

ΔΟΚΙΜΙΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο πλαίσιο των φιλοσοφικών αναζητήσεων, η «πίστη» συνιστά μια από τις έννοιες που έχει αντιμετωπισθεί με ποικίλους τρόπους, συχνά ενάντιους και ενίοτε αντιφατικούς μεταξύ τους. Ως ψευδο-έννοια χαρακτηρίστηκε από ορισμένους φιλοσόφους, οι οποίοι προέβλεπαν ως βάση των ισχυρισμών τους τη δυσκολία καθορισμού του περιεχομένου της. Γιατί είναι πράγματι δύσκολο να δοθεί ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα, λόγου χάρη, περί δυνατότητας ταύτισης των πεποιθήσεων που κάποιος σχημάτισε σε μια ορισμένη περίοδο της ζωής του με αντίστοιχες που υιοθετεί μεταγενέστερα. Και αλήθεια, πόσο εύκολα μπορεί να ερμηνευτεί η περίπτωση όπου δυο ή περισσότερα πρόσωπα πιστεύουν στο ίδιο πράγμα; Πρόκειται για μια μόνο πίστη που τη μοιράζονται τα πρόσωπα αυτά εξίσου ή υπάρχουν τόσες πίστεις όσες και οι φορείς αυτών¹;

Στον αντίποδα της θέσης αυτής περί ανάγκης εξοβελισμού της πίστης ως έννοιας στερούμενης νοήματος, εκφράστηκε η άποψη εκείνη, στο πλαίσιο της οποίας η πίστη ανάγεται σε έναν από τους θεμελιώδεις όρους της γνώσης. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον A.J. Ayer², η λογική εγκυρότητα της διατύπωσης «γνωρίζω ότι Χ» προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, την απόφανση «πιστεύω ότι το Χ είναι αληθές». Με άλλα λόγια, η πεποίθηση για την αλήθεια ενός ισχυρισμού είναι αναγκαία προκειμένου να αποφευχθούν οι περιπτώσεις παράλογων διατυπώσεων. Μια πρόταση, λόγου χάρη, του τύπου «γνωρίζω ότι έξω βρέχει, αλλά εγώ δεν το πιστεύω» δεν είναι λογικώς θεμιτή, ενώ δημιουργείται η εντύπωση ότι ο ομιλητής είτε βρίσκεται σε κάποια κατάσταση ψυχικής σύγχυσης είτε δε γνωρίζει το νόημα των λέξεων που χρησιμοποιεί. Επομένως, γνώση και πίστη διακρίνονται μεν, αλλά γνώση δίχως πίστη δε δύναται να νοηθεί.

1. βλ. J.J. MacIntosh, "Belief-In", *Mind*, Vol.LXXIX, 1970, σ. 395.

2. βλ. A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books 1972, σ. 35.

Η διάκριση αυτή μεταξύ γνώσης και πίστης είχε, ήδη, επισημανθεί από τον Πλάτωνα, ο οποίος αντιδιέστειλε τον αντικειμενικό χαρακτήρα της γνώσης προς την υποκειμενική διάσταση των πεποιθήσεων που συνιστούν ό,τι απέδωσε με τον όρο «δόξα». Η αναγνώριση υποκειμενικών παραγόντων στη διαδικασία σχηματισμού των πίστεων αποτέλεσε το κύριο έρεισμα της άποψης περί ανάγκης σαφούς διαχωρισμού των τελευταίων αυτών από τις επιστημονικώς τεκμηριωμένες προτάσεις, καθώς μόνο αυτές μπορεί να αποτελέσουν ασφαλές κριτήριο γνώσης. Ωστόσο, η εγκυρότητα των επιστημονικών προτάσεων τέθηκε υπό αμφισβήτηση—κυρίως, κατά την Αναγέννηση, ως αντίδραση στο δογματισμό και την απολυτότητα—από στοχαστές, όπως ο Michel de Montaigne, ο οποίος, ορισμένως, ακολουθώντας τη μέθοδο της γενικής αμφισβήτησης, φτάνει στο σημείο να αποκηρύξει τη νομιμότητα κάθε είδους ορθολογικού επιχειρήματος για να θεμελιώσει, τελικώς, τη βεβαιότητα της γνώσης πάνω στην έννοια της πίστης. Υιοθετώντας τη βασική πυρρώνεια αρχή, κατά την οποία ο ορθολογισμός³ συνιστά παγίδα για την ανθρώπινη νόηση, ο Montaigne ανάγει την πίστη σε μορφή γνώσης, και μάλιστα, στη μοναδική μορφή ασφαλούς γνώσης. Την άποψη αυτή συμμερίστηκε και ο υπαρκτιστής φιλόσοφος του δεκάτου εννάτου αιώνα Søren Kierkegaard, όταν έγραψε ότι «η εσωτερικότητα στον ύψιστο βαθμό της αποδεικνύει ότι είναι αντικειμενικότητα»⁴. Ανάγοντας την πίστη, την εσωτερική και υποκειμενική εκείνη κατάσταση του ανθρώπου, σε ασφαλές κριτήριο βεβαιότητας της αντικειμενικής πραγματικότητας εμμένει στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ γνώσης και πίστης, σε μια περίοδο, κατά την οποία οι στοχαστές, ακολουθώντας τα βήματα του David Hume, επιχειρούσαν να ερμηνεύσουν την πίστη, υπό μια διαφορετική οπτική γωνία, εν αναφορά, ορισμένως, προς την έννοια της πράξης και της ανθρώπινης συμπεριφοράς εν γένει.

Είναι στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης όπου αποδίδονται στην πίστη 'διαμορφωτικές ιδιότητες': αυτή είναι η 'πίστη' του William James. «[...] η επιθυμία, [η πίστη που βασίζεται στην επιθυμία], για ένα συγκεκριμένο είδος αλήθειας δίνει ζωή σε αυτή την αλήθεια...»⁵, δημιουργεί την πραγματικότητα γι αυτό και «είναι αναμφίβολα [μια τέτοιου είδους πίστη] κάτι το θεμιτό και πιθανότατα απαραίτητο»⁶. Μπορεί, λοιπόν, η πίστη να μην μπορεί να εξισωθεί

3. εδώ, ο όρος «ορθολογισμός» χρησιμοποιείται για να αποδώσει το είδος συλλογισμού που βασίζεται σε επιχειρήματα της λογικής και της εμπειρίας.

4. βλ. Θ.Ν. Πελεγρίνη, *Εμπειρία και Πραγματικότητα*, Πανεπιστήμιο Αθηνών 1982, σ.51.

5. βλ. W. James, *Η βούληση πίστης*, Μεταφ. Γ. Καρανικόλας, Printa, Αθήνα 2002, σ.68.

6. αυτόθι, σ.71.

με τη γνώση, ο δημιουργικός της, όμως, χαρακτήρας είναι ό,τι τη συνδέει με την πραγματικότητα, ακόμη και στην αρνητική της διάσταση, όταν από απλή πίστη μετουσιώνεται σε «κακή πίστη»⁷. Γιατί και σ' αυτήν ακόμα τη μορφή της, διακρίνεται η προσπάθεια του ανθρώπου να τροποποιήσει την πραγματικότητα, να την καταστήσει λιγότερο επώδυνη και τούτο, δίχως άλλο, είναι επιτρεπτό αλλά, κυρίως, είναι ζήτημα ελεύθερης επιλογής, παρά το γεγονός ότι ο Jean Paul Sartre ισχυρίστηκε το αντίθετο.

2. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ

Το ενδιαφέρον των φιλοσόφων για την έννοια της πίστης εκδηλώθηκε, κυρίως, στο πλαίσιο των βασικών γνωσιολογικών τους αναζητήσεων. Στην προσπάθειά τους να ορίσουν το περιεχόμενο της γνώσης και να προσδιορίσουν τα όρια αυτής, εισήγαγαν στη μελέτη τους την πίστη, η οποία λειτούργησε, σε κάθε περίπτωση, ως θεμελιώδης παράγοντας περιχαράκωσης του νοήματος της γνώσης. Είτε, λοιπόν, η γνώση νοήθηκε, αυστηρώς, ανεξάρτητα από την πίστη είτε αναγνωρίστηκε μια σχέση ουσίας, ή ακόμη και ταύτισης, μεταξύ τους, στην έννοια της πίστης αποδόθηκε ένας ρόλος «οριοθέτησης» της γνωσιολογικής έρευνας.

Οι βασικές απόπειρες καθορισμού του περιεχομένου της γνώσης διακρίνονται από ένα διπολισμό, όπου στο ένα άκρο η γνώση ορίζεται αποκλειστικά με όρους της πίστης, ενώ βάση της διαμετρικά αντίθετης εκδοχής συνιστά η άποψη ότι γνώση και πίστη όχι μόνον αποτελούν έννοιες σαφώς διακεκριμένες έτι μάλλον αντιφατικές. Συγκεκριμένα, η γνώση, οριζόμενη ως «δικαιολογημένη αληθής πίστη»⁸, ουσιαστικώς, ανάγεται σε είδος πίστης και μάλιστα, πίστης επιβεβαιωμένης. Όταν, λόγου χάρη, σχημάτισα, σε κάποια χρονική στιγμή χ₁ την πεποίθηση ότι τα κλειδιά μου βρίσκονται πάνω στο τραπέζι και τώρα, τη στιγμή χ₂, γνωρίζω ότι, όντως, βρίσκονται εκεί, αυτή η σωστή πίστη μου είναι που συνιστά το αντικείμενο της γνώσης, υποστηρίζουν οι εισηγητές της εν λόγω θέσης. Ωστόσο, ο ισχυρισμός αυτός είναι προβληματικός δεδομένου ότι δε λαμβάνεται υπόψη ο συμπτωματικός χαρακτήρας της πίστης. Η αλήθεια, δηλαδή, του περιεχομένου της πεποίθησης που έχω διαμορφώσει συνιστά τυχαίο γεγονός καθώς, θα μπορούσε να είχε διαψευστεί η αρχική μου πεποίθηση. Συνχά, συμβαίνει να καταλήγουμε σε σωστά συμπεράσματα, βασιζόμενοι, εντούτοις, σε

7. ο όρος του Sartre-βλ. σχετικώς, παρακάτω, σσ. 285 κ.ε.

8. βλ. Paul Edwards (εκ.) *The Encyclopedia of Philosophy*, τ. 4, Macmillan, σ. 345.



εσφαλμένες προκειμένες, όπως, στην περίπτωση, για παράδειγμα, όπου κάποιος διατυπώνει τον εξής συλλογισμό:

«Εάν ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 380 και
εάν ο Αριστοτέλης πέθανε το 318 π.Χ.,
τότε έζησε 62 χρόνια».

Πράγματι, το συμπέρασμα του παραπάνω συλλογισμού είναι αληθές, καθώς είναι γεγονός ότι ο Αριστοτέλης έζησε 62 χρόνια. Ωστόσο, οι όροι της υπόθεσης, δηλαδή η χρονολογία γέννησης και θανάτου του εν λόγω προσώπου είναι αναληθείς —δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 384 π.Χ. και απεβίωσε το 322 π.Χ.—και μόνο συμπτωματικά προκύπτει η ορθότητα του συμπεράσματος. Πόσο δικαιολογημένος, επομένως, μπορεί να είναι ο ισχυρισμός κάποιου ότι γνωρίζει το σχετικό θέμα, απλά και μόνο επειδή έτυχε να καταλήξει σε μια αληθή πρόταση;

Τέτοιου είδους αδυναμίες, θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς, είναι συχνές στις απόπειρες προσδιορισμού του περιεχομένου της γνώσης με όρους της πίστης ή, αντιστρόφως, της πίστης με όρους της γνώσης, οι οποίες και καταλήγουν στο κενό, καθόσον οι δυο αυτές έννοιες είναι αντιφατικές. Ενώ η γνώση συνιστά ένα είδος βεβαιότητας, η πίστη ενέχει το στοιχείο της αμφιβολίας. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη και της παραμικρής αμφιβολίας, μας περιορίζει στα όρια της πίστης, ενώ η ύπαρξη επαρκώς τεκμηριωμένων και εξαντλητικών ενδείξεων μας εντάσσει στη σφαίρα της γνώσης. Έτσι, λοιπόν, όταν υποστηρίζω ότι γνωρίζω κάτι, είναι αντιφατικό να ισχυριστώ, συγχρόνως, ότι το πιστεύω. Η σωστή τοποθέτηση εν προκειμένω είναι εκείνη βάσει της οποίας αποφαίνομαι ως εξής: «δεν το πιστεύω, το γνωρίζω», δεδομένου ότι εάν πω ότι το πιστεύω είναι σαν να αφήνω περιθώρια στην αβεβαιότητα, η οποία, όμως, εξ ορισμού αποκλείεται από το περιεχόμενο της γνώσης. Επί τη βάση, λοιπόν, της εν λόγω άποψης, μια πρόταση, στο πλαίσιο της οποίας, βεβαιώνεται τόσο η πίστη όσο και η γνώση δεν έχει λογική ισχύ, ως εκ των αντιφατικών όρων που περιέχει.

