ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΝΕΧΑΜΑΣ

Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ

Σωκρατικοί στοχασμοί:
από τον Πλάτωνα στον Φουκώ

ΝΕΦΕΛΗ

ΘΕΩΡΙΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ 11

ΠΡΟΛΟΓΟΣ 21

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 25

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
Η σιωπή 43

1
Η πλατωνική ειρωνεία
Ο συγγραφέας και το κοινό 45

2
Η σωκρατική ειρωνεία
Ο ήρωας και οι συνομιλητές του 77

3
Η σωκρατική ειρωνεία
Χαρακτήρας και συγγραφέας 107

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ
Φωνές 143

4
Ένα πρόσωπο για την ορθολογικότητα του Σωκράτη
«Περί της φυσιογνωμίας», του Montaigne 145

5
Ένας Λόγος για το πρόσωπο του Σωκράτη
Ο Nietzsche για «Το σωκρατικό πρόβλημα» 179

6
Ένα πεπρωμένο για το Λόγο του Σωκράτη
Ο Foucault για την ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ 215

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ 253

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

Η ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ μοιάζει αποφασισμένη να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα και τη ρητορική της ηθικής σε όλο το φάσμα των ανθρώπινων σχέσεων. Σε ζητήματα στρατηγικής και τακτικής φύσης, που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ κρατών, για την ανάλυση των οποίων οι ηθικές έννοιες δεν είναι πάντοτε οι καταλληλότερες, χρησιμοποιούνται συστηματικά ηθικά κριτήρια υπέρ ή κατά συγκεκριμένων θέσεων. Όσοι ενεργούν κατά τρόπο που ενδεχομένως θα μπορούσε να δικαιωθεί πολιτικά θεωρούν τον εαυτό τους ηθικά ανώτερο από τους αντιπάλους τους, οι οποίοι, με τη σειρά τους, τους αντιμετωπίζουν ως υποκριτές και θεωρούν ότι εκείνοι είναι οι υπερασπιστές του ηθικά καλού. Έτσι ξεκινά μία ανταλλαγή κατηγοριών περί υποκρισίας και κακού, ένας φαύλος κύκλος άχρηστων και επιζήμιων διαμαχών με μοιραίες, συχνά, συνέπειες. Στο εσωτερικό διαφόρων χωρών, ίσως περισσότερο στις ΗΠΑ αλλά σταδιακά και σε άλλα κράτη, οι διαπροσωπικές σχέσεις υπόκεινται, όλο και περισσότερο, σε μία ηθικού τύπου περιγραφή και αξιολόγηση. Η άνθιση της «επαγγελματικής ηθικής» στην πολιτική, την ιατρική, τις επιχειρήσεις, τους νομικούς κύκλους και την πανεπιστημιακή ζωή είναι μία μόνο από τις πολλές θλιβερές ενδείξεις της ανικανότητάς μας να οραματιστούμε πρότυπα ορθής συμπεριφοράς απέναντι στους άλλους χωρίς να χρειαστεί να τα καθιερώσουμε μέσω ρητών κανόνων και λεπτομερών αρχών. Η οξύμωρη έννοια των «νόμων ηθικής υφής», που μπορούν να στέλνουν πολιτικούς ή φυσικούς επιστήμονες στη φυλακή —νόμων που υποτίθεται ότι ορίζουν όχι μόνο το τι είναι και τι δεν είναι νόμιμο στο εσωτερικό ενός θεσμού, αλλά και το τι είναι ή δεν είναι αξιοπρεπές ή ορθό— συνιστούν σήμερα αναπόσπαστο τμήμα της καθημερινότητας. Πολλοί άνθρωποι μάλιστα θεωρούν ότι κανόνες και αρχές πρέπει να ισχύουν και στις πιο στενές προσωπικές σχέσεις — τις σχέσεις μεταξύ των μελών της οικογένειας, των ζευγαριών και των φίλων. Οι δε τέχνες αποκηρύσσονται και στερούνται δημόσιας οικονομικής υποστήριξης επειδή συχνά, όπως θα έπρεπε πάντοτε να συμβαίνει με τις τέχνες, προσβάλλουν τις ηθικές ευαισθησίες του κοινού.

Αυτή η εξέλιξη των πραγμάτων ενέχει μία διπλή ειρωνεία. Κατ' αρχάς, η ιστορία δεν μας παρέχει καμία απόδειξη που να πιστοποιεί ότι η συμπεριφορά σήμερα είναι ηθικότερη από όσο υπήρξε στο παρελθόν — κάθε βήμα

προς τα εμπρός εξισορροπείται με ένα βήμα προς τα πίσω. Δεύτερον, ο πολλαπλασιασμός των αρχών και των κανόνων συμπεριφοράς έχει την τάση να λειτουργεί αυτοϋπονομευτικά, δημιουργώντας έναν απείρως μεγαλύτερο αριθμό πιθανοτήτων αποτυχίας: όσο περισσότεροι κανόνες υπάρχουν τόσο πιθανότερο είναι να τους παραβούμε και τόσο πιο «ανήθικοι» αναπόφευκτα θα φανούμε στον ίδιο μας τον εαυτό.

Η φιλοσοφία, γενικά, υπήρξε οργανικό στοιχείο αυτής της εξέλιξης. Είτε υπήρξε μία από τις αιτίες της είτε μία απλή συνέπεια είτε το τυχαίο συμπλήρωμά της, η νεωτερική ηθική φιλοσοφία κυριαρχείται από την έμφαση που έδωσε ο Kant στην έννοια του καθολικού καθήκοντος σε αντιδιαστολή με την απλή ατομική κλίση και από την ωφελιμοκρατία των Bentham και Mill, οι οποίοι τοποθετούν την ουσία της ηθικής συμπεριφοράς στην επιθυμία για τη δημιουργία της μεγαλύτερης ευτυχίας για το μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Και στις δύο περιπτώσεις, η ηθική είναι ζήτημα καθιέρωσης και συμμόρφωσης με κανόνες και αρχές, που ισχύουν αμερόληπτα, μία προσπάθεια —στην πραγματικότητα— κοινής αντιμετώπισης όλων των ανθρώπων σαν να συνέβαινε οι μεταξύ τους διαφορές να είναι ασήμαντες και αδιάφορες.

Αναμφίβολα, μία τέτοια στάση είναι συχνά, και σε ορισμένες από τις πιο σημαντικές καταστάσεις που έχουμε να αντιμετωπίσουμε, ορθή και κατάλληλη. Είναι δύσκολο να καταλάβουμε πώς η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, μία από τις μεγαλύτερες συνεισφορές του Διαφωτισμού στο σύγχρονο βίο, θα μπορούσε να ασκήσει επιρροή στη φαντασία και την πρακτική μας (όσο ατελής και αν υπήρξε έως σήμερα αυτή η επιρροή) αν δεν εξέφραζε την αίσθηση ότι κάτι τόσο γενικό όσο και σημαντικό συνδέει την ατομική ευημερία μας, το δικό μας πεπρωμένο, θα έλεγα, με εκείνο κάθε άλλου ανθρώπου. Αυτό που είναι για μένα πολύ πιο δύσκολο, έως αδύνατον να πιστέψω, είναι ότι τέτοιες αμερόληπτες και καθολικές στάσεις εξαντλούν το φάσμα των ανθρώπινων σχέσεων παρέχοντας μία ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα που θέτει ο Σωκράτης στην αρχή της *Πολιτείας*, του έργου εκείνου με το οποίο ξεκίνησε η φιλοσοφία έτσι όπως την ξέρουμε ακόμη και σήμερα.[1] Πρόκειται για ένα ερώτημα που έχει κάποια σημασία: «οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρῆ ζῆν» (*Πολ.* 352d5-6). Η ηθική συμπεριφορά, έτσι όπως την εννοεί η νεωτερική φιλοσοφία, καταλαμβάνει ένα μικρό μέρος της ζωής μας, που ωστόσο εξακολουθεί να είναι σημαντικό. Εάν η φιλοσοφία θέλει να επανακτήσει τη σπουδαιότητα που είχε στο δημόσιο βίο —έργο στο οποίο αφιέρωσα ένα μέρος, μικρό ίσως αλλά καθόλου ασήμαντο, της προσωπικής μου ζωής— πρέπει να αντιμετωπίσει με ευθύτητα το ερώτημα του Σωκράτη. Και η απάντηση την οποία θα δώσει, σε αντίθεση με εκείνη του Πλάτωνα, πρέπει να αναγνωρίζει ότι πολλές από τις αξίες που κάνουν πολύτιμη την ανθρώπινη ζωή,

σε δημόσιο και σε ιδιωτικό επίπεδο, δεν συνιστούν καθαυτές ηθικές αξίες. Πράγμα που δεν σημαίνει ότι είναι ανήθικες, όπως μερικές φορές ο Nietzsche έμπαινε στον πειρασμό να συμπεράνει.

Αυτή ήταν η στάση που με παρακίνησε να γράψω την *Τέχνη του βίου*. Απογοητευμένος από αυτό που ένας σύγχρονος συγγραφέας ονόμασε «πανηθικιστική προσέγγιση» της φιλοσοφίας απέναντι στα προβλήματα της ζωής,[2] στράφηκα πρώτον στη μελέτη της φιλοσοφίας όχι μόνο ως ακαδημαϊκού κλάδου αλλά και ως τρόπου ζωής, της *τέχνης του βίου*,* στην οποία είχαν αφοσιωθεί οι Έλληνες φιλόσοφοι από τον Σωκράτη μέχρι ίσως και τον Πλωτίνο. Δεύτερον, κατάλαβα ότι με ελκύουν οι φιλόσοφοι εκείνοι οι οποίοι, σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση, έδωσαν έμφαση στη συμβολή των εξωηθικών αξιών στην όλη ποιότητα της ανθρώπινης ζωής. Τέλος, συνειδητοποίησα ότι πολλοί από αυτούς, και φυσικά περισσότερο εκείνοι τους οποίους αναφέρω συγκεκριμένα στο βιβλίο που ο αναγνώστης προσπαθεί τώρα να αποφασίσει εάν θα διαβάσει, κατόρθωσαν κάτι αρκετά ξεχωριστό: όλοι τους καθιέρωσαν τον εαυτό τους ως μοναδικό, αλησμόνητο άτομο. Διακρίνονται τόσο από τους προκατόχους όσο από τους επιγόνους τους όχι μόνο για τη σπουδαιότητα, το βάθος, την εμβέλεια ή ακόμη και την αλήθεια των ιδεών τους (που φυσικά αποτελούν θέμα διαρκούς αμφισβήτησης) αλλά επίσης και για τις προσωπικότητες τις οποίες σφυρηλάτησαν για τον εαυτό τους. Το πορτρέτο του «Μισέλ» που προβάλλει από τα *Δοκίμια* του Montaigne συνιστά συνεισφορά στη φιλοσοφία ίσης διάρκειας με το σκεπτικισμό του, το στωικισμό του και την εκπληκτική ανθρώπινη ευαισθησία του απέναντι στους «πρωτόγονους» τους οποίους οι σύγχρονοί του σκόπευαν να «εκπολιτίσουν» ή να εξολοθρεύσουν — πραγματοποιώντας συχνά το δεύτερο καθώς επιχειρούσαν το πρώτο: σημασία δεν έχει μόνο τι πιστεύει ο Montaigne, αλλά και *ποιος είναι*. Και το ποιος είναι ο «Μισέλ» έχει σημασία, παρ' όλο που ούτε επιθυμητό ούτε δυνατό είναι για οποιονδήποτε άλλο να γίνει σαν κι αυτόν — γεγονός το οποίο ο ίδιος ο Montaigne, όπως ο Nietzsche και ο Foucault, γνωρίζει και εξυμνεί. Οι φιλόσοφοι με τους οποίους ασχολείται το βιβλίο αυτό είναι ατομικιστές κατά δύο έννοιες: μέσα από τα κείμενά τους παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως μοναδικά άτομα, αξιοθαύμαστα για τις διαφορές τους από τον υπόλοιπο κόσμο· και πιστεύουν επίσης ότι, αν και δεν είναι πολύτιμη για το λόγο αυτό κάθε ξεχωριστή ζωή, δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να συνιστά *εὖ ζῆν* για όλα τα ανθρώπινα πλάσματα. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα —από τη στιγμή που άφησε την πρώιμη, σωκρατική του φάση— ή τον Αριστοτέλη, ο οποίος ταύτισε το *εὖ ζῆν* με μία συγκεκριμένη φιλοσοφική δραστηριότητα, εκείνοι θεωρούν ότι πολλοί τύποι ανθρώπων μπορεί να είναι

* Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

αξιοθαύμαστοι για πολλούς λόγους. Και παρ' ότι όλοι τους εκτιμούν το φιλοσοφικό βίο, δεν θεωρούν ότι αυτός ο βίος πρέπει να εξαρτάται από τις ίδιες απόψεις και αξίες ούτε ότι είναι ο μόνος σημαντικός τρόπος ζωής για τον άνθρωπο. Για το λόγο αυτό δεν μπορούν να αυτοπαρουσιαστούν –ούτε και το κάνουν, άλλωστε– ως πρότυπα τα οποία θα ακολουθήσουν κάποιοι άλλοι.

Τι είδους φιλοσοφία είναι λοιπόν αυτή που, ανεξάρτητα από τις απόψεις που αναπτύσσει, δίνει παραδείγματα αξιοθαύμαστων τρόπων ζωής, τα οποία δεν έχουν ωστόσο σκοπό να λειτουργήσουν ως πρότυπα για τους άλλους ανθρώπους; Τι μπορεί να ελπίζει ότι θα κατορθώσει αυτή η φιλοσοφία; Και γιατί αν εκείνοι που την ασκούν απολαμβάνουν τη μοναδικότητά τους, τη διαφορετικότητά τους από όλους τους άλλους και την ανεξαρτησία τους, επιστρέφουν τόσο συχνά στον Σωκράτη των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων, με τον οποίο όλοι έχουν μία σχέση που μερικές φορές φτάνει έως τη διά βίου ενασχόληση; Τι είναι εκείνο που επιτρέπει στον Σωκράτη να λειτουργεί ως πρότυπο για τους φιλοσόφους που θεωρούν ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να παρέχει πρότυπα του τρόπου κατά τον οποίο πρέπει γενικά ο άνθρωπος να ζει τη ζωή του;

Τα ερωτήματα αυτά συνέβαλαν στον αναπροσανατολισμό της σκέψης μου όσον αφορά τη φιλοσοφία γενικότερα και την αρχαιοελληνική φιλοσοφία ειδικότερα. Κατέληξα στη σκέψη ότι οι εξω-ηθικές αξίες, τις οποίες θεωρώ σημαντικότατες για τον ανθρώπινο βίο, δεν μπορούν να συζητηθούν με τον αφηρημένο συστηματικό τρόπο που θεωρείται κατάλληλος για τις ηθικές αξίες, η καθολικότητα και το απρόσωπο των οποίων επιτρέπει μία προσέγγιση αυτού του είδους. Η George Eliot είχε δίκιο: «Η διαδικασία της ανάπτυξης του καλού στον κόσμο εξαρτάται και από μη ιστορικές πράξεις· και το γεγονός ότι τα πράγματα μεταξύ μας δεν είναι έτσι όπως θα μπορούσαν να είναι οφείλεται, κατά το ήμισυ, σε όλους αυτούς που έζησαν πιστά μία ζωή ανώνυμη και άσημη και αναπαύονται σε τάφους που δεν τους επισκέπτεται κανείς».[3] Οφείλουμε βαθύ σεβασμό σε αυτούς τους ανώνυμους ανθρώπους: όμως, είναι γεγονός ότι παραμένουν ανώνυμοι και ο σεβασμός και η ευγνωμοσύνη μας απέναντί τους είναι συλλογικά. Εάν, ωστόσο, θαυμάζουμε επίσης –όπως συμβαίνει– ορισμένα χαρακτηριστικά που κάνουν τους ανθρώπους να διαφέρουν μεταξύ τους, εάν εκτιμούμε –όπως συμβαίνει άλλωστε– όχι μόνο τους δεσμούς που μας ενώνουν αλλά και τα χαρακτηριστικά που μας κάνουν να ξεχωρίζουμε, εάν τιμούμε –όπως συμβαίνει άλλωστε– τις εξαιρετικές προσωπικότητες που απαθανατίζουμε σε δικά μας ή σε δικά τους μνημειώδη έργα («Μνημείο αποτελείωσα κι από χαλκό πιο αιώνιο» είπε ο Οράτιος για την ποίησή του*)

* Οράτιος, *Οι Ωδές*, Κ. Γρόλλιος (επιμ. και μτφ.) (Αθήνα: Εστία, 1998), III.xxx.1. [Σ.τ.Μ.]

– τότε η φιλοσοφία, εάν την αντιληφθούμε μόνο ως αφηρημένο στοχασμό και γενική περιγραφή, είναι καταδικασμένη να παραμείνει τυφλή μπροστά σε ένα απέραντο πεδίο από το οποίο η ανθρώπινη ζωή αντλεί μεγάλο μέρος του νοήματος και της αξίας της.

Εάν η φιλοσοφία θέλει να ασχοληθεί με το ζήτημα της *υπεροχής* –πώς, δηλαδή, ορισμένοι άνθρωποι πέτυχαν να ζήσουν με τρόπο που τους κάνει να ξεχωρίζουν και να γίνονται αντικείμενα θαυμασμού από τον υπόλοιπο κόσμο– πρέπει να προχωρήσει πέρα από τον αφηρημένο στοχασμό. Διότι, παρ' όλο που είναι δυνατόν να πει κανείς ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκεκριμένα άτομα πέτυχαν σε αυτό το έργο, είναι αδύνατον να πει τι συνιστά επιτυχία γενικά. Δεν μπορεί να υπάρχει γενική συνταγή για το πώς να γίνει κανείς διαφορετικός. Ακόμη και το να λέμε πώς πέτυχε ένα συγκεκριμένο άτομο σε αυτή την προσπάθεια ηχεί παράξενα: ο μόνος τρόπος να παρουσιάσουμε τα χαρακτηριστικά εκείνα μέσω των οποίων μπορεί κανείς να ζήσει μία εξέχουσα ζωή δεν είναι να τα περιγράψουμε αλλά να τα *πραγματώσουμε*, και αυτός, παραδόξως ίσως, είναι ο λόγος για τον οποίο οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρομαι στο βιβλίο μου δεν αποτελούν πρότυπα για τους άλλους ανθρώπους.

Όμως, είναι προφανές το παράδοξο, που συνίσταται στο ότι οι φιλόσοφοι οι οποίοι επαινούν τις εξω-ηθικές αξίες του ανθρώπινου βίου τις ενσαρκώνουν *παραδειγματικά* στο δικό τους έργο –στο ότι μέσω των έργων τους παρουσιάζουν τους ίδιους τους χαρακτήρες τους ως επιτυχημένη πραγμάτωση αυτών των αξιών– και ωστόσο δεν αποτελούν *παράδειγμα* που θα έπρεπε να ακολουθήσουν οι άλλοι άνθρωποι. Ο Άγγλος τεχνοκριτικός John Berger έχει γράψει για τη ζωγραφική: «Ορισμένοι εξαίρετοι καλλιτέχνες κάτω από εξαιρετικές περιστάσεις απελευθερώθηκαν από τις νόρμες της παράδοσης και παρήγαγαν έργο διαμετρικά αντίθετο με τις αξίες της ... μετά το θάνατό τους, η παράδοση αφομοίωσε το έργο τους, ενσωματώνοντας ελάσσονες τεχνικές καινοτομίες και συνεχίζοντας σαν να μην είχε διαταραχθεί κανένα ζήτημα αρχής. Γι' αυτόν το λόγο ο Rembrandt, ο Vermeer, ο Poussin, ο Chardin, ο Goya ή ο Turner δεν είχαν επιγόνους, αλλά μόνο επιφανειακούς μιμητές».[4] Το ίδιο ισχύει και για την τέχνη του βίου, οι μεγαλύτεροι εκπρόσωποι της οποίας πηγαίνουν ενάντια στο ρεύμα της παράδοσης που επικρατεί γύρω τους. Το παράδειγμά τους είναι πάντοτε έμμεσο. Αν το ακολουθήσει κανείς κυριολεκτικά πρέπει να παραγάγει, στην καλύτερη περίπτωση, μία μίμηση και άρα να μην κατορθώσει να γίνει και ο ίδιος ανεξάρτητο άτομο· για να ακολουθήσει κανείς με επιτυχία το παράδειγμά τους πρέπει να ζήσει με τρόπο αρκετά διαφορετικό από το δικό τους, ώστε αυτός ο τρόπος να διακριθεί από μόνος του και να είναι απολύτως και αναμφίβολα δικός του. Ο σύντομος διάλογος του Nietzsche αποτελεί τέλειο παράδειγμα της κατά-

στασης που προσπαθώ να περιγράψω στο βιβλίο αυτό: «*Μιμητές*. – Α: "Τι; Δεν θέλεις μιμητές;" Β: "Δεν θέλω οι άνθρωποι να μιμηθούν το παράδειγμά μου· θα ήθελα ο καθένας να διαμορφώσει το δικό του παράδειγμα, όπως κάνω *εγώ*." Α: "Και λοιπόν;"».[5] Και λοιπόν, ο μόνος τρόπος να ακολουθήσει κανείς ένα τέτοιο παράδειγμα είναι να κατορθώσει κάτι σημαντικά διαφορετικό από αυτό και πραγματικά πρωτότυπο από μόνο του.

Το είδος της φιλοσοφίας με το οποίο ασχολείται αυτό το βιβλίο ίσως σχετίζεται περισσότερο με τη λογοτεχνία και την τέχνη παρά με τη συστηματική φιλοσοφία που κυριαρχεί στη δυτική παράδοση. Όπως στην τέχνη η μορφή και το περιεχόμενο είναι αχώριστα έτσι κι εδώ δεν είναι απλώς το περιεχόμενο των απόψεων ενός φιλοσόφου αλλά και το στυλ αυτού του φιλοσόφου που, σε συνδυασμό, κάνουν αλησμόνητο το γεγονός ότι οι εν λόγω απόψεις ανήκουν στο συγκεκριμένο φιλόσοφο και σε κανένα άλλο, τον καθιστούν μοναδικό άτομο και φανερώνουν μία προσέγγιση της ζωής που δεν έχει όμοιά της. Όπως στην τέχνη πολλά έργα μπορεί να έχουν τεράστια αξία, να υπάρχουν τεράστιες διαφορές όσον αφορά την αξία τους, και όμως να μην υπάρχει ένα και μοναδικό έργο τέχνης σπουδαιότερο από όλα τα υπόλοιπα, έτσι κι εδώ μπορούμε να αποτιμήσουμε διάφορους τρόπους ζωής που προτείνουν διαφορετικοί φιλόσοφοι χωρίς να θεωρήσουμε ότι ένας τρόπος είναι ο καλύτερος για όλους τους ανθρώπους και ότι παρέχει το πρότυπο βάσει του οποίου γίνονται αξιολογικές διακρίσεις. Η άποψη ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να είναι καλός για τον καθένα είναι μία από τις πιο καίριες υποθέσεις της ατομικιστικής τάσης στη φιλοσοφία ως τέχνη του βίου: βασικές της αξίες, όπως και στην τέχνη, είναι η διαφορά, η πρωτοτυπία, η επέκταση των ορίων του νοητού και του πιθανού.

Ωστόσο, αυτό θα έπρεπε να μας οδηγήσει στη σκέψη, όπως φοβάμαι ότι συνέβη με εμένα όταν έγραψα αρχικά αυτό το βιβλίο —το αναφέρω μάλιστα και στην πρώτη εισαγωγή μου— ότι το να γίνει κανείς διαφορετικός από τους άλλους, το να μετατραπεί σε ένα αξιοθαύμαστο άτομο, αποτελεί *στόχο και σκοπό* των φιλοσόφων με τους οποίους ασχολούμαι εδώ. Το «να γίνω διαφορετικός» δεν είναι λογικός σκοπός: δεν καθορίζει περιεχόμενο ούτε στόχο προς επίτευξη (ή, για τον ίδιο ακριβώς λόγο, προς αποφυγή) και χαίρομαι για την ευκαιρία που μου δίνεται να διορθώσω με το νέο αυτό πρόλογο το προηγούμενο λάθος μου. Το να αποδεικνύεται ότι κάποιος έζησε μία ζωή σημαντικά διαφορετική από εκείνη οποιουδήποτε άλλου και άρα το να καταδεικνύει στους άλλους ότι τα όρια της ζωής είναι λιγότερο άκαμπτα από ό,τι συνήθως τείνουμε να φανταζόμαστε αποτελεί επακόλουθο μιας προσπάθειας αντιμετώπισης συγκεκριμένων φιλοσοφικών προβλημάτων, απάντησης συγκεκριμένων φιλοσοφικών ερωτημάτων και υπονόμευσης συγκεκριμένων φιλοσοφικών προκαταλήψεων· θα μπορούσαμε ακόμη και να πούμε ότι είναι

προϊόν της προσπάθειας καθορισμού της *αλήθειας* όσον αφορά τα θέματα που απασχολούν κάθε φιλόσοφο. Όμως, ορισμένοι φιλόσοφοι, εκτός από τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν σχετικά με τα ζητήματα αυτά, συνδυάζουν τις ερωτήσεις και τις απαντήσεις τους με τρόπο που προσελκύει την προσοχή των αναγνωστών τους όχι μόνο στα συγκεκριμένα ερωτήματα και απαντήσεις αλλά και στο πρόσωπο, στον τρόπο ζωής που φανερώνει αυτός ο συνδυασμός ερωτημάτων και απαντήσεων. Και το σημαντικό δεν είναι απλώς εάν συμφωνεί κανείς με τις απαντήσεις στις οποίες έχει καταλήξει ένας φιλόσοφος, αλλά και εάν θαυμάζει το άτομο που έζησε τη ζωή του θέτοντας τα ερωτήματα που οδήγησαν σε αυτές.

Ο θαυμασμός, όπως τόνισα παραπάνω, δεν καταλήγει σε μίμηση· αντίθετα, δημιουργεί την επιθυμία να κατορθώσει κανείς κάτι που, με τη σειρά του, θα είναι πραγματικά δικό του — παρ' όλο που η περιγραφή της επιθυμίας με αυτούς τους όρους είναι παραπλανητική ως προς τη διατύπωση του ζητήματος: μάλλον θα έπρεπε να πούμε ότι παρακινείται κανείς να αναζητήσει εκείνο στο οποίο υπερέχει και να το επιδιώξει με επιμονή, ανεξάρτητα από το τι τελικά συνεπάγεται κάτι τέτοιο. Το κατά πόσο μία τέτοια επιδίωξη καταλήγει στην κατασκευή μιας νέας και αξιοθαύμαστης ζωής είναι άλλο ερώτημα, στο οποίο ποτέ δεν μπορεί να υπάρξει μία βέβαιη ή τελική απάντηση (όπως συμβαίνει, άλλωστε, και με όλα τα ερωτήματα που αφορούν γενικά την αισθητική ή την εξω-ηθική αξία). Όμως, εάν το θεμελιώδες ζήτημα εξακολουθεί να είναι η δημιουργία μιας νέας, εξατομικευμένης και πρωτότυπης προσέγγισης της ζωής, τότε πρέπει να αναρωτηθούμε εάν αυτό που περιγράφω στο βιβλίο μου είναι κάποιο συγκεκριμένο *φιλοσοφικό* εγχείρημα ή επίτευγμα: σε τι διαφέρουν ο Σωκράτης, ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault από τον Αισχύλο, τον Rembrandt, τον Oscar Wilde ή τον Proust; Εάν η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου συνδέεται τόσο στενά με τις καλές τέχνες όσο υπαινίσσομαι, γιατί δεν απορροφάται, εντέλει, από αυτές; Σε τι διαφέρει από *οποιαδήποτε* άλλη δραστηριότητα –ίσως ακόμη και από δραστηριότητες που δεν είναι καλλιτεχνικές, αλλά επιστημονικές και τεχνολογικές, πολιτικές, στρατιωτικές, φιλανθρωπικές ή ακόμη και εμπορικές– που όταν ασκείται επιτυχημένα οδηγεί σε έναν αξιοθαύμαστο τρόπο ζωής;

Πρόκειται για ένα ακόμη ερώτημα του οποίου την απάντηση στην αρχική έκδοση της *Τέχνης του βίου* θεωρώ σήμερα λανθασμένη. Και, όπως και στην προηγούμενη περίπτωση, χαίρομαι ιδιαίτερα για την ευκαιρία που μου δίνεται να προσπαθήσω να τη βελτιώσω σε αυτή την έκδοση για το ελληνικό αναγνωστικό κοινό — και μάλιστα χαίρομαι διπλά, επειδή το ερώτημα τέθηκε στην Αθήνα, τον Οκτώβριο του 1999, κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης για το έργο μου στο Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο.[6] Στην αρχική εισαγωγή μου έδινα έμφαση στο γεγονός ότι η φιλοσοφική τέχνη του βίου

διακρίνεται από άλλες παρεμφερείς, επειδή οι συμμετέχοντες σε αυτή θέτουν ερωτήματα τα οποία κρινόμενα από μόνα τους θεωρούνται φιλοσοφικά. Αυτό, όμως, έρχεται σε αντίφαση με την άποψή μου ότι η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου, η οποία ξεκινά με τον Σωκράτη, είναι και απαρχή της φιλοσοφίας εν γένει. Εάν τα φιλοσοφικά ερωτήματα αναγνωρίζονται ανεξάρτητα από την τέχνη του βίου, τότε η φιλοσοφία δεν μπορεί να ξεκίνησε ως τέχνη του βίου, αλλά μόνο ως παρασιτικό επακόλουθο της συστηματικής φιλοσοφίας, που θέτει τα ερωτήματα με τα οποία στη συνέχεια ασχολούνται οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου. Ωστόσο, η σημασία του Σωκράτη και γενικότερα της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι, από τα πρώτα της κιόλας βήματα, ήταν τρόπος ζωής και όχι απλώς πεδίο θεωρητικής αναζήτησης· πρόκειται για μία εκδοχή της φιλοσοφίας η οποία, δυστυχώς, έχει χάσει την πρωτοκαθεδρία της παραχωρώντας τη θέση της στον ίδιο το συστηματικό απόγονό της.

Σήμερα θεωρώ ότι θα έπρεπε να είχα δώσει μεγαλύτερη έμφαση σε ένα σημείο το οποίο, αν και εμφανιζόταν στην προηγούμενη συζήτησή μου, δεν είχα εκτιμήσει επαρκώς. Το σημείο αυτό είναι ότι η φιλοσοφική τέχνη του βίου διακρίνεται από όλες τις υπόλοιπες, επειδή το βασικότερο μέλημά της είναι το ερώτημα του πώς γενικά πρέπει να ζει ο άνθρωπος τη ζωή του, καθώς και όλα τα ερωτήματα που απορρέουν από αυτό. Η προσπάθεια να ζήσει κανείς μία ζωή άξια θαυμασμού είναι φιλοσοφική, όταν πρόκειται για μία ζωή αφιερωμένη στην προσπάθεια να ορίσει πότε και για ποιους λόγους είναι αξιοθαύμαστη η ανθρώπινη ζωή. Όταν ο Σωκράτης είπε ότι ήθελε να καθορίσει το πώς θα έπρεπε να ζούμε, όριζε ένα νέο τρόπο ζωής που ο σκοπός της —το *εὖ ζῆν*— θα πραγματοποιούνταν μέσα από τη διερεύνηση του τι σημαίνει *εὖ ζῆν*. Αυτό το αυτο-αναφορικό στοιχείο της κληρονομιάς του Σωκράτη της δίνει το συγκεκριμένο φιλοσοφικό της χαρακτήρα. Παρ' όλο που συχνά η απάντηση της φιλοσοφικής τέχνης του βίου είναι ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να θεωρείται βέλτιστος για όλους, εξακολουθεί να καταλήγει σε αυτήν με το να θέτει το συγκεκριμένο πολύ γενικό ερώτημα. Και με τον τρόπο αυτό —θέτοντάς το, μετατρέποντάς το σε περιεχόμενό της και αφοσιωνόμενη στην εξεύρεση μιας απάντησης σε αυτό— η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής διαφέρει από όλες τις άλλες δραστηριότητες που μπορεί επίσης να καταλήγουν σε ζωές άξιες θαυμασμού.

Δεν θεωρώ καμία από τις ιδέες που υποστηρίζω στο βιβλίο αυτό προφανή — ούτε καν για μένα. Για μία, ωστόσο, είμαι απολύτως πεπεισμένος: πολλοί από εμάς σήμερα έχουμε ξεχάσει μία διάσταση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας που είναι σημαντικό να ανακτήσουμε, είτε κατά τον ατομικιστικό τρόπο που υποστηρίζω εγώ είτε με οποιονδήποτε άλλο τρόπο που ίσως προτιμήσουν άλλοι. Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου δεν μπορεί, φυσικά, να

αντικαταστήσει τη φιλοσοφία ως θεωρητική εξέταση ερωτημάτων οι απαντήσεις των οποίων δεν χρειάζεται υποχρεωτικά να αντανακλούν την εικόνα της ζωής εκείνων που θέτουν αυτά τα ερωτήματα· και συχνά μία τέτοια εξέταση είναι μείζονος σημασίας. Δεν έχω σκοπό να οικτείρω την κατάσταση της φιλοσοφίας σήμερα και να προτρέψω την επιστροφή σε ένα χρυσό παρελθόν (όλα τα παρελθόντα φαίνονται σε ορισμένους ανθρώπους χρυσά κάποια στιγμή, ωστόσο ποτέ δεν υπήρξε ένα τέτοιο παρελθόν). Όμως, σκοπός μου είναι να επισημάνω ότι η φιλοσοφία ήταν και ακόμη είναι σε θέση να επιτύχει περισσότερα από όσα συνήθως πιστεύουμε. Η παράξενη, αινιγματική, ειρωνική φιγούρα του Σωκράτη, που στέκεται πάντοτε λίγο μπροστά και λίγο παραδίπλα (και πάντοτε, επίσης, λίγο πιο πίσω) από όλα όσα κάνουμε, εμπεριέχει μέσα στην *άσχημη** εμφάνισή του τα θαυμάσια «*ἀγάλματα θεῶν*» που είδε ο Αλκιβιάδης όταν τον παρομοίασε με τα κούφια αγάλματα του Σιληνού –απωθητικά στην εμφάνιση, αλλά γεμάτα θαύματα από μέσα– στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα (215a-b).

Για την ευκαιρία που μου έδωσε να προσφέρω τη δική μου εικόνα για τον Σωκράτη και την κληρονομιά του στο ελληνικό κοινό ευχαριστώ τη Βαρβάρα Σπυροπούλου, η οποία ανέλαβε το απαιτητικό έργο της μετάφρασης του βιβλίου μου στα ελληνικά – έργο το οποίο θα ήθελα, για πολλούς προφανείς λόγους, να ήμουν εξίσου ικανός να πραγματοποιήσω. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τον Αναπληρωτή Καθηγητή Στέλιο Βιρβιδάκη, ο οποίος *επιμελήθηκε*** την ελληνική έκδοση της *Τέχνης του βίου* για την προσοχή και την ενθάρρυνσή του. Και τέλος, πρέπει να εκφράσω την εκτίμησή μου για τον Χάρη Βλαβιανό και το προσωπικό των εκδόσεων *Νεφέλη* για την τιμή που μου έκαναν να παρουσιάσουν, για πρώτη φορά, ένα από τα βιβλία μου στο κοινό στο οποίο πάντοτε ένιωθα ότι ανήκω, παρ' όλο που έχω φύγει από κοντά του εδώ και πολλά χρόνια. Διότι, όπως έγραψε κάποτε ο Καβάφης, κάτω από διαφορετικές περιστάσεις: «εἴμεθα Ἕλληνες κ' ἐμεῖς – τί ἄλλο εἴμεθα;».***

Πρίνστον, Σεπτέμβριος 2000 Α. Ν.

---

* Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

** Ελληνικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

*** Ο στίχος είναι από το ποίημα του Καβάφη *Ἐπάνοδος ἀπό τήν Ἑλλάδα*, που γράφτηκε τον Ιούλιο του 1914. [Σ.τ.Μ.]

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΓΙΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ της σειράς των διαλέξεων Sather στο χώρο των κλασικών σπουδών αποτελεί τη μεγαλύτερη, ίσως, τιμή που μπορεί να γίνει σε ένα μελετητή της κλασικής αρχαιότητας. Όταν δε κάποιος δεν είναι καν μελετητής της κλασικής αρχαιότητας, όπως συμβαίνει στην περίπτωσή μου, η τιμή είναι ακόμη μεγαλύτερη, αλλά και η ευθύνη που συνεπάγεται είναι όντως πολύ μεγάλη. Η τιμή που μου έκανε το Τμήμα Κλασικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνια, στο Μπέρκλεϋ, όταν με κάλεσε να δώσω τις διαλέξεις Sather για το ακαδημαϊκό έτος 1992-93 με γέμισε χαρά. Η αίσθηση ευθύνης που έφερνε μαζί της η πρόσκληση με γέμισε τρόμο. Ο τρόμος σύντομα ξεπέρασε τη χαρά και για μεγάλο διάστημα δεν ήμουν καθόλου βέβαιος ότι θα μπορούσα πράγματι να εκπληρώσω όπως θα έπρεπε τις υποχρεώσεις μου. Κι αφού οι διαλέξεις εντέλει δόθηκαν κατά την ακαδημαϊκή περίοδο της άνοιξης του 1993, σήμερα βρίσκομαι αντιμέτωπος με το ίδιο συναίσθημα χαράς που υπερνικάται από το φόβο καθώς κοιτάζω το βιβλίο που προέκυψε από αυτές τις διαλέξεις. Έχω πλήρη επίγνωση των ατελειών του βιβλίου, επιπλέον δε καταλαβαίνω ότι ορισμένοι ειδικοί της κλασικής αρχαιότητας πιθανόν να θεωρήσουν ότι πολλά ζητήματα τα οποία πραγματεύεται δεν βρίσκονται σε πλήρη αντιστοιχία με τα δικά τους επαγγελματικά ενδιαφέροντα. Παρ' όλο που λυπάμαι γι' αυτό, πρέπει να πω ότι συνιστά αναπόφευκτο χαρακτηριστικό του παρόντος έργου. Κεντρικό μέρος της επιχειρηματολογίας του βιβλίου αποτελεί η ιδέα ότι η προσπάθεια συνδυασμού διαφορετικών και ενίοτε αλληλοσυγκρουόμενων χαρακτηριστικών σε μία ενότητα συνιστά δραστηριότητα καίριας σημασίας και για τη φιλοσοφία και για τη ζωή, και ότι το πρότυπό της —το πρότυπο της πλέον ακραίας και δελεαστικής ενότητας— είναι ο Σωκράτης των διαλόγων της πρώτης πλατωνικής περιόδου. Κατ' αυτό τον τρόπο, συνδυάζω τα δικά μου φιλοσοφικά ενδιαφέροντα με τα λίγα που γνωρίζω από την κλασική γραμματεία και την κριτική της λογοτεχνίας, με την ελπίδα ότι ο τελικός συνδυασμός μπορεί να αποτελέσει από μόνος του μία ενότητα.

