείρουν ιδέες του Υψηλού, ακριβώς γιατί προξενούν πάθη φόβου. Εξάλλου, σε αντικείμενα μεγάλων διαστάσεων, αν προσθέσουμε μια ιδέα τρόμου, γίνονται ασύγκριτα πιο μεγαλειώδη. «Στην πραγματικότητα», συγκεφαλαιώνει ο Burke, «ο τρόμος αποτελεί σε όλες τις περιπτώσεις, είτε φανερά είτε με τρόπο λανθάνοντα, την κυρίαρχη αρχή του Υψηλού»<sup>479</sup>.

Το δεύτερο αίτιο, στο οποίο αναφέρεται ο Burke, συνδέεται αμέσως με τον φόβο και αποτελεί απαραίτητο συστατικό για τη δημιουργία τρομερών εντυπώσεων. Αυτό είναι η ασάφεια και το σκότος (obscurity). «Όταν γνωρίζουμε την πλήρη έκταση οποιουδήποτε κινδύνου, όταν το μάτι μας τον συνηθίσει, μεγάλο μέρος του φόβου εξαφανίζεται»<sup>480</sup>. Η σύνδεση του Υψηλού με την ασάφεια και το σκότος είναι κομβική και, όπως θα δούμε, έρχεται σε ρήξη με μια παραδοσιακή θέση που συσχέτιζε την ένταση των παθών μας με το ακριβώς αντίθετο, την ευκρίνεια.

Για να στηρίξει τη θέση του αυτή, ο Burke αντλεί παραδείγματα από ένα ευρύ πεδίο πολιτικών και θρησκευτικών αναφορών. Φέρνει ως παράδειγμα την πρακτική των δεσποτικών κυβερνήσεων να κρατούν τον ηγεμόνα μακριά από το δημόσιο βλέμμα, για να εντείνουν τον φόβο των υπηκόων, αλλά αναφέρεται επίσης στο παράδειγμα της θρησκείας και το γεγονός ότι όλοι οι ειδωλολατρικοί ναοί ήταν σκοτεινοί. Αναφέρεται ακόμα στο παράδειγμα των βάρβαρων λαών της Αμερικής, που κρατούν το είδωλο της θεότητας πάντα στο σκοτάδι, αλλά και στους Δρυίδες, οι οποίοι εκτελούν όλες τις

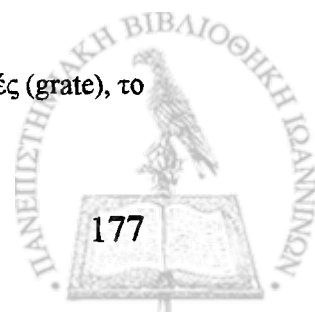
---

<sup>477</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 230.

<sup>478</sup> Ο Addison αναφέρει τρεις πηγές ικανοποίησης για τη φαντασία. Το μεγαλοπρεπές (grate), το ασυνήθιστό και το ωραίο. Βλ. *Spectator* τχ. 412.

<sup>479</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 230-231.

<sup>480</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 231.



τελετουργίες τους στην καρδιά του δάσους (πρόκειται για αναφορές, σημειωτέον, τις οποίες θα τις ξανασυναντήσουμε στο ιστορικό έργο του Burke). Όλα αυτά, υποστηρίζει ο Burke, γίνονται για να εγείρουν και να διατηρούν στους πιστούς αισθήματα φόβου και σεβασμού. Ο Burke δεν παραλείπει να παραπέμψει και στη λογοτεχνική παραγωγή και ιδιαιτέρως σε ποιήματα, επανερχόμενος, έτσι, στο ρητορικό Υψηλό, αλλά ευθυγραμμίζοντας την επίδρασή του με αυτή της φύσης. Η δύναμη της ποίησης, υποστηρίζει, παραθέτοντας ένα απόσπασμα από τον Milton, έγκειται ακριβώς στην ασάφεια των εικόνων τις οποίες παρουσιάζει. Αυτό, το ότι η ποίηση επιδρά μέσω ασαφών και συγκεκριμένων εικόνων, μέσω του Υψηλού, αποτελεί το βασικό επιχείρημα του τελευταίου του κεφαλαίου της *Πραγματείας* και σε αυτό θα επανέρθω.

Προς το παρόν, αυτό που πρέπει να παρατηρηθεί είναι ότι η έμφαση στην ασάφεια και η σύνδεσή της με το Υψηλό, την ισχυρότερη αισθητική μας εντύπωση, φέρνει τον Burke σε ρήξη με εκείνη την παραδοσιακή θέση που συνηγορούσε για το αντίθετο, την δύναμη δηλαδή του ευκρινούς. Η διαμάχη αυτή αναγκαία μετατρέπεται σε μια διαμάχη ανάμεσα σε ποίηση, το πεδίο του ασαφούς, σύμφωνα με τον Burke, και ζωγραφική, το πεδίο της ευκρίνειας. Επιχειρώντας ακόμα μια φορά να διακρίνει τις λειτουργίες του νου μας, με τον ρόλο δηλαδή του προσεκτικού αναλυτή των ψυχικών φαινομένων, ο Burke διατυπώνει την ακόλουθη ισχυρή θέση: «είναι άλλο πράγμα να κάνεις μια ιδέα σαφή και άλλο να την κάνεις συγκινητική για τη φαντασία»<sup>481</sup>.

Ένας καλός πίνακας, επιχειρηματολογεί ο Burke, μας δίνει μια εξαιρετικά σαφή εικόνα των πραγμάτων, ενός παλατιού, ενός ναού ή ενός τοπίου. Παρόλα αυτά, δεν επιδρά πάνω μας παρά όπως και το αντικείμενο που αναπαριστά, αν προσθέσουμε και την ικανοποίηση που αντλούμε από την ίδια την αγάπη της μίμησης. Από την άλλη, συνεχίζει ο Burke, οι πιο πνευματώδεις και ζωηρές λεκτικές περιγραφές δεν μας δίνουν παρά μια εξαιρετικά ασαφή και ατελή περιγραφή των πραγμάτων, εγείρουν ωστόσο πολύ ισχυρότερα συναισθήματα. Στην πραγματικότητα, καταλήγει ο Burke, η σχέση σαφήνειας και επίδρασης στη φαντασία είναι μια σχέση αντιθετική, «η μεγάλη σαφήνεια», παρατηρεί, «δεν βοηθά παρά ελάχιστα στη συγκίνηση των παθών, καθώς είναι τρόπον τινά εχθρός οποιουδήποτε ενθουσιασμού»<sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 232.

<sup>482</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 232-233.



Η θετική φόρτιση της έννοιας του ενθουσιασμού στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί, καθώς μάλιστα θετική αναφορά στην έννοια εντοπίσαμε και στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, στις σκέψεις του Burke τις σχετικές με τη θρησκεία<sup>483</sup>. Η έννοια είναι χαρακτηριστική του λεξιλογίου του Υψηλού, συναντάται ήδη στον Λογγίνο και αποσκοπεί στο να τονίσει την ικανότητα του Υψηλού να εγείρει έντονα συναισθήματα<sup>484</sup>. Αυτός που δίνει ιδιαίτερη σημασία στην έννοια κατά τη νεωτερικότητα είναι ο Dennis, ο οποίος μάλιστα τη συνδέει προνομιακά με τη θρησκεία: θεωρεί δηλαδή ότι τα θρησκευτικά θέματα είναι τα καταλληλότερα για να εγείρουν έναν τέτοιον ενθουσιασμό<sup>485</sup>.

Η προβληματική της διαμάχης ανάμεσα σε ποίηση και ζωγραφική, πάντως, για να επανέρθω στη πραγμάτευση του Burke, έχει μια μακρά παράδοση. Ο Burke αναφέρεται σε ένα δίστιχο του Οράτιου, σύμφωνα με το οποίο «ο νους συγκινείται λιγότερο ζωηρά από ό,τι εισέρχεται διά μέσου της ακοής, παρά με ό,τι παρουσιάζεται στα μάτια, τα οποία δεν εξαπατούν»<sup>486</sup>. Επίσης, αναφέρεται στον Du Bos, ο οποίος, στο ίδιο πλαίσιο, είχε υποστηρίξει ότι «η δύναμη της ζωγραφικής είναι μεγαλύτερη από αυτή της ποίησης»<sup>487</sup>, αποδίδοντας αυτή τη δύναμη, αφενός, στην προτεραιότητα της όρασης και, αφετέρου, στο ότι η ζωγραφική μετέρχεται μόνο φυσικά και όχι τεχνητά μέσα. Ο Burke, λοιπόν, επαναφέρει τη διαμάχη, για να υποστηρίξει την αντίθετη από την παραδεδομένη θέση, προιδαίζοντας, έτσι, για το πέμπτο κεφάλαιο της *Πραγματείας*, όπου ο Burke θα αναφερθεί στην επίδραση των λέξεων και θα υποστηρίξει τη μη φυσική επενέργειά τους.

Στο σημείο που μας απασχολεί, και για να πείσει ως προς την υπεροχή του συγκεκριμένου και άρα της ποίησης, ο Burke παραπέμπει στους κοινούς ανθρώπους, έναν τύπο ανθρώπου χωρίς ανεπτυγμένη γνώση και χωρίς εκλεπτυσμένο γούστο, και για αυτό, έναν τύπο ο οποίος μπορεί καλύτερα να παρατεθεί ως ανθρωπολογικό

---

<sup>483</sup> Βλ. το κεφάλαιο 5 του πρώτου μέρους της παρούσας εργασίας με την τιτλοφόρηση «Σημειώσεις για την θρησκεία».

<sup>484</sup> Ο Λογγίνος απαριθμεί πέντε βασικές πηγές του Υψηλού. Η δεύτερη πηγή, η οποία συγκαταλέγεται σε ό,τι ο Λογγίνος θεωρεί ως φυσικά χαρίσματα, είναι «τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος» (*Περὶ Ὑψους*, κεφ. 8).

<sup>485</sup> Πρβλ. με τα έργα του Dennis, *The Advancement and Reformation of Modern Poetry* (1701) και *The Grounds of Criticism* (1704). Επίσης, όπως το έχω ήδη σημειώσει, θετική φόρτιση της έννοιας συναντάμε στον Shaftesbury.

<sup>486</sup> Ο Burke παραθέτει το δίστιχο ως εξής: *Segnius irritant animos demissa per aures, Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus*. Η ελληνική απόδοση είναι δικιά μου.

<sup>487</sup> Abbe Du Bos, *Réflexions Critiques sur le Poésie et sur la Peinture*.

μοντέλο. Σε αυτούς τους ανθρώπους, παρατηρεί ο Burke, η ζωγραφική δεν είχε ποτέ σπουδαία επίδραση, όπως δεν είχε και η σπουδαία ποίηση· όλα αυτά χρήζουν κάποιας αισθητικής καλλιέργειας. Παρόλα αυτά, συνεχίζει ο Burke, προχωρώντας στην «χαρτογράφηση» της ψυχολογίας του φυσικού ανθρώπου, αν και τα υψηλότερα δείγματα ζωγραφικής, όπως και ποίησης, δεν γίνονται κατανοητά από αυτούς, ωστόσο, τα πάθη τους εγείρονται πολύ εύκολα από λαϊκά ποιήματα ή τα κηρύγματα κάποιου φανατικού ρήτορα. Αποδεικνύεται, έτσι, ότι οι λέξεις, πρωτογενώς τουλάχιστον, μας επηρεάζουν εντονότερα από τις εικόνες. Αντίστοιχα, «η ποίηση, με όλη της την ασάφεια, έχει μια πιο γενική, αλλά και πιο ισχυρή κυριαρχία στα πάθη από οποιαδήποτε άλλη τέχνη»<sup>488</sup>. (Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε πώς οι στοχασμοί αυτοί του Burke θα επαληθεύονταν, με οδυνηρό για τον ίδιο τρόπο, με το ξέσπασμα της γαλλικής επανάστασης. Ο Richard Price θα μπορούσε κάλλιστα να ενσαρκώσει τον φανατικό ρήτορα του παραδείγματος του *Enquiry* και η επίδραση των λέξεών του να επαληθευτεί από την διάδοση των επαναστατικών ιδεών στην Μ. Βρετανία<sup>489</sup>).

Αφού έχει δείξει την πρωτοκαθεδρία του ασαφούς και του σκοτεινού απέναντι στο σαφές και το ευκρινές, ο Burke διερωτάται για την αιτία και οδηγείται στην άγνοια. Το δίπολο σαφήνεια και ασάφεια μεταφράζεται, τελικά, στο δίπολο γνώση και άγνοια. «Είναι η άγνοιά μας», παρατηρεί, «η οποία προκαλεί όλο τον θαυμασμό και κυρίως εγείρει τα πάθη μας, η γνώση και η εξοικείωση δεν προκαλούν παρά ελάχιστη εντύπωση»<sup>490</sup>. Βρισκόμαστε, έτσι, στο πεδίο το οποίο οριοθετήθηκε, ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της πραγματείας, στη βάση της φυσικής αγάπης του ανθρώπου για το καινούριο. Το ασαφές τρέφει την περιέργειά μας, ενώ το ευκρινές και σαφές μας εξοικειώνει με τα πράγματα και τους κλέβει τη γοητεία. Θα μπορούσαμε, επίσης, να πιάσουμε το νήμα αυτών των σκέψεων ήδη από την εισαγωγή για το γούστο και το δίπολο φαντασία-κρίση. Η ευκρίνεια και η σαφήνεια γειτνιάζει, ως προς τη λειτουργία της, με την κρίση, η οποία αρέσκεται να αναλύει και να διαιρεί τις ιδέες. Αντίθετα, το ασαφές και το σκοτεινό δίνει άφθονη τροφή στη φαντασία, της επιτρέπει να αυξάνει το υλικό της απεριόριστα.

---

<sup>488</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 233.

<sup>489</sup> Αυτή τη σύνδεση την έχει κάνει ήδη ο Furniss, στο *Edmund's Burke Aesthetic Ideology*, σσ. 96-112.

<sup>490</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 233.



Έχει σημασία ότι πολύ γρήγορα ο Burke σπεύδει να παρατηρήσει ότι όσα προηγήθηκαν δεν αφορούν μόνο τους ταπεινότερους και περισσότερο αμαθείς, γιατί δικαιολογεί, όλοι μας είμαστε σαν αυτούς ως προς τα πράγματα που δεν κατανοούμε, και υπάρχουν πράγματα που είναι, ακόμα και για τους πιο μορφωμένους, ακατανόητα. Ο Burke φέρνει το παράδειγμα της απειρίας και της αιωνιότητας, ιδέες τόσο λίγο κατανοητές, όσο και ισχυρές, ως προς την επίδρασή τους στα πάθη μας. Η αλήθεια τους, φαίνεται να παρατηρεί ο Burke, με όλη εκείνη την σκεπτικιστική διάθεση που εντοπίστηκε στο πρώτο μέρος, είναι απροσπέλαστη, παρόλα αυτά, η επίδρασή τους, όχι στην κατανόηση, αλλά στη φαντασία μας, εξακολουθεί να είναι ισχυρή και αυτό συνιστά ένα απολύτως θεμιτό αντικείμενο έρευνας. Αν η εμπειριστική προσέγγιση βάζει σαφή όρια στις νοητικές ικανότητες του ανθρώπου, τους περιορισμούς αυτούς υπερβαίνει το συναίσθημά μας. Αν και υπάρχουν πράγματα τα οποία διαφεύγουν από την εποπτική ικανότητα του νου μας, διαφεύγουν των κατηγοριών των αισθήσεών μας, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν· τεκμήριο για την ύπαρξή τους αυτή είναι η ισχυρότατη επίδραση επί των παθών μας και ο Θεός, θα συμπλήρωνε ο Burke, στο πνεύμα των «σκέψεων για τη θρησκεία», δεν μπορεί να μας έχει δώσει πάθη τα οποία δεν έχουν ένα πραγματικό αντικείμενο.

Σειρά έχει η σύνδεση του Υψηλού με την ιδέα της δύναμης. «Πέρα από τα πράγματα τα οποία αμέσως υποδηλώνουν την ιδέα του κινδύνου, και αυτά τα οποία προκαλούν ένα παρόμοιο αποτέλεσμα από μηχανικές αιτίες, δεν ξέρω τίποτα Υψηλό που να μην αποτελεί κάποια τροποποίηση δύναμης»<sup>491</sup>, παρατηρεί ο Burke, υπερασπιζόμενος τη σύνδεση της ιδέας της δύναμης με αυτή του φόβου. Με μια πρώτη ματιά, παραδέχεται, η δύναμη φαίνεται να είναι μια ιδέα αδιάφορη, η οποία μπορεί εξίσου να αποδοθεί και στην ευχαρίστηση και στον πόνο, παρόλα αυτά, παρατηρεί ο Burke, ο πόνος είναι ισχυρότερο συναίσθημα και, όπου συνυπάρχει με τη δυνατότητα ηδονής, είναι αυτός που υπερτερεί.

Εξάλλου, συνεχίζει ο Burke, η εμπειρία μας λέει ότι για την απόλαυση της ηδονής δεν χρειάζονται μεγάλες ασκήσεις δύναμης, κάτι τέτοιο, αντίθετα, θα κατέστρεφε μάλλον την ηδονή, γιατί, όπως παρατηρείται, «την ηδονή πρέπει να την αρπάξουμε (must be stolen) όχι να μας επιβληθεί»<sup>492</sup>, η ηδονή ακολουθεί τη θέληση μας

<sup>491</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 236.

<sup>492</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 236.



και, γενικά, μάς την εγείρουν πράγματα τα οποία υστερούν σε δύναμη, σε σχέση με εμάς. Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει με τον πόνο, ο πόνος πάντα μας επιβάλλεται και, άρα, συνδέεται με μια δύναμη που με κάποιο τρόπο είναι ανώτερη της δικής μας, γιατί φυσικά δεν υποκύπτουμε ποτέ στον πόνο με τη θέλησή μας. Η δύναμη, καταλήγει ο Burke, η βία, ο πόνος και ο φόβος είναι ιδέες που εγείρονται μαζί στον νου. Ο Burke καλεί τους αναγνώστες του σε μια ενδοσκόπηση: «κοιτάζτε έναν άνθρωπο ή ένα ζώο εξαιρετικής δύναμης. Τι σας έρχεται στο νου πριν από όποιονδήποτε συλλογισμό; Ότι αυτή η δύναμη θα τεθεί στην υπηρεσία σας, για να εξυπηρετήσει την άνεση, την ευχαρίστησή και τα συμφέροντα σας εν γένει; Όχι», σπεύδει να απαντήσει ο ίδιος, «το συναίσθημα που νιώθετε είναι ο φόβος ότι η δύναμη αυτή θα επιστρατευτεί για τη βία και την καταστροφή»<sup>493</sup>.

Για όσους εξακολουθούν να αμφισβητούν την ιδέα ότι η δύναμη αντλεί το μεγαλείο της από τη σύνδεση της με τον τρόμο και την απειλή, ο Burke προτείνει να αφαιρέσουμε νοητικά από ένα εξαιρετικά δυνατό ζώο την ικανότητα του να βλέπει. Αμέσως, παρατηρεί, αυτό γίνεται καταφρονητέο. Το παράδειγμα του βοδιού είναι χαρακτηριστικό και αντιδιαστέλλεται με τον ταύρο: και τα δύο ζώα είναι εξαιρετικά δυνατά, δεν λέμε όμως το βόδι μεγαλειώδες, γιατί, ερμηνεύει ο Burke, είναι ένα ζώο άκακο και αθώο, το οποίο υπάγεται στην υπηρεσία μας. Αντίθετα, ο ταύρος θεωρείται μια μεγαλειώδης ιδέα, γιατί η δύναμή του, σε αντίθεση με του βοδιού, είναι μια δύναμη καταστροφική, μια δύναμη που δεν υποτάσσεται παρά σπανίως στην υπηρεσία του ανθρώπου. Το ίδιο συμβαίνει με όλα τα ζώα (για παράδειγμα, με το τιθασευμένο και το ατίθασο άλογο). Παντού τριγύρω μας συναντάμε ζώα μεγάλης δύναμης, η οποία ωστόσο δεν ασκείται καταστροφικά. Σε αυτά τα ζώα δεν αναζητούμε ποτέ το Υψηλό και το μεγαλειώδες. «Αυτό», παρατηρεί ο Burke, «ξεπροβάλλει από σκοτεινά δάση και άγριες ερημιές, παίρνοντας τη μορφή του λιονταριού, της τίγρης, του πάνθηρα και του ρινόκερου»<sup>494</sup>. Η περιγραφή του άγριου γαιδάρου από τον *Ιώβ* της Παλαιάς Διαθήκης, συνεχίζει ο Burke, επανερχόμενος στο ρητορικό Υψηλό, γίνεται μεγαλειώδης μόνο και μόνο επειδή ο συγγραφέας επιμένει στην ελευθερία του ζώου και την περιφρόνησή του για την ανθρωπότητα.

<sup>493</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 236-237.

<sup>494</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 237.



Έτσι, ο Burke συγκεφαλαιώνει τον προβληματισμό ως εξής: «Όπου συναντάμε δύναμη (strength), και υπό όποιο φως και να την κοιτάξουμε, θα παρατηρήσουμε παράλληλα το Υψηλό ως το επακόλουθο του τρόμου και περιφρόνηση ως το συνοδευτικό της δύναμης που υπόκειται σε εμάς και είναι αβλαβής»<sup>495</sup>. Κατά την πραγμάτευση του Ωραίου ο Burke θα επανέρθει στην ιδέα αυτή: Υποδεικνύοντας το μικρό μέγεθος ως το ίδιο του Ωραίου, θα παρατηρήσει ότι αγαπάμε ό,τι υπόκειται και υποτάσσεται σε εμάς, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει με το Υψηλό, που θαυμάζουμε αυτό μας υπερβαίνει. «Στη μια περίπτωση», σημειώνει ο Burke, σε αυτή του Υψηλού «εξαναγκαζόμαστε σε συμμόρφωση, στην άλλη», αυτή του Ωραίου, «κολακευόμαστε από τη συμμόρφωση»<sup>496</sup>.

Έχει ενδιαφέρον, στο σημείο αυτό, να παρατηρηθεί πώς αξιοποιεί ο Λογγίνος ένα κοντινό σχήμα με αυτό, την αντιπαράθεση δηλαδή του χρήσιμου και του μεγαλειώδους. Στη συνέχεια του αποσπάσματος για τη μεγαλοφυΐα, το οποίο παραθέσαμε στο κεφάλαιο για τη φιλοδοξία, και αφού έχει υποστηρίξει το μεγαλείο της ανθρώπινης φύσης, που απορρέει από την ικανοποίηση που αντλείται από το Υψηλό στη φύση, ο Λογγίνος συνεχίζει: «...έτσι, η φυσική μας ορμή μας ωθεί να θαυμάζουμε όχι το καθαρό και διάφανο ποταμάκι που μας βοηθά στις ανάγκες μας, αλλά τον Νείλο ...η ακόμα περισσότερο τον ωκεανό...ό,τι είναι χρήσιμο και αναγκαίο στον άνθρωπο βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με τις δυνάμεις του και αποκτιέται εύκολα, αλλά ό,τι ξεπερνά το συνηθισμένο μέγεθος είναι πάντα μεγαλοπρεπές και μας κάνει εντύπωση»<sup>497</sup>.

Αυτό που είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό είναι ότι στο κείμενο που μας απασχολεί αυτό που τονίζεται από τον Burke, σε αντιδιαστολή με τον Λογγίνο, είναι η ιεράρχηση και η υποτέλεια: εκεί δηλαδή που ο Λογγίνος υποστηρίζει πως ό,τι μας είναι χρήσιμο και αναγκαίο τοποθετείται σε σχέσεις ισότητας με εμάς, ο Burke είναι emphaticός στο ότι αυτό υπόκειται σε εμάς, όπως ακριβώς και εμείς υποκειμέθα στο Υψηλό. Έτσι, δεν είναι τυχαίο ότι ο Burke, αμέσως μετά τη δύναμη στη φύση, περνά στην κοινωνική και θεϊκή δύναμη και, έτσι, στην κοινωνική και την οντολογική ιεραρχία. Ως προς αυτό το τελευταίο, η διαφορά με τον Λογγίνο είναι επίσης emphaticή: δεν τονίζεται η τάση μας να μοιάσουμε στον Θεό, όπως το κάνει ο

<sup>495</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 238.

<sup>496</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 273.



Λογγίνος, αλλά η ταπεινότητά μας μπροστά στον Θεό. Με άλλα λόγια, στο ερώτημα που διατυπώνει η Ryan για το αν το Υψηλό μας εξυψώνει ή μας μειώνει, θα υποστήριζα, μαζί της, το δεύτερο<sup>498</sup>.

Έτσι, λοιπόν, από τη φυσική δύναμη, στην οποία σταθήκαμε, η παρατήρηση επεκτείνεται στην κοινωνική και τη θεϊκή. «Η δύναμη την οποία αποκτούν θεσμικά οι βασιλιάδες και οι στρατηγοί», παρατηρεί ο Burke, «συνδέεται με τον ίδιο τρόπο με τον τρόπο»<sup>499</sup>. Στους νεαρούς που είναι λίγο εξοικειωμένοι με τον κόσμο η εξουσία εμπνέει δέος, σε σημείο που να τους εμποδίζει να ασκήσουν ελεύθερα τα ταλέντα τους, παρατηρεί ο Burke, παραπέμποντας ξανά στον *Ιώβ*.

Τέλος, όσον αφορά την ιδέα του Θεού, ο Burke αναλαμβάνει να υποστηρίξει τη θέση ότι τα κυρίαρχα συναισθήματα, κατά τη θεώρηση του θείου, είναι συναισθήματα τρόμου. Αυτό που είναι ήδη αξιοσημείωτο είναι η θέση του Burke ότι ο Θεός είναι πρωτευόντως αντικείμενο της φαντασίας και όχι της κατανόησης<sup>500</sup>. Η φαντασία λειτουργεί αποκλειστικά με βάση το υλικό των αισθήσεων και όσο ο Θεός παραμένει στην αφηρημένη σφαίρα της νόησης, παρατηρεί ο Burke, δεν έχει καμία επίδραση στη φαντασία. «Ενώ θεωρούμε τη θεότητα σαν να ήταν απλώς ένα αντικείμενο της κατανόησης», παρατηρεί, «το οποίο συγκροτεί μια σύνθετη ιδέα δύναμης, σοφίας, δικαιοσύνης, καλοσύνης, όλα σε ένα τέτοιο βαθμό που υπερβαίνει την κατανόησή μας, όσο την κοιτάμε με αυτόν τον εκλεπτυσμένο και αφηρημένο τρόπο, η φαντασία και τα πάθη συγκινούνται ελάχιστα ή και καθόλου»<sup>501</sup>.

---

<sup>497</sup> Λογγίνος, *Περί Ύψους*, κεφ. 35.

<sup>498</sup> «Το Υψηλό για τον Burke δεν αφορά την αυξανόμενη αυτογνωσία του υποκειμένου, αλλά την αίσθηση του περιορισμού του και της θεμελιώδους αξίας της εμπειρίας αυτής σε ένα κοινωνικό και ηθικό πλαίσιο» (V. L. Ryan, "The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason", σ. 266), παρατηρεί η Ryan, επικρίνοντας την καντιανή ανάγνωση του Υψηλού του Burke. Η συγγραφέας αναδεικνύει ιδιαίτερος τη φυσιολογική διάσταση στο έργο του Burke και την κριτική στο Λόγο μέσω αυτής. Αν και πράγματι η διάσταση αυτή είναι θεμελιώδης και συνέχει το έργο συνολικά, είμαι της γνώμης ότι, τελικά, υποτιμάται από την συγγραφέα η σημασία που δίνει ο Burke στα πάθη, τα οποία βεβαίως, σε τελική ανάλυση, ανάγονται σε μια μηχανική κίνηση. Απέναντι στη συνειρμική θεώρηση, στην οποία ο Burke δεν αντιπαρατίθεται τόσο απόλυτα όσο υποστηρίζεται από τη συγγραφέα, δεν αντιπαραθέτει μόνο το μηχανικισμό, προϋποθέτει επίσης και αντιπαραθέτει και τον πολλαπλασιασμό των ενστίκτων και των ψυχολογικών μηχανισμών, στον οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως –μμητικότητα, συμπάθεια, φιλοδοξία. Έτσι, ο ρόλος της φαντασίας δεν είναι καθόλου αμελητέος και μάλλον τον υποτιμά η συγγραφέας.

<sup>499</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 238.

<sup>500</sup> Την ιδέα ότι τον Θεό τον προσεγγίζουμε καλύτερα με το συναίσθημα παρά με τον Λόγο ο Burke την είχε ήδη εκφράσει στο *Note-book* και την εντοπίσαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας (βλ. το κεφάλαιο 5 του πρώτου μέρους με την τιτλοφόρηση «Σημειώσεις για την θρησκεία»).

<sup>501</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 239.





Αυτό το οποίο σημειώνει ο Burke, πιστός στις εμπειριστικές, αντινοησιαρχικές προκειμένες του έργου, είναι ότι στις αφηρημένες και θεωρητικές ιδέες, όπως είναι οι ιδιότητες του Θεού, φτάνουμε μόνο με το μέσο των αισθητών εικόνων και οι μόνες αισθητές εικόνες που έχουμε σε σχέση με τον Θεό είναι τα έργα του επί της γης. Αναγνωρίζουμε τις θεϊκές ποιότητες όχι μέσω κάποιας αποκεκαλυμμένης ή έμφυτης γνώσης, αλλά τις συνάγουμε από τα έργα του. Με τον τρόπο αυτό και μόνο καθίσταται δυνατόν να μιλήσουμε για την επίδραση της ιδέας της θεότητας στη φαντασία μας. «Όταν σκεφτόμαστε τον Θεό, τα χαρακτηριστικά και οι λειτουργίες του, όντας ενωμένα στο νου μας, σχηματίζουν ένα είδος αισθητής εικόνας, και ως τέτοιες είναι σε θέση να επηρεάσουν την φαντασία», παρατηρείται<sup>502</sup>.

Αν και σε μια δίκαιη περιγραφή του Θεού, παραδέχεται ο Burke, ίσως καμία από τις ιδιότητες του δεν ξεχωρίζει, παρόλα αυτά, για τη φαντασία μας, η δύναμή του είναι η εντυπωσιακότερη ιδέα. Αν, για να διαπιστώσουμε τη δικαιοσύνη και την καλοσύνη του, επιχειρηματολογεί, κάποια σκέψη και σύγκριση είναι αναγκαίες, αν, με άλλα λόγια, είναι αναγκαία η παρέμβαση της κρίσης, για να διαπιστώσουμε την δύναμή του, δεν έχουμε να κάνουμε τίποτα άλλο από το να ανοίξουμε τα μάτια μας, σημειώνει ο Burke. Ο άνθρωπος δεν διαπιστώνει νοητικά τη δύναμη του Θεού, τη βιώνει υπαρξιακά. Και στην περίπτωση αυτή, η ιδέα της ανθρώπινης αδυναμίας είναι εξαιρετικά εμφατική: «...ζαρώνουμε (shrink) με την ταπεινότητα της φύσης μας», σημειώνει ο Burke, «και τρόπον τινά εκμηδενίζομαστε μπροστά του»<sup>503</sup>. Μπορεί η σκέψη των άλλων ιδιοτήτων του Θεού κάπως να καθησυχάζει τους φόβους μας, αλλά ποτέ δεν τους απομακρύνει τελείως: «αν ευφραινόμαστε, ευφραινόμαστε τρέμοντας»<sup>504</sup>, καταλήγει ο Burke, και παραπέμπει σε μια σειρά περιγραφές τόσο από την Παλαιά Διαθήκη, όσο και από τον Οράτιο και τον Λουκρήτιο, οι οποίες επιβεβαιώνουν τη σταθερή σύνδεση του Θεού με εντυπώσεις τρόμου. Αν και δεν γέννησε ο φόβος τη θρησκεία, όπως παρατηρεί ο Burke, γιατί, για να γεννηθεί αυτός ο φόβος, πρέπει να προηγήθηκε η ιδέα μιας μεγάλης δύναμης, ο φόβος ακολουθεί πάντα την ιδέα του

<sup>502</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 239.

<sup>503</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 239.

<sup>504</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 239.



Θεού<sup>505</sup>. «Έτσι», συγκεφαλαιώνει ο Burke, «εντοπίσαμε τη δύναμη στις διάφορες διαβαθμίσεις της ως την υψηλότερη από όλες, όπου τελικά η φαντασία μας χάνεται»<sup>506</sup>.

Ως εδώ ο Burke θεώρησε το Υψηλό από τη σκοπιά του ατόμου, της ιδιαίτερης ψυχολογίας και της οντολογικής του θέσης. Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε να εντάξουμε και αυτό στο οποίο ο Burke αναφέρεται ως γενικές στερήσεις, έχοντας κατά νου το σκοτάδι, τη σιωπή και τη μοναξιά. Από εδώ και πέρα η ανάλυση προχωρά σε εκείνες τις αντικειμενικές ιδιότητες των πραγμάτων οι οποίες, κατά την εκτίμηση του Burke, εγείρουν υψηλές ιδέες. Σε ριζική αντίθεση με ό,τι θα πρότεινε αργότερα ο Kant, η εκτίμηση του Burke είναι ότι υπάρχουν και υψηλά αντικείμενα, ότι δηλαδή ορισμένες αντικειμενικές ποιότητες των πραγμάτων γεννούν το συναίσθημα του Υψηλού. Από πλάσμα της φαντασίας, προπομπός του ρομαντικού κινήματος στην τέχνη, το Υψηλό στη συνέχεια προσγειώνεται, μάλλον κάπως ανώμαλα, και αποδίδεται στη μηχανική επίδραση ορισμένων αντικειμενικών ποιοτήτων στα πράγματα.

Στη «μηχανική του Υψηλού» θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε στη συνέχεια, αυτό στο οποίο πρέπει να σταθούμε είναι ότι ο Burke είναι ο πρώτος συγγραφέας που επιχειρεί να συγκροτήσει μια αισθητική θεωρία που να καλύπτει το σύνολο των εντυπώσεών μας και επιμένει ότι το Υψηλό αφορά όλες μας τις αισθήσεις. Βρισκόμαστε ξανά μπροστά στον φιλόδοξο νεαρό επιστήμονα που γοητευμένος από τις επιστημονικές προόδους της εποχής του φιλοδοξεί να τις μεταφέρει στο πεδίο της αισθητικής, συγκροτώντας μια συνεκτική θεωρία. Είναι αξιοσημείωτος ο τρόπος με τον οποίο ο Burke επιχειρεί να αφομοιώσει στο αισθητικό του έργο μια σειρά επιστημονικών θέσεων από τη φυσική, την οπτική και τη φυσιολογία. Είναι φανερό ότι βρίσκεται σε διαρκή τριβή με τις ανακοινώσεις της Βασιλικής Εταιρίας του Λονδίνου<sup>507</sup> και τις δημοσιεύσεις των σημαντικότερων επιστημόνων της εποχής του. Είναι αυτή του η συστηματική πρόθεση που οδηγεί τον Burke σε παραλογισμούς όπως, για

---

<sup>505</sup> Η πραγματική θρησκεία, παρατηρεί ο Burke, αναφερόμενος στον Χριστιανισμό, χαρακτηρίζεται και αυτή από τον φόβο του Θεού, μόνο που είναι ένας ευεργετικός φόβος (salutary fear) που συνάδει με την ιδέα της αγάπης του Θεού, την οποία ουσιαστικά εισήγαγε ο Χριστιανισμός. Με το κριτήριο αυτό ο Χριστιανισμός διακρίνεται από την ψεύτικη θρησκεία, η οποία στηρίζεται μόνο στον φόβο.

<sup>506</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 241.

<sup>507</sup> Η Βασιλική Εταιρία του Λονδίνου ιδρύθηκε το 1660 με σκοπό την προαγωγή της επιστημονικής έρευνας. Ο Νεύτωνας υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα μέλη της. Αποτέλεσε και η ίδια μέρος μια ευρύτερης κίνησης σε όλη την Ευρώπη με σκοπό την Αναγέννηση των επιστημών. Αντίστοιχες εταιρίες ιδρύθηκαν την ίδια περίοδο στην Ρώμη (Academia dei Lincei, το 1603, ο Γαλιλαίος υπήρξε



παράδειγμα, ότι η υπερβολική πίκρα (ως προς τη γεύση), ή η ανυπόφορη κακοσμία, αποτελούν πηγές του Υψηλού. Ας αναφερθούμε όμως συνοπτικά στις αντικειμενικές ποιότητες στα πράγματα τις οποίες ο Burke συνδέει με το Υψηλό.

Ο Burke ξεκινά από τις ορατές ποιότητες· εξετάζει πώς επιδρούν πάνω μας οι διαφορετικές κατηγορίες της έκτασης, περνά στην ιδέα του απείρου<sup>508</sup> και του τεχνητού απείρου<sup>509</sup>, προχωρά σε παρατηρήσεις για το μέγεθος των κτιρίων, για τη δυσκολία της κατασκευής τους, που τους προσδίδει κάτι μεγαλοπρεπές, για το ημιτελές στα έργα τέχνης, που ενέχει κάτι γοητευτικό, και για τη μεγαλοπρέπεια, η οποία παράγεται από μια μεγάλη αφθονία εντυπωσιακών ή πολυτίμων αντικειμένων. Η επόμενη μεγάλη κατηγορία, η οποία απασχολεί τον Burke, είναι το χρώμα και επειδή κάθε χρώμα εξαρτάται από το φως είναι αυτό από το οποίο και ξεκινά.

Στη συνέχεια ο Burke περνά στους ήχους, αν και εξαιρεί τα λόγια, για τα οποία σημειώνει ότι δεν επιδρούν μέσω του ήχου τους (σε αυτά θα αναφερθούμε στη συνέχεια). Ο θόρυβος από μεγάλους καταρράκτες, από καταιγίδες που μαίνονται και το πυροβολικό γεννούν όλα τα Υψηλό, όπως επίσης και οι φωνές ενός πλήθους το οποίο «τόσο εκπλήσσει και μπερδεύει τη φαντασία, ώστε σε αυτόν τον δισταγμό και την βιασύνη του νου, μόλις και μετά βίας μπορούν ακόμα και οι πιο νηφάλιοι χαρακτήρες να αντισταθούν και να μην ενωθούν με το πλήθος σε μια φωνή και μια βούληση»<sup>510</sup>.

---

εξέχον μέλος της), στο Παρίσι (Académie des sciences, το 1666), στο Βερολίνο (σχεδιασμένη από τον Leibniz, το 1700)

<sup>508</sup> Στην πραγματικότητα πρόκειται για την ψευδαίσθηση του απείρου γιατί, όπως παρατηρείται, σπανίως σπιδήποτε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο των αισθήσεών μας είναι όντως και από την φύση του άπειρο. Αντόξαπατόμαστε και περιγράφουμε ως άπειρο αυτό του οποίου τα όρια δεν μπορούμε να διακρίνουμε ή του οποίου τα μέρη επαναλαμβάνονται σταθερά και αδιάκοπα για έναν απροσδιόριστο αριθμό. Ο Burke ερμηνεύει την αυτοεξαπάτηση αυτή με μια νοητική λειτουργία με πολλές και σημαντικές προεκτάσεις. Η νοητική λειτουργία η οποία απασχολεί τον Burke περιγράφεται ως εξής: «οποτεδήποτε επαναλαμβάνουμε συχνά μια ιδέα, ο νους μέσα από ένα είδος μηχανισμού την επαναλαμβάνει για μεγάλο διάστημα αν και η πρώτη αιτία έχει σταματήσει να λειτουργεί» (*Enquiry* σ. 243). Τα παραδείγματα του Burke, ότι δηλαδή αποκαλύπτει έναν τέτοιο μηχανισμό, είναι αρκετά. Αν στριφογυρίσουμε για ώρα, ξεκινά ο Burke, όταν καθίσουμε ύστερα, τα πράγματα γύρω μας φαίνονται να γυρίζουν. Όταν κάποιοι ήχοι επαναλαμβάνονται για μεγάλα διαστήματα, όπως ο ήχος του καταρράκτη ή τα χτυπήματα από ένα σιδηρουργείο, συνεχίζουμε να τους ακούμε ακόμα και όταν πια η αιτία τους έχει πάψει να μας επηρεάζει πραγματικά. Αν κρατήσεις ένα κοντάρι σε ευθεία με το μάτι στην μια του άκρη, παρατηρεί ο Burke, περνώντας στην όραση, σου φαίνεται να εκτείνεται στο άπειρο. Η ίδια εξαπάτηση θα λάβει χώρα και αν τοποθετηθούν στο δοκάρι αυτό ομοιόμορφα σημάδια σε ίσες αποστάσεις μεταξύ τους. Στην ίδια νοητική λειτουργία, έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε, ο Burke αποδίδει το σύμπτωμα που εμφανίζουν οι τρελοί, να επαναλαμβάνουν δηλαδή νυχθημερόν, για χρόνια ολόκληρα, το ίδιο σχόλιο, παράπονο ή τραγούδι. Αφού κολλήσει κάτι στη διαταραγμένη τους φαντασία, παρατηρεί ο Burke, κάθε επανάληψη του δίνει νέα δύναμη.

<sup>509</sup> Ο Burke συστηματοποιεί τις αρχές του τεχνητού απείρου στη διαδοχή και την ομοιομορφία

<sup>510</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 250.

Επιβλητικοί είναι επίσης οι απότομοι ήχοι, αυτοί που ξεκινούν ή σταματούν απρόοπτα αλλά και οι σιγανοί, διακοπτόμενοι και τρεμουλιαστοί ήχοι, οι οποίοι μας δημιουργούν αβεβαιότητα ως προς την πηγή τους και άρα ανασφάλεια και φόβο για το τι μπορεί να συμβεί. Υψηλές ιδέες, τέλος, είναι ικανές να γεννήσουν οι άναρθρες φωνές των ανθρώπων και οι κραυγές των ζώων σε πόνο ή κίνδυνο.

Σειρά έχουν η όσφρηση και η γεύση. Ο Burke παρατηρεί ότι πρόκειται για τις αισθήσεις που λιγότερο δημιουργούν υψηλές ιδέες και, όταν δημιουργούν, αυτές είναι αδύναμες. Στην περίπτωση αυτή είναι η ακραία δυσσομία και η ακραία πίκρα αυτές που μας δίνουν το Υψηλό. Ο Burke παραδέχεται ότι στην πραγματικότητα η δυσσομία και η πίκρα είναι μόνο επίπονες χωρίς να προσφέρουν οποιαδήποτε ευχαρίστηση, παρατηρεί όμως ότι χρησιμοποιούνται σε διηγήσεις και περιγραφές γεννώντας υψηλές ιδέες. Μιλάμε για ένα «πικρό ποτήρι», παρατηρεί, όπως και για το στυφό και πικρό «ποτήρι της τύχης», ενώ σπεύδει να παραθέσει λογοτεχνικά κείμενα όπου η κακοσμία και η πίκρα συμβάλουν στην δημιουργία υψηλών περιγραφών. Τέλος, ο Burke κλείνει με το αίσθημα (feeling). Όλες οι μορφές του πόνου, από την εργασία ως την αγωνία και τον βασανισμό παράγουν το Υψηλό, σημειώνει.

Ό,τι προηγήθηκε συγκροτεί μια αναλυτική παρουσίαση των διαφόρων εντυπώσεων οι οποίες προκαλούν το Υψηλό. Εντυπώσεις για τις οποίες ο Burke επιχειρηματολόγησε ότι συνδέονται με τον τρόμο και τον πόνο. Ως εδώ η παρατήρηση και η ενδοσκόπηση, με άλλα λόγια, η εμπειρία ήταν αρκετή. Αυτό που επιχειρεί να κάνει στη συνέχεια ο Burke είναι να βρει την ενοποιητική εκείνη αρχή η οποία επιτρέπει στο σύνολο των εντυπώσεων τρόμου και πόνου να δημιουργούν την ίδια αισθητική εντύπωση, μας επιτρέπει ακόμα, και είναι κεντρική επιλογή του Burke, να τοποθετήσουμε στον αντίποδα του Υψηλού, την εντύπωση του Ωραίου. Από την ανάλυση των διαφορετικών εντυπώσεων που κατακλύζουν τον άνθρωπο περνάμε στη σύνθεσή τους στη βάση μιας, όπως θα δούμε, μηχανικής αρχής, η οποία συνδέει αιτιακά τον αντικειμενικό κόσμο με τα πάθη μας. Με άλλα λόγια, είναι η ώρα να εντοπίσουμε αυτό που ο Burke ονομάζει επαρκή αιτία (efficient cause), πρώτα του Υψηλού και, σε ένα επόμενο κεφάλαιο, του Ωραίου. Κάποιες διευκρινίσεις για το πότε η απόδοση μιας αιτίας θεωρείται επαρκής, για το πώς, με άλλα λόγια, θα αποφύγουμε την επ'άπειρον αναδρομή σε αιτίες, κρίνονται από τον Burke αναγκαίες και με αυτές θα ξεκινήσω και εγώ.



Στο σημείο αυτό θα ξανασυναντήσουμε τον αγνωστικισμό εκείνο στον οποίο αναφερθήκαμε και σε άλλο σημείο της εργασίας, την αδυναμία μας δηλαδή να διεισδύσουμε στην ουσία των πραγμάτων, για να φτάσουμε στην πρώτη αιτία τους<sup>511</sup>. Είναι η ίδια η εμπειριστική μεθόδευση η οποία θέτει τους σχετικούς περιορισμούς. Ο ίδιος ο Locke είχε υπάρξει σαφής ως προς τους περιορισμούς της σχετικής μεθόδευσης<sup>512</sup>. «Όταν λέω ότι σκοπεύω να ερευνήσω την επαρκή αιτία του Υψηλού και του Ωραίου», διευκρινίζει λοιπόν και ο Burke, «ας μην θεωρηθεί ότι μπορώ να φτάσω στην τελική αιτία. Δεν ισχυρίζομαι ότι θα μπορέσω ποτέ να εξηγήσω γιατί ορισμένοι ερεθισμοί του σώματος παράγουν ένα διακριτό συναίσθημα στον νου, ή γιατί το σώμα επηρεάζεται έτσι και αλλιώς από τον νου, ή ο νους από το σώμα»<sup>513</sup>. Λίγο αργότερα συγκεφαλαιώνει ως εξής: «Αυτή η μεγάλη αλυσίδα των αιτίων η οποία συνδέοντας τη μια με την άλλη οδηγεί ακόμα και στον θρόνο του Θεού δεν μπορεί ποτέ να αποκαλυφθεί από οποιαδήποτε προσπάθειά μας. Όταν προχωράμε έστω και ένα βήμα πέρα από τις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων, βρισκόμαστε έξω από τα νερά μας»<sup>514</sup>. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε, παρατηρεί ο Burke, και αυτό είναι σημαντικό, είναι να αποσαφηνίσουμε ποίοι ερεθισμοί του νου παράγουν ορισμένες κινήσεις του σώματος, και ποια διακριτά συναισθήματα και ποιότητες του σώματος παράγουν ορισμένα πάθη στο νου και όχι άλλα.

Αξιοσημείωτη και ενδεικτική του επιστημονικού πνεύματος που διαποτίζει το έργο του Burke είναι η αναφορά του στον Νεύτωνα και στη θεωρία της βαρύτητας ως μια παραδειγματική θεωρία για τα όρια της ανθρώπινης επιστήμης. Εξίσου αξιοσημείωτη είναι βέβαια και η κριτική που ασκείται στον Νεύτωνα, σε μια προσπάθεια ελέγχου των ερμηνευτικών ορίων του Λόγου μας<sup>515</sup>. Εξάλλου, ο Burke

---

<sup>511</sup> Είναι ο ίδιος αγνωστικισμός ο οποίος γεννιέται σε αντίθεση με το καρτεσιανό κοσμοείδωλο από τον Νεύτωνα. Ένας αγνωστικισμός ο οποίος από το πώς, από την γνώση των πρώτων αρχών, περνά στο τι, στα ίδια τα φαινόμενα (βλ. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, σσ. 53-55). Ας θυμηθούμε επίσης ότι στο ίδιο πνεύμα, στην «Εισαγωγή για το γούστο», ο Burke είχε φανεί εξαιρετικά διστακτικός απέναντι στην αξία του ορισμού. Βλ. σ. 116-117 αυτής της εργασίας.

<sup>512</sup> Αναφερόμενος στις καρτεσιανές έμφυτες ιδέες παρατηρούσε «...ότι είναι χρήσιμο να πείσουμε τον δραστήριο ανθρώπινο νου να είναι περισσότερο προσεκτικός όταν μπλέκεται με θέματα τα οποία ξεπερνούν την κατανόησή του, να σταματά όταν έχει φτάσει στα όρια του λουριού του, και να αναγνωρίζει καρτερικά την άγνοια εκείνων των πραγμάτων τα οποία μετά από έρευνα αποκαλύπτονται πέρα από τις ικανότητές μας», (Locke, *Essay*, κεφ. 1, παρ.6).

<sup>513</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 283.

<sup>514</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 283

<sup>515</sup> Όταν διατύπωσε τη θεωρία για πρώτη φορά, παρατηρεί ο Burke, κατάλαβε ότι μπορούσε να εξηγήσει μια σειρά από φυσικά φαινόμενα. Παρόλα αυτά, η ίδια η βαρύτητα με αναφορά «στο γενικό σύστημα των πραγμάτων», παρέμενε ένα αποτέλεσμα την αιτία του οποίου δεν επιχείρησε να ανιχνεύσει.



παραβάλλει τη μέθοδό του με τον νόμο της πρόσκρουσης, ο οποίος μας εξηγεί τα αποτελέσματα της σύγκρουσης των σωμάτων, αλλά όχι και την αιτία της μετάδοσης της κίνησης.

Είναι στο σημείο αυτό στο οποίο ο Burke επιλέγει να παρεμβάλει ένα μικρό κεφάλαιο για τον συνειρμό<sup>516</sup>. Ο Burke δεν αρνείται ότι πολλά πράγματα μας επηρεάζουν μέσω συνειρμού, αλλά αντιτείνει τη θέση ότι για να αποκτήσουν κάποια πράγματα τις συνειρμικές τους ιδιότητες, να γίνουν ευχάριστα ή δυσάρεστα λόγω συνειρμού, κάποια άλλα πρέπει εξ αρχής και εκ φύσεως να ήταν ευχάριστα ή δυσάρεστα. Στην πραγματικότητα, όπως έχει ήδη υποστηριχτεί, η υποτίμηση του συνειρμού συνάδει με τη γενικότερη προσπάθεια από την πλευρά του Burke να υποβιβάσει τη νοητική και λογική μας ικανότητα, αυτάρκεια και αυτονομία, δίνοντας έμφαση, από την άλλη, στον προνοιακό σχεδιασμό του Θεού. Έτσι, όπως ο Burke στο πρώτο κεφάλαιο, υποτίμησε τη συνειρμική διαδικασία πολλαπλασιάζοντας τα ένστικτά μας, έτσι και εδώ την υποτιμά για να ανατιμήσει τη φυσική επίδραση των αντικειμένων. Αυτό που στη θέση της συνειρμικής θεωρίας αναλαμβάνει να παίζει τον ρόλο της συνεκτικής αρχής στο έργο του Burke είναι μια μηχανιστική ερμηνεία για την ανάδυση των παθών. Αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Burke είναι να δείξει ότι ο πόνος και ο φόβος θεμελιώνονται στην ίδια μηχανική κίνηση του σώματος.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Burke, στο κεφάλαιο με την τιτλοφόρηση «η αιτία του πόνου και του φόβου», επιχειρεί να αντλήσει την αιτία του πόνου από την εξωτερική, την σωματική του εκδήλωση. Αν παρατηρήσουμε κάποιον που πονά, σημειώνει ο Burke, θα δούμε «τα δόντια του να σφίγγουν, τα φρύδια του να συστέλλονται με βία, το μέτωπό του να ρυτιδώνεται, τα μάτια του να τραβιούνται μέσα και να τεντώνονται με σφοδρότητα, τα μαλλιά του να στέκονται όρθια, τη φωνή του να βγαίνει με μικρές

---

Όταν επιχειρήσε να το κάνει, μέσα από την θεωρία του ελαστικού αιθέρα, συνεχίζει ο Burke, ο Νεύτωνας φάνηκε να εγκαταλείπει τον «προσεκτικό τρόπο του φιλοσοφείν» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 283).

<sup>516</sup> Ο Hume θεωρούσε ότι η θεωρία του συνειρμού λειτουργούσε για το νοητικά φαινόμενα όπως ο νόμος της βαρύτητας για τα φυσικά. Αυτός που χτίζει μια θεωρία η οποία αποδίδει τις αισθητικές εμπειρίες αποκλειστικά συνειρμό είναι ο Hartley με το *Observations on Man* (1749). Η πρώτη ενότητα του πρώτου μέρους του τέταρτου κεφαλαίου του έργου αυτού ξεκινά ως εξής: «Ξεκινάω με τις ηδονές και τους πόνους της φαντασίας και θα προσπαθήσω να αναζητήσω την προέλευση κάθε είδους στον συνειρμό...» (αντλώ το απόσπασμα από την συλλογή κειμένων που συγκεντρώνουν οι Ashfield και de Bolla). Έτσι, ο Burke αναλαμβάνει να αναπροσδιορίσει την αξία του και τη θέση του στην δική του ερμηνευτική



στριγκλιές και βογκητά και όλο το οικοδόμημα να παραπαίει»<sup>517</sup>. Αυτό που είναι κρίσιμο στο επιχείρημα του Burke είναι ότι ο φόβος θεμελιώνεται ακριβώς στην ίδια φυσιολογική αντίδραση του οργανισμού και επιδρά στα ίδια σωματικά όργανα, ίσως μόνο σε μικρότερο βαθμό και ακολουθώντας μια διαφορετική κατεύθυνση από τον πόνο. Ότι προκαλεί πόνο επιδρά στον νου διαμέσου του σώματος, εξηγεί ο Burke, ενώ τα πράγματα που γεννούν φόβο επιδρούν στα σωματικά όργανα διαμέσου του νου, ο οποίος υποδεικνύει τον κίνδυνο<sup>518</sup>. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως αυτό που παράγεται είναι μια αφύσικη ένταση των νεύρων, «μια ένταση, μια συστολή ή μια βίαιη κίνηση των νεύρων»<sup>519</sup>, διευκρινίζει ο Burke περαιτέρω.

Είναι αυτός ο συλλογισμός, η κοινή φυσιολογική διάσταση πόνου και φόβου, ο οποίος, όπως θα δούμε στη συνέχεια, επέτρεψε στον Burke να υποστηρίξει ότι ορισμένα αντικείμενα, αν και δεν εγείρουν την ιδέα του κινδύνου και συνεπώς του φόβου, που είναι η θεμελιώδης πηγή του Υψηλού, γεννούν ωστόσο την ιδέα του Υψηλού, γιατί λειτουργούν με παρόμοιο τρόπο, εννοώντας με αυτό το «με παρόμοιο τρόπο» ότι προκαλούν εκείνη την ένταση στα νεύρα στην οποία αναφερθήκαμε. Είναι αυτός ο συλλογισμός που επέτρεψε στον Burke να αποδώσει το Υψηλό και στη μηχανική επίδραση ορισμένων φυσικών ποιοτήτων των αντικειμένων<sup>520</sup>.

Η σχέση αυτή πόνου και φόβου οδηγεί αναγκαία στην ιδέα μιας άρρηκτης ψυχοσωματικής ενότητας<sup>521</sup>. «Το μυαλό μας και το σώμα μας είναι τόσο σφιχτά και στενά δεμένα», υποστηρίζει ο Burke, «ώστε το ένα είναι ανίκανο να νιώσει πόνο ή χαρά χωρίς το άλλο»<sup>522</sup>. Ο Burke αναφέρεται στο παράδειγμα του Campanella, του περίφημου φυσιογνομιστή, όπως το μεταφέρει ο Mr Spon στις *Recherches d'antiquité*.

---

<sup>517</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 285

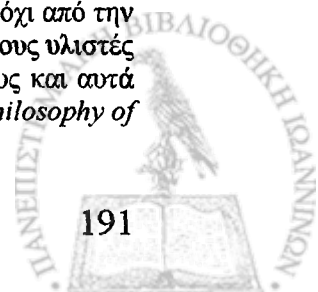
<sup>518</sup> Πρβλ. με τον Locke. « Η ευχαρίστηση ή η δυσαρέσκεια, ένα από τα δύο συνοδεύουν σχεδόν όλες τις ιδέες μας, τόσο της αίσθησης, όσο και του στοχασμού, και δεν υπάρχει ερέθισμα από τις αισθήσεις μας από έξω, ή η παραμικρή σκέψη του νου μας από μέσα η οποία δεν είναι ικανή να προκαλέσει πόνο ή ηδονή» (Locke, *An Essay*, βιβλίο 2, κεφ. 7).

<sup>519</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 285. Ο Burke ρητά αντλεί από τους φυσιολόγους της εποχής του, καθώς αναφέρεται στην διαμάχη για το αν ο πόνος είναι το αποτέλεσμα συστολής ή έντασης των νεύρων, παρατηρώντας ωστόσο ότι το όποιο αποτέλεσμα δεν επηρεάζει καθόλου το επιχείρημά του.

<sup>520</sup> Βλ. το τέταρτο μέρος της πραγματείας μέρος της πραγματείας.

<sup>521</sup> Την προβληματική αυτή θα ανέπτυξαν ακόμα περαιτέρω οι υλιστές Lamettrie και Holbach. Όπως παρατηρείται είναι η επιλογή του υλισμού να εξετάσει την σχέση ψυχής και σώματος όχι από την άποψη της ουσίας, όπως γινόταν τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, αλλά από αυτή της αιτιότητας. Σύμφωνα με τους υλιστές την φύση των πραγμάτων δεν μπορούμε να την συνάγουμε παρά από τα αποτελέσματά τους και αυτά φανερώνουν μια αδιάσπαστη ενότητα ψυχικών και σωματικών διαδικασιών (Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, σσ. 65-68).

<sup>522</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 286.

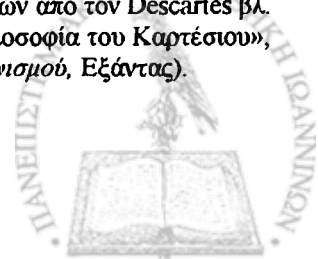


Ο Campanella είχε μια εξαιρετική ικανότητα να μιμείται τους άλλους και όταν ήθελε να καταλάβει τις διαθέσεις τους, παρατηρούσε ο Mr Spon, αυτό που έκανε ήταν να μιμείται όσο γίνεται πιστότερα την εξωτερική διαμόρφωση του σώματός τους, τις εκφράσεις του προσώπου, τις χειρονομίες και τη στάση του κορμιού τους. Αυτό του επέτρεπε να συνάγει την ψυχική κατάσταση, τις διαθέσεις και τις σκέψεις των ανθρώπων που τον ενδιέφεραν. Αντίστοιχα, μέσω της αντίστροφης οδού ήταν σε θέση τόσο να αποσπάσει τον νου του από τον σωματικό πόνο, ώστε μπορούσε να αντέξει τις πιο επώδυνες δοκιμασίες. Σε κάποιο βαθμό, παρατηρεί ο Burke, αυτό συμβαίνει σε όλους μας, όταν μπορούμε να συγκεντρωθούμε σε κάτι άλλο, ο σωματικός μας πόνος για λίγο αναστέλλεται. Όταν το σώμα είναι ανίκανο για κάποιο λόγο να κάνει εκείνες τις χειρονομίες ή γκριμάτσες που συνοδεύουν ένα πάθος, το ίδιο το πάθος δεν εμφανίζεται ποτέ<sup>523</sup>.

Όσα ως τώρα παρουσιάστηκαν δικαιολογούν τη συσχέτιση πόνου και φόβου αλλά όχι και το Υψηλό, δεν έχουμε ακόμα εντοπίσει, με άλλα λόγια, την αιτία της ευχαρίστησης μέσα στον πόνο. Ακόμα και αυτή, ο Burke επιχειρεί να την εντοπίσει φυσιολογικά. Στο σημείο αυτό είναι αξιοσημείωτη η βαρύτητα που δίνεται στην έννοια

---

<sup>523</sup> Η συσχέτιση των εκφράσεων του προσώπου με τα πάθη, η κατάδειξη της φυσιολογίας ως του καθρέφτη των παθών έλαβε σημαντικές διαστάσεις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Η Barbara C. Oliver καταπάστηκε σχετικά, ξεκινώντας από τον James Parsons και τη διάλεξη που έδωσε στην βασιλική εταιρία για τη φυσιολογία και την σχέση της με τα πάθη, για να περάσει στην διάδοση εγχειριδίων ζωγραφικής που καταπιάνονταν με την σωστή απεικόνιση των παθών, με σημαντικότερο βέβαια το εγχειρίδιο του Charles Le Brun, *a Method to Learn to Design the Passions*. Πρβλ. σχετικά Barbara C. Oliver, "Edmund Burke and the Baroque Theory of Passions", *Studies in Burke and his Time*, τομ. 12, 1970. σσ. 1661-1676. Συγκεκριμένα, η Oliver σχετίζει τις ανατομικές αναλύσεις του Burke για την εκδήλωση των παθών με την νεοκλασική αισθητική παράδοση για την ζωγραφική που συγκεφαλαιώνεται στο έργο του Charles le Brun *Méthode pour apprendre à dessiner les passions proposée dans une conférence sur l'expression générale et particulière* (1698). Το εγχειρίδιο αυτό, στο πλαίσιο μιας θεωρίας της έκφρασης στη ζωγραφική, επιχειρεί να συστηματοποιήσει τον τρόπο απεικόνισης των παθών και για αυτό στηρίζεται στις αναλύσεις του Descartes από το *Ta πάθη της ψυχής*. Το συμπέρασμα της Oliver είναι ότι τα εγχειρίδια σχεδίου των καλλιτεχνών του Μπαρόκ, τα οποία, κατά τη γνώμη της, εξορθολόγησαν το πεδίο του χάους που συνεχώς απειλούσε την τάξη και την αρμονία του αυγουστίνειου κόσμου, συγκροτούν και το θεμέλιο του έργου του Burke. Αν και η συσχέτιση είναι διαφωτιστική και μου φαίνεται πιθανόν ο Burke να άντλησε στοιχεία από τις σχετικές απεικονίσεις για να περιγράψει την εκδήλωση του πόνου και της ευχαρίστησης, όπως επίσης να επηρεάστηκε από τις αναλύσεις του Descartes για τα πάθη, παρόλα αυτά, το συμπέρασμα στο οποίο φτάνει η συγγραφέας είναι τελικά παραπλανητικό. Πέρα από τον Descartes, εξαιρετικά σημαντική για την προσέγγιση των παθών που κάνει ο Burke ήταν προφανώς η επίδραση του Λογγίνου, ενώ, αντίστοιχα, η ανάπτυξη του Υψηλού τον 18<sup>ο</sup> αιώνα λαμβάνει έντονα αντιστοιχικά χαρακτηριστικά (βλ. σχετικά Monk, *The Sublime*, ενδεικτικά σσ. 55-56). Όσον δεν αφορά τον μηχανικισμό ο Burke τον αντλεί μάλλον από τον Hobbes παρά τον Descartes, ενώ οι ιδέες του για τις σχέσεις ψυχής-σώματος ακολουθούν τις παρατηρήσεις των Hobbes και Locke. (Για μια συνοπτική παρουσίαση της προβληματικής των παθών από τον Descartes βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1 σε συνεργασία με τον «Πολίτη», *Πολιτικές Ορθολογισμούς*, Εξάντας).





της εργασίας απέναντι σε αυτή της νωθρότητας, η οποία, με όλες τις συνδηλώσεις της στο κοινωνικό πεδίο, για ακόμα μια φορά καταδικάζεται<sup>524</sup>.

Αντλώντας ίσως από το έργο του Du Bos<sup>525</sup>, ο Burke θεωρεί την ιδέα της κίνησης ως ουσιώδη και, έτσι, αναγκαία κατάσταση της ανθρώπινης φύσης, μεταφέροντάς την στο πεδίο των καθαρά φυσιολογικών λειτουργιών, στο πεδίο των σωματικών οργάνων. Ξεκινά, λοιπόν, υποστηρίζοντας ότι η πρόνοια μας έχει πλάσει έτσι, ώστε η αδράνεια, όσο και αν κολακεύει τη φυσική μας ροπή προς την νωθρότητα, να είναι καταστροφική για την υγεία, τόσο τη σωματική -«η φύση της ανάπαυσης είναι τέτοια, ώστε να κάνει όλα τα μέρη του σώματός μας να πέφτουν σε χαλάρωση, η οποία όχι μόνο τα καθιστά ανίκανα να εκπληρώσουν τις λειτουργίες τους, αλλά και αφαιρεί τον ζωηρό τόνο των νεύρων μας (vigorous tone of fibre), ο οποίος είναι αναγκαίος για την διεκπεραίωση των φυσικών και απαραίτητων εκκρίσεων»<sup>526</sup>-, όσο και την ψυχολογική -η ίδια νωθρότητα και αδράνεια των νεύρων περιγράφεται ως η αιτία μελαγχολίας, κατάθλιψης και απόγνωσης.

Η καλύτερη θεραπεία για τη νωθρότητα, παρατηρεί ο Burke, είναι η εργασία, η οποία προσδιορίζεται ως υπέρβαση δυσκολιών και πραγματοποιείται με την χρήση και άσκηση των μυών. Έτσι, συνεχίζει ο Burke, μοιάζει με τον πόνο, ο οποίος μεταφάζεται

---

<sup>524</sup> Μπαίνω στον πειρασμό να συσχετίσω την έννοια της αδράνειας, όπως χρησιμοποιείται εδώ, ανθρωπολογικά, με την κοινωνική της σημασιοδότηση, στο πρώτο μέρος της εργασίας, όπου δηλαδή σχετίστηκε με μια ορισμένη κοινωνική τάξη, ή καλύτερα ένα μέρος της τάξης αυτής. Αναφέρομαι στο παράδειγμα του «εκλεπτυσμένου ευγενούς». Στο πρώτο μέρος καταδικάστηκε το συγκεκριμένο κοινωνιολογικό παράδειγμα, στο δεύτερο η καταδίκη λαμβάνει και ανθρωπολογική, φυσιολογική διάσταση. Την συσχέτιση αυτή μάλιστα ενισχύει και η προτροπή του Burke σε εργασία ως το αντίδοτο της νωθρότητας. Ο «σοφός άνθρωπος», ας θυμίσουμε, είχε συγκροτηθεί ως το παράδειγμα του ανθρώπου της εργασίας. Εδώ βεβαίως η εργασία λαμβάνει ευρύτερη διάσταση. Ας θυμίσουμε επίσης ότι στο κεφάλαιο για την συμπάθεια ο Burke καταφέρθηκε ενάντια στην συνασθηματική νωθρότητα, η οποία κάνει κάποιους αναισθητους στην δυστυχία των άλλων. Ιδιαίτερη σημασία λαμβάνουν οι παραπάνω παρατηρήσεις του Burke στην ανάλυση του Furniss που θέλει το Υψηλό να εκφράζει την ιδεολογία και τις αντιφάσεις της μεσοκλασικής τάξης. (Βλ. Furniss, *Edmund's Burke Aesthetic Ideology*).

<sup>525</sup> Στις *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* ο Du Bos, προσπαθώντας να ερμηνεύσει γιατί μας ευχαριστεί η θλίψη και ο πόνος στην τέχνη και κυρίως γιατί μας ευχαριστεί η τραγωδία, είχε υποστηρίξει ότι όπως το σώμα, έτσι και ο νους έχει τις ανάγκες του, θεωρώντας ως την πιο επιτακτική του ανάγκη την συνεχή κίνηση των παθών και των συνασθημάτων. Οι άνθρωποι για τον Du Bos υποφέρουν περισσότερο όταν δεν έχουν πάθη παρά όταν εγείρονται θλιβερά συνασθήματα, (Την σύνδεση αυτή κάνει και ο Wladyslaw Folkierski. Πρβλ. *Entre le classicisme et le romantisme*. Champion, Παρίσι, 1969, σσ. 59-63). Απομακρύνεται, ωστόσο, από τον Du Bos, θεωρώντας πιο συνηθισμένη για τον άνθρωπο την κατάσταση της αδιαφορίας.

<sup>526</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 287. Ο Hobbes περιέγραφε δύο κινήσεις ως αναγκαίες για τον οργανισμό. Την ζωτική κίνηση, η οποία περιλαμβάνει την κυκλοφορία του αίματος, τον σφυγμό την αναπνοή, την πέψη, τη θρέψη, την αφοδευση κτλ, και την ζωική, η οποία αποκαλείται επίσης εκούσια κίνηση και αφορά την μετακίνηση, την ομιλία, την κίνηση οποιουδήποτε μέλους του σώματος σύμφωνα

και αυτός σε μια ένταση των μυών, με τη μόνη διαφορά αυτή του βαθμού. Το κρίσιμο σημείο του επιχειρήματος, όσον αφορά την ερμηνεία του Υψηλού, το γιατί δηλαδή μας ευχαριστεί ο πόνος, τον οποίο παρακολουθούμε εκ του ασφαλούς, είναι ότι η εργασία δεν είναι αναγκαία μόνο για τα περισσότερο χοντροειδή όργανα του σώματος, αλλά και τα λεπτότερα και πιο ευαίσθητα όργανα μέσω των οποίων, όπως παρατηρείται, δρα η φαντασία αλλά και οι άλλες νοητικές δυνάμεις. Το επιχείρημα ότι όχι μόνο τα πάθη αλλά και οι νοητικές λειτουργίες χρησιμοποιούν για τους σκοπούς τους λεπτά σωματικά όργανα, τα οποία, αν και είναι δύσκολο να προσδιοριστούν ποια είναι αυτά και πού βρίσκονται, χρειάζονται επίσης άσκηση, όπως και τα πιο στοιχειώδη και μεγάλα όργανα, είναι αξιοσημείωτο. Για να υποστηρίξει αυτή την ιδέα ο Burke παρατηρεί, από τη μια, ότι η μακρά άσκηση των νοητικών μας δυνάμεων εξαντλεί ολόκληρο το σώμα, αλλά και ότι, από την άλλη, ότι η βαριά σωματική εργασία, όπως και ο πόνος και η αδυναμία, καταστρέφει τις νοητικές ικανότητες του ανθρώπου.

Αν λοιπόν, βγαίνει το συμπέρασμα, κάποιος βαθμός άσκησης, με άλλα λόγια, μια μορφή πόνου, είναι αναγκαία για όλα τα σωματικά όργανα, ποια μπορεί να είναι αυτή η άσκηση για τα λεπτότερα όργανα στα οποία αναφερθήκαμε; «Όπως η κοινή εργασία», επιχειρηματολογεί ο Burke, «η οποία είναι μια μορφή πόνου, είναι η εξάσκηση των μεγαλύτερων οργάνων, κάποια μορφή τρόμου είναι η εξάσκηση των λεπτότερων μερών του συστήματος»<sup>527</sup>. Όταν ο πόνος ή τρόμος αυτός βρίσκονται σε κάποια απόσταση, όταν δεν είναι πιεστικά και δεν απειλούν το πρόσωπό μας, είναι το επιχείρημα του Burke, τότε, καθώς «καθαρίζουν τα όργανά μας», παρέχουν δηλαδή την αναγκαία άσκηση, αποτρέπουν δυσλειτουργίες και ανεπιθύμητες συνέπειες και, έτσι, παράγουν το συναίσθημα της ευχαρίστησης για το οποίο συζητάμε. «Ένα είδος ευχάριστης φρίκης, ένα είδος ηρεμίας που χρωματίζεται από τον τρόμο»<sup>528</sup>.

Έτσι, από τον πόνο και τον φόβο περνάμε στο Υψηλό. Αυτό που πρέπει ωστόσο να παρατηρηθεί είναι ότι στη διαδικασία αυτή δεν υπάρχει τίποτα το ενεργητικό από την πλευρά του υποκειμένου, καμία διαδικασία αυτοσυνείδησίας, όπως θεώρησε ο Cassirer και φαίνεται να θεωρεί και ο Furniss, παραβάλλοντας το πέρασμα από τον πόνο στην ικανοποίηση με τη σχέση αφέντη και δούλου στην *Φαινομενολογία* του

---

με τον τρόπο που έχουμε ήδη φανταστεί με το νου μας. Πρβλ. Hobbes, *Λεβιάθαν*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μετ. Γ. Πασχάλης, Αιμ. Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989, σ. 121.

