



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΙΜΣ, ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Διπλωματική Εργασία

**Το Λεξιλόγιο της Αυτογνωσίας
στον *Πρώτο Αλκιβιάδη***

Ειρήνη Δράκου

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Γεωργία Τσούνη

Ρέθυμνο, Ιούνιος 2023

Πίνακας περιεχομένων

Πρόλογος.....	1
Ζητήματα Γνησιότητας	6
I.Πρώτο Επίπεδο Αυτογνωσίας	9
1. 1 <i>Η γνωσιολογική αυτογνωσία ως προϋπόθεση της έρευνας (103a1-106a1)</i>	9
1. 2 <i>Η επίγνωσης της άγνοιας (106a8-108c6)</i>	12
1. 3 <i>Η αίσχυνη ως μέσο προς το «γνώθι σαυτόν» (108c6-109a8)</i>	16
1. 4 <i>Η πηγή της γνώσης (109d2-110a3)</i>	19
1. 5 <i>Η ομολογία ως προϋπόθεση της γνώσης (110a10-112b2)</i>	21
1. 6 <i>Το «εγώ» της γνωσιολογικής αυτογνωσίας (112e1-113a2)</i>	25
2.Από τη Γνωσιολογική προς την Αρεταϊκή Αυτογνωσία	29
2. 1 <i>Η νόσος της αμάθειας (113b11-114a8)</i>	29
2. 2 <i>«Έλεγχος» και αυτοπαθείς αντωνυμίες (114a5-114e8)</i>	32
2. 3 <i>Από την ατοπία στον φόβο (116e3-117a2)</i>	34
2. 4 <i>Η πλάνη της ψυχής (117b3-119a7)</i>	36
2. 5 <i>Τα συναισθήματα που «γεννά» η σύγκριση (119b1-124a4)</i>	38
3.Η Πορεία προς την Αρεταϊκή Αυτογνωσία	42
3.1 <i>Η ομόνοια της ψυχής (124b-126e1)</i>	42
3. 2 <i>Τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελείσθαι (128d3-129c1)</i>	44
3. 3 <i>Το επιχείρημα της χρήσης (129c2-130d6)</i>	47
3. 4 <i>Ο «πραγματικός» εαυτός (130e8-131c13)</i>	50
3. 5 <i>Η αναλογία του ματιού (132a1-133b3)</i>	54
3. 6 <i>Προς το θείο προσβλέποντας (133c4-133c16)</i>	58
3. 7 <i>Η πολιτική διάσταση της αυτογνωσίας (133e7-135e4-5)</i>	60
Συμπεράσματα	67
Βιβλιογραφία	70
Παράρτημα	74
I.Ευρετήριο αυτοπαθητικών αντωνυμιών διαλόγου	74
IIΠίνακες οπτικοποίησης παράφρασης χωριών	74
1. <i>Επανάληψη και Παράφραση (112e18 και 113a1-2)</i>	75
2. <i>Γλωσσική Αντανάκλαση (106d4 και 114a5-6)</i>	75

Πρόλογος

Ο *Πρώτος Αλκιβιάδης* ανήκει στους διαλόγους της τέταρτης τετραλογίας των Πλατωνικών συγγραμμάτων, σύμφωνα με τον διαχωρισμό που έχει γίνει από τον Θράσυλλο.¹ Η γνησιότητά του έχει τεθεί υπό αμφισβήτηση και έχει πυροδοτήσει πληθώρα συζητήσεων και ερευνών που τάσσονται υπέρ ή κατά της εκάστοτε άποψης. Όσον αφορά το περιεχόμενό του ο διάλογος συζητά τις σωκρατικές–πλατωνικές διδασκαλίες σχετικά με την ιεραρχία των αγαθών και την επιμέλεια της ψυχής.² Τόσο το περιεχόμενο όσο και η γλώσσα του διαλόγου μπήκαν στο μικροσκόπιο των σύγχρονων ερευνητών που υποστήριζαν ότι ο διάλογος είναι νόθος.³

Ο διάλογος αναπαριστά μία συνομιλία του Σωκράτη με τον νεαρό Αλκιβιάδη, όταν ο δεύτερος βρίσκεται σε μία ηλικιακή φάση όπου η ομορφιά του, για τα δεδομένα πάντα του παιδευαστικού έρωτα, έχει ξεκινήσει να φθίνει, ενώ βρίσκεται στο κατώφλι της ανάληψης πολιτικών ευθυνών (104a1-3).⁴ Το κομβικό αυτό στάδιο στη ζωή του νεαρού δίνει την αφορμή για μία συζήτηση μεταξύ εκείνου και του Σωκράτη, η οποία θα κατακλεισθεί από έννοιες και ιδέες που θα περιβάλουν το κεντρικό ζητούμενο της διαλεκτικής έρευνας, το οποίο δεν είναι άλλο από το ζήτημα της γνώσης του εαυτού. Στον Πλάτωνα, όπως και στους άλλους αρχαίους φιλοσόφους, οι ιδέες για τον εαυτό εκφράζονται με τη χρήση αντωνυμιών όπως το *ἐγώ*, τύπων της αυτοπαθητικής αντωνυμίας ή της οριστικής αντωνυμίας *αὐτός*.⁵ Αυτό που αξίζει να σημειωθεί είναι οι διαφορετικές σημασίες που μπορεί να λάβει ο «εαυτός» τόσο από συγγραφέα σε συγγραφέα ή από λογοτεχνικό είδος σε άλλο, όσο ακόμη και στο πλαίσιο του ίδιου έργου. Η ιδέα του «εαυτού» εντοπίζεται ήδη από τον Όμηρο στη διάκριση ανάμεσα στο «είδωλο» του Ηρακλή και τον πραγματικό του εαυτό που βρίσκεται πλάι στους θεούς (*Οδύσσεια* 11.601-603), περνώντας στον Πλάτωνα όπου ο εαυτός γίνεται πολλές φορές ταυτόσημος με τον λόγο ή τη διάνοια (*Φαίδων* 63b–c· 115c, *Πρώτος Αλκιβιάδης*

¹ Για αποφυγή οποιασδήποτε παρανόησης, από εδώ και στο εξής, για να αναφερθώ στον διάλογο *Πρώτος Αλκιβιάδης*, θα χρησιμοποιώ απλώς τον τίτλο *Αλκιβιάδης*.

² Βλ. A. E. Taylor 2017: 586. Η έκδοση που χρησιμοποίησα είναι η ελληνική μετάφραση της πρωτότυπης έκδοσης του βιβλίου, το οποίο εκδόθηκε το 1978 με τίτλο *Plato. The Man and his Work*.

³ Ο Denyer (2001: 14) στην εισαγωγή της σχολιασμένης έκδοσης του διαλόγου τονίζει ότι στην αρχαιότητα δεν υπήρξε κάποιος που να αμφισβητήσει ότι ο διάλογος είναι γραμμένος από τον Πλάτωνα.

⁴ Αν δεχτούμε την εκδοχή ότι ο διάλογος έλαβε χώρα πριν τον Πελοποννησιακό πόλεμο (431-404 π.Χ.), σημαίνει ότι ο Αλκιβιάδης ήταν γύρω στα είκοσι, όπως μάλιστα ρητά αναφέρεται και μέσα στον διάλογο. Μάλιστα, οι ενδείξεις που υπάρχουν στο κείμενο (116 d8· 121a5, b1· 123b5, c1) συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι ο Πλάτων συνέγραψε τον διάλογο μέσα στη δεκαετία του 350 π.Χ. Βλ. Denyer 2001: 11.

⁵ Πλάτ. *Νόμοι* 959b4. Βλ. R. Sorabji 2008: 16.

133c4–6, *Πολιτεία* IX, 589a6–b6). Η αρχική θρησκευτική σημασία του «γνώθι σαυτόν» που ορίζει τον άνθρωπο σε σχέση με το θείο, στον Πλάτωνα αλλάζει μέσω της φιγούρας του Σωκράτη, καθώς η αυτογνωσία σχετίζεται με την επίγνωση της θνητότητας και της αναγνώριση της γνωστικής κατάστασης κάποιου. Συγκεκριμένα, η αυτογνωσία στον *Αλκιβιάδη* αφορά στον έλεγχο της γνωστικής κατάστασης του ατόμου σε σχέση με μία κανονιστική άποψη για το τι είναι άνθρωπος και αρετή.

Όσον αφορά τον *Αλκιβιάδη* η ιδέα του εαυτού μεταλλάσσεται αναλόγως με το στάδιο της διαλεκτικής. Μελετώντας προσεκτικά τον διάλογο –και όπως θα αναδειχθεί στο κυρίως μέρος της διπλωματικής εργασίας– η αρχική ιδέα που έχει ο νέος για τον εαυτό του περιστρέφεται γύρω από τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του, όπως είναι η δύναμη και η επιθυμία για εξουσία, ενώ η ταυτότητά του έχει δομηθεί από εξωτερικά στοιχεία όπως η ομορφιά ή ο πλούτος. Σκοπός του Σωκράτη είναι μέσω του ελέγχου να γνωρίσει ο νέος τον «αληθινό» εαυτό του, με την κανονιστική έννοια του όρου. Ο εαυτός αυτός είναι ταυτόσημος με τον νου και την ψυχή και είναι κοινός για όλους, εφόσον η προέλευσή του είναι θεϊκή. Η παρούσα εργασία εστιάζει στα χωρία που σχετίζονται με το ζήτημα της αυτογνωσίας, όπως παρουσιάζεται σε κάθε στάδιο της διαλεκτικής. Για να την πληρέστερη κατανόηση του διαλόγου, αλλά και της στόχευσης της έρευνάς μου, αξίζει να γίνει μία συνοπτική αποσαφήνιση του όρου αυτογνωσία.

Η αναζήτηση της αυτογνωσίας μπορεί να γίνει κατανοητή με διάφορους τρόπους. Από τη μία πλευρά, και σε ένα αρχικό στάδιο αυτογνωσίας, συνίσταται στη προσπάθεια κατανόησης των επιθυμιών ή των συναισθημάτων του ατόμου, ενώ σε ένα άλλο επίπεδο μπορεί να ισοδυναμεί με μία προσπάθεια ανακάλυψης ενός καθολικού εαυτού ή μίας αρχής ή αιτίας του ατόμου.⁶ Και στις δύο περιπτώσεις η επιθυμία για αυτογνωσία απαιτεί τη δέσμευση σε μία διαδικασία ενδοσκόπησης. Στο πλαίσιο του *Αλκιβιάδη* η ενδοσκόπηση θα αναδείξει τη μετάβαση από το στάδιο της αυτογνωσίας που σχετίζεται με τη γνώση όσων το άτομο δε γνωρίζει, προς εκείνο της γνώσης του «αληθινού» εαυτού που αφορά τη γνώση και την απόκτηση της αρετής, η οποία θα του δώσει τα εφόδια, ώστε κάποιος να είναι ικανός να διατυπώνει κρίσεις, να συμβουλεύει και να ασκεί επιμέλεια τόσο του εαυτού του όσο και των άλλων.⁷

⁶ L. P. Gerson: 2003, 29-30

⁷ H E. Wasmuth 2016: 45, για να περιγράψει αυτού του είδους την αυτογνωσία χρησιμοποιεί τον αγγλικό όρο «expert self-knowledge», ενώ για το πρώτο είδος αυτογνωσίας χρησιμοποιεί τον όρο «epistemic self-knowledge».

Ο Σωκράτης παραλαμβάνει τον Αλκιβιάδη σε ένα αρχικό στάδιο αυτοσυνειδησίας –ένα στοιχείο δεδομένο σε κάθε λογικό όν– και προσπαθεί μέσω της διαλεκτικής να τον οδηγήσει σε ένα επίπεδο αυτογνωσίας ταυτόσημο με αυτό της θέασης της θεϊκής ψυχής. Η γνώση της ψυχής είναι στον διάλογο ταυτόσημη με τη γνώση της αρετής της ψυχής, που δεν είναι άλλη από τη σωφροσύνη (131b4).⁸ Η πορεία από το ένα είδος αυτογνωσίας στο άλλο θα χαραχθεί σταδιακά. Εκκινώντας από την εδραίωση της επίγνωσης της άγνοιας, ως βάση για την έρευνα του «αληθινού» εαυτού, θα αναδειχθούν στον διάλογο οι διάφορες διαστάσεις που μπορεί να λάβει η αυτογνωσία και τα στάδια απόκτησής της. Όπως έχει αναφερθεί επιγραμματικά, σημαντικό στοιχείο αυτογνωσίας είναι η χρήση των αντωνυμιών. Στον διάλογο παρατηρείται έντονη χρήση του πρώτο προσώπου της προσωπικής (112e1-113a2), καθώς και της αυτοπαθητικής αντωνυμίας, σε συνδυασμό με τύπους της οριστικής (129b1). Οι αντωνυμίες έχουν ιδιαίτερη σημασία στην ανάδειξη του τρόπου μέσω του οποίου το άτομο αναφέρεται στον εαυτό του.

Η αυτογνωσία εξαρτάται αρχικά από την ικανότητα του ατόμου να παρατηρεί, να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του και να στη συνέχεια να είναι σε θέση να διατυπώνει κρίσεις, ενώ τα συναισθήματα θα συμβάλουν ενεργά στην καλλιέργεια της αυτογνωσίας, βοηθώντας το άτομο να εμπλακεί σε μία διαδικασία ενδοσκόπησης, αξιολόγησης του εαυτού του και των πράξεων του. Καταρχήν, η αρχή της διαλεκτικής έρευνας γίνεται με την αμφισβήτηση της γνώσης που θεωρείται κατεκτημένη, ώστε να εξετασθεί αν το άτομο είναι σε θέση τελικά να συμβουλευθεί για τα θέματα που θεωρεί τον εαυτό του ειδικό. Για να φτάσει κάποιος στο επίπεδο αυτογνωσίας που θα τον κάνει ικανό να εξουσιάζει και να επιμεληθεί μίας πόλης, θα περάσει από τις διάφορες φάσεις μίας εκπαιδευτικής διαδικασίας όπου η αυτογνωσία θα κατακτάται σταδιακά. Απώτερος στόχος είναι ο άνθρωπος, μέσω μίας ενδοσκοπικής έρευνας, να γνωρίσει τον εαυτό του, που στα συμφραζόμενα του διαλόγου είναι ταυτόσημος με την ψυχή.

Η ανά χείρας διπλωματική εργασία θα επιχειρήσει να αναδείξει τα παραπάνω στάδια του «ελέγχου», να αναλύσει τα βασικά ζητήματα που διακυβεύονται σε κομβικά σημεία, όταν η διαλεκτική θα αποδίδει καρπούς μέσω της κατάρριψης παγιωμένων στον νου του Αλκιβιάδη αντιλήψεων και την εξαγωγή συμπερασμάτων που θα βοηθήσουν στην ανάδειξη της ανάγκης για γνώση του εαυτού. Η προσέγγισή μου θα

⁸ Στον *Χαρμίδη* το ζήτημα της αυτογνωσίας είναι, επίσης, κεντρικό, με την έννοια της σωφροσύνης να είναι ταυτόσημη με την αυτογνωσία.

είναι κειμενοκεντρική και φιλολογική, εστιάζοντας καταρχήν στο λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο κάθε ομιλητής για να εκφράσει τις σκέψεις του για τα ζητήματα που εξετάζονται. Με ενδιαφέρει, καταρχήν, ο τρόπος που ο λόγος διαρθρώνεται, για αυτό θα εξετασθούν τα ρήματα (γνωστικά, αισθητικά) και οι αντωνυμίες (οριστικές, προσωπικές, αυτοπαθητικές) που έχουν ιδιαίτερη σημασία στη συζήτηση για αυτογνωσία. Τα παραπάνω στοιχεία θα ερμηνευθούν βάσει του αντίκτυπου που έχει η χρήση τους στη ψυχολογική και γνωστική κατάσταση των συνομιλητών, και κυρίως του Αλκιβιάδη, η ταυτότητα του οποίου βρίσκεται στο επίκεντρο της εξέτασης.

Τέλος, η προσεκτική μελέτη της γλωσσικής έκφρασης θα αναδείξει τη σημασία της αντανάκλασης, τόσο σε λεξιλογικό όσο και σε φυσικό επίπεδο, και τη συνεισφορά της στη διεξαγωγή της ενδοσκοπικής έρευνας. Συγκεκριμένα, στον διάλογο εντοπίζονται παραδείγματα του φαινομένου της αντανάκλασης σε ένα φυσικό αντικείμενο όπως ο καθρέφτης (133c8 *ὡσπερ κάτοπτρα*) ή σε ένα αισθητηριακό όργανο όπως το μάτι (132a1-133b3). Τα παραπάνω προοικονομούνται σε λεξιλογικό και διαλεκτικό επίπεδο στη ροή του διαλόγου, από την αρχή έως και το τέλος. Στο κυρίως μέρος της εργασίας θα αναδειχθούν τα λεξιλογικά «αντανεκλαστικά μοτίβα» όπως δομούνται μέσω ρητορικών σχημάτων, όπως η επανάληψη (109e1-7), το χιαστό σχήμα (106d4·114a6, 132c6·132c8), καθώς και μέσω των αντωνυμιών και κυρίως των φύσει αντανεκλαστικών αυτοπαθητικών αντωνυμιών, που δηλώνουν την εστίαση της προσοχής του ατόμου στον ίδιο του τον εαυτό.⁹

Οι συναισθηματικές ενδείξεις που μεταφέρονται μέσω του λόγου των ομιλητών, σε συνδυασμό με τα γνωστικά στοιχεία που τις συνοδεύουν, θα εξετασθούν αναλυτικά ως τρόπος διερεύνησης των πτυχών της ταυτότητας του ατόμου. Για την πληρέστερη, επίσης, μελέτη της σχέσης συναισθήματος και αυτογνωσίας στον διάλογο, θα μελετηθούν χωρία και από άλλους πλατωνικούς διαλόγους, όπου η ανάδειξη των συναισθημάτων είναι εξίσου έντονη και μπορεί να συνεισφέρει στη βαθύτερη κατανόηση της συναισθηματικής και γνωστικής κατάστασης του Σωκράτη και του Αλκιβιάδη, αντίστοιχα.

Η μελέτη μου βασίστηκε στο αρχαίο κείμενο της έκδοσης της Οξφόρδης από τον Burnet, I. (1901), ενώ συμβουλευτήκα τη σχολιασμένη έκδοση του Denyer, N. (2001). Επιπρόσθετα, για την εξόρυξη χωρίων και πληροφοριών χρησιμοποιήθηκαν

⁹ Στο *Παράρτημα* της εργασίας, και συγκεκριμένα στη σελίδα 73, υπάρχουν δύο πίνακες που απεικονίζουν τη θέση των αντωνυμιών στα συγκεκριμένα χωρία του διαλόγου.

τόσο έντυπα όσο και ψηφιακά μέσα. Για την ερμηνεία των λέξεων και των όρων, καθώς και για τις συντομογραφίες των έργων χρησιμοποίησα τα λεξικά του Montanari, Fr. (2014) και την ηλεκτρονική έκδοση των Liddel–Scott. Τέλος, έχω η ίδια επιμεληθεί τις μεταφράσεις των χωριών που εξετάζονται στην παρακάτω διπλωματική εργασία.

Για να λάβει η διπλωματική εργασία υπόσταση, ζωτικής σημασίας αποδείχθηκε και η ανθρώπινη παρουσία. Θα ήθελα, λοιπόν, να ευχαριστήσω θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου Γεωργία Τσούνη για τη στήριξη της, τις πολύτιμες συμβουλές της και το αδιάκοπο ενδιαφέρον της για την έρευνά μου. Ευχαριστίες, επίσης, οφείλω στα μέλη της τριμελούς επιτροπής και διδάσκοντες του κλασικού τομέα του τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Ζαχαρούλα Πετράκη και Δήμο Σπαθάρα, για τη προθυμία τους να συνδράμουν την έρευνά μου, τις συμβουλές του, καθώς και για τις γνώσεις και την υποστήριξη που μου παρείχαν σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο. Τέλος, ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στα αγαπημένα μου πρόσωπα, οικογένεια και φίλους, που στέκονται αδιάκοπα πλάι μου, είτε σωματικά είτε πνευματικά, σύντροφοι στην επιμέλεια της δικής μου ψυχής.

Ρέθυμνο, Ιούνιος 2023

Ζητήματα Γνησιότητας

Η ιστορία πρόσληψης του διαλόγου παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, εξαιτίας της μετατόπισης από τη πλήρη αποδοχή και τον θαυμασμό που είχε λάβει την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, προς την αμφισβήτηση της γνησιότητάς του από τους ερευνητές του Πλάτωνα, τον 19^ο αι. και ύστερα. Πρώτος που αναγνώρισε τη παιδαγωγική αξία των διδαγμάτων που μεταφέρονται στον Αλκιβιάδη ήταν ο Αλβίνος στην *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, τοποθετώντας πρώτο τον *Αλκιβιάδη* στη λίστα ανάγνωσης των πλατωνικών διαλόγων εξαιτίας του «μυιευτικού» του χαρακτήρα.¹⁰ Ο Ιάμβλιχος, έπειτα, όπως παραθέτει ο Πρόκλος, ακολουθώντας τη πρόταση του Αλβίνου, τοποθετεί τον Αλκιβιάδη στην κορυφή του πλατωνικού προγράμματος σπουδών, καθώς θεωρεί ότι συνοψίζει όλη τη πλατωνική φιλοσοφία. Στην ίδια γραμμή κινούνται, επίσης, ο Πρόκλος και ο Ολυμπιόδωρος, τοποθετώντας τον Αλκιβιάδη στην κορωνίδα των πλατωνικών διαλόγων.¹¹

Όσον αφορά τη σύγχρονη έρευνα γύρω από τον διάλογο *Αλκιβιάδης*, οι συζητήσεις των ερευνητών επικεντρώνονται στο ζήτημα συγγραφής του από τον Πλάτωνα ή την πιθανότητα να αποτελεί ο διάλογος προϊόν δημιουργίας κάποιου άλλου μέλους της Ακαδημίας. Το ζήτημα ανέδειξε για πρώτη φορά ο Friedrich Schleiermacher στον πρόλογο της γερμανικής μετάφρασης του διαλόγου το 1809, ο οποίος, μεταξύ άλλων, παρατήρησε μία ανομοιομορφία στον διάλογο, ασυνήθιστη για τον Πλάτωνα, η οποία, κατά την άποψή του, συνίσταται στην ανάμειξη γνήσιων πλατωνικών αποσπασμάτων με χωρία από άλλους πλατωνικούς διαλόγους που δε προσφέρουν τίποτα στο επιχείρημα. Συγκεκριμένα, εστιάζει στο επεισόδιο της θεϊκής παρουσίας που, όπως κρίνει, δε προσφέρει κανένα απολύτως αποτέλεσμα στη διαλεκτική έρευνα, ενώ του προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση ο έπαινος των περσικών και λακεδαιμονίων αρετών (120e-124b), ο οποίος θεωρεί ότι ταιριάζει περισσότερο στον τρόπο γραφής του Ξενοφώντα.¹² Τέλος, θεωρεί ότι ελάχιστη σχέση έχει ο δεύτερος τίτλος του έργου (*Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*) με το περιεχόμενό του και παραθέτει μία σειρά ζητημάτων, τα οποία θεωρεί ότι μένουν αναπάντητα ή αναλύονται ανεπαρκώς. Παρόμοιες ενστάσεις που βασίζονται στο περιεχόμενο και τη φρασεολογία προβάλλει και ο Α.

¹⁰ Στο Αλβ. *Εισαγ.* 5.1-11.

¹¹ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη πρόσληψη του Αλκιβιάδη από τον Πρόκλο και τον Ολυμπιόδωρο, βλ. M. J. de Carvalho & Samuel Oliveira 2019: 6-8. Αλλά και Tarrant και Renaud.

¹² Βλ. F. Schleiermacher 1936: 328-336, πρβ. J. Jirsa 2009: 226.

Taylor, ο οποίος θεωρεί ότι η γλωσσική έκφραση είναι μεταγενέστερη, ενώ θεωρεί ότι η έκθεση της φιλοσοφικής σκέψης είναι άτεχνη.¹³

Αλλαγή στον τρόπο ανάγνωσης του Αλκιβιάδη φαίνεται να επέφερε το έντονο ενδιαφέρον που έδειξε τη δεκαετία του '80 ο Φουκώ, όταν έκανε τον διάλογο βασικό σημείο των διαλέξεών του με αντικείμενο την επανεξέταση της ιστορίας της αρχαίας φιλοσοφίας και τη μελέτη του Δελφικού χρησμού για «γνώθι σαυτόν», αντιμετωπίζοντας τον διάλογο ως καθόλα αυθεντικό.¹⁴ Στη μετέπειτα φιλολογική ερμηνεία και προσέγγιση του διαλόγου σημαντική είναι μεταξύ άλλων η συνεισφορά της Annas (1985), η οποία αναγνώρισε μεν τις ενστάσεις που είχαν μέχρι στιγμής διατυπωθεί, βλέποντας ωστόσο στο ζήτημα της αυτογνωσίας ως ένα ενιαίο θέμα, χωρίς να εντοπίζει κάποια ασυνέπεια στη διαλεκτική.¹⁵ Η άποψη της πυροδοτεί μία σειρά νέων μελετών και στυλομετρικών αναλύσεων,¹⁶ με τον Denyer (2001) να θεωρεί ότι το βασικό πρόβλημα που εγείρει αμφιβολίες σχετικά με την αυθεντικότητα του διαλόγου αφορά το ζήτημα της χρονολόγησης, καθώς, όπως παρατηρεί, το ύφος του *Αλκιβιάδη* δεν ταιριάζει απόλυτα σε καμία από τις τρεις περιόδους συγγραφής του Πλάτωνα.¹⁷

Σε κάθε περίπτωση, η άποψη των ερευνητών καταλήγει τις περισσότερες φορές στο συμπέρασμα ότι οι θεωρίες υπέρ ή κατά της κάθε θέσης βασίζονται στη προσωπική κρίση του εκάστοτε μελετητή του διαλόγου, ενώ πολλοί αμφιβάλλουν ότι θα πάντων να υπάρχουν οι παραπάνω αμφιβολίες κάνοντας την απόδειξη της γνησιότητας του διαλόγου από δύσκολη έως αδύνατη.¹⁸ Η παραπάνω συζήτηση γύρω από την πατρότητα του διαλόγου θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποπροσανατολίζει πολλές φορές το ενδιαφέρον μελετητών ή αναγνωστών από την ουσία του περιεχομένου του. Στην παρούσα εργασία επιλέγω να μεταχειριστώ τον διάλογο ως αυθεντικό πλατωνικό,

¹³ Βλ. A. E. Taylor 2017: 586. Για άλλες πηγές σχετικά με το ζήτημα γνησιότητας του διαλόγου, βλ. A. E. Taylor 2017: 690, υποσ. 3, 690 και E. Wasmuth 2016: υποσ. 24, 12.

¹⁴ Βλ. M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, Lectures at the Collège de France, 1981-1982. Ο M. Foucault 1982: 115, υποστηρίζει ότι: «Η επιμέλεια του εαυτού είναι η συγκρότηση του εαυτού και η αναγνώριση του ως υποκειμένου των ίδιων των πράξεών του, όχι μέσω ενός συστήματος σημείων που δηλώνει εξουσία επί των άλλων, αλλά μέσω μίας σχέσης ανεξάρτητης, όσο γίνεται, από την κοινωνική θέση και τις εξωτερικές μορφές της, εφόσον πραγματώνεται με τον έλεγχο που ασκεί το άτομο επί του εαυτού του». Στον διάλογο *Αλκιβιάδης* εντοπίζεται μία γενεαλογική έννοια του εαυτού, που καταλήγει στη μοντέρνα συζήτηση. Ο Φουκώ διέκρινε στον *Αλκιβιάδη* μία θεωρητική περιγραφή της αυτοφροντίδας που περιλαμβάνει μία γνήσια αναστοχαστική σύνθεση του εαυτού. Βλ. A. Joose, 2014 και D. M. De Marzio 2006: 105-106

¹⁵ Βλ. J. Annas 1985: 111.

¹⁶ O G. R. Ledger (1989) *Re-counting Plato*, θεωρεί ότι υπάρχει ελάχιστη λογική στην αμφισβήτηση της αυθεντικότητας διαλόγων όπως ο *Ιππίας Μείζων* και ο *Αλκιβιάδης*, σ. 168.

¹⁷ Βλ. Denyer 2001: 22-24.

¹⁸ Βλ. E. Wasmuth 2016: 13.

και να ερευνήσω τα φιλοσοφικά ζητήματα που προκύπτουν, εντοπίζοντας συναφή παράλληλα χωρία από το πλατωνικό *corpus*.

Το Λεξιλόγιο της Αυτογνωσίας στον *Πρώτο Αλκιβιάδη*

I. Πρώτο Επίπεδο Αυτογνωσίας

1. 1 Η γνωσιολογική αυτογνωσία ως προϋπόθεση της έρευνας (103a1-106a1)

Σε αυτό το αρχικό στάδιο της διπλωματικής εργασίας η μελέτη θα εστιάσει στο στάδιο που οδηγεί σε ένα πρώτο επίπεδο αυτογνωσίας, όπου εξετάζεται η επίγνωση της αυτογνωσίας εκκινώντας από την αναγνώριση της άγνοιας. Ο Σωκράτης παραλαμβάνει τον Αλκιβιάδη σε μία κομβική στιγμή για τη ζωή του νέου –και συγκεκριμένα στον πρόθυρα της ενηλικίωσης του– και η συνάντησή τους θα σημάνει την έναρξη της διαλεκτικής με απώτερο στόχο την προσέγγιση της έννοιας του «γνώθι σαυτόν». Ο Σωκράτης φροντίζει, αρχής γενομένης της συζήτησης, να καταστήσει σαφή τον λόγο επιστροφής του, δεδομένης της έντονης απορίας που προξένησε στον Αλκιβιάδη (103a1 *οἷμαί σε θαυμάζειν*)¹⁹. Η στάση του Σωκράτη είναι άξια θαυμασμού, καθώς συγκυριακά είναι ταυτόχρονη με τη πλήρη περιφρόνηση του νέου από το πλήθος θαυμαστών που συνήθιζαν να διεκδικούν τον έρωτά του. Το δαιμόνιο εξηγεί γιατί ο Σωκράτης ενεπλάκη στη διαλεκτική, παρά την απόσταση που είχε επιλέξει να κρατήσει από τον Αλκιβιάδη την περίοδο ακμής της νεότητάς του.

Στις πρώτες κιόλας γραμμές του διαλόγου τίθενται βασικά ζητήματα που θα αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης και θα καθορίσουν την εξελικτική πορεία του *Αλκιβιάδη*. Επιπλέον, δηλώνεται προγραμματικά η πορεία του διαλόγου μέσω δύο φράσεων που ασύνδετα αντιπαραβάλλονται και αποτυπώνουν τη μέθοδο που θα ακολουθήσει ο Σωκράτης στη προσπάθειά του να φέρει τον Αλκιβιάδη αντιμέτωπο με την ουσία της ψυχής του: 104a4 *ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχήν*. Η πρόταση έχει δομηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να σχηματίσει ένα χιαστό σχήμα που αντιπαραθέτει την έννοια του σώματος πάνω σε αυτή της ψυχής, χαράσσοντας έτσι την πορεία που θα ακολουθήσει η διαλεκτική έρευνα, σηματοδοτώντας την αρχή και το τέλος του συλλογισμού του διαλόγου. Το χιαστό σχήμα σχετίζεται άμεσα με τη ρητορική στον Πλάτωνα και συνιστά προγραμματικό σχόλιο, καθώς τα ρήματα

¹⁹ Ακολουθώντας την ερμηνεία που δίνει ο Σωκράτης στην εμπειρία του *θαυμάζειν* στον *Θεαίτητο* 155d, το αίσθημα του θαυμασμού είναι χαρακτηριστικό του φιλοσόφου, και η μόνη αρχή της φιλοσοφίας. Βλ. N. Denyer 2001: 83. Σχετίζεται, επίσης, άμεσα με την Ίριδα, θεότητα του Ολύμπου και αγγελιοφόρο μεταξύ των θεών, και έννοια που, όπως θα δούμε αργότερα, στον *Αλκιβιάδη* ταυτίζεται με το θετικότερο σημείο του ματιού, ζωτικό μέσο στην κατανόηση του εαυτού.