Δεν είναι δυνατόν να φανταστώ πώς θα μπορούσα να ευχαριστήσω τους συναδέλφους μου στο Μπέρκλεϋ χωρίς ταυτοχρόνως να επαναλάβω αυτά που τόσοι άλλοι πριν από μένα έχουν ήδη πει. Ολόκληρο το τμήμα επέδειξε

έναν εξαίρετο συνδυασμό διακριτικότητας και φιλοξενίας –διακριτικότητα επειδή με άφησαν μόνο ενόσω δούλευα σαν τρελός για τις διαλέξεις αυτές, που δεν είχαν ακόμη τελειώσει όταν έφτασα στην Καλιφόρνια, και φιλοξενία επειδή με καλωσόρισαν σαν δικό τους άνθρωπο από τη στιγμή που άρχισαν οι διαλέξεις. Ο Mark Griffith υπήρξε μόνιμη πηγή κεφιού και επιβεβαίωσης. Με ιδιαίτερη χαρά ανανέωσα τη φιλία μου με τον Tony Long, ο οποίος επίσης έκανε πολύτιμα σχόλια κατά τις πρώτες τρεις διαλέξεις. Η συντροφιά του Giovanni Ferrari και της Kate Toll υπήρξε ενδιαφέρουσα από πνευματική και ευχάριστη από κοινωνική άποψη. Οι επαφές μου με τους William Anderson, Stephen Miller, Charles Murgia, Ronald Stroud και Thomas Rosenmeyer υπήρξαν ευχάριστες και εποικοδομητικές.

Ο Hans Sluga, του οποίου τα σχόλια στο δεύτερο κύκλο των τριών διαλέξεων ήταν ιδιαίτερα χρήσιμα, και οι Judith Stacey, Bernard Williams και Richard Wollheim προθυμοποιήθηκαν να συζητήσουν μαζί μου διάφορες πλευρές των απόψεών μου όταν βρισκόμουν στην Καλιφόρνια. Ο John Cooper –πραγματικό πρότυπο φίλου και συναδέλφου, στον οποίο οφείλω τόσα πολλά όλα αυτά τα χρόνια και για τόσο διαφορετικούς λόγους, σε προσωπικό και σε πνευματικό επίπεδο– και ο Jerry Schneewind διέκοψαν την έρευνά τους στο Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, του Στάνφορντ, για να έρθουν στο Μπέρκλεϋ και να μου προσφέρουν συντροφιά και ενθάρρυνση. Η Froma Zeitlin μου πρόσφερε ανεκτίμητη βοήθεια όταν ετοίμαζα τον κύκλο των διαλέξεων· ελπίζω ότι κατόρθωσα να ανταποδώσω μέρος της υποχρέωσης όταν με τη σειρά της προετοιμαζόταν για την παρουσίαση των διαλέξεων Sather την περίοδο 1995-96. Ο Paul Guyer, παρά τις πολύ διαφορετικές προσεγγίσεις μας στη φιλοσοφία, με βοήθησε, όπως πάντα, να διαμορφώσω και να εκλεπτύνω πολλές από τις απόψεις μου επί σειρά ετών σε διάφορα μέρη, και του είμαι ευγνώμων για τη γενναιοδωρία του. Ο Myles Burnyeat με έχει ακούσει σε πολλές ομιλίες μου και μια συγκεκριμένη υπόδειξη που μου έκανε κάποτε αποδείχτηκε κρίσιμη για την τελική σύλληψη της εκδοχής που δίνει ο Σωκράτης σε αυτό που το παρόν βιβλίο ονομάζει τέχνη του βίου. Ο Βασίλης Λαμπρόπουλος με παρακίνησε να σκεφτώ σε σχέση με ορισμένα πολύ δύσκολα ζητήματα βασιζόμενος σε μία εμβριθή ανάγνωση της εισαγωγής μου.

Η επίδραση του Γρηγόρη Βλαστού –που πέθανε προτού δοθούν οι διαλέξεις– με τις απόψεις του οποίου για τον Σωκράτη το βιβλίο βρίσκεται σε ανοικτό διάλογο, θα είναι τόσο προφανής σε κάθε αναγνώστη του βιβλίου, ώστε εδώ εγώ δεν μπορώ να κάνω τίποτε περισσότερο από το να τη μνημονεύσω. Διαφωνώ μαζί του σε πολλά σημαντικά θέματα. Μακάρι να ήταν εδώ και να επωφελούμην των αυστηρών αλλά πάντοτε προσεκτικών συμβουλών του. Αντιθέτως, μάλλον δεν μου φάνηκε χρήσιμο το έργο της Sarah

Kofman *Socrate* (Paris: Galilée, 1989). Το βιβλίο της πραγματεύεται πολλούς από τους συγγραφείς στους οποίους αναφέρομαι κι εγώ, αλλά η προσέγγισή της διαφέρει τόσο πολύ από τη δική μου, ώστε εάν ελάμβανα υπ' όψιν το έργο της, για το οποίο τρέφω βαθύτατο θαυμασμό, το επιχείρημά μου θα γινόταν ακόμη πιο περίπλοκο απ' όσο ήδη είναι. Ελπίζω να κατορθώσω να γράψω κάτι σχετικό με τις ιδέες της σε κάποια άλλη ευκαιρία. Θα πρέπει, επίσης, να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στον James Miller, ο οποίος με γενναιοδωρία μου πρόσφερε το αντίγραφο των διαλέξεων του Michel Foucault, που συνιστούν το κύριο θέμα του έκτου κεφαλαίου, καθώς και για το ενδιαφέρον του για το βασικό θέμα αυτού του βιβλίου.

Οι Rachel Barney, Philip Robbins και Mika Provata μου πρόσφεραν την καλή τους διάθεση και αποτελεσματική βοήθεια σε ερευνητικό επίπεδο. Τους είμαι ευγνώμων για τις προσπάθειές τους.

Το χρέος που οφείλω στον Thomas Laqueur ανάγεται σε ένα βαθύτερο και πιο προσωπικό επίπεδο, αφού συμμετείχε σε όλη τη διάρκεια της σύλληψης, προετοιμασίας, παρουσίασης και αναθεώρησης αυτών των διαλέξεων, από την πρώτη μέχρι την τελευταία στιγμή. Επιμελής ακροατής και στοχαστικός σύμβουλος που κατανοεί άμεσα τη σκέψη μου, έχει επηρεάσει κάθε πλευρά του έργου μου. Μαζί με τον Gail Saliterman δεν εφείσθη κόπων αναλαμβάνοντας τη φροντίδα των πρακτικών ζητημάτων της παραμονής μου στο Μπέρκλεϋ· δεν ξέρω τι θα έκανα χωρίς αυτόν. Μου έχει αποδείξει γιατί είχε δίκιο ο Οράτιος όταν είπε ότι ο φίλος μας είναι το μισό κομμάτι της ψυχής μας.

Η Susan Glimcher και ο Nicholas Nehamas, με εντελώς διαφορετικό τρόπο ο καθένας, ανέχτηκαν μια συμπεριφορά από την πλευρά μου που εγώ ειλικρινά αμφιβάλλω εάν θα μπορούσα να συγχωρήσω σε αυτούς. Η οικογένεια καθιστά πολύ πιο περίπλοκο και δύσκολο απ' ό,τι θα ήταν σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση αυτό που το παρόν βιβλίο ονομάζει φιλοσοφικό βίο. Όμως, αυτή την περιπλοκότητα αξίζει να την αποδεχτεί κανείς και να την εντάξει στην υπόλοιπη ζωή και στο έργο του. Η δική μου οικογένεια, που έφτασε στο σημείο να συμφωνήσει με κάθε καλή θέληση στη ματαίωση ενός από καιρό προγραμματισμένου ταξιδιού στην Ελλάδα την παραμονή της αναχώρησής μας, προκειμένου να ολοκληρωθεί εγκαίρως το βιβλίο αυτό, μου απέδειξε ότι το ευφυολόγημα του Nietzsche: «Ο παντρεμένος φιλόσοφος ανήκει στο είδος της κωμωδίας» δεν είναι απλώς λανθασμένη, αλλά και ένα κωμικά ρηχό αστείο που φανερώνει άγνοια. Δεν υπάρχουν περιορισμοί όσον αφορά τα υλικά από τα οποία μπορεί να αποτελείται ένας φιλοσοφικός βίος· αισθάνομαι ευγνωμοσύνη που έμαθα τούτο το μάθημα και τους εκφράζω τις ευχαριστίες μου που μου το δίδαξαν.

Πότε λοιπόν θ' αρχίσεις να ζεις ενάρετα, ρώτησε ο Πλάτων έναν γέρο που του έλεγε ότι παρακολουθούσε μια σειρά διαλέξεων περί αρετής. Δεν θα πρέπει να στοχαζόμαστε αιωνίως· θα πρέπει μια μέρα να σκεφτούμε και την πραγματική πρακτική εφαρμογή. Σήμερα όμως, εκείνους που ζουν σύμφωνα με τη διδασκαλία τους, τους θεωρούμε αιθεροβάμονες.

IMMANUEL KANT, *The Philosophical Encyclopaedia*

Όταν κάποιος δεν διαθέτει χαρακτήρα, τότε θα πρέπει να εφαρμόζει κάποια μέθοδο.

ΑΛΜΠΕΡ ΚΑΜΥ, *Η πτώση*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΚΛΑΔΟΣ. Έχει λίγες πρακτικές συνέπειες στην καθημερινή ζωή. Τα διάφορα πεδία «εφαρμοσμένης» φιλοσοφίας που εμφανίστηκαν τα τελευταία χρόνια —ιατρική ή επιχειρησιακή ηθική, λόγου χάριν— απορροφήθηκαν γρήγορα από τα επαγγέλματα στα οποία αναφέρονται. Στο βαθμό που είναι όντως πρακτικά, τα πεδία αυτά ανήκουν περισσότερο στην ιατρική ή τις επιχειρησιακές σπουδές, παρά στην ίδια τη φιλοσοφία. Κι ακόμα, η φιλοσοφία δεν έχει πολλές συνέπειες στη ζωή εκείνων που την ασκούν. Αυτό που μελετούν οι φιλόσοφοι δεν διεκδικεί μεγαλύτερη επιρροή στην προσωπική τους ζωή από όση αντιστοίχως η δουλειά του φυσικού, του μαθηματικού ή του οικονομολόγου στη ζωή όσων ασκούν τα εν λόγω επαγγέλματα. Και όμως, εξακολουθεί να υπάρχει μία αίσθηση στους περισσότερους ανθρώπους, καθώς και σε ορισμένους φιλοσόφους ότι, τρόπον τινά, δεν θα έπρεπε να είναι έτσι τα πράγματα, μία αίσθηση σύγχυσης έως και απογοήτευσης, επειδή η ζωή των φιλοσόφων δεν αντανακλά τις πεποιθήσεις τους.

«Η φιλοσοφία είναι ένας θεωρητικός κλάδος». Όπως συμβαίνει με πολλές γενικές διατυπώσεις, έτσι κι αυτή κρύβει το χρόνο του παρακειμένου στο φαινομενικά άχρονο «είναι». Η αλήθεια είναι ότι η φιλοσοφία *έχει γίνει* θεωρητικός κλάδος με την πάροδο των χρόνων, και ως αποτέλεσμα πολλών σύνθετων ιστορικών εξελίξεων. Το «γεγονός» ότι η «φύση» της είναι θεωρητική δεν σημαίνει τίποτε πέρα από την ιστορικά δεδομένη πραγματικότητα ότι η φιλοσοφία ασκήθηκε βασικά ως θεωρητικός κλάδος, όσο εκτείνεται στο χρόνο η γνώση και η μνήμη των περισσότερων φιλοσόφων. Δεδομένου δε ότι έχουμε γενικώς την τάση να θεωρούμε το αληθές που βρίσκεται πλησιέστερα προς τη δική μας πραγματικότητα ως αληθές και οπουδήποτε αλλού και να ταυτίζουμε τα προϊόντα της ιστορίας με τα φυσικά συμβάντα, θεωρούμε ότι η σημερινή πρακτική μάς καταδεικνύει την αμετάβλητη ουσία της φιλοσοφίας. Με αυτό δεν εννοούμε ότι σε τελευταία ανάλυση η φιλοσοφία είναι «πραγματικά» ένας πρακτικός κλάδος: τούτο θα σήμαινε ότι απλώς συγχέουμε άλλη μία από τις ιστορικές της φάσεις με τη φύση της· θα πρόδιδε, δηλαδή, την ίδια έλλειψη ιστορικής αίσθησης.

Κατά τη διάρκεια της περιόδου που άρχισε με την κλασική Ελλάδα

και έληξε στην ύστερη παγανιστική αρχαιότητα, η φιλοσοφία ήταν κάτι περισσότερο από ένας απλός θεωρητικός κλάδος. Ακόμη και όταν ο Αριστοτέλης ταύτισε τη φιλοσοφία με τη «θεωρία», σκοπός του ήταν να επιχειρηματολογήσει, όπως κάνει στο δέκατο και τελευταίο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, για το ότι ο *βίος* της θεωρητικής δραστηριότητας, ο βίος της φιλοσοφίας, είναι ο καλύτερος που θα μπορούσε να διάγει ο άνθρωπος. Δεν θα μπορούσε κανείς να διάγει παρόμοιο βίο εάν δεν αποκτούσε όχι μόνο πλήθος φιλοσοφικών απόψεων αλλά και, με την πάροδο του χρόνου και μετά από σκληρή προσπάθεια, εκείνο τον πολύ συγκεκριμένο χαρακτήρα, στοιχεία και προϋποθέσεις του οποίου περιέγραψε και αιτιολόγησε ο Αριστοτέλης στα προηγούμενα εννέα βιβλία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ο θεωρητικός βίος, με τη σειρά του, επηρεάζει το χαρακτήρα όσων τον διάγουν. Θεωρία και πράξη, λόγος και ζωή αλληλοεπηρεάζονται· οι άνθρωποι γίνονται φιλόσοφοι επειδή είναι σε θέση και επιθυμούν να γίνουν ο καλύτερος τύπος ανθρώπου και να ζήσουν τόσο καλά όσο είναι δυνατόν να ζήσει ο άνθρωπος.[1] Τα όσα πιστεύει κανείς και ο τρόπος ζωής του έχουν άμεση σχέση μεταξύ τους.

Δεδομένου ότι θεωρώ πως δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής που να είναι ο καλύτερος για όλους τους ανθρώπους, κι ακόμη πως η ζωή του φιλοσόφου είναι ένας μόνο ανάμεσα σε πολλούς αξιέπαινους τρόπους ζωής, δεν θα αρχίσω τις προτροπές για μια «επιστροφή» στην έννοια της φιλοσοφίας ως τρόπου ζωής ή, όπως συχνά θα την αποκαλέσω στο παρόν βιβλίο, ως τέχνης του βίου. Όμως, πιστεύω πως θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχει μία τέτοια αντίληψη, να μελετήσουμε το πώς διασώζεται σε ορισμένους μείζονες σύγχρονους φιλοσόφους και να δούμε ότι πρόκειται για κάτι που ορισμένοι από εμάς εξακολουθούμε να κάνουμε και σήμερα. Το βιβλίο αυτό έχει ως στόχο τη διάνοιξη ενός χώρου για έναν τρόπο του φιλοσοφείν που συνιστά εναλλακτική, αν και όχι απαραιτήτως ανταγωνιστική εκδοχή στον τρόπο με τον οποίο ασκείται γενικώς η φιλοσοφία στην εποχή μας. Ορισμένοι φιλόσοφοι θέλουν να βρουν τις απαντήσεις σε γενικά και σημαντικά ερωτήματα, ανάμεσα σε αυτά και σε ερωτήματα που αφορούν την ηθική και τη φύση του *εὖ ζῆν*,* χωρίς να θεωρούν ότι οι απαντήσεις έχουν και μεγάλη σχέση με το τι είδους άνθρωποι είναι οι ίδιοι. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι οι γενικές απόψεις, όταν οργανώνονται με το σωστό τρόπο και προσαρτώνται στην καθημερινή ζωή, δημιουργούν το σωστό είδος ανθρώπου — έναν άνθρωπο ίσως πράγματι καλό, αξέχαστο ίσως και άρα, σ' αυτόν το βαθμό, αξιοθαύμαστο. Στην περίπτωση της αμιγούς θεωρίας, το μόνο ζήτημα που έχει σημασία είναι το κατά πόσον οι απαντήσεις στα ερωτήματα κάποιου

* Χρησιμοποιούμε αυτή την κλασική έκφραση για να αποδώσουμε το αγγλικό *good life* επειδή αποδίδει καλύτερα το πνεύμα του συγγραφέα. [Σ.τ.Ε.]

είναι ή δεν είναι ορθές. Στην περίπτωση της θεωρίας που ασκεί επίδραση στη ζωή, η αλήθεια των απόψεων κάποιου εξακολουθεί να παραμένει ένα καίριο ζήτημα, αλλά εκείνο που επίσης έχει σημασία είναι το είδος του ανθρώπου, το είδος της προσωπικότητας που καταφέρνει κάποιος να οικοδομήσει ως αποτέλεσμα της αποδοχής αυτών των απόψεων.

Η προσωπικότητα που οικοδομεί κανείς όταν υιοθετήσει συγκεκριμένες θεωρίες δεν είναι απλώς θέμα που σχετίζεται με την προσωπική του βιογραφία. Πρόκειται, κι αυτό είναι πολύ σημαντικότερο, για ένα λογοτεχνικό και φιλοσοφικό επίτευγμα. Η προσωπικότητα που παρουσιάζουν οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρομαι ενυπάρχει στα γραπτά τους κείμενα. Μπορεί να λειτουργήσει ως παράδειγμα προς μίμηση ή αποφυγή για τους άλλους, αναλόγως των απόψεων και των προτιμήσεών τους. Είναι ένα είδος σχεδίου που άλλοι άνθρωποι με παρόμοιους σκοπούς μπορούν να ακολουθήσουν, να αγνοήσουν ή να αρνηθούν καθώς διαμορφώνουν τη δική τους προσωπικότητα. Είναι ένα φιλοσοφικό επίτευγμα, επειδή το περιεχόμενο και η φύση της προσωπικότητας που οικοδομείται, κατά τη διαδικασία την οποία θα προσπαθήσω να περιγράψω στη συνέχεια, εξαρτώνται από το κατά πόσον έχει κανείς απόψεις πάνω σε θέματα που παραδοσιακά θεωρούνται φιλοσοφικά και όχι, γενικώς, σε ό,τι τον ευχαριστεί. Είναι δε το επίτευγμα αυτό και λογοτεχνικό, επειδή η σύνδεση ανάμεσα σε αυτές τις φιλοσοφικές απόψεις δεν είναι μόνο θέμα συστηματικών λογικών αλληλοσυσχετίσεων, αλλά επίσης, και το κυριότερο, θέμα ύφους. Πρόκειται για το ζήτημα της από κοινού τοποθέτησης αυτών των απόψεων έτσι ώστε, ακόμη και αν οι μεταξύ τους συνδέσεις δεν έχουν αυστηρή λογική ακολουθία, να υπάρχει μία ψυχολογικού και ερμηνευτικού τύπου αίσθηση που να τις αποδίδει σε έναν και μοναδικό συνεκτικό χαρακτήρα. Είναι λογικό να λέμε ότι ένα και μοναδικό άτομο μπορεί να είναι φορέας όλων αυτών των απόψεων. Αυτό είναι ένας άλλος τρόπος να ειπωθεί ότι με το να εμφορείται κανείς από αυτές τις απόψεις δημιουργείται ένας χαρακτήρας με τον τρόπο που δημιουργούνται οι λογοτεχνικοί χαρακτήρες, οι οποίοι συνίστανται από όλα όσα λένε και κάνουν μέσα στο πλαίσιο των έργων στα οποία εμφανίζονται. Ωστόσο, οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου συνήθως διαδραματίζουν ένα διττό και πιο σύνθετο ρόλο. Με την αξιοσημείωτη εξαίρεση του Σωκράτη, με τον οποίο ξεκινά η παράδοσή τους, και ορισμένων άλλων (ο σκεπτικός Πύρρων είναι ο πρώτος που μου έρχεται στο νου)[2] οι οποίοι δεν συνέγραψαν δικά τους έργα, φιλόσοφοι της τέχνης του βίου είναι τόσο οι χαρακτήρες που γεννούν τα γραπτά τους όσο και οι συγγραφείς των γραφομένων όπου υπάρχουν οι χαρακτήρες τους. Είναι, ταυτοχρόνως, δημιουργοί και δημιουργήματα.

Επομένως, ερχόμαστε αντιμέτωποι με δύο, τουλάχιστον, αντιλήψεις περί φιλοσοφίας. Η μία αποφεύγει, όσο το δυνατόν περισσότερο, το προσωπικό

ύφος και την ιδιοσυγκρασιακή έκφραση. Στόχος της είναι να αποχαρακτηρίσει τη συγκεκριμένη προσωπικότητα που δίνει απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα, εφ' όσον το μόνο που έχει σημασία είναι η ποιότητα των απαντήσεων και όχι η φύση του προσώπου που τις προσφέρει. Η άλλη απαιτεί τις παραμέτρους του ύφους και της ιδιοσυγκρασίας, επειδή οι αναγνώστες της δεν θα πρέπει ποτέ να ξεχνούν ότι οι απόψεις με τις οποίες έρχονται αντιμέτωποι είναι απόψεις ενός συγκεκριμένου τύπου ατόμου και κανενός άλλου. Γι' αυτόν το λόγο η φιλοσοφία που συμμορφώνεται με αυτή την αντίληψη είναι γραμμένη με έναν προσωπικό λογοτεχνικό τρόπο· κι αυτός είναι ένας από τους λόγους για τον οποίο οι νεότεροι φιλόσοφοι που εξετάζω στο παρόν βιβλίο –Montaigne, Nietzsche και Foucault– έχουν περιληφθεί γενικώς στους κλάδους της λογοτεχνίας, της ιστορίας ή της ανθρωπολογίας και όχι στον παραδοσιακό κανόνα της αναλυτικής φιλοσοφίας, όπως αυτή ασκείται μέχρι σήμερα. Οι θεωρητικοί φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται την κατασκευή ενός χαρακτήρα απλώς ως λογοτεχνικό εγχείρημα. Και αν σκεφτούμε, όπως κάνουμε άλλωστε, τη φιλοσοφία με όρους που δεν αφορούν την προσωπικότητα, θα είναι δύσκολο, όπως και υπήρξε μέχρι σήμερα, να δούμε αυτούς τους συγγραφείς ως φιλοσόφους. Πιστεύω ότι το ίδιο ισχύει και για άλλες προσωπικότητες τις οποίες δεν εξετάζω εδώ: σε αυτές περιλαμβάνονται (και πρόκειται για ένα μη εξαντλητικό κατάλογο) οι Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Emerson, Thoreau και, τουλάχιστον σύμφωνα με μια ορισμένη ερμηνεία, ο Wittgenstein.

Για πολύ καιρό η κάθε πλευρά δεν έχει πάψει να αντιμετωπίζει την άλλη με καχυποψία. Οι συστηματικοί φιλόσοφοι θεωρούν τους φιλοσόφους της τέχνης του βίου, στην καλύτερη περίπτωση, «ποιητές» ή λογοτέχνες και, στη χειρότερη, τσαρλατάνους που γράφουν για εφήβους με πρόωρη ανάπτυξη ή, κάτι που για πολλούς είναι το ίδιο, καθηγητές της λογοτεχνίας. Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου κατηγορούν τη συστηματική φιλοσοφία θεωρώντας την έναν παραπλανημένο και γεμάτο αυταπάτες τρόπο να κάνει κανείς εκείνο που θεωρούν αληθινή φιλοσοφία. Πιστεύουν ότι οι οπαδοί της είναι σχολαστικοί, δειλοί και στεγνοί άνθρωποι που αποζητούν την επιστημονική αντικειμενικότητα επειδή δεν είναι σε θέση να δημιουργήσουν ένα έργο που να είναι πράγματι δικό τους, και χρησιμοποιούν την αμεροληψία και την αποστασιοποίηση για να καλύψουν τη δική τους στειρότητα. Και οι δύο κάνουν λάθος για τον ίδιο λόγο. Και οι δύο παραβλέπουν το γεγονός ότι κάθε προσέγγιση συνιστά νόμιμη ιστορική εξέλιξη της φιλοσοφίας, όπως αυτή ξεκίνησε στην κλασική Ελλάδα· καμία από αυτές τις προσεγγίσεις δεν έχει την αποκλειστικότητα της ουσίας της φιλοσοφίας (η οποία, ούτως ή άλλως, δεν υπάρχει).

Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου για τους οποίους μιλάω σε αυτό το βιβλίο θεωρούν ότι η προσωπικότητα δεν είναι μια δεδομένη, αλλά μια κα-

τασκευασμένη ενότητα. Τα υλικά γι' αυτή την κατασκευή τα προμηθεύονται, τουλάχιστον στην αρχή, τυχαία —από τις απόψεις και τα συμβάντα που προκύπτουν από τις συγκεκριμένες περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται κανείς και που, ανάλογα με την περίπτωση, διαφέρουν από άτομο σε άτομο. Όπως θα αναφέρω στη συνέχεια, αποκτά ή δημιουργεί κανείς μια προσωπικότητα, γίνεται άτομο, συνενώνοντας σε ενιαίο σύνολο αυτά τα υλικά με άλλα που απέκτησε και κατασκεύασε στην πορεία. Όταν τελειώσει το έργο (εάν ποτέ τελειώσει) λίγα «τυχαία» στοιχεία παραμένουν, αφού τα όσα συνιστούν το παραχθέν άτομο αποτελούν μέρη ενός τακτοποιημένου, οργανωμένου όλου. Κάθε στοιχείο έχει μια συγκεκριμένη συνεισφορά σε αυτό το όλον, το οποίο θα ήταν διαφορετικό χωρίς αυτό. Επομένως, κάθε στοιχείο είναι σε αυτόν το βαθμό σημαντικό, ουσιώδες για το σύνολο του οποίου έχει γίνει τμήμα, και παύει να είναι πλέον τυχαίο.

Εκφράσεις όπως «δημιουργία» ή «διαμόρφωση» της προσωπικότητας ακούγονται παράδοξες. Πώς μπορεί κανείς να μην έχει ή να μην είναι ήδη μια προσωπικότητα, εάν ασχολείται με οποιαδήποτε δραστηριότητα; Πώς μπορεί κανείς να μην έχει ή να μην είναι ήδη μια προσωπικότητα, εάν έχει συνείδηση των εμπειριών και των απόψεων τις οποίες υποτίθεται ότι θα ενοποιήσει σε σύνολο; Το παράδοξο μπορεί να μετριαστεί, εάν διακρίνουμε αυτή την έννοια της προσωπικότητας από την καθαρά φιλοσοφική ιδέα που προϋποθέτει το ίδιο το γεγονός ότι έχω και πρέπει να έχω συνείδηση των εμπειριών μου ως δικών μου εμπειριών. Δεν είναι εκείνο που ο Kant ονόμασε «υπερβατική ενότητα της κατάληψης», το «νοώ» που κατ' αρχήν συνοδεύει όλες τις εμπειρίες μου και απαιτείται για να είμαι δρων υποκείμενο, άτομο πρώτα απ' όλα. Είναι μια πιο απλή έννοια. Το να δημιουργήσεις έναν εαυτό σημαίνει να επιτύχεις να γίνεις *κάποιος*, να γίνεις ένα *πρόσωπο*, δηλαδή, κάτι ασυνήθιστο και διακριτό. Σημαίνει να γίνεις άτομο, αλλά και πάλι όχι με την αυστηρή έννοια σύμφωνα με την οποία το άτομο είναι οτιδήποτε μπορούμε να επισημάνουμε και να επαναπροσδιορίσουμε, οτιδήποτε, όπως τα ανθρώπινα όντα και τα υλικά πράγματα, υπάρχει ανεξάρτητα στο χώρο και το χρόνο. Το να γίνει κανείς άτομο σημαίνει να αποκτήσει έναν ασυνήθιστο και ιδιάζοντα χαρακτήρα, ένα σύνολο χαρακτηριστικών και έναν τρόπο ζωής που τον ξεχωρίζει από τον υπόλοιπο κόσμο και τον καθιστά αξιομνημόνευτο όχι μόνο γι' αυτά που έκανε ή είπε, αλλά επίσης και για το ποιος ήταν.

Μπορεί να δίνω την εντύπωση ότι προτρέπω στη χρήση φιλοσοφικών όρων με μη φιλοσοφική σημασία. Τούτο συχνά θεωρήθηκε ότι κάνει ο Nietzsche: ότι δηλαδή βάζει τη φιλοσοφική σημασία ενός όρου, την οποία γενικώς απορρίπτει, σε εισαγωγικά και ότι συνεχίζει να τον χρησιμοποιεί με μια σημασία μη φιλοσοφική, χωρίς εισαγωγικά, στη σκέψη και στα γραφόμενά του. Έτσι, λόγου χάριν, υποτίθεται ότι αρνείται την ύπαρξη της «αλή-

θειας» (την οποία πολλοί φιλόσοφοι κατανοούν ως «αντιστοιχία» των απόψεών μας προς τα γεγονότα του κόσμου) ενώ χρησιμοποιεί τη δική του έννοια της αλήθειας (μία μη φιλοσοφική ιδέα την οποία δεν είναι εύκολο να αναπτύξει) χωρίς αντιφάσεις. Εγώ βρίσκω πολύ ασαφή τη διάκριση μεταξύ φιλοσοφικών και μη φιλοσοφικών εννοιών των όρων, ιδιαίτερα στα γραπτά των ίδιων των φιλοσόφων. Προτιμώ, σε πολλές παρόμοιες περιπτώσεις, να θεωρώ ότι έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές, αν και εξίσου «φιλοσοφικές», χρήσεις του ίδιου όρου. Η μεταξύ τους διάκριση, ειδικότερα στην περίπτωση όρων όπως «εαυτός» ή «άτομο», είναι ζήτημα γενίκευσης. Και πρώτα απ' όλα, με τη γενική, ασθενέστερη σημασία του όρου, κάθε άνθρωπος έχει κατ' αρχάς έναν εαυτό και αποτελεί άτομο. Με τη στενότερη, ισχυρότερη σημασία, η οποία θα με απασχολήσει σε όσα ακολουθούν, μόνο ορισμένοι άνθρωποι δημιουργούν τον εαυτό τους ή γίνονται άτομα με την πάροδο του χρόνου.

Αυτοί είναι οι άνθρωποι τους οποίους θυμόμαστε γι' αυτούς τους ίδιους, οι άνθρωποι που μπορεί να θαυμάζουμε ακόμη κι αν απορρίπτουμε πολλές από τις απόψεις τους, εν πολλοίς όπως αποδεχόμαστε, θαυμάζουμε και αγαπούμε τους φίλους μας, παρά τις αδυναμίες και τα σφάλματά τους. Όπως λέμε, τους φίλους μας τους ξέρουμε ως συνολικές προσωπικότητες. Ενδιαφερόμαστε για το χαρακτήρα τους συνολικά, όχι για καθένα από τα χαρακτηριστικά τους μεμονωμένα και γι' αυτό το ίδιο. Ακόμη και οι αδυναμίες τους είναι ουσιαστικές, γιατί τους κάνουν να είναι οι άνθρωποι κοντά στους οποίους χαιρόμαστε να βρισκόμαστε. Ωστόσο, είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι μπορούμε στ' αλήθεια να διατηρήσουμε μια φιλία με κάποιον που δεν σκέπτεται ποτέ κάτι το αληθές και δεν κάνει ποτέ κάτι σωστό. Παρομοίως, είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι οι φιλόσοφοι μπορούν να ασκούν την τέχνη του βίου επιτυχώς, ότι μπορούν να γίνουν άτομα, εάν καθεμία από τις απόψεις τους, όσο έντεχνα κι αν έχει συνυφανθεί με τις υπόλοιπες, είναι εμφανώς ή κοινότοπα λανθασμένη. Και στις δύο περιπτώσεις, θα πρέπει να έχουμε κάποιο σεβασμό για τα όσα εμπεριέχει αυτό το οποίο είναι οργανωμένο στο όλον που αγαπούμε και θαυμάζουμε. Όμως, όπως ακριβώς μπορεί να κάνουμε λάθος στην επιλογή των φίλων μας, έτσι μπορεί και να θαυμάζουμε τους λάθος φιλοσόφους. Και όπως ακριβώς η επιλογή των φίλων μας δείχνει κάτι για το δικό μας χαρακτήρα, έτσι και οι φιλόσοφοι τους οποίους θαυμάζουμε αποκαλύπτουν κάτι και για τη δική μας προσωπικότητα. Η μελέτη της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου αποκαλύπτει τις δικές μας ηθικές προτιμήσεις και μας αναγκάζει να αποκαλύψουμε ένα μέρος του εαυτού μας. Αυτό το προσωπικό είδος φιλοσοφίας αντανακλάται στο δικό μας πρόσωπο, είναι δε προσωπικό και με αυτή την επιπρόσθετη έννοια. Το να το μελετήσουμε σημαίνει επίσης να το ασκήσουμε.

Όλοι όσοι οικοδόμησαν μια ασυνήθιστη ζωή δεν ήταν φιλόσοφοι. Μεγάλοι συγγραφείς της λογοτεχνίας, εικαστικοί καλλιτέχνες, επιστήμονες, δημόσια πρόσωπα, ακόμη και στρατιωτικοί μας έχουν αφήσει παρόμοιες κληρονομιές. Τι είναι λοιπόν εκείνο που διαχωρίζει τους φιλοσόφους από αυτούς τους υπόλοιπους; Κατ' αρχάς, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η διάκριση είναι ρευστή: στις απολήξεις του, το έργο της οικοδόμησης ενός φιλοσοφικού βίου δεν μπορεί να διαχωριστεί εύκολα από τις δραστηριότητες ή τους στόχους προσωπικοτήτων της λογοτεχνίας όπως ο Proust, ο Rimbaud ή ο Oscar Wilde. Κι έτσι θα έπρεπε να είναι. Τα όρια της φιλοσοφίας δεν υπήρξαν ποτέ απολύτως σαφή: όπως ακριβώς από τη μία πλευρά η φιλοσοφία προσεγγίζει τα μαθηματικά, την ψυχολογία, ακόμη και τη φυσική, έτσι από την άλλη ολισθαίνει προς τη λογοτεχνία. Όμως, οι μεταξύ τους διαφορές εξακολουθούν να υπάρχουν.

Εκείνοι που ασκούν τη φιλοσοφία ως τέχνη του βίου οικοδομούν την προσωπικότητά τους μέσα από τη διερεύνηση, την κριτική και την παραγωγή φιλοσοφικών απόψεων — απόψεων που ανήκουν στο ρεπερτόριο της φιλοσοφίας, όπως το καταλαβαίνουμε μέχρι σήμερα. Η σύνδεση είναι ιστορική: ακόμη κι αν οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου εισάγουν συχνά νέα ερωτήματα, η έμπνευσή τους προέρχεται πάντα από εκείνη την παράδοση που ήδη αποδεχόμαστε ως παράδοση της φιλοσοφίας. Και το σημαντικότερο, οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου ανάγουν σε κεντρικό τους θέμα τη διαμόρφωση ενός τρόπου ζωής: με το στοχασμό πάνω στα προβλήματα της οικοδόμησης του φιλοσοφικού βίου οικοδομούν τη ζωή που συγκροτεί το έργο τους. Το υλικό σώμα του έργου που στοχάζεται πάνω στο φιλοσοφικό βίο είναι το ίδιο το περιεχόμενο της ζωής την οποία συνθέτει. Το έργο της καθιέρωσης του φιλοσοφικού βίου είναι, εν πολλοίς, αυτοαναφορικό. Ο φιλοσοφικός βίος διαφέρει από τους υπόλοιπους, στο βαθμό που διαφέρει, επειδή απορρέει από ένα ενδιαφέρον για θέματα που παραδοσιακά θεωρούνται φιλοσοφικά και επειδή τα θέματα αυτά παρέχουν το υλικό από το οποίο διαμορφώνεται.

Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου ξεκίνησε με τον Σωκράτη. Δύο είναι τα χαρακτηριστικά που ξεχωρίζουν τον Σωκράτη από εκείνους που ακολούθησαν τα βήματά του, ειδικότερα στη σύγχρονη εποχή. Το ένα είναι το γεγονός ότι, όπως ήδη παρατηρήσαμε, ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτα. Ο Σωκράτης ο οποίος πρώτος έζησε τη ζωή του ως τέχνη είναι η μορφή που βρίσκουμε στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα.[3] Και παρ' όλο που, για λόγους που θα εξηγήσω στο τρίτο κεφάλαιο, σήμερα είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης του Πλάτωνα δεν είναι ο ιστορικός Σωκράτης, είναι γεγονός ότι η λογοτεχνική μορφή που δημιούργησε ο Πλάτων είναι, σε τελευταία ανάλυση, ένας χαρακτήρας της μυθοπλασίας. Ακόμη και

εάν μπορούσαμε να απομονώσουμε εκείνα τα στοιχεία από την αναπαράσταση του Πλάτωνα που αντιστοιχούν στο ιστορικό του πρότυπο, εκείνο που έχει πυροδοτήσει τη φαντασία της παράδοσης την οποία δημιούργησε είναι το σύνολο του χαρακτήρα που έχουμε απέναντί μας στα έργα αυτά και όχι κάποιες επιμέρους ιδιότητές του. Και τούτο, φυσικά, εγείρει το ερώτημα εάν ήταν πράγματι ο Σωκράτης και όχι ο ίδιος ο Πλάτων εκείνος που δημιούργησε την παράδοση αυτή: ο πλατωνικός Σωκράτης είναι επίσης ο σωκρατικός Πλάτων. Ο Goethe έγραψε κάποτε: «Εκείνος που θα μπορούσε να μας εξηγήσει πότε άνδρες σαν τον Πλάτωνα μιλούσαν ειλικρινά, πότε χαριτολογούσαν ή μισο-αστειεύονταν, τι έγραφαν επειδή το πίστευαν και τι απλώς χάριν του επιχειρήματος, είναι βέβαιο ότι θα μας προσέφερε εξαιρετική υπηρεσία και θα συνέβαλε τα μέγιστα στην καλλιέργειά μας».[4] Πρόκειται για ένα ζήτημα που κανείς δεν θα εξηγήσει ποτέ.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό που διακρίνει τον Σωκράτη από τους επιγόνους του είναι ότι γνωρίζουμε πολύ λιγότερα για τη ζωή του απ' ό,τι για τη δική τους. Γνωρίζουμε πολλές απόψεις και συμβάντα που είχαν να αντιμετωπίσουν και να βάλουν σε τάξη οι Montaigne, Nietzsche και Foucault καθώς προσπαθούσαν να συνδυάσουν τις πολλές τάσεις τους σε μία. Μπορούμε, λίγο έως πολύ, να τους παρακολουθήσουμε στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν τον εαυτό τους. Όταν όμως ο Σωκράτης εμφανίζεται στους πλατωνικούς διαλόγους, εμφανίζεται έτοιμος: είναι ήδη κάποιος· δεν καταβάλλει ποτέ καμία προσπάθεια. Η ενότητα της προσωπικότητάς του είναι τόσο πλήρης, ώστε φτάνει στο σημείο να θεωρεί ότι η ανθρώπινη ψυχή, ο εαυτός μας, είναι κατά βάση αδιαίρετος και ότι, συνεπώς, είναι αδύνατον να κάνουμε κάτι διαφορετικό από εκείνο που θεωρούμε ότι είναι καλό. Εκτός από την κρίση μας ως προς το εάν κάτι είναι καλό να γίνει, ο Σωκράτης δεν πιστεύει ότι υπάρχει άλλη πηγή κινήτρων, ούτε αντιμαχόμενες αξίες ή επιθυμίες, που μπορούν ποτέ να μας σπρώξουν σε διαφορετική κατεύθυνση: στην άποψή του για την ψυχή δεν υπάρχει χώρος για πολλαπλότητα. Και πρόκειται για μία άποψη την οποία ο Σωκράτης με συνέπεια εκφράζει έμπρακτα με τη δική του ζωή, έτσι όπως την απεικονίζει ο Πλάτων: πάντοτε κάνει μόνο εκείνο που θεωρεί ορθό· ποτέ δεν αποκλίνει, ούτε στο ελάχιστο, από την πορεία που έχει επιλέξει ως την καλύτερη, ακόμη και την ώρα του θανάτου του. Στη δική του ιστορία, δεν υπάρχει Κήπος της Γεθσημανή ούτε Όρος των Ελαιών.

Άραγε το γεγονός ότι ο Σωκράτης μας είναι χαρακτήρας της λογοτεχνίας τον διακρίνει από φιλοσόφους όπως ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault, των οποίων μας είναι γνωστές οι βιογραφίες; Η μεταξύ τους διαφορά είναι λιγότερο ουσιώδης απ' όσο φαίνεται. Διότι τα σημαντικότερα επιτεύγματα αυτών των σύγχρονων στοχαστών είναι οι αυτοπροσωπογρα-

φίες που αντικρίζουμε στα γραπτά τους. Οι βιογράφοι τους διαφωνούν ακόμη και για τα πιο βασικά γεγονότα που αφορούν τη ζωή και την προσωπικότητά τους. Οι αναγνώστες τους, ωστόσο, μπορούν να βρουν στα γραφόμενά τους πειστικά πρότυπα για το πώς μπορεί να οικοδομηθεί μια ολοκληρωμένη ζωή, γεμάτη νόημα, από τα τυχαία συμβάντα που τη συνιστούν. Ίσως οι άνθρωποι αυτοί κατόρθωσαν να εφαρμόσουν τα πρότυπά τους στον εαυτό τους, ίσως και όχι. Το κατά πόσον συνέβη αυτό είναι θέμα βιογραφίας και, το πιθανότερο, και θέμα διαμάχης. Όμως η εικόνα της ζωής που εμπεριέχεται στα γραφόμενά τους είναι φιλοσοφικό ζήτημα και, παρ' όλο που κι αυτό παραμένει θέμα διαμάχης, η διαφωνία αφορά το κατά πόσον η εικόνα αυτή είναι ή δεν είναι συνεπής ή αξιοθαύμαστη. Τούτο είναι ένα εντελώς διαφορετικό ζήτημα. Αφορά τη φύση του χαρακτήρα που οικοδομείται στα γραπτά τους, το ερώτημα εάν μπορεί να ζήσει κανείς τη ζωή του και εάν αξίζει να τη ζει, όπως αυτοί ισχυρίζονται. Είναι ένα ερώτημα που αφορά εμάς και όχι πρωτίστως αυτούς. Το ίδιο ισχύει και για τον πλατωνικό Σωκράτη. Είναι δυνατό και επιθυμητό να ζήσει κανείς όπως φαίνεται ότι έζησε ο Σωκράτης; Αξίζει να ζει κανείς μ' αυτό τον τρόπο; Αυτό το ερώτημα έχει σημασία, και όχι το ερώτημα εάν ο χαρακτήρας που δημιουργεί ο Πλάτων έζησε πράγματι τη ζωή που του αποδίδει, εάν αντιστοιχεί σε ιστορικό πρόσωπο στη ζωή του οποίου δεν έχουμε πλέον πρόσβαση και ο οποίος, εάν μαθαίναμε πολύ περισσότερα γι' αυτόν απ' ό,τι γνωρίζουμε σήμερα, το πιθανότερο είναι ότι θα γινόταν ακόμη πιο αμφιλεγόμενη μορφή απ' όσο ήδη είναι.

Επομένως, η τέχνη του βίου, παρ' ότι αποτελεί πρακτική τέχνη, ασκείται στο γραπτό λόγο. Το ερώτημα εάν αυτοί που την ασκούν την εφαρμόζουν με επιτυχία στον εαυτό τους είναι δευτερεύον και, στις περισσότερες περιπτώσεις, αδύνατον να απαντηθεί. Θέλουμε μια φιλοσοφία που να συνίσταται από απόψεις αρμονικά συνταιριασμένες με τις πράξεις, με τον τρόπο ζωής εκείνων που τις υποστηρίζουν. Αλλά το βασικό ερώτημα εξακολουθεί να μην είναι εάν, ως ιστορικό πρόσωπο, κάποιος άλλος κατόρθωσε να ζήσει με αυτό τον τρόπο, αλλά εάν μπορεί κανείς να οικοδομήσει μια τέτοια ζωή. Τούτο μπορεί να γίνει με δύο τρόπους. Μπορεί κανείς είτε να προσπαθήσει να εφαρμόσει την αντίληψη κάποιου άλλου στη δική του ζωή και, σε αυτόν το βαθμό, να ζήσει καλά ίσως, αλλά όχι πρωτότυπα, είτε να καταφέρει να διαμορφώσει τη δική του τέχνη του βίου. Όμως είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι μπορεί κάποιος να διαμορφώσει τη δική του τέχνη του βίου χωρίς να γράψει γι' αυτήν, επειδή είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι η περιπλοκότητα των απόψεων που απαιτεί μια τέτοια τέχνη μπορεί να εκφραστεί με άλλο τρόπο. Επιπλέον, εάν κάποιος δεν γράψει γι' αυτήν, η τέχνη του δεν θα μπορέσει μακροπρόθεσμα να αποτελέσει πρότυπο για τους άλλους. Και

τη στιγμή που κάποιος γράφει για την τέχνη του βίου, το ερώτημα για τους άλλους και πάλι δεν είναι εάν ο εμπνευστής της πέτυχε να την ασκήσει, αλλά εάν οι ίδιοι μπορούν με τη σειρά τους να την ασκήσουν από μόνοι τους. Ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτα. Αλλά εάν ο Πλάτων δεν είχε δημιουργήσει μία τέχνη του βίου εξ ονόματός του –και σε γραπτό λόγο– δεν θα υπήρχε τίποτα για να σκεφτούμε, καμία τέχνη και κανένα πρότυπο για να αποδεχτούμε, να απορρίψουμε, να χειριστούμε ή ακόμη και να προσπεράσουμε αδιάφορα. Το ίδιο ισχύει και για τον Montaigne, τον Nietzsche και τον Foucault. Σκοπός της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου είναι, φυσικά, το ζην. Όμως η ζωή που απαιτεί είναι μια ζωή αφιερωμένη, σε μεγάλο βαθμό, στο γράψιμο. Το μνημείο που αφήνει κανείς πίσω του είναι, στο τέλος, το μόνιμο έργο και όχι η μεταβατική ζωή.

Υπάρχει, λοιπόν, το δεύτερο περίεργο χαρακτηριστικό του Σωκράτη που τον διακρίνει από τους επιγόνους του: το γεγονός ότι εμφανίζεται έτοιμος, ότι δεν έχουμε ιδέα για το πώς έγινε αυτός που ήταν. Ο Σωκράτης, ένας από τους πιο ζωντανούς χαρακτήρες στην παγκόσμια λογοτεχνία, είναι επίσης και ο λιγότερο κατανοητός. Αποτελεί μυστήριο λόγω της ειρωνείας του, της επίμονης σιωπής του γύρω από το άτομό του, κι αυτό έδωσε λαβή σε πλήθος φωνές που τον περιτριγυρίζουν και προσπαθούν να μιλήσουν για λογαριασμό του, να εξηγήσουν το ποιος ήταν και πώς έγινε αυτό που ήταν. Όμως καμία ερμηνεία, καμία άλλη φωνή δεν γέμισε τη σιωπή, που παραμένει η βασική κληρονομιά του Σωκράτη.

Η πρώτη από αυτές τις φωνές είναι του ίδιου του Πλάτωνα. Στα έργα τα οποία έπονται των σωκρατικών διαλόγων, ο Πλάτων παρουσιάζει μία υπόθεση για το πώς κατόρθωσε ο Σωκράτης να ζήσει το *εὖ ζῆν* που οι προηγούμενοι διάλογοί του αποδίδουν σε αυτόν. Οι σωκρατικοί διάλογοι απεικονίζουν τον Σωκράτη χωρίς να στοχάζονται πάνω σε αυτόν. Στα έργα της ύστερης περιόδου του, ο Πλάτων –και ακολούθως οι Montaigne, Nietzsche και Foucault– δίνει κι άλλες απεικονίσεις αυτής της απεικόνισης και στοχάζεται πάνω σ' αυτήν. Οι φιλόσοφοι της τέχνης του βίου εξακολουθούν να επιστρέφουν στα σωκρατικά έργα του Πλάτωνα, επειδή σ' αυτά εμπεριέχεται το πλέον συνεπές και, ταυτοχρόνως, λιγότερο ευεξήγητο πρότυπο που διαθέτουμε ενός φιλοσοφικού βίου. Σαν ένα κομμάτι άγραφο χαρτί, ο Σωκράτης μας καλεί να γράψουμε· σαν μια απέραντη αταραξία, μας παρακινεί να φωνάξουμε. Όμως παραμένει ανέγγιχτος, κοιτάζοντας πίσω του με βλέμμα ειρωνικό, ταυτόχρονα πέρα από τις αντανακλάσεις του και χωρίς να προσθέτει τίποτε περισσότερο από το συνολικό άθροισμά τους.

Η τέχνη του βίου εμφανίζεται σε τρεις παραλλαγές, σε τρία είδη. Το ένα είναι εκείνο του Σωκράτη στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα. Ασκώντας την τέχνη του δημοσίως, και στο βαθμό αυτό δεσμευ-

μένος ως προς την ευημερία του συνομιλητή του, ο Σωκράτης δεν μπορεί ακόμη να δείξει ότι ο τρόπος ζωής του είναι σωστός για όλους. Όντας πεπεισμένος, ο Σωκράτης δεν έχει επιχειρήματα για να πείσει τους άλλους ότι η πεποίθησή του είναι ορθή. Καλεί τους ανθρώπους να τον ακολουθήσουν στη ζωή που εξετάζει και την οποία θεωρεί ως τη μόνη ζωή που αξίζει να ζήσει ένα ανθρώπινο ον, αλλά δεν έχει τίποτα να πει όταν κάποιος σαν τον Ευθύφρονα απλώς γυρίζει την πλάτη στην αντιπαράθεσή τους. Το ιδεώδες του μπορεί να είναι καθολικό, αλλά δεν έχει τρόπο να αποδείξει ότι είναι ορθό. Παραμένει αβέβαιο και προτρεπτικό.

Το δεύτερο είδος απαντά στα έργα της μέσης περιόδου του Πλάτωνα, ιδιαίτερα δε στον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*. Εκεί ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι ένας τρόπος ζωής εμπνευσμένος από τη ζωή του Σωκράτη —αν και όχι απόλυτα ταυτόσημος μ' αυτήν—, η ζωή της φιλοσοφίας, όπως την ορίζει λεπτομερώς στα έργα αυτά, είναι ο βέλτιστος για όλους, και παρουσιάζει μια σειρά αμφιλεγόμενων επιχειρημάτων, προκειμένου να πείσει εκείνους που μπορούν, να επιλέξουν αυτήν τη ζωή για τον εαυτό τους, και εκείνους που δεν μπορούν, να προσπαθήσουν να την προσεγγίσουν όσο περισσότερο τους επιτρέπουν οι ικανότητές τους.[5] Με άλλα λόγια, ο Πλάτων (και σ' αυτό τον ακολουθούν άλλοι μεγάλοι φιλόσοφοι, οι οποίοι, όπως ο Αριστοτέλης και ίσως ο Kant, ανήκουν επίσης σε αυτή την εκδοχή της παράδοσης της τέχνης του βίου) προσπαθεί να αποδείξει ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής είναι ο βέλτιστος για όλους τους ανθρώπους. Τόσο το ιδεώδες του, που είναι κοινό με εκείνο του Σωκράτη, όσο και η μέθοδός του, η οποία δεν είναι, είναι οικουμενικά.

Το τρίτο και τελευταίο είδος της τέχνης του βίου είναι το θέμα αυτού του βιβλίου. Είναι το λιγότερο οικουμενικό από όλα. Σύμφωνα με αυτό, η ανθρώπινη ζωή παίρνει πολλές μορφές και δεν υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος ζωής βέλτιστος για όλους. Φιλόσοφοι όπως ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault επεξεργάζονται έναν τρόπο ζωής που μόνο οι ίδιοι και, πιθανόν, ορισμένοι άλλοι μπορούν να ακολουθήσουν. Δεν επιμένουν ότι η ζωή τους αποτελεί πρότυπο για όλο τον κόσμο. Δεν θέλουν να βρουν μιμητές, τουλάχιστον όχι άμεσους. Δηλαδή, θεωρούν ότι εκείνοι που επιθυμούν να τους μιμηθούν θα πρέπει να αναπτύξουν τη δική τους τέχνη του βίου, τον δικό τους εαυτό, να τον εκθέσουν ίσως στους άλλους, αλλά όχι κατά τρόπον ώστε οι άλλοι να τους μιμηθούν άμεσα. Μίμηση, στο πλαίσιο αυτό, σημαίνει να γίνεις κάποιος από μόνος σου· όμως αυτός ο κάποιος που θα γίνεις θα πρέπει να διαφέρει από το πρότυπό σου.

Αυτό το τελευταίο είδος της τέχνης του βίου είναι αισθητικού χαρακτήρα. Όπως και στις αναγνωρισμένες τέχνες, δεν υπάρχει το βέλτιστο έργο —ούτε η βέλτιστη ζωή— μέσω του οποίου να μπορούν να κριθούν όλα τα

υπόλοιπα. Όπως και στις αναγνωρισμένες τέχνες, αυτό δεν συνεπάγεται ότι είναι αδύνατη η κρίση, ότι κάθε έργο είναι τόσο καλό όσο και τα υπόλοιπα. Όπως στις αναγνωρισμένες τέχνες, στόχος είναι να παραχθούν όσο το δυνατόν περισσότερα νέα και διαφορετικά είδη έργων –όσο το δυνατόν περισσότεροι διαφορετικοί τρόποι ζωής– αφού η ραγδαία εξάπλωση της αισθητικής διαφοροποίησης και πολλαπλότητας, ακόμη κι όταν συχνά δεν βρίσκεται στην υπηρεσία της ηθικής, εμπλουτίζει και βελτιώνει την ανθρώπινη ζωή.

Μέσα σ' αυτό το τρίτο είδος είναι που βρίσκει την κεντρική θέση της η έννοια του ατόμου. Εκείνοι που ασκούν την εξατομικευμένη τέχνη του βίου πρέπει να μείνουν αλησμόνητοι. Όπως οι μεγάλοι καλλιτέχνες, πρέπει να αποφεύγουν τη μίμηση, είτε όσον αφορά το παρελθόν είτε όσον αφορά το μέλλον. Δεν θα πρέπει να μιμούνται άλλους: εάν το κάνουν, παύουν να είναι πρωτότυποι, γίνονται αντιγραφείς και λησμονούνται, αφήνοντας το πεδίο σ' εκείνους τους οποίους μιμούνται. Και δεν θα πρέπει να γίνονται αντικείμενα μίμησης από πολλούς άλλους: γιατί εάν συμβεί αυτό, τότε το δικό τους έργο σιγά σιγά θα ξεχαστεί ως τέτοιο και θα εμφανίζεται ως ο φυσιολογικός τρόπος για να κάνει κάποιος κάτι, ως ένα φυσικό γεγονός και όχι ως ατομικό επίτευγμα. Θα δούμε στο πέμπτο κεφάλαιο πώς το πρόβλημα αυτό τυράννησε ειδικότερα τον Nietzsche.

Αυτή η αισθητικού τύπου τέχνη του βίου εμποδίζει την άμεση μίμηση των προτύπων. Τότε λοιπόν γιατί ο Montaigne, ο Nietzsche και ο Foucault έχουν όλοι ένα πρότυπο; Και γιατί το πρότυπό τους είναι πάντοτε ο Σωκράτης; Τι τον κάνει ικανό να παίζει αυτόν το ρόλο; Την απάντηση και πάλι δίνει η ειρωνεία του Σωκράτη, η σιωπή που τυλίγει τη ζωή και το χαρακτήρα του. Βασικός συμμετέχων σε αναρίθμητες συζητήσεις, «εραστής του λόγου», όπως περιγράφει τον εαυτό του στον *Φαίδρο*, ο Σωκράτης παραμένει επίμονα σιωπηλός όσον αφορά τον εαυτό του σε όλα τα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα. Βλέπουμε σ' αυτόν έναν άνθρωπο που δημιούργησε τον εαυτό του χωρίς ποτέ να δείξει σε κανέναν πώς το έκανε. Οι εν λόγω φιλόσοφοι ενδιαφέρονται περισσότερο για το γεγονός ότι ο Σωκράτης δημιούργησε κάτι νέο από τον ίδιο του τον εαυτό, ότι σχημάτισε τον εαυτό του ως άνευ προηγουμένου τύπο ανθρώπου, παρά για το συγκεκριμένο άτομο στο οποίο εξελίχθηκε. Εκείνο που παίρνουν απ' αυτόν δεν είναι ο συγκεκριμένος τρόπος ζωής, ο συγκεκριμένος εαυτός που ο ίδιος διαμόρφωσε, αλλά γενικώς αυτή η ικανότητά του να πλάθει ο ίδιος τον εαυτό του. Ο Σωκράτης είναι το αρχέτυπο του καλλιτέχνη του βίου επειδή, αφήνοντας εντελώς ακαθόριστη τη διαδικασία που ακολούθησε, παρουσιάζει επίσης το τελικό προϊόν της ως μη δεσμευτικό: μια διαφορετική διαδικασία, με διαφορετικά υλικά, μπορεί να δημιουργήσει μια άλλη ζωή κι ωστόσο να εξακο-

λουθεί να αποτελεί μέρος του δικού του σχεδίου. Άρα, το να μιμείται κανείς τον Σωκράτη σημαίνει να δημιουργεί τον εαυτό του, όπως έκανε ο Σωκράτης· όμως σημαίνει επίσης να κάνει τον εαυτό του διαφορετικό από οποιονδήποτε άλλο, κι αφού αυτό συμπεριλαμβάνει και τον ίδιο τον Σωκράτη, σημαίνει να κάνει τον εαυτό του διαφορετικό και από τον Σωκράτη. Γι' αυτό μπορεί να λειτουργήσει ως πρότυπο για τους ατομιστές αισθητιστές καλλιτέχνες του βίου, ο κύριος σκοπός των οποίων είναι να μην μοιάζουν με κανέναν άλλο, πριν ή μετά από αυτούς.

Δεδομένου ότι η σωκρατική ειρωνεία είναι τόσο σημαντική για τη δική μου αντίληψη σε σχέση με την τέχνη του βίου, αφιερώνω το πρώτο μισό τμήμα αυτού του βιβλίου στην εξέταση των διαφόρων πλευρών της. Το πρώτο κεφάλαιο ξεκινά κάπως απότομα, με την πραγμάτευση ενός φαινομενικά άσχετου θέματος – της χρήσης της ειρωνείας από τον Thomas Mann στο *Μαγικό βουνό*. Καθώς ο Mann τοποθετεί τον αναγνώστη του στη φαινομενικά ανώτερη θέση που του επιτρέπει να παρατηρεί τον Χανς Κάστορπ, το νεαρό ήρωά του, να αυταπατάται, τον αφήνει να παραπλανηθεί με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Θεωρώ ότι ο Πλάτων τοποθετεί τους αναγνώστες των διαλόγων της πρώτης περιόδου του στην ίδια κατάσταση. Καθώς ο Σωκράτης κατατροπώνει τους διάφορους αντιπάλους του, εμείς είμαστε μαζί του και εναντίον τους· όμως ο Πλάτων μας αναγκάζει να καταλάβουμε άθελά μας την ίδια εκείνη θέση εξαιτίας της οποίας νιώθουμε τόση περιφρόνηση γι' αυτούς τους αντιπάλους, στερώντας μας κάθε λόγο να θεωρούμε –όπως κάνουμε– ότι είμαστε ανώτεροι απ' αυτούς. Επιπλέον, ο Χανς Κάστορπ είναι ένα βαθιά φιλόδοξο άτομο· είναι αδύνατον να πει κανείς εάν είναι απολύτως συνηθισμένος ή εντελώς εξαιρετικός. Κι αυτό, επίσης, είναι ένα χαρακτηριστικό του πλατωνικού Σωκράτη, ο οποίος αποτελεί καθ' όλα μέρος αυτού του κόσμου κι ωστόσο βρίσκεται εντελώς έξω από αυτόν. Και τα δύο χαρακτηριστικά –το γεγονός ότι ο συγγραφέας προκαλεί αυταπάτες στους αναγνώστες απεικονίζοντας την αυταπάτη που διακρίνει τους χαρακτήρες του, καθώς και η δημιουργία ενός ήρωα τον οποίο είναι αδύνατον να καταλάβουμε άπαξ και διά παντός– συνιστούν μια βαθιά ειρωνική σχέση μεταξύ συγγραφέα και κοινού. Ο Mann παρουσιάζει την ξεκάθαρη σύγχρονη περίπτωση μιας πρακτικής που έχει τις απαρχές της στον Πλάτωνα και ένα παράδειγμα της ειρωνείας που περιβάλλει τον Σωκράτη, χωρίς να αναφερθεί στο όνομα του Σωκράτη ούτε μία φορά. Είναι η πιο μακρινή σωκρατική αντανάκλαση, η πιο αδύναμη ηχώ απ' όσες πραγματεύεται το βιβλίο. Από εκεί, στο υπόλοιπο κεφάλαιο, στρέφομαι σε μία από τις εγγύτερες αντανακλάσεις, σε μία από τις δυνατότερες αντηχήσεις, στον *Εὐθύφρονα* του Πλάτωνα, και στον τρόπο με τον οποίο η πλατωνική ειρωνεία κατευθύνεται προς τους αναγνώστες του.

Ο Πλάτων κατορθώνει να είναι ειρωνικός απέναντι στους αναγνώστες

του, επειδή τους εξαπατά κάνοντάς τους να ταυτίζουν την άποψή τους με εκείνη του Σωκράτη. Εφ' όσον η στάση του Σωκράτη απέναντι στους συνομιλητές του διακατέχεται από ειρωνεία, το ίδιο συμβαίνει και με τη δική μας. Και η ειρωνεία μας είναι η απόδειξη της καταστροφής μας, αφού, παρ' ότι εκείνοι που ασκούν την ειρωνεία κάνουν πάντοτε μια έμμεση αναφορά στο ότι είναι ανώτεροι από τα θύματά τους, ο Πλάτων μας δείχνει ότι εμείς δεν έχουμε τα ερείσματα για κάτι τέτοιο. Κατόπιν, το δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει τη δομή της σωκρατικής ειρωνείας που απευθύνεται στους υπόλοιπους συμμετέχοντες στους πλατωνικούς διαλόγους. Θεωρώ —σε αντίθεση με την κοινή άποψη η οποία εκφράζεται κατά τρόπο παραδειγματικό στους στοχασμούς του Γρηγόρη Βλαστού για τον Σωκράτη— ότι η ειρωνεία δεν συνίσταται στο να λέει κανείς το αντίθετο, αλλά μόνο κάτι διαφορετικό από αυτό που εννοεί. Στην πρώτη περίπτωση, εάν γνωρίζουμε ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, γνωρίζουμε επίσης τι εννοεί ο είρων: το μόνο που έχουμε να κάνουμε είναι να αντιστρέψουμε τα όσα ακούμε προκειμένου να καταλάβουμε τι έχει ο είρων κατά νου. Στη δεύτερη περίπτωση, ακόμη κι αν γνωρίζουμε ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, δεν έχουμε ασφαλή τρόπο να μάθουμε τι εννοεί ο είρων: το μόνο που ξέρουμε είναι ότι δεν πρόκειται γι' αυτό ακριβώς που ακούσαμε. Επομένως, η ειρωνεία δεν μας επιτρέπει να περιεργαστούμε τις σκέψεις του είρωνα, που παραμένουν κρυμμένες και ανεξιχνίαστες. Η ειρωνεία του Σωκράτη είναι αυτού του τύπου. Δεν μας αφήνει ούτε μία ένδειξη για το τι σκέφτεται: μας αφήνει με τα λόγια του και την αμφιβολία για το κατά πόσο εκφράζουν αυτά που εννοεί. Γι' αυτό θεωρώ τη σωκρατική ειρωνεία ως μία μορφή σιωπής.

Στο τρίτο κεφάλαιο, υποστηρίζω ότι ο στόχος του Σωκράτη ήταν κατ' ουσίαν ατομιστικός. Επεδίωξε τη γνώση της «αρετής», την οποία θεωρούσε απαραίτητη για να ζει κανείς καλά και ευτυχισμένα, πρωτίστως προς δικό του όφελος. Παρ' ότι κάλεσε και άλλους να τον ακολουθήσουν στην αναζήτησή του, ο ύστατος σκοπός του ήταν η βελτίωση του εαυτού του. Αυτός είναι ένας ακόμη λόγος για τον οποίο κατάφερε να λειτουργήσει ως πρότυπο για τους καλλιτέχνες του βίου των οποίων ο σκοπός ήταν εξίσου ατομιστικός, χωρίς ωστόσο να είναι γι' αυτόν το λόγο εγωιστές ή αδιάφοροι απέναντι στους άλλους. Μπορεί κανείς να ενδιαφέρεται για τον εαυτό του χωρίς να παραβλέπει τους άλλους: μπορεί κανείς να είναι *αγαθός* χωρίς να *αφιερώνει* τον εαυτό του στους άλλους. Ισχυρίζομαι, επίσης, ότι η σιωπή του Σωκράτη δεν περιορίζεται στους συνομιλητές του και στους αναγνώστες του Πλάτωνα. Θεωρώ, συνειδητοποιώντας ταυτοχρόνως πόσο παράδοξος θα πρέπει να ακούγεται αυτός ο ισχυρισμός, ότι είναι επίσης ειρωνικός —σιωπηλός— απέναντι στον ίδιο τον Πλάτωνα, παρά το γεγονός ότι είναι δημιούργημά του. Σε ένα από τα μεγαλύτερα λογοτεχνικά επιτεύγματα απ'

όσα έχω υπ' όψιν, ο Πλάτων παραδέχεται έμμεσα (δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς, εφ' όσον ποτέ δεν εμφανίζεται στους διαλόγους του) ότι δεν καταλαβαίνει τον ήρωα που δημιούργησε. Στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη ως παράδοξο χαρακτήρα από μόνο του: πεπεισμένος ότι η γνώση της «αρετής» είναι απαραίτητη προκειμένου να ζήσει κανείς μια καλή ζωή, ο Σωκράτης παραδέχεται ότι ο ίδιος δεν τη διαθέτει, κι ωστόσο ζει την καλύτερη ζωή απ' όσες γνώρισε ποτέ ο Πλάτων. Ο Πλάτων δεν επιλύει αυτό το παράδοξο. Ο Σωκράτης του είναι εντελώς αδιαφανής, και η αδιαφάνειά του εξηγεί το λόγο για τον οποίο, από τότε που ο Ρομαντισμός έβαλε την ειρωνεία στο κέντρο της λογοτεχνικής μας συνείδησης, τα έργα της πρώτης περιόδου του Πλάτωνα και όχι, όπως παλαιότερα, τα έργα του Ξενοφώντα, υπήρξαν η κύρια πηγή μας για τον Σωκράτη ως ιστορικό πρόσωπο. Η αδιαφάνεια, η ύπαρξη ενός ήρωα πέρα από το συγγραφέα του, που δεν υπόκειται στη βούλησή του, έγινε ένα από τα κεντρικά θεμέλια της αληθοφάνειας. Η αληθοφάνεια, με τη σειρά της, εμφανίζεται ως διακριτικό γνώρισμα του πραγματικού.

Ο Πλάτων, ωστόσο, δεν έμεινε για πολύ ικανοποιημένος από το πορτρέτο του Σωκράτη στα έργα της πρώτης περιόδου του. Στα μεταγενέστερα έργα του, άρχισε μια σειρά προσπαθειών προκειμένου να εξηγήσει πώς έγινε ο Σωκράτης αυτό που ήταν. Κατά τη διαδικασία αυτή παρήγαγε επίσης ένα στοχασμό γύρω από τον Σωκράτη διαφορετικό από τους προηγούμενους και εγκαινίασε μια ολόκληρη παράδοση παρόμοιων στοχασμών. Στο τέταρτο κεφάλαιο, εξετάζω το πόσο βασίστηκε ο Montaigne στον Σωκράτη κατά τη δική του προσπάθεια να δημιουργήσει τον εαυτό του, καθώς συνέθετε τα *Δοκίμια*, ειδικότερα δε σε σχέση με το δοκίμιο «Περί της φυσιογνωμίας». Ο Montaigne, που ισχυριζόταν ότι απομακρύνθηκε από τα εγκόσμια προκειμένου να έχει στη σκέψη του μόνο τον «Μισέλ», καταφεύγει ρητά στον Σωκράτη ως πρότυπο αυτού που μπορεί να είναι ένα σχεδόν τέλειο ανθρώπινο ον. Το «Περί της φυσιογνωμίας» εμπεριέχει τον πυρήνα της αντιπαράθεσής του με τον Σωκράτη και της ιδιοποίησής του. Ο Montaigne θέλει να συναγωνιστεί τον Σωκράτη, αλλά ισχυρίζεται ότι η άσχημη, αισθησιακή εξωτερική εμφάνιση του Σωκράτη, που είναι τόσο διαφορετική από την ωραία φύση του τη γεμάτη αυτοσυγκράτηση, είναι εντελώς διαφορετική από τη δική του ανοιχτή και τίμια εμφάνιση, που αντανακλά στην εντέλεια τον εσωτερικό του κόσμο. Εγώ θεωρώ ότι ο Montaigne αρνείται ότι η «αρχή της φυσιογνωμίας», σύμφωνα με την οποία η εξωτερική εμφάνιση ενός πράγματος θα πρέπει να αντανακλά την εσωτερική του πραγματικότητα, ισχύει για τον Σωκράτη, για τον εαυτό του ή τα γραφόμενά του, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του δοκιμίου «Περί της φυσιογνωμίας»: τίποτα από αυτά δεν μπορεί να εκλαμβάνεται όπως φαίνεται. Η προσπάθεια του Mon-

taigne να συναγωνιστεί τον Σωκράτη, όταν διαβάζει κανείς το δοκίμιο έχοντας τούτο κατά νου, αποδεικνύεται ότι είναι η δική του προσπάθεια να τον εκτοπίσει και να πραγματοποιήσει κάτι πραγματικά δικό του. Εκείνο που μαθαίνει ο Montaigne από τον Σωκράτη είναι ότι το να τον ακολουθήσει σημαίνει να γίνει κάτι διαφορετικό από αυτόν. Το να ασκεί κανείς την τέχνη του βίου σύμφωνα με το πρότυπο του Σωκράτη αποδεικνύεται, άλλη μια φορά, ότι σημαίνει τη δημιουργία ενός εαυτού τόσο διαφορετικού από εκείνον του Σωκράτη όσο διαφορετικός ήταν ο Σωκράτης από τους υπόλοιπους του κόσμου του.

Δεν υπήρξε κανείς που να προσπάθησε να είναι τόσο διαφορετικός από τον Σωκράτη όσο ο Nietzsche, που πάλεψε με συνέπεια ενάντια σε όλα όσα αντιπροσώπευε ο Σωκράτης, και τα οποία, για κείνον, συχνά σήμαιναν όλα τα κακά του κόσμου, έτσι όπως αυτός τα εννοούσε. Το πέμπτο κεφάλαιο εξετάζει τη σχέση του Nietzsche με τον Σωκράτη, που διήρκεσε μια ολόκληρη ζωή. Θέτω το ερώτημα γιατί ο Nietzsche, που είχε την αλλόκοτη ικανότητα να βλέπει τα πάντα από πολλές πλευρές και που παρέμεινε ευγνώμων στους Schopenhauer και Wagner ακόμη και μετά την αποκήρυξη των απόψεών τους με τον πιο δριμύ τρόπο, δεν έδειξε ποτέ την ίδια γενναιοψυχία απέναντι στον Σωκράτη. Τα πάντα γύρω από τον Nietzsche δηλώνουν ότι προσπάθησε να διαμορφώσει τον εαυτό του ως μια προσωπικότητα που αρνείται όλα όσα θεωρεί ότι αντιπροσώπευε ο Σωκράτης, και ειδικότερα την άποψη ότι ένας και μοναδικός τρόπος ζωής, ο βίος *μετά λόγου*, ήταν ο βέλτιστος. Κι όμως, το άσβεστο μίσος του για τον Σωκράτη, εάν κανείς το εξετάσει εκ του σύνεγγυς, αποδεικνύεται ότι προέρχεται από τη βαθιά και εύλογη υποψία ότι και οι δύο τους, παρά τις τεράστιες συγκεκριμένες διαφορές που τους χώριζαν, ασχολούνταν, σε τελευταία ανάλυση, με το ίδιο έργο, δηλαδή την προσπάθεια διαμόρφωσης του εαυτού τους. Και εάν ισχύει αυτό, τότε ο Nietzsche είχε να αντιμετωπίσει δύο σοβαρά προβλήματα. Πρώτον, αποδεικνύεται ότι ήταν λιγότερο πρωτότυπος απ' όσο ήθελε να πιστεύει: ήταν περισσότερο μιμητής απ' όσο του επέτρεπαν οι απόψεις του. Δεύτερον, το γεγονός ότι το προσωπικό έργο αυτοδιαμόρφωσης του Σωκράτη θα μπορούσε να θεωρηθεί ως καθολικός ύμνος προς το βίο του λόγου ως τον βέλτιστο για όλους, υποδηλώνει ότι η προσπάθεια του Nietzsche «να γίνει αυτό που ήταν» μπορεί κάποια μέρα να είχε την ίδια τύχη. Ίσως, λοιπόν, η μοίρα των επιτυχημένων προσπαθειών της αυτοδημιουργίας είναι να παύουν κάποια στιγμή να εμφανίζονται ως προσωπικά επιτεύγματα. Όμως στην περίπτωση αυτή, ο Σωκράτης και ο Nietzsche, παρά τις διαφορές που τους χωρίζουν, μπορούν να αποδειχθούν σε τελευταία ανάλυση σύμμαχοι. Τι θα σήμαινε αυτό για την προσπάθεια του Nietzsche να ξεφύγει από τη «δογματική», καθολική φιλοσοφία που θεωρούσε ότι εισήγαγε ο Σωκράτης; Το

να ξεφύγει από τον Σωκράτη μπορεί για κείνον να ήταν τελικά τόσο αδύνατον όσο το να ξεφύγει από τον ίδιο του τον εαυτό.