Το βασικό επιχείρημα που θα μπορούσε να προβάλει κανείς προς ενίσχυση της εν λόγω θέσης αφορά στην περίπτωση εκείνη όπου κάποιος αρνείται να πιστέψει ένα γεγονός, μια αλήθεια. Καταστάσεις αυτού του είδους είναι συνηθισμένες όταν η αλήθεια με την οποία ερχόμαστε αντιμέτωποι είναι ιδιαιτέρως οδυνηρή και δυσκολεύμαστε να την αποδέχουμε, έτσι ώστε να οδηγούμαστε στο σημείο να διαχωρίζουμε εντελώς την πίστη από τη γνώση. Ωστόσο, έχει επισημανθεί ότι εάν, όντως, συμβαίνει ένας τέτοιος διαχωρισμός —τόσο στην πρόταση «δεν το πιστεύω, το γνωρίζω» όσο και στη διατύπωση «το ξέρω αλλά

δεν το πιστεύω)— δεν είναι επειδή γνώση και πίστη βρίσκονται σε σχέση ανταγωνιστική μεταξύ τους; οφείλεται, μάλλον, σε μια εννοιολογική παρανόηση.

Έλεγχος της νομιμότητας της έκφρασης: «όχι, δεν το πιστεύω, το γνωρίζω»

Αξιολογώντας τη βασική αρχή της παραπάνω θεωρίας —στους κόλπους της οποίας οι δυο όροι «γνώση» και «πίστη» εκλαμβάνονται ως αντιφατικοί— θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς ότι μια τέτοια πρόταση στερείται νοήματος καθώς μπορεί μεν γνώση και πίστη να μην ταυτίζονται, διέπονται, ωστόσο, από μια σχέση υπαγωγής. Μεταξύ των δυο ακραίων εκδοχών που έχουν εκφραστεί —γνώση και πίστη σε κατάσταση ή πλήρους ταύτισης ή τέλει αποκλεισμού— προβάλλεται εν προκειμένω μια μέση λύση, ως προς την οποία, οι δυο έννοιες διακρίνονται μεν, μέχρι του σημείου, όμως, που δεν πλήττεται και η μεταξύ τους σχέση, καθόσον η πίστη συνιστά βασική προϋπόθεση της γνώσης.

Ο Ayer, όπως έχει ήδη αναφερθεί⁹, θεμελίωσε την εγκυρότητα της πρότασης «γνωρίζω ότι X» στην πρόταση «πιστεύω ότι X», δηλαδή, «πιστεύω ότι το X είναι αληθές». Επομένως, η διατύπωση «όχι, δεν το πιστεύω, το γνωρίζω» στερείται νοήματος και η νομιμότητά της θα μπορούσε να εξασφαλιστεί μόνο με την ανασκευή και τη μετατροπή της στη λογικώς έγκυρη έκφραση «όχι μόνο το πιστεύω αλλά επιπλέον, το γνωρίζω».

Έλεγχος της νομιμότητας της έκφρασης: «το ξέρω αλλά δεν το πιστεύω»

Σοβαρά προβλήματα, όμως, παρουσιάζει και η διατύπωση αυτή, η οποία —όπως θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος που υιοθετεί την άποψη περί απόλυτου διαχωρισμού πίστης και γνώσης— αφορά στις περιπτώσεις εκείνες όπου κάποιος αρνείται να αποδεχτεί ένα γεγονός, συνήθως, γιατί αφορά σε μια ιδιαίτερα οδυνηρή κατάσταση. Πράγματι, συχνά, παρατηρείται μια συμπεριφορά αποστασιοποίησης από συμβάντα επώδυνα, όπως όταν, για παράδειγμα, ένα πρόσωπο δυσκολεύεται να πιστέψει μια άσχημη είδηση που του μεταφέρει κάποιος. Παρά το γεγονός ότι πρόκειται για μια αλήθεια, εκδηλώνεται μια στάση άρνησης αποδοχής της. Ωστόσο, εάν συμβαίνει κάτι τέτοιο —και αποκλείσται, βέβαια, η περίπτωση ψυχικών παθήσεων— το πρόσωπο που υιοθετεί μια τέτοιου είδους συμπεριφορά δεν μπορεί, επουδενί, να ισχυριστεί ότι γνωρίζει μεν αλλά δεν πιστεύει. Το πρόσωπο αυτό, ουσιαστικώς, δεν έχει αποκτήσει, τουλάχιστον προς το παρόν, πραγματική γνώση της εν λόγω κατάστασης, καθώς άλλο πράγμα είναι να υπάρχουν ενδείξεις —σαφείς, ικανοποιητικές και εξαντλητικές— σχετικά

9. βλ. εισαγωγή, σ. 265.

με ένα θέμα κι άλλο πράγμα είναι να αναγνωρίσει την ποιότητά τους. Η γνώση επέρχεται όταν μπορείς να αντιληφθεί και να αποδεχτεί, να πειστεί, ορισμένως, για την ύπαρξη στοιχείων που, όντως, βεβαιώνουν μια κατάσταση.

Υπό αυτήν την έννοια, λοιπόν, η πίστη πρέπει να συνδέεται με τη γνώση, ως βασική προϋπόθεση της τελευταίας αυτής. Ωστόσο, φιλόσοφοι, όπως ο Cook Wilson¹⁰, έχουν ακολουθήσει την αντίστροφη πορεία, θεωρώντας τη γνώση ως θεμελιώδη όρο της πίστης. Το βασικό επιχείρημα επί του οποίου εδραιώνεται η θέση τους αυτή αφορά στο συλλογισμό ότι ο σχηματισμός πεποιθήσεων βασίζεται στην από μέρους μας γνώση πραγματικών στοιχείων που μπορεί να αποτελέσουν ενδείξεις των πίστεων αυτών καθώς και στην παράλληλη γνώση περί ανεπάρκειας των ενδείξεων αυτών—δεδομένου ότι τα επαρκή και εξαντλητικά δεδομένα συνιστούν αποδείξεις και συνεπώς, αντικείμενο γνώσης, και όχι, απλώς, πίστης. Βέβαια, παρά το γεγονός ότι οι πίστεις είναι δυνατόν να διαμορφώνονται βάσει υπαρκτών, γνωστών σ'εμάς, στοιχείων, είναι εξίσου δυνατό το σημείο αναφοράς τους να είναι ανύπαρκτο—κάτι που, εξ ορισμού, αποκλείεται στην περίπτωση της γνώσης. Ο Franz Brentano, αναβιώνοντας την έννοια της «αναφορικότητας»—όρος που κυριάρχησε στους Μέσους Χρόνους—καθιστά σαφή τη διάκριση μεταξύ ψυχικών καταστάσεων—όπως η πίστη, η ελπίδα, η επιθυμία κ.ο.κ.—και φυσικών φαινομένων ή εκδηλώσεων, όπου και συνιστούν βασικό αντικείμενο γνώσης, γράφοντας χαρακτηριστικά:

«Κάθε ψυχικό φαινόμενο [εἰν ἀντιθέσει πρὸς τὰ φυσικὰ φαινόμενα καὶ τὰς σωματικὰς ἀντιδράσεις] χαρακτηρίζεται ἀπὸ ὅ,τι οἱ Σχολαστικοὶ τῶν Μέσων Χρόνων ονόμαζαν ἀναφορικὴ...ἀνυπαρξία ἐνὸς ἀντικειμένου καὶ ὅ,τι ἐμεῖς θὰ ονομάζαμε...ἀναφορά σὲ κάποιο περιεχόμενο, διεύθυνση πρὸς ἓνα ἀντικείμενο (με τὸ ὁποῖο, στὴν περίπτωσιν αὐτή, δὲν ἐννοοῦμε κάτι τὸ ὁποῖο πράγματι ὑπάρχει)»¹¹.

Με άλλα λόγια, η πίστη ή η ελπίδα μου για κάτι ή σε κάτι, η επιθυμία μου για κάτι, η προσδοκία μου για κάτι κ.ο.κ. δε χάνουν το νόημά τους ακόμα κι αν αναφέρονται σε «ένα κάτι ανύπαρκτο». Μπορώ και νομιμοποιούμαι να πω ότι «θέλω να πετάξω», πως «πιστεύω ότι υπάρχουν εξωγήινα πλάσματα», ότι «προσδοκώ την πραγματοποίηση των πλέον παράδοξων πραγμάτων», προκαλώντας, ίσως, την έκπληξη των άλλων για...την «τόλμη» των ισχυρισμών μου, όχι, όμως, για την έλλειψη νοήματος των προτάσεών μου. Οτιδήποτε κι αν επικα-

10. βλ. *The Encyclopedia of Philosophy*, τ. 4, ἐνθα ἀνωτέρω, σ. 348.

11. βλ. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Felix Meiner, Leipzig 1924, βιβλίο 2, κεφ. 1, § 5, (η αγκύλη δική μου).

λεστώ ως σημείο αναφοράς μιας ψυχικής κατάστασης, οι σχετικές διατυπώσεις δε στερούνται νοήματος, δεδομένου ότι κάθε ένας αντιλαμβάνεται το νόημα της έκφρασης, λόγου χάρη, «θέλω να πετάξω» —υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ότι γνωρίζει τη σημασία των λέξεων που συγκροτούν την εν λόγω πρόταση— όσο κι αν ακούγεται απίστευτη στους άλλους η δυνατότητα ύπαρξης μιας τέτοιας κατάστασης.

Όσο, λοιπόν, κι αν μια πρόταση της μορφής «πιστεύω ότι υπάρχουν εξωγήινα πλάσματα» είναι λογικώς έγκυρη, δε συμβαίνει το ίδιο με την έκφραση «γνωρίζω ότι υπάρχουν εξωγήινα πλάσματα» —τουλάχιστον βάσει των δεδομένων που διαθέτουμε ως προς το θέμα αυτό επί του παρόντος. Το αντικείμενο της γνώσης πρέπει, κατ'ανάγκη, να συνιστά μια έννοια εμπειρικής ή λογικώς επαληθεύσιμη. Τούτο, όμως, δεν ισχύει στην περίπτωση της πίστης —και κάθε ψυχικού φαινομένου εν γένει. «Μπορώ να πιστέψω το καθετί υπό τον όρο ότι είναι εντελώς απίστευτο»¹², έλεγε ο Oscar Wilde και είναι σ'αυτήν, ακριβώς, την έκφραση που συνοψίζεται ολόκληρη η δυναμική της πίστης. Γιατί εάν οι πίστεις συνδέονται κατά κάποιον τρόπο με την πραγματικότητα δεν είναι τόσο εν αναφορά προς την έννοια της γνώσης όσο προς την έννοια της πράξης. Η πίστη συνιστά κίνητρο δράσης είτε προσδιοριστεί με όρους της γνώσης είτε ανεξάρτητα από αυτήν. Σε κάθε περίπτωση, ο άνθρωπος δραστηριοποιείται, αναζητώντας τεκμήρια —για να πείσει τόσο τον εαυτό του όσο και τους τρίτους σχετικά με την εγκυρότητα των πεποιθήσεών του— γύρω του, μέσα στον κόσμο, στον οποίο ζει. Αλλά αυτό που έχει τη μεγαλύτερη αξία είναι ότι κι αν ακόμη η πραγματικότητα δε βεβαιώνει την πίστη του, τότε αυτός, με την κατάλληλη συμπεριφορά, πλάθει «τη δική του αλήθεια».

3. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ

Η σύνδεση της έννοιας της πίστης με την έννοια της πράξης παρατηρείται, τουλάχιστον εμφανώς, το δέκατο έβδομο αιώνα, όταν ο David Hume επισήμανε την ανάγκη διάκρισης μεταξύ της σκέψης και των πίστεων, αποδίδοντας στις τελευταίες αυτές έναν επιπλέον λειτουργικό ρόλο, ανάγοντάς τες, ορισμένως, σε «ρυθμιστικές αρχές όλων των πράξεών μας»¹³. Με την επισήμανση αυτή του Hume, η πίστη λαμβάνει ένα περιεχόμενο διαφορετικό από αυτό του παρελθόντος, καθώς δεν ερμηνεύεται, πλέον, εν αναφορά, αποκλειστικώς, προς τη γνώση

12. βλ. Όσκαρ Ουάιλντ, *Στοχασμοί, Στιγμή*, Αθήνα 1999, § 159, σ. 69.

