

Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΪΟΥ

συνέντευξη με τον Αλέξανδρο Νεχαμά

καθηγητή Φιλοσοφίας στο
Πανεπιστήμιο του Princeton



Ελένη Φιλιππάκη: Ας αρχίσουμε από τον τίτλο ενός από τα τελευταία σου βιβλία: *Η Τέχνη του Βίου: Σωκρατικοί στοχασμοί από τον Πλάτωνα στον Φουκώ* [εκδόσεις Νεφέλη, 2001]. Με ποια έννοια μπορεί να θεωρηθεί η φιλοσοφία «τέχνη» του βίου, και μάλιστα τέχνη του βίου tout court (και όχι, π.χ., τέχνη του καλού ή του ευδαίμονος βίου);

Αλέξανδρος Νεχαμάς: Θέτεις δύο ερωτήματα. Πρώτον, πώς μπορεί να θεωρηθεί η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου. Η τέχνη του βίου ήταν η κεντρική έννοια με την οποία ασχολήθηκε η αρχαία φιλοσοφία. Βεβαίως, η φιλοσοφία περιελάμβανε ένα θεωρητικό μέρος, αλλά ουσιαστικά ήταν μια προσπάθεια να εφαρμοστεί κανείς στη ζωή του μια σειρά φιλοσοφικών θεωριών. Η απόδειξη αυτών των θεωριών δεν αφορούσε μόνο το αν είναι λογικά συνεπείς, σαφείς ή ορθές, αλλά εάν μπορεί κανείς πράγματι να ζήσει μια ζωή εφαρμόζοντας αυτές τις θεωρίες. Με αυτή την έννοια, λοιπόν, αποτελούσε τέχνη του βίου. Τώρα, όσον αφορά το άλλο ερώτημα, τέχνη του καλού βίου, τέχνη του ευδαίμονος βίου δεν μπορεί να υπάρξει. Δεν μπορεί να υπάρξει τέχνη της επιτυχίας, σε κανένα θέμα. Τέχνη είναι, ας πούμε, οι κανόνες της προοπτικής στη ζωγραφική· γενικότερα, οι θεωρίες που σου λένε πώς να φτιάξεις τη ζωή σου, αν είσαι φιλόσοφος, ή τον πίνακα, αν είσαι ζωγράφος, ή το μυθιστόρημα, αν είσαι συγγραφέας. Αλλά κανείς δεν μπορεί να σου πει πώς να το κάνεις αυτό καλά. Αυτό δεν διδάσκει, δεν αποτελεί μέρος της «τέχνης». Η τέχνη, υπό την έννοια των κανόνων, σε φτάνει μόνο έως ένα σημείο. Από εκεί και πέρα, το αν επιτύχεις ή όχι, εξαρτάται από σένα.

Ε.Φ.: Στο βιβλίο σου διακρίνεις τρία «είδη» (genres) στη φιλοσοφική παράδοση της «τέχνης του βίου», τα οποία στην ουσία φαίνονται να αντιστοιχούν σε τρεις παραλλαγές του σωκρατικού μοντέλου φιλοσοφίας. Μία παραλλαγή είναι αυτή που βρίσκουμε στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα, μία δεύτερη παραλλαγή στον Σωκράτη του μέσου και ύστερου Πλάτωνα [ένα μοντέλο το οποίο τοποθετείς μέσα σε μία ευρύτερη παράδοση της φιλοσοφίας ως «τέχνης του βίου» που περιλαμβάνει και τον Αριστοτέλη και «ίσως», όπως λές, «και τον

Καντ)], και μια τρίτη παραλλαγή, στον Σωκράτη που οικειοποιούνται οι Μονταίνι, Νίτσε και Φουκώ. Θα μπορούσαμε να αρχίσουμε με τις πρώτες δύο παραλλαγές που αποτελούν και το πρώτο μέρος του βιβλίου σου. Μπορείς να μας μιλήσεις λίγο περισσότερο γι' αυτά τα δύο σωκρατικά «είδη» και την έννοια της φιλοσοφικής ζωής που αντιπροσωπεύουν;

Α.Ν.: Στους σωκρατικούς διαλόγους βλέπουμε την προσπάθεια ενός ατόμου, και εννοώ ενός ατόμου γενικά, το οποίο βέβαια εκπροσωπείται από τον Σωκράτη, να φτιάξει τη ζωή του με έναν τρόπο που ο ίδιος τουλάχιστον θα θεωρήσει επιτυχή. Ο Σωκράτης είναι απόλυτα πεπεισμένος ότι ο τρόπος για να ζήσει κανείς σωστά τη ζωή του βασίζεται στη διαλεκτική (αλλά, κατά ένα μέρος, και στη λογική), και ότι η αρετή, την οποία φαίνεται να εννοεί ως ηθική αρετή, είναι αυτό που οδηγεί ή δημιουργεί την ευδαιμονία στον βίο. Το ενδιαφέρον στους σωκρατικούς διαλόγους είναι ότι ο Σωκράτης δεν διαθέτει τα μέσα ώστε να πείσει κάποιον που είναι εντελώς αδιάφορος για το θέμα που τίθεται. Όταν, δηλαδή, ο Σωκράτης προσπαθεί να πείσει κάποιον, να του εξηγήσει τι είναι η αρετή, τι είναι η δικαιοσύνη, τι είναι το θάρρος ή η ανδρεία, μπορεί να τον φέρει ως ένα σημείο, και αυτό το σημείο εξαρτάται από την πρωτοβουλία του άλλου και τη δική του θέληση. Αν εγώ θέλω να πω στον Σωκράτη, «Άντε, άσε με, γι' αυτό χαρά», ο Σωκράτης δεν μπορεί να μου πει «Πρέπει να μείνεις εδώ να συνεχίσουμε τη συζήτηση». Βλέπουμε, π.χ., στον *Ευθύφρων* τον Ευθύφρονα, ο οποίος έχει βαρεθεί να προτείνει ορισμούς της οσιότητας και να μην γίνονται δεκτοί από τους υπόλοιπους, να λέει ξαφνικά στον Σωκράτη: «Τέρμα, θυμήθηκα ότι έχω ένα ραντεβού και πρέπει να φύγω». Δεν μπορείς να τον κρατήσεις εκείνη τη στιγμή, δεν έχεις άλλο τρόπο, εκτός βέβαια αν τον δέσεις και τον κρατήσεις εκεί! Αυτή είναι για μένα η μεγαλύτερη διαφορά ανάμεσα στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα και τους διαλόγους του μέσου και του ύστερου Πλάτωνα, διότι από την *Πολιτεία* κυρίως και μετά, ο Πλάτων προσπαθεί να δημιουργήσει μία φιλοσοφική θεωρία η οποία να έχει τη λογική ισχύ να πείσει *ακόμη* και τους Ευθύφρονες

του κόσμου ότι πρέπει να ακολουθήσουν τον σωκρατικό-πλατωνικό δρόμο. Αντί, δηλαδή, η βάση να είναι καθαρά διαλεκτική όπως είναι για τον Σωκράτη, γίνεται πλέον μεταφυσική ή φιλοσοφική. Ο Πλάτων βασίζεται, υποτίθεται, σε προκείμενες που είναι αναγκαίο να δεχτεί και ο ερωτών και ο αποκρινόμενος, και υποτίθεται ότι αν δεν δεχτεί αυτές τις λογικές προτάσεις θα βρεθεί κάποιο λογικό σφάλμα στον τρόπο με τον οποίο σκέφτεσαι. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορείς και να ζήσεις όπως ζούσες αρχικά, ή τουλάχιστον ότι ο τρόπος ζωής σου είναι καταδικασμένος στην αποτυχία. Θα έλεγα, λοιπόν, ότι αυτή είναι η διαφορά μεταξύ της διαλεκτικής, όπως την καταλαβαίνουμε στην αρχή, και μιας φιλοσοφικής τοποθέτησης η οποία επιβάλλεται πλέον ως ανάγκη του λόγου.

Ε.Φ.: Η «ειρωνεία» παίζει σημαντικό ρόλο στην ανάλυσή σου του πρώιμου και του ύστερου πλατωνικού Σωκράτη. Μιλάς τόσο για την ειρωνεία του Πλάτωνα απέναντι στους αναγνώστες του, όσο και για το νόημα και τη λειτουργία της ίδιας της σωκρατικής ειρωνείας. Αν καταλαβαίνω σωστά, η πλατωνική ειρωνεία συνίσταται στο ότι ο σωκρατικός έλεγχος στρέφεται και προς εμάς, τους αναγνώστες των πλατωνικών διαλόγων, μετατρέποντάς μας, μαζί με τους πρωταγωνιστές του *Ευθύφρονος*, του *Λάχη* ή του *Χαρμίδη*, σε «θύματα» του σωκρατικού ελέγχου. Η εκ μέρους μας κατανόηση αυτής της ειρωνείας θα σήμαινε ότι εμείς, οι αναγνώστες αυτών των φιλοσοφικών κειμένων, δεν μένουμε αδιάφοροι απέναντι σε ό,τι διαβάζουμε, ότι μέσω της ειρωνείας «αναγκαζόμαστε» έμμεσα να εξετάσουμε τις δικές μας πεποιθήσεις και τον τρόπο ζωής μας που βασίζεται σε αυτές. Έχουμε εδώ να κάνουμε με ένα σημαντικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο η ανάγνωση και η γραφή της φιλοσοφίας μπορούν να επηρεάσουν τη ζωή;

Α.Ν.: Ωραία, πολύ καλά, το ελπίζω, διότι αν δεν έχουμε τέτοιο παράδειγμα, δεν θα ήξερα τι έλεγα [γέλια]. Λόγω της πλατωνικής ειρωνείας είναι πολύ πιο δύσκολο απ' ό,τι μας φαίνεται να ακούσει κανείς πραγματικά τον Σωκράτη και τον δικό του έλεγχο. Διότι διαβάζοντας το κείμενο και βλέποντάς το μόνο ως κείμενο, υποτίθεται ότι μπορούμε να πάρουμε τη θέση ενός τρίτου, να δούμε τον Σωκράτη να συνομιλεί με έναν άλλο άνθρωπο, ο οποίος, από τη δική μας άποψη, φαίνεται να μην καταλαβαίνει, να είναι ρηχός, να είναι προκατειλημμένος, να είναι ένας άνθρωπος με τον οποίο εμείς δεν θα θέλαμε να είχαμε καμία σχέση. Αντιμετωπίζοντας έτσι τα πράγματα μένουμε εντελώς αδιάφοροι ως προς το ουσιαστικό θέμα του διαλόγου, το οποίο δεν είναι τόσο πολύ ο ορισμός της ανδρείας ή της οσιότητας, όσο το να μπορέσω εγώ ο ίδιος να μάθω τι είναι αυτό που χρειάζομαι για να ζήσω καλά.

Ε.Φ.: Εγώ ως αναγνώστης πλέον...