Η απέχθεια του Nietzsche για τον Σωκράτη δεν αντανακλάται στη στάση του μεγαλύτερου μαθητή του κατά τον εικοστό αιώνα. Στο έκτο κεφάλαιο, εξετάζω τις τελικές διαλέξεις του Michel Foucault στο Collège de France. Ο Foucault αρνείται να δεχτεί την άποψη του Nietzsche ότι τα τελευταία λόγια του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* αποκαλύπτουν ότι πάντοτε θεωρούσε τη ζωή ως αρρώστια και ότι ήταν ανακουφισμένος που θα πέθαινε. Αντιθέτως, ο Foucault ισχυρίζεται ότι ο Σωκράτης αγαπούσε τη ζωή, την Αθήνα και τον κόσμο και ότι είχε αφιερώσει τον εαυτό του στη βελτίωση των συμπολιτών του. Ο Foucault, που ταυτίζεται με τον Σωκράτη στο βαθμό που συνταιριάζει τη φωνή του με τη δική του μ' έναν τρόπο που μοιάζει να έχει σχεδιαστεί έτσι ώστε να εξαλείψει αυτά που τους διακρίνουν, επιμένει στη χρησιμότητα που είχε ο Σωκράτης για την Αθήνα και για τον κόσμο εν γένει. Ισχυρίζομαι δε, βάσει του επιχειρήματος που διατρέχει ολόκληρο το βιβλίο, ότι το σχέδιο του Σωκράτη ήταν περισσότερο ιδιωτικό απ' όσο δέχεται ο Foucault. Ο Σωκράτης ενδιαφερόταν πρωτίστως για τη φροντίδα του εαυτού του, και προέτρεπε τους συμπολίτες του να αναλάβουν τη διεξαγωγή ενός παρόμοιου ιδιωτικού έργου για τον εαυτό τους. Κάνω μια επισκόπηση της πνευματικής εξέλιξης του Foucault, από τον αυστηρό, απόμακρο ιστορικό στοχαστή των πρώτων έργων του έως τον ευσπλαχνικό υποστηρικτή της «αισθητικής της ύπαρξης» των ύστερων γραπτών του. Και υποστηρίζω ότι επέμενε στη χρησιμότητα του Σωκράτη επειδή πίστευε ότι και ο ίδιος θα μπορούσε να είναι χρήσιμος στους ανθρώπους για τους οποίους ενδιαφερόταν. Ο Foucault θεωρούσε ότι δημιούργησε έναν εαυτό και μια ζωή που θα μπορούσε να είναι σημαντική και για άλλους σαν κι εκείνον. Και παρ' όλο που δεν απευθύνθηκε στο πλατύ κοινό, σε ολόκληρη την πολιτεία, όπως θεωρούσε ότι είχε κάνει ο Σωκράτης, ήταν πεπεισμένος ότι το σχέδιο της αυτοδιαμόρφωσής του, της «ἐπιμελείας ἑαυτοῦ», θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως πρότυπο για διάφορες ομάδες, και ειδικότερα για τους ομοφυλόφιλους και άλλες καταπιεσμένες μειοψηφίες οι οποίες, επειδή καταστέλλονται στο σημερινό κόσμο, δεν είναι σε θέση να μιλήσουν με τη δική τους φωνή.

Η επισκόπησή μου του πώς αντιμετωπίστηκε ο Σωκράτης από διάφορους φιλοσόφους που ενδιαφέρονταν περισσότερο να εδραιώσουν κάποιους νέους τρόπους ζωής παρά να δώσουν απαντήσεις σε ανεξάρτητα δεδομένα φιλοσοφικά ερωτήματα, φαίνεται τελικά ότι εμπεριέχει και τη δική της εκδοχή όσον αφορά το ποιος ήταν ο Σωκράτης. Η ιστορική αντικειμενικότητα που θεωρούσα στόχο μου όταν ξεκίνησα να σκέφτομαι τις διαλέξεις από τις οποίες προέκυψε τούτο το βιβλίο έδωσε σταδιακά τη θέση της —εν μέρει μόνο,

ελπίζω— σε μια πιο προσωπική σχέση με εκείνον που βρίσκεται στην κορυφή αυτής της παράδοσης και με τους άλλους φιλοσόφους που εξετάζω. Συνειδητοποίησα σιγά σιγά ότι κι εγώ προσπάθησα να βρω στον Σωκράτη ένα πρότυπο για τη δική μου προσέγγιση στα πράγματα που μου είναι σημαντικά. Το ενδιαφέρον μου στράφηκε από τη μελέτη της τέχνης του βίου στην πρακτική της· ή μάλλον, έφτασα στο σημείο να συνειδητοποιήσω ότι το να μελετά κανείς την τέχνη του βίου σημαίνει να ασχολείται με μία από τις μορφές της. Πρόκειται για ένα ενδιαφέρον το οποίο ανακάλυψα μόλις τελευταία, και δεν είμαι βέβαιος για το πού μπορεί να με οδηγήσει. Και παρ' όλο που, όπως κάθε παρόμοιο έργο, έτσι και το δικό μου είναι και μοιραία θα παραμείνει ανολοκλήρωτο, ελπίζω κάτι τέτοιο να μην ισχύει για το τμήμα του έργου που συνιστά αυτό το βιβλίο.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η σιωπή

1

Η πλατωνική ειρωνεία
Ο συγγραφέας και το κοινό

Μα δεν είναι χάρμα, δεν είναι υπέροχο, που η γλώσσα μια μόνο λέξη διαθέτει για όλα όσα σχετίζονται με την αγάπη – από την άχραντη αγιότητα ως τον πιο σαρκικό πόθο; Το αποτέλεσμα είναι πως ξεδιαλύνεται τέλεια η αμφιβολία, γιατί η αγάπη δεν μπορεί ν' αποχωριστεί το σώμα ακόμη και στις πιο καθαγιασμένες μορφές της, κι ούτε της λείπει η αγιότητα ακόμη και στις πιο σαρκικές στιγμές της ... Η τρυφερότητα βρίσκεται σίγουρα κάτω από τα πιο θαυμαστά και τα πιο διεφθαρμένα πάθη. Αναποφάσιστη; Μα για όνομα του Θεού, αφήστε το νόημα της αγάπης αξεδιάλυτο! Αξεδιάλυτο – αυτό σημαίνει ζωή και ανθρωπιά και το ν' ανησυχούμε για κάτι τέτοιο θα πρόδιδε μία ζοφερή έλλειψη λεπτότητας.

THOMAS MANN, *Το μαγικό βουνό**

Κανένα μυθιστόρημα δεν μπορεί να φτάσει το βαθμό αμφισημίας που διαπερνά το *Μαγικό βουνό*. Κανένα κείμενο δεν μπορεί να συνοψίσει αυτή την αμφισημία καλύτερα από το σύντομο τούτο λόγο πάνω στη διπλή φύση της αγάπης –«άχραντη αγιότητα» και «σαρκικός πόθος»– που ισορροπεί κομψά και αναποφάσιστα ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο φαινομενικά ασύμβατους πόλους. Η ειρωνεία του Thomas Mann στερεί τους αναγνώστες του από κάθε τελικό έρεισμα. Ο Mann φροντίζει ώστε να εξαπατηθούν όλοι εκείνοι που προσπαθούν να προσδιορίσουν άπαξ και διά παντός τη φύση του Χανς Κάστορπ, του ανεπιτήδευτου και ασυνήθιστου ήρωα του μυθιστορήματος, και

* Για τα αποσπάσματα από το *Μαγικό βουνό* δεν καταφύγαμε στις δόκιμες ελληνικές μεταφράσεις που κυκλοφορούν, αλλά επιλέξαμε να αποτολμήσουμε οι ίδιοι την απόδοσή τους βάσει της αγγλικής μετάφρασης που χρησιμοποιεί ο Α. Νεχαμάς, σε μια προσπάθεια να αποφύγουμε ενδεχόμενες παρερμηνείες της δικής του ανάγνωσης του μυθιστορήματος. [Σ.τ.Μ.]

της ασθένειας που τον οδηγεί στο σανατόριο όπου παραμένει, τελικά, αντί για τρεις εβδομάδες, επτά ολόκληρα χρόνια. Η ειρωνεία του Mann δημιουργεί αυταπάτες στους αναγνώστες του μυθιστορήματος, καθώς αυτοί έρχονται σε επαφή με διάφορους χαρακτήρες που η ζωή τους είναι γεμάτη από διαρκείς αυταπάτες και απέναντι στους οποίους κάνει τους αναγνώστες του να αισθανθούν, χωρίς λόγο, ανώτεροι. «Το ερωτηματικό χαμόγελο αυτής της ειρωνείας» γράφει ένας κριτικός, «αγκαλιάζει αδιακρίτως το συγγραφέα και το θέμα του».[1] Όμως το χαμόγελο αυτό, όπως θα δούμε, αγκαλιάζει και τον αναγνώστη, και δεν είναι ούτε αμιγώς καλόκαρδο ούτε εντελώς καλοκάγαθο.

Θα ξεκινήσω με τον Thomas Mann προκειμένου να εικονογραφήσω ένα είδος ειρωνείας που διατρέχει όλο το βιβλίο: δεν αποκαλύπτει την πραγματική πνευματική κατάσταση του ειρωνευτή και υποδηλώνει ότι μια τέτοια κατάσταση μπορεί να μην υπάρχει καν. Δημιουργεί ένα μυστήριο γύρω από το συγγραφέα και από τους ήρωες, και συχνά ξεγελάει τους αναγνώστες. Έλκει την καταγωγή της από τον Πλάτωνα, που από όσους την ασκούν ίσως παραμένει εκείνος που μας βάζει περισσότερο σε σκέψεις. Στόχος μου είναι να εξετάσω το ιδιαίτερο, σχεδόν παράδοξο φαινόμενο ότι από την ειρωνεία του Πλάτωνα και του Σωκράτη, του ήρωα που ο Πλάτων δημιούργησε και στον οποίο έδωσε ισχυρότερα ερείσματα στην πραγματικότητα απ' ό,τι στον εαυτό του, εμφανίστηκε σταδιακά μια ολόκληρη παράδοση που αφορά το πώς μπορεί κανείς να ζήσει τη ζωή του.

Η παράδοση αυτή διαρκώς επανερμηνεύεται και κατευθύνεται προς τις πλέον ανόμοιες απολήξεις από τους εχθρούς αλλά και από τους θαυμαστές του Σωκράτη. Σήμερα, έχει εξελιχθεί σε μια ολόκληρη οικογένεια παραδόσεων, σε μια συνολική προσέγγιση στη φιλοσοφία όχι ως θεωρητικό πεδίο, αλλά ως τέχνη του βίου. Έχει δημιουργήσει τις πλέον διαφορετικές εικόνες του Σωκράτη, καθώς και τις πλέον διαφορετικές αντιλήψεις για την ίδια τη ζωή. Συγκεκριμένα, έχει εμπνεύσει μια ιδιαίτερη προσέγγιση που θεωρεί ότι η ανθρώπινη ζωή έχει τη μεγαλύτερη αξία, όταν βιώνεται με τον πιο εξατομικευμένο και μοναδικό τρόπο. Κι όμως, όλες αυτές οι διαφορετικές ατομικές ζωές, σε τρεις από τις οποίες θα αναφερθούμε στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, παραπέμπουν ρητά στον Σωκράτη, που επίμονα παρουσιάζεται μπροστά τους με μια αδιαπέραστη σιωπή, αρνούμενος να τους αφήσει να δουν πώς κατόρθωσε να ζήσει όπως έζησε. Κι αυτό είναι κάτι που μας κάνει να αναρωτιόμαστε μήπως όλοι οι συνεχιστές του —φίλοι και εχθροί— έχουν γίνει, τρόπον τινά, παιχνίδι στα χέρια του Σωκράτη. Όμως, προτού στραφούμε στον Σωκράτη, θα ξεκινήσουμε με έναν πιο ταπεινό, πολύ λιγότερο επιβλητικό και αξιοθαύμαστο, αλλά ίσως εξίσου αινιγματικό ήρωα, ο οποίος, με τον δικό του φλεγματικό, μεσοαστικό τρόπο, προσπάθησε επίσης να φτιάξει μια ζωή για τον εαυτό του.

Το πρώτο πρωινό που βρέθηκε στο Ιντερνάσιοναλ Χάους Μπέργκχοφ, όπου είχε πάει για τρεις εβδομάδες να ξεκουραστεί και να διασκεδάσει το φυματικό εξάδελφό του, ο Χανς Κάστορπ ξύπνησε νωρίτερα απ' ό,τι συνήθως παρά τη μεγάλη του εξάντληση της προηγούμενης νύχτας. Κι ενώ, με χαρακτηριστική σχολαστικότητα, είχε απορροφηθεί από την πρωινή τουαλέτα του προτού κατέβει να πάρει το πρωινό του, στο μυαλό του ήρθαν διάφορες σκέψεις για τον ταραγμένο ύπνο του. «Θυμήθηκε τα μπερδεμένα όνειρά του και κούνησε το κεφάλι του με επιείκεια για όλες αυτές τις ανοησίες, με την ανωτερότητα του ανθρώπου που ξυρίζεται στο ξάστερο φως της λογικής. Δεν ένιωθε ακριβώς ξεκούραστος, αλλά είχε μια αίσθηση πρωινής φρεσκάδας» (σ. 56).[2]

Ο ήχος μιας μουσικής ανέβηκε από την κοιλάδα που βρισκόταν κάτω από το Μπέργκχοφ την ώρα που ο Χανς Κάστορπ στεκόταν στη βεράντα του στο μαγικό βουνό. Ο Χανς, που αγαπούσε πολύ τη μουσική, «μέσα απ' την καρδιά του», αφέθηκε σ' αυτήν. «Άκουγε μ' ευχαρίστηση, το κεφάλι του γερμένο στο πλάι, τα μάτια λίγο κόκκινα» (σ. 56). Όσοι διαβάζουν για πρώτη φορά το μυθιστόρημα του Mann, δεν μπορούν να ξέρουν ότι ο Χανς πάντα ακούει μουσική, πίνει την μπίρα του και αντιμετωπίζει το θάνατο, είτε ως σαφές ενδεχόμενο είτε απλώς ως υπαινιγμό, με το κεφάλι του γερμένο στο πλάι. Η στάση αυτή, σε ολόκληρο το έργο, είναι ένας τρόπος να εκφράσει πως καταλαβαίνει, εκτιμά ή συναισθάνεται μια συγκεκριμένη κατάσταση από την οποία, όμως, κρατάει τις αποστάσεις του, πως παραμένει, επιφανειακά τουλάχιστον, ανέγγιχτος απ' αυτήν, όπως είναι και το σωστό για έναν άνθρωπο της δικής του θέσης και ιδιοσυγκρασίας.[3] Και είτε το συνειδητοποιούν οι αναγνώστες είτε όχι, η πρώτη αίσθηση της πρωινής φρεσκάδας του Χανς είναι ήδη μολυσμένη από σημάδια θανάτου. Αμέσως μετά την άφιξή του, το προηγούμενο βράδυ, είχε μάθει ότι οι σοροί νεκρών από κάποιο άλλο σανατόριο, που βρισκόταν ψηλότερα από το Μπέργκχοφ στην πλαγιά του βουνού, έπρεπε να μεταφερθούν μέχρι το χωριό πάνω σε έλκυθρα μες στο χειμώνα. Όμως, ακόμη κι αν το υστερικό γέλιο του Χανς καθώς αναλογιζόταν αυτήν τη μακάβρια πληροφορία —«γέλια άγρια και ασυγκράτητα, που τον έκαναν να τιναχτεί ολόκληρος και παραμόρφωσαν το πρόσωπό του» (σ. 17)— μετέτρεψε το τρομερό γεγονός σε κάτι κωμικό και εξωφρενικό ταυτόχρονα, ο θάνατος είχε ήδη παρεισφρήσει στην επίσκεψη και στη ζωή του νεαρού άνδρα. Φαινομενικά το βουνό είναι οργανωμένο ως τόπος αναψυχής για αργόσχολους πλουσίους, ενώ στην πραγματικότητα είναι τόπος θανάτου. Όμως ο θάνατος μπορεί ακόμη να προκαλεί γέλια.

Ταραγμένα όνειρα, κόκκινα μάτια, η αίσθηση ότι δεν ξεκουράστηκε, μια στάση που σχετίζεται με το στοχασμό πάνω στο θάνατο (παρ' όλο που ο Χανς δεν έχει επίγνωση αυτής της σχέσης περισσότερο απ' ό,τι ο αναγνώ-

στης που διαβάζει το μυθιστόρημα για πρώτη φορά): κάτι δεν πάει καλά μ' αυτόν το νεαρό μηχανικό. Όμως, η επίσημη ιστορία που τόσο ο ίδιος όσο και οι αναγνώστες γνωρίζουν είναι ότι έχει έρθει στο σανατόριο βασικά για να απασχολήσει λίγο το μυαλό του άρρωστου εξαδέλφου του. Και έχοντας κυρίως αυτό στο νου του, ο Χανς εξακολουθεί να είναι ευχαριστημένος, εφησυχασμένος και ήρεμος. Τα συμπτώματα της ανησυχίας του, που αποδεικνύονται συμπτώματα της ασθένειάς του, είναι βουβά και υποτονικά. Περνούν απαρατήρητα ή σχεδόν απαρατήρητα. Γλιστρούν κάτω ακριβώς απ' το κατώφλι της συνείδησης τόσο του ήρωα όσο και του αναγνώστη. Είναι εκεί (μαζί με άλλα, όπως θα δούμε στη συνέχεια), αλλά εξακολουθούν να σημαίνουν λίγα πράγματα ή και τίποτα.[4]

Εξακολουθώντας να βρίσκεται στη βεράντα του, ο Κάστορπ στέκεται και κοιτάζει μια μαυροντυμένη γυναίκα που περπατάει μόνη στον κήπο του σανατορίου. Και πάλι, χωρίς να το γνωρίζουν ακόμη ούτε ο ήρωας ούτε ο αναγνώστης, αυτό τον συνδέει ακόμη περισσότερο με το θάνατο, αφού η γυναίκα, γνωστή στους ασθενείς του Μπέργκχοφ ως Tous-les-deux, βρίσκεται εκεί για να φροντίσει τους δύο ετοιμοθάνατους γιους της.[5] Και καθώς την παρακολουθεί, ο Κάστορπ αρχίζει να ακούει «κάτι θορύβους» από το δωμάτιο των Ρώσων, του ζευγαριού που μένει ακριβώς δίπλα του. Βυθισμένος ακόμη στην αγνή ομορφιά του τοπίου που τον περιβάλλει, ο Χανς νιώθει ότι οι ήχοι αυτοί «όπως και η θλιβερή εμφάνιση της γυναίκας κάτω στον κήπο δεν ταίριαζαν με τη χαρωπή φρεσκάδα του πρωινού» (σσ. 56-57).[6] Θυμάται τώρα ότι είχε ακούσει παρόμοιους ήχους από το ίδιο δωμάτιο το προηγούμενο βράδυ, την ώρα που ετοιμαζόταν να ξαπλώσει, «αν και η κούρασή του τον είχε εμποδίσει να τους προσέξει: μια πάλη, λαχανιάσματα και χαχανητά, που ο σκανδαλώδης χαρακτήρας τους δεν μπορούσε πλέον να διαφύγει την προσοχή του νεαρού άνδρα, παρ' όλο που, από καλοκάγαθη διάθεση, στην αρχή προσπάθησε να τους δώσει μια αθώα ερμηνεία» (σ. 57).

Ο Κάστορπ, επομένως, ξέρει πώς να προστατέψει τον εαυτό του —μέχρις ενός ορισμένου σημείου— από διάφορα συμβάντα που του προξενούν αμηχανία ή δυσαρέσκεια. Ακόμη κι εκείνο το πρωινό, καθώς ακούει τους ήχους άλλη μια φορά και αρχίζει να σχηματίζει μια σαφή ιδέα περί τίνος πρόκειται, αντιστέκεται. Και η αντίστασή του δεν είναι αθώα: «Ίσως να 'ταν κάτι παραπάνω ή κάτι άλλο από μια καλοκάγαθη διάθεση». Η στάση του, γράφει ο Mann, είναι αυτό που ενίοτε ονομάζουμε «ψυχική αγνότητα», ενίοτε «ακεραιότητα», άλλοτε «υποκρισία» κι άλλοτε πάλι «μια μυστικιστική σκοτεινή αίσθηση δέους και ευλάβειας». Και σύμφωνα με την πρακτική που ακολουθεί σε ολόκληρο το μυθιστόρημα, ο Mann δεν προσπαθεί να καταλήξει σε κάποια από αυτές τις εναλλακτικές εκδοχές: «Κι αλήθεια, κάτι απ' όλα αυτά υπήρχε στην έκφραση και τη στάση του Χανς Κάστορπ καθώς

άκουγε. Έμοιαζε να υιοθετεί μια έκφραση ευπρεπούς άγνοιας· να ρίχνει νοερά ένα πέπλο πάνω απ' τους ήχους που άκουγε· να λέει στον εαυτό του ότι η εντιμότητά του, του απαγόρευε να δείξει ότι αναγνώριζε τους ήχους, ότι τους πρόσεχε καν — του έδινε έναν αέρα ευπρέπειας που δεν ήταν εντελώς φυσικός, παρ' ότι ήξερε πώς να τον υποδύεται όταν χρειαζόταν» (σ. 57).[7]

Μας γίνεται, λοιπόν, σαφές ότι μια τέτοια ευπρεπής συμπεριφορά σίγουρα δεν είναι στη φύση του νεαρού μηχανικού. Θα πρέπει να απέκτησε την έκφραση του προσώπου μαζί με τη στρατηγική της αυταπάτης που αυτή φανερώνει σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή της ζωής του. Και πράγματι, έχουμε ήδη μάθει πότε συνέβη αυτό. Τότε που πέθανε ο παππούς του, από τη μεριά του πατέρα του, στο σπίτι του οποίου είχε περάσει ένα διάστημα της παιδικής του ηλικίας, και βρισκόταν στο νεκροκρέβατο ντυμένος όχι με τα μαύρα καθημερινά του ρούχα, αλλά με μια παλιομοδίτικη επίσημη στολή που ο Χανς πάντα ένιωθε ότι εξέφραζε «τον γνήσιο, τον αυθεντικό παππού» (σ. 39). Ενώ ο ηλικιωμένος άντρας αναπαυόταν στο φέρετρό του, λάμποντας μέσα στην επίσημη στολή του, ο Χανς παρατήρησε ότι «μια μύγα είχε καθίσει πάνω στο ακίνητο μέτωπο κι άρχισε να κουνά την προβοσκίδα της» (σ. 42). Ο υπηρέτης του παππού προσπάθησε να τη διώξει χωρίς να τραβήξει την προσοχή: «Ο γερο-Φίτε, με προσοχή, προσπάθησε να τη διώξει φροντίζοντας να μην αγγίξει το μέτωπο του νεκρού, παίρνοντας μια έκφραση κόσμιας αφηρημάδας —ένα σκοτείνιασμα του προσώπου, ας πούμε— σαν να μην ήθελε να ξέρει τι έκανε εκείνη τη στιγμή» (σ. 43).[8] Το μάθημα του Φίτε δεν πήγε χαμένο. Ο Χανς Κάστορπ διδάχτηκε την ικανότητα να αρνείται το προφανές· το πώς αντιμετώπισε εκείνο το περιστατικό με τους διπλανούς του που έκαναν έρωτα, είναι ένα τέλειο παράδειγμα.[9]

Για να μην αναγκάζεται να ακούει αυτό από το οποίο γίνεται όλο και πιο δύσκολο να απαλλαγεί με κάποια εξήγηση, ο Χανς φεύγει από τη βεράντα και μπαίνει στο δωμάτιό του. Αλλά η κίνησή του αποτυγχάνει τελείως, γιατί ο θόρυβος που κάνουν οι Ρώσοι γείτονές του είναι ακόμη δυνατότερος, έτσι όπως διαπερνά το λεπτό τοίχο που χωρίζει το δωμάτιό τους από το δικό του. Είναι σοκαρισμένος. Κοκκινίζει. Προσπαθεί να τους δικαιολογήσει: «Ε, τουλάχιστον είναι παντρεμένοι ... Αλλά μέρα μεσημέρι — είναι κάπως βαρύ! Και χτες το βράδυ το ίδιο, είμαι βέβαιος. Αλλά βέβαια είναι άρρωστοι, ή τουλάχιστον ο ένας απ' τους δυο, διαφορετικά δεν θα 'ταν εδώ» (σσ. 57-58).

Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς σε αυτό το σημείο ότι ένας άνδρας όπως ο Χανς, που δεν μπορεί να παραδεχτεί με ήσυχη συνείδηση ούτε καν ότι υπάρχει τέτοιου είδους συμπεριφορά, θα μπορούσε ποτέ να ενδώσει σ' αυτήν. Κατ' αρχήν, σε αντίθεση με τους γείτονές του, δεν είναι άρρωστος.

Είναι επισκέπτης στο Μπέργκχοφ. Δεν βρίσκεται εκεί για την υγεία του: η συμβουλή του οικογενειακού γιατρού του να περάσει μερικές εβδομάδες στα βουνά παρουσιάστηκε με τόσο συνηθισμένο τρόπο και χωρίς φανφάρες, ώστε περνάει απαρατήρητη (σ. 53). Και, στο βαθμό που θα προσέξει κάποιος αυτό το επεισόδιο, ως λόγος για τον οποίο δίνεται αυτή η ιατρική συμβουλή μας παρουσιάζεται το γεγονός ότι ο Χανς έχει απλώς κουραστεί λίγο μετά τις εξετάσεις του στο πανεπιστήμιο και χρειάζεται μια σύντομη ανάπαυση προτού ξεκινήσει να εργάζεται στα σοβαρά. Κι ακόμη περισσότερο, ότι στον εξάδελφό του, τον Γιόακιμ, που είναι πολύ σοβαρά άρρωστος από φυματίωση και βρίσκεται στο σανατόριο, θα έκανε καλό λίγη συντροφιά. Κι ωστόσο, το απερίσκεπτο σχόλιο του Χανς ότι τουλάχιστον ένας από τους Ρώσους θα πρέπει να ήταν άρρωστος «διαφορετικά δεν θα 'ταν εδώ» δίνει έναν αμφιλεγόμενο τόνο στη δική του παρουσία στο σανατόριο. Αφού κι εκείνος βρίσκεται εκεί, γιατί θα έπρεπε να διαφέρει απ' αυτούς; Όμως προτού ακόμη προλάβουμε να θέσουμε ένα τέτοιο ερώτημα, η αφήγηση προχωρεί και ο ζωηρός ρυθμός της μας εμποδίζει να εστιάσουμε την προσοχή μας σοβαρά σε ένα τέτοιο φαινομενικά τυχαίο σημείο. Οι καλοί αναγνώστες θα θυμηθούν αυτό το περιστατικό λίγο αργότερα, αλλά τη στιγμή αυτή είναι δύσκολο να του αποδοθεί σημασία ως θέμα από μόνο του.

Υπάρχει, επίσης, και ένας δεύτερος λόγος για τον οποίο ο Κάστορπ δεν μπορούσε ποτέ ούτε στα όνειρά του να φανταστεί ότι θα συμπεριφερόταν όπως οι γείτονές του, που γευματίζουν σ' αυτό που είναι γνωστό ως το «κακό» ρώσικο τραπέζι. Γνωρίζουμε ήδη ότι είναι ένας εξαιρετικά καθωσπρέπει λεπτολόγος νεαρός Γερμανός και ξέρει, όπως μόλις είδαμε, ότι οι τοίχοι του Μπέργκχοφ είναι τόσο λεπτοί ώστε ο καθένας μπορεί ν' ακούσει όλα όσα συμβαίνουν μέσα στα δωμάτιά του. Δεν θα εξέθετε ποτέ τον εαυτό του στον κίνδυνο να γίνει στόχος των πολυπληθών κουτσομπολιών του σανατορίου. Κι όμως, τελικά θα συμπεριφερθεί όπως και οι αγροίκοι γείτονές του. Τη νύχτα του καρναβαλιού, προσπαθεί για πολύ και ίσως με επιτυχία να πείσει την Κλαούντια Σωσά, τη Ρωσίδα την οποία έχει στο μεταξύ ερωτευτεί, ότι είναι στ' αλήθεια άρρωστος —«ένας από μας»— και όχι απλώς ένας υποκριτής από «τα πεδινά». Η Κλαούντια, που η διαγωγή της είναι κάθε άλλο παρά καθωσπρέπει,[10] τον καλεί στο δωμάτιό της, κι εκείνος περνάει μαζί της ένα μέρος της νύχτας. Όπως και πολλοί από τους ασθενείς που τόσο περιφρονεί, ο Χανς καταλήγει σ' αυτό που, τουλάχιστον εξωτερικά, μοιάζει με μια χυδαία σύντομη περιπέτεια. Όμως κι αυτό είναι κάτι που δεν το γνωρίζουμε ακόμη.

Εκείνο που ξέρουμε σ' αυτό το αρχικό στάδιο είναι ότι η συμπεριφορά των γειτόνων του έχει αναστατώσει εξαιρετικά τον Κάστορπ:

> Το κοκκίνισμα που μόλις είχε σκεπάσει τα φρεσκοξυρισμένα μάγουλά του [*die frisch rasierten Wangen*] δεν υποχώρησε, ούτε και η αίσθηση της ζεστασιάς που το συνόδευε: το πρόσωπό του έλαμπε με την ίδια στεγνή θέρμη, όπως και το προηγούμενο βράδυ. Είχε απαλλαγεί απ' αυτή στον ύπνο του, μα το κοκκίνισμα την έκανε να εμφανιστεί ξανά. Τούτη η ανακάλυψη δεν τον διέθεσε καθόλου ευνοϊκά απέναντι στο ελεεινό ζευγάρι της διπλανής πόρτας· και μάλιστα σούφρωσε τα χείλια του και μουρμούρισε κάτι υποτιμητικό προς το μέρος τους καθώς προσπαθούσε να δροσίσει το καυτό πρόσωπό του με κρύο νερό — και το μόνο που κατάφερε ήταν να το κάνει να φουντώσει περισσότερο. Ένιωσε προσβεβλημένος. Η φωνή του είχε αλλοιωθεί από την κακή του διάθεση όταν απάντησε στο χτύπημα του εξαδέλφου του στον τοίχο· και εμφανίστηκε μπροστά στον Γιόακιμ, μόλις εκείνος μπήκε στο δωμάτιο, κάθε άλλο παρά φρέσκος [*erfrischt*] και γεμάτος ζωντάνια, όπως είναι ο άνθρωπος μετά από έναν καλό ύπνο. (σ. 58)

Ο Χανς Κάστορπ υιοθετεί αυτό «το σεμνό σκοτείνιασμα του προσώπου» αρκετά συχνά στην πορεία του μυθιστορήματος. Είναι μια μορφή αυταπάτης — ίσως ήπια, ίσως και όχι. Το συγκεκριμένο κομμάτι του βιβλίου που είναι αφιερωμένο στο πρώτο του πρωινό στο σανατόριο απεικονίζει και έχει ως θέμα την ικανότητα του Χανς να αγνοεί, έως ένα βαθμό τουλάχιστον, ζητήματα που τον αναστατώνουν ή τον απειλούν — και στη συγκεκριμένη περίπτωση, το γεγονός ότι οι γείτονές του, τους οποίους θεωρεί αγροίκους και λιγότερο υγιείς από τον ίδιο, κάνουν έρωτα χωρίς καμία λεπτότητα.

Το πέπλο που ρίχνει ο Χανς μοιάζει στην καλύτερη περίπτωση με τούλι, είναι ημιδιαφανές, και δεν μπορεί να κρύψει εντέλει τα καμώματα του ζευγαριού των Ρώσων. Κι ωστόσο, με την ίδια κίνηση, ο Χανς ρίχνει άλλο ένα παραπέτασμα, πιο ουσιαστικό, βαρύτερο, που μοιάζει με βελούδο. Καθώς παρατηρούμε τον Χανς να διαμορφώνει και να χειρίζεται τα συναισθήματά του για τους γείτονές του, καθώς τον βλέπουμε πρώτα να αρνείται και στη συνέχεια να δικαιολογεί τη συμπεριφορά τους εξαιτίας της ασθένειάς τους, χάνουμε —θα πρέπει να μας διαφεύγει, νομίζω, αφού και του ίδιου του Χανς του διαφεύγει— ένα πλήθος ενδείξεων που αφορούν την κατάσταση της δικής του υγείας, η οποία αποτελεί ζήτημα πολύ σημαντικότερο για ολόκληρο το μυθιστόρημα.

Οι ενδείξεις αυτές παρουσιάζονται με υπαινικτικό τρόπο. Τις έχω ήδη παραθέσει: «Δεν ένιωθε ακριβώς ξεκούραστος, αλλά είχε μια αίσθηση πρωινής φρεσκάδας»· «άκουγε μ' ευχαρίστηση, το κεφάλι του γερμένο στο πλάι, τα μάτια λίγο κόκκινα»· «το πρόσωπό του έλαμπε με την ίδια στεγνή θέρμη, όπως και το προηγούμενο βράδυ». Όμως ο Mann αντισταθμίζει αυτούς

τους υπαινιγμούς στην αδιαθεσία του Χανς με αναφορές για το πόσο καλά θα πρέπει να αισθάνεται κανείς, όταν ξυπνάει στον καθαρό βουνίσιο αέρα και ξυρίζεται «στο ξάστερο φως της λογικής». Στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, όταν φτάνει ο Γιόακιμ να πάρει τον εξάδελφό του για να πάνε για το πρωινό, ο Mann μας αφήνει να αντιληφθούμε την ενοχλημένη φωνή του και το αναψοκοκκινισμένο πρόσωπό του αντικειμενικότερα, θα μπορούσαμε να πούμε, από την οπτική γωνία του Γιόακιμ. Ο Γιόακιμ δεν δικαιολογεί την εμφάνιση του εξαδέλφου του. Όμως ο θυμός του Χανς για τη συμπεριφορά των γειτόνων του, που όσο πάει και μεγαλώνει, και στον οποίο είναι αφιερωμένο το μεγαλύτερο μέρος της παραγράφου που οδηγεί στην είσοδο του Γιόακιμ, έχει καταλάβει την προσοχή μας σε τέτοιο βαθμό, ώστε παρέχει μια πειστική ψυχολογική εξήγηση στην αναστατωμένη εμφάνιση του Χανς: είναι αναψοκοκκινισμένος επειδή ήταν σοκαρισμένος, ταραγμένος και θυμωμένος. Είναι δύσκολο να ερμηνεύσουμε το κοκκίνισμα στο πρόσωπό του ως το πρώτο σύμπτωμα της φθίσης που τον κρατάει στο βουνό και τελικά τον κάνει, από μία άποψη, όμοιο με τους υπόλοιπους ασθενείς από τους οποίους, ακόμη και στο τέλος του βιβλίου, θα συνεχίσουμε να προσπαθούμε να τον διαχωρίσουμε.

Αυτό το πολύ μικρό τμήμα του εκτενούς μυθιστορήματος δείχνει τις λειτουργίες της αυταπάτης. Ο Mann δεν εξηγεί πώς λειτουργεί η αυταπάτη· δεν έχει κάποια «θεωρία» γι' αυτήν. Όμως και μόνο ο τρόπος που περιγράφει το φαινόμενο δημιουργεί μια αίσθηση ανατριχίλας. Στο μεγαλύτερο μέρος της αφήγησης, αν και προοδευτικά λιγότερο στα πιο προχωρημένα στάδιά της, ο Mann ταυτίζει την οπτική γωνία του Χανς, του αφηγητή και του αναγνώστη.[11] Η στρατηγική αυτή επιτρέπει στον Mann να αφήσει τους αναγνώστες του να έχουν την ίδια ατελή επίγνωση της κατάστασης του Χανς που διαθέτει και ο ίδιος ο Χανς. Κι εμείς ξεγελιόμαστε για αρκετό διάστημα ως προς την ασθένεια του Χανς. Κι εμείς επιλέγουμε να αγνοήσουμε τις πληροφορίες εκείνες που αναδρομικά θα μπορούσαν να μας έχουν πείσει ότι ο Χανς ήταν άρρωστος (όπως κι αν νοείται η αρρώστια σ' αυτό το αμφιλεγόμενο βιβλίο) για αρκετό καιρό – ίσως από την παιδική του ηλικία ακόμη και σίγουρα προτού του πουν, όπως είπαν και σε μας, ότι θα ήταν καλό να επισκεφθεί τον εξάδελφό του και να ξεκουραστεί πριν ξεκινήσει την επαγγελματική του σταδιοδρομία. Εξακολουθούμε να ξεγελιόμαστε και ως προς το χαρακτήρα του, που γίνεται για μεγάλο διάστημα ο δεύτερος εαυτός μας, επειδή η οπτική γωνία μας βρίσκεται τόσο κοντά στη δική του. Τα λάθη του είναι και δικά μας λάθη. Και δεν αφορούν μόνο τον Χανς αυτά τα λάθη. Είναι και λάθη που αφορούν εμάς τους ίδιους. Παραβλέπουμε το γεγονός ότι έχουμε στη διάθεσή μας όλα τα απαραίτητα στοιχεία για να αποφασίσουμε ότι ο Χανς είναι όντως άρρωστος· αρνιόμαστε ή απλώς

είμαστε απρόθυμοι να δούμε ευθέως τα στοιχεία αυτά και να τα ερμηνεύσουμε όπως θα έπρεπε. Καθώς παρακολουθούμε τον Χανς να προσπαθεί να παραπλανήσει τον εαυτό του σχετικά με τους γείτονές του, παραβλέπουμε ότι ο ίδιος παραβλέπει πολύ πιο επιτυχημένα τα συμπτώματα της φυματίωσης. Η άγνοιά μας για ό,τι αφορά την ασθένεια του Χανς είναι επίσης άγνοια για ό,τι αφορά τον εαυτό μας. Απεικονίζοντας την αυταπάτη του ήρωά του, ο Mann δημιουργεί αυτή την αίσθηση και στους αναγνώστες του. Το αποτέλεσμα δημιουργεί όντως μια αίσθηση ανατριχίλας.