13. βλ. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, τ. 1, Scientia Verlag Aalen 1964, Book I, Part III, VII.

αλλά εκλαμβάνεται μάλλον ως βασικό κίνητρο δράσης. Παρά το γεγονός ότι η πίστη, δικαίως, αναγνωρίζεται ως θεμελιώδης όρος της γνώσης¹⁴, εντούτοις, ο συσχετισμός της με την εξωτερική πραγματικότητα επιτυγχάνεται μέσω της έννοιας της πράξης.

Συγκεκριμένα, στη θεωρία του Hume, η πίστη συνυφαίνεται με τα εμπειρικά δεδομένα, και συγκεκριμένα, με τις ιδέες¹⁵, αποκτώντας, έτσι, έναν ευκαιριακό, ένα στιγμιαίο χαρακτήρα:

«[Η πίστη] διαφοροποιεί τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε ένα αντικείμενο προσδίδοντας στις ιδέες μας μιαν πρόσθετη δύναμη και ζωρότητα. Μια γνώμη, συνεπώς, ή μια πίστη είναι δυνατό να οριστεί ακριβέστερα ως μια ζωηρή ιδέα που σχετίζεται ή συνδέεται με κάποια εντύπωση του παρόντος»¹⁶.

Ο συσχετισμός των πεποιθήσεων με τον εμπειρικό κόσμο ανάγεται, ουσιαστικώς, στην εποχή του Πλάτωνος, όταν αυτός, στην προσπάθειά του να εξασφαλίσει τη δυνατότητα ύπαρξης ασφαλούς γνώσης, προέβη στη διατύπωση της θεωρίας των ιδεών. Δεδομένου ότι η βέβαιη και ασφαλής γνώση προϋποθέτει τη σταθερότητα —ένας όρος που δεν πληρείται εν αναφορά προς τον εμπειρικό κόσμο, όπου το στοιχείο της μεταβολής κυριαρχεί— ο Πλάτων αναζήτησε έναν άλλο κόσμο που διέπεται από τις ιδέες, εκείνες τις σταθερές, αναλλοίωτες και αιώνιες οντότητες που, καθώς δεν αφήνουν κανένα περιθώριο στην πλάνη, συνθέτουν την πραγματικότητα, την αληθινή ουσία της ζωής. Η αμφιβολία, ορισμένως, που χαρακτηρίζει τον αισθητό κόσμο λειτουργεί ανασταλτικά στη διαδικασία απόκτησης γνώσης· γι αυτό και οτιδήποτε απορρέει από την εμπειρία, μόνο αντικείμενο πίστης μπορεί να αποτελέσει. Ουσιαστικώς, λοιπόν, στο πλαίσιο της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών εκφράστηκε η άποψη ότι η κατάκτηση της γνώσης αποτελεί μια ουτοπία όσο μένουμε δέσμιοι των αισθήσεων μας και, κατ'επέκταση, των πίστεών μας.

Αναμφισβήτητα, η αποποίηση της εμπειρίας, ως παράγοντα πλάνης και

14. βλ. παραπάνω, σ. 269.

15. Ο Hume, ως γνωστόν, κατέταξε τα δεδομένα της εμπειρίας σε δυο κατηγορίες, στις 'εντυπώσεις' και στις 'ιδέες'. Οι πρώτες συνιστούν αίσθητές παραστάσεις των πραγμάτων, ό,τι, ορισμένως, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται άμεσα με τη συνδρομή των αισθήσεών του. Οι ιδέες αποτελούν αναπαραστάσεις των εντυπώσεων· θα μπορούσαμε, δηλαδή, να πούμε ότι μια ιδέα συνιστά μια 'έμμεση εντύπωση'.

16. βλ. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (I, III, VII, σ. 396).

αποπροσανατολισμού της νόησης, θεωρήθηκε πραγματική πρόκληση για τα δεδομένα της ανθρώπινης σκέψης. Ωστόσο, δε θα μπορούσε να αγνοηθεί η σπουδαιότητα του πλατωνικού εγχειρήματος για την εξασφάλιση της γνώσης—έστω και μ' έναν τρόπο παράδοξο—όχι τόσο γιατί σ' αυτό επιτυγχάνεται μια οριοθέτηση των εννοιών της πίστης και της γνώσης αλλά κυρίως, γιατί διαφαίνεται μια άλλη διάσταση της πίστης, η πίστη ως όρος της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ορισμένως.

Συγκεκριμένα, για ό,τι μπορούμε να είμαστε βέβαιοι είναι για γεγονότα του παρελθόντος ενώ και για αυτά ακόμη τα φυσικά φαινόμενα, η γνώση μας περιορίζεται, αυστηρώς, μόνο σε ό,τι ισχύει έως αυτήν τη στιγμή. Η γνώση, επομένως, νοείται σε συνάρτηση με το παρελθόν και το παρόν, εν αντιθέσει προς την πίστη που εκτείνεται σε όλες τις διαστάσεις του χρόνου. Η πρόταση, λόγου χάρι, «γνωρίζω ότι ο ήλιος ανατέλλει κάθε πρωί» είναι λογικώς έγκυρη εφόσον αναφέρεται στη γνώση που έχουμε αποκτήσει μέχρι της παρούσας χρονικής στιγμής. Μια οποιαδήποτε απόπειρα αναγωγής του νοήματος της εν λόγω πρότασης σε όρους του μέλλοντος θα καταλήξει στην εξαγωγή αυθαίρετων συμπερασμάτων. Εάν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, οφείλουμε να διατυπώσουμε την παραπάνω πρόταση ως εξής: «γνωρίζω ότι ο ήλιος, στο παρελθόν μέχρι και σήμερα, ανέτειλε κάθε πρωί. Ως εξ αυτού του γεγονότος, πιστεύω ότι θα συνεχίζει να ανατέλει και στο μέλλον κάθε πρωί». Μόνο ως έκφραση πεποιθήσης, συνεπώς, μπορεί να έχει λογική ισχύ η παραπάνω διατύπωση.

Προφανώς, λοιπόν, κάθε απόφαση με διάσταση μελλοντική «περιβάλλεται», αρχικώς, τη μορφή πεποιθήσεων, ενώ ο άνθρωπος «κινείται» και δραστηριοποιείται για την πιστοποίηση του περιεχομένου αυτών των πεποιθήσεων και τη μετουσίωσή τους σε ασφαλή γνώση. Η πορεία, επομένως, του ανθρώπου, όπως ισχυρίστηκε, χαρακτηριστικά, ο Πλάτων, είναι πορεία για την ανακάλυψη της αλήθειας, για την κατάκτηση της απόλυτης γνώσης¹⁷ και βασιικός αρωγός, θεμελιώδης κίνητρο σ' αυτήν την προσπάθεια είναι η πίστη.

Ωστόσο, ο Hume—όπως αναφέρθηκε παραπάνω—ενέταξε σαφώς την πίστη στη σφαίρα της πράξης και μάλιστα, μέσω της εμπειρίας, ταυτίζοντας, ορισμένως, το περιεχόμενο των πίστων με αυτό των ιδεών.

«Όταν έχω πεισθεί για μια αρχή, τούτο συμβαίνει επειδή μια ιδέα εντυπώνεται εντονότερα πάνω σε μένα. Όταν δίδω την προτίμησή μου σε μια δέσμη επιχειρημάτων έναντι μιας άλλης, δεν κάνω τίποτα περισσότερο από το να αποφασίζω από την πλευρά του αισθήματός μου για την ανωτερότητα της επίδρασης των εν λόγω επιχειρημάτων»¹⁷ [...]

17. αὐτόθι, I, III, VIII, σ. 403, (η υπογράμμιση δική μου).

«Με έναν επαγωγικό τρόπο, ο οποίος, κατ'εμέ, είναι καταφανής, συμπεραίνει ότι μια γνώμη ή μια πίστη δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια ιδέα»¹⁸.

Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι θα μπορούσε να εγείρει κανείς αμφιβολίες για την εγκυρότητα της άποψης του Hume περί ύπαρξης αναγκάσιου και αμφίδρομου δεσμού μεταξύ «πίστης» και «εμπειρίας», εντούτοις, η ερμηνεία των πεποιθήσεων ανεξάρτητα από κάθε εμπειρικό στοιχείο καθίσταται ιδιαίτερα προβληματική. Πράγματι, μια ιδέα δεν αποτελεί κατ'ανάγκη και αντικείμενο πίστης. «Το γεγονός, λόγου χάρη, ότι ένας άθεος μπορεί να έχει την ιδέα του Θεού και να ξέρει να περιγράψει το περιεχόμενό της δε σημαίνει, ασφαλώς, ότι πιστεύει στην ύπαρξη ενός τέτοιου όντος»¹⁹. Είναι λογικό, βεβαίως, να ισχυριστούμε ότι η σχέση «πίστης-ιδέας» δεν είναι αμφίδρομη ή σχέση ταύτισης· δεν είναι θεμιτό, όμως, να θεωρήσουμε το σχηματισμό πεποιθήσεων ως μια λειτουργία αποσπασμένη, ολοκληρωτικώς, από τα εμπειρικά γεγονότα. Για παράδειγμα, κάποιος που διατυπώνει την πρόταση «πιστεύω ότι εάν έκανα μια αλλαγή στη ζωή μου, χωρίς να έχω ιδέα για το ακριβές περιεχόμενο αυτής, θα αισθανόμουν καλύτερα», ακόμα κι αν ισχυρίζεται ότι έχει μια πίστη που δεν αντιστοιχεί σε κάποια, σαφώς ορισμένη, ιδέα, πλανάται, δεδομένου ότι κάθε απόπειρα να καταστήσει συγκεκριμένη αυτήν την πίστη ανάγεται στον κόσμο της εμπειρίας. Τουλάχιστον, λοιπόν, στο πεδίο της πράξης, η πίστη δε δύναται να νοηθεί ανεξάρτητα από τα δεδομένα των αισθήσεων.

Τη θέση αυτή του Hume περί σύνδεσης της πίστης με την εμπειρία αλλά κυρίως, με την πράξη υιοθέτησαν κι άλλοι φιλόσοφοι, αποποιούμενοι, ωστόσο, το στιγμιαίο χαρακτήρα που αυτός της είχε αποδώσει. Έτσι, λοιπόν, η πίστη, στο πλαίσιο της νέας αυτής θεώρησης, δεν εκλαμβάνεται ως μεμονωμένο, εμπειρικό γεγονός αλλά ως μια κατάσταση ετοιμότητας για δράση, όπως ισχυρίστηκε ο Alexander Bain ή ως ψυχική διάθεση, κατά τον C.S. Peirce.

Πρός επίρρωση της άποψης του για την πίστη ως κατάστασης ετοιμότητας, ο Bain αναφέρθηκε στο γεγονός πως η πεποίθησή μας, λόγου χάρη, ότι οι εκφράσεις μια λίρα και είκοσι σελίνια αφορούν στο ίδιο πράγμα –αποδίδουν, ορισμένως, την ίδια χρηματική αξία– μας καθιστά έτοιμους να ανταλλάξουμε τη λίρα με τα είκοσι σελίνια ή και αντιστρόφως, τα είκοσι σελίνια με τη μια λίρα.

«Η διαφορά ανάμεσα στο να σκεφτόμαστε ή να φανταζόμαστε...και στο να

18. αυτόθι, I,III, VII, σσ. 397-8.

19. βλ. Θ.Ν. Πελεγρίνη, *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, σ. 69, υποσημείωση.

πιστεύουμε είναι ότι [όταν πιστεύουμε] πράττουμε ή είμαστε προετοιμασμένοι να πράξουμε, όταν μας δοθεί η ευκαιρία να πράξουμε»²⁰.

Κατ' ανάλογο τρόπο, αντιμετώπισε το ζήτημα αυτό και ο Peirce, παρατηρώντας σχετικώς:

«Οι πίστεις μας κατευθύνουν τις επιθυμίες μας και διαμορφώνουν τις πράξεις μας... Το αυτό ισχύει με κάθε πίστη ανάλογα με το βαθμό της. Το αίτημα του να πιστεύουμε είναι μια λίγο-πολύ σαφής ένδειξη ότι η φύση μας έχει αποκτήσει κάποιαν έξη, η οποία προσδιορίζει τις πράξεις μας»²¹.