Α.Ν.: Εγώ ως άτομο και ως αναγνώστης. Ο μόνος τρόπος να το καταλάβω αυτό είναι να αναγκαστώ εγώ ο ίδιος, όχι μόνο να πάω στο γραφείο μου και να γράψω ένα άρθρο για τα προβλήματα του σωκρατικού ορισμού της

οσιότητας ή τις λαθροχειρίες του Σωκράτη στη συζήτηση με τον Πάλο ή τον Ευθύφρονα, αλλά να πάω στο γραφείο μου και να βρω εγώ ο ίδιος τι είναι αναγκαίο για να ζήσω εγώ καλά. Αυτό που κάνει ο Πλάτων είναι να μας βάλει σε αυτή τη θέση, αλλά και να μας κάνει να νομίζουμε ότι δεν είμαστε σε αυτή τη θέση, ότι εμείς είμαστε με τη μεριά του Σωκράτη, ότι εμείς ξέρουμε. Αλλά δεν είναι τόσο εύκολο να βρεθείς στην πλευρά του Σωκράτη, διότι ουσιαστικά δεν ξέρουμε, ούτε και ο Σωκράτης ξέρει, τι είναι η οσιότητα, τουλάχιστον έτσι μας λέει. Εφόσον δεν ξέρουμε, δεν είμαστε στην πλευρά του Σωκράτη, διότι αν ήμαστε στην πλευρά του Σωκράτη θα έπρεπε να κάνουμε ό,τι κάνει και αυτός, ο οποίος εγκαταλείπει τη δουλειά του –ήταν γλύπτης–, αφιερώνει τη ζωή του στη φιλοσοφική έρευνα, και μετατρέπει τη φιλοσοφική έρευνα σε φιλοσοφική ζωή, σε τέχνη του βίου. Εάν δεν τον ακολουθήσουμε σε αυτό, προδίδουμε κάτι, και αυτό που προδίδουμε είναι οι ίδιες μας οι πεποιθήσεις.

Ε.Φ.: Δεύτερο συναφές ερώτημα. Συζητάς, επίσης, διεξοδικά τη φύση και λειτουργία της σωκρατικής ειρωνείας στον πρώιμο και ύστερο Πλάτωνα. Είναι ο Σωκράτης ειλικρινής όταν δηλώνει ότι «δεν γνωρίζει τι είναι η αρετή» ή «υποκρίνεται» άγνοια, π.χ. για παιδαγωγικούς σκοπούς; Φαίνεται να δέχεται μία «αναθεωρημένη» εκδοχή της ερμηνείας του Βλαστού ότι ο Σωκράτης είναι πράγματι ειλικρινής ως προς το ότι δεν διαθέτει ένα είδος «σκληρής» γνώσης της αρετής, ωστόσο, διαθέτει μια πιο «περιορισμένη» ή «μετριοπαθή» γνώση που προκύπτει από την ελεγκτική πρακτική. Έχω όμως την εντύπωση ότι, για σένα, η πραγματική σωκρατική ειρωνεία δεν φαίνεται να συνίσταται στη διάσταση μεταξύ αυτού που ο Σωκράτης λέει και αυτού που εννοεί, αλλά μεταξύ αυτού που ο Σωκράτης γνωρίζει ή δεν γνωρίζει και του τρόπου με τον οποίο ζει. Το πραγματικό «μυστήριο» του Σωκράτη, αν σε καταλαβαίνω σωστά, είναι πώς να συμπιλωσουμε το γεγονός ότι ο Σωκράτης είναι ειλικρινής με προς το ότι δεν διαθέτει ρητή και τεχνικά διαρθρωμένη γνώση της αρετής με το γεγονός ότι ταυτόχρονα καταφέρνει να δίνει όσο κανείς άλλος ένα τόσο ισχυρό παράδειγμα ενάρετης ζωής.

Α.Ν.: Κοίταξε, δεν συμφωνώ με τον Βλαστό σε αυτό το θέμα καθόλου. Εγώ δεν δέχομαι ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ ελεγκτικής και επιστημονικής γνώσης, η οποία είναι στην ουσία η γνώση της *Πολιτείας*. Επομένως, όταν ο Σωκράτης λέει «δεν ξέρω τι θα πει αρετή», το λέει απολύτως ειλικρινά, δεν υπάρχει μια δεύτερη έννοια με την οποία «ξέρει». Αυτή ήταν η θέση του Βλαστού, ότι δηλαδή ο Σωκράτης δεν έχει επιστημονική γνώση, αλλά έχει ελεγκτική γνώση. Προσωπικά, όμως, δεν νομίζω ότι ο Σωκράτης έχει ελεγκτική γνώση, γιατί δεν ξέρω τι θεωρεί ο Σωκράτης ως κριτήριο της γνώσης ή της αλήθειας, δεν έχω ιδέα γι' αυτό. Οπότε του Βλαστού, και μάλλον η παραδεδομένη άποψη αυτή τη στιγμή, είναι ότι ο Σωκράτης έχει έναν παιδαγωγικό στόχο: λέει ότι δεν ξέρει, αλλά σε

αφήνει να καταλάβεις ότι ξέρει ελεγκτικά για να σε κάνει κι εσύ να προσπαθήσεις να τον ακολουθήσεις. Αλλά δεν νομίζω ότι ο Σωκράτης πιστεύει ότι έχει οποιαδήποτε γνώση, διότι αν είχε οποιαδήποτε γνώση ο Σωκράτης δεν θα μπορούσε να πει ψέματα [γέλια]. Δεν μπορεί για τον λόγο ότι, κατά την άποψη του ίδιου του Βλαστού, αν πει ψέματα ο Σωκράτης, κάνει ήδη κάποια αδικία. Έστω κι αν νομίζει ότι ο μόνος τρόπος για να μάθεις τι είναι αρετή είναι να το βρεις μόνος σου [να μην στο πεί δηλαδή ο ίδιος], ο τρόπος να σε κάνει να το μάθεις μόνος σου δεν είναι να σου πει «εγώ δεν ξέρω». Διότι ποιος ξέρει τι αποτέλεσμα θα έχει αυτό; Μπορεί να έχει το αποτέλεσμα να συνεχίσεις να θέλεις να μάθεις, μπορεί να έχει όμως και το αποτέλεσμα να πεις «εφόσον όλος ο κόσμος δεν το ξέρει, πώς μπορώ εγώ να νομίσω ότι το ξέρω»; Εγώ νομίζω ότι ο Σωκράτης είναι εντελώς ειλικρινής και ότι ακριβώς αυτή η ειλικρίνεια είναι που αποτελεί τη σωκρατική ειρωνεία: διότι, όντας εντελώς ειλικρινής, καθώς δεν ξέρει τι είναι η αρετή, καταφέρνει να ζήσει τη ζωή της αρετής. Εδώ έγκειται η ειρωνεία του Σωκράτη...

Ε.Φ.: Εγώ θεωρούσα ότι η ειρωνεία βρίσκεται ανάμεσα στο ότι δεν έχει ρητή γνώση του τι είναι αρετή και εντούτοις καταφέρνει να ζήσει ενάρετα...

Α.Ν.: Όχι, δεν έχει γνώση ρητή ή υπόρρητη, δεν κάνει καν τον διαχωρισμό. Δεν έχει θεωρία, δεν έχει επιστημολογία ο Σωκράτης. Αυτός λέει, «αν μπορούσα να σας πω τι είναι, θα το ήξερα». Από εκεί και πέρα, ούτε καν να το πει δεν μπορεί να μπορεί καν να προσφέρει έναν προσωρινό ορισμό. Και το θέμα είναι, ενώ δεν ξέρει τι είναι η αρετή, φαίνεται να πιστεύει ότι η γνώση αυτή είναι αναγκαία συνθήκη, τουλάχιστον για να ζήσει σωστά και με αρετή. Και ο ίδιος ζει τη ζωή της αρετής.

Ε.Φ.: Αυτό είναι το παράδοξο...

Α.Ν.: Ακριβώς. Εγώ βλέπω τη σωκρατική ειρωνεία να είναι ακόμα πιο βαθειά απ' ό,τι την έχει δει ο Βλαστός ή άλλοι. Η ειρωνεία είναι ότι ο ίδιος ο Σωκράτης δεν μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα: «Πώς τα καταφέρα;» [γέλια]. Τώρα, το ζήτημα είναι αν πιστεύει ότι έχει ζήσει σωστά ή όχι. Στην *Απολογία* φαίνεται να πιστεύει ότι έχει ζήσει σωστά. Τουλάχιστον ξέρει ότι ποτέ δεν έκανε τίποτα το λανθασμένο ηθικά –αυτό το ξέρει. Από την άλλη πλευρά, όμως, εφόσον δεν ξέρει τι είναι αρετή, δεν μπορεί να είναι εντελώς σίγουρος ότι δεν έχει κάνει κάτι κακό. Αυτό που ξέρει είναι ότι δεν γνωρίζει ο ίδιος να έχει κάνει τίποτα κακό ξέροντας ότι είναι κακό, το οποίο ίσως και να είναι τελικά ο ίδιος ο ορισμός της αρετής. Αλλά ο ίδιος ο Σωκράτης δεν το λέει ποτέ αυτό. Και αυτό το μυστήριο, αυτή η αδιαφάνεια...

Ε.Φ.: ...Είναι αυτή που επιτρέπει αργότερα την πρόσληψη ή την οικειοποίησή του, όπως λες, από μεταγενέστερους στοχαστές...

Α.Ν.: ...Ακριβώς, επειδή υπάρχουν διάφοροι τρόποι για να προσπαθήσει κανείς να λύσει το πρόβλημα αυτών των τριών προκειμένων, οι οποίες ουσιαστικά είναι αντιφατικές, και εκεί επάνω γίνεται...

Ε.Φ.: ...Η επεξεργασία, ας πούμε, του προβλήματος από τους μεταγενέστερους.

Α.Ν.: ...Ακριβώς...

Ε.Φ.: Ωραία. Ας επιστρέψουμε για λίγο στη διάκριση μεταξύ των τριών παραλλαγών της τέχνης του βίου. Όπως λες, το πρώιμο σωκρατικό μοντέλο είναι μεν καθολικευτικό [universalist], με την έννοια ότι δέχεται πως η φιλοσοφική ζωή είναι η καλύτερη ζωή...

Α.Ν.: Όχι η φιλοσοφική ζωή γενικά, η φιλοσοφική ζωή ενός συγκεκριμένου τρόπου φιλοσοφίας, δηλαδή η εφαρμογή της διαλεκτικής, της λογικής, του λόγου γενικά...

Ε.Φ.: Εντάξει... είναι όμως ταυτόχρονα, όπως ανέφερες πριν, απλά προτρεπτικό, δεν προσφέρει, δηλαδή, λογικά επιχειρήματα για να πείσει αυτόν που δεν ενδιαφέρεται ή διαφωνεί.

Α.Ν.: Σωστά.

Ε.Φ.: Η δεύτερη σωκρατική παραλλαγή, στα μέσα και ύστερα έργα του Πλάτωνα, από την άλλη πλευρά, προσφέρει ένα μοντέλο που είναι ταυτόχρονα, όπως λες, καθολικευτικό και ισχυρά κανονιστικό. Το τρίτο σωκρατικό μοντέλο, όμως, εκφράσεις του οποίου βρίσκουμε στο έργο των Μονταίνι, Νίτσε και Φουκώ, δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο.

Α.Ν.: Σωστά.