Ενδείξεις ότι ο Χανς Κάστορπ είναι και ήταν άρρωστος για πολύ καιρό βρίσκονται διάσπαρτες σε όλο το *Μαγικό βουνό*. Ξέρουμε, από πολύ νωρίς, ότι τόσο ο νεαρός πατέρας του Χανς όσο και ο παππούς του από τη μεριά του πατέρα του, με τον οποίο ο Χανς έχει τόσα κοινά χαρακτηριστικά –σωματικά, ψυχολογικά, ακόμη και πνευματικά– πέθαναν από πνευμονία (σσ. 30· 39).[12] Η «πνευμονία» («Lungenentzündung»*) δεν μας φέρνει αμέσως στο νου τη φυματίωση,[13] ιδιαίτερα επειδή σ' αυτό το αρχικό στάδιο της αφήγησης, η ασθένεια δεν έχει γίνει ακόμη κεντρικό θέμα. Αυτός είναι σίγουρα ο λόγος για τον οποίο ο Mann χρησιμοποιεί τούτη την πιο ουδέτερη λέξη, όμως αναδρομικά η σπουδαιότητά της είναι καταφανής. Και παρ' ότι είναι αλήθεια πως η μητέρα του Χανς δεν πέθανε από ασθένεια των πνευμόνων αλλά από εμβολή, ο Γιόακιμ είναι γιος της ετεροθαλούς αδελφής της. Επομένως, και η δική της οικογένεια είχε κατά πάσα πιθανότητα προδιάθεση για την ασθένεια.

Και στη συνέχεια, ο Χανς αντιμετωπίζει ένα σοβαρό επεισόδιο φυματίωσης.[14] Όμως τόσο ο ίδιος και ο αφηγητής όσο και, εξαιτίας της ταύτισης των οπτικών γωνιών στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε, οι αναγνώστες του μυθιστορήματος, απομακρύνουν την προσοχή τους από τα συμπτώματα. Το αναψοκοκκινισμένο πρόσωπο του Χανς, για παράδειγμα, είναι, όπως θα καταλάβουμε στη συνέχεια, κλασικό σύμπτωμα της ασθένειας: ο αρχίατρος του σανατορίου, ο Χόφρατ Μπέρενς, που κι ο ίδιος έχει προσβληθεί από την ασθένεια την οποία καταπολεμά, είναι πάντοτε κόκκινος με κηλίδες στο πρόσωπο.[15] Αλλά όταν ο Χανς μιλάει γι' «αυτή την καταραμένη κάψα που νιώθω διαρκώς στο πρόσωπό μου» στον πρώτο του περίπατο με τον Γιόακιμ, ο εξάδελφός του του λέει ότι αυτό ακριβώς συνέβη και στον ίδιο όταν πρωτοπήγε στο Μπέργκχοφ: «Στην αρχή ένιωθα αρκετά παράξενα. Μην το σκέφτεσαι και πολύ. Σ' το είπα πως δεν είναι εύκολο να εγκλιματιστεί κανείς στη ζωή εδώ πάνω. Μα ύστερ' από λίγο θα 'σαι εντάξει» (σ. 74). Κατ' αυτό τον τρόπο, το κοκκίνισμα παύει να μας απασχολεί. Εάν όμως αλλάζαμε ελάχιστα την οπτική μας γωνία, θα συνειδητοποιούσαμε ότι, αφού

* Γερμανικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

ο Γιόακιμ είναι στ' αλήθεια άρρωστος, ο παραλληλισμός ανάμεσα στα δύο ξαδέλφια θα συνιστούσε στοιχείο υπέρ της παρουσίας της ασθένειας και όχι εναντίον της.[16]

Ωστόσο, μια τέτοια αλλαγή της οπτικής γωνίας είναι δύσκολο να πραγματοποιηθεί, επειδή κάθε ένδειξη που φανερώνει ότι ο Χανς είναι άρρωστος αντισταθμίζεται από μια εξήγηση που ελαχιστοποιεί τη σπουδαιότητα του κάθε συμπτώματος και το ερμηνεύει κατά τρόπο διαφορετικό. Παραδείγματος χάριν, τη βραδιά της άφιξης του Χανς στο σανατόριο, η κατάστασή του είναι πράγματι παράξενη: γελάει χωρίς αίσθηση του μέτρου, το πρόσωπό του είναι φουντωμένο κι ωστόσο νιώθει να κρυώνει, δεν μπορεί να απολαύσει το πούρο του, λαχανιάζει κι έχει μια ασυνήθιστη υπνηλία. Όμως σε όλα αυτά δίνεται μια κάποια εξήγηση το επόμενο πρωί· η κατάσταση του Χανς παρουσιάζεται διαφορετική από εκείνη των (υπόλοιπων) ασθενών του Μπέργκχοφ σύμφωνα με την επίσημη γνωμάτευση του Μπέρενς ότι ο νεαρός άνδρας είναι εμφανώς αναιμικός (σ. 67).[17] Μόνο πολύ αργότερα, όταν ο πρόξενος Τζέιμς Τινάπελ, ο θείος του Χανς, έρχεται να τον πάρει πίσω και να τον ξαναπάει «στα πεδινά» (σ. 580) φανερώνεται ο πραγματικός ρόλος της διάγνωσης που είχε κάνει ο Μπέρενς για αναιμία. Τη βραδιά της άφιξής του, ο Τζέιμς εμφανίζει, και τούτο εξακολουθεί καθ' όλη τη διάρκεια της επίσκεψής του, όλα τα συμπτώματα που είχε αισθανθεί ο Χανς τις πρώτες μέρες του στο Μπέργκχοφ.[18] Όμως το επόμενο πρωί, όπως ακριβώς συνέβη και με τον Χανς, ο Τζέιμς πέφτει πάνω στον Μπέρενς, ο οποίος επικροτεί την ιδέα του να μείνει ως επισκέπτης, αλλά προσθέτει ότι ο Τζέιμς «πάνω απ' όλα τον εαυτό του ωφέλησε που ήρθε, γιατί ήταν ολοφάνερο πως είχε μεγάλη αναιμία». Ο Μπέρενς του προτείνει, επίσης, όπως είχε προτείνει και στον Χανς, να ακολουθήσει το πρόγραμμα του σανατορίου (σ. 592). Με άλλα λόγια, η διάγνωση της αναιμίας είναι η μέθοδος που έχει το σανατόριο για να «εισάγει» νέους ασθενείς. Όμως μέχρι να μπορέσουμε να καταλάβουμε αυτό το στρατήγημα, το γεγονός ότι ο Χανς μοιάζει να έχει αναιμία τον διαχωρίζει, φαινομενικά, από τους υπόλοιπους ασθενείς του Μπέργκχοφ και τον τοποθετεί σε ξεχωριστή κατηγορία.

Για πολύ καιρό, όλοι αναφέρονται στον Χανς ως «επισκέπτη» στο σανατόριο ή ως άνθρωπο «που κάνει διακοπές», παρά το γεγονός ότι τόσο η κατάσταση της υγείας του όσο και ο τρόπος ζωής του δεν διαφέρουν από των υπολοίπων. Όχι μόνο πάσχει από φυματίωση ο Χανς, όπως σίγουρα πάσχουν όλοι, αλλά επιπλέον, η ευπρεπής και σχολαστική συμπεριφορά του, που στην αρχή της παραμονής του τον ξεχώριζε απ' αυτούς, γίνεται σιγά σιγά όμοια με εκείνη όλων των άλλων. Έχουμε ήδη αναφέρει ότι η αποστροφή του για τη συμπεριφορά των γειτόνων του ανατρέπεται τελικά από τη δική του επίσκεψη στο δωμάτιο της Κλαούντια μετά τη μακρά συζήτησή τους

τη νύχτα του καρναβαλιού.[19] Και το σημαντικότερο, η κοσμιότητα του Χανς Κάστορπ δίνει τη θέση της στην προθυμία του να δει τις σεξουαλικές σχέσεις που νοστιμίζουν τη ζωή των ασθενών του Μπέργκχοφ μέσα από μια αμφίσημη οπτική. Ο αφηγητής ενίοτε περιγράφει τις σχέσεις αυτές περιφρονητικά και σαρκαστικά (σσ. 326-27), υπαινισσόμενος ότι και η στάση του ίδιου του Χανς απέναντί τους είναι εξίσου αρνητική. Κι όμως, και ο Χανς αρχίζει να νιώθει ότι στο μαγικό βουνό η σεξουαλικότητα αποκτούσε «μια εντελώς διαφορετική έμφαση. Φορτισμένη με ένα καινούργιο βάρος, είχε μια χροιά, μια αξία και μια σημασία που ήταν ολωσδιόλου νέες» (σ. 326). Και μένει κανείς ν' αναρωτιέται εάν η μεγαλοαστική συμπεριφορά του Χανς άλλαξε στ' αλήθεια ή εάν η νέα αυτή έμπνευσή του είναι απλώς ένας τρόπος δικαιολόγησης του ανερχόμενου πάθους του για την Κλαούντια, ή ίσως και τα δύο. Το βέβαιο είναι ότι σε λιγότερο από πέντε εβδομάδες από την άφιξή του, ο Χανς έχει συνηθίσει τόσο τους Ρώσους του διπλανού δωματίου, ώστε δεν τους δίνει πλέον καμία προσοχή. Ακολουθώντας το πρόγραμμα της βραδινής θεραπείας όπως και όλοι οι άλλοι, «ο Χανς Κάστορπ θερμομετρήθηκε για τελευταία φορά, ενώ μια απαλή μουσική ξεγλίστρησε από κάπου κοντά ή μακρύτερα μέσα απ' τη σκοτεινή κοιλάδα. Η θεραπεία έληγε στις δέκα. Άκουσε τη φωνή του Γιόακιμ και το ζευγάρι απ' το τραπέζι των "κακών" Ρώσων· γύρισε στο πλάι και παραδόθηκε στο λήθαργο» (σ. 279).[20]

Στο *Μαγικό βουνό* απεικονίζεται ένας ήρωας που εξαπατά τον εαυτό του, με ανάλογη επιτυχία κάθε φορά, όσον αφορά την υγεία του και τις διαφορές του –σωματικές, ηθικές και πνευματικές– από τους ανθρώπους δίπλα στους οποίους τυχαίνει να βρεθεί. Στη συνέχεια, ο Mann αναπαράγει την αυταπάτη του ήρωά του προβάλλοντάς την στους αναγνώστες του, και αυτό το επιτυγχάνει κυρίως ταυτίζοντας την οπτική τους γωνία με εκείνη του αφηγητή, άρα και με του ήρωά του. Αφιερώσαμε πολύ χρόνο στην εξέταση αυτής της διαδικασίας και θα πρέπει τώρα να αναφερθούμε σε μια άλλη πλευρά του μυθιστορήματος, η οποία, όπως θα δούμε, έλκει επίσης την καταγωγή της από τον Πλάτωνα.

Το μυθιστόρημα στηρίζει, πέραν πάσης αμφιβολίας, την πεποίθηση ότι ο Χανς Κάστορπ –όπως και οι υπόλοιποι ασθενείς του Μπέργκχοφ– πάσχει από φυματίωση: δεν είναι παρά ένας ασθενής και ο ίδιος. Ούτε καν η διαγωγή του, γενικά, δεν μπορεί να ξεχωρίσει από εκείνη των υπολοίπων. Παραδείγματος χάριν, ο δικηγόρος Πάραβαντ κάποια στιγμή εγκαταλείπει το σεξ για να αφοσιωθεί στον τετραγωνισμό του κύκλου (ή ίσως το αντίστροφο· σ. 569). Η μανιακή αφοσίωσή του σ' αυτό το παράλογο έργο δεν διαφέρει και τόσο από το ζήλο που επιδεικνύει ο Χανς Κάστορπ στο παιχνίδι με το οποίο ασχολείται ξανά και ξανά, την πασιέντζα. Είναι τόσο απορροφημένος μ' αυτό, ώστε δεν είναι σε θέση ούτε καν να διεξαγάγει μια

λογική συζήτηση για τον επερχόμενο πόλεμο με τον αυτοδιορισθέντα μέντορά του, τον Λουδοβίκο Σετεμπρίνι. Όταν ο Σετεμπρίνι αναφέρεται για πρώτη φορά στο θέμα της απερίσκεπτης ορμής με την οποία η Ευρώπη οδηγείται προς την καταστροφή, ο Κάστορπ το μόνο που λέει είναι: «Επτά και τέσσερα ... Οκτώ και τρία, βαλές, ντάμα και ρήγας. Ορίστε, βγήκε. Μου φέρατε τύχη, χερ Σετεμπρίνι» (σσ. 867-68).

Την πρώτη μέρα του στο σανατόριο, ο Χανς είχε ακούσει, προς μεγάλη του δυσαρέσκεια, τον χερ Άλμπιν να προσπαθεί να εντυπωσιάσει με τους θορυβώδεις αστεϊσμούς του τις κυρίες στη βεράντα του Μπέργκχοφ (σσ. 110-13). Δύο μήνες αργότερα, η δυσαρέσκεια αυτή έχει ξεχαστεί καθώς ο Χανς, μ' έναν τρόπο έκδηλο σε όλους και προς εξαιρετική αμηχανία του Γιόακιμ, ενεργεί με παρόμοιο τρόπο προκειμένου να προσελκύσει την προσοχή της Κλαούντια Σωσά (σσ. 320-21). Μέχρις εκείνη τη στιγμή, ο Χανς έχει γίνει περίγελως και αντικείμενο κουτσομπολιού, επειδή ξεμυαλίστηκε με την Κλαούντια. Όταν διασχίζει την τραπεζαρία για να τραβήξει μια κουρτίνα που άφηνε τον ήλιο να ενοχλεί τη συζήτηση της Κλαούντια, θεωρεί τον εαυτό του μια τολμηρή, ηρωική μορφή: «Μόνο αφού ολοκλήρωσε την πράξη του ... κατάλαβε ότι ο Γιόακιμ είχε καρφωμένα τα μάτια προς το μέρος του. Και μετά, επίσης, συνειδητοποίησε ότι η φράου Στερ είχε δώσει μια σκουντιά στον δόκτορα Μπλούμενκολ, και τότε γύρισε και κοίταξε το δικό τους και τα άλλα τραπέζια προσπαθώντας να πιάσει τα βλέμματα του κόσμου» (σ. 319).

Κι ωστόσο, παρ' όλα αυτά, εξακολουθούμε να θεωρούμε ότι ο Χανς *είναι* στ' αλήθεια διαφορετικός από όλους τους υπόλοιπους τροφίμους του Μπέργκχοφ. Στο κάτω κάτω, η δική του περίπτωση φυματίωσης δεν είναι ένα απλό, μη συνειδητό οργανικό φαινόμενο όπως όλων των άλλων. Ο Mann σε όλο το μυθιστόρημα υπαινίσσεται ότι η ασθένεια του Χανς είναι η σωματική έκφραση της πνευματικής ανικανότητάς του να προσαρμοστεί στον αστικό κόσμο της πεδιάδας. Ο Χανς, όπως μαθαίνουμε, ποτέ δεν ανήκε πραγματικά στην καθημερινή ζωή· ποτέ δεν κατάλαβε τους σκοπούς των προσπαθειών που έκαναν οι άνθρωποι γύρω του: «Είναι βέβαιο ότι δεν έβλεπε κανένα λόγο ή, ακριβέστερα, δεν έβλεπε κανένα θετικό στοιχείο για να καταβάλει κάποια προσπάθεια». Γι' αυτό, ισχυρίζεται ο αφηγητής, ο Χανς δεν είναι σαν την υπόλοιπη πελατεία του Μπέργκχοφ, γι' αυτό «δεν θα τον ονομάζαμε μετριότητα: ... με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, είχε επίγνωση της έλλειψης τέτοιων λόγων» (σ. 47). Η ασθένεια του Χανς, σε αντίθεση ίσως με τα κοινότοπα παράπονα της άξεστης φράου Στερ, φαίνεται να έχει πνευματικά αίτια. Στο τέλος της αφήγησης είναι σε θέση ν' αφήσει το σανατόριο, να επιστρέψει στον κόσμο και να καταταγεί στο γερμανικό στρατό, σε αντίθεση με τον Γιόακιμ, που το όνειρό του να στρατευτεί κάτω απ' τη σημαία πέθανε μαζί του στις πλαγιές του μαγικού βουνού.

Όμως είναι πράγματι τόσο σαφές ότι η αρρώστια και των άλλων ασθενών είναι καθαρά οργανική (ή «ανόητη») όπως συχνά μας προκαλεί να σκεφτούμε η αφήγηση; Σκεφτείτε μια από τις πολλές ενδείξεις που μπορούν να μας κάνουν να αμφιβάλλουμε, την περίπτωση του Γιόακιμ. Δεν υπάρχει άλλος ασθενής του Μπέργκχοφ που να λαχταρά περισσότερο να επιστρέψει κάτω στον κόσμο. Ο μοναδικός σκοπός της ζωής του Γιόακιμ είναι να θεραπευτεί για να μπορέσει να ξαναρχίσει τη στρατιωτική του σταδιοδρομία. Δεν υπάρχει κανείς που να πιστεύει περισσότερο απ' όσο ο Γιόακιμ ότι η αρρώστια είναι μια καθαρά σωματική αδιαθεσία, που θα πρέπει να παραμεριστεί ώστε να μπορέσει να ασχοληθεί με τα σοβαρά πράγματα της ζωής. Κι όμως, είναι φανερό ότι και τον Γιόακιμ τον γοητεύει το βουνό επειδή, παρά τις προσπάθειες που κάνει για να το κρύψει, είναι βαθιά ερωτευμένος με μια άλλη Ρωσίδα και ομοτράπεζή του, τη χαρωπή Μαρούσγια. Προσπάθησε όντως μία φορά να την απαρνηθεί, εκείνη και το βουνό, κι έφυγε από το Μπέργκχοφ για να επιστρέψει «στα πεδινά» χωρίς την άδεια των γιατρών. Όμως η προσπάθειά του αποτυγχάνει παταγωδώς. Γρήγορα επιστρέφει, πιο άρρωστος από πριν. Και μια βραδιά προτού πέσει τελικά στο κρεβάτι για να μην ξανασηκωθεί ποτέ, πλησιάζει τη Μαρούσγια και της απευθύνει το λόγο για πρώτη και τελευταία φορά, αν και, σε αντίθεση με τη μακράς διαρκείας συζήτηση του Χανς με την Κλαούντια, η συζήτηση του Γιόακιμ παραμένει εντελώς ιδιωτική. Είναι σωματική ή πνευματική η ασθένεια του Γιόακιμ; Το μυθιστόρημα δεν μας αφήνει ν' αποφασίσουμε. Ο Χανς έχει επίγνωση της αμετάπτωτα διπλής φύσης της ασθένειας —τόσο ως οργανικού φαινομένου όσο και ως επιθυμίας να εγκαταλείψει την κοινότοπη ζωή των πεδινών— και, όταν μαθαίνει ότι ο εξάδελφός του επιστρέφει στο σανατόριο λίγο μετά τη χωρίς άδεια αναχώρησή του, συλλογίζεται:

> Κι ακριβώς πριν από τα Μεγάλα Γυμνάσια που τόσο φλογερά επιθυμούσε να πάει ... Το κορμί θριαμβεύει, επιθυμεί άλλα πράγματα απ' την ψυχή και, τελικά, επιβάλλεται — κόλαφος για όλους αυτούς τους μεγαλόφρονες που διδάσκουν πως το σώμα είναι υποταγμένο στην ψυχή. ... Το ζήτημα που θέλω να θέσω εγώ είναι κατά πόσο είχαν δίκιο όταν έστησαν το ένα ενάντια στο άλλο· και μήπως άραγε υπάρχει μεταξύ τους κάποια μυστική συνωμοσία, μήπως παίζουν το ίδιο παιχνίδι ... Θα 'ταν λοιπόν μπορετό να ξεχάσεις κάποιο δροσερό άρωμα, μια διάθεση για γελάκια, ένα στήθος που όλο και φουσκώνει, όλα αυτά που σε περιμένουν στο τραπέζι της φράου Στερ; (σ. 682)[21]

Όλοι είναι άρρωστοι στο μαγικό βουνό, αλλά η ασθένειά τους αποτελεί τόσο σωματικό όσο και πνευματικό φαινόμενο. Γι' αυτό, ακόμη και το να

αποφασίσουμε εάν η περίπτωση του Χανς ή οποιουδήποτε άλλου ανήκει καθαρά στη μία ή την άλλη περίπτωση σημαίνει ότι πέφτουμε στην παγίδα που έστησε ο Mann με πολύ μεγάλη μαεστρία και την οποία είναι δύσκολο να αποφύγουμε. Κάθε απόλυτη κρίση αυτού του είδους απαιτεί μία σχεδόν σκόπιμη παράβλεψη σαφών, αν και υπαινικτικών στοιχείων αποτελώντας, επομένως, ένα ακόμη επεισόδιο αυταπάτης. Το μυθιστόρημα υπονομεύει αδυσώπητα την ικανότητά μας για απόλυτες κρίσεις, με την ίδια διαδικασία με την οποία μας παρακινεί να συνεχίσουμε να τις επιχειρούμε.

Η ειρωνεία του Mann, «όχι το "κλασικό", διδακτικό τέχνασμα που εκτιμά ο Σετεμπρίνι [αλλά] εκείνο το διφορούμενο είδος, εναντίον του οποίου ο ουμανιστής προειδοποιεί έντονα το μαθητή του ... είναι μια ειρωνεία που λειτουργεί αμφίσημα».[22] Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, είναι μια ειρωνεία που ανάγεται στις ίδιες τις απαρχές της έννοιας. Υποσκάπτει κάθε προσπάθεια να καθορίσει κανείς μια κι έξω εάν, λόγου χάριν, η ασθένεια του Χανς οφείλεται στον έρωτα ή σε κάποιον άλλο ψυχολογικό ή πνευματικό παράγοντα ή σε αυστηρά οργανικά αίτια. Το ίδιο ισχύει και για την ασθένεια όλων των άλλων πρωταγωνιστών, αλλά και των δευτερευόντων χαρακτήρων. Το μυθιστόρημα απλώς δεν μας δίνει αρκετές πληροφορίες προκειμένου να αποφασίσουμε. Ή μάλλον, πιο σωστά, μας δίνει υπερβολικά πολλές, αρκετές για να στηρίξουν και τις δύο ερμηνείες, και σε μεγάλο βαθμό η ειρωνεία του συνίσταται σε αυτή την αφθονία.[23] Όπως παρατηρεί ο Hermann Weigand, παρ' όλο που η ειρωνεία του Mann εμπεριέχει «στην εμβέλειά της την πλέον περιπαθή ένταση της εμπειρίας, δεν κάνει παραχωρήσεις ως προς τη διαύγεια της οπτικής της, με κανένα τίμημα».[24]

Είναι η αρρώστια του Χανς διαφορετική ή όμοια με εκείνη των άλλων ασθενών; Είναι και δεν είναι. Οι γενεσιουργοί παράγοντές της φαίνονται παρόμοιοι με αυτούς που ευθύνονται για την ασθένεια των συντρόφων του, τόσο σε σωματικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο: όλοι τους πάσχουν πραγματικά από διάφορες μορφές φυματίωσης και όλοι τους, επίσης, είναι ανίκανοι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να αντιμετωπίσουν τη ζωή «εκεί κάτω». Ο Χανς, όμως, φαίνεται ότι είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει την ασθένειά του για να επιτύχει κάτι που οι άλλοι δεν μπορούν: αποδέχεται, εντέλει, ότι υπάρχει πραγματική ζωή στα πεδινά και επιστρέφει εκεί επιλέγοντάς το ελεύθερα.[25] Εκείνοι οι οποίοι, ακολουθώντας τον ίδιο τον Mann, θεωρούν ότι το απόσταγμα της ουσίας του μυθιστορήματος βρίσκεται στο κεφάλαιο με τίτλο «Χιόνι» δέχονται, γενικά, αυτή την αισιόδοξη ερμηνεία. Η κορύφωσή της έρχεται όταν ο Χανς, αφού έχει δει ένα θαυμαστό όραμα στη διάρκεια μιας χιονοθύελλας στην οποία παγιδεύεται, όταν είχε πάει για σκι, αναφωνεί: «Για χάρη της καλοσύνης και της αγάπης, ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να αφήσει το θάνατο να κυριαρχήσει στις σκέψεις του». Είναι η μεγάλη του έμπνευ-

ση, η ιδέα που τον διαχωρίζει από τον υπόλοιπο κόσμο του Μπέργκχοφ.[26] Όμως ο Χανς βλέπει αυτό το όραμα αφού πρώτα έχει πιει μια γερή δόση από το πορτό που είχε κουβαλήσει μαζί του στην εκδρομή. Το πορτό τού έχει θολώσει το μυαλό, και το γνωρίζει: «Το πορτό δεν ήταν καθόλου καλή ιδέα· λίγες μόνο γουλιές και το κεφάλι μου έγινε τόσο βαρύ που δεν μπορώ να το κρατήσω όρθιο, κι οι σκέψεις μου είναι τόσο μπερδεμένες, ανόητα παραληρήματα. Δεν μπορώ να τους έχω καμία εμπιστοσύνη –όχι μόνο στην πρώτη σκέψη που μου 'ρχεται στο μυαλό, αλλά και στη δεύτερη, που προσπαθεί λογικά να διορθώσει την πρώτη– κι αυτό είναι το κακό» (σ. 667). Τούτο όμως ρίχνει μια σκιά αμφιβολίας στη σοβαρότητα και τη διαύγεια του οράματός του, καθώς και στο μήνυμα που παίρνει από αυτό. Και παρ' ότι λέει πως το όνειρό του του έδωσε αυτή την ενόραση «ολοκάθαρα», έτσι που να «τη θυμάται για πάντα», η διάθεσή του αλλάζει αρκετά γρήγορα όταν βρίσκει το δρόμο για να επιστρέψει στο σανατόριο. Το κεφάλαιο τελειώνει με τα εξής λόγια: «Μία ώρα αργότερα, τον αγκάλιασε η εξαιρετικά πολιτισμένη ατμόσφαιρα του Μπέργκχοφ. Έφαγε με πολύ μεγάλη όρεξη. Όσα ονειρεύτηκε είχαν αρχίσει να ξεθωριάζουν στο νου του. Το ίδιο εκείνο βράδυ όσα του είχαν περάσει απ' το μυαλό δεν του φαίνονταν πια τόσο ξεκάθαρα όσο ήταν στην αρχή» (σ. 679). Δεν χρειάζεται να παραβλέψουμε εντελώς αυτό το ξεχωριστό επεισόδιο[27] ούτε να επιχειρηματολογήσουμε για το ότι ο Mann εντέλει παρουσιάζει τον Κάστορπ με μια καθαρά αρνητική χροιά[28] για να καταλάβουμε ότι κι εδώ, επίσης, δεν μπορούμε να έχουμε μία απόλυτη κρίση ως προς τα χαρακτηριστικά και τα επιτεύγματα του Χανς.[29] Το όραμά του στο χιόνι είναι τόσο σημαντικό όσο και η ασθένειά του είναι καθαρά σωματική.

Είναι, βεβαίως, γεγονός ότι ο Χανς εντέλει επιστρέφει στα πεδινά, αφήνοντας κάποιους άλλους ήρωες πίσω, και ειδικότερα τον Σετεμπρίνι, τον αυτοδιορισθέντα «παιδαγωγό» του, που τον προέτρεπε να φύγει από το σανατόριο από την ημέρα που συναντήθηκαν. Αυτός, φυσικά, είναι ο βασικός λόγος για τον οποίο ο Χανς μοιάζει τόσο διαφορετικός από τον υπόλοιπο κόσμο του Μπέργκχοφ. Όμως ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση, η συμπεριφορά του δεν είναι τόσο ασυνήθιστη όσο δείχνει. Ή μάλλον είναι –όπως και ο ίδιος ο Χανς, που είναι ταυτόχρονα ένας συνηθισμένος νεαρός άνδρας («ein einfacher junger Mensch*) και «ένα δύσκολο παιδί της ζωής» («ein Sorgenkind des Lebens»*)– συνηθισμένος και ασυνήθιστος την ίδια στιγμή. Ο Χανς όντως φεύγει από το βουνό, αλλά το ίδιο κάνουν στη συνέχεια και όλοι σχεδόν οι άλλοι. Όταν αρχίζει ο πόλεμος, «το Μπέργκχοφ έμοιαζε με μυρμηγκοφωλιά σε πανικό: ο λιγοστός πληθυσμός του εκσφενδονιζόταν σε

* Γερμανικά στο κείμενο. [Σ.τ.Μ.]

βάθος πέντε χιλιάδες πόδια με το κεφάλι προς τα κάτω, προς τα πεδινά που τα 'χε πλήξει η καταστροφή. Ορμούσαν στα μικρά τρένα, στριμώχνονταν στα εξωτερικά σκαλοπάτια ... και ο Χανς Κάστορπ βιάστηκε να τρέξει μαζί τους» (σ. 975). Όμως πού πάει ο Χανς αφού έχει περάσει επτά χρόνια με την «έλξη που του ασκεί ο θάνατος» πάνω στο βουνό; Όχι εκεί όπου θα επιχειρούσαν να πάνε πολλοί από τους αδύναμους πρώην ασθενείς του σανατορίου. Πηγαίνει κατευθείαν στα χαρακώματα, ανταλλάσσοντας την προσπάθειά του να κατανοήσει το θάνατο πάνω στα βουνά με μια πορεία προς αυτόν στα πεδινά, όπου και τον αποχαιρετούμε για τελευταία φορά.

Επιτυγχάνει άραγε ο Χανς Κάστορπ κάτι αξιοσημείωτο πάνω στο μαγικό βουνό; Η απάντηση πάλι είναι και ναι και όχι. Από μία άποψη, μαθαίνει πολλά από τους επτά δασκάλους του στη διάρκεια των επτά χρόνων: μαθαίνει για την αγάπη, τη φιλία και το θάρρος, για το σώμα, το πνεύμα και το συναίσθημα, για τη ζωή και το θάνατο — ίσως μάλιστα και να συμφιλιώνεται μαζί τους. Απελευθερώνεται τόσο από το φόβο του για το τετριμμένο όσο και από την εξάρτησή του από ένα σύνολο αμφισβητούμενων επιρροών· βαδίζει, υπακούοντας στο καθήκον του, προς έναν ηρωικό θάνατο. Από μια άλλη άποψη, ωστόσο, χαραμίζει μερικά από τα καλύτερα χρόνια της ζωής του: τρώει και πίνει σαν ζώο, ακούει και διατυπώνει ένα σωρό φιλοσοφικές ασυναρτησίες, δημιουργεί μία πρόστυχη κρυφή σχέση της μιας νύχτας, γίνεται σύντροφος ανθρώπων που όταν τους πρωτοείδε του προκάλεσαν απέχθεια και θα τους αποστρεφόταν, εάν τους συναντούσε οπουδήποτε αλλού (σσ. 904-5)· τέλος, φεύγει μόνο και μόνο για να πεθάνει με ένα θάνατο χωρίς νόημα σ' ένα φριχτό πεδίο μάχης προτού καλά καλά ξεκινήσει η ζωή του.

Ο Mann απλώς δεν μας επιτρέπει να πάρουμε θέση απέναντι σε αυτά τα ερωτήματα: μας εξαναγκάζει να δεχτούμε εξίσου και τις δύο απόψεις. Ο Χανς Κάστορπ είναι τόσο συνηθισμένος, αποτελεί σε τέτοιο βαθμό μέρος του κόσμου όσο και όλοι οι υπόλοιποι στο μυθιστόρημα. Αλλά ταυτόχρονα είναι και ένας ξεχωριστός χαρακτήρας, που δεν μπορεί να χωρέσει σ' ένα κοινό καλούπι. Ίσως θα μπορούσαμε να στρέψουμε την αυταπάτη του εναντίον του, αλλά τότε θα έπρεπε επίσης να στρέψουμε την ίδια αυταπάτη εναντίον του εαυτού μας. Ένα πράγμα που τον διακρίνει είναι ότι αποκτά επίγνωση του πόσο πολυσύνθετο ζήτημα είναι το να πάρει κανείς θέση, του ότι η έκφραση της «αληθινής» τελικής άποψής μας για τα πράγματα είναι πολύ πιο περίπλοκο ζήτημα απ' όσο γενικά πιστεύουμε: «Πρέπει να παίρνει κανείς την ανθρωπότητα όπως είναι — όμως ακόμη κι έτσι τη βρίσκω υπέροχη» (σ. 506). Με τον Χανς Κάστορπ, ο Mann δημιούργησε ένα χαρακτήρα ο οποίος, παρά τα όσα γνωρίζουμε γι' αυτόν, παραμένει ένα μυστήριο, ένα κενό. Οι ατέρμονες συζητήσεις του τελικά δημιουργούν μία αδια-

πέραστη σιωπή. Δεν ξέρουμε ποιος είναι, τι ακριβώς κατόρθωσε και πώς το κατόρθωσε ό,τι κι αν ήταν αυτό. Παραπλανώντας τους αναγνώστες του και κάνοντάς τους να πιστέψουν ότι καταλαβαίνουν τον Κάστορπ και να θεωρήσουν ότι είναι είτε ανώτεροι σαν κι αυτόν είτε ανώτεροι από αυτόν, ο Mann αποκαλύπτει την αυταπάτη που εμπεριέχει η προσπάθεια να υιοθετήσουμε μία ηθική στάση απέναντι σε χαρακτήρες και θέματα που η αμφισημία τους δεν μπορεί να ξεπεραστεί. Και, το σημαντικότερο, το *Μαγικό βουνό* μας δείχνει ότι το να θεωρούμε ότι οι άλλοι αυταπατώνται αποτελεί ένα από τα ασφαλέστερα μονοπάτια που οδηγεί στη δική μας αυταπάτη.

Δεν υπάρχουν ανυπέρβλητες ηθικές αμφισημίες στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα. Όμως τα έργα αυτά περιστρέφονται γύρω από έναν ήρωα ο οποίος παραμένει εντελώς μυστηριώδης για τους άλλους χαρακτήρες που μοιράζονται το φανταστικό του κόσμο, για τους αναγνώστες των διαλόγων και, εντέλει, όπως συμβαίνει και με τον Χανς Κάστορπ, για τον ίδιο του το συγγραφέα. Και παρ' όλο που ο Κάστορπ και ο Σωκράτης είναι εντελώς διαφορετικοί χαρακτήρες, το μυθιστόρημα του Mann και οι σωκρατικοί διάλογοι του Πλάτωνα είναι δύο από τα πιο περιπαικτικά παραδείγματα της αδυναμίας του αναγνώστη που θεωρεί ότι είναι ηθικά ανώτερος από τους διάφορους ήρωες, ενώ στην πραγματικότητα αποκαλύπτεται ότι είναι φτιαγμένος από την ίδια πάστα με εκείνους που περιγελά.[30]

Αυτός ήταν ο βασικός λόγος που ξεκίνησα τη συζήτηση θεμάτων από την κλασική λογοτεχνία και τη φιλοσοφία με την αναφορά σε ένα συγγραφέα που ούτε φιλόσοφος είναι ούτε ανήκει στον κλασικό κανόνα. Ένας άλλος λόγος, ίσως εξίσου σημαντικός, είναι το γεγονός ότι τούτο το βιβλίο ασχολείται με εκείνο που ονομάζω σωκρατικές «αντανακλάσεις», δηλαδή, τόσο με τις εικόνες του αρχικού χαρακτήρα του Σωκράτη και τους τρόπους σκέψης που προέκυψαν από την εξέταση του χαρακτήρα και των επιτευγμάτων του όσο και με τις στρατηγικές που του έδωσαν τη μορφή που έχει πάρει. Όμως το πρωτότυπο δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις αντανακλάσεις του. Ο Σωκράτης, μέσω του οποίου ο Πλάτων εισήγαγε τις φιλοσοφικές διακρίσεις μεταξύ πρωτοτύπου και εικόνας, πραγματικότητας και φαινομένου, αυθεντικού και πλαστού, αποτελεί ο ίδιος ένα πρωτότυπο που δεν είναι τίποτα περισσότερο από τις εικόνες, τις αντανακλάσεις και τη μακρινή ηχώ που ακούμε σε έργα όπως το *Μαγικό βουνό*. Όπως ακριβώς οι ιστορικές καταβολές του Σωκράτη μπορεί σήμερα να μας διαφεύγουν, έτσι και οι αντανακλάσεις του συχνά υπερβαίνουν τα έργα που αναφέρουν το όνομά του. Μπορεί να βρισκόμαστε μπροστά σε μια σωκρατική αντανάκλαση, σε έναν πλατωνικό τρόπο γραφής και αντιμετώπισης του αναγνωστικού κοι-

νού, ακόμη κι όταν το όνομα «Σωκράτης» δεν εμφανίζεται σε κάποιο συγκεκριμένο έργο, όπως δεν εμφανίζεται και στο μυθιστόρημα του Mann. Ένας τρίτος λόγος είναι ότι η εξέταση της λογοτεχνικής στρατηγικής του Mann μου δίνει τη δυνατότητα να ξεκινήσω τη συζήτησή μου για τον Πλάτωνα αναφερόμενος στη δική του λογοτεχνική πρακτική. Δεν θέλω να πω ότι προτείνω μια ανάγνωση του Πλάτωνα ως «λογοτεχνικής» και όχι ως «φιλοσοφικής» φυσιογνωμίας. Αντιθέτως, ελπίζω να καταδείξω ότι όπως ακριβώς οι συγγραφείς της λογοτεχνίας συχνά εγείρουν και φωτίζουν διάφορα φιλοσοφικά θέματα, έτσι και οι φιλόσοφοι καταλήγουν σε φιλοσοφικά συμπεράσματα χρησιμοποιώντας στοιχεία που έχουμε την τάση να συνδέουμε κυρίως με συγγραφείς της λογοτεχνίας. Αυτό, βεβαίως, δεν ισχύει ούτε για όλους τους λογοτέχνες ούτε για όλους τους φιλοσόφους. Όμως ισχύει σε ικανοποιητικό βαθμό στην περίπτωση της βασικής προσωπικότητας που μας απασχολεί στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Τίποτα από τα παραπάνω δεν υπονοεί ότι η φιλοσοφία και η λογοτεχνία συγχωνεύονται η μία μέσα στην άλλη. Ακόμη κι αν η φιλοσοφία συνιστά εντέλει «ένα είδος γραφής» εξακολουθεί να διακρίνεται από ορισμένα χαρακτηριστικά που ανήκουν αποκλειστικά σ' αυτήν.[31] Μπορεί οι φιλοσοφικοί στόχοι κάποιου να είναι σεμνότεροι από εκείνους του Arthur Danto, ο οποίος ισχυρίζεται ότι, σε αντίθεση με τη λογοτεχνία, «η φιλοσοφία επιθυμεί να είναι κάτι παραπάνω από καθολική: επιθυμεί την αναγκαιότητα: την αλήθεια για όλους τους πιθανούς κόσμους»[32] και παρ' όλα αυτά να θεωρεί ότι αυτά τα δύο συνιστούν διακριτούς θεσμούς και πρακτικές. Οι λογοτεχνικές ιδέες, όσο «φιλοσοφικές» και αν είναι, παραμένουν προσαρτημένες στα κείμενα στα οποία εμφανίζονται. Ο Mann δεν αναπτύσσει —και δεν μπορεί να αναπτύξει— τις θεωρητικές υποθέσεις του σχετικά με τη μείξη σαρκικού και πνευματικού στοιχείου στην ανθρώπινη ψυχή, λόγου χάριν, χωρίς αυτές να εκφράζονται διαρκώς μέσα από το παράδειγμα της σχέσης μεταξύ Χανς και Κλαούντια. Αντίθετα, η πλατωνική διάκριση μεταξύ του επιθυμητικού και του λογιστικού μέρους της ψυχής, παρά το γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό έχει ως κίνητρο τη συγκεκριμένη πρόθεσή του να ερμηνεύσει, να δικαιολογήσει και να συστηματικοποιήσει τον τρόπο ζωής του Σωκράτη, έχει επίσης και μια δική της ζωή. Μπορεί και πρέπει να συζητηθεί χωρίς καμία αναφορά στον Σωκράτη· ο συσχετισμός της με τον Σωκράτη θα μπορούσε ακόμη και να είναι άγνωστος —όπως, δυστυχώς, είναι— σε πολλούς οι οποίοι στοχάζονται πάνω σ' αυτήν. Οι φιλοσοφικές ιδέες είναι, κατ' αυτή την έννοια, αφηρημένες, ικανές να ζήσουν ανεξάρτητα από τις αρχικές εκδηλώσεις τους. Ακόμη και συγγραφείς που επιθυμούν διακαώς την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητα —ο Montaigne, ο Nietzsche, ο Foucault— επεξεργάζονται ιδέες που μπορούν να αποσπαστούν από τα κείμενά τους κατά τρόπο που δεν μπορούν οι πλέον δυσνόητοι στο-

χασμοί χαρακτήρων όπως ο Σετεμπρίνι και ο Νάφτα του Mann. Ωστόσο, πολλά από τα προβλήματα με τα οποία ασχολούνται οι συγγραφείς της λογοτεχνίας ανήκουν στη φιλοσοφία, όπως και πολλές από τις πρακτικές που ακολουθούν οι φιλόσοφοι είναι παρμένες από τη λογοτεχνία.

