

دبلیو. کی. سی. گاتری

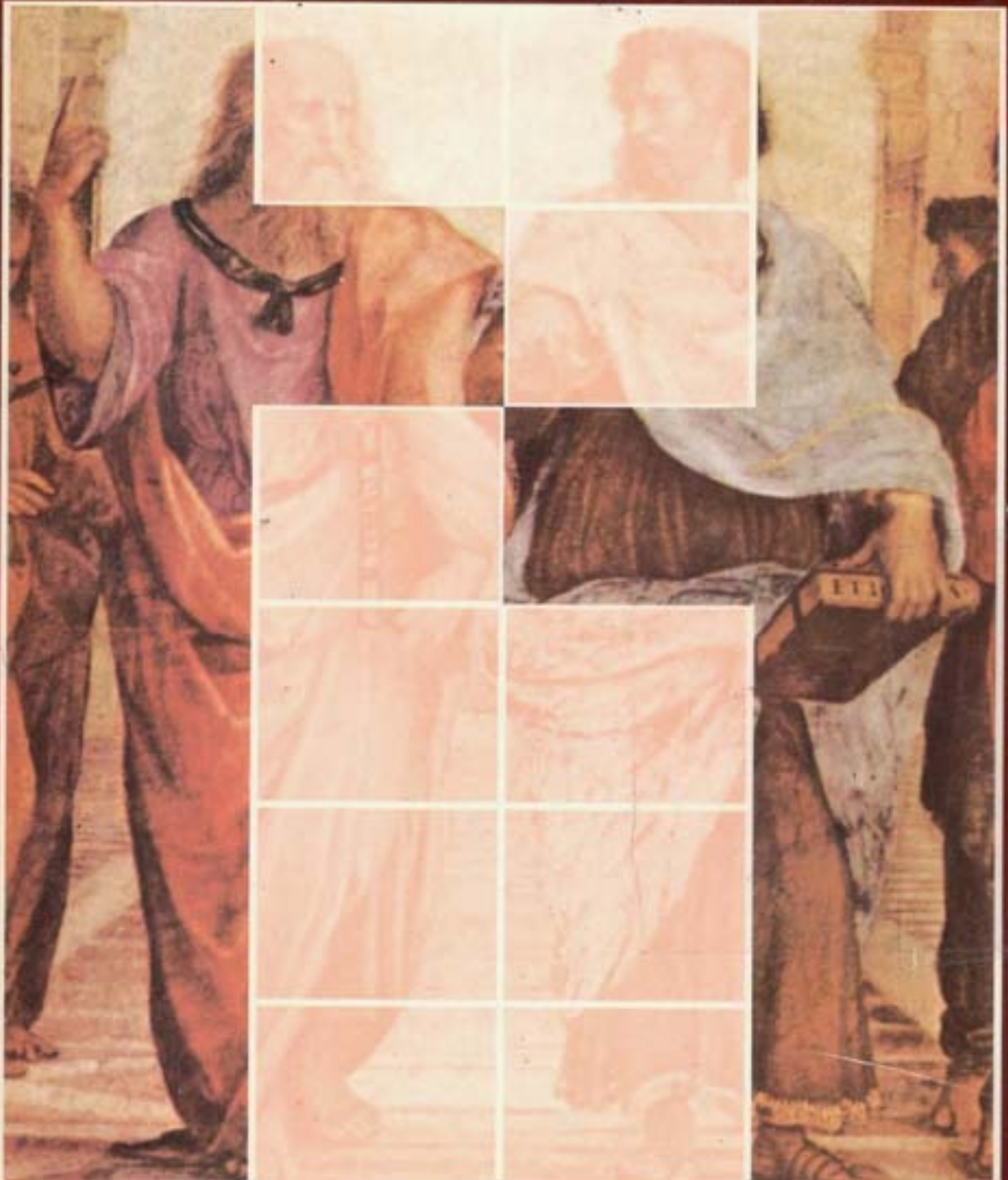
# تاریخ فلسفہ یونان

(۱۴)

افلاطون (بخش دوم)

مجاورات میانی

حسن فتحی





دبلیو. کی. سی. گاتری

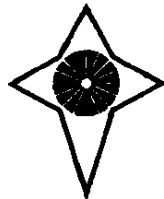
# تاریخ فلسفہ یونان

(۱۴)

افلاطون (بخش دوم)

مجاورات میانی

حسن فتحی



انتشارات فکر روز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه‌ی یونان (جلد ۱۲)  
(افلاطون، بخش دوم، محاورات میانی)

نویسنده: دیو. کی. سی. گاتری  
مترجم: حسن صفی

*A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY*

by **W. K. C. Guthrie**

Cambridge university press, 1975, vol. V, pp. 213-433

آمادگی، طرح و اجرا: فکروز  
آرتور کامپوزر: الهه علیخانی  
طرح جلد: غلامحسین سهرابی

تولیدگرانی متن و جلد: فکروز  
مونتاز متن و جلد: محسن حقیقی  
رونش: ماکان زهرابی  
تهیه‌ی زینک: علیرضا احتشام زاده

چاپ جلد: نفیس  
چاپ متن: نگارش امروز

ناظر چاپ: محسن حقیقی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷  
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه  
بها: ۱۳۰۰ تومان

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 - شماره: ۸۸۹۲۴۲۰

☼

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

تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳

☼

عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی پخش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)

فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹

تلفن: ۶۲۹۸۲۲۶-۶۲۹۳۳۹۱ - شماره: ۶۲۱۰۸۶۹



شابک: ۹۶۲-۵۸۳۸-۶۹-X ISBN: 964-5838-69-X

بخش نخست / پروتاگوراس، منون، ائوتودموس، گرگیاس، منکسنوس ۷-۱۹۴

مقدمه ..... ۹

پروتاگوراس ..... ۱۱-۴۷

تاریخ / ۱۱ تاریخ نمایی / ۱۲ صحنه و شخصیت‌ها / ۱۳ محاوره (صورت گزارشی، به نقل سقراط) / ۱۵ شرح / ۲۳ یکی بودن عدالت و دینداری / ۲۵ یکی دانستن حکمت و خویشتن‌داری / ۳۲ بررسی ضمنی شعر سیمونیدس / ۳۳ استدلال بر یکسانی شجاعت با دانش / ۳۴ لذت و خوبی / ۳۹ نتیجه / ۴۵

منون ..... ۴۹-۹۶

تاریخ / ۴۹ تاریخ نمایی / ۵۰ صحنه و شخصیت‌ها / ۵۰ محاوره (به صورت نمایی مستقیم) / ۵۲ شرح / ۵۷ طرح جدید / ۵۷ آرته‌ی کسانی چون منون / ۵۸ استدلال در قالب شخصیت / ۵۸ تعریف سقراطی / ۶۰ هیچ‌کس خواهان شر نیست / ۶۵ تعریف‌های شکل / ۶۸ آموختن به منزله‌ی یادآوری / ۷۰ صور در منون / ۷۶ سقراط و برده / ۷۸ دانش و باور درست / ۸۲ آیا افلاطون به این همه معتقد است؟ / ۸۴ آیا فضیلت دانش است؟ / ۸۵ یادداشت تکمیلی: دانش و حکمت / ۹۵

ائوتودموس ..... ۹۷-۱۲۷

تاریخ / ۹۷ تاریخ نمایی / ۹۹ صحنه و شخصیت‌ها / ۹۹ محاوره (ترکیبی از صورت گزارشی و گفتگوی مستقیم) / ۱۰۱ شرح / ۱۱۲ سقراط و جدل / ۱۱۳ استدلال‌های جدلی / ۱۱۵ ائوتودموس و صور / ۱۱۸ ترغیب سقراطی / ۱۲۰ یادداشت الحاقی: هویت شخص بی‌نامی که از سقراط انتقاد کرده است / ۱۲۵

گرگیاس ..... ۱۲۹-۱۷۶

تاریخ / ۱۲۹ تاریخ نمایی / ۱۳۱ شخصیت‌ها و صحنه / ۱۳۱ محاوره (به صورت نمایی مستقیم) / ۱۳۳ شرح / ۱۴۷ روش سقراطی و هدف‌های آن / ۱۵۱ سخنوری و اخلاق / ۱۵۳ لذت و خوب / ۱۵۹ عنصر اسطوره‌ای / ۱۶۴ صور در گرگیاس / ۱۶۸ ایسوکراتس و گرگیاس / ۱۶۹ یادداشت الحاقی (آیا پولوس مجاب شد؟) / ۱۷۴

منکسنوس ..... ۱۷۷-۱۹۴

اصالت / ۱۷۷ تاریخ / ۱۷۸ تاریخ نمایی / ۱۷۹ چارچوب مکالمه‌ای (صورت

نمایشی مستقیم) / ۱۷۹ خلاصه و شرح / ۱۸۱ شرح / ۱۸۵ یادداشت الحاقی: (برخی دیدگاه‌های جدید) / ۱۹۱

۱۹۵-۳۷۶

بخش دوم / فایدون، میهمانی، فایدروس

۱۹۷

مقدمه

۱۹۹-۲۶۴

فایدون

تاریخ / ۱۹۹ صحنه و شخصیت‌ها / ۲۰۰ محاوره / ۲۰۲ استدلال از راه تناسخ / ۲۰۵  
استدلال مبتنی بر نظریه‌ی تذکر / ۲۰۶ استدلال از خویشاوندی میان روح و واقعیت‌های  
نامحسوس / ۲۰۷ دو اعتراض / ۲۰۹ میان پرده و هشدار علیه بدبینی به علم / ۲۱۰  
پاسخ به سیمیا / ۲۱۱ پاسخ به ایراد کبس / ۲۱۲ اسطوره / ۲۱۶ شرح / ۲۲۰  
افلاطون و اسرار / ۲۲۰ صورت‌های معرفی شده / ۲۲۴ فضیلت متعارف یا سیاسی /  
۲۲۵ استدلال از راه تناسخ / ۲۲۶ برابری و برابرها / ۲۲۷ یادآوری و حواس / ۲۳۲  
پسوخته بسیط است، نه مرکب / ۲۳۴ روح و هماهنگی / ۲۳۵ اعتراض کبس: ضرورت  
تیین غایت‌شناختی / ۲۳۷ علت و آیتیا / ۲۳۸ صور و علت‌ها / ۲۴۰ از اشیاء مادی تا  
لوگوی / ۲۴۳ صور حلولی / ۲۴۵ اضداد و ناسازگارها / ۲۵۰ صور در فایدون / ۲۵۴ آیا  
روح صورت است؟ / ۲۵۶ اسطوره / ۲۵۸ نتیجه / ۲۶۲

۲۶۵-۳۱۴

میهمانی

تاریخ / ۲۶۵ تاریخ نمایشی / ۲۶۶ صحنه و شخصیت‌ها / ۲۶۷ محاوره / ۲۷۰  
سخنرانی فایدروس / ۲۷۱ سخنرانی پائوسانیاس / ۲۷۲ آریستوفانس سکسکه دارد /  
۲۷۳ سخنرانی اروکسیماخوس / ۲۷۴ سخنرانی آریستوفانس / ۲۷۵ سقراط و آگاتون /  
۲۷۷ سخنرانی آگاتون / ۲۷۷ سخنرانی سقراط / ۲۸۰ ورود آلکییادس / ۲۸۵  
سخنرانی آلکییادس / ۲۸۶ پایان / ۲۸۸ شرح / ۲۸۹ بارداری و زایمان روح / ۳۰۰  
جاودانگی / ۳۰۰ دیالکتیک و صور / ۳۰۸ تعالی / ۳۰۹ آلکییادس / ۳۱۳

۳۱۵

فایدروس

تاریخ / ۳۱۵ زمان، مکان و شخصیت‌ها / ۳۱۷ محاوره (به صورت نمایش مستقیم) /  
۳۱۹ سخنرانی لوسیاس / ۳۲۰ اولین سخنرانی سقراط / ۳۲۲ طبیعت روح / ۳۲۵ سفر  
خدایان و ارواح، و دیدار واقعیت / ۳۲۶ سرنوشت ارواح / ۳۲۸ زیبایی و نقش عشق /  
۳۲۹ انتقال: اسطوره‌ی جیرجیرک‌ها / ۳۳۲ سخنوری و حقیقت / ۳۳۳ روش دیالکتیکی  
/ ۳۳۵ سخنور روانشناس است / ۳۳۷ راه کوتاهی به سوی توفیق وجود ندارد / ۳۳۸  
سخن شفاهی و سخن کتبی / ۳۳۹ شرح / ۳۴۱ سخنوری و فلسفه / ۳۴۲ دیوانگی الهی  
و انواع آن / ۳۵۰ طبیعت و کارکردهای روح / ۳۵۳ روح مرکب / ۳۵۶ آیا روح ذاتاً سه  
جزیی است؟ / ۳۵۸ ترتیب زندگی‌های زمینی / ۳۶۳ یادآوری و صور / ۳۶۴ دانش  
چگونه به دست می‌آید / ۳۶۵ نجوای کیهان‌شناختی / ۳۷۲ یادداشت الحاقی (سخنرانی از  
لوسیاس) / ۳۷۵

**بخش نخست**

**پروتاگوراس، منون، ائوتودموس،**

**گرگیاس، منکسنوس**





## مقدمه

محاوراتی که در اینجا با هم آورده‌ایم، وجوه مشترک زیادی دارند. اولاً، نسبت به محاورات پیشین، مفصل‌تر و دقیق‌تر هستند. ثانیاً، اگرچه افلاطون سوفسطاییان را در آثار متعددی، از جمله محاوره‌ای موسوم به سوفسطایی، به تصویر کشیده است، پروتاگوراس و ائوتودموس عمدتاً به بررسی این جماعت اختصاص یافته است، و گرگیاس، سقراط را در حالی مبارزه با صورت افراطی‌ای از اخلاق سوفسطایی نشان می‌دهد. موضوع اصلی پروتاگوراس و منون، یکی است: «آیا فضیلت آموختنی است؟»؛ و سقراط در هر دو محاوره به این نتیجه می‌رسد که نباید پیش از روشن ساختن چیستی فضیلت، به این سؤال می‌پرداختند. این مطلب در ائوتودموس دوباره مطرح می‌شود و سقراط، استدلالی را که پیش از این آورده بود، در اینجا و نیز در منون تکرار می‌کند: «خوب‌ها» فقط به سبب کاربرد درست، خوب هستند و بنابراین دانش یگانه چیزی است که همیشه خوب است. در منون و گرگیاس، به استدلال تازه‌ای بر پایه‌ی جاودانگی

روح برمی خوریم: در منون برای حل مسئله‌ی امکان شناخت، و در گرگیاس به مشابه موضوع اولین اسطوره‌ی بزرگ معاد شناختی افلاطون برای اثبات اینکه بهترین عاقبت در انتظارِ عادلانه‌ترین زندگی است. در اینجا، محاوره‌ی کوچکی منکسنوس را به دیده‌ی موخره‌ای برای گرگیاس نگریسته‌ام: افلاطون، در گرگیاس، عقاید خودش را درباره‌ی سخنوری معاصر و فرضیات اخلاقی آن باز می‌گوید، و در منکسنوس نمونه‌ای برای آن می‌آورد.

## پروتاگوراس

تاریخ . بسیاری از پژوهندگان قرن نوزدهم، پروتاگوراس را اثری جوان می دانند که مدت ها پیش از مرگ سقراط نوشته شده است. فون آرنیم، در ۱۹۱۴، آن را اولین اثر افلاطون خوانده است. ریتر، برای تقدم بر دیگر محاورات، هم بر دلایل زبانشناختی متوسل می شود، و هم - مانند ویلاموویتس - می گوید: افلاطون نمی توانست پس از ماجرای شهادت سقراط، چنین تصویر غیر عاطفی ای از او ترسیم کند. عقیده ی محققان جدید به گونه ای دیگر است. برنت و تیلور، به تبع گروه، معتقدند که کمال نگارش هنرمندانه ی پروتاگوراس، اجازه نمی دهد که آن را اثری جوان بدانیم. محتوای فلسفی محاوره نیز این نظر را تأیید می کند. تا اینجا، فضیلت واحدی مورد بحث قرار می گرفت، و گفتگو در آنجا به اتمام می رسید که سقراط و مخاطب او متوجه می شدند که موضوع مورد بحث در فضیلت، به عنوان یک کل، مستهلک می شود. افلاطون این روند را تحت تأثیر سقراط تاریخی در پیش گرفته بود؛ و هنوز خودش به بررسی رابطه ی فضیلت ها

نپرداخته بود. او در پروتاگوراس، خود فضیلت را مورد بحث قرار می‌دهد، رابطه‌ی تک تک فضیلت‌ها را با خود فضیلت و با یکدیگر بررسی می‌کند و مهارت بیشتری در استدلال به کار می‌گیرد؛ بنابراین طبیعی است که بگوییم افلاطون پروتاگوراس را بعد از مکالمات کوتاه‌تر و محدودتر، به رشته‌ی تحریر درآورده است. می‌توان با نستله همراهی کرد و آن را آخرین محاوره‌ی سقراطی دانست، بدین معنی که این محاوره، هر چند استدلال را بیش از محاورات پیشین جلوتر می‌برد، هنوز «این جهانی محض بودن» نگرش سقراطی را حفظ می‌کند و هیچ نشانی از مباحث ریاضی، مابعدالطبیعی و معادشناختی را با خود ندارد؛ مباحثی که افلاطون را با فیثاغوریان پیوند می‌دهد، و به طور معقول می‌توان گفت که پس از اولین سفر او به ایتالیا، جنوبی و سیسیل نُضج یافته است. نستله به همین دلیل آن را جزو محاورات اولیه دانسته و از گرگیاس و منون جدا ساخته است. بیش از این گفتیم که چرا ما این محاورات را در یک دسته قرار دادیم، ولی این احتمال قوی است که سفر ایتالیا، بین این محاوره و محاورات بعدی، فاصله انداخته باشد؛ و دست کم می‌توان با هکفورث و دیگران ابراز هم‌رایی کرد و، برخلاف گروه، اعلام کرد که افلاطون پروتاگوراس را پیش از گرگیاس نوشته است!

تاریخ‌نمایشی. تیلور بحث مُشبعی در این خصوص انجام داده (PMW 236) و ۴۳۳ پ.م. یا جلوتر از آن را برای این کار تعیین کرده است. در اوج شکوفایی

۱. منابع این پاراگراف عبارتند از:

Von Arnim, *Jugend* . 3 and 34-5; Ritter, *Unters über P.* 127, *Essence* 60 n.1; Wilamowitz, *Pl.* 1.149; Burnet, *Platonism* 52 n-7; Taylor, *PMW* 235; Grote, *Pl.* 1, 198; Nestle, *Prot* 43; Hackforth, *CQ* 1928, 42; Grube, *P.'s Th.* .xxi, 58f.

(گروه می‌گوید: «پروتاگوراس بحث را از آنجا سر می‌گیرد که گرگیاس رها ساخته بود».)

دوره‌ی پریکلِس قرار داریم؛ جنگ پلوپونزی هنوز شروع نشده است؛ آکلییادس در عنفوان نوجوانی است، «اندکی بیش نیست که ریش بر رخسار او می‌روید» (۳۰۹a)؛ آگاتون، شاعر تراژدی‌پرداز، نوجوانی ناشناخته است (۳۱۵d-e)؛ و دو پسر پریکلِس در مجلس حضور دارند و پروتاگوراس، آینده‌ی این دو جوان را امیدبخش توصیف می‌کند (۳۲۸d). آن دو در طاعون ۳۲۹ جان باختند. در برابر این همه، ارجاع به حکمای فرکراتس، شاعر کمدی‌پرداز، را می‌بینیم (۳۲۷d). این نمایشنامه در ۴۲۰ به اجرا درآمد (آتانیوس، ۵، ۲۱۸d) و افلاطون آن را بی‌تردید بر خلاف ترتیب تاریخی، و فقط برای اشاره‌ای مناسب آورده است.<sup>۲</sup>

**صحنه و شخصیت‌ها.** افلاطون در هیچ محاوره‌ی دیگری تا این اندازه در توصیف صحنه و شخصیت‌ها دقت به خرج نداده است و یا نتوانسته است تا این اندازه تصویر روشنی عرضه کند.<sup>۲</sup> پروتاگوراس، حتی اگر هیچ درس فلسفی هم در بر نمی‌داشت، به صورت اثر ادبی برجسته‌ای باقی می‌ماند. این رساله را بایستی برای خودش خواند، نه فقط برای موضوعی که بررسی می‌کند. وقتی در طول این محاوره به سخنان برخی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این نسل بزرگ گوش

۲. در موارد دیگری نیز به عدم رعایت ترتیب تاریخی از سوی افلاطون برخوایم خورد. رابین برخی از این موارد را در *Platon, 25f.* برشمرده است، و تسلر تک‌نگاری‌ای در این مورد تصنیف کرده است:

*Über die Anachronismen in den Plat. Gesprächen (1873).*

۳. پاراسیتس - کمدی ائوپولیس که در ۴۲۱ به نمایش درآمد - همایشی از سوفسطاییان، از جمله پروتاگوراس، و دیگر کسان را در خانه‌ی کالیاس به نمایش گذاشت، و عقیده‌ی ویلاموویتس (Pl. 1, 140) این است که افلاطون از این نمایشنامه اقتباس کرده است. چون افلاطون پس از این شخصیت‌ها دست به قلم برده است، کاملاً محتمل است که از این کمدی معاصر یاری بگیرد تا گوشه‌ای از زندگی آنها را توصیف کند.

