

## Conatus - Journal of Philosophy

Vol 1, No 2 (2016)

Conatus - Journal of Philosophy



Τεύχος 2 • Νοέμβριος 2016



Τεύχος **2** • Νοέμβριος **2016**





**Περιοδική Έκδοση του Εργαστηρίου  
Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας**

Τμήμα Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής &  
Ψυχολογίας  
Φιλοσοφική Σχολή  
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο  
Αθηνών

Τεύχος **2** • Νοέμβριος 2016

ISSN: 2459-3842

## **Υπεύθυνος Έκδοσης**

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης  
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΗΘΙΚΗΣ, ΤΜΗΜΑ ΦΠΨ, ΕΚΠΑ  
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

## **Διεύθυνση/ Αρχισυνταξία**

Δέσποινα Βερτζάγια  
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

## **Συντακτική Επιτροπή Έκδοσης**

Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου  
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Μελέτης Δημητράτος  
ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ

Κατερίνα Καρούνια  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ PARIS I PANTHEON - SORBONNE και ΕΚΠΑ

Θάνος Κισσόγλου  
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Κατερίνα Πλευρίδη  
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Γεωργία - Ζωή Τσουχλιάρη  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ

Παναγιώτης Χρυσόπουλος  
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

## **Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης**

Γεώργιος Βασιλάρος  
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΦΠΨ, ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Στέλιος Βιρβιδάκης  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΜΙΕΦ ΕΚΠΑ

Βίκυ Ιακώβου  
ΛΕΚΤΟΡΑΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

Γεράσιμος Κακοθύρνης  
ΛΕΚΤΟΡΑΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΦΠΨ, ΕΚΠΑ

Πούλος Καλλιγιάς  
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΜΙΕΦ, ΕΚΠΑ

Αλέξανδρος Νεχαμάς  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ, ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ,  
PRINCETON UNIVERSITY

Βάνα Νικολαΐδου - Κυριανίδου  
ΕΠΙΚΟΥΡΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΦΠΨ, ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Γεώργιος Στείρνης  
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ.,  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Βούλα Τσούνα  
ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, SANTA BARBARA

## **Φιλολογική επιμέλεια**

Αναστασία Θεοδούλη

## **Γραφιστική επιμέλεια & σελιδοποίηση**

Αχιλλέας Κλεισούρας

## **Σχεδιασμός λογοτύπου**

Αντιγόνη Παναγιωτίδου

**e-mail επικοινωνίας & υποβολής άρθρων:** conatus@ppp.uoa.gr

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>Editorial</b>	7
<b>Ενότητα 1: Μεταφράσεις</b>	
MICHEL FOUCAULT, ΜΑΘΗΜΑ ΤΗΣ 6 <sup>ης</sup> ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ 1982 Η ερμηνευτική του υποκειμένου. Μαθήματα στο Collège de France, 1981-1982 <i>Θάνος Κιοσόγλου</i>	11
<b>Ενότητα 2: Άρθρα</b>	
ΨΗΦΙΑΚΑ ΑΒΑΤΑΡ: ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΒΥΘΙΣΗΣ <i>Γιάννης Καλλιγέρης &amp; Παναγιώτης Χρυσόπουλος</i>	37
ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΑΛΑΙΝ ΡΕΝΩ <i>Νικόλαος Ντόλας</i>	49
ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΕΡΩΤΑ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ <i>Φώτης Στάμος</i>	56
<b>Ενότητα 3: Βιβλιοπαρουσιάσεις</b>	
ΨΥΧΟΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΝΕΟΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΕΕΣ ΤΕΧΝΙΚΕΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ <b>Buyngh-Han, Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder, Herder Editorial, Barcelona 2014</b> <i>Ανδρέας Βατσινάς</i>	67
ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑ: ΛΥΣΗ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΠΑΡΑΛΟΓΟΥ; <b>Αλμπέρ Καμύ, Ο μύθος του Σίσυφου, μτφρ: Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ, Καστανιώτης, Αθήνα 2010</b> <i>Μύρων Ζαχαράκης</i>	73
<b>Ενότητα 4: Συνεντεύξεις</b>	
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ <i>Συνέντευξη με τον Alain Renaut</i> Υπεύθυνη συνέντευξης: Κατερίνα Καρούνια	79



## editorial

Το δεύτερο τεύχος του επιστημονικού περιοδικού φιλοσοφίας **Conatus**, ευθυγραμμισμένο με τις αρχικές του επιδιώξεις, παραμένει ανοικτό στον φιλοσοφικό λόγο, με την ύλη του να απαρτίζεται από πρωτότυπα κείμενα που άπτονται ευρέος φάσματος στοχασμού.

Στους μήνες που μεσολάβησαν από την έκδοση του πρώτου τεύχους διευρύνθηκε τόσο η συντακτική όσο και η επιστημονική επιτροπή του περιοδικού. Θερμές ευχαριστίες οφείλουμε στα νέα μέλη της επιστημονικής επιτροπής, τον κύριο Στέλιο Βιρβιδάκη, την κυρία Βίκυ Ιακώβου, τους κυρίους Γεράσιμο Κακολύρη, Παύλο Καλλιγά, Αλέξανδρο Νεχαμά και την κυρία Βούλα Τσούνα. Ιδιαίτερα ευχαριστούμε τον κύριο Αχιλλέα Κλεισούρα, υποψήφιο διδάκτορα φιλοσοφίας του Ε.Κ.Π.Α., ο οποίος είναι υπεύθυνος για την γραφιστική επιμέλεια και την αισθητική αρτιότητα του περιοδικού.

Στην ενότητα των συνεντεύξεων έχουμε τη χαρά να φιλοξενούμε τον Alain Renaut, ομότιμο καθηγητή Πολιτικής φιλοσοφίας και Ηθικής του Πανεπιστημίου Paris-Sorbonne και διευθυντή του Διεθνούς Κέντρου Εφαρμοσμένης Πολιτικής Φιλοσοφίας. Η συνέντευξη παραχωρήθηκε δια ζώσης στην Κατερίνα Καρούνια, μέλος της συντακτικής επιτροπής του περιοδικού.

Πολύτιμη, τέλος, είναι η υποστήριξη του Εργαστηρίου Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας του Ε.Κ.Π.Α., καθώς και του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, χάρη στην οποία κατέστη δυνατή η έκδοση και αυτού του τεύχους.



**ενότητα 1**

μεταφράσεις



# Μάθημα της 6<sup>ης</sup> Ιανουαρίου 1982

**Michel Foucault**

Η ερμηνευτική του υποκειμένου. Μαθήματα στο Collège de France, 1981-1982<sup>1</sup>

**Μετάφραση:** Θάνος Κιοσόγλου

**Επιμέλεια:** Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου

Υπενθύμιση της γενικής προβληματικής: υποκειμενικότητα και αλήθεια • Νέα θεωρητική αφετηρία: η επιμέλεια του εαυτού • Οι ερμηνείες του δελφικού παραγγέλματος «γνώθι σαυτόν» • Ο Σωκράτης ως ο άνθρωπος της επιμέλειας: ανάλυση τριών αποσπασμάτων της Απολογίας Σωκράτους • Η επιμέλεια του εαυτού ως παράγγελμα της φιλοσοφικής και ηθικής ζωής στην Αρχαιότητα • Η επιμέλεια του εαυτού στα πρώτα χριστιανικά κείμενα • Η επιμέλεια του εαυτού ως γενική στάση, σχέση με τον εαυτό, σύνολο πρακτικών • Οι αιτίες απαξίωσης της επιμέλειας του εαυτού κατά τη νεωτερικότητα προς όφελος της γνώσης του εαυτού: η νεωτερική ηθική (morale)<sup>ii</sup> • η καρτεσιανή στιγμή • Η εξαίρεση του γνωστικισμού • Φιλοσοφία και πνευματικότητα

## Πρώτη ώρα

**Ε**φέτος, έχω κατά νου τον εξής τρόπο οργάνωσης:<sup>1</sup> Θα παραδίδω μια δίωρη διάλεξη (από τις 9.15 μέχρι τις 11.15) με ολιγόλεπτο διάλειμμα στο τέλος της πρώτης ώρας, προκειμένου να ξεκουραστείτε, να αποχωρήσετε σε περίπτωση που πλήττετε και για να πάρω κι εγώ μιαν ανάσα. Στο μέτρο του δυνατού, θα προσπαθήσω πάντως να ποικίλω λίγο τις δύο ώρες του μαθήματος, δηλαδή να προβαίνω, την πρώτη μάλλον ώρα, ή σε κάθε περίπτωση κατά τη διάρκεια της μιας από τις δύο ώρες, σε μια, ας πούμε, λίγο πιο θεωρητική και γενική ανάπτυξη· κατόπιν, την άλλη ώρα, θα επιχειρώ κάτι που

<sup>i</sup> Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, για την καλοσύνη της να μου προτείνει τη συγκεκριμένη μετάφραση και τον κόπο που κατέβαλε για την επιμέλειά της, καθώς και τον Παύλο Καλλιγά για τη μεταφραστική του βοήθεια στα λατινικά χωρία. Η μετάφραση έγινε από την γαλλική έκδοση: Michel Foucault, *L' Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard, Paris, 2001. Το κείμενο έχει ήδη μεταφραστεί στα αγγλικά από τον G. Burchell, *The hermeneutics of the subject*, Palgrave Macmillan, New York, 2005. Οι σημειώσεις με αραβική αρίθμηση στο τέλος ανήκουν στον επιμελητή της γαλλικής έκδοσης, οι υποσελίδιες, με λατινική αρίθμηση, είναι του μεταφραστή στα ελληνικά.

<sup>ii</sup> Βλ. Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, 2002, σ. 28-30: Με τον όρο *morale*, ο Φουκώ αναφέρεται στη δέσμη αξιών και πρακτικών κανόνων που επιβάλλει η κοινωνία στα άτομα, μέσω διαφόρων θεσμών (οικογένεια, εκπαίδευση, Εκκλησία κλπ). Αντίστοιχα, η *éthique* αφορά στον τρόπο με τον οποίο το κάθε άτομο συγκροτείται σε ηθικό υποκείμενο και προσοικειώνεται τον σχετικό κώδικα. Βλ. επίσης τη σχετική αναφορά στο «σημείωμα για ορισμένες μεταφραστικές επιλογές», στο: Μισέλ Φουκώ, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ: Τ. Μπέτζελος, εκδόσεις Βάνιας, 2008, σ. 22-23. Όταν γίνεται λόγος για την *éthique*, την βάζουμε σε αγκύλες.

θα προσέγγιζε μάλλον σε μια εξήγηση του κειμένου, με όλες τις προφανείς δυσκολίες, εννοείται, και τα μειονεκτήματα αυτής της εγκατάστασης – εκ του γεγονότος ότι δεν μπορούμε να σάς μοιράσουμε φωτοτυπίες, ότι δεν γνωρίζουμε ακριβώς πόσοι θα είσαστε, κλπ.<sup>iii</sup> Όπως κι αν έχει, θα το προσπαθήσουμε. Αν διαπιστώσουμε ότι αυτό το μοντέλο δεν λειτουργεί, από του χρόνου, ίσως και από εφέτος, θα αναζητήσουμε μιαν άλλη λύση. Λοιπόν, σας δυσκολεύει πολύ να έρχεστε στις 9.15; Όχι; Είναι εντάξει; Ωραία, μάλλον βρίσκεσθε σε καλύτερη θέση από μένα!

Την περυσινή χρονιά, επιχειρήσα να εγκαινιάσω έναν ιστορικού χαρακτήρα στοχασμό πάνω στο ζήτημα των σχέσεων υποκειμενικότητας και αλήθειας.<sup>2</sup> Για τη μελέτη αυτού του προβλήματος είχα επιλέξει ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, ως επιφάνεια διάθλασης αν θέλετε, τη ρύθμιση των σεξουαλικών συμπεριφορών και ηδονών στην Αρχαιότητα, των *αφροδισίων* – θα το θυμόσαστε – , όπως αυτή αναφάνηκε και προσδιορίσθηκε επακριβώς κατά τους δύο πρώτους αιώνες μ.Χ.<sup>3</sup> Πρόκειται για καθεστώς το οποίο μου φάνηκε ότι, μεταξύ όλων των διαστάσεων του ενδιαφέροντος που έχει, εμπεριέχει και αυτήν εδώ: είναι κυρίως σε αυτό το καθεστώς των αφροδισίων, και ουδόλως σε εκείνο της λεγόμενης χριστιανικής ηθικής ή, ακόμη χειρότερα, της λεγόμενης ιουδαίο-χριστιανικής, όπου ανευρίσκεται ο θεμελιακός εξοπλισμός της ευρωπαϊκής σεξουαλικής ηθικής της Νεωτερικότητας.<sup>4</sup> Εφέτος θα ήθελα να αποδεσμευθώ λιγάκι από αυτό το συγκεκριμένο παράδειγμα, καθώς και από αυτό το υλικό που δεν αφορά παρά στα «*αφροδίσια*» και στις σεξουαλικές συμπεριφορές, και θα ήθελα να ανασύρω μέσα από αυτό το παράδειγμα τους πιο γενικούς όρους του προβλήματος «υποκείμενο και αλήθεια». Ακριβέστερα: δεν θα ήθελα σε καμία περίπτωση να εξαλείψω ή να ακυρώσω την ιστορική διάσταση, εντός της οποίας επιχειρήσα να εγγράψω το πρόβλημα των σχέσεων υποκειμενικότητας και αλήθειας· παρόλα αυτά όμως, θα ήθελα να το αναδείξω υπό μια πολύ πιο γενική μορφή. Το ζήτημα που θα ήθελα να προσεγγίσω αυτή τη χρονιά, είναι το εξής: μέσα σε ποιά μορφή ιστορίας συσφίχθηκαν στη Δύση οι σχέσεις μεταξύ αυτών των δυο στοιχείων, οι οποίες δεν αναδύονται από την πρακτική, από την συνθήκη ανάλυση του ιστορικού, δηλαδή του «υποκειμένου» και της «αλήθειας».

Θα ήθελα λοιπόν να έχω ως αφετηρία μια έννοια, για την οποία νομίζω ότι σας είπα λίγα λόγια και πέρυσι.<sup>5</sup> Είναι η έννοια της επιμέλειας του εαυτού. Με αυτόν τον όρο επιχειρώ να μεταφράσω καλώς ή κακώς μια ελληνική έννοια εξαιρετικά περίπλοκη και εξαιρετικά πλούσια, χρησιμοποιούμενη επίσης πάρα πολύ συχνά, η οποία είχε πολύ μεγάλη διάρκεια ζωής μέσα σε όλο τον ελληνικό πολιτισμό: Είναι η έννοια της «*ἐπιμελείας* εαυτοῦ»<sup>iv</sup>, την

<sup>iii</sup> Όπως επισημαίνεται στην εισαγωγή της γαλλικής έκδοσης (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, ό.π., σ. VIII), ήδη από το 1976, ο Φουκώ, στην προσπάθειά του να περιορίσει τον πολύ μεγάλο αριθμό των προσερχομένων, μετέθεσε την ώρα έναρξης από τις 17.45 στις 9.15 το πρωί. Εντούτοις, για να καταφέρει να μπει στην αίθουσα, έπρεπε και πάλι να περάσει πάνω από τα σώματα των καθημένων στο πάτωμα ακροατών.

<sup>iv</sup> Ο Αλέξανδρος Νεχαμάς, *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Νεφέλη, 2001, σ. 222-231, εξηγεί αναλυτικά πως η όψιμη στροφή του Φουκώ προς συγκεκριμένα στοιχεία της σωκρατικής κληρονομιάς συνιστά τομή για την σκέψη του. Αν η «*επιμέλεια* εαυτού» υπονοεί σιωπηρά την δυνατότητα συνειδητής διάπλυσής του, τότε έρχεται σε σύγκρουση με τις δυο «*βασικές* προκείμενες» της σκέψης του. Αφενός, την νιτσεϊκή καταβολής αντίληψη που πρεσβεύει ότι «οι περισσότερες καταστάσεις στις οποίες βρισκόμαστε αποτελούν προϊόντα της ιστορίας»· αφετέρου την «*επιμονή* καχυποψία του απέναντι στην «*πρόοδο*», αφού «ήταν πρόθυμος να δει τη σκοτεινή πλευρά σε κάθε βήμα που θα οδηγούσε προς το φως, να συλλάβει το κόστος που θα είχε κάθε βήμα προς τα μπρος» (σ. 230).

οποία οι Λατίνοι, προξενώντας βεβαίως όλες εκείνες τις αποδυναμώσεις που πολλάκις έχουμε καταγγείλει ή, σε κάθε περίπτωση, υποδείξει,<sup>6</sup> την αποδίδουν κάπως σαν το *cura sui*.<sup>7</sup> Η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» είναι η φροντίδα για τον εαυτό μας, η ενασχόληση με τον εαυτό μας, το να μας απασχολεί ο εαυτός μας, κλπ. Θα μου πείτε ότι είναι αναμφίβολα λίγο παράδοξο και κάπως επιτηδευμένο το να επιλέξω, για να μελετήσω τις σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας, αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ», στην οποία η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας δεν έχει μέχρι στιγμής δώσει πολύ μεγάλη σημασία. Είναι λίγο παράδοξο και επιτηδευμένο να επιλέξω αυτή την έννοια, ενώ καθένas ξέρει, καθένas λέει, καθένas επαναλαμβάνει, και μάλιστα εδώ και πολύ καιρό, ότι το ζήτημα του υποκειμένου (το ζήτημα της γνώσης του υποκειμένου, της γνώσης του υποκειμένου από το ίδιο το υποκείμενο) τέθηκε αρχικά με μια τελείως διαφορετική διατύπωση και με ένα τελείως διαφορετικό παράγγελμα: την περίφημη δελφική επιταγή «γνῶθι σεαυτόν».<sup>8</sup> Αφού, λοιπόν, τα πάντα στην ιστορία της φιλοσοφίας – και ακόμη περισσότερο στην ιστορία της δυτικής σκέψης – μας δείχνουν ότι το «γνῶθι σεαυτόν» είναι η ιδρυτική διατύπωση του ζητήματος των σχέσεων υποκειμένου και αλήθειας, γιατί εγώ επέλεξα μιαν έννοια, οφθαλμοφανώς περιθωριακή, η οποία, αν και διατρέχει την ελληνική σκέψη, δεν φαίνεται να της αποδόθηκε ποτέ μια ιδιαίτερη θέση: την έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ»; Θα ήθελα, λοιπόν, σ' αυτή την πρώτη ώρα, να σταθώ για λίγο σε τούτο το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στην «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» και το «γνῶθι σεαυτόν».

Σε σχέση με το «γνώρισε τον εαυτό σου», αναφερόμενος σε μελέτες αρχαιολόγων και ιστορικών, θα ήθελα να κάνω αυτήν την πρώτη, πολύ απλή επισήμανση. Πρέπει, ωστόσο, να έχουμε πάντα κατά νου το εξής: έτσι όπως διατυπώθηκε, με τρόπο τόσο λαμπρό και αστραφτερό, και χαράχθηκε στην πέτρα του ναού, το «γνῶθι σεαυτόν» αναμφισβήτητα δεν διέθετε αρχικά την αξία που κατόπιν του αποδόθηκε. Γνωρίζετε (θα χρειασθεί να επανέλθουμε σε αυτό) το περίφημο κείμενο, στο οποίο ο Επίκτητος λέει ότι αυτό το παράγγελμα «γνῶθι σεαυτόν» χαράχτηκε εκεί, στο κέντρο της πανανθρώπινης κοινότητας.<sup>9</sup> Πράγματι, είχε χαραχτεί σ' εκείνον τον τόπο, ο οποίος αποτελούσε αναμφίβολα ένα από τα κέντρα της ελληνικής ζωής και στη συνέχεια της πανανθρώπινης κοινότητας,<sup>10</sup> χωρίς να έχει καθόλου τη σημασία του «γνώρισε τον εαυτό σου» με το φιλοσοφικό νόημα του όρου· σε εκείνη τη διατύπωση δεν ήταν η αυτογνωσία που επιβάλλονταν, ούτε η γνώση του εαυτού ως θεμελίου της ηθικής ούτε ως κανονιστικής αρχής για μια σχέση με τους θεούς. Έχει προταθεί ένας ορισμένος αριθμός ερμηνειών. Υπάρχει η παλαιά ερμηνεία του Roscher, η οποία προτάθηκε το 1901 σε ένα άρθρο του περιοδικού *Philologus*,<sup>11</sup> όπου υπενθύμιζε ότι εν κατακλείδι όλα τα δελφικά παραγγέλ-

<sup>6</sup> Μεταξύ των Ομηρικών Ύμνων, ο Ύμνος στον Απόλλωνα αναφέρεται στην ίδρυση του μαντείου των Δελφών και περιγράφει τη διαδρομή που ακολούθησε ο Απόλλων, μέχρι να επιλέξει την κατάλληλη τοποθεσία, καθώς και την επιλογή ταξιδευτών από την Κρήτη ως των πρώτων διαχειριστών του ναού του. Βλ. Ι.Θ. Κακριδής, *Ελληνική Μυθολογία*, τόμος Γ', Εκδοτική Αθηνών, 2013, σ. 134-146· Η.-G. Nesselrath, *Εισαγωγή στην Αρχαίολογία*, Τόμος Α' Αρχαία Ελλάδα, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2001, σ. 180. Για μιαν εξαντλητική ανάλυση, βλ. το κλασικό έργο του P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Παρίσι, 1951 [Λεξικό της ελληνικής και της ρωμαϊκής μυθολογίας, μτφρ. Β. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη, University StudioPress, 1991].

ματα απευθύνονταν στους ανθρώπους που πήγαιναν να συμβουλευθούν τους θεούς και ότι έπρεπε να διαβαστούν σαν κανόνες, σαν τελετουργικές υποδείξεις σε σχέση με το ίδιο το αίτημα παροχής συμβουλής. Όσο για τα τρία παραγγέλματα, τα γνωρίζετε! Το «μηδὲν ἄγαν» (καμία υπερβολή), σύμφωνα με τον Roscher, με κανένα τρόπο δεν προσδιόριζε ή διατύπωνε μια γενική αρχή ηθικής και μέτρου για την ανθρώπινη συμπεριφορά. Το νόημά του ήταν μάλλον το εξής: εσύ που προσέρχεσαι για να συμβουλευτείς τους θεούς μην θέσεις υπερβολικά πολλές ερωτήσεις· θέσε μόνο αυτές που θα σε ωφελήσουν, περιορίσου στις αναγκαίες. Το δεύτερο παράγγελμα, το σχετικό με την «ἐγγύη» (οι εγγυήσεις),<sup>12</sup> θα σήμαινε επακριβώς αυτό: όταν έρχεσαι να συμβουλευθείς τους θεούς, μην δίνεις όρκους και μην δεσμεύεσαι για πράγματα που δεν θα μπορούσες να πραγματοποιήσεις. Το «γνώθι σεαυτόν», πάλι, σύμφωνα πάντοτε με τον Roscher, θα μπορούσε να σημαίνει το εξής: τη στιγμή που έρχεσαι να θέσεις ερωτήσεις στο μαντείο, εξέτασε καλά μέσα σου τα ερωτήματα που έχεις να θέσεις, που θέλεις να θέσεις· και επειδή οφείλεις οπωσδήποτε να μειώσεις στο ελάχιστο τον αριθμό των ερωτήσεών σου και να μην θέσεις υπερβολικά πολλές, εστίασε την προσοχή μέσα σου σε αυτό που έχεις ανάγκη να μάθεις. Μια πιο πρόσφατη ερμηνεία είναι εκείνη του Defradas,<sup>vi</sup> το 1954, σε ένα βιβλίο με τίτλο *Les thèmes de la propagande delphique*. Ο Defradas προτείνει μια άλλη ερμηνεία, η οποία όμως και εδώ δείχνει καθαρά, υποδεικνύει καθαρά ότι το «γνώθι σεαυτόν» δεν αποτελεί κατά κανέναν τρόπο αρχή αυτογνωσίας. Σύμφωνα με τον Defradas, τα τρία αυτά δελφικά παραγγέλματα πρέπει να ήταν γενικού χαρακτήρα εντολές για σύνεση: «καμία υπερβολή» στις απαιτήσεις, τις ελπίδες, αποφυγή κάθε υπερβολής επίσης στη συμπεριφορά μας· όσον αφορά στις «εγγυήσεις», ήταν ένα παράγγελμα που προειδοποιούσε εκείνους που ζητούσαν συμβουλή για τους κινδύνους της υπερβολικής γενναιοδωρίας· και όσον αφορά στο «γνώρισε τον εαυτό σου», αυτή θα ήταν η αρχή [σύμφωνα με την οποία], πρέπει αδιαλείπτως να θυμάσαι πως, σε τελική ανάλυση, δεν είσαι παρά ένας θνητός και ότι δεν είσαι θεός και συνεπώς ότι δεν αρμόζει να έχεις πολύ μεγάλη ιδέα για τις δυνάμεις σου ούτε να έρχεσαι σε σύγκρουση με την υπέρτερη ισχύ που κατέχει η θεότητα.<sup>vii</sup>

As προσπεράσουμε γρήγορα αυτά τα ζητήματα. Θα ήθελα να επιμείνω σε κάτι άλλο, το οποίο αφορά πολύ περισσότερο το ζήτημα που με απασχολεί: όποιο κι αν είναι πράγματι το νόημα που δόθηκε και αποδόθηκε, μέσα στη λατρεία του Απόλλω-

<sup>vi</sup> Ο J. Defradas (1911-1974), σημαντικός ελληνιστής του προηγούμενου αιώνα, συνέγραψε αυτό το έργο ως το κύριο μέρος της διδακτορικής του διατριβής, η οποία συμπληρωνόταν από την έκδοση, τη μετάφραση και τον σχολιασμό του *Συμποσίου των επτά σοφών* του Πλούταρχου. Στον μεταθανάτιο αποχαιρετισμό που του απευθύνει ο R. Flacelière στο *Bulletin de l' Association Guillaume Budé* (volume 1, numéro 2, 1974, σ. 175-176) βρήσκουμε μια συνοπτική περιγραφή των αρχαιογνωστικών του ενδιαφερομένων και της εκδοτικής-μεταφραστικής και όχι μόνο προσφοράς του.

<sup>vii</sup> Την ίδια ερμηνευτική γραμμή ακολουθεί και ο G. Reale, *Σωκράτης*, μτφρ: Μ. Οικονομίδου, Ακαδημία Αθηνών, 2008, σ. 50 κε. Ο Reale, βασίζόμενος σε παραδείγματα από την αρχαία λογοτεχνία, εντάσσει το *γνώθι σεαυτόν* σε ένα επανερχόμενο μοτίβο του ελληνικού πνεύματος, το οποίο επιζητεί να εκφράσει την αγεφύρωτη απόσταση, τη ριζική διαφορά, μεταξύ θεών και ανθρώπου. Σε ένα απόσπασμα που διασώζει ο Πλούταρχος (βλ. DK 93: πρόκειται για συντομογραφία της κλασικής έκδοσης των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών φιλοσόφων, H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 19526, Berlin, Weidmann), ο Ηράκλειτος κάνει το πασιγνωστο σχόλιο: «ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἄλλὰ σημαίνει». Παρότι είχε ασκήσει οξεία κριτική στα θρησκευτικά ήθη του καιρού του, ο Ηράκλειτος δείχνει να επιδοκιμάζει την αμφισημία που χαρακτηρίζει τους χρησμούς, στο μέτρο που ακολουθεί έναν, εξίσου υπαινετικό αποφθεγματικό και αποκαλυπτικό χαρακτήρα, τρόπο έκφρασης (βλ. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press, 1952, σ. 414).

να, στο δελφικό παράγγελμα «γνώρισε τον εαυτό σου», είναι γεγονός, πιστεύω, ότι, όταν αυτό το δελφικό παράγγελμα, αυτό το «γνώθι σεαυτόν», κάνει την εμφάνισή του στη φιλοσοφία, στην φιλοσοφική σκέψη, αυτό λοιπόν, όπως καλά το ξέρουμε, λαμβάνει χώρα, γύρω από το ιστορικό πρόσωπο του Σωκράτη. Ο Ξενοφών το μαρτυρεί στα Απομνημονεύματά,<sup>14</sup> και ο Πλάτων σε κάποια κείμενα στα οποία θα πρέπει να επανέλθουμε. Όταν λοιπόν αυτό το δελφικό παράγγελμα (αυτό το «γνώθι σεαυτόν») εμφανίζεται, είναι, όχι πάντοτε όμως πολλές φορές και με τρόπο που δεν στερείται σημασίας, συζευγμένο, αδελφοποιημένο με την αρχή του να επιμελείσαι τον εαυτό σου («ἐπιμελείε σεαυτοῦ»). Λέω «συζευγμένο», λέω «αδελφοποιημένο». Στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται εντελώς για σύζευξη. Σε κάποια κείμενα στα οποία θα χρειασθεί να επανέλθουμε, ο κανόνας «γνώρισε τον εαυτό σου» διατυπώνεται με τρόπο που τον θέτει κυρίως σε ένα είδος εξάρτησης από το παράγγελμα της φροντίδας για τον εαυτό. Το «γνώθι σεαυτόν» εμφανίζεται, με αρκετά σαφή τρόπο και σε ένα ορισμένο αριθμό χαρακτηριστικών κειμένων, και πάλι, μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της «ἐπιμελείας σεαυτοῦ», ως μια από τις μορφές, ως μια από τις συνέπειες, ως ένα είδος συγκεκριμένης, ακριβούς και ιδιαίτερης εφαρμογής του γενικού κανόνα: πρέπει να ασχολείσαι με τον εαυτό σου, δεν πρέπει να τον λησμονείς, πρέπει να έχεις τη φροντίδα του εαυτού σου. Μέσα σ' αυτό είναι που εμφανίζεται και διατυπώνεται, ωσάν το αποκορύφωμα μάλιστα αυτής της φροντίδας, ο κανόνας «γνώρισε τον εαυτό σου». Εξάλλου, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι σε αυτό το κείμενο του Πλάτωνα, πασίγνωστο βεβαίως αλλά και το οποίο όμως είναι θεμελιώδες: την *Απολογία Σωκράτους*, ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως αυτός ο οποίος ουσιωδώς, θεμελιωδώς, πρωταρχικά έχει για δραστηριότητα, επάγγελμα και τοποθέτηση να παρακινεί τους άλλους να ασχολούνται με τον εαυτό τους, να μεριμνούν για τον εαυτό τους και να μην τον παραμελούν. Πάνω σ' αυτό υπάρχουν πράγματι στην *Απολογία* τρία κείμενα, τρία χωρία, τα οποία είναι εντελώς σαφή και απερίφραστα.

Ένα πρώτο χωρίο βρίσκεται στο 29d της *Απολογίας*.<sup>15</sup> Σε αυτό το χωρίο, ο Σωκράτης υπερασπιζόμενος τον εαυτό του, εκφωνώντας αυτήν την πλασματική αγόρευση ενώπιον των κατηγορών του και των δικαστών του, απαντά στην ακόλουθη αντίρρηση<sup>viii</sup> Τον φέγουν για το ότι βρίσκεται αυτή τη στιγμή σε τέτοια θέση, που θα «όφειλε να ντρέπεται». Η κατηγορία, αν θέλετε, συνίσταται στο εξής: Δεν γνωρίζω πολύ καλά τι κακό έχεις κάνει, όμως παραδέξου ότι είναι επαίσχυντο να έχεις διαγάγει τέτοιο βίο, ώστε τώρα να βρίσκεσαι ενώπιον των δικαστηρίων, ώστε να είσαι τώρα υπό το κράτος μιας απαγγελθείσας κατηγορίας και ώστε να κινδυνεύεις τώρα να καταδικαστείς και ίσως να καταδικαστείς ακόμα και σε θάνατο.<sup>ix</sup> Άραγε εάν κανείς έχει ζήσει με ένα ορισμένο τρόπο που, αν και δεν ξέρουμε τι ζωή είναι αυτή, εντούτοις είναι τέτοια ώστε να κινδυνεύει έτσι να καταδικασθεί σε θάνατο μετά από μια τέτοια δίκη, άραγε δεν υπάρχει τελικά εδώ κάτι το επαίσχυντο; Ο Σωκράτης, σε αυτό το χωρίο, απαντά ότι αντιθέτως είναι εξαιρετικά περήφανος για τον τρόπο που έζησε και ότι, αν ποτέ κανείς του ζητούσε

<sup>viii</sup> Την ίδια περικοπή σχολιάζει και ο W.K.C. Guthrie στο: *Σωκράτης*, μτφρ: Τ. Νικολαΐδης, ΜΙΕΤ, 2005, σ. 203-207.

<sup>ix</sup> *Απολογία*, 28b : «Ίσως ἂν οὖν εἴποι τις: "εἴτ' οὐκ αἰσχρὴν, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν"».

να ζήσει αλλιώς, εκείνος θα αρνιόταν.<sup>x</sup> Λοιπόν: Είμαι τόσο πολύ περήφανος για τη ζωή που έζησα, ώστε, ακόμη και αν πρότειναν να με απαλλάξουν από τις κατηγορίες, εγώ δεν θα την άλλαζα. Ορίστε αυτό το χωρίο, ορίστε αυτό που λέει ο Σωκράτης: «Άνδρες Αθηναίοι, σας είμαι ευγνώμων και σας αγαπώ· όμως θα πειθαρχήσω στον θεό μάλλον παρά σε σάς· και όσο ακόμη αναπνέω και αντέχω, να είσθε βέβαιοι ότι δεν θα πάψω να φιλοσοφώ, να σας [παροτρύνω], αλλά και να νουθετώ όποιον από εσάς θα συναντώ». Και η νουθεσία που θα έκανε εάν δεν είχε καταδικασθεί, επειδή ήδη την έκανε προτού να έχει κατηγορηθεί, αυτή η νουθεσία ποια είναι; Λοιπόν θα έλεγε, όπως έχει τη συνήθεια να το κάνει, σε αυτούς που συναντά: «Τι! Αγαπητέ φίλε, είσαι Αθηναίος, πολίτης μιας πόλης που είναι πιο μεγάλη, πιο ξακουστή για τη σοφία και τη δύναμή της από κάθε άλλη πόλη, και δεν κοκκινίζεις που φροντίζεις («έπιμελεῖσθαι») για την περιουσία σου, για το πώς θα την αυξήσεις όσο πιο πολύ γίνεται, όπως και για τη φήμη σου και τις τιμές στο πρόσωπό σου· όμως, όσον αφορά στο νου σου, όσον αφορά στην αλήθεια και όσον αφορά στην ψυχή σου, που το ζήτημα θα ήταν η συνεχής τους βελτίωση, δεν έχεις καμία έγνοια, ούτε καν σκέπτεσαι να ασχοληθείς μαζί τους (έπιμελεῖ, φροντίζεις)».<sup>xi</sup> Λοιπόν, ο Σωκράτης μας θυμίζει αυτό που έλεγε πάντα, και αυτό που είναι απόλυτα αποφασισμένος να συνεχίσει να λέει σε εκείνους που θα συναντήσει και χωρίς περιστροφές θα αρχίσει να τους κάνει ερωτήσεις: Ασχολείσθε με ένα σωρό πράγματα, με την περιουσία σας, με τη φήμη σας. Δεν ασχολείσθε με τον εαυτό σας. Και συνεχίζει: «Αν, όμως, κάποιος από σας το αμφισβητήσει, εάν υποστηρίξει πώς μερηνά γι' αυτά (για την ψυχή του, για την αλήθεια, για το νου· Μ.Φ.), μη νομίζετε ότι θα τον αφήσω και ότι θα φύγω στη στιγμή· όχι, θα του θέσω ερωτήσεις, θα τον εξετάσω, θα συζητήσω σε βάθος.<sup>17</sup> Νέος ή γέρος, όποιος κι αν είναι αυτός που θα έχω συναντήσει, ξένος ή συμπολίτης, με αυτόν τον τρόπο θα του φερθώ. Και κυρίως έτσι θα φερθώ σε σας, συμπολίτες μου, γιατί είμαι περισσότερο δικός σας λόγω της εξ αίματος καταγωγής.<sup>xii</sup> Γιατί, καταλάβετε το καλά, σε αυτό βρίσκεται η εντολή που έχω από το θεό· και πιστεύω ότι τίποτε δεν έχει λάχει ποτέ στην πόλη που να της είναι πιο επωφελές από το

<sup>x</sup> Ο Σωκράτης απαντά κάπως πιο αναλυτικά. Συγκεκριμένα, θέτοντας ως κριτήριο της πράξης το δίκαιο ή το άδικο και όχι την αυτοπροστασία, φέρνει ως παράδειγμα τον Αχιλλέα, ο οποίος προτίμησε να πεθάνει παρά να ντροπιστεί. Το σωκρατικό κριτήριο αξιολόγησης βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τις προτεραιότητες των κριτών του (αφού ντροπή δεν είναι το να πεθάνεις, αλλά το να υφίστασαι μια που αφήνει το χρέος σου ανεκπλήρωτο). Το ύφος εδώ του κειμένου εκφράζει την ειρωνική διάθεση του Πλάτωνα: «εἴτ' οὐκ αἰσχύνῃ [...] νυνὶ ἀποθανεῖν;» (28b), λέει ο υποτιθέμενος κατηγορός. Ο Πλάτων απαντά επιστρατεύοντας το πρότυπο του Αχιλλέα: τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομείναι [...] τοῦτο ἀκούσας τοῦ μὲν θανάτου καὶ τοῦ κινδύνου ὠλιγόωρσε, πολλὸ δὲ μᾶλλον δέσας τὸ ζῆν κακῶς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν (28c-d).

<sup>xi</sup> Βλ. αὐτ., 29e : «... φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζει;».

<sup>xii</sup> Η συγκεκριμένη αναφορά κατανοείται, αν λάβουμε υπόψη τον μύθο της αυτοκτονίας των Αθηναίων. Ο μύθος αυτός συνδέεται κυρίως με τον Εριχθόνιο, μυθικό βασιλιά της Αθήνας. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Εριχθόνιος γεννήθηκε από τη γη, επειδή η θεά Αθηνά, αντιστεκόμενη στον έρωτα του Ηφαίστου (πατέρα του Εριχθόνιου), σκούπισε με μαλλί το σπέρμα του που έπεσε στο πόδι της και το έριξε στη γη. Αυτό που ενδιαφέρει είναι η πολιτική διάσταση του μύθου και η σύνδεσή του με την αθηναϊκή δημοκρατία: οι Αθηναίοι ήταν περήφανοι για το γεγονός ότι οι πολίτες έχουν μια κοινή καταγωγή, καθώς και για το ότι δεν είχαν αλλάξει ποτέ τόπο καταγωγής. Καθώς γεννήθηκαν όλοι απ' την αττική γη, είναι ίσοι μεταξύ τους και η πόλη διακρίνεται για την ομοιογένειά της. Η δημοκρατία τρόπον τινά, σε αντίθεση με τις προηγούμενες πολιτικές δομές (τυραννία κλη), έρχεται να εκφράσει αυτή την φυσική ισότητα. Οι Αθηναίοι, έτσι, εξασφαλίζουν μιαν αλαζονική, θα λέγαμε, αυτοκατανόηση που τους διαφοροποιεί από τους υπόλοιπους ελλαδικούς πληθυσμούς και, ενίοτε, επιστρατεύεται ως επιχείρημα για να νομιμοποιήσει την επιθετικότητα τους. Βλ. Nicole Loraux, *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, Cornell University Press, 2000, σ. 50. Επίσης, βλ. Susan Lape, *Race and citizen identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, 2010, σ. 18.

δικό μου ζήλο να εκτελέσω αυτήν την εντολή». <sup>18</sup> Αυτή λοιπόν η «εντολή» είναι εκείνη με την οποία οι θεοί ανέθεσαν στον Σωκράτη το καθήκον να απευθύνει κάλεσμα προς τους ανθρώπους, νέους και γέρους, πολίτες και μη, και να τους πει: ασχοληθείτε με τον εαυτό σας. <sup>xiii</sup> Εδώ είναι το καθήκον του Σωκράτη. Σε ένα δεύτερο χωρίο, ο Σωκράτης επανέρχεται στη ζήτημα της επιμέλειας εαυτού και λέει ότι, αν τελικά οι Αθηναίοι τον καταδικάσουν όντως σε θάνατο, ε λοιπόν, αυτός, ο Σωκράτης, δεν θα έχανε και τίποτε σπουδαίο. Οι Αθηναίοι, αντίθετα, θα βίωναν με τον θάνατό του μια πολύ βαριά και σοβαρή απώλεια. <sup>19</sup> Κι αυτό, λέει, γιατί δεν θα έχουν πλέον κανέναν να τους παρακινεί να ασχοληθούν με τους εαυτούς τους και την οικεία τους αρετή. Εκτός κι αν οι θεοί έχουν, για τους Αθηναίους τους ίδιους, αρκετά μεγάλη έγνοια ώστε να τους στείλουν ένα αντικαταστάτη του Σωκράτη, να τους στείλουν κάποιον που θα τους υπενθυμίζει αδιάκοπα ότι οφείλουν να νοιάζονται για τους εαυτούς τους. <sup>20</sup> Τέλος, το τρίτο απόσπασμα: στο 36b-c<sup>xiv</sup>, αφορά στην ποινή που επισύρουν οι πράξεις του. Σύμφωνα με τις παραδοσιακές νομικές μορφές, <sup>21</sup> ο Σωκράτης προτείνει από μόνος του την ποινή, στην οποία θα δεχόταν να υποβληθεί, στην περίπτωση που θα καταδικαζόταν. Ας δούμε, λοιπόν, το κείμενο: «Τι μου αξίζει να πάθω και τι πρόστιμο να καταβάλω, επειδή θεώρησα ότι όφειλα να εγκαταλείψω μια ήσυχη ζωή, να παραμελήσω αυτά τα οποία οι περισσότεροι άνθρωποι τα θεωρούν πολύ σημαντικά, περιουσία, ιδιωτικό συμφέρον, στρατηγίες, από του βήματος επιτυχίες, αξιώματα, πολιτικούς συνασπισμούς και φατρίες; Επειδή ήμουν πεπεισμένος ότι με αυτούς τους ενδοιασμούς μου θα καταστρεφόμουν, αν έπαιρνα αυτό το δρόμο; Επειδή δεν θέλησα να εμπλακώ σε αυτό από το οποίο δεν θα προέκυπτε κανένα όφελος ούτε για σας ούτε για μένα; Επειδή προτίμησα να προσφέρω στον καθένα από σας ξεχωριστά αυτό που διακηρύσσω ότι είναι η πιο σημαντική από τις υπηρεσίες, επιχειρώντας να τον πείσω να φροντίζει (ἐπιμελεθείη) λιγότερο γι' αυτά που του ανήκουν και περισσότερο για τον ίδιο του τον εαυτό, να γίνει όσο πιο εξαιρετος και πιο σώφρων τού είναι δυνατόν, και να νοιάζεται για τις υποθέσεις της πόλης λιγότερο από όσο για την ίδια την πόλη, και, τελικά, να εφαρμόζει στο κάθε τι αυτές τις ίδιες αρχές; Τι μου αξίζει, λοιπόν, διερρωτώμαι, για το ότι έχω φερθεί με τέτοιο τρόπο [και για το ότι σας παρακίνησα να ασχολείσθε με τους εαυτούς σας; Καμία ποινή, βέβαια, καμία τιμωρία αλλά· Μ.Φ.] αυτό που μου αξίζει, Αθηναίοι, είναι μια καλή μεταχείριση, αν θέλουμε να είμαστε δίκαιοι». <sup>22</sup>

Για την ώρα, ας παραμείνω εδώ. Πρόθεσή μου ήταν απλώς να σας επισημάνω αυτά τα αποσπάσματα, όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται κατά βάση ως ο άνθρωπος που παρωθεί τους άλλους να μεριμνήσουν για τον εαυτό τους, απευθύνοντάς σας και την παράκληση να σημειώσετε απλώς τρία τέσσερα πράγματα τα οποία είναι σημαντικά. Κατά πρώτον, τούτη η δραστηριότητα, η οποία συνίσταται στο να παρωθεί τους άλλους να ασχολούνται με τον εαυτό τους, είναι η δραστηριότητα του Σωκράτη, όμως είναι οι

<sup>xiii</sup> Με τον ισχυρισμό του Σωκράτη ότι ενεργεί ακολουθώντας θεϊκό πρόσταγμα εγείρεται το μεγάλο ζήτημα της σχέσης του με το θείο και, κυρίως, του ρόλου που τού αποδίδει στη συγκρότηση της φιλοσοφικής του θεώρησης. Βλ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ερωρευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφρ: Π. Καλλιγιάς, Εστία, 2008<sup>ς</sup>, το κεφάλαιο *Η σωκρατική ευσέβεια* (σ. 240-269).

<sup>xiv</sup> Στην πραγματικότητα, η περικοπή που εξετάζει ο Φουκώ και την οποία παραθέτει εκτείνεται μέχρι και το 36d.

θεοί εκείνοι που του την ανέθεσαν. Επιτελώντας την, ο Σωκράτης δεν κάνει τίποτα άλλο παρά το να εκτελεί μια εντολή, να ασκεί ένα λειτουργήμα, να είναι ταγμένος (χρησιμοποεί τη λέξη τάξις<sup>xv</sup>)<sup>23</sup> εκεί που καθόρισαν οι θεοί. Εξάλλου, σε κάποιο απόσπασμα, είχατε την ευκαιρία να δείτε ότι οι θεοί έστειλαν στους Αθηναίους τον Σωκράτη, στο μέτρο που ενδιαφέρονται γι αυτούς, και ότι ενδεχομένως θα τους έστειλαν κάποιον άλλον, για να τους παρακινήει να ασχολούνται με τους εαυτούς τους.

