

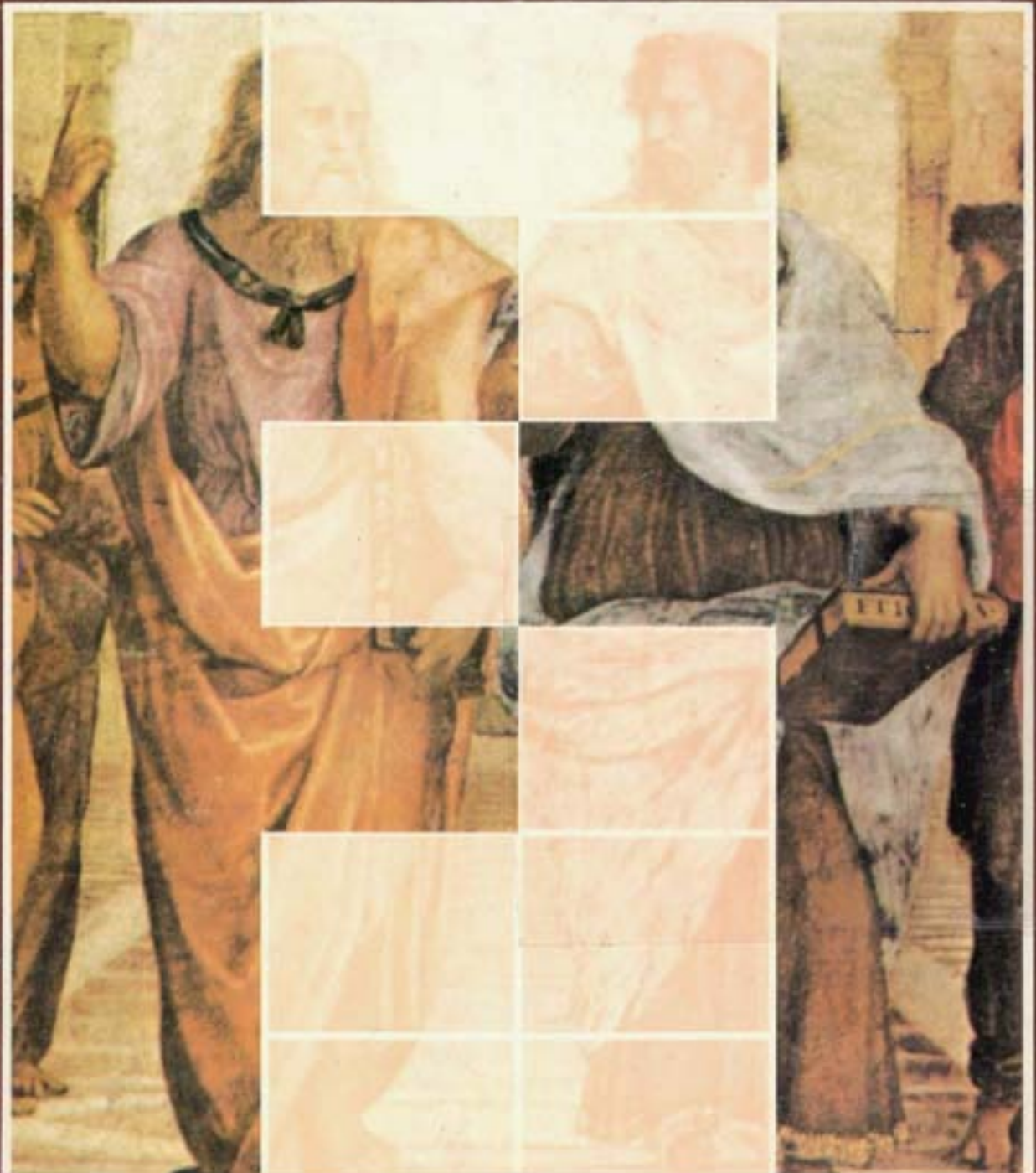
دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱۵)

جمہوری

حسن فتحی



دبلیو. کی. سی. گاتری

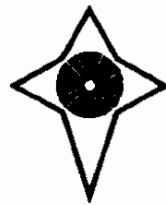
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۵)

افلاطون (بخش سوم)

جمہوری

حسن فتحی



انتشارات فکرروز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه‌ی یونان (جلد ۱۵)
(افلاطون، بخش سوم، جمهوری)

لوینده: دیلیو. کی. سی. گاتری
مترجم: حسن فتحی

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by W. E. C. Guthrie
Cambridge university press, 1975, vol. IV, pp. 434-561

فکروز	آمادسازی، طرح و اجرا
الهه علیخانی	لیراتور کامپیوتر
سهرابی	طرح جلد
فکروز	فوتوگرایی متن و جلد
محسن حقیقی	مونتاز متن و جلد
ماکان زهرابی	رونویس
علیرضا احتشام زاده	تهیه‌ی زینک
	چاپ متن
محسن حقیقی	ناظر چاپ
۱۳۷۷، لول	نوبت چاپ
۲۲۰۰ نسخه	تعداد
۸۰۰ تومان	بها

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲
تلفن: ۸۹۱۳۵۲ - ۸۸۹۲۴۴۰ - نمابر: ۸۸۹۲۴۴۰

اداره‌ی فروش: تهران، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (یوسف‌آباد)، کوچه ششم، پلاک ۲۶
تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی بخش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)
فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹
تلفن: ۶۲۹۸۲۲۶-۶۲۹۳۳۹۱ - نمابر: ۶۲۱۰۸۶۹

شابک ۹۶۴.۳۳۳.۰۰۱.۲
ISBN: 964-343-001-4
ای.آ.ان ۹۷۸۹۶۳۳۳۰۰۱۶
EAN: 9789643430016

مقدمه ۷-۱۵

موضوع جمهوری / ۸ تاریخ و تاریخ نمایی / ۱۲ صحنه و شخصیت‌ها / ۱۴ □

۱. راهیابی به مسئله‌ی اصلی و طرح آن (کتاب‌های اول و دوم، ۳۶۷e) ۱۷-۲۵

شرکت کنندگان در جشن مذهبی: کفالوس (۳۳۱d - ۳۲۷) / ۱۷ □ ردّ ساده‌لوحان: پُلمارخوس

(۳۳۱d - ۳۳۶a) / ۱۸ □ موضوع سوفسطاییان: تراسوماخوس (۳۵۴c - ۳۳۶b) / ۲۱ □ حالت

تکمیل یافته‌ی موضع مخالف: گلاوکن و آدیمانتوس (۳۶۸c، ۳۵۷a) / ۲۴ □

۲. جست و جوی عدالت شروع می‌شود:

منشأ و اصول نظم اجتماعی (کتاب دوم، ۳۷۴e - ۳۶۸c) ۲۷-۳۶

جامعه به مثابه فرد بزرگ شده (۳۶۹c - ۳۶۸c) / ۲۷ □ شهر خوک‌ها (۳۷۲d - ۳۶۹b) / ۲۹ □ شهر

پُرْتَجَمَل (۳۷۴c - ۳۷۲d) / ۳۱ □ کدام یک جامعه‌ی آرمانی افلاطون است؟ / ۳۲ □

۳. گزینش پاسداران و آموزش و

پرورش جوانان (کتاب دوم، ۳۷۴e تا کتاب سوم ۴۱۲a) ۳۷-۵۶

(۱۶) گزینش (۳۷۶c - ۳۷۴e) / ۳۷ □ (ب) آموزش و پرورش جوانان / ۳۸ □ (i) تربیت فرهنگی

(کتاب دوم ۳۷۶e تا کتاب سوم ۴۰۳c): (α) داستان‌ها (= شعر) (۳۹۸b - ۳۷۷a) (محتوا و

صورت) / ۴۱ □ (β) موسیقی (۴۰۰c - ۳۹۸c) / ۴۳ □ (ii) تربیت بدنی، همراه با ضمیمه‌ای

درباره‌ی پزشکان و حقوقدانان (۴۱۰b - ۴۰۳c) / ۴۴ □ جمع‌بندی مطالب (۴۱۲a - ۴۱۰b) /

۴۶ □ مسایل: (i) آیا فقط پاسداران نیازمند آموزش و پرورش‌اند؟ / ۴۷ □ (ii) نظر افلاطون

در خصوص حقیقت / ۵۰ □ (iii) صورت در کتاب سوم؟ / ۵۲ □ (iv) الهیات و مسئله‌ی شر / ۵۵ □

۴. پاسداران و معاونان (سپاهیان):

اصول حکومت (کتاب سوم ۴۱۲b تا کتاب چهارم ۴۲۷c) ۵۷-۷۲

افسانه‌ی اصیل / ۵۸ □ جابجایی برپایه‌ی شایستگی / ۶۱ □ زندگی پاسداران / ۶۶ □ طبقه‌ی سوم:

جامعه و جنگ / ۶۸ □ وحدت جامعه / ۶۸ □

۵. کشف عدالت: ساختار شخصیت فردی (کتاب چهارم، ۴۴۵b - ۴۲۷d) ۷۵-۸۸

- عدالت در شهر / ۷۵ □ عدالت در فرد / ۷۹ □ نفس به چه معنا دارای سه جزء است؟ / ۸۳ □
یادداشت درباره‌ی مسئولیت اخلاقی / ۸۷ □
۶. زنان و کودکان در جامعه‌ی افلاطونی (همراه‌ضمیمه‌ای در باب عملیات جنگی) ۸۹-۹۶
زنان و کودکان / ۸۹ □ یادداشت تکمیلی درباره‌ی کودکان ناخواسته / ۹۳ □ عملیات جنگی / ۹۳ □
۷. آیا افلاطون شهرش را
عملاً قابل تحقق می‌دانست؟ (کتاب پنجم، ۴۷۳b-۴۷۱c) ۹۷-۱۰۳
۸. شناخت، باور و دو مرتبه‌ی واقعیت: چرا باید حکومت
در دست فیلسوفان باشد (کتاب پنجم ۴۷۳c تا کتاب ششم ۴۸۷a) ۱۰۵-۱۲۳
- کلیات / ۱۰۵ □ دو مسئله: (i) شناخت، باور و متعلقات آنها / ۱۰۹ □ (ii) مراتب واقعیت / ۱۱۶ □
۹. فیلسوف و جامعه (کتاب ششم، ۵۰۲c-۴۸۷b) ۱۲۵-۱۳۲
۱۰. صورت خوب [خیر] (کتاب ششم ۵۰۲c تا کتاب هفتم ۵۱۹b) ۱۳۳-۱۶۲
- مقدمه / ۱۳۳ □ میراث سقراطی / ۱۳۴ □ دو دیدگاه مطرود / ۱۳۷ □ خوب و خورشید / ۱۳۸ □ خط
تقسیم شده / ۱۴۱ □ غار / ۱۴۸ □ یادداشت تاریخی درباره‌ی غار افلاطون / ۱۵۷ □ درس‌های
عملی / ۱۵۸ □
۱۱. آموزش و پرورش پیشرفته‌تر پاسداران (کتاب هفتم ۵۴۱b-۵۲۱c) ۱۶۳-۱۷۳
- (الف) ریاضیات / ۱۶۳ □ (ب) دیالکتیک / ۱۶۸ □ (ج) گزینش و تابلورزمانی / ۱۷۱ □
۱۲. زوال جامعه: انواع ناقص جامعه و فرد (کتاب هشتم ۵۷۶b-۵۴۳a) ۱۷۵-۱۹۰
- چرا جامعه فاسد می‌شود / ۱۷۷ □ حکومت جاه‌طلبان (تیموکراسی) / ۱۷۸ □ حکومت ثروتمندان
(الیگارشی) / ۱۸۰ □ حکومت مردم (دموکراسی) / ۱۸۱ □ استبداد / ۱۸۴ □ یادداشت‌هایی درباره‌ی
انواع ناقص / ۱۸۷ □
۱۳. دادگر خوشبخت‌تر است یا ستمکار؟ (۵۹۲b-۵۷۶b) ۱۹۱-۲۰۳
- تیره‌روزی شخص مستبد / ۱۹۲ □ فیلسوف خوشبخت‌ترین انسان است / ۱۹۴ □ تکلمه‌ها و نتیجه
/ ۱۹۹ □ یادداشت درباره‌ی کتاب‌های نهم و دهم / ۲۰۲ □
۱۴. نزاع میان فلسفه و شعر (کتاب دهم ۶۰۸b-۵۹۵a) ۲۰۵-۲۱۹
- (الف) استدلال از روی مراتب واقعیت / ۲۰۵ □ سه تخت و آموزه‌ی صور: (i) محدوده‌ی آموزه /
۲۱۱ □ (ii) یگانگی صورت / ۲۱۵ □ (ب) انتقادهای روانشناختی و اخلاقی از شعر / ۲۱۸ □ (ج)
نتیجه: شعر در دفاع از خویش آزاد است. / ۲۱۹ □
۱۵. ما برای ابدیت طرح‌ریزی می‌کنیم (۶۰۸c-۶۲۱d) ۲۲۱-۲۳۳
- (الف) روح جاویدان است / ۲۲۱ □ (ب) روح مرکب نیست / ۲۲۴ □ (ج) هر کسی سزای اعمال
خویش را در این زندگی یا پس از مرگ می‌یابد: سفر ارواح / ۲۲۵ □ نتیجه / ۲۳۱ □

مقدمه

جمهوری، صرف نظر از این که بزرگ‌ترین اثر افلاطون است، تقریباً پنج برابر حجیم‌تر از طولانی‌ترین محاوره‌ای است که تاکنون بررسی کرده‌ایم، و بخشی که به آن اختصاص دارد به ناچار حتی بیش از دیگر بخش‌ها، راهنمای خوب غذا (رک: دیباچه‌ی ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی) محسوب خواهد شد. این محاوره به همه‌ی طبقاتی مربوط می‌شود که در دیباچه‌ی جلد ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۰ برشمردیم. حتی نقادان ادبی نیز، ضمن فرو بردن خشم‌شان نسبت به موضع آشتی‌ناپذیر افلاطون در خصوص شاعری، معمولاً آن را یکی از بزرگ‌ترین شاهکارهای ادبی - و تا حدودی نمایشی - به حساب می‌آورند. بنابراین لازم است با تأکید بیشتری از خواننده بنخواهم که هم متن محاوره را بخواند و هم آثار کسانی را با انگیزه‌های دیگری به تفسیر آن پرداخته‌اند.

موضوع. عنوان یونانی این محاوره (که به علت ترجمه‌ی نام لاتینی آن *publica* *Res* [= جمهوری] به صورت گمراه‌کننده‌ای بر ما عرضه شده است) به معنی، کشور یا درباره‌ی عدالت است،^۱ و موضوع آن، نه تنها به طور ظاهری بلکه در واقع، عبارت است از: ماهیت عدالت و بی‌عدالتی و نتایج آنها برای انسان‌های دادگر و افراد ستم‌پیشه. افلاطون در اوایل محاوره به این مطلب تصریح می‌کند، و علی‌رغم گریزها و موضوعات فرعی دیگر (که تأسیس کشور خیالی بزرگ‌ترین آنهاست)، با مهارت تمام در هر بحثی ما را به سوی آن [موضوع اصلی] بازمی‌گرداند.^۲ «عدالت» ترجمه‌ی سنتی واژه‌ی دیکایوسونه است، اما از دو تعریفی که ارسطو در خصوص کلمه عرضه می‌کند، به معنای اعم نزدیک‌تر است؛ ارسطو می‌گوید (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۲۹b۲۵) عدالت «کل فضیلت

۱. بهتر بگوییم درباره‌ی «انسان عادل» *περι δικαίου* (تراسولوس، به نقل دیوگنس لائرتیوس ۳، ۶۰ و برخی MSS). کاملاً ممکن هست که عنوان دوگانه‌ی کتاب از خود افلاطون بوده باشد. رک: Hoerber, *Theme of P.'s Rep.* ch.7.

۲. در ۳۶۹a می‌گوید علت تأسیس کشور خیالی این است که اصول عدالت و بی‌عدالتی را به طور برجسته‌تر نشان دهیم؛ او در کتاب دوم ۳۷۱e، ۳۷۲e و ۳۷۶c دوباره این هدف را یادآوری می‌کند. سقراط پس از توصیف کامل کشور در کتاب ۴ (۴۲۷d و ۴۳۴d؛ مقایسه کنید با ۴۲۰b)، می‌گوید: اکنون باید بی‌درنگ به بررسی آن پردازیم و ببینیم عدالت و بی‌عدالتی چه جایگاهی در آن دارند و کدام یک سعادت انسان را تأمین می‌کنند. وقتی گلاوکن در کتاب پنجم (۴۷۲b) از امکان تحقق چنین کشوری سؤال می‌کند، سقراط خاطر نشان می‌سازد که هدف اصلی آنها روشن ساختن ماهیت عدالت و بی‌عدالتی است. نیز مقایسه کنید با کتاب ششم، ۴۸۴a و کتاب هشتم ۵۴۸c-d، آن‌جا که سقراط می‌گوید اگر هدف عمده‌ی آنها روشن ساختن فرق میان زندگی و انسان عادل و غیر عادل نبود، خیلی راحت‌تر می‌توانستند تعریفی از فیلسوف و کشور جاه‌مدار عرضه کنند. پروکولوس این مسئله را به خوبی و اعتدال بررسی کرده است (In *Remp.* 1, 7-12) و برای بحث کامل در دوره‌ی اخیر رک: به هوربر *Theme* و مقایسه کنید با نیتلشیپ، *Lectures* 68f. اکثر منابع را می‌توان در مقاله‌ی مگویر در *CJ* 1965 ملاحظه کرد. او طرفدار دیدگاه مخالف است.

است (آرته) آنگونه که بر روابط ما با دیگران اثر می‌گذارد ... (۱۱۳۰a۹) و ضد آن، یعنی بی‌عدالتی، بخشی از بدی نیست بلکه کل آن است ... (۵۱۲). اگر از این بُعد اجتماعی نگاه کنیم عدال ناست، اما، اگر فقط به عنوان یک صفت در نظر بگیریم، فضیلت نامیده می‌شود. سخن ارسطو را می‌توان با اثوتوفرون (e-۱۲، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۸۱) مقایسه کرد، آن‌جا که سقراط می‌گوید دینداری «بخشی» از عدالت است؛ البته این قول با آموزه‌ی سقراطی وحدت فضیلت‌ها مطابقت دارد، و، هر چند افلاطون آنها را در جمهوری به صورت جداگانه بررسی می‌کند، به عقیده‌ی او انسانی که کاملاً عادل است (یعنی فیلسوف)، از هر جهت کاملاً خوب است.^۳ بنابراین موضوع محاوره عبارت است از «مشخص کردن شیوه‌ی کلی زندگی‌ای که باید در پیش بگیریم، تا از بهترین مزایای زندگی برخوردار شویم» (e-۳۴۴). کامل‌ترین و آخرین پاسخ افلاطون به پرسش گرگیاس - «چگونه باید زیست؟» - همین است.^۴ بقیه‌ی مطالب از همین‌جا نشأت می‌گیرد. زندگی خوب فقط در جامعه امکان پذیر است، بنابراین باید از بُعد اجتماعی به آن نگاه کنیم؛ برای فهم آن باید طبیعت انسان، یعنی طبیعتِ پسوخه را بشناسیم (زیرا اگر پسوخه را نشناسیم نمی‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزی برای آن خوب است)، و مشکل‌تر از همه اینکه زیرا ماهیت خود خوب را بشناسیم؛ و برای تحقق این اهداف، بیش از هر چیز به آموزش و پرورش صحیح نیاز داریم. بسیاری از موضوعات دیگر محاورات، در این‌جا نیز آمده است، زیرا افلاطون - با مبنا قرار دادن دیدگاه سقراط که در جمهوری هم استمرار دارد - تمامی آنها را برای همان هدفی نوشته است (یعنی زندگی خوب) که در این‌جا به کامل‌ترین صورت بررسی می‌کند. در واقع اکثر

۳. مقایسه کنید با توصیف فیلسوف در ۴۸۷a.

۴. *πως βιωτεον* گرگیاس ۴۹۲d؛ مقایسه کنید با ۴۸۷a. عبارت ۵۰۰c *χρη προπον ετην* (οντινα) دقیقاً در جمهوری ۳۵۲d تکرار شده است.

مباحثاتی را که تا این جا بررسی کردیم از یک جهت می توان مقدمه ای برای جمهوری تلقی کرد. در همه جا فضیلت دانش است، آموزه‌ی صور هسته‌ی بحث را تشکیل می‌دهد، روح مرگ‌ناپذیر است و سرنوشت آن در اسطوره‌ی معادشناختی دیگری توصیف می‌شود. بهترین دزد شمردنِ انسانِ عادل (۳۳۴a) پارادوکسِ هیپاس کوچک (۳۶۷c) را به خاطر می‌آورد، زمینه‌های انتقاد از دموکراسی در کتاب هشتم (۵۵۸b) همان است که در پروتاگوراس آمده است (اینکه هیچ کس توجه نمی‌کند که سیاستمدار باید از دانشی تخصصی برخوردار باشد)، انتقاد از شاعران یا بر پایه‌های اخلاق‌ای استوار است که در گرگیاس ۵۰۱e - ۵۰۲d مذکور است و یا بر مبنای نادانی آنها که در دفاعیه مطرح کرده است. بسیاری از مطالبِ دیگر گرگیاس را در نظر می‌آورد، به ویژه توصیف انسان مستبد در کتاب نهم: او آنچه را که می‌خواهد انجام نمی‌دهد، هر چه قدرت او بیشتر باشد بدبختی‌اش بیشتر است، نباید فریب ظواهرِ پر طمطراق را بخوریم، بلکه لازم است انسان اندرونی را مد نظر داشته باشیم، و برای فرد ستمکار، کیفر دیدن بهتر از رهایی یافتن است (۵۹۱a). اینکه هر پیشه‌وری به صورت آنچه می‌سازد نظر دارد، و برای این منظور باید از به کاربرندگان آن چیز راهنمایی بخواهد، زیرا خوبی و زیبایی هر مصنوع یا هر چیز دیگری به سودمندی آن بستگی دارد (کتاب دهم ۵۹۱d و ۶۰۲a - ۶۰۱a)، هم در کراتولوس (۳۸۹b، ۳۹۰b) آمده است و هم در هیپاس بزرگ (۲۹۵c-e). نمونه‌های فراوان دیگری را می‌توان نقل کرد، و همین جذب اکثر موضوعاتِ محاوراتِ دیگر افلاطون در جمهوری می‌تواند تا حدودی ضرورتِ اختصارِ بررسی آن موضوعات در این جا را توجیه کند.

پیش از پرداختن به مباحث دیگر، یک نکته را نیز تذکر می‌دهم. می‌گویند اخلاق به عنوان یک مسئله‌ی فلسفی عبارت است از «بررسی منطقی زبان اخلاقیات»، و قواعد تحلیلی‌ای که هیچ ارتباطی با توصیه به شیوه‌ی رفتاری

خاص ندارد؛ استدلال‌های اخلاقی یا سیاسی‌ای که اینگونه توصیه‌ها را مدنظر دارند، از سنخ دیگری هستند و از حوزه‌ی فلسفه بیرون‌اند. شاید فیلسوفی پیدا شود که جدا ساختن جنبه‌های توصیفی جمهوری از جنبه‌های توصیه‌ای آن را - در صورت امکان - برای اهداف خودش مفید تشخیص دهد. اما این کار، صرف نظر از اینکه بسیار مشکل است، به ترسیم چهره‌ی مسخره‌ای از افلاطون منتهی می‌شود. پرسش او «عدالت چیست؟» را فقط از روی تحلیلی از کاربردهای رایج آن نمی‌توان پاسخ گفت. آن سؤال به این معنی هم هست که «اگر قرار است انسان‌ها مفهوم عدالت را به عنوان راهنمایی برای زندگی صحیح به کار برند، چه کار کنیم که برداشت لازم را از آن به دست آورند؟» زیرا عدالت به عقیده‌ی افلاطون صورتی است موجود و ثابت، و گوناگونی و بی‌ثباتی مفاهیم رایج آن فقط نشان می‌دهند که هنوز هیچ کس ذات آن را نفهمیده است. او هرگز نمی‌تواند، مانند ارسطو (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۳b۲۷)، مطالعه‌ی نظری ماهیت فضیلت را با هدف عملی خوب شدن ترکیب دهد.^۵ آموزه‌ی «دانش بودن فضیلت» هنوز هم راهنمای اوست.

۵. انتقاد فیلسوفی چون فلو Flew از این جانشی می‌شود؛ می‌گوید: «اشتباه ویرانگری افلاطون در سرتاسر جمهوری این است که «تمایز بنیادی میان آنچه هست و آنچه باید» را رعایت نمی‌کند. نگاه کنید به مقاله‌ی او در کتاب کارتر *Scept. and Moral. Principles*. شاید افلاطون این خطا را مرتکب شده باشد، زیرا هیوم - که اولین بانی این تمایز است. مدعی است که این اشتباه «در هر نظام اخلاقی‌ای که تاکنون دیده‌ام به چشم می‌خورد (رساله، کتاب سوم، ۳، ص ۱۷۷ ویرایش اوری من). تمایز مشهور هیوم هنوز هم به صورت جدی مطرح است. به عنوان نمونه نگاه کنید به اف. جی. دووینگ، «راه‌های استنتاج «باید» از «است»» (PhQ 1972)، و دو مقاله در *Ethics* 1972: آر. اف. هانفورد، «ضرورت استنتاج «باید» از «است» و جی. او. آلن، «صورت‌بندی مجدد و راه حل مسئله‌ی باید و است». نیز مقایسه کنید با سخن ال. ورسنی در مجله‌ی فلسفه ۱۹۷۱: «چیزی جز «است» نمی‌تواند «باید» را توجیه کند.» (رک: ص ۱۵۷ با یادداشت ۴۰ پایین.)

تاریخ^۶ و تاریخ‌نمایشی. نه تاریخ (یا تاریخ‌های) تالیف این محاوره را با قطعیت می‌توان مشخص کرد و نه تاریخ فرضی آن را. دیدگاه‌های چندی مطرح بوده‌اند. روده Rohde و عده‌ای دیگر معتقد بودند که جمهوری ترکیبی بوده است از لایه‌های زمانی مختلفی که بارها بازنویسی شده‌اند.^۷ سپس این دیدگاه مطرح شد که جمهوری دو ویرایش داشته است که یکی در حدود ۳۹۰ منتشر شده است و دیگری در حدود ۳۷۰. آنچه از مجموع این دیدگاه‌های پیشین باقی مانده این است که کتاب اول محاوره‌ای است اولیه (دوملر اسم تراسوماخوس را بر آن نهاده است) که افلاطون، شاید حدود بیست سال بعد، آن را مقدمه‌ای برای اثر بزرگش قرار داده است. فریدلندر می‌گوید «امروزه معدود کسانی هستند که در مورد این فرض چون و چرا می‌کنند»، در حالی که تیلور آن «تصورناپذیر» می‌خواند، و سی. اچ. کان می‌گوید «بسیار نامحتمل است».^۸ اگرچه این نقادان - برخلاف محققانی چون ریتر و فون آرنیم - همیشه به استدلال‌های سبک شناختی توجه نمی‌کنند، مشکل می‌توان تصور کرد که کتاب اول برای جایی غیر از آنچه اکنون هست تالیف شده باشد. فقط کتاب دهم دارای ویژگی‌هایی است که بر تغییراتی در طرح محاوره دلالت می‌کنند و لبه‌های تیزی دارد که به کلی ساییده نشده‌اند.^۹ تردیدی نیست که تالیف کتابی به وسعت و اندازه‌ی

۶. برای بررسی عمومی دیدگاه‌ها نگاه کنید به:

Diés in Budé ed. cxxii - cxxxiii

7. Cf. E. Grong in *W. Stud.* 37 (1915), 190.

8. Friedl., *Pl.* III, 63f. II, 50-66. Taylor, *PMW* 264, Kahn in *JPh* 1967, 368.

کان برای استدلال مفصل بر ضد این دیدگاه به کی. ورتسکا در *W. Stud.* 1958, 30-45
ارجاع می‌دهد. برای دیدگاه‌های پیشین نگاه کنید به فریدلندر، ۲، ۳۰۵ و بعد، لایزگانگ،
RE 2405. برشمار طرفداران این دیدگاه فیلد (67) *(P. and Contemps.)*، گاوس (I, 2, ch.6)
(Handkomm) و رایبل (11) *(P.'s P.)* را نیز می‌توان افزود.

9. See Nettleship, *Lectures* 355.

جمهوری، زمان طولانی‌ای را به خود اختصاص داده است، اما دیدگاه غالب در عصر حاضر این است که افلاطون در حدود ۳۷۴ از کتابت آن فراغت حاصل کرده است، یعنی مدت‌ها پس از اولین دیدار از سیسیل، و البته، پیش از دومین دیدار. اما همان‌طور که دیپس به طرز معقولی می‌گوید: «همه‌ی این تاریخ‌ها فرضی هستند و بدین‌گونه در نظر آمده‌اند» (بوده Cxxxviii).

درباره‌ی تاریخ نمایشی آن، فقط به دو نکته اشاره خواهم کرد که بر عدم قطعیت آن تأکید می‌کند. اول اینکه، تیلور (PMW 263) ۴۱۱ را به این دلیل رد می‌کند که کفالوس در آن‌جا هنوز زنده است. او عملاً به پلوتارک مجعول، لوسیاس ۸۳۵e، ارجاع می‌دهد. اما خودش از ۴۲۱ طرفداری می‌کند، در حالی که براساس این گواهی احتمالاً تردیدآمیز، کفالوس در ۴۴۳ از دنیا رفته است. دوم آنکه، تیلور و آدام - هر دو - اشاره به برجستگی گلاوکن و آدیماطوس در جنگ مگارا را خاطر نشان می‌کنند، اما تیلور به نقل از توکودیدس ۴، ۷۲، جنگی را که در ۴۲۴ صورت گرفته است انتخاب می‌کند، در حالی که آدام، ضمن نقل قول از دیودوروس سیکولوس ۱۳، ۶۵ می‌گوید، «شاید در ۴۰۹» رخ داده است. هیچ‌یک از آنها به حدس جوت، یعنی ۴۵۶، اشاره نکرده‌اند.^{۱۰}

خوشبختانه، جمهوری را - هر چند که رنگ محیط اخلاقی و سیاسی زمان افلاطون را به خود گرفته است - بدون شناخت دقیق سال یا سال‌های تألیف آن نیز می‌توان فهمید، و همین‌طور، بی‌آنکه بدانیم چه زمانی را برای گفت و گوی

۱۰. اگر تاریخ اولین جشن بندیس Bendideia مشخص بود، البته از روی آن می‌توانستیم به طور قطعی سخن بگوییم، اما تا آن‌جا که من می‌دانم، اظهار نظر تکراری (کسانی چون ناک Knaack در RE, III, 269؛ اشتنگل Stengel در Gr. Kultusalt. 246) مبنی بر وقوع آن «در زمان پریکلس» مبتنی است بر پیش فرضی در خصوص تاریخ نمایشی جمهوری! (آدام گفته است «شاید در ۴۱۰»). حتی استرابون (۱۰، ۱۸) نیز در مورد اجرای جشن بندیس در آتن به افلاطون استناد می‌جوید.

جعلی‌اش در نظر گرفته است - مسئله‌ای که افلاطون به هیچ وجه در همه‌ی موارد به صورت دقیق مشخص نکرده است. به طور کلی، تیلور این احتمال را تقویت کرده است که او غالباً حوالی ۴۲۱ را در نظر داشته است.

صحنه و شخصیت‌ها. مردم آتن - که به گفته‌ی استرابون «نسبت به خدایان نیز مانند هر کس دیگری مهمان‌نواز بودند - هم اکنون جشنی برای بندیس Bendis، ایزدبانوی تراکیه‌ای، به پا کرده‌اند؛ و سقراط همراه با گلاوکن Glaucon، برادر افلاطون، برای تماشای آن به پیرایوس Piraeus رفته است. وقتی آنها می‌خواهند به خانه برگردند، یکی از غلامان پُلِمَارخوس Polemarchus، برادرِ لوسیاسِ سخنور، از پشت سر می‌دود و از آنها می‌خواهد که توقف کنند. آن دو وقتی به عقب برمی‌گردند، دسته‌ی کوچکی را مشاهده می‌کنند که به آنها نزدیک شده‌اند: پُلِمَارخوس، برادرِ دیگر افلاطون، یعنی آدیمانتوس Adeimantus، نیکراتوس Niceratus پسرِ نیکیاس (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۲) و کسانی دیگر. پلِمَارخوس به اصرار از آنها می‌خواهد که برگردند و شام را مهمان او باشند: در آن شب مسابقه‌ی مشعل بازی جالبی در میان سوارکاران برپا خواهد شد، و جشن و سرور در سرتاسر شب برپا خواهد شد. (با توجه به طول گفت و گوی بعدی آنها، بیم آن می‌رود که از این دلخوشی‌ها محروم مانده‌اند.)^{۱۱} وقتی به خانه می‌رسند، با انجمنی از افراد مختلف روبه‌رو می‌شوند، از جمله: کفالوس Cephalus پدر سالخورده‌ی پُلِمَارخوس، ثروتمندی سیراکوسی که در آتن اقامت گزیده بود، تراسوماخوسِ سوفسطایی، خارمانتیدس که از شاگردان

۱۱. برخی‌ها از این جا استنباط کرده‌اند که کتاب اول، در اصل، بخشی از کلّ این اثر نبوده است (فون‌آرنیم، *Jugendd.* 73). اما، آنها وقتی به جست‌وجوی چستی عدالت می‌رسند، از چیزهای کم‌اهمیتی که در شأن *φιλοθεαμονες* مذکور در کتاب پنجم ۴۷۵d است به کلی صرف نظر می‌کنند و به چیزی می‌پردازند که در خورد *φιλοσοφοι* [فیلسوفان] است.

ایسوکراتس بود (آنتی دوسیسیس، ۹۳) و کلیتوفون، نیکراتس، ائوتودموس، و خارمانتیدس هیچ سهمی در گفت و گو ندارند و کلیتوفون فقط در ۳۴۰a-b یک بار گفت و گو را قطع می کند، اگرچه شاید در اثر گوش دادن به گفت و گو بوده است که در برابر سقراط موضع مخالف می گیرد، به عنوان کسی که به طور مداوم از مردم می خواهد که مراقب ارواح شان باشند و عدالت را پیشه سازند، بی آنکه بتواند محتوای واقعی ای به این مفاهیم ببخشد.^{۱۲}

۱۲. نگاه کنید به محاوره‌ی کوچک کلیتوفون. کلیتوفون در ۴۱۰c تهدید می کند که از سقراط اعراض کرده، به سوی تراسوماخوس روی خواهد آورد، همان کسی که عین انتقادهای او را در این جا ۳۳۶c-d مطرح می سازد.

۱

راهیابی به مسئله‌ی اصلی

و طرح آن

(کتاب‌های اول و دوم، ۳۶۷ع)

شرکت کنندگان در جشن مذهبی: کفالوس (۳۳۱d - ۳۲۷). ابتدا با تماشاگرانی روبه‌رو می‌شویم که از جشن و آئینی مذهبی باز می‌گردند، در واقع این کار در شأن معمولی‌ترین افراد است، کسانی که «عاشق دیدنی‌ها و آوازه‌ها هستند». در این میان دعوتی مطرح می‌شود، و میزبان هم فردی است بسیار سالخورده. چه چیز می‌تواند طبیعی‌تر از این باشد که سقراط با او در خصوص سالخوردگی و عواقب خوب و بد آن به گفت و گو نشیند؟ آیا می‌توان گفت ثروت او باعث شده است که بیش از دیگران با گشاده‌رویی به استقبال پیری برود؟ خوب، ثروت دست کم این امتیاز را دارد که او می‌تواند تمام حقوق خدایان و انسان را به خوبی ادا کند و با این خیال راحت به جهان آخرت رهسپار شود که زندگی عادلانه‌ای در پیش گرفته است، کسی را فریب نداده است و حق کسی را غصب نکرده است. بدین ترتیب، بحث اخلاقی، از روی ایمان پیرمرد عادل و نجیبی که هیچ ادعای فلسفی ندارد، آغاز می‌شود. سقراط نمی‌تواند در برابر شروع بحث مقاومت کند.

آیا واقعاً معنای عدالت (یا کردار درست) این است که، فقط راست بگوییم و امانت مردم را به خودشان بازگردانیم؟ آیا اگر یکی از دوستان ما چاقویی را امانت دهد و سپس در حال دیوانگی آن را بازپس ستاند، این تعریف در مورد او نیز صادق است؟^۱

طرد ساده لو حان: پلمارخوس (۳۳۶a-۳۳۱d). پلمارخوس در این جا وارد بحث می‌شود و پیرمرد با ابراز قدردانی از مجلس خارج می‌شود تا به امر قربانی که با مزاج او سازگارتر است سر بزند. آنچه به دنبال این جریان می‌آید نمایشی از تمرین‌های ابتدایی سقراطی‌ای است که در محاورات اولیه با آنها انس گرفته‌ایم. نباید در معانی این سخن [یعنی تمرین‌های سقراطی] وسواس زیادی داشته باشیم. به عقیده‌ی پلمارخوس، عدالت یعنی خدمت کردن به دوستان و زیان رساندن به دشمنان. سقراط در پاسخ او به مقایسه‌ی نسبتاً فرسوده‌ای میان کیفیت اخلاقی و تخته (مهارت تخصصی) می‌پردازد که به حق برخی از نقادان او را آزرده خاطر کرده است (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۷). استدلال‌های او عبارتند از:

(۱) برای ادای حق دوستان و دشمنان، در باب سلامتی، پزشک بیش از همه تواناست؛ و در خصوص سفر دریایی، ناخدا تواناتر از همه است؛ یعنی کاربرد مهارت آنها بیش از عدالت است. به علاوه، عدالت، برخلاف کشاورزی و کفشدوزی، محصول مفیدی به بار نمی‌آورد. پس چگونه به شخص عادل کمک می‌کند؟ پلمارخوس می‌گوید در موضوعات مالی سودمند است. خوب، پول را برای خرید و فروش به کار می‌برند، اما در خرید اسب لازم است بر کسی

۱. سقراط این نکته‌ی جدلی محض را در کتاب چهارم (۴۳۳e)، به حق، نادیده می‌گیرد، آنجا که می‌گوید دادرسان شهر خوب حکم خواهند کرد که هیچ کس نباید اموال دیگران را تصاحب کند، یا از اموال خودش محروم بماند، «زیرا مقتضای عدالت این است».

اعتماد کنیم که در شناخت اسب‌ها خبره است تا بر شخص عادل. (تقریباً باور نکردنی است که پلمارخوس نمی‌گوید اگر اسب‌شناس امین نباشد مهارت او فایده‌ای برای خریدار نخواهد داشت.) عدالت، یا امانت، فقط برای نگه داشتن چیزها سودمند است، یعنی آنگاه که آنها را به کار نمی‌بریم؛ و بنابراین کار زیادی از آن ساخته نیست.

(ب) به طور کلی کسی که بیش‌ترین توانایی را برای کمک کردن دارد، از بیش‌ترین توانایی برای آسیب رساندن نیز برخوردار است. بنابراین اگر شخص عادل در حفظ پول خوب باشد، در دزدیدن آن نیز خوب خواهد بود.

(ج) دشمنان انسان کسانی هستند که او بد می‌پندارد، اما ممکن است او در این مورد اشتباه کرده باشد. در چنین صورتی، عدالت به معنی زیان رساندن به انسان خوب خواهد بود.

(د) حتی اگر تشخیص او درست باشد، زیان رساندن به یک چیز - مثلاً به اسب - این است که موجب شویم آن اسب بد شود. بر همین قیاس، اگر به انسانی بدی کنیم، او باید از حیث فضیلت انسانی بدتر شود، و فضیلت انسانی همان عدالت است، پس باید عدالت او کمتر شود. اما همان‌طور که موسیقیدانان نمی‌توانند به وسیله‌ی هنرشان از مهارت موسیقایی کسی بکاهند (باز هم مقایسه با تخته)، انسان خوب نیز نمی‌تواند به وسیله‌ی خوبی‌اش کسی را بد سازد. بنابراین، یا باید بگوییم او به کسی آسیب نخواهد زد، و یا در تعریف عدالت تجدید نظر کنیم.^۲

برپایه‌ی این اصل که محاوراتی که سقراط در آنها خوب استدلال نکرده است بایستی قبل از وفات او نوشته شده باشند،^۳ لازم است تاریخ این مجادله با

۲. مقایسه کنید با استدلال مشابهی در دفاعیه e-25c، و با ادکینز، *M. and R. 268f.*

۳. رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۶ و بعد (هیپاس کوچک)، و ج ۱۴، صص ۱۱ و بعد (پروتاگوراس).

پلمارخوس را خیلی جلوتر ببریم. به علاوه، کریتیاس در خارمیدس مغالطه‌ی یکسان گرفتنِ تخنه‌ها با فضایل را آشکار کرده است، و پارادوکسِ یکی دانستنِ بهترین درستکار و بهترین دروغگو در هیپاس کوچک با تفصیلِ بیش‌تری آمده است.^۴ اما طرحِ دقیقِ جمهوری به مثابه یک کل، مانع از این است که بگوییم این پاسخ‌های سقراط در کتاب اول، صرفاً تکه‌هایی از اثر اولیه‌ی افلاطون است که او نابجا یافته و رها کرده است. شق دیگر این است که بگوییم او خوانندگانش را از طریق مراحل سیر فکری خودش به اوج می‌رساند: اخلاق شهروند متعارف و نجیب، استدلال سقراطی در خام‌ترین صورت آن، به گونه‌ای که بدون واهمه از قول به توجیه اسباب به وسیله‌ی غایت، مورد عمل قرار می‌گیرد، موضع سوفسطایی و پاسخ سقراط به آن، و سرانجام فلسفه‌ی افلاطونی.^۵

۴. خارمیدس ۱۶۶c-۱۶۵c، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶۸؛ هیپاس کوچک، صص ۳۱۷ و بعد، ۳۲۴.

۵. برای برداشتی دیگر نگاه کنید به جوزف *Joseph. A. and M. Phil. 1-14*. او در مواردی که ظاهر استدلال سقراط درست نیست، می‌گوید، افلاطون می‌خواهد مطلبِ درستی را «به طور غیر مستقیم»، از راه برهان خلف، اثبات کند، شیوه‌ای که در آن «از راه فرض‌های نادرست به نتیجه‌ی باطلی می‌رسند». به عقیده‌ی او بطلان این نتایج برای خود افلاطون روشن بوده است، و او «کشف آن را به عهده‌ی خود ما گذاشته است». اما این توجیه از ناروایی اقامه‌ی آن در برابر پلمارخوس کم نمی‌کند. به نظر می‌آید تصور جوزف این بوده است که یگانه فرض دیگر این است که بگوییم خود افلاطون نیز در دام نیرنگ‌های خودش گرفتار شده است، اما من با صراحت تمام قبول می‌کنم که چنین نبوده است. اینکه انسانِ عادل دزد خوبی نیز خواهد بود - همان‌طور که پیر (Exegesis 138) گفته است، استدلالی در نفی تعریف پلمارخوس محسوب نمی‌شود، زیرا دزدیدن پول ممکن است در راه خدمت به دوستان یا آسیب رساندن به دشمنان صورت بگیرد. (خود سقراط در ۳۸۲c اذعان می‌کند که دروغ گفتن ممکن است در این راه به کار گرفته شود). اما، ناگفته پیداست که سقراط این نکته را مطرح نکرده است و پلمارخوس نیز چنین برداشتی ندارد.

موضع سوفسطایی: تراسوماخوس (۳۵۴c - ۳۳۶b). با ورود تراسوماخوس به میدان بحث، از محیط محاورات اولیه به فضای پروتاگوراس یا گرگیاس وارد می‌شویم، مخاطب سقراط در این جا دوستِ بردبار یا شاگردِ فروتن نیست، بلکه سوفسطایی کارگشته و میدان‌دیده‌ای است که می‌تواند در برابر عدالت قراردادی قد علم کند و حرف خود را با تندخویی پیش ببرد.^۶ استدلال‌های او در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی (۱۶۳-۱۷۸) آمده است،^۷ و بنابراین در این جا می‌توانیم به اختصار، و با تأکید بر پاسخ‌های سقراط، به آنها پردازیم. تراسوماخوس - که با بی‌صبری منتظر بود تا رشته‌ی کلام را به دست گیرد - خشمگینانه می‌گوید عدالت چیزی جز منفعت اقویا نیست؛ منظور از اقویا قدرت حاکمه‌ی کشور است، خواه مردم باشد یا یک فرد مستبد. این قدرت قوانین را به نفع خودش تنظیم می‌کند، و انسانِ عادل همان رعیتی است که باید از آنها پیروی کند. سقراط در پاسخ او می‌گوید:

(ا) ممکن است حاکمان اشتباه بکنند و قوانینی را وضع کنند که به نفع‌شان نباشد. تراسوماخوس قبول می‌کند، ولی می‌گوید آنها در آن صورت از آن جهت که حاکم هستند عمل نکرده‌اند: حاکم از آن جهت که حاکم است اشتباه نمی‌کند (ناروایی این ادعا در ادامه‌ی بحث به خوبی روشن می‌شود).

(ب) هر هنری در جهت منفعت متعلق آن عمل می‌کند، نه برای منفعت صاحبِ هنر؛ فی‌المثل، هنر پزشکی در جهت مصالح تن فعالیت می‌کند. هنر کشورداری نیز از این قاعده بیرون نیست، و چون متعلق آن مردم هستند، پس هدف کشورداری منفعت رساندن به رعایا (مردم) است. تراسوماخوس می‌گوید

۶. درباره‌ی نظر افلاطون درخصوص تراسوماخوس، نگاه کنید به دیدگاه‌های جالبِ اسپارشات در Sparshott U. Tor. Qu. 1957.

۷. و به دنبال آن، و با تفصیل بیش‌تری، توسط جی. بی. مگویر در 1971. *Phron.* نیز نگاه کنید به جوزف، «مواجهه با تراسوماخوس» *A. and M. Phil.* 15-40.

سخن تو مانند این است که بگویم هدف نهایی چوپان نیکی رساندن به گوسفندان است، در حالی که او فقط به قصد خوردن یا فروختن آنها به پرورش‌شان می‌پردازد، و یا فقط مزدش را دریافت می‌کند. سقراط می‌گوید چوپان از آن جهت که چوپان است فقط منفعت گوسفندان را در نظر دارد، نه چیزی دیگر را؛ اهداف دیگر او هر چه باشند، دخلی به هنر چوپان بودن او ندارند، به همان صورت که مزد گرفتن پزشک با این سخن منافات ندارد که هدف فن پزشکی تأمین سلامتی بیمار است.^۸

سقراط پس از آنکه تراسوماخوس را متقاعد می‌کند که عدالت به معنی منفعت حزب حاکم نیست، به ادعای دیگر او روی می‌آورد و می‌خواهد نشان دهد که انسان غیر عادل زندگی بهتری ندارد. تراسوماخوس مقولات اخلاقی را طرد می‌کند، انسان عادل را ساده‌لوح می‌نامد و عدالت را عرف عام یا خوش‌رفتاری (*εὐβουλία*) می‌خواند.

(۱) ^۹ اگر اعضای جامعه‌ای فقط دارای روحیه‌ی اخلاقی آشوب‌طلبی

۸. این توضیح (که در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، به ویژه صص ۱۷۴ و بعد به طور مفصل آمده است) با آنچه آدکینز در *M. and R. pp. 273 ff.* آورده است تفاوت بنیادی دارد؛ او به عقیده‌ی من از مقدمه‌ای که سقراط با استفاده از مثال تراسوماخوس آورده است غفلت می‌ورزد. اینکه حاکم را باید از آن جهت که حاکم است، یعنی به صورت حاکم ایده‌آل، در نظر بگیریم. همچنین او تراسوماخوس را «کالیکلس دوباره رمق یافته» می‌نامد، در حالی که به عقیده‌ی من (ج ۱۰، صص ۱۷۶ و بعد) نظریه‌ی تراسوماخوس «با آنچه کالیکلس می‌گوید تفاوت بنیادی دارد». قضاوت به عهده‌ی خواننده است. (مقاله‌ای نیز در این خصوص از نی. وای. هندرسون *T. Y. Henderson* تحت عنوان «دفاع از تراسوماخوس» در *Am. Ph. Q.* 1970 چاپ شده است.) اسپارشات (1966, 436) *Monist* می‌گوید هدف چوپان بهبود گوسفندان نیست، بلکه او می‌خواهد آنها را بازار پسند سازد، اما سخن او ناشی از خلط واقعیات زمان ما با حقایق یونان باستان است. یونان باستان از مرغ‌های الکتریکی و مزارع صنعتی بی‌خبر بود. سالم‌ترین و «خوشبخت‌ترین» گوسفند به بالاترین قیمت فروش می‌رفت. (پس از نوشتن این یادداشت مشاهده می‌کنم که همین نکته در Penner, *Exegesis* 145 n.12 نیز آمده است.)

باشند، و اهداف خودشان را با توسل به هرگونه زور و فریب در برابر یکدیگر تعقیب کنند، به هیچ هدف مشترکی نمی‌توانند دست بیابند. حتی «دزدها» هم اگر بخواهند به اقدام مشترکی دست بزنند باید «به یکدیگر احترام بگذارند»، بی‌عدالتی حتی در تک تک افراد نیز اثر ویرانگری را از طریق تعارض درونی به وجود می‌آورد.

(ب) هر چیزی کار ویژه‌ای دارد، مثلاً از هر ابزاری و هر عضوی کار خاصی ساخته است. بنابراین هر چیزی فضیلت (آرته‌ی) ویژه‌ای دارد که آن را قادر می‌سازد تا کارش را انجام دهد (فضیلت چاقو تیز بودن است، فضیلت چشم تیزبینی است و قس علیهذا). این حکم در مورد پسوخته‌ی انسان نیز صادق است: کار پسوخته انجام زندگی انسانی است، و آرته‌ای که آن را توانا می‌سازد تا کارش را به بهترین وجه انجام دهد عدالت است. بنابراین انسان عادل است - و نه انسان ظالم - که بهترین زندگی را پیش می‌گیرد و بنابراین به کامیابی و نیکبختی نایل می‌آید.^{۱۱}

← ۹. استدلال اول سقراط - که در این جا نیاوردیم - باز هم مبتنی است بر تمثیل فخره، و با تأکید بر دلالت‌های ضمنی کلماتی مانند سوفوس (کاردان فنی و «دانا») و آگاتون (خوب از نظر اخلاقی، و خوب در هر چیزی) به نتیجه می‌رسد؛ پیش از این با آنگونه استدلال‌ها آشنا شدیم، و خارج از حوزه‌ی زبان و اندیشه‌ی یونانی آن زمان، به آسانی نمی‌توان آنها را بازسازی کرد. کورنفرود آن را در ترجمه‌اش حذف می‌کند اما توضیح روشنی را از آن عرضه می‌دارد. (۳۲).

۱۰. درباره‌ی آرته نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۷۰ و بعد.

۱۱. سقراط از ابهام *εὐ πρᾶξι* (مقایسه کنید با پروتاگوراس، ۳۵۱b؛ همان طور که در جای دیگر درباره‌ی *εὐ πρᾶξι* عمل می‌کند) استفاده می‌کند؛ این عبارت در زبان یونانی معمولی هم به برخورداری از زندگی کامیاب و خوشبخت و حتی زندگی مرفه و پرتجمل اطلاق می‌شده است (اودیسه ۱۷، ۴۲۳، سوفوکلس، فیلوکتس، ۵۰۵) و هم بر زندگی‌ای که از نظر اخلاقی خوب باشد. درباره‌ی استدلال از روی کارکرد، می‌توان از مقاله‌ی طایر Tayer در PQ 1964 یاد کرد.

حالت تکمیل یافته‌ی موضع مخالف: گلاوکن و آدیپاتوس (۳۶۷e) -
 (۳۵۷a). تراسوماخوس بر پایه‌ی مقدماتی استدلال کرده است که در قرن پنجم (و
 همین‌طور در زمان افلاطون) واقعی تلقی می‌شد،^{۱۲} و استدلال‌های سقراط هنوز
 نتوانسته‌اند بینش آنها را دگرگون سازند. هیچ کدام از آن استدلال‌ها تازه نیستند،
 به استثنای اشاره‌ی مختصر به تعارض درونی در ۳۵۲a که پیش‌درآمدی است بر
 تقسیمات روح در کتاب چهارم. او فقط با حرکت اهانت‌آمیز سر به سقراط پاسخ
 می‌دهد. («از رفتارِ روز عید خویش لذت ببر.») اما برادران افلاطون چنین
 نیستند. آنها نیز مانند سقراط از معتقدات غیر اخلاقی معاصران‌شان متنفرند،
 یعنی از اینکه آنها می‌گویند خود قدرت به قدرتمندان حق می‌دهد که غارت
 کنند، بکشند، دیگران را در جهت تأمین منافع خودشان استخدام کنند؛ و اینکه
 هر کس نیرومند گردد و اینگونه از نیروی خویش استفاده کند به بهترین زندگی
 ممکن دست می‌یابد. اما آنها همه روزه با استدلال‌هایی روبه‌رو می‌شوند که
 حتی نیرومندتر از استدلال‌های تراسوماخوس است - تراسوماخوس به عقیده‌ی
 آنها صحنه را خیلی زود ترک گفت - و مایل‌اند پاسخ نهایی را از زبان سقراط
 بشنوند. از این رو آنها به کامل‌ترین و افراطی‌ترین صورت از ظلم جانبداری
 می‌کنند. لازم نیست سخنان آنها را در این جا تکرار کنیم (رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی
 فارسی، صص ۱۷۸-۸۳). حاصل کلام این است که آنها از سقراط می‌خواهند
 اثبات کند که عدالت به همان اندازه که برای نتایج‌اش خوب تلقی می‌شود،
 فی‌نفسه نیز خوب است (۳۵۸a). او باید توضیح دهد که «عدالت و ستم‌پیشگی
 چیستند، و خود هر کدام از آنها با حضورشان در روح انسان چه تأثیری باقی
 می‌گذارند» (۳۵۸b).^{۱۳} سقراط نباید به شهرت بیرونی، یا پاداش و کیفرِ اخروی

۱۲. نگاه کنید به شواهدی که در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۷-۶۳ از توکویدیس نقل کردیم.

۱۳. به طور دقیق‌تر: هر کدام چه «قدرتی» (*δυναμεις*) دارد. ورسنی در *Philos.* 1971 237 ←

متوسل شود، بنابراین فرض ما این است که خدایان و انسان‌ها - هیچ کدام - از عدالتِ عادل و تبهکاریِ ظالم اطلاعی ندارند. فرض می‌کنیم ستمکاران به کامیابی خواهند رسید و مورد احترام مردم خواهند بود، و دادگران (چنانکه غالباً اتفاق می‌افتد) مورد کج‌فهمی و اهانت و شکنجه قرار خواهند گرفت و جان خواهند باخت (این قسمت، سخنانی را به یاد خواننده می‌اندازد که در گرگیاس درباره‌ی خود سقراط گفته می‌شود، ۵۲۱b-d). سقراط باید ثابت کند که حتی در این صورت نیز عدالت، برای انسانی که از آن برخوردار است، بهتر از بی‌عدالتی است، البته برخوردارِ واقعی از عدالت، نه فقط تظاهر به آن.

← *Versenyi* نشان داده است که این برداشت غیر از آن است که عدالت را یک «ارزش بنیادی» تلقی کنیم و؛ «خود آن را غایت بدانیم».

۲

جست‌وجوی عدالت شروع می‌شود:

منشأ و اصول نظم اجتماعی

(دوم، ۳۷۴e-۳۶۸c)

جامعه به مثابه فرد بزرگ شده (۳۶۹c - ۳۶۸b). کاری که برعهده‌ی سقراط می‌گذارند خطیر است. سقراط می‌گوید از آن‌جا که - بنا به اعتراف خود آنها - عدالت به همان صورت که در افراد هست در جامعه‌ها نیز تحقق دارد، شاید راه آسان‌تر این باشد ابتدا آن را در مقیاس بزرگ‌تری بررسی کنند. آیا آنها برای این کار مهم آمادگی دارند که در مخیله‌ی خود شهری^۱ را تصور کنند که در شرف پیدایش است، تا ببینند عدالت در کدام مرحله یا مراحل به آن شهر وارد می‌شود؟ آنها آمادگی خود را اعلام می‌کنند.

۱. بجاست گاه از این کلمه نیز استفاده کنیم تا خاطرنشان کرده باشیم که «جامعه» ای که در این‌جا بررسی می‌کنیم پولیس است، شهر خودمختاری که در حومه‌ی آن کشاورزی صورت می‌گیرد، و دارای چندین هزار نفر جمعیت است؛ و پولتیا - سیاست، دولت - عبارت است از تشکیلات این واحد متراکم. همه‌ی ما از این نکته آگاهیم، ولی شاید به راحتی آن را فراموش کنیم، و درباره‌ی سخنان افلاطون طوری داوری کنیم که گویی به کشور جدیدی مربوط است که جمعیت آن به میلیون‌ها نفر بالغ می‌شود.

طبیعی است این فرض ساده که «عدالت همان‌طور که در فرد هست در جامعه نیز هست» (۳۶۸e)، و ماهیت هر دو نوع عدالت یکی است، مورد انتقاد قرار گرفته است. وجوه تشابه آنها در کتاب چهارم به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته است، اما، بی‌تردید آن مقدار دقیق نیست که انتقادهای فصل بسیار عالی کتاب گروه (Pl. III, xxxiv) را ملغی سازد؛ این فصل را هنوز هم باید خواند. فیلسوفان جدید این نکته‌ی زبانشناختی را نیز اضافه کرده‌اند که یک کلمه ممکن است در زمینه‌های مختلف معانی گوناگونی داشته باشند، فی‌المثل: «تبریز شهر سالمی است» و «محسن انسان سالمی است». ^۲ اما، همان‌طور که کروس و وُزلی در ادامه‌ی سخنان‌شان می‌گویند، این مورد را به ندرت می‌توانیم موشکافی زبانشناختی محض قلمداد کنیم و به یک سو نهمیم، زیرا عقیده‌ی افلاطون به مطالبت دقیق فرد و جامعه، مبنای کل فلسفه‌ی سیاسی اوست. آدام، برای دفاع از افلاطون در برابر گروه (۱، ۹۲) به این استدلال تاریخی متوسل شده است که افلاطون می‌خواست «وحدت میان شهروند و شهر را، که در آن زمان به شدت در حال فرو پاشیدن بود، مستحکم گرداند». تبیین تاریخی بهتری که جکویز Jacques خوب از عهده‌اش برآمده است، این است که «یونانیان اخلاق و سیاست را یک چیزی می‌دانستند، و تمایزی را که ما میان آن

2. Cross and Woosley, *Comm.* 75f.

من در جاهای دیگر تأکید ورزیده‌ام که افلاطون و سقراط از این نکته غافل نبودند که انسان‌ها معانی گوناگونی را برای یک کلمه در نظر می‌گرفتند؛ به عقیده‌ی آنها این کار زیانبار بود. در این مورد نیز تردیدی وجود ندارد که مردم در هر کشوری فقط معنای واحدی را برای کلمه‌ی «دموکراسی» در نظر می‌گرفتند، خوشبختی بیش‌تری بر جهان حاکم می‌گشت. اما این مطلب در آن جا صادق است که مرجع بحث ما یک چیز باشد، مثلاً: «عدالت یعنی اینکه به اندازه‌ی توانایی‌ات تصرف کنی» (کالیکلس) یا «عدالت یعنی اطاعت از قوانین» (آنتیفون). مواردی که معنای کلمه بر پایه‌ی تغییر مرجع سخن عوض می‌شود، از حدود فلسفه‌ی زبانی سقراط و افلاطون خارج است.

دو قابل هستیم، غیر واقعی تلقی می‌کردند. خوبی هر فردی ارتباط تنگاتنگی با خوبی جامعه‌ای داشت که در آن زندگی می‌کرد، زندگی خوب مستلزم جامعه‌ی خوبی بود که خود را در آن نشان دهد و جامعه‌ی خوب موجبات سهولت و امکان زندگی خوب را فراهم می‌آورد.^۲ همین برداشت یونانی است که افلاطون در این‌جا، در قالب «جامعه‌ای زنده» مورد تحلیل منطقی قرار می‌دهد، جامعه‌ای که به عبارت هابز Hobbes «انسانی است غیر طبیعی، هر چند که بسیار تنومندتر و قوی‌تر از انسان طبیعی است، زیرا هدف از تأسیس آن حمایت و دفاع از انسان طبیعی است»؛ عقیده‌ای که بعدها در اروپا پیشرفت‌های قابل توجهی پیدا کرد.^۲

«شهر خوک‌ها» (۳۷۲d - ۳۶۹b). شهر از این‌جا ناشی می‌شود که هیچ انسانی نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند. نیازهای هر انسانی - غذا، مسکن، لباس - بیش‌تر از آن است که خودش بتواند آنها را تأمین کند، از این‌رو تعدادی از آنها در یک جا جمع می‌شوند، تا در انجام کارهای لازم، تشریک مساعی کنند، زیرا پیروی از اصل تقسیم کار بهتر از آن است که هر کسی خودش برای انجام تمام کارها به پا خیزد. طبیعی است که هر کسی برای برخی از کارها استعداد بیش‌تری دارد، و کسب تخصص نیز کفایت افراد را می‌افزاید. علاوه بر تولیدکنندگان، به

3. J. H. Jacques, *Rep. Beginner's Guide* 51.

صفحات آخر اخلاق نیکوماخوس ارسطو (از ۱۱۷۹a۳۳) نمونه‌ی خوبی برای این برداشت است.

۴. گاتری در

Living Heritage 62 f.

گروته توصیفی را که در مقدمه‌ی شهریار هست، در *Pl. III*, 123 نقل کرده است. برای مقایسه‌ای روشن میان جامعه و تن انسان، نگاه کنید به c-d ۴۶۲.

فروشنندگان نیز نیاز خواهیم داشت، زیرا کشاورز نباید از کار خودش غفلت نماید و در بازار به انتظار خریداران بنشیند، و حتی جامعه‌ای کوچک نیز به راحتی نمی‌تواند بدون واردات و صادرات (در برابر آنچه وارد می‌کند) به سر ببرد. بنابراین شهر کوچک ما تشکیل یافته است از کشاورزان، بنایان، دریانوردان، چرم‌کاران، آهنگران و دیگر پیشه‌وران ابزارساز، شبانان، بازرگانان، خرده‌فروشان و کارگران ساده و مزدور. حالا شهر ما کامل شده است.

براساس این توجیه، جامعه فقط از نیازهای مادی و اقتصادی نشأت گرفته است. هیچ اشاره‌ای به جمعیت دوستی طبیعی یا نیاز به تجمع، به عنوان عامل گرد آمدن انسان‌ها، صورت نگرفته است. آنچه افلاطون تا این جا می‌گوید به نظریه‌ی پروتاگوراس شباهت دارد، اگرچه نیازهای ضروری انسان‌ها را پیش از تشکیل تمدن نیز برآورده شده می‌داند، و می‌گوید آنها چون لازم داشتند که در برابر حیوانات درنده از خودشان دفاع کنند، گرد هم آمدند. (پروتاگوراس، ۳۲۲a-b، ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۲۵ و بعد). در این طرح اولیه هیچ اشاره‌ای به هماهنگی و اتحاد روحانی - که افلاطون برای بقای شهر لازم می‌داند - صورت نگرفته است. به علاوه، افلاطون به این فرایند از نظرگاه تاریخی نگریسته است. نظمی که او برقرار می‌سازد، عمدتاً، بافت منطقی دارد. «یعنی او جامعه را دقیقاً به صورتی که هست در نظر می‌گیرد و از آن جا شروع می‌کند که پایین‌ترین نقطه‌ی آن به نظر می‌آید، یعنی از آن بُعد جامعه که تشکلی است برای فراهم کردن برخی نیازهای مادی.»^۵ طراحی بسیار مختصر افلاطون تردیدی در این سخن باقی نمی‌گذارد، به علاوه، به کار بردن زبان دستوری به جای زبان واقعی نیز مشعر بر آن است: هر کسی باید ($\delta\epsilon\iota$) کار خودش را انجام دهد (۳۶۹e)،

5. Nettleship, *Lectures* 69.

نیز برای بقیه‌ی مطالبی که او باید بگوید، نگاه کنید به صص ۷۰-۶۹.

بہتر است ہر کسی بہ کار خودش مشغول باشد (۳۷۰b) لازم خواہیم داشت کہ
... (۳۷۱a).

برای معلوم ساختن اینکہ عدالت و ظلم در کجای این شہر ابتدایی قرار
دارد، ابتدا باید در شیوہی زندگی آنها تأمل کنیم. سقراط تصویر سادہ‌ای از زندگی
آنها را ترسیم می‌کند. آنها دارای غلات و شراب، خانہ و جامہ هستند، با
بچہ‌هایشان بر روی بسترهای طبیعی ترکہ‌های خوشبو آرمیدہ‌اند، قرص‌های
نان و کیک‌های نیکوی درست شدہ از برگ‌های پاکیزہ را می‌خورند، و وقتی بر
حلقہ‌ی شراب نشستند گل آذین بر سر می‌نهند، در ستایش خدایان نغمہ‌سرایی
می‌کنند، و از مجامعت یکدیگر لذت می‌برند. آنها بر پایہی آنچه دارند زندگی
می‌کنند و از فقر و جنگ دوری می‌جویند. سقراط، بہ تشویق گلاوکن،
خورشت‌هایی - نمک، زیتون، پنیر، سبزی - نیز بر سفرہی آنها می‌افزاید، و
کشتزارهایی دارای تاک، انجیر، نخود، لوبیا، و غیرہ برای‌شان در نظر می‌گیرد.
بدین ترتیب، آنها پس از سپری کردن زندگی‌ای سالم و صمیمانہ، بہ سن پیری
می‌رسند و از دنیا رخت برمی‌بندند و ہمین وضع را برای فرزندان‌شان بہ ارث
می‌گذارند.

شہر پر تجمل (۳۷۴e - ۳۷۲d). در این جا بہ اولین مورد از موارد فراوانی
برمی‌خوریم کہ افلاطون استدلال اصلی را با ابتکارهای دقیقی قطع می‌کند.
پیش از آن کہ سقراط بتواند بہ جست‌وجوی جایگاہ عدالت پردازد، گلاوکن
می‌گوید وسایلی کہ او فراہم کردہ است فقط شایستہی شہری است کہ از
خوک‌ها تشکیل شدہ باشد، در آن جا از اسباب راحتی زندگی، از قبیل
نیمکت‌ها، میزهای غذا، خوراک پیشرفته، ہیچ خبری نیست. سقراط می‌گوید
بہ عقیدہ‌ی او «شہر درست و سالم» همان است کہ توصیف کردہ است.^۶ بہ نظر
می‌آید کہ آنها باید از این شہر صرف نظر کنند و بہ بررسی شہر «پر تجملی»

بپردازند که «غرق در زرق و برق هاست». اشکالی در این کار وجود ندارد، زیرا این شهر منشأ عدل و ظلم را در جامعه‌ها به خوبی روشن خواهد ساخت. چنین شهری ناگهان بسیار بزرگ خواهد گشت، زیرا علاوه بر ضروریات زندگی و لذت‌های ساده، به اسباب زندگیِ تجملی، خوردنی‌های لذیذ، آرایشگران، زنان هر جایی، هنرهای زیبا و اشیاء گرانقدری چون طلا و عاج نیز نیاز خواهیم داشت. لازم است برخی‌ها به شکار و ماهیگیری بپردازند، گروه‌هایی نیز به پیکرتراشی، نقاشی، شاعری و رقاصی، هنرهای نمایشی خواهند پرداخت. کسان زیادی هم به للگی، پرستاری، خدمتکاری بانوان، آشپزی و دیگر کارها مشغول خواهند شد. زندگی تجملی آنها نیاز به پزشکان را افزایش خواهد داد. علاوه بر این، وقتی جمعیت و نیازهای این جامعه رو به افزایش است، زمین‌های مزروعی آن کفایت نخواهد کرد، و البته، این وضع در همسایگان آن جامعه نیز وجود خواهد داشت. توسعه طلبی به جنگ خواهد انجامید، بنابراین باید ارتش نیرومندی نیز داشته باشیم، زیرا ما با اصل «یک کار برای یک نفر» موافقت کرده‌ایم؛ دفاع شایسته از کیان جامعه، بیش از هر چیزی به توجه و تمرین مستمر نیاز دارد.

«شهر آرمانی» افلاطون کدام است؟ بقیه‌ی قسمت سیاسی جمهوری به این شهر دوم مربوط می‌شود؛ امروزه همین شهر را «جامعه‌ی آرمانی افلاطون» می‌نامند. اما افلاطون در این جا آن را شهر «تجملی» می‌نامد و عنوان درستی و سلامت را آشکارا از آن سلب می‌کند. موضع واقعی افلاطون چیست؟ تردیدی نیست که سقراط درباره‌ی شهر اول (که خیلی هم ابتدایی نیست، زیرا از فلزات، پول،

← ۶. این سخن سقراط، نظر شگفت‌انگیزِ کروس و وُزلی (Comm. 79) را ابطال می‌کند؛ آنها می‌گویند سقراط به اظهار نظر گلاوکن درباره‌ی اینکه شهر او «شهر خوکان» است، اعتراضی نمی‌کند».

