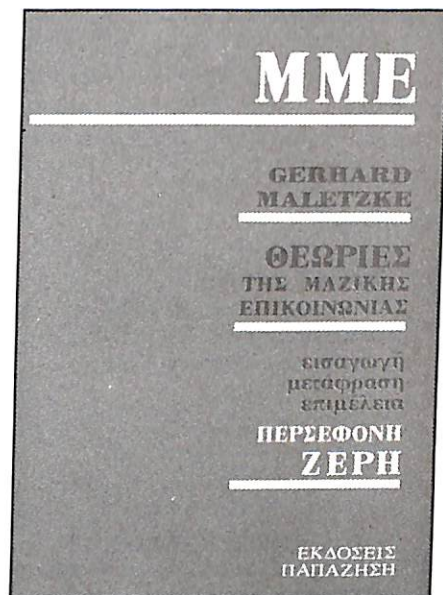
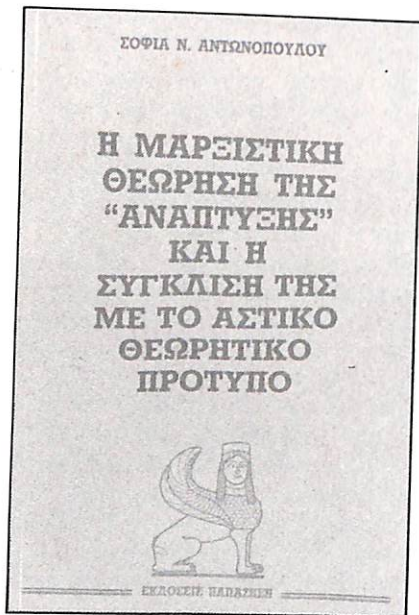
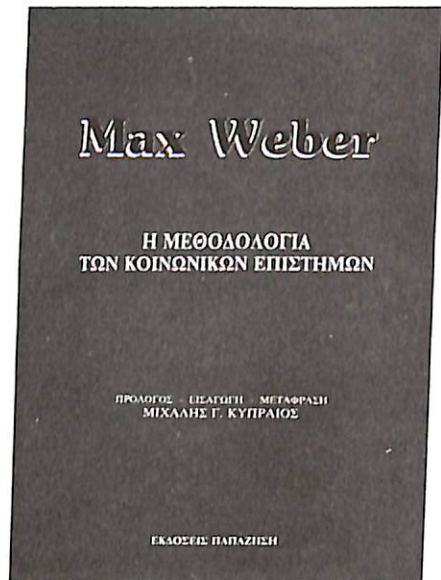
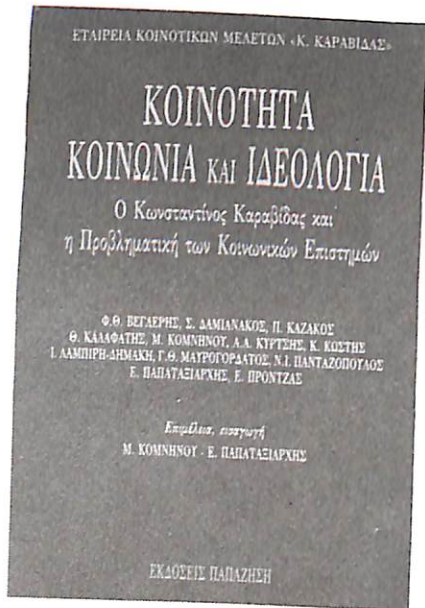


ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ



## Η ερμηνευτική του υποκειμένου\*

M. Foucault

Οι παραδόσεις αυτής της χρονιάς αφιερώθηκαν στη διατύπωση του θέματος της ερμηνευτικής του εαυτού. Το θέμα δε μελετήθηκε μόνο μέσα στις θεωρητικές του διαμορφώσεις, αλλά αναλύθηκε και σε σχέση μ' ένα σύνολο πρακτικών που είχαν, στην κλασική ή όψιμη Αρχαιότητα, πολύ μεγάλη σημασία. Οι πρακτικές αυτές πήγαζαν από εκείνο που συχνά ονόμαζαν στα ελληνικά «ἐπιμέλεια εαυτού», στα λατινικά cura sui. Αυτή η αρχή του να «ασχολείται κάποιος με τον εαυτό του», «να φροντίζει γι' αυτόν τον ίδιο», φαίνεται, στα μάτια μας, χλωμή εξαιτίας της αίγλης του «Γνώθι σέαυτόν». Πρέπει όμως να θυμηθούμε πως η αρχή του να γνωρίζει κάποιος τον ίδιο τον εαυτό του, συνδεόταν κανονικά με το θέμα της φροντίδας του εαυτού. Απ' το ένα άκρο του αρχαίου πολιτισμού στο άλλο, είναι εύκολο να βρούμε μαρτυρίες της σημασίας που 'χε αποδοθεί στη «φροντίδα του εαυτού» και της σύνδεσής της με το θέμα της γνώσης του εαυτού.

Καταρχάς, στον ίδιο το Σωκράτη. Στην «'Απολογία»<sup>1</sup>, βλέπουμε το Σωκράτη να παρουσιάζεται στους δικαστές του ως ο διδάσκων την επιμέλεια του εαυτού. Είναι αυτός που σταματά τους περαστικούς και τους λέει: ασχολείστε με τα πλούτη σας, με τη φήμη σας και με τις τιμές· αλλά για την αρετή σας και την ψυχή σας, δεν φροντίζετε. Ο Σωκράτης είναι εκείνος που επαγρυπνεί ώστε να «ἐπιμελούνται εαυτών» οι συμπολίτες του. Έτσι, ξεκινώντας απ' αυτόν το ρόλο, ο Σωκράτης λέει λίγο παρακάτω, στον ίδια «'Απολογία»<sup>2</sup>, τρία σημαντικά πράγματα: είναι μια αποστολή

Σωκράτην

\* Το κείμενο αυτό αποτελεί την περίληψη των παραδόσεων του M. Foucault στο Collège de France, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1981-1982, περίληψη την οποία συνέταξε ο ίδιος για την Επετηρίδα του ιδρύματος. Βρίσκεται, μαζί με τις υπόλοιπες περιλήψεις των εκεί διδασκαλιών του, στο βιβλίο M. Foucault: *Resumé des Cours 1970-1982*, Paris, ed. Julliard, 1989, σελ. 145-166.

η οποία του ανατέθηκε από το θεό και δεν θα την εγκαταλείψει πριν την τελευταία του πνοή· είναι ένα έργο ανιδιοτελές, για το οποίο δεν ζητά καμιά αποζημίωση, το εκτελεί από καθαρή αγαθοεργία· τέλος, είναι ένα έργο χρήσιμο για την πόλη, χρησιμότερο ακόμη κι από τη νίκη ενός αθλητή στην Ολυμπία, επειδή μαθαίνοντας στους πολίτες να ασχολούνται με τον εαυτό τους (περισσότερο απ' ό,τι με τα αγαθά τους), τους μαθαίνει επίσης να ασχολούνται με την ίδια την πόλη (περισσότερο απ' ό,τι με τις υλικές τους υποθέσεις). Αντί να τον καταδικάσουν, οι δικαστές θα έπρατταν καλύτερα ανταμοίβοντας το Σωκράτη επειδή δίδαξε στους άλλους το να φροντίζουν τον εαυτό τους.