<sup>527</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 288.

<sup>528</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 288.



Hegel <sup>529</sup>. Επαληθεύεται, αντίθετα, η διαίτερη σημασία που αποδίδεται στην θεία πρόνοια και ο περιορισμένος ρόλος που ο Burke αναγνωρίζει στις νοητικές διαδικασίες στην παραγωγή των αισθητικών βιωμάτων.

Αυτό που μένει και το οποίο αναλαμβάνει να κάνει στη συνέχεια ο Burke, είναι να δείξει ότι οι ποιότητες των αντικειμένων, εκείνες στις οποίες αναφέρθηκε στο δεύτερο μέρος και οι οποίες δεν συνδέονται με τον κίνδυνο και παραπέρα με τον τρόμο, συνδέονται, παρόλα αυτά, με τον πόνο, προκαλούν δηλαδή τη συγκεκριμένη ένταση των νεύρων που ταυτίστηκε με τον πόνο. Αυτό συγκροτεί μια επαρκή αιτία για να μας εξηγήσει τη γέννηση του Υψηλού από ποιότητες των αντικειμένων που δεν σχετίζονται με τον τρόμο, την πραγματική πηγή του Υψηλού. Και στην περίπτωση αυτή ο Burke αξιοποιεί τις σύγχρονες επιστημονικές θεωρίες σε διάφορους τομείς, με πρώτες τις σχετικές με την όραση <sup>530</sup>.

Στο πλαίσιο της *Πραγματείας* ιδιαίτερη σημασία λαμβάνει το τελευταίο κεφάλαιο που αφιερώνεται στις λέξεις, οι οποίες, όπως ο Burke έχει ήδη παρατηρήσει, δεν επιδρούν φυσικά, ως ήχοι. Τα φυσικά αντικείμενα, συγκεφαλαιώνει ο Burke, επηρεάζουν τον άνθρωπο μέσω ορισμένων σωματικών κινήσεων που εγείρουν και αντίστοιχων συναισθημάτων στο νου. Με τον τρόπο αυτό επηρεάζει και η ζωγραφική με την προσθήκη της επίδρασης της μίμησης, ενώ στην αρχιτεκτονική, πέρα από τη φυσική επίδραση των αντικειμένων, πρέπει να προσθέσουμε και τους νόμους που επιβάλλει ο Λόγος και οι οποίοι σχετίζονται με τις αναλογίες και την ωφελιμότητα ενός κτιρίου. Η ποίηση και η ρητορική, όμως, επιδρούν με ένα τρόπο τελείως διαφορετικό. Παρόλη την έμφαση του στη φυσική επίδραση των πραγμάτων απέναντι στις συνειρμικές συνδέσεις, ο Burke επιστρέφει, με τρόπο αξιοσημείωτο, στο ρητορικό Υψηλό, για να καταλήξει με την ισχύ του συνειρμού στη διαμόρφωση των παθών μας και την κινητοποίηση του Υψηλού. Ο Burke, μάλιστα, θα επανέρθει στην έννοια της συμπάθειας την οποία τώρα αξιοποιεί μάλλον με τρόπο που προσεγγίζει την ανάλυση του Hume αυτή τη φορά, παρά του Hutcheson, όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως.

Η θέση από την οποία ο Burke ξεκινά και με σκοπό να την καταρρίψει είναι αυτή που θέλει την ποίηση, τη ρητορική και τις λέξεις στην καθημερινή τους εκφορά να επιδρούν «εγείροντας τις εικόνες εκείνες για τις οποίες το έθιμο τις έχει ορίσει να

---

<sup>529</sup> Furniss, *Edmunds Burke Aesthetic Ideology*, σ. 49.



αναπαριστούν»<sup>531</sup>. Η θέση που υποστηρίζει ο Burke είναι ριζοσπαστική σε δύο επίπεδα, είναι ριζοσπαστική τόσο όσον αφορά τη γλώσσα, όσο και όσον αφορά τη λειτουργία της ποίησης.

Ας αρχίσουμε από το πρώτο, για να αναφερθούμε στην ιδέα ότι όχι μόνο οι λέξεις δεν εγείρουν εικόνες, αλλά και ότι, ακόμα παραπέρα, η αξία της γλώσσας έγκειται ακριβώς στην ασάφεια και την μη αναπαραστατικότητα της<sup>532</sup>. Πρόκειται για μια θέση που, τελικά, συνάδει με τη συνολική ανατίμηση της ποίησης και της ρητορικής σε ένα αιώνα εξαιρετικά δύσπιστο απέναντί τους. Ο Locke, με τον οποίο ο Burke ρητά συνομιλεί και στην σημειωτική του οποίου πρέπει μάλλον να αποδώσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Burke χωρίζει τις λέξεις<sup>533</sup>, αποτελεί ένα γνήσιο εκπρόσωπο της εποχής του όσον αφορά την καχυποψία του απέναντι στη φαντασία ως πηγή προκατάληψης και δεισιδαιμονίας, αλλά και την έμφαση σε μια σαφή, επιστημονική γλώσσα. «...Η τεχνητή και μεταφορική γλώσσα την οποία έχει ανακαλύψει η ρητορική, δεν έχει άλλη αξία» παρατηρεί ο Locke, «από το να υπονοεί λάθος ιδέες, να συγκινεί τα πάθη και ως εκ τούτου να παραπλανεί την κρίση. Έτσι, είναι στην πραγματικότητα μια πλήρης απάτη και ως εκ τούτου πρέπει να αποφεύγεται σε όλες τις συζητήσεις οι οποίες επιδιώκουν να πληροφορήσουν ή να διδάξουν»<sup>534</sup>. Αντίστοιχα, ακολουθεί και η παρακίνηση «να μη μιλάμε για τίποτα πάρα για ότι έχουμε σαφείς και διακριτές ιδέες»<sup>535</sup>. Ο Locke κατανοεί τη γλώσσα υπό ένα πρίσμα μάλλον θετικιστικό, πολύ διαφορετικό από την σκοπιά που υιοθετεί ο Burke, ο οποίος κατανοεί τη γλώσσα περισσότερο ως φορέα αξιολογήσεων και ως εκφραστή παθών, ως φορτισμένο – αξιολογικά και συναισθηματικά- πολιτισμικό προϊόν μάλλον, παρά ως ουδέτερο επιστημονικό εργαλείο. Ας παρακολουθήσουμε όμως την επιχειρηματολογία του Burke.

---

<sup>530</sup> Στην αλληλογραφία του ο Burke αναφέρεται, με τόνο μάλιστα κριτικό, στον Taylor, έναν οφθαλμίατρο του οποίου τις διαλέξεις παρακολούθησε. Βλ. *Correspondence*, τομ. 1 σ. 40 και σ. 44).

<sup>531</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 309.

<sup>532</sup> Ο Wecter αντιμετωπίζοντας το ερώτημα της πρωτοτυπίας των ιδεών αυτών συνδέει τη θεωρία του Burke με κάποιες περιστασιακές αναφορές από το έργο του Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Understanding*. Οι αναφορές αυτές πάντως δεν προεκτείνονται από τον Berkeley στο πεδίο της ποίησης και της ρητορικής και άρα η συστηματοποίηση του Burke στο πεδίο αυτό διεκδικεί πλήρη πρωτοτυπία. Πρβλ. σχετικά D. Wecter, "Burke's theory of Words, Images, and Emotion", *PMLA*, τομ. 55, τχ. 1(1940), σσ. 167-181.

<sup>533</sup> Για τη σχέση αυτή επιχειρηματολογεί επίσης ο Wecter στο "Burke's theory of Words, Images, and Emotion".

<sup>534</sup> Locke, *Essay*, βιβλίο 3, κεφ. 10, παρ. 34.

<sup>535</sup> Locke, *Essay*, βιβλίο 3, κεφ. 11, παρ. 2.

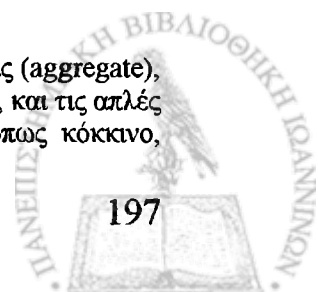


Ο Burke ξεκινά εξετάζοντας τη λειτουργία των λέξεων γενικότερα. Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο του μέλημα συγκροτούν οι αφηρημένες λέξεις, οι σύνθετες αφηρημένες λέξεις (compounded abstract words)<sup>536</sup>, όπως η αρετή, η ελευθερία, η τιμή κτλ. Ο Burke ξεκινά από αυτή την τρίτη κατηγορία, καθώς το επιχείρημα που επιθυμεί να εδραιώσει, ότι δηλαδή οι λέξεις δεν λειτουργούν αναπαραστατικά, φαντάζει πιο εύκολα παραδεκτό. Η θέση του είναι λοιπόν ότι η επίδραση των ιδεών αυτών στα πάθη μας δεν σχετίζεται με κάποια εικόνα που αυτές εγείρουν στον νου. Ποια εικόνα θα μπορούσε να είναι αυτή; Διερωτάται ο Burke. Πρόκειται για συνθέσεις, σημειώνει, και όχι για πραγματικές ουσίες. Αν προσπαθούσαμε να διακρίνουμε τις ιδέες που αναπαριστούν, θα έπρεπε να τις αναλύσουμε περνώντας από το ένα σύνολο γενικών λέξεων στο άλλο και μετά σε μια μακρά σειρά αφηρημένων και συνολικών λέξεων. Κάνεις όμως δεν κάνει κάτι τέτοιο στις καθημερινές του συζητήσεις. Στην πραγματικότητα, αν επιχειρούσε κανείς να συλλάβει τους τρόπους σκέψης και δράσης, τις διάφορες σύνθετες και απλές ιδέες και τις σχέσεις που τις συνδέουν και έτσι να φτάσει στις έννοιες που μας ενδιαφέρουν, παρατηρεί ο Burke, η πραγματική επίδραση των φορτισμένων αυτών λέξεων στα πάθη μας θα εξαφανιζόταν. Πολύ δε μάλλον που τέτοιες λέξεις συχνά, στην ποίηση και τη ρητορική, εμφανίζονται μαζί.

Έτσι, ο Burke καταλήγει στην λύση του συνειρμού για να ερμηνεύσει την επίδρασή τους. Πρόκειται για απλούς ήχους, παρατηρεί, τους οποίους η συνήθεια έχει συνδέσει άρρηκτα με θετικές ή αρνητικές εντυπώσεις. Το επιχείρημα του αυτό ενισχύεται και από την αυθεντία του Locke, τις αναφορές του οποίου ο Burke δεν παραλείπει να παραθέσει. Ο Locke είχε υποστηρίξει ότι η αξιολογική φόρτιση των λέξεων αυτών γίνεται πολύ νωρίς, όταν τα παιδιά είναι ακόμα εύπλαστα και δεν συνειδητοποιούν καν τις συγκεκριμένες πράξεις στις οποίες οι λέξεις που μας ενδιαφέρουν, αυτές που αφορούν την αρετή και την κακία, το καλό και το κακό, αναφέρονται. Για αυτό, συνεχίζει ο Burke, πολλοί άνθρωποι που δηλώνουν με απόλυτη ειλικρίνεια ότι αγαπούν την αρετή και μισούν το κακό, πράττουν παρόλα αυτά με κακία. Ακόμα και αν στην πράξη, ωστόσο, οι λέξεις αυτές δεν εφαρμόζονται, καταλήγει ο Burke, η αναφορά τους και μόνο εγείρει έντονα συναισθήματα.

---

<sup>536</sup> Ο Burke έχει φροντίσει προηγουμένως να τις διακρίνει από τις συνολικές λέξεις (aggregate), όπως άνθρωπος, άλογο, δέντρο, στις οποίες απλές ιδέες ενώνονται σε ένα ορισμένο σύνολο, και τις απλές σύνθετες λέξεις (simple abstract words), οι οποίες αναπαριστούν μόνο άλλες ιδέες, όπως κόκκινο, τετράγωνο κτλ.



Πέρα από τις αφηρημένες αυτές λέξεις, ο Burke επιθυμεί να εδραιώσει το ίδιο συμπέρασμα και για τους άλλους δύο τύπους λέξεων, αυτές που προσδιόρισε ως συνολικές και τις απλές αφηρημένες λέξεις. Υπάρχουν τρεις τρόποι, συγκεκριμένα, με τους οποίους οι λέξεις επιδρούν πάνω μας. Μέσω του ήχου τους, μέσω της εικόνας που ο ήχος αυτός εγείρει στη φαντασία μας και, τέλος, από το συναίσθημα που γεννιέται στην ψυχή τόσο από τον ήχο όσο και από την εικόνα.

Όσον αφορά τις σύνθετες αφηρημένες λέξεις, υποστηρίχτηκε ότι μας επηρεάζουν μόνο με ήχους και συναισθήματα και όχι με εικόνες, οι άλλες δύο κατηγορίες, συνεχίζει ο Burke, επιδρούν και με τους τρεις τρόπους. Είναι φανερό ότι μπορούμε να εγείρουμε εικόνες τόσο του κόκκινου, όσο και του δέντρου στο νου μας. Παρόλα αυτά, υποστηρίζει ο Burke, ακόμα και στην περίπτωση αυτών των λέξεων, στις περισσότερες των περιπτώσεων, ισχύει ότι για τις σύνθετες αφηρημένες λέξεις, επιδρούν δηλαδή στα πάθη μας όχι εγείροντας εικόνες στο νου, αλλά μέσω της συνήθειας. Οι λέξεις, με άλλα λόγια, εγείρουν ένα συναίσθημα χωρίς τη μεσολάβηση οποιασδήποτε αναπαράστασης, το συναίσθημα που γεννήθηκε όταν για πρώτη φορά αντικρίσαμε το αντικείμενο που αναπαριστούν. Είναι κάτι που ο Burke το συνάγει από την «προσεκτική εξέταση του νου του» και την διασταύρωση των πορισμάτων με άλλους που έκαναν την ίδια ενδοσκόπηση. Παρόλα αυτά, πρόκειται για μια θέση η οποία εξακολουθεί να βρίσκει σημαντική αντίσταση. «Το βρίσκω πολύ δύσκολο», παρατηρεί, έχοντας ήδη τις πρώτες αντιδράσεις από την πρώτη έκδοση του έργου, «να πείσω αρκετούς ότι τα πάθη μας εγείρονται από λέξεις από τις οποίες δεν έχουμε καμία εικόνα και ακόμα πιο δύσκολο να τους πείσω ότι στην καθημερινή συζήτηση γινόμαστε με επάρκεια κατανοητοί χωρίς να εγείρουμε εικόνες των πραγμάτων στα οποία αναφερόμαστε»<sup>537</sup>.

Τη δυστοκία της πειθούς ο Burke επιχειρεί να λύσει με μια σειρά παραδειγμάτων. Παραθέτει αρχικά το απόσπασμα από έναν γεωγραφικό οδηγό, καλώντας μας να το διαβάσουμε και να σκεφτούμε πόσες εικόνες εγείρονται κατά την ανάγνωσή του. Καθώς αναφέρομαι τώρα στην «καθημερινή συζήτηση», συνεχίζει με ένα άλλο παράδειγμα, δεν έχω καμία εικόνα της διαδοχής του χρόνου την οποία δηλώνει η λέξη καθημερινός, δεν έχω καμιά εικόνα ανθρώπων που συζητάνε, όπως δηλώνεται από τη λέξη συζήτηση. Ο Burke αναφέρεται ακόμα στο παράδειγμα του



τυφλού ποιητή, ο οποίος ήταν σε θέση να εγείρει τα πιο έντονα συναισθήματα για εικόνες που δεν έχει δει ποτέ του, και τις οποίες είναι σε θέση να περιγράφει με τον πιο αρμόζοντα αλλά και συγκινητικό τρόπο. Ακολουθεί επίσης η περίπτωση του τυφλού μαθηματικού, ο οποίος μπορεί να δίνει διαλέξεις για τα χρώματα, τα οποία επίσης ποτέ του δεν έχει δει, μόνο και μόνο στη βάση των αρχών της διάθλασης. «Αυτός ο άνθρωπος», παρατηρεί ο Burke, «δίδασκε τους άλλους τη θεωρία εκείνων των ιδεών τις οποίες αυτοί είχαν, και τις οποίες ο ίδιος αναμφισβήτητα δεν είχε»<sup>538</sup>.

Ο Burke καταλήγει με την περίπτωση της ποίησης. «Στην πραγματικότητα», σημειώνει, «τόσο λίγο εξαρτάται η επίδραση της ποίησης από την ικανότητά της να εγείρει αισθητές εικόνες, ώστε είμαι πεπεισμένος ότι θα έχανε ένα πολύ σημαντικό κομμάτι της ενέργειάς της, αν αυτό ήταν το αναγκαίο αποτέλεσμα κάθε περιγραφής, γιατί η ένωση φορτισμένων λέξεων, το οποίο είναι το πιο ισχυρό από όλα τα ποιητικά εργαλεία, συχνά θα έχανε τη δύναμη μαζί με το προσήκον και τη συνέπεια, αν εγείρονταν πάντα αισθητές εικόνες»<sup>539</sup>. Αν κανείς επιχειρούσε να ανασυγκροτήσει τις εικόνες που περιγράφουν οι ποιητές, σημειώνει ο Burke, φέρνοντας παραδείγματα από τον Βιργίλιο, τον Όμηρο και τον Λουκρήτιο, τότε αναμφίβολα θα έπρεπε να τους θεωρήσει τρελούς. Το απόσπασμα όπου ο Όμηρος περιγράφει την Ελένη με τα λόγια του Πρίαμου, δημιουργεί, κατά γενική ομολογία, παρατηρεί ο Burke, την υψηλότερη ιδέα της μοιραίας της ομορφιάς και όμως, συνεχίζει, στο σχετικό απόσπασμα δεν υπάρχει ούτε μια λέξη που να παραπέμπει στις συγκεκριμένες αισθητές ποιότητες αυτής της ομορφιάς.

Σκοπός των ποιητών, συνεχίζει ο Burke, επανατοποθετώντας το αντικείμενο της ποίησης, δεν είναι η περιγραφή, αλλά η συγκίνηση των παθών. «Στην πραγματικότητα», υποστηρίζει, «η ποίηση και η ρητορική δεν τα πηγαίνουν τόσο καλά στην περιγραφή όσο η ζωγραφική, προορισμός τους είναι να επηρεάσουν μάλλον δια της συμπάθειας, παρά δια της μιμήσεως, να αναδείξουν μάλλον την επίδραση των πραγμάτων στο νου του ομιλητή, ή των άλλων, παρά να παρουσιάσουν μια καθαρή εικόνα των πραγμάτων καθ'αυτών»<sup>540</sup>. Απέναντι στη μίμηση, η οποία παραδοσιακά ερμήνευε τη λειτουργία της ποίησης, ο Burke έχει τώρα προσθέσει τη συμπάθεια, η

<sup>537</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 312-313.

<sup>538</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 314.

<sup>539</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 315.

<sup>540</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 316-317.



οποία μετατρέπεται στο κλειδί για την κατανόηση της επίδρασης της ποίησης. Ο Du Bos απέδιδε την προτεραιότητα της ζωγραφικής, μεταξύ άλλων, στην αμεσότητα της επίδρασής της στον θεατή, την απουσία δηλαδή των νοητικών διαμεσολαβήσεων, τις οποίες απέδιδε στην ποίηση. Μέσω της συμπάθειας, ο Burke θεμελιώνει την αμεσότητα της επίδρασης της ποίησης, μια αμεσότητα που όμως δεν αφορά εικόνες, αλλά πάθη.

Η ιδέα που προτείνεται για την ποίηση είναι ρηξικέλευθη και ακολουθεί την ριζοσπαστικότητα της ανάλυσης για τη γλώσσα. Αυτό που υποστηρίζει ο Burke είναι ότι στην πραγματικότητα η ποίηση δεν είναι αποκλειστικά μια αναπαραστατική τέχνη, ότι, με άλλα λόγια, δεν αντλεί την δύναμή της μόνο από τη μίμηση. Είναι αναπαραστατική μόνο στον βαθμό που περιγράφει τους τρόπους και τα πάθη των ανθρώπων. Η κατεξοχήν αναπαραστατική ποίηση, υποστηρίζει, αυτή που περιγράφεται σωστά από την κλασική παράδοση ως μίμηση, είναι η δραματική ποίηση<sup>541</sup>. Παρόλα αυτά, ο Burke τη διακρίνει από μια άλλη μορφή ποίησης, αυτή που ονομάζει περιγραφική ποίηση. Αυτή, σημειώνει, λειτουργεί μέσω αντικατάστασης, με το μέσο των ήχων, «οι οποίοι λόγω εθίμου έχουν την επίδραση πραγματικοτήτων»<sup>542</sup>.

Με τον τρόπο αυτό ο Burke έρχεται σε ρήξη με την παράδοση εκείνη η οποία ξεκινά από τον Αριστοτέλη, αλλά και συγκροτεί τον πυρήνα της νεοκλασικής ορθολογικής παράδοσης και θεωρεί την ποίηση ως μίμηση. Έρχεται επίσης σε ρήξη με την ιδέα εκείνη, συγγενή βεβαίως με την προηγούμενη, που θέλει ποίηση και ζωγραφική να θεμελιώνονται στην ίδια αρχή, μια ιδέα που βρίσκει το έρεισμά της στον

---

<sup>541</sup> Και ως προς το αντικείμενο της δραματικής ποίησης, πάντως, ο Burke υποστηρίζει μια θέση την οποία, αν και δεν ήταν ο μόνος ή ο πρώτος που την υποστήριξε, είναι ασυνήθιστη για τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα (Πρβλ. τον σχολιασμό της έκδοσης στην οποία παραπέμπω, σ. 554). Σε αντίθεση με την αριστοτελική πραγμάτευση, αυτό που υποστηρίζεται είναι ότι το δράμα είναι λιγότερο μίμηση πράξης και περισσότερο μίμηση χαρακτήρων. Στην βάση αυτή ο Burke διακρίνει δύο τύπους δημιουργών, αυτούς που ανακαλύπτουν ιστορίες και αυτούς που περιγράφουν χαρακτήρες. Η δημιουργία μια επιτυχημένης και κυρίως πρωτότυπης ιστορίας, υποστηρίζει ο Burke, είναι το δυσκολότερο πράγμα και στην πραγματικότητα σε όλη την λογοτεχνική και θεατρική παραγωγή μπορεί κανείς να συναντήσει ελάχιστες τέτοιες. Οι περισσότεροι συγγραφείς, υποστηρίζεται, επαναφέρουν παλιότερες ιστορίες, αρκούμενοι σε μικροαλλαγές. «Πόσες ανεκτές ιστορίες έχει ο Βοκκάκιος», διερωτάται, «κα πόσες που θα ήθελε κανείς να τις διαβάσει για δεύτερη φορά;» (*Hints*, σ. 555). Το να εγειρεί τα πάθη και να διαγράψει κανείς με επιτυχία χαρακτήρες είναι επίσης δύσκολο, ωστόσο, ωθούμαστε σε αυτό από την φύση μας, παρατηρεί ο Burke, και δείχνει και σε αυτή την περίπτωση την συμπάθεια η οποία μας ωθεί να «συμμετέχουμε στα πάθη και τα ήθη των συνανθρώπων μας» (*Hints*, σ. 555). Στον αντίποδα η δημιουργία «ευχάριστων γεγονότων και περιστατικών» μας είναι ξένη και εξωτερική. Ωστόσο, αυτή η παρατήρηση «των χαρακτήρων των ανθρώπων μάλλον παρά της τάξης των πραγμάτων», δεν είναι μόνο περισσότερη φυσική στον άνθρωπο, αλλά και πιο χρήσιμη, «διαχειρίζεται καλύτερα την μεγάλη υπόθεση της ζωής» (*Hints*, σ. 556).

<sup>542</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 317.





Οράτιο και στο περίφημο *ut pictura poesis*<sup>543</sup> (η ποίηση είναι όπως και η ζωγραφική) και το οποίο, ξεκομμένο από τα συμφραζόμενά του, θα αποτελούσε κοινό τόπο για γενιές καλλιτεχνών και κριτικών μέχρι τον Lessing<sup>544</sup>, ο οποίος στο *Laocoon* επιχειρεί συστηματικά την ανασκευή της ιδέας αυτής. Χαρακτηριστικό αυτής της παράδοσης είναι το έργο του Charles Batteux με τον αποκαλυπτικό τίτλο *Les beaux arts réduits à un même principe*.

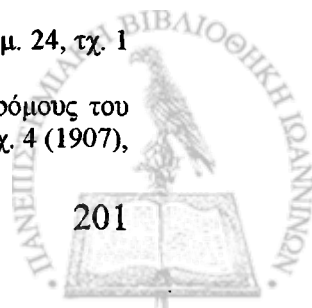
Αυτό που μένει είναι να διερευνηθεί συστηματικότερα ο τρόπος με τον οποίο επιδρούν οι λέξεις στα πάθη μας. Αυτό που θέλει να εδραιώσει ο Burke είναι η ένταση των συναισθημάτων που σχετίζονται με την ποίηση. Καθώς δεν επιδρούν μέσω κάποιων φυσικών τους ιδιοτήτων, αλλά εμμέσως, μέσω αντικατάστασης, παρατηρείται, θα μπορούσε να υποθεθεί ότι η επίδρασή τους στα πάθη μας είναι μικρότερη σε σχέση με εκείνα τα πράγματα που επιδρούν αμέσως στον άνθρωπο. Παρόλα αυτά, ισχύει το αντίθετο και αυτό φαίνεται στην επίδραση της ποίησης και της ρητορικής. Αυτό που υποστηρίζεται και πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ότι, κυρίως η ποίηση αλλά και η ρητορική, όχι μόνο συγκροτούν τις ισχυρότερες των τεχνών ως προς την επίδρασή τους στα πάθη μας, αλλά επιδρούν ισχυρότερα και από την ίδια τη φύση. Τον ισχυρισμό αυτόν ο Burke τον είχε ξανακάνει εξετάζοντας τις ποιότητες που γεννούν το Υψηλό και τότε ήταν η συσχέτιση με το ασαφές, έναν από τους βασικότερους πρόξενους του Υψηλού, που καθιστούσε τις λέξεις μια εξαιρετικά ισχυρή αρχή για τα πάθη μας. Στο σημείο αυτό ο Burke επιχειρηματολογεί για την ισχύ της γλώσσας από διαφορετική σκοπιά, αν και αυτό που μένει και στις δύο περιπτώσεις είναι η πρωτοκαθεδρία της φαντασίας και όχι των αισθήσεων ως προς την πρόκληση του Υψηλού. Η παραδοχή αυτή ακούγεται ακόμα περισσότερο εντυπωσιακή σε ένα έργο που αφιέρωσε το μεγαλύτερο μέρος του στη φυσική, μηχανική επίδραση των πραγμάτων πάνω μας και αντιμετώπισε τη σφοδρότερη κριτική λόγω της τάσης να ερμηνεύει τις αισθητικές εντυπώσεις στη βάση φυσιολογικών διαδικασιών.

Αυτό που έχει ενδιαφέρον στο σημείο που μελετάμε είναι ότι απέναντι στη φύση ως φορέα συναισθηματικών ερεθισμών, τίθεται η κοινωνία, η οποία

---

<sup>543</sup> Για την ιστορία της φράσης Πρβλ. W. G. Howard, "Ut Pictura Poesis", *PMLA*, τομ. 24, τχ. 1 (1909), σσ. 40-123.

<sup>544</sup> Έχει υποστηριχτεί η θέση ότι ο Burke πρέπει να συγκαταλέγεται στους προδρόμους του Lessing. Πρβλ. W. G. Howard, "Burke among the Forerunners of Lessing", *PMLA*, τομ. 22, τχ. 4 (1907), σσ. 608-632.



παρουσιάζεται ως προς αυτό ισχυρότερη αρχή. Ας ακολουθήσουμε όμως τη σειρά των σκέψεων του Burke, ο οποίος αναφέρεται σε τρεις λόγους για την ισχύ των λέξεων, εκ των οποίων ο πρώτος θεμελιώνει και επιτρέπει και τους υπόλοιπους δύο. Ο πρώτος λόγος έχει να κάνει με ένα ανθρωπολογικό δεδομένο: «Λαμβάνουμε μέρος στα πάθη των άλλων σε αξιοθαύμαστο βαθμό» σημειώνει ο Burke, «με ευκολία επηρεαζόμαστε και ερχόμαστε σε συμπάθεια από οποιαδήποτε σημάδια τους (των παθών των άλλων) εμφανίζονται και δεν υπάρχουν σημάδια που να εκφράζουν καλύτερα όλες τις πτυχές των περισσοτέρων παθών, από τις λέξεις»<sup>545</sup>.

Στην σημασιοδότηση της έννοιας της συμπάθειας θα σταθούμε λίγο αργότερα, προς το παρόν, αυτό το οποίο πρέπει να σημειώσουμε είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Burke φωτίζει τη γλώσσα· την αποσυνδέει δηλαδή από την επιστήμη, από την ουδέτερη και τυπική εκφορά που αυτή απαιτεί και την φορτίζει αξιολογικά, κατανοώντας την όχι μόνο ως φορέα αξιολογήσεων αλλά και ως μέσο διάδοσής τους και άρα συγκρότησης μιας ορισμένης κοινωνικής ή πολιτισμικής ταυτότητας. Όταν κάποιος μιλά για ένα θέμα, παρατηρεί ο Burke, το φωτίζει με ένα ιδιαίτερο τρόπο, αποκαλύπτει τον τρόπο που το θέμα αυτό επιδρά πάνω του. Τα πράγματα, συνεχίζει ο Burke, δεν επιδρούν πάνω μας καθαυτά, επιδρούν μέσω της γνώμης που έχουμε για αυτά και αυτή η γνώμη εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τον τρόπο με τον οποίο τα αντιμετωπίζουν οι άλλοι. Η κοινωνία μετατρέπεται από τον Burke σε ένα πεδίο ανταλλαγής αξιολογήσεων, οι οποίες με μεγάλη ευκολία περνάνε από τον έναν άνθρωπο στον άλλο. Η έννοια της γνώμης είναι κεντρική στην κατανόηση της κοινωνική αλληλεπίδρασης αλλά και στη συγκρότηση μιας ηθικής κοινότητας, στην οποία μετέχουμε και στις επιταγές της οποίας συμμορφωνόμαστε ασυνείδητα. Στην έννοια της γνώμης, ας θυμηθούμε, αναφερθήκαμε τόσο στο πρώτο μέρος, όσο και σε αυτό σε σχέση με την αρχή της μίμησης. Λίγες γραμμές πιο κάτω ο Burke παρατηρεί: «με τη μεταδοτικότητα (contagion) των παθών μας, κολλάμε τη φωτιά η οποία έχει ήδη ανάψει σε κάποιον άλλον»<sup>546</sup>. Το ψυχολογικό όργανο που επιτρέπει αυτή τη φορά κάτι τέτοιο είναι η συμπάθεια.

Αντίστοιχα, οι λέξεις στην ποίηση και στη ρητορική δεν αναπαριστούν πραγματικότητες, τουλάχιστον δεν κάνουν πρωτίστως αυτό. Είναι, αντίθετα, σημεία τα

---

<sup>545</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 317.

<sup>546</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 319.



οποία αποκαλύπτουν τη γνώμη του καλλιτέχνη για τα πράγματα και αυτή η γνώμη, μια γνώμη συναισθηματικά φορτισμένη, μεταφέρεται στον αναγνώστη ή τον ακροατή. Είναι αυτή η επικοινωνία των παθών που δίνει νόημα στους άλλους δύο λόγους, οι οποίοι ενισχύουν ακόμα περαιτέρω την δύναμη της ποίησης. Ο δεύτερος λόγος που δίνει ο Burke για την ιδιαίτερη ισχύ των λέξεων είναι η ικανότητά τους να αναφέρονται σε πράγματα που είναι εξαιρετικά συγκινητικά, τα οποία, ωστόσο, σπανίως προκύπτουν στην πραγματικότητα, όπως ο πόλεμος, η πείνα ή ο θάνατος. Οι λέξεις έχουν την δυνατότητα να αναφέρονται σε αυτές τις ιδέες και να κάνουν μια ιδιαίτερη εντύπωση. Από την άλλη, υπάρχουν ιδέες οι οποίες δεν έχουν ποτέ παρουσιαστεί στις αισθήσεις οποιουδήποτε ανθρώπου, όπως η ιδέα του Θεού, των αγγέλων και του διαβόλου, η ιδέα του παράδεισου και της κόλασης, οι οποίες, ωστόσο, έχουν εξαιρετικά ισχυρή επίδραση στα πάθη μας.

Ο τρίτος λόγος στον οποίο ο Burke αναφέρεται είναι ότι οι λέξεις μας δίνουν την ευκαιρία να τις συνδυάσουμε κατά βούληση, μεγιστοποιώντας, έτσι, τη συγκινησιακή τους ισχύ. Στη ζωγραφική, παρατηρείται, ένας άγγελος δεν είναι παρά ένας όμορφος άντρας με φτερά. Τι μπορεί όμως να γεννήσει το Υψηλό συναίσθημα που γεννά ο ποιητικός συνδυασμός «έναν άγγελο του κυρίου»; Πώς θα μπορούσε να απεικονιστεί, διερωτάται ο Burke, το δίστιχο: «Βράχοι, σπηλιές, λίμνες, κρησφύγετα, έλη, βάλτοι και σκιές θανάτου, Ένα σύμπαν θανάτου;»<sup>547</sup>. Η προσθήκη της έννοιας του θανάτου δίπλα σε φυσικά αντικείμενα έχει εντελώς διαφοροποιήσει τον τρόπο που αυτά επιδρούν πάνω μας.

Σε κάθε περίπτωση, επανέρχεται ο Burke, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε μια καθαρή και σε μια δυνατή έκφραση. Η πρώτη έχει να κάνει με την κατανόηση, η δεύτερη με τα πάθη. Η μια περιγράφει τα πράγματα όπως έχουν, η άλλη όπως τα νιώθουμε. Φτάνουμε, έτσι, πάλι στη συμπάθεια, την οποία κινητοποιούν οι κινήσεις, οι εκφράσεις, ο τόνος της φωνής και πάνω από όλα οι λέξεις, οι σωστά διαλεγμένες λέξεις επιδρούν πάνω μας πολύ περισσότερο από όποια άλλη σαφή και ξεκάθαρη έκφραση. «Ό,τι αρνούμαστε στην περιγραφή», παρατηρεί ο Burke, «το παραχωρούμε στη συμπάθεια»<sup>548</sup>.

<sup>547</sup> *A Philosophical Enquiry*, σσ. 318-319.

<sup>548</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 319.

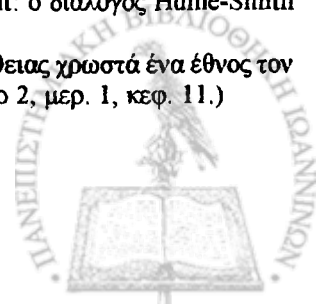


Την έννοια της συμπάθειας τη συναντήσαμε ξανά, αν και στην πρώτη εκείνη περίπτωση σταθήκαμε πρωτευόντως στη συμπάθεια για τον πόνο και τη δυστυχία των άλλων. Στην περίπτωση που εξετάζουμε ο Burke έχει ξανά το Υψηλό στο μυαλό του, αλλά αυτή τη φορά η συμπάθεια δεν αναφέρεται στον πόνο των άλλων, αλλά στα πάθη τους εν γένει, αλλιώς, στις γνώμες τους για τα πράγματα, στον τρόπο δηλαδή με τον οποίο προσλαμβάνουν και αξιολογούν τον εξωτερικό κόσμο. Για ακόμα μια φορά ο Burke συνηγορεί υπέρ της θεμελιώδους κοινωνικότητας του ανθρώπου με τη διαφορά ότι αυτή τη φορά δεν είναι ο αλτρουισμός και η ευγένεια οι οποίες ανιχνεύονται. Η έμφαση στο σημείο αυτό είναι διαφορετική από ότι στο κατεξοχήν κεφαλαίο για τη συμπάθεια. Θα έλεγα, δηλαδή, ότι η σημασιολογία της έννοιας στο σημείο αυτό προσεγγίζει περισσότερο την κατανόηση της συμπάθειας από τον Hume<sup>549</sup> παρά από τον Hutcheson. Η συμπάθεια, δηλαδή, λαμβάνεται περισσότερο ως μηχανισμός ενστερνισμού της γνώμης του άλλου, ως μέσο διάδοσης αξιών<sup>550</sup>, παρά ως κοινωνική ευαισθησία. Ο αναπροσδιορισμός αυτός της έννοιας θα μπορούσε ίσως να περιγραφεί ως μια μετατόπιση της αναφοράς της συμπάθειας από τον άλλον, του οποίου, σύμφωνα με τον ορισμό του Hutcheson, μοιραζόμαστε τις χαρές και τις λύπες, στον εαυτό μας. Η λειτουργία της συμπάθειας στο κείμενο που μελετάμε είναι να μας κάνει να υιοθετήσουμε τις διαθέσεις και τα συναισθήματα των άλλων. Το κέντρο βάρους της αναφοράς έχει μεταφερθεί από τους άλλους σε εμάς. Η κοινωνικότητα που θεμελιώνεται σε αυτή τη συμπάθεια αντιτίθεται όχι στον εγωισμό ή στη φιλαυτία, αλλά

---

<sup>549</sup> Η συσχέτιση με τον Hume, ωστόσο, πρέπει να σταματήσει εδώ. Ο Hume, όπως φαίνεται από τις μετέπειτα αναφορές στην έννοια της συμπάθειας, της δίνει ωφελμιστικές διαστάσεις, με την έννοια ότι η συμπάθεια μας επιτρέπει να ικανοποιούμαστε με τα οφέλη που απολαμβάνουν άλλοι. Έτσι, μάλιστα, στη βάση μιας τέτοιας κατανόησης, ερμηνεύει και το Ωραίο, αλλά και θεμελιώνει το σύνολο των αρετών, τεχνητών και φυσικών. Αυτή η τροπή της έννοιας της συμπάθειας αρχίζει να ξεδιπλώνεται στο δεύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο όπου ο Hume επιχειρεί να εξηγήσει γιατί μας ικανοποιεί ο πλούτος και η εξουσία. Η θέση που παρατίθεται είναι ότι μέσω της συμπάθειας, εκτιμάμε τους πλούσιους και τους ισχυρούς, και, αντίστοιχα, περιφρονούμε τους φτωχούς και ταπεινούς. Η συμπάθεια, μας εξηγεί ο Hume, μας κάνει να μετέχουμε των συναισθημάτων και των δόξων, στην ευχαρίστηση των μεν από την απόλαυση υλικών και κοινωνικών αγαθών και στην δυστυχία των δε. Η συμπάθεια μας επιτρέπει να μοιραστούμε με τη φαντασία την απόλαυση αυτού που παρατηρούμε και έτσι δημιουργεί και σε μας το ίδιο αίσθημα ευαρέσκειας, το αντίθετο συμβαίνει με την φτώχεια, το συναίσθημα σε αυτή την περίπτωση είναι η δυσαρέσκεια και εύλογα θα προτιμούσαμε να το αποφύγουμε. Για την «έλξη του Hume» από την αρχή της ωφελιμότητας και εν γένει τη λειτουργία της συμπάθειας πρβλ. Δ. Δρόσος, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», (υπό έκδοση).

<sup>550</sup> Ο Hume στο *Treatise* είχε παρατηρήσει ότι στην αρχή της συμπάθειας χρωστά ένα έθνος τον χαρακτήρα του παρά σε όποια επίδραση του κλίματος. (Hume, *Treatise*, βιβλίο 2, μερ. 1, κεφ. 11.)



στην απομόνωση<sup>551</sup>. Ακόμα και έτσι πάντως, τα πάθη, και μάλιστα μεταξύ αυτών τα έντονα πάθη του Υψηλού, μετατρέπονται από τον Burke σε προνομιακό πεδίο κοινωνικής επαφής.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η μεταφορά του σχήματος για την επίδραση της γλώσσας στο πεδίο της ιστορίας του πολιτισμού. Πολύ εκλεπτυσμένες γλώσσες, παρατηρεί ο Burke, αυτές δηλαδή που διακρίνονται για την καθαρότητα, την ακρίβεια και τη διαύγεια τους -ο Burke φέρνει το παράδειγμα της γαλλικής γλώσσας- υστερούν σε δύναμη. Αυτές που υπερτερούν στον τομέα αυτό είναι οι ανατολικές γλώσσες, αλλά και αυτές των απολίτιστων, ακαλλιέργητων λαών, οι οποίες υπολείπονται σε διακρίσεις. Ο Burke ουσιαστικά επαναφέρει τις παρατηρήσεις που έκανε στην εισαγωγή για το γούστο, όπου είχε υποστηρίξει ότι γενικά οι πρωτόγονοι λαοί επηρεάζονται από τις τέχνες περισσότερο, λόγω της μεγαλύτερης ευαισθησίας και της μικρότερης ανάπτυξης της κριτικής, η οποία εντοπίζει ατέλειες και κάνει διακρίσεις. Έτσι και εδώ παρατηρεί ότι οι ακαλλιέργητοι λαοί είναι απλοί παρατηρητές των πραγμάτων και όχι κριτικοί, ώστε να τα διακρίνουν. Για αυτό το λόγο, καταλήγει, θαυμάζουν περισσότερο και επηρεάζονται περισσότερο από ό,τι βλέπουν.

---

<sup>551</sup> Θυμίζουμε ότι και ο Burke είχε θεωρήσει την απομόνωση έναν από τους χειρότερους πόνους, ισάζια μάλιστα με τον θάνατο, ενώ ήδη από εκεί είχαμε επισημάνει την συνάφεια με σχετικές απόψεις του Hume.

## 6. Το Ωραίο και η σχέση του με την ηθική

Το Ωραίο αποτελεί, παραδοσιακά τουλάχιστον, το κατεξοχήν αντικείμενο της αισθητικής και έχει πίσω του μια μεγάλη ιστορία. Η πρόθεση του Burke είναι ρηξικέλευθη και πρωτότυπη και ως προς το Ωραίο και για αυτό ο Burke επιλέγει να ξεκινήσει αρνητικά, από την απαρίθμηση δηλαδή και τον έλεγχο των παραδοσιακών θέσεων για το Ωραίο. Έτσι, όποια και αν είναι η θετική αξία του τρόπου που προσδιορίζεται το Ωραίο από τον Burke, και συχνά αυτή αμφισβητείται, η ριζική αντιπαράθεση του με τις παραδεδομένες απόψεις και αυθεντίες και κυρίως ο θαρραλέος κριτικός έλεγχός των παραδοσιακών αυθεντιών στο θέμα αποδεικνύεται εξαιρετικά γόνιμος.

Πριν περάσω σε αυτόν το έλεγχο, είναι σκόπιμο να αναφερθώ πολύ συνοπτικά στη βασική οπτική του Burke για το Ωραίο με βάση την οποία αποτιμά και την προηγούμενη παράδοση. Ο Burke λοιπόν προσδιορίζει το Ωραίο, σε πλήρη αντιδιαστολή με το Υψηλό, ως «εκείνη την ποιότητα ή εκείνες τις ποιότητες στα πράγματα οι οποίες προκαλούν αγάπη ή κάποιο αντίστοιχο πάθος»<sup>552</sup>. Αντίστοιχα, οι φυσικές ποιότητες των αντικειμένων που εγείρουν τα δύο είναι ακριβώς οι αντίθετες.

Αυτό που πρέπει επίσης να τονιστεί είναι η ρητή επιλογή του Burke να περιοριστεί στις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων ως προς τη διερεύνηση της πηγής του Ωραίου αποφεύγοντας τις, υπαρκτές όπως παραδέχεται, αιτίες που το εγείρουν μέσω συνειρμού. «Περιορίζω τον ορισμό μου», διευκρινίζει ο Burke αναφερόμενος στη σύνδεση του Ωραίου, με το αίσθημα της αγάπης, «στις αποκλειστικά αισθητές ποιότητες των πραγμάτων έτσι ώστε να διασφαλίσω τη μεγαλύτερη δυνατή απλότητα σε ένα θέμα το οποίο διαρκώς μας μπερδεύει όταν συμπεριλαμβάνουμε τις διάφορες αιτίες συμπάθειας οι οποίες μας συνδέουν με πρόσωπα ή πράγματα για δευτερεύοντες λόγους, και όχι λόγω της άμεσης δύναμης που μας ασκούν όταν τα βλέπουμε»<sup>553</sup>. Έτσι λοιπόν, αν το Υψηλό θεμελιώνεται πρωτευόντως σε πάθη και προσδιορίζεται πρώτιστα σε σχέση με τον κίνδυνο και τις ιδέες που φυσικά ή συνειρμικά το προκαλούν, το

<sup>552</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 255.

<sup>553</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 255.



Ωραίο, από την άλλη, θεμελιώνεται πρωτευόντως στις ίδιες τις ποιότητες των πραγμάτων. Η θεμελίωση του Ωραίου στον αντικειμενικό κόσμο, την οποία προγραμματικά διακηρύσσει ο Burke, και η σαφής και κατηγορηματική αποσύνδεση του από μεταφυσικές, ηθικές και άλλες νοητικές κατηγορίες, με άλλα λόγια, η ριζική αποσύνδεση της αισθητής ομορφιάς από την πνευματική ομορφιά, τραβά την πιο βαθιά διαχωριστική γραμμή από όλη την προηγούμενη παράδοση στην αισθητική.

Οι βασικές θέσεις τις οποίες ελέγχει ο Burke είναι τρεις: η ιδέα ότι η ομορφιά συνίσταται σε κάποιες αναλογίες, ότι συνδέεται με την ωφελιμότητα και ότι σχετίζεται με την ηθική τελειότητα. Θα περάσω γρήγορα από τα δύο πρώτα, ιδέες τις οποίες ο Burke αμφισβητεί με πληθώρα παραδειγμάτων, για να σταθώ εκτενέστερα στην αποσύνδεση που επιχειρεί ο Burke ανάμεσα στην αισθητική, τη θεωρία του γούστου, και μια ορισμένη κατανόηση της ηθικής, η οποία θα επιχειρηματολογήσω, παραπέμπει μάλλον στον Shaftesbury.

Ο Burke ξεκινά, λοιπόν, από την ιδέα της αναλογίας και με την παρατήρηση ότι η έννοια συγκροτεί ένα πλάσμα των μαθηματικών, έχει να κάνει με την σχετική ποσότητα, και ως τέτοιο είναι πλήρως αδιάφορο για τη φαντασία. Είναι ακριβώς αυτός ο λόγος για τον οποίο τα μαθηματικά απολαμβάνουν το κύρος που έχουν, γιατί στέκονται αμερόληπτα και ψυχρά. Μήπως τότε υπάρχουν ορισμένες αναλογίες που μηχανικά παράγουν το Ωραίο; Διευκρινίζοντας τις επιστημολογικές του προϋποθέσεις<sup>554</sup> ο Burke εξετάζει την ιδέα αυτή στη βάση παραδειγμάτων και σε σχέση με ό,τι, κατά γενική ομολογία, χαρακτηρίζεται ως όμορφο, αρχικά από τον χώρο των φυτών και συγκεκριμένα από τα λουλούδια, τα οποία συνήθως ταυτίζουμε με το Ωραίο<sup>555</sup>, ύστερα από τα ζώα<sup>556</sup> και, τέλος, σε σχέση με τον άνθρωπο<sup>557</sup>.

---

<sup>554</sup> Οι κανόνες που προτάσσονται από τον Burke είναι οι εξής: Πρώτον, αν δύο σώματα παράγουν τα ίδια η παρόμοια αποτελέσματα στον νου και η έρευνα δείξει ότι συμφωνούν ως προς ορισμένες ιδιότητες και διαφέρουν ως προς άλλες, η κοινή επίδραση πρέπει να αποδοθεί στις ιδιότητες στις οποίες συμφωνούν και όχι σε αυτές στις οποίες διαφωνούν. Δεύτερον, να μην δικαιολογούμε την επίδραση ενός φυσικού αντικειμένου από την επίδραση ενός τεχνητού. Τρίτον, να μην δικαιολογούμε την επίδραση οποιουδήποτε φυσικού αντικειμένου με βάση λογικά συμπεράσματα για την χρήση του, αν μπορούμε να την αποδώσουμε σε φυσική αιτία. Τέταρτον, να μην δεχόμαστε οποιαδήποτε ορισμένη ποσότητα ή όποια σχέση ποσότητας ως την αιτία οποιουδήποτε αποτελέσματος, αν το αποτέλεσμα αυτό μπορεί να παραχθεί από διαφορετικά ή και αντίθετα μέτρα και σχέσεις, ή αν αυτά τα μέτρα ή οι σχέσεις υπάρχουν χωρίς να παράγουν τα συγκεκριμένα αποτελέσματα.

<sup>555</sup> Ο Burke διερωτάται ποια αναλογία θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε ανάμεσα στα λεπτά κοτσάνια τους και στα φύλλα ή ανάμεσα στ φύλλα και τον ανθό. Πώς συμφωνεί το λυγρό κοτσάνι ενός τριαντάφυλλου με το χοντρό του άνθος; Είναι ένα μεγάλο λουλούδι, παρατηρείται σχετικά, που αναπτύσσεται σε ένα μικρό θάμνο, σε αντίθεση με το άνθος του μήλου που είναι μικρό αλλά αναπτύσσεται σε ένα μεγάλο δέντρο. Κι' όμως, και τα δύο είναι πανέμορφα, όταν ανθίζουν.



Αν δεν αναφερόμαστε σε ορισμένες αναλογίες, συνεχίζει ο Burke, με την έννοια της συμμετρίας τότε έχουμε κατά νου τη συνήθη, προσδοκώμενη μορφή και αντιδιαστέλλουμε το Ωραίο με το δύσμορφο (*deformed*), μια κυρτή πλάτη, για παράδειγμα, ή ένας πολύ μακρύς λαιμός<sup>558</sup>. Παρόλα αυτά, παρατηρεί ο Burke, το αντίθετο του Ωραίου δεν είναι το δύσμορφο, αλλά το άσχημο και το αντίθετο του δύσμορφου δεν είναι το Ωραίο, αλλά η πλήρης, συνήθης μορφή. Στην πραγματικότητα, παρατηρεί ο Burke, η ομορφιά είναι εξαιρετικά σπάνια και ασυνήθιστη, μας κάνει εντύπωση για την καινοτομία της όπως και το δύσμορφο. Ανάμεσα στην ομορφιά και το αντίθετό της, την ασχήμια, καταλήγει ο Burke, «υπάρχει ένα είδος μετριότητας στο οποίο τις περισσότερες φορές τοποθετούνται οι καθιερωμένες αναλογίες, αλλά αυτό δεν έχει καμία επίδραση στα πάθη μας»<sup>559</sup>.

Η τελευταία ιδέα, την οποία ο Burke εξετάζει σε σχέση με την αναλογία, είναι η σύνδεσή της με τη χρησιμότητα. Αν δεν υπήρχε αυτή η συσχέτιση, καταλήγει ο Burke, θα ήταν αδύνατον για την ιδέα της αναλογίας να έχει το κύρος το οποίο απέκτησε για μεγάλο διάστημα. Η ιδέα την οποία ο περισσότερος κόσμος κατανοεί αναφερόμενος στην αναλογία είναι η καταλληλότητα των μέσων για τη διεκπεραίωση των σκοπών τους<sup>560</sup>. Έτσι λοιπόν, επιχειρηματολογεί ξεκινώντας από το ζωικό βασίλειο<sup>561</sup> για να

---

<sup>556</sup> Ο μακρύς λαιμός του κύκνου, είναι ένα παράδειγμα που φέρνει ο Burke, είναι δυσανάλογος με το υπόλοιπο κορμί του, ενώ το παγώνι, το οποίο έχει έναν κοντό λαιμό, έχει μια ουρά που ξεπερνά όχι μόνο τον λαιμό, αλλά και το σώμα του μαζί.

<sup>557</sup> Ο Burke αναφέρεται στις θεωρήσεις εκείνες που παράγουν την ανθρώπινη ομορφιά από μια ορισμένη σχέση ανάμεσα στον λαιμό, την κνήμη του ποδιού και το αστράγαλο του χεριού, για να παρατηρήσει ότι πολλοί, κατά γενική ομολογία, άσχημοι άνθρωποι τηρούν τις αναλογίες αυτές, ενώ, αντίθετα, πολλοί όμορφοι τις παραβαίνουν.

<sup>558</sup> «Η δυσμορφία», παρατηρεί ο Hutcheson, «δεν είναι τίποτα άλλο από τη απουσία εκείνης της ομορφιάς, ή ένα ελάττωμα στην προσδοκώμενη από κάθε είδος ομορφιά» (Hutcheson, *An Inquiry*, τομ. 1, σ. 66). Πιο πριν από αυτόν ο Shaftesbury είχε παρατηρήσει: «όταν τα σχήματα, οι κινήσεις και οι αναλογίες αυτών των τελευταίων παρουσιάζονται στα μάτια μας, αναγκαία γεννιέται ως αποτέλεσμα το Ωραίο ή η δυσμορφία» (Shaftesbury, *Characteristics, An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, τομ. 1 σ. 251).

<sup>559</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 266.

<sup>560</sup> Ο επιμελητής της έκδοσης στην οποία παραπέμπουμε εντοπίζει τη συσχέτιση ομορφιάς και καταλληλότητας στον Σωκράτη, τον Shaftesbury και τον Hogarth (σ. 266, υποσ. 1). Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τον Hume, ο οποίος αξιοποιεί την ιδέα στο *Treatise*. Αναφερόμενος σε υλικά αντικείμενα ο Hume σημειώνει: «Είναι καθολικός κανόνας ότι η ομορφιά τους προέρχεται κυρίως από την χρησιμότητά τους, και από το γεγονός ότι είναι κατάλληλα για τον σκοπό για τον οποίο προορίζονται» (D. Hume *A Treatise*, βιβλίο 2, μέρ. 2, κεφ. 5).

<sup>561</sup> Πολλά από τα μέλη των ζώων, τα οποία είναι αναμφίβολα εξαιρετικά σχεδιασμένα για να ικανοποιούν τους σκοπούς τους, παρατηρεί ο Burke, κανείς δεν θα σκεφτόταν να τα χαρακτηρίσει όμορφα. Μεταξύ άλλων, ο Burke αναφέρει το ρύγχος του γουρουνιού και την σακούλα που κρέμεται στο ράμφος του πελεκάνου. Ένα πουλί φυλακισμένο, παρατηρεί ο Burke, εξακολουθεί να είναι όμορφο, αν



περάσει στον άνθρωπο<sup>562</sup> και τα φυτά. Ο Burke διερωτάται σε τι χρησιμεύει ένα λουλούδι, παρατηρώντας ότι σε πολλά πράγματα όμορφα κανείς δεν μπορεί να αποδώσει καμία χρησιμότητα.

Αυτό που με ενδιαφέρει περισσότερο από την αποτίμηση της παράδοσης για το Ωραίο είναι η θέση που παίρνει ο Burke απέναντι σε μια πλατωνική μάλλον και νεοπλατωνική μεταφυσική του Ωραίου, η οποία καταλήγει στην ταύτιση Ωραίου και καλού, στην συνύφανση δηλαδή αισθητικής και ηθικής. Μια παραδειγματική διατύπωση της σχέσης αυτής μας δίνει στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα ο Shaftesbury, όταν παρατηρεί ότι «ό,τι είναι Ωραίο είναι αρμονικό και συμμετρικό (proportionable), ό,τι είναι αρμονικό και συμμετρικό είναι αληθινό και ό,τι είναι ταυτόχρονα Ωραίο και αληθινό, είναι συνεπώς και ευχάριστο και καλό». Πιο πριν από αυτόν, βεβαίως, ο Πλάτων και μετά ο Ακινάτης συνέδεσαν το Ωραίο με την καλοσύνη<sup>563</sup>.

Ο Burke ξεκινά με την ιδέα σύμφωνα με την οποία το Ωραίο συνδέεται με την τελειότητα. Κατανοεί βεβαίως ότι παραπέμπει σε πράγματα που υπερβαίνουν τις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων, αλλά, αρνούμενος να μπει σε μια τέτοιου είδους μεταφυσική, αρκείται να παρατηρήσει ότι το Ωραίο συνδέεται με την ατέλεια μάλλον παρά με την τελειότητα. Το παράδειγμά του αντλείται από το γυναικείο φύλο, την προσωποποίηση του Ωραίου. Το ωραίο φύλο λοιπόν, παρατηρεί ο Burke, γνωρίζοντας την επίδραση της αδυναμίας και το πόσο αυτή αυξάνει τη γοητεία του, εκμεταλλεύεται στο έπακρον αυτό το χαρακτηριστικό της ομορφιάς. «Μαθαίνουν να ψευδίζουν και να παραπατούν όταν περπατάνε, υποκρίνονται αδυναμία, ακόμα και ασθένεια. Σε όλα αυτά καθοδηγούνται από τη φύση», παρατηρεί ο Burke, «η ομορφιά που δυστυχεί είναι μακράν η πιο συγκινητική ομορφιά»<sup>564</sup>. Η μετριοφροσύνη, συνεχίζει ο Burke, η οποία είναι μια σιωπηρή παραδοχή αδυναμίας, είναι καθεαυτή μια αξιαγάπητη ποιότητα αλλά και ενισχύει εκείνες τις αξιαγάπητες ποιότητες με τις οποίες βρίσκεται μαζί. Και μόνο το ότι λέμε πως πρέπει να αγαπάμε την τελειότητα, καταλήγει ο Burke, σημαίνει ότι δεν αποτελεί το αρμόζον αντικείμενο της αγάπης. «Ποιος είτε ποτέ», διερωτάται, «ότι

---

και τα μέλη του δεν εκπληρώνουν τους σκοπούς της πτήσης και μάλλον είναι ανίκανα πλέον να πετάξουν.

<sup>562</sup> Αν η χρήση ήταν το κριτήριο της ομορφιάς, τότε η δύναμη και η ευκινησία θα συγκροτούσαν το ιδίόν της, και τότε ο άντρας θα έπρεπε να θεωρηθεί ομορφότερος από τη γυναίκα.

<sup>563</sup> Πρβλ. υποσ. 1 της έκδοσης στην οποία παραπέμπω.

<sup>564</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 270.



πρέπει να αγαπάμε μια ωραία γυναίκα;»<sup>565</sup> και καταλήγει: «σε αυτή την περίπτωση για να αγαπήσουμε δεν υπάρχει καμία ανάγκη για τη συνδρομή της θέλησης»<sup>566</sup>.

Το επόμενο κεφάλαιο το οποίο παρατίθεται από τον Burke έχει τον χαρακτηριστικό τίτλο «σε ποιο βαθμό μπορεί η ιδέα του Ωραίου να εφαρμοστεί στις ποιότητες του νου». Βρισκόμαστε στο πεδίο των αρετών και έχει σημασία να προσεχτεί ότι ο Burke δεν υποστηρίζει την πλήρη διάσταση ηθικής και αισθητικής. Σύμφωνα με την ανάγνωσή μου, οι σκέψεις του Burke για τη σύνδεση αρετής και αισθητικής αποκαλύπτουν την πρόθεση του Burke να ακολουθήσει, σε ένα βαθμό, τις νέες συναισθηματοκρατικές προσεγγίσεις της ηθικής, χωρίς, παρόλα αυτά, να απεμπολήσει την πρωτοκαθεδρία της θρησκείας αλλά και του Λόγου στο πεδίο αυτό. Οι διαφωτιστικές επιδράσεις και προθέσεις μετριάζονται από τις ουμανιστικές παραδόσεις και την χριστιανική πεποίθηση. Ο Burke δεν αρνείται ότι σε ένα βαθμό η σύνδεση της αισθητικής με την ηθική είναι θεμιτή, αρνείται ωστόσο να φτάσει μέχρι τον Shaftesbury, ο οποίος, σημειωτέον, υιοθετούσε μια ντεϊστική προσέγγιση της θρησκείας σαν και αυτή ενάντια στην οποία ο Burke επιτέθηκε με δριμύτητα στο *Vindication* και στο πρόσωπο του Bolingbroke. Αξιοσημείωτο και στην περίπτωση αυτή είναι ότι το Υψηλό είναι αυτό που γεφυρώνει τις νεώτερες παραδόσεις με την κλασική παράδοση.

Το επιχείρημα του Burke στο κεφάλαιο που μας απασχολεί λοιπόν είναι ότι οι αρετές συνδέονται πρωτευόντως με το Υψηλό και μόνο δευτερευόντως με το Ωραίο. «Εκείνες οι αρετές οι οποίες προκαλούν θαυμασμό και είναι του υψηλότερου είδους», παρατηρείται συγκεκριμένα, «δημιουργούν τρόμο μάλλον παρά αγάπη». Πέρα από την αισθητική τους ταυτότητα και τις εντυπώσεις που προκαλούν, υπάρχει μάλλον και μια σαφής ιεράρχηση αρετών στα όσα λέει παραπάνω ο Burke. Λίγο πιο κάτω ο Burke θα μιλήσει για τις «σπουδαίες αρετές», ενώ θα τις αντιδιαστείλλει με τις κατώτερες.

Για να συγκροτήσει τη λίστα των αξιοσέβαστων αρετών του, ο Burke αντλεί από την κλασική αρετολογία και συγκεκριμένα από τις πολιτικές αρετές. Αναφέρεται στην ανδρεία (*fortitude*), στη δικαιοσύνη και στη σοφία, συμπληρώνοντάς τες με μια γενική αναφορά στις «παρόμοιες». «Οι σπουδαίες αρετές», συνεχίζει ο Burke, δικαιολογώντας τη σύνδεση τους με τον τρόμο και, αντίστοιχα, με το Υψηλό, «αφορούν

---

<sup>565</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 271.

<sup>566</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 271.



κυρίως κινδύνους, τιμωρίες και προβλήματα και ασκούνται μάλλον για την αποτροπή των χειρότερων δεινών»<sup>567</sup>.

Σε αυτές τις γραμμές και στη θέση που θέλει αυτές τις αρετές να ασκούνται «για την αποτροπή των χειρότερων δεινών» έχουμε και το κλειδί για την ιεράρχησή τους στις ανώτερες αρετές. Μεταφέροντας το ανθρωπολογικό δίπολο αυτοσυντήρηση-κοινωνία στο πεδίο της ίδια της κοινωνίας, θα έλεγα ότι πρόκειται για τις αρετές εκείνες οι οποίες διασφαλίζουν την επιβίωση της κοινότητας, η οποία βεβαίως κρίνεται απολύτως αναγκαία για την επιβίωση και πρόοδο του ανθρώπου. Ως προς τις αισθητικές εντυπώσεις που προκαλούν, ο Burke παρατηρεί ότι τον φορέα των σπουδαίων αρετών τον σεβόμαστε, τον θαυμάζουμε και λίγο τον φοβόμαστε. Τοποθετείται σε κάποια απόσταση από εμάς. «Ποτέ», παρατηρεί ο Burke αντιπαρερχόμενος τη σύνδεση αρετής και Ωραιοῦ, «δεν ήταν κάποιος αγαπητός εξαιτίας των αρετών αυτών»<sup>568</sup>.

Οι αρετές που καθιστούν κάποιον αγαπητό, αυτές που δεσμεύουν την καρδιά μας, είναι ηπιότερες αρετές. Ο Burke αναφέρεται στην ηπιότητα του χαρακτήρα (*easiness of temper*), την ευσπλαχνία, την καλοσύνη και την γενναιοδωρία (*liberality*). Αυτές οι αρετές, παρατηρεί ο Burke, είναι λιγότερο κρίσιμες για την κοινωνία και για αυτό και προσδίδουν μικρότερη αξιοπρέπεια αλλά για αυτό ακριβώς είναι και αξιαγάπητες. Σε αντίθεση με τις σπουδαίες αρετές, αυτές σχετίζονται με την αρωγή (*relief*), την ικανοποίηση (*gratification*) και την επιείκεια (*indulgence*). Τους φορείς αυτών των αρετών επιλέγουμε «για συντρόφους στις πιο ήπιες ώρες μας», ενώ αποζητούμε την «αρωγή τους για τα βάσανα και την αγωνία μας»<sup>569</sup>.

Η συσχέτιση με τα όσα ειπώθηκαν περί συμπάθειας σε αυτό το μέρος, αλλά και με τον «καλό άνθρωπο» του προηγούμενου προκύπτει αβίαστα. Πρόκειται για ένα σύνολο αρετών τις οποίες θα μπορούσαμε να σχηματοποιήσουμε ονομάζοντάς τις κοινωνικές αρετές και διακρίνοντάς τες, έτσι, από τις πολιτικές αρετές. Θα μπορούσαμε, νομίζω, να συνδέσουμε τις πολιτικές αρετές με την αρετή και τις κοινωνικές με την ευγένεια, όπως προσδιορίστηκαν οι έννοιες στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας και συγκεκριαλιώνονται στον υπότιτλό της. Όπως θα έλεγε ο

---

<sup>567</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 271.

<sup>568</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 271.

<sup>569</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 271.



Росock, οι πρώτες αρετές έχουν να κάνουν με την πολιτική κοινότητα, οι δεύτερες με την αυτοκρατορία.

Ο Burke παραθέτει μια σειρά από διαφωτιστικά παραδείγματα που διευκρινίζουν τις δύο κατηγορίες αρετών, οι οποίες, αν στο επίπεδο της κοινωνίας παρουσιάζονται ως συμπληρωματικές, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι σε ατομικό επίπεδο παρουσιάζονται ως ασύμβατες η μια με την άλλη, όπως ακριβώς συμβαίνει με το Υψηλό και των Ωραίο.

Το πρώτο παράδειγμα ο Burke το αντλεί από τη δημοκρατική Ρώμη. Από τη μια, παρατίθεται ένα εξαιρετικά σύνθημα παράδειγμα των πρώτων αρετών, το υπόδειγμα της ρεπουμπλικανικής αρετής, ο Κάτων. Είναι, σημειωτέον, το παράδειγμα αρετής που επικαλείται συχνά και ο Rousseau, ενώ για αυτό το συγκεκριμένο πρόσωπο ο Addison είχε γράψει στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα μια εξαιρετικά σημαντική ως προς την επίδρασή της τραγωδία<sup>570</sup>. Από την άλλη, τοποθετείται ο Καίσαρ, ως παράδειγμα ευγένειας και καλοσύνης. Ο πρώτος αυτοκτονεί, όταν η ρωμαϊκή δημοκρατία ανατρέπεται, ο δεύτερος είναι αυτός που την ανατρέπει και ανοίγει τον δρόμο της αυτοκρατορικής Ρώμης. Ο Burke αντλεί τον χαρακτήρα τους από τον Σαλούστιο. Ο Καίσαρ παρουσιάζεται «σπάταλα γενναιόδωρος» (*ignoscento, largiundo*), ο Κάτων «σε τίποτα γενναιόδωρος» (*nihil largiundo*), ο Καίσαρ «καταφύγιο για τους δυστυχείς», ο Κάτων «τιμωρός των κακών (*malis perniciem*)<sup>571</sup>.

---

<sup>570</sup> Για την επίδραση του έργου αυτού βλ. σχετικά Reed Browning, *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, σσ. 1-10.

<sup>571</sup> Θα ήταν ίσως σκόπιμο να παραθέσουμε συνολικά το απόσπασμα της σύγκρισης των δύο αντρών από τον Σαλούστιο στο βαθμό που διευκρινίζει το αντικείμενό μας, τους δύο διαφορετικούς, δηλαδή, τύπους αρετής. «Ως προς την γεννιά, λοιπόν, την ηλικία και την ευγλωττία τους υπήρξαν περίπου ίσοι και παρόμοια υπήρξε η μεγαλοψυχία και η δόξα τους, μόνο που αυτή η τελευταία ήταν σε καθένα διαφορετική. Ο Καίσαρ θεωρήθηκε μεγάλος για τις ευεργεσίες και την γενναιοδωρία του, ο Κάτων πάλι για την ακεραιότητα της ζωής του. Ο πρώτος δοξάστηκε χάρη στην πραότητα και την φιλεσπλαχνία του, ενώ στον δεύτερο η αυστηρότητα ήταν εκείνο που προσέδιδε κύρος. Ο Καίσαρ απέχτησε τη δόξα του παρέχοντας, ανακουφίζοντας και συγχωρώντας, ενώ ο Κάτων με το να μην υποκύπτει ποτέ στην δωροδοκία. Ο ένας ήταν καταφύγιο για τους δυστυχείς, ο άλλος καταστροφή για τους κακούς. Σε εκείνον η καλοσύνη ήταν αξιέπαινη, σε τούτον η σταθερότητα του χαρακτήρα. Ο Καίσαρ, τέλος, είχε εθίσει το πνεύμα του στο μόχθο και την αγρύπνια· έχοντας αφοσιωθεί στις υποθέσεις των φίλων του, αμελούσε τις δικές του και δεν αρνιόταν τίποτα που θα ήταν άξιο να το προσφέρει· ποθούσε μεγάλη εξουσία, ένα στράτευμα, έναν καινούριο πόλεμο, όπου η πολεμική του αρετή θα είχε την ευκαιρία να λάμψει. Ο Κάτων αντίθετα είχε πάθος για την αυτοπειθαρχία, την κοσμιότητα, κυρίως όμως την αυστηρότητα. Δεν συναγωνιζόταν τον πλούσιο στα πλούτη, ούτε τον μηχανορράφο στις μηχανορραφίες, αλλά τον δραστήριο στα ενάρετα έργα, τον σώφρονα στις εκδηλώσεις φιλοτιμίας και τον αθώο στις πράξεις ακεραιότητας· προτιμούσε να είναι παρά να φαίνεται ενάρετος· έτσι, όσο πιο λίγο επιζητούσε ο ίδιος τη δόξα, τόσο πιο πολύ τον καταδίωκε αυτή», Σαλούστιος, *Ο πόλεμος με τον Κατλίνα*, κεφ. LIV. (εισ. μετ. σχόλια Ν. Πετρόχειλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1993

Ο Burke στη συνέχεια φέρνει ένα παράδειγμα από την προσωπική μας εμπειρία με σκοπό να αντλήσει «από τα πρώτα και πιο φυσικά μας συναισθήματα»<sup>572</sup>. Ένα παράδειγμα που αντλείται από τα στερεότυπα της εποχής για τους ρόλους των δύο φύλων. Πρόκειται για το παράδειγμα του πατέρα, από τη μια, ως του εκπροσώπου της οικογενειακής εξουσίας, και της μητέρας, από την άλλη, που εκπροσωπεί την επιείκεια και την τρυφερότητα. Τον πατέρα, υποστηρίζει ο Burke, τον εκτιμάμε και τον σεβόμαστε και αυτό είναι κάτι που μας κρατά σε απόσταση από αυτόν. Αντίθετα, είναι η μητέρα που αποτελεί το αξιαγάπητο πρόσωπο στην οικογένεια. Σε αυτή στρεφόμαστε για στοργή και τρυφερότητα και αυτήν έχουμε στην καρδιά μας. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του παππού «στον οποίο η εξουσία απομακρύνεται κάπως από εμάς, και όπου η αδυναμία της ηλικίας γλυκαίνει σε κάτι που θυμίζει την θηλυκή μεροληψία»<sup>573</sup>.

Μπορούμε με βάση τα παραπάνω να θεμελιώσουμε ακόμα μια συσχέτιση συνδέοντας την ευγένεια και την ανθρωπιά με τη θηλυκότητα, και την αρετή με την αρρενωπότητα<sup>574</sup>. Το Υψηλό συνδέεται με τον άντρα, το αρχέτυπο της εξουσίας, της πολιτικής φρόνησης και της ανδρείας και το Ωραίο με τη γυναίκα, το πρότυπο της ομορφιάς και της ευαισθησίας. Αυτό προφανώς δεν σημαίνει ότι οι άντρες δεν διακρίνονται για τις θηλυκές τους αρετές ή ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να διακριθούν στο πεδίο των ανδρικών. Παρόλα αυτά, είναι βέβαιο ότι προϋποτίθεται σιωπηρά μια σχετική προκατάληψη για τους ρόλους του άντρα και της γυναίκας, μια προκατάληψη που μάλλον χαρακτηρίζει ευρύτερα την εποχή. Είναι η προκατάληψη αυτή η οποία αργότερα θα εξόργιζε την Mary Woolstoncraft<sup>575</sup>.