می‌سپاریم - که هر کدام با مشخص‌ترین ویژگی خویش سخن می‌گویند (و هر چند در خصوص ویژگی‌های رفتاری آنها اندکی مبالغه می‌شود، این کار بی‌هیچ ایرادی صورت می‌گیرد) - محلی برای این پرسش باقی نمی‌ماند که چرا افلاطون، بر خلاف مخالفتش با سخنان مکتوب، دست به نگارش زد، و چرا شیوهی مکالمه‌ای را اختیار کرد. همچنین ملاحظه می‌کنیم که افلاطون از امکانات صورت‌گزارشی (که قبلاً در لوسیوس و خارمیدس نیز مشاهده کردیم) نهایت استفاده را می‌کند تا توصیف زنده‌ای را از این صحنه و از افراد آن عرضه کند. به عنوان نمونه‌ی کوچک، اما، جالبی از تأثیر کاملاً نمایشی این شیوه، سخن پروتاگوراس را درباره‌ی پسران کالیکلس نقل می‌کنیم (e-d 328): «آنها هنوز جوان هستند، و آینده‌ی آنها امیدبخش است.» خوانندگان این محاوره می‌دانستند که اندکی بعد، بیماری طاعون هر دوی آنها را در طول یک هفته از پای درآورد. به علاوه، پلوتارک - که این اطلاعات را به ما می‌دهد - فقره‌ی مکتوبی را از خود پروتاگوراس نقل می‌کند که شیوه‌ی بسیار عالی تحمل این مصیبت مضاعف از سوی سیاستمدار بزرگ، یعنی پریکلس، را می‌ستاید.<sup>۴</sup>

لازم نیست درباره‌ی شخصیت‌های اصلی این محاوره سخن بگوییم؛ این افراد و سایر سوفسطاییان، موضوع اصلی قسمت اول مجلد پیشین (یعنی مجلدات دهم و یازدهم ترجمه‌ی فارسی) بودند. در واقع می‌توان گفت که پروتاگوراس قهرمان این محاوره است.<sup>۵</sup>

۴. پلوتارک، *Cons. ad Apoll.* 118 e-f، پریکلس، بخش ۳۶.

۵. اطلاعاتی را که از پروتاگوراس، پرودیکوس، هیپپاس و کریتیاس به دست ما رسیده است در بخش پنجم جلد یازدهم ترجمه‌ی فارسی آورده‌ایم؛ اما، چون تعلیمات آنها در مباحث مختلف مجلدات دهم و یازدهم، به طور پراکنده آمده است، به نمایه نیز نگاه کنید.

(صورت گزارشی، به نقل سقراط)

سقراط توصیف می‌کند که چگونه دوست جوانی به نام هیپوکراتس (که در غیر از اینجا اسمی از او به میان نیامده است)، قبل از سپیده دم، بی‌صبرانه در او را می‌کوبد و می‌گوید: «پروتاگوراس به آتن آمده است، از تو می‌خواهم که مرا پیش او ببری و چنان کنی که به شاگردی او درآیم. آن دو سپیده‌دمان در حیاط قدم می‌زنند، و سقراط ضمن گفت و گویی به هیپوکراتس می‌فهماند که هنوز نمی‌داند سوفسطایی یعنی چه، و بنابراین خود را از سر نادانی و جسارت به کسی می‌سپارد که، به عقیده‌ی سقراط، «فروشنده‌ی غذای روح است»، و مانند دیگر خرده‌فروشان، متاع خویش را بی‌استثنا می‌ستاید. این جوان بایستی مواظب خودش باشد، و پروتاگوراس را به دیده‌ی داوری بنگرد، نه مثل کسانی که در پیرامون او گرد آمده‌اند و به ستایش وی مشغول‌اند. پروتاگوراس در خانه‌ی کالیاس مسکن گزیده است، همان ثروتمند فرهنگ دوستی «که به تنهایی بیش از همه‌ی کسان دیگر در راه سوفسطاییان پول خرج کرده است»،<sup>۷</sup> و خانه‌ی او انباشته از سوفسطاییان و طرفداران آنهاست.

سقراط و هیپوکراتس، پس از گفتگوی مختصری با دربان، که آنها را با سوفسطاییان عوضی می‌گیرد وارد خانه می‌شوند و سقراط، هیپوکراتس را به پروتاگوراس معرفی می‌کند؛ پروتاگوراس سوفسطایی‌گری را با وصف هنری کهن توصیف می‌کند، و قول می‌دهد که هیپوکراتس را «هر روز بهتر از روز پیش خواهد گردانید». (هیپوکراتس بیش از این مقدار در گفت و گو شرکت نمی‌کند.) سقراط همین سخن را پی می‌گیرد. در چه چیزی بهتر می‌شود؟

۶. خلاصه‌ای رانیز در «ترجمه‌ی پنگوئن خودم، صص ۷-۳۰، آورده‌ام.

۷. برای کالیاس و توصیف مختصر صحنه، رک به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۸۳ و بعد.

فی المثل، اگر به پیش زئوکسیپوس برود، در نقاشی بهتر می‌شود؛ و اگر به نزد اورتاگوس برود در موسیقی نیکوتر می‌گردد. پروتاگوراس این پرسش را می‌پسندد، و می‌گوید: من فقط مطالب عملی را تعلیم می‌دهم؛ به او خواهم آموخت که چگونه زندگی خویش را اداره کند، و خطابه‌های مؤثر ایراد کند و رهبری زندگی سیاسی را بر عهده گیرد؛ در یک کلام، مهارت (تخنه) یا فضیلت (آرته) سیاست و شهروندی را او به خواهم آموخت.<sup>۸</sup>

سقراط به سخنان پروتاگوراس علاقه‌مند می‌شود. او تا کنون تصور نمی‌کرد که این نوع «فضیلت» را می‌شود از راه تعلیم یا تمرین به دیگران آموخت، و جامعه‌ی دموکراتیک آتن را نیز با خود همراهی می‌دانست: آنها در موضوعات فنی ای همچون معماری یا طرح ناوگانی، فقط نظر متخصصان فرهیخته را می‌پذیرند، اما در موضوعات مربوط به شهروندی، به سخن هرکسی گوش می‌سپارند و هیچ توجهی به تعلیم و تربیت یا مهارت او ندارند.<sup>۹</sup> به علاوه، به نظر می‌رسد که حتی بهترین سیاستمداران نیز نمی‌توانند حرفه‌ی خویش را به دیگران، و یا حتی به فرزندان خودشان بیاموزند.<sup>۱۰</sup> آیا پروتاگوراس می‌تواند ثابت

۸. تداعی‌های عملی آرته، و رابطه‌ی نزدیک آن با تخنه را - که باعث می‌شود آنچه برای ما خلط میان فضیلت اخلاقی و مهارت فنی بنماید، برای یونانیان امری طبیعی در نظر آید - در ج ۱۰ ترجمه فارسی (ص ۱۲۵ یادداشت ۲) و ج ۱۱ ترجمه فارسی (صص ۴-۱۷۰) تذکر داده‌ام. افلاطون در پروتاگوراس، این دو واژه را به جای یکدیگر به کار می‌برد: مقایسه کنید با ۳۲۲ b۳ و ۵۵ با d۷ و ۳-۲ e. من بر ترجمه‌ی سنتی آرته به «فضیلت virtue» وفادار مانده‌ام، اما این قید را همیشه باید مد نظر داشته باشیم.

۹. برای عقیده‌ی خود سقراط درباره‌ی جریان دموکراسی آتن، ر.ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۳ و بعد.

۱۰. این استدلال در منون ۹۴e-۹۳a نیز آمده است (سقراط در آنجا علاوه بر پریکلِس، از تمیستوکلس آریستیدِس و توکودیدِس نیز به عنوان مثال یاد کرده است)، و همین طور در آکیبیادِس اول ۱۱۹a-۱۱۸d. ادکینز Adkins اعتراض می‌کند (4, 1973, JHS) که سقراط ثابت کرده است که آرته را نباید آموخت، نه اینکه نمی‌شود آن را آموخت. اما عقیده‌ی معقول ←



کند که فضیلت را واقعاً می‌شود آموخت؟

پروتاگوراس پاسخ را در قالب داستان مفصلی عرضه می‌کند<sup>۱۱</sup> که سرآغاز آن اسطوره‌ی است درباره‌ی پیدایش جامعه و تمدن.<sup>۱۲</sup> نتیجه‌ی داستان این است که هر چند توانایی فنی لازم برای بقای فردی، ذاتی موجودات خردمندِ موسوم به انسان است، کیفیت‌های اخلاقی لازم برای زندگی اجتماعی و سیاسی چنین نیستند، و فقط پس از تجربه‌ی تلخ زندگی «پراکنده» در میان حیوانات قوی‌تر، حاصل آمده‌اند. بنابراین، اگرچه این فضیلت‌ها جزء ذاتی طبیعت انسان نیستند، مرتبه‌ای از آنها در هرکسی که مُرده یا مطرود نباشد، بالضروره وجود دارد. از اینجا معلوم می‌شود که چرا آتنیان قبول دارند که هرکسی، و نه فقط گروه محدودی از سیاستمداران فرهیخته، می‌تواند در انجمن حضور یابد. و در عین حال اذعان می‌کنند که فضیلت قابل تعلیم است، البته منظور ما معنی وسیع تعلیم و تربیت است، نه فقط آموزش صوری. خود زندگی در متن جامعه‌ی متمدن، به منزله‌ی آموزش فضایل است؛ درست همان‌طور که زبان محلی بدین صورت آموخته می‌شود. جریان تعلیم و تربیت از بدو تولد به وسیله‌ی پدر و مادر، پرستاران، لکه‌ها و آموزگاران پی‌گیری می‌شود، و بزرگ‌ترها نیز به وسیله‌ی قوانین - که هدف اصلی آنها همان تربیت است - و نیز از سوی همسایگان تعلیم می‌بینند، زیرا از جمله خوشبختی‌های هرکسی این است که همسایگان خوب و عادل‌ی داشته باشد. و این سخن سقراط نیز درست نیست که سیاستمداران فرزندان خود را تعلیم نمی‌دهند. علت اینکه پسر فلان سیاستمدار نمی‌تواند به

← سقراط این بود که اولی مستلزم دومی نیز هست. نگا: منون ۸۹d-e، ۹۶b-c.

۱۱. ۳۲۰c، *ἐπιδείξω*؛ ۳۲۸b، *ἐπιδείξαμενος*. برای اینگونه فصاحت‌نمایی‌های

سوفسطایی نگاه کنید به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۳ و بعد.

۱۲. شرح مفصل ترسخنرانی پروتاگوراس و اهمیت آن در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۹-۱۲۲ و

ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۴ و بعد آمده است.

پای پدر برسد، اختلاف آنها در استعدادهای طبیعی است. کاری که از سوفسطاییانی چون خود او برمی آید این است که با کمال توانایی به شاگردان خودش کمک می کنند تا نه تنها شهروند خوبی باشند بلکه مقام برجسته ای را نیز در جامعه برعهده گیرند.

سقراط، پس از ابراز ستایش عمیق نسبت به پروتاگوراس، می گوید «فقط نکته ی کوچکی» باقی مانده است که او را نگران می سازد. پروتاگوراس درباره ی عدالت، دینداری، خویشتن داری و امثال آنها به گونه ای سخن گفت که گویی همه ی آنها یک چیز، یعنی فضیلت، هستند. نظر او در این خصوص چیست؟ آیا فضیلت کل واحدی است که تک تک فضایل اجزای آنها هستند، یا فضیلت ها فقط اسم های مختلفی برای یک مسمّا محسوب می شوند؟ به عقیدت پروتاگوراس، همه ی آنها اجزای یک کل، یعنی فضیلت، هستند،<sup>۱۳</sup> اما تفاوت آن اجزا با یکدیگر مانند تفاوت اجزای مختلف یک چهره است نه مانند اجزای تکه ای طلا. سقراط (که، همان طور که می دانیم، معتقد است همه ی آنها را می توان به یک چیز بازگردانید، یعنی علم به اینکه چه چیزی خوب - یا سودمند - است و چه چیزی بد) ابتدا عدالت و دینداری را در نظر می گیرد. می گوید اگر این دو فضیلت وجود داشته باشند (که پروتاگوراس وجود آنها را قبول دارد)، عدالت نمی تواند غیر عادلانه باشد و دینداری نمی تواند غیر دیندارانه باشد، پس عدالت عادلانه است و دینداری دیندارانه. اگر آن دو غیر از یکدیگر باشند، دینداری عادلانه نخواهد، یعنی غیر عادلانه خواهد بود. این نتیجه را نمی توان درست دانست، بنابراین عدالت و دینداری یا یک چیز هستند و یا شباهت بسیار زیادی به یکدیگر دارند. پروتاگوراس می گوید: هر چند نوعی شباهت در میان

۱۳. *μοριον* هم برای اجزای یک کل طبیعی، مانند چهره، به کار می رفت، و هم برای انواع یک جنس (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۰۲۳b17)، این نوع استعمال در اثونوفرون ۱۲c، گرگیاس ۴۶۳b، ۴۶۲e و غیره نیز دیده می شود.

آنها وجود دارد، مسئله به آن آسانی نیست که سقراط گمان می‌کند، زیرا اگر صرف شباهت را در نظر بگیریم حتی میان چیزهای متضادی چون سیاه و سفید نیز می‌توان شباهتی یافت.<sup>۱۴</sup> سقراط از این پاسخ در شگفت می‌ماند، و چون تصور می‌کند که از این راه به جایی نخواهد رسید، راهی دیگر در پیش می‌گیرد. او برای اینکه نشان دهد زوج دیگر از فضایل، یعنی دانایی و خویشتن‌داری، عین یکدیگر هستند، از پروتاگوراس اعتراف می‌گیرد که هر چیزی فقط می‌تواند یک متضاد داشته باشد و سپس او را به سوی این سخن سوق می‌دهد که حماقت متضاد دانایی و خویشتن‌داری - هر دو - است. سقراط بی‌آنکه فاصله‌ای دهد به بررسی رابطه‌ی میان عدالت و خویشتن‌داری (یا هر واژه‌ای که در برابر سوفروسونه بیاوریم، صص ۲۶۵ و بعد ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی) می‌پردازد. آیا می‌توان گفت آدمِ خطاکار از روی خویشتن‌داری عمل کرده است؟ پاسخ پروتاگوراس منفی است، هر چند خیلی‌ها پاسخ مثبت را می‌پسندند. سقراط با زحمت او را متقاعد می‌سازد که نه برای خودش، بلکه برای همین خیلی‌ها، پاسخ دهد، اما پروتاگوراس لجاجت می‌ورزد؛ و وقتی سقراط از او می‌پرسد که به نظر وی، «خوب» و «سودمند برای انسان» یک چیز هستند، فرصت به دست می‌آورد و خطابه‌ی کوچکی درباره‌ی یکی از موضوعات مورد علاقه‌اش، یعنی نسبت مفهوم «خوب بودن»، ایراد می‌کند.<sup>۱۵</sup> سقراط زبان به اعتراض می‌گشاید: او فقط می‌تواند در قالب پرسش و پاسخ‌های کوتاه به بحث ادامه دهد، و بنابراین ناچار است که جلسه‌ی گفت و گورا ترک گوید. استمرار گفت و گوی این دو تنها پس از وساطت کالیاس، آلکیبیادس، کریتیاس، پرودیکوس و هیپیاس میسور می‌گردد؛ افلاطون این میان‌پرده را برای عرضه‌ی تقلید جالبی از شیوه‌ی

۱۴. یا سخت و نرم. شاید از این جهت که هر دو رنگ با کیفیت ملموس هستند.

۱۵. این سخنرانی را در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۹-۱۵ ترجمه و تفسیر کرده‌ام.

این دو سوفسطایی [پرودیکوس و هیپپاس] اجرا می‌کند.<sup>۱۶</sup>

پروتاگوراس، بر خلاف اراده‌اش، سرانجام متقاعد می‌شود که به روش پرسش و پاسخ ادامه دهد، اما این بار او می‌پرسد و سقراط پاسخ می‌دهد. وقتی که او همه‌ی پرسش‌هایش را مطرح کرد و پاسخ شنید، باز هم نوبت سقراط خواهد رسید. پروتاگوراس پیشنهاد می‌کند که برای پی بردن به ماهیت فضیلت، پرسش‌هایی را در خصوص شعری از سیمونیدس مطرح سازند؛ همان‌طور که می‌دانیم، تفسیر شعر از جمله کارهایی است که همه‌ی سوفسطاییان به آن اشتغال داشته‌اند. پس از گفت و گویی چند، سقراط - که از سخنرانی‌های مفصل ابراز تنفر می‌کرد - پیشنهاد می‌کند که نظر خودش را درباره‌ی منظور شاعر عرضه کند؛ هر سه سوفسطایی با پیشنهاد سقراط موافقت می‌کنند و او تقلید مفصل و استادانه‌ای از خطابه‌های سوفسطاییان را عرضه می‌دارد؛ هیپپاس این سخنرانی را می‌ستاید، ولی سقراط در بیانات خویش منظور شاعر را به شدت تحریف می‌کند و ارتباطی با استدلال اصلی برقرار نمی‌سازد. سقراط پس از این سخنرانی درخواست می‌کند که این‌گونه مطالب را به یک سو نهند (او تفسیر اشعار را همپایه‌ی مراسم رقص و آواز در نظر می‌گیرد، مراسمی که به جای گفت و گوی جدی در ضیافت‌های شام برگزار می‌شود) و عقل خویش را به کار گیرند و به شیوه‌ی خاص خودشان به «پژوهش همگانی» پردازند.

باز هم نوبت پرسیدن سقراط می‌رسد، و او دوباره نظر پروتاگوراس را درباره‌ی فضیلت‌ها جویا می‌شود. به عقیده‌ی وی فضیلت‌های مختلف، اجزای فضیلت هستند، و اکثر آنها شباهت بسیار نزدیکی به یکدیگر دارند، اما یکی از

۱۶. موضوع سخنرانی هیپپاس برتری فوسیس بر نوموس است، و خویشاوندی طبیعی چیزهایی که نوموس، میان آنها جدایی ایجاد می‌کند، در این باره نگاه کنید به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۲۹۳ و بعد، ۱۶-۲۱۲. سخنان پرودیکوس نشان می‌دهد که او به فرق گذاشتن میان واژگانی که با بی‌دقتی، مترادف تلقی می‌شوند علاقه‌مند است؛ ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۱۱۳.

آنها - شجاعت - به دیگران نمی ماند، زیرا این امکان هست که کسی دارای بهره‌ی وافری از شجاعت باشد و در عین حال کاملاً ستمگر، بی دین، هرزه و نادان هم باشد. آن دو به توافق می رسند که شجاعتِ انسان‌ها یا از دانش سرچشمه می گیرد (فی المثل، سربازان تعلیم دیده شجاعانه‌تر از سربازان ناآزموده عمل می کنند) و یا از نادانی نسبت به خطری که در پیش است. فقط دسته‌ی اول را می توان شجاع نامید، زیرا شجاعت چیز خوبی است (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی؛ صص ۲۷۵ و بعد)، و کسانی که از سرِ نادانی به پیشواز خطرها می روند نادان‌هایی بیش نیستند.<sup>۱۷</sup> از این رو، دانایی است که بی باکی محض را به شجاعت تبدیل می کند، یعنی عنصرِ شجاعتِ یک فعل در واقع همان دانش است. پروتاگوراس استدلال سقراط را مغالطه آمیز می خواند، و سقراط، بی آنکه دفاعی از خویش بکند، راهی تازه در پیش می گیرد.