κίνησης δηλώνουν την πορεία που θα ακολουθηθεί από την αρχή έως το τέλος του διαλόγου.

Συγκεκριμένα, στο προλογικό ακόμη μέρος του διαλόγου τίθενται ζητήματα σχετικά με έννοιες όπως η ευγενική καταγωγή του νέου και τα στοιχεία που βρίσκονται στην ιδιοκτησία του –είτε αυτά είναι υλικά αγαθά είτε φυσικά προνομία, όπως η εξωτερική του εμφάνιση– τα οποία, μεταξύ άλλων, θα αποτελέσουν στάδια εξέτασης στο πλαίσιο της διαλεκτικής έρευνας.²⁰ Η διαδικασία του «ελέγχου» αποτελείται από μία σειρά προπαρασκευαστικών ενεργειών που αφορμώνται από το σώμα και την αμφισβήτηση των υλικών αγαθών, και καταλήγουν στην εξέταση εννοιών που άπτονται της σφαίρας του νοητού κόσμου. Εκείνο που διακυβεύεται, από την αρχή ακόμη του διαλόγου, είναι η γνώση του εαυτού του Αλκιβιάδη, η κατάσταση στην οποία βρίσκεται, οι επιθυμίες και οι φιλοδοξίες του στην ακμή της νεότητάς του.²¹ Αυτό σημαίνει ότι για να πραγματοποιηθεί η επιταγή του Δελφικού χρησμού, που απαιτεί το γνώθι σαυτόν, χρειάζεται να προηγηθεί μία εξέταση των κρίσεων και αξιών που έχει ο Αλκιβιάδης υιοθετήσει.

Η ίδια η διαδικασία της αυτογνωσίας είναι αυτοπαθητική, καθώς ο δράστης και το αντικείμενο της αναζήτησης είναι το ένα και το αυτό. Πιο συγκεκριμένα, το άτομο που επιθυμεί να γνωρίσει τον εαυτό του χρειάζεται να εμπλακεί σε μία διαδικασία εσωτερικού διαλόγου με εκείνον. Παρόλο που αυτός είναι ο τελικός στόχος, στη παρούσα φάση για να πραγματοποιηθεί ένας πραγματικά παιδευτικός διάλογος, ικανός να επιφέρει οποιαδήποτε πρόοδο, χρειάζεται η συνδρομή ενός εξωτερικού παράγοντα, ο οποίος θα γίνει το μέσο «αντανάκλασης» του ατόμου. Στο πλαίσιο του διαλόγου τον ρόλο αυτό θα διαδραματίσει ο Σωκράτης, ο οποίος θα μεσολαβήσει ώστε ο έλεγχος να αποδώσει καρπούς και να μεταφερθούμε από την έννοια του ατομικού «εγώ» του Αλκιβιάδη, προς τη κατεύθυνση του πραγματικού «εγώ».

Η αναγκαιότητα εξωτερικής παρέμβασης και επακόλουθης ενδοσκόπησης αποτυπώνεται στο λεξιλόγιο του *Αλκιβιάδη*. Συγκεκριμένα, μέσω «αντανάκλαστικών σχημάτων», που δομούνται μέσω της επανάληψης λέξεων και φραστικών δομών,

²⁰ Ο Ν. Denyer 2001: 84, σημειώνει την απουσία περαιτέρω συζήτησης σχετικά με την απαγόρευση των θεών για επικοινωνία του Σωκράτη με τον Αλκιβιάδη, παρά τη δήλωση του πρώτου ότι θα συζητήσουν το θέμα αργότερα (103a5-6 *ἕστερον πύση*). Πράγματι, η λέξη *δαιμόνιον* δεν εμφανίζεται ξανά στον διάλογο, αλλά το ζήτημα της θεϊκής παρουσίας θα επανέλθει αργότερα, με τη σημαντική συνεισφορά του θείου στην κατάκτηση της αυτογνωσίας.

²¹ Την επιτακτική ανάγκη για επιμέλεια του εαυτού και αυτοέλεγχο στη συγκεκριμένη ηλικία, τονίζει ο Ξενοφών, *Κύρ. παιδ.* 1.2.9., *δοκεῖ γὰρ αὕτη ἡ ἡλικία μάλιστα ἐπιμελείας δεῖσθαι*.

καθώς και μέσω συσχετισμών των προσωπικών αντωνυμιών *εγώ* και *εσύ* αλλά και *αυτός*, ξεκινά η προσπάθεια ανασυγκρότησης του εαυτού, που στο στάδιο αυτό της διαλεκτικής θα προσφέρει στο άτομο μία πιο ξεκάθαρη εικόνα της παρούσας κατάστασής του και θα δώσει το έναυσμα για μία πιο στοχευμένη επιμέλεια του εαυτού. Ως εκ τούτου, για να επιτευχθεί οποιασδήποτε τάξης *ἐπιμέλεια*, βασική προϋπόθεση είναι η αποδόμηση του χαρακτήρα του νεαρού²² και η αναγνώριση των μειονεκτημάτων και των πλεονεκτημάτων των υλικών ή πνευματικών υπαρχόντων του (104a2-3 *τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι*). Τα πρώτα ψήγματα αυτής της διάκρισης τίθενται επιγραμματικά από τον Σωκράτη, όταν πλησιάζει τον Αλκιβιάδη, όντας σίγουρος για τη δύναμη που κατέχει σε σχέση με όλες τις πτυχές του εαυτού του νέου (105d4 *τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ*). Στο σημείο αυτό της διαλεκτικής έρευνας τοποθετείται μία διάκριση ανάμεσα στο *ἐγώ* και το *ἐσύ*, με τις προσωπικές αντωνυμίες που αντιπαραβάλλονται σε καίρια σημεία του διαλόγου, να καθορίζουν την πορεία του συλλογισμού. Ο Αλκιβιάδης αδυνατεί ακόμη να διακρίνει το χάσμα ανάμεσα στις δύο προσωπικές αντωνυμίες και να δομήσει το «εγώ» του ως κεντρική αφετηρία κρίσεων, γι' αυτό το «εγώ» του οριοθετείται από τον Σωκράτη, μέσω της καθοδήγησης προς μία κατεύθυνση όπου πρώτα θα αποσχισθεί από τα περιττά στοιχεία που έχουν γίνει κτήμα του (*τὰ σὰ πράγματα*) και ύστερα θα προσεγγίσει τον πραγματικό του εαυτό (*εἰς σέ*).

Η επιρροή του Σωκράτη πάνω στον Αλκιβιάδη «απορροφά» όλη τη δύναμη που έχει ο νέος πάνω στον εαυτό του (103a6) και αντιστρέφει την αρχική πεποίθηση του Αλκιβιάδη ότι έχει τη δύναμη να εξουσιάσει την Ελλάδα, ίσως ακόμα και όλον τον κόσμο, εκπληρώνοντας τις φιλοδοξίες του. Για να επιτευχθεί η παραπάνω διάκριση και να καταστεί σαφής και κατανοητή στον Αλκιβιάδη, θα ακολουθήσει μία ορθολογική έρευνα, και συγκεκριμένα μία «θεικώς εγκεκριμένη» διαλεκτική (105e7 *οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι*). Η διαλεκτική, λοιπόν, θα βοηθήσει τον Αλκιβιάδη να «συνομιλήσει» με τον εαυτό του, μέσω της ενδοσκόπησης που θα τον οδηγήσει στην αυτογνωσία, η οποία είναι άλλωστε το ζητούμενο και εκείνο που έχει διαγνώσει ο Σωκράτης ότι λείπει από τον νέο.²³

²² F. Serranito 2019: 27.

²³ Βλ. αναλυτικότερα A. Joosse 2014: 2-3, όπου η διαλεκτική συνδέεται άμεσα με την αυτογνωσία δεδομένης της ιδιότητας/ταυτότητας του ανθρώπου ως φύσει πολιτικού όντος. Στην παράγραφο 105 και στη πρώτη γραμμή της παραγράφου 106 παρατηρείται συσσώρευση τύπων του ρήματος *διαλέγομαι*. Συγκεκριμένα, μέσα σε δέκα μόνο γραμμές κειμένου, συναντάμε τρεις εμφανίσεις (από τις δεκατέσσερις συνολικά) του ρήματος, άρρηκτα συνδεδεμένες με τη θεική συμβολή.

1. 2 Η επίγνωσης της άγνοιας (106a8-108c6)

Η σκιαγράφηση του πορτρέτου του Αλκιβιάδη σε αυτό το πρωταρχικό στάδιο, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μετέπειτα αναγνώριση της επίδρασης που έχει η γνώση του εαυτού στη προσωπικότητα του νέου. Το ίδιο το λεξιλόγιο, που χρησιμοποιεί για να αλληλοεπιδράσει με τον συνομιλητή του, είναι ικανό να αποδώσει με ακρίβεια τη στάση που κρατά ο νέος απέναντι στις διαπιστώσεις του Σωκράτη· ότι, δηλαδή, χωρίς εκείνον δεν μπορεί να κατακτήσει όσα επιθυμεί και να εκπληρώσει τις φιλοδοξίες του. Ο Σωκράτης έχει διαγνώσει τον φιλόδοξο χαρακτήρα του νέου και τον έχει μετατρέψει σε αφορμή για την έναρξη της διαλεκτικής, κάνοντας τον νέο να θεωρεί ότι χωρίς την αρωγή του δε θα καταφέρει να εκπληρώσει τις επιθυμίες του για δύναμη και εξουσία, 106a8-9:

ΑΛ. *πῶς διὰ σοῦ μοι ἔσται καὶ ἄνευ σοῦ οὐκ ἂν γένοιτο;*

ΑΛ. πώς θα τα πετύχω μέσω εσού, ενώ χωρίς εσένα δε θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν;

Όσον αφορά το παραπάνω εδάφιο του διαλόγου, μπορεί να παρατηρηθεί ότι ο σύνδεσμος *καὶ* χωρίζει τη πρόταση σε δύο ίσα μέρη, που πέραν του γεγονότος ότι το καθένα αποτελείται από τον ίδιο αριθμό λέξεων, και στις δύο πλευρές εντοπίζονται δυο προθέσεις που συντάσσονται με τη γενική του β' προσώπου της προσωπικής αντωνυμίας, και καταλήγουν σε δύο σχεδόν συνώνυμους ρηματικούς τύπους. Η βασική διαφορά ανάμεσά τους έγκειται στο γεγονός ότι η οριστική *ἔσται* υποδηλώνει ότι ο Αλκιβιάδης έχει αυτοπεποίθηση και δεν αμφιβάλει για την επιτυχία του εγχειρήματος του να κυριαρχήσει τον κόσμο και να αποκτήσει δύναμη, ενώ αντιθέτως η ευκτική *οὐκ ἂν γένοιτο* υποδηλώνει ότι θεωρεί την αποτυχία του μακρινή πιθανότητα.²⁴ Η παραπάνω πρόταση είναι σημαντική καθώς αναδεικνύει τον φιλόδοξο χαρακτήρα του Αλκιβιάδη, όπως φαίνεται από την αμφισβήτηση της αποτυχίας του εγχειρήματός του να εξουσιάσει της πόλης, φιλοδοξία που αποτέλεσε μάλιστα και την αφορμή για εμπλοκή στη διαλεκτική.

²⁴ Την παρατήρηση αυτή κάνει ο Denyer 2001: 99, στη σχολιασμένη έκδοση του διαλόγου. Τονίζει, επίσης, τη διαφορά ανάμεσα στη σταθερή και αξιόπιστη χροιά του *εἰμί* αφενός, και την ασταθή και αναξιόπιστη χροιά του *γίνομαι*, αφετέρου.

Η κατοπτρική φύση της πρότασης –λόγω της κοινή δομής και του παρόμοιου λεξιλογίου– και κυρίως η άρνηση που προστίθεται στο δεύτερο μέρος της πρότασης, δίνει απάντηση στο ερώτημα αν μπορεί ο Αλκιβιάδης να καταφέρει να αποκτήσει αυτογνωσία χωρίς την αρωγή του Σωκράτη. Το ισχυρό *μοι* στο πρώτο μέρος της πρότασης αντιδιαστέλεται με το «εσύ» του Σωκράτη, αναδεικνύοντας την αδυναμία του πρώτου να υπάρξει ανεξάρτητα και αυτόνομα χωρίς την αρωγή του δεύτερου.

Η χρήση αντιθετικών ζευγών συνεχίζεται λίγο παρακάτω, σηματοδοτώντας ότι η αντίθετη, από τη συνηθισμένη, πορεία είναι απαραίτητα στην επίτευξη του στόχου και προϋπόθεση, ώστε ο Αλκιβιάδης να ξεφύγει από τον καθιερωμένο τρόπο σκέψης και δράσης, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε και από την ειρωνεία που προκύπτει από την αντιπαραβολή του βραχέος προς τον μακρό λόγο, στην απάντηση του Σωκράτη στο 106b1-4:

ΣΩ. Ἄρ' ἐρωτᾶς εἴ τιν' ἔχω εἰπεῖν **λόγον μακρόν**, οἴους

δὴ ἀκούειν εἶθισαι; [...] ἀλλ'

ἐνδείξασθαι μὲν σοι, [...]

ἐὰν ἐν μόνον μοι ἐθελήσης **βραχὺ ὑπηρετῆσαι**.²⁵

ΣΩ. Ἄραγε ρωτᾶς μήπως ἔχω να σου εκφωνήσω μακρό λόγο, σαν εκείνους που έχεις συνηθίσει να ακούς; [...] αντιθέτως, θα ήμουν ικανός να σου αποδείξω [...] μόνο εάν θελήσεις να μου κάνεις μία μικρή εξυπηρέτηση.

Με τη χρήση του σχήματος της αντίθεσης ο μακρός λόγος των εραστών του Αλκιβιάδη –που πιθανόν να παραπέμπει και σε εκείνον των σοφιστών– έρχεται σε πλήρη αντιδιαστολή με τον βραχύ και περιεκτικό λόγο του Σωκράτη, όπως άλλωστε επιτάσσει η ουσία και ο σκοπός της μαιευτικής. Απώτερος στόχος, στη προκειμένη φάση, της διαλεκτικής έρευνας, είναι να κατανοήσει ο Αλκιβιάδης πώς πρέπει να είναι ο σωστός δημόσιος άντρας, τι αρετές πρέπει να κατέχει και, κατά κύριο λόγο, να

²⁵ Το ρήμα *ὑπηρετῆσαι* ενισχύει τον ερωτικό τόνο παραπέμποντας στις σεξουαλικές χάρες που ένας νέος μπορεί να ικανοποιήσει στον εραστή του (Πλατ. *Συμπ.* 185a). Ο ίδιος, επίσης, όρος μπορεί να δηλώνει την αντιστροφή ρόλων, καθώς ο Αλκιβιάδης που προηγουμένως έχει στην υπηρεσία του ισχυρού άντρας, καλείται τώρα να προσφέρει τις υπηρεσίες του στον Σωκράτη. Βλ. Denyer 2001, 100.

εκτιμήσει την αξία της γνώσης και ως εκ τούτου τη σημασία της παραδοχής της άγνοιας. Η συνειδητοποίηση των παραπάνω αποτελεί το πρώτο στάδιο της ζήτησης και της εύρεσης, και εφόσον η γνώση της άγνοιας είναι κατοχυρωμένη, μπορεί να ξεκινήσει η πορεία προς την «ανώτερη» αυτογνωσία.

Ο «έλεγχος» έχει οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ικανός να συμβουλευτεί για κάποια ζητήματα είναι εκείνος που έχει γνώση επί του θέματος που τίθεται υπό συζήτηση. Ως εκ τούτου, η ερώτηση που απευθύνει ο Σωκράτης στον νέο στοχεύει στην αναζήτηση της πηγής της γνώσης που κατέχει –ίσως και όχι– ο Αλκιβιάδης: 106d4-5 *παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες;*²⁶ Τα ρήματα *μανθάνω* και *εὐρίσκω* αποτυπώνουν τη βασική διαφορά στη συζήτηση μεταξύ των φιλοσοφικά μνημένων και μη, αντίθεση που ενισχύεται και από τη προσθήκη του *παρ' ἄλλων* και του *αὐτὸς*.²⁷

Καθώς, λοιπόν, το θέμα των ικανοτήτων του Αλκιβιάδη, επί ζητημάτων των οποίων διατείνεται ότι είναι ειδήμων, τίθεται υπό αμφισβήτηση, ξεκινά η αναζήτηση του τρόπου με τον οποίον ο νεαρός απέκτησε τις γνώσεις που ο ίδιος θεωρεί ότι κατέχει. Απώτερος στόχος της προσπάθειας αυτής είναι να αναδειχθεί η ουσία της γνωσιολογικής βάσης της αυτογνωσίας.²⁸ Η έννοια της μάθησης είναι έντονη, όπως φαίνεται και από την πυκνότητα με την οποία συναντάται η λέξη στην παράγραφο 106 (106d7, 9, 12 και 106e4, 5, 7, 8),²⁹ με τον νέο να δυσκολεύεται να προσδιορίσει τον τομέα ειδικεισής του. Παρόλο που η αυτογνωσία ως απώτερος στόχος δεν αφορά μία υποκειμενική γνώση, εδώ ο «έλεγχος» είναι ατομικός, εξετάζοντας προσωπικές απόψεις,³⁰ με την εφαρμογή του αρχικού σταδίου της αναζήτησης στον χαρακτήρα, τη ζωή και τα βιώματα του Αλκιβιάδη να κρίνεται απαραίτητη για τη μετάβαση από την ατομική στην πολιτική γνώση.

Η μαιευτική ξεκινά να αποδίδει καρπούς με τον Αλκιβιάδη, έπειτα από μία σειρά ερωταποκρίσεων σχετικών με το ποιος είναι ικανός να συμβουλευτεί και για ποια

²⁶ Η απορία που προκαλεί στον Αλκιβιάδη η ερώτηση του Σωκράτη, αναγκάζει τον δεύτερο να επαναλάβει την ερώτηση λίγες γραμμές παρακάτω (106d7-8).

²⁷ Η αντίθεση ανάμεσα στους «πολλούς» και τους «λίγους» ανακαλεί την αναφορά του Σωκράτη στον όγλο που περιτριγύριζε τον Αλκιβιάδη και αποτελούσε, ουσιαστικά, το κοινό που συνδιαλεγόταν, απουσία του φιλοσόφου, 103a3 *οἱ μὲν ἄλλοι δι' ὄχλου ἐγένοντό σοι διαλεγόμενοι, ἐγὼ δὲ τοσούτων ἐτῶν οὐδὲ προσείπον.*

²⁸ Η Ε. Wasmuth 2016: 8, διαπιστώνει ότι η συζήτηση που αφορά την αναζήτηση της αυτογνωσίας στον διάλογο χωρίζεται σε τρία βασικά στάδια: την επίγνωση της αυτογνωσίας (epistemic self-knowledge), η οποία είναι προϋπόθεση για έρευνα που οδηγεί στη γνώση του αληθινού εαυτού (expert self-knowledge) και στην αυτογνωσία κατοπτρισμού (self-mirroring).

²⁹ Συγκεκριμένα σε μία μόνο παράγραφο συναντάμε οχτώ φορές τύπους του ρήματος *μανθάνω*.

³⁰ Βλ. J. Annas 1985: 122.

θέματα (όπως ο πόλεμος και ειρήνη, 107d3-108b4), να οδηγείται στη διαπίστωση ότι ο καθένας είναι κατάλληλος σύμβουλος *περι τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων* (107c6). Το ερώτημα που εγείρει αυτή η θέση σχετίζεται με τη φύση των πραγμάτων αυτών, και ως εκ τούτου με τον τρόπο που μπορεί το άτομο που θέλει να συμβουλευθεί, να έχει πρόσβαση στη σχετική γνώση. Ο Σωκράτης αξιοποιεί την αναλογία με τις τέχνες, όπως η ναυπηγική, η ιατρική, με τη μουσική, ώστε να δείξει ότι η τεχνογνωσία και η εξειδικευμένη γνώση απαιτούνται για κάθε είδους αρετή (107c-108d) και ιδιαίτερος για τη δικαιοσύνη (108d-112d).³¹

Οι ερωταποκρίσεις που σκοπεύουν να αναδείξουν το κατάλληλο σύμβουλο κάθε περίπτωσης, οδηγούν τον Αλκιβιάδη σε απορία (108b5 *οὐκ ἐννοῶ*), με τον Σωκράτη να τον παροτρύνει να τον μιμηθεί (108b5 *πειρῶ ἐμὲ μιμῆσθαι*) ώστε να εντοπίσουν σε κάθε περίπτωση το καθόλα σωστό, αυτό, δηλαδή, που συντελείται κατά τους ορισμούς της τέχνης (108b7 *τὸ κατὰ τὴν τέχνην γιγνόμενον*). Η έννοιες της τέχνης και της μίμησης είναι στενά συνδεδεμένες, καθώς για να κατακτήσει κάποιος οποιαδήποτε τέχνη χρειάζεται προηγουμένως να μαθητεύσει δίπλα σε κάποιον ειδήμονα και να μιμηθεί την τεχνική του.³² Η αναφορά στην τέχνη ενισχύει το επιχείρημα που έχει έως τώρα αναπτυχθεί, ότι δηλαδή το «καλό» είναι και σύμφωνο με τη γνώση, θέλοντας να υποδείξει ότι η κατάκτηση της γνώσης προϋποθέτει μία συστηματική διδασκαλία.

Εξίσου σύμφωνος με τη γνώση είναι και ο εποικοδομητικός διάλογος, ο οποίος προκρίνεται ως το κατάλληλο μέσο εξέτασης του ζητήματος (108c6 *τὸ καλῶς διαλέγεσθαι*). Η έννοια της τέχνης έχει άμεση σχέση με την μαιευτική τέχνη και την ικανότητα που έχει να φέρνει στην επιφάνεια κρυμμένες και ασυνείδητες σκέψεις του συνομιλητή. Το πόρισμα, λοιπόν, του ελέγχου είναι ότι η τέχνη είναι και γνώση, η οποία δίνει στο άτομο το δικαίωμα να εκφέρει μία σωστά στοιχειοθετημένη γνώμη. Ο λόγος, από την άλλη, είναι η γλωσσική έκφραση του ανθρώπου που αντιστοιχεί σε μία διαδικασία σκέψης.³³ Η διάνοια, που διαμορφώνεται στη πράξη μέσω της αλληλεπίδρασης δύο πεδίων, στην προκειμένη περίπτωση του «εγώ» του Αλκιβιάδη με

³¹ Βλ. E. Benitez 2012: 126. Εξίσου, η αρετή στην *Πολιτεία* συγκροτείται με τον ίδιο τρόπο που συγκροτείται η αρετή στην πόλη (441c-442d).

³² Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη φιλοσοφική χρήση της μίμησης στον Πλάτωνα, και κυρίως στην έννοια της μίμησης στην ιδανική Πολιτεία, βλ. F. J. Gonzalez 2017: 23-36.

³³ Βλ. C. Schäfer 2013: 216.

το «εσύ» του Σωκράτη, ευελπιστεί να καταλήξει στη γνώση ενός αυτόνομου και ανεξάρτητου «εγώ». ³⁴

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που μέχρι στιγμής έχει κατορθώσει η διαλεκτική έρευνα είναι να οδηγήσει τον Αλκιβιάδη σε ένα αρχικό, έστω, σημείο αμφισβήτησης της έως τώρα θεωρούμενης κατακτημένης γνώσης. Με τον νέο να θεωρούσε μέχρι πρότινος πως είναι ικανός σύμβουλος του *δήμου* σε ζητήματα που εμπίπτουν στη σφαίρα της πολιτικής και της διαχείρισης κρίσιμων καταστάσεων –όπως η ειρήνη και ο πόλεμος–, ξεκινά η διαδικασία «απογύμνωσης» του από αντιλήψεις που αφορούν τις προσωπικές του φιλοδοξίες και έχουν γίνει πια στοιχεία του χαρακτήρα του.

1. 3 Η αίσχυνή ως μέσο προς το «γνώθι σαυτόν» (108c6-109a8)

Προκειμένου να καταστεί σαφής η αναγκαιότητα της αυτογνωσίας, ο Σωκράτης φέρνει τον Αλκιβιάδη προ των ευθυνών του περιγράφοντάς του γλαφυρά σε τι θέση θα βρεθεί σε περίπτωση που η άγνοιά του εκτεθεί ενώπιον ενός πλήθους ανθρώπων που περιμένει από εκείνον να τους συμβουλευσει για ζητήματα των οποίων, υποτίθεται, είναι ειδήμων (108e5-109a4). Η αρεταϊκή αυτογνωσία είναι, σε κάθε περίπτωση, ο απώτερος στόχος, ωστόσο στην παρούσα φάση είναι αρκετή η ύπαρξη έστω μίας υποτυπώδους αυτοσυνείδησης.

Για τον σκοπό αυτό ο Σωκράτης δημιουργεί ένα ιδεατό ακροατήριο –το οποίο προσομοιάζει με ακροατήριο δικανικού λόγου– και μέσω ευθέων ερωτήσεων αναγκάζει τον Αλκιβιάδη να συνειδητοποιήσει πόσο έντονη θα είναι η αμηχανία που θα νιώσει έπειτα από τόση έκθεση: “*Τί τὸ ἄμεινον λέγεις, ᾧ Ἀλκιβιάδῃ;*”.³⁵ Η αμηχανία θα προκύψει από την έκθεση του νέου στα μάτια άλλων, οι οποίοι θα κρίνουν τα όρια των πράξεων του, ενέργεια που αργότερα θα κληθεί να κάνει μόνος του, αν θέλει πράγματι να γίνει συνετός και ενάρετος.³⁶ Το κοινό του Αλκιβιάδη είναι έτοιμο να εντοπίσει τις παθογένειες του χαρακτήρα του, καθώς οι γνώσεις του –και ο εαυτός

³⁴ Ο Πλάτων αργότερα στον *Σοφιστή* ονομάζει διάνοια τον εσωτερικό διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της που γίνεται χωρίς την παρέμβαση της φωνής: *ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια*, 263e3-5.

³⁵ Ιστορικά η ψυχαναλυτική προσέγγιση έχει κάνει ελάχιστη διάκριση μεταξύ της αμηχανίας και της ντροπής. Ο D. Cairns 1993: 7, υποστηρίζει ότι η αρχαία λέξη *αἰδώς* συνοψίζει τα συναισθήματα και της αμηχανίας και της αίσχυνης. Ο M. Lewis 2016: 794, παραθέτει την οπτική ότι η αμηχανία υποδηλώνει, περισσότερο, τη συναισθηματική κατάσταση του ατόμου, όταν προβάλλεται μία εικόνα του εαυτού του μη συμβατή με τη δική του άποψη. Απαραίτητη στην αμηχανία είναι η παρουσία άλλων.

³⁶ T. Ebert 1974: 58. Βλ. *Χαρμίδης* 167a.

του εν γένει— βρίσκονται, σύμφωνα με την αφήγηση, στο επίκεντρο της προσοχής.³⁷ Ο Σωκράτης έχει κατανοήσει την ανάγκη του νέου να τιμηθεί από τους Αθηναίους και να αποκτήσει δύναμη μέσα στην πόλη (105b2) και γι' αυτό, άλλωστε, αποφάσισε να τον προσεγγίσει και να εμπλακούν στη διαδικασία της διαλεκτικής έρευνας.

Η αισχύνη εδράζεται, ακριβώς, στη πρόσληψη της εικόνας του εαυτού από το σύνολο και αποτελεί το κίνητρο για γίνει ο Αλκιβιάδης ενάρετος, ενώ η «προληπτική» ντροπή—που αναγκάζει ο Σωκράτης τον νέο να βιώσει, ως αποτέλεσμα της αδυναμίας του να τηρήσει τις υποσχέσεις που θα δώσει στους Αθηναίους— γίνεται συντελεστής των αποφάσεων που μελλοντικά θα λάβει.³⁸ Η σχέση τιμής και ηθικής είναι κεντρική λειτουργία στην ταύτιση του ατόμου με την κοινωνική ομάδα που εντάσσεται. Στην περίπτωση του Αλκιβιάδη η αισχύνη θα τον βοηθήσει να κερδίσει τον σεβασμό των Αθηναίων, και σε ένα πρώτο στάδιο να αναπτύξει ένα επίπεδο αυτοσεβασμού διαμορφωμένου από τον σεβασμό που θα του δείξουν οι άλλοι.³⁹

Η επανάληψη της έννοια της ντροπής στις εννέα γραμμές του διαλόγου (108e5· 109a3,4) δεν αφήνει περιθώριο αμφιβολίας ή αμφισβήτησης του συναισθήματος που συνοδεύει την παραδοχή άγνοιας ενώπιον κοινού και οδηγεί στην ατίμωση του ατόμου, 109a3-4:

ΣΩ. περί δὲ οὗ προσποιῆ ἐπιστήμων εἶναι καὶ συμβουλεύσεις ἀνιστάμενος ὡς εἰδώς, τούτου δ', ὡς ἔοικας, πέρι ἐρωτηθεὶς ἔαν μὴ ἔχῃς εἰπεῖν, οὐκ αἰσχύνῃ; ἢ οὐκ αἰσχρὸν φανεῖται;

ΣΩ. Αν, ὅμως, ερωτηθεὶς για τα ζητήματα που θεωρείσαι ειδικός και σηκωθεὶς να συμβουλεύσεις, δε θα ντραπείς αν δεν μπορείς να μιλήσεις; Ἡ δε θα φανεί ατιμωτικό;

Η επιλογή της ντροπής λειτουργεί επικουρικά, όπως διαφαίνεται και από το γεγονός πως η παραδοχή της ντροπής είναι κάτι θετικό στο Πλατωνικό *corpus* και

³⁷ Βλ. Αριστοτ. *Ρητ.* 1383b3, *εἰ δὴ ἔστιν αἰσχύνῃ ἢ ὀρισηθεῖσα, ἀνάγκη αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τῶν κακῶν ὅσα αἰσχρὰ δοκεῖ εἶναι ἢ αὐτῶ ἢ ἄν φροντίζει.* Ο Μ. Lewis 2016, σχολιάζει ότι για την παραγωγή ντροπής ή αμηχανίας είναι απαραίτητη η ύπαρξη τριών συνθηκών: η παρουσία άλλων ανθρώπων, το άτομο να συνειδητοποιήσει ότι είναι το επίκεντρο της προσοχής τους και να νιώσει ότι κρίνεται. Βλ. σ.794.

³⁸ Στον Αλκιβιάδη τονίζονται τα κίνητρα του δίκαιου και το άδικου ηγέτη, ζήτημα που παραπέμπει στην μετέπειτα ιστορία του δαχτυλιδιού του Γύγη στο 2° βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου τίθεται το ζήτημα της ηθικής του ατόμου όταν δεν κινδυνεύει οι πράξεις του να γίνουν ορατές στους άλλους και ως εκ τούτου να κριθεί και να τιμωρηθεί για αυτές (359b-360b).

³⁹ D. Cairns 2011b: 25.