Με άλλη αφορμή, και σε διαφορετικό σημείο της *Πραγματείας*, συζητώντας τα χαρακτηριστικά του Ωραίου και συγκεκριμένα πώς το μέγεθος επιδρά στην ιδέα μας αυτή, ο Burke επανέρχεται στις δυο διαφορετικές κατηγορίες αρετών. Ο Burke αυτή τη φορά αντλεί από τον Όμηρο και τη διαφορά της παρουσίας από μέρους του των

---

<sup>572</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 272.

<sup>573</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 272.

<sup>574</sup> Το δίπολο αρρενωπότητα-θηλυκότητα μετατρέπεται σε κεντρικό ερμηνευτικό κλειδί συνολικά του έργου του Burke από τον Grampp στο *The Rage of Edmund Burke*. Το έργο αυτό θεμελιώνει κατά το ήμισυ την ερμηνευτική του οπτική σε μια φροϋδική ανάλυση του έργου του Burke. Το άλλο ήμισυ καταλαμβάνεται από μαρξιστικές προκείμενες.

<sup>575</sup> Με αφορμή τις σκέψεις του Burke για την γαλλική επανάσταση η Wollstoncraft γράφει ένα κείμενο με τον τίτλο *A Vindication of The Rights of Men*, το οποίο παίρνει την μορφή της επιστολής προς τον Burke. Στο κείμενο αυτό η συγγραφέας δεν παραλείπει να σχολιάσει το πρώιμο αισθητικό έργο του Burke, διαμαρτυρούμενη για ό,τι εκλαμβάνει ως αποκλεισμό του γυναικείου φύλου από την αυθεντική



Τρωάδων και των Ελλήνων. Ο Όμηρος, υποστηρίζει ο Burke, θέλησε να εγείρει για τους Τρωάδες συναισθήματα συμπόνιας και ελέους για αυτό, τους προίκισε με «τις αξιαγάπητες, κοινωνικές αρετές», αρετές οι οποίες θεωρούνται «μικρότερες» και χαρακτηρίζονται ως «οικιακές» -στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ο Burke επιχειρεί να ταυτίσει το Ωραίο με το μικρό και το Υψηλό με το μεγάλο-. Για αυτούς, συνεχίζει, νιώθουμε έλεος, το οποίο είναι ένα συναίσθημα που θεμελιώνεται στην αγάπη. Αντίθετα, έδειξε τους Έλληνες πολύ ανώτερους τους στις «πολιτικές και στρατιωτικές αρετές»<sup>576</sup>, οι οποίες είναι οι σημαντικές και μεγάλες αρετές. Αυτούς θέλησε ο Όμηρος να τους θαυμάζουμε, υποστηρίζει ο Burke, για αυτό και τους έδωσε αρετές που δεν έχουν καμιά σχέση με την αγάπη.

Αξίζει, πριν κλείσουμε με την προβληματική αυτή, να παρατηρήσουμε ότι η διάκριση ανάμεσα σε αξιοσέβαστες και αξιαγάπητες αρετές και έχει ξαναγίνει πριν την κάνει ο Burke και επρόκειτο να έχει μέλλον μπροστά της. Την συναντάμε ήδη στον Hume<sup>577</sup> και θα την ξαναβρούμε στον Smith<sup>578</sup> και στο πρώιμο έργο του Kant<sup>579</sup>.

---

αρετή και αντίστοιχα από τον Λόγο. Mary Wollstoncraft, *Political Writings, A Vindication of The Rights of Men*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1994, πρβ σσ. 45-47.

<sup>576</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 306.

<sup>577</sup> Τον Hume τον συναντάμε να χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα στο οποίο όπως θα δούμε αργότερα, θα αναφερθεί και ο Burke. Στην διαφορά των χαρακτήρων του Κάτωνα και του Καίσαρα, όπως τους διαγράφει ο Σαλούστιος. «Ο ένας» σημειώνει ο Hume, «εγείρει αγάπη, ο άλλος εκτίμηση... θα ευχόμαστε να συναντήσουμε τον ένα χαρακτήρα σε έναν φίλο, τον άλλο θα φιλοδοξούσαμε να τον μιμηθούμε» (Hume, *Treatise*, βιβλίο 3, μερ. 3, κεφ. 4, ).

<sup>578</sup> Το πέμπτο κεφάλαιο της *Theory of Moral Sentiments*, τιτλοφορείται, «για τις αξιαγάπητες και τις αξιοσέβαστες αρετές». Στο πλαίσιο της προβληματικής του Smith και οι δύο τύποι αρετής απορρέουν από την διαδικασία της συμπάθειας. Προκύπτουν, ωστόσο, από τις δύο διαφορετικές κινήσεις της. Οι δεύτερες αρετές, «οι μαλακές, ήπιες και αξιαγάπητες αρετές», οι αρετές «της σιωπηλής συγκατάβασης και της επεικούς ανθρωπιάς» (A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, σ. 40), απορρέουν από την ευαισθησία μας για τις χαρές και κυρίως τους πόνους των άλλων. Ό,τι καθιστά μάλιστα αρετή μια φυσική μας προδιάθεση είναι μια ιδιαίτερη ευαισθησία στο πεδίο αυτό. Οι πρώτες, οι «σπουδαίες, αυτές που εμπνέουν δέος και είναι αξιοσέβαστες», οι αρετές «της ανταπόκρισης και της αυτοδιάθεσης, της κυριαρχίας επί των παθών, οι οποίες υποτάσσουν όλες τις κινήσεις της φύσης μας σε ό,τι η αξιοπρέπεια και η τιμή, και το προσήκον στην συμπεριφορά μας απαιτούν» (A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, σ. 40), απορρέουν από την τάση μας να μετριάζουμε τα πάθη μας, ώστε να εξασφαλίσουμε την συμπάθεια των άλλων.

<sup>579</sup> Ο Kant σημειώνει αυτή τη διάκριση σε ένα πρώιμο, από τα ονομαζόμενα προκριτικά του έργα, τις *Beobachtungen über das Gefühl des schönen und Erhabenen* (Πρβλ. Kant, *Werke*, том 2. σσ. 820-884), το οποίο έτσι μαρτυρά την πρώιμη τριβή του Kant με τη βρετανική παράδοση και τη γοητεία που του άσκησε για μια περίοδο η σύνδεση της ηθικής με την αισθητική. Ο Kant λοιπόν εισάγει την προβληματική που μας ενδιαφέρει ως εξής: «Από τις ηθικές ποιότητες μόνο η αρετή είναι Υψηλή. Υπάρχουν ωστόσο ωραίες και αξιαγάπητες ηθικές ιδιότητες που μπορούν σε αρμονία με την αρετή να θεωρηθούν ευγενείς, χωρίς όμως να συγκαταλέγονται στα ενάρετα αισθήματα.» (Πρβλ. με Kant, *Werke*, том 2. σ. 834). Στις κατώτερες αρετές ο Kant συγκαταλέγει ότι θα δούμε να περιλαμβάνει και ο Burke. Αφενός, το συναίσθημα της συμπόνιας, και αφεντέρου την «προσήγεια (gefälligkeit) Οι αρετές αυτές συγκροτούν για τον Kant συμπληρωματικές ή «θετές αρετές», και διακρίνονται με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο από την «αυθεντική αρετή». Η αυθεντική αρετή για τον Kant, σε αντίθεση αυτή

Με ένα ακόμα μικρό κεφάλαιο, όπου στον τίτλο ο Burke έχει αντικαταστήσει την έννοια των ποιοτήτων του νου με αυτή της αρετής, ο Burke συγκεφαλαιώνει την επίθεσή του στην αδόκιμη, κατά την εκτίμησή του, σύνδεση του Ωραιου με το καλό. «Αυτός ο χαλαρός και ασαφής τρόπος να μιλάμε», σημειώνει, «μας έχει ως εκ τούτου παραπλανήσει τόσο στη θεωρία για το γούστο όσο και σε αυτή για τα ήθη και μας έχει ωθήσει να μετακινήσουμε την επιστήμη των καθηκόντων μας από την ορθή της βάση, (τον Λόγο, τις σχέσεις και τις ανάγκες μας)»<sup>580</sup>.

Η αναφορά στο τριπλό θεμέλιο της αρετής είναι εξαιρετικά κατατοπιστική. Δεν είναι η πρώτη φορά που ο Burke περιγράφει με τους όρους αυτούς την αρετή και έτσι καθιστάται φανερό αυτό που διακυβεύεται και για το οποίο ο Burke με τόση δριμύτητα αντιπαρατίθεται με τη σύνδεση Ωραίου και καλού. Με αυτούς τους όρους, τον Λόγο τις ανάγκες και κυρίως τις σχέσεις μας, ο Burke είχε αναπτύξει το κεφάλαιο το σχετικό με τη θρησκεία στο *Note-book*, ένα κεφάλαιο όπου, ας θυμήσουμε, είχε επίσης εξεταστεί η ηθική και όπου σχετικά ο Burke παρατηρούσε ότι τα ηθικά καθήκοντα περιλαμβάνονται στη θρησκεία και ενισχύονται από αυτή<sup>581</sup>.

Μετά τον προβληματισμό για το τι δεν είναι το Ωραίο, έπεται φυσικά αυτός για το τι είναι το Ωραίο. Συναντάμε έτσι την ακόλουθη, εντυπωσιακή σύνοψη: «η ομορφιά», υποστηρίζει ο Burke, «είναι κατά το μεγαλύτερο μέρος κάποια ποιότητα στα σώματα, η οποία δρα μηχανικά στον ανθρώπινο νου με τη μεσολάβηση των αισθήσεων»<sup>582</sup>. Το έχουμε σημειώσει ξανά και είναι η ώρα να το διαπιστώσουμε, αν το θεμέλιο του Υψηλού, δηλαδή, τοποθετείται στη φαντασία, στον κίνδυνο και την απειλή και σε ό,τι συνειρμικά τα προκαλεί, το Ωραίο τοποθετείται εξαρχής στα πράγματα, αφορά συγκεκριμένες ποιότητές τους και άρα αρκείται στο πεδίο των αισθητικών προσλήψεων. Έτσι, λοιπόν, ο Burke αναλαμβάνει να εξετάσει τις ποιότητες εκείνες των

---

την φορά με τον Burke, δεν αφορά κάποιους θεωρητικούς κανόνες, δεν διακρίνεται ως προς το περιεχόμενο από τις θετές αρετές, αλλά ως προς την εφαρμογή, την θεμελίωση σε ένα κανόνα καθολικευσιμότητας. Ό,τι μετατρέπει τις διαθέσεις που προαναφέραμε σε αρετές είναι η θεμελίωση σε αρχές καθολικής αναφοράς.

<sup>580</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 272. Μια πιθανή πηγή για αυτόν τον προσδιορισμό των θεμελίων της παραδοσιακής αρετολογίας είναι ο Κικέρων. (Cicero, *De Officiis*, εκδ. M. T. Griffin, E.M. Atkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, σσ. 8-9).

<sup>581</sup> Στο κείμενο αυτό, όπως είχαμε δει, ο Burke αναλύει τα καθήκοντά μας στην βάση των σχέσεων μας με τον με τον Θεό, από τη μια, και με τους ανθρώπους, από την άλλη· καθήκοντά τα οποία, όπως σπεύδει να σημειώσει, αφορούν ένα έλλογο ον, όπως ο άνθρωπος. Πέρα από αυτό, τα καθήκοντά μας απέναντι στους άλλους ανθρώπους απορρέουν από τις κοινές μας ανάγκες, οι οποίες μας ωθούν στην αμοιβαία αρωγή.

<sup>582</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 272.



αντικειμένων που γενούν το συναίσθημα εκείνο της αγάπης που χαρακτηρίζει την ομορφιά. Παρατηρεί κανείς ότι οι ιδιότητες αυτές είναι οι αντίθετες από αυτές που γεννούν το Υψηλό.

Ο Burke ξεκινά με τις ποιότητες των αντικειμένων τις οποίες προσλαμβάνουμε με την όραση και η πρώτη ποιότητα στην οποία αναφέρεται είναι το μέγεθος ή η ποσότητα. Στον αντίποδα του Υψηλού όπου κυριαρχεί το μεγάλο, ίδιο του Ωραίου είναι το μικρό μέγεθος<sup>583</sup>. Μετά το μικρό του μεγέθους σειρά έχει το λείο στις επιφάνειες (smoothness). Δεν μπορώ να σκεφτώ κάτι που να είναι Ωραίο και να μην είναι λείο, παρατηρεί ο Burke, και αναφέρεται στα λεία φυλλάσματα των δέντρων και των φυτών, στους λείους λόφους των κήπων, στις λείες γούνες των πουλιών και των ζώων. Εξάλλου, συνεχίζει, όπως δεν έχουν γωνίες, τα ωραία πράγματα δεν είναι και μονότονα ως προς τη μορφή τους. Η γραμμή που σχηματίζει το περίγραμμά τους δεν συνεχίζει ποτέ για πολύ στην ίδια κατεύθυνση, αν και η διακύμανση, διευκρινίζεται, δεν είναι ποτέ απότομη<sup>584</sup>. Στην λεπτότητα και στην αίσθηση του εύθραυστου, η οποία έπεται για να χαρακτηρίσει το Ωραίο, ο Burke έχει ήδη αναφερθεί όταν προσπάθησε να αποκρούσει τη σύνδεση του Ωραίου με την τελειότητα και στο σημείο που είμαστε επανέρχεται με παραδείγματα. Τέλος, ως προς τα οπτικά ερεθίσματα του Ωραίου, ο Burke αναφέρεται στο χρώμα. Το Ωραίο προτιμά τα καθαρά και φωτεινά χρώματα, τα θέλει να μην είναι πολύ έντονα και αν είναι, να ποικίλουν. Μια ποικιλομορφία σταδιακή και ανεπαίσθητη, όπως αυτή που υποστηρίχτηκε στην περίπτωση του σχήματος.

---

<sup>583</sup> Σε όλες τις γλώσσες, επιχειρηματολογεί ο Burke, προς επίρρωση της θέσης αυτής, τα αντικείμενα αγάπης τα καλούμε με ένα υποκοριστικό όνομα, στην αρχαία Ελλάδα προσέθεταν ένα -ίον στο τέλος των λέξεων για να δηλώσουν οικειότητα και φιλία και το ίδιο έκαναν στην Ρώμη. Κατά την αρχαιότητα της Αγγλίας για τέτοιες περιστάσεις συνηθιζόταν η κατάληξη -ling, από όπου προκύπτει και το darling που σώζεται έκτοτε, ενώ στις μέρες μας, παρατηρεί ο Burke, προσθέτουμε το little για να δηλώσουμε εκείνα τα πράγματα που αγαπάμε. Στο ζωικό βασίλειο, συνεχίζει, είναι τα μικρά ζώα αυτά τα οποία συμπαθούμε, ενώ «ένα μεγάλο όμορφο πράγμα» είναι μια έκφραση που σπανίως θα χρησιμοποιήσουμε. Αντίθετα, είναι πολύ συνηθισμένο να ακούσουμε κάποιον να μιλά για «ένα μεγάλο άσχημο πράγμα».

<sup>584</sup> Ο Burke περιγράφει το σχήμα ενός περιστεριού: «το κεφάλι μεγαλώνει ανεπαίσθητα στο κέντρο του και αρχίζει να μικραίνει ξανά μέχρι σταδιακά να ενωθεί με τον λαιμό. Ο λαιμός χάνεται μπροστά σε ένα μεγαλύτερο όγκο ο οποίος αυξάνεται μέχρι το μέσο του σώματος από όπου το σύνολο ελαττώνεται πάλι για να φτάσει στην ουρά...» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 274). Το ίδιο φαινόμενο παρατηρεί ο Burke στα ομορφότερα σημεία του γυναικείου σώματος τον λαιμό και το στήθος. Αναφέρεται «στο λείο και την απαλότητα τους, στο εύκολο και ανεπαίσθητο πρήξιμο, στην ποικιλομορφία της επιφάνειας, όπου δεν είναι σε κανένα της σημείο η ίδια, στον παραπλανητικό δαίδαλο στον οποίο γλιστρούν ιλιγγιωδώς τα μάτια χωρίς να ξέρουν πού να σταθεροποιηθούν, ή πού τους οδηγεί», (*A Philosophical Enquiry*, σσ. 274-275).



Ως προς την ανθρώπινη ομορφιά, ενδιαφέρον παρουσιάζουν κάποιες συμπληρωματικές παρατηρήσεις του Burke. Δίπλα στις σωματικές ποιότητες που συγκροτούν το Ωραίο στον άνθρωπο, ο Burke σπεύδει να συμπληρώσει τη συνδρομή ορισμένων νοητικών ποιοτήτων, οι οποίες αποτυπώνονται στη φυσιογνωμία και τους τρόπους μας. Η έκφραση του προσώπου, παρατηρεί ο Burke, οφείλει να αποκαλύπτει εκείνες τις ευγενείς και αξιαγάπητες ποιότητες οι οποίες αντιστοιχούν στη λεπτότητα της εξωτερικής εμφάνισης<sup>585</sup>. Σχετικός με την φυσιογνωμία αποδεικνύεται και ο προβληματισμός τον οποίο ο Burke αναπτύσσει για τα μάτια. Πέρα από τα εξωτερικά χαρακτηριστικά τα οποία αποδίδει στα ωραία μάτια, ο Burke, παρατηρεί ότι η κύρια επίδρασή τους απορρέει από την ικανότητά τους να εκφράζουν ορισμένες ποιότητες του νου. Ως προς αυτές ισχύουν όλα όσα ειπώθηκαν πριν.

Οι σύντομες παρατηρήσεις για τη χάρη (grace) είναι εξίσου ενδιαφέρουσες. Η χάρη, σημειώνει ο Burke, αφορά τη στάση και την κίνηση, «για να είναι κάτι χαριτωμένο είναι απαραίτητο να μην υπάρχει ίχνος δυσκολίας»<sup>586</sup>. Άνεση, απουσία γωνιών, λεπτότητα στην διάθεση και στην κίνηση, συγκροτούν το ίδιο του χαριτωμένου, συγκροτούν, όπως παρατηρεί ο Burke, αυτό το «je ne sais quoi» που διακρίνει το χαριτωμένο από το άχαρο. Δεν μπορούμε να μην συνδέσουμε αυτή την περιγραφή με τον χαρακτήρα και τους τρόπους του «εκλεπτυσμένου ευγενούς (fine gentleman)».

Καθώς ο Burke περνάει στις υπόλοιπες αισθήσεις, με πρώτη από όλες αυτή της αφής, προχωρά σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση που για μια ακόμα φορά αποκαλύπτει την τριβή του με τον τρέχοντα επιστημονικό προβληματισμό αλλά και την ετοιμότητά του στον να τον αφομοιώνει και να τον αξιοποιεί στο πλαίσιο του δικού του προβληματισμού<sup>587</sup>. Αυτό που υποστηρίζει ο Burke μεταφέροντας ένα επιστημολογικό

---

<sup>585</sup> Περιγράφοντας τη γυναίκα του στο *Note-Book* ο Burke θα παρατηρήσει: «Είναι όμορφη, αλλά δεν είναι μια ομορφιά η οποία προκύπτει από χαρακτηριστικά, από την επιδερμίδα και το σχήμα... Είναι όλη η γλύκα του χαρακτήρα, η αθωότητα και η ευαισθησία την οποία μπορεί να εκφράσει ένα πρόσωπο, αυτά τα οποία συγκροτούν την ομορφιά της» (*A Note-Book*, "The Character of Mrs Edmund Burke", *A Note-Book*, σ. 53).

<sup>586</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 278.

<sup>587</sup> Το 1693 ο William Molyneux σε μια επιστολή του προς τον Locke διατύπωσε έναν εξαιρετικά γόνιμο επιστημολογικό προβληματισμό. Αν κάποιος εκ γενετής τυφλός που είχε αντίληψη των σχημάτων μόνο δια της αφής έβρισκε ξαφνικά το φως του, θα ήταν σε θέση με την όραση να διακρίνει ό,τι διέκρινε με την αφή, ένα τρίγωνο από έναν κύβο, για παράδειγμα. Το πρόβλημα αυτό οδηγούσε στο ερώτημα για το αν υπάρχουν κοινές ιδέες για τα αντικείμενα ανάμεσα στην όραση και την αφή ή αν αντίθετα η εμπειρία συγκροτούσε αναγκαία προϋπόθεση για την αντιληπτική ικανότητα των αισθήσεων και άρα οι αισθήσεις δεν συνδέονταν εσωτερικά. Ο Berkeley δομεί το δοκίμιό του για την



προβληματισμό στο πεδίο της αισθητικής είναι ότι υπάρχει μια στενή σύνδεση ανάμεσα στις αισθήσεις, τέτοια ώστε όλες να βρίσκουν ικανοποίηση ακριβώς στις ίδιες ιδιότητες των πραγμάτων. «Υπάρχει μια αλυσίδα ανάμεσα στις αισθήσεις μας» παρατηρεί, «είναι όλες διαφορετικές μορφές αισθημάτων οι οποίες είναι υπολογισμένες να ερεθίζονται από τα διάφορα αντικείμενα με τον ίδιο τρόπο»<sup>588</sup>.

Ό,τι ειπώθηκε σχετικά με τα οπτικά ερεθίσματα που μας ευχαριστούν, θα μπορούσε να δειχτεί επίσης αν περιγράφαμε εκείνες τις ιδιότητες των πραγμάτων οι οποίες προκαλούν το ίδιο αίσθημα στην αφή. Πρώτον, λοιπόν, ό,τι ευχαριστεί ως προς την αφή είναι το λείο και το μαλακό, δεύτερον, συνεχίζει ο Burke, ικανοποιούμαστε όταν η αφή μας ανακαλύπτει διαρκώς κάτι καινούριο, όταν δηλαδή η επιφάνεια που αγγίζουμε ποικίλει. Δεν μας αρέσει ωστόσο καθόλου η απότομη αλλαγή. Ενοχλούμαστε όταν ξαφνικά μας αγγίζει κάτι ζεστό ή κρύο, όπως μας ενοχλεί και ένα χτυπηματάκι στον ώμο. Κάθε τέτοια αλλαγή, παρατηρείται, είναι σε σμίκρυνση σαν να σκαρφαλώνουμε και να πέφτουμε. Για αυτό και δεν μας ευχαριστούν τα αντικείμενα με γωνίες, ούτε στην αφή ούτε στην όραση<sup>589</sup>.

Ας συγκεφαλαιώσουμε, όπως το κάνει και ο Burke, με τις διακριτές ποιότητες των υψηλών και των ωραίων αντικειμένων, ώστε να γίνει σαφής η μεγάλη απόσταση που χωρίζει τις δύο ιδέες. Τα υψηλά αντικείμενα, παρατηρείται, είναι μεγάλα ως προς τις διαστάσεις τους, ενώ τα ωραία μικρά, η ομορφιά πρέπει να είναι απαλή και λεία, ενώ η μεγαλοπρέπεια τραχιά και ατημέλητη. Η ομορφιά αποφεύγει την ευθεία γραμμή και αποκλίνει, αν και ανεπαίσθητα, από αυτή. Η μεγαλοπρέπεια συχνά αγαπάει τις ευθείες και, όταν αποκλίνει από αυτές, το κάνει εμφαιτικά. Το Ωραίο δεν πρέπει να είναι συγκεχυμένο, ενώ το σπουδαίο είναι σκοτεινό και ομιχλώδες. Η ομορφιά είναι ελαφριά και λεπτή, η μεγαλοπρέπεια πρέπει να είναι στιβαρή και βαριά.

---

όραση με βάση αυτή τη προβληματική, η οποία απηχείται ακόμα στους Γάλλους διαφωτιστές. Πρβλ. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, σσ. 108-120. Βλ. επίσης της εισαγωγή του Β. Κρουστάλλη στο *Δοκίμιο για μια νέα θεωρία της όρασης του Berkley*. (Καστανιώτης, Αθήνα, 2004.)

<sup>588</sup> *A Philosophical Enquiry*, σ. 279.

<sup>589</sup> Η θέση περί της συγγένειας όρασης και αφής είναι μάλλον ήδη σαφής. Αυτό που μπορεί να παρατηρηθεί είναι ότι κάποιες ποιότητες αφορούν περισσότερο την μια αίσθηση και άλλες την άλλη. Το μαλακό των αντικειμένων εντοπίζεται από την αφή, ενώ τα χρώματα από την όραση. Η θερμότητα επίσης αποτελεί προνομιακό πεδίο της αφής, ενώ η όραση είναι αρμοδιότερη για την ποικιλομορφία ενός αντικειμένου. Παρόλα αυτά, καταλήγει ο Burke, αν οι τυφλοί μπορούν να ξεχωρίσουν χρώματα δια της αφής, όπως υποστηρίζονταν, τότε η αφή θα ευχαριστιόταν με τα χρώματα και την χρωματική εκείνη διαβάθμισή που ικανοποιεί και την όραση. Ο ίδιος ισχυρισμός ισχύει και για τις υπόλοιπες αισθήσεις, την ακοή, την οσμή και την γεύση. Σε αυτές θα επανέρθουμε σε λίγο, εξετάζοντας την μηχανική του Ωραίου.

Αυτή η αντίθεση ως προς τις αντικειμενικές ποιότητες των πραγμάτων μετατρέπεται και σε αντίθεση στην πρόσληψη και την αντίδραση του οργανισμού στα υψηλά και τα ωραία αντικείμενα. Η διαφορά ως προς τα μηχανικά αποτελέσματα είναι αυτή που διακρίνει και τα δύο πάθη και διαμορφώνει την ουσία του Υψηλού και του Ωραίου. Αν το ίδιο του Υψηλού από την σκοπιά της φυσιολογίας στάθηκε η ένταση του συστήματος, το αποτέλεσμα του Ωραίου είναι η χαλάρωσή του. Αυτή συγκροτεί την επαρκή αιτία του Ωραίου και του αντίστοιχου πάθους, της αγάπης. Ο Burke περιγράφει έναν άνθρωπο ο οποίος κατέχεται από αγάπη και ικανοποίηση ως εξής: «Το κεφάλι γέρνει κάπως προς τη μια πλευρά, τα βλέφαρα είναι περισσότερο κλειστά από ότι συνήθως και τα μάτια διαστέλλονται ήπια με μια τάση προς το αντικείμενο, το στόμα είναι ελαφρώς ανοιχτό, και η αναπνοή γίνεται αργή, αφήνοντας κάπου κάπου έναν σιγανό αναστεναγμό. Όλο το σώμα είναι ήρεμο και τα χέρια πέφτουν νωθρά στο πλάι. Όλα αυτά συνοδεύονται από μια εσωτερική αίσθηση λιωσίματος και νωθρότητας»<sup>590</sup>.

Η αναφορά στην έννοια της νωθρότητας στο τέλος του παραπάνω αποσπάσματος μας επιτρέπει, νομίζω, να επιχειρήσουμε, και στην περίπτωση αυτή, μια συσχέτιση αντίστοιχη με αυτή που επιχειρήσαμε και για τη μηχανική του Υψηλού. Αν στην περίπτωση εκείνη η χαρακτηρισολογία του «σοφού» ανθρώπου ταίριαζε περισσότερο, στην περίπτωση του Ωραίου, νομίζω ότι ο «εκλεπτυσμένος ευγενής είναι αυτός που το ενσαρκώνει πληρέστερα. Την ίδια συσχέτιση μας επέπτεψε άλλωστε και η αναφορά στη χάρη ως ίδιον του Ωραίου. Ακόμα παραπέρα, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε μία γραμμή που να συνδέει το Ωραίο με τη γυναίκα και την αριστοκρατία. Ως προς το Υψηλό η συσχέτιση αφορά τον άντρα και, ανάλογα με τις ανάγκες, τον επιχειρηματία-αστό ή τον πολίτη-οπλίτη της κλασικής αρχαιότητας.

Δεν υπάρχει καλύτερη απόδειξη της σύνδεσης της αγάπης με τη χαλάρωση, συνεχίζει ο Burke, από το να δείξουμε ότι οι ιδιότητες οι οποίες συνδέθηκαν με το Ωραίο έχουν την τάση να χαλαρώνουν τα νεύρα μας. Έτσι, αναλαμβάνει να εξετάσει μία μία αυτές τις ποιότητες και να διερευνήσει την επίδρασή τους στον ανθρώπινο οργανισμό. Ο Burke ρητά στο σημείο αυτό αξιοποιεί την ιδέα της σύνδεσης των

---

<sup>590</sup> *A Philosophical Enquiry* σ. 299.



αισθήσεων. Θεωρεί δηλαδή ότι αν αποδείξει ότι η απαλότητα λειτουργεί χαλαρωτικά ως προς την αφή, το ίδιο ισχύει αυτόματα και για την όραση<sup>591</sup>.

Έτσι, ολοκληρώνεται η ανάλυση του αισθητικού έργου του Burke, για να μεταβούμε στο ιστορικό του έργο. Όπως και στην περίπτωση του αισθητικού έργου, έτσι και στο ιστορικό έργο, θα υποστηριχτεί ότι ο Burke μετέρχεται τον ρόλο του πρωτοπόρου ερευνητή αξιοποιώντας μεθόδους της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Παρόλα αυτά, και στο ιστορικό έργο του Burke είναι αξιοσημείωτη τόσο η παρουσία του Θεού, όσο και η ανατίμηση του ρόλου του Χριστιανισμού.

---

<sup>591</sup> Ως προς την αφή, η απόδειξη ότι το απαλό χαλαρώνει φαίνεται εύκολα παραδεκτή. Τα τραχιά αντικείμενα με πολλές γωνίες ερεθίζουν τα όργανα της αφής, προκαλώντας ένα είδος πόνου που σχετίζεται με την βίαιη σύσπαση των μυϊκών νεύρων. Αντίθετα, δεν υπάρχει τίποτα πιο χαλαρωτικό, παρατηρεί ο Burke, από ένα μασάζ από ένα απαλό χέρι, το οποίο διώχνει του πόνους και τα σφιζίματα. Ένα καλοστρωμένο μαλακό κρεβάτι, συνεχίζει, μας προδιαθέτει για εκείνη την καθολική χαλάρωση που ονομάζουμε ύπνο. Ο Burke, ωστόσο, δεν σταματά στην αφή, επιχειρεί να εδραιώσει την ίδια σύνδεση απαλότητας και χαλάρωσης στο πεδίο της γεύσης. Σε αδρές γραμμές μπορώ να πω ότι αρχικά ο Burke επιχειρεί να συνδέσει την απαλότητα με τη γλύκα. Σε ένα δεύτερο επίπεδο θέλει να δείξει ότι το γλυκό, το απαλό της γεύσης, είναι και χαλαρωτικό. Αναφέρεται στις γλυκές μυρωδιές, οι οποίες έχουν μεγάλη συνάφεια με τις γλυκές γεύσεις, και συγκεκριμένα στο μεθυστικό άρωμα των λουλουδιών. Για να αποφύγει την εμπλοκή των συνειρμών, περνά ύστερα σε ό,τι ευχαριστεί περισσότερο τα μωρά, το γάλα, το οποίο συγκροτείται από νερό, λάδι και ζάχαρη, αλλά και τα φρούτα ιδιαίτερα τα γλυκά φρούτα.

## ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΓΓΛΙΑΣ

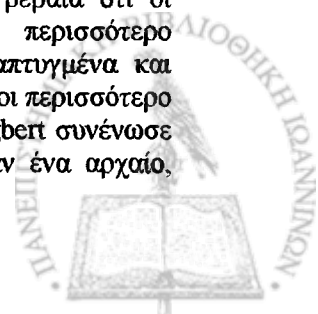
### 1. Γιατί ένα δοκίμιο προς μια επιτομή της αγγλικής Ιστορίας;

Η προσπάθεια για τη συγγραφή μιας ιστορίας της Αγγλίας από τη μεριά του Burke έρχεται να καλύψει για την Αγγλία ένα πολύ παλιό αίτημα αλλά και έτσι να επαληθεύσει τη δυναμική του Burke ως νεαρού, φιλόδοξου «ανθρώπου των γραμμάτων». Από τον Temple μέχρι τον Hume, τόσο από τη μεριά των «αρχαίων» όσο και από αυτή των «νεωτέρων», συναντά κανείς το ίδιο παράπονο και ταυτόχρονα το ίδιο αίτημα· αυτό της συγγραφής μιας έγκυρης ιστορίας της Αγγλίας. Ακόμα και ο Βολταίρος, στην εικοστή δεύτερη από τις φιλοσοφικές του επιστολές, θα παρατηρούσε ότι οι Άγγλοι δεν είναι τόσο καλοί ιστορικοί όσο οι Γάλλοι, τονίζοντας το ιδιαίτερος ταπεινωτικό για τους Άγγλους γεγονός ότι την πιο έγκυρη ιστορία της Αγγλίας είχε γράψει ένας Γάλλος, ο Rapin<sup>592</sup>. Ο Burke από νωρίς είχε στην πράξη αμφισβητήσει αυτή τη «γαλλική υπεροχή»<sup>593</sup>, αλλά, τελικά, η διακοπή και του δικού του έργου<sup>594</sup> ήρθε

---

<sup>592</sup> Βλ. Βολταίρος, *Φιλοσοφικές επιστολές*, μετ. και πρόλογος Ν. Αλιφέρης, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1989.

<sup>593</sup> Ήδη στο *Note-book*, συναντάμε ένα κείμενο το οποίο σχολιάζει το *Essai sur les moeurs* του Βολταίρου. Συγκεκριμένα ο Burke επιτίθεται με δριμύτητα σε ό,τι θεωρεί μάλλον ως απλουστευτικές συναγωγές, που έκανε ο Βολταίρος στη βάση ορισμένων ιστορικών παρατηρήσεων. Ο Βολταίρος, με βάση τις παρατηρήσεις του τόσο για την ιστορία της Κίνας όσο και αυτή του Καρλομάγνου στην Ευρώπη, προχωρά στη γενίκευση σύμφωνα με την οποία ο κατακτητής είναι πάντα περισσότερο πολιτιστικά αναπτυγμένος, πιο πολυπληθής πληθυσμιακά, πιο εξευγενισμένος και με μεγαλύτερο παρελθόν από τον κατακτημένο. Ο Burke σχολιάζει ακριβώς αυτή την σύνδεση, η οποία, πέρα από την επιπολαιότητα της, θίγει, όπως παρατηρεί ο Fuchs, (M. Fuchs, *Edmund Burke Ireland and the Fashioning of Self*, σ. 76) και μια ευαίσθητη χορδή του Burke, τον πατριωτισμό του. Η παραδοχή της θέσης αυτής θα σήμαινε ότι η Αγγλία, η οποία κατέκτησε την Ιρλανδία πρέπει να θεωρηθεί περισσότερο πολιτισμένη από τη δεύτερη, ενώ, όπως θα δούμε στο έργο, ο Burke επανειλημμένα θα αναφερθεί στον ανεπτυγμένο πολιτισμό των Ιρλανδών κατά το παρελθόν. «Η ένωση των 15 βασιλείων σε ένα», απαντά λοιπόν ο Burke, «δεν αποδεικνύει τίποτα περισσότερο από το ότι αυτά τα βασίλεια ήταν πριν χωρισμένα και μετά ενώθηκαν, ή με άλλα λόγια απλώς δεν αποδεικνύει τίποτα, δεν αποδεικνύει ούτε βέβαια ότι οι κατακτητές ή οι κατακτημένοι ήταν περισσότερο αναπτυγμένοι πληθυσμιακά ή περισσότερο πολιτισμένοι. Εκτός και αν υποθέσουμε ότι κανείς εκτός από τα πληθυσμιακά αναπτυγμένα και πολιτισμένα έθνη δεν κατακτά τους άλλους. Μάλλον το αντίθετο ισχύει.... Ήταν οι Τάταροι περισσότερο πολιτισμένοι από τους Κινέζους, διερωτάται ο Burke και συνεχίζει: «μήπως το ότι ο Egbert συνένωσε την αγγλοσαξονική επαρχία σε ένα βασίλειο αποδεικνύει ότι οι Αγγλοσάξονες ήταν ένα αρχαίο,



να προστεθεί στην κακή αγγλική παράδοση. Είναι ακριβώς αυτή η διακοπή η οποία υπονοείται από το «προς» στον τίτλο του τρίτου μέρους.

Αυτό που πρέπει ωστόσο να κάνουμε είναι να σταθούμε στον τίτλο που επιλέγει ο Burke για το ιστορικό του έργο και συγκεκριμένα στην επιλογή μιας επιτομής και ενός δοκιμίου<sup>595</sup>. Η θέση μου είναι ότι οι δύο αυτές λέξεις εκφράζουν τη βασική επιλογή του Burke να συνδυάσει μια ευχάριστη και διδακτική κλασική αφήγηση με μια ευρεία αξιοποίηση διαφορετικών κατηγοριών πηγών, να συνδυάσει την ευγένεια του ανθρώπου του γούστου (man of taste) με την ευρυμάθεια του ανθρώπου της μόρφωσης (man of learning).

Θα συμφωνήσω με τον Fuchs ότι με την έννοια της επιτομής ο Burke δεν έχει κατά νου την ευσύνοπτη παρουσίαση μιας άλλης εκτενέστερης ιστορίας. Ο Fuchs επιχειρηματολογεί με βάση το ύψος της αμοιβής του Burke και συμπληρώνει ότι, αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ο Burke δεν είχε λόγο να εγκαταλείψει ποτέ το εγχείρημα. Από την άλλη, υπάρχει μια άλλη ερμηνεία για την επιτομή. Σύμφωνα με αυτή, λόγω της πληθώρας των ιστορικών στοιχείων, ο ιστορικός πρέπει να επιλέξει κάποια και να αφήσει κάποια άλλα. Ο Burke προφανώς έχει κάτι τέτοιο κατά νου, αλλά, επίσης θα συμφωνήσω με τον Fuchs, όχι μόνο αυτό. Ο Burke έχει μάλλον κατά νου μια ευρύτερη αποτίμηση των πληροφοριών, των πηγών αλλά και των ερμηνειών επ'αυτών. Η επιλογή βεβαίως των γεγονότων δεν έχει να κάνει με την πρόθεση της κλασικής και νεοκλασικής ιστοριογραφικής παράδοσης, με την πρόθεση δηλαδή να αντλήσει παραδείγματα από την ιστορία αξιοποιήσιμα πρακτικά, για ηθικούς και πολιτικούς λόγους<sup>596</sup>. Η επιτομή του Burke αποσκοπεί να αποκαταστήσει, όσο το δυνατόν

---

πολυπληθές και πολιτισμένο έθνος; Ισχύει η αρχή αυτή στην περίπτωση του Αττίλα, του Ταμερλάνου και του Καρλομάγνου;» (*A Note-book*, σσ. 119-120).

<sup>594</sup> Τα σχετικά με την ανάληψη και περάτωση του έργου έχουν ως εξής: Τον Φεβρουάριο του 1757 ο Burke υπογράφει με τον Dodsley συμβόλαιο να παραδώσει μέχρι τον Δεκέμβριο του 1758 το πλήρες κείμενο μιας ιστορίας της Αγγλίας. Η προθεσμία αυτή εκτνέει χωρίς ο Burke να κατορθώσει να εκπληρώσει το συμβόλαιο του. Παρόλα αυτά, το 1760 ένα πρώτο τμήμα της ιστορίας μπαίνει στο τυπογραφείο. Για λόγους που μπορούμε μόνο να εικάσουμε, το υπόλοιπο τμήμα δεν θα φτάσει ποτέ εκεί.

<sup>595</sup> Ο ακριβής τίτλος του έργου είναι *An Essay Towards an Abridgement of English History*. Αυτός που πρώτος εξέτασε αυτή τη διάσταση του έργου του Burke είναι ο Fuchs στο *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*. Πρβλ. σχετικά σσ. 212-219.

<sup>596</sup> Η κλασική ουμανιστική παράδοση για την ιστορία, καλύτερα η εκδοχή των «αρχαίων», θεωρεί την ιστορία ως ένα είδος λογοτεχνίας, τη συγκαταλέγει, με ένα τρόπο, στη ρητορική και προσδοκά από αυτή μια έντεχνη αφήγηση, η οποία θα διδάξει, μέσα από τη σκιαγράφηση χαρακτήρων και τη μεταφορά πολιτικής εμπειρίας, και θα ευχαριστήσει, μέσα από εκλεπτυσμένους και περίτεχνους εκφραστικούς τρόπους. Αυτό, σημειωτέον, προσδοκούσε η ουμανιστική παράδοση και από την ποίηση. Οι διαπρεπέστεροι κλασικοί εκπρόσωποι είναι ο Ηρόδοτος, ο Τάκιτος και ο Τίτος Λίβιος (γνωστότερος



πληρέστερα, την ιστορική πραγματικότητα και για αυτό δεν θα διστάσει να αξιοποιήσει γλωσσολογικές παρατηρήσεις αλλά και παρατηρήσεις πάνω σε σωζόμενα μνημεία, δεν θα διστάσει να εντυφήσει στους χρονικογράφους του μεσαίωνα αλλά και να επιδοθεί στη σχολαστική μελέτη και ερμηνεία των σωζόμενων νομικών έγγραφων. Δεν θα διστάσει, με άλλα λόγια, να αναλάβει τον ρόλο του φιλόλογου και του αρχαιοδίφη<sup>597</sup>.

Η έννοια του δοκιμίου από την άλλη σχετίζεται με την πρόθεση του Burke, την οποία ήδη ανιχνεύσαμε στο πρώτο μέρος, να μεταφέρει την παιδεία και τη γνώση από τις σχολές στο καφενείο, με την πρόθεσή του δηλαδή να δώσει ένα ευχάριστο κείμενο, προσιτό σε ένα ευρύτερο κοινό, το οποίο φιλοδοξεί να αποτελέσει αντικείμενο συζήτησης και προβληματισμού. Το δοκίμιο αποτελεί όχημα ευγένειας, απέναντι στη σχολαστικότητα του αρχαιοδίφη και του φιλόλογου, απέναντι στο δυσανάγνωστο κείμενο του ειδικού με τις πολλές υποσημειώσεις και παρεκβάσεις, αλλά και όχημα κριτικού προβληματισμού και ερμηνείας.

Η βιβλιοκρισία στο ιστορικό έργο του Hume από τον Burke είναι αποκαλυπτική του πνεύματος με το οποίο γράφει και ο ίδιος ιστορία. Στον *Annual Register* λοιπόν του 1761 ο Burke, αφού πρώτα εκθειάσει το έργο, παρατηρεί: «με όλο το σεβασμό που αρμόζει σε ένα τόσο μορφωμένο και ευαίσθητο συγγραφέα, πιστεύουμε πως κάποια ζητήματα, όπως η ιστορία του Wittangemot<sup>598</sup>, θα μπορούσαν στα χέρια του να έχουν εμφανιστεί με τρόπο προνομιακό και να έχουν βοηθήσει τον αναγνώστη σε μια περίοδο όπου η απαρίθμηση βαρετών γεγονότων φαίνεται πως απαιτεί κάποια επιχειρηματολογία ή συζήτηση για να δεσμεύσει την προσοχή, το ίδιο θα μπορούσε να έχει γίνει επίσης για την καταγωγή του φεουδαλικού νόμου»<sup>599</sup>. Είναι φανερό η προϋπόθεση ενός αναγνωστικού κοινού, πέρα από τους ειδικούς, όπως και η μομφή για

---

στην Αγγλία ως Livy). Ο γνωστότερος συγγραφέας που επιχειρήσει να συνοψίσει τον 17<sup>ο</sup> αιώνα τα χαρακτηριστικά της κλασικής τέχνης της ιστορίας προέρχεται μάλλον από την Γαλλία και είναι ο Rapin, τα έργα του οποίου πολύ γρήγορα μεταφράστηκαν στα Αγγλικά. Βλ. Rapin, *Instructions for History: With a Character of the Most Considerable Historians Ancient and Modern*, trans. John Davies (London, 1680), *Monsieur Rapin's Comparison of Thucydides and Livy*, μετ. στα αγγλικά Taylor (Oxford, 1694).

<sup>597</sup> Στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας έχουμε ήδη αναφερθεί στο παράδοξο που θέλει την Αναγέννηση να εντυφή στην κλασική αρχαιότητα με σκοπό να τη μιμηθεί, αλλά καταλήγοντας στο συμπέρασμα της ριζικής διαφοροποίησης του παρελθόντος από το παρόν και, άρα, στη θεμελίωση του αντικειμένου της ιστορίας.

<sup>598</sup> Πρόκειται για το σαξονικό κοινοβούλιο.

<sup>599</sup> *The Annual Register*, έτος 1761.



άκριτη, χωρίς ερμηνεία παράθεση γεγονότων, τα οποία όχι μόνο κουράζουν, αλλά και δεν συμβάλλουν στην κατανόηση της εποχής<sup>600</sup>.

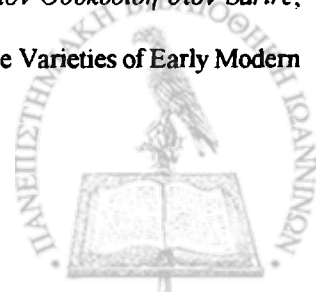
Η επιλογή για μια ιστορία της Αγγλίας<sup>601</sup> είναι κάτι που πρέπει επίσης να σχολιαστεί, να ανιχνευθεί, με άλλα λόγια, το είδος της ιστοριογραφίας που συγκροτεί, καθώς, όπως παρατηρείται, τον 18<sup>ο</sup> αιώνα συναντά κανείς διαφορετικά παραδείγματα ιστοριογραφίας<sup>602</sup>. Από τη μια, υπάρχει το παράδειγμα της κλασικής ιστοριογραφίας στο οποίο ήδη αναφερθήκαμε. Είναι το παράδειγμα εκείνο το οποίο παραπέμπει σε διαχρονικές, παραδειγματικές πράξεις που τονίζουν την ελευθερία του υποκειμένου να διαμορφώνει την ιστορία και στο οποίο ο ιστορικός είναι είτε ο ίδιος ο δρών είτε κάποιος σύγχρονός του. Μια ιστορία της Αγγλίας, ωστόσο, φιλοδοξεί να ανασυγκροτήσει τις παρελθούσες καταστάσεις αλλά και να αφηγηθεί τη μετάβαση από τη μια στην άλλη. Το πρώτο, η ανασυγκρότηση του πολιτισμού παρελθουσών εποχών είναι το έργο αυτού που μπορούμε να συγκεφαλαιώνουμε ως «αρχαιολογία του

---

<sup>600</sup> Στο πλαίσιο της πολιτικής της ευγένειας κομβική είναι, όπως δείχθηκε και στην εισαγωγή στους νόμους της λέσχης, η προβληματική για τη γλώσσα και έτσι κρίνεται σκόπιμο να παραθέσουμε στο σημείο αυτό κάποιες σκέψεις του Burke γύρω από την αρμόζουσα γλώσσα της ιστοριογραφίας, όπως τις συναντάμε σε μια επιστολή του Burke του 1793. Η επιστολή αυτή είναι προς τον Arthur Murphy, μεταφραστή των έργων του Τάικουτ και ο Burke του την απευθύνει για να τον ευχαριστήσει για τον αντίτυπο της μετάφρασης που ο συγγραφέας του απέστειλε. Με την αφορμή αυτή, ο Burke δεν χάνει την ευκαιρία να κάνει τις παρατηρήσεις του πάνω στο έργο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν ορισμένες παρατηρήσεις του Burke για την σχέση προφορικού και γραπτού λόγου. Ο Burke υποστηρίζει ότι κανείς οφείλει να μένει κοντά στον προφορικό λόγο και να μην μετατρέπει τον γραπτό σε ένα ιδιαίτερο ιδίωμα που μετέρχεται επιτηδευμένες εκφράσεις και απομακρύνεται από την κοινή χρήση της γλώσσας. Ο Burke επιτίθεται συγκεκριμένα στην τάση «να καθιερώσουμε δύο πολύ διαφορετικά ιδιώματα ανάμεσά μας, και να εισάγουμε μια αξιοπρόσεκτη διάκριση ανάμεσα στα αγγλικά που γράφονται και αυτά που ομιλούνται... Από αυτόν τον πλαστό τρόπο του falsetto», συνεχίζει ο Burke, «όπως νομίζω αποκαλούν οι μουσικοί κάτι αντίστοιχο στο τραγούδι, με μόνη εξαίρεση αυτή του Robertson, κανείς σύγχρονος ιστορικός δεν είναι απόλυτα απαλλαγμένος. Γνωρίζω ότι θεωρείται ότι δίνει αξιοπρέπεια και ποικιλία στο στυλ, ωστόσο οποιαδήποτε επιτυχία και αν έχει ορισμένες φορές το εγχείρημα, επιτυγχάνεται πάντα εις βάρος της καθαρότητας και της χάριτος που είναι φυσική και κατάλληλη στη γλώσσα μας» (*Correspondence*, τομ. 7, σ. 502).

<sup>601</sup> Τη συγκεκριμένη αφήγηση, μιας ιστορίας της Αγγλίας, μπορούμε επίσης να την αντιπαραβάλλουμε με το είδος μιας καθολικής ιστορίας, είτε υπό θεολογικό πρίσμα, όπως το έκανε στα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα ο Bossuet, είτε υπό φιλοσοφικό πρίσμα, σαν και αυτή που, στην κλασικότερη μορφή της, θα μας την παρέδιδε αργότερα ο Condorcet με το *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Για το έργο του Condorcet, μια συνοπτική, αλλά περιεκτική παρουσίαση μας δίνει ο Γ. Πρελορέντζος, στο «Η φιλοσοφία της ιστορίας του Condorcet», σσ. 218-238 στον τόμο που εκδόθηκε με τα πρακτικά του τέταρτου πανελληνίου συνεδρίου φιλοσοφίας υπό τον τίτλο *Φιλοσοφία της ιστορίας και του πολιτισμού*, Αθήνα, 2005. Όσον δεν αφορά την προσφορά του γαλλικού διαφωτισμού εν γένει στην ιστορία πρβλ. τα έργα του Αυγουστου Μπαγιόνα *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του γαλλικού διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη, 1974 και *Η θεωρία της ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη, 1980.

<sup>602</sup> Βλ. σχετικά Pocock *Barbarism and Religion*, τομ. 2, «Prelude, The Varieties of Early Modern Historiography» σσ. 7-25





παρελθόντος»<sup>603</sup> και σχετίζεται με την αρχαιογνωσία, τη φιλολογία και γενικά την ευρυμάθεια (erudition). Παρόλα αυτά, η αφήγηση της πολιτισμικής εξέλιξης, της συστημικής μετάβασης από την αρχαιότητα στο μεσαιώνα και στη νεωτερικότητα μας μεταφέρει στο πεδίο της διαφωτιστικής αφήγησης<sup>604</sup>. Της αφήγησης εκείνης που απολήγει σε ό,τι συγκροτεί την Ευρώπη, ένα σύνολο κυρίαρχων κρατών τα οποία μοιράζονται έναν κοινό πολιτισμό ηθών και εμπορίου.

Αν και αργότερα ο Burke θα μας έδινε ορισμένες από τις πυκνότερες περιγραφές του κόσμου αυτού<sup>605</sup>, του παλαιού καθεστώτος, ωστόσο η ιστορία του δεν φτάνει τελικά ως εκεί, παρόλα αυτά, μια θεωρία προόδου είναι σαφής<sup>606</sup> και διαμορφώνει τις αναλύσεις του Burke. Η πορεία από τη βαρβαρότητα στον πολιτισμό συγκροτεί ένα σταθερό ερμηνευτικό μοτίβο.

Με την αφορμή αυτή είναι σκόπιμο να παραθέσουμε στο σημείο αυτό μια ακόμα βιβλιοκριτική του Burke. Αναφέρομαι στο *An Essay on the History of Civil Society* του Ferguson και στη βιβλιοκριτική του που συναντάμε στον *Annual Register*. Πέρα από το κατά πόσο ο Burke συγκροτεί μια πρόωμη θεωρία σταδίων, το οποίο θα συζητήσουμε κατά την ανάλυση της *Ιστορίας*, η κριτική που ασκεί στον Ferguson αποκαλύπτει την κανονιστική διάσταση της ιστορικής σκέψης του Burke, αλλιώς, την τελεολογία που τη διαπερνά<sup>607</sup>.

<sup>603</sup> Pocock *Barbarism and Religion*, τομ. 2, σσ. 14-17.

<sup>604</sup> Pocock *Barbarism and Religion*, τομ. 2., σσ. 17-25.

<sup>605</sup> Στο *Letters on a Regicide Peace* ο Burke μιλά για την «κοινοπολιτεία» (commonwealth), την οποία συνέχει η κοινότητα ως προς του νόμους, τη θρησκεία και τα ήθη. Βλ. *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, τομ. 9, σσ. 248-249.

<sup>606</sup> Πρβλ. σχετικά J. Smith, *The Gothic Bequest*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, συγκεκριμένα για τον Burke σσ. 85-96.

<sup>607</sup> Ως προς την προβληματική λοιπόν που μας απασχολεί, και, αφού έχει προηγηθεί ο έπαινος του συγγραφέα, σημειώνονται τα εξής: «παρά την ευχαρίστηση μας για αυτό το έργο και την εκτίμησή μας σε σχέση με τον συγγραφέα, δεν μπορούμε να το αφήσουμε χωρίς να εκφράσουμε την έκπληξή μας για το ότι ένας τέτοιος υπέρμαχος της ευμένειας (benevolence) σπατάλησε τόσο πολύ έπαινο για την σπαρτιάτικη διακυβέρνηση, η οποία εκτός από άλλα τερατουργήματα στο πλαίσιο της, όχι μόνο ανεχόταν, αλλά και επέβαλλε τις πιο απάνθρωπες βαρβαρότητες στους αθώους της κρατούμενους· η οποία επιχειρήσει να ξεριζώσει από τα μέλη της κάθε κοινωνική ευαισθησία και οικιακή στοργή, και σε κάθε περίπτωση να φιώσει τη φωνή της φύσης και τις κραυγές της ανθρωπιάς» (*Annual Register*, για το 1767). Μαζί με τον Ferguson ο Burke δέχεται ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως κοινωνικός -δεν είναι τυχαίο πως ο Burke επιλέγει το 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο του πρώτου μέρους του *Essay on the History of civil Society* με την ενδεικτική τιτλοφόρηση «για τα ηθικά συναίσθηματα» για να είναι το ένα από τα δύο κεφάλαια τα οποία παραθέτει αυτούσια για την παρουσίαση του βιβλίου: είναι το μέρος όπου ο Ferguson υπερασπίζεται τη φυσική ευγένεια του ανθρώπου- και πιστεύει ότι ο πολιτισμός προάγει την κοινωνική φύση του ανθρώπου και την εκλεπτύνει περαιτέρω. Για αυτό και στρέφεται με αγανάκτηση ενάντια στο σπαρτιατικό παράδειγμα, ως μια ακραία μορφή ρεπουμπλικανισμού που εκτραχύνει την ανθρώπινη φύση και την εκβαρβαρίζει. Την ίδια στιγμή θα ήταν έτοιμος, και το κάνει στην ιστορία του, να υπερασπίσει

Από όλα αυτά δεν λείπει βέβαια το τρίτο βασικό στοιχείο στο οποίο στηρίξαμε την ανασυγκρότηση του πρώιμου έργου του Burke· ο Χριστιανισμός. Ανασκοπώντας τις μορφές ιστοριογραφίας που αξιοποιεί ο Burke, ας πούμε τέλος, προοικονομώντας την ανάλυση που θα ακολουθήσει, ότι πίσω από την ανατίμηση της ευρυμάθειας θα συναντήσουμε την ανατίμηση του μοναχισμού και πίσω από τη θεωρία της προόδου την ιδέα της πρόνοιας. Για να συνοψίσω λοιπόν, η ανασυγκρότηση που επιχειρείται στη συνέχεια έχει ως σκοπό να παρουσιάσει τον τρόπο με τον οποίο ο Burke αξιοποιεί και συνδυάζει τα διαφορετικά ήδη ιστοριογραφίας, την κλασική αφήγηση, με την έμφαση στην αρετή, τη διαφωτιστική, με την έμφαση στην ευγένεια, την αρχαιολογία, με την έμφαση στην αλήθεια και, τέλος, τη χριστιανική ιστοριογραφία<sup>608</sup>.

Ας περάσουμε όμως στη δομή του έργου που θα μελετήσουμε. Το έργο που μας παραδίδεται χωρίζεται σε τρία βιβλία το περιεχόμενο των οποίων διαμορφώνεται στη βάση τριών κατακτήσεων, της εισβολής και η εγκατάσταση των Ρωμαίων στην Βρετανία, της εισβολής των Σαξόνων και, τέλος, της νορμανδικής κατάκτηση. Η ίδια η δομή αυτή της *Ιστορίας* του Burke υποβάλλει μια ιδέα την οποία θα συζητήσουμε στη συνέχεια και η οποία λαμβάνει κεντρική θέση στην ιστορική κατανόηση του Burke· την ιδέα δηλαδή ότι η βρετανική ταυτότητα αποτελεί το αποτέλεσμα μια σειράς διαφορετικών και ετερόκλητων επιδράσεων. Πρόκειται για μια ιδέα που θα φανεί εξαιρετικά σημαντική σε δύο επίπεδα. Πρώτον, σε αυτό που έχει να κάνει με τη φιλοσοφία που διατρέχει την ιστορία, η ιδέα δηλαδή ότι η ιστορική εξέλιξη θεμελιώνεται στην επικοινωνία, ειρηνική ή όχι, μεταξύ διαφορετικών λαών, για την ακρίβεια στην αλληλεπίδραση λαών σε διαφορετικά επίπεδα βαρβαρότητας και πολιτισμού. Δεύτερον, σε σχέση με την ιστορία του δικαίου. Ο κοσμοπολιτισμός που διατρέχει τις συναφείς αντιλήψεις λαμβάνει μια εξαιρετική σημασία, αν τον δούμε σε συνδυασμό με τη βαθιά προκατάληψη που καλλιέργησαν οι νομομαθείς του αγγλικού εθνικού δικαίου σύμφωνα με την οποία το αγγλικό εθνικό δίκαιο αποτέλεσε αποκλειστικά αγγλικό προϊόν χωρίς καμιά έξωθεν επιρροή και πρόσμιξη.

---

την πολιτισμένη Αθήνα. Η προτεραιότητα των ευγενικών ηθών απέναντι στην πολιτική αρετή είναι στο σημείο αυτό αξιοσημείωτη.

<sup>608</sup> Βλ. σχετικά Pocock *Barbarism and Religion*, τομ. 2, σσ. 11-14.



## 2. Η ρωμαϊκή κατάκτηση, ευγενή και πρωτόγονα ήθη

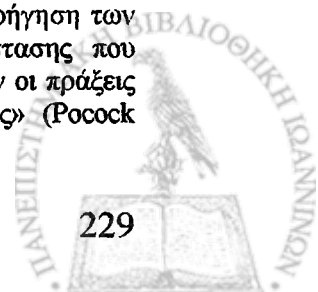
Ας ξεκινήσουμε με το πρώτο βιβλίο, το οποίο έχει να κάνει με τις ρωμαϊκές εισβολές στη Βρετανία. Η εξιστόρηση έχει βεβαίως την κλασική διάσταση στην οποία ο ήρωας δεν είναι άλλος από τον Καίσαρα, ο οποίος παρουσιάζεται ως «... ένας σοφός και ικανός στρατηγός»<sup>609</sup>. Οι επιχειρήσεις του Καίσαρα στη Βρετανία εξυπηρετούν μάλλον τις ιδιαίτερες, προσωπικές του φιλοδοξίες, οι οποίες ωστόσο με τη σειρά τους γίνονται κατανοητές μόνο στο πλαίσιο των πολιτικών εξελίξεων της Ρώμης· αποκτούν νόημα μόνο στον βαθμό που κατανοήσουμε ότι ο Καίσαρ δραστηριοποιείται κατά τη μεταβατική περίοδο της Ρώμης από την δημοκρατία στην αυτοκρατορία, κατά την περίοδο εκείνη που η δημοκρατία «είχε υποχωρήσει από πολλές από τις αρχές της μέσω των οποίων είχε ως τότε διατηρήσει την ελευθερία της, κάτω από το βάρος μια τόσο εκτεταμένης αυτοκρατορίας. Η Ρώμη τώρα», συνεχίζει ο Burke στο επίπεδο της πολιτικής ανάλυσης και με ό,τι ο Ροσοκ περιγράφει ως τη φιλοσοφική διάσταση της κλασικής αφήγησης<sup>610</sup>, «περιλάμβανε πολλούς πολίτες με πελώρια περιουσία, ευγλωττία και ικανότητα. Συγκεκριμένοι άνθρωποι υπολογίζονταν περισσότερο από τη δημοκρατία...»<sup>611</sup>. Με αυτά τα δεδομένα, λοιπόν, οι επιχειρήσεις του Καίσαρα στον Βορρά έγιναν με το βλέμμα του Καίσαρα στραμμένο πάντα στη Ρώμη και την προαγωγή των εκεί συμφερόντων του.

Μετά την παρέμβαση του δεύτερου κεφαλαίου το οποίο επιχειρεί να συγκροτήσει τον χαρακτήρα και την ταυτότητα των πρώτων κατοίκων της Βρετανίας και με το οποίο θα ασχοληθούμε εκτενώς στη συνέχεια, το τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο εξακολουθεί την αφήγηση η οποία οδηγεί τελικά από την υποταγή της Βρετανίας από τις ρωμαϊκές λεγεώνες στην οριστική αποχώρησή τους από την

<sup>609</sup> *An Essay*, σ 341.

<sup>610</sup> «Η κλασική αφήγηση», παρατηρείται συγκεκριμένα, «στην πραγματικότητα δεν περιορίστηκε ποτέ στην αφήγηση παραδειγματικών πράξεων. Υπήρξε επίσης μια μακροαφήγηση των θεμελίων και της παρακμής των πολιτευμάτων και μέρος της «φιλοσοφικής» διάστασης που κληρονομήθηκε από την ιστοριογραφία του Τάκτου, υπήρξε το ερώτημα για το πώς και αν οι πράξεις των υποκειμένων θα μπορούσαν να αποτελέσουν αιτίες στιγμών συστημικής αλλαγής» (Rosock *Barbarism and Religion*, τομ. 2, σ. 10).

<sup>611</sup> *An Essay*, σ 341.



Βρετανία κάτω από την πίεση των βαρβαρικών επιδρομών. Ο Καίσαρ, αν και εισέβαλε στην Βρετανία, δεν ενδιαφέρθηκε καθόλου για μια μόνιμη εγκατάσταση των ρωμαϊκών συμφερόντων στο νησί· αυτό θα αποτελούσε το έργο των μετέπειτα από αυτόν αυτοκρατόρων και, έτσι, ο Burke ξεκινά στο τρίτο κεφάλαιο της ιστορίας του να ξεδιπλώνει τη σειρά των αυτοκρατόρων και των στρατιωτικών διοικητών οι οποίοι αναλαμβάνουν τις επιχειρήσεις στη Βρετανία, για να καταλήξει στον Agricola, ο οποίος λαμβάνει μια ιδιαίτερη θέση στο πλαίσιο των ρωμαϊκών προσπαθειών να υποτάξουν τους Βρετόνους. Για όλα αυτά, το έργο του Τάκιτου αλλά και του ίδιου του Καίσαρα αποτελούν συνεχείς αναφορές του Burke.

Πέρα από τη σειρά των μαχών και των επιχειρήσεων οι οποίες καθοδηγούν την ιστορική αφήγηση αξίζει να σημειωθεί ότι και στην περίπτωση αυτή συνεχείς είναι οι αναφορές του Burke στην παρακμασμένη ρωμαϊκή δημοκρατία. Ενδεικτική είναι, για παράδειγμα, η προσπάθεια ερμηνείας της μακροχρόνιας αντίστασης την οποία πέτυχαν οι Βρετόνοι, αν και υστερούσαν τόσο εμφατικά από τους Ρωμαίους. Οι μελετητές, παρατηρεί ο Burke, τείνουν να αποδίδουν αυτή την αντίσταση στην εξαιρετική γενναιότητα των Βρετόνων, σε αυτόν ωστόσο δεν αρκεί κάτι τέτοιο και αναζητεί τους ευρύτερους όρους και συνθήκες μιας τόσο μακροχρόνιας αντίστασης. Ο πρώτος λόγος που εντοπίζεται και μας ενδιαφέρει εδώ είναι πολιτικός και έχει να κάνει με την διακυβέρνηση της Ρώμης. «Ο πόλεμος εκείνη την περίοδο», παρατηρεί ο Burke, «διεξάγονταν βάσει αρχών πολύ διαφορετικών σε σχέση με την περίοδο της δημοκρατίας. Τότε ένα ενιαίο πνεύμα έδινε ζωή σε ένα σώμα για χρόνια ολόκληρα»<sup>612</sup>. Η δημοκρατία πολεμούσε, συνεχίζει, σαν να διακυβευόταν κάθε φορά η ύπαρξή της και δεν σταματούσε αν δεν κατέστρεφε πλήρως τον αντίπαλό της. Όταν εδραιώθηκε η αυτοκρατορία ό,τι απειλούσε την εξουσία ήταν μάλλον οι εσωτερικές αντιζηλίες παρά ο εξωτερικός εχθρός. Οι στρατηγοί φοβόντουσαν τους αυτοκράτορες και οι αυτοκράτορες τους στρατηγούς. Και οι δύο άλλαζαν συχνά, καθώς ο φατριασμός χρωματίζει όλες τις πτυχές της πολιτικής ζωής. Όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα ο πόλεμος να διακόπτεται συνεχώς και φυσικά να μην μπορεί να διεξαχθεί με συστηματικότητα.

Είπαμε ήδη ότι ο Agricola συγκροτεί μάλλον τον «ήρωα» του πρώτου μέρους της *Ιστορίας* του Burke. Ο Agricola δεν είναι μόνο αυτός ο οποίος επεξέτεινε και



εδραίωσε την κυριαρχία των ρωμαίων στο νησί, αλλά και αποτελεί μια παραδειγματική περίπτωση κατακτητή. Ο Burke φτάνει στο σημείο να παρατηρήσει ότι ήταν χαρά για τους Βρετόνους που κατακτήθηκαν από τον Agricola. Βρισκόμαστε μπροστά στην περίπτωση όπου η κατάκτηση θεωρείται ως ευεργετική. Ο Agricola λοιπόν τοποθετείται αρχικά στον αντίποδα του σκληρού και τυραννικού Paulinus, του προκατόχου του. Αυτός ο τελευταίος επέβαλε μια σκληρή υποταγή στους Βρετόνους και τους αντιμετώπισε με ωμότητα και περιφρόνηση. Το αντίθετο ίσχυσε με τον Agricola, ο οποίος φέρθηκε με επιείκεια στους ηττημένους και, όπως σημειώνει ο Burke, ήταν άνθρωπος με ανθρωπιά και αρετή, συμπόνεσε την κατάσταση και σεβάστηκε τις προκαταλήψεις των κατακτημένων.

Αυτό που παρουσιάζει πάντως ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην παρουσίαση αυτή του Agricola είναι όχι οι πολεμικές επιχειρήσεις που ανέλαβε, αλλά τα έργα της ειρήνης. Είναι αυτά τα έργα που εδραίωσαν, τελικά, την ρωμαϊκή κυριαρχία στο νησί. Ο Agricola, σε αντίθεση με τον προκάτοχό του, γνώριζε ότι «ο στρατηγός πρέπει να τελειοποιείται από τον νομοθέτη και ότι η κατάκτηση δεν είναι ούτε μόνιμη ούτε αξιοπρεπής, αν αποτελεί εισαγωγή στην τυραννία»<sup>613</sup>, έτσι έλαβε όλα εκείνα τα μέτρα που διασφαλίζουν την ειρήνη σε μια πολιτεία.

Το μεγάλο κατόρθωμα του περιγράφεται από τον Burke με όρους που παραπέμπουν μάλλον στον Montesquieu και τη σχετική ανάδειξη της έννοιας του γενικού πνεύματος. Αυτό το κατόρθωμα, υποστηρίζει ο Burke, ήταν ότι ο Agricola «συμφιλίωσε τους Βρετόνους με τη ρωμαϊκή διακυβέρνηση, συμφιλιώνοντάς τους με τα ρωμαϊκά ήθη»<sup>614</sup>. Εγκαταλείποντας το αυταρχικό και βίαιο παράδειγμα του προκατόχου του, ο Agricola ούτε λίγο ούτε πολύ αναδιαμορφώνει τον χαρακτήρα και την ταυτότητα των κατακτημένων, καλώντας τους να συμμετάσχουν και να ενσωματωθούν στο ρωμαϊκό πολιτισμικό παράδειγμα, να εγκαταλείψουν τα πολεμικά και άγρια ήθη τους για να υιοθετήσουν «ήπιες και κοινωνικές συνήθειες»<sup>615</sup>. Ο Agricola, παρατηρεί ο Burke, «υποτάσσει τους Βρετόνους εκπολιτίζοντάς τους»<sup>616</sup>. Ο εκπολιτισμός αυτός περνά πρώτα από τις υλικές απολαύσεις και την πολυτέλεια. Οι

<sup>612</sup> *An Essay*, σ. 369.

<sup>613</sup> *An Essay*, σ. 367.

<sup>614</sup> *An Essay*, σ. 368.

<sup>615</sup> *An Essay*, σ. 368.

<sup>616</sup> *An Essay*, σ. 368.

πρώην βάρβαροι λαοί εγκαταλείπουν τα άγρια ήθη τους και επιδίδονται «σε ήπιες και κοινωνικές συνήθειες»<sup>617</sup>. Αρχίζουν να αρέσκονται στα ζεστά λουτρά, στους κήπους και τα μεγάλα σπίτια και σε όλες τις αβρότητες του πολιτισμού. Ωστόσο δεν σταματά εκεί, εισάγει την λογοτεχνία και αυτό, σε μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση, προσδίδει χάρη και αξιοπρέπεια στην καινούρια πολυτέλεια. Εισάγει τις τέχνες και τις επιστήμες και εκπαιδεύει με δικά του έξοδα τους νεαρούς Βρετόνους. Οι Βρετόνοι, έτσι, σημειώνει ο Burke, «παραδίδουν την άγρια ελευθερία τους για μια ευγενή και εύκολη υποταγή»<sup>618</sup>.

Η ανταλλαγή της αρετής με την ευγένεια, της ανεξαρτησίας με τον πολιτισμό, ο οποίος προσδιορίζεται από την πολυτέλεια –ως ένα σύνολο ανέσεων- και την πρόοδο των τεχνών και των επιστημών, είναι αξιοσημείωτη, καθώς μάλιστα είναι μια εξέλιξη την οποία ο Burke αξιολογεί θετικά. «Αποτελεί το καλύτερο μοντέλο», παρατηρεί, «για όσους απασχολούνται με το δυσάρεστο αν και κάποτε αναγκαίο καθήκον να υποτάξουν έναν πρωτόγονο και ελεύθερο λαό»<sup>619</sup>. Εξαιρετικά σημαντικό επίσης είναι το πέρασμα του Burke στην ηθογραφία και στο δίπολο του πρωτόγονου και του πολιτισμένου. Στην πραγματικότητα το δίπολο αυτό, όπως διακρίνεται στο επίπεδο των ηθών, συγκροτεί ένα συχνά επαναλαμβανόμενο ερμηνευτικό μοτίβο της *Ιστορίας* του Burke.