سقراط می گوید: هر چیزی که به خودی خود (و بدون در نظر گرفتن نتیجه‌هایش) لذت بخش باشد خوب است، یعنی خود لذت خوب است. پروتاگوراس این نظریه را خطرناک می خواند، ولی به بررسی آن رضا می دهد. پروتاگوراس ناگهان (همان طور که از سخنانش پیداست، از روی غروری استادانه) و به طرز نسبتاً جالبی، این دیدگاه کاملاً سقراطی را پذیرا می شود که دانش بر انسان سلطه دارد، و انسان‌ها فقط اگر به خوب و بد علم داشته باشند، دیگر فریب لذت، درد، احساسات و امثال آنها را نمی خورند و راهی را در پیش می گیرند که آن دانش در پیش پایشان قرار می دهد. اما اکثر مردم این عقیده را تکار می کنند و می گویند ممکن است کسی به غلط بودن راهی وقوف کامل داشته باشد و در عین حال، در اثر غلبه‌ی شهوت، همان راه را برگزیند؛ و سقراط

<sup>۱۷</sup> درباره‌ی رابطه‌ی این سخن با لاکس ۱۹۳c، نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۶،

در ضمن استدلال مفصلی، از سوی خودش و پروتاگوراس، به «اکثر مردم» اثبات می‌کند که، بر پایه‌ی سخنان خود آنها، این‌گونه اعمالِ غلط همیشه مستلزم مرتبه‌ای از نادانی درباره‌ی عواقب کامل آنهاست. وقتی آنها می‌گویند کسی به ناحق تسلیم لذت می‌شود، منظور واقعی‌شان این است که او به لذت‌های کنونی تن در می‌دهد و غافل از آن است که این راه به درد یا محرومیت از لذت منتهی خواهد شد. و برعکس، آنگاه که تجربه‌های دردناک یا نامطلوب را خوب توصیف می‌کنند، منظورشان این است که لذت‌های بیشتری در پی آنها به دست خواهد آمد. مثال سقراط این است: تسلیم شدن در برابر خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و لذت‌های جنسی به ناتوانی جسمانی و فقر مالی منجر می‌شود؛ و جراحی‌ها یا معالجات پزشکی دردناک، ورزش‌های سخت و عملیات نظامی، موجب حصول بهبود جسمانی، سلامت و امنیت کشوری و حکومتی، و ثروت خواهد شد. معیار نهایی همان محاسبه‌ی لذت و درد است.

با این حساب آنچه برای به دست آوردن آرمان همگانی لازم است، همانا مهارت تنظیم ترازنامه‌ی لذت‌ها و دردهای حال و آینده است. این مهارت، گونه‌ای دانش است، و فقدان این دانش، یعنی نادانی، یگانه علت چیزی است که مردم آن را «ارتکاب جرم در اثر تسلیم شدن به لذت» می‌نامند. تا اینجا فقط با تکیه بر دیدگاه‌های «اکثر مردم» به این نظریه رسیدیم که خود لذت خوب است، اما چون نتیجه مستقیم نظریه‌ی ما این است که زندگی خوب بر پایه‌ی دانش استوار است، و این سخن تبلیغات خوبی بر ضرورت وجود سوفسطاییان است (و خود سقراط نیز به آن تصریح می‌کند)، وقتی سقراط نظر آنها را جویا می‌شود، موافقت خود را با کمال میل ابراز می‌دارند.

سقراط اینک به نکته‌ی اصلی خویش بازمی‌گردد، یعنی اثبات اینک که شجاعت همان دانش است. از آنجا که، بنا بر آنچه هم‌اکنون قبول کردیم، لذت همان خوب است، و نمی‌توان گفت کسی لذت را بر خلاف داوری بهتر خویش

برمی‌گزینند، پس هیچ‌کس بدتر (یعنی کم لذت‌تر) را به جای بهتر انتخاب نمی‌کند. ترس چیزی جز انتظار حادثه‌ی بد نیست، بنابراین اگر هیچ‌کس چیزی را که بد می‌داند به طور دانسته انتخاب نمی‌کند، پس هیچ‌کس به دنبال چیزی نمی‌رود که به نظرش ترسناک است. درست است که شجاعان با اشتیاق به میدان کارزار می‌روند و ترسویان از آن ابا دارند، اما، بر اساس آنچه گفتیم، علت این است که شجاعان می‌دانند که به استقبال جنگ رفتن بهتر و لذت‌بخش‌تر از شانه خالی کردن از آن است، و ترسویان از این دانش بی‌بهره‌اند. پس، معلوم شد که شجاعت همان دانش است.

سقراط در پایان بحث می‌گوید: چنین می‌نماید که او و پروتاگوراس، موضع خویش را عوض کرده‌اند. او که تصور نمی‌کرد فضیلت آموختنی باشد، نهایت سعی خود را به عمل می‌آورد تا اثبات کند که آن همان دانش است، و بنابراین، یقیناً قابل تعلیم است؛ در حالی که پروتاگوراس - که مدعی آموختنی بودن فضیلت است، از برابر دانستن آن با دانایی امتناع می‌ورزد. اندیشه‌ی آنها آشفته گشته است و راه چاره این است که ابتدا چیستی فضیلت را روشن سازند و سپس به چگونگی اکتساب آن پردازند. پروتاگوراس این پرس و جو را به «وقتی دیگر» موکول می‌کند، و گفت و گور با ستایش‌هایی چند در خصوص استعداد فلسفی سقراط به پایان می‌برد.

## شرح

در مجلد پیشین (یعنی جلد دهم و یازدهم ترجمه‌ی فارسی)، از محاوره‌ی پروتاگوراس به عنوان منبعی برای مطالعه‌ی سوفسطاییان، به ویژه خود پروتاگوراس، هیپپاس و پرودیکوس، و مطالعه‌ی جوّ فکری نیمه‌ی دوم قرن پنجم استفاده کردیم. در اینجا به مطالعه‌ی افلاطون و سقراط افلاطونی خواهیم پرداخت. به عقیده‌ی آدام (Prot. ix) هیچ‌یک از محاورات افلاطون تا این اندازه

انباشته از استدلال‌های مغالطی نیست، و نظریه‌ی اخلاقی این محاوره بیش از آموزه‌ی هر محاوره‌ی دیگری، با سایر دیدگاه‌های افلاطون منافات دارد. اما هیچ‌کس در اصالت آن به طور جدی ابراز تردید نکرده است، زیرا «توانایی و روشنی خارق‌العاده‌ی تصویرگری نمایشی، و همین‌طور گیرایی سبک محاوره، اصالت آن را به گونه‌ای اثبات می‌کند که حتی شکاک‌ترین نقادان نیز نمی‌توانند در برابر آن مقاومت کنند». تصویرهایی چون تصویر پرودیکوس سودایی مزاج که با صدای بم خویش، در زیر انبوهی از پوستین‌ها، در انبار سابق کالیاس - که تازه به صورت اتاق پذیرایی در آورده‌اند - سخن می‌گوید، و تصویر هیپپاس که از سریر سلطانی خویش پاسخ‌های آمرانه‌ای به پرسش‌های مربوط به ستاره‌شناسی، و دانش‌های وابسته به آن، عرضه می‌دارد، واقعاً به یاد ماندنی هستند. سقراط در محاورات پیشین، قبل یا بعد از اظهارات معارضانش بی‌درنگ به مخالفت آنها می‌پردازد،<sup>۱۸</sup> و یا با برخی از دوستان خویش سخن می‌گوید. او در اینجا، هم گوش می‌سپارد و هم نقش خودش را ایفا می‌کند، یعنی به هر دوروشی که پروتاگوراس و گرگیاس تبلیغ می‌کردند - سخنرانی طولانی و پرسش و پاسخ -<sup>۱۹</sup> در حضور جمع کثیری از شنوندگان سرشناس جامه‌ی عمل می‌پوشاند. (نام بیست تن از آنها به صراحت آمده است که از میان آنها هشت تن در گفت و گو شرکت می‌کنند.) اما برای ادراک این «توانایی و گیرایی» لازم است که خواننده خود محاوره را از نظر بگذراند. در گزارش مختصر محاوره، عنصر نمایشی را فقط به صورت مبهم و در قالب تغییرات ناگهانی مطالب می‌توان منعکس ساخت؛ این تغییرات یا در اثر هشیاری سقراط نسبت به نشانه‌های بی‌میلی پروتاگوراس بر ادامه‌ی گفت و گوبه وجود می‌آیند و یا در اثر اعتراف

۱۸. مقایسه کنید با هیپپاس بزرگ، ۲۸۶a-c، هیپپاس کوچک، ۳۶۳a-b، ایون d ۵۳۰.

۱۹. پروتاگوراس، ۳۲۹b، ۳۳۴e، گرگیاس، ۴۴۷a-c.



ضمنی سقراط به این حقیقت که استدلالِ خود او راه به جایی نبرده است. برای اینکه در پیچ و خم استدلال‌های جزئی و گاهی مغالطه‌آمیز سقراط در برابر پروتاگوراس گم نشویم، لازم است منظور ناگفته‌ی سقراط را به عنوان رشته‌ی آریادنه Ariadne در مد نظر داشته باشیم: یعنی این نکته که به نظر سقراط همه‌ی فضیلت‌ها ذاتاً یک چیز هستند و می‌توان آنها را به حکمت یا دانش بازگردانید. سقراط، اگرچه ابتدا با پرسش «آیا فضیلت آموختنی است؟» آغاز کرد، و (همان‌طور که خودش در پایان گفت و گواذعان می‌کند) پرسش بنیادی چستی فضیلت را مطرح نساخت، در سرتاسر بحث سعی می‌کند نگرش پروتاگوراس را در خصوص این مسئله [ماهیت فضیلت] معلوم سازد. این مدعا از کناره‌گیری تردیدآمیز او از بحث لذت معلوم می‌شود، اما سقراط استدلال صریح آن را تا منون (۸۷c-۸۹a) به تعویق می‌اندازد.

یکی بودن عدالت و دینداری (۳۳۲a-۳۲۹c). سقراط درس‌های مهم سخنرانی پروتاگوراس را به یک سو می‌نهد و روی این حقیقت تأکید می‌کند که در آن سخنرانی گاهی از فضیلت به طور کلی سخن می‌رود و گاهی از برخی فضیلت‌ها چون عدالت، خویشن‌داری و دینداری؛ و فضیلت‌ها را ابتدا دو به دو در نظر می‌گیرد و می‌کوشد پروتاگوراس را متقاعد سازد که آنها فقط اجزای یک کل نیستند که کارکردهای مختلفی داشته باشند. به همان صورت که بینی، دهان و چشم اجزای چهره هستند. بلکه عملاً عین یکدیگرند.<sup>۳۰</sup> سقراط در این

۳۰. ولاستوس می‌گوید (ر.ک. PS 221 ff.) سقراط فضیلت‌ها را عین یکدیگر نمی‌داند. شجاعت یعنی علم به آنچه مایه‌ی ترس یا خطر است (لاخس ۱۹۴e)، عدالت یعنی «دادن هر چیزی به کسی که شایسته‌ی آن است» (البته او نمی‌تواند منبعی برای این سخن خویش ذکر کند، زیرا تعریف سقراط از δικαιοσύνη [عدالت] این نیست)، و همین‌طور در خصوص دیگر فضیلت‌ها. وقتی سقراط می‌گوید همه‌ی آنها دانش هستند، منظورش این نیست که آنها عین ←

کار از شیوه‌ای که ویژه‌ی سوفسطاییان است استفاده می‌کند؛ بدین صورت که مخاطب خود را در برابر حالت خامی از دوراهی «یا-یا» قرار می‌دهد؛ این شیوه را - که افلاطون در اثوتوفرون مورد استهزا قرار داده است - معمولاً خلط میان متناقضین و متضادین می‌نامند. در سرتاسر محاوره، پروتاگوراس است که به نحو معقولی تأکید می‌ورزد که زندگی آنقدرها هم ساده نیست، و نمی‌توان حقایق آن را در یک دسته دوگانه‌های شسته و روفته‌ی الیایی جمع‌بندی کرد. پروتاگوراس قبول می‌کند که عدالت و دینداری، به مثابه «چیزها» وجود دارند، ولی این پذیرش را نمی‌توان به منزله‌ی تأیید «آموزه‌ی صُور» دانست، بلکه او پاسخی در حدّ عُرف عادی داده است.<sup>۲۱</sup> اما موافقت او را با این سخن که عدالت عادلانه است و دینداری دیندارانه است - به همان صورت که این صفات بر مصادیق عدالت و دینداری حمل می‌شوند - می‌توان بیشتر مورد مناقشه قرار داد. انسان‌ها و کارهای آنها عادلانه هستند، و این امر طبیعی می‌نماید (هرچند

← یکدیگرند، بلکه فقط می‌خواهد بگوید دانش را به صورت توصیفی می‌توان بر آنها حمل کرد، به همان ترتیب که «فرد» را بر «سه» حمل می‌کنیم. اما لاکس را نمی‌توان شاهد خوبی برای این مدعا دانست، زیرا سقراط در e-199d می‌گوید شجاعت نه تنها علم به چیزهای ترسناک یا غم‌آلود است، بلکه علم به هرگونه خیر یا شر نیز هست، و بنابراین با فضیلت به طور کلی برابر است. به عقیده‌ی من، نظر سقراط این بود که تمامی فضیلت‌ها نمونه‌های ویژه‌ای از یک صورت، یعنی فضیلت، هستند؛ و خود فضیلت را می‌توان به صورت «دانش (امر خوب)» تعریف کرد. این صورت واحد در آن نمونه‌ها «حضور» دارد و «بدان علت» است که آنها فضیلت شده‌اند (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۱ و بعد).

۲۱. همین پاسخ را هیپپاس در هیپپاس بزرگ ۲۸۷c عرضه می‌دارد. مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۹۶ و بعد، ولاستوس، *Prot. liii n. 10*، و آلن، *Euthyphro 109*: «اگرچه نظریه‌ی صور نظریه‌ای مابعدالطبیعی است، اساساً در برداشت متعارف انسان‌ها استمرار دارد». پک *PhR 1962, 173* بیان خود پروتاگوراس را در a-325-324d، به طرز شایسته‌ای شاهد می‌آورد. نیز مقایسه کنید با فقره‌ای که در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۳ یادداشت ۲۱۳ از ایسوکراتس نقل کردیم.

دشوارهای فلسفی ای برمی انگیزد) که بگوییم کیفیت مشترکی - به نام عدالت - وجود دارد که همه‌ی آنها در آن سهیم‌اند؛ اما انسان‌ها را به این دلیل عادل یا دیندار می‌نامیم که وام خود را می‌پردازند، قربانی اهدا می‌کنند و کارهایی از این دست انجام می‌دهند، در صورتی که نمی‌توان گفت عدالت یا دینداری نیز به این نوع کارها اقدام می‌کنند. انسان‌ها با این کارها کیفیتی را دارا می‌شوند؛ عدالت کیفیت است. پیش از این در مورد «حمل شیء بر خودش *self-predication*» سخن گفتیم و توضیح دادیم که این کار، وقتی افلاطون وجود مستقلی برای صور قایل شد و آنها را از مصادیق‌شان جدا ساخت، چه مشکلاتی برای او پیش آورد.<sup>۲۲</sup> در آن هنگام که افلاطون این نظریه را با انگیزه‌ی دینی در فایده‌ی

۲۲. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۹۳ و بعد، آنجا که به تأثیر استعمال همگانی حالت وصفی توجه دادیم. تیلور مثال کاملاً روشن زوج‌ها را خاطر نشان می‌سازد (*PMW 355*)، این مثال را خود افلاطون در هیپسیاس بزرگ ۳۰۱d آورده است تا نشان دهد که لازم نیست اشیا صفاتی را که در معیت یکدیگر دارند، به تنهایی نیز داشته باشند. سوان *Savan* در *Phron.* 1964، بر این اساس از سقراط دفاع می‌کند - اگر به مثال سقراط (اجزای چهره) توجه کنیم، پی می‌بریم - که منظور او «حمل شیء بر خودش» نیست، بلکه او فقط می‌خواهد بگوید «که *δυναμῆς* قوه‌ی عدالت رفتار عادلانه است، قوه‌ی دینداری رفتار دیندارانه است»، و این قضیه اگر چه تحلیلی است با حمل شیء بر خودش فرق دارد. استدلال سوان دقیق است، اما سقراط می‌پرسد (*το πραγμα... η δικαιοσυνη, αυτο τουτο δικαιοον εστιν* (۳۳۰c)) *το αυτο* سؤال او به گونه‌ای نیست که سوان در نظر می‌گیرد. درست است که چشم توان دیدن را دارد (یا به طور دقیق‌تر، ما به وسیله‌ی ابزارهایی به نام چشم می‌بینیم، تثلیثتوس ۱۸۴c)، اما عدالت توان رفتار عادلانه را ندارد، بلکه چنین کاری از انسان ساخته است. عدالت همان قوه است، و منظور ما از حمل شیء بر خودش این است که خود هر صورتی کیفیت یا *δυναμῆς* دونا میسی را داراست که به افرادش می‌بخشد؛ چشم به این دلیل می‌بیند که قوه‌ی بینایی را داراست، اما نمی‌توان گفت بینایی می‌بیند. کرومبی در *CR 1966, 311* از راه دیگری سعی می‌کند ثابت کند که در اینجا «حمل شیء بر خودش» صورت نگرفته است، اما استدلال او دست کم تردید مرا از بین نمی‌برد.

جمهوری و فایدروس اعلام کرد از این نظر مشکلی نداشت، و فقط در دوره‌ی واکنش نقادانه‌ی بعدی بود که با مشکل مواجه شد؛ و از آنجا که در پروتاگوراس هیچ شبهه‌ای [نسبت به صور] دیده نمی‌شود، با اطمینان می‌توان گفت که خود افلاطون در این مرحله از تعلیم ساده‌ی سقراطی - که هنوز به نتایج کامل، و به ویژه نتایج هستی‌شناختی آن، نیندیشیده است - هیچ اشکالی ندیده است که بگوید عدالت عادلانه است و دینداری دیندارانه.<sup>۲۳</sup>

سقراط بر اساس آنچه تا کنون گفته آمد، استدلال می‌کند که به نظر پروتاگوراس، این دو غیر از هم‌اند؛ نه دینداری عادلانه است و نه عدالت دیندارانه، و بنابراین عدالت غیر دیندارانه است و دینداری غیر عادلانه؛ و بدین ترتیب «بر پروتاگوراس می‌قبولاند که این انفصال کامل است» (ولاستوس، n. 76).

۲۳. ولاستوس (I.c. P. 222 n. 1) در ضمن مناقشه‌ای، سعی کرده است اصل فرضیه‌ی «حمل شیء بر خودش» از سوی افلاطون را انکار کند، در حالی که بسیاری از پژوهشگران و از جمله خود او در ۱۹۵۴ و بعدها آن را پذیرفته و مورد بحث قرار داده‌اند. من تصمیم گرفته بودم یادداشتی را درباره‌ی برداشت جدید پروفیسور ولاستوس از صور بنویسم، اما او که محتویات آن را دیده است اطمینان می‌دهد که من منظور او را درست نفهمیده‌ام. امیدوارم حق با او باشد، و بنابراین خوانندگان را به تفسیر وی ارجاع می‌دهم و یقین دارم که بحث بیشتر میان من و او موجب خواهد شد که سخنانش را بهتر بفهمم. او برداشت جدید خودش را - که (با الهام از مفهوم عشق در نامه‌ی اول به کورنتیان) نام «حمل پولس وار (Pauline predication)» را بر آن نهاده است - در مقاله‌ی دیگری در همان مجموعه (صفحات ۳۲۲-۲۷۰) و در *Phron.* 1974, 95-101 به تفصیل شرح داده است. در اینجا فقط این نکته‌ام را تکرار می‌کنم که جمله‌ی «چیزی به نام عدالت وجود دارد» برای اکثر ماها درست و طبیعی است، و اگر کسی می‌گوید «عدالتی در جهان وجود ندارد!»، منظورش انکار جمله‌ی فوق نیست. بلکه عدالت وجود دارد و او نیز ماهیت آن را به خوبی می‌شناسد، اما، متأسفانه، هیچ نمونه و مصداقی برای آن پیدا نمی‌کند. یونانیان عدالت را یکی از ایزدبانوان می‌دانستند، و هر چند ممکن است حالا به اندازه‌ی زنان ساده‌ی مومن نتوانیم حریم او را مقدس بدانیم، در هر حال بقایای این سنت فکری هنوز باقی است.

