

**Melina G. Mouzala**

University of Patras  
Greece

## Διαλεκτική, Δραματοουργία, και Αυτογνωσία στον *Χαρμίδα* του Πλάτωνος

Ο *Χαρμίδης* συνιστά ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα πλατωνικού διαλόγου, στον οποίον το προοίμιο, ο σκηνικός διάκοσμος που οργανώνεται προσεκτικά εντός αυτού, και εν γένει ο δραματικός χωροχρόνος, προσοικονομούν το θεματικό ή φιλοσοφικό περιεχόμενο του διαλόγου.<sup>1</sup>

Στην νεώτερη έρευνα καταγράφεται η άποψη ότι ο Πλάτων δεν άφηγε τίποτε τυχαίο να παρεισδύσει μέσα στην δημιουργία του, αλλά επέλεγε με προσοχή τα πρόσωπα που συνομιλούν και μεριμνούσε για την προσαρμογή τους στις ανάγκες της τέχνης του, όπως επίσης και για την εναρμόνιση του σκηνικού περιβάλλοντος με τις πνευματικές διεργασίες του διαλόγου, φροντίζοντας να απελευθερώσει τον τόπο και τον χρόνο από κάθε ενδεχόμενη συμπτωματικότητα και να καταστήσει τους παράγοντες αυτούς συνεργούς στις δικές του προθέσεις και στον σκοπό του διαλόγου.<sup>2</sup> Η άποψη αυτή βρίσκει σθεναρούς υποστηρικτές

---

<sup>1</sup> Πρβ. Young-Sik Sue, *Selbsterkenntnis im Charmides. Ihre epistemologische und ethische Komponente im Zusammenhang mit der Entwicklung der Philosophie Platons*, Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 381 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 45.

<sup>2</sup> Βλ. P. Friedländer, *Platon I* (Berlin: De Gruyter 1954<sup>2</sup>), 169. Μία συνοπτική γενικότερη καταγραφή του τρόπου με τον οποίο ερμηνεύονται τα προοίμια των πλατωνικών διαλόγων από την αρχαιότητα μέχρι την νεώτερη εποχή βλ. στον D.

και στην αρχαιότητα: ο Ιάμβλιχος, κατά μαρτυρίαν του Πρόκλου, αλλά και ο ίδιος ο Πρόκλος, όπως φαίνεται στα σχόλια του στον Τίμαιο<sup>3</sup> και στον Αλκιβιάδη,<sup>4</sup> θεωρούσαν ότι όλα πρέπει να είναι σύμφωνα προς τον προκειμενον σκοπόν του διαλόγου και ότι, εν γένει, τα προούμια των πλατωνικών διαλόγων συνάδουν προς τους καθολικούς σκοπούς αυτών, εξαρτώνται δε από την όλην πρόθεσιν της δημιουργίας των, και δεν έχουν επινοηθεί ούτε απλώς και μόνον ένεκα της δραματικής ψυχαγωγίας ούτε για να ενταθεί η εντύπωση της ιστορικότητας, που θα καθιστούσε πειστική την υπόθεση του διαλόγου.

Ο διάλογος *Χαρμίδης* διαδραματίζεται εις την Ταυρέου παλαίστραν· η παλαίστρα, χώρος ο οποίος παραπέμπει στην πάλη των σωμάτων και, κατ' επέκτασιν, στην ιδέα του σωματικού κάλλους και της σωματικής ισχύος, καθίσταται εν προκειμένω, πρωτίστως, ο χώρος στον οποίον θα λάβει χώρα η πάλη των πνευμάτων που θα ακολουθήσει.<sup>5</sup> Η παραλληλία αυτή φέρει στο προσκήνιο το ζήτημα της ψυχοσωματικής ενότητας, που θα θεματοποιηθεί λίγο αργότερα με την αναφορά στην επωδή του Ζαλμόξιδος (155e-157d), και προαναγγέλλει την προτεραιότητα της απογυμνώσεως και θεραπείας της ψυχής έναντι της αποδύσεως και της θεραπείας του σώματος. Ο χώρος της παλαίστρας, ο οποίος αποπνέει την χαρά της ζωής και συνδέεται με την ευφρόσυνη παρουσία της νεότητας, αντιδιαστέλλεται προς τον χώρο της μάχης και προς το στρατόπεδο από το οποίο επιστρέφει ο Σωκράτης, και η αντιδιαστολή υποδεικνύει εντέχνως την εγκατάλειψη της ατμόσφαιρας του ζόφου και του θανάτου με την οποίαν συνδέεται ακόμη και η νικηφόρα για την Αθήνα, αιματηρή, πάντως, και με βαριές απώλειες, μάχη της Ποτειδαιας. Η επάνοδος του Σωκράτους από την μάχη και η άφιξις του στον γνώριμο τόπο της παλαίστρας σηματοδοτεί

---

Müller, "Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons," *Hermes* 116 (1988): 388–389.

<sup>3</sup> Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria I*, 18, 31–19, 29 (Diehl).

<sup>4</sup> Proclus, *In Platonis Alcibiadem I*, 18, 13–19, 10 (Westerink).

<sup>5</sup> Βλ. P. Friedländer, *The Dialogues, First Period*, μετφ. H. Meyerhoff (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), 68.