صادرات و خرده‌فروشی برخوردار است) با چنان تمجیدی سخن می‌گوید که توصیف عصر طلایی از سوی امیدکلس و دیگران را به خاطر خواننده می‌اندازد؛ وجه مشترک این دو گیاه‌خواری است و فقدان جنگ. علت انصراف سقراط از این شهر فقط اطاعت از پیشنهاد گلاوکن است، به علاوه‌ی اینکه شاید در جامعه‌ای بیمار بهتر بتوان منشأ عدالت و ظلم - هر دو - را آشکار کرد.^۷ هیچ‌گونه ریشخند صریحی در توصیف سقراط به چشم نمی‌خورد. تا این جا، بی‌هیچ تردیدی می‌شود گفت فقط «شهر واقعی و سالم» است که می‌تواند الگویی آرمانی محسوب شود، اما، هر اندازه که جلوتر می‌رویم، از روشنی این مدعا کاسته می‌شود. سقراط در کتاب چهارم، پس از بیان سازماندهی جامعه‌ی دوم می‌گوید (472e)، «تصور می‌کنم شهر ما، چون به‌طور صحیحی تأسیس شده است،^۸ از کمال خوبی برخوردار است»؛ و در کتاب پنجم (472d) می‌گوید: «ما دقیقاً به تأسیس نمونه‌ای از یک شهر خوب مشغول بوده‌ایم»؛ در این جاست که می‌گوید نباید در انتقاد از یک ایده‌آل نظری، به عدم امکان عملی آن توسل جویم. این سخن عبارت مشهور پایان کتاب نهم را به خاطر می‌آورد که شهر آنها «شاید به عنوان یک الگو در آسمان‌ها تأسیس شده است» (صص ۱۹۹ و بعد، پایین).

این تغییر چگونه رخ داده است؟ جی. پی. مگویر می‌نویسد: افلاطون شهر آرمانی‌اش را «ابتدا با تبدیل جامعه‌ی ابتدایی، به جامعه‌ی «تجملی» تکمیل

۷. برخی‌ها، از جمله اشتراوس در *J. Metaph.* 12 (1958-9), 420f، طوری سخن می‌گویند که گویی خود سقراط یا افلاطون آن جامعه را شهر خوک‌ها نامیده‌اند. از سوی دیگر اچ. نیومان (AJP 1969, 484f.)، با تأکید بر اینکه سقراط بر اصرار گلاوکن آن شهر را رها ساخته است، با استناد به همین نکته، می‌گوید «جامعه‌ی آرمانی» فقط یک «خیر ثانوی است، واقعیتی که حتی حاکمان فیلسوف نیز فقط با تن دادن به گونه‌ای دروغ می‌توانند خدمت کنند، اما معنی *γενναίον ψευδος* بسیار پیچیده است. رک: صص ۲-۵۰، ۶۰-۵۷ پایین.

۸. احتمال این ترجمه صحیح است، نه اینکه مانند لی Lee (برخلاف کورنفورد)، به *εἶπερ γε* معنای شرطی واقعی بدهیم. («اگر درست اندیشیده باشیم...»). مقایسه کنید با 427e7.

می‌کند، تا ارتش را مطرح سازد، و سپس با تبدیل جامعه‌ی تجملی به جامعه‌ی «مهدب»، تا اصل حاکم ویژه‌ای را مطرح سازد که خواهد توانست به کل آن جامعه سامان بخشد.^۹ مگویر نقل قول نمی‌کند، اما شاید به ۳۹۹e نظر داشته است، آن‌جا که سقراط پس از نفی اکید شعر، نمایش و موسیقی، همراه با سوگندِ مطلوبش ادعا می‌کند، «به سگ سوگند، بی‌آنکه خودمان متوجه شویم، شهری را که اندکی پیش، بسیار پر تجمل خواندیم، دوباره پیراسته‌ایم. اجازه دهید پیش‌تر رویم و پیرایش خود را تکمیل کنیم.» البته این پیرایش هرگز تکمیل نمی‌شود، زیرا آنها فی‌المثل هیچ وقت نمی‌توانند جنگ را کنار گذارند. به آسانی نمی‌توان مطرح کردن ارتش را گامی به سوی جامعه‌ی آرمانی دانست، زیرا علتی که برای آن ذکر می‌کنند تعدی‌ای است مبتنی بر حرص و آز. افلاطون می‌گوید: علت جنگ - نتیجه‌اش هر چه باشد - عبارت است از تمایل به مالکیت‌های مادی نامحدود، همان چیزی که مبنای بدترین شرور در شهرهاست، هم شر فردی و هم شر اجتماعی (۳۷۳de). همان‌طور که در فایدون (۶۶c) به صراحت می‌گوید، «هر جنگی برای کسب پول صورت می‌گیرد». اما در «شهر آرمانی» افلاطون، طبقه‌ی نظامی از والاترین منش برخوردار است، شجاعت والا را با نجابت فلسفی آمیخته است، و حاکمان از میان آنها برگزیده می‌شوند. همه‌ی افراد «شهر خوکان» طبقه‌ی سوم را تشکیل می‌دهند، طبقه‌ای که هیچ سهمی در حکومت ندارند. این کار به معنی بازنگری بر روی جامعه‌ی اولیه نیست، زیرا روشن است که حکومت در آن جامعه ضرورتی ندارد. لازم نیست وحدت و هماهنگی را بر چیزی بسیط تحمیل کنیم، بلکه این ضرورت درخصوص چیزهای مرکب مطرح است.

ملاحظه کردیم که افلاطون در کتاب‌های بعدی، از شهری که در کتاب

۹. CJ 1965, 148. ایرانیک از گاتری است.

دوم، به مثابه شهری بسیار پر تجمل و ناسالم، به تأسیس‌اش می‌آغازد، با وصف الگویاد می‌کند. اینکه شهر او در طی این مسیر پالایش دیده است، فقط بخشی از تبیین تلقی می‌شود، زیرا این پالایش ناقص است. افلاطون مبنای خودش را تا حدودی عوض کرده است، او حدّ وسط میان دیدگاه بسیار ساده‌ی سقراط و نگرش بسیار متجددانه و ظریفانه‌ی گلاوکن را انتخاب کرده است.^{۱۰} سقراط شهری را توصیف می‌کند که افراد آن معصوم، صلح‌دوست و صفاجو هستند، به آنچه طبیعت بر آنها ارزانی داشته است خوشنودند، و هرگز از حدود خودشان تخطی نمی‌کنند. اما گلاوکن و افلاطون می‌دانند که اکثر انسان‌ها چنین نیستند. طبیعت بشر پیچیده است، و شهوات و احساسات نیز تا اندازه‌ای در آن تأثیر دارند. شهر آرمانی را یا باید جامعه‌ای از افراد کامل در نظر گرفت و یا بهترین سازمانی که از انسان‌های معمولی تشکیل یافته است. شگفت نیست که ابتدا اولین برداشت به ذهن سقراط خطور می‌کند، زیرا همان‌طور که کورنفورد می‌گوید،^{۱۱} نتیجه‌ی منطقی رسالت او در قبال شهروندانش که در دفاعیه توصیف شده است، همین است. سقراط رسالت خودش را با آتن قرن پنجم وفق داد، اما بی‌تردید آرمان او این بود که کارش را با همین مردم ساده شروع کند، مردمی که از محدودیت‌های‌شان آگاه بودند، و در نتیجه از فضیلت بزرگی سوفروسونه نیز بهره داشتند. بنابراین، به عقیده‌ی من، افلاطون در «شهری که شایسته‌ی خوک‌ها است» به طور موقتی به استادش که هنوز هم مورد احترام و تکریم اوست، باز می‌گردد، در حالی که راه خود او که در کتاب‌های بعدی طی می‌شود، عبارت است از «توجه به طبیعت فردی انسان‌ها به صورتی که مشهود

۱۰. درباره‌ی شخصیت گلاوکن، نگاه کنید به جُوت، ۲، ۹. عقل‌گرایی ساده‌ی سقراط بی‌تردید واقعیت تاریخی دارد؛ برای نمونه‌ای از آن نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۵۲ و بعد.

11. In 'P.'s Commonwealth' *Unwritten Phil.* 58f.

است، و تأسیس نظم اجتماعی‌ای که بتواند بهترین سامان را به آن افراد - به همان صورت که هستند و احتمالاً باقی خواهند ماند - بدهد» (کورنفورد، همان جا). حتی این کار نیز هدف نهایی او را نشان نمی‌دهد؛ هدف او تحلیل شخصیت انسان است و معلوم ساختن اینکه بذرهای عدالت و ظلم، فضیلت و رذیلت، در کجای ارواح افراد انسانی قرار دارند. بنابراین، طبیعی است که اگر می‌خواهند ابتدا آن را در «حروف بزرگ‌تر» جامعه نظاره کنند، باید طبیعت انسان را به گونه‌ای که واقعاً هست، مورد تأمل قرار دهند. این داوری عجولانه را نیز اعلام می‌کنم که آنچه گفته شد روشن نمی‌سازد که آیا افلاطون جمهوری را به عنوان یک سیاست عملی نوشته است یا فقط «نمونه‌ای ترسیم کرده است که در آسمان‌ها قرار دارد». بعدها (صص ۹۵ و بعد) به مطلب خواهیم پرداخت.

گزینش پاسداران

و آموزش و پرورش جوانان

(کتاب دوم ۳۷۴e تا کتاب سوم ۴۱۲a)

(۱) گزینش (۳۷۴e-۳۷۶c)

پیش از این دیدیم که نیروی نظامی (که در این جا به نام «پاسداران» خوانده می‌شوند)، برخلاف مبنای ناپسندی که برای پیدایش آنها مطرح شد، بالاترین طبقه‌ی شهروندان را تشکیل می‌دهند. همچنین توجه به صلاحیت‌هایی که برای سیاستمداران لازم است، روشن می‌سازد که آنها را فقط از میان این طبقه می‌توان انتخاب کرد. آنها چون مدافعان شهر هستند، باید از قدرت و سرعت جسمانی، و از شجاعت والای روحانی برخوردار باشند. کسانی که این خصایص را دارند مستعدّ ستیزه‌جویی و تعدّی هستند. اگر آنها به یکدیگر و به مردم خودشان تعدّی کنند چه؟ اجازه دهید آنها را سگ‌های نگهبان شهر بنامیم، تا با استفاده از مشابه‌های کلبی‌شان بررسی خود را ادامه دهیم. موجوداتی هستند که نسبت برخی‌ها خشن هستند و نسبت به برخی دیگر نجیب‌اند، معیار این رفتار شناخت است؛ زیرا سگ‌ها به هر غریبه‌ای یورش می‌برند اگر چه زیانی از آنها ندیده باشند، و با هر آشنایی رفتار ملایم پیش می‌گیرند، حتی اگر آن آشنا

هیچ محبتی در حق‌شان نکرده باشد. این رفتار سگ‌ها نشانی از مبادی طبیعت فلسفی را با خود دارد،^۱ زیرا فلسفه چیزی جز عشق به دانش و یادگیری نیست، و پاسداران ما نیز اگر بناست که نسبت به همسایگان‌شان رفتار صلح‌آمیزی پیش گیرند، باید از این خصیصه برخوردار باشند. بنابراین پاسدار خوب باید دارای تناسب جسمانی، تعالی روحانی و طبیعت فلسفی باشد.

این فقره دارای غنچه‌ی بسته‌ای است که در ادامه‌ی گفت و گو به تدریج گشوده خواهد شد، آنگاه که اهمیت کامل آن آشکار خواهد گشت. به طور خلاصه می‌توان گفت، منظور افلاطون این است که پاسدار کامل همان انسان کامل است، زیرا شخصیت او بایستی ترکیب متعادلی از چیزهایی باشد که بعدها به تفصیل به عنوان سه انگیزه‌ی اصلی پسوخته توصیف خواهد شد: انگیزه‌ی جسمانی، انگیزه‌ی «روحیه‌ای» (که افلاطون همان اصطلاح، *θυμοειδες*، را برای آن به کار می‌برد، که در توجیه ترکیبی [نحوی] آورده است) و انگیزه عقلانی.

(ب) آموزش و پرورش جوانان (دوم ۳۷۶c تا سوم ۴۱۲a)

این نمونه‌ها را چگونه باید پرورش داد؟ سقراط می‌گوید: این دومین بررسی‌ای است که به آنها «در تأمین هدف کلی پژوهش‌شان» (۳۷۶c)، یعنی کشف چگونگی پیدایش عدل و ظلم در جامعه، یاری خواهد رسانید. آدیمانتوس ابراز امیدواری می‌کند، و سقراط هم به طرز نسبتاً عجیبی می‌گوید (۳۷۶d): «مانند مردمی که به گفتن داستان‌ها (موتوی) مشغول‌اند، در قالب داستان و با فراغت بال، به پرورش این افراد در عالم الفاظ (یعنی فقط در سخن، یعنی به طور تخیلی و نه واقعی) پردازیم.»^۲

۱. امیدوارم خوانندگان، بدون تذکر هم متوجه شوند که افلاطون تا حدودی به طنز سخن می‌گوید.
۲. ترجمه‌ی عبارات یونانی‌ای چون *μυθολογουντες, μυθω*، به زبان جدید آسان نیست، اما، ←

آموزش و پرورشی که آنها مطرح می‌کنند از سنت حاکم بر یونان پیروی می‌کند: به دو بخش جسمانی (گومناستیکه) و فرهنگی (موسیکه) تقسیم می‌شود، و اصلاح بخش اخیر بیش‌ترین توجه را به خودش اختصاص می‌دهد. اصولی که این تعلیم و تربیت بر پایه‌ی آنها استوارند - افلاطون خلاصه‌ای از آنها را در پایان بحث (۴۰۲e - ۴۰۰c) آورده است - دارای تداعی‌هایی در خصوص برخی مفاهیم هستند که ویژه‌ی زبان یونانی است؛ نمونه‌ی آنها کلمه‌ی کالون (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۹۵ و بعد) است: یعنی، تداعی ارزش‌های زیباشناختی - به ویژه کیفیت‌های صوری نسبت به وزن و تقارن، که به عقیده‌ی یونانیان به مجموعه‌ی ترکیب یافته از اجزا وحدت می‌بخشد و رضایت چشم و گوش را جلب می‌کند - با فضیلت اخلاقی. در ملاحظه‌ی پیشنهاد‌های انضمامی صریح افلاطون، ضروری است که این اهداف مقدماتی را مدّ نظر داشته باشیم؛ بنابراین شایسته است که آنها را نقل کنیم.

پس، بدین ترتیب، برتری صورت و محتوای گفتار و بیان و وزن موسیقایی، و خوبی صورت و حرکت، همگی با ... طبیعتی سازگار است که نیکویی شخصیت در آن به طرزی خوب و واقعی تثبیت شده باشد. بنابراین، اگر قرار است جوانان ما وظیفه‌ی خاص خود را در جامعه انجام دهند، باید این کیفیت‌ها را در هر کجا که یافتند نصب‌العین خود قرار دهند. این کیفیت‌ها را در هرگونه کاری می‌توان یافت، از قبیل نقاشی، بافندگی، رنگرزی، معماری، ساختن لوازم خانگی؛ و نیز در ساختمان‌تن انسان و در تمام افعال طبیعت: همه‌ی این‌ها ممکن است از خوبی و برازندگی

← من سعی کرده‌ام تا آن‌جا که ممکن است معنای دقیق آن را بازنمایم.

بهره‌مند باشند، یا بهره‌ای از آن نداشته باشند. و فقدان خوبی و وزن و هماهنگی را می‌توان ناشی از زشتیِ اندیشه و بیان و ناشی از پستی شخصیت دانست؛ در حالی که وجود آنها با فضیلت اخلاقی و خویشتن‌داری‌ای سازگار است که موجب پیدایش‌شان شده است ... باید پیشه‌ورانی را پیدا کنیم که طبیعتاً به سوی چیزهای خوب و دوست‌داشتنی گرایش دارند؛ تا اینکه جوانان ما، با قرار گرفتن در محیطی سالم، از هر آنچه در پیرامون‌شان هست چیزهای خوبی برداشت کنند، و بدین ترتیب مانند نسیمی که سلامتی را از دیار خوشبختی به ارمغان آورد، تأثیر کارهای شریف (کالا) در چشم و گوش آنها از همان اوایل دوران کودکی به طور مستمر باقی می‌ماند، و آنها را بی‌آنکه خودشان بدانند، به سوی همدلی و هماهنگی با زیبایی (کالون) عقل سوق می‌دهد، و مهر عقل بر نهاد آنها نقش می‌بندد. اهمیت زیاد تعلیم و تربیت در شاعری و موسیقی از همین جا ناشی می‌شود: وزن و هماهنگی به سرعت در اعماق روح نفوذ می‌کنند و در آن جا کاملاً استوار می‌گردند، و آن‌گونه خوبی جسمانی و عقلانی را به ارمغان می‌آورند که فقط در کسانی که به طرز صحیحی پرورش یافته‌اند دیده می‌شود.^۳

۳. ۴۰۱a-۴۰۱d، ۴۰۱c-e؛ ترجمه‌ی انگلیسی از کورنفورد. (ایرانیک‌ها از گاتری است.) شاید بهتر باشد به برخی از خوانندگان بگوییم، اگرچه در این جا تصریح نشده است، آموزش حساب و هندسه نیز از کودکی شروع می‌شود (کتاب هفتم، ۵۳۶d-e، ص ۵۲۶ پایین). اما افلاطون در یکی از کتاب‌های بعدی توضیح می‌دهد که این آموزش بیش‌تر برای فضیلت اخلاقی است تا تحصیل دانش. افلاطون آموزش‌های عقلانی محض را برای پاسداران بزرگسالی نگه داشته است که آزمون‌های بیش‌تری را گذرانده‌اند (ص ۱۶۱، پایین).

(i) آموزش و پرورش فرهنگی (دوم ۳۷۶e تا سوم ۴۰۳c)

(α) داستان‌ها (= شاعری) (۳۷۷a-۳۹۸b)

محتوا (α λεκτεον) (۳۷۷a - ۳۹۲c). اولین تعلیم و تربیت کودکان از راه نقل قصه‌هایی صورت می‌گیرد که غالب آنها (در یونان) حاصل طبع شاعران است. افلاطون با مثال‌های فراوانی از هومر و شاعران بعدی نشان می‌دهد که چگونه باید آنها را بپراییم تا بر شخصیت کودکان در این مرحله‌ی حساس زندگی شان تأثیر نیکویی بگذارد. اولاً، خداشناسی آنها ناپسند است. طبیعت خدایان خوب است و نمی‌تواند منشأ شر واقع شود؛ تغییر نیز در آن راه ندارد، زیرا به هر چیزی تغییر کند بدتر از خود آنها خواهد بود، بنابراین تمام داستان‌هایی که کارهای غیر اخلاقی و ظالمانه را به خدایان نسبت می‌دهند، یا آنها را در جامه‌های مبدل به نمایش می‌گذارند، باید کنار گذاشته شوند. همچنین قهرمانان را - که الگوهای شرافت هستند - نباید در حال غرقه شدن در عواطف نامناسبی، چون ترس از مرگ یا گریه یا خنده‌ی افراطی، به نمایش گذاشته شوند.^۴ داستان‌ها باید صداقت، خویش‌داری، شجاعت و پایداری را در روح کودکان تقویت کند، و

۴. نیتله‌شپ می‌گوید اگر قرار است انتقاد افلاطون را ناروا بخوانیم، باید به خاطر آوریم که همشهریان یونانی او چقدر مستعداً خشونت، بی‌بندوباری و خود فراموشی بوده‌اند. آیا این مسئله به تفاوت میان اخلاق قهرمانی و اخلاق دوره‌ی بعد مربوط نیست؟ ما نیز آخیلس را الگوی نیکویی تلقی نمی‌کنیم، آنگاه که هنگام مرگ دوستش اشک می‌ریزد، در گرد و غبار می‌غلطد، خاک بر سر و صورت می‌ریزد و موهایش را می‌کند (ایلیاد، ۲۴، ۱۰ و بعد، ۱۸، ۷-۲۳، افلاطون قسمتی از آن را در ۳۸۸a-b نقل کرده است). ما هومر را به این علت تیرنه نمی‌کنیم که قهرمان‌های او الگوی رفتاری ما نیستند، بلکه می‌خواهیم، برای فهم اعتراض افلاطون، خاطرنشان کنیم که در زمان افلاطون هنوز شاعران را آموزگاران اخلاقی تلقی می‌کردند. (رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ۳۴۰ و بعد). اگر در آن زمان هر بچه‌ای با داستان‌هایی چون عقیم‌سازی کرونوس از سوی اورانوس آشنا می‌شد، می‌توانیم نظر افلاطون را با اعتراض‌هایی مقایسه کنیم که امروزه بر ضد صحنه‌های جنایی یا جنسی سینما و تلویزیون صورت می‌گیرد.

از حرص و خودبینی آنها بکاهد. بخش مربوط به داستان‌ها نیز با این تذکر پایان می‌یابد که هدف اصلی آنها کشف عدالت و بی‌عدالتی است. تا این جا بحث ما فقط محدود بود به حوزه‌ی خدایان، نیمه خدایان و قهرمانان؛ زیرا در اطلاق آن بحث به رفتار انسان است که غریزه‌ی طبیعی ما اجازه نمی‌دهد شاعران بگویند ظلم کارگشاست و از عدل کاری ساخته نیست؛ ولی تا زمانی که نتوانسته‌ایم ماهیت حقیقی ظلم و عدل را برای خودمان روشن سازیم، نمی‌توانیم دست به این کار بزنیم.

صورت (ως λεκτεον) (۳۹۸b-۳۹۲c). افلاطون در این جا دو شیوه‌ی گزارشی و نمایشی - یا تقلیدی - عرضه‌ی داستان را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. این دو روش را می‌توان به هم آمیخت، آن گونه که در هومر می‌بینیم، او داستان را به بیان خودش شرح می‌دهد ولی سخنان هر شخصیت را طوری وانمود می‌کند که گویی خود او سخن می‌گوید. تراژدی و کمدی فقط به صورت نمایش مستقیم (به یونانی میمسیس) عرضه می‌شوند. افلاطون اصلی را که بر پایه‌ی آن با هنرهای تقلیدی (بازیگری، تقلید کردن، مسخره کردن و غیره) مخالف می‌ورزد در ۳۹۵d توضیح می‌دهد: «کارهای تقلیدی، اگر از اوان کودکی به طور پیوسته انجام بگیرند، در حوزه‌ی عادات شخص قرار می‌گیرند و جزوی از شخصیت او می‌گردند - خواه تقلید جسمانی باشد، یا تقلید از صدا و یا تقلید از حالات ذهنی.» هر کسی به چیزی شبیه می‌شود که از آن تقلید می‌کند، یا حتی به تقلیدش تماشا می‌کند.^۵ مهارت در تقلید از کارهای مختلف، با تخصص‌گرایی

۵. درباره‌ی اینکه نقالان یونان و شنوندگان آنها چگونه خودشان را در شخصیت‌ها و حوادث اشعار مستغرق می‌ساختند، نگاه کنید به ایون ۵۲۵b-e (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۶ و بعد). نقال به همان اندازه هنرپیشه بود که تراژدی‌نویس. (باز هم می‌توان تلویزیون را به عنوان مثال ذکر کرد.) در مقابل این موضع می‌توان به ۴۶۶e نگاه کرد که افلاطون در آن جا توصیه می‌کند ->

اکید شهر جدید منافات دارد، و البته کسی که قرار است پاسدار آینده باشد بایستی نه از شخصیت‌های بد تقلید کند و نه از کسانی که به کارهایی غیر از پاسداری مشغول‌اند. موضع افلاطون در خصوص شاعری عمدتاً مبتنی است بر شیوه‌های رایج پرورشی، و بر واکنش خاص یونانی در برابر صحنه‌های نقالی و نمایشی؛ و فهم انگیزه‌های او برای ما آسان نیست. آنچه برای همه‌ی ما جالب است الفاظ چارپلوسانه‌ای است که افلاطون، برخلاف دیگر موارد، درباره‌ی این هنرها به کار می‌برد. اگر بیگانه‌ای که در این کارها مهارت دارد، از این شهر دیدن کند و بخواهد مهارت خودش را به نمایش بگذارد، باید او را، به عنوان کسی که خدمتگزار خداست و لذت شگفت‌انگیزی برای ما به ارمغان می‌آورد، گرامی بداریم و روغن خوشبو بر سرش بمالیم و تاج بر فرقش نهیم (۳۹۸a). و سپس او را به شهری دیگر روانه سازیم، زیرا ننگ داشتن چنین کسی در شهر ما مجاز نیست. افلاطون در کتاب دهم که به این موضوع بازمی‌گردد، تا آن‌جا پیش می‌رود که اعراض از گرایش به شعر را با اقدام عاشقی مقایسه می‌کند که پس از پی بردن به اینکه عشق‌اش سودی به حال او نداشته است، سعی می‌کند در برابر احساساتش مقاومت ورزد (۶۰۷e)؛ به نظر می‌آید که این سخن موقعیت خود او را نشان می‌دهد.

(β) موسیقی (۴۰۰c - ۳۹۸c).^۶ سقراط این قسمت را تحت دو عنوان آهنگ و

← که این کودکان را به میدان‌های جنگ ببرند، تا جریان‌های آن‌جا را به چشم ببینند، به همان صورت که بچه‌های پیشه‌وران، کار پدرشان را ابتدا از طریق تماشای چگونگی انجام آن و شرکت در مقدمات انجام آن یاد می‌گیرند، این‌ها نیز بدین صورت پاسداری را می‌آموزند. تقلید موجب می‌شود که خود شخص نیز به آن صورت درآید. بخش ۴ کتاب مارگارت مید *Margaret Mead, Continuities in Cultural Evolution* (درباره‌ی یادگیری از طریق تلقین، تبلیغ و تشبیه) مطالب خواندنی‌ای در این زمینه دارد.

۶. افلاطون در گرگیاس (۵۰۲c - ۵۰۱e)، موسیقی (نی زدن و چنگ نواختن)، رقاصی‌های ←

وزن بررسی می‌کند؛ خود سقراط در موسیقی دستی ندارد، از این‌رو از گلاوکن می‌خواهد که نام آهنگ‌ها را برشمارد، و پیشنهاد می‌کند درباره‌ی وزن‌های مناسب از دامون^۷ Damon نظرخواهی کنند. نکات مهم این قسمت عبارت است از اعتقاد عمومی یونانیان به تأثیر موسیقی بر شخصیت، و اینکه موسیقی در این‌جا با سخن همراه است - یعنی افلاطون شعر نغمه‌ای را در نظر دارد - و بنابراین، طبیعی است که موسیقی باید با کلام مورد نظر تناسب داشته باشد. محدودیت‌های آهنگ‌ها و وزن‌ها باعث می‌شوند که آلات موسیقی نیز محدود شوند؛ افلاطون فقط سازهایی را مجاز می‌داند که سیم‌های ساده‌تری داشته باشند. سازهایی را که سیم‌های پیچیده دارند، و تمام سازهای بادی (که در مراسم می‌گساری به کار می‌آیند) را باید ممنوع سازیم.^۸

این قسمت با طرد اکید لذات جنسی پایان می‌یابد؛ ویژگی تند و جنون‌آمیز این لذات با انضباط، اعتدال و عقلانیتی که در پاسداران مان سراغ داریم، کاملاً ناسازگار است.^۹

(ii) پرورش جسمانی،

همراه با ضمیمه‌ای درباره‌ی پزشکان و حقوق‌دانان (۴۱۰b-۴۰۳c)

تن سالم نمی‌تواند، به خودی خود، پسوخی سالمی به وجود آورد، اما، پسوخی

← دسته‌جمعی و شعر (عاشقانه یا تراژیک) را نیز همچون سخنوری، با وصف «چاپلوسی» (κολακεια) توصیف می‌کند و محکوم می‌سازد.

۷. درباره‌ی دامون نگاه کنید به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۳ یادداشت ۱.

۸. ام. موتسوپولوس M. Moutsopoulos کتابی در این خصوص تألیف کرده است:

La musique dans L'oeuvre de P.

۹. از سیاق بحث برمی‌آید که منظور افلاطون روابط رایج همجنس‌بازی است. تردیدی نیست که افلاطون نمی‌خواهد پاسداران را از نعمت فرزند محروم سازد، اگرچه مقاربت آنان با زنان، تابع مقررات بسیار سنگینی است (صص ۹۰ و بعد پایین).

خوب موجب بهتر شدن تن خواهد بود. از این رو سقراط فقط اصول کلی را بیان می‌کند و جزئیات را به عهده‌ی کسانی می‌گذارد که تربیت روحی لازم را دیده‌اند. در پایان بحث دوباره بر اهمیت والای پسوخه تأکید می‌کند (c410): منظور از ثنویت آموزش و پرورش - تقسیم آن به دو بخش فرهنگی و جسمانی - واقعاً این نیست که هر دوی روح و تن را پرورش دهیم، بلکه هدف ما فقط پروردن روح است.

مستی^{۱۰} و عیاشی به کلی ممنوع است. رژیم غذایی پاسداران باید ساده باشد، اما نه مانند رژیم غذایی پهلوانان حرفه‌ای که موجب سستی آنها می‌شود و اگر اندک تغییری در آن رخ دهد بیمار می‌شوند. سربازان باید در برابر تغییرات غذا، آب، و شرایط محیطی مقاومت داشته باشند. سادگی معیشت موجب سلامت جسمانی می‌شود، به همان صورت که سادگی آهنگ‌ها و وزن‌های موسیقی انتظام شخصیت را به ارمغان می‌آورد. بی‌بندوباری و فساد اخلاقی دست به دست می‌دهند و وجود قضات دادگاه‌ها و پزشکان جراح را ضروری می‌سازند - این امر نشان‌دهنده آموزش و پرورش ناصحیح است. مایه‌ی ننگ است که بینیم انسان‌ها دست به تبهکاری می‌یازند و برای رهایی از عواقب آن به قانون پناه می‌برند. پزشکی نیز باید برای زخمی‌ها و اقلیت مردم - که به

۱۰. کلمه‌ی *μεθη* (403e) را می‌توان نوشتن یا مست شدن ترجمه کرد. اگر منظور افلاطون پرهیز مطلق از مشروبات باشد، باید بگوییم در قوانین تغییر عقیده داده است؛ در آنجا مجالس می‌گساری را - به شرط اینکه خوب اداره شود - یکی از راه‌های تربیت افراد و آزمایش شخصیت آنها می‌خواند. اما حتی در آن‌جا نیز، در صورتی که حدودی در کار باشد، هرگونه می‌گساری افراطی را بر قاضیان دادگاه‌ها، سربازان در حال خدمت (که همان پاسداران جمهوری هستند) و برخی گروه‌های دیگر، ممنوع می‌سازد (674a-b). البته مترجمان دیگر این محدودیت را فقط به مست شدن محدود کرده‌اند، و این احتمال بسیار نیرومند است، زیرا افلاطون آن را پیش از این نیز (398e) همراه دو نوع دیگر پریشان‌خاطری، یعنی بی‌حالی و بلاهت، نام برد، و در این‌جا نیز همان سخن را به یاد ما می‌اندازد.

بیماری‌های گریزناپذیر مبتلا هستند - در نظر گرفته شود، نه برای کسانی که عادات‌های بدشان باعث شده است که نتوانند عضو سودمندی برای جامعه باشند: پزشک خوب نمی‌خواهد زندگی طولانی بی‌فایده‌ای به بیمارانش ببخشد. بر همین سیاق، کسانی را هم که از نظر اخلاقی علاج‌پذیر نیستند باید به کام مرگ بسپاریم.^{۱۱} سقراط این یادداشت عجیب را نیز اضافه می‌کند که هر چند اگر پزشک در تن خویش بیماری‌ها را تجربه کند بر مهارتش افزوده می‌شود، قاضی یا حقوقدان نمی‌تواند در اثر ارتکاب تبهکاری به تبحر خویش بیفزاید، بلکه فقط باید پا به سن بگذارد، تا نمونه‌های فراوانی از آنها را در دیگران مشاهده کند. بنابراین، اگر پاسداران را نیکو تربیت کنیم، به ندرت با پزشکان سروکار خواهیم داشت و هرگز به قضات نیازمند نخواهیم بود.

جمع‌بندی (۴۱۲a-۴۱۰b)

هدف اصلی این تربیت کلی عبارت است از تحریک عنصر «روحانی» که تفوق در آن را باید نشان طبقه‌ی پاسدار به عنوان یک کل دانست. اما تربیت بدنی را نباید رها ساخت. پاسداران باید شجاع باشند ولی وحشیگری نکنند، دانش دوست باشند ولی از رخوت پرهیز کنند؛ اگر صفات متضاد هماهنگ شوند طبیعتی به وجود می‌آورند که واقعاً متمدن است - بازتاب قابل توجهی (اعم از اینکه آگاهانه باشد یا نه) از توصیف آرمانی منش آتنی از سوی پریکلِس: «عشق به زیبایی بی‌آنکه به افراط انجامد، و عشق به فرهنگ (فیلوسوفیا) بی‌آنکه سستی به بار آورد» (توکودیدس، ۲، ۴۰، ۱).

۱۱. مورفی می‌گوید (Interpr. 29) در بین فضایل افلاطونی محلی برای دلسوزی وجود ندارد. به عقیده‌ی من نزدیک‌ترین صفت به دلسوزی، همان نجابتی است که پاسداران باید در برابر بقیه‌ی مردم پیش گیرند، و افلاطون واژه‌های *πραϊως* و *ημερος* را برای آن به کار می‌برد.

مسایلی چند که ممکن است برای خواننده‌ی این قسمت مطرح شود.

(i) آیا این آموزش و پرورش فقط برای پاسداران در نظر گرفته شده است؟ هوربر (Theme 57-9) به عنوان بخشی از موضع کلی‌اش (که من با آن موافق هستم) مبنی بر اینکه جامعه فقط نوعی نقش کمکی برای بحث عدالت فردی دارد، استدلال می‌کند که

بخش مربوط به تعلیم و تربیت تا حدود زیادی بیان اصول مقدماتی آموزش و پرورش به طور کلی است، نه خلاصه‌ای از تعلیم و تربیت ویژه برای طبقه‌ای خاص در جامعه‌ای ویژه... این فرض که افلاطون خلاصه‌ی تعلیم و تربیت طبقه‌ی پاسدار را بیان می‌کند، بحث او را در جامعه حتی آن مقدار هم بزرگ نمی‌سازد که برای رسیدن به هدف ادعایی‌اش کفایت کند.

اما هیچ تردیدی در قصد افلاطون وجود ندارد. اینکه افراد مورد نظر در آینده پاسدار خواهند شد، نه تنها در آغاز بحث مورد تصریح قرار می‌گیرد، بلکه افلاطون در طول این قسمت بارها آن را تکرار می‌کند.^{۱۲} تردیدی نیست که آن مطالب را باید تا حدودی گسترش داد: افلاطون نمی‌توانست با بی‌تفاوتی نظاره‌گر

۱۲. کلمه‌ی پاسداران دقیقاً ده بار آمده است در: ۳۷۸c، ۳۸۷c، ۳۸۸c، ۳۹۴e، ۳۹۵d، ۳۹۸e، ۴۰۱c، ۴۰۲c، ۴۰۳a، ۴۱۰a؛ و در ۴۰۴a عبارتِ طولانی «قهرمانان نظامی» را آورده است. علاوه بر این، به رفتار آنها در میدان جنگ و تربیت آنها برای جنگ اشاره کرده است (۳۸۶b، ۳۹۶b)، و نیز می‌گوید آنها کسانی هستند که نباید با کارهای تولیدی سروکار داشته باشند (۳۹۶a-b). هوربر درباره‌ی این اشارات چیزی نمی‌گوید. ولاستوس نیز که مدعی است این تعلیم و تربیت (یا به عبارت او «محدودیت‌های روانشناختی») همه‌ی شهروندان را در نظر دارد، در این مورد سکوت کرده است (Plato II, 93). خود افلاطون نیز در این قسمت، دقیق سخن نگفته است.

رشد کودکان پیشه‌وران و کاسبان باشد، در حالی که برداشت‌های نادرست و زیانباری درخصوص خدایان و قهرمانان به آنها القا می‌شود؛ درواقع وظیفه‌ی تربیت آحاد مردم برعهده‌ی پاسداران است.^{۱۳} این استدلال هوربر که افلاطون شاعران و برخی طبقات دیگر را از کل شهر بیرون می‌کند در حالی که اگر او فقط پاسداران آینده را مد نظر داشت، کافی بود فقط حوزه‌هایی را به آنها اختصاص دهد، قانع کننده نیست. حتی پس از آنکه این حوزه‌ها مشخص شوند (که مشخص نشده‌اند) به هیچ وجه قرار نیست که آنها برای همیشه در آنجا بمانند، و درواقع لازمه‌ی برخی از وظایف آنها (مانند آموزش و پرورش و ایجاد نظم) این است که در میان دیگر شهروندان به سر برند - این حکم دست کم درخصوص آنهایی که حکومت را در دست می‌گیرند صادق است؛ و شهری که شاعران و راویان در گوشه و کنار آن به اشاعه‌ی کفریات مشغول باشند ممکن است حتی برای پاسداران نیز محیط زیانباری به حساب آید. فقط می‌توان گفت افلاطون درباره‌ی نیروی یاوه‌پراکنی آنها بیش از اندازه حساسیت به خرج می‌دهد. و تردیدی نیست که پاسداران انواع ممنوع موسیقی را خواهند شنید، بنابراین تخفیف ممنوعیت سازهای بادی و آزاد گذاشتن نی ساده‌ی چوپانی (هوربر، ص ۵۸) به این معنی نیست که افلاطون کل برنامه‌ی آموزشی و پرورشی را برای برای همه‌ی شهروندان طراحی کرده است. هوربر، همچنین در تأیید نظریه‌اش به ۳۸۹b-d استناد می‌جوید، آنجا که افلاطون می‌گوید پاسداران باید جانب حقیقت را کاملاً رعایت کنند. فقط فرمانروایان حق دارند برای حفظ منافع جامعه دروغ بگویند. دروغ گفتن شهروندان دیگر به حاکم، همان اندازه ویرانگر است که یک بیمار درباره‌ی وضع بدن خویش به پزشک

13. 424b-e, *οι επιμεληται της πολεως*.

اشاره به کردار صحیح در دادوستدهای شخصی نشان می‌دهد که افلاطون کل آحاد جامعه را در نظر دارد.

معالجه‌اش دروغ بگوید یا کارکنان کشتی امور مهم دریانوردی را به ناخدای‌شان درست گزارش نکنند. بنابراین اگر حاکمی متوجه شود که «یکی از صاحبان صنایع، پیشگو، پزشک یا درودگر»^{۱۴} دروغ گفته است، او را به کیفر خواهد رسانید. البته حاکمان از میان پاسداران برگزیده خواهند شد، و بنابراین باید آموخته باشند که خودشان درخصوص حقیقت به چه معیارهایی باید پایبند باشند، و با دیگران بر پایه‌ی چه شاخص‌هایی رفتار کنند.

بنابراین، علی‌رغم ملاحظه‌ای که با وجود غفلتِ هوربر، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است، پاسخ این سؤال همان است که به وسیله‌ی فقرات نقل شده در یادداشت ۱۲، ص ۴۷ عرضه می‌شود. آموزش و پرورش در کودکی شروع می‌شود، اما اگر قرار است که آنها^{۱۵} «مردم را براساس استعدادهای متناسب برای دفاع از شهر گلچین کنند»، و کسانی را برگزینند که برای این نوع تربیت‌ها اهلیت دارند (مقایسه کنید با صص ۳۷ و بعد کتاب حاضر)، آیا لازم نیست که این‌گزینه‌ش را به تعویق اندازند تا افراد مورد نظر اندکی بزرگ‌تر شوند؟ متأسفانه افلاطون در این خصوص بیان روشنی ندارد، و پُر مهرترین چیزی که می‌توان گفت این است که او می‌خواهد محیط طبیعی‌تری برای گفت و گوی سقراط فراهم سازد؛ بدین صورت که به او اجازه می‌دهد هر از چند گاهی مطلب تازه‌ای را به خاطر آورد و طرح پیشین‌اش را تعدیل کند. از جمله چیزهای تازه‌ای که بعدها به ذهن سقراط‌خطور خواهد کرد این است که افراد جامعه در آغاز این برنامه فقط کودکانِ زیر ده سال خواهند بود، هر چند در میان آنها حاکمان

۱۴. نقل قولی از هومر، اودیسه، ۱۷، ۳۸۳.

۱۵. به هیچ وجه روشن نیست که «آنها» چه کسانی هستند. سقراط گاهی لفظ «شما» (یعنی گلاوکن و آدیمانتوس) را، به عنوان عاملان سازماندهی، به کار می‌برد، و گاهی کلمه‌ی «ما» را. این مورد هم یکی از اشارات متعددی است که نشان می‌دهد کل طرح بررسی شده چیزی جز نظریه‌پردازی محض نیست (صص ۹۵ و بعد پایین).

فیلسوف [بزرگسالی] نیز خواهند بود تا تعلیم و تربیت‌شان را برعهده گیرند (۵۴۰d-e). آیا، چنانکه برخی‌ها تصور کرده‌اند، افلاطون این همه را به مثابه سیاست عملی مطرح کرده است؟

(ii) نظر افلاطون درباره‌ی حقیقت. اولاً باید بگوییم لازم نیست کلمه‌ی یونانی پستیُدوس (صفت و اسم، «باطل» و «بطلان») را نیز دارای تضمینات زشت «دروغ» یا «دروغ‌گویی» بدانیم. استعمال طبیعی آن را در آغاز بخش مربوط به تعلیم و تربیت ملاحظه می‌کنیم (۳۷۷e): آموزش و پرورش را با گفتن داستان‌ها (موتوی) به کودکان آغاز می‌کنیم؛ این داستان‌ها در حالت کلی پستیُدوس («خیالی» جوت، «افسانه» کورنفورد و لی) هستند، اگرچه حقیقتی نیز دربر دارند. تقاضای خود افلاطون این است که اسطوره‌ها - هر چند آفریده‌ی خیال هستند - بایستی از حقیقتی بنیادین بهره‌مند باشند یعنی شخصیت خدایان یا قهرمان را نادرست عرضه نکنند.

سقراط در ۳۸۲ می‌گوید همه‌ی خدایان و انسان‌ها از «دروغ حقیقی» (یا واقعی) متنفرند، منظور سقراط از این اصطلاح «چیزی پر طمطراق» نیست، بلکه او فقط نادانی یا کج فهمی هر کس نسبت به ذهن خودش را در نظر دارد (برخی از مفسران اصطلاح نمایشی «دروغ در اندرون روح» را به کار برده‌اند). اما، «دروغ زبانی» ممکن است در برخی موارد، مثلاً در برابر دشمن یا حفظ دوستان از کارهای ناروا، سودمند باشد. در این موارد می‌توان آن را به دارو یا طبابت تشبیه کرد؛ افلاطون این تشبیه را در ۳۸۹b به تفصیل آورده است: همان‌طور که فقط پزشک می‌تواند دستورات دارویی اعلام کند، در این‌جا نیز فقط حاکمان فرهیخته می‌توانند، برای صلاح جامعه، به دروغ متوسل شوند. نمونه‌ای از این نوع دروغ را در ادامه‌ی بحث ملاحظه می‌کنیم، آن‌جا که می‌گوید برای اصلاح نژاد انسان‌ها باید ازدواج‌های متعددی به صورت مخفی انجام گیرد.

گاهی حاکمان برای اینکه بتوانند نتایج بهتری بگیرند لازم خواهند دید که «دروغ و فریب‌های فراوانی را ... برای خیر و صلاح جامعه به کار گیرند: گفتیم که این کارها از آن جهت که نوعی طبابت محسوب می‌شوند سودمند هستند»^{۱۶} طبیعی است که این فقرات شگفتی‌های اخلاقی زیادی را برانگیخته است.^{۱۷} جالب‌ترین شرح از آن آلوین گولدنر Alvin Gouldner است؛ او فقط یک جامعه‌شناس است و هیچ انگیزه‌ی یونانی یا افلاطونی ندارد. نقل قول زیر ممکن است خواننده را بر آن دارد که کلّ تفسیر او را بخواند (EP332):

حتی اگر محقق فقط با حقیقت سروکار داشته باشد، باز هم می‌توان دریافت که پیروی از آن در یک زمان خاص ممکن است امکان ندهد که تا آخر بتوان بر آن پایبند بود... اما اگر ارزش‌های دیگری - از قبیل حفظ جان، حفظ پیوند اجتماعی - را بالاتر از راستگویی بدانند، آیا در آن صورت، مانند افلاطون، مجبور نخواهد بود حقایقی را که با این ارزش‌ها منافات دارند بپوشاند، و حتی دروغ‌هایی برای تقویت آنها جعل کند؟ وقتی این محقق مسئولیت حفظ و ابقای نظام اجتماعی را به عهده می‌گیرد، خواه این نظام از قبل موجود بوده باشد یا اکنون برقرار شود، پایبندی او را به حقیقت بایستی محدود و مشروط بدانیم. پس حقیقت را نمی‌توان ارزش مطلقاً به حساب آورد. اما، اگر پژوهشگری به طور مطلق به حقیقت پایبند باشد بایستی پیوندش را با هر

۱۶. کتاب پنجم، ۴۵۹c-d. «دروغ شریف» یا «اسطوره‌ی اصیل» در ۴۱۴b-c مقوله‌ی دیگری است (صص ۵۷ و بعد پایین).

۱۷. برای نمونه‌ای از مخالفت‌های مهم و نیرومند با دیدگاه افلاطون در خصوص حقیقت، رک:

Popper, *OS* vol. 1, esp. p. 50 and ch.8.

جامعه‌ی خاصی محدود سازد یا قطع کند، مسئولیتش را در قبال بهبود آن جامعه محدود یا متنفی سازد، و از سرمایه‌گذاری‌هایش در دیگر مناصب اجتماعی بکاهد یا با آنها کلی تسویه حساب کند.

گولدنر به مشکل جدید فیزیکدانی اشاره می‌کند که تحقیقات علمی‌اش ممکن است موجب پیدایش سلاح‌هایی بشود که جامعه‌ی او را نابود سازد، و امکان تحقیق عملی را از او سلب کند. افلاطون به این معضل اخلاقی توجه زیادی نکرد، و هیچ وقت با محدودیت حقیقت‌خواهی فیلسوف بر اثر قبول مسئولیت مسلم اجتماعی موافقت نکرد. با همین ذهنیت بود که او بعدها (کتاب ششم، ۴۸۵c) می‌گوید، ویژگی فیلسوف حاکم حقیقت‌خواهی^{۱۸} و اکراه او از تن دادن به دروغ است؛ او از دروغ متنفر است و به حقیقت عشق می‌ورزد. در ۴۹۰a دوباره می‌گوید عشق او به حقیقت باعث خواهد شد که از دروغ متنفر شود، او باید «همه جا و در هر حال» به دنبال حقیقت باشد، و در راه حقیقت به هر جا که برسیم هیچ شری دامنگیر ما نخواهد بود. افلاطون در این جا حقیقت‌خواهی صرف فیلسوف، و پرهیز شخصی او از «دروغ واقعی» را مدّ نظر دارد. اما، شگفت نیست که او در عین حال، میان دروغ عقلانی و دروغ زبانی فرق بگذارد، و استفاده‌ی طبابتی از نوع دوم را جایز بداند.

(iii) صور در کتاب سوم؟ عبارات زیر به مبحث صور مربوط هستند.

افلاطون در ۴۰۱b-c می‌گوید، شاعران باید «تصویر منش خوب» را ترویج دهند، از میان پیشه‌وران نیز باید «کسانی» را برگزینیم «که می‌توانند به سوی

۱۸. افلاطون در این جا واژه‌ی *αψευδεια*، یعنی فقدان کامل پستودوس (دروغ)، را به کار برده است؛ تأثیر این واژه بیش‌تر از *αληθεια* (حقیقت) است.

طبیعت (فوسیس) زیبا و خوب رهنمون شوند».

۴۰۲bc. نه ما و نه پاسدارانی که به تربیت‌شان اشتغال داریم، توفیق پرورش نخواهیم یافت، مگر اینکه صورت‌های (ایده) خویشتن‌داری، شجاعت، آزادی، بلند همتی و امثال آنها را، در اندرون نمونه‌های‌شان تشخیص دهیم و روگرفت‌های (ایکونس) آنها را بازشناسیم.»

اهمیت این فقرات در این جاست که به ما نشان می‌دهند افلاطون در بیان نظریه‌ی صور خویش زبان متعارفی را به کار می‌گیرد، و می‌توان این سخنان را به صورت غیر افلاطونی نیز فهم کرد،^{۱۹} به طوری که همیشه به راحتی نمی‌توان تشخیص داد که او در کجا اصطلاح خاص خودش را در نظر دارد و در کجا معنای متعارف را. درباره‌ی فقرات فوق دو احتمال وجود دارد: (۱) سخن افلاطون مربوط است به صورت‌های ثابت و مستقل نظریه‌ی خودش؛ (ب) او لفظ ایدوس را در یکی از معانی رایج آن، از قبیل ویژگی، منش، قسمت یا نوع، به کار می‌برد؛ (ج) همان‌طور که گروه می‌گوید (P.'s Th. 235 n. 3)، «اگر چه خواننده‌ای که با صور افلاطونی آشنا نیست ممکن است از عبارت *σικροσυνης* (ایده‌ی خویشتن‌داری) معنای متعارف انواع فضایل را بفهمد، و «تصویرها» را نیز فقط به معنی افراد آن بگیرد، گلاوکن با این نظریه آشنایی کامل دارد (۴۷۵e)، و هر خواننده‌ای که در وضعیت اوست، می‌فهمند که *μουσικη* (موسیکه‌ی) واقعی بعدها می‌آید و فراموش نمی‌شود. به عقیده‌ی او *αυτων* *EIKOVES* - تصویرهای فضیلت - یعنی همین فضیلت‌هایی که در کردارهای جزئی می‌بینیم.»^{۲۰}

۱۹. افلاطون، بلافاصله پس از عبارت دوم، در ۴۰۲d، واژه‌ی *εἶδος* را به معنی اصلی آن، یعنی «نمود بیرونی»، به کار می‌برد!

۲۰. مقایسه کنید با Solmsen, P.'s Th 74 n.8: «کاملاً بجاست که *εἶδη* را دارای همان معنایی بدانیم که در نظریه‌ی فنی مُثُل دارد، و افلاطون توضیح آن را برای کتاب‌های بعدی نگه داشته ←

کورنفورد طرفدار (۱) است، و این فقرات را در پرتو آموزه‌ی کامل صور تفسیر می‌کند؛ اما آدام از (ب) جانبداری می‌کند.^{۲۱} به نظر او، ما نباید کتاب دوم را در پرتو کتاب هفتم تفسیر کنیم، آن‌جا که در هر حال آموزه‌ی صور را برای فیلسوفان نگه داشته است. «تصویرها» یا «روگرفت‌ها» (ایکونس) نمودهای فضیلت‌ها در شعر یا هنرهای زیبا هستند، بنابراین اگر ایده صور باشند، شعر را باید تقلید مستقیمی از آنها بدانیم؛ و این با کتاب دهم (۵۹۸d - ۵۹۵c) منافات دارد.^{۲۲} بی‌آنکه ضرورتاً از آدام پیروی کرده باشیم، باید بپذیریم که افلاطون نمی‌تواند در این‌جا از صورت‌های فلسفه‌ی خودش سخن بگوید. به عقیده‌ی

← است. در عین حال، این کلمه معنای کاملاً رضایتبخشی برای خواننده‌ی غیر مبتدی دارد.
 ۲۱. کورنفورد، جمهوری ۸۶، آدام، I، ۱۶۸. به عقیده‌ی آدام، تسلر (۲، ۱، ۵۶۰ یادداشت) نیز *εἶδη* را در این‌جا به معنی «مثل» افلاطونی می‌دانست، اما سخن او این است که افلاطون پیش از آنکه کتاب‌های آغازین را بنویسد نظریه‌ی مثل را پرورده بود (در درستی این سخن تردیدی وجود ندارد)، اما در این‌جا اشاره‌ی مشخصی به آن نظریه نمی‌کند «زیرا این‌جا برای چنین کاری مناسب نیست». شایان ذکر است که غالباً لازم است ارجاعات محققان به یکدیگر را با متن اصلی تطبیق کنیم.

۲۲. به نظر می‌رسد کاملاً بجاست که کتاب سوم را در پرتو کتاب دهم تفسیر کنیم. (گروه همین کار را کرده است.) ضعف‌های یادداشت آدام از این‌جا ناشی می‌شوند که عبارت «که در اندرون آن جای گرفته‌اند» را به این معنی می‌گیرد که صورت‌های مورد بحث حلولی هستند نه متعالی (مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹۸ و بعد)، و از قبول معنای طبیعی *τα της σωφροσύνης εἶδη* (انواع یا گونه‌ها) - که فی‌المثل در ۴۲۴c، *καὶνὸν μουσικῆς* *εἶδος* دارا هستند - امتناع می‌ورزد، بی‌آنکه استدلال کند که چرا یک فضیلت نباید در بیش از یک گونه آشکار شود. امکان چنین چیزی، دقیقاً همان عاملی است که موجب شکست مخاطب سقراط در برخی از محاورات اولیه می‌شود؛ وقتی سقراط تعریف کلّ (یا جنس) را از آنها می‌خواهد، در پاسخ او گونه‌ی (یا نوع) خاصی را ذکر می‌کنند. مانند تقسیم *ἀνδρεία* [شجاعت] به جسمانی و اخلاقی (رک: لاجس)؛ *ἀρετή* [فضیلت] به طور کلی در مردان به گونه‌ای است و در زنان به گونه‌ای دیگر، در حاکم یک نمود دارد و در رعیت نمودی دیگر، و در عین حال تعریف واحد کلی‌ای را می‌پذیرد.

من حتی در قصد مضاعف داشتن او نیز، اگرچه ممکن هست، می‌توان تردید کرد. اکثریت بالایی از پاسداران (صرف از شاعران و پیشه‌وران) هیچ وقت به «درک صور» به معنی کامل افلاطونی نایل نخواهند آمد. این فهم هدف اقلیت کاملاً برگزیده‌ای است که پانزده سال تمام را در تمرین‌های سخت ریاضی و دیالکتیکی سپری کرده باشند (c537، e539 و صص 521 و بعد). بحث فعلی افلاطون، مربوط است به کارهایی که شاعران و هنرمندان باید برای تهذیب اخلاقی کودکان کلّ طبقه‌ی پاسدار انجام دهند. آنها نباید منش‌های بد یا زشتی‌ها را به تصویر کشند، بلکه باید بتوانند زیبایی و خوبی را در همه‌ی گونه‌هایش (ایده)، باز شناسند و بازسازی کنند. این زیبایی‌ها و خوبی‌ها باید در آثار آنها منعکس شوند، تا پاسداران جوان به تشخیص آنها خو گیرند. این زبان کاملاً روشن و مفهوم است، و به عقیده‌ی من افلاطون فقط همین فهم را از ما انتظار داشته است. اگر افلاطون جلسه‌ای را درباره‌ی نظریه‌ی صور تشکیل می‌داد، و یکی از شاگردان از او می‌پرسیدند که شاعران یا پیکرترانشان چگونه می‌توانند «زیبایی را تشخیص دهند»، البته پاسخ او این می‌بود که آنها فقط عقیده‌ی درستی درباره‌ی چیزهای زیبای فراوان دارند، و به شناخت زیبایی‌ای که میان همه‌ی آنها مشترک است دست نیافته‌اند. اما در چنین همایشی قرار نداریم، و برای اهداف کنونی ما آنچه گفته است کفایت می‌کند.

(iv) الهیات و مسئله‌ی شر. خدایان یونان مثل اعلا‌ی فضیلت نبودند، و مخصوصاً اگر جامعه یا فردی در برابر آنها عَلم مخالفت می‌افراشت، می‌توانستند به هرگونه جنایتی بر ضد او دست یازند. افلاطون می‌گوید این همه حاصل دروغ‌پردازی‌هایی شاعران است. خدا خوب است - این سخن یکی از اصول موضوعه‌ی افلاطون است - و همه‌ی کارهای آنها خوب و سودمند هستند. «پس خدا^{۲۳}، چون خوب است، نمی‌تواند، برخلاف آنچه اکثر مردم می‌گویند،

منشأ هر چیزی باشد، بلکه در حوزه‌ی امورات انسانی فقط چیزهای معدودی از او نشأت می‌گیرند، زیرا ما بیش‌تر با امورات شر روبه‌رو هستیم تا حوادث خیر. ما باید خوب را به خدا نسبت دهیم، و برای بد منشأ دیگری پیدا کنیم» (۳۷۹b-c). افلاطون در این‌جا مسئله‌ی علل شر را به روشنی پیش می‌کشد. او نمی‌خواهد پاسخ آن را در همین‌جا عرضه کند، ولی لازم است آن وقت که آهنگ فلسفی را بیش‌تر از آهنگ تربیتی به کار می‌گیرد، این سخن او را در نظر داشته باشیم. پس، افلاطون اولاً، وجود شر را انکار نمی‌کند و دست به توجیه آن نمی‌زند، و ثانیاً، علت دیگری، غیر از خدا، برای آن در نظر نمی‌گیرد.^{۲۳}

← ۲۳. یا «خدایان». افلاطون «بی‌آنکه به خشم توحیدگرایان جدید عنایتی بکند» (کورنفورد، جمهوری ۶۶) هم لفظ مفرد را به کار می‌گیرد و هم لفظ جمع را. یحتمل هم این سخن و هم انکار ستیزه‌جویی و کارهای ضد اخلاقی خدایان المپی در میان آشنایان سقراط رایج بوده است. گلاوکن بی‌درنگ تصدیق می‌کند.

۲۴. مسئله‌ی وجود صورت‌های امورات شر را در صص ۱۲۳ و ۱۴۰ و بعد مطرح خواهیم کرد. چنانکه پیش از این گفتیم، افلاطون مسئله‌ی شر را در محاورات بعدی (به ویژه تئایتوس ۱۷۶a و بعد، قوانین، کتاب دهم، و تیمائوس) به صورت کامل‌تری بررسی کرده است، و شایسته است که بحث کامل‌تر را تا تفسیر آنها به تعویق اندازیم.

۴

پاسداران و دستیاران:

اصول حکومت

(سوم ۴۱۲b تا چهارم ۴۲۷c)

وظیفه‌ای که تا این جا برای پاسداران در نظر گرفته‌ایم، دفاع از شهر و حفظ امنیت داخلی آن است؛ اما چون آنها نیکوترین شخصیت‌های شهر هستند، بجاست که حاکمان را از میان آنها برگزینیم. در هر حال، سقراط به طور صریح می‌گوید (۴۱۲b) مطلب بعدی این است که ببینیم کدام یک از آنها حکومت خواهند کرد. آنها باید سالخورده‌تر از دیگران باشند، دانا و توانا باشند، و «ما» را قانع کرده باشند که در تمام عمر منافع شهر را همان منافع خودشان دانسته‌اند. برای این منظور باید پاسداران را از دوران کودکی زیر نظر بگیریم و پایداری آنها را در برابر سختی‌ها، سخنان اقناعی و انگیزه‌های فریبنده‌ی لذت و ترس به محک تجربه بکشیم. باید کسانی که تعادل خود را در برابر این آزمایش‌ها در دوره‌های کودکی، جوانی و بزرگسالی از دست نداده‌اند، زمام امور شهر را در دست گیرند، و در حیات و ممات مورد احترام قرار گیرند. فقط همین افراد را باید پاسدار به معنی کامل کلمه بنامیم (۴۱۴a۶ و b۱)،^۱ و دفاع از کشور در برابر دشمنان خارجی و حفظ وحدت داخلی آن را به آنها بسپاریم، تا اینکه هیچ انگیزه‌ای برای آشوب

داخلی به وجود نیاید. بقیه‌ی افرادی را که تاکنون پاسدار می‌خواندیم بهتر است دستیارانی بنامیم که این حاکمان را در اجرای مقاصدشان یاری می‌رسانند.

افسانه‌ی اصیل. سقراط می‌گوید: حالا وقت آن است که یکی از «دروغ‌های ضروری‌ای» را که پیش‌تر گفتیم به کار گیریم. اگرچه این دروغ کاملاً مرسوم است («چیز تازه‌ای نیست»، ۴۱۴c)، سقراط به طرز قابل فهمی تردید دارد که بتواند دیگران را بر آن معتقد گرداند، اما مایل است اول طبقه‌ی پاسداران و سربازان و سپس دیگر شهروندان را به دو چیز معتقد سازد. اولاً، طبیعت و تعلیم و تربیتی که برای آنها بیان کردیم، رؤیایی بیش نبوده است. درواقع، آنها در اندرون زمین به وجود آمده‌اند و پرورش یافته‌اند، و سلاح‌ها و اموال آنها در آن‌جا آماده شده است، و آنها پس از آنکه به کمال تربیت خویش رسیدند، برای زندگی کردن، به روی زمین فرستاده می‌شوند. به عبارت عملی‌تر، آنها باید سرزمین خودشان را مادر تلقی کنند و در گرامیداشت و حفظ آن کوشا باشند، و دیگر شهروندان را برادران خویش بدانند. ثانیاً، براساس این داستان، اگرچه همه‌ی آنها برادر هستند، «خدایی که سرشت آنها را تعیین کرده است» طلا را در نهاد فرمانروایان قرار داده است، نقره را در نهاد دستیاران، و آهن و بُرنز را در نهاد کشاورزان و پیشه‌وران. بنابراین استعدادهای مختلف آنها فطری هستند و اصولاً پایدار می‌مانند، اما، چون آنها خیلی به یکدیگر نزدیک هستند، ممکن است پدرانی که سرشتی طلایی دارند، فرزندان را با سرشتی نقره‌ای یا برنزی به دنیا آورند، و برعکس. فرمانروایان باید این حقیقت را مدّ نظر قرار دهند، و نقل و انتقالات لازم را در میان طبقات معمول دارند.

← ۱. و این طبقه از این‌جا به بعد، غالباً معنی اصطلاحی‌اش را دارد و با حرف بزرگ آورده می‌شود. افلاطون گاهی نیز کلمه‌ی فرمانروایان (*αρχοντες*) را برای آنها به کار می‌برد. برای معنای *επικουροι* (دستیاران) رک: نیلور، *PMW276*.

این پستودوس [دروغ] (۴۱۴b) که به صورت افسانه آمده است (۴۱۵a) شرطی را که افلاطون برای یک اسطوره‌ی مقبول تعیین کرده است ایفا می‌کند، یعنی، اگرچه زاده‌ی خیال است، حقیقتی را روشن می‌سازد؛ زیرا خود او قبول داشت (و پس از این به صورت مفصل‌تر خواهد آمد) که طبقه‌بندی‌ای که در قالب نمادین فلزات عرضه شده است، طبیعت انسان را نشان می‌دهد و از نظر روانشناختی درست است. همان‌طور که خود سقراط می‌گوید، مفاهیم بنیادین اسطوره ریشه در سنت یونان دارند. از صفت «فنیقی» که او (در ۴۱۴c) می‌آورد چنین برمی‌آید که به داستان کادموس^۲ Cadmus و داستان مردم تیس نظر ویژه‌ای دارد، آنها اعقاب کسانی هستند که در دل زمین متولد می‌شوند، رشد می‌کنند و کاملاً مسلح می‌گردند، و سپس از زمینی که آنها را به دندان ازدها مسلح ساخته است بیرون می‌آیند. اما این عقیده که انسان‌ها دقیقاً از زمین متولد می‌شوند (که گنیس) در ادبیات یونان رایج بوده است، و عقیده‌ی کلی‌تر وحدت منشأ هرگونه حیات را [منشأ بودن زمین برای زندگی] را می‌توان در فلسفه‌ی طبیعی نیز به اندازه‌ی اسطوره ملاحظه کرد.^۳ اگرچه مادوزمین، مانند هر مؤنث دیگری، نیاز به همسر (آسمان خدا) داشت، اشاره به «خدایی که انسان‌ها را سرشته است»،

۲. فرند پادشاه توره Tyre. کهن‌ترین مرجع برای داستان دندان‌های ازدها، زنان فنیقی اثورییدس، ۶۵۷-۷۵، است. مأخذ کهن‌تر دیگری (که پوپر، OS272، نقل کرده است) کاملاً نظری است.

۳. برای جزئیات، رجوع کنید به گاتری، *In the B. chh. 1 and 2*. درباره‌ی استعمال کلمه‌ای که افلاطون در ۴۱۴e۶ و ۴۱۵d۷ آورده است، از سوی آیسخولوس، اثورییدس و دیگران، رک: همان ۲۲ و بعد. البته (همان‌طور که خود سقراط نیز می‌گوید، ۴۱۴c) معمولاً این رخداد را متعلق به گذشته‌ای دور می‌دانند، و از این رو وقتی افلاطون آن را دوباره در سیاستمدار ۲۶۹b می‌آورد، بدون هیچ گونه انگیزه‌ی تبلیغی از آن سخن می‌گوید. افلاطون بعدها (کتاب هشتم، ۵۴۹e) مسئله‌ی فلزات را به چهار نسل متوالی هسیود مرتبط می‌سازد. نیز رک: *Mythes 235f*. Frutiger,

بیش تر به ترکیب اسطوره‌ی زایش با این داستان دارد که پرومتهوس Prometheus یا خدایان دیگر، انسان‌های اولیه را از خاک رس طراحی کردند.^۴ براساس پروتاگوراس (۳۲۰d) افلاطون این جریان در اندرون زمین اتفاق افتاده است. اسطوره‌ی افلاطون حتی مانوس تر از این هاست. این عقیده که کل حیات انسانی به یک مادر، زمین، برمی‌گردد - عقیده‌ای که اصالت یونانی دارد - به صورت منطقی موجب اعتقاد به برادری کلی می‌گردد. اما افلاطون شهروند آتن بود، و مردم آتن به این باور خود می‌بالیدند که فقط آنها دقیقاً بومی زادگاه‌شان هستند، یعنی از خاکی زاده‌اند که بر روی آن زندگی می‌کنند: فقط درباره‌ی مردم یونان می‌توان گفت که نه تنها بومی [آتیکا]، بلکه زاده و پرورده‌ی اویند.^۵ اما، در اواسط قرن پنجم عادت آتنی بر سر گذاشتن جیرجیرک زژین (به عنوان نمادی برای بومی بودن، *In the B. 114 n. 16*) منسوخ شده بود، و عجیب نیست که خود سقراط و گلاوکن - هر دو - در موفقیت تلقین این اسطوره به شهروندان خیالی‌شان تردید دارند، اگرچه گلاوکن آن را بر روی نسل‌های دوم و پس از آن، کارگر می‌داند. بدبینی آنها کاملاً به جا بود، زیرا سقراط نمی‌خواست که پاسداران و فرمانروایان با حکمت کاملی که دارند این داستان را بر دیگران القا کنند، بلکه هدف مهم او این بود که خود آنها [پاسداران] نیز بر این داستان ایمان آورند (۴۱۴c و d). اما این‌ها کسانی هستند که از روی عقل (و دیگر فضیلت) گزینش شده‌اند، و براساس آنچه در کتاب‌های ششم و هفتم آمده است، کسانی هستند

۴. کلمه‌ی *πλαττω* - که در این جا (۴۱۵a۴) آمده است - و مشتقات آن در این گونه داستان‌ها به وفور دیده می‌شود. رک: *In the B. 27f. and 116f. n. 21*.

۵. ایسوکراتس، مدیحه، ۲۴ (مقایسه کنید با عبارت جمهوری ۴۱۴e *μητρος και τρογου* (περι)؛ و نیز خود افلاطون، منکسنوس، ۲۳۷d (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۸۲ و بعد). درباره‌ی بومی بودن محلی و کلی رک: *In the B. 23-6*، و برای این اعتقاد عمومی در قدیم و در دوره‌های اخیر، رک: جانسون در *JHI 1960, 465ff.*

که قرار است فیلسوف گردند و دانش به معنی کامل افلاطونی را به کف آورند؛ این دانش در مقابل عقیده‌ی محض قرار دارد، و عشق آنها به حقیقت اجازه نخواهد داد که به هیچ گونه دروغی تن در دهند. اگر آنها فریب اسطوره را بخورند، بی‌تردید هنوز به مرتبه‌ی مورد نظر نرسیده‌اند، و وقتی هم که به آن حد رسیدند، سقراط بر امید پیشین‌اش به زودباوری آنها اشاره‌ای نمی‌کند. اما این سخن با آهنگ کلی محاوره سازگار است. همان طور که او به حق درباره‌ی یکی از مطالب پیشین گفت (۳۹۴d)، «هنوز نمی‌دانم: باید راهی را در پیش گیریم که استدلال می‌برد».