PS249). برخی از مفسرین می‌گویند افلاطون بایستی از مغالطه‌ای که در اینجا هست آگاه بوده باشد، زیرا او در جایی (و حتی جلوتر از محاوره‌ی متأخر سوفسطایی) تذکر می‌دهد که لازم نیست هر چیزی یا x باشد و یا نقیض x، زیرا ممکن آن چیز در حد وسط آن معیار قرار گرفته باشد، همان‌طور که اروس Eros نه زیباست و نه زشت بلکه در مرتبه‌ی بینابین قرار دارد.<sup>۲۴</sup> بر همین سیاق، رنگ خاکستری میان رنگ سیاه و رنگ سفید قرار دارد، و حالت ولرم بودن میان گرم و سرد. در خود پروتاگوراس نیز بارها به این نکته اشاره شده است: سقراط در ۳۴۶d می‌گوید واسطه‌هایی میان سیاه و سفید وجود دارد و پروتاگوراس در ۳۵۱d تصریح می‌کند که تجربه‌های دردناکی وجود دارند که نه خوب‌اند نه بد.

اما در اینجا خطا این نیست که امکان حالت واسطه‌ی میان دو نهایت انکار می‌شود، بلکه این فرض است که اشیا در هر درجه‌ای یکی از دو طرف نقیضین را دارا هستند. ممکن است بازی بیلارد یا شنیدن موسیقی را عادلانه ننامیم، ولی آنها ظالمانه هم نیستند؛ بلکه به مقوله‌ی دیگری تعلق دارند.<sup>۲۵</sup> سخن سقراط بر

۲۴. میهمانی ۲۰۱e، آدام در همان جا به این نکته تذکر داده است. سوان نیز حالت واسطه را به این مسئله مربوط دانسته است، *Phron.* 1964, 134. او برین در *Pocr. Parod.* 132 n. 9. توجه داشته باشید که فی‌المثل جمهوری ۴۹۱d (*αγαθω γαρ που κακον εναντιωτερον η τω μη αγαθω*) به این معنی نیست که «شر، بیشتر از غیر خوب [یعنی خنثی]، نقیض خوب محسوب می‌شود.» پیام افلاطون در آنجا *Corruptio optimi pessima* است. انسان بسیار مستعد، اگر نیکو تربیت نشود یا در شرایط بدی قرار گیرد، شریرانه‌تر از فرد کم استعداد عمل می‌کند؛ افلاطون آنها را با گیاهان و جانورانی مقایسه می‌کند که در شرایط نامساعد پرورش یابند. معنی عبارت جمهوری این است که «شر، بیش‌تر از غیر خوب، دشمن خوب است»، و منظور او از خوب همان گیاهان، جانوران و انسان‌های خوب هستند.

۲۵. به عنوان نمونه‌ای در خود حوزه‌ی اخلاق، مقایسه کنید با سخن ولاستوس در باب نیکوکاری خود به خودی (SP249f. n. 79). ارسطو در طبیعیات ۱۸۸ a36 به این نکته پی برده است؛ او رنگ سیاه و مجموع رنگ‌های واسطه را از کل حوزه‌ی غیر سفید - که فی‌المثل موسیقی را نیز ←

این سیاق نیست که هرکسی حکیم نباشد ابله است، تا بگوییم او غافل از آن است که اکثر مردم نه حکیم بر جسته‌اند و نه ابله انگشت‌نما. آن سخن به منزله‌ی این است که بگوییم هرکس حکیم باشد عجول است زیرا حکمت و صبر غیر از هم‌اند، یا بر همان اساس بگوییم چیزی که سفید است نمی‌تواند مثلث باشد. انسان نمی‌تواند هم عادل باشد و هم ظالم، اما بی‌تردید می‌تواند هم عادل باشد و هم سیاه، یا خسته، یا جوان؛ زیرا سیاهی، خستگی یا جوانی، هر چند غیر از عدالت هستند، با آن ناسازگار نیستند. رابطه‌ی عدالت و دینداری نیز بدانگونه است، و در اینجا از همین نکته غفلت شده است. از گرگیاس ۴۶۷e می‌فهمیم که خود افلاطون نیز - مانند مفسران - حالت واسطه‌ی میان دو نهایت (سیاه، سفید، خاکستری) را از چیزی که - به علت بیرون بودن از آن مقوله - هیچ‌یک از آنها محسوب نمی‌شود، تمیز نداده است. در آنجا از نشستن، قدم زدن، دویدن، سنگ و چوب، به عنوان نمونه‌های برای حالت واسطه‌ی (μεταξύ) میان خوب و بد یاد می‌کند و می‌گوید: آنها گاهی خوب‌اند، زمانی بدند، و گاهی نیز نه خوب‌اند و نه بد. اما بی‌تردید فرق میان آنها واقعی و مهم است. حالت واسطه‌ای همچون خاکستری بودن نمی‌تواند هیچ‌یک از دو طرف سیاه یا سفید واقع شود؛ اما آنچه هیچ رابطه‌ای با آن دو طرف ندارد، به اقتضای شرایط می‌تواند یکی از آنها واقع شود (دویدن برای نجات دادن غریق، دویدن برای ارتکاب قتل؛ دویدن منجر به سلامتی، دویدن منتهی به حمله‌ی قلبی).

آنچه این ضعف را از دیده‌ی افلاطون پنهان داشت، اعتیاد بر مفاهیم شیثیت بخش بود، عادت مآلوف یونانی‌ای که در تعلیمات سقراط شدت یافت و باعث شد که افلاطون به صورت‌های دارای وجود مستقل معتقد شود. ممکن است (از سرِ فضل‌فروشی) بگوییم انسان هم دیندار است و هم غیر دیندار، و

منظور ما این باشد که او می‌تواند به صفت‌های دیگری غیر از دینداری متصف باشد؛ اما سؤال افلاطون این است که آیا آن «چیز»، یعنی دینداری، می‌تواند هم دیندارانه باشد و غیردیندارانه.<sup>۲۶</sup> در زمان افلاطون مسئله‌ی رابطه‌ی یک شیء با صفات متعددش، هنوز به طور جدی مطرح بوده است،<sup>۲۷</sup> و وقتی او، در سوفسطایی، به تحلیل تفاوت میان تضاد جدی و غیریت محض می‌پردازد، ناچار می‌شود این کار را با استفاده از واژگان دقیق نظریه‌ی صور انجام دهد. «حرکت» و «هستی» صورت‌های مختلفی هستند، اما می‌توانند در یک فرد «گرد آیند»، در حالی که «حرکت» و «سکون» نمی‌توانند. به همین دلیل است که یک چیز می‌تواند هم وجود داشته باشد و هم در حال جنبش باشد، اما نمی‌تواند هم در حال حرکت باشد و هم در حال سکون. تمام این کارها در زمانی سپس‌تر صورت گرفته است. شاید هیچ‌وقت معلوم نگردد که افلاطون تا چه اندازه به عمد اجازه داده است که سقراط به صورت مغالطه‌آمیز استدلال کند.<sup>۲۸</sup> تصور می‌کنم او می‌دانست که برابر دانستن «غیرعادلانه» با «ظالمانه» درست نیست، اما هنوز نمی‌توانست علت آن را توضیح دهد، و بر اساس واسطه‌های میان دو طرف، نکته‌ای اصیل (وحدت فضیلت) را بر زبان سقراط جاری سازد. استدلال آنها دقیق نیست، اگرچه پروتاگوراس متذکر می‌شود که غیریت مستلزم حذف

۲۶. *πραγμα* را که در اینجا آمده است، مقایسه کنید با *ω παντα τα οσια οσια εστιν*

*το ειδος*، در *اثوٹوفرون* ۶a (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۲ و بعد، و صص ۲۹۸).

۲۷. مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۲، یادداشت ۷۴. افلاطون تا فیلیپوس (c-e) (۱۴) نمی‌تواند این مسئله را سطحی بخواند و کنار گذارد، همان‌طور که نتیجه‌ی کارپیش‌تر خود او - فی‌المثل در فایدون a-b ۱۰۳ - چیزی جز آن نیست.

۲۸. من «تا چه اندازه» را به جای «آیا» به کار می‌برم، و علت آن، نکته‌ای است که از آر. رابینسون به خاطر دارم (*Essays* 271): «آگاهی یک فرد از یک مفهوم ممکن است مراتب مختلفی داشته باشد. هیچ عقیده‌ای را نمی‌توان به طور کامل درک کرد؛ و نمی‌توان درک کسی را نسبت به عقیده‌ای صفر توصیف کرد.»

هرگونه شباهت نیست و حتی چیزهای متضاد نیز شباهت‌هایی با یکدیگر دارند؛ و این بخش از گفتگوی آنها به طور ناگهانی و بدون نتیجه‌گیری کامل قطع می‌شود. در ۳۵۰c-d نیز وقتی پروتاگوراس سقراط را به مغالطه‌گویی متهم می‌سازد، رشته‌ی کلام به طور ناگهانی گسیخته می‌شود، اگرچه افلاطون، هم در آنجا و هم در اثوتوفرون (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۹۳ و بعد)، نشان می‌دهد که از وجود مغالطه با خبر است.

یکی دانستن حکمت و خویشتن داری (۳۳۲b-۳۳۲a). این قسمت نیز نمونه‌ای سقراطی است و هر استدلالی را بر پایه‌ی مفاهیم انتزاعی اقامه می‌کند. ما معمولاً از کسی نمی‌پرسیم که آیا خویشتن داران خویشتن دار هستند؛ آیا برای انجام ضعیف یک کار باید آن را با ضعف انجام داد؛ و آیا به طور کلی کارهایی که به یک حالت انجام می‌گیرند، نتیجه‌ی عمل فاعل‌های مشابهی هستند (a-c ۳۳۲). سقراط از روی نمونه‌هایی چند (زیبا و زشت، خوب و بد، بالا و پست)، اثبات می‌کند که هر چیزی فقط یک ضد دارد؛ و این همان استقراء مقدماتی سقراط است.<sup>۲۹</sup> سقراط، اگر هم متوجه بوده باشد، به خوبی توضیح نمی‌دهد که لازم نیست غیر x همان ضد x باشد، بلکه ممکن حالت واسطه‌ای در همان مقیاس داشته باشد، و یا حتی از مقوله‌ی کاملاً متفاوتی به شمار آید. لازم نیست

۲۹. در این خصوص نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۳-۱۹۵. ولاستوس در n. 18 *Prpt. P. xxix*، استفاده از آن روش را در اینجا مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما آنچه او درباره‌ی استقراء شهودی نقل می‌کند تردیدآمیز به نظر می‌آید. می‌توان گفت هر استدلال استقرایی‌ای، غیر از استدلال مبتنی بر استقصای کامل، تا آنجا معتبر است که مبتنی بر شهود بوده باشد (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹۸ و بعد). درباره‌ی استدلال «یک چیز یک ضد» ر. ک. به 19 *O'Brein, Socr. Parad. 132 n.* دی. سوان از استدلال سقراط در اینجا دفاع کرده است، و دی. پی. گاوئیر *D.P. Gauthier* در *J.H. Ph.* 1968 با دفاع او مخالفت ورزیده است.



روی این استدلال پافشاری شود، و او نیز به پروتاگوراس اجازه نمی‌دهد که روی آن بیشتر تأمل کند. می‌گوید «بهتر است درنگ نکنیم»، و بی‌درنگ زوج دیگری - عدالت و خویشتن‌داری - را پیش می‌کشد (۳۳۳b)، اما استدلال او برای یکی بودن آنها موجب خشم پروتاگوراس می‌شود؛ سقراط از او می‌خواهد که برای ادامه‌ی بحث حتی از پاسخ‌هایی که خودش معتقد نیست دریغ نورزد؛ این بحث به اظهارات خشم‌آلود پروتاگوراس در باب نسبت مفهوم «خوب» منجر می‌شود و مشاجره‌ی میان آن دو را به دنبال می‌آورد.

بررسی ضمنی شعر سیمونیدس (۳۴۷a - ۳۳۹a). وقتی منازعه تمام می‌شود، و پروتاگوراس به بررسی قطعه شعری از سیمونیدس می‌پردازد، سقراط - که مطالعه‌ی درس‌های اخلاقی شاعران را، در برابر تأمل مستقل پژوهشگر، بی‌ارزش می‌داند - احساس می‌کند که لازم است با سبک سری فوق‌العاده‌ای به بررسی موضوع بپردازد. دست کم در اینجا هیچ تردیدی وجود ندارد که افلاطون آگاهانه عمل می‌کند؛ کار او سرگرمی زیبایی است، اما اهمیت فلسفی زیادی ندارد.<sup>۳۰</sup> سقراط با تأیید پرودیکوس می‌گوید منظور سیمونیدس از واژه‌ی

۳۰. در اینجا نمی‌توانم به بررسی مفصل کار او بپردازم. مقایسه کنید با کرومبی، *EPD 1,234*: «شاید هدف این فقره (علاوه بر ارزش کمیک آن) نشان دادن این حقیقت است که، همان‌طور که سقراط می‌گوید، شما می‌توانید هر شعری را به هر معنی‌ای که بخواهید درآورید؛ و شاید لازمی چنین نتیجه‌گیری‌ای این است که استفاده از شعر، به عنوان وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت، گمراه‌کننده است.» علاقمندان می‌توانند از آثار زیر یاری جویند:

H. Gundert, 'Die Simonides - Interpr. in P.'s Prot.', *Ermeneia* 1925; L. Woodbury, 'S. on *αρετη*', *TAPA* 1953; Adkins, M. and R. (1960), App. on 'The Scopas - fr. of Simon.', pp. 355-9; Pfeiffer, *Hist. Class. Schol.* I (1968), 32-4; des Places, 'Simon. et Socr. dans le Prot. de P.', *Les Ét. Cl.* 1969.

برای متن بازسازی شده‌ی پاره ر. ک. به آدام، پروتاگوراس ص ۱۹۸، که اختلاف اندکی با ویرایش ←

«سخت» همان «بد» است، و وقتی پروتاگوراس تأکید می‌ورزد که منظور او «مشکل» است، سقراط می‌گوید عقیده‌ی او نیز همین است، و بنابراین باید گفت پرودیکوس او را دست انداخته است. سقراط در پایان فقره، خطاب‌ه‌ی کمیک سوفسطایی‌ای درباره‌ی شعر ایراد می‌کند، از جمله اینکه می‌گوید مردم اسپارت بیش از سایر یونانیان به فرهنگ و فلسفه علاقه‌مند هستند، و فقدان ظاهری علایق فلسفی آنها و تمایل‌شان به نظامی‌گری و ورزش‌های سخت، چیزی جز مخفی‌کاری عمدی نیست (342 a-d)؛ سقراط همچنین، با تغییر آشکار معنای مناسب کلمات، مدعی می‌شود که سیمونیدس نیز همچون خود او معتقد بوده است که هیچ‌کس نمی‌تواند به طور عمدی گناه کند (345 d).

استدلال بریکسانی شجاعت با دانش (349d-351b). پروتاگوراس، پس از آنکه به درخواست سقراط، بر موضوع اصلی بحث باز می‌گردد، می‌گوید فضیلت‌های گوناگون شباهت زیادی به یکدیگر دارند؛ اما تأکید می‌ورزد که شجاعت به کلی غیر از دیگر فضایل است، زیرا ممکن است کسی هم کاملاً بی‌باک باشد و هم تبه‌کار، بی‌دین و نادان. و بدین ترتیب در برابر کوشش سقراط، برای اثبات اینکه تمامی فضیلت‌ها دانش هستند، مانع بزرگی به وجود می‌آید. استدلال سقراط برای رفع این مانع بدین قرار پیش می‌رود:<sup>۳۱</sup> اطمینان (شجاعت، بی‌باکی) انسان‌ها یا نتیجه‌ی دانش است (خطر‌ها را می‌شناسند و به شیوه‌های مقابله با آن علم دارند) یا حاصل نادانی. اگر شجاعت فضیلت باشد، مورد اخیر را نباید شجاعت نامید، بلکه باید حماقت خواند. بنابراین آنچه طمأنینه را به شجاعت تبدیل می‌کند دانش است. این استدلال را در لاکس (ج

← دیل (Anth. Lyr. II, 62-6)، بورا و دیگران دارد.

۳۱. برای شرح و بررسی بیشتر، ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۴۳ و بعد؛ و

Crombie, *EPD* 1, 234f.; Sullivan, *Phron*. 1961, 17f.; Vlastos, *Prot*. xxxi-xxxvi.

۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۲۲) ملاحظه کردیم، و در منون (۸۷d، ۸۸b) نیز خواهیم دید. فضیلت ذاتاً خوب است ( آگاتون؛ و در پروتاگوراس ۳۴۹e آن را با وصف کالون توصیف می‌کند)، یعنی سودمند است، اما اگر بگوییم شجاعت غیر از حکمت است و چیزی جز بی‌باکی جاهلانه و عاری از اندیشه نیست، باید بپذیریم که چنین چیزی ممکن است زیانبار نیز باشد. (برای نمونه ر.ک. به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۱۶ یادداشت ۸۸ تا آخر.) بی‌باکی فقط آنگاه که همراه دانش باشد همیشه سودمند است. این سخن در باب تک تک فضایل دیگر نیز صادق است، یعنی در هر موردی فقط حضور دانش است که ما را مطمئن می‌سازد که به اصطلاح عملی فاضلانه، خوب و سودمند خواهد بود؛ پس معلوم شد که فضیلت دانش است. کسان زیادی تصور می‌کنند که مغالطه‌ای در اینجا نهفته است، زیرا ما فقط ثابت کردیم که لازم است دانش را بخشی از فضیلت بدانیم، نه اینکه خود فضیلت بخوانیم و شرط کافی برای درست بودن یک عمل تلقی کنیم. تعلیمات سقراط را بایستی به صورت یک کل در نظر بگیریم، و آن قسمت را نیز در نظر آوریم که ارسطو «کاملاً خلاف تجربه» می‌دانست،<sup>۳۲</sup> یعنی این آموزه که هرکس راه درست را بشناسد، به ناچار همان راه را پیش می‌گیرد و طی می‌کند. سقراط این استدلال را در منون به اختصار مطرح می‌سازد. شاید به این دلیل که در لاکس و پروتاگوراس به تفصیل بازگفته است. و به این نتیجه می‌رسد که «شجاعت یعنی علم به اینکه چه چیزی ترسناک است و از چه چیز لازم نیست بترسیم»؛ در لاکس (۱۹۹c) این نتیجه را به صورت عام‌تر «دانش خوب و بد» بیان کرده بود.

آدام (ص ۱۷۳) این استدلال را ابتدا بر این اساس مورد انتقاد قرار می‌دهد

۳۲. یا به احتمال، «خلاف اعتقاد عامه»؛ این سخن را اوئن گفته است (85f. on *EN* 1154 b 25). در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۳۹ و بعد، نظریه‌ی «فضیلت دانش است»، و انتقادهای ارسطو از آن را به طور مشروح بررسی کرده‌ام.