Οκτώ αιώνες αργότερα, η ίδια ιδέα της «επιμέλειας έαυτου» εμφανίζεται μ' έναν εξίσου σημαντικό ρόλο στο Γρηγόριο τον Νύσσης. Μ' αυτό τον όρο ονομάζει την κίνηση με την οποία φθάνουμε ν' αρνούμαστε το γάμο, ν' απομακρυνόμαστε από τη σαρκική επιθυμία και το σώμα, ξαναβρίσκοντας έτσι την αθανασία από την οποία είχαμε εκπέσει. Σ' ένα άλλο χωρίο του «Περὶ παρθενίας»<sup>3</sup>, δημιουργεί, μέσα απ' την παραβολή της χαμένης δραχμής, το μοντέλο της επιμέλειας του εαυτού: για μια χαμένη δραχμή, πρέπει ν' ανάψουμε το φως, να κάνουμε το γύρο όλου του σπιτιού, να ερευνήσουμε όλες τις κρυφές του γωνίες, έως ότου δούμε να λάμπει, μέσα στη σκιά, το μέταλλο του νομίσματος· με τον ίδιο τρόπο, για να βρούμε την εικόνα που ο Θεός έχει χαράξει μέσα στην ψυχή μας, και που το σώμα έχει σκεπάσει με το σπίλο, πρέπει «να φροντίσουμε τον ίδιο μας τον εαυτό», ν' ανάψουμε το φως του λόγου και να ερευνήσουμε όλες τις κρυφές γωνίες της ψυχής. Το βλέπει κανείς: ο χριστιανικός ασκητισμός, όπως κι η αρχαία φιλοσοφία, τοποθετείται κάτω από την επιταγή της επιμέλειας του εαυτού και δημιουργεί, μέσα απ' την υποχρέωση να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, ένα απ' τα στοιχεία της ουσιώδους αυτής φροντίδας.

Ανάμεσα στα δύο αυτά ακραία σημεία αναφοράς –το Σωκράτη και το Γρηγόριο τον Νύσσης– μπορούμε να διαπιστώσουμε πως η φροντίδα του εαυτού αποτέλεσε όχι μόνο μια αρχή, αλλά και μια σταθερή πρακτική. Ας πάρουμε δυο άλλα παραδείγματα, πολύ απομακρυσμένα μεταξύ τους αυτή τη φορά, εξαιτίας του τρόπου σκέψης και του τύπου της ηθικής.

Ένα επικούρειο κείμενο, η επιστολή «Πρὸς Μενοικέα»<sup>4</sup>, ξεκινά ως εξής: «Δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς ούτε πολύ αργά για να φροντίσει κάποιος την ψυχή του. Οφείλουμε λοιπόν να φιλοσοφούμε και όταν είμαστε νέοι και όταν είμαστε γέροι»: η φιλοσοφία εξομοιώνεται με τη φροντίδα της ψυχής (ο όρος είναι

με μεγάλη ακρίβεια ιατρικός: «Υγιαῖνον»<sup>5</sup>), κι αυτή η φροντίδα είναι μια επιταγή που πρέπει να εφαρμόζεται σ' όλη τη διάρκεια της ζωής. Στο έργο του «Περὶ βίου θεωρητικοῦ»<sup>6</sup>, ο Φίλων χαρακτηρίζει μ' αυτό τον τρόπο ως «ἐπιμέλεια» της ψυχής μια ορισμένη πρακτική των Θεραπευτῶν.

Δεν θ' αρκούσε όμως να μείνουμε εδώ. Θα 'ταν λάθος να πιστέψουμε ότι η φροντίδα του εαυτού ήταν μια επινόηση της φιλοσοφικής σκέψης και αποτέλεσε ένα κανόνα που ιδιάζε στη φιλοσοφική ζωή. Επρόκειτο στην ουσία για έναν κανόνα ζωής, ο οποίος ήταν, μ' ένα πολύ γενικό τρόπο, πολύ υψηλά αξιολογημένος στην Ελλάδα. Ο Πλούταρχος<sup>7</sup> παραθέτει έναν αφορισμό των Λακεδαιμονίων που, απ' αυτή τη σκοπιά, είναι πολύ σημαντικός. Ρώτησαν μια μέρα τον Αναξανδρίδη<sup>8</sup> γιατί οι συμπατριώτες του, οι Σπαρτιάτες, ανέθεταν την καλλιέργεια των γαιών τους σε σκλάβους και δεν κρατούσαν οι ίδιοι αυτήν τη δραστηριότητα. Η απάντηση ήταν η ακόλουθη: «επειδὴ προτιμούμε ν' ασχολούμαστε μ' εμάς τους ίδιους». Η ενασχόληση με τον εαυτό είναι ένα προνόμιο· είναι το σημάδι μιας κοινωνικής ανωτερότητας, σ' αντίθεση μ' εκείνους οι οποίοι οφείλουν ν' ασχολούνται με τους άλλους για να τους υπηρετούν ή μ' εκείνους οι οποίοι ασχολούνται με κάποιο επάγγελμα για να μπορέσουν να ζήσουν. Το προτέρημα που προσφέρουν τα πλούτη, το status, η καταγωγή μεταφράζεται στο γεγονός πως έχεις τη δυνατότητα ν' ασχοληθείς με τον ίδιο σου τον εαυτό. Μπορούμε να σημειώσουμε ότι η ρωμαϊκή αντίληψη του «Otium» δεν είναι άσχετη μ' αυτό το θέμα: ο «ελεύθερος χρόνος» που δηλώνεται εδώ, είναι, κατεξοχήν, ο χρόνος που περνάμε ασχολούμενοι με τον εαυτό μας. Υπ' αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία, στην Ελλάδα όπως και στη Ρώμη, δεν έκανε τίποτε άλλο απ' το να μεταθέσει στο εσωτερικό των ιδιαίτερων αναγκών της ένα πολύ πιο διαδεδομένο κοινωνικό ιδεώδες.

Σε κάθε περίπτωση, ακόμη κι όταν έγινε φιλοσοφική αρχή, η φροντίδα του εαυτού παρέμεινε μια μορφή δραστηριότητας. Ο ίδιος ο όρος «ἐπιμέλεια» δεν χαρακτηρίζει απλώς μια συνειδησιακή στάση ή μια μορφή προσοχής που θα εφαρμόζαμε στον εαυτό μας· χαρακτηρίζει μια διακανονισμένη ενασχόληση, μια εργασία με τους τρόπους της και τους αντικειμενικούς της στόχους. Ο Ξενοφών<sup>9</sup>, για παράδειγμα, χρησιμοποιεί τη λέξη «ἐπιμέλεια» για να περιγράψει την εργασία του κυρίου του οίκου, ο οποίος ελέγχει την αγροτική του εκμετάλλευση. Είναι μια λέξη που χρησιμοποιείται επίσης για το χαρακτηρισμό των τελετουργικών δεόντων που αποδίδονται στους θεούς και στους νεκρούς.

Πλούταρχος

Ξενοφών

Η δραστηριότητα του μονάρχη που φροντίζει για το λαό του κι ελέγχει την πόλη, ονομάζεται από το Δίωνα το Χρυσόστομο «ἐπιμέλεια»<sup>10</sup>. Θα πρέπει λοιπόν να καταλάβουμε, όταν οι φιλόσοφοι κι οι ηθικολόγοι ξαναπροστάξουν ν' ασχοληθούμε με τον εαυτό μας («ἐπιμελείσθαι ἑαυτῶ»), πως δεν συμβουλεύουν απλώς να δώσουμε προσοχή στον ίδιο μας τον εαυτό, ν' αποφύγουμε τα σφάλματα ή τους κινδύνους ή να οχυρωθούμε υπό τη σκέπη μας. Αναφέρονται σ' ένα πεδίο περίπλοκων και διακανονισμένων δραστηριοτήτων. Μπορούμε να πούμε ότι, σ' όλη την αρχαία φιλοσοφία, η φροντίδα του εαυτού θεωρήθηκε συγχρόνως ως δέον και ως τεχνική, μια θεμελιώδης υποχρέωση κι ένα σύνολο επιμελώς επεξεργασμένων τρόπων.

Αφετηρία μιας μελέτης αφιερωμένης στην επιμέλεια του εαυτού είναι, φυσικά, ο «Ἀλκιβιάδης». Σ' αυτόν παρουσιάζονται τρία ερωτήματα που αφορούν τη σχέση της επιμέλειας του εαυτού με την πολιτική, με την παιδαγωγική και με τη γνώση του εαυτού. Η αντιπαραβολή του «Ἀλκιβιάδη» με τα κείμενα του 1ου και 2ου αιώνα δείχνει αρκετούς ενδιαφέροντες μετασχηματισμούς.