Δεύτερον, βλέπετε επίσης, και αυτό είναι απολύτως σαφές στο τελευταίο από τα αποσπάσματα που μόλις σας διάβασα, ότι εάν ο Σωκράτης μεριμνά για τους άλλους, αναπόφευκτα δεν μεριμνά για τον εαυτό του, ή εν πάση περιπτώσει παραμελεί χάριν αυτής της δραστηριότητας, μια σειρά πολλών άλλων δραστηριοτήτων τις οποίες εν γένει τις εκλαμβάνουν ως δραστηριότητες ιδιοτελείς, επωφελείς, ευνοϊκές για τον δρώντα. Για να μπορεί να ασχολείται με τους άλλους, ο Σωκράτης παραμέλησε την παρουσία του, αγνόησε μια σειρά από πολιτικά προνόμια, παραιτήθηκε από οποιαδήποτε σκέψη για πολιτική σταδιοδρομία και δεν επεδίωξε να καταλάβει καμία θέση ευθύνης ούτε κανένα αξίωμα. Ετίθετο λοιπόν το πρόβλημα αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του να «ασχολείσαι με τον εαυτό σου», όπως προτρέπει ο φιλόσοφος, και αυτού που πρέπει να αντιπροσωπεύει για τον φιλόσοφο το να ασχολείται με τον εαυτό του ή ενδεχομένως να αυτοθυσιάζεται: στάση, κατά συνέπεια, αυτού που χειρίζεται αρμοδίως το ζήτημα τού «να ασχολείσαι με τον εαυτό σου».<sup>xvi</sup> Τρίτον, δεν προχώρησα αρκετά την ανάγνωση του χωρίου που μόλις τώρα παρέθεσα, όμως δεν έχει μεγάλη σημασία, γιατί θα μπορούσατε να ανατρέξετε μόνοι σας σε αυτό: Σε αυτή τη δραστηριότητα η οποία συνίσταται στο να προτρέπεις τους άλλους να ασχολούνται με τους εαυτούς τους, ο Σωκράτης λέει ότι, σε σχέση με τους συμπολίτες του, παίζει το ρόλο εκείνου που αφυπνίζει.<sup>24</sup> Άρα, η επιμέλεια του εαυτού μέλλει να εκληφθεί ως η στιγμή της πρώτης αφύπνισης. Εντοπίζεται ακριβώς στη στιγμή που τα μάτια ανοίγουν, που βγαίνει κάποιος από τον ύπνο, και μπορεί να δει το πρώτο-πρώτο φως: τρίτο ενδιαφέρον σημείο σε αυτό το ζήτημα της «φροντίδας για τον εαυτό». Τέλος, λίγο πριν ολοκληρωθεί ένα απόσπασμα

<sup>xv</sup> Ο Σωκράτης, βέβαια, καθώς φαίνεται και στο αρχαίο κείμενο, χρησιμοποιεί το ρήμα *τάττω* και όχι το ουσιαστικό *τάξις*: «οὐ ἂν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγῆσάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δέῃ, ὡς ἔμοι δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ». Στην αντίστοιχη υποσημείωση, ο επιμελητής της γαλλικής έκδοσης αναφέρεται στον στωικό Σενέκα και την έννοια του τόπου (locus) που η φύση εμπιστεύεται στον άνθρωπο. Η στωική φιλοσοφία αναγνωρίζει δύο οντολογικές αρχές, την ενεργητική (Φύση/Θεός) και την πάσوخουσα, την ἄλη. Η Φύση διαποτίζεται από τον Λόγο και επενεργεί πάνω σε κάθε μορφή ἕλης, έτσι ώστε, τελικά, ὁ,τι υπάρχει να μην είναι παρά ἔνυλος Λόγος, αφού διαπερνάται πλήρως από Αυτόν. Ανάμεσα στα υπόλοιπα ἔμβια ὄντα, ὁ ἄνθρωπος είναι το μόνο του οποίου η φύση μετέχει προνομιακά στην κοσμική λογικότητα. Επομένως, «τόπος» του ανθρώπου είναι η λογικότητα και αξίωση της στωικής ηθικής είναι η δια βίου καλλιέργειά της, ὡστε η ζωή που διάγουμε να βρίσκεται στη μέγιστη δυνατή συμφωνία με τις επιταγές του κοσμικού Λόγου. Ακριβώς γι' αυτό, η ευδαιμονία για τους στωικούς ἔγκειται στο «κόμολογούμενος τῆ φύσεως ζῆν». Βλ. Α.Α. Long, *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία*, ΜΙΕΤ, 2003, σ. 286. Ακόμη, ΙΔ., *From Epicurus to Epictetus*, Clarendon Press, 2006, σ. 361-362, όπου γίνεται εγκωμιαστική αναφορά σε αυτήν ακριβώς τη σειρά μαθημάτων του Φουκά και στις αναλύσεις του για τον Σενέκα. Βλ. επίσης: L. Edelstein, *Ὁ Στωικός σοφός*, μτφρ: Ρ. Μπέρκνερ, Θύραθεν, Αθήνα 2002.

<sup>xvi</sup> Σχολιάζοντας τη συνεπή στάση του Σωκράτη, την επιλογή του να ζήσει – και να πεθάνει – με τρόπο που δεν αναιρεί τα ὅσα υποστήριξε με τη δράση του, ο Κ. Παπαγιώργης παρατηρεί: «Ὁ Σωκράτης παραδίνεται στον νόμο της πολιτείας που τον ἀνέθρεψε και δεν διατάζει στιγμή να υποταχθεῖ στην ἀδικία για χάρη της δικαιοσύνης, να δώσει ζωή στην πόλη προσφερόντάς της σφάγιο τον εαυτό του [...] Ἀλλά μολονότι τα χρήματα εὐκόλα μπορούν να ανοίξουν τους δρόμους της φυγῆς, εκείνο που ξεπερνά τον νοῦ των μαθητῶν και τους αποσβολώνει είναι ὅτι δεσμώτης, δεσμωτήριο και φύλακας είναι ὁ ἴδιος ἄνθρωπος [...] Ἡ σκέπη γίνεται ζωή, ἐπειδὴ ὁ φιλόσοφος τοῖμά να ἀρῆσει τον εαυτό του ὡς παράδειγμα». Βλ. Κ. Παπαγιώργης, *Σωκράτης: Ὁ νομοθέτης που αυτοκτονεῖ*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1995<sup>4</sup>, σ. 11-12.

που δεν σας διάβασα, έχουμε την διάσημη σύγκριση του Σωκράτη με την αλογόμυγα, αυτού του εντόμου που καταδιώκει τα ζώα, τα τσιμπά και τα κάνει να τρέχουν αναστατωμένα.<sup>25</sup> Η επιμέλεια του εαυτού, λοιπόν, είναι κάτι σαν κεντρί το οποίο πρέπει να χωθεί μέσα στη σάρκα των ανθρώπων, πρέπει να εισχωρήσει μέσα στην ύπαρξή τους και το οποίο είναι πρωταρχική αιτία ταραχής, πρωταρχική αιτία κίνησης, πρωταρχική αιτία διαρκούς ανησυχίας για όσο διαρκεί η ύπαρξη. Πιστεύω, επομένως, ότι αυτό το ζήτημα της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ» πρέπει ίσως να αποδεσμευθεί κάπως από τη γοητεία του «γνώθι σεαυτόν», το οποίο έκανε να επισκιασθεί η σπουδαιότητά του. Συν τοις άλλοις, σε ένα κείμενο που θα επιχειρήσω σε λίγο<sup>xvii</sup> να σας εξηγήσω κάπως πιο αναλυτικά (το περίφημο κείμενο του Αλκιβιάδη, όλο το τελευταίο μέρος) θα δείτε πώς η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» αποτελεί ακριβώς το πλαίσιο, το έδαφος, το θεμέλιο στο οποίο στηρίζεται η δικαιολόγηση της επιταγής «γνώθι σεαυτόν». Εξ αυτών προκύπτει: η σπουδαιότητα της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ» για το ιστορικό πρόσωπο του Σωκράτη, τον οποίο συνήθως συνδέουμε, αν όχι αποκλειστικά, πάντως κατ'εξοχήν, με το «γνώθι σεαυτόν». Ο Σωκράτης είναι ο άνθρωπος της επιμέλειας του εαυτού, και θα παραμείνει έτσι. Και θα δούμε ότι σε μια ολόκληρη σειρά κειμένων της ύστερης Αρχαιότητας (στους στωϊκούς, στους κυνικούς, στον Επίκτητο<sup>26</sup> κυρίως) ο Σωκράτης είναι πάντοτε ουσιαστικά, θεμελιωδώς, αυτός που μέσα στο δρόμο απήυθνε το λόγο στους νέους και τους έλεγε: «Πρέπει να επιμελείσθε τον εαυτό σας».

Τρίτο<sup>xviii</sup> σημείο σχετικά με αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ» και των σχέσεών της με το «γνώθι σεαυτόν»: έχω την εντύπωση ότι τούτη η έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ» δεν έχει απλώς συνοδεύσει, πλαισιώσει θεμελιώσει την αναγκαιότητα της γνώσης του εαυτού, κατά τη στιγμή μόνον όπου έκανε την εμφάνισή της μέσα στη σκέψη, στην ύπαρξη, στο ιστορικό πρόσωπο του Σωκράτη. Μου φαίνεται ότι αυτή η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» (αυτή η φροντίδα για τον εαυτό και ο κανόνας που ήταν συνδεδεμένος μαζί της) δεν έπαψε να αποτελεί μια θεμελιώδη αρχή για τον χαρακτηρισμό της ελληνικής φιλοσοφικής στάσης καθ' όλη τη διάρκεια του ελληνικού, ελληνιστικού και ρωμαϊκού πολιτισμού. Αυτή η έννοια της φροντίδας για τον εαυτό έχει βεβαίως βαρύτερη σημασία στον Πλάτωνα. Έχει βαρύτερη σημασία στους επικούρειους, καθόσον στον Επίκουρο βρίσκετε την συγκεκριμένη διατύπωση, η οποία θα συνεχίσει να επαναλαμβάνεται συχνότατα: «Κάθε άνθρωπος, μέρα και νύχτα και καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, πρέπει να φροντίζει την δική του ψυχή».<sup>27</sup> Για να δηλώσει το «να φροντίζει», χρησιμοποιεί, μάλιστα, το ρήμα «θεραπεύειν»,<sup>28</sup> το οποίο είναι ένα ρήμα πολυσήμαντο. Το «θεραπεύειν» αναφέρεται στην ιατρική φροντίδα (έχουμε, δηλαδή, ένα είδος θεραπείας της ψυχής, και γνωρίζουμε πόσο είναι αυτή σημαντική για τους επικούρειους),<sup>29</sup> όμως το «θεραπεύειν» είναι και η υπηρεσία που προσφέρει ένας υπηρέτης στον κύριό του· και ξέρετε, ακόμη, ότι το «θεραπεύειν» αναφέρεται στην υπηρεσία της λατρείας, στη λατρεία που αποδίδεται καταστατικά, τακτικά, σε μια θεότητα ή σε μια θεία δύνα-

<sup>xvii</sup> Η ανάλυση του έργου θα ξεκινήσει την δεύτερη ώρα του μαθήματος και θα συνεχιστεί στην συνάντηση της 13<sup>ης</sup> Ιανουαρίου.

<sup>xviii</sup> Η πρώτη είχε να κάνει με την παράθεση των ερμηνειών που έχουν προταθεί για τα τρία δελφικά παραγγέλματα, ενώ η δεύτερη με την ανάλυση των τριών αποσπασμάτων της *Ἀπολογία Σωκράτους*.

μη. Στους κυνικούς φιλοσόφους, η επιμέλεια του εαυτού είναι κεφαλαιώδους σημασίας. Ενδεικτικά, σας παραπέμπω στο κείμενο που παραθέτει ο Σενέκας, στις πρώτες παραγράφους του βιβλίου VII του *De beneficiis*, όπου ο Δημήτριος ο κυνικός εξηγεί, σύμφωνα με έναν ορισμένο αριθμό κανονιστικών αρχών, στις οποίες θα χρειασθεί να επανέλθουμε, επειδή όλο αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό, πόσο ανώφελο είναι να καταγίνεται κανείς με τον στοχασμό πάνω σε ορισμένα φυσικά φαινόμενα (όπως για παράδειγμα: την προέλευση των σεισμών, τις αιτίες που προξενούν τις θύελλες, τους λόγους για τους οποίους είναι δυνατόν να έρχονται στον κόσμο δίδυμα παιδιά κλπ), ενώ είναι πολύ περισσότερο επιβεβλημένο, λέει, το να στρέψετε το βλέμμα σας προς τα πράγματα που σας αφορούν άμεσα και προς έναν ορισμένο αριθμό κανόνων,<sup>xix</sup> βάσει των οποίων θα μπορείτε να καθοδηγηθείτε τη συμπεριφορά σας και να ελέγχετε αυτό που κάνετε.<sup>30</sup> Αναφορικά με τους στωϊκούς, περιττεύει να σας θυμίσω πόσο καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ»: Κατέχει κεντρική θέση, στον Σενέκα, με την έννοια του *cura sui*· καθώς και στον Επίκτητο, συναντάται απ' άκρη σ' άκρη τις Διατριβές. Γι' όλα αυτά θα χρειαστεί να μιλήσουμε πολύ πιο διεξοδικά.

Η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ», όμως, δεν είναι θεμελιώδης μόνο για τους φιλοσόφους. Το ότι πρέπει να μας απασχολεί ο εαυτός μας δεν αποτελεί απλώς την προϋπόθεση πρόσβασης στον φιλόσοφο βίο, με την αυστηρή και πλήρη έννοια του όρου. Όμως θα δείτε, θα επιχειρήσω να σας δείξω πώς αυτή η κανονιστική αρχή, σύμφωνα με την οποία πρέπει να ασχολούμεθα με τον εαυτό μας, γενικεύθηκε και κατέστη αρχή κάθε ορθολογικής συμπεριφοράς, σε κάθε μορφή πρακτικού βίου που όντως θα ήθελε να υπακούει στην αρχή της ηθικής ορθολογικότητας. Στο μακρύ καλοκαίρι της ελληνοιστικικής και ρωμαϊκής σκέψης, η παρότρυνση να ασχοληθείς με τον εαυτό σου έλαβε τόσο μεγάλη έκταση, ώστε έγινε ένα ολοκληρωμένο γνήσιο πολιτισμικό φαινόμενο.<sup>31</sup> Και αυτό που θα ήθελα να σας δείξω, αυτό για το οποίο θα ήθελα να σας μιλήσω εφέτος, είναι γι' αυτήν την ιστορία με την οποία αυτό το συνολικό πολιτισμικό φαινόμενο (παρότρυνση, γενική αποδοχή της κανονιστικής αρχής του ότι πρέπει να επιμελούμαστε τον εαυτό μας) κατέστη ένα ιδιαίζον γνώρισμα της ελληνοιστικικής και ρωμαϊκής κοινωνίας (έστω της ελίτ), ενώ ταυτόχρονα ήταν ένα συμβάν εντός της σκέψης.<sup>32</sup> Νομίζω ότι το διακύβευμα, το γάντι που πρέπει να σηκώσει κάθε ιστορία της σκέψης, είναι ακριβώς το να συλλάβει τη στιγμή όπου ένα πολιτισμικό φαινόμενο μιας ορισμένης εμβέλειας δύναται να αποτελέσει μέσα στην ιστορία της σκέψης μian αποφασιστική στιγμή η οποία έχει δεσμεύσει έως και τον τρόπο ύπαρξης του νεωτερικού υποκειμένου.

Θα προσθέσω ακόμη κάτι: μπορεί αυτή η έννοια της επιμέλειας του εαυτού, που τη βλέπουμε να αναδύεται ευκρινώς και ολοκάθαρα, από τη στιγμή της εμφάνισης του ιστορικού προσώπου του Σωκράτη, να διέτρεξε, να διένυσε όλη την αρχαία φιλοσοφία έως το κατώφλι του Χριστιανισμού, όμως αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας» (της φροντίδας) την ξαναβρίσκατε στον χριστιανισμό ή ακόμη σε αυτό που αποτέλεσε, μέχρις ενός σημείου, τον περίγυρο και την ετοιμασία της έλευσής του: στην πνευματικότητα

<sup>xix</sup> «διδάγματα σοφίας» (*praecepta sapientiae*) στο λατινικό πρωτότυπο.

των Αλεξανδρινών. Σε κάθε περίπτωση, ξαναβρίσκετε με ένα ιδιαίτερο νόημα αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας», στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα (δείτε το έργο του *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*).<sup>33</sup> Την βρίσκετε στον Πλωτῖνο, στην δεύτερη Ἐννεάδα.<sup>34</sup> Κυρίως, ξαναβρίσκετε επίσης αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας» στον χριστιανικό ασκητισμό: στον Μεθόδιο Ολύμπου,<sup>35</sup> στον Βασίλειο Καισαρείας,<sup>36</sup> στον Γρηγόριο Νύσσης: στο *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως*,<sup>37</sup> στο κείμενο για το *Ἄσμα Ἀσμάτων*,<sup>38</sup> στους *Λόγους εἰς τοὺς Μακαρισμούς*.<sup>39</sup> Κυρίως, όμως, βρίσκετε αυτήν την έννοια της φροντίδας για τον εαυτό στο *Περὶ παρθενίας*<sup>40</sup> με το βιβλίο XIII, του οποίου ακριβώς ο τίτλος είναι: «Ἀρχὴ τῆς ἐπιμελείας τοῦ εαυτοῦ εἶναι ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τοῦ γάμου» [“Ὅτι ἀρχὴ τῆς ἐαυτοῦ ἐπιμελείας ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ γάμου ἐστίν)]. Δεδομένου ότι για τον Γρηγόριο Νύσσης ἡ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τοῦ γάμου (ἡ ἀγαμία) ἀποτελεῖ ὡπωσδήποτε τὴν πρώτη μορφή, τὸ ἀφειρητικό σημεῖο καμψῆς τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς, αὐτὴ ἡ ἐξομοίωση τῆς πρώτης τούτης μορφῆς τῆς φροντίδας για τον εαυτό με τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τοῦ γάμου μάς δείχνει πὼς ἡ φροντίδα για τον εαυτό λειτουργεῖ ὡς ἓνα εἶδος μήτρας τοῦ χριστιανικοῦ ἀσκητισμοῦ. Ἀπὸ τὸ ἱστορικό πρόσωπο τοῦ Σωκράτη, ὁ ὁποῖος καλοῦσε τοὺς νέους, για να τοὺς πει να ἀσχολοῦνται με τοὺς εαυτοὺς τοὺς ἕως τὸν χριστιανικό ἀσκητισμό, που ἀνάγει τὴν ἐπιμέλεια τοῦ εαυτοῦ σε ἀφειρητρία τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς, βλέπετε ὅτι ἔχουμε ἐδῶ ἓνα πολὺ μακρὰ ἱστορία τῆς ἐννοίας τῆς «ἐπιμελείας ἐαυτοῦ».

Ἐξυπακούεται, βέβαια, ὅτι, κατὰ τὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς ἱστορίας, ἡ έννοια διευρύνθηκε, ὅτι οἱ σημασίες τῆς πλῆθυναν, καὶ ὅτι παρέκκλιναν επίσης.

Μίας καὶ σκοπὸς τῶν φετινῶν μας παραδόσεων δὲν εἶναι παρὰ να ἀποσαφηνίσουμε αὐτὴ τὴν πορεία (ὅσα σας λέω πρὸς τὸ παρόν ἀποτελοῦν σκέτο διάγραμμα, ἀπλῶς ἀναγνωριστικὴ πτήση), να πούμε πὼς πρέπει να ἔχουμε συνέχεια κατὰ νου ὅτι μέσα αὐτὴ σε αὐτὴν τὴν έννοια τῆς «ἐπιμελείας ἐαυτοῦ» ὑπάρχει:

- Πρῶτον, ἡ ἰδέα μίας γενικῆς στάσης, ἐνὸς ὀρισμένου τρόπου να βλέπουμε τα πράγματα, να εἴμαστε μέσα στον κόσμον, να ἀναλαμβάνουμε δράση, να σχετιζόμαστε με τον ἄλλον. Ἡ «ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ» εἶναι μῖα στάση: ἀπέναντι στον εαυτό μας, ἀπέναντι στους ἄλλους, ἀπέναντι στον κόσμον.
- Δεύτερον, ἡ «ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ» εἶναι επίσης ἓνα ὀρισμένο εἶδος προσοχῆς, βλέμματος. Το να ἔχεις τὴ φροντίδα τοῦ εαυτοῦ σου συνεπάγεται ὅτι ἀνακατευθύνεις τὸ βλέμμα μου καὶ ὅτι τὸ στρέφεις ἀπὸ τα «ἔξω» πρὸς... ἡμῶν εἶναι ἔτοιμος να πῶ «τα μέσα». Ἀς ἀφήσουμε στὴν ἄκρη αὐτὴ τὴ λέξη (ἡ ὁποία, ὅπως γνωρίζετε, ἐγείρει ἓνα σωρὸ προβλήματα), καὶ ἄς πούμε ἀπλῶς ὅτι πρέπει να ἀποστρέψουμε τὸ βλέμμα μας ἀπὸ τὸ ἔξω, ἀπὸ τοὺς ἄλλους, ἀπὸ τὸν κόσμον, κ.λ.π. καὶ να τὸ κατευθύνουμε πρὸς: τὸν «εαυτό» μας. Ἡ ἐπιμέλεια τοῦ εαυτοῦ συνεπάγεται ὅτι προσέχουμε τὸ τι σκεπτόμαστε, ὅπως καὶ τὸ τι συμβαίνει μέσα στὴν σκέψη. Ἡ «ἐπιμέλεια» συγγενεῖ με τὴ «μελέτη», που σημαίνει τὴν ἀσκηση καὶ τὸν στοχασμό ταυτόχρονα.<sup>42</sup> Καὶ ὅλα αὐτὰ πρόκειται επίσης να τα διασαφηνίσουμε.
- Τρίτον, ἡ έννοια τῆς «ἐπιμελείας» δὲν δεικνύει ἀπλῶς τούτη τὴ γενικὴ στάση ἢ αὐτὸ τὸ εἶδος προσοχῆς που εἶναι στραμμένη πρὸς τὸν εαυτό. Ἡ «ἐπιμέλεια» δεικνύει ἐπί-

σης πάντοτε έναν ορισμένο αριθμό δραστηριοτήτων, δραστηριοτήτων που ασκούμε εμείς οι ίδιοι πάνω σε μας τους ίδιους, δραστηριοτήτων με τις οποίες αναλαμβάνουμε την ευθύνη του εαυτού μας, με τις οποίες τροποποιούμαστε, εξαγνίζομαστε, και με τις οποίες μετασχηματιζόμαστε και μεταμορφωνόμαστε.<sup>xx</sup> Από εδώ, θα προκύψει μια ολόκληρη σειρά πρακτικών, οι οποίες στην πλειοψηφία τους είναι και ασκήσεις που (μέσα στην ιστορία του πολιτισμού, της φιλοσοφίας, της ηθικής και της πνευματικότητας στην Δύση) θα γνωρίσουν ένα πολύ ευρύ μέλλον. Είναι, για παράδειγμα, οι τεχνικές του στοχασμού<sup>43</sup> οι τεχνικές της απομνημόνευσης του παρελθόντος· οι τεχνικές ελέγχου της συνείδησης<sup>44</sup> οι τεχνικές της επαλήθευσης των παραστάσεων στο μέτρο που είναι παρούσες στο πνεύμα,<sup>45</sup> κλπ.

Με αυτή την ιδέα της επιμέλειας του εαυτού, λοιπόν, έχουμε εδώ, αν θέλετε, μια πρώιμη φιλοσοφική διατύπωση, η οποία κάνει ευκρινή την εμφάνισή της ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., μια έννοια η οποία διέτρεξε έως τον 4<sup>ο</sup>-5<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. όλη την ελληνική, ελληνιστική και ρωμαϊκή φιλοσοφία, όπως επίσης και την χριστιανική πνευματικότητα. Σε τελική ανάλυση, με αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ» έχετε ένα ολόκληρο σύνολο κειμένων τα οποία ορίζουν έναν τρόπο ύπαρξης, μια στάση, μορφές αναστοχασμού, πρακτικές που καθιστούν την επιμέλεια του εαυτού ένα άκρως σημαντικό φαινόμενο, όχι μόνο στην ιστορία των τρόπων παρουσίας των αντικειμένων στη συνείδηση, όχι μόνο στην ιστορία των εννοιών ή των θεωριών, αλλά ακόμη και σε αυτήν την ίδια την ιστορία της υποκειμενικότητας ή, αν θέλετε, στην ιστορία των πρακτικών της υποκειμενικότητας. Ξεκινώντας από αυτήν την έννοια της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ», έστω και ως υπόθεση εργασίας, μπορούμε να ανακεφαλαιώσουμε όλη αυτή τη μακρά εξέλιξη που είναι χιλιετής (5<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ. – 5<sup>ος</sup> αιώνας μ.Χ.), χιλιετής εξέλιξη η οποία κατ'ύψην συνοδευτικά τις πρώτες μορφές φιλοσοφικής στάσης, έτσι όπως αυτή τη βλέπουμε να εμφανίζεται στους Έλληνες, μέχρι και τις πρώτες μορφές του χριστιανικού ασκητισμού. Από τη φιλοσοφική άσκηση στον χριστιανικό ασκητισμό- χίλια χρόνια μετασχηματισμού, χίλια χρόνια εξέλιξης – για την οποία η επιμέλεια εαυτού αποτέλεσε

<sup>xx</sup> Στην τελευταία συγγραφική του φάση, ο Φουκώ έχει ξεκάθαρα επηρεαστεί από τον P. Hadot και η επίγνωση αυτής της επιρροής είναι αμοιβαία. Συγκεκριμένα, κυρίως από το έργο του Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ο οποίος, εδώ, υπογραμμίζει δύο θεμελιώδη στοιχεία της αρχαίας φιλοσοφίας. Πρώτον, ότι τα ρεύματα της αρχαίας φιλοσοφίας δεν ήταν θεωρητικά οικοδομήματα, αλλά απέλγαν σε έναν ορισμένο τρόπο ζωής ο οποίος, με τη σειρά του, τα ανατροφοδοτούσε. Δεύτερον, ότι η φιλοσοφία αξίζει από τον άνθρωπο μια ανατρεπτική αλλαγή της μορφής ζωής του, τη ριζική προσωπική του μεταμόρφωση· αυτήν ακριβώς υπηρετούν οι πνευματικές ασκήσεις στις οποίες θα αναφερθεί λίγο πιο κάτω ο Φουκώ. Κάνοντας την περίληψη του σχετικών απόψεων του Hadot, ο A. Davidson (*Foucault and his interlocutors*, University of Chicago Press, 1997, σ. 196 επ.) ξεκινά από τον Σωκράτη και τους σωκρατικούς διαλόγους, που επενδύουν όχι μόνο στο θεωρητικό αποτέλεσμα αλλά στην διαλεκτική καλλιέργεια και εκλέπτυνση κάθε συνομιλητή, για να συνεχίσει με αναφορές στους Επικούρειους και στους Στωικούς. Στην ελληνιστική σκέψη, εξάλλου, υιοθετείται το ιατρικό πρότυπο για την φιλοσοφία: ο φιλοσοφικός λόγος καλείται να θεραπεύσει την ψυχή από πάθη και εσφαλμένες δοξασιές που δεν της επιτρέπουν να κατακτήσει την ευδαιμονία (βλ. Martha. Nussbaum, *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, 1994, σ. 3-12). Ο επικούρειοι ανέπτυξαν ποικίλες θεραπευτικές τεχνικές, στις οποίες αξιολογείται, μεταξύ άλλων, και η μνήμη. Συντάσσοντας «επιτομές» που περιελάμβαναν τις θεμελιώδεις αρχές του συστήματός τους, εξασκούνταν στην υιοθέτηση των ορθών για κάθε περίπτωση θέσεων. Σχετικά με αυτές τις τεχνικές των Επικουρείων, βλ. Βούλα Τσούνα, Γνώση, Ήδονή, Ευδαιμονία, Αθήνα, Εκκρεμές, 2013, σ. 280-316. Αναφορικά με τις νοηματικές αλλαγές των όρων και των εννοιών, ενδεικτικά αναφέρουμε ότι η στωική έννοια της «προσοχής» (βλ. σχετικά, A.A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, II*, Cambridge University Press, 1987, σ. 420-421), δηλαδή η σταλάντευτη προσήλωση του νου στο παρόν, ενσωματώθηκε, στη συνέχεια, στην ασκητική παράδοση του Χριστιανισμού (βλ. τα κείμενα της Φιλοκαλίας), ως τεχνική υποστηρικτική της νοεράς προσοχής.

αναμφισβήτητητα έναν από τους σημαντικούς οδηγτικούς μίτους· εν πάση περιπτώσει, για να είμαστε πιο μετρημένοι, ας πούμε: έναν από τους πιθανούς οδηγτικούς μίτους.

Προτού ολοκληρώσω τούτη τη γενική αναφορά, θα ήθελα πάντως να θέσω το εξής ερώτημα: Τι είναι αυτό που έκανε ώστε αυτή η έννοια της «επιμέλειας έαυτού» να μην έχει παίξει κανένα ρόλο στον τρόπο με τον οποίο η σκέψη, η δυτική φιλοσοφία προέβη στην ανασύσταση της δικής της ιστορίας; Πώς γίνεται να έχουμε δώσει τόσο προνομιακή θέση, τόσο αξία και τόσο βαρύτητα στο «γνώρισε τον εαυτό σου» και να έχουμε αφήσει στην άκρη, στο μισοσκόταδο τουλάχιστον, αυτήν την έννοια της επιμέλειας του εαυτού, η οποία, πράγματι, ιστορικά, όταν κοιτάζουμε τα τεκμήρια και τα κείμενα, φαίνεται να έχει ηλαιοσιώσει κατ' αρχήν την κανονιστική αρχή του «γνώρισε τον εαυτό σου» και να έχει γίνει το υποσθήριγμα, εντούτοις, ενός ολόκληρου συνόλου εξαιρετικά πλούσιων και πυκνών εννοιών, πρακτικών, τρόπων ζωής, μορφών ύπαρξης, κ.λπ.; Γιατί αυτή η προνομιακή μεταχείριση, εκ μέρους μας, του «γνώθι σεαυτόν», εις βάρος της επιμέλειας του εαυτού; Λοιπόν, αυτό που πρόκειται να σκιαγραφήσω εδώ είναι βεβαίως υποθέσεις, με πολλά ερωτηματικά και αποσιωπητικά.

Σε μια πρώτη προσέγγιση και με εντελώς επιφανειακό τρόπο, πιστεύω ότι θα μπορούσαμε να κάνουμε την εξής επισήμανση, η οποία βέβαια δεν φθάνει στην καρδιά του ζητήματος, αλλά την οποία, όμως, πρέπει να συγκρατήσουμε: είναι προφανές ότι σε αυτή την αρχή της επιμέλειας του εαυτού υπάρχει για μας σήμερα κάτι που ελαφρώς μας αναστατώνει. Πράγματι, περιδιαβαίνοντας τα κείμενα, τις διαφορετικές μορφές φιλοσοφίας, τις διαφορετικές μορφές ασκήσεων, τις φιλοσοφικές ή πνευματικές πρακτικές, βλέπετε ότι η αρχή της επιμέλειας του εαυτού έχει διατυπωθεί, αποτυπωθεί σε τυποποιημένες εκφράσεις, όπως: «ασχολούμαι με μένα τον ίδιο», «φροντίζω τον εαυτό μου», «αποσύρομαι μέσα μου», «αποχωρώ μέσα στον εαυτό μου», «βρίσκω την απόλαυση στον εαυτό μου», «δεν αναζητώ άλλη ηδονή παρά μονάχα εντός μου», «παραμένω συντροφιά με τον εαυτό μου», «είμαι φίλος με τον εαυτό μου», «παραμένω εντός μου σαν μέσα σε φρούριο», «θεραπεύομαι» ή «ιεουργώ προς τιμήν του εαυτού μου», «σέβομαι τον εαυτό μου» κλπ. Γνωρίζετε, λοιπόν, πολύ καλά ότι υπάρχει μια ορισμένη παράδοση (ή ίσως, περισσότερες) που μας αλλάζει κατεύθυνση (εμάς, σήμερα, τώρα), απομακρύνοντάς μας από το να αξιολογήσουμε θετικά όλες αυτές τις τυποποιημένες εκφράσεις, όλα αυτά τα παραγγέλματα και τους κανόνες, και κυρίως από να τα αναγάγουμε σε θεμέλιο μιας ηθικής. Όλες αυτές οι εντολές να μεγαλύνουμε τον εαυτό μας, να ιεραρχούμε προς τιμήν του εαυτού μας, να αναδιπλώνομαστε στον εαυτό μας, να υπηρετούμε τον εαυτό μας, νχούν μάλλον στ' αυτιά μας σαν – σαν τι; Είτε νχούν σαν ένα είδος πρόκλησης και θρασύτητας, μια βούληση για ηθική ρήξη, ένα είδος ηθικού δανδισμού, η επιβεβαίωση-πρόκληση ενός ανυπέβλητου αισθητικού και ατομικού σταδίου.<sup>46</sup> Είτε πάλι νχούν στ' αυτιά μας σαν την μελαγχολική και θλιμμένη κάπως έκφραση μιας αναδίπλωσης του ατόμου που είναι ανήμπορο να κάνει να σταθεί μπροστά στα μάτια του, μέσα στα χέρια του, για τον εαυτό του, μια συλλογική ηθική (σαν αυτήν του άστεως, για παράδειγμα), και το οποίο, μπροστά στην αποσάθρωση αυτής της συλλογικής ηθικής, δεν θα είχε πια από δω και πέρα τίποτε άλλο να κάνει παρά να

ασχολείται με τον εαυτό του.<sup>47</sup> Επομένως, αυτές οι συνδηλώσεις, αν θέλετε, ο τρόπος με τον οποίο όλες αυτές οι τυποποιημένες εκφράσεις μάς αντηχούν, εξ αρχής και άμεσα, μας αποπροσανατολίζουν από το να σκεφθούμε αυτά τα παραγγέλματα ωσάν να είχαν μια θετική αξία. Κι όμως, στο σύνολο του αρχαίου στοχασμού, για τον οποίο σας μιλώ, είτε πρόκειται για τον Σωκράτη είτε για τον Γρηγόριο Νύσσης, το «να ασχολείσαι με τον εαυτό σου» δεν έχει ποτέ αρνητική σημασία, έχει πάντα θετική. Και, συμπληρωματικό παράδοξο, στη βάση αυτής ακριβώς της εντολής του «να ασχολείσαι με τον εαυτό σου» συγκροτήθηκαν οι ηθικοί κώδικες που είναι αναμφισβήτητοι οι πλέον αυστηροί, οι πλέον άκαμπτοι, οι πλέον περιοριστικοί από όσους γνώρισε ποτέ η Δύση και τους οποίους, σας επαναλαμβάνω (και γι' αυτό το λόγο σας έκανα το μάθημα την περασμένη χρονιά), δεν θα πρέπει να τους αποδίδουμε στον χριστιανισμό, αλλά πολύ περισσότερο στην ηθική των πρώτων προ Χριστού αιώνων και της αρχής της χριστιανικής περιόδου (στην στωική, κυνική και εν μέρει στην επικούρεια ηθική). Έχουμε λοιπόν αυτό το παράδοξο ενός παραγγέλματος να επιμελούμαστε τον εαυτό μας, το οποίο για μας σήμερα σημαίνει μάλλον ή τον εγωισμό ή την αναδίπλωση, και το οποίο, αντίθετα, υπήρξε επί τόσους αιώνες ένα θετικό παράγγελμα, θετικό παράγγελμα που, όσον αφορά σε ηθικούς κώδικες εξαιρετικά άκαμπτους, λειτούργησε ως μήτρα τους. Και έχουμε και ένα άλλο παράδοξο επίσης, το οποίο πρέπει να το φέρουμε στη συζήτηση, για να εξηγήσουμε το πώς αυτή η έννοια της επιμέλειας του εαυτού, χάθηκε κατά κάποιον τρόπο, παραμένοντας λίγο στη σκιά, και αυτό το παράδοξο είναι ότι αυτή την ηθική, μια ηθική τόσο άκαμπτη, η οποία προήλθε από τούτη την αρχή του «να ασχολείσαι με τον εαυτό σου», αυτούς τους αυστηρούς κανόνες, τα έχουμε, τελικά, οικειοποιηθεί: αφού πράγματι αυτοί οι κανόνες θα εμφανιστούν ή θα επανεμφανιστούν, είτε στους κόλπους μιας χριστιανικής ηθικής είτε στους κόλπους μια μη-χριστιανικής νεωτερικής ηθικής. Όμως, σε ένα εντελώς διαφορετικό κλίμα. Αυτοί οι αυστηροί κανόνες, τους οποίους θα τους ξαναβρούμε ολόιδιους στην κωδικοποιημένη δομή τους, έχουν λοιπόν επανεγκλιματιστεί, μετατεθεί, μεταφερθεί μέσα στο τοπίο που είναι αυτό μιας γενικής ηθικότητας του μη-εγωισμού, είτε υπό τη χριστιανική μορφή μιας υποχρέωσης αυταπάρνησης είτε υπό τη «νεωτερική» μορφή μιας υποχρέωσης απέναντι στους άλλους – είτε αυτό είναι ο συνάνθρωπος, είτε η συλλογικότητα, είτε η τάξη, είτε η πατρίδα κλπ. Λοιπόν, όλα αυτά τα θέματα, όλους αυτούς τους απολύτως αυστηρούς κώδικες της ηθικής ο χριστιανισμός και ο νεωτερικός κόσμος τους έχουν θεμελιώσει σε μια ηθική του μη-εγωισμού, ενώ είχαν γεννηθεί μέσα σε αυτό το τοπίο το οποίο έχει έντονα σφραγίσει η υποχρέωση της ενασχόλησης με τον εαυτό. Αυτό το σύνολο από παράδοξα είναι εκείνο που συνιστά, πιστεύω, έναν από τους λόγους για τους οποίους κατέστη δυνατό τούτο το ζήτημα της έγνοιας για τον εαυτό να παραμεληθεί κάπως και να μην εμφανίζεται ανάμεσα σε αυτά που απασχολούν τους ιστορικούς.

Όμως, πιστεύω πως υπάρχει ένας λόγος που αυτός είναι πολύ πιο ουσιαστικός από τούτα τα παράδοξα της ιστορίας της ηθικής. Πρόκειται για κάτι που συνδέεται με το πρόβλημα της αλήθειας και της ιστορίας της αλήθειας. Τον λόγο τον πιο σοβαρό, κατά την άποψή μου, για τον οποίο λησμονήθηκε αυτό το παράγγελμα της έγνοιας για

τον εαυτό, τον λόγο για τον οποίο εξαφανίσθηκε η θέση που αυτό το παράγγελμα κατείχε στον αρχαίο πολιτισμό, σχεδόν επί μια χιλιετία, αυτόν λοιπόν τον λόγο θα τον αποκαλέσω –με μια φράση που ξέρω ότι είναι κακή, αλλά χρησιμοποιείται εδώ εντελώς συμβατικά– θα τον αποκαλέσω η «καρτεσιανή στιγμή». Μου φαίνεται ότι η «καρτεσιανή στιγμή», και πάλι μέσα σε πολλά εισαγωγικά, έπαιξε με δύο τρόπους, αναβαθμίζοντας εκ νέου φιλοσοφικά το «γνώθι σεαυτόν», και υποβιβάζοντας, αντίθετα, την «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ».

Πρώτον, αυτή η καρτεσιανή στιγμή αναβάθμισε φιλοσοφικά το «γνώθι σεαυτόν». Όντως, κι εδώ τα πράγματα είναι εξαιρετικά απλά, το καρτεσιανό εγχείρημα, όπως αναγιγνώσκεται με πλήρη σαφήνεια στους *Στοχασμούς*,<sup>48</sup> έθεσε στην αφετηρία, στο σημείο εκκίνησης του φιλοσοφικού εγχειρήματος, τη βεβαιότητα– τη βεβαιότητα έτσι όπως εμφανίζεται, δηλαδή έτσι όπως δίνεται, έτσι όπως δίνεται πραγματικά στην συνείδηση, χωρίς το παραμικρό ίχνος αμφιβολίας [...\*]. Άρα, το καρτεσιανό εγχείρημα αναφέρεται στη γνώση του εαυτού, τουλάχιστον ως συνειδησιακή μορφή. Επιπλέον, εκ του ότι έδωσε στη βεβαιότητα του υποκειμένου για τη δική του ύπαρξη τη θέση αυτής της ίδιας της αξιωματικής αρχής για την πρόσβαση στο είναι, αυτή ακριβώς η γνώση του εαυτού (όχι πλέον υπό τη μορφή αποδεικτικού ελέγχου της βεβαιότητας, αλλά υπό τη μορφή της εξαλειψης κάθε αμφιβολίας για την ύπαρξή μου ως υποκειμένου) κατέστησε το «γνώρισε τον εαυτό σου» μια θεμελιώδη δίοδο προς την αλήθεια. Φυσικά ανάμεσα στο σωκρατικό «γνώθι σεαυτόν» και στο καρτεσιανό εγχείρημα η απόσταση είναι τεράστια. Όμως, αντιλαμβάνεστε βεβαίως γιατί, με αφετηρία αυτό το εγχείρημα, η αρχή του «γνώθι σεαυτόν» ως θεμελιακή στιγμή του φιλοσοφικού εγχειρήματος, μπόρεσε, από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, να γίνει αποδεκτή σε μια σειρά πρακτικών όπως και φιλοσοφικών εγχειρημάτων. Όμως, εάν το καρτεσιανό εγχείρημα, για λόγους που είναι αρκετά εύκολο να εκμαιεύσουμε, αναβάθμισε ξανά το «γνώθι σεαυτόν», συγχρόνως συνέβαλε τα μέγιστα, και είναι εδώ θα ήθελα να επιμείνω, στην υποβάθμιση της αρχής της επιμέλειας του εαυτού, στο να την υποβαθμίσει και να την αποκλείσει από το πεδίο της νεωτερικής φιλοσοφικής σκέψης.

Όμως, ασ κάνουμε ένα βήμα πίσω σχετικά με αυτό το ζήτημα. Αν δεν έχετε αντίρρηση, ας ονομάσουμε «φιλοσοφία» εκείνη τη μορφή σκέψης που διερωτάται όχι φυσικά για το τι είναι αληθές και τι ψευδές, αλλά για αυτό που κάνει να υπάρχει και να μπορεί να υπάρχει το αληθές και το ψευδές, και το οποίο καθιστά δυνατό ή αδύνατο το να ξεχωρίσουμε το αληθές από το ψευδές. Ας ονομάσουμε «φιλοσοφία» εκείνη τη μορφή σκέψης που διερωτάται σχετικά με αυτό που επιτρέπει στο υποκείμενο να έχει πρόσβαση στην αλήθεια, τη μορφή σκέψης που επιχειρεί να προσδιορίσει τις συνθήκες και τα όρια της πρόσβασης του υποκειμένου στην αλήθεια. Αν λοιπόν αυτό το ονομάσουμε «φιλοσοφία», πιστεύω ότι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «πνευματικότητα» την έρευνα, την πρακτική, την εμπειρία, μέσω των οποίων το υποκείμενο επιφέρει πάνω στον ίδιο του τον εαυτό τις μεταμορφώσεις που είναι αναγκαίες για να έχει πρόσβαση

\* Ακούγεται μονάχα: «όποια κι αν είναι η προσπάθεια» (σημείωση του επιμελητή της γαλλικής έκδοσης).

στην αλήθεια. Θα ονομάσουμε λοιπόν «πνευματικότητα» το σύνολο αυτών των ερευνών, πρακτικών και εμπειριών που μπορούν να είναι οι εξαγνισμοί, οι ασκήσεις, οι απαρνήσεις, οι μεταστροφές του βλέμματος, οι υπαρξιακές βελτιωτικές τροποποιήσεις κλπ, οι οποίες συνιστούν, όχι για τη γνώση αλλά για το υποκείμενο, για το ίδιο το είναι του υποκειμένου, το τίμημα που πρέπει να καταβάλει για να έχει πρόσβαση στην αλήθεια. Να πούμε ότι η πνευματικότητα, τουλάχιστον έτσι όπως εμφανίζεται στην Δύση, έχει τρία γνωρίσματα.

Η πνευματικότητα αξιώνει η αλήθεια να μην δίνεται ποτέ στο υποκείμενο αυτοδικαίως. Η πνευματικότητα αξιώνει το υποκείμενο ως τέτοιο να μην δικαιούται, να μην έχει την ικανότητα τού να έχει πρόσβαση στην αλήθεια. Αξιώνει η αλήθεια να μην δίνεται στο υποκείμενο μέσω ενός απλού γνωστικού ενεργήματος το οποίο θα ήταν θεμελιωμένο και νομιμοποιημένο, λόγω του ότι είναι το υποκείμενο και επειδή έχει αυτήν ή εκείνη την δομή υποκειμένου. Η πνευματικότητα θέτει ως αξίωμα το ότι, για να έχει το υποκείμενο δικαίωμα πρόσβασης στην αλήθεια, πρέπει να μεταβληθεί, να μεταμορφωθεί, να μετατοπιστεί, να γίνει, εν τινι μέτρω και μέχρι ενός ορισμένου σημείου, άλλο από αυτό που το ίδιο ήταν. Η αλήθεια δεν δίνεται στο υποκείμενο παρά με ένα τίμημα το οποίο διακυβεύει το ίδιο το είναι του υποκειμένου. Διότι, τέτοιο που είναι, δεν είναι ικανό για την αλήθεια. Πιστεύω ότι αυτή είναι η πιο απλή διατύπωση, και η πλέον θεμελιώδης όμως, με την οποία μπορούμε να ορίσουμε την πνευματικότητα. Από αυτό προκύπτει ως συνέπεια το εξής: το ότι, από αυτή την οπτική γωνία, δεν μπορεί να υπάρξει αλήθεια χωρίς μια μεταστροφή ή χωρίς μια μεταμόρφωση του υποκειμένου. Αυτή η μεταστροφή, αυτή η μεταμόρφωση του υποκειμένου – και ερχόμαστε εδώ στη δεύτερη σημαντική πλευρά της πνευματικότητας – μπορεί να πραγματοποιηθεί με διαφορετικές μορφές. Ας πούμε σε πολύ γενικές γραμμές (πρόκειται και εδώ για μια γρήγορη, σχηματική εξέταση) ότι αυτή η μεταστροφή μπορεί να πραγματοποιηθεί με τη μορφή μιας κίνησης που αποσπά το υποκείμενο από το καθεστώς στο οποίο βρίσκεται και από την τρέχουσα κατάστασή του (κίνηση ανόδου του ίδιου του υποκειμένου· κίνηση με την οποία, αντίθετα, η αλήθεια προσέρχεται σε αυτό και το φωτίζει). Πολύ συμβατικά και πάλι, την κίνηση αυτή, όποια κι αν είναι η κατεύθυνσή της, ας την ονομάσουμε: κίνηση του «έρωτος». Και επίσης, μια άλλη σημαντική μορφή, μέσω της οποίας το υποκείμενο μπορεί και οφείλει να μεταμορφωθεί για να μπορεί να έχει πρόσβαση στην αλήθεια: είναι η εργώδης δραστηριότητα. Πρόκειται για την επίπονη δραστηριότητα του εαυτού πάνω στον εαυτό, μια επεξεργασία του εαυτού από τον εαυτό, μια προοδευτική μεταμόρφωση του εαυτού από τον εαυτό, για την οποία είμαστε υπεύθυνοι εμείς οι ίδιοι κατά τη διάρκεια ενός μακροχρόνιου μόχθου στον οποίο συνίσταται η «*άσκησις*». Ο «*έρως*» και η «*άσκησις*» αποτελούν, φρονώ, τις δυο μεγάλες μορφές μέσω των οποίων συλλάβαμε, μέσα στη δυτική πνευματικότητα, τις τροπικότητες σύμφωνα με τις οποίες όφειλε το υποκείμενο να μεταμορφωθεί, για να καταστεί εν τέλει ικανό για την αλήθεια. Εδώ βρίσκεται το δεύτερο χαρακτηριστικό της πνευματικότητας.

Τέλος, η πνευματικότητα αξιώνει η πρόσβαση στην αλήθεια, εφόσον αυτή η πρόσβαση έχει όντως ανοίξει, να παραγάγει αποτελέσματα που είναι, ασφαλώς, η

συνέπεια της πνευματικής πορείας που διανύθηκε για να τη φθάσεις, αλλά τα οποία συνιστούν ταυτόχρονα κάτι πολύ διαφορετικό και πολύ περισσότερο: αποτελέσματα τα οποία θα τα αποκαλέσω «μετ' επιστροφής» της αλήθειας προς το υποκείμενο. Για την πνευματικότητα, η αλήθεια δεν είναι απλώς αυτό που έχει δοθεί στο υποκείμενο, για να το αποζημιώσει κατά κάποιο τρόπο για το γνωστικό του ενέργημα, ούτε η έλευσή της έχει ως στόχο την πλήρωση του γνωστικού ενεργήματος. Η αλήθεια είναι αυτό που φωτίζει το υποκείμενο· η αλήθεια είναι αυτό που του δίνει τη μακαριότητα· η αλήθεια είναι αυτό που του δίνει την ψυχική γαλήνη. Εν ολίγοις, μέσα στην αλήθεια και στην πρόσβαση σε αυτήν, υπάρχει κάτι που ολοκληρώνει το ίδιο το υποκείμενο, που ολοκληρώνει το ίδιο το είναι του υποκειμένου, ή που το μετασχηματίζει. Με λίγα λόγια, νομίζω ότι μπορούμε να πούμε το εξής: για την πνευματικότητα, κανένα γνωστικό ενέργημα δε θα μπορούσε ποτέ αυτό καθαυτό και από μόνο του να εξασφαλίσει την πρόσβαση στην αλήθεια, εάν δεν το είχε προετοιμάσει, συνοδεύσει, ακολουθήσει εκ του σύνεγγυς, φέρει σε πέρας μια ορισμένη μεταμόρφωση του υποκειμένου, όχι του ατόμου αλλά του υποκειμένου του ίδιου μέσα στο είναι του ως υποκειμένου.