که لازم نیست فقط دو نوع بی‌باکی داشته باشیم یکی مبتنی بر دانش و دیگری مبتنی بر نادانی. بنابراین هر چند انسان‌های متهور بی‌باک هستند، و بی‌باکی آنها از نادانی سرچشمه نمی‌گیرد، ضرورتی ندارد که بگوییم پس بی‌باکی آنها با دانش توأم است. به نظر می‌آید سقراط در اینجا به همان خلطی دچار می‌شود که در فرض «غیر عادل = ظالم» گرفتار آمده بود؛ آدام با اشاره به همین فرض می‌گوید: «این سخن [اینکه فقط دو نوع بی‌باکی وجود دارد] برای سقراط کاملاً طبیعی می‌نمود.» البته می‌توان گفت بین دانش کامل و نادانی کامل درجاتی وجود دارد، اما این امر، ارزش استدلال سقراط را مخدوش نمی‌سازد. سقراط هرگز درجات شجاعت را انکار نمی‌کند. برای اینکه انتقاد فوق موثر واقع شود، لازم است گونه‌ای بی‌باکی داشته باشیم که از حوزه بی‌باکی «آگاهانه» و بی‌باکی «ناآگاهانه» - هر دو - خارج باشد؛ همان‌طور که وقتی کسی می‌گوید رنگ دیگری جز سیاهی و سفیدی وجود ندارد، نمی‌توان برای نقض سخن او سایه‌های رنگ خاکستری را - که ترکیبی از سیاه و سفید هستند - مطرح کرد، بلکه لازم است رنگ سرخ یا سفید را به او خاطر نشان کنیم.<sup>۳۳</sup>

۳۳. برای بررسی انتقاد بعدی آدام - اینکه سقراط قضیه را به صورت نادرست منعکس کرده است - بایستی به متن یونانی بازگردیم: حتی اگر سقراط ثابت کرده باشد که هر شجاعی دانا است، نمی‌تواند بر پایه‌ی آن بگوید هر دانایی شجاع است؛ در حالی که به عقیده‌ی آدام این نتیجه را اخذ کرده است. تردیدی نیست که افلاطون از زبان سقراط می‌نویسد (۳۵۰c۴): *εἴη: και κατα τουτον τον λογον η σοφια αν ανδρεια*، و در آنجا قرار گرفتن حرف تعریف در جلو *σοφια*، طبیعی می‌نماید که در ترجمه بگوییم «بر اساس این استدلال دانش همان شجاعت است». اگر جریان از این قرار باشد (هر چند نمونه‌های دیگری نیز می‌توان پیدا کرد که افلاطون حرف تعریف را نابجا به کار می‌برد؛ ر. ک. استالبوم هیپیس بزرگ e۲۹۳)، بایستی بگوییم افلاطون در اینجا راه خطا پیموده است. او فقط می‌خواهد سقراط نشان دهد که شجاعت دانش است. از این استدلال عکس آن نتیجه نمی‌شود، اما این کار برای هدف کنونی بحث ضرورتی هم ندارد، و سقراط و افلاطون - هیچ کدام - نیز آن را قبول ندارند. در توجیه این احساس که سقراط تصحیح پروتاگوراس را به راحتی می‌پذیرد و آن را در استدلال ←

پروتاگوراس در اینجا متوجه می‌شود که سقراط با نیرنگ بر او قبولانیده است که هر بی‌باکی شجاع است، در حالی که سخن او در اصل این بود که هر شجاعی بی‌باک است. به عقیده‌ی پروتاگوراس فرق میان این دو بسیار زیاد است، ولی در اینجا امکان سه‌گونه تفسیر وجود دارد:

(۱) وقتی سقراط از پروتاگوراس می‌پرسد آیا به نظر او افراد شجاع بی‌باک هستند، در پاسخ به طور ساده می‌گوید: «بلی، آنها برای مواجهه با خطرهایی آماده‌اند که اکثر مردم می‌ترسند و شانه خالی می‌کنند.» او هیچ استثنای خاصی مطرح نمی‌کند، و اگر سقراط تذکر نمی‌داد، بین شجاعت و بی‌باکی جاهلانه هیچ فرقی نمی‌گذاشت. سقراط است که می‌گوید هر بی‌باکی شجاع نیست

← اصلی موثر نمی‌داند می‌توان گفت که پروتاگوراس از سقراط می‌خواهد چیزی را بر زبان آورد که آشکارا در نظر دارد، یعنی اینکه شجاعت دانش است.

حتی می‌توان گفت در جمله‌ی آزار دهنده‌ی *η σοφία αν ανδρεία ειη* هیچ خطای واقعی‌ای وجود ندارد، اگر چه کاملاً در معرض بدفهمی است. شاید منظور افلاطون از *η σοφία* مطلق دانش نیست، بلکه او دانش لازم برای رفتار شجاعانه‌ی خاص را در نظر دارد. افزودن حرف تعریف در زبان انگلیسی [the knowledge] تصحیح لازم را معمول می‌دارد: در موارد گوناگون (همچون دریانوردی و اسب‌سواری) فقط افراد تعلیم یافته هستند که شجاعت واقعی از خود نشان می‌دهند، بنابراین «دانش است که شجاعت است»، و نه بی‌باکی‌ای که آنها در ضمن شجاعت به نمایش می‌گذارند. به نظر می‌آید که پروتاگوراس نیز منظور سقراط را به همین صورت فهمیده است، زیرا می‌گوید (d6 350) تو با استدلال مشابهی می‌توانی ثابت کنی که *την ισχυν είναι σοφίαν*، نه اینکه، *είναι ισχυν* اما او عملاً آنقدر پریشان خاطر شده است که در حین نتیجه‌گیری از برهانش می‌گوید (6-4 a 350) با استفاده از این برهان می‌توانی نشان دهی که *εστιν ισχυς* *η σοφία* بنابراین او در موضعی نیست که بر سر قضایای عکس ناپذیر بحث کند. سقراط در منون نیز - که عاری از ابهامات ناشی از کوشش برای غلبه بر استاد سوفسطایی [پروتاگوراس] است - حروف تعریف را درست به کار می‌برد: *φρονησις η ανδρεία λλb*: *την αρετην φρονησιν δει τινε ειναι λλd* و *ει μη εστι*

(۲) پروتاگوراس با قبول بی چون و چرای تساوی‌ای که سقراط در ۳۵۰b۷ با آوردن حرف تعریف بر سر «بی باک» («آیا به نظر تو شجاعان را می توان با صفت بی باکان *the Confident* توصیف کرد؟) مطرح می سازد، در واقع حالت معکوس قضیه را قبول کرده است.<sup>۳۴</sup>

(۳) همان طور که پیش از این گفتیم، نتیجه‌ی واقعی سقراط، از معکوس کردن قضیه‌ی عکس ناپذیر ناشی نمی شود. تمام سخن او این است که هر شجاعتی دانش است، نه برعکس؛ و او برای اثبات این مدعا فقط از این مقدمه استفاده کرده است که بی باکی و شجاعت عین یکدیگر نیستند، بلکه بی باکی جنسی است که شجاعت فقط یکی از دو نوع آن محسوب می شود. استدلالی که پروتاگوراس برای تعلیق به امر محال سخن سقراط مطرح می سازد - و به بیان پروتاگوراس می تواند ثابت کند که نیرومندی جسمانی همان دانش است - بدین قرار است (۳۵۰ d-e): نیرومندان توانا هستند،<sup>۳۵</sup> کشتی گیران تعلیم دیده توانا تر از افراد پرورش نادیده هستند، بنابراین توانایی، یعنی نیرومندی آنها، حاصل دانشی است که از تربیت ناشی می شود، پس نیرومندی دانش است. اما این استدلال تقلید تمسخرآمیزی از سقراط به حساب می آید، زیرا گام اساسی‌ای را که سقراط در ۳۵۰b۱-c۲ برداشته است نادیده می گیرد: «اما نادانان نیز ممکن

۳۴. برخی از مفسرین می گویند تعریف در اینجا موجب رابطه‌ی این همانی نمی شود. در این مورد، و برای شواهد دال بر افاده‌ی این معنی، ر.ک. به ام.جی. اوبرین در 1961, 411-13 TAPA. (به عقیده‌ی من حذف حرف تعریف از سوی Sauppe توجیهی ندارد.)

۳۵. کلمه‌ی به کار رفته برای «نیرومند» (*ισχυς*) در اصل بر نیرومندی جسمانی دلالت می کرد؛ وقتی به جای آن «توانا» (*δυνατός*) می آوریم، منظور استعداد یا توانایی رسیدن به هدف خاصی (در دویدن، کشتی گرفتن، سخن گفتن، متقاعد کردن، فرمان راندن و امثال آنها) است.

است بی باک باشند، بنابراین بعضی بی باکان نادان هستند.» اگر مفاهیم پروتاگوراس را در نظر بگیریم یعنی: اما نادانان نیز ممکن است توانا باشند (مثلاً در حال دیوانگی یا هیجان شدید، اگر چه معمولاً از نظر جسمانی ضعیف می شوند)، بنابراین برخی تواناها نیرومند نیستند.<sup>۳۶</sup> پروتاگوراس این گام را نادیده می گیرد و نادیده گرفتن آن را نقطه ضعفی بر سقراط تلقی می کند. اوست که مغالطه‌ی معکوس نمودن قضایای موجب‌ی کلیه را به کار می برد، و آن را بر گردن سقراط می اندازد.<sup>۳۷</sup> نمی خواهم بگویم سقراط از این امر آگاه بوده است، اما در هر حال، هر دوی آنها چنان سردرگم شده اند، و راه‌ها را بر روی خود بسته دیده اند که سقراط ناچار می شود کار قبلی اش را دوباره تکرار کند: او استدلال را رها می سازد و راهی دیگر در پیش می گیرد.

لذت و خوبی (۳۵۷e-۳۵۱b): آیا سقراط لذت‌گرا است؟ این فقره مربوط است به «استدلال» مشهور سقراط «برای لذت‌انگاری» که مباحثات بسیار زیادی را برانگیخته است. در این خصوص، سه دیدگاه مهم را ممکن دانسته اند.<sup>۳۸</sup>

۳۶. رُزاموند اسپراگ Rosamond Sprague (۱۹۶۶ PUF) می گوید این استدلال «دقیقاً ساختار مشابهی» با استدلال سقراط دارد، و برای اثبات این مدعا مراحل هر دو استدلال را به طور دقیق مقایسه می کند. او در پانوشتی درباره‌ی «برخی تواناها نیرومند نیستند» می نویسد این عبارت در متن نیست، بلکه به منظور کامل کردن طرح افزوده شده است! من بیشتر با این نظر کرومبی EPD 1,235 همراهی هستم که پروتاگوراس «استدلال بدی را اقامه می کند و آن را معادل استدلال سقراط توصیف می کند»، هر چند آن استدلال خیلی بدتر است.

۳۷. خود سقراط در ۳۵۰ b۶ شجاع را با بی باک برابر ندانست، و حتی در استفهام انکاری اش که به جمله‌ی خبری مثبت تأویل می یابد، خود او چنین نکرد. او گفت: «نظر تو درباره‌ی افراد شجاع چیست؟ آیا چنین نیست که آنان همان افراد بی باک هستند؟» پروتاگوراس در جواب می گوید: «بلی، عقیده‌ی من همین است.»

۳۸. به منظور ارجاع کامل تر به مباحثات جدید، ر.ک.

Friedländer, *Pl.* II, 302 n. 24; Sullivan, *Phron* 1961, notes to pp. 10ff. H. G. wolz, →

(۱) (۱) سقراط در اینجا از «لذت‌گرایی پستی» طرفداری می‌کند؛ او این نظریه را در گریگاس به شدت محکوم می‌کند، بنابراین تناقض آشکاری بین این دو محاوره وجود دارد: او «سقراطی است که «دانش بودن فضیلت» را فقط بر پایه‌ی فرضیه‌ی لذت‌انگاران‌های اثبات می‌کند که آشکارا با معیار اخلاقی گریگاس و جمهوری منافات دارد» (دودس، گریگاس، ۲۱). همان‌طور که ریتر (essence 59f.) متذکر شده است، این دیدگاه را نمی‌توان درست دانست. قید و شرط‌هایی که سقراط در پروتاگوراس مطرح می‌سازد، «لذت‌گرایی» او را از دیدگاه خام مورد نظر کالیکلس در گریگاس، به کلی جدا می‌سازد؛ در نظریه‌ی کالیکلس هیچ اشاره‌ای به دوران‌دیشی و «هنر اندازه‌گیری» صورت نگرفته است. حسابگری لذت‌انگاران‌های سقراط مستلزم خویشتن‌داری فراوانی است، در حالی که کالیکلس می‌گوید: «زندگی درست این است که عرصه را برای امیال خویش تنگ‌نگیریم و هیچ‌مهارتی در برابر آنها به کار نبریم، بلکه از شهامت و هوشمندی لازم برای تدبیر آنها برخوردار باشیم و هر شهوتی را در حدِ اعلائی ممکن ارضا کنیم».<sup>۳۹</sup>

(ب) تأکید این فقره به گونه‌ای دیگر است، اما در اصل موضع واقعی سقراط و افلاطون را در حین نگارش این محاوره نشان می‌دهد. گروه طرفدار شدید این دیدگاه است، و هکفورث نیز صورت معتدلی از آن را قبول دارد. هکفورث می‌گوید: افلاطون «به‌طور جدی در جهت فهم این مطلب پیش می‌رود، و معنای واقعی برابری سقراطی (میان فضیلت و دانش) را، برای

→ 'Hedonism in the Prot.' in JHPH. 1967.

که پاسخی است به ای. سیزونسکه A. Sesonske در باره‌ی همان موضوع در ۱۹۶۳. ۳۹. گریگاس ۴۹۲a-۴۹۱e. به ویژه توجه کنید به *ων αν αι η επιθυμια γινηται* برای مقایسه‌ی کامل‌ترین دیدگاه‌های گریگاس و پروتاگوراس ر.ک. صص ۱۶۳-۱۵۹ پس از این.



خواننده، توضیح می‌دهد.» خود سقراط نتوانسته بود معیاری برای تمایز خوب ظاهری از خوب حقیقی عرضه کند. کوشش اولیه‌ی افلاطون برای نیل به این معیار، همان لذت‌گرایی روانشناختی است. او در هنگام نگارش گریگاس، از این حد فراتر رفته بود. بدین ترتیب، هکفورث (و به دنبال او، دودس) نیز می‌گویند اخلاق پروتاگوراس با اخلاق گریگاس سازگار نیست.<sup>۴۰</sup> صرف نظر از این، مطالب زیادی درباره‌ی دیدگاه او هست که با برخی از نکاتی که در این خصوص در خارمیدس گفتیم مطابقت دارد (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۷ و بعد). به ویژه اینکه، علی‌رغم بی‌توجهی خیلی‌ها، به حق می‌گوید: فقط سقراط است که دیگران را بر آن می‌دارد که بگویند هر لذتی خوب است. پروتاگوراس و «اکثر مردم» معتقدند که لذت‌ها به دو دسته‌ی خوب و بد تقسیم می‌شوند، ولی سقراط بر آنها می‌قبولاند که موضع‌شان با منطق سقراطی منافات دارد.

(۲) این قسمت نیز - مانند کل محاوره - با انگیزه‌ی حمله بر پروتاگوراس و در مقیاسی وسیع‌تر برای انتقاد از معیارهای اخلاقی سوفسطاییان نگاشته شده است؛ یعنی خود سقراط به مقدّمات استدلالش برای اثبات دانش بودن شجاعت - و دیگر فضایل - معتقد نیست.<sup>۴۱</sup> مبتنی بودن اخلاق پروتاگوراس بر باورهای مقبول، از توضیحی که او درباره‌ی کسب فضیلت سیاسی به وسیله‌ی تربیت خانوادگی، تعلیم مدرسه‌ای، آموزش قانون‌ها و تماس‌های بین همشهریان

40. Grote, *Pl.* II, ch. xxi; Hackforth in CQ 1928; Dodds, *G. and I.* 198 n. 33.

۴۱. این سخن پیام مقاله‌ی سولیوان در *Phron.* 1961 است. مقایسه کنید با سخن کان Kahn در *JPh* 1968, 369: «نتیجه... این نیست که لذت خوب است، زیرا این جمله، مقدمه یا فرضیه‌ای است که به شیوه‌ی جدلی استادانه‌ای انتخاب شده است، یعنی به مثابه قضیه‌ای که اکثر انسان‌ها قبول دارند. سقراط می‌خواهد ثابت کند که شجاعت، و به طور کلی ترفیضیت، دانش است.» (اما این عقیده برای اکثر انسان‌ها مقبول نیست، و پروتاگوراس و «اکثر مردم» در صدد انکار آن هستند).

عرضه می‌کند، معلوم می‌شود. اما او این عناصر را در پرتو فلسفه‌ی ویژه و اصیلی تفسیر می‌کند که افلاطون هرگز آن را به دیده‌ی تحقیر نمی‌نگرد.<sup>۴۲</sup> گروته این قول را که افلاطون سرتاسر محاوره را با روحیه‌ی ستیزه‌جویانه‌ای تألیف کرده است، به طرز نسبتاً ناهنجاری مطرود می‌خواند؛ گروته به هیچ وجه ساده لوح نبود، اما عقیده داشت که محاسبه‌ی لذت‌گرایانه‌ای که در اینجا مطرح می‌شود واقعاً از آن خود سقراط است، وی مقام پروتاگوراس را بالاتر از این گونه اعتقادات قرار می‌دهد، و برای این منظور به خود افلاطون استناد می‌جوید.<sup>۴۳</sup>

(۳) دیدگاه سوم از آن خود من است که در مقدمه‌ی ترجمه‌ی پنگوئنی محاوره، مطرح کرده‌ام و هنوز آن را بهتر می‌دانم. سقراط بر اساس مقدمات خود پروتاگوراس استدلال می‌کند، از اصول او در خصوص نسبیت، تجربه‌گرایی، و دیگر موارد عملی و نظری، در این محاوره سخن گفته است، و اندکی نیز درباره‌ی نسبیت مفهوم «خوب» به درازا سخن گفته رانده است (۳۴۴a-c). اما (بر خلاف تبیین قبلی) افلاطون نمی‌خواهد به صراحت بر آن اصول حمله کند، بلکه آنها را به بهترین وجه ممکن توضیح می‌دهد. پروتاگوراس خصم بود، اما خصمی محترم؛ و اختصاص محاوره‌ای برای بیان قوتِ خصم، و نه ضعفِ او، کار عبثی نبوده است. پروتاگوراس نه دوستِ سقراط بود و نه شاگرد او، بلکه فیلسوفی بود کامل، و «به اندازه‌ای عمر کرده بود که پدر سقراط تلقی می‌شد»؛ افکار و عقاید او شکل گرفته و تثبیت شده بود، و او در اوج شهرت زندگی می‌کرد. به جان بود که موشکافی تناقض‌آمیزِ کامل شیوه‌ی سقراط را در برابر او به کار گیرند. بنابراین افلاطون آن دو را به صورت مهمان‌هایی در خانه‌ی دوست

۴۲. امیدوارم این نکته را در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی روشن کرده باشم. برای خلاصه‌ای از آن ر. ک. صص ۱۹۲ و بعد.

۴۳. به ویژه نگاه کنید به کتاب او:

مشترکشان ترسیم می‌کند، و کسان دیگری را نیز همراه آنها می‌آورد تا اگر روند گفتگو به جاهای تندی کشید، میانجیگری کنند. خود سقراط نیز هر کجا احساس می‌کند که پروتاگوراس واقعاً خشم گرفته است، کوتاه می‌آید (این حقیقت ناسازگاریِ صوریِ محاوره را توجیه می‌کند)، و پروتاگوراس بارها ابراز عصبانیت می‌کند، اما اعتراض‌های او همگی ضرورت دارند و هیچ‌یک از آنها نابجا نیست. مقایسه‌ی این روند با توهین‌های فراوانی که در گرگیاس رد و بدل می‌شود تکان دهنده است، و نشان می‌دهد که افلاطون در اینجا سرستیز نداشته است.<sup>۴۴</sup> سقراط بی‌اعتمادی خودش را نسبت به سوفسطاییان، در مقدمه‌ی محاوره، ضمن گفتگو با هیپوکراتس (او در متن محاوره به طور جدی شرکت نمی‌کند) روشن می‌سازد، و در متن محاوره می‌تواند بی‌آنکه واژه‌ی بدفهمی داشته باشد از تناقض‌گویی بپرهیزد.

نتیجه‌ی منطقی تعالیم سوفسطاییان - علی‌رغم بی‌توجهی آنها تا آن زمان - این بود که انسان‌ها بر پایه‌ی محاسبه‌ی لذت‌گرایانه‌ی زندگی کنند، یعنی راهی پیش گیرند که حداکثر لذت و خوشی را برای آنها به ارمغان آورد. سقراط این دیدگاه را در قالب عقیده‌ی انسان معمولی عرضه می‌دارد (انسانی که متوجه نیست که این راه نتیجه‌ی منطقی اعتقادات اوست) و سرانجام نشان می‌دهد که

۴۴. این عقیده، به ناچار، عاری از عنصرِ ذهنیت نیست. سولیوان (همان‌جا، ۱۱) می‌گوید: «برخی از شارحان، خصوصت [میان افلاطون و پروتاگوراس] را بزرگ جلوه داده‌اند»، و با ولاستوس هم‌رأی کرده‌اند، کسی که معتقد است «رفتار سقراط با پروتاگوراس بی‌رحمت بود اگر نگوییم پر زحمت»، و می‌گوید سقراط کوتوله‌ی مردنی‌ای را به دنیا می‌آورد و پروتاگوراس را وامی‌دارد که بر نابودی آن اقدام کند (Prot. xxiv f.). خواننده باید خودش تصمیم بگیرد، اما تصور من این است که طرفدار مشهورِ لادریگری (۳۳۵a)، خودش نیز به خوبی می‌توانست به تفحص بپردازد، و سولیوان دست کم باید بپذیرد که در اینجا «اثری از یورش بر کالیکلسِ گرگیاس به چشم نمی‌خورد». به علاوه، دیدگاه او نکته‌ای را که در پایان محاوره آمده است، نادیده می‌گیرد.