Η εν λόγω προσέγγιση της έννοιας της πίστης παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο Peirce αποδίδοντας στις πίστεις το χαρακτηρισμό των έξεων, ουσιαστικώς, αποποιήθηκε τον ευκαιριακό χαρακτήρα που είχε αναγνωρίσει σε αυτές, κατά το παρελθόν, ο Hume. Η έξη, όπως, άλλωστε, είχε επισημάνει ο Αριστοτέλης, συνιστά διάθεση, μια κατάσταση, ορισμένως, στην οποία εμπεριέχεται κανείς, όταν αποκτήσει την ικανότητα να κάνει κάτι μετά από συνεχείς επαναλήψεις· γι αυτό και διακρίνεται από μια σταθερότητα. Εάν, λοιπόν, οι πίστεις νοηθούν ως έξεις – και μάλιστα, με τον τρόπο που αντιλήφθηκε τις τελευταίες αυτές ο Αριστοτέλης – τότε οι πεποιθήσεις, όχι μόνο προετοιμάζουν το πρόσωπο να αναλάβει δράση όταν αυτό κριθεί σκόπιμο, έτι μάλλον, καθορίζουν και τον τρόπο δράσης, τη συμπεριφορά που αυτό θα υιοθετήσει εν γένει. Παράλληλα, όμως, εφόσον οι πίστεις αποτελούν έξεις και δεδομένου ότι οι τελευταίες αυτές διαμορφώνονται με την επανάληψη – ουσιαστικώς, με την πράξη – προκύπτει ότι η ποιότητα της σχέσης που διέπει την πίστη και την πράξη είναι αμφίδρομη. Οι πίστεις, ορισμένως, που σχηματίζουμε μας θέτουν σε μια κατάσταση ετοιμότητας για να πράξουμε με έναν ορισμένο τρόπο, ενώ οι ενέργειες, στις οποίες προβαίνουμε κάθε φορά, διαμορφώνουν το περιεχόμενο των πεποιθήσεών μας²². Προφανώς, λοιπόν, βάσει του εν λόγω συλλογισμού, η ευθύνη μας δεν περιορίζεται αποκλειστικά στο πρακτικό επίπεδο αλλά εκτείνεται και στη σφαίρα των πεποιθήσεων, καθόσον η ποιότητα των ψυχικών ενεργημάτων – μεταξύ των

20. βλ. Alexander Bain, *Mental and Moral Science*, Longmans-Green, London 1884, σ. 372, (η υπογράμμιση δική μου).

21. βλ. C.S. Peirce, *Pragmatism and Pragmatism*, Collected Papers, Ex. Charles Hartshorne-Paul Weiss (Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1960), τ.5, § 371, (η υπογράμμιση δική μου).

22. βλ. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, B, 1103b, 30-2: «[...] οι πράξεις καθορίζουν και τη φύση των συνηθειών».

οποίων και η πίστη—εξαρτάται από το είδος των έξεων που ελεύθερα επιλέγουμε να καλλιεργήσουμε²³.

Την ιδέα ότι φέρουμε ευθύνη για το σχήμα των πεποιθήσεών μας, εξέφρασαν, εμμέσως πλην σαφώς, στοχαστές όπως ο John Locke, εξαρτώντας, ορισμένως, την ποιότητα μιας πίστης—δηλαδή, την ισχύ και την ένταση με τις οποίες εμφανίζεται—από την ποιότητα των παρεχόμενων ενδείξεων—ήγουν, από τη νομιμότητα και την εγκυρότητα των εμπειρικών δεδομένων επί των οποίων βασίζεται η πίστη αυτή. Ειδικώς, ο Locke, γράφοντας ότι:

«ο νους, αν είναι να συμπεριφερθεί λογικώς, πρέπει να εξετάσει όλες τις ενδείξεις για την πιθανότητα και, πριν την πιστέψει ή την αμφισβητήσει, να ελέγξει πώς αυτές, λίγο-πολύ, την κατοχυρώνουν ή την αποκλείουν· και, αφού ζυγίσει όλες τις ενδείξεις, να απορρίψει ή να υιοθετήσει αυτήν [την πιθανότητα] ... αναλόγως προς την επικράτηση των ισχυροτέρων ενδείξεων για τη δυνατότητα της μιας ή της άλλης απόψεως»²⁴

ανήγαγε, ουσιαστικώς, το σχηματισμό πεποιθήσεων σε μια συνειδητή, έλλογη διαδικασία και, συνεπώς, επιδεικτική ηθικής αξιολόγησης και κατ'επέκταση, απόδοσης ευθυνών. Το αίσθημα αυτό της ευθύνης εντείνεται, εάν αναλογίστουμε το δεσμό που υπάρχει—όπως ειπώθηκε πρωτύτερα—μεταξύ των πίστεων και της ανθρώπινης συμπεριφοράς εν γένει. Το είδος των πράξεων στις οποίες θα προβεί ένα πρόσωπο θα προσδιοριστεί από το πόσο ορθός και εξαντλητικός θα είναι ο έλεγχος των ενδείξεων που συνηγορούν υπέρ της αποδοχής μιας πιθανότητας ή της απόρριψης μιας άλλης.

Πίστη άνευ όρων

Ωστόσο, πολλές αντιρρήσεις έχουν διατυπωθεί ως προς το θέμα της δικαιολόγησης των πεποιθήσεων εν αναφορά προς το βαθμό αξιοπιστίας των παρεχόμενων ενδείξεων. Ο J.H. Newman, επικρίνοντας απόψεις διανοητών, όπως ο Locke, εισήγαγε την έννοια της «άνευ-όρων πίστης», ήγουν της πίστης που δε συσχετίζεται με υποθέσεις και αμφιβολίες, αλλά νοείται κατά τρόπο απόλυτο. Ο H.H. Price, σχολιάζοντας την εν λόγω θέση, κατέληξε στο συμπέρασμα πως ο βασικός συλλογισμός του Newman εδραιώνεται σε μια διάκριση—στη διάκριση,

23. αυτόθι, B, 1105b, 26: «Τέλος, συνήθειες (έξεις) θεωρώ τον τρόπο, καλό ή κακό, με τον οποίο ενεργοποιούμε τα συναισθήματά μας...».

24. βλ. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XVI, (η υπογράμμιση δική μου).

ορισμένως, της απλής διαπίστωσης περί ύπαρξης λόγων για να πιστέψουμε ότι π από την εκδήλωση, τελικώς, της πεποίθησής μας ότι π:

«Είναι άλλο πράγμα να διαπιστώσουμε τους λόγους για να πιστέψουμε ότι π, και άλλο πράγμα να πιστέψουμε ότι π [...] Έχοντας διαπιστώσει ότι υπάρχουν λόγοι για να πιστέψουμε ότι π ... μπορούμε, κατόπιν, να προχωρήσουμε στην πίστη ότι π. Αλλά είναι εξίσου δυνατό να μην προχωρήσουμε στην πίστη ότι π...Πρέπει να ομολογήσουμε ότι η πίστη δεν είναι ταυτόσημη με τη διαπίστωση λόγων για την πίστη ...»²⁵.

Ο Price, λοιπόν, φαίνεται να συμερίζεται την άποψη του Newman για τη νομιμότητα μιας πίστης απόλυτης, ανυπόθετης, άνευ όρων, προβάλλοντας ως ενίσχυση του ισχυρισμού του το επιχείρημα ότι είναι λογικώς θεμιτή η αντιδιαστολή της «πίστης στην αξιοπιστία των ενδείξεων επί των οποίων στηρίζεται μια απόφανση» προς την «πίστη στην αλήθεια της απόφανσης αυτής». Ανάλογες προσπάθειες για τη θεμελίωση του όρου που εισηγήθηκε ο Newman και υιοθετήσαν κι άλλοι στοχαστές κατέβαλε και ο Cook Wilson, τις οποίες και επικαλέστηκε ο Price ως επιπλέον τεκμήριο της εγκυρότητας της δικής του θέσης. Ο Wilson, ορισμένως, προέβη σε διάκριση μεταξύ ισχυρών ενδείξεων και ενδείξεων που λειτουργούν «απλώς [ως] συνειρμικά γεγονότα»²⁶, εγείροντας, όμως, νέες ενστάσεις και ανακυκλώνοντας, έτσι, το κλίμα αντιδράσεων. Είναι γεγονός ότι ακόμα κι αν κάποια στοιχεία δημιουργούν μια πεποίθηση συνειρμικά, δεν παύουν να συνιστούν ενδείξεις, δεν παύουν να διαμορφώνουν μια πίστη υπό όρους. Αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει ότι η «ανυπόθετη πίστη» στερείται νοήματος. Εάν υπήρχε κάποιος τρόπος να θεμελιωθεί η λογική ισχύς του περιεχομένου μιας «απόλυτης πίστης», αυτός θα μπορούσε να είναι επί μιας νέας βάσης, εν αναφορά, ορισμένως, προς την έννοια της ελπίδας.

4. ΠΙΣΤΗ, ΠΙΣΤΗ ΑΝΕΥ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΕΛΠΙΔΑ

Όταν η πίστη υπερβαίνει τον κόσμο της εμπειρίας, τον κόσμο των ενδείξεων, δηλαδή, δε γνωρίζει ανυπέρβλητα εμπόδια, γίνεται απόλυτη και μετουσιώνεται σε ελπίδα. Εκεί, όπου η λογική ή η εμπειρία δεν παρέχουν κανένα έρεισμα στις πίστεις, «παίρνει το λόγο» η ελπίδα, η οποία, στην απόλυτη μορφή της –ως «γνήσια ελπίδα», όπως τη χαρακτήρισε ο Gabriel Marcel– συνιστά, ουσιαστι-

25. βλ. H.H. Price, *Belief*, George Allen and Unwin, Humanities Press, London-New York 1969, σσ. 140-1.

26. *αυτόθι*, σσ. 216-20.

κώς, «πίστη-εις» ένα θάύμα· ήγουν πίστη σε ένα γεγονός μοναδικό, υπό την έννοια ότι παρεκκλίνει από τους νόμους της φύσης. Και έχει ιδιαίτερη σημασία ότι όταν ελπίζω, δεν πιστεύω απλώς ότι μπορεί να συμβεί κάτι που θα επιβεβαιώσει αυτήν την πεποίθησή μου, έτι μάλλον επενδύω συναισθηματικά στο αντικείμενο της πίστης μου. Η ελπίδα, λοιπόν, συνυφίνεται με μια ιδιαίτερη μορφή πίστης, που δεν αποτελεί τόσο πεποίθηση για την αλήθεια μιας πρότασης ή τη δυνατότητα υπαρξης μιας κατάστασης, ενός πράγματος ή ενός προσώπου όσο ψυχικό ενέργημα ή θυμική διάθεση.

Πίστη-εις και Πίστη-ότι

Αυτή η συναισθηματική φόρτιση που χαρακτηρίζει, συχνά, τις πεποιθήσεις ενός προσώπου εμπεριέχεται στα γλωσσικά ιδιώματα «πιστεύω εις...» ή «πίστη-εις...», τα οποία και πρέπει να διακρίνονται, όπως επισήμανε ο J.J. MacIntosh²⁷, από τις γλωσσικές εκφράσεις της μορφής «πιστεύω ότι...» ή «πίστη-ότι...». Οι τελευταίες αυτές συνιστούν απλές αποφάνσεις, με τις οποίες ο ομιλητής δηλώνει τη συμφωνία ή τη διαφωνία του σχετικά με το περιεχόμενο μιας διατύπωσης. Επομένως, όταν κάποιος πει, για παράδειγμα, «πιστεύω ότι η γη είναι στρογγυλή», δεν κάνει τίποτε περισσότερο από το να αποδώσει μια τιμή αληθείας στην πρόταση «η γη είναι στρογγυλή» κι, έτσι, να εκφράσει αποδοχή ή απόρριψη.

Ο MacIntosh παρατήρησε πως η χρήση της «πίστεως-ότι» είναι «συστατική» —σύμφωνα με τον όρο που εισηγήθηκε ο J.L. Austin²⁸ για να προσδιορίσει το περιεχόμενο των προτάσεων εκείνων, με τις οποίες, απλώς, αποφάνομαι για κάτι— εν αντιθέσει προς το «λειτουργικό» χαρακτήρα της «πίστεως-εις», ο οποίος εκφράζει, επιπλέον, μια συναισθηματική φόρτιση με την οποία περιβάλλονται οι προτάσεις αυτού του είδους. Συγκεκριμένα, η πίστη που αποδίδεται με «λειτουργικούς» όρους αποτελεί κάτι περισσότερο από μιαν απλή απόφανση, καθόσον μέσω αυτής δηλώνεται, επίσης, η συναισθηματική στάση του ομιλητή απέναντι στο αντικείμενο της εκάστοτε πεποίθησης. Όταν κάποιος πιστεύει στο Χ —όπου Χ ένα πρόσωπο, ένα πράγμα, ένα γεγονός— εκφράζει συναισθήματα αποδοχής, συμπαράστασης, εμπιστοσύνης προς το αντικείμενο της πίστης του,

27. βλ. J.J. MacIntosh, *énha* ανωτέρω, σ. 397 κ.ε.