Για όσα μόλις σας είπα, εγείρεται αναμφισβήτητα μια τεράστια αντίρρηση, μια σημαντικότερη εξαίρεση στην οποία θα πρέπει να επανέλθουμε και που είναι φυσικά η «Γνώσις». <sup>49</sup> Η «Γνώσις», όμως, και όλο το γνωστικό κίνημα<sup>xxi</sup> συνιστούν ακριβώς ένα κίνημα που επιβαρύνει το γνωστικό ενέργημα, στο οποίο παραχωρούμε στην πραγματικότητα την κυριαρχία αναφορικά με την πρόσβαση στην αλήθεια. Υπερφορτώνουν αυτό το γνωστικό ενέργημα με όλες τις προϋποθέσεις, με όλη τη δομή ενός πνευματικού ενεργήματος. Η «Γνώσις», συμπερασματικά, είναι αυτό που τείνει πάντα να μεταφέρει, να μεταθέτει μέσα στο ίδιο το γνωστικό ενέργημα τις προϋποθέσεις, τις μορφές και τα αποτελέσματα της πνευματικής εμπειρίας. Ας πούμε, σχηματικά, το εξής: σε όλη τη διάρκεια αυτής της περιόδου που ονομάζουμε Αρχαιότητα, και σύμφωνα με τροπικότητες που διέφεραν πολύ μεταξύ τους, το φιλοσοφικό ερώτημα του «πώς να έχω πρόσβαση στην αλήθεια» και η πρακτική της πνευματικότητας (οι αναγκαίες μεταμορφώσεις μέσα στο ίδιο το είναι του υποκειμένου που θα επιτρέψουν την πρόσβαση στην αλήθεια), αυτά λοιπόν τα δύο ερωτήματα, αυτές οι δυο θεματικές δεν αποσυνδέθηκαν ποτέ. Για τους πυθαγόρειους δεν χωρίστηκαν ποτέ, είναι προφανές. Ούτε επίσης αποσυνδέθηκαν, για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα: η «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» σηματοδοτεί ακριβώς το σύνολο των προϋποθέσεων της πνευματικότητας, το σύνολο των μεταμορφώσεων του εαυτού που, προκειμένου κάποιος να μπορέσει να αποκτήσει πρόσβαση στην αλήθεια, συνιστούν τον αναγκαίο όρο. Συνεπώς, καθ' όλη την Αρχαιότητα (στους πυθαγόρειους, στον Πλάτωνα, στους στωικούς, στους κυνικούς, στους επικούρειους, στους νεοπλατωνικούς κλπ), ποτέ το φιλοσοφικό ζήτημα (πώς να έχω πρόσβαση στην αλήθεια;) και το ερώτημα της πνευματικότητας (ποιες είναι οι μεταμορφώσεις μέσα στο ίδιο το είναι του υποκειμένου, οι οποίες είναι αναγκαίες για να έχει πρόσβαση στην αλήθεια;), ποτέ αυτά τα δύο ερωτήματα δεν υπήρξαν αποσυνδεδεμένα. Υπάρχει, ασφα-

<sup>xxi</sup> Για μια πιο διεξοδική ανάλυση του γνωστικισμού και των τάσεών του, βλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Παπαδήμα, 2007<sup>ς</sup>, σ. 588-599.

λώς, η εξαιρέση. Η μείζων και θεμελιώδης εξαιρέση: αυτή που αφορά σε εκείνον, ακριβώς, τον οποίο αποκαλούμε «Ο» φιλόσοφος,<sup>50</sup> επειδή το δίχως άλλο, υπήρξε, στην Αρχαιότητα, ο μόνος φιλόσοφος· εκείνος εκ των φιλοσόφων για τον οποίο το ζήτημα της πνευματικότητας ήταν ελάχιστα σημαντικό· εκείνος, στο πρόσωπο του οποίου έχουμε αναγνωρίσει τον ίδιο τον θεμελιωτή της φιλοσοφίας με τη νεωτερική σημασία του όρου και ο οποίος είναι ο Αριστοτέλης. Ωστόσο, όπως όλοι ξέρουμε, ο Αριστοτέλης δεν ήταν η κορυφή στην Αρχαιότητα, αλλά η εξαιρέση σε αυτήν.

Αν τώρα κάνουμε ένα άλμα πολλών αιώνων, μπορούμε να πούμε ότι εισήλθαμε στην νεωτερική εποχή (εννοώ ότι η ιστορία της αλήθειας εισήλθε στην νεωτερική της περίοδο) την ημέρα εκείνη που αποδεχθήκαμε ότι αυτό που δίνει πρόσβαση στην αλήθεια, οι συνθήκες υπό τις οποίες το υποκείμενο μπορεί να έχει πρόσβαση στην αλήθεια, είναι η γνώση και μόνον η γνώση. Είναι τότε νομίζω που αυτό που αποκάλεσα «καρτεσιανή στιγμή» βρίσκει τη θέση του και το νόημά του, χωρίς ουδόλως να εννοώ ότι έχει να κάνει με τον Ντεκάρτ, πως αυτός ήταν, για την ακρίβεια, ο επινοητής του, ότι ήταν ο πρώτος που το έκανε. Πιστεύω πως η νεωτερική περίοδος της ιστορίας της αλήθειας εκκινεί από τη στιγμή που αυτό που επιτρέπει την πρόσβαση στο αληθές δεν είναι παρά η γνώση η ίδια και μόνον αυτή. Από τότε, δηλαδή, που ο φιλόσοφος (ή ο σοφός ή απλώς αυτός που αναζητεί την αλήθεια) είναι ικανός να αναγνωρίσει, μέσα του και μέσω μόνον των γνωστικών του ενεργημάτων, την αλήθεια και να έχει πρόσβαση σε αυτήν, χωρίς να του ζητείται τίποτα άλλο, χωρίς την προϋπόθεση του να έχει μεταβληθεί ή αλλοιωθεί το είναι του ως υποκειμένου. Φυσικά, αυτό δε σημαίνει ότι η αλήθεια αποκτάται απροϋπόθετα. Όμως, αυτές οι προϋποθέσεις είναι τώρα δύο τάξεων και καμία από αυτές τις δύο τάξεις δεν υπάγεται στην πνευματικότητα. Από τη μία πλευρά, υπάρχουν οι εσωτερικές προϋποθέσεις του γνωστικού ενεργήματος και των κανόνων που πρέπει να ακολουθήσουμε, για να έχουμε πρόσβαση στην αλήθεια: προϋποθέσεις τυπικές, προϋποθέσεις αντικειμενικές, τυπικοί κανόνες της μεθόδου, δομή τού προς γνώση αντικειμένου.<sup>51</sup> Σε κάθε περίπτωση, όμως, οι προϋποθέσεις πρόσβασης του υποκειμένου στην αλήθεια έχουν οριστεί από το έσω της γνώσης. Όσον αφορά στις άλλες προϋποθέσεις, αυτές είναι εξωτερικές. Είναι προϋποθέσεις, όπως: «Για να γνωρίσεις την αλήθεια, πρέπει να μην είσαι τρελός» (η σπουδαιότητα αυτής της στιγμής στον Ντεκάρτ<sup>52</sup>).<sup>xvii</sup> Πολιτισμικές προϋποθέσεις επίσης: για να έχεις πρόσβαση στην

<sup>xvii</sup> Η «στιγμή» στην οποία αναφέρεται εντός παρενθέσεων ο Φουκώ είναι η «καρτεσιανή στιγμή». Η φράση: «Για να γνωρίσεις την αλήθεια, πρέπει να μην είσαι τρελός» δεν ανήκει στον Ντεκάρτ· αποτελεί, στην πραγματικότητα, την αναδιάτυπωση του ακόλουθου αποσπάσματος από τον πρώτο Στοχασμό: «Πώς θα μπορούσα άραγε να αρνηθώ ότι τούτα τα χέρια, και όλο τούτο το σώμα, είναι δικά μου; Εκτός ίσως αν συγκρίνω τον εαυτό μου με εκείνους τους μανιακούς των οποίων το μυαλό είναι θολωμένο [...] Αλλά εκείνοι είναι άφρονες, και δεν θα φαινόντουσαν λιγότερο παράφρων αν ακολουθούσα το παράδειγμά τους» (Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας, μτφρ: Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα, 2014, σ. 61). Η καρτεσιανή μέθοδος της ριζικής αμφιβολίας αποβλέπει στην απόκτηση βέβαιης γνώσης. Επομένως, δεν έχει σχέση με τα αντίστοιχα εγχειρήματα των σκεπτικιστών. Οι βασικοί κανόνες αυτής της μεθόδου διατυπώνονται στο δεύτερο μέρος του *Λόγου περί της Μεθόδου*. Εδώ, προκειμένου να θεωρηθεί μια κρίση ως αληθής, πρέπει να ικανοποιεί δύο κριτήρια: «... να μην περιλαμβάνω στις κρίσεις μου τίποτα παραπάνω απ' ό,τι θα παρουσιάζεται στον νου μου τόσο καθαρά (clairement) και τόσο ευδιάκριτα (distinctement), ώστε να μη μου δίνεται καμιά ευκαιρία να αμφιβάλλω γι' αυτό» (*Λόγος περί της Μεθόδου*, μτφρ: Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, 1976<sup>2</sup>, σ. 19.). Στην προσπάθεια να εξοβελίσει κάθε πιθανή πηγή πλάνης, ο φιλόσοφος φθάνει μέχρι του σημείου να υποθέσει την ύπαρξη ενός κακόβουλου δαιμόνα, ο οποίος μπορεί να τον παραπλανά ακόμη και σε σχέση με τις αυταπόδεικτες μαθηματικές αλήθειες. Ουσιαστικά, η καρτεσιανή αμφιβολία λειτουργεί διττά: αφού

αλήθεια, πρέπει να έχεις σπουδάσει, πρέπει να έχεις μόρφωση, πρέπει να ενταχθείς σε ένα ορισμένο επιστημονικό consensus. Ακόμη, ηθικές προϋποθέσεις: για να γνωρίσεις την αλήθεια, πρέπει να καταβάλεις τότε προσπάθειες, δεν πρέπει να επιχειρήσεις να εξαπατήσεις τον κόσμο, πρέπει τα οικονομικά συμφέροντα ή της καριέρας ή της κοινωνικής θέσης να συνδυάζονται με τρόπο απολύτως αποδεκτό με τα πρότυπα της ανιδιοτελούς έρευνας κλπ. Και όλα αυτά, όπως βλέπετε, συνιστούν προϋποθέσεις, εκ των οποίων οι μεν, για άλλη μια φορά, ενυπάρχουν στη γνώση, οι άλλες είναι σαφώς εξωτερικές προς το γνωστικό ενέργημα, όμως δεν αφορούν το υποκείμενο ως προς το είναι του: αφορούν μονάχα το άτομο αναφορικά με τη συγκεκριμένη του ύπαρξη, και όχι τη δομή του υποκειμένου ως τέτοιου. Από τη στιγμή αυτή (δηλαδή, από τη στιγμή που μπορούμε να πούμε: «Το υποκείμενο, έτσι όπως είναι, είναι οπωσδήποτε ικανό για αλήθεια» –τούτο, με δεδομένη την τήρηση των δύο προϋποθέσεων, δηλαδή τις προϋποθέσεις τις ενύπαρκτες στη γνώση και τις προϋποθέσεις τις εξωτερικές προς το άτομο\*), από τη στιγμή που η ανάγκη πρόσβασης στην αλήθεια δεν θέτει εκ νέου σε αμφισβήτηση το είναι του υποκειμένου, νομίζω ότι έχουμε εισέλθει σε μιαν άλλη περίοδο της ιστορίας των σχέσεων μεταξύ της υποκειμενικότητας και της αλήθειας. Και η συνέπεια αυτού, ή η άλλη του όψη αν θέλετε, είναι ότι η πρόσβαση στην αλήθεια, που στο εξής δεν έχει πλέον άλλη προϋπόθεση πέρα από τη γνώση, δεν θα βρει στη γνώση, σαν ανταμοιβή και σαν εκπλήρωση, παρά μονάχα την ατελείωτη πορεία της γνώσης. Αυτό το σημείο της φώτισης, αυτό το σημείο της ολοκλήρωσης, αυτή η στιγμή της μεταμόρφωσης του υποκειμένου από τον «αμφίδρομο αντίκτυπο» πάνω του της αλήθειας την οποία γνωρίζει, και η οποία διαπερνά, διασχίζει και μεταμορφώνει το είναι του, όλο αυτό δεν μπορεί πλέον να υπάρξει. Δεν μπορούμε πλέον να διανοηθούμε ότι η πρόσβαση στην αλήθεια θα ξεπηλώσει μέσα στο υποκείμενο, ως στέψη για την επιτυχία του ή ως ανταμοιβή, την εργώδη προσπάθεια ή τη θυσία, το τίμημα που καταβλήθηκε για να φθάσει σε αυτήν. Η γνώση θα ανοιχθεί προς μια απροσδιόριστη διάσταση προόδου της οποίας δεν γνωρίζουμε το τέρμα και η οποία δεν θα εξαργηθεί ποτέ εντός της ιστορίας, παρά μέσω της εγκαθιδρυμένης συσσώρευσης γνώσεων ή μέσω από τα ψυχολογικά και κοινωνικά οφέλη που υπάρχουν για να επιβραβεύουν την εύρεση εντέλει κάποιας αλήθειας, όταν έχουμε κοπιήσει πολύ για να τη βρούμε. Με τον τρόπο που από δω και πέρα είναι η αλήθεια, δεν είναι ικανή να σώσει το υποκείμενο. Εάν ορίσουμε την πνευματικότητα ως εκείνη τη μορφή πρακτικών που θέτουν ως αξίωμα ότι το υποκείμενο,

---

κατεδαφίσει καθετί που γερίζει υποψία πλάνης, ανοικοδομεί βήμα-βήμα το γνωστικό οικοδόμημα στη βάση της πρώτης βεβαιότητας: «Αλλά υπάρχει κάποιος μυστηριώδης απαεώνας, παντοδύναμος και παμπόνηρος, που με ξεγελά με πανουργία διαρκώς. Αν όμως με ξεγελά, είναι αναμφίβολο ότι υπάρχει· και ας με ξεγελά όσο θέλει, αφού δεν θα με κάνει ποτέ να μην είμαι τίποτα όσο θα σκέφτομαι ότι είμαι κάτι. Ωστε, μετά από υπερεπαρκές ζύγισμα των πάντων, πρέπει εντέλει να καταλήξω ότι η απόφασή *Εγώ είμαι, Εγώ υπάρχω* αληθεύει αναγκαία όποτε την προφέρω ή τη συλλαμβάνω στο πνεύμα μου» (Δεύτερος Στοχασμός, ό.π. σ. 70-71). Ο Ν. Εριμπόν, *Μισέλ Φουκώ. Φιλόσοφος, δανδής, ταραξίας*, εκδόσεις Lector, 2009, σ. 153-158, αναφέρει ότι, όταν ο Ντεριντά εκφώνησε τη σχετική ομιλία, ο Φουκώ ήταν παρών στην αίθουσα της Σορβόνης! Μάλιστα, επισημαίνει ότι, κατά την υποστήριξη της διδακτορικής του διατριβής που είναι η *Ιστορία της τρέλας*, ο Η. Γουλιέρ, πρόεδρος της επιτροπής, στάθηκε κριτικά στο ίδιο ακριβώς σημείο για το οποίο διατύπωσε τις αντιρρήσεις του ο Ντεριντά.

\* Το χειρόγραφο (οι γραπτές σημειώσεις, δηλαδή, που συμβουλευόταν ο Φουκώ στα μαθήματά του στο Collège de France) επιτρέπει να κατανοήσουμε αυτό τελευταίο σημείο ως εξής: προϋποθέσεις εξωτερικές προς τη γνώση, δηλαδή ατομικές (σημείωση του επιμελητή της γαλλικής έκδοσης).

έτσι όπως είναι, δεν είναι ικανό για την αλήθεια, ενώ, ως τέτοια, η αλήθεια είναι ικανή να μεταμορφώσει και να σώσει το υποκείμενο, τότε θα πούμε ότι η νεωτερική περίοδος των σχέσεων μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας ξεκινά από τη στιγμή που θέτουμε ως αξίωμα ότι το υποκείμενο, έτσι όπως είναι, είναι ικανό για αλήθεια, ενώ η αλήθεια, όντας αυτή που είναι, δεν είναι ικανή να το σώσει. Εδώ, αν θέλετε, ας σταματήσουμε για λίγο. Πέντε λεπτά, και αμέσως μετά ξαναρχίζουμε.

- <sup>1</sup> Από το 1982, ο Φουκώ, ο οποίος μέχρι τότε προσέφερε στο Collège de France ένα σεμινάριο παράλληλα με ένα μάθημα, αποφασίζει να εγκαταλείψει το σεμινάριο και να μην προσφέρει πλέον παρά ένα μόνο μάθημα, δίωρης όμως διάρκειας.
- <sup>2</sup> Βλ. την περίληψη του Μαθήματος στο Collège de France κατά το έτος 1980-1981, στο M. Foucault, *Dits et Écrits*, 1954-1988, éd. D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard 1994, 4 vol. [μεταγενέστερα: αναφορά σε αυτήν την έκδοση]: πρβλ. IV, no 303, σ. 213-218 [ελληνική έκδοση, βλ. M. Foucault, *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα, Πλέθρον, 2015].
- <sup>3</sup> Για την πρώτη επεξεργασία αυτού του θέματος, βλ. το μάθημα της 28<sup>ης</sup> Ιανουαρίου 1981, κυρίως όμως το *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, σ. 47-62 [*Η Χρήση των ηδονών*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα, Πλέθρον, 2013]. Μπορούμε να πούμε ότι, λέγοντας *αφροδίσια*, ο Foucault εννοεί μίαν *εμπειρία* και μίαν *εμπειρία ιστορική*: την ελληνική εμπειρία των ηδονών, στη διάκρισή της από την χριστιανική εμπειρία της *σάρκας* και από εκείνην, τη νεωτερική, της *σεξουαλικότητας*. Τα *αφροδίσια* προσδιορίζονται ως «το ουσιώδες ηθικό υπόστρωμα» των κανόνων και αξιών καθολικής ισχύος που συγκροτούσαν την αρχαία ηθική. [Τα πλάγια γράμματα είναι του σχολιαστή της γαλλικής έκδοσης].
- <sup>4</sup> Στο πρώτο μάθημα του 1981 («Υποκειμενικότητα και αλήθεια», μάθημα της 7<sup>ης</sup> Ιανουαρίου), ο Φουκώ ανακοινώνει, μάλιστα, ότι το διακύβευμα των συνεχιζόμενων ερευνών θα είναι το να καταλάβουμε μήπως ο ηθικός μας κώδικας, με την αυστηρότητα του και με την αιδημοσύνη του, είναι διαμορφωμένος, για την ακρίβεια, από τον παγανισμό (πράγμα που, άλλωστε, στο πλαίσιο μιας ιστορίας της ηθικής, θα καθιστούσε προβληματική την τομή μεταξύ παγανισμού και χριστιανισμού).
- <sup>5</sup> Τα μαθήματα του 1981 δεν περιλαμβάνουν σαφείς αναπτύξεις σχετικά με την επιμέλεια του εαυτού. Αντίθετα, βρίσκουμε εδώ μακροσκελείς αναλύσεις σχετικά με τις τέχνες του βίου και τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης (μαθήματα της 13<sup>ης</sup> Ιανουαρίου, της 25<sup>ης</sup> Μαρτίου και της 1<sup>ης</sup> Απριλίου). Εντούτοις, σε γενικές γραμμές, τα μαθήματα του 1981, αφενός συνεχίζουν να εστιάζουν αποκλειστικά στη θέση των αφροδισίων εντός της παγανιστικής ηθικής των δυο πρώτων αιώνων μ.Χ., και, αφετέρου, εμμένουν στην ιδέα ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για υποκειμενικότητα στον ελληνικό κόσμο, από τη στιγμή που το ηθικό στοιχείο αφήνεται να καθορίζεται ως «βίος» (μορφή ζωής).
- <sup>6</sup> Ο Carlos Lévy (στο άρθρο του «Du grec au latin», στο: *Le Discours Philosophique*, Paris, PUF, 1988, σσ. 1145-1154) καταπιάνεται με όλα τα σημαντικά κείμενα του Κικέρωνα, του Λουκρητίου και του Σενέκα που παρουσιάζουν μεταφραστικές δυσχέρειες.
- <sup>7</sup> «Αν πράττω τα πάντα για την προσωπική μου ωφέλεια, τότε βάζω την προσωπική μου ωφέλεια πριν απ' όλα» (si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura): Σενέκας, *Επιστολές στον Λουκίλιο*, 121,1 [μεταγενέστερα: αναφορά σε αυτήν την έκδοση].
- <sup>8</sup> Πρβλ. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974, 3 τόμοι.
- <sup>9</sup> Επίκτητος, *Διατριβαί*, III, 1, 18-19. Βλ. την ανάλυση του ίδιου κειμένου στο μάθημα της 20<sup>ης</sup> Ιανουαρίου, δεύτερη ώρα.
- <sup>10</sup> Οι Έλληνες θεωρούσαν τους Δελφούς το γεωγραφικό κέντρο (*ὀμφαλό*) του κόσμου, διότι εκεί έσμιξαν ξανά οι δυο αετοί που είχε ελευθερώσει ο Δίας προς τα δυο άκρα της γης. Εξελίχθηκαν σε σημαντικό θρησκευτικό κέντρο (ναός του Απόλλωνα, όπου η Πυθία έδινε χρησμούς) από το τέλος του 8<sup>ου</sup> αιώνα π. Χ. μέχρι το τέλος του 4<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., το κοινό των ενδιαφερόμενων, έτσι, διευρύνθηκε σημαντικά και περιέλαβε όλο τον ρωμαϊκό κόσμο.
- <sup>11</sup> W.H. Roscher, «Weiteres über die Bedeutung des [Eggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika», *Philologus*, 60, 1901, σ. 81-101.
- <sup>12</sup> Το δεύτερο γενικό αξίωμα είναι «ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη». Βλ. Πλουτάρχου, *Τῶν ἐπτά σοφῶν συμπίσιν*, 164b: «Δεν πρόκειται να το πω, αν πρώτα δεν μάθω από αυτούς εδώ τους φίλους τί θέλει να πει γι' αυτούς τον "Ποτέ, καμιά υπερβολή" και το "Γνώρισε τον εαυτό σου", και, κυρίως, αυτό που άφησε πολλούς ανύπαντρους, πολλούς τους έκανε δύπιστους και μερικούς τους έκανε να μένουν άφωνοι: εννοώ το "Δώσε εγγύση... και η συμφόρα είναι δίπλα» [μτφρ. Δ. Λυπουρλή].

- <sup>13</sup> J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, κεφάλαιο III: «La sagesse delphique», σ. 268-283.
- <sup>14</sup> «Και ο Σωκράτης: Για πες μου, Ευθύδημε, στους Δελφούς έχεις πάει ποτέ; –Φυσικά, μα τον Δία, και μάλιστα δυο φορές, απαντά εκείνος. –Παρατήρησες τότε, κάπου εκεί κοντά στον ναό, την επιγραφή *γνώθι σαυτόν*; –Και βέβαια. –Άραγε, την προσέπρασες αδιάφορα ή έδωσες προσοχή και προσπάθησες να εξετάσεις ποιος είσαι;» (Ξενοφών, *Άπομνημονεύματα*, IV, II, 24).
- <sup>15</sup> Τις περισσότερες φορές, ο Φουκώ χρησιμοποιεί για τα μαθήματά του τις εκδόσεις Les Belles Lettres (γνωστές και ως εκδόσεις Budé), οι οποίες του δίνουν τη δυνατότητα να έχει δίπλα στη μετάφραση και το πρωτότυπο κείμενο (ελληνικό ή λατινικό). Έτσι, σε κρίσιμα χωρία ή όταν πρόκειται για ορολογία, παραπέμπει στο πρωτότυπο. Άλλωστε, καθώς διαβάζει την γαλλική μετάφραση, δεν την ακολουθεί κατά λέξη, αλλά την προσαρμόζει στις ανάγκες του προφορικού λόγου, προσθέτοντας τα αναγκαία συνδεδειγμένα («και», «ή», «δηλαδή», «λοιπόν») ή υπενθυμίζοντας την προηγηθείσα επιχειρηματολογία. Αποκαθιστούμε όσο συχνότερα την πρωτότυπη γαλλική μετάφραση, υποδεικνύοντας, στο σώμα του κειμένου, τις σημαντικές προσθήκες (με την ένδειξη: Μ.Φ.) σε αγκύλες.
- <sup>16</sup> Πλάτων, *Άπολογία Σωκράτους*, 29d.
- <sup>17</sup> Εδώ ο Φουκώ κάνει οικονομία μιας φράσης στο 30a: «Λοιπόν, εάν μου φαίνεται βέβαιο ότι δεν κατέχει, ό,τι κι αν λέει, την αρετή, θα του προσάψω ότι δίνει πολύ μικρή σημασία σε αυτό που αξίζει περισσότερο, και πολύ μεγάλη αξία σε αυτό που αξίζει λιγότερο» (αυτ. σ. 157).
- <sup>18</sup> Ο.π., 30a.
- <sup>19</sup> «εάν με αποκτείνητε τοιούτων ὄντα ὅσον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς» 30, σ. 158.
- <sup>20</sup> Ο Φουκώ, στο σημείο αυτό, αναφέρεται στην εξέλιξη του κειμένου από το 31a μέχρι το 31c (σ. 158-159).
- <sup>21</sup> Στο 35e-37a κι ενώ έχει μόλις πληροφορηθεί την καταδίκη του σε θάνατο, ο Σωκράτης προτείνει μίαν εναλλακτική ποινή. Πράγματι, σ' αυτού του τύπου τη δίκη η ποινή δεν προσδιορίζεται από τον νόμο· οι δικαστές είναι αυτοί που την καθορίζουν. Καθώς η ποινή που είχαν προτείνει οι κατηγοροί (και η οποία αναγράφεται και στο κατηγορητήριο) ήταν η θανατική καταδίκη, οι δικαστές έχουν μόλις αποφανθεί πως ο Σωκράτης είναι ένοχος για τα ανομήματα που του προσάπτουν και, επομένως, μπορεί να του επιβληθεί η εν λόγω ποινή. Ωστόσο, σε αυτή τη φάση της δίκης και έχοντας πια κριθεί ένοχος, ο Σωκράτης οφείλει να προτείνει μίαν εναλλακτική ποινή. Μόνο κατόπιν αυτού οι δικαστές οφείλουν να ορίσουν την τιμωρία του κατηγορουμένου βάσει των ποινικών προτάσεων των δύο πλευρών. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. C. Mossé, *Le procès de Socrate*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1996 [*Η δίκη του Σωκράτη*, μτφρ. Ν. Παπασιπούρου, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1996], καθώς και την μακροσκελή εισαγωγή του L. Brisson στην δική του έκδοση *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1997).
- <sup>22</sup> *Άπολογία Σωκράτους*, 36c-d.[Απόδοση: Τ. Θεοδωρόπουλος. Στο: Πλάτων, *Η δίκη του Σωκράτη*, εκδόσεις Οκτανίδα, 2007]. Για τη γαλλική έκδοση, βλ: *Apologie de Socrate*, 36c-d, in Platon, *Œuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, σ. 165-166.
- <sup>23</sup> Υπονοεί το διάσπμο χωρία 28d: «Διότι έτσι έχουν τα πράγματα, Αθηναίοι, μα την αλήθεια. Εκεί που ο καθένας θα τάξει τον εαυτό του, είτε επειδή θεωρεί ότι αυτό έχει μεγαλύτερη αξία, είτε επειδή υπακούει στον αρχηγό, εκεί πρέπει, έτσι τουλάχιστον πιστεύω, να μείνει χωρίς να υπολογίζει τους κινδύνους, ούτε τον θάνατο ούτε τίποτα άλλο, παρά μόνο την ντροπή» [απόδοση: Τ. Θεοδωρόπουλος]. Ο Επίκτητος εγκωμιάζει τούτη την προσηλοσύνη στο καθήκον ως την κατεξοχήν φιλοσοφική στάση. Βλ. ενδεικτικά: *Διατριβαί* I,9,24-III, 24, 36 και 95, όπου χρησιμοποιεί διαδοχικά τους όρους *τάξις* και *χώρα*. Επίσης, βλ. το τέλος του *Περί της αυτοκυριαρχίας του σοφού* (*De constantia sapientis*) του Σενέκα (XIX,4): «Να υπερασπίζεσαι τον τόπο (locum) που σου εμπιστεύτηκε η φύση. Αναρωτιέσαι ποιόν τόπο; Αυτόν του ανθρώπου».
- <sup>24</sup> Ο Σωκράτης προειδοποιεί τους Αθηναίους για όσα τους επιφυλάσσει ενδεχόμενη καταδίκη του σε θάνατο: «εἴτα τὸν λοιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἄν» (31a).
- <sup>25</sup> «εάν γάρ με αποκτείνητε, οὐ βραδίως ἄλλον τοιούτων εὐρήσετε, ἀτεχνῶς [...] προσκειμένον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἴππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος» (30e).
- <sup>26</sup> «Σωκράτης πάντας ἔπειθε τοὺς προσιόντας ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν;» (*Διατριβαί*, III, 1, 18-19).
- <sup>27</sup> Βρίσκεται στην *Ἐπιστολή πρὸς Μενονίεα* και η ακριβής διατύπωση έχει ως εξής: «Δεν πρέπει κανείς ούτε όταν είναι νέος να διατάξει να φιλοσοφεί, ούτε πάλι σαν είναι γέροντας να βαριεστίζει και να μη φιλοσοφεί. Κανένας δεν είναι άγουρος ακόμη, και για κανέναν δεν είναι πια πολύ αργά να φροντίσει για την υγεία της ψυχής του»: *Epicure, Lettres et maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977 (μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, στο: *Επικούρου*, εκδόσεις Στιγμή, 2006).
- <sup>28</sup> Πράγματι το αρχαίο κείμενο γράφει: «τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνων». Το ρήμα «θεραπεύειν» συναντάται άπασ εξ στον Επίκουρο, συγκεκριμένα στη συλλογή αφορισμῶν *Επικούρου προσφώνησης* (55): «Τις συμφορές πρέπει να τις γιατρεύουμε αναπολώντας ευχάριστα αυτά που χάθηκαν κι έχοντας επίγνωση πως ό,τι έγινε δεν είναι δυνατόν να το κάνουμε να μην έχει γίνει»: *Lettres et maximes*, σ. 260-261 (το απόσπασμα από την μετάφραση του Ν.Μ. Σκουτερόπουλου).
- <sup>29</sup> Όλη αυτή η θεματική έχει ως επίκεντρο την εξής φράση του Επικούρου: «Κενός ἐκείνου φιλοσόφου λόγος,

- ύφ' οὐ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλοῦσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος» (Us. 221). Βλ. Α.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Cerf, 1993, καθὼς και τα εἰς ἀρθρα ἐντὸς του ἴδιου βιβλίου: «Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme» και «Opinions vides et troubles de l'âme: la méditation épicurienne».
- <sup>30</sup> Σενέκας, *De beneficiis*, VII, I, 3-7. Για μια πληρέστερη ἀνάλυση αὐτοῦ του κειμένου, βλ. τὴ δευτέρη ὥρα του μαθήματος τῆς 10<sup>ης</sup> Φεβρουαρίου.
- <sup>31</sup> Για μιαν ἐννοιολόγηση τῆς «καλλιέργειας εαυτοῦ», βλ. τὸ μάθημα τῆς 10<sup>ης</sup> Φεβρουαρίου, πρώτη ὥρα.
- <sup>32</sup> Για τὴν ἐννοία του συμβάντος (événement) στον Φουκώ, βλ. *Dits et Écrits*, II, no 84, σ. 136, σχετικὰ με τὶς ντισεϊκές καταβολές τῆς ἐννοίας· βλ. II, no 102, σ. 260, για τὴν πολεμικὴ ἀξία του συμβάντος στὴ σκέψη ἐνάντια σε μιὰ ντεριντιανὴ μεταφυσικὴ τῆς πρωτογένειας· IV, no 278, σ. 23, για τὸ πρόγραμμα τῆς «συμβαντοποίησης» τῆς ιστορικῆς γνώσης και κυρίως no 341, σ. 580, αναφορικὰ με «τὴν ἀρχὴ τῆς ἰδιατερότητας τῆς ιστορίας τῆς σκέψης». Στὰ ἑλληνικὰ κυκλοφορεῖ ἡ: *Επιλογή ἀπὸ τὰ Dits et Écrits*, εισαγ.-ἐπιλογῆ-μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα, Στιγμῆ, 2011.
- <sup>33</sup> «τὴν δὲ ἐβδόμην πανιερὸν τινα καὶ πανέρωτον εἶναι νομίζοντες ἐξαιρέτου γέρας ἡξιώκασιν, ἐν ἧ μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν καὶ τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα, τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες». Φίλωνος Αλεξανδρέως, *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, 477M.
- <sup>34</sup> «Θα στενίσουμε λοιπὸν τὰ ἴδια ἀντικείμενα με αὐτὴν [τὴν ψυχὴ του σύμπαντος], και θα εἴμαστε, εμεῖς ἐπίσης, καλὰ προετοιμασμένοι χάρη στὴ φύση μας και τὴν προσπάθειά μας [ἐπιμελείας]» II, 9, 18 [Ἀπόδοση στα ἑλληνικὰ τῆς γαλλικῆς μετάφρασης που χρησιμοποιεῖ ὁ Foucault: E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, σ. 138].
- <sup>35</sup> «Ἄλλὰ νόμος γένεσιν ἀναιρεῖ, διδακτὴν διδάσκων τὴν ἀρετὴν, καὶ ἐξ ἐπιμελείας προσγιγνομένην» (Μεθόδιος, *Συμπόσιον τῶν δέκα Παρθένων ἢ περὶ ἀγνεύας, Méthode d'Olympe, Le Banquet*, trad. V.-H. Débidour, Paris, Ed. du Cerf, 1963, § 226, σ. 255).
- <sup>36</sup> «Ὅτε τοῖνον ἢ ἄγαν αὐτὴ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια αὐτῷ τε ἄλυσιτελής τῷ σώματι, καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιόν ἐστι, τὸ γε ὑποπεπτωκέναι τούτῳ καὶ θεραπεύειν μανία σαφές» (Μεγάλου Βασιλείου, *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, 584d, *Patrologia Graeca* 31).
- <sup>37</sup> «Τώρα ὅμως που (ὁ Μωϋσῆς) υψώθηκε σε ἀνώτερο ἐπίπεδο τῶν κατορθωμάτων ψυχῆς με τὴν μακρὰ ἐπιμέλεια («μακρὰς ἐπιμελείας») και τὴ φωταγωγία που ἔλαβε στο ὕψος, ἡ συνάντηση γίνεται φιλικὴ και εἰρηνικὴ, ἐπειδὴ ὁ ἀδελφός παρορμήθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ να τὸν συναντήσει [...] Πραγματικὰ, σε ὅσα ἐπιτύχαμε ἔργα ἀρετῆς ὑπάρχει και ἡ συμμαχία που προσφέρθηκε στὴ φύση μας ἀπὸ τὸν Θεὸ [...] Εκδηλώνεται, ὅμως, τότε και διαπιστώνεται, ὅταν ἐξοικειωθούμε με τὸν υψηλότερο βίον, με τὴν προσοχὴ και τὴν ἐπιμέλειά μας» (Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος*, μτφρ. I. Σακκαλῆς, Πατερικὲς Ἐκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, σειρά ΕΠΕ, τόμος 9, Θεσσαλονίκη, 1990, σ. 205). Βλ. ἐπίσης σ. 209, ὅπου διαβάζουμε: «Να μὴν τολμάς να διδάξεις και να συμβουλευθεῖς τους ἀκροάτες σου, ἀν ἐν ἀποκτήσεις με τέτοια και τόση ἐπιμέλεια τὴ σχετικὴ δύναμη».
- <sup>38</sup> «Ἐπικυρώστε μου αὐτὴ τὴν τεταμένη και ἀμετάθετη χάρη εσεῖς οἱ φίλοι του Νυμφρίου, συντηρώντας με ἐπιμέλεια και προσοχὴ σταθερὴ τὴ ροπὴ μου προς τὸ αγαθόν»: Γρηγορίου Νύσσης, *Δ' Λόγος εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων*. [μετάφραση: I. Σακαλῆς]
- <sup>39</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος εἰς τοὺς Μακαρισμούς*, 6<sup>ος</sup> λόγος: «Ἐἰ οὖν ἀποκλύσεις πάλιν δι' ἐπιμελείας βίου τὸν ἐπιπλασθέντα τῇ καρδίᾳ σου ῥύπον, ἀναλάμψει σοι τὸ θεοειδὲς κάλλος» 1272 a, *Patrologia Graeca* 44.
- <sup>40</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, XII: «Κοπρία πρέπει, νομίζω, να νοήσουμε τὴν ἀκαθαρσία τῆς σάρκας· ὅταν αὐτὴ ἀποσαρωθεῖ και ἀποκαθαρθεῖ με τὴν ἐπιμελὴ ζωὴ μας, γίνεται φανερό αὐτὸ που ζητοῦμε και γι' αὐτὸ χαίρεται εὐλογα και ἡ ψυχὴ που τὸ βρῆκε και παίρνει μαζί να συμμεριστοῦν τὴ χαρὰ τῆς και τὶς γειτονικὲς δυνάμεις» (μτφρ. I. Σακκαλῆς, στο Γρηγορίου Νύσσης, ὁ.π., τόμος 9, σ. 87). Βλ. στο ἴδιο κεφάλαιο τὴν παραβολὴ τῆς χαμένῆς δραχμῆς, τὴν ὁποία συχνὰ ἐπιστρατεύει ὁ Φουκώ για να φωτίσει τὸ ζήτημα τῆς ἐπιμελείας εαυτοῦ.
- <sup>41</sup> Σὲ συνέντευξή του τὸν Ἰανουάριο του 1984, ὁ Φουκώ ἐπισημαίνει ὅτι σε αὐτὴ τὴν πραγματεία του Νύσσης (303c-305c, XIII, σ. 423-431) ἡ ἐπιμέλεια εαυτοῦ «ορίζεται οὐσιαστικὰ ὡς παραίτηση ἀπὸ ὅλους τους ἐπίγειους δεσμούς. Ταυτίζεται με τὴν παραίτηση ἀ' ὅ,τι μορεῖ να θεωρηθεῖ ἀγάπη εαυτοῦ, προσκόλληση στον ἐπίγειο εαυτό» (*Dits et Écrits*, IV, no 356, σ. 716).
- <sup>42</sup> Για τὴν σημασία τῆς μελέτης, βλ. τὸ μάθημα τῆς 3 Μαρτίου, δευτέρη ὥρα, και τῆς 17<sup>ης</sup> Μαρτίου, πρώτη ὥρα.
- <sup>43</sup> Για τὶς τεχνικὲς τὸ στοχασμοῦ (και συγκεκριμένα για τὸν στοχασμὸ του θανάτου), βλ. τὸ μάθημα τῆς 24<sup>ης</sup> Μαρτίου, δευτέρη ὥρα, τῆς 27<sup>ης</sup> Φεβρουαρίου, δευτέρη ὥρα, και τῆς 3<sup>ης</sup> Μαρτίου, πρώτη ὥρα.
- <sup>44</sup> Για τὸν ἐλεγχὸ τῆς συνείδησης, βλ. τὸ μάθημα τῆς 24<sup>ης</sup> Μαρτίου, δευτέρη ὥρα.
- <sup>45</sup> Για τὴν τεχνικὴ φίλτραρίσματος τῶν παραστάσεων, ἰδιαίτερα στον Μάρκο Αὐρηλίου και σε σύγκριση με τὴν ἐξέταση τῶν ἰδεῶν στον Ἰωάννη Κασσιανό, βλ. τὴν παράδοση τῆς 24<sup>ης</sup> Φεβρουαρίου, πρώτη ὥρα. Στον «ἠθικὸ δανδισμό» ἀναγνωρίζουμε μιαν ἀναφορὰ στον Μπωντλαίρ (βλ. τὶς σελίδες που ἀφιερώνει ὁ Φουκώ στὴν «στάση τῆς νευτερικότητας» και στο μπωντλαριανὸ ἔθος: *Dits et Écrits*, IV, no 399, σ.

- 568-571), ενώ στο «αισθητικό στάδιο» έναν σαφή υπαινιγμό στο υπαρξιακό τρίπτυχο του Κίρκεγκωρ (αισθητικό, ηθικό, θρησκευτικό στάδιο). Η αισθητική σφαίρα (την οποία ενσαρκώνουν ο περιπλανώμενος Εβραίος, ο Φόουστ και ο Δον Ζουάν) είναι εκείνη του ατόμου που τις στιγμές της ατέρμονης αναζήτησής του τις εξαντλεί σε επισφαλή ψήγματα απόλαυσης (η ειρωνεία είναι που θα επιτρέψει το πέρασμα στην ηθική). Ο Φουκώ ήταν εμβριθής αναγνώστης του Κίρκεγκωρ, ο οποίος, παρότι δεν μνημονεύεται πουθενά, απέτελεσε μια επίδραση μυστική όσο και καθοριστική γι' αυτόν.
- <sup>47</sup> Αυτή η θέση του φιλοσόφου της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής εποχής δεν έβρισκε, υπό τις νέες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, με τι να αναπτύξει ελευθέρα την ηθική και πολιτική του δραστηριότητα (καθώς η ελληνική πόλις υπήρξε ανέκαθεν το φυσικό του στοιχείο), και βρίσκοντας μέσα στον εαυτό του το χειρότερο για να αναδιπλωθεί, αυτό έγινε κοινός τόπος, εάν όχι μια αδιαφιλονίκητη βεβαιότητα στην ιστορία της φιλοσοφίας (που αποδέχονται οι Bréhier, Festugière, κ.λπ.). Κατά το δεύτερο μισό του αιώνα, τα άρθρα της επιγραφικής και η διδασκαλία ενός διάσημου σοφού διεθνούς αποδοχής, Louis Robert ("*Opera minora selecta*". *Epigraphie des cites grecques*, Amsterdam, Hakkert, 1989, τόμος VI, σ. 715), ακύρωσαν αυτήν την θεώρηση του Έλληνα χαμένου ως έναν κόσμο πάρα πολύ μεγάλο και στερημένο από το άστυ της ελληνιστικής εποχής (είμαι υπόχρεος για την υπόδειξη αυτή στον P. Veyne). Αυτή η θέση της διαγραφής του άστεως κατά την ελληνιστική εποχή έχει σήμερα έντονα αμφισβητηθεί, μεταξύ άλλων, και από τον Φουκώ στο *Η επιμέλεια εαυτού* (βλ. το κεφάλαιο III : «Ο εαυτός μας και οι άλλοι, Το πολιτικό παιχνίδι» [μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Πλέθρον, 2013, σ. 95-96, σ. 109-128]. Κύριο μέλημά του είναι να υποσκάψει την άποψη ότι διεργάγη το πολιτικό πλαίσιο της *πόλιως* στα ελληνιστικά βασίλεια και, κατόπιν, να δείξει (το επιφέρει ήδη από αυτό το μάθημα) ότι η επιμέλεια εαυτού ορίζεται θεμελιωδώς ως ένας τρόπος κοινής ζωής και όχι ως ατομικιστικό καταφύγιο. Ο P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, σ. 146-147) ανάγει τούτο το στερεότυπο περί κατάρρευσης της ελληνικής *πόλιως* σε ένα έργο του G. Murray που 1912 (*Four Stages of Greek Religion*, New York, Columbia University Press).
- <sup>48</sup> Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα, εκδόσεις Εκκρεμές, 2009 [λατινικό πρωτότυπο: *Meditationes de prima philosophia*, 1641]. Το 1647 εκδόθηκε και η απόδοση στα γαλλικά, με τον τίτλο *Méditations Métaphysiques* [Μεταφυσικοί Στοχασμοί].
- <sup>49</sup> Ο γνωστικισμός αντιπροσωπεύει ένα απόκρυφο φιλοσοφικο-θεολογικό ρεύμα, το οποίο αναπτύχθηκε κατά τους πρώτους αιώνες της χριστιανικής περιόδου. Αυτό το ρεύμα, που γνώρισε πολύ πλατιά διάδοση και γεννά δυσκολίες τόσο στην οριοθέτηση όσο και στον ορισμό του, απορρίφθηκε και από τους Πατέρες της Εκκλησίας και από την πλατωνική έμπνευσης φιλοσοφία. Η «Γνώσις» προσδιορίζει μιαν εσωτερική γνώση, τέτοια που προσφέρει την σωτηρία σε όποιον έχει πρόσβαση σε αυτήν και σημαίνει, για τον μπημένο, τη γνώση της προέλευσης και του προορισμού του, καθώς και των μυστικών και των μυστηρίων του ανώτερου κόσμου (που φέρνουν μαζί τους την υπόσχεση ενός ουράνιου ταξιδιού), τα οποία αποκαλύπτονται στη βάση μυστικών εξηγητικών παραδόσεων. Ως έννοια αυτής της σωτηρίας, μυστικής και συμβολικής μάθησης, η «Γνώσις» καλύπτει ένα ευρύτατο σύνολο ιουδαίο-χριστιανικών θεωρήσεων που ξεκινούν από την Αγία Γραφή. Το «γνωστικό» κίνημα, επομένως, υπόσχεται μέσω της αποκάλυψης μιας υπερφυσικής γνώσης την ελευθέρωση της ψυχής και την νίκη έναντι της κακής κοσμικής δυνάμεως. Για μια σχετική αναφορά, αλλά σε λογοτεχνικά συμφραζόμενα, βλ. *Dits et Écrits*, I, no 21, σ. 326. Μπορούμε να υποθέσουμε, όπως μού επισήμανε ο A.I. Davidson, πως ο Φουκώ είχε υπόψη του τις μελέτες του H.-Ch. Puech επί του θέματος (*Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979).
- <sup>50</sup> «Ο» φιλόσοφος: έτσι ο άγιος Θωμάς [Ακινάτης] χαρακτηρίζει τον Αριστοτέλη στα υπομνήματά του.
- <sup>51</sup> Στην ταξινόμηση των προϋποθέσεων της γνώσης υπάρχει ο εξασθενημένος απόηχος αυτού που ο Φουκώ ονόμαζε «διαδικασίες περιορισμού των λόγων», στο εναρκτήριο μάθημά του στο Collège de France (βλ. *Η τάξη του λόγου*, μτφρ. Μ. Μαϊδάτσας, Αθήνα, Ηριδανός, 1990). Ωστόσο, το 1970 το θεμελιώδες στοιχείο ήταν ο λόγος, ως μια ανώνυμη και λευκή επιφάνεια, ενώ εδώ όλα δομούνται γύρω από την άρθρωση του «υποκειμένου» και της «αλήθειας».
- <sup>52</sup> Αναγνωρίζουμε εδώ, ως απόηχο, την πασίγνωστη ανάλυση που έκανε ο Φουκώ στην *Ιστορία της τρέλας* για τους *Στοχασμούς περί της πρώτης φιλοσοφίας*. Καθώς ο Ντεκάρτ, συναντώντας, κατά την άσκηση της αμφιβολίας, τον ιλιγγο της τρέλας ως έναν λόγο για να αμφιβάλλει ακόμη, θα την εξοβέλιζε a priori, θα αρνιόταν να συγκατανεύσει στις μανιασμένες της φωνές, προτιμώντας τις πιο κομψές αμφισβητήσεις του ονείρου: «την τρέλα την αποκλείει η φύση του αμφιβάλλοντος υποκειμένου»: *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard/Tel, 1972, σ. 57. [Η ιστορία της τρέλας, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου, Ηριδανός, 2004, σ. 42]. Σύντομα ο Ντεριντά θα αμφισβητήσει αυτή τη θέση (βλ. το δοκίμιο: «Cogito και η Ιστορία της τρέλας», στο *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, σ. 51-97 [Η γραφή και η διαφορά, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Καστανιώτης, 2003], όπου δημοσιεύει μια διάλεξη που δόθηκε στις 4 Μαρτίου 1963 στο Collège philosophique), δείχνοντας ότι η ιδιαίτερότητα του καρτεσιανού Cogito έγκειται στο ότι επιμύζεται ακριβώς τον κίνδυνο μιας «απόλυτης τρέλας», προσφεύγοντας στην υπόθεση του «Κακού Δαίμονα» (σ. 81-82). Γνωρίζουμε ότι ο Φουκώ, που ενοχλήθηκε δεόντως από αυτήν την κριτική, θα δημοσιεύσει λίγα χρόνια αργότερα μιαν αριστουργηματική απάντηση, η οποία θα αναγάγει, μέσα από την εξουσιαστική εξήγηση που προσφέρει το ακόλουθο κείμενο, τη διαμάχη ειδικών στο επίπεδο μιας δημόσιας συζήτησης οντολογικού

χαρακτήρα («Mon corps, ce papier, ce feu», καθώς και την «Réponse à Derrida», στο *Dits et Écrits*, II, no 102, σ. 245-267 και no 104, σ. 281-296). Έτσι πυροδοτήθηκε η γνωστή πολεμική Φουκώ-Ντεριντά με αφορμή τους Στοιχασμούς του Ντεκάρτ.