την επιστροφή του στον οικείο γι'αυτόν και ζωοποιό τόπο της φιλοσοφίας. Ο ειδικός δραματικός χρόνος που προσ-διορίζεται από το εισαγωγικό χωρίο του διαλόγου, καθώς ο Σωκράτης εμφανίζεται να έχει επιστρέψει το προηγούμενο βράδυ από το στρατόπεδο στην Ποτειδαία, σηματοδοτεί την μετάβαση από το σκότος στο φως: το φως με το οποίο είναι λουσμένος ο χώρος της παλαίστρας, το φως της φιλοσοφίας, αλλά και το φως που εκπέμπει το *πάγκαλον εἶδος* (154 d 5) του Χαρμίδα, ο οποίος, μάλιστα, εξ αυτού του λόγου φαντάζει απρόσωπος, αντιπροσωπεύει δηλ. το ιδεατό απεξαστομικευμένο σωματικό κάλλος. Η αντιπαραβολή του φωτός της παλαίστρας, της ζωής, και της φιλοσοφίας με την σκιά του θανάτου, ίσως, επιτείνεται και από την τοποθέτηση της παλαίστρας του Ταυρέου καταντικρύ του της Βασίλης ιερού, το οποίον, σύμφωνα με μία εκδοχή, ταυτίζεται με το ιερό της Περσεφόνης,<sup>6</sup> της βασίλισσας του Άδη.

Η διήγησις σχετικά με την επωδή που έχει περιέλθει στην γνώση του Σωκράτους από κάποιον Θράκα ιατρό, μαθητή του βασιλέως και θεού Ζαλμόξιδος, εμπίπτει και υπάγεται στην κατηγορία του μύθου.<sup>7</sup> Στην προκειμένη περίπτωση η καταφυγή στον μύθο στοχεύει εμφανώς στην προπαιδευτική του λειτουργία, η δε κατανόησίς του αποδεικνύεται κατα-λυτικής σημασίας για την καθόλου ερμηνεία του διαλόγου. Παρόλον που ο μύθος της επωδής του Ζαλμόξιδος προηγείται του σημείου ενάρξεως του διαλεκτικού ελέγχου των ορισμών της σωφροσύνης, η σωκρατική-πλατωνική Διαλεκτική έχει ήδη αρχίσει να εκδιπλώνεται με μία κίνηση που έχει συγκεκριμένη κατεύθυνση και ακολουθεί πορεία από το μέρος προς το όλον, όπου μέρος είναι το σώμα και όλον η ψυχοσωματική ολότης του ανθρώπου. Αυτό που αντιδιαστέλλεται προς το σώμα είναι *πᾶς ὁ ἄνθρωπος*, προκειμένου αφ'ενός μεν να δειχθεί ότι το μέρος, που είναι το σώμα, εξαρτάται από το όλον στο οποίον κυριαρχεί η ψυχή, αφ' ετέρου δε να προβληθεί εμφιατικώς η ανάγκη αποδόσεως προτεραιότητος στην θερα-

<sup>6</sup> Βλ. Müller, 392.

<sup>7</sup> Βλ. Sue, 50–51.

πεία και ίασιν της ψυχής, εκ της οποίας ορμώνται όλα τα κακά και τα αγαθά «τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ» (156 e 7-8). Η προβληματική του *Χαρμίδη* εκβάλλει στην προβληματική του διαλόγου *Αλκιβιάδης Ι΄*, στον οποίον διατυπώνεται η θέση ότι ο πραγματικός εαυτός του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνον το του σώματος άρχον, δηλ. η ψυχή του.<sup>8</sup>

Το στοιχείο εκείνο του μύθου της επωδής του Ζαλμόξιδος που καταδεικνύει την βαρύνουσα σημασία του για την συνολική ερμηνεία του διαλόγου, είναι η κριτική του Σωκράτους επί της ιατρικής τέχνης των Ελλήνων ιατρών (156d-157b), οι οποίοι συνήθως αγνοούν το όλον αυτού το οποίον καλούνται να θεραπεύσουν, και επιχειρούν την θεραπεία, χωρίζοντας την σωφροσύνη που πρέπει να υπάρχει μέσα στην ψυχή από την υγεία που πρέπει να υπάρχει μέσα στο σώμα, και προβαίνοντας σε χορηγεία του φαρμάκου που θα επιφέρει την υγεία, άνευ των επωδών εκείνων που συνιστούν τους *λόγους τῶν καλῶν*, χάρις στους οποίους εγγίγνεται στην ψυχή η σωφροσύνη. Το ζήτημα που θεματοποιείται ήδη από του σημείου αυτού είναι εάν μία τέτοια ιατρική μέθοδος έχει ένα ειδικό γνωσιακό περιεχόμενο, εάν δηλαδή έχει σχέση με ειδικές, τεχνικές, ιατρικές γνώσεις ή εάν συνιστά μία καθόλου γνώση, υπό την έννοιαν μιας γνώσεως που είναι προ των μερών όλη, ήτοι μιας γνώσεως η οποία είναι ολική όχι ως αποτέλεσμα αθροίσματος μερικωτέρων γνώσεων, αλλά προηγουμένως-τουτέστιν κατά έναν τρόπο πρωταρχικό και πρωτογενή-, και η οποία εκτείνεται πέραν του σημείου στο οποίον σταματά η ιατρική τέχνη· το ζήτημα αυτό προμηνύει το αίριο ερώτημα για την δυνατότητα υπάρξεως μιας επιστήμης της επιστήμης ή μιας επιστήμης των επιστημών, που εξετάζεται στο κεντρικό τμήμα του διαλόγου.

Από το σημείο που αρχίζει η διαλεκτική έρευνα περί σωφροσύνης, η Διαλεκτική ακολουθεί σε γενικές γραμμές μία πορεία εκ των έξω προς τα ένδον, η οποία στο πρώτο της φάνερωμα, ήδη πολύ προτού δοθεί ο ορισμός της σωφροσύνης ως αυτογνωσίας, συνδέεται

---

<sup>8</sup> *Αλκιβιάδης Ι΄*, 129e-130e.