Πριν φτάσει στις πράξεις του Καίσαρα και τις πολεμικές αποστολές, , ήδη από τις πρώτες σελίδες της *Ιστορίας* του, ο Burke επιλέγει να προτάξει μια εισαγωγή με θέμα τη διαφορά ανάμεσα στους δύο διαφορετικούς κόσμους που συναντά κανείς την περίοδο εκείνη στον Βορρά και τον Νότο αυτού που η νεωτερικότητα ονόμασε Ευρώπη. Σε αυτή την πραγμάτευση του Burke γίνεται για πρώτη φορά φανερή η επίδραση του Montesquieu στη διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης του. Από την πρώτη σελίδα της ιστορίας διαγράφεται εναργώς η πλήρης εμπέδωση από μέρους του Burke της σύνθετης διαπλοκής των φυσικών και ηθικών αιτιών που καθορίζουν τα κοινωνικά φαινόμενα και την ταυτότητα των κοινωνιών και καθοδηγούν την ιστορική εξέλιξη<sup>620</sup>. Από την άλλη, διαφαίνεται επίσης η προοδευτική φιλοσοφική θεώρηση που διατρέχει την *Ιστορία* του Burke.

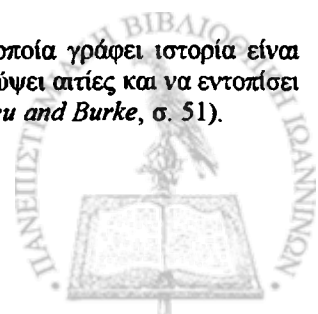
---

<sup>617</sup> *An Essay*, σ. 368.

<sup>618</sup> *An Essay*, σ. 368

<sup>619</sup> *An Essay*, σ. 368.

<sup>620</sup> Όπως παρατηρεί ο Courtney, «η μέθοδος του Burke με την οποία γράφει ιστορία είναι υπομονετική και λεπτομερής, φανερώνοντας μια γνήσια επιθυμία να ανακαλύψει αιτίες και να εντοπίσει εξελίξεις όσο το δυνατόν πιο πίσω στο παρελθόν» (C.P Courtney, *Montesquieu and Burke*, σ. 51).



Ο Burke, λοιπόν, ξεκινά με τη γεωγραφική περιγραφή. Μας φέρνει μπροστά σε ένα γεωγραφικό χώρο χωρισμένο στα δύο, σε ένα βόρειο και ένα νότιο κομμάτι. Το όριο της διάκρισης αυτής είναι αρχικά φυσικό: «Το βόρειο τμήμα», παρατηρείται, «χωρίζεται παντού από το νότιο από πελώριες αλυσίδες βουνών»<sup>621</sup>. Παρόλα αυτά, το όριο είναι πέρα από γεωγραφικό και ηθικό, έχει να κάνει με τα διαφορετικά ήθη και τις πρακτικές των βορείων και νοτίων λαών, με το διαφορετικό πολιτισμικό επίπεδο των δύο ομάδων. Οι βόρειοι λαοί είναι βυθισμένοι στη σκληρότητα της πρωτόγονης βαρβαρότητας και, αντίστοιχα, τα ήθη τους είναι βάρβαρα και άξεστα. Αντίθετα, οι νότιοι λαοί παρουσιάζονται ως ένα βαθμό καλλιεργημένοι, αν όχι στις ελευθères τέχνες (liberal arts), τουλάχιστον στις μηχανικές τέχνες. Αυτό για τον Burke συνεπάγεται και τον εξευγενισμό των ηθών τους.

Το μοτίβο της πολιτισμικής επικοινωνίας, της τριβής με άλλους λαούς εμπλέκεται ακριβώς στο σημείο αυτό για να ερμηνεύσει την πολιτισμική διαφορά των δύο σε συνδυασμό πάντα με τις γεωγραφικές συνθήκες. Η βόρεια περιοχή, παρατηρεί ο Burke, εκτείνεται συνεχώς, χωρίς φυσικά εμπόδια και κατοικείται από τους Σκύθες, που βρίσκονται διάσπαρτοι σε διάφορες φυλές. Οι φυλές αυτές, συνεχίζει, τείνουν συνεχώς να έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους. Αυτό οφείλεται βεβαίως στα ιδιαίτερα έθιμα και τις συνήθειες των λαών αυτών, αλλά διευκολύνεται επίσης από τη θέση τους, την ανεμπόδιστη γειτονία τους. Παρόλα αυτά, καθώς πρόκειται για ίδια φύλα που συγκρούονται, στον Βορρά παρατηρούνται συχνά «επαναστάσεις ως προς την αυτοκρατορία, αλλά καμιά ως προς τα ήθη»<sup>622</sup>.

Το ακριβώς αντίθετο παρατηρείται στον Νότο. Αν η βόρεια Ευρώπη αποτελείται από συνεχή ηπειρωτική έκταση, η νότια, πέρα από τον χωρισμό της από τον Βορρά, χωρίζεται ακόμα περαιτέρω εσωτερικά, σε χερσονήσους. Έτσι, οι νότιοι λαοί είναι από τη μια προστατευμένοι από το Βορρά και άρα και «από τις μεγάλες και ξαφνικές επαναστάσεις...»<sup>623</sup> που τον συγκλονίζουν, ενώ, από την άλλη, οι εισβολείς τους έρχονται αναγκαία από τη θάλασσα· κάτι τέτοιο, παρατηρεί ο Burke, συνεπάγεται εισβολείς πολιτιστικά εξελιγμένους, «οι οποίοι αναγκαία πρέπει να έφτασαν με πλοία κάποιου μεγέθους και, ως εκ τούτου, να έχουν σε κάποιο βαθμό καλλιεργήσει τις

<sup>621</sup> *An Essay*, σ. 338.

<sup>622</sup> *An Essay*, σ. 338.

<sup>623</sup> *An Essay*, σ. 339.

μηχανικές τέχνες»<sup>624</sup>. Αν οι βόρειοι λαοί είναι εκτεθειμένοι στις βαρβαρικές επιδρομές, οι νότιοι δέχονται αποικίες από τη «Φοινίκη και τη μικρά Ασία, τα μεγάλα κέντρα της αβροφροσύνης και της γνώσης»<sup>625</sup>. Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι ο Burke φαίνεται να τοποθετεί την απαρχή του πολιτισμού πέρα από τον ευρωπαϊκό χώρο, ενώ συγκαταλέγει την κατάκτηση σε ένα από τα μέσα για τη διάδοσή του. Αργότερα θα έχουμε την ευκαιρία να παρατηρήσουμε ότι δεν είναι το μόνο, αν και τα μέσα που καθοδηγούν αυτή τη διάδοση φαίνεται να είναι τα πιο απρόσμενα.

Ας αναφέρουμε, τέλος, και τη σύνδεση που επιχειρεί ο Burke ανάμεσα στο κλίμα και τα ήθη, αν και η σημασία της φαίνεται να είναι περιορισμένη στο κείμενο που μελετάμε. Αυτό που φαίνεται πιο ενδιαφέρον είναι ότι ο Burke σπεύδει να επικαλεστεί τις ικανότητές του στις γλώσσες, για να υποστηρίξει ότι οι κάτοικοι των νοτιών περιοχών κατάγονται από τα ίδια φύλα με τους κατοίκους των βορείων, έτσι ώστε να αποκλειστεί η οποία προσπάθεια φυλετικού καθορισμού στη διαφορά των ηθών.

Στην τυπολογία του βάρβαρου ανθρώπου ο Burke επανέρχεται στο δεύτερο κεφάλαιο το οποίο, με μια παρέκβαση από την κυρίως αφήγηση, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τον χαρακτήρα και την ταυτότητα των πρώτων κατοίκων της Βρετανίας. Σε αυτή τη σκιαγράφηση, πρέπει να σημειώσουμε, ιδιαίτερη σημασία λαμβάνουν οι διάφορες περιγραφές πρωτόγονων λαών και ιδιαιτέρως βέβαια η περιγραφή των ινδιάνων της Αμερικής, οι οποίοι συγκροτούν ένα παράδειγμα του ανθρώπου στην πιο πρωτόγονη κατάστασή του. «Στην αρχή όλος ο κόσμος ήταν Αμερική»<sup>626</sup>, παρατηρούσε ο Locke, και συγκεκριμένα, έτσι, το ενδιαφέρον των νεωτέρων για την Αμερική, τους ιθαγενείς και την συσχέτιση του νέου κόσμου με τη μακρινή προϊστορία του παλιού. Όπως θα δούμε αργότερα εκτενέστερα, ο Burke ο ίδιος είχε εμπλακεί σε ένα έργο σχετικό με την Αμερική και τους κατοίκους της, ενώ στην *Ιστορία του συναντάμε τη σχετική σύγκριση δύο φορές*<sup>627</sup>.

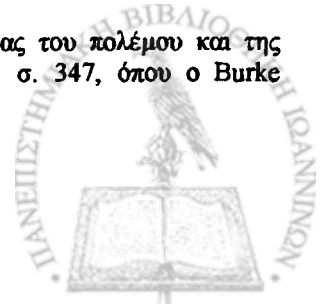
---

<sup>624</sup> *An Essay*, σ. 339.

<sup>625</sup> *An Essay*, σ. 339.

<sup>626</sup> J. Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης*, κεφ. 5, παρ.49. (εισ., μετ., σχόλια Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα, 1990).

<sup>627</sup> Αρχικά, Βλ. σσ. 342-343, όπου σχολιάζεται ο τρόπος διενέργειας του πολέμου και της διαπραγμάτευσης για την ειρήνη από τους πρωτόγονους λαούς. Επίσης, σ. 347, όπου ο Burke καταπάνεται με το θέμα της μετανάστευσης.





Ξεκινώντας τη σχετική πραγμάτευση και αφού υποστηρίζει ότι οι πρώτοι κάτοικοι της Βρετανίας ήταν Γαλάτες, συνάγοντάς το από «την εγγύτητα της τοποθεσίας και την ομοιότητα της γλώσσας και των ηθών»<sup>628</sup>, ο Burke επιχειρεί να τοποθετήσει χρονικά την πρώτη εγκατάσταση στην Βρετανία. Είναι κάτι για το οποίο δεν υπήρχαν θετικά στοιχεία και το μόνο στοιχείο στο οποίο αναφέρεται ο Burke, για να εικάσει τον χρόνο, είναι οι μαρτυρίες εμπόρων από την Καρχηδόνα και, πριν από αυτούς, εμπόρων από τη Φοινίκη, οι οποίοι περιέγραφαν το νησί ως κατοικημένο. Από αυτές τις μαρτυρίες ο Burke εικάζει τη μακρά προϊστορία της εγκατάστασης των πρώτων κατοίκων στο νησί και με δεδομένο αυτό, επιχειρεί να απαντήσει το ερώτημα πώς βρέθηκε η Βρετανία κατοικημένη από τόσο νωρίς.

Αυτό το «νωρίς» χρήζει διευκρίνισης, γιατί υποβάλλει την ιδέα μια αρχής της ιστορίας της ανθρωπότητας. Αυτή η αρχή δίνεται από την *Παλαιά Διαθήκη* και δεν είναι άλλη από τον κατακλυσμό. Ο κατακλυσμός ή για άλλους ο πύργος της Βαβέλ και το μπέρδεμα των γλωσσών φέρνουν τον κόσμο στο μηδέν από τη θεολογική σκοπιά και επιτρέπουν την οριοθέτηση της αρχής μιας αυστηρά κοσμικής ιστορίας<sup>629</sup>. «Είναι αλήθεια», παρατηρεί λοιπόν ο Burke, «ότι όταν σκεφτούμε το σύντομο διάστημα ανάμεσα στον καθολικό κατακλυσμό και εκείνη την περίοδο και τη συγκρίνουμε με τις πρώτες εγκαταστάσεις των ανθρώπων σε τέτοια απόσταση από αυτή τη γωνιά του κόσμου δεν είναι εύκολο να συμβιβάσουμε μια τόσο μακρά αρχαιότητα με τον μόνο αυθεντικό απολογισμό που έχουμε για την καταγωγή και πρόοδο της ανθρωπότητας»<sup>630</sup>.

Η απάντηση στο φαινομενικό παράδοξο βρίσκεται στο πνεύμα της μετανάστευσης, το οποίο συγκροτείται ως ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά των πρωτόγονων λαών και είναι μια αρχή εξαιρετικά ισχυρή και καθολική. Τι ωθούσε όμως τους ανθρώπους σε συνεχείς μετακινήσεις, διερωτάται ο Burke, ελέγχοντας τη θέση ότι πρέπει να αποδώσουμε αυτές τις μεταναστεύσεις στον υπερπληθυσμό και τις πιεστικές ανάγκες επιβίωσης που μια τέτοια κατάσταση δημιουργούσε<sup>631</sup>. Η θέση αυτή, κατά τον Burke, διαψεύδεται, αν σκεφτούμε τόσο τις φυσικές συνθήκες που επικρατούσαν την

<sup>628</sup> *An Essay*, σ. 338.

<sup>629</sup> Ένα πλήθος συγγραφέων που καταπιάνονται με την προϊστορία της ανθρωπότητας, από τον Turgot και τον Rousseau ως τον Goquet, τον De Pauw και τον Kames εκκινούν με βάση την Παλαιά Διαθήκη και συγκεκριμένα τη Γένεση, (βλ. R. L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976).

<sup>630</sup> *An Essay*, σ. 345.

περίοδο εκείνη, -το μεγαλύτερο μέρος της Βρετανίας έμενε τότε αναξιοποίητο καλυπτόμενο με δάση και βάλτους-, όσο και τον πρωτόγονο τρόπο ζωής, ο οποίος δεν ευνοούσε τον υπερπληθυσμό, οι πρώτοι πρωτόγονοι αυτοί πληθυσμοί στην πραγματικότητα, διευκρινίζει ο Burke, δεν ήταν πολυπληθείς. Είναι ακριβώς αυτοί οι λόγοι οι οποίοι επέβαλαν και την μετανάστευση.

Αναλυτικότερα, οι λόγοι στους οποίους αναφέρεται ο Burke είναι δύο. Ο πρώτος αναδεικνύει την αξία των κοινωνικοοικονομικών συνθηκών και αφορά την απασχόληση των πρωτόγονων λαών, που δεν είναι άλλη από τη βοσκή και το κυνήγι. Είναι ενασχολήσεις, παρατηρείται, οι οποίες διασκορπίζουν τους ανθρώπους χωρίς και να τους πολλαπλασιάζουν αντίστοιχα, τους παρέχουν μια ευρεία γνώση της περιοχής αδυνατίζοντας τους δεσμούς τους με συγκεκριμένες κατοικίες. Παρόλα αυτά, ο Burke δεν σταματά εδώ. Ο λόγος αυτός δεν είναι ούτε ο μόνος ούτε ο κυριότερος. Η δεύτερη ιδιαίτερη συνθήκη της ζωής των πρωτόγονων τους προτρέπει ακόμα ισχυρότερα στη μετανάστευση και υπερβαίνει τον κοινωνικοοικονομικό καθορισμό. Αυτή δεν είναι άλλη από τον πόλεμο, ιδιαιτέρως δε τον βάρβαρο και απάνθρωπο τρόπο με τον οποίο μεταχειρίζονταν τους αιχμαλώτους τους οι πρωτόγονοι λαοί. Βρισκόμαστε ξανά στο πεδίο των ηθών. Αυτή η βαρβαρότητα ωθούσε τους ηττημένους, παρατηρεί ο Burke, στο να αναζητήσουν καταφύγιο στις πιο αφιλόξενες περιοχές ως προς το κλίμα και την ευφορία του εδάφους. Για ακόμα μια φορά, αξίζει να παρατηρήσουμε, ο πόλεμος λαμβάνει καθοριστική σημασία για την ιστορική εξέλιξη.

Μετά από αυτά, ιδιαίτερη σημασία λαμβάνει η παρατήρηση του Burke σύμφωνα με την οποία «μέσα από την υπέροχη διάταξη της θείας πρόνοιας, η ζωή του κυνηγιού, η οποία δεν συμβάλλει στην αύξηση, και ο πόλεμος, ο οποίος είναι το μεγαλύτερο όργανο καταστροφής των ανθρώπων, υπήρξε η κύρια αιτία της γρήγορης και καθολικής εξάπλωσής τους σε όλη τη γη»<sup>632</sup>. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια παραδειγματική αξιοποίηση από την πλευρά του Burke του εξελικτικού σχήματος της ετερογονίας των σκοπών, το οποίο, είναι χρήσιμο να παρατηρηθεί, εντοπίζεται και στο έργο του Turgot. «Η ελκτική δύναμη τούτης της έννοιας έγκειται», παρατηρεί ο Κονδύλης, «στην ικανότητά της να μετατρέπει αλχημιστικά σε στοιχείο επιβοηθητικό για την πρόοδο ό,τι ακριβώς φαίνεται να τη ματαιώνει, και έτσι να αποδείχνει a priori

---

<sup>631</sup> Ο επιμελητής της έκδοσης στην οποία παραπέμπω υποδεικνύει τον Machiavelli και τον Montesquieu για τη θέση αυτή.



ότι η πρόοδος είναι αναπόδραστη»<sup>633</sup>. Ο Turgot μάλιστα αναφέρεται και αυτός στον πόλεμο ως επιβλητικό μέσο της προόδου.

Βεβαίως ο Burke διατηρεί στο σχήμα του την έννοια της θείας πρόνοιας. Είναι πιθανό ο Burke να δανείζεται την έννοια της ετερογονίας των σκοπών από αυτόν τον Χριστιανισμό, ο οποίος χρησιμοποιεί προνοιακά το κακό, ακόμα και τον διάβολο τον ίδιο, για την πραγμάτωση των σκοπών του. Σε κάθε περίπτωση, η πρόνοια, όπως χρησιμοποιείται από τον Burke στο σημείο αυτό, ιστορικοποιείται, παύει να λειτουργεί ως ένας αυθαίρετος και έξωθεν ρυθμιστής της ιστορίας, για να ενσωματωθεί στην ιστορική νομοτέλεια. Πρόκειται για ένα έργο που είχε ήδη πραγματοποιήσει ο Vico<sup>634</sup>, ο οποίος επίσης γνωρίζει και αξιοποιεί την έννοια της ετερογονίας των σκοπών.

Η προβληματική της μετανάστευσης, πάντως, δεν ολοκληρώνεται με τα παραπάνω. Πέρα από την ανάγκη και μετά από αυτή, τη μετανάστευση εξακολουθεί να κινεί η συνήθεια, ο Burke αναφέρεται στη μόδα και σε μια «κοινή προκατάληψη η οποία πάντα διαγράφει και καταπνίγει την ίδια τη λογική των ατόμων...». Η μετανάστευση γεννιέται από τις ανάγκες και τα πρωτόγονα ήθη, για να μετατραπεί στη συνέχεια, σε ένα τυφλό ένστικτο σαν και αυτό που κινητοποιεί τα μεταναστευτικά πουλιά.

Η τυπολογία του πρωτόγονου ανθρώπου και της πρωτόγονης κοινωνίας διαγράφεται ως εξής: Ο πρωτόγονος ζει σε φτωχικές καλύβες μέσα στο δάσος, κυκλοφορεί γυμνός με βαμμένο το σώμα, ζει από το κυνήγι και τη βοσκή και, ως προς τον χαρακτήρα, περιγράφεται «ανυπόμονος, ευερέθιστος, ασταθής, επιδεικτικός, καυχώμενος και εραστής της καινοτομίας», είναι ακόμα «άγριος, ύπουλος και ανελέητος»<sup>635</sup>. Πολεμά χωρίς πειθαρχία και ειδικεύεται στις ενέδρες. Δεν εκτιμά την ιδιοκτησία και διεκδικεί τη φυσική του ανεξαρτησία και ισότητα με τους άλλους. Όσο αδύναμη είναι η όποια εξουσία του άρχοντα στις πρωτόγονες κοινωνίες, παρατηρείται, τόσο ισχυρή είναι αυτή του πατέρα.

Το μοντέλο βάρβαρος-πολιτισμένος υποδηλώνει μια εξελικτική θεώρηση της ιστορίας στην οποία πρέπει να σταθούμε, αν και για να παρατηρήσουμε ότι δεν συγκροτεί μια ώριμη εξελικτική θεώρηση του τύπου των σταδίων, για παράδειγμα, που

<sup>632</sup> *An Essay*, σ. 347.

<sup>633</sup> Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. 2, σ. 135.

<sup>634</sup> Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. 2, σσ. 103-113.

<sup>635</sup> *An Essay*, σ. 348.



επρόκειτο να κυριαρχήσει στη διαφωτιστική σκέψη του δεύτερου μισού του 18<sup>ου</sup> αιώνα<sup>636</sup>.

Αν και ο Burke αναφέρεται και στις τέσσερις μορφές ενασχόλησης που συγκροτούν, κατά τη θεωρία αυτή, τη βάση της κοινωνικοοικονομικής εξέλιξης των κοινωνιών, θα ήταν υπερβολικό να μιλήσουμε για μια θεωρία σταδίων. Ο Burke αναφέρεται στο κυνήγι, στην βοσκή, στη γεωργία και στο εμπόριο, ωστόσο ως προς τα δύο πρώτα, δεν φαίνεται να τα διακρίνει με σαφήνεια. Στην αρχή, αναφερόμενος στα έθνη του Νότου, υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με αυτά του Βορρά, λόγω της γεωγραφικής τους θέσης δεν ήταν αναγκασμένα σε μια «ποιμενική και περιπλανώμενη ζωή»<sup>637</sup>, στην συνέχεια, προσπαθώντας να δικαιολογήσει τις συνεχείς μεταναστεύσεις των πρωτόγονων λαών, παρατηρεί ότι «επιβίωναν από τη βοσκή και το κυνήγι»<sup>638</sup> και, τέλος, αναφέρεται μόνο «στη ζωή του κυνηγιού»<sup>639</sup>.

Η αναφορά στη γεωργία, στη συνέχεια, φαίνεται ενθαρρυντική. Ο Burke θεωρεί τη γεωργία δείγμα μιας «περισσότερο εξελιγμένης περιόδου»<sup>640</sup>, παρόλα αυτά, δεν θεωρεί ότι συνεπάγεται και κάποια αξιοσημείωτη αλλαγή ως προς τα ήθη της πρωτόγονης κοινωνίας. Τέλος, σε σχέση με το τελευταίο στάδιο, ο Burke παρατηρεί ότι «η Βρετανία ήταν την εποχή του Ιουλίου Καίσαρα ό,τι είναι και σήμερα ως προς το κλίμα και τα φυσικά πλεονεκτήματα, εύκρατη και αρκετά εύφορη, στερούνταν ωστόσο τις προόδους εκείνες τις οποίες με την πάροδο των χρόνων απέκτησε χάρη στην εφευρετικότητα, το εμπόριο, τα πλούτη και την πολυτέλεια»<sup>641</sup>. Σε κάθε περίπτωση, ο Burke δεν φαίνεται να θεωρεί τον τρόπο διαβίωσης των κοινωνιών ως τον καθοριστικό παράγοντα των ηθών και των θεσμών τους. Όπως και στην περίπτωση του

---

<sup>636</sup> Χρήζει βεβαίως διευκρίνισης το γεγονός ότι την περίοδο της συγγραφής της ιστορίας που μελετάμε δεν έχουμε ακόμα μια συστηματική γραπτή διατύπωση της θεωρίας που από τις αρχές της δεκαετίας του 50 κάνει τα πρώτα της βήματα. Ο Meek υποδεικνύει τους Turgot και Smith ως πρωτοπόρους στη διατύπωση της θεωρίας των τεσσάρων σταδίων. Κύρια διατύπωση της θεωρίας από τον Turgot βρίσκεται στο *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, το οποίο ωστόσο εκδόθηκε πολλά χρόνια μετά τον θάνατο του. Στην περίπτωση του Smith η θεωρία συστηματοποιείται αρχικά στο πλαίσιο των Πανεπιστημιακών παραδόσεων του, σίγουρα στις αρχές της δεκαετίας του 60 στην Γλασκόβη, στις παραδόσεις του για την νομολογία και κατά πάσα πιθανότητα ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 50 στο ίδιο Πανεπιστήμιο και στο πλαίσιο του μαθήματος της ηθικής φιλοσοφίας. Ο Meek παθολογεί ότι η θεωρία βρίσκεται σε πρωτόλειο επίπεδο ακόμα και στις παραδόσεις του Smith στο Εδιμβούργο. Βλ. σχετικά R. L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

<sup>637</sup> *An Essay*, σ. 339.

<sup>638</sup> *An Essay*, σ. 346.

<sup>639</sup> *An Essay*, σ. 347.

<sup>640</sup> *An Essay*, σ. 348.



Montesquieu, αποτελεί μάλλον έναν παράγοντα ανάμεσα σε άλλους. Η απασχόληση φαίνεται μάλλον να αποτελεί για τον Burke μέρος των ηθών των πρωτόγονων, όπως ήταν άλλωστε και για τους κλασικούς συγγραφείς και ανάμεσά τους τον Καίσαρα και τον Τάκιτο<sup>642</sup>, παρά καθοριστικός τους παράγοντας.

Αυτό που πρέπει επίσης να παρατηρηθεί είναι ότι, όπως ο Burke δεν διακρίνει ανάμεσα σε βροχή και κυνήγι, αντίστοιχα δεν φαίνεται να διακρίνει ανάμεσα στον πρωτόγονο και τον βάρβαρο. «Ήταν», παρατηρεί ο Burke «όπως όλοι οι Γαλάτες, ανυπόμονοι, ευερέθιστοι, ασταθείς και επιδεικτικοί, καυχούνταν και αγαπούσαν την καινοτομία, και, όπως όλοι οι βάρβαροι, ήταν άγριοι, ύπουλοι και ανηλεείς»<sup>643</sup>. Λίγο πιο κάτω, και ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι πρωτόγονοι πολεμούν, ο Burke παρατηρεί ότι οι αρχηγοί τους πορεύονται στη μάχη με άρματα, ενώ οι ίδιοι διακρίνονται από την ικανότητά τους να αντέχουν τις κακουχίες, όπως επίσης και να στήνουν ενέδρες, «η πολεμική τέχνη των πρωτόγονων»<sup>644</sup>, καταλήγει ο Burke.

Για να συνοψίσουμε λοιπόν ως εδώ, ο Burke δομεί την αφήγησή του στη βάση ενός εξελικτικού, ιστορικού σχήματος το οποίο μπορούμε να συγκεφαλαιώσουμε στο δίπολο βαρβαρότητα και ευγένεια χωρίς, ωστόσο, να επιδιώκει μια αυστηρή οργάνωση σταδίων. Ότι εκλεπτύνει τα ήθη δεν είναι ούτε μόνο ούτε πρωτευόντως ο τρόπος διαβίωσης. Είναι, όπως θα δούμε, η ανάπτυξη των πολιτικών και δικαστικών θεσμών, η ανάπτυξη των γραμμάτων και η θρησκεία. Όλα αυτά, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε κατά την ιστορική αφήγηση, δεν συνδέονται μονοσήμαντα με το κοινωνικό-οικονομικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα, ο Burke, στο πλαίσιο της ιστορικής αφήγησης, παρεμβάλει, μια σειρά από εξελικτικά σχήματα. Θα συναντήσουμε δηλαδή αφηγήσεις για την εξέλιξη των γραμμάτων και των τεχνών, για την εξέλιξη της θρησκείας, για την εξέλιξη της πολιτικής κοινωνίας, αλλά και της δικαιοσύνης. Η τύχη ή η πρόνοια, όπως ήδη είδαμε, αποτελούν κομβικούς παράγοντες προόδου.

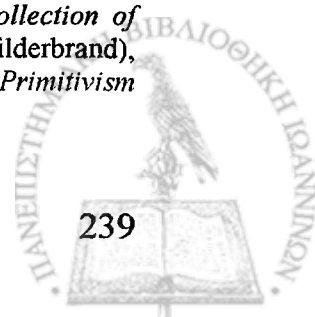
---

<sup>641</sup> *An Essay*, σ. 174.

<sup>642</sup> Για σχετικές θεωρήσεις στην αρχαιότητα Πρβλ. *The Idea of Progress: a Collection of Reading*, επιλογή από F.J. Teggart (αναθεωρημένη επανέκδοση με εισαγωγή από τον Hilderbrand), University of California Press, Berkley και Los Angeles, 1949. A. O. Lovejoy, και G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Octagon Books, Νέα Υόρκη, 1965)

<sup>643</sup> *An Essay*, σ. 174.

<sup>644</sup> *An Essay*, σ. 349.



Ιδιαίτερη έκταση στο κεφάλαιο το σχετικό με τους πρώτους κατοίκους της Βρετανίας λαμβάνει η πραγμάτευση αυτή που σχετίζεται με τον Δρυϊδισμό. Οι Δρυίδες αποκτούν για τον Burke ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς φαίνεται να συγκεντρώνουν τις λειτουργίες εκείνες που λείπουν από την πρωτόγονη κοινωνία και χαρακτηρίζουν την πολιτισμένη. Πέρα από θρησκευτικοί ηγέτες, είναι οι δικαστές, οι άνθρωποι των γραμμάτων και οι πολιτικοί των πρωτόγονων λαών, συγκροτώντας μια διακριτή, ιεραρχικά δομημένη τάξη, και είναι ίσως για αυτό που ο Burke τρέφει έναν τέτοιο σεβασμό για αυτούς. Υπάρχουν, ωστόσο, και άλλα εξαιρετικά ενδιαφέροντα στοιχεία στην πραγμάτευση αυτή. Θεμελιώνεται, για παράδειγμα, ιστορικά η σχέση πολιτείας και θρησκείας, την οποία ο Burke υποστήριζε έμμεσα και αρνητικά στο *Vindication*, επίσης η φυσική ανάδυση της θρησκείας και η θεμελίωση της πίστης σε φυσικά συναισθήματα, η οποία υποστηρίχτηκε στο *Note-book*.

Την απουσία λοιπόν οργανωμένης πολιτείας στην πρωτόγονη κοινωνία που μας απασχολεί, με ένα τρόπο υποκαθιστά ο θεσμός του Δρυϊδισμού. Η πρώτη και ίσως σημαντικότερη λειτουργία των Δρυίδων είναι η απονομή δικαιοσύνης. Οι Δρυίδες είναι αυτοί που αποφασίζουν για τις διαμάχες ανάμεσα στους ελευθέρους και τους αρχηγούς των οικογενειών. Ας παρακολουθήσουμε λοιπόν τον τρόπο συλλογισμού του Burke. Ξεκινά από μια παρατήρηση: «τη δικαιοσύνη σε όλες τις χώρες στην αρχή την διαχειρίζονταν το ιερατείο...». Ακολουθεί η προσπάθεια ερμηνείας με βάση τα ιδιαίτερα ήθη της πρωτόγονης κοινωνίας και τη γνώση της ανθρώπινης φύσης: «αν οι νόμοι δεν εμφανίζονταν να κατέρχονται επικυρωμένοι από κάποια υπεράνθρωπη δύναμη, δεν θα είχαν ποτέ την εξουσία και το κύρος ώστε να ωθήσουν τους ανθρώπους να εγκαταλείψουν τη φυσική τους ανεξαρτησία...». Τέλος, έρχεται και η γενίκευση η οποία μάλιστα συγκροτεί το θρησκευτικό φαινόμενο ως φορέα πολιτισμού στο πλαίσιο των πρωτόγονων κοινωνιών, στην πραγματικότητα, αποτελεί η ίδια δείγμα προόδου για τις κοινωνίες αυτές: «τα πρώτα βήματα αβροφροσύνης (civility), έχουν γίνει παντού», υποστηρίζει ο Burke, «από τη θρησκεία»<sup>645</sup>.

Αφού αναρωτηθεί για τον χρόνο της εμφάνισής τους, ο οποίος είναι ασαφής, και τον τόπο, ο οποίος, κατά τη μαρτυρία του ίδιου του Καίσαρα, είναι η Βρετανία, κάτι που ο Burke δείχνει να αμφισβητεί, επιχειρεί να ερμηνεύσει την ιδιαίτερη κοινωνική θέση των Δρυίδων. Φαίνεται να εντυπωσιάζεται από τη γενική αποδοχή και τον



σεβασμό του οποίου έχαιραν οι Δρυίδες, αλλά και την σταθερότητα του θεσμού. Οι Δρυίδες περιγράφονται ως μια ιδιαίτερη κοινωνική ελίτ, η οποία κρατιέται μακριά από το υπόλοιπο σώμα του λαού και δεν εμπλέκεται με τις κατώτερες, βαριές εργασίες της κοινωνίας. Επιλέγεται από τις καλύτερες οικογένειες και ανάμεσα από τους περισσότερα υποσχόμενους νεαρούς. Η αποδοχή τους στο σώμα των Δρυίδων προϋποθέτει μακρά και επίπονη μαθητεία, αφιερώνονται για μεγάλα διαστήματα στη μοναξιά, παρατηρεί ο Burke, και αυτό τους δίνει έναν αφηρημένο και στοχαστικό αέρα. Δημόσια, εμφανίζονται μόνο για να θυσιάσουν στους Θεούς και για να επιδικάσουν υποθέσεις. Ακόμα, υποδεικνύουν θεραπείες, διαπαιδαγωγούν τη νεολαία και αποδίδουν τις αρμόζουσες τιμές στους νεκρούς. Οι Δρυίδες είναι για τους Βρετόνους οι ιερείς, οι νομοθέτες, οι παιδαγωγοί και οι γιατροί τους, καταλήγει ο Burke.

Όλα τα παραπάνω τους καθιστούν αξιοσέβαστους και αγαπητούς από το σώμα του λαού. Την ίδια στιγμή ωστόσο εμπνέουν και δέος, καθώς έχουν την εξουσία να επιβάλλουν την απαγόρευση συμμετοχής στις θυσίες και τον αφορισμό, έχουν την εξουσία, με άλλα λόγια, να αποκλείουν κάποιον από όλα τα οφέλη της πολιτικής κοινωνίας. Έτσι, «με την διαμεσολάβηση των Δρυίδων οι διαφορές λύνονταν, και οι πόλεμοι τελείωναν· το πνεύμα των άγριων βόρειων λαών, όπως συμφιλιωνόντουσαν μεταξύ τους υπό την επιρροή της θρησκείας, ενωνόταν με μοναδική αποτελεσματικότητα ενάντια στους κοινούς εχθρούς»<sup>646</sup>. Οι Δρυίδες, έτσι, όπως θα παρατηρούσε αργότερα και ο Ferguson<sup>647</sup>, συγκροτούν την πρώτη διακυβέρνηση για τους πρωτόγονους λαούς.

Όχι μόνο αυτό όμως, αποτελούν την ίδια στιγμή τους πρώτους «ανθρώπους των γραμμάτων». Ο τρόπος που ο Burke αποτιμά τις γνωστικές επιδόσεις των Δρυίδων έχει ενδιαφέρον για τον επιπρόσθετο λόγο ότι μας αποκαλύπτει την ιδέα που ο Burke έχει για την επιστήμη και την πρόοδό της εν γένει. Ανάμεσα στους Δρυίδες, συγκεκριμένα, παρατηρείται μια τάξη με το όνομα βάρδοι (bards), οι οποίοι είχαν ως έργο να κωδικοποιούν σε στίχους το σύνολο των μυστικών των Δρυίδων, το σύνολο των επιστημονικών τους γνώσεων και των ηθικών τους πεποιθήσεων, αλλά και να τραγουδούν τα κατορθώματα των ηρώων τους. Ακόμα μια φορά, ο Burke αναζητά τη συσχέτιση με άλλους πολιτισμούς και παραλληλίζει τους στίχους αυτούς με τους

<sup>645</sup> *An Essay*, σ. 349.

<sup>646</sup> *An Essay*, σ. 351.

χρυσούς στίχους του Πυθαγόρα, και του Ορφέα. Ξανά, εκκινώντας από συγκεκριμένες ιστορικές παρατηρήσεις, ο Burke επιχειρεί να αντλήσει ευρύτερα συμπεράσματα για την πρωτόγονη ιστορία των κοινωνιών, υπονοώντας μια ενιαία ιστορία των γραμμάτων από την πρωτόγονη στην πολιτισμένη κοινωνία.

Υπάρχουν δύο βασικές συνθήκες οι οποίες καταδικάζουν τη δρυϊδική παιδεία και επιστήμη να μείνει στάσιμη στη βρεφική της ηλικία, παρατηρεί ο Burke. Η πρώτη έχει να κάνει με τη μη χρήση της γραφής, ενώ, ακόμα και στην περίπτωση που δεν αγνοούσαν τη χρήση των γραμμάτων, απέφευγαν τη γραφή, για να προσδώσουν μεγαλύτερο κύρος στη γνώση. Το επίπεδο καταξίωσης των μαθητευόμενων, συνεχίζει ο Burke, κρινόταν από τον αριθμό των τεχνικών στίχων τους οποίους ήταν σε θέση να απομνημονεύσουν. Η δεύτερη συνθήκη αφορά έναν κανόνα ο οποίος εντοπίζεται επίσης στους μαθητές του Πυθαγόρα. «Στους μαθητές των Δρυίδων, όπως και σε αυτούς του Πυθαγόρα επιβαλλόταν μια μακρά και θρησκευτική σιωπή, γιατί, αν οι βάρβαροι τελικά αποκτούν όποια γνώση, είναι μάλλον μέσω διδασκαλίας (instruction) παρά μέσω εξέτασης (examination), έτσι οφείλουν να είναι σιωπηλοί. Ο Πυθαγόρας στους άξεστους χρόνους της Ελλάδας», συνεχίζει ο Burke, «απαιτούσε σιωπή στα πλαίσια της μαθητείας, αλλά ο Σωκράτης, στην ακμή του αθηναϊκού εξευγενισμού (refinement), μιλούσε λιγότερο από τους μαθητές του: τα πάντα αμφισβητούνταν στην ακαδημία»<sup>648</sup>.

Το διαφωτιστικό, εξελικτικό σχήμα των γραμμάτων και των επιστημών το οποίο υπαινιχθήκαμε στην προηγούμενη παράγραφο τίθεται τώρα με σαφήνεια. Από τη μια, η αυθεντία και η παράδοση της γνώσης από γενιά σε γενιά χαρακτηρίζει την πρωτόγονη κοινωνία και την πρωτόγονη εποχή των επιστημών. Από την άλλη, η έρευνα και η αμφισβήτηση των παραδομένων αντιλήψεων αποτελεί δείγμα διαφωτισμού και χαρακτηρίζει εποχές εξευγενισμένες. Δεν υπάρχει αμφιβολία για το πού θέτει εαυτόν ο Burke. Η αναφορά στην ακαδημία όπου τα πάντα αμφισβητούνταν μας θυμίζει τις φοιτητικές ενασχολήσεις του Burke σε σχέση με τη λέσχη, όπου τα μέλη της καλούνταν να υποστηρίξουν ή να επιτεθούν σε απόψεις, αλλά και το πρόταγμα του *Enquiry* να μην αφήνουμε ποτέ τα νερά της επιστήμης να βαλτώνουν.

<sup>647</sup> Πρβλ. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Government*, σ. 103.

<sup>648</sup> *An Essay*, σ. 351.





Σε αυτό το πνεύμα, για ακόμα μια φορά ο Burke ελέγχει κριτικά τις απόψεις εκείνες που θέλουν τους Δρυίδες να διακρίθηκαν ιδιαίτερος στην αστρονομία, τη γεωγραφία και εν γένει τα μαθηματικά. Το ενδιαφέρον είναι τα τεκμήρια με τα οποία αμφισβητεί την ιδέα μιας τέτοιας διάκρισης. «Τίποτα στα ήθη του λαού, στον τρόπο ζωής του ή στα έργα τέχνης του δεν αποδεικνύει βαθιά επιστημονική γνώση ή ιδιαίτερες μαθηματικές ικανότητες»<sup>649</sup>. Πρόκειται για ένα είδος αρνητικής απόδειξης· ο Burke συνάγει κάτι από την απουσία και όχι από την παρατήρηση κάποιου φαινομένου. Ο Burke αναφέρεται πιο συγκεκριμένα στα φημισμένα βρετανικά μνημεία, το Stonehenge και το Abury. «Αυτές οι κολόνες άξεστης μεγαλοπρέπειας, το Stonehenge και το Abury, ματαιώς παρουσιάζονται ως αποδείξεις των μαθηματικών τους ικανοτήτων. Αυτές οι τεράστιες κατασκευές δεν έχουν τίποτα που να είναι αξιοθαύμαστο πέρα από τη μεγαλοπρέπεια του έργου»<sup>650</sup>. Ακόμα μια φορά, ο Burke επιχειρεί να περάσει από την ιστορία της Αγγλίας σε μια ιστορία του πολιτισμού, παρατηρώντας ότι αυτά τα μνημεία και, αντίστοιχα, το επιστημονικό επίπεδο που αποκαλύπτουν αντιστοιχούν και μπορούν να παραβληθούν με αντίστοιχα τεράστια κτίρια στο Περού και το χαμηλό επιστημονικό επίπεδο εκεί.

Συγκεφαλαιώνοντας, σε μια αξιοπρόσεκτη υπεράσπιση του ρόλου της αρχαιολογίας στην ιστορική ανασυγκρότηση παρελθουσών εποχών, ο Burke θα παρατηρήσει σχετικά με την αξία των μνημείων για τον ιστορικό, ότι «είναι πάντα άξια προσοχής όχι μόνο γιατί ως τέτοια συχνά ξεκαθαρίζουν το σκοτάδι και καλύπτουν τις αδυναμίες της ιστορίας, αλλά, επίσης, γιατί ανοίγουν ένα ευρύ πεδίο έρευνας για αυτούς που μελετάνε τις αλλαγές που έχουν συμβεί στα ήθη, τις γνώμες και τις επιστήμες του ανθρώπου και τα θεωρούν αυτά ως εξίσου άξια παρατήρησης με τους πολέμους και τις επαναστάσεις των βασιλείων»<sup>651</sup>. Είναι εντυπωσιακός ο τρόπος με τον οποίο ο Burke συνδυάζει την οπτική και τα εργαλεία του αρχαιολογικού με την οπτική και τα εργαλεία του διαφωτιστή. Η έρευνα πάνω στα αρχαία μνημεία επιτρέπει στον Burke να συνάγει πορίσματα για τα ήθη μια κοινωνίας και στη συνέχεια μιας ολόκληρης περιόδου

Σε αυτή την πραγμάτευση για τη γνώση και τις επιδόσεις σε αυτή δεν λείπει και η προβληματική για τη φιλοσοφία και τη μεταφυσική. Το πρόβλημα που τίθεται είναι

<sup>649</sup> *An Essay*, σ. 352.

<sup>650</sup> *An Essay*, σ. 352.

αυτό της αθανασίας της ψυχής. Η σχετική προβληματική παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αποδεικνύεται ιδιαίτερα σημαντική για τον Burke. «Οι Δρυίδες διακρίνονται από όλους τους φιλοσοφικούς νομοθέτες της αρχαιότητας», παρατηρεί ο Burke, «για την μέριμνα τους να εντυπώσουν το δόγμα της αθανασίας της ψυχής στο μυαλό των ανθρώπων ως μια αποτελεσματική και καθοδηγητική αρχή»<sup>652</sup>. Η έμφαση της σημασίας της θρησκείας και της αθανασίας της ψυχής στο επίπεδο της συμπεριφοράς δεν είναι βέβαια τυχαία ούτε και αποσπασματική. Την ίδια σύνδεση ο Burke είχε κάνει στο *Note-book* στις σημειώσεις του για τη θρησκεία. Η αμφισβήτηση της ιδέας της αθανασίας της ψυχής και της μετά θάνατον ανταπόδοσης ήταν ο λόγος της επίθεσής του στον Bolingbroke στο *Vindication*.

Επίσης, στο *Note-book* ο Burke είχε εμμένει στη θεμελίωση της ιδέας αυτής στη φύση μας, που σημαίνει στα πάθη μας, και όχι στους συλλογισμούς μας. Έτσι, και στο σημείο που μας απασχολεί, ο Burke σχολιάζει το ότι την ιδέα της αθανασίας της ψυχής την έλαβαν από τον Πυθαγόρα, γιατί έπαιρνε τη μορφή της μετενσάρκωσης, ως εξής: «σε καμία περίπτωση δεν χρειάζεται να καταφύγουμε σε οποιοδήποτε δάσκαλο για μια γνώμη η οποία οφείλει τη γέννηση της στις αδύναμες προσπάθειες ενός μη διαφωτισμένου Λόγου και σε λάθη φυσικά για τον ανθρώπινο νου. Η ιδέα της αθανασίας της ψυχής είναι αρχαία, καθολική και με ένα τρόπο ενυπάρχουσα (inherent) στη φύση μας»<sup>653</sup>. Δεν είναι η πρώτη φορά, πρέπει να σημειωθεί επίσης, που ο Burke επικαλείται την καθολικότητα ενός φαινομένου και την μακρά παράδοση για να υποστηρίξει την φυσικότητά του, το ότι δηλαδή είναι «με ένα τρόπο ενυπάρχον στη φύση μας». Το ίδιο μέσο είχε μετέρθει ο Burke και στην περίπτωση των εθίμων στο *Note-book*.

Η παρομοίωση του φωτός, από την άλλη, δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι παραπέμπει σε μια ορισμένη περίοδο, αυτή που ονομάζουμε διαφωτισμό. Ο Burke έχει κατά νου τη διαδικασία ανάπτυξης της αφαιρετικής σκέψης, η οποία απαγκιστρώνεται από έναν πρωτόγονο ανθρωπομορφισμό, για να συλλάβει το θείο ως κάτι ριζικά διαφορετικό από ό,τι προσλαμβάνει με τις αισθήσεις του ο άνθρωπος. «Δεν είναι εύκολο για έναν πρωτόγονο λαό», παρατηρείται, «να συλλάβει άλλο τρόπο ύπαρξης από κάποιον παρόμοιο με αυτόν του οποίου έχει εμπειρία στη ζωή, ούτε οποιοδήποτε

<sup>651</sup> *An Essay*, σ. 358.

<sup>652</sup> *An Essay*, σ. 352.



άλλο κόσμο, ως τον τόπο μια τέτοιας ζωής, από αυτόν στον οποίο κατοικούμε»<sup>654</sup>. Έτσι, οι πρωτόγονοι φαντάζονται τους ήρωές τους να ανέρχονται στον κόσμο των Θεών, ή τους νεκρούς, απλώς, να κατοικούν σε ένα διαφορετικό κόσμο, που χωρίζεται με θάλασσες και βουνά από τον δικό τους. Η θεωρία της μετενσάρκωσης συγκροτεί ήδη μια πρόοδο σε σχέση με τις θεωρήσεις αυτές, παραδεχόμενη την υλική φθορά των σωμάτων. Σε κάθε περίπτωση, παρατηρεί ο Burke, «είναι κοντά στη συνηθισμένη διαδικασία του ανθρώπινου νου να μπλέκει σε ασαφή θέματα τη φαντασία και τον συλλογισμό για να ενώσει τις πιο ασυμβίβαστες ιδέες»<sup>655</sup>. Η επιστημολογία και η ψυχολογία επιστρατεύονται στο πλαίσιο μιας ανθρωπολογίας του πολιτισμού.

Εξετάζοντας τις θεότητες που λάτρευαν οι Δρυίδες, συναντάμε αντίστοιχες παρατηρήσεις. Η θρησκεία των Ελλήνων και των Ρωμαίων καταδικάζεται ως μια ειδωλολατρία «τραχιά και χυδαία», ακριβώς γιατί φαντάζεται τους Θεούς ως ανθρώπους και τους βάζει να κινούνται με ανθρώπινους όρους. Αντίθετα, οι Δρυίδες θεωρούσαν ανάξιο του θείου έναν τέτοιο ανθρωπομορφισμό και είχαν κάποια ιδέα για το άπειρο και το αιώνιο της ουσίας του. Παρόλα αυτά, λάτρευαν και αυτοί, όπως το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας, κατώτερα αντικείμενα, «από τη φύση της άγνοιας και της προκατάληψης, η οποία τείνει πάντα προς τα κάτω»<sup>656</sup>. Ακολουθεί η αναφορά σε αυτά τα «κατώτερα αντικείμενα» λατρείας, όπου κανείς μπορεί να εντοπίσει βασικές μεθοδολογικές επιλογές τις οποίες έχουμε ήδη σχολιάσει: την επιλογή δηλαδή μέσα από μια πληθώρα φυσικών επιλογών για την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων, αλλά και την προσπάθεια, από την παρατήρηση του συγκεκριμένου να φτάσει σε γενικότερα συμπεράσματα. Φυσικά, καθοδηγητική αρχή και σαφής προϋπόθεση για τον Burke είναι ότι γράφει σε μια εποχή διαφωτισμένη και ευγενή για μια εποχή που κινείται ακόμα στην άγνοια, τις προλήψεις και τη βαρβαρότητα.

Θέλοντας να εξηγήσει τη λατρεία των ερπετών, ο Burke σημειώνει: «Το φίδι, λόγω των επικίνδυνων ιδιοτήτων του, είναι έτσι φτιαγμένο ώστε να προκαλεί τρόμο, λόγω των ετήσιων ανανεώσεών του, να εγείρει θαυμασμό, και λόγω της κατασκευής του, η οποία παίρνει εύκολα πολλά σχήματα, να χρησιμοποιείται για μια ποικιλία

<sup>653</sup> *An Essay*, σ. 352.

<sup>654</sup> *An Essay*, σ. 352.

<sup>655</sup> *An Essay*, σ. 353.

<sup>656</sup> *An Essay*, σ. 354.



συμβόλων, και λόγω όλων αυτών, να είναι αντικείμενο θρησκευτικής λατρείας»<sup>657</sup>. Οι ανθρωπολογικές παρατηρήσεις στο *Enquiry* πρέπει να του φάνηκαν χρήσιμες στον Burke για να ερμηνεύσει το γιατί «κανένα αντικείμενο ειδωλολατρίας δεν είναι πιο καθολικό»<sup>658</sup> από το φίδι. Ο Burke δεν αναφέρεται ρητά σε αυτό, αλλά η έννοια του Υψηλού κρύβεται πίσω από τις βασικές ιδιότητες του φιδιού που αναφέρθηκαν και είναι αυτή ακριβώς η ποιότητα, το Υψηλό δηλαδή, όπως περιγράφεται στο αισθητικό έργο του Burke, που συνοδεύει την ιδέα του Θεού. Φυσικά για να μεταβληθεί το φίδι σε θρησκευτικό σύμβολο δεν αρκεί αυτό, σημειώνεται ακόμα η ικανότητά του να αλλάζει μορφές και άρα να αξιοποιείται για μια πληθώρα συμβόλων. Η κατανόηση της λειτουργίας του ανθρώπινου νου επιτρέπει στον Burke να ερμηνεύσει κάτι το οποίο παρατηρεί ευρέως διαδεδομένο στην ιστορία της ειδωλολατρίας.

Λίγο αργότερα, για να εξηγήσει τη λατρεία των τεράστιων βράχων, ο Burke θα κάνει χρήση της αρχής της συσχέτισης των ιδεών. Οι ογκόλιθοι υπήρξαν αρχικά είτε μνημεία διακεκριμένων αντρών είτε ενθύμια σπουδαίων πράξεων, ή ακόμα συγκροτούσαν τα όρια ιδιοκτησίας. Με τον καιρό οι άντρες αυτοί ή οι πράξεις τους ξεχάστηκαν, αλλά το έθιμο και η συνήθεια διατήρησε τον σεβασμό για τα μνημεία αυτά, τα οποία πλέον λατρεύονταν καθαυτά. Το ότι η λατρεία τέτοιων βράχων παρατηρείται και αλλού ενδυναμώνει την ιδέα ότι υπάρχει μια αρχή που σταθερά και φυσικά συνδέει τους ογκώδεις βράχους με τη θρησκευτική λατρεία. Ο Burke σημειώνει πως η λατρεία των λίθων εμφανίζεται στους βόρειους λαούς, τη συναντά στους Ρωμαίους και, τέλος, την παρατηρεί ακόμα και στις μέρες του, σε λαούς όπου δεν έχει εκλείψει η ειδωλολατρία. Έτσι, καταλήγει πως «η θρησκευτική λατρεία προς ακατέργαστους λίθους είναι ένα από τα πιο παλιά και καθολικά έθιμα»<sup>659</sup>.

Τέλος, προς επίρρωση της παρατήρησής μου για τη σχέση ευγένειας και βαρβαρότητας, ας πω ότι ο Burke αναφέρεται στην πρακτική των Δρυίδων να κάνουν θυσίες και μάλιστα ανθρωποθυσίες. Πρόκειται για «μια βαρβαρότητα σχεδόν καθολική στον ειδωλολατρικό κόσμο, η οποία, ωστόσο, ασκούταν περισσότερο συστηματικά και υπό περιστάσεις ιδιαίτερης σκληρότητας εκεί όπου κυριαρχούσε η θρησκεία των

---

<sup>657</sup> *An Essay*, σ. 355.

<sup>658</sup> *An Essay*, σ. 355.

<sup>659</sup> *An Essay*, σ. 356.



Δρυίδων»<sup>660</sup>. Θα φανεί και στη συνέχεια ότι ο Χριστιανισμός παρουσιάζεται και κατανοείται ιστορικά ως φορέας εξευγενισμού του πρωτόγονου ανθρώπου.

---

<sup>660</sup> *An Essay*, σ. 357.



### 3. Η σαξονική κατάκτηση: ο ρόλος του Χριστιανισμού, ο τευτονισμός και η ιδέα του «αρχαίου Συντάγματος»

Οι Σάξονες, τους οποίους, κατά τον Burke, η παράδοση φέρει να κατάγονται από την Ασία, εμφανίζονται στο βρετανικό προσκήνιο μετά από πρόσκληση των ίδιων των Βρετόνων, για να τους συνδράμουν στην αντιμετώπιση των βαρβαρικών επιδρομών που τους απειλούσαν. Οι Σάξονες, ωστόσο, δεν έχασαν την ευκαιρία να εκμεταλλευτούν αυτή την αδυναμία των Βρετόνων και από απελευθερωτές να μετατραπούν σε κατακτητές των προηγούμενων συμμάχων τους. Η περίοδος της εγκατάστασης των Σαξόνων συνιστά μια από τις σκοτεινότερες εποχές της Βρετανίας. Σκοτεινή τόσο για τον όλεθρο και τη βαρβαρότητα που επικράτησε, όσο και για την έλλειψη γραπτών πηγών για την περίοδο αυτή (όπως, για παράδειγμα, υπήρξε ο Τάκιτος για την περίοδο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας).

Από αυτό το τελευταίο μπορούμε να ξεκινήσουμε. Σχολιάζοντας την απουσία οποιουδήποτε ιστορικού της περιόδου, ο Burke παρατηρεί ότι οι Βρετόνοι είχαν ελάχιστο ελεύθερο χρόνο ή ικανότητα για να περιγράψουν τις συμφορές που τους βρήκαν, ενώ, από την άλλη, οι Σάξονες, που τους διαδέχτηκαν, ήταν αγράμματοι. Έτσι, πρόκειται για μια περίοδο όπου κανείς, από τη μια, συναντά τις εξιστορήσεις των συγγραφέων της εκκλησίας και, από την άλλη, τις μυθικές εξιστορήσεις· αυτές οι τελευταίες, παρατηρείται, συγκροτούν υλικό για τους ποιητές, αλλά μπερδεύουν τους ιστορικούς. Η σαξονική είναι «η μυθική και ηρωική εποχή τους έθνους μας», σχολιάζει ο Burke, «η σκηνή γεμίζει με μάγους, γίγαντες και όλες τις μυθικές απεικονίσεις της πιο άγριας και απόμακρης αρχαιότητας»<sup>661</sup>. Είναι η εποχή που γεννά τη φιγούρα του ηρωικού βασιλιά Αρθούρου, τα ανδραγαθήματα του οποίου θα αποτελούσαν υλικό για τα υποτικά μυθιστορήματα, η αλήθεια των οποίων όμως αμφισβητείται από την ιστορία.

Η αναφορά σε εκκλησιαστικές πηγές είναι εκτενέστερη. Παρατηρώντας την σχεδόν καθολική καταστροφή της δυτικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, όχι μόνο από τις

---

<sup>661</sup> *An Essay*, σ. 389.



βαρβαρικές επιδρομές, αλλά και από την πείνα και την πανούκλα, ο Burke αναφέρει σχετικά την πίστη των συγγραφέων της εκκλησίας σε μια θεϊκή τιμωρία: «είδαν το χέρι του Θεού να απλώνεται για να τιμωρήσει ένα αμαρτωλό και ανυπάκουο έθνος»<sup>662</sup>, παρατηρεί. Ο ίδιος, μάλιστα, καταλήγει υποστηρίζοντας ότι, στην προσπάθεια να εξηγήσουμε αυτήν την τρομακτική ιστορική συγκυρία, «οδηγούμαστε σχεδόν έξω από τον κύκλο της πολιτικής έρευνας, με ένα τρόπο αναγκαζόμαστε να αναγνωρίσουμε το χέρι του Θεού σε αυτές τις τεράστιες επαναστάσεις, μέσω των οποίων, σε ορισμένες περιόδους, Αυτός<sup>663</sup> τόσο μοναδικά διατρανώνει την υπέρτατη εξουσία του και προκαλεί αυτό το μεγάλο σύστημα της αλλαγής το οποίο είναι ίσως τόσο αναγκαίο στον ηθικό όσο και στον φυσικό κόσμο»<sup>664</sup>.

Ο Burke λοιπόν συναντά στις πηγές του θεολογικές, ιστορικές ερμηνείες, τις αναφέρει και μάλιστα δεν αποκλείει μια τέτοια άμεση παρέμβασή της πρόνοιας σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Παρόλα αυτά, αν και ο Burke είναι θεοσεβούμενος, και οι αναφορές του εκφράζουν μια πραγματική πεποίθηση, ωστόσο, από την άλλη πλευρά, κατανοεί ότι, αφενός, η θεολογία δεν αποτελεί το αντικείμενο του ιστορικού και, αφετέρου, ότι η πρόνοια δεν συγκαταλέγεται στα εργαλεία του. Ο Burke διακρίνει με σαφήνεια ανάμεσα στη θεολογική και την πολιτική ερμηνεία και αν, με εξαιρετική επιφύλαξη – «οδηγούμαστε σχεδόν έξω από τον κύκλο της πολιτικής έρευνας» και «αναγκαζόμαστε να αναγνωρίσουμε το χέρι του Θεού»-, αφήνει περιθώρια για θεολογικές ερμηνείες, ξέρει πως βρίσκεται εκτός του πεδίου της αντικειμενικής ιστορίας που επιχειρεί να γράψει. Αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι οι ίδιες οι εξιστορήσεις αυτές αποτελούν αντικείμενο του ιστορικού και αποκαλύπτουν εν μέρει τον χαρακτήρα της εποχής.

Αυτή η πεποίθηση, ότι δηλαδή θεολογία και ιστορία συγκροτούν δύο διαφορετικά πεδία, γίνεται ακόμη πιο σαφής στη συνέχεια, όταν, αναφερόμενος στην γρήγορη εξάπλωση του Χριστιανισμού στην Αγγλία, στον μοναστικό θεσμό και στην ερμηνεία μέσω θαυμάτων που συναντά ο Burke στις πηγές του, σημειώνει: «ταιριάζει περισσότερο στον σκοπό μας να εξετάσουμε κάποιους από τους ανθρώπινους και πολιτικούς τρόπους μέσω των οποίων εξαπλώθηκε η θρησκεία σε αυτό το έθνος...»<sup>665</sup>.

<sup>662</sup> *An Essay*, σ. 388.

<sup>663</sup> Το κεφαλαίο είναι το πρωτοτύπου.

<sup>664</sup> *An Essay* σ. 388.

<sup>665</sup> *An Essay*, σ. 394.



Από την άλλη, ωστόσο, υπογραμμίζεται ότι η ίδια η πίστη στην πρόνοια με την μορφή θαυμάτων, όταν μάλιστα εξαπλώνεται, αποτελεί αιτία ιστορικών εξελίξεων. «Καθώς ούτε αποτελεί σχέδιο μου ούτε ταιριάζει στον χαρακτήρα μου, στην πραγματικότητα δεν επαφίεται στις δυνάμεις μου, να επιβεβαιώσω ή να ανασκευάσω αυτές τις ιστορίες, είναι αρκετό να παρατηρήσω, ότι είτε η πραγματικότητα είτε η πίστη τέτοιων θαυμάτων ήταν η κύρια αιτία για την γρήγορη διάδοση του Χριστιανισμού σε αυτό το νησί»<sup>666</sup>, παρατηρεί ο Burke.

Απέναντι στην έλλειψη άλλων πηγών, λοιπόν, ο Burke επιχειρεί αρχικά να ανασυγκροτήσει την εποχή και την τύχη των Βρετόνων στη βάση της γλώσσας, της θρησκείας και των νόμων, αποκαλύπτοντας έτσι μια πλατιά ευρυμάθεια. Ο Burke διαπιστώνει κι αυτός ότι η Βρετανία είχε μάλλον τη χειρότερη μοίρα από όλες τις ευρωπαϊκές χώρες. Ενώ σε όλες τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες, παρατηρεί, η γλώσσα των κατακτημένων διατηρήθηκε και ενσωματώθηκε σε αυτή των κατακτητών και το ίδιο ισχύει και με τη θρησκεία, και στα δύο αυτά πεδία η τύχη των Βρετόνων ήταν πολύ χειρότερη. «Στην Αγγλία», παρατηρείται, «η γλώσσα των Σαξόνων δεν έχει καμία ή, αν έχει, έχει μόνο ελάχιστες προσμίξεις από την γλώσσα των Ουαλλών και φαίνεται ότι ανάμεσα στα κατώτερα λαϊκά στρώματα συνέχισε μέχρι που μπλέχτηκε με τα νορμανδικά, μια διάλεκτο από καθαρά τευτονικά»<sup>667</sup>. Ο Χριστιανισμός, από την άλλη, μέχρι την επανεμφάνισή του χάρη στον Αυγουστίνο, εξέλειπε εντελώς από τη Βρετανία, σε αντίθεση με την ηπειρωτική Ευρώπη, όπου μετά τις βόρειες επιδρομές όχι μόνο διατηρήθηκε, αλλά και άνθισε.

Όλα αυτά πιστοποιούν ότι η κατάσταση της Βρετανίας, κατά την περίοδο των επιδρομών των Σαξόνων, ήταν η χειρότερη σε σχέση με τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Παρόλα αυτά, ο Burke αμφισβητεί την ιδέα της πλήρους εξόντωσης ή υποδούλωσης των Σαξόνων. «Είναι αξιοσημείωτο», παρατηρεί, «ότι δύο αιώνες μετά τις πρώτες επιδρομές των Σαξόνων συναντάμε την Αγγλία σε ένα πολύ ανεκτό πληθυσμιακό επίπεδο»<sup>668</sup>. Και είναι δύσκολο να φανταστούμε, συνεχίζει ότι οι απώλειες καλύφθηκαν τόσο γρήγορα από μετακινήσεις πληθυσμών ή από την ανάπτυξη των Σαξόνων. Όσον αφορά δε την ιδέα της υποδούλωσης, ο Burke την αμφισβητεί με βάση απομεινάρια του σαξονικού νόμου, τα οποία αποκαλύπτουν την πρόβλεψη στοιχειωδών

<sup>666</sup> *An Essay*, σ. 393-394.

<sup>667</sup> *An Essay*, σ. 388-389.





δικαιωμάτων για τους Βρετόνους, αλλά και τη δυνατότητα ανέλιξής τους στην κοινωνική ιεραρχία. «Αυτό», παρατηρεί ο Burke, «είναι υποβιβασμός, αλλά όχι δουλεία»<sup>669</sup>.

Πέρα από τα παραπάνω, ο Burke διαγράφει τα πολεμικά ήθη των Σαξόνων, μάλλον κατά τα πρότυπα του πρωτόγονου ανθρώπου εν γένει<sup>670</sup>, και εξετάζει την επιβίωση στοιχείων του Δρυιδισμού επιχειρώντας να ερμηνεύσει φυσικά τη διάρκεια των λατρευτικών της αντικειμένων<sup>671</sup>, αλλά και τονίζοντας τη σφραγίδα του Δρυιδισμού ακόμα και στο σύγχρονο πολιτισμό<sup>672</sup>.

Όπως έγινε και στο πρώτο βιβλίο, έτσι και στο δεύτερο η ιστορική αφήγηση διακόπτεται με το δεύτερο κεφάλαιο στο οποίο ο Burke αναλαμβάνει εκτενώς να ασχοληθεί με την «εγκαθίδρυση του Χριστιανισμού και των μοναστικών θεσμών». Και στις δύο περιπτώσεις, λοιπόν, η θρησκεία προσελκύει το ενδιαφέρον του Burke, ενώ θα δούμε ότι και στο σημείο αυτό συνδέεται όχι μόνο με τον εξευγενισμό των ηθών αλλά και, κατά τρόπο ίσως παράδοξο, με την πρόοδο των γραμμάτων και των επιστημών.

Ο Χριστιανισμός, για να είμαστε ακριβείς στην ιστορική αφήγηση, μετά την ολοκληρωτική εξαφάνισή του από την Αγγλία, επανεμφανίζεται το 600 μ.χ, 150 χρόνια μετά την πρώτη άφιξη των Σαξόνων στο νησί. Η αφορμή δίνεται μετά τον γάμο μιας κόρης του βασιλιά των Φράγκων Charibert με την κόρη του βασιλιά του Κεντ. Αυτός που οργανώνει το εγχείρημα είναι ο πάπας Γρηγόριος ο Μέγας και αυτός που το φέρνει εις πέρας είναι ο Αυγουστίνος. Ο Burke αρέσκεται στα ιστορικά παράδοξα και δεν

---

<sup>668</sup> *An Essay*, σ. 388.

<sup>669</sup> *An Essay*, σ. 389.

<sup>670</sup> Όπως όλων των πρωτόγονων ανθρώπων, τα ήθη τους είναι άγρια και τα χαρακτηρίζει μια χονδροειδής απλότητα. Επίσης, όπως όλοι οι βάρβαροι, γοητεύονται από την εξωτερική εμφάνισή. Εκτιμούν τα πλεονεκτήματα της φύσης και φροντίζουν την εμφάνισή τους. Δεν κατέχουν τις τέχνες και τις επιστήμες και δεν ασκούν το εμπόριο και τη βιοτεχνία. Ως εκ τούτου, συνεχίζει ο Burke, η μοναδική τους απασχόληση είναι ο πόλεμος και το κυνήγι η ευχαρίστησή τους.

<sup>671</sup> «Μια λατρεία», σημειώνει ο Burke σε μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση, η οποία θέλει να ερμηνεύσει φυσικά την απήχηση του Δρυιδισμού στους πρωτόγονους λαούς, «η οποία χρειάζεται ενθύμια εικόνων ή βιβλίων για να στηριχτεί, μπορεί να χαθεί, όταν αυτά καταστραφούν. Άλλα, όταν η προκατάληψη έχει εδραιωθεί σε σχέση με αυτά τα σπουδαία αντικείμενα της φύσης, είναι εξαιρετικά δύσκολο να πάρεις τον νου σου από πράγματα που προκαλούν καθαυτά τόση εντύπωση και είναι συνεχώς παρόντα» (*An Essay*, σ. 392). Ακόμα μια φορά ο ψυχολόγος Burke φαίνεται χρήσιμος στον Burke ως ιστορικό.

<sup>672</sup> Ανάμεσα στα αντικείμενα λατρείας των Σαξόνων ο Burke αναφέρεται στη θεότητα Eostre. Η ετυμολογία της λέξης –ένα εργαλείο το οποίο ο Burke έχει πάντα στην εφεδρεία του και δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει-, παραπέμπει στον πλανήτη τον οποίον λάτρευαν οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι με το όνομα Αφροδίτη. Το πιο ενδιαφέρον είναι ότι αυτή η ειδωλολατρική προκατάληψη επιβιώνει στις μέρες του Burke, αλλά και στις μέρες μας, έχοντας δώσει το όνομά της, το όνομα της θεότητας, σε μια χριστιανική γιορτή όπως το Πάσχα –στα αγγλικά το Πάσχα προφέρεται Easter.



παραλείπει, ούτε στο σημείο αυτό, να παρατηρήσει ότι μια ειδωλολατρική προκατάληψη, ο ιδιαίτερος σεβασμός που απολάμβανε το γυναικείο φύλο ανάμεσα στους αρχαίους Γερμανούς, αποδεικνύεται ιδιαίτερα ευνοϊκή για τη διάδοση του Χριστιανισμού.

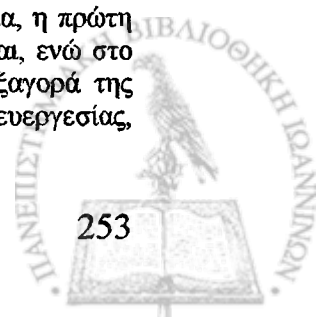
Ο Burke τονίζει την ιδιαίτερα συνετή πολιτική του Πάπα, ο οποίος φρόντισε να μην θίξει τις προκαταλήψεις και τα έθιμα των κατοίκων, διατηρώντας και αφομοιώνοντάς τα, κατά το δυνατόν, στη νέα θρησκεία και με την πρόθεση «...κατά την αλλαγή θρησκείας, να κάνει τη μετάβαση από την απάτη στην αλήθεια όσο το δυνατόν λιγότερο βίαιη»<sup>673</sup>. Στη συνέχεια παρατηρεί την εντυπωσιακή υποδοχή του από τους βασιλείς, οι οποίοι παρουσιάζονται να εκχωρούν περιοχές τους για τον σκοπό της διάδοσης του Χριστιανισμού, και να γίνονται οι ίδιοι μοναχοί και, τέλος, καταλήγει στην εξαιρετική σημασία για την διάδοση του Χριστιανισμού, αφενός, του έργου των ιεραποστόλων, οι οποίοι παρουσιάζονται να μεταφέρουν στις πρωτόγονες γερμανικές φυλές τα στοιχειώδη τεχνικά μέσα για να βελτιώσουν τις υλικές τους συνθήκες, και με κάθε ευκαιρία να προάγουν την προσωπική ελευθερία των κατοίκων<sup>674</sup> και, αφετέρου, του θεσμού του μονασισμού, ο οποίος λαμβάνει και τη σημαντικότερη έκταση ως προς την πραγμάτευση.

Τα μοναστήρια, παρατηρείται, ήταν τα μόνα οργανωμένα σώματα της περιόδου και συγκροτούσαν τους μόνους θεσμούς μέσω των οποίων μπορούσε η ελεημοσύνη των πλουσίων να μεταβεί στους φτωχούς. Οι μοναχοί εκείνης της περιόδου και ιδιαίτερος οι Ιρλανδοί, σημειώνει με νόημα ο Burke, «δεν έδειξαν την αρπακτική επιθυμία για πλούτη, η οποία για πολύ καιρό ατίμασε και, τελικά, κατέστρεψε τους διαδόχους τους»<sup>675</sup>. Προς επίρρωση αυτού ο Burke παρατηρεί την ανάπτυξη του φαινομένου του αναχωρητισμού και σημειώνει ότι η ζωή στα μοναστήρια ήταν λιτή και η διακυβέρνηση μετριοπαθής.

Πέρα από αυτό, τις «άξεστες αυτές εποχές» των μεγάλων αναταραχών και περισπασμών, όταν ο νόμος ακόμα δεν είχε εδραιωθεί, τα μοναστήρια αποτελούσαν,

<sup>673</sup> *An Essay*, σ. 394.

<sup>674</sup> Όταν οι Χριστιανοί βασιλείς παραχωρούν κατακτημένες περιοχές στην εκκλησία, η πρώτη της κίνηση είναι να βαπτίσει και να απελευθερώσει τους νέους υπηκόους της, παρατηρείται, ενώ στο εκκλησιαστικό δίκαιο προέβλεψαν την απαλλοτρίωση εδαφών της εκκλησίας για την εξαγορά της ελευθερίας υπηκόων. Αντίστοιχα, ωθούσαν τους σπουδαίους άντρες της εποχής σε πράξεις ενεργεσίας, αλλά και σε δημόσια έργα.