## **ενότητα 2**

άρθρα



# Ψηφιακά Άβαταρ: Μια μεταφαινομενολογική προσέγγιση της βύθισης

**Γιάννης Καλλιγέρης & Παναγιώτης Χρυσόπουλος**

Προπτυχιακοί Φοιτητές ΦΠΨ, ΕΚΠΑ

**Μ**ε την εφεύρεση του Διαδικτύου και τη χρήση του υπολογιστή στην καθημερινότητα του ανθρώπου δόθηκε η ευκαιρία στη φιλοσοφία της τεχνολογίας (philosophy of technology) και περισσότερο στην ψηφιακή φιλοσοφία (digital philosophy) να πρωταγωνιστήσει στις κατόπιν της μετανεωτερικότητας φιλοσοφικές συζητήσεις. Συνεχώς ανακλύπουν νέα δεδομένα και ερωτήματα για τους επαπτόμενους σε αυτήν τομείς, όπως φιλοσοφικά ζητήματα κατανόησης του διαδικτύου αλλά και της εικονικής πραγματικότητας. Το παρόν κείμενο σχετίζεται με τη μελέτη των εικονικών κόσμων και της αλληλεπίδρασης των ανθρώπων-χρηστών με αυτούς.<sup>1</sup>

Βασικότερη των ερωτήσεων είναι πάντα η ουσία των εννοιών. Όταν ο φιλόσοφος καταφέρει να δει σε βάθος τις έννοιες οι οποίες τον απασχολούν, καταφέρνει να εντοπίσει τις συνδέσεις μεταξύ τους και να παρουσιάσει φιλοσοφικά συστήματα με ισχυρές αρχές και βάσεις. «Κάθε φιλοσοφική θεωρία παρουσιάζει εν εκτάσει μέσω εννοιών μια αρχική ενόραση, μια εν τάσει πυκνή σύλληψη, μια εικόνα που αποτέλεσε την πρωταρχική πηγή, το κέντρο από όπου εκπορεύτηκε η ανάπτυξη της θεωρίας».<sup>2</sup> Για να προχωρήσουμε στη μεταφαινομενολογική εξέταση του κύριου θέματος, είναι αναγκαίο να ξεκινήσουμε με την αποσαφήνιση των βασικών όρων που το συνθέτουν.

## Εννοιολογικές αποσαφηνίσεις

Το βασικό θέμα συζήτησης στην παρούσα εργασία είναι τα ψηφιακά άβαταρ, ο χώρος δράσης τους, που ονομάζεται εικονικός κόσμος, και η σχέση του ανθρώπου-χρήστη με το άβατάρ του. Για να φτάσουμε, όμως, ως εκεί, θεωρήσαμε καλό να παρουσιάσουμε την προέλευση αυτών των εννοιών, αρχίζοντας από την εφεύρεση που άλλαξε τη ζωή μας σε τέτοιο βαθμό, που ο αιώνας μας να έχει επικρατήσει να ονομάζε-

<sup>1</sup> Καθώς στην Ελλάδα ο εφαρμοσμένος αυτός τομέας της φιλοσοφίας μόλις τα τελευταία χρόνια έχει αρχίσει να γνωρίζει ανάπτυξη, οι συγγραφείς του παρόντος άρθρου θέλησαν πριν την κύρια συζήτηση να εξηγήσουν κάποιους σημαντικούς για την πορεία της ανάλυσης όρους, για τους οποίους δεν εντοπίζεται ελληνική βιβλιογραφία (είτε είναι ελάχιστη) ελπίζοντας ότι αυτό θα αποτελέσει βοηθό για κάθε έναν που θα ασχοληθεί με παρόμοια ζητήματα. Γι' αυτόν τον λόγο το κείμενο χωρίστηκε σε υποενότητες, ώστε να διακρίνονται τα διαφορετικά αναλυόμενα θέματα και να διευκολυνθεί η κριτική μελέτη του.

<sup>2</sup> Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη, *Διαστάσεις του Ορατού: Η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του Μ. Merleau-Ponty*, Εννοια, Αθήνα 2008<sup>2</sup>, σ. 285. Πρβλ. Henri-Louis Bergson, *Euvres*, επιμ. Α. Robinet, PUF, Paris 1964, σ. 1357.

ται ο αιώνας της πληροφορίας. Πρόκειται για την έννοια *διαδίκτυο*.

Η τεχνολογικά και τεχνικά αυστηρή έννοια διαδίκτυο (internet), μπορεί να γίνει κατανοητή, εφόσον η έννοια *δίκτυο*, εξίσου τεχνικώς αυστηρά, οριστεί. Το δίκτυο (network) ορίζεται ως σύστημα πολύτροπης σύνδεσης διακυμαινόμενων συσκευών στον ολοένα εναλλασσόμενο ρόλο πομπών και δεκτών για τη μεταφορά πληροφοριών πάσης φύσεως. Ως ακολούθως, μπορούμε να ορίσουμε εννοιολογικά το διαδίκτυο<sup>3</sup> ως το δίκτυο των δικτύων για τη σύνδεση του βεληνεκούς εκατομμυρίων ιδιωτικών, δημόσιων, ακαδημαϊκών, επιχειρηματικών, οικονομικών, κυβερνητικών, τοπικών και παγκόσμιων δικτύων συνδεδεμένων με ένα ευρύ φάσμα ηλεκτρονικών, ασύρματων και οπτικών τεχνολογιών δικτύωσης. «Το διαδίκτυο έχει σχεδιαστεί για να υπηρετεί, αφενός ως μέσο εγκαθίδρυσης ενός λογικού δικτύου και αφετέρου ως μέσο υπαγωγής υπαρχόντων ετερογενών δικτύων, καθώς επιτρέπει σε αυτά να λειτουργούν αυτόνομα».<sup>4</sup> Ευθύς και παραδεδεγμένα, ως τεράστια αποθήκη δεδομένων για την παγκοσμιοποίηση της ανθρώπινης γνώσης, αυτό το αχανές μάλλον παρά τεράστιο υπερσυνδεδεμένο (hyperlinked) σύστημα που ονομάζεται διαδίκτυο, εκδηλώνεται ψηφιακά σε δύο διαστάσεις: της υπερεικόνας και του υπερκειμένου (hypertexture).<sup>5</sup>

Αυτό το σύστημα συσχετίστηκε με το διαδραστικό αυτοπαρουσιαστικό ενέργημα του *Άβαταρ* (Avatar), που θα οριστεί παρακάτω, εισάγοντας φαινομενολογικά ερωτήματα για τον εικονικό κόσμο ακόμα και σε τρεις ή περισσότερες διαστάσεις, μετατρέποντας το διαδίκτυο και θεωρώντας το, ως εκ τούτου και λόγω της εμμενούς ιστορικότητάς του, ως ένα αντι-καντιανό *a posteriori*<sup>6</sup> υλικό βασισμένο στην ιστορία και την τεχνολογία.

Οι άνθρωποι μέσω κάποιου *ενδιάμεσου*<sup>7</sup> (Η/Υ, έξυπνο κινητό κ.α.) αποκτούν την ικανότητα να εξερευνησουν το υπερδίκτυο αυτό και να έρθουν σε κάποιου είδους αλληλεπίδραση. Οι ενδιάμεσοι είναι τα τεχνολογικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται, για να συνδέσουν ένα σημείο Α με ένα σημείο Β. Ανάλογα με την επιθυμητή σύνδεση, θα υπάρχει ανάγκη από συγκεκριμένο ενδιάμεσο. Αν δηλαδή επιθυμούμε μία απλή *περιαγωγή* (roaming) στο διαδίκτυο, θα χρησιμοποιήσουμε έναν Η/Υ με πρόσβαση στο διαδίκτυο.<sup>8</sup>

Η προβολή των ανθρώπων-χρηστών στο διαδίκτυο κατοχυρώνεται νομικά με τον όρο *ψηφιακός εαυτός*. Πρόκειται για το σύνολο των ενεργειών ενός χρήστη, οι οποίες

<sup>3</sup> Εκουσίως έχουν παραληφθεί τεχνικής φύσης στοιχεία για λόγους οικονομίας χώρου. Για μία ευρεία ανάλυση για τη δημιουργία του διαδικτύου βλ.: Alexandre Monnin, Nicolas Delaforge, Fabien Gandon, "CoReWeb: From Linked Documentary Resources to Linked Computational Resources", *PhiloWeb 2012: Web and Philosophy: Why and What For?*, Lyon, France, April 2012.

<sup>4</sup> Jonathan L. Zittrain, "The Generative Internet", *Oxford Legal Studies*, Research Paper No. 28/2006, May 2006, διαθέσιμο στο: SSRN: <http://ssrn.com/abstract=847124>, σ. 1974.

<sup>5</sup> Αγγελική Λεβέντι, Ευδοκία Μουρατίδου, *Ανάπτυξη τίτλων εκπαιδευτικού λογισμικού και πολυμέσων: ανάλυση διαδικασιών και κόστους* (Πτυχιακή Εργασία), εισ. Χρήστος Κοζαντζής, Τεχνολογικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα Μεσολογγίου, Μεσολόγγι 2003, σ. 9.

<sup>6</sup> Laurence Bonjour, Αθανάσιος Σαμαρτζής, «a posteriori», στο R. Audi, *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, επιμ. ελλ. εκδ. Στέλιος Βιρβιδάκης, Γιώργος Ξηροπαίδης, Κέδρος, 2011, σ. 1354.

<sup>7</sup> Jonathan L. Zittrain, "Generative Internet", ό.π., σ. 1976.

<sup>8</sup> Το ίδιο το διαδίκτυο μπορεί να θεωρηθεί *ενδιάμεσος* κατά την αναζήτηση πληροφοριών που εντοπίζονται σ' αυτό. Γίνεται φανερό ότι ο όρος ενδιάμεσος καλύπτει ένα ευρύ φάσμα τεχνουργημάτων και στη συνέχεια θα γίνει η απόπειρα κατηγοριοποίησής τους ανάλογα με τους συνδεδεμένους πόλους.

σχετίζονται με τις αποφάσεις του σχετικά με τις ψηφιακές πληροφορίες που θα εισαγάγει, θα μελετήσει, θα επεξεργαστεί. Έτσι, όταν μελετάται ο ψηφιακός εαυτός,<sup>9</sup> μας δίνει στοιχεία κυρίως των προτιμήσεων και της ρουτίνας που ακολουθεί ο χρήστης κατά τη διάρκεια της περιαγωγής του στα ψηφιακά μονοπάτια.

Βασικό πρόβλημα των φιλοσόφων αποτελεί το ερώτημα εάν ο Ε.Ε. είναι ένα εντελώς τεχνητό κατασκεύασμα. Εάν δηλαδή, όταν τον παρατηρήσεις, το μόνο που θα δεις είναι το σύνολο των ενεργειών του χρήστη. Εάν πράγματι η δόμησή του είναι μόνο τα κλικ του χρήστη, τότε ο Ε.Ε. έχει χαρακτηριστικά όμοια με τις επιλογές του χρήστη. Για παράδειγμα: Έστω ένας χρήστης που αρέσκεται στην ανάγνωση των πρωτοσέλιδων των εφημερίδων μέσω Η/Υ. Κάθε φορά που διαβάζει τα πρωτοσέλιδα, μπορούμε να πούμε ότι ο Ε.Ε. μελετάει τα πρωτοσέλιδα των εφημερίδων. Μόνο που το «μελετάει» δεν είναι ενέργεια του Ε.Ε., αλλά χρησιμοποιείται, για να υποδηλώσει την εργασία τού χρήστη εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή ανάγνωσης των πρωτοσέλιδων. Αυτό επεξηγεί τον λόγο που ο Ε.Ε. αποτελεί μονάχα νομικό όρο. Διότι δεν πρόκειται για πραγματικό εαυτό.

Μέχρι τώρα το μόνο που μπορούμε να δεχτούμε με ασφάλεια είναι ότι ο Ε.Ε. θα εντοπίζεται όσο υπάρχει χρήστης με ικανότητα θέασης του εαυτού του στο διαδίκτυο. Γιατί κάθε χρήστης πρέπει να δέχεται, σύμφωνα με το δικαίωμα στην ταυτότητα, δηλαδή το δικαίωμα να αναγνωριστεί η μοναδικότητά<sup>10</sup> του, ότι όταν πράττει αυτοβούλως εντός διαδικτύου, είναι οι δικές του ενέργειες αυτές που συνθέτουν ένα μοναδικό σύνολο (που διαφέρει από κάθε άλλο σύνολο) ενεργειών, το οποίο ονομάζουμε εικονικό εαυτό.

Τον Ε.Ε. ενός χρήστη μπορούμε να τον συναντήσουμε σε τρεις και περισσότερες διαστάσεις. Επειδή, όμως, το διαδίκτυο αναφέρεται σε δύο διαστάσεις, είναι αναγκαίο να διαχωρίσουμε τον χώρο εμφάνισης και δράσης του Ε.Ε. (το διαδίκτυο) από τον χώρο εμφάνισης της εξελιγμένης μορφής αυτού. Πρόκειται για τον χώρο που ονομάζεται *εικονικός κόσμος*<sup>11</sup> (virtual world) και η εξελιγμένη μορφή με την οποία συναντάται ονομάζεται *άβαταρ*. Ως Ε.Κ. αναφέρεται το προϊόν του συνδυασμού ενός τρισδιάστατου γραφικού περιβάλλοντος με ένα σύστημα επικοινωνίας μεταξύ χρηστών (chat-based social interaction system)<sup>12</sup> ανεπτυγμένο στον Multi-User Domain κόσμο (M.U.D) - ο αρχικός όρος ήταν Multi-User Dungeon, ενώ κατέληξε στη συνέχεια να χρησιμοποιείται ως Multi-User Dimension/Domain.<sup>13,14</sup>

Σύμφωνα με τον E. Castronova, ο Ε.Κ. είναι ένα πρόγραμμα υπολογιστικού περιβάλλοντος με τρεις καθοριστικές ιδιότητες: διαδραστικότητα (interactivity), σωμα-

<sup>9</sup> Εφεξής θα αναφερόμαστε σε εικονικό εαυτό (Ε.Ε.) αφενός για λόγους ορολογίας, διότι ο όρος *ψηφιακό* υποδηλώνει συνειδησιακό βίωμα, και αφετέρου εξαιτίας προβλημάτων που σχετίζονται με τη μεταφορά ξένης ορολογίας στην ελληνική γλώσσα.

<sup>10</sup> Norberto Nuno Gomes De Andrade, "The right to privacy and the right to identity in the age of ubiquitous computing: friends or foes? A proposal towards a legal articulation", C. Akrivopoulou, A. Psygkas, *Personal Data Privacy and Protection in a Surveillance Era: Technologies and Practices*, Information Science Publishing, Hershey New York 2011, σ. 30.

<sup>11</sup> Εφεξής: Ε.Κ.

<sup>12</sup> Edward Castronova, "Virtual Worlds: A First-Hand Account of Market and Society on the Cyberian Frontier", *CESifo*, Working Paper No. 618, 2001, Διαθέσιμο στο SSRN: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=294828](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=294828), σ. 6.

<sup>13</sup> Harley Hahn, *The Internet Complete Reference*, Osborne McGraw-Hill, 1996<sup>2</sup>, σ. 553.

<sup>14</sup> Μία μακροσκελής ανάλυση του θέματος εντοπίζεται και στο Richard Bartle, *Designing Virtual Worlds*, New Riders, 2003.

τικότητα (physicality), ανθεκτικότητα (persistence).<sup>15</sup> Με τον όρο *διαδραστικότητα* εννοείται η απομακρυσμένη πρόσβαση των χρηστών καθώς και η ενεργητική αλλά και παθητική επίδραση των ενεργειών τους στο σύστημα.<sup>16</sup> Η σωματικότητα σχετίζεται με την προσομοίωση του φυσικού περιβάλλοντος<sup>17</sup> στην οθόνη του χρήστη και με τα εκάστοτε όρια των επιλογών που ο τελευταίος έχει.<sup>18</sup> Τέλος, η ανθεκτικότητα χαρακτηρίζει τη διατήρηση του χώρου δράσης άνευ της ύπαρξης χρηστών εντός του.<sup>19</sup> Ο ίδιος υποστηρίζει πως κάθε Ε.Κ. είναι «ένα επιτρεπτό βύθισμα σκηνικό το οποίο επάγει εσένα και χιλιάδες άλλους ανθρώπους να συμμετέχουν σε αυτό που γίνεται ένα εξελισσόμενο και ατέρμονο συγκεντρωτικό παιχνίδι ρόλων».<sup>20</sup>

Για τη φιλοσοφική ενατένιση ενός Ε.Κ. θα χρησιμοποιήσουμε χαϊντεγκεριανές αρχές. Ο Ε.Κ. είναι χώρος εντοπισμού εργαλείων, γι' αυτό προσεγγίζεται ολιστικά και όχι ατομικιστικά. Το εργαλείο για να ξεχωρίσει, πρέπει να θεαθεί μέσα στο πλαίσιο στο οποίο αυτό παραπέμπει, αποτελώντας μέρος μιας παραπεμπτικής ολότητας<sup>21</sup> (ενός εκάστοτε Ε.Κ.). Ομοίως, το άβαταρ είναι ένα εργαλείο που χρησιμοποιείται από τον χρήστη, για να επιδράσει (ο τελευταίος) σε έναν Ε.Κ που προηγείται του εργαλείου, όπως κάθε όλον προηγείται του μέρους.<sup>22</sup> Πριν κάποιος χρησιμοποιήσει το άβαταρ, ο Ε.Κ. ως ολότητα είναι ήδη εκεί. Καθόλου περίεργο που μία από τις βασικές ιδιότητες των κόσμων αυτών είναι η ανθεκτικότητα. Αντίστοιχα, το άβαταρ, *για-να*<sup>23</sup> χρησιμοποιηθεί, προϋποθέτει ο χρήστης να γνωρίζει το λόγο για τον οποίο πρόκειται να το χρησιμοποιήσει, με σκοπό το τελευταίο να ξεχωρίσει από το πλαίσιο.<sup>24</sup>

Η προσέγγιση του Ε.Κ. και του άβαταρ δεν ολοκληρώνεται με τη χαϊντεγκεριανή σκέψη. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να προσθέσουμε ακόμη μία έννοια σχετική με τον τρόπο μελέτης των παραπάνω φαινομένων, το *ψηφιακό*.

Συμβαίνει να αντιμετωπίζουμε τα φαινόμενα αυτά σε έναν κόσμο έξω από τη νόρμα της πραγματικότητας των αισθήσεων, στην οποία και ο Heidegger αναφέρεται. Η οπτική των αντικειμένων στον Ε.Κ. έχει ανάγκη το ψηφιακό ως έννοια, για να βοηθήσει τον εκάστοτε παρατηρητή να μελετήσει τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ Ε.Κ. και άβαταρ, μεταξύ πλαισίου και εργαλείου. Τι είναι όμως ψηφιακό; Ψηφιακό σημαίνει το να βιώνεις (experience) τη *βύθιση* (immersion) σε έναν εικονικό κόσμο οντοτήτων (beings), τις οποίες αισθάνεσαι παρούσες, ενώ δεν είναι πραγματικά παρούσες (in effect but not in fact).<sup>25</sup> Αυτός ο χώρος είναι ψεύδο-φυσικός και αναφέρεται στην αίσθηση της θέσης και του περιεχομένου που βιώνουν οι χρήστες στο εικονικό περι-

<sup>15</sup> Edward Castronova, "Virtual Worlds", ό.π., σ. 6.

<sup>16</sup> Ο.π., σ. 6.

<sup>17</sup> Υπάρχουν Ε.Κ. ως απόρροιας φαντασίας των αρχιτεκτόνων τους.

<sup>18</sup> Ο.π., σ. 6.

<sup>19</sup> Ο.π.

<sup>20</sup> Ο.π.

<sup>21</sup> Μάρτιν Χαϊντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1978, σ. 124-125, (στο εξής: Χαϊντεγκερ, ΕκΧ).

<sup>22</sup> Ο.π., σ. 124-125.

<sup>23</sup> Ο.π., σ. 126.

<sup>24</sup> Ο.π., σ. 125.

<sup>25</sup> Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Oxford 1993, σ.108.

βάλλον.<sup>26</sup> Προκειμένου οι αναγνώστες να μπορέσουν να κατανοήσουν πώς το άβαταρ προσφέρει στον εικονικό κόσμο, πρέπει να λάβουν υπόψη τόσο το ψηφιακό ως τρόπο παρακολούθησης των αλλαγών αλλά και της αλληλεπίδρασης χρήστη με Ε.Κ, όσο και τον τρόπο με τον οποίο ο χρήστης συνδέεται στους εικονικούς κόσμους. Ο τρόπος αυτός σύνδεσης είναι οι ενδιάμεσοι εικονικής πραγματικότητας, όπως οι συσκευές VR. Είναι αυτοί οι συγκεκριμένοι οι οποίοι θα τους εξασφαλίσουν την επικοινωνία με τον νέο χώρο που ανοίγεται πέρα από τις οθόνες τους. Αυτό δε δεν είναι μικρότερης σημασίας, γιατί η βύθιση γίνεται αισθητή μόνο κατά τη διάρκεια της χρήσης αυτών. Με άλλα λόγια η δυνατότητα ένταξης του Ε.Ε. σε ένα Ε.Κ, ως βυθιζόμενο, επιτυγχάνεται χάρη στις συσκευές εικονικής πραγματικότητας<sup>27</sup> (virtual reality).

Για κάθε άνθρωπο, όμως, υπάρχει η προσωπική οπτική τόσο στο διαδίκτυο όσο και σε κάθε Ε.Κ. του οποίου αποτελεί χρήστη. Χουσερλιανά η συνείδηση προβάλλει πάνω σε ένα αντικείμενο, βλέποντας μόνο ένα κομμάτι της συνολικής επιφάνειάς του, αν και γνωρίζει ότι υπάρχει ακόμη επιφάνεια που δεν θεάται.<sup>28</sup> Έτσι και με τον Ε.Κ. ο χρήστης χρησιμοποιώντας το άβαταρ ως ενδιάμεσο προβάλλει και θεάται μέρη του, εξερευνώντας με το βλέμμα τις παράλληλες προοπτικές.<sup>29</sup> Η ανάγκη για τον κατάλληλο ενδιάμεσο θέασης κρύβεται πίσω από την επέκταση του Ε.Ε. σε άβαταρ. Ο Ε.Ε. δεν λαμβάνει χώρα στον Ε.Κ, καθώς δεν είναι τρισδιάστατος αλλά δισδιάστατος, θεαθείς μόνον στο διαδίκτυο. Στον Ε.Κ. το άβαταρ, τηρουμένων των αναλογιών, είναι αυτό που εμφανίζεται τρισδιάστατα χωρίς να έχει απορρίψει τον Ε.Ε., αλλά ως προέκταση αυτού. Πρόκειται περί ενός νέου ενδύματος του χρήστη στο εικονικό περιβάλλον που διαδρά. Όπως ο Ε.Ε. συσχετίστηκε με το διαδίκτυο, το άβαταρ, τηρουμένων των αναλογιών, συσχετίζεται με τους Ε.Κ. ως πεδία δράσης του. Άλλωστε, τα τρισδιάστατα φαινόμενα δεν μπορούν να αποτελέσουν μέρος ενός περιβάλλοντος δύο διαστάσεων.

Ακολούθως όσων έχουν ειπωθεί, διαφαίνεται πως οι Ε.Κ. ως χώροι εμφάνισης του άβαταρ, δεν σχετίζονται με το διαδίκτυο. Ένα τέτοιο πόρισμα θα ήταν εσφαλμένο. Πράγματι οι Ε.Κ. εμφανίζονται στην οθόνη σου, όπως το διαδίκτυο. Όμως, αυτά τα δύο έχουν συσχετιστεί ήδη από τους δημιουργούς τους, αφού στα Ε.Π. παιχνίδια στα οποία παίρνει κανείς μέρος δίδως να χρησιμοποιεί το διαδίκτυο, υπάρχει το Online-Mode, που προσφέρει τη διασύνδεση των χρηστών (chat), η οποία αποτελεί βασική ιδιότητα των εικονικών κόσμων. Από την άλλη, υπάρχουν πια δισδιάστατες σελίδες κοινωνικής δικτύωσης βασιζόμενες στην επικοινωνία σε πραγματικό χρόνο, όπως το Facebook.<sup>30</sup> Αυτό, σε συνδυασμό με τη σκέψη ότι πλέον τα μέσα πρόσβασης και παραγωγής στο διαδίκτυο αλλά και σε Ε.Κ. εν γένει πολλαπλασιάζονται και βελτιώνονται προσφέροντας στη διασύνδεση των χώρων, οδηγεί στην απλούστευση του όρου ει-

<sup>26</sup> Edward Castronova, "Virtual Worlds: A First-Hand Account of Market and Society on the Cyberian Frontier", ό.π., σ. 6.

<sup>27</sup> Εφεξής Ε.Π.

<sup>28</sup> Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1966, σ. 39-55.

<sup>29</sup> Χαρά Μπανάκου-Καραγκούν, *Διαστάσεις του Ορατού*, ό.π., σ. 281.

<sup>30</sup> Joshua Fairfield, "Avatar Experimentation: Human Subjects Research in Virtual Worlds", *UC Irvine Law Review* Vol. 2:695; *Washington & Lee Legal Studies Paper* No. 2012-26, 2012, διαθέσιμο στο SSRN: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2066659](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2066659), σ. 700.

κοινός κόσμος. Κάτω από την ομπρέλα του θα μπορούσαν να ενυπάρχουν χώροι όχι μόνο δυο αλλά και περισσότερων διαστάσεων.<sup>31</sup> Αυτή η απλούστευση θα βοηθούσε και το φιλοσοφικό σύστημα των συγγραφέων. Ακόμα, όμως, η απλούστευση αυτή δεν είναι αποδεκτή από όλους.

Ακόμα μεταξύ του διαδικτύου και των Ε.Κ. υπάρχει χρονική συσχέτιση, καθώς το δισδιάστατο περιβάλλον του διαδικτύου προηγείται χρονικά της ανακάλυψης των τρισδιάστατων γραφικών. Τοιουτοτρόπως ο Ε.Ε., θεαθείς μονάχα στο δισδιάστατο διαδίκτυο, μπορεί να θεωρηθεί προάγγελος του τρισδιάστατου άβαταρ των Ε.Κ, παρέχοντας τα μέσα για το πέρασμα στην επινόησή του. Αν δεν υπήρχε ο δισδιάστατος Ε.Ε, δεν θα κάναμε λόγο για τον τρισδιάστατο Ε.Κ.

## Το άβαταρ & ο Άβαταρ

Η φιλοσοφική ενατένιση της έννοιας των *άβαταρ* φανερώνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε στενά και ευρύτερα πλαίσια. Πρωτογνωρίζομαστε με τον όρο στην ινδουιστική θρησκεία, όταν χρησιμοποιείται, για να δηλώσει τη θεία ενσάρκωση θείων όντων ή του Ανώτερου Όντος στη Γη.<sup>32</sup> Είναι ο εαυτός που παρίσταται εντός ενός σώματος φυσικού περιβάλλοντος.<sup>33</sup> Λαμβάνουμε το θάρρος να εκλάβουμε ως γη για την ψηφιακή ανάδυση του άβαταρ τον Ε.Κ., και ως άβαταρ να θεωρήσουμε τη μεταφορική ενσάρκωση του Ε.Ε. στη νέα αυτή γη των Ε.Κ., το οποίο ενυπάρχει εκεί και μόνον.<sup>34</sup>

Το ψηφιακό άβαταρ παίρνει την ονομασία του από τη διαδικτυακή κοινότητα το 2001. Η εκπλήρωση της πλήρους βύθισης του Ε.Ε. αποσκοπώντας στην ανάδυση (και πλέον ύπαρξη) του άβαταρ, απαιτεί την ταυτόχρονη ύπαρξη ενός τουλάχιστον τρισδιάστατου προσομοιωτικού χώρου, ο οποίος επιτρέπει την ελεύθερη κίνηση (πρόκειται για την αυτόβουλη επιλογή που πραγματοποιείται μέσω του κέρσορα ή άλλων εργαλείων διασύνδεσης με την Ε.Π.) και την αλληλεπίδραση του μεμονωμένου άβαταρ με τα υπόλοιπα άβαταρ του συγκεκριμένου χώρου.<sup>35</sup> Ένα απλό παράδειγμα, για να γίνει σαφής η έννοια του χώρου συμβεβηκότων μεταξύ των άβαταρ, αποτελεί η ύπαρξη των Φόρουμ (Forums), όπου τα άβαταρ συμμετέχουν μέσω λογαριασμών των χρηστών και μη.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Ο.π., σ. 701.

<sup>32</sup> Robert N. Minor, Φώτης Τερζάκης, «άβαταρ», στο R. Audi, *Το Φιλοσοφικό Λεξικό Του Cambridge*, ό.π., σ. 41.

<sup>33</sup> Edward Castronova, "Theory of the Avatar", *CESifo*, Working Paper Series No. 863, February 2003, σ. 5.

<sup>34</sup> Ο.π., σ. 5.

<sup>35</sup> Για μία μελέτη στο ζήτημα της σχέσης ατόμου-άβαταρ και της κοινωνικής της επίδρασης στο πλαίσιο των κοινωνιών ψηφιακής πραγματικότητας βλ. Zhao Yi, Wang Weiqun, *Attributions of Human-Avatar Relationship Closeness in a Virtual Community*, City University of Hong Kong, 2009, διαθέσιμο στο SSRN.com: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1330750](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1330750) και Byron Reeves, Clifford Nass, *The media equation: How people treat computers, television, and new media like real people and places*, CSLI Publications, Stanford CA 1996 όπου η αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπου και υπολογιστή θεωρείται κοινωνικού χαρακτήρα σχέση. Πρόκειται για τη *θεωρία εξίσωσης των μέσων ενημέρωσης*. Για θεωρίες που εστιάζουν στα άβαταρ ως την ενσωματωμένη εικονική αναπαράσταση, η οποία λειτουργεί ως σύνδεσμος της κοινωνικής αλληλεπίδρασης και των δραστηριοτήτων αυτής μέσα σε εικονικούς κόσμους βλ. Brian Mennecke, Janea Triplett, (κ.α.), "Embodied Social Presence Theory", *43<sup>rd</sup> Hawaiian International Conference on System Sciences*, Koloa HI 2010.

<sup>36</sup> Ένα μέρος των μελετητών αποδίδει στο άβαταρ ακρίτως λειτουργίες που αφορούν δισδιάστατους χώρους. Για τους συγγραφείς αυτό αποτελεί μία αστοχία της εννοιολογικής οριοθέτησης των άβαταρ. Γι' αυτό γράφτηκε το πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, ώστε να αποκαθαρθεί ο όρος και να επανοριοθετηθεί το πεδίο δράσης του.

Μια συνολικότερη οπτική της πολυδιάστατης έννοιας *άβαταρ* θα έδειχνε ότι τα *άβαταρ* μας έχουν φανερωθεί κατά πολύ λιγότερο απ' όσο εμείς πιστεύουμε. Ο *άβαταρ* λειτουργεί ως διαμεσολαβητής ανάμεσα σε εμάς και τον εικονικό χώρο και έτσι καταφέρνουμε να αποκτούμε όλες τις αισθητηριακές πληροφορίες που σχετίζονται με αυτόν.<sup>37</sup> Το στάδιο αυτό φανερώνει τις δυνατότητες που μπορεί να αποκτήσει ένα *άβαταρ*, και εγείρει ήδη ερωτήματα σχετικά με το κατά πόσο είναι ελέγξιμο το οντολογικό<sup>38</sup> ενέργημά του, όταν το *άβαταρ* πετύχει μία πλήρως διαδραστική υπέρ-σύζευξη πραγματικού και εικονικού κόσμου. Οι γράφοντες θα υποστηρίξουν ότι άξια λόγου δεν είναι η προέκταση του Ε.Ε. σε *άβαταρ*, αλλά η δυνατότητα να παρατηρηθεί και να μελετηθεί αυτός ο νέος, σχεδόν φουτουριστικός εαυτός, όχι ως νομικό ον, το οποίο προσφέρει εργαλειακές υπηρεσίες σε έναν χρήστη, ούτε με βάση τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του, καθώς αυτά μπορούν να διαφέρουν σημαντικά από τα χαρακτηριστικά του αληθινού υποκειμένου, το οποίο και τα δημιουργεί και τα ελέγχει,<sup>39</sup> αλλά ως δυνάμει ανεξάρτητο και δυνάμει αυτόνομο ον.

Το *άβαταρ* μοιάζει έως σήμερα σαν πειραματόζωο, όταν συμμετέχει σε έναν κόσμο προκαθορισμένου πλαισίου, στον οποίο μελετάται. Το ζήτημα είναι εάν ο *άβαταρ* μπορεί να ξεφύγει από τη διαχείρισή σου δίκως παράλληλα να περάσει στη διαχείριση κάποιου άλλου (hacking). Η πιο γνωστή περίπτωση που θυμίζει το ερώτημα αυτό είναι η συζήτηση γύρω από το τι συμβαίνει στον Ε.Ε. σου, όταν εσύ -ο κύριός του- πεθάνεις.

Παρατηρήστε τι συμβαίνει σε μία περίπτωση σχετική με τον Ε.Ε., ως προέκταση του *άβαταρ*: Σε σελίδες όπως το Facebook υπάρχει η δυνατότητα να θέσεις κάποιον άλλο χρήστη διαχειριστή του δικού σου χρονολόγιου, όταν εσύ πεθάνεις.<sup>40</sup> Το ίδιο θα μπορούσε να συμβεί με το *άβατάρ* σου. Σε αυτή την περίπτωση το *άβαταρ* περνά στη χρήση κάποιου άλλου. Αν δε δεν περάσει σε νέα κατοχή, θα παραμείνει ανενεργό. Αυτή η άποψη δεν ευσταθεί απόλυτα, αφού, αν είχες τη δυνατότητα, θα μπορούσες να προγραμματίσεις το *άβαταρ* να επιτελεί συγκεκριμένες λειτουργίες (bot) σε καθημερινή για τα ανθρώπινα δεδομένα βάση, έτσι ώστε να φαίνεται ότι του δίνεις εντολές.

Στο διαδικτυακό επίπεδο υπάρχει ήδη η εφαρμογή LivesOn,<sup>41</sup> που επιτρέπει στο λογαριασμό σου στο Twitter να συνεχίσει τα posts (tweets), ακόμα και μετά το φυσικό θάνατό σου. «Η εφαρμογή έχει σχεδιαστεί για να αναλύει τα υπάρχοντα tweets ενός χρήστη, μαθαίνοντας από τη σύνταξη τους και τη χρήση του λεξιλογίου, ώστε η ίδια να κατασκευάζει νέα tweets, πίσω από τα οποία φαίνεται να είναι ο χρήστης».<sup>42</sup> Έτσι, εύκολα θα μπορούσες να εξαπατάς και μετά θάνατον όσους παρατηρούν τον Ε.Ε. σου.

Αυτή είναι μια περίπτωση ψευδο-χειραφέτησης του *άβαταρ* από τον διαχειριστή.

<sup>37</sup> Edward Castronova, "Theory of Avatar", ό.π., σ. 5.

<sup>38</sup> Χάιντεγκερ, *ΕκΧ*, σ. 88-89, 124-128 και 162.

<sup>39</sup> H. Galanxi & F.F. Nah, "Deception in cyberspace: A comparison of text-only vs. Avatar-supported medium", *International Journal of Human-Computer Studies* 65 (9), 2007, σ. 770-783.

<sup>40</sup> Patric Stokes, "The Digital Soul: My Facebook page may be part of my identity, but can it give me a virtual afterlife?", στο Brigid Hains, AEON [Ανάκτων: 20 November 2013, <https://aeon.co/essays/what-will-happen-to-my-online-identity-when-i-die>].

<sup>41</sup> Ο.π.

<sup>42</sup> Ο.π.

Είναι ψευδής, γιατί διαχειριστής πλέον δεν υπάρχει και γιατί το άβαταρ είναι εξαρχής προγραμματισμένο να εκτελεί συγκεκριμένες λειτουργίες. Αν βλέπαμε το άβαταρ ως οντικά υπαρκτό, θα το λέγαμε πλήρως ετεροκαθοριζόμενο ον.

Όμως η μελέτη αναζητεί την περίπτωση που το άβαταρ θα χειραφετηθεί, επειδή ενήργησε αυτόβουλα. Είναι, βέβαια, πολύ δύσκολο να υποστηρίξουμε κάτι τέτοιο, όσο βλέπουμε ότι κάθε Ε.Κ. είναι μορφή ψηφιακού περιβάλλοντος και τα άβαταρ μέλη-εντολοδέκτες. Όλα εδώ είναι προκαθορισμένα και, ως μας επιτραπεί η έκφραση, αποστειρωμένα.

## Μεταφαινομενολογία και αβαταριανή χειραφέτηση

Η φιλοσοφία μπορεί να μελετήσει κάθε γεγονός μέσα από κάποιον κλάδο της. Ένας πολύ νέος και αναπτυσσόμενος κλάδος είναι η μεταφαινομενολογία (postphenomenology). Για τον Don Ihde είναι η αντικατάσταση της υποκειμενικότητας από την ενσάρκωση.<sup>43</sup> Η μεταφαινομενολογία έχει ως στόχο να αναλύσει εμπειρικά πώς συγκεκριμένες τεχνολογίες διαμεσολαβούν τη σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους και τον κόσμο τους. «Αυτό έχει γεννήσει πολλές αναλύσεις και λεπτομερείς περιγραφές για το πώς η ανθρώπινη ύπαρξη είναι βαθιά και πολυμορφικά συνυφασμένη με αντικείμενα»<sup>44</sup>.

Για τη φαινομενολογία, κυρίως στη σκέψη του Merleau-Ponty, σημαντικό ρόλο παίζει η ενσάρκωση.<sup>45</sup> Η αντίληψη της συνείδησης σχετικά με τα ενεργήματά της συμβαίνει όσο το εγώ μπορεί να εντοπιστεί ως συνειδησιακότητα εν σώματι. Ακόμα και αν δεν ενδιαφερθεί ο φαινομενολόγος για το σώμα που περιβάλλει τη συνείδηση, δεν μπορεί παρά να αναγνωρίσει την εμφάνισή του στο χώρο. Το σώμα δεν είναι υπερβατικό αλλά υπαρξιακό.<sup>46</sup> Άλλωστε, παρατηρώντας τη συνειδησιακή στόχευση, αυτή συμβαίνει σε φαινόμενα του έξω κόσμου, τα οποία παρουσιάζονται ως ενεργήματα σε αυτήν. Αυτός ο έξω κόσμος της συνείδησης έχει για σύνορο το σώμα που την περιβάλλει, μόνο που πρέπει να λάβουμε υπόψη το σύνορο ως μέρος του έξω κόσμου και σημαντικό για την κατανόσή του εν γένει. Πρόκειται για μια βασική αρχή στη σκέψη του Merleau-Ponty, που μοιάζει να απορρίπτει το υπερβατολογικό υποκείμενο και να στρέφεται στην ενσάρκωσή του (ανα)τοποθετώντας τη φαινομενολογία σε συμπαγές και σωματικό πλαίσιο.

Έτσι, ο ίδιος επιθυμεί την αναβάθμιση της συζήτησης για τα σώματα ως πλαίσια αλλά και της ενσάρκωσης ως αναπόσπαστο κομμάτι της αντιληπτικής διαδικασίας και της ικανότητάς μας να αποκτήσουμε κάθε πιθανή γνώση. Με αυτή τη θέση συμφωνεί και ο Verbeek, ο οποίος ορίζει τη φαινομενολογία ως «τη φιλοσοφική ανάλυση της δομής των σχέσεων μεταξύ ανθρωπίνων όντων και του βίκοσμού τους»<sup>47</sup> ενώ τη μεταφαι-

<sup>43</sup> Don Ihde, "Postphenomenology-Again?", *The Centre for STS Studies, Working Paper Series No. 3*, Aarhus 2003, σ. 11.

<sup>44</sup> Jochem Zwier, Vincent Blok, Pieter Lemmens, "Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological Analysis of Postphenomenology", [Ανάκτηση: 7 Μαΐου 2016 από SpringerLink: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs13347-016-0221-7>], σ. 5.

<sup>45</sup> Μόρις Μερλώ-Ποντύ, *Σημεία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, επιμ. Αγγελική Μουρίκη, Εστία, Αθήνα 2009<sup>1</sup>, σ. 407-408.

<sup>46</sup> Don Ihde, "Postphenomenology-Again?", ό.π., σ. 11.

<sup>47</sup> Jochem Zwier (κ.α.), "Phenomenology and the Empirical Turn", ό.π., σ. 5. Πρβλ: Peter Paul Verbeek, *Moralizing technology: understanding and designing the morality of things*, University of Chicago Press, Chicago and London 2011, σ. 7.

νομενολογία ως «μελετητή αυτών των σχέσεων από την άποψη της σχέσης ανθρώπου και τεχνολογίας».<sup>48</sup>

Για τον μεταφαινομενολόγο έχει μεγάλη αξία η μελέτη της ενσάρκωμένης συνείδησης.<sup>49</sup> Εάν μάλιστα χρησιμοποιήσει το θεωρητικό οπλοστάσιο της φαινομενολογίας, για να μελετήσει τον βαθμό συνειδητότητας σε φορείς τεχνητής νοημοσύνης, τότε ανοίγεται ένα νέο πεδίο εργασίας. Ένα πεδίο όπου η φαινομενολογία συναντάται με τη φιλοσοφία της τεχνολογίας.

Η λέξη *Άβαταρ* λοιπόν δεν έχει επιλεχθεί τυχαία από τη διαδικτυακή κοινότητα του 2001. Το άβαταρ, σημασιολογικά περιορισμένως και όχι μεταφορικά, ορίζεται ως μετενσάρκωση σε υπαρκτό ον. Αξιωματικώς, όμως, η μετενσωμάτωση αυτή επιτυγχάνεται στην περίπτωση της εικονικής πραγματικότητας, όταν διαμεσολαβεί η συσκευή σύνδεσης ως ενδιάμεσός της, ώστε να φτάσουμε από το σημείο Α, που είναι ο άνθρωπος, στο σημείο Β, όπου και εντοπίζεται το άβαταρ.

Στον ανθρώπινο εγκέφαλο ευδοκιμεί (κατά τη διασύνδεση) ένα εικονικό περιβάλλον. Εκτενέστερα, το σημείο Α δεν εγγίζει απλώς το σημείο Β, αλλά επιτυγχάνεται η *μέθεξη* του σημείου Α με το σημείο Β, καθώς ο άνθρωπος ως σημείο Α ενστερνίζεται το νέο του περιβάλλον, και στη συνέχεια προσαρμόζεται στο εικονικό νέο περιβάλλον στον παρόντα χωροχρόνο της σύνδεσής του. Πρόκειται για ένα *μεταγίνεσθαι* της νοημοσύνης του ανθρώπου, συνδυασμένης με καινούργια προσαρμοσμένα ψηφιακά χαρακτηριστικά (πάντα με τη χρήση ενδιάμεσων), ήτοι άβαταρ. Η εικονική μορφή συναντάται σε ό,τι συνιστά το άβαταρ, ενώ ο νους εξακολουθεί να ανήκει στον προκάτοχο άνθρωπο και να ενεργεί ταυτόχρονα με τη νέα μορφή στην οποία λειτουργεί. Εδώ ακμάζει η συζήτηση για την ύπαρξη συνείδησης στον *Άβαταρ*, καθώς τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της συνείδησης του ανθρώπου έχουν «κληροδοτηθεί» σε αυτόν, ώστε να επιτύχει με τη σειρά του όποια λειτουργία απαιτεί το εικονικό περιβάλλον στο οποίο κινείται.

Στην αναζήτηση συνείδησης για τον Άβαταρ η μέθεξη ως έννοια δεν επαρκεί. Είναι μία κατάσταση ως αποτέλεσμα της κίνησης του ανθρώπου προς τον άβαταρ με την ενδιάμεση χρήση συσκευών Ε.Π. εντός του εικονικού κόσμου. Αυτές οι συσκευές Ε.Π. αποτελούν τους 2<sup>ns</sup> κατηγορίας ενδιάμεσους.<sup>50</sup>

Επιστρέφοντας στην κατάσταση της μέθεξης η άβαταριανή συνείδηση απουσιάζει ακόμα. Άρα ο άβαταρ παραμένει μία ανολοκλήρωτη διασυνδεδεμένη μορφή ως εργαλείο, η οποία θα ολοκληρωθεί, όταν επιτευχθεί το πέρασμα στην ολική βύθιση.

Στην προσπάθεια για τον εντοπισμό ενός ψήγματος συνείδησης σε αυτό το ψηφιακό τεχνούργημα, διαπιστώσαμε ότι η βύθιση περιέχει την έννοια της κίνησης. Όσο παραμένει ο άνθρωπος του επιχειρήματος διασυνδεδεμένος, τόσο περισσότερο η συνείδησή του προβάλλει στον Ε.Κ. και τα ενεργήματά της είναι ψηφιακά.<sup>51</sup> Αργά αλλά

<sup>48</sup> Ο.π., σ. 5.