με την αυτογνωσία μέσα από μία έννοια εσωτερικής ή ενδοστρεφούς εποπτείας, η οποία αποτυπώνεται στην αντίληψη (158e-159a) ότι εφόσον η σωφροσύνη είναι παρούσα σε κάποιον, αυτός ο κάποιος δια της αυτοεποπτείας<sup>9</sup> είναι δυνατόν να έχει κάποια γνώμη γι' αυτήν. Αυτή η κίνηση από τα έξω προς τα ένδον αντικατοπτρίζεται, επίσης, με σαφήνεια στους δύο πρώτους ορισμούς της σωφροσύνης (159b-161b),<sup>10</sup> σύμφωνα με τους οποίους η σωφροσύνη διαδοχικά ορίζεται ως *ήσυχιότης* τις και ως *αϊδώς*. Παρατηρούμε ότι η διαδοχή αυτή εκφράζει σε ένα πρωτογενές στάδιο, που αργότερα θα εξελιχθεί και θα ενταθεί, μία φορά από τις εξώτατες σφαίρες της ανθρώπινης συμπεριφοράς προς τα έσω. Το πρόσωπο Χαρμίδης, λόγω της φύσεώς του, αλλά και ως φορέας των δύο πρώτων ορισμών που διατυπώνονται στον διάλογο, εκφράζει το ιδεώδες του *καλός κάγαθός*, αλλά, κυρίως, μέσα από το πρίσμα της αριστοκρατικής αντιλήψεως του ιδεώδους αυτού. Η κριτική που ασκεί ο Σωκράτης στους ορισμούς του Χαρμίδη, ο οποίος, λοιπόν, εκφράζει το αριστοκρατικό ιδεώδες, δηλ. τον αριστοκρατικό τρόπο ερμηνείας του *καλός κάγαθός*, συνδέεται με την ανάγκη ελέγχου της παραδοσιακής αντιλήψεως για την αρετή της σωφροσύνης, και εν γένει με την ανάγκη να εξετασθεί η αξία της παραδοσιακής αρετής.<sup>11</sup> Ο δραματικός χρόνος στον οποίον επιλέγει ο Πλάτων να τοποθετήσει τον διάλογο, χρόνος που συνδέεται με την έκρηξη ενός πολέμου που θα σημάνει μία στροφή στην πολιτική και πολιτιστική ιστορία της ελληνικής αρχαιότητας, συνδέεται άμεσα, κατά μίαν ερμηνεία, με αυτήν την κριτική στα παραδοσιακά πρότυπα της αρετής.

Η *ήσυχιότης* (λέξις που απαντάται ακόμη μία φορά στην κλασσική ελληνική γραμματεία, στον δικανικό λόγο του Λυσία κατά

---

<sup>9</sup> Πρβ. Ι. Γ. Κουτσάκος, *Η ερώτησις τί ἐστὶν εἰς τὸν Πλάτωνα, Ἡ ἐξέλιξις τῆς Πλατωνικῆς Διαλεκτικῆς ἀπὸ τῆς ἀπολύτου θέσεως εἰς τὴν σύνθεσιν καὶ ἀπὸ τῆς Οὐσιολογίας εἰς τὴν Οὐτολογίαν*, Διδ. Διατριβή (Λευκωσία 1965), 14.

<sup>10</sup> Πρβ. Κ. Gloy, "Platons Theorie der ἐπιστήμη ἐαυτῆς im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewußtseinstheorien," *Kant-Studien* 77:2 (1986): 140.

<sup>11</sup> Πρβ. W. T. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality* (New York: State University of New York Press, 1998), 20-35, καὶ Sue, 45-46.

του Ευάν-δρου<sup>12</sup>) και η *αἰδῶς* παρουσιάζουν τόσο διαφορετικές εκφάνσεις, ώστε να προκύπτει το πρόβλημα ότι ένα και το αυτό πράγμα παρουσιάζεται άλλοτε καλόν, αγαθόν και ωφέλιμον, και άλλοτε αισχρόν, κακόν και βλαβερόν.<sup>13</sup> Η κριτική αυτή στους δύο πρώτους ορισμούς παραβάλλεται ευφυσά από τον B. Witte<sup>14</sup> με τους λόγους που παρουσιάζει ο Θουκυδίδης<sup>15</sup> να εκφω-νούνται από τα μέλη της Πελοποννησιακής Συμμαχίας στην Σπάρτη αμέσως μετά την μάχη της Ποτειδαίας, λόγους δισσοῦς, καθώς η επιφυλακτική στάσις των Σπαρτιατῶν απέναντι στην κήρυξη του πολέμου από μεν τους Κορινθίους ερμηνεύεται ως βραδύτης και αναβλητικότης,<sup>16</sup> από δε τον βασιλιά Αρχίδαμο ως *σωφροσύνη ἔμφρων*, με το σκεπτικό ότι η «αἰδῶς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει».<sup>17</sup> Η παρατήρησις αυτή υπο-δεικνύει ότι την εποχή εκείνη η συζήτησις για το περιεχόμενο της σωφροσύνης απηχούσε κάποιο πολιτικό ενδιαφέρον και, κατά μίαν ερμηνεία, μία πολιτική σημασία ή μία πολιτική διάστασις είναι, επίσης, ένα παρελκόμενο των ορισμῶν που παρουσιάζει ο Πλάτων στον *Χαρμίδη*. Η πολιτική διάστασις διαφαίνεται και στον τρίτον ορισμό, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως αἰνίγμα: σωφροσύνη είναι το *τὰ αὐτοῦ πράττειν* (161b-d, 162a-c). Με τον ορισμό αυτό σηματοδοτεῖται η μετάβασις ἐντὸς του διαλόγου σε ένα βαθύτερο επίπεδο σκέψεως, μετάβασις για την οποίαν επιστρατεύεται και το δραματουργικό εὔρημα της αλλαγῆς του προσώπου με το οποίον πλέον συνομιλεῖ και συνεξετάζει ο Σωκράτης, καθώς η σκυτάλη του λόγου δίδεται από τον Χαρμίδη στον Κριτία, ο οποίος είναι και ο εμπνευστής του τρίτου αὐτοῦ ορισμοῦ.

---

<sup>12</sup> Βλ. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen, Interpretationen zu Platons "Charmides,"* Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 5 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970), 43.

<sup>13</sup> Βλ. K. Gaiser, *Protrepitk und Paränese bei Platon, Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs,* Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 40 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959), 120.