λόγω του χαρακτήρα τους τα πιο προστατευμένα και ασφαλή μέρη. Σε αυτά έβρισκαν καταφύγιο σπουδαίοι άνθρωποι, ακόμα και άρχοντες. Τα μοναστήρια την περίοδο εκείνη μετατρέπονται σε άσυλα, παρατηρεί ο Burke, τα οποία κανείς δεν τολμά να παραβιάσει, αλλά γίνονται και τα κοιμητήρια για τους επιφανέστερους των βασιλέων, κάτι που βεβαίως αυξάνει το κύρος, αλλά και την προστασία που απολάμβαναν. Ποίος θα τολμούσε να βεβηλώσει τους τάφους των προγόνων του;

Με δεδομένη τη σχετική προκατάληψη των ιστορικών εναντίον των μοναχών<sup>676</sup>, η σύνδεση ανάμεσα στον μοναχισμό και την πρόοδο των τεχνών και των γραμμάτων αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία, μια ιδιαίτερη σημασία άλλωστε, την οποία προσδίδει στην προβληματική ο ίδιος ο Burke από την έκταση την οποία της αφιερώνει. «Δεν υπήρχε μέρος της πολιτικής τους, οποιασδήποτε φύσης», σημειώνει, αναφερόμενος στους πρώτους μοναχούς, «που να τους απέδωσε μεγαλύτερο και δικαιότερο έπαινο από όσο η καλλιέργεια της γνώσης και των χρήσιμων τεχνών, γιατί, αν οι μοναχοί συνέβαλαν στην παρακμή της επιστήμης στην Ρώμη, είναι βέβαιο πως η εισαγωγή των γραμμάτων και της αβροφροσύνης οφείλεται στο έργο τους»<sup>677</sup>. Η αβροφροσύνη στην οποία συμβάλλει ο Χριστιανισμός είναι κάτι εξίσου σημαντικό και θα μας απασχολήσει εκτενέστερα.

Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να διαγράψουμε τους όρους της πρώτης σχέσης που μας απασχολεί. Ο Burke δεν θα παραλείψει να αναγνωρίσει το έργο ορισμένων φωτισμένων εκπροσώπων της Εκκλησίας στο πεδίο που μας απασχολεί, το πεδίο των γραμμάτων και των τεχνών, αυτό ωστόσο που έχει πρωτίστως στο μυαλό του ένα σχήμα μη ηθελημένων αποτελεσμάτων στην κατανόηση αυτής της σχέσης. Πρόκειται δηλαδή για μια σχέση που κανείς δεν σχεδίασε και ούτε θα μπορούσε να προβλέψει, μπορούμε μόνο να την παρατηρούμε αναδρομικά, με το μάτι του ιστορικού. Οι μοναχοί παρατηρεί, «καλλιέργησαν τα γράμματα μόνο κατά δευτερεύοντα τρόπο, και υποβοηθητικά της θρησκείας»<sup>678</sup> και εντοπίζει τρεις λόγους που εδραίωσαν τον δεσμό που μας απασχολεί.

---

<sup>675</sup> *An Essay*, σ. 397.

<sup>676</sup> Σε ένα μικρό κεφάλαιο στο *Πνεύμα των νόμων*, αφιερωμένο στον μοναχισμό ο Montesquieu συνέδεε τον μοναχισμό με την οκνηρία. Πρβλ. το κεφ. 14, παρ 7, σ. 394.

<sup>677</sup> *An Essay*, 398.

<sup>678</sup> *An Essay*, σ. 398.



Αρχικά, ο Burke αναφέρεται στη συσχέτιση των γραφών με ορισμένους ιστορικοκοινωνικούς όρους, η κατανόηση των οποίων καθίσταται αναγκαία για την κατανόηση των ιερών κειμένων. «Οι γραφές», παρατηρεί συγκεκριμένα ο Burke, «σε καμία περίπτωση δεν αποτελούν ένα απομονωμένο (irrelevant) σύστημα ηθικών και θείων αληθειών»<sup>679</sup>. Αναφέρονται, αντίθετα, σε ένα πλήθος ιστοριών, νόμων, γνωμών αλλά και ηθών, τα οποία με τη σειρά τους αφορούν διαφορετικούς ανθρώπους, διαφορετικών εποχών. Το συμπέρασμα είναι πως η κατανόησή τους και η εξοικείωση μαζί τους απαιτεί την προσφυγή σε «εξωτερική έρευνα». Αυτός είναι ο πρώτος λόγος που «η πρόοδος της θρησκείας πάντα σημαδεύεται και από την πρόοδο των γραμμάτων»<sup>680</sup>.

Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με τη γλώσσα. Οι γραφές, παρατηρεί ο Burke, παραμένουν αμετάφραστες στις ομιλούμενες στην Αγγλία γλώσσες, έτσι, όποιος θέλει να ασκήσει τα στοιχειώδη καθήκοντα του κληρικού, για να μπορέσει να εξοικειωθεί με τη λατινική, οφείλει να καταφύγει «στη μελέτη των συγγραφέων της ευγενούς αρχαιότητας»<sup>681</sup>. Ο Burke σημειώνει emphaticά ότι δεν επιθυμεί να δικαιολογήσει την πρακτική, καθεαυτή, μάλλον γιατί δεν πρέπει να είναι αυτός ο μόνος λόγος για να μελετά κανείς τους συγγραφείς της αρχαιότητας. Αυτό στο οποίο θέλει να εστιάσει, και το οποίο έχει ιδιαίτερα σημαντική θέση στην ιστορία του, είναι οι απρόβλεπτοι τρόποι που μετέρχεται η ιστορία κατά την ανέλιξή της προς τον πολιτισμό· αργότερα ο Burke θα μιλήσει για τους απρόβλεπτους τρόπους της πρόνοιας. Προς το παρόν, παρατηρεί ότι «μια πρακτική που υπόκειται σε πολλές αντιρρήσεις καθεαυτή είχε σημαντικό μερίδιο στη διάσωση των απομεινारीών της λογοτεχνίας»<sup>682</sup>, τα οποία, αλλιώς, δε θα είχαν καμία θέση σε ένα κόσμο που διχαζόταν ανάμεσα στη «βαρβαρότητα», από τη μια, και «την αμόρφωτη ευλάβεια (untaught piety)», από την άλλη.

Ακόμα μια επικριτέα πρακτική, αν θεωρηθεί καθεαυτή και ως προς τις ιδιαίτερες στοχεύσεις της, έχει το ίδιο, ευεργετικό για τα γράμματα, αποτέλεσμα. Ο Burke αναφέρεται στα ταξίδια προσκυνήματος (pilgrimages). Ο στόχος αυτών των ταξιδιών είναι είτε η Ρώμη, όπου και βρισκόταν «ό,τι είχε απομείνει από την αρχαία

<sup>679</sup> *An Essay*, σ. 398.

<sup>680</sup> *An Essay*, σ. 398.

<sup>681</sup> *An Essay*, σσ. 398-399.

<sup>682</sup> *An Essay*, σ. 399.

γνώση και γούστο»<sup>683</sup>, είτε η Ιερουσαλήμ, στην οποία για να φτάσει κανείς θα έπρεπε να περάσει από την ελληνική αυτοκρατορία, η οποία εξακολουθούσε να επιβιώνει «με μεγαλοπρέπεια και εξουσία» στην ανατολή. Οι προσκυνητές γίνονται το μέσο μεταφοράς γνώσης και πολιτισμού και «τα προσκυνήματα έτσι συντηρούν την επαφή ανάμεσα στην ανθρωπότητα, η οποία στις μέρες μας διαμορφώνεται από την πολιτική, το εμπόριο, και την περιέργεια των διανοουμένων»<sup>684</sup>.

Αυτό που παρατηρεί ο Burke μετά από τα παραπάνω είναι η διαρκής επικοινωνία και ανάμιξη των ανθρώπων. Η ιστορία ανασυγκροτείται ως το πεδίο της διαρκούς πολιτισμικής τριβής των πιο διαφορετικών ανθρώπων και φυλών. Στο προηγούμενο κεφάλαιο ήταν η μετανάστευση και η κατάκτηση, σε αυτό τα προσκυνήματα, αργότερα, όπως παρατήρησε ο Burke, στην πολιτισμένη, εμπορική κοινωνία, θα είναι το εμπόριο και η περιέργεια. Δεν μπορεί, παρατηρεί ο Burke, παρά να υπάρχει μια δύναμη που επιδιώκει αυτή την επαφή και την επιτυγχάνει με τα πιο διαφορετικά μέσα. «Δεν είναι ανάξιο παρατήρησης ότι η πρόνοια η οποία φαίνεται ότι θέλησε έντονα τη συνεχή ανάμιξη της ανθρωπότητας δεν αφήνει ποτέ τον ανθρώπινο νου χωρίς κάποια αρχή με την οποία να επιτυγχάνει τον σκοπό αυτό. Αυτός ο σκοπός επιτυγχάνεται κάποτε με το μεταναστευτικό πνεύμα, κάποτε μέσα από το πνεύμα της κατάκτησης· κάποτε είναι η απληστία που διώχνει τους ανθρώπους από τα σπίτια του και άλλοτε είναι η δίψα για γνώση που τους καθοδηγεί· όπου καμιά από τις αρχές αυτές δεν μπορεί να λειτουργήσει είναι η ιερότητα ενός τόπου που έλκει ανθρώπους από τις πιο απόμακρες γωνιές»<sup>685</sup>.

Το πρώτο που πρέπει να σημειωθεί είναι η αξιοποίηση της γενικής έννοιας της πρόνοιας. Αν στο προηγούμενο κεφάλαιο η πρόνοια αναφέρθηκε με την έννοια της άμεσης παρέμβασης στην ιστορία, σε αυτό η έννοια ταυτίζεται με τη φύση, ο Θεός λειτουργεί μέσω της ανθρώπινης φύσης. Το δεύτερο το οποίο πρέπει να παρατηρηθεί είναι ο κοσμοπολιτισμός του επιχειρήματος του Burke. Η ιδέα ότι η ανθρωπότητα προχωρά μέσα από τη συνεχή αλληλεπίδραση και τον αλληλοκαθορισμό. Ένα τρίτο αξιοπρόσεκτο σημείο είναι η αξιοποίηση του εξελικτικού σχήματος που ο Κονδύλης

---

<sup>683</sup> *An Essay*, σ. 399.

<sup>684</sup> *An Essay*, σ. 399.

<sup>685</sup> *An Essay*, σ. 399.



ονομάζει ετερογονία των σκοπών<sup>686</sup>, ένα σχήμα που συναντά και στον Turgot, κατά την εκτίμηση του Κονδύλη, «τον πατέρα της ώριμης θεωρίας για την πρόοδο»<sup>687</sup>.

Μέσα από τα ταξίδια προσκυνήματος η Αγγλία αποκτά τους καρπούς της γνώσης και της προόδου, αυτό όμως που επιτρέπει τη γονιμοποίησή τους είναι οι ιδιαίτεροι όροι που διαμορφώνονται στο περιβάλλον των μοναστηριών, έξω από τα οποία, με δεδομένη την πρωτόγονη κατάσταση της κοινωνίας, η καλλιέργεια της γνώσης θα ήταν αδύνατη. Οι όροι στους οποίους αναφέρεται ο Burke είναι, αφενός, ο ελεύθερος χρόνος, τον οποίον τα μοναστήρια είναι σε θέση να προσφέρουν, και, αφετέρου, η αποστασιοποίηση από τις τραχιές και βάρβαρες συνθήκες των πρωτόγονων λαών. Και οι δύο αυτοί όροι κρίνονται αναγκαίοι για την καλλιέργεια των γραμμάτων και των τεχνών. Το ζητούμενο δεν είναι μόνο ποσοτικό, η διαθεσιμότητα χρόνου δηλαδή, αλλά και ποιοτικό· έχει να κάνει, δηλαδή, με την νοητική ωρίμανση και εκλέπτυνση που αποκτάται μόνο στα πλαίσια διασφαλισμένων υλικών όρων. «Ήταν απολύτως αναγκαίο», παρατηρεί ο Burke, «να τραβήξουμε ορισμένους ανθρώπους από την πρωτόγονη και άγρια κοινωνία και να τους θέσουμε σε πλήρη απομόνωση από τη βάρβαρη ζωή του υπόλοιπου κόσμου, ώστε να καταστούν κατάλληλοι για τη μελέτη και την καλλιέργεια των τεχνών και των επιστημών»<sup>688</sup>.

Τέλος, σε μια επιλογή που ήδη την έχουμε σημειώσει αρκετές φορές, ο Burke δεν παραλείπει να γενικεύσει, για να συνάγει έναν κανόνα για τη γέννηση της γνώσης. Παντού, παρατηρεί, οι άνθρωποι που καταπιάνονται με την παραγωγή της γνώσης, στο πλαίσιο των πρώτων της βημάτων, διακρίνονται και απομονώνονται από τη μεγάλη μάζα της κοινότητας.

Στη συνέχεια, ο Burke αναφέρεται στη συνεισφορά στα γράμματα των εκάστοτε αρχιεπισκόπων, οι οποίοι όντας ξένοι και μορφωμένοι συνεισέφεραν στα γνωστικά αποθέματα της Αγγλίας. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται στο έργο του Θεόδωρου στον οποίο αποδίδεται και η πρώτη επαφή με την ελληνική γλώσσα. Έλληνας ο ίδιος, παρατηρεί ο Burke, έφερε στην Αγγλία μαζί του ένα αντίγραφο των έργων του Ομήρου, «του

---

<sup>686</sup> Σύμφωνα με το σχήμα αυτό «η ανθρώπινη μαρτία», δηλαδή τα πάθη, οι ψευδαισθήσεις, ακόμα και οι ανηθικότητες δεν είναι πια κωλύματα, αλλά προωθητήριες δυνάμεις της ιστορικής κίνησης...» (Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. 2, σ. 135). Ο δεύτερος ακρογωνιαίος λίθος της εξελικτικής θεώρησης του Turgot παραπέμπει επίσης στο έργο του Burke καθώς δεν είναι άλλος από την αποκατάσταση του Χριστιανισμού του Μεσαίωνα.

<sup>687</sup> Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. 2, σ. 121.

<sup>688</sup> *An Essay*, σ. 400.



αρχαιότερου και του καλύτερου των ποιητών και του καταλληλότερου για να εμπνεύσει ένα λαό, που μόλις ξεκινά στα γράμματα, με μια ζωνρή αγάπη για το καλό γούστο και τις επιστήμες»<sup>689</sup>. Υπό την επιρροή του, συνεχίζει ο Burke, ιδρύεται σχολή στο Cantebury και, έτσι, το 669μ.χ «ανοίγεται στην Αγγλία και η άλλη μεγάλη πηγή της γνώσης, η ελληνική γλώσσα»<sup>690</sup>.

Εξαιρετικά εκτενής είναι στη συνέχεια η αναφορά του Burke στο έργο του Beda, ενός μοναχού ο οποίος χαρακτηρίζεται από τον Burke ως «ο πατέρας της αγγλικής παιδείας»<sup>691</sup>. Αξιοσημείωτη είναι στην περίπτωση αυτή η μετριοπάθεια των κρίσεων του Burke και η κατανόηση ότι συγκεκριμένα πρόσωπα και πράξεις οφείλουν να αποτιμώνται στο πλαίσιο δεδομένων ιστορικών συγκυριών. Ο Burke αναφέρεται συνοπτικά σε όλα τα αντικείμενα με τα οποία καταπιάστηκε ο Beda. Ξεκινά από τη θεολογία, για να παρατηρήσει ότι ακολούθησε τον τρόπο των παλαιότερων Πατέρων και τα κείμενά του είναι γραμμένα με τρόπο αλληγορικό μάλλον παρά συστηματικό<sup>692</sup>. Περνά, στη συνέχεια, στις φυσικές επιστήμες, όπου παρατηρεί ότι το έργο του περιλαμβάνει τη φυσική που διδάσκονταν στη Ρώμη κατά την παρακμή της<sup>693</sup>, εξετάζει την αστρονομία, όπου παρατηρεί, ότι ο Beda κάνει το αφελές λάθος να θεωρεί τη σελήνη μεγαλύτερη από τη γη και καταλήγει σε κατώτερες επιστήμες όπως τη μουσική, τη ρητορική τη γραμματική, την τέχνη της μετρικής και την αριθμητική.

Τελικά, αν και αποτιμα τον Beda ως έναν στοχαστή «μεσαιάς τάξης, ούτε εμπνευσμένο (elevated) ούτε λεπτό, ο οποίος έγραψε με ένα ευτελές, απλό και όχι

---

<sup>689</sup> *An Essay*, σ. 400.

<sup>690</sup> *An Essay*, σ. 400.

<sup>691</sup> *An Essay*, σ. 403.

<sup>692</sup> Ο Burke υποστηρίζει ότι αυτός που εισάγει τη συστηματική και λογική μέθοδο στη θεολογία είναι ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός. «Σε αυτό το σχήμα», παρατηρεί ο Burke, «η αλληγορική έδωσε τη θέση της στην κυριολεκτική εξήγηση, η φαντασία περιοριστική και η επιτήδευση αποφεύχθηκε. Αντίθετα, κυριάρχησε μια εμφάνιση περισσότερο στερεή και φιλοσοφική, σύμφωνα με μια τάξη περισσότερο επιστημονική...» (*An Essay*, σ. 401).

<sup>693</sup> Κατά την εκτίμηση του Burke ο Beda αξιοποίησε ό,τι χειρότερο από το πεδίο των φυσικών επιστημών έχει να επιδείξει η αρχαιοελληνική σκέψη. Η φυσική του Επίκουρου είναι αυτή την οποία ο Burke εκτιμά περισσότερο, είναι αυτή «η οποία περισσότερο προσεγγίζει το ορθολογικό» (*An Essay*, σ. 402), κατά την εκτίμησή του. Είναι ίσως αυτή, θα προσέθετα, που βρίσκεται κοντύτερα στις νεωτέρων παραδοχές οι οποίες συγκροτούν την αυθεντία τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Παρόλα αυτά. Ο Burke παρατηρεί ότι καθώς το σύστημα αυτό συνδέεται με μια ασεβή ιδεολογία και θεωρείται ότι στηρίζει μια χαλαρή ηθική, δεν έχει κύρος. Όσο για «τα λεπτά οράματα του Πλάτωνα», συνεχίζει ο Burke, «έπεσαν σε δυσμένεια λόγω της κατάχρησής τους από αιρετικούς» (*An Essay*, σ. 402). Το σύστημα το οποίο ο Beda ακολουθεί, όπως θα μπορούσε ίσως κανείς να προβλέψει, και για το οποίο επιφυλάχθηκε από τον Burke ο χαρακτηρισμός του χειρότερου στο πεδίο των φυσικών επιστημών, είναι αυτό του Αριστοτέλη. Τα έργα του Αριστοτέλη για τη φυσική, παρατηρεί ο Burke, είναι τα μόνα ανάξια του.



κομψό στυλ»<sup>694</sup>, ο Burke υποστηρίζει ότι με τους όρους της εποχής στην οποία έζησε και με δεδομένο ότι μιλάμε για έναν μοναχό, το έργο του Beda όχι μόνο είναι πολύτιμο αλλά και ένα «εκπληκτικό επίτευγμα». «Αν σκεφτούμε την εποχή στην οποία έζησε όλη του τη ζωή», παρατηρείται, «μέσα στους τοίχους ενός μοναστηριού, σε μια τόσο απόμακρη και άγρια χώρα, είναι αδύνατον να του αρνηθούμε τον έπαινο μιας απίστευτης εργατικότητας και μια γενναιόδωρης δίψας για γνώση»<sup>695</sup> και ο έπαινος του δασκάλου, οφείλουμε να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό, μετατρέπεται από τον Burke σε έπαινο όλου του έθνους. «Ότι ένα έθνος το οποίο πενήντα χρόνια πριν μόλις άρχισε να βγαίνει από μια βαρβαρότητα τόσο τέλεια, ώστε να μην έχουν ούτε αλφάβητο, θα μπορούσε σε τόσο σύντομο διάστημα να ιδρύσει ένα τόσο ανθηρό σεμινάριο γνώσης και να παράξει έναν τόσο διαπρεπή δάσκαλο, είναι κάτι για το οποίο πιστεύω κανένα άλλο έθνος εκτός από την Αγγλία δεν μπορεί να υπερηφανεύεται»<sup>696</sup>.

Όπως ο Burke δεν υποτιμά τις πρώτες, αδέξιες προσπάθειες της επιστήμης, έτσι δεν απαξιώνει και τα έθνη στην πρωτόγονη κατάστασή τους. Ενδεικτική ως προς αυτό είναι και η αναφορά του Burke στις προόδους της καθομιλουμένης. Δίπλα στις προόδους της ελληνικής και της λατινικής, ο Burke δεν διστάζει να αναφερθεί στις προόδους της γλώσσας των κατοίκων της Αγγλίας. Παρατηρεί την αγάπη των ντόπιων για την ποίηση και το τραγούδι και σημειώνει ότι η γλώσσα τους «δεν υστερούσε ούτε σε ενέργεια ούτε σε ομορφιά και ήταν τόσο ευέλικτη ώστε να είναι σε θέση να εκφράσει με χάρη και αποτελεσματικότητα κάθε νέα τεχνική ιδέα που εισήγαγε είτε η θεολογία είτε η επιστήμη»<sup>697</sup>.

Σε κάθε περίπτωση, και μόνο η ενασχόληση με την επιστήμη ως τέτοια, πέρα δηλαδή από τα όποια επιτυχημένα ή όχι αποτελέσματα, κρίνεται θετικά, γιατί θέτει τα αναγκαία θεμέλια πάνω στα οποία υψώνεται η πρόοδος της γνώσης και της επιστήμης, διευρύνει τις ικανότητες του ίδιου του επιστήμονα, αλλά διευκολύνει επίσης τους επίδοξους συνεχιστές του. Ας θυμηθούμε ότι ο Burke είχε καταφύγει και σε αυτή την έσχατη υπεράσπιση, για να δικαιολογήσει το εγχείρημα του αισθητικού του έργου, παρουσιάζοντας τότε την εικόνα των νερών που κανείς οφείλει να ταράξει για να μην

---

<sup>694</sup> *An Essay*, σ. 403.

<sup>695</sup> *An Essay*, σ. 403.

<sup>696</sup> *An Essay*, σ. 403-404.

<sup>697</sup> *An Essay*, σ. 404.





βαλτώσουν. Στο κείμενο που μας απασχολεί ο Burke παρατηρεί ότι «αν και οι άνθρωποι σφάλλουν, ερμηνεύοντας τις αιτίες των φυσικών λειτουργιών, τα έργα της φύσης τίθενται με τον τρόπο αυτό υπό εξέταση, πράγμα που δεν μπορεί παρά να διευρύνει τον νου. Η επιστήμη μπορεί να είναι λανθασμένη ή επιπόλαιη, η πρόοδος είναι πραγματική»<sup>698</sup>.

Πέρα από αυτά, ο Burke εντοπίζει μια ακόμα καίρια επίδραση του Χριστιανισμού στις γερμανικές κοινότητες, που είναι ακόμα σημαντικότερη και διευκολύνει ιστορικές εξελίξεις καθοριστικής σημασίας για την περιοχή που μας απασχολεί. Πρόκειται για την επίδρασή του Χριστιανισμού πάνω στα ήθη των πρωτόγονων κοινοτήτων. Ο Χριστιανισμός, λοιπόν, παρουσιάζεται να εξευγενίζει και να εκλεπτύνει τον βάρβαρο χαρακτήρα του πρωτόγονου ανθρώπου. Είναι αυτός που κινητοποιεί ήθια και κοινωνικά συναισθήματα, απέναντι στα βίαια πάθη που χαρακτηρίζουν τη «βάρβαρη», πρωτόγονη κατάσταση του ανθρώπου. «Τα ήθη των Σαξόνων», παρατηρεί ο Burke, «υπέστησαν μια αξιοσημείωτη μεταβολή από την αλλαγή στη θρησκεία. Η αγριάδα τους ελαττώθηκε σημαντικά· έγιναν περισσότερο ήπιοι και κοινωνικοί και οι νόμοι τους άρχισαν να μετέχουν της ηπιότητας των ηθών, πράγμα το οποίο σε κάθε περίπτωση, συνιστούσε έλεος και τρυφερότητα για το χριστιανικό αίμα»<sup>699</sup> (η πρόταξη των ηθών στη σχέση τους με τους νόμους έχει ήδη γίνει αντικείμενο σχολιασμού<sup>700</sup>).

Ως προς τις συγκεκριμένες, ιστορικές συνέπειες αυτής της μετατροπής των ηθών, ο Burke παρατηρεί δύο πράγματα: αρχικά, ότι συχνά το χριστιανικό πνεύμα εμφύσησε στους κυβερνώντες ένα πνεύμα αδράνειας και δισταγμού, το οποίο τους καθιστούσε άκρως ακατάλληλους για να ηγηθούν μιας χώρας, η οποία μάλιστα σε λίγο θα βρεθεί στο έλεος νέων επιδρομέων<sup>701</sup> και κατά δεύτερον, ότι η εξαιρετική ηπιότητα

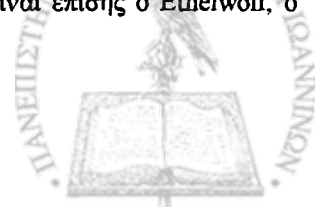
---

<sup>698</sup> *An Essay*, σ. 402.

<sup>699</sup> *An Essay*, σ. 404.

<sup>700</sup> Ήδη στο πρώτο μέρος της διατριβής, εξετάζοντας την επίδραση των ευγενών τεχνών, είδαμε τον Burke να προτάσσει τα ευγενή ήθη απέναντι σε αφηρημένες αρχές και καταναγκαστικούς κανόνες (πρβλ. το κεφάλαιο με τον τίτλο «Σκέψεις για την μόρφωση και την φιλοσοφία»). Στο πλαίσιο της ιστορίας που μας απασχολεί, επίσης, η πρόταξη των ηθών συνδέθηκε με την έννοια του γενικού πνεύματος του Montesquieu κατά την εξέταση της πολιτικής του Agricola (πρβλ το κεφάλαιο με τον τίτλο «Η ρωμαϊκή κατάκτηση, ευγενή και πρωτόγονα ήθη»), ενώ σε αυτό το κεφάλαιο θα αντιπαρατεθούν και τα έθιμα στους νόμους.

<sup>701</sup> Ο Burke αναφέρεται σε βασιλείς οι οποίοι εγκαταλείπουν τα εγκόσμια καθήκοντά τους και διστάζουν να επιβάλουν με αποφασιστικότητα τους νόμους και σε άλλους που εγκαταλείπουν τη χώρα τους στις κρίσιμότερες στιγμές για να ακολουθήσουν ταξίδια προσκυνήματος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της ανεπάρκειας των χριστιανικών αρετών για έναν βασιλιά είναι επίσης ο Ethelwolf, ο



στον χαρακτήρα των λαών, τους έκανε λιγότερο φιλοπόλεμους και, έτσι, προετοίμασε τον δρόμο για την ένωση των γερμανικών βασιλείων στη νότια Βρετανία υπό τον Egbert. Είναι κατά την ένωση αυτή που τα νότια τμήματα του νησιού λαμβάνουν για πρώτη φορά την ονομασία της Αγγλίας.

Μετά την παρέκβαση για τον Χριστιανισμό και τον θεσμό του μοναστηριού, ο Burke επιστρέφει στην κλασική αφήγηση της ιστορίας των Σαξόνων στην Αγγλία, για να περιγράψει την αναμέτρησή τους με τους Δανούς και, τελικά, την υποταγή τους στους Νορμανδούς. Έτσι, ξεκινά το τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της ιστορίας που παρακολουθούμε. Στο πλαίσιο αυτό ο Burke παρακολουθεί τις πράξεις των διαφορετικών ηγεμόνων και καταγράφει τις αρετές και τα ελαττώματά τους. Ιδιαίτερα εκτενής και ευνοϊκή είναι η αναφορά στον βασιλιά Αλφρέδο, στον οποίο ο Burke αφιερώνει ιδιαίτερο κεφάλαιο. Δεν είναι μόνο ο σοφότερος και ο πιο γενναίος των Άγγλων βασιλέων, είναι επίσης και ο πατέρας της ελευθερίας των Άγγλων. Σε αυτόν χρωστάνε το πρώτο αγγλικό ναυτικό, αλλά και μια αξιοσημείωτη προαγωγή της γνώσης και των γραμμάτων.

Ξανά όμως, στο τελευταίο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου, η αφήγηση διακόπτεται από τον Burke, για να παρεμβληθεί ένα εξαιρετικά εκτενές κεφάλαιο με θέμα τους νόμους και τους θεσμούς των Σαξόνων. Βρισκόμαστε, για ακόμα μια φορά, στο πλαίσιο εκείνης της μορφής ιστορικής έρευνας που ονομάσαμε «αρχαιολογία του παρελθόντος» και συγκεκριμένα σε ένα από τα προνομιακά πεδία καλλιέργειάς της, τον νόμο. Ο Burke, θα παρατηρηθεί, αποφεύγει τους διάφορους τύπους εξιδανίκευσης του παρελθόντος και αξιοποιεί μια εξαιρετικά κρίσιμη προβληματική που εισάγεται στην Αγγλία μόλις τον 17<sup>ο</sup> αιώνα από τα μέλη της εταιρίας των αρχαιοδιφών<sup>702</sup>. αναφέρομαι στην προβληματική της φεουδαρχίας<sup>703</sup> και πρωτευόντως στο έργο του Spelman<sup>704</sup>, στον οποίο ο Burke παραπέμπει επανειλημμένα.

---

διάδοχος του Egbert, «ένας ήπιος και ενάρετος πρίγκιπας, όλος άτολμη ευλάβεια, η οποία καθιστά κάποιον εντελώς ακατάλληλο για διακυβέρνηση» (*An Essay*, σ. 407).

<sup>702</sup> Άλλες εξαιρετικά σημαντικές προσωπικότητες της εταιρείας, η οποία τοποθετείται το 1614, είναι οι Camden, Cotton, Ussher, Selden.

<sup>703</sup> Η αναζήτηση του χαρακτήρα και των καταβολών της φεουδαρχίας ξεκινά από την Γαλλία και εκπορεύεται από την ουμανιστική σχολή των μελετητών του νόμου κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα με εκπροσώπους όπως ο Cujas και ο Hotman. Βασική πηγή για τον προβληματισμό συγκροτούν τα *Libri Feodorum*, η μόνη γραπτή συστηματοποίηση των φεουδαρχικών νόμων, η οποία συντάχτηκε με βάση το παράδειγμα της Λομβαρδίας. Για την καταγωγή της φεουδαρχίας ερίζουν, από τη μια, το ρωμαϊκό δίκαιο και, από την άλλη, τα γερμανικά έθιμα. Πρβλ. σχετικά Pocock, *The Ancient Constitution and the feudal Law*, σ. 70-90.

Γενικότερα, η ανασυγκρότηση των θεσμών του παρελθόντος ως ουσιαδών για την κατανόηση της δράσης των ανθρώπων σε αυτό αλλά και η θεώρηση της διαδικασίας αυτής στην προοπτική της σταδιακής εξέλιξης των κρατών, εν προκειμένω της Αγγλίας, αποτελεί ίδιον της μοντέρνας ιστοριογραφίας και ως προς αυτό ο Burke πρέπει να θεωρείται από τους πρωτοπόρους, με δεδομένο ότι το έργο του Hume ήταν ακόμη ανολοκλήρωτο και τα μεγάλα έργα των Robertson και Gibbon<sup>705</sup> έμελλαν ακόμα να γραφτούν<sup>706</sup>.

Αναζητώντας λοιπόν τα θεμέλια των αγγλικών θεσμών και νόμων ο Burke αναζητά τους Σάξονες πριν την εγκατάστασή τους στην Αγγλία και επαναφέρει την εικόνα της πρωτόγονης κοινωνίας για να εδραιώσει σε αυτή τις πρώτες μορφές διακυβέρνησης. Ο Τάκιτος και το έργο του για τα γερμανικά ήθη εξακολουθεί να αποτελεί τη βασική πηγή, αλλά είμαι της γνώμης ότι το πρίσμα της φεουδαρχίας έχει μολιάσει την οπτική και την ανάλυση του Burke, όχι για να υποστηρίξει ότι υπάρχει φεουδαρχία στην Αγγλία πριν από τον Γουλιέλμο τον Κατακτητή, αλλά γιατί παρατηρεί φαινόμενα τα οποία μοιάζουν ή προετοιμάζουν για το ώριμο φεουδαρχικό φαινόμενο<sup>707</sup>. Η θέση μου είναι ότι ο Burke όχι μόνο φαίνεται να αποδίδει την καταγωγή της φεουδαρχίας στα γερμανικά έθιμα, αλλά και αξιοποιεί τη θεωρία για την σταδιακή εξέλιξη του φέουδου, για να ερμηνεύσει την ίδια την εξέλιξη της διακυβέρνησης.

Οι Γερμανοί, λοιπόν, παρουσιάζονται αρχικά όπως και οι Βρετόνοι, «ένας λαός χωρίς γράμματα, χωρίς τέχνες, χωρίς εργατικότητα, που ευχαριστείται και απασχολείται μόνο με τον πόλεμο, παραμελεί τη γεωργία, απεχθάνεται τις πόλεις και επιδιώκει την επιβίωσή του στο κυνήγι και τη βοσκή διάμεσο αχανών βάλτων και δασών. Ένας

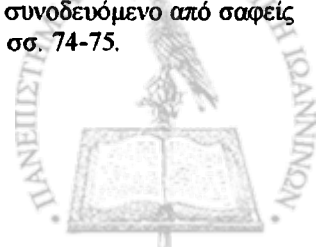
---

<sup>704</sup> Για το έργο του Spelman πρβλ. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, σσ. 91-123.

<sup>705</sup> Το μεγάλο έργο του Gibbon είναι το *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788). Τα ιστορικά έργα του, Robertson είναι τα: *History of Scotland* (1759), *History of the Reign of Charles V* (1764), *History of America* (1776), *Historical Disquisition concerning... India* (1791). Για τη συμβολή των δύο στην ιστοριογραφία πρβλ. Pocock, *Barbarism and Religion* (ο πρώτος τόμος του έργου είναι αποκλειστικά αφιερωμένος στον Gibbon ενώ το έργο του Robertson αναλύεται στον δεύτερο τόμο, στο τέταρτο μέρος).

<sup>706</sup> Για την πρώιμη συγκρότηση της μοντέρνας ιστοριογραφίας πρβλ. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*.

<sup>707</sup> Αναφέρω σε ώριμο φεουδαρχικό φαινόμενο γιατί από πολύ νωρίς, ήδη από τον δωδέκατο αιώνα, με το έργο του Geradus, υποστηρίχτηκε η θεωρία των σταδίων του φέουδου που από πρόσκαιρο και επαριώμενο στη βούληση του άρχοντα μετατρέπεται σε κληρονομικό και συνοδευόμενο από σαφείς υποχρεώσεις, πρβλ. σχετικά με *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, σσ. 74-75.



τέτοιος λαός, είναι το συμπέρασμα, «αναγκαία συνδέεται μεταξύ του με πολύ ασθενείς δεσμούς»<sup>708</sup>. Οι δεσμοί που έχει κατά νου ο Burke είναι οι δεσμοί μιας οργανωμένης κοινωνίας, οι δεσμοί που επιβάλλουν οι νόμοι. Έτσι, στο πλαίσιο αυτό η ιδέα περί διακυβέρνησης αντιδιαστέλλεται με την αγάπη για την ελευθερία. «Οι ιδέες τους περί διακυβέρνησης θα είναι αναγκαία ατελείς», παρατηρείται, «η ελευθερία και η αγάπη της ελευθερίας μεγάλη»<sup>709</sup>. Η ατέλεια των ιδεών περί διακυβέρνησης και η αγάπη της ελευθερίας συνδέονται, τέλος, με διαδικασίες άμεσης δημοκρατίας. Όλο το σώμα της κοινότητας συγκεντρώνεται, κάθε άτομο συναινεί στον εκάστοτε νόμο και αμοιβαία δεσμεύονται για την τήρησή του. «Αυτός ο τύπος πολιτικής οργάνωσης», παρατηρεί ο Burke, «υπάρχει ακόμα με όλη την απλότητα του στην Πολωνία»<sup>710</sup>.

Αν, ωστόσο, καμιά πολιτική ρύθμιση δεν νομοθετεί οποιαδήποτε πολιτική διάκριση, τέτοιες διακρίσεις σχηματίζονται φυσικά, στη βάση του ταλέντου, υποστηρίζει ο Burke. Κάποιοι, παρατηρεί, διακρίνονται στον πόλεμο, και δημιουργούν ακολούθους που επιζητούν την προστασία τους, τους θαυμάζουν ή τους φοβούνται. Έτσι, δημιουργείται η πρώτη άνιση σχέση ανάμεσα στους *Ambacti*, κατά τους Γαλάτες, ή *Comites*, κατά τους Ρωμαίους, και σε έναν αρχηγό, η εξουσία του οποίου, σημειώνεται, θεμελιώνεται στην επιρροή (*influence*). Αξίζει να υπογραμμιστεί η φυσική ισορροπία ανάμεσα στην εξουσία και τις ελευθερίες των πρωτόγονων που επιτυγχάνεται με τρόπο φυσικό στις κοινωνίες που μας απασχολούν. Η επιρροή, παρατηρείται, παρέχει σημαντική εξουσία, ακριβώς γιατί δεν θεμελιώνεται σε θέσμιση, παρόλα αυτά, δεν μετατρέπεται ποτέ σε δεσποτισμό, γιατί ελέγχεται και περιορίζεται από την αρχή εκείνη που της δίνει αξία σε πρώτο επίπεδο, από την κοινή γνώμη. Ο δεσποτισμός, παρατηρείται, θα σόκαρε αυτή την κοινή γνώμη. Έτσι, ο Burke συγκεκριάζει τη μορφή της γερμανικής διακυβέρνησης ως εξής: «ήταν μια μορφή αυθαίρετης εξουσίας, η οποία μαλάκωνε από τη δημοτικότητα στην οποία στηριζόταν. Προερχόταν από τη λαϊκή κοινή γνώμη και από την λαϊκή κοινή γνώμη διορθωνόταν»<sup>711</sup>.

Η ισορροπία αυτή μεταφράζεται και στο επίπεδο των αρμοδιοτήτων που είχε εδραιώσει το έθιμο. Στους αρχηγούς, δηλαδή, επιτρεπόταν να αποφασίζουν για τις

<sup>708</sup> *An Essay*, σ. 429.

<sup>709</sup> *An Essay*, σ. 429.

<sup>710</sup> *An Essay*, σ. 429.

<sup>711</sup> *An Essay*, σ. 430.



διαφορές τους, ήταν, παρατηρεί ο Burke, ένα είδος δικαστών, αλλά όχι νομοθέτες, ενώ, επίσης, δεν είχαν μερίδιο στα ανώτερα καθήκοντα του εκτελεστικού κομματιού της διακυβέρνησης. Τα θέματα ειρήνης και πολέμου και ό,τι αφορούσε το σύνολο αποφασίζονταν από όλο το σώμα του λαού στη βάση της αρχής, κυρίαρχης στους Γερμανούς, σύμφωνα με την οποία ό,τι αφορά το σύνολο πρέπει να αποφασίζεται και από το σύνολο<sup>712</sup>. Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι αυτή η περιγραφή της πρωτόγονης ισορροπίας δείχνει προς την ισορροπία για την οποία θα καυχιόταν τον 18<sup>ο</sup> αιώνα το βρετανικό Σύνταγμα<sup>713</sup>. Ενισχύοντας αυτή τη συσχέτιση ο Burke θα καταλήξει: «έτσι σκιαγραφήθηκε το αχνό και ανακριβές περίγραμμα του συντάγματός μας, το οποίο από τότε έχει τόσο ωραία διαμορφωθεί και σε τέτοιο υψηλό βαθμό τελειωθεί»<sup>714</sup>. Θα παραπέμψει μάλιστα στον Montesquieu, τον συναφή έπαινο του Βρετανικού Συντάγματος και τη σύνδεσή του με τους πρωτόγονους γερμανικούς θεσμούς<sup>715</sup>.

Αυτή η συσχέτιση ενέχει μια μορφή εξιδανίκευσης των γερμανικών θεσμών, με σημαντική διάδοση στη νεωτερικότητα και σημαντικές πολιτικές προεκτάσεις<sup>716</sup>. Η εξιδανίκευση αυτή συστηματοποιούνταν με το όνομα του τευτονισμού<sup>717</sup> και στηρίζεται

---

<sup>712</sup> Η παρατήρηση αυτή έχει πάντως σημασία, γιατί ίσως προοικονομεί το γεγονός ότι η σχέση κυρίου υποτελή στη φεουδαρχία είναι πέρα από μια στρατιωτική σχέση μια σχέση που λαμβάνει και δικαστικές προεκτάσεις. Ο κύριος και ο υποτελής συγκροτούν και ένα φεουδαρχικό δικαστήριο.

<sup>713</sup> Υποστηρίζονταν, δηλαδή, ότι το βρετανικό Σύνταγμα επιτυγχάνει την ισορροπία αυτή θεσμικά, μέσω των δύο κοινοβουλίων. Το κοινοβούλιο των κοινοτήτων θεωρούνταν ότι εκφράζει την κοινή γνώμη και αναλαμβάνει την νομοθεσία, ενώ των λόρδων αναλαμβάνει δικαστικές δικαιοδοσίες. Η εκτελεστική εξουσία επαφίεται στον Βασιλιά.

<sup>714</sup> *An Essay*, σ. 430.

<sup>715</sup> Στο περίφημο κεφάλαιο του *Πνεύματος των νόμων* για το πολίτευμα της Αγγλίας, στην κατακλείδα, αναζητώντας την καταγωγή της αγγλικής ελευθερίας σημειώνει: «αν διαβάσουμε το υπέροχο έργο του Τάκτου *Για τα ήθη των Γερμανών* θα δούμε ότι από αυτούς πήραν οι Άγγλοι την ιδέα της πολιτικής διακυβέρνησης. Αυτό το ωραίο σύστημα επινοήθηκε στα δάση», (Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1994, βιβλίο 11, κεφ. 6, σ. 310).

<sup>716</sup> Η παράδοση της «γερμανικής» σχολής στην Γαλλία συγκροτείται, σε αντιδιαστολή με τη ρωμαϊκή, για να προασπίσει τα προνόμια των ευγενών απέναντι στις απολυταρχικές τάσεις της μοναρχίας (Για την ιστορία της σχετικής φιλολογίας πρβλ. R. Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μετ. Μάμπης Λυκούδης, Γνώση, 2 τομ. Αθήνα, 1984, σ. 83 και σημ. 18 και 19, όπου παρατίθεται περαιτέρω βιβλιογραφία για το θέμα).

<sup>717</sup> Η μυθολογία περί μιας γοθτικής ή τευτονικής ελευθερίας ήταν ένα είδος εξιδανίκευσης των πρωτόγονων γερμανικών θεσμών, η οποία αξιοποιούνταν ιδεολογικά για την υπεράσπιση δικαιωμάτων και ελευθεριών απέναντι στα βασιλικά προνόμια. Σύμφωνα με το ρεύμα αυτό, οι ελευθερίες της δυτικής Ευρώπης και, μεταξύ αυτών, ο αγγλικός νόμος και το κοινοβούλιο κατάγονταν από του Γότθους, τα πρώτα γερμανικά φύλα (Για το γοθικό ρεύμα στην Αγγλία, πρβλ. S.L. Kliger, *The Goths in England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952. Για τις προεκτάσεις του στο πεδίο της αισθητικής πρβλ. επίσης S.L. Kliger, "The Goths" in England: an Introduction to the Gothic Vogue in Eighteenth Century Aesthetic Discussion", *Modern Philology*, τομ. 43, τχ. 2 (Νοέμβριος 1945), σσ. 107-117.



σε μια ευρύτερη, ρομαντική ανατίμηση του εθμικού απέναντι στο θεσμοθετημένο<sup>718</sup>. Ο Burke δεν φαίνεται να είναι τελείως άπρωτος σε αυτή τη γοητεία του εθίμου. «Αν λαοί τόσο βάρβαροι», παρατηρείται, «όπως οι Γερμανοί, δεν έχουν νόμους, έχουν παρόλα αυτά έθιμα, που λειτουργούν στη θέση τους και αυτά τα έθιμα λειτουργούν καλύτερα ανάμεσά τους από ότι οι νόμοι, γιατί γίνονται ένα είδος φύσης τόσο για τους κυβερνήτες όσο και για τους κυβερνώμενους»<sup>719</sup>. Η διάκριση νόμου και εθίμου είναι κρίσιμη και χαρακτηριστική του μεσαιωνικού κόσμου<sup>720</sup>. Αν ο νόμος επιβάλλεται έξωθεν και άνωθεν στα άτομα, αν αποτελεί με ένα τρόπο ένα σώμα εξωτερικό στην κοινωνία, το έθιμο τοποθετείται μέσα σε αυτή, είναι αδημιούργητο και παράγεται από φυσικές, δηλαδή, ιστορικές διαδικασίες, λειτουργεί έτσι ως φύση για τα άτομα και όχι ως εξαναγκασμός.

Παρόλα αυτά, ο Burke επιλέγει να αποφύγει τη νοσταλγική ή εξιδανικευτική παρουσίαση της γερμανικής πολιτικής οργάνωσης και ελευθερίας και σπεύδει αμέσως να διευκρινίσει: «αλλά ενώ έμενε στα δάση, και για ένα μεγάλο διάστημα ύστερα, πολύ απείχε από το να είναι ένα ωραίο σύστημα, στην πραγματικότητα, δεν ήταν παρά μια ατελής προσπάθεια για διακυβέρνηση, ένα σύστημα για έναν άξεστο και βάρβαρο λαό, υπολογισμένο να τον συντηρήσει στη βαρβαρότητά του»<sup>721</sup>. Με τον τρόπο αυτό, ο

---

<sup>718</sup> Πίσω λοιπόν από τον τευτονισμό συναντά κανείς ένα ευρύτερο, όπως ονομάστηκε, ρομαντικό ρεύμα κατά τον 16<sup>ο</sup> αιώνα που τείνει να εξιδανικεύει το μακρινό παρελθόν, τα πανάρχαια έθιμα και την μη αρθρωμένη σοφία του λαού (Πρβλ. σχετικά με Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, σσ. 8-21, 56-57). Πρόκειται για ένα ρεύμα σκέψης που ξεπηδά από τη μελέτη του νόμου και αντιπαραθέτει στο ρωμαϊκό δίκαιο, το οποίο εμμένει στην έννοια της θέλησης, της προσταγής και του νομοθέτη, το τοπικό, εθμικό δίκαιο, το οποίο τοποθετεί την έμφαση στο αδημιούργητο και συνεχώς επίκαιρο. Όχι η φύση, ούτε ο Λόγος, που επρόκειτο να κυριαρχήσουν αργότερα στην πολιτική διαμάχη, αλλά η ιστορία γίνεται το πεδίο διαξιφισμού πολιτικών επιλογών. Στη Γαλλία, την Αγγλία, την Ολλανδία και τη Σουηδία του 16<sup>ου</sup> και 17<sup>ου</sup> αιώνα η επίκληση του αρχαίου Συντάγματος ταυτίζεται με την υπεράσπιση των λαϊκών προνομίων απέναντι στην βασιλική αυθαρεσία. Αν ο νόμος συνδεόταν με το έθιμο και άρα θεωρούνταν αδημιούργητος και υπάρχων προ αμνημονεύτων χρόνων, τότε, ακόμα και αυτά τα βασιλικά προνόμια, ήταν δημιουργήματα του εθίμου· ο βασιλιάς δεν είχε την αρμοδιότητα να παρέμβει για να τροποποιήσει το πανάρχαιο Σύνταγμα και, άρα, δεν ήταν απόλυτος κυρίαρχος.

<sup>719</sup> *An Essay*, σ. 430.

<sup>720</sup> «Η πιο σημαντική από τις νέες ιδέες», παρατηρεί ο Sabine σε σχέση με την ιδέα περί νόμου κατά τον Μεσαίωνα, «μπορεί να συνοψιστεί λέγοντας ότι οι Γερμανοί κατανοούσαν τους νόμους ως ανήκοντες στον λαό, τους ανθρώπους ή την φυλή, σχεδόν σαν να αποτελούσαν χαρακτηριστικό της ομάδας ή μια κοινή κτήση, μέσω της οποίας εξασφαλιζόταν η συνοχή της ομάδας... Αυτή η ιδέα», συνεχίζει ο Sabine, «δεν σήμαινε ότι ο νόμος ήταν το δημιουργήμα του λαού, εξαρτώμενος από την βούλησή του και ικανός να δημιουργηθεί και να αλλάξει κατά βούληση, η σειρά των ιδεών είναι μάλλον η αντίστροφη», σημειώνει, «ίσως είναι πιο σωστό να θεωρήσουμε πως ο λαός, ως κοινότητα δημιουργείται από τον νόμο του», Γι' αυτό, θα συμπληρώσε σε ένα επόμενο κεφάλαιο, αυτός ο νόμος θεωρείται ότι δεσμεύει και τον ίδιο τον βασιλιά. (Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Ολλανδία, 1974, σ. 193, 195).

<sup>721</sup> *An Essay*, σ. 430.

Burke κάνει φανερό ότι κατανοεί ότι η ιστορική εξέλιξη προχωρά σε διαφορετικά στάδια, στα οποία αντιστοιχούν και ανταποκρίνονται διαφορετικά νομικά συστήματα, κατανοεί τον νόμο ως ιστορικά σχετικό και όχι ως απόλυτο δημιούργημα. Η ίδια η ιδέα της σταδιακής εξέλιξης των θεσμών αυτών που γίνεται φανερή στη συνέχεια αποτελεί στην πράξη αναίρεση της ιδέας μιας πρωτόγονης και αδιάφθορης γερμανικής ελευθερίας.

Μια βασική διαφορά για παράδειγμα από τον νεώτερο πολιτισμό, για παράδειγμα, κάτι το οποίο όμως την ίδια στιγμή ενισχύει τη σχέση πρωτόγονης κοινωνίας και φεουδαρχίας είναι ο πολεμικός της χαρακτήρας. Η βασική μέριμνα των γερμανικών κοινοτήτων, παρατηρεί ο Burke, υπήρξε ο πόλεμος, όλο το σύστημα διακυβέρνησης, υπήρξε ένα σύστημα βασισμένο στις πολεμικές ανάγκες. Η πρώτη μορφή πολιτικής διακυβέρνησης, θα παρατηρήσει ο Burke, είναι στην πραγματικότητα μια στρατιωτική διακυβέρνηση. Στη βάση αυτή, ο Burke εστιάζει στη σχέση υποτέλειας, την οποία ανίχνευσε ήδη, την σχέση ανάμεσα στους υποτελείς, που παίρνουν τώρα τα ονόματα Ambacti, Comites, Leudes ή και Vassals και, από την άλλη, στον λόρδο, τον κύριο (Senior), ή, προσθέτει ο Burke, ό,τι άλλο φανερώνει ανωτερότητα ηλικίας ή αξίας. Βρισκόμαστε στο δρόμο από την πρωτόγονη κοινότητα της ισότητας στην φεουδαρχική κοινωνία που δομείται στη βάση της θεμελιώδους σχέσης του κυρίου και του υποτελούς.

Όπως όλες οι βόρειες φυλές, περιγράφει ο Burke, έτσι και οι αρχαίοι Γερμανοί, χωρίζονταν σε ελεύθερους και δούλους. Το ίδιο των ελευθέρων ήταν ότι έφεραν όπλα, ενώ στους δούλους έμενε η καλλιέργεια του εδάφους. Ο οπλισμός του νεαρού άντρα συγκροτούσε για τις γερμανικές κοινότητες έναν ιδιαίτερα σημαντικό θεσμό. Το παιδί που οπλιζόταν γινόταν την ίδια στιγμή άντρας και πολίτης, μπορούσε δηλαδή πλέον να συμμετέχει στις δημόσιες συνελεύσεις και στις αποφάσεις. Η τελετουργία της ωρίμανσης προέβλεπε ότι ο νεαρός άντρας λάμβανε το ακόντιό του από ένα μεγαλύτερο και αξιοσέβαστο αρχηγό, τον οποίο στη συνέχεια ακολουθούσε και στον οποίο όφειλε πίστη. Από την πλευρά του, ο αρχηγός ήταν υπεύθυνος για τους υπηκόους του και όφειλε να διασφαλίζει τη συντήρησή τους. Κανείς, παρατηρεί ο Burke, δεν μπορούσε να σταθεί ατομικά, πέρα από κάποια στρατιωτική αδελφότητα. «Αυτή», σημειώνει, «ήταν η πρώτη πηγή της πολιτικής ή μάλλον στρατιωτικής διακυβέρνησης,



ανάμεσα στους αρχαίους λαούς της Ευρώπης και γεννήθηκε από την αναγκαία σχέση ανάμεσα σε αυτόν που έδινε τα όπλα ή έχριζε τον νεαρό και αυτόν που τα λάμβανε»<sup>722</sup>. Αυτή, λοιπόν, συγκροτεί τον μακρινό πρόγονο της φεουδαρχικής σχέσης, χωρίς βεβαίως ακόμα να έχει τέτοιο χαρακτήρα.

Δεν μπορούμε στο σημείο αυτό, να παραλείψουμε να παρατηρήσουμε την προσπάθεια του Burke να ερμηνεύσει με τρόπο φυσικό και τη σχέση υποτελείας. Για να εδραιώσει την ιδέα μιας σταδιακής και αυθόρμητης ανάπτυξης των θεσμών, ο Burke θα καταφύγει, για ακόμα μια φορά, στην ανθρωπολογία και θα αποδώσει τη σχέση του κυρίου και του υποτελή στις αρχαίες γερμανικές κοινότητες σε δύο αρχές έμφυτες στη φύση μας: τη φιλοδοξία και τον θαυμασμό: «η φιλοδοξία», σημειώνει, «που κάνει κάποιον να επιθυμεί, με οποιοδήποτε κόστος ή κίνδυνο, να ηγηθεί των άλλων και ο θαυμασμός, που κάνει τους άλλους να επιθυμούν εξίσου να τον ακολουθήσουν μόνο και μόνο για την ευχαρίστηση του θαυμασμού και ένα είδος δευτερεύουσας φιλοδοξίας, είναι από τα πιο κυρίαρχα πάθη στην ανθρώπινη φύση»<sup>723</sup>. Θα ήταν σκόπιμο στο σημείο αυτό να θυμηθούμε ότι η φιλοδοξία αποτέλεσε στην αισθητική πραγματεία του Burke ένα από τα τρία κοινωνικά πάθη του ανθρώπου που αναφέρονται στην κοινωνία<sup>724</sup>, στο κείμενο που μας απασχολεί μας παρουσιάζεται ένα από ιστορικό παράδειγμα της κοινωνικής του λειτουργίας στο πλαίσιο των «βάρβαρων», γερμανικών κοινοτήτων.

Παρόλα αυτά, δίπλα στη σχέση υποτελείας, η γερμανική κοινότητα στη φάση αυτή εξακολουθεί να συντηρεί τις παλιές σχέσεις ισότητας. Έτσι, δίπλα στη διακυβέρνηση που όριζαν οι σχέσεις εξάρτησης συνυπάρχει και η μορφή της ομοσπονδίας (confederacy). Ας μην παραλείψουμε, τέλος, να αναφερθούμε στους Δρυίδες, οι οποίοι έρχονται να συνενώσουν τις διάσπαρτες ομάδες και κοινότητες.

Το επόμενο βήμα στην εξέλιξη των γερμανικών θεσμών είναι το πέρασμα από την αρχή της επιλογής σε αυτή της κληρονομικότητας<sup>725</sup>, την οποία ο Burke δικαιολογεί

<sup>722</sup> *An Essay*, σ. 431.

<sup>723</sup> *An Essay*, σ. 431.

<sup>724</sup> Τα άλλα δύο είναι η συμπάθεια και η μίμηση.

<sup>725</sup> Σε αυτό το πρώιμο στάδιο, ωστόσο, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι η αρχή της κληρονομικότητας είχε την κανονική μορφή που έχει σήμερα, παρατηρεί ο Burke, και σπεύδει να παρατηρήσει ότι η παλιά αρχή της επιλογής έβρισκε ακόμα ένα πεδίο εφαρμογής. Επειδή ακριβώς η κοινωνία ήταν στρατιωτική και η σχέση υποτελείας εξυπηρετούσε στρατιωτικούς σκοπούς, η αρχή της κληρονομικότητας εφαρμοζόταν στον βαθμό που διασφάλιζε διαδόχους άξιους και ικανούς για τα στρατιωτικά τους καθήκοντα, αν ωστόσο ο λόρδος πέθαινε και ο γιος του ήταν, για παράδειγμα, ανήλικος, τότε αναγκαία λειτουργούσε η αρχή της επιλογής, αν και η επιλογή αυτή γινόταν από το κοντινότερο συγγενικό περιβάλλον. Πρόκειται για τον θεσμό που ονομαζόταν *tanistry*.



φυσικά, μέσω της αγάπης του πατέρα και της ευγνωμοσύνης του ακολούθου<sup>726</sup>, για να καταλήξει τελικά στη συγκρότηση της αριστοκρατίας. Κάποιες οικογένειες, παρατηρείται, με τον καιρό θα διακρίθηκαν για τη συνεχή και μακρά τους παρουσία στο πλαίσιο της σχέσης υποτέλειας και, αντίστοιχα, θα θεωρούνταν με ιδιαίτερο σεβασμό. Είναι σε αυτή την πρακτική που ο Burke εντοπίζει την τόσο σημαντική για τον Μεσαίωνα έννοια της τιμής. Η τιμή αυτή αφορούσε τόσο τους λόρδους όσο και τους ακολούθους τους, τους πρώτους γιατί προσέδιδε κύρος να έχει κανείς πολυάριθμους ακολούθους και τους δεύτερους γιατί ήταν τιμή για κάποιον να ακολουθεί έναν σημαντικό άρχοντα.

Ας προχωρήσουμε όμως στην περιγραφή των σαξονικών θεσμών κατά την εγκατάστασή των Σαξόνων στην Αγγλία. Από τους θεσμούς αυτούς θα αντλήσουν οι Άγγλοι υποστηρικτές του «αρχαίου Συντάγματος», αυτοί που συστηματοποιούν ό,τι ονομάζουμε ερμηνεία του εθιμικού δικαίου για την ιστορία ή ερμηνεία των Ουίγων<sup>727</sup>.

Κατά τη μετακίνηση των Σαξόνων προς την Αγγλία διαμορφώνονται οι κατάλληλες συνθήκες για την εδραίωση, μετά την εγκατάστασή τους, του θεσμού της μοναρχίας. Οι πολεμικές ανάγκες επέβαλαν, όπως παρατηρείται, μια πιο αυστηρή πειθαρχία, αλλά και μια πιο συγκεντρωτική εξουσία που να συνενώνει τις διαφορετικές ομάδες. Έτσι, καθώς η εξουσία του ενός εδραιώθηκε στη μάχη, ήταν εύκολο να μεταφερθεί και στο πεδίο της πολιτικής συγκρότησης, για να διαμορφώσει τελικά τη μοναρχία. Ο μονάρχης μετατράπηκε στον πρώτο άρχοντα της χώρας και οι μεγάλοι λόρδοι θεωρήθηκαν υποτελείς του. Και στην περίπτωση αυτή συναντάμε την ίδια αμφιταλάντευση, ανάμεσα στις αρχή της επιλογής και αυτή της κληρονομικότητας, που παρατηρήθηκε για τους λόρδους, και μόνο σιγά σιγά και μετά το πέρας σημαντικού χρονικού διαστήματος εδραιώνεται, αν ποτέ εδραιώθηκε για τους Αγγλοσάξονες

---

<sup>726</sup> Είναι απολύτως δικαιολογημένο, παρατηρείται, η φυσική αγάπη του πατέρα να τον ώθησε σίγα σιγά να διαωνίσει την εξουσία και τις τιμές του στους απογόνους του και έτσι από νωρίς να προετοιμάσει τον γιο του για να τον διαδεχτεί. Είναι επίσης φυσικό, αν κάποιος ακόλουθός του πέθανε στην μάχη, ο Κύριος να αναλάμβανε την προστασία των παιδιών, και αυτά με τη σειρά τους, από ευγνωμοσύνη, δεν θα μπορούσαν παρά να χριστούν υπότες από τον ευεργέτη τους και να μπουν στην δικιά του υπηρέσία.

<sup>727</sup> Στην ερμηνευτική αυτή παράδοση θα σταθούμε σε ξεχωριστό κεφάλαιο. Μπορούμε όμως ήδη από εδώ να σημειώσουμε ότι, αν τόσο αυτή η ερμηνευτική πρόταση όσο και αυτή του τευτονισμού εκθειάζουν ένα αρχαίο Σύνταγμα, πρέπει να παρατηρηθεί ότι οι θεωρητικοί του αγγλικού εθιμικού δικαίου, νομομαθείς του εθιμικού δικαίου όπως ο Coke και ο Hale, εμμένουν στο ότι το «αρχαίο Σύνταγμα» της Αγγλίας είναι αποκλειστικά αγγλικό προϊόν, δεν έχει δηλαδή δεχτεί καμιά έξωθεν επιρροή, άρα ούτε και γερμανική ή σαξονική.

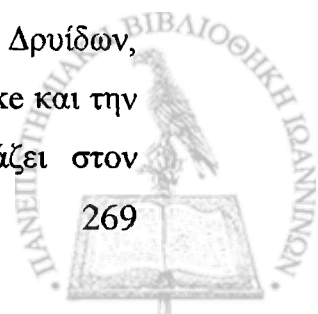


βασιλείς, ο θεσμός της κληρονομικότητας. Έτσι, σημειώνει ο Burke, μεταβαίνουμε από ένα είδος ακανόνιστης δημοκρατίας σε μια μοναρχία το ίδιο ακανόνιστη.

Μετά την εγκατάσταση στην Αγγλία κρίσιμο γίνεται το ζήτημα της εγγείου ιδιοκτησίας και της απόδοσης δικαιοσύνης και είναι αυτό με το οποίο καταπιάνεται ο Burke. Εδώ πια η προετοιμασία της φεουδαρχίας, η οποία, πάντως, τελικά θα επιβληθεί έξωθεν, είναι ακόμα πιο φανερή. Για να σταθεί κανείς ως πρώτος ακόλουθος του μονάρχη, παρατηρεί ο Burke, ήταν αναγκαία η έγγειος ιδιοκτησία· αυτή τον καθιστούσε ικανό να υπηρετεί τον βασιλιά, να συντηρεί τον εαυτό και την οικογένεια του και τέλος να μπορεί να συντηρεί τους δικούς του ακολούθους. Αντίστοιχα, λοιπόν, τα κτήματα των μεγάλων αριστοκρατών οργανώνονται ιεραρχικά γύρω από τον ίδιο τον αριστοκράτη. Πρώτοι, και με σημαντικό μερίδιο ιδιοκτησίας, έρχονται οι ακόλουθοί του, ένα είδος μικρότερης αριστοκρατίας, ύστερα οι απλοί καλλιεργητές γης και, τέλος, οι δούλοι. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας οργάνωσης οι κατώτεροι ευγενείς δικάζουν μόνοι τους για τις υποθέσεις που τους αφορούν, ενώ ο λόρδος αναλαμβάνει να δικάζει τις υποθέσεις των καλλιεργητών.

Παρόλα αυτά, συνεχίζει ο Burke, υπήρχαν μεγάλα κομμάτια γης εκτός της δικαιοδοσίας κάποιου μεγάλου αριστοκράτη και άρα εκτός των σχέσεων υποτελείας, οι οποίες εκεί όπου ίσχυαν ήταν εξαιρετικά ασαφείς. Στις περιοχές αυτές είτε κατοικούσαν παλιοί Βρετόνοι που δεν είχαν υποδουλωθεί είτε Σάξονες που δεν είχαν μπει στην υπηρεσία κάποιου αριστοκράτη. Η περιοχή αυτή διαιρείται διοικητικά με βάση το δεκαδικό σύστημα -δεκάτη(tithing), εκατοντάδα (hundred), κομητεία- και ορίζονται, αντίστοιχα, δικαστικά σώματα με όλο και ευρύτερη δικαιοδοσία. Από τις παρατηρήσεις αυτές ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναγνώριση και καταγραφή διαφορετικών νομικών συστημάτων. Τα γερμανικά έθιμα, η αριστοκρατική αυλή, το αστικό δίκαιο και το εκκλησιαστικό δίκαιο, όλα συνυπάρχουν στη φάση αυτή.

Στο πλαίσιο αυτό πρέπει, για παράδειγμα, να γίνει μια ιδιαίτερη αναφορά στο μεγάλο δικαστήριο της κομητείας (Shire ή County Court), όπου συνενώνονταν οι μικρότερες περιφέρειες με τις ιδιωτικές δικαιοδοσίες των αριστοκρατών και όπου, δίπλα στον άρχοντα της κομητείας (Earldorman) που προεδρεύει, κάθεται ο αρχιεπίσκοπος. Αυτός ο τελευταίος, παρατηρείται, λόγω της μόρφωσής του και του ιδιαίτερου σεβασμού που έχαιρε, θεωρούμενος ως συνεχιστής του ρόλου των Δρυίδων, ήταν ο κύριος παράγοντας σε αυτό το δικαστήριο. Σε αυτόν αποδίδει ο Burke και την εξαιρετική επιείκεια του σαξονικού νόμου. Η ήπια δικαιοσύνη ταιριάζει στον



εκκλησιαστικό χαρακτήρα, σημειώνει ο Burke, αλλά και παρατηρεί ότι το εκκλησιαστικό δίκαιο απαγόρευε στους αρχιεπισκόπους να εμπλέκονται σε υποθέσεις αίματος, έτσι οι αρχιεπίσκοποι αδυνατούσαν να αντικαταστήσουν τους Δρυίδες σε ένα έργο το οποίο έκαναν αποκλειστικά αυτοί, την επιβολή της θανατικής καταδίκης. Με την επικράτηση του Χριστιανισμού, συνεχίζει ο Burke, υπό κανονικές συνθήκες δεν υπήρχε κανένας ο οποίος θα μπορούσε να επιβάλει θανατική καταδίκη. Όσον αφορά τον άρχοντα της κομητείας ο Burke παραπέμπει στον Spelman και στην υπόθεσή του ότι υπήρχαν δύο τέτοιοι, ο ένας εκλεγμένος από τον λαό, ο άλλος από τον βασιλιά. Ο Burke δέχεται την υπόθεση αυτή λόγω της πεποίθησής του ότι το σαξονικό Σύνταγμα «ήταν ένα είδος δημοκρατίας η οποία εξισορροπείται και συγκρατείται από έναν βαθμό μοναρχικής εξουσίας»<sup>728</sup>.

Εξαιρετικά σημαντικό είναι, τέλος ό,τι θεωρείται ως το ύψιστο δικαστήριο, αυτό το οποίο έχει αρμοδιότητα επί όλων των άλλων, γιατί ακριβώς, παρατηρεί ο Burke, συγκροτείται από όλα τα άλλα. Αυτό είναι το σαξονικό κοινοβούλιο –αναφέρεται ο όρος Witenagemote-. Το κοινοβούλιο αυτό συνέρχεται μια φορά τον χρόνο και σε αυτό κάθονται οι κόμητες (earls), οι αρχιεπίσκοποι και η μεγάλη αριστοκρατία, ενώ παρευρίσκονται σε αυτό κάθε λογής άνθρωποι. Είναι από το κοινοβούλιο αυτό από όπου εκπορεύεται ο νόμος και δημοσιοποιείται στον λαό, ο οποίος με την σειρά του καλείται να τον εγκρίνει, κάτι αναγκαίο για έναν τόσο ελεύθερο λαό, όπως παρατηρεί ο Burke. Το κοινοβούλιο αυτό αποτελεί έναν από τους πιο πολυσυζητημένους θεσμούς της σαξονικής περιόδου λόγω των πολιτικών προεκτάσεών της προβληματικής. Οι υποστηρικτές του «αρχαίου Συντάγματος» παραπέμπουν σε αυτό το κοινοβούλιο ως ένα από τα σημαντικότερα δείγματα συνέχειας του αγγλικού νόμου. Το κοινοβούλιο αυτό παρουσιάζονταν ως απόδειξη για το ότι το αγγλικό Σύνταγμα είχε ήδη, πριν από την νορμανδική κατάκτηση, την μορφή που είχε και τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα<sup>729</sup>.

Ο Burke φυσικά το γνωρίζει και στρέφεται αμέσως ενάντια στους σχετικούς ισχυρισμούς. Αναφέρεται, συγκεκριμένα, στον Lambard και τον ισχυρισμό του ότι σε αυτό το κοινοβούλιο κάθονταν, από την εποχή εκείνη ακόμα, όπως ακριβώς συμβαίνει στη νεώτερη Αγγλία, οι εκπρόσωποι από τις επαρχίες (ο Burke αναφέρεται σε shires και boroughs). Μια τέτοια εκδοχή είναι βέβαια αναχρονιστική, ισοπεδώνει τις ιστορικές

---

<sup>728</sup> *An Essay*, σ. 439.



ιδιαιτερότητες και παραβλέπει τους συγκεκριμένους όρους που διαμορφώνουν την κάθε περίοδο. Είναι αυτό που υπογραμμίζει ο Burke, παρατηρώντας ότι πρόκειται για «μια ιδέα που αντιβαίνει τόσο πολύ στην απλότητα της σαξονικής αντίληψης περί διακυβέρνησης και στην ιδιοφυΐα αυτού του λαού που περιφρονούσε τις τέχνες και το εμπόριο...». Την εποχή του Ερρίκου του δεύτερου, συνεχίζει ο Burke, οι κάτοικοι των πόλεων και των κομποπόλεων (citizens, burgesses) δεν απείχαν πολύ από την κατάσταση της δουλείας»<sup>730</sup>. Ο Burke κατανοεί με σαφήνεια την έννοια του ιστορικού σχετικισμού, ότι δηλαδή οι θεσμοί και οι νόμοι σχετίζονται με διακριτές ιστορικές συγκυρίες και εποχές, ότι, με άλλα λόγια, η ιστορική συγκυρία του 10<sup>ου</sup> ή 11<sup>ου</sup> αιώνα δεν έχει καμία σχέση με αυτή του 16<sup>ου</sup> του 17<sup>ου</sup> ή του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Την περίοδο που μελετάμε επικρατούν μια σειρά προκαταλήψεων για την εμπορική δραστηριότητα και τη συναφή επιδίωξη του κέρδους, μια σειρά από «βάρβαρες ιδέες για το εμπόριο και τη σημασία του»<sup>731</sup>. Αντανάκλαση αυτών είναι και ο τρόπος φορολόγησης των ανθρώπων που ασχολούνται με αυτό, ο οποίος ουσιαστικά επαφίεται στην αυθαίρετη βούληση του βασιλιά.

Εφόσον, λοιπόν, η θέση του Lambard είναι λανθασμένη και το παρόν δεν μπορεί να μας πει πολλά για το παρελθόν, ο Burke προσπαθεί με τη σειρά του να απαντήσει τα ερωτήματα για τη σύνθεση του κοινοβουλίου και τον τρόπο κοινοποίησης και έγκρισης του νόμου. Αναρωτιέται ακόμα για τις αρμοδιότητες του βασιλιά για να καταλήξει στο ότι αυτός μάλλον συνέτασσε τον νόμο ενώ τον ενέκρινε η γενική συνέλευση. Σήμερα, παρατηρεί, συμβαίνει το αντίστροφο. Έτσι, ο Burke, για ακόμα μια φορά, με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο, απορρίπτει το μυθολόγημα του «αρχαίου Συντάγματος» και παρουσιάζει τους νόμους να προσαρμόζονται στα εκάστοτε ήθη. «Όλα αυτά είναι αρκετά», σημειώνει, «για να δείξουν πόσο εξωπραγματικά είναι όλα εκείνα τα συστήματα τα οποία τοποθετούν το αρχαίο Σύνταγμα στις πιο μακρινές εποχές και ακριβώς με την ίδια μορφή με την οποία το απολαμβάνουμε σήμερα, χωρίς να σκέπτονται ότι τέτοιες τεράστιες αλλαγές στα ήθη, κατά τη διάρκεια τόσων χρόνων,

---

<sup>729</sup> Στη σημασία της νορμανδικής κατάκτησης για την αγγλική ιστορία θα σταθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

<sup>730</sup> *An Essay*, σ. 441.

<sup>731</sup> *An Essay*, σ. 441.



παράγουν πάντα σημαντικές αλλαγές στους νόμους τόσο στη μορφή όσο και στις εξουσίες όλων των κυβερνήσεων»<sup>732</sup>.