Ε.Φ.: Ας μένουμε, λοιπόν, για λίγο σε αυτό. Έχω την εντύπωση ότι το επίκεντρο σου είναι πως οι τρεις αυτοί στοχαστές με μία έννοια «αδειάζουν» το περιεχόμενο της σωκρατικής ζωής κρατώντας απλώς το «κένυφος» της, δηλαδή την ιδέα ότι η φιλοσοφία αποτελεί ένα είδος φροντίδας ή επιμέλειας του εαυτού.

Α.Ν.: Επιμέλεια, διότι έτσι ακριβώς υπάρχει στον Πλάτωνα: «επιμελείσθαι εαυτού».

Ε.Φ.: Ωραία... Κρατούμε, λοιπόν, αυτό το «κένυφος», ότι η φιλοσοφία αποτελεί ένα είδος επιμέλειας του εαυτού, ανεξαρτήτως του πόσο διαφορετικά αντιλαμβάνεται ο καθένας αυτήν την «επιμέλεια», και το ερώτημά μου εδώ είναι μήπως αυτός ο «φορμαλισμός» ενέχει κάποια προβλήματα. Ένα από τα ερωτήματα είναι το εξής: είναι κάθε μοντέλο «επιμέλειας του εαυτού» τόσο καλό όσο και οποιοδήποτε άλλο; Ποια είναι τα κριτήρια που μας επιτρέπουν να διαλέξουμε αυτό και όχι ένα άλλο μοντέλο; Και τι είδους κριτήρια είναι αυτά;

Α.Ν.: Ας ξεκινήσουμε λέγοντας ότι ο διαχωρισμός ανάμεσα στο «κένυφος» και το «περιεχόμενο» κατά κάποιον τρόπο παρακάμπτε το ερώτημα. Γιατί εγώ δεν θα έλεγα ότι αυτό που παίρνουν οι Νίτσε, Μονταίνι και Φουκώ είναι το «κένυφος»· εγώ θα έλεγα ότι αυτή είναι η ουσία, ότι ουσία εδώ ουσιαστικά δεν υπάρχει, ότι το περιεχόμενο που δίνει ο Σωκράτης στην τέχνη του βίου είναι ένα από τα πολλά περιεχόμενα που μπορεί να υπάρχουν. Με άλλα λόγια, οι μεταγενέστεροι στοχαστές δεν «αφαιρούν» το περιεχόμενο, το περιεχόμενο είναι απλώς ο τρόπος με τον οποίο εφαρμόζεται ένας τρόπος ζωής που συνεπάγεται τη συνεχή εξερεύνηση του πώς πρέπει να ζήσει κανείς. Αυτό είναι το πιο δύσκολο απ' όλα· από κει και πέρα το περιεχόμενο που θα δώσεις είναι κάτι συμβατικό που θα το αποφασίσει ο καθένας. Δεν θα έλεγα,

λοιπόν, ότι η έννοια της «επιμέλειας του εαυτού» αποτελεί «κένυφος». Αλλά αυτό δεν είναι και τόσο σημαντικό. Το ερώτημα όμως που εγείρεις είναι πάρα πολύ σημαντικό, και πάντα εγείρεται. Μάλιστα, ένας Έλληνας φίλος μου, διανοούμενος, με ρώτησε κάποια στιγμή όταν συζητούσαμε αυτό το θέμα: «Καλά, η Μαντόνα και ο Σωκράτης είναι το ίδιο;». Δηλαδή, αν δείς την Μαντόνα ως κάποια που εφαρμόζει μια τέχνη, λες, «Τι Μαντόνα, τι Σωκράτης;». Αυτό βέβαια, δεν ισχύει. Αν αυτή είναι η συνέπεια της άποψής μου, τότε έχουμε προβλήματα. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζω αυτό το ζήτημα είναι να «παρακάμψω», τρόπον τινά, το ερώτημα και να σου πω: το μοντέλο που χρησιμοποιώ για την τέχνη της ζωής είναι η τέχνη. Υπάρχουν στην τέχνη κριτήρια που μας λένε ποιο είναι το καλύτερο μυσθιόστημα του κόσμου, ποιος είναι ο μεγαλύτερος ζωγράφος, ποιος είναι ο μεγαλύτερος μουσουργός; Όχι, και αυτό είναι προφανές. Δεν μπορείς να πεις ότι ο Αισχύλος είναι καλύτερος από τον Ευριπίδη ή ότι ο Ευριπίδης είναι καλύτερος από...

Ε.Φ.: ...Δεν ξέρω, είναι προφανές; Θέλω να πω ότι και στη συζήτηση για τη λογοτεχνία ή την τέχνη υπάρχουν διαχωρισμοί, π.χ. όλη η συζήτηση υπέρ ενός «κανόνα» κειμένων ή έργων.

Α.Ν.: ...Δεν είπα ότι δεν υπάρχουν διαχωρισμοί, ρώτησα αν υπάρχει μέθοδος να αποφασίσουμε ποιος είναι ο καλύτερος. Αν δεν μπορούμε να το πούμε αυτό, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να κάνουμε διαχωρισμούς. Αν πάρουμε, ας πούμε, τον Προυστ από τη μια μεριά και τον Νταν Μπράουν (που έγραψε τον *Κώδικα Ντα Βίντσι*) από την άλλη, ε, μάλλον καλύτερος θα είναι ο Προυστ· και δεν είναι ανάγκη η σύγκριση να είναι τόσο γελοία, μπορείς να μιλήσεις για τον Προυστ και την Τζέιν Όστιν...

Ε.Φ.: Ναι, αλλά και πάλι υπάρχουν κάποια κριτήρια. Τι είναι αυτά; Μπορεί να μην είναι αυστηρά, καθολικά κριτήρια, να είναι, ας πούμε, ad hoc...

Α.Ν.: Κοίταξε, ένα ad hoc κριτήριο δεν είναι κριτήριο. Ad hoc κριτήριο σημαίνει ότι εγώ προτιμώ, π.χ., τον Προυστ γιατί μου λέει πολύ περισσότερα πράγματα για το τι είναι ο έρωτας, απ' ό,τι ο Νταν Μπράουν. Έρχεται ο άλλος, όμως, και σου λέει: «Γιατί χρειάζεται να ξέρεις για τον έρωτα, γιατί είναι αυτό καλό;». Θα του απαντήσεις, επειδή ένα βιβλίο μπορεί να σου δώσει, εκτός από μία ωραία ιστορία, που σου δίνει υποτίθεται ο Νταν Μπράουν (αν και αυτό δεν ισχύει), και έναν τρόπο να καταλάβεις μέσω αυτής της ιστορίας κάποια πράγματα για τον εαυτό σου και τον κόσμο. Και σου λέει ο άλλος: «Γιατί το θέλεις αυτό; Γιατί σ'ενδιαφέρει;». Και φτάνεις σε ένα σημείο που δεν μπορείς πια να του εξηγήσεις. Αν ο άλλος συνεχίσει να σε πιέζει για να μάθει ποιο είναι το κριτήριό σου, έτσι ώστε το κριτήριό σου να είναι και καθολικό και να έχει ουσιαστικό περιεχόμενο –να μην λες δηλαδή κάτι που τελικά είναι σαν το «Ε, ο καλύτερος είναι ο καλύτερος»– δεν θα μπορούσες ποτέ να φτάσεις σε συμφωνία. Ο άλλος μπορεί να σε πιέζει συνέχεια και δεν υπάρχει

τρόπος να τον σταματήσεις. Κι όμως, παρά ταύτα, μπορούμε στις περισσότερες περιπτώσεις να φτάσουμε σε συμφωνία. Γιατί, ουσιαστικά, αυτός που φανταζόμαστε ότι μας πιέζει είναι ο σκεπτικός του Ντεκάρτ, ο οποίος θέλει όλο και περισσότερα, θέλει κάτι εντελώς απόλυτο που δεν μπορούμε να ικανοποιήσουμε. Με τον οποιονδήποτε «κανονικό» άνθρωπο σε κάποιο σημείο θα συμφωνήσετε, ή τουλάχιστον θα διαφωνήσετε. Αλλά, παρόλο που διαφωνείτε ότι η μουσική μπαρόκ είναι, π.χ., καλύτερη από τη μουσική της κλασικής περιόδου, πάλι μπορείτε να συμφωνήσετε αν ο Μπαχ είναι καλύτερος από τον Μέντελσον. Μπορείτε, δηλαδή, να συμφωνήσετε σε πολλά επιμέρους, χωρίς να συμφωνήσετε στη γενική άποψη. Το ίδιο νομίζω ότι συμβαίνει και στη φιλοσοφία. Οι προσπάθειες, δηλαδή, που έκανε ο Πλάτων να βρει ακριβώς τα γενικά, καθολικά κριτήρια, τα οποία θα μας υποχρέωναν να έχουμε τουλάχιστον λογική συνέπεια, ήταν προβληματικές. Γιατί, «εγώ», σου λέει κάποιος, «δεν έχω λογική συνέπεια...». Ο Αριστοτέλης βέβαια έχει τεράστιο πρόβλημα με αυτό, και λέει ότι ο αντίπαλός μας που αρνείται τη σημασία της λογικής συνέπειας πρέπει να μας λείει κάτι. Αν μας λείει κάτι, θα του αποδείξουμε ότι έχει λάθος. Αν πάλι εγώ θέλω να του δείξω ότι πρέπει να δεχτεί την αρχή της μη αντίφασης, αλλά αυτός πει: «δεν με νοιάζει, εγώ φεύγω», τότε αυτός, λέει ο Αριστοτέλης, θα είναι κάτι σαν φυτό. Αλλά αν τον λείει ο Αριστοτέλης «φυτό», αυτόν δεν τον νοιάζει, αυτός είναι ευτυχέστατος, δεν έχει κανένα πρόβλημα. Δεν υπάρχει τρόπος να σε υποχρεώσει κανείς να δεχτεί την αρχή της μη αντίφασης. Αλλά ακόμα κι αν τη δεχτεί ο άλλος, εγώ πιστεύω ότι δεν μπορείς να βγάλεις πάρα πολλά πράγματα από αυτήν την αρχή. Για να το πούμε, λοιπόν, με μία πρόταση: δεν νομίζω πως η δυνατότητα να διακρίνουμε σχεδόν σε όλες τις περιπτώσεις ότι προτιμούμε το ένα από το άλλο συνεπάγεται ότι υπάρχουν καθολικά κριτήρια, με τα οποία μπορούμε να αποφασίσουμε για όλες τις περιπτώσεις. Όντως, η διαφορά μεταξύ του δογματικού και του μη δογματικού φιλοσόφου –και δεν κάνω τη διάκριση με την έννοια που τη χρησιμοποιούν οι αρχαίοι σκεπτικοί–, έγκειται σε αυτό: ενώ ο μη δογματικός φιλόσοφος λέει ότι είναι δυνατόν, είναι πιθανότατο να φτάσουμε σε σημείο όπου δεν συμφωνούμε, οπότε παύουμε εφεξής να μιλάμε, ο δογματικός φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει σημείο που να μην μπορείς να συνεχίσεις. Κι όμως, εμείς ξέρουμε ότι ο κόσμος δεν συνεχίζει. Ξέρουμε ότι –και λέμε φιλικά– «δεν μπορούμε να το συζητήσουμε παραπάνω». Εχθρικά, επίσης, αρχίζουμε μια άλλου τύπου διαμάχη. Τα περισσότερα θέματα, πάντως, μπορούμε να τα αποφασίσουμε χωρίς να φτάνουμε σε κάθε περίπτωση στο σημείο να πούμε «άντε, θα σε δείρω τώρα». Αυτό το πιστεύω σοβαρά, και από αυτό βγαίνει ότι δεν υπάρχει τέχνη του καλού βίου. [γέλια]

Βασίλης Βουτσάκης: Να επιμείνω λίγο περισσότερο σε αυτό το σημείο. Στο βιβλίο σου *Νίτσε: η ζωή ως λογοτεχνία* [εκδόσεις Αλεξάν-

δρια, 2002] υπάρχει ένα σημείο που βρίσκω πολύ ενδιαφέρον: είναι η ιδέα ότι μεταξύ αλήθειας και λάθους υπάρχει συνέχεια, ούτως ώστε δεν μπορείς να πεις ότι το λάθος είναι κάτι που οφείλεις να παραμερίσεις, και που μόνο αν το παραμερίσεις μπορείς να προχωρήσεις.