Ας εξετάσουμε τώρα τον *Εὐθύφρονα* του Πλάτωνα. Πρόκειται για ένα από τα βραχύτερα, τα πιο ζωντανά, τα πλέον σύνθετα από φιλοσοφική άποψη και τα πιο πολυδιαβασμένα έργα της πρώτης περιόδου του.[33] Ο Σωκράτης έχει έρθει στη στοά του βασιλέως για να απαντήσει στη μήνυση του Μελήτου για ασέβεια, η οποία τελικά πρόκειται να τον στείλει στο θάνατο. Στην είσοδο, συναντά τον Ευθύφρονα, ο οποίος έχει μηνύσει τον πατέρα του για τη δολοφονία ενός από τους εργάτες του.[34] Η ενέργεια του Ευθύφρονα είναι τουλάχιστον σοκαριστική, αν όχι απόλυτα ασεβής, ο δε Σωκράτης, όπως και οι συγγενείς του ίδιου του Ευθύφρονα, εκφράζει την έκπληξή του για το ότι ο Ευθύφρων έχει αποφασίσει να κάνει κάτι τέτοιο:[35] τα παιδιά δεν διώκουν δικαστικά τους γονείς τους σύμφωνα με την ηθική και θρησκευτική παράδοση της κλασικής Ελλάδας. Αφού λοιπόν η πράξη του Ευθύφρονα είναι αρκετά αμφιλεγόμενη ώστε να μοιάζει με φανερή ασέβεια, ο Σωκράτης συμπεραίνει, αρκετά λογικά, ότι ο Ευθύφρων θα πρέπει να έχει μία σαφή και καλά διατυπωμένη άποψη για το τι σημαίνει οσιότητα: διαφορετικά, δεν θα μπορούσε να υποβάλει μια τέτοια μήνυση (4eff.· πρβλ. 15d-e). Ο Ευθύφρων, που επιθυμούσε πράγματι να συζητήσει με τον Σωκράτη, συμφωνεί ότι όντως γνωρίζει τη φύση της οσιότητας, και αυτό είναι το μόνο που χρειάζεται ο Σωκράτης. Ζητεί από τον Ευθύφρονα να ορίσει τι σημαίνει οσιότητα γι' αυτόν, και ξεκινά το διαλεκτικό μέρος του διαλόγου.

Λέω «το διαλεκτικό μέρος», διότι μόνο ένα τμήμα και όχι ολόκληρος ο διάλογος, όπως θα μπορούσε να νομίσει κανείς βασιζόμενος στα περισσότερα σχόλια που έχουν γραφτεί γι' αυτόν, αφιερώνεται στον ορισμό της οσιότητας. Παρ' ότι είναι ανακριβές και παραπλανητικό να αναφερθούμε στο έργο ως «θεατρικό»,[36] είναι εξίσου αδικαιολόγητο να ισχυριστούμε ότι η λογοτεχνική ανάλυση είναι άχρηστη στην περίπτωση του *Εὐθύφρονος*: «Η *Formgeschichte** ... δεν μπορεί να εφαρμοστεί μηχανιστικά. Όσον αφορά τον *Εὐθύφρονα*, έχει πολύ μικρή σημασία: δεν βασίζεται σ' αυτή κανένα ουσιώδες ζήτημα για την ερμηνεία του διαλόγου».[37] Ο συγγραφέας που υποστηρίζει αυτή την άποψη είναι αναγκασμένος να συμπεράνει ότι το πραγματικό θέμα του έργου αρχίζει μόνο μετά από μια «μακροσκελή εισαγωγή – μακροσκελή σε σχέση με το συνολικό όγκο του διαλόγου», και να θεωρήσει

---

* *Ιστορία μορφών* (γερμανικά στο κείμενο). [Σ.τ.Μ.]

ότι η «εισαγωγή», που στην πραγματικότητα καταλαμβάνει το ένα τέταρτο του διαλόγου, δεν σχετίζεται με την ερμηνεία του.[38]

Τούτο δεν σημαίνει, σε καμία περίπτωση, ότι τα επιχειρήματα με τα οποία ο Σωκράτης αντικρούει τους τέσσερις ορισμούς του Ευθύφρονα για το όσιο δεν είναι αποφασιστικής σημασίας για την κατανόηση του διαλόγου. Σημαίνει, ωστόσο, ότι το έργο είναι στην πραγματικότητα ένας *διάλογος*, ότι ανήκει σε ένα είδος που επιτρέπει στον Πλάτωνα να ακολουθήσει ορισμένες στρατηγικές, φιλοσοφικές και λογοτεχνικές, τις οποίες ένα άλλο είδος (η πραγματεία, λόγου χάριν) δεν θα επέτρεπε. Αυτές καθαυτές οι στρατηγικές πρέπει να διερευνηθούν.

Πολλά έχουν γραφτεί πρόσφατα σχετικά με τη χρήση της μορφής του διαλόγου από τον Πλάτωνα, και ολόκληρες σχολές προσέγγισης της σκέψης του περιστρέφονται γύρω από το κατά πόσον η επιλογή του συγκεκριμένου είδους από το φιλόσοφο αφορά ή όχι την ερμηνεία των έργων του.[39] Η δική μου άποψη είναι ότι, σε μεγάλο βαθμό, ο Πλάτων έγραψε διαλόγους όχι για κάποιο μυστηριώδη λόγο, αλλά απλώς επειδή αυτή ήταν η καθιερωμένη μορφή των σωκρατικών κειμένων στα τέλη του πέμπτου και στις αρχές του τέταρτου αιώνα π.Χ. Οποιοσδήποτε ήθελε να τιμήσει τη μνήμη του Σωκράτη έγραφε κυρίως σε μορφή διαλόγων, αναμφίβολα επειδή αυτός ήταν ο αγαπημένος τρόπος έκφρασης του Σωκράτη. Πολλοί συγγραφείς συνέθεσαν σωκρατικούς διαλόγους[40] και δεν έχουμε λόγο να νομίζουμε ότι ο Πλάτων ήταν ο πρώτος από αυτούς.[41] Είμαι, ως εκ τούτου, δύσπιστος απέναντι σε ερμηνείες που θεωρούν τη μορφή του διαλόγου αυτοσκοπό, τον οποίο επέλεξε ελεύθερα και εσκεμμένα ο Πλάτων ανάμεσα σε άλλα πιθανά είδη προκειμένου να εκμεταλλευτεί ορισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διέκρινε σ' αυτόν. Όμως πιστεύω, επίσης, ότι ο Πλάτων, όπως και κάθε συγγραφέας, θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει, και όντως αυτό έκανε, το είδος του διαλόγου για τους δικούς του σκοπούς.

Ένας από τους σκοπούς αυτούς, που είναι αρκετά προφανής, είναι η απόδοση των χαρακτήρων του Σωκράτη και των συνομιλητών του. Ορισμένοι θεωρούν ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί την απεικόνιση των χαρακτήρων για να προωθήσει μια δογματική θέση η οποία δεν εκφράζεται στην πραγματική συζήτηση που περιλαμβάνει ο διάλογος. Έτσι, παραδείγματος χάριν, ένας ερμηνευτής του πλατωνικού έργου υποστηρίζει ότι ο Πλάτων τονίζει την καταφανή άγνοια του Ευθύφρονα προκειμένου να μπορέσει ο ίδιος να προχωρήσει «στην έκφραση της άποψης, που εν μέρει μόνο αποκαλύπτεται στον Ευθύφρονα [ο οποίος, σύμφωνα με το συγγραφέα, δεν θα την καταλάβαινε] ότι η δικαιοσύνη και όχι η οσιότητα συνδέει το ανθρώπινο με το θείο».[42] Αποτελεί ειρωνεία, τρόπον τινά, το γεγονός ότι παρόμοιες αναγνώσεις, οι οποίες συχνά ταυτίζονται με την προσέγγιση του Leo Strauss

και των μαθητών του, παρά την έμφαση που δίνουν στο λογοτεχνικό χαρακτήρα των διαλόγων του Πλάτωνα, προϋποθέτουν την απόλυτη διάκριση μεταξύ λογοτεχνικού και φιλοσοφικού στοιχείου και την αυστηρή υποταγή του πρώτου στο δεύτερο. Η βασική ιδέα είναι ότι ο Πλάτων έχει πολλές και σαφείς φιλοσοφικές απόψεις τις οποίες, για πολλούς λόγους, δεν θέλει να δημοσιοποιήσει. Επομένως, χρησιμοποιεί τη δομή και την παρουσίαση των χαρακτήρων των έργων του για να υπονομεύσει την προφανή τους σημασία και να υποδηλώσει τις πραγματικές προθέσεις του σ' εκείνους που μπορούν να ακολουθούν το κρυφό νήμα της σκέψης του. Η διασημότερη αυτών των περιπτώσεων, φυσικά, είναι εκείνη της *Πολιτείας*, το πραγματικό μήνυμα της οποίας –σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή– δεν είναι ότι οι φιλόσοφοι θα πρέπει να κυβερνούν την πόλη, όπως φαίνεται να ισχυρίζεται ο Πλάτων (473cff.), αλλά ότι θα πρέπει να αφήνουν τη διακυβέρνηση στους χαρακτήρες που αναπαριστούν οι συνομιλητές του Σωκράτη, σε «κυρίους» όπως ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος.[43] Οι λεπτομέρειες της περίπτωσης αυτής δεν είναι σημαντικές· δεν με ενδιαφέρει, σε αυτήν τη φάση, ούτε καν το ζήτημα του κατά πόσον είναι ορθή η ερμηνεία του Πλάτωνα από τον Strauss. Εκείνο που με ενδιαφέρει είναι η γενικότερη ιδέα ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη διαλογική μορφή για να κωδικοποιήσει τις πραγματικές του θέσεις και να τις αποκαλύψει μόνο σ' εκείνους από τους αναγνώστες του που είναι ικανοί να διαβάσουν τον κώδικά του. Διότι η άποψη αυτή, στην πραγματικότητα, υποτάσσει τη λογοτεχνία στη φιλοσοφία και τη μετασχηματίζει σε δευτερεύοντα κομιστή ενός φιλοσοφικού μηνύματος που μπορεί να αποσπαστεί και να διαβαστεί χωριστά.[44]

Θα πρέπει να αφήσουμε στην άκρη τις τεράστιες δυσκολίες που παρουσιάζει η *Πολιτεία*, αφού δεν είναι σαφές ότι μπορούν να διατυπωθούν αρκετά ξεκάθαρα οι θέσεις ακόμη και ενός μικρού σε έκταση έργου, όπως είναι ο *Εὐθύφρων*, ώστε να μπορέσουμε να πούμε ότι η δραματική δομή του έργου μας αποκαλύπτει κάποια στοιχεία γι' αυτές.[45] Και, το σημαντικότερο, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η επεξεργασία χαρακτήρων από τον Πλάτωνα παίζει ένα ρόλο που δεν σχετίζεται με την προβολή κάποιας ανεξάρτητης θεωρίας. Έναν τέτοιο ρόλο θα μπορούσαμε ανεπιφύλακτα να θεωρήσουμε φιλοσοφικό: η ίδια η χαρακτηρολογία αποδεικνύεται μέρος της φιλοσοφικής άποψης του διαλόγου. Στην περίπτωση του Πλάτωνα, τουλάχιστον, ο εύκολος διαχωρισμός λογοτεχνίας και φιλοσοφίας δεν μπορεί καν να αρχίσει να συλλαμβάνει τη σύνθετη πρακτική του.

Τι γνωρίζουμε για το χαρακτήρα του Ευθύφρονα; Τίποτα πέρα από εκείνα που μας λέει αυτός ο διάλογος και μερικές σκόρπιες αναφορές στον *Κρατύλο* του Πλάτωνα.[46] Όμως το ίδιο το έργο, ο *Εὐθύφρων*, μας δίνει πολλές πληροφορίες για τον πρωταγωνιστή του και, παρ' ότι ορισμένες από αυτές

έχουν ήδη συζητηθεί στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, υπάρχουν ακόμη πολλά που μπορούν να ειπωθούν γι' αυτό το ζήτημα.

Το πρώτο πράγμα που παρατηρούμε είναι ότι, όπως και στους περισσότερους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα, ο συνομιλητής του Σωκράτη, ο Ευθύφρων, είναι εκείνος που ξεκινάει τη συζήτηση και όχι ο ίδιος ο Σωκράτης. Σε αντίθεση με αυτό που νομίζουν οι περισσότεροι, δεν είναι ο Σωκράτης εκείνος που σταματάει τους ανθρώπους στο δρόμο και, εντελώς ξαφνικά, τους ζητάει να δώσουν τον ορισμό της αρετής και να δικαιολογήσουν τον τρόπο ζωής τους, αλλά κάποιος άλλος, που καλεί τον Σωκράτη σε συζήτηση.[47] Το ίδιο συμβαίνει και σ' αυτή την περίπτωση. Ο Ευθύφρων φαίνεται ότι γνωρίζει τον Σωκράτη: είναι βέβαιο ότι ξέρει τις συνήθειές του και, ως εκ τούτου, εκπλήσσεται που τον βρίσκει στην πύλη του *βασιλέως* αντί «να συχνάζει στο Λύκειο».[48]* Είναι αδύνατον να πιστέψει ότι ο Σωκράτης, τον οποίο γνωρίζει ως δίκαιο και ειρηνικό άνθρωπο, είναι ο ίδιος μηνυτής: είναι βέβαιος ότι ο Σωκράτης θα πρέπει να είναι ο εναγόμενος (2b1-2). Ο Ευθύφρων γνωρίζει, επίσης, για το *δαιμόνιον* του Σωκράτη, για τη φωνή που κάποιες φορές τον εμποδίζει να προβεί σε ορισμένες ενέργειες· είναι δε πεπεισμένος ότι αυτός θα πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο ο Μέλητος κατηγόρησε τον Σωκράτη για ασέβεια (3b5-8).[49] Η εντύπωση που αποκομίζουμε είναι ότι ο Σωκράτης και ο Ευθύφρων γνωρίζονται σχετικά καλά, παρ' όλο που ο Ευθύφρων δεν καταλαβαίνει στο ελάχιστο την περιπλοκότητα των απόψεων του Σωκράτη.

Εξαιτίας του *δαιμονίου*, ο Ευθύφρων πιστεύει ότι ο Σωκράτης κατέχει επίσης εκείνη την ιδιαίτερη γνώση του θείου την οποία θεωρεί ότι διαθέτει και ο ίδιος. Τούτο τον παρακινεί να μιλήσει και για τους δύο με μια φωνή: οι Αθηναίοι, λέει, «ανθρώπους σαν *εμάς* τους φθονούν» (3c2-3). Ο Σωκράτης απορρίπτει αμέσως αυτή την ταύτιση: «Αν όμως το πάρουν το πράγμα στα σοβαρά» λέει για την επικείμενη δίκη του, «τότε κανένας δεν μπορεί να ξέρει ποια θα είναι η έκβασή του – εκτός από *σας* τους μάντεις» (3e2-3). Οι θρησκευτικές απόψεις του Ευθύφρονα αποτελούν πεδίο διαμάχης. Γενικά, δεν υπάρχει συμφωνία ως προς το εάν ο Ευθύφρων παρουσιάζεται ως «αιρετικός» και θρησκευτικός νεωτεριστής[50] ή ως ειδικός στην παραδοσιακή θεολογία[51] – εάν ανήκει στο αθηναϊκό θρησκευτικό κατεστημένο ή είναι εχθρός του. Όμως η αυτοπεποίθηση που δείχνει ως προς την ακρίβεια των θρησκευτικών του πεποιθήσεων και την ορθότητα της στάσης του απέναντι στο νομικό ζήτημα που έχει ανακύψει είναι τόσο ακραίες και απόλυτες, ώστε καταστρέ-

* Τα αποσπάσματα από τον *Εὐθύφρονα* παρατίθενται από τη δόκιμη μετάφραση του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, από το Πλάτωνος, *Εὐθύφρων* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1982). [Σ.τ.Μ.]

φουν από την αρχή κάθε εμπιστοσύνη που θα μπορούσαμε να έχουμε στην ορθότητα της κρίσης του: «... και θα 'ρθει τώρα στο δικαστήριο να σε διασύρει ξέροντας πόσο εύκολα πιάνουν στον κόσμο οι διαβολές γύρω από αυτά» υποστηρίζει. «Κι εμένα με περιγελούν στο δήμο και με περνούν για τρελό όταν τους λέω κάτι για τους θεούς και τους προλέγω αυτά που θα συμβούν. Ας έχουν βγει αληθινά όσα τους έχω πει» (3b8-c3).[52] Καμαρώνει για τη σοφία του ως προς τα ζητήματα που αφορούν τους θεούς και αντιπαραβάλλει τις δικές του γνώσεις με την άγνοια του πλήθους (4c1-3). Λέει με αυτοπεποίθηση στον Σωκράτη, χωρίς να αντιληφθεί τον ειρωνικό τόνο της ερώτησής του, ότι όντως καταλαβαίνει τις θρησκευτικές περιπλοκές της υπόθεσής του πάρα πολύ καλά (4e4-8). Διαβεβαιώνει ότι εκείνο που τον κάνει να διαφέρει από τον υπόλοιπο κόσμο είναι ακριβώς το γεγονός ότι η γνώση που έχει πάνω σ' αυτά τα θέματα είναι τόσο εξαιρετικά *ακριβής* (4c9-5a2). Είναι υπερήφανος για τις γνώσεις του πάνω στις διάφορες παραδόσεις που αφορούν τους θεούς (6b3-c7), και προβλέπει ότι εύκολα θα κερδίσει την υπόθεσή του, εάν οι δικαστές είναι σε θέση να τον ακούσουν αμερόληπτα (9b9-10).[53]

Το πορτρέτο του Ευθύφρονα που μας δίνει ο Πλάτων –ένα πορτρέτο με την επεξεργασία του οποίου ασχολείται διεξοδικά– είναι ενός ανθρώπου φαντασμένου σε τρομερό βαθμό: τόσο φαντασμένου ώστε μένει εντελώς ανέγγιχτος από την απίστευτα χοντρή ειρωνεία με την οποία τον αντιμετωπίζει ο Σωκράτης σε όλη τη διάρκεια του διαλόγου. Ξανά και ξανά, μ' έναν τρόπο που όσο προφανής είναι στους αναγνώστες του έργου τόσο αόρατος είναι για το στόχο του, ο Σωκράτης παρακαλεί τον Ευθύφρονα να τον πάρει μαθητή του και να τον διδάξει τη σοφία που κατέχει ως προς το θέμα της οσιότητας, έτσι ώστε όταν θα πάει ο ίδιος στο δικαστήριο να είναι σε θέση να υπερασπιστεί αποτελεσματικά τον εαυτό του κατά της μήνυσης του Μελήτου. Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί αυτούς τους τρεις όρους (*μαθητής*, *διδάσκειν* και *σοφία*) και τα παράγωγά τους εικοσιτέσσερις φορές σε όλο το έργο.[54] Κατά την άποψή μου, σπανίως ο Πλάτων έδωσε την εικόνα ενός Σωκράτη τόσο φανερά μοχθηρού με κάποιον από τους συνομιλητές του. Η ειρωνεία του Σωκράτη είναι τόσο υπερβολική, ώστε σύντομα παύει να είναι πνευματώδης. Είναι πολύ λιγότερο πνευματώδης εδώ, λόγου χάριν, απ' ό,τι στον *Πρωταγόρα*, όπου ο σοφιστής, που γνωρίζει πώς να προστατέψει τον εαυτό του, ανταποδίδει με επιτυχία σε πολλές περιπτώσεις τις επιθέσεις που δέχεται κατά τη συνομιλία του με τον Σωκράτη. Ο Ευθύφρων, αντιθέτως, παρουσιάζεται έτσι ώστε να μην μοιάζει με τίποτα καλύτερο από έναν πομπώδη και ανόητο άνθρωπο.

Κοντολογίς, ο Ευθύφρων του Πλάτωνα είναι κουτός, σε βαθμό ασυνήθιστο. Ακόμη και το όνομά του, στο συγκεκριμένο πλαίσιο του διαλόγου, είναι ένα προφανές αστείο και βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τη διάρθρωση της συνομιλίας του με τον Σωκράτη. Τούτος ο «στοχαστής ο οποίος σκέφτεται

με ευθύ τρόπο» –αυτό σημαίνει το όνομα «Ευθύφρων»– οδηγείται διαρκώς σε μία κυκλική πορεία, που δημιουργήθηκε για τη διατύπωση νέων ορισμών του όσιου, οι οποίοι συνεχώς ανάγονται στην αρχική, εύκολα ανασκευαζόμενη ερμηνεία του όσιου ως αυτού που ευχαριστεί τους θεούς.[55] Και σαν να μην ήταν αυτό αρκετά ξεκάθαρο, ο Πλάτων κάνει ρητή αναφορά στην εικόνα της κυκλικής διαδρομής: «Και θα τα βάλεις πάλι μ' εμένα, τον Δαίδαλο, και θα λες πως εγώ τα κάνω [τα λόγια (Σ.τ.Μ.)] να περπατούν;» λέει ο Σωκράτης στον Ευθύφρονα. «Κι όμως, εσύ είσαι πολύ πιο τεχνίτης από τον Δαίδαλο και εξαιτίας σου στριφογυρίζουν. Ή μήπως δεν καταλαβαίνεις ότι η κουβέντα μας έφερε μια γυροβολιά κι ήρθε πάλι στο ίδιο σημείο;» (15b7-c1).

Η περιφρόνηση του Πλάτωνα για τον Ευθύφρονα αντανακλάται στη στάση των αναγνωστών του και επαναλαμβάνεται πιστά από τους ερμηνευτές του. Ο Paul Friedländer περιέγραψε τον Ευθύφρονα απλώς ως «φανατική φύση».[56] Ο Γρηγόρης Βλαστός, ως συνήθως, δεν μάσησε τα λόγια του. Για τον Ευθύφρονα γράφει: «είναι σαν να του είπαν ότι η αποτυχία του να ισχυριστεί με αυτοπεποίθηση ότι γνωρίζει επακριβώς ... τι είναι η οσιότητα, δεν σημαίνει ότι υστερεί διανοητικά, αλλά ότι είναι ηθικά διεφθαρμένος».[57] Σύμφωνα με τον Laszlo Versenyi, «Ο Ευθύφρων είναι κατ' ουσίαν μια κωμική φιγούρα ... Η γεμάτη προσποίηση εξύψωσή του [πάνω από τους συγχρόνους του] είναι καθαρή απάτη και αλαζονεία· μια προσποίηση γεμάτη κομπασμό ότι είναι διαφορετικός, ο ισχυρισμός –ένδειξη αμάθειας– ότι γνωρίζει όσα εκείνοι αγνοούν, μια στάση του τύπου "είμαι ευσεβέστερος από σας" που δεν βασίζεται στην πραγματικότητα».[58] «Στο φανατισμό του» γράφει κάποιος άλλος σχολιαστής, «ο Ευθύφρων έχει παρεξηγήσει τα πάντα»,[59] ένας τρίτος ισχυρίζεται ότι η ανεπιτυχής, απορητική κατάληξη του διαλόγου οφείλεται, εν μέρει τουλάχιστον, «στην έπαρση και την έλλειψη προηγούμενου φιλοσοφικού στοχασμού σε μια περιοχή στην οποία ισχυρίζεται ότι είναι ειδικός, καθώς και στη γενική πνευματική νωθρότητα» του Ευθύφρονα.[60]

Όλα αυτά ισχύουν αναμφίβολα για το συγκεκριμένο χαρακτήρα του πλατωνικού διαλόγου. Όμως αυτό ακριβώς είναι το ζήτημα: ο Ευθύφρων είναι ήρωας της λογοτεχνίας και όχι πραγματικό πρόσωπο. Δεν είναι ο Ευθύφρων υπεύθυνος για την ηλιθιότητά του, αλλά ο Πλάτων. Κι όμως, η εξαιρετική αληθοφάνεια του γραπτού του Πλάτωνα υπερβαίνει ακόμη και τις σθεναρότερες επιφυλάξεις μας και μας παρασύρει, έτσι ώστε να εκλαμβάνουμε τους διαλόγους του όχι ως έργα της λογοτεχνίας και προϊόντα της φαντασίας, αλλά αντίθετα ως μεταγραφές πραγματικών συνομιλιών. Νιώθουμε, λοιπόν, ότι ο Ευθύφρων είναι ανόητος επειδή κάποιο ιστορικό πρόσωπο με αυτό το όνομα έτυχε να είναι μωρός. Η ηλιθιότητά του, επομένως, μοιάζει με ωμή πραγματικότητα που δεν χρήζει περαιτέρω ερμηνείας: ένας άνθρωπος που δεν διαθέτει ευστροφία μάλλον δεν μπορεί να εκτιμήσει τη σπουδαιότη-

τα των ερωτημάτων που του θέτει ο Σωκράτης. Όμως αυτό είναι μια απάτη. Δεν υπάρχει ένα τέτοιο γεγονός. Το μόνο πραγματικό γεγονός είναι ότι ο Ευθύφρων είναι ανόητος μόνο και μόνο επειδή ο Πλάτων αποφάσισε να δημιουργήσει ένα χαρακτήρα με αυτές τις ιδιότητες. Και τούτο είναι ένα γεγονός που θα πρέπει να εξηγήσει οποιαδήποτε ερμηνεία του διαλόγου.

Γιατί, λοιπόν, ο Πλάτων δημιούργησε έναν τόσο ανόητο Ευθύφρονα; Τόση περιφρόνηση δεν ταιριάζει με το γεγονός ότι τον παρουσιάζει ως φίλο του Σωκράτη, γνώστη (όπως είδαμε) του χαρακτήρα και των συνηθειών του, ευνοϊκά διακείμενο προς αυτόν, χωρίς καν να χάνει την ψυχραιμία του μπροστά στα επίμονα και κάθε άλλο παρά ήπια ερωτήματα του Σωκράτη.[61]

Ίσως ο Πλάτων να θέλει να χρησιμοποιήσει τον Ευθύφρονα για να γελοιογραφήσει την αυταρέσκεια της παραδοσιακής θρησκευτικής νοοτροπίας στην Αθήνα.[62] Όμως έχουμε ήδη δει ότι η σχέση του Ευθύφρονα με τις παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές της Αθήνας δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί. Σύμφωνα με το διάλογο, εμφανίζεται επίσης να πιστεύει κατά γράμμα τους μύθους του Ησιόδου σχετικά με τις φιλονικίες των θεών (6b-c, 7bff.)· αυτό όμως δεν ανταποκρίνεται στα λίγα που γνωρίζουμε σχετικά με το σκεπτικισμό με τον οποίο γενικώς αντιμετωπίζονταν παρόμοιες ιστορίες στα τέλη του πέμπτου αιώνα π.Χ., και τούτο δεν καθιστά τον Ευθύφρονα ικανοποιητικό εκπρόσωπο της παραδοσιακής τάσης στα θρησκευτικά ζητήματα των Αθηνών.[63] Αντίθετα, λοιπόν, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων ήθελε να εκθέσει την ανοησία των θρησκευτικών νεωτεριστών («αιρετικών»). Όμως ούτε κι αυτό μας βοηθάει ιδιαίτερα. Διότι το ερώτημα το οποίο και οι δύο εκδοχές δεν κατορθώνουν να απαντήσουν είναι τι θα είχε να κερδίσει ο Πλάτων από μια τέτοια στρατηγική. Όποια και αν είναι η σχέση του Ευθύφρονα με τη θρησκευτική παράδοση, παραμένει γεγονός το ότι οι Αθηναίοι, όπως ο ίδιος παραπονείται ρητά, αρνούνται να τον πάρουν στα σοβαρά. Και εάν ισχύει κάτι τέτοιο, τότε η εξυπνάδα του Σωκράτη που υπερβαίνει σαφώς τη δική του δεν βοηθάει ούτε «στο να αποκαλυφθεί η αθηναϊκή θρησκευτική ορθοδοξία σε όλο της τον παραλογισμό»[64] ούτε στο να φανεί η μωρία του θρησκευτικού ριζοσπαστισμού της. Εάν η πρόθεση του Πλάτωνα είναι να σατιρίσει είτε τη θρησκευτική συμμόρφωση είτε τη θρησκευτική απόκλιση, η επιλογή του εκπροσώπου της είναι αρκετά ατυχής. Θα τα είχε καταφέρει πολύ καλύτερα εάν έδειχνε πώς ένα πολύ ευφυές και σεβαστό θρησκευόμενο άτομο δεν είναι σε θέση να διατυπώσει τα πιστεύω του και όχι πώς ένας άφρων φανατικός συνηθίζει να τα μπαλώνει.

Γιατί λοιπόν ο Ευθύφρων είναι τόσο ανόητος και γιατί η ειρωνεία του Σωκράτη απέναντί του είναι τόσο βαριά; Την αρχή μιας απάντησης στα ερωτήματα αυτά μπορούμε να την ανακαλύψουμε στο γεγονός ότι, όπως παρατήρησε και ο James Arieti, ο *Εὐθύφρων* αναφέρεται «στην αυτοεξαπά-

τηση με τόσο έντονο τρόπο, ώστε το έργο είναι επιτυχημένο ακόμη κι αν η κενότητα της θεμελίωσής του είναι απολύτως εμφανής».[65] Όλα τα στοιχεία του χαρακτήρα του Ευθύφρονα τα οποία αναφέραμε έως τώρα –η υπέρμετρη αυτοπεποίθησή του, η αλαζονεία του, η αίσθηση ότι ο κόσμος δεν μπορεί να τον καταλάβει– είναι επιλεγμένα για να απεικονίσουν στην εντέλεια έναν άνθρωπο ο οποίος, καθώς είναι τόσο φαντασμένος όσο και βραδύνους, μπορεί ανώδυνα να εξακολουθεί να αγνοεί την πίεση, σε προσωπικό και σε διαλεκτικό επίπεδο, που του ασκεί ο Σωκράτης.[66]

Με δεδομένη την ανοησία, τη βραδύνοια και την αυτοπεποίθηση του Ευθύφρονα, το μόνο που θα μπορούσε να περιμένει κανείς είναι ότι θα του διέφευγαν οι κύριες επισημάνσεις που προσπάθησε να κάνει ο Σωκράτης στη συζήτησή τους. Διότι ο Σωκράτης ισχυρίστηκε ότι δεν μπορεί να προβεί κανείς σε μια πράξη τόσο αμφιλεγόμενη όσο εκείνη του Ευθύφρονα χωρίς να κατανοεί με βεβαιότητα τη φύση της οσιότητας: εάν μου πείτε ότι είναι δίκαιο να κλέβουμε από τους φτωχούς και να δίνουμε στους πλούσιους, θα μπορούσε κανείς να απαιτήσει να έχετε μια σαφή αντίληψη της δικαιοσύνης και πολλούς σοβαρούς λόγους για να υποστηρίξετε την άποψή σας· η πράξη του Ευθύφρονα εμπίπτει σε μια παρόμοια κατηγορία. Ο Σωκράτης, όμως, καθιστά εντελώς σαφές ότι ο Ευθύφρων, παρά τους μεγαλεπήβολους ισχυρισμούς του, δεν έχει ιδέα του τι είναι το όσιο και η οσιότητα και δεν έχει ιδέα ότι έχει πλήρη άγνοια γι' αυτό. Και το σημαντικότερο, υπαινίσσεται ότι όσο ο Ευθύφρων εξακολουθεί να μην έχει συνείδηση της άγνοιάς του, επιδεικνύει εκείνη την έλλειψη αυτογνωσίας την οποία ο Σωκράτης θεωρεί το σοβαρότερο ανθρώπινο ελάττωμα. Και η προσωπικότητα του Ευθύφρονα είναι σχεδιασμένη έτσι ώστε να του στερεί την ικανότητα να δει ακριβώς τέτοιου είδους αλήθειες που αφορούν τον εαυτό του. Η αυτοπεποίθησή του είναι μια μορφή τύφλωσης, μια αυταπάτη.

Ο Πλάτων έχει προετοιμάσει στην εντέλεια το έδαφος για την ολοκληρωτικά αρνητική κατάληξη του διαλόγου. Στην αρχή, ο Ευθύφρων κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες να εμπλέξει τον Σωκράτη στη συζήτηση. Ανυπομονούσε να τον «διδάξει» τι είναι το όσιο και η οσιότητα, κι ακόμη να του πει κάθε είδους σκανδαλιστικές ιστορίες για τους θεούς που μόνο εκείνος γνώριζε. Ήταν, επομένως, έτοιμος να προχωρήσει σε αυτό που θα ήταν μια παραδοσιακή *ἐπίδειξις* – μια επίσημη παρουσίαση των ταλέντων και των ικανοτήτων κάποιου, που συχνά συνδεόταν με τους ρήτορες και τους σοφιστές (πρβλ. *Γοργ.* 447b8· *Πρωτ.* 317e3ff.). Κι ωστόσο, στο τέλος του έργου, μετά από ακόμα μία αποτυχημένη προσπάθεια να πει τι είναι η οσιότητα και αντιμέτωπος με έναν Σωκράτη που τον καλεί να ξεκινήσει και πάλι από την αρχή, θυμάται ξαφνικά ότι έχει μια συνάντηση που δεν μπορεί να πάρει αναβολή: «Καμιάν άλλη φορά, Σωκράτη» λέει, αφού έχει ήδη αρ-

χίσει να φεύγει· «τώρα είμαι βιαστικός, πρέπει να πηγαίνω» (15e3-4). Η δικαιολογία είναι εμφανώς σαθρή, όμως ο χαρακτήρας που την εφευρίσκει έχει σκιαγραφηθεί σωστά: τούτος ο αυτάρεσκος άνθρωπος με την υπέρμετρη αυτοπεποίθηση έχει μπουχτίσει από τον Σωκράτη και τα κόλπα του. Μπορεί να έχασε το επιχείρημα, αλλά αυτό δεν σημαίνει τίποτα για κείνον: αναχωρεί απρόσβλητος, ίδιος και απαράλλαχτος.

Με δεδομένο το χαρακτήρα του Ευθύφρονα, είναι φυσικό εμείς, ως φανταστικό κοινό του διαλόγου, να θεωρήσουμε ότι μπορεί να του διέφυγε εντελώς η σημασία της θέσης του Σωκράτη. Πώς *θα μπορούσε* να την αντιληφθεί, αφού είναι τόσο αργόστροφος, τόσο αδαής και τόσο αυτάρεσκος; Η προσωπικότητα του Ευθύφρονα εξηγεί για ποιο λόγο ο Σωκράτης δεν κατορθώνει να ασκήσει κάποια επίδραση πάνω του. Κι αυτό με τη σειρά του εξηγεί γιατί ο Πλάτων επέλεξε να συνθέσει το διάλογό του γύρω απ' αυτόν. Παρ' όλες τις προσπάθειες του Σωκράτη, η υπέρμετρη αυτοπεποίθηση του Ευθύφρονα του επιτρέπει να παραμένει εντελώς αμετάπειστος θεωρώντας ότι η νομική πράξη στην οποία προέβη είναι σωστή και ότι κανείς δεν μπορεί να είναι ισάξιός του όσον αφορά τα όσα γνωρίζει για τις επιθυμίες των θεών. Κανένα επιχείρημα δεν μπορεί να τον βγάλει από την ολύμπια αταραξία του.

