



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 ΜΙΘΕ 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 ΜΙΘΕ, 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>Buynq-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

# 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 συνήθη 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 ἑαυτοῦ*»<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 διάπλησής 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 Αρχαιογνωσία*, 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) βρήκαμε μια συνοπτική περιγραφή των αρχαιογνωστικών του ενδιαφερόντων 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: "εἴτε" οὐκ αἰσχύνη, 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 μεριμνά 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, πολὺ δὲ μᾶλλον δέισας 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: Ειρωνευτής 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 μιαν εντολή, να ασκεί ένα λειτούργημα, να είναι ταγμένος (χρησιμοποiei 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 παρακινεί 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 ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δεῖ, 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 ὡστε, τελικά, ὁ, τι υπάρχει να μιν εἶναι παρά ἔνυλος Λόγος, αφού διαπερνάται πλήρως από Αυτόν. Ανάμεσα στα υπόλοιπα ἔμβια ὄντα, ὁ ἄνθρωπος εἶναι το μόνο του οποίου η φύση μετέχει προνομακά στην κοσμική λογικότητα. Επομένως, «τόπος» του ανθρώπου εἶναι η λογικότητα και αξίωση της στωικής ηθικής εἶναι 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 «κόμολογουμένως 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 εγκωμιαστικὴ αναφορά σε αὐτὴν ακριβῶς τη σειρά μαθημάτων του Φουκά και στις αναλύσεις του για τον Σενέκα. Βλ. επίσης: L. Edelstein, *Ὁ Στωικὸς 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 παρατηρεῖ: «Ὁ Σωκράτης παραδίνεται στον νόμο της πολιτείας που τον ἀνέθρεψε και δεν διστάζει στιγμή να υποταχθεῖ στην ἀδικία για χάρη της δικαιοσύνης, να δώσει ζωή στην πόλη προσφερόντάς της σφράγιο τον εαυτό του [...] Ἀλλὰ μολονότι τα χρήματα εὐκόλα μπορούν να ανοίξουν τους δρόμους της φυγῆς, εκείνο που ξεπερνά τον νου των μαθητῶν και τους αποσβολώνει εἶναι ὅτι δεσμωτός, δεσμωτήριο και φύλακας εἶναι ὁ ἴδιος ἄνθρωπος [...] Η σκέψη γίνεται ζωή, επειδή 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 πως 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 τὸν ἄλλο. Ἡ «ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ» εἶναι μίᾳ 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 σὲν ἀκρῆ 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 σὲν 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'ύψιστον 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 αξιοποιείται, 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 Επικούρειων, 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 προσευχής.



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 υποστήριγμα, 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 «ιερουργώ 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 ιερουργούμε προς τιμήν του εαυτού μας, να αναδιπλωνόμαστε 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, εξαρχής 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 αφητηρία, 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 αφητηρία 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 που 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 αναδιάτλιση 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 ξεπληρώσει 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 εγείρει υποψία πλάνης, ανοικοδομεί βήμα-βήμα το γνωστικό οικοδόμημα στη βάση της πρώτης βεβαιότητας: «Αλλά υπάρχει κάποιος μυστηριώδης απατεώνας, 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 χωρίο 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 Μενονίκα* 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 άπασξ στον Επίκουρο, συγκεκριμένα στη συλλογή αφορισμῶν *Επικούρου προσφώνησις* (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 μὴδὲν 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 ντισεϊκὲς καταβολὲς τῆς ἐννοίας· βλ. II, no 102, σ. 260, γιὰ τὴν πολεμικὴ ἀξία του συμβάντος στὴ σκέψη ἐνάντια σε μιὰ ντεριντιανὴ μεταφυσικὴ τῆς πρωτογένειας· IV, no 278, σ. 23, γιὰ τὸ πρόγραμμα τῆς «συμβαντοποίησης» τῆς ιστορικῆς γνώσης και κυρίως no 341, σ. 580, αναφορικὰ με «τὴν ἀρχὴ τῆς ἰδιατερότητας τῆς ἱστορίας τῆς σκέψης». Στὰ ἑλληνικὰ κυκλοφορεῖ ἡ: *Ἐπιλογή ἀπὸ τὰ Dits et Écrits*, εισαγ.-ἐπιλογῆ-μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα, Στιγμῆ, 2011.
- <sup>33</sup> «τὴν δὲ ἐβδόμην πανιερὸν τινα και πανέρτορον εἶναι νομίζοντες ἐξαιρέτου γέρας ἡξιώκασιν, ἐν ἧ μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν και τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει και τὰ θρέμματα, τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες». Φίλωνος Αλεξανδρέως, *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, 477M.
- <sup>34</sup> «Θα στενίσομε 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, διδάκτῃν διδάσκων τὴν ἀρετὴν, και 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 ἄλυσαιτελὴς τῷ σώματι, και πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιόν ἐστι, τὸ γε ὑποπεπτωκέναι τούτῳ και 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) ὑψώθηκε 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 [...] Ἐκδηλώνεται, 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, σειρὰ ΕΠΕ, τόμος 9, Θεσσαλονίκη, 1990, σ. 205). Βλ. ἐπίσης σ. 209, ὅπου διαβάζουμε: «Να μὴν τολμάς να διδάξεις και να συμβουλευεῖς τους ἀκροατὲς σου, ἀν ἐν ἀποκτήσεις με τέτοια και τόση ἐπιμέλεια τὴ σχετικὴ δύναμη».
- <sup>38</sup> «Ἐπικυρώστε μου αὐτὴ τὴν τεταγμένη και ἀμετάθετη χάρη εσεῖς οἱ φίλοι του Νυμφρίου, συντηρώντας με ἐπιμέλεια και προσοχὴ σταθερὴ τὴ ροπὴ μου προς τὸ ἀγαθόν»: 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 νοήσομε 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 γιὰ 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, προσκόλλησι στὸν ἐπίγειο εαυτὸ» (*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 γιὰ 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 στὸν Μάρκο Αὐρηλίου και σε σύγκριση με τὴν ἐξέταση τῶν ιδεῶν στὸν Ἰωάννη Κασσιανό, βλ. τὴν παράδοση τῆς 24<sup>ης</sup> Φεβρουαρίου, πρώτη ὥρα. Στὸν «ἠθικὸ δανδισμό» ἀναγνωρίζουμε μιαν ἀναφορὰ στὸν 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 διεργάη το πολιτικό πλαίσιο της *πώλεως* 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 *πώλεως* 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 απόκρφο 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]. Σύμφωνα 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.