1) Ο Σωκράτης προέτρεπε τον Αλκιβιάδη να εκμεταλλευθεί τα νιάτα του προκειμένου ν' ασχοληθεί με τον εαυτό του: «σε πενήντα χρόνια, θα ήταν πολύ αργά»<sup>11</sup>. Όμως ο Επίκουρος έλεγε: «όταν κάποιος είναι νέος, δεν πρέπει να διστάζει να φιλοσοφεί, κι όταν κάποιος είναι γέρος, δεν πρέπει να διστάζει να φιλοσοφεί. Δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς ούτε πολύ αργά για να φροντίσει κάποιος την ψυχή του»<sup>12</sup>. Αυτή η αρχή της συνεχούς φροντίδας, σ' όλη τη διάρκεια της ζωής, έχει, πολύ καθαρά, τη μεγαλύτερη σημασία. Για παράδειγμα, ο Μουσώνιος Ρούφος<sup>13</sup>: «πρέπει να φροντίζουμε αδιάκοπα τον εαυτό μας, αν θέλουμε να σωθούμε». Ἡ ο Γαληνός<sup>14</sup>: «για να γίνει κάποιος ολοκληρωμένος άνθρωπος, είναι, ούτως ειπείν, ανάγκη να εξασκείται σ' όλη του τη ζωή», ακόμη κι αν αληθεύει ότι είναι καλύτερο «να 'χει, ήδη απ' την πιο νεανική του ηλικία, μεριμνήσει για την ψυχή του».

Είναι γεγονός πως οι φίλοι στους οποίους δίνουν τις συμβουλές τους ο Σενέκας ή ο Πλούταρχος δεν είναι πλέον οι φιλόδοξοι έφηβοι στους οποίους απευθυνόταν ο Σωκράτης: είναι άνδρες, άλλοτε νέοι (όπως ο Σερήνας), άλλοτε σε πλήρη ωριμότητα (όπως ο Λουκίλιος, που ασκούσε το αξίωμα του επάρχου της Σικελίας την εποχή που ανταλλάσσει με το Σενέκα μια εκτενή αλληλογραφία περί τα του πνεύματος). Ο Επίκτητος, ο οποίος διδάσκει σε πολύ νεαρούς μαθητές, αλλά συνδιαλέγεται και με ενήλικους –μέχρι και με «αξιωματούχους»– για να τους επιστήσει την προσοχή στη φροντίδα του εαυτού.

Η ενασχόληση, λοιπόν, με τον εαυτό μας δεν είναι μια απλή στιγμιαία προετοιμασία κατά τη διάρκεια της ζωής, είναι μια μορφή ζωής. Ο Αλκιβιάδης καταλάβαινε πως όφειλε να φροντίσει τον εαυτό του, στο βαθμό που ήθελε ν' ασχοληθεί, στη συνέχεια, με τους άλλους. Πρόκειται πλέον για την ενασχόληση με τον εαυτό για τον εαυτό. Πρέπει ν' αποτελούμε το ιδιαίτερο αντικείμενο για τον ίδιο μας τον εαυτό, σ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας.

Από εδώ και η ιδέα της μεταστροφής εις εαυτόν («ad se convertere»)<sup>15</sup>, η ιδέα μιας ολόκληρης υπαρξιακής κίνησης, μέσω της οποίας επιστρέφουμε στον ίδιο μας τον εαυτό («εις εαυτόν επιστρέφειν»). Αναμφίβολα, το θέμα της «επιστροφής» είναι ένα θέμα τυπικά πλατωνικό. Όμως, (μπορέσαμε ήδη να το δούμε στον «Αλκιβιάδη») η κίνηση μέσω της οποίας η ψυχή στρέφεται προς αυτήν την ίδια είναι μια κίνηση μέσω της οποίας το βλέμμα της ελκύεται από το «ύψηλόν», – από το θεϊκό στοιχείο, από τις ουσίες κι από τον υπερουράνιο κόσμο όπου οι ουσίες είναι ορατές. Η επιστροφή στην οποία προσκαλούν ο Σενέκας, ο Πλούταρχος κι ο Επίκτητος είναι, κατά κάποιο τρόπο, μια επιστροφή επί τόπου: δεν έχει άλλο τέλος ούτε άλλη απόληξη παρά το να εγκατασταθεί πλάι στον εαυτό της, να «κατοικήσει στον εαυτό της», όπου και θα διαμείνει. Ο τελικός σκοπός της επιστροφής στον εαυτό είναι η εγκαθίδρυση ενός ορισμένου αριθμού σχέσεων στον ίδιο τον εαυτό. Οι σχέσεις αυτές επινοούνται μερικές φορές πάνω στο νομικό-πολιτικό μοντέλο: να είμαστε μονάρχες του εαυτού μας, ν' ασκούμε σ' αυτόν μια τέλεια κυριαρχία, να είμαστε εντελώς ανεξάρτητοι, ν' ανήκουμε ολοκληρωτικά σ' αυτόν («fieri suum» λέει συχνά ο Σενέκας<sup>16</sup>). Αναπαριστώνται επίσης συχνά πάνω στο μοντέλο της κτητικής ηδονής: να ηδονιζόμαστε με τον εαυτό μας, να ικανοποιούμαστε μ' αυτόν τον ίδιο, να βρίσκουμε μέσα στον εαυτό μας όλη μας την απόλαυση.

2) Μια δεύτερη μεγάλη διαφορά αφορά την παιδαγωγική. Στον «Αλκιβιάδη», η επιμέλεια του εαυτού επιβαλόταν αναλογικά με τα ελαττώματα της παιδαγωγικής: επρόκειτο είτε να τη συμπληρώσει είτε να την υποκαταστήσει: σε κάθε περίπτωση, επρόκειτο να δώσει μια «διαμόρφωση».

Απ' τη στιγμή που η προσαρμογή στον εαυτό έγινε μια πρακτική ενήλικων, την οποία οφείλει κάποιος να εξασκεί σ' όλη του τη ζωή, ο παιδαγωγικός της ρόλος τείνει να εξαφανισθεί και προτείνονται άλλες λειτουργίες.

α) Καταρχάς, μια λειτουργία κριτική. Η πρακτική του εαυτού πρέπει να επιτρέπει την απαλλαγή απ' όλες τις κακές συνήθειες,

απ' όλες τις εσφαλμένες «δόξεις» που μπορούμε να δεχθούμε απ' τον όχλο ή απ' τους κακούς «διδασκάλους», αλλά, επίσης, κι απ' τους γονείς και τον κοινωνικό περίγυρο. Η «αποχή» απ' όσα έχουμε μάθει («de-discere») είναι ένα από τα σημαντικά έργα της καλλιέργειας του εαυτού.

β) Έχει όμως και μια λειτουργία πάλης. Η πρακτική του εαυτού συλλαμβάνεται ως μια διαρκής μάχη. Δεν πρόκειται απλώς για τη μελλοντική διαμόρφωση ενός άξιου ανθρώπου. Πρέπει να δοθούν στο άτομο τα όπλα και το θάρρος που θα του επιτρέψουν ν' αγωνίζεται σε όλη του τη ζωή. Γνωρίζουμε πόσο συχνές ήταν δυο μεταφορές: αυτή της αθλητικής μονομαχίας (στη ζωή είσαι όπως ένας μονομάχος που έχει να απαλλαγεί απ' τους διαδοχικούς αντιπάλους του και που πρέπει να γυμνάζεται ακόμη κι αν δεν μάχεται) κι αυτή του πολέμου (η ψυχή πρέπει να είναι προετοιμασμένη όπως μια στρατιά, για την οποία ο εχθρός είναι πάντοτε έτοιμος να επιτεθεί).