σχετίζεται με την αξιολόγηση των καταστάσεων που εμπλέκεται το άτομο.⁴⁰ Η έννοια της ντροπής διατρέχει όλον τον διάλογο και εμφανίζεται σε καίρια σημεία, όπου η διαλεκτική αποδίδει καρπούς, προσεγγίζοντας, σε κάποιον βαθμό, ένα επίπεδο αυτογνωσίας. Σε αυτήν τη πρώιμη φάση, ωστόσο, αρκεί ο Αλκιβιάδης να κατανοήσει ότι η συμπεριφορά του μπορεί να τον ατιμάσει και να σπλωθεί η προσωπικότητά του,⁴¹ ενώ η χρήση των συναισθημάτων εξυπηρετεί τη μετάβαση στο ζήτημα που αφορά τη γνώση κάποιου πράγματος. Ως εκ τούτου, η ανάληψη της ευθύνης των πράξεων θα προκαλέσει στο υποκείμενο της δράσης ντροπή, αλλά προηγουμένως απαιτείται η νοητική αναπαράσταση του εαυτού.⁴²

Η νοητική αυτή αναπαράσταση συντελείται με την καθοδήγηση του Σωκράτη και την προτροπή του προς τον νέο να στρέψει το βλέμμα και να έρθει αντιμέτωπος με το συναίσθημά του. Συγκεκριμένα, τον καλεί να εστιάσει τη προσοχή του σε ένα υποθετικό ακροατήριο και να εξετάσει το ζήτημα της ειρήνης και του πολέμου που συζητούν, παρακινώντας τον μάλιστα να αντιδράσει αντιστρόφως από την χαρακτηριστική εκδήλωση του συναισθήματος της ντροπής⁴³ (109a5 *Σκόπει δὴ καὶ προθυμοῦ εἰπεῖν*).⁴⁴ Ο Αλκιβιάδης υπακούει στην εντολή και ο έλεγχος έχει επιτυχία, εφόσον ο νέος παραδέχεται την αδυναμία του να κατανοήσει τον συλλογισμό, χρησιμοποιώντας μάλιστα ένα ρήμα που έχει στη ρίζα του τη λέξη δύναμη, αφαιρώντας από τον εαυτό του ένα χαρακτηριστικό που μέχρι πρότινος ήταν αναπόσπαστο κομμάτι της προσωπικότητάς του, 109a8:⁴⁵

ΑΛ. Ἄλλὰ σκοπῶν οὐ δύναμαι ἐννοῆσαι.

ΑΛ. Ἀλλὰ εξετάζοντάς το, δεν μπορώ να το αντιληφθώ.

⁴⁰ R. Wellman 1996: 10. Βλ. Πλάτων, *Συμπόσιο*, 215e9.

⁴¹ W. T. Schmid 1983: 340.

⁴² H. Lewis 2016: 192.

⁴³ Βλ. D. Cairns 1993: 6.

⁴⁴ Στον *Φαίδρο* το ρήμα *σκοπῶ* δηλώνει την εσωτερική ματιά, την αναζήτηση και την ενδοσκόπηση του εαυτού: 232d4 *τὸ σεαντοῦ σκοπῶν*. Επίσης, όπως παρατηρεί ο C. Calabrese (2020: 441) στην *Πολιτεία* η ανάβαση του απελευθερωμένου, πλέον, ανθρώπου καθορίζεται από τρία ρήματα: *σκοπεῖ* (516a), *καθοράω* και *θεάομαι* (516a), τα οποία συνδέονται με την πορεία προς την γνώση και εκφράζουν αυτό το κάλεσμα για όραση, που εντοπίζεται πιο έντονα στο χωρίο 132d5-8 του *Αλκιβιάδη*.

⁴⁵ Η έννοια της δικαιοσύνης εισάγεται στον διάλογο αμέσως μετά την ανάπτυξη του ζητήματος της ντροπής συνδέοντας συνειρμικά τις δύο έννοιες. Η αλληλουχία αυτή παραπέμπει και στη μετέπειτα σύνδεση της αδικίας με την ντροπή, με την πρώτη να αποτελεί στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη ένα από τα ελαττώματα του ανθρώπινου χαρακτήρα, υπεύθυνο για το συναίσθημα της ντροπής: 1383b4 *τὸ ἀποστερηῆσαι παρακαταθήκην*.

Η σχέση της ντροπής με την αυτογνωσία εδράζεται στην ιδέα που έχει το άτομο για τον εαυτό του και λειτουργεί ως συντελεστής στη λήψη αποφάσεων. Το γεγονός ότι ο Αλκιβιάδης αντιλαμβάνεται ότι η ατίμωση μπροστά στο φανταστικό ακροατήριο θα είναι ντροπιαστική, τον βοηθάει να χτίσει –σε αυτό το πρώτο στάδιο της επίγνωσης της άγνοιας– μία κοινωνική ταυτότητα. Η ντροπή, ως εξωτερική δύναμη, την οποία επιχειρεί να καλλιεργήσει ο Σωκράτης στον Αλκιβιάδη, διευθύνεται από το έρωτα του φιλοσόφου προς τον νέο, αιτία μάλιστα που διατήρησε ενεργό το ενδιαφέρον του Σωκράτη, παρά την απόρριψη του Αλκιβιάδη από το πλήθος εραστών που τον διεκδικούσαν.⁴⁶

1. 4 Η πηγή της γνώσης (109d2-110a3)

Το ερώτημα που γεννάται αφορά την καταλληλότητα, τελικά, του Αλκιβιάδη να συμβουλευθεί για θέματα που αφορούν ειρήνη ή πόλεμο. Το πρόβλημα, ωστόσο, είναι πως ο νέος δεν μπορεί να ανακαλέσει στη μνήμη του τους δασκάλους που μαθήτευσε δίπλα τους ή τον τρόπο εν γένει που έμαθε για την έννοια της δικαιοσύνης (109d1-2 *σαντόν λέληθας*).⁴⁷ Για να καταφέρει ο Αλκιβιάδης να μάθει για τις έννοιες του δίκαιου και το άδικου πρέπει πρώτα να τις αναζητήσει. Ωστόσο, για να κατοχυρωθεί η γνώση πρέπει κάπως η προέλευσή της να μπορεί να αιτιολογηθεί και να μεταδοθεί. Αυτές τις προκειμένες θέτει ο Σωκράτης, προτείνοντας κάποιους τρόπους απόκτησης της γνώσης.

Ανάμεσα στις δύο εναλλακτικές για την κατάκτηση της αυτογνωσίας μέσω της «εύρεσης» και της «μάθησης», ο Σωκράτης παρουσιάζει στον Αλκιβιάδη μία τρίτη επιλογή (*οὐκ ἂν οἶει με ἄλλως εἰδέναι*), η οποία υπαινίσσεται την ύπαρξη μίας ακόμα οδού που δίνει την ελπίδα για πραγματική γνώση. Αυτή τη τρίτη οπτική δεν την κατανοεί ο νέος, καθώς δεν αντιλαμβάνεται την αξία και τους σκοπούς της φιλοσοφικής διαδικασίας, 109e1-7:

ΑΛ. *Τί δ' εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἶει με ἄλλως εἰδέναι*

⁴⁶ O R. R. Wellman 1996: 10, υποστηρίζει ότι η αδυναμία αναγνώρισης των ζητημάτων που μπορεί ο Αλκιβιάδης να εκφράσει συμβουλές είναι τόσο ντροπιαστική, που μπορεί να παρομοιασθεί με τη ντροπή ως αποτέλεσμα εμπλοκής σε άνομη σχέση με νεαρά αγόρια ή γυναίκες. Βλ. επίσης, Πλάτων, *Αλκιβιάδης*, 127d7-8.

⁴⁷ O Denyer 2001: 116, εντοπίζει στο χωρίο αυτό μία πρώιμη ένδειξη αυτού που αργότερα θα αποτελέσει το εξέχον θέμα του διαλόγου. Πώς, δηλαδή, ο Αλκιβιάδης θα υπακούσει στον χρησμό των Δελφών (*γνώθι σαντόν*).

περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;

ΣΩ. *Ναί, εἴ γε εὗροις.*

ΑΛ. *Ἄλλ' οὐκ ἂν εὗρεῖν με ἤγῃ;*

ΣΩ. *Καὶ μάλα γε, εἰ ζητήσαιο.* (5)

ΑΛ. *Εἶτα ζητῆσαι οὐκ ἂν οἶει με;*

ΣΩ. *Ἐγώ γε, εἰ οἰηθείης γε μὴ εἰδέναι.*

ΑΛ. *Αλλά τι και αν δεν έχω; Δε θεωρεῖ ότι μπορῶ με ἄλλον τρόπο να μάθω για τα δίκαια και τα άδικα;*

ΣΩ. *Ναι, αν βεβαίως υποθέσουμε ότι τα ανακάλυψες.*

ΑΛ. *Αλλά δε νομίζεις ότι μπορεί να τα ανακαλύψω;*

ΣΩ. *Και βέβαια, εάν εξετάζεις.*

ΑΛ. *Επομένως, δε θεωρεῖς ότι μπορῶ να εξετάσω;*

ΣΩ. *Ασφαλώς, εάν νόμιζες πως δε γνωρίζεις.*

Η δομή του λόγου και η εκφορά των ερωταποκρίσεων παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς η επανάληψη των λέξεων που χρησιμοποιούνται για να αναδείξουν την κατάλληλη σειρά με την οποία πρέπει να πραγματοποιηθεί η κατάκτηση της γνώσης, δημιουργεί εν τέλει ένα κατοπτρικό σύστημα που δομείται στην επανάληψη του λεξιλογίου στο πλαίσιο των ερωταποκρίσεων. Οι σχετικές με τη γνώση έννοιες δημιουργούν ένα κυκλικό σχήμα, όπου η αρχή και το τέλος του εφάπτονται στο *εἰδέναι*: τη γνώση, δηλαδή, η οποία αποτελεί και τον τελικό στόχο.⁴⁸ Με τον τρόπο που παθητικά θέτει ο Αλκιβιάδης τις ερωτήσεις, φαίνεται να μην αντιλαμβάνεται και να μην έχει επίγνωση ὅσων διακυβεύονται, ενώ η στάση του αλλάζει με το θάρρος και τη βεβαιότητα να δίνουν τη θέση τους στην αμφιβολία και την αβεβαιότητα. Αυτό που μέχρι στιγμής, ωστόσο, αρκεί είναι ο νέος να αντιληφθεί πως η αναζήτηση (*εἰ ζητήσαιο*) οδηγεί στην εύρεση (*εἴ εὗροις*) του τρόπου που θα οδηγήσει στη αυτογνωσία. Τα παραπάνω στάδια δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν αν προηγουμένως δεν έχει γίνει η παραδοχή και αποδοχή της άγνοιας, βασική προϋπόθεση στην εμπλοκή σε μία διαδικασία αναζήτησης και εύρεσης γνώσης.⁴⁹

⁴⁸ Ο Υ. Kurihara 2012: 84, υποστηρίζει ότι ο Πλάτων δεν χρησιμοποιεί ποτέ το *εἰδέναι* (Βλ. επίσης 116e-118c) για την σωκρατική ειρωνεία, αλλά πάντα τονίζει την αντίθεση ανάμεσα στις αληθείς και ψευδείς γνώσεις για τον εαυτό.

⁴⁹ M. Jorge de Carvahlo 2019: 151-152.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης οδηγεί και ο Αλκιβιάδης ακολουθεί, εξυπηρετεί τους σκοπούς της μαιευτικής, ενώ με έναν τρόπο διαρρηγνύει τα τείχη άμυνας του Αλκιβιάδη, ο οποίος ακόμη αρνείται να αναγνωρίσει στον εαυτό του την έλλειψη γνώσης. Στο σημείο αυτό του διαλόγου, παρόλο που προηγουμένως επαναλαμβάνει ευχαρίστως τις λέξεις του Σωκράτη στο τέλος του συλλογισμού, δείχνει να αντιστέκεται (109e8 *Εἶτα οὐκ ἦν ὅτ' εἶχον οὕτω*;) όταν καλείται να προσδιορίσει τον χρόνο που δεν είχε γνώση για τα δίκαια και τα άδικα.⁵⁰ Ο Fidalgo (2019) εντοπίζει στον διάλογο ένα «παιχνίδι» αντίστασης και παρομοιάζει τις ερωταποκρίσεις με παρτίδα σκακιού.⁵¹ Πράγματι, θα μπορούσαμε στο παραπάνω χωρίο να διακρίνουμε κάποιο ομοιότητα με παιχνίδι σκάκι, καθώς η επανάληψη του λεξιλογίου θυμίζει την αντίδραση και αντίσταση του ενός στις επιθετικές κινήσεις του αντιπάλου. Η παραπάνω διαπίστωση, όμως, δε μετατρέπει τον Αλκιβιάδη σε ισάξιο «παίκτη» του Σωκράτη, αντιθέτως αναδεικνύει την αδυναμία του νέου να ακολουθήσει τον συλλογισμό, όπως φαίνεται από τη διαδικασία «τυφλής» και ασυνείδητης επανάληψης του λεξιλογίου.

Υπό αυτές τις συνθήκες η μαιευτική δεν μπορεί να επιφέρει κανένα αποτέλεσμα, καθώς η διαλεκτική δεν έχει νόημα αν ο λόγος δεν διέπεται από ειλικρίνεια: 110a2-3, *καὶ τὰ ληθῆ ἀποκρίνου, ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίνωνται*. Η επίκληση στην ειλικρίνεια είναι ιδιαίτερης σημασίας, καθώς προϋποθέτει την ικανότητα αντίληψης και καλύτερης ανάληψης των ευθυνών που εγκυμονεί η εμπλοκή στον διάλογο, πράγμα για το οποίο έχει δώσει ο νέος ήδη τη συγκατάθεσή του, όταν ερωτήθηκε αν είναι σίγουρος ότι θέλει να συζητήσουν.

1. 5 Η ομολογία ως προϋπόθεση της γνώσης (110a10-112b2)

Με τον Αλκιβιάδη να μην είναι ακόμη σε θέση να έρθει αντιμέτωπος με τις παθογένειες του χαρακτήρα του, ξεκινά μια ιστορική αναδρομή στη διαπαιδαγώγηση που ο νέος είχε λάβει σε μικρότερη ηλικία.⁵² Η διαλεκτική έρευνα παραμένει

⁵⁰ N. Denyer 2001: 117.

⁵¹ T. Fidalgo 2019: 96.

⁵² Ο T. Fidalgo 2019: 100, σωστά παρατηρεί ότι ο χαρακτήρας του Αλκιβιάδη δεν παρουσιάζεται από τον ίδιο, αλλά αντιθέτως η εικόνα που έχουμε για αυτόν βασίζεται στον τρόπο που ο Σωκράτης τον περιγράφει. Επομένως, εντείνεται το χάσμα ανάμεσα στην εικόνα που έχει ο ίδιος ο νέος για τον εαυτό του και εκείνα που οι άλλοι διακρίνουν σε αυτόν. Η σύγχρονη επιστήμη της ψυχολογίας υποστηρίζει ότι αυτό που ονομάζουμε «ενδοσκόπηση» είναι στη πραγματικότητα αναδρομή, με την έννοια της

προσωπική και γίνεται αναδρομή στην εποχή που ο Αλκιβιάδης θεωρεί ότι διδάχθηκε τα δίκαια και τα άδικα (110a10 *Τότε μὲν τοίνυν εὖ οἶδα ὅτι ᾧου εἰδέναι*). Ο νέος αδυνατεί να προσδιορίσει την περίοδο της ζωής του που δεν κατείχε αυτή τη γνώση, και έτσι η έρευνα εστιάζει στην παιδική ηλικία του Αλκιβιάδη, όταν φαίνεται να είχε την αίσθηση των δίκαιων και άδικων πράξεων (110b1-6). Η εποπτεία της παιδικής ζωής του Αλκιβιάδη επιτρέπει στον Σωκράτη να αμφισβητήσει ότι η γνώση της δικαιοσύνης και της αδικίας έχει κατακτηθεί από τον νέο, καταρρίπτοντας ουσιαστικά την ψευδή πεποίθηση του νέου ότι έχει λάβει κάποια εκπαίδευση πάνω στα παραπάνω ζητήματα: 110c5 *Ἔγωγε· καὶ ἠπιστάμην γε*. Ο Αλκιβιάδης χρησιμοποιώντας το ρήμα *ἐπίσταμαι* πέφτει στην παγίδα του Σωκράτη, καθώς η «επιστήμη» προϋποθέτει τη φιλοσοφική ανάλυση που θα οδηγήσει στη γνώση. Η άγνοιά του, λοιπόν, επιτείνεται όταν λέει ότι είχε σαφή γνώση του πράγματος και μάλιστα στην παιδική του ηλικία, χωρίς να έχει εμπλακεί σε οποιαδήποτε διαδικασία αναζήτησής του.

Η αναδρομή στα παιδικά χρόνια του Αλκιβιάδη και ο εξονυχιστικός έλεγχος της προέλευσης της γνώσης οδηγεί, ουσιαστικά, στην αναθεώρηση της ίδιας της ταυτότητάς του νέου.⁵³ Η επιμονή του Σωκράτη να ανακαλύψει τον ακριβή χρόνο απόκτησης της γνώσης φέρνει τον Αλκιβιάδη στην αμήχανη θέση να παραδεχθεί ότι δεν είναι ικανός να προσδιορίσει πότε ξεκίνησε να γνωρίζει τα δίκαια και τα άδικα (110d1 *οὐκ οἶσθα γ' εἰπεῖν*). Η παραδοχή της αδυναμίας του νέου δίνει στον Σωκράτη την ευκαιρία να αποδομήσει το συλλογιστικό οικοδόμημα του συνομιλητή του, αφαιρώντας από τη «φαρέτρα» του Αλκιβιάδη τη φιλοσοφική αναζήτηση, τη προϋπόθεση, δηλαδή, της εύρεσης και κατά συνέπεια της γνώσης: 110d2 *Εὐρὸν μὲν ἄρ' οὐκ οἶσθα αὐτά*. Η επιστροφή της έρευνας στο σημείο μηδέν, αναγκάζει τους συνομιλητές να επιστρέψουν σε ένα πρώιμο στάδιο όπου τα ερωτήματα επαναδιατυπώνονται και εμπλουτίζονται. Συγκεκριμένα, στην ερώτηση του Σωκράτη: *Τὸ δὲ πῶς εἶχεν;* (110d7), ο Αλκιβιάδης αναγκάζεται να παραδεχθεί ότι δάσκαλός του στη δικαιοσύνη υπήρξε το πλήθος (110e1 *Παρὰ τῶν πολλῶν*), αποκλείοντας άρα ότι βρήκε κάτι μόνος του. Επομένως, η παιδεία που έχει λάβει ο νέος καθόλου δε διαφέρει από εκείνη των πολλών, εξισώνοντας ασυνείδητα τον εαυτό του με τον όχλο (110d8 *Ἔμαθον οἶμαι καὶ ἐγὼ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι*).

διατήρησης μία εμπειρίας στον νου, ώστε να καταστεί δυνατή μία μορφή ανάλυσης του χαρακτήρα του ατόμου, βλ. Myers, G. E. 1986: 206.

⁵³ M. Jorge de Carvalho 2019: 138.

Με αφορμή την παραπάνω παραδοχή ο Σωκράτης εισάγει στον διάλογο την έννοια της ομολογίας, απαραίτητη προϋπόθεση της γνώσης, πόσο μάλλον όταν η ομολογία συντελείται εντός του πλαισίου του εαυτού (111c8-9 *ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἰδίᾳ*).⁵⁴ Η ομολογία προϋποθέτει γνώση και μάλιστα είναι σύμπτωμα της αληθούς γνώσης. Περισσότερο, για να υπάρχει ομολογία μεταξύ αλλήλων, πρέπει να έχει προηγηθεί ομολογία με τον εαυτό, καθώς τρανή απόδειξη της έλλειψης αυτογνωσίας αποτελεί η αντίφαση στις απόψεις που έχει κάποιος διατυπώσει, συνέπεια της παραπάνω έλλειψης.⁵⁵ Η συμφωνία του εαυτού με τον εαυτό είναι η ύψιστη μορφή γνώσης, όπως φαίνεται στον πλεονασμό της φράσης *τὰ αὐτὰ ὁμολογοῦσιν* (111c1-2), όπου η αντωνυμία *τὰ αὐτὰ* λειτουργεί ως ενισχυτικός προσδιορισμός (*intensifier*) που τονίζει τον βαθμό της συμφωνίας.

Η έλλειψη ομολογίας εντός του εαυτού αντανakλάται στις κοινωνικές σχέσεις του ατόμου και αποτελεί απόδειξη της άγνοιάς τους (111e1-2 *ἐπειδὴ οὐδὲν ὁμολογοῦσιν ἑαυτοῖς περὶ αὐτῶν*). Η διαπίστωση αυτή καθιστά τους δασκάλους του Αλκιβιάδη ακατάλληλους και, ως εκ τούτου, εκμηδενίζει τη γνώση που ο ίδιος θεωρεί ότι έχει κατακτήσει, τοποθετώντας τον αυτόματα σε ένα πρωταρχικό στάδιο άγνοιας σχετικά με τη δικαιοσύνη, αλλά πιο κοντά σε εκείνο του «γνώθι σαυτόν». Η εσωτερική διάσπαση που βιώνει ο Αλκιβιάδης τον καθιστά ακατάλληλο να κυβερνήσει μία πόλη, η οποία χρειάζεται μία εσωτερική συγκρότηση αντίστοιχη της ψυχής εκείνου που την κυβερνά.

Η κατάληξη του πρώτου σταδίου της διαλεκτικής οδηγεί τη συλλογιστική διαδικασία σε ένα επίπεδο εξέτασης επιμέρους ζητημάτων στα οποία είναι απαραίτητη η ύπαρξη ομολογίας, με πρώτο και κύριο τον τομέα της υγείας σε αναλογία πάλι με την «τέχνη» (111e5-6 *ἀλλ' ὅποιοι ὑγιεινοὶ ἢ νοσῶδεις, ἄρ' ἱκανοὶ ἂν ἡμῖν ἦσαν διδάσκαλοι οἱ πολλοί;*). Και οι δύο συνομιλητές συμφωνούν πως η επιστήμη της ιατρικής καταρρέει αν υπάρχει διχογνωμία σε θέματα που αφορούν είτε την υγεία είτε τη νόσο. Συγκεκριμένα, η «νόσος» αυτή αφορά τη γνωστική ανεπάρκεια και το σφάλμα της ψευδούς πεποίθησης ότι κάποιος γνωρίζει κάτι χωρίς, ωστόσο, να έχει περάσει από τη διαδικασία του ελέγχου, με την αυτογνωσία σε αυτά τα συμφραζόμενα να αποτελεί

⁵⁴ E. Jeremiah 2012: 232. Στον *Φαίδρο* 237c εντοπίζεται το ίδιο μοτίβο ασυμφωνίας με τον εαυτό, ως ένδειξη άγνοιας.

⁵⁵ O M. Jorge de Carvalho 2019: 153, Υπ.30, στη χαρτογραφική έρευνα των γνωστικών όρων του διαλόγου δεν παραλείπει να επισημάνει την σημασία τριών σημαντικών όρων της γνώσης, όπως το *ὁμολογεῖν*, το *ἀμφισβητεῖν* και τέλος το *πλανᾶσθαι*.

μέρος της ψυχικής υγείας του ατόμου. Στο πλαίσιο του διαλόγου, και ενώ ακόμα είναι ενεργό το ζήτημα της δικαιοσύνης, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι, όπως στην *Πολιτεία* έτσι και στον *Αλκιβιάδη*, η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την «αρμονία» και την υγεία της ψυχής, που αποτελεί και τον βασικό αυτοσκοπό του ατόμου.⁵⁶ Και στους δύο διαλόγους ο παραλληλισμός μεταξύ πολιτείας–ατόμου, πόλης–ψυχής είναι έντονος, και –όσον αφορά τουλάχιστον τον *Αλκιβιάδη*–, η κατανόηση της παραπάνω αναλογίας είναι βασική προϋπόθεση στην ανάλυση και εξέταση των επιμέρους πτυχών που συνιστούν το υποκείμενο, αν και στον *Αλκιβιάδη* λείπει μια σαφής αναφορά στη τριμερή ψυχή, η οποία, ωστόσο, μπορεί να υπονοείται.

Η παραπάνω διαπίστωση δίνει το έναυσμα για μια διεξοδική έρευνα που στηρίζεται στην αναλογία υγεία–δικαιοσύνη, νόσος–αδικία. Οι συνιστώσες του επιχειρήματος τοποθετούνται στον διάλογο με την μορφή εμπρόθετων προσδιορισμών που με έναν τρόπο ομαδοποιούν τις έννοιες που προσδιορίζουν και δημιουργούν ανάμεσά τους μια συγγενική σχέση. Συγκεκριμένα, ο συλλογισμός ξεκινά με μία διαφωνία που αφορά τα υγιεινά και μη (112a7-8 *περί υγιεινῶν καὶ μὴ*) για να καταλήξει στα ζητήματα περί δικαίου και αδίκου (112a10 *περί τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων*). Το επιχείρημα ακολουθεί διπλή κατεύθυνση, με την αναλογία να κινείται σε δύο χώρους και να στηρίζεται σε δίπολα αντιθέτων. Συγκεκριμένα, εκείνο που διακυβεύεται είναι η αξιοπιστία εκείνων που δίπλα τους μαθήτευσε ο Αλκιβιάδης. Η αντίθεση συνδέεται με τη πηγή της γνώσης και την αξιοπιστία της. Σύμφωνα με το συμπέρασμα που προκύπτει από το επιχείρημα του Σωκράτη υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην κατάκτηση της γνώσης μέσω της όρασης και της εκείνης που αποκτάται μέσω της ακρόασης των πολλών, με την έρευνα να επιστρέφει στην πηγή της γνώσης που γίνεται μέσω των αισθήσεων και όχι μέσω κάποιος αξιολογικής λειτουργίας, 112b1-2:

ΣΩ. *εἰ μὴ ἑώρακας, ἀκήκοας γοῦν ἄλλων τε πολλῶν.*

ΣΩ. *Ακόμα και αν δεν έχεις δει, σίγουρα έχεις ακούσει από πολλούς άλλους.*

⁵⁶ Ο Ν. Pappas 2013: 63, μιλά για αναλογία δικαιοσύνης μιας ολόκληρης πολιτείας και ψυχολογικής δικαιοσύνης, καθώς ο Πλάτων στο 2^ο και 4^ο βιβλίο της *Πολιτείας* επεξεργάζεται τις αντιλήψεις του για την πολιτεία και κατόπιν θα εξετάσει κατά πόσον οι αντιλήψεις αυτές μπορούν να εφαρμοστούν στην ψυχή, Βλ. σ. 64. Εξετάζοντας το ζήτημα της δικαιοσύνης στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων θα πει ότι η δικαιοσύνη είναι ένα είδος αρμονίας των αντιμαχόμενων τάσεων της ψυχής.

Ανάμεσα στα δύο ρήματα παρατηρείται μια αξιολογική διαφορά που προκύπτει από την ανάμειξη του πλήθους και τη διαμεσολάβησή του στην απόκτηση της γνώσης. Στο σημείο αυτό αναδύεται ξανά το ζήτημα της αναζήτησης του υποκειμένου που κατέχει τη γνώση, εκείνου που μπορεί να αντισταθεί σε μία καθαρά «αντανακλαστική» και παθητική λειτουργία της διαλεκτικής, ένα υποκείμενο που είναι ο δράστης της συλλογιστικής πράξης και δεν ταλανίζεται ανάμεσα σε συγχίσεις που αφορούν το *εγώ* και το *εσύ*. Με το άτομο, ως εκ τούτου, να μη λειτουργεί απλώς αντακλαστικά και παθητικά, αλλά να βρίσκεται στη διαδικασία αναζήτησης της γνώσης, το «εγώ» μετατρέπεται σαφώς σε αντικείμενο της παραπάνω έρευνας.

1. 6 Το «εγώ» της γνωσιολογικής αυτογνωσίας (112e1-113a2)

Παρά τις προσπάθειες του Σωκράτη να οδηγήσει τον Αλκιβιάδη σε ένα επίπεδο αναγνώρισης της άγνοιάς του, ο νέος ακόμη δε βρίσκεται σε θέση να προσδιορίσει τη γνωσιακή του κατάσταση. Το σχήμα των αντιθέτων, που δομεί το σύστημα των αναλογιών, είναι το μέσο απόκτησης της επιθυμητής αυτογνωσίας, που προηγουμένως θα έχει οδηγήσει τον νέο σε απορία. Η αναλογική εξέταση των δεδομένων έχει περάσει από πολλά στάδια, εκκινώντας από το πλαίσιο της πόλης και καταλήγοντας στο ζήτημα της γνωσιακής ταυτότητας του ατόμου. Η συμπύκνωση προσωπικών αντωνυμιών, στο συγκεκριμένο κομβικό σημείο του διαλόγου, εγείρει ερωτήματα που αφορούν τη δυναμική του κάθε ομιλητή και τη γνώση που έχει καταρχήν για τον ίδιο του τον εαυτό.

Η συζήτηση περί δικαίου και αδίκου συνεχίζεται, με τον Αλκιβιάδη ακόμα να αρνείται να αναλάβει την ευθύνη της παραδοχής της άγνοιάς του (112e1 *Ὁρᾶς αὐ τοῦθ' ὡς οὐ καλῶς εἶπες, ὦ Αλκιβιάδη*). Η αδυναμία αυτή του Αλκιβιάδη φέρνει στην επιφάνεια την ανάγκη διαπραγμάτευσης του ρόλου των βασικών πυλώνων της διαλεκτικής, που δεν είναι άλλοι από τους δύο συνομιλητές. Ο Σωκράτης εφιστά την προσοχή του Αλκιβιάδη στο γεγονός ότι όσα μέχρι στιγμής έχει διατυπώσει δεν έχουν ειπωθεί *καλῶς*. Η ρητορική ερώτηση ξεκινά με τη πρόταξη του ρήματος *ὁρᾶς* και ακολουθεί μία σειρά ερωταποκρίσεων, στις οποίες η απάντηση είναι η προσωπική αντωνυμία *ἐγώ* (112e7, 12, 17, 22 και 25).⁵⁷ Η ροή της διαλεκτικής, μέσω των συνεχών

⁵⁷ Η χρήση του ρήματος *ὁρᾶς* εκφέρεται με τη μορφή ιδιωματικής φράσης που σκοπό έχει να τραβήξει τη προσοχή κάποιου σε ένα προφανές γεγονός, το οποίο διαφεύγει της προσοχής του ατόμου, Βλ. Ν. Denyer 2001: 130. Στα συμφραζόμενα του διαλόγου το ρήμα εμφανίζεται με την έννοια της αντίληψης και συνειδητοποίησης. Δε πρόκειται για μία απλή αίσθηση, αλλά για τη δυνατότητα αξιολόγησης αυτών που το υποκείμενο ακούει.

και περιεκτικῶν ερωταποκρίσεων, γίνεται μέσο συμμετοχῆς στη γνώση, με τους συμμετέχοντες να μοιράζονται τον ρόλο του ερωτῶντος (Σωκράτης) και εκείνον τον αποκρινόμενου (Αλκιβιάδης). Η ανάληψη ρόλων εξυπηρετεῖ την παροχῆ δικαιοδοσίας διατύπωσης κρίσεων σε εκείνον που μπορεί να καθοδηγήσει τη συζήτηση. Συνεπῶς, ἔχει σημασία να γίνει σαφές ποιος διατυπώνει κρίσεις και πῶς τις αξιολογεί ο συνομιλητής του.

Στη παρούσα φάση ο Αλκιβιάδης θεωρεῖ ὅτι ο Σωκράτης εἶναι εκείνος που διατυπώνει τους ισχυρισμούς γύρω ἀπὸ την ἀγνοια του νέου για θέματα δικαιοσύνης και ἀδικίας, με τον Σωκράτη να ἀμφισβητεῖ τη διαπίστωση ὅτι εκείνος του προκάλεσε ἀπορία για τα παραπάνω ζητήματα (112e3, ΣΩ. *Ὅτι ἐμὲ φῆς ταῦτα λέγει*). Ο Σωκράτης κατηγορεῖται για τα αποτελέσματα του «ελέγχου» και ο Αλκιβιάδης δε δέχεται ὅτι εἶναι ἀποτέλεσμα των δικῶν του παραδοχῶν. Ο νέος ἀρνεῖται να ἀποδεχτεῖ την ἀγνοια ὡς δική του κατάσταση, για αὐτό και την ἀποδίδει στον Σωκράτη ἐπαναφέροντας ξανά στη συζήτηση τη διάκριση ἀνάμεσα σε ἐγώ και ἐσύ, 112e4:

ΑΛ. *Τί δέ; οὐ σὺ λέγεις ὡς ἐγὼ οὐδὲν ἐπίσταμαι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;*

ΑΛ. Μα πῶς; Εσύ δε λες ὅτι ἐγὼ δε γνωρίζω τίποτα σχετικά με τα δίκαια και τα ἀδίκαια;

Η δυσκολία του Αλκιβιάδη να ἀποδεχθεῖ την ἀγνοιά του φαίνεται στην ἀντίσταση που προβάλλει και προκύπτει ἀπὸ την παρανόηση του ρόλου του και της συνεισφοράς του στη διαδικασία της διαλεκτικῆς. Ο Αλκιβιάδης μένει ἐκπληκτος ὅταν διαπιστώνει ὅτι εφόσον δεν εἶναι ο Σωκράτης αὐτός που διέγνωσε την ἀγνοιά του, σε θέματα που ἀφοροῦν τα δίκαια και τα ἀδίκαια, τότε ἀπομένει ο μόνος υπεύθυνος των κρίσεῶν του και ὄντας σε ἀπορία ἔρχεται ἀντιμέτωπος με τις συνέπειες της προηγούμενης παθητικῆς και συγκαταβατικῆς του στάσης: 112e7 *Ἀλλ' ἐγώ;*. Της παραδοχῆς αὐτῆς ἀκολουθεῖ μία σειρά ερωτήσεων ἐκ μέρους του Σωκράτη, ὅπου τις ἀπαντήσεις δίνει ο Αλκιβιάδης μονολεκτικῶς με τη προσωπική ἀντωνυμία *ἐγώ*. Η ουσία της διαλεκτικῆς ἐρευνας βρίσκεται στη γραμμὴ 112e15 (*Πότερος οὖν ἡμῶν ὁ λέγων*). Η γενική διαιρετική διαχωρίζει το σύνολο των συνομιλητῶν σε δύο μέρη, ἐπιθυμώντας την ἀνάδειξη του «ἐγώ» του Αλκιβιάδη, με κάθε ἓνα ἀπὸ τα δύο μέρη να ἔχει διαφορετικὴ ταυτότητα μέσα σε ἓνα κοινό, ὡστόσο, πλαίσιο· αὐτό του διαλόγου.