<sup>49</sup> Βλ. Mennecke (κ.α.), "Embodied Social Presence Theory", σ. 6-9, στο οποίο γίνεται λόγος για τα σώματα των χρηστών φυσικά ή ψηφιακά.

<sup>50</sup> Αντίστοιχα οι 1<sup>ns</sup> κατηγορίας ενδιάμεσοι είναι για παράδειγμα ο ΗΥ για μία απλή περιήγηση στο διαδίκτυο.

<sup>51</sup> Βασιλική Μανδάλια, Ευγενία Μακρυγιάννη, «ψηφιακό», στο Βασιλική Μανδάλια & Ευγενία Μακρυγιάννη, *Μεϊζον Ελληνικό Λεξικό*, Αρμονία, 2004<sup>4</sup>, σ. 1288.

σταθερά πλέον και με τη συνεχή αυτή προβολή της συνείδησης, ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται την εικονική πραγματικότητα ως εικονική πραγματικότητα αλλά ως φυσική πραγματικότητα. Αν του ζητούσατε να σας περιγράψει τον εαυτό του, θα σας περιέγραφε τον Άβαταρ. Κατά συνέπεια, στην προγενέστερη κατάσταση της μέθεξης θα σας παρουσίαζε και τα δύο πρόσωπά του, δηλαδή τόσο τα χαρακτηριστικά του στον εικονικό κόσμο όσο και τα πραγματικά του χαρακτηριστικά.

Παρόλα αυτά η συνείδηση είναι ακόμα συνείδηση του ανθρώπου και για όσο ο άνθρωπος θα ξεχωρίζει τις δύο πραγματικότητες, ο Άβαταρ είναι ανολοκλήρωτος συνειδησιακά. Με τη μεταπήδηση στην κατάσταση της αδυναμίας διαχωρισμού των πραγματικοτήτων από τη συνείδηση ο *μετεχόμενος*<sup>52</sup> φτάνει στην *ολική βύθιση*. Καθώς δεν αναγνωρίζει διαφορές στις πραγματικότητες, χάνει κάθε επίγνωση, ώστε η συνείδησή του τώρα να ταυτίζεται με την απουσία της συνείδησης του μετεχόμενου. Με άλλα λόγια η απουσία συνείδησης του μετεχόμενου σηματοδοτεί την περίοδο της ολικής βύθισης. Η ολικά βυθισμένη συνείδηση περιβάλλεται από το ψηφιακό ένδυμα του Άβαταρ.

Πρόκειται για το ταυτόχρονο χαρακτηριστικό του μετεχόμενου ανθρώπου και της ύπαρξης συνείδησης του άβαταρ και το ονομάζουμε ταυτόχρονο, καθώς το ένα δεν μπορεί να συμβεί χωρίς το άλλο. Όταν, λόγου χάριν, ένας άνθρωπος εικονικά συνδεθεί σε ένα εικονικό περιβάλλον ενός παιχνιδιού και «ζει μόνο για να παίζει», η συνείδησή του είναι απόλυτα συγκεντρωμένη σε μία προβολή-στόχο που μπορεί να επιτευχθεί μόνο από τον Άβαταρ. Σε αυτόν τον πλαστό κόσμο (*artificial world*) ο άνθρωπος είναι μη αυθεντικός, επειδή ο άβαταρ «παίζει», και επειδή δεν θα μπορούσε να παίζει και να συμμετέχει στο παιχνίδι δίχως τη δική του συνείδηση. Πραγματικά, τώρα ο άνθρωπος μοιάζει με ξενιστή, αλλά ο Άβαταρ είναι συγχρονισμένος καθόλα. Την ίδια και κάθε στιγμή που ο άνθρωπος φαντάζει μη αυθεντικός σε έναν παρατηρητή, ο Άβαταρ είναι συνειδητά ενεργός.

Ωστόσο, θα υπάρξει και εκείνη η στιγμή, κατά την οποία θα κληθεί ο ολικά βυθισμένος άνθρωπος να ανταποκριθεί στη φυσική πραγματικότητα. Αυτή η υπενθύμιση της πραγματικότητας είναι ξαφνική, χρονικά τυχαία (αλλά χωρικά προσδιορισμένη) και αρκεί να επαναφέρει στην προηγούμενη κατάσταση τον άνθρωπο (από την ολική βύθιση στη μέθεξη), από την οποία έχει τη δυνατότητα της άμεσης επαναφοράς του εαυτού του στη φυσική πραγματικότητα. Αυτή την υπενθύμιση της πραγματικότητας, την υπενθύμιση δηλαδή ότι υπάρχει χώρος και χρόνος έξω από τα ψηφιακά πλαίσια, την ονομάζουμε *ανάγκη*.

Πρέπει να γίνει κατανοητό ότι, αν και φαντάζει ακραία, η *ολική βύθιση* είναι μία *ασταθής κατάσταση*, στην οποία μπορεί να γίνει λόγος για τη συνείδηση του Άβαταρ. Πρόκειται όμως για μία συνείδηση, η οποία έρχεται και επέρχεται, καθότι είναι μία *υιοθετημένη συνείδηση*, η ύπαρξη της οποίας μπορεί να διακοπεί άμεσα από τις ανάγκες. Άλλωστε, η ύπαρξή της εξαρτάται από τη λειτουργικότητά<sup>53</sup> της και αξιακά η ανάγκη,

<sup>52</sup> Η μορφή που παίρνει η διασύνδεση ανθρώπου-άβαταρ κατά τη μέθεξη, η οποία είναι όρος που περιγράφει μία τεχνική διαδικασία, κατά τη διάρκεια της οποίας ο άνθρωπος χρησιμοποιεί συσκευές Ε.Π., για να εμφανιστεί ως άβαταρ στον κυβερνοχώρο.

<sup>53</sup> Επιθυμία πραγμάτωσης στόχων εκάστου εικονικού πλαισίου.

που προέρχεται από τη φυσική πραγματικότητα, είναι σημαντικότερη από κάθε προβολή της αβαταριανής συνείδησης στο ψηφιακό γίγνεσθαι. Οποιαδήποτε στιγμή εμφανιστεί ανάγκη, η συνείδηση θα είναι συνείδηση μετεχόμενου και όχι συνείδηση άβαταρ.

Την αδυναμία της βούλησης ή καλύτερα την απροθυμία της βούλησης για αποσύνδεση από τον εικονικό κόσμο, που δυνητικά οδηγεί σε μόνιμη θέαση του κόσμου αυτού από τον άνθρωπο-Άβαταρ, όσο φυσικά διατηρείται εν ενεργεία η σύνδεση των ενδιαμέσων, θα την ονομάσουμε *μεταβύθιση*.

Στη μεταβύθιση, ο Άβαταρ διαχωρίζεται από το ανθρώπινο εδωνά-Είναι (Dasein). Λέγοντας «διαχωρίζεται» εννοούμε ότι απολείπει εκφάνσεις του εδωνά-Είναι, όπως το Είναι-προς-θάνατο (Sein-zum-Tode) και την ελευθερία που συνεπάγεται το εδωνά-Είναι.<sup>54</sup> Συγκεκριμένα, ο Άβαταρ δεν είναι σε θέση να καταλάβει ότι εξαρτάται από το φυσικό τέλος που υπάρχει στην ανθρώπινη ζωή και σε κάθε είδος φυσικής ύπαρξης. Ο Άβαταρ μπορεί να παρασυρθεί από τον παραπλανητικό νέο κόσμο, τώρα που η συνείδησή του προβάλλει, και επομένως να ξεγελαστεί, να απομονώσει και να εξοβελίσει κάθε σκέψη για τον πραγματικό κόσμο. Αυτό συμβαίνει, καθώς κατανοεί μόνο την εικονική πραγματικότητα, ενώ ο άνθρωπος, μη ξεχωρίζοντας τον συνειδητό Άβαταρ από το μορφικό άβαταρ, δεν μπορεί να φοβηθεί για την ύπαρξή του, καθώς ο φόβος τού φυσικού τέλους δεν έχει θέση στην εικονική πραγματικότητα.

Παρότι το φυσικό τέλος έχει θεωρηθεί ως το όριο της ελευθερίας του ατόμου, αυτή η απουσία φόβου δεν σημαίνει ότι ο Άβαταρ είναι απόλυτα ελεύθερος. Ο Άβαταρ δεν έχει ελευθερία βούλησης και πράξης. Στον ολοκληρωμένο Άβαταρ λείπει και πάλι κάτι: η χαϊντεγκεριανή νοούμενη υπαρξιακή<sup>55</sup> επίγνωση της μεταβυθισιακής κατάστασης, η οποία τεκμηριώνεται από την έλλειψη του φόβου του φυσικού τέλους, ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, δεν έχει θέση στον εικονικό κόσμο.

Η ελευθερία, ακόμα, ως όρος σχετίζεται με το Dasein. Το εδωνά-Είναι «αναγνωρίζει την προ-εννοιολογική οπτική της ύπαρξης»,<sup>56</sup> έτσι ώστε, όταν πλέον ο άνθρωπος έχει μεταβυθιστεί, να είναι ανήμπορος ακόμα και για αυτό. Ως εκ τούτου, το Είναι παύει να είναι εδωνά και ο άνθρωπος παραδίδει κάθε νευρική λειτουργία του στον Άβαταρ. Ο Άβαταρ με τη σειρά του αποκτά περισσότερες ικανότητες χάρη στη μεταβύθιση. Παραμένει, όμως, παγιδευμένος. Μέσα στον Ε.Κ. υπάρχει κώδικας και πλαίσιο, στο οποίο επιτρεπτά μπορεί να κινηθεί και έχει ανάγκη τον κώδικα αυτόν, για να συνεχίζει να προβάλλει στο συγκεκριμένο εικονικό περιβάλλον. Ακόμη και αν επιθυμήσει να γνωρίσει ή να αποκτήσει πρόσβαση στην αρχιτεκτονική του παιχνιδιού, καθώς είναι αξιακά λιγότερο σημαντικός από το ίδιο το παιχνίδι, η βούλησή του θα γίνει σύντομα αντιληπτή και ο Άβαταρ θα διαγραφεί από τον game-master.<sup>57</sup>

Την ίδια στιγμή διαφαίνεται μία ακόμα σημαντική πτυχή γύρω από τη φαινομενο-

<sup>54</sup> Ted Inkmann, "Being-in-the-world and technology: An exposition of the philosophy of Martin Heidegger", *Electronic Theses and Dissertations*, Paper 1286, 1996, σ. 39-40.

<sup>55</sup> Χαϊντεγκερ, *ΕκΧ*, σ. 40-41.

<sup>56</sup> Ted Inkmann, "Being-in-the-world and technology: An exposition of the philosophy of Martin Heidegger", ό.π., σ. 39.

<sup>57</sup> Προτείνουμε τον ελληνικό όρο *επιστάτης*, ο οποίος θα δηλώνει τον game-master. Ο επιστάτης είναι ο επιμελητής του παιχνιδιού, εκείνος που έχει τα κλειδιά για όλες τις πόρτες και στου οποίου την κρίση επαφίεται κάθε πρόβλημα που ανακύπτει από και προς τους χρήστες.

λογική προσέγγιση των Άβαταρ. Ο Άβαταρ τελικά δεν μπορεί να χειραφετηθεί, γιατί δεν είναι ολοκληρωμένο εδωνά-Είναι: Ως Άβαταρ δεν μπορεί να θέσει στον εαυτό του το ερώτημα για το Είναι του. Εξαιτίας αυτού αλλά και επειδή πάντα θα έχει ανάγκη τη συνείδηση του χρήστη-εντολοδόχου, για να είναι κάτι περισσότερο από μία γραφική αναπαράσταση, θα παραμένει ανελεύθερος. Περισσότερο, σε κάθε στάδιο «συνύπαρξης» με τον χρήστη θα παραμένει ανελεύθερος. Αναφορικά με τον άνθρωπο, κατά τη μεταβύθιση οι ανάγκες, αυτός ο μηχανισμός ασφαλείας αποτροπής του ανθρώπου από την ψηφιακή εξάρτηση, είναι αδιάφορες γι' αυτόν. Το ίδιο και ο θάνατός του. Ο άνθρωπος-χρήστης που πέρασε στο στάδιο της μεταβύθισης μοιάζει να βρίσκεται σε καταληψία. Οι υπόλοιποι φυσικοί άνθρωποι καλούνται να αντιμετωπίσουν έναν άνθρωπο σε κατάσταση *μεταβύθισης*, ένα όν σε κώμα από το οποίο δεν ξέρουμε πότε θα ξυπνήσει.

Τέλος, υπάρχουν περισσότερα του ενός πεδία, για να εντοπιστεί ένας Άβαταρ. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση, για την οποία οι γράφοντες πιστεύουν ότι θα τεθεί σε πλήρη εφαρμογή, είναι ο χώρος των video games, των πιο χαρακτηριστικών εικονικών κόσμων. Πρόκειται για κόσμους δομημένους από έναν αρχιτέκτονα (coder), πράγμα που σημαίνει πως έχουν όρια, πλαίσιο και κερδοφόρους στόχους. Μέσα σε έναν τέτοιο χώρο συναντώνται συνειδήσεις να βυθίζονται ήδη στις μέρες μας. Το τελικό σημείο βύθισης που θα φτάσουν εξαρτάται από την πρόοδο της τεχνολογίας.

## **Αντί επιλόγου**

Στις λίγες αυτές σελίδες έγινε μία προσπάθεια ανάλυσης πολλών όρων που συνθέτουν την προβληματική γύρω από το ζήτημα του εικονικού κόσμου και των εν αυτώ κατοίκων. Είναι θεμιτό να υπενθυμίσουμε για μία ακόμα φορά ότι όλα αυτά είναι στη βάση τους ψηφιακά δεδομένα, τα οποία προσεγγίζονται μέσω κατάλληλων ενδιαμέσων παρουσίασης της εικονικής πραγματικότητας.

Σίγουρα το ζήτημα για τη συνειδητότητα των άβαταρ αλλά και για τη σχέση του ανθρώπου (ακόμα και ως κοινωνικού όντος) με το άβατάρ του, μένει ανοικτό στη φιλοσοφική διερεύνηση. Εδώ δόθηκαν εννοιολογικές αποσαφηνίσεις σε συνδυασμό με την προσπάθεια κατάδειξης των σταδίων που περνάει ο χρήστης, για να δημιουργήσει το άβατάρ του (από τη βύθιση έως τη μεταβύθιση) και να το ελέγξει. Μάλιστα, όπως δείχθηκε, στο κοσμοπλαίσιο του άβαταρ η ελευθερία είναι μία κενή έννοια, την οποία και ο πλέον ολοκληρωμένος Άβαταρ θα αδυνατούσε να κατανοήσει.

Η μεταφαινομενολογική προσπάθεια προσέγγισης του θέματος εκ μέρους μας ολοκληρώνεται προσωρινά με την ελπίδα να προστεθούν και άλλοι ερευνητές.

# Δίκαιο και πολιτική στον Αλαιν Ρενώ

## Νικόλαος Χρ. Ντόλας

Δρ. Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Ο καπιταλισμός κατά τη μαρξιστική ανάλυση θα είχε ως αποτέλεσμα την οικονομική παγκοσμιοποίηση προσδίδοντας ομοιογενή χαρακτηριστικά στην παραγωγή και την κατανάλωση κάθε χώρας. Παράλληλα θα συνέτριβε το έθνος-κράτος που ο ίδιος δημιούργησε, ώστε να εδραιώσει την αστική τάξη και να αναπτυχθεί. Όμως έτσι άθελά του άνοιγε τον δρόμο προς τον σοσιαλισμό. Σύμφωνα με τη δυναμική της ιστορικής διαλεκτικής και τα δύο συστήματα επί της ουσίας κuoφορούσαν μια νέα παγκοσμιοποίηση. Ο Ρενώ αποπειράται να ανασυνθέσει τη συζήτηση περί κοινωνικής δικαιοσύνης αίροντας ψευδεπίγραφες αντινομίες μεταξύ φιλελευθερισμού και σοσιαλισμού που σχηματίστηκαν από τον 19<sup>ο</sup> αι. και αφορούν προβληματική της νεωτερικής σκέψης. Θεωρεί πως ο δικασμός αυτός αποτελεί μίαν απλούστευση που δεν συνάδει με τα νοήματα που πρέπει να αποτελούν τους όρους μιας σύγχρονης συζήτησης περί δικαίου. Κατά τη νεότερη εποχή βεβαίως, από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ως τα τέλη του 18<sup>ου</sup>, το δίκαιο ταυτίστηκε με τις φυσικοδικαιϊκές θεωρίες, επί της ουσίας με μία θεωρία του φυσικού δικαίου.

Όταν χάνονται οι παραδοσιακές αναφορές όμως, όπως δηλαδή συμβαίνει σήμερα, το πεδίο των δυνατοτήτων γίνεται αχανές και το άτομο έρχεται αντιμέτωπο πλέον με το ερώτημα των ορίων των πράξεών του. Στον σημερινό κόσμο αυτή είναι η πρόκληση: Η αναζήτηση των νέων δυνατοτήτων του πράττειν. Η προσέγγιση, λοιπόν, περί δικαίου και ορίων επαναπροσδιορίζεται, υπό τον κομβικό ρόλο που διαδραματίζει και ο νόμος, προκειμένου να επανεξεταστούν τα όρια της σκέψης.

Μάλιστα, η άρση της τελολογίας ή αλλιώς συγκεκριμένων σκοπών στη νεότερη σκέψη -που νοεί τον κόσμο ως άπειρο και χαοτικό και δεν επιτρέπει στον καθένα να έχει μία αντικειμενική θέση μέσα σε αυτόν- γκρέμισε την ιδέα του αντικειμενικού δικαίου εντός ενός αντικειμενικού κόσμου.<sup>1</sup> Μετατοπίστηκε έτσι η σύλληψη του δικαίου αναφορικά με τον κόσμο και έτσι η σύλληψη του κόσμου δεν εδράζεται απλώς στην υποκειμενικότητα και στην έννοια της ατομικής προαίρεσης, αλλά και στον σεβασμό της ανθρωπίνης ουσίας του, της ανθρωπινότητας του κόσμου με άλλα λόγια.

Η φιλοσοφική μετατόπιση των δύο τελευταίων αιώνων κατά τον Ρενώ συμπε-

<sup>1</sup> Alain Renaut, *Η Φιλοσοφία*, μτφρ. Τ. Μπετζέλος, επιμ. Α. Στυλιανού, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2009, σ. 627.

κνώνεται στο εξής ερώτημα: Πώς είναι δίκαιο να διαμορφώνονται οι σχέσεις μεταξύ δημοκρατικού κράτους και κοινωνίας, ώστε η ίδια η κοινωνία να είναι δίκαιη, ώστε δηλαδή ο καθένας να συμπεριφέρεται στους άλλους δίκαια και να είναι ο ίδιος παράλληλα αποδέκτης δίκαιης μεταχείρισης;<sup>2</sup> Η προβληματική του ερωτήματος ενέχει μιαν εγγενή αντινομία που πρέπει να απαντηθεί πολιτικο-φιλοσοφικά. Αν θεωρήσουμε πως έχουμε τη «φυσική δυνατότητα» να παραβιάσουμε το δίκαιο, πρέπει η παραβίαση να καταστεί «νομική αδυνατότητα», που δεν θα καταργεί παράλληλα την εγγενή προαναφερθείσα δυνατότητα, διότι τότε και το δίκαιο θα κατέληγε νόμος όμοιος με τους φυσικούς.<sup>3</sup> Για τον Ρενώ «ο κοινός δικαστής», που αναλαμβάνει τελικά να διεκπεραιώσει τη διαδικασία κατά την οποία ο πολίτης εισέρχεται στο αξιακό περιβάλλον μιας ελεύθερα αποδεκτής δέσμευσης, είναι το κράτος δίκαιο. Ένα κράτος που πρέπει να έχει πεπερασμένη δύναμη, δεδομένου ότι στα δικαιώματα του ανθρώπου περιλαμβάνονται και αυτά που μπορούν να εγερθούν εναντίον του κράτους.

Κομβικό ζήτημα για την κατανόηση του άνω ερωτήματος είναι το σκεπτικό που διασαφηνίζει το επάλληλο ή μη των όρων κυριαρχία-δικαιοσύνη. Κατά τον Ρενώ, και με βάση τις πολιτικές κατακτήσεις ως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, η κυριαρχία είναι δίκαιη όταν εδράζεται στη δημοκρατία (λαϊκή κυριαρχία), που με τη σειρά της αποφαίνεται νομικά και δημιουργεί νομιμοποιημένες ιεραρχήσεις κυριαρχικού τύπου.

Στο παραπάνω επίπεδο τίθεται σε ισχύ πλέον το ζήτημα μετάβασης από τη δίκαιη εξουσία στη δίκαιη κοινωνία. Με άλλα λόγια πώς προσεγγίζεται η μετάβαση αυτή μέσω φιλελευθερισμού και μέσω σοσιαλισμού. Δίκαιη κοινωνία για το φιλελεύθερο κράτος σημαίνει άμβλυνση των εξουσιών του, προκειμένου να διαφυλαχθεί ένα *minimum* αρνητικής ελευθερίας των ατομικοτήτων, ώστε να εξασφαλιστεί η αυτονομία. Αυτονομία που με τη σειρά της προϋποθέτει επίγνωση των πολιτών περί της δοθείσης ελευθερίας, ώστε να τη διαχειρίζονται με σύνεση.

Στο σημείο αυτό η αντιπαράθεση με τον σοσιαλισμό είναι κομβικής σημασίας, όσο οριακή και αν είναι πολλές φορές η διαφορά του με τον φιλελευθερισμό, αναφορικά με τη σύλληψη της δίκαιης κοινωνίας. Ο σοσιαλισμός πρεσβεύει πως σε αντίθεση με τις «πραγματικές ελευθερίες» ή τα «κοινωνικά δικαιώματα» οι ελευθερίες που παρέχονται ως εγγυήσεις στα άτομα είναι απλώς τυπικές και όχι ουσιαστικές. Οι υλικές ανισότητες καθιστούν τα πολιτικά δικαιώματα κίβδηλα. Με άλλα λόγια η πολιτική εξουσία, μολοντί αναγνωρίζει τα εν λόγω δικαιώματα, δεν είναι τελικώς δίκαιη.<sup>4</sup>

Η ένσταση λοιπόν του σοσιαλισμού αναφορικά με το γεγονός ότι τα πολιτικά δικαιώματα στον φιλελευθερισμό καταλήγουν κίβδηλα, δεν αναιρεί κατά τον Ρενώ τις δομικές αρχές του φιλελευθερισμού αλλά θεωρεί κατά βάση ότι είναι επιδεκτικές συμπληρώσεων, στη βάση της υλικής –ανεξαρτήτως της πολιτικής– πραγματικότητας του κοινωνικού βίου. Υπεισέρχεται δηλαδή, κατά τον Ρενώ, και ο παράγων δίκαιης διανομής των πόρων. Δεν αρκεί κάποιος να με κυβερνά δίκαια, ούτε να μου παρέχει αυτο-

<sup>2</sup> Alain Renaut, *Τι είναι δίκαιη πολιτική*; μτφρ. Φ. Στεφοπούλου, επιμ. Β. Βουτσάκης, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 47.

<sup>3</sup> Alain Renaut, *Η Φιλοσοφία*, σ. 645.

<sup>4</sup> Alain Renaut, *Τι είναι δίκαιη πολιτική*; ό.π., σ. 53.

νομία σε επίπεδο πολιτικού βίου, αλλά παράλληλα πρέπει να εγγυάται όρους ισότητας στην κοινωνικοοικονομική σφαίρα. Πρόκειται περί αντιστροφής, όπου η κοινωνική δικαιοσύνη θέλει τα νύια από την αναγνώριση των πολιτικών δικαιωμάτων, τα οποία ο σοσιαλισμός τα θεωρεί αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη προς τους στόχους του. Εκεί έγκειται και το λεπτό σημείο όπου επικεντρώνεται η στόχευση του Ρενώ.

Κατά την παράδοση της φιλελεύθερης θεωρίας περί δικαίου η ατομικότητα διαδραματίζει σημαντικό ρόλο. Μάλιστα η ελευθερία της βούλησης καθορίζει τη φυσική ελευθερία, συνεπώς και την αυτοκυριαρχία μας. Η ιδιοκτησία της δραστηριότητας μάλιστα θωρακίζει και το δικαίωμα στην ιδιοκτησία εν γένει. Η απαλλοτρίωση αυτού του δικαιώματος φαλκιδεύει και το κοινωνικό δίκαιο, την ίδια την ιδιότητα του ατόμου ως αυτόνομου. Η παραπάνω συλλογιστική αποπνέει μια πρωτογενή ταύτιση φιλελευθερισμού και σοσιαλισμού, τουλάχιστον σε επίπεδο αξιώσεων κοινωνικής δικαιοσύνης.

Η μαρξιστική θεωρία περί δικαίου, μέσω της οποίας ο επιστημονικός σοσιαλισμός κατέληξε υπαρκτός, εστίασε στην αποδόμηση της αξίωσης κοινωνικής δικαιοσύνης που απέρρευε από την ψευδή συνείδηση που δημιουργούσε η ιδεολογία της αστικής τάξης, με αποτέλεσμα να επιβάλει τη μετατόπιση από το πεδίο των τυπικών ελευθεριών σε εκείνο των πραγματικών. Έτσι η προβληματική περί κοινωνικής δικαιοσύνης απέκτησε ένα οριστικό σημείο τριβής.<sup>5</sup> Το ζήτημα είναι ότι ο φιλελευθερισμός άφηνε πεδίο ανοιχτό αναφορικά με τη δίκαιη διανομή, πεδίο όμως που θεωρήθηκε προνομιακό γήπεδο της αστικής τάξης και προδοτικό για τις επαναστατικές αξίες.

Ενδιαφέρουσα μάλιστα είναι και η προσέγγιση του Ρενώ, που κρίνει ότι ο μαρξισμός και ο νεοφιλελευθερισμός (όπως αυτός διαμορφώθηκε από τα τέλη της δεκαετίας του 1970) μπορεί να έχουν επάλληλες προσεγγίσεις, όσο και αν φαινομενικά κάτι τέτοιο φαίνεται αδύνατο. Κοινό τόπο αμφοτέρων των συστημάτων κατά τον Ρενώ αποτελεί ο θάνατος του κράτους και όχι η διάκρισή του από την κοινωνία, μέσω όμως διαφορετικών δρόμων. Ο μεν νεοφιλελευθερισμός καταδικάζει κρατικές παρεμβάσεις ως προϊόν ανισορροπίας και αφήνει την αγορά να αυτορρυθμιστεί με όρους προσφοράς και ζήτησης. Ισοτιμία συνθηκών για όλους σημαίνει ανισότητα υλικών αγαθών, συνεπώς θάνατος του κράτους ως εγγυητή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Παράλληλα και ο Μαρξ επιθυμεί να λειτουργήσει η κοινωνία με όρους γενικού συμφέροντος, έως ότου ενσαρκώσει επί της ουσίας το ίδιο το κράτος.<sup>6</sup> Κοινός, λοιπόν, παρονομαστής η απεμπόληση του κράτους από την κοινωνία, η πλήρης απαξίωση της πολιτικής, αφού η κοινωνικοοικονομική διαδικασία παρουσιάζει αυτάρκεια και δεν χρήζει διορθώσεων που θα εξασφαλίζουν την κοινωνική δικαιοσύνη.

Στην παραδοσιακή αντιπαράθεση φιλελευθερισμού-σοσιαλισμού ο Ρενώ διεξέρχεται και τη νεότερη αντιπαράθεση μεταξύ φιλελευθερισμού-ρεπουμπλικανισμού. Μάλιστα, κατά τον Ρενώ, η νέα αυτή αντιπαράθεση καθιστά κατανοητότερους τους σύγχρονους διχασμούς στο πεδίο δεξιός-αριστερός, συντηρητικός-προοδευτικός.

Ως γνωστόν, με την οπτική της θετικής ελευθερίας, ο ρεπουμπλικανισμός θεωρεί

<sup>5</sup> Alain Renaut, *Τι είναι δίκαιη πολιτική;*, ό.π., σ. 53.

<sup>6</sup> Alain Renaut, *Τι είναι δίκαιη πολιτική;*, σ. 86-87.

προϋπόθεση τη συμμετοχή -ως δυνατότητα ή έστω ως προαίρεση- του πολίτη στον δημόσιο βίο. Αυτό αποτελεί την απάντηση, ώστε το κράτος να μη γίνει κηδεμονικό λόγω της απόσυρσης του ενδιαφέροντος των πολιτών στην ιδιωτική σφαίρα. Ο φιλελευθερισμός αντιθέτως προασπίζει, χωρίς τέτοιες προϋποθέσεις, το *minimum* ελευθερίας, την αρνητική ελευθερία. Πρόκειται, κατά τον Ρενώ, περί δύο διαφορετικών αντιλήψεων αναφορικά με την προσέγγιση της δημοκρατίας.

Ο Ρενώ τελικώς, αναλύοντας τους κινδύνους που ελλοχεύουν σε κάθε περίπτωση, θεωρεί πως οι θεμελιώδεις ελευθερίες που αντιλαμβάνεται το άτομο ως τέτοιες, τίθενται σε ρίσκο όσο απομακρυνόμαστε από το φιλελεύθερο πρότυπο. Παράλληλα προσπερνά την ένταση –παρότι την αποδέχεται ως προβληματική– ότι το φιλελεύθερο πρότυπο εκφυλίζει το ατομικό δικαίωμα σε ωμό εγωισμό, με αποτέλεσμα η ελευθερία να μην αναγνωρίζεται πλέον ως συμμετοχική. Η σύγχρονη διαβουλευτική διάσταση των δημοκρατικών κοινωνιών επαναπροσδιορίζει, κατά τον Ρενώ, και τη διάσταση φιλελευθερισμού-ρεπουμπλικανισμού, μάλλον σε μία κλίμακα ευαισθησίας, όπως υποστηρίζει ο ίδιος.

Ειδικότερα «η φιλελεύθερη ευαισθησία βλέπει στην αποκέντρωση των εξουσιών μια πηγή αυτονομίας της κοινωνίας έναντι του κράτους, ενώ η ρεπουμπλικανική ευαισθησία διακρίνει έναν κίνδυνο αποδυνάμωσης του κοινού συμφέροντος υπέρ επιμέρους συμφερόντων», απειλή αποδυνάμωσης δηλαδή της κυριαρχίας του νόμου.<sup>7</sup> Με άλλα λόγια, αν προϋποτεθεί ότι η κοινή βούληση είναι μόνο η βούληση του νόμου, ο αδιαίρετος χαρακτήρας της κυριαρχίας της ρεπουμπλικανικής πρόταξης λαμβάνει κατεξοχήν υπόψη το γενικό συμφέρον. Εκ τούτου προκύπτει ότι και η μεμονωμένη οπτική του καθενός, αναφερόμενη σε ιδιαίτερα δικαιώματα, πρέπει να ενσωματωθεί στη γενική βούληση, ως μία απλή συνισταμένη, που όμως κρίνεται στο μέτρο που εγγυάται την υπηρετήση του δημόσιου αγαθού. Αυτή είναι και η ένσταση της φιλελεύθερης παράδοσης που θεωρεί πως η ποικιλομορφία των συμφερόντων εκφυλίζεται, όταν χάνει την αυτοτέλειά της.<sup>8</sup> Τελικά καταλήγουμε στην εξής προβληματική: Τα δικαιώματα που απορρέουν από το κράτος αντιστοιχούν σε ελευθερίες ή ημερικλείουν και απαιτήσεις;

Ο Ρενώ θεωρεί πως η άρση περιορισμών και ο πλουραλισμός της διαβούλευσης στις μέρες μας απαιτούν συναίνεση σταθερή. Με άλλα λόγια η ανοικτή διαβούλευση δημιουργεί νέα ζητήματα και νέες παραδοξότητες στη διάσταση φιλελεύθερων-ρεπουμπλικάνων. Ο φιλελεύθερος δείχνει εμπιστοσύνη στις ατομικότητες όπως ακριβώς έχουν, ενώ ο ρεπουμπλικάνος στηρίζεται σε εκείνους που φέρουν και την ευθύνη να καταστήσουν τις ατομικότητες ποιοτικότερες.<sup>9</sup> Μάλιστα προκύπτουν και μια σειρά άλλων προβληματισμών. Επιτρέπονται ή όχι τα πάθη των υποκειμένων; Συνδέεται ή όχι η ευθύνη του πολίτη με την ελευθερία; Ερωτήματα στα οποία ούτε ο Ρενώ αποφαινεται οριστικώς. Σε κάθε περίπτωση ο Ρενώ θεωρεί πως οι ρεπουμπλικάνοι θέτουν αυστηρές προϋποθέσεις στην υποδοχή θέσεων στο διαβουλευτικό χώρο, ενώ οι φιλελεύθεροι

<sup>7</sup> Alain Renault, *Η Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 662.

<sup>8</sup> Ο.π., σ. 661.

<sup>9</sup> Alain Renault, *Τι είναι ένας ελεύθερος λαός; Φιλελευθερισμός ή Ρεπουμπλικανισμός*; μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 243, 248.

αφήνουν χώρο σε απροϋπόθετες διαφωνίες στον διαβουλευτικό χώρο, θέτοντας ως προαπαιτούμενο μόνο κάποιες αναγκαίες δομικές αρχές. Κοινό τόπο αμφοτέρων των οπτικών συναποτελεί πάντως ο δικαιοκίτος εμπλουτισμός της δημοκρατικής ιδέας, προαπαιτούμενος όρος της νέας εποχής.

Αν θεωρηθεί πως ο δικαιοκίτος εμπλουτισμός της δημοκρατικής ιδέας επαναπροσδιορίζει και την οπτική του κυρίαρχου λαού, τότε, σύμφωνα με τον Ρενώ, επαναπροσδιορίζεται και το ερώτημα περί δίκαιης εξουσίας υπό το πρίσμα ενός κυρίαρχου λαού, έτσι όπως αυτό εμπεδώθηκε από τη Γαλλική επανάσταση. Μάλιστα η αναγνώριση του λαού ως κυρίαρχου υποκειμένου αποτελεί προϋπόθεση που κρίνει και την πολιτική κουλτούρα κάθε δημοκρατικής κοινωνίας, με αποτέλεσμα να θεωρείται πλέον και ως *a priori* κάτοχος της κάθε αυθεντίας. Τα ανωτέρω απαντούν στο ερώτημα της πηγής της εξουσίας.

Η εξουσία πια αλλάζει πρόσημο, καθόσον μετατοπίζεται η αυθεντία από το επέκεινα στον εαυτό του λαού. Πρόκειται για νέα μορφή υποταγής που αλλάζει εν γένει το πλαίσιο του πολιτικού σκέπτεσθαι. Εδώ ο Ρενώ παρατηρεί έναν διϊσμό. Αφενός η αυθεντία ως πηγάζουσα από τον λαό καθίσταται πολύ ισχυρότερη, αφετέρου η άσκηση της παρέχεται από εκείνους επί των οποίων ασκείται. Καταλήγει, λοιπόν, ο Ρενώ στο εξής εύλογο ερώτημα: Πώς δύναται να περιορίζεται η εξουσία, όταν είναι θεμελιωμένη ελεύθερα από το λαό, ώστε ο εν λόγω λαός να λογίζεται παράλληλα ως ελεύθερος;<sup>10</sup> Πρόκειται εν τέλει για μια πολιτική διαλεκτική που καθιστά τους πολιτικούς αντιμέτωπους με την υποχρέωση δικαιολόγησης των πολιτικών πρακτικών τους προκειμένου να αρθεί ο προαναφερθείς διϊσμός.

Η σύγχρονη οπτική, λοιπόν, του Ρενώ αναζητά πλέον το αν η πολιτική έχει εισέλθει σε μια μεταμοντέρνα κατάσταση που καθιστά επισφαλή τη θέση της, αναλογιζόμενος αν βρισκόμαστε μπροστά στο τέλος της, στην αποπολιτικοποίηση, που αναγκαστικά αναδιπλώνει τους ανθρώπους στην ιδιωτική σφαίρα. Η πρακτική αυτή αποβαίνει προβληματική, διότι αφήνει το πεδίο σε τεχνοκράτες και διάφορους χαρισματικούς ηγέτες να αποφαινόνται σε καθεστώς πολιτικής ασυδοσίας.

Στο επίπεδο αυτό ο Ρενώ εισάγει μία προβληματική αναφορικά με τη νεωτερικότητα, λέγοντας πως πρέπει να την αναπτύξουμε, προκειμένου να σώσουμε την πολιτική νεωτερικότητα και τις δημοκρατικές αξίες που τη συνοδεύουν, ώστε η κοινή γνώμη να δύναται να συγκροτήσει ένα δημόσιο λόγο συζήτησης και ουσιαστικής διαβούλευσης. Ο πυρήνας της μετατόπισης του Ρενώ είναι ότι το μοντέρνο υποκείμενο ως κάτοχος της φύσης έχει πλέον ξεπεραστεί, όπως και η απόλυτη αυτονομία και αυτοσυνειδησία του.<sup>11</sup> Ο δημόσιος λόγος πρέπει να εδράζεται πια σε μία διαβουλευτική διαδικασία που θα ενισχύει την κοινή γνώμη ως πυρήνα κοινών σκοπών. Η παθογένης υπέρβαση της πολιτικής εδράζεται κατά τον Ρενώ στην αδράνεια, η οποία διαποτίζεται από τη στατικότητα που δημιουργεί η απορρόφηση των ιδιωτικών προνομίων από το κράτος, με αποτέλεσμα να ελλοχεύει μία συντηρητική έως και δεσποτική παρέκκλιση.

<sup>10</sup> Alain Renaut, *Το τέλος της αυθεντίας*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 107.

<sup>11</sup> Ο.π., σ. 134-136.

Απάντηση στην παρέκκλιση που δημιουργεί η αταραξία των ιδιωτικών προνομίων και η αποπολιτικοποίηση αποτελούν κατά τον Ρενώ οι συμμετοχικές δομές που καθιστούν τον κοινωνικό χώρο δημόσιο. Στην περίπτωση αυτή οι πολιτικοί δεν θα έχουν το ρόλο αυθεντιών, αλλά θα υπηρετούν τη νέα διαβουλευτική πολιτική. Αλλά και αναφορικά με την εκδοχή αυτή ο Ρενώ έχει ενστάσεις, ειδικά για τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες, όπου ο κοινωνικός βίος ποικίλει αναλόγως της πολιτισμικής αφετηρίας.

Πιο συγκεκριμένα ο μεταμοντέρνος πολιτικός δεν αποφασίζει, αφού οι αποφάσεις αφορούν την κοινότητα των πολιτών. Περισσότερο συνεπικουρεί στην αντιμετώπιση, την κατανόηση ή την ιεράρχηση των προβλημάτων που τίθενται. Οι μεταμοντέρνοι πολιτικοί λειτουργούν μάλλον προτρεπτικά διαχειριζόμενοι τις προτεραιότητες και τις κυριαρχικές δομές που διαμορφώνονται στη διαβούλευση. Στον πολιτικό χώρο πλέον, όπως και σε άλλους, εξουσία και αυθεντία αποτελούν όρους που δεν λειτουργούν πλέον σε καθεστώς σύζευξης.

Ανακεφαλαιώνοντας τις πεποιθήσεις του Ρενώ αναφορικά με τα προαναφερθέντα, θεωρεί πως οι μορφές κυριαρχίας αποδομούνται υπέρ της χειραφέτησης. Ακόμη και η αυθεντία παύει να είναι αυταρχική, επιτρέποντας όμως παράλληλα σε άλλες μορφές εξουσίας να εμφανίζονται. Από την άλλη βέβαια, και κάθε μορφή καταστροφής της, καταστρέφει παράλληλα και αυτό που η ίδια ως τώρα δομούσε. Αυτή η διττή οπτική περί καταστροφής της αυθεντίας κάνει τον Ρενώ να ακολουθεί μία μέση οδό αναφορικά με το μέλλον των μορφών κυριαρχίας. Επί της ουσίας, αποπειράται μίαν αντιστροφή, να καταδείξει δηλαδή ότι δεν τελειώνουν οι μηχανισμοί εξουσίας, αλλά μόνο αυτοί που λειτουργούσαν ως αυθεντίες. Με άλλα λόγια, τα δημοκρατικά κεκτημένα της ισότητας, της ελευθερίας και της δημοκρατίας δεν θωρακίζονται με αυθεντίες αλλά με διαφορετικού τύπου εξουσιαστικές δομές.

Πρόκειται ίσως τελικά για ζητήματα που άπτονται και της ηθικής τάξεως. Πιο συγκεκριμένα, ο Ρενώ, ως προς τη σχέση ηθικής και φιλελευθερισμού, εμμένει ιδιαίτερος στην αξία της αυτονομίας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος οφείλει να στοχαστεί τον εαυτό του ως δημιουργό των παραστάσεών του. Είναι επί της ουσίας ζήτημα σκοπών που το κάθε υποκείμενο θέτει αναφορικά με την κοινότητα στην οποία εντάσσεται και του κατά πόσο αυτοί προηγούνται ή όχι από αυτούς που η εκάστοτε κοινότητα επιβάλλει.

Στον φιλελευθερισμό το υποκείμενο, ως έχον αυτόνομη βούληση, προηγείται σε επίπεδο αυτονομίας και δεν ορίζεται -σε επίπεδο κοινότητας- αναφορικά μόνο με το ανήκειν. Υπό την έννοια αυτή, ο Ρενώ απορρίπτει φιλελεύθερες εκδοχές κατά τις οποίες υπάρχει ενσωματωμένη η λογική ότι στις δυτικές κοινωνίες το απορροφημένο «συλλογικό εμείς» λειτουργεί ως κανονιστική αρχή που αμβλύνει την ηθική αυτονομία του υποκειμένου. Κατά τον Ρενώ αυτό αποτελεί ετερόνομη διάσταση της δημοκρατικής ζωής, αφού δεν αναγνωρίζεται ετερόνομα η συλλογική βούληση. Οι λόγοι που οδηγούν το υποκείμενο σε ορισμένες κατευθύνσεις πρέπει κατ' αρχήν να ορίζονται από το υποκείμενο ως σοβαροί λόγοι. Ως αυθεντία λοιπόν ορίζεται κάτι που αναγνωρίζεται

ως τέτοιο από το υποκείμενο και όχι κάτι που αναγκαστικά το υποτάσσει. Πιο συγκεκριμένα ο Ρενώ θεωρεί πως η ιδέα της υποκειμενικότητας στον φιλελευθερισμό ορίζεται μόνο μέσω της αυτονομίας και όχι μέσω της ετερονομίας, που ορίζει συνθήκες στις οποίες το υποκείμενο πρέπει να υποταχθεί. Η κατάρρευση των θεολογικών θεμελιώσεων στη νεωτερικότητα απαιτεί και ηθικό μετασχηματισμό του υποκειμένου: δεν δύναται το υποκείμενο να μείνει δέσμιο εθικών αγκυλώσεων, προκειμένου να διατηρηθεί η συγκολλητική ουσία που χάθηκε από την αποδόμηση της ενοποιητικής δύναμης που η θρησκεία ως κάποια εποχή προσέφερε.

Συμπυκνώνοντας, ο Ρενώ εστιάζει στη σύγχρονη έρευνα αναφορικά με τη σχέση δίκαιου και αγαθού. Αποπειράται, δηλαδή, να καταδείξει αν «η αντίληψη περί αγαθού που ενυπάρχει σε μια κοινότητα προηγείται της κατασκευής του κράτους και του επιβάλλει τις αρχές του, όπως αυτές της δικαιοσύνης, ή το κράτος κατασκευάζεται με ουδέτερο τρόπο μη κληρονομώντας τον αξιακό χάρτη που προηγείται της κατασκευής του». Το σκεπτικό αυτό ορίζει και την αφετηρία για την ενσωμάτωση του τρόπου οπτικής του δικαίου. Άλλωστε, η συζήτηση γύρω από το ζήτημα του τρόπου σύλληψης της δίκαιης τάξης περιστρέφεται επί της ουσίας γύρω από τη σύγχρονη μεταβολή της προβληματικής περί των σχέσεων κράτους και κοινωνίας.

# Ύψεις του πλάτωνικού έρωτα στο Συμπόσιο και τον Φαίδρο

## Φώτης Στάμος

Προπτυχιακός Φοιτητής ΦΠΨ, ΕΚΠΑ

**Π**αρακινήμενος από πραγματικό και βαθύ ενδιαφέρον για τον ίδιο τον Πλάτωνα, αλλά και τη φιλοσοφική του σκέψη, για πρώτη φορά αποπειρώμαι να αγγίξω ένα θέμα, σίγουρα όχι από τα πιο δύσκολα και περίπλοκα των όσων αναπτύσσονται στο πλατωνικό corpus, ίσως όμως από τα μείζονα για τον ίδιο τον φιλόσοφο: αυτό του έρωτα. Στόχος μου σε αυτήν την πρώτη σοβαρή ενασχόλησή μου με την πλατωνική φιλοσοφία, με βάση το *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*, είναι να μιλήσω με ευκρίνεια για αυτό που υπάρχει πίσω από την κοινώς διαδεδομένη έκφραση *πλατωνικός έρωτας*: πώς παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα, δηλαδή, αυτός ο *ιδιάζων έρωτας* στους προαναφερθέντες διαλόγους και εν συνεχεία να εντοπίσω το αντικείμενο προς το οποίο στρέφεται. Τέλος, έκρινα ενδιαφέρον να παρακολουθήσω επίσης τον τρόπο με τον οποίον ο φιλόσοφος προσεγγίζει τα δύο αυτά παρεμφερή θέματα, τη μεθοδολογία δηλαδή που ακολουθεί, προκειμένου να προσδιορίσει και να αποκαλύψει την κατάσταση την οποία ο ίδιος καλεί *έρωτα*.

Φανερό λοιπόν είναι ότι αυτή η εργασία θα έχει μία τριμερή διάρθρωση και αναπόφευκτα θα υπάρξουν επαναλήψεις, καθότι θα καταστεί αναγκαίο να ανατρέχω συχνά στα πρωτότυπα κείμενα, ανάλογα με την εκάστοτε θεματική που θα εξετάζεται. Ωστόσο, θα προσπαθήσω, κατά το δυνατόν, αυτές οι επαναλήψεις να μην καταλήξουν μονότονες και άνευ λόγου, αλλά αντιθέτως να φανερωθεί πως μέσω αυτών των ίδιων επαναλήψεων αναδεικνύονται και οι πολυεπίπεδες αναλύσεις που μπορούν να προκύψουν από την ανάγνωση ενός πλατωνικού κειμένου.

Και ξεκινώ ευθύς αμέσως από τον κεντρικό άξονα της όλης υπόθεσης: τι είναι έρωτας για τον Πλάτωνα; Για να απαντήσω στο ερώτημα αυτό, δεν θα διατρέξω όλους τους λόγους που αφηγείται ο Πλάτων στο *Συμπόσιο* ή στον *Φαίδρο*, αλλά θα εσιτίσω στις άμεσες απαντήσεις του ίδιου του φιλοσόφου δια στόματος Σωκράτη ή Διοτίμας. Στο *Συμπόσιο*,<sup>1</sup> λοιπόν, έργο το οποίο η μακρόχρονη έρευνα με βεβαιότητα κατατάσσει προ του *Φαίδρου*,<sup>2</sup> ο Σωκράτης, παρών σε όλη τη συζήτηση και έχοντας ακούσει όλους

<sup>1</sup> Ι. Συκουτρής, *Πλάτωνος Συμπόσιον, κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1949<sup>2</sup>, σ. 15.