Και στο σημείο αυτό είναι σαφές ότι η ιστορική προοπτική του Burke είναι προοδευτική. «Αυτά τα αδιάψευστα μνημεία της αρχαίας μας βαρβαρότητας», σημειώνεται, «είναι μια επαρκής κατάρριψη των πανηγυρικών διακηρύξεων με τις οποίες κάποιος προσπαθούν να μας πείσουν πως οι βάρβαροι θεσμοί ενός αγράμματου λαού είχαν φτάσει σε ένα τέτοιο μεγαλείο το οποίο μόλις και μετά βίας κατορθώνουν να φτάσουν σε πολλά χρόνια οι ενωμένες προσπάθειες της ανάγκης, της μόρφωσης, της έρευνας και της εμπειρίας»<sup>733</sup>.

Η πραγμάτευση που ακολουθεί για τους τρόπους επιδίκασης υποθέσεων από τους Σάξονες επικυρώνει τις βασικές θέσεις που έχουν ήδη κάνει την εμφάνισή τους. Πρώτον, ότι συζητούμε για μια κοινωνία ριζικά διαφορετική από τη μοντέρνα, μια κοινωνία πολύ πιο περιορισμένη και πολύ πιο απλή στις λειτουργίες της. Αντίστοιχα, ότι η πρόοδος του πολιτισμού συνεπάγεται μια κοινωνία περισσότερο σύνθετη και άρα ένα νόμο που οφείλει να λαμβάνει πολύ περισσότερα στοιχεία υπόψη του, μια κοινωνία που δεν στηρίζεται πια στις προσωπικές σχέσεις, αλλά στις απρόσωπες επιταγές του νόμου. «Οι νόμοι των Σαξόνων», παρατηρεί σχετικά ο Burke, «όσο ατελείς και ποικίλοι και αν ήταν εξυπηρετούσαν με τρόπο ανεκτό έναν λαό όπου φυσικά ο καθένας γνώρισε τις υποθέσεις του άλλου και αποφάσιζε για όλα τα επίμαχα ζητήματα με μεθόδους οι οποίες, αν και εξαιρετικά ανεπαρκείς, ήταν πολύ απλές»<sup>734</sup>.

Δεύτερον, ότι το γερμανικό παρελθόν, αν και ριζικά διαφορετικό από το παρόν μας επιτρέπει να εξηγήσουμε πολλά πράγματα για αυτό παρόν και την ιδιαιτερότητα των αγγλικών θεσμών. Αυτό άλλωστε συγκροτεί τη σταθερή μεθοδολογική επιλογή του Burke για την εξήγηση των ιστορικών φαινομένων· η διαρκής αναζήτηση δηλαδή της προϊστορίας των θεσμών και των πρακτικών. Σχολιάζοντας, για παράδειγμα, το γεγονός ότι σαξονικός νόμος έδινε ιδιαίτερη βαρύτητα στην ετυμηγορία τρίτων για την επιδίκαση υποθέσεων, ο Burke παρατηρεί ότι «έτσι προκύπτει η ιδιαιτερότητα στους νόμους μας, σύμφωνα με την οποία «οι περισσότερες των κρίσεων δίνονται με βάση την ετυμηγορία (verdict) και όχι την απόδειξη»<sup>735</sup>.

<sup>732</sup> *An Essay*, σ. 443.

<sup>733</sup> *An Essay*, σ. 444.

<sup>734</sup> *An Essay*, σ. 444.

<sup>735</sup> *An Essay*, σ. 448.



Τρίτον, παρά τη συγγένεια αυτή, η μοντέρνα κοινωνία είναι μια κοινωνία πολύ μπροστά από την πρωτόγονη, «βάρβαρη», σαξονική κοινωνία. Συζητώντας τις μεθόδους εκδίκησης μέσα από τις δοκιμασίες της φωτιάς και του νερού, ο Burke συζητά τη ερμηνεία του Montesquieu για αυτές. Με την υπόμνηση ότι ο Montesquieu «αποτελεί τη μεγαλύτερη ιδιοφυΐα που φώτισε αυτόν τον αιώνα»<sup>736</sup>, ο Burke βρίσκει την ερμηνεία του υπερβολικά εξεζητημένη για μια τόσο «απολίτιστη περίοδο (unpolished period)» και προτιμά να αποδώσει τις πρακτικές αυτές στην αντοχή των προκαταλήψεων των Δρυίδων. Εξάλλου, συζητώντας την εξέλιξη της νομολογίας παρατηρεί: «η τάξη των δικαστηρίων μας, η πειθαρχία των δικαστών μας, χάρη στην οποία έχει γίνει (ο νόμος) ένα τόσο περίτεχνο επινόημα, και η εισαγωγή ενός είδους επιστημονικού λόγου στον νόμο, έχουν υπάρξει το αποτέλεσμα της δουλειάς χρόνων»<sup>737</sup>.

Παρόλη την πίστη στην πρόοδο, πάντως, πρέπει επίσης να παρατηρηθεί ότι αυτή δεν αμβλύνει την κριτική ματιά του Burke πάνω στον ίδιο τον πολιτισμό, στην οποία ο Burke μας συνήθισε με τον *Reformer* του. Συζητώντας, για παράδειγμα, για τη δοκιμασία της φωτιάς, παρατηρεί ότι «σίγουρα πάντως ήταν πιο ήπια από τα βασανιστήρια τα οποία χρησιμοποιούνται ανάμεσα στα πολιτισμένα έθνη, έστω και αν παρέχουν την ίδια μικρή βεβαιότητα για το ότι θα πετύχουν τον σκοπό τους»<sup>738</sup>. Επίσης, συνεχίζει λίγο πιο κάτω στο ίδιο πνεύμα, «για πόσο καιρό δεν συνεχίζαμε να τιμωρούμε αθώους ανθρώπους για μαγεία, αν και η εμπειρία θα αποδείκνυε σε οποιοδήποτε σκεπτόμενο άνθρωπο την αδικία αυτής της διαδικασίας»<sup>739</sup>.

Τέταρτον, όπως προκύπτει και από το προηγούμενο απόσπασμα, η διαδικασία της προόδου είναι μια διαδικασία αργή και συχνά ανεπαίσθητη, μια διαδικασία που εμπλέκει τις συνειδητές ή ασυνειδήτες προσπάθειες ολόκληρων γενεών. Έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση του Pocock σύμφωνα με την οποία αυτή την ιστορική κατανόηση την οφείλουμε σε μεγάλο βαθμό στο ενδιαφέρον που γεννιέται τον 16<sup>ο</sup> αιώνα για το εθνικό δίκαιο. Απέναντι στην παραδοσιακή αντίληψη για τους θεσμούς που, όπως αναζητά τον εφευρέτη για κάθε επινόηση, αναζητά και τον εφευρέτη κοινωνικών συστημάτων, ο Pocock παρατηρεί ότι «η ιδέα του εθίμου πρόσφερε μια

<sup>736</sup> *An Essay*, σ. 445.

<sup>737</sup> *An Essay*, σ. 447-448.

<sup>738</sup> *An Essay*, σ. 447.

<sup>739</sup> *An Essay*, σ. 447.



ευεργετική διόρθωση. Όλη η έμφασή του ήταν στη σταδιακή διαδικασία, την ανεπαίσθητη αλλαγή, την καταγωγή και την αργή ανάπτυξη των θεσμών, τη σιωπηρή συναίνεση, το προηγούμενο και την προσαρμογή...»<sup>740</sup>. Έτσι, λοιπόν, αν και άμεσα φαίνεται καταστρεπτική για την ιστορική έρευνα, η μελέτη του εθμικού δικαίου προσφέρει μια απρόσμενη, έμμεση και εξαιρετικά σημαντική αναθεώρηση των ιδεών που είχαν οι άνθρωποι για την ιστορική εξέλιξη.

Το κεφάλαιο που μας απασχολεί κλείνει με μια εξίσου σημαντική θεώρηση του θεσμού της ιδιοκτησίας, του τρόπου μεταβίβασής της και των υποχρεώσεων που τη συνόδευαν. Στο σημείο αυτό τίθεται υπό συζήτηση και το πρόβλημα αν μπορούμε να μιλάμε για φέουδα κατά την αγγλοσαξονική περίοδο. Παρατηρούμε εδώ την αξιοποίηση του σχήματος των σταδίων του φεουδαρχικού συστήματος, για την ερμηνεία της κατοχής γης στις πρωτόγονες γερμανικές κοινότητες, αλλά και την προσπάθεια το σχήμα αυτό να θεμελιωθεί σε μια ανθρωπολογική-κοινωνιολογική θεώρηση.

Οι Γερμανοί, παρατηρεί ο Burke, ήταν Σκύθες στην καταγωγή και διατηρούσαν τον τρόπο ζωής και τα ήθη των Σκύθων. Πρόκειται για τη ζωή του κυνηγιού και της βοσκής, η οποία επιβάλλει και μια ζωή διαρκούς μετακίνησης. Παρόλα αυτά, συνεχίζει ο Burke, μικρά κομμάτια γης καλλιεργούνταν και, έτσι, κάποιος τρόπος κατανομής της γης έγινε αναγκαίος. Έτσι, την διανομή αναλάμβανε ο αρχηγός της φυλής, διανέμοντας όμως τη γη μόνο για έναν χρόνο έτσι ώστε οι δικαιούχοι να μην προσκολλώνται με μια μόνιμη κατοικία και εγκατάσταση, η οποία αντέβαινε πλήρως με τα ήθη των Σκύθων.

Αυτή η πρόσκαιρη, ετήσια κατοχή αλλάζει με την κατάκτηση και εγκατάσταση στην Αγγλία. Κατά τη διανομή των κατακτημένων εδαφών, παρατηρεί ο Burke, έπρεπε να ληφθεί μέριμνα για τους παλιούς ιδιοκτήτες. Με σκοπό την καλύτερη διαχείριση και υποταγή τους κρίθηκε σκόπιμο να συνηθίσουν σε έναν κύριο και έτσι επιλέχθηκε τα εδάφη να μοιραστούν ισοβίως. Αφού το βήμα αυτό έγινε και η ιδιοκτησία δόθηκε ισοβίως, δεν ήταν παρά λογικό και φυσικό να αρχίσει να μεταβιβάζεται και κληρονομικά. Ο Burke θεμελιώνει το «λογικό» και «φυσικό» της διαδικασίας αυτής με τον ακόλουθο προβληματισμό. Ο δεσμός που συνδέει κάποιον με ένα κομμάτι γης που κατέχει δια βίου είναι ισχυρός και διαρκής και είναι επίσης ισχυρός για τα παιδιά του που έχουν μεγαλώσει και ανατραφεί σε αυτή τη γη. Έτσι, ο χωρισμός της οικογένειας

---

<sup>740</sup> Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, σ. 19.



από τη γη και η στέρηση αυτού του πόρου διαβίωσης φαίνεται εξαιρετικά επώδυνος, πολύ δε μάλλον σε ένα κόσμο όπου η ιδιοκτησία πια διανέμεται ισόβια και κάποιος θα δυσκολευόταν πολύ να αναπληρώσει τα οφέλη από τη χαμένη πατρική ιδιοκτησία.

Ο Burke επιμένει στο ότι σε καμία περίπτωση δεν βρισκόμαστε μπροστά σε ένα φεουδαρχικό παράδειγμα. Η γη διανέμεται ελεύθερα (allodial), χωρίς τις υποχρεώσεις που βαρύνουν τα φέουδα (fief), δεν επρόκειτο καν για έκταση ενός τιμαρίου, συμπληρώνει ο Burke. Επιπλέον, και έχει σημασία, όχι μόνο δεν συνοδευόταν από τις υπηρεσίες που επιβάλλονταν στον υποτελή μαζί με το φέουδο και τις οποίες θα συναντήσουμε μετά τη νορμανδική κατάκτηση, αλλά, όπως λέγεται, δεν μπορούσε κανείς να τη στερήσει από τον κάτοχό της. Ο κάτοχός της είχε απόλυτο δικαίωμα σε αυτή, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στη φεουδαρχία. Εξάλλου, παρατηρεί ο Burke, μεταβιβαζόταν σε όλα τα παιδιά, αρσενικά και θηλυκά σύμφωνα με τον σαξονικό θεσμό του gavelkind. «Ένα έθιμο απολύτως αντίθετο με το πνεύμα της φεουδαλικής κατοχής»<sup>741</sup>.

Στο ίδιο πλαίσιο που μελετάμε, αυτό των Αγγλοσαξονικών θεσμών, ο Burke εντοπίζει ένα διαφορετικό τύπο κατοχής που έμοιαζε πολύ περισσότερο στον φεουδαρχικό. Μετά την κατάκτηση, παρατηρείται, ο βασιλιάς κράτησε μεγάλα κομμάτια γης στην ιδιοκτησία του για την πληρωμή των αξιωματούχων του, τόσο των στρατιωτικών όσο και των αυλικών, αφού το χρήμα την περίοδο εκείνη ήταν ελάχιστο. Και σε αυτή την περίπτωση, παρατηρεί ο Burke, δεν μπορούμε να μιλάμε για φεουδαρχία, αφού η διανομή της ιδιοκτησίας δεν συνοδευόταν από την πληθώρα των υπηρεσιών που θα συνόδευαν την κατοχή γης στην φεουδαρχία, δεν τις διανοούνταν ακόμα, παρατηρεί ο Burke, γιατί «αυτά τα φέουδα, αν τα ονομάσουμε έτσι δεν ήταν ακόμα κληρονομίες και ήταν αυτή η συνθήκη της κληρονομιάς που γέννησε όλο το φεουδαρχικό σύστημα»<sup>742</sup>.

Ο Burke, τέλος, επανέρχεται και επιμένει στον θεσμό του gavelkind, καθώς τον θεωρεί ιδιαίτερα επιζήμιο για τη σταθερότητα της διακυβέρνησης. Στην Ελλάδα και την Ιταλία, σημειώνει σε μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση, η ιδιοκτησία γης θεωρούνταν από κάθε άποψη όμοια με την ιδιοκτησία αγαθών, στην περίπτωση αυτή ένας τέτοιος θεσμός, όπως αυτός που επέβαλε τη μοιρασιά της γης σε όλους του απογόνους εξίσου,

<sup>741</sup> *An Essay*, σ. 452.

<sup>742</sup> *An Essay*, σ. 452.





δεν παρουσιάζει κανένα μειονέκτημα. Παρόλα αυτά, στους Σάξονες η διακυβέρνηση ήταν συνδεδεμένη με κάποια μορφή κατοχής της γης. «Οι αρχαίοι Σάξονες δεν είχαν παρά μια ατελή κατανόηση της πολιτικής εξουσίας. Το ότι ο κάτοχος γης πρέπει να είναι και ο άρχοντάς της ήταν μια απλή ιδέα και τα σχέδιά τους δεν πήγαιναν πολύ μακρύτερα»<sup>743</sup>. Έτσι, ο θεσμός για τον οποίο συζητάμε κρατούσε τη σαξονική διακυβέρνηση σε μια συνεχή διακύμανση, κάτι που, σύμφωνα με τον Burke, συνέβαλε στη τελική διάλυσή της.

---

<sup>743</sup> *An Essay*, σ. 453.



#### 4. Η νορμανδική κατάκτηση και η εδραίωση των αγγλικών ελευθεριών

Η νορμανδική κατάκτηση είναι αυτή που οριοθετεί το υλικό του τρίτου βιβλίου της *Ιστορίας* που μελετάμε. Η μορφή της εξιστόρησης είναι, περισσότερο ίσως από κάθε άλλη φορά, κλασική ή νεοκλασική, οργανώνεται δηλαδή γύρω από τη σειρά των βασιλέων που έπονται του Γουλιέλμου του Κατακτητή. Ο Γουλιέλμος φαίνεται να ασκεί μια ιδιαίτερη γοητεία στον Burke, καθώς είναι ο βασιλιάς εκείνος για τον οποίο ο Burke επιχειρεί την εκτενέστερη και περισσότερο κολακευτική χαρακτηρισολογία. Το κύριο μοτίβο που χαρακτηρίζει το βιβλίο αυτό είναι, από τη μια, η συγκρότηση μιας συγκεντρωτικής και απόλυτης μοναρχίας και, από την άλλη, η διεκδίκηση δικαιωμάτων και ελευθεριών, τόσο από τη μεριά της εκκλησίας, όσο και από αυτή του λαού, εννοώντας την αριστοκρατία.

Η νορμανδική κατάκτηση λαμβάνει μια ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο της θεωρίας του εθνικού δικαίου, καθότι αποτελεί την πιο προφανή διάρρηξη της συνέχειας της εθνικής ιστορίας της Αγγλίας<sup>744</sup>. Έτσι, η υπεράσπιση του «αρχαίου Συντάγματος» στην Αγγλία ουσιαστικά ταυτίστηκε με τη θέση ότι οι θεσμοί που παρατηρούνται μετά την κατάκτηση προϋπήρχαν αυτής, ότι, με άλλα λόγια, οι φεουδαρχικοί θεσμοί που στην πραγματικότητα εισάγονται από τους Νορμανδούς στην Αγγλία, προϋπήρχαν της κατάκτησης. Ο Γουλιέλμος υπό το πρίσμα αυτό, δεν υπήρξε ένας πραγματικός κατακτητής, με την κυριολεκτική έννοια του όρου, δεν επέβαλε έναν καινούριο νόμο, αλλά επικύρωσε και ουσιαστικά υποτάχτηκε στον ισχύοντα, στο «αρχαίο Σύνταγμα». Ακόμα και ο Spelman θα διστάσει να χαρακτηρίσει τον Γουλιέλμο κατακτητή, υποστηρίζοντας, όπως το έκαναν και οι θεωρητικοί του εθνικού δικαίου, ότι ο Γουλιέλμος επικύρωσε τους νόμους του Εδουάρδου του Ομολογητή, αν και τους διόρθωσε σε μεγάλο βαθμό, εισάγοντας τις γαλλικές φεουδαρχικές αρχές για την

---

<sup>744</sup> Η εισβολή των Γερμανών δεν λάμβανει μια τέτοια διάσταση καθώς στην περίπτωση αυτή λειτουργήσαν οι μύθοι περί της γερμανικής ελευθερίας και του «αρχαίου Συντάγματος» που γεννήθηκε στα γερμανικά δάση.

κατοχή ιδιοκτησίας. Έτσι, οι νόμοι του Εδουάρδου του Ομολογητή λαμβάνουν μια μυθική διάσταση, ενώ η επίκλησή τους από τον Sreiman αποδεικνύει το κατά πόσο ήταν και ο ίδιος δέσμιος της παραδοσιακής ερμηνείας για την αγγλική ιστορία.

Το ενδιαφέρον είναι, ωστόσο, ότι οι και οι ίδιοι οι Νορμανδοί κατακτητές ήταν βαθιά επηρεασμένοι από την ιδεολογία του «αρχαίου Συντάγματος» και, όπως φαίνεται από τις Χάρτες της εποχής, ισχυρίζονταν ότι κυβερνούσαν την Αγγλία σύμφωνα με τους παλιούς της νόμους.

Ο Burke συνεπής στην κριτική, ιστορική ματιά που έχει υιοθετήσει ως τώρα, και στρεφόμενος με αποφασιστικότητα ενάντια στη μυθολογία του «αρχαίου Συντάγματος», αναγνωρίζει ότι η νορμανδική κατάκτηση εγκαινιάζει μια ριζικά καινούρια εποχή για την Αγγλία. Αν μέχρι τότε, παρατηρεί, η Αγγλία είναι ελάχιστα γνωστή στην Ευρώπη, αν κανένας δεν της δίνει ιδιαίτερη σημασία, αν είναι τρόπον τινά αυτάρκης και απομονωμένη από αυτή, «ο Νορμανδός κατακτητής κατέρριψε όλα τα εμπόδια. Οι αγγλικοί νόμοι, τα ήθη, οι παραδοχές ξαφνικά άλλαξαν, το τοπίο διευρύνθηκε και η επικοινωνία με την Ευρώπη, αφού άνοιξε έτσι, έχει διατηρηθεί έκτοτε μέσα από συνεχείς πολέμους και διαπραγματεύσεις»<sup>745</sup>.

Καθώς λοιπόν η Αγγλία δεν πορεύεται πια μόνη της, στην προνομιακή αυτάρκεια στην οποία την τοποθετούσαν οι νομομαθείς του εθνικού δικαίου, ο Burke ξεκινά από μια σύντομη σκιαγράφηση των εξελίξεων στην Ευρώπη, οι οποίες στάθηκαν καθοριστικές για την τύχη και της Αγγλίας. Εκεί συναντάμε δύο πανίσχυρες εξουσίες οι οποίες από εδώ και στο εξής θα έχουν ένα καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της αγγλικής ιστορίας. Από τη μια, είναι η παπική εκκλησία και, από την άλλη, η αυτοκρατορική εξουσία και κυρίως ο Γάλλος μονάρχης. Σημαντικό, επίσης, για την τύχη της Αγγλίας είναι επίσης ότι το σύστημα που διέπει τα βασίλεια την Ευρώπης είναι η φεουδαρχία και είναι το «ακανόνιστο, πολεμικό πνεύμα» του συστήματος αυτού που επιτρέπει στον Γουλιέλμο να αναλάβει ένα εγχείρημα «με τόσο ισχνές ενδείξεις δικαίου και με τη στήριξη μιας δύναμης αναντίστοιχης με το μέγεθος του εγχειρήματος»<sup>746</sup>.

Η διακυβέρνηση του Γουλιέλμου στην αρχή είναι ήπια, αναγνώρισε τις χάρτες ελευθεριών που απολάμβαναν οι κάτοικοι κάτω από τους Σάξονες βασιλιάδες και

<sup>745</sup> *An Essay*, σ. 453.

<sup>746</sup> *An Essay*, σ. 457.



επιχείρησε να κερδίσει τα συναισθήματα των Άγγλων, κυβερνώντας τους με δικαιοσύνη και σύμφωνα με τους αρχαίους νόμους. Αυτή η συμπεριφορά αλλάζει όταν ξεσπάνε εξεγέρσεις στην Αγγλία και αμφισβητείται η κυριαρχία του Γουλιέλμου. Ο Γουλιέλμος που θριαμβεύει επιβάλλει αυτή τη φορά τους πιο επαχθείς φόρους – επαναφέρει τον φόρο των Δανών (Danegeld)- αλλά πάνω από όλα ουσιαστικά καταστρέφει την παλιά αριστοκρατία και τον ανώτερο κλήρο, για να τους αντικαταστήσει με Νορμανδούς. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που αναδιανέμει την έγγειο ιδιοκτησία στη βάση των φεουδαρχικών σχέσεων υποτέλειας και της αρχής της ιπποτικής υπηρεσίας (Knight service).

Αξίζει, πιστεύω, να σημειωθεί ότι ο Burke στέκεται σε κάτι άλλο, το οποίο του φαίνεται πολύ πιο δυσβάστακτο και τυραννικό από την επιβολή των φεουδαρχικών νόμων· αυτό είναι η επιβολή των τύπων του νορμανδικού νόμου και συγκεκριμένα η επιβολή της γαλλικής γλώσσας στα δικαστήρια και τα δημόσια έγγραφα. «Το να επιβάλλεις σε ένα κατακτημένο λαό, ενάντια στη φύση, μια νέα γλώσσα», παρατηρεί, «να τον κάνεις ξένο στα δικαστήρια στα οποία διατηρεί ακόμα σημαντικό μερίδιο, να του θυμίζεις κάθε φορά που καταφεύγει στην κυβέρνηση για προστασία τη σκλαβιά στην οποία υπόκειται, αυτό είναι μια από εκείνες τις πράξεις περιττής τυραννίας την οποία λίγα κατακτητικά έθνη ή κόμματα απέφυγαν, αν και σε καμία περίπτωση αναγκαία. Μάλλον είναι καταστροφική για την ασφάλειά τους»<sup>747</sup>. Πρόκειται για μια από τις πιο ασύνετες ενέργειες του Γουλιέλμου, ο οποίος νομοθετεί ενάντια σε ένα από τα πιο εμπεδωμένα και φυσικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας του αγγλικού έθνους. Αυτή η προσβολή της ταυτότητας συγκροτεί την πιο βάνανυση μορφή τυραννίας, μια συμβολική βία που είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα φέρει μια αναμενόμενη και δικαιολογημένη αντίδραση.

Πέρα από αυτό, ο Burke αφιερώνει ένα σημαντικό κομμάτι του κεφαλαίου που μας απασχολεί στην προσπάθεια να καθορίσει με κάποια σχετική ακρίβεια το μέγεθος του εισοδήματος τους Γουλιέλμου. Πέρα από τη σχολαστικότητα του αρχαιοδίφη, πίσω από αυτή την πραγμάτευση υπάρχει και ένα άλλο επίσης σημαντικό κίνητρο. Μέσω της εκτίμησης του εισοδήματος του Γουλιέλμου, ο Burke βρίσκει την ευκαιρία να σταθεί στις ιδιαίτερες σχέσεις που ρυθμίζουν το φεουδαρχικό σύστημα. Ο ίδιος διευκρινίζει το ενδιαφέρον του αυτό σημειώνοντας ότι «τίποτα δεν εκτείνεται σε τόσα αντικείμενα όσο



η δημόσια οικονομία και, συνεπώς, τίποτα δεν μας δίνει καθαρότερη εικόνα τόσο των ηθών ενός λαού, όσο και του τύπου και των εξουσιών της διακυβέρνησης οποιασδήποτε περιόδου»<sup>748</sup>.

Αφού πρώτα αμφισβητήσει με σχολαστικότητα παράλογες εκτιμήσεις για το μέγεθος των εσόδων του Γουλιέλμου, και αφού αναφερθεί στα χρήματα από τους φόρους των Δανών, ο Burke περνά στα εισοδήματα από τις φεουδαρχικές υποχρεώσεις και είναι στο σημείο αυτό όπου αρχίζουν να διαγράφονται τα ιδιαίτερα ήθη της περιόδου που μελετάμε.

Οι υποχρεώσεις αυτές συγκροτούν ένα από τα βασικά γνωρίσματα και διακριτικά της ώριμης φάσης της φεουδαρχίας. Είναι η απουσία αυτών που σε μεγάλο βαθμό είχε αποτρέψει τον Burke από το να θεωρήσει ότι οι αρχές της φεουδαρχίας προϋπήρξαν της νορμανδικής κατάκτησης, όσον αφορά την Αγγλία. Η πρώτη υποχρέωση, λοιπόν, είναι αυτή της κηδεμονίας (wardship): όταν κάποιος από τους πρώτους υποτελείς του βασιλιά (in capite) πέθαινε και άφηνε ανήλικους απογόνους, ήταν ο ίδιος ο βασιλιάς αυτός που αναλάμβανε τον ρόλο του κηδεμόνα του νεαρού. Γινόταν έτσι υπεύθυνος τόσο για την διαπαιδαγώγησή του, όσο και για τις εκτάσεις που αυτός κληρονομούσε. Έτσι, του δινόταν η ευκαιρία να καρπωθεί και τα έσοδα από τις τεράστιες εκτάσεις που διατηρούσαν οι βαρόνοι. Ακόμα όμως και αν ο εκλιπών βαρόνος άφηνε ενήλικο κηδεμόνα, για να λάβει ο τελευταίος τις εκτάσεις του πατέρα του, οριζόταν μια χρηματική αποζημίωση (relief), το μέγεθος της οποίας το καθόριζε αυθαίρετα ο βασιλιάς. Συχνά μάλιστα το ποσό των χρημάτων ήταν τόσο μεγάλο, ώστε να ισοδυναμεί με την εκ νέου αγορά των εκτάσεων. Αυτή ήταν η δεύτερη υποχρέωση που συνδεόταν με την φεουδαρχική κατοχή.

Η επόμενη υποχρέωση σχετιζόταν με τα δικαιώματα του βασιλιά επί του γάμου των απογόνων των υποτελών του. Ο τρόπος με τον οποίο μεσολαβούσε ο βασιλιάς στους γάμους των διαδόχων των υποτελών του φανερώνει το μέγεθος της υποτέλειας των τελευταίων και αποκαλύπτει ακόμα μια σημαντική πηγή εισόδων. Ο Burke περιγράφει μια πραγματική αγοραπωλησία των διαδόχων, αρσενικών ή θηλυκών, παρθένων ή χήρων, γύρω από τον γάμο τους. Ο βασιλιάς, στην πραγματικότητα, τους πουλούσε σε υπέρογκα ποσά στους ευνοούμενούς του ή απλώς στον πλειοδότη. Αν

<sup>747</sup> *An Essay*, σ. 472.

<sup>748</sup> *An Essay*, σ. 466.



κάποια γυναίκα επέλεγε να μην ξαναπαντρευτεί ή προτιμούσε να επιλέξει η ίδια τον σύντροφό της έπρεπε να πλειοδοτήσει εκείνη, για να αγοράσει έτσι την ανεξαρτησία της. Τέλος, στο πλαίσιο πάντα των φεουδαρχικών υποχρεώσεων, δεν έλειπαν και οι έκτατες εισφορές (aids) τις οποίες λάμβανε ο βασιλιάς για να στέψει, για παράδειγμα, τον γιο ενός βαρόνου του ιπότη ή για να παντρέψει την κόρη του. Αυτές οι έκτακτες εισφορές ολοκληρώνουν τη λίστα των υποχρεώσεων των υποτελών και ο Burke καταπιάνεται με την αυθαιρεσία στην επιβολή προστίμων, την αγοραπωλησία των διοικητικών θέσεων, και την «βάρβαρη» αντιμετώπιση του εμπορίου<sup>749</sup>.

Όπως και στην περίπτωση των άλλων βασιλιάδων, έτσι και σε αυτή, το κεφάλαιο που καταπιάνεται με το έργο και την τύχη του Γουλιέλμου καταλήγει με ένα είδος αποτίμησης του χαρακτήρα του. Ο χαρακτήρας των βασιλέων στο πλαίσιο της αφήγησης που παρακολουθούμε έχει μια καθοριστική συμβολή στην πορεία των γεγονότων, ενώ η αποτίμηση του χαρακτήρα του Γουλιέλμου είναι η εκτενέστερη και η ευνοϊκότερη, ο χαρακτήρας του Γουλιέλμου φαίνεται να ασκεί μια ιδιαίτερη γοητεία στον Burke. «Δεν υπάρχει τίποτα περισσότερο αξιομνημόνευτο», ξεκινά, «από τις πράξεις, την τύχη και τον χαρακτήρα αυτού του σπουδαίου ανθρώπου. Είτε σκεφτούμε το μεγαλείο των σχεδίων τα οποία διαμόρφωσε, το θάρρος και τη σοφία με την οποία τα εκτέλεσε ή τη μεγαλοπρέπεια εκείνης της επιτυχίας, η οποία αφού έστεψε τη νιότη του συνέχισε χωρίς οποιαδήποτε αναποδιά να τον στηρίζει, καθώς μεγάλωνε, μέχρι την τελευταία στιγμή της ζωής του»<sup>750</sup>. Ο Γουλιέλμος, παρατηρεί ο Burke, υπήρξε τόσο ευτυχισμένος στη ζωή του, όσο είναι εκείνος που βλέπει τις πιο μεγάλες του φιλοδοξίες να ικανοποιούνται με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο.

Περιγράφεται ως άνθρωπος της δράσης, που δεν αρκέστηκε ποτέ στις χαρές μιας οικειακής ευτυχίας. Η προσωπική του συμπεριφορά υπήρξε τέτοια, ώστε ποτέ να μην του στερήσει τη φήμη που γέννησαν τα πολεμικά του κατορθώματα. Ήταν μεγαλοπρεπής στη ζωή, συγκρατημένος στη συζήτηση και σοβαρός στη συμπεριφορά. Ακόμα και όταν χαλάρωνε με αστεϊσμούς, ήξερε πώς να διατηρεί την αξιοπρέπειά του.

---

<sup>749</sup> Οι εμπορικές πόλεις οι οποίες, παρατηρεί ο Burke, την περίοδο αυτή όπως και την προηγούμενη, βρίσκονταν σχεδόν σε κατάσταση δουλείας επιβαρύνονταν με την επιβολή ιδιαίτερων φόρων (tallage) που και αυτοί καθορίζονταν πλήρως από τη βασιλική βούληση. Οι Εβραίοι αποτελούν, επίσης, μια ανεξάντλητη πηγή χρημάτων, όπως και ένα συνεχές αντικείμενο αυθαιρεσίας, ενώ τέλος το εμπόριο επιβαρύνεται με διάφορους φόρους και δόδια «από τα οποία διασώζονται σήμερα μόνο τα βάρβαρα και σχεδόν ακατανόητα ονόματα» (*An Essay*, σ. 470).

<sup>750</sup> *An Essay*, σ. 476.

Δεν διάβαζε βιβλία, παρατηρεί ο Burke, αλλά διαμόρφωσε την κατανόησή του στη βάση της αυστηρής πειθαρχίας που επιβάλλει μια ευρεία και σύνθετη εμπειρία. Τα ελαττώματά του, συνεχίζει ο Burke, ήταν αυτά ενός σπουδαίου μυαλού: «φιλοδοξία, η ασθένεια μιας εκτεταμένης εφυσίας και απληστία, η τρελά του σοφού»<sup>751</sup>. Δεν ξέπεσε ποτέ στα ελάττωμα των νεαρών ελαφρόμυαλων, το κρασί και τις ερωτικές απολαύσεις. Γενικά, κοιτούσε με περιφρόνηση τους ανθρώπους και θαύμαζε μόνο εκείνους που έδειχναν εξαιρετικές ικανότητες στο πεδίο της μάχης. Τηρούσε με ευλάβεια τα θρησκευτικά του καθήκοντα, αλλά ποτέ δεν υπέκυψε στη θέληση των εκπροσώπων της εκκλησίας. Εξαιρετικά κολακευτική για τον ίδιο υπήρξε η επιλογή συμβούλου στο πρόσωπο του Lanfranc. Σε αυτόν, παρατηρεί ο Burke, χρωστούν οι Άγγλοι τα λίγα απομεινάρια ελευθερίας που συνέχισαν να απολαμβάνουν υπό τον Γουλιέλμο.

Εξαιρετικά σημαντική θέση σε αυτό το τρίτο βιβλίο λαμβάνουν οι συγκρούσεις ανάμεσα στην εκκλησία και τη μοναρχία. Πρόκειται για τους δύο πόλους, από την αναμέτρηση και εξισορρόπηση των οποίων φαίνεται να εξαρτάται η τύχη της Αγγλίας στο διάστημα που μας απασχολεί. Τα πολιτικά προνόμια και οι ελευθερίες, θα διαπιστώσουμε, συνδέονται άρρηκτα με τα εκκλησιαστικά προνόμια και ελευθερίες. Η ίδια η Magna Charta, όπως θα δούμε, σχετίζεται και θεμελιώνεται επίσης σε μια τέτοια σύγκρουση. Στο μοντέλο της κλασικής αφήγησης που αναλαμβάνει να περιγράψει τις σχέσεις εκκλησίας και μοναρχίας, πέρα από τους μονάρχες, οι ήρωες είναι πια και οι κληρικοί.

Η σύγκρουση της μοναρχίας με την εκκλησία προαναγγέλλεται από τη μικρότερη και πιο περιορισμένη σύγκρουση ανάμεσα στον Γουλιέλμο και τον Άνσελμο, κορυφώνεται, ωστόσο, από τη μοιραία αναμέτρηση ανάμεσα στον Ερρίκο τον δεύτερο και τον Becket. Η αιτία της σύγκρουσης ανιχνεύεται από τον Burke στην εξουσία της εκκλησίας και τα προνόμια τα οποία είχε σταδιακά αποκτήσει. Η εκκλησία, παρατηρεί ο Burke, είχε καθιερώσει ένα γενικό δικαίωμα να εκλέγει τους βασιλιάδες της Αγγλίας, ενώ τα δικαιώματά της και το απρόσβλητό της από το αστικό δίκαιο απέβαιναν βλαπτικά για την πολιτική κοινωνία. Ποτέ η εκκλησία, παρατηρείται, δεν ήταν τόσο γεμάτη με ανυπόληπτους ανθρώπους, οι οποίοι αναζητούσαν καταφύγιο σε αυτή.

Αφορμή για τη σύγκρουση που μας απασχολεί στάθηκε μια επαίσχυντη δολοφονία από έναν ιερέα. Ο Ερρίκος θεώρησε το γεγονός αυτό κατάλληλη αφορμή για

---

<sup>751</sup> *An Essay*, σ. 477.







αφορισμού, ο χαρακτήρας του κληρικού εξυψώθηκε πάνω από οτιδήποτε άλλο στο κράτος»<sup>754</sup>.

Ο Γουλιέλμος ο Κατακτητής θέλησε να ελέγξει την εξουσία του κλήρου υποτάσσοντας τα εδάφη της εκκλησίας στη φεουδαρχική πειθαρχία, αλλά πέτυχε το αντίθετο. Αν και με τον τρόπο αυτό μείωσε το εισόδημά τους, τελικά, πέτυχε να αυξήσει το κύρος τους. Μετέτρεψε τους εκκλησιαστικούς ηγέτες σε λόρδους και τους έδωσε υποτελείς που ορκίζονταν πίστη και υποταγή σε αυτούς. Έτσι, μεγάλωσε το κύρος τους απέναντι σε έναν λαό που τον διέπνεε το στρατιωτικό πνεύμα. Οι επίσκοποι, έτσι, θεωρούνταν υπό το διπλό πρίσμα του κληρικού και του βαρόνου και, αντίστοιχα, τα δικαστήρια τους είχαν διπλή αρμοδιότητα, αφορούσαν τόσο τους λαϊκούς όσο και τους κληρικούς.

Όσο για το απρόσβλητο των κληρικών από την κοσμική εξουσία, έχει και αυτό μια μακρά προϊστορία και εντοπίζεται από τον Burke ήδη στο πλαίσιο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Αυτό το προνόμιο των κληρικών ενώ φαίνεται ότι ευνοούσε πράξεις βίας των κληρικών την ίδια στιγμή ευνοούσε και πράξεις βίας εναντίον τους, γιατί μια τέτοια θεωρούνταν αδίκημα εναντίον ενός πνευματικού ανθρώπου και άρα ένα αδίκημα πνευματικό και το ίδιο, για το οποίο τα κοσμικά δικαστήρια δεν είχαν αρμοδιότητα.

Ο Ερρίκος ο δεύτερος, λοιπόν, μετά την αφορμή στην οποία αναφέρθηκα, επιχειρεί με νόμο έναν δραστικό περιορισμό των δικαιωμάτων της εκκλησίας. Αφού συγκεντρώνει όλους τους βαρόνους και τους επισκόπους στο Clarendon, πετυχαίνει την έγκριση μιας σειράς διατάξεων που οριοθετούν τις αρμοδιότητες της εκκλησιαστικής και κοσμικής εξουσίας και περιορίζουν τα δικαιώματα της τελευταίας<sup>755</sup>. Η άρνηση του Πάπα να επικυρώσει αυτούς τους περιορισμούς της εκκλησιαστικής εξουσίας φέρνει και τον Becket απέναντι στον Βασιλιά σε μια μακροχρόνια και λυσσαλέα διαμάχη, που θα λήξει με τη βάρβαρη δολοφονία του τελευταίου. Η δολοφονία αυτή, η οποία μόνο έμμεσα μπορεί να αποδοθεί στον βασιλιά, λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών της,

---

<sup>754</sup> *An Essay*, σ. 502.

<sup>755</sup> Οι διατάξεις του Clarendon προέβλεπαν τα ακόλουθα: πρώτον, η κρίση για την αρμοδιότητα εκδίκασης υποθέσεων που αφορούν κληρικούς, αν δηλαδή πρέπει να δικαστούν από κοσμικό ή εκκλησιαστικό δικαστήριο, επαφίεται στην κρίση του δικαστηρίου του βασιλιά (King's Court), ενώ, ακόμα και αν αναγνωριστεί εκκλησιαστική δικαιοδοσία, επιβάλλεται η παρουσία, δίπλα στον επίσκοπο, ενός λαϊκού εκπροσώπου του βασιλιά. Δεύτερον, μια σειρά αδικημάτων εκδικάζονται αποκλειστικά στο δικαστήριο του βασιλιά. Τρίτον, οι πρώτοι υποτελείς του βασιλιά δεν μπορούν να αφοριστούν χωρίς την έγκριση του βασιλιά και, τέταρτον, απαγορεύεται σε οποιοδήποτε κληρικό να αφήσει το βασίλειο χωρίς να δώσει εγγυήσεις ότι δεν θα πράξει επιζήμια για τον βασιλιά ή το έθνος.



μετατρέπει τον Becket σε μάρτυρα και αναγκάζει τελικά τον βασιλιά να πάρει πίσω τις σημαντικότερες διατάξεις του Clarendon.

Μια εξαιρετικά σφοδρή σύγκρουση ανάμεσα στη μοναρχία και την εκκλησία είναι αυτή που λαμβάνει χώρα κατά τη βασιλεία του Ιωάννη, ενώ βρισκόμαστε πια στον 13<sup>ο</sup> αιώνα. Η αφορμή δίνεται με τον θάνατο του αρχιεπισκόπου της Αγγλίας και την ανάγκη αντικατάστασής του. Ο Πάπας, επιδιώκοντας να διευρύνει τα προνόμιά του και παρακάμπτοντας τα εκκλησιαστικά και πολιτικά όργανα της Αγγλίας, διορίζει δικό του επίσκοπο. Έτσι, ακολουθεί μια εξαιρετικά σφοδρή σύγκρουση ανάμεσα στον μονάρχη και τον Πάπα. Ο μονάρχης αρνείται να αναγνωρίσει τον καινούριο υποψήφιο, ενώ ο Πάπας θέτει την Αγγλία υπό απαγόρευση. Οι λειτουργίες, περιγράφει ο Burke, σταμάτησαν σε όλη την Αγγλία, οι εκκλησίες έκλεισαν, τα μυστήρια ανεστάλησαν και οι νεκροί θάβονταν χωρίς να τους αποδοθούν οι αρμόζουσες τιμές. Η απάντηση του βασιλιά δεν ήταν παρά περισσότερη βία, ενώ ο Πάπας επιστρατεύσε, τέλος, το ύστατο μέσο στην αναμέτρηση αυτή· απαλλάσσει τους υπηκόους της Αγγλίας από την υποχρέωση πίστης στον Βασιλιά τους, και με «ανήκουστη αλαζονεία»<sup>756</sup> εκθρονίζει τον Ιωάννη και καλεί τον Βασιλιά της Γαλλίας να αναλάβει αυτός το στέμμα της Αγγλίας. Έτσι, βρισκόμαστε μπροστά σε δύο τεράστιες στρατιές έτοιμες να αναμετρηθούν.

Τελικά, με τον σωστό χειρισμό από την πλευρά του απεσταλμένου του Πάπα, ο Ιωάννης όχι μόνο δέχεται τον επίσκοπο που εξαρχής θέλησε ο Πάπας, όχι μόνο αποκαθιστά τους κνηγμένους μοναχούς, αλλά και παραιτείται του στέμματός του, για να το ξαναπάρει στην συνέχεια αποκαθαμένο από τα χέρια του απεσταλμένου του Πάπα. Η επικράτηση του είναι για ακόμα μια φορά ολοκληρωτική και ο Ιωάννης βγαίνει από την αναμέτρηση πλήρως ταπεινωμένος.

Στάθηκα σε αυτές τις αναμέτρησεις της μοναρχίας με την εκκλησία, γιατί σε αυτό το πλαίσιο ερμηνεύεται η υπογραφή της περιβόητης Magna Charta, η οποία εδραιώνει τις ελευθερίες των Άγγλων. Ο ήρωας των γεγονότων αυτών είναι ο επίσκοπος Langton, ο επίσκοπος εκείνος με αφορμή τον οποίο ξέσπασε η διαμάχη του Ιωάννη με τον Πάπα. Μπαίνοντας επικεφαλής του «στρατού της ελευθερίας», ωστόσο, ο Langton έρχεται σε ρήξη με τον Πάπα, ο οποίος στην αναμέτρηση αυτή θα ταχθεί στο πλευρό του Ιωάννη.

---

<sup>756</sup> *An Essay*, σ. 536.



Ήδη με την εκλογή του στο ανώτατο εκκλησιαστικό αξίωμα της χώρας ο Langton αποκάλυψε προθέσεις και σχέδια πολύ διαφορετικά από αυτά για οποία τον είχε προορίσει ο Πάπας, παρατηρεί ο Burke, και έγινε «ο πρώτος υποκινητής όλων των γεγονότων τα οποία διέκριναν το υπόλοιπο της βασιλείας αυτής»<sup>757</sup>. Ο Langton, πέρα από τα εκκλησιαστικά προνόμια, σκόπευε να διορθώσει και την πολιτική διακυβέρνηση. Έτσι λοιπόν, ήδη από την ορκωμοσία του Ιωάννη, του επέβαλε δύο όρους οι οποίοι προοικονομούν, σε μικρογραφία βεβαίως, την Magna Charta. Οι όροι αυτοί ήταν: πρώτον, να μην αξιώσει φόρους από τους υπηκόους του χωρίς την έγκριση του μεγάλου συμβουλίου της χώρας και, δεύτερον, να μην τιμωρήσει κανέναν χωρίς την έγκριση του δικαστηρίου του.

Αυτό βεβαίως από μόνο του δεν είναι κάτι σπουδαίο. Είχε γίνει σχεδόν θεσμός οι βασιλείς, κατά την ενθρόνισή τους, να εκδίδουν μια Χάρτα δικαιωμάτων, για να την καταπατήσουν στη συνέχεια με τον πιο βάνανσο τρόπο. Οι βασιλείς μετά τον Γουλιέλμο τον Κατακτητή εκλέγονταν πάντα με αμφίβολους τίτλους και μέσα από σκληρές διαμάχες, έτσι, έπρεπε να καλοπιάσουν τον λαό, δικαιολογεί ο Burke. Έτσι εξηγούνται και οι Χάρτες τις οποίες εγκαινίασε ήδη τον 12<sup>ο</sup> αιώνα ο Ερρίκος ο πρώτος. Με τον τρόπο αυτό το αίτημα της ελευθερίας βρισκόταν συνεχώς στην επικαιρότητα και οι αγώνες της εκκλησίας για τις δικές της ελευθερίες το ενέτεινε. «Οι Άγγλοι βαρόνου», παρατηρεί ο Burke, «είχαν προνόμια τα οποία ήξεραν ότι παραβιάζονται, θυμόντουσαν πάντα την αρχαία σαξονική ελευθερία και, εφόσον ήταν οι κατακτητές της Αγγλίας, δεν θεωρούσαν τη δική τους υποδούλωση δίκαιη ανταπόδοση για τη νίκη τους»<sup>758</sup>.

Η παρατήρηση αυτή μας επιβάλλει έναν λεπτό διαχωρισμό· αν και ο Burke απορρίπτει την ιδέα ότι μπορούμε να εντοπίσουμε τη μοντέρνα ελευθερία των Άγγλων σε ένα «αρχαίο Σύνταγμα» και στις γερμανικές ή, ακόμα παλιότερα, στις βρετανικές συνήθειες και έθιμα, ωστόσο παρατηρεί ότι η ιδέα αρχαίων ελευθεριών αποτέλεσε ιστορικό αίτημα και φορέα ιστορικών εξελίξεων. Οι Άγγλοι νομομαθείς που συστηματοποίησαν τη θεωρία του εθιμικού δικαίου και αποθέωσαν το «αρχαίο Σύνταγμα» δεν το έκαναν στη βάση πολιτικών σκοπιμοτήτων ή τουλάχιστον όχι μόνο για αυτό. Η επίκληση ενός «αρχαίου Συντάγματος», αρχαίων ελευθεριών και

<sup>757</sup> *An Essay*, σ. 539.

<sup>758</sup> *An Essay*, σ. 540.





τους, για να διεκδικήσουν τις ελευθερίες τους. Η άρνηση του βασιλιά να «παραχωρήσει τέτοιες ελευθερίες που θα κάνουν τον ίδιο σκλάβο»<sup>762</sup>, φέρνει τη σύγκρουση, μια σύγκρουση κατά την οποία ο βασιλιάς, εγκαταλελειμμένος από όλους, ηττάται και υποκύπτει στις απαιτήσεις των βαρόνων. Υπογράφονται, έτσι, στις 15 Ιουνίου του 1215 «εκείνα τα δύο αξιομνημόνευτα εργαλεία τα οποία αφαίρεσαν από τον βασιλιά τα απεριόριστα προνόμιά του και έθεσαν τις βάσεις της αγγλικής ελευθερίας. Το ένα ονομαζόταν η Magna Charta, το άλλο Χάρτα των Δασών»<sup>763</sup>.

Κάθε μια από τις δύο Χαρτες επιχειρεί να μεταρρυθμίσει τα δύο συστήματα νόμων που υπήρχαν την περίοδο εκείνη πέρα από το εκκλησιαστικό δίκαιο. Από τη μια, το δίκαιο των δασών<sup>764</sup> και, από την άλλη, το εθνικό δίκαιο. Στο τελευταίο θα σταθώ κάπως εκτενέστερα.

Το εθνικό δίκαιο, σημειώνει ο Burke, το οποίο επικρατούσε την εποχή εκείνη στην Αγγλία, αποτελούνταν από κάποια υπολείμματα των παλιών σαξονικών εθίμων και από τους φεουδαρχικούς θεσμούς που εισήγαγαν οι Νορμανδοί. Η παρατήρηση αυτή είναι εξαιρετικής σημασίας καθώς φέρνει τον Burke, για ακόμα μια φορά, αντιμέτωπο με την ιδεολογία του «αρχαίου Συντάγματος». «Η Magna Charta», παρατηρεί ο Burke, «δεν ήταν σε καμία περίπτωση μια ανανέωση των νόμων του Αγίου Εδουάρδου, ή των αρχαίων σαξονικών νόμων, όπως πολύ αβάσιμα ισχυρίζονται οι ιστορικοί και νομομαθείς μας»<sup>765</sup>. Ο λόγος είναι ότι η νορμανδική κατάκτηση εγκαινιάζει μια καινούρια εποχή στο πεδίο της κοινωνικής οργάνωσης, ρυθμίζοντας τις

---

<sup>762</sup> *An Essay*, σ. 542.

<sup>763</sup> *An Essay*, σ. 543.

<sup>764</sup> Το δίκαιο των δασών έρχεται μαζί με την εγκατάσταση των βόρειων φυλών στην Αγγλία και έχει να κάνει με την αγαπημένη τους απασχόληση, το κυνήγι. Από μέσο συντήρησης, το κυνήγι, μετά την εγκατάσταση των βόρειων φυλών, μετατρέπεται στην αγαπημένη τους διασκέδαση. Για να μπορούν να κυνηγούν, λοιπόν, οι λαοί αυτοί αφήνουν μεγάλες εκτάσεις γης ακαλλιέργητες και αναξιοποίητες, δημιουργώντας έτσι τα δάση, όταν ανήκουν στον βασιλιά, και τα κυνήγια, όταν ανήκουν σε υποτελείς του. Για τις εκτάσεις αυτές, οι οποίες δεν υπόκεινται στη δικαιοδοσία ούτε των κομητειών ούτε των εκατοντάδων, αλλά ούτε και των επισκοπών, διαμορφώθηκε ολόκληρο νομικό σύστημα, το οποίο μάλιστα εφαρμοζόταν με σχολαστικότητα πολύ μεγαλύτερη από ότι το εθνικό. Επρόκειτο για ένα σύστημα νομολογίας εκπορευόμενο πλήρως από την βούληση του κυρίαρχου. Οι νόμοι αυτοί, τους οποίους συναντάμε τόσο στους Σάξονες όσο και στους Δανούς και τους Νορμανδούς, υπήρξαν από τους χειρότερους νόμους που εκδόθηκαν ποτέ, παρατηρεί ο Burke. «Το αντικείμενο τους ήταν να κρατήσουν μεγάλα κομμάτια γης σε κατάσταση εγκατάλειψης, εμποδίζαν την επικοινωνία και απέτρεπαν την εργατικότητα. Είχαν ταπεινό αντικείμενο και εξαιρετικά αυστηρές κυρώσεις» (*An Essay*, σ. 543). Όλα τα αδικήματα σε σχέση με τον νόμο των δασών, όπως για παράδειγμα το σκότωμα θηραμάτων, υπόκειντο στην περίπτωση της εσχάτης προδοσίας και τιμωρούνταν αντίστοιχα. Ο Χάρτα των δασών είχε σαν αντικείμενό της τον αποχαρκτηρισμό πολλών περιοχών, την απαγόρευση της επέκτασης του εθίμου σε εκτάσεις και τον μετριασμό των ποινών του σχετικού νόμου.

<sup>765</sup> *An Essay*, σ. 544.



σχέσεις κυβερνώντων και κυβερνώμενων στη βάση φεουδαρχικών αρχών. Αντίστοιχα, η Magna Charta, που υπογράφεται την περίοδο της κυριαρχίας των φεουδαρχικών σχέσεων, «είναι η διόρθωση της φεουδαρχικής πολιτικής»<sup>766</sup>.

Αναλύοντας την εισαγωγή στην Magna Charta, ο Burke παρατηρεί ότι οι φεουδαρχικές αρχές, που δεσπόζουν την περίοδο αυτή, καθορίζουν ακόμα και αυτή την ιδέα της ελευθερίας, για την προάσπιση της οποίας υπογράφεται η Χάρτα. Στην εισαγωγή αυτή καταγράφεται η εξής φράση: «οι βαρόνοι διατηρούν τις ελευθερίες που εκχωρούνται εκεί σε αυτούς και τους διαδόχους τους από τον βασιλιά και τους διαδόχους του»<sup>767</sup>. Πρόκειται για μια ιδέα της ελευθερίας, παρατηρεί με οξυδέρκεια ο Burke, η οποία δεν είναι ούτε αυτή τελείως ελεύθερη. Οι βαρόνοι, δηλαδή, δεν διεκδικούν τις ελευθερίες τους στη βάση κάποιου φυσικού δικαιώματος, όπως θα το έκαναν οι Γάλλοι επαναστάτες τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, αντίθετα, τις διεκδικούν ως βασιλική εκχώρηση, θέλουν να τις λάβουν ακριβώς με τον τρόπο με τον οποίο λαμβάνουν και την ιδιοκτησία τους - σύμφωνα με τον φεουδαρχικό νόμο το σύνολο της εγγείου ιδιοκτησίας απορρέει από τον βασιλιά. Πρόκειται, παρατηρεί ο Burke, για ένα πλάσμα του νόμου, το οποίο, ωστόσο, αποσκοπεί στην οριοθέτηση και διατήρηση των ιεραρχικών σχέσεων του φεουδαρχικού συστήματος.

Η Χάρτα, λοιπόν, έρχεται αρχικά να ρυθμίσει και να περιορίσει τις υπηρεσίες που οφείλουν οι υποτελείς στους άρχοντές τους, περικόπτοντας τις ακρότητες της προηγούμενης κατάστασης. Ο Burke είναι σαφής ως προς το ότι η Magna Charta δεν δημιουργήθηκε για να καταστρέψει τις φεουδαρχικές σχέσεις, ο σκοπός της δεν ήταν να κόψει την ρίζα, αλλά να μεταρρυθμίσει τις ακρότητες, να περικόψει τα κλαδιά εκείνα της φεουδαρχικής υπηρεσίας που είχαν μεγαλώσει υπερβολικά. Το πρώτο που κάνει είναι, λοιπόν, να περιορίσει και να οριοθετήσει τις αποζημιώσεις για την κληρονομιά των οικοπέδων στους διαδόχους, η οποία πριν επαφίετο στην αυθαίρετη βούληση του μονάρχη και, τις περισσότερες φορές, ισοδυναμούσε ουσιαστικά με νέα αγορά των οικοπέδων. Από την άλλη, σκοπός της Χάρτας γίνεται ο περιορισμός στα βάρη τα σχετιζόμενα με τον γάμο και η «αποτροπή της επονείδιστης αγοραπωλησίας όσον αφορά τα πρόσωπα των κληρονόμων»<sup>768</sup>.

<sup>766</sup> *An Essay*, σ. 545

<sup>767</sup> *An Essay*, σ. 545. Η υπογράμμιση γίνεται από τον ίδιο τον Burke.

<sup>768</sup> *An Essay*, σ. 546.



Στο πεδίο της δικαιοσύνης, εξάλλου, περιορίζονται τα πρόστιμα σε παραβάτες κάθε είδους, τα οποία πριν παρέμεναν επίσης στη διακριτική ευχέρεια της εξουσίας. Με τη Magna Charta ο παραβάτης τιμωρείται αλλά δεν καταστρέφεται. Η ιδιοκτησία, τα εμπορεύματα και όλα τα εργαλεία με τα οποία κανείς βγάζει τα προς το ζην θεωρήθηκαν για πρώτη φορά ιερά και αναπαλλοτρίωτα για τέτοιες περιπτώσεις. Για πρώτη φορά επίσης, ένα κομμάτι της νομολογίας, αυτό που αφορά το αστικό δίκαιο, ξεκόβει από το πρόσωπο του βασιλιά για να αποκτήσει μια σταθερή βάση, μακριά από την περιφερόμενη αυλή του. Δημιουργείται ένα ξεχωριστό δικαστήριο, ανεξάρτητο από το πρόσωπο του βασιλιά. «Αυτός ο χωρισμός της εξουσίας του βασιλιά από το πρόσωπό του», παρατηρεί ο Burke, «ήταν ένα γεγονός εξαιρετικής σημασίας προς την κατεύθυνση της εισαγωγής ιδεών της ελευθερίας, επικυρώνοντας την ιερότητα και το μεγαλείο του νόμου»<sup>769</sup>.

Τέλος, ίσως το σπουδαιότερο άρθρο, το «μεγάλο άρθρο» είναι αυτό που αφορά την αυτοδιάθεση του σώματός μας, το περίφημο habeas corpus. Σύμφωνα με αυτό, «κανένας ελεύθερος άνθρωπος δεν μπορεί να συλληφθεί, να φυλακιστεί, να διαμελιστεί, να επικηρυχτεί, να εξοριστεί ή να καταστραφεί με οποιοδήποτε τρόπο, χωρίς την έγκριση των ίσων με αυτόν»<sup>770</sup>.

Εξίσου σημαντικό είναι ένα ακόμα άρθρο της Χάρτας, το οποίο προβλέπει ότι οι βαρόνοι θα εκχωρήσουν και αυτοί στους υποτελείς τους τις ελευθερίες τις οποίες κατοχυρώνουν από τον βασιλιά για τους ίδιους. Αυτό, σημειώνει ο Burke, αποτρέπει την διολίσθηση σε ό,τι χαρακτηρίζει ως τη χειρότερη μορφή διακυβέρνησης που μπορεί κανείς να φανταστεί και δεν είναι άλλη από τη φεουδαρχική αριστοκρατία. Οι Άγγλοι βαρόνοι, κατά τον Burke, επέδειξαν μια εξαιρετικά πολύτιμη μετριοπάθεια και δεν επιχείρησαν να μετατραπούν σε μικρούς άρχοντες απέναντι στον βασιλιά, από τη μια, και τον λαό, από την άλλη. «Δεν ήταν στην κατάσταση εκείνων των μεγάλων αρχόντων που είχαν κάνει τόσο ποταπή τη γαλλική μοναρχία ή σαν και εκείνους που είχαν υποβιβάσει την αυτοκρατορική εξουσία σε ένα απλό όνομα»<sup>771</sup>. Η αγγλική αριστοκρατία είχε περιοριστεί από τις κυβερνήσεις του Ερρίκου του πρώτου και του δεύτερου, ερμηνεύει ο Burke, και ήταν σε θέση να διεκδικήσει τα συμφέροντά της μόνο σε συνεννόηση και με τη συνεργασία όλων, αυτή η κοινότητα συμφερόντων τους

<sup>769</sup> *An Essay*, σ. 547

<sup>770</sup> *An Essay*, σ. 547.



έκανε, όπως πιστεύει ο Burke, να συμβουλευόνται το κοινό καλό και να ενδιαφέρονται για την δημοτικότητα και τη δικαιοσύνη των πράξεών τους. Αυτό υπήρξε μια ιδιαίτερα ευτυχής συγκυρία για την άνθηση της ελευθερίας, καταλήγει ο Burke.

Τέλος, η Χάρτα προέβλεπε και για τη δεσμευτικότητα των ρυθμίσεών της, προέβλεπε δηλαδή την σύσταση μιας εικοσιπενταμελούς επιτροπής βαρόνων η οποία ήταν επιφορτισμένη με την επίβλεψη της εφαρμογής των κανόνων της Χάρτας. Ήταν επιφορτισμένη να ακούει καταγγελίες για την παραβίαση διατάξεων της και να προβαίνει σε μέτρα εναντίον του ίδιου του βασιλιά, μέχρι και την αποκατάσταση της ζημιάς. Έτσι, κάθε ίχνος μοναρχικής εξουσίας, παρατηρεί ο Burke, εξαλείφθηκε, στην ουσία, θα συμπληρώσει, ο Ιωάννης εκθρονίστηκε.

Κλείνοντας το τρίτο βιβλίο και την ίδια την *Ιστορία* του, ο Burke επιχειρεί να αποστασιοποιηθεί από τη ροή των γεγονότων, για να συγκεφαλαιώσει τους λόγους που οδήγησαν στην «μεγάλη επανάσταση υπέρ της ελευθερίας»<sup>772</sup>. Αναφέρεται αρχικά στους αβέβαιους τίτλους διαδοχής που γέννησαν τις πρώτες Χάρτες και έκαναν την ιδέα της ελευθερίας κυρίαρχη, μετατρέποντας την ίδια στιγμή την πολιτική κατάσταση σε μια συνεχή αμφιταλάντευση ανάμεσα στην ελευθερία και την τυραννία. Ο αγώνας της εκκλησίας για τις δικές της ελευθερίες επίσης, υπήρξε καθοριστικός. Έκανε τη διεκδίκηση των ελευθεριών του λαού να φαντάζει φυσική και υποχρέωσε τους κληρικούς να δείξουν σεβασμό σε αυτές. Η δε συντριπτική επικράτηση της εκκλησίας σε αυτές τις αναμετρήσεις αδυνάτισε σημαντικά τη μοναρχία. Μια μοναρχία που, έτσι και αλλιώς, έγινε κακόφημη από την πολιτική των βασιλιάδων. «Συνέχεια στο εξωτερικό», παρατηρεί ο Burke για τους βασιλείς, «(ο λαός) ένιωθε τη βασιλική εξουσία σε όλη της την ισχύ, χωρίς αυτή να υποστηρίζεται από την αξιοπρέπεια και να μαλακώνει από τη χάρη της βασιλικής παρουσίας»<sup>773</sup>. Συνέχεια σε πόλεμο, συνεχίζει, οι βασιλικές, εκτάσεις παραμελούνταν, τα δημόσια αξιώματα πωλούνταν, οι κάτοικοι επιβαρύνονταν συνέχεια με νέους φόρους.

Ιδιαίτερος δε, η πολιτική του Ιωάννη υπήρξε καταστροφική και εξαιρετικά ασύνετη. Τα έβαλε την ίδια στιγμή με όλες τις τάξεις μαζί και έχασε τις κτήσεις του εκτός της Αγγλίας. Αν προσθέσουμε σε αυτά τον χαρακτήρα του βασιλιά, τον οποίο ο

<sup>771</sup> *An Essay*, σ. 547.

<sup>772</sup> *An Essay*, σ. 550.

<sup>773</sup> *An Essay*, σ. 551.



Burke χρωματίζει με τα χειρότερα χρώματα, έχουμε μια πλήρη εικόνα όλων όσων συνέβαλαν στα σημαντικότερα γεγονότα που μας απασχόλησαν.

Αξίζει στο σημείο αυτό να παρατηρηθεί ότι στο πλαίσιο του τρίτου βιβλίου παρουσιάζεται από τον Burke και η κατάκτηση της Ιρλανδίας από την Αγγλία τον 12<sup>ο</sup> αιώνα. Αποτελεί μέρος της αφήγησης που αφορά την σύγκρουση των Άγγλων μοναρχών με την εκκλησία και τον Πάπα<sup>774</sup> και ο Burke δεν παραλείπει μια νέα παρέκβαση, για την ανασυγκροτήση της αρχαιολογίας της γενέτειράς του, η οποία την περίοδο αυτή βρίσκεται σε ένα στάδιο περισσότερο πρωτόγονο από την υπόλοιπη Ευρώπη, τουλάχιστον όσον αφορά την κοινωνική ζωή. Ξεκινά από τη φυσική θέση της Ιρλανδίας, εικάζει τους πρώτους αποικιστές της, ανασυγκροτεί τη θρησκεία της και την πρώιμη ανάπτυξη των γραμμάτων, την οποία αποδίδει πάλι εν μέρει στον Χριστιανισμό<sup>775</sup>, εξετάζει την πολιτική διάρθρωση, την άσκηση της δικαιοσύνης και τον τρόπο πολέμου, για να καταλήξει στην εδραίωση της αγγλικής αριστοκρατίας στο νησί. Οι συνεχείς προσπάθειες των Ιρλανδών για περισσότερα από τετρακόσια χρόνια, θα καταλήξει ο Burke, θα σταθούν αδύναμες να τους εκτοπίσουν.

---

<sup>774</sup> Η σύγκρουση με τον Πάπα και η τραγική κατάληξη του Becket δίνει στον Ερρίκο τον δεύτερο ένα παραπάνω κίνητρο για να πραγματοποιήσει ένα σχέδιο που είχε στο μυαλό του ήδη από την ανάληψη της βασιλείας του· την κατάκτηση της Ιρλανδίας. Ο Ερρίκος είχε από νωρίς εξασφαλίσει την έγκριση του πάπα Αδριανού του τέταρτου για την εισβολή στην Ιρλανδία και μετά την σύγκρουσή του με τον Πάπα Αλέξανδρο τον τρίτο η επιχείρηση αυτή καθίσταται εξαιρετικά βολική, τόσο για να κρατήσει απασχολημένους τους δυσαρεστημένους και ανυπόμονους υποτελείς του, όσο και για να επιτύχει την επανασυμφιλίωση με την καθολική εκκλησία.

<sup>775</sup> Πρόκειται για το παράδοξο της Ιρλανδίας που είχε παρατηρήσει ήδη ο Davies στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα στο *A Discovery of the True Causes why Ireland was never entirely subdued, nor brought under obedience of the Crowne of England until the Beginning of his Maiesties Harrie Raigne*, μια χώρα δηλαδή με σημαντική πολιτισμική ανάπτυξη, αν και ως προς την κοινωνική της ζωή βάρβαρη. (Πρόκειται για τον Sir John Davies τον υπουργό δικαιοσύνης για την Ιρλανδία και ο οποίος στις *Irish Reports* ήταν αυτός που πρώτος στην Αγγλία συστηματοποίησε μια θεωρία του εθιμικού δικαίου. Αντλώ όλες τις παρατηρήσεις μου για τον Davies από τον Pocock και το *The Ancient Constitution and the Feudal law*).



## 5.Ο Burke ως κριτικός της αγγλικής, νομικής ιστοριογραφίας

Στο πλαίσιο της *Ιστορίας* του, ο Burke σκόπευε να περιλάβει ένα «Δοκίμιο προς μια ιστορία των νόμων της Αγγλίας». Για την επιλογή της μορφής του δοκιμίου έχουμε ήδη μιλήσει, εδώ πρέπει απλώς να υπογραμμίσω, ότι ακόμα μια φορά, όπως και στην περίπτωση της *Ιστορίας*, προάγεται η συγκεκριμένη μορφή. Όσον αφορά το περιεχόμενο, πρέπει από την αρχή να σημειωθεί ότι αυτή η προσπάθεια για την ιστορία των νόμων, όπως και το ίδιο το έργο συνολικότερα, παραμένει ανολοκλήρωτη. Έτσι και αλλιώς, πάντως, οι νόμοι αποτέλεσαν αντικείμενο της εξιστόρησης του Burke και είχαμε την ευκαιρία να αναφερθούμε αποσπασματικά σε νομικές ρυθμίσεις και επιλογές. Οριοθετώντας την αξία της ανασυγκρότησης της ιστορίας του δικαίου ο Burke υποστηρίζει ότι: «οι πολιτικές και στρατιωτικές σχέσεις αποτελούν κατά το πλείστον αναφορές της φιλοδοξίας και της βίας της ανθρωπότητας, αυτή είναι μια ιστορία της δικαιοσύνης της»<sup>776</sup>. Ας θυμίσουμε ότι στο σατιρικό *Vindication* ο Burke είχε λειτουργήσει σαν να υπήρχε μόνο η πρώτη πλευρά στην ανθρώπινη ιστορία, αυτή των πολέμων, της βίας και της φιλοδοξίας<sup>777</sup>.

Το εισαγωγικό τμήμα σε αυτή την προσπάθεια αποκαλύπτει ορισμένα από τα θέματα που έχουμε ήδη εντοπίσει κατά την ανάλυσή μας. Αρχικά, έστω και πολύ συνοπτικά, συναντάμε τη θρησκευτική πεποίθηση του Burke σε συνδυασμό με τη θέση για την ανθρώπινη αδυναμία. Ο Burke, συγκεκριμένα, ξεκινά παρατηρώντας ότι η καλλιέργεια του νόμου συγκροτεί μια προσπάθεια του ανθρώπου να μιμηθεί τον Θεό σε ένα από τα τελειότερα χαρακτηριστικά του, ενώ δεν παραλείπει να εκφράσει την απορία του για το πώς ο Θεός εμπιστεύτηκε ένα τέτοιο προνόμιο σε ένα τόσο «αδύναμο», όπως ο άνθρωπος, μια αδυναμία η οποία αποκαλύφθηκε συχνά κατά την ανάλυση της *Ιστορίας* του.

---

<sup>776</sup> *An Essay*, σ. 322.

<sup>777</sup> Στο *Reflections* ο Burke θα υποστήριζε ότι οι Γάλλοι επαναστάτες επιλέγουν να αναφέρονται και υπερτονίζουν την κακία. Ως προς αυτό μάλιστα, υποστηρίζει ο Burke, έχοντας ίσως κατά νου και τη δική του σατιρική προσπάθεια, φαίνεται να αντλούν από τους σατιρικούς συγγραφείς. «Οι αρχηγόί σας», σημειώνει χαρακτηριστικά, «θεωρούν όλα τα πράγματα από τη σκοπιά των ελαττωμάτων και των σφαλμάτων χρωματίζοντάς τα με κάθε υπερβολή» (*Reflections*, σ. 218).

Από την άλλη, συναντά κανείς την ίδια πεποίθηση του συγγραφέα, την οποία εντοπίσαμε να διατρέχει και την *Ιστορία* του, ότι ζει σε εποχή που έχει προοδεύσει πολύ σε σχέση με τις μακρινές εποχές που εξετάζονται και έχει προοδεύσει βεβαίως και στο πεδίο του νόμου. «Τι μπορεί να είναι περισσότερο διδακτικό», διερωτάται ο Burke, από το να αναζητά κανείς τις πρώτες ασαφείς και ισχνές πηγές εκείνης της νομολογίας η οποία τώρα τροφοδοτεί και εμπλουτίζει ολόκληρα έθνη με μια τόσο άφθονη φλέβα, να παρατηρεί τις πρώτες αρχές του δικαίου να ξεπετάγονται, μπλεγμένες με την προκατάληψη και μολυσμένες από την βία, μέχρι μετά από πολύ καιρό και ευνοϊκές συνθήκες, να φτάσει στην καθαρότητα»<sup>778</sup>. Επίσης, δεν είναι η πρώτη φορά που συναντάμε την ιδέα ότι κάποτε οι κατακτήσεις, με δεδομένη την καταστροφή που προκαλούν, τελικά προάγουν την πρόοδο, αλλά και ότι ο Χριστιανισμός υπήρξε μια θρησκεία εξευγενιστική του ανθρώπου και των θεσμών του. Εξάλλου, συναντάμε και με την αφορμή της ιστορίας του νόμου τη σύνδεση της προόδου με το εμπόριο και τα δύο αυτά με την κοινωνική αλληλεπίδραση και την επιστήμη. «Εμπλουτισμένη (η νομολογία) ακόμα και από τις ξένες κατακτήσεις», σημειώνει ο Burke, «οι οποίες την απείλησαν με ολοκληρωτική καταστροφή, μαλακωμένη και εξευγενισμένη από την ειρήνη και τη θρησκεία, βελτιωμένη και εξυψωμένη από το εμπόριο, την αλληλεπίδραση και αυτό το σπουδαίο μέσο διεύρυνσης του νου, τη πνευματώδη επιστήμη»<sup>779</sup>.