γ) Όμως αυτή η καλλιέργεια του εαυτού έχει κυρίως μια ιαματική και θεραπευτική λειτουργία. Βρίσκεται πολύ πιο κοντά στο ιατρικό μοντέλο απ' ό,τι στο παιδαγωγικό. Χρειάζεται, δίχως αμφιβολία, να θυμηθούμε γεγονότα, τα οποία είναι πολύ παλιά μέσα στον ελληνικό πολιτισμό: την ύπαρξη μιας αντίληψης όπως αυτής του «πάθους», που σημαίνει εξίσου καλά τη σφοδρή επιθυμία της ψυχής και την αρρώστια του σώματος· την ευρύτητα ενός μεταφορικού πεδίου, το οποίο επιτρέπει να χρησιμοποιούνται για το σώμα και την ψυχή εκφράσεις όπως φροντίζω, θεραπεύω, ακρωτηριάζω, κατασχάζω, καθαίρω. Πρέπει επίσης να θυμηθούμε την αγαπημένη στους Επικούρειους, Στωικούς και Κυνικούς αρχή ότι ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να θεραπεύει τις νόσους και τις ψυχές. Ο Πλούταρχος<sup>17</sup> θα μπορέσει μια μέρα να πει πως η φιλοσοφία και η ιατρική συνιστούν «μια χώρα» μία μόνη περιοχή, ένα πεδίο. Ο Επίκτητος δεν ήθελε να θεωρείται η σχολή του ως ένας απλός τόπος διαμόρφωσης, αλλά, καλύτερα, ως ένας «ιατρικός θάλαμος», ένα «ιατρείον»· ήθελε να είναι ένα «ιατρείο της ψυχής»· ήθελε να 'ρχονται οι μαθητές του με τη συνείδηση πως είναι ασθενείς: «ο ένας, έλεγε, με βγαλμένο τον ώμο, ο άλλος με απόστημα, ο τρίτος μ' ένα βαθύ τραύμα, εκείνος εκεί με κεφαλαλγίες»<sup>18</sup>.

3) Στον 1ο και 2ο αιώνα, η σχέση με τον εαυτό θεωρείται πάντοτε πως πρέπει να στηρίζεται πάνω στη σχέση με κάποιο «διδασκαλο», μ' έναν «ελεγκτή» (directeur) ή, εν πάσει περιπτώσει, με κάποιον άλλο. Τούτο, όμως, μέσα σε μια ανεξαρτησία που όλο και περισσότερο διακρίνεται ως προς την ερωτική σχέση.

Το ότι δεν μπορούμε ν' ασχοληθούμε με τον εαυτό μας δίχως τη βοήθεια κάποιου άλλου, είναι μια αρχή γενικότερα παραδεκτή. Ο Σενέκας έλεγε πως κανείς δεν είναι ποτέ τόσο δυνατός ώστε ν' απαλλαγεί μόνος του απ' την κατάσταση της «Stultitia» στην οποία βρίσκεται: «έχει ανάγκη να του δώσουν το χέρι και να τον τραθήξουν<sup>19</sup>». Ο Γαληνός, ομοίως, έλεγε ότι ο άνθρωπος αγαπά πάρα πολύ τον εαυτό του για να μπορεί να θεραπευτεί μόνος του από τα πάθη του: είχε πολλές φορές δει ανθρώπους, οι οποίοι δεν είχαν δεχθεί ν' αφεθούν στην εξουσία κάποιου άλλου, να «τρικλίζουν»<sup>20</sup>. Η αρχή αυτή αληθεύει για τους αρχάριους· ισχύει όμως και για τη συνέχεια και μέχρι το τέλος της ζωής. Η στάση του Σενέκα, στην αλληλογραφία του με το Λουκίλιο, είναι χαρακτηριστική: ματαιοπονεί που είναι γέρος, που έχει εγκαταλείψει όλες αυτές τις δραστηριότητες· δίνει συμβουλές στο Λουκίλιο, αλλά αναρωτιέται κι ο ίδιος και συγχαίρει τον εαυτό του για τη βοήθεια που βρίσκει μέσα σ' αυτή την ανταλλαγή επιστολών.

Το αξιοσημείωτο σ' αυτή την πρακτική της ψυχής είναι η πολλαπλότητα των κοινωνικών σχέσεων που μπορούν να της χρησιμεύσουν ως στήριγμα.

– Υπάρχουν σχολές αυστηρά οργανωμένες: ως παράδειγμα μπορεί να χρησιμεύσει η σχολή του Επίκτητου· γίνονταν δεκτοί σ' αυτή, κοντά στους μαθητές που έμεναν για μια μεγαλύτερη εξάσκηση, και περαστικοί ακροατές· αλλά, επίσης, παρεχόταν εκεί και μια εκπαίδευση σ' αυτούς που ήθελαν να γίνουν κι οι ίδιοι φιλόσοφοι και «ελεγκτές» ψυχών· ορισμένες απ' τις «Διατριβές» τις οποίες συγκέντρωσε ο Αρριανός είναι τεχνικά μαθήματα γι' αυτούς τους μελλοντικούς πρακτικούς της καλλιέργειας του εαυτού.

– Επίσης συναντάμε –και κυρίως στη Ρώμη– ιδιωτικούς συμβούλους: εγκατεστημένοι στο περιβάλλον μιας μεγάλης προσωπικότητας, η οποία αποτελούσε μέρος της ομάδας τους ή της πελατείας τους, πρόσφεραν πολιτικές απόψεις, διηύθυναν την αγωγή των νέων, βοηθούσαν στις σημαντικές περιστάσεις της ζωής. Έτσι κι ο Δημήτριος στο περιβάλλον του Θρασέα Παίτιου· όταν ο τελευταίος οδηγείται στην αυτοκτονία, ο Δημήτριος του χρησιμεύει, κατά κάποιο τρόπο, ως σύμβουλος αυτοκτονίας, στηρίζοντάς τον στις τελευταίες του στιγμές μ' ένα λόγο περί αθανασίας.

– Υπάρχουν όμως κι άλλες μορφές όπου ασκείται ο έλεγχος της ψυχής. Τούτη έρχεται να επαυξήσει και να δώσει ζωή σ' ένα ολόκληρο σύνολο άλλων σχέσεων: οικογενειακών σχέσεων (ο Σενέκας γράφει στη μητέρα του μια «consolatio» σχετικά με τον



εξορισμό του)· σχέσεων προστασίας (ο ίδιος Σενέκας ασχολείται συγχρόνως με τη σταδιοδρομία και την ψυχή του νεαρού Σερήνου, ενός εξαδέλφου από την επαρχία, ο οποίος έχει μόλις φθάσει στη Ρώμη)· σχέσεων φιλίας μεταξύ δύο προσώπων αρκετά κοντινών λόγω ηλικίας, πνευματικής καλλιέργειας και κοινωνικής θέσης (ο Σένεκας με το Λουκίλιο)· σχέσεων με μια υψηλά ιστάμενη προσωπικότητα, στην οποία στέλνει κάποιος τις υπηρεσίες του, προσφέροντάς της, ταυτόχρονα, χρήσιμες συμβουλές (όπως ο Πλούταρχος με το Φουνδάνο, στον οποίο αποστέλλει, κατεπειγόντως, τις σημειώσεις που ο ίδιος κράτησε σχετικά με την ηρεμία της ψυχής).

Έτσι, συγκροτείται αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μία υπηρεσία της ψυχής», η οποία ολοκληρώνεται δια μέσου πολλαπλών κοινωνικών σχέσεων. Ο παραδοσιακός «έρως» παίζει έναν όλο και πιο περιστασιακό ρόλο σ' αυτήν. Τούτο δεν σημαίνει ότι οι συναισθηματικές σχέσεις δεν ήταν συχνά έντονες. Αναμφίβολα, οι σύγχρονες κατηγορίες αντίληψης της φιλίας και του έρωτα δε βοηθούν καθόλου στην αποκρυπτογράφηση αυτών των σχέσεων. Η αλληλογραφία του Μάρκου Αυρήλιου με το δάσκαλό του, Φρόντωνα, μπορεί να χρησιμεύσει ως παράδειγμα αυτής της έντασης και της περιπλοκότητας.