جابجایی بر پایه‌ی شایستگی. هر دو قسمت اسطوره، ضمیمه‌ی اخلاقی خاصی دارد. اخلاق تمثیل فلزات این است که باید طبقات را کاملاً از یکدیگر ممتاز سازیم و فقط بر پایه‌ی نژاد عمل بکنیم. «اولین و مهم‌ترین دستور خدا» این است که پاسداران درباره‌ی بچه‌های شان بیش از هر چیز دیگری دقیق شوند، و اگر دیدند در سرشت آنها رگه‌هایی از برنز یا آهن دیده می‌شود، بدون هیچ گونه دلسوزی‌ای آنها را به کشاورزی یا پیشه‌وری مشغول سازند؛ و اگر کسانی از بچه‌های طبقات پایین‌تر، رگه‌هایی از نقره یا طلا را بروز دادند، باید آنها را وارد جرگه‌ی دستیاران یا پاسداران گردانند. غالب محققان، این قید مهم را ناچیزی تلقی می‌کنند و می‌گویند افلاطون آن را جدی نگرفته است.^۶ زیرا طراحی لازم را آن برای عملی شدن صورت نداده است و نیز فقط جنبه‌ی نزولی انتقالات را جایز دانسته است نه جنبه‌ی صعودی آن را. شواهد چندی دست کم نشان

۶. تیلور (PMW275)، کورنفورد (P.'s C., U. Phil. 61) یا گروه (P.'s Th. 269) از این دسته نیستند. ارسطو آن را به عنوان یک پیشنهاد جدی مورد انتقاد قرار داد (سیاست ۱۲۶۲b۲۴)، و خود افلاطون نیز در مرور بسیار مختصری که در اوایل تیمایوس دارد، جایی به آن اختصاص داده است. برای بحث بیشتر رک: ۹۲ و بعد پایین.

می‌دهند که او این طرح را فراموش نکرده است.

کتاب چهارم، ۴۲۳c-d. همان‌طور که پیش از این گفتیم، اگر پاسداری فرزندی کفایت داشته باشد، بایستی از این طبقه خارج سازد، و اگر فرزند با استعدادی در طبقات دیگر متولد شود، بایستی به طبقه‌ی پاسداران ارتقا یابد. عقیده‌ای که در ورای این سخن قرار داشت این بود که هر کدام از شهروندان دیگر نیز باید فقط آن کاری را برعهده گیرند که واقعاً از آن آنهاست، و بدین طریق یک‌تن باشند نه بیش‌تر، و در این صورت شهر به عنوان یک کل نیز به وحدت کامل خواهد رسید.

آنها قبول می‌کنند که پاسداران باید بتوانند پیش از پرداختن به آموزش و پرورش کودکان، این اقدام خطیر را عملی سازند.

کتاب پنجم، ۴۶۸a. ترسویمان و کسانی را در جنگ خیانت کرده‌اند، باید به کشاورزی و کارگری مشغول سازند.

درباره‌ی سهولت این اقدام‌ها، نیز باید بگویم، ماها، در دوران اخیر، معمولاً فراموش می‌کنیم که دولت - شهر افلاطون واحد بسیار کوچکی را تشکیل می‌داد و این کارها به راحتی در آن امکان‌پذیر بود. اگر فقدان طرح تفصیلی بر عدم جدیت افلاطون دلالت کند، در آن صورت مثال‌های موجود در کتاب هوربر، موضوع بحث جمهوری، بخش ۲، (و البته غیر از این‌ها هم مثال‌هایی وجود دارد) کافی است که بگویم هیچ کدام از پیشنهادها‌ی سیاسی افلاطون در جمهوری به طور جدی عرضه نشده‌اند؛ و من (مانند هوربر) با این سخن موافق هستم، و منظور از عدم جدیت افلاطون، دست کم، این است که او می‌خواست پرتو نورانی‌تر را بر طبیعت انسانی و اصول اخلاقی بیافکند، و نمی‌خواست

جامعه‌ی خیالی‌اش را جامعه‌ی عمل‌پوشاند.

در تأیید اینکه افلاطون بعدها این شرط را عملاً به هم زده است، می‌توان به فقرات زیر استناد جست:^۷

کتاب چهارم، ۴۳۴a-b. (سقراط هم اکنون گفته است اگر کارکنان مشاغل مختلف در محدوده‌ی طبقه‌ی خودشان ابزارهای کارشان را عوض کنند و بر کارهای یکدیگر دست درازی کنند، یا یک تن بخواهد تصدی دو شغل را برعهده گیرد، آسیب بزرگی متوجه شهر نمی‌شود.)

اما کسی که از طبیعت (فوسی) کارگری یا یکی دیگر از مشاغل برخوردارد، بر اثر ثروت یا طرفداری عامه یا زور بازو و امثال آن مغرور شود و هوس گروه^۸ نظامی را در سر پیوراند، یا یکی از سربازان بر طبقه‌ی پاسداران راه یابد، این افراد در ابزارها و امتیازات یکدیگر شرکت جویند، یا آنگاه که یک تن بخواهد همه‌ی این کارها را به طور همزمان انجام دهد، امیدوارم تو هم بپذیری که این جابجایی‌ها و دخالت‌ها جامعه را به تباهی خواهد کشید.

۷. پوپر (OS 141) و بنسون (در Lectures 135 n.1) برای کتاب هشتم ۷-۵۴۶؛ و پوپر (n. 31) 225) برای کتاب چهارم ۴۳۴b.

۸. ایدوس، البته نه معنای کامل افلاطونی واقعیتهایی که در بیرون از جزییات قرار دارد؛ اما از این جا نیز می‌فهمیم که از نظر افلاطون، سرباز بودن یا پاسدار بودن یعنی داشتن منشی ثابت و قابل تعریف. تعلق به یک طبقه ربطی به نسب افراد ندارد. برازندگی طبیعی در ۴۴۳c نیز لازم می‌شمارد،

το τον μεν σκυτοτομικον φυσει ορθως εχειν σκυτοτομειν.

کتاب هشتم، ۵۴۷a - ۵۴۶a. افلاطون در این جا چگونگی پیدایش زوال (که هر چیز مخلوقی را گریزی از آن نیست) را در دولت - شهرش توضیح می دهد. این زوال نتیجه‌ی اشتباه در زاد و ولد است. پاسداران زمان‌ها و طرفین وصلت را تحت نظر می گیرند (کتاب چهارم، صص ۵۰ و بعد، و صص ۹۲ و بعد پایین) و دوره‌های خاصی هستند که روح و تن در آنها بهترین آمادگی را برای تولید مثل دارند. این دوره‌ها قابل محاسبه هستند، اما خردمندترین پاسداران نیز ممکن است به اقتضای طبیعت بشری‌شان در محاسبه‌ی آنها اشتباه کنند،^۹ این اشتباه باعث خواهد شد که فرزندان کم استعدادی به دنیا بیایند، و این افراد وقتی حکومت را در دست گرفتند و به تربیت شهروندان مشغول شدند، نخواهند توانست دقت نظر لازم را اعمال کنند. و سرانجام نسلی پیدا خواهد شد که فاقد استعداد پاسدار واقعی برای داوری در خصوص سرشت واقعی افراد خواهد بود، و ترکیب آلیاژهای پایین تری به وجود خواهد آورد که بذرهای اختلاف و کشمکش را در خود نهفته خواهد داشت.

نمی دانم چگونه قسمت اول این فقره را دال بر انصراف از پیشنهاد جابجایی می دانند. افلاطون در آن جا تأکید می کند که افراد طبقات را باید براساس استعداد طبیعی (فوسیس) تقسیم کرد، و از این سخن بیش از پیش لازم می آید که برنامه‌ای داشته باشیم تا هر کودکی که در طبقه‌ای متولد می شود ولی استعدادهای طبقه‌ای دیگر را دارد، بتواند استعدادش را بروز دهد و بر طبقه‌اش راه یابد. تردیدی نیست که افلاطون انتقال موروثی منش و هوشمندی را قبول داشت: ازدواج طبقات مختلف با یکدیگر ممنوع است و وصلت‌های خود پاسداران نیز تابع ضوابط دقیقی خواهد بود.^{۱۰} حتی در این صورت نیز به طور مطلق نمی توان

۹. آنها چون انسان هستند، بایستی به همان اندازه که بر عقل اعتماد می کنند، بر ادراک‌های حسی خطاپذیر نیز تکیه کنند (۱-۵۴۶b۲)

۱۰. افلاطون در ۴۵۹b اذعان کرده است که حتی در میان پاسداران نیز استعداد و لیاقت برخی‌ها ←

تضمین کرد که بچه‌ها شبیه والدین‌شان خواهند بود، و با توجه به نتایج شوم طبقه‌بندی نامناسب در جامعه، کاملاً ضروری است که برنامه‌ای برای جابجایی افراد در بین طبقات داشته باشیم. فلزات منش‌ها را از هم جدا می‌کنند، نه نسب‌ها را. اگرچه نقشه‌های افلاطون برای زاد و ولد انسان‌ها مرزی را مشخص می‌کند، درجه‌بندی براساس توانایی با طبقه‌بندی ثابت موروثی فرق دارد. اگر آموزش و پرورش جامع و نفوذپذیری در جامعه‌ی افلاطون وجود نداشت، باز هم شاهد زاده‌ی کودن نمی‌توانست تخت شاهی را براساس حق وراثت تصاحب کند.

عبارت دوم نیز جابجایی‌ها را انکار نمی‌کند. افلاطون در آن عبارت از ضرورت توانایی فرمانروا بر آزمایش‌ها و کشف (δοκιμαζειν) فلز نهادین شهروندان سخن می‌گوید، در حالی که اگر مبنای طبقه‌بندی وراثت بود، چنین ضرورتی وجود نداشت. همان‌طور که افلاطون گفته است، معمولاً، بی‌کفایتی‌ها نادر خواهند بود، و پاسداران تیزبین این موارد نادر را اصلاح خواهند کرد. اما در این جا مسئله به گونه‌ی دیگری است. من عبارت d-546c را فقط به این معنی می‌توانم بخوانم که مراسم ازدواج در مواقع نادرستی برپا شده است،^{۱۱} و در نتیجه اغتشاشی به وجود آمده است که حتی فرمانروایان نیز از جبران آن ناتوانند.

و سرانجام، دلیل فساد جامعه این قانون کلی است که هر آنچه جاودانی نیست، و در این جهان متغیر آغازی دارد، به ناچار پایانی نیز خواهد داشت. آنچه در این عبارت آمده است چیزی جز تطبیق قانون کلی مذکور بر این مورد خاص

← بیش‌تر از دیگران است. فرمانروایان (αρχοντες) بخشی از بهترین افراد در بین کهنسال‌ترین پاسداران هستند که به نوبت حکومت را در دست خواهند گرفت (کتاب هفتم، 540b).
۱۱. وصلت‌ها در مواقع مشخصی مجاز هستند و در آن مواقع مراسم مذهبی خاصی برای همین منظور برپا خواهد شد (459e).

نیست. (مقایسه کنید با ص ۱۷۶ با یادداشت ۲ پایین.)

زندگی پاسداران. ساختار سه طبقه‌ی جامعه حالا برقرار شده است؛ افلاطون درباره‌ی پایین‌ترین طبقه تفصیل زیادی نمی‌دهد.^{۱۲} وظایف نظامی و اداری افراد دیگر هنوز هم مورد توجه است. ابتدا باید آنها را مسلح بکنیم، سپس وقتی، به دنبال فرمانروایان، به جایگاه مناسبی در شهر رسیدند، بایستی محلی برای زندگی آنها معین کرد که «اردوگاه» (στρατοπεδον) نامیده می‌شود، این محل باید بهترین نقطه برای دفاع در برابر یورش دشمن و زیر نظر گرفتن قانون‌شکنی‌های داخلی بوده باشد.^{۱۳} اما آنها باید، همچون سگ‌های گله، به همان اندازه که در برابر گرگ‌های بیرونی تند و خشن هستند، در برابر رمی‌های خودشان اصالت و نجابت داشته باشند. برای اطمینان از این کار، باید آموزش و پرورش آنها را به

۱۲. شاید کسانی که نگرش تاریخی دارند علاقمند به شنیدن این نکته باشند که اصل تقسیم شغلی جامعه به سه قسمت ریشه در نظامی دارد که در میان همه ملت‌های هندواروپایی رایج بوده و در بین موکناییان Mycenaean نیز ادامه داشته است؛ و بدین ترتیب این ادعای پوپر را (OS 40) موجه بدانند که «افلاطون نمونه‌ای از شهرهای گذشته را تأسیس می‌کند». دومزیل (Dumézil 'Jupiter, Mars, Quirinus', NRE 1942) می‌گوید همه‌ی ملت‌هایی که ریشه‌ی هندواروپایی دارند به سه طبقه‌ی پادشاهان روحانی، جنگجویان و کشاورزان تقسیم می‌شوند، و اضافه می‌کند: «آیا اگر کهن‌ترین سنت‌های دوری‌ها و ایونی‌ها خاطره‌ی یک تقسیم‌بندی کارکردی جامعه‌ی سه طبقه‌ای را حفظ می‌کردند، شهر ایده‌آل افلاطون مفهوم کاملاً قطعی جامعه‌ی هندواروپایی را به یاد نمی‌آورد؟» پالمِر در *Hist. today* 1957, 371 می‌گوید: جامعه‌ی موکنایی به سه دسته تقسیم می‌شد: «روحانیان و سربازان که دموسی از پیشه‌وران پشتیبان آنها بودند». (نیلسون در ضمیمه‌ی *Culte, Mythes etc.*: به عقیده‌ی من قبایل ایونی در اصل به طبقات شغلی تقسیم می‌شدند؛ اما به چهار طبقه نه به سه طبقه.) با اطمینان خاطر می‌توان گفت که ضمیر خودآگاه افلاطون از این نظام‌هایی خبر بوده است.

۱۳. فقط بر پایه‌ی این قسمت است که پوپر در وصف جامعه‌ی افلاطون می‌گوید: «احاطه بر جمعیتی شهرنشین از سوی اردوگاه جنگی نیرومند» (OS 50).

نیکوترین وجه انجام دهیم، اما، برای نفی هرگونه وسوسه‌ی احتمالی‌ای باید زندگی آنها را به گونه‌ای تنظیم کرد که: هیچ اندوخته‌ای به استثنای ضروریات زندگی نداشته باشند؛ رفت و آمد در بین خانه‌های آنها آزاد باشد؛ مردم جیره‌های غذایی آنها را (آن مقدار که برای زندگی نظامی کفایت می‌کند) در اختیارشان قرار می‌دهند و آنها به صورت دسته‌جمعی از آن غذا استفاده می‌کنند. در بین شهروندان، فقط این گروه نباید دست به طلا و نقره بزنند، خواه به صورت زیورآلات باشد، یا جام‌های شراب، یا هر نوع دیگر. هرگونه مالکیت خصوصی - زمین، خانه یا پول - آنها را به صورت کشاورز یا بازرگان درمی‌آورد، تخم بدبینی و دشمنی را میان آنها و شهروندان می‌کارد، و آنها را بیش‌تر به اندیشه‌ی امنیت داخلی مشغول می‌دارد تا خیالِ دفاع بیرونی.

آدیمانتوس، در این جا زبان به انتقاد می‌گشاید: در این جامعه خود پاسداران از هیچ خوشبختی‌ای بهره‌مند نخواهند شد. این حاکمان به جای اینکه همچون پادشاهان دیگر از اموال و املاک و زر و سیم برخوردار شوند، زندگی‌ای در پیش می‌گیرند که در خوردِ سربازان مزدور است. سقراط بی‌آنکه آشفته شود می‌گوید «آنها برخلاف سربازان مزدور، حتی مزد نیز دریافت نمی‌دارند». اولاً، شگفت نیست که آنها در عین حال خوشبخت بوده باشند،^{۱۴} ثانیاً، آنها درصدِ تأمین نیکبختی طبقه‌ای خاص نیستند، بلکه می‌خواهند تا حدّ امکان خوشبختی همه‌ی شهر را فراهم سازند، زیرا امیدوارند که در چنین شهری بتوانند ماهیت عدالت را کشف کنند - باز هم ملاحظه می‌کنیم که افلاطون هدف اصلی‌ای را که شهر را برای رسیدن به آن تأسیس می‌کند، فراموش نکرده است.^{۱۵} بنابراین

۱۴. در واقع او قبول می‌کند که آنها نیکبخت هستند. رک: کتاب پنجم ۴۶۶b-۴۶۵d.

۱۵. مقایسه کنید با ص ۸ و یادداشت ۲ بالا. چند نکته‌ی اخیر، به ویژه یادآوری ۳۷۵c و بعد، (لزوم ترکیب نجابت با خشونت)، از شدت احساسی که پوپر در یادداشت ۳۷ صفحه‌ی پیش به وجود آورد می‌کاهد.

پاسداران آنها نباید توده‌ای از خوشگذرانان بی‌بند و بار باشند، بلکه باید پاسدارانی باشند واقعی، و کوچک‌ترین آسیبی از سوی آنها متوجه جامعه نشود.

طبقه‌ی سوم: جامعه و جنگ. طبقه‌ی سوم شامل تمام کسانی - کارگران، کشاورزان، دکانداران، صرافان و غیره - است که می‌توانند اموال شخصی داشته باشند، اما در این مورد نیز پاسداران باید از افراط در ثروت و فقر جلوگیری کنند؛ از این دو «اولی موجب تجمل‌گرایی و تنبلی می‌شود و دومی سبب فرومایگی و تولیدات کم ارزش می‌گردد، و هر دو آثار ویرانگری به بار می‌آورند» (۴۲۲a). آدیمانتوس باز هم سخن سقراط را قطع می‌کند. اگر ثروت جامعه تا این اندازه محدود باشد، چگونه می‌تواند در برابر دشمن ثروتمند و نیرومندی مقاومت کند؟ خوب، اولاً، معدودی از سربازان نیرومند و کارکشته به راحتی می‌توانند با انبوهی از انسان‌های ثروتمند و تن‌پرور مقابله کنند. ثانیاً، اگر دو شهر به ما یورش آورند، و ما به یکی از آنها بگوییم: «اگر به سپاه ملحق شوید، همه‌ی غنایم از آن شما خواهد بود، زیرا ما مجاز نیستیم سیم و زر در اختیار داشته باشیم»، آنها با کمال میل از ما جانبداری خواهند کرد. اما خطرناک نیست که به یک کشور اجازه دهیم ثروت همه‌ی کشورهای دیگر را تصاحب کند؟ نه خیر، زیرا چنین کشوری حالا دیگر یک کشور نیست، بلکه دست کم دو کشور است: ثروتمندان و مسکینان در این کشور، دشمن یکدیگر خواهند بود.^{۱۶} پاسداران ما باید مراقب باشند تا شهر آن مقدار بزرگ نشود که لطمه‌ای بر یگانگی آن وارد شود.

وحدت جامعه.^{۱۷} تصور بسیاری از پژوهشگران این است که تحقیر مفهوم «دو

۱۶. این موضوع در توصیف جامعه‌ی الیگارش‌ی دوباره مطرح خواهد شد، ص ۱۸۰ پایین.

۱۷. افلاطون در کتاب پنجم، ۴۶۲a و بعد، با تفصیل بیش‌تری سخن خواهد گفت (ص ۹۲ ←

ملت» از سوی افلاطون با نظریه‌ی خود او کاملاً منافات دارد؛ زیرا افلاطون می‌گوید یگانه راه ایجاد روحیه‌ی هماهنگی و یکپارچگی در کشور، تقسیم قاطع افراد آن به سه طبقه است. اما این طبقات نه بر پایه‌ی ثروت استوارند و نه بر پایه‌ی وراثت؛ بلکه از این اعتقاد او (که به زودی توضیح خواهد داد) نشأت می‌گیرند که انسان‌ها به طور طبیعی به سه دسته‌ی روانشناختی تقسیم می‌شوند، و هر طبقه‌ای با یکی از آنها مطابقت دارد. «کیفیت‌هایی (یا انواع، ایده) در جامعه هستند که بایستی در هر کدام از ماها نیز وجود داشته باشند. در غیر آن صورت از کجا می‌توانند به وجود آیند؟» (۴۳۵e). هر دسته‌ای به آن شغلی رضا می‌دهد که استعدادش را دارد، یکی به تجارت یا پیشه‌وری یا امورات مادی، دیگری به زندگی نظامی.^{۱۸} تنها طبقه‌ای که ممکن است به کارشان علاقه‌ای نداشته باشند پاسداران هستند، آنها باید به نوبت از لذت‌های فلسفه دل برگزند و وظیفه‌ی نامطلوب حکومت را برعهده گیرند، و افلاطون باید از خودش در برابر تهمت ستم روا داشتن در حق آنان دفاع کند (کتاب هفتم، ۵۲۱b-۵۱۹d)، زیرا «کسانی که قدرت را در دست می‌گیرند نباید به آن علاقمند باشند». اما، از آنجا که این افراد ابتدا از طریق دسته‌ای از آزمایش‌های سخت برگزیده شده‌اند، و سپس به خوبی تربیت یافته‌اند و به درک صورت‌های اخلاقی نایل آمده‌اند، ضرورت موجود را احساس خواهند کرد و بر آن گردن خواهند نهاد.

در این جا بیم نقشه‌های یک هیولای دیکتاتور آن مقدار موجود نیست که

← پایین).

۱۸. این نکته را هیچ کس به اندازه‌ی کورنفورد در *U. Phil.* 61f. نپرورده است، فی‌المثل (ص ۶۲): «اگر این سخن درست باشد که می‌توان انسان‌ها را براساس گوناگونی‌های طبیعی انگیزه‌ی اصلی آنها طبقه‌بندی کرد، و اگر جامعه بتواند از این حقیقت طبیعی برخوردار شود، این امکان فراهم خواهد شد که هر کدام از افراد طبقات مختلف جامعه، بدون رقابت و تعارض، به دنبال چیزی رود که مورد رضایتش است.»

واهمه‌ی رؤیاهای یک نظریه‌پرداز غیر عمل‌گرا. آیا می‌توان بر پیدایش جامعه‌ای امیدوار بود که در آن حرصِ محض در یک تاجر بزرگ همیشه آن مقدار بر غریزه‌ی قدرت‌طلبی‌اش غالب باشد^{۱۹} که فقط به دنبال کسب پول گام بردارد و از آن ثروت در جاه‌طلبی‌های بالاتر هیچ استفاده‌ای نکند (به ویژه آنگاه که مقدار آن ثروت به طور اکید از سوی قانون محدود گردد)؟ افلاطون یقین دارد که این سخن درخصوص اکثریت بزرگ جامعه صادق است، و هرگونه استثنایی را باید سرکوب کرد (۴۳۴a-b). درست است که هیچ دلباخته‌ی ثروت و رفاهی در آرزوی «ریاضتِ راهبانه‌ی» (عبارتِ کورنفورد) افلاطون نیست، اما، این تدبیر مانع از آن نمی‌شود که کسی در برابر کل نظام موجود شورش کند. بی‌تردید ارتشی که پیرو فرمانروایان است غلبه خواهد کرد، اما هدف افلاطون این است که روحیه‌ی اصیل هماهنگی و همکاری در جامعه حاکم باشد. عقیده‌ی جدایی کامل قدرت سیاسی از قدرت اقتصادی حاصل تجربه‌ی شخصی افلاطون است؛ درخصوص آثار شومی که از طمع‌ورزی سیاستمداران آتن ناشی شده است؛ رؤیای او یقیناً شریف‌تر از آرمانی است که کالیکلس دارد.^{۲۰} اما، همان‌طور که لوئیس مامفورد Lewis Mumford نوشته است (City in Hist. 186)، می‌توان

۱۹. هر روحی از این سه عنصر برخوردار است، همان‌طور که هر جامعه‌ای از این سه طبقه تشکیل شده است؛ و منش هر شخص را عنصری تعیین می‌کند که در او غالب است.

۲۰. هنگام نوشتن مطالب بالا متوجه شدم که این اصل افلاطون در تانزانای زولیوس نیرر Julius Nyerere مورد تأیید است. براساس آنچه ترسا هیترا Teresa Hayter می‌گوید (68) (Hayter of the Bourgeoisie (1972)، در آن جا «سیاستمداران و دیگر صاحب‌منصبان مجاز نیستند مالکیت تأسیسات سودآور را برعهده گیرند یا، غیر از آنچه برای مصرف شخصی لازم دارند، اموال دیگری تصاحب کنند... اقا، درباره‌ی ثروت و امتیازات دیگران هیچ محدودیتی به وجود نیامده است؛ کسانی که در پی این امتیازات هستند، مطابق میل خود گام برمی‌دارند، مشروط بر اینکه نخواهند سیاستمدار باشند و یا منصب حکومتی خاصی را برعهده گیرند.

گفت «[افلاطون] با دور نگه داشتن اکثریت شهروندان از حوزه‌ی سیاست، یعنی از حوزه‌ی شهروندی کامل، اجازه‌ی غیر مسئول بودن را به آنها داده است. و آنچه به همین اندازه نارواست، اینکه این امر آنها را فقط به فعالیت اقتصادی خودخواهانه مشغول داشته، و از هرگونه غایت یا تکلیف اخلاقی معاف ساخته است، حتی درخصوص اموری که می‌توانند برعهده گیرند.» بی‌تردید قانع‌کننده‌ترین دفاع از افلاطون را در اشتراک ثروت افلاطون، نوشته‌ی کورنفورد، ملاحظه می‌کنیم، آن‌جا که می‌نویسد (U. Phil. 58):

او این اصل را راهنمای خویش قرار داد که هیچ نظم اجتماعی‌ای نمی‌تواند ثابت و هماهنگ باقی بماند مگر اینکه بر پایه‌ی ساختار تغییرناپذیر طبیعت انسان استوار بوده باشد. به طور دقیق‌تر این نظم چارچوبی را فراهم آورد که تمایلات معمولی هر انسانی بتواند در اندرون آن جایگاه مشروع‌اش را بیابد و ارضا شود. نظام اجتماعی‌ای که گروه مهمی از تمایلات انسانی را به طور کامل ارضا نکند یا سرکوب سازد، دیر یا زود، به وسیله‌ی نیروهایی که سرکوب کرده است، واژگون خواهد شد، و تازمانی که دوام دارد، آن تمایلات را منحرف و باژگونه خواهد ساخت.

متأسفانه می‌توان گفت تعدادی از تمایلات معمولی انسانی به وسیله‌ی پاسداران سرکوب می‌شوند. اما حقیقت این است که افلاطون نمی‌خواهد جامعه‌ای تأسیس کند که واقعاً در روی زمین تحقق یابد. او فقط به ما می‌گوید اگر فیلسوفان بر سر کار آیند چه وضعی پیش می‌آید؛ البته نه به این علت که واقعاً معتقد است که آنها بر سر کار خواهند آمد، بلکه برای این منظور که مفهوم کاملی از بهترین حالت طبیعت انسان، یا، به تعبیر خودش، «عدالت فردی» به

از این رو می‌گوید نباید ثروت بی‌اندازه یا فقر کمرشکن در جامعه وجود داشته باشد، اما توضیح نمی‌دهد که به این هدف تحسین‌انگیز از چه راهی می‌توان رسید،^{۲۲} و در ادامه‌ی بحث می‌گوید پاسداران باید اجازه ندهند جمعیت شهر آن مقدار زیاد شود که وحدت جامعه برهم بخورد، اما باز هم درباره‌ی وسایط این کار سخنی نمی‌گوید، و حتی معین نمی‌کند که چه نوع محدودیتی مدّ نظر است.^{۲۳} گلاوکن این سخن را مایه‌ی طنز قرار می‌دهد و از روی ریشخند می‌گوید وظیفه‌ی بسیار آسانی برعهده‌ی پاسداران نهاده می‌شود، اما سقراط می‌گوید از راه تعلیم و تربیت می‌توان بر انجام این همه توفیق یافت. بر اثر مزایایی که این نظام فراهم می‌آورد، هر نسلی بهتر از نسل پیشین خواهد گردید، و خود آنها که بنیانگذاران جامعه هستند، با اطمینان خاطر وضع این گونه قوانین را برای پاسداران باقی خواهند گذاشت، و نیز قوانین دیگری در خصوص تجارت، قانون‌های جزایی و مدنی، اصول داد و ستد و مقررات گمرکی (۴۲۵c-d)، رفتار و آداب اجتماعی، و بالاتر از همه، وظیفه‌ی خطیرِ جلوگیری از به هم خوردن منشور تأسیس جامعه - همگی بر پایه‌ی این اصل که «انسان‌های خوب نیازی به تعلیم ندارند؛ آنها اکثر قانون‌های ضروری را به راحتی کشف خواهند کرد.»^{۲۴}

۲۱. در هنگام بررسی «موضوع» محاوره (ص ۸ با یادداشت ۲ بالا) نیز اشاره کردم که افلاطون جامعه را با این ذهنیت تأسیس می‌کند. شواهد فراوانی بر این مدعا دلالت می‌کنند، و ما بعدها به بررسی کامل‌تر آنها خواهیم پرداخت (صص ۹۵-۱۰۲ پایین).

۲۲. روشن است که افلاطون شیوه‌ی مالیات را پیشنهاد نمی‌کند؛ مالیات ثروت افراد را محدود می‌کند، ولی نه ثروت جامعه را، برای اهدافی همچون جنگ. مقایسه کنید با ۴۲۲a.

۲۳. گاهی این جمله‌ی ۴۲۳a را به عنوان اندازه‌ی جمعیت نقل می‌کنند که کشوری که خوب اداره می‌شود بر اقزان خود پیشی خواهد گرفت «حتی اگر فقط هزار نفر از آن دفاع کنند»؛ ولی روشن است که پاسخ سؤال این نیست. «وسایطی» نیز که از راه مراسم ازدواج تعیین شده‌اند (۴۶۰a، صص ۹۰ و بعد پایین) از دقت قابل توجهی برخوردار نیستند.

این بخش با یورش - به شیوه‌ی گرگیاس - بر شهرهایی پایان می‌یابد که نظم فاسد موجود در جامعه را به هر قیمتی که شده است نگه می‌دارند، کسی را بر سر قدرت می‌آورند که در جهت تمایلات آنها چاپلوسی کند، و از سیاستمداران غیر مسئولی حمایت می‌کنند که رضایت آنها را جلب می‌کند؛ و سرانجام از قوانین و مقررات مذهبی سخن به میان می‌آید، و تمامیت آن به دلفی نسبت داده می‌شود.^{۲۵}

← ۲۴. ۵۲۵d-e. بی‌تردید وظایف تقنینی پاسداران وسیع‌تر از آن است که کروس و وُزلی تعیین کرده‌اند (صص ۱۰۱ و بعد). در ضمن، به جمله‌ی معترضه‌ی بعدی افلاطون نیز توجه داشته باشید، مبنی بر اینکه پاسداران باید همان برداشتی (*λογος*) را از سیاست داشته باشند که «گلاوکن»، یعنی قانونگذار اصلی، در هنگام تأسیس آن داشته است (۴۹۷c-d).

۲۵. علی‌رغم اهمیت این قوانین در جامعه‌ی یونانی، افلاطون از مسئولیت‌هایش (یا مسئولیت‌های پاسداران) شانه خالی نمی‌کند، این کار متعارف بوده است، و او حق داشته است که آپولون را با وصف *πατριος εξηγητης* توصیف کند (۴۲۷c؛ مقایسه کنید با (186f. (Guthrie, G. and G.

۵

کشف عدالت:

ساختار منش فردی

(کتاب چهارم ۲۲۷d-۲۴۵b)

عدالت در شهر. سقراط پس از تأسیس شهر، به صورتی روشمند به هدف اصلی‌اش بازمی‌گردد؛ یعنی کشف کردن اینکه عدالت و ستم در کجای این جامعه نهفته‌اند، و صرف نظر از پاداش و کیفر، کدام یک از آنها خوشبختی کسی را که از آن پیروی کند تضمین می‌کند. سقراط به روش حذفی پیش می‌رود؛ فرض او این است که شهر آنها، چون از هر نظر خوب است، باید از همه‌ی فضیلت‌ها بهره‌مند باشد، یعنی از حکمت، شجاعت، سوفروسونه و عدالت. بنابراین اگر آنها سه مورد اول را تشخیص بدهند، آنچه باقی می‌ماند عدالت خواهد بود. کروس و وُزلی (۱۰۴ و بعد) این روش غیر منتظره‌ی افلاطون را «بی‌ارزش» خوانده‌اند و مطرود شمرده‌اند؛ دلیل عمده‌ی آنها این است که افلاطون روشن‌نساخته است که فضیلت‌ها منحصر به چهار مورد هستند، و بنابراین استدلال او به کلی فاقد اعتبار است. البته ممکن است او طبقه‌بندی مورد قبول عموم را تکرار کرده باشد، یا طبقه‌بندی‌ای را که معاشران‌ش با آن آشنا

بوده‌اند؛ اما برای این سخن می‌توان مثال نقضی پیدا کرد.^۱ در هر حال، سقراط با استفاده از این فرصت به ما توضیح می‌دهد که فضیلت‌های دیگر را در کجا می‌توان پیدا کرد.

اگر شهر ما دانا (پسوخته) باشد، یعنی از روی تدبیر خوبی رهبری شود، باید از دانش بهره‌مند بوده باشد، اما نه از دانشی فنی یا تخصصی مانند مهارت در درودگری، آهنگری یا کشاورزی^۲، بلکه از دانشی که «به وسیله‌ی آن در امر خاصی از امور جامعه آگاه نمی‌شود، بلکه می‌تواند بهترین روابط ممکن داخلی و خارجی را برای جامعه تضمین کند» (۴۲۸c-d). تقابل میان مهارت‌های ویژه و دانش فیلسوف (که به عقیده‌ی افلاطون همان هنر حکومت، یعنی «مشکل‌ترین و بزرگ‌ترین هنرها»^۳، نیز هست) از توسعه‌ی نظریه‌ی آشنای سقراطی «فضیلت دانش است» نتیجه می‌شود. جمهوری پاسخی برای پرسش خارمیدس (۱۷۳d و بعد، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۷۱) فراهم می‌آورد: برای زندگی کردن به دانش نیاز داریم - اما چه نوع دانشی؟ در آن‌جا پاسخ از چنگ آنها گریخت، همان‌طور که (به عقیده‌ی من) از چنگ سقراط نیز گریخت.^۴ این دانش دانش وسایط نیست بلکه دانش غایات است که به عقیده‌ی افلاطون همان فهم صورت‌ها و درنهایت فهم «صورت» متعالی «خوب» است؛ و فقط فیلسوف می‌تواند به این دانش راه یابد. روشن است که این دانش در جامعه‌ی خیالی ما

۱. درباره‌ی شواهد، رک: Adam 1, 224. نیرومندترین نامزد برای فضیلت پنجم σοιότης [دینداری] است (پروتاگوراس ۳۲۹c، ۳۳۰b، c و بعد)، اما افلاطون در ائوتوفرون ۱۲a آن را بخشی از δικαιοσύνη [عدالت] قرار داده است و در لاکس ۱۹۹d این دو را به صورت آشکارتری در ردیف یکدیگر قرار داده است (نه عدالت و نه دینداری).

۲. معنی اصلی و رایج σοφία همین است (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۹ و بعد).

۳. سیاستمدار، ۲۹۲d؛ افلاطون در آن‌جا نیز تکرار می‌کند که فقط اقلیت محدودی می‌توانند بر این هنر دست یابند.

۴. مخصوصاً نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۶-۲۶۴.

فقط در اختیار کوچک‌ترین طبقه (۴۲۸e)، یعنی پاسداران هست. همچنین روشن است که شجاعت جسمانی را در مردان جنگجوی جامعه می‌توان یافت، نه به این دلیل که فقط آنها از این موهبت برخوردارند، بلکه به علت اینکه شجاعت یا ترسویی دیگران در منش جامعه به مثابه یک کل تأثیر سرنوشت‌ساز ندارد (۴۲۹b). باز هم به یاد این نکته می‌افتیم که هر کسی تا حدودی از هم‌هی کیفیت‌های روانشناختی برخوردار است: بحث ما بر سر این نکته است که کدام یک از آنها غلبه دارد. همچنین متوجه می‌شویم که شجاعت همان معنای وسیعی را دارد که در «استنتاج پوشیده‌ی» لاکس دارا بود. شجاعت یعنی «اینکه بتوانیم در هر شرایطی به طرز صحیح و قانونی تشخیص بدهیم که از چه چیزی باید ترسید و از چه چیزی نباید بیم داشت».^۵ سوفروسونه^۶ یا خویش‌داری جامعه به طبقه‌ی ویژه‌ی اختصاص ندارد، بلکه عبارت است از توافق میان هم‌هی طبقات در مورد اینکه کدام طبقه باید تحت فرمان قرار گیرد. این فضیلت بر شهر ما حاکم خواهد بود زیرا تقسیمات آن بر پایه‌ی واقعیت روانشناختی استوار است، طبقه‌ی رعایا فقط از کسانی تشکیل یافته‌اند که نمی‌خواهند حکومت کنند، بلکه فقط به تجارت یا پیشه‌وری مشغول‌اند و به کسب پول می‌پردازند و از این وضع لذت می‌برند.^۷ درباره‌ی عملی بودن این

۵. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۱۸، ۲۲۲ و بعد. افلاطون در این جا بر روی تمایز میان *δοξα* (= عقیده‌ی درست) و *επιστημη* [= دانش] تأکید نمی‌ورزد، اما بر آموزش نظامیان از سوی پاسداران تصریح می‌کند. به این دلیل است که سقراط از *πολιτικη ανδρεια* [= شجاعت سیاسی] سخن می‌گوید، و وعده می‌دهد که شاید روزی دیگر به بررسی مفصل آن بپردازند، یعنی آنگاه که هدف آنها جست و جوی عدالت نباشد (۴۳۰c). شجاعت، به معنی دقیق آن، همان دانش است که فقط پاسداران از آن بهره‌مند هستند.

۶. درباره‌ی معنای این واژه نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارس صص ۲۶۴ و بعد. سقراط در این جا (۴۳۰e) خویش‌داری را به صورت تسلط خود بهتر انسان بر خود بدتر او تعریف می‌کند.

۷. کروس و وُزلی (۱۰۷) تا حدودی به حق می‌گویند موافقت آنها «ظاهراً نشان می‌دهد که این ←

طرح پیش‌تر سخن گفته‌ام.

سقراط ناگهان متوجه می‌شود که خود عدالت از آغاز بحث در پیش چشم‌شان بوده است، یعنی این اصل بنیادین که هر کسی باید کار خودش را انجام دهد نه کار دیگران را،^۸ «هر کسی در جامعه موظف است به یک کار که بیش‌ترین سازگاری را با طبیعت‌اش دارد بپردازد» (۴۳۳a). این تعریف، عدالت را بیش‌تر به سوفروسونه شبیه می‌سازد، اما شأن عدالت بسی والاتر است. این فضیلت است که «سبب می‌شود فضایل دیگر توان (دونامیس) پیدایش را در جامعه به دست آورند و با بقای خودشان جامعه را باقی نگه دارند». «عدالت» ذات و منشأ خود فضیلت است.^۹ نِتله‌شیپ این حقیقت را گوشزد می‌کند که به

← رعایا دارای... مرتبه‌ای از عقلانیت بوده‌اند». البته این سخن درست است. *το λογιστικον* [= عقل] صفتی از صفات کلی انسان است. مقایسه کنید با ص ۸۰ یادداشت ۱۴ پایین. درباره‌ی «فهم چگونگی اداره‌ی شهر» باید بگوییم که این امر فقط به برداشت زیرکانه‌ای منتهی می‌شود که تشخیص مصلحت را برای آنها به ارمغان می‌آورد. کروس و وُزلی در صص ۱۲۳ و بعد به گونه‌ی دیگری سخن می‌گویند.

۸. ۴۳۳a-b. افلاطون در این جاقیدی را اضافه می‌کند و در جاهای دیگر نیز به تکرار آن می‌پردازد: این رفتار «یا نوعی از آن» (*τουτου τι ειδος*) عدالت است، «مشروط بر اینکه به شیوه‌ی خاصی صورت پذیرد» (*τροπον τινα γηνομενον*). به آسانی نمی‌توان گفت منظور او از این سخن چه بوده است، مگر اینکه همگام با مورفی (Interpr. 10-12) بگوییم انجام دادن کارِ خویشتن عدالت است، مشروط بر اینکه حالت تحمیلی نداشته باشد و برای هر کسی کاری معین شود که «بیش‌ترین تناسب طبیعی را با آن دارد». این تفسیر ادعای تردیدآمیز کروس و وُزلی (ص ۱۱۰) را تضعیف می‌کند، مبنی بر اینکه افلاطون «چسبیدن هر کس به کارش» را رها ساخته و بر «چسبیدن هر کس به طبقه‌اش» تأکید کرده است، و «اصل اقتصادی تقسیم کار را با اصل سیاسی تقسیم طبقات» در هم آمیخته است. به عقیده‌ی افلاطون طبقه‌های اجتماعی عبارتند از افرادی که به کار متناسب با طبیعت‌شان مشغول هستند.

۹. مقایسه کنید با ۴۴۴d۱۳، آن‌جا که افلاطون ناگهان به جای *αρετη* [فضیلت] از *δικαιοσυνη* [عدالت] استفاده می‌کند. همچنین نِتله‌شیپ می‌گوید (۱۵۱۴): اگرچه عدالت را به مثابه فضیلت جداگانه‌ای در نظر می‌گیرند، ولی آن «واقعاً شرط وجود همه‌ی فضیلت‌های دیگر است!» ←

عقیده‌ی افلاطون فضیلت‌ها دونا میس هستند، یعنی «نیروهایی برای انجام دادن کاری»، و به وجود آوردن آرته‌ی یونانی از آن طریق؛ واژه‌ای که متأسفانه «فضیلت» ترجمه می‌کنیم؛ «در فرهنگ یونانی، فاضل‌ترین فرد یعنی کسی که بیش‌ترین توان را برای انجام کارهای خاصی دارد». ^{۱۰} پس، به نظر می‌رسد که این اصل عالی‌ترین پشتیبان شهر است، و ضد آن، یعنی دخالت دیگر اعضای جامعه در کارهای طبقه‌ای که شایستگی آن کارها را دارد، همان ظلم است.

عدالت فردی (۴۴۴a - ۴۳۵d). تا این جا کار ما کامل است، اما هدف ما از تأسیس جامعه، و پیدا کردن عدالت در آن، این بود که «معتقد بودم اگر سعی کنیم ابتدا عدالت را در چیز بزرگ‌تری مشاهده کنیم، به راحتی خواهیم توانست به فهم ماهیت آن در افراد آدمی نیز توفیق یابیم». ^{۱۱} بنابراین دومین گام ما این است که یافته‌های مان را بر افراد تطبیق دهیم و ببینیم آیا با هم سازگاری دارند یا نه؛ البته با روش‌هایی که اکنون در پیش گرفته‌ایم فقط به پاسخ درست نزدیک می‌شویم: برای رسیدن به پاسخ نهایی بایستی «راهی دراز بیماییم». سقراط در کتاب ششم (۵۰۴b) به مطلب بازمی‌گردد، و توضیح می‌دهد که این «راه دراز» همان است که تا خود صورت خوب در پیش داریم، چیزی که حتی از عدالت نیز بالاتر است؛ سقراط در کتاب‌های ششم و هفتم این مسیر را در پیش می‌گیرد. ^{۱۲}

← هر کدام از آنها تجلی خاصی از روح عدالت هستند که براساس وظیفه‌ای که افراد در جامعه دارند صورت‌های مختلفی به خود گرفته‌اند.

10. *Lectt.* 149.

برای عدالت به مثابه یک *δυναμὴ* [نیرو] رک: ۴۲۹b، ۴۳۰b.

۱۱. ۴۳۴d؛ مقایسه کنید با کتاب دوم، ۳۶۹a-۳۹۸e.

۱۲. در این خصوص نگاه کنید به کروس و وُزلی ۱۵-۱۱۲. برخی سخنان آنها که در ص ۱۱۴ آمده

است انتقادپذیر است. *τοῦτο* در ۴۳۵d، با توجه به بقیه‌ی مطالب، فقط می‌تواند به مسئله‌ی

سه عنصر در روح انسان مربوط باشد؛ و تقابل میان کتاب چهارم و کتاب‌های پنجم و ششم، ←

پژوهش کنونی بر پایه‌ی این اصل سقراطی - اصلی که از نظر منطقی آسیب‌ناپذیر است، و از اعتقاد سقراط به ارزش‌های ثابت اخلاقی نشأت می‌گیرد - استوار است که اگر به دو چیز که از جهات دیگر متفاوت هستند، صفت واحدی را بدهیم، آن صفت جانشین چیزی است که در هر دوی آنها به یک صورت هست.^{۱۳}

اولاً افراد نیز باید همان صفاتی را داشته باشند که جامعه دارد، زیرا جامعه چیزی نیست جز افرادی که آن را تشکیل داده‌اند. به نظر می‌آید که بدین طریق مسئله را حل خواهیم کرد، اما (سقراط می‌گوید) بایستی این نکته را روشن سازیم که آیا سه صورت اصلی فعالیت روانشناختی - عقلانی، «روحانی» و شهوانی - را پس‌و‌پسوخه‌ی واحدی می‌تواند اداره کند، یا برای هر کدام از آنها قوه یا عنصر ویژه‌ای لازم است. سقراط این مسئله را با توسل به اصل عدم تناقض حل می‌کند؛ بدین صورت: یک چیز نمی‌تواند در یک زمان و در یک ناحیه و نسبت به یک متعلق به شیوه‌های متضادی اثر کند یا اثر پذیرد. از طرفی، تشنگی به خودی خود چیزی جز میل به نوشیدن نیست، اما شرایطی وجود دارند که یک تن تشنه است ولی نمی‌خواهد بنوشد. و چون نمی‌توانیم میل داشتن و مقاومت کردن - هر دو - را به یک منشأ روانشناختی نسبت دهیم، دست کم باید دو عنصر در روح داشته باشیم، یعنی شهوت که مهارش در دست عقل است.^{۱۴} به علاوه، عقل

← غیر از تقابل میان «هوشمندتر بودن و داوری صحیح داشتن» و برخورداری از دانش است. دانش (επιστημη) کلید هر دو فقره است، و طبیعت φιλακικη επιστημη [دانش پاسداری] (۴۲۸d) هیچ‌گاه به مورد اول اختصاص ندارد. کروس و وُزلی به حق می‌گویند روش اول روش روانشناختی یا تجربی است و روش دوم روش فلسفی؛ اما مشکلاتی باقی می‌ماند، رک:

Adam, I, 244f.; Murphy, *Interpr*, 9f.

۱۳. ۴۳۵b. مقایسه کنید با ص ۴۴۴ با یادداشت ۲ و ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۶ و بعد.
 ۱۴. افلاطون عقل به منزله‌ی صفت کلی انسان را در این جا *λογος* و *το λογιστικον* می‌نامد. در ←

همیشه نمی‌تواند به تنهایی در برابر شهوتی که اشتباه بودن یا زیانبار بودنش را تشخیص می‌دهد پایداری ورزد. اگر به شهوت تن در دهیم احساسِ خشم یا پشیمانی می‌کنیم؛ و این حکایت از عنصری دیگر، یعنی عنصر روحانی یا عاطفی، می‌کند که معمولاً به طرفداری از عقل برمی‌خیزد، اما غیر از عقل است. تربیت بد ممکن است این عنصر را فاسد سازد و به سوی جانبداری از شهوت سوق دهد.

سقراط پس از مسلم شدن اینکه روح دارای این سه عنصر هست، موجه می‌داند که بگوییم فضیلت‌های هر شهروند (*ιδιωτης*) نیز همان فضیلت‌های جامعه به عنوان یک کل است. حکمت او در قوه‌ی عقلانی‌اش قرار دارد، و این قوه - مانند پاسداران شهر - در راه بهبود کل هستی انسان فعالیت می‌کند؛ شجاعت (جسمانی و اخلاقی) آن در عنصر هنری‌اش نهفته است که نقش ویژه‌اش اطاعت کردن از عقل و یاری رساندن به آن است. ضامن همکاری آن دو تعلیم و تربیت نیکو خواهد بود. سوفروسونه‌ی او عبارت است از توافق آزادانه‌ی اجزای روح بر اینکه باید زمام امور را به دست عقل داد و امیال را تحت فرمان او درآورد، و حدودی بر آن مشخص کرد که تعدی از آنها مانع انجام کارهای ویژه‌ی اجزای او شود و کل زندگی انسان را تباه می‌سازد. شخصیتی که، از نظر طبیعت و تربیت، به این صفات متصف باشد عادل است و موجب ظهور زندگی‌ای خواهد شد که معمولاً عادلانه یا اخلاقی می‌نامند، زیرا تصورپذیر نیست که چنین کسی دست به دزدی پول، خیانت به دوستان یا شهر، سرقتِ اموال، توهین به مقدسات، پیمان‌شکنی، اعمالِ منافی عفت و امثال آن بیازد.^{۱۵} اما خود

← فایدروس نیز آن را *λογισμος* می‌خواند، که عبارت است از قوه‌ی تشکیل مفاهیم کلی از روی تجربه‌ی حسی (۲۴۹b، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۵ و بعد).

۱۵. ۴۴۲b تا ۴۴۳b. برخی‌ها در ربط دادن برداشتِ افلاطون از عدالت به مشابه بخشی از روح و برداشتِ متعارف از آن به عنوان اجتناب از کارهای گناه‌آلود، با مشکل مواجه شده‌اند. آنها ←

عدالت، نحوه‌ی عمل نیست، بلکه حالتی است درونی. اکنون می‌توان گفت این تقسیم با اصل تقسیم کار یکی نیست بلکه شبیه آن است (443c, τοιοῦτον τι)، و خود اصل نیز شبّه یا تصویری (εἰδωλον) از عدالت است. همان‌طور که رابطه‌ی هماهنگ میان اجزای مختلف تن به سلامتی منجر می‌شود، و اجزای صحیح تحت انتظام قرار می‌گیرند، رابطه‌ی درست میان عناصر روانشناختی ما نیز عدالت را به ارمغان می‌آورد. پژوهش به پایان رسید، و پاسخ نهایی‌ای برای پلمارخوس، تراسوماخوس و دیگر هم‌تاهای سوفسطایی او فراهم گردید. همه‌ی آنها، از پروتاگوراس گرفته تا کالیکلس، عدالت را فقط در رفتار بیرونی جست و جو می‌کردند، و پاسخ‌های آنها - اگر نگوییم نادرست بودند - همگی ناقص بودند. به علاوه، وقتی قبول کردیم که فضیلت نوعی سلامت یا درستی روانشناختی است، و رذیلت گونه‌ای بیماری، تباهی یا ضعف است (444c)، محلی برای چون و چرای بیش‌تر باقی نمی‌ماند، زیرا هیچ کس (به بیان گلاوکن) به طور عمدی نمی‌خواهد سلامتی‌اش را به خاطر اهداف خارجی‌ای، چون ثروت یا قدرت، از دست بدهد.^{۱۶}

نشان اصلی - و نیروی محرکه‌ی داخلی - روح اروس است، جویباری از تمایلات که می‌توان در آبراهه‌های گوناگونی هدایت کرد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۲). بنابراین خود عقل نیز صورتی از عشق است (همان‌طور که از نام متداول آن، یعنی «عنصر دانش دوست»، نیز برمی‌آید؛ سقراط در کتاب دوم در توصیف آن می‌گوید: آن چیزی در وجود انسان «که موجب می‌شود او به

← حتی مقالاتی نوشته‌اند و «مسئله» را به طور مفصل بررسی کرده‌اند، بی‌آنکه به این فقره رجوع بکنند. روشن است که افلاطون چنین مشکلی نداشته است، و اگر جمهوری را خوب بخوانیم، برای ما نیز دلیلی وجود ندارد که آن را قابل طرح بدانیم.

۱۶. درباره‌ی مقایسه‌ی بسیار متداول سقراطی (و سوفسطایی) میان اخلاق و سلامتی، نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۷۴.

آنچه فهمیده است دل بیازد، و در جهت فهم چیزی که مورد علاقه‌اش هست گام بردارد».^{۱۷} عنصر روحانی (*θυμοειδές*) شامل سه چیز است، (ا) روحیه‌ی ستیزه‌گر، (ب) چیزی که انسان را در هنگام روبه‌رویی با بی‌عدالتی خشمگین می‌سازد، و موجب می‌شود او آنگاه که خودش را در راه ناحق ببیند احساس بددلی کند، (ج) جاه‌طلبی و رقابت.^{۱۸} افلاطون برای جاه‌طلبی واژه‌ای را به کار می‌برد (ایپی‌تومیا) که گاهی برای میل به طور کلی نیز از آن بهره می‌گیرد. بدین ترتیب در کتاب نهم به هر کدام از انگیزه‌های روانشناختی، ایپی‌تومیای جداگانه‌ای نسبت می‌دهد. و در عین حال تأیید می‌کند که این واژه به ویژه بر پایین‌ترین انگیزه‌ی روانی اطلاق می‌شود، «به خاطر شدت تمایلات مربوط به خوردن، آشامیدن، روابط جنسی و امثال آنها، و میل به پول که مهم‌ترین وسیله‌ی ارضای آنهاست» (e. ۵۸۰). بنابراین، همان‌طور که نِتله‌شیپ می‌گوید (۱۵۸)، «بین خود عقل و خود میل تعارضی وجود ندارد، بلکه تعارض در بین امیال مختلف به وجود می‌آید».

روح به چه معنا دارای سه جزء است؟^{۱۹} وقتی عقیده‌ی افلاطون به جاودانگی روح

۱۷. نِتله‌شیپ، ۱۵۷ (توصیفی که از این اجزا عرضه کردیم، کاملاً متأثر از بیانات نِتله‌شیپ است. به خاطر داریم که در فایدروس خود راننده‌ی اسب‌ها نیز تمایلی به سوی معشوق دارد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۰ و ۳۶۲).

۱۸. کروس و وُزلی در ۱۲۳ توضیحی برای این عنصر آورده‌اند، در ضمن به این شبهه نیز پاسخ داده‌اند که افلاطون عنصر سوم را فقط برای قرینه‌سازی با سه طبقه‌ی جامعه مطرح کرده است.

۱۹. افلاطون برای آنچه که اکثر پژوهشگران عبارت «اجزای» روح را به کار می‌برند، معمولاً یا از حرف تعریف به علاوه‌ی عبارت نسبی (*το ω λογίζεται*) استفاده می‌کند و یا از صفت («روحانی») یا اسم‌های *γεννη* و *ειδη*، انواع یا اقسام. *μερος* که معمولاً معنی «جزء» را دارد، در c-442b به کار رفته است، اما افلاطون وقتی در e-443c به جمع‌بندی کامل نظریه می‌پردازد، فقط از واژه‌ی *γενος* [نوع] استفاده می‌کند. حرف تعریف کورنفورد «تقسیم روح» ←

را مدّ نظر قرار دهیم، این مسئله اهمیت زیادی پیدا می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۵۷ و بعد) گفتم، تشخیص ارباب‌ران و اسب‌های فایدروس در عناصر روانشناختی سه‌گانه‌ی روح مشکل نیست؛ در آن‌جا استدلال کردم که این سخن بر تقسیم درونی خود روح دلالت نمی‌کند - روحی که افلاطون در فایدون بر جاودانی بودن و الهی بودن آن تأکید می‌ورزد - بلکه نتیجه‌ی همراهی آن با وجود خاکی و چرخه‌ی زایش است (همان، صص ۳۵۸-۶۳). این سخن تا حدود زیادی بر مفهومی از روح مبتنی است که فقط از اروس تأثیر می‌پذیرد، جویبار واحدی از تمایلات که در سه جهت اصلی قابل هدایت است، و فقط یکی از آنها را در حالت خلوص روح می‌توان در آن مشاهده کرد. افلاطون در خود جمهوری (کتاب دهم، صص ۲۲۴ و بعد کتاب حاضر) نیز تکرار می‌کند که روح در حالت خالص آن به هیچ وجه شباهتی به آنچه اکنون - به صورتی آلوده به تن و دیگر شرور - ملاحظه می‌کنیم ندارد. می‌گوید این موجود مرکب ناقص را به آسانی نمی‌توان جاودانه دانست، و فقط وقتی خود روح را مورد ملاحظه قرار دادیم به مرکب یا بسیط بودن آن پی خواهیم برد. به نظر می‌آید که مسئله بدین طریق حل می‌شود، و محققان اگر ذات روح را دارای سه جزء بدانند، بایستی «تناقض حل ناشدنی‌ای» را میان کتاب چهارم و کتاب دهم موجود بدانند، (کروس و وُزلی، ۱۲۰). نظر من درخصوص تألیف جمهوری به گونه‌ای دیگر است. کروس و وُزلی کتاب هفتم، ۵۱۸e را به عنوان گواهی بر این ادعای خویش نقل می‌کنند که افلاطون به این مشکل برخورد، ولی حدود آن را درک نکرد؛ افلاطون در آن‌جا می‌گوید فضیلت‌ها، به استثنای عقل، مستقل از تن نیستند، و حتی حکمت نیز ممکن است تحت تأثیر پیوند موقتی روح با تن قرار بگیرد. اما آنها متن را به صورت ناقص نقل کرده‌اند. افلاطون درباره‌ی

فضایل دیگر نیز می‌گوید «آنها از پیش در آن جا نبودند، بلکه بر اثر عادت و تمرین به وجود آمده‌اند»، و حکمت را کیفیتی می‌داند که بیش تر جنبه‌ی الهی دارد. او به آسانی نمی‌تواند به صورت صریح‌تر بگوید فقط همراهی روح با تن باعث پیدایش فضیلت‌های مربوط به قسمت‌های پایین‌تر روح شده است.

به عقیده‌ی کروس و وُزلی، «بحث روانشناختی افلاطون حالت استعاره‌ای دارد» (ص ۱۲۸)، و آن دو اضافه می‌کنند که بحث روانشناختی تقریباً همیشه این چنین بوده است. و همین‌طور پاترسون، اگرچه او به حق می‌گوید «تقسیم سه بخشی... فقط به کارکردهای روح مستقر در تن مربوط می‌شود؛ در حالی که روح، به خودی خود بسیط است»، به همین دلیل آن تقسیم را «تمثیلی» می‌خواند (P. on I. 88). این برداشت ممکن است عقیده‌ی نادرستی را به وجود آورد. نِتله‌شیپ پاسخ آنها را داده است. وقتی سقراط این سؤال را مطرح می‌کند که آیا جست و جوی دانش، احساس خشم، و حصول تمایلات جسمانی، به ترتیب با یکی از قوای سه‌گانه روح صورت می‌گیرند، یا کل روح در هر مورد وارد عمل می‌شود، از این جهت پرسشِ خودش را مهم می‌شمارد که رابطه‌ی نزدیکی را میان فرد و جامعه احساس می‌کند. برای او

شخصیت یک ملت یا جامعه همان شخصیت افرادی است که آن را تشکیل داده‌اند... اگر معلوم شود که کل روح در هر کدام از این فعالیت‌های متفاوت به یک اندازه دخالت دارد (فعالیت‌هایی که هر کدام نشان ویژه‌ی کارهای یک طبقه‌ی اجتماعی است)، با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا نمی‌توان از هر روحی برای انجام هر کدام از این کارهای اجتماعی به یک اندازه بهره‌گرفت، و آیا هر کسی نمی‌تواند به راحتی منصب حکومت یا سربازی یا تجارت را برعهده گیرد. به

عقیده‌ی افلاطون، کل ساختار جامعه بر پایه‌ی این حقیقت استوار است که فعالیت‌های مورد بحث، کارهای «اجزای» مختلف روح هستند، و اگرچه هر کدام از این اجزای اندازه‌ای در هر کسی حضور دارند، اجزای گونه‌گون در انسان‌های مختلف به گونه‌های متفاوتی رشد کرده‌اند.^{۲۰}

اگر داخل گیومه قرار دادن «اجزای» سؤال‌انگیز به نظر می‌آید، مفهوم روح که به وسیله‌ی اروس تحریک می‌شود - اگر نگوییم خود است - شاید به یاری ما بشتابد؛ اروس محرکه‌ی واحدی است که بر اثر همراهی با بدن در سه مسیر اصلی جریان می‌یابد. خود اروس واحد است، تمایلی الهی است فقط به سوی دانش (کتاب دهم، ۶۱۱b-e)، و این نیرو در روی زمین نیز ممکن است با هماهنگی و سازگار ساختن آن سه جریان به وحدت زمینی‌ای دست یابد، به همان صورت که جامعه به وحدت می‌رسد: «... هر کسی با انجام یک کار، یعنی کار ویژه‌ی خودش، می‌تواند از کثرت بپرهیزد و واحد گردد، و بدین طریق کل شهر به یگانگی برسد» (۴۲۳d). اگر فایدروس رانیر مد نظر قرار دهیم، به خوبی روشن می‌شود که افلاطون هنگام نوشتن کتاب دهم مطالب کتاب چهارم را فراموش نکرده بود. پس از فایدون فقط یک تغییر در اندیشه‌ی افلاطون رخ داده است؛ او در فایدون احساسات و امیال را به بدن نسبت می‌دهد

20. *Lectt.* 154f.

درباره‌ی اینکه منش جامعه چیزی جز منش افراد آن نیست، نگاه کنید به ۴۳۵e و کتاب هشتم ۵۴۴d.

نه به روح تجسم یافته.^{۲۱} روح از نظر ذاتی همان چیزی است که در آن جا توصیف کرده بود: بسیط و الهی.

یادداشت درباره‌ی مسئولیت اخلاقی. کروس و وُزلی نکته‌ی جالب توجهی را در خصوص رابطه‌ی آموزه‌ی سه بخشی بودن روح و مسئولیت اخلاقی مطرح کرده‌اند. «اگر روح یا خود هر کسی از این سه عنصر ترکیب یافته باشد، او چگونه می‌تواند چیزی باشد که بر آنها اشراف دارد؟ و اگر او چنین اشرافی ندارد، چگونه می‌توان او را مسئولِ کردارهایش دانست، تا چه رسد به مسئول اخلاقی؟» به عقیده‌ی آنها، احتمال نمی‌رود که این سؤال بر اندیشه‌ی افلاطون گذر کرده باشد، زیرا «مفهوم مسئولیت شخصی در اندیشه‌ی یونانی رایج نبود، اگر نگویم اصلاً وجود نداشت». پیشنهاد من این است که همان‌طور که سقراط معتقد بود (رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۷۲ و بعد)، خود هر کسی همان عقل اوست، که سقراط، و به دنبال او افلاطون، غالباً فقط با عنوانِ پسوخه از آن یاد می‌کنند. جزء فلسفی هر انسان زنده‌ای، یعنی یگانه بخش جاودانی او (که هم اکنون مستدلّ ساخته‌ام)، آنگاه که در چرخه‌ی تناسخ است، به واسطه‌ی احساسات و امیالی که به خاطر نیازها و کاستی‌های بدن در او به وجود آمده‌اند، به انحراف کشیده می‌شود (افلاطون این احساسات و امیال را در آموزه‌ی ساده‌تر فایدون به تن نسبت داده است، نه به روح). به طور کلی، انسان خردمند مسئول مهار کردن این امیال است،^{۲۲} به همان صورت که اکثر انسان‌ها امروزه می‌گویند

۲۱. ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۳۴ و بعد. برای علت این تغییر، به ۳۵۶ و بعد.

۲۲. مقایسه کنید با توضیحی که سقراط در ۴۳۱a - ۴۳۰e درباره‌ی «تسلط بر خویشتن» عرضه می‌دارد، و با توصیف فیلسوف پادشاه به عنوان *βασιλευων αυτου* [خاکم بر خویشتن] در کتاب نهم، ۵۸۰c. آندرسون می‌گوید افلاطون پسوخه و «خود» (*αυτος*) را غالباً به جای یکدیگر به کار می‌برد. (*Polis and Psyche* 29f.)، ولی به روشنی توضیح نمی‌دهد که این کار ←

ما می‌توانیم در برابر وسوسه‌های مان پایداری ورزیم؛ اما اگر او عنان اختیار را به دست آن امیال بدهد، ممکن است به وضعیت بیمارگونه‌ای مبتلا شود (درباره‌ی مقایسه‌ی افلاطون با سلامت جسمانی رک: ص ۲۷۴) و از آن پس توان پایداری را از دست بدهد. ارسطو در خصوص این جماعت سخت‌گیر بود، او می‌گفت آنها چون نوع خاصی از زندگی را به اختیار پذیرفته‌اند، مسئول وضع کنونی‌شان هستند (اخلاق نیکوماخوسی ۷-۱۱۱۴a۳)، اما افلاطون با نظریه‌ی جدید «مسئولیت رنگ باخته»، همدلی بیشتری داشته است؛ انسانِ ظالم مقهورِ احساساتش واقع می‌شود. او دیوانه، یعنی پریشان، (*μαινομενος, υποκεκμηκως*)، است. همچنین ملاحظه کردیم که او شرایط محیطی، اعم از وراثتی و غیر وراثتی، را نیز، در شکل‌گیری اجزای پایین‌تر شخصیت، حایز اهمیت زیادی می‌داند؛ و ریشه‌های روان‌تنی و بیرونی‌ای که در تیمایوس (۸۷b - ۸۶b) به ردیلت‌ها نسبت می‌دهد، تکان دهنده هستند.

← مستلزم جدایی یکی از عناصر پسوخی (تجسم یافته) از دیگر عناصرها است.

۶

زنان و کودکان در

جامعه‌ی افلاطون (با ضمیمه‌ای در باب عملیات جنگی)

(کتاب چهارم ۴۴۵b تا کتاب پنجم ۴۷۱c)

سقراط پس از فراغت از بحث عدالت، می‌خواست طرح اصلی‌شان را با پرداختن به مسئله‌ی ظلم در جامعه و فرد تکمیل کند، و تازه اسم چهار نوع حکومتِ نادرست را برای بررسی برشمرده بود که دوستانش از ادامه‌ی سخن او جلوگیری کردند.^۱ سقراط پیش‌تر گفته بود از جمله قوانینی که می‌توان برعهده‌ی پاسداران گذاشت قوانین مربوط به «زنان، ازدواج، و به دنیا آوردن کودکان» است، به عنوان موضوعاتی که آنها می‌توانند بر پایه‌ی اصل مشهور «همه چیز در میان دوستان مشترک است» درباره‌ی آنها تصمیم بگیرند. اگر سقراط در این خیال است که

۱. بنابراین گاهی می‌گویند (حتی خود افلاطون نیز، در کتاب هشتم ۵۴۳c، تصریح کرده است) که این قسمت نوعی انحراف است، اما این بحث در واقع بازگشتی است به تأسیس جامعه، و انحرافی بودن آن نیز بیش از اصل تأسیس جامعه نیست. درباره‌ی مسئله‌ی الحاقی بودن کتاب پنجم تا هفتم، نگاه کنید به منابع پاورقی آندرسون در *Polis and Psyche* 123. درستی این سخن دست کم درباره‌ی کتاب‌های ششم و هفتم باورکردنی نیست.

می‌تواند با همین سخن خود را کنار بکشد، درست فکر نمی‌کند. منظور او چه بود، و این بخش حیاتی جامعه را چگونه باید سامان داد؟ سقراط با صراحت می‌گوید این موضوع گسترده و دشوار به بحث پایان‌ناپذیری منتهی خواهد شد، و در هر صورت خود او به هیچ وجه در این مورد به یقین نرسیده است. طرح او شاید عملی نباشد، و یا در صورت عملی بودن، مطلوب شمرده نشود. اما مخاطبان او دست از اصرار بر نمی‌دارند: سقراط نباید از این بحث شانه خالی کند.

شاید از این اصرار افلاطون بر بازگشت به بررسی علت و چگونگی یکی از اصلاحات بنیادی اجتماعی، چنین برداشت شود که او جامعه‌اش را نوعی طرح سیاسی عملی تلقی می‌کرد؛ اما، در این صورت، بهتر بود آن را نیز به شیوه‌ی دیگر پیشنهادهایش مطرح کند. افلاطون بی‌تردید اصل برابری زن و مرد را به صورت جدی مطرح کرده است. و این امر هر یونانی‌ای را به شگفتی وامی‌داشت - اما اصلاحاتی که او پیشنهاد می‌کند (شاید به استثنای کارهای جسمانی

۲. یعنی، نسبت به رفتار و اعتقاد متعارف یونانیان بیگانه است، اگرچه شاید رهبران «روشن‌اندیشی» و جانشینان آنها نه با این عقیده ناآشنا بودند و نه با اشتراک جنسی. رک: 354f. Adam, 1, آرستوفانس، در اکلیسازوسای، اشتراک در اموال و زنان - هر دو - را به گونه‌ای مورد استهزا قرار می‌دهد که شبیه بیانات افلاطون است. آدام، در صص ۳۵۰ و بعد، مشابهت‌های موجود را برمی‌شمارد؛ و برای دیدگاه‌های مربوط به رابطه‌ی میان اکسیازوسای و جمهوری، نگاه کنید به ضمیمه‌ی ۱ او به طور کلی، و به هوربر، Theme 117. جالب توجه است که افلاطون، در عین طرفداری از برابری زن و مرد، دو بار از «مالکیت» زنان (*κτησις*)، ۴۲۳e و ۴۵۱c سخن گفته است. حتی ترجمه‌ی ملایم‌تر «به دست آوردن زنان» نیز با نظامی که او پیشنهاد می‌کند سازگاری خوبی ندارد. عادات کهن دیر از بین می‌روند. (این مورد صرف نظر از تسری سست یک صفت برای چندین موصوف در ۴۲۳e است، به طوری که گویی *περι* قبل از *γαμων και παιδοποιιας* آمده است.) افلاطون در کتاب هشتم (۵۶۳b) آزادی و برابری زنان را نشانه‌ی بی‌بند و باری‌های افراطی جامعه‌ی دموکراتیک دانسته است.