Τα δίπολα χτίζονται με την ἀντίθεση ἐγώ–ἐσύ, ἐρωτῶ–ἀποκρίνομαι, δηλαδή πάνω στο ζήτημα ποιος θέτει τις ἐρωτήσεις, ποιος ἀπαντᾷ και ποιον τελικῶς βαραίνει η

ευθύνη εξαγωγής της κρίσης. Ο σκοπός του Σωκράτη είναι διπλός, καταρχήν να καταστήσει σαφές στον νέο ότι ο ίδιος –εφόσον έχει δεσμευτεί να ακολουθεί τον ρόλο του αποκρινόμενου– έχει την ευθύνη να διατυπώνει κρίσεις, ενώ σε δεύτερο επίπεδο της διαλεκτικής στόχος είναι να προσδιοριστεί η φύση του «εγώ», του εαυτού δηλαδή και ό,τι συνεπάγεται η κατανόησή του. Καθώς το «εγώ» συνίσταται στις κρίσεις που διατυπώνει κάποιος, η ανάληψη αυτής της ευθύνης είναι ένα πολύ σημαντικό στάδιο προς την αυτογνωσία. Συγκεκριμένα, το «εγώ» γίνεται το υποκείμενο της δράσης, και μάλιστα αντιπροσωπεύει έναν εαυτό που είναι το ηθικό υποκείμενο των κρίσεων και κατ' επέκταση των ενεργειών του, ενώ ο συλλογισμός θέτει και τις βάσεις της δυναμικής βελτίωσης του αποκρινόμενου. Στην περίπτωση του Αλκιβιάδη, μάλιστα, η οντότητα του εαυτού του έχει άμεση σχέση με την κοινωνική του θέση και την ταυτότητα του στρατηγού και πολιτικού που φέρει. Λύση στο «αίνιγμα» ποιος είναι τελικά αυτός που δίνει απαντήσεις στα ερωτήματα, δίνει ο Αλκιβιάδης όταν αποδέχεται τον ρόλο του λέγοντος στο 112e17: *Ἐγώ*.

Παρόλο που παρατηρείται μία πρόοδος στη διαδικασία μέσω της αποδοχής του *εγώ*, καθώς το υποκείμενο «ελέγχεται» και μέσω αυτού συνειδητοποιεί τον εαυτό του, δεδομένης της προηγούμενης παρανόησης των συμπερασμάτων της διαλεκτικής εκ μέρους του Αλκιβιάδη και της μετάθεσης της ευθύνης στον Σωκράτη, ο δεύτερος νιώθει την ανάγκη να επαναλάβει το περιεχόμενο του επιχειρήματος: 112e18 *Οὐκοῦν ἐγὼ μὲν ἠρώτων, σὺ δ' ἀπεκρίνου*;. Μάλιστα, παρά τη καταφατική απάντηση που λαμβάνει από τον Αλκιβιάδη, επαναλαμβάνει την ίδια ερώτηση, παραφράζοντας ελαφρώς τη μορφή της παραπάνω διατύπωσης, προσθέτοντας, ωστόσο, το ζητούμενο όλου του συλλογισμού, που δεν είναι άλλο από τη συζήτηση περί δικαίων και αδίκων: 113a1-2 *Περὶ δὴ τούτων μῶν ἐγὼ φαίνομαι λέγων ὁ ἐρωτῶν, ἢ σὺ ὁ ἀποκρινόμενος*;.⁵⁸

Η εμπρόθετη επιρρηματική πρόταση με το *περὶ* ανακαλεί τη συζήτηση που έχει προηγουμένως ανοίξει γύρω από τα ζητήματα δικαίων και αδίκων που διακυβεύονται. Η σύνταξη της δεύτερης πρότασης είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα, δεδομένων των στοιχείων που μέχρι στιγμής έχει προσθέσει στη διαλεκτική έρευνα και περισσότερο εξαιτίας όσων θα προσφέρει αργότερα στη συζήτηση (βλ. 117a1 *περὶ ἐμαντοῦ*). Για την ακρίβεια, στη δεύτερη πρόταση (112e15) τίθεται μία δέσμευση που δεν υπάρχει

⁵⁸ Για την οπτικοποίηση της παράφρασης μεταξύ των δύο χωρίων, βλ. στο *Παράρτημα* της εργασίας, σ. 74, τον πίνακα 1.

στη πρώτη πρόταση (112e14) και αφορά την ευθύνη που βαραίνει το άτομο που διατυπώνει τις κρίσεις. Επίσης, η χρήση του ρήματος «φαίνομαι» δημιουργεί μία παραλλαγή σε αυτά που είπε πριν κάποιος και σε αυτόν που τελικά απαντάει, καθώς δημιουργεί έναν διαχωρισμό ανάμεσα σε αυτόν που «λέει» και εκείνον που «αποκρίνεται».

Στοιχεία όπως η επανάληψη των κρίσεων του Σωκράτη –χωρίς τη διαβεβαιωμένη ανάληψη ευθύνης για αυτές– και τέλος η ψευδαίσθηση γνώσης, μαρτυρούν την απόσταση που ο Αλκιβιάδης έχει από τη γνώση του ίδιου τού του εαυτού. Συνεπώς, μόνο εκείνος που έχει επίγνωση μπορεί να αλλάξει και αυτό που σκέφτεται, ενώ η παθητικότητα είναι σε κάθε περίπτωση αντίπαλος της συνειδητής κρίσης.⁵⁹ Ο Σωκράτης προσπαθεί να οδηγήσει τον νέο προς αυτήν την ιδέα, ωστόσο ακόμη βρισκόμαστε σε ένα πρώτο στάδιο, όπου σημασία έχει κανείς να αντιληφθεί τι κρίσεις ενστερνίζεται, τι συνεπάγονται και τι προβλήματα ανακύπτουν.

Παρόλο που ακούμε τον Αλκιβιάδη να συμφωνεί ότι εκείνος αποκρίνεται στις ερωτήσεις, δεν σημαίνει ότι έχουμε φτάσει στη γνώση του εαυτού (113a1-2). Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να διακρίνουμε κάποια πρόοδο στα αποτελέσματα της διαλεκτικής έρευνας. Τα ερωτήματα που εγείρονται αφορούν τη χρήση πρώτου προσώπου σε τέτοια συμφραζόμενα, τη σχέση του με τον λόγο και τη κριτική και κατ' επέκτασιν τη σχέση του Αλκιβιάδη με τις παραπάνω έννοιες. Σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η ύπαρξη κάποιας επίγνωσης του εαυτού, η οποία δίνει στον Αλκιβιάδη την ικανότητα να διατυπώνει κρίσεις. Η πορεία του, μάλιστα, ως στρατηγός και πολιτικός, δε μαρτυρά έλλειψη ικανότητας να διαμορφώσει μία εικόνα του «εγώ».

Ωστόσο, αμφισβητείται έντονα ότι έχει σαφή γνώση της κανονιστικής ιδέας του εαυτού του –ενός εαυτού που, όπως θα φανεί και στο τέλος του διαλόγου, παραπέμπει στον θεϊκό νο–, ενώ μοιάζει να μη διαθέτει το πρώτο στάδιο αυτογνωσίας, που αφορά την επίγνωση της άγνοιάς του. Το κενό προκύπτει από την έλλειψη της αναστοχαστικής ικανότητας, που επιτυγχάνεται μέσω της διαλεκτικής μεθόδου και την αναζήτηση της «αιτίας» των πραγμάτων, για αυτό και η συνεισφορά του Σωκράτη για την επίτευξη ενός εσωτερικού ελέγχου είναι απαραίτητη. Η υποτυπώδης, λοιπόν, σωκρατική τοποθέτηση αφορά τη διαπίστωση ότι το «εγώ» του Αλκιβιάδη είναι αποτέλεσμα κοινωνικών συμβάσεων ή φυσικών τάσεων, αλλά δε μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί ότι έχει γνώση του εαυτού του αν δεν έχει προηγηθεί ο «έλεγχος».

⁵⁹ Βλ. C. Wright, C. Smith, C. Macdonald 1998: 246.

2. Από τη Γνωσιολογική προς την Αρεταϊκή Αυτογνωσία

2.1 Η νόσος της αμάθειας (113b11-114a8)

Στο προηγούμενο κεφάλαιο έγινε αναφορά στα συστατικά της γνωσιολογικής αυτογνωσίας, η οποία νοείται ως η αναγνώριση εκείνων που δε γνωρίζει κάποιος.⁶⁰ Σε πρώτο στάδιο ήταν αρκετή η έρευνα στην ιστορία της παιδείας που έλαβε ο Αλκιβιάδης, καθώς και ο έλεγχος της συνέπειας των πεποιθήσεών του. Μέχρι στιγμής το απόσταγμα της διαλεκτικής είναι η συνειδητοποίηση και παραδοχή της άγνοιας του Αλκιβιάδη. Από εδώ και στο εξής τα αποτελέσματα της έρευνας θα αξιοποιηθούν, ώστε να προετοιμαστεί η μετάβαση από τη γνώση της άγνοιας προς τη γνώση του «αληθινού» εαυτού. Ως εκ τούτου, η νέα ενότητα ξεκινά με την ανακεφαλαίωση των βασικότερων ζητημάτων και του πρώτο κεφαλαίου. Η σαφής δήλωση της άγνοιας του Αλκιβιάδη για ζητήματα που αφορούν την πόλη, την οποία ο νέος θέλει να εξουσιάσει, η υπενθύμιση της ντροπιαστικής κατάστασης με την οποία θα έρθει αντιμέτωπος όταν αποκαλυφθεί η άγνοιά του ενώπιον του δήμου, καθώς και το ζήτημα της εξάρτησης του Αλκιβιάδη από τα δεσμά όσων θεωρεί κτήμα του, ακόμα και της ίδια της καταγωγής του, θα τεθούν ξανά συνοπτικά στην παράγραφο 113b8-11:

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Αλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίσταιτο, οἷοιτο δέ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθὼν συμβουλευσεῖν Ἀθηναίους περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν; οὐ ταῦτ' ἦν;

ΣΩ. Εἰπώθηκε, λοιπόν, σχετικά με τα δίκαια και τα άδικα, ότι ο Αλκιβιάδης, ο ωραίος ο γιος του Κλεινία, δε γνώριζε, αλλά νόμιζε ότι γνώριζε, και σκοπεύει να έρθει στην εκκλησία του δήμου και να συμβουλευσει τους Αθηναίους για ζητήματα για τα οποία δε γνωρίζει τίποτα; Έτσι δεν είναι;

Το ρήμα που δηλώνει την άγνοια του Αλκιβιάδη είναι το ίδιο ακριβώς που είχε χρησιμοποιήσει λίγες παραγράφους παραπάνω ο ίδιος για να υποστηρίξει τη θέση του απέναντι στα πυρά του Σωκράτη (110c5), και δεν είναι άλλο από το *ἐπίσταμαι*.

⁶⁰ E. Wasmuth 2016: 67.

Υποκείμενο του ρήματος είναι *ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου*,⁶¹ ενώ με την πρόταση να εστιάζει στην ευγενική καταγωγή του Αλκιβιάδη, ο Σωκράτης επιχειρεί να αναδείξει την αδυναμία της ομορφιάς και της κληρονομιάς του νέου (104a4· b4) να του δώσουν τις τιμές που προσδοκεί να λάβει.⁶² Η διάγνωση του Σωκράτη δεν αφήνει περιθώριο αμφισβήτησης, και ως εκ τούτου ο Αλκιβιάδης ούτε την κατανοεί πλήρως, ούτε όμως είναι σε θέση να την αρνηθεί ή να την αντικρούσει (113c1 *φαίνεται*).⁶³ Αναγκάζεται, λοιπόν, να παραδεχτεί ότι θα επιχειρούσε να διδάξει στους άλλους αυτά που ούτε εκείνος δε γνωρίζει.

Ένα τέτοιο εγχείρημα υποδηλώνει έλλειψη γνώσης και μάλιστα είναι τόσο παράλογο που αγγίζει τα όρια της μανίας: 113c5-6 *μανικὸν γὰρ ἐν νῶ ἔχεις ἐπιχείρημα ἐπιχειρεῖν*.⁶⁴ Η έννοια της μανίας παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα της άγνοιας, η οποία εκδηλώνεται σ' ένα κοινωνικό πλαίσιο. Η φύση της μανίας ως ψυχικής νόσου συνδέεται άμεσα με το κεντρικό θέμα του *Αλκιβιάδη* που δεν είναι άλλο από την επιμέλεια του εαυτού και τη φροντίδα της ψυχής. Στα συμφραζόμενα του διαλόγου, η μανία ταυτίζεται με την πεποίθηση ότι κάποιος γνωρίζει πράγματα, για τα οποία στη πραγματικότητα έχει άγνοια και ενισχύει το εγχείρημα που θέλει η αμάθεια να είναι καταστροφική τόσο για το ίδιο το άτομο, όσο και για την πόλη, μέλος της οποίας είναι, βεβαίως, ο «ασθενής». Το ιατρικό λεξιλόγιο αποκαλύπτει τη δυσμενή θέση στην οποία βρίσκεται το άτομο και σκιαγραφεί με μεγαλύτερη σαφήνεια τις επιπτώσεις των παθών –όπως αυτό της φιλοδοξίας– πάνω του. Κατά κύριο λόγο, όμως, αποκαλύπτει το αποτύπωμά των παθών στην ψυχή, αναδεικνύοντας έτσι τον κίνδυνο που απειλεί να πλήξει το πολυτιμότερο στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας.

Η διάγνωση είναι προϋπόθεση για την επιλογή του κατάλληλου φαρμάκου που θα θεραπεύσει τον ασθενή, και στην περίπτωση του Αλκιβιάδη η «νόσος» της άγνοιας θεραπεύεται μέσω της διαλεκτικής, την οποία επιχειρεί ο Σωκράτης πάνω στον νέο. Το

⁶¹ Η αισθητική και η ηθική είναι στενά συνδεδεμένες στην πλατωνική σκέψη (Πλάτ. *Συμπ.* 183d-185c). Επίσης, το καλό και το αγαθό είναι απαραίτητοι εσωτερικοί και εξωτερικοί χαρακτηριστικοί δείκτες για τη σωστή διαχείριση, ως αποτέλεσμα μιας επιτυχημένης παιδείας. Βλ. C. Schäfer 2013: 70.

⁶² N. Denyer 2001: 131.

⁶³ Συνήθης απάντηση του Αλκιβιάδη στις ερωτήσεις του Σωκράτη (βλ. 109c12, 110d2, 112d3, 113b6, c1· 115c5, e12· 116c3, d6· 125b5, 127a13, 128d5, d10· 129e2, 131c10, c13· 133d9, 134b6, c12· 134d6, 135b9, c5).

⁶⁴ Στον *Φαίδρο* (244a6) η μανία έρχεται σε αντιδιαστολή με τη σωφροσύνη και σχετίζεται με τον έρωτα. Ο Ξενοφών, ακολουθώντας το σωκρατικό μοτίβο, ταυτίζει επίσης την άγνοια με τη μανία, βλ. *Ξεν. Απομν.* 3.9.6.2-5.

φάρμακο αυτό δεν μπορεί να είναι τίποτα λιγότερο από καθαρό και άχραντο: 113e9-114a1 *τεκμήριον καθαρὸν καὶ ἄχραντον οἴσει*.⁶⁵

Η αδυναμία του Αλκιβιάδη να κατανοήσει το επιχείρημα, και η παρανόηση ὅσων ἔχουν λεχθεῖ προκαλεῖ την αγανάκτηση του Σωκράτη, ο οποίος αναγκάζεται, για να θεραπεύσει την απορία του νέου, να εγκαταλείψει τη ἔρευνα που σχετίζεται με τους δασκάλους του νέου και να επιστρέψει στο βασικό ερώτημα που αφορά τη φύση των δικαίων και των αδικών. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης ανακεφαλαιώνει χρησιμοποιώντας τεκμήρια για να «θεραπεύσει» τη μανία, η οποία παρουσιάζεται ως μία γνωστική ατέλεια. Η πρόταση αυτή (*τεκμήριον καθαρὸν καὶ ἄχραντον οἴσει*) θα μπορούσε να ανήκει και σε κείμενα ιατρικού περιεχομένου, ή σε παρόμοια συμφραζόμενα, ὅπως πράγματι συμβαίνει,⁶⁶ μετατρέποντας το «τεκμήριο» σε φάρμακο που προκύπτει από τον σωκρατικό ἔλεγχο. Οι ομοιότητες στο πλαίσιο των φιλοσοφικών και ιατρικών κειμένων, ὅπως αποτυπώνεται και στην ομοιότητα λέξεων και φράσεων, εξηγείται μέσω της συγγένειας των δύο ειδών, καθώς η φιλοσοφική σκέψη συνέβαλε στην ιατρική επιστήμη.⁶⁷

Στη αρχαία ελληνική γραμματεία η ἔκφραση αυτή αποδίδεται τόσο στους «λόγους» ὅσο και στα «φάρμακα», ταυτίζοντας ἔτσι τις λειτουργίες των δύο εννοιῶν. Στα συμφραζόμενα τώρα του διαλόγου το ξεκάθαρο και αμόλυντο τεκμήριο, θα προκύψει από τον «ἔλεγχο», θα θεραπεύσει την αλαζονεία του Αλκιβιάδη και θα τον οδηγήσει ἕνα βήμα πιο κοντά στην αυτογνωσία. Η ατομική θεραπεία του νέου θα ἔχει τόσο προσωπικό ὅσο και κοινωνικό αντίκτυπο, δεδομένης της φιλοδοξίας του να εμπλακεί στον πολιτικό στίβο.

Η αποτελεσματική εφαρμογή της «θεραπείας» απαιτεῖ την εξαγωγή κοινῶς αποδεκτῶν συμπερασμάτων, ικανῶν να γιατρέψουν το πολιτικό και κοινωνικό σῶμα

⁶⁵ Ο Πρόκλος στα *Σχόλια για τον Αλκιβιάδη* 301.8, συνδέει την μεταφορά των ἄχραντων και καθαρῶν ματίων με την ψυχή που ενδύεται τα χαρακτηριστικά αμόλυντης και αμιγούς καθαρότητας του θεῖου. Θα μπορούσε, λοιπόν, να ειπωθεῖ ὅτι τα επίθετα «καθαρός» και «ἄχραντος» παραπέμπουν στο θεῖο και στην εκπλήρωση ενός θεϊκού ρόλου.

⁶⁶ Βλ. Κτησίας, Fr. 29b17 *τὸ φάρμακον [...] ἄχραντον καὶ καθαρὸν εἰς τὸ στόμα βαλοῦσαν*. Για παρόμοιες αναφορές, βλ. Πλούτ. *Αρταξ.* 19.5.4, Δίνων, Fr. 26.1. Για πρόσληψη της φράσης σε χριστιανικά κείμενα, βλ. Ευφραΐμ *Για τη μετάνοια και την υπομονή*, 330.8 *τὸν ἅγιον καὶ ἄχραντον καὶ καθαρὸν*.

⁶⁷ Ο P. J. van der Eijk 2005: 8-12, αναλύει τη συνεισφορά της φιλοσοφίας στην ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης και εξηγεί τη σχέση της ιατρικής ἔρευνας με τη φιλοσοφική. Ὅσον αφορά τη χρήση ιατρικού λεξιλογίου από τον Πλάτωνα, επισημαίνει τη καλή γνώση που εἶχε ο Πλάτων για τα ιατρικά δόγματα της εποχῆς του και τον τρόπο που τα ενσωμάτωσε στην αφήγηση της φύσης, του κόσμου και του ἀνθρώπινου σώματος (βλ. *Τίμαιος*).

από τη νόσο της άγνοιας και της αμάθειας. Στη παρούσα φάση του διαλόγου κάτι τέτοιο δεν έχει καταστεί δυνατό, εφόσον ο Αλκιβιάδης δεν είναι ακόμα σε θέση να απαντήσει το ερώτημα του Σωκράτη πώς διδάχθηκε τα δίκαια ή αν τα δίκαια ταυτίζονται με τα συμφέροντα, με τη διαλεκτική, ως εκ τούτου, να οδηγείται σε αδιέξοδο (114a5-8).

2. 2 «Έλεγχος» και αυτοπαθείς αντωνυμίες (114a5-114e8)

Ο απώτερος στόχος της συνειδητοποίησης της άγνοιας –που αποτελεί και το βασικό στάδιο της αυτογνωσίας– δεν έχει ακόμη επιτευχθεί, ωστόσο η διαλεκτική έρευνα έχει αποδώσει κάποιους καρπούς, από την άποψη ότι έχει κατευνασθεί, σε έναν βαθμό, η αλαζονεία και η στάση έπαρσης του Αλκιβιάδη. Η αμηχανία του νέου, όπως φαίνεται και από την επανάληψη του ρήματος *οἶμαι*, ως απάντηση στις διαπιστώσεις του Σωκράτη,⁶⁸ σηματοδοτεί την εμφάνιση των πρώτων ψηγμάτων συνειδητοποίησης της άγνοιάς του. Το προοδευτικό βήμα του Αλκιβιάδη δίνει την αφορμή στον Σωκράτη να επανέλθει στο ζητούμενο της παραγράφου 106. Συγκεκριμένα, τα εδάφια 106d4 και 114a6 μοιράζονται κοινό λεξιλόγιο και οι δύο φράσεις δημιουργούν ένα χιαστό σχήμα:⁶⁹

106d4 *ἂ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες.*

114a5-6 *οὐθ' ὡς ἐξευρῶν οἶσθα τὰ συμφέροντα οὐθ' ὡς μαθῶν.*

Το χιαστό σχήμα απαντά, μέσω της αντίθεσης που προκύπτει από την άρνηση, στο ερώτημα που έθεσε ο Σωκράτης στην παράγραφο 106 και αφορά τον τρόπο που ο Αλκιβιάδης κατέκτησε, τελικά, τη γνώση που υποστηρίζει ότι κατέχει. Αυτό που φαίνεται είναι ότι η γνώση δεν είναι ούτε αποτέλεσμα της δικής του αναζήτησης ούτε και αποτέλεσμα ενός δασκάλου. Εφόσον, λοιπόν, έχει καταστεί σαφές ότι ο Αλκιβιάδης ούτε βρήκε ούτε έμαθε για τα άδικα και τα δίκαια, ο Σωκράτης τον καλεί να αναπτύξει μόνος του «λόγο» προς τον εαυτό του (114b3 *αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ, λόγω διέξελεθε*).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η πρόσκληση του Σωκράτη προς τον Αλκιβιάδη να στραφεί προς τον εαυτό του. Στην παραπάνω πρόταση η παράταξη της

⁶⁸ Βλ. *Αλκ.* 110d8, e11· 113d1· 114e10· 115a13· 116e11· 117a1, 4· 118e8· 127b7· 120c4· 126e2.

⁶⁹ Για την οπτικοποίηση του χιαστού σχήματος βλ. *Παράρτημα* εργασίας, σ. 74, τον πίνακα 2.

οριστικής αντωνυμίας *αὐτός* πλάι στην αυτοπαθητική αντωνυμία *σεαυτοῦ* που συνοδεύεται από τη πρόθεση *ἐπί*, τονίζει την εσωτερικότητα της αναστοχαστικής έρευνας που οδηγεί στην αυτογνωσία. Η σύνταξη του *ἐπί* με τη γενική της αντωνυμίας δηλώνει την πορεία που πρέπει να ακολουθήσει ο «λόγος» ώστε να οδηγηθεί ο «έλεγχος» προς τη σωστή κατεύθυνση. Παρ' όλ' αυτά, ο Αλκιβιάδης αρνείται να εμπλακεί σε αυτή τη διαδικασία, συγχέοντας, μάλιστα, εσφαλμένα τον εαυτό του με τον Σωκράτη, 114b4-5:

ΑΛ. *Ἄλλ' οὐκ οἶδα εἰ οἷός τ' ἂν εἶην, ὦ Σώκρατες, πρὸς σέ διελθεῖν.*

ΑΛ. Δε γνωρίζω, όμως, Σωκράτη αν είμαι ικανός να αναπτύξω λόγο απέναντί σου.

Τα συναισθήματα του Αλκιβιάδη έχουν, πλέον, αλλάξει και ο λόγος του φανερώνει επιφύλαξη, όπως φαίνεται στην πρόταση 114e1 *μή, ἀλλά σὺ αὐτός λέγε*, όταν ζητά απεγνωσμένα από τον Σωκράτη να αναπτύξει εκείνος τον «λόγο» που θα αποδείξει ότι τα δίκαια μπορεί να μην είναι πάντα συμφέροντα (114d6), επιλέγοντας να παραμείνει στην ίδια παθητική στάση που μέχρι τώρα κατέχει. Ο Σωκράτης, επιστρατεύοντας το ίδιο λεξιλόγιο με τον συνομιλητή του, αντιστρέφει τη σύνταξη της παραπάνω πρότασης και καλεί τον Αλκιβιάδη να ακούσει ο ίδιος τον εαυτό του: 114e7-8 *αὐτός σὺ σεαυτοῦ ἀκούσης*. Ο Σωκράτης καλεί τον νέο να δώσει την απάντηση στο ερώτημα που έχει τεθεί, και μάλιστα να ακούσει τη δική του φωνή ώστε να πεισθεί για την ορθότητα της απάντησής του. Η αίσθηση, λοιπόν, της ακοής δεν αναφέρεται απλώς στην αισθητή πραγματικότητα, αλλά είναι το μέσο για την απόκτηση της επίγνωσης του εαυτού. Μάλιστα, η χρήση αντιληπτικών ρημάτων αντί γνωστικών φανερώνει ότι, σε επίπεδο αντίληψης, οι αισθήσεις οδηγούν στη προσέγγιση της αυτογνωσίας η οποία περιλαμβάνει τη γνώση του τι το άτομο βιώνει, σκέφτεται, πιστεύει και νιώθει.⁷⁰

Συνοψίζοντας, η «αντανάκλαση» σε λεξιλογικό επίπεδο, η οποία προκύπτει είτε από τον συνδυασμό της οριστικής και αυτοπαθητικής αντωνυμίας, που αποτελεί έναν πλεονασμό και μία έμφαση προς την ενδοσκόπηση, είτε από την εναλλαγή του πρώτου και δευτέρου προσώπου της προσωπικής αντωνυμίας, είτε δηλώνεται μέσω των προθέσεων που επιλέγονται, περνάει τη διαλεκτική έρευνας σε μία άλλη υψηλότερη γνωσιολογική κλίμακα. Η πρόοδος αυτή στοχεύει να απομονώσει τον Αλκιβιάδη από

⁷⁰ S. Rosen 1974: 115 και G. E. Myers 1986: 200-201

την πολυφωνία του όχλου και να στρέψει τον νου του προς τη δική του εσωτερική φωνή. Ωστόσο, το ερώτημα που γεννάται στο συγκεκριμένο σημείο αφορά τον ρόλο που διαδραματίζει ο Σωκράτης και η δική του «φωνή» στην εσωτερική αναζήτηση του νέου και στην καθοδήγησή του προς αυτήν, ακριβώς, την κατεύθυνση.⁷¹

2.3 Από την ατοπία στον φόβο (116e3-117a2)

Η στιχομυθία που έχει προηγηθεί, πέρα από τη συνεισφορά της αντανάκλασης στη διαλεκτική έρευνα, έχει αναδείξει και ένα πολύ σημαντικό προοδευτικό στοιχείο, σχετικό με τη συνειδητοποίηση της αδυναμίας του Αλκιβιάδη να εκφέρει λόγο (114b4 *Ἄλλ' οὐκ οἶδα*). Η συνειδητοποίηση της άγνοιας έχει ισχυρό αντίκτυπο πάνω στον νέο, ο οποίος εγκαταλείποντας την αρχική του έπαρση, εκδηλώνει ταραχή και διστάζει να συμμετάσχει ενεργά στη διαλεκτική απαντώντας στις ερωτήσεις του Σωκράτη: 114e10-11 *ἀλλ' ἀποκριτέον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήσεσθαι*. Υπό τις πιέσεις των καταγιστικών ερωτήσεων του Σωκράτη σχετικά με τη σχέση δικαιοσύνης και συμφέροντος, και έχοντας υποπέσει σε αντιφάσεις, ο Αλκιβιάδης βρίσκεται πλέον σε πλήρη σύγχυση, που υποδεικνύει ότι η άγνοιά του είναι πιο σοβαρή απ' ό,τι και ο ίδιος πίστευε, 116e3-6:

ΑΛ. *οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι: τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα.*

ΑΛ. δεν ξέρω τι λέω, αλλά αδέξια μοιάζω με άνθρωπο που τα έχει χαμένα. Τη μία νομίζω πως ρωτάς άλλα και την άλλη άλλα.

Η παραπάνω πρόταση έρχεται ως αποτέλεσμα της αντίφασης που έχει υποπέσει ο Αλκιβιάδης έχοντας καταρχήν ταυτίσει τα δίκαια με τα συμφέροντα, υποστηρίζοντας έπειτα ότι τα δίκαια μπορεί να είναι και κακά. Ο Σωκράτης φροντίζει για ακόμα μία φορά να τον φέρει αντιμέτωπο με τις συνέπειες της άγνοιάς του, όταν τον καλεί να φανταστεί ότι αυτή τη φορά είναι εκείνος το ακροατήριο και ακούει κάποιον να εκφράζει τις δικές του σκέψεις. Η αντίδρασή του κοινού σε μία τέτοια δήλωση, όπως

⁷¹ Ο ίδιος ο Αλκιβιάδης φαίνεται να έχει ήδη παραχωρήσει στον Σωκράτη το δικαίωμα καθοδήγησής του, ταυτίζοντας τον εαυτό του με τον φιλόσοφο, όπως φαίνεται από την επανάληψη των προθέσεων *ἐπι* και *προς* στις προτάσεις 114b3 *ἐπι σεαυτοῦ* και 114b6 *πρὸς σὲ διελεθεῖν*.

είναι εύλογο, είναι το γέλιο και ο χλευασμός του ομιλητή (116d9 *ἄλλο τι ἢ καταγελάσῃς ἂν αὐτοῦ*). Το ενδεχόμενο να βρεθεί ο ίδιος μέσα σε μία τέτοια ατιμωτική συνθήκη, οδηγεί στην απορία, σημαντικό στοιχείο για να πάει παρακάτω η διαλεκτική, που θα φέρει τον Αλκιβιάδη ένα βήμα πιο κοντά στον Σωκράτη και την άτοπη, κατά τα λεγόμενα του νέου, συμπεριφορά του (*ἔοικα ἀτόπως*).