Αυτή η καλλιέργεια του εαυτού συμπεριελάμβανε ένα σύνολο πρακτικών στο οποίο αντιστοιχούσε ο όρος «άσκησης». Πρέπει καταρχάς, ν' αναλύσουμε τους αντικειμενικούς της στόχους. Σ' ένα χωρίο, που παραθέτει ο Σενέκας, ο Δημήτριος καταφεύγει στην πολύ διαδεδομένη μεταφορά του παλαιστή<sup>21</sup>: οφείλουμε να εξασκούμαστε όπως ένας παλαιστής· αυτός δεν μαθαίνει όλες τις δυνατές κινήσεις, δεν προσπαθεί να κάνει άχρηστα ανδραγαθήματα· εξασκείται σ' ορισμένες κινήσεις, σ' αυτές που του είναι απαραίτητες στον αγώνα προκειμένου να θριαμβεύσει επί των αντιπάλων του. Με τον ίδιο τρόπο, δεν χρειάζεται να σημειώνουμε λαμπρές επιτυχίες πάνω σ' εμάς τους ίδιους (η φιλοσοφική άσκηση είναι πολύ δύσπιστη απέναντι στα πρόσωπα τα οποία εκθειάζαν τα θαύματα της εγκράτειάς τους, της νηστείας τους, της πρόγνωσης τους για το μέλλον). Όπως ένας καλός παλαιστής, πρέπει να μαθαίνουμε αποκλειστικά εκείνο που θα μας επιτρέψει ν' αντισταθούμε στα γεγονότα τα οποία μπορούν να συμβούν· πρέπει να μάθουμε να μην τ' αφήνουμε να μας απογοητεύουν, να μην αφηνόμαστε να παρασυρθούμε από τις συγκινήσεις που θα μπορούσαν να μας προκαλέσουν.

Συνεπώς, τι έχουμε ανάγκη ώστε να μπορέσουμε να διατηρήσουμε την αυτοκυριαρχία μας μπροστά στα γεγονότα που μπο-

ρούν να συμβούν; Έχουμε ανάγκη το «λόγο»: «λόγους» νοούμενους ως αληθινούς και ορθούς (*discours vrais et discours raisonnables*). Ο Λουκρήτιος μιλά για τα «*veridica dicta*», τα οποία μας επιτρέπουν ν' αποτρέψουμε τους φόβους μας και να μην αφεθούμε να καταβληθούμε απ' αυτό που θεωρούμε πως είναι δυστυχία. Τα εφόδια τα οποία έχουμε ανάγκη για ν' ανταποκριθούμε στο μέλλον, αποτελούνται από αληθινούς λόγους. Είναι αυτοί που μας επιτρέπουν ν' αντιμετωπίσουμε το πραγματικό.

Τρία ερωτήματα τίθενται ως προς αυτούς.

1) Το ερώτημα της φύσης. Πάνω σε τούτο το ζήτημα, οι συζητήσεις μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών και στο εσωτερικό των ίδιων ρευμάτων υπήρξαν πολυάριθμες. Το κύριο σημείο της συζήτησης αφορούσε στην αναγκαιότητα των θεωρητικών γνώσεων. Στο σημείο αυτό, όλοι οι Επικούρειοι ήταν σύμφωνοι: η γνώση των αρχών που κυβερνούν τον κόσμο, η γνώση της φύσης των θεών, των αιτιών των θαυμάτων, των νόμων της ζωής και του θανάτου, είναι, μέσα από τη σκοπιά τους, απαραίτητη για την προετοιμασία απέναντι στα γεγονότα που είναι δυνατό να συμβούν στη ζωή. Οι Στωικοί χωρίζονταν ανάλογα με τη γειτνίασή τους ως προς τις διδαχές των Κυνικών: άλλοι απέδιδαν μεγαλύτερη σημασία στα «δόγματα», στις θεωρητικές αρχές που στηρίζουν τις πρακτικές συνταγές· αντίθετα, άλλοι απέδιδαν την κύρια θέση σ' αυτούς τους συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφοράς. Οι επιστολές 90-91 του Σενέκα εκθέτουν πολύ καθαρά τις υπάρχουσες θέσεις. Εκείνο που πρέπει να τονιστεί στο σημείο τούτο, είναι ότι αυτοί οι αληθινοί λόγοι, τους οποίους έχουμε ανάγκη, δεν αφορούν αυτό που είμαστε, παρά μέσα στη σχέση μας με τον κόσμο, μέσα στη θέση μας στη φυσική ευταξία, μέσα στην εξάρτηση ή ανεξαρτησία μας ως προς τα γεγονότα που μπορούν να συμβούν. Με κανένα τρόπο δεν είναι μια αποκωδικοποίηση των σκέψεών μας, των παραστάσεών μας, των επιθυμιών μας.

2) Το δεύτερο ερώτημα που τίθεται, αφορά τον τρόπο ύπαρξης αυτών των λόγων μέσα μας. Το να λέμε πως είναι απαραίτητοι για το μέλλον μας, είναι σαν να λέμε πως οφείλουμε να είμαστε έτοιμοι να καταφύγουμε σ' αυτούς μόλις αισθανθούμε την ανάγκη. Όταν εμφανίζεται ένα απροσδόκητο γεγονός ή συμφορά, πρέπει να μπορούμε να προστρέξουμε στους αληθινούς λόγους, οι οποίοι σχετίζονται μ' εκείνο το γεγονός ή τη συμφορά, για να μας προστατεύσουν. Πρέπει να βρίσκονται μέσα μας, στη διάθεσή μας. Οι Έλληνες έχουν μια τρέχουσα έκφραση γι' αυτό: «*πρόχειρον ἔχειν*», την οποία οι Λατίνοι μεταφράζουν: «*habere in manu, in promptu habere*», – να έχουμε κάτι πρό-χειρο.

Πρέπει να καταλάβουμε καλά ότι εκεί πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό από μία απλή ενθύμηση, την οποία θ' ανακαλούσαμε στη μνήμη μας, ευκαιρίας δοθείσης. Ο Πλούταρχος, για παράδειγμα, καταφεύγει σε πολλές μεταφορές προκειμένου να χαρακτηρίσει την ύπαρξη αυτών των αληθινών λόγων μέσα μας. Τους συγκρίνει μ' ένα ίαμα («φάρμακον»), με το οποίο οφείλουμε να είμαστε εφοδιασμένοι ώστε ν' ανταπεξέλθουμε σ' όλες τις αστάθειες της ύπαρξης (ο Μάρκος Αυρήλιος τους συγκρίνει με τα εργαλεία που ένας χειρουργός πρέπει να έχει πάντοτε πρόχειρα<sup>22</sup>): ο Πλούταρχος, επίσης, τους παρομοιάζει με τους φίλους, από τους οποίους «οι πιο σίγουροι κι οι καλύτεροι είναι εκείνοι, των οποίων η χρήσιμη παρουσία μας βοηθά στις αναποδιές»: αλλού, τους επικαλείται ως μια εσωτερική φωνή, που από μόνη της καταφέρνει ν' ακούγεται όταν τα πάθη αρχίζουν να φουντώνουν: πρέπει να βρίσκεται μέσα μας όπως ένας «κύριος του οποίου η φωνή αρκεί για να κατευνάσει το γρύλισμα των σκυλιών»<sup>23</sup>. Σ' ένα χωρίο του «De Beneficiis»<sup>24</sup>, βρίσκουμε μια διαβάθμιση αυτού του είδους, η οποία πηγαίνει απ' το εργαλείο το οποίο διαθέτουμε στον αυτοματισμό του λόγου που θαμίλαγε μέσα μας από μόνος του: σχετικά με τις συμβουλές που δίνονται από το Δημήτριο, ο Σενέκας λέει ότι πρέπει «να τους κρατάμε και με τα δυο χέρια» («*utraque manu*»), χωρίς να τους αφήσουμε ποτέ: αλλά χρειάζεται, επίσης και να τους στερεώσουμε, να τους προσδέσουμε («*adfigere*») στο πνεύμα, μέχρι να φτιάξουμε απ' αυτούς ένα κομμάτι του ίδιου μας του εαυτού («*partem sui facere*»), και τέλος, να επιτύχουμε, μέσα από μια καθημερινή πνευματική άσκηση, να «εμφανίζονται από μόνες τους οι σωτήριες σκέψεις».