<sup>14</sup> Witte, 42.

<sup>15</sup> Θουκυδίδου *Ιστοριῶν Α*, 67–86.

<sup>16</sup> Θουκυδίδου *Ιστοριῶν Α*, 71 και 86.

<sup>17</sup> Θουκυδίδου *Ιστοριῶν Α*, 84–85.

Το επίπεδο αυτό δεν αποκόπτεται από το προηγούμενο, διότι η τάσις για συστολή και στροφή προς τα ένδον, που προσπαθεί να εκφράσει σε ανθρωπολογικό επίπεδο η διαλεκτική πορεία του διαλόγου, συνεχίζεται, μόνον που αυτήν την φορά περιορίζεται στην περιοχή της πράξεως. Δεν είναι δυνατόν να αντισταθεί κανείς στον πειρασμό να θεωρήσει, στην βάση μιας προληπτικής αναγνώσεως, τον ορισμό ή την έννοια «τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν» ως το κομβικό σημείο συγκλίσεως της αρετής της σωφροσύνης, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Χαρμίδη*, με την αρετή της δικαιοσύνης, όπως αυτή παρουσιάζεται στο Δ' βιβλίο της *Πολιτείας*.<sup>18</sup> Το ενδιαφέρον στοιχείο το οποίο μπορεί κανείς να αξιοποιήσει για την ερμηνεία του *Χαρμίδη*—ως παροντικός, βεβαίως, και όχι ως σύγχρονος του διαλόγου αναγνώστης—αφ' ενός μεν από την σύνδεση της δικαιοσύνης με το *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*,<sup>19</sup> αφ' ετέρου δε από την σύνδεση της σωφροσύνης με την εναρμόνιση και την εξισορρόπηση των μερών της ψυχής, σύνδεση που, επίσης, απαντάται στο Δ' βιβλίο της *Πολιτείας*,<sup>20</sup> είναι το στοιχείο της ενότητος του προσώπου που αναδύεται μέσα από τις συνδέσεις αυτές.<sup>21</sup> Συνδεόμενη η σωφροσύνη με το *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* στον *Χαρμίδη*, συμβάλλει στην ανάδειξη της ενωτικής διαστάσεως του εαυτού, μιας διαστάσεως που διασπάται και πολυμερίζεται μέσω της πολλαπλότητος και της ποικιλίας της πράξεως, που στην *Πολιτεία* δηλούται δια του *πολυπραγμονεῖν*.<sup>22</sup> Στον *Χαρμίδη*, όμως, το *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* επιτελεί και μian ἄλλη λειτουργία, καθώς το *πολυπραγμονεῖν* αντιδιαστέλλεται προς το *σωφρονεῖν*, το δε *σωφρονεῖν* συνδέεται με το «τῶν μὲν ἄλλοτριῶν μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν» (161d11-162a2). Και μολοντί, σε αυτήν την φάση της

<sup>18</sup> *Πολιτεία*, 432b κ.εξ.

<sup>19</sup> *Πολιτεία*, 433a8-b1: «Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκῆκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰκις εἰρήκαμεν».

<sup>20</sup> *Πολιτεία*, 430e-432b.

<sup>21</sup> Βλ. *Πολιτεία*, 423d2-6.

<sup>22</sup> Βλ. *Πολιτεία*, 433a-434d.

διαλεκτικής έρευνας, ο σωκρατικός έλεγχος διαγιγνώσκει την δυσκολία να ευρεθεί η πραγματική σημασία του *τὰ έαυτοῦ πράττειν*, αξιοποιεί την ιδιαίτερη σχέση του *πράττειν*, που συνιστά το δεύτερο συστατικό της εννοίας αυτής, με τα *έργα*, δηλαδή με τα *καλῶς και ώφελίμως ποιούμενα*, έτσι ώστε να δείξει ότι ωφέλιμα και καλά είναι μόνα τα *οίκεϊα*, ενώ τα βλαβερά πάντα είναι *άλλότρια*, άρα όταν λέμε ότι *σώφρων* είναι αυτός ο οποίος *πράττει τὰ αὐτοῦ*, εννοούμε ότι *σώφρων* είναι αυτός ο οποίος *πράττει τα οίκεϊα*, δηλαδή τα καλά και ωφέλιμα, και άρα τα αγαθά (162e-164a). Έτσι, η πραγματική σημασία του *τὰ έαυτοῦ πράττειν* προσεγγίζεται, κατ'αρχάς, μέσω της αποσαφηνίσεως της φράσεως *τὰ έαυτοῦ*, αποκωδικοποιείται, όμως, πλέον μέσω της ερμηνευτικής αναλύσεως του *πράττειν*.

Με την διάσταση της πράξεως του αγαθού, που υπεισέρχεται στην ερμηνεία και τον ορισμό της σωφροσύνης, σημειώνεται στην διαλεκτική έρευνα μία μετάθεσις του κέντρου βάρους από την περιοχή της πράξεως στην περιοχή της γνώσεως και της θεωρίας, και η Διαλεκτική πλέον, πέραν της σταθεράς της πορείας εκ των έξω προς τα έσω, αποκτά και έναν προσανατολισμό που καθορίζεται από το γνώριμο μοτίβο της προτε-ραιότητας της γνώσεως έναντι της πράξεως, που παρακολουθεί στενά την σωκρατική Λογική. Ο ορισμός της σωφροσύνης ως πράξεως του αγαθού (163d-e) σηματοδοτεί την έναρξη μιας νέας επάλληλης πορείας της Διαλεκτικής, που κατευθύνει πλέον το ενδιαφέρον της έρευνας από την πράξη προς την θεωρία και προετοιμάζει πολύ ομαλά το έδαφος για την μετάβαση στην ερμηνεία της σωφροσύνης ως αυτογνωσίας. Η πράξις του αγαθού προϋποθέτει την γνώσιν του αγαθού, και εάν το αγαθόν συνδέεται με «τὰ οίκεϊα και τὰ αὐτοῦ», τότε η πράξις του αγαθού προϋποθέτει την γνώσιν «τῶν οίκεϊων τε καὶ τῶν έαυτοῦ», δηλ. τελικώς προϋποθέτει την αυτογνωσία.