Εμείς όμως είμαστε σε πλεονεκτική θέση. Μπορούμε να διαγνώσουμε την αυταπάτη του. Εμείς συνεχίζουμε να βλέπουμε την ώρα που ο Ευθύφρων, τυφλωμένος από την αυταρέσκειά του, αδυνατεί να συλλάβει τη θέση του Σωκράτη, και κατορθώνουμε να αποφύγουμε τις παγίδες μέσα στις οποίες εκείνος πέφτει. Συνειδητοποιούμε, όπως έχουν συνειδητοποιήσει γενεές ολόκληρες αναγνωστών του Πλάτωνα, ότι αυτού του είδους η αυταπάτη που χαρακτηρίζει τον Ευθύφρονα είναι ο μεγαλύτερος εχθρός του Σωκράτη. Εντέλει, δεν είναι και τόσο δύσκολο το να εντοπίζει κανείς την αυταπάτη των άλλων· όπως παρατηρεί ο Lionel Trilling «η απάτη την οποία καταναοούμε καλύτερα και πολύ πρόθυμα της αφιερώνουμε την προσοχή μας είναι εκείνη που κάποιος καλλιεργεί με αντικείμενο τον εαυτό του».[67] Και δεν είμαστε σαν κι αυτόν τον γκροτέσκα ανόητο, φαντασμένο και κενό άνδρα: πώς θα μπορούσαμε να μοιάζουμε μ' αυτήν τη χοντροκομμένη καρικατούρα, που ο μόνος λόγος ύπαρξής της είναι απλώς και μόνο να παρανοεί τα όσα πιστεύει ο Σωκράτης; Εμείς καταλαβαίνουμε· είμαστε από την πλευρά του Σωκράτη· εμείς ξέρουμε καλύτερα.

Κι αφού ξέρουμε καλύτερα, τι κάνουμε; Βασικά, διαβάζουμε αυτόν το σύντομο διάλογο και έπειτα κλείνουμε το βιβλίο, με μια χειρονομία που αντιγράφει πιστά τη σκηνή όπου ο Ευθύφρων ξαφνικά θυμάται ότι έχει μια συνάντηση, και η οποία κλείνει τη συνομιλία του με τον Σωκράτη. Κι εμείς επίσης γυρνάμε στις συνηθισμένες δουλειές μας, όπως ακριβώς σκοπεύει να κάνει κι εκείνος. Και οι συνηθισμένες δουλειές μας φυσιολογικά δεν επικεντρώνονται σε κάποια

προσπάθεια να αποκτήσουμε συνείδηση και να παλέψουμε ενάντια στην αυταπάτη που χαρακτηρίζει τον Ευθύφρονα και η οποία, καθώς απομακρυνόμαστε από το διάλογο, αποδεικνύεται ότι κυριαρχεί και στη δική μας τη ζωή — *και τούτος είναι στην πραγματικότητα ο στόχος όλου αυτού του μηχανισμού*. Η ειρωνεία του Σωκράτη απευθύνεται προς τον Ευθύφρονα μόνο ως μέσο· πραγματικός της στόχος είναι οι αναγνώστες του πλατωνικού διαλόγου.

Ο *Εὐθύφρων* δεν είναι το μόνο από τα πλατωνικά έργα που προσεγγίζει το κοινό με μια τόσο προσβλητικά ειρωνική διάθεση. Παρ' ότι ο *Χαρμίδης*, σε αντίθεση με τον *Εὐθύφρονα*, τελειώνει με μια θετική νότα, με τον Χαρμίδη να αποδέχεται τη συμβουλή του Κριτία να μείνει δίπλα στον Σωκράτη και να συνεχίσει μαζί του την αναζήτηση της εγκράτειας (176a6-d5), τα αποτελέσματά του είναι παρόμοια. Διότι ο Κριτίας εξαιρεί τον εαυτό του από αυτό το εγχείρημα, παρ' όλο που φάνηκε ότι ο ίδιος κάθε άλλο παρά ικανοποιητικά κατανοεί την έννοια της εγκράτειας (175a8-11). Γνωρίζουμε, επίσης, ότι ο Χαρμίδης τελικά έγινε ένας από τους φαύλους Τριάκοντα Τυράννους που κυβέρνησαν την Αθήνα στο τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου, υπό τη βάναυση ηγεσία του ίδιου του Κριτία. Έτσι λοιπόν γνωρίζουμε ότι, παρά το ελπιδοφόρο τέλος του διαλόγου, κανείς από τους δύο δεν έμαθε το μάθημα του Σωκράτη. Όμως μπορούμε να εξηγήσουμε την έλλειψη κατανόησης από την πλευρά τους και να διαχωρίσουμε τον εαυτό μας απ' αυτούς, επειδή ξέρουμε το ιστορικό γεγονός ότι επρόκειτο για διεφθαρμένους και κακούς χαρακτήρες. Τούτο, ωστόσο, είναι μία εύκολη και μη ικανοποιητική λύση. Είναι άραγε ο Κριτίας και ο Χαρμίδης επιλήσμονες απέναντι στον Σωκράτη επειδή είναι κακοί άνθρωποι, ή μήπως η κακία τους προέρχεται από το γεγονός ότι δεν τον παίρνουν στα σοβαρά; Ο Πλάτων δεν απαντά άμεσα στο ερώτημα. Το γεγονός όμως αυτό μας δίνει την αφορμή για να αναρωτηθούμε εάν το να αποφεύγει κανείς τον Σωκράτη, όπως εμείς οι ίδιοι κάνουμε τόσο συχνά, μπορεί να είναι η αιτία της εξαχρείωσης και όχι το αποτέλεσμά της. Εάν ο Χαρμίδης, που απεικονίζεται ως ιδιαίτερα αξιοθαύμαστος χαρακτήρας στο διάλογο, και ο Κριτίας, που σ' εκείνη τη φάση δεν φαίνεται καθόλου διεφθαρμένος, γίνονται στη συνέχεια φαύλοι επειδή δεν δίνουν καμία προσοχή στον Σωκράτη, και όχι αντιστρόφως, γιατί να υποθέσουμε ότι εμείς είμαστε εντέλει τόσο διαφορετικοί απ' αυτούς;

Ο *Λάχης* —για να πάρουμε ένα ακόμη παράδειγμα— τελειώνει με την έκφραση θερμών συναισθημάτων συναδέλφωσης από όλους τους πρωταγωνιστές του. Αλλά ο Νικίας και ο Λάχης, οι στρατηγοί που, απ' ό,τι φάνηκε, δεν γνωρίζουν τίποτα για τη φύση του θάρρους, παραιτούνται από τη διαρκή αναζήτηση της φύσης της αρετής (200c7-d8) και αφήνουν τον Σωκράτη και τους γονείς των δύο νεαρών αγοριών, τα οποία αφορούσε αρχικά η συζήτησή τους, να επιλύσουν το θέμα. Ακόμη και κάποιος όπως ο Νικίας,

που έχει πλήρη συνείδηση του σκοπού του σωκρατικού ελέγχου (187e6-c3) εύκολα τον παραμερίζει και επιστρέφει στην καθημερινότητά του. Το να είναι κανείς φίλος του Σωκράτη δεν είναι το ίδιο με το να τον ακολουθεί στη ζωή που αυτός υποστηρίζει ως τη μόνη κατάλληλη για τον άνθρωπο (Άπολ. 38a5). Και, παρ' όλο που κι εμείς θεωρούμε τον εαυτό μας φίλο του, μοιάζουμε πολύ με τον Νικία: ακολουθούμε το δικό μας δρόμο.

Είναι αλήθεια ότι ορισμένοι άνθρωποι αφιερώνουν ένα μέγαλο μέρος της ζωής τους στο να εξετάζουν τα επιχειρήματα του Σωκράτη και να διαβάζουν τα έργα του Πλάτωνα ξανά και ξανά – εγώ ο ίδιος είμαι ένας απ' αυτούς. Όμως, αν και η από πρώτο χέρι εξέταση των θέσεων και των επιχειρημάτων των διαλόγων είναι απολύτως απαραίτητη για να γνωρίσει κανείς τον Σωκράτη, αυτό δεν αρκεί από μόνο του. Οι σωκρατικοί διάλογοι απαιτούν από τους αναγνώστες τους εκείνο που ο Σωκράτης ζητούσε από τους συνομιλητές του: να εξετάσουν τις πεποιθήσεις τους σε οποιοδήποτε θέμα είναι σημαντικό γι' αυτούς, να καθορίσουν με ποιες άλλες πεποιθήσεις σχετίζονται λογικά, να αποδεχτούν μόνο εκείνες που είναι συμβατές μεταξύ τους και να ζήσουν αναλόγως τη ζωή τους. Αυτό είναι ένα ζήτημα που κατορθώνουμε να το αγνοούμε όσο και οποιοσδήποτε απλός συνομιλητής του Σωκράτη.

Η εκ του σύνεγγυς μελέτη των κειμένων του Πλάτωνα είναι, κυρίως, μια άσκηση λογικής· η φαινομενική ξηρότητα των κειμένων μπορεί να αποτρέψει εκείνους που περιμένουν περισσότερη φιλοσοφία. Όταν όμως πρόκειται για τα ζητήματα της δικαιοσύνης, της σοφίας, του θάρρους ή της εγκράτειας –όταν πρόκειται για τις αρετές που συνιστούσαν το βασικό μέλημα του Σωκράτη– οι πεποιθήσεις μας ως προς αυτά έχουν βασική σημασία για ολόκληρη τη ζωή μας, για το ποιοι είμαστε. Η εξέταση της λογικής συνοχής αυτών των πεποιθήσεων, όταν γίνεται σωστά, σημαίνει εξέταση και πλάσιμο του εαυτού μας. Είναι μια προσωπική και δύσκολη άσκηση, ένας ολόκληρος τρόπος ζωής. Όπως έγραψε ο Michael Frede: «το να αναθεωρήσουμε πεποιθήσεις τόσο βαθιά συνυφασμένες με τον ιστό της ζωής μας, έτσι ώστε να επιτύχουμε και να διατηρήσουμε κάποια συνέπεια είναι εξαιρετικά δύσκολο πράγμα, εν μέρει επειδή σημαίνει, ή τουλάχιστον θα μπορούσε να σημαίνει, μια βασική αλλαγή της ζωής μας».[68] Η λογική εξέταση των πεποιθήσεων αποτελεί μέρος –αλλά μόνο μέρος– της εξετασθείσας ζωής.

Οι διάλογοι ζητούν από τους αναγνώστες τους, όπως ο Σωκράτης ζητεί από τον Ευθύφρονα, να εναρμονίσουν τη ζωή τους με τις απόψεις τους. Υπάρχει άραγε, όπως φαίνεται να πιστεύει ο Σωκράτης του Πλάτωνα, ένα συνεκτικό σύνολο πεποιθήσεων σύμφωνα με το οποίο μπορεί να ζήσει κανείς τη ζωή του; Μπορούμε να επιτύχουμε την αρμονία που εκείνος επιζητεί; Δεν είμαι βέβαιος. Αλλά ακόμη και αν μπορούμε, είμαι σχεδόν σίγουρος ότι δεν υπάρχει ούτε ένα σύνολο πεποιθήσεων που να υποστηρίζει έναν και μοναδικό

τρόπο ζωής καλό για όλους. Όμως αυτό δεν είναι το άμεσο ζήτημα που καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε εδώ. Το ζήτημα, σύμφωνα και πάλι με τον Frede, είναι ότι «η γνώση, όπως μαθαίνουμε από τους διαλόγους της πρώτης περιόδου, δεν σημαίνει απλώς ότι έχουμε ένα επιχείρημα για μία θέση, όσο καλό κι αν είναι αυτό. Γνώση σημαίνει επίσης ότι οι υπόλοιπες πεποιθήσεις κάποιου, άρα, τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις, ολόκληρη η ζωή κάποιου, ευθυγραμμίζεται προς το επιχείρημά του ... Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γνώση, ή τουλάχιστον ένα ορισμένο είδος γνώσης για το οποίο ο Πλάτων ενδιαφέρεται ιδιαίτερα, είναι ένα πολύ προσωπικό επίτευγμα».[69] Εδώ η φιλοσοφία δεν αφορά μόνο την ανάγνωση βιβλίων: είναι ένας ολόκληρος τρόπος ζωής, ακόμη κι αν, όπως εγώ πιστεύω, δεν υπαγορεύει έναν και μοναδικό τρόπο ζωής που θα έπρεπε να ακολουθούμε όλοι οι άνθρωποι.

Η απλή διερεύνηση της δομής των σωκρατικών επιχειρημάτων δεν αρκεί ώστε να είμαστε σε θέση να ζήσουμε μια ζωή βασισμένη στη φιλοσοφία. Ούτε και μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτό με μια πιο «διαλογική» αλληλεπίδραση με τα έργα του Πλάτωνα, με μια διερεύνηση της δραματικής μορφής τους καθώς και των επιχειρημάτων τους.[70] Το εγχείρημα είναι προσωπικό και πνευματικό· και μπορεί ακόμη και να προχωρήσει εν μέρει, όπως θα υποστηρίξω στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, ανεξάρτητα από τη λεπτομερή μελέτη των έργων του Πλάτωνα, αν και ποτέ χωρίς να έχουμε στραμμένη την προσοχή μας στον ίδιο τον Σωκράτη. Στο βαθμό που οι περισσότεροι από μας δεν αναλαμβάνουμε ένα τέτοιο εγχείρημα —και πράγματι δεν το αναλαμβάνουμε— καταλήγουμε, παρά την αφοσίωσή μας στη μελέτη των έργων του, *περιστασιακοί* αναγνώστες του Πλάτωνα. Και τούτο είναι αποτέλεσμα μιας εσκεμμένης στρατηγικής από την πλευρά του Πλάτωνα. Ο *Χαρμίδης* μας προτρέπει να δούμε με αποδοκιμασία τους χαρακτήρες του, επειδή γνωρίζουμε ότι είναι διεφθαρμένοι. Ο *Λάχης* μας επιτρέπει να δικαιολογήσουμε τους στρατηγούς λόγω της ηλικίας τους, του εφησυχασμού τους και της, σε γενικές γραμμές, καλής φύσης τους. Με τον *Εὐθύφρονα* μας είναι εύκολο να πάρουμε το μέρος του Σωκράτη και να νιώσουμε περιφρόνηση για τον Ευθύφρονα την οποία, στην πραγματικότητα, θα έπρεπε επίσης να νιώσουμε και για τον εαυτό μας. Σε κάθε περίπτωση, ο Πλάτων μας δίνει ένα διαφορετικό λόγο για το γεγονός ότι οι συνομιλητές του Σωκράτη δεν τον καταλαβαίνουν. Ένας από αυτούς τους λόγους αναπόφευκτα θα γίνει η δική μας δικαιολογία.

Στην πραγματικότητα δε, η δική μας κατάσταση είναι, τρόπον τινά, χειρότερη από εκείνη του Ευθύφρονα. Διότι ο Πλάτων μας τοποθετεί σε μια θέση απ' όπου πιστεύουμε πως γνωρίζουμε το καλύτερο και όμως κάνουμε το χειρότερο: λέμε στον εαυτό μας και στους φοιτητές μας ότι ο Σωκράτης έχει δίκιο και ο Ευθύφρων άδικο, κι ωστόσο αρνούμαστε τον τρόπο ζωής

που απαιτεί το γεγονός ότι συμφωνούμε με τον Σωκράτη. Όμως, όπως βάζει ο Πλάτων τον Σωκράτη να υποστηρίξει στους διαλόγους της πρώτης περιόδου, δεν υπάρχει περίπτωση να γνωρίζει κανείς το καλύτερο και να πράττει το χειρότερο: το μόνο που υπάρχει είναι η άγνοια του ποιο είναι το καλύτερο.[71] Ο Ευθύφρων, τουλάχιστον, δεν συμφωνεί με τον Σωκράτη: εμείς συμφωνούμε ή λέμε ότι συμφωνούμε. Ο *Εὐθύφρων* μας δείχνει ότι με τη δική μας θετική, ενθουσιώδη αντίδραση απέναντί του, το μόνο που κάνουμε είναι να επιδεικνύουμε την άγνοια της άγνοιάς μας — την ίδια αυταπάτη που γενεές σχολιαστών διέκριναν όταν επρόκειτο για τον Ευθύφρονα αλλά παρέβλεψαν στη δική τους περίπτωση· την ίδια αυταπάτη που βλέπουμε στον Χανς Κάστορπ και αγνοούμε στον εαυτό μας.

Η ειρωνεία του Πλάτωνα είναι πιο ενοχλητική απ' ό,τι του Σωκράτη. Χρησιμοποιεί τη σωκρατική ειρωνεία για να καθησυχάσει τους αναγνώστες του διαλόγου αφήνοντάς τους να βυθιστούν μέσα σ' εκείνη την αυταρέσκεια που τους έχει κάνει να αποκηρύξουν. Είναι βαθιά, σκοτεινή και περιφρονητική. Συνιστά τουλάχιστον τόσο υπεροπτική πρόκληση για τους αναγνώστες του Πλάτωνα όσο η ειρωνεία του Σωκράτη για τους συνομιλητές του και ίσως ακόμη περισσότερο. Η ειρωνεία του Πλάτωνα, εάν έχω δίκιο, είναι τόσο εύκολο να διαφύγει από τους αναγνώστες του όσο εύκολο ήταν, ενίοτε προς μεγάλη μας έκπληξη, να διαφεύγει η ειρωνεία του Σωκράτη από τους χαρακτήρες στους οποίους απευθύνεται. Όμως προκαλώντας στους αναγνώστες του Πλάτωνα την ίδια αυταπάτη, η πλατωνική ειρωνεία εξηγεί γιατί ο Σωκράτης δεν κατάφερνε να πείσει τους συνομιλητές του για τις απόψεις του και τον τρόπο ζωής του. Διότι στη διάρκεια της διαδικασίας κατά την οποία δημιουργούνται μέσα μας αισθήματα περιφρόνησης για τους συνομιλητές του Σωκράτη, οι διάλογοι μας μετατρέπουν σε χαρακτήρες σαν κι αυτούς. Παρατηρώντας μέσα από τη μυθοπλασία του Πλάτωνα τον Ευθύφρονα να ξεγελά τον εαυτό του, ξεγελούμε κι εμείς τον εαυτό μας στη ζωή μας.

Με αυτή την έννοια, η ειρωνεία του Mann αποτελεί ηχώ ή αντανάκλαση του Σωκράτη ή των πλατωνικών έργων της πρώτης περιόδου. Παρ' ότι οι χαρακτήρες που πλάθουν έχουν βαθιές διαφορές μεταξύ τους, οι στρατηγικές του Mann και του Πλάτωνα είναι παρόμοιες και οι σκοποί τους ταυτόσημοι. Και οι δύο αναπαράγουν ή δημιουργούν την αυταπάτη στους αναγνώστες τους, καθώς την επιδεικνύουν ως γνώρισμα των ηρώων τους. Ωστόσο, οι διάλογοι του Πλάτωνα εμπεριέχουν ένα επιπρόσθετο, πιο προβληματικό στοιχείο. Δεδομένου ότι πρόκειται για φιλοσοφικά έργα, απαιτούν μια αντίδραση φιλοσοφικού, ηθικού τύπου. Μπορεί να αποφασίσουμε ότι ο Σωκράτης κάνει λάθος και να προσπαθήσουμε να τον αντικρούσουμε· μπορεί ακόμη και να προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο Ευθύφρων δεν ήταν εντέλει και τόσο κακός.[72] Ίσως αποφασίσουμε συνειδητά να αγνοήσουμε την προσέγγι-

ση του Σωκράτη, επιλέγοντας ελεύθερα ένα άλλο είδος ζωής. Μπορεί πάλι να συμφωνήσουμε μαζί του και, χωρίς αμφιβολίες, να ζήσουμε μια ζωή σαν τη δική του με όλες τις παρεπόμενες δυσκολίες, τους κινδύνους και τις διακυβεύσεις της. Ή μπορεί, όπως έκαναν όλοι οι συγγραφείς που θα εξετάσουμε στο δεύτερο μέρος αυτού του βιβλίου, να ερμηνεύσουμε τη δραστηριότητά του σε πιο αφηρημένο επίπεδο και να μιμηθούμε όχι το περιεχόμενο, αλλά τη μορφή της ζωής του — όχι απαραίτητα τη δέσμευσή του στο λόγο, αλλά τη δημιουργία της δικής του απαράμιλλης φωνής και την αφοσίωσή του σ' αυτήν. Εκείνο που δεν μπορούμε να κάνουμε, παρ' ότι αυτό ακριβώς κάνουμε συνήθως, είναι, από τη μία, να συμφωνούμε με τον Σωκράτη και από την άλλη, να αποστρέφουμε το βλέμμα από το έργο του Πλάτωνα, όπως αποστρέφει ο Ευθύφρων το βλέμμα από το δύσκολο συνομιλητή του.

Στα επόμενα δύο κεφάλαια, θα επιστρέψουμε από την ειρωνεία του συγγραφέα στην ειρωνεία του ήρωά του, από τον Πλάτωνα στον Σωκράτη. Και τούτο, πρώτον, για τον απλό λόγο ότι η σωκρατική ειρωνεία αποτελεί απαραίτητο στοιχείο της πλατωνικής ειρωνείας την οποία πραγματευτήκαμε έως τώρα· και δεύτερον, επειδή η σωκρατική ειρωνεία είναι προϊόν μιας λογοτεχνικής στρατηγικής, αποτέλεσμα της οποίας ήταν να πειστούν οι σύγχρονοι αναγνώστες ότι ο «πραγματικός» Σωκράτης βρίσκεται στα κείμενα του Πλάτωνα και όχι στα έργα του Ξενοφώντα, του οποίου η λογοτεχνική στρατηγική δημιούργησε μια αίσθηση αληθοφάνειας σε μια προηγούμενη εποχή. Θα θέσουμε το ερώτημα, μεταξύ άλλων, γιατί έχει γίνει πλέον τόσο φυσικό να θεωρούμε ότι στο πλατωνικό έργο μπορούμε να συναντήσουμε τον ίδιο τον Σωκράτη, γιατί πιστεύουμε ότι η σωκρατική αντανάκλαση που δημιουργεί ο Πλάτων δεν είναι καθόλου αντανάκλαση, αλλά άμεση παρουσία του πρωτοτύπου της. Τέλος, θα εξετάσουμε τη σωκρατική ειρωνεία επειδή, όπως θα υποστηρίξω στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, μας παρέχει σε μεγάλο βαθμό μια ερμηνεία δύο παράδοξων και σημαντικών γεγονότων. Πρώτον, του γεγονότος ότι πλήθος σύγχρονων φιλοσόφων μιμούνται τον Σωκράτη θεωρώντας, όπως έκανε κι εκείνος, ότι η φιλοσοφία είναι η τέχνη του βίου. Δεύτερον, του γεγονότος ότι οι ζωές που περιγράφουν και παρουσιάζουν παραδειγματικά ασκώντας την τέχνη του είναι ριζικά διαφορετικές, έως και αντίθετες από τη δική του. Η ειρωνεία του Σωκράτη, η σιωπή του, είναι ο λόγος που δημιούργησε μια παράδοση η οποία εκδηλώνεται με τους πιο διαφορετικούς τρόπους ζωής, και μέρος της οποίας βλέπουν ενίοτε, με τρόμο, να αποτελούν ακόμη και ορισμένοι από τους πλέον παθιασμένους αντιπάλους της, όπως ο Nietzsche. Η τέχνη του βίου είναι μια σωκρατική τέχνη. Ακόμη κι εκείνοι που απορρίπτουν τον Σωκράτη, δεν μπορούν παρά να τη διαιωνίσουν.

2

Η σωκρατική ειρωνεία
Ο ήρωας και οι συνομιλητές του

Το τυπικό θύμα στην περίπτωση της ειρωνείας είναι ουσιαστικά κάποιος αθώος. Η ειρωνεία θεωρεί ότι το να παίρνει κανείς ως δεδομένα ορισμένα πράγματα συνιστά αλαζονεία και, επομένως, ότι η αθωότητα είναι ενοχή. Η απλή άγνοια δεν απειλείται από την ειρωνεία, αλλά η άγνοια σε συνδυασμό με στοιχειώδη αυτοπεποίθηση θεωρείται πνευματική ύβρις και αξιόποινη προσβολή.

D. C. MUECKE, *The Compass of Irony*

Ο Πλάτων μας δελεάζει στους διαλόγους της πρώτης περιόδου του προκαλώντας μας μια αίσθηση αυτοπεποίθησης ενώ ταυτόχρονα, με πολύ μαεστρία, ουσιαστικά μας αφήνει στην άγνοιά μας. Ενσταλάζει μέσα μας την αυτοπεποίθηση αποκοιμίζοντάς μας και αφήνοντάς μας να πιστεύουμε ότι εμείς γνωρίζουμε περισσότερα από όσα ξέρουν οι συνομιλητές του Σωκράτη. Μας κάνει να θεωρούμε δεδομένο ότι, σε αντίθεση μ' αυτούς, εμείς καταλαβαίνουμε τη θέση του Σωκράτη· μας κάνει να φανταζόμαστε ότι συμφωνούμε, αν όχι με κάθε σημείο των απόψεων του Σωκράτη, τουλάχιστον με τη γενική στάση του απέναντι στη ζωή. Και εκθέτει την άγνοιά μας αποκαλύπτοντας ότι, στην πραγματικότητα, αυτό δεν ισχύει διόλου. Μας αναγκάζει να δούμε ότι, παρ' όλο που ισχυριζόμαστε ότι συμφωνούμε με την αδιάλλακτη απαίτηση του Σωκράτη, ότι δηλαδή θα πρέπει να αφιερώνουμε τη ζωή μας στην αναζήτηση του λόγου και της αρετής, εντούτοις παραμένουμε εντελώς αδιάφοροι ως προς αυτό το ζήτημα. Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, θα δούμε ότι «η αναζήτηση του λόγου και της αρετής» δεν συνιστά τη μόνη ορθή περιγραφή του σωκρατικού φιλοσοφικού έργου: η σωκρατική τέχνη του βίου μπορεί να πάρει πολλές μορφές. Εκείνοι όμως που διατείνονται ότι συμφωνούν με τον Σωκράτη ως προς το ότι η έλλογη αναζήτηση της γνώσης της αρετής είναι ο σωστός τρόπος να ζει κανείς περνούν μια δύσκολη δοκιμασία

τη στιγμή που αφήνουν τα πλατωνικά έργα της πρώτης περιόδου για να ασχοληθούν με την υπόλοιπη ζωή τους.

Ο Πλάτων, φέρνει έτσι τους αναγνώστες του –εμάς, δηλαδή– σε μια ιδιαίτερα δύσκολη θέση. Αυτή δε η θέση είναι ακριβώς όμοια με εκείνη στην οποία βρίσκονται τα θύματα του ίδιου του Σωκράτη κατά την εξέλιξη των διαλόγων. Καθώς διαβάζουμε τους διαλόγους, ο Πλάτων δημιουργεί με τη μυθοπλασία του μια φυσική απόσταση που μας χωρίζει από τη δράση των έργων: μας κάνει να φανταστούμε ότι αποτελούμε μέρος του κοινού που παρατηρεί τον Σωκράτη να ασκεί τον έλεγχο – τη σαρωτική μέθοδο ερωταποκρίσεων διά της οποίας προσπαθεί να υπονομεύσει την αυτοπεποίθηση του συνομιλητή του. Μερικές φορές, η απόσταση είναι ακόμη μεγαλύτερη: ο Πλάτων μας κάνει να φανταζόμαστε ότι στεκόμαστε ακόμη πιο πίσω· ότι αποτελούμε μια δεύτερη ομάδα, που παρατηρεί και τους ακροατές του Σωκράτη. Και ενώ παρατηρούμε τον Σωκράτη να εφαρμόζει τη μέθοδο του ελέγχου σε άλλους, ο έλεγχος ασκείται ταυτόχρονα σ' εμάς τους ίδιους. Ο Πλάτων μας πείθει ότι είμαστε το τελικό ακροατήριό του και, με τον τρόπο αυτό, μας βάζει να συμμετέχουμε στους διαλόγους του, σχεδόν μας μετατρέπει σε χαρακτήρες των δικών του μυθοπλασιών. Ο τελικός ακροατής των διαλόγων, που παρακολουθεί όλους όσοι παρακολουθούν, είναι ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος στέκεται πίσω από τους πιο μακρινούς παρατηρητές της διαλεκτικής του Σωκράτη και παρατηρεί, όλο ειρωνεία, να εκτυλίσσεται το δράμα που δημιούργησε. Τη ματιά του δεν μπορούμε να τη δούμε. Διότι, όπως έγραψε ο Montaigne, «Τα μάτια μας δεν βλέπουν τίποτα πίσω μας. Εκατό φορές τη μέρα κοροϊδεύουμε τον εαυτό μας στο πρόσωπο του γείτονα κι απεχθανόμαστε στους άλλους τα ελαττώματα που είναι πιο ξεκάθαρα μέσα μας, και μένουμε έκθαμβοι γι' αυτά με καταπληκτική αναισχυντία κι ανεμελιά».[1] Η πλατωνική ειρωνεία διαμορφώνει το γενικό πλαίσιο ανάγνωσης των διαλόγων.

Αυτό φανερώνει πόσο δύσκολο είναι να αναγνωρίσουμε τον έλεγχο όταν ασκείται σ' εμάς, όταν δείχνεται σ' εμάς τους ίδιους ότι γνωρίζουμε λιγότερα απ' όσα νομίζουμε. Κι αν είναι τόσο δύσκολο για μας, για ποιο λόγο να ήταν ευκολότερο για εκείνους που συνομιλούσαν με τον ίδιο τον Σωκράτη; Θα πρέπει, λοιπόν, να μην τους κρίνουμε τόσο αυστηρά. Μας φαίνεται απολύτως λογικό να κάνουμε στην άκρη τον Σωκράτη και να συνεχίσουμε να ζούμε τη ζωή μας όπως πριν, ακόμη κι αν συμφωνούμε μαζί του ότι αυτό δεν θα έπρεπε να συμβαίνει. Έτσι λοιπόν φαίνεται φυσικό και σ' εκείνους να αρνηθούν να τον πάρουν στα σοβαρά, ακόμη κι αν μερικές φορές υποπτεύονται ότι δεν κατόρθωσαν να απαντήσουν στις ερωτήσεις του. Και μάλιστα, εκείνοι που θεωρούν τον Σωκράτη άνθρωπο ανιαρό ή απατεώνα μπορεί να είναι λιγότερο κατακριτέοι από αυτούς που ισχυρίζονται ότι έχουν

πειστεί πως έχει δίκιο, αλλά δεν ενεργούν ανάλογα με αυτή τους την πεποίθηση. Οι πρώτοι κάνουν λάθος, αλλά οι δεύτεροι είναι υποκριτές. Κι εκείνοι που επιλέγουν να αγνοήσουν τον Σωκράτη μπορεί ακόμη και να μην κάνουν λάθος, αφού δεν είναι καθόλου προφανές ότι θα έπρεπε να αποδεχτούμε τη σωκρατική διαλεκτική ως τον καλύτερο οδηγό για τη ζωή μας. Δεν της αποδίδουν όλοι την αξία που της αποδίδει ο Σωκράτης και οι άμεσοι επίγονοί του. Μπορεί μάλιστα να είναι κανείς σωκρατικός, όπως ελπίζω να δείξω στην πορεία της επιχειρηματολογίας μου, χωρίς να δεσμεύεται ανεπιφύλακτα να ζήσει μια ζωή διαπνεόμενη από τον καθαρό λόγο. Ο Nietzsche, που ήταν ένας τέτοιος σωκρατικός στοχαστής, αλλά επέμενε να ταυτίζει τον Σωκράτη με έναν ορθολογισμό «με κάθε τίμημα», δεν υπερέβαλλε όταν έγραφε: «Πριν από τον Σωκράτη, η διαλεκτική συμπεριφορά ήταν αποκηρυγμένη από την καλή κοινωνία ... Οι έντιμες πράξεις, όπως και οι έντιμοι άνθρωποι δεν περιφέρουν τα επιχειρήματά τους δεξιά κι αριστερά ... Εκεί όπου η άσκηση εξουσίας εξακολουθεί να αποτελεί έκφανση μιας καλής στάσης (ζωής), εκεί όπου κάποιος δεν δίνει επιχειρήματα αλλά διαταγές, ο διαλεκτικός είναι ένα είδος παλιάτσου: ο κόσμος γελάει μαζί του, δεν τον παίρνει στα σοβαρά».[2] Από τους ανθρώπους που διαλέγονται με τον Σωκράτη δεν διαφεύγει η σημασία του επιχειρήματός του απλώς και μόνο επειδή είναι ανόητοι όπως ο Ευθύφρων, αφελείς όπως ο Ίων, διεφθαρμένοι όπως ο Χαρμίδης ή ο Κριτίας και αυτάρεσκοι όπως ο Πρωταγόρας – εκτός εάν κι εμάς μας διαφεύγει επειδή είμαστε εξίσου ανόητοι, αφελείς, διεφθαρμένοι ή αυτάρεσκοι.

Ο Πλάτων, που η περιφρόνησή του για τους ανθρώπους μπορεί να συγκριθεί μόνο με το πάθος του να τους βελτιώσει, μπορεί κάλλιστα να είχε σκεφτεί ότι οι χαρακτηρισμοί ανόητος, αφελής, διεφθαρμένος και αυτάρεσκος ταιριάζουν μια χαρά στους περισσότερους από εμάς. Όμως για να διασώσουμε κάπως τον αυτοσεβασμό μας τουλάχιστον, θα ήταν καλύτερα να συλλογιστούμε ότι η αλαζονική αθωότητα δεν είναι κάτι που απαντά μόνο σε καρικατούρες όπως ο Ευθύφρων και ο Ίων. Πρόκειται για μια πολύ κοινή κατάσταση, που είναι δύσκολο να την επισημάνουμε και να την υπερβούμε – μια γενική ανθρώπινη κατάσταση που χαρακτηρίζει πολλούς από εμάς, ακόμη κι αν δεν είμαστε ιδιαίτερα ανόητοι, αφελείς, διεφθαρμένοι ή αυτάρεσκοι.

Ο Πλάτων παρουσιάζει στα έργα του διάφορους αδαείς αλαζόνες – και καθένας απ' αυτούς, φυσικά, είναι αδαής και αλαζόνας με τον δικό του τρόπο και για τους δικούς του λόγους. Κατόπιν μας τοποθετεί δίπλα στον Σωκράτη και τους συνομιλητές του, ως μέρος του φανταστικού κοινού των διαλόγων, και μας ενθαρρύνει να πιστέψουμε ότι γενικώς η άποψή μας συμπίπτει με εκείνη του Σωκράτη. Μας ενθαρρύνει να υιοθετήσουμε μια ανώτερη, ειρωνική στάση απέναντι στους διαλεκτικούς συντρόφους του Σωκράτη. Και έτσι μας μετατρέπει σε αδαείς αλαζόνες, όπως είναι εκείνοι. Καθώς

αντιμετωπίζουμε ειρωνικά τα θύματα του Σωκράτη, χωρίς να έχουμε συνείδηση της δικής μας λανθασμένης σιγουριάς, γινόμαστε εμείς ο στόχος της ειρωνείας του Πλάτωνα, μιας ειρωνείας ανωτέρου επιπέδου.

Τι είναι εκείνο που μας επιτρέπει να είμαστε ειρωνικοί απέναντι στους συνομιλητές του Σωκράτη; Προφανώς, το γεγονός ότι η στάση του Σωκράτη απέναντί τους είναι σχεδόν αδιάκοπα ειρωνική. Επομένως, η σωκρατική ειρωνεία παίζει διπλό ρόλο στο πλατωνικό έργο. Αποτελεί μέρος της θεματικής των διαλόγων, αναπαρίσταται στους διαλόγους και παίζει συγκεκριμένο ρόλο για το χαρακτηρισμό του Σωκράτη και των σχέσεών του με τους άλλους. Αλλά συνιστά επίσης μια τυπική δομή, ένα μηχανισμό για τη δημιουργία ενός από τα πλέον δυνατά «εφέ» των διαλόγων. Καθώς παρακολουθούμε τον Σωκράτη να χειρίζεται τους συνομιλητές του, γινόμαστε εμείς οι ίδιοι αντικείμενα των χειρισμών του Πλάτωνα. Η ειρωνεία του ήρωα είναι απολύτως απαραίτητη για την ειρωνεία του δημιουργού του· το δημιούργημα έχει ουσιώδη σημασία για το δημιουργό του. Τα μεταγενέστερα έργα του Πλάτωνα, που σπανίως παρέχουν λόγους στον Σωκράτη να εκφράσει ειρωνεία, δεν κάνουν τη ζωή των αναγνωστών τους και τόσο δύσκολη, όπως αντιθέτως συμβαίνει συχνά με τους διαλόγους της πρώτης περιόδου του.

Επομένως, το να υιοθετεί κανείς ειρωνική στάση ενέχει κινδύνους: «Η μόνη ασπίδα κατά της ειρωνείας ... είναι η απόλυτη σύνεση, μια ασπίδα που κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να σηκώσει. Εάν αυτό δίνει την εντύπωση ότι παρέχουμε στον είρωνα ένα εντελώς άδικο πλεονέκτημα, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο είρων είναι εξίσου ευάλωτος, διότι η ίδια η πράξη της ειρωνείας υποδηλώνει μια στάση υπεροχής». Οι ίδιοι οι είρωνες είναι ιδιαίτερα ευάλωτοι στην ειρωνεία: οι συσχετισμοί μπορούν πάντοτε να ανατραπούν, και κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει με σαφήνεια εάν είναι όχι μόνο θύτης αλλά και θύμα της ειρωνείας. «Ο είρων, λοιπόν, βρίσκεται αντιμέτωπος με την ίδια ανάγκη για απόλυτη σύνεση και με την ίδια πιθανότητα επιτυχίας».[3]

Οι είρωνες είναι ευάλωτοι στην ίδια τους την τακτική, επειδή η στάση ανωτερότητας απέναντι στα θύματά τους αποδεικνύεται η μοιραία αδυναμία τους. Η υιοθέτηση αυτής της στάσης αποτελεί ουσιώδες στοιχείο όλων των μορφών της ειρωνείας, από τις απλούστερες ρητορικές περιπτώσεις μέχρι τις πιο κοσμικές και αιθέριες ρομαντικές εκδοχές της. Η ειρωνεία υποδηλώνει πάντοτε ότι ο είρων γνωρίζει κάτι που κάποιος άλλος δεν το ξέρει και, τουλάχιστον προς το παρόν, δεν μπορεί να το μάθει. Στην ειρωνεία, ως εκ τούτου, υπάρχει ένα στοιχείο κομπασμού, που συνιστά εν μέρει το λόγο για τον οποίο η ειρωνεία αντιμετωπίζεται πάντα με τέτοια καχυποψία.