Έχουμε εδώ μια κίνηση τελείως διαφορετική από αυτήν που επιτάσσει ο Πλάτων, όταν ζητά απ' την ψυχή να επιστρέψει σ' αυτήν την ίδια, για να ξαναβρεί την αληθινή της φύση. Αντίθετα, αυτό που ο Πλούταρχος ή ο Σενέκας υποβάλλουν είναι η απορρόφηση μιας αλήθειας η οποία παραδίδεται από μία διδασκαλία, μια ανάγνωση ή μία συμβουλή: και την αφομοιώνουμε μέχρι που να φτιάξουμε απ' αυτήν ένα μέρος του ίδιου μας του εαυτού, μέχρι να δημιουργήσουμε απ' αυτή μία εσωτερική αρχή, μόνιμη και πάντοτε έτοιμη για δράση. Σε μια πρακτική όπως αυτή, δεν ξαναβρίσκουμε, χάρη στην κίνηση της ανάμνησης, μια αλήθεια κρυμμένη στο βάθος του εαυτού: εσωτερικεύουμε τις αλήθειες που έχουμε δεχθεί, μέσω μιας ιδιοποίησης όλο και περισσότερο επιμελημένης.

3) Τίθεται, λοιπόν, μια σειρά τεχνικών ερωτημάτων ως προς

τις μεθόδους αυτής της ιδιοποίησης. Η μνήμη παίζει, προφανώς, ένα σπουδαίο ρόλο σ' αυτή· ωστόσο, όχι με την πλατωνική μορφή της ψυχής η οποία ανακαλύπτει ξανά την αρχέγονή της φύση και την πατρίδα της, αλλά με τη μορφή των προοδευτικών ασκήσεων απομνημόνευσης. Θα ήθελα, απλώς, να σημειώσω ορισμένα ισχυρά σημεία μέσα σ' αυτήν την «άσκηση» της αλήθειας:

– Σημασία της ακρόασης. Ενώ ο Σωκράτης ρωτούσε και ζητούσε να κάνει κάποιον να πει αυτό που ήξερε (χωρίς να γνωρίζει ότι το ξέρει), ο μαθητής, για τους Στωικούς ή τους Επικούρειους (όπως και στις πυθαγόρειες σέκτες) οφείλει, καταρχήν, να σιωπά και να ακούει. Βρίσκουμε στον Πλούταρχο, ή στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα<sup>25</sup>, ένα ολόκληρο σύνολο κανόνων για την ορθή ακρόαση (η φυσική στάση για την πρόσληψη, ο τρόπος του να κατευθύνει κάποιος την προσοχή του, ο τρόπος του να συγκρατεί αυτό που μόλις ειπώθηκε).

– Σημασία, επίσης, της γραφής. Εκείνη την εποχή, υπήρξε μια ολόκληρη καλλιέργεια αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε προσωπική γραφή: το να κρατά κάποιος σημειώσεις πάνω στις αναγνώσεις, στις συζητήσεις, στις σκέψεις που ακούμε ή κάνουμε μέσα μας· το να κρατά κάποιος είδη σημειωματαρίων πάνω στα ενδιαφέροντα θέματα (αυτό που οι Έλληνες ονομάζουν «ύπομνήματα») και τα οποία πρέπει να επαναγιγνώσκονται που και που, ώστε να ξανακάνουν επίκαιρο αυτό που περιέχουν.

– Σημασία, ομοίως, των επιστροφών στον εαυτό, με την έννοια όμως της απομνημόνευσης αυτών που έχουμε μάθει. Είναι η ακριθής και τεχνική σημασία της έκφρασης «ἀναχώρησις εἰς ἑαυτὸν», όπως τη χρησιμοποιεί ο Μάρκος Αυρήλιος: «να επιστρέψουμε στον εαυτό μας και να εξετάζουμε τα «πλούτη» τα οποία έχουμε αποθέσει μέσα του»<sup>26</sup>. οφείλουμε να έχουμε μέσα μας ένα είδος βιβλίου, το οποίο να επαναγιγνώσκουμε που και που. Επανελέγχεται εδώ η πρακτική των τεχνικών της μνήμης τις οποίες μελέτησε ο F. Yates.

Υπάρχει, λοιπόν, εδώ ένα ολόκληρο σύνολο τεχνικών, οι οποίες έχουν ως σκοπό τη σύνδεση αλήθειας και υποκειμένου. Πρέπει, όμως, να το καταλάβουμε καλά: δεν πρόκειται για την ανακάλυψη μιας αλήθειας μέσα στο υποκείμενο, ούτε για τη μετατροπή της ψυχής σε τόπο όπου εδρεύει, με μια συγγένεια ουσίας ή μ' ένα δικαίωμα πρωτοκαθεδρίας, η αλήθεια· πολύ περισσότερο, δεν πρόκειται να δημιουργηθεί από την ψυχή το αντικείμενο ενός αληθινού λόγου. Απέχουμε ακόμη πολύ από εκείνο που θα ήταν μια ερμηνευτική του υποκειμένου. Όπως αντιθέτως, το υποκείμενο πρόκειται να ενισχυθεί με μια αλήθεια την οποία

δεν γνώριζε και η οποία δεν είχε την έδρα της σ' αυτό: απ' αυτήν την προοδευτικά μανθανόμενη, απομνημονευόμενη αλήθεια, πρόκειται να δημιουργηθεί ένα οιωνεί-υποκείμενο (««uasi-sujet»), το οποίο βασιλεύει κυριαρχικά μέσα μας.

Μπορούμε να διακρίνουμε τις ασκήσεις σε αυτές οι οποίες τελούνται μέσα σε πραγματική κατάσταση και ουσιαστικά συνιστούν μια εξάσκηση αντοχής κι εγκράτειας, και αυτές που συνιστούν εξασκήσεις μέσα στη σκέψη και από την σκέψη.

πραεmeditatio

Η πιο ξακουστή απ' αυτές τις ασκήσεις της σκέψης ήταν η «praemeditatio malorum», μελέτη των μελλοντικών κακών. Ήταν επίσης μια απ' τις πλέον συζητημένες. Οι Επικούρειοι την απέρριπταν, λέγοντας ότι ήταν ανώφελο να υποφέρουμε προκαταβολικά από τα κακά που δεν είχαν ακόμη έλθει και πως άξιζε περισσότερο να εξασκούμαστε στο να επαναφέρουμε στη σκέψη μας την ανάμνηση των περασμένων ηδονών, ώστε να προστατευθούμε καλύτερα απ' τα παρόντα κακά. Οι αυστηροί Στωικοί – όπως ο Σενέκας κι ο Επίκτητος – αλλά, επίσης, κι άνδρες, των οποίων η συμπεριφορά ως προς το στωικισμό είναι πολύ αμφιταλαντευόμενη, όπως ο Πλούταρχος, εξασκούν με μεγάλη επιμέλεια την «praemeditatio malorum». Πρέπει να καταλάβουμε καλά σε τι συνίσταται: φαινομενικά είναι μια ζοφερή κι απαισιόδοξη πρόβλεψη του μέλλοντος. Στην ουσία, είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.

– Καταρχάς, δεν πρόκειται για την αναπαράσταση ενός μέλλοντος τέτοιου, ώστε να υπάρχουν ελπίδες πραγματοποίησής του. Πρόκειται, όμως, για το να φανταζόμαστε, με πολύ συστηματικό τρόπο, το χειρότερο που θα μπορούσε να συμβεί, ακόμη κι αν υπάρχουν ελάχιστες πιθανότητες να προκύψει. Ο Σενέκας το λέει με την ευκαιρία της πυρκαγιάς που είχε καταστρέψει ολόκληρη την πόλη της Lyon: το παράδειγμα πρέπει να μας διδάξει να θεωρούμε το χειρότερο ως πάντοτε σίγουρο.

– Έπειτα, δεν πρέπει να θεωρούνται αυτά τα πράγματα ως δυνάμενα να πραγματοποιηθούν σ' ένα περισσότερο ή λιγότερο μακρινό μέλλον, αλλά να παρουσιάζονται ως ήδη παρόντα, ήδη έτοιμα να πραγματοποιηθούν. Ας φαντασθούμε, για παράδειγμα, ότι είμαστε ήδη εξόριστοι, έχουμε ήδη υποβληθεί σε βασανιστήρια.

– Τέλος, αν τα παρουσιάζουμε εν ενεργεία, δεν το κάνουμε για να ζήσουμε προκαταβολικά τις λύπες και τις οδύνες που θα μας προκαλούσαν, αλλά για να πειστούμε ότι, με κανέναν τρόπο, δεν είναι πραγματικές συμφορές και ότι μόνη η γνώμη που έχουμε γι' αυτά μας κάνει να τα παίρνουμε για πραγματικές συμ-

φορές.