<sup>2</sup> Α. Ε. Taylor, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2014<sup>3</sup>, σ. 349-350. Βλ. επ. Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτωνος Φαίδρος*, εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση και σχόλια, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2014<sup>10</sup>, σ. 33.

τους ομιλητές, καλείται στο τέλος των λόγων να πλέξει κι αυτός με τη σειρά του έναν λόγο εγκωμιαστικό για τον έρωτα. Ο Σωκράτης, ο οποίος με μανία διατεινόταν σε όλη του τη ζωή πως οτιδήποτε γνωρίζει είναι ότι δεν γνωρίζει τίποτα, μετά την εξομολόγησή του στην αρχή του διαλόγου ότι «ὄς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά»,<sup>3</sup> θα προσδιορίσει αρχικώς την έννοια του έρωτα και αργότερα, δια στόματος Διοτίμας,<sup>4</sup> θα αποκαλύψει όλο το εύρος της κατάστασης αυτής.

Αξίζει, όμως, κατ' αρχάς να αναφέρω, έστω και πολύ αδρομερώς, τα όσα προηγούνται του λόγου του Σωκράτη. Για να φτάσουμε στη φιλοσοφική προσέγγιση του έρωτα στο *Συμπόσιο*, πρέπει πρώτα να βρεθούμε μπροστά στον λόγο του Φαίδρου [178a-180b], του φορέα της μυθικής παράδοσης, σε αυτόν του Πausανία [180c-185c], του εν είδει κοινωνιολόγου της εποχής -του πολιτικού στοχαστή αλλιώς-, σε αυτόν του Ερυξιμάχου [186a-188e], του εκπροσώπου του στείρου, ψυχρού επιστημονισμού, αλλά και με μεταφυσικά βαστάγματα, τα οποία μάλλον ούτε ο ίδιος δεν αντιλαμβάνεται πως τα μεταφέρει, στον αλληγορικό και γεμάτο εικόνες και λυρικότητα λόγο του κωμωδιογράφου Αριστοφάνη [189a-194e] και τέλος στο επιφανειακό και χωρίς καμιά ουσία και αλήθεια καλλωπισμένο εγκώμιο του τραγικού ποιητή Αγάθωνος [194e-197e].<sup>5</sup>

Μόνον εφόσον έχουν παρουσιαστεί οι διάφορες υποτιθέμενες όψεις του έρωτα, καθίσταται αναγκαίο να επέμβει, θα μπορούσε να πει κανείς, ο φιλόσοφος και να προσθέσει με τον λόγο του το τελευταίο μα και το πιο ουσιαστικό στοιχείο ενός πράγματος που ορίζεται: την αλήθεια. Προτού πλέξει το εγκώμιό του, ο Σωκράτης, επικρίνει τους ομιλήσαντες, διότι φρόντισαν να αποδώσουν στον έρωτα, με λόγους όμορφους στη μορφή,<sup>6</sup> ό,τι γενικά θεωρείται αγαθό και ωραίο, μα λησμόνησαν να μιλήσουν για τον έρωτα όπως αυτός πραγματικά είναι. Ο Σωκράτης είναι εδώ, για να φανερώσει την αλήθεια,<sup>7</sup> είναι εδώ, για να προσδιορίσει τον έρωτα φιλοσοφικά μέσω της *διαλεκτικής*<sup>8</sup> και τέλος εκεί όπου η *διαλεκτική* δεν θα έχει πλέον δύναμη να φτάσει τα υψηλά νοήματα, να τον αποκαλύψει η μάντις Διοτίμα.

Πριν, ωστόσο και πάλι, περάσει ο Σωκράτης στη δική του ομιλία, ζητά από τον Φαίδρο, τον πατέρα του λόγου, καθότι ομίλησε πρώτος, να του παραχωρήσει τον Αγάθωνα για ορισμένες ερωτήσεις, προκειμένου να ανασκευασθούν πράγματα, τα οποία ψευδώς ελέχθησαν για τον έρωτα.<sup>9</sup> Παρά τα όσα καταλόγισε ο φιλόσοφος στον νεαρό τραγικό ποιητή ωριότερα,<sup>10</sup> αναγνωρίζει ότι οι βάσεις που έθεσε για το υπόλοιπο της ομιλίας του ήταν πέρα για πέρα ορθές: για να εγκωμιάσουμε τον έρωτα, πρώτα

<sup>3</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [177d7-8].

<sup>4</sup> Ι. Συκουτρής, ό.π., σ. 152-159.

<sup>5</sup> Ό.π., σ. 77-78. Δανείζομαι πλείστους από τους χαρακτηρισμούς των προσώπων και των λόγων και τους υιοθετώ χωρίς ενστάσεις.

<sup>6</sup> Πλάτων, ό.π., [198b-c5]. Η κριτική εδώ στρέφεται, φυσικά, κατά του Αγάθωνος που μόλις έπαψε τον λόγο του και ήταν αυτός που είχε προσέξει όσο κανείς άλλος τη μορφή του εγκωμίου, μα παρέλιπε πλήρως να του δώσει το οποιοδήποτε αληθινό περιεχόμενο.

<sup>7</sup> Ό.π., [198c5-199b5].

<sup>8</sup> Τόσο ο διάλογος μεταξύ Αγάθωνος και Σωκράτη, που ακολουθεί αμέσως, όσο και ένα μέρος από την αναδίγηση των συζητήσεων του Σωκράτη και της Διοτίμας (πρβ. Ι. Συκουτρής, ό.π., σ. 159 – σελίδες αρχαίου κειμένου – σχόλιο 4) αποτελούν από κοινού τη φιλοσοφική, μέσω της *διαλεκτικής*, προσέγγιση του έρωτα.

<sup>9</sup> Πλάτων, ό.π., [199b8-c2].

<sup>10</sup> Πρβ. σημείωση 6.

πρέπει να ορίσουμε τι ακριβώς είναι αυτός, ποια είναι η φύση του και τα γνωρίσματά του [«πρῶτον μὲν δεοῖ αὐτὸν ἐπιδειξάι ὁποῖός τις ἐστίν ὁ Ἔρωσ»] και ἔπειτα να γίνει λόγος για τις δόσεις του [«ὑστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ»], τις ευεργεσίες του δηλαδή στους ανθρώπους (για τις οποίες, ωστόσο, δεν είναι δυνατόν να γίνει εδώ λόγος).<sup>11</sup>

Στον ανασκευαστικό και περιορισμένης διάρκειας διάλογο μεταξύ του Σωκράτη και του Αγάθωνος,<sup>12</sup> ο φιλόσοφος ορίζει τη φύση του έρωτα πάντοτε ως ἔρωτας τινός,<sup>13</sup> ως τέτοιοι δηλαδή, που πάντοτε επιθυμεί κάτι και φυσικά επιθυμεί να αποκτήσει αυτό που δεν έχει τώρα· είναι, επομένως, έρωτας *ένδεξ*.<sup>14</sup> Μέχρι λοιπόν αυτό το σημείο έχει γίνει γνωστό ότι ο έρωτας είναι επιθυμία και είναι επιθυμία κάποιου πράγματος το οποίο λείπει από αυτόν. Η πολύ στενή αυτή σύμπλευση, η «εν-τέλει σύγκλιση»<sup>15</sup> έρωτος και επιθυμίας γίνεται και στον πλατωνικό *Φαίδρο*.<sup>16</sup> Αποτελεί άρα κοινό τόπο για τον Πλάτωνα στους δύο αυτούς διαλόγους. Το τελευταίο στοιχείο που συνάγει ο Σωκράτης από τη συζήτησή του με τον Αγάθωνα είναι ότι ο έρωτας είναι «ένδεξ κάλλους»<sup>17</sup> και ότι οτιδήποτε *καλόν* είναι εγγενώς και *άγαθόν*· άρα ο έρωτας στερείται και *κάλλους* και *άγαθού* και τα επιθυμεί αμφότερα.<sup>18</sup>

Και τώρα πλέον θεωρεί ο Σωκράτης έτοιμο το ακροατήριό του, για να παρουσιάσει τη γυναίκα που τον δίδαξε τα *έρωτικά*, τη Διοτίμα. Έχοντας εφαρμόσει ο Σωκράτης τη διαλεκτική μέθοδο στη με επικριτικό τόνο συζήτησή του με τον Αγάθωνα, θεωρεί πλέον ότι σιγά σιγά ο διάλογος θα πρέπει να παρακωρήσει τη θέση του στη μυθική διήγηση και στη μυσταγωγία. Ωστόσο, ο Πλάτων θα κρατήσει, έστω και υποτυπωδώς, τη μέθοδο της *διαλεκτικής*,<sup>19</sup> έως ότου οριστεί πλήρως ο έρωτας.<sup>20</sup> Μετά την εξομολόγηση του Σωκράτη πως μέχρι να συναντήσει τη μάντισσα Διοτίμα διατεινόταν πως ο έρωτας έχει πάνω-κάτω τα χαρακτηριστικά που του απέδωσε προ ολίγου και ο Αγάθων,<sup>21</sup> ο Πλάτων μάς μεταδίδει, δια στόματος Σωκράτη, τα όσα δίδαξε η μάντις. Σε αυτό το σημείο, όμως, ας μου επιτραπεί να παρουσιάσω με κατά τι διαφορετική σειρά τα εν λόγω διδάγματα, προκειμένου να φωτίσω έτι περισσότερο το πλατωνικό εγχείρημα, το οποίο και είναι να αποδώσει μίαν πολύ συγκεκριμένη και κομβική έννοια στον έρωτα. Για αυτό και επιλέγω, παρά τη σειρά του κειμένου, να ξεκινήσω με την πα-

<sup>11</sup> Πλάτων, ό.π., [199c3-6].

<sup>12</sup> Ο.π., [198a/199c3-201c9].

<sup>13</sup> Ο.π., [199c6-200a4].

<sup>14</sup> Ο.π., [200a5-201a].

<sup>15</sup> Ταύτιση το ονομάζει ο Ιωάννης Σκουτρήs. Πρβ. Ι. Σκουτρή, ό.π, σ. 125 – σελίδες αρχαίου κειμένου – σκόλιο 2.

<sup>16</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [237d3-4]. «ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ, ἄπαντι δὴλον».

<sup>17</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [194e-197e]. Στον λόγο αυτό, ο Αγάθων, όχι απλώς έχει υποστηρίξει πως ο έρωτας κατέχει το *κάλλος* και το *άγαθόν*, αλλά λέγοντας «πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ ἀνεμείσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον».[195a5-7], του έχει αποδώσει στον ἕμιστο βαθμό ομορφιά και αγαθότητα, προκειμένου να τον επαινέσει, όπως ο ίδιος θεωρεῖ πρέπει και αρμόττον. Ψευδόμενος, δηλαδή, και κολακεύοντας τον εγκωμιαζόμενο χωρίς οι λόγοι αυτοί να αποδίδουν τίποτε από την πραγματικότητα, στον διάλογο του με τον Σωκράτη οδηγείται στην αυτοαναίρεση· και συμβαίνει έτσι, γιατί, όπως λέγει ο Σωκράτης, δεν είναι αυτός που τον φέρνει σε θέση δύσκολη αλλά η ίδια η αλήθεια: [201c8-9]: «Οὐ μὲν οὖν τῆ ἀληθείᾳ, φάναι, ὦ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν».

<sup>18</sup> Ο.π., [201a2-c9].

<sup>19</sup> Ο.π., [201d-209e4].

<sup>20</sup> Ο.π., [201d-204c6].

<sup>21</sup> Ο.π., [201e3-5]. «σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον ὁλίπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὡς εἴη ὁ ἔρωσ μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν».

ράθεση της εν είδει μυθικής διήγησης σχετικά με την καταγωγή του έρωτα.<sup>22</sup> Ο έρωτας είναι παιδί του *Πόρου* και της *Πενίας*· καρπός, λοιπόν, δύο αλληλοσυμπληρούμενων και αλληλοσυγκρουόμενων, όπως δεικνύουν και τα ονόματα των γονέων του, καταστάσεων: από τη μία, η αστείρευτη επινοτικότητα<sup>23</sup> και, από την άλλη, η πλήρης ένδειξη σε συνδυασμό με έναν διακαή πόθο για κατοχή.<sup>24</sup> Η φύση λοιπόν του έρωτα δεν είναι αμιγώς θεϊκή, αφού θεϊκή αμιγώς δεν είναι και η προέλευσή του. Τι είναι λοιπόν αυτός; *Δαίμων μέγας*.<sup>25</sup> Και ποια η φύση του δαίμονος; Να βρίσκεται *μεταξύ*.<sup>26</sup> Αυτή είναι η ουσία του έρωτα και η ουσία του αυτή βρίσκεται ήδη στη μυθολογική απόδοση της καταγωγής του: ο έρωτας είναι φύσει *μεταξύ*: *καλοῦ, ἀγαθοῦ και αἰσχροῦ, κακοῦ* [201e6-202a και 2012b-201b5]· *θητηοῦ και ἀθανάτου* [202d11]· *σοφίας και ἀμαθίας* [202a2-202a10 και 203e4-204a7]. Και αυτό το τελευταίο *μεταξύ*, αυτή η τελευταία έκφανση της μεταίχμιακής του φύσης, τον καθιστά αναγκαία και αυτοστιγμεί *φιλόσοφο*.<sup>27</sup> κυνηγό δηλαδή μίας γνώσης, εκείνης της αληθείας. «*Ἐρμηνεύον και διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων και ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις και θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε και ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῦ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδέεσθαι*». <sup>28</sup> Ο λόγος λοιπόν που ο έρωτας είναι *δαίμων* και *φιλόσοφος* (*μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας*) είναι, για να καλύψει το κενό μεταξύ ανθρώπων και θεῶν, είναι να γεφυρώσει το χάσμα και να φέρει τις δύο σφαίρες σε επαφή.

Και με μίαν ακόμη φράση από το αρχαίο κείμενο, με την πιο κατάλληλη ίσως, θα περάσω στον *Φαίδρο*, για να διαπιστωθεί και απτώς, τρόπον τινά, η σύγκλιση αυτής της περιγραφής του έρωτα, όπως παρουσιάστηκε μέχρι τώρα, από τον φιλόσοφο Πλάτωνα. «*Διὰ τούτου και ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ και ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περι τὰς θυσίας και τελετὰς και τὰς ἐπωδὰς και τὴν μαντείαν πᾶσαν και γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται*». <sup>29</sup> Παρόλο, λοιπόν, που ο Φαίδρος δεν παρέχει επιπρόσθετα στοιχεία της φύσεως του έρωτα του *Συμποσίου*, αλλά λειτουργεί ενισχυτικά των ὁσων ἤδη ἔχουν παρουσιαστεί εκεί (περιέχει, ωστόσο, αλληγορικές, ποιητικές εικόνες που είναι ὁμως ταυτόχρονα και διεισδυτικές περιγραφές της ανθρώπινης ψυχῆς και των τάσεών της), <sup>30</sup> είναι σημαντικό να παρατεθούν τα σημεία αυτά ακριβώς, στα οποία δεικνύεται ο τρόπος με τον οποίον αυτή η καθαρά θεωρητική -ὁπως ἴσως φάνηκε από τον λόγο της Διοτίμας- ἀνάλυση για τον έρωτα έρχεται και σαρκώνεται μέσα στο ανθρώπινο γίγνεσθαι. Ο Σωκράτης ορίζοντας στον πρώτο του λόγο [237b-241d]<sup>31</sup> τον έρωτα

<sup>22</sup> Ο.π., [203a9-203e5].

<sup>23</sup> Ι. Σκουρτής, ὁ.π., σ. 140 – σελίδες αρχαίου κειμένου – σχόλιο 3.

<sup>24</sup> Ο.π., σ. 140 – σελίδες αρχαίου κειμένου – σχόλια 4 και 7.

<sup>25</sup> Πλάτων, ὁ.π., [202b6-203a8].

<sup>26</sup> Ο.π., [201e8-b5].

<sup>27</sup> Ο.π., [204a-204c6].

<sup>28</sup> Ο.π., [202e2-6].

<sup>29</sup> Ο.π., [202e6-203a2].

<sup>30</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [253c7-256e2]. Παραβάλλω συμβολικά και ενδεικτικά την εικόνα του ἄρματος της ψυχῆς.

<sup>31</sup> Ο.π., [237b-241d]. Αν και ο Σωκράτης σε αυτό το σημείο απλώς δέχεται να εκφωνήσει έναν λόγον κατά παραγγελίαν του Φαίδρου, στην ίδια νοσηρά ατμόσφαιρα μέσα στην οποία μας έχει μεταφέρει ο προηγηθείς λόγος του Λυσία [230e-234c], ο φιλόσοφος ακόμη και στο σημείο αυτό δίδει ένα μέρος του ορισμού του έρωτα -προσδιορίζοντάς τον μάλιστα περισσότερο- και θέτει, έτσι, ἤδη από τώρα τα θεμέλια της *παλινοψιδίας* του. Ωστόσο, ο Σωκράτης, γνωρίζοντας το μέγεθος του αμάρτηματος στο οποίο πρόκειται να υποπέσει εκφωνώντας αυτόν τον ανόσιον λόγο, λαμβάνει τα μέτρα του, ὥστε να

ως επιθυμία τις,<sup>32</sup> προβαίνει στο σημείο αυτό σε μίαν ακόμη *διαίρεση* της έννοιας της επιθυμίας, την οποία χωρίζει σε «ἐμφοτο ἐπιθυμία ἡδονῶν» και σε «ἐπίκτητον δόξαν, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου».<sup>33</sup> ὅταν, λοιπόν, επικρατεῖ η πρώτη, διαπράττεται ὕβρις, ενώ όταν επικρατεῖ η δεύτερη, αυτό σημαίνει *σωφροσύνη*.<sup>34</sup> Σχετικά με την περίπτωση της ὕβρεως δεν χρειάζεται βέβαια να ειπωθούν περαιτέρω πράγματα· η απορία, ωστόσο, για το πώς συνδέεται η έννοια του ἔρωτος μεταξύ και της μαντικής, για την οποία παρέθεσα το κωρίο του *Συμποσίου*, με τον *Φαίδρο* πρέπει να λυθεί· και η απάντηση βρίσκεται στη σωκρατική *παλινωδία*.<sup>35</sup>

Με τι άλλο μπορεί να συσχετισθεί αυτή η «ἐπίκτητος δόξα, ἡ ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου, ἡ δόξα ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμῶσα»,<sup>36</sup> παρά με τη *μανίαν* από όπου, σύμφωνα με τον Πλάτωνα και τα συνήθη λογοπαίγνιά του,<sup>37</sup> παράγεται και η *μαν-τ-ική*; Στο ξεκίνημα της *παλινωδίας* του ο Σωκράτης υποστηρίζει ένθερμα ότι «νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης».<sup>38</sup> Κάτω από το γένος της *μανίας* ο Πλάτων ξεχωρίζει εδώ, αρχικά, τρία είδη: α) τη *μαν-τ-ική*, όπως προαναφέρθηκε, β) την *τελεστική* και γ) την *ποιητική*.<sup>39</sup> Ὡστόσο, μετά την παράσταση της πομπής των θεῶν, τη θέα του υπερουρανούου τόπου, τον κόσμο των *Ιδεῶν* και την εικόνα της ενσαρκώσεως της ψυχής, ο Πλάτων, αναφέρει μία τέταρτη *μανία*, την *ερωτική*.<sup>40</sup> Αυτή είναι, λοιπόν, η σύνδεση της *μαν-τ-ικής* τέχνης με τον ἔρωτα *μεταξύ*, που τόσες φορές ἤδη ανέφερα: ὅπως οι μάντεις είναι φορεῖς μνημάτων ἄνωθεν (διότι «θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται»<sup>41</sup>) και, για να συλλάβουν τα παραγγέλματα, πρέπει να καταληφθούν από θεία *μανία*, ἔτσι και ο εραστής «ταύτης μετέχων τῆς μανίας (της ἐρωτικῆς)».<sup>42</sup> Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίον ο ερώμενος πρέπει να *χαρίζεται* στον ερώντα και όχι σε κάποιον μη ερώντα που απλῶς επιθυμεί, «διότι ὁ μὲν μαινεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ»,<sup>43</sup> και ὅπως αναφέρθηκε «τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης». Αυτή είναι η εικόνα του πλατωνικού ἔρωτα που τόσο έχει διαστρεβλωθεί και έχει φτάσει να σημαίνει τον ἔρωτα τον εξ αποστάσεως ἢ την καθαρῶς πνευματική επαφή και ἔλξη.<sup>44</sup> Ὡστόσο, αν και η ανάπτυξη του θέματος αυτού θα μπορούσε

μετριάσει η οργή του θεοῦ ἔρωτα, και για αυτό λέγει ότι «ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἔν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον και μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπὲρ αἰσχύνης διαπορῶμαι» [237a4-5].

<sup>32</sup> Ὁ.π., [237d3-5]. «ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωτος, ἀπαντι δὴλον· ὅτι δ' αὐτὸ και μὴ ἐρώντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν ἴσμεν». Είναι εμφανές, λοιπόν, ὅτι πρόθεση του Πλάτωνος στο σημείο αυτό, ὅπως και παραπάνω στο *Συμπόσιο* [πρβ. σημείωση 15], δεν είναι να ταυτίσει τον ἔρωτα με την επιθυμία· για αυτό οι τόσο συντακτικοί περιορισμοί και στις δύο περιπτώσεις. Είναι η επιθυμία χαρακτηριστικό ἐγγενές του ἔρωτα, αλλά δεν είναι η εἰδοποιός διαφορά του· δεν είναι η επιθυμία που χαρακτηρίζει ἀπόλυτα και μοναδικῶς τον ἔρωτα.

<sup>33</sup> Η *διαίρεσις* αυτή ἴσως τυγχάνει να είναι ἓνα στοιχείο προσθετικό στην έννοια του ἔρωτα.

<sup>34</sup> Πλάτων, ὁ.π., [237d6-238a2].

<sup>35</sup> Ὁ.π., [243e-257b].

<sup>36</sup> Ὁ.π., [238b8]. Είναι σημαντικό να μείνουμε στο γεγονός ὅτι αν και είναι *ἐπίκτητος* αυτή η *δόξα*, παραμένει *δόξα*, δηλαδή γνώμη, και όχι *διάνοια* ἢ λόγος. Ὡστόσο, αν και δεν είναι δεν έχει συλλαφθεί μέσω του νου, είναι *ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*, ἔχει ὡς στόχο της, δηλαδή, το ἀγαθό.

<sup>37</sup> Μόνον στον *Φαίδρο* παραδειγματικῶς αναφέρω ἄλλες δύο περιπτώσεις ἀπόπειρας του Πλάτωνος να ετυμολογήσει τον ἔρωτα: [237b7-237c4] και [252b7-8].

<sup>38</sup> Ὁ.π., [244a6-8].

<sup>39</sup> Ὁ.π., [244a8-245a8].

<sup>40</sup> Ὁ.π., [249d4-252d8].

<sup>41</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [203a1-2].

<sup>42</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [249e3].

<sup>43</sup> Ὁ.π., [244a5].

<sup>44</sup> G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφρ. Ιορδάνης Αρχζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2000<sup>2</sup>, σ. 74-79.

να ενταχθεί στην παρούσα εργασία, δεν δύναμαι να προχωρήσω περαιτέρω, καθότι θα μακρηγορούσα υπέρ το δέον· άλλωστε, προκειμένου να μην χαθεί και η συνοχή του συνόλου, είναι στιγμή να περάσω στο επόμενο ζήτημα που έχω θέσει προς εξέταση: τι είναι αυτό προς το οποίο στρέφεται ο πλατωνικός έρωτας;

Μετά τη μακροσκελή παράθεση των στοιχείων που απαρτίζουν την έννοια του έρωτα στη σκέψη του φιλοσόφου, την αντίστιξη χωρίων του *Συμπόσιου* και του *Φαίδρου*, για να φανεί κατά πόσον συμπίπτουν οι περιγραφές και οι ιδέες του Πλάτωνος, περνώ στο αντικείμενο αυτού του έρωτα, αντικείμενο που για εμάς -αλλά και για πολλούς συγχρόνους του με βεβαιότητα- φαίνεται αρκετά παράδοξο, για τον Πλάτωνα, όμως, είναι το μόνον αληθινό. Μίλησα εκτενώς στο πρώτο μέρος για τη φύση του έρωτα, την «υφή» και τα χαρακτηριστικά του· δεν αναφέρθηκα, όμως, σχεδόν καθόλου, παρά μόνον ακροθιγώς στο τέλος της προηγουμένης παραγράφου, σε αυτούς που εμπλέκονται στην πολύπλοκη αυτή κατάσταση. Ο έρωτας λοιπόν στον Πλάτωνα προϋποθέτει την ύπαρξη ενός *εραστή* και ενός *ερώμενου*. Αυτός που *έρᾶ*, αυτός που *μαίνεται*, αυτός που εκστασιάζεται *ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων* [249c8], *ἐνθουσιάζων* [249d2], *ἀναμυμνησκόμενος* [249d6] είναι ο *ἐρῶν* και μόνον, ο εραστής. Ο ερώμενος δεν καταλαμβάνεται από την *ἐρωτική θεία μανία*, αλλά εκείνος *φιλεῖ*<sup>45</sup> ή με άλλα λόγια τα αισθήματά του μπορούν να περιγραφούν μόνον κατ' αναλογίαν ή εν συγκρίσει με τα όσα αισθάνεται ο εραστής, με αυτό που ο Πλάτων ονομάζει *ἀντέρωτα*.<sup>46</sup> Εφόσον, λοιπόν, έχουμε κατανοήσει ότι μόνον ο εραστής έχει πρόσβαση σε αυτόν τον ιδιότυπο πλατωνικό έρωτα, είμαστε έτοιμοι να αντικρύσουμε και εμείς το πραγματικό αντικείμενο του πόθου.

Τι είναι αυτό για το οποίο *μαίνεται* ο εραστής, τι είναι αυτό το οποίο *ἀναμυμνήσκειται* και ενδομύχως ποθεί όσο τίποτε άλλο; Για να απαντήσει σε αυτό ο Πλάτων, τόσο στο *Συμπόσιο* όσο και στον *Φαίδρο*, θα πρέπει να εγκαταλείψει πλέον τη μέθοδο της διαλεκτικής· για να έχουμε πλήρη *ἐποπτεία* του έρωτα ως κατάστασης, όπως ο ίδιος λέγει,<sup>47</sup> είναι επιτακτική η συνεχής ροή του λόγου· πρέπει να λάβει χώρα ένα είδος μυσταγωγίας.<sup>48</sup> Οι περιγραφές συγκλίνουν απόλυτα και στους δύο διαλόγους χωρίς αυτό να σημαίνει πως είναι δυνατόν κάποια να είναι γλαφυρότερη ή πιο λυρική ή περισσότερο ουσιαστική.<sup>49</sup> Ο λόγος είναι για τις ιδέες, τα *ὄντως ὄντα* και μάλιστα για

<sup>45</sup> Ο.π., σ. 28. Για τις νοηματικές διαφορές των λέξεων *ἔρως* και *φιλία* παράβαλε το πολύ συνοπτικό σχόλιο 4.

<sup>46</sup> Πλάτων, ὁ.π., [255d6-e2]. «καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτ᾽ ἐκείνω τῆς ὁδύνης. Ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτ᾽ αὐ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἰδῶλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἰεταὶ οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν». Πρβ. Πλάτων, *Συμπόσιον*, [180c-185c]. Στον λόγο του Παισανία για τη διάκριση αυτή μεταξύ *ἔρωτος* από την πλευρά του εραστή και *φιλίας* από την πλευρά του ερώμενου: «ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἀρμοδίου φιλία». [182c5-6]. Πρβ. επ. Ι. Σκουκτρής, ὁ.π., σ. 39-65. Για τη διαφωτιστική αναφορά περί της αρχαίας ελληνικής παιδαγωγίας.

<sup>47</sup> Πλάτων, ὁ.π., [209e5-210a2]. «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὡ Σωκράτες, κἄν σὺ μυηθῆῃς τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτεῖ· κά, ὦν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔάν τις ὀρθῶς μετήγῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴη».

<sup>48</sup> Στον *Φαίδρο* είναι γεγονός ότι αυτή η μετάβαση δεν υπάρχει, καθότι από την αρχή της *παλιωφιλίας* του ο Σωκράτης μιλά σε συνεχή λόγο χωρίς ο Φαίδρος να παρεμβαίνει στο ελάχιστο. Στο *Συμπόσιο*, ωστόσο, είναι αρκετά διαυγής αυτή η αλλαγή, αφού ο Σωκράτης, που ήδη από το 208c έχει αρχίσει να απομακρύνεται από τη σκηνή του λόγου, από εδώ [209e5] και έως το τέλος του λόγου του [212a7] θα παραμεριστεί πλήρως, προκειμένου η Διοτίμα να φανερώσει το μυστήριο.

<sup>49</sup> Ἔστω και ενδεικτικά, αισθάνομαι υποχρεωμένος να παραθέσω μία από κάθε διάλογο: Πλάτων, *Συμπόσιον*, [210e3-211a5]: «θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται ἡ θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο...· πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αἰζανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν» και Πλάτων, *Φαίδρος*, [247d5-247e2]: «ἐν

την ίδια την ιδέα του κάλλους.<sup>50</sup> Μέσω των αναβαθμών του έρωτα<sup>51</sup> ο εραστής φτάνει πλέον στο τελευταίο μάθημά του, που είναι βέβαια αυτό του ωραίου. Αυτό το αληθινό ωραίο, την ιδέα του κάλλους, αναθυμάται ο εραστής, όταν τύχει και δει κάτι ωραίο εδώ στον κόσμο τον επίγειο.<sup>52</sup> Για αυτό το ανώτατο *μάθημα* προηγήθησαν και όλοι οι προηγούμενοι πόνοι και οι ταλαιπωρίες και γνωρίζοντας αυτό, την ιδέα του κάλλους, είναι έτοιμος πλέον να περιφρονήσει όλα όσα πριν πίστευε για ωραία.<sup>53</sup> Αυτή είναι, λοιπόν, η υφή του έρωτα, όπως διαγράφεται από τον πλατωνικό λόγο: ο έρωτας είναι *θεία μανία* που καταλαμβάνει τον εραστή, όταν βρεθεί μπροστά σε ωραίο θέαμα, τον ερώμενο· τότε η ψυχή του αναθυμάται τα όσα είχε δει στον υπερουράνιο τόπο, συνοδεία των θεών των ίδιων,<sup>54</sup> και ανεβαίνοντας έναν-έναν τους αναβαθμούς με κόπο οδηγείται και πάλι στη θέα της ιδέας του κάλλους στην πλήρη του μορφή.

Συνεπώς ανάμεσα σε εραστή και ερώμενο ο έρωτας ενσαρκώνεται από τον πρώτο και αυτόν αφορά στην πλήρη διάστασή του. Ο ερώμενος, όσο κι αν είναι απαραίτητη προϋπόθεση, όσο κι αν είναι σημαντικός για την πραγμάτωση του έρωτα, αποτελεί ένα πρώτο ερέθισμα, προκειμένου να καταληφθεί ο εραστής από την *ερωτική μανία* και να εκκινήσει η διαδικασία της ανάμνησης, δεν είναι καθοριστικός συντελεστής και αυτός στο πλαίσιο της ολόενα και αναπτυσσόμενης διαπροσωπικής σχέσης· με λίγα λόγια, δεν υπάρχει μία σχέση ισοτιμίας μεταξύ εραστή και ερώμενου, δεν υπάρχει μία αμοιβαία - αμφίδρομη δόμηση ενός νέου «είναι» ως ολότητας, αυτού του «είναι» που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο. Ωστόσο, ο τελικός σκοπός, που είναι η θέαση των Ιδεών, επιτυγχάνεται από εραστή και ερώμενο· μαζί οδηγούνται προς τον υπερουράνιο τόπο και μαζί αντικρύζουν ξανά τα αληθή όντα, αφού η ψυχή τους φτερωθεί πρώτα και πάλι.

Το παράδοξο αυτό, που έγκειται στη δυσανάλογη σχέση εραστή και ερώμενου στο πλαίσιο της ερωτικής τους σχέσης, έχει το ανάλογό του στην ίδια τη θεμελιώδη μέθοδο που ο Πλάτων χρησιμοποιεί, προκειμένου να φτάσει στην αλήθεια: τη διαλεκτική. Όπως οι διάλογοι του Πλάτωνος δεν γίνονται ποτέ επί ίσοις όροις, έτσι φαίνεται να συμβαίνει και στον πλατωνικό έρωτα· πάντοτε υπάρχει ο γνώστης, ο ήδη κάτοχος της αληθείας, ο καθοδηγητής (συνήθως βέβαια αυτός είναι ο Σωκράτης), που με την πνευματική του καθαρότητα είναι σε θέση να προβεί στην κατάλληλη *διαίρεση* της εκάστοτε έννοιας<sup>55</sup> και με αυτόν τον τρόπο να υποδείξει στον συνομιλητή του τον σωστό δρόμο για την «ανακάλυψη» της αληθείας.

Η ανάλυσή μου, ωστόσο, της μεθόδου της *διαλεκτικής* του Πλάτωνος παύει εδώ, διότι ξεφεύγει κατά πολύ από τους αρχικούς μου στόχους. Περνώ, όμως, με αυτόν τον τρόπο στο τρίτο και τελευταίο στάδιο αυτής της εργασίας, το οποίο είναι η μέθοδος

δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν».

<sup>50</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [211c6-211d].

<sup>51</sup> Ο.π., [210a5-211b5].

<sup>52</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [249d4-7].

<sup>53</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [211d].

<sup>54</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [247c3-249d3].

<sup>55</sup> A. E. Taylor, ό.π., σ. 433. Στο παρόν γίνεται λόγος συγκεκριμένα στον *Σοφιστή*, αλλά οι προϋποθέσεις αυτές παρουσιάζονται με τον ίδιο τρόπο σε οποιοδήποτε άλλο σημείο εφαρμόζει ο Πλάτων τη *διαλεκτική*· τουλάχιστον σίγουρα στην περίοδο δημιουργίας του φιλοσόφου μετά τη *Σωκρατική-Απορητική*.

του φιλοσόφου, υπό μίαν ευρύτερη έννοια, με την οποία ο ίδιος μας ομιλεί για τον έρωτα στους δύο διαλόγους. Όπως ίσως έχει γίνει ήδη φανερό από υπαινιγμούς στα δύο παραπάνω εξετασθέντα ζητήματα, ο Πλάτων δεν ακολουθεί χωρίς παρεκκλίσεις μίαν αυστηρή, είτε νοσηριακή είτε κάποιου άλλου τύπου, μέθοδο, προκειμένου να οδηγηθεί σε συμπεράσματα. Φυσικά δεν είναι δυνατόν να γίνει εδώ ανάλυση των διαφόρων ατραπών, μέσω των οποίων ο φιλόσοφος επιλέγει να φτάσει σε αλήθειες, αλλά σκοπός μου είναι να τις επισημάνω και να τις καταστήσω εναργείς.

Υπενθυμίζω ότι εν προκειμένω ο στόχος αυτός εξυπηρετείται πολύ ευκολότερα στο *Συμπόσιο*, καθότι στον διάλογο αυτόν ο Πλάτων βάζει πολλές φορές τον ίδιο τον Σωκράτη να προδίδει τη μέθοδο ή τις μεθόδους που πρόκειται αυτός να ακολουθήσει. Για τον λόγο αυτό θα κινηθώ γύρω από τον συγκεκριμένο διάλογο, αλλά θα εντάσσω παρενθετικά και στοιχεία όμοια του *Φαίδρου*. Στο *Συμπόσιο*, λοιπόν, παρατηρούμε την εξής δομή: αρχικώς ο Σωκράτης παραστατικά αποσπά τον Αγάθωνα από την υπόλοιπη συντροφιά με σκοπό να ξεκαθαρίσει ορισμένα πράγματα γύρω από το εξεταζόμενο θέμα και να ανασκευάσει πολλά από όσα ειπώθηκαν από τον τελευταίο στον λόγο του.<sup>56</sup> Στο σημείο αυτό, όμως, τοποθετούνται και τα στέρεα θεμέλια πάνω στα οποία θα αναπτυχθεί ο υπόλοιπος λόγος: όχι μόνον ο Σωκράτης διορθώνει τον Αγάθωνα για τις ανακρίβειες στον λόγο του, αλλά ορίζει και το θέμα για το οποίο πρόκειται ο ίδιος να μιλήσει· χωρίς να προϋποθέτει πως όλοι ξέρουν τι είναι ο έρωτας (πράγμα που έκαναν οι ομιλήσαντες και για αυτό όλοι απέτυχαν, κατά τον Σωκράτη, να εγκωμιάσουν αληθώς τον έρωτα),<sup>57</sup> ξεκινά με τον ορισμό της έννοιας διαλεκτικά: «πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδειξῆαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως».<sup>58</sup> Ανάλογη διατύπωση συναντούμε και στον *Φαίδρο*, στον πρώτο λόγο του Σωκράτη [237b-241d], ο οποίος, όπως ειπώθηκε προηγουμένως, διαπνέεται ακόμα από τη νοσηρή ατμόσφαιρα για την οποίαν έχει φροντίσει ο ρήτορας Λυσίας. Ωστόσο, όπως και πάλι έχει επισημανθεί, στο πρώτο μέρος του λόγου ο Σωκράτης θέτει τις βάσεις, πάνω στις οποίες θα οικοδομήσει την *παλινωδία* του, ορίζοντας τον έρωτα<sup>59</sup> πριν «υποταχθεί» πλήρως στις επιταγές του Λυσίας. Επανερχόμενοι στο *Συμπόσιο* συναντούμε τον Σωκράτη να μας αφηγείται ακόμα διαλεκτικές συζητήσεις περί έρωτα με τη μάντισσα Διοτίμα, έστω και υποτυπωδώς διαλεκτικές.<sup>60</sup> Στο πλαίσιο αυτού του μέρους του λόγου της Διοτίμας είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι η αφήγηση περί της καταγωγής του έρωτα<sup>61</sup> αποτελεί ένα μυθολογικό επίχρισμα που απλώς χρωματίζει αλλά και τονίζει την ουσία του έρωτα ως *μεταξύ*· δεν θα ήταν, μάλλον, ορθό να δοθεί η ίδια βαρύτητα σε αυτόν τον μύθο και στον μύθο της *παλινωδίας* του Σωκράτη στον *Φαίδρο*,<sup>62</sup> γύρω από τον οποίο και μέσα στον οποίο εκτίθενται τα βασικότερα σημεία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Δεν θα πρέπει να αγνοή-

<sup>56</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [199c3-201c9].

<sup>57</sup> Ο.π., [198c5-199b5].

<sup>58</sup> Πρβ. σημείωση 11.

<sup>59</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [237b7-238c4]. Χαρακτηριστικό, ωστόσο, που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι, ενώ στο *Συμπόσιο* ο ορισμός του έρωτα παράγεται διαλεκτικά με τη σύμπραξη του Αγάθωνος (και αργότερα από τη Διοτίμα με τη σύμπραξη του Σωκράτη), στον *Φαίδρο* ο ορισμός δίνεται αφοριστικά και εν συντομία από τον Σωκράτη.

<sup>60</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, [201d-208c].

<sup>61</sup> Ο.π., [203a9-203e5].

<sup>62</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, [243e-257b].

σομε άλλωστε το γεγονός ότι η μυθολογική αυτή αφήγηση του *Συμποσίου* εντάσσεται στο πλαίσιο της διαλεκτικής πλευράς τού λόγου της Διοτίμας.

Ολόκληρη η *παλινωδιά* του Σωκράτη μπορεί να αντιπαραβληθεί με το καλούμενο μυσταγωγικό μέρος του λόγου της Διοτίμας.<sup>63</sup> Ο εκφραστικός τρόπος του Πλάτωνος με τις τόσες παραλληλίες μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτικός, αν όχι αποδεικτικός, για τα όσα ελέχθησαν.<sup>64</sup> Τόσο στη μυθική οδό, στην οποία μας οδηγεί η μάντις, όσο και στον, κατά πολύ εκτενέστερο, μύθο του Σωκράτη στον δεύτερο λόγο τού *Φαίδρου* είναι εμφανής, από τη μία πλευρά, η συνεχής αδιάκοπη αφήγηση, ώστε να μείνει ο νους του ακροατή προσπλωμένος και, από την άλλη, η ιδιότυπη μυστηριακή-τελετουργική γλώσσα που χρησιμοποιείται. Εκεί όπου δεν μπορεί να φτάσει ο Λόγος πλέον μόνος του, στις ύψιστες αρχές της οντολογίας και της ηθικής -που στον Πλάτωνα οντολογία και ηθική είναι ένα και το αυτό, αφού όν και ηθικές αξίες συγκλίνουν στις ιδέες- αφήνεται χώρος για την *εποπτεία*, τον οποίον χώρο όμως είναι υποχρεωμένη να καλύψει.<sup>65</sup>

Συγκεφαλιώνοντας, δεν θα ήθελα στον παρόν να επεκταθώ και να διατυπώσω ως επίλογο νέα ερωτήματα που προκύπτουν, τουλάχιστον σε εμένα, μέσα από αυτήν την αντιπαραβολή των δύο πλατωνικών διαλόγων, αλλά θα ήθελα να συνοψίσω τις διαπιστώσεις που προέκυψαν σε ό,τι αφορά τα αρχικά ερωτήματά μου. Διαφαίνεται, ήδη από την αρχή της πραγμάτευσης του θέματος, ότι ο έρωτας για τον Πλάτωνα δεν είναι απλώς μία συναισθηματική κατάσταση στην οποία τυγχάνει να βρεθεί κανείς άπαξ ή δις στην ζωή του. Αποτελεί για τον φιλόσοφο μίαν αναγκαία προϋπόθεση, προκειμένου ο άνθρωπος να επιτελέσει τον ύψιστο σκοπό του, τη γνώση της αληθείας που αυτή συμπίπτει με τη θέαση του απολύτου κάλλους και αγαθού. Ωστόσο, σίγουρα αυτό μοιάζει με μίαν προσέγγιση, η οποία μπορεί να υιοθετηθεί, τουλάχιστον στην ολότητά της, μόνον με την προϋπόθεση πως γίνεται δεκτό και το υπόλοιπο πλατωνικό φιλοσοφικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο και εξ αιτίας του οποίου ο έρωτας αποκτά αυτήν τη μορφή και αυτές τις ιδιότητες. Ο έρωτας που περιγράφεται υπό του Πλάτωνος μοιάζει να είναι ένας έρωτας καμωμένος μόνον για τον φιλόσοφο.

Ακόμη είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι, όσο σημαντικός κι αν είναι ο έρωτας στην πλατωνική θεώρηση, τείνει να παραγνωρίσει -για να μην πω πως εκμηδενίζει πλήρως- ένα αξιοσημείωτο τμήμα της κατάστασης αυτής. Θέτοντας ως ύψιστο αντικείμενο πόθου του εραστή τις ιδέες μετατοπίζει το κέντρο βάρους της ερωτικής σχέσης, της από κοινού πορείας δύο ατόμων σε κάτι που είναι πλήρως έτερον αυτών, καθιστώντας την έτσι μία σχέση ιδιοτέλειας.

Αυτή μάλιστα η ουσία του έρωτα δεν είναι ένα απλό αποτέλεσμα μίας καθαρά διανοητικής διαδικασίας, δεν είναι απόρροια αμιγούς εφαρμογής της διαλεκτικής μεθόδου, αλλά είναι αλήθεια ιδωμένη *εποπτικά*, ειλημμένη εξ αποκαλύψεως, τρόπον τινά.

<sup>63</sup> Πλάτων, *Συμποσίου*, [209e5- 212a7].

<sup>64</sup> Πρβ. σημείωση 46. Βλ. επ. Πλάτων, *Φαίδρος*, [249c4-249d3]. «διὸ δὴ δικαίως μόνη πετροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνους αἰεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἔστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλειος ὄντως μόνος γίνεταί· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνώμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν παραινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς».

<sup>65</sup> E. Zeller & W. Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδορίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2008<sup>3</sup>, σ. 163-164.

**ενότητα 3**

βιβλιοπαρουσιάσεις



# Ψυχοπολιτική: Νεοφιλελεύθερισμός και νέες τεχνικές εξουσίας<sup>1</sup>

📖 Buyng-Chul Han. *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder Editorial, Barcelona 2014

## Ανδρέας Βατσινάς

Υποψήφιος Διδάκτορας, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης

**Σ**το τελευταίο του βιβλίο με τίτλο *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*<sup>2</sup> (Ψυχοπολιτική: Νεοφιλελεύθερισμός και νέες τεχνικές εξουσίας), ο Buyng Chul-Han, Κορεάτης φιλόσοφος, ο οποίος είναι καθηγητής στο Βερολίνο και γράφει στη γερμανική γλώσσα, προσφέρει μια διαγνωστική της σύγχρονης νεοφιλελεύθερης κοινωνίας, αναλύοντας ορισμένους από τους μηχανισμούς εξουσίας που λειτουργούν σε αυτή.

Το βιβλίο είναι μόλις εβδομήντα σελίδες, πυκνογραμμένο, με κοφτές, σύντομες προτάσεις, περιλαμβάνοντας πολύ ετερογενείς θεματικές: (από τα *Big Data*,<sup>3</sup> την (αυτο) επιτήρηση, το *ψηφιακό πανοπτικό* και την *ψηφιακή ψυχοπολιτική* στα social media<sup>4</sup> μέχρι τον *ποσοτικοποιημένο εαυτό*<sup>5</sup> και την εκμετάλλευση των συναισθημάτων ως πρώτων υλών της *άλυσης παραγωγής*)<sup>6</sup> Η συγκεκριμένη βιβλιοπαρουσίαση θα είναι πολύ επιλεκτική, εστιάζοντας κυρίως στις δυνατότητες που προσφέρει το βιβλίο για μία ανάλυση ορισμένων νεοφιλελεύθερων τεχνικών εξουσίας και για την ανάπτυξη μιας κριτικής σε κάποιες ψυχοτεχνικές, οι οποίες συμβάλλουν στην παραγωγή των ψυχισμών-υποκειμενικοτήτων που προϋποθέτει ο σύγχρονος καπιταλισμός.

## Νεοφιλελεύθερη ψυχοπολιτική

Ο συγγραφέας εντοπίζει τη μετάβαση από μια *πειθαρχική-βιοπολιτική τεχνική εξουσίας* που βασίζεται στον καταναγκασμό, την υπακοή και την επιβολή, λειτουργώντας μέσω απαγορεύσεων, λογοκρισίας ή μιας βίας που ασκείται ενάντια στη θέληση εκείνων που καθυποτάσσονται, σε μια – χαρακτηριστικά νεοφιλελεύθερη – *ψυχοπολιτι-*

<sup>1</sup> Το παρόν κείμενο έχει αναρτηθεί στο παρελθόν στο blog του Δικτύου Κριτικής Ψυχολογίας, <http://criticalpsy-net.blogspot.gr/>

<sup>2</sup> Το βιβλίο δεν έχει μεταφραστεί στα αγγλικά ή τα ελληνικά. Η βιβλιοπαρουσίαση είναι βασισμένη στην ισπανική μετάφραση: B.-C. Han, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, μτφρ. A. Bergés, εκδ. Herder, Barcelona 2014.

<sup>3</sup> Ο.π., σ. 46-60.

<sup>4</sup> Ο.π., σ. 11-15, 33-35, 46-52.

<sup>5</sup> Ο.π., σ. 48-49.