سوفسطاییان نیز عقیده‌ای جز این ندارند. اما او پیش از این کار به اصلاح تعریف‌ها می‌پردازد؛ «رنج»، علاوه بر بیماری و فقر، شرمندگی ناشی از علم به رفتار بد دلانه‌ی فرد را شامل می‌شود، و «لذت»، رضایت ناشی از دفاع از آزادی کشور را نیز در بر می‌گیرد.<sup>۴۵</sup> سقراط در آغاز بحث، پروتاگوراس را به دلیل طرفداری از دیدگاه عامه مورد سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید: در خوشی زیستن فقط زمانی خوب است که «انسان از چیزی که خوب و آبرومندانه است لذت برد» (τοῖς καλοῖς). اما «هنر اندازه‌گیری» خود او نیز به همان قید و شرط منتهی می‌شود: پیش از فرورفتن در لذت آنی، لازم است ببینیم آیا این کار بر مجموع خوشی‌های ما در کل زندگی مان خواهد افزود یا نه؛ و لازمه‌ی حسابگری او این است که انسان از فضیلت خویشتن‌داری برخوردار باشد و لذت را در چیزهای خوب و آبرومند بجوید.

اخلاق پروتاگوراس را - که بر پایه‌ی مقدمات سنتی استوار بود - می‌توان تحسین برانگیز دانست؛ این اخلاق نتیجه‌ی تفکری سر راست درباره‌ی طبیعت انسان و امور انسانی است. اما اخلاق او، در خصوص برداشتی که از تلوس - غایت نهایی که باید به دنبالش بود - داشت با اخلاق سقراط فرق می‌کرد.<sup>۴۶</sup> در

۴۵. لازم نیست بگوییم سقراط «نمونه‌های پستی انتخاب کرده است (ر. ک. به نظر ولاستوس در Phoenix 1969, 74f. with n-15) زیرا او در ادامه می‌گوید «و فرمان راندن بر دیگران». سقراط و افلاطون - هیچ‌کدام - به طور کامل نتوانسته‌اند خود را از اندیشه‌ی دولت‌شهرهای در حال جنگ بپیرایند، و حتی در آنچه که به «شهر آرمانی افلاطون» مشهور شده است، یک علت برای تأسیس طبقه‌ی پاسداران این است که برای بهره‌مندی از مزایای تمدن، ضروری خواهد بود که برخی از سرزمین‌های مجاور را به تصرف خود درآورند (جمهوری، ۳۷۳d، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی).

۴۶. «در خود بحث به نظر می‌آید که تأکید حساب شده‌ای بر روی کلمه‌ی *τελος* [تلوس] صورت گرفته است؛ این واژه تقریباً سرتاسر استدلال را قبضه می‌کند» (Phron. 1961, 27) (Sullivan).

مورد اختلاف این دو می‌توان به فایدون<sup>۶۹a</sup> نظر افکند، فقره‌ای کاملاً سقراطی<sup>۴۷</sup> که «هنر اندازه‌گیری» را نیز به همان گونه که در پروتاگوراس آمده است، مدّ نظر قرار می‌دهد. سقراط می‌گوید: فضیلت را نباید در تعویض لذت‌های کوچک با لذت‌های بزرگ و رنج‌های بزرگ با رنج‌های کوچک - یعنی در جریان صرافیه صرف - از دست بدهیم.<sup>۴۸</sup> یگانه سکه‌ی اصیلی که می‌توان همه‌ی اینها را در برابر آن از دست داد، حکمت است. شاید این سخن در اینجا مبهم به نظر آید، اما مطالبی که افلاطون در جاهای متعدد آثارش آورده است، منظور او را به خوبی روشن می‌سازد. حکمت که فضیلت است، سلامت پسوخه را - که فقط باید آن را مهم بشماریم - تضمین می‌کند؛ این حکمت عبارت است از علم به اینکه عدالت، شجاعت و سایر فضایل به صورتی مطلق وجود دارند؛ یعنی وجود آنها معیارهای ثابتی است که بایستی بر اساس شان رفتار کرد، نه بر اساس معیارهای ذهنی و متغیر لذت، درد یا دیگر مصلحت‌های زودگذر. بدین ترتیب، لازم است که بر پایه‌ی اصول ثابتی زندگی کنیم. لازمی چنین زندگی‌ای این است که فهم کاملی نسبت به آن اصول داشته باشیم. جستجوی بی‌پایان سقراط به دنبال تعریف‌ها، از اینجا ناشی می‌شود: شجاعت چیست؟ فضیلت چیست؟ این سؤال که فقط در پایان پروتاگوراس مطرح شده است، سؤال اصیل سقراطی است؛ یعنی نحوه‌ی رفتار ما را در موقعیت‌های گوناگون و به صورت مقطعی، مورد پرسش قرار نمی‌دهد، بلکه جستجویی است در خصوص وجود و ماهیت اصول ثابت اخلاقی.

۴۷. امیدوارم آنچه، در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، در خصوص فلسفه‌ی سقراط، گفته‌ام این جمله را به خوبی مستدل ساخته باشد.

۴۸. اگر توده‌ی مردم از برخی شهوت‌ها اجتناب می‌کنند، علت آن بیمی است که از عواقب آنها، مانند بیماری یا فقر، دارند (۳۵۳ d-e). در فایدون<sup>۸۲c</sup> به صراحت می‌گوید: عامل پرهیز فیلسوف، اینگونه ملاحظات نیست.

اگر سقراط ثابت کند که لذت و خوبی یک چیز هستند، به آسانی می‌تواند نشان دهد که ... به عبارتِ پروتاگوراس «بر اساس فرض‌های مورد توافق» - شجاعت را می‌شود به دانش بازگردانید. پروتاگوراس این نظریه را اندکی مشکل‌تر تصدیق می‌کند، او در این مرحله‌ی نهایی، نظریه‌ی مذکور را با نمونه‌های ملموسی توضیح نمی‌دهد؛ یعنی این نظریه را که در انتخاب شیوه‌ی عمل، بایستی مقدار کلی لذت و درد را، در حال و آینده، مورد ارزیابی قرار داد. آنچه انسان شجاع در نظر دارد فقط مشکلات و مخاطراتِ آنی نیست، بلکه او میان پیروزی و شکست، آزادی و بردگی، یا در سطح فردی، میان بزرگواری یا عزت نفس و خواری، دست به انتخاب می‌زند. سقراط، نکته‌ی مربوط به لذت‌های حال و آینده را به سرعت کنار می‌گذارد (۳۵۶ a5)؛ این سخن که انسان در هنگام مواجهه با درد یا لذت، می‌تواند فقط با داوری عقلانی محض، و بدون دخالت عواطف، تصمیم بگیرد، از بصیرت روانشناختی بالایی حکایت نمی‌کند. همین قول، اعتقاد واقعی کسی بود که می‌گفت «فضیلت دانش است» و با این ایمان تن به اعدام داد که «هیچ چیز به انسان خوب آسیب نمی‌رساند». اگر او نتوانست پیچیدگی شخصیت دیگران را دریابد، علت این بود که هیچ شخصیتی به اندازه‌ی شخصیت خودش، اندیشه‌ی او را به خود مشغول نمی‌داشت.

نتیجه. اگر بر پروتاگوراس از دیدگاه درس‌های فلسفی‌اش بنگریم، شاید آن را وصله‌ی ناجوری از استدلال‌های ناچیز، حاشیه‌گویی‌های بی‌ربط، شروع‌های نابجا و مغالطه‌های آشکار تلقی کنیم. اما، اگر آن را به عنوان نمایشنامه‌ای بخوانیم که ملاقاتِ اندیشمندانِ متشخص و برجسته‌ی دوره‌ی درخشان را در حال منازعه‌ی علمی به تصویر می‌کشد، احساس دیگری درباره‌ی آن خواهیم داشت. پروتاگوراس را باید بدین صورت خواند. بحث جدی درباره‌ی ماهیت

فضیلت، و چگونگی اکتساب آن را، همان طور که پروتاگوراس می گوید، باید برای فرصتی دیگر محول کنیم۔ و، می توان افزود: برای انجمنی دیگر؛ زیرا در محیطی که عده‌ای از سوفسطاییان گرد آمده‌اند و با هم به رقابت می پردازند نمی توان پاسخی برای این پرسش به دست آورد. و از این روست که به منون می پردازیم.





## منون

تاریخ. <sup>۱</sup> با منون به مرحله‌ی تازه‌ای وارد می‌شویم که پس از محاورات اولیه‌ی سقراطی و پروتاگوراس قرار دارد؛ و عقیده‌ی معقول برخی از پژوهشگران این است <sup>۲</sup> که افلاطون پس از اولین دیدارش از ایتالیا و سیسیل در سال ۳۸۷، به معرفی عناصر فیثاغوری (مرگ‌ناپذیری، تناسخ، خویشاوندی طبیعت، ریاضیات) پرداخته است. این افکار در گریگاس نیز دیده می‌شود، محاوره‌ای که به عقیده‌ی اکثر محققان، نزدیک به منون ولی مقدم بر آن است (از جمله: دودس، گریگاس، ۴۳). در مورد تقدم منون بر ائوتودموس، دیدگاه‌های موافق و

۱. به طور کلی نگاه کنید به ویرایش بلوک ۲۰-۱۰۸.

۲. مانند نستله (Prot 44) و بلاک ۱۱۵ و بعد. از سوی دیگر، نظر موریسون (CQ 1964 42f.) این است که افلاطون منون، گریگاس و حتی فایدون را پیش از اولین سفر ایتالیا نوشته است و محتویات این محاورات، نشان دهنده‌ی تماس با فیثاغوریانی است که در سرتاسر یونان پراکنده شده بودند.

مخالف تقریباً برابرند، اما همه قبول دارند که این محاوره قبل از گروه میانی فایدون، جمهوری، میهمانی و فایدروس نگاشته شده است.<sup>۳</sup> آراء پژوهشگران در خصوص تاریخ مطلق آن، بین ۳۸۶ و ۳۸۲ متغیر است.<sup>۴</sup>

تاریخ نمایشی. این تاریخ را می توان ۴۰۳ یا اوایل ۴۰۲ دانست، یعنی پس از دوباره روی کار آمدن دموکراسی، که آنوتوس از رهبران حزب حاکم بود (مقایسه کنید با ۹۰b) و دلایل سیاسی ای دیدار منون از آتن و اقامت او با آنوتوس را توجیه می کرد.<sup>۵</sup> (افلاطون در ۹۰b می گوید منون مهمان آنوتوس بوده است.) منون در بهار ۴۰۱ در حمله ی کوروش شرکت کرد، و دیگر بازنگشت. بنابراین، می توان گفت، این گفتگو حدود سی سال پس از آن تاریخی صورت گرفته است که در پروتاگوراس ترسیم می شود. اتهام سقراط از سوی آنوتوس و دیگران، خیلی دور نیست؛ و این قضیه، توان نمایشی سخنان آنوتوس در ۹۴e، و سخنان سقراط در پایان محاوره را دو چندان می سازد.

صحنه و شخصیت ها. محل گفتگو مشخص نشده است، اما چون منون به آتن آمده است و در خانه آنوتوس به سر می برد، و خود آنوتوس، در حین گفتگوی سقراط و منون، به طور اتفاقی به آنها ملحق می شود (۸۹e)، می توان گفت این

۳. تامپسون در ۱۹۰۱ (منون، *liii*)، آن را بعد از فایدروس، اما قبل از بقیه، قرار داده است.

۴. درباره ی اشارات تاریخی خود محاوره، ر. ک. به بلوک، همان جا، و به مقاله ی استادانه ی موریسون درباره ی زمینه های تاریخی آن در *CQ* 1942. بی ثباتی مبنای قرار دادن این اشارات برای تعیین تاریخ محاوره از اینجا معلوم می شود که به نظر تروس (XLII. Halbb. 1742) RE، اشاره به ایسمنیاس در ۹۰a نشان می دهد که منون پیش از اعدام او در ۳۸۲ تألیف شده است، اما کروزه (ed. 231 Budé) معتقد بود که اگر اعدام ایسمنیاس در گذشته ای نزدیک صورت نگرفته بود، افلاطون به یاد او نمی افتاد.

۵. برای جزئیات ر. ک. بلوک، ۲-۱۲۰، و مقاله ی موریسون در ۱۹۴۲ که مبنای آن است.

بحث در خانه‌ی او صورت گرفته است.<sup>۶</sup> درباره‌ی آنوتوس لازم نیست بیش از این چیزی بگوییم.<sup>۷</sup> منون از اشرافیان تسالی است (ملازمان زیادی با خود آورده است، ۸۲a)؛ آنگونه که از محاوره برمی‌آید، جوانی است زیبا، مغرور و متکبر؛ و بذله‌هایی که سقراط در خصوص این صفات دارد از ویژگی‌های جالب این محاوره است. اما او گرگیاس را ملاقات کرده و تحت تأثیر برجستگی‌هایش قرار گرفته است؛ و همین امر باعث شیفتگی او به مباحث دلربای سوفسطایی شده است. به علاوه، او که جوانی است بلند همت، می‌خواهد بداند که آرته را چگونه به دست می‌آورند، یعنی همان کیفیت فریبنده‌ای را که موفقیت و شکست هر فردی به آن بستگی دارد. برخی از سوفسطاییان مدعی تعلیم آرته هستند، اما گرگیاس به ریش آنها می‌خندد (۹۵c). نظر سقراط چیست؟ در واقع، اجل امان نداد تا منون پاسخ مناسبی به دست آورد. کسنوفون در آناباسیس، شخصیت زشتی برای او ترسیم می‌کند، ولی شاید این کار او از ارادت خاص وی نسبت رهبر یونانی، یعنی کله آرخوس Clearchus - دشمن سرسخت منون - نشأت گرفته باشد.<sup>۸</sup>

۶. نمی‌دانم چرا بلاک (۱۲۰) و کسانی دیگر، این احتمال را «بسیار ضعیف» دانسته‌اند. این فرض دست کم خیلی محتمل‌تر از تفکرات خیالبافانه‌ی بلوک است، مبنی بر اینکه آنوتوس از اول (در ورزشگاه) در کنار آن دو بوده است، اما دورتر از گوش‌رسی آنها. به عقیده گروه (Th. 231 n. 2) (P. 5') این ورود ناگهانی آنوتوس «زشت‌ترین قسمت فن نمایشی در آثار افلاطون محسوب می‌شود»، و ویلاموویتس (Pl. I, 279) داغ‌ننگ «ضعف هنری» را بر جبین این فقره می‌نهد. اما، اگر محل گفتگو را خانه‌ی خود آنوتوس بدانیم، این خرده‌گیری‌ها برطرف می‌شوند. اینکه گفتگو در بیرون از دروازه‌ها بوده است چیزی را اثبات نمی‌کند، و اعتراض کروازه (231 Budé) نیز بی‌ثمر است.

۷. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۹. گزارش‌های ساده‌ی مربوط به او را می‌توان در ویرایش‌های تامپسون (xxi-xxiv) و بلوک (۸-۱۲۶) ملاحظه کرد.

۸. برای مطالعه‌ی بیشتر ر. ک. به تامپسون xii-xx، بلوک ۶-۱۲۲. افلاطون منش و ویژه‌ی منون را در طول محاوره با مهارت و روشنی ترسیم کرده است، و به آسانی نمی‌توان عدم بصیرت ←

(به صورت نمایش مستقیم)

منون این پرسش ضروری را در پیش سقراط مطرح می‌کند: آیا فضیلت آموختنی است، یا در اثر تمرین به دست می‌آید، یا موهبتی است طبیعی، یا چیزی دیگر؟<sup>۹</sup> پاسخ سقراط موجب حیرت منون می‌شود: من حتی نمی‌دانم فضیلت چه چیزی هست، چه رسد به اینکه چگونه به دست می‌آید. منون - که پیرو گریاس است (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۲ و بعد) به او می‌گوید: فضیلت مرد الف است و فضیلت زن ب، فضیلت برده ج، و همین‌طور. برای هر سنی و هر شغلی، فضیلت خاصی وجود دارد. سقراط می‌گوید آنچه آنها لازم دارند سیاهه‌ای از فضیلت‌های مختلف نیست بلکه صورت یا کیفیت مشترکی است که باعث می‌شود همه‌ی آنها افراد یک چیز، فضیلت، باشند؛ بر همان سیاق که در تعریف یک نوع طبیعی بایستی صفات نوعی آن را متذکر شویم، نه اینکه بگوییم افراد آن نوع، از حیث اندازه یا رنگ، گونه‌گون هستند. همین‌طور، سلامتی یا نیرومندی نیز «صورت» واحدی دارند، خواه در مرد باشند یا در زن. تصور منون این است که قضیه‌ی فضیلت فرق می‌کند، اما وقتی با اصرار سقراط روبه‌رو می‌شود، می‌گوید: فضیلت یعنی «قدرت حکومت بر مردم». سقراط باز هم به او نشان می‌دهد که این تعریف نیز چیزی جز ذکر مصداق نیست، زیرا در مورد کودکان و بردگان کاربرد ندارد؛ منون تا حدودی پیرو سنت است او قبول

← ویلامویتس را در این سخن وی دریافت که افلاطون ابدأ شخصیت‌ها را توصیف نمی‌کند، یا بی‌بصیرتی بلاک (۱۲۵) را که ضمن پیروی از او می‌گوید: منون شخصیت «نمونه‌ای» محسوب نمی‌شود.

۹. درباره‌ی طبیعت آرتّه و دیدگاه‌های رایج آن زمان در خصوص نحوه‌ی اکتساب آن ر.ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۴.

می‌کند که حکومت بایستی عادلانه باشد، «زیرا عدالت نیز فضیلت است». سقراط، با ذکر نمونه‌هایی از تعاریف رنگ و شکل، منون را متوجه می‌سازد که تعریف را بایستی به بیانی عرضه داشت که برای شنونده مأنوس باشد؛ و منون تعریف بعدی خود را بدین صورت پیشنهاد می‌کند: «تمایل به چیزهای خوب و توانا بودن برای اکتساب آنها». سقراط او را قانع می‌سازد که هرکسی خواهان چیزهای خوب است، بنابراین فضیلت یعنی توانایی به دست آوردن آنها. منون در پاسخ سؤال سقراط، می‌گوید منظور او از «چیزهای خوب»، سلامت، ثروت، احترام، قدرت و امثال آنها است، ولی این همه را بایستی به شیوه‌ای عادلانه به دست آورد، یعنی همراه با چیزی که خودش بخشی از فضیلت است؛ بنابراین دوباره به نقطه‌ای رسیدیم که آغاز کرده بودیم.

منون اعتراف می‌کند که سردرگم شده است، و سقراط همچون ماهی چهارگوش - که شباهت صوری نیز به آن دارد - ذهن او را بی‌حس کرده است. به عقیده‌ی سقراط، نادانی خود اوست که بر منون نیز سرایت کرده است. خود او نیز پاسخ را نمی‌داند، اما می‌خواهد با یاری منون به جستجوی آن بپردازد. آهنگ محاوره تا اینجا همان است که در محاورات اولیه سقراطی ملاحظه کردیم؛ گفتگو با شکست ظاهری مواجه شده است، ولی منون درس‌های روش شناختی فراوانی آموخته است. اما از اینجا به بعد با چرخش تازه‌ای رو به رو می‌شویم. منون نکته‌ای را مطرح می‌سازد که سقراط آن را جدلی توصیف می‌کند: او چگونه می‌تواند در جستجوی چیزی که نمی‌شناسد گام بردارد؟ اگر چیزی را که در جستجویش هست نشناسد، آنگاه که به آن رسید از کجا بداند که آن همان مطلوب اوست، یعنی متوجه شود که این همان چیزی است که، بنا به فرض، نمی‌شناخت؟ سقراط این پرسش را آشنا قلمداد می‌کند و آن را به صورت دیگری که مورد قبول منون است باز می‌گوید: هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را که می‌داند و چیزی را که نمی‌داند، جستجو کند. اگر بداند نیازی به جستجو نخواهد داشت،

و اگر نداند، حتی نخواهد دانست که به دنبال چه چیزی باید گام بردارد.<sup>۱۰</sup> سخن سقراط چهره‌ی کلی بحث را دگرگون می‌سازد و آن را به صورتی در می‌آورد که در محاوراتی که تا اینجا بررسی کردیم، نظیری ندارد. او به آراء برخی از بزرگان دین و شاعران در خصوص جاودانگی روح انسان متوسل می‌شود؛ آنها می‌گویند روح انسان دوره‌های مختلفی از زندگی را در عالم بالا طی کرده است، و «هر چیزی را که در آنجا» در خصوص هر دو قلمرو [این جهان و آن جهان] «هست» نظاره کرده است. بنابراین، یاد گرفتن یا کشف کردن همان بازیابی یا تذکر چیزی است که از پیش می‌دانستیم. از آنجا که کل واقعیت (فوسیس) به هم مربوط است، یادآوری یک چیز اگر با کوشش شایسته‌ای همراهی شود می‌تواند به کشف دوباره تمام چیزهای دیگر منتهی شود.