Ο ίδιος ο Σωκράτης συνδέει την ειρωνεία με τον κομπασμό και προβλέπει την καχυποψία που προκαλεί όταν χρησιμοποιεί τον όρο σε σχέση με

τον εαυτό του. Στην *Απολογία* (37e3-38a1) λέει στο δικαστήριο ότι δεν θα πρέπει να λυπηθούν τη ζωή του ελπίζοντας ότι θα αλλάξει τη συμπεριφορά του. Τούτο δεν θα συμβεί ποτέ: όσο ζει, θα εξακολουθεί να θέτει στους συμπολίτες του τις ίδιες στενόχωρες ερωτήσεις που τον έφεραν αρχικά στο δικαστήριο. Όμως, φαντάζεται πως κάποιος θα μπορούσε να ρωτήσει, γιατί αρνείται να ζήσει γαλήνια και ήσυχα (*σιγῶν καὶ ἡσυχίαν ἄγων*); Και συνεχίζει: το να δώσει μια εξήγηση γι' αυτή του τη στάση είναι για κείνον το δυσκολότερο πράγμα. Διότι, εάν έλεγε στο δικαστήριο –πράγμα που, φυσικά, κάνει στη συνέχεια– ότι εάν έπαυε να φιλοσοφεί, θα παράκουγε την εντολή του θεού (*τῷ θεῷ ... ἀπειθεῖν*) «δεν θα έδιναν προσοχή στα λόγια του, πιστεύοντας ότι εκφράζουν *εἰρωνεία, ὡς εἰρωνευομένῳ*».[4]

Τι ακριβώς εννοεί ο Σωκράτης με τη λέξη *εἰρωνεία*; Γιατί θα εθεωρείτο ειρωνικός ο ισχυρισμός ότι η φιλοσοφική του δραστηριότητα συνιστά θεϊκή αποστολή; Ο John Burnet στηρίζεται στην αρχική σημασία της λέξης: «αποφυγή ευθυνών με πονηρές δικαιολογίες» (μεταξύ των οποίων συγκαταλέγει «τη σωκρατική διακήρυξη άγνοιας») και μεταφράζει την τελευταία φράση του Πλάτωνα ως «θεωρώντας αυτή την πρόφαση πονηρή υπεκφυγή».[5] Όμως, εάν υιοθετήσουμε αυτή την ερμηνεία, θα μας διαφύγει μία σημαντική πλευρά των λεγομένων του Σωκράτη. Ο Σωκράτης δεν καταφεύγει σε μια *οποιαδήποτε* «πονηρή υπεκφυγή». Λέει ότι έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το θεό, τις επιθυμίες του οποίου εκπληρώνει με την ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία. Οι δικαστές του, ανεξάρτητα από το τι θα πιστέψουν, είτε δηλαδή ότι ο Σωκράτης είναι αληθινά πεπεισμένος για τη σχέση του με το θείο είτε ότι τους κοροϊδεύει, θα θεωρήσουν ότι ο ισχυρισμός του συνιστά επίσης ισχυρισμό που δηλώνει ανωτερότητα απέναντί τους. Η «υπεκφυγή» του Σωκράτη, ειλικρινής ή μη, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως εμπεριέχει κομπασμό, και γι' αυτό του είναι τόσο δύσκολο να την εκφράσει.[6]

Ας έχουμε κατά νου τη σχέση μεταξύ *εἰρωνείας* και κομπασμού καθώς θα κάνουμε μία πρόχειρη ανασκόπηση της έννοιας της *εἰρωνείας* στην κλασική Ελλάδα.[7] Η ιστορία της λέξης είναι σχετικά γνωστή. Η *εἰρωνεία* και τα παράγωγά της, που πρωτοεμφανίστηκαν στα έργα του Αριστοφάνη, είχαν αρχικά υβριστικό περιεχόμενο και η σημασία τους εμπεριείχε τις έννοιες της υποκρισίας, της προσποίησης και της εξαπάτησης.[8] Την ίδια σημασία βρίσκουμε ενίοτε και στον Πλάτωνα[9] και, σε μορφή ελαφρώς συνθετότερη από εκείνη των αρχικών αριστοφανικών χρήσεών της, η λέξη επιβιώνει μέχρι και την εποχή του Δημοσθένη.[10]

Όμως, σε ορισμένες άλλες περιπτώσεις, εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Πλάτωνα μία ριζικά νέα σημασία της λέξης *εἰρωνεία*.[11] Ο *εἴρων* –το άτομο που χρησιμοποιεί την *εἰρωνεία*– δεν είναι πλέον ένας επιτήδειος, διπρόσωπος υποκριτής, ένας αναμφισβήτητος απατεώνας που πρόθεση και

ανάγκη του είναι να ξεφύγει χωρίς να τον αντιληφθεί κανείς. Ο *εἴρων* μετασχηματίζεται τώρα σε ένα χαρακτήρα πολύ πιο εκλεπτυσμένο, που αφήνει ένα μέρος του ακροατηρίου του να καταλάβει ότι τα λόγια του δεν εκφράζουν προφανώς ή απαραιτήτως τη διαμορφωμένη άποψή του, ότι δεν εννοεί πάντοτε αυτά που λέει, και που δεν δίνει σημασία στο ότι ορισμένοι αντιλαμβάνονται την υποκρισία του. Η υποκρισία δεν αποτελεί πλέον μυστικό, τουλάχιστον όσον αφορά το σύνολο του ακροατηρίου. Αυτή η νέα ερμηνεία του όρου, την οποία προτίθεμαι να εκθέσω στη συνέχεια, συγκεκριμενοποιείται και προσωποποιείται στον Σωκράτη.

Ο πρώτος αρχαίος συγγραφέας που αναπτύσσει συστηματικά την έννοια της ειρωνείας είναι ο Αριστοτέλης, κι αυτό δεν είναι καθόλου παράξενο. Στη *Ρητορική* μας δίνει μια αρκετά παραδοσιακή και αρνητική αντίληψη της *ειρωνείας*.[12] Στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ωστόσο, ο Αριστοτέλης αντιπαραβάλλει την *ειρωνεία* με τον κομπασμό, αναφέρεται κατά τρόπο θετικό στην πρώτη και εδραιώνει άπαξ και διά παντός τη σχέση της με τον Σωκράτη: σε αντίθεση με τους κομπορρήμονες, οι είρωνες «που εκφράζονται χωρίς να δίνουν έμφαση σε αυτό που λένε, μοιάζουν χαρακτήρες πιο ελκυστικοί· διότι θεωρείται ότι μιλούν όχι για να κερδίσουν, αλλά για να αποφύγουν την επίδειξη· κι ακόμη, αποκηρύσσουν ορισμένα στοιχεία που έχουν ως αποτέλεσμα τη φήμη, όπως έκανε ο Σωκράτης».[13] Είναι αρκετά ενδιαφέρον ότι ο Θεόφραστος ακολούθησε τη *Ρητορική* και έδωσε ένα καθαρά αρνητικό πορτρέτο του *εἴρωνος* στους *Χαρακτῆρες* του, επιστρέφοντας στην αρχική, αριστοφανική σημασία του όρου.[14] Όμως εξίσου ενδιαφέρον είναι ότι η ρητορική παράδοση, που απορρέει βασικά από την αριστοτελική σχολή,[15] παρέκαμψε τη *Ρητορική* και προσέγγισε την ειρωνεία με τον καταφατικό τρόπο των *Ἠθικῶν*. Η ειρωνεία κατατάσσεται στους συνήθεις «τρόπους» [tropes] στο έργο του Αναξιμένη του Λαμψακηνού *Ρητορική πρὸς Ἀλέξανδρον*[16] και στην *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*. Και η έννοια τελικά κωδικοποιήθηκε –με μια σημαντική τροποποίηση που θα συζητήσουμε λίγο παρακάτω– από τον Κικέρωνα και τον Κοϊντιλιανό.

Η συνηθέστερη αρχαία ερμηνεία της ειρωνείας είναι αυτό που ο Κικέρων ονομάζει «εκλεπτυσμένη προσποίηση» (*urbana ... dissimulatio*), της οποίας σημαντικότερο παράδειγμα αποτελεί ο Σωκράτης.[17] Από εκεί προκύπτει η πιο γνωστή σύγχρονη σημασία της – το να λες κάτι, αλλά να εννοείς το αντίθετό του. Και πιο συγκεκριμένα, η προέλευσή της αποδίδεται σε μία (αν και, όπως θα δούμε, όχι τη μοναδική) διατύπωση του Κοϊντιλιανού. Η ειρωνεία, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, είναι ένας τρόπος που ανήκει στο είδος της αλληγορίας, σύμφωνα με τον οποίο «είμαστε υποχρεωμένοι να εννοήσουμε κάτι που είναι αντίθετο προς εκείνο το οποίο λέγεται».[18]

Αυτή, επομένως, είναι η παραδοσιακή εικόνα της εξέλιξης από την *ειρωνεία*

του Αριστοφάνη στην ειρωνεία του Κικέρωνα – από το χοντροκομμένο ψέμα στην ανοικτή, κομψά διατυπωμένη προσποίηση που κρύβει αυτό που πραγματικά πιστεύει κανείς, και την οποία ο Δρ Johnson περιέγραψε ως «έναν τρόπο ομιλίας όπου η σημασία είναι αντίθετη προς τις λέξεις».[19] Η γενική σκιαγράφηση αυτής της εικόνας είναι αδιαμφισβήτητη. Ωστόσο, θα πρέπει να δώσουμε μεγαλύτερη προσοχή απ' ό,τι στο παρελθόν στον υφέρποντα ισχυρισμό περί ανωτερότητας, ο οποίος είμαι πεπεισμένος ότι ενυπάρχει στην έννοια της ειρωνείας. Η ειρωνεία και ο κομπασμός είναι στοιχεία που δεν απέχουν πολύ μεταξύ τους και δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το ένα χωρίς το άλλο. Πιο συγκεκριμένα, ο διαχωρισμός τους μας οδηγεί στην παρανόηση της διατύπωσης του Δρος Johnson, η οποία στην καλύτερη περίπτωση ισχύει για μία από τις ελάσσονες και λιγότερο ενδιαφέρουσες παραλλαγές της κύριας σημασίας της ειρωνείας. Η έντονη αντίθεση ανάμεσα στις χρήσεις του όρου από τον Αριστοφάνη και τον Κικέρωνα, ανάμεσα στην ξεκάθαρη απάτη, από τη μία, και την εκλεπτυσμένη τιμιότητα, από την άλλη, είναι υπερβολικά απλή. Ο κομπασμός περιπλέκει τη σαφή, κομψή και εύστοχη διατύπωση του Γρηγόρη Βλαστού ως προς την εξέλιξη της σημασίας της ειρωνείας από την πρώιμη αρχαιοελληνική στην ύστερη λατινική εκδοχή της, την οποία παραθέτω ευθύς αμέσως: «Η εικόνα του Σωκράτη ως προτύπου του *εἴρωνος* είχε ως επακόλουθο μια μεταβολή στην προγενέστερη παραδήλωση της λέξης. Μέσω της επίδρασης που άσκησε η απεικόνιση της σωκρατικής της ενσάρκωσης, η χρήση που κατά την κλασική περίοδο ήταν περιθωριακή έγινε τελικά η κεντρική, η φυσιολογική και η κανονική της χρήση: η *εἰρωνεία* κατέστη ironia» (σ. 29 [68]). Παρ' ότι η παρουσία του Σωκράτη είναι όντως κρίσιμη σε αυτή την ιστορία, η προσωπικότητά του είναι πιο σκοτεινή και πιο σύνθετη απ' όσο υποθέτει ο Βλαστός. Το ίδιο και η πολύ χαρακτηριστική μέθοδός του.

Έχουμε ήδη βρει μία σχέση ανάμεσα στην ειρωνεία και την υποτιθέμενη ανωτερότητα στην *Απολογία* του Πλάτωνα. Ακόμη σαφέστερα, στα *Ηθικὰ Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης κάνει τη διάκριση μεταξύ *είρωνείας*, της προσποιητής μετριοφροσύνης που κάνει τους ανθρώπους να παριστάνουν ότι δεν διαθέτουν αξιόλογες ικανότητες ενώ στην πραγματικότητα συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο, και *αλαζονείας*, του κομπασμού, που τους κάνει να καυχώνται ότι διαθέτουν αξιόλογες ικανότητες που στην πραγματικότητα δεν έχουν. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι και τα δύο είναι ελαττώματα, ακραίες συμπεριφορές ανάμεσα στις οποίες βρίσκεται η αρετή της ειλικρίνειας,[20] παρ' ότι θεωρεί την *είρωνεία* –το καλύτερο παράδειγμα της οποίας αποτελεί ο Σωκράτης– προτιμότερη της *αλαζονείας*. Όμως, το σημαντικότερο για μας εδώ είναι ότι συνεχίζει επισημαίνοντας πως η υπερβολική μετριοπάθεια μπορεί να συνιστά υπερβολή. Η ενδυμασία των Σπαρτιατών, λόγου χάριν, ήταν τόσο

υπερβολικά απλή ώστε μετατρεπόταν στο αντίθετό της και γινόταν κάτι σαν καύχημα: «Τόσο η έντονη υπερβολή όσο και η μεγάλη έλλειψη είναι δείγματα κομπασμού».[21] Την ίδια παρατήρηση έκανε επίσης ο Montaigne: για τον Αριστοτέλη, γράφει, «εκτίμηση και περιφρόνηση του εαυτού μας γεννιούνται συχνά από το ίδιο είδος υπεροψίας».[22] Η ειρωνεία δεν υποδηλώνει απλώς την αίσθηση ανωτερότητας: μπορεί πραγματικά να τη βεβαιώνει. Και έτσι μετατρέπεται στο αντίθετό της, όπως ακριβώς ισχυρίστηκε ο Φιλόδημος τον πρώτο αιώνα π.Χ.: «Ο είρων» έγραφε επιβεβαιώνοντας πέραν πάσης αμφιβολίας τη σχέση για την οποία επιμένω, «ανήκει κατά κύριο λόγο στην κατηγορία των κομπορρημόνων».[23] Οι είρωνες υποβιβάζοντας τον εαυτό τους, άλλοτε κρυφά και άλλοτε φανερά, εκφράζουν την περιφρόνησή τους για τα θύματά τους και τοποθετούν τον εαυτό τους υπεράνω αυτών.[24]

Το ότι η ειρωνεία προϋποθέτει πάντοτε την ανωτερότητα του ομιλούντος δείχνει πως η σχέση μεταξύ ειρωνείας και προσποίησης ή υποκρισίας είναι πιο σύνθετη απ' όσο η παραδοσιακή εικόνα της ειρωνείας —την οποία προσυπογράφει ο Βλαστός— επιτρέπει να φανεί. Κι αν ακόμη δεχτούμε ότι η λέξη *είρωνεία* στις αρχικές της χρήσεις ήταν σχεδόν συνώνυμη με την προσποίηση και την εξαπάτηση, μήπως τούτο συνεπάγεται ότι η ειρωνεία, ίσως έτσι όπως μετασχηματίστηκε από τον Σωκράτη, τελικά απαλλάσσεται εντελώς από κάθε έννοια εξαπάτησης; Η άποψη ότι αυτό ισχύει, ότι δηλαδή η ειρωνεία και η εξαπάτηση αποκλείουν εντελώς την ύπαρξη η μία της άλλης, είναι ο ακρογωνιαίος λίθος της ευρέως διαδεδομένης ερμηνείας του Βλαστού, η οποία με τη σειρά της στηρίζει το μεγάλο σωκρατικό οικοδόμημά του. Όμως ο ακρογωνιαίος λίθος πρέπει να πελεκηθεί εκ νέου και το οικοδόμημα να ξαναστηθεί.

Ο Σωκράτης του Βλαστού είναι σαρωτικά ειλικρινής και ανυποχώρητα έντιμος.[25] Μοναδικός του στόχος είναι η αλήθεια και μοναδικό της μέσο η ειλικρίνεια. Η εικόνα του Βλαστού για τον Σωκράτη θα διαλυόταν, εάν ίσχυε η ρήση του Kierkegaard: «Μπορεί κανείς να παραπλανήσει έναν άνθρωπο ως προς την αλήθεια και (εάν θυμηθούμε τον Σωκράτη) μπορεί κανείς να παραπλανήσει έναν άνθρωπο οδηγώντας τον προς την αλήθεια. Γιατί πράγματι, όταν το άτομο διακατέχεται από ψευδαισθήσεις, μόνο εάν το παραπλανήσεις μπορείς να το κάνεις να δει την αλήθεια».[26] Ο Βλαστός δεν θα μπορούσε να δεχτεί τη θέση του Kierkegaard, αλλά ούτε κι εγώ σε αυτή την απόλυτη εκδοχή της. Η αλήθεια είναι πολύ σημαντικότερη για τον Σωκράτη απ' όσο επιτρέπει ο Kierkegaard, τόσο ως μέσο όσο και ως σκοπός.

Στον *Γοργία*, λόγου χάριν, ο Σωκράτης λέει ότι θα προτιμούσε να ηττηθεί παρά να κερδίσει μια διαμάχη, αν ήταν να καταλήξει σε εσφαλμένο συμπέρασμα:

> Όσο για μένα, θα σε εξέταζα ευχαρίστως, αρκεί να είσαι άνθρωπος του ίδιου είδους με μένα· αλλιώς θα σε άφηνα ... Ποιο είδος είναι αυτό; Είμαι τέτοιος ώστε θα χαιρόμουν να αντικρουστώ, αν έλεγα κάτι μη αληθές, και θα χαιρόμουν να αντικρούσω κάποιον άλλον αν εκείνος έλεγε κάτι μη αληθές, πιο πολύ όμως να αντικρουστώ παρά να αντικρούσω – τόσο περισσότερο όσο το να απαλλαγεί κανείς από το μεγαλύτερο κακό είναι καλύτερο από το να απαλλάξει από τούτο κάποιον άλλον· διότι δεν πιστεύω πως υπάρχει οτιδήποτε που να είναι τόσο κακό για έναν άνθρωπο όσο το να έχει ψευδείς απόψεις για τα πράγματα τα οποία εμείς τώρα συζητούμε. (458a2-b1)

Ρωτάει ο Βλαστός: «Τι θα περίμενε να κερδίσει με το να παρεμβάλει στην επιχειρηματολογία του μια ψευδή προκείμενη ή μια σοφιστική συνεπαγωγή;» (σ. 43 [87]). Για τον Βλαστό είναι ουσιώδες το να μην σχετίζεται καθόλου η ειρωνεία του Σωκράτη με την εξαπάτηση, την προσποίηση, την υποκρισία ή τη διπροσωπία, αφού διατηρεί την εικόνα ενός Σωκράτη απολύτως και με κάθε τρόπο δεσμευμένου απέναντι στην αλήθεια. Γι' αυτόν το λόγο, ο Βλαστός εμμένει στο ότι η ειρωνεία του Σωκράτη πρέπει να είναι απολύτως διαυγής. Ακόμη κι αν ο συνομιλητής του δεν μπορεί να τη διακρίνει, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Ευθύφρονα, εμείς θα πρέπει πάντοτε να έχουμε επίγνωση αυτής και να καταλαβαίνουμε τι θέλει να πει μέσω της ειρωνείας. Γιατί εάν δεν είναι διαυγής, εάν η σωκρατική ειρωνεία έχει κάτι κοινό με την ψευδόμενη αριστοφανική *είρωνεία*, προς την οποία την αντιδιαστέλλει ο Βλαστός, τότε ο Σωκράτης ξεγελά το συνομιλητή του. Και για τον Βλαστό, ένας Σωκράτης που ξεγελά το συνομιλητή του δεν είναι καλύτερος από τους σοφιστές αντιπάλους του.

Επομένως, όπως γράφει ο Βλαστός, ειρωνεία «είναι απλώς η έκφραση αυτού που εννοούμε λέγοντας κάτι που είναι αντίθετό του. Αυτό είναι κάτι που το κάνουμε όλη την ώρα –ακόμη και τα παιδιά το κάνουν– και, αν επιλέξουμε να το κάνουμε, με αυτή μας την επιλογή εγκαταλείπουμε τη δυνατότητα να εξαπατήσουμε με την ομιλία μας» (σ. 43 [87]).[27] Η ειρωνεία γίνεται άμεσα αντιληπτή: εάν δεν γίνει αντιληπτή, σημαίνει είτε ότι ο ομιλών έχει μπερδευτεί είτε ότι ο ακροατής δεν είναι αρκετά προσεκτικός. Η επιτυχημένη ειρωνεία είναι ειλικρίνεια συνοδευόμενη από ένα ελαφρώς κοροϊδευτικό χαμόγελο. Αλλά η κοροϊδία, με τη μορφή της αποδοκιμασίας, απευθύνεται πρωτίστως στον ίδιο μας τον εαυτό.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η εκδοχή της ειρωνείας την οποία περιγράφει ο Βλαστός όντως υπάρχει – ακόμη και τα μικρά παιδιά τη χρησιμοποιούν, όπως γράφει. Αλλά η γενική ερμηνεία του για την ειρωνεία, η οποία από την άποψη αυτή είναι αντιπροσωπευτική πολλών πρόσφατων συζητή-

σεων, παραβλέπει ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της. Ο Βλαστός θεωρεί ότι η επιτυχημένη ειρωνεία, όπως θα το έθετε ο Kierkegaard, ακυρώνει εντέλει τον εαυτό της: ο ακροατής προσέχει την ψυχή και όχι τη φωνή του ομιλούντος. Ο Wayne Booth διατυπώνει αυτήν ακριβώς τη θέση όταν πραγματεύεται εκείνο που ονομάζει «σταθερή ειρωνεία», την οποία θεωρεί το κεντρικό είδος τρόπων. Όταν αποκρυπτογραφούμε μία ειρωνική δήλωση «επιλέγουμε εντέλει μία νέα σημασία ... εναρμονισμένη με τις μη εκπεφρασμένες πεποιθήσεις» που αποδίδουμε στο συγγραφέα της. «Ακόμη και η πιο απλοϊκή ειρωνεία, όταν είναι επιτυχημένη, αποκαλύπτει και στα δύο μέρη ένα είδος συνεύρεσης με άλλους νόες».[28] Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με την ειρωνεία, επιτελούμε την απλή λειτουργία της αντιστροφής των όσων λέγονται, κι αυτό μας επιτρέπει να γνωρίζουμε επακριβώς όσα πραγματικά μας έχουν πει. Τα αινίγματα της ειρωνείας έχουν απλή λύση.

Όμως η «πρωτογενής χρήση» ή η «σταθερή μορφή» της ειρωνείας —το να λες το αντίθετο αυτού που εννοείς— είναι πρωτογενής μόνο με την έννοια ότι είναι η *απλούστερη* περίπτωση ειρωνείας. Ακόμη και έτσι, ωστόσο, είναι η απλούστερη περίπτωση μόνο όσον αφορά την κατανόηση του όρου από ρητορική άποψη. Η ρητορία, με τη σειρά της, περιλαμβάνει μόνο ένα είδος αυτού του σχήματος που διαποτίζει τα πάντα. Τα άλλα είδη του —η δραματική ειρωνεία, η ειρωνεία της μοίρας ή των περιστάσεων και η ρομαντική ειρωνεία— δεν έχουν μεγάλη σχέση με την περιεκτική διατύπωση του Δρος Johnson.[29] Ακόμη και η ρητορική ειρωνεία, όπως θα δούμε τώρα, εμπεριέχει συχνά μία πολύ πιο σύνθετη σχέση μεταξύ αυτού που λέει κανείς και αυτού που εννοεί.[30]

Ο ίδιος ο Κικέρων, παραδείγματος χάριν, δεν διαχωρίζει την ειρωνεία από την έμμεση διατύπωση. Φυσικά, θεωρεί ότι η ειρωνεία έχει μόνο θετική σημασία. Όμως όταν γράφει ότι «Παραδίδεται ότι ανάμεσα στους Έλληνες ο Σωκράτης ήταν ευχάριστος και πνευματώδης, μιλούσε συναρπαστικά και σε όσα έλεγε υποκρινόταν άγνοια (οι Έλληνες τον αποκάλεσαν *εἴρωνα*)»,* η αναφορά του στην προσποίηση (*simulare*) αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της διαφάνειας.[31] Μπορεί κάποιος να αντιτάξει, όπως κάνει ο Βλαστός, ότι η λέξη «προσποίηση» εδώ δεν διακρίνεται από τη «βασική της σημασία» της «εξαπάτησης» ή του «ψευδούς ισχυρισμού». Αντιθέτως, την «προσποίηση» θα πρέπει να την εννοήσουμε με τη «δευτερεύουσα σημασία της», όπως ισχύει, λόγου χάριν, στη φράση «τα παιδιά "προσποιούνται" πως οι χρωματιστές μάρκες τους είναι χρήματα ... ή ότι οι κούκλες τους είναι άρρωστες, ότι πεθαίνουν ή ότι πάνε στο σχολείο». Αυτή η «δευτερεύουσα» σημασία, «εντελώς αθώα από εσκεμμένη εξαπάτηση», μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την

* Η απόδοση στα ελληνικά είναι του Γ. Α. Χριστοδούλου. [Σ.τ.Μ.]

είρωνεία ως σχήμα λόγου εντελώς απαλλαγμένο από «τέτοιου είδους υπονοήσεις» (σ. 27 [65-66]).

Ωστόσο, πολλές δραστηριότητες που περιγράφονται με τη γενική ονομασία «προσποίηση» δεν ανάγονται σε κάποιον από αυτούς τους δύο αυστηρά διατυπωμένους και αντίθετους ορισμούς. Τα παιδιά που προσποιούνται ότι οι χρωματιστές μάρκες τους είναι χρήματα μπορεί να μην σκοπεύουν να ξεγελάσουν κανέναν, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι γι' αυτά τα παιδιά είναι σαφές ότι οι μάρκες *δεν* είναι χρήματα: τα παιδιά έχουν μια πολύ πιο περίπλοκη σχέση με τα παιχνίδια τους απ' όσο πιθανόν μπορεί να συλλάβει η διχοτομία μεταξύ της πρωτεύουσας και της δευτερεύουσας χρήσης της «προσποίησης». Και για να πάρουμε ένα άλλου τύπου παράδειγμα, εγώ μπορεί να παριστάνω ότι είμαι –να ενεργώ ως– μελετητής της κλασικής αρχαιότητας, αφήνοντας παρ' όλα αυτά τους αναγνώστες μου (ίσως δε και τον ίδιο μου τον εαυτό) να αμφιβάλλουν για το κατά πόσον είμαι πράγματι κάτι τέτοιο ή όχι. Μερικές φορές προσποιούμαστε προκειμένου να καταλήξουμε εντέλει να γίνουμε αυτό που προσποιούμαστε ότι είμαστε. Μερικές φορές προσποιούμαστε προκειμένου να ανακαλύψουμε εάν είμαστε ήδη κάτι ή όχι. Το να αποκαλέσουμε κάποιον υποκριτή, *simulator* (όπως αποκαλεί ο Κικέρων τον Σωκράτη), δεν αποδεικνύει ούτε ότι εμείς γνωρίζουμε τη σκέψη του, αλλά ούτε ακόμη ότι και ο ίδιος τη γνωρίζει.

Το πιο γνωστό απόφθεγμα του Κικέρωνα σχετικά με την ειρωνεία, στο οποίο βασίζει την ερμηνεία του ο Βλαστός, εμφανίζεται στο *De oratore*:[32] «Εύχαρη είναι η προσποίηση όταν αυτό που λες είναι εντελώς διαφορετικό απ' αυτό που εννοείς ... Κατά τη γνώμη μου ο Σωκράτης υπερέβαλλε σ' αυτού του είδους την ειρωνεία και την προσποίηση ως προς τη χάρη και την ανθρωπιά. Η μορφή αυτή είναι εξαιρετικά κομψή και ευτράπελη στη σοβαρότητά της». Ο Βλαστός, του οποίου χρησιμοποίησα εδώ τη μετάφραση του Κικέρωνα, επιμένει ότι ακόμη κι αν η λέξη *dissimulatio* μεταφράζεται ως «προσποίηση», «από το σχήμα λόγου που έχει κατά νου ο Κικέρων απουσιάζει η έννοια της *απατηλής* συγκάλυψης» (σ. 28 [67] σημ. 24). Όμως το θέμα είναι πολύ πιο σύνθετο.

Ας ξεκινήσουμε με την παρατήρηση ότι δεν είναι προφανές πως είναι σωστή η μετάφραση της φράσης του Κικέρωνα «alia dicuntur ac sentias» ως «αυτό που λες είναι *εντελώς* διαφορετικό απ' αυτό που εννοείς», όπως τη δίνει ο Βλαστός. Η προσθήκη του *εντελώς* υποδηλώνει κάτι που προσεγγίζει πολύ περισσότερο την έννοια του «αντιθέτου» απ' ό,τι ο απλός όρος *alium* («άλλο», «διαφορετικό»), και εμφανίζει τον Κικέρωνα να προεξοφλεί τον ορισμό του Δρος Johnson. Ο Κικέρων, όμως, έχει στο μυαλό του μόνο αυτό τον απλούστερο ορισμό, όπως μπορούμε να δούμε από το κείμενο που ο Βλαστός, παραδόξως, συντομεύει στο παράθεμά του. Διότι ο Κικέρων επαινεί

αυτήν τη μορφή της *urbana dissimulatio*, σύμφωνα με την οποία αυτό που λες είναι διαφορετικό από εκείνο που εννοείς, και την αντιδιαστέλλει ρητά, στο απόσπασμα που παραλείπεται, με «ένα άλλο είδος, για το οποίο μίλησα νωρίτερα, σύμφωνα με το οποίο λες το *αντίθετο*, όπως έκανε ο Κράσσος στον Λάμια». Κατόπιν, επιστρέφει στην υπόθεση που τον απασχολεί και που σχετίζεται όχι με το αντίθετο από εκείνο που έχει κανείς στο μυαλό του, αλλά με την περίπτωση «όπου η όλη έννοια του λόγου του δείχνει πως είσαι σοβαρός στην παιγνιώδη σου διάθεση ... με το να λες άλλα απ' αυτά που σκέφτεσαι».[33] Ο Κικέρων δεν περιγράφει την ειρωνεία που διακρίνει στον Σωκράτη ως το να λέει κανείς το αντίθετο από αυτό που εννοεί. Και εάν αυτό που εννοεί κανείς, όταν μιλάει ειρωνικά, είναι απλώς διαφορετικό από εκείνο που λέει, τότε τα λόγια του δεν καθιστούν σαφές το τι θέλει να πει. Αυτό δεν είναι εξαπάτηση, ούτε όμως και αποκάλυψη.

Επομένως, ακόμη και ο Κικέρων θεωρεί ότι, εκτός από τις πολύ απλές περιπτώσεις ειρωνείας, τα λόγια που χρησιμοποιεί κανείς όταν μιλάει ειρωνικά δεν καθιστούν προφανές αυτό που θέλει να πει. Κατ' αυτόν, σε γενικές γραμμές η ειρωνεία δίνει την εντύπωση ότι κάποιος λέει κάτι διαφορετικό (*alium, aliter*) και όχι αντίθετο (*contrarium*) από αυτό που σκέφτεται. Όμως το τι σκέφτεται μένει, ως εκ τούτου, ασαφές. Φυσικά, ο Κικέρων δεν φαίνεται να θεωρεί –και σίγουρα δεν το λέει– ότι η ειρωνεία εμπεριέχει «απατηλή συγκάλυψη»· εμείς όμως είδαμε ότι η απλή αντίθεση μεταξύ εξαπάτησης και ειλικρίνειας δεν μπορεί καν να συλλάβει την περιπλοκότητα της ειρωνείας. Η ειρωνεία σού επιτρέπει απλώς να αρνηθείς να επιτρέψεις στο κοινό σου να γνωρίσει αυτό που σκέφτεσαι και απλώς να υπαινιχθείς ότι δεν είναι εκείνο το οποίο λες. Και παρ' ότι αυτό μπορεί να μην ισοδυναμεί με εξαπάτηση έτσι όπως συνήθως την εννοούμε, το να εμποδίζεις το κοινό σου να γνωρίσει αυτό που πραγματικά πιστεύεις απέχει από τη «συνεύρεση με άλλους νόες».[34]

Οι δύο αναφορές που κάνει ο Κοϊντιλιανός στην ειρωνεία δεν είναι λιγότερο σύνθετες από εκείνες του Κικέρωνα.[35] Στην αρχή κάνει ορισμένα ασαφή και γενικά σχόλια για την ειρωνεία ως έκφραση του χαρακτήρα του ομιλούντος (*ἦθος*) και υποστηρίζει ότι πρέπει να καταλαβαίνει κανείς ότι πρόκειται για κάτι *διαφορετικό* από αυτό που λέγεται.[36] Στη δεύτερη αναφορά του, ωστόσο, ο Κοϊντιλιανός κάνει τη διάκριση μεταξύ της ειρωνείας ως απλού τρόπου (*tropos*) και της ειρωνείας ως σύνθετου σχήματος (*schema ή figura*). Εδώ θα πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί. Διότι, παρ' όλο που ο Κοϊντιλιανός θεωρεί ότι ο τρόπος δεν διαφέρει και πολύ από το σχήμα, «αφού και στα δύο πρέπει να καταλάβουμε το αντίθετο από αυτό που λέγεται»[37] μια πιο προσεκτική ματιά δείχνει ότι εντέλει είναι διαφορετικά.

Η θεωρία του Κοϊντιλιανού δεν φαίνεται να αντανακλά την πρακτική

του. ο τρόπος, γράφει, είναι πιο αποκαλυπτικός *(apertior)* από το σχήμα: παρ' ότι εκφράζει κάτι διαφορετικό από αυτό που εννοεί, στην πραγμι3στικότητα δεν κάνει καμία προσπάθεια να το κρύψει. Αυτό, μιας λέει ο Κοϊντιλιανός, έκανε *ο* Κικέρων, όταν περιέγραφε το συνένοχο του Κατιλίνα, τον Μέτελο, ως «τον πλέον έξοχο άνδρα» (ν/> *optimus)*·. βλέπουμε το *optimus* και, γνωρίζοντας τις απόψεις του Κικέρωνα, καταλαβαίνουμε αμίσως ότι πρόκειται για *pessimus* («τον πλέον ελεεινό»). Το παράδειγμα αυτό δείχνει ότι η ειρωνεία ως τρόπος ισχύει για μεμονωμένες λέξεις και ότι η σημασία της είναι σαφής.®® Όμως όταν έχουμε την ειρωνεία ως σχήμα, το οποίο περιλαμβάνει όχι μόνο λέξεις, αλλά φράσεις και προτάσεις ολόκληρες, μας είναι πολύ δυσκολότερο να καταλάβουμε ποια σημασία εκφράζει. Εδώ «είναι συγκαλυμμένη ολόκληρη η πρόθεση, κι είναι περισσότερο ζήτημα υπαινιγμού παρά δήλωσης». Ενώ στην περίπτωση του τρόπου διαφέρουν *{diversa) από* την πραγματική τους σημασία μία ή δύο λέξεις, το σχήμα θέτει σε αμφισβήτηση ολόκληρο το νόημα του κειμένου.Παρά τις παρατηρήσεις του Κοϊντιλιανού σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ τρόπου και σχήματος, είναι δύσκολο να πούμε ότι το δεύτερο μας επιτρέπει να γνωρίζουμε το ίδιο εύκολα με το πρώτο τις σκέψεις του ομιλούντος. Και όταν τελικά ο Κοϊντιλιανός ισχυρίζεται ότι «μια ολόκληρη ζωή», όπως εκείνη του Σωκράτη, μπορεί να χαρακτηρίζεται από την ειρωνεία, είναι πλέον πολύ δύσκολο να δούμε πώς μπορεί να εφαρμοστεί η απλή συνταγή του να λες κάτι εκφέροντας το αντίθετό του: αυτή η πιο σύνθετη περίπτωση ειρωνείας δεν εξαρτάται καν από τις λέξεις, και δεν είναι σαφές ποιο είναι το αντίθετο το οποίο θα έπρεπε να βρούμε.'^" Ακόμη κι αν ο Κοιντιλιανός γράφει ότι αποκαλούσαν τον Σωκράτη *είρωνα* επειδή υποκρινόταν άγνοια και έτρεφε ψεύτικο θαυμασμό για εκείνους που έμοιαζαν σοφοί, παραμένει γεγονός -όπως θα υποστηρίξω στα όσα ακολουθούν— ότι αυτή η αρκετά απλή εξήγηση δεν μπορεί να εκτιμήσει στο σύνολό του το φαινόμενο που προσπαθεί να συλλάβει.*' Επαναλαμβάνουμε ότι η θεωρία και η πράξη του Κοϊντιλιανού δεν συμβαδίζουν.

Επομένως, ο Κικέρων και ο Κοιντιλιανός δεν θεωρούν ότι η ειρωνεία οδηγεί πάντοτε στο αντίθετο των *λεγομένων.* Και εάν ισχύει αυτό, τότε είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι η ειρωνεία του Σωκράτη μας επιτρέπει πάντοτε να γνωρίζουμε επακριβώς τι εννοεί. Τα ρητορικά κείμενα δεν υπόκεινται σε μία τέτοια γενική ερμηνεία της ειρωνείας, ακόμη κι αν ο Κοιντιλιανός πιστεύει ότι είναι δεδομένο πως η ειρωνεία του Σωκράτη συνίσταται στο ότι προσποιείται ότι δεν γνωρίζει τις απαντήσεις στις ίδιες του τις ερωτήσεις, προκειμένου να παραπλανήσει το συνομιλητή του. Εάν εμμέναμε στην ερμηνεία που δίνει ο Κοϊντιλιανός στη σωκρατική ειρωνεία, θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι ο Σωκράτης, τελικά, γνώριζε τι ήταν πραγματικά η δικαιοσύνη, το θάρρος ή η αρετή και ότι οι περί αγνοίας ισχυρισμοί του δεν