Ο Αλκιβιάδης προσπαθεί με όσα μέσα διαθέτει, και με όσα μιμείται από τον Σωκράτη, να περιγράψει τα συναισθήματά του, με τον δεύτερο να επισημαίνει την αδυναμία του νέου να τα ταυτίσει (116e7-8 *ἀγνοεῖς τὸ πάθημα τί ἐστίν*). Το πάθημα είναι η κατάσταση που βρίσκεται κάποιος και πράγματι, λίγες γραμμές αργότερα, ο Αλκιβιάδης θα μπορέσει κάπως να ξεφύγει από την ατοπία ταυτίζοντας το πρώτο συναίσθημα που βιώνει, όταν συνειδητοποιεί πλήρως την άγνοιά του, με τον φόβο, 117a1-2:

ΑΛ. *δέδοικα μὲν ἔγωγε ἤδη περὶ ἑμαυτοῦ.*

ΑΛ. Εγώ, βέβαια, φοβάμαι για τον εαυτό μου.

Ο φόβος που νιώθει ο Αλκιβιάδης είναι ίσως το πρώτο συναίσθημα που βιώνει κατά τη διάρκεια του ελέγχου, και μάλιστα ένας φόβος αυτοπαθητικός, όπου αντικείμενο και υποκείμενο είναι ο ίδιος ο εαυτός του. Η κρίση και η αξιολόγηση της κατάστασής του τον έχει φτάσει σε ένα επίπεδο αντίληψης που γεννά τον φόβο.⁷² Ο φόβος προϋποθέτει καταρχήν παρατήρηση, κριτική ικανότητα και αξιολόγηση της κατάστασης, παρουσία, βεβαίως, της γνώσης των δεδομένων και των προσωπικών περιορισμών και ικανοτήτων. Η εκδήλωση του συναισθήματος συμβαίνει με αφορμή την αγωνία του νέου να εκφράσει γνώση σε πολύ βασικά ερωτήματα –όπως η απαρίθμηση των μελών του σώματός του (116e11-13)–, ωστόσο ο Αλκιβιάδης έχει ήδη φανταστεί και προοικονομήσει με έναν τρόπο το συναίσθημα, όταν δίστασε να ενδώσει στη πρόσκληση του Σωκράτη σε διάλογο (114e10-11).

Ο Αλκιβιάδης δεν είναι ακόμα σε θέση να ανταποκριθεί ορθά στα ερωτήματα του Σωκράτη, αλλά τουλάχιστον μπορεί να εκφράσει τα συναισθήματά του. Ο λόγος που νιώθει φόβο είναι επειδή, ακριβώς, ο Σωκράτης έχει φροντίσει να του επισημάνει

⁷² Ο D. Scruton 1986: 9, δε συμπεριλαμβάνει τον φόβο στα συναισθήματα που είναι έμφυτα στον άνθρωπο, αλλά θεωρεί ότι βιώνεται στο πλαίσιο των κοινωνικοπολιτισμικών συστημάτων και περιλαμβάνει γνωστικές διαδικασίες.

τους κινδύνους που ελλοχεύει η άγνοιά του, και όπως προηγουμένως συνέβη με τη ντροπή, να τον φέρει προ των ευθυνών του.⁷³ Το συναίσθημα εκφράζει ένα είδος αυτογνωσίας και το γεγονός ότι ο Αλκιβιάδης αντιδρά συναισθηματικά στις αδυναμίες του, σηματοδοτεί την είσοδο σε μια νέα γνωσιολογική κατάσταση όπου ο νέος είναι σε θέση να αντιληφθεί, πλέον, καλύτερα τον εαυτό του.⁷⁴

Αν ασπαστούμε τη θέση του Αριστοτέλη ότι το αντικείμενο του φόβου προκαλεί το συγκεκριμένο συναίσθημα, επειδή είναι ικανό να προκαλέσει πόνο ή καταστροφή,⁷⁵ προκαλεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι στην περίπτωση του Αλκιβιάδη αυτό που απειλείται είναι ο εαυτός του νέου και μάλιστα απειλείται από τον ίδιο του τον εαυτό, με την «αντανάκλαση» της αυτοπαθητικής αντωνυμίας να υπογραμμίζει τη κρισιμότητα του κινδύνου. Η πρόθεση *περί* σε συνδυασμό με την γενική ενικού της αυτοπαθητικής αντωνυμίας *ἐμαυτοῦ* αναφέρεται σε αυτόν που διατυπώνει κρίσεις και τονίζει την ευθύνη που τον βαραίνει.⁷⁶ Συμπερασματικά, ο φόβος «ξεγυμνώνει» τον Αλκιβιάδη από τα στοιχεία που προηγουμένως ήταν μέρος της ταυτότητάς του, τον αναγκάζει να στρέψει τη προσοχή προς την ψυχή του και ως εκ τούτου δίνει το έναυσμα προς μία αυτογνωσία που θα βασίζεται στην εμπειριστατωμένη γνώση.

2. 4 Η πλάνη της ψυχής (117b3-119a7)

Παρά τη πρόοδο που έχει σημειώσει η διαλεκτική έρευνα, ο Αλκιβιάδης βρίσκεται ακόμα πολύ μακριά από τον στόχο της αυτογνωσίας, με την ψυχή του να πλανάται 117b3 *περί τούτου πλανᾶσθαι τὴν ψυχὴν*, και εκείνον να μη γνωρίζει πώς να την κάνει να βγει από το αδιέξοδο της αποπίας. Στο στάδιο αυτό του διαλόγου παρατηρείται έντονη συσσώρευση λεξιλογίου που σχετίζεται με τη πλάνη και την έλλειψη γνώσης, η οποία χαρακτηρίζεται επονείδιστη (118a4-5 *ἢ ἐπονείδιστος ἀμαθία*)⁷⁷ και ατιμωτική (118a8 *αἰσχίστη*).⁷⁸ Η πρώτη εμφάνιση της έννοιας της

⁷³ Όπως παραθέτει ο D. Konstan 2006: 131, στη σύγχρονη επιστημονική βιβλιογραφία του φόβου η γνώση έχει διάφορες έννοιες. Συγκεκριμένα, στο ένα άκρο βρίσκεται η «ηθική αξιολόγηση» και στο άλλο η «γυμνή αντίληψη». Ανάμεσα στα δύο άκρα βρίσκεται η ιδέα της «εμπειρικής γνώσης».

⁷⁴ Αριστοτ. *Ρητορ.* 2.5, 1382a32-3. Αντίπαλος του φόβου, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, είναι η αδικαιολόγητη αυτοπεποίθηση και στην περίπτωση του Αλκιβιάδη η έπαρση που συνδέεται με την ιδέα ότι είναι ανώτερος των αντιπάλων του.

⁷⁵ Αριστοτ. *Ρητορ.* 2.5, 1382a25-32.

⁷⁶ E. T. Jeremiah: 2012, 208.

⁷⁷ O A. E. Taylor (1990: 588) χαρακτηρίζει την αμάθεια του Αλκιβιάδη «λοιμώδη».

⁷⁸ Συγκεκριμένα, μεταξύ των παραγράφων 117a10-118a13 του διαλόγου συναντάμε δέκα εμφανίσεις παράγωγων της λέξης πλάνη (117a10, 11· b3, 7· c3, 7· d1, 4· 118a13).

πλάνης βρίσκεται στην παράγραφο 112d8 (*περι ὧν οὕτω πλανᾶ καὶ οὔτε μαθῶν φαίνη*) και η συζήτηση επιστρέφει ξανά στο αρχικό ζήτημα που τέθηκε στην αρχή του διαλόγου, αυτή τη φορά όμως με άλλα δεδομένα, καθώς η έρευνα έχει προχωρήσει γνωσιολογικά. Η μεγαλύτερη, πιθανόν, πλάνη στην οποία έχει υποπέσει ο Αλκιβιάδης είναι η ψευδής πεποίθηση γνώσης και η αντίληψη ότι ο Σωκράτης θα τον βλάψει δείχνοντάς του την αλήθεια (114e9-10), αγνοώντας τις επίπονες επιπτώσεις την αμάθειας.

Ο χαρακτηρισμός της αμάθειας ως επονείδιστης και ατιμωτικής, ενισχύει την προηγούμενη ταύτιση του ατομικού και προσωπικού με το κοινωνικό σώμα, με τα αποτελέσματα της αμάθειας στο άτομο να έχουν επιπτώσεις και στο «σώμα» της πόλης. Η χρήση του επιθέτου *αισχίστη*, ανακαλεί το περιεχόμενο των παραγράφων 108 και 109. Η αισχύνη είναι αποτέλεσμα της πλάνης, απόρροια της έλλειψης ορθούς παιδείας. Ο Σωκράτης για να αναδείξει τους κινδύνους που εγκυμονεί η έλλειψη παιδείας φέρνει ως παράδειγμα την περίπτωση του Κλεινία, τον οποίο μάλιστα κατηγορεί ότι πάσχει από μανία, τοποθετώντας ξανά τη μανία στα συμφραζόμενα της διδαχής (113c5), έπειτα από διαπίστωση που γίνεται δια στόματος Αλκιβιάδη: 118e4 *Τί δ' ἂν αὐ Κλεινίαν λέγοις, μαινόμενον ἄνθρωπον.*

Η μανία, σε αυτό το πλαίσιο, προγράφει την άτακτη πορεία της ψυχής, η οποία βρίσκεται μακριά από την αλήθεια: μία νοσηρή, δηλαδή, κατάσταση που είναι αποτέλεσμα της διασάλευσης της ψυχικής ισορροπίας.⁷⁹ Από την ίδια νόσο κινδυνεύει ο Αλκιβιάδης, καθώς και ο ίδιος μαθήτευσε δίπλα στον Περικλή, δάσκαλο και του Κλεινία. Η διάγνωση της πλάνης μπορεί να αποδειχθεί αρκετά παραγωγική για το άτομο, καθώς η απορία στην οποία θα φτάσει, θα το παρακινήσει να συνεχίσει την αναζήτηση και να αγωνιστεί για την αλήθεια (Σοφ. 228c-d). Αφορμή της περαιτέρω αναζήτησης είναι η αντίφαση που προκύπτει ανάμεσα στην ψευδαίσθηση γνώσης και η συνειδητοποίηση της άγνοιας, όπως αυτή προκύπτει έπειτα από τις στοχευμένες ερωτήσεις που θέτει ο Σωκράτης στον νέο. Ο Αλκιβιάδης, σε αντίθεση με τον αδερφό του Κλεινία, έχει την ευκαιρία να σωθεί, διορθώνοντας τις λανθασμένες μεθόδους ανατροφής που δέχτηκε από τους επιτρόπους του. Με την ενότητα, που ξεκινά από την παράγραφο 117a1, να κλείνει κυκλικά περικλείοντας τη συνειδητοποίηση της πλάνης

⁷⁹ Ο Πλάτων στον *Φαίδρο* (265a) διαχωρίζει τη θεϊκή μανία, ως αποτέλεσμα της απομάκρυνσης από τα καθιερωμένα ήθη, από τη μανία που προκαλείται από τις ανθρώπινες αρρώστιες. Σε κάθε περίπτωση η μανία δεν μπορεί επ' ουδενί να εξισωθεί με τη γνώση (επιστήμη), ακόμα και αν η προέλευσή της είναι θεϊκή, βλ. K. S. Seeskin 1976, 576.

και την αναγνώριση της άγνοιας εκ μέρους του Αλκιβιάδη, επαναλαμβάνεται και τονίζεται ξανά η αναγκαιότητα «φροντίδας» του εαυτού, ως η μοναδική λύση στη «θεραπεία» της άγνοιας: 119a7 *τί οὖν διανοή περι σαυτοῦ*.

2.5 Τα συναισθήματα που «γεννά» η σύγκριση (119b1-124a4)

Με τον Αλκιβιάδη να ζητά την αρωγή του Σωκράτη ώστε να βγει από το αδιέξοδο στο οποίο τον έχει οδηγήσει η πλάνη και να αναγνωρίσει ότι οι διαχειριστές των δημοσίων υποθέσεων είναι αμόρφωτοι –συμπεριλαμβανομένου του Περικλή (119b2-3)–, διατυπώνεται το αίτημα για κοινή βουλή (119b1 *Κοινή βουλή, ᾧ Σώκρατες*) και ξεκινά ένα νέος κύκλος διαλεκτικής έρευνας, στο πλαίσιο του οποίου αντιπαραβάλλεται ο Αλκιβιάδης με εκείνους που ανταγωνίζεται και φιλοδοξεί να ξεπεράσει. Η υποτίμηση των αντιπάλων του Αλκιβιάδη και η αδυναμία του να αντιληφθεί απέναντι σε ποιους πρέπει να τοποθετήσει τον εαυτό του –όταν καλείται, δηλαδή, να επιλέξει ο ίδιος ποιος ή τί θα γίνει το αντικείμενο αντανάκλασής του– προκαλεί την αγανάκτηση του Σωκράτη: 119c5 *Αγανακτῶ ὑπέρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἔμαντοῦ ἔρωτος*. Παρόλες τις δυσκολίες που προκύπτουν, ο Σωκράτης δεν εγκαταλείπει το εγχείρημα και καλεί τον νέο να παρατηρήσει πώς θα καταφέρει να ξεχωρίσει μεταξύ αυτών που θεωρεί αντιπάλους του, θέτοντας ξανά το ζήτημα της αισχύνης που θα προκύψει από τη σωστή εκτίμηση των δεδομένων του. Η επανάληψη των ρημάτων που σχετίζονται με την όραση και τη νόηση, αναγκάζουν κατά κάποιον τρόπο τον Αλκιβιάδη να ακολουθήσει τον συλλογισμό του Σωκράτη,⁸⁰ ενώ ιδιαίτερη εντύπωση προκαλούν τα ρήματα αίσθησης που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης στις οδηγίες που δίνει στο πνευματικό «βλέμμα» του Αλκιβιάδη.

Εκκινώντας από το *ἀποβλέπω*, όπου η στόχευση επικεντρώνεται στα φυσικά αντικείμενα και εξωτερικά υποκείμενα, και καταλήγοντας στο *βλέπω*, με αντικείμενο της θέασης να γίνεται, εντέλει, ο ίδιος ο εαυτός (120b6 *βλέποντα σαυτοῦ*), δίνεται η απάντηση στο ερώτημα πού, τελικά, πρέπει ο νέος να στρέψει την προσοχή του και σε τι πρέπει να εστιάσει η έρευνα. Η χρήση των διαφορετικών τύπων του ρήματος θα μπορούσε να υπαινίσσεται μία αξιολογική διάσταση ανάμεσα στους δύο τύπους, καθώς το ρήμα «βλέπω» γίνεται συνώνυμο του «αναζητώ», τόσο στον *Αλκιβιάδη* όσο και σε

⁸⁰ Τα ρήματα αυτά είναι τα εξής: *διανοῶ*: 119d4, e2,3· (*ἀπο*)*βλέπω*: 119d6, e7, 120b1, 6.

άλλους πλατωνικούς διαλόγους.⁸¹ Με την αναζήτηση να προϋποθέτει μία νοητική προσπάθεια, διαφαίνεται η ανάγκη ενεργούς επιστράτευσης του νου σε έναν αγώνα, ο οποίος απαιτεί μόχθο και δεν μπορεί να βασιστεί απλώς σε μία αντανακλαστική ενέργεια του σώματος ή μία αίσθηση, όπως εκείνη που περιγράφει το ρήμα *ἀποβλέπω*.⁸² Ο αγώνας αυτός δεν είναι άλλος από την επίγνωση της άγνοιας, προαπαιτούμενο για την κατάκτηση της επιθυμητής αυτογνωσίας.

Η διαδικασία της σύγκρισης θα αναδείξει, τελικά, τον Αλκιβιάδη όχι μόνο κατώτερο των αντιπάλων του, αλλά περισσότερο θα τον αφήσει σοβαρά εκτεθειμένο, εφόσον βασίζεται σε εξωτερικά χαρακτηριστικά –όπως η ομορφιά, το παράστημα, η καταγωγή και ο πλούτος–, ώστε να πλεονεκτήσει και να κυριαρχήσει αυτών. Η αποδόμηση της προσωπικότητας του Αλκιβιάδη αναδεικνύει ξανά τη συνεισφορά των συναισθημάτων στην ανάπτυξη μίας αξιολογικής αυτογνωσίας που γίνεται καλύτερα αντιληπτή ως η ανάπτυξη μία μορφής αντιληπτικής γνώσης,⁸³ η οποία προκύπτει από την έκθεση του Αλκιβιάδη, στη συγκεκριμένη περίπτωση σε μία σύγκριση του εαυτού του με του άλλους, ικανό να εστιάσει τη προσοχή του νέου σε έναν γεγονός που δεν μπορεί, πλέον, να παραβλέπει. Η άγνοιά του, αποτέλεσμα της ελλιπούς παιδείας που έχει λάβει από το περιβάλλον του, δεν είναι σύμμαχος του στην αναλογία που προσπαθεί ο Σωκράτης να δημιουργήσει ανάμεσα στον Αλκιβιάδη και του αντιπάλου του, και κατ' επέκταση στην αναλογία που αντιλαμβάνεται ο Αλκιβιάδης με τον πραγματικό του εαυτό.

Η όραση, λοιπόν, και η παρατήρηση των αντιπάλων θα ενεργοποιήσει τα συναισθήματα του φόβου και της αισχύνης, ως απάντηση στη συνειδητοποίηση της κατωτερότητάς του νέου, ενώ συγκεκριμένα ο φόβος θα αποτελέσει την κινητήριο δύναμη στην αναζήτηση της αυτογνωσίας, 120c10-d2:

ΣΩ. *Πρῶτον μὲν ποτέρως ἂν οἶει σαντοῦ μᾶλλον ἐπιμεληθῆναι, φοβούμενός τε καὶ οἰόμενος δεινούς αὐτούς εἶναι, ἢ μῆ;*

ΣΩ. *Κατ' ἀρχάς, πῶς θεωρεῖς ὅτι θα μπορούσες να φροντίσεις περισσότερο τον εαυτό σου, εἴν τους φοβάσαι και τους θεωρεῖς ικανούς ἢ το αντίθετο;*

⁸¹ Βλ. Πλάτ. *Χαρμίδης*, 172c.

⁸² Παρόλο που και το *ἀποβλέπω* μπορεί να εμπεριέχει την έννοια της εξέτασης, η αναζήτηση του εαυτού παραμένει κάτι βαθύτερο και πιο σύνθετο.

⁸³ M. Lacewing 2015: 341.

Το γεγονός ότι το συναίσθημα που προκύπτει από τη σύγκριση είναι ο φόβος και όχι ο φθόνος είναι ένα στοιχείο θετικό στη προοδευτική έκβαση του διαλόγου. Ο φόβος, σε αντίθεση με τον φθόνο, δηλώνει τη πραγματική διάθεση για αναστοχασμό και ενεργοποιεί την ανάγκη του ατόμου για αυτοβελτίωση.

Ο Σωκράτης ξεκινά έναν νέο κύκλο έρευνας, με αντικείμενο της αντανάκλασης του εαυτού αυτή τη φορά να γίνονται οι Πέρσες και οι Λακεδαιμόνιοι βασιλείς και αντίπαλοι του Αλκιβιάδη, και φυσικά η παιδεία που ο καθένας έχει λάβει, 120e6-7:

ΣΩ. Σκεψώμεθα δὴ, τοῖς ἐκείνων τὰ ἡμέτερα ἀντιτιθέντες.

ΣΩ. Ας εξετάσουμε, λοιπόν, τοποθετώντας τα χαρακτηριστικά τους απέναντι στα δικά μας.

Ο Σωκράτης φροντίζει να παραθέσει μία εκτενή λίστα των προνομίων των Περσών και Λακεδαιμονίων βασιλέων, εστιάζοντας στη γέννηση, την καταγωγή (121a-c), την παιδεία (121d-122b), τα πλούτη (122c-123d), ώστε να αποδομήσει την εικόνα που έχει ο Αλκιβιάδης για τον εαυτό του –βασισμένη, βεβαίως, στα παραπάνω στοιχεία– και να τον τοποθετήσει σε μειονεκτική θέση, απέναντι σε εκείνους με τους οποίους επιθυμεί να αναμετρηθεί πολιτικά. Ως εκ τούτου, η έρευνα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ακόμα και η επιχείρηση σύγκρισης μεταξύ των δύο είναι ανούσια και φτάνει στο όρια της μανίας:

123e6-7:

ΣΩ. ἡγήσαιτ' ἂν ἡμᾶς, ὦ Ἀλκιβιάδη, **μαίνεσθαι** πρὸς τὰ παρὰ σφίσιν ἀποβλέψασα πάντα τὰ τοιαῦτα.

ΣΩ. θα συμπέραινε κανείς, Αλκιβιάδη, ότι είμαστε τρελοί, όταν συνέκρινε όλα αυτά με τα ανάλογα δικά μας.

Μπορεί ο Αλκιβιάδης να θεωρεί ότι υπερτερεί εξαιτίας των υλικών αγαθών που κατέχει, αλλά δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία των φυσικών χαρισμάτων της ψυχής (119c1), τα οποία προσπαθεί να τελειοποιήσει η παιδεία. Η σωστή παιδεία είναι μία μορφή επιμέλειας του εαυτού, η οποία οδηγεί στην «τέχνη», με τις έννοιες της

επιστήμης και της τέχνης σε κάποια σημεία του διαλόγου να ταυτίζονται και παρουσιάζονται ως ο μόνος τρόπος να εκπληρωθεί ο Δελφικός χρησμός (124b3, *ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη*).

Στο μεταβατικό, λοιπόν, στάδιο του διαλόγου και πριν φτάσουμε στο κεντρικό ζητούμενο του διαλόγου –το *γνώθι σαυτόν*, όπως προστάζει ο Δελφικός χρησμός (124a8-b1 *ειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνώθι σαυτόν*)– η πρόοδος που έχει σημειωθεί αφορά τον διαχωρισμό του Αλκιβιάδη από τα υλικά υπάρχοντα (124a3 *τὰ παρὰ σφίσιν ὑπάρχοντα*). Αυτή η κατάκτηση κατεδαφίζει το οικοδόμημα της αρχικής ταυτότητας του Αλκιβιάδη και δημιουργεί μία τριμερή διάκριση ανάμεσα στα υπάρχοντα του ατόμου, το ίδιο το άτομο και την ψυχή (122a7 *τῶν ἐν αὐτῷ*). Η παραπάνω διαπίστωση αλλάζει το περιεχόμενο της διαλεκτικής, εγκαταλείποντας τη συζήτηση περί του τί ξέρει, τί δεν ξέρει και πώς το έμαθε ο Αλκιβιάδης, και μεταβαίνοντας στο 119a8 στη συζήτηση της επιμέλειας. Η επιμέλεια του εαυτού είναι η βασική προϋπόθεση για την κατάκτηση της ύψιστης μορφής αυτογνωσίας, εκείνης που έχει κατά νου ο Σωκράτης, ενώ η επιτακτική ανάγκη για αυτογνωσία γίνεται εμφανής και από τη πυκνότητα, που παρατηρείται στα παραπάνω χωρία, αυτοπαθητικών αντωνυμιών.⁸⁴

⁸⁴ Η Ε. Wasmuth 2016: 45, για να αναφερθεί σε αυτό το είδος αυτογνωσίας χρησιμοποιεί τον όρο «expert self-knowledge», αυτό που ο Benson 2003: 35 ονομάζει «Σωκρατική αυτογνωσία». Εγώ επιλέγω να δανειστώ τον όρο της Wasmuth, καθώς αποδίδει με μεγαλύτερη σαφήνεια το περιεχόμενο της τελικής αυτογνωσίας, μεταφράζοντας τον αγγλικό όρο ως «αρεταϊκή αυτογνωσία».

3. Η Πορεία προς την Αρεταϊκή Αυτογνωσία

3.1 Η ομόνοια της ψυχής (124b-126e1)

Η πρόοδος που έχει σημειώσει η διαλεκτική έρευνα αποτυπώνεται στη μεταστροφή που παρουσιάζει η στάση του Αλκιβιάδη. Συγκεκριμένα, η αντιπαραβολή του νέου με όσους φιλοδοξεί να συναγωνιστεί, αναδεικνύει τις αδυναμίες του χαρακτήρα του και τον φέρνει αντιμέτωπο με τα τρωτά του σημεία. Όσα θα διατυπωθούν από το σημείο αυτό και έπειτα είναι κομβικής σημασίας στην εξέλιξη της διαλεκτικής έρευνας, καθώς παρά της ομοιότητας με την παράγραφο 120, ο Αλκιβιάδης φαίνεται από εδώ και στο εξής να έχει χάσει ένα σημαντικό ποσοστό της αυταρέσκειάς του και να είναι έτοιμος να κάνει μία νέα αρχή, με αρωγό πάντα τον Σωκράτη, τη συμβουλή του οποίου, για πρώτη φορά, ζητάει: 124b7-8 *Τίνα οὖν χρή τὴν ἐπιμέλειαν, ὦ Σώκρατες, ποιῆσθαι; ἔχεις ἐξηγήσασθα;*. Τη νέα τάξη πραγμάτων εγκαινιάζει η παρουσία του θεϊκού στοιχείου, εφόσον το περίφημο «δαμόνιο» θα παρασταθεί ενεργά στον διάλογο, εγκαταλείποντας τη προηγούμενη αποστροφή προς τον Αλκιβιάδη (105d5-6) και προσφέροντας τη προοπτική και την εγγύηση ότι θα φτάσουμε στο τελικό στάδιο αυτογνωσίας, 124c8-9:

ΣΩ. Θεός, ὦ Αλκιβιάδη, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι.

ΣΩ. Ο Θεός, Αλκιβιάδη, ο οποίος μέχρι σήμερα δε μου επέτρεπε να συνομιλήσω μαζί σου.

Η αρχική τοποθέτηση του ζητήματος του θείου εδώ παρουσιάζει μία τάση προόδου, ενώ παρατηρείται ενός είδους κλιμάκωση, καθώς με τη βοήθεια του Σωκράτη δε διακυβεύεται απλώς η παρουσίαση του Αλκιβιάδη στον κόσμο, αλλά η έκθεση του ίδιου του νέου στο θείο και στον πραγματικό κόσμο, που μέχρι πρότινος αγνοούσε. Ο αποδέκτης της ενέργειας και εκείνος που τελικά θα επωφεληθεί της επιμέλειας είναι ο Αλκιβιάδης και συγκεκριμένα η ψυχή του που θα φτάσει στη γνώση. Η συζήτηση επανέρχεται σε ζητήματα διοίκησης της πόλης, ενώ ερωτήματα που αφορούν την αριθμητική και τις αισθήσεις, θα δομήσουν το επιχείρημα, που τελικά θα καταλήξει στην αναλογία πόλης και σώματος. Η έρρυθμη λειτουργία της πόλης παρουσιάζει ίδια

χαρακτηριστικά με τη σωστή λειτουργία του σώματος, με την προϋπόθεση την ύπαρξη υγείας.⁸⁵

Το ζήτημα που τέθηκε στο πρωιμότερο στάδιο του διαλόγου (113-114) επανέρχεται στην παράγραφο 126 ταυτίζοντας την αρμονία των μελών της πόλης με την εσωτερική αρμονία του ατόμου, προσθέτοντας, παράλληλα, μία νέα συνιστώσα. Αμέσως μετά την έκθεση των παραδειγμάτων που αφορούν τις διάφορες τέχνες (όπως η ιππική, η ναυσιπλοΐα, η σκυτοτομία, η χοροδιδασκαλική), η *εὐβουλία* (125e9) παρουσιάζεται ως η αρετή που ανήκει στον πολιτικό, και η αναλογία της πόλεως με το σώμα ταυτίζει την *εὐβουλία* με την υγεία. Η νέα παράμετρος που προστίθεται στην αναλογική έρευνα είναι εκείνη των ματιών και της όρασης, 126b2-4:

ΣΩ. *Καὶ εἴ μ' αὖ ἔροιο· “Τίνος δὲ παραγινομένου ἄμεινον ὄμματα;” ὡσαύτως εἴποιμ' ἂν ὅτι ὄψεως μὲν παραγινομένης, τυφλότητος δὲ ἀπογινομένης.*

ΣΩ. Εάν με ρωτούσε κάποιος: «Με την ύπαρξη ποιου πράγματος βρίσκονται τα μάτια σε καλύτερη κατάσταση;», θα απαντούσα, ομοίως, πως αυτό συμβαίνει με την ύπαρξη της όρασης και την έλλειψη της τυφλότητας.

Στο σημείο αυτό του διαλόγου τίθενται τα θεμέλια της έρευνας που θα βασιστεί στην αναλογία της όρασης. Ο παραπάνω συλλογισμός προσθέτει στο κάδρο της *εὐβουλίας* την όραση, δημιουργώντας έτσι μία αναλογία ανάμεσα στην αρετή του ματιού και την αρετή της πολιτικής ευβουλίας, με τον συλλογισμό έτσι να περνάει από το σώμα και να ολοκληρώνεται με την εφαρμογή του ερωτήματος που τίθεται στην αράδα 126b2 στον τομέα της πόλης. Συγκεκριμένα, εφόσον ο Αλκιβιάδης έχει δεχτεί ότι η όραση είναι η προϋπόθεση της σωστής λειτουργίας των ματιών, αναγκάζεται με έναν τρόπο να δεχτεί ότι αναλογικά η προϋπόθεση για την καλύτερη λειτουργία της πόλης είναι η ομόνοια μεταξύ των πολιτών, 126c1-5:

ΑΛ. *Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ὅταν φιλία μὲν αὐτοῖς γίγνηται πρὸς ἀλλήλους, τὸ μισεῖν δὲ καὶ στασιάζειν ἀπογίγνηται.*

⁸⁵ Βλ. Πλάτων *Αλκιβιάδης* 126a5-9.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν φιλίαν λέγεις ὁμόνοιαν ἢ διχόνοιαν;

ΑΛ. Ὁμόνοιαν.

ΑΛ. Μου φαίνεται, Σωκράτη, ὅταν ὑπάρχει φιλία μεταξύ των πολιτῶν, ἐνῶ το μῖσος καὶ τὶς ἐντάσεις ἀπουσιάζουν.

ΣΩ. Ἀρα ἀγάπη ὀνομάζεις τὴν ὁμόνοια ἢ τὴν διχόνοια;

ΑΛ. Τὴν ὁμόνοια.

Ἡ ὁμόνοια μεταξύ των πολιτῶν εἶναι τὸ πρῶτο βῆμα, με ἀπόλυτη στόχευση τὴν ἐσωτερικὴ ὁμόνοια· τὴν ὁμόνοια, δηλαδή, με τὸν εαυτό: 126c11 *αὐτὸς αὐτῷ ἕκαστος*.

Ἡ ὁμόνοια προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀντιπαραβολὴ τοῦ εαυτοῦ με τὸν εαυτό του. Ἡ ἐρευνα θα ἀναδείξει τελικὰ τὴν ἀνάγκη τοῦ εαυτοῦ νὰ σταθεῖ ἀπέναντι ἀπὸ τὸν εαυτό του καὶ νὰ τὸν ἐξετάσει. Ἡ ἐξέταση θα γίνῃ μέσω τῆς διαλεκτικῆς, με ὀρους εὐκρινείας καὶ προθυμίας: 126e1 *προθυμοῦ εἰπεῖν*. Εφόσον γίνῃ αὐτό, τότε τὸ άτομο, καὶ στὴ περίπτωση τοῦ διαλόγου ὁ Ἀλκιβιάδης, ἔχει τὴν υποχρέωση νὰ μεταλαμπαδεύσει αὐτὴ τὴ γνώση ποὺ ἔχει ἀποκομίσει στὸ κοινωνικὸ σύνολο ἔχοντας τὴν ικανότητα, πλέον, νὰ συμβουλευθεῖ, νὰ κυβερνήσει καὶ νὰ ἀσκήσει ἐπιμέλεια τῆς πόλης.