منون از سقراط می‌خواهد که این مطلب را مستدل‌تر سازد، و سقراط یکی از غلامان بی‌سواد منون را فرا می‌خواند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان پاسخ

۱۰. من به هیچ وجه نمی‌توانم با کوشش جی. ملاین J. Moline برای بازگون کردن تفسیر رایج این فقره (Phron. 1969) موافقت کنم. فقط اندکی از تحریف‌های او را یادآوری می‌کنم، سقراط «نخواست است به تعلیم» منون بپردازد (ص ۱۱۵)، آخرین چیزی که سقراط همیشه مدعی بوده است! بلکه، او از منون یاری می‌خواهد (εθελω μετα σου σκεψασθαι, 80d)، به همان سیاق که در پروتاگوراس از او [پروتاگوراس] یاری خواسته است، ۳۴۹a-۳۴۸c، (و مقایسه کنید با لاکس ۱۸۹c، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۱). هیچ اثری از طعن و ریشخند، در سئوالات منون دیده نمی‌شود، و هیچ شاهده‌ی بر تردید او در نیت خیر سقراط دلالت نمی‌کند (ص ۱۵۶) و این سخن که تذکر منون پارادوکس محسوب نمی‌شود زیرا به صورت سه سؤال در می‌آید، حایز هیچ اهمیتی نیست (ص ۱۵۷). آنها سئوالات خطابی‌ای هستند که به صورت‌های مختلفی بیان می‌شوند ولی هیچ تغییری در معنا ایجاد نمی‌کنند («نو نمی‌توانی» به جای «چگونه می‌توانی؟»)، و استدلال در همان سطحی نیست که اثوتودموس و دیونوسودوروس «اثبات می‌کنند» که نه دانایان می‌توانند متعلم باشند و نه نادانان (ص ۱۰۲ کتاب حاضر). درباره‌ی اشتباه منون در خصوص بازگرداندن هر دانشی به «شناختن از راه آشنایی»، ر.ک. به سخنان اِبرت Ebert در *Man and World* 1973.

صحیح مسئله‌ای هندسی را بدون تعلیم چیزی، و فقط از راه پرسش، به یاد آورد؛ سقراط مدعی است که این پرسش‌ها فقط دانشی را که از پیش در ذهن او به صورت پوشیده هست، آشکار می‌سازد. حالا وقت آن است که به پرسش اصلی بازگردند: «فضیلت چیست؟»؛ اما منون ترجیح می‌دهد که یکسره به سراغ مسئله‌ی اصلی او، یعنی آموختنی بودن فضیلت، بروند. سقراط این کار را از حیث روش‌شناسی نادرست می‌داند، اما پیشنهاد می‌کند که بحث خود را بر پایه‌ی یک فرضیه پیش ببرند: کدامین فرضیه‌ی مربوط به ماهیت فضیلت، به آموختنی بودن آن منتهی می‌شود؟ در پاسخ باید گفت آنگاه که فضیلت صورتی از دانش باشد، زیرا فقط دانش را می‌توان از راه تعلیم یاد داد. بنابراین به عقیده‌ی سقراط، در مرحله‌ی بعدی باید روشن کنیم که آیا فضیلت دانش است یا نه. آن دو به توافق می‌رسند که فضیلت همیشه خوب است و هیچ وقت نمی‌تواند به زیان کسی منجر شود. اما چیزهایی را که معمولاً خوب می‌دانند - سلامت، ثروت، و حتی برخی کیفیت‌های معنوی - به طرز ناصحیح هم می‌شود به کار بُرد. فقط استعمال صحیح است که می‌تواند ما را نسبت به سودمندی آنها مطمئن سازد،<sup>۱۱</sup> و این مهم نیز فقط در سایه‌ی دانش یا حکمت تحقق می‌یابد. تنها چیزی که همیشه خوب است همان دانش است، بنابراین فقط دانش فضیلت است.

بسیار خوب، اما آیا تجربه نیز این استنتاج نظری را تأیید می‌کند؟ اگر فضیلت آموختنی باشد، احتمالاً آموزگاران هم به تعلیم آن مشغول خواهند بود، اما آیا چنین کسانی وجود دارند؟ در این هنگام، آنتوس وارد می‌شود و آنها پاسخ سؤال را به او محول می‌کنند. آنتوس سوفسطاییان را به شدت طرد می‌کند، و

۱۱. سقراط این مطلب را در ائوتودموس ۲۸۱b-۲۸۰e نیز مطرح می‌سازد. در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۶۲ و بعد نشان داده‌ایم که این استدلال صبغهی سقراطی دارد. شاید او در اثر تعلیم پرودیکوس به این باور رسیده است. ر.ک. [افلاطون] اروکسیاس ۳۹۷e.

توصیه می‌کند که بهتر است منون در این مورد به اندرزهای هر آتنی سرشناسی گوش سپارد. وقتی سقراط نکته‌ای را که در پروتاگوراس (۳۱۹e)، در خصوص ناتوانی بزرگان آتن در تعلیم فضیلت - حتی به فرزندانشان - گفته بود، در اینجا نیز تکرار می‌کند، آنوتوس او را به لکه‌دار کردن شخصیت آنها متهم می‌سازد و با عصبانیت کنار می‌کشد.<sup>۱۲</sup>

سقراط دوباره بحث را با منون پیش می‌برد، آنها ابتدا قبول می‌کنند که این موضوع بسیار مبهم است، و ادعای سوفسطاییان در خصوص تعلیم فضیلت دست کم تردیدپذیر است.<sup>۱۳</sup> شاید آنها به خطا تصور کرده‌اند که فقط دانش به کردار صحیح رهنمون می‌شود. در مورد باور درست چه می‌توان گفت؟ باور درست، تا زمانی که در شخص حضور دارد، به اندازه‌ی دانش، کارآمد است. فرق دانش با باور درست این است که باور بر اعتماد مبتنی است، فی‌المثل آنگاه که راه رسیدن به محلی را برای کسی که گذرش بدان جا نیفتاده است بگوییم. آن کس که دانش دارد، مانند کسی است که راه مورد نظر را گام به گام پیموده است.<sup>۱۴</sup> دانش از راه «به کار بستن عقل» به دست می‌آید، کسی که دانش دارد نه

۱۲. به عقیده‌ی سقراط، شاید علت خشم آنوتوس این است که تصور می‌کند آن سخنان بر ضد شخص او ایراد می‌شود. داستان معاصری (کسنوفون، دفاعیه ۳۱-۲۹) حاکی است که سقراط از وی به خاطر پرورش پسرش در پیشه‌ی خودش، یعنی دباغی، انتقاد کرده و گفته بود اگر استعدادهای فرزند به خوبی هدایت نشوند، به سرنوشت بدی مبتلا خواهد شد؛ البته او بر اثر بدمستی چنین شد.

۱۳. اگر پروتاگوراس را در نظر بگیریم، شگفت می‌نماید که ادعای او را در خصوص تعلیم فضیلت به این آسانی مردود می‌شمارند. شاید یکی از دلایل انتخاب منون برای گفتگو با سقراط در این محاوره، همین است؛ منون شاگرد گرگیاس است، و گرگیاس مدعیان تعلیم فضیلت را به باد استهزا می‌گرفت (۹۵c). این بی‌توجهی افلاطون [به پروتاگوراس] را بایستی از نظر نمایشی معقول بدانیم.

۱۴. بی‌تردید مثال راه لاریسا (۹۷ a-b) تمثیل روشنگرانه‌ای بیش نبوده است (و تمثیلی به جا و شایسته). نباید درباره‌ی ماهیت متعلقات شناخت در برابر متعلقات عقیده، نتایجی از این ←



تنها به هستی چیزی علم دارد بلکه به عدت وجود آن نیز آگاه است (این دانش، به عقیده‌ی سقراط همان فرایند یادآوری است). عیبی که باور درست دارد بی‌ثباتی آن است؛ کسی که راه درست لاریسا را به او نشان داده‌اند، ممکن است به کس دیگری برخوردی که راهی را بر وی نشان دهد، و او سخن شخص دوم را قانع کننده‌تر بیابد، و بیراهه رود. همچنین نمی‌توان آن را به خوبی دانش بر دیگران آموخت. فضیلت سیاستمداران ما این گونه است، نوعی غریزه، شهود، یا موهبتی آسمانی از نوع موهبت انبیاء است، که از راه تفکر به دست نیامده و زاده‌ی تعلیم یا توانایی طبیعی نیز نیست. اما اگر سیاستمداری بتواند دیگران را نیز مانند خودش گرداند، حکمت واقعی از آن او خواهد بود و او را باید به منزله‌ی انسانی واقعی در میان اشباح غیر حقیقی تلقی کنیم.

نتیجه‌گیری کنونی ما بایستی همین باشد، اما فقط در صورتی به کشف حقیقت نایل خواهیم آمد که پیش از پرداختن به چگونگی کسب فضیلت، سعی کنیم ماهیت خود آن را معلوم سازیم.

## شرح

طرح جدید. منون را چکیده‌ای از همه‌ی محاورات افلاطون دانسته‌اند. محاوراتی که پیش از آن هستند ظاهری منفی و مخرب دارند؛ محاورات بعدی، اثباتی و سازنده هستند. در منون، روش سقراطی ابتدا به نتیجه‌ای ویرانگر منتهی می‌شود، و سپس بر ما معلوم می‌شود که این پیرایش توهم نادرست شناخت، مقدمه‌ای است ضروری، برای جستجوی مثبت آن، با درجه‌ای از امید به موفقیت. موضوعات برجسته‌ی محاوره عبارتند از روش فلسفی و ماهیت

← مثال اخذ کنیم. این سخن به نظر من هم درست است و هم مهم، اگر چه بعضی‌ها (از جمله رست Rist در *Phoenix*, 1967, 284) نظر دیگری دارند.

شناخت؛ و به نظر می‌آید که سقراط این بار می‌خواهد نظریه‌ی مثبتی را درباره‌ی آنها عرضه‌ی بدارد و اثبات کند. حتی می‌توان گفت افلاطون در اینجا به طور عمدی، فراتر از سقراط تاریخی می‌رود و مبنای فلسفی ویژه‌ای برای تعالیم او فراهم می‌آورد. و این جریان در ۸۱a صورت گرفته است، آنجا که سقراط با جدیت غیرعادی‌ای ادعا می‌کند که می‌تواند از این سخن دفاع کند که امکان یادگیری را فقط با توسل به باورهای مذهبی می‌توان توضیح داد.

آرته‌ی کسانی چون منون. این موضوع از آن پروتاگوراس است: آیا می‌توان آرته را آموخت؟» و غالباً برای ما آسان نیست که منظور جوان جاه‌طلبی چون منون را از این کلمه - که معمولاً «فضیلت» ترجمه می‌شود - در نظر آوریم. آرته «نوعی مهارت و فضیلت است که انسان‌ها را برای تصدی حکومت یا اداره‌ی شهر، مراقبت از والدین، و پذیرایی و مشایعت شایسته‌ی مهمانان توانا می‌سازد». ۱۵ اولین تعریف منون برای فضیلت این است: «توانایی بر حکومت» (۷۳c) ۱۶

استدلال در قالب شخصیت. اولین بخش عمده‌ی محاوره - که به اعتراف منون بر بی‌حسی عقلانی‌اش در ۸۰a-b منتهی می‌شود - مهارت فوق‌العاده‌ی افلاطون را برای درهم آمیختن روش و محتوا آشکار می‌سازد. او، با وجود آشفتگی برخی از مفسران، رساله‌ای در منطق و رساله‌ای دیگر در اخلاق نوشت، بلکه به نگارش محاورات اصیلی پرداخت که در آنها توانایی درک نکته‌ی آشکار روش شناختی، نه تنها تحت تأثیر هوش طرفین گفتگو قرار می‌گیرد، بلکه از کل شخصیت و

۱۵. ۹۱a. مقایسه کنید با پروتاگوراس ۳۱۹a-۳۱۸e. ارسطو می‌گوید (اخلاق نیکوماخوسی ۲. ۱۱۲۳a). *μεγαλοπρεπεια* [جوانمردی] - که منون در ۷۴a از جمله‌ی فضایل می‌شمارد - عبارت است از *ξενων υποδοχαι και αποστολαι*.

۱۶. او این تعریف را نیز از گرگیاس آموخته است. مقایسه کنید با گرگیاس ۴۵۲.

نگرش آنها نسبت به زندگی اثر می‌پذیرد. منون جاه‌طلبی و خودخواهی را با عقاید دست دومی که از گرگیاس برگرفته است و با بقایای احترام به اخلاق سنتی در هم می‌آمیزد. او می‌دانست که آرته هم استعمال عام دارد و هم استعمال خاص؛ و همین عامل باعث می‌شود که او در معرض انتقاد سقراط، مبنی بر خلط میان برشمردن افراد و عرضه‌ی تعریف کلی قرار گیرد. اگر منون ثبات گستاخانه‌ی کالیکلسی را پیشه می‌گرفت، می‌توانست خودش از مخمصه‌های زیادی برهاند؛ بدین صورت که می‌گفت آنچه او «فضیلت مرد» می‌خواند فقط نوع خاصی از فضیلت است که او در پی‌اش هست، یا به رسمیت می‌شناسد، آنگونه که نیکياس در لآخس منکر فضیلت شجاعت برای کودکان گردید (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۱۹).<sup>۱۷</sup> همچنین، کسانی چون کالیکلس که فضیلت را «توانایی به دست آوردن چیزهای خوب» می‌دانستند، با الحاق قید «عادلانه» موافقت نمی‌کردند، و خودشان را در معرض این اتهام قرار نمی‌دادند که بر خلاف اصول منطقی، بین جزء و کل خلط می‌کنند و معرف را در معرف می‌گنجانند. به علاوه، آنگاه که سقراط می‌گوید تعریف کردن یک مفهوم عام به این معنی نیست که بگوییم آن مفهوم انواع گونه‌گونی دارد و سپس هریک از آن انواع را به صورت جداگانه توصیف کنیم، و این مطلب را با آوردن نمونه‌هایی از انواع طبیعی (زنبور عسل، ۷۲b)، و در مورد سلامتی، اندازه و نیرو توضیح می‌دهد، منون ابتدا این اعتراض را مطرح می‌کند که مورد فضیلت غیر از آن موارد است. منون حریف سقراط نیست، اما این اعتراض او فقط حاصل کندذهنی‌اش نیست، بلکه از تعالیم استادش گرگیاس سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱۸</sup> سقراط تأکید می‌کند که ما

۱۷. در پروتاگوراس، انتقال پروتاگوراس از *αρετη* به *ανδρος αρετη* (۳۲۵a)، بی‌هیچ‌گونه توضیحی صورت می‌گیرد.

۱۸. ارسطو، سیاست، ۲۵ a ۱۲۶۰. ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۳ و بعد و ج ۱۲، صص ۲۱۲ و بعد. در ج ۱۱، ۱۷۴ نمونه‌ای از تعریف شمارشی را از آثار خود گرگیاس نقل ←

فقط می‌توانیم نام واحدِ فضیلت را بر اساس این فرض به کار ببریم که آن نام جانشین ذات یا صورتی واحد و تعریف‌پذیری بدانیم، صورتی که در تمام مصادیق فضیلت یکسان باقی می‌ماند؛ او با این تأکید نه تنها درسی منطقی می‌دهد، بلکه، برخلاف اخلاقِ بی‌انسجام سوفسطاییان، بر وجود شاخص اخلاقی مطلق نیز تأکید می‌کند.

تعریف سقراطی. در جلد ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۲۵-۲۱۷، درخواست تعریف از سوی سقراط را به تفصیل توضیح داده‌ام. اما چون این درخواست در اینجا به صورتی کامل‌تر و با تأکید بر روی روش صورت گرفته است، به جاست خاطر نشان کنیم که کل این فرض که ما نمی‌توانیم چیزی درباره‌ی  $X$  بدانیم مگر اینکه به چستی آن علم داشته باشیم، یعنی بر تعریف آن توانا باشیم، «مغالطه‌ی سقراطی» نام گرفته است؛ و باز به جاست که یک یا دو مورد از اعتراضات وارد بر آن را ذکر کنیم.<sup>۱۹</sup> همان‌طور که فیلو (*Introd.* 312) گفته است، مغالطه در این حقیقت نهفته است که برای «دانستن چستی  $X$ » دو معنی وجود دارد، که توانایی عرضه‌ی تعریف رضایتبخش  $X$  حتی معنای اول آن نیز محسوب نمی‌شود. ارائه‌ی تعریف همان معنای بازشناختی دانستن است، یعنی «توانایی به کار بردن درستِ واژه‌ی  $X$  در موارد معمولی و ویژه». به علاوه، جای بسی شگفتی

← کرده‌ام.

۱۹. برای بحث کامل‌تر می‌توان به سخنان ام. آندیک M. Andic در منون براون، ۲۹۱ و بعد مراجعه کرد، او در آنجا سه اعتراض را که فیلسوفان قرن حاضر بر آن دیدگاه وارد می‌سازند، مورد نقل و بررسی قرار می‌دهد. نیز ر. ک. کروس و وُزلی، جمهوری ۵-۶۳. گیچ Geach در *Monist* 1966 بر «مغالطه‌ی سقراطی» تاخته است، و جی. سانتاس G. Santas در 1972 *JHPH*، به دفاع از سقراط برخاسته است. از جمله سخنان او این است که سقراط در اثتوفرون، فقط چیزی را از اثتوفرون می‌خواهد که خودش را نسبت آن دانا می‌خواند، یعنی معیاری کلی برای این داوری که آیا فلان کار دیندارانه هست یا نه.

است که لاجس نتواند تعریف رضایتبخشی از واژه‌ی «شجاعت» عرضه کند، در حالی که هر کجا با مصادیق شجاعت رو به رو شود بدون خطا باز می‌شناسد. اعتراض دیگر از آن رابینسون (*Essays* 32 f.) است که می‌گوید: پیش از درخواست تعریف X باید این سؤال را مطرح کنیم که آیا X همیشه به یک معناست، یا دست کم متذکر شویم که ممکن است همیشه به یک معنا نباشد. سقراط به منون می‌گوید: چون او تعدادی از اشیاء را به یک نام می‌نامد، بایستی عنصر مشترکی در همه‌ی آنها وجود داشته باشد؛ ولی این پرسش ظاهراً مقدم را مطرح نمی‌سازد که آیا ما نام واحد را در مورد هر کدام از آنها به یک معنا به کار می‌بریم.