Α.Ν.: Η ιδέα είναι ότι δεν υπάρχει ένα σημείο στο οποίο να έχεις μπροστά σου μόνο την αλήθεια και τίποτα άλλο. Με αυτήν την έννοια, όπως λείει ο Νίτσε, το λάθος, το σφάλμα, είναι αναγκαίο για τη ζωή. Αν φτάσεις σε ένα σημείο όπου όλα είναι αληθινά, ο Νίτσε λέει ότι θα πεθάνεις. Εγώ λέω ότι αν δεν πεθάνεις, θα είναι όλα τετριμμένα. Δεν υπάρχει περίπτωση να έχεις μόνο αληθινές ιδέες, οι οποίες να είναι και ενδιαφέρουσες. Πάντοτε πρέπει να παίζεις μεταξύ του απόλυτα σωστού και του ενδιαφέροντος. Όπως λέει κάπου ο Νέλσον Γκούντμαν, αν ο σκοπός της επιστήμης ήταν η αλήθεια, θα καθόμασταν και θα λέγαμε: «Τώρα είναι δύο και τέταρτο, τώρα είναι δύο και τέταρτο και ένα δευτερόλεπτο... όχι... όχι... ένα δευτερόλεπτο... ένα εκατοστό του δευτερολέπτου... ένα χιλιοστό του δευτερολέπτου...», και θα μαζεύαμε εκατομμύρια εκατομμυρίων αληθών προτάσεων, χωρίς ποτέ να τις εξαντλήσουμε. Αλλά δεν είναι αυτό που μας ενδιαφέρει. Μας ενδιαφέρει να τα βάλουμε σε ένα πλαίσιο το οποίο να εξηγηθεί. Και αυτό δεν μπορεί ποτέ να είναι απόλυτα σωστό.

Β.Β.: Χρειαζόμαστε όμως το απόλυτα σωστό; Αυτή η ιδέα της ασυνέχειας, της έλλειψης συνέχειας μεταξύ αλήθειας και σφάλματος που θα δέχονταν οι αντικειμενιστές, δεν σημαίνει ότι, όταν βρισκόμαστε σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, η κρίση μας για το αν κάτι είναι σωστό προκύπτει από την εφαρμογή κάποιων κανόνων και όχι από τη σύγκριση με κάτι που είναι λιγότερο ή περισσότερο σωστό, βάσει

κάποιου κριτηρίου το οποίο θα προσδιορίζεται μόνο από τη συγκεκριμένη περίπτωση;

Α.Ν.: Η κρίση μας όμως πάντοτε συνδέεται με κάτι άλλο. Το ζήτημα είναι ότι το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο θέτεις κάτι πρέπει και αυτό να δικαιολογηθεί. Και για να το δικαιολογήσεις, πάλι θα το βάλεις σε ευρύτερο πλαίσιο. Δεν υπάρχει, όμως, ένα τελικό πλαίσιο το οποίο να μπορείς να δικαιολογήσεις εναντίον όλων που αμφιβάλουν. Όπως λέει ο Μπέρναρντ Γουίλιαμς, τι θα κάνει ο δάσκαλος όταν η μουσική αστυνομία σπάσει την πόρτα και σπάσουν και τα γυαλιά του; Και δεν είναι μόνο ότι η μουσική αστυνομία είναι παράλογη, είναι και ότι η λογική συζήτηση δεν έχει πια καμία αποτελεσματικότητα. Το θέμα δεν είναι να πω: «Αχ, αν περίμεναν οι μουσικοί και με ρωτούσαν γιατί έκανα αυτό που έκανα θα τους εξηγούσα γιατί είχα δίκιο...». Σε κάποιο σημείο η δυνατότητα της επικοινωνίας σταματά.

Β.Β.: Φαντάζομαι ότι αυτό είναι που καθιστά την αναζήτηση, η οποία βρίσκεται στη ρίζα της επιμέλειας της ζωής, κάτι τόσο ενδιαφέρον και συναρπαστικό: το ότι δεν υπάρχει ένα οριστικό τέλος στο οποίο να σταματάς και να λες «εδώ είμαστε»...

Α.Ν.: ...και παρά ταύτα συνεχίζεις...

Β.Β.: Μήπως όμως στην αναζήτηση αυτή ενυπάρχει ένα αίτημα να συνεχίζεις προς ένα τέλος, το οποίο, μολονότι δεν θα φθάσεις ποτέ, την καθιστά άξια να την επιχειρείς, ένα αίτημα δηλαδή το οποίο έχει αξία αυτό καθ' εαυτό, ένα αίτημα κανονιστικό;

Α.Ν.: Για τους ανθρώπους οι οποίοι δέχονται αυτήν την άποψη, βεβαίως. Τουλάχιστον, έτσι νομίζω εγώ. Όμως δεν μπορώ να αποδείξω σε κάποιον που δεν ενδιαφέρεται να ακολουθήσει αυτόν τον δρόμο, ότι πρέπει να το κάνει. Και πάλι θα επιστρέψω στις τέχνες: νομίζω, ας πού-

με, ότι η ζωή του ζωγράφου είναι ο καλύτερος τρόπος να ζει κανείς και ότι ο καλύτερος τρόπος να ζωγραφίζει κανείς είναι με το δικό μου στυλ. Αυτό δεν σημαίνει ότι θέλω όλος ο κόσμος να ζωγραφίζει με το δικό μου στυλ, ούτε, πολύ περισσότερο, ότι πρέπει όλοι οι άνθρωποι να ζωγραφίζουν. Νομίζω ότι είναι ένας τρόπος ζωής. Τώρα, αν με ρωτούσατε αν πιστεύω πως όλοι οι άνθρωποι πρέπει να ζήσουν με κάποιο τρόπο ο οποίος να χρησιμοποιεί όλες τις ικανότητές τους, θα απαντούσα ότι ούτε καν αυτό υποστηρίζω. Δεν ξέρω αν μπορώ όντως να πείσω κάποιον, ο οποίος το μόνο που θέλει είναι να διασκεδάει, ότι αυτό είναι χειρότερο από αυτό που κάνω εγώ. Το μόνο που γνωρίζω είναι ότι αυτό που κάνω εγώ είναι το καλύτερο που μπορώ να κάνω εγώ. Ορισμένους ανθρώπους μπορώ να τους πείσω. Στο κάτω-κάτω της γραφής, γι' αυτόν τον λόγο διδάσκω. Επομένως, υπάρχει η δυνατότητα συνεννόησης, αλλά δεν υπάρχει η βεβαιότητα ότι μπορώ να συνεννοηθώ με όλους.

Β.Β.: Φαντάζομαι ότι κατά τη φροντίδα του εαυτού παίζουν ρόλο και ηθικά κριτήρια. Η φροντίδα του εαυτού εμπεριέχει τη μέριμνα περί το αγαθό, τη δικαιοσύνη ή την άσκηση των αρετών. Από την άλλη, η ανάγνωση του Νίτσε που προτείνεις μου δίνει την εντύπωση ότι οι ηθικές αξίες δεν έχουν αυτοτέλεια, δεν έχουν έρμα, αλλά πρέπει να ενταχθούν σε κάτι άλλο προκειμένου η ζωή να αποκτήσει ενόπτητα και αρμονία.

Α.Ν.: Εννοείς πως υποστηρίζω ότι αυτό το κάτι άλλο στο οποίο πρέπει να αναχθούν είναι αισθητικές αξίες; Δηλαδή, ότι όλες οι αξίες είναι αισθητικές;

Ε.Φ.: Ναι, αυτό είναι το κρίσιμο ερώτημα...

Α.Ν.: Στα αγγλικά υπάρχει η διάκριση μεταξύ του ethical (ηθικό με την ευρεία έννοια) και του

ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ
εκδόσεις Νεφέλη
www.nnet.gr



Arlette Farge Η ΓΕΥΣΗ ΤΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ



Το δοκίμιο της ιστορικού Arlette Farge για το «πώς κάνουμε ιστορία» εκκινεί από τον στοχασμό πάνω στην εμπειρία του αρχείου και την καθημερινότητα της έρευνας. Με οδηγό την αντίληψη του Μίσελ Φουκώ για τον χαρακτήρα του αρχείου, η Arlette Farge προτείνει μια νηφάλια ισορροπία ανάμεσα στην κοινωνική ιστορία και σε εκείνες τις προσεγγίσεις που, αφενός εκλαμβάνουν τους λόγους του αρχείου ως γεγονότα και αφετέρου, φέρνουν στο προσκήνιο τις τεχνικές με τις οποίες οι ιστορικοί προσδίδουν πλοκή στο αρχειακό υλικό. Το αρχείο έχει γούστο, έχει μια ομορφιά που προκαλεί την επιθυμία όσων λόγω εκπαίδευσης ή από κλίση επιμένουν να ξαφνιάζονται από το παρελθόν. Η κοπιαστική ρουτίνα της αρχειακής έρευνας ασκεί γοητεία, έλκει υποσχόμενη τη συγκίνηση που προκαλεί ένα περίσσειμα ζωής από τα ίχνη και τα αποσπάσματα του παρελθόντος. Τέλος, το αρχείο, μεταφορικά, διεγείρει τη γύση, καθώς η σωματική προσέγγιση του υλικού ξυπνά όλες τις αισθήσεις: το πιάνεις στα χέρια, το διατρέχεις με τα μάτια, αναπνέεις την παλιά σκόνη πάνω στο δέρμα και το χαρτί αποκτάς υπερευαίσθησία στους ήχους που μέσα στην ησυχία της αίσθησας διακόπτονται το θρόισμα των σελίδων που γυρίζουν. Η εμπειρία του αρχείου μοιάζει να ζωντανεύει ένα παιχνίδι ανάμεσα στα ίχνη και τις σιωπές, ανάμεσα στην παρουσία του παρελθόντος και την απουσία του ή την έλλειψή του στο παρόν. Η αφορμή είναι όμως τόσο καθοριστική ώστε να παρακινήσει τη συγγραφέα, παράλληλα με την επιστημολογία της ιστορικής γνώσης, να επιχειρεί και ένα είδος εθνογραφίας των θαμώνων του αρχείου που είναι, συνήθως, επαγγελματίες ιστορικοί. Το αποτέλεσμα είναι ένα πρωτότυπο και εξαιρετικά καλογραμμένο δοκίμιο που αποτυπώνει έναν στοχαστικό προβληματισμό για τις διαδικασίες της ιστορικής έρευνας και γνώσης, ενώ παράλληλα συμπυκνώνει τις τρέχουσες συζητήσεις γύρω από τα ζητήματα της μεθοδολογίας και θεωρίας της ιστορίας. Το βιβλίο απευθύνεται τόσο σε ιστορικούς και κοινωνικούς επιστήμονες που ασχολούνται με την αρχειακή έρευνα όσο και σε όλους εκείνους που ενδιαφέρονται για το παρελθόν και την προσέγγισή του.

moral (ηθικό με τη στενή έννοια). Το ηθικό με την ευρεία έννοια χρησιμοποιείται με τη σωκρατική έννοια: αναφέρεται στο πώς θέλει κανείς να ζήσει. Το ηθικό με τη στενή έννοια είναι κάτι πολύ πιο περιορισμένο, που βασίζεται στην έννοια της απορριψιμότητας των αξιών.