مشترک آنها) کاملاً غیر عملی هستند.

اولین پیشنهاد او این است که زنان از حیث وظایف، و بنابراین از حیث آموزش و پرورش، فرقی با مردان ندارند. استدلال ساده‌ای نشان می‌دهد که این پیشنهاد با اصل مطلوب ناسازگار است: طبیعت‌های مختلف برای کارهای گوناگون مناسب هستند، زن و مرد طبیعت‌های متفاوتی دارند، بنابراین کارهای زنان و مردان باید با یکدیگر فرق داشته باشند. این امر یکی از مشکلاتی است که باعث می‌شد سقراط از پذیرفتن بحث شانه خالی کند؛ ولی ناگهان این اندیشه به ذهن او خطور می‌کند که برای حل آن مشکل بایستی مفاهیمی را که تاکنون روشن نبوده است به طور دقیق توضیح دهند. می‌گوید: سؤال این است که آیا مردان و زنان از آن جهت که به کارشان مربوط است با هم فرق دارند،^۳ آن‌گونه که پزشک با بنا فرق دارد، نه آن‌گونه که افراد طاس با افراد پُر مو فرق دارند؟ اینکه مردان بارداری می‌کنند و زنان می‌زایند، ربطی به بحث ما ندارد، و اگرچه زنان ناتوان‌تر هستند هیچ تفاوت طبیعی‌ای از نظر شایستگی اجتماعی و سیاسی در میان آنها وجود ندارد. در بین زنان نیز، مانند مردان، ممکن است برخی برای پزشکی استعداد داشته باشند و برخی برای موسیقی، برخی در امور قهرمانی مستعدتر باشند، برخی در امور معنوی، و عده‌ای در موضوعات فلسفی؛ و همین‌طور برخی از آنان نیز، مانند برخی از مردان، برای پاسداری لیاقت داشته باشند. این گروه نیز می‌توانند در تمام وظایف پاسداری سهمیم باشند، از جمله در امورات نظامی؛ اگرچه تکالیف آنها باید سبک‌تر از وظایف مردان باشد. این طرح هم مطلوب است و هم ممکن، زیرا همان‌طور که آموزش و پرورش پاسداران بهترین مردان را به عرصه می‌آورد، با همین روش می‌توان بهترین زنان را نیز به

۳. تمایز منطقی میان *απλως* (در افلاطون، *ἄπλως, παντως*) و *κατα* (یا *προς τι*) توجه ارسطو را به خود جلب کرد؛ اما او با اطلاق آن از سوی افلاطون بر مردان و زنان در این استدلال موافق نبود. رک: اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۶۲a۲۲ و ۲۶.

جامعه عرضه کرد.

پیشنهاد بعدی سقراط این است که خانواده‌ای در طبقه‌ی پاسدار وجود نداشته باشد،^۴ و پدران و مادران و فرزندان یکدیگر را نشناسند. چگونه می‌توان به این پیشنهاد جامه‌ی عمل پوشانید؟ علی‌رغم اینکه پاسداران همراه یکدیگر به زندگی و کار مشغول‌اند (و این امر شامل ورزش‌های فاقد لباس نیز هست)، معاشرت‌های جنسی آنها بایستی تابع مقررات دقیقی باشد، تا مطمئن شویم که فقط بهترین افراد به تولید مثل می‌پردازند. (افلاطون در سرتاسر بحث با تولید مثل حیوانات مقایسه می‌کنند، او اسب‌ها، سگ‌ها و ماکیان را مثال می‌آورد، و از پاسداران در ۴۳۹e با وصف «گله» یاد می‌کند.) مقاربت‌ها فقط در ضمن جشن‌های دینی ثابتی مجاز خواهد بود، و به تعداد مشخصی صورت خواهد گرفت تا جمعیت شهر ثابت بماند. طرفین مقاربت از روی قرعه انتخاب خواهند شد، اما فرمانروایان با استادی تمام (و با به کارگیری مقدار زیادی از داروی سودمند، یعنی دروغ) خواهند کوشید تا پاسداران کم استعداد کمترین فرصت را برای این کار به دست آورند. کودکان بهترین والدین را به پرورشگاه‌هایی که از امکانات کافی برخوردارند، خواهند برد. مادران فقط برای شیر دادن با آنها ملاقات خواهند کرد، هیچ کدام از آنها فرزند خودش را نخواهد شناخت. فرزندان پاسداران کم‌استعداد را نباید «نگاه داشت». شرکت در جشن‌های ازدواج برای کسانی که سن‌شان بیش‌تر یا کمتر از مجاز است جرم محسوب خواهد شد، اما افراد مسن‌تر مجاز خواهند بود که بدون هیچ محدودیتی با یکدیگر بیامیزند، مشروط بر اینکه از نزدکی با اعقاب خویش - اگر چنین چیزی ممکن و محقق باشد - بپرهیزند. والدین هر «نسلی» (یعنی کسانی

۴. «همه‌ی زنان پاسدار در میان همه‌ی مردان پاسدار مشترک خواهند بود، و هیچ کدام با یکدیگر زندگی خصوصی نخواهند داشت» (۴۵۷c-d).

که در توی ده ماه قمری مراسم ازدواج آنها به دنیا آمده‌اند) همه‌ی آن نسل را فرزندان خود خواهند دانست، و از سوی آن کودکان، پدر و مادر خطاب خواهند شد. هدف از این کارها تقویت روحیه‌ی وحدت در جامعه است که سقراط در این مرحله بر روی آن تأکید می‌کند. در این جامعه طبقه‌ای که کارشان تولید ثروت است، فرمانروایان را فرمانروا نخواهند خواند، بلکه پاسدار و محافظ تلقی خواهد کرد، و آنها نیز دیگران را رعیت تلقی نخواهد کرد، بلکه ولی نعمت‌هایی خواهند دانست که مسئول حفظشان هستند. آحاد طبقه‌ی پاسدار یکدیگر را خویشاوند - برادر، خواهر، پدر، مادر یا جد و جدّه‌ی - خویش خواهند دانست.^۵ (همان‌طور که سقراط می‌گوید) نتیجه‌ی منطقی حذف اموال و زندگی خصوصی همین است. اگر فقط خانواده را برداریم آخرین وسوسه‌های خودخواهی، طمع و منازعات از بین می‌رود، و بسیاری از عوامل نگرانی و دلهره رخت برمی‌بندد.

یادداشت تکمیلی:

رفتار با کودکان ناخواسته

این سؤال که آیا افلاطون به کشتار کودکان فرمان می‌دهد یا فقط آنها را به طبقه‌ی پایین‌تری می‌فرستد، دیدگاه‌های شنیدنی و متفاوتی را به وجود آورده است. عبارت‌های مربوط به این قسمت را می‌توان بدین صورت ترجمه کرد:

۴۵۹d «از برخی‌ها باید کودکان کمی (*τρεφεῖν*) به دنیا آید، و از عده‌ای نیز

هیچ کودکی متولد نشود.»

۴۶۰c «کودکان پدر و مادر کم لیاقت، و هر کودکی از دیگران که ناقص

۵. انتقاد متعارف ارسطو از این عاطفه‌ی «آبکی» (*υδάρης*) در سیاست ۱۲۶۲b۱۵ بسیار مشهور است.

باشد، به جایی مرموز و ناشناخته روانه خواهند شد.»

۴۶۱c (در مورد کسانی که در سنین بالا آبستن می‌شوند) «آنها باید نهایت کوشش خود را به عمل آورند تا مطمئن شوند که جنین به دنیا نخواهد آمد، یا اگر به دنیا بیاید براساس این فهم با آنها رفتار خواهند کرد که هیچ‌کس عهده‌دار پرورش (τροφή) جنین کودکی نیست.»

مقررات مربوط به تنزل طبقه که پیش از این بررسی کردیم (صص ۶۶-۶۱) بی‌تردید چنین می‌نماید که برای این موارد پیش‌بینی شده است، به ویژه دستور ۴۱۵c بر اینکه کودکان پست‌تر پاسداران را بایستی «راهی طبقه‌ی پیشه‌وران یا کشاورزان کرد». کورنفورد می‌گوید (جمهوری، ۱۵۵، یادداشت ۲) واژه‌های τροφή و τρεφειν به معنی پروردن است در برابر کشتن، اما پروردن در گله‌ای جداگانه. «جایگاه مرموز» در ۴۶۰c واقعاً مبهم است، و آدام آن را نوعی حسن‌تعبیر می‌داند. نیرومندترین مؤید نظر کورنفورد این است که افلاطون در تیمایوس (۱۹a) - که به بیان خلاصه‌ای از جمهوری اختصاص دارد - می‌نویسد: «گفتیم که بچه‌های والدین خوب را باید پرورش دهیم، اما بچه‌های والدین بد را باید به صورت پنهانی در میان دیگر شهروندان وارد سازیم.» اما آدام (جمهوری ۶۰-۳۵۷) بر این عقیده باقی ماند که معاصران افلاطون دست کم سخن او را بر معنای بچه‌کشی حمل می‌کردند. آنها از این سخن متعجب نمی‌شدند (زیرا ارتکاب این جرم در یونان مرسوم بود، و شاید، همان‌طور که لی Lee می‌گوید (جمهوری ۶-۲۴۴)، او هر دو روش را به اقتضای حال مدنظر داشته است. ارسطو پیشنهاد می‌کند که کودکان معیوب را بر سر راه گذارند، اما برای صرف کنترل جمعیت می‌گوید فقط بایستی جنین را «بیش از آنکه احساس و زندگی‌اش آغاز شود» ساقط کرد (سیاست ۱۳۳۵b۱۹).^۶

۶. درباره‌ی شواهد مربوط به سر راه گذاشتن بچه در یونان رک: Rankin P. and Indiv. 47f. 47f. H. D. با یادداشت‌ها، و درباره‌ی فقرات جمهوری و تیمایوس به همان نویسنده، «εὐφημία» و ←

عملیات جنگی (۴۷۱c - ۴۶۶e). طبیعی است که لزوم شرکت زنان در امور نظامی به بحث بیش‌تری در این مورد منتهی می‌شود. به محض اینکه بچه‌ها توان لازم را به دست آورند، بایستی آنها را به میدان‌های کارزار برد تا، مانند هر کودک دیگری که شغل پدرش را با تماشای مقدماتی آن یاد می‌گیرد، با عملیات نظامی آشنا شوند؛ لازم است برای حفظ جان آنها تدابیر لازم را معمول داریم. ترسویان را باید از جرگه‌ی آنان خارج ساخت، شجاعان را باید پاداش داد (از جمله پاداش‌های آنها بوسیدن و بوسه دادن است) و شهیدان را باید گرامی داشت. از اموال کشته‌های دشمن چیزی، جز اسلحه، را نباید غارت کرد. دشمنی میان ایالت‌های یونان در مقایسه با جنگ‌هایی که بر ضد غیر یونانیان («دشمنان طبیعی یونانیان، ۴۷۰c) صورت می‌گیرد، به منازعات قومی شباهت دارد و همیشه امید صلح به حال خود باقی است. بنابراین یونانیان نباید یکدیگر را به اسارت گیرند،^۷ و نباید سرزمین و خانه‌های تصرف شده‌ی آنها را به آتش کشید، اگرچه محصولات کشتزارها را می‌توان برداشت کرد. در این جا می‌توان سخنان دیگر افلاطون در خصوص جنگ را به خاطر آورد: منشأ جنگ عبارت است از

← *αποθεσις* اصلاح نژادی افلاطون»، *Hermes* 1958.

۷. فقط از این فقره روشن می‌شود که شهر افلاطون بردگانی نیز خواهد داشت، و عجیب است که بر سر این موضوع منازعاتی صورت گرفته است. بردگان از غیر یونانیان خواهند بود (همان‌طور که اکثر بردگان شهرهای یونانی آن زمان چنین بودند)، و همچنان که در آتن رایج بود، شهروندان آزادی نیز وجود خواهند داشت که فقط برای مزد کار می‌کنند (۳۷۱e). منابع مربوط به منازعات، و بررسی دیگر فقرات را می‌توان در مقاله‌ی ولستوس «آیا برده‌داری در جمهوری افلاطون هست؟» (CP 1968) ملاحظه کرد. در طرف مقابل نیز مطالبی (به عقیده‌ی من، ضعیف و سست) نوشته‌اند:

Pétrement in *R. de Métaph.* 1965 and C. Despotopoules in *REG* 1970. cf. also Ritter, *Essence* 3290

طمع شهرهای پر تجمل (از جمله شهر خود او) برای تصرف سرزمین‌های
بیش‌تر؛ و اینکه پاسداران هیچ‌خاکی را تصرف نخواهند کرد.^۸

۸. de ۳۷۳، d ۴۲۲ (صص ۳۳، ۳۴ و ۶۸ و بعد کتاب حاضر).

۷

آیا افلاطون شهرش را

عملاً قابل تحقق می‌دانست؟

(کتاب پنجم ۴۷۳b-۴۷۱c)

گلاوکن در این جا (۴۷۱c) از ادامه‌ی سخن سقراط جلوگیری می‌کند، و از او می‌خواهد به پرسشی که تاکنون نادیده گرفته است پاسخ دهد: آیا این جامعه - که اگر وجود داشته باشد از فضیلت‌های مسلمی برخوردار است - می‌تواند پای به عرصه‌ی وجود بگذارد، و اگر پاسخ مثبت است چگونه؟ فرصت خوبی است که ما نیز همین سؤال را به طور جدی از خودمان بپرسیم.^۱ پیش‌تر دیدگاهی را در

۱. دیدگاه‌ها در این مورد بسیار گونه‌گون است. برخی از آنها را در این جا می‌آوریم. برای طرد مؤکد (و جالب) تحقق‌پذیری آن نگاه کنید به راندال *Plato 162ff.* از جمله پشتیبانان این می‌توان به پژوهشگران زیر اشاره کرد: فریدلندر (III, 138-41)، توضیحی دقیق و جالب توجه)، نِتله‌شپ 184f.، یگر *Paid. II, ch.9*، لوینسون (*Defense passim, see e.g. 576*)، ورسنی (234 *Philos, 1971*)، «آرمانی دست نیافتنی ... و تحقق‌ناپذیر زیرا تأسیس جامعه‌ی اشرافی پیش فرض آن است»، هوربر، *Theme*، ساندرز *Laws 27f.* در طرف مقابل این‌ها می‌شود به تسلر ۱، ۲، ۹۱۴-۲۳ (به پیروی از هگل)، پوپر (OS, e.g. 153): «مؤلف آن فقط تألیف یک رساله‌ی نظری را در نظر نداشت، بلکه آن را به دیده‌ی یک بیانیه‌ی استدلالی می‌نگریست»، کروسمان ←

این مورد توضیح دادم،^۲ ولی مطالب زیادی نیز هست که می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. ملاحظه کردیم که سقراط بنیادی‌ترین پیشنهادها را عرضه می‌دارد، بی‌آنکه کوچک‌ترین توضیح را در خصوص نحوه‌ی دستیابی به آنها ارائه دهد. در این جا به سخنانی که خود او به طور سراسر است در این مورد گفته است توجه می‌کنیم. ابتدا به آنها گوشزد می‌کند (۲۷۲b و بعد) که هدف اصلی آنها تأسیس جامعه نبود، بلکه می‌خواستند به تعریفی از عدالت دست یابند. آنها در این کار به عدالت مطلق و آرمانی توجه داشتند، یعنی به معیاری که بر پایه‌ی آن باید زندگی کرد، و این اقدام هیچ ایرادی نداشت زیرا ما در عمل فقط می‌توانیم به آن نزدیک شویم. بنابراین، اگر این شهر عملاً نمی‌تواند به طور کامل تحقق یابد، به صورت دورنمایی از اندیشه‌ی سیاسی ما باقی می‌ماند، و در عمل ما را راهنمایی می‌کند.^۳ اشاره‌ای که افلاطون در قوانین به جمهوری کرده است با این بینش سازگار است. او در آن جا (۷۳۹c-e) از شهری سخن می‌گوید که زنان، کودکان و اموال آن حالت اشتراکی دارند و موردی برای عبارت «مال من» وجود ندارد. نتیجه‌ی این وضع وحدت کامل احساسات است، و هیچ چیز نمی‌تواند بهتر از آن باشد، «اعم از آنچه که هم اکنون در جایی هست یا حتی در آینده به وجود خواهد آمد». اگر خدایان یا فرزندان آنها شهروند چنین شهری باشند، واقعاً نیکبخت خواهند بود. لازم نیست در پی چیزی فراتر از یک جامعه‌ی الگویی بگردیم، اما باید به این الگو پایبند باشیم و سعی کنیم «تا آن جا که در توان داریم جامعه‌مان را شبیه آن گردانیم». بنابراین جامعه‌ای که در قوانین تأسیس شده

← (PT) و کورنفورد (او بیش از آن مقدار به اصلاح یونان علاقمند بود که بخواهد آن را هزار سال به تعویق اندازد) و بقیه‌ی مقاله‌ی او در (U. Ph.). درباره‌ی ماجراهای سیسیل، به مطالبی که پس از این می‌آید، توجه کنید.

۲. صص ۴۹ یادداشت ۱۵، ۶۸ و بعد.

۳. مقایسه کنید با مقاله‌ی مهم ورسنی، «افلاطون و مخالفان آزادپخواه او»، در *Philos.* 1971.

است، از همین دسته است، یعنی در مرتبه‌ی دوم جامعه‌ی آرمانی قرار دارد. لازم است تصویری را که افلاطون از مفهوم واقعی دارد به خاطر بیاوریم. برای اینکه یک مفهومی واقعی باشد لازم نیست به صورت یکی از پدیدارهای این جهان متغیر و ناقص درآید. صورت‌های معقول در برابر این پدیدارها واقعی هستند. ممکن نیست افلاطون در این جا صور را مد نظر داشته باشد، اما او موضع‌اش را با این بیان (که برای ما شگفت‌انگیز می‌نماید) روشن می‌سازد که طبیعت عمل بیش‌تر از نظر (λεξις) با حقیقت (یا واقعیت، αληθεια) فاصله دارد (۴۷۳a).

برخی از محققان، بی‌آنکه به مفهوم «برنامه‌ی کار» کامل جمهوری پایبند باشند، می‌گویند منظور او از نوشتن این مطالب، اطلاق آنها به مسایل زمان خودش بوده است؛ فیلد پس از اختصاص دادن یک فصل به «نظر افلاطون درباره‌ی سیاست معاصرش»، این نتیجه را گرفته است. فون فریتس نیز بر این عقیده است: جمهوری، اعم از اینکه آرمانی تحقق‌ناپذیر بوده باشد یا نه، این اهمیت عملی را داشته است که مسیری را مشخص می‌کند تا کوشش‌های اصلاحی اوضاع جاری در آن جهت هدایت شوند. و بارکر، پس از تأکید بر اهداف عملی محاوره، می‌گوید: «افلاطون چشم‌نداشت که جامعه‌ای براساس این برنامه به وجود آید؛ جامعه‌ی او را بایستی آرمانی در نظر گرفت که انسان‌ها باید در حدّ توان‌شان به آن نزدیک شوند، اما نه به صورت نسخه‌ای که مو به مو از آن تقلید کنیم». دلیل عمده‌ی فیلد و بارکر نشان دادن این نکته است که افلاطون در این محاوره بر تمایلات زمانش می‌تازد؛ اما از این حقیقت که او بدی‌های زمانش را مورد انتقاد قرار می‌داد، نمی‌توان نتیجه گرفت که آرمان خود او در همان آن (یا حتی در نهایت) برای تحقق یافتن عرضه شده است. سخن این محققان، در واقع، به سخن خود سقراط، در همین کتاب پنجم، شباهت زیادی دارد.^۲

محققان دیگر بر روی این نکته تأکید می‌ورزند که، همان‌طور که خود

افلاطون تصریح می‌کند (e 470)، این شهر بایستی از نوع یونانی بوده باشد؛ اما او چه نوع دیگری می‌توانست تصور بکند؟ عقیده‌ی تسلا این است که افلاطون الگویی اسپارتی در نظر داشته است، اما، هر چند افلاطون جنبه‌های زیادی از زندگی اسپارتی را ستوده است، حکومت آن شهر را اولین نوع حکومت‌های پست برشمرده و به صراحت از حکومت شهر خودش تمیز داده است (a 545).^۵ همچنین محتمل نیست که او واقعاً به تحقق آرمان‌های جمهوری در سیسیل Sicily امیدوار باشد، و دیونوسیوس دوم Dionysius II را فیلسوف - پادشاه تلقی کند.^۶ انگیزه‌ها، بیم‌ها و امیدهای او در قبول این ورود مصیبت‌بار به عالم سیاست عملی را، پیش از این بررسی کردیم (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۰، ۵۲-۵، ۶۰-۵۸).

اما سقراط سخنان بیش‌تری دارد. بجاست آنها از خودشان بپرسند: کوچک‌ترین تغییر ضروری که باید برای تعدیل یک شهر به این جامعه‌ی آرمانی صورت بگیرد چیست؟ او پس از توضیح این شرط، (در کتاب ششم 499b-d) می‌گوید: «غیرممکن نیست، اگرچه بی‌تردید مشکل است»، اما اضافه می‌کند

→ 4. Field, *P. and Contemps.* 131, von Fritz, *P. in Siz.* 14, Barker *TPA* 160.

۵. بدین ترتیب پوپر (OS 227) جامعه‌ی افلاطون را «نوعی اسپارت محصور» توصیف کرده است، اما مقایسه کنید با کتاب هشتم 544c و صص ۱۷۹ و بعد پایین. برای یونانی بودن آن رک: تسلا، ۱، ۲، ۹۱۵، کورنفورد *U. Ph.* 61، کروس و وُزلی، ۱۹۹. برای بررسی کاملی از گرایش «تعارض آمیز» افلاطون به اسپارت، رک: تیگرشتت، *Legend of S.* 244-76. او در ص ۲۶۶ از «انگیزه‌ی جدلی عمده» در برابر ستایش کنونی او از اسپارت سخن می‌گوید، و در ص ۲۷۳ می‌گوید: «آرمان اسپارتی هیچ وقت با انتقادی شدیدتر از آنچه در جمهوری و قوانین هست مواجه نشده بود».

۶. از جمله‌ی طرفداران این دیدگاه کروسمان، کورنفورد و هاموند (517 *Hist.*) هستند. بحث لوینسون در *Defense* 369-94، به شیوه‌ی کروسمان پیش می‌رود. در برابر این افراد می‌توان به سینکلر *GPT*, 182، هوربر، فصل ۸، اشاره کرد. نیز رک: فون فریتس *P. in. Siz.* 14, 115.

که فقط بخت یا الهامی الهی می‌تواند به آن جامه‌ی عمل بپوشاند، و نیز (تا حدودی به صورت حزن‌انگیز، با توجه به ورود ناخواسته‌ی بعدی افلاطون به سیاست عملی) می‌گوید، اگر امکان عملی نداشت، «به حق باید ما را به عنوان متفکران خیال‌پرداز مورد ریشخند قرار می‌دادند».^۷ عبارت «مشکل، امّا، نه غیرممکن» در کتاب ششم ۵۰۲c و کتاب هفتم ۵۴۰d نیز تکرار شده است. این کوچک‌ترین تغییر چیست؟ فقط این است که قدرت سیاسی را به دست کسانی سپاریم که دل در آن بسته‌اند، بلکه در اختیار فیلسوفانی قرار دهیم که، هر چند از آن تنفر دارند، می‌توان (دست کم یکی از آنها را) به قبولش متقاعد کرد؛^۸ و نخستین کاری که این فیلسوف حاکم و جهه‌ی همت خویش قرار می‌دهد این است که جامعه‌ی انسانی و عادت‌های آن را به خوبی می‌پالاید، و تا خودش به صورت یک صافی تمیز درنیامده است دست به کار نمی‌شود (۵۰۱a). عجیب نیست که وقتی سقراط این پیشنهاد کاملاً منطقی (به شرط قبول مقدمات او) را مطرح می‌سازد که او بایستی طرح‌اش را با حذف همه‌ی شهروندان بالای ده سال شروع کند، گلاوکن می‌گوید راه به وجود آمدن شهر او، اگر قرار باشد که به وجود آید، همین است. شگفت نیست که سقراط در کتاب هفتم (۵۳۶c) سخنرانی تند خویش را در خصوص نفی فیلسوفان از سوی مردم زمانه‌شان، با این تذکر قطع می‌کند که آن را نباید جدی^۹ گرفت، و سرانجام قبول می‌کند که شهر او قرار نیست در روی زمین تحقق یابد، بلکه «شاید در آسمان‌ها به عنوان الگویی برای کسی در نظر گرفته شود که آن را می‌بیند، و سپس، آن را در روح خودش تأسیس می‌کند».^{۱۰} باز هم به مطلبی می‌رسیم که در آغاز گفتیم. جست و جوی آنها

۷. مقایسه کنید با نامه‌ی هفتم ۳۲۸c و ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۵۳. اصلاح جامعه‌های موجود بر پایه‌ی دیدگاه‌های او مستلزم «ترکیب تدابیر گسترده با بخت نیکو» بوده است (۳۲۶a).

۸. برای بررسی بیش‌تر رک: صص ۱۳۳ و بعد، ۱۶۱ پایین.

۹. *παισιόμεν*. مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۰۶ و بعد.

بیش تر برای کشف عدالت شخصی است تا تأسیس شهر.

واژه‌ی «اسطوره myth» در آثار افلاطون معانی مختلفی دارد. اسطوره‌ها ممکن است داستان‌هایی باشند که برای کودکان نقل می‌شوند، محتوای دروغین داشته باشند اما، اگر خوب تنظیم شوند، حقایق اخلاقی را روشن سازند، یا، مانند اسطوره‌های فلزات، تمثیل‌هایی را نشان دهند. برخی از آنها همان اسطوره‌های بزرگ آخرت‌شناختی خود وی هستند که هر چند او روی جزئیات آنها تأکید نمی‌ورزد، اعتقاد او را به جاودانگی روح نشان می‌دهند، و روشن می‌سازند که سرنوشت روح در جهان آخرت تابع زندگی‌ای خواهد بود که در این دنیا پیش گرفته است. به علاوه، او این واژه را در تیمایوس بر کلّ کیهانشناسی، فیزیک و فیزیولوژی‌ای اطلاق می‌کند که به صورت دقیق‌تری تبیین ممکن عالم طبیعت را عرضه کرده است، و فقط از این نظر اسطوره‌ای است که تنها واقعیت فراحسی را می‌توان متعلق دقیق دانش قلمداد کرد. به معنای دیگری، جمهوری نیز یک اسطوره است.^{۱۱} جمهوری «مثال افلاطونی» شهر نیست که از انسان‌های مثالی تشکیل یافته است (و این انسان یقیناً به جنگ نخواهد رفت؛ کورنفورد به حق گفته است: افلاطون طبیعت انسان را آن‌گونه که هست در نظر می‌آورد و سعی می‌کند نظم اجتماعی‌ای را برقرار کند که بهترین رفتار را با آن طبیعت در پیش گیرد)، اما باز هم این شهر یک پارادایگمای الگوی نظم است که، با قبول نیاز انسان‌ها به زندگی جمعی و گوناگونی منش آنها، برای‌شان «کاملاً خوب» خواهد بود (۴۲۷e)، و اندیشمندان سیاسی بایستی به سوی آن پیش روند.^{۱۲}

← ۱۰. ۵۹۲b. ترجمه‌ی دقیق: «خودش را» مانند یک شهر «بیابد». در این باره رک:

Jaeger, *Paid. II*, 347 - 57, 'The State Within Us'.

۱۱. مقایسه کنید با ۵۱۰e: *ἡ πολιτεία τὴν μυθολογουμένην λόγῳ*؛ نیز با کتاب دوم ۳۷۶d.

۱۲. این توجیه برای انتقادهای کسالت‌آور ارسطو در سیاست، به عنوان یک نظریه‌ی جدی، کافی است. ارسطو پس از غیر عملی خواندن یکی از قوانین آن، گلابه می‌کند که افلاطون در هیچ ←

← جا به ما نمی گوید که چگونه می توان آن را انجام داد (۱۲۶۱a۱۴)، و اندکی بعد (۱۲۶۴a۵) می گوید اندیشه ی افلاطون زمانی روشن تر می شد که می توانستیم عملی شدن شهر را زیر نظر گیریم. اما انتقاد اصلی او به اهداف افلاطون مربوط می شود، مخصوصاً به برداشت او مفهوم یگانگی در شهر.

۸

شناخت، عقیده،

و دو مرتب‌های واقعیت:

چرا باید حکومت در دست فیلسوفان باشد

(کتاب پنجم ۴۷۳c تا کتاب ششم ۴۸۷a)

سقراط در پاسخ به پرسش گلاوکن، درباره‌ی چگونگی تحقق دولت - شهر خویش، می‌گوید: خودم را با موجی رویه‌رو می‌بینیم که بزرگ‌تر از همه‌ی امواجی که است که تاکنون پشت سر نهاده‌ام، و این بار ممکن است در طوفان‌هایی از ریشخند گرفتار شوم. (شاید بتوان گفت گلاوکن بیشتر تر به خشونت جسمانی می‌اندیشد.) پاسخ ساده این است که جامعه باید به دست فیلسوفان اداره شود. فقط در آن صورت می‌توان جامعه‌ی مطلوب را او تحقق بخشید، یا بشریت^۱ را رنج نجات داد. برای این منظور باید فیلسوف را تعریف

۱. *το ανθρωπινον γένος*، که کروس و وُزلی (۱۳۷)، به پیروی از پوپر، آن را «عبارت مبهمی» می‌خوانند که «شاید بتوان به این صورت بسط داد». این عبارت نه مبهم است و نه در این ترجمه بسط یافته است. افلاطون وقتی معنایی یونانی در نظر دارد بیانی یونانی به کار می‌برد، بدان‌گونه که در فقره‌ی مربوط به جنگ عمل کرده است؛ آنها به این فقره نیز اشاره کرده‌اند. این عبارت در این جا معنای آشکار خودش را می‌رساند، آن‌گونه که در فایدون ۸۲a داشته است.

کرد. سقراط این تعریف را به شیوه‌ای خلاف انتظار بیان می‌کند، و شاید منظور او این است که بحث به سوی تمایزهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای کشیده شود، تمایزهایی که افلاطون حالا درصدد ایجاد آنهاست. (با اشاره‌ی طنزآلود به عشق فراگیر مفروض گلاوکن به پسران) می‌گوید: هر کس چیزی را دوست داشته باشد، کلّ آن را دوست دارد، بنابر فیلسوف (دوستدار دانش یا حکمت) بایستی همه چیز خوار باشد، «کسی که اشتها‌ی سیری‌ناپذیری به آموختن هر چیزی دارد»^۲ (۴۷۵c). به نظر گلاوکن این تعریف شامل دلباختگانِ نمایش‌ها، موسیقی و هنرهای کوچکی می‌شود که در همه جای کشور پرسه می‌زنند تا از هیچ جشنی غایب نشوند، اما هیچ وقت خیال شرکت در بحث فلسفی را در مخیله‌ی خویش راه نمی‌دهند. آیا سقراط این جماعت را در نظر دارد؟ نه خیر، اگرچه آنها نیز به نحوی به فیلسوفان شباهت دارند. این پاسخ نیازمند توضیح است.

گلاوکن ناگهان با رکن اصلی آموزه‌ی صور موافقت می‌کند: زیبایی و کیفیت‌های اخلاقی، مانند همه‌ی صورت‌ها، هر کدام به خودی خود واحد هستند، اگرچه با کردارهای محسوس و اشیاء مادی زیادی متحد می‌شوند. جمال‌پرستان و هنرمندانِ گلاوکن از رنگ‌ها، صداها و شکل‌های زیبا لذت می‌برند، ولی از صورت‌ها بی‌خبرند. آنها همچون کسی که خواب می‌بیند، نمودارها را خود واقعیت می‌انگارند نه شبیه آن. اما، فیلسوف هم خود صورت را می‌بیند و هم پدیدارهایی را که از آن صورت بهره‌مند هستند، و این دو را با

۲. از این رو هراکلیتوس (پاره‌های ۳۵ و ۴۰)، در انتقاد از فیثاغورس، گفت: «فیلسوفان باید در انبوهی از چیزها پژوهش کنند»، و همه‌دانی polymathy را به مثابه چیزی که تعقل (نوس) نمی‌بخشد، محکوم کرد. افلاطون استعمال پیشین فیلسوفوس را با معنای مورد نظرش تلفیق می‌دهد. رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۲ و بعد، و برای دانش بودنِ سوفیا به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۹۶.

یکدیگر خلط نمی‌کند. سقراط حالت ذهنی فیلسوف را شناخت (دانش) می‌نامد، در برابر حالت ذهنی دسته‌ی اول که نام باور (عیقده، دوکسا) را برای آن به کار می‌برد. دسته‌ی دیگر معتقدند که نمودارها همان واقعیت کامل هستند، فیلسوف می‌داند که این توصیف فقط در خصوص صورت‌ها صادق است.

شناخت و باور دو قوه‌ی (دونامیس، لفظاً «توان») متفاوت هستند، و قوای مختلف ما - مثل بینایی و شنوایی - متعلقات متفاوتی دارند.^۳ شناخت به چیزی مربوط است که وجود دارد، درباره‌ی چیزی که وجود ندارد فقط نادانی را می‌توان داشت.^۴ طبیعت باور، چنانکه هم اکنون تعریف کردیم، نشان می‌دهد که دسته‌ی دیگری از متعلقات وجود دارند که «در مرز میان بودن و نبودن قرار دارند»، یعنی پدیدارها. در هر حال (با استفاده‌ی مجدد از استدلالی که در هیپاس بزرگ و جاهای دیگر آمده است، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۹۸، ۳۰۴ و بعد) هر چیزی را که به جهت داشتن صفتی، نسبی یا غیر نسبی، x بنامیم، می‌توان غیر x نیز نامید. چیزی که زیبا یا بزرگ است، در زمینه‌هایی دیگر زشت یا کوچک است.^۵ این حالت‌های واسطه‌ای چیزهایی هستند که «عاشقان

۳. امپدوکلس برای این سخن تبیین مادی‌ای پیشنهاد کرده بود، و پیرو او گرگیاس از آن تبیین برای تأیید نظریه‌ی امکان‌ناپذیری ارتباطات (معرفتی) استفاده کرده بود.

۴. پیش از این با ابهام‌های واژه‌ی یونانی *εἶναι*، «بودن»، روبه‌رو شده‌ایم، افلاطون در این جا، اگرچه آن را به معنی کامل وجودی در نظر می‌گیرد (این سخن او که نمی‌توان درباره‌ی چیزی که نیست دانش یا باوری داشت، مستقیماً از پارمنیدس ۲، ۷ گرفته شده است)، از قضیه‌ی جدلی‌الطرفین «یا - یا» پارمنیدس اجتناب کرده است، زیرا او قبول ندارد که بین «بودن و نبودن» شق سوم وجود ندارد. او در سوفسطایی خودش را از دام معنای نسبتاً متفاوتی - اینکه قضایا یا باورهای نادرست و منفی چگونه ممکن هستند - به این صورت می‌رهاند که *μη ον* را نه به معنی «ناموجود» بلکه به معنی «غیر از» در نظر می‌گیرد. او هنوز آماده‌ی این کار نیست، و گروه (۲، ۷-۴۵۵) به مشکلی اشاره می‌کند که در این جا درباره‌ی جمع بین دو محاوره وجود ندارد.

۵. کروس و وزلی در بحث طولانی‌ای صفات نسبی (بزرگ، کوچک و غیره) را از صفات غیر ←

آوازاها، رنگ‌ها و امثال آنها) واقعی می‌پندارند، برخلاف کسی که «خود واقعیت‌های نامتغیر» را می‌بیند و دوست می‌دارد، یعنی فیلسوفوس نه فیلودوکسوس.

سقراط بر پایه‌ی این تمایز، با استدلال کوچک دیگری، به این نتیجه می‌رسد که پاسداران شهر او را فقط باید از میان فیلسوفان انتخاب کرد، زیرا فقط آنها، وقتی که می‌خواهند مفاهیم راستی و خوبی را در حکومت‌شان عملی سازند، طبیعت واقعی این فضیلت‌ها را مدّ نظر دارند.

درخصوص این قسمت دو سؤال پیش می‌آید: (۱) آیا افلاطون دیدگاه استواری در مورد رابطه‌ی میان دانش و دوکسا و متعلقات هر کدام از آنها اتخاذ کرده است؟ (۲) آیا درست است که بگوییم او مراتب متفاوتی را برای واقعیت اثبات کرده است؟^۶

← نسبی (زیبا، زشت و غیره) تمیز می‌دهند، و با جار و جنجال نسبتاً زیادی می‌گویند این‌ها به عقیده‌ی افلاطون دو گروه نیستند: هر دو دسته صفت‌هایی نسبی هستند. همان‌طور که یک سگ نسبت به موش بزرگ است و نسبت به فیل کوچک، یک دختر نیز نسبت به میمون زیباست و نسبت به یک ایزدبانو زشت. (برای انتقاد از این کاربرد واژه‌ی «زشت» در آثار افلاطون، رک: ولاستوس در *Bambrough's New Essays* 14f.) درباره‌ی دو برابر و نصف (479b) - که آنها بیش‌تر بر روی آن تأکید می‌کنند - باید گفت: به عقیده‌ی افلاطون زیبا خواندن یک چیز بدون مشخص کردن موضوع مقایسه به همان اندازه ناقص است که چیزی را دو برابر بخوانیم ولی نگوییم دو برابر چه چیزی. صفت‌هایی مانند «سفید»، و جواهری مانند «برف» (که افلاطون در این‌جا اشاره نمی‌کند)، بی‌تردید مشکل بیش‌تری فراهم می‌آورند مگر اینکه به آموزه‌ی صور معتقد باشیم. (رک: Brentlinger in *AGPh* 1972, 141f.) برای بررسی بیش‌تر رک:

Scheide in Phronesis 1967.

۶. قسمت‌های مربوط به این دو سؤال را پیش از آنکه رویکرد متفاوت برنت لینگر Brentlinger را بخوانم نوشته بودم، او هر دو مسئله را در مقاله‌اش «قملروها در محاورات میانی افلاطون» در ←

(i) دانش، دوکسا^۶ و متعلقات آنها. افلاطون در منون (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ۸۲ و بعد، ۵-۹۰) دوکسا را ادراک مبهم متعلقاتی (صورت‌ها و حقایق ضروری ریاضی) دانست که دانش نیز فهم روشن و کامل آنها بود. در این قسمت جمهوری برای هر کدام از این دو متعلقات متفاوتی در نظر می‌گیرد، دانش به صورت مربوط است و دوکسا فقط به عالم محسوس. حتی برخی‌ها (گالی در 191 *JHS* 1964) می‌گویند جمهوری «با امکان تبدیل دوکسا به دانش شایسته ناسازگار است». در این صورت با مشکلاتی چند روبه‌رو می‌شویم: افلاطون چگونه می‌تواند آموزش و پرورش طولانی و دشواری را در کتاب هفتم به گونه‌ای پیشنهاد کند که گروه معدودی از طبقه‌ی سربازان (که بر پایه‌ی دوکسا زندگی می‌کنند، ۴۳۰b) به صورت فیلسوفان حاکم درآیند؟ هیچ پیشرفتی در طول خط حاصل نمی‌شود، و هیچ راهی برای خروج از غار باقی نمی‌ماند. اما دست کم امروزه به نظر می‌آید که عمده‌ی محققان اتفاق نظر دارند که رابطه‌ی بین دانش و دوکسادر منون و جمهوری را نمی‌توان تلفیق داد، و افلاطون دیدگاه خودش را در این مورد کاملاً تغییر داده است.^۸

← *AGPh* 1972 بررسی کرده است.

۷. برای ضبط این کلمه نگاه کنید به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ۹۲ یادداشت ۵۷. این قسمت را نیز، مانند بخش مربوط به شناخت و باور در منون، پیش از مطالعه‌ی کتاب *ایرت* (1974) *Wissen* *Meinung und* نوشته بودم. رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ۹۴ یادداشت ۵۸.
۸. بلاک (Meno 35ff) و کاشمن در *Therapeia* استثنا هستند، اما، بمبرو *Bambrough* درباره‌ی بلاک می‌گوید: او «به طور خطرناکی نگرانِ وفق دادن سخنان افلاطون در منون با مطالبی است که در محاورات میانی و متأخر به طور کلی گفته است»، و درباره‌ی کاشمن نیز می‌گوید: او «وظیفه‌ی غیر عملی تلفیق میان اظهارات مختلف افلاطون در خصوص *δοξα* و *επιστημη* را برعهده می‌گیرد» (*JHS* 1964, 190, and *CR* 1960, 115). نظر خود بمبرو این است که «تقابل میان این فقره [فقره‌ی مربوط به دوکسا و ایستمه در جمهوری] و منون از روشن‌ترین نمونه‌های تعارض میان دیدگاه افلاطون در یک زمان با دیدگاه او در زمانی دیگر است» (*Philos.* 1972, 305). من از بی‌پروایی اقدام خویش آگاه هستم: در این مختصر به ←

ابتدا باید توجه کنیم که افلاطون در میهمانی - محاوره‌ای که همه می‌گویند از نظر تاریخی به جمهوری نزدیک‌تر است - آموزه‌ی منون را با اصطلاحات حالت میانگین جمهوری تکرار کرده است. دوکسادر میان دانش و نادانی قرار دارد، زیرا بر واقعیت اصابت می‌کند (*του οντος τυγχανον*) اما نمی‌تواند این اصابت را تعلیل کند؛ به همان صورت که منون می‌گفت آنچه موجب پیدایش دانش می‌شود «بیان علت» است. (رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۹۹، ۹۰). دیدگاه جمهوری در تیمایوس (۲۸a - ۲۷d) حتی به صورت ناسازگارتری درمی‌آید، آن‌جا که افلاطون میان آنچه هست (یا واقعی است) و هرگز «صیرورت نمی‌پذیرد»، و با اندیشه‌ی همراه با استدلال عقلانی ادراک می‌شود، و آنچه «صیرورت می‌پذیرد و از بین می‌رود و هیچ وقت به مرتبه‌ی هستی نمی‌رسد»، و «از راه دوکسا به وسیله‌ی احساس بدون استدلال ادراک می‌شود»، فرق می‌گذارد؛ اما به عقیده‌ی من عبارت جمهوری پلی را در میان دو توصیف ظاهراً متضاد برقرار می‌سازد، و نشان می‌دهد که میان این دو توصیف تناقض واقعی‌ای وجود ندارد، اگرچه افلاطون در هر کدام از این دو محاوره بر روی جنبه‌ی خاصی از یک نظریه‌ی مربوط به شناخت و هستی تأکید می‌کند. سخن گفتن او از دو قوه‌ی مختلف در این‌جا گمراه‌کننده است، ولی به زودی متوقف می‌شود.^۹ مقایسه با بینایی و شنوایی نادرست است، اما خود او، بعدها

← بررسی مسئله‌ای می‌پردازم که یکی از محققان آلمان تک نگاری ۱۳۰ صفحه‌ای را به آن اختصاص داده است، و یکی از منتقدان گفته است بحث او «عجولانه» و فاقد دقت و تفصیل است. (J. Sprute, *Der Begriff des Δοξᾶ i.d. Plat. Philos.*, Göttingen 1962) او پس از آن «در باره‌ی مسئله‌ی دوکسا» را در *AGPh* 1969 نوشته است. (برای منابع بیش‌تر رک: Ebert, *Mein. und Wiss.* 21 and 22, nn. 74 and 740)

۹. اگر، همان‌طور که گوسلینگ Gosling استدلال می‌کند (*Phron.* 1968)، در *δυναμεις*، این‌جا اصلاً قوه نباشد، با وضع بهتری روبه‌رو خواهیم شد.

(۴۸۴c)، آن را تصحیح می‌کند، و حالت‌های ذهنی فیلودوکسوس و فیلسوفوس را با حالت‌های ذهنی فرد نابینا و فرد تیزبین مقایسه می‌کند. یگانه استدلالی که به نفع دو قوهی مختلف بودن دانش و دوکسا اقامه می‌شود، این تذکرِ گلاوکن است که شناخت خطاناپذیر است و دوکسا خطاپذیر؛ و بهترین تمثیل برای آن مقایسه‌ی میان بینایی کامل و بیناییِ تار است. اگر در «خط» ادراک پیش رویم، جریان مستمری را طی خواهیم کرد که قسمت‌های مختلف آن فقط از حیث روشنی یا تیرگی با یکدیگر فرق دارند، و نسبت متعلقات دوکسا به متعلقات شناخت مانند نسبت یک چیز به مشابه‌های آن است (۵۰۹d، ۵۳۴a).

همان‌طور که افلاطون در تمثیل رؤیا نیز تأکید می‌کند، کلید بحث عبارت است از همانندی میان متعلقات دوکسا و متعلقات دانش. راه‌های دیگر طرح مطلب این است که جهان محسوس، آن‌گونه که افلاطون بارها گفته است و در این جا نیز یادآوری می‌کند (۴۷۶d)، از طبیعت صور «بهره‌مند است»، یا آن‌گونه که در فایدون آمده است، چیزهای محسوس سعی می‌کنند خودشان را به مرتبه‌ی صور برسانند، اما، هیچ وقت به توفیق کامل دست نمی‌یابند. در برخی موارد می‌گویند [اشیای عالم محسوس] تصویرها یا اشباه هستند (*εικονες, εἰδωλα*). علاوه بر مثال‌هایی که افلاطون گفته است، می‌توان به خانه‌ای اشاره کرد که در لبه‌ی یک دریاچه ساخته باشند. گاهی کسی در هوای مه‌آلود به آن نگاه می‌کند و تصویر نسبتاً مبهمی از آن دریافت می‌کند؛ دیگری اصلاً به خود خانه نگاه نمی‌کند بلکه در هوایی آرام و صاف به انعکاس آن در آب نظر می‌اندازد. او به شیء دیگری نگاه می‌کند، اما در عین حال (حتی اگر به گونه‌ای به زنجیر کشیده شده باشد که، مانند زندانیان افلاطون، خود خانه را نبیند بلکه همین انعکاس را شیء مادی تصور کند) تصویری از چیزی به دست می‌آورد که خانه‌ی واقعی شبیه آن است. از محتوای بحث چنین برمی‌آید که سیاستمدارِ موفقِ منون برپایه‌ی

بینش قبلی (دوکسا)یی که از صورت‌های ثابت خوب، بد و غیره داشته است عمل می‌کند، و این دوکساها را با «پیدا کردنِ علت» می‌توان به دانش تبدیل کرد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۹۳ و بعد). اما بی‌اعتقادی او به صورت‌های ازلی به همان اندازه است که در جمهوری درباره‌ی «عاشقان آوازا و منظره‌ها» توصیف شده است؛ او فقط از چیزهایی آگاه است که در جهانِ سیوروت رخ می‌نمایند. تناقضی در این‌جا وجود ندارد، زیرا متعلقات غیر ثابتِ دوکسا (*τα γηνηόμενα*) نمادی از واقعیتِ ثابت (*οντα*) را در خود دارند. از این‌رو کسی که با محسوسات آشنا می‌شود، به شیوه‌ای نارضایتبخش و غیر مطمئن - در واقع بی‌آنکه خودش بداند - اولین گام‌های آگاهی از (یا به عبارت افلاطون به خاطر آوردن) صورت‌ها را برمی‌دارد. دوکسا این هر دو تجربه را شامل می‌شود، زیرا این دو در واقع یک تجربه هستند.^{۱۰} او عقیده دارد یا حکم می‌کند (*δοξαι*) که در جهان حادث - یگانه جهانی که او می‌شناسد - حکومت خاصی عادلانه خواهد

۱۰. کاشمن در اثری که بمبرو از آن انتقاد می‌کند به این نکته اشاره کرده است (صص ۲۰۹ و بعد)؛ «پس، حتی ادراک جزئیات، به صورت دوکسا، که از راه «احساس غیر استدلالی» فراهم می‌شود، نیز عملاً همان ادراک مُثل است، اگرچه فقط به صورت ناآگاهانه و به طور ضمنی. برای اینکه دوکسا به ایستمه تبدیل شود، باید مثال در آن منطقی باشد، و به جای محتوای صوری دوکسا قرار گیرد، یعنی توصیف شود، یعنی به وسیله‌ی دیالکتیک جدا شود و توجیه یا لوگوسی از آن عرضه شود... دوکسا حالتی از دانستن است که محتوای دو بُعدی دارد: از یک نظر داده‌ی حسی را داریم، اما همراه آن، و می‌توان گفت «برخاسته از آن»، با محتوای مثالی فرآینداری نیز روبرو هستیم. نتیجه اینکه، دوکسا، بالضروره، همان ادراک ناخودآگاه واقعیت‌های مثالی است، به همان اندازه که جزئیات از آن واقعیت‌ها بهره‌مند هستند، یا، به همان اندازه که صورت‌ها در جزئیات نمایان می‌شوند.» هکفورت نیز، به طور کاملاً گذرا، در *CQ 1942, P.1* این نظر را اتخاذ کرده است: «وقتی به یک سایه یا انعکاس نگاه می‌کنیم در واقع به چیزی که سایه را انداخته است، یا به خود شیء که منعکس شده است، نظر نمی‌اندازیم؛ اما کاملاً طبیعی است که تقابل میان سایه یا انعکاس و شیء واقعی را به عنوان نمادی از ادراک ناقص و ادراک کامل یک صورت در نظر بگیریم.»

بود. اگر دوکسای او صحیح باشد، نتیجه‌ی آن در مرتبه‌ی عمل خوب (سودمند) خواهد بود. در مرتبه‌ی فلسفی نیز او - به طور ناخودآگاه و بر اثر حدس موفق («موهبت الهی» به تعبیر طعن‌آمیز افلاطون در منون 99e) - کردارش را با معیار خوب تطبیق داده است، یعنی با صورت تغییرناپذیر. بدین ترتیب، همان‌طور که غلام منون در خصوص حقایق هندسی تجربه کرد، ممکن است باورهای درست - هر چند «کم دوام» - درباره‌ی جهانِ صور به شیوه‌ی رؤیاگونه‌ای وارد ذهن او بشوند. او شناختی از آنها ندارد، و زندگی سیاستمدار نیز نمی‌تواند، از راه دیالکتیک، تبیین عقلانی‌ای بنیان نهد که دوکساراه به دانش تبدیل کند، و خود او را به صورت حاکم فیلسوف مشرب جمهوری درآورد.

لازم است به خاطر آوریم که افلاطون در فایدروس (اثری که اکثر محققان آن را مؤخر از جمهوری می‌دانند) می‌گوید فقط ارواحی که صور («حقیقت») را دیده‌اند می‌توانند به صورت انسان درآیند.^{۱۱} هر کسی آنها را دیده است، و به خاطر آوردن آنها از حیث نظر برای همگان ممکن هست. به علاوه، اولین گام را بایستی با برخورد به شباهت‌هایی در همین جهان محسوس برداشت. افلاطون در فایدون، میهمانی و فایدروس بر روی این نکته تأکید می‌ورزد، و در دو محاوره‌ی اخیر دقیقاً از راه ادراک زیبایی در موجودات زمینی است که فیلسوف به کشف خود زیبایی موفق می‌شود. پس احتمال نمی‌رود که افلاطون در جمهوری این سخن را انکار کند، آن‌جا که دوباره «زیبایای زیاد» را در برابر

۱۱. ۲۹۴b. جایی ندیده‌ام که پژوهشگران در این مورد به فقره‌ی بالا اشاره بکنند، اما سخنان کسانی چون گالی (PTK 66) با آن مرتبط است: افلاطون «تصویرها» (مدرکات) را دارای هیچ ارزشی، از حیث کمک به دانش، نمی‌داند، زیرا «فقط با شناخت قبلی صورت‌ها امکان می‌یابیم که «تصویر» بودن چیزی را تشخیص دهیم و پی ببریم که «تصویر» چه چیزی است. مثالی که من درباره‌ی انعکاس در آب مطرح کردم، با اشاره‌ی مختصر افلاطون در ۴۰۲b سازگار است.

«خود زیبایی» قرار می‌دهد. او قبول دارد که اکثریت بزرگی از انسان‌ها، چون تحت تأثیر نیازها و وسوسه‌های زندگی مادی هستند، «چیزهای زیبای زیاد، یا کارهای عادلانه‌ی زیاد و امثال آن را می‌بینند، اما، خود زیبایی یا خود عدالت را مشاهده نمی‌کنند».^{۱۲} اما این سخن غیر از آن است که بگوییم در جمهوری نمی‌توان دوکسارا به دانش تبدیل کرد.

افلاطون را فقط در جایگاه خودش می‌توان فهمید. او هنوز در بند منطق مقدماتی پارمنیدس است، اولین کسی که بین دو نوع شناخت فرق نهاد، یعنی بین دوکسا و دانش یا تعقل. به عقیده‌ی او، و همین‌طور به نظر افلاطون، دانش درباره‌ی «چیزی است که هست»، و همیشه درست است، اما دوکسا خلطِ یأس آور میان وجود و عدم است، و به همان اندازه همیشه نادرست است.^{۱۳} حدّ واسطی میان بودن و نبودن وجود ندارد. اما به عقیده‌ی افلاطون دوکسا ممکن است صحیح باشد. راه‌هایی او عبارت بود از اثبات مرتبه‌ای در میان دانش و نادانی محض؛ و اینکه تعالی به سوی دانش همان کشف تدریجی حقیقتی است که به صورت ناخودآگاه در ما هست. متعلقات شناخت بینابینی او همان جهان تجربه‌ی معمولی است، که پارمنیدس با صراحت هرگونه وجودی را از سلب کرده بود. اعتقاد افلاطون به صور، او را قادر ساخت که بتواند نیمه وجودی را، «میان بودن و نبودن»، به جهان محسوس نسبت دهد، به صورت یک دسته روگرفت‌هایی از صور یا بهره‌مندهایی از طبیعت آنها؛ اما، این نظریه، همچنان که ارسطو نیز در انتقادهایش می‌گوید، عمدتاً فقط به زبان استعاره‌ای قابل بیان هست. (این مطلب را در قسمت بعدی به صورت کامل بررسی خواهیم کرد.)

انتقاد فیلسوفان امروزی این است که بیان افلاطون در «متعلقات» دانش و

۱۲. ۴۷۹e، آن‌جا که *θεωμενους* و *οραντας* باز هم نشان می‌دهند که برخلاف آنچه در ۴۷۸a

آمده است، تفاوت میان دوکسا و ایستمه بیش‌تر از حیث درجه است تا از جهت نوع.

۱۳. پاره‌های ۸۰۶ و ۱، ۳۰ (βροτων δοξας αὐς οὐκ ἐνι πιστις ἀληθης).

دوکسا، با خلط میان دانستن از راه آشنایی و دانستن از راه توصیف - میان حکم ادراکی و حکم تحقیقی - الگوی دانش ادراکی (اگر من چیزی را می بینم آن چیز بایستی این جا باشد) را به دانش توصیفی (می دانم که چیزی اتفاق افتاده است، یا به گونه ای هست) نیز تسری داده است.^{۱۴} یکی از دانشجویان دانمارکی فلسفه، پس از شنیدن مقاله ای در این موضوع، گفت: افلاطون به این مغالطه دچار شده است که چون اگر بتوانم بگویم «من می دانم که کتابی روی میز هست» پس باید درست باشد که کتابی روی میز هست، بنابراین بالضروره درست است که کتابی روی میز هست، یعنی آن کتاب بایستی همیشه و به صورت تغییرناپذیری در آن جا باشد. در واقع حقایق تجربی ای مانند «بودن کتاب ها بر روی میزها» به عقیده ی افلاطون اصلاً موضوع دانش فلسفی نیستند، اما محدود ساختن دانش از سوی او به جهان عقلانی صور بی تردید مانع از آن شد که تمایزی را در اندرون جهان تجربی باز شناسد، تمایزی که ما به آسانی نمی توانیم نامی جز تمایز میان دانش و باور بر آن پیدا کنیم. جمله ی «معتقدم کتابی که شما می خواهید در اتاق دیگر روی میز هست» بیانگر حالتی از شناخت است که با علم به وجود کتاب بر

۱۴. کروس و وُزلی ۱۷۰ و بعد، فلو، *Introd.* 361-4. آیا کروس و وُزلی حق دارند دانستن از راه توصیف را به صورت دستوری، به عنوان دانشی تعریف کنند که با عبارت «که *that*» بیان می شود نه با اسم یا ضمیر؟ ما جمله هایی از قبیل «من شیوه ی عمل دادگاه را می دانم» یا «هیچ کس در زمان چارلز اول آن گونه رفتار نمی کرد؛ من قرن هفدهم ام را می شناسم» را چگونه طبقه بندی می کنیم؟ افلاطون مانع زبان شناختی ویژه ای داشت که ناچار بود از آن عبور کند. برای او که زبان و اندیشه ی یونانی داشت، کاملاً طبیعی بود که واژه ی *αληθης* را هم به معنی واقعی بگیرد و هم به معنی درست؛ و *οτι* را نیز هم به معنی درست بگیرد و هم به معنی واقعی. از این رو در تثابتوس ۱۵۰b و c، *αληθης* را در برابر *ειδωλον* قرار می دهد و در سوفسطایی ۲۶۳b کسی که می گوید «تثابتوس پرواز می کند» از *τα μη οντα ως οντα* سخن می گوید. مسئله ی دانش از راه آشنایی و دانش از راه توصیف را در محاوره ی تثابتوس دوباره مطرح خواهیم کرد.

روی میز از راه مشاهده فرق می‌کند.

(نث) مراتب واقعیت. عقیده‌ی اکثر محققان تا چندی پیش این بود که افلاطون واقعیت (وجود) را دارای مراتب مختلفی می‌داند؛ در یک طرف آن جهان مادی قرار دارد که متعلق ادراک حسی و دوکسا است، و در طرف دیگر جهان معقول و تغییرناپذیر صور واقع است. مورخی در ۱۹۵۱ این قول را انکار کرد، اما دووژل با او مخالفت نمود؛ و دیدگاه عمومی را در این مورد رانسیمن عرضه کرده است (۱۹۶۲)، او بارها از تعبیر «هستی‌شناسی مراتبی افلاطون» استفاده می‌کند و می‌گوید «به عقیده‌ی افلاطون برخی چیزها می‌توانند موجودتر از چیزهای دیگر باشند». «او هیچ وقت معتقد نبود که جهان محسوس اصلاً واقعیت ندارد» اما «هیچ وقت واقعیت کامل را نیز به آنها نسبت نداد.»^{۱۵} اما اخیراً ولاستوس به شدت با این دیدگاه مخالفت کرده است،^{۱۶} او برداشت ساده و روشن دیگری را به جای آن برداشت مطرح کرده است. «واقعی» ممکن است دارای یکی از دو معنایی باشد که در (۱) عنقاها واقعی نیستند و (۲) این گل‌ها واقعی نیستند، ملاحظه می‌کنیم. عنقاها وجود ندارند، اما گل‌های پلاستیکی به همان اندازه وجود دارند که گل‌های طبیعی. ولاستوس مدعی است که افلاطون این تمایز را تشخیص می‌داد اگرچه آن را بیان نکرده، و مورد بررسی قرار نداده است. از چهار فقره‌ی افلاطون برمی‌آید که این معنای مضاعف واقعی به زبان انگلیسی

15. Murphy, *Interpr.* 126-9, 150, 200; de Vogel, *Proc. 11th Int. Congr. of Phil.*, Vol. 12, 63 n. 12; Runciman, *PLE* 66, 21 and elsewhere.

16. (a) 'Degrees of Reality in P.' in *New Essays* ed. Bombrough 1-19; (b) 'A Metaphys. Paradox', *Proc. and Add. Am. Ph. Ass* 1966, 5-19.

ریست در *Phoenix* 1967, 284 از ولاستوس پیروی کرده است: «مسئله‌ای به نام نظریه‌ی مراتب هستی در افلاطون وجود ندارد.»

اختصاص ندارد و در معادل یونانی آن *ov* (دقیقاً به معنی «باشنده») نیز به چشم می‌خورد.^{۱۷} او می‌گوید واقعی به معنی اصیل با نظریه‌ی مراتب سازگار است (بین طلای ناب و برنز آلیاژی وجود دارد، بین «قدیس واقعی» و تبه‌کار پست توده متوسط انسان‌ها قرار دارند)، اما، واقعی به معنی وجودی کلمه چنین نیست.^{۱۸} هیچ کدام از ماها در درستی این سخن تردید نداریم، اما آیا افلاطون نیز این عقیده را داشته است؟

این مسئله دشوار است، و شاید مستلزم تفصیلی باشد که از حوصله‌ی این کتاب بیرون است؛ اما شاید بتوان خواننده را با آن آشنا کرد و دیدگاهی را عرضه نمود. اینکه در مثال‌های ولاستوس «واقعی» به معنی اصیل است نه موجود، از این حقیقت معلوم می‌شود که افلاطون این کلمه را مطلق نیاورده است، بلکه همراه یک صفت یا اسم ذکر کرده است: «سوفسطایی واقعی»، «خوب واقعی». و در جمهوری نیز همین معنا مورد نظر است. در ۴۷۹b پس از اشاره به چیزهای زیبا و زشت، عادلانه و ظالمانه، بزرگ و کوچک، سبک و سنگین، و ادعای اینکه هر کدام از آن دو را می‌توان متضاد نامید، می‌گوید: «پس آیا می‌توانیم بگوییم این گونه چیزها هم هر کدام از آن چیزهای زیادی که به آنها نسبت دادیم هستند و هم نیستند؟» و پس از این بیان است که می‌گوید آنها در مرتبه‌ی «میان عدم و وجود محض» قرار دارند. بنابراین، بی‌تردید، شواهدی دلالت می‌کند که برخلاف فرض ساده‌ای که برخی‌ها داشته‌اند، افلاطون نمی‌گوید اعیان مادی

۱۷. سوفسطایی ۲۶۸d *των οντως σοφιστην*، «سوفسطایی واقعی»؛ جمهوری ۳۹۶b، فایدروس ۲۳۸c، پروتاگوراس ۳۲۸d.

۱۸. کرومبی فرض مقابل را حتی با صراحت بیش‌تری کنار گذاشته است (EPD II, 66)؛ او تفسیر خاصی از کتاب پنجم جمهوری را بر این اساس مطرح می‌داند که در صورت پیروی از آن «بایستی برای متعلقات دوک‌جایگاهی در «میان وجود و عدم» پیدا کنیم - و این یعنی هیچ».

همراه با صفات ظاهراً متضاد آنها در مرتبه‌ی میان وجود و عدم قرار دارند. اما او همیشه واقعی را همراه یک محمول نمی‌آورد. ولاستوس از ما می‌خواهد (MP9) به سیاستمدار ۲۹۳e توجه کنیم، آن‌جا که افلاطون پس از توصیف حکومت کامل، می‌گوید حکومت‌های دیگر را «نباید اصیل نامید و نه واقعاً واقعی خواند (οὐδὲν οὐτως οὐκ ἄρα)».^{۱۹} ولاستوس می‌گوید در این‌جا نمی‌توان «واقعی» را به معنی «موجود» دانست، زیرا «حکومت‌هایی که او می‌گوید واقعاً واقعی نیستند، دقیقاً همان حکومت‌های موجود هستند». این سخن یعنی مسلماً گرفتن آنچه قرار است اثبات شود. به عقیده‌ی ما آن حکومت‌ها وجود دارند، اما اینکه بنیانگذار نظریه‌ی صور نیز آنها را موجود بداند، دقیقاً همان چیزی است که او می‌خواهد در برابر گروهی که او به حق «اکثریت قریب به اتفاق مفسران جدید» می‌خواند، به اثبات برساند؛ اکثریتی که می‌گویند آنچه افلاطون از مفهوم وجود در نظر دارد غیر از برداشتی است که اکثر انسان‌ها از آن مفهوم دارند. در هر حال، افلاطون کسی است که می‌گوید فاصله‌ی عمل با حقیقت بیش‌تر از فاصله‌ی نظریه است (ص ۹۹ کتاب حاضر).

ولاستوس همچنین نظر ما را به سوی تیمایوس ۵۲a جلب می‌کند، آن‌جا که افلاطون می‌گوید سه مقوله وجود دارد: صورت‌های نامتغیر، همانام‌های متغیر آنها، و فضا. به عقیده‌ی او واژه‌ی «هستند» (εἶναι) که بر هر سه‌ی آنها به یک اندازه اطلاق می‌شود، «آشکارا وجودی» است. گفتن اینکه صورت‌ها «واقعاً واقعی» هستند به معنی «اثبات وجود بر آنها نیست، بلکه معنی تعیین مقوله‌ی وجودی آنهاست». اما، بالضروره لازم نیست این‌طور باشد. به راحتی نمی‌توان از بند فعل «بودن» خلاص شد، و توضیح افلاطون به هیچ وجه همیشه دارای

۱۹. حتی می‌توان استدلال کرد که افلاطون با گفتن οὐ γνησιας οὐδὲν οὐτως οὐκ ἄρα، آشکارا میان واقعی به معنی موجود و واقعی به معنی اصیل فرق گذاشته است.

معنای دقیق و غنی نیست. شاید اگر او بیش‌تر درباره‌ی آن تأمل می‌کرد شبیه این جمله را بیان می‌کرد که «ما باید سه عامل را به حساب آوریم».^{۲۰} (در زبان یونانی هیچ اسمی لازم نبوده است.) کاش ولاستوس به ۲۸a - ۲۷d نیز توجه می‌کرد، آن‌جا که - چنانکه پیش از این گفتیم (ص ۱۱۰ بالا) - افلاطون میان متعلقات دانش و دوکسافرق می‌گذارد و آن دو را به ترتیب با وصف «آنچه همیشه هست و هیچ صیرورتی ندارد» و «آنچه همیشه می‌شود ولی هیچ وقت به حد بودن نمی‌رسد» توصیف می‌کند.^{۲۱} آنچه گفتیم تعبیر دقیقی است از یک مقدمه‌ی بنیادی، و واژه‌ی «هست» در این‌جا - اگر در جایی قبول بکنیم - معنای وجود دارد، و آشکارا اعیان قابل ادراک را توصیف می‌کند، یعنی متعلق تغییر، یعنی به وجود آمدن و از بین رفتن، را؛ و نه موجود کامل را.

در این‌جا نیز همان‌طور که در مورد مسئله‌ی مشابه دانش و دوکساگفتیم، هر راه حلی باید وضعیت تاریخی مسئله را به حساب آورد. می‌توان در برابر اصل فیلسوف جدید - اینکه افلاطون فقط توانسته است پیش فرض‌های خاصی را مفروض دارد، اگر آنها «معقول باشند» (یعنی برای کسی معقول باشند که دارای پیش فرض‌های قرن بیستمی هست) - سؤال جدلی محقق فرانسوی را قرار داد.^{۲۲}

۲۰. مقایسه کنید با نظر هکفورت درباره‌ی *γενεσις εις ουδεποτε* در فیلبوس ۲۹d (2 p. 49 PEP).

۲۱. نه تنها *ον ουδεποτε* بلکه *οντως ουδιποτε ον*. افلاطون عبارت *ον* در *οντως* را در چندین جا به کار برده است (ص ۱۱۷، یادداشت ۱۷ بالا)، و من به جای اینکه آن را به دیده‌ی هستی‌شناختی ببینم (یا مانند ولاستوس بیندیشم) پیشنهاد می‌کنم که معنای «نه واقعاً موجود» را برای آن لحاظ کنیم. باز هم مسئله وقتی دشوار می‌شود که آن را همراه یک محمول به کار بریم، مثل سیاستمدار ۲۹۱c: *απο των οντως οντων πελιτικων και βασιλικων*. جمهوری ۵۸۵c-d فقره‌ی دیگری است که بسیار مشکل می‌توان دلالت آن بر مراتب واقعیت را انکار کرد.

«به چه حقی من می‌خواهم تا حدودی امکان نبوغ نویسنده‌ی قدیمی‌ای چون افلاطون را انکار کنم، و خود را به توقف در حدود نظریه‌هایی که برای ما توهمی (تخیلی، خیالی) هستند مجاز بدانم [آنها را تخیلی بخوانم]؟ در مدت دو هزار سال بر سر اکثر اخلاق ما چه خواهد آمد؟»

در عین قبول اینکه افلاطون همه‌ی پیش فرض‌های ما را نداشته است، باز به هیچ وجه به نظر نمی‌آید نظریه‌های او خیلی خیالبافانه بوده باشند.