3. 2 Τί ἐστὶν τὸ εαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι (128d3-129c1)

Στὸ προσκῆνιο ἐρχεται, πλέον, τὸ ζήτημα τῆς φροντίδα τοῦ εαυτοῦ. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὰ *τῶν αὐτοῦ* καὶ τὸ *αὐτοῦ* –ὅσα ἀνήκουν, δηλαδή, στὸν εαυτό καὶ στὸν ἴδιο «ἀληθινὸ εαυτό»– καθιστὰ σαφές ὅτι τὰ μέσα καὶ οἱ ικανότητες φροντίδας καθενὸς ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο δὲν εἶναι σε καμία περίπτωση ὅμοια: 128d3-4 *ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἕκαστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ*. Ἡ ἐρευνα ποὺ ἔχει ξεκινήσει ἀπὸ τὸ παιδικὰ χρόνια τοῦ Ἀλκιβιάδη, ἔχει ἐξετάσει τὴν καταγωγὴ καὶ τὴ παιδεία του, φτάνοντας στὸ σημεῖο νὰ διαχωρίσει τὸν νέο ἀπὸ τὰ ὑπάρχοντά του, καταλήγει στὴν ἀπόρριψη τῆς ταύτισης τοῦ πραγματικῶν εαυτοῦ με τὰ υλικά ἀγαθὰ ποὺ ἔχει ἀποκτήσει, ἢ με οτιδήποτε φθαρτό. Ὁ εαυτός, σε τελικὴ ἀνάλυση, εἶναι κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ με οτιδήποτε ἀνήκει στὴν ἀποκλειστικὴ ἰδιοκτησία ἐνὸς ἀτόμου καὶ πόσο μάλλον με κάτι υλικὸ καὶ φθαρτό. Ὡς ἐκ τούτου, ὁποιοσδήποτε ἐπιχειρήσει νὰ ἐφαρμόσει τὸ ἴδιο σύστημα ἐπιμέλειας γιὰ τὰ υλικά ἀγαθὰ καὶ γιὰ τὸν εαυτό, θα ὀδηγηθεῖ σε πλήρη ἀποτυχία.

Το ερώτημα που προκύπτει από τον παραπάνω συλλογισμό αφορά τη φύση του «εαυτού» αυτού, ο οποίος –όπως θα φανεί και στη συνέχεια– θα ταυτιστεί με την ιδέα της ψυχής ή του νου, που είναι συγγενής με τον θεϊκό νου. Ωστόσο, για να δούμε ποιος είναι ο εαυτός και να καταφέρουμε να προσεγγίσουμε έναν ορισμό, χρειάζεται προηγουμένως να εξετάσουμε όσα συσχετίζονται με εκείνον. Συγκεκριμένα, για να δούμε ποιος είναι ο «εαυτός» πρέπει να εξετάσουμε τη σχέση του υποκειμένου–δράστη με τα όργανα που χρησιμοποιεί, αλλά και των οποίων άρχει, θέτοντας έτσι μία σχέση ιεραρχίας. Η επαγωγική μέθοδος εξυπηρετεί την απομάκρυνση του ατόμου από τα όργανα που χρησιμοποιεί, ενώ εκείνο έχει ήδη απομακρυνθεί από τα υλικά του υπάρχοντα. Ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι αδύνατον να κατανοήσουμε τον εαυτό μας, αν προηγουμένως δεν έχουμε ορίσει –ή έστω αποκτήσει– μία ιδέα του τι είναι ο εαυτός: 129b2 *ἂν τάχ' εὕροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί*, ώστε να γνωρίσουμε ποια είναι η τέχνη που θα τον βελτιώσει (128e10-11). Η παραπάνω πρόταση της αράδας 129b2 έρχεται ως απάντηση στην ερώτηση που ο ίδιος ο Σωκράτης έθεσε μόλις μία γραμμή παραπάνω: 129b1 *τίν' ἂν τρόπον εὔρεθειῃ αὐτὸ ταῦτό;* Με τη δομή των δύο προτάσεων να δημιουργούν ένα κατοπτρικό οικοδόμημα, η απάντηση στην ερώτηση τι είναι *αὐτὸ ταῦτό* είναι ότι τελικά *αὐτὸ ταῦτό* είμαστε εμείς οι ίδιοι (*ἐσμὲν αὐτοί*).⁸⁶

Εφόσον έχει προσδιοριστεί η έννοια του εαυτού και έχει έρθει στο προσκήνιο η σαφής διάκριση ανάμεσα στον *αὐτόν* και τα *αὐτοῦ* (128d3-4), εξάγεται το συμπέρασμα ότι το καθένα από τα δύο, εξαιτίας και της διαφορετικής του ποιότητας, χρήζει διαφορετικής μεταχείρισης και επιμέλειας. Η επιμέλεια αυτή είναι συλλογική και απαιτεί αρμονία και ομολογία. Όπως έχει τεθεί και προηγουμένως στον διάλογο, έννοιες όπως η ομόνοια, και τώρα η ομολογία, είναι βασικές προϋποθέσεις για την επιτυχία της διαλεκτικής έρευνας. Η ταύτιση της σκέψης με τον λόγο, η συμφωνία μεταξύ των μελών της πόλης, του σώματος και της ψυχής είναι προαπαιτούμενο στοιχεία στην επίτευξη του στόχου, που κατά κοινή ομολογία είναι η επιμέλεια του εαυτού και όχι όσων περιφερειακά τον περικλείουν. Ο διαχωρισμός αυτός ανάμεσα στον χρήστη και τα υπάρχοντά του πρέπει να είναι κοινώς αποδεκτός, ώστε να προσδιοριστεί έπειτα η τέχνη με την οποία θα γίνει η επιμέλεια του εαυτού. Έπειτα,

⁸⁶ Όπως παρατηρεί ο N. Denyer (2001: 211) η έκφραση *αὐτὸ ταῦτό* παραπέμπει στις πλατωνικές Ιδέες, καθώς ο Πλάτων συνηθίζει να χρησιμοποιεί τη παραπάνω δομή για να αναφερθεί στις Ιδέες, βλ. *Φαίδων* 74c *αὐτὸ τὸ ἴσον*, *Παρμενίδης* 131d *αὐτὸ τὸ μικρόν*, *Συμπόσιο* 211d *αὐτὸ τὸ καλόν*.

λοιπόν, από μία σειρά ερωταποκρίσεων όπου γίνεται μία αναφορά στη τέχνη που είναι κατάλληλη για τη φροντίδα κάθε πράγματος, με τα παραδείγματα αρχικά να αφορούν την τέχνη της φροντίδας υλικών αγαθών, όπως τα υποδήματα (128b11), περνούν στη φροντίδα του σώματος, για να καταλήξουν στην αναζήτηση της τέχνης που είναι κατάλληλη για τη φροντίδα της ψυχής, 128e1-2:

ΣΩ. Ἀλλὰ τοσόνδε γε ὠμολόγηται, ὅτι οὐχ ἢ ἂν τῶν ἡμετέρων καὶ ὀτιοῦν βέλτιον ποιοῖμεν, ἀλλ' ἢ ἡμᾶς αὐτούς;

ΣΩ. Ἀλλά όπως, τουλάχιστον, είναι κοινώς αποδεκτό, όχι με εκείνη μέσω της οποίας βελτιώνουμε τα δικά μας ή οτιδήποτε άλλο, αλλά μέσω αυτής που βελτιώνουμε εμάς τους ίδιους.

Όσα επιχειρήματα έχουν μέχρι στιγμής εκτεθεί και ο λόγος σχετικά με την επιμέλεια του εαυτού, στοχεύουν να αναδείξουν την επείγουσα ανάγκη αυτογνωσίας. Η έντονη συσσώρευση διάφορων τύπων αυτοπαθητικών αντωνυμιών που παρατηρείται στις παραγράφους 128 και 129, καλεί το άτομο να στραφεί προς τον εαυτό του και να βρει τον ειδικό τρόπο επιμέλειας που θα λειτουργήσει για εκείνον. Το άτομο που επιθυμεί να επιμεληθεί τον εαυτό του είναι υπεύθυνο να εντοπίσει και τον κατάλληλο τρόπο. Ο Σωκράτης, λοιπόν, ανοίγει τον δρόμο προς την επιμέλεια, που είναι το τελευταίο βήμα προς τη γνώση του εαυτού. Σε τελική ανάλυση, η αυτοπάθεια δημιουργεί έναν ιδεατό καθρέφτη που βοηθάει το άτομο να δει τον εαυτό του, να έρθει σε πραγματική επαφή μαζί του και να παλέψει το ίδιο για το καλό του. Έπειτα, το προσωπικό κέρδος που θα αποκομίσει το άτομο, από τη διαδικασία της ενδοσκόπησης, μπορεί να προσφερθεί προς όφελος του κοινωνικού καλού, δεδομένων και των βλέψεων του Αλκιβιάδη για ἀρχή.

Η αυτογνωσία δεν έχει ακόμη επιτευχθεί, καθώς εκκρεμεί η αναζήτηση των αντικειμένων που ο εαυτός χρησιμοποιεί, των οργάνων δηλαδή που έχει ο εαυτός στη διάθεσή του και είναι αρωγοί στον αγώνα της αυτογνωσίας. Με την αυτοπάθεια να έχει ξεχωρίσει τον εαυτό από τα υπόλοιπα στοιχεία που αποτελούν μέρος της ταυτότητας του ατόμου, ανοίγει ο δρόμος της ουσιαστικής επιμέλειας.

3. 3 Το επιχείρημα της χρήσης (129c2-130d6)

Η ίδια η δομή του διαλόγου και το λεξιλόγιο που επιστρατεύεται σε κάθε στάδιο της διαλεκτικής έρευνας, προάγει το επιχείρημα θέτοντας σε κάθε περίπτωση σε πρώτο πλάνο μία διαφορετική πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης. Η συζήτηση που ξεκινά από το δεύτερο μισό της παραγράφου 129 αφορά τη διάκριση ανάμεσα σε χρήστη και αντικείμενο χρήσης, με την ενότητα, όπως είναι φυσικό, να βρίθει τύπων του ρήματος *χράομαι*.⁸⁷ Το επιχείρημα της χρήσης ξεκινά με το παράδειγμα του λόγου, εργαλείο που χρησιμοποιείται στην επιμέλεια του εαυτού και εκείνο που έχει επιστρατεύσει ο Σωκράτης για να βοηθήσει τον Αλκιβιάδη να φτάσει στη γνώση, 129c2-3:

ΣΩ. Τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι ταῦτόν που καλεῖς;⁸⁸

ΣΩ. Ἴδιο πράγμα, λοιπόν, ονομάζεις το διαλέγεσθαι και τη χρήση του λόγου;

Ο χρήση του λόγου έρχεται λίγες γραμμές έπειτα από την τοποθέτηση της ομολογίας ανάμεσα στους βασικούς άξονες, πάνω στους οποίους θα βασιστεί η διαλεκτική (128e1). Ο Αλκιβιάδης μπερδεύεται και ταυτίζει το *διαλέγεσθαι* με την απλή χρήση του λόγου, ενώ το *διαλέγεσθαι* είναι ταυτόσημο της διαλεκτικής, η οποία δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εξισωθεί με τον απλό λόγο, και πόσο μάλλον μία θεϊκώς εγκεκριμένη διαλεκτική, όπως αυτή που επιχειρεί ο Σωκράτης στον νέο.

Το επιχείρημα της χρήσης, με τις παραμέτρους που θέτει, δημιουργεί μία νοητή κλίμακα και ιεραρχία ανάμεσα στις ακόλουθες δύο συνιστώσες: τον χρήστη και το αντικείμενο χρήσης, οξύνοντας έτσι το αξιακό χάσμα ανάμεσα στα δύο στοιχεία. Ο χρήστης, ο εαυτός, δηλαδή, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να ταυτιστεί με το σώμα, όργανο που χρησιμοποιεί η ψυχή, καθιερώνοντας την ψυχή ως τη πραγματική ταυτότητα κάθε ανθρώπινου όντος. Ειδικότερα, όπως άλλα είναι τα όργανα που

⁸⁷ Μόνο στη παράγραφο 129 του διαλόγου, και συγκεκριμένα από το εδάφιο 129c2 έως το 130a1 συναντάμε 16 εμφανίσεις διαφορετικών τύπων του ρήματος.

⁸⁸ Η Ε. Wasmuth 2016: 65, παραθέτει ότι το επιχείρημα της χρήσης δεν έχει γίνει απολύτως αποδεκτό από τους μελετητές του Πλάτωνα, μερίδα των οποίων το θεωρεί αμήχανο. Σε κάποιες περιπτώσεις, μάλιστα, θεωρείται ότι το επιχείρημα της χρήσης αμαυρώνει την φιλοσοφική αξία της αναλογίας του ματιού, βλ. S. Forde 1987: 237 και D. Werner 2013: 329. Για την άποψη ότι η ψυχή χρησιμοποιεί το σώμα, βλ. Πλάτ. *Πολιτ.* 469d6-9 και *Ευθύδημος* (278e-82a) για τη χρήση εξωτερικών πραγμάτων από την ψυχή.

χρησιμοποιεί ο κιθαριστής και άλλο ο ίδιος ο κιθαριστής, με την αντωνυμία *αὐτός* να λειτουργεί ως προσδιορισμός που ενισχύει την οντολογική υπεροχή του ατόμου έναντι των οργάνων (129c14 *αὐτός ὁ κιθαριστής*), ομοίως άλλο πράγμα είναι το σώμα και άλλο η ψυχή.

Εφόσον η παραπάνω διαπίστωση είναι αποτέλεσμα ομολογίας και όχι απλής εικασίας (129d11 *τὸν δὲ χρώμενον καὶ οἷς χρῆται ἕτερα ὁμολογοῦμεν*), με την ίδια βεβαιότητα θα γίνει και η διάκριση της ψυχῆς από το σώμα. Η υπεροχή της ψυχῆς ἐγκείται, εν προκειμένω, στο γεγονός ότι το σώμα είναι, ακριβώς, ένα ὄργανο που χρησιμοποιείται από την ψυχή (130a1 *ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῇ*), καθώς εκείνη ἔχει τη δυνατότητα να ἄρχει (130b2 *ἄρ' οὖν σῶμα αὐτὸ αὐτοῦ ἄρχει;*), ενώ το δεύτερο εκ φύσεως ἄρχεται. Ως απότοκος της διάκρισης της ψυχῆς από το σώμα, ἐρχεται η συνάντηση των ψυχῶν του Σωκράτη και του Αλκιβιάδη, με εκείνες, ως ψυχή προς ψυχή, να αναλαμβάνουν πλέον τον λόγο, 130d7-8:

ΣΩ. ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχῆν.

ΣΩ. Εγὼ και ἐσύ συνομιλοῦμε μεταξύ μας, χρησιμοποιώντας λόγους, με συνομιλία ψυχῆς προς ψυχή.

Με αφετηρία το επιχείρημα της χρήσης του λόγου, περνάμε στην ανάδειξη του σώματος ως οργάνου χρήσης της ψυχῆς. Και τα δύο θα συνδράμουν στην κορυφαία συνάντηση των ψυχῶν των συνομιλητῶν. Οι ερωτήσεις του Σωκράτη βρίσκουν καθόλα σύμφωνο τον Αλκιβιάδη, όπως φαίνεται από τις μονολεκτικές και ἀόριστες απαντήσεις του. Σε κάθε περίπτωση, βέβαια, ο τρόπος παρουσίας των δύο πόλων σύγκρισης, του χρήστη και του εργαλείου δημιουργεί ένα δίπολο, όπως το χαρακτηρίζει και η Wasmuth «doing» και «using», όπου το πρώτο απαιτεί έναν δράστη, ενώ το δεύτερο γίνεται το εργαλείο στην υπηρεσία του δράστη.⁸⁹ Ως εκ τούτου, η ψυχή είναι ο χρήστης τόσο του λόγου όσο και του σώματος, με τα δύο εργαλεία να συνδράμουν στη συνάντηση των ψυχῶν των συνομιλητῶν.

Εφόσον η ψυχή ἔχει ξεχωρίσει και «αποκοπεί» από το σώμα, ἔχει ἐρθει η ιδανική στιγμή να πραγματοποιηθεῖ η πολυπόθητη συνάντηση της ψυχῆς του Σωκράτη και του Αλκιβιάδη, η οποία θα επισφραγισθεῖ από την επαναξιολόγηση του σώματος.

⁸⁹ E. Wasmuth 2016: 67.

Η συνάντηση συμπίπτει με την κορύφωση της διαλεκτικής και σηματοδοτεί την πορεία προς την τελική ευθεία του διαλόγου. Οι έννοιες της δράσης και της παθητικότητας διατρέχουν όλον τον διάλογο και καταλήγουν εδώ να ταυτίσουν τη δράση με την κίνηση της ψυχής, φέρνοντας τη διαλεκτική πιο κοντά στην αλήθεια του πραγματικού εαυτού. Ο αληθινός Αλκιβιάδης είναι η ψυχή του και σε αυτόν απευθύνει λόγο ο Σωκράτης, έναν που λόγο δεν χρησιμοποιεί αλλά «ποιεί», 130e3-6:

ΣΩ. Σωκράτης Αλκιβιάδη διαλέγεται λόγω χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Αλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους· τοῦτο δέ ἐστιν ἡ ψυχή.

ΣΩ. Ο Σωκράτης διαλέγεται με τον Αλκιβιάδη χρησιμοποιώντας λόγο, όπως δίνεται η εντύπωση, όχι απευθυνόμενος στο πρόσωπό σου, όπως συνήθως, αλλά κάνοντας λόγο προς τον Αλκιβιάδη· αυτό άλλωστε είναι η ψυχή.

Έχοντας καταλήξει στο συμπέρασμα ότι σε κάθε περίπτωση ο χρήστης είναι διαφορετικός από αυτό που χρησιμοποιεί, αποφεύγεται οποιαδήποτε πιθανή ταύτιση του εαυτού με το σώμα. Στο σημείο αυτό το επιχείρημα φαίνεται να αλλάζει κλίμακα, εφόσον τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης φεύγουν από τη σφαίρα των φυσικών εργαλείων (129c5-d3) και αφορούν έννοιες άυλες, όπως ο «λόγος». Όπως έχει καταστεί σαφές, το αξιακό και γνωστικό χάσμα ανάμεσα σε χρήστη και αντικείμενο χρήσης είναι τεράστιο και είναι αυτό που καθορίζει και προσδιορίζει την αξία του υποκειμένου. Ο λόγος σχετίζεται με κάποιες φιλοσοφικές διαδικασίες και, όπως και ο Σωκράτης, φαίνεται να μεσολαβεί μεταξύ θεού και εκείνων που έχουν την ικανότητα πνευματικής βελτίωσης.⁹⁰ Ο ρόλος του Σωκράτη στον *Αλκιβιάδη*, όπως έχει ερμηνευθεί και από τους Νεοπλατωνικούς, είναι εξίσου διαμεσολαβητικός και χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα ως λόγια φιγούρα στην οποία το θείο μιλάει με μεγάλη ευθύτητα. Πρόκειται για το ίδιο θείο που του είχε «απαγορεύσει» να συναναστρέφεται τον Αλκιβιάδη (105d5), αλλά που στο τέλος της διαλεκτικής διαδικασίας του επιτρέπει να δώσει στον νεαρό πρόσβαση στην αλήθεια. Ο Σωκράτης ενδύεται, λοιπόν, στον *Αλκιβιάδη* τον ρόλο του διαμεσολαβητή, ρόλο που στο *Συμπόσιο* (202d-203a) είχε αποδώσει στο «δαιμόνιον».⁹¹

⁹⁰ E. Renaud, H. Tarrant 2015, 202.

⁹¹ Στο *Συμπόσιο* το «δαιμόνιον», μέσω της ιδιότητας του διαμεσολαβητή, μεταφέρει τις επιθυμίες και τις θυσίες των ανθρώπων στους θεούς, ιδιότητα που μεταλαμπαδεύει στον Έρωτα μεταφέροντάς του την

3. 4 Ο «πραγματικός» εαυτός (130e8-131c13)

Υπό το πρίσμα των συμπερασμάτων που έχουν ήδη εξαχθεί, ο Σωκράτης βοηθά τον νέο να επαναξιολογήσει την αξία του σώματός του και να κατανοήσει, τελικά, πως ο ίδιος δεν ταυτίζεται με το σώμα του. Λίγες παραγράφους πριν το τέλος της διαλεκτικής έρευνας ο Σωκράτης επιστρέφει σε ένα ερώτημα που τέθηκε στην αρχή της συνάντησής του και αφορά την περιουσία του Αλκιβιάδη. Το σώμα γίνεται ένα επιπλέον «περιουσιακό» στοιχείο του νέου, που υπάρχει ακριβώς για τα εξυπηρετεί τις ανάγκες του και να φιλοξενεί την ψυχή του. Το επιχείρημα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ένα ανθρώπινο όν είναι, ουσιαστικά, μία ψυχή που κατοικεί σε ένα σώμα χρησιμοποιώντας το, 130e8-9:⁹²

ΣΩ. *Ψυχήν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινώσκειν ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν.*

ΣΩ. Αυτός, λοιπόν, που διατάζει τη γνώση του εαυτού μας, μας προτρέπει να γνωρίσουμε τη ψυχή μας.

Ο Σωκράτης, προκειμένου να επιστήσει τη προσοχή του Αλκιβιάδη στην ανάγκη φροντίδας της ψυχής του, θέτει αρχικά το ζήτημα της επιμέλειας του εαυτού. Όπως φαίνεται και από το παραπάνω χωρίο, και με τον τρόπο που η πρόταση διαρθρώνεται, η έννοια της γνώσης έρχεται στο επίκεντρο, ενώ με τα αντικείμενα των γνωστικών ρηματικών όρων να βρίσκονται στα δύο άκρα της πρότασης, δημιουργείται τελικά μία εγγύτητα ανάμεσα στην ιδέα της ψυχής και του εαυτού, εξισώνοντάς τες, εν τέλει, με συνδετικό κρίκο τη επιμέλεια για γνώση.

Συνοπτικά, η ανάγκη για γνώση της ψυχής γίνεται επιτακτική για την εκπλήρωση του τελικού στόχου, που αφορά την γνώση του εαυτού.⁹³ Η αντανάκλαση που δημιουργείται ανάμεσα στους όρους της πρότασης, προσομοιάζει στην αλληλεπίδραση των ψυχών των δύο συνομιλητών (130d8-9), Παράλληλα, η στοχευμένη επιλογή των λέξεων ανακαλεί τον Δελφικό χρησμό. Αυτό που απαιτεί ο

επιθυμία για σοφία στην ανθρώπινη ψυχή. Επίσης, ο Ολυμπιόδωρος (*Αλκ.* 17.9, 22.5-9) εκλαμβάνει το δαιμόνιο, και οτιδήποτε θεϊκό, ως διαμεσολαβητή. Ως κάτι, δηλαδή, που βρίσκεται ανάμεσα στην άγνοια και τη θεϊκή σοφία. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. E. Renaud, H. Tarrant 2015: 204.

⁹² Βλ. E. Wasmuth 2016: 64.

⁹³ Αυτού του είδους η αυτογνωσία ταυτίζεται στον διάλογο με τη σωφροσύνη, βλ. 131b4 *σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν.*

χρησμός αποτυπώνεται, τελικά, στην αναλογία του ματιού που θα προστεθεί αργότερα στην επιχειρηματολογία, αλλά ήδη εδώ οι συμμετέχοντες του διαλόγου είναι σε θέση να γνωρίζουν πως οτιδήποτε και αν είναι η δελφική αυτογνωσία, με κάποιον τρόπο έχει να κάνει με την ψυχή και σε καμία περίπτωση με το σώμα.⁹⁴ Η επιλογή της αναλογίας του ματιού με την ψυχή, καθώς και η ίδια η διαδικασία κατά την οποία ο ένας καλείται να δει τον εαυτό του μέσα από την κόρη του ματιού του συνομιλητή του, επηρεάζει άμεσα τη ψυχή, εφόσον την φέρνει σε άμεση επαφή με τις εικόνες που μέσω της όρασης εισέρχονται στο σώμα.⁹⁵

Η πορεία προς τη γνώση του εαυτού παρουσιάζει μία κλιμάκωση, καθώς προϋποθέτει κατά βάση τη γνώση «προς τα του σώματος» και έπειτα τη γνώση για «τα του εαυτού», 131a9-b2:

ΣΩ. Πολλοῦ ἄρα δέουσιν οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ γινώσκειν ἑαυτούς. οὐδὲ γὰρ τὰ ἑαυτῶν οὗτοί γε, ὡς ἔοικεν, ἀλλ' ἔτι πορρωτέρω τῶν ἑαυτῶν κατὰ γε τὰς. τέχνας ἅς ἔχουσιν: τὰ γὰρ τοῦ σώματος γινώσκουσιν, οἷς τοῦτο θεραπεύεται.

ΣΩ. Και οι γεωργοί και οι άλλοι τεχνίτες απέχουν πολύ από το να γνωρίζουν τον εαυτό τους. Γιατί φαίνεται ότι δε γνωρίζουν ούτε τα δικά τους πράγματα, αλλά πράγματα ακόμα πιο μακριά από τα δικά τους, σχετικά με τις τέχνες που κατέχουν. Γνωρίζουν, δηλαδή, μόνο τα πράγματα του σώματος, μέσω των οποίων το φροντίζουν.

Ο παραπάνω συλλογισμός καταλήγει στη διαπίστωση ότι παρόλο που το σώμα δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να ταυτιστεί με την ψυχή, η γνώση του ενσώματου/σωματικού εαυτού και όσων τον απαρτίζουν, είναι ένα απαραίτητο βήμα προς τη γνώση του εαυτού, με την έννοια ότι η ακριβής προσέγγιση του εαυτού προϋποθέτει σαφή διάκριση και γνώση όσων στοιχείων τον απαρτίζουν. Η πυκνότητα με την οποία εμφανίζεται η γενική πτώση της αυτοπαθητικής αντωνυμίας στα παραπάνω εδάφια του διαλόγου, αποτυπώνει την επιθυμία διαχωρισμού του αντικειμένου κτήσης από τον κτήτορα, 131e10-11:

⁹⁴ Βλ. E. Wasmuth 2016: 97, υποσ.169.

⁹⁵ Spatharas, D. 2019: 29.

ΣΩ. *μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν: τὰ δὲ σὰ λήγει ὥρας, σὺ δ' ἄρχη ἀνθεῖν.*

ΣΩ. Εἶμαι ο ἰμόνος δικός σου εραστής, ενώ οι ἄλλοι εἶναι εραστές των δικῶν σου πραγμάτων. Και ενώ αὐτῶν ἡ εποχή περνά, ἡ δική σου ακμή ανθίζει.

Ο Σωκράτης στο παραπάνω χωρίο δίνει μία νέα διάσταση στη σχέση του με τον νέο. Συγκεκριμένα, αφαιρεί το βασικό συστατικό που διατηρεῖ ενεργό τον ἔρωτα σε μία παιδευαστική σχέση –που δεν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴ νεότητα και τρυφερότητα τῆς ηλικίας του ερώμενου– και εστιάζει το ἔρωτά σου στον «αληθινό» εαυτό του νέου που ἔρχεται στην επιφάνεια ὅταν υποχωροῦν τα προνόμια τῆς νιότης. Ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως ἕνας πλατωνικός εραστής–φιλόσοφος, για τον οποίο ἡ ομορφιά –πρώτα του σώματος και μετά τῆς ψυχῆς– ενός ἀτόμου εἶναι μόνο ἡ αφετηρία για να κατανοήσει κάποιος ὅτι εκείνη μπορεί να ενυπάρχει και σε ἄλλα επίπεδα, ὅπως σε διάφορα σώματα, άτομα ἢ πιο αφηρημένες ἔννοιες ὅπως ἡ επιστήμη.⁹⁶

Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴ λεξιλογική ἀνάλυση του παραπάνω χωρίου, πέρα ἀπὸ το λεξιλόγιο και οι πτώσεις που ἐπιλέγονται συνεισφέρουν ενεργά στην κατάταξη των ἐννοιῶν σε μία νοητὴ αξιολογική κλίμακα, βάσει τῆς ἐγγύτητας ἢ τῆς ἀπόστασής τῆς ἀπὸ τον πραγματικό εαυτό. Ἱεραρχικά, λοιπόν, οτιδήποτε βρίσκεται σε γενική πτώση διακρίνεται σαφώς ἀπ' ὅ,τι μπορεί να προσεγγίσει τὴν ἰδέα του πραγματικού εαυτοῦ, εφόσον πρόκειται για ἕνα αντικείμενο χρήσης που ἐξαρτάται ἀπὸ ἕνα ἄλλο υποκείμενο –ὅπως ἀποτυπώνεται και γλωσσικά– και ὄχι κάτι ἀυτόνομο και ἀνεξάρτητο. Ἀντιθέτως, οι ονομαστικές και οι αιτιατικές τῆς ἀντωνυμίας που λειτουργοῦν ως υποκείμενα γνωστικῶν ρηματικῶν ἢ ἀπαρεμφατικῶν τύπων, παρουσιάζουν μεγαλύτερη συνάφεια με τον πραγματικό εαυτό.⁹⁷ Παρ' ὄλ' αὐτά, ἡ γνώση του εαυτοῦ δεν παύει να απαιτεῖ μία ἐξειδικευμένη γνώση του τί εἶναι αὐτά τα αντικείμενα, ὥστε να επιτευχθεῖ μία πιο ολοκληρωμένη ἐπιμέλεια· το ἴδιο ακριβῶς συμβαίνει και με τον εαυτό.⁹⁸

Ο Σωκράτης για ἀκόμα μία φορά κάνει ἕναν σαφὴ διαχωρισμό ἀνάμεσα στη φροντίδα του εαυτοῦ και «τα του εαυτοῦ», ἐφαρμόζοντας το ἴδιο παράδειγμα και για

⁹⁶ D. A. Vasilakis 2021: 83.

⁹⁷ Βλ. *Αλκ.* 131a2-3 Ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματος τι γινώσκει, τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν ἐγνώκεν. Ἡ ἴδια μέθοδος ἀναζήτησης τῆς γνώσης, ἀπὸ τα «χαμηλά» προς τα «υψηλά», ἐφαρμόζεται και στα ζήτήματα του σώματος. Ἄλλωστε, ὅπως ἔχει ἤδη διατυπωθεῖ, ἡ γνώση σχετικὰ «τα του σώματος» και ὡς ἐκ τούτου «του σώματος» εἶναι προαπαιτούμενο κατεκτημένο στην ἐρευνα για τὴ γνώση του εαυτοῦ.

⁹⁸ E. Wasmuth 2016: 52.

τα ζητήματα του σώματος. Συγκεκριμένα, δημιουργείται μία τριμερής διάκριση η οποία ιεραρχεί τα διάφορα κομμάτια που απαρτίζουν το σύνολο του εαυτού σε τρεις διαφορετικές κατηγορίες: το αντικείμενο που βρίσκεται στο επίκεντρο της επιμέλειας, εκείνα που του ανήκουν, ενώ στην κορυφή της ιεραρχίας βρίσκεται ο πραγματικός εαυτός του αντικειμένου έρευνας. Αυτή η επιλογή συνεπάγεται τη γνώση γύρω από τη φύση του πράγματος και όσων του ανήκουν. Αυτού του είδους η επιμέλεια εκφράζεται στον διάλογο μέσω του ρήματος *θεραπεύω*, 131b9-10.⁹⁹

ΣΩ. Οὐκοῦν πάλιν ὅστις αὐτὸ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν θεραπεύει;

ΣΩ. Και πάλι, ὅποιος υπηρετεῖ το σῶμα, τα του σώματος και ὄχι τον εαυτό του φροντίζει;

Η επιλογή του ρήματος *θεραπεύω* είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα, καθώς προσφέρει στα συμφραζόμενα της επιχειρηματολογίας ένα στοιχείο που δεν είναι πρωτόγνωρο για το πλαίσιο του διαλόγου και δεν είναι άλλο από την αναλογία πολιτικού και προσωπικού σώματος. Οι ερμηνείες που μπορεί να λάβει το ρήμα «*θεραπεύω*» είναι αντίθετες και εξαρτώνται από το αντικείμενο που θα δεχτεί τα αποτελέσματα της ενέργειας. Στο πρώτο μισό της πρότασης το ρήμα χρησιμοποιείται με την έννοια της παροχής υπηρεσιών σε θεούς και σε οποιονδήποτε ιεραρχικά ανώτερο που έχει δύναμη πάνω στο άτομο,¹⁰⁰ ενώ στο δεύτερο μισό σχετίζεται με τη φροντίδα της ψυχής και την καλλιέργεια της αρετής της σωφροσύνης.¹⁰¹ Ωστόσο, παρόλο που η ερμηνεία του ρήματος θα μπορούσε να είναι διττή, το αποτέλεσμα της δράσης του είναι σε κάθε περίπτωση άωφο, εφόσον ὅποιος υπηρετεῖ το σῶμα βρίσκεται ακόμα σε μεγάλη απόσταση από την επιμέλεια του αληθινού εαυτού.