28. βλ. J.L. Austin, *How to Do Things With Words*, Oxford University Press, 1975, σσ. 6-7. Ο Austin χρησιμοποιεί τους όρους 'constative utterances' και 'performative utterances'—οι οποίοι και αποδίδονται στην ελληνική γραμματεία ως 'συστατικές προτάσεις' και 'λειτουργικές προτάσεις' αντίστοιχως. Οι προτάσεις του πρώτου είδους αφορούν σε απλές αποφάνσεις ενώ οι δεύτερες συνιστούν, στην πραγματικότητα, πράξεις, δεδομένου ότι ο ομιλητής, όταν διατυπώνει τέτοιες εκφράσεις, δε λέει απλώς κάτι· έτι μάλλον πράττει, δρα κατά το περιεχόμενό τους.

ενώ, παράλληλα, δεσμεύει τον εαυτό του να υιοθετήσει μιαν ορισμένη συμπεριφορά απέναντι σε αυτό το Χ, ανάλογη της ποιότητας των εν λόγω συναισθημάτων. Αυτός ο «επαινετικός» και συνάμα, «δεσμευτικός» χαρακτήρας της «πίστεως-εις» είναι, όπως, χαρακτηριστικά, επισήμανε ο MacIntosh²⁹, που τη διαφοροποιεί από την «πίστη-ότι» και, σε τελευταία ανάλυση, την καθιστά κάτι περισσότερο από την τελευταία αυτή. Ειδικώς, βάσει της δεσμευτικής ιδιότητας της «πίστεως-εις» ερμηνεύονται οι περιπτώσεις της ανυπόθετης και απόλυτης πίστης, της «αχώριστης από μιαν απόλυτη ελπίδα»³⁰:

«'Πιστεύω στον Χ' φαίνεται να σημαίνει 'ο Χ θα επιτύχει' ή 'ο Χ θα τα καταφέρει'. Τσως, η περισσότερο συχνή χρήση [της έκφρασης 'πιστεύω-εις'] είναι αυτή που υπερβαίνει τις πιο έντονες αντιδράσεις: συνεχίζω να πιστεύω στον Χ (παρά το γεγονός ότι εμφανίζεται να είναι ανυπόληπτος, πονηρός, τσιγγούνης, αναξιόπιστος, και, γενικώς, κακός), δηλαδή, προβλέπω [ελπίζω] ότι, τελικώς, θα αποδειχθεί ένας εξαιρετικός τύπος, κ.λπ., κ.λπ.»³¹.

Όταν, λοιπόν, το περιεχόμενο των πεποιθήσεων που σχηματίζει κάποιος «εναντιώνεται» στις ενδείξεις, στα δεδομένα της εμπειρίας και στις προτάσεις της λογικής, τότε μόνο για ανυπόθετη, για άνευ όρων πίστη μπορούμε να μιλάμε. Με αυτόν, ακριβώς, τον τρόπο όρισε την έννοια της ελπίδας ο Marcel, υπονοώντας, ουσιαστικώς, ότι η τελευταία αυτή δεν εκφράζει παρά μια ακόμη διάσταση της έννοιας της πίστης.

Πίστη άνευ όρων και γνήσια ελπίδα

Συγκεκριμένα, ο Marcel απέδωσε το περιεχόμενο της «γνήσιας ελπίδας» ως «ένα είδος ριζικής άρνησης των πιθανοτήτων»³², καθόσον, όπως, χαρακτηριστικά, λέει, «η ελπίδα είναι ιδιον των 'αφοπλισμένων' όντων»³³. Οι λόγοι που κάνουν κάποιον να πιστεύει απόλυτα σε κάτι, να ελπίζει, δηλαδή, στην επιβεβαίωσή του, δεν εντοπίζονται στην εξωτερική πραγματικότητα αλλά πηγάζουν από μέσα του. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να αμφισβητήσει την εγκυρότητα ενός τέτοιου ισχυρισμού, ιδίως επί τη βάση της οντολογικής εξίσωσης της έννοιας

29. βλ. J.J. MacIntosh, *ένθα ανωτέρω*, σσ. 397, 398.

30. βλ. Gabriel Marcel, *Homo viator*, σ. 59.

31. βλ. J.J. MacIntosh, *ένθα ανωτέρω*, σ. 398, (η υπογράμμιση και η αγκύλη δικές μου).

32. βλ. Έλση Μπακονικόλα-Γιαμά, *Gabriel Marcel-Ο φιλόσοφος 'οδοιπόρος'*, Γ.Γκέλμπετσης, Αθήνα 2000, σ. 116.

33. βλ. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Editions Montaigne 1935, σ. 110: «[...] l'espérance est propre aux êtres désarmés;...».

της ελπίδας με αυτήν της «άνευ όρων πίστης». Δεδομένου ότι, όπως αναφέρθηκε παραπάνω³⁴, η έννοια της πίστης δε δύναται να νοηθεί ανεξάρτητα από την εμπειρία, κάθε εγχείρημα ταύτισής της με έναν όρο, και, ορισμένως, αυτόν της ελπίδας, το περιεχόμενο του οποίου «απογυμνώνεται» από κάθε αισθητηριακό δεδομένο, εύλογα, θα ήγγειρε αντιδράσεις ως προς τη νομιμότητά του.

Ωστόσο, το εν λόγω πρόβλημα αίρεται από τον ίδιο τον Marcel, με την, εκ μέρους του, διάκριση της εμπειρίας σε δυο επίπεδα³⁵. Η «συγχροτημένη» εμπειρία ή, αλλιώς, η ήδη διαμορφωμένη εμπειρία που αφορά σε αποφάνσεις και διαπιστώσεις, στις οποίες καταλήγει κανείς μετά από παρατήρηση είναι ξένη ως προς την ελπίδα. Αντιθέτως, η τελευταία αυτή συνυφάνεται με το («υπό διαμόρφωση») εμπειρικό υλικό καθόσον δεν επιβάλλει την αποδοχή δεσμευτικών αρχών και κανόνων αλλά εγείρει στον άνθρωπο εκείνη την αίσθηση της δυνατότητας επέμβασης στην πραγματικότητα και διαμόρφωσης αυτής κατά προαίρεση:

«Φαίνεται πως [η ελπίδα] συνδέεται με μιαν ορισμένη αθωότητα, με κάποια παρθενικότητα σε σχέση με την εμπειρία. Είναι η ιδιότητα των ψυχών που δεν έχουν σκουριάσει από τη ζωή...»³⁶.

Για άλλη μια φορά, η πίστη —υπό τη μορφή της ελπίδας— συνυφάνεται με την έννοια της πράξης. Ο ίδιος ο Marcel, σε έναν ορισμό που προτείνει για την ελπίδα, ρητώς, τη χαρακτηρίζει («πράξη»-«η ελπίδα είναι η πράξη δια της οποίας αυτός ο πειρασμός της απελπισίας»³⁷ δραστήρια ή νικηφόρα υπερβαίνεται...)³⁸. Επομένως, το πρόσωπο που πιστεύει άνευ όρων, που διατηρεί μια «γνήσια ελπίδα», διαφοροποιείται, σαφώς, από στάσεις και διαθέσεις που διακρίνονται από μοιρολατρία. Γιατί η ελπίδα δεν μπορεί να ευδοκιμήσει εκεί όπου τα πάντα θεωρούνται δεδομένα και προκαθορισμένα· αντιθέτως, εκπορεύεται από τη βασική εκείνη αρχή, στο πλαίσιο της οποίας η πραγματικότητα ορίζεται «απρόβλεπτη». Κι αυτό, ασφαλώς, δε σημαίνει ότι συνιστά υπερβολική ή άκριτη αισιοδοξία αλλά μια («πεινοητική διαδικασία») που θέτει το πρόσωπο σε πνευματική εγρήγορση κατά την προσπάθεια επιτέλεσης μιας πράξης ή υπέρβασης τυχόν εμποδίων:

«Θα μπορούσαμε να πούμε ότι μια βέβαιη ενεργητικότητα, βρίσκοντας

34. βλ. παραπάνω, σσ. 273 κ.ε.

35. βλ. Gabriel Marcel, *Homo viator*, έnthα ανωτέρω, σ. 65.

36. αυτόθι, σ. 65

37. Ο Marcel θεωρεί ότι η βίωση του συναισθήματος της απελπισίας συνιστά αναγκαία προϋπόθεση της ελπίδας: «Η αλήθεια είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει, για να ακριβολογούμε, ελπίδα, παρά εκεί όπου παρεμβαίνει ο πειρασμός της απελπισίας»-αυτόθι, σ. 45.

38. αυτόθι, σ. 47, (η υπογράμμιση δική μου).

φραγμένο το δρόμο στο εμπειρικό πεδίο, στο πεδίο της πράξης, αλλάζει επίπεδο και μεταβάλλεται σε ελπίδα, χωρίς εντούτοις, να απολέσει την αποτελεσματικότητά, με την οποία, κατά κάποιο τρόπο, ήταν, εξ αρχής, φορτισμένη»³⁹.

Άλλωστε, γράφει ο Marcel, «όταν ελπίζω, νιώθω ότι *επισχύω* το δεσμό που με ενώνει με αυτό που προσδοκώ»⁴⁰, αναγνωρίζοντας, έτσι, την «πλαστική» ικανότητα της γνήσιας ελπίδας. Ο ελπίζων δεν ψάχνει τόσο για λόγους που θα μπορούσαν να στοιχειοθετήσουν τη νομιμότητα της απόλυτης πίστης του όσο αναζητάει τρόπους να διαμορφώσει την πραγματικότητα στα δικά του μέτρα. Ακόμα και η παντελής έλλειψη ενδείξεων, σχετικών με το περιεχόμενο της πίστης, δε λειτουργεί ανασταλτικά για το πρόσωπο που ελπίζει. Ο ίδιος ο Marcel, εξάλλου, επισήμανε ότι το περιεχόμενο της ελπίδας αντιμετωπίζεται με διαφορετικό τρόπο από το φορέα της και αλλιώς, από τους τρίτους. Εάν κάποιος θέτει σε βάσανο ελέγχου την αξιοπιστία των ενδείξεων και των σχετικών εμπειρικών δεδομένων εν γένει, αυτός είναι ο εξωτερικός παρατηρητής. «Για τον ελπίζοντα, οι λόγοι είναι επαρκείς, ικανοποιητικοί, διαφορετικά δε θα ήλπιζε»⁴¹.

Με ανάλογο τρόπο, είχε προσεγγίσει, ήδη από το δέκατο ένατο αιώνα, το ζήτημα αυτό και ο William James, ο στοχαστής εκείνος που, επίσης, αναγνώρισε την εγκυρότητα μιας απόλυτης, απεριόριστης πίστης, μιας πίστης που, ως εκ της δυναμικής της, «αυτοεπαληθεύεται»⁴². Γιατί «υπάρχουν...περιπτώσεις όπου ένα γεγονός δεν πρόκειται να συμβεί ποτέ»⁴³, δεδομένου ότι όλες οι ενδείξεις αποκλείουν και την παραμικρή πιθανότητα υλοποίησής του, «εκτός και αν πιστεύουμε εκ των προτέρων ότι θα συμβεί»⁴⁴. Άλλωστε, το αντικείμενο της πίστης ποτέ δε φαντάζει παράλογο σε αυτόν που καλείται να το αντιμετωπίσει⁴⁵. Άρα είναι η ανυπόθετη πίστη που δημιουργεί την πραγματικότητα.

5. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

«Μπορεί να μην εξαρτάται από εμένα να είμαι ή να μην είμαι αυτός που

39. Βλ. Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, έθθα ανωτέρω, σ. 111.

40. βλ. Έλση Μπακονικόλα-Γιαμά, έθθα ανωτέρω, σ. 131.

41. αυτόθι, σ. 143.

42. βλ. W. James, έθθα ανωτέρω, σ. 68.

43. αυτόθι, σ. 69.

44. αυτόθι, σ. 69.