معانی فعل یونانی «بودن» (اینای)، در گفت و گوی معمولی، خیلی بیش‌تر از معانی معادل کنونی آن در زبان انگلیسی (to be) بوده است. از جمله‌ی آنهاست: وجود، حمل، این‌همانی، عضویت در یک طبقه، تعریف، حقیقت یک سخن. (خدا هست، خدا خوب است، جانش نخست وزیر است، جانش یک انسان است، انسان موجودی است عاقل و دو پا، چیزی گفته‌ای که نیست.) این استعمال‌ها در زمان افلاطون طبقه‌بندی نشده بودند. خود او در مورد این معانی، تحلیل‌های فراوانی به عمل آورد. به ویژه در محاورات سپس‌تر. اما فقط ارسطو بود که این کار را تکمیل کرد. بنابراین شگفت نیست که حتی او نیز، آنگاه که جمهوری را می‌نوشت، هنوز به طور کامل از ابهامی که پارمنیدس آغاز کرده و سوفسطاییان رواج داده بودند، رهایی نیافته بود؛ و کاملاً روشن است که بخش عمده‌ی فلسفه‌ی او نتیجه‌ی کوشش واقعی اوست برای رهایی از نتایج این سخن ساده، ولی ویرانگر، که: آنچه هست، هست، و نمی‌تواند نباشد؛ آنچه نیست، نیست و نمی‌تواند باشد. بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند تغییر کند یا به وجود آید، زیرا آنچه هست نمی‌شود (زیرا از پیش هست) و هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه از نیست به وجود آید.^{۲۳} در اینکه پارمنیدس این کلمه را در معنای وجودی آن به

→ 22. See Crombie, *EPD* II, 156; Dies, *A. de P.* 265.

۲۳. مقایسه کنید با ارسطو، طبیعت، ۱۹۱ا۳۰. برای خلاصه‌ای از تأثیر پارمنیدس بر روی افلاطون رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۶ و بعد، برای خود پارمنیدس به ج ۶ ترجمه‌ی ←

کار برده است هیچ کس منازعه نمی‌کند،^{۲۴} و باید ببینیم واکنش طبیعی در برابر این قضیه‌ی جدلی‌الطرفینِ او چه بوده است و یونانیان راه حل مناسب را در کجاها می‌جسته‌اند. آنها به نحوی باید جهان متغیر را از مرتبه‌ی معدومِ کامل بودن بالاتر می‌آوردند،^{۲۵} و بنابراین موقعیت میانی‌ای که برای آن در نظر می‌گرفتند بایستی در مرتبه‌ای میان وجود و عدم، به معنی پارمنیدی کلمات، قرار می‌داشت. اگر این مفاهیم اهمیت هستی‌شناختی نداشتند، اگر فقط به معنی چیزهای خاصی بودند که به صفت‌های زیبایی یا بزرگی یا سنگینی یا ضد آنها متصف هستند، یعنی فقط از حیث ثابت بودن یا از حیث صفات‌شان با صور فرق می‌کنند، نظریه‌ی قلمرو واسطه‌ای نقش خودش را ایفا نمی‌کرد. افلاطون گاهی چیزهای محسوس را در مرتبه‌ی میان زیبا بودن و زیبا نبودن، بزرگ بودن و بزرگ نبودن و امثال این‌ها قرار می‌دهد، و گاهی با وصف متغیر و باشنده در برابر هستی محض توصیف می‌کند. به نظر او فرقی میان این دو تعبیر وجود ندارد، زیرا اینکه یک چیز می‌تواند از حالت کوچک به حالت بزرگ درآید، یا در رابطه با چیزهای دیگر به یکی از این دو صفت متصف شود، یا از دیدگاه‌های مختلف به یکی از این دو حالت دیده شود، به عقیده‌ی او نشان می‌دهند که آنها نه معدوم‌اند و نه کاملاً موجود. افلاطون مفاهیم وجود، بی‌تغییری و مطلق بودن را جدایی‌ناپذیر می‌دانست.^{۲۶}

← فارسی ۲۵ و بعد.

۲۴. برخی‌ها گفته‌اند او کاربرد وجودی را با کاربرد ربطی خلط کرده است، اما به عقیده‌ی من مآل این دو سخن یکی است. او همه‌ی معانی واژه‌ی این‌ای را به معنی وجودی آن باز گردانید، و تأثیر پارادوکس‌های او بر پایه‌ی این کار استوار است.

۲۵. واقعیت تاریخی مؤید این قول است که هدف نظریه‌ی صور نفی جهان محسوس نبوده است، بلکه افلاطون می‌خواست آن را نجات دهد.

۲۶. مخصوصاً مقایسه کنید با توصیف کامل *το καλον* در میهمانی ۲۱۱c-۲۱۰e، که سالمین (AJP 1971) در آن به انعکاس‌های توصیف *το ον* از سوی پارمنیدس اشاره کرده است. بر←

این دیدگاه را به گونه‌ی دیگری نیز می‌توان بیان کرد. بخشی از مشکل ولاستوس، همان‌طور که خود او در صفحه‌ی اول *MP* توضیح می‌دهد، این است که خود او به هستی‌شناسی درجه‌ای معتقد نیست، از این‌رو نگران است که فیلسوف بزرگی به آن معتقد بوده باشد. اما آیا دکارت این عقیده را نداشت؟ فلو (*Introd. 286*) از او نقل می‌کند: «گویی من در مرتبه‌ی میان موجود متعالی و عدم قرار دارم... به نحوی از هیچ بودن یا عدم برخوردار هستم.» تبیین او این بود که هستی او به هستی موجود دیگری، یعنی به هستی خدا وابسته است، و ریشه‌ی این سخن همان دیدگاهی است که افلاطون در باب محسوسات داشت. خواه استعاره‌های «سهیم بودن» یا «تقلید کردن» را در نظر بگیریم، یا حالت مفعولی ساده را،^{۲۷} سخن او این است که آنها برای همین وجودی که دارند به صور وابسته هستند. وقتی افلاطون در تمثیل غار می‌گوید عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی «واقعی‌تر» از سایه‌هایشان (*μαλλον υντα 515d*) هستند، چه منظوری دارد؟ وقتی می‌گوییم یک فرد واقعی‌تر از سایه‌اش است چه معنی‌ای در نظر داریم؟ شاید، منظور ما این نیست که او بیش‌تر از سایه‌اش وجود دارد، یا حتی «واقعی‌تر» از سایه‌اش است، بلکه می‌خواهیم بگوییم سایه از وجودی ثانوی برخوردار است، وجود آن وابسته است به وجود یا حضور یک انسان و یک منبع نور.^{۲۸} نکته‌ی آخر اینکه، هر چند حق داریم تمایز منطقی‌ای میان کاربرد

← اساس دیدگاهی که در این‌جا عرضه شده است، *αυτο ο εστι καλον* هم به معنی «آنچه مطلقاً زیبا است» هست و هم به معنی «همان خود زیبا که هست» (وجود دارد).

۲۷. *τω καλω τα καλα καλα*، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۰۲ با یادداشت ۷۳، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ۲۴۴ با یادداشت ۷۱. اما، *αυτο το καλον* [خود زیبا] به هیچ وجه از به وجود آمدن و از بین رفتن *καλα* [زیبای] زیادی که از آن بهره‌مند هستند متأثر نمی‌شود.

۲۸. این بیان تا حدودی مأخوذ از مطلبی است که در نامه‌ای از پروفیسور اف. اچ. ساندباخ Sandbach هست.

وجودی و دیگر کاربردهای فعل «بودن» ایجاد کنیم، اما همان طور که اچ. دبلیو. بی. جوزف H. W. B. Joseph گفته است، «یک چیز اگر بخواهد باشد، بایستی چیزی باشد، و فقط می تواند آن چیزی باشد که هست.»^{۲۹}

دو نکته ی دیگر را که اول بار در این جا مطرح می شود می توان در پرتو شواهد موجود در محاورات بعدی به طور کامل بررسی کرد. اولاً، افلاطون در ۴۷۶a برای ستم و بدی نیز، همچون عدالت و خوب، صورت هایی در نظر می گیرد. آیا افلاطون واقعاً به صورت های (۱) امور سلبی و (ب) شرور معتقد بود؟ ما به این اندیشه خو گرفته ایم که او وجود را با ارزش مرتبط ساخت، یعنی صورت ها را از هر دو جهت کامل خواند. (صورت خوب علت نگه دارنده ی همه ی صورت های دیگر است، ص ۱۳۸ پایین.) مشکل دیگر (که در تفاسیر محققان دیگر ندیده ام) این است که هر صورتی یک امر واحد است، و افلاطون در ۴۴۵c گفته است فقط یک نوع^{۳۰} خوبی (آرته) وجود دارد اما شر دارای انواع شمار ناپذیری است. ثانیاً، باز هم در ۵۷۶a برای اولین بار ملاحظه می کنیم که افلاطون همراهی صورت ها را نه تنها با اعمال و اعیان مادی بلکه با یکدیگر نیز یادآوری می کند. از این سخن تا محاوره ی سوفسطایی^{۳۱} ذکری به میان نمی آید، اما افلاطون در آن جا

29. *Introd. to Logic* 408.

۳۰. *εἶδος*. ممکن است افلاطون در این جا معنای ضعیف تر صورت یا نوع را در نظر داشته باشد، اما، حتی در این صورت نیز ظاهراً با قبول این قول افلاطون نمی توان به وجود *εἶδος κακίας* ۴۷ معتقد بود.

۳۱. که برخی تردیدهای غیر ضروری را درباره ی متن موجود به وجود آورده است. بدهام Badham به جای *τῆ ἀλλήλων κοινωνία* عبارت *ἀλλῆ ἀλλων* را قرار داده است و بای واتر Bywater عبارت *ἀλλῆ ἀλλων* را. اما نگاه کنید به آدم، ضمیمه ی VII کتاب پنجم جمهوری ج ۱، ۴۰۱-۳۶۲. درباره ی تفاوت جمهوری و سوفسطایی در این مورد، رک:

Anscombe, Monist, 1960, 406.

اهمیت زیادی به آن می دهد.

← نیز رک: گروه، *P.'s Th. 22 n. 2* و دیدگاه هایی که در آن جا ذکر شده است.

۹

فیلسوف و جامعه

(کتاب ششم ۵۰۲c-۴۸۷b)

خلاصه، فیلسوف معجونی است که از ترکیب همه‌ی کیفیت‌های خوب به وجود آمده است: ترکیب حقیقت، عدالت، شجاعت و خویش‌داری، حافظه‌ی نیکو، سرعت در یادگیری، کرامت و رحمت. برای اینکه او بتواند واقعیت را آنگونه که هست مشاهده کند، باید به مجموع این صفت‌ها متصف باشد.^۱ این توصیف، آدیمانتوس را به ایراد سخنانی وادار می‌کند که بسیاری از کسان دیگر نیز بایستی درباره‌ی سقراط احساس کرده باشند. این بیم هست که او با شیوه‌ی پرسش و پاسخ خویش آنها را با گام‌های کوچکی - که هر کدام به نوبه‌ی خود گریزناپذیر می‌نماید - پیش ببرد تا اینکه، مانند شطرنج‌بازهای خام دست، خودشان را کیش و مات بیابند و سخنانی بگویند که به درستی‌اش ایمان ندارند. (این همان چیزی است که منون نام جادوگری سقراط را بر آن نهاد.) از

۱. و این امر یکی از دلایل کمی عده‌ی فیلسوفان است، زیرا این صفات معمولاً با یکدیگر جمع نمی‌شوند (۵۰۲c-d).

این‌رو، آنها در این‌جا نمی‌توانند استدلال او را نفی کنند، اما عملاً می‌بینند کسانی که در بزرگسالی نیز به فلسفه می‌پردازند، و با پایان یافتن ایام تحصیل آن را به یک سو نمی‌نهند، به صورت آدم‌های عجیب و غریب درمی‌آیند، کاملاً معطل می‌مانند و به بدترین دغل‌بازی‌های دست می‌یازند.^۲

سقراط، به طرز حیرت‌انگیزی، پاسخ می‌دهد: کاملاً درست است - اما این خطا از آن فیلسوفان اصیل نیست. سه علت باعث می‌شود که فیلسوف این شهرت را پیدا کند: (۱) جامعه از آنها بهره نمی‌جوید، (ب) جامعه آنها را فاسد می‌کند. (ج) فیلسوف نمایان جای آنها را می‌گیرند.

سقراط (۱) را با تمثیل مشهور کشتی جامعه توضیح می‌دهد، تمثیلی که بدگویی تلخی است در باب دموکراسی آتنی.^۳ ارباب^۴ (مردم در دموکراسی یونانی) نیرومند است، ولی کاردانی لازم را ندارد. هر کدام از کارکنان کشتی (سیاستمداران) تصور می‌کند که او باید رهبری کشتی را برعهده گیرد، هر چند آنها هیچ تعلیمی در کشتی‌بانی ندیده‌اند و مدعی هستند که نمی‌توان آن را آموخت. آنها بر ارباب خویش فشار وارد می‌آورند که سکان کشتی را به دست‌شان بسپارد، و اگر دسته‌ای بر او دست یابند، دیگران آنها را از کشتی بیرون می‌اندازند. سرانجام عده‌ای او را مسموم می‌کنند و اختیار کشتی را در دست می‌گیرند، اموال آن را به یغما می‌برند و سفر دریایی را به صورت مجلس عیاشی

۲. لازم به ذکر است که کالیکلس عین همین انتقاد را در گرگیاس (۴۸۵e-۴۸۴c، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۹ و بعد) مطرح کرده است، و ایسوکراتس نیز مشابه آنها را در خصوص خود افلاطون بر زبان آورده است (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۰).

۳. برای نقادی جنجالی نتیجه‌ی عرضه شده در این تمثیل نگاه کنید به بمبرو، «تمثیل‌های سیاسی افلاطون»، در *P., Popper and Politics* 152-69.

۴. پژوهشگران همیشه می‌گویند ترجمه‌ی *ναυκράτορας* به «ناخدا» نادرست است. او مالک اموال است، بازرگانی است که همراه کالای تجارتی‌اش به مسافرت می‌پردازد. از سوی دیگر، ترجمه به «صاحب کشتی» حتی گمراه‌کننده‌تر خواهد بود، زیرا بر نوعی *Onassis* دلالت می‌کند.

درمی آورند، کسانی را که به عملی شدن نقشه‌ی شوم آنها یاری رسانیده‌اند به عنوان عالی‌ترین دریانوردان محترم می‌شمارند. آنها به هیچ وجه تصور نمی‌کنند که دریانوردی نوعی دانش است و به مطالعه‌ای طولانی در احوال ستارگان، بادها و فصل‌ها نیاز دارد. آیا در کشتی‌ای که بدین‌گونه پیش رود، کشتیبان واقعی را عاقل، یاوه‌گو و آسمان‌نگر^۵ نخواهند خواند؟

برای کشتیرانی آرته را به دست آورید (زیرا فضیلت دانش است)، و این مثال درس‌های پیش را تکرار می‌کند. سقراط در پروتاگوراس خاطر نشان می‌سازد که نظام دموکراسی آتن هیچ شرایطی را برای حکومت لازم نمی‌شمارد، و در گرگیاس این دیدگاه را محکوم می‌کند که هدف اصلی قدرت سیاسی به دست آوردن امتیازات شخصی است.

(ب) - سقراط در توصیف دیگری از منش فیلسوف، بیان اخیر خویش را با اصطلاحاتی که در میهمانی درباره‌ی عشق و پیش‌آفرینی به کار برده است تلفیق می‌دهد. او که به اعیان کثیر دوکسا خرسند نشده است، از علاقه‌ی (اروس) خویش دست بر نمی‌دارد، تا اینکه با طبیعت ذاتی هر چیزی تماس حاصل کند. او با آن قسمت از روح‌اش در این راه پیش خواهد رفت که با همین طبیعت‌ها خویشاوند است، و بر اثر آمیزش با آنها به زایش نوس و حقیقت نایل خواهد آمد و بنابراین - وقتی از درد زایش‌رهایی یافت - به دانش و زندگی حقیقی و تغذیه‌ی واقعی دست خواهد یافت. سقراط برای تکمیل این تصویر افلاطونی فیلسوف (و حایز اهمیت است که او را از بسیاری از مشابه‌هایش در دیگر دوره‌ها تمیز دهیم)، در d-c ۵۰۰ اضافه می‌کند که او بر اثر آشنایی با امور الهی و منظم، خودش نیز، تا آن‌جا که برای یک انسان مقدور است، الهی و منظم

۵. این اصطلاح‌ها (*μετεωροσκοπον τε και αδολεσχην*) نشان می‌دهند که «ناخدای واقعی» افلاطون هنوز هم خود سقراط است (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۷۲، یادداشت ۷۱)، تنها کسی که به هنر واقعی سیاست پی برده بود (گرگیاس، d ۵۲۱).

می‌گردد. (به تعبیر فیلسوفان پیشین: همانند همانند را می‌شناسد.)

چنین منشی بسیار کمیاب است، و فضیلت‌های فراوان آن - به ویژه آنگاه که با مواهب مادی‌ای چون ثروت، خویشاوندان بانفوذ، زیبایی ظاهری و تنومندی جسمانی همراه شود - هر لحظه ممکن است رو به تباهی نهند. از جمله قانون‌های زیست‌شناختی این است که بهترین انواع - گیاهان یا حیوانات - در شرایط آب و هوایی، محیطی و غذایی نامناسب، بیش‌تر از همه فاسد می‌شوند. بر همین سیاق، با استعدادترین طبیعت‌ها، بیش‌تر از همه فریب شهرت را می‌خورند و در جامعه‌ی فاسد ما موفق می‌شوند، جامعه‌ای که در برابر آنها چاپلوسی می‌کند، زیرا می‌خواهد آنها را در راه اهداف خودش به کار گیرد. اگر با وجود این احوال، چنین کسی دوباره به فلسفه روی آورد، دوستانش به هر نوع نیرنگی روی خواهند آورد تا او را بازدارند، هر چند که این کار به اقامه‌ی دعوا علیه مرشدِ خوب او منتهی شود.

واقع‌گرایی روشن این توجیه به موارد خاصی مربوط می‌شود، و عامه‌ی محققان اتفاق نظر دارند که احوال آل‌کیبیادس را توصیف می‌کند. می‌توان بیانات منسوب به آل‌کیبیادس در میهمانی ۲۱۶b (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۶ و بعد) را با توصیفی که افلاطون از عواقب گوشزد کردن حقیقت به چنین فردی عرضه می‌دارد (۴۹۴d) مقایسه کرد. آیا عنصری از زندگی‌نامه‌ی شخصی افلاطون را نیز می‌توان در این جا تشخیص داد؟ خود افلاطون نیز فریبندگی سیاست را احساس می‌کرد، با اصرار خویشاوندان دولتمرد نیز مواجه بود، او محاکمه‌ی پیر فیلسوفش را به چشم خودش دیده بود، و با او هم‌آواز بود که در زندگی سیاسی محلی برای فیلسوف وجود ندارد.

(ج) اما چون نام فلسفه هنوز دارای مقام و منزلتی هست، توده‌ای پست که سزاوار کارهای پستی هستند، بر حریم آن تجاوز می‌کنند، «مانند تبهکارانی که پرستشگاهی را اشغال کنند». این دغل‌بازان هستند که باعث شده‌اند مردم

بگویند فیلسوفان نه تنها عاطل بلکه تبهکار هستند. آنها نمونه‌ی برجسته‌ی عملِ شرارتِ بارِ اعمالِ تعلیم و تربیت بر روی کسانی است که چون تناسبی با آن ندارد، به ناچار آن را در راه نادرست به کار می‌گیرند.

از نکته‌ی (ج) برمی‌آید که واژه‌ی «فلسفه» مورد قبول کسانی بوده است که اهداف و بینش‌های بسیار متفاوتی داشته‌اند. هر کسی فلسفه‌ای «حقیقی» داشته است، و رقیبان خود را جدلی، سوفسطایی و خیال‌پردازان غیر عملی می‌خوانده است. این سخن به ویژه در خصوص افلاطون و ایسوکراتس صادق بوده است، و این فقره را بایستی در پرتو خلاصه‌ای که از فلسفه ایسوکراتس در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷۳-۱۶۹، عرضه کردیم مورد مطالعه قرار داد. به عقیده‌ی ایسوکراتس هیچ اندیشه‌ای لایق نام فلسفه نبود، مگر اینکه به سخن یا کرداری کارآ در امور کشور منتهی شود. همان‌طور که از گرگیاس و از ناباوری آدیمانتوس برمی‌آید، افلاطون به این انتقاد وقع بیش‌تری می‌نهاد، هم برای خودش و هم برای سقراط.

در نتیجه هر کسی که فیلسوف واقعی باقی بماند (و ممکن است عوامل غیر عادی‌ای همچون تبعید، بیماری یا، درخصوص سقراط، علامت الهی، در این کار مؤثر باشند) متوجه خواهد شد که امیدی به اصلاح امور در آن وضعی که هستند وجود ندارد، و سلامتی شخصی خودش را فقط در کناره‌گیری خواهد دید، مانند کسی که از بیم توفان در کنار دیواری پناه گیرد. فلسفه فقط در جامعه‌ی افلاطونی می‌تواند منزلت خودش را باز یابد؛ اما حتی این کار نیز، مانند همه‌ی اقدام‌های بزرگ، مخاطره‌آمیز است، و همان‌طور که سقراط به طرز تکان‌دهنده‌ای می‌گوید، آنها باید توجه کنند که چگونه یک جامعه می‌تواند جایگاهی برای فلسفه باز کند، بی‌آنکه خودش نابود سازد. فلسفه‌ی دارای نیروی انفجار شدیدی است. او بعدها (۵۳۷e و بعد) درباره‌ی خاصیت ویرانگری بی‌قانونی‌ای که ممکن است از خود دیالکتیک نشأت گیرد، به تفصیل

سخن می‌گوید. علت خطرناک بودن فلسفه این است که آن را پیش از موقع مناسب به جوانان می‌آموزند، و چاره‌ی کار کاملاً برعکس آن تصویری است که عامه‌ی مردم و سوفسطاییان دارند. به هیچ وجه شایسته نیست فلسفه را فقط بر جوانان بیاموزند، بلکه لازم است آن را برای دوره‌ی بزرگسالی نگه داریم. «جوانان، وقتی اول بار مزه‌ی استدلال را می‌چشند، آن را به صورت یک ورزش درمی‌آورند، و فقط برای نفی سخن دیگران از آن سود می‌جویند... مانند توله‌سگ‌هایی عمل می‌کنند که از گاز گرفتن و کشیدن هر چیزی که در دسترس‌شان باشد لذت می‌برند.»^۶

آنها نباید بر توده‌ی مردم زیاد سخت بگیرند. منش حقیقی فیلسوف را کسی بر آنها تشریح نکرده است. بسیاری از انسان‌ها وقتی توضیح امور را به صورت معقول و به شیوه‌ی متناسبی بشنوند، واکنش خوبی نشان می‌دهند. پیشداوری آنها در برابر فلسفه فقط معلول رفتار توده‌ی پستی است که این عنوان را غصب کرده‌اند و با بد به کار بردن و به شکل دروغین درآوردن آن، موجب نفرت مردم شده‌اند. وقتی آنها متوجه شدند که دل‌مشغولی فیلسوف واقعی چیست، پیشداوری‌شان از بین می‌رود.^۷ فیلسوف به چه کاری اشتغال دارد؟ او که با قلمرو واقعیت آشناست - جایی که فقط عقل و نظم در آن جا هست - همان قلمرو را به مثابه الگویی بر بازسازی جامعه به کار خواهد برد. او به اصلاح‌های جزئی نخواهد پرداخت، بلکه به عنوان صافی روشنی برای الک کردن قوانین و عادت‌ها عمل خواهد کرد.^۸ سپس با ارجاع مکرر به الگوی

۶. ۵۳۹b. همین نکته به طرز جالبی در فیلیوس ۱۵d-e نیز آمده است.

۷. این توده‌ی خوش قلب که اطلاعات نادرستی دارند، بسیار متفاوت از «انبوه جانوران» ۴۹۳d - ۴۹۲b هستند، کسانی که علت واقعی دردسر هستند، و سوفسطاییان فقط از هوس‌های آنها پیروی می‌کنند. افلاطون درباره‌ی دموس نظر ثابتی نداشته است.

۸. در این جا، همان‌طور که از زمینه‌ی بحث برمی‌آید، فقط فرض بر این است که فیلسوف طرحی ←

الهی‌اش، اصول اساسی حکومت خودش را طراحی و تکمیل خواهد کرد، تا انسان‌ها را به راهی رهبری کند که مقبول خدا است. وقتی این اهداف را بر مردم توضیح دادیم آنها از بدبینی به فیلسوفان دست برخواهند داشت، و حتی اگر کسی را پیدا کنند که فاسد نشده است، سر در پی او خواهند نهاد و قدرت را به دست او خواهند سپرد.

یک نکته‌ی مبهم نیز درباره‌ی سزاواری فیلسوف برای حکومت مطرح هست. ممکن است از نظر منطقی درست باشد (حتی اگر عملاً تردید داشته باشیم) که چون ذهن او بر پایه‌ی واقعیت‌های ثابت نظام الهی تثبیت شده است، فقط او خواهد توانست امورات انسانی را براساس عالی‌ترین الگوها تنظیم کند. اما کاملاً مقبول است که او درست به همین دلیل از جهان انسان‌ها روی برخواهد تافت و به شرکت فعال در امورات آن رضا نخواهد داد. افلاطون بارها می‌گوید که او فقط با اکراه اداره‌ی امور را برعهده خواهد گرفت (d 500، c 519 و غیره)، و حتی ترجیح زندگی غیر سیاسی از سوی او را نوعی امتیاز تلقی می‌کند (b 521-520d). و شگفت‌تر از همه این سخن است که فیلسوف «فرستی برای تنزل در سطح امورات انسان‌ها را ندارد»^۹ و بنابراین او شخص مناسبی برای ریشه‌دار ساختن الگوی الهی عدالت و فضیلت سیاسی به طور کلی، در جامعه است (b 500). این نکته یکی از نکاتی است که باعث می‌شود فلسفه به صورت زندگی‌نامه‌ی خود نگاشت درآید اگر نگوییم همیشه چنین است، زیرا این

← را عرضه خواهد کرد تا مردم را متقاعد سازد که او شایستگی به دست گرفتن قدرت را دارد. چگونگی به کار گرفتن این صافی در عمل، یعنی از بین بردن همه‌ی افرادی که بالای ده سال هستند، در 541a-540e بیان شده است.

۹. 500b-d حاوی همان نکته‌ای است که در فایدروس d 249c آمده است: کسی که دیدار الهی را به خاطر می‌آورد از امورات انسانی کناره می‌کشد، خود را به امور الهی نزدیک می‌گرداند، و توده‌ی مردم که نمی‌دانند او مورد الهام الهی است، به دیوانگی متهم‌اش می‌سازند.

سخن تعارض اندرونِ پسوخته‌ی خود افلاطون را منعکس می‌سازد. او خودش نمی‌خواهد در عالم سیاست وارد شود، اما در عین حال از بیکارگی خویش احساس شرمساری می‌کند (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۵۴ و بعد)، و بنابراین به بسط این دیدگاه شایان توجه می‌پردازد که فیلسوف نمی‌تواند در امور سیاسی جامعه‌هایی که موجودند شرکت کند، بلکه فقط در جامعه‌ای آرمانی می‌تواند دست به کار شود (به ویژه مقایسه کنید با کتاب نهم، ۵۹۲a)؛ و در عین حال می‌گوید این جامعه‌ی آرمانی هرگز تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه فیلسوف به دخالت در سیاست خشنود گردد.

۱۰

صورت خیر [خوب]

(کتاب ششم ۵۰۲c تا

کتاب هفتم ۵۱۹b)

بدین ترتیب آنچه، دست کم به صورت ظاهر، یک دسته بحث‌ها که حاشیه‌ای یا توضیحات محسوب می‌شدند به پایان می‌رسند، توضیحاتی که مخاطبان سقراط لازم شمرند: روابط میان زن و مرد در شهر افلاطون، امکان عملی این شهر، و علل ناکامی‌های فیلسوفان در جامعه‌های موجود. حالا سقراط به بحث درباره‌ی کسانی بازمی‌گردد که از آزمایش‌های صورت گرفته تا این مرحله، برای گزینش پاسداران آینده، سربلند بیرون آمده‌اند. در مرحله‌ی بعد باید توانایی آنها را برای تحمل دقیق‌ترین آموزش‌های عقلانی آزمایش کرد، زیرا آنها باید تا سطح فهم بزرگ‌ترین متعلق شناخت تعالی یابند، چیزی که حتی بالاتر از عدالت - که سقراط و دوستانش تا این‌جا در جست و جویش بودند - است: آنها باید صورت خیر [خوب] را دریابند. در صورت فقدان این معرفت، هیچ دانشی ثمربخش نیست، زیرا چه سودی از داشتن چیزی یا پیمودن راهی عاید ما خواهد شد، اگر به خیر ما منتهی نشود؟ ممکن است دیگران فقط بر پایه‌ی دوکساتصمیم بگیرند،

اما پاسداران بر پایه‌ی چیزی فروتر از شناختِ خیر عمل نخواهند کرد، زیرا آنها موظفند باورهای اکثریت را رهبری کنند و جامعه‌ی آنها را به سوی خیر و نیکبختی سوق دهند.

میراث سقراط. این نکته تذکر تندی است بر اینکه، چنانکه می‌دانیم، واژه‌ی آگاتون برای یونانیان دقیقاً همان معنایی را نمی‌رسانده است که ما از کلمه‌ی «خوب = خیر» قصد می‌کنیم، و به ویژه اینکه واژه‌ی مذکور همیشه بار اخلاقی نداشته است.^۱ حیرت‌انگیز می‌نماید که بگوییم کارهایی که از نظر اخلاقی درست هستند، فقط آنگاه بالضروره خیراند که مایه‌ی «سودمندی و فایده» باشند (χρησιμα και ωφελιμα باشند ۵۰۵a). این سخن تا حدودی دور است. اما، اگرچه سخن افلاطون آهنگ سقراطی داشت، ولی ناسازگار به نظر نمی‌آید. او در منون نیز گفت: سوفروسونه، عدالت و شجاعت جزو از آن دسته از فعالیت‌های روح هستند که اگر از سوی دانش والاتری هدایت نشوند ممکن است زیانبار باشند. آنها در صورت فقدان این دانش، فقط برداشت‌های متعارفی (دوکس‌هایی) از این فضیلت‌ها هستند. همچنین او می‌تواند بگوید (۵۰۵d) اگرچه اکثر انسان‌ها در خصوص عدالت، نمود را بر واقعیت ترجیح می‌دهند، آنها یقیناً به نمودی (دوکس‌هایی) از خیر راضی نیستند، بلکه فقط به شیء واقعی راضی می‌شوند. خوب (خیر) آنست که ما بیش از هر چیزی خواهانش هستیم، یا داشتنی می‌نامیم، اعم از اینکه در قلمروی خاص باشد، یا به صورتی کلی‌تر. خوب (خیر) برای فرمانده‌ی جنگ این است که پیروز شود، برای قهرمان بُکس این است که بر حریف غلبه کند، برای شخص طمع‌کار این است که پولی به

۱. صفحات ۲۱۸-۲۳۳ اثر نِتله‌شیپ، Lectures، واقعاً عالی است، هر کس که خواهان فهم برداشت یونانی و افلاطونی خیر باشد، حتماً باید آن را بخواند.

دست آورد، و برای یک جراح این است که عمل جراحی موفقیت آمیزی ترتیب دهد. خوب برای ناخدای کشتی این است که مسافران را سالم به مقصدشان برساند. به او مربوط نیست که برای یکی از مسافران غرق شدن در آب بهتر از آنست که زندگی توأم با بیماری و بدبختی را ادامه دهد.^۲

بنابراین، خوب، به عبارت افلاطون (e 50، ترجمه‌ی لی)، «غایت هر کاری است، چیزی است که هر روحی خواهان آن است، و وجود آن را امری الهی می‌شمارد، اگر چه فهم دقیق چیستی آن را مشکل می‌یابد؛ و چون نمی‌تواند با همان اطمینانی که درباره‌ی چیزهای دیگر دارد در مورد آن نیز عمل کند، از هرگونه ارزشی هم که چیزهای دیگر دارند محروم می‌ماند». وقتی کسی چیزی را با چنان شدتی می‌خواهد که بر هر چیز دیگری مقدم می‌دارد، آن چیز برای او خوب است، و اگر شما، مانند سقراط و افلاطون - معتقد باشید که خوب مطلق هست، یعنی «هدف اصلی انسان»، در آن صورت روشن است که هیچ دانش دیگری نمی‌تواند به اندازه‌ی شناخت ماهیت آن اهمیت داشته باشد. سقراط معتقد بود که، نه تنها انسان، بلکه هر چیزی در جهان کاری دارد که باید انجام دهد، شایستگی آن چیزی برای انجام آن کار، «فضیلت» آن چیز است، و انجام آن برایش خوب است.^۳ کلید خوشبختی انسان همان خوب است. سخن افلاطون تا این جا آهنگ سقراطی دارد، اما او در پرتو نظریه‌ی صور، از این حدّ

۲. خود افلاطون در گریگاس (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۳) اینگونه گفته است. سقراط در خاطرات، ۴، ۲، ۳۲ نشان داده است که چگونه ممکن است سلامتی (که یکی از «خوب‌های» مسلم است) ممکن است به زیان یک فرد تمام شود، و مورد تئآگس در جمهوری (d 496) یکی از نمونه‌هایی است که بیماری منشأ برکت واقع می‌شود.

۳. برداشت سقراط از خوبی، در جاهای متعدد ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، به ویژه صص ۲۲۷ و ۲۶۱ و بعد آمده است، نیز رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۵۶ یادداشت ۳۲. نِتله شیب، شاید به حق، مدعی است که نگرش غایت‌شناختی از ویژگی‌های اندیشه‌ی یونانی است.

فراتر رفته است. علت بر معلول‌هایش مقدم است، و چون، خوب علت خوبی کارهای جزئی یا زندگی به مثابه یک کل است، خود آن بایستی نه تنها صورت ازلی و تغییرناپذیری باشد که جزییاتِ خوب «به واسطه‌ی آن» خوب هستند (به همان صورت که کارهای عادلانه به صورت عدالت وابستگی دارند) بلکه در رأس سلسله‌های روحانی صورت‌ها قرار دارد. سقراط سعی می‌کند این سخن را بیش‌تر روشن نماید.

افلاطون که پیرو سقراط است اینک در جایگاه حساسی از فلسفه‌اش قرار گرفته است. او می‌خواهد به پرسشی بپردازد که سقراط بی‌جواب باقی گذاشت: ماهیت خوبی مطلق چیست؟ اعتقاد همیشگی سقراط به برابری «خوب» با کارآمد یا سودمند، حتی در عمومی‌ترین صورت آن که عاملی برای نیل به سوی هدف اصلی زندگی انسان محسوب می‌شد، چستی این هدف اصلی را روشن نساخت. او، برخلاف سوفسطاییان، کاملاً مؤمن بود که چنین هدف مطلق، یا معیار عینی‌ای، وجود دارد، و با این تعلیم خود خیلی فراتر از آنها رفت که در معادلات مربوط به سودمندی، باید سودمند بودن به پسوخه را مبنا قرار دهیم؛ اما، اعتراف خود او به اینکه خودش هیچ شناختی از آن که فضیلت است، نداشت، بلکه در همه‌ی عمر خویش به صورت یک جستجوگر باقی ماند، به طرح برخی انتقادهای موجّه - اگر نه همیشه صحیح - منتهی شد.^۴ لازم است همیشه این زمینه‌ی سقراطی را به خاطر داشته باشیم تا اهمیت فوق‌العاده‌ای را که افلاطون برای کشف صورت خوب در نظر می‌گیرد بفهمیم، و به علت اختصاص جایگاهی بس والا به آن صورت از سوی او، پی ببریم. افلاطون با بیان اعتراف مجدد سقراط به نادانی‌اش، نشان می‌دهد که نقطه‌ی شروع او همین جاست.

۴. برای شرح این مجمل باید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۰۵-۲۹۹ مراجعه کرد؛ نیز به ۵۸ و بعد کتاب حاضر.

یگانه برتری او در بصیرت عمیق‌تری است که نسبت به جریان کسب معرفت دارد. از این رو در این جا، ضمن پایبندی به اصول سقراطی، قدم فراتر می‌نهد، و به نام او برنامه‌ی درسی پر زحمتی را طراحی می‌کند که از دوران کودکی تا سی و پنج سالگی را دربر می‌گیرد، و هر کسی باید این راه را طی کند تا برای رسیدن به دانش امیدوار باشد، و حتی در این جا نیز سقراط یکسره وارد مسئله نشده است. حتی معیار عملی و سودانگاران‌هی ظاهری نیز باقی می‌ماند، زیرا سؤال این است: چه چیزی باید در هر کار و هر چیزی که خوب خوانده می‌شود، حضور داشته باشد تا تضمین کند که آن همیشه برای ما کارآمد یا سودمند خواهد بود؟

دو دیدگاه مطرود (c-50b). سقراط دو دیدگاه را در این جا به اختصار رد می‌کند، یکی این دیدگاه عامی که خوب همان لذت است، و دیگری نظریه‌ی «دقیق‌تری» که خوب را با دانش برابر می‌گیرد. طرفداران دیدگاه اوّل چاره‌ای جز تناقض‌گویی ندارند، زیرا ناچارند بپذیرند که لذت‌های بدی نیز وجود دارد.^۵ استدلال دوم نیز به دور منتهی می‌شود، زیرا وقتی از طرفداران آن بپرسیم «دانش چه چیزی؟»، فقط می‌توانند به طرز باطلی بگویند، «دانش خوب». افلاطون در این جا بر ضعف خود سقراط تأکید می‌کند.^۶

حتی سقراط افلاطونی نیز به صراحت اذعان می‌کند که دانش مستقیمی در

۵. همان‌طور که کالیکلس در گرگیاس قبول کرد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۱). این موضوع در پروتاگوراس نیز بررسی شده است، آن‌جا که سقراط به موافقت با این دیدگاه مشهور تظاهر می‌کند (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۳۲ و بعد). اما بحث کامل پیرامون لذت را بایستی در فیلبوس جست و جو کرد.

۶. فی‌المثل مقایسه کنید با اتوتودموس، به ویژه ۱۹۲b و مد. اگر، چنانکه برخی‌ها تصور کرده‌اند، این دیدگاه را به برخی از پیروان او - آنتیس تنس یا مگارییان - نسبت دهیم، فقط نشان داده‌ایم که آنها پیرو سقراط بوده‌اند.

باب خوب ندارد،^۷ ولی امیدوار است حقیقت آن را از راه تمثیل روشن سازد. سقراط از سه تمثیل استفاده می‌کند که پیش از این، در ۱۹۲۱، گفته‌اند که اهمیت آنها و رابطه‌ی میان آنها بیش از هر قسمت دیگری از آثار افلاطون، محل بحث و گفت و گو بوده است.^۸ از آن زمان جویباری از تفسیرهای متقابل به طور مستمر جریان داشته است.

خوب و خورشید (۵۰۹c - ۵۰۷b). سقراط با مقایسه‌ای میان خوب و خورشید آغاز می‌کند. او پس از یادآوریِ فرق بنیادین میان جزئیات محسوس و صورت‌های معقول می‌گوید، همان رابطه‌ای که میان خورشید و جهان محسوس می‌بینیم، میان خوب و عالم معقول نیز برقرار هست (۵۰۸b-c). این دو از چهار جهت به یکدیگر شباهت دارند. (۱) همان طور که چشم شیء محسوس را فقط با دخالت عنصر سوم، یعنی حضور نور (که مأخوذ از خورشید است)، می‌تواند ببیند، عقل نیز فقط هنگامی در ادراک شیء معقول (صورت) موفق می‌شود که هر دو در پرتو خوب قرار گیرند. (۲) همچنانکه خورشید نه تنها چیزهای محسوس را قابل دیدن می‌سازد بلکه عامل پیدایش و رشد آنها نیز هست،^۹

۷. «اجازه دهید اکنون مسئله‌ی چیستی خود خوب را به یک سو نهمیم، زیرا تصور می‌کنم که این مسئله خیلی فراتر از حد کوشش‌های کنونی ما است» (۵۰۶d-e).

8. Ferguson, *CQ* 1921, 131.

آدام (II، ۵۱) برای «کتاب‌های بی‌شماری» که درباره‌ی صورت خوب نوشته شده است، به تسلر، ۱، ۲، ۷۰۹ و بعد، ۷۱۸ یادداشت ۱ ارجاع می‌دهد. به برخی از منابع جدید در یادداشت و کتاب‌شناسی همین بحث اشاره کرده‌ام؛ راس در *years of Class. Schol.* 136 *Fifty* بر آنچه که تا ۱۹۵۴ تالیف شده، نظری اجمالی انداخته است.

۹. یونانیان بر روی این تأثیر خورشید بیش‌تر از ما تأکید می‌کردند. عقیده‌ی مؤنث و مادر تلقی کردن زمین و پدر نامیدن خورشید تمتد به قلمرو اسطوره محدود نمی‌شد. مقایسه کنید با این سخن ارسطو که «انسان به وسیله‌ی انسان و خورشید به وجود می‌آید» (طبیعت ۱۹۴b۱۳)، و ←

خوب نیز نه تنها صورت‌ها را معقول می‌سازد بلکه عامل بقای هستی آنها هم هست. (۳) همان‌طور که خود خورشید - علاوه بر ممکن ساختن عمل رؤیت - مریی است، خود خوب نیز معقول است؛ اما (۴) همان‌گونه که خورشید مقدمات پیدایش و رشد را فراهم می‌کند (*παρεχει*) بی‌آنکه خودش از این فرایندها متأثر شود، خود خوب نیز هستی نیست بلکه از حیث سزاواری و توانایی حتی از هستی نیز بالاتر است.

بنابراین افلاطون سه مفهوم را در خوب به هم می‌آمیزد: غایت زندگی، یعنی متعلق والای میل و آرزو؛ شرط شناخت، یعنی چیزی که جهان را معقول می‌سازد و قدرت تعقل را به ذهن انسان می‌بخشد؛ علت نگه دارنده‌ی صورت‌ها، یعنی چیزهایی که خودشان در پیدایش اشیای طبیعی و کردارهای بشری نقش علی دارند.^{۱۰} ترکیب این سه مفهوم ظاهراً جدا را بایستی نه تنها در الگوهای کلی تفکر یونانی (که زتله‌شیپ نشان داده است) بلکه همچنین در مسئله‌ی ویژه‌ای جست که سقراط و افلاطون خودشان را در برابری سوفسطایی شکاکیت عقلانی با آشفستگی اخلاقی، با آن روبه‌رو می‌دیدند (مسئله‌ای که موضوع اصلی مجلدات ۱۰ تا ۱۲ ترجمه‌ی فارسی است). به همین جهت نمی‌توان بررسی آرمان‌های اخلاقی و سیاسی را بدون پژوهش مابعدالطبیعی پیش برد. معیارهای مطلق حق و باطل را فقط در صورت عقیده به عالمی از واقعیت ثابت و ادارک‌پذیر می‌توان مقبول دانست. بنابراین، وقتی تأملات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

← همان، کون و فساد ۱۷-۱۵-۷۱۶، و جاهای دیگر.

۱۰. پیش از این بررسی کردیم که صورت‌ها به چه معنا علت خوانده می‌شوند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۳-۲۴۰). توصیف بالا عمدتاً از زتله‌شیپ ۲۱۸ برگرفته شده است، اما من ویژگی سوم را تعدیل کرده‌ام. برای منظور افلاطون مقایسه کنید با فایدون ۹۹c. خورشید فقط مشابه خوب نیست، بلکه «فرزند» آن است (۵۰۶e، ۵۰۸b)، و این فقط جنبه‌ی استعاره‌ای ندارد، زیرا در تحلیل نهایی، علت روشنایی در جهان همان خود خوب است (۵۱۷c).

افلاطون را دنبال می‌کنیم، هیچ وقت نباید از یاد ببریم که آنها مباحث اخلاقی نیز هستند: واقعیت متعالی همان خوبی متعالی و همچنین معقول متعالی است که فقط پس از تحمل دوره‌ی سختی از تربیت عقلانی می‌توان به ادراک آن نایل آمد. افلاطون در این جا آن را «بزرگ‌ترین متعلق یادگیری» می‌خواند (۵۲۵a)، در میهمانی (۲۱۱e) همنام آن زیبایی را هدف نهایی تربیت علمی می‌داند. اما، همان‌طور که تیلور خاطرنشان کرده است (PMW 231)، میهمانی نیز نشان می‌دهد که نحوه‌ی ادراک آن - اگرچه فقط پس از جریان‌ی طولانی و پر زحمت مقدور می‌شود - عبارت است از «آشنایی مستقیم» که بر اثر روشنی ناگهانی ممکن می‌گردد، و نه بر اثر «شناخت بحثی». برای فهم منظور افلاطون، نباید از راهنمایی‌های سایر محاورات غفلت کنیم. چون نمی‌توان آن [خوب] را به طور دقیق توصیف کرد، هیچ شرط یگانه‌ای نمی‌تواند حق مطلب را ادا کند. حاصل کار ما نوعی جمع‌بندی خواهد بود. صورت محاوره‌ای، و توانایی‌های تخیلی خود افلاطون، به او امکان داده است که آن را با استفاده از استعاره‌ها و تمثیل‌های مختلف از جهات متعددی به نمایش گذارد.

ما نیز ممکن است وقتی می‌شنویم خوب «والا تر از هستی» است، مانند گلاوکن در حیرت افتیم، اما، منظور افلاطون چیزی است شبیه به آنچه ذیلاً می‌آید. در جهان غایت شناختی او اگر کسی بداند که چیزی هست، یا وجود دارد، همیشه این سؤال نیز مطرح است که آن چیز برای چه هدفی هست؟ خیر آن چیست؟ خیر هر چیزی تبیین نهایی وجود اوست. اما این سؤال درباره‌ی خود خوبی مطرح نیست. توجیه وجود خوبی در اندرون خود آن است، به همان صورت که در میهمانی (۲۰۵a) درخصوص نیکبختی ملاحظه کردیم، آن‌جا گفتیم، «درست نیست که دوباره بپرسیم، چرا کسی می‌خواهد خوشبخت شود؟» پاسخ ما کامل است.»^{۱۱}

این استدلال، اعتقاد به صورت‌های شرور را بیش از پیش با مشکل مواجه

می‌سازد، زیرا وقتی خوبی را اصل هستی قرار دهیم، ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که بگوییم «شر به مثابه یک امر معدوم است، سلبی که بر واقعیت وارد می‌شود و خوبی آن را تباه می‌سازد... هر چه یک چیز واقعی‌تر باشد بهتر نیز هست. هر چیز تا آن اندازه شر است که از واقعیت فاصله گرفته باشد.»^{۱۲}

خط تقسیم شده (۵۱۱e - ۵۰۹d). سقراط می‌گوید تمثیل خورشید، اگرچه تقسیم اصلی کل اشیا به محسوس و معقول را روشن می‌سازد، کامل نیست و نیازمند تکمیل است؛ او برای این کار مثال خودش را عوض می‌کند تا تقسیم ساده‌ی دو بُعدی را به صورت تقسیم چهار تکه‌ای درآورد.^{۱۳} خطی را تصور کنید که به دو قسمت نامساوی^{۱۴} تقسیم شده باشد، و هر قسمت از آن نیز دوباره به

← ۱۱. به گمان من کسانی که روی این سؤال تأکید می‌کنند که چرا خوب *ανυποθετον* است، در همان وضعی قرار دارند که سقراط و دوستانش در هنگام کشف عدالت قرار داشتند: این سؤال همیشه «دامگیر آن‌ها بود».

12. Jacques, *Rep.* 98.

بدون استفاده از مطالب موجود در محاورات بعدی نمی‌توان تعمیم قاطعی درخصوص این مسئله اتخاذ کرد. اما، شاید، تاینر (در *PQ* 1964, 6 n. 1) در تقسیم ثنایی مفهوم *κακια* [شر] به مثابه یا سلب (فقدان آرته) یا نیروی مثبتی در برابر خوب، مبالغه کرده است. وقتی افلاطون پس از *μη εχοντα... αρετην* (۳۵۳c)، که مفهوم سلبی فقدان آرته به نحو کاملی می‌رساند)، می‌گوید *αντι της αρετης κακιαν*، معلوم می‌شود که او (فی‌المثل) کندي (فقدان نیزی) یک چاقو را چیزی می‌داند که به صورت ایجابی زیانبار است. در واقع هیچ حالت خنثایی وجود ندارد: فقدان *αρετη* یعنی حضور *κακια*، که نیروی فعالی است برای آسیب رساندن. چنین نیست که چاقوی کند، اگر به کار رود، تا که را نه بهتر از حالت قبلی‌اش می‌سازد و نه بدتر از آن.

۱۳. برای هر دانشجویی لازم است پیش از ورود به جو آشفته‌ی تفسیرهای متعارضی مربوط به خط و غار، گزارش خواندنی نِتله‌شیپ را در *Lectt.* 238-61 مطالعه کند. این کار به او کمک خواهد کرد تاراه به جایی ببرد.

۱۴. باید *αμισα* درست باشد، زیرا در غیر آن صورت عبارت *ανα τον αυτον λογον* بی‌مورد ←

همان نسبت تقسیم بشود. دو قسمت اصلی، جهان محسوس و جهان معقول را، به همان صورت که در تمثیل قبلی دیدیم، نشان می‌دهند.^{۱۵} دو بخش فرعی جهان محسوس عبارتند از (الف) تصویرها، به ویژه سایه‌ها، انعکاس‌ها «و امثال آنها»، (ب) اعیان موجود در جهان طبیعت و صنعت («حیوانات، گیاهان و انواع مصنوعات بشری»)^{۱۶}؛ و سقراط موافقت گلاوکن را جلب می‌کند که به همان شیوه که دو بخش فرعی نیمه‌ی پایین‌تر خط از حیث درجه‌ی برخورداری از واقعیت‌شان (*αληθεια τε και μη*) (۵۱۰a9) تقسیم شده بودند، متعلقات باور (دوکسا) نیز نسبت به متعلقات دانش از واقعیت کمتری برخوردارند؛ یعنی به منزله‌ی روگرفت‌های واقعیت‌های بنیادین هستند.

افلاطون در توضیح بخش‌های فرعی نیمه‌ی بالای خط، بیش‌تر بر روی حالت‌های ذهنی تأکید می‌کند تا بر روی متعلقات آنها؛ به نظر می‌آید که

← خواهد بود، اما افلاطون از نابرابری این تقسیم هیچ استفاده‌ای نمی‌کند. تفسیر متعارف (رک: Adam, II, 64) این تقسیم، نمادی است که در صدد «روشنی» میان متعلقات یا حالت‌های ذهنی توصیف شده را نشان می‌دهد، اما، (۱) این نسبت از جایگاه آنها بر روی خط نیز روشن می‌شود، و (ب) در آن صورت باید روشنی جهان مادی را برابر با روشنی متعلقات *διανοια* بدانیم، زیرا دو بخش میانی خط باید برابر باشند.

۱۵. برخلاف مورفی در *Interpr.* 156 f. من ترجمه‌ی او را از این جمله که ساختار محاوره‌ای

دارد، به هیچ وجه قانع‌کننده نمی‌دانم. نگاه کنید به معنی دوّم *ωσπερ* در [S].

۱۶. ریون Raven که بر این اعتقادش اصرار دارد که *ορατον* یک اصل است نه صفتی برای

αισθητων به طور کلی، می‌گوید به آسانی نمی‌توان مناقشه کرد که افلاطون در این جا فقط

متعلقات بینایی را در برابر دیگر حواس بیان می‌کند. بنابراین به گمان من *το ορατον* در

این جا همان *το σωματοειδες και ορατον* است در ۵۲۲c-d. در هر دو فقره می‌گوید

بینایی تیزترین قوه‌ی احساس است، و بر این اساس، بی‌تردید، نیاز آن به واسطه، نوعی امتیاز

تلقی می‌شود. شایان توجه است که فیلسوفان دوره‌های بعدی (فی‌المثل در قرن حاضر،

پرایس، آیر و آستین) نیز برای توضیحاتی که در خصوص ادراک حسی به طور کلی دارند، همه

جا ادراک بینایی را مد نظر قرار می‌دهند.

متعلقات این دویکی هستند- یعنی صور- و از دوروش، و دو مرتبه‌ی متفاوتی از فهم، مورد ادراک واقع می‌شوند. اما، ملاحظه کردیم که این تقسیم به نحوی حتی درباره‌ی متعلقات دوکساو دانش نیز درست است (صص ۱۶-۱۰۹ بالا). ابتدا پسوخه (در بخش پایین‌تر نیمه‌ی بالا) با اعیان اصلی نیمه‌ی اول (یعنی اشیاء عالم مادی) به مثابه تصویرها عمل می‌کند، و پژوهش‌هایش را بر پایه‌ی فرض‌ها (به یونانی هوپوتسیس) استوار می‌کند، ولی از راه آنها به سوی اصول اولیه پیش نمی‌رود، بلکه از آنها به عنوان مقدماتی استفاده می‌کند تا به طرز قیاسی به نتایجی دست یابد. سپس (در قسمت بالای نیمه‌ی دوم) از فرض‌ها به سوی اصول اولیه‌ی بدیهی (به طور لفظی: غیر فرضی) پیش می‌رود، و به هیچ وجه از اشیای محسوس استفاده نمی‌کند، بلکه فقط صورت‌ها را به کار می‌گیرد، «از یک صورت به سوی صورتی دیگر گام برمی‌دارد و حرکت خودش را با صورت‌ها به پایان می‌برد» (۵۱۱c).

سقراط برای توضیح بخش پایین‌تر نیمه‌ی دوم، ریاضیدانان را به مثابه نمونه در نظر می‌گیرد. اولاً، آنها چیزهای خاصی - اعداد زوج و اعداد فرد، انواع گوناگون شکل‌ها و زاویه‌ها و امثال آنها - را در نظر می‌گیرند، آنها را پایه و «شناخته شده» (vs *εἰδότες* ۵۱۰c) تلقی می‌کنند، و با مقدمه قرار دادن این‌ها برهان‌هایشان را از راه گام‌های استوار استدلالاتی اقامه می‌کنند. ثانیاً آنها از الگوها و اشکال محسوس^{۱۷} استفاده می‌کنند، در حالی که می‌دانند، همان‌طور که می‌توان سایه‌ها و انعکاس‌هایی را از آنها تشکیل داد، خود آنها نیز فقط انعکاس‌های (لفظاً «تصویرهای») صورت‌ها، فی‌المثل «خود مربع»، هستند که موضوع اصلی پژوهش‌های آنها بوده و فقط با عقل دیده می‌شوند (تعبیر دیدن از

۱۷. افلاطون اشکال را «صورت‌های» (*εἶδη*) مری می‌نامد. اصطلاح شناسی او تثبیت شده نیست.

خود افلاطون است). به عقیده‌ی من باید قبول کرد که متعلقات اندیشه - که ریاضیدانان از راه تصویرهای محسوسِ مورد مطالعه‌شان قرار می‌دهند - صورت‌ها (ی مربع و غیره) هستند، نه «اعیان ریاضی» که افلاطون به مثابه حدّ واسط میان صورت‌ها و محسوسات قرار می‌دهد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲-۳۲۷).^{۱۸} حتی فیلسوف نیز ابتدا از راه روگرفت‌های صورت‌ها در جهانِ مادی «به یاد آنها می‌افتد» (ج ۱۴، صص ۳۳۲ و بعد)، و ریاضیات فقط تربیت منسجمی است در چگونگی حصول این آشنایی؛ و توجیه سودمندی ریاضیات به عنوان دانش مقدماتی برای دیالکتیک همین است. در محاوره‌ی منون، اگر برده می‌توانست جریانی را که با پرسش‌های سقراط درباره‌ی مسئله‌ای هندسی شروع شده بود، به پایان برد، نه تنها به فهم هندسه، بلکه به دریافت «همه‌ی موضوعات دیگر» نایل می‌آمد، زیرا، «حقیقتِ مربوط به همه‌ی اشیای موجود»

۱۸. واسطه دانستن آنها به پروکلوس بازمی‌گردد و به مقدار زیادی مورد منازعه قرار گرفته است. آدام اعتقاد قاطعی بر این قول داشت (*Rep. II, 68 and 159 ff.*) و اخیراً هاردی (*P. 52 ff.*) نیز آن را تصدیق می‌کند. برنتلینگر در *Phron. 1963 147ff.* استدلال‌های آنها را به نقد می‌کشد، ولی خودش استدلال‌های تازه‌ای در حمایت از آن قول مطرح می‌سازد. کورنفورد (*Mind 1932, 38*) توجه داده است که اعیان *diavoiā* را اگر *meta arhēs* نگرسته شوند می‌توان اعیان *νοησις* دانست، استاکس (*CQ 1911, 83*) می‌گوید قبول اعیان واسطه‌ای مقایسه با جهان حسی را پایمال خواهد کرد. برای به کار بردن تصویرها به مثابه واسطه‌ای برای شناخت صور به طور کلی، از صورت‌های ارزش، نگاه کنید به کوپر در *CQ 1966*. وِدپرگ پس از بحث معقولی، به این نتیجه می‌رسد (*PPM 109*): «اگرچه آموزه‌ی اعیان واسطه‌ای جمهوری به صراحت نیامده است، ولی، به اصطلاح، در تلاش است چهره نماید.» به برخی دیگر از کسانی که این بحث را مطرح ساخته‌اند در کتابشناسی اشاره کرده‌ام. من با اندکی بی‌میلی از قبول اعیان واسطه‌ای در این مورد امتناع کرده‌ام، اما این کار را صحیح می‌دانم. در پاسخ این اشکال که اگر *diavoiā* و *νοησις* دو قوه‌ی مختلف باشند باید متعلقات متفاوتی داشته باشند (ص ۱۰۷ بالا)، می‌توان از صص ۱۰۹ و بعد یاری جست. برای بحث بیش‌تر درباره‌ی اعیان واسطه‌ای به صص ۱۶۵ و بعد نگاه کنید.

(یا واقعیت‌ها، یعنی صورت‌ها) «همیشه در پس‌وخه هست».^{۱۹}

پس، این مرحله - که افلاطون آن را دیانویا (اندیشه یا استدلال) می‌نامد - عبارت است از شناخت صورت‌ها از راه جزئیات محسوس. به خاطر داریم که فرض سقراطی در فایدون عبارت بود از وجود صور به مثابه علت‌ها (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ص ۵۸). آنها از بررسی آن با فرضیه‌ای بالاتر صرف نظر کردند، زیرا همه‌ی کسانی که آن‌جا حضور داشتند آن فرض را مقبول می‌دانستند. این فرض به کار گیرنده‌ی آن را از مرتبه‌ی انسان معمولی - که فقط روگرفت‌های فراوان ناپایدار و ناقص واقعیت را بازمی‌شناسد - به درجه‌ی آگاهی از صورت‌های مستقل می‌برد؛ این روگرفت‌ها تقلیدهای آن صورت‌ها هستند. آنچه آنها تاکنون نفهمیده‌اند عبارت است از روابط درونی صورت‌ها با یکدیگر، و وابستگی نهایی آنها به خوب. این کار در خورد مرتبه‌ای بالاتر، یعنی نوشتیسیس است که نوس و دانش (اپیستمه) نیز نامیده می‌شود. ذهن در مرتبه‌ی پیشین نمی‌توانست از فرض‌هایش فراتر رود و آنها را نهایی تلقی می‌کرد، اما حالا آنها را اصول نهایی و مناقشه‌ناپذیر نمی‌شمارد، بلکه فرضیه‌های اصیلی (لفظاً «چیزهای وضع شده‌ای») می‌داند که ذهن به وسیله‌ی آنها - همچون پیمودن صعودی پله‌ها - از راه فرض‌های بالاتر به سوی اصل بدیهی و علت همه‌ی اشیا تعالی می‌یابد. ذهن پس از وصول به این ادراک می‌تواند به عقب نگاه کند (به تعبیر افلاطون دوباره به پایین آید) و ملاحظه کند که آن علت چگونه به همه‌ی صورت‌های دیگر معنا و محتوا می‌بخشد، و جهان معقول را به صورت یک کلّ منظم و نظام‌وار درمی‌آورد. رسیدن به این مرتبه هدف دیالکتیک است که حتی سقراط - مبتکر این نظریه - نیز به آن نرسید. افلاطون حالا معتقد است که اگر فیلسوف به این

۱۹. منون ۸۵e، ۸۶b، در آن جا *μαθηματτα* را نباید فقط به دانش ریاضی محدود کرد، همان‌طور که در جمهوری صورت خیر را *μεγιστον μαθημα* می‌نامد (۵۰۵a)، مقایسه کنید با میهمانی (۲۱۱c).

مرحله نرسد، نمی‌تواند فهم کاملی (نوس یا نوشتیس) از واقعیت - یعنی صورت‌ها - را به دست آورد، اگرچه آنها کاملاً فهم‌پذیر (نوئتا) هستند، مشروط بر اینکه در پرتو اولین اصل (d ۵۱۱)، یعنی خود خوب، مورد تأمل قرار گیرند.^{۲۰}

پایان این راه فقط به آخرین مرحله‌ی جریان تعقل (دیانویا) منتهی نمی‌شود، بلکه ناگهان به کشف مجدد دیدار اجمالی (c ۵۳۷ و *synopsis*)^{۲۱} نظم الهی‌ای منجر می‌شود که - چنانکه فایدروس نقل می‌کند - پیش از تولد در ما به ودیعت نهاده شده بود. سقراط در فایدروس می‌گوید: همه‌ی انسان، چون به لقای آسمانی عدالت، اعتدال و دیگر فضیلت‌ها نایل آمده‌اند، «در اندرون خودشان» دارای توان تعالی «از محسوسات فراوان به سوی وحدتی که عقل بر آن محیط است» هستند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۶۶). این همان راه تذکر است که به عالم صور منتهی می‌شود، اما نه در آن‌جا و نه در میهمانی - آنگاه که عاشق فلسفی به غایت سیر صعودی‌اش^{۲۲} می‌رسد و به دیدار خود زیبایی نایل می‌آید -

۲۰. مقاله‌ی بلاک در *Phron.* 1957 برای فهم سیر صعودی مبتنی بر روش فرضی در فایدون سودمند است. به ویژه نگاه کنید به صص ۲۶ و بعد، و به این تذکر روشنگر او توجه کنید که: «در این‌جا با اعضای روبه‌رو هستیم که به یک سلسله مراتب غایت‌شناختی تعلق دارند، نه سلسله مراتب منطقی». همچنین برای توصیفی مختصر و روشن در پرتو روش سقراطی در محاورات اولیه، نگاه کنید به کورنفرود *Mind* 1932, 182f. اینک *ανυποθετος αρχη* همان صورت خیر است کاملاً روشن به نظر می‌رسد، و تا آن‌جا که من می‌دانم کسی جز سیر Sayre آن را انکار نکرده است. (رک: *PAM* 46f.؛ صص ۶-۴۲ حاوی شرح مفصلی است از «روش صعودی» با ارجاع به کتاب رابینسون و آثار دیگر نویسندگان.

۲۱. مقایسه کنید با رابینسون *PED* 174. کل بخشی که رابینسون به «نظریه‌ی شهودی» راه صعود اختصاص داده است (۷-۱۷۲) اهمیت دارد. افلاطون دریافت «که هر یقینی از راه استنباطی به دست می‌آید که خود آن استنباط نوعی یقین غیر مبتنی بر استدلال را مفروض می‌دارد» (ص ۱۷۶).

۲۲. (b ۲۱۱) *... απτοιτο του τελους επανων*، و یا *επαναβαθμοις* در c^۳ مقایسه کنید با *επιβασεις* را در جمهوری b ۵۱۱.

هیچ اشاره‌ای به مرحله‌ای فراتر از یادآوری یک صورت منفرد به چشم نمی‌خورد، و این تمام آن چیزی است که افلاطون از دیدار اجمالی در فایدروس ۲۶۵d قصد می‌کند. اما او، تحت تأثیر علاقه به توحید واقعیت (که مخصوصاً در میان یونانیان از قوت بیش‌تری برخوردار بوده است و فیلسوفان و دانشمندان از زمان ایونیان تا قرن بیستم در آن همراهی بوده‌اند)، قدم فراتر می‌گذارد.^{۲۳} واقعیت به مثابه یک کل نیز باید، همانند فرد و جامعه، به وسیله‌ی اصل نظم (کوسموس) و هماهنگی، دارای وحدت و انتظام بوده باشد؛ و بلکه، فقط به همین دلیل است که این کیفیات مطلوب می‌توانند در حوزه‌ی بشری منعکس شوند. افلاطون این عقیده را از فیثاغوریان برگرفته و همیشه بر آن پایبند بوده است، اما فقط در این جاست که سعی می‌کند آن را به شیوه‌ی فلسفی تبیین کند. اینکه بقا، هماهنگی و فهم‌پذیری صورت‌های کامل و ازلی، و به واسطه‌ی آنها جهان متغیری که ما در آن زندگی می‌کنیم، بایستی بر صورت خیر متکی باشند، بیش‌تر یک حقیقت دینی است تا حقیقت عقلانی تبیین‌پذیر؛ و شگفت نیست که توصیف افلاطون از سیر صعود و سیر نزول فاقد تفصیل لازم باشد و سؤالات زیادی را در اذهان ما برانگیزد. خود او نیز بارها هشدار می‌دهد که توصیف کامل این حقایق نهایی از حدّ توانایی‌های او بیرون است.^{۲۴} او هرگز به این بحث باز نگشت، و اندیشه‌هایش را در محاورات بعدی به گونه‌ی دیگری پیش برد. اما

۲۳. منظور من این نیست که افلاطون فایدروس را پیش از این قسمت جمهوری نگاشته است، اگرچه به گمان من شگفت نیست که چنین باشد. اگر، چنانکه خیلی‌ها تصور می‌کنند، طرح روش جمع و تقسیم زمان سپس‌تری را می‌طلبید، به خوبی می‌توان گفت این روش جدید مبنایی بوده است برای ساختار آرمانی کتاب ششم جمهوری. درباره‌ی علاقه به وحدت، مقایسه کنید با نقل قول‌هایی از برود Brood و فون وایتسکر Von Weizsäcker در ج ۱ ترجمه‌ی فارسی (ص ۱۲۶ و ص ۱۴۸). همچنین اثری علمی در دهه‌ی ۱۹۶۰ (تألیف. آر. او. کپ R. O. Kapp) دارای عنوان «به سوی کیهانشناسی توحید یافته» است.

۵۳۳a، ۵۱۷b، ۵۰۹c، ۵۰۶ce. ۲۴

آنگاه که در تیمایوس کیهانشناسی مفصلی را عرضه می‌دارد، این حقایق به حال خودشان باقی هستند: نظم غایت‌شناختی جهان ما و وابستگی آن به نظمی والاتر، طبیعت آن عالم والا که به خودی خود کوسموسی است کامل، و تعالی نوس. افلاطون علت اولی را در آن جا را خوب نمی‌خواند، بلکه خدا می‌نامد، یعنی عقل الهی. برخی‌ها تصور کرده‌اند خوب در جمهوری، همان خدای افلاطون است، اما افلاطون در هیچ جا به شخصی بودن خوب اشاره نمی‌کند، و آن را چیزی جز هدف نهایی اندیشه نمی‌نامد. آیا این سخن خبط تاریخی است که، - چنانکه در فلسفه‌ی بزرگ‌ترین شاگرد افلاطون ملاحظه می‌کنیم - «عقل و متعلق آن یکی است»^{۲۵} من نمی‌دانم، و گمان نمی‌کنم کس دیگری بداند. اما تردیدی نیست که [خوب] خداگونه یا الهی است. همه‌ی صورت‌های دیگری که خوب در رأس آنها قرار دارد چنین هستند، زیرا فیلسوف وقتی ذهن خود را متوجه آنها می‌کند «بر اثر آشنایی با امور الهی و منظم، تا آن جا که برای انسان مقدور است، خودش نیز الهی و منظم می‌گردد».

غار (۵۱۹b - ۵۱۴a). افلاطون ناگهان، با این بیان، به ذکر تمثیل دیگری می‌پردازد: «پس از این کار، وضع ما را از حیث تربیت و فقدان آن با تجربه‌ی زیر

۲۵. درباره‌ی نفس ۴۳۰a۳: «زیرا در چیزهای غیر مادی اندیشه و متعلق آن یکی هستند.» بنابراین وقتی او خدای خودش را توصیف می‌کند - محرک نامتحرکی که نوس محض است، همان‌طور که متعلق اندیشه‌اش نیز هست - فقط اصول کلی روانشناختی‌اش را در یک مورد به کار می‌گیرد. خوب در افلاطون به صورت علت صوری و غایی ظاهر می‌شود، و ارسطو از او به دلیل غفلت از جنبه‌ی فاعلی انتقاد کرده است. عملاً، وقتی کسی انگیزه‌ی صعودی پویای اروس در طبیعت انسان و طبیعت را به حساب آورد، عمل آن به صورت تردیدانگیزی با عمل محرک نامتحرک ارسطو که «به مثابه متعلق عشق موجب حرکت می‌شود»، شباهت پیدا می‌کند (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b۳، مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۵۶). اما آخرین سخن افلاطون را درباره‌ی علت اولی نشده‌ایم.