Το βλέπουμε: η άσκηση τούτη δεν συνίσταται στην ενόραση ενός πιθανού μέλλοντος με πραγματικά κακά, ώστε να εξοικειωθούμε μ' αυτό, αλλά στην ταυτόχρονη κατάργηση και του μέλλοντος και του κακού. Του μέλλοντος: εφ' όσον παρουσιάζεται ως ήδη παραδομένο σε μια ακραία πραγματικότητα. Της συμφοράς: εφ' όσον εξασκούμαστε στο να μην την θεωρούμε πλέον ως τέτοια.

2) Στο άλλο άκρο των ασκήσεων βρίσκουμε εκείνες οι οποίες πραγματοποιούνται μέσα σε μια κατάσταση πραγματική. Αυτές οι ασκήσεις είχαν πίσω τους μια μεγάλη παράδοση: ήταν οι πρακτικές εγκράτειας, στέρησης ή φυσικής αντοχής. Μπορούσαν να έχουν αξία εξαγνισμού ή να επιβεβαίωναν τη δαιμονική δύναμη εκείνου που τις εκτελούσε. Στην καλλιέργεια του εαυτού, όμως, οι ασκήσεις αυτές έχουν μία άλλη σημασία: πρόκειται για την απόδειξη και τη δοκιμασία της ανεξαρτησίας του ατόμου απέναντι στον εξωτερικό κόσμο.

*exercitatio*

Δύο παραδείγματα. Το πρώτο στον Πλούταρχο, το «Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου»<sup>27</sup>. Ένας από τους συνομιλητές θυμάται μια πρακτική, της οποίας την καταγωγή αποδίδει έπειτα στους Πυθαγόρειους. Αρχικά, ασχολείται κάποιος με αθλητικές δραστηριότητες που ανοίγουν την όρεξη· κατόπιν, κάθεται μπροστά σε τραπέζια βαρυφορτωμένα με τα πιο γευστικά εδέσματα· κι αφού τα παρατηρήσει προσεκτικά, τα δίνει στους δούλους, ενώ ο ίδιος λαμβάνει την απλή και λιτή τροφή ενός φτωχού.

Ο Σενέκας διηγείται στην Επιστολή 18 ότι όλη η πόλη είναι απασχολημένη με την προετοιμασία των «Σατουρναλίων» (Saturnalia). Χρησιμοποιεί την ενόραση ώστε να δει ποιό θα είναι το όφελός του από τη συμμετοχή του, μ' έναν ορισμένο τουλάχιστον τρόπο, στις εορτές. Όμως η προετοιμασία του εαυτού του, που διαρκεί πολλές ημέρες, συνίσταται στο να ντυθεί μ' ένα χοντρό μάλλινο ένδυμα, να κοιμηθεί πάνω σ' ένα παλιοκρέβατο και να τρέφεται μόνο με χωριάτικο ψωμί. Δεν γίνεται για να βρεθούμε σε καλύτερη διάθεση εν όψει των εορτών, αλλά για να επιβεβαιώσουμε πως η φτώχεια δεν είναι κακό και, συγχρόνως, πως είμαστε τελείως ικανοί να την υποφέρουμε. Άλλα χωρία, στον ίδιο Σενέκα ή στον Επίκουρο, επικαλούνται τη χρησιμότητα αυτών των σύντομων περιόδων εκούσιων δοκιμασιών. Ο Μουσώνιος Ρούφος προτείνει κι αυτός δοκιμασίες στην ύπαιθρο: ζει κάποιος όπως οι χωρικοί και, όπως κι αυτοί, επιδίδεται στις αγροτικές εργασίες.

3) Μεταξύ του πόλου της «meditatio», όπου εξασκούμαστε

μέσα στη σκέψη, και αυτού της «exercitatio», όπου εξασκούμαστε μέσα σε πραγματική κατάσταση, υπάρχει μια ολόκληρη σειρά άλλων πιθανών πρακτικών, προορισμένων να ελέγξουν τον εαυτό.

Είναι ο Επίκτητος, κυρίως, ο οποίος δίνει παραδείγματά τους στις «Διατριβές»<sup>28</sup>. Είναι ενδιαφέροντα γιατί θα τα ξαναβρούμε πάλι στη χριστιανική πνευματικότητα. Πρόκειται, ειδικότερα, γι' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «έλεγχο των παραστάσεων».

Ο Επίκτητος θέλει να βρισκόμαστε σε θέση διαρκούς επαγρύπνησης ως προς τις παραστάσεις που μπορούν να έρθουν στη σκέψη. Αυτή τη θέση την εξηγεί με δύο μεταφορές: αυτήν του νυχτοφύλακα, ο οποίος δεν αφήνει τον οποιονδήποτε να μπει στην πόλη ή στον οικό· κι αυτήν του αργυραμοιβού ή του ελεγκτή των νομισμάτων –του «ἀργυρογνώμονα»– ο οποίος, όταν του παρουσιάζουν ένα νόμισμα, το κοιτάει, υπολογίζει με το χέρι το βάρος του, ελέγχει το μέταλλο και την εικόνα που αυτό φέρει. Την αρχή ότι, ως προς αυτές τις ιδιαίτερες σκέψεις, πρέπει να είμαστε όπως ένας άγρυπνος αργυραμοιβός, την ξανασυναντάμε, με τους ίδιους σχεδόν όρους, στον Ευάγγριο τον Ποντικό και στον Ιωάννη Κασσιανό. Σ' αυτούς εδώ, όμως, πρόκειται για τον ορισμό μιας ερμηνευτικής στάσης ως προς τον ίδιο μας τον εαυτό: να ξεδιαλύνουμε ό,τι φιλήδονο μπορεί να υπάρχει σ' αυτόν, μέσα σε σκέψεις φαινομενικά αθώες, ν' αναγνωρίσουμε εκείνες που έρχονται απ' το Θεό κι εκείνες που έρχονται απ' το Διάβολο. Στον Επίκτητο, πρόκειται για κάτι το διαφορετικό: πρέπει να γνωρίζουμε αν έχουμε ή όχι προσβληθεί ή καταληφθεί απ' αυτό που αναπαραστάθηκε και ποιό λόγο έχουμε για να είμαστε έτσι ή για να μην είμαστε.

Υπ' αυτήν την έννοια, ο Επίκτητος συνιστά στους μαθητές του μία άσκηση ελέγχου, εμπνευσμένη απ' τους σοφιστικούς αγώνες λόγων, οι οποίοι έχαιραν μεγάλης εκτίμησης στις σχολές· αντί να ορμά, όμως, ο ένας στον άλλο με δυσεπίλυτες ερωτήσεις, θα προτείνονται τύποι καταστάσεων ως προς τις οποίες θα πρέπει ν' αντιδράσουν<sup>29</sup>: «ο γιος του τάδε πέθανε – Απάντηση: αυτό δεν εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό. – Ο πατέρας του δείνα τον αποκλήρωσε. Τι πιστεύεις; – Αυτό δεν εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό... – Είναι θλιμμένος εξαιτίας αυτού – Αυτό εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό. – Το υπέφερε με ανδρεία – Αυτό εξαρτάται από εμάς, είναι καλό»<sup>30</sup>.

Το βλέπουμε: αυτός ο έλεγχος των παραστάσεων δεν έχει ως στόχο την αποκρυπτογράφηση, κάτω απ' τα προσχήματα, μιας κρυμμένης αλήθειας, η οποία θα ήταν αυτή του ίδιου του υποκει-

μένου· αντίθετα, βρίσκει μέσα σ' αυτές τις παραστάσεις, έτσι όπως αυτές παρουσιάζονται, την ευκαιρία να υπενθυμίσει έναν ορισμένο αριθμό αληθινών αρχών –σχετικά με το θάνατο, την αρρώστια, τη λύπη την πολιτική ζωή κ.τ.λ.– και μέσα από αυτήν την υπενθύμιση μπορούμε να δούμε αν είμαστε ικανοί να δρούμε σύμφωνα με τέτοιου είδους αρχές – αν έχουν γίνει, κατά τη μεταφορά του Πλούταρχου, εκείνη η φωνή του κυρίου που υψώνεται ταυτόχρονα με τα γρυλίσματα των παθών και ξέρει να τα κάνει να σιωπούν.