45. παράφραση των λόγων του W. James, αυτόθι, σ. 77

είμαι»⁴⁶, ισχυρίστηκε ο Marcel, είμαι εγώ, όμως, εκείνος που θα καθορίσω τις ενέργειες, τις πράξεις μου, τη «μορφή ζωής»⁴⁷, όπως έγραψε ο Ludwig Wittgenstein, της οποίας θέλω να γίνω μέτοχος· και η απόλυτη πίστη, η γνήσια ελπίδα, είναι αρωγός σε αυτήν την προσπάθεια.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Marcel προκειμένου να αποδείξει την υπερβατική διάσταση της ελπίδας, της πίστης, ορισμένων, που δεν υπακούει σε κανόνες της λογικής ούτε περιορίζεται στον κόσμο των φαινομένων. Ειδικότερα, προβαίνει στην αντιπαράβολή δυο διαμετρικά αντίθετων (εσωτερικών) στάσεων μπροστά στο ίδιο γεγονός. Πρόκειται για την περίπτωση εκείνη όπου κάποιος νοσεί βαριά και οι πιθανότητες ίασης εμφανίζονται εξαιρετικά περιορισμένες. Σύμφωνα με τον Marcel, υπάρχουν δυο τρόποι αντιμετώπισης της εν λόγω κατάστασης, ο «συμβιβασμός» και η «αποδοχή». Το πρόσωπο που επιλέγει να συμβιβαστεί, υιοθετεί, όχι μόνο μια μοιρολατρική, αλλά και αυτοκαταστροφική στάση που διακρίνεται από έναν έντονο αρνητισμό και που, ουσιαστικώς, οδηγεί σε μια απραξία, σε μια αδυναμία αντίδρασης ενώπιον του «πάσχειν»⁴⁸. Αντιθέτως, η αποδοχή μιας κατάστασης οπλίζει τον άνθρωπο με δύναμη, αφυπνίζοντας την ανάγκη «διάψευσης» της περισσότερο πιθανής, αρνητικής πάντα, εξέλιξης. Το πρόσωπο, όχι μόνο δεν παραιτείται, αλλά δραστηριοποιείται με σκοπό να υπερβεί, ακόμα και, τα όρια της λογικής, ανατρέποντας τις πλέον απαισιόδοξες προβλέψεις.

Με παρόμοιο τρόπο αναπαράστησε τον υπερβατικό χαρακτήρα της πίστης και ο James, δίνοντας, παράλληλα, έμφαση στις «μεταδοτικές» ιδιότητές της, χάριν των οποίων γεννιούνται κοινά ιδανικά και αρχές καθολικοποιήσιμες.

«Κάθε κοινωνικός οργανισμός, μεγάλος ή μικρός, είναι αυτό που είναι επειδή κάθε μέλος του προχωρεί στην εκπλήρωση του καθήκοντός του, βασιζόμενο στο ότι και τα υπόλοιπα μέλη θα κάνουν ταυτόχρονα το ίδιο»⁴⁹.

Η ύπαρξη ενός κοινού στόχου ευνοεί την ανάπτυξη αμοιβαίας εμπιστοσύνης μεταξύ των προσώπων και την καλλιέργεια μιας βεβαιότητας σχετικά με το

46. βλ. Gabriel Marcel, *Homo viator*, έθθα ανωτέρω, σ. 80.

47. βλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, Μεταφ. Π. Χριστοδουλίδης, Εκ. Παπαζήση, Αθήνα 1977, § 19.

48. Η έννοια του 'πάσχειν' χρησιμοποιείται από τον Marcel προκειμένου να αποδόσει τη δοκιμασία με την οποία συνδέεται πάντοτε η ελπίδα, στη γνήσια μορφή της-βλ. G. Marcel, *Homo viator*, έθθα ανωτέρω, σ.39: "Il s'agit, bien entendu, d'un certain pâtir...".

49. βλ. W. James, έθθα ανωτέρω, σ.68.

εφικτό των επιδιώξεών τους. Υπό το πρίσμα αυτό, της απόλυτης βεβαιότητας για τη θετική έκβαση ενός εγχειρήματος, ερμηνεύονται περιπτώσεις παράδοξης. Ο James αναφέρει, σχετικώς, το παράδειγμα, όπου ένας μικρός αριθμός ληστών κατορθώνει να λεηλατήσει ένα ολόκληρο τρένο γεμάτο επιβάτες, οι οποίοι αν και, σαφώς, υπερέχουν αριθμητικά των ληστών, εντούτοις η ανυπαρξία ομοιογενών και σύγχρονων, μεταξύ τους, πεποιθήσεων τούς καθιστά αδρανείς και παθητικούς δέκτες μιας κατάστασης και των όποιων εξελίξεων αυτής. «Εάν, όμως», γράφει ο James, «ο καθένας από τους επιβάτες πίστευε ότι ολόκληρο το βαγόνι θα ξεσηκωνόταν αμέσως μαζί του, τότε ο καθένας ξεχωριστά θα ήθελε να εξεγείρεται και δε θα υπήρχαν ούτε καν απόπειρες ληστειών τρένων»⁵⁰.

Προφανώς, λοιπόν, η πίστη, συχνά, ξεπερνάει τη λογική. «Στην πραγματικότητα», ισχυρίστηκε ο James, «καταλήγουμε να πιστεύουμε δίχως να υποψιαζόμαστε πώς και γιατί έγινε αυτό»⁵¹. Άλλωστε, στο γνωστό δοκίμιό του «Βούληση πίστης», στο οποίο πραγματεύεται αυτήν ακριβώς, την έννοια της πίστης, επισημαίνει ότι το αντικείμενο των πεποιθήσεων με ιδιότητες «διαμορφωτικές» αφορά μόνο σε «γνήσιες επιλογές», οι οποίες εξ ορισμού δεν υπόκεινται στη λογική. Με τον όρο «γνήσιες επιλογές», ο James αποδίδει τις επιλογές που βασίζονται σε υποθέσεις⁵² ζωντανές—δηλαδή, σε υποθέσεις που προκαλούν το ενδιαφέρον ενός προσώπου—επιβεβλημένες—ήγουν, υποθέσεις που συνιστούν γνήσιο δίλημμα, τέλεια διάζευξη, αφού, αναγκαστικά, το πρόσωπο πρέπει να επιλέξει μια εκ των δυο—και βαρυσήμαντες, ή αλλιώς, υποθέσεις, το περιεχόμενο των οποίων παρουσιάζεται ως μοναδική ευκαιρία στη ζωή του προσώπου ή είναι μεγάλης σημασίας ή στερείται ανακλητικού χαρακτήρα αφ' ης στιγμής επιλεγεί. Το τι θα αποτελέσει, τελικώς, «γνήσια επιλογή» εξαρτάται από τον κάθε άνθρωπο, είναι θέμα βούλησης. Ο James, παρά το γεγονός ότι αντιλήφθηκε την ανθρώπινη φύση τριμερή—διανοητική, βουλευτική, εμπαθή—εντούτοις, επισήμανε ότι η λογική, συχνά, είναι η τελευταία που επιστρατεύεται κατά τη διαδικασία σχηματισμού των πεποιθήσεων, ενώ καθοριστική είναι η συμβολή της βουλευτικής μας φύσης. Προχωρώντας έτι περαιτέρω, διευκρίνισε ότι ο προσανατολισμός της διάνοιας προς την αναζήτηση ενδείξεων, και ερεισμάτων εν γένει, σχετικά με τη νομιμότητα των πίστεών μας, μάς επιβάλλεται έξωθεν, περισσότερο ως μια ανάγκη να πείσουμε τους άλλους παρά εμάς τους ίδιους:

50. αυτόθι, σ. 69, (η υπογράμμιση δική μου: επισημαίνεται η ανάγκη ύπαρξης κοινών και ταυτόχρονων πεποιθήσεων).

51. αυτόθι, σ. 38.

52. Ο James διακρίνει τρία ζεύγη υποθέσεων: i) ζωντανές-νεκρές, ii) επιβεβλημένες-αποφεύξιμες, iii) βαρυσήμαντες-ασήμαντες.

Η σχέση που διέπει τις υποθέσεις κάθε ζεύγους είναι σχέση εναντιότητας -αυτόθι, σσ. 26 κ.ε.

«Η λογική μας αισθάνεται, σχεδόν σε κάθε περίπτωση, αρκετά ικανοποιημένη αν καταφέρει να βρει λίγα επιχειρήματα που θα μπορεί με ευχέρεια να τα απαριθμεί κάθε φορά που η ευπιστία μας δέχεται τις επικρίσεις κάποιου άλλου»⁵³.

Το «κυνήγι» τεκμηρίων και αποδεικτικών στοιχείων δε συνιστά, κατά τον James, ουσιαστικό μέρος της διαδικασίας σχηματισμού των πεποιθήσεών μας, αλλά της επιθυμίας μας να γίνουμε αποδεκτοί από τους τρίτους και κατ'επέκταση, να «αφομοιωθούμε» από το κοινωνικό σύνολο:

«Η πίστη μας είναι πίστη στην πίστη κάποιου άλλου και αυτό ακριβώς, συμβαίνει στα ζητήματα μείζονος σημασίας. Η πίστη μας στην αλήθεια καθεαυτήν, στο ότι, δηλαδή, υπάρχει η αλήθεια και ότι ο νους μας και αυτή έχουν φτιαχτεί ο ένας για τον άλλο, τι άλλο είναι παρά μια εμπαθής επιβεβαίωση μιας επιθυμίας που τη στηρίζει το κοινωνικό μας σύστημα;»⁵⁴.

Επικρίνοντας την άποψη του Clifford ότι «είναι παντού, πάντοτε και για όλους κακό να πιστεύουμε οτιδήποτε χωρίς επαρκείς αποδείξεις»⁵⁵, κατέληξε ότι εάν η πίστη δεν υπόκειται σε λογικές αλήθειες ή εμπειρικές διαπιστώσεις είναι γιατί, ορισμένως, το περιεχόμενό της συνάδει με αυτό της έννοιας της ελευθερίας. Αναγνωρίζοντας σε κάθε πρόσωπο το δικαίωμα να πιστεύει ό,τι θέλει—ήγγουν «κάθε υπόθεση που είναι αρκετά ζωντανή ώστε να κεντρίζει τη βούλησή του»⁵⁶—με δική του, πάντοτε, ευθύνη, ανήγαγε την πίστη σε πεμπουσία της ελευθερίας. Και η θέση αυτή, σε καμία περίπτωση, δε συνιστά παρέκκλιση από τη βασική επιδίωξη του ανθρώπου για κατάκτηση της γνώσης. Ο James φαίνεται να προτιμάει ένα μεγάλο «χάρτη»⁵⁷ πίστεων που εκτείνεται σε πολλές κατευθύνσεις από ένα χάρτη «μικρής κλίμακας». Άλλωστε, όπως χαρακτηριστικά επισήμανε ο ίδιος, είναι εντελώς παράδοξο, εν ονόματι της ανακάλυψης της αλήθειας, να αποκλείονται ενδεχόμενα, έστω και μικρής πιθανότητας—που, όμως, θα μπορούσαν να συμβούν—με το άλλοθι της αποφυγής της πλάνης, καθώς, με αυτόν τον τρόπο, ουσιαστικώς, υπονομεύεται το κύρος της βασικής αυτής επιδίωξης:

53. αυτόθι, σ. 39.

54. αυτόθι, σ. 39.

55. Το απόσπασμα παραθέτει ο W. James, αυτόθι, σ.35.

56. αυτόθι, σ.77, (η υπογράμμιση δική μου).

57. Η απεικόνιση της έννοιας της πίστης ως «χάρτη» ανάγεται στον F.P. Ramsey. Αργότερα, τον ορισμό αυτό υιοθέτησε ο D.M. Armstrong, τον οποίο και διέυρνε. Παρομοιάζοντας το σύνολο των πίστεων με χάρτη, οι στοχαστές θέλησαν να επιστημάνουν το ρυθμιστικό, καθοδηγητικό και διαμορφωτικό εν γένει, ρόλο των πεποιθήσεων εν αναφορά προς τις πράξεις μας.

«Ένας κανόνας σκέψης, ο οποίος θα με απέτρεπε εντελώς, από το να αναγνωρίσω συγκεκριμένα είδη αλήθειας, εάν αυτά τα είδη αλήθειας όντως υπήρχαν, θα ήταν ένας παράλογος κανόνας»⁵⁸.

Καλύτερα, επομένως, να διακινδυνεύσουμε να κάνουμε μια λάθος επιλογή παρά να διακινδυνεύσουμε την πιθανότητα να χάσουμε την αλήθεια. Επιπλέον, όπου η πίστη –ακόμα και στην πλέον παράδοξη έκφρασή της– μπορεί να βοηθήσει στη δημιουργία ενός γεγονότος, στη διαμόρφωση της πραγματικότητας σε τελευταία ανάλυση, θα ήταν ιδιαίτερα παράδοξο να εκτοπιστεί ως στερούμενη περιεχομένου ελλείψει τεκμηρίων. Δεν υπάρχει αρνητική μορφή πίστης, κατά τον James, και υπό αυτό το πρίσμα, η «κακή πίστη» του Sartre δεν αποτελεί παρά μια «ψευδο-έννοια».