<sup>6</sup> Ο.π., σ. 36-41.

κή τεχνική εξουσίας, η οποία ενεργοποιεί, κινητοποιεί, βελτιστοποιεί, συνδέεται με *projects* και *πρωτοβουλίες*, ενώ δεν επιβάλλει την υπακοή. Προσελκύει και θέλγει αντί να απαγορεύει, είναι περισσότερο καταφατική παρά αρνητική, περισσότερο θελκτική παρά καταπιεστική. Σε αντίθεση με το πανοπτικό του Bentham, το οποίο δεν είχε πρόσβαση στην «εσωτερικότητα» – στον ψυχισμό και στις μύχιες σκέψεις και επιθυμίες – των επιτηρούμενων, στο επονομαζόμενο *ψηφιακό πανοπτικό* η ψυχοπολιτική μάς παροτρύνει να ποστάρουμε *selfies* και να αφηγούμαστε τη ζωή μας, να κάνουμε «like», να «μοιραζόμαστε» στιγμές, σκέψεις και αναμνήσεις, να «επικοινωνούμε» τις ανάγκες και τις επιθυμίες μας· αφουγκράζεται τα γούστα μας, τις αγαπημένες μας ταινίες, ενδιαφέρεται για τα μαγαζιά και τα μπαρ όπου συχνάζουμε, τα προϊόντα που επιλέγουμε. Η νεοφιλελεύθερη ψυχοπολιτική δεν ασκείται ενάντια στη θέληση και στην ελευθερία των ανθρώπων, αλλά μέσω αυτών· μέσω της χρησιμοποίησης και της εργαλειοποίησής τους από το κεφάλαιο. Η μετατόπιση από την πειθαρχική στην ψυχοπολιτική εξουσία αντιστοιχεί στη μετάβαση από μια ξένη εκμετάλλευση, μια «εξωτερική» καταπίεση/καταναγκασμό σε μια «εσωτερική» αυτοεκμετάλλευση, μια κινητοποίηση/αυτοκαταναγκασμό που βιώνεται ως «ελευθερία».<sup>7</sup> Με άλλα λόγια, οδηγούμαστε σε μια παράδοξη ελευθερία που, ενώ βιώνεται ως τέτοια, αποτελεί ένα μέσο καθυπόταξης και συνδέεται με αυτοκαταναγκασμούς. Σύμφωνα με τον Han, το υποκείμενο που παράγει αυτή η εξουσία δεν είναι τόσο ένα πειθαρχημένο-υπάκουο υποκείμενο, όσο ένα παρακινήμένο υποκείμενο της επίδοσης που δεν έχει συνείδηση της εκμετάλλευσής του. Θεωρεί ότι είναι ελεύθερο, ενώ στην πραγματικότητα το σύστημα εκμεταλλεύεται την ελευθερία του και το ίδιο το υποκείμενο εκμεταλλεύεται τον εαυτό του (κάτι που είναι εμφανές, για παράδειγμα, σε σύγχρονες τάσεις, όπως ο *εθελοντισμός*, η πίεση για άμισθη *πρακτική μαθητεία*, καθώς και σε διάφορες μορφές «άυλης» και «ψηφιακής» εργασίας).

Φυσικά, η θεματική της αυτοεκμετάλλευσης που αναδεικνύει ο Han εντοπίζεται τουλάχιστον από την εποχή του ντε Λα Μποεσί<sup>8</sup> στην έννοια της *εθελοδοουλίας*, όπως και στην ιδέα του Spinoza ότι «οι άνθρωποι αγωνίζονται για τη σκλαβιά/υποτέλειά τους ως εάν να αγωνίζονταν για τη σωτηρία τους».<sup>9</sup> Συνδέοντας όμως την αυτοεκμετάλλευση με τη φιγούρα που ο Michel Foucault είχε αναλύσει ως *επιχειρηματία του εαυτού του*,<sup>10</sup> ο Han ισχυρίζεται ότι η αντίθεση εργάτη-εργοδότη, εργασίας-κεφαλαίου και η διαλεκτική κυρίου-δούλου είναι πλέον ξεπερασμένες ως αναλυτικά σχήματα. Ο νεοφιλελευθερισμός «μετατρέπει τον εργάτη σε επιχειρηματία. Ο νεοφιλελευθερισμός και όχι η κομμουνιστική επανάσταση, εξαλείφει την εργατική τάξη που υφίσταται την ξένη εκμετάλλευση. Σήμερα, κάθε ένας είναι ένας *εργαζόμενος που εκμεταλλεύεται τον εαυτό*

<sup>7</sup> Η παραπάνω ανάλυση συνδέεται με μια ιστορική διαδικασία εσωτερικεύσεως των κοινωνικών καταναγκασμών ως αυτοκαταναγκασμών (Norbert Elias), με την ανάδυση της ψυχολογικής ατομικότητας-εσωτερικότητας ως ενός πεδίου εξουσίας/γνώσεως (Michel Foucault), όπως και με τη διαδικασία που κάποιοι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι (Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens) έχουν αναλύσει ως *εξατομίκευση*.

<sup>8</sup> Ε. ντε Λα Μποεσί, *Πραγματεία περί εθελοδοουλίας*, μτφρ. Π. Καλαμαράς, εκδ. Πανοπτικών, Θεσσαλονίκη 2005.

<sup>9</sup> B. de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, μτφρ. M. Silverthorne και J. Israel, Cambridge University Press, Cambridge 2007, σ. 6.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Η γέννηση της βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*, μτφρ. Β. Πατσιογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2012, σ. 210.

του στη δική του επιχείρηση. Κάθε ένας είναι κύριος και δούλος ενός ατόμου. Επιπλέον, η πάλη των τάξεων μετατρέπεται σε μια εσωτερική πάλη κάποιου με τον εαυτό του.<sup>11</sup> [...] Το νεοφιλελεύθερο καθεστώς μετατρέπει την ξένη εκμετάλλευση σε αυτοεκμετάλλευση που επηρεάζει όλες τις τάξεις. Η αυτοεκμετάλλευση χωρίς τάξεις είναι απολύτως ξένη στον Marx. Αυτό καθιστά αδύνατη την κοινωνική επανάσταση που στηρίζεται στη διάκριση μεταξύ εκμεταλλευτών και εκμεταλλεόμενων. Εξαιτίας της απομόνωσης του υποκειμένου της επίδοσης – εκμεταλλευτή του εαυτού του – δεν συγκροτείται κανένα πολιτικό εμείς, ικανό για μια κοινή δράση».<sup>12</sup>

Σύμφωνα με τον Han, αυτή η διαταξική αυτοεκμετάλλευση ωθεί κάθε άτομο να γίνει κύριος και δούλος ενός ατόμου,<sup>13</sup> δηλαδή του εαυτού του. Η ταξική σύγκρουση εσωτερικεύεται-ψυχολογικοποιείται ως ατομική σύγκρουση, οδηγώντας στην αδυναμία συλλογικής πολιτικής δράσης. Καθώς, δηλαδή, η νεοφιλελεύθερη κοινωνία εξαλείφει το κοινωνικό κι εξατομικεύει την ευθύνη για την επιτυχία/αποτυχία, διάφορες μορφές δομικής εκμετάλλευσης καταλήγουν να κατασκευάζονται και να βιώνονται ως προσωπική-ψυχική ανεπάρκεια ή (ψυχο)παθολογία, αντί να ωθήσουν τους ανθρώπους να αγωνιστούν ενάντια σε ένα εκμεταλλευτικό σύστημα. Η αυτοεκμετάλλευση οδηγεί σε μια αυτοεπιθετικότητα που «δεν μετατρέπει τον εκμεταλλεόμενο σε επαναστάτη αλλά σε καταθλιπτικό».<sup>14</sup>

Σε ένα άρθρο του, ο μεξικανός φιλόσοφος και θεωρητικός David Pavón-Cuéllar ασκεί κριτική στον Han υποστηρίζοντας ότι μας προσφέρει μια εκδοχή κακής ψυχολογίας, και ότι το έργο του είναι «χυδαία ψυχολογικό, ψυχολογικοποιητικό και ψυχοπαθολογικοποιητικό».<sup>15</sup> Το πρόβλημα που εντοπίζει ο Pavón-Cuéllar είναι ότι η ιδεαλιστική ανάλυση του Han (και κατ' επέκταση η κριτική της ψυχολογικοποίησης ως αποπολιτικοποίησης) διατρέχει τον κίνδυνο να ψυχολογικοποιήσει και η ίδια, εξηγώντας τη διαιώνιση της κυριαρχίας, την απουσία ριζοσπαστικοποίησης ή μιας επαναστατικής διαδικασίας με βάση ψυχολογικούς όρους και μηχανισμούς. Ακόμα χειρότερα, η ανάλυση για το αυτοεκμεταλλεόμενο υποκείμενο όχι μόνο εξαλείφει την ταξικότητα ως κατηγορία ανάλυσης και την ύπαρξη δομικών ανισοτήτων, αλλά προσφέρει την καλύτερη δικαιολόγηση της εκμετάλλευσης.

Το επιχείρημα του Pavón-Cuéllar είναι και σωστό και λάθος. Ο Pavón-Cuéllar έχει δίκιο, όταν ασκεί κριτική στη θέση του Han ότι η επανάσταση δεν είναι πλέον εφικτή, επειδή οι νέες μορφές σχέσεων και εξουσίας βασίζονται στην εξατομίκευση και στην αυτοεκμετάλλευση. Το ότι η ψυχολογικοποίηση-εξατομίκευση διαφόρων μορφών δομικής καταπίεσης και η (αυτο)εκμετάλλευση συνδέονται με την αποπολιτικοποίηση είναι εμφανές, ωστόσο δεν επαρκούν από μόνες τους ως συνολική εξήγηση για κάποια υποτιθέμενη ριζοσπαστικοποίηση ή για την απουσία της. Επίσης, αν δεχτούμε την παρα-

<sup>11</sup> B.-C. Han, ό.π., σ. 9.

<sup>12</sup> Ο.π., σ. 10.

<sup>13</sup> Ο.π., σ. 9.

<sup>14</sup> Ο.π., σ. 10.

<sup>15</sup> D. Pavón-Cuéllar, *Psicologismo, idealismo y posmodernismo tardío en Byung-Chul Han*. Ανακτήθηκε από: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2014/10/09/psicologismo-idealismo-y-posmodernismo-tardio-en-byung-chul-han/>

πάνω ανάλυση, χρειάζεται μια ιστορικοποίηση των κοινωνικών διεργασιών και τάσεων, των αγώνων και των αντιμαχόμενων δυνάμεων που οδήγησαν σε αυτήν την εξέλιξη (κάτι που ο Han παραλείπει).

Όταν ο Han υποστηρίζει ότι η διαταξική αυτοεκμετάλλευση καθιστά αδύνατη την κοινωνική επανάσταση, που βασίζεται στη διάκριση μεταξύ εκμεταλλευτών και εκμεταλλευόμενων, αυτό δε σημαίνει ότι πρέπει να τον πάρουμε τοις μετρητοίς. Εδώ χρειάζεται μια διάκριση μεταξύ «πραγματικότητας» και ιδεολογίας. Εξακολουθούμε να ζούμε σε εκμεταλλευτικές και ταξικά οργανωμένες κοινωνίες, ωστόσο σε αυτές τις κοινωνίες η δομικά διαμορφωμένη (αυτο)εκμετάλλευση και εξατομίκευση-ψυχολογικοποίηση που περιγράφει ο Han, αποκτούν μια κεντρική λειτουργία στη δικαιολόγηση και διαιώνιση της κυριαρχίας.

### **Body 'n soul: Από την πειθαρχία/βιοπολιτική στην ψυχοπολιτική**

Επιχειρώντας μια κριτική επέκταση και αναθεώρηση των αναλύσεων του Foucault για την *πειθαρχική εξουσία*<sup>16</sup> και τη *βιοπολιτική*<sup>17</sup> και του Gilles Deleuze σχετικά με την *κοινωνία του ελέγχου*,<sup>18</sup> ο Han παρατηρεί ότι το πειθαρχικό καθεστώς είναι οργανωμένο γύρω από περιβάλλοντα εγκλεισμού (φυλακές, σχολεία, εργοστάσια, νοσοκομεία), έχοντας ως βασικό του στοιχείο οργάνωσης και παρέμβασης το σώμα. Όπως υποστηρίζει, η μορφή εξουσίας που ο Foucault είχε αναλύσει ως *βιοπολιτική του πληθυσμού*, αντιστοιχεί στην κοινωνία της πειθαρχίας και είναι ανεπαρκής για το νεοφιλελεύθερο καθεστώς που βασίζεται στην εκμετάλλευση της ψυχής. Η νεοφιλελεύθερη εξουσία δεν ασχολείται κυρίως με το βιολογικό, το σωματικό· οργανώνεται ως ψυχική, «ανακαλύπτει την ψυχή ως παραγωγική δύναμη».<sup>19</sup> Σύμφωνα με την κριτική του Han, ο Foucault εστίασε την αναλυτική της εξουσίας του στους μηχανισμούς πειθαρχίας και διάπλωσης του σώματος, παραβλέποντας τη *διαχείριση/διοίκηση του ψυχισμού* και τη γέννηση της ψυχοπολιτικής.<sup>20</sup> Αυτή η «στροφή στην ψυχή»,<sup>21</sup> η θεώρηση της ψυχής ως παραγωγικής δύναμης, συγκλίνει με τις αναλύσεις διαφόρων θεωρητικών για την μετατόπιση από ένα καθεστώς *φορντισμού/Τεϋλορισμού* (βιομηχανική μαζική παραγωγή) σε ένα καθεστώς *μεταφορντισμού/Τογιτισμού* (άυλη, συναισθηματική ή επικοινωνιακή παραγωγή), στο οποίο έχει κομβική σημασία η χρήση ολόκληρης της ύπαρξης του

<sup>16</sup> Βλ. Michel Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2011.

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Η γέννηση της βιοπολιτικής*, ό.π. Οι έννοιες της βιοπολιτικής και της βιοεξουσίας αναλύονται στο 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο («Δικαίωμα θανάτου και εξουσία επί της ζωής») του βιβλίου του Φουκώ: Michel Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας I. Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2011.

<sup>18</sup> Βλ. Gilles Deleuze, *Οι κοινωνίες του ελέγχου*, μτφρ. Π. Καλαμαράς, *Η κοινωνία του ελέγχου*, Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα 2001.

<sup>19</sup> B.-C. Han, ό.π., σ. 23. Όπως ισχυρίζεται ο Han, το σώμα ως παραγωγική δύναμη δεν είναι τόσο βασικό στη σύγχρονη νεοφιλελεύθερη κοινωνία όσο στη βιοπολιτική/πειθαρχική κοινωνία, αλλά μετατρέπεται περισσότερο σε ένα αντικείμενο αισθητικής (sexpess) και τεχνικο-υγιεινής βελτιστοποίησης (fitness). Εδώ βέβαια υπάρχει μια έμφυλη διάσταση που χρειάζεται να λάβουμε υπόψη.

<sup>20</sup> Σε αυτό το σημείο, θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει στον Han ότι η ανάλυσή του αναπαράγει μια σειρά από προβληματικούς δεισμούς (νου-ψυχισμού και σώματος, υλικού και άυλου), καθώς επίσης και ότι, σύμφωνα με τον Φουκώ, η πειθαρχική εξουσία εφαρμόζει τις τεχνικές ελέγχου της επί του σώματος, αποσκοπώντας όμως παράλληλα στον έλεγχο και στην παραγωγή του ψυχισμού.

<sup>21</sup> Han, ό.π., σ. 23.

ατόμου και η επικοινωνία, που συνδέονται με την παραγωγικατανάλωση (prosumption) πολιτισμικών, γλωσσικών και συναισθηματικών κωδίκων και υποκειμενικότητων.<sup>22</sup> Αν, δηλαδή, η πειθαρχική εξουσία και στον 20<sup>ο</sup> αιώνα ο Τεύλοριζμός και το «επιστημονικό μάντζεμντ» είχαν ως στόχο το ρεγουλάρισμα της σχέσης μεταξύ ανθρώπινου σώματος-μηχανής, την παραγωγή ενός πειθήνιου και μέγιστα αποδοτικού σώματος (που θα έκανε τις απαραίτητες κινήσεις στο εργοστάσιο όσο το δυνατόν αποτελεσματικότερα και γρηγορότερα), τότε η νεοφιλελεύθερη ψυχοπολιτική που παρουσιάζει ο Han συνδέει τις ανάγκες της σύγχρονης (άυλης/επικοινωνιακής/συναισθηματικής) παραγωγής με τη διαμόρφωση των κατάλληλα παραγωγικών και υπερ-αποδοτικών ψυχισμών. Όπως υποστηρίζει, «η νεοφιλελεύθερη ψυχοπολιτική είναι η τεχνική της κυριαρχίας που σταθεροποιεί και αναπαράγει το κυρίαρχο σύστημα μέσω ενός ψυχολογικού προγραμματισμού και ελέγχου».<sup>23</sup> Αν η πειθαρχική εξουσία και το ψυχιατρείο (Foucault) ήταν απαραίτητα ως προϋποθέσεις για τη σταδιακή μετάβαση από τη φεουδαρχία στον βιομηχανικό-φορντικό καπιταλισμό και μια ορισμένη μορφή *πρωταρχικής συσσώρευσης* (Marx), διάφορες ψυχοτεχνικές επιτελούν σήμερα μια αντίστοιχη λειτουργία.

### Ψυχολογικό και εγκεφαλικό ντοπάρισμα

Στο νεοφιλελεύθερο καθεστώς, η αύξηση της παραγωγικότητας δεν προϋποθέτει τόσο τη σωματική πειθάρχηση όσο την ψυχική-πνευματική βελτιστοποίηση. Σε αντίθεση με τις χοντροκομμένες πειθαρχικές τεχνικές της ψυχιατρικής (εγκλεισμός, καθήλωση, ηλεκτροσόκ, «θεραπευτική» χορήγηση ψυχοφαρμάκων) και τις διάφορες «θεραπευτικές» μεθόδους της ψυχολογίας, διάφορες ψυχοτεχνικές που έχουν εμφανιστεί τα τελευταία χρόνια – όπως η νευροβελτίωση (neuroenhancement) ή λαϊκότερα, το *εγκεφαλικό ντοπάρισμα* (brain doping), ο νευρογλωσσικός προγραμματισμός (NLP), το coaching, οι πρακτικές θετικής ψυχολογίας – δεν έχουν ως στόχο την επιστροφή του ατόμου σε κάποια υποτιθέμενη κατάσταση «υγείας» ή «φυσιολογικότητας» από μια κατάσταση «ψυχικής ασθένειας» ή «μη φυσιολογικότητας». Αν η εξουσία της ψυχιατρικής, της ψυχανάλυσης και της ψυχολογίας ήταν θεμελιωμένη στο δίπολο *ασθένεια-υγεία* (ως σχετικά στατικών καταστάσεων) και σε ένα μοντέλο «θεραπευτικής» εντροπίας (επιστροφή στην *υγεία/κανονικότητα*), αυτές οι τεχνικές σένανς ψυχικής βελτιστοποίησης προϋποθέτουν ένα συνεχές *υγείας/κανονικότητας ως διαρκούς αυτοϊπέμβασης*.

Το κινητοποιημένο υποκείμενο που είναι επιχειρηματίας του εαυτού του, ο ψυχισμός των απεριόριστων επιδόσεων και της αδιάκοπης προσωπικής αυτοβελτίωσης αντανακλά την ψυχοκοινωνική διαρρύθμιση συνολικά. Καθώς η ψυχισματική και η οικονομική παραγωγή γίνονται αλληλένδετες, η δίχως όριο 'προσωπική ανάπτυξη' αντιστοιχεί στη φαντασίωση μιας άπειρης, αιώνιας και ανεμπόδιστης *οικονομικής ανάπτυξης*.

<sup>22</sup> Βλ. M. Lazzarato, *Immaterial Labour*, στο P. Virno και M. Hardt (επιμ.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN 1996, σ. 133-147· C. Marazzi, *Capital and affects: The politics of the language economy*, μτφρ. G. Mecchia, Semiotext(e), Los Angeles 2011· M. Hardt και A. Negri, *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Καλαϊτζής, Scripta, Αθήνα 2002, σ. 56-63.

<sup>23</sup> Han, ό.π., σ. 61.

Οι στιγμές *κρίσης* – η οικονομική ύφεση (economic depression) – και συνθήκες όπως η *κατάθλιψη* (depression) και το ψυχικό «κάψιμο» που περιγράφεται ως *burnout*, αντί για *τυχαίες παρεκκλίσεις* ή *λάθη*, αποτελούν αντίστοιχα φυσική συνέπεια της «ομαλής» λειτουργίας του καπιταλισμού και των ψυχισμών που προϋποθέτει. Ταυτόχρονα, όμως, αυτά τα φαινόμενα – ως μπλοκαρίσματα του υπάρχοντος συστήματος και των μηχανισμών υποκειμενοποίησής του – διαθέτουν μια ριζοσπαστική δυναμική και μπορούν να μετατραπούν σε αρνήσεις και αντιστάσεις ενάντια στην υποβάθμιση του ψυχισμού σε μια μηχανή αυτοεκμετάλλευσης και παραγωγής.

# Αυτοκτονία: Λύση στο πρόβλημα του παραλόγου;

📖 Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, μτφρ. Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ, Καστανιώτης, Αθήνα 2010

## Μύρων Ζαχαράκης

Προπτυχιακός φοιτητής ΦΠΨ, ΕΚΠΑ

**Ο** Albert Camus (7 Νοεμβρίου 1913 – 4 Ιανουαρίου 1960), ο οποίος τιμήθηκε το 1957 με το Βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας για το σύνολο του έργου του, ήταν από τις σημαντικότερες προσωπικότητες στον πνευματικό χώρο της Γαλλίας κατά τον 20ο αιώνα. Ήταν στρατευμένος στους κοινωνικούς αγώνες της Αριστεράς, υπέφερε από υλική ένδεια και χρόνια φυματίωση, ενώ απεβίωσε σε αυτοκινητιστικό δυστύχημα σε ηλικία μόλις 47 ετών.

Έγινε γνωστός ως φιλόσοφος και λογοτέχνης γράφοντας μυθιστορήματα (*Ο Ξένος*, *Η Πανούκλα*), διηγήματα (*Η εξορία και το βασίλειο*), θεατρικά έργα (*Καλιγούλας*, *Οι δίκαιοι*) και φιλοσοφικά δοκίμια (*Ο Μύθος του Σίσυφου*, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*). Η φήμη του οφείλεται τόσο στα λογοτεχνικά του βιβλία όσο και στα δοκίμιά του, μέσα στα οποία πολύ σημαντικό είναι το δοκίμιο *Ο μύθος του Σίσυφου* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942), επειδή σε αυτό αναπτύσσει τις φιλοσοφικές του θέσεις.

Σύμφωνα με την ταξινόμηση του ίδιου του Camus, *Ο μύθος του Σίσυφου* υπάγεται στον «κύκλο του παραλόγου» μαζί με τα θεατρικά του έργα *Η παρεξήγηση* (*Le Malentendu*), *Καλιγούλας* (*Caligula*, 1944) και το μυθιστόρημα *Ο Ξένος* (*L'Étranger*, 1942).

Αν και φιλοσοφικό έργο, *Ο μύθος του Σίσυφου* είναι γραμμένος με απλό και ξεκάθαρο ύφος αλλά και αρκετά λογοτεχνικά στοιχεία.

Ο Camus αρχίζει το βιβλίο ξεκαθαρίζοντας ήδη από τον πρόλογο το πρόβλημα που πρόκειται να εξετάσει:

«Υπάρχει ένα μονάχα φιλοσοφικό πρόβλημα πραγματικά σοβαρό: η αυτοκτονία. Αν κρίνουμε πως η ζωή αξίζει να τη ζει ή να μην τη ζει κανείς, απαντούμε στο θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας. Τα υπόλοιπα, αν ο κόσμος έχει τρεις διαστάσεις, αν το πνεύμα διαιρείται σε εννιά ή δώδεκα κατηγορίες, έπονται. Είναι παιχνίδια. Πρέπει πρώτα να απαντήσουμε».<sup>1</sup>

Αρχίζει λοιπόν το δοκίμιο παραδεχόμενος ότι το φαινόμενο της αυτοκτονίας συν-

<sup>1</sup> Βλ. Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, μτφρ. Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ, Καστανιώτης, Αθήνα 2010, σ. 18.

δέεται στενά με την αναγνώριση από μέρους του ανθρώπου ότι η ίδια η ζωή είναι παράλογη. Σύμφωνα με τον Camus, αυτή η παραδοχή δημιουργεί στον άνθρωπο το συναίσθημα του παραλόγου. Με τα δικά του λόγια, είναι «η διάζευξη του ανθρώπου από τη ζωή του, του ηθοποιού από το σκηνικό του, αυτό ακριβώς είναι το συναίσθημα του παραλόγου».<sup>2</sup>

Από τη στιγμή που ο άνθρωπος βιώσει στη ζωή του αυτό το συναίσθημα, έρχεται άμεσα αντιμέτωπος με την προοπτική της αυτοκτονίας. Τι είναι όμως αυτό το συναίσθημα του παραλόγου και υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί να κάνει την εμφάνισή του; «Η πρωτόγονη εκθρόνιση του κόσμου», γράφει ο Camus, «περνώντας μέσα από χιλιετίες, επιστρέφει προς εμάς. Δεν νιώθουμε, προς στιγμήν, τον κόσμο, αφού για αιώνες δεν καταλαβαίναμε παρά τις μορφές και τα σχήματα που του δίναμε εκ των προτέρων».<sup>3</sup> Ο Camus αναφέρει απλά παραδείγματα από την καθημερινή ζωή, για να φανεί καλύτερα το συναίσθημα που περιγράφει:

«[...] ένας άνθρωπος μιλά στο τηλέφωνο πίσω από μια τζαμαρία. Δεν τον ακούμε αλλά βλέπουμε τη μιμητική που δεν σημαίνει τίποτα για μας: αναρωτιόμαστε τι σκοπό έχει η ζωή του. Τούτη η δυσφορία μπροστά στην απανθρωπιά ακόμα και του ανθρώπου, τούτη η ανυπολόγιστη πτώση μπροστά στην εικόνα του εαυτού μας, τούτη η “ναυτία”<sup>4</sup> όπως τη χαρακτηρίζει ένας συγγραφέας της εποχής μας, και αυτά επίσης είναι το παράλογο».<sup>5</sup>

Ο Camus υποστηρίζει ότι πρόκειται για κάτι που αναπάντεχα μπορεί να παρουσιαστεί στη ζωή ενός ανθρώπου, όταν αυτός έρθει σε άμεση επαφή με το γεγονός ότι ζούμε σε έναν κόσμο που προκαλεί αποξένωση, μοναξιά και κούραση. Είναι δηλαδή το συναίσθημα του παραλόγου, που θεμελιώνει την αντίστοιχη έννοια. Ουσιαστικά, δεν πρόκειται παρά για την αντίθεση ανάμεσα στην απαίτηση του ανθρώπου για νόημα στον κόσμο και την πλήρη απουσία νοήματος που τον χαρακτηρίζει. Ο Camus, κατά τη συλλογιστική πορεία του βιβλίου, συνδιαλέγεται με το έργο άλλων συγγραφέων που άσκησαν κριτική στη λογική για χάρη των ανθρώπινων βιωμάτων. Είναι κυρίως οι Heidegger, Jaspers, Shestov, Kierkegaard, ενώ ακόμη και ο Husserl θα μπορούσε να συγκαταλεχθεί σε αυτούς. Αυτοί οι φιλόσοφοι αντιλήφθηκαν μαζί με τον Camus τη αντίφαση και την αντινομία του κόσμου εκφράζοντας την ανθρώπινη αγωνία μπροστά του. Για παράδειγμα, στο *Οι Δαιμονισμένοι* του μυθιστοριογράφου Dostoyevsky, ο μυστηριώδης ήρωας Kyrilon, αρνείται την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής, δηλώνοντας ότι ο άνθρωπος το μόνο που έκανε πάντα ήταν να εφευρίσκει τον Θεό έτσι ώστε να μην αυτοκτονεί, ενώ ύστερα αυτοκτονεί ο ίδιος με σκοπό να αποδείξει ότι ο άνθρωπος είναι απόλυτα ελεύθερος, δηλαδή θεός.

Ωστόσο, ο Camus υποστηρίζει πως οι παραπάνω φιλόσοφοι δεν φτάνουν ως τις

<sup>2</sup> Ό.π., σ. 20.

<sup>3</sup> Ό.π., σ. 30.

<sup>4</sup> Σημείωση: εδώ εμφανώς αναφέρεται στο μυθιστόρημα του Jean Paul Sartre *Η ναυτία*.

<sup>5</sup> Ό.π., σ. 31.

<sup>6</sup> Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι, *Δαιμονισμένοι*, μτφρ. Άρης Αλεξάνδρου, Γκοβόστνης, Αθήνα 2014, σ. 214.

ακραίες συνέπειες της σκέψης τους και κάνουν το λάθος να προσφέρουν ελπίδα στον άνθρωπο, δηλαδή αποδίδουν νόημα στον κόσμο.<sup>7</sup> Γι' αυτό ο Camus αποστασιοποιείται και στέκεται με επιφύλαξη απέναντι σε κάθε άποψη που προβάλλεται ως αλήθεια.

Ποιός είναι λοιπόν το συμπέρασμα του Γάλλου συγγραφέα; Ο κόσμος είναι χωρίς νόημα, αλλά εμείς, ως ανθρώπινα όντα, επιδιώκουμε νόημα. Όταν αυτή η αντίθεση συνειδητοποιηθεί, και για τον Camus όλο και περισσότεροι το κάνουν στη σύγχρονη εποχή, ο καθένας οφείλει να πάρει μια απόφαση: είτε θα συνεχίσει να αναζητά κάπου τη λύτρωση είτε θα αποδεχτεί ότι ο κόσμος μας είναι παράλογος, δηλαδή στερείται νοήματος. Από τη στιγμή που θα βιώσει πλήρως το παράλογο, ανακαλύπτει ότι το μόνο πράγμα που μπορεί να προσδοκά είναι ο θάνατος. Τότε όμως συμβαίνει και κάτι άλλο: αναγνωρίζοντας την αμετάκλητη πραγματικότητα του θνήσκουν απαλλάσσεται από όποιες ψευδαισθήσεις είχε, αποκτώντας έτσι την ελευθερία του.

Για τον Camus, ο άνθρωπος οφείλει να αρνηθεί κάθε λύτρωση από τον παράλογο κόσμο, είτε με τη θρησκεία, είτε με κάποια ιδέα, είτε με την αυτοκτονία, είτε απλά με την καθημερινότητα. Ο παράλογος άνθρωπος, δηλαδή ο άνθρωπος που έχει πλήρη γνώση του παραλόγου, μοιάζει τόσο με τον Δον Ζουάν όσο και με έναν ηθοποιό: φορώντας ξένες μάσκες διαρκώς υποδύεται ρόλους, στους οποίους δίνει την ψυχή του, ενώ γνωρίζει ότι ο χρόνος του είναι περιορισμένος. Στην απαίτηση για νόημα και αντικειμενική αλήθεια, ο Camus συντάσσεται με τον Nietzsche και αντιπροτείνει τη δημιουργία. Ο Nietzsche άλλωστε είχε τονίσει ότι «η ενθάδε ύπαρξη και ο κόσμος δικαιολογούνται εσαεί μόνον ως αισθητικό φαινόμενο».<sup>8</sup> Αυτή η δημιουργία, η παράλογη τέχνη δηλαδή, θα έχει τα τρία χαρακτηριστικά της παράλογης σκέψης: την επανάσταση, την ελευθερία και την ποικιλία.

Πρόκειται δηλαδή για συνεχή ελεύθερο αγώνα για δημιουργία και ευτυχία, χωρίς κανένα εξωανθρώπινο νόημα. Αυτό σημαίνει πως όταν ο άνθρωπος συλλαμβάνει πλήρως το παράλογο του κόσμου και όμως δεν παραιτείται αυτοκτονώντας, αλλά εξεγείρεται απέναντί του ζώντας τη ζωή του, τότε μονάχα είναι ελεύθερος. Η ανθρώπινη μοίρα μοιάζει έτσι με τη μοίρα του μυθικού Σίσυφου, ο οποίος ήταν καταδικασμένος από τους θεούς να σπρώχνει έναν βράχο ως την κορυφή του βουνού, ύστερα ο βράχος κατακύλαγε και έπρεπε να αρχίσει την προσπάθεια πάλι από την αρχή.

«Μία μόνο ηθική μπορεί να παραδεχτεί ο παράλογος άνθρωπος», γράφει, «την ηθική που είναι ένα με τον Θεό: εκείνη που υπαγορεύεται. Όμως ο παράλογος άνθρωπος ζει μακριά από τον Θεό».<sup>9</sup> Επομένως, με το παράλογο δεν αίρεται η ηθική αλλά αντίθετα μεγαλώνει η ανθρώπινη ευθύνη, διότι δεν υπάρχει καμία εξωτερική εγγύηση που να προσφέρει ασφάλεια, όπως συμβαίνει με μια ηθική που βασίζεται στην εξουσία του Θεού. Επιπλέον, σε αυτό νέο είδος ζωής που προκύπτει από την αποδοχή του παραλόγου, στόχος είναι να ζει κανείς όσο περισσότερο γίνεται, συσσωρεύοντας τη μεγαλύτερη δυνατή εμπειρία: αυτό είναι για τον Camus η ελεύθερη ζωή, η ζωή του

<sup>7</sup> Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, ό.π., σ. 182-183.

<sup>8</sup> Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικών, Αθήνα 2010, σ. 80.

<sup>9</sup> Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, ό.π., σ. 96.

επαναστατημένου ανθρώπου.

Συνεπώς, στο ερώτημα αν η αυτοκτονία αποτελεί λύση στο πρόβλημα του παράλογου του κόσμου, η απάντησή του είναι καταφατική: η αυτοκτονία είναι λύση απέναντι στο παράλογο αλλά το παράλογο δεν πρέπει να επιλυθεί: ο άνθρωπος οφείλει να το βιώσει και να αρνηθεί όλες τις ψευδαισθήσεις, δηλαδή τα σχήματα που του έχουν αποδοθεί κατά καιρούς από την ανθρωπότητα. Αυτή η ζωή μονάχα μπορεί να κάνει τους ανθρώπους πραγματικά ευτυχείς. Με τα λόγια του ίδιου του Camus: «ο αγώνας και μόνο προς την κορυφή αρκεί για να γεμίσει μίαν ανθρώπινη καρδιά. Πρέπει να φανταστούμε τον Σίσυφο ευτυχισμένο».<sup>10</sup>

Καταλήγοντας, το δοκίμιο του Camus *Ο μύθος του Σίσυφου* εξετάζει αρχικά την αυτοκτονία, για να την απορρίψει τελικά ως ψευδαισθησιολογία και προσπάθεια διαφυγής από τη δίχως νόημα πραγματικότητα. Προτάσσει όμως και ένα νέο ιδεώδες ζωής, κατά το οποίο ο άνθρωπος αναγνωρίζει τον παραλογισμό ολόκληρης της ενθάδε ύπαρξης, μετουσιώνοντας τη ζωή σε δημιουργία (καλλιτεχνική ή ιστορική).<sup>11</sup> Ο Camus, ο οποίος από κοινού με φιλοσόφους όπως ο Heidegger και ο Sartre ανήκει στον άθεο Υπαρξισμό, υποστηρίζει ότι το μόνο που υπάρχει είναι το παράλογο σύμπαν και ο άνθρωπος, που έχει την απόλυτη ελευθερία να καθορίσει ο ίδιος την ηθική του εντελώς ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ανταμοιβή ή μεσσιανική προσδοκία.<sup>12</sup> Πρόκειται για έναν ηρωικό Μηδενισμό.

Είναι φανερό η επιρροή του Camus από ήρωες των ντοστογιεφσκικών μυθιστορημάτων (πχ Kyrilov), από τη Φαινομενολογία του Husserl, τον άθεο Υπαρξισμό του Heidegger, τον θρησκευτικό Υπαρξισμό των Jaspers, Shestov και Kierkegaard, αλλά κυρίως από τη φιλοσοφία του Nietzsche που υπογράμμιζε την ανυπαρξία νοήματος στον κόσμο, προτάσσοντας ως μέγιστο καθήκον την αγάπη στη ζωή.<sup>13</sup> Μέσα στο έργο φαίνεται επίσης η απαισιοδοξία που επικρατούσε στον πνευματικό χώρο κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς και οι προσωπικές συνθήκες ζωής του Camus (υλική ένδεια, ασθένεια και κοινωνικοί αγώνες). Οπωσδήποτε, θα μπορούσε ο Camus, αναφερόμενος στη στερημένη από κάθε νόημα ανθρώπινη ζωή, να επαναλάβει τα λόγια του Nietzsche: «γιατί σ' αγαπώ, ω αιωνιότητα».<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Ο.π., σ. 168.

<sup>11</sup> Το συγκεκριμένο βιβλίο συνετέλεσε στην ανάπτυξη του περιήγησιμου «θεάτρου του παραλόγου», ενώ οι συγγραφείς Ionesco, Beckett, Genet και Adamov θεωρείται ότι προσέφεραν καλλιτεχνική άρθρωση στην φιλοσοφία του Camus για τον θεμελιώδη παραλογισμό της ζωής.

<sup>12</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι παρόμοιες απόψεις εξέφρασε στον ελληνικό χώρο ο επίσης λογοτέχνης και φίλος του Camus, Νίκος Καζαντζάκης. Ενδεχομένως πρόκειται για κοινή επιρροή από τον Nietzsche.

<sup>13</sup> Ο υπαρξιστής φιλόσοφος Berdiaev αναφέρει ότι ο Camus διαμορφώθηκε από τη φιλοσοφία του Nietzsche, για τον οποίο «το να υπομένει τις τας οδύνας και τα δεινά, δίχως να επιζητεί παρηγορίαν, χωρίς να ελπίζει εις μίαν νέαν ζωήν ενός «άλλου κόσμου», τούτο αποτελεί τον αληθή και πραγματικόν ηρωισμόν». Βλ. Νικολάου Μπερδιάγιεφ, *Θείον και ανθρώπινον: η υπαρξιακή διαλεκτική των σχέσεως*, μτφρ. Προδρόμου Γ. Αντωνιάδου, Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1971, σ. 77.

<sup>14</sup> Φρίντριχ Νίτσε, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικών, Αθήνα 2010, σ. 334 κ.εξ.

## **ενότητα 4**

# ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ



## Alain Renault

Πολιτική φιλοσοφία: εφαρμοσμένη και παγκόσμια<sup>1</sup>  
 Philosophie politique: appliquée et globale

### Συνέντευξη

**Υπεύθυνη συνέντευξης:** Κατερίνα Καρούνια

Υποψηφία Διδάκτωρ Πανεπιστημίων Paris 1 Panthéon-Sorbonne και Ε.Κ.Π.Α.

Η παρακάτω συζήτηση με τον Alain Renault, ομότιμο καθηγητή Πολιτικής φιλοσοφίας και Ηθικής του Πανεπιστημίου Paris-Sorbonne (ηρώων Paris IV) και διευθυντή του Διεθνούς Κέντρου Εφαρμοσμένης Πολιτικής Φιλοσοφίας (CIPPA) πραγματοποιήθηκε κατόπιν της ανταπόκρισής του στο αίτημα του περιοδικού *CONATUS* να μιλήσει για τα τρέχοντα ερευνητικά του ενδιαφέροντα. Η συνέντευξη έλαβε χώρα στις 15 Απριλίου 2016, στο Maison de la Recherche του ίδιου Πανεπιστημίου. Αφορμή υπήρξε η δημοσίευση της πιο πρόσφατης μονογραφίας του με τίτλο «L'injustifiable et l'extrême: manifeste pour une philosophie appliquée».<sup>2</sup> Ο αναγνώστης αυτής της συνομιλίας θα διαπιστώσει τον τρόπο με τον οποίο ο Renault προσεγγίζει τον ρόλο που καλείται να παίξει η πολιτική φιλοσοφία στην ανθρωπινή πραγματικότητα, μέσω της επικέντρωσής του σε ζητήματα τα οποία απαιτούν πρακτικές λύσεις. Έτσι, θα αναφερθεί συχνά στα ακραία φυσικά φαινόμενα, όπως ο σεισμός του 2010 στην Αϊτή και ο μεγάλος αριθμός θυμάτων που προκάλεσε. Επίσης, ένα σημαντικό μέρος της συζήτησης αφιερώθηκε στο προσφυγικό και μεταναστευτικό ζήτημα. Σε αυτό το πλαίσιο, θεματοποιούνται, εκτός των άλλων, οι ακραίες κλιματικές αλλαγές και οι κίνδυνοι τους οποίους αυτά τα νέα δεδομένα εγκυμονούν σε συνθήκες παγκοσμιοποίησης.

**CONATUS:** Στο νέο σας βιβλίο υποστηρίζετε ότι η σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία εστιάζεται σε ιδεώδεις αρχές, ορίζετε δε τη στάση αυτήν ως ένα αδιέξοδο όπου σπαταλήσατε πολύ χρόνο. Τι είναι αυτό που κινητοποίησε μία τέτοια αλλαγή στον ορίζοντα της σκέψης σας;

**CONATUS:** *Dans ce nouveau livre vous affirmez que la philosophie politique actuelle se cantonne à des principes idéaux et vous définissez cette attitude comme une impasse dans laquelle vous avez perdu trop de temps. Qu'est-ce qui a motivé un tel changement d'horizon dans votre réflexion?*

**ALAIN RENAULT:** Οι εμπειρίες μου κατά τη διάρκεια ερευνητικών αποστολών, στο Πορτ-ο-Πρενς της Αϊτής το 2013,

**ALAIN RENAULT:** Mes expériences lors de missions de recherches, à Port-au-Prince en Haïti en 2013, avec deux collègues,

<sup>1</sup> Η απόδοση της συνέντευξης *Philosophie politique: appliquée et globale* στα ελληνικά έγινε από την Κατερίνα Καρούνια

<sup>2</sup> *Το αδικαιολόγητο και το ακραίο: маниφέστο για μία εφαρμοσμένη φιλοσοφία* (Paris, Éditions Le Pommier, 2016).

με δύο συναδέλφους, και το 2014 στο Γιαουντέ του Καμερούν, υπό παρόμοιες οργανωτικές συνθήκες και με παρόμοιους στόχους: να εξετάσουμε πώς τα πράγματα εξελίσσονται σε ακραία δύσκολες καταστάσεις. Όταν βρεθήκαμε στην Αϊτή μετά τον σεισμό, υπήρχαν ακόμη καταυλισμοί, η πρόσβαση στο νερό παρέμενε προβληματική και ο πληθυσμός ζούσε σε συνθήκες υγιεινής τρομακτικές και ακατάλληλες. Σε αυτές τις αποστολές, μας φάνηκε πως ο κλασικός φιλοσοφικός μας λόγος, ξεκινώντας από γενικές και καθολικές αρχές (όπως συνέβαινε με τον Καντ ή τον Ρωλς) δεν φωτίζει σε τίποτε καταστάσεις τόσο ιδιαίτερες και ακραίες, όπως εκείνες του Πορτ-ο-Πρενς ή του Γιαουντέ.

**CONATUS:** *Ενάντια σε αυτή την εκ βάθρου φιλοσοφική προσέγγιση, προτείνετε την ανάπτυξη μίας «εφαρμοσμένης φιλοσοφίας», ή ενός «πρακτικού ρασιοναλισμού». Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της νέας αυτής μεθόδου;*

**ALAIN RENAUT:** Πρόκειται κατ' αρχάς για την παραγωγή ενός είδους επανάστασης, σχεδόν κοπερνίκειας ως προς τη μέθοδο. Δηλαδή, να μην ξεκινάμε πια από γενικές αρχές για να τις εφαρμόσουμε –καλώς ή κακώς– σε συγκεκριμένες καταστάσεις, όπως έπρατταν πάντοτε οι φιλόσοφοι. Ο Ρωλς, για παράδειγμα, προτίμησε μία ιδεώδη θεωρία της δικαιοσύνης από μία μη ιδεώδη θεωρία, πολύ δύσκολα προσεγγίσιμη ως προς το νόημά της για τον φιλόσοφο. Αντιθέτως, η εφαρμοσμένη πολιτική φιλοσοφία συνίσταται στην απαλλαγή από τα ιδεώδη, που ξεκινά από τα εσχάτως ακραία πλαίσια, εκείνα όπου οι αδικίες και ανισότητες είναι

et en 2014 à Yaoundé au Cameroun, dans des conditions d'organisation et avec des objectifs similaires : voir comment les choses se déroulent dans des situations extrêmement difficiles. Quand nous sommes allés en Haïti après le tremblement de terre, il y avait encore des camps, l'accès à l'eau était perturbé et la population vivait alors dans des conditions d'hygiène et d'insalubrité effrayantes. Lors de ces missions, il nous est apparu que notre discours philosophique classique, partant de principes généraux et universels (comme le faisaient Kant ou Rawls) n'éclaire en rien des situations aussi spécifiques et extrêmes que celles de Port-au-Prince ou Yaoundé.