4) Στην κορυφή όλων αυτών των ασκήσεων, βρίσκουμε την περίφημη «μελέτη θανάτου» – μελέτη ή, καλύτερα, άσκηση θανάτου. Δεν συνίσταται, στην ουσία, σε μία απλή, ακόμη και επίμονη, υπενθύμιση πως το πεπρωμένο μας είναι να πεθάνουμε. Είναι ένας τρόπος να καταστήσουμε το θάνατο παρόντα στη ζωή. Ανάμεσα σ' όλους τους άλλους Στωικούς, ο Σενέκας εξασκήθηκε πολύ σ' αυτή την πρακτική. Αυτή φροντίζει να πράττουμε έτσι, ώστε να ζούμε την κάθε μας ημέρα σαν να ήταν η τελευταία.

Για να καταλάβουμε καλά την άσκηση την οποία προτείνει ο Σενέκας, πρέπει να θυμηθούμε τις παραδοσιακά εγκαθιδρυμένες αναλογίες μεταξύ των διαφορετικών κύκλων του χρόνου: οι στιγμές της ημέρας, από την αυγή ως το λυκόφως, τοποθετούνται σε μια συλλαβική σχέση με τις εποχές του έτους – απ' την άνοιξη ως το χειμώνα· κι αυτές οι εποχές, με τη σειρά τους, τοποθετούνται σε σχέση με τις ηλικίες της ζωής, από τα παιδικά χρόνια ως τα γηρατειά. Η άσκηση του θανάτου, έτσι όπως αναφέρεται σε ορισμένες επιστολές του Σενέκα, συνίσταται στο να ζούμε τη μακρά διάρκεια της ζωής σαν να ήταν τόσο σύντομη όσο μια ημέρα και να ζούμε την κάθε ημέρα σαν να περιέχεται σ' αυτήν ολόκληρη η ζωή μας· κάθε πρωί, πρέπει να βρισκομαστε στην παιδική ηλικία της ζωής μας, αλλά να ζούμε όλη τη διάρκεια της ημέρας σαν να επρόκειτο το βράδυ να είναι η στιγμή του θανάτου. «Την ώρα που πάμε για ύπνο», λέει στην επιστολή 12, «ας πούμε, ευδιάθετα, με γελαστό πρόσωπο: έζησα»<sup>31</sup>. Είναι ο ίδιος εκείνος τύπος άσκησης τον οποίο σκεφτόταν ο Μάρκος Αυρήλιος όταν έγραφε ότι: «η ηθική τελειότητα επιτρέπει να περνάμε την κάθε ημέρα σαν να ήταν η τελευταία» (Vii, 69). Ήθελε ακόμη κάθε πράξη να γίνεται «σαν να ήταν η τελευταία» (II, 5).

Εκείνο το οποίο δημιουργεί την ιδιαίτερη αξία της μελέτης του θανάτου, δεν είναι μόνο το ότι προκαταβάλλει πάνω σ' αυτό που η κοινή γνώμη παρουσιάζει συνήθως ως τη μεγαλύτερη συμφορά, δεν είναι μόνο το ότι μας επιτρέπει να πειστούμε πως ο θάνατος δεν είναι κακό· προσφέρει τη δυνατότητα να ρίξουμε,



ούτως ειπείν, προκαταβολικά, μια αναδρομική ματιά στη ζωή μας.

Αντικρίζοντας τον ίδιο μας τον εαυτό σαν να βρίσκεται πάνω στη στιγμή του θανάτου, μπορούμε να κρίνουμε κάθε πράξη, την οποία είμαστε έτοιμοι να διαπράξουμε, μέσα στην πραγματική της αξία. Ο θάνατος, έλεγε ο Επίκτητος, αρπάζει τον εργάτη πάνω στην εργασία του, το ναύτη πάνω στο ταξίδι του: «και συ, πάνω σε ποιά ασχολία θέλεις ν' αρπαχθείς;». Κι ο Σενέκας θεωρούσε τη στιγμή του θανάτου ως εκείνη στην οποία μπορούμε, κατά κάποιο τρόπο, να γίνουμε κριτές του εαυτού μας και να υπολογίσουμε την ηθική πρόοδο που θα έχουμε πραγματοποιήσει μέχρι την τελευταία μας ημέρα. Στην 26η επιστολή, έγγραφε<sup>32</sup>: «Σχετικά με την ηθική πρόοδο την οποία θα μπορούσα να πραγματοποιήσω, θ' αφήσω να την κρίνει ο θάνατος... Περιμένω την ημέρα κατά την οποία θα κρίνω εμένα τον ίδιο και θα γνωρίζω αν έχω την αρετή πάνω στα χείλη ή μέσα στην καρδιά».

Απόδοση στα ελληνικά: Χ. Ζαφειρόπουλος

## Σημειώσεις του μεταφραστή

Οι σημειώσεις που ακολουθούν προέρχονται από την ανολοκλήρωτη προσωπική έρευνα του μεταφραστή. Κατά συνέπεια, οι παραλείψεις είναι πολλές και σημαντικές. Οι παραπομπές που δίνει ο ίδιος ο συγγραφέας σημειώνονται μέσα στο κείμενο.

1. Πλάτωνος *Ἀπολογία Σωκράτους*, 29 d-e.
2. *Ό.π.* 29 d, 33a-d, 36d.
3. Γρηγορίου του Νύσσης *Περὶ παρθενίας* P.G. 46, 372-373.
4. Επίκουρου *Μενοικεῖ χαίρειν*, 122, 1-3.
5. Στο κείμενο «ὕγιαίνειν».
6. Φίλωνος *Περὶ βίου θεωρητικῶν*, 36.
7. Πλουτάρχου *Ἀποφθέγματα Λακωνικὰ, Ἀναξανδρίδης*, 3.
8. Στο κείμενο «Alexandride».
9. Ξενοφώντος *Οἰκονομικός*, V, 1.
10. Δίωνος Χρυσσοστόμου *Περὶ βασιλείας*, III, 55.
11. Πλάτωνος *Ἀλκιβιάδης*, 127 d-e.
12. Βλ. σημείωση 4.
13. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ Ἀοργησίας*, 453 D.
14. Γαληνού *Περὶ χρείας τῶν μερῶν*, Λ, 10.
15. «Μετά-στροφή» (con-vertere), η στροφή μετά τινος, στη συγκεκριμένη περίπτωση η στροφή της ψυχῆς μετά του εαυτού της.
16. Π.χ. Σενέκα *Epistulae Morales*, 75, 18.
17. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Ὑγιεινὰ παραγγέλματα*, 122 E.
18. Επικτήτου *Διατριβαί*, III, xxiii, 30.
19. Σενέκα *Epistulae morales*, 75, 9-15.
20. Γαληνού *Περὶ διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν τῇ ἐκάστου ψυχῇ*

ιδίων παθῶν, III.

21. Σενέκα *De Beneficiis*, VII, i, 3-4.
22. Μάρκου Αυρηλίου *Εἰς ἑαυτὸν*, III, 13.
23. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, 593 B.
24. Σενέκα *De Beneficiis*, VII, ii, 1.
25. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ ἀκούειν, Φίλωνος Περὶ θίου θεωρητικῆς ἢ ἱκετῶν*, 77.
26. Μάρκου Αυρηλίου *Εἰς ἑαυτὸν*, IV, 3.
27. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, 585 A.
28. Επικτήτου *Διατριβαί*, III, xii, 15 και I, xx, 8-9.
29. Ὁ.π., III, viii, 1-4.
30. Ο Foucault μεταφράζει «cela dépend de nous», «cela ne dépend pas de nous», τα «ἀπροαίρετον», και «προαιρετικόν» του αρχαίου κειμένου.
31. Σενέκα *Epistulae Morales*, 12, 9.
32. Ὁ.π., 26, 5.