*Ο έλεγχος της νομιμότητας της «κακής πίστης» που εισηγήθηκε ο J.P.Sartre.
Δεν είναι πάντοτε κακή...η «κακή πίστη».*

Η ελευθερία της ανθρώπινης φύσης, όπως χαρακτηριστικά, ισχυρίστηκε ο James, θεμελιώνεται στην αναγνώριση του δικαιώματος μας να πιστεύουμε ό,τι θέλουμε, «αυτό που επιθυμούμε»⁵⁹ ορισμένως, φέροντας, βέβαια, πάντοτε την ευθύνη των επιλογών μας. Ωστόσο, σύμφωνα με τον J.P. Sartre, οι πεποιθήσεις που σχηματίζονται ανεξάρτητα από, ή ακόμη και σε αντίθεση με, τις πιθανότερες ενδείξεις και τα εμπειρικά ή λογικά επαληθεύσιμα στοιχεία δε συνιστούν παρά μια μορφή αποποίησης της ίδιας μας της ελευθερίας.

Στο πλαίσιο της εν λόγω θεωρίας, τα όρια της πίστης είναι συγκεκριμένα και δε δύναται να ξεπερνούν τα όρια του αισθητού κόσμου. Στην αντίθετη περίπτωση, το πρόσωπο τρέπεται προς την υιοθέτηση μιας «κακόπιστης συμπεριφοράς», η οποία συνίσταται στη διαμόρφωση πεποιθήσεων, το περιεχόμενο των οποίων δε συνάδει προς τα δεδομένα της πραγματικότητας αλλά αποκλίνει από αυτά. Με την απόκλιση αυτή, ο κακόπιστος καταλήγει να πιστεύει αυτό που τον «βολεύει», αρνούμενος, ουσιαστικώς, να αποδεχτεί αντικειμενικές αλλά, συχνά, επώδυνες καταστάσεις. Η πιο οδυνηρή εμπειρία που βιώνει ο άνθρωπος απορρέει από τη συνειδητοποίηση της απόλυτης ελευθερίας του και ειδικότερα, της τεράστιας ευθύνης που αυτή συνεπάγεται. Εάν υπάρχει κάποιος τρόπος να αμβλυνθεί η ένταση αυτού του «αλγεινού» συναισθήματος, αυτός έγκειται, κατά τον Sartre, στον περιορισμό της ελευθερίας του και στην «αποκέντρωση» των συνεπακόλουθων ευθυνών. Εξαρτώντας, λοιπόν, κανείς τις επιλογές και αποφάσεις του

58. βλ. W. James, έθθα ανωτέρω, σ. 76, (η υπογράμμιση δική μου).

59. αυτόθε, σ. 77.

από παράγοντες εξωτερικούς, όπως καθιερωμένες αξίες, κατεστημένες αρχές και κοινώς αποδεκτούς κανόνες συμπεριφοράς, «μετατοπίζει το κέντρο βάρους» των ευθυνών από τον ίδιο σε κάτι έξω από αυτόν. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος που περιέρχεται σε μια κατάσταση «κακής πίστης», στην ουσία, καταστέλλει τις βαθιές του επιθυμίες από «τρόμο» για τις συνέπειες με τις οποίες, μοιραίως, θα έλθει αντιμέτωπος, πείθοντας, τελικώς, τον εαυτό του ότι η καλύτερη δυνατή απόφαση που μπορεί να πάρει είναι αυτή που διαμορφώνεται βάσει κοινωνικών, ή άλλου είδους, επιταγών.

Η «κακή πίστη» αποτελεί, σύμφωνα με τον Sartre, μια στάση άρνησης που αφορά τόσο στον ίδιο μας τον εαυτό όσο και στα δεδομένα της πραγματικότητας. Ο φορέας μιας τέτοιας πίστης μπορεί να αρνείται είτε ιδιότητες και χαρακτηριστικά του που θεωρεί ότι τον απομακρύνουν από την εικόνα του ιδανικού που έχει πλάσει στο μυαλό του είτε γεγονότα και καταστάσεις που για κάποιους λόγους αδυνατεί να αποδεχτεί. Τί άλλο, λοιπόν, μπορεί να θεωρηθεί η «κακή πίστη», αναρωτήθηκε ο Sartre, πέρα από «ψευδαίσθηση», από ένα «παίχνιδι», όπου το πρόσωπο που μετέχει σε αυτό, «παίζοντας, κάνει πως είναι»⁶⁰ κάτι άλλο από αυτό που είναι στην πραγματικότητα; Όπως ένας σερβιτόρος, γράφει ο Sartre, που υιοθετεί άκαμπτες, μηχανικές κινήσεις, έξω από τη φύση του, μόνο και μόνο για να πείσει εαυτόν και αλλήλους ότι είναι...πράγματι σερβιτόρος ή μια νεαρή γυναίκα που παραβλέπει το ερωτικό ενδιαφέρον του συνομιλητή της γιατί «εάν η επιθυμία φανερωνόταν γυμνή και ωμή θα την ταπεινώνει και θα της προκαλούσε τρόμο»⁶¹.

Τέτοια παραδείγματα συνιστούν περιπτώσεις κακής πίστης, ήγουν περιπτώσεις όπου το πρόσωπο ευθυγραμμίζεται προς επιβεβλημένους κανόνες και αρχές συμπεριφοράς, δημιουργώντας, έτσι, ένα άλλοθι για τις επιλογές και τις πράξεις του. Πάντως, ο βασικός σκοπός του «κακόπιστου» —τουλάχιστον, όπως προκύπτει στους κόλπους της εν λόγω θεωρίας— είναι η ωριοποίηση της πραγματικότητας και η άμβλυση των οδυνηρών καταστάσεων⁶². και κάτι τέτοιο, επ' ουδενί είναι επίληψιμο. Άλλωστε, ο ίδιος ο Sartre αντιδιέσπειλε την «κακή πίστη» προς το ψέμα⁶³, επισημαίνοντας ότι ενώ ο ψεύτης έχει την πρόθεση να εξαπατήσει τους τρίτους —μια ενέργεια με, αμφίβολος ηθικής, προεκτάσεις— το

60. βλ. J.P. Sartre, *Το είναι και το μηδέν*, Μεταφ. Κωστή Παπαγιώργη, Εκ. Παπαζήση, σ. 118.

61. *αυτόθι*, σ. 113.

62. *αυτόθι*, σ. 105: «Βέβαια, γι αυτόν που ασκεί την κακή πίστη, ο σκοπός του είναι να μεταμφιέσει μια δυσάρεστη αλήθεια ή να παρουσιάσει σαν αλήθεια ένα ευάρεστο ψέμα».

63. *αυτόθι*, σ. 105: «[...] επιφανειακά, λοιπόν, η κακή πίστη έχει τη δομή του ψέματος».

πρόσωπο που λειτουργεί («κακόπιστα») επιδιώκει, απλώς, να παρουσιάσει μια διαφορετική εικόνα των πραγμάτων —συνήθως, επί το θετικότερον— στον ίδιο του τον εαυτό. Ο James, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, διέκρινε στην προσπάθεια αυτή μια δημιουργική διάθεση, ιδίως, όταν η πίστη, ακόμη και στην απόλυτη, την υπερβατική μορφή της —ή σωστότερα, κυρίως σ' αυτήν τη μορφή της— αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την επίτευξη του επιδιωκόμενου αποτελέσματος. Οπότε, εάν αποκλειστούν ενδεχόμενα, σαν αυτό που αναφέρει ο Sartre, στο οποίο

«[...] ο προσεκτικός μαθητής που θέλει να είναι προσεκτικός, με τα μάτια καρφωμένα στο δάσκαλο, όλος αυτιά, εξαντλείται στο να κάνει τον προσεκτικό σε τέτοιο σημείο, ώστε καταλήγει να μην ακούει τίποτε»⁶⁴,

ό,τι αυτός αποκάλεσε «κακή πίστη» λαμβάνει διαστάσεις καλής πίστης, εποικοδομητικής που λειτουργεί, όχι μόνο ως «ρυθμιστική αρχή των πράξεών μας» —σύμφωνα με την άποψη του Hume⁶⁵— έτι μάλλον, ως «ζωογόνης πηγή μιας αλήθειας»⁶⁶, όπως την αντιλήφθηκε ο James.

Προφανώς, λοιπόν, η «κακή πίστη» δεν είναι πάντοτε και τόσο...κακή όσο ο εισηγητής της έννοιας αυτής θέλησε να δείξει. Ωστόσο, οι σημαντικότερες αδυναμίες της εν λόγω θεωρίας περί «κακοπιστίας» εντοπίζονται από θέση λογικής ερμηνείας. Συγκεκριμένα, ενώ ο Sartre παραθέτει έναν αναλυτικό συλλογισμό, με τον οποίο επιδιώκει να αποδείξει ότι το πρόσωπο προβαίνει σε κακόπιστες συμπεριφορές, εν μέρει τουλάχιστον, συνειδητά⁶⁷, εντούτοις, δείχνει να απαρνιέται τη θέση του αυτή με την αναγνώριση της κακής πίστης ως βασικού περιοριστικού παράγοντα της ανθρώπινης ελευθερίας. Ως γνωστόν, ελεύθερες είναι μόνο οι ενέργειες και οι πράξεις που γίνονται συνειδητά γιατί μόνον τότε οι φορείς τους φέρουν ευθύνη και επιδέχονται, έτσι, ηθικής αξιολόγησης. Αποδίδοντας, λοιπόν, και συγχρόνως, αρνούμενος από την κακή πίστη την αυτή ιδιότητα, της συνειδητότητας ορισμένως, ο Sartre καταλήγει σε μια ανεπίτρεπτη αντίφαση, η απόπειρα άρσης της οποίας οδηγεί σε λογικό αδιέξοδο. Ειδικότερα, εάν αρνηθεί τη συνειδητή διάσταση της κακής πίστης, τότε παρέχει μεν έρεισμα της άποψής του περί ανελεύθερης συμπεριφοράς δημιουργείται, όμως, σοβαρό πρόβλημα

64. αυτόθι, σ. 120.

65. βλ. σχετικώς, παραπάνω, σσ. 271 κ.ε.

66. βλ. W. James, έθθα ανωτέρω, σ. 68: «η επιθυμία για ένα συγκεκριμένο είδος αλήθειας, δίνει ζωή σε αυτή την αλήθεια».

67. βλ. J.P. Sartre, έθθα ανωτέρω, σ. 106: «[...] η συνείδηση φορτίζεται με κακή πίστη από μόνη της. Χρειάζεται μια πρώτη πρόθεση κι ένα σχέδιο κακής πίστης· αυτό το σχέδιο υπονοεί μια κατανόηση της κακής πίστης σαν τέτοιας...».

γιατί δεν εξασφαλίζεται η ιδιάζουσα, ομολογουμένως, αλλά αναγκαία δυαδικότητα απατώντος και απατημένου που απαιτείται εν προκειμένω⁶⁸. Εάν, πάλι, εμμένει στην αρχική του θέση περί συνειδητής κακοπιστίας, οφείλει να αναγνωρίσει την τελευταία αυτή ως μια εκδήλωση ελεύθερης επιλογής, θέση, όμως, από την οποία έχει διαφοροποιηθεί ρητώς.

Πέρα από το γεγονός πως η άποψη ότι μια ενσύνειδη στάση, όπως αυτή της «κακοπιστίας», συνιστά περιοριστικό παράγοντα της ελευθερίας, είναι, ως εκ της αντιφατικότητάς της, προβληματική, η «κακή πίστη» του Sartre παρουσιάζει μια ακόμη σοβαρή αδυναμία. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο άνθρωπος γίνεται «κακόπιστος» όταν δε λειτουργεί απολύτως ελεύθερα αλλά εξαρτά τις επιλογές, τις αποφάσεις και κατ'επέκταση, τις πράξεις του από παράγοντες εξωτερικούς, από καθιερωμένες αρχές και αξίες εν γένει, «καταπνίγοντας», έτσι, πραγματικές επιθυμίες ή υποκρύπτοντας πιθανές προσωπικές αδυναμίες. Ο Sartre, επομένως, θεωρεί ότι η λήψη αποφάσεων βάσει ενός καθιερωμένου κώδικα αξιών απάδει προς το περιεχόμενο της ελευθερίας γι αυτό και η θεωρία του συνιστά, ουσιαστικώς, μια καταγγελία αρχών και κανόνων συμπεριφοράς. Αυτή η ανάγκη για τον εξοβελισμό καθιερωμένων αξιών και κατεστημένων αρχών από τη ζωή μας θεμελιώνεται σε μια βασική θέση του Sartre, σύμφωνα με την οποία «η ύπαρξη προηγείται της ουσίας», υπό την έννοια ότι κάθε άνθρωπος, κάθε ατομική ύπαρξη είναι μοναδική, διαφορετική από όλες τις άλλες. Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι υιοθετώντας αρχές που προϋπάρχουν αυτών, που θεσπίστηκαν εν τη απουσία τους, από υπάρξεις άλλες με διαφορετικές καταβολές και άλλα δεδομένα, ουσιαστικά, αποποιούνται την ιδιαιτερότητα της δικής τους φύσης, οδεύοντας, έτσι, προς την αλλοτρίωση. Εντούτοις, ο συλλογισμός αυτός αποδεικνύεται έωλος κυρίως, γιατί στους κόλπους του καταστρατηγείται ένας θεμελιώδης όρος της ελευθερίας—ήγουν, αυτός της λογικότητας— γεγονός που, έστω και ασύνειδα, ούτε ο ίδιος ο Sartre φαίνεται να ανέχεται.