مقایسه کن.» تنها در پایان بحث است که او می‌گوید لازم است کل تمثیل را بر آنچه پیش‌تر آمده است اطلاق کرد (517a-b)،^{۲۶} و اشاره به تعلیم و تربیت جنبه‌ی دیگری از آن را نشان می‌دهد، یا دست کم تذکر می‌دهد که منظور از مجموع این میان پرده‌ی مابعدالطبیعی این است که مبنایی برای آموزش و پرورش عالی‌تر پاسداران فراهم سازیم. این تمثیل جزئیات زیادی دارد و به آسانی نمی‌توان آن را تلخیص کرد. غار طولانی و شیب‌داری را تصور کنید که دهانه‌ی آن دیده نمی‌شود. کسانی را در اندرون آن از کودکی به بند کشیده‌اند، آنها را به گونه‌ای نشانده‌اند و پاها و گردن‌شان را به گونه‌ای بسته‌اند که فقط می‌توانند روبه‌رو را ببینند. در پشت سر آنها و بالاتر از جایگاه آنها [در بیرون] آتشی روشن کرده‌اند؛ میان آنها و آتش، راهی وجود دارد، در طول آن راه دیواری کشیده شده است؛ مانند پرده‌ای که نمایشگران، عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی‌شان را بر روی آن به نمایش می‌گذارند. در پشت دیوار کسانی راه می‌روند و با خودشان انواع وسایل^{۲۷} و تمثال‌های سنگی یا چوبی انسان‌ها و حیوانات و دیگر چیزها را به گونه‌ای حمل می‌کنند که تصویر آنها (اما نه تصویر حمل‌کنندگان) از بالای دیوار منعکس می‌شود. زندانیان، چون محکم بسته شده‌اند، فقط سایه‌های اشیای متحرکی را می‌بینند که بر دیوار روبه‌روی‌شان منعکس می‌شوند. آنها این

۲۶. *προσαπτεον*، که حاوی بار مابعدالطبیعی «اطلاق» نیست (راس، *PTI72*). پژوهشگران با جستجوی اینگونه تشابه دقیق در میان سایه‌هایی که بسیار متفاوت از سایه‌های خط تقسیم شده هستند، جریان پیشرفت از غار تاریخی روز و خود خورشید، با مشکلات بزرگی مواجه شده‌اند. نیز رک:

Lee, *Rep.* 320 n. 1

۲۷. من ترجمه‌ی لی Lee را از واژه‌ی بسیار گسترده‌ی *σκευη* برگرفته‌ام، این واژه بر دیگرها و تابه‌ها، هرگونه ابزار و وسایل، لوازم خانه، ساز و برگ نظامی، بادبان و لوازم کشتی‌ها، و در واقع بر هر مصنوع سودمندی به کار می‌رفت. روشن است که این اشیا با محتویات بخش دوم نیمه‌ی اول خط متناسب است.

سایه‌ها را واقعی می‌انگارند، و اگر صدایی در غار منعکس شود، آنها صدای حاملان آن چیزها را به خود سایه‌ها نسبت خواهند داد. سقراط می‌گوید: این زندانیان «همانند خود ما» هستند.

حالا فرض کنید یکی از آنها بند بگسلد و برخیزد و به پشت برگردد. این تجربه برای او سخت خواهد بود. او که این نور چشمان‌اش را خیره کرده است، اگر بشنود که آنچه هم اکنون به صورت ناقص می‌بیند، واقعی‌تر از سایه‌هایی است که به دیدنش خو گرفته است، دچار حیرت و ناباوری خواهد شد؛ و چشمان رنجورش را با رضایت‌خاطر به سوی چیزی باز خواهد گردانید که می‌تواند به صورت روشن‌تری ببیند. اگر او را به زور از اندرون غار بیرون کشند و به سوی روشنی روز برآورند، به شدت ناراحت خواهد شد، و ابتدا نخواهد توانست چیزی از آنچه را که واقعی قلمداد می‌کنند مشاهده کند. او چاره‌ای جز عادت تدریجی ندارد. سایه‌ها را آسان‌تر از هر چیزی خواهد دید، سپس به تصاویری که در آب منعکس می‌شوند نظر خواهد انداخت، و در مرحله‌ی بعد به انسان‌ها و اشیای واقعی نگاه خواهد کرد. ترجیح خواهد داد که خود آسمان را در شب نظاره کند. یعنی در پرتو ماه و ستارگان، و سپس در روشنی روز بر آنها نظر افکند، و تماشای مستقیم خود خورشید را به بعد از همه موکول خواهد کرد. و سپس متوجه خواهد شد که همان خورشید است که فصل‌ها و سال‌ها را به وجود می‌آورد، مهار سرتاسر عالم محسوس را در دست دارد، و علت مستقیم تمام چیزهایی است که آنها در غار به دیدنش خو گرفته بودند.

حالا وقتی حالت پیشین‌اش را به خاطر آورد و آنچه را بر عقل‌اش گذشته است تصور کند، بر دوستان زندانی خویش دل خواهد سوزانید و ستایش و پاداش‌هایی را که شاید در آن‌جا برای مشاهده‌ی روشن‌سایه‌های گذرا و به خاطر سپردن نحوه‌ی توالی آنها، و همین‌طور حدس زدن درست‌تقدم و تأخر آنها در نظر می‌گرفتند، به دیده‌ی تحقیر خواهد نگریست. اگر او را پس از این جریان به

محل پیشین در غار بازگردانند، تا زمانی که چشم‌هایش به تاریکی اُنس نگرفته است (این کار ممکن است مدتی طول بکشد)، در بازی‌های پیشگویی آنها توفیقی رفیق او نخواهد شد. آنها او را به باد استهزا خواهند گرفت و تصور خواهند کرد که سفر او به عالم بالا قوه‌ی بینایی‌اش را تباه ساخته است؛ و اگر کسی بکوشد آنها را نیز آزاد سازد و به عالم بالا رهنمون شود، برای کشتن او دست به کار خواهند شد.

خود افلاطون کلیدی را برای فهم این تمثیل (εἰκων، ۵۱۷a۸-c۵) به دست می‌دهد. غار زیرزمینی نماد جهان محسوس است و آتش نشانه‌ی خورشید. بالا آمدن زندانی از آن جا و مشاهده‌ی اشیای محسوس متناظر است با صعود روح به جهان معقول، یعنی جایی که در پایان راه و پس از مشکل‌ترین پیمایش‌ها می‌توان به دیدار صورت خوب در آن جا نایل آمد. وقتی به دیدار آن صورت رسیدیم به عقل در خواهیم یافت (συλλογιστεα) که آن علت هر حق و عامل هر خوبی در همه جا است، جهان محسوس را او در پرتو خورشید قرار داده است و خودش بر جهان معقول اشراف دارد و حقیقت و نوس (عالی‌ترین شهود که بالاتر از جریان استدلال است، و حقیقت را به وسیله‌ی آن می‌توان دریافت) را به وجود می‌آورد؛ و اگر این دیدار حاصل نشود هیچ کس نمی‌تواند چه در امور شخصی و چه در کارهای اجتماعی خردمندانه عمل کند.

بنابراین، غار همان تکرار تمثیل خورشید است: قلمرو محسوس را از قلمرو معقول جدا می‌کند و خوب را از این جهت با خورشید مرتبط می‌سازد که توان مضاعفی دارد و اعیان حوزه‌اش را هم حقیقی (واقعی) می‌سازد و هم معقول. اینکه عقل کاوشگر، پس از دیدار خوب، به جست و جوی آثار آن در هر چیزی در عالم پایین می‌پردازد، یادآور «سیر نزولی» خط است. توضیحی که بعدها می‌آید (۵۳۲a-d) بیش‌تر بر روی تعالی زندانی از غار به سوی روشنایی تأکید می‌کند. افلاطون ابتدا دیالکتیک را با کوشش زندانی مقایسه می‌کند، در آن

هنگام که از غار بیرون آمده است و می‌خواهد از سایه روی برگرداند و به دیدار چیزهای طبیعی، و سرانجام به دیدار خود خورشید عادت کند. «هر کس سعی کند، با به کارگیری عقل محض و بدون استفاده از حواس، به ذات واقعی هر چیز (صورت‌ها) برسد، و چنان پایداری ورزد که با خود نوس به ادراک خود خوب نیل آید، به مقصد خویش در جهان معقول رسیده است، به همان صورت که زندانی در عالم محسوس به مقصد رسید.» سپس هدف تربیتی این تمثیل را با افزودن این نکته یادآوری می‌کند که «رهایی از محدودیت‌های درون غار، روی برگردانیدن از سایه‌ها به سوی نمونه و عالم روشنایی، و سیر صعودی به سوی روشنایی روز، ناتوانی اولیه برای نظر انداختن در اشیای طبیعی و بر روشنایی روز و توسل به نمودهای الهی^{۲۸} در آب و به سایه‌های اشیای واقعی، نه سایه‌های نمونه‌هایی که در پرتو نوری تشکیل می‌شد که با خورشید مقایسه می‌شود و به اندازه‌ی خود آن نمونه‌ها غیر واقعی است» - بر روی هم - به مطالعه‌ی هنرهای [یعنی هنرهای ریاضی] شباهت دارد که «می‌تواند بهترین بخش روح ما را به سوی دیدارِ بهترین واقعیت‌ها رهبری کند، همان‌طور که در این مثال بهترین عضو حسی بدن [یعنی چشم] تا به سوی روشن‌ترین چیز در عالم محسوس و مادی هدایت می‌شد».

پس خود افلاطون به ما می‌گوید زندانیان به زنجیر کشیده نماینده‌ی انسان‌های معمولی و تربیت نادیده هستند،^{۲۹} و کلّ این سیر صعودی که با از اولین روی‌گردانی از غار شروع می‌شود، نشان‌دهنده‌ی مراحل آموزش و پرورش

۲۸. به این علت «الهی» است که طبیعت مخلوق خدایان است و بنابراین - به صورت غیر مستقیم - سایه‌های و انعکاس‌های آنها هستند، در مقابل پیکره‌ها و لوازم مصنوعی و سایه‌ها و انعکاس‌های آنها. آدام، ضمن مقایسه با سوفسطایی ۲۶۶c، چنین می‌گوید.

۲۹. کاملاً طبیعی است که سقراط، بر پایه‌ی «ریشخند همیشگی» (۳۳۷a) خودش را نیز با *ἡμεῖς* در ۵۱۵a همسان آنها قرار می‌دهد.

تهدیب یافته‌ای است که خود او تجویز می‌کند. افلاطون درباره‌ی مشابهت غار به کلِ عالمِ طبیعت، درخصوص تقسیم به (۱) سایه‌ها و (ب) وسایل و تمثال‌هایی که صاحب آن سایه‌ها هستند، چیزی نگفته است؛ و دسته‌ی (۱) زحمت زیادی را برای مفسران فراهم کرده و بحث طولانی‌ای را به وجود آورده است، زیرا هدف از آن حتی انسان‌های تربیت نیافته نیز نیست که در طول زندگی سایه‌ها را با واقعیت اشتباه می‌کنند.^{۳۰} اما، هم در جمهوری و هم در محاورات دیگر، اشارات فراوانی هست که منظور او را روشن می‌سازد. شاید مسئله‌ی مشکل‌تر این است که افلاطون خود تمثال‌ها را برای چه منظوری ذکر کرده است، زیرا وقتی می‌گوید پولوی در میان سایه‌ها زندگی می‌کنند، معمولاً فقط کسانی را در نظر می‌گیرد که از دیدن چیزهای «واقعی» یعنی صورت‌ها، ناتوان هستند. تمایز اصلی - در کتاب پنجم - در میان متعلقات فراوان دوکساو نمونه‌های اصلی یگانه‌ی آنها در جهان معقول، عملاً در هر سه تمثیل تکرار شده است؛ اما در این جا باید درون خود عالم دوکسانیز تقسیمی صورت دهیم، آن جا که روح حتی پس از اولین گفت‌وگو خودش هنوز فقط اشیای کثیر عالم طبیعت را مشاهده می‌کند. افلاطون در ۵۱۹c این نکته‌ی مهم را مطرح می‌کند که زندانیان هر کسی را که تیزبین باشد و ترتیب پیدایی سایه‌ها را پیشگویی کند، مورد «تمجید و تحسین» قرار می‌دهند و «امتیازاتی» برایش در نظر می‌گیرند

۳۰. کورنفورد در ۱۹۴۱ (Rep. 223 n. 1) گفته است اگر افلاطون در زمان او بود سینما را مثال مناسب‌تری می‌یافت. و حالا تلویزیون را می‌توان بهترین مثال تلقی کرد، و این مثال از این جهت بسیار مناسب است که خوگرفتگان آن غالباً سایه‌های غیر اصیل‌اش را واقعی می‌شمارند. اما افلاطون می‌تواند همه‌ی ابعاد تمثیل‌اش را بر روی آن پیاده کند. او در ۵۱۶b می‌گوید وقتی کسی را از غار بیرون آوردند و با روشنایی مأنوس ساختند خواهد توانست بر خورشید نظر اندازد، اگرچه او به خوبی می‌دانست که هیچ چشمی را یارای این کار نیست. (رک: فایدون ۹۹d، قوانین ۸۹۷d).

کورنفورد به صراحت با سیاستمداران پست (اما موفق)ی مقایسه می‌کند که در گرگیاس (۵۰۱a) می‌بینیم هیچ بهره‌ای از استدلال نمی‌برند، بلکه فقط بر پایه‌ی «تمرین تجربی یادآوری آنچه که معمولاً اتفاق می‌افتد» عمل می‌کنند. این نکته نیز یادآور گرگیاس است که فیلسوف این‌گونه امور جزئی را به دیده‌ی حقارت می‌نگرد، ولی توده‌ی مردم او را طرد می‌کنند، و اگر بخواهد دانش برتر خودش را به دیگران منتقل سازد با خطر مرگ روبه‌رو می‌شود، آنگونه که کالیکلس سقراط را طرد کرد و نسبت به سرنوشت خطرناکش هشدار داد. (بر همین سیاق وقتی زندانیان اول بار به عقب برمی‌گردند، ابراز رضایت نمی‌کنند، بلکه خشمگین و ناراحت می‌شوند).^{۳۱}

احتمال (سازگار) دیگر این است که سایه‌ها نماد جزئیات هستند، و مصنوعات [صاحبان سایه‌ها] نیز نماینده‌ی مفاهیم کلی‌ای هستند که انسان‌های تعلیم نیافته از آنها انتزاع می‌کنند. همان‌طور که در فایدروس دیدیم (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲۹، ۳۶۵ و بعد)، هر انسانی از نیروی تعمیم برخوردار است، و آن‌گونه که در این‌جا (۵۱۸b-c) آمده است، تعلیم و تربیت را نباید با بی‌گردانیدن انسان نابینا مقایسه کرد، بلکه باید آن را به منزله‌ی بیرون آوردن انسان بی‌بنا از تاریکی به روشنی تلقی کرد. یعنی، این نیرو دست کم به برخی آموزش‌ها برای کاربرد صحیح آن نیاز دارد؛ به عنوان نمونه باید به او نشان

۳۱. نادانی زندانیان به نادانی‌شان نکته‌ای سقراطی است که خشم آنها را، در هنگام بازگردانده شدن به عقب و هدایت شدن به سوی بالا، توجیه می‌کند. از این‌رو در فایدروس ۸۲e زرنگی زندان ما (تن) در این است که بر پایه‌ی تمایلات عمل می‌کند و انسان‌ها در زندانی شدن خودشان با آن همدستی می‌کنند. همچنین خشم منون بر اینکه به حالت *απορία* افتاده است (منون ۸۰b - ۷۹c) با این نکته سازگار است، در حالی که آن حالت چنانکه استدلال برده معلوم ساخت - اولین قدم در روشن شدن اندیشه‌ی منون بود. توجه داشته باشید که واژه‌ی *απαιδευσις* (۵۱۵a2) نه تنها به معنی فقدان آموزش و پرورش، بلکه به معنی حضور تندخویی و سببیت نیز هست (گرگیاس ۵۱۰d، توکویدس ۳، ۸۱، ۱).

داد که ذکر دسته‌ای از نمونه‌ها غیر از بیان تعریف است. حتی در آن صورت نیز، تا زمانی که انتظام ناشی از شناخت صورت‌ها پدید نیامده است، مفهوم متعارف فی‌المثل عدالت، فاصله‌ی زیادی با عدالت واقعی پیدا خواهد کرد.^{۳۲} یادآوری این نکته سودمند است که افلاطون همیشه از بیانات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی‌اش، هدفی اخلاقی در نظر داشته است. هر عمل عادلانه‌ای فقط می‌تواند تصویر ناقصی از صورت عدالت باشد، اما افرادی چون کالیکلس یا جباران سی‌گانه حتی از تشخیص کارهای عادلانه نیز ناتوان هستند، چه رسد به شناخت خود عدالت. استعداد شناخت عدالت در نهاد آنها نهفته است، اما تمایلات بخش فرودین روح چنان نیرومند گشته است که به آنها اجازه‌ی به کار بردن آن را نمی‌دهد (۵۱۹a-b).

همچنین می‌توان گفت افلاطون کل حوزه‌ی میمسیس [تقلید] را در نظر داشته است، این سخن ما را به تعلیم و تربیت اولیه در موسیکه که در کتاب سوم بیان شده است نزدیک می‌سازد، و به نقادی از شعر، موسیقی و هنرهای نمایشی در آن جا و در کتاب دهم.^{۳۳} این هنرها تقلید زندگی هستند (نه تقلید صورت‌ها)، و به گونه‌ای که هم اکنون عرضه می‌شوند، حتی از زندگی نیز به خوبی تقلید نمی‌کنند.^{۳۴} زیرا هنرمندان فهمی از چیزهای مورد تقلیدشان

۳۲. عبارت مربوط به این مطلب، ۵۱۷d-e است که از «سایه‌های عدالت» سخن می‌گوید «یا تصویرهایی که این سایه‌ها را به وجود آورده‌اند، و برداشتی از آنها که در اندیشه‌ی کسانی است که هرگز خود عدالت را ندیده‌اند».

۳۳. این نکته را تانر در مقاله‌اش (CQ 1970) به خوبی روشن کرده است. او به حق تأکید می‌کند که این تمثیل، دست کم تا حدودی، از آموزش و پرورش رایج یونان انتقاد می‌کند.

۳۴. در ۴۰۱b می‌گوید هنرمندان قرار است «تصویر منشی خوب» را به نمایش گذارند، نه خود خوب را. اما، «ما»، یعنی بنیانگذاران شهر، و پاسداران، بایستی خود صورت‌ها را نیز به اندازه‌ی تصویرهایشان باز شناسیم (۴۰۲b). سربازان، و بیش‌تر از آنها طبقه‌ی سوم، بر پایه‌ی *ορθη δόξα* [باور درستی] عمل می‌کنند که پاسداران فرمانروا به آنها آموخته است.

ندارند. مثالی را که در کتاب دهم هست این جا ذکر می‌کنم؛ فرض کنید صورتی از تختخواب هست که تغییرناپذیر و معقول است و الگوی کاملی از آن چیزی است که از تخت انتظار داریم. نجار و خانه‌آرا تخت‌هایی را می‌سازند که، تا آن جا که تقلیدهای مواد کارشان امکان می‌دهد، روگرفتنی از این صورت هستند. اما نقاش، بی‌آنکه ضرورتاً دانشی درباره‌ی غایات و چگونگی ساختن آن داشته باشد، فقط ظاهر آن را بازسازی می‌کند. بر همین سیاق، انسان‌ها مدعی هستند که هومر و تراژدی پردازان بر همه‌ی پیشه‌ها و موضوعات اخلاقی و دینی علم دارند زیرا درباره‌ی آنها مطلب نوشته‌اند، اما کارهای آنها در واقع فقط شبیه‌ها، تصویرها یا روگرفت‌هایی^{۳۵} از کارها و ارزش‌های خودزندگی هستند، و بنابراین چون این جهان فقط روگرفتی از جهان صورت‌هاست، نوشته‌های آنها دو مرتبه از واقعیت دور هستند. این‌ها همان سایه‌های غار هستند،^{۳۶} و اولین گام در آموزش و پرورش این است که چشم روح را به عقب برگردانیم تا این جهان را آن‌گونه هست ببیند، و دست کم روگرفت‌های آن بر پایه‌ی زندگی استوار باشند، نه بر پایه‌ی دروغ. وظیفه‌ی آموزش و پرورش ابتدایی که در کتاب سوم توصیف می‌شود همین است.^{۳۷}

۳۵. ۵۹۹a-d, *μητης, εἰδωλα, φαντασματα*.

۳۶. هم‌لین Hamlyn در PQ 1958 می‌گوید پایین‌ترین قسمت خط (که در ازای سایه‌های غار قرار دارد) تعلیم سوفسطاییان، به ویژه پروتاگوراس، را نشان می‌دهد: «حالت ذهنی کسی است که عقیده دارد داده‌های حسی یا نمونها کل واقعیت هستند، چنین کسی ... قبول ندارد که اشیای مادی‌ای نیز وجود دارند که روابط و قوانین موجود در بین ظواهر بر آنها نیز صادق است». این مقدار را می‌توان مدلول تمثیل غار شمرد، اما، من (تا حدودی با توجه به *ημιν* در ۵۱۵a) معتقدم که دایره‌ی اطلاق آن وسیع‌تر است.

۳۷. من در تفسیر خط و غار از نام‌هایی که افلاطون بر آگاهی مربوط به این چهار مرحله اطلاق می‌کند استفاده کردم؛ تا حدودی به این دلیل که معادل انگلیسی رضایت‌بخشی برای آنها وجود ندارد و ترجمه‌های ناسازگار مترجمان و مفسران مایه‌ی ابهام هستند، و تا حدودی نیز به این ←

یادداشت تاریخی درباره‌ی غار افلاطون. افلاطون معمولاً عناصر برجسته‌ای را در اسطوره‌ها و تمثیل‌هایش جعل نمی‌کند، بلکه با آزادی کامل از ادیان عرفانی و آثار اورفه‌ای و کتاب‌های تزکیه‌ای اقتباس می‌کند. (مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۴-۲۰۰). او در این تمثیل مفاهیم «زندگی به مثابه زندان» (مقایسه با فایدون ۶۲b) و «زندگی به مثابه غار» را با هم وفق می‌دهد. مفهوم اول در سنت اورفه‌ای دیده می‌شود، و همین‌طور مفهوم لجن که در ۵۳۳d آن را با نادانی مقایسه می‌کند و می‌گوید دیالکتیک روح را آن بیرون می‌کشد. در فایدون ۶۹c می‌گوید افراد تهذیب نیافته عاقبت در لجن فرو خواهند رفت. فرفورئوس Porphyry گفته است غار به مثابه نماد جهان محسوس در غایت‌شناسی‌های کهن مطرح بوده است، وی (ضمن نقل قول نسبتاً مفصلی از افلاطون) می‌گوید فیثاغوریان در این خصوص بر او تقدم دارند. او همچنین از امپدوکلس، یکی دیگر از فیلسوفان سنت ایتالیا، نقل می‌کند که جهان (که در جایی دیگر با وصف مکانی بیگانه و نامطبوع توصیف می‌شود) «غار شیب‌داری» است که برخی از «نیروها» روح را به اندرون آن می‌برند. (رک: فرفورئوس، *Antr. Nymph.* ۸، ۶۱ و بعد ناوک؛ امپدوکلس، پاره‌های ۱۲۰، ۱۱۸، ۱۱۹؛ و مقایسه کنید با فریکودس، پاره‌ی ۶).

همچنین به نظر می‌آید یونانِ زمانِ افلاطون با عروسک خیمه‌شب‌بازی آشنا بوده است، و این کار شبیه نمایش‌های کوتاه کره‌گز karagöz ترکی است، که

← علت که خود افلاطون آنها را به صورت سازگار به کار نبرده است. در ۵۱۱d-e آنها را *νοησις*، *επιστημη* و *πιστις*، *διδασκαλεια* می‌نامند، اگرچه اندکی پیش‌تر *νοησις* را *επιστημη* خوانده بود. در ۵۳۴a-۵۳۳e *επιστημη* را در بالاترین قسمت خط به جای *νοησις* قرار می‌دهد و *νοησις* را بر سرتاسر نیمه دوم خط به کار می‌برد، هم بر *διδασκαλεια* و هم بر *επιστημη*. بنابراین آن را به طور کلی می‌توان در برابر *δοξα* قرار داد، یکی مربوط به آنچه هست، و دیگری مربوط به آنچه می‌شود.

دوباره در یونان با نام ترکی‌اش رواج یافته است. تماشاگران این بازیگر ترک و عروسک‌های او را به صورت مستقیم نمی‌بینند، بلکه فقط سایه‌های آنها بر روی پرده‌ای می‌افتد (اگرچه در مورد آنها، نور و عروسک‌ها در پشت پرده هستند، نه مانند غار و سینما در پشت سر تماشاگران).

و بالاخره، تصور برخی‌ها این بوده است که افلاطون غار واقعی‌ای را در نظر داشته است، غار واری Vari در آتیکا. در این خصوص نگاه کنید به مقاله‌ی جان فرگوسون در فصلنامه‌ی فلسفه‌ی باستان [CQ]، ۱۹۶۳، ۱۹۳.

درس‌های عملی (کتاب هفتم ۵۲۱b-۵۱۹b). پس از این همه اسرار (افلاطون با این کلمه مخالف نیست) هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که باعث لذت و حیرت فیلسوفان در طول قرن‌ها گشته است، ممکن است از این حقیقت غفلت کنیم که غایت نهایی، منبع مستقل هستی و شناخت، همان خوبی (آگاتون) است، چیزی که همیشه و به طور کلی سودمند و کارآمد است. افلاطون منزلت واقعیت مطلق و غیر معلول را بر آرمان سودانگازنه‌ی^{۳۸} سقراط بخشیده است، کسی که خودش نیز معیار مطلق در نظر داشت. این معیار نتیجه‌ی نهایی محاسبه‌ی عملی‌ای است که سقراط در پروتاگوراس به دنبالش بود، متعلق دانشی که می‌تواند حاصل لذت و درد را متعادل سازد. اما او در برابر این سؤال که

۳۸. گاهی به استعمال این واژه در خصوص سقراط و افلاطون اعتراض می‌کنند. اما افلاطون ابا نداشت که تعریف بنتام Bentham از سودمندی («خاصیتی در هر چیز که آن چیز به وسیله‌ی آن خاصیت موجب حصول سود، امتیاز، لذت، خوبی یا خوشبختی می‌شود») را توصیفی برای خوب تلقی کند (البته باید خود «خوب» را از تعریف برداریم). او در ۵۰۵a می‌گوید صورت خوب «آن چیزی است که وقتی به کارهای عادلانه و دیگر کارها افزوده شود آنها را کارآمد و سودمند (χρησιμα και ωφελιμα) می‌گرداند»، و در ۵۰۵e آن را هدف هر کاری می‌داند، چیزی که باعث پیدایش کارآیی (οφελος) هر چیز دیگری است.

«آن چه نوع هنر یا چگونه دانشی است؟» در آن جا گفت (۳۵۷b): «در فرصت دیگری به آن خواهیم پرداخت». پاسخ خارمیدس نیز همین است، آن جا که افلاطون تصویر شگفت‌انگیزی از جامعه‌ی فنی‌ای را ترسیم می‌کند که در آن هر کسی استاد دانش یا حرفه‌ی خاصی است. هنر پزشکی موجب سلامتی همه‌ی ما می‌شود، حفاظت‌های دریایی هرگونه خطر را از سفر دریایی را زایل می‌سازد، هر چیزی که به کار می‌بریم از استاندارد فنی بالایی برخوردار است، و حتی هنر پیشگویی به صورت شناختِ خطاناپذیر آینده درآمده است. آیا این جامعه که به دست ماهران و متخصصان اداره می‌شود، حتماً باید خوشبخت باشد؟ کریتیاس می‌گوید: نه خیر، مگر اینکه از دانش خوب و بد نیز برخوردار باشد.^{۳۹} و البته، آنها از کشف این مهم عاجز می‌مانند.

برای اینکه بدانیم خیرِ یک چیز در چیست باید طبیعت آن چیز را بشناسیم، از اینرو برای اینکه بدانیم چه چیزی برای بشر خوب است باید «خودمان» را، از راه فهمیدنِ طبیعت انسان (پسوخته)، بشناسیم.^{۴۰} از این جاست که افلاطون، باز هم ضمن بسط مفاهیم سقراطی، به عنوان اولین گام، روانشناسی مفصل کتاب چهارم را عرضه کرد؛ از جمله اینکه گفت: عدالت فردی حالتی است از هماهنگی و سلامت درونی در خصوص شهوات، عواطف و عقل که هر یک در ضمن وحدت و انتظام کاملی به کار خویش مشغول‌اند، و هر کدام نقش ویژه‌ی

۳۹. خارمیدس ۱۷۳a-۱۷۴b. مقایسه کنید با صص ۷۶ و بعد کتاب حاضر.

۴۰. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش دیدگاه‌های فلسفی سقراط، قسمت‌های ۸ و ۹. این مقدار سهم افلاطون است در جدال متأخر «است - باید» (ص ۱۱، یادداشت ۵ بالا). مقایسه کنید با ورسنی، *Philosophy* 1971, 229: «همه‌ی هنجارهای انسان، همه‌ی تجویزها، فرمان‌ها، و دستورهایی که اطاعتش را از او می‌خواهند، بایستی بر پایه‌ی طبیعت بشری استوار باشد، یعنی طبیعت چیزی که برایش تعیین تکلیف می‌کنند، وگرنه، این تکلیف‌ها یا مبنای‌شان را از دست می‌دهند و یا محتوای‌شان را. چیزی جز «است» نمی‌تواند «باید» را توجیه کند.»

خود را ایفا می‌کنند. از این راه به راحتی می‌توان به شناخت خیر بشر موفق شد، اما برای فهم خیر جهانی متعالی - «امر الهی و منظمی» که خود فیلسوف نیز بر اثر شناختن آن، تا اندازه‌ای که برای انسان مقدور است، منظم و الهی می‌گردد - برنامه‌ی عقلانی دشواری لازم است که اجرای آن سالیان متمادی طول می‌کشد. بنابراین نمی‌توان آن برنامه را در این جا توضیح داد و حالا: آنها فقط می‌توانند به طرحی اجمالی از مطالعه‌ای که لازم است نظر اندازند. پس از ملاحظه‌ی اینکه اشکال اخلاق کالیکلس این بود که از اهمیت هندسه در امور انسانی و الهی غفلت ورزیده بود (گرگیاس ۵۰۸a، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۵۶ و بعد)، نباید تعجب کنیم که افلاطون ریاضیات را امری بداند که از راه صورت‌ها به خود صورت خوب رهنمون می‌شود.

اما آنچه گفتیم مسیر پیشرفت است. افلاطون ابتدا نتایج عملی این تشبیه‌ها و تمثیل‌ها را برمی‌شمارد. بی‌تردید هیچ کسی که به دیدار روشنایی نایل آمده است نخواهد خواست به غار برگردد، و اگر کسی برگردد به طور دردناکی دچار نابینایی خواهد شد تا اینکه چشم‌هایش به تاریکی عادت کنند، و اگر از سوی کسانی که فقط با سایه‌ها و تصویرهای عدالت آشنا هستند به محاکمه کشیده شود، وضع مسخره‌ای پیدا خواهد کرد. (افلاطون هیچ وقت این صحنه را فراموش نمی‌کند.) اما حکومت را نباید برعهده‌ی دیگران نهاد - کسانی که «در زندگی‌شان هدف واحدی ندارند تا همه‌ی کارهای شخصی و اجتماعی آنها به سوی آن متوجه شود» (۵۱۹c) - و افراد تعلیم دیده را رها ساخت تا خود را از جهان بیرون کشند. سقراط می‌گوید: هدف ما این نیست که نیکبختی یک طبقه را تأمین کنیم، بلکه می‌خواهیم کل جامعه خوشبخت شود. کار «ما»، بنیانگذاران جامعه، این است که بهترین ارواح را به سوی عالی‌ترین متعلق شناخت بالا ببریم و سپس آنها را به غار بازگردانیم، تا به زندانیان کمک کنند و در زندگی‌شان ایفای نقش کنند. آنها نمی‌توانند اعتراض کنند، زیرا، برخلاف

همتاهای شان در دیگر جامعه‌ها، مدیون شهری هستند که آنها را به بهترین وجه تربیت کرده است تا توانسته‌اند فلسفه را با عمل بیامیزند. بنابراین آنها به نوبت به غار بازخواهند گشت. همان طور که سقراط بعدها می‌گوید، فیلسوفان کامل (که تارسیدن به این مرحله، دست کم پنجاه ساله گشته‌اند) مجاز هستند بخش اعظم بقیه‌ی عمرشان را در فلسفه سپری کنند اما، وقتی نوبت‌شان رسید برای مدتی بار سنگین سیاست را، برای خاطر شهر، با اکراه بر دوش خواهند کشید (۵۴۰b). وقتی به تاریکی عادت کردند، تصویرها و معانی آنها را خیلی بهتر از دیگران درخواهند یافت. آنها حقیقتِ عدالت و خوبی را نیز می‌دانند. بهترین و صلح‌آمیزترین جامعه، جامعه‌ای است که در آن هیچ نزاعی بر سر قدرت صورت نگیرد، زیرا حاکمان آن - که زندگی بهتری را سراغ دارند - به هیچ وجه خواهان حکومت نیستند، فقط از سر تکلیف به این کار رضا داده‌اند، آنها دانش حکومتِ نیکو را با بی‌توجهی به سیاست و پاداش‌هایش به هم آمیخته‌اند.

در این جا احساس می‌کنیم افلاطون اشاره‌ی اصیلی به آرمان‌هایی می‌کند که آکادمی را برای نیل به آنها تأسیس کرده است. او معتقد نبود که در روی زمین شهری تأسیس شود که «ما»، یعنی بنیانگذاران شهر، در آن شهر، با ترکیبی از اقناع و اجبار، تضمین کنیم که فیلسوفان با اکراه بر سرکار خواهند آمد، و کسانی که جاه‌طلبی و شهوات مادی در آنها غالب است، هر چند خوبِ واقعی نمی‌شناسند، به این «باور درست» راضی خواهند بود که آنها باید با رعایت صلح و صفا به کار ویژه‌ی خودشان، یعنی سربازی یا پیشه‌وری، بپردازند - شهری که علاوه بر آنچه گفتیم، قرار است با نابود ساختن همه‌ی افراد بالای ده سال یک جامعه تأسیس شود.^{۴۱} همان طور که سقراط می‌گوید، این وضع هیچ اشکالی

۴۱. ۵۴۱a-۵۴۰e. این سخن تغییر عقیده‌ی سریعی است از این ادعای قبلی‌اش که توده‌ی مردم طبیعتاً از بدخواهی و کینه‌توزی اجتناب خواهند کرد، و وقتی ماهیت حکومت فیلسوفان بر آنها تشریح شد، به فرمان آنها گردن خواهند نهاد (۵۰۲c-۴۹۹d).

ندارد، و بر پایه‌ی فرض‌های فلسفی افلاطون به هیچ وجه از واقعیت آن نمی‌کاهد، زیرا به صورت الگوی آرمانی‌ای از هماهنگی باقی می‌ماند، هماهنگی‌ای که باید در شهر و (و مهم‌تر از آن، زیرا پیش شرط آن است) در افراد شهر اعمال شود. افلاطون برای اینکه دست کم برخی از شهرهای موجود را به پیروی از این اصول ترغیب کند، طرحی ریخت تا برخی از نخبگان را در ریاضیات و فلسفه‌ی افلاطونی فرهیخته سازد و به بیرون از آکادمی اعزام کند، نه برای تصاحب قدرت، بلکه برای اینکه اطمینانِ صاحب منصبان را جلب کنند و به عنوان مشاور آنها دست به کار شوند. او در این کار موفق بود،^{۴۲} و نامحتمل نیست که او، به تشویق دیون، تا حدودی امیدوار بود که خودش نیز با دیونوسیوس جوان این‌گونه رفتار کند. اما فرق زیادی هست بین آنچه گفتیم و اینکه او می‌خواست سیاست جمهوری را در سیراکوز پیاده کند.

۴۲. فی‌المثل رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۹ و بعد.

۱۱

آموزش و پرورش

عالی‌تر پاسداران

(کتاب هفتم ۵۴۱b-۵۲۱c)^۱

(۱) ریاضیات (تا ۵۳۱d). سقراط پیش از این (ص ۱۳۵) به ما گفت که تعدادِ معدودی از این کسان باید بتوانند دوره‌ی آکادمیک دشواری را طی کنند تا برای رهیابی به سوی خوب آماده شوند. از آن‌جا که پاسداران باید در جنگ و حکومت استاد شوند، سقراط ابتدا می‌گوید آنها باید موضوعاتی را انتخاب کنند که هم کاربرد عملی داشته باشند و هم ذهن را وادار کنند که به پژوهش در عالم معقولِ «حقایق ضروری پیشینی، یعنی حقایقی که به تجربه‌ی حسی وابسته نیستند، یعنی هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند آنها را ابطال کند، و همیشه باید به آنها معتقد بود» (کروس و وُزلی ۲۵۵) بپردازد. سقراط می‌گوید تعلیم مقدماتی و پرورش جسمانی‌ای که در کتاب سوم مطرح کردیم، واجد هیچ یک از دو جنبه‌ی بالا

۱. به نظر من، مقاله‌ی کورنفورد «ریاضیات و دیالکتیک در جمهوری» (vi-vii) (Mind 1932) یگانه گزارشی است که برنامه‌ی آموزشی افلاطون را به صورتی سازگار و فهم‌پذیر بر خواننده‌ی جدید عرضه می‌کند. اما، بی‌تردید باید آن را همراه با نقادِهای مورفی در IPR 188 ff. خواند.

نبود، زیرا هدف ما از آن مرحله بیش‌تر ساختن شخصیت بود تا ایفای دانش (۵۲۲a). او از علم حساب (شمردن و محاسبه کردن، ۵۲۶c - ۵۲۲a) شروع می‌کند، زیرا این علم در امور نظامی و دیگر حوزه‌های زندگی دنیوی کاربرد دارد. اما این فواید به زودی رنگ می‌بازند و وجهی زمینه‌ای ریاضیات رخ می‌نماید، زیرا روشن است که سقراط بیش‌تر به ویژگی تغییرناپذیر و ضروری اصلی آن - عدد - توجه دارد. اصل کلی این است که هر مطالعه‌ای باید، از راه تحریک اندیشه، پرسش‌هایی را برانگیزد که ادراک حسی از پاسخ آن ناتوان است. وقتی حس بینایی می‌گوید «این انگشت است» موضوع را به خوبی روشن می‌کند (آیا می‌توان گفت همان‌طور که جُرج ادوارد مور تکرار کرده است؟)، اما اگر پرسیم «آیا انگشت بزرگ است یا کوچک؟» پاسخ حس بینایی مبهم خواهد بود، فی‌المثل می‌گوید انگشتِ دوّم هم بزرگ است (در مقایسه با انگشت کوچک) و هم کوچک (در مقایسه با انگشت میانی). گزارش بساوایی نیز چیز واحدی را هم سخت گزارش می‌کنند هم نرم، هم سبک می‌نماید هم سنگین، و این تناقض‌ها اندیشه را با این پرسش روبه‌رو می‌سازند که خود این کیفیت‌ها چیستند، تا بدین ترتیب صورت‌های معقول و متمایز را از ظهورات محسوس‌شان که آنها را مبهم ساخته است، تمیز دهد. مطالعه‌ی عدد این ویژگی را دارد، زیرا حواس به ما می‌گویند یک چیز هم واحد است هم کثیر، در حالی که واحد ریاضی، واحدی است محض و هر واحدی دقیقاً با هر واحد دیگری برابر است، و همین سخن در باب تمامی اعداد درست است.^۲ بنابراین علم حساب، علاوه بر سودمندی عملی‌اش، ذهن فلسفی را به راه می‌اندازد تا درباره‌ی اعداد محض، در برابر مجموعه‌ای از چیزهای محسوس و مریی، به تأمل پردازد. سقراط این نکته‌ی

۲. هر عددی فقط مجموعه‌ای از واحدها (*πληθος μοναδων*) است. رک:

Adam ad loc. (II, 113).

کوچک رانیز اضافه می‌کند که کسانی که حسابِ نیرومندی دارند، به طور کلی هوشمندترین افراد هستند و بنابراین باید آن را آموزش خوبی برای همگان تلقی کنیم.

وقتی سقراط می‌گوید چشمان ما یک چیز را هم واحد نشان می‌دهد هم کثیر، گلاوکن بی‌درنگ قبول می‌کند، و بنابراین توضیح زیادی در آن مورد صورت نمی‌گیرد. شاید منظور افلاطون این بوده است که هر واحدی از اجزای سازنده‌ی کثیری تشکیل شده است یا کیفیت‌های فراوانی دارد. افلاطون این پارادوکس ظاهری را با آموزه‌ی صور و بهره‌مندی‌های آنها حل می‌کند، و بعدها آن را ساده یا کودکانه تلقی می‌کند و به یک سو می‌نهد.^۲ شرح تفاوت میان اعداد و محسوسات، از حیث برابری دقیق، در فیلبوس ۵۶d آمده است، آن‌جا که افلاطون حسابِ متعارف را از حساب فلسفی بر این اساس تمیز می‌دهد که انسان معمولی با واحدهای نابرابر سروکار دارد، مثل گاوها که هیچ دو فرد آن دقیقاً با یکدیگر برابر نیستند، اما حسابداران فلسفی تأکید می‌کنند که هر کدام از هزاران واحد یک عدد بایستی دقیقاً با یکدیگر برابر باشند.^۳

این فقره باز هم مسئله‌ی واسطه بودن اعیان ریاضی در بین محسوسات و صورت‌ها را مطرح می‌سازد؛ افلاطون می‌گوید اعیان ریاضی مانند صورت‌ها ازلی

۳. پارمنیدس ۱۲۹c، فیلبوس ۱۴c-d، سوفسطایی ۲۵۱b-c.

۴. رانسیمن (PLE 125) می‌گوید این تمایز بهبوده است، زیرا «هیچ فرق نمی‌کند که ما بگوییم دو گاو و دو گاو می‌شود چهار گاو، یا $2+2=4$ ، یا دو واحد ریاضی و دو واحد ریاضی برابر است با چهار واحد ریاضی». به عقیده‌ی من انتقاد او بر سخن افلاطون وارد نیست، افلاطون می‌گوید همه‌ی واحدهای ریاضی برابر هستند، اما هیچ گاوی (مگر اینکه به صورت واحد ریاضی، یعنی به طور فلسفی در نظر گرفته شود) با هیچ گاو دیگری برابر نیست. به عبارت دیگر، اگر دو تا ۱ را بر دو تا ۱ در عالم معقول ریاضیات اضافه کنیم، نتیجه دقیقاً دو برابر اندازه‌ی قبلی نخواهد بود. افلاطون، همان‌طور که در فایدون گفته است هیچ دو تکه چوب «برابری» دقیقاً برابر نیستند، می‌خواهد فرق میان موجودات معقول و موجودات محسوس را روشن سازد.

و تغییرناپذیر هستند، اما برخلاف صورت‌ها از هر فردشان تعداد کثیری وجود دارد. محتمل دانسته‌اند که منظور افلاطون از متعلقات دیانویادر تمثیل خط این اعیان نبوده است (ص ۱۴۴ با یادداشت ۱۸ بالا)، اما همین بوده است، زیرا در آن جا می‌بینیم که «خود مثلث» همان صورت واحد است. در این جا فرض بر این است که اعداد در عین حال که، همچون صورت‌ها، متعلق اندیشه‌اند، از هر کدامشان تعداد زیادی یافت می‌شود. توصیف ارسطو از ریاضیات افلاطون نیز دقیقاً به همین صورت است (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۲۹). وقتی می‌گوییم $3+3=6$ ، از صورت ۳ سخن نمی‌گوییم (اگرچه اعداد صورت‌هایی دارند که تک تک عددها از آن بهره‌مند هستند،^۵ زیرا شما نمی‌توانید صورتی را بر خودش اضافه کنید؛ و از دسته‌هایی از سه چیز مادی نیز سخن نمی‌کنیم، دسته‌هایی که ممکن است چهار بشنوند و در هر حال هیچ وقت مانند همه‌ی نمونه‌های عدد ۳ یکسان نیستند. این نکته در خصوص اشکال هندسی نیز روشن است.^۶

۵. راس *PTI* بخش ۷. مقایسه کنید با فایدون ۹c-101b9.

۶. در بحث اعیان واسطه‌ای در جمهوری، بیش‌تر به خط مدرج توجه می‌کنند تا به فقره‌ی بالا، اما، آدام (II, 114f and 159f.)، وِدیگر (PPM 78f. 123f.) و هاردی (SP ch. 6) آن اعیان را در این جا پذیرفته‌اند؛ رابینسون و مورفی به این فقره اشاره نمی‌کنند، اما رابینسون (PED 197) می‌گوید «اعیان ریاضی» در هیچ جای جمهوری مطرح نشده است، و مورفی معتقد است که افلاطون هنوز آموزه‌ی اعیان واسطه‌ای را به صورت روشنی صورت‌بندی نکرده است (100 CQ 1932). برنتلینگر (Phron, 1963, 149)، هر چند اعیان واسطه‌ای را در خط تشخیص می‌دهد، با این عقیده‌ی غیر عادی رابینسون موافقت می‌کند که در ۵۲۶a، «در عین حال که افلاطون به گونه‌ای آغاز می‌کند که می‌توان آن را «داده‌هایی» برای نظریه‌ی اعیان واسطه‌ای به حساب آورد، هیچ وقت از آن مرحله پیش‌تر نمی‌رود و خود نظریه را به روشنی عرضه نمی‌دارد». ولی شاید این جمله PED 192 را تفسیر می‌کند، آن جا که انتقاد رابینسون از «سوء تفسیر از راه استنتاج»، اگرچه در برخی موارد کاملاً موجه است، به هیچ وجه در این مورد به جا نیست. وقتی افلاطون می‌گوید «هیچ «یک» با «یک» دیگری برابر نیست»، نمی‌تواند این عقیده‌ی بنیادی‌اش را فراموش کرده باشد که هر صورتی یگانه است. این عقیده بارها در همین محاوره ←

همین اصل را باید در انتخاب موضوعات دیگری نیز رعایت کرد که به مثابه شاخه‌های دانش ریاضی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. آن موضوعات عبارتند از هندسه‌ی مسطح و هندسه‌ی فضایی، ستاره‌شناسی و موسیقی. می‌گویند هندسه فضایی تا کنون توسعه نیافته است، زیرا هیچ کمک مؤثری در امور اجتماعی از آن انتظار نمی‌رود و آموزگاری برای آن وجود ندارد.^۷ ستاره‌شناسی به دنبال این دانش مطرح می‌شود؛ موضوع بررسی آن عبارت است از اجسام در حال حرکت. اجسام آسمانی، هر چند زیبا و منظم هستند، ولی در عین حال به قلمرو ناقص محسوسات تعلق دارند، و حرکات آنها فاقد دقتی است که در قلمرو واقعیت وجود دارد. بنابراین ستارگان را باید به همان صورت مطالعه کرد که هندسه‌دان تصویر ترسیم شده را مطالعه می‌کند، یعنی به منزله‌ی ساز و برگ‌های محسوس برای کشف حقیقت ریاضی نامحسوس.^۸ از معدود مواردی

← تکرار شده است، و به ویژه مقایسه کنید با کتاب دهم ۵۹۷c-d.

۷. «در یک کلام، آتن در تشویق آکادمی نقش خوبی ایفا می‌کرد، و افلاطون و همکارانش را راهنمایان آماده‌ی پژوهش می‌شمرد.» (Cornford, *Mind* 1932, 174.)

۸. (۱) سیمپلیکیوس برای این مورد مثالی می‌زند (درباره‌ی آسمان، ۴۸۸، ۲۱). می‌گوید افلاطون این پرسش را برای شاگردان خویش مطرح کرد: حرکات یکسان و منظم را چه چیزی باید فرض کرد تا حرکات ظاهری سیارات را بتوان توجیه کرد [لفظاً: «نگه داشت»، *διασωειν*]؟ کوشش‌های آکادمی برای حل این مسئله را شاید بتوان در *مابعدالطبیعه‌ی ارسطو*، کتاب لامبدا، فصل ۸، مشاهده کرد.

(ب) این دیدگاه رایج که افلاطون در این جا فاصله گرفتن از مشاهده‌ی حسی را مورد حمایت قرار می‌دهد، اشتباه است. این ستارگان محسوس را باید به عنوان الگوهای (*χρηστεον παραδειγμασι*) واقعیت به کار برد، و برای این منظور ستاره‌شناسی حقیقی همیشه بر حرکات‌های آنها چشم خواهد دوخت (*αποβλεπειν εις*). فقط پس از این مطالعه است که او حق دارد این «زیباترین صنوع باری» را «پشت سر نهد» (*εασομεν*).

(ج) عبارات *η ουσια βραδυτης* و *το ον ταχος* در ۵۲۹b به این معنی نیست که افلاطون حرکت را در بین صورت‌ها نیز جاری می‌داند. او در جاهای دیگر تمایز صریحی میان ←

که افلاطون با ذکر نام به فیثاغوریان اشاره می‌کند، طرح علم موسیقی است؛ این دانش نیز مانند ستاره‌شناسی با حرکت سروکار دارد ولی برخلاف آن شنیدنی است نه دیدنی؛ هدف از تعلیم این دانش نیز همان است که در موارد پیش گفتیم. فیثاغوریان عددهایشان را فقط در هماهنگی‌های شنیدنی جست و جو می‌کنند، ولی پاسداران ما باید از این مرتبه فراتر روند و به مسایل ریاضی محض درخصوص خود اعداد پردازند، معلوم سازند که کدام عدد با کدام عدد هماهنگ است و علتِ هماهنگی آنها چیست.^۹ افلاطون این نکته را نیز اضافه می‌کند که هرگاه این روش برای جست و جوی خوب و زیبا به کار رود، سودمند است، وگرنه فایده‌ای ندارد.

(ب) دیالکتیک (۵۳۵a-۵۳۱d). آخرین قدم در مطالعات ریاضی عبارت است از کشف ویژگی‌های مشترک شاخه‌های مختلف و روشن ساختن رابطه‌ی متقابل آنها. این مطالعات بدین ترتیب مقدمات خوبی برای دیالکتیک فراهم می‌سازند - هدف دیالکتیک این است که زیبایی و خوبی را به طور مستقیم بشناسیم - زیرا وقتی آن دانش‌ها را از این دیدگاه مدّ نظر قرار دهیم، هماهنگی، نسبت و نظم جهان را آشکار می‌سازند؛ و بر پایه‌ی اصل کهنِ همانند همانند را

← پدیدار محسوس و *νοῦσις* [جوهر] آن ایجاد کرده است (کراتولوس ۴۲۳d و جاهای دیگر). وقتی در سوفسطایی (۲۸۴e و بعد) این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در جهان واقعی می‌توان حرکتی داشت و اگر پاسخ مثبت است در کجای آن به چنین پدیده‌ای می‌شود برخورد، از دیدگاه کاملاً متفاوتی به آن می‌نگرد.

۹. به عنوان نمونه‌ای از *συμμετρικοί αριθμοί* می‌توان به ترکیب عددی جهان - روح در تیمایوس نگاه کرد؛ در این مورد رک: کورنفورد، *PC 66 ff.* . برای رابطه‌ی افلاطون با فیثاغوریان در این مورد رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۸-۴۱، و برای کشف نسبت عددی زیربنایی آهنگ‌ها از سوی فیثاغورس، و تأثیر آن بر فلسفه، همان، ۴۹ و بعد. روش او، همان‌طور که افلاطون نقد می‌کند، تجربی بوده است (صص ۵۷ و بعد).

می‌شناسد، روح فیلسوف نیز به این نظم و هماهنگی شباهت پیدا می‌کند (کتاب ششم ۵۰۰c-d). نظم ریاضی به سوی نظم اخلاقی رهنمون می‌شود، زیرا نظم (کوسموس) به خودی خود خوب است. در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۷۳ توضیح دادیم که ریاضیات به افلاطون کمک کرد تا به پرسش کلی مربوط به انکار وجود موجودات تغییرناپذیر پاسخ دهد، و در اعتقاد به نظم همیشگی صورت‌ها جرات یابد.

گلاوکن حالا کاملاً مشتاق است که سقراط دیالکتیک را نیز با همان تفصیلی شرح دهد که در خصوص ریاضیات عمل کرد، اما ما تا رسیدن به هدف نمی‌توانیم به ادراک متعلق آن، صورت خوب، نایل آییم. اگر سقراط بخواهد در این مورد آنچه را که خودش حقیقت می‌داند به صورت مستقیم بیان کند و از تمثیل و استعاره بپرهیزد، آنها نخواهند توانست با او همراهی کنند. او فقط می‌تواند به آنها یادآوری کند که دیالکتیک همانند آخرین گام در سیر صعودی از درون غار به سوی روشنایی است (ص ۱۵۱ کتاب حاضر) و تنها دانشی است که می‌تواند طبیعت هر چیز مستقلی را تعریف کند. اما درباره‌ی روش‌های دیالکتیک به تفصیل سخن می‌گوید تا نشان دهد که آن همان حالت تکمیل یافته‌ی روش آشنای سقراطی است، روشی که در طی آن تعریف‌هایی که هر کدام کامل‌تر از همتای پیشین‌اش هستند یک یک طرح و طرد می‌شوند تا این که تعریف درست به دست آید، یعنی همان روشی که در این محاوره در خصوص عدالت به کار بسته شد. سقراط می‌گوید دیالکتیک پاسداران آینده‌ی ما را توانا خواهد ساخت تا «به بهترین وجه بپرسند و پاسخ دهند»، و آنها برای اینکه صورت خوب را تمیز دهند و تعریف کنند، بایستی «همچون میدان نبرد، راه خود را در برابر هرگونه ابطال‌ها (السخوی) پیش گیرند، در مباحثات خود فقط واقعیت را شاخص قرار دهند نه گمان را». فقط دیالکتیک است که به هوپوتسی (تعریف‌های فرضی که بررسی نشده‌اند) قانع نمی‌شود، و «آنها را تا آن جا پیش

می برد که به قطعیتِ اصلِ اولِ برساند».^{۱۰}

افلاطون حتی در عمیق‌ترین قسمت‌های فلسفی جمهوری نیز روش
محاوره‌ی زنده (معنای معمولیِ واژه‌ی دیالکتیکه، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص
۱۰۲، و ج ۱۴ ص ۶۹ یادداشت ۲۶) را به کار می‌بندد، و این قسمت را باید در
پرتو آنچه پیش‌تر (۵۱۱b-c) گفته است مطالعه کرد. دیالکتیک سقراط - که غالباً
بر روی جوانانی اعمال می‌شود که از ریاضیات عالی بی‌خبر هستند - از جزییات
به سوی صورت‌ها رهبری می‌کرد؛^{۱۱} اما در این دیالکتیک پیشرفته‌تر که ذهن هر دو
طرف تعلیمات ریاضی لازم را دیده است، فرضیه‌ها را به مثابه فرضیه و نه اصول
اولیه به کار می‌بندند و فقط درباره‌ی صورت‌ها بحث می‌کنند، و با مطالعه‌ی آنها
به همان شیوه، یعنی برای درک روابط درونی آنها به همان صورت که پیش‌تر
در خصوص روابط میان متعلقات شاخه‌های مختلف ریاضیات درک کرده بودند
(متعلقاتی که خودشان واقعیات معقولی هستند، هر چند در سطحی پایین‌تر
قرار دارند)، سرانجام به منبع مستقل هستی و عقلانیت آنها دست می‌یابند،
یعنی به صورت خوب. سقراط درباره‌ی چیستی این حقیقت سکوت اختیار
می‌کند. او در زندگی واقعی هرگز آن را نمی‌یابد، و درباره‌ی افلاطون نیز حقیقت
را در نامه‌ی هفتم^{۱۲} می‌خوانیم: آنچه مقصدِ اعلا‌ی اوست هرگز در قالب کلمات

۱۰. ۵۲۵b-e. این تفسیر تا حدود زیادی مدیون کورنفورد، 181-3, *Mind* 1932، است. البته در
معنای عبارت *tas hypotheseis anairousa* مباحثات زیادی صورت گرفته است. فی‌المثل
رک: کروس و وُزلی ۹-۲۴۶، جوزف، *K. and G.* 53ff. مفسران معمولاً با مقایسه‌ی ۵۱۰c و
۵۳۳c، این *hypotheseis* [فرضیه‌ها] را با فرضیه‌های ریاضیدانان یکی می‌گیرند، اما در این جا
سخن از دیالکتیک و *hypotheseis* [فرضیه‌های] آن است، که اصولاً باید تعریف‌های مقدماتی
به حساب آیند.

۱۱. این دیالکتیک به ایده منتهی می‌شد، خواه سقراط آنها را جدا از مصداق‌هایشان موجود بداند یا
نه.

۱۲. نامه‌ی هفتم، ۳۴۱b. رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۴ و بعد.

نمی‌گنجد. خود بحث‌ها این حقیقت را آشکار نمی‌سازند، اما همین حقیقت پس از پایان مباحثات ناگهان در روح می‌درخشد، مانند نوری که از شعله‌ای پویا برخیزد.

(ج) گزینش و تابلو زمانی (۵۴۱b - ۵۳۵a). گزینش مقدماتی پاسداران در کتاب دوم صورت گرفت، و افراد طبقه فرمانروا نیز در کتاب سوم مشخص گردیدند (صص ۳۷ و ۵۸ پیش از این). حالا بر اثر آموزش کاملی که برای فیلسوفان فرمانروا در نظر می‌گیریم، تعداد آنها باز هم کمتر می‌شود. چنانکه می‌دانیم، تعداد آنها بسیار محدود خواهد بود و شاید فقط در یک تن خلاصه شود (۵۰۲b). کیفیت‌های اضافی لازم معلوم‌اند: توانایی عقلانی، اشتیاق به مطالعه‌ی سخت، حافظه‌ی نیرومند و حقیقت‌خواهی. ابتدا، لازم است الحاقیه‌ای بر آموزش و پرورش مقدماتی کتاب‌های دوم و سوم افزوده شود، زیرا اصول ریاضیات را باید در کودکی آموخت، اما نباید آن را به شیوه‌ی اجباری تعلیم کرد، بلکه روش بازی را باید در پیش گرفت. زیرا «دانش اجباری هرگز در روح ماندگار نمی‌شود».^{۱۳} پس از دوره‌ی اول، تعلیمات ذهنی را به مدت دو یا سه سال کنار خواهیم گذاشت و به تربیت بدنی خواهیم پرداخت («خستگی و خواب دشمن درس هستند»، ۵۳۷b)، بدین ترتیب متعلمان ما پای در بیست سالگی نهاده‌اند. کسانی که تا این‌جا پیش افتاده‌اند، ده سال دیگر نیز آنچه را که در کودکی آموخته‌اند^{۱۴} به صورت مرتبط و هماهنگ با یکدیگر مورد مطالعه قرار می‌دهند

۱۳. بدین ترتیب اصل تربیتی دیریابی تقریباً در حاشیه مطرح می‌شود، و به هیچ وجه به طور کامل بررسی نمی‌شود. اما در قوانین، هفتم، ۸۱۹b-c، توصیف بازی‌های مقدماتی ریاضی آمده است. ستایش افکار پیشرفته‌ای افلاطون در این‌جا، تا حدودی آنگاه موجه می‌شود که به جمهوری ۴۲۴b-۴۲۵b دوباره نظر اندازیم.

۱۴. شاید بیش‌تر دانش ریاضی مد نظر باشد، اما، هر چند همه‌ی مفسران فقط دانش ریاضی را در

و آمادگی لازم را برای دیالکتیک به دست می‌آورند، مطالعه‌ای که در درجه‌ی
 اعلا‌ی هماهنگی است.^{۱۵} تعدادی از جوانان سی ساله، که بهترین افراد گروه (در
 جنگ و دیگر وظیفه‌های مقرر شده و همین‌طور در آموزش) هستند، پنج سال
 به دیالکتیک خواهند پرداخت. افلاطون در این‌جا تصویر هشدار دهنده‌ای از
 آسیبی را ترسیم می‌کند که اگر افراد نامناسب و یا کسانی در سنین نوجوانی با
 دیالکتیک آشنا شوند، متوجه عقل و شخصیت آنها خواهد شد. آنها با عقاید
 خاصی در خصوص عدالت و خیر بار آمده‌اند و با طعمه‌ی فریبنده‌ای از عادات
 بد روبه‌رو می‌شوند، کسانی را می‌بینند که سؤالاتی از آنها به عمل می‌آورند، «اما
 عدالت چیست؟»، هر پاسخی را که آنها عرضه کنند ابطال می‌نمایند، تا اینکه
 متقاعد شوند که فرقی بین حق و باطل وجود ندارد، و به شکاکان پیوندند و
 انتظام ذهنی خود را از دست بدهند. ذهنی پخته و استوار لازم است تا در مسیر
 دیالکتیک گام بردارد و به حقیقت دست یابد.^{۱۶}

آنها پانزده سال دیگر را باید در غار سپری کنند، یعنی در امور نظامی یا
 دیگر مناصب سیاسی خدمت کنند تا هم تجربه‌ی عملی‌شان زیاد شود، و هم
 توانایی و مقاومت‌شان در آشفتگی اداری آزموده شود. تنها پس از این مرحله است
 (زیرا گزینش نهایی در پنجاه سالگی صورت خواهد گرفت) که برگزیدگان با
 خود صورت خیر روبه‌رو خواهند شد، «چشم روح را بر منبع کل روشنایی خیره

← نظر می‌گیرند، عبارت افلاطون *μαθηματα εν τη παιδεια γενομενα ... τα αεμ̄* است.

. 15 ο γαρ συνοπτικός διαλεκτικός, ο δε μη, ου (537c).

۱۶. جای این سؤال هست که افلاطون از یک طرف آشنا ساختن جوانان با دیالکتیک را به صراحت
 محکوم می‌کند، و از طرفی خودش بهترین نمونه‌های گفت و گوی دیالکتیکی سقراط با جوانان
 را به نمایش می‌گذارد. آنچه از محاورات پیشین (به ویژه اثوتودموس) برمی‌آید این است که
 دیالکتیک را هم به طرز درست می‌توان به کار گرفت و هم به طرز نادرست. اما اگر بگوییم
 افلاطون معتقد بود همه‌ی اهل بحث، به جز سقراط (که اینک زنده نیست)، دیالکتیک را به
 شیوه‌ای نادرست به کار می‌برند، هشدار او شگفت نخواهد بود.

خواهند ساخت، و از آن به عنوان الگویی برای تنظیم زندگی خودشان و زندگی جامعه‌شان و زندگی شخصی شهروندان‌شان استفاده خواهند کرد». پس از آن، چنانکه دیدیم (ص ۱۶۱) فرصت خود را بین فلسفه و زمامداری فعال تقسیم خواهند کرد. سقراط در پایان بحث یادآوری می‌کند که برخی از پاسداران زن خواهند بود، و اینکه طرح آنها را عملاً می‌شود پیاده کرد، و، به عنوان ضمیمه‌ای مختصر، با متانت می‌گوید جامعه‌ی تازه‌شان را با بیرون کردن همه‌ی افراد بالای ده سال از شهر، پی‌ریزی خواهند کرد.

۱۲

زوال شهر:

انواع ناقص جامعه و فرد

(۵۴۳a-۵۷۶b)

در این جا، پس از مروری اجمالی بر کل آنچه در این فاصله گفته شد، به نکته‌ای که در کتاب چهارم در دست داشتیم باز می‌گردیم، آن جا که سقراط تصور می‌کرد توصیف جامعه‌ی خوب را به پایان رسانیده است اما پلمارخوس و آدیمانتوس نقصِ توصیفِ او را یادآور شدند (۴۴۵c، ص ۸۹ بالا). مسئله‌ی مورد بحث کشف ماهیت عدالت و ستم بود، و روشن ساختن اینکه انسان عادل خوشبخت است یا انسان ستمکار. از آن جا که همه به توافق رسیدند که آن دو را ابتدا به صورتی بزرگ و در مقیاسِ جامعه بررسی کنند، لازم آمد که جامعه‌های بد را نیز همانندِ یگانه جامعه‌ی خوب توصیف کنند، و سقراط پیش از این آنها را به چهار دسته تقسیم کرده بود. او حکومت خوب را آریستوکراسی («حکومت بهترین‌ها») یا پادشاهی، اگر فقط یک فرمانروای فیلسوف یافته شود، نامیده بود، و دیگر انواع آن را حالا - که بر سرِ بحث بازگشته است - به نام‌های تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و استبداد می‌نامد. هر کدام از این حکومت‌ها به ترتیب

بدتر از آن دیگری است، و افلاطون آنها را به صورت سلسله‌های تاریخی‌ای نشان می‌دهد که از انحطاط نوع اول، یعنی حکومت خوب، نشأت گرفته‌اند.^۱ توالی تکوینی را نباید به معنی دقیق آن در نظر گرفت، چنانکه به روشنی می‌بینیم که حکومت افلاطونی، به مثابه یک سرآغاز، وجود خارجی ندارد.^۲ او پس از هر حکومتی، نوع فردی را توصیف می‌کند که چیرگی‌اش بر جامعه موجبات پیدایش این منش اجتماعی را فراهم کرده است، هر چند چنانکه هوربر به حق می‌گوید، «همان تأکید بر روی افراد و ویژگی‌های آنها در بررسی منشأ هر کدام از جامعه‌های پایین‌تر نیز وارد است».^۳ می‌توان به ۵۴۴d-e استناد جست: «جامعه‌ها از منش‌های شهروندان‌شان تشکیل یافته‌اند، این منش‌ها گویی میزان

۱. داستان انواع مختلف حکومت انحطاط یافته، و منش‌های فردی متناظر با آنها در حالت واقعی‌گرایی نمایشی آن، یکی از بهترین مطالبی است که بر قلم افلاطون جاری شده است. اکثر محققان بیش‌تر به کتاب‌های «فلسفی» محاوره پرداخته‌اند و از این قسمت خیلی غفلت کرده‌اند، اما اخیراً آندرسون، در بخش پنجم کتاب شهر و روح، تا حدودی این نقص را جبران کرده است. گزارش مختصر خود من پیش از مطالعه‌ی این کتاب نگاشته شده است.

۲. بنابراین استدلالی برای این مدعا لازم نیست، اما، نگاه کنید به تذکرات بارکر در 176-8 PTPA. «او تصویر منطقی و پیشینی‌ای از روند فساد عرضه می‌دارد، با این فرض که ما با جامعه‌ای آرمانی شروع می‌کنیم، جامعه‌ای که محصول کاملی از یک عقل کامل است، و با این فرض که انحطاط آن جامعه از اندرونش شروع می‌شود، نه از رخداد‌های ناشی از عوامل خارجی». اما همان‌طور که بارکر در ادامه‌ی بحث می‌گوید، «اگر [این کتاب‌ها] تاریخ نیستند، در عوض تبیین تاریخ هستند، و نشان می‌دهند که چرا تاریخ گزارشی از «ایده‌ی» کامل جامعه نیست، بلکه گزارشی است از زوال‌های متعدد و متوالی آن». ارسطو مانند برخی اندیشمندان جدید، جریان زوال را، به غلط، طوری مورد نقد قرار می‌دهد که گویی در تاریخ اتفاق افتاده است، اما در عین حال برخی نکات خواندنی نیز مطرح می‌سازد (سیاست ۲۷b - ۱۳۱۶a۱).

3. Theme 49.

او این سخن را به عنوان بخشی از استدلال کلی‌اش بر این مدعا مطرح می‌کند که افلاطون بیش‌تر به مثابه مورخ اخلاقی دست به نگارش می‌برد تا مورخ سیاسی.