Μετά τα κίνητρα για την μελέτη της ιστορίας της νομολογίας, σειρά έχει η αποτίμηση του έργου που έχει ήδη γίνει. Αυτός που έχει απέναντί του ο Burke είναι ο Sir Matthew Hale, στον οποίο οφείλουμε και την πρώτη προσπάθεια για μια *Ιστορία* του αγγλικού νόμου, η οποία, σημειωτέον, τελικά δημοσιεύεται, μετά θάνατον, στις αρχές του 18<sup>ου</sup><sup>780</sup>. Πρόκειται για μια ιστορία που συγγράφεται στις προκείμενες αυτού που έχουμε ήδη προσδιορίσει ως παράδοση του εθνικού δικαίου και ως κλασικότερο εκπρόσωπό της οποίας έχουμε υποδείξει τον Coke. Έχουμε ήδη, μέσα από διάσπαρτες αναφορές, προλάβει τη θέση του Burke απέναντι στην παράδοση αυτή και με βάση το κείμενο αυτό θα έχουμε την ευκαιρία να την παρακολουθήσουμε συστηματικότερα. Πρέπει, πάντως, να σημειώσουμε ότι το έργο του Hale, τόσο η ιστορία του, όσο και η

<sup>778</sup> *An Essay*, σ. 322.

<sup>779</sup> *An Essay*, σ. 322.

<sup>780</sup> Sir Matthew Hale, *The History of Common Law of England*, εκδ. C.M Gray, University of Chicago Press, Σικάγο, 1971.



προηγούμενη απάντησή του στο *Dialogue of the Common Laws* του Hobbes συγκροτεί μια σημαντική εξέλιξη της σκέψης του εθιμικού δικαίου

Πριν σταθούμε στην κριτική αποτίμηση που επιχειρεί ο Burke, είναι σκόπιμο να παρατηρήσουμε ότι η πρόωμη αυτή θέση λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία για τον ιστορικό της σκέψης του Burke, καθώς κεντρικά μοτίβα της θεωρίας του εθιμικού δικαίου θα τα συναντήσουμε να επανέρχονται στο ώριμο έργο, εφαρμοσμένα, όχι πια αυστηρά στο πεδίο του νόμου ή της ιστορίας, αλλά ευρύτερα στο πεδίο της κοινωνίας<sup>781</sup>. Η έννοια της παράδοσης του εθιμικού δικαίου και μάλιστα όπως αυτές εκλεπτύνονται από τον Hale, γίνονται αργότερα τα βασικά κλειδιά της κοινωνικής θεώρησης του Burke. «Είναι φανερό», σημειώνει ο Pocock, «ότι (ο Hale) προλαμβάνει και οικειοποιείται τα ουσιαστικά σημεία της φιλοσοφίας του Burke· τη δυσπιστία για τον αφηρημένο λόγο, την πίστη ότι οι αρχαίοι θεσμοί περιλαμβάνουν μια κρυφή σοφία μεγαλύτερη από αυτή των ατόμων, πάνω απ' όλα, την έννοια του νόμου ως τον καρπό μιας μεγάλης κοινωνικής διαδικασίας κατά την οποία η κοινωνία προσαρμόζεται στις συνεχείς αναγκαιότητες ενώπιον των οποίων τη φέρνει η ιστορική της εμπειρία»<sup>782</sup>, για να συνεχίσει: «η φιλοσοφία του Burke κατάγεται από την έννοια του εθίμου, όπως την επεξεργάστηκαν στα τέλη της Αναγέννησης κατά της διάρκειας της πρώτης αντίδρασης ενάντια στο Ρωμαϊκό δίκαιο»<sup>783</sup>.

Σε αυτό το πρώιμο έργο, αν και υποστηρίχτηκε ότι όντως η ιστορική κατανόηση του Burke σχετίζεται με την ανακάλυψη του εθιμικού δικαίου, στην οποία αναφέρεται ο Pocock, ωστόσο αυτή δεν καταλήγει στη μυθοποίηση του εθιμικού δικαίου, όπως το έκαναν οι νομομαθείς του εθιμικού δικαίου, ο Burke παίρνει τη διαμετρικά αντίθετη θέση από αυτούς. Θα τον δούμε, δηλαδή, να επιτίθεται με δριμύτητα στις θέσεις της παράδοσης αυτής και αυτό είναι κάτι που, παραδόξως, ελάχιστα έχει απασχολήσει την έρευνα. Η θέση που υποστηρίζεται εδώ είναι πως και σε αυτό το έργο, όπως και στο αισθητικό του, ο Burke παίρνει τη θέση του πρωτοπόρου κοινωνικού επιστήμονα και αναπτύσσει ό,τι νεωτερικότερο έχει αναδείξει η ιστοριογραφία. Αν αργότερα ο πολιτικός φιλόσοφος έμελλε να αξιοποιήσει τη θεωρία του εθιμικού δικαίου, ο ιστορικός δεν μπορεί παρά να τη θεωρεί απαράδεκτη και

---

<sup>781</sup> Pocock, *The Ancient Constitution and The Feudal Law*, σ. 36.

<sup>782</sup> Pocock, *The Ancient Constitution and The Feudal Law*, σ. 173.

<sup>783</sup> Pocock, *The Ancient Constitution and The Feudal Law*, σ. 173.



παραπλανητική. Σε κάθε περίπτωση δεν πρέπει να ξεχνάμε αυτή την ιδιότητα του Burke, όταν θα ακολουθούμε την κριτική του στον Hale.

Η αποτίμηση που επιφυλάσσει, λοιπόν, ο Burke στο μοναδικό έργο ιστορίας του δικαίου που συναντά στην Αγγλία είναι εξαιρετικά αυστηρή. «Με όλο τον σεβασμό που δίκαια οφείλεται σε ένα σπουδαίο όνομα, μπορούμε να αποτολμήσουμε να ισχυριστούμε ότι το έργο του, αν και έχει κάποια αξία, είναι τελείως ανάξιο της υψηλής φήμης του συγγραφέα του». Στην πραγματικότητα, ο Burke κατηγορεί τον Hale ότι δεν κατανοεί ή, αν κατανοεί, ότι δεν πραγματώνει τις βασικές προϋποθέσεις μια ιστορικής έρευνας πάνω στο δίκαιο. «Οι πηγές του αγγλικού νόμου», σημειώνει, «δεν έχουν στοιχειωδώς αποκαλυφθεί, οι αρχαίες δικαστικές διαδικασίες αγγίζονται πολύ ελαφρά και με τρόπο φευγαλέο και οι σπουδαίες αλλαγές και μεγάλες επαναστάσεις στον νόμο, μαζί με τις αιτίες τους μέχρι σήμερα, σπανίως αναφέρονται»<sup>784</sup>. Μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι πρόκειται για τα βασικά εργαλεία στη βάση των οποίων οργάνωσε ο Burke και την ίδια του την ιστορία της Αγγλίας. Αυτά τα εργαλεία είναι πρώτον, η αναζήτηση των πηγών, η μέριμνα για τις οποίες εκφράστηκε στην *Ιστορία* από τις συνεχείς παρεκβάσεις για να αναζητηθεί η αλυσίδα των προηγούμενων γεγονότων και συγκυριών που οδήγησαν σε μια πράξη ή σε μια κατάσταση, δεύτερον, η ανασυγκρότηση της «αρχαιολογίας του παρελθόντος», η οποία επιχειρήθηκε μέσα από μια πληθώρα πηγών, τρίτον, η ιδέα της προόδου, η οποία οργανώθηκε, στο τρίπτυχο, πρωτόγονη κοινωνία, μεσαιωνική-φεουδαρχική κοινωνία και νεώτερη-εμπορική κοινωνία.

Ο Burke παρατηρεί ότι τα σφάλματα του Hale πρέπει να αναχθούν σε μια ευρύτερη παράδοση σκέψης, εδραιωμένη πρωτίστως «στα μυαλά των δικηγόρων μας»<sup>785</sup>. Οι «δικηγόροι μας», είναι οι νομομαθείς του εθμικού δικαίου και η θεώρησή τους για τον αγγλικό νόμο, όπως το έχουμε ήδη παρατηρήσει, γεννιέται μέσα στις νομικές σχολές της εποχής από τη μελέτη των διαφόρων νομικών εγγράφων. Όσον αφορά τις βασικές θέσεις της παράδοσης αυτής ο Burke τις συνοψίζει ως εξής: «πρώτον, η πίστη, την οποία είναι αδύνατον να βγάλει κανείς από το μυαλό των δικηγόρων μας, πως ο αγγλικός νόμος έχει συνεχίσει, λίγο πολύ στην ίδια κατάσταση

---

<sup>784</sup> *An Essay*, σ. 323.

<sup>785</sup> *An Essay*, σ. 323.



από μια αρχαιότητα στην οποία δεν βάζουν όριο. Δεύτερον, ότι μεγάλωσε και αναπτύχθηκε ανάμεσά μας· πως ιδιάζει σε αυτό το νησί...»<sup>786</sup>.

Η πρώτη παραδοχή είναι αυτή την οποία συγκεφαλαιώσαμε και αλλού ως την πίστη σε ένα «αρχαίο Σύνταγμα», την πίστη, στην περίπτωση της Αγγλίας που μας απασχολεί, ότι το αγγλικό εθιμικό δίκαιο έχει υπάρξει αμετάβλητο προ αμνημονεύτων χρόνων. Τόσο για τον Coke όσο και τον Davies τα γραπτά μνημεία των νόμων, όσο παλιά και αν εντοπίζονταν, δεν αποδεικνυαν την καταγωγή κάποιου νόμου, αλλά ότι ο συγκεκριμένος νόμος είχε ήδη προϋπάρξει προ αμνημονεύτων χρόνων, γιατί το έθιμο προηγούνταν πάντα του γραπτού νόμου και ο νόμος για τον μεσαιωνικό κόσμο ταυτιζόταν με το έθιμο. Ο Coke έφτανε στο σημείο να ταυτίζει πλήρως το παρόν με το παρελθόν. Έτσι, μπορούμε να μιλάμε για μια διαδικασία απόλυτου αναχρονισμού.

Η έννοια του εθίμου, ωστόσο, δίνει και μια άλλη δυνατότητα την οποία αξιοποιεί περισσότερο ο Hale, ο οποίος και βρίσκεται στην αιχμή της κριτικής του Burke. Την δυνατότητα, δηλαδή, να υποστηριχτεί ότι ο νόμος δεν είναι αμετάβλητος και σταθερός, αλλά σε διαρκή κίνηση και προσαρμογή στις νέες περιστάσεις, παραμένοντας ωστόσο πάντα ο ίδιος, γιατί πρόκειται για μια ανεπαίσθητη κίνηση, της οποίας δεν έχουμε γραπτά μνημεία, για μια μερική και διαδοχική εισαγωγή νέων στοιχείων τα οποία ανεπαίσθητα μπλέκονται με τα παλιά. Ο Hale, με άλλα λόγια, παραδέχεται την αλλαγή, αλλά αρνείται ότι μπορούμε να εντοπίσουμε την πηγή των νέων νόμων, την ακριβή στιγμή της υιοθέτησής τους και τον λόγο για την εισαγωγή τους, αρνείται ότι μπορούμε να προσδιορίσουμε οποιαδήποτε στάδια της εξέλιξής του. Το παράδειγμα του πλοίου των αργοναυτών, που φέρνει ο Hale, είναι χαρακτηριστικό. Πρόκειται για το ίδιο πλοίο, παρατηρεί ο Hale, αν και κατά το μακρύ του ταξίδι, δέχτηκε συνεχείς επιδιορθώσεις και επισκευές, τόσες ώστε θα έλεγε κανείς ότι δεν έχει ούτε ένα από τα παλιά του υλικά.

Ο Burke γνωρίζει και σημειώνει αυτές τις δύο εναλλακτικές χρήσεις του εθίμου, θεωρώντας, βεβαίως, και τις δύο παράλογες και αναιρέσιμες. «Οι γνώμες», σημειώνει, «οι οποίες έχουν οδηγήσει τον νόμο σε τέτοια επιπολαιότητα, επειδή είναι αδύναμα θεμελιωμένες, είναι και εύκολα αναιρέσιμες. Όσον αφορά εκείνο το είδος της αιωνιότητας το οποίο αποδίδουν στον αγγλικό νόμο, για να μην πω τίποτα για τις φανερές αντιθέσεις στις οποίες εμπλέκονται αυτοί που τον επαινούν για τις συχνές

---

<sup>786</sup> *An Essay*, σ. 323.

βελτιώσεις που έχει δεχτεί και την ίδια στιγμή έχει παραμείνει χωρίς καμία αλλαγή σε όλες τις επαναστάσεις της διακυβέρνησης, είναι φανερό, από την πρώτη ματιά των σαξονικών νόμων, ότι έχουμε τροποποιήσει το πλήρες πλαίσιο της νομολογίας μας από την κατάκτηση»<sup>787</sup>.

Κατά τη δεύτερη παραδοχή, το αγγλικό δίκαιο είναι αποκλειστικά αγγλικό προϊόν. Αυτή είναι και η σημαντική διαφορά από την παράδοση του γοτθισμού ή τευτονισμού, η οποία συγκροτεί ένα ηπειρωτικό παράδειγμα, το οποίο επηρέασε το σύνολο των ευρωπαϊκών κρατών ακόμα και τους ίδιους τους θεωρητικούς του εθμικού δικαίου<sup>788</sup>. Για τους θεωρητικούς του εθμικού δικαίου, ωστόσο, ο αγγλικός νόμος είναι ένα φαινόμενο που ιδιάζει στο νησί, δεν είναι οι Σάξονες εισβολείς αυτοί που τους απασχολούσαν, η μεγάλη πρόκληση για το σύστημα αυτό, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, άκουγε στο όνομα του Γουλιέλμου του Κατακτητή και της νορμανδικής κατάκτησης. Όλοι οι στοχαστές του εθμικού δικαίου, από τον Coke μέχρι τον Hale, αρνούνταν πεισματικά να αναγνωρίσουν ότι ο Γουλιέλμος υπήρξε κατακτητής, επέβαλε δηλαδή καινούριο νόμο. Αντίθετα, αυτό που υποστηρίζονταν ήταν ότι ο Γουλιέλμος επικράτησε του Harold στη διαδοχή και επικύρωσε τις ελευθερίες του λαού, αποδεχόμενος τον αρχαίο νόμο του Εδουάρδου του Ομολογητή. Ουσιαστικά, το επιχείρημα για το «αρχαίο Σύνταγμα» ταυτιζόταν με μια προσπάθεια να δειχτούν οι διάφοροι νόμοι και θεσμοί ως προϋπάρχοντες της κατάκτησης.

Κρίσιμη, αντίστοιχα, για τη συντήρηση των μύθων του «αρχαίου Συντάγματος», υπήρξε η ουσιαστική άγνοια από την πλευρά των θεωρητικών του εθμικού δικαίου της φεουδαρχίας ως ενιαίου και συνεκτικού συστήματος. Απέδιδαν τους διάφορους θεσμούς της φεουδαρχίας στο «αρχαίο Σύνταγμα» και όχι σε ένα σύστημα σχέσεων που απορρέει από τη θεμελιώδη σχέση λόρδου και υποτελή.

Υπό του όρους αυτούς, βέβαια, τίθεται υπό ισχυρή αμφισβήτηση η νομιμότητα του ίδιου του επιχειρήματος μιας ιστορίας του νόμου, την οποία επιχειρεί ο Hale. «Αν αυτές οι αρχές γίνουν αποδεκτές, η ιστορία του νόμου πρέπει σε μεγάλο βαθμό να θεωρηθεί περιττή», παρατηρεί ο Burke, «γιατί ποιος ο σκοπός μιας ιστορίας του νόμου του οποίου δεν μπορούμε να ανιχνεύσουμε την αρχή και ο οποίος κατά τη διάρκεια της

---

<sup>787</sup> *An Essay*, σ. 478.

<sup>788</sup> Οι μύθοι περί γερμανικής ελευθερίας που γεννήθηκε στα δάση ήταν ένα μοτίβο που παρουσίαζε ομοιότητες με αυτούς για το αγγλικό αρχαίο Σύνταγμα και ήταν εύκολα αφομοιώσιμοι από την φιλολογία αυτή.



συνέχειάς του δεν έχει δεχτεί καμιά ουσιαστική αλλαγή ή γιατί να ψάχνουμε για ξένους νόμους και ιστορίες, για να εξηγήσουμε ή να στολίσουμε αυτό το οποίο είναι αποκλειστικά δικό μας και το οποίο μας διακρίνει δραστικά από όλες τις άλλες χώρες»<sup>789</sup>. Ας σημειωθεί λοιπόν στο σημείο αυτό το ιδιαίτερο πρίσμα της κριτικής του Burke. Στο στόχαστρο του Burke τίθεται, συγκεκριμένα, η ιστορία του Hale και αυτό που αμφισβητείται δεν είναι άλλο από την προσπάθεια να οργανωθεί μια ιστορία του νόμου στη βάση των προκειμένων του εθιμικού δικαίου.

Στον αντίποδα ο Burke αποκαλύπτεται ως ο «άνθρωπος τον γραμμάτων» που γνωρίσαμε ήδη από το πρώτο μέρος της εργασίας. Η νομολογία τοποθετείται στο πλαίσιο του γενικότερου αιτήματος προόδου των επιστημών. «Ο νόμος», παρατηρείται, «έχει μετατραπεί σε μια ρηχή και άδοξη μελέτη και αυτή που θα έπρεπε να συγκροτεί τη πρωτοπόρα επιστήμη σε κάθε εύρυθμα οργανωμένη κοινωνία, παρέμεινε σε όλη την βαρβαρότητα των πιο άξεστων εποχών, ενώ όλες οι άλλες με γρήγορα βήματα εξελίχθηκαν στον ύψιστο βαθμό προόδου τόσο σε σταθερότητα όσο και κομψότητα. Τόσο πολύ μάλιστα που, αν η μελέτη της νομολογίας παρουσιαστεί σε ανοιχτόμυαλους και μορφωμένους ανθρώπους, δεν έχει να παρουσιάσει, ακόμα και με βάση τους καλύτερους συγγραφείς, τίποτα παρά βάρβαρους και ακατανόητους όρους, τραχείς και ασαφείς εκφράσεις, μια μη επεξεργασμένη μέθοδο και ένα είδος συλλογισμού που δεν είναι παρά τίποτα άλλο από τη σαβούρα των σχολών, και οι οποίοι συνάγουν τον νόμο όχι από την αρχική δικαιοσύνη ή την νομική συμμόρφωση, αλλά από αιτίες ξένες προς τον νόμο και εντελώς παράδοξες»<sup>790</sup>.

Η αναφορά στις σχολές που παράγουν «σαβούρα» δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη. Μπαίνει κανείς δηλαδή στον πειρασμό να ερμηνεύσει τη δριμύτητα της παραπάνω αναφοράς και με βάση τη βιογραφία του Burke. Το γεγονός δηλαδή ότι και ο ίδιος προοριζόταν να γίνει δικηγόρος, το επάγγελμα του πατέρα του, προοπτική, όμως, την οποία γρήγορα εγκατέλειψε, αφού όμως είχε ήδη αρχίσει να παρακολουθεί την αντίστοιχη σχολή. Έτσι, ο Burke γνωρίζει από πρώτο χέρι τα όσα λαμβάνουν χώρα στις νομικές σχολές της χώρας και δεν μπορούμε παρά να υποψιαστούμε ότι αυτές ακριβώς τις εμπειρίες έχει κατά νου, όταν γράφει ότι «οι νέοι άνθρωποι φεύγουν από αυτές (τις σχολές) με μια αθεράπευτη και, αν θεωρήσουμε τον τρόπο χειρισμού μάλλον παρά την

<sup>789</sup> *An Essay*, σ. 323.

<sup>790</sup> *An Essay*, σ. 323-324.





ουσία, μια πολύ βάσιμη αηδία»<sup>791</sup>. Ο Burke φέρνει το παράδειγμα του, «διάσημου αρχαιοδίφη», Spelman, ο οποίος, αν και ήταν προικισμένος για τις «πιο επίπονες αναζητήσεις», εγκατέλειψε με απόγνωση τη μελέτη του νόμου για να ξαναγυρίσει σε αυτή περισσότερο ώριμος και έτοιμος να αναμετρηθεί με τις δυσκολίες»<sup>792</sup>.

Αν και η θεώρηση του εθιμικού δικαίου είναι για το κριτικό μάτι εξόφθαλμα εσφαλμένη και την συντηρεί μόνο η «επαγγελματική επιπολαιότητα» των ασχολούμενων με τον νόμο, αλλά και η «εθνική ματαιοδοξία»<sup>793</sup>, υπάρχει ωστόσο κάτι ακόμα που περιπλέκει τα πράγματα. Πρόκειται για τις πολιτικές συνδηλώσεις με τις οποίες συνδέθηκε η ιστορία του νόμου στην Αγγλία και σε αυτές περνά στην συνέχεια ο Burke. Αναφέρεται στο «πνεύμα του κόμματος» με τρόπο μάλλον υποτιμητικό και σίγουρα χωρίς να προοικονομείται η μετέπειτα ενασχόληση του με την πολιτική. Πρόκειται για κάτι το οποίο, «όπως μας έχει παραπλανήσει σε τόσα άλλα πράγματα, τείνει επίσης να μας μπερδέψει σε αυτό το θέμα»<sup>794</sup>.

Ο Burke, στο σημείο αυτό, δεν στρέφεται μόνο ενάντια στους εκφραστές της θεωρίας του εθιμικού δικαίου, οι οποίοι πολιτικά τοποθετούνται στην πλευρά της ελευθερίας και των προνομίων του κοινοβουλίου των κοινοτήτων, αλλά στην ίδια την πολιτικοποίηση της ιστορίας. Φαίνεται να υποστηρίζει ότι η ιστορία εν γένει δεν είναι σε θέση να μας δώσει πολιτικές αρχές, ούτε φιλελεύθερες ούτε φιλοβασιλικές. «Όπως οι υποστηρικτές των μοναρχικών προνομίων (preogative)», υποστηρίζει ο Burke αναφερόμενος στους Τόρηδες, «μέσω μιας παράλογης συναγωγής που αντλείται από τη νορμανδική κατάκτηση, θα παρουσίαζαν όλα τα εθνικά μας δικαιώματα και ελευθερίες ως δωρεές και κατά συνέπεια ως ανακλήσιμα κατά την βούληση του κυρίαρχου, έτσι και από την άλλη πλευρά, αυτοί που υποστήριζαν την υπόθεση της ελευθερίας, οι Ουίγοι, «δεν τη θεμελίωσαν σε πιο σταθερές αρχές. Δεν ήθελαν να ακούσουν κουβέντα για την αρχή των προνομίων των τάξεων και των νόμων, και με σκοπό να τα καταστήσουν αξιосέβαστα θα αποδείκνυαν ότι είναι τόσο παλιά όσο και το έθνος»<sup>795</sup>.

Αξίζει, πάντως, να παρατηρηθεί ότι η φιλομοναρχική αξιοποίηση της ιστορίας υπήρξε μάλλον περιορισμένη. Οι πιο γνωστοί εκπρόσωποι της βασιλικής κυριαρχίας

---

<sup>791</sup> *An Essay*, σ. 324.

<sup>792</sup> *An Essay*, σ. 324.

<sup>793</sup> *An Essay*, σ. 323.

<sup>794</sup> *An Essay*, σ. 324.

<sup>795</sup> *An Essay*, σ. 324.



(royal sovereignty) είναι ο Filmer και ο Hobbes. Ο πρώτος αποφεύγει να θεμελιώσει την εκτίμηση του για τον βασιλιά-πατριάρχη στην νορμανδική κατάκτηση, ενώ ο δεύτερος το κάνει, αλλά μόνο συμπληρωματικά ενός επιχειρήματος που ουσιαστικά θεμελιώνεται a priori. Αυτός ο οποίος αξιοποιεί το ιστορικό επιχείρημα της νορμανδικής κατάκτησης είναι ο Brady, τον οποίο ο Burke γνωρίζει, αφού μια φορά παραπέμπει σε αυτόν<sup>796</sup>. Ενδιαφέρον έχει η ερμηνεία του Pocock για τη δυστοκία των φιλομοναρχικών να αξιοποιήσουν την ιστορία και σύμφωνα με την οποία και οι ίδιοι οι φιλομοναρχικοί κύκλοι σε μεγάλο βαθμό διακατέχονταν από τη μυθολογία του αρχαίου Συντάγματος.

Αξίζει επίσης να παρατηρήσουμε ότι οι σημαντικότεροι θεωρητικοί του εθιμικού δικαίου διατύπωσαν τις θεωρίες τους για τον νόμο σε απάντηση μοναρχικών προκλήσεων στην ελευθερία. Η σχολή του εθιμικού δικαίου, με άλλα λόγια, συγκροτείται στη μάχη της ενάντια σε προσπάθειες μετατροπής της βασιλείας σε απολυταρχία. Ο Coke<sup>797</sup> ορθώνει το ανάστημά του απέναντι στο James τον 1<sup>ο</sup> και την προσπάθειά του να επεκτείνει τα προνόμια της μοναρχίας, στο πλαίσιο μιας ελέω Θεού κατανόησης του θεσμού της μοναρχίας<sup>798</sup>. Ενώ το πρώτο έργο του Hale, το οποίο τελικά δεν δημοσιεύεται, συγκροτείται ως απάντηση στο *Dialogue of the Common Laws* του Hobbes και την περίφημη διακήρυξη από αυτόν της βασιλικής κυριαρχίας. Στο τέλος του 17<sup>ου</sup> πάντως, όταν πια το κοινοβούλιο κυριαρχεί πλήρως στην αντιπαράθεσή του με τον βασιλιά, οι θιασώτες του εθιμικού δικαίου θα διακηρύξουν, μέσα από τα σχήματα των Antwood και Petyt<sup>799</sup>, την απόλυτη κυριαρχία του κοινοβουλίου – κάτι ξένο για τον Coke- ενώ η έννοια του εθίμου εκλείπει πλήρως και αντικαθίσταται από την προσπάθεια να αποδειχτεί η ύπαρξη ενός αρχαίου κοινοβουλίου<sup>800</sup>.

<sup>796</sup> *An Essay*, σ. 449, στην υποσημείωση.

<sup>797</sup> Στον Sir Edward Coke οφείλουμε την κλασικότερη μορφή της θεωρίας του εθιμικού δικαίου. Ο Coke εμπλουτίζει, το σχήμα που πρωτοδιατύπωσε ο Davies ταυτίζοντας τον νόμο με το έθιμο, με την ιδέα του «τεχνητού Λόγου» (artificial reason), τονίζοντας την διαμεσολάβηση των δικαστών και του κοινοβουλίου. (Πρβλ. Pocock, *The Ancient Constitution*, σσ. 30-69)

<sup>798</sup> Ο Francis Bacon εμπλέκεται σε αυτή την σύγκρουση προασπάζόμενος τα βασιλικά προνόμια, αν και μακριά από τις απολυταρχικές ιδέες του James του 1<sup>ου</sup>.

<sup>799</sup> Πρβλ. Pocock, *The Ancient Constitution*, σσ. 182-228.

<sup>800</sup> Παρόλα αυτά, ας σημειώσουμε εδώ ότι δεν πρέπει να είμαστε απόλυτοι ως προς το ποιος ενδιαφέρεται πρωτίστως για την φιλολογία του «αρχαίου Συντάγματος» από πολιτική σκοπιά. Σε μια αξιοπρόσεκτη όσο και εντυπωσιακή αντιστροφή των ρόλων ο Bolingbroke, στον οποίο αναφερθήκαμε στο *Vindication*, κατά την αντιπολίτευση του στον Walpole αξιοποίησε αυτός την φιλολογία του «αρχαίου Συντάγματος», για να υποστηρίξει πως υπό το καθεστώς του Walpole υπονομευόταν η αρχαία αγγλική ελευθερία. Ο Walpole, από την άλλη, μέσω του Τύπου τον οποίο ήλεγχε, αναγνωρίζει και νομιμοποιεί την ιστορική προσέγγιση του Brady περί φεουδαλισμού, για να υποστηρίξει πως η αγγλική

Σε κάθε περίπτωση πάντως, η ιδεολογικοποίηση ενός ιστορικού γεγονότος, όπως είναι η νορμανδική κατάκτηση, γίνεται με κόστος την ιστορική αλήθεια. Και ως προς αυτό τη μεγαλύτερη ευθύνη φέρουν οι θεωρητικοί του εθνικού δικαίου. Για να υποστηριχθεί η θεώρηση αυτή, παρατηρεί ο Burke, πολλά αρχαία μνημεία καταστρέφονται ή αποκρύπτονται. Ο Burke είχε εκφράσει τη διαμαρτυρία του για την καταστροφή των μνημείων του Σαξονικού νόμου ήδη μελετώντας τους θεσμούς των Σαξόνων και είχε καταλογίσει το γεγονός «στις επιπόλαιες ιδέες των νομομαθών μας»<sup>801</sup>. Στο απόσπασμα για την ιστορία των νόμων ο Burke εστιάζει την σχετική κριτική του στον Nathaniel Bacon, έναν ριζοσπάστη στοχαστή ο οποίος «τραβάει ακόμα περισσότερο τα πράγματα» και στοιχειοθετεί προηγούμενα για να υποστηρίξει την άμεση λαϊκή κυριαρχία<sup>802</sup>. «Με σκοπό να εδραιώσει το δημοκρατικό του σύστημα», παρατηρεί ο Burke, «διαστρέβλωσε τόσο πολύ όλα τα στοιχεία τα οποία παρουσίασε, απέκρυψε τόσα πολλά πράγματα σημασίας και φώτισε τόσο εσφαλμένα το σύνολο του επιχειρήματός του, ώστε να μην γνωρίζω άλλο βιβλίο που να είναι τόσο πιθανό να παραπλανήσει τον αναγνώστη σχετικά με την αρχαιότητα μας...»<sup>803</sup>. Ας παρατηρήσουμε, ακόμα μια φορά, ότι αυτό που εξηγείται πρωτίστως στο παραπάνω απόσπασμα, είναι η επιστημονική ιδιοσυγκρασία του Burke. Η σκοπιά που είναι περισσότερο επιζήμια για την ιστορική αλήθεια είναι η παράδοση του εθνικού δικαίου. Ο Burke δεν διστάζει να το παρατηρήσει.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να ανασυγκροτήσουμε την ιστορία της αγγλικής νομολογίας κατά το κριτικό παράδειγμα του Burke και ας αρχίσουμε από την κατηγορηματική αναίρεση των δύο βασικών θέσεων της θεώρησης του εθνικού δικαίου που παρουσιάστηκε.

Ως προς την αρχαιότητα του αγγλικού Συντάγματος, ο Burke είναι σαφής: «με δυσκολία μπορούμε να βρούμε σε αυτές τις συλλογές (νόμων)», σημειώνει, αναφερόμενος σε νόμους που σώζονται από την αγγλοσαξονική περίοδο, «έστω και ένα άρθρο το οποίο να είναι νόμος σήμερα· και κάποιος, χωρίς μεγάλο κίνδυνο, μπορεί να

---

ελευθερία είναι προϊόν της Ένδοξης επανάστασης της οποίας συνεχιστής είναι ο ίδιος, ενώ ο μεσαιώνας είναι η περίοδος της πλήρους υποτέλειας των λαϊκών στρωμάτων (Πρβλ. Isaak Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*, σσ. 127-136).

<sup>801</sup> *An Essay*, σ. 433.

<sup>802</sup> Στον Nathaniel Bacon αποδίδεται το *Historical Discourse of the Uniformity of the Government of England*. (1647-51). Πρβλ. Pocock, *The Ancient Constitution*, σ. 125, σημ. 1, σ. 126, σημ. 1.



αποτολήσει να ισχυριστεί πως, αν υπήρχε σήμερα κάποιο έθνος που να κυβερνούσαν από τους σαξονικούς νόμους, θα ήταν δύσκολο να δείξουμε ένα άλλο τόσο εντελώς διαφορετικό από ό,τι βλέπουμε σήμερα εδραιωμένο στην Αγγλία»<sup>804</sup>. Πρόκειται για μια αναντιστοιχία η οποία δεν στοιχειοθετείται μόνο από τη σύγκριση ντοκουμέντων, αλλά και προκύπτει από το ριζικά διαφορετικό περιβάλλον στο οποίο τα δύο νομικά συστήματα ανταποκρίνονται, και δεν είναι μόνο το περιβάλλον που διαφέρει, αλλά το ίδιο το πολιτισμικό επίπεδο. Μιλώντας για τον νόμο των αγγλοσαξόνων ο Burke αναφέρεται «στα μνημεία της πρωτόγονης τραχύτητάς μας» και επιτίθεται με σφοδρότητα σε αυτούς «που προσπαθούν να μας πείσουν ότι οι άξεστοι θεσμοί ενός αγράμματου λαού είχαν φτάσει σε εκείνη την τελειότητα την οποία δεν έχουν κατορθώσει να πετύχουν, σε τόσα χρόνια, οι ενωμένες προσπάθειες της έρευνας, της εμπειρίας και της παιδείας»<sup>805</sup>.

Ως προς το δεύτερο σημείο, ο Burke είναι εξαιρετικά σαφής επίσης και ακολουθεί και εδώ μια ιδέα που παρακολουθήσαμε και στο πλαίσιο της *Ιστορίας* του· την ιδέα δηλαδή ότι ο πολιτισμός προάγεται μέσα από την επαφή και τριβή διαφορετικών λαών και πολιτιστικών στοιχείων. Στην περίπτωση μας είναι ο νόμος που εμπλουτίζεται και προοδεύει μέσα από ένα σύνολο ετερόκλητων επιρροών. «Το σημερινό σύστημα των νόμων μας», παρατηρεί ο Burke, «όπως και η γλώσσα και η παιδεία μας είναι ένα πολύ ανάμεικτο και ετερογενές σύνολο»<sup>806</sup>. Ας συνοψίσουμε, λοιπόν, και εδώ τις διαφορετικές επιρροές που δέχτηκε ο αγγλικός νόμος.

Το ρωμαϊκό δίκαιο, παρατηρεί ο Burke, εξέλειπε στην Αγγλία μαζί με τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία ήδη πριν από την εγκατάσταση των Σαξόνων. Η Αγγλία πράγματι υπό την έννοια αυτή δεν γνώρισε παρά εθιμικό δίκαιο. Οι Σάξονες έφεραν μαζί τους τα έθιμα και τις συνήθειες που είχαν πριν την μετακίνηση τους και τα γνωρίζουμε από τις περιγραφές του Τάκιτου. Αυτά τα έθιμα αναμφιβόλως τα επέβαλαν στους ντόπιους πληθυσμούς, παρατηρεί ο Burke, στρεφόμενος ενάντια στην ιδέα ενός αρχαίου και αποκλειστικά νησιωτικού δικαίου. Ο Burke, ωστόσο, δεν σταματά εκεί, σε πείσμα της ιδέας της καθαρότητας των πρωτόγονων γερμανικών εθίμων, παρατηρεί ότι τα έθιμα αυτά δεν παρέμειναν έτσι όπως ήταν στην βόρεια Ευρώπη. Σίγουρα

<sup>803</sup> *An Essay*, σ. 325.

<sup>804</sup> *An Essay*, σ. 324.

<sup>805</sup> *An Essay*, σ. 325.

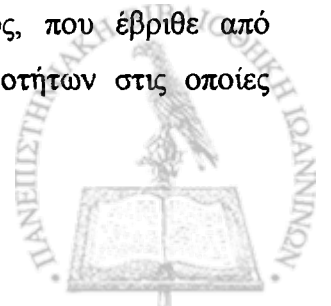
<sup>806</sup> *An Essay*, σ. 325

προσαρμόστηκαν στις νέες συνθήκες τις οποίες αντιμετώπισαν οι Σάξονες, αλλά και στον θεσμό της βασιλείας που δημιουργήθηκε εντωμεταξύ. Για αυτές τις αλλαγές, ωστόσο, πολύ λίγα πράγματα είναι γνωστά.

Σημαντικές εξελίξεις στο πεδίο του νόμου λαμβάνουν χώρα με τον εκχριστιανισμό των Σαξόνων. Όχι μόνο αλλάζουν ραγδαία τα ήθη τους και η διακυβέρνηση, αλλά και για πρώτη φορά ο Ethelbert, κατά το παράδειγμα των Ρωμαίων αυτοκρατόρων το οποίο μεταφέρουν οι κληρικοί θα συνοψίσει γραπτά τα πιο σημαντικά έθιμα του βασιλείου χωρίς ωστόσο, να υιοθετήσει οποιοσδήποτε ρωμαϊκές ρυθμίσεις. Αξιοσημείωτο είναι ότι οι πρώτοι αυτοί γραπτοί νόμοι καταγράφονται στα Αγγλικά της περιόδου, σε αντίθεση με τους αντίστοιχους κώδικες στις άλλες χώρες, όπου δεν χρησιμοποιούνταν η καθομιλουμένη, αλλά τα λατινικά.

Οι διάδοχοι του Ethelbert θα ακολουθήσουν και αυτοί το παράδειγμά του και θα συντάξουν και αυτοί γραπτούς κώδικες, οι οποίοι με τη σειρά τους δεν είναι παρά καταγραφή και σταθεροποίηση ήδη υπαρκτών εθίμων. Ο σημαντικότερος και περισσότερο φημισμένος από τους Αγγλοσάξονες νομοθέτες ήταν ο Αλφρέδος. Παρά τις κυρίαρχες αντιλήψεις ωστόσο για το αντίθετο, ο Burke υποστηρίζει ότι και αυτός δεν συνέταξε καινούριους νόμους, αλλά αξιολόγησε και κατέγραψε τους αρχαίους. Σειρά έχουν οι Δανοί, οι οποίοι φαίνεται να διατήρησαν και να υιοθέτησαν τους νόμους των Άγγλων, βρισκόμενοι οι ίδιοι σε μια περισσότερο πρωτόγονη κατάσταση. Αξιοσημείωτος είναι ο κώδικας του Κνούτου του Μεγάλου ο οποίος φέρεται να βελτίωσε πολλούς από τους υπάρχοντες νόμους και έθιμα. Ο κώδικας του Κνούτου είναι και ο τελευταίος της περιόδου πριν την κατάκτηση, υποστηρίζει ο Burke, αμφισβητώντας την ύπαρξη την περίοδο αυτή του περιβόητου κώδικα του Εδουάρδου του Ομολογητή, μια θέση εξαιρετικά σημαντική, αν σκεφτούμε την επίδραση που ασκούσε η ιδέα μιας τέτοιας μυθικής Χάρτας ακόμα και στους πρωτοπόρους ερευνητές του 17<sup>ου</sup> αιώνα, όπως ο Spelman.

Ο Burke συνοψίζει το αντικείμενο όλων των παραπάνω κωδίκων στα εξής τέσσερα βασικά σημεία: πρώτον, η διατήρηση της ειρήνης. Αυτή η πρόβλεψη είναι η εκτενέστερη και αποκαλύπτει, υποστηρίζει ο Burke, ότι οι Σάξονες έρεπαν στη διαμάχη και τη βία. Δεύτερον, ο καθορισμός των χρηματικών προστίμων ανάλογα με τη θέση του προσβληθέντος και το μέγεθος της ζημιάς. Τρίτον, ο καθορισμός των κανόνων και των τελετουργιών για τη διεκπεραίωση της δικαιοσύνης τους, που έβριθε από προκαταλήψεις και τέταρτον, η ρύθμιση των διαφόρων αδερφοτήτων στις οποίες



εντάσσονταν όλοι οι Σάξονες και οι οποίες δέσμευαν τη συμπεριφορά τους, με δεδομένη τη χαλαρότητα και ατέλεια των νόμων.

Συγκεφαλαιώνοντας, λοιπόν, ο Burke εντοπίζει τρεις βασικές πηγές από τις οποίες αντλεί το σαξονικό δίκαιο. Πρώτη και σημαντικότερη είναι τα αρχαία παραδοσιακά έθιμα των βόρειων λαών. Η δεύτερη, επίσης πολύ σημαντική, η οποία προστίθεται αργότερα στα έθιμα, είναι το εκκλησιαστικό δίκαιο. Το εκκλησιαστικό δίκαιο, παρατηρεί ο Burke, αν και ακόμα δεν είχε συστηματοποιηθεί, διόρθωσε, έκανε ηπιότερους και εμπλούτισε τους τραχείς σαξονικούς θεσμούς. Τέλος, δεν παραλείπεται η επίδραση από το ρωμαϊκό, αστικό δίκαιο και από τα έθιμα άλλων γερμανικών εθνών. Αυτή η τελευταία επίδραση είναι η ισχνότερη και πρέπει να θεωρηθεί αμελητέα. Ο Burke, σταθερός στην ιδέα του για την αξία της ανάμιξης πολιτισμικών στοιχείων, υποστηρίζει ότι ο αγγλικός νόμος, ήδη πριν από την κατάκτηση, «άρχισε να βελτιώνεται υιοθετώντας ξένη παιδεία»<sup>807</sup>.

Το μεγάλο ρεύμα ωστόσο ξένης παιδείας επρόκειτο να εισαχθεί με τη νορμανδική κατάκτηση. «Η νορμανδική κατάκτηση», σημειώνει ο Burke χωρίς περιστροφές και χωρίς ίχνος της παραδοσιακής ερμηνείας περί «αρχαίου Συντάγματος», «είναι η μεγάλη εποχή των νόμων μας. Αυτή την περίοδο η αγγλική νομολογία... συμπληρώθηκε από ένα τεράστιο σώμα ξένης γνώσης...»<sup>808</sup>. Δυστυχώς, η εξιστόρηση του Burke σταματά απότομα στο σημείο αυτό και δεν εξετάζει τα της νορμανδικής κατάκτησης. Παρόλα αυτά, ο Burke παρατηρεί ότι αυτή μάλλον αύξησε τον νόμο παρά τον βελτίωσε. Αιτία για αυτό είναι η βιαιότητα με την οποία επιχειρήθηκε να επιβληθεί. Αυτός ο ξένος νόμος, παρατηρεί ο Burke, δεν υιοθετήθηκε, αλλά επιβλήθηκε και σώζονται πολλά μνημεία της βίας της επιβολής αυτής. Ένα από τα σημαντικότερα δείγματα αυτής της βίας είναι η αλλαγή της γλώσσας στην οποία ήδη αναφερθήκαμε.

---

<sup>807</sup> *An Essay*, σ. 330.

<sup>808</sup> *An Essay*, σ. 331.

## 6. Η γνωριμία με τον «νέο κόσμο»

Έχω αφήσει για το τέλος ένα έργο που δημοσιεύτηκε ανώνυμα το 1757 και το οποίο έχει οπωσδήποτε ιδιαίτερη σχέση με τον Burke, αλλά και με ένα θέμα που μας απασχόλησε σε αυτό το μέρος. Πρόκειται για το *An Account of the European Settlements in America*. Την ταυτοποίηση αυτού του έργου οφείλουμε σε μια επιστολή του Boswell στην οποία ο ίδιος ο Burke φέρεται να υποστήριζε ότι το έργο αυτό ανήκει στον William Burke, ενώ το μόνο που έκανε ο ίδιος ήταν μια αναθεώρησή του. Αυτή την εκδοχή παραδέχεται η συντριπτική πλειοψηφία των ερευνητών και προφανώς και οι συντάκτες των απάντων του Burke, οι οποίοι δεν έκριναν σκόπιμο να περιλάβουν στην έκδοση των έργων του το συγκεκριμένο κείμενο. Αντίθετη γνώμη διατυπώνει ο Fuchs στο *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, ο οποίος αναλύει το έργο σαν να αποτελούσε κοινή παραγωγή των δύο, του William και του Edmund, σαν να ικανοποιούσε τις ίδιες ανησυχίες και να προήλθε από κοινές αναζητήσεις. Στο άλλο άκρο, στην έκδοση από την οποία θα παραπέμπω, εμφανίζεται μόνο ο Edmund Burke ως συγγραφέας, αν και σε παρένθεση.

Προσωπικά δεν είμαι πεισμένος ότι το έργο αποτελεί καθρέφτη του Edmund Burke της περιόδου. Ο τρόπος με τον οποίο ο συγγραφέας εστιάζει το ενδιαφέρον του στις επιχειρηματικές ευκαιρίες που ανοίγει η ανακάλυψη της Αμερικής, εκτιμώ ότι ταιριάζει περισσότερο στον χαρακτήρα και τα ενδιαφέροντα του William παρά του Edmund, αν και είναι αλήθεια ότι ο Burke εξέταζε το ενδεχόμενο να μεταβεί στην Αμερική για να εργαστεί. Από την άλλη, είμαι της γνώμης ότι δεν πρέπει και να αφήνουμε να περάσει απαρατήρητο το έργο αυτό. Ο Fuchs παραθέτει ακόμα μια αναφορά του Boswell, η οποία, νομίζω, μας βοηθά σε μια καλύτερη εκτίμηση της σημασίας του, όσον αφορά τον Edmund Burke. Σε αυτή την αναφορά ο Burke επαναλαμβάνει ότι δεν έγραψε το έργο, αλλά το αναθεώρησε, σπεύδοντας ωστόσο να προσθέσει: «...δεν λέω βέβαια ότι δεν έχει τίποτα δικό μου μέσα»<sup>809</sup>. Αυτή η παραχώρηση πολύ απέχει βεβαίως από το να αποδεικνύει πλήρη και κανονική

---

<sup>809</sup> M. Fuchs, *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of the Self*, σ. 87.



συγγραφή, ωστόσο μας υποχρεώνει να πάρουμε το έργο αυτό σοβαρά και σε σχέση με τον Edmund Burke.

Με αυτό το δεδομένο, εντοπίζω, στο πλαίσιο του ογκώδους έργου, ένα μέρος αφιερωμένο στα ήθη των Αμερικάνων, το φιλοσοφικότερο ίσως κομμάτι του έργου αυτού, και πιθανολογώ ότι ο Burke ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερος για αυτό το θέμα και ίσως ένα μέρος της συμβολής του να αποτυπώνεται σε αυτό. Ας θυμίσουμε ότι στην ιστορία που μελετήσαμε ο Burke, τουλάχιστον δύο φορές, παρέβαλε τα ήθη των πρωτόγονων πληθυσμών της Ευρώπης με αυτά των ιθαγενών της Αμερικής, μια παραβολή που έγινε στη βάση της αρχής, με την οποία ξεκινά και το σχετικό κεφάλαιο του *An Account*: «όποιος παρατηρεί τους Αμερικάνους σήμερα», σημειώνεται, «δεν μελετά μόνο τους τρόπους ενός απόμακρου έθνους του παρόντος, αλλά μελετά, σε κάποιο βαθμό, την αρχαιότητα όλων των εθνών...»<sup>810</sup>.

Σε αυτό το σημείο είναι σκόπιμο να αναφερθώ σε μια επιστολή του Burke προς τον William Robertson<sup>811</sup> με αφορμή τη δημοσίευση του βιβλίου του τελευταίου *The History of America*, το 1777, και το αντίτυπο το οποίο ο συγγραφέας απέστειλε στον Burke «ως έναν από τους καλύτερους κριτές στο βασίλειο, για το θέμα το οποίο εξετάζεται»<sup>812</sup>. «Το κομμάτι το οποίο διάβασα με περισσότερη ευχαρίστηση», παρατηρεί ο Burke, «είναι η συζήτηση για τα ήθη και τον χαρακτήρα των κατοίκων του νέου κόσμου»<sup>813</sup>. Η μόνη κριτική μάλιστα που ο Burke ασκεί στο «ασύγκριτο έργο» είναι ότι αδικεί τον χαρακτήρα του πρωτόγονου ανθρώπου.

Ας δούμε λοιπόν πώς σκιαγραφεί τον χαρακτήρα αυτό και τα ήθη του πρωτόγονου ανθρώπου ο συγγραφέας ή οι συγγραφείς του *An Account*. Πριν ξεκινήσουμε, ωστόσο, πρέπει να διευκρινίσω ότι το κομμάτι που με απασχολεί δεν αποτελεί το μόνο κομμάτι που φέρει σημεία που παραπέμπουν στον Burke. Θα άξιζε,

---

<sup>810</sup> *An Account*, τομ. 1, μέρ. 2 κεφ. 1, σσ. 167-168. Οι σελίδες αφορούν την έκδοση από την Αγο Press, Νέα Υόρκη, 1972

<sup>811</sup> Με αυτή την ευκαιρία πρέπει να σημειώσουμε την πολυσχιδή και καθοριστική παρουσία του Robertson στην σκωτική κοινωνία. Πέρα από ιστορικός, στο οποίο ήδη αναφέρθηκα, ο Robertson (1762-1780) υπήρξε επικεφαλής της μερίδος των Moderates στη Σκωτία, ηγέτης της General Assembly of Church of Scotland και Πρύτανης του Πανεπιστημίου του Εδιμβούργου (1762-93). Πρβλ. Andrew L. Drummond and James Bulloch, *The Scottish Church 1688-1843. The Age of Moderates*, The Saint Andrew Press, Edinburgh, 1973, σσ. 65-86.

<sup>812</sup> *The Correspondence*, τομ. 3, σ. 350.

<sup>813</sup> *The Correspondence*, τομ. 3, σ. 350.





για παράδειγμα, να συγκριθούν οι απόψεις που διατυπώνονται στο κείμενο για τη δουλεία<sup>814</sup> με μετέπειτα κείμενα του Burke πάνω στο θέμα αυτό.

Ως προς τα ήθη λοιπόν των Αμερικάνων, ο συγγραφέας ρητά αντλεί από το έργο του Lafitau. Πρόκειται για ένα από τα έργα στα οποία περισσότερο παρέπεμπαν οι κοινωνικοί επιστήμονες με τον ενδεικτικό τίτλο *Moeurs des sauvages ameriquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, το οποίο εκδόθηκε το 1724. Ο συγγραφέας ενδιαφέρεται όχι μόνο να καταδείξει τα ήθη των ιθαγενών αμερικάνων, κάτι που κάνει εκτενώς, αλλά και να εδραιώσει τη θέση ότι τα ήθη αυτά υπήρχαν στους πρωτόγονους λαούς που κατοίκησαν την Ευρώπη. Είδαμε ήδη ότι ο Edmund Burke συμμεριζόταν μια τέτοια ομοιότητα, η οποία παραπέμπει στο ότι παρόμοιες συνθήκες διαβίωσης και ίδιο επίπεδο ανάπτυξης γεννούν αντίστοιχα ήθη.

Ως προς το έργο που μελετάμε, το κεφάλαιο για τα ήθη των Αμερικάνων χωρίζεται σε τέσσερα αρκετά εκτενή κεφάλαια, στις λεπτομέρειες των οποίων δεν χρειάζεται να σταθούμε. Με ενδιαφέρει περισσότερο να διαμορφώσουμε μια εικόνα για τη θέση που ο συγγραφέας παίρνει για τον χαρακτήρα του πρωτόγονου ανθρώπου, τον τρόπο, δηλαδή, με το οποίο απαντάει στο ερώτημα για το αν ο πρωτόγονος άνθρωπος είναι ο «ευγενής πρωτόγονος» (*noble savage*) του Rousseau ή ο «επαίσχυντος πρωτόγονος» (*ignoble savage*) που σκιαγραφούν οι εξελικτικές θεωρήσεις της ανθρωπότητας. Φυσικά το ερώτημα ισοδυναμεί με το ερώτημα για την αποτίμηση της νεωτερικότητας από τον συγγραφέα.

---

<sup>814</sup> Η προβληματική υπέρ του εμπορίου φτάνει σε ένα κρίσιμο σημείο, όταν έρχεται η ώρα να συζητηθεί το δουλεμπόριο. Ο συγγραφέας παρατηρεί τις ακρότητες στις οποίες φτάνει το δουλεμπόριο στις αγγλικές αποικίες και παρατηρεί ότι «οι νέγροι στις αποικίες μας υφίστανται μια δουλεία περισσότερο ολοκληρωτική και συνοδευόμενη από συνθήκες πολύ χειρότερες σε σχέση με αυτές που οποιοσδήποτε άλλος λαός στην κατάστασή τους υποφέρει σε οποιοδήποτε άλλο μέρος του κόσμου» (*An Account*, τομ. 2, μερ. 5, κεφ. 11 σ. 124) και συνεχίζει υποστηρίζοντας: «κάποιος δεν μπορεί να ακούει παρά με αποτροπιασμό για ένα εμπόριο το οποίο για να σταθεί πρέπει να στηρίζεται στην ετήσια δολοφονία αρκετών χιλιάδων αθώων ανθρώπων» (*An Account*, τομ. 2, κεφ. 11, σ. 128). Ο συγγραφέας προτείνει κάποια μέτρα για την βελτίωση της κατάστασης των δούλων, προτείνει π.χ. την μείωση των ωρών εργασίας τους, αλλά το ενδιαφέρον είναι πως και αυτές τις προτάσεις τις εντάσσει σε ένα σχήμα ωφελμιστικό. Υποστηρίζει πως, έτσι, δεν θα ωφεληθούν μόνο οι δούλοι, αλλά και τα αφεντικά τους. «Εκείνα τα έθνη», υποστηρίζει, «που συμπεριφέρθηκαν με την μεγαλύτερη ανθρωπιά στους δούλους τους πάντα υπηρετήθηκαν με τον καλύτερο τρόπο και διέτρεξαν τον μικρότερο κίνδυνο από εξεγέρσεις» (*An Account*, 128). Παρόλα αυτά, σημειώνει την απόλυτη αναγκαιότητα του εμπορίου για την ανάπτυξη των αγγλικών αποικιών και τη διεύρυνση του εμπορίου. «Στην πραγματικότητα», παρατηρείται, «τίποτα δεν θα δικαιολογούσε το δουλεμπόριο αυτό καθεαυτό, αν δεν υπήρχε η ανάγκη να κατοικηθούν οι αποικίες μας και η σκέψη πως οι δούλοι που αγοράζουμε ήταν στην ίδια κατάσταση στην Αφρική, είτε κληρονομικά, είτε ως αιχμάλωτοι πολέμου» (*An Account*, σσ. 128-129). Φυσικά, κανένα από τα δύο επιχειρήματα δεν θα είχε αξία σε μια θεμελίωση της ελευθερίας ως φυσικού δικαιώματος και η οποία θα απαιτούσε την πλήρη κατάργηση της δουλείας, όπως τη ζητά ο Diderot για παράδειγμα.

Το πρώτο κεφάλαιο ξεκινά από τη φυσική περιγραφή των Αμερικάνων, αναφέρεται στον τρόπο που ντύνονται, τον τρόπο διαβίωσης και τον τρόπο με τον οποίο συζητούν για τις κοινές τους υποθέσεις. Ο συγγραφέας εξετάζει τη φιλοξενία, τον χαρακτήρα, τη θρησκεία και τον τρόπο με τον οποίο ασκούν την ιατρική. Η ζωή τους, εν γένει, περιγράφεται ως σκληρή, φτωχή και βρώμικη και η εκπαίδευση τους, αντίστοιχα, είναι προσαρμοσμένη για να προετοιμάζει τα νεαρά άτομα για τις συνθήκες αυτές. Και στην περίπτωση αυτή, όπως και στην *Ιστορία*, η βιοποριστική απασχόληση τους απλώς παρατίθεται, μαζί με τα άλλα χαρακτηριστικά των ηθών των ιθαγενών Αμερικάνων. Δίπλα στο κυνήγι, τη βασική αντρική ενασχόληση, παρατίθεται και ο πόλεμος, υπάρχει μια μικρή γεωργική παραγωγή που αφήνεται στις γυναίκες και καθόλου βοσκή. Το εμπόριο, όπως παρατηρείται, καταδικάζεται.

Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί στον συγγραφέα ο τρόπος με τον οποίο οι ιθαγενείς συζητούν για δημόσιες υποθέσεις, καθώς μάλιστα συγκροτεί μια χτυπητή διαφορά από την αντίστοιχη συμπεριφορά των Ευρωπαίων. Είναι εξαιρετικά σοβαροί, παρατηρεί ο συγγραφέας, προσέχουν όσους είναι στη συντροφιά, σέβονται τους ηλικιωμένους, είναι ψύχραιμοι και αποφασιστικοί. Μιλούν πάντα, αφού έχουν σκεφτεί καλά, και μόνο όταν είναι σίγουροι ότι ο προηγούμενος ομιλητής έχει τελειώσει. Ως εκ τούτου, «έχουν την μεγαλύτερη περιφρόνηση για τη ζωντανία των Ευρωπαίων, οι οποίοι διακόπτουν ο ένας τον άλλον και συχνά μιλούν όλοι μαζί»<sup>815</sup>. Αντίθετα, συνεχίζει ο συγγραφέας, «τίποτα δεν είναι πιο εποικοδομητικό από τις δημόσιες συζητήσεις των Αμερικάνων. Καθένας ακούγεται με τη σειρά του, σύμφωνα με την ηλικία, τη σοφία ή τις υπηρεσίες του στην πατρίδα. Ούτε λέξη, ούτε ένας ψίθυρος δεν ακούγεται από τους υπόλοιπους»<sup>816</sup>.

Η φιλοξενία τους επίσης είναι εντυπωσιακή «τα σπίτια, οι προμήθειες, ακόμα και οι νεαρές γυναίκες δεν αρκούν για να υποχρεώσουν έναν καλεσμένο»<sup>817</sup>. Εξίσου ευμενείς δείχνονται και προς τους συμπατριώτες τους, τους οποίους στηρίζουν σε κάθε δυσκολία και κακοτυχία. Στο άλλο άκρο τοποθετείται η αντιμετώπιση των εχθρών τους, το ύπουλο του χαρακτήρα και η αγριότητα της εκδίκησης είναι στην περίπτωση αυτή τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά<sup>818</sup>. «Σε τέτοιες ακρότητες σπρώχνουν οι Ινδιάνοι τη φιλία και

<sup>815</sup> *An Account* τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 1 σ. 170.

<sup>816</sup> *An Account* τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 1 σ. 170.

<sup>817</sup> *An Account* τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 1 σ. 171.

<sup>818</sup> *An Account*, τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 1 σ. 172.



την έχθρα τους, και τέτοιος είναι, πράγματι, γενικά ο χαρακτήρας όλων των ακαλλιέργητων πνευμάτων», παρατηρεί ο συγγραφέας, εδραιώνοντας και αυτός την ομοιότητα των ηθών όλων των πρωτόγονων λαών.

Το επόμενο κεφάλαιο καταπιάνεται με τη διακυβέρνηση και την απόδοση δικαιοσύνης. Η ελευθερία, ξεκινά ο συγγραφέας, αποτελεί το αγαπημένο πάθος των Αμερικάνων και αυτό καθορίζει όλη τη μέθοδο διαπαιδαγώγησης των νεαρών ιθαγενών. Δεν χτυπούν ποτέ τα παιδιά, σχεδόν δεν τα μαλώνουν καν, από φόβο μήπως αυτό εξασθενήσει το ελεύθερο και πολεμικό τους πνεύμα, έχοντας εμπιστοσύνη ότι ο Λόγος θα τα καθοδηγήσει όταν μπορέσουν να τον χρησιμοποιήσουν. Σε ριζική αντίθεση με ό,τι παρατηρούσαμε για τα ήθη των γερμανικών κοινοτήτων, ο συγγραφέας παρατηρεί ότι όταν μια έχουν μεγαλώσει οι ιθαγενείς δεν βιώνουν τίποτα που να θυμίζει διαταγή, εξάρτηση ή υποτέλεια<sup>819</sup>. Στη βάση τη ίδιας αρχής επίσης δεν γνωρίζουν τη θανατική καταδίκη.

Αφού αναφερθεί στον τρόπο λήψεως αποφάσεων, με μια ενδιαφέρουσα αναφορά στον ρόλο των ρητόρων στην πρωτόγονη κοινωνία<sup>820</sup>, ο συγγραφέας καταλήγει με μια εξαιρετικά σημαντική συγκεφαλαίωση που φαίνεται να έχει τη σφραγίδα του Edmund Burke. Θα δούμε ότι θυμίζει σημαντικά μια αντίστοιχη διατύπωση-διαπίστωση σε σχέση με τους πρωτόγονους Γερμανούς. Η διατύπωση αυτή έχει ως εξής: «καθώς κυβερνιούνται από ήθη και όχι από νόμους, το παράδειγμα, η εκπαίδευση και η συνεχής άσκηση των τελετουργιών εμφυσούν σε αυτούς την πιο

<sup>819</sup> *An Account*, τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 2, σ. 176.

<sup>820</sup> Ο στοχαστής ο οποίος έδωσε ιδιαίτερη βαρύτητα στο θέμα της ρητορικής στους πρωτόγονους λαούς είναι ο Shaftesbury. Ανασυγκροτώντας την ιστορία του πολιτισμού με βάση την καλλιέργεια των γραμμάτων και των τεχνών, ο Shaftesbury επιφυλάσσει μια ιδιαίτερη θέση στον ρήτορα, ως αυτόν που κατεξοχήν ενδιαφέρεται για την προαγωγή των εκφραστικών μέσων. Η εκφραστική εκλέπτυνση μετατρέπεται σε δῆγμα τόσο προόδου του πολιτισμού, όσο και πολιτικής ελευθερίας, στον βαθμό που, όπως υποστηρίζεται, μαζί με τον ρήτορα ωριμάζει και το ακροατήριο το οποίο αλληλεπιδρά με τον ρήτορα και τον ωθεί στην ακόμα παραπέρα εκλέπτυνση της γλώσσας, στον βαθμό που επιδιώκει την αναγνώρισή του στο πλαίσιο των εκάστοτε δημόσιων χώρων διαβούλευσης. Προϋπόθεση, βεβαίως, είναι ότι συγκροτείται μια τέτοια δημόσια συζήτηση και ότι η πολιτική ελευθερία δεν καταπνίγεται από τους όποιους δεσποτισμούς. Υποστηρίχτηκε ότι το σχήμα αυτό του Shaftesbury επιτρέπει μια παραδειγματική συνεύρεση των ιδεωδών της ευγένειας με αυτά της αρετής. Για μια ανάγνωση του Shaftesbury στην βάση της προβληματικής της ευγένειας βλ. σχετικά, κυρίως για τον Shaftesbury βέβαια και μόνο ακροθιγώς για τους Addison και Steele, L. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* Cambridge University Press, Cambridge, 1994, επίσης, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth-Century Studies*, τομ. 18, τχ. 2 (Χειμώνας, 1984-1985), σσ. 186-214 και, τέλος, "Liberty Manners and Politeness in Early Eighteenth-Century England", *The Historical Journal*, τχ. 3 (1989), σσ. 583-605.

τρυφερή φροντίδα για τη χώρα και τους εμπνέουν μια θρησκευτική προσήλωση προς το Σύνταγμά τους και τα έθιμα των προγόνων τους»<sup>821</sup>. Βρισκόμαστε ξανά απέναντι στην πρόταξη των ηθών έναντι του νόμου. Στην περίπτωση της αντίστοιχης αναφοράς για τις γερμανικές πρακτικές η μόνη διαφορά, αν και μάλλον όχι ουσιαστική, ήταν ότι στη θέση των ηθών είχαμε τα έθιμα. Και στις δύο περιπτώσεις, πάντως, τονίζεται η αποτελεσματικότητα των ηθών ή εθίμων, τα οποία τα άτομα τα αφομοιώνουν σχεδόν ακούσια και αυθόρμητα, για να τους γίνουν δεύτερη φύση, όπως μας έλεγε ο Burke, και να εξασφαλίσουν την απόλυτη και αρμονική συμπόρευση ατομικού και κοινωνικού.

Ο συγγραφέας κατανοεί ότι αυτή η ταύτιση κοινού και ατομικού καλού μπορεί να πραγματοποιηθεί τόσο απόλυτα μόνο σε μικρές κοινωνίες, όχι πολύ μακριά ακόμα από τον πυρήνα της οικογένειας και των φυσικών σχέσεων που τη διέπουν, σε κοινωνίες, δηλαδή, όπου η όλη οργάνωση της ζωής, οι τελετουργίες και τα έθιμα, ενισχύουν την αμοιβαία βοήθεια, αλλά και τον αλληλοέλεγχο. Αυτή η βασική συνθήκη της κοινότητας, όπως θα έλεγε ο Tönnies στο *Gemeinschaft und Gesellschaft*, δεν συναντάται στις μεγάλες κοινωνίες, όπου η πρωτεύουσα κινητήρια δύναμη είναι το ατομικό συμφέρον. Σε αυτές τις κοινωνίες ένα σύνθετο και καταναγκαστικό νομικό σύστημα είναι απόλυτα αναγκαίο. Πολύ χαρακτηριστικά το κείμενο που μελετάμε συνεχίζει: «Η έλλειψη νόμων και μιας καθολικής και ισχυρής κατασταλτικής δύναμης δεν γίνεται αντιληπτή σε μια περιορισμένη κοινωνία, όπου καθένας έχει το νου του στον γείτονα, και όπου η όλη τάση όσων κάνουν είναι να ενδυναμώσει εκείνους τους φυσικούς δεσμούς από τους οποίους η κοινωνία κυρίως συγκροτείται»<sup>822</sup>.

Όσον αφορά τους φυσικούς δεσμούς που έχει στο μυαλό του ο συγγραφέας, το κείμενο δεν αφήνει αμφιβολία: «η οικογενειακή αγάπη, σπάνια ανάμεσά μας, αποτελεί εθνική αρετή ανάμεσά τους, της οποίας μετέχουν όλοι»<sup>823</sup>. Τις φιλίες που αναπτύσσονται ανάμεσά τους θα τις ζήλευαν οι φιλίες της μυθικής αρχαιότητας. Οι οικογενειακοί δεσμοί λοιπόν και οι δεσμοί της φιλίας είναι αυτοί που συνέχουν την πρωτόγονη κοινωνία και καθιστούν περαιτέρω ένα σύνθετο νομικό πλέγμα σαν και αυτό που χρειάζεται η πολιτισμένη κοινωνία.

<sup>821</sup> *An Account*, τομ. 1, μέρ. 2, κεφ. 2, σ. 181.

<sup>822</sup> *An Account*, τομ. 1, μέρ. 2, κεφ. 2, σσ. 181-182.

<sup>823</sup> *An Account*, τομ. 1, μέρ. 2, κεφ. 2, σ. 182.



Το τρίτο κεφάλαιο του μέρους για τα ήθη των ιθαγενών Αμερικάνων καταπιάνεται με τον τρόπο με τον οποίο αυτοί θρηνούν τους νεκρούς τους αλλά και με την θέση και τον ρόλο της γυναίκας στο πλαίσιο αυτής της κοινωνίας. Ας σημειώσουμε την παρατήρηση του συγγραφέα ότι και οι ιθαγενείς πιστεύουν στην αθανασία της ψυχής, υπενθυμίζοντας ότι ο Burke στην ιστορία του θεώρησε την ιδέα αυτή συμφυή του ανθρώπου, ακριβώς επειδή την παρατηρούσε ακόμα και στα πιο πρωτόγονα έθνη. Ως προς τις γυναίκες ας σημειωθεί ότι ο συγγραφέας εκτιμά ότι, αν και επωμίζονται το επίπονο κομμάτι της εργασίας, δεν είναι σε καμία περίπτωση στην κατάσταση της δουλείας στην οποία φαίνεται ότι είναι· στην πραγματικότητα, συνεχίζει ο συγγραφέας, δεν υπόκεινται στη σύνθετη ιεραρχία, στην οποία υπόκεινται σε χώρες όπου τις εκτιμούν περισσότερο.

Ως εδώ, θα έλεγε κανείς ότι ο συγγραφέας βρίσκεται υπό την επήρεια της γοητείας του «ευγενούς πρωτόγονου». Η συνέχεια ωστόσο έρχεται να ανατρέψει αυτή την εικόνα. Το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον τρόπο με τον οποίο οι ιθαγενείς προετοιμάζονται για τον πόλεμο και μεταχειρίζονται τους αιχμαλώτους τους. Αυτό το τελευταίο κομμάτι, αυτό που αφορά τη μεταχείριση των αιχμαλώτων πολέμου, αποτέλεσε μια συνήθη αναφορά όσων ήθελαν να υπεραμυνθούν του πολιτισμού απέναντι στην πρωτόγονη κοινωνία. Έτσι χρησιμοποιείται και από τον συγγραφέα του κειμένου που μας απασχολεί.

Αφού λοιπόν ο συγγραφέας περιγράφει με κάθε ανατριχιαστική λεπτομέρεια τα βασανιστήρια τα οποία πραγματοποιούν στους αιχμαλώτους τους οι ιθαγενείς, και αφού παρατηρήσει την εξίσου άγρια συμμετοχή στα καθέκαστα των γυναικών, «οι οποίες ξεχνάνε τόσο την ανθρώπινη όσο και τη γυναικεία τους φύση...»<sup>824</sup>, ο συγγραφέας επιχειρεί να δικαιολογήσει την αναφορά στις λεπτομέρειες των βασανισμών. Πέρα από το ότι όλοι οι συγγραφείς που ασχολήθηκαν με το θέμα έχουν ήδη αναφερθεί σε αυτές, ο συγγραφέας σημειώνει ότι δεν τις παραλείπει με την πρόθεση να δώσει μια δίκαιη και ολοκληρωμένη εικόνα του χαρακτήρα των πρωτόγονων ανθρώπων. Εξάλλου, συνεχίζει ο συγγραφέας, η αναφορά αυτή «μας βοηθά να δούμε με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο σε τι ασύλληπτο βαθμό βαρβαρότητας θα οδηγήσουν τον άνθρωπο τα πάθη του αν αφεθούν ανεξέλεγκτα, θα μας υποδείξει τα πλεονεκτήματα μιας θρησκείας, η οποία διδάσκει

---

<sup>824</sup> *An Account*, τομ. 1, μερ. 2, κεφ. 4, σ. 198.



συμπόνια στους εχθρούς μας και η οποία δεν είναι γνωστή και δεν ασκείται από τις άλλες θρησκείες, θα μας κάνει να κατανοήσουμε καλύτερα, από ό,τι μερικοί φαίνεται να το κάνουν, την αξία του εμπορίου, της τέχνης της πολιτισμένης ζωής, και των φώτων της λογοτεχνίας· τα οποία, αν και έχουν μετριάσει τη δύναμη κάποιων φυσικών μας αρετών από την πολυτέλεια που τα συνοδεύει, έχουν παρομοίως αφαιρέσει και την οξύτητα των φυσικών μας ελαττωμάτων, και έχουν μαλακώσει την αγριότητα της ανθρώπινης φυλής χωρίς να απονευρώνουν το κουράγιο της»<sup>825</sup>.

Αν και στα παραπάνω, με μια πρώτη ματιά, η δικαίωση του πολιτισμού (όπως αναλύεται στο εμπόριο, την ανάπτυξη ενός δεσμευτικού κώδικα συμπεριφοράς για τα πολιτισμένα, ευρωπαϊκά θα συμπλήρωνα, κράτη και βέβαια τη λογοτεχνία και την αναβίωση των γραμμάτων) απέναντι στους εχθρούς του είναι σαφής και κατηγορηματική, παρόλα αυτά, στην πραγματικότητα αυτό που χαρακτηρίζει το απόσπασμα είναι η αμφιταλάντευση που διατρέχει όλο το τμήμα που μας απασχολεί. Από τη μια, ο Burke στέκεται στην ανάδυση, χάρη στον πολιτισμό, αλλά και τον Χριστιανισμό, μιας κατηγορίας κοινωνικών αρετών, αρετών που θεμελιώνονται στην ευαισθησία, την λεπτότητα του χαρακτήρα και την ανθρωπιά και τις οποίες, όπως το κάναμε και στο *Enquiry*, θα μπορούσαμε να τις συγκαταλέξουμε υπό την κατηγορία της ευγένειας. Από την άλλη, ωστόσο, ο Burke εξακολουθεί να μετέρχεται την έννοια της πολυτέλειας με την παραδοσιακή της φόρτιση, την θεωρεί δηλαδή ως διαφθορά των ηθών ενώ σπεύδει να συμπληρώσει ότι ο πολιτισμός δεν απονευρώνει το κουράγιο.