Συγκεκριμένα, η λογικότητα έγκειται τόσο στη δυνατότητα ευθυγράμμισης της συμπεριφοράς προς κανόνες και νόμους όσο και στη δυνατότητα επαναπροσδιορισμού ως και αμφισβήτησης ή ανατροπής αυτών. Προφανώς, λοιπόν, η ύπαρξη αρχών δεν αντιβαίνει στην ιδέα της ελευθερίας: απεναντίας, τη «νομιμοποιεί». Ο Sartre, ωστόσο, διατηρώντας την ενάντια θέση, επικαλείται ένα

68. αυτόθι, σ. 106: «Αρχικά, συνέπεται ότι [στην περίπτωση της κακής πίστης] αυτός στον οποίο λέμε ψέματα κι αυτός που ψεύδεται είναι ένα και το ίδιο πρόσωπο, πράγμα που σημαίνει ότι, ως απατών, οφείλω να γνωρίζω την αλήθεια που στερούμαι ως απατώμενος».

Λεπτομερέστερη ανάλυση του θέματος αυτού θα ξεπερνούσε τους σκοπούς της παρούσας μελέτης.

επεισόδιο από τη ζωή του, το οποίο θεωρεί ότι βεβαιώνει την άποψή του αυτή περί ανελεύθερων καθολικών αρχών που λειτουργούν ως «άλλοθι» όταν το πρόσωπο καλείται να υπερκεράσει ηθικά διλήμματα. Η περίπτωση⁶⁹ που μνημονεύει, αφορά στο διλήμμα με το οποίο ήρθε αντιμέτωπος ένας μαθητής του, όταν, ορισμένως, έπρεπε να επιλέξει μεταξύ του εάν θα κατατασσόταν στις Ένοπλες Δυνάμεις, εγκαταλείποντας, όμως, τη μητέρα του, για την οποία η παρουσία του ήταν απαραίτητη, ή, εάν θα παρέμενε κοντά στη μητέρα του, αρνούμενος, έτσι, να υπηρετήσει την πατρίδα του. Η παρατήρηση του Sartre, εν προκειμένω, είναι πως το εν λόγω διλήμμα δε δύναται να ξεπεραστεί με την υιοθέτηση καμίας καθολικής αρχής. Προκειμένου να τεκμηριώσει την άποψή του επικαλείται τόσο τη χριστιανική αρχή «αγάπα τον πλησίον σου» όσο και την καντιανή προσταγή «πράττε έτσι ώστε να μεταχειρίζεσαι την ανθρωπότητα, όσον αφορά τόσο στον εαυτό σου όσο και στους τρίτους, πάντοτε και ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ ως μέσο μόνο». Στην περίπτωση που ο μαθητής αποφάσιζε να εμπιστευτεί τη χριστιανική αρχή, μοιραία θα ερχόταν σε αδιέξοδο, καθώς δε θα ήξερε ποιός είναι ο πλησίον του —η μητέρα του ή οι ομοεθνείς του. Εάν, πάλι, ευθυγραμμιζόταν προς τα κελύσματα της καντιανής αρχής, θα μεταχειριζόταν κατ'ανάγκην ως μέσο είτε τη μητέρα του, στην περίπτωση που αυτός θα κατετάσσετο στις Ένοπλες Δυνάμεις, είτε τους συμπατριώτες του, εάν, τελικώς, επέλεγε να μείνει κοντά σε αυτήν. Εφόσον, λοιπόν, η αποδοχή μιας οποιασδήποτε καθολικής αρχής ουδόλως λειτουργεί εποικοδομητικά, ο Sartre θεωρεί ότι η μόνη λύση είναι να «εμπιστευτούμε τα ένστικτά μας, να στηριχτούμε στα συναισθήματά μας».

Στην πραγματικότητα, όμως —όπως, άλλωστε, έχει επισημανθεί από στοχαστές όπως ο R.M. Hare⁷⁰— η προτροπή του Sartre προς το μαθητή του «να εμπιστευτεί το συναίσθημά του» θα μπορούσε, κάλλιστα, να αναχθεί στην καθολική αρχή «όλοι οι άνθρωποι —υπό τις ίδιες συνθήκες— πρέπει να εμπιστεύονται το συναίσθημά τους». Έτσι, ο «μέγας αρνητής» των καθολικών αρχών αναδεικνύεται, ακόμη κι αν ο ίδιος δεν το συνειδητοποιεί, σε κατεξοχήν υποστηρικτή τους. Και δε θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά αφού είναι ίδιον της ανθρωπίνης ύπαρξης —την οποία ο Sartre αντιλαμβάνεται απόλυτα ελεύθερη— η θέσπιση νόμων και κανόνων, η συμμόρφωση προς το περιεχόμενό τους, πρωτίστως, όμως, η διαρκής αναθεώρησή τους. Στην ίδια του τη φύση θα εναντιωνόταν ο Sartre εάν, τελικώς, δεν κατέφευγε, έστω και ασύνειδα, σε αρχές και αξίες καθολικοποιησιμες, οι οποίες και συνυφαίνονται ευθέως με τις πεποιθήσεις μας.

69. βλ. J.P. Sartre, *Ο υπαρκτισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, Μεταφ. Κ. Σταματίου, Αρσενίδη, Αθήνα 1965, σσ. 307-11.

70. βλ. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press 1972, σ. 38.

6. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η πίστη, είναι αλήθεια, συνιστά μια έννοια, η οποία αντιμετωπίστηκε με πολλούς και ποικίλους τρόπους —όπως, άλλωστε, φάνηκε παραπάνω— και στην οποία απεδώθησαν πολλά και διαφορετικά μεταξύ τους περιεχόμενα. Σε κάθε περίπτωση, είτε αυτή νοήθηκε σε συνάρτηση προς τη γνώση είτε εντάχθηκε στο πεδίο της πράξης, ο ρόλος που της αναγνωρίστηκε ήταν πάντοτε κεντρικός και θεμελιώδης. Ειδικά, στο πλαίσιο των θεωριών εκείνων, όπου η πίστη, και δη η άνευ όρων πίστη, εκλαμβάνεται ως βασικός διαμορφωτικός παράγοντας της πραγματικότητας, αποκτάει μια νέα διάσταση και ανάγεται, ορισμένως, σε πεμπτουςία της ελευθερίας. Ακόμη και οι επιφυλάξεις που εκφράζονται σχετικά με την ηθικότητα μιας ανυπόθετης πίστης, αυτές αίρονται, πάλι εν αναφορά προς το περιεχόμενο της ίδιας αυτής έννοιας. Γιατί δεν υπάρχει τίποτε το ανεπίτρεπτο και το επιλήψιμο σε μια συμπεριφορά που κατευθύνεται από μια απόλυτη μορφή πίστης, από τη «γνήσια ελπίδα» του Gabriel Marcel, με τον υπερβατικό χαρακτήρα και τη βαθιά ανατρεπτική της δύναμη. Αλήθεια, τί θα μπορούσε να προσάψει κανείς στον άνθρωπο εκείνον που, πεισματικά, αρνείται να βυθιστεί στην απελπισία της ασθένειας και του ενδεχόμενου θανάτου; Ακόμα, κι αν ένα τέτοιο πρόσωπο χαρακτηριζόταν ως «κακόπιστο» από τον J.P. Sartre, εύλογα, θα αναρωτιόταν κανείς πού έγκειται το κακό εν προκειμένω.

Δεν υφίσταται κακή μορφή πίστης, θα απαντούσε ο W. James, αλλά μη ηθικές επιθυμίες που χρωματίζουν αναλόγως και τις πεποιθήσεις μας. Έχουμε, λοιπόν, το αναφαίρετο δικαίωμα να πιστεύουμε ό,τι θέλουμε, εκείνο που επιθυμούμε, εκείνο προς το οποίο μας προσανατολίζει η βούλησή μας και το μετατρέπει, τελικώς, σε αντικείμενο πίστης, χωρίς, ωστόσο, να ξεχνάμε ότι φέρουμε και την απόλυτη ευθύνη των επιλογών μας. Εξαρτάται από εμάς, από τη βούλησή μας ορισμένως, «αν θα έχουμε ή όχι ηθικές πεποιθήσεις»⁷¹, δηλαδή πεποιθήσεις που εκπορεύονται από αρχές με ηθικό κύρος. Και, ηθικό κύρος, όπως ισχυρίστηκε ο R.M.Hare, έχουν όλες οι αρχές που είναι δυνατόν να ισχύουν για τον κάθε άνθρωπο, χωρίς καμία εξαίρεση. Η υιοθέτηση, επομένως, μιας έγκυρης ηθικής αρχής, εκ μέρους ενός προσώπου, προϋποθέτει την αξιολόγηση των κλίσεων του —επιθυμίες, πάθη, ορέξεις και ό,τι, εν γένει, συνθέτει την ανθρώπινη φύση— και την παράλληλη επίκληση της φαντασίας του, ώστε να μπορεί να αναλογιστεί τον εαυτό του, και κάθε άλλον, στη θέση που ορίζεται από το περιεχόμενο της εν λόγω αρχής.

71. βλ. W. James, έθνα ανωτέρω, σ. 65.

Επομένως, καθολικοποιήσιμες αρχές και ηθικές πίστεις συνιστούν έννοιες συμπληρωματικές και ουδόλως, αντιφατικές, όπως λανθασμένα, υπέθεσε ο Sartre. Η υιοθέτηση καθολικών αρχών όχι μόνο δεν υποβαθμίζει το κύρος της ιδιαιτερότητας της κάθε ύπαρξης, έτι μάλλον, το διασφαλίζει. Και τούτο γίνεται σαφές, εάν αναλογιστούμε ότι η αναγνώριση μιας αρχής ως καθολικής δε βασίζεται σε ποσοτικά αλλά σε ποιοτικά κριτήρια, υπό την έννοια ότι η νομιμότητά της δε θεμελιώνεται στο πλήθος των προσώπων προς τα οποία απευθύνεται αλλά στα ποιοτικά χαρακτηριστικά αυτών. Έστω και ένα μόνο πρόσωπο να υφίσταται που, επικαλούμενο τη φαντασία του –όπως επισήμανε ο Hare– να μπορεί να θέσει τον εαυτό του, και οποιονδήποτε άλλον μπορεί να υπάρξει με παρόμοια δεδομένα, στους «κόλπους μιας αρχής», τότε η τελευταία αυτή διακρίνεται για την καθολικότητά της.

«Ο καθένας πρέπει να πράττει αυτό που κρίνει ότι είναι καλύτερο και, εάν κάνει λάθος, τόσο το χειρότερο γι αυτόν. Στεκόμαστε σε ένα ορεινό πέρασμα, μέσα στη χιονοθύελλα και την πυκνή ομίχλη, και το μόνο που βλέπουμε τότε τότε είναι κάποιες υποψίες μονοπατιών που μπορεί να αποδειχτούν απατηλά. Εάν παραμείνουμε ακίνητοι, θα πεθάνουμε από το κρύο. Εάν πάρουμε λάθος δρόμο, θα γκρεμοτσακιστούμε. Δε γνωρίζουμε με βεβαιότητα εάν υπάρχει σωστός δρόμος. Τί πρέπει να κάνουμε; Να κάνουμε το καλύτερο, να ελπίζουμε για το καλύτερο [γιατί πιστεύουμε ότι υπάρχει καλύτερο], και να δεχτούμε αυτό που θα'ρθει...»⁷², αφού κι αυτό ακόμη το αναπόφευκτο γεγονός του θανάτου, μετουσιώνεται χάρη στο μεγαλείο της πίστης...

«Ας προσπαθήσουμε να μπούμε στο θάνατο με ανοιχτά μάτια...»⁷³.

72. *αυτόθι*, σ. 81.

73. βλ. Marguerite Yourcenar, *Αδριανού Απομνημονεύματα*, Μεταφ. Ιωάννας Δ. Χατζηνικολή, Χατζηνικολή, 14^η έκδοση 2002, σ. 341.