Το επιχείρημα κλείνει με τη διάκριση ανάμεσα σε σώμα και ψυχή με τα ρήματα που επιλέγονται να διαδραματίζουν πολύ σημαντικό ρόλο. Η επιμέλεια σε κάθε περίπτωση διαφέρει και η διαφορά αυτή ἔγκειται στο αξιολογικό χάσμα ανάμεσα στο σώμα και τη ψυχή. Το σώμα φθείρεται (131c12-13) και η φθορά του απομακρύνει τους επίδοξους εραστές, ὅπως συμβαίνει και στην περίπτωση του Αλκιβιάδη. Αντιθέτως, η

⁹⁹ Για τις ερμηνείες που ἔχει το λήμμα βλ. LSJ, σσ. 792-793.

¹⁰⁰ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 467a2 και *θεραπεύειν πατέρας τε και μητέρας*· 469a8-b1 *οὕτω θεραπεύσομέν τε και προσκνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας*.

¹⁰¹ Βλ. Πλάτων, *Κρατύλος* 440c4-5 και *τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν*· Πλάτων, *Πολιτεία* 403d8-9 *Οὐκοῦν εἰ τὴν διάνοιαν ἰκανῶς θεραπεύσαντες παραδοῖμεν αὐτὴ τὰ περι τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι*.

ψυχή είναι αιώνια και οτιδήποτε σχετίζεται ή συσχετίζεται μαζί της αποκτά, αυτομάτως, άλλη αξία. Η αναλογία ανάμεσα στη «θεραπεία» και στον έρωτα, με την έννοια της φροντίδας της ψυχής του Αλκιβιάδη, παρουσιάζει τον δεύτερο ανώτερο οποιασδήποτε άλλης μορφής επιμέλειας. Ο φιλοσοφικός έρωτας, λοιπόν, αυτός που προσφέρει ο Σωκράτης στον Αλκιβιάδη στοχεύει κατευθείαν την ψυχή του νέου, ο οποίος φαίνεται να πείθεται για την αναγκαιότητα της φροντίδας της ψυχής του και να είναι, πλέον, πρόθυμος να συμμετάσχει ενεργά στη φιλοσοφική αναζήτηση του εαυτού.

3. 5 Η αναλογία του ματιού (132a1-133b3)

Ο έλεγχος έχει προχωρήσει αρκετά, και λίγες παραγράφους πριν το τέλος του διαλόγου ζητήματα όπως η καταγωγή, η κτήση, η χρήση και η επιμέλεια έχουν αναλυθεί σε έναν πολύ μεγάλο βαθμό. Εκ μέρους του Σωκράτη η επιμέλεια έχει διεξαχθεί με μεγάλη προσοχή και συνέπεια· με τα ίδια χαρακτηριστικά καλείται να προσεγγίσει τώρα τα ίδια ζητήματα και ο Αλκιβιάδης. Ο Σωκράτης ξεχωρίζει τη θέση του από τους υπόλοιπους εραστές του νέου, με τη βασική τους διαφορά να εντοπίζεται στις προθέσεις του καθενός και στις προσδοκίες που έχει από τη συναναστροφή με εκείνον. Ο Σωκράτης επιθυμεί να φροντίσει την ψυχή του νέου, επιδιώκει να τον βοηθήσει να ανακαλύψει τον πραγματικό του εαυτό και έχει πραγματικό άγχος για την πορεία του τόσο σε κοινωνικό όσο και σε προσωπικό επίπεδο (132a2-3 *τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστής ἡμῖν γενόμενος διαφθορῆς*). Τέλος, προσφέρεται να δώσει στον Αλκιβιάδη το αντίδοτο της άγνοιας· το «φάρμακο», δηλαδή, κατά της μανίας, από την οποία πάσχουν όσοι λειτουργούν με έπαρση και άγνοια (132b2-3 *ἴν' ἀλεξιφάρμακα ἔχων ἴης καὶ μηδὲν πάθης δεινόν*), με αντάλλαγμα την ηθική βελτίωση του νέου.¹⁰²

Όλη η προηγούμενη «απογύμνωση» του Αλκιβιάδη από όσα θεωρεί κτήμα του και η συνειδητοποίηση της άγνοιάς του, παρόλο που του έχει αφαιρέσει τη δύναμη που θεωρούσε μέχρι πρότινος ότι κατέχει, του δίνει, παράλληλα, την ικανότητα να εφαρμόσει ο ίδιος στη πράξη όσα μέχρι στιγμής έχει θεωρητικά διδαχθεί. Ο νέος καλείται να χρησιμοποιήσει τις δικές του δυνάμεις, τα δικά του μάτια και τον νου του, ώστε να δει την αλήθεια. Η προθυμία του Αλκιβιάδη να φροντίσει τον εαυτό του

¹⁰² Τα αλεξιφάρμακα στο ιπποκρατικό *corpus* λειτουργούν ως αντίδοτο εναντίον της μανίας, βλ. Ιπποκράτης *Επιστολές* 10. 53 *ἀλεξιφάρμακα μανίης ἄνθη*.

(132b4-5 *ἀλλὰ πειρῶ ἐξηγεῖσθαι ὄντιν' ἂν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν*), δίνει στον Σωκράτη το έναυσμα να τον καλέσει να στρέψει το βλέμμα του προς την ψυχή του (132c1-2 *Καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον*). Η εναργέστερη παρατήρηση του εαυτού γίνεται μέσο προσέγγισης της αυτογνωσίας, ενώ εξηγεί τον τρόπο που η ψυχή θα δει τον εαυτό της, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που τα μάτια βλέπουν τον δικό τους «εαυτό». Η σειρά γνωστικών ρημάτων που περιβάλλουν τη λέξη προσδίδουν στην έννοια έναν πιο παιδευτικό χαρακτήρα, 132c7-9:

ΣΩ. *Τίν' οὖν ἂν τρόπον γνοῖμεν αὐτὸ ἐναργέστατα; ἐπειδὴ τοῦτο γνόντες, ὡς ἔοικεν, καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα.*

ΣΩ. Με ποιόν τρόπο θα αποκτήσουμε μία πιο ξεκάθαρη εικόνα για αυτό; Ἄλλωστε, αν το γνωρίσουμε, θα γνωρίσουμε, κατά πῶς φαίνεται, και τον ίδιο μας τον εαυτό.

Η ενάργεια αφορά την αναλογία ματιῶν και ψυχῆς και παρουσιάζεται ως το τελευταίο στάδιο πριν την κατανόηση του εαυτού, ενώ έχει την ικανότητα να ανοίξει τον δρόμο προς την αυτογνωσία. Η αναλογία αυτή βοηθά να δούμε κάτι με ξεκάθαρο τρόπο, λόγω του γνωστικού πλεονεκτημάτος της, και βοηθά, χρησιμοποιώντας κάτι από την καθημερινή εμπειρία, να προσεγγίσουμε ευκολότερα κάτι που είναι δύσκολα κατανοητό.

Η γλωσσική αντανάκλαση έχει να κάνει με το πῶς ο εαυτός γίνεται αρχικά αντιληπτός σε ένα διαλεκτικό πλαίσιο, αλλά καταλήγει στο τέλος του διαλόγου να λάβει τη μορφή κυριολεκτικής αντανάκλασης που θα παρουσιαστεί ως η μέθοδος προσέγγισης της αυτογνωσίας. Το έδαφος, εξάλλου, έχει προετοιμαστεί, καθώς ο Σωκράτης έχει ήδη επισημάνει την ανάγκη «αντανάκλασης» της ψυχῆς του ενός στη νόηση μίας άλλης ψυχῆς (130d7-8). Για την ακρίβεια, ὅπως ένα μάτι μπορεί να δει τον εαυτό του μέσω της αντανάκλασης του καθρέφτη, αναλόγως μια ψυχή μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό της όταν χρησιμοποιεί τον «καθρέφτη» της διαλεκτικής. Ο Αλκιβιάδης, λοιπόν, καλείται να μάθει πῶς να χρησιμοποιεί σωστά τα «εργαλεία» της ψυχῆς και ὄχι του σώματος. Το κάλεσμα ξεκινά στην αρχή της παραγράφου 132d5 (*σκοπεῖ καὶ σύ*), όταν ο Σωκράτης προτρέπει τον νέο να φανταστεί το μάτι του σαν ἄνθρωπο που δέχεται την εντολή να δει τον εαυτό του: 132d6 *ιδε̄ σαντόν*, 132d8 *αὐτόν ιδεῖν*. Το χιαστό σχῆμα που δημιουργείται ανάμεσα στις δύο πανομοιότυπες φράσεις

των αράδων 132c6 και 132c8 αποτυπώνει στη μορφή του λόγου την αντανάκλαστική φύση τόσο της όρασης όσο και του διαλόγου.

Το μάτι είναι το κατεξοχήν αντανάκλαστικό όργανο του σώματος και εκείνο που προσλαμβάνει το οπτικό ερέθισμα για το να μεταβιβάσει στον νου. Όπως η εικόνα που φτάνει αντεστραμμένη στον αμφιβληστροειδή μεταφράζεται στον εγκέφαλο και αυτόματα αναστρέφεται, έτσι και ο λόγος μεταφέρεται από ομιλητή σε ομιλητή, μεταβιβάζεται στον νου, αντιστρέφεται, επιστρέφει με τη μορφή διαλόγου και κάνει τα πράγματα που είναι αόρατα, ορατά στο «μάτι» του νου.¹⁰³ Η αντανάκλαση, λοιπόν, που παρατηρείται σε όλη τη πορεία της διαλεκτικής έρευνας, είναι μέρος της αναστοχαστικής διαδικασίας, με την όραση να γίνεται το βασικό εργαλείο της αναζήτησης, όπως φανερώνει και η εκτεταμένη εμφάνιση παράγωγων του ρήματος *ὄραω* στις παραγράφους 132 και 133.¹⁰⁴ Η αναλογία του ματιού με την ψυχή δηλώνει ακριβώς ότι όπως η στόχευση του ματιού του ενός πρέπει να γίνει στη κόρη του ματιού του άλλου ατόμου, έτσι και η ψυχή πρέπει να στοχεύσει στο ορθολογικό και διανοητικό μέρος της άλλης ψυχής, ως το καλύτερο και πιο θεϊκό μέρος της, 133a5-7:¹⁰⁵

ΣΩ. Ὁφθαλμὸς ἄρα ὀφθαλμὸν **θεώμενος**, καὶ **εμβλέπων** εἰς τοῦτο ὅπερ βέλτιστον αὐτοῦ καὶ ᾧ **ὄρα**, οὕτως ἂν αὐτὸν ἴδοι.

ΣΩ. Επομένως, ένα μάτι ατενίζοντας ένα άλλο μάτι και βλέποντας μέσα στο καλύτερο μέρος εκείνου, μέσω του οποίου βλέπει, με αυτόν τον τρόπο θα καταφέρει να δει τον ίδιο του τον εαυτό.

Η αυτογνωσία απαιτεί σε αυτό το επίπεδο την εμπλοκή σε μία έρευνα η οποία εκκινώντας από την αναλογία του ματιού με τη ψυχή και τη στόχευση σε μία οπτική αντίληψη, φιλοδοξεί να καταλήξει σε ένα επίπεδο νοητικής αντίληψης με βασική

¹⁰³ Spatharas, D. 2019: 25.

¹⁰⁴ Συγκεκριμένα, στο χωρίο 132d6-16 εντοπίζονται τριάντα τύποι λέξεων σχετικοί με την όραση, είτε πρόκειται για αισθητικά ρήματα (βλ. *ὄραω*, *βλέπω*), είτε πρόκειται για ουσιαστικά ετυμολογικά συγγενή αυτών των ρημάτων (βλ. *κάτοπτρον*)

¹⁰⁵ Ο D. Werner (2013: 3) εντοπίζει στην αναλογία μία ερωτική χροιά, η οποία μας καλεί να φανταστούμε ένα ζευγάρι εραστών να κοιτούν προσεκτικά ο ένας μέσα στα μάτια του άλλου. Στα ερωτικά συμφραζόμενα του διαλόγου το οπτικό μοντέλο είναι παραδειγματικό μίας κατάστασης φιλοσοφικού έρωτα, μέσω του οποίου ο εραστής καλεί τον ερώμενο να εμπλακεί σε μία διαδικασία μίμησης όπου κυριαρχεί το πάθος. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον ρόλο της μίμησης στα συμφραζόμενα του διαλόγου, βλ. V. Wolf 2012: 54-56. Επίσης, ο D. Cairns (2011: 37) επισημαίνει τη συνεισφορά της οπτικής επαφής στο συναίσθημα της αγάπης και του έρωτα.

προϋπόθεση την ανάδειξη του μέρους της ψυχής που είναι όμοιο σε όλους, όπως ακριβώς συμβαίνει και με την κόρη του ματιού.¹⁰⁶ Η αντανάκλαση, όπως αποτυπώνεται στη συσσώρευση αισθητικών ρημάτων, θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην έρευνα του εαυτού και για ακόμα μία φορά θα αποτυπωθεί και στο λεξιλόγιου του διαλόγου, 133b2-3:

133b2-3 ΣΩ. *Ὄφθαλμὸς ἄρ' εἰ μέλλει ἰδεῖν αὐτόν, εἰς ὄφθαλμὸν αὐτῷ βλεπτέον.*

ΣΩ. Αν λοιπόν το μάτι σκοπεύει να δει τον εαυτό του, πρέπει να κοιτάζει σε ένα άλλο μάτι.

133b7-8 ΣΩ. *καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον.*

ΣΩ. και η ψυχή αν σκοπεύει να γνωρίσει τον εαυτό της, πρέπει να κοιτάζει σε μία άλλη ψυχή.

Η δομή των δύο προτάσεων είναι πανομοιότυπη, καθώς παρουσιάζεται μία αναλογία των εκφράσεων και της συντακτικής δομής, ενώ αλλάζουν μόνο μερικές από τις βασικές λέξεις. Συγκεκριμένα, οι προτάσεις ξεκινούν με ένα ουσιαστικό σε ονομαστική ως υποκείμενο του μέλλει (*ὄφθαλμὸς, ψυχὴ*), δύο απαρέμφατα γνωστικών ρημάτων (*ἰδεῖν, γνῶσεσθαι*) με αντικείμενο την αυτοπαθητική αντωνυμία *αὐτός* και *αὐτή*, και καταλήγουν σε εμπρόθετες προτάσεις που ξεκινούν με τη πρόθεση *εἰς* και καταλήγουν στο ρηματικό επίθετο *βλεπτέον* παρουσιάζοντας την «ψυχική» γνώση ως ενόραση. Η κατάληξη στον σκοπό δηλώνει τον στόχο όλης της διαλεκτικής έρευνας που αφορά τη θέαση της ψυχής. Ανάμεσα στις δύο προτάσεις υπάρχει αρμονία, όπως προκύπτει και από τον ίσο αριθμό λέξεων που τις απαρτίζουν, μία αρμονία απαραίτητη στη διαδικασία αναζήτησης και προσέγγισης της ψυχής.¹⁰⁷ Με τις λέξεις να εμφανίζονται με την ίδια σειρά και στις δύο προτάσεις, δημιουργείται μία αναλογία μεταξύ του οφθαλμού και της ψυχής, με τη γνώση της ψυχής να έρχεται ως φυσικό

¹⁰⁶ J. Annas 1985: 131. Ο αληθινός εαυτός δεν είναι απλώς η ψυχή μου, αλλά η ψυχή που είναι απρόσωπη, και όπως οι Ιδέες, είναι η ίδια σε όλες τις περιπτώσεις, σηματοδοτώντας έτσι τη μετάβαση από το επίπεδο της διάνοιας και της διαλεκτικής σε κάτι ανώτερο.

¹⁰⁷ Ο Πλάτων στον *Τίμαιο* (45c7-d1 *ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γινόμενον*) περιγράφοντας τη λειτουργία των ματιών θέτει τη θεωρία περί της ομοιότητας των όντων, η ένωση των οποίων δημιουργεί ένα προϊόν ομοιογενές που έχει παντού τις ίδιες ιδιότητες. Η όραση είναι αποτέλεσμα αυτής της ένωσης και η γέννησή της γίνεται μέσα στη ψυχή (45d3).

αποτέλεσμα της ένωσης των ματιών των συνομιλητών και ως εκ τούτου την όραση να προηγείται της γνώσης.

3.6 Προς το θείο προσβλέποντας (133c4-133c16)

Η ιεραρχική δομή των λέξεων και των εννοιών δηλώνει τη πρωταρχική θέση που κατέχει η ψυχή σε σχέση με το σώμα. Μάλιστα, ο αξιολογικός διαχωρισμός που συμβαίνει ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα εκτείνεται και ανάμεσα στα διάφορα μέρη της ψυχής, με τον Σωκράτη να καλεί τον νέο να «κοιτάξει» το μέρος εκείνο της ψυχής όπου δημιουργείται η αρετή της ψυχής και η σοφία.¹⁰⁸ Στο συγκεκριμένο μέρος της ψυχής εντοπίζεται η μεγαλύτερη ομοιότητα με το θείο και τη φρόνηση, 133c4-6:

ΣΩ. *Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καί τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα.*

ΣΩ. Μοιάζει, λοιπόν, το μέρος της αυτό στον θεό, και όποιος το κοιτάζει και γνωρίσει όλα όσα είναι θεϊκά –τον θεό και τη φρόνηση– με αυτόν τον τρόπο θα γνωρίσει καλύτερα και τον εαυτό του.

Η συλλογιστική κορυφώνεται με την αντανάκλαση της νόησης στο θείο, το στοιχείο που εδράζεται στο μέρος της ψυχής που καλείται κανείς να κοιτάξει και να μάθει.¹⁰⁹ Η αναλογία χτίζεται πάνω σε μία σχέση ομοιότητας, όπως μέσω της αντανάκλασης της κόρης του ματιού του ενός στην κόρη του ματιού του άλλου, έτσι ώστε το λογικό μέρος της ψυχής του καθενός να μπορέσει να έρθει σε επαφή με τον θεϊκό νου. Πρόκειται για εκείνο ακριβώς το μέρος της ψυχής με το οποίο ο Σωκράτης έχει δεσμευτεί, στην παράγραφο 133c8-9, να φέρει τον νέο σε επαφή. Η προεργασία που έχει κάνει ο Αλκιβιάδης –με τη καθοδήγηση του Σωκράτη– και η διαπίστωση ότι η κατάκτηση της αυτογνωσίας απαιτεί την εγκατάλειψη της υποκειμενικής θεώρησης των πραγμάτων,¹¹⁰ φέρνει τη συλλογιστική πιο κοντά στην ιδέα του θείου. Ο αληθινός

¹⁰⁸ Βλ. Πλάτων *Αλκιβιάδης* 133b9-10.

¹⁰⁹ Βλ. D. Ferguson 2019: 385. Κατά την άποψη του Ferguson (2019: 371) η αυτογνωσία κατακτάται μέσω της αναλογίας του ματιού, η οποία σχετίζεται με την αντίληψη της γνωσιακής κατάστασης του ατόμου· τι γνωρίζει, δηλαδή, κανείς και τι όχι.

¹¹⁰ J. Annas 1985, 125.

εαυτός δεν είναι απλώς η ψυχή του ατόμου, αλλά η ψυχή που είναι απρόσωπη, σαν ιδέα, και είναι όμοια σε όλες τις περιπτώσεις.¹¹¹ Ο Αλκιβιάδης για να γνωρίσει τον αληθινό του εαυτό, χρειάζεται να «αποδυθεί» όσα θεωρεί ότι είναι μέρος του εαυτού του, έως τότε, και να προσεγγίσει έναν πιο καθολικό εαυτό.¹¹²

Η εικόνα που χτίζει ο Σωκράτης προϋποθέτει σε κάθε περίπτωση έναν θεατή και έναν αποδέκτη, και στην περίπτωση του *Αλκιβιάδη* η παρουσία μίας διαυγούς αντανάκλαστικής επιφάνειας κρίνεται απαραίτητη για τη θέαση της εικόνας του εαυτού.¹¹³ Το μοτίβο του καθρέφτη και η έννοια της αντανάκλασης, που βρίσκονται διάχυτες μέσα στον διάλογο, κορυφώνονται στις επόμενες γραμμές της παραγράφου 133c8-17.¹¹⁴ Η ιδέα μίας αντικατοπτρικής επιφάνειας ικανής να βοηθήσει την αντανάκλαστική διαδικασία, που έχει ήδη τεθεί και αναλυθεί,¹¹⁵ επανέρχεται δίνοντας μία άλλη διάσταση στη συζήτηση. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί η αντικατάσταση της λέξης *κάτοπτρο* (133c8 *ὡσπερ κάτοπτρα*), από εκείνη του *ἐνόπτρου* (133c9), λέξης άπαξ λεγόμενης στο πλατωνικό *corpus*.¹¹⁶ Στην εσωτερικότητα του προθήματος *ἐν-αποτυπώνεται* ίσως η εστίαση της έρευνας σε έναν κόσμο πιο εσωτερικό και στοχευμένο σε σχέση με πριν, καθώς αν το *κάτοπτρο* μπορεί να θεωρηθεί ως ένα εξωτερικό αντικείμενο αντανάκλασης, το *ἐνόπτρο* είναι κάτι που υπάρχει στη ψυχή του κάθε άτομο και εξυπηρετεί τον σκοπό της θέασης του εαυτού.

Η διαπίστωση που γίνεται στο χωρίο 133c8-17 παραλληλίζει, ουσιαστικά, το καθαρότερο και φωτεινότερο σημείο του *κατόπτρου* με το καθαρότερο και φωτεινότερο στοιχείο της ψυχής, που προσομοιάζει στον θεό. Η παρουσία του θείου φαίνεται να σχετίζεται άμεσα με την ορθολογική έρευνα και να χρησιμοποιείται ως

¹¹¹ J. Annas 1985: 131. Συγκεκριμένα, εδώ τίθεται το ζήτημα της ομοιότητας της ψυχής προς τις Ιδέες (που ίσως ενυπάρχουν στο θείο), ζήτημα που συζητείται σε διάφορους πλατωνικούς διαλόγους, όπως π.χ. στον *Φαίδωνα*.

¹¹² Η άποψη ότι η έννοια του θείου είναι μία Ιδέα στηρίζεται στην πεποίθηση ότι όπως οι Ιδέες είναι ασώματες, ανεξάρτητες από τα πράγματα που συμμετέχουν σε αυτές, μοναδικές και σταθερές (*Τίμ.* 38a3 *ἀεί κατὰ ταὐτὰ*), τα ίδια χαρακτηριστικά έχει και το θείο. Η ιδέα της «ομοίωσης προς το θείο» απαντάται τόσο στον *Θεαίτητο* (176) όσο και στον *Τίμαιο* (90). Για περισσότερες αναφορές σχετικά με την ταύτιση του θείου με τις πλατωνικές Ιδέες, βλ. H. A. Wolfson 1947, 233-249.

¹¹³ Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων αναπτύσσει περαιτέρω τη θεωρία των ειδώλων και εξηγεί με λεπτομέρειες τον μηχανισμό της όρασης (βλ. 46a2-c6).

¹¹⁴ Οι γραμμές 133c8-17 του διαλόγου προστέθηκαν στο κυρίως κείμενο σε μεταγενέστερο χρόνο, ενώ από του κώδικες B και T παραλείπονται. Η προσθήκη τους συντελείται από χριστιανικούς συγγραφείς, όπως ο Ευσέβιο (*Praeparation Evangelica* xi. 27.5), στα τέλη του 3^{ου} με αρχές 4^{ου} αι. μ.Χ. Οι επίμαχοι στίχοι προστέθηκαν αργότερα στο κείμενο από τον Burnet στο 133c8-17, βλ. I. Burnet 1901: 349.

¹¹⁵ Βλ. *Πλάτ.* Αλκ. 132e1-3 και 133a1-2.

¹¹⁶ Δεδομένης της ύστερης προσθήκης του χωρίου στο κυρίως μέρος του διαλόγου, καθώς και της έντονης παρουσίας του όρου *ἐνόπτρου* σε χριστιανικούς συγγραφείς, έχει προκύψει έντονη συζήτηση σχετικά με την πατρότητα των γραμμών που συνδέεται με τη γνησιότητα του *Αλκιβιάδη*, εν γένει.

ἔνοπτρον, ὥστε το υποκείμενο να γνωρίσει τον εαυτό του. Η άποψη αυτή δεν ταυτίζει τον θεό με κάποιο εργαλείο στη διάθεση του χρήστη, όπως έχουμε προηγουμένως δει στα παραδείγματα της χρήσης, αλλά –αν δεχτούμε ότι οι γραμμές αυτές είναι γνήσιες– περισσότερο εμφανίζεται ως αποτέλεσμα του κατοπτρισμού και ως σημείο τερματισμού της ορθολογικής έρευνας.¹¹⁷

Εν κατακλείδι, το συμπέρασμα που μπορούμε να εξάγουμε βάσει της παραπάνω ανάλυσης της παρουσίας του θείου στο πιο κομβικό ίσως σημείο του διαλόγου, είναι πως η παρουσία του θεϊκού στοιχείου στον διάλογο προτείνει ένα επιχείρημα υπέρ της απόκτησης της αυτογνωσίας μέσω της θέασης και της αντανάκλασης. Η γνώση –οτιδήποτε θεϊκού και κατ' επέκτασιν του εαυτού– είναι αποτέλεσμα καθρεπτισμού και το τελικό αποτέλεσμα της ορθολογικής έρευνας που πρέπει να διεξάγουμε προκειμένου να κατακτήσουμε την αυτογνωσία.¹¹⁸ Μπορεί, λοιπόν, η αναφορά στη θεϊκή παρουσία να μη δίνει σαφείς οδηγίες για την κατάκτηση της αυτογνωσίας, καταδεικνύει, ωστόσο, τον ύψιστο στόχο· την στόχευση, δηλαδή, της διανοητικής αναζήτησης προς έναν εαυτό αντικειμενικό και καθολικά αληθινό (133c15-16 *ὁρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς*).

3. 7 Η πολιτική διάσταση της αυτογνωσίας (133e7-135e4-5)

Στο καταληκτικό σημείο του διαλόγου ο Σωκράτης συνοψίζει ὅσα συμπεράσματα ἔχουν ἔως τώρα εξαχθεῖ με τη βοήθεια της διαλεκτικής μεθόδου και του ελέγχου. Ο Αλκιβιάδης δε γνωρίζει τον εαυτό του, επομένως δεν μπορεί να σταθεί ἐπάξια στον πολιτικό στίβο (133e7 *εἰ τὰ τῶν ἄλλων, καὶ τὰ τῶν πόλεων ἀγνοήσει*) και το συμπέρασμα ὅτι αγνοεῖ τον εαυτό του προκύπτει ἀπὸ το γεγονός ὅτι δεν εἶναι σε θέση να αναγνωρίσει τα πράγματα που βρίσκονται στην υλική ἢ πνευματική ιδιοκτησία του (133e1-2 *τὰ τῶν ἑαυτοῦ*). Συνεπῶς, ἡ κατάστασή του δεν ταιριάζει σε καμία περίπτωση στα αξιώματα και το κύρος του. Εκείνος που δε γνωρίζει τα δικά του πράγματα εἶναι ἀδύνατον να ἔχει την ικανότητα παρατήρησης των πραγμάτων των ἄλλων και ὡς εκ τούτου, δε θα μπορούσε ποτέ να γίνει πολιτικός ἢ τουλάχιστον ἐνάρετος πολιτικός ικανός να συμβουλευθεῖ, να ἄρχει και να ἐπιμεληθεῖ των πολιτῶν. Συνεπῶς, στο τέλος της διαλεκτικής έρευνας, και ἐνῶ ἔχουμε περάσει ἀπὸ το στάδιο ἐξέτασης της γνωσιολογικής αυτογνωσίας, ἡ ὁποία ἔχει ἀπορριφθεῖ και ἔχει γίνει ἡ

¹¹⁷ H. E. Wasmuth 2016: 138.

¹¹⁸ H. E. Wasmuth 2016: 138.

αναζήτηση του τρόπου κατάκτησης της αυτογνωσίας, προστίθεται το επιχείρημα ότι ο πολιτικός, περισσότερο από τη γνώση της δικαιοσύνης, χρειάζεται τη γνώση του εαυτού του.¹¹⁹

Η άγνοια οδηγεί σε λάθη (134a6 *ἐξαμαρτάνων*) και αναδεικνύει την αξία της γνώσης όχι μόνο όσων ανήκουν στο άτομο, αλλά και της αξίας του καθενός από αυτά (133c21-3 *δυναίμεθ' ἂν εἰδέναι τὰ ἡμέτερα αὐτῶν κακὰ τε καὶ ἀγαθὰ*). Η άποψη αυτή συνεπάγεται ότι γνώση των επιμέρους στοιχείων που ανήκουν στο άτομο οδηγούν στη γνώση του τι είναι καλό και αγαθό για τον εαυτό «αυτόν καθαυτόν». Η αυτογνωσία, λοιπόν, είναι πολύτιμη καθώς προστατεύει το υποκείμενο από λάθη που μπορεί να κάνει εξαιτίας της άγνοιάς του και το προστατεύει από πράξεις που θα το κάνουν να φανεί αξιολύπητο.¹²⁰ Όπως παρατηρεί ο Denyer (2001) ο Σωκράτης επιστρέφει τη σκέψη του Αλκιβιάδη σε ζητήματα που έχουν τεθεί στις παραγράφους 117c2 και 118a7 και αφορούν τις συνέπειες που έχει η άγνοια πάνω στο άτομο ως προσωπικότητα και ως μέρος ενός γενικού συνόλου.¹²¹

Η αλλαγή που επιχειρεί ο Σωκράτης να επιφέρει στην ψυχοσύνθεση και στον εαυτό του Αλκιβιάδη δεν έχει προσωπικά και εγωιστικά κίνητρα, ούτε στοχεύει να επωφεληθεί αποκλειστικά τον νέο και να τον βοηθήσει να εκπληρώσει τις φιλοδοξίες του. Στη πραγματικότητα τα αποτελέσματα της αρεταϊκής αυτογνωσίας θα μεταδοθούν στο κοινωνικό σύνολο, με τον πολιτικό να υποχρεούται να μεταδώσει στους πολίτες την αρετή (134c1 *ἀρετῆς σοι μεταδοτέον τοῖς πολίταις*). Η φροντίδα του εαυτού είναι η βασική προϋπόθεση για την επιμέλεια και τη σωστή διακυβέρνηση της πόλης, με γνώμονα πάντα το συμφέρον των πολιτών. Η αυτογνωσία, λοιπόν, παρουσιάζεται ως αναπόσπαστο κομμάτι του πολιτικού στίβου και όποιος επιθυμεί να ασκήσει εξουσία χρειάζεται πρωτίστως να στοχεύσει στην επιμέλεια των ψυχών των μελών της κοινότητας, 134c5-8.¹²²

¹¹⁹ E. Wasmuth (2016: 55) συνδέει τα προηγούμενα στάδια της διαλεκτικής και συγκεκριμένα την αναλογία του ματιού (132d1-133c17), η οποία καταλήγει στον ισχυρισμό ότι αυτός που γνωρίζει τον εαυτό του θα γνωρίσει και *πᾶν τὸ θεῖον* (133c5). Ως εκ τούτου, εκείνος που θα αποκτήσει αυτογνωσία, θα αποκτήσει παράλληλα και τα εφόδια που χρειάζεται κάποιος για να διοικήσει την πόλη.

¹²⁰ Βλ. Πλάτ. *Αλκ.* 134a9 *Κακῶς δὲ πράττων οὐκ ἄθλιος; · b2 οἱ ἄρα κακοὶ τῶν ἀνθρώπων ἄθλιοι · b4 ἀθλιότητος.*

¹²¹ N. Denyer 2001: 240.

¹²² E. Wasmuth 2016: 64.