Η αυτογνωσία αναδύεται ως η κεντρική έννοια που εξετάζεται στον διάλογο, ακριβώς μέσα από την σύνδεση του αγαθού, του οποίου η πράξις προϋποθέτει την γνώσιν αυτού, με «τὰ οίκεϊα τε καὶ τὰ αὐτοῦ». Αρχικά σημειώνεται μία μετάθεσις βάρους από το *τὰ αὐτοῦ*



*πράττειν* στο *γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτὸν* (164d, 165b), δηλ. από την αυτοπραξία στην αυτογνωσία, και αμέσως μετά μία μετατόπισις από τον ορισμό της σωφροσύνης ως *ἐπιστήμης ἑαυτοῦ* (165c) στον ορισμό της σωφροσύνης ως μόνης μεταξύ των επιστημών, που είναι και επιστήμη των άλλων επιστημών και επιστήμη *αὐτὴ ἑαυτῆς* (166c, 166 e 5-8).

Στο χωρίο 164 b-c παρουσιάζεται μία κρίσιμη αποστροφή του Σωκράτους προς τον Κριτία, σύμφωνα με την οποία και ο γιατρός και ο κάθε δημιουργός πρέπει κατ' ανάγκην να γνωρίζει εάν πρόκειται να ωφεληθεί από το έργο που πράττει. Στον συλλογισμό του Σωκράτους η σύνδεσις των ωφελίμων με τα αγαθά διαμεσολαβείται από τα δέοντα, γεγονός που υποδεικνύει ότι όταν πράττει κανείς τα αγαθά το γνωρίζει, διότι δεν είναι δυνατόν να πράττει κανείς τα δέοντα εάν δεν γνωρίζει ποιά είναι αυτά. Ακολουθεί μία πολύ σημαντική δραματουργική τομή (164c-165c), με την οποία σπάει και διακόπτεται ο διάλογος και παρατίθεται ένας μονόλογος του Κριτία· σε αυτόν ο Κριτίας, με τον ορισμό που δίδει, επωμίζεται την σύνδεση μεταξύ σωφροσύνης και αυτογνωσίας, ουσιαστικώς, όμως, με την δραματουργική αυτήν τομή εγκαταλείπεται το θέμα της σωφροσύνης<sup>23</sup> και στο προσκήνιο έρχεται το ζήτημα της αυτο-γνωσίας. Ακολούθως, ανοίγει μία μεγάλη παρέκβαση, στην οποία, σε σύνδεση με την αυτογνωσία, εξετάζεται, ακόμη πιο προβεβλημένο και από την αυτογνωσία, το ζήτημα της αυτοεπιστήμης.

Στην διάρκεια της δραματουργικής αυτής τομής (164c-165c), στην οποία ο Κριτίας συνδέει την αυτογνωσία με την σωφροσύνη, είναι χαρακτηριστικό ότι ο ίδιος αφ' ενός μεν διατυπώνει, σε σχέση με την σημασία του δελφικού ρητού, την ισοδυναμία *γνώθι σαυτὸν=σωφρόνει*, αφ' ετέρου δε δηλώνει ότι υπάρχουν δυνατότητες και άλλων ερμηνειών του ρητού, δείγμα των οποίων συνιστούν τα ρητά «μηδὲν ἄγαν» και «ἐγγύη πάρα δ' ἄτη». Πράγματι, το *γνώθι σαυτὸν*,

<sup>23</sup> Πρβ. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*. 1. Band: *Leben und Werke* (Berlin: Weidmann 1920<sup>2</sup>), 197.

κατά τον Ε΄αίωνα, ήταν μία διευρυμένη ηθική αρχή, η οποία, αποδεσμευμένη από το αρχικό και πρωταρχικό της νόημα, εφαρμοζόταν με πολλούς τρόπους.<sup>24</sup> Στην παρατήρηση του Κριτία ότι το *γνώθι σαυτὸν* συνιστά *πρόσρησιν* του θεού και όχι *συμβουλή*, είναι δυνατόν να εγκρύπτεται η διαφορά του σωκρατικού περιεχομένου του *γνώθι σαυτὸν*, όπως αυτό διαγράφεται στην *Απολογία*, από το πρωταρχικό περιεχόμενο του *γνώθι σαυτὸν*: το δελφικό ρητό *γνώθι σαυτὸν* συνδεόταν πρωταρχικώς με την ανθρώπινη γνώση των ορίων του ανθρώπου στην σχέση του με τους άλλους, τους θεούς πρωτίστως, αλλά μέσω αυτής και στην σχέση του με τους ανθρώπους.<sup>25</sup> Η σωκρατική αυτογνωσία στην *Απολογία* κήρυξε την ανάγκη για επιμέλεια της ψυχής μέσω του ελέγχου ως βασικό καθήκον απέναντι στον θεό,<sup>26</sup> με σκοπό την αποτίναξη της επονειδίστου αμαθίας, η οποία έγκειται στο «οἶεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν» (στο να νομίζει κανείς ότι γνωρίζει όσα δεν γνωρίζει [*Απολ.* 29b1-2]).