Στην πραγματικότητα, η γενικότερη αμφιταλάντευση ανάμεσα στον «ευγενή» και τον «επαίσχυντο άγριο» έχει να κάνει με τις ανθρωπολογικές παραδοχές του Burke και την επιλογή ενός συμβιβαστικού, μέσου σχήματος ανάμεσα στο εξιδανικευμένο παράδειγμα του φυσικού ανθρώπου από τον Rousseau και το πολεμοχαρές, εγωιστικό παράδειγμα του Hobbes, ο φυσικός άνθρωπος του Burke έχει φυσικές αρετές και φυσικά ελαττώματα. Ο πολιτισμός έρχεται να διορθώσει τα δεύτερα και το στοίχημα είναι κατά πόσο μπορούμε να αποτρέψουμε την διαφθορά των πρώτων. Σε κάθε περίπτωση πάντως, ο Burke δεν αγνοεί ούτε παραβλέπει τις επιδράσεις εκείνες του πολιτισμού που διαφθείρουν μια θετικά προικισμένη φύση, είναι κάτι που παρακολούθησαμε ήδη από τα πρώτα δημόσια βήματα του Burke στην Ιρλανδία.

---

<sup>825</sup> *An Account*, σ. 200.



Όσον αφορά αυτούς που δεν κατανοούν την αξία του πολιτισμού, στους οποίους αναφέρεται ο συγγραφέας, ο διασημότερος εκπρόσωπός τους είναι βεβαίως ο Rousseau και έχουμε ήδη αναφερθεί στη βιβλιοκριτική του Burke για αυτόν<sup>826</sup> και την καταδίκη του αυστηρού, αντικοινωνικού, ρεπουμπλικανικού ιδεώδους που αποδίδεται σε αυτόν, στην καταδίκη «...μια διάθεσης υποχόνδριας που φτάνει τη μισανθρωπία, και μιας αυστηρής αρετής που οδηγείται σε μια ακοινώνητη αγριότητα...»<sup>827</sup>. Πρόκειται για μια κριτική αποτίμηση σε αρμονική συνέχεια με αυτή που ο Burke έκανε στον Ferguson και την οποία παραθέσαμε στο πρώτο κεφάλαιο αυτού του τρίτου μέρους. Είτε πρόκειται για τα αυστηρά ρεπουμπλικανικά ήθη μιας Σπάρτης, είτε για τα άγρια ήθη της πρωτόγονης κοινωνίας, και τα δύο καταδικάζονται ως βάρβαρα και απάνθρωπα, είναι ο εξευγενισμός των ηθών που καταξιώνει, τελικά, τον πολιτισμό.

Μου φαίνεται ταιριαστό να καταλήξω με την επιστολή του Burke στον Robertson στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Πρόκειται για την επιστολή του Burke με αφορμή τη δημοσίευση του βιβλίου του Robertson για την Αμερική. Η επιστολή αυτή, τοποθετείται στο 1777, μια εικοσαετία μετά το έργο που μελετάμε και δεν έχει ενδιαφέρον μόνο γιατί μας δίνει την εικόνα ενός ωριμότερου Burke, αλλά και μιας σημαντικά διαφορετικής εποχής, μιας εποχής που οι ανακαλύψεις έχουν τόσο διευρυνθεί ώστε να επιτρέπουν στον Burke να παρατηρεί ότι «ο μεγάλος χάρτης της ανθρωπότητας έχει με μιας διανοιχτεί».

Ας παρακολουθήσουμε όμως αυτό το απόσπασμα εκτενώς. Θα δούμε ότι η οπτική του Burke δεν είναι σημαντικά διαφορετική από αυτή που έχει ως τώρα εκτεθεί. «Πάντα πίστευα, όπως και εσείς, ότι σήμερα έχουμε ένα πολύ σημαντικό πλεονέκτημα, ως προς τη γνώση της ανθρώπινης φύσης. Δεν χρειάζεται πια να πάμε στην ιστορία για να την ανιχνεύσουμε σε όλες τις διαφορετικές της φάσεις και περιόδους. Η ιστορία από τη σχετική της νεότητα είναι φτωχός οδηγός. Όταν οι Αιγύπτιοι ονόμαζαν τους Έλληνες παιδιά, ως προς τη γνώση της αρχαιότητας, εμείς μπορούμε να ονομάσουμε αυτούς παιδιά, και έτσι μπορούμε να ονομάσουμε όλα τα έθνη που κατόρθωσαν να ανιχνεύσουν την πρόοδο της κοινωνίας μόνο μέσα στα δικά τους όρια. Τώρα, όμως, ο μεγάλος χάρτης της ανθρωπότητας έχει μεμιάς διανοιχτεί. Δεν υπάρχει διαβάθμιση βαρβαρότητας και τρόπος εξευγενισμού που να μην τον έχουμε την ίδια στιγμή

---

<sup>826</sup> Βλ. την υποσημείωση 216 της παρούσας εργασίας.

<sup>827</sup> *Annual Register*, για το 1759.



μπροστά μας. Η πολύ διαφορετική αβροφροσύνη της Ευρώπης και της Κίνας, η βαρβαρότητα της Περσίας και της Αβησσυνίας, τα νομαδικά (εργatic) ήθη της Τρυγίας και της Αραβίας, η άγρια κατάσταση της βόρειας Αμερικής και της Νέας Ζηλανδίας. Χρησιμοποιήσατε με εξαιρετικό τρόπο τα πλεονεκτήματα που είχατε. Χρησιμοποιήσατε τη φιλοσοφία για να κρίνεται τα ήθη...»<sup>828</sup>.

Πρέπει να υπογραμμιστεί ότι ο Burke ρητά αναφέρεται σε αυτό που κατηγοριοποιήσαμε ως φιλοσοφική ιστορία, αναγνωρίζοντας μαζί με τον Hume και τον Ferguson<sup>829</sup> ως σκοπό της ιστοριογραφίας την περιγραφή της ανθρώπινης φύσης, μιας ανθρώπινης φύσης που ανασυγκροτείται εξελικτικά, στο πλαίσιο μιας πορείας ωρίμανσης και κατά τη μετάβαση από την πρώιμη βαρβαρότητα στην ύστερη ευγένεια. Παρόλα αυτά, αποδεικνύεται ότι είναι δυνατόν η βαρβαρότητα να συνυπάρχει χρονικά με την ευγένεια, φυσικά σε όλες τις διαβαθμίσεις που επιδέχονται και τα δύο. Αυτή είναι η μεγάλη και απτή, δηλαδή προς άμεση παρατήρηση, ανακάλυψη της νεωτερικότητας. Έτσι, δεν είναι αναγκαία πια η αναδρομή στην ιστορία για να ανιχνεύσουμε την εξέλιξη της ανθρώπινης φύσης, την έχουμε μπροστά μας. Η συγκριτική μελέτη των διαφόρων πολιτισμών που κατοικούν στον διευρυμένο κόσμο είναι αυτή που θα μας δώσει ό,τι πριν αναγκαία το αναζητούσαμε στην ιστορία.

---

<sup>828</sup> *Correspondence*, τομ. 3, σσ. 351-352.

<sup>829</sup> Με αυτόν τον τρόπο είχε προσδιορίσει τον ρόλο της ιστορίας ο Hume στο *An Enquiry Concerning Human Understanding*: «η κύρια χρήση της ιστορίας», παρατηρεί, «είναι μόνο να ανακαλύψει τις σταθερές και καθολικές αρχές της ανθρώπινης φύσης...» (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, σ. 68). Έτσι, μας προτρέπει: «θέλεις να μάθεις τα συναισθήματα, τις διαθέσεις και τον τρόπο ζωής των Ελλήνων και των Ρωμαίων; Μελέτησε καλά τον χαρακτήρα και τις πράξεις των Γάλλων και των Αγγλων» (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, σ. 68). Την ίδια αντίληψη της ιστορίας φαίνεται ότι μοιραζόταν και ο Ferguson ο οποίος παραπονιόταν για τις βαρετές ιστορίες των πρώτων, μοναχών, ιστορικών, των νεότερων χρόνων όπου κανείς «μάταια αναζητά τα χαρακτηριστικά εκείνα της κατανόησης και της καρδιάς τα οποία μόνο, σε οποιαδήποτε ανθρώπινη συναλλαγή, κάνουν μια ιστορία ενδιαφέρουσα, ή χρήσιμη» (Ferguson, *An Essay on the History of Civil Government*, σ. 78).





## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ερμηνευτική μου πρόταση εντοπίζει αρχικά τον νεαρό Burke στην Ιρλανδία, έντονα κριτικό, κάποτε ριζοσπάστη, και σταθερά φιλόδοξο, να κάνει τα πρώτα του δημόσια βήματα ως «άνθρωπος των γραμμάτων». Η έννοια του «ανθρώπου των γραμμάτων» οροθετείται τόσο από τη συνειδητή, ενεργό συμμετοχή του Burke σε μια δημόσια σφαίρα συζήτησης, άλλοτε λογοτεχνική και άλλοτε πολιτική, όσο και στη βάση των προδιαγραφών που θέτει το ουμανιστικό παράδειγμα για την παιδεία, ένα παράδειγμα το οποίο ο Burke κληρονομεί από την πρόσφατη εκπαιδευτική του εμπειρία, αλλά και το οποίο, υποστηρίζεται, διαμορφώνει σταθερά τις αξίες και τις επιλογές του. Και οι δύο αυτές διαστάσεις του «ανθρώπου των γραμμάτων», τις οποίες ενσαρκώνει ο Burke, τον οδηγούν στην υιοθέτηση του λεξιλογίου της ευγένειας και στην αντιπαράθεση με το παράδειγμα του «ακαδημαϊκού» και τον σχολαστικισμό που αυτός εκπροσωπεί.

Το περιοδικό που αναλαμβάνει να εκδώσει ο Burke αποτελεί την πρώτη καρποφορία των σχετικών με τη δημοσιότητα και την ευγένεια προβληματισμών και προθέσεων του. Το ιδιαίτερο στίγμα ωστόσο στο εγχείρημα αυτό το δίνει η υπεράσπιση των συμφερόντων της Ιρλανδίας απέναντι στην αποικιοκρατική Αγγλία και η μέριμνα για την πρόοδο και τον εξευγενισμό της. Η εξαθλίωση των Ιρλανδών της επαρχίας είναι αυτή που ριζοσπαστικοποιεί την κριτική του Burke και καθιστά αναγκαία την αξιοποίηση, από μέρους του, του λεξιλογίου της αρετής.

Τα μεταβατικά χρόνια, τα οποία μας κληροδοτούν το *Note-book*, αποκαλύπτουν μια διάθεση πειραματισμού με μορφές σκέψης και γραφής. Στα κείμενα που επιλέγονται από τη συλλογή αυτή φανερώνεται όχι μόνο η αντοχή του ουμανιστικού εκπαιδευτικού παραδείγματος στη σκέψη του Burke, αλλά και η προσπάθεια υπέρβασης των περιορισμών του με τη σαφή και ένθερμη συνηγορία υπέρ των νέων επιστημών. Από την άλλη, εξαιρετικά emphaticή είναι ήδη η ιδέα για τις περιορισμένες ικανότητες του Λόγου μας και η προσπάθεια να υπογραμμιστεί η σοφία των ασυνείδητων και ασχεδιάστων πρακτικών και διαδικασιών.



Οι χαρακτηρισμοί που παρατίθενται μετατοπίζουν την έμφαση από τη μόρφωση και την παιδεία στη συμπεριφορά και από συγκεκριμένα άτομα σε αφηρημένους τύπους ανθρώπων. Διαγράφουν τα διαφορετικά παραδείγματα συμπεριφοράς που συνυπάρχουν στο πλαίσιο μιας σύνθετης, ευγενικής κοινωνίας σαν και αυτή που ήταν το Δουβλίνο, αλλά, κυρίως, σαν και αυτή που συγκροτεί το Λονδίνο. Η μετατόπιση από τον ηθικό φιλόσοφο στον παρατηρητή των ηθών είναι εντυπωσιακή, ενώ υποστηρίχτηκε ότι τρόπον τινά, η τυπολογία του «εκλεπτυσμένου ευγενούς», του «σοφού ανθρώπου» και του «καλού ανθρώπου», επαναφέροντας το δίπολο ευγένειας και αρετής, όχι μόνο αποκρυσταλλώνει μια εσωτερική αμφιταλάντευση του Burke, αλλά και συγκεφαλαιώνει την ερμηνευτική πρόταση που υποστηρίζεται για το σύνολο του πρώιμου έργου που με απασχολεί.

Αυτό που γίνεται επίσης σαφές από τα κείμενα του *Note-book* και υπογραμμίζει, βεβαίως, την ανθρώπινη αδυναμία είναι η προσήλωση του Burke στον Χριστιανισμό, το κατεξοχήν πεδίο της αρετής, και στην ιδέα της θείας πρόνοιας, με τη μορφή των μετά θάνατον ανταμοιβών και ποινών. Αυτό που είναι ενδιαφέρον, πάντως, είναι η προσπάθεια του Burke να εδραιώσει την ευσέβεια με έμφαση στα πάθη μάλλον, παρά στον Λόγο, καθώς ισχύει ακόμα και στην περίπτωση αυτή η επιλογή της μετριοπάθειας όσον αφορά τις γνωστικές μας ικανότητες.

Το τελευταίο κείμενο του πρώτου μέρους, το *Vindication*, έχει ως σκοπό του την υπεράσπιση του Χριστιανισμού απέναντι στον ντεϊσμό. Παρόλα αυτά, υποστηρίχτηκε ότι την ίδια στιγμή επιβεβαιώνει την έντονα κριτική διάθεση από την πλευρά του Burke και διατρανώνει την αυτονομία και την αυτοπεποίθηση του νεαρού Burke ως «ανθρώπου των γραμμάτων». Η μέριμνα για την προαγωγή της επιστήμης, αλλά με την ταυτόχρονη και συνεχή αναφορά στην κοινωνία και τη θρησκεία, γίνεται φανερό και σε αυτό το έργο και συγκεφαλαιώνει επίσης όλο το πρώιμο πρίσμα του Burke. Είναι αυτό το πρίσμα το οποίο συγκροτεί και το θεμέλιο του αισθητικού έργου.

Στο δεύτερο μέρος, λοιπόν, με αντικείμενο το αισθητικό έργο του Burke, αυτό που κυριαρχεί είναι ο ριζοσπαστισμός της σκέψης του, τόσο στο πεδίο της αισθητικής όσο και σε αυτό της ψυχολογίας. Ο Burke ρητά ενεργεί ως πρωτοπόρος ερευνητής, θέτοντας εαυτόν και με σαφήνεια στο πλευρό των «νεωτέρων» και, κατά τα φαινόμενα, εγκαταλείποντας το ουμανιστικό εκπαιδευτικό παράδειγμα. Υιοθετεί το λεξιλόγιο της μοντέρνας επιστημολογίας και ιδιαίτερα της μοντέρνας ψυχολογίας (διορθώνοντάς την μάλιστα όπου χρειάζεται), ενώ επιλέγει μια μηχανιστική θεώρηση για την ερμηνεία των



αισθητικών βιωμάτων, τοποθετώντας, έτσι, την προβληματική του Ωραίου και του Υψηλού σε μια ριζικά αντινοησιαρχική βάση, και άρα emphaticά σε αντίθεση με την προηγούμενη παράδοση. Στο ίδιο πλαίσιο, αυτό της τριβής του Burke με τις νεωτερικές επιστημονικές παραδόσεις, επίσης αξιοσημείωτη είναι η αξιοποίηση και επεξεργασία των εργαλείων και των προβληματικών της συναισθηματοκρατικής παράδοσης. Ο ρόλος της συμπάθειας λαμβάνει κομβική σημασία για την ερμηνεία της επίδρασης της ποίησης αλλά και για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο Burke κατανοεί το «παιχνίδι» της κοινωνικής αλληλεπίδρασης.

Παρόλα αυτά, αν και ως προς αυτά, το αισθητικό έργο του Burke τοποθετείται στο πεδίο της αξιολογικής ουδετερότητας μάλλον, και στο πεδίο της αλήθειας, αν και ο ίδιος επιμένει ότι το Ωραίο δεν σχετίζεται με την αρετή, όπως πίστευαν οι υποστηρικτές της θεωρίας της ηθικής αίσθησης<sup>830</sup>, υποστηρίχτηκε ότι η αισθητική του Burke, όπως και γενικότερα η βρετανική αισθητική του 18<sup>ου</sup> αιώνα, αρθρώνεται στη βάση θεμελιωδών ηθικών επιλογών και λαμβάνοντας σημαντικές κοινωνικές και πολιτισμικές προεκτάσεις. Σε αυτό το πλαίσιο, πηγή αισθητικών εντυπώσεων και μάλιστα των ισχυρότερων που μπορούμε να λάβουμε γίνεται η ίδια η κοινωνία και ο Θεός. Βρισκόμαστε, έτσι, για ακόμα μια φορά, απέναντι στο τρίπτυχο το οποίο υποστηρίχτηκε ότι διαμόρφωσε και το *Vindication*, αν και, θα έλεγα, με διαφορετική την έμφαση. Αν η υπεράσπιση του Θεού βρέθηκε στο επίκεντρο εκείνης της προσπάθειας και η φιλοσοφία, καλύτερα κάποιου είδους φιλοσοφία, στο στόχαστρο, τώρα ο Burke λαμβάνει ο ίδιος τον ρόλο του φιλοσόφου –αν και καταπιάνεται με ό,τι είχε θεωρήσει στο *Vindication* ως θεμιτό αντικείμενο της φιλοσοφίας- χωρίς, ωστόσο, να εγκαταλείπει τον Θεό και να αμελεί τη σημασία της πρόνοιας.

Στην πραγματικότητα, αν η συνειδητή τριβή του Burke με τις, βρετανικές πρωτευόντως, διαφωτιστικές θεματικές συγκροτεί το ένα βασικό θεμέλιο της *Πραγματείας*, δείχτηκε ότι το άλλο είναι η ιδιάζουσα σημασία που αποδίδεται στη θεία πρόνοια. Η αμιγώς εμπειρική πραγμάτευση συντάσσεται με μια τελεολογική-προνοιακή θεώρηση. Δίπλα στο δίπολο της ηδονής και του πόνου τοποθετούνται όχι μόνο οι τελικοί σκοποί της κοινωνίας και της αυτοσυντήρησης, αλλά και μια σειρά ενστίκτων, τα οποία ο Θεός έχει εμφυτεύσει στον άνθρωπο, για να πραγματοποιούν οι σκοποί αυτοί,

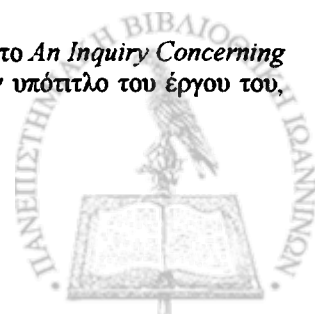
δίπλα στην ειδική μέριμνα για τον άνθρωπο, με την μορφή της μετά θάνατον ανταμοιβής ή τιμωρίας, ο Burke αξιοποιεί μια γενική μορφή της έννοιας της πρόνοιας, αυτή που την ταυτίζει με τη φύση και ιδιαιτέρως, βέβαια, την ανθρώπινη φύση. Η θέση μου υπήρξε ότι η προνοιακή αυτή θεώρηση λαμβάνει τον κρίσιμο ρόλο του να μετριάσει την ανθρώπινη αυτονομία και αυτάρκεια, στη βάση της γενικότερης επιλογής του Burke να τονίσει την ανθρώπινη αδυναμία και υποτέλεια σε μια κλίμακα οντολογική. Είναι σε αυτό το πλαίσιο όπου το «αταίριαστο» ζευγάρι του μηχανικισμού και της τελεολογίας συνεργάζεται αρμονικά.

Δεν μπορώ να μην αναφερθώ σε μια ιδιαίτερη μέριμνα για το Υψηλό, το οποίο αποτελεί ίσως τη σημαντικότερη συμβολή του Burke στην αισθητική θεωρία. Είναι αυτό που εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο την ιδιαίτερη σημασία που αποδίδεται στο συναίσθημα σε όλο το υπό εξέταση έργο. Η έννοια του ενθουσιασμού, αφήνοντας τη θρησκεία, με την οποία κατεξοχήν συνδέεται (και με την οποία συνδέθηκε και από τον Burke), βρίσκει τώρα την αισθητική της θεμελίωση και εδραίωση. Με ένα τρόπο ίσως απροσδόκητο, μέσω του Υψηλού, ο Burke επαναφέρει την συζήτηση στα αγαπημένα θέματα της ουμανιστικής παράδοσης (που είναι προφανώς και τα αγαπημένα του Burke), στην ποίηση δηλαδή και τη ρητορική. Από την φύση, η συζήτηση επανέρχεται στη ρητορική και την κοινωνία, που αποδεικνύονται ισχυρότερα ερεθίσματα από την πρώτη. Με τον τρόπο αυτό, υποστηρίχτηκε, οι παραδοσιακές αξίες και προτεραιότητες δικαιώνονται με σύγχρονα μέσα.

Φτάνω λοιπόν και στο ιστορικό έργο του Burke, το οποίο καταλαμβάνει το τρίτο μέρος της παρούσας εργασίας και πρέπει να ξεκινήσω παρατηρώντας ότι και στην περίπτωση αυτή είναι σαφής η πρωτοπόρα ερευνητική διάθεση του Burke, ο οποίος έρχεται να καλύψει μια χρόνια αδυναμία και επιθυμία της αγγλικής διανόησης, την επιθυμία δηλαδή της συγγραφής μιας έγκυρης ιστορίας της Αγγλίας. Το εγχείρημα του Burke είναι διπλό: από τη μια, να συγκροτήσει μια προοδευτική αφήγηση ως την νεωτερικότητα, καλύτερα ως την νεώτερη, ευγενική Ευρώπη, την Ευρώπη του παλαιού καθεστώτος και, από την άλλη, να αποκαταστήσει ιστορικά τον μεσαιωνικό κόσμο –και εν μέρει τον πρωτόγονο και «βάρβαρο» άνθρωπο. Να εδραιώσει το σύνολο των θεσμών και των ιδεών που διαμόρφωναν τις πράξεις των πρωτόγονων ανθρώπων, θεωρώντας

---

<sup>830</sup> Αυτός ο οποίος συγκροτεί μια τέτοια θεωρία είναι ο Hutcheson με το *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue* ο οποίος, όπως ο ίδιος διακηρύσσει στον υπότιτλο του έργου του,



τες ως την προϊστορία των σύγχρονων του κρατών και συγκεκριμένα βέβαια της Αγγλίας. Έτσι, η διαφωτιστική αφήγηση στο έργο του Burke συμφιλιώνεται απόλυτα με τα πορίσματα της φιλολογίας και της αρχαιολογίας.

Από τη θεώρηση αυτή δεν λείπει βεβαίως, πώς θα μπορούσε άλλωστε, η κλασική ιστοριογραφία. Η εξιστόρηση πολεμικών και πολιτικών πράξεων και η σκιαγράφηση ξεχωριστών χαρακτήρων, πολιτικών ανδρών, αλλά και κληρικών, οι οποίοι σημάδεψαν με τις πράξεις και τις αποφάσεις τους την ιστορική εξέλιξη. Η αιτιοκρατική ανάλυση συνδυάζεται με μια αφήγηση που αναδεικνύει τη σημασία των επιλογών ορισμένων ανθρώπων για την έκβαση της ιστορικής πορείας.

Η ενασχόληση με το μεσαιωνικό εθμικό δίκαιο και την καταγωγή και εξέλιξη του φεουδαρχικού συστήματος έχει μια διπλή διάσταση. Αν από τη μια, επιτρέπει στο Burke να αναπτύξει μια θεώρηση για την ιστορική εξέλιξη ως σταδιακή, μακρόχρονη και μη ηθελημένη διαδικασία, από την άλλη, επιτρέπει επίσης την επιθετική αναίρεση των μυθολογιών περι ενός αναλλοίωτου, καθαρού, «αρχαίου Συντάγματος». Στη θέση της θεώρησης αυτής τοποθετείται η επιστημονικά γονιμότερη θέση για τη δυνατότητα εξορθολογισμού της ιστορικής εξέλιξης στη βάση των κατηγοριών της φεουδαρχίας, μιας εξωτερικής, δηλαδή, καθολικής αρχής που υπογραμμίζει τη γενικότερη, κοσμοπολίτικη, ιστορική θεώρηση του Burke. Τη θεώρηση που θέλει δηλαδή την ιστορία της Αγγλίας, τόσο ως προς τα γεγονότα, όσο και ως προς τις επιστήμες και τον νόμο, να εξελίσσεται κατά την όσμωση με διαφορετικούς πολιτισμούς και λαούς<sup>831</sup>. Και ως προς αυτό, η ιρλανδική καταγωγή του Burke υπήρξε μάλλον καθοριστική, τον καθιστούσε περισσότερο αμερόληπτο και άτροτο στη γοητεία των αγγλικών εθνικών μύθων

Τέλος, ιδιαίτερη είναι η θέση που επιφυλάσσεται από την *Ιστορία* του Burke για τη θρησκεία· είναι μια θέση που τον διακρίνει με σαφήνεια από τον Hume<sup>832</sup>, για παράδειγμα, ή τον Βολταίρο. Υποστηρίχτηκε, έτσι, ότι ο Burke τεκμηριώνει ιστορικά κάτι που είχε υποστηρίξει και αλλού· τη φυσική, δηλαδή ανθρωπολογική, θεμελίωση

---

αναλαμβάνει να υποστηρίξει τις αρχές του Shaftesbury απέναντι στις επιθέσεις του Mandeville.

<sup>831</sup> Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι και αυτοί που ανακάλυψαν τη φεουδαρχία και οι πρόδρομοι των εξελικτικών θεωριών του πολιτισμού προέρχονται από τη Γαλλία και τη Σκωτία.

<sup>832</sup> Οι θέσεις του Hume για τη θρησκεία διατυπώνονται αρχικά στο εύρωστο δοκίμιο του Hume με τον τίτλο «Of Superstition and Enthusiasm». Είναι σε αυτές τις δύο κατηγορίες όπου θεμελιώνεται κάθε θρησκευτικό σφάλμα. Θα ακολουθήσει το *The Natural History of Religion* και το *Dialogues Concerning Natural Religion*.

της θρησκείας αλλά και την ιδέα της άρρηκτης σχέσης ανάμεσα στη θρησκεία και τη διακυβέρνηση και την πολιτική. Όσο δε αφορά συγκεκριμένα τον Χριστιανισμό, εξαιρετικά σημαντική στάθηκε η αποκατάσταση του ρόλου του μοναχισμού κατά τον αγγλικό μεσαίωνα και η σύνδεσή του με την πρόοδο των γραμμάτων και των τεχνών. Εξίσου σημαντική, βεβαίως, υπήρξε η σύνδεση, στο πεδίο της ιστορίας αυτή τη φορά, των ελευθεριών της εκκλησίας με τις πολιτικές ελευθερίες. Γενικότερα, ο Burke στο έργο αυτό αξιοποιεί και τις δύο μορφές της πρόνοιας που συναντήσαμε ως τώρα, και την ειδική και τη γενική, αν και, σαφώς, με την έμφαση στη δεύτερη και στο πλαίσιο της θεώρησης εκείνης που ονομάσαμε ετερογονία των σκοπών.

Αναδιατυπώνοντας το ερώτημα για τη συνεκτική ιδέα που διατρέχει το πρώτο έργο που παρουσιάστηκε, μου φαίνεται χρήσιμο να καταλήξουμε με την έντονα αντινοησιαρχική ροπή της σκέψης του Burke, την απέχθειά του για τα μεταφυσικά συστήματα. Η ίδια η επιλογή των προτεραιοτήτων μιας ευγενικής παιδείας τίθεται στον αντίποδα μεταφυσικών, νοητικών κατασκευών.

Στο πρώτο μέρος, η ροπή στην οποία αναφέρθηκα εκφράστηκε κατά την συνηγορία του Burke για τα έθιμα και τις λαϊκές πρακτικές, ακόμα, μέσα από την πρόταξη των ευγενών ηθών απέναντι σε έξωθεν επιβαλλόμενες αρχές, μέσα από το αίτημα της μετριοπάθειας και της αμφιβολίας και κατά την υπεράσπιση του Χριστιανισμού ως φορέα ηθικών επιταγών, εκφράστηκε επίσης μέσα από τη σύνδεση της θρησκείας με τα πάθη και την έννοια του ενθουσιασμού και, τέλος, μέσα από την πρόταξη των παθών όσον αφορά την κινητοποίησή μας. Αυτή η προτεραιότητα των παθών συστηματοποιήθηκε στο δεύτερο μέρος, όπου η παραδοσιακή, νοησιαρχική αισθητική αντικαταστάθηκε από τον μηχανικισμό. Η εμπειριστική προσέγγιση του έργου αυτού προκρίθηκε με τη σαφή υπόμνηση ότι είναι αδύνατον να φτάσουμε ποτέ στην ουσία των πραγμάτων. Τέλος, στο επίπεδο της ιστορίας, το στίγμα της «μετριοπαθούς εκτίμησης» του Burke για τις δυνατότητες του ανθρώπινου Λόγου το έδωσε η επιλογή μιας προοδευτικής *αφήγησης*, και της «αρχαιολογίας των παρελθόντων εποχών», απέναντι σε μια καθολική ιστορία, όπως επίσης και η πρόταξη της ιδέας μιας σταδιακής και μη ηθελημένης ανάδυσης και εξέλιξης των κοινωνιών απέναντι στις πόλεις των σοφών νομοθετών.

Ενδιαφέρον είναι, επίσης, ότι με την ιδέα της επιστημολογικής αδυναμίας που διατρέχει το έργο του Burke, συνάδει και το πρόταγμα του πολιτικού φιλελευθερισμού. Αν ο Κικέρων τόνιζε τη σημασία της ρητορικής, ήταν γιατί πίστευε ότι οι αποφάσεις σε



1 τη  
μό,  
τον  
όν.  
έ,  
το  
χι  
ο

μια ελεύθερη κοινωνία πρέπει να παίρνονται με την πειθώ και όχι με τη βία. Στην «ευγενική», νεότερη κοινωνία η ρητορική αντικαθίσταται από τη συζήτηση, ενώ κομβική γίνεται η σημασία που δίνεται στην έννοια της γενικής αίσθησης και της κοινής γνώμης. Στην αυταρχική, έξωθεν επιβολή κανόνων αντιπαρατίθεται η διαμόρφωση ηθών, που λειτουργούν ως δεύτερη φύση. Στο ιστορικό πεδίο αυτό μεταφράζεται στη σταδιακή, ιστορική εξέλιξη και τη διαμόρφωση εθίμων αντί της επιβολής νόμων –για αυτό ασκεί γοητεία το γερμανικό εθμικό δίκαιο, το δίκαιο του λαού, που κανείς δεν δημιούργησε, αλλά δεσμεύει ακόμα και τους βασιλιάδες-.

Όλα αυτά είναι κρίσιμα σε μια πιθανή συσχέτιση του πρώιμου έργου με το ύστερο. Θα ήταν σκόπιμο να παρατηρήσουμε κατα πόσο η αντινοησιарχία ή η αντίδραση στο είδος των μεταφυσικών και υποθετικών συλλογισμών, που εκδηλώνεται στα αντεπαναστατικά έργα του Burke, αλλά και ο φιλελευθερισμός τους έχει τα ίδια χαρακτηριστικά με αυτά του πρώιμου έργου που μας απασχόλησε. Με άλλα λόγια, τα παραπάνω είναι κρίσιμα για να απαντήσουμε στο ερώτημα τι κρατά και τι αφήνει ο συντηρητικός πολιτικός από τον προοδευτικό «άνθρωπο των γραμμάτων».

Μια καλή αφορμή, επίσης, για τη συσχέτιση των πρώιμων θέσεων του Burke με τις ύστερες έχει να κάνει με την ίδια την έννοια του «ανθρώπου των γραμμάτων» και το ερώτημα για το τι είναι αυτό που καταδικάζει τους Γάλλους διανοούμενους στην ανάλυση του Burke, όταν μάλιστα έχει υποστηριχτεί ότι ο Burke έχει υπάρξει ο ίδιος ένας πρωτοπόρος «άνθρωπος των γραμμάτων». Κατά τη γνώμη, μου δεν μπορούμε να απαντήσουμε απλώς καταλογίζοντας στον Burke ασυνέπεια και μεταστροφή. Ένας καλός τρόπος θα ήταν να αρχίσει κανείς από εκείνη τη διαπίστωση του Burke στο *Reflections* που θέλει τους philosophes «να δρουν συντονισμένα» ως «μια φατρία μέσα στο κράτος»<sup>833</sup>, σε αντιδιαστολή με τους Αγγλούς διανοούμενους οι οποίοι, ακόμα και όταν ριζοσπαστικά αντιπαρατέθηκαν στο κράτος, το έκαναν ατομικά.

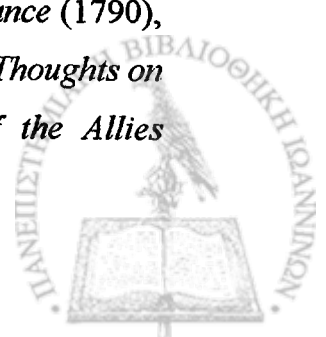
---

<sup>833</sup> *Reflections*, σ. 140.

## ΠΗΓΕΣ

*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, γεν. εκδ. Paul Langford, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1981- (κατά την ολοκλήρωσή του προβλέπεται να περιλαμβάνει 12 τόμους).

- Τομ. 1, *The Early Writings*, εκδ. T. O. McLoughlin και James T. Boulton (1997). Περιέχει: *The Reformer* (1748), *A Vindication of Natural Society* (1756), *A Philosophical Enquiry* (1757-59), *An Abridgement of English History*.
- Τομ. 2, *Party, Parliament and the American Crisis, 1766-1774*, εκδ. Paul Langford (1981). Περιέχει: *Observations on a Late State of the Nation* (1769), *Thoughts on the Present Discontents* (1770), *Speech on American Taxation* (1774).
- Τομ. 3, *Party, Parliament and the American War, 1774-1780*, εκδ. Warren M. Elofson, μαζί με John A. Woods (1996). Περιέχει: *Speech on Conciliation with America* (1775), *Speech on Economical Reform* (1780), *Speech at Bristol Previous to the Election* (1780).
- Τομ. 5, *India: Madras and Bengal, 1774-1785*, εκδ. P. J. Marshall (1981). Περιέχει: *Ninth Report from the Select Committee* (1783), *Speech on Mr. Fox's East India Bill* (1783), *Speech on the Nabob of Arcot's Debts* (1785).
- Τομ. 6, *India: The Launching of the Hastings Impeachment*, εκδ. P. J. Marshall (1991). Περιέχει: *Articles of Impeachment* (1787), *Speech on Opening of Impeachment* (1788).
- Τομ. 8, *The French Revolution, 1790-94*, εκδ. L. G. Mitchell (1989). Περιέχει: *Reflections on the Revolution in France* (1790), *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), *Thoughts on French Affairs* (1791), *Remarks on the Policy of the Allies* (1793).





- Τομ. 9, 1. *The Revolutionary War 2 Ireland*, εκδ. R. B. McDowell. Περιέχει: *Letters on a Regicide Peace* (1795-7), *A Letter to a Noble Lord* (1796), *Letter to Sir Hercules Langrishe* (1792).

*The Correspondence of Edmund Burke*, γεν. εκδ. Thomas W. Copeland, 10 τόμοι, Cambridge και Σικάγο, 1958-78.

*Annual Register*, Dodsley, Λονδίνο, 1759-.

*A Note-Book of Edmund Burke*, εκδ. H. V. F. Somerset, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1957.

*An Account of the European Settlements in America*, 2 τόμοι, Arno Press, Νέα Υόρκη, 1972.

*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, εκδ. James T. Boulton, Routledge και Kegan Paul, Λονδίνο, 1958.

*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful and Other Pre-Revolutionary Writings*, εκδ. D. Womersley, Penguin Books, Λονδίνο, 1998.

*A Vindication of Natural Society*, εκ. Frank N. Pagano, Liberty Classics, Ινδιανάπολη, 1982, Columbia Univ. Press, Νέα Υόρκη, 1958. (Αναθεωρημένη έκδοση, Basil Blackwell, Οξφορδη, 1987).

*Reflections on the Revolution in France*, εκδ. και εισαγωγή, Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth και Νέα Υορκη, 1968.

*Reflections on the Revolution in France*, εκδ. J.G.A. Pocock, Hackett Pub. Co, Ινδιανάπολη, 1987.

*Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, εκδ. Ian Harris, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992.

*The Political Philosophy of Edmund Burke*, εκδ. I. Hampsher-Monk, Longman, Λονδίνο 1987.

*Select Works of Edmund Burke*, (νέα εκτύπωση της έκδοσης του Payne), τομ. 1-3 και *Miscellaneous Writings*, Liberty Fund, Ινδιανάπολη, 1999.

*Further Reflections on the Revolution in France*, εκ. D. Ritchie, Liberty Fund, Ινδιανάπολη, 1992.



## ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

Addison J., και Steel R., *The Spectator*, εκδ. D.F.Bond, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1965.

Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής*, ΟξονII, Oxford University Press, 1965.

Berkeley G., *Δοκίμιο για μια νέα θεωρία της όρασης*, εισ., μετ. Β. Κρουστάλλης, Αθήνα, Καστανιώτης, 2004.

Descartes R., *Λόγος περί της μεθόδου*, εισ., μετ., σημ., Χρ Χρησιτίδη, Παπαζήσης, Αθήνα, 1976.

—, *Τα πάθη της ψυχής*, εισ. μετ. Γ. Πρελορέντζος, επιστημ. επιμέλεια Δ. Κοτρόγιαννος, επιμετρο Jean-Luc Marion, (μετ. επίμετρου, Δ. Ροζάκης), Κριτική, Αθήνα, 1996.

Λογγίνος Δ., *Περί Υψους*, ΟξονII, 1947.

Κικέρων Μ. Τ., *De Officiis*, εκδ. M.T. Griffin, E.M. Atkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hale M., *The History of Common Law of England*, εκδ. C.M Gray, University of Chicago Press, Σικάγο, 1971.

Harrington J. *The Commonwealth of Oceana*, εκδ. J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Hayek V. F., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1967.

Hobbes Th., *Λεβιάθαν*, εισ. Μεταξόπουλος, μετ. Γ. Πασχάλης, Αμ. Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989.

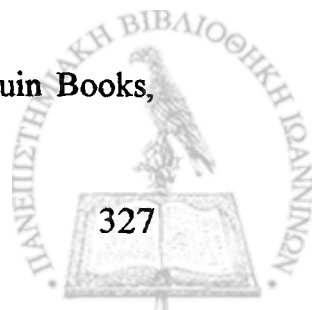
Hume D., *Philosophical Works*, εκδ. Green και Grose 4 τομ. Scienta Verlog Aalen, 1964.

—, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, μετ., εισ. Μαρία Πουρνάρη, Πατάκης, Αθήνα, 2005.

Hutcheson F., *Collected Works*, George Olms Verlag, 7 τόμοι, Hildesheim, 1990.

Godwin W., *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, G. G. & J. Robinson, Λονδίνο, 1793.

Johnson S., *Selected Essays*, εισ. και σχόλια D. Womersley, Penguin Books, Λονδίνο, 2003.



- Kant I., *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 10 τόμοι, Darmstadt.
- , *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισ., μετ., σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2002.
- Locke J., *Works*, Scienta Verlag Aalen, tom. 10, Λονδίνο, 1963 (επν).
- , *Δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης*, εισ., μετ., σχόλια Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα, 1990.
- Mandeville B., *The fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, Liberty Fund, 2 τομ., Ινδιανάπολη, 1988.
- Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1994.
- , *Δοκίμιο για το γούστο*, μετ. Α.Δ. Παπαγιαννίδης, πρόλογος Παν. Μουλλάς, Πόλις, 1994.
- Peacham, H., *The Complete Gentleman: The Truth of Our Times, and the Art of Living in* Λονδίνο, Εκδ. από Virgil B. Heltzel. Cornell University Press, Ιθάκη, 1962.
- Rousseau J.J., *Oeuvres complètes*, Biliothèque de la pléiade, Éditions Gallimard, tom. 4, 1964.
- , *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετ. Αλεξίου-Καναγκίνη, μετ. εισαγωγής και παραρτημάτων, Κ. Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2006 (τρίτη έκδοση).
- , *Επιστολή στον Ντ' Αλαμπερ*, μετ., σημ. Γ. Μητρόπουλος, εισ., επιμ. Γ. Μανιάτης, Στάχυ, Αθήνα, 2001.
- , *Οι Εξομολογήσεις του Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μετ. Αλ Παπαθανασοπούλου, επιλογος, Κ. Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, tom.2, Αθήνα, 1997.
- Σαλούστιος*, εισ. μετ. σχόλια Ν. Πετρόχειλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1993.
- Shaftesbury (A. A. C.), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*, εκδ. John M. Robertson, με εισαγωγή του David McNaughton, 2 τόμ., εκδ. Thommes Press, Αγγλία, 1995.
- Smith A., *Theory of Moral Sentiments*, εκδ. D. D. Raphael, A. L. Macfie, tom. 1 (Glasgow edition of Works) Liberty Fund, Ινδιανάπολη, 1984.
- , *Essays on Philosophical Subjects*, εκδ. W.P.D Witman, Liberty Classics, Ινδιανάπολη, 1982.



Voltaire, *Φιλοσοφικές επιστολές*, μετ. και πρόλογος Ν. Αλιφέρης, Αλεξάνδρεια, 1989.

Weber M., *Η προτεσταντική ηθική*, μετ. Μ.Γ. Κυπραίου, Gutenberg, Αθήνα, 2000.

Wollstoncraft M., *Political Writings, A Vindication of The Rights of Men*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1994.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Althusser L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, 1974.

Aron R., *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μετ. Μάμπης Λυκούδης, Γνώση, 2 τομ. Αθήνα, 1984.

Ashfield A. και de Bolla P., *The Sublime: A Reader in British Eighteenth Century Aesthetic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Ayling S., *Edmund Burke*, Murray, Λονδίνο, 1987.

Beardsley M. C., *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, μετ. Δ. Κουρτοβικ, Π. Χριστοδουλίδης, Νεφέλη, Αθήνα, 1989.

Berry C.J., *The Idea of Luxury*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Blakemore S., *Burke and the French Revolution, Bicentennial Essays*, The University of Georgia Press, Λονδίνο, 1992.

Boulton J.T., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1963.

Bromwich D., *A Choice of Inheritance, Self and Community from Edmund Burke to Robert Frost*, Harvard University Press, Cambridge, Μασαχουσέτη και Λονδίνο, 1989.

Browne S. H., *Edmund Burke and the Discourse of Virtue*, Univ. of Alabama Press, Tuscaloosa, 1993.

Bruhm S., *Gothic Bodies: The Politics of Pain in Romantic Fiction*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφια, 1994.

Bryant D. C., *Edmund Burke and His Literary Friends*, St. Louis, 1939.



Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Α., *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα, 1989.

Cameron D., *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study*, Univ. of Toronto Press, Τορόντο, 1973.

Canavan F. P., *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke Univ. Press, Durham, 1960.

Cassirer E., *The Philosophy of the Enlightenment*, μετ. Koelin, Pettegrove, Beacon press, Βοστώνη, 1964

Chapman G. W., *Edmund Burke: The Practical Imagination*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1967.

Cobban A., *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, Allen & Unwin, Λονδίνο, 1929, (δεύτερη εκδ. 1960).

Conniff J., *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*, State Univ. of New York Press, Albany, 1994.

Cone C. B., *Burke and the Nature of Politics*, 2 τομ. Univ. of Kentucky Press, Lexington, 1957-64.

Τομ. 1, *The Age of the American Revolution* (1957).

Τομ. 2, *The Age of the French Revolution* (1964).

Conniff J., "Edmund Burke and his Critics, the Case of Mary Wollstonecraft", *Journal of the History of Ideas*, Απρίλιος 1999, τομ. 60, τχ. 2, σσ. 299-318.

Copeland T.W., *Edmund Burke, Six Essays*, Bradford και Dickens, Λονδίνο, 1950.

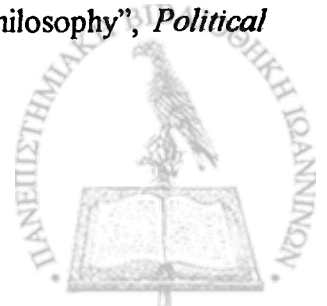
Courtney C. P., *Montesquieu and Burke*, Blackwell, Οξφόρδη, 1963, (επν. Greenwood Press, Westport, Conn., 1975).

Crowe I., "Edmund Burke on Manners", *Modern Age*, Φθινόπωρο 97, τομ. 39, τχ. 4, σσ. 389-392.

De Bruyn F., *The Literary Genres of Edmund Burke: The Political Uses of Literary Form*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1996.

Eagleton T., "Saving Burke from the Tories", *New Statesman*, 07/04/97, τομ. 126, τχ. 4341, σσ. 32-33.

Einadi M., "The British Background of Burke's Political Philosophy", *Political Science Quarterly*, Δεκέμβριος 1934, τομ. 49, τχ. 4, σσ. 576-598.



Dreyer F., "The Genesis of Burke's Reflections", *Journal of Modern History*, 1978, τομ. 50, σσ. 462-79.

Δρόσος Δ., *Αγορά και κράτος στον Adam Smith*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994.

—, «Ατομισμός, κοινωνικές αξίες και δημοσιότητα στο νεο φιλελευθερισμό», *Δευκαλίων*, τομ. 13, τχ. 2-3, 1995.

—, «Κοινωνία ή αγορά, ο αξιολογικός ατομισμός του νεοφιλελευθερισμού ως ηθικό-πολιτική πρόταση», *Ουτοπία*, 15, 1995.

—, «Αγορά, πολιτεία και πολιτική απόφαση: τα όρια του νεοφιλελεύθερου αντικρατισμού», *Αξιολογικά*, τχ. 11-12, 1998.

—, «Μια όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», πανελλήνιο επιστημονικό συνέδριο: Immanuel Kant 200 χρόνια από τον θάνατό του, τομέας Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Οκτώβριος 2004, πρακτικά συνεδρίου (υπό έκδοση).

—, «David Hume: φιλόσοφος της ηθικής στο πλαίσιο και στο όριο του Σκωτικού Διαφωτισμού». Με αφορμή την έκδοση του βιβλίου I της *Πραγματείας για την ανθρώπινη φύση*, μετ. Μαρία Πουρνάρη. Πατάκης, Αθήνα, 2005 (υπό δημοσίευση στο *Υπόμνημα*).

Drummond A. L., και Bulloch J, *The Scottish Church 1688-1843. The Age of Moderates*, The Saint Andrew Press, Edinburgh, 1973.

Ferguson F., *Solitude and the Sublime*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 1992.

Folkierski W., *Entre le classicism et le romantism*, Libraire Honoré Champion, Παρίσι, 1969.

Fuchs M., *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη, 1996.

Furniss T., *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender, and Political Economy in Revolution*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1993.

Fussell P., *The Rhetorical World of Augustan Humanism: Ethics and Imagery from Swift to Burke*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1965.

Ganzin M., *La pensée politique d' Edmund Burke*, διδακτορική διατριβή, Παρίσι, 1970.



- Habermas J., *Αλλαγή δομής δημοσιότητας*, μετ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα, 1997.
- Halévy E., *The Growth of Philosophic Radicalism*, μετ. Mary Morris, Beacon Press, Βοστώνη, 1955.
- Herzog D., "Puzzling through Burke", *Political Theory*, Αυγούστος 1991, τομ. 19, τχ. 3, σσ. 336-363.
- Hexter J. H. *Reappraisals in History*. Northwestern University Press, Evanston, IL, 1961.
- Hunn T., "Burke's Sympathy for Taste", *Eighteenth century Studies*, άνοιξη 2002, τομ. 32, τχ. 3, σσ. 379-392.
- Hirschman A.O., *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, επιμέλεια, Κ.Μ Αναγνωστόπουλος, Αναγνώστης, 2003.
- Howard W. G., "Burke among the Forerunners of Lessing", *PMLA*, τομ. 22, τχ. 4 (1907), σσ. 608-632.
- , "Ut Pictura Poesis", *PMLA*, τομ. 24, τχ. 1 (1909), σσ. 40-123.
- Istvan H. και Ignatief M., (εκδ.), Cambridge *Wealth and Virtue*, University Press, Cambridge κ.α., 1983.
- Jones R. F., *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Washington University, St. Louis, 1961 (2<sup>η</sup> έκδοση).
- Kirk R., *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle, NY, 1967.
- , "Burke and the Philosophy of Prescription", *The History of Ideas*, Ιούνιος 1953, σσ. 365-380.
- Klein L. E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth-Century Studies*, τομ. 18, τχ. 2 (Χειμώνας 1984-1985), σσ. 186-214.
- , "Liberty, manners and politeness in Early eighteenth-Century England", *The Historical Journal*, τχ. 3 (1989), σσ. 583-605.
- Κονδύλης Π., *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, 2 τόμοι, 1998 (δεύτερη έκδοση).



Kramnick I., *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, Basic Books, Νέα Υόρκη, 1977.

—, *Bolingbroke and his Circle, the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, Ιθάκη και Λονδίνο, 1992.

Lagrée Jacqueline, *Η φυσική θρησκεία*, μετ. Α Παπαθανασοπούλου, επιμ. Γ. Βώκος, Πατάκης, Αθήνα, 2000.

Langford P., *A Polite and Commercial People*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1989.

Levine Joseph M., *The Battle of the Books, History and Literature in the Augustan Age*, Cornell University Press, Ιθάκη και Λονδίνο, 1991.

Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Μασαχουσέτη και Λονδίνο, 1936.

Lovejoy A. O. και Boas G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Octagon Books, Νέα Υόρκη, 1965.

Lucas P., "On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; or, An Appeal from the New to the Old Lawyers", *The Historical Journal*, 1968, τομ.11, τχ. 1, σσ. 35-63.

Mac Cunn J., *The Political Philosophy Of Burke*, Russell και Russell. Inc, Νέα Υόρκη, 1965.

Macpherson C. B., *Burke*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1980.

Mangendie M, *La politesse mondaine et les théories de l' honnêteté en France au xvii siècle de 1600 à 1660*, Slatkine Reprints, Γενεύη, 1925.

May G., "Diderot and Burke: A Study in Aesthetic Affinity", *PMLA*, Δεκέμβριος 1960, τομ. 75, τχ. 5, σσ. 527-539.

Meek L, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

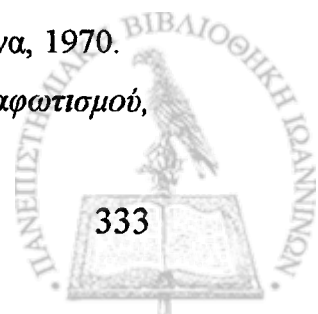
Melvin P., Burke on Theatricality and Revolution, *Journal of the History of Ideas*, 1975, τομ. 36, σσ. 447-468.

McLoughlin T.O., "The Context of Burke's *The Reformer*", *Eighteenth-Century Ireland*, 1987, τομ 2, σσ. 37-55.

—, *Contesting Ireland*, Four Courts Press, 1999.

Μπαγιόνας Α., *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1970.

—, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του γαλλικού Διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη, 1974.





—, *Η θεωρία της ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη, 1980

Moreau P. F., «Τα πάθη: γενική προβληματική», μετ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, τόμος ΛΒ.

Monk S. H., "A Grace Beyond the Reach of Art", *Journal of the History of Ideas*, τομ. 5, τ.χ. 2 (Απρίλιος 1944), σσ. 131-150.

—, *The Sublime*, Ann Arbor Paperbacks, 1962.

Morgan M., *Manners, Morals and Class in England, 1774-1858*, St Martin Press, 1994.

Murray N. R., "A Note of Burke's Vindication of Natural Society", *Journal of the History of Ideas*, Ιούνιος 1958, τομ. 19, σσ. 114-118.

Norton D. F., *'David Hume' Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* Princeton University Press, 1982.

Νούτσος Π. *Ουτοπία και ιστορία*, Κέδρος, Αθήνα, 1979.

—, *Machiavelli*, Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1989.

—, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2005.

O'Brien C. C., *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Σικάγο, 1992.

O'Gorman F., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Indiana University Press, Λονδίνο, 1973.

Oliver B., C., "Edmund Burke and the Baroque Theory of Passions", *Studies in Burke and his Time*, 1970, τομ. 12, σσ. 1661-1676.

Osborn A. M., *Rousseau and Burke, A Study of the Idea of Liberty in the Eighteenth-Century Political Thought*, Russell και Russell. Inc, Νέα Υόρκη, 1964.

Pagden A., (εκδ), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge κ.α.

Parkin C., *The Moral Basis of Edmund Burke's Political Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1956.

Pocock J. G. A., "Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas," *The Historical Journal*, 1960, τομ.3, τ.χ. 2, σσ 125-143. (επν. στο, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Atheneum, Νέα Υόρκη, 1973, σσ. 202-32.



—, "The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution," *The Historical Journal*, 1982, τομ. 25, σσ. 331-349 (επανεκδίδεται στο, Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays in Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985, σσ. 193-212).

—, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge κ.α., 1987.

—, *Virtue Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, *Barbarism and Religion*, Cambridge University Press, τομ.4, Cambridge, 1999.

Πρελορέντζος Γ., «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, σε συνεργασία με τον «Πολίτη», «Πολιτικές Ορθολογισμούς. Δέκα μελέτες για τον Καρτέσιο», Εξάντας, Αθήνα, 1999, σσ. 185-213.

—, «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στη νεότερη φιλοσοφία», ανάτυπο από το «περί ποιητικής και ρητορικής τέχνης κατ' Αριστοτέλη», Αθήνα, 2003 (παρουσιάστηκε στο Δ' διεθνές συνέδριο αριστοτελική φιλοσοφίας, 7-9 Δεκεμβρίου, 2001).

—, «Η φιλοσοφία της ιστορίας του Condorcet», *Η φιλοσοφία της ιστορίας και του πολιτισμού*, Αθήνα, 2005, σσ. 218-238 (πρακτικά του τέταρτου πανελληνίου συνεδρίου φιλοσοφίας).

Robinson N. K., *Edmund Burke: A Life in Caricature*, Yale Univ. Press, New Haven, 1996.

Ryan V. L., "The Physiological Sublime: Burke's Critic of Reason", *Journal of the History of Idea*, Ιανουάριος 2001, τομ.62, τχ. 1, σσ. 265-279.

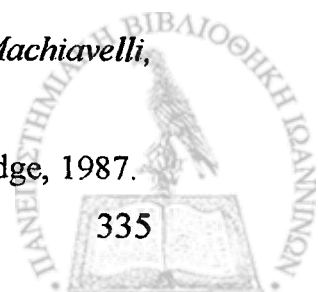
Sabine G. H., *A History of Political Theory*, Dryden Press, Ιλลินόις, 1974, (αναθεωρημένη έκδοση από τον T. L.Thorson).

Seigel J. E., " "Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni", *Past and Present*, τομ. 34, Ιούλιος 1966, σσ. 3-48.

Skinner Q., *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge κ.α., 1978.

Smith B. J., *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton Univ. Press, Πρίνσετον, 1985.

Smith R. J., *The Gothic Bequest*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.



Stanlis P. J., *Edmund Burke and the Natural Law*, University of Michigan Press, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, 1958 (επν. Ann Arbor Paperbacks 1965).

Strauss L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μετ. Σ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988.

Stolnitz J., "On the Origins of "Aesthetic Disinterestedness", *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, τομ. 20, τχ. 2, (Χειμώνας, 1961), σσ. 131-143.

Teggart F.J., *The Idea of Progress: a Collection of Reading*, (αναθεωρημένη επανέκδοση με εισαγωγή από τον Hilderbrand) University of California Press, Berkley και Los Angeles, 1949.

Thompson E. P., *Customs in Commons*, Penguin Books, 1991.

Todd, W. B., *A Bibliography of Edmund Burke*, R. Hart-Davis, Λονδίνο, 1964, (Επν., St Paul's Bibliographies, Foxbury Meadow, Godalming, Surrey, 1982).

Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

Weber M., *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ. Γ. Κυπραίου, πρόλογος, θεώρηση, επιμέλεια, Β. Φίλιας, Gutenberg, Αθήνα, 2000.

Weston J. C., "The Ironic Purpose of the Vindications Vindicated", *Journal of the History of Ideas*, Ιούνιος 1958, τομ. 19, σσ. 435-441.

—, "Edmund Burke's Irish History: A Hypothesis", *PMLA*, Σεπτέμβριος 1962, τομ. 77, τχ. 4, σσ. 397-403.

Winch D., "The Burke- Smith Problem and Late Eighteenth-Century Political and Economic Thought", *The Historical Journal*, 1985, τομ. 28, τχ.1, σσ. 231-247.

Wexter D., "The Missing Years in Edmund Burke's Biography", *PMLA*, Δεκέμβριος 1938, τομ. 53, τχ. 4, σσ. 1102-1125.

—, "Horace Walpole and Edmund Burke", *Modern Language Notes*, Φεβρουάριος 1939, τομ. 54, τχ. 2, σσ. 124-126.

—, "Burke's Theory Concerning Words, Images, and Emotions," *PMLA*, 1940, τομ. 55, τχ. 1, σσ. 167-81.

Wilkins B. T., *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Οξφόρδη, 1967.

Wood N., "The Aesthetic Dimension of Burke's Thought", *The Journal of British Studies*, τομ. 4, σσ. 41-46.



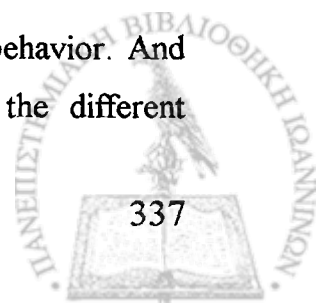
## FROM IRELAND TO GREAT BRITAIN: EDMUND BURKE AS AN ASPIRING "MAN OF LETTERS". POLITENESS AND VIRTUE

Initially, my interpretation locates young Burke in Ireland, strongly critical, occasionally radical and persistently ambitious, making his first steps as a "man of letters". The term "man of letters" is defined both by the conscious, active participation of Burke in a public sphere of conversation, either literal or political, and by the credentials posed on Burke by the humanistic educational program, a paradigm which Burke inherits from his recent educational experience and which also, it is argued, forms constantly his values and choices. Both of these dimensions of the term "man of letters", both of which Burke exemplifies, drive him to the adaptation of the vocabulary of politeness and to a confrontation with the paradigm of the "scholar" and the scholasticism connected with it.

The magazine that Burke publishes is the first bearing of Burke's concerns and intentions about publicity and politeness. However, the peculiar brand of this undertaking is marked by the vindication of Ireland's privileges against the imperialist England and the concern for its progress and refinement. The indigence of the country Irish gives a radical turn to Burke's critic and makes necessary for Burke the utilization of the vocabulary of virtue.

The transitional years which bequeath the texts included in the *Note-book*, reveal a promptness for experimentation in thought and writing. In the texts selected not only does it become apparent the persistence in Burke's thought of the humanistic educational program but also the intention of overcoming the limitations relating to it, an intention reflected on the fervent advocacy for the new sciences. Moreover, the notion of the limited capacities of our reason is already extremely emphatic and so is the attempt made by Burke to signal the wisdom of unintended practices and procedures, procedures that none has ever designed.

The characters presented relocate the emphasis from learning to behavior. And form certain persons to abstract characters of men. They designate the different



paradigms of behavior within the context of a complex, polite society like this which Dublin is or like this which London, above all others, constitute. The shift from the moral philosopher to the observer of manners is impressive, while it has been argued that, within limits, the typology of the “polite gentleman”, the “wise man” and the “good man”, by restoring the dipole of politeness and virtue, not only does it crystallize an ambivalence within Burke himself, but it also recapitulates the interpretative suggestion that is being maintained for the whole early work of Burke.

What is also clear from the texts of the *Note-book* and underlies human weakness is Burke’s attachment to Christianity, the field of virtue par excellence, and to the idea of after -death rewards and punishments. The interesting thing, however, is the attempt made by Burke to establish devoutness mostly in passions than in Reason, as it is valid, in this case also, the choice of modesty as it regards our cognitive capacities.

The last text of the first part, *Vindication*, has as its object the defense of Christianity against deism. Nevertheless, it has been argued that at the same time it reasserts the strongly critical attitude of Burke and manifests the autonomy and the self-confidence of the young Burke as a “man of letters”. What is also obvious at this work and recapitulates the whole early point of view of Burke is the simultaneous concern for the progress of science with the constant and unremitting reference to society and religion. It is this point of view which constitutes the foundation of Burke’s aesthetic work.

In the second part, then, which sets as its object Burke’s aesthetic work, what dominates is the radicalism of his thought both in aesthetics and psychology. Explicitly Burke is writing as a pioneer researcher by placing himself without hesitation by the side of the “moderns” and seeming to abandon the humanistic educational paradigm. He adopts the vocabulary of modern epistemology and especially of modern psychology (by correcting it where necessary), while he chooses a mechanical theory for the interpretation of aesthetic experience, by placing, thus, the theory of the Sublime and Beautiful on a radically antirational basis, and thus emphatically in contrast with the previous tradition. In the same context, this defined by Burke’s acquaintance with modern scientific traditions, equally worth mentioning is the elaboration of the tools used and the problems posed by the sentimentalist tradition. The part of sympathy acquires central importance for the interpretation of the effect that poetry has on man

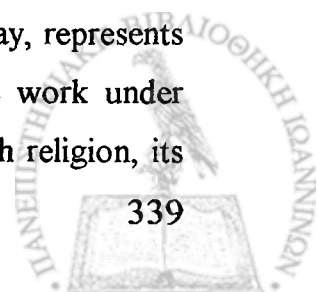


and also for the understanding of the way Burke understands the “game” of social interaction.

In spite of all these, and the fact that according to the above mentioned, the aesthetic work of Burke is placed in the field of axiological neutrality and has to do more with truth than virtue, according to his own explicit disassociation of Beauty and virtue and the sever critic against the theories of moral sense, it has been argued that Burke’s aesthetics, as is also the case with the british aesthetics of 18<sup>th</sup> century, is articulated on the basis of central moral concerns and it has major social and cultural consequences. In this frame it is society and God himself that are persented as ndeed the most powerful source of aesthetic impressions. So, once more, we are placed against the tryptich which, as argued, formed also the *Vindication*,\_although with a significant shift of emphasis. If the purpose of *Vindication* was the defense of God, and it was philosophy, a certain knd of philosophy to be more accute, which came under attack, Burke is now undertaking the role of philosoper – the philosophy, however, which the Burke of *Vindication* had considered a legitimate object- without, still, abandning God and without forgetting the value of providence.

In fact, if Burke’s acquaintance with the British mostly enlightened perspective constitutes the first major fountain of the *Enquiry*, I wished to make apparent that the second fountain is providence. The immiscibly empirical approach is sided up with a teleological-providential perspective. Besides the dipole of pleasure and pain, are placed the ultimate ends of self preservation and society and also those crucial instincts which God has placed in man for the attainment of his purposes, besides the special providence for man, taking the form of after-death punishments and rewards, Burke is exploiting a general sense of providence, this which identifies it with nature and, especially, human nature. It was suggested in this dissertation that the providential analysis took the crucial role to midigate human autonomy and self-sufficiency, on the more general basis of Burk’s choise to stress human weakness and the lower place oh man on the ontological scale. This is the frame which legitimates the odd couple of mechanicism and teleology.

A special reference to the notion of the Sublime seems feting as it is probably the most lasting contribution of Burke to aesthetic theory. Sublime, in a way, represents with the most telling way the special role assigned to sentiment in the work under consideration. The notion of enthusiasm, after having been connected with religion, its

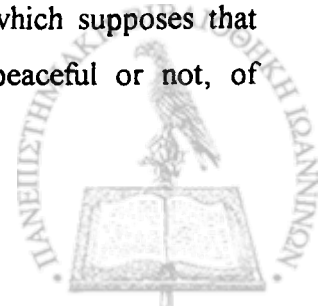


proper object, is now being founded aesthetically. In a way probably unexpected, by means of the Sublime, Burke is bringing the conversation back to the favorite objects of the humanistic tradition, obviously the favorite objects of Burke himself, poetry and rhetoric. From nature, discourse is now returning to rhetoric and society, which prove to be stronger stimulus of aesthetic experience. In this way, it was argued, traditional values and priorities are vindicated with modern means.

Finally, the third part of this dissertation is concerned with an analysis of Burke's historical work and what is worth pointing at in advance is the progressive attitude of research adopted by Burke, in perfect accordance with the attitude of his pioneering aesthetic work. The assumption of the project comes to answer an old wish of the English community of letters, the writing of a valid history of England. The plan of Burke is twofold: on the one hand, to generate a progressive narrative, which culminates to modernity, I should more appropriately say, to modern Europe (the Europe of the ancient regime) and, on the other hand, to restore medieval world and partly primitive and "barbarous" man. Burke attempts to establish the institution and ideas that formed the actions of primitive men because he considers them as the prehistory of modern states and in particular of England. Thus, the enlightened narrative keeps pace with the conclusions of the medieval scholarship and the archaeology.

The whole project of course is cemented by the classical model of historiography. The telling of martial and political deeds and the portrayal of characters of monarchs but also of clerical men, who, by their deeds and decisions, left their stamp on different periods. Thus, the causative analysis is being blended with a narrative that exemplifies the importance of human agent in the historical course.

The exploitation of the medieval customary law and the concern for the origins and development of feudal system has also a twofold dimension. On the one hand, it allows Burke to argue that the progress of history is gradual and piecemeal and based on principles incidents that none has ever intended or could have predicted. On the other hand, it constitutes a basic tool in Burke's attempt to confute the mythology of an ancient, unchangeable, Constitution. In the place of this theory is placed the scientifically more fertile thesis for the possibility of rationalizing historical progress on the basis of feudalism, an external, that is, universal principle, which underlines the more general, cosmopolitan historical view of Burke. The view which supposes that English history is the product of communication and contact, peaceful or not, of



different civilizations and peoples. As far as this is concerned also, Burke's Irish origins must have been decisive, making him more impartial and immune to the spell of English national myths.

Finally, a special place in Burke's history is reserved for religion. It is a position that plainly differentiates Burke from Hume, for example, or Voltaire. It has been argued, thus, that Burke substantiates historically something that he argued elsewhere: the natural, that is anthropological, foundation of religion and also the idea of an indissoluble relation between religion, politics and government. As far as it concerns Christianity, extremely important was the restoral of the role of monasticism during the English middle ages and the link attained between this institution and the progress of the arts and sciences. Equally important was of course the association between the liberties of the church with the political liberties. More generally, in this work Burke is exploiting both of the forms of providence that we have already trace in other works, the special and the general providence, although he places the emphasis on the second and in the frame of that approach we have named "theory of unintended consequences".

In redefining the question about the cohesive principle of the early work of Burke it seems to me proper to conclude with the strongly anti-intellectual basis of Burke's mental bias, his scorn for metaphysical systems. The choice of politeness itself in the field of learning underlies this opposition to mental and metaphysical constructions.

In the first part of the dissertation the mentality to which I referred was expressed through Burke's advocacy for customs and popular practices, moreover, through the placing of polite manners before external enforcement of principles and rules, through the demand for modesty and doubt and at the advocacy for Christianity as a conveyor of moral instruction. In addition, it was expressed through the connection of religion with sentiments and the notion of enthusiasm and finally, by the emphasis placed on the power of passions in our motivation. This priority was systematized in the second part of the dissertation, where traditional, rationalistic aesthetics was replaced by mechanicism. The empirical approach, which Burke uses, stresses his basic conviction – common among the empiricist – that it is impossible for humans ever to reveal the essence of things. Finally, in the field of history, the point of Burke's "mediocre appreciation" for the capacities of our Reason was conveyed by the choice of a



progressive narrative and an archaeology of the past states of society instead of a universal history. It was also made apparent by Burke's advocacy for unintended procedures of social evolution against the idea of a wise legislator who gives currency to laws and governments.

It is also interesting to notice the contiguity between the epistemological weakness, that runs through Burke's work, and the advocacy for political liberalism. If Cicero was stressing the value of rhetoric, it was because of his belief that in a free society decisions must be made by consent and not by violence. In polite, modern society rhetoric has been displaced by conversation, while the ideas of general sense and public opinion acquire a central importance. Against an autocratic, external enforcement of rules and laws Burke is placing the formation of manners, which work as a second nature which, in the historical perspective appear gradually in the course of the historical development –this is most probably the reason for the appeal in Burke's mind of the German customary law, the folk's right that nobody created, but binds even kings.

The above mentioned become crucial in a possible correlation of the early with the late work of Burke. Is Burke's early antirationalism the same with his late antirationalism; The same question regards also his liberalism. In other words, the above mentioned are crucial to answer to question: What is the relation between the conservative politician and the progressive man of letters; Which of the ideas of the man of letters does the politician avail and which of them does he abandon;

Another starting point in order to unfold the thread that binds the early with the late work would be the notion of the man of letters and particularly the question about Burke's conviction of the philosophes after the brake of the French revolution. What makes a progressive man of letters condemn, some decades later, the French men of letters; What I am suggesting is that it is not a change of hurt on the part of Burke which gives us the answer. Instead, it is important to start by the statement on behalf of Burke which presents the French men of letters as acting "in corps", as "a faction in the state"<sup>834</sup>, something which never happened with the English freethinkers.



## Βιογραφικό Σημείωμα

**ΕΠΩΝΥΜΟ: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ**

**ΟΝΟΜΑ: ΧΡΗΣΤΟΣ**

**ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ: Ν. ΣΜΥΡΝΗ, ΚΟΡΔΕΛΙΟΥ 18,  
ΑΘΗΝΑ.**

**ΤΗΛ. 6945271293, 2109344155**

**E-MAIL: chrisgrigoriou@yahoo.gr**

### Σπουδές

- 2002-** : Υποψήφιος διδάκτορ φιλοσοφίας  
Τίτλος: *Από την Ιρλανδία στην Μ. Βρετανία, ο Edmund Burke ως επίδοξος «άνθρωπος των γραμμάτων».*  
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.  
Επόπτης: Καθ. Π. Νούτσος
- 1999-2002** : Μεταπτυχιακός τίτλος σπουδών  
Τίτλος: *Από τον Burke στον Hayek, από την παράδοση στην «αυθόρμητη τάξη».*  
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων  
Επόπτης: Επ. καθ. Δ. Δρόσος
- 1995-1999** : Πτυχίο.  
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας-  
Παιδαγωγικών-Ψυχολογίας, Τομέας Φιλοσοφίας.
- 1989-1995** : Γυμνασιακές και λυκειακές σπουδές στο Λεόντειο Λύκειο Ν. Σμύρνης

## Ερευνητικά Ενδιαφέροντα

Ιστορία της φιλοσοφίας, πολιτική φιλοσοφία (φιλελευθερισμός, κλασικός και νέος, συντηρητισμός), ηθική φιλοσοφία (αγγλική ουμανιστική παράδοση, σκωτικός διαφωτισμός), αισθητική (διαφωτιστική αισθητική θεωρία), φιλοσοφία της ιστορίας.

*Μελλοντικοί ερευνητικοί στόχοι:* ηθική φιλοσοφία: κοινοτισμός, φιλελευθερισμός.

## Διακρίσεις

- 1999-2002 : Υποτροφία από Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για την εκπόνηση της μεταπτυχιακής εργασίας.
- 2002-2005 : Υποτροφία από το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών στο πλαίσιο του προγράμματος «Ηράκλειτος» για την εκπόνηση της διδακτορικής διατριβής.

## Γλώσσες

- Αγγλική : Άριστη γνώση: *Certificate of Proficiency in English*, Πανεπιστήμιο του Cambridge.  
Επάρκεια προσόντων για διδασκαλία της αγγλικής του Υπουργείου Παιδείας.
- Γαλλική : Πολύ καλή: *Diplôme de Langue et de Civilisation française* (Sorbonne I).  
Επάρκεια προσόντων για διδασκαλία της γαλλικής του Υπουργείου Παιδείας.
- Γερμανική : Μέτρια: *Zertifikat*