Ε.Φ.: Κανονιστικότητα και καθολικότητα...

A.N.: Εγώ θα επιχειρούσα να ξεχωρίσω το ένα από το άλλο. Θα έλεγα ότι οι αρχές που εμείς αποκαλούμε ηθικές με τη στενή έννοια δεν είναι κατ' ανάγκην κανονιστικές με την πολύ ισχυρή έννοια. Είναι, αντίθετα, αρχές που διέπουν τη συμπεριφορά μας απέναντι σε άλλα άτομα. Όχι τόσο την ατομικότητά μας, αλλά την κοινωνικότητά μας. Δεν νομίζω ότι, επειδή έχουν αυτό το αντικείμενο, χρειάζονται ισχυρότερο έρεισμα από ό,τι άλλες αρχές. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι ηθικές αρχές ανάγονται σε αισθητικές. Σημαίνει ότι δεν έχουν απόλυτο έρεισμα, αλλά παρά ταύτα διαθέτουν όση κανονιστικότητα διαθέτουν και άλλες αρχές. Μπορεί όμως κάλλιστα κάποιοι να αρνηθεί την κανονιστικότητά τους. Φερ' ειπείν, κάποιος λέει ότι έχει το δικαίωμα να σκοτώνει όποιον θέλει και σκοτώνει. Τι θα κάνουμε με αυτόν τον άνθρωπο; Απλούστατα θα τον δέσουμε. Δεν θα συζητήσουμε αν πρέπει να σκοτώνει ή όχι. Και εδώ δεν νομίζω ότι υπάρχει η δυνατότητα να πείσεις έναν τέτοιο άνθρωπο, ο οποίος ό,τι κι αν του πεις θα σου αντιτάξει: «γιατί...». Η συζήτηση μαζί του θα φτάσει σε ένα σημείο στο οποίο δεν υπάρχει έδαφος για περισσότερη συνεννόηση. Το κρίσιμο, λοιπόν, είναι ότι ο διαχωρισμός δεν γίνεται μεταξύ της αισθητικής, της ηθικής με τη στενή έννοια και της ηθικής με την ευρεία έννοια. Δεν γίνεται βάσει του τρόπου με τον οποίο δικαιολογούνται αυτές οι αξίες. Γίνεται βάσει του περιεχομένου τους: οι ηθικές αξίες με τη στενή έννοια αναφέρονται στις σχέσεις μας με άλλα άτομα, οι ηθικές αξίες με την ευρεία έννοια έχουν να κάνουν γενικά με τον τρόπο ζωής μας, που περιλαμβάνει πολύ περισσότερα ζητήματα από το πώς συμπεριφερόμαστε απέναντι στους άλλους, οι δε αισθητικές αξίες αναφέρονται στην τέχνη. Μπορεί να υπάρχουν πάρα πολλές ομοιότητες μεταξύ τους, π.χ. ως προς τον τρόπο με τον οποίο τις δικαιολογούμε, αλλά δεν νομίζω ότι ανάγονται οι μιν στις δε. Δεν ισχυρίζομαι ότι δεν υπάρχουν αξίες άλλες από τις αισθητικές – κάθε άλλο. Προσπαθώ να πω ότι εκτός από τις μοραλιστικές αξίες, οι οποίες έχουν αποκτήσει ιμπεριαλιστική κυριαρχία –όχι τόσο στην ίδια μας τη ζωή, αλλά μάλλον στη σκέψη μας για τη ζωή–, υπάρχουν πάρα πολλές αξίες που δεν είναι ηθικές, τις οποίες εφαρμόζουμε και για τις οποίες θαυμάζουμε ή απορρίπτουμε άνθρωποι.

Ε.Φ.: Μεταξύ των μη ηθικών αξιών περιλαμβάνει και τη φιλία. Άλλωστε το σεμινάριο, που διοργανώνεις φέτος στο Πρίνστον με τον Τομ Λάκερ, καθηγητή Ιστορίας στο Μπέρκλεϊ (και στενό φίλο σου από παλιά), είναι αφιερωμένο στη φιλία, την οποία θεωρείς παράδειγμα μη ηθικής με τη στενή έννοια αξίας. Ποιο είναι το μη ηθικό περιεχόμενό της;

A.N.: Το ζήτημα είναι ότι γενικά με τους φί-

λους μας συμπεριφερόμαστε κατά τρόπο που συναρτάται με το πώς είναι αυτοί οι ίδιοι. Όταν σκέφτεται κανείς τι είναι το δίκαιο, αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο θα συμπεριφερθεί στους συναθρώπους του. Η κατηγορία στην οποία εντάσσει τον αποδέκτη της συμπεριφοράς του είναι όσο γίνεται πιο γενική. Ο τρόπος με τον οποίο θα συμπεριφερθεί απέναντί του πρέπει να είναι ίδιος σε κάθε περίπτωση. Εάν απέναντί σου κάνω το Α για τον λόγο Β, απέναντι στον Βασίλη πρέπει να κάνω, αν όχι το Α, τουλάχιστον ό,τι απαιτεί η κατάσταση για τον λόγο Β. Με τους φίλους μας όμως δεν σκεφτόμαστε έτσι – ούτε όταν συγκρίνω πώς συμπεριφερόμαι στον φίλο μου σε σχέση με τους άλλους, ούτε όταν συγκρίνω πώς συμπεριφερόμαι στον ένα φίλο μου σε σχέση με τον άλλο φίλο μου. Εκεί υπάρχουν διαφορές. Υπάρχουν πράγματα που θα πω στον ένα φίλο και δεν θα πω στον άλλον, θυσίες που θα κάνω για τον ένα φίλο μου και δεν θα κάνω για τον άλλο. Και φυσικά θυσίες που θα έκανα για τους φίλους μου και που, ούτε κατά διάνοια, δεν θα έκανα για τους άλλους. Το πρόβλημα εδώ είναι ο τρόπος με τον οποίο οι ηθικές αξίες μπορούν να δικαιολογήσουν τη συμπεριφορά μας απέναντι στους φίλους, αν νοηθούν, π.χ., καντιανό ή ωφελμιστικά, και θεωρηθούν συνεπώς ως καθολικές. Μια δυνατή προσέγγιση είναι να πεις ότι πρέπει να συμπεριφέρεσαι διαφορετικά στον φίλο σου από ό,τι στους άλλους, αλλά ότι είναι απαραίτητο να έχεις φίλους. Έτσι όλοι οι άνθρωποι έχουν φίλους: και ναι μεν στον φίλο του ο καθένας συμπεριφέρεται διαφορετικά από ό,τι στους άλλους, αλλά αυτό εντάσσεται στη γενική αρχή ότι «άλλο ο φίλος, άλλο ο καθένας». Δεν πιστεύω ότι αυτή η προσέγγιση μπορεί να γίνει δεκτή. Αν θέλουμε κάτι να είναι κανονιστικό, όπως λέγαμε πριν, πρέπει να ενέχει τις έννοιες του καθήκοντος και της αναγκαιότητας. Και δεν κατανοώ πώς μπορούμε να πούμε ότι είναι υποχρεωτικό να έχει κανείς φίλους. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν θα ζήσουμε καλά αν δεν έχουμε φίλους; Δεν γνωρίζω αν αυτό ισχύει. Αντίθετα, θα μπορούσαμε ίσως να δεχθούμε ότι είμαστε υποχρεωμένοι, αν δώσαμε μια υπόσχεση, να την τηρήσουμε: αν δε ο σκεπτικός, που λέγαμε πριν, αντιτάξει ότι δεν είναι υποχρεωμένος να τηρεί τις υποσχέσεις του, υπάρχουν τρόποι για να πεισθεί – τουλάχιστον μέχρις ενός βαθμού.

Ε.Φ.: Οπότε το ότι η φιλία δεν είναι ηθική αξία με τη στενή έννοια της καθολικεύσιμης και κανονιστικής αξίας δεν σημαίνει ότι δεν είναι αξία, ενδεχομένως και ηθική με την ευρεία έννοια...

A.N.: Ακριβώς... Η φιλία είναι ηθική αξία με την ευρεία του όρου έννοια. Άλλωστε δεν αποκλείεται μεταξύ των ηθικών αξιών με την ευρεία έννοια να υπάρχουν και αισθητικές αξίες. Θα μπορούσε να γίνει δεκτό ότι το γένος είναι οι ηθικές αξίες με την ευρεία έννοια, ενώ οι ηθικές αξίες με τη στενή έννοια και οι αισθητικές αξίες αποτελούν δύο διαφορετικά είδη. Στην περίπτωση αυτή τη φιλία θα την τοποθετούσα στις αισθητικές αξίες. Αλλά

αξίζει να σημειωθεί ότι οι αισθητικές αξίες δεν περιορίζονται στη διασκέδαση. Αποτελούν μια οικογένεια αξιών που δεν ισχύουν για να σε συνδέσουν με τους συναθρώπους σου, αλλά για να σε διαφοροποιήσουν από τους συναθρώπους σου. Να σε κάνουν να κάνεις κάτι το ατομικό, το ιδιουσυγκρασιακό, το δικό σου. Και αυτό είναι κάτι που, νομίζω, θαυμάζουμε σε όλον τον κόσμο. Θαυμάζουμε τους ανθρώπους που μπορούν να διαχωρίσουν τον εαυτό τους από τους άλλους. Ο λόγος που ονομάζω αυτές τις αξίες αισθητικές είναι γιατί γενικά βλέπουμε καλύτερα τη λειτουργία τους στην τέχνη. Ποιοι είναι οι καλλιτέχνες που θαυμάζουμε και θεωρούμε μεγάλους; Είναι εκείνοι που στέκονται διαφορετικά, που φαίνονται διαφορετικοί, που αλλάζουν την κατάσταση.

Ε.Φ.: Από την άλλη, υπάρχουν καλλιτέχνες που θαυμάζουμε, αλλά ταυτόχρονα θεωρούμε ότι υπηρετούν ένα κακό είδος τέχνης. Μιλώ για τη μοναδικότητα, από τη μία πλευρά, το περιεχόμενο, από την άλλη...