Με την μεγάλη παρέκβαση που ανοίγει από το χωρίο 165c και εκτείνεται μέχρι του χωρίου 175a, εξετάζεται η αυτογνωσία ως επιστήμη της επιστήμης και της ανεπιστημοσύνης. Ως προς την δομή και την διάρθρωσή του, το τμήμα αυτό τέμνεται σε τρία μέρη: α) την εξέταση της δυνατότητας υπάρξεως επιστήμης της επιστήμης (165c-169d), β) την εξέταση της ωφελείας μιας τέτοιας γνώσεως, εφόσον έχει γίνει υποθετικώς δεκτή η ύπαρξίς της (169d-173d), και γ) την εξέταση της ωφελείας που θα μπορούσε να προκύψει από μια τέτοια γνώση συγκριτικά με την ωφέλεια από την γνώση του αγαθού και του κακού (173d-175a). Το τμήμα αυτό του διαλόγου το οποίο ερμηνεύει την αυτογνωσία ως επιστήμη της επιστήμης και της ανεπιστημοσύνης έχει θεωρηθεί από κάποια μερίδα της έρευνας<sup>27</sup> ως μία προσπάθεια για

<sup>24</sup> Βλ. C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959), 151.

<sup>25</sup> Βλ. Classen, 152.

<sup>26</sup> Βλ. *Απολογία*, 23a-c.

<sup>27</sup> Βλ. R. Mc Kim, "Socratic Self-knowledge and 'knowledge of knowledge' in Plato's *Charmides*," *Transactions of the American Philological Association* 115 (1985): 60 και

άσκηση κριτικής εκ μέρους του Πλάτωνος στην σωκρατική αυτογνωσία. Κατά την άποψή μας, το τμήμα αυτό συνιστά μία πολύ γόνιμη και εκτεταμένη παρέκβαση, στην οποία εισάγεται και εξετάζεται διερευνητικά από τον Πλάτωνα ένα μοντέλο αυτογνωσίας διαφορετικό από αυτό του Σωκράτους, το μοντέλο αυτο-γνωσίας του Κριτία. Το ότι η αυτογνωσία του Κριτία δεν ταυτίζεται με αυτήν του Σωκράτους καταδεικνύεται από την κατακλείδα του διαλόγου (175c), μετά το τέλος της μεγάλης παρεκβάσεως, όπου ο Σωκράτης παρατηρεί ότι «παντάπασιν μεγαλοπρεπῶς» (πολύ γενναιόδωρα [175c3-4]) κάναμε την παραχώρηση να δεχθούμε το αδύνατο: ότι κατά κάποιον τρόπο γνωρίζει κανείς αυτά τα οποία κατά κανέναν τρόπο δεν γνωρίζει ή δεν έμαθε. Αλλά και στην *Απολογία*, όταν ο Σωκράτης αναγνωρίζει ότι δεν γνωρίζει τίποτε, απλώς συνειδητοποιεί ότι στερείται παντελώς επιστήμης («ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἶπεῖν» [Απολ. 22c9-d1]), δεν θεωρεί ότι έχει επιστήμη της ανεπιστημοσύνης.

Το ενδιαφέρον στοιχείο αυτού του μοντέλου αυτογνωσίας, της αυτογνωσίας του Κριτία, είναι ότι θεματοποιεί μία σειρά από προβλήματα, όπως είναι η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσεως και η δυνατότης ταυτότητος ή μη διαφορισμού αυτών των δύο, η δυνατότης υπάρξεως εσωτερικού και εξωτερικού αντικειμένου της γνώσεως, η σχέση της επιστήμης της επιστήμης με τις άλλες επιστήμες, δηλ. το ερώτημα εάν η εξωτερική γνώσις είναι συστατική για την αυτοεπιστήμη.<sup>28</sup> Όμως, πέρα από τον προβληματισμό ως προς τα συγκεκριμένα ερωτήματα, η δυνατότης υπάρξεως ενός τέτοιου μοντέλου γνώσεως, η οποία είναι κενή ειδικού γνωσιακού περιεχομένου και αίρεται πάνω από τα επιμέρους ειδικά γνωσιακά περιεχόμενα, δεν απορρίπτεται διαρρήδην, όπως δείχνει το χωρίο 168e8-169b3· η *ατοπία* που υποδεικνύει στην συγκεκριμένη περίπτωση η σωκρατική Διαλεκτική συνδέεται με την *πείραν* της υποθέσεως και

---

C. H. Kahn, "Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues," *Journal of Philosophy* 85 (1988): 548-549.

<sup>28</sup> Πρβ. Gloy, 156-158.

με την *απορίαν*, υπό την έννοιαν της δυσχέρειας που αντιμετωπίζει η διάνοια να προβεί σε μία τέτοια σύλληψη, και όχι με το πραγματικώς αδύνατον της υπάρξεως.<sup>29</sup> Αυτό που τίθεται εν αμφιβόλω είναι η ωφέλεια ενός τέτοιου κριτικού μοντέλου γνώσεως.

Το τελευταίο τμήμα του διαλόγου, στο οποίο εμφανίζεται η γνώσις του αγαθού και του κακού (174b10 κ.εξ.), συνδέεται με την πράξιν του αγαθού, που αναφέρθηκε ως ο τελευταίος ορισμός της σωφροσύνης (163e) προτού αρχίσει η μεγάλη παρέκβασις (164c8 κ.εξ.), και έτσι η σωκρατική-πλατωνική Διαλεκτική ξαναβρίσκει το νήμα της με το αγαθό. Το εάν η σωφροσύνη είναι η επιστήμη της επιστήμης και της ανεπιστημοσύνης παραμένει αμφίβολο, εφόσον έτσι παραβιάζεται η ύπαρξις της βασικής αρετολογικής ουσιώδους διαφοράς, δηλ. η ωφέλεια. Φαίνεται, όμως, από τον όλον προβληματισμό να αναδύεται ένα αυτοσυνειδησιακό μοντέλο αυτογνωσίας, το οποίο δεν προϋποθέτει την κριτική εξέταση της γνώσεως ή την κριτική απόσταση από την γνώση, όπως την προϋποθέτει η αυτογνωσία ή αυτοεπιστήμη του Κριτία. Το αυτοσυνειδησιακό αυτό μοντέλο αυτογνωσίας που προκρίνεται, συνδέεται με την γνώσιν του αγαθού και του κακού, την οποίαν προϋποθέτει η πράξις του αγαθού, όπως και με την γνώσιν *τῶν ἑαυτοῦ*, την οποίαν προϋποθέτει το *πράττειν τὰ ἑαυτοῦ*. Στην θριαμβική υπεροχή της γνώσεως του αγαθού και του κακού έναντι κάθε άλλης υπόκεινται δύο δυνατές ερμηνείες: 1) είτε, κατά την άποψή μας, αυτή μας παραπέμπει στην δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίζει το αγαθό και το κακό άμεσα, μέσω της αυτοεποπτείας, που του εξασφαλίζει την