تبادل هستند، و بقیه را به دنبال خودشان می‌کشند. بنابراین اگر پنج نوع حکومت داریم، بایستی پنج گونه‌ی روانشناختی در بین انسان‌ها داشته باشیم.»
 حتی بهترین جامعه نیز نمی‌تواند تا ابد پایدار بماند، زیرا قانون کلی این است که هر حادثی باید زوال پذیرد.^۴ اما از آن جا که زوال آن نیز، مانند حکومت‌اش، بر پایه‌ی تخیل استوار است، افلاطون خودش را با نظریه عالمانه‌ی (نظریه‌ای که یحتمل بیش‌تر به فیثاغوریان مدیون است، اما، افلاطون آن را به موسه‌ها [فرشتگان هنر] نسبت می‌دهد) «عدد اصلاح نژادی» خاصی سرگرم می‌کند، نظریه‌ای که حاوی انبوهی از محاسبات ریاضی است، و به نحوی حداقل دوره‌ی بارداری بشری را با حداقل دوره‌ی «سال بزرگ» کیهانی درهم می‌آمیزد. از آن جا که این محاسبات زمان‌هایی را نشان می‌دهند که روح و تن بهترین آمادگی را برای تولید مثل دارند، هرگونه اشتباهی درباره‌ی آن‌ها بدین معناست که جشن‌های ازدواج در موقع نامناسبی برگزار شده‌اند و حاصل آن فرزندان کم استعدادی خواهد بود، و نتایجی که پیش از این گفتیم در پی خواهد آمد.^۵ آهن و برنز در ترکیب نقره و طلا وارد می‌شوند، و تمایلات خودخواهانه به

۴. مشکل قول به فساد جامعه‌ی کامل، یعنی اگر آن جامعه عامل تباهی‌اش را با خودش دارد پس به همان دلیل کامل نیست، که پوپر (OS81) آن را از آدام برمی‌گیرد، در این جا مطرح نیست؛ زیرا افلاطون هیچ‌گاه نمی‌گوید اگر جامعه‌ی او در زمین تحقق یابد کامل خواهد بود. هر جامعه‌ای به افراد آن بستگی دارد، جامعه‌ی افلاطون بهترین جامعه‌ای است که افراد موجود می‌توانند تأسیس کرد، و بسیاری از انسان‌ها با مرتبه‌ی کمال فاصله‌ی زیادی دارند. (مقایسه کنید با صص ۳۲-۶ بالا.)

۵. صص ۶۴ و بعد بالا. کسانی که علاقمند محاسبه‌ی این «عدد زفافی» هستند می‌توانند ابتدا یادداشت‌های لی و کورنفورد بر ترجمه‌های‌شان از این قسمت را بخوانند و سپس ضمیمه‌ی پُر اهمیت آدام Rep. II, 264-312 را مطالعه کنند. برخی ارجاعات دیگر را نیز فریدلندر در n. 14 Pl. I, 352 آورده است. (دو استریک در REG 1950 مطالبی را بر گفته‌های دیس افزوده است.) لوینسون استنتاج‌های برامباو Brambaugh را در Defense App. XI 61ff. به صورتی ساده تلخیص کرده است. او و پوپر سخنان افلاطون را جدی می‌گیرند، اما شیوه‌ی ←

سوی دارای شخصی را در پی می‌آورند. افراد سالم مجبور می‌شوند زمین و خانه‌ها را به مالکان خصوصی واگذار کنند، و به تدریج کسانی که پیش از آن شهروندان آزادی بودند، یعنی دوستان و حامیان فرمانروایان محسوب می‌شدند، به بردگی کشیده می‌شوند. اگر چه افلاطون این دولت را تیموکراسی می‌نامد، و می‌گوید در حاکمان این دولت عنصر «جاه» نیرومندتر از دیگر عناصر است، و انگیزه‌ی اصلی آنها جاه‌طلبی است، اما بر حرص و ولع آنها نسبت به مال و پول خیلی تأکید می‌کند، و این حرص همان ویژگی شهر بعدی (الیگارشی) است که حکومت فعلی زیربنای آن است.^۶ البته برخی از ویژگی‌های شهر اول باقی می‌ماند - احترام به صاحبان اقتدار، تقسیم کار، خوراک‌های دسته‌جمعی - اما خبرگان در این شهر بر سر کار نخواهند آمد، زیرا حکمت و سادگی آنها اصالت خودش را از دست داده است. جای آنها را انواع جنگجوی ساده‌تری می‌گیرند که بیش‌تر برای جنگ پرورده شده‌اند تا صلح، اما حالا با شهر خودشان سرستیز پیدا می‌کنند و علاقه‌ی پنهانی برای ثروت را در خودشان می‌پرورند.

فرد غالب در هر جامعه‌ای، مانند خود جامعه، تاریخ شخصی و منش شخصی ویژه‌ای دارد. هر فردی واقعاً به منزله‌ی فرزند سلف خویش است. اینکه توصیف ما بیش‌تر به نمایش می‌ماند تا به فلسفه، عیب محسوب نمی‌شود. افلاطون در وهله‌ای از عمرش می‌توانست استاد داستان کوتاه به حساب آید.

← ارزیابی آنها بسیار متفاوت است. نیز می‌توان از *AGPh* 1962 "Hochzeitszahl", d. plat. Fride von Ehrenfels, 'Zur Deut. اسم برد.

این فقره از این جهت نیز قابل توجه است که وضع قانون *παντ φθορα εστιν* در تیمایوس را پیشگویی کرده است (مقایسه کنید با اشاره به خدایان مخلوق در *41a* و *b*)، و جهان را *θειον φθορα εστιν*، الهی اما حادث، خوانده است.
 ۶. به ویژه نگاه کنید به *548a*. واژه‌ی یونانی *τιμη*، به طرز نسبتاً ابهام‌آفرینی، هم به معنی پاداش مادی بوده است و هم به معنی ستایش، و *τιμημα* (*550d11*) نوعی ارزیابی دارای بوده است.

حتی به طور خلاصه، تاریخ انسان تیموکرات را می‌توان شاهدهی بر این مدعا دانست، یا نمونه‌ای تلقی کرد که خواننده را به سوی این اصل رهبری می‌کند. پدر او شخص ارزشمندی است که در سطحی پایین‌تر زندگی می‌کند، زندگی صلح‌آمیز را به هرگونه دردسر و دعاوی‌ای که در جست‌وجوی منصب و جلب ستایش‌ها هست ترجیح می‌دهد. او گلایه‌های مادر^۷ را درخصوص فقدان جاه‌طلبی و قدرتمندی شوهرش و نگاه تحقیرآمیز دیگر زنان بر او می‌شنود: او زیاد به دنبال پول نیست و نمی‌خواهد در بین همسایگان یا در دادگاه یا مجلس برجستگی نشان دهد، و هر چند عملاً از او غفلت نمی‌کند، آن قدر در اندیشه‌هایش غرق است که نمی‌تواند به او توجه کند. می‌گوید، او مرد کامل نیست، بیش از اندازه راحت‌طلب است و سخنانی از این دست «که زنان می‌گویند». حتی خدمتکاران نیز پسر را تشویق می‌کنند که وقتی بزرگ شد بیش‌تر از پدرش شهامت نشان دهد، تجربه نیز این درس را تقویت می‌کند. کسانی را که زندگی آرام دارند ابله می‌شمارند و به دیده‌ی حقارت می‌نگرند، و افراد زیرک را محترم می‌شمارند. در همین حال به پدرش گوش می‌دهد که او را به تقویت عنصر خرد تشویق می‌کند؛ و بدین ترتیب دو دل می‌گردد. خود او فطرت بدی ندارد، اما اطرافیان بد سبب می‌شوند که او عنصر دوم از سه نیروی حاکم بر روح را تقویت کند و ستیزه‌جو و جاه‌طلب باور آید. اگرچه از فرهنگ بیزار نیست، آموزش و پرورش را به حد کمال نمی‌رساند، حاضر است گوش فرا دهد اما خودش سخن نگوید. نسبت به بردگان سخت‌گیر است و در برابر مقامات بالا فروتن. ادعاهای اداری را بر پایه‌ی موفقیت‌های جنگی و قهرمانی استوار می‌سازد. در جوانی نسبت به ثروت اعتنایی ندارد، اما وقتی مسن‌تر شد به

۷. اگرچه افلاطون تصریح نمی‌کند، روشن است که زنان پاسدار، و اشتراک زنان و کودکان، با مطرح شدن داریی و خانه‌های شخصی برای طبقات فرمانروا و جنگجو، ناپدید می‌شوند.

آن علاقمند می‌شود، زیرا بخش پایین‌تر و آزمند طبیعت‌اش از ابتدا در روح او نفوذ داشت و حالا مخالف طبیعی او، یعنی عقل مبتنی بر تعلیم و تربیت، عقب کشیده است. افلاطون که شهروند آتن است، این مرد و این جامعه را «نوع اسپارتی» تلقی می‌کند (۵۴۵a).

الیگارشی^۸ حکومتی است که در آن قدرت بر پایه‌ی صلاحیت مالی استوار است و طبیعی است که وقتی عنصر آزمندی در تیموکراسی قوی‌تر شود، الیگارشی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. معیار احترام ثروت است، حسد همه جا برپاست، و قانون برای کسب پول مورد تحریف قرار می‌گیرد. ثروتمندان در برابر درماندگان قرار دارند، و یکپارچگی جامعه از میان برخاسته است. این جامعه نمی‌تواند از خودش دفاع کند، زیرا خود فرمانروایان توانایی جنگیدن را ندارند، و در عین حال از مسلح کردن مردم نیز بیمناک‌اند. جدایی میان فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی و کارهای نظامی و اداری از بین می‌رود. هر کسی می‌تواند کل ثروت خویش را به دیگری واگذار کند و خودش به صورت گدایی درآید. حتی اکثر آنها آنگاه هم که ثروتمند بودند فقط مصرف می‌کردند و زرق و برق داشتند، و هیچ خدمتی برای جامعه انجام نمی‌دادند. جامعه‌ی الیگارشی پر از گدایان و جنایتکاران است. افلاطون فرد الیگارشی را نیز در عباراتی تخیلی به مثابه فرزند تیموکرات توصیف می‌کند، فرزندی که جامعه او را فاسد ساخته است، او شاید از مقام اداری بالایی تنزل کرده است، به محاکمه کشیده شده

۸. این حکومت را کسنوفون پلوتوکراسی [حکومت ثروت] می‌نامد، خاطرات، ۴، ۶، ۱۲؛ این فقره از آن جهت شایان توجه است که نشان می‌دهد طبقه‌بندی ویژه‌ی افلاطون مبنای سقراطی دارد. کسنوفون می‌گوید، سقراط در فرق پادشاهی و استبداد می‌گفت: در اولی قانون و رضایت مردم حکومت می‌کند، ولی در دومی هوس حاکم جای قانون را گرفته است. در آریستوکراسی کسانی حکومت می‌کنند که توان اجرای قوانین و سنت‌های جا افتاده را دارند، معیار حکومت در پلوتوکراسی ثروت است، و در دموکراسی امکان انتخاب برای هر کسی وجود دارد.

است و به مجازات مصادره‌ی اموال یا حتی بدتر از آن محکوم گردیده است. حالا که دچار فقر شده است، سخت کار می‌کند تا زندگی‌ای فراهم کند و از این راه به تدریج ثروت انبوهی به دست می‌آورد. حالا عقل و جاه‌طلبی او کاملاً تحت فرمان آزمندی‌اش قرار گرفته‌اند. چنین کسی پست و ریاکار می‌گردد، درستکاری را به زبان می‌ستاید، اما، پنهانی، دست به کارهای زشت می‌زند.

بدین ترتیب پس از یادآوری‌های دیگری، مبنی بر اینکه هدف از توصیف منشأ و ماهیت حکومت‌ها تشخیص انواع متناظر انسان‌ها است (۵۵۵b و ۵۵۷b)، به حکومت دموکراسی - آن گونه که در آتن رایج بود -^۹ می‌رسیم. فرمانروایان الیگارشسی، چون قدرت خویش را از راه ثروت به کف آورده‌اند، هیچ محدودیتی برای ولخرجی جوانان به وجود نمی‌آورند. بلکه آنها را بر این کار تشویق می‌کنند، برای حفظ ثروت‌های‌شان با درصدهای بالایی به آنها وام می‌دهند، و بدین ترتیب آخرالامر آنها را به روز سیاه می‌نشانند. خود فرمانروایان که نسبت به وضع ناشی از ثروت طلبی‌شان نابینا هستند، در دام تبلی و تجمل‌گرایی گرفتار می‌آیند، تا اینکه گروهی از مسکینان لاغر، آفتاب‌زده و گرسنه متوجه می‌شوند که این بیچارگی‌ها واقعاً زیر سر آنهاست. بدین ترتیب شورش و جنگ داخلی شروع می‌شود، و یحتمل هر دو طرف از جامعه‌ای الیگارشسی یا دموکرات نیز کمک می‌گیرند. اگر تهیدستان پیروز شوند مخالفان خود را اعدام یا اخراج می‌کنند و حکومت دموکراسی را برقرار می‌سازند، حقوق مدنی را به تساوی تقسیم می‌کنند و راه را برای انتخاب هر کسی برای اداره‌ی کشور باز می‌گذارند، و برای انتخاب آنها عمدتاً از قرعه استفاده می‌کنند. ممکن است، برای مدت کوتاهی، چنین به نظر آید که دموکراسی زیباترین نوع حکومت

۹. برای خلاصه‌ی منسجمی از تفاوت‌های آن با دموکراسی نمایشی جدید، رک:

Cornford, *Rep.* 273, or Andersson, *Polis and Psyche* 180-3.

است، و «مانند جامه‌ی زیبایی که به گل‌های رنگارنگ آراسته باشد»، هرگونه منشی در آن یافت می‌شود. شعار این جامعه «آزادی عمل» و «آزادی بیان است؛ هر کسی هرگونه که دوست دارد عمل می‌کند، و این جامعه به صورت نوعی دکان (παντοπωλιον) حکومت‌ها درمی‌آید، و هر کسی می‌تواند نوع مطلوب خودش را در آن انتخاب کند.^{۱۰} هیچ کس مجبور نمی‌شود بار حکومت را بر دوش کشد، یا به فرمان کسی که در مسند حکومت هستند گردن نهد، یا برای کشورش به میدان کارزار رود، یا در راه حفظ صلح قدم بردارد. اگر شما بر مسند حکومت یا قضاوت تکیه کنید، هیچ کس صلاحیت قانونی شما را زیر سؤال نمی‌برد. کسانی که به اعدام یا تبعید محکوم شده‌اند در شهر اقامت می‌گزینند و در خیابان‌ها قدم می‌زنند، به گونه‌ای که گویا کسی آنها را نمی‌بیند. این حکومت بیش از اندازه مسامحه‌کار و فراموشکار است، و اصولی را که ما درخصوص تعلیم و تربیت محترم می‌شمردیم به هیچ می‌انگارد؛ ما گفتیم کسانی که طبیعتاً خوب باشند بسیار نادرند و لازم است انسان‌ها را از کودکی در محیطی از زیبایی و درستکاری پرورش دهیم. هر کسی می‌تواند بر تخت تدبیر بنشیند، مشروط بر اینکه خود را دوستدار مردم بنامد. خلاصه، دموکراسی «جامعه‌ای متنوع و دلپذیر است که برابری را بدون هیچ تبعیضی بین برابرها و نابرابرها به یک نسبت تقسیم می‌کند».

حالا می‌رسیم به فرد دموکرات. نوع پست‌الیگارش‌ی فرزندی دارد که او را به گونه‌ای پرورش داده است تا با همه‌ی تمایلات‌اش، به جز تمایلات ضروری زندگی، مخالفت کند؛ یا بیش‌تر در بند درآمد باشد تا هزینه. او با برخی ارواح

۱۰. مشکلات ممکن این نظر را هوربر، *Theme 55-7* بررسی کرده است. به عقیده‌ی من، افلاطون، چون دموکراسی را به هیچ وجه حکومت اصیلی نمی‌داند، با سهل‌انگاری سخن می‌گوید. در آزادی آشفته‌ی دموکراسی، هر کسی می‌تواند به شیوه‌ی هر حکومتی که دوست دارد عمل کند.

وحشی برخورد می‌کند و مزه‌ی گوارای تنبلی‌ها، لذت‌ها و بی‌بندوباری‌های گوناگون را می‌چشد. تأثیر خانوادگی تا زمانی مانع او می‌شود و تمایلات تازه‌ی «دموکراتیک» تبعید می‌گردند، اما با توجه به نقص فرهنگی او (دموس نیز در مقیاس جامعه از این نقیصه رنج می‌برد) و با کمک‌های خارجی، تمایلات دیگری به صورت نیرومندتری سر بر می‌آورند و بر سریر حکومت روح او دست می‌یابند، و مدافعان شایسته‌ی آن، یعنی تعلیم و تربیت، عادات نیکو و عقل، از عرصه‌ی روح اخراج می‌شوند. شرم و خویشتن‌داری نیز رخت برمی‌بندند، و عرصه‌ی وجود او به صورت میدان آشفته‌ای از میل و هوس درمی‌آید و او از هوسی به هوس دیگر گام برمی‌دارد: روزی را به بدمستی می‌گذرانند و روز دیگر را به خوردن آب ساده اکتفا می‌کند، گاهی به ورزش می‌پردازد و زمانی به بازرگانی و گاهی نیز به سیاست - و حتی تظاهر به دوستی فلسفه نیز می‌کند. تذکرِ فرق میان لذت‌ها فایده‌ای ندارد، زیرا او همه را به یک دیده می‌نگرد. حقوق همه‌ی آنها در کشور روح او برابر است، برای تک تک آنها این امکان هست که کردارهای او را تحت فرمان درآورند، گویی در این جا نیز باید به قرعه متوسل شد. او این زندگی عاری از نظم و انضباط را آزادی و خوشبختی می‌نامد.

هر نظام اجتماعی‌ای آنگاه به نابودی می‌گراید که آرمان‌های آن راه افراط در پیش گیرند، یعنی سود مادی در الیگارشی، آزادی در دموکراسی. در هر حکومتی که بخواهد اندک انضباطی را اعمال کند، رهبران مردمی به تفاله‌های الیگارشی متهم می‌شوند؛ هرگونه اقتداری از میان برمی‌خیزد و فرمانروایان و فرمانبران جای یکدیگر را عوض می‌کنند. این روحیه بر زندگی خانوادگی سرایت می‌کند. پدران از پسران‌شان می‌ترسند، پسران دیگر احترام پدران را نگه نمی‌دارند، آموزگاران از شاگردان می‌ترسند. جوانان با بزرگتران به محاجّه و استدلال برمی‌خیزند و بزرگ‌ترها خودشان را همپایه‌ی آنها قرار می‌دهند" و از سبکسری‌های آنها تقلید می‌کنند تا مبادا به استبداد و ناسازگاری متهم شوند. و البته آزادی و برابری کامل

در بین مردان و زنان نیز برقرار می‌گردد (مقایسه کنید با ص ۹۰ یادداشت ۲ بالا). سرانجام شهروندان چنان حساسیتی نسبت به کوچک‌ترین شایبه‌ی انضباط پیدا می‌کنند که همه‌ی قوانین را، و همه‌ی اصول اخلاقی سنتی را زیر پا می‌گذارند. واکنش در برابر این وضع گریزناپذیر است، و در واقع بذرهاى استبداد^{۱۲} پاشیده شده است.

جریان بدین منوال است. جامعه‌ی دموکراسی مشتمل بر سه گروه اصلی است. دسته‌ای همان ولخرج‌های بیکاره هستند که فعال‌ترین و پرهیاهوترین آنها مجلس را قبضه می‌کنند و خود را حامی مردم می‌نامند و دیگران با همه‌ی خود مانع از آن می‌شوند که کسی دیگر زبان به سخن بگشاید. دسته‌ی دوم ثروتمندان هستند، کسانی که مایه‌ی ارتزاق دسته‌ی اول‌اند.^{۱۳} دسته‌ی سوم همان توده‌ی دموست هستند، این جماعت زندگی‌ای ساده دارند، سیاستمدار نیستند، اما،

← ۱۱. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی: «پایین‌تر از آنها می‌نشینند»، مشعر بر «مشاوره‌های مدرسه‌ای» و «بحث مشترک». آهنگ امروزین برخی از مطالب بالا ممکن است این بدگمانی را به وجود آورد که من از افلاطون فراتر رفته‌ام، ولی این طور نیست. «تفاله‌ی الیگارشی» ترجمه‌ی *μαρτυς τε και ολιγαρχικους* است.

۱۲. پدیده‌ی یونانی تورائیس و تورائوس به هیچ وجه همیشه آن کاستی‌هایی را که ما در کلمه‌ی «استبداد» سراغ داریم نداشته است («آنها [جباران] به طور کلی، نقش بزرگی را در غنا و تمدن جامعه‌هایشان ایفا کرده‌اند»، *OCD s. v.*)، و از نظر تاریخی بیش‌تر پل میان الیگارشی و دموکراسی بوده است، نه حاصل توسعه‌ی دموکراسی (اگرچه این سخن، تصویر افلاطون از نحوه‌ی به وجود آمدن فرد مستبد به عنوان طرفدار دموست در برابر الیگارشی‌ها را بی‌اعتبار نمی‌سازد). اما این کلمه در زمان افلاطون معنی پستی پیدا کرده بود، و فی‌المثل، بر سی تن جبارِ خون‌آشام^{۴۰۴} ق.م. در آتن اطلاق می‌شد.

۱۳. همان طور که خود افلاطون می‌گوید، هر دو دسته دارای پول هستند، اما منظور افلاطون از ثروتمندان همان پولدارترین آنهاست (*οι κοσμοπατοι φυσει*، ۵۶۴e). شاید منظور او خدمت‌های شخصی و مالی آنان به جامعه در قالب «آیین‌های عبادی» بوده است: مراسم سرود و نیایش، آراستن کشتی‌های ویژه و غیره.

وقتی در انجمن گرد آیند، بالاترین قدرت از آن آنهاست. مردم فریبان به یاری آنها ثروت‌های اغنیا را غارت می‌کنند و سهمی نیز به آنها می‌دهند. اگر ثروتمندان از خودشان دفاع کنند، به طرفداری از الیگارش‌ی متهم می‌شوند و برخلاف میل‌شان به تدریج تحت فشار قرار می‌گیرند تا واقعاً به صورت شورشیان توطئه‌چین در برابر دموکراسی درآیند، دموکراسی که آنها را بیش‌تر از سرنادانی آزرده است تا از روی بدخواهی.^{۱۴} دموکراسی وقتی مورد تهدید قرار گرفت، با رهبری که خودش را «پشتیبان مردم» می‌نامد، بیعت می‌کند و همچون گوسفند از او پیروی می‌کند. این رهبر به زودی با اتهام‌های دروغین و محاکمه‌ها و اعدام‌ها، دست خودش را به خون مخالفان می‌آلاید؛ و بر اثر ادامه‌ی این کار، دشمنان او در قالب جنگ‌های طبقه‌ای سعی می‌کنند او را تبعید یا اعدام کنند. این‌جا به مرحله ضروری و قطعی استبداد می‌رسیم: او نگرهبان مخصوص می‌طلبد. مردم با کمال میل پاسدارانی برای او می‌گمارند، «دشمنان مردم» راه فرار پیش می‌گیرند، و او مستبد یگانه‌ی جامعه می‌شود. ابتدا به مردم لبخند می‌زند، وانمود می‌کند که قصد استبداد ندارد، وعده‌هایی از قبیل بخشیدن وام‌ها و تقسیم مجدد زمین‌ها را به مردم می‌دهد. اما این وضع به زودی عوض می‌شود. جنگ‌های خارجی راه می‌اندازد تا رهبری‌اش را گریزناپذیر سازد، مردم را فقیر نگه می‌دارد و با کارهای سخت مشغول می‌دارد تا آنها را از دسیسه‌بازی بر ضد خودش باز دارد، و خود او افراد مبارز را با خیانت تسلیم دشمن می‌کند. محبوبیت او کاهش می‌یابد، و از میان دوستان پیشین او کسانی که خردمندتر، شجاع‌تر و مستقل‌تر هستند، نابود می‌گردند تا اینکه طرفداران واقعی‌ای برای او باقی نمی‌ماند، و پیرامون او را توده‌ی بی‌ارزشی فرا می‌گیرند که درواقع از او بیزارند. او ناچار خواهد شد ارتش

۱۴. افلاطون «بیش‌تر از مردم فریبان متنفر است تا از خود دموکراسی» (بارکر، 183 PTPA). دموکراسی، مانند ارباب کشتی در آن تمثیل مشهور (489a - 488a)، «اصالت خوبی دارد، فقط اندکی کند و کوتاه‌نظر است، و تا حدودی نیز نسبت به کارش نادان است».

خصوصی نیرومندی از مزدوران و بردگان آزاد شده برای خودش فراهم آورد، و برای تأمین هزینه‌ی آنها به پست‌ترین نیرنگ‌ها متوسل شود.

سقراط در عطف توجه به شخصیتی که در هر جامعه‌ای متناظر با روحیه‌ی مستبد است، متوجه می‌شود که او دقیقاً الگو و نماینده‌ی انسانِ ستم‌پیشه است، انسانی که سقراط می‌خواست در برابر تصویر انسان دادگر قرار دهد. پدر او خیلی بد نشده بود، او بهتر از گمراه‌کنندگان بود. او با انواع اسراف‌ها در برابر خست پدرش واکنش نشان داده بود، اما، دل‌وی هنوز در حال تردد بود و او به خیال خودش از هر دو نوع زندگی بهره داشت، یعنی نه در محدودیت افراط می‌کرد و نه در بی‌قانونی.^{۱۵} حالا او نیز فرزندی دارد، فرزند نیز ابتدا بین هوسرانی بی‌حد و نوعی کف نفس در تردد است. اما تمایلات او نیرومند هستند، و او در واقع تحت تأثیر پایین‌ترین آنها قرار گرفته است. افلاطون در این جا تقسیم تمایلات (۵۵۸d) به دو دسته‌ی ضروری و غیر ضروری را اصلاح می‌کند. همه‌ی تمایلات غیر ضروری عملاً خلاف اخلاق نیستند، و هر چند تمایلات غیر اخلاقی و شهوات حیوانی در همه‌ی ما وجود دارد، ما معمولاً با کمک قانون، سنت و داوری‌های نیکوی خودمان از آنها جلوگیری می‌کنیم، و کارهایی چون زنای با محارم، حیوان‌منشی، قتل، آدم‌خواری و هرگونه دنائتی از این دست، فقط در خواب ابراز وجود می‌کنند. اما برخی‌ها، یعنی جنایتکارترین گروه‌ها که نگهبان درونی خود را در خواب کرده‌اند، این خیالات رؤیایی وحشتناک را جامه‌ی عمل می‌پوشانند. در اندرون چنین فردی، یک مستبد نهفته است، و روح او راه را برای درخواست‌های شهوانی باز می‌گذارد. پس از آنکه سرمایه‌ی خودش و پدرش را خرج کرد، بی‌هیچ پشیمانی‌ای باز هم به وسوسه‌ی اغواگران گوش

۱۵. خلاصه‌ی افلاطون در این جا (۵۷۲c-d) تا حدود زیادی مطلوب‌تر از توصیف اصلی منش انسان دموکرات به نظر می‌رسد.

می‌سپارد، و اینک به سوی غارت و خشونت روی می‌آورد. اگر اکثر افراد یک جامعه از قانون پیروی کنند و فقط معدودی از آنها این گونه روحیه‌ی دزدی پیدا کنند، مشکل بزرگی پیش نخواهد آمد، اما اگر جامعه فاسد باشد همین افراد بر مسند قدرت دست خواهند یافت.

یادداشت‌هایی درباره‌ی انواع ناقص. جامعه‌هایی که افلاطون در این جا توصیف کرد همان جامعه‌های موجود زمان او هستند. البته به گونه‌ای که در برابر دیدگان ناخشنود افلاطون ظاهر شده‌اند. او آن جامعه‌ها را به خوبی می‌شناخت، و توصیف‌های وی به تفصیل نشان می‌دهند که چرا او، به گونه‌ای که در نامه‌ی هفتم نیز آمده است (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۸ و بعد)، احساس نمی‌کرد که ممکن است خود او هم در سیاست شرکت کند؛ و علاوه بر آن به روشنی تعلیل می‌کنند که چرا پیشنهادها‌ی قانونی خود او در کتاب‌های پیشین‌اش به این صورت‌ها درآمده‌اند. این پیشنهادها هر چه باشند، در هر حال، بی‌تردید واکنشی در برابر صحنه‌ی سیاسی آن روز هستند. نکاتی چند را برای فهم طرح او از منش‌های جمعی و فردی، و شاید جلوگیری از برخی انتقادهای نابجا، می‌توان در این جا مطرح کرد.

جامعه، منش‌های شهروندانش را در مقیاس بزرگ‌تری باز می‌نماید؛ این نکته پایه‌ای است که کل بحث از ابتدا بر روی آن قرار دارد. اما، افلاطون خودش را در اندرون یک چارچوب غیر واقع‌گرایانه محصور نمی‌سازد، به ویژه آنگاه که به بررسی توصیف واقعی آشفستگی سیاسی می‌پردازد. اگر شخصیتی از سه جزء اصلی ساخته شده است، بسته به اینکه کدام یک از این‌ها بر دو دیگری برتری داشته باشد سه نوع منش خواهیم داشت، و در جامعه‌ی عادل سه طبقه خواهیم داشت که هر کدام می‌توانند به کاری که استعداد طبیعی‌اش را دارند مشغول شوند. ممکن است انتظار خواننده این باشد که سه نوع حکومت داشته باشیم، اما

عملاً پنج نوع حکومت داریم، و متناظر با آنها با پنج نوع فرد روبه‌رو هستیم. نیز ممکن است برخی اذهان دقیق استدلال کنند که افلاطون توصیف سازگاری از دموکراسی عرضه نکرده است، زیرا دموکراسی یعنی تصرف قدرت به وسیله‌ی کارگران پست و شهوت‌پرستی که، بنا به تعریف، فقط بر پایه‌ی تمایلات جسمانی عمل می‌کنند. اگر آنها فقط در پی عیش و نوش و هوس جنسی باشند، منطقی نیست که بگوییم به قدرت سیاسی دل می‌بندند، زیرا جاه‌طلبی لازم برای این کار نشان ویژه‌ی دومین طبقه، یعنی طبقه‌ی غیرتمند است.

اولین نکته‌ی شایان توجه، چگونگی ارتباط جامعه‌های مختلف و صفت‌های مشخصه‌ی آنها با یکدیگر است که ترکیب هر انسان را از هر سه عنصر روانشناختی به یاد خواننده می‌اندازد. فرمانروایان تیموکراسی فقط مردان شهامت نیستند، بلکه در عشق به پول با افراد الیگارشی همانندی دارند (۵۴۸a). پدر تیموکرات عقل او را تقویب می‌کند، دیگران جاه‌طلبی‌ها و هوس‌های او را تحریک می‌کنند، اما، مهار شخصیت او در اختیار بخش میانی طبیعت‌اش، یعنی بخش جاه‌طلب یا غیرتمند آن، قرار می‌گیرد. اگرچه ممکن است ما برداشت جمهوری افلاطون را تا حدودی انتزاعی تلقی کنیم، و طرح او را آرمان‌گرایانه بخوانیم، بی‌تردید خود او در این گمان بود که طبیعت و رفتار انسان را بررسی می‌کند. ارسطو این نکته را تذکر داده است که انسان فرهیخته هر موضوعی را با آن دقتی بررسی می‌کند که طبیعت آن موضوع اقتضا می‌کند. «بنا و هندسه‌دانان، یک درجه از استقامت خط را در نظر ندارند، یکی به دنبال آن مقدار دقتی است که در کارش سودمند افتد، اما دیگری باید ذات آن را کشف کند و معلوم دارد که به چه دسته‌ای از اشیا تعلق دارد.»^{۱۶} افلاطون در کتاب هشتم، برخلاف مابعدالطبیعه‌اش، بیش‌تر بناست تا هندسه‌دان؛ موضوع بحث

۱۶. اخلاق نیکوماخوسی ۲۵-۲۳b۱۰۹۴، ۱۳-۲۹a۱۰۹۸. مقایسه کنید با ۱۱۰۴a.

او - طبیعت انسان - اجازه نمی‌دهد که آن را به طبقه‌های قاطعی تقسیم کند که هر کدام فقط دارای ویژگی‌های یک گونه‌ی رفتاری هستند، اگرچه این تقسیم مبنای گریزنایدیر پژوهش اوست. او به آنچه که پیش‌تر گفته است بر نمی‌گردد. در روح انسان سه عنصر وجود دارد، اما هر انسانی از هر سه‌ی آنها برخوردار است و هر سه را به کار می‌گیرد، اگرچه یکی از آنها فعال‌تر است. در اندرون این چارچوب، امکان هرگونه ترکیب و درجه‌بندی، برای این سه نوع اصلی، فراهم است. نوعی که عنصر شهوانی در آن غالب است، به کلی از جاه‌طلبی بی‌بهره نیست، و دو نوع پایین‌تر کاملاً عاری از خرد نیستند، چرا که عقل عامل تمایز انسان از دیگر حیوانات است. عنصر فلسفی در انسان عادل، و در دولت عادل، عامل انضباط است، و افلاطون این وضع را حالت «طبیعی» امور می‌داند.^{۱۷} در جامعه‌ی عادل (جامعه‌ای که از نظم، هماهنگی و تقسیم صحیح برخوردار است) نه شهامت در پی حکومت است و نه شهوت؛ اما، آنگاه که، بر اثر تباهی نسل‌ها، انسجام جامعه سست شود و تعادل آن برهم بخورد، حوادث غیر عادی رخ می‌نمایند.

طبقه‌ی غیرتمند و جنگجو دارای فضیلت‌های کاملی هستند، شجاعت و سلحشوری با فتوت، شرافت و اصالت درهم آمیخته‌اند. اگر آنها درصدد کسب قدرت سیاسی برمی‌آیند (اگرچه این کار فقط پس از تباهی خلوص آنها و گرفتار شدنشان به عنصر آزمند روح‌شان بروز می‌یابد، ۵۴۸a)، اقدام آنها ابتدا از جاه‌طلبی و میل به برتری نشأت می‌گیرد (۵۴۸c). انگیزه‌ی آنها با انگیزه‌ی طبقه‌ی سوم یکسان نیست. این دسته آن وقت بر سر کار می‌آیند که الیگارش‌های ثروتمند خاصیت‌شان از دست می‌دهند. آنچه آنها را به جست و جوی قدرت وا

۱۷. مقایسه کنید با ۴۴۴b، *τοιοῦτον οὗτος φυσεῖ*، درباره‌ی تبعیت شهوت از عنصر حاکم. افلاطون در همان جمله می‌گوید: اما، ممکن است این عنصر شورش کند و درصدد به دست گرفتن مهار روح برآید.

می‌دارد نه جاه‌طلبیِ تحسین‌آمیز، بلکه مشاهده‌ی احوالِ فرمانروایان ثروتمندی است که در جمع آنها قرار می‌گیرند (۵۵۶d)،^{۱۸} آنها این کار را زمانی انجام می‌دهند که الیگارشی‌ها با فقیر ننگ داشتن آنها جلو تمایلاتشان را بگیرند. وقتی آنها به قدرت رسیدند، هر کدام از آزادی تازه‌ی خودش استفاده می‌کند تا زندگی خصوصی خوشایندی را فراهم آورد. این وضع، به نظر افلاطون، به ندرت شایسته‌ی نام حکومت است، و نسبت دادن این رفتار به طبقه‌ای که شهوت در آنها غالب است، ناسازگار نمی‌نماید. اما در واقع طبقه‌ی آزمنده در حدّ اعلای الیگارشی خواهند بود. نشانه‌های دموکراسی عبارتند از آزادی، تنوع، بی‌ثباتی، بوالهوسی؛ زیرا اکثر شهروندان آن همان دموکراسی‌های درونی هستند، و افلاطون در توصیف آن گفته است: هماهنگیِ پسوخته از بین رفته است، و اولویت منظمی در بین عناصر آن برقرار نیست، و هر کدام راه خودش را پیش می‌گیرد.

۱۸. و مقایسه کنید با ۵۸۱b: فرد کاسب، جاه‌طلبی‌ها را مطرود می‌شمارد، مگر آنکه بتواند از راه آنها پول به دست آورد.

۱۳

کدام یک خوشبخت تر است،

عدالت پیشه یا ستمگر؟

(۵۷۶b-۵۹۲b)

سرانجام وقت آن رسیده است که خواسته‌ی اصلی گلاوکن و آدیمانتوس را برآورده سازیم، خواسته‌ای که در کتاب دوم مطرح شد و باعث طرح این همه مباحث طولانی در روانشناسی، نظریه‌ی سیاسی و مابعدالطبیعه گردید. آیا می‌توان عدالت را نه برای پاداش‌های خارجی آن که از مشهور شدن به آن در دنیا و آخرت نصیب شخص عادل می‌شود، بلکه برای خاطرِ خودش، به عنوان بهترین چیز برای خود شخص عادل توصیه کرد، حتی اگر هیچ عایدی برای او نداشته باشد و به آنچه اهل جهان سرنوشتِ وحشتناکی می‌خوانند، دچارش سازد؟ (ص ۸ پیش از این.)

نیتله‌شپ می‌گوید: بحثی که به دنبال آن می‌آید خوشایند نیست (ص ۳۱۶)، زیرا درنهایت هر کسی داور ارزشِ حالت خودآگاه خویش است و او حکم می‌کند که صورتی از خوشبختی که در نظر دارد ارزشمندتر از صورت‌های دیگر است. البته افلاطون قبول ندارد که داوری انسان نادان، حتی درباره‌ی

خوشبختی خودش، به اندازه‌ی داوری فیلسوف درخورِ اعتناست؛ و مدعی است که به وسیله‌ی آموزش و پرورش می‌توان بی‌محتوایی وضع پیشین نادانان را به آنها نشان داد و نحوه‌ی غنا بخشیدن و توسعه‌ی آن را آموخت. اما، در هر حال، همان‌طور که نِتله‌شیپ در ادامه‌ی سخنانش می‌گوید، در این گونه موارد، آن‌جا که «استدلال کننده عملاً پیش از شروع به استدلال، درباره‌ی مسئله پیش داوری می‌کند، فایده‌ی استدلال برای ما عبارت است از مشاهده‌ی اصلی که او استدلالش را بر پایه‌ی آن تشکیل داده است، و مشاهده‌ی محورهای انتقادی که او به کار می‌بندد». اصل افلاطون این است که سلامت عقلانی و اخلاقی مبتنی است بر رابطه‌ی درست، یا هماهنگی میان عناصر مختلف پسوخه، به طوری که عالی‌ترین تمایل بشری، یعنی عشق به فلسفه، بر دیگر تمایلات غلبه داشته باشد، و عواطف و احساسات نیز تا حدودی که با سلامت کلی روان سازگار است، ارضا شوند. این کار سرکوب کردن تمایلات نیست، بلکه تغییری است در مسیر آنها! حق و باطل، عدالت و ستم، فقط مربوط به رابطه‌ی میان دو انسان نیستند؛ این دو، در اصل، حالت‌های درونی و روحانی فرد هستند، و به ترتیب سلامتی یا بیماری پسوخه را نشان می‌دهند. اگر این مقدمات را بپذیریم، استدلال‌های کسانی چون پولوس یا کالیکلس بی‌مورد می‌گردند، و محلی برای این سؤال باقی نمی‌ماند که عدالت مایه‌ی خوشبختی است یا ستم.^۲

بدبختی‌های انسان مستبد (۵۸۰c - ۵۷۶c). سقراط ابتدا انسان مستبد (یعنی نمونه‌ی انسان ستمگر) را در نظر می‌گیرد، و در مورد او استدلال شگفت‌انگیزی اقامه می‌کند: هر فردی به جامعه‌ی متناظر با خودش شباهت دارد، شهری که

۱. کتاب ششم، ۴۸۵d؛ و در ۵۸۶e می‌گوید: دو عنصر پایین‌تر روح فقط از راه پیروی از عقل می‌توانند به صورتی واقعی از لذت‌های ویژه‌شان بهره‌مند شوند.

۲. پیش از این به نکته‌ی بالا اشاره کردم (ص ۸۲)، اما شاید بجا بود که دوباره مطرح شود.

استبداد بر آن سلطه دارد برده‌وار و بدبخت است، بنابراین انسان مستبد برده‌وار و بدبخت است. پارادوکسِ واقعاً سقراطی، که پیش از این در گریگاس ملاحظه کردیم. حاکم مستبد را چگونه می‌توان با شهری که خود او در قبضه‌ی قدرت دارد، یکسان تلقی کرد؟ آیا او آزاد نیست تا هر طور خواست عمل کند، هر که را خواست بکشد، و هر چیزی را که هوس کرد برای خودش بردارد؟ (گریگاس، ۴۶۶b و بعد، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۶ و بعد.) در آن جا پاسخ سقراط مبتنی بود بر تمایز میان هدف و وسیله، و در این جا مبتنی است بر ترکیب روح. باید متوجه باشیم که انسان مستبد، لازم نیست حتماً در شهری زندگی کند که حکومت استبدادی دارد، خواه شهر خودش باشد یا شهری دیگر. نکته این جاست که خود او (پسوخواش) به آن شهر شباهت دارد. همان‌طور که شهر تحت سلطه‌ی بدترین نوع حاکم قرار می‌گیرد، شخص نیز تسلیم پایین‌ترین، یعنی پست‌ترین، قسمت وجودی خویش می‌گردد. تفسیر پیشین سقراط از عبارت «مسلط بر خویشان» را به خاطر داریم (۴۳۱a - ۴۳۰e): این سخن در وهله‌ی اول مسخره به نظر می‌آید، زیرا اگر کسی ارباب خودش باشد بایستی بنده‌ی خودش نیز باشد، اما منظور مردم از عبارت بالا این است که هر کدام از ماها دارای دو جنبه‌ی خوب و بد هستیم و «خویشان‌دار» کسی است که جنبه‌ی نیکویش بر جنبه‌ی زشت او مسلط باشد. انسان مستبد، بر این اساس، به هیچ وجه آزاد نیست، بلکه به صورت کامل و دیوانه‌وار در زیر یوغ پست‌ترین تمایلاتش قرار دارد. او نیز، مانند شهرش، «نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد به جای آورد» (۵۷۷e)، تکراری است از عبارت گریگاس)، فقیر است (زیرا هیچ وقت راضی نمی‌شود)، و در ترسِ دائمی به سر می‌برد. این سخن هنگامی درست است که او فقط در یک جامعه‌ی منظم با آن روحیه‌ی جنایتکار و بیمارش زندگی کند، اما بدتر از همه هنگامی است که «او آن مقدار بد اختر باشد که امکانات لازم برای قدرت برتر بودن او فراهم آید» (۵۷۸c). هیچ صاحب برده‌ای از بردگان

نمی‌ترسد، زیرا جامعه از او حمایت می‌کند. اما فرد مستبد به منزله‌ی همان صاحب برده است، ولی، نه در متن جامعه بلکه به این صورت که خود و خانواده‌اش به منطقه‌ی غیر مسکونی‌ای انتقال یافته‌اند و هیچ شخص آزاد دیگری نیست که به او [در برابر بردگان] کمک کند. او به زودی ناچار خواهد شد تا با بردگانِ خودش رفتار محبت‌آمیزی پیش گیرد، وعده‌های نامعقولی به آنها بدهد، و همیشه مراقب جان خویشتن باشد. بر همین منوال فرد مستبد نیز از آزادی مسافرت‌ها و لذت‌های دیگری که زیردستان او بهره می‌شوند، بی‌نصیب است. سقراط در یک نتیجه‌گیری خطابی اعلام می‌کند که فرد مستبد ناخشنود، وحشت‌زده، بی‌وفا، حسود، بی‌یاور و به طور کلی تیره‌روز است، صرف نظر از اینکه از حیث درون نیز برده است و در زیر سلطه‌ی منشِ نامتعادلِ خودش قرار دارد، و همین امر باعث می‌شود که کسی را که خوی استبدادی دارد، بدبخت‌ترین فرد، پس از مستبد واقعی، به حساب آوریم.

فیلسوف خوشبخت‌تر از همه است (578b - 580d).^۳ گلاوکن در این جا آماده

۳. اخیراً مباحثات زیادی درباره‌ی رابطه‌ی میان عدالت و خوشبختی صورت گرفته است که سرآغاز آنها مقاله‌ای است از ساچز Sachs، تحت عنوان «مغالطه‌ای از جمهوری افلاطون»، در *PhR* 1963 که سقراط را متهم می‌کند به اینکه فقط علت نیکبخت بودن انسان عادل افلاطونی را توضیح داده است، در حالی که از او خواسته‌اند که خوشبخت بودن انسانِ عادلِ «معمولی» را اثبات کند. منابع مربوط به پاسخ‌های ساچز را می‌توان در *JHPH* 1972, p. 382 n. 2، Aronson، یا (اخیرتر از همه) در *Kraut, Exegesis* 207 n. 2 ملاحظه کرد. پرسش مرتبط دیگر این است که آیا انسان‌های پر شهامت و افراد شهوت پرست نیز می‌توانند عادل باشند. آر. دبلیو. هال در کتابش *P. and the Individual* به صورت قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که آنها می‌توانند. آنها از عدالت درونی برخوردارند، زیرا با رضایت دادن به نظم حاکم بر جامعه، در واقع از عقل‌شان فرمان می‌برند هر چند شناختی از صور ندارند. (به ویژه نگاه کنید به صص ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۴ کتاب او؛ کراوت، بی‌آنکه به حال اشاره کند، در *Exegesis* 216-22، استدلال مشابهی را آورده است.) تقریباً همان زمان بود که کروس و وُزلی می‌نوشتند (ص ←

است بدون گفت وگویی بیشتر قبول کند که درجات خوشبختی این انواع با ترتیب ظهور آنها تطبیق می‌کند. خوشبخت‌تر از همه فیلسوف پادشاه است که می‌تواند خودش را نیز همان دیگران اداره کند، سپس شخصیت‌های تیموکرات، آلیگارش، دموکرات و مستبد. و اینکه این ترتیب خوشبختی ارتباطی به شهرت آنها و شرایط خارجی دیگر ندارد. اما سقراط اصرار دارد که درخصوص فیلسوف،^۴ دلایل دیگری را نیز اقامه کنند. اولین دلیل را می‌توان برهان جامعیت نامید. از هر کدام از سه گونه‌ی اصلی روانشناختی بپرسید که کدام نوع زندگی خوشبخت‌تر از همه است، نوع خودش را ذکر خواهد کرد. انسان کاسب سودهای مادی‌اش را بسیار ارزشمندتر از آوازه یا احترام می‌داند، مگر اینکه آن دو نیز پادشاه مادی به دنبال داشته باشند؛ جاه‌طلب سلحشور پرداختن به صرف کسب پول را کار پستی تلقی می‌کند، و علم‌اندوزی بدون آوازه را کاملاً بیهوده می‌خواند، در حالی که فیلسوف لذت را منحصر در جست و جوی حقیقت می‌داند و زندگی سیاسی و تأمین خواسته‌های مادی را به دیده‌ی ضرورت‌های تأسف‌انگیز می‌نگرد. از کجا می‌توان گفت کدام یک از این‌ها درست می‌گویند؟ بی‌تردید یگانه معیار پذیرفتنی تجربه و عقل است. از جهتی می‌توان گفت

(۱۲۶): «اینکه عدالت واقعی فقط به فیلسوفان اختصاص دارد، نتیجه شگفتی است که افلاطون به آن می‌رسد، اما چاره‌ای از این کار نیست.» افلاطون، در واقع، دو مرتبه برای عدالت پیشنهاد می‌کند که مبتنی است بر تمایز میان *επιστημη* [دانش] و *ορθη δοξα* [عقیده‌ی درست]. در مرتبه‌ی بالا فقط فیلسوف عادل است، زیرا فقط او از دانش چستی عدالت برخوردار است؛ اما طبقات دیگر فقط از روی عقیده‌ی درست می‌توانند عادلانه عمل کنند، یعنی آنگاه که بر امتیازات پرداختن به کارهای ویژه‌شان متقاعد شده باشند.

۴. افلاطون حالا او را بیشتر «فیلسوف» یا «پادشاه» می‌خواند تا «انسان عادل». «پادشاه» نماینده‌ی بهترین فرمانروا است (که ممکن است فقط یک تن بوده باشد، ۵۰۲b، ۵۴۰d) همان‌طور که حاکم مستبد نماینده‌ی بدترین حاکمان است. بارها اثبات شده است که به عقیده‌ی او انسان خوب و انسان عادل یکی هستند.

فیلسوف، مانند هر کس دیگری لذت‌های مادی را از کودکی تجربه کرده است، و مانند هر انسان موقفی لذت تکریم را نیز دیده است، زیرا دانش^۵ نیز به اندازه‌ی شجاعت و ثروت قابل احترام است. پس، تجربه‌ی او شامل تجربه‌ی دو دیگر هست و چیزی نیز بیش‌تر دارد، در حالی آنها از لذت ادراک حقیقت هیچ تجربه‌ای ندارند. بنابراین فقط او در وضعیتی است که می‌توان لذت‌های نسبی آنها را مقایسه کند، و درباره‌ی صلاحیت عقلانی او برای این کار، باید گفت داوری و عقل ابزارهای ویژه‌ی او هستند و با به کار بردن آنهاست که او تربیتی یافته است که دیگران فاقد آن هستند. بنابراین، از هر دو جهت، فقط او می‌تواند با توانایی لازم درباره‌ی شایستگی‌های این سه نوع زندگی سخن بگوید (۵۸۳a) - (۵۸۱c).

متأسفانه، سقراط برهان دیگری نیز اضافه می‌کند که طولانی و انحرافی است و بر پایه‌ی مقدمات ویژه‌ی قرار دارد. خلاصه‌ی برهان این است که لذت‌هایی وجود دارند که کمبودی را برطرف می‌کنند و توصیف دقیق آنها رهایی از درد (از جمله گرسنگی و تشنگی) است، و لذت‌هایی نیز هستند که نه به دنبال درد می‌آیند و نه به دنبال خودشان درد می‌آوردند، مانند لذتی که از بوی خوش نشأت می‌گیرد.^۶ دسته‌ی اول لذت‌های اصیل نیستند، بلکه حالتی میانه‌ای محسوب می‌شوند، و هر کسی که آنها را لذت محصلی بیندارد مانند کسی است که تا مرتبه‌ی میانی یک مسیر صعودی بالا رفته است، اما چون نمی‌تواند بالاتر را ببیند، تصور می‌کند که به اوج آن مسیر رسیده است؛ یا مانند

۵. شاید این نکته را با آنچه که سقراط در کتاب ششم درباره‌ی رفتار جامعه با فیلسوفان گفت، ناسازگار تلقی کنیم، اما، مقایسه کنید با d-۴۹۵c، صص ۱۲۸ و بعد کتاب حاضر.

۶. در فیلبوس ۵۱b لذت‌های سمعی و بصری را نیز اضافه می‌کند. قاطع‌ترین انتقاد از لذت‌های پُر کردنی دایمی را پیش‌تر در گرگیاس ۴۹۲e و بعد، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۴۰ و بعد، ملاحظه کردیم.

کسی که چون هرگز سفید را ندیده است، سیاه را در برابر خاکستری قرار می‌دهد. پس از آنچه گفتیم (585b-c) نوبت به این مقدمه‌ی اصلی فلسفه‌ی افلاطون می‌رسد که چیزهایی که عقل را با آن پر می‌کنیم و خود عقل، تغییرناپذیر، ازلی و واقعی‌تر از اشیای مادی هستند؛ و مقدمه‌ی دیگر اینکه: «آنچه با چیز واقعی‌تری پر می‌شود، و خودش نیز واقعی‌تر است، واقعاً بیش‌تر از آنچه با چیز ناقص‌تری پر می‌شود و خودش نیز ناقص‌تر است، ظرفیت پر شدن را داراست» (585d).^۷ سپس می‌گوید پُر شدن با چیزی که با طبیعت می‌آید، اصیل‌تر، و ماندگارتر از آن است که از تغذیه‌ی تن ناشی می‌شود. این ارزیابی واقعیت لذت به وسیله‌ی واقعی بودن یا غیر واقعی بودن چیزی که آن را به وجود می‌آورد، نه تنها (چنانکه کروس و وُزلی می‌گویند، ص ۲۶۷) مایه‌ی ناخرسندی است، بلکه با شیوه‌های تفکر ما نیز آنقدر بیگانه است که به سادگی قابل فهم نیست. همچنین به آسانی نمی‌توان دریافت که چرا احساس همراه با رضایت ناشی از تأمین کمبود پیشین را نباید لذت نامید، بر این اساس که کمبود مستلزم درد است و تأمین کمبود چیزی جز برطرف کردن آن درد نیست؛ در حالی که آشکارا می‌گوید لذت‌های عقلانی نیز ترمیم کمبود است (585b-c، d-e)، ولی در عین حال آن را اوج لذت می‌نامد.^۸

۷. جُوت و کورنفورد در این جا و در 585b9، *πληρουται* را «ارضا می‌شود» ترجمه کرده‌اند (شوری: «پر می‌شود و ارضا می‌شود»؛ اما، داویس و (وُغان: «پُری»). بهتر است به معنی لغوی کلمه پایبند باشیم و در این جا تداعی‌های روانشناختی کلمه‌ی «ارضا می‌شود» را کنار بگذاریم، زیرا «آنچه کمتر واقعیت دارد و با چیز کم واقعیتی پر می‌شود» فقط می‌تواند تن باشد (585b1)، نه بخش *επιθυμητικον* روح، اگر چه بایستی چیزی باشد که لذت یا رضایت را در حین پر شدن تن احساس بکند (585d11 و *... ηδον εστι ... το πληρουσθαι*). افلاطون چون روانشناسی فایدون را تعدیل کرده است، بیش‌تر از مفسران آثارش، مواظب است تا از عبارت *επι την φυγήν τεινουσαι ... ηδοναι* آنها استفاده نکند. آنها *αι δια του σωματος* هستند (584c).

استدلال‌های اخیر تکمله‌ای شگفت‌آور، غیر ضروری و یقیناً ناموفقی را نشان می‌دهند. اعتبار آنها تردیدپذیر است، به ویژه از این نظر که هیچ کس نمی‌تواند واقعیت یا شدت لذت‌های دیگران را با چنین معیار خارجی‌ای ارزیابی کند. فیلسوف ممکن است مدعی شود که نسبت به افراد شهوت‌پرست از کیفیت بالاتر زندگی لذت می‌برد، اما نمی‌تواند بگوید بیش‌تر از آنها احساس لذت می‌کند، زیرا لذت بردن امری است که فقط به سلیقه‌ی شخصی مربوط می‌شود.^۹ و به هیچ وجه ضرورتی بر این کار وجود ندارد، زیرا سقراط با پافشاری بر روی مقایسه‌ی زندگی‌های مختلف در قالب لذت (*ηδονη*)، به پرسشی پاسخ می‌دهد که هرگز مطرح نکرده است. در پرسشی که گلاوکن و آدیمانتوس در کتاب دوم با فصاحت تمام مطرح کردند، واژه‌ی «لذت» به هیچ وجه نیامده است. آنها در آن‌جا گفتند: زندگی انسان ستمگر بهتر است (*αμεινον*، ۳۵۸c، ۳۶۲c)، اشتها را ناحق به دادگری «انبوهی از چیزهای خوب را به ارمغان می‌آورد (*αγαθα*، ۳۶۳a و c)، و خوشبختی (*ευδαιμονια*) بر پایه‌ی ظواهر استوار است (۳۶۵c)؛ و از سقراط خواستند که معلوم سازد کدام یک از این دو انسان خوشبخت‌تر است (۳۶۱d). این کلمه، یا معادل یونانی آن، بسیار گسترده‌تر از آن است که در «لذت» گنجانده شود، و افلاطون و ارسطو - هر دو - آن را غایت کامل زندگی انسان تلقی کرده‌اند،^{۱۰} در حالی که وقتی می‌پرسند آیا او این خیرِ اعلا را لذت می‌داند، در پاسخ فقط می‌گوید: «یاوه‌گویی مکن!»^{۱۱} اما در

← ۸. فقط در فیلبوس (۵۱e-۵۲b) است که این نقیصه را جبران می‌کند: اگرچه یادگیری نیز از راه

πληρωσις موجب لذت می‌شود، فقدانِ متناظر با آن، برخلاف گرسنگی، بی‌درد است.

۹. نگاه کنید به کروس و وُزلی ۲۶۵ و بعد. آنها با میل Mill مقایسه می‌کنند که استدلال مبتنی بر

جامعیت افلاطون را به کار گرفت، اما فقط به عنوان معیاری برای کیفیت.

۱۰. میهمانی ۲۰۵a؛ مقایسه کنید با ص ۱۴۰ کتاب حاضر. برای ارسطو نگاه کنید به اخلاق

نیکوماخوسی ۱۱۷۶a۳۱-۲.

۱۱. ۵۰۹a، و مقایسه کنید با کل استدلال گرگیاس. سقراط در فیلبوس ۱۱d می‌گوید: هدف ←

این جا اوج پاسخ او فقط این بیان است زندگی مستبد ناگوارترین زندگی است و زندگی فیلسوف لذت‌بخش‌ترین زندگی (587b, ἀσθεστάτα ... ἡδίστα). نمی‌دانم چرا این شیوه را در پیش گرفته است،^{۱۲} و به مفاهیمی چون خوب، سودمند، خوشبختی که مورد علاقه‌اش هستند، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ اما به نظر می‌آید که گویی مسئله‌ی ماهیت لذت، از پیش، اندیشه‌ی او را به خود مشغول کرده است و او تصمیم می‌گیرد که مقداری به آن میدان دهد. در هر حال، این محاوره واسطه‌ی آرمانی‌ای است برای آزمایش مفاهیم تازه. برای دیدگاه پخته‌تر او در باب لذت باید به فیلبوس نگاه کنیم، در آن جا برخی از نکاتی را که در این جا آورده است، دوباره طرح و اصلاح می‌کند.

تکلمه‌ها و نتیجه (592b - 587b). مقایسه‌ی سقراط با یک تخیل عددی یا محاسبه‌ی نیکبختی به پایان می‌رسد؛ براساس این محاسبه، فیلسوف پادشاه ۷۲۹ برابر خوشبخت‌تر از فرمانروای مستبد است،^{۱۳} و سرانجام افلاطون استدلال را با تشبیه‌های زیبای دیگری تکمیل می‌کند. پسوخی انسان که در این یگانگی‌اش کثیر نیز هست، در فایدروس به صورت کالسکهران و اسب‌ها ظاهر شده بود، و در این جا مخلوق مرکبی است از آن دست که در اسطوره‌های یونان دیده می‌شود. (سقراط به سکولا Scylla، کربروس Cerberus و خیمایرا

← بحث ما کشف اجزای سازنده‌ی خوشبختی است؛ و در این راه برخی از لذت‌ها را به طور کلی مطرود می‌شمارد، و برخی دیگر را نیز، هر چند مجاز می‌داند، در پایین‌ترین سطح قرار می‌دهد.

۱۲. اما، نگاه کنید به توضیحات کرومبی، EPDI, 139-42.

۱۳. شاید روشن‌ترین توضیح در این مورد از آن نِتله‌شیپ، ص ۳۳۲، است. به نظر می‌آید که مشکل کورنفورد - اینکه «افلاطون توضیح نداده است که چرا با ۹ را به توان ۳ رسانید» (جمهوری، ص ۳۰۸) - را یادداشت بنسون در نِتله‌شیپ، همان‌جا، برطرف ساخته است.

Chimaera اشاره می‌کند.) هیولایی را تصور کنید که سرهای همه گونه حیوانات اهلی و وحشی را داشته باشد، و بتواند هر کدام از آنها را خواست آشکار سازد، سپس یک شیر و به دنبال آن یک انسان نیز تصور کنید؛ این سه را با هم ترکیب دهید و به این موجود مرکبی که حاصل آمده است صورت ظاهری انسان را ببوشانید، اگرچه در واقع این عفریت چند سر بزرگ‌ترین آن سه است و انسان کوچک‌ترین آنها. غیر عادل می‌گوید باید هیولا و شیر را در وجود ما تقویت کرد و انسان را ضعیف و نزار ساخت؛ ما می‌گوییم شایسته است انسان را نیرومند سازیم تا اینکه بتواند هیولا را آنگونه بپرورد که کشاورز گله‌اش را پرورش می‌دهد، و شیر را در این راه یاور خود سازد، و خواسته‌های همه را فراهم سازد و آنها را با یکدیگر سازگار گرداند.^{۱۴} افلاطون این تصویر را با استفاده از تمام مهارت و توان خطابی‌اش ترسیم کرده است، اما هیچ مطلب تازه‌ای در آن وجود ندارد. تمام مطالب آن در کتاب چهارم آمده است، به استثنای یکی دانستن بهترین جزء طبیعت انسان با امور الهی،^{۱۵} که از فایدون آموختیم.

سقراط در پایان این قسمت می‌گوید: هدف ما از تأسیس جامعه، تأیید این نکته بود که حکومت نیک‌ترین و بدترین بخش را بایستی به دست یک مرجع اقتدار بدهیم. به همین دلیل است که باید بهترین انسان حکومت کند، انسانی که خودش را بر پایه‌ی اصل الهی درونی‌اش اداره می‌کند؛ این کار به زیان بخش‌های دیگر نیست، بلکه برای همه‌ی آنها به یک اندازه سودمند است که مهارشان در دست حکمت الهی بوده باشد - بهتر از همه این است که انضباط

۱۴. برای کامل کردن تصویر، لازم است اضافه کنیم که افلاطون می‌گوید پیشه‌وری و مزدوری نیز عامل تغذیه و رشد هیولا هستند (c ۵۹۰) (برای دفاع از او می‌توان به *σταν* توجه داد). مقایسه کنید با کتاب سوم ۳۹۵b، و برای ریشه‌های سقراطی این گرایش، رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۴ و بعد.

۱۵. ۵۸۹d1، e4، ۵۹۰d4. مقایسه کنید با فایدون a ۸۰.

درونی حکمفرما باشد، اما، در غیر این صورت باید آنها از بیرون کنترل کرد، «تا اینکه همه‌ی ما آن مقداری که ممکن هست برابر و دوست باشیم».

انسان خردمند عمر خودش را در تقویت رابطه‌های صحیح در اندرون خویش سپری خواهد ساخت. او سلامتی، ثروت و تکریم‌ها را بر پایه‌ی تأثیر آنها در مملکت درونی‌اش ارزیابی خواهد کرد؛ کم توجهی به هر کدام از آنها هماهنگی درونی او را به هم می‌زند. وقتی گلاوکن می‌پرسد «آیا در آن صورت وارد میدان سیاست نخواهد شد؟»، سقراط می‌گوید «شاید در شهر خودش وارد نشود، بلکه در شهری وارد عمل خواهد شد که واقعاً به آن تعلق دارد.» «منظور تو شهری است که ما در عالم سخن تأسیس کردیم، زیرا تصور نمی‌کنم آن شهر در جای دیگری در روی زمین وجود داشته باشد.» «خوب، شاید آن شهر در آسمان‌ها (اورانوس)، به مثابه یک الگو، تأسیس شده است، تا هر کسی که مایل است به آن نظاره کند، و آن را در اندرون خویش برپا سازد. خواه چنین شهری وجود داشته باشد، یا هرگز در جایی به وجود نیاید، هیچ فرق نمی‌کند: او فقط در امور آن می‌تواند شرکت نماید.»

سقراط به این ترتیب افسانه‌ی جامعه‌ی عادل را به پایان می‌برد. اورانوس - که معمولاً «آسمان» ترجمه می‌کنند - همان‌طور که کورنفورد گفته است، تداعی‌های آسمان مسیحی را ندارد، اما چیزی است فراتر از «نظم مریی عالم». در سنت یونانی اورانوس را خانه‌ی خدایان تلقی می‌کردند، و منشأ برخی تعبیرات استعاره‌ای همین است: مثلاً درباره‌ی جایگاه صورت‌های (بی‌مکان) می‌گوید «در ورای آسمان‌هاست» (مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۲۵ و بعد، ۳۷۳ و بعد)، و در توصیف انسان، به لحاظ بخش مرگ‌ناپذیر روح او، می‌گوید «موجودی زمینی نیست بلکه متعلق به آسمان‌هاست» (تیمایوس ۹۰a). اما در عین حال، بی‌تردید کوسموس [نظم] مریی را نیز دربر می‌گیرد. برای افلاطون نیز، مانند ادیسون Addison، «گنبد بزرگ بزرگ آسمان» و «تمام

سیارات به نوبه‌ی خود»، با نظم و زیبایی‌شان (*κοσμος* و *ταξίς*) اعلام می‌کنند که جهان، مصنوع یک عقل الهی است. مهم‌ترین درس تیمایوس همین است، و در این جا، کتاب هفتم (۵۳۰a)، نیز می‌گوید اجسام آسمانی «زیباترین کارهای باری هستند». این فقره دوباره به خاطر می‌آورد که هر چند هیچ کدام از اشیای محسوس و حرکت‌های آنها کامل نیستند، مطالعه‌ی آنها بخشی از تعلیم و تربیتی است که ذهن فیلسوف به واسطه‌ی آن به سوی واقعیت‌های کامل و ازلی صعود می‌کند «با تأمل در آنها، خودش نیز آن مقدار که برای انسان مقدور هست، الهی می‌گردد» (۵۰۰c). این واقعیت‌ها همان صورت‌ها هستند و در رأس همه‌ی آنها صورت خیر قرار دارد. جامعه‌ی عادل‌ی که افلاطون توصیف کرده است صورت نیست، بلکه مانند ستارگان است، بهترین نوع جامعه است که می‌تواند با چنین موادی تحقق یابد؛ یعنی با ترکیبی از حیوان و خدا که طبیعت بشری را به وجود آورده است.

یادداشت درباره‌ی کتاب نهم و دهم

قسمت اخیر کتاب نهم واقعاً حوصله‌ی خواننده را سر می‌برد. توصیف انواع رو به افول جامعه و فرد، شاهکاری از واقع‌گرایی بود که هر عصری - بی‌تردید عصر ما نیز یکی از آنهاست - باید خصوصیات خودش را در آن تشخیص دهد؛ اما بقیه‌ی کتاب به تکرار غیر ضروری و گوناگون مطالبی اختصاص یافته است که پیش‌تر مطرح شده بودند، و برخی از استدلال‌های آن هم بی‌ربط هستند و هم فاقد انسجام. به علاوه، عبارات افلاطون به سوی سادگی و صراحت پیش رفته است، و خواننده‌ی جدید این روند را نشانه‌ی آشکار پایان یافتن کل اثر تلقی می‌کند. از سرگیری انتقاد از هنر که کتاب دهم با آن آغاز می‌شود، بی‌موقع به نظر می‌آید و معمولاً نوعی پیوست تلقی می‌شود (کرومبی آن را نوعی قطعه‌ی اختتامیه می‌نامد؛ و قسمت دوم کتاب - که به پاداش‌های فضیلت اختصاص یافته است -

بی مقدمه آغاز می‌شود، و می‌گویند نشانه‌های ناتمام ماندن را نیز همراه خود دارد.^{۱۶} اما دو قسمت کتاب در یک سطح نیستند. قسمت اول را کاملاً می‌توان جامع و مستقل دانست: خود افلاطون دلایل فلسفی استواری برای تأخیر این بحث دارد،^{۱۷} اما شاید اهداف فلسفی و ادبی خاصی به ذهن او رسیده است. با این حال آراستن استدلال با اسطوره‌ای بزرگ، که عقل نوس در آن بال و پر می‌گیرد و از حدود لوگوس می‌گذرد و به عالم ایمان دینی وارد می‌شود - یعنی تکمیل توضیح ماهیت واقعی انسان درستکار و انسان ستمگر با روشن ساختن سرنوشت مقدر برای هر کدام - بی‌تردید از اول در اندیشه‌ی او بوده است. گریزی از این اوج وجود ندارد و سخنان پایانی آن را، در مقایسه با آنچه در کتاب نهم آورده است، نمی‌توان تکرار بی‌مورد مطالب کل کتاب تلقی کرد.

۱۶. نِتله‌شِیپ، ۳۵۵.

۱۷. در پایان اولین نقادی‌اش از شعر در کتاب سوم (۳۹۲c) می‌گوید: نمی‌توانیم آثار زیانبخش آن را بر روی شخصیت و زندگی انسان تأیید کنیم مگر اینکه اول به پاسخ مسئله‌ی اصلی ماهیت و آثار عدالت و ظلم دست یافته باشیم؛ و در این جا، در ۵۹۵a، می‌گوید: حالا که صورت‌های مختلف روح مشخص شده است، لزوم طرد شعر تقلیدی از شهر را به روشنی می‌توان دریافت.

۱۴

نزاع میان

فلسفه و شعر

(کتاب دهم ۶۰۸b-۵۹۵a)^۱

«ای گلاوکن، انتخاب میان انسان خوب شدن و انسان بد شدن، انتخاب بزرگی است، حتی بزرگ‌تر از آنچه گمان می‌کنیم؛ به طوری که تکریم، ثروت، قدرت سیاسی - و حتی شعر -، هیچ کدام، نباید ما را تحریک کنند تا به طور کلی از عدالت و خوبی غفلت بورزیم.» (۶۰۸b).

(۱) استدلال از روی درجات واقعیت (۶۰۲b - ۵۹۵a). افلاطون انتقادش را به چیزی محدود می‌سازد که نام شعر تقلیدی را بر آن می‌نهد؛ شعر تقلیدی در این جا به نمایش محدود نمی‌شود، بلکه حماسه و تغزل را نیز دربر می‌گیرد (۶۰۷a). افلاطون این صفت را در این جا کاملاً به همان معنا به کار نمی‌برد که در کتاب سوم به کار برده بود. آن جا به فرق صوری شعر نمایشی و شعر روایتی

۱. لازم است، برای اجتناب از تهمت بی‌ذوقی و بی‌فرهنگی، اضافه کنیم که از قدیم تعارضی در بین فلسفه و شعر وجود داشته است» (۶۰۷b).