A.N.: Θα έλεγα ότι πρόκειται για τη σχέση μεταξύ της μη ηθικής αξίας με τη στενή έννοια του όρου και της ηθικής αξίας με τη στενή έννοια. Από την άποψη αυτή, υπάρχει η δυνατότητα αντινομίας, και μάλιστα σφοδρής, μεταξύ των δύο αυτών οικογενειών αξιών. Είναι δε ενδιαφέρον ότι οι περισσότεροι άνθρωποι, και μάλιστα οι σκεπτόμενοι, θα υποστήριζαν ότι σε τέτοια περίπτωση πρέπει να επικρατήσει η ηθική αξία με τη στενή έννοια. Εγώ, ωστόσο, δεν θα ήμουν τόσο σίγουρος ότι αυτό πρέπει να συμβαίνει πάντοτε. Για να απελευθερωθεί, φερ' ειπείν, η νεώτερη Ελλάδα από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, χρειάσθηκε να πούμε μερικά ψέματα, να σκοτώσουμε ορισμένους ανθρώπους ή να κάνουμε κάποια πλιόσιακα – δηλαδή να κάνουμε πράξεις που παραβιάζουν ηθικές αξίες με τη στενή έννοια... Θα μου πεις όλα αυτά έγιναν για έναν υπέρτερο σκοπό, για να απελευθερωθούμε από τον τύραννο. Ο σκοπός όμως της απελευθέρωσης δεν είναι ηθικός: τον θέτουμε εμείς, άρα εξαρτάται από εμάς, είναι υποθετικός. Αυτό είναι ένα συνθηκόστατο φαινόμενο. Γενικότερα: οι μεγάλες προσωπικότητες είναι εκείνες ακριβώς που καταστρέφουν μια αξία την οποία οι άλλοι θεωρούσαν ως τότε απόλυτη, φαίνονται σαν να είναι ανήθικοι άνθρωποι και σιγά-σιγά επιβάλλονται σαν να είχαν διαπράξει μια ηθική πράξη...

Ε.Φ.: Θέτουν νέους στόχους...

A.N.: Ακριβώς. Όπως ο Μανέ θεωρήθηκε ότι ζωγραφίζει εντελώς άσχημα όταν, το 1860, ζωγράφησε την *Ολύμπια*, και σήμερα μας φαίνεται καταπληκτικός.

B.B.: Είπες ότι συχνά υπάρχουν εντάσεις και συγκρούσεις μεταξύ διαφόρων αξιών και ότι πολύ συχνά τέτοιες συγκρούσεις δεν χρειάζεται να αρθούν πλήρως στη ζωή ενός ανθρώπου. Στο *Νίτσε: Η ζωή ως λογοτεχνία* επανειλημμένα αναφέρεσαι στην ενότιη και την αρμονία πτυχών του βίου, «σημαντικών» και «ασήμαντων». Σπεύδεις να υπογραμμίσεις όμως ότι η απλή συνοχή δεν αρκεί: μια πολύ συνεκτική και ισορροπημένη ζωή απέχει από

αυτό που σε ενδιαφέρει. Και εδώ υπεισέρχεται η κατηγορία του ύφους. Πώς αναγνωρίζουμε το ύφος στη ζωή των ανθρώπων που θαυμάζουμε; Διαφέρει –και αν ναι, σε τι– από το κάλλος, την κομψότητα, τη χάρη, τη γοητεία;

A.N.: Δεν μου φαίνεται ότι μπορούμε να δώσουμε μια γενική απάντηση στο ερώτημα αυτό, για τον ίδιο λόγο που δεν μπορούμε να δώσουμε μια φιλοσοφική απάντηση στο ερώτημα τι είναι καλή τέχνη. Αν ξέραμε τι σημαίνει επιτυχία στην τέχνη, θα μπορούσαμε να πούμε ποιος είναι ο μεγαλύτερος καλλιτέχνης, ή θα μπορούσαμε να πούμε ότι τρεις ή τέσσερις είναι στο ίδιο επίπεδο. Το ίδιο συμβαίνει με το ύφος. Το ύφος το διακρίνουμε και στην καθημερινή ζωή και στην τέχνη, και μάλιστα το παράδειγμά μας στην καθημερινή ζωή είναι κατά μέγα μέρος το ύφος όπως το βλέπουμε στην τέχνη. Δεν υπάρχει κάτι εντελώς γενικό που να παρέχει πληροφορίες. Ο τρόπος να δείξει κανείς τι είναι το ύφος είναι με παραδείγματα. Γιατί; Γιατί το να έχεις ύφος είναι ήδη επιτυχία, και δεν υπάρχουν κανόνες που θα εμπεριείχαν μια γενική περιγραφή για το πώς να επιτύχει κανείς. Πολλές φορές επιτυγχάνεις, βέβαια, γιατί ξέρεις εκ των προτέρων τι θέλεις και πώς θα το επιτύχεις. Δεν μιλώ όμως για τέτοιες περιπτώσεις. Η επιτυχία για την οποία μιλάμε τώρα φέρνει πάντοτε κάτι το καινούριο. Αυτό δεν σημαίνει ότι η διαφορά είναι το διακριτικό γνώρισμα της επιτυχίας. Η διαφορά δεν σημαίνει τίποτα.

Γιατί αμέσως τίθεται ένα επόμενο ερώτημα: Η διαφορά από τι; Πώς θα το επιτύχεις; Ό,τι και αν σου πω, που θα είναι γενικό, π.χ. αρχές του τύπου «πρέπει να προσπαθήσεις πολύ», «πρέπει να έχεις τύχη» κτλ., θα είναι τετριμμένο. Το παράδειγμα που χρησιμοποιώ συχνά είναι το εξής. Φανταστείτε ότι ρωτάω εσένα, που ξέρεις να ζωγραφίζεις: «Πώς μπορώ να ζωγραφίσω έναν σπουδαίο πίνακα;», και εσύ παίρνεις μια αυτοπροσωπογραφία του Ρέμπραντ και μου λές: «Ετσι!» Τι θα κάνω εγώ; Μπορώ να την πάρω και να την αντιγράψω. Μπορώ να την πάρω και να μάθω να ζωγραφίζω. Κι αν έχω ταλέντο, κι αν είμαι τυχερός, και αν όλα συμβάλουν, μια μέρα μπορεί να φτιάξω κάτι που να είναι τελείως διαφορετικό από τον πίνακα του Ρέμπραντ, το οποίο, λόγω ακριβώς αυτής της ενδιαφέρουσας διαφοράς, θα είναι επιτυχής πίνακας. Ενώ η προσπάθεια να ζωγραφίσω κάτι με κανόνες, κάτι που θα έκανα αν έμενα στην αντιγραφή, είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Γι' αυτό δεν μπορεί κανείς να πει ποιος είναι ο μέγας ή πώς γίνεται κανείς μέγας. Ο μέγας, ο επιτυχής, ο καλός, είναι κάτι που μόνο μόνος σου μπορείς να το διαμορφώσεις. Κι αυτό είναι κατά βάθος εκείνο που λέει ο Σωκράτης. Με αυτήν την έννοια, ο Σωκράτης δεν μπορεί να σου πει τίποτα. Μπορεί ο Σωκράτης όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων, να νόμιζε ότι αυτό δεν είναι αρκετό. Κι ο Πλάτων, όταν λέει ότι ο Σωκράτης είναι ένα δώρο των θεών,

ουσιαστικά αυτό λέει. Κανονικά, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο Σωκράτης δεν μπορεί να είναι παράδειγμα, διότι δεν είχε τη θεωρία. Κι εγώ λέω ότι μόνο παράδειγμα υπάρχει, η δε θεωρία κατασκευάζεται εκ των υστέρων και δεν μπορεί να εφαρμοσθεί.

B.B.: Σε μια ομιλία που είχες δώσει στην Ελλάδα, είχες υποστηρίξει την προκλητική, τουλάχιστον για τη χώρα μας, θέση ότι η τηλεόραση όχι απλώς αποτελεί μέρος της πραγματικότητας, αλλά μπορεί να έχει αισθητική αξία. Πώς μπορεί να έχει η τηλεόραση αισθητική αξία – και να μην αποτελεί κλωμή ανταγεία της αυθεντικής τέχνης ή, πιο φορμαλιστικά, απλό υποκατάστατο άλλων μορφών αισθητικής δημιουργίας, π.χ. του κινηματογράφου; Επί πλέον πώς μπορεί η τηλεόραση να συμβάλλει στην καλλιέργεια του εαυτού;

A.N.: Πρώτον, όταν λέμε ότι η τηλεόραση έχει αισθητική αξία, δεν εννοούμε ότι το ίδιο το μέσο έχει αισθητική αξία – το γράψιμο ή ο λόγος, π.χ., δεν έχουν αισθητική αξία. Μόνο ορισμένες χρήσεις του μέσου έχουν τη δυνατότητα να έχουν αισθητική αξία. Δεύτερον, ο διαχωρισμός μεταξύ υψηλών και μη υψηλών μορφών τέχνης είναι προβληματικός. Με μια έννοια, εφόσον η τηλεόραση παραμένει δημοφιλές μέσο μπορεί να έχει αισθητική αξία, οι δε υψηλές μορφές τέχνης είναι όντως οι δημοφιλείς μορφές τέχνης της προηγούμενης εποχής. Αυτό μου φαίνεται πεντακάθαρο διαβάοντας την Πολιτεία: ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων απορρίπτει κυρίως τη δραματική και την επική ποίηση είναι ο τρόπος με τον οποίο εμείς σήμερα απορρίπτουμε το rap, το χιπ-χοπ, τα γκραφίτι, την τηλεόραση κτλ. Τρία επιχειρήματα αναπτύσσει ο Πλάτων, τα οποία επανέρχονται ξανά και ξανά και ξανά. Πρώτον, η δραματική ποίηση συγχέει το πραγματικό και το ψεύτικο. Δεύτερον, τα χαρακτηριστικά της είναι τέτοια που επιτρέπουν την παρουσίαση μόνο θεμάτων βίας και σεξ. Τρίτον, έχει τη δυνατότητα να καταστρέψει, λόγω αυτών των χαρακτηριστικών, τη ζωή ακόμη και των καλύτερων ανθρώπων. Αν το σκεφτούμε έτσι, αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά αναδεικνύουν σήμερα όσοι μιλούν απασχιωτικά για την τηλεόραση ή το χιπ-χοπ ή τον κινηματογράφο, την τζαζ ή τη φωτογραφία παλαιότερα, ή το μυθιστόρημα ακόμη παλαιότερα. Η διαφορά είναι ότι όταν οι Αθηναίοι πήγαιναν στο θέατρο δεν τους ένοιαζε αν έβηκες, ή αν άνοιγες το σακκουλάκι με τις καραμέλες, ούτε σε καλούσαν να κλείσεις τα κινητά. Πήγαιναν με τα φαγητά τους, μιλούσανε μεγάλωφωνα, ρίχνανε φαγητά στους ηθοποιούς αν δεν τους άρεσαν. Είναι ενδιαφέρον ότι τον 19ο αιώνα, στην Αμερική ιδίως, το πρόγραμμα μιας παράστασης ή συναυλίας περιελάμβανε μια πράξη των *Γάμων του Φίγκαρο*, μετά μαγικά, μετά Μότσαρτ, μετά λαϊκή μουσική... Τι σημαίνει το ότι ο Μότσαρτ ή η όπερα μπορούσαν να απευθύνονται σε ένα γενικό λαϊκό κοινό; Σημαίνει ότι οι διαφορές αυτές μάλλον είναι ιδεολογικές παρά απορρέουν από τα ίδια τα έργα τέχνης. Θα μπορούσε βέβαια να μου αντιτάξει κανείς ότι αυτή η άποψη δίνει αξία στις υψηλές μορφές τέχνης, διότι τελικά όλα γίνονται