---

<sup>29</sup> Η *απορία* στην σωκρατική-πλατωνική σκέψη δεν είναι κάποιο κριτήριο που συνδέεται με την πραγματική αντίφαση, δηλ. με το λογικώς αδύνατον, διότι το *άτοπον* συνιστά ακριβώς το χαρακτηριστικό του σωκρατικού φιλοσοφείν και η επεξεργασία της *απορίας* αποτελεί απλώς *πειρά*, δηλ. απόπειρα ή δοκιμή σε σχέση με την *υπόθεσιν* που έχει τεθεί και εξετάζεται από την διαλεκτική έρευνα. Βλ. την ανωτέρω άποψη στον R. Dieterle, *Platons Laches und Charmides Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der plato-nischen Frühdialoge*, Dissertation (Freiburg 1966), 234–235.

απευθείας και άμεση και αδιαμεσολάβητη γνώση της συστάσεως της ίδιας της ψυχής του, με την οποίαν συνδέεται η γνώσις του αγαθού, 2) είτε υπάρχει μία γραμμή σκέψεως η οποία, όπως υποστηρίζει ο Friedländer,<sup>30</sup> μέσω του *Λάχητος*, του *Χαρμίδη*, και μέσω της βασιλικής ή πολιτικής τέχνης που αναζητείται στον *Ευθύδημο*,<sup>31</sup> οδηγεί στην ίδια την Ιδέα του Αγαθού της *Πολιτείας*. Ο C. H. Kahn,<sup>32</sup> παραπέμποντας στα χωρία 290c-d και 291b-c του *Ευθύδημου*, επίσης, ερμηνεύει την βασιλική τέχνη του προαναφερθέντος διαλόγου ως ένα ισοδύναμο της γνώσεως του καλού και του κακού του *Χαρμίδη*, εφόσον και οι δύο αυτές μορφές γνώσεως επιτελούν την ίδια λειτουργία: καθιστούν τα πράγματα χρήσιμα και παράγουν *ευτυχία* και *ευπραγία* ή ορθοπραξία μέσα στην πόλη. Ο C. H. Kahn ανιχνεύει ένα νήμα που συνδέει τον *Λύσιν*, τον *Χαρμίδη*, τον *Ευθύδημο* και την *Πολιτεία*, και αυτό συνίσταται στο ζήτημα ή στο όραμα μιας ηθικής σοφίας, η οποία, αφού αναζητηθεί και εντοπισθεί, καλείται να κυριαρχήσει στο πολιτικό πεδίο, διότι ο ρόλος ο οποίος πρέπει να της επιφυλάσσεται και να της ανατίθεται είναι να κυβερνήσει.

Κατά την άποψή μας, στον *Χαρμίδη* ο Πλάτων, κατά έναν τρόπο, συναντά πάλι τον Σωκράτη· ενώ ο Σωκράτης της *Απολογίας* φαίνεται να προβάλλει την αυτογνωσία ως σωφροσύνη που είναι εφικτή στον καθένα, διότι στηρίζεται στην προσωπική ενδοσκόπηση δια του ελέγχου και όχι στην διδασκαλία, ο Πλάτων στον *Χαρμίδη*, δια του περιεχομένου που αποδίδει στην αυτογνωσία ο Κριτίας, ερμηνεύει την σωφροσύνη ως αυτο-επιστήμη, εισάγει δηλ. τεχνηέντως την φιλοσοφία ως την γνώση εκείνη που εξετάζει τί (μπορεί να) γνωρίζει κανείς και τί όχι, χωρίς να εισδύει στις λεπτομέρειες των ειδικών επιστημών, ως την γνώση εκείνη που υποδεικνύει τα όρια της γνώσεως των ορίων,<sup>33</sup> και που είναι επίσης εφικτή στον άνθρωπο-στον κάθε άνθρωπο-ο οποίος

<sup>30</sup> Βλ. Friedländer, *The Dialogues, First Period*, 77–78.

<sup>31</sup> Βλ. *Ευθύδημος*, 280a–282a και 288d–293a.

<sup>32</sup> Βλ. Kahn, 543–544. Για τις παραλληλίες ανάμεσα στον *Ευθύδημο* και τον *Χαρμίδη* βλ., επίσης, Kahn, 545, υποσημ. 4.

<sup>33</sup> Βλ. Sue, 122.

διάκειται απέναντι στην γνώση του όπως ένας άνθρωπος που διαθέτει αυτογνωσία. Η γνώσις που γνωρίζει τον εαυτό της ανήκει σε έναν άνθρωπο που γνωρίζει τον εαυτό του και αναγνωρίζει τα όρια του εαυτού του.

Ο ορισμός της σωφροσύνης στο τέλος του διαλόγου δεν έχει βρεθεί, ωστόσο η σωφροσύνη φαίνεται να ενσαρκώνεται και στο πρόσωπο του Χαρμίδα, που αποφασίζει να ακολουθήσει τον Σωκράτη, και στο πρόσωπο του Σωκράτους αναμφίβολα, ο οποίος δεν προχωρεί σε χορήγηση του φαρμάκου, προτού η ψυχή αυτού που το έχει ανάγκη απαγγείλει τις επωδές, τους λόγους τους καλούς. Η κρυπτικότητα ή, ορθότερα, η εσωτερική αποσιώπησης, η ανύσχεσις του λόγου που θα αρθρώσει την σκέψη, είναι αυτή που θα οδηγήσει στην *απορία*, την γονιμότερη μήτρα από την οποία είναι δυνατόν να εκπηδήσει η φιλοσοφία.