ΣΩ. *Αὐτῷ ἄρα σοὶ πρῶτον κτητέον ἀρετὴν, καὶ ἄλλω δὲ μέλλει μὴ ἰδίᾳ μόνον αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ ἄρξιν καὶ ἐπιμελήσεσθαι, ἀλλὰ πόλεως καὶ τῶν τῆς πόλεως.*

ΣΩ. Πρώτα, λοιπόν, οφείλεις να αποκτήσεις ο ίδιος αρετή, και όποιος άλλος σκοπεύει να διοικεί και να μεριμνά όχι μόνο στον ιδιωτικό του βίο για τον εαυτό του και τα υπάρχοντά του, αλλά και για την πόλη και τις υποθέσεις της.

Τώρα ο πολιτικός πρέπει να μεταλαμπαδεύσει στους πολίτες την αρετή και να μπορεί και να τους κυβερνά, αλλά και να τους φροντίζει με γνώμονα τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη (134c10-11 *δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην*). Τα έργα που θα γίνουν εντός της πόλης, με γνώμονα αυτές τις αρετές θα είναι θεάρεστα (134d2 *ἢ πόλις θεοφιλῶς πράξετε*).

Η επιλογή του επιρρήματος *θεοφιλῶς* επαναφέρει τη συλλογιστική στο ζήτημα που αναλύθηκε παραπάνω στην παράγραφο 133, καθώς με την αναφορά στη θεϊκή εύνοια επανέρχεται το ζήτημα της όρασης, που αυτή τη φορά συνοδεύεται από την έννοια τους φωτός (134d4-5 *εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε*). Η εστίαση του βλέμματος και της έρευνας στο σωστό σημείο θα βοηθήσει το άτομο να ατενίσει και να γνωρίσει τον εαυτό του και όσα του ανήκουν (134d7-8 *βλέποντες ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τὰ ὑμέτερα ἀγαθὰ κατόψεσθε καὶ γνώσεσθε*). Η αντίθετη πορεία, ωστόσο, και η εστίαση σε οτιδήποτε *ἄθεον* και *σκοτεινὸν* –η οποία συνεπάγεται άγνοια για τα ζητήματα των αρετών και του εαυτού¹²³ απειλεί το σώμα με αφανισμό, 134e10-135a3:¹²⁴

ΣΩ. *οἷον νοσοῦντι ἐξουσίας οὔσης δρᾶν ὃ βούλεται, νοῦν ἰατρικὸν μὴ ἔχοντι, τυραννοῦντι δὲ ὡς μηδὲν ἐπιπλήττοι τις αὐτῶ, τί τὸ συμβησόμενον; ἄρ' οὐχ, ὡς τὸ εἶκός, διαφθαρήναι τὸ σῶμα;*

¹²³ Βλ. Πλάτων *Αλκιβιάδης* 134e4-6.

¹²⁴ Βλ. Πλάτων *Αλκιβιάδης* 135a8 *ἀπόλοιτο πάντες ἄν.*

ΣΩ. Τί θα συμβεί σε κάποιον άρρωστο που έχει εξουσία να κάνει ό,τι θέλει, χωρίς να έχει κάποια ιατρική κατάρτιση και με δεσποτική εξουσία που δεν επιτρέπει σε κανέναν να τον επιπλήξει; Όπως είναι εύλογο, δε θα καταστραφεί το σώμα του;

Σε αυτά τα συμφραζόμενα ολοκληρώνεται η προσπάθεια που έχει προηγουμένως ξεκινήσει στην παράγραφο 113c5-6 και αφορά την αναλογία μεταξύ προσωπικού και κοινωνικού σώματος. Η κατάχρηση της εξουσίας ερμηνεύεται ως νόσος που πλήττει το σώμα της πόλης, ελλείπει ενός νου ενάρετου και ιατρικού. Η νόσος ονομάζεται τυραννία και μπορεί να πλήξει και τον εαυτό και την πόλη. Αντίδοτο της τυραννίας είναι η αρετή, 135b3-5:

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα τυραννίδα χρή, ᾧ ἄριστε Ἀλκιβιάδη, παρασκευάζεσθαι οὐθ' αὐτῶ οὔτε τῇ πόλει εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ' ἀρετήν.*

ΣΩ. Άρα, λοιπόν, δεν πρέπει, καλέ μου Αλκιβιάδη, να απεργάζεται κάποιος που σκοπεύει να ευδαιμονήσει τυραννία, ούτε για τον εαυτό του ούτε για την πόλη, αλλά αρετή.

Θέλοντας, λοιπόν, να συνοψίσουμε όσα έχουν μέχρι στιγμής διατυπωθεί στην αναλογία γνώσης-υγείας και άγνοιας-νόσου, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι σε πρώτο επίπεδο, και πριν ο μαθητής μπορέσει να μάθει το μάθημά του, χρειάζεται ο δάσκαλος να «εξαγνίσει» την ψυχή, όπως ένας γιατρός θα καθαρίσει το σώμα πριν εφαρμόσει τα φάρμακα. Αυτό προϋποθέτει τη διάγνωση της νόσου, που στον διάλογο γίνεται αρχής γενομένης της έρευνας και συγκεκριμένα στις παραγράφους 111 και 112. Η διαδικασία αυτή θα γίνει μέσω του «ελέγχου», ο οποίος θα αφαιρέσει από το υποκείμενο της έρευνας τα περιττά στοιχεία που δεν επιτρέπουν στη θεραπεία να εισχωρήσει στο σώμα και να δράσει.¹²⁵ Εφόσον αυτό έχει καταστεί δυνατό, γίνεται μία πιο εμπειριστατωμένη ανάλυση της νόσου, η οποία γίνεται ταυτόσημη με την μανία, ως αποτέλεσμα της αμάθειας.¹²⁶ Αν δεν υπάρξει άμεση παρέμβαση, τότε τα αποτελέσματα θα φανούν, πέραν του ατομικού σώματος, και στο κοινωνικό σύνολο, καθώς η μανία θα πάρει τη μορφή τυραννίας που θα πλήξει την πόλη. Ο ρόλος, λοιπόν, του Σωκράτη είναι –με

¹²⁵ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον ρόλο του Σωκράτη ως ιατρού και δασκάλου του Αλκιβιάδη, βλ. D. Ferguson 2019: 383.

¹²⁶ Βλ. Ενότητα 2. 1, σ. 29.

αρωγό πάντα το δαιμόνιο– να θεραπεύσει την άγνοια του Αλκιβιάδη, ο οποίος με τη σειρά του θα προσφέρει το φάρμακο της αρετής στο κοινωνικό σύνολο της πόλης.

Στο ερώτημα αν ο Αλκιβιάδης είναι έτοιμος να προσφέρει τις παροχές της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης στους συμπολίτες του, η απάντηση δεν είναι με βεβαιότητα καταφατική. Παρ' όλ' αυτά, όταν Σωκράτης τον ρωτά αν αντιλαμβάνεται το επιχείρημα (135c10 *αἰσθάνη δὲ νῦν πῶς ἔχεις;*), εκείνος απαντά για πρώτη φορά με μεγάλη βεβαιότητα ότι το αντιλαμβάνεται έντονα: 135c11 *Δοκῶ μοι καὶ μάλα σφόδρα αἰσθάνεσθαι*. Η επιλογή του ρήματος *αἰσθάνομαι* είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και ανακαλεί τη προηγούμενη συζήτηση περί αισθήσεων και συναισθημάτων. Και οι δύο έννοιες έχουν διαδραματίσει καίριο ρόλο στην αναζήτηση του «αληθινού» εαυτού. Το ρήμα *αἰσθάνομαι* συνδέεται με την εμπειρία και είναι ένας τρόπος προσέγγισης της αλήθειας στον διάλογο. Συγκεκριμένα, η αισθητηριακή εμπειρία, όπως αποτυπώνεται στον διάλογο κυρίως με τη συνεισφορά της όρασης, είναι το προτελευταίο βήμα πριν την κατάκτηση της αρετής.¹²⁷ Η αίσθηση είναι μέρος μία ψυχικής κατάστασης που οδηγεί στη γνώση, εφόσον έχει προηγηθεί μία ψυχολογική και φιλοσοφική άσκηση.

Ο διάλογος ολοκληρώνεται με την έκφραση των συναισθημάτων των πρωταγωνιστών του διαλόγου, ως αποτίμηση των αποτελεσμάτων της διαλεκτικής έρευνας. Εκ μέρους του Αλκιβιάδη εκφράζεται μία αγωνία, που με τους σημερινούς όρους θα μπορούσε να μεταφραστεί ως άγχος. Ο νέος εκφράζει με έναν τόνο ειρωνείας την ανησυχία του μήπως αλλάξει μορφή με τον Σωκράτη και ο ένας, από εδώ και στο εξής, παιδαγωγεί τον άλλον (135d8-9 *κινδυνεύσομεν μεταβαλεῖν τὸ σχῆμα... τὸ μὲν σὸν ἐγώ, σὺ δὲ τοῦμόν*). Η πρότασή του ανακαλεί το αντανεκλαστικό σχῆμα των αράδων 104a3-4 (*ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν*) και κλείνει τον διάλογο με ένα κυκλικό σχῆμα με κεντρική την έννοια της ψυχῆς.¹²⁸ Από την άλλη πλευρά, η καταληκτική πρόταση του διαλόγου εκφέρεται από τον Σωκράτη, ο οποίος φαίνεται να μη πείθεται ιδιαίτερος από τη δέσμευση του Αλκιβιάδη ότι θα αρχίσει την επιμέλεια της δικαιοσύνης (135e4-5 *ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης*

¹²⁷ Η ίδια σειρά ακολουθείται και στο *Συμπόσιο* (210b5, 210e), όταν στον λόγο της Διοτίμας οι αισθήσεις αποτελούν το προτελευταίο βήμα πριν την κατάκτηση της ιδέας του καλού και ωραίου. Ο R. M. Rosen (2013: 90-91) παρουσιάζει τη μετάβαση που συντελείται στο *Συμπόσιο* από της σωματική αίσθηση προς τη διανοητική κατανόηση των αισθήσεων.

¹²⁸ Ο Denyer 2001: 246, εντοπίζει στο χωρίο μία ανησυχητική ειρωνεία στον τρόπο που ο Αλκιβιάδης προσφέρει την υποταγή του στον Σωκράτη, όταν καταφεύγει σε ένα είδος λόγου που προσομοιάζει σε εκείνον της σοφιστικής ρητορικής.

ἐπιμέλεσθαι) και εκφράζει τον φόβο του σχετικά με την ήττα που θα υποστεί και ο ίδιος και ο νέος από την πόλη, 135e6-8:

ΣΩ. ὄρρωδῶ δέ, οὐ τι τῆ σῆ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήση.

ΣΩ. Όμως τρέμω, όχι από έλλειψη εμπιστοσύνης στη φύση σου, αλλά επειδή παρατηρώ την ισχύ της πόλης, μήπως νικήσει και εμένα και εσένα.

Παρόλο που το συναίσθημα του φόβου έχει ήδη εμφανιστεί στον διάλογο και έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στη εξέλιξη της διαλεκτικής έρευνας, εντύπωση προκαλεί η μετωνυμία (ὄρρωδῶ) που χρησιμοποιείται στις τελευταίες γραμμές του διαλόγου. Σε αντίθεση με τη προηγούμενη επιλογή του δέδοικα (117a1, 122a8), το ὄρρωδῶ προσδίδει μία παραπάνω έμφαση στο συναίσθημα, καθώς πρόκειται για έναν φόβο πιο έντονο που στα πλατωνικά συμφραζόμενα εκφράζεται με τρέμουλο του σώματος.¹²⁹ Ο κίνδυνος, ως αντίδραση στον οποίον έρχεται ο φόβος, είναι πραγματικός και σχετίζεται με το πλήγμα που μπορεί να προκαλέσει η πόλη στον Αλκιβιάδη και τον Σωκράτη. Πράγματι, με βεβαιότητα, τόσο στην περίπτωση του Αλκιβιάδη όσο και του Σωκράτη, η ιστορία απέδειξε ότι η πόλη θα στρέψει τη δύναμή της εναντίον τους.

Στο τέλος του διαλόγου ο Σωκράτης αναλαμβάνει την ευθύνη των συναισθημάτων. Συγκεκριμένα, εφόσον οι δυνάμεις του Αλκιβιάδη δεν είναι αρκετές για να νιώσει φόβο για όσα μέλει γενέσθαι, ούτε έχει προφανώς εποπτεία ή γνώση για όσα αργότερα ο Σωκράτης θα αναπτύξει στην *Πολιτεία* (491a κ. εξ.) σχετικά με τους κινδύνους που ελλοχεύει η πολιτική για τους νέους, εξαιτίας της συμπεριφοράς του πλήθους, αναλαμβάνει ο Σωκράτης την ευθύνη της πρόληψης της καταστροφής. Η τελική διαπίστωση του Σωκράτη ότι η πόλη θα νικήσει και τους δύο (κρατήση), επιστρέφει τον συλλογισμό στη πρώτη παράγραφο του διαλόγου, όταν ο Σωκράτης για

¹²⁹ Στο *Συμπόσιο*, έπειτα από τη θυελλώδη είσοδο του Αλκιβιάδη και την «επίθεσή» του προς τον Σωκράτη, ο δεύτερος εκφράζει τον έντονο φόβο του μήπως ο νέος από τη μανία ή τη φιλεραστία του βαιοπραγήσει εναντίον του 213d6 (τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνν ὄρρωδῶ). Επίσης, μπορεί να παρατηρηθεί ότι η εμφάνιση του ρήματος και στους δύο διαλόγους εμφανίζεται σε συμφραζόμενα όπου γίνεται διαπραγμάτευση της σχέσης των δύο ανδρών (Πλατ. *Αλκ.* 135e2-3 ἔρωτα ὑπόπτερον ὑπὸ τούτου πάλιν θεραπεύσεται). Για την ερμηνεία του ρήματος, βλ. LSJ, 1256.

να δείξει την υπεροχή που νιώθει ο Αλκιβιάδης απέναντι στους εραστές του, χρησιμοποιεί το ρήμα *κρατῶ* (104c3-4).

Η αντανάκλαση, λοιπόν, που συντελείται τόσο στο επίπεδο του λεξιλογίου όσο και σε εκείνο της αναλογίας των εννοιών, αντιστρέφει τους ρόλους αναδεικνύοντας το πλήγμα που θα δεχτεί ο Αλκιβιάδης, αν αντί για άρχοντας της πόλης, γίνει τελικά ένας διεφθαρμένος *δημεραστής* της (132a3). Συμπερασματικά, τα «αντανεκλαστικά μοντέλα», που διατρέχουν όλη την πορεία της διαλεκτικής, γίνονται το μέσο αναστοχασμού και βοηθούν το άτομο καταρχήν να γνωρίσει και έπειτα να επιμεληθεί του εαυτού του.

Συμπεράσματα

Έχοντας, πλέον, φτάσει στο τέλος της παρούσας διπλωματικής εργασίας, μπορεί να γίνει μία αποτίμηση της συνολικής έρευνας που εστίασε στον διάλογο *Αλκιβιάδης*. Ανακεφαλαιώνοντας, ο διάλογος εστιάζει στη συνάντηση Σωκράτη – Αλκιβιάδη, με απώτερο στόχο ο φιλόσοφος να δείξει στον νέο τον τρόπο με τον οποίο θα κατακτήσει την αυτογνωσία. Η μετάβαση στα διάφορα στάδια της αυτογνωσίας γίνεται μέσω της διαλεκτικής που φέρνει τον Αλκιβιάδη αντιμέτωπο με την ευθύνη των ισχυρισμών του. Για να καταστεί δυνατός ο «έλεγχος» εξέχουσας σημασίας αναδείχθηκε η συμβολή «αντανακλαστικών» μοτίβων ως μέσου εξέτασης της συνέπειας των επιχειρημάτων του Αλκιβιάδη και της αντοχής των γνώσεων του στη κρίση της ορθότητάς τους από τον Σωκράτη. Οι απαντήσεις του Αλκιβιάδη στις καταγιστικές ερωτήσεις του Σωκράτη τον δεσμεύουν να δεχτεί τα συμπεράσματα της διαλεκτικής, τα οποία αντανακλώνται πίσω στον ίδιο και τον αναγκάζουν να επαναξιολογήσει τους ισχυρισμούς του και να αναγνωρίσει τις αδυναμίες της επιχειρηματολογίας του.¹³⁰

Το στοιχείο της αντανάκλασης αποτελεί ζωτικό συστατικό του διαλόγου, και ως εκ τούτου αφιερώθηκε αρκετό μέρος της έρευνας μου στα μέσα που εξυπηρετούν το παραπάνω μοτίβο. Η ανάλυση εστίασε στη στοχευμένη χρήση αυτοπαθητικών αντωνυμιών και σχημάτων λόγου, καθώς και στα συναισθήματα που «γεννά» ο «έλεγχος» σε σχέση με το επίπεδο αυτογνωσίας που έχει κατακτήσει ο συνομιλητής του Σωκράτη. Το λεξιλόγιο που επιστρατεύεται σε κάθε στάδιο του διαλόγου είναι ικανό να παράσχει μία σαφή εικόνα της διανοητικής κατάστασης των πρωταγωνιστών. Από την έπαρση που διακατείχε τον Αλκιβιάδη στην αρχή της συνάντησής του με τον Σωκράτη, περνάμε στην αμηχανία, η οποία γίνεται εμφανής από την ανάλυση των γνωστικών ρημάτων που επιλέγει ο Αλκιβιάδης για να «ντύσει» την επιχειρηματολογία του.

Η απογύμνωση του νέου από στοιχεία που είχαν εντυπωθεί στον εαυτό του, όπως η εξωτερική του εμφάνιση, ο πλούτος και η δόξα, συντελείται ως αποτέλεσμα μίας εσωτερικής διεργασίας. Τα συναισθήματα που γεννά ο έλεγχος στον νέο προάγουν τη φιλοσοφική σκέψη και τοποθετούν τον Αλκιβιάδη σε μία ανώτερη γνωσιολογική

¹³⁰ Βλ. D. Ferguson 2019: 382.

κλίμακα. Η συνεισφορά της ανά χειράς διπλωματικής εργασίας άπτεται και αυτού το πεδίου, με τη δυνατότητα, βεβαία, περαιτέρω ανάλυσης και διερεύνησης. Καθώς η ανάλυση του κειμένου εδράζεται και στο πεδίο της φιλοσοφικής έρευνας, αλλά και της λεξιλογικής ανάλυσης, η προσέγγιση που έγινε είναι κατά βάσιν κειμενοκεντρική, με τα συμπεράσματα που προκύπτουν να αφορούν την επίδραση του λόγου στην ψυχή των ατόμων. Η πορεία, άλλωστε, από τις λέξεις προς την ουσία της ψυχής ακολουθείται και από τον Σωκράτη όταν ξεκινά να στήνει το επιχείρημα περί της γνώσης του εαυτού.

Το μοτίβο της αντανάκλασης είναι παρόν σε όλη τη πορεία της διαλεκτικής, και μάλιστα κορυφώνεται στις τελευταίες παραγράφους του διαλόγου όταν οι έννοιες του θείου, της αρετής, της όρασης ενώνονται στην αναλογία του ματιού δίνοντας στην αντανάκλαση μία διάσταση θεϊκή, μετατρέποντάς την σε μέσο θέασης του πραγματικού εαυτού και ως εκ τούτου της ψυχής. Επιπλέον, παρατηρήθηκε μία ιδιαίτερη χρήση των αντωνυμιών, και ιδιαιτέρως των αυτοπαθητικών αντωνυμιών, που συνεισφέρουν ενεργά στην κατάκτηση της αυτογνωσίας μέσω της ανάδειξης της ανάγκης για εσωτερική αναζήτηση και αναστοχασμό. Στο κυρίως μέρος της εργασίας έγινε αναφορά σε συγκεκριμένες περιπτώσεις όπου η πτώση, ο τρόπος εκφοράς και το γενικό πλαίσιο που εντοπίζονται οι αντωνυμίες αναλύθηκαν, προκειμένου να φανεί σε κάθε περίπτωση ο σκοπός της διαλεκτικής, είτε αυτός μπορεί να είναι η ανάδειξη της άγνοιας (110e1-2), των ζητημάτων κτήσης και χρήσης που συζητήθηκαν (124a3, 130b2), είτε στο αποκορύφωμα του ελέγχου όταν η επιμέλεια του εαυτού και η εκπλήρωση της επιταγής του δελφικού χρησμού για γνώση του εαυτού έρχονται στο προσκήνιο (124a8-b1).

Εν κατακλείδι, ο διάλογος παρουσιάζει μία δυναμική που αναδεικνύεται από την ανάλυση κάθε σταδίου της αυτογνωσίας. Εκκινώντας από την αναζήτηση κάποιων βασικών στοιχείων της αυτογνωσίας, όπως η αναγνώριση της άγνοιας, και αναλύοντας τους περιορισμούς της, φαίνεται η αδυναμία του Αλκιβιάδη να κάνει πραγματικότητα τις φιλοδοξίες του. Ένα μεγάλο μέρος του διαλόγου αφιερώθηκε στην έρευνα της γνώσης τού τί ξέρει ο νέος και τί δεν ξέρει και τον λόγο της άγνοιάς του. Υπό το πρίσμα αυτού του ερωτήματος αναλύθηκαν ζητήματα που αφορούν την καταγωγή του νέου, την εκπαίδευσή του και το πεδίο ειδικεισής του, ώστε να φτάσουμε στον πραγματικό του εαυτό. Η αφαιρετική διαδικασία βοήθησε τον νέο να δει καλύτερα τη ψυχή του και να αναζητήσει τον τρόπο που θα ασκήσει την επιμέλειά της, ώστε να πετύχει την επιθυμητή αυτοβελτίωση. Η κατάληξη του διαλόγου δε μας αφήνει να καταλάβουμε αν τελικά ο Αλκιβιάδης κατανόησε την αξία της αυτογνωσίας, ωστόσο το κέρδος του

αναγνώστη βρίσκεται στη αναλυτική μελέτη των πτυχών της αυτογνωσίας και των δομών που χρησιμοποιούνται για να αναδειχθούν αυτές, στοιχεία που προσφέρουν προοπτική για μελλοντική έρευνα σε ολόκληρο το Πλατωνικό *corpus*.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής:

Burnet, J. (επιμ.) (1976) *Plato. Platonis Opera, Tomus II*, Οξφόρδη.

Δευτερογενής:

Annas, J. (1985) “Self-Knowledge in Early Plato”, στο: *Platonic Investigation*, επιμ. D. J. O’Meara, Ουάσιγκτον, 111-138.

Benitez, E. (2012) “Authenticity, Experiment or Development: The Alcibiades I on Virtue and Courage”, στο: *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, επιμ. M. Johnson και H. Tarrant, Λονδίνο, 119-133.

Benson, H. H. (2003) “A note on Socratic self-knowledge in the Charmides”, *Ancient Philosophy*, Vol. 23, 31-47.

Cairns, D. (1993) *Aidos: The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Νέα Υόρκη.

_____ (2011) “Honour and shame: modern controversies and ancient values”, *Critical Quarterly*, Vol. 53, 23-41.

_____ (2011b) “Looks of Love and Loathing: Cultural Models of Vision and Emotion in Ancient Greek Culture”, *Métis*, Vol. 9, 37-50.

De Marzio, D. M (2006) “The Care of the Self: Alcibiades I, Socratic Teaching and Ethics Education”, *The Journal of Education*, Vol. 187, 103-127.

Denyer, N. (2001). *Plato. Alcibiades*, Νέα Υόρκη.

Ebert, T. (1974) *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Βερολίνο/ Νέα Υόρκη.

Ferguson, D. (2019). “Self-Knowledge in the Eye-Soul Analogy of the Alcibiades”, *Phronesis*, Vol.64, 369-391.

Forde, S. (1987) “On the Alcibiades I”, στο: *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Dialogues*, επιμ. T. Pangle, 222-239.

Gerson, L. P. (2003) *Knowing Persons: A Study in Plato*, Νέα Υόρκη.

Gonzalez, F. J. (2018) “The Philosophical Use of Mimēsis”, στο: *The Many Faces of Mimesis*, επιμ. H. L. Reid & D. Tanasi, 23-36.

Jeremiah, E. T. (2012) *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*, Βοστώνη.

Joosse, A. (2014) “Dialectic and Who We Are in the Alcibiades”, *Phronesis*, Vol. 59 (1), 1-21.

Jorge de Carvahlo, M. (2019) “ἐπιμελεῖσθαι and ἄττειν in the Alcibiades Major”, στο: *Rediscovering the Alcibiades Major*, επιμ. M. Jorge de Carvalho, S. Oliveira, 137-175.

Konstan, D. (2006) *The Emotions of Ancient Greeks*, Τορόντο.

Kurihara, Y. (2012) “Socratic Ignorance, or the Place of the Alcibiades I in Plato’s Early Work”, στο: *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, επιμ. M. Johnson και H. Tarrant, 77-89.

Lacewing, M. (2015) “Emotion, Perception, and the Self in Moral Epistemology”, *Dialectica*, Vol. 69 (3), 335-355.

Lewis, M. (2016) “Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, Guilt, and Hubris”, στο: *Handbook of Emotions*, επιμ. L. F. Barrett, M. Lewis & J. M. Haviland-Jones, 792-814.

Montanari, Fr. (2014) *Σύγχρονο Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, επιμ. Α. Ρεγκάκος, Αθήνα.

Myers, G. E. (1986) “Introspection and Self-Knowledge”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, 199-207.

- Pappas, N. (2013) *Πολιτεία του Πλάτωνα: Ένας οδηγός ανάγνωσης*, Αθήνα.
- Remes, P. (2012) “Reason to Care: The Object and Structure of Self-Knowledge in the *Alcibiades I*”, *Apeiron*, Vol. 46(3): 270-301.
- Renaud, F. and Tarrant, H. (2015) *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Κέμπριτζ.
- Rosen, S. (1974) “Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel”, *Hegel-Studien*, Vol. 9, 109-129.
- Schäfer, C. (2013) *Platon-Lexikon*, Ντόρμσταντ.
- Schleiermacher, F. & Dobson, W. (1836) *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Κέμπριτζ.
- Schmid, W. T. (1983) “Socratic Moderation and Self-Knowledge”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol.21, 339-348.
- Scruton, D. (1986) “The Anthropology of an Emotion”, στο: *Sociophobics: The Anthropology of Fear*, επιμ. D. Scruton, 7-49.
- Seeskin, R. K. (1976) “Platonism, Mysticism, and Madness”, *The Monist*, Vol.59, 574-586.
- Serranito, F. (2019) “Care of the Self and Alcibiades’ Life Project”, στο: *Rediscovering the Alcibiades Major*, επιμ. M. Jorge de Carvalho, S. Oliveira, 17-44.
- Sorabji, R. (2018) “Graeco-Roman Varieties of Self”, στο: *Ancient Philosophy of the Self*, επιμ. P. Remes, J. Sihvola, 13-34.
- Spatharas, D. (2019) *Emotions, persuasion, and public discourse in classical Athens*, Βερολίνο/ Βοστόνη.

Vasilakis, D. A. (2021) “A Neo-Platonic Dialogue on the Ethics of Love”, στο: *Love – ancient perspectives*, επιμ. K. Grørdum, H. F. Hägg, J. Kaufman & T. T. Tollefsen, 81–99.

Van der Eijk, P. J. (2005) *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Ηνωμένο Βασίλειο/ Νέα Υόρκη.

Wasmuth, E. (2016) *Self-Knowledge in Alcibiades I*, PhD Dissertation. University of Cambridge.

Wellman, R. R. (1966). “Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major”, *History of Education Quarterly*, Vol. 6 (4), 3–21.

Werner, D. (2013) “The Self-Seeing Soul in the Alcibiades I”, *Ancient Philosophy*, Vol. 33, 1-25.

Wolfson, H.A. (1947) “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”, *HSCP*, Vol.56/57, 233-249.

Wright, C. Smith, B. C. and Macdonald, C. (1998) *Knowing Our Own Minds*, Νέα Υόρκη.

Παράρτημα

I. Ευρετήριο αυτοπαθητικών αντωνυμιών διαλόγου¹³¹

Ενικός Αριθμός		
	α' πρόσωπο	β' πρόσωπο
	αρσ.	αρσ.
Γεν.	111a2, 117a1, 199c5	104a7, 114b3, 114e7, 118b7, 119a8, 199e3, 120b6, 120c9, 120d4, 127e1, 128d6
Δοτ.	–	122c3
Αιτ.	105a1, 127d7	104d1, 122c8, 129b1, 132d6

	γ' πρόσωπο		
	Ενικός Αριθμός		Πληθυντικός Αριθμός
	αρσ.	θηλ.	αρσ.
Γεν.	123d8, 127e7, 128a2· a3· d8· d9, 129e7, 130b2· e9, 131a2· c1· c3, 131b10, 133e1· e1· e3	–	107c6, 107d1, 122d5, 127a12· b3· b6· b11· c5, 131a10· a11, 133d11· d12
Δοτ.	122a6, 126c11· c13, 135b9	126d10	123e6, 124a3
Αιτ.	126d10, 129a2, 130e9, 131a3· a5· b4· b11· b13· 132d8, 133a6· a11· b2· c6· c18· e1	133b8	112d2, 131a10, 133d11

II. Πίνακες οπτικοποίησης παράφρασης χωριών

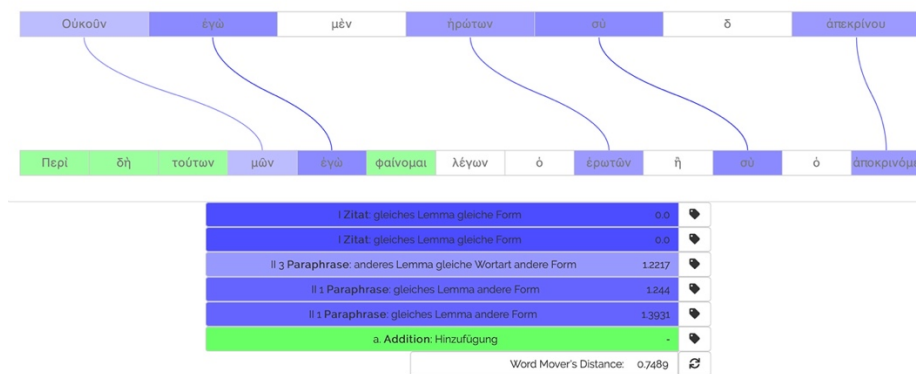
Για την οπτικοποίηση κομβικών χωριών του *Αλκιβιάδη* έκανα χρήση της βάσης δεδομένων <https://entelos.paraphrasis.org>. Το εργαλείο της διαδικτυακής ανάλυσης κειμένων δίνει τη δυνατότητα κατηγοριοποίησης των στοιχείων κάθε πρότασης. Συγκεκριμένα, η κατηγορία *I Zitat* ομαδοποιεί παραθέματα από το ίδιο λήμμα και με τον ίδιο τύπο, η κατηγορία *II 1 Paraphrase* παραφράσεις του ίδιου λήμματος σε άλλον τύπο, η *II 3 Paraphrase* παραφράσεις διαφορετικών λημμάτων ίδιου μέρους του λόγου,

¹³¹ Για την εξόρυξη των χωριών έκανα χρήση της γλώσσας προγραμματισμού Python, χρησιμοποιώντας τις κατάλληλες εντολές εντοπισμού των αυτοπαθητικών αντωνυμιών στον διάλογο. Για την παραπάνω ενέργεια δέχτηκα τη βοήθεια του Στέργιου Χατζηκυριακίδη, καθηγητή Υπολογιστικής Γλωσσολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, τον οποίον θα ήθελα, επίσης, να ευχαριστήσω θερμά.

αλλά σε διαφορετικό τύπου και, τέλος, με πράσινο χρώμα («a. Addition») σηματοδοτούνται οι προσθήκες.

Ο πίνακας 1 οπτικοποιεί και αναλύει σαφέστερα το επίπεδο της λεξιλογικής παράφρασης μεταξύ των χωρίων 112e18 και 113a1-2, που συζητώντας αναλυτικότερα στις σελίδες της εργασίας. Ο πίνακας 2 οπτικοποιεί το χιαστό σχήμα που δημιουργείται ανάμεσα στους όρους των χωρίων 106d4 και 114a5-6.

1. Επανάληψη και Παράφραση (112e18 και 113a1-2)



2. Γλωσσική Αντανάκλαση (106d4 και 114a5-6)