اشاره می‌کند (ص ۴۲ بالا). در این جا همه‌ی انواع شعر را در نظر دارد یعنی آنچه را که کردارها و رخدادهاى جهان طبیعت را توصیف می‌کند.^۲ اعتراضِ اصلي او در آن جا این بود که شخصیت ما به چیزی شباهت پیدا می‌کند که عمل می‌کنیم یا از دیدن و شنیدنش لذت می‌بریم، و موضوعات شعری فاقد ارزش هستند. در این جا با اعتراض فلسفی تری شروع می‌کند که بر پایه‌ی نظریه‌ی صور استوار است؛ او سه مرتبه‌ی وجودی را تشخیص می‌دهد: صورت، روگرفت‌های ناقص آن در عالم طبیعت، و روگرفت‌های هنرمندان یا بازنمایی‌های این روگرفت‌ها. صنعتگر تخت‌های زیادی می‌سازد، اما هر کدام از آنها کوششی است برای رسیدن به هدفی واحد، یعنی، به عبارت افلاطون، برای ایجاد صورت کامل تخت در ماده.^۳ تخت‌ها دارای شکل‌ها، اندازه‌ها و درجات راحتی بسیاری هستند، آنها ساخته می‌شوند و خراب می‌گردند، آنها موجودات جهان صیوروت هستند و از واقعیتِ کامل بی‌بهره‌اند. مرتبه‌ی سوم این است که یک هنرمند تصویری از یک تخت می‌کشد؛ این تصویر فقط نمودی از تخت را نشان می‌دهد که از یک زاویه آشکار می‌شود. هیچ کس آن تصویر را تختِ واقعی تلقی نمی‌کند، تختِ چوبین یا آهنین را نیز در مقایسه با صورتِ تخت نمی‌توان واقعی دانست.^۴ شاعر

۲. درباره‌ی اینکه آیا افلاطون در این جا مطالب کتاب سوم را بد تفسیر می‌کند یا نه، نگاه کنید به مقاله‌ی تیت Tate در *CQ* 1928، کروس و وُزلی ۸۱-۲۷۷. درباره‌ی مسئله‌ی کلی برخورد افلاطون با شعر در جمهوری، مقاله‌ی دوم تیت (*CQ* 1932) و گروبه، *PT* 182-34 را نیز اضافه کنید.

۳. مقایسه کنید با کراتولوس ۳۸۹a، آن جا که در توصیف ماکوی بافنده می‌گوید: آن چیزی که به طور طبیعی با انجام کار ماکو متناسب گشته است، و می‌گوید آنگاه که قرار است ماکوی جدیدی را به جای ماکوی شکسته بسازیم، صورت ماکو را الگوی کار خود قرار خواهیم داد، نه ماکوی شکسته را.

۴. تصور می‌کنم، با مراجعه‌ای دیگر به مباحث صفحات ۱۱۷ و بعد، تردیدی باقی نمی‌ماند که افلاطون میان دو معنی «واقعی بودن» تفاوتی نمی‌دیده است: تختِ واقعی (*αληθινός* ۵۹۶e۹) ←

خیال‌پرداز نیز بر همین سیاق فقط نموده‌هایی چند را می‌سازد، و بنابراین دو مرتبه از واقعیت فاصله دارد.

حال می‌گوییم یک هنرمند می‌تواند، فی‌المثل، کفشگر را در حین کار نقاشی کند بی‌آنکه هیچ فهمی از پیشه‌ی او داشته باشد؛ کاری که شاعران انجام می‌دهند همین است، اگرچه ستایشگران ابله آنها تصور می‌کنند چون آنها کار صنعتگران، افسران، کاهنان، و مردانی را در حال کارهای خوب یا بد ترسیم می‌کنند، خودشان نیز باید در صنعتگری، فرماندهی، دین‌شناسی، و اخلاق مهارت داشته باشند.^۵ اگر هومر و هسیود از این دانش‌ها بهره‌مند بودند، مشکل می‌توانستند به صورت شاعران سرگردان باقی بمانند، بلکه به کارهای تحسین‌انگیزی چون قانونگذاری، اصلاح‌گری یا فرماندهی مشغول می‌شدند، یا مانند فیثاغورس، شیوه‌ی زندگی‌ای بنیان می‌نهادند، یا مانند سوفسطاییان افکار عملی‌ای را رهبری می‌کردند.

باز هم سه مرحله‌ی استعمال، ساخت و تصویرگری را در نظر آورید. نقاش فقط نمودی از، فی‌المثل، دهنه و افسار می‌سازد، بی‌آنکه از اسرار ساختن و به کار بردن آن خبری داشته باشد. افسار ساز «اعتقاد درستی» درباره‌ی چگونگی ساختن آن دارد، زیرا اسب‌سوار به او تعلیم داده است. فقط او، یعنی به

← بودن، و واقعی بودن در برابر ناموجود یا نیمه موجود. متأسفانه سخنان خود او عملاً در هیچ اصطلاح جدیدی بازنموده نمی‌شوند. ترجمه‌ی حدّالمقدور دقیق^{۵۹۷e} عبارت است از: «آیا اینک نمی‌گویی که سازنده‌ی تخت صورت را که ما تختِ ذاتی می‌نامیم (*εἶναι ὁ ἐστὶ κλητῆ*) *οὐ δὴ φραμμεν*»، نمی‌سازد، بلکه نوعی تخت می‌سازد؟» «بلی» پس اگر او آنچه را که آن هست نمی‌سازد، پس آنچه را هست نمی‌سازد، بلکه چیزی شبیه به آنچه هست می‌سازد. اگر کسی بگوید کار درودگر یا هر صنعتگر دیگری کاملاً موجود (*ὄν*) هست، سخن درستی نگفته است. «خارج شدن از سیطره‌ی پارمنیدس واقعاً مشکل بوده است.

۵. البته این سخن درست بوده است. مقایسه کنید با ایون ۵۳۷a و بعد، و ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۴۶-۳۳۷.

کاربرنده‌ی افسار، می‌داند که آیا آن افزار با اهداف مورد نظر تناسب دارند یا نه. و برتری و زیبایی هر چیزی - اثاث زندگی، موجودات زنده یا کردارها - در تناسب آن برای انجام کار ویژه‌اش نهفته است (این همان سخن دیرینه‌ی سقراطی است، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۰۸). اگر این قسمت را در پرتو کتاب‌های پیشین مطالعه کنیم متوجه می‌شویم که به کار برنده‌ی یک ابزار در همان حوزه‌ی محدودش با فیلسوف پادشاه قابل قیاس است. او به طور مستقیم تجربه کرده است که درباره‌ی آن ابزار چه چیزی خوب است و چه چیزی بد (d ۶۰۱)، و از این رو می‌داند که کدام ابزار را می‌توان کامل تلقی کرد، زیرا می‌داند که هدف از ساختن آنها چیست. سازنده باورِ درستی درباره‌ی بهترین شیوه‌ی جور کردن مواد کارش دارد، به همان صورت که فیلسوفان در پاسدارانِ درجه‌ی دوم عقیده‌ی درستی، در موضوعات قانون و اخلاق، به وجود آورده بودند. تقلید کننده هیچ دانشی درباره‌ی خوبی یا بدی واقعی آنچه به تصویر می‌کشد ندارد، بلکه به منزله‌ی نادانی است که برای نادانانی همچون خودش مطلب می‌نویسد.

پس، شاعری، به معنی وسیع آن در جامعه‌ی افلاطون مجاز نخواهد بود. همان طور که گروه گفته است، این امر هیچ شگفت‌انگیز نیست، زیرا در آن جامعه نه سیاستمدار خواهیم داشت و نه خطیب. اما، همان طور که در آن جا سیاستمدار و خطیب واقعی خواهیم داشت، محلی نیز برای شاعری واقعی وجود خواهد داشت، و معیار ارزیابی هر دو یکی است: آنها باید از شناخت ذات موضوع‌شان نشأت بگیرند، یعنی حقیقت را درباره‌ی موضوع کار خودشان بدانند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۴۵). پس، میمیسیس، [تقلید] برخلاف آنچه در یونان رایج بود، واقعیت را به صورت مستقیم نشان خواهد داد، به همان صورت که میمیسیس فلسفی نشان می‌دهد (e ۵۰۰)، نه دو مرتبه دورتر از آن. تیت (CQ 1932, 163f.) به تمایز صریحی توجه کرده است در سوفسطایی (d ۲۶۷b-d) میان میمیسیسِ توأم با دانش و میمیسیس بدون دانش، به ویژه در

حوزه‌ی اخلاق، صورت گرفته است. «خیلی‌ها، چون هیچ شناختی از عدالت ندارند و فقط از باور (دوکسا) برخوردار هستند، به طور جدی سعی می‌کنند با تقلید کردن از آن در عمل و گفتار... وانمود کنند که آنچه را که معتقد هستند در اندرون خود دارند... بنابراین ما باید بین تقلید کننده‌ای که از دانش برخوردار است و تقلید کننده‌ای که چنین دانشی ندارد فرق بگذاریم.» افلاطون نام «دوکسا میمیک» را برای تقلید کننده‌ی نادان جعل می‌کند.

بدین ترتیب، همان‌طور که انتظار می‌رود،^۶ شاعر واقعی به فیلسوف مبدل می‌شود، و لازم است پیش از انتقاد از گرایش افلاطون نسبت به هنر، متوجه باشیم که از چه چیزی انتقاد می‌کنیم. نظریه‌ای که می‌گوید شعر مربوط به یک عاشق نباید به تجربه‌ای فردی و گذرا بیش‌تر از ذات عشق ورزیدن اهمیت بدهد، قابل تحقیر نیست؛ و همین‌طور نظریه‌ای که معتقد است دورنمایی که هنرمند کشیده است یادداشت مکان‌شناختی او را نشان نمی‌دهد بلکه عمدتاً نگاهی را نشان می‌دهد که او، از راه طبیعت، به چیزی که الهی و ازلی می‌داند داشته است. شاید نوعی مایه‌ی یأس تلقی شود که وقتی به مثال‌های عملی روی می‌آوریم ملاحظه می‌کنیم که افلاطون از انواع شعر فقط سرودهای مربوط به خدایان و ستایش‌های انسان‌های خوب را مجاز می‌داند، اما دست کم اعتراض منطقی‌ای که گاهی بر ضد آن مطرح می‌سازد، وارد نیست. می‌گویند این گونه کارها نیز، از آن‌جا که باید به شرح مجدد افعال خدایان و قهرمانان بپردازد، به همان اندازه تقلیدی هستند که در باب انواع ممنوع شعر می‌گوییم؛ اما این سخن درست نیست. آنها فقط باورهای اشتباه را درباره‌ی آن موضوعات (از آن دست

۶. در ۵۹۷e۷ شاعر تقلیدگرا (ترازدی پرداز) را در برابر شاه قرار می‌دهد، یعنی در برابر کسی که حقیقت را می‌بیند. برای تعقیب این توضیحات رک: فرید لندر، *Pl. I*, 119 با یادداشت‌ها، ویلاموویتس، *Pl. I*, 479، دودس، *Gorg.* 322، فلاشار، *Ion* 107. انتساب «فلسفه‌ی هنر» کامل به افلاطون از سوی کولینگ وُد (*Mind* 1925) را عموم مفسران نابجا تلقی می‌کنند.

که در کتاب دوم و سوم به صورت مشروح دیدیم) بازسازی نمی‌کنند، بلکه چون بر پایه‌ی دانش ساخته شده‌اند، حقیقت را بیان می‌کنند.

خیلی عجیب است که روشن‌ترین بیان منظور افلاطون را در این مورد، از زبان ارسطو در دست داریم، در آن زمان که هنوز افلاطونی بوده است. در فقره‌ی زیر که از ترغیب به فلسفه‌ی ارسطو است، به آسانی و به طور صحیح می‌توان آنچه را که او درباره‌ی فیلسوف سیاستمدار می‌گوید در مورد شاعر غیر تقلیدی (تقلید به معنای تحقیرآمیزی که این‌جا مورد نظر افلاطون است) نیز صادق دانست. ارسطو استدلال می‌کند که حکمت نظری در زندگی عملی نیز دارای بزرگ‌ترین منفعت‌هاست:^۷

هنرهای دیگر ابزارهای‌شان را و دقیق‌ترین استدلال‌های‌شان را از خود واقعیات اولیه، بانزدیکی کامل به دانش، برنمی‌گیرند، بلکه دو یا سه مرتبه یا حتی بیش‌تر، از واقعیت فاصله دارند، و استدلال‌های‌شان را بر پایه‌ی تجربه استوار می‌سازند. فقط فیلسوف است که به طور مستقیم از واقعیات برداشت می‌کند،^۸ زیرا او واقعیت‌ها را می‌بیند، نه تقلیدها را... اگر کسی قانونگذاری یا کردارهایش را از روی قوانین و کردارهای بشری دیگری برگیرد - از اسپارت یا کِرته یا هر جای دیگری - او را نمی‌توان قانونگذار خوب و

۷. ارسطو، به نقل یامبلیخوس، ترغیب به فلسفه، بخش ۱۰، ص ۵۵ پیستلی؛ پاره‌ی ۱۳ راس. این اتحاد میان نظر و عمل را باید در صورت اعتقاد به صورت‌های متعالی اخلاقی، کنار گذاشت. مقایسه کنید با ارجاع به اخلاق نیکوماخوس در ص ۱۸۸ بالا. هنوز وقت آن نرسیده است که بر ضد کسانی استدلال کنیم که منکر این افلاطون‌گرایی در ترغیب به فلسفه هستند.

۸. مقایسه کنید با افلاطون، سیاستمدار ۳۰۰c: قوانین مکتوب مبتنی بر دانش *της αληθείας μνηματα* هستند.

جدی به حساب آورد. تقلید از چیزی که خوب نیست نمی‌تواند خوب باشد، و بر همین سیاق تقلید از چیزی که الهی و همیشگی نیست نمی‌تواند زوال‌ناپذیر باشد. فقط قوانین فیلسوف است که مبنای استواری دارند، و فقط کردارهای او حق و خوب هستند، زیرا فقط اوست که زندگی‌اش را بر پایه‌ی واقعیت و امور الهی تنظیم می‌کند.

سه تخت و آموزه‌ی صور. (i) محدوده‌ی آموزه.^۹ از خصوصیات جالب توجه سقراط افلاطون (که بی‌تردید نشان اصیل سقراط تاریخی است) - که آدیمانتوس او را بر آن اساس در ۴۸۷e مورد استهزا قرار می‌دهد - شیفتگی او به نمونه‌ی انضمامی و عرضه‌ی مثال است. شایسته نیست وقتی او مطلبی را به عنوان مثال مطرح می‌سازد، و سخن اصلی او مربوط به مطلب دیگری است (در این جا قصورات شاعر تقلیدی)، درباره‌ی جزئیات مثال بر او سخت بگیریم. تخت‌ها هستی‌شناسی سه لایه‌ای افلاطون را به خوبی روشن می‌سازند: تخت ایده‌آل (یعنی، واقعی) را خدا می‌سازد، تخت مادی را درودگر می‌سازد، و تصویر آن را نقاش ترسیم می‌کند. قصد ما از عرضه‌ی این مثال فقط همین است،^{۱۰} و نباید تنها با تکیه بر این فقره، بگوییم افلاطون اعیان مصنوع را دارای صورت‌های متعالی می‌دانست. فی‌المثل، یک مطلب یقینی درباره‌ی صورت‌ها این است که هیچ کس - خدا یا انسان - آنها را نساخته است، زیرا آنها ازلی و نامخلوق هستند. در کیهان آفرینی تیمایوس آنها از اوّل وجود دارند و الگوهایی هستند که صانع الهی جهان را از روی آنها طراحی می‌کند. صنعتگر نیز فیلسوف نیست تا بر

۹. برای بحث بیش‌تر، رک: راس، *PTI* ch. XI و اثری از رابین و چرنیس که او ارجاع می‌دهد.

۱۰. این نکته را پروکلوس در تفسیر تیمایوس، ۱۰۴ و بعد (ج ۱، ۳۴۴، دیل) متذکر شده است.

آدام (II، ۳۸۷) نظر او را قبول ندارد.

پایه‌ی دانشِ مستقیمِ صورت‌ها کار کند.^{۱۱} او از «باورِ درست» بهره‌مند است (۶۰۲a).

آنچه این فقره دوباره تأکید می‌کند این است که صورت (و این مفهوم به همان اندازه بر صورت‌هایِ درونی ارسطو صدق می‌کند که بر صورت‌های متمایز افلاطون^{۱۲}) مفهومی است غایت‌شناختی. درودگر اگرچه فیلسوفی نیست که از دانشِ صور برخوردار باشد، به اختصار می‌داند که تخت کامل باید چگونه چیزی باشد، زیرا می‌داند که تخت برای چیست. اگر او می‌توانست، تختی را می‌ساخت که درست به همان کمال که تبلیغ‌کنندگان می‌گویند،

۱۱. اعتقاد افلاطون به صورت‌های مصنوعات محلّ است و به نظر می‌آید که وجود آنها در آکادمی نیز مورد مناقشه بوده است. ارسطو بارها به آن اشاره می‌کند، اما همانطور که چرنیس (241 ACPA، او شواهد موجود را در همین جا گرد آورده است) می‌گوید، آثار باقی‌مانده‌ی افلاطون هیچ دلالت مشخص و غیر مبهمی در این مورد ندارند. در قوانین ۹۶۵b-c می‌گوید بهترین صنعتگر از ورای *τα πολλα* [اشیای کثیر] به *το εν* و *προς μίαν ιδεαν* نظر خواهد انداخت. در این جا نیز فقط می‌خواهد توضیح دهد که پاسداران باید بر همین منوال از روی صورت‌های اخلاقی، یا فضیلت‌ها، عمل کنند. یک مورد که در این سخن تردیدی وجود ندارد، نامه‌ی هفتم ۳۴۲d است، او در آن جا *σκευαστα* را در ضمن جزییات آورده است که دارای صورت هستند؛ در این مورد نگاه کنید به یادداشت بلاک. از سوی دیگر تمثیل غار در کتاب هفتم نشان می‌دهد که *σκευαστα* در قیاس با *φυτευτα* دارای مرتبه‌ای پایین‌تر از واقعیت هستند. نگاه کنید به نظر آدام درباره‌ی ۵۱۴b-۵۳۲b-c. شگفت نیست که افلاطون به آسانی نمی‌توانسته است در این مورد تصمیم بگیرد؛ و در رابطه‌ی میان طبیعت و صنعت، به گونه‌ای که او در اواخر عمر در کتاب دهم قوانین (آن جا که هر دو را مصنوع عقل می‌شمارد) در نظر داشت، در این صدد بود که آن دو را به یکدیگر نزدیک گرداند. افلاطون وقتی، در پارمنیدس (۱۳۰b-d) مسئله‌ی کلی دامن‌های عالم صور را مطرح می‌سازد، ذکری از مصنوعات به میان نمی‌آورد.

۱۲. و چون روشن است که غایت‌شناسی در صنعت بیش‌تر از طبیعت حضور دارد، ارسطو غالباً در مقام تمثیل به *τεχνη* [صنعت] متوسل می‌شود، کاری که او در کتاب دوم طبیعیات، فصل ۸، بر این اساس توجیه می‌کند که طبیعت نیز به همان مقدار هدف را تأمین می‌کند.

متناسب و راحت می‌بود،^{۱۳} و روشن بودن غایت در مصنوعات افلاطون را بر آن می‌داشت که صورتی برای هر مصنوع در نظر بگیرد. این حقیقت که مفاهیم صورت و غایت‌شناسی تمیزناپذیر هستند به این نظر منتهی شده است که سقراط حق داشته است در پارمیندس بگوید مو، لجن (یا گل) و کثافت فاقد صورت هستند.

آیا مو هیچ غایتی ندارد، و همین‌طور لجن و گل که در ساختن آجر به کار می‌آید و حیوانات خودشان را در آن خنک می‌سازند؟ و برعکس، آیا مثلث بودن (که بی‌تردید صورت است) غایتی دارد؟ شاید به عقیده‌ی ما پاسخ منفی باشد، اما پاسخ افلاطون مثبت بود؛ به این معنا که مثلث بودن و هر صورت دیگری عبارت است از کمالی که نمونه‌های جزئی به سوی آن «در تقلاً هستند».^{۱۴}

جمله‌ای در ۵۹۶a هست که در مورد جهان صورت‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است: «عقیده دارم که ما برای هر دسته‌ای که به یک نام می‌نامیم صورت واحدی را فرض می‌کنیم.» چنین می‌نماید که در این جا وجود صورت ازلی را بر پایه‌ی استعمال قراردادِ زبان‌شناختی استوار ساخته‌ایم، کاری که از نظر افلاطون بی‌معنی است. به نظر افلاطون انواع یا طبقات (ایده) را که جزئیات در تحت آنها قرار می‌گیرند، ماهیت‌های‌شان (ایده یا فوسیس) به طور عینی معین می‌سازند، و صورت‌های ازلی (باز هم ایده) با آن ماهیت‌ها مطابقت دارند. اشیا نام‌های‌شان را از صورت‌هایی می‌گیرند که در آنها سهیم‌اند (فایدون ۱۰۲b). این تعبیر در این جا بسیار طبیعی است، اما لازم است آن را، در پرتو فقرات دیگر، به

۱۳. *κλίνας* که افلاطون در ۵۹۶d همراه *τραπέζης* می‌آورد، اگرچه همیشه «تخت‌ها» ترجمه می‌کنند، یقیناً به معنی نیمکت‌هایی است که هنگام غذا بر روی آنها می‌نشینند (مقایسه کنید با آریستوفانس، آرخانیایی‌ها ۱۰۹۰). اما این مسئله اهمیت چندانی ندارد.

۱۴. *βούλεται εἶναι* فایدون ۷۴d، *ὀρεγεται*، ۷۵a، *προθυμείται*، ۷۵c. نمی‌دانم نکته‌ای را که درباره‌ی نظر سقراط در پارمیندس آوردم، در کجا خوانده‌ام.

جزئیاتی مربوط بدانیم که به درستی زیر یک نام کلی قرار گرفته‌اند. «ما» یعنی افلاطون و دوستان او. افلاطون در فایدون ۲۶۵e (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۶۷) تأکید می‌کند که تقسیم طبقه‌ای بایستی «بر پایه‌های طبیعی» استوار باشد، و در سیاستمدار ۲۶۲a-e جدا کردن بخشی از جنس را که ایدوس واقعی ندارد، ناروا می‌داند. وقتی به ذکر نمونه می‌پردازد، ابتدا به عادت یونانی تقسیم انسان به یونانیان و بیگانان اشاره می‌کند، اگرچه واژه‌ی اخیر تعداد کثیری از انسان‌هایی را شامل می‌شود که، از نظر زبان و دیگر خصوصیات، پیوندی با یکدیگر ندارند؛ و سپس تقسیم عدد را یادآوری می‌کند. هر کسی می‌تواند به نحو دلخواهی عدد ۱۰،۰۰۰ را از تمام اعداد دیگر جدا کند، برای آن اعداد اسمی بگذارد، و مجموع آنها را طبقه‌ی واحدی بداند، فقط به این علت که اکنون نامی برای آن داریم. اما فرد و زوج انواع (ایده) قابل تعریف اصیلی برای جنس عدد محسوب می‌شوند.^{۱۵} سقراط در کراتولوس (۳۸۷b-d) به هرموگنس تذکر می‌دهد که «اگر کسی به گونه‌ای سخن گوید که طبیعت اشیا آن سخن را اقتضا می‌کند، و ابزار [یعنی نام] مناسب را نیز به کار ببرد، کار او - یعنی، سخن‌اش - فایده‌ای خواهد داشت. وگرنه راه خطا خواهد پیمود و کارش بیهوده خواهد بود.» هدف از نام‌ها این است که بر پایه‌ی طبیعت طبقه‌بندی کنیم (۳۸۸b-c)، و به این هدف نمی‌رسیم مگر اینکه هر چیزی را با همان نام مشترکی بنامیم که ایدوس

۱۵. اگر افلاطون اعیان طبیعی را دارای صورت دانسته بود (*οποσα φυσει*)، ارسطو، مابعدالطبیعه ۱۰۷۰a18؛ درباره‌ی این عبارت رک: بلاک، *CR 1947, 75f.*، به راحتی می‌توانست در فایدروس ۲۶۵e، *φυβει* را به معنی *η πεφυκεν* به کار برد. سخن راس در *PTI 174* این است. ارسطو می‌گوید: بر اثر واقعیت بخشیدن به طبقات یا صورت‌های کلی‌ای که سقراط درصدد تعریف‌شان بود «پیروان افلاطون، گویی (*σχεδον*) بر پایه‌ی همان دلیل، به جایی رسیدند (*συνεβαινεν αυτοις*) که گفتند برای هر آنچه به صورت کلی بر زبان می‌آید صورت‌هایی وجود دارد.» به عقیده‌ی من، منظور ارسطو این است که آنها منطقاً در این وضع قرار گرفتند، نه اینکه به طور ناخودآگاه چنین اعتقادی پیدا کرده باشند.

(ii) یگانگی صورت. سقراط در ۵۹۷c-d می‌گوید: خدا، چون می‌خواست، در مقام صانع واقعی تخت واقعی، را بسازد، فقط یک تخت ساخت، زیرا اگر او تخت دوم را ساخته بود، تخت سومی نیز آشکار می‌گشت که هر دو تختِ اوّل و دوم از صورت آن برخوردار می‌گردند، و این تخت جدید، همان تخت ذاتی، یا «آنچه تخت هست»، می‌شد. (شخصیت بخشیدن در این جا ضعیف است، زیرا صورت واحد یا ذاتی تخت «ظاهر می‌شود» یا «سر می‌زند» (*αναφανειν*) بی‌آنکه خدا کاری انجام دهد یا اراده‌ای بکند.) اعتراف می‌کنم که نمی‌توانم در این جا تمایزی را میان بودن و داشتن یک صورت در ذهن افلاطون تشخیص دهم،^{۱۶} به این معنا که صورت دارای آن ویژگی جزئیات نیست (یا آن تشخیصی را ندارد) که، به اصطلاح او، از آن بهره‌مند هستند. بلکه، آن را در معرض کمال قرار می‌دهد، صورت چیزی «است» که آنها «می‌شوند». در غیر این صورت چگونه می‌توانستیم بگوییم جزئیات از صورت‌ها تقلید می‌کنند، یا صورت‌ها الگو و سرمشق (*παράδειγματα*) هستند؟ اما، این مسئله عمدتاً به معنای روشن واژه‌ی یونانی مربوط می‌شود. «شکل» یا «صورت» (ایده‌آ، ایدوس) یک تخت نمی‌تواند

۱۶. چرنیس با قوت تمام در *AJP* 1957, 259f. این گونه استدلال می‌کند، و استرانگ در 192f. *Plato I* (ed. Vlastos)، از او طرفداری می‌کند. مقابله کنید با وِدبرگ *ib* 41 n. 18؛ و برای حمل صورت‌ها بر خودشان، همچنین نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۲ و بعد، و ج ۱۴ صص ۲۷ و بعد. کرومبی (*EPD* II 268) این نکته را از نوع منطقی می‌داند؛ سقراط، «به صورت نسبتاً ناشیانه‌ای» می‌گوید صورت یک کلی است. نمونه‌ها می‌توانند بیش از یکی باشند، اما منطقاً غیرممکن است که آنها بیش از یک طبیعت مشترک داشته باشند. این برداشت سودمند است، اما اگر افلاطون می‌توانست این کسر شأن را برای آن هستی‌های متمایز، کامل، و بی‌تغییر بپذیرد، از بسیاری از مشکلاتی که این آموزه برای او پیش می‌آورد، خلاص می‌شد.

شبيه تخت نباشد، و همين طور «آنچه تخت است» (c9، 597a2) و «تختی که در طبيعت هست» (يا «واقعيت» 597b5) نمی تواند ویژگی های تخت را نداشته باشد.^{۱۷} البته کل مفهوم تخت ازلی، نامریی و در عین حال معقول، باطل به نظر می آید. می توان با این مغالطه هم رأی بود که عدالت (يا «عادل») عادل است (ج ۱۴ ترجمه ی فارسی ص ۲۷)، اما نمی توان آن بیان را درباره ی «تخت بودن [= تختی]» نیز به کار برد، مفهومی که حتی واژه ای برای آن نداریم. سرانجام به این نکته برمی گردیم که تخت در این مورد فقط یک مثال است. نظر افلاطون درباره ی صورت های مصنوعات هر چه باشد، آنچه او در دنبالش هست تقلید «امور انسانی» است «با اشاره به فضیلت و رذیلت، و الوهیت» (508e). مهم صورت های اخلاقی هستند.

این فقره را گاهی با به اصطلاح (از زمان ارسطو به بعد) استدلال «انسان سوم» در پارمینیدس مرتبط می سازند. در واقع سه استدلال مشابه در این مورد وجود دارد، و مقایسه ی آنها شاید به توضیح شان کمک کند.

۱- تیمایوس 312a4. صورت یک جنس (در این مورد «حیوان») باید همه ی صورت های انواع زیرین خود را دربر داشته باشد. اگر دو تا از این صورت ها را داشته باشیم هر کدام فقط شامل برخی از انواع مربوط خواهند بود، و در آن حالت لازم خواهد بود صورت کامل تری باشد تا هر دو صورت را همراه با انواع زیرین شان دربر بگیرد. آن دو مانند صورت های مهره داران و بی مهرگان خواهند بود که هر کدام تعداد زیادی از انواع حیوان را دربر دارند، اما، نه همه را.

۲. جمهوری 597c. این فقره به صورت نوعی ای ناظر است که دیگر تقسیم نمی شود. همه ی افراد یک صورت ویژگی شان را مرهون بهره ای هستند که از خود

۱۷. در هر حال مدلول عبارت *ἡς... το εἶδος* در 597c8 چه می تواند باشد؟ یقیناً اینکه «صورت نهایی صورتی دارد»، یعنی عکس نتیجه ی چرنیس و استرانگ.

صورت کامل می‌برند، به عنوان مثال تخت بودن تخت‌ها ناشی از بهره‌مندی آنها از صورت تخت است. نمی‌توان دو تا از این صورت‌ها را داشت، زیرا در آن صورت آنها نیز فقط می‌توانستند از راه بهره‌مندی از طبیعت صورتی بالاتر و واحد در یک ویژگی اشتراک داشته باشند. عقیده‌ی بیان‌نشده‌ی افلاطون در ورای استدلال بالا (به گمان من) این است: کثرت به ناچار با اختلاف توأم است، و اختلاف نیز با نقص همراه است، و نقص ذاتی تحقیقی است که به واسطه‌ی اشیای مادی صورت می‌گیرد. اگر صورت کامل و غیر مادی‌ای را تصور کنیم، باید آن رایگانه بدانیم، زیرا چه چیزی می‌تواند یک صورت را از صورت دیگری که همان ایدوس را دارد متمایز سازد.

۳- پارمنیدس ۱۳۲d۵ («انسان سوم»). شباهت رابطه‌ای است دو طرفه. اگر جزییات به صورت‌شان شباهت داشته باشند، صورت نیز باید همانند جزییات باشد. اما می‌گویند شباهت چیزهای مشابه از اشتراک آنها در یک صورت ناشی می‌شود. از این جاست که باید صورت بالاتری (۲) باشد تا جزییات و صورت (۱) در آن اشتراک داشته باشند. اما صورت (۲) نیز به افرادش شباهت خواهد داشت، و همین طور تا بی‌نهایت.

استدلال اول و دوم برای یگانگی صورت اقامه شده است. استدلال سوم در مقام اعتراض بر خود آموزه‌ی صور مطرح شده است. تصور برخی‌ها این است که افلاطون در حین نگارش جمهوری هنوز متوجه نبوده است که اشکال پارمنیدس بر آن وارد است. همان‌طور که کتاب‌های آغازین نشان داده‌اند، صورت‌ها هنوز تا حدودی مفهوم دینی هستند. آنها الهی هستند و، پس از آمادگی لازم، از راه ایمان یا شهود (*νομῶς*) ادراک می‌شوند. آنها هنوز، آن‌گونه که در میهمانی و فایدروس دیدیم، ایوپتیا هستند، اشراقی که به اهل سلوک در اسرار عقلانی مکتب افلاطون دست می‌دهد.

(ب) انتقادهای روانشناختی و اخلاقی از شعر (۶۰۶d-۶۰۲c)

استلزامات ممکنِ داستان سه تخت افلاطون ما را از موضوع اصلی او، یعنی انتقاد از شعر تقلیدی دور ساخت. لازم نیست در معرفی دومین دسته از استدلال‌های افلاطون بر ضد شعر زیاد معطل شویم، زیرا آنها عمدتاً ادامه‌ی انتقادهای اخلاقی‌ای هستند که در کتاب سوم مطرح شدند. نمودها غالباً با آنچه عقل حقیقی می‌نامد، تعارض پیدا می‌کنند، مثلاً آنگاه که تکه چوب راست در آب شکسته می‌نماید یا فاصله‌ها موجب می‌شوند درباره‌ی اندازه یک چیز فریب بخوریم. هنر تقلیدی، همان‌طور که دیدیم، فقط نمودی را به ما عرضه می‌دارند که با چیزی همچون علمِ اندازه‌گیری تصحیح نشده است، بنابراین عقل ما را راهی در آن نیست و فقط (بنا بر آنچه در روانشناسی کتاب چهارم دیدیم) عنصر پایین‌تر روح ما می‌تواند آن را دریابد. مؤید ادعای ما این حقیقت است که شاعران، به ویژه نمایشنامه‌نویسان، بیش‌تر احساسات تندتر را به نمایش می‌گذارند تا کار متینِ خرد را - بالاخره، آنها آسان‌تر به صحنه‌ی نمایش درمی‌آیند و عامیانه‌تر هستند - در حالی که در کتاب سوم به توافق رسیدیم (ص ۴۵۲؛ افلاطون به ۶۰۳e ارجاع می‌دهد) که انسان خوب، هر چند به مصیبت بزرگی گرفتار آید، مهار احساساتش را به خوبی در اختیار دارد. با توجه به طبیعت سه بخشی‌مان همیشه این امکان هست که تعارضی در اندرون ما پیدا شود، و این نوع شاعران بر تعارض درونی ما می‌افزایند. پس، جای آن دارد که آنها را از هر نظر در ردیف نقاشان قرار دهیم: کارهای شاعران نیز اشباح است و با حقیقت فاصله‌ی زیادی دارد، هر دو دسته قسمت نادانِ پسوخته را - قسمتی را که بزرگ و کوچک را از هم تمیز نمی‌دهد - تحریک و تقویت می‌کنند و عنایتی به عقل ندارند. بدتر از همه اینکه، چنین شاعری می‌تواند خود بهترین طبایع را نیز فاسد سازد، زیرا حتی بهترین ما نیز از دیدن رفتار تراژیک لذت می‌برد و کسی را که نیرومندترین تأثیر را بر روی عواطف ما بگذارد به عنوان بزرگ‌ترین شاعر مورد

تمجید قرار می‌دهیم. ما خودمان را با این سخن معذور می‌خوانیم که مصیبت‌ها از آن خود ما نیستند، و دلسوزی به انسان خوب هیچ زیانی ندارد، هر چند او بیش از اندازه زاری می‌کند. اما همین مطلب در مورد خنده، تمایل جنسی و خشم نیز صادق است. می‌مسیس تسلط بر این همه را که رمز بهتر شدن و خوشبخت‌تر شدن ماست، سست می‌گرداند.

(ج) نتیجه: شعر در دفاع از خویش آزاد است (۶۰۸b-۶۰۶e)

پس حکم عقل است که شعر را به شهر خود راه ندهیم. اما خود ما آن قدر علاقمند افسون آن هستیم که اگر بتواند در جامعه‌ی نیکو تنظیم شده‌ی ما محلی را برای خودش اثبات کند، با اشتیاق تام گوش فرا خواهیم داد تا این کار را با هر معیاری که صلاح می‌داند انجام دهد؛ یا اگر ستاینده‌گان آن به زبان نثر نشان دهند که شعر فقط مایه‌ی لذت نیست بلکه به انسان‌ها و جامعه‌ها سود می‌رساند، همه‌ی ما خود را وامدار آنها خواهیم دانست. در غیر این صورت بر اشتیاق خودمان غلبه خواهیم کرد و، در مقام مبارزه با افسون، به تکرار خواهیم گفت: شعر با حقیقت بیگانه است و تعادل مملکتی را که در اندرون هر کسی هست به هم می‌زند.

۱۵

ما برای ابدیت

طرح ریزی می‌کنیم

^۱(۶۰۸c-۶۲۱d)

(۱) روح جاودانه است (۶۰۸c-۶۱۱b)

انتخاب میان عدالت و بیدادگری بسیار خطیرتر از آن است که در اندیشه‌ی ما می‌آید. این انتخاب نه تنها در مدت زمان کوتاه زندگی دنیوی مؤثر خواهد بود، بلکه تا ابد تأثیر خودش را خواهد بخشید (به همان صورت که در فایدون ۱۰۷c دیدیم)؛ زیرا روح جاودانی است و هرگز از بین نمی‌رود. گلاوکن در شگفت می‌ماند، زیرا همان‌طور کبس در فایدون (۷۰c) گفت در بقای روح پس از مرگ «تردید گسترده‌ای» وجود دارد. البته این سخن تازه نیست. امکان جاودانگی سعادتمندان در اسرار الئوسی Eleusinian، یعنی آیین ملی آتن، و همین‌طور در

۱. تذکر این نکته پرتو جالبی بر تفاوت نگرش میان افلاطون و مفسران جدید او می‌اندازد که مورفی این بخش را حتی قابل ذکر نمی‌داند، و کروس و وُزلی فقط در نیم صفحه‌ی پایان کتاب از اسطوره سخن می‌گویند و بس. بخش پایانی هر دو تفسیر مربوط است به انتقاد افلاطون از شعر و هنر.

آیین بیگانه‌تر اورفه‌ای، به وفور مطرح شده است؛ و شگفتی گلاوکن از نوع تعجب اشرافی روشن‌اندیشی بود که این سخن رانه به عنوان اوج یک سیر و نه در مقام تشریفات تنذیری^۲، بلکه به عنوان حقیقتی روشن و عقل‌پسند می‌شنود.^۳ بنابراین لازم است سقراط از سخن خویش دفاع کند، و او با استدلال مبتنی بر «شرهای ویژه» از عهده‌ی این کار برمی‌آید. «شر» را می‌توان با «نابود کننده» برابر دانست و «خوب» را با «نگهدارنده و سودمند». هر چیزی شر ویژه‌ای دارد که آن را از هم می‌پاشد و سرانجام نابود می‌سازد؛ و هر چیزی فقط بر اثر شر طبیعی‌اش از بین می‌رود، مثلاً چشم بر اثر چشم درد (و به طور کلی‌تر، تن بر اثر بیماری)، غلات بر اثر قارچ‌زدگی، چوب بر اثر پوسیدگی، فلزات بر اثر زنگ زدن و همین‌طور. اگر چیزی باشد که شر ویژه‌ی آن، به آن آسیب برساند، اما، نابودش نسازد، باید آن را فناپذیر بدانیم. روح شر ویژه‌ی خودش را دارد، یعنی تبهکاری، ولی این شر آن را، هر چند تباه می‌سازد، از بین نمی‌برد.^۴ بنابراین روح زوال‌ناپذیر است، اگرچه تن (در هنگام مرگ) بر اثر شرهای طبیعی‌اش، یعنی بیماری یا زخمی، نابود می‌شود. سقراط به عنوان یک ضمیمه، نکته‌ای را که در فایدون در خصوص ثابت بودن شمار ارواح در عالم هستی گفته بود، در این جا نیز تکرار می‌کند.^۵

برداشت رایج از پسوخه پیچیده و مبهم بود، و در واقع به صورت ناروایی

۲. مقایسه کنید با توصیف پلوتارک در *De an.*، پاره‌ی ۱۷۸ سندباخ (ویرایش لوئب).

۳. این نظر از آن آدم است. *Rep. II*, 421. هم در این جا و هم در فایدون به نظر می‌آید که دوستان سقراط می‌توانند آموزه‌ی صور را بدون تردید یا استدلال بپذیرند (جمهوری ۵۰۷b، فایدون ۱۰۰b-c)، اما، از نتایج آن در خصوص آنامنسیس [یادآوری] و جاودانگی بی‌خبر باشند.

۴. پیش از این در کتاب اول ۳۵۳e گفتیم که *αδικία* [ظلم] *τυχης κακία* [تباه کننده‌ی روح] است.

۵. به صورت بی‌مقدمه در یک جمله ابراز می‌شود، نِتله‌شیپ این قسمت گواهی می‌داند بر اینکه کتاب دهم به صورت ناتمام رها شده است.

تحلیل می‌شد،^۶ حالتی از چیزهایی که به نظر می‌آید افلاطون از آنها استفاده می‌کرد. او، در مقام پیروی از سقراط، مایل بود آن را با ذهن برابر بگیرد، نیز آن را با نام خود واقعی می‌نامید، استادی که تن را به عنوان یک ابزار به کار می‌گیرد. از این رو نظریه‌ی اروس او، و این سخن او که فیلسوف واقعاً عاشق حکمت است، یعنی نظریه‌ای که عنصر اشتیاق را مطرح می‌سازد که ممکن است به سوی متعلقات بالاتر یا پایین‌تر متوجه شود، بُعد اخلاقی روح را با جنبه‌ی شناختی آن پیوند می‌دهد. به علاوه، او پسوخه را چیزی حیاتبخش می‌دانست (یعنی توان حرکت، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶-۳۵۳) که از این نظر «عشق ورزیدن به پسوخه» را می‌توان به معنی ترسیدن از مرگ دانست، یعنی درست عکس آن چیزی که سقراط از عبارت «مراقبت از پسوخه» قصد می‌کرد. افلاطون برای رسیدن به این هدف، روی وحدت نیروی حیاتی (که البته انسان‌ها از این جهت با حیوانات و گیاهان برابرند) با جایگاه حس اخلاقی انسان‌ها تأکید می‌کند. او به وحدت فوق واقعاً ایمان داشت،^۷ اما در هیچ جای دیگری دقیقاً به این شیوه استدلال نمی‌کند که پسوخه به این علت باید پس از فنای تن باقی بماند که تبهکاری نمی‌تواند آن را نابود سازد.^۸

بی‌تردید استدلال جمهوری در باب مرگ‌ناپذیری، نسبت به استدلال‌های فایدون و فایدروس، پیشرفت محسوب نمی‌شود، و برای خاطر افلاطون می‌توان امیدوار بود که او آن را خیلی جدی نگرفته است. آدام شیوه‌ی خوشبینانه‌ی طرح آن را تذکر داده است (۶۰۸d): «توجه نکرده‌ای (*οὐκ ησθησαι*) که روح

۶. مقایسه کنید با توجیه آن در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷۰-۴۶۹.

۷. برای برداشت غایت‌شناختی حرکت در فایدروس نگاه کنید به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۵۵.

۸. اما مقایسه کنید با این استدلال فایدون (۹۴b-۹۲c) که پسوخه نمی‌تواند «هماهنگی» باشد، زیرا در آن صورت همه‌ی روح‌ها باید به یک اندازه نیکو باشند (ج ۱۴ ص ۲۳۶).

مرگ ناپذیر است؟» خدای خوب! نه. تو واقعاً می‌توانی به آن معتقد باشی؟ «البته. تو هم می‌توانی. مشکل خاصی در این مورد وجود ندارد.» اگر من بد نفهمیده باشم،^۹ غیر منطقی بودن استدلال آشکار است، صرف نظر از اینکه مقدماتش شگفت‌انگیز هستند. لازمه‌ی آن جدایی قاطع میان روح و تن است، و اینکه مرگ به همان صورت که معمولاً تصور می‌کنند - بر اثر بیماری، جراحی و غیره - فقط بر روی تن اثر می‌گذارد. («حتی اگر تن ریزه ریزه شود، روح بر اثر آن از بین نمی‌رود»، ۶۱۰b). اما، استدلال سقراط این است که چون تبهکاری سبب مرگ می‌شود، پس نمی‌تواند روح را نابود سازد. (این برداشت بالاخص از نحوه‌ی موافقت گلاوکن در ۶۱۰d-e روشن می‌شود.) پس، فرض بر این است که اگر مرگ مادی معلول تبهکاری بود، تبهکاری می‌توانست روح را نابود سازد، در حالی که بخشی دیگر از استدلال این است که مرگ مادی، که شر ویژه‌ی تن است، فقط تن را می‌تواند نابود سازد نه چیز دیگری را. از کجا بدانیم که تبهکاری، یعنی شر ویژه‌ی روح، نمی‌تواند آن را نابود سازد، در حالی که نابودی روح چیزی است غیر از مرگ معمولی؟

(ب) روح مرکب نیست (۶۱۲a-۶۱۱b)^{۱۰}

سقراط در ادامه‌ی سخن می‌گوید، حالا که روح مرگ ناپذیر است، بایستی در برابر یک کج‌فهمی احتمالی نسبت به آنچه پیش از این اتفاق افتاده است موضع‌گیری کنیم، زیرا هیچ چیز مرکبی نمی‌تواند کاملاً نامیرا باشد.^{۱۱} او

۹. آدام (II, 425) می‌گوید: «بی‌تردید ما نباید افلاطون را ... به خلط ... دو مفهوم مرگ طبیعی و مرگ روح متهم کنیم.

۱۰. همچنین نگاه کنید به صص ۶-۸۲ بالا.

۱۱. نکته‌ای که در فایدون ۷۸c و تیمایوس ۴۱b (το ... δεθεν παν λυτον) آمده است و با

γενομενω παντι φθορα (جمهوری، کتاب هشتم ۵۴۶a) مرتبط است. هر چیزی که از ←

صورت‌هایی را توصیف می‌کند که روح، هنگام گرفتاری در قید تن، به خود می‌گیرد؛ و تجربه‌هایی را بیان می‌کند که برای آن پیش می‌آیند^{۱۲} - روح بیش‌تر به غول دریایی، گلاوکوس Glaucus، شباهت یافته است، هیولایی که بر اثر امواج دریا آسیب دیده است و صدف‌ها و چیزهای زاید و سنگ‌ها به او چسبیده‌اند و از اینرو ماهیت اصلی‌اش را به آسانی نمی‌توان باز شناخت (d-611c). اما، اگر بخواهیم آن را در حالت ناب اصلی‌اش تماشا کنیم، باید همه‌ی زواید را از آن بپیراییم و فقط به عشق آن برای حکومت^{۱۳} نظر اندازیم، یعنی اشتیاق آن به همراهی با هستی‌تغییرناپذیر و الهی، که با آن خویشاوند است. فقط در این هنگام می‌فهمیم که ماهیت آن بسیط است یا مرکب، و حقیقت آن چیست.

بدین ترتیب افلاطون به صراحت تأیید می‌کند که روح خالص و جاوید، فقط بخش فلسفی آن است - نه فقط عقل، بلکه اروس که به کلی در طلب حقیقت متوغل شده است (صص ۸۱ و بعد کتاب حاضر) - به همان صورت که فایدون و فایدروس دیدیم. تمایلات مادی و جاه‌طلبی‌های دنیوی، چنانکه عقل اقتضا می‌کند، صفاتی هستند که در ضمن پیوند روح با بدن به وجود می‌آیند، اگرچه ممکن است تا پایان این زندگی دوام آورند، زیرا هیچ روحی، به استثنای روح معدودی از فیلسوفان،^{۱۴} بی‌درنگ پاک نمی‌شود.

(ج) هر کسی سزای اعمال خودش را در این دنیا یا پس از مرگ خواهد دید:

← اجزای فراهم آمده است بایستی *γννομενον* باشد، زیرا اجزای کل تقدم دارند.

۱۲. همچنین نگاه کنید به گرگاس ۵۲۵a-۵۲۴e.

۱۳. *φιλοσοφια*. افلاطون *το φιλοσοφον* را در ۴۱۱e اعلاترین سه بخش روح (تجسم یافته)

خواند. خویشاوندی روح با جهان هستی‌تغییرناپذیر فایدون ۷۹d را به یاد خواننده می‌آورد.

۱۴. برای روح فیلسوف، نگاه کنید به فایدون و برای این آموزه به طور کلی مقایسه کنید با ج ۱۴

ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵۹ و بعد.

سفر ارواح

سقراط در این جا ادعا می‌کند که به وعده‌ی خودش عمل کرده و ثابت نموده است که پیروی از عدالت بهترین کار برای انسان (یعنی، پسوخته‌ی او) است، خواه شهرت یا پاداشی برای او فراهم آورد یا نه. او حالا در صدد است که عقیده‌ی خودش را در این مورد بیان کند: اولاً، عدالت انسان همیشه معلوم خدایان است، یعنی کسانی که از بهبود او غفلت نمی‌کنند. اگر او در این دنیا تیره‌روز است، این امر بایستی برای صلاح نهایی او بوده باشد، شاید عقوبت تهنذیب‌آمیزی است که برای خاطر گناهان زندگی‌های پیشین او مقرر شده است. او این نکته‌ی نسبتاً شگفت‌انگیز را نیز اضافه می‌کند که به طو کلی انسان‌ها نیز قدر عدالت را می‌دانند. ناعادلان ممکن است برای مدتی بدرخشند، اما، معمولاً کنار زده می‌شوند و روزگار خود را با بدبختی و خواری به سر می‌برند. اما، این همه، در مقایسه با سرنوشتی که پس از مرگ برای ظالمان و عادلان پیش می‌آید، هیچ نیست؛ و پایان‌بخش جمهوری، به همان صورت که در فایدون و فایدروس دیدیم، مکاشفه‌ی بزرگی است که روح و سرنوشت آن را با ساختار و جریان‌های کل نظم کیهانی مرتبط می‌سازد.

این مکاشفه داستان ^{15}Er است، فرزند آرمنیوس، اهل پامفولیا. او در یکی از جنگ‌ها کشته شد، اما، جسدش فرسوده نگشت، و دوازده روز بعد زندگی‌اش

۱۵. این نام را با نام ایرانی آرا Ara فرزند آرام Aram مقایسه کرده‌اند، اما وقوع آن در Luke iii 28 ریشه‌ی سامی را محتمل می‌سازد. من در این اثر به مسئله‌ی بزرگ تأثیر احتمالی شرق بر روی اندیشه‌ی افلاطون نخواهم پرداخت. از میان آثار فراوانی که در این مورد هست می‌توان به آثار زیر مراجعه کرد:

Kerschesteiner, P. und der Orient (1945), Koster, *Mythe de P.' de Irathoustra etc.* (1951), Dodds in *JHS* 1945, Festugiere in *R. de Philol.* 1947 and Spoerri, *ib.* 19570

را بازیافت و تجربیاتش اش را باز گفت. داستان او از دو رشته تابیده شده است: رشته‌ی اسطوره‌ای آخرت‌شناختی خالص و رشته کیهانشناختی. قسمت اول، هر چند با جزئیات تازه‌ی برخاسته از قوتِ تخیلِ پایان‌ناپذیر افلاطون غنا یافته است، از بسیاری جهات به اسطوره‌های دیگری که در معارف مشترک دینی، و به ویژه در فرهنگ اورفه‌ای، هست شباهت دارد.^{۱۶} اگرچه صحنه‌ی داستان به شیوه‌های بدیعی عوض می‌شود، باز هم ملاحظه می‌کنیم که محلی در مرغزار برای داوری معین شده است؛ راه‌هایی به سوی بالا و پایین وجود دارند، نیز ورطه‌ی هولناک تارتاروس، تناسخ در قالب حیوانات و همین‌طور انسان‌ها، دوره‌های هزار ساله‌ای، تمایز میان گناهکاران علاج‌پذیر و تبهکاران درمان‌ناپذیر دوباره به چشم می‌خورند. به دنبال این مطالب، قسمت کیهانشناختی‌ای می‌آید که به کیهانشناسی فایدروس و زمین‌نگاری دقیق فایدون شباهت دارد. اما افلاطون در این جا، در قالب تخیلی «دوک ضرورت» همراه با چرخ پیچیده‌اش، به توصیف فلک ستارگان ثابت، پنج سیاره، خورشید و ماه، براساس نظام زمین مرکزی آن زمان می‌پردازد، و در این راه به برخی حقایق علمی نیز اشاره می‌کند، از قبیل فاصله‌ها و سرعت‌های نسبی سیارات، رنگ سرخ گونه‌ی مریخ، کسب نورِ ماه از خورشید.^{۱۷}

کل این چشم‌انداز، همان‌طور که کورنفورد می‌گوید: «اسطوره‌ای و نمادین» است، اما آن‌گونه که درباره‌ی فایدون (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۵۹ و بعد) نیز گفتم، خیلی فراتر از ارتباط آن با چیزی می‌رود که او «آموزه‌ی

۱۶. برای خلاصه‌ای از این ویژگی‌ها رک: کورنفورد، *Rep.* 340f. برای منشأ اورفه‌ای داشتن ویژگی‌هایی که او برمی‌شمارد، به تفصیل در *Guthrie, OGR ch. 5* استدلال شده است.

۱۷. برای جزئیات نگاه کنید به ترجمه‌ی کورنفورد (صص ۲-۳۴۰، و لی صص ۳-۴۶۰. درباره‌ی تعیین محل «جهان دیگر» در بخشی از عالم طبیعت، همچنین نگاه کنید به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۷۳ و بعد.

بنیادین» ضرورت و آزادی می‌نامد. ظاهر شدن آن در شکل دوکی که بر روی زانوهای ضرورت می‌چرخد (و کورنفورد معتقد بود که آنچه ارواح می‌بینند، در هر حال خود جهان نیست بلکه الگویی از آن است) نمی‌تواند این حقیقت را دگرگون سازد که افلاطون ساختار جهان را به گونه‌ای توصیف می‌کند که به طور جدی به درستی آن عقیده را دارد، و از این کار واقعاً لذت می‌برد، همان‌طور که در تیمایوس به صورت مفصل‌تر ملاحظه می‌کنیم.^{۱۸}

پس از قسمت ستاره‌شناختی، بخش دیگری می‌آید - محاورات دیگر فاقد این بخش هستند - که بیشتر به مطالب اخلاقی اختصاص دارد. در پیرامون ضرورت، که چرخ خودش را می‌چرخاند، سه دختر سرنوشت نشسته‌اند، از میان آنها لاکه‌سیس Lachesis تعدادی قرعه و مسطوره‌ی زندگی در اختیار دارد، و ارواح باید قرعه‌هایی بگیرند تا نوبت خود را برای انتخاب زندگی بعدی‌شان معین کنند. نمونه‌های زندگی، نسبت به تعداد ارواح، خیلی بیش‌تر است، به طوری که حتی آن کس که بعد از همه دست به انتخاب می‌زند، اگر خردمندانه‌تر گزینش کند و با تمام قوا به آن عمل کند، می‌تواند زندگی مقبولی بگیرد. چاووش او صدا می‌زند: «مسئولیت این کار بر گردن انتخاب‌کنندگان است؛ خدا تقصیری ندارد» و «کسی که اول دست به انتخاب می‌زند بی‌توجهی نکند، و کسی هم که به آخر می‌ماند مایوس نشود.» این لحظه حساس‌ترین مرحله‌ای است که تمام مراحل دیگر بر پایه‌ی آن استوارند، و ما باید با فهم کامل خوب و

۱۸. او در ترکیب ستاره‌شناسی یا دین، به مقدار زیادی بر فیثاغوریان (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۶۷ و بعد) و همین‌طور بر خویشاوندان نزدیک آنها، یعنی پیروان آیین اورفه‌ای، اعتماد کرده است. (درباره‌ی فیثاغوریان و پیروان آیین اورفه‌ای، رک: Guthrie, OGR 216-21). آنها تعلیماتی درباره‌ی مدارهای سیارات، سرعت‌ها و فاصله‌های گوناگون آنها داشتند، و مطالب هماهنگی را از گردش‌های آنها استخراج می‌کردند، که افلاطون نیز در این جا آورده است (رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۳-۲۳۳).

بد، و ارزیابی دقیق استدلال‌های مباحث پیشین، و ملاحظه‌ی تأثیر ترکیب‌های گوناگون ثروت، فقر، قدرت، مقام، نیرنگ، نیرو و ضعف، با انواع مختلف شخصیت و ذهنیت‌ها، خود را برای آن آماده سازیم؛ تا این‌که با مدّ نظر قرار دادن همه‌ی عوامل، بتوانیم در پرتو ماهیت حقیقی روح دست به گزینش بزنیم، و همان‌طور که اثبات کردیم، زندگی عادلانه را بهترین نوع و زندگی ظالمانه را بدترین بدانیم.

خطر انتخابِ عجولانه مخصوصاً در مورد کسی بیش‌تر بود که زندگی فاضلانهاش را در جامعه‌ای منظم بر پایه‌ی عادت و سنت سپری کرده بود نه از روی دانش و معرفت. این ارواح، چون گناه بزرگی نداشتند تا کیفر ببینند، پس از مرگ راه آسمان را پیش گرفته‌اند، و به همین دلیل آمادگی لازم را برای زندگی بعدی کسب نکرده‌اند؛ برخلاف گنهکاران که از مصیبت‌های خودشان و دیگران در عالم زیرین تجربه‌ها اندوخته‌اند. در داستان او کسی که در قرعه‌ی انتخاب اول شده بود، زندگی یک مستبدِ توانگر را برگزید، شتاب آزمندانه‌ی او اجازه نداد تا متوجه شود که این زندگی متضمنِ صحنه‌های نفرت‌انگیزی چون خوردنِ فرزندان خویشان است. در میان انتخاب‌کنندگان زندگی اورفئوس را دید که زندگی یک قور را برگزید. و اودوسئوس [= اودیسه]، که کیفرهای جاه‌طلبی را دیده بود، مدتی در بین انواع زندگی گشت تا اینکه زندگی بی‌حادثه و ناشناخته‌ای را پیدا کرد که دیگران به آن اعتنا نکرده بودند؛ گفت اگر قرعه‌ی اولین انتخاب هم به نام او افتاده بود، بی‌هیچ دغدغه‌ی خاطری همین زندگی را برمی‌گزید.

پس از آنکه انتخاب‌ها صورت گرفت، لاکه‌سیس برای هر روحی فرشته‌ی نگهبان و راهنمایی را متناسب با انتخاب او برگزید، و پس از تصویب و تثبیت انتخاب‌های آنها از سوی دو سرنوشت‌دیگر و گذشتن از برابر تخت ضرورت، راه یک روزه‌ای را در گرمای خفه‌کننده‌ی صحرای لته (Lete) (فراموشی) طی کردند تا به رودخانه‌ای به همین نام رسیدند؛ این رودخانه را آمیلس (Ameles) (بیهوشی) نیز

می‌نامند. همه‌ی آنها، به استثنای اِر، مجبور بودند از آن آب بنوشند، تا اینکه وقتی دوباره متولد شدند، هیچ خاطره‌ای از تجربیات‌شان نداشته باشند، و برخی‌ها پس از آن راهپیمایی عطش‌آورشان، بیخردانه، خیلی زیاد نوشیدند.^{۱۹} ارواح سپس به خواب رفتند، و در پاره‌ی شب بر اثر رعد و برق و زمین لرزه در جهات مختلف پاشیده شدند^{۲۰} و مانند شهاب سنگ‌ها پراکنده گشتند، تا زندگی را آغاز کنند. خود اِر که قرار بود به جهان بازگردد و این جریان‌ها را به زندگان نقل کند، به تن خویش بازگشت، ناگهان چشم گشود و خود را بر روی پشته‌ی هیزم مردگان یافت.

و بدین ترتیب داستان او از زوال زمان محفوظ مانده است، و، اگر ما آن را به خاطر بسپاریم، بسیار محتمل است که خودمان را نجات دهیم، از رودخانه‌ی لته سالم بگذریم و روح‌مان را آلوده نسازیم. در

۱۹. این مطلب نمونه‌ی بسیار جالبی از اقتباس افلاطون از آموزه‌های ادیان عرفانی است. بر روی بشقاب طلایی که در جنوب ایتالیا و کرت، همراه میت دفن شده بود، به روح می‌آموزند که از چشمه‌ی بی‌نامی که در سمت چپ است (ظاهراً همان آب لته) اجتناب ورزد، و با این سخن از آب دریاچه‌ی حافظه طلب کند که: «من از اعقاب آسمان هستم، اما، از تشنگی می‌سوزم و هلاک می‌شوم.» سالک مدعی است که حق دارد از آب حافظه بنوشد زیرا صلاحیت آن را دارد که از چرخه‌ی زایش‌ها بیرون رود. نگاه کنید به گاتری، *OGR 172f., 177*. اگر چه داستان در این جا به گونه‌ی دیگری است، تعلیم همان «مردان و زنان الهی» را می‌یابیم که، به نقل منون، می‌گفتند روح کل حقیقت را در جهان دیگر آموخته، اما، فراموش کرده است.

۲۰. *621b. civv*. آن جا که دقیقاً صحرا و رودخانه‌ی لته، و همین‌طور، برخی دیگر از ویژگی‌های مکانی سفر مردگان را تردیدآمیز می‌خوانند. و نیز به نظر می‌آید سنتی که افلاطون از آن پیروی می‌کند سازگار نبوده است. در نیایش تروفونیوس *Trophonius* - فرشته‌ای زیرزمینی که مغاره‌ی آن نماد عالم زیرین مردگان است - آب‌های لته و منه موسونه *Mnemosyne* را پیش از هبوط می‌خورند، اگر چه آن دو در بشقاب طلایی بخشی از عالم اسفل هستند. (پائوسانیاس، ۳۹، ۹. رک: گاتری، *G. and G. 225, 230*.)

هر حال توصیه‌ی من این است که باید روح را جاودانه بدانیم، و چیزی بشماریم که توان تحمل هر بدی و هر خوبی را دارد، و همیشه راه بالا را پیش گیریم و به دنبال عدالت و حکمت باشیم. در این صورت با خدایان و با خودمان در صلح و صفا خواهیم بود، هم در این دنیا و هم آنگاه که همچون قهرمانان بازی‌ها که به جمع کردن جوایزشان می‌پردازند، پاداش‌مان را دریافت می‌کنیم؛ و هم در این زندگی و هم در سفر هزار ساله‌ای که توصیف کردم، همه با ما نیکو خواهند بود.^{۲۱}

نتیجه

شهر افلاطون - که از بسیاری از «تجملات» اش پالوده شده است، اگرچه شرّ جنگ هنوز باقی است - آرمانی است از نوع خاص، آرمانی که بر پایه‌ی این حقیقت استوار است که طبیعت انسان ترکیبی است از عقل همراه با قوه‌ی شرافت و تمایلات خطرناک، و بنابراین می‌تواند از راه شرافتمندانه‌ای به فداکاری متعالی نایل آید، اما، همچنین می‌تواند فریب عنصر سوم، شهوت و آز، را بخورد و به بهیمی‌ترین جنایات دست یازد. آرمان او نشان می‌دهد که چگونه این اجزای سازنده‌ی شخصیت می‌توانند برای خیر جامعه دست به دست یکدیگر دهند، مشروط بر اینکه هر کدام از انواع اصلی بشری که یکی از این عناصر در یکی از آنها برجسته است، راه مشروعی برای اشتیاق‌های‌شان پیش گیرند، در حالی که از راه نیروی عقل که در همگان هست، تشخیص دهند که مهار حکومت باید در دستان برگزیدگانی باشد که هم از نظر استعداد طبیعی و هم از حیث تربیت‌های ویژه برای این کار ساخته شده‌اند. طرح افلاطون به صورت آرمانی باقی می‌ماند

۲۱. آخرین عبارات جمهوری، در ترجمه‌ی لی.

که هرگز در روی زمین تحقق نخواهد یافت، اما واقعاً معتقد بود که قانونگذاران آن وقت به نیکی از عهده‌ی مسئولیت‌شان برمی‌آیند که اصول آن شهر - «حقیقت» - را مد نظر قرار دهند، نه حکومت‌های «تقلیدی» اسپارت، آتن یا کِرته را.

اگر برخی از شرایط ایجابی آن به حق احساس وحشت ما را برمی‌انگیزد، لازم است آنها را در پرتو این ملاحظات و همین‌طور در متن تاریخ خودشان مد نظر قرار دهیم. و با وجود آنها، جمهوری متضمن درس‌های سیاسی‌ای است که برای هر عصری متناسب است. قسمت عمده‌ی این درس‌ها را نباید در ویژگی‌های خود شهر افلاطون جست و جو کنیم، بلکه لازم است بیش‌تر به داستان نمادین زوال، در کتاب‌های هشتم و نهم، برویم؛ یعنی زوال متوالی انواع بدتر حکومت، جامعه و شهروند. فقط کافی است به این سخن توجه کنیم که بدترین دشمن دموکراسی هوس‌های نامنضبط است که با یک چرخش جمعی طبیعی به صورت جباریتی درمی‌آید که پشتوانه‌ی مردمی دارد، یعنی افراط در سلطه‌جویی متمرکز به دست یک مستبد.

اما جمهوری را در اصل نمی‌توان کتابی در نظریه‌ی سیاسی دانست، بلکه آن حکایتی است از روح انسان فردی، پسوخه. شهر افلاطون چیزی است که ما می‌توانیم «در خودمان تأسیس» کنیم، برای این کار باید جویبار اروس را به گونه‌ای هدایت کنیم که با قوت تمام به سوی حکمت و دانش جریان یابد، و عواطف و شهوت‌ها نیز در تحت رهبری آن بیش‌تر ارضا می‌شوند تا در پیروی بی‌خردانه از شهوت و افراط که لذت پرستِ پیرو کالیکلس، یعنی «انسان مستبد» افلاطون، آن را آرمان می‌خواند. خوبی و خوشبختی (که در عبارت *eu praxtein*، خوب عمل کردن، اتحاد یافته‌اند) را با تکمیل فلسفه‌ی ناتمام افلاطون به دست می‌آوریم. اولاً، خوبی دانش است، دانستن اینکه معیارهای تغییرناپذیری در طبیعت برقرار هستند، و این معیارها به افکار و تمایلات متغیر

انسان بستگی ندارند. این دانش تا آخرین مرتبه‌ی آن تعقیب می‌شود، و روش اکتساب آن، در کتاب‌های اصلی پنجم تا هفتم توصیف می‌شود. ثانیاً، خود را، یعنی پِسُوخه را، بشناس؛ و افلاطون بدین ترتیب، در کتاب چهارم، پِسُوخه را تحلیل می‌کند، و طبیعت آن را توضیح می‌دهد، و این کار را در کتاب دهم به اوج می‌رساند. و مطلب آخر اینکه، در پرتو این دانش، فقط در اندیشه‌ی روح و خیر نهایی آن باش، و بدان که بهترین عنصر آن، یعنی عنصر فلسفی، همان چیزی است که ما را با خدا متحد می‌سازد و برای همیشه زنده است. همیشه بر پایه‌ی این دانش عمل کن که اتحاد روح با تن در مقیاس وجود جاودانی آن تنها یک حادثه‌ی فرعی، یا دسته‌ای از حادثه‌های فرعی، است. سقراط زمانی بر پایه‌ی این ایمان مُرد که اگر از آن دست برمی‌داشت می‌توانست زنده بماند، و افلاطون تمام توان ذهن قدرتمند خودش را برای اثبات حقانیت او به کار گرفت. اینکه آیا افلاطون نیز در این عمق و محتوا بخشیدن به فلسفه‌ی استادش که خودش بر ناقص بودن آن اذعان داشت (زندگی استاد او صرف جست و جوی دانشی گردید که دارا نبود)، آن را از مسیرش منحرف ساخت یا نه، سؤالی است که پاسخ‌اش را می‌توان برعهده‌ی خواننده نهاد.



جمهوری بزرگ‌ترین اثر افلاطون است. افلاطون در این محاوره به بررسی ماهیت عدالت و بی‌عدالتی، و تأثیر آن دو بر روی انسان‌های دادگر و افراد ستم‌پیشه می‌پردازد. تأسیس و توصیف «شهر» آرمانی نیز - که قسمت قابل توجهی از محاوره را به خودش اختصاص داده است - برای این منظور صورت می‌گیرد که سقراط و مخاطبان او، عدالت و ستم را در مقیاس بزرگ‌تری پیش رو داشته باشند، و مورد بررسی قرار دهند.

جمهوری از یک نظر، مجمع تمام آموزه‌هایی است که افلاطون در محاورات پیشین بررسی کرده است: دانش بودن، فضیلت، نقش محوری صورت‌ها، مرگ‌ناپذیری، تبیین اسطوره‌ای سرنوشت ارواح، انتقاد از دموکراسی، انتقاد از شاعران، بدبختی ستمکاران، رابطه‌ی نزدیک خوبی با سودمندی، و...

ISBN 964-343-001-4



9 789643 1430016



انشارات فکروز