---

### DIALECTIC, DRAMA AND SELF-KNOWLEDGE IN PLATO'S *CHARMIDES*

#### SUMMARY

*Charmides* is a dialogue highly indicative of the importance that the prologues to Plato's works have for our understanding of the whole spirit and philosophical content of each dialogue as a whole. It is representative of the Platonic tendency to always combine philosophical content with dramatic form through narrative and drama, in order to enhance the reader's and audience's insight into the inquiries of his philosophical work. Following this line of presentation, the prologue of *Charmides* prefigures the understanding of the central themes of the dialogue; focusing on the depiction of Socrates as a therapist and of Dialectic as a therapy or a kind of remedy, which through the process of dialectical engagement and interaction reestablishes the relation of each interlocutor to his own self.

The narrative about the Thracian doctors of the king and god Zalmoxis and their special medical knowledge, foreshadows the major philosophical issues which are examined in the sequence of the dialogue. Socrates' reference to the good doctors and his criticism of the Greek doctors who ignore the whole that needs to be cured, reveals the central demand for the psychosomatic unity of man and the priority of the healing of the soul over the healing of the body. The holistic Zalmoxian medicine and theory of

health corresponds to the first step of the Socratic Dialectic. Through the narrative about the Thracian doctors of Zalmoxis, Socratic-Platonic Dialectic has already begun to evolve, following a movement with clearly defined direction, namely from the part to the whole, where the part denotes and signifies the body and the whole denotes the psychosomatic unity of the human being. *Sōphrosunē* is already involved in this narrative since the incantations invoked by Socrates, which are identified with the “beautiful speeches,” induce *sōphrosunē* on which the well being of the soul depends. This raises the question as to whether these doctors apply medical knowledge which has a specified epistemological content, or knowledge equipped with a universal character—in the sense of being also prior to all other kinds of knowledge—which transcends the usual confines of the medical art.

Charmides is invited by Socrates to look deep within himself in order to discover if he possesses *sōphrosunē*, and what *sōphrosunē* really is. That's what Charmides is doing by formulating his first two definitions of *sōphrosunē*. Dialectic now follows a movement from without to within. Charmides' first and second definitions reflect the social status to which he belongs, the corresponding behavior, and the inner psychic qualities (e.g., youthful shyness) of a person or persona who represents the system of values surrounding traditional virtue and the aristocratic conception of the ideal of “kalos kagathos.” It is probable that the dramatic time of the dialogue, which coincided with the outbreak of the Peloponnesian war, was associated with a criticism of the traditional view and model of virtue.

When *sōphrosunē* is defined as “doing one's own things,” Dialectic still has the tendency to move from without inwards, but this movement now is implemented in the field of *praxis* (action). Platonic Dialectic uses the device of change of interlocutor in order to signify the transition to a more demanding level of inquiry and thought. This definition of *sōphrosunē*, “doing one's own things,” on the basis of a proleptic reading, stimulates us to trace the relation between *sōphrosunē* in *Charmides* and *dikaiosunē* (justice) in the *Republic*. What is important in the Socratic elenchus of this definition is that it highlights the connection between *pratein* (doing) and *pratein tagatha* (doing the good), between *pratein* and works (*erga*), and between the beneficial and the good. It is clarified that only the makings of good things are *praxeis* (doings) and that what is of harm must be avoided as “alien.” The definition of *sōphrosunē* as “doing good things” re-orientates Dialectic, which now starts moving from *praxis* to *theōria*, because “doing good things” presupposes knowing what is good. But if *agathon* (good) is what is kindred to oneself and one's own, doing good things, or doing simpliciter, i.e., *praxis*, presupposes self-knowledge. Any practitioner of good must be a self-knowing agent.

The Apollonian ideal of self-knowledge (know thyself) is construed as a “greeting” of the god to worshipers who enter the temple, not as a moral counsel or as a piece of advice. This distinction implies the difference between a knowledge conveyed from without and a knowledge discovered by insightful inner search of one's self. Within the passages 165c to 175a, *sōphrosunē* is presented and examined as “the knowledge of what one knows and what one does not know.” It has been claimed that in this part of the dialogue, the Socratic model of self-knowledge is subjected by Plato to the Socratic elenchus, where he attempts to make a criticism of it.

I believe that this section of the dialogue is an extended excursus, aimed towards introducing and examining a model of self-knowledge different from that of Socrates, Critias' model of self-knowledge. This model of self-knowledge poses a whole series of philosophical problems; the relation between the subject and the object of knowledge, the possibility of their identification or the distinction between them, the possibility of the existence of an internal and external object of knowledge, the relation of this model of self-knowledge with other kinds or domains of knowledge, and the question whether external knowledge or knowledge of other knowledges is a constituent of knowledge of knowledge. The question of the possibility of knowledge of knowledge is not definitely rejected, especially if we consider that in all of this discussion there is a hint towards the way in which philosophy works and relates to other kinds of knowledge.

I believe, however, that in the last part of the dialogue, where the knowledge of good and bad emerges, Plato again meets Socrates and becomes reconciled with him. The only knowledge that is useful and beneficial is knowledge of good and bad. In this way Plato chooses to put forward a self-conscious model of self-knowledge, which does not presuppose, as Critias' model does, the critical examination of knowledge or the critical distance from knowledge. This self-conscious model of self-knowledge is connected with the knowledge of good and bad. On the one hand doing of good presupposes knowledge of good and bad and on the other, "doing one's own things" presupposes self-knowledge. The possibility of knowing good and bad is ensured by each person, either through looking deep within himself or by orientating towards the Idea of the Good itself.

**KEYWORDS:** dialectic, drama, self-knowledge, Plato, *Charmides*, Socrates.