**CONATUS:** *Contre cette position de surplomb de la philosophie, vous proposez de développer une «philosophie appliquée», ou «rationalisme pratique». Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle méthode?*

**ALAIN RENAUT:** Il s'agit d'abord de produire une sorte de révolution quasi copernicienne dans la méthode. Ne plus partir de principes généraux pour les appliquer tant bien que mal aux situations particulières, comme les philosophes l'ont toujours fait. Rawls, par exemple, a préféré une théorie idéale de la justice plutôt qu'une théorie non idéale, trop difficilement accessible, à son sens, au philosophe. Au contraire, la philosophie politique appliquée consiste en une désidéalisierung qui part des contextes les plus extrêmes, ceux où les injustices et les inégalités sont les plus injustifiables. À partir de ces données et de la ques-

οι πιο αδικαιολόγητες. Ξεκινώντας από αυτά τα δεδομένα και από το ζήτημα των προτεραιοτήτων, πρέπει να συγκροτήσουμε σχήματα κατανόησης και δράσης και να συζητήσουμε με τους κατοίκους, με τους επί τόπου συναδέλφους μας ή ενδεχομένως με τους εθνικούς ή διεθνείς φορείς. Όντας αντιμέτωπος με οξυτάτες καταστάσεις, όπου το ανθρώπινο μπορεί ανά πάσα στιγμή να μετατραπεί σε απάνθρωπο, διαπίστωσα με βεβαιότητα στα βάθη της σκέψης μου, αλλά επίσης και του συναισθήματος και της αγανάκτησής μου, πως δεν ήταν πλέον δυνατό να φιλοσοφώ όπως το έκανα ως τότε, και όπως μία πολύ μεγάλη πλειοψηφία των φιλοσόφων το πράττουν. Φιλοσοφούν, δηλαδή, ξεκινώντας από μία θέση που παραμένει πολύ απομακρυσμένη από την ιδιαιτερότητα των καταστάσεων και των δεδομένων τους. Μου φάνηκε απαραίτητο να ξεκινήσω από τα πιο ακραία δεδομένα, αυτά της έσχατης φτώχειας, όπου τα άτομα εκπίπτουν από την ανθρωπότητα και την αξιοπρέπειά τους· και επιπλέον, από εκείνα τα δεδομένα της ακραίας βίας, κυρίως δε την περίπτωση της σεξουαλικής βίας, στην οποία τόσο συχνά υπόκεινται οι γυναίκες εν μέσω καταστάσεων τέτοιας μορφής. Ή ακόμα, από τα δεδομένα εκείνων των εσχάτων κινδύνων με τους οποίους μας φέρνουν σήμερα αντιμέτωπους φαινόμενα σαν αυτά που προκύπτουν από την κλιματική αλλαγή· κυρίως διαμέσου των μαζικών μεταναστεύσεων, που η κλιματική αλλαγή τροφοδοτεί πολύ περισσότερο απ' όσο οι συγκρούσεις του σύγχρονου κόσμου. Είναι δύσκολο να μην συμπεριλάβουμε στις ακραίες αυτές διακυβεύσεις και εκείνες της τρομοκρατίας, που αποβαίνει καθοριστική για τις ποικί-

tion des priorités, il faut construire des schémas d'intelligibilité et d'action et débattre avec les habitants, avec nos collègues sur le terrain, ou éventuellement avec des instances nationales ou internationales. Confronté à de telles situations extrêmes, où l'humain peut à chaque instant basculer dans l'inhumain, j'ai éprouvé au plus profond de ma réflexion, mais aussi de mon émotion et de mon indignation, qu'il n'était plus possible de philosopher comme je l'avais fait jusque-là, et comme une très grande majorité de philosophes le font. C'est-à-dire de philosopher à partir d'une position qui demeure très éloignée de la particularité des situations et de leurs données. Il m'a semblé indispensable de partir des données les plus extrêmes. Celles de l'extrême pauvreté, où les personnes sont pour ainsi dire déstituées de leur humanité et de leur dignité. Mais aussi celles de l'extrême violence, notamment celle des violences sexuelles qui sont très souvent infligées aux femmes dans ce type de situation. Ou encore les données de ces risques extrêmes auxquels nous confrontent aujourd'hui des phénomènes comme ceux qui résultent du changement climatique, notamment à travers les migrations massives qu'il nourrit bien plus encore que ne le font les conflictualités du monde contemporain. Difficile de ne pas mettre aussi au compte de ces risques extrêmes ceux du terrorisme qui vient surdéterminer les diverses formes d'extrémisation des conditions de vie de tant de populations. Toute approche qui, si le philosophe choisissait d'en partir, de mettre sa réflexion au service de telles données

λες μορφές μεγάλης όξυνσης των συνθηκών διαβίωσης τόσων πληθυσμών. Κάθε προσέγγιση, την οποία ο φιλόσοφος θα επέλεγε ως σημείο εκκίνησης θέτοντας τη σκέψη του στην υπηρεσία τέτοιων ιδιαίτερων δεδομένων, δεν θα τον οδηγούσε στην απόθεση μίας ακόμη πέτρας στο οικοδόμημα των κανονιστικών αρχών που δημιούργησε η φιλοσοφία από τον Καντ ως τον Ρωλς. Αντίθετα, θα τον οδηγούσε τόσο στη συγκρότηση σχημάτων κατανόησης όσο και, ενδεχομένως, κανονιστικών διατυπώσεων, διαλευκαίνοντας μέσω αξιακών επιλογών αυτό που πρέπει να γίνει για τη βελτίωση των καταστάσεων που καθιστούν τον κόσμο τόσο αδικαιολόγητο. Σε ό,τι με αφορά, θα επρόκειτο για μία πραγματική στροφή, που θα οδηγούσε στη διακήρυξη ενός άλλου τρόπου να φιλοσοφεί κανείς περί ερωτημάτων εφαρμογής: όχι προσεγγίζοντας τα πεδία εφαρμογής, που είναι παράλληλα πεδία ανισοτήτων και διενέξεων, ξεκινώντας από υπάρχοντες φιλοσοφικούς λόγους, από τις μεγάλες καθολικές και δογματικές νόρμες, αλλά ξεκινώντας από τις μορφές βίας, τις μεταναστεύσεις, τους πιο ακραίους κινδύνους.

**CONATUS:** Για την ανάπτυξη αυτής της νέας μεθόδου ανάλυσης προτείνετε την σύνδεση της φιλοσοφίας με εξωτερικούς προς αυτήν τομείς, και ιδιαίτερα με τον κινηματογράφο. Πώς μπορεί το άνοιγμα της φιλοσοφίας προς τα έξω, εν γένει, να την εμπλουτίσει;

**ALAIN RENAUT:** Οι ταινίες μάς προσφέρουν πολύτιμα δεδομένα: στην *Assistance Mortelle* του Raoul Peck, η κριτική προσέγγιση της διαχείρισης της

particulieres, le conduirait non plus à apporter une pierre de plus à l'édifice des principes normatifs que la philosophie a élaborés de Kant à Rawls, mais de construire à la fois de schémas d'intelligibilité et, éventuellement, des énoncés normatifs, en s'employant ainsi à éclairer par des choix de valeurs ce qu'il s'agit de faire pour améliorer ces situations qui rendent le monde si injustifiable. Pour moi, ce serait là un véritable virage, conduisant à manifester une autre possibilité de philosopher sur les questions d'application, non plus en abordant les champs d'application, qui sont à la fois des champs d'inégalités et de conflictualités, en partant des discours philosophiques constitués, des grandes normes universelles et principielles, mais à partir des violences, des migrations, des risques les plus extrêmes.

**CONATUS:** Pour développer cette nouvelle méthode d'analyse, vous recommandez l'articulation de la philosophie avec des domaines extérieurs, notamment le cinéma. En quoi l'ouverture générale de la philosophie sur l'extérieur peut-elle l'enrichir?

**ALAIN RENAUT:** Les films nous apportent des données précieuses: dans *Assistance Mortelle*, de Raoul Peck, la vision critique sur la gestion de l'aide humanitaire en

ανθρωπιστικής βοήθειας στην Αϊτή, μετά από τον σεισμό, αποτελεί μία ενδιαφέρουσα συνεισφορά. Σε σύγκριση με τα λόγια, οι ταινίες συμβάλλουν ενίοτε στην καλύτερη κατανόηση των βιωμένων καταστάσεων, μέσω του βλέμματος των προσώπων. Η φιλοσοφία οφείλει να συνεχίσει να σκέφτεται με έννοιες - μπορεί όμως να τις απεικονίσει και να τις φέρει σε επαφή με την πραγματικότητα, μέσω των εικόνων. Σε ό,τι αφορά στις κοινωνικές επιστήμες, εκείνες συγκροτήθηκαν με χειραφέτηση από τη φιλοσοφία, πολύ απροσβλημικά και κανονιστικά στα μάτια τους. Επιπλέον, η φιλοσοφία έκρινε τις κοινωνικές επιστήμες με κάποια επιφύλαξη, ακόμη και δυσπιστία. Η πρακτική φιλοσοφία οφείλει να ενδιαφέρεται για τα δεδομένα και τις μεθόδους που οι κοινωνικές επιστήμες παράγουν, και οι τελευταίες οφείλουν να είναι ανοιχτές προς τους κανονιστικούς προβληματισμούς της φιλοσοφίας. Στην περίπτωση ακραίων καταστάσεων δεν αρκεί η περιγραφή τους, πρέπει επίσης να δώσουμε στην αγανάκτησή μας ικανοποίηση, κάνοντας ό,τι είναι απαραίτητο, προκειμένου να βελτιωθεί η κατάσταση.

**CONATUS:** Σε ό,τι αφορά στη συμβολή των κινηματογραφικών εικόνων στην πολιτική φιλοσοφία ως εφαρμοσμένη φιλοσοφία, θα μπορούσατε να μας δώσετε κάποια παραδείγματα που επιτρέπουν να εκτιμήσουμε πλήρως τη συμβολή τους;

**ALAIN RENAUT:** Θα αναφερθώ σε κάποια παραδείγματα που μαρτυρούν τη συνεισφορά του κινηματογράφου στην κατανόηση αυτής της ιδιαίτερα οξείας μορφής ανισοτήτων, που αντιστοιχούν σε ό,τι αποκαλούμε από το 1944 γενο-

Haïti après le sinistre est un apport intéressant. Les films donnent parfois mieux à voir les situations vécues, à travers le regard des personnes, que des mots. La philosophie doit continuer à penser par concepts mais elle peut les imaginer et les rapprocher de la réalité, par les images. Concernant les sciences sociales, elles se sont construites par émancipation par rapport à la philosophie, trop apriorique et normative à leurs yeux. Aussi, la philosophie jugeait les sciences sociales avec distance, voire mépris. La philosophie pratique doit s'intéresser aux données et méthodes que les sciences sociales produisent, et ces dernières doivent s'ouvrir aux questionnements normatifs de la philosophie. Dans des situations extrêmes, il ne faut pas seulement décrire, mais aussi répondre à notre indignation en dégageant ce qu'il faut faire pour améliorer la situation.

**CONATUS:** Concernant la contribution des images cinématographiques à la philosophie politique comme philosophie appliquée, pourriez-vous nous donner quelques exemples permettant d'apprécier plus complètement cet apport?

**ALAIN RENAUT:** Je prendrai quelques exemples qui témoignent de l'apport du cinéma à la compréhension de cette forme particulièrement extrémisée des inégalités qui correspond à ce qu'on appelle depuis 1944 des génocides : rien de

κτονίες: πράγματι, τίποτε δεν είναι πιο ακραίο, ως προς το ζήτημα της στέρσης της ισότητας των ανθρώπινων όντων, απ' ό,τι συνιστά την επιχείρηση αποκλεισμού από την ανθρωπότητα μίας εθνότητας, μιας ομάδας πολιτισμικής, θρησκευτικής ή πολιτικής, στην οποία αρνούμαστε το απλό δικαίωμα να ζήσει ως τέτοια· ως μία ομάδα δηλαδή με το ίδιο δικαίωμα στην ύπαρξη, όπως και οι υπόλοιπες. Βέβαια, από την επινόηση του όρου *γενοκτονία*, το 1944, από τον Πολωνό νομικό Lemkin, και την υιοθέτησή του από μία Σύμβαση του ΟΗΕ το 1948, οι όλο και συχνότερες χρήσεις του όρου σημαδεύθηκαν από πολυάριθμες αντιπαραθέσεις. Αφορούσαν λιγότερο στην κατανόηση της έννοιας -εγγεγραμμένη στα εγκλήματα εναντίον της ανθρωπότητας- απ' ό,τι στο εύρος της. Ο Lemkin είχε δημιουργήσει τον νεολογισμό «γενοκτονία» με βάση τρία παραδείγματα μαζικών εγκλημάτων: τους Αρμένιους, τους Ουκρανούς και τους Εβραίους. Και συζητήθηκε επί μακρόν το ερώτημα εάν ο όρος έπρεπε να εφαρμοστεί αναδρομικά και στη σφαγή των Αρμενίων από τους Τούρκους και στην «καταστροφή των Εβραίων της Ευρώπης» από τους ναζί. Είναι έτσι αξιοσημείωτο ότι ένας κινηματογραφιστής, όπως ο Claude Lanzmann, που τόσο επιμελώς προσπαθεί να διασώσει την αναπαράσταση της μοναδικότητας της ναζιστικής γενοκτονίας, αποπειράται σήμερα να προσεγγίσει, διατηρώντας βέβαια τις ιδιαιτερότητές τους, τη γενοκτονία των Εβραίων και εκείνη που διαπράχθηκε στην Καμπότζη από τους Ερυθρούς Χμερ. Έτσι, συνέκρινε πρόσφατα το δικό του φιλμ, *Shoah* (1985), ως προς αυτό που δείχνει -και δεν δείχνει- από την εξόντω-

plus extrême en effet en matière d'inégalité des êtres humains que celle qui consiste à tenter de retrancher de l'humanité un groupe ethnique, culturel, religieux ou politique auquel on dénie le simple droit de vivre en tant que tel, en tant qu'un groupe ayant le même droit à exister que tous les autres. Or, depuis l'invention du terme de *génocide*, en 1944 donc, par le juriste polonais Lemkin et son adoption par une Convention de l'ONU en 1948, plusieurs débats en ont marqué les emplois de plus en plus fréquents. Ils ont porté moins sur la compréhension de la notion, inscrite dans les crimes contre l'humanité, que sur son extension. Lemkin avait créé le néologisme «génocide» à partir de trois exemples de crimes de masse : les Arméniens, les Ukrainiens et les Juifs. Et on a longtemps débattu de la question de savoir si le terme devait rétrospectivement être appliqué aussi bien au massacre des Arméniens par les Turcs qu'à la «destruction des Juifs d'Europe» par les nazis. Or il est significatif qu'un cinéaste comme Claude Lanzmann, si soucieux qu'il soit de préserver la représentation de la singularité du génocide nazi, accepte aujourd'hui de rapprocher, tout en préservant leurs spécificités, le génocide des Juifs et celui commis au Cambodge par les Khmers rouges. Ainsi a-t-il comparé récemment son propre film, *Shoah* (1985), dans ce qu'il montre et ne montre pas de l'extermination des Juifs, et le documentaire de Rithy Panh, *L'image manquante* (2013), qui apporte tant à la connaissance de l'élimination massive des citoyens et des intellectuels cambodgiens par les Polpotistes. A cet élargisse-

ση των Εβραίων, με το ντοκιμαντέρ του Rithy Panh, *Η Εικόνα που Λείπει* (2013), που τόσο συμβάλλει στη γνώση της μαζικής εξάλειψης των Καμποτζιανών αστών και διανοουμένων από τους οπαδούς του Πολ Ποτ. Αυτή την διεύρυνση της εφαρμογής της έννοιας της γενοκτονίας την ακολούθησαν άλλες, υπό την πίεση αυτού που συνέβη τη δεκαετία του '90 στην τότε Γιουγκοσλαβία και στη Ρουάντα, αντίστοιχο με άλλα εγκλήματα που είχαν ως στόχο να στερήσουν από την ανθρωπότητα ένα συστατικό στοιχείο της πολυμορφίας της. Είναι και πάλι αξιοσημείωτο το πόσο ο προσδιορισμός των σφαγών-γενοκτονιών εμπλουτίστηκε από τη συμβολή σημαντικών φιλμ, ντοκιμαντέρ ή μυθοπλασίας, όπως τα *Sometimes in April* (Raoul Peck, 2005) ή *For Those Who Can Tell No Tales* (Jasmila Zbanic, 2013). Και δεν είναι μόνο η εν εξελίξει συζήτηση για τον χαρακτήρα γενοκτονίας της ινδονησιακής σφαγής των κομμουνιστών το 1965, που βρήκε σημείο στήριξης στην πρόσφατη απεικόνισή της μέσω δύο ταινιών-ορόσημο του Joshua Oppenheimer, *Η πράξη του Φόνου* (2012) και *The Look of Silence* (2014). Περιορίζομαι σε αυτά τα παραδείγματα, ώστε να καταστήσω φανερό ότι, ως εδώ, οι χειρότερες γενοκτονίες της ιστορίας απέκτησαν ένα μέρος της αναγνώρισής τους από την κοινή γνώμη χάρη σε φιλμ τα οποία αναπαρέστησαν, σύμφωνα με διαφορετικές επιλογές αρχών και φόρμας, αυτό που, χωρίς εκείνα, ανά περίπτωση, σίγουρα δεν θα φθάναμε να αντιληφθούμε, ούτε και να φαντασθούμε. Τόσο υστερούν οι έννοιες, ακόμη και αυτές που κιντοποιεί εδώ η φιλοσοφία, για να περιγράψουν την πιο ακραία μορφή ανισότητας στην αξίωσή

ment dans l'application de la notion de génocide en ont succédé d'autres sous la pression de ce qui s'est passé dans les années 1990 dans l'ancienne Yougoslavie et au Rwanda, correspondant à d'autres crimes visant à retrancher de l'humanité un élément constitutif de sa diversité. Là aussi, il est significatif que cette caractérisation des massacres génocidaires a été enrichie par la contribution apportée à leur perception par des films importants, documentaires ou fictionnels, tels que *Sometimes in April* (Raoul Peck, 2005) ou *Les femmes de Visegrad* (Jasmila Zbanic, 2013). Il n'est pas jusqu'au débat en cours sur le caractère génocidaire du massacre indonésien des communistes en 1965, qui n'ait trouvé un point d'appui dans sa mise en images récente par deux films marquants de Joshua Oppenheimer, *The Act of Killing* (2012) et *The Look of Silence* (2014). Je me borne à ces exemples, simplement pour faire apparaître que jusqu'ici, les pires génocides de l'histoire ont obtenu une part de leur reconnaissance par l'opinion publique à la faveur de films qui ont mis en images, selon des choix principiels et formels différents, ce que nous ne serions sans doute pas arrivés sans eux, dans tel ou tel cas, à concevoir ni même à imaginer, tellement les concepts, même ceux que mobilise ici la philosophie, manquent pour dire la forme la plus extrême d'inégalité dans sa prétention à nier le droit à certains humains d'exister. Comme les sciences sociales par leur apport en termes de données (par exemple en l'occurrence le nombre de victimes, le nombre d'exécuteurs, le nombre de violeurs etc.), comme la phi-

της να αρνηθεί το δικαίωμα ύπαρξης σε κάποιους ανθρώπους. Όπως οι κοινωνικές επιστήμες μέσω της συνεισφοράς τους σε δεδομένα (επί παραδείγματι, δεδομένα για τον αριθμό των θυμάτων, των εκτελεστών, των βιαστών, κ.λπ.), όπως η πολιτική φιλοσοφία με τη διασάφηση που προσφέρουν μέσω αυτής έννοιες σαν το *αδικαιολόγητο*, το *αναξιοπρεπές* και το *ακραίο*, έτσι κι ο κινηματογράφος μέσω των εικόνων εν κινήσει, αναφορικά προς αυτές τις διαδικασίες γενοκτονιών, προσθέτει σήμερα μία ψηφίδα στο μωσαϊκό των νέων εξηγήσεων και κατανοήσεων που χρειαζόμαστε, ώστε να αγωνισθούμε ξανά, αφού προηγουμένως κρίνουμε σε ποιο βαθμό και υπό ποιες μορφές ο άνθρωπος παραμένει ικανός για το απάνθρωπο. Μα για να κρίνουμε, πρέπει να μπορούμε να αναπαραστήσουμε τους δράστες των κακών που δυσκολευόμαστε ακόμη και να φανταστούμε. Αναντικατάστατες, κατά την άποψή μου, οι ταινίες, αναπαριστώντας αυτό που τόσο δυσκολευόμαστε να φαντασθούμε στις γενοκτονίες, προσφέρουν μίαν ύλη που γενικά δεν συναντούμε στις εμπειρίες της ζωής μας, και επιτρέπουν στις έννοιες, τις οποίες πρέπει βέβαια να εφαρμόσουμε κάπου ώστε να κρίνουμε και να κατανοήσουμε, να μην παραμένουν κενές. Ο Καντ είχε γράψει ότι οι έννοιες χωρίς εποπτεία είναι κενές. Μπορούμε τώρα να προσθέσουμε, από αυτό το νέο είδος δεδομένων που έχουμε στη διάθεσή μας από την εφεύρεση του κινηματογράφου, ότι σε πολλές περιπτώσεις οι έννοιές μας παραμένουν άδειες ή φτωχικές, εάν δεν μπορούμε όχι να φανταστούμε το περιεχόμενο (κάτι που επαναλαμβάνω ότι συμβαίνει συχνά, μπροστά σε καταστάσεις τόσο ακραίες

losophie politique par l'éclairage que fournissent ici des concepts comme ceux de *l'injustifiable*, de *l'indécent* ou de *l'extrême*, le cinéma apporte aujourd'hui par ses images en mouvement, à l'égard de ces processus génocidaires, une pierre à l'édifice de nouvelles explications et de nouvelles compréhensions dont nous avons besoin pour à nouveau combattre, mais d'abord pour juger à quel point et sous quelles formes l'humain demeure capable de l'inhumain. Or pour juger il faut pouvoir se représenter les acteurs de maux que nous avons même du mal à simplement imaginer. De façon que, à mon sens irremplaçables, les films, en mettant en images ce que nous avons tant de peine à imaginer dans les génocides, fournissent une matière que nous ne rencontrons pas, du moins en général, dans les expériences de nos vies, et ils permettent ainsi aux concepts, qu'il nous faut bien appliquer à quelque chose pour comprendre et pour juger, de ne pas demeurer vides. Kant avait écrit que les concepts sans intuition sont vides. On peut ajouter désormais, à partir de ce nouveau type de données dont nous bénéficions depuis l'invention du cinéma, que dans bien des cas nos concepts demeureraient vides ou pauvres si nous ne pouvions, non pas en imaginer le contenu (dont je répète qu'il est souvent, quand les situations sont si extrêmes, inimaginables), mais du moins l'imager, dans la mise en images qu'est le cinéma et qui est souvent irremplaçable dans la compréhension de ce que, en matière d'extrémisation des inégalités, des injustices, des conflictualités, nous avons tant de mal à nous représenter. Comment philo-

και αφάνταστες), αλλά τουλάχιστον να το απεικονίσουμε μέσω αυτής της δυνατότητας που προσφέρει ο κινηματογράφος και που είναι συχνά αναντικατάστατη για την κατανόηση αυτού που δυσκολευόμαστε να αναπαραστήσουμε σε σχέση με την όξυνση των ανισοτήτων, των αδικιών, των συγκρούσεων. Πώς να φιλοσοφήσει κανείς, για παράδειγμα με θέμα τις γενοκτονίες, χωρίς τα δύο ντοκιμαντέρ του Joshua Oppenheimer για τη σφαγή των κομμουνιστών Ινδονησίων το 1965, χωρίς εκείνα του Rithy Panh για τη γενοκτονία στην Καμπότζη από τους Ερυθρούς Χμερ (κυρίως αυτό που μας φέρνει πρόσωπο με πρόσωπο με τον Douch και μας δίνει ένα άλλο σύνολο δεδομένων, ώστε το ερώτημα *πώς γινόμαστε γενοκτόνοι* να τίθεται διαφορετικά απ' ό,τι στο φιλμ του Rony Brauman για τη δίκη του Άιχμαν), ή ακόμα, πώς να φιλοσοφήσει κανείς για τη Ρουάντα χωρίς την ταινία του Peck, κ.λπ; Θα μπορούσα να δώσω μία ολόκληρη λίστα με φιλμ το ίδιο σημαντικά για άλλους τύπους ακραίων καταστάσεων, από το *Χιροσίμα αγάπη μου* του Resnais, στις δύο ταινίες του Peck για την Αιτή μετά τον σεισμό, ή στα πρόσφατα ντοκιμαντέρ για το σαλαφισμό ή το Ισλαμικό Κράτος. Δεν λέω πως είναι εύκολο να χρησιμοποιεί κανείς μία τέτοια προσφορά δεδομένων, που πρέπει να αναπτυχθούν, και άρα απαιτούν προβληματισμό· λέω όμως ότι δεν βλέπω γιατί να μην τα αξιοποιήσουμε ως σημείο αφετηρίας και σταθερή βάση για την εργασία της σκέψης, με την στενή και τεχνική σημασία του όρου.

**CONATUS:** *Το δοκίμιό σας συγκροτείται κυρίως γύρω από την έννοια του ακραίου, η οποία, κατά την άποψή σας, παρα-*

*sopher, par exemple sur les situations génocidaires, sans les deux documentaires de Joshua Oppenheimer sur le massacre des communistes indonésiens de 1965, sans les documentaires de Rithy Panh sur le génocide commis au Cambodge par les Khmers rouges (notamment celui qui nous met en tête à tête avec Douch, et qui nous nous fournit un autre ensemble de données pour nous poser la question de savoir comment l'on devient génocidaire que le film de Rony Brauman sur le procès d'Eichmann), ou encore sur le Rwanda sans le film de fiction de Raoul Peck etc.? Je pourrais fournir toute une série de films aussi importants sur d'autres types de situations extrêmes, d' Hiroshima mon amour de Resnais aux deux films de Peck sur Haïti après le tremblement de terre, ou aux documentaires récents sur le salafisme ou sur Daech. Je ne dis pas qu'il est simple d'utiliser ce type d'apports de données, qu'il faut élaborer, au statut duquel il faut réfléchir, mais que je ne vois pas pourquoi nous ne nous en servirions pas comme de points de départ et de points d'ancrage pour le travail de la réflexion au sens propre et technique du terme.*

**CONATUS:** *Votre essai se construit principalement autour du concept d'extrême, qui, selon vous, a été négligé dans les étu-*

γνωρίστηκε στις φιλοσοφικές μελέτες. Τι προσφέρει αυτή η ιδέα στην εκτίμηση των φαινομένων «άδικων ανισοτήτων» που επιχειρείτε να κατανοήσετε;

**ALAIN RENAUT:** Ανάμεσα στα φαινόμενα άδικης ανισότητας δίνω, όπως επεσήμανα, μία θέση ιδιαίτερα σημαντική σε ό,τι ονομάζουμε γενοκτονίες. Σε αυτά τα συγκείμενα, (όπως λ.χ. αυτό της Ρουάντα) η έννοια του ακραίου συνεισφέρει τονίζοντας σε μία κατάσταση όπου λαμβάνει χώρα, είτε σε σχέση με το θύτη είτε για το θύμα, ένα είδος ταλάντευσης από το ανθρώπινο στο απάνθρωπο. Η όψη του δημίου σχετίζεται περισσότερο με την απανθρωπότητα παρά με την ανθρωπότητα, η οποία σέβεται την ίση αξιοπρέπεια όλων. Για το θύμα, όπως το εξηγεί για παράδειγμα ο Primo Levi, η ταπείνωση που υφίσταται είναι τρομερή. Το άτομο ρίχνεται στη γη πριν σκοτωθεί, καθώς θα ήταν ουσιαστικά πολύ πιο δύσκολο να επιτεθεί κανείς σε ένα όρθιο ανθρώπινο ον, αντιμετωπίζοντας εκείνον που του επιτίθεται.

**CONATUS:** Αναπτύξατε στο βιβλίο αυτό αναλύσεις ακραίων φαινομένων που αγγίζουν πολλά μέρη του κόσμου. Πώς αυτή η απορρόφηση μέσα στο πραγματικό μπορεί να επιτρέψει να καθορισθούν προτεραιότητες δράσεων που βασίζονται στο ερώτημα του «ανθρώπινου» και της ποιότητας ζωής;

**ALAIN RENAUT:** Στο Πορτ-ο-Πρενς, όπου τα πάντα κατέρρευσαν, όπου πτώματα βρίσκονταν κάτω από τα συντρίμμια, το ζήτημα της δικαιοσύνης μετατρεπόταν από μόνο του σε ζήτημα προτεραιοτήτων. Οι επιζώντες διερωτώντο,

*des philosophiques. Qu'apporte cette notion dans l'appréhension des phénomènes «d'inégalités injustes» que vous cherchez à comprendre?*

**ALAIN RENAUT:** Dans les phénomènes d'inégalité injuste, j'accorde, je viens de l'indiquer, une place particulièrement importante à ce qu'on appelle les génocides. Dans ces contextes (comme au Rwanda par exemple), ce qu'apporte le concept d'*extrême*, c'est de mettre l'accent sur une situation où il se produit, que ce soit chez le bourreau ou chez la victime, une espèce de vacillement entre l'humain et l'inhumain. Chez le bourreau, la figure s'apparente bien plus à l'inhumanité qu'à l'humanité qui respecte la dignité égale de tous. Chez la victime, comme l'explique par exemple Primo Levi, l'humiliation subie est terrible. L'individu est jeté à terre avant d'être tué, car il serait au fond beaucoup plus difficile de s'attaquer à un être humain debout, affrontant celui qui l'attaque.

**CONATUS:** Vous avez développé dans ce livre, des analyses sur les phénomènes extrêmes qui touchent de nombreux espaces dans le monde. Comment cette immersion dans le réel peut-elle permettre de dresser des priorités d'actions basées sur la question de l'humain et de la qualité de vie?

**ALAIN RENAUT:** A Port-au-Prince, où tout s'effondra, où des cadavres se trouvaient sous les décombres, la question de la justice se transformait d'elle-même en question des priorités. Les survivants se demandaient, et nous aussi, après eux,

κι εμείς επίσης, μετά από αυτούς, όταν ως φιλόσοφοι καταλάβαμε ποιες ερωτήσεις εκείνοι είχαν θέσει: «από τι πρέπει να ξεκινήσουμε, για να κάνουμε την κατάσταση πιο αποδεκτή, εκεί όπου όλα είναι προβληματικά;» Όμως, η μέθοδος των αρχών δεν διευκρινίζει καθόλου αυτές τις ερωτήσεις. Στην Αϊτή, το πρόβλημα των προτεραιοτήτων και το ζήτημα του κατεπείγοντος δεν τέθηκαν πραγματικά, οπότε οι άνθρωποι βρέθηκαν εγκατεστημένοι σε κατασκηνώσεις 19 χλμ. από το κέντρο, στοιβαγμένοι, χωρίς νερό ή εργασία. Θέλω να ξεκινήσω από ένα ερώτημα για την παγκόσμια δικαιοσύνη, δηλαδή να επικεντρωθώ στον σύγχρονο κόσμο και στα είδη των ακραίων ανισοτήτων του. Βλέπετε αβυσσαλέα χάσματα ανάμεσα σε καταστάσεις όπως αυτή της Νορβηγίας και εκείνη της Αϊτής, για παράδειγμα. Αυτό ξεπερνά τη φαντασία, καθώς το πραγματικό εκτείνεται πέρα από τη δική μας αναπαράσταση των συνθηκών ζωής και ποιότητας ζωής των ατόμων σε αυτές τις καταστάσεις. Αυτά τα ανυπολόγιστα χάσματα μας επιτρέπουν να θέσουμε το ερώτημα του αδικαιολόγητου της φτώχειας, της βίας ή ακόμη της έκθεσης σε κινδύνους, που αγγίζουν πολλές πλευρές του κόσμου.

**CONATUS:** Δεν μπορούμε παρά να σκεφθούμε μία άλλη κατάσταση, επίκαιρη, χαοτική, ακόμη και, όπως θα λέγατε, «ακραία». Από μία Μέση Ανατολή όλο και περισσότερο αποσταθεροποιημένη από το τζιχάντ, κύματα προσφύγων και μεταναστών φθάνουν στην Ελλάδα: πολλοί χάνονται σε ναυάγια στο Αιγαίο, άλλοι ζουν ή μάλλον επιζούν, προσπαθούν να επιζήσουν εν μέσω ανάρμοστων και απα-

quand, comme philosophes, nous avons compris quelles questions ils s'étaient posés : «par quoi faut-il commencer pour rendre la situation plus acceptable, là où tout est problématique»? Or, la démarche par les principes n'éclaire en rien ces questions. En Haïti, le problème des priorités et la question de l'urgence n'ont pas vraiment été posés, ce qui fait que des gens se sont retrouvés logés dans des camps à 19 km du centre, entassés, sans eau ni travail. Je veux partir d'une question de justice globale, c'est-à-dire me focaliser sur le monde actuel et ses formes d'injustices extrêmes. Vous y voyez des écarts abyssaux entre des situations comme celle de la Norvège et celle d'Haïti par exemple. Cela défie l'imagination, car le réel va plus loin que notre représentation des conditions de vie et de la qualité de vie qui sont celles des personnes dans ces situations. Ces écarts incommensurables nous permettent de poser la question de l'injustifiable de la pauvreté, de la violence ou encore de l'exposition aux risques, qui touchent beaucoup de régions du monde.

**CONATUS:** On ne peut pas s'empêcher de penser à une autre situation, actuelle, déréglée et même, diriez-vous, extrémisée. D'un Moyen-Orient de plus en plus déstabilisé par le djihad, des vagues de réfugiés et migrants arrivent actuellement en Grèce : beaucoup périssent dans des naufrages en mer Égée, d'autres vivent ou plutôt survivent, tendent de survivre dans des conditions indignes et inadmissibles

*ράδεκτων συνθηκών –εσείς θα λέγατε: αναξιοπρεπών. Αυτό δηλαδή που προσπαθεί να εκφράσει με τρόπο εντυπωσιακό ο τίτλος ενός πρόσφατου άρθρου: «Η Ελλάδα, τεράστιο μελλοντικό στρατόπεδο μεταναστών»;». Τι πιστεύετε ως προς αυτό, και εκτιμάτε ότι ο κίνδυνος εδώ οξύνεται και πάλι, λόγω μίας ταλάντευσης «από το ανθρώπινο στο απάνθρωπο»;*

**ALAIN RENAUT:** Το ερώτημά σας είναι σημαντικό και δύσκολο. Προσωπικά, πιστεύω ότι αυτό που συμβαίνει σήμερα στα Βαλκάνια δεν είναι ένα τοπικό φαινόμενο. Θέλω να πω ότι δεν πρόκειται για ένα φαινόμενο του οποίου η κατανόηση θα μπορέσει να επιτευχθεί επαρκώς (σύμφωνα με μία διαδικασία που θα συνίστατο στον ορισμό ή την αντίληψη αυτού που συμβαίνει), εάν δεν διευρύνουμε το βλέμμα πέρα από τα Βαλκάνια και την Εγγύς Ανατολή. Φυσικά, ένα σημαντικό μέρος του τεράστιου καταυλισμού προσφύγων που κινδυνεύει να γίνει η Ελλάδα, έπειτα η Ευρώπη, έρχονται από τη Συρία ή το Ιράκ, και αν οριοθετήσουμε έτσι την έκταση του φαινομένου των μεταναστεύσεων, βλέπουμε πρωταρχικά μία συνέπεια της σύγκρουσης που αντιπαραθέτει στη Συρία, αφενός –κυρίως– το ΙΚ και, αφετέρου, την ήδη εγκατεστημένη εκεί εξουσία. Μέσω αυτής της αποκωδικοποίησης βλέπουμε την κατάσταση της οποίας η Ελλάδα υπήρξε μία από τις πρώτες χώρες-κληρονόμους ως ένα φαινόμενο σχετικά τοπικό ή «περιφερειακό», επικαλούμενοι έτσι λύσεις που είναι κι εκείνες σχετικά τοπικές ή «περιφερειακές» και συνίστανται κατά προτεραιότητα σε μία «ευρωπαϊκή» ρύθμιση του συριακού ζητήματος. Εκτός του ότι μία τέτοια διευθέτηση δεν είναι καθό-

*-vous diriez : indécentes. Ce qu'essaye d'exprimer de façon frappante le titre d'un article récent : «La Grèce, futur camp de réfugiés géant?» Qu'en pensez-vous et estimez-vous que le risque ici à nouveau s'extrémise d'un basculement de l'humain dans l'inhumain?*

**ALAIN RENAUT:** Votre question est importante et difficile. Personnellement, je pense que ce qui se passe aujourd'hui dans les Balkans n'est pas un phénomène local. Je veux dire par là qu'il n'est pas un phénomène dont l'intelligibilité pourra être obtenue de façon suffisamment compréhensive (selon une démarche consistant à définir ou à comprendre ce dont il s'agit) si on n'élargit pas le regard bien au-delà des Balkans et du Levant. Bien sûr une partie importante du camp de réfugiés géant que risque de devenir la Grèce, puis l'Europe, viennent de Syrie ou d'Irak, et si on limite ainsi l'extension du phénomène des migrations on y voit alors prioritairement une conséquence de la conflictualité qui oppose en Syrie notamment Daech et le pouvoir, si l'on peut dire, « en place ». Dans ce type de déchiffrage, on fait de la situation dont la Grèce a été l'un des premiers pays à hériter un phénomène relativement local ou « régional », appelant par là même des remèdes eux aussi relativement locaux ou « régionaux » qui résideraient prioritairement dans un règlement « européen » de la question syrienne. Outre qu'un tel règlement n'a par lui-même rien de simple, je pense que ce type de déchiffrage de ce qui prend la forme de

λου απλή, πιστεύω ότι ένας τέτοιος τύπος αποκωδικοποίησης αυτού που παίρνει τη μορφή της συγκρότησης ενός τεράστιου καταυλισμού προσφύγων είναι εν μέρει αλήθεια, αλλά επίσης και εν μέρει λάθος. Συγκεκριμένα δεδομένα αρκούν εδώ για να επαναπλαισιώσουν τον προβληματισμό σύμφωνα με μία οπτική του ζητήματος που καθιστά εμφανές ότι η επέκτασή του είναι ακόμη πιο μεγάλη και ότι, επομένως, αυτό που πρέπει να καταλάβουμε στο πρόβλημα των μεταναστεύσεων είναι ακόμη πιο πολύπλοκο. Οι αριθμοί είναι πράγματι εντυπωσιακοί: από το 2011 ως το 2014, σύμφωνα με τις στατιστικές της Ύπατης Αρμοστείας για τους πρόσφυγες των Ηνωμένων Εθνών, 42 εκατομμύρια άτομα μετανάστευσαν λόγω πολέμων, μεταξύ των οποίων η συριακή σύρραξη παράγαγε 4 εκατομμύρια μετακινήθόντων, αλλά παράλληλα περισσότερα από 83 εκατομμύρια άτομα εγκατέλειψαν τις χώρες ή περιοχές τους λόγω της κλιματικής αλλαγής και των νέων ελλείψεων νερού, της ερημοποίησης, της μείωσης της αγροτικής παραγωγής κ.λπ. που επιφέρει. Είναι αναμφίβολο πως πολλαπλά συστήματα αιτίων παρεμβαίνουν στις μεταναστεύσεις αλλά, σε κάθε περίπτωση, ό,τι κι αν συμβεί με ό,τι διακυβεύεται σε τοπικό εθνικό ή περιφερειακό επίπεδο στη Συρία, ένα φαινόμενο, όπως αυτό της κλιματικής αλλαγής, που δεν είναι ούτε τοπικό, ούτε περιφερειακό, ούτε εθνικό, αλλά παγκόσμιο θα συνεχίσει να νχέι, μέσω των επιπτώσεών του, των ανισοτήτων δηλαδή αναφορικά με καταστάσεις ζωής και αυξήσεις των κινδύνων και των μορφών βίας ανάμεσα στους πληθυσμούς, σε μία γεωγραφική έκταση πολύ πιο μεγάλη από όσο φανταζόμαστε όταν συνδέουμε

l'édification d'un camp de réfugiés géant est partiellement vrai, mais aussi partiellement faux. Des données précises suffiront ici à recadrer la réflexion selon une vision du problème faisant apparaître que son extension est encore plus grande et que, du coup, la compréhension de ce qu'il y a à comprendre dans le problème des migrations est encore plus complexe. Les chiffres sont en effet édifiants : de 2011 à 2014, selon les statistiques du Haut-Commissariat pour les réfugiés des Nations unies, 42 millions de personnes ont migré en raison de guerres, parmi lesquelles le conflit syrien a produit 4 millions de déplacés, mais dans le même temps plus de 83 millions d'individus ont quitté leurs pays ou leurs régions en raison du changement climatique et de ce qu'il induit en matière de nouveaux manques d'eau, de désertification, de baisse de la production agricole, etc. Il n'est pas douteux que plusieurs systèmes de causalité interfèrent dans les migrations, mais en tout état de cause, quoi qu'il advienne de ce qui se joue de façon locale, nationale ou régionale en Syrie, un phénomène comme celui du changement climatique, qui n'est ni local, ni régional, ni national, mais global continuera de retentir par ses effets d'inégalisations dans les conditions de vie et d'accroissements des risques et des violences entre les populations selon une extension géographique bien plus vaste que nous ne l'imaginons encore quand nous ancrons les migrations dans le drame syrien. Non qu'il ne soit pas un drame et ne constitue par lui-même, via le djihadisme, un risque extrême de portée elle aussi globale, à travers un terrorisme nouveau qui se dé-

τις μεταναστεύσεις με το συριακό δράμα. Όχι ότι δεν είναι δράμα και δεν αποτελεί από μόνο του, μέσω του τζιχαντισμού, έναν ακραίο κίνδυνο παγκόσμιας επίσης εμπέλειας, μέσω μίας νέας τρομοκρατίας που αναπτύσσεται πέρα από την Εγγύς Ανατολή και τη νότια Σαχάρα. Αυτό που συμβαίνει στην Ελλάδα είναι λοιπόν τρομερό και οξύνει τους κινδύνους πολλαπλών ανατροπών του ανθρώπινου στο απάνθρωπο, αλλά αν προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τον μεταναστευτικό κίνδυνο σύμφωνα με μία καλύτερα ορισμένη έννοια (μέσω των πολέμων με θρησκευτική αφετηρία, αλλά επίσης και μέσω των συγκρούσεων που συνδέονται με τις συνέπειες της κλιματικής αλλαγής), αυτή η εμπάθυση της κατανόησης του μεταναστευτικού κινδύνου δεν θα μπορεί παρά να συνοδεύεται από μία ακόμη πιο ανησυχητική αύξηση στο συνεχές της έκτασης του κινδύνου. Στην κλιματική του διάσταση, ο κίνδυνος αυτός αφορά βέβαια την Ευρώπη, και κυρίως μία χώρα όπως η Ελλάδα λόγω της γεωγραφικής της θέσης που την προορίζει να διασχίζεται από μεταναστευτικές ροές. Σίγουρα, επιπλέον, δεσμεύει την Αφρική –ειδικά διότι ο νότος της Σαχάρας θα κατοικείται από ένα δεύτερο εκατομμύριο κατοίκων ως το 2030, μαζί με ό,τι αυτό μπορεί να προκαλέσει με όρους φτώχειας και βίας, καθώς και μεταναστεύσεων, ως αποτέλεσμα της φτώχειας και της φτωχοποίησης της αφρικανικής γεωργίας στο πλαίσιο της κλιματικής αλλαγής. Ο κίνδυνος αυτός, ακριβώς επειδή είναι επιπλέον συνδεδεμένος με την κλιματική αλλαγή (και όχι αποκλειστικά με τοπικές ή περιφερειακές συγκρούσεις), η οποία κλιματική αλλαγή είναι παγκόσμια ως προς τις επιπτώσεις

plote bien au-delà du Levant et du sud du Sahara. Ce qui se passe actuellement en Grèce est donc terrible, et extrême les risques de multiples basculements de l'humain dans l'inhumain, mais si l'on fait l'effort de comprendre le risque migratoire selon un concept mieux défini (par les guerres à ancrage religieux, mais aussi par les conflits liés aux conséquences du changement climatique), cet approfondissement de la compréhension du risque migratoire ne pourra que s'accompagner d'un accroissement plus alarmant encore dans la saisie de l'extension du risque. Dans sa dimension climatique, ce risque engage certes l'Europe et, en Europe, particulièrement un pays comme la Grèce de par sa situation géographique qui le destine à être traversé par les flux de migrants. Assurément engage-t-il aussi l'Afrique –notamment parce que le sud du Sahara sera peuplé d'un second milliard d'habitants d'ici à 2030, avec tout ce que cela risque d'entraîner en termes de pauvreté et de violences, donc aussi de migrations, induites par la pauvreté et par la paupérisation de l'agriculture africaine en contexte de changement climatique. Ce risque, précisément parce qu'il est aussi lié au changement climatique (et non pas seulement à des conflictualités locales ou régionales), lequel changement climatique est global dans ses conséquences, est cependant plus vaste encore. Nous avons dans nos pays, en Grèce comme en France, des franges de populations plus au moins grandes, pour des raisons différentes, qui sont extrêmement démunies. Mais nous pourrions à la rigueur nous les représenter comme des marges d'une situation qui, même

της, είναι ακόμη πιο μεγάλος. Έχουμε στις χώρες μας, στην Ελλάδα όπως και στη Γαλλία, μικρότερα ή μεγαλύτερα πληθυσμιακά στρώματα που, για διαφορετικούς λόγους, είναι εξαιρετικά στερημένα. Μπορούμε όμως να τα παρουσιάσουμε ως στρώματα σε μία κατάσταση η οποία, παρότι οξύνεται συνεχώς (από το Καλαί έως τα ελληνικά νησιά), είναι ακόμη χωρίς κοινό μέτρο με αυτό που είναι οι καταστάσεις στην Αιτή (σε ένταση) ή στο νότο της Σαχάρας (σε έκταση), που δεν είναι σε τίποτα παρουσιάσιμες, ακόμη και με μία μεγάλου βαθμού αισιοδοξία ή εν μέρει, απλά ως μικρά κομμάτια του κόσμου. Ακόμη περισσότερο οι περιπτώσεις της Αιτής ή της νότιας Σαχάρας πρέπει να παρουσιάζονται ως εκείνες από τις χώρες ή τις περιφέρειες του κόσμου των οποίων η επανενσωμάτωση σε έναν πιο δίκαιο κόσμο θα προϋπέθετε αναδιαρθρώσεις στην πολιτική και οικονομική τάξη αυτού του κόσμου, ποσοτικά και ποιοτικά πολύ περισσότερο αξιοσημείωτες απ' όσο αν επρόκειτο για απλά πληθυσμιακά στρώματα. Τελικά, θα μπορούσε ο καταυλισμός των προσφύγων που απειλείται να γίνει η Ελλάδα να απλωθεί σύντομα πέρα από τα σύνορά της. Σοβαρός, μα σθεναρός λόγος, αν χρειάζεται ακόμα ένας, για να θέσει και πάλι, άμεσα, η φιλοσοφία τα ερωτήματα της δικαιοσύνης και της αδικίας ταυτόχρονα, πρώτον ξεκινώντας από δεδομένα αυτών των ακραίων σχηματισμών (και όχι από καθολικές αρχές και ιδεώδεις καταστάσεις, χωρίς ιδιαίτερη έλλειψη αγαθών ή ιδιαίτερη διάσταση μεταξύ ατόμων) και δεύτερον στο παγκόσμιο πλαίσιο, εφόσον η διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης εν εξελίξει αφορά πραγματικά δύο παγκόσμια φαινόμενα: αυτό της

si elle devient extrêmement tendue (de Calais aux îles grecques), est encore sans commune mesure avec ce que sont les situations d'Haïti (en intensité) ou du sud du Sahara (en ampleur), qui ne sont en rien représentables, même avec un fort degré d'optimisme et si partiellement que ce fût, comme de simples marges du monde. Bien davantage les cas de Haïti ou du sud du Sahara doivent être représentés comme ceux de pays ou de régions du monde dont la réintégration dans un monde plus juste supposerait des réaménagements dans l'ordre politique et économique de ce monde quantitativement et qualitativement beaucoup plus considérables que s'il en s'agissait de simples marges. Bref, il se pourrait que le camp de réfugiés que menace de devenir la Grèce s'étende sous peu bien au-delà de ses frontières. Grave, mais solide raison, je crois, s'il en fallait encore une, de reposer de toute urgence, pour le philosophe, les questions de justice et d'injustice aujourd'hui à la fois à partir des données de ces configurations les plus extrémisées (et non pas à partir de principes universels et de situations idéalisées, sans rareté particulière des biens ni conflictualité particulière des personnes) et au plan global, si tant est que le processus d'extrémisation en cours engage effectivement deux phénomènes globaux : celui de la conflictualité créée par un terrorisme à visée universelle, et celui d'un déséquilibre migratoire du monde par les conséquences d'un changement climatique qui défie toute approche seulement sociale, seulement nationale, seulement régionale. Si la philosophie politique doit jouer un rôle

σύγκρουσης που δημιουργήθηκε από μία τρομοκρατία με παγκόσμια στόχευση, και αυτό μίας μεταναστευτικής ανισορροπίας του κόσμου από τις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής που αντιμάχεται κάθε προσέγγιση αποκλειστικά κοινωνική, εθνική, περιφερειακή. Εάν η πολιτική φιλοσοφία οφείλει να διαδραματίσει ένα ρόλο στην κατανόηση και την αποκατάσταση αυτού που συμβαίνει στην ανθρωπότητα ως τέτοια, πρέπει να είναι παράλληλα μία φιλοσοφία εφαρμοσμένη, και μία φιλοσοφία παγκόσμια.

dans la compréhension et dans la remédiation de ce qui est ainsi en train d'arriver à l'humanité comme telle, il lui faut être à la fois une philosophie appliquée et une philosophie globale.