υψηλές μορφές τέχνης. Αλλά για μένα ο όρος «υψηλή τέχνη» δεν έχει αξιολογικό περιεχόμενο, αλλά μάλλον ιστορικό ή κοινωνιολογικό. Γιατί μπορούμε να δούμε ότι την υψηλή τέχνη έχουν τη δυνατότητα να την απολαύσουν οι ανώτερες τάξεις. Αλλά αυτό δεν έχει να κάνει με το πόσο ραφιναρισμένη είναι, αλλά με το ότι είναι πολύ πιο ακριβή. Σήμερα μια παραγωγή όπερας κοστίζει πάρα πολύ και δεν εξασφαλίζει κέρδος – σε αντίθεση με την τηλεόραση. Κάποτε ήταν η Εκκλησία που υποστήριζε τους ζωγράφους: ο Καραβάτζιο ζωγράφιζε, π.χ., για την Αντι-Μεταρρύθμιση, ο Ραφαήλ προσπαθούσε να συλλάβει την ιδέα της άμωμης σύλληψης. Ποιος τους πλήρωνε; Ο πάπας, ο πρίγκιπας κ.ο.κ. Σήμερα πληρώνουν οι εταιρείες. Γιατί να είναι κατ' ανάγκην χειρότερο το ένα είδος από το άλλο; Και όπως βγήκανε τότε αριστουργήματα, τα οποία ήταν πολύ καλύτερα από όσα θα ήθελε ο πάπας, έτσι θα βγούν κι από την τηλεόραση. Κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε, πιο συγκεκριμένα, να δούμε τι χαρακτηριστικά μπορεί να έχει η δραματική σειρά σε συνέχειες, την οποία βλέπουμε μία φορά τη βδομάδα, και την οποία συνήθως συγκρίνουμε με μυθιστορήματα ή με ταινίες, καταλήγοντας ότι δεν είναι κάτι καλό επειδή δεν είναι ούτε μυθιστόρημα ούτε φιλμ. Σε μια τέτοια σειρά, την οποία βλέπουμε μία φορά την εβδομάδα για πολλά χρόνια, βλέπουμε τακτικά τους ίδιους χαρακτήρες, οι οποίοι έρχονται στη ζωή μας για μία ώρα, συννενοούνται με άλλους χαρακτήρες για μία ώρα, πολλές φορές σε ένα περιβάλλον εργασίας – νοσοκομεία, ραδιοφωνικούς σταθμούς κτλ. Οι άνθρωποι αυτοί συνδέονται μεταξύ τους όπως συνδέονται οι άνθρωποι στη δουλειά: παρότι έχουν μεγάλη οικειότητα, δεν έχουν κατ' ανάγκην και βαθιά γνώση του ποιος είναι ο καθένας. Δεν προσπαθούν να εξηγήσουν ο ένας στον άλλον αν και γιατί ο τάδε ή ο δείνα είναι κάλδος, δεν δίνουν μια γενική εικόνα, ούτε κάνουν γενικές κρίσεις, με αποτέλεσμα να έχεις χαρακτήρες που είναι και λίγο ρασιιστές και λίγο σεξιστές και πολύ καλοί γιατροί και πολύ αφοσιωμένοι στους φοιτητές τους. Γενικά δεν κάθεται να το συζητήσεις πολύ. Έτσι σχετιζόμαστε και με τους περισσότερους ανθρώπους: αυτό είναι κάτι που δεν μπορείς να το δείξεις ούτε στο μυθιστόρημα ούτε στην ταινία. Πρέπει να υπάρχει χρόνος, οι περιπτώσεις να είναι πολλές και η καθεμία τους να είναι σύντομη. Και νομίζω αυτό έχει πάρα πολύ σχέση με τη φιλία.

B.B.: Υπάρχει άλλωστε αυτή η σειρά, τα *Φιλαράκια*, που εμένα μ' αρέσει πολύ, που έχει πολύ μεγάλη επιτυχία στην Αμερική, αλλά και στην Ελλάδα, τη Γαλλία κτλ. Έχεις πει στο σεμινάριο ότι δεν σου αρέσει...

A.N.: Δεν μου αρέσει καθόλου. Αυτό δεν οφείλεται στο ότι οι καταστάσεις που υφαίνονται είναι τεχνικές: στην τηλεόραση τα πάντα είναι φτιαχτά και η φυσικότητα παράγεται από την τέχνη. Ο λόγος είναι, μάλλον, ότι δεν με έπεισαν ποτέ ότι είναι φίλοι. Ίσως επειδή η κοινή ζωή και οι σχέσεις μεταξύ τους δεν συνδέονταν καθόλου με την υπόλοιπη ζωή τους. Για παράδειγμα, πώς μπορούσαν αυτά τα νέα παιδιά να είναι

τόσες ώρες στο καφενείο; Τι δουλειά έκαναν; Οι σχέσεις τους δεν εντάσσονταν καθόλου στην υπόλοιπη ζωή τους.

E.Φ.: Ενώ η φιλία μεταξύ των γυναικών στο *Sex & the City* είναι κάπως πιο πειστική, διότι είναι ενσωματωμένη στην υπόλοιπη ζωή τους, οι χαρακτήρες είναι διαφορετικοί, καθεμιά με τη δική της ζωή...

A.N.: ...και τις βλέπουν να σχετίζονται με άλλους. Το ίδιο συμβαίνει με τον *Frazer*, που μ' αρέσει πάρα πολύ: βλέπεις πώς είναι συνυφασμένη η κοινή ζωή των πρωταγωνιστών, των δύο αδελφών, του πατέρα και της κοπέλας με άλλες πτυχές της ζωής τους. Ενώ αυτοί οι τύποι στα *Φιλαράκια* είναι απλώς κωλόπαιδα! Ακόμη κι αν υπάρχει μια εξέλιξη στους χαρακτήρες, η εξέλιξη αυτή δεν είναι ενδιαφέρουσα.

B.B.: Να κλείσουμε με μία ερώτηση για την παιδεία, ιδίως δε τη φιλοσοφική αγωγή, η οποία αποτελεί κεντρικό ζήτημα της φρονιμίας ή της καλλιέργειας του εαυτού. Σε ποια έκταση ανταποκρίνεται σε αυτή την εικόνα περί φιλοσοφίας ο τρόπος με τον οποίο διδάσκει η φιλοσοφία στις ΗΠΑ, μια χώρα στην οποία για πολλά χρόνια κυριαρχεί η Αναλυτική φιλοσοφία;

A.N.: Η απάντηση είναι κατηγορηματική: δεν ανταποκρίνεται. Η φιλοσοφία έχει γίνει πλέον σχεδόν ένα επάγγελμα. Θυμάμαι τον Παντελή Νικολακόπουλο, ο οποίος σε μια πολύ ωραία ομιλία με τίτλο «Επάγγελμα φιλόσοφος» είχε αφηγηθεί πώς πήγε να ανοίξει λογαριασμό στην τράπεζα και στην ερώτηση: «επάγγελμα,» απάντησε: «φιλόσοφος» και του λένε: «εννοείτε φιλόλογος,» και αυτός επέμεινε: «όχι, φιλόσοφος!». [γέλια] Η φιλοσοφία είναι πολύ δύσκολο να καλλιεργηθεί μέσω του πανεπιστημίου. Το πανεπιστήμιο είναι ουσιαστικά ένας επαγγελματικός θεσμός, ένας θεσμός προετοιμασίας με τεράστια σημασία για την υπόλοιπη ζωή του κόσμου και με πολύ μεγάλη ιστορία, που δεν αλλάζει εύκολα, πολλώ δε μάλλον μέσω της διδασκαλίας θεωριών, μεθόδων και κανόνων. Αν σε ορισμένες περιπτώσεις η διδασκαλία γίνεται όπως τη θέλουμε, δεν παύει να είναι ενταγμένη μέσα στο άλλο παράδειγμα. Άλλωστε υπάρχουν πολλοί άνθρωποι που μπαίνουν στο πεδίο της φιλοσοφίας επειδή τους ενδιαφέρει διανοητικά το ζήτημα, τους ενδιαφέρει ένα συγκεκριμένο πρόβλημα ή ο τρόπος με τον οποίο σκέφτεται ένας φιλόσοφος. Υπάρχει δηλαδή μεγάλη ασυνέπεια μεταξύ του αντικειμένου που μελετά κανείς και του τρόπου με τον οποίο ζει. Από την άλλη μεριά, αν σκεφτεί κανείς τους φιλοσόφους που μας ενδιαφέρουν από τη σκοπιά της ατομιστικής τέχνης του βίου, τον Μονταίνι, τον Πασκάλ, τον Νίτσε, τον Ρουσσώ, τον Κίρκεγκωρ, τον Βιτγκενστάιν –αν θεωρηθεί ότι υπάρχει στην κατηγορία αυτή– τον Φουκώ, αν λοιπόν τους σκεφτεί κανείς, θα διαπιστώσει ότι όλοι τους είχαν τεράστιο πρόβλημα με τα θεσμικά όργανα. Ο Μονταίνι σε ηλικία 38 ετών λέει ότι τελειώνει τον δημόσιο βίο του και αποσύρεται στη βιβλιοθήκη του. Ο Πασκάλ –δεν χρειάζεται πολλά– είναι μισότρελος. Ο Νίτσε παραιτείται από την πανεπιστημιακή έδρα και γυρίζει εδώ και εκεί. Ο Κίρκεγκωρ δεν γίνεται πάστορας. Ο

Βιτγκενστάιν ήταν μεν στο Καίμπριτζ αλλά με καμία έννοια δεν ανήκε εκεί. Ο Φουκώ πάλι, παρότι τελικά μπήκε στο Κολέγιο της Γαλλίας, είχε πολύ δύσκολη πορεία. Τώρα έγραψαν ένα άρθρο για μένα, στο οποίο λένε ότι αυτό που προσπαθώ να δείξω με το έργο μου είναι ότι και μέσα στο πανεπιστήμιο μπορεί να καλλιεργηθεί μια τέχνη του βίου, την οποία εγώ δείκνω μέσω παραδείγματος. Δεν ξέρω. Αλλά και εδώ το κρίσιμο ζήτημα είναι να δούμε πώς αλλιώς μπορεί να ζήσει κανείς. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά των ανθρώπων που προσπάθησαν να το δείξουν είναι ότι δεν ανήκαν στο πανεπιστήμιο. Και αυτό με ανησυχεί λίγο! [γέλια]

B.B.: Σε κάθε περίπτωση, θα δίσταζες να διατυπώσεις έτσι και κάποιες κατευθυντήριες γραμμές για το τι θα μπορούσε να περιέχει η παιδεία της φιλοσοφίας σήμερα.

A.N.: Το πρώτο βήμα είναι προφανώς να μελετήσουμε περισσότερο τους φιλοσόφους που έχουν ασχοληθεί με το θέμα. Και να τους μελετήσουμε όχι μόνο για τις απόψεις τους, ούτε κατ' ανάγκην για τη σχέση των απόψεών τους με τη δική τους ζωή, αλλά για να δούμε αν οι απόψεις που εκφράζουν δημιουργούν μια εικόνα υπό την οποία να μπορούμε να φανταστούμε ότι μπορούμε να ζήσουμε τη ζωή μας. Διαβάζοντας, δηλαδή, τον Νίτσε θα ενδιαφερθούμε για τη θέση για δύναμη, την αιώνια επιστροφή κ.ο.κ. Το κρίσιμο ερώτημα είναι, ωστόσο, αν ένα άτομο που πιστεύει όλα αυτά, είναι πιστευτό ως άτομο; Από το έργο του Νίτσε βγαίνει όντως ένας χαρακτήρας τον οποίο μπορούμε όντως να φανταστούμε; Έτσι βλέπω τη μελέτη της φιλοσοφίας. Οπότε, αν μη τι άλλο, πρέπει να θέσεις το λογοτεχνικό αίτημα να μελετήσεις το ύφος. Εκεί θα βρεις την απάντηση.

E.Φ.: Αυτό είναι ένα ερώτημα που μπορεί να τεθεί και για τον Αριστοτέλη και τον Καντ.

A.N.: Βεβαίως τίθεται το ερώτημα και για τον Αριστοτέλη και τον Καντ. Εν τούτοις, αυτό που με ενδιαφέρει περισσότερο είναι ότι οι στοχαστές στους οποίους αναφέρθηκα πριν...

E.Φ.: ...ανήκουν στο περιθώριο;

A.N.: Όχι τόσο πολύ αυτό. Περισσότερο με απασχολεί το ότι βλέπουν το θέμα όπως έλεγα πριν. Και ο Αριστοτέλης ενδέχεται να το βλέπει με τον ίδιο τρόπο, αλλά έχει φτάσει πλέον σε ένα σημείο όπου οι θεωρίες του έχουν πάρει πια ανεξάρτητη πορεία. Μπορούμε όμως κάλλιστα να τον μελετήσουμε έτσι. Η διαφορά, από την άλλη, με τον Καντ, μέσω του οποίου, συμφωνώ, μπορείς κάλλιστα να πλάσεις έναν χαρακτήρα, ή και με τον Αριστοτέλη ακόμη, είναι ότι αυτοί οι χαρακτήρες είναι κατ' ανάγκην δογματικοί. Δηλαδή για να τους δεχτείς, πρέπει να δεχτείς την ιδέα ότι, αν δεν αποδεχτεί και ο άλλος αυτή την ιδέα, τότε είναι παράλογος. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορείς να διαβάσεις έτσι την ιστορία της φιλοσοφίας. Ίσα-ίσα πιστεύω ότι όλη η ιστορία της φιλοσοφίας μπορεί να μελετηθεί έτσι. Αλλά οι φιλόσοφοι που ανέφερα πριν δεν έχουν μελετηθεί καν. Από την άλλη πλευρά, όπως βλέπεις, το πλαίσιο που προανέφερες, το παράδειγμα, με την έννοια του Κουν, της θε-

ωρητικής φιλοσοφίας, είναι τόσο δυνατό που τελικά σε απορροφά. Κι έτσι έχουμε φτάσει στο σημείο ο Νίτσε να έχει γίνει Χιούμ. Ή ο Μονταίνι να έχει γίνει ένας όχι τόσο καλός Ντεκάρτ. Αυτό είναι επικίνδυνο. Βέβαια, δεν παύει να είναι καλύτερο να τους διαβάσει κανείς έστω και έτσι, παρά να μην τους διαβάσει καθόλου: έτσι μπορεί να σου έρθει μια ιδέα και για την άλλη πλευρά τους.

Γενικότερα όμως, τα πανεπιστήμια βρίσκονται σήμερα, όπως και πάντοτε δηλαδή, σε πολύ περίεργη θέση: ουσιαστικά είναι επαγγελματικές σχολές. Μπορεί να μη σε προετοιμάζουν για ένα ήδη επιλεγμένο επάγγελμα, όπως κάνει π.χ. μια νομική σχολή. Σε ετοιμάζουν για ορισμένες σταδιοδρομίες. Οπότε τίθεται το ερώτημα, εφόσον σε προετοιμάζουν για μια καριέρα, ποια είναι η ανάγκη να μάθεις φιλοσοφία ή φιλολογία ή ιστορία; Το ενδιαφέρον δε είναι ότι στα αμερικανικά πανεπιστήμια, όπως και στα ευρωπαϊκά παλαιότερα, οι φοιτητές μελετούσαν ελληνικά, λατινικά, θεολογία κτλ. για επαγγελματική μόρφωση, γιατί οι επαγγελματικές προοπτικές ήταν περιορισμένες: ή παπάς, ή γιατρός κοκ. Και εμάς μας έχουν μείνει τώρα αυτά τα μαθήματα, τα οποία δεν είναι αναγκαία για τα επαγγέλματα του σήμερα. Αυτό συμβαίνει δε όχι μόνο στην Αμερική, αλλά πολύ γενικότερα.

Κάτι ακόμα. Αυτό που παρατηρώ, μου έχει γίνει πλέον μανία, είναι ότι το ίδιο πρόβλημα υπήρχε και υπό άλλες συνθήκες – όταν, π.χ., διαβάζεις τον *Ρήτορα* του Κικέρωνα, όπου διερωτάται γιατί τα παιδιά πρέπει να μάθουν ελληνικά ή αν η ελληνική φιλολογία θα τους κάνει καλύτερους Ρωμαίους πολίτες. Είναι το ίδιο ακριβώς πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε σήμερα, το ζήτημα της ανθρωπιστικής παιδείας. Στην Αναγέννηση ο Ράμους και οι αντίπαλοί του διαφωνούσαν για το αν οι ανθρωπιστικές σπουδές μάς εξασφαλίζουν καλύτερη καριέρα ή μας κάνουν καλύτερους ανθρώπους. Είναι ένα ερώτημα που επανέρχεται πράγματι πάλι και πάλι – τόσο που αρχίζω να πιστεύω ότι υπάρχουν αιώνια προβλήματα [γέλια]. Και αυτό με κάνει να ανησυχώ ακόμη περισσότερο! [γέλια]

E.Φ.: Θα τελειώσουμε με την ανησυχία μάλλον!

A.N.: Αλλά δεν μπορεί να ανησυχώ, γιατί σε όλες τις εποχές κάποιος ανησυχεί, πιστεύοντας ότι η εποχή του είναι η χειρότερη που έχει εμφανισθεί! Πάντοτε, από τον Ησίοδο ώς τις μέρες μας, υπάρχει μια τεράστια μερίδα ανθρώπων της διανοήσης, με οικονομική και κοινωνική ισχύ, που λένε ότι η εποχή μας είναι η χειρότερη όλων των εποχών. Ο Ησίοδος μιλάει για την χρυσή εποχή: το πρώτο κείμενο που αναφέρε-

ται στην κοινωνία λέει ότι είμαστε ήδη πεπτωκότες. Και βέβαια η Βίβλος και ο Αδάμ. Ακόμη και ο Πετράρχης –σκεφτείτε ο Πετράρχης στην ανθρωπιστική Αναγέννηση!– αναφέρεται στην κακή του μοίρα που τον έφερε σε μια εποχή όπου όλα πάνε στραβά. Αυτό γίνεται συνέχεια. Και σήμερα βλέπουμε ανθρώπους που θεωρούν τις κοινωνικές εξελίξεις φρικτές και καταφέρονται εναντίον κάθε υπεύθυνου που μπορούν να βρουν, συνήθως της τηλεόρασης. Εάν λέγαμε στον Πλάτωνα ότι σε 2.500 χρόνια ο Όμηρος, ο Οιδίπους και εσύ θα είστε κεντρικά σημεία αναφοράς της παιδείας και της διανοήσης, θα αισθανόταν όπως εμείς θα αισθανθούμε σήμερα, αν μας πούν ότι σε 2.500 χρόνια τα κεντρικά σημεία αναφοράς της παιδείας και της διανοήσης θα περιλαμβάνουν τα *Φιλαράκια* ή τον Έμινεμ. Οπότε πρέπει να αποφασίσουμε αν είχε δίκιο ο Πλάτων όταν έλεγε ότι η ποίηση είναι κακή ή αν απλώς σήμερα βρισκόμαστε σε πολύ κακή κατάσταση. Αν μάλιστα σήμερα βρισκόμαστε σε πολύ κακή κατάσταση, φανταστείτε σε πόσο χειρότερη κατάσταση θα είναι ο κόσμος με αυτούς τους πνευματικούς ήρωες. Ίσως να έχει άδικο ο Πλάτων, ίσως να έχουμε άδικο κι εμείς όταν λέμε ότι είναι τόσο κακή η εποχή μας. Γι' αυτό, άλλωστε, παραμένει «αιώνιος» ο Πλάτων.

ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ
εκδόσεις Νεφέλη
www.nnet.gr



Αλέξανδρος Νεχαμάς
Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ



Στην εποχή μας η Φιλοσοφία λογίζεται μάλλον ως θεωρητική επιστήμη παρά ως πρακτική ή τρόπος ζωής. Στην αρχαιότητα, ωστόσο, ο Σωκράτης εφοδίασε τους Έλληνες και τους Ρωμαίους φιλόσοφους με το πρότυπο του γνήσιου φιλοσοφικού βίου. Η ιδέα του φιλοσοφικώς ζην, και η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου, αν και παραμελημένη σήμερα από τους επαγγελματίες φιλοσόφους, έχει επιβιώσει στο έργο μαγάλων σύγχρονων στοχαστών όπως ο Μονταίνι, ο Νίτσε και ο Φουκώ. Και οι τρεις χρησιμοποίησαν τον φιλοσοφικό στοχασμό ως ένα μέσο αυτοκαθορισμού· και οι τρεις τον αξιοποίησαν για να διερευνήσουν με ποιον τρόπο αξίζει πραγματικά να βιώνεται η ζωή. Υπέρμαχοι της ατομικότητας, αφοσιωμένοι στην ιδέα της θεμελίωσης ενός αυθεντικού και ανεπανάληπτου βίου, οι φιλόσοφοι αυτοί έγραψαν σε ένα απολύτως προσωπικό, άμεσα αναγνωρίσιμο και μοναδικό ύφος – και αυτή ακριβώς η έμφασή τους στο ύφος ήταν ο λόγος που πολλοί ομολογοί τους τους αμφισβήτησαν, αν δεν τους απέρριψαν.

Γιατί όμως, όλοι αυτοί οι φιλόσοφοι επιστρέφουν όπως και οι αρχαίοι πρόδρομοί τους, στο σωκρατικό πρότυπο; Γιατί χρειάζονται κάποιο πρότυπο; Και γιατί ο Σωκράτης, όπως αναδεικνύεται από τους πλατωνικούς διαλόγους είναι τόσο κατάλληλος ως πρότυπο;