در خصوص اعتراض دوم، باید بگوییم سقراط به خوبی می‌دانست که ملت‌های مختلف (یا حتی یک ملت در زمان‌های مختلف) معانی مختلفی را از یک کلمه قصد می‌کنند. (ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۶ و بعد، و نقل قول‌هایی از کسنوفون و افلاطون در ج ۱۱، ص ۱۳). اما او این استعمال را نادرست می‌دانست زیرا آنها این کار را ناآگاهانه انجام می‌دهند، و از این رو ابهام‌هایی در اندیشه‌هایشان و روابطشان با یکدیگر به وجود می‌آورند. به عقیده‌ی سقراط، زیاد مهم نیست که به جای ابهام فوق، این قول را بپذیریم که یک واژه‌ی اخلاقی معانی (یا کاربردهای) متعددی دارد، زیرا نظم اخلاقی در هر حال بر پایه‌ی وحدت کاربرد کلمات استوار است. واژه‌ای چون *آرته*، در اصطلاح‌شناسی جدید، بار عاطفی دارد. هر معنایی داشته باشد، همگان آن را صفتی خوب و خواستنی می‌دانند؛ و اگر بدانیم که کسی آن را برای قدرت حکمرانی به کار می‌برد، و دیگری برای کسب خوبی‌های دنیوی، و سومی برای موهبت‌های عقلی، و چهارمی برای پرهیز از خودپرستی، این دانش برای ما، در مطالعه‌ی آن به عنوان آرمان یا شاخصی خواستنی، کمک زیادی نمی‌کند. بی‌تردید سقراط، بر خلاف منتقدانش، با این باور سخن می‌گفت که معیاری به

نام فضیلت وجود دارد، و آن چیزی نیست که ما به دلخواه خود وضع کرده باشیم، بلکه چیزی است که واقعاً وجود دارد و ما باید آن را کشف کنیم؛ و سقراط آن را واحد می‌دانست. اما او، حتی با وجود این وضع که گفتیم، آن «سؤال مقدم» را به صورتی در پروتاگوراس مطرح می‌سازد که بخش عمده‌ی آن پژوهشی طولانی در مورد این سؤال است که آیا فضیلت واحد است یا کثیر. و چنین نیست که افلاطون همیشه به مطالبه‌ی تعریف از دیگران بپردازد و آنها را دچار حیرت سازد. او در گرگیاس (۴۶۳c) می‌گوید: تا زمانی که منظور خود را از واژه‌ی سخنوری روشن نساخته‌ایم، نباید درباره‌ی خوبی یا بدی آن بحث بکنیم؛ ابتدا باید بگوییم که منظورمان چیست؟<sup>۲۰</sup>

افلاطون اهمیت به توافق رسیدن بر سر تعریف، برای خاطر پیشبرد بحث، را در سوفسطایی ۲۱۸b-c متذکر شده است، آنجا که میهمان پیشنهاد می‌کند که ابتدا بر سر چیستی سوفسطایی به گفتگو بپردازند و منظور خودشان را از آن واژه روشن سازند؛ «زیرا من و شما تا اینجا فقط درباره‌ی لفظ، اتفاق نظر داریم؛ شاید در واقع هر کدام از ما معنای ویژه‌ای را برای آن در نظر گرفته‌ایم، اما همیشه بهترین راه این است که، به وسیله‌ی گفتگو، درباره‌ی واقعیت به توافق برسیم، نه اینکه هیچ بحثی صورت ندهیم و فقط به اشتراک لفظی قناعت کنیم». این سخنان با هشدار سقراط در گرگیاس (۴۵۴c) سازگار است: «نباید در بیان

۲۰. افلاطون از این نظر، جانشین برجسته‌ای دارد. راسل مقاله‌ای را (ر. ک. *other Essays*, 160. *Portraits from Memory and*) با این ملاحظه آغاز می‌کند که همگان قبول دارند که حکمت به موازات دانش افزایش نیافته است. «اما وقتی به تعریف «حکمت» و ملاحظه‌ی معانی پیشرفت می‌پردازیم، این اتفاق کلمه از بین می‌رود. من می‌خواهم ابتدا برسم حکمت چیست، و سپس این سؤال را مطرح سازم که برای تعلیم آن چه می‌توان کرد» (ایرانیکی از گاتری است). راسل از این نظر نیز با سقراط همراهی است که حکمت (که سقراط آن را با آرته برابر می‌دانست) بایستی شامل «آگاهی خاصی نسبت به غایات زندگی بشر» بوده باشد.

منظور دیگران پیش دستی کنیم، زیرا ما فقط تصور مبهمی از منظور آنها را دارا هستیم.»

لازم است همیشه به خاطر داشته باشیم که سقراط به تبع هدف بزرگتری که داشته است به مباحث زبان، منطق و روش می پرداخت. هدف او زندگی صحیح بود، همان طور افلاطون، با وجود علایق فلسفی گسترده تری که دارد، هرگز از توضیح آن غفلت نمی کند: «زبان غیر دقیق نه تنها به خودی خود اشتباه است، بلکه تخم بدی را در روح انسان می کارد» (فایدون 115e). اگر درباره ی شناختن یک چیز معنای باز شناختی را قبول داشته باشیم، و آن را «توانایی به کار بردن صحیح کلمه ی X در زمینه های معمولی و تخصصی» بدانیم، تقاضای سقراط به صورت تمرین مقدماتی ای در روشن اندیشی در می آید. اگر از لاجس - که سر باز است - بپرسیم شجاعت چیست، (مانند منون در خصوص فضیلت) خواهد گفت «مشکلی وجود ندارد»: انسان شجاع کسی است که بدون شانه خالی کردن، در برابر دشمن مقاومت می کند. اگر کشتیران یا کوهنوردی، به صورت ناگهانی با این سؤال مواجه شوند، به احتمال زیاد پاسخ های مشابهی را در خصوص بی باکی های شغل خودشان خواهند داد. اما اینگونه پاسخ ها، تمامی کاربردهای متعارف و ویژه ی کلمه را در بر نمی گیرد، و در واقع، لاجس هم معتقد نیست که شجاعت فقط همین استعمال را دارد. وقتی سقراط می گوید شجاعت معمولاً درباره ی کسانی به کار می رود که با بی باکی به استقبال دریا، یا بیماری، یا فقر می روند، و یا با بنیه ی اخلاقی در برابر شهوات پست شان مقاومت می کنند، لاجس کاملاً تصدیق می کند. می توان گفت که او برای تشخیص شجاعت در تمامی «زمینه های معمولی و ویژه ی آن» توانا بود، اما تا زمانی که سقراط برایش روشن نساخته بود، آن کلمه را در این موارد به کار نمی برد. سقراط این سخن را کاملاً به جد می گفت که او چیزی را که مردم نمی دانند به آنها نمی آموزد، بلکه چیزی را که آنها از قبل می دانستند به یادشان می آورد. هدف

کلی او (و افلاطون) این بود که انسان‌ها را به تأمل وادارد، تا در کاربردهای گوناگون هر کلمه‌ای بیندیشند و به علت هر نوع کاربردی پی ببرند.<sup>۲۱</sup> بالاخره، پیام اصلی منون این است که آنچه کسبِ معرفت می‌نامیم، همان روشن ساختن چیزی است که غیر روشن است، یعنی به فعلیت رسانیدن دانشی که از پیش به صورت بالقوه در ما وجود داشته است. کارِ قیاس بیش از این نیست، اما، در عین حال، صورت‌بندی آن از سوی ارسطو، ابزار مهمی برای اندیشه فراهم کرد.

سقراط، در ۷۱b، وقتی می‌خواهد به منون توضیح دهد که نمی‌توان بدون شناختن چیستیِ یک چیز درباره صفات آن به دانشی دست یافت، از او می‌پرسد: کسی که منون را نمی‌شناسد از کجا می‌داند که او زیبا، یا ثروتمند، یا اشرافی‌زاده است؟ به نظر می‌آید که در اینجا شناختن به معنی آشنا شدن است، و بر همین اساس، آن شناخت را نا کافی دانسته‌اند و مردود خوانده‌اند. بی‌تردید، شناختن منون غیر از شناختن فضیلت است، و همان‌طور که ارسطو تأکید داشت، افراد را نمی‌توان تعریف کرد. سقراط (یا افلاطون) غالباً مثال نسبتاً سُستی درباره‌ی شرایط تعریف ذکر می‌کند، نه بیشتر.<sup>۲۲</sup> اما اگر منظور این باشد که منون را در روشنایی می‌توان شناخت، باید بگوییم منظور سقراط و افلاطون از دانش، این نبوده است؛ و اگر کسی او را - منش، عادات، استعداد عقلانی، محدودیت‌های او را - به خوبی بشناسد، دست کم می‌تواند شناخت خودش را به صورت کلام درآورد.

۲۱. البته به استثنای تطابق کاملاً تصادفی صورتِ کلمات، مثل «حمل کردن bear» یا «توانستن can» (به صورت فعل) و «خرس bear» یا «حلبی can» (به صورت اسم)، که در واقع با کلمات یکسانی مواجه نیستیم. [منظور مؤلف، مشترک‌های لفظی از قبیل «شیر»، «جاریه» و «عین» است - م]

۲۲. در این مورد، و درباره تفاوت *γινώσκειν* (آشنا بودن با منون) و *εἶδεναι* (دانستن حقایقی درباره‌ی او) ر. ک. Bluck, *Meno* 212, 213 f.



با این حال، اگر سقراط بر روی این ادعای خود تأکید داشت که «اگر ما چیزی را بشناسیم می‌توانیم بگوییم که آن چیز چیست» (لاخس ۱۹۰c)، علت این بود که او همه‌ی دانش‌های گونه‌گون را با علوم دقیق یا حرفه‌ها قابل مقایسه می‌دانست. اگر کسی نتواند توپولوژی [تداعی مکان شناختی] را از موضع‌نگاری بازشناسد یا گاو‌بازی پیاده را از مطلق گاو‌بازی تشخیص دهد، بی‌ثمر است که از او بپرسیم آیا توپولوژی دانشی سودمند است یا آیا گاو‌بازی پیاده کاری دشوار است یا نه. و بی‌تردید در این موارد، دانستن به معنی گفتنِ چیستی چیزهاست.<sup>۲۳</sup> هیچ‌کس خواهانِ مثر نیست (۷۷c-۷۸b). باید بپذیریم که افلاطون هر کجا که مایل بوده، به سقراط امکان داده است که ابهام کلمات را در راه مغالطت زشتی به کار گیرد. نمونه‌ی مدعای ما این است که سقراط آخرین تعریف فضیلت به وسیله‌ی منون («خواستن چیزهای خوب و توانایی به دست آوردن آنها»، ۷۷b) را برای اثبات این نظریه‌ی مطلوب خودش به کار می‌گیرد که هیچ‌کس به طور عمدی گناه نمی‌کند. بی‌تردید این کار در محاوره‌ای که موضوع بحث آن آموختنی بودن فضیلت و یکسانی آن با دانش باشد، کاملاً بجاست؛ اما سقراط نمی‌توانست استدلال‌های دو پهلویی را که در اینجا به کار می‌برد، در حضور «سخن‌سنج» کار کشته‌ای چون پروتاگوراس یا اخلاق‌ستیز خشنی چون کالیکلس به کار گیرد. اما همین استدلال‌ها برای منون کافی هستند، جوان پر

۲۳. اُوینک (Meno U. H. Min. 61) پس از توضیح اینکه (جز در مواردی چند) سخن سقراط در خصوص عدم توانایی برای بیان [صفت] یک چیز پیش از علم به *τιεστι* [چیستی] آن، درباره‌ی روش‌های طبقه‌بندی دانش طبیعی (یا دست کم در زیست‌شناسی کاربرد ندارد، می‌گوید: سخن او درباره‌ی (۱) براهین ریاضی، یعنی مطالعه‌ی غیرتجربی، (ب) تولیدات صنعتی صادق است. شما نمی‌توانید بدون شناختن چیستی مثلث، بر شناخت صفات آن نایل آید، و نیز اگر با ذات (*Wesen*) کفش، یعنی غایت آن، آشنا نباشید، نمی‌توانید بر چگونگی به وجود آمدن (ساخته شدن) آن علم پیدا کنید.

حرارتی که هرگز ذوق فلسفی نداشته است، و فقط در اثر ملاقات گرگیاس به این گونه مباحث، به صورت موقتی، اشتیاق پیدا کرده است. اگر این نظریه را که هیچ کس به صورت آگاهانه راه بد را انتخاب نمی کند، مستلزم دفاع بهتری بدانیم، بایستی منتظر باشیم تا سقراط با کسی رو به رو شود که تاب بررسی آن را داشته باشد.

سقراط برای اثبات این نظریه بر منون، کسانی را که شر را برمی گزینند به دو دسته تقسیم می کند: (۱) کسانی که نمی دانند آن کار شر است و (ب) کسانی که می دانند. حالا نوبت آن است که بگوییم دسته ی (ب) وجود خارجی ندارد. او برای این منظور، آن دسته را به دو قسمت فرعی تقسیم می کند: (ب ۱) کسانی که گمان می کنند بدی ها (شرور) بر صاحبان شان سود می رسانند و (ب ۲) کسانی که می دانند که آنها منشأ زیان هستند. اما (ب ۱) را باید به (۱) برگردانیم، زیرا روشن است که آنها شرور را با خوبی ها خلط کرده اند؛ و در مورد دسته ی (ب ۲) باید بگوییم که آنها زیان و بدبختی خودشان را می خواهند، در حالی که عملاً هیچ کس چنین نمی کند. پس هیچ کس به صورت آگاهانه خواهان بدی نیست.

بی تردید کسانی چون پروتاگوراس در خصوص (ب ۱) خواهند گفت: کسانی که تصور می کنند بدی ها به سود صاحبان آنها (یا کارهای بد به سود عاملان آنها) تمام خواهد شد، همیشه بدی را با خوبی اشتباه نمی کنند. ممکن است آنها به خوبی بدانند که کارشان از نظر اخلاقی (یا به طور کلی) شر است؛ اگر آن کار به یک تن سود برساند ولی به زیان صدها انسان دیگر تمام شود، شر خواهد بود نه خیر. به طور کلی، سقراط معنای اخلاقی «خوب» را با جنبه های عملی آن خلط کرده است.<sup>۲۴</sup> وقتی می گوئیم غارت کردن بد است، نباید نتیجه

۲۴. منون آنگاه که قرار دادن *αγαθα* [خوبی] به جای *καλα* [زیبایی] را در ۷۷b۷ می پذیرد، واقعاً فریب سقراط را می خورد. این دو کلمه معانی بسیار نزدیکی دارند، اما دارای ویژگی های ←

بگیریم که آنچه از راه غارت به دست آید بر غارت کنندگان زیان - به معنی متعارف کلمه - خواهد رسانید. ابهام بزرگ، آنجا پیش می آید که سقراط از منون اعتراف می گیرد که وقتی می گوئیم کسی بدی را می خواهد، منظور این است که «تحقق بدی را در خصوص خودش» می خواهد (77c γενεσθαι αυτω). «واقع شدن امر بد برای تو» یعنی آسیب دیدن از آن، اما اگر تو چیز بدی را - مثلاً زوال یا مرگ کسی دیگر را - بخواهی، تحقق آن چیز همیشه به زیان تو تمام نمی شود. اما اگر طرف سقراط، شخصی تیزبین تر بود، بی تردید او بیشتر از این حد به دفاع از موضع خویش می پرداخت. تفصیل مطلب را در گرگیاس ملاحظه خواهیم کرد. او برای دفاع از دیدگاهش معنای سود و زیان را توسعه می دهد تا آسیب و بهبود پسوخه را نیز در بر گیرد. سقراط بدین ترتیب - در عین حال که به وحدت نظری و غیراخلاقی خوب با سودمند یا کارآمد پایبند می ماند - به تبلیغ نظریه ای کاملاً اخلاقی ادامه می دهد و استدلال خودش را بدین صورت بیان می کند که کارهای غیراخلاقی، به ناچار، بر مهم ترین بخش هستی عاملان آنها، یعنی بر خود حقیقی شان آسیب می رساند. در واقع، سقراط، بعد اخلاقی و بعد عملی یا خودمدارانه ی خوب را همسو می دانست و برای مستدل ساختن این عقیده ابراز آمادگی می نمود.<sup>۲۵</sup> اما این سخن بی تردید نیازمند استدلال بود، و منون آمادگی

← متفاوتی نیز هستند. نامپسون فقط می گوید (Meno 102) با این جایگزینی، «زرق و برق های کلمه ی *καλα* از بین می رود»، اما حقیقت امر بالاتر از این است. (سقراط نباید تعالیم استادش پرودیکوس را از یاد می برد!) *αγαθον* لازم نیست آهنگ اخلاقی داشته باشد، اما متضاد *καλον*، *αισχρο*، یعنی پست یا نفرت انگیز، است. شایسته است کل فقره را با میهمانی ۲۰۴d-۲۰۵a مقایسه کنیم.

۲۵. مقایسه کنید با گفتگوی او با پولوس، به ویژه در گرگیاس ۴۷۷e-۴۷۴c. در واقع، به نظر سقراط، *καλον* [زیبا] و *αγαθον* [خوب]، *αισχρο* [زشت] و *κακον* [بد]، یک چیز بودند (ر.ک. یادداشت پیشین)، اما تنها در صورتی که دیدگاه ویژه ی او را پذیرفته باشیم. گرگیاس ۴۷۷a، *αγαθα, ουκουν ειπερ καλα*، و ۴۷۷c، *και κακιβτη* ←

آن را نداشت، زیرا او - به تصریح به خودش (۷۸c) - «خوب» را فقط بر چیزهای خوب مادی، از قبیل ثروت و قدرت سیاسی، قابل اطلاق می‌دانست - چیزهای خوبی که گرگیاس مدعی بود از راه هنر خطابه برای شاگردانش به ارمغان می‌آورد. بنابراین او شرّ را نیز فقط در همین زمینه‌ها - فقیر یا کم‌توفیقی سیاسی - می‌تواند بفهمد، و از اینجاست که در معرض نیرنگ‌های لفظی سقراط قرار می‌گیرد.

تعریف‌های شکل (۷۶-a-۷۵b). سقراط تعریف‌های الگویی‌ای از «شکل» عرضه می‌دارد تا منون نیز فضیلت را بر آن سیاق تعریف کند؛ این تعریف‌ها صبغه‌ی ریاضی دارند، و این صبغه است که منون را از محاورات پیشین ممتاز می‌سازد. منون تعریف اول سقراط (شکل چیزی است که همیشه همراه رنگ وجود دارد) (۷۵b) را بر این اساس رد می‌کند که ممکن است کسی مدعی شود که اصلاً نمی‌داند رنگ چیست. طرح این اشکال از سوی منون (همان‌طور که کلاین در ص ۶۱ تذکر می‌دهد)، تردیدآمیز است. شاید منظور او این بوده است که سقراط تعریفی از شکل عرضه نکرده است، ولی به نظر می‌آید که او هنوز معنای تعریف را در نیافته است. بی‌تردید هرکسی (به استثنای افراد نابینا و کسانی که از دیدن رنگ‌ها محروم هستند) تصویری از رنگ دارد، و پاسخ‌های خود منون به پرسش‌های مربوط به رنگ «سفید»، درستی این سخن را اثبات می‌کند. شاید او ایرادی را مطرح کرده است که بر سقراط وارد است نه بر خود او. از دیدگاه افلاطون، این انتقاد باعث می‌شود که سقراط بتواند برای اولین بار از جهان مادی و محسوس به عالم ریاضیات قدم نهد. سقراط می‌گوید در گفتگوی میان دوستان -

← «*εἰ δὲ αἰσχιστῆ*» همه‌ی اینها دیدگاه‌های واقعی سقراط هستند. ر.ک. به شرح آراء او در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، به ویژه صفحات ۷۳-۴۶۶.

بر خلاف احتجاج با سخنوران ستیزه‌جو - بایستی سعی ما این باشد که «به صورت دیالکتیکی تر»<sup>۲۶</sup> سخن بگوییم، و فقط از مفاهیمی کمک بگیریم که برای مخاطب ما آشنا است. اما ملاحظه می‌کنیم که «آنچه همراه رنگ است» همان معنای متعارف و محسوس شکل است، در حالی که اصطلاحات تعریف جدید که رضایت منون را جلب می‌کند - حد، سطح و جسم - همان‌طور که سقراط می‌گوید (۷۶a ۲)، از هندسه گرفته شده‌اند؛ و خود *schema* ابتدا به معنی شکل محسوس بوده و سپس معنای اشکال هندی را پیدا کرده است.<sup>۲۷</sup> منون، همان‌طور که بعدها روشن می‌شود، با ریاضیات آشنا بوده است، اگرچه به آسانی نمی‌توان گفت آن را از گرگیاس فرا گرفته است.<sup>۲۸</sup> علایق علمی گرگیاس را در تعریف امپدوکلسی رنگ که پس از تعریف شکل می‌آید، می‌توانیم مشاهده کنیم («تأثیری از سوی شکل‌ها که با آلت بینایی مطابقت می‌کند و مورد ادراک

۲۶. اولین بار است که افلاطون به سخن گفتن به طریقه‌ی دیالکتیکی اشاره می‌کند. از آنجا که در آثار او کلمه‌ی دیالکتیک به صورت اصطلاحی فنی یا نیمه فنی در خواهد آمد، شایسته است تذکر دهیم که منظور از این استعمال متعارف، همان شیوه‌ی استدلال فلسفی است که (بر خلاف شیوه‌ی سوفسطاییان) با روحیه‌ی رقابت پیش نمی‌رود، بلکه در جو همکاری استمرار می‌یابد و هدف آن فقط جستجوی حقیقت است نه خودنمایی شخصی. (مقایسه کنید با فیلبوس ۱۷a). کاربردى که ارسطو در جدل برای این واژه معین می‌کند، متعلق به دوره‌ای سپس‌تر است.

۲۷. مقایسه کنید با کلاین ص ۶۵. من با این سخن گالی (CR 1969) موافق هستم که ارزش اصلی تفسیر کلاین در مباحث ریاضی و ارجاع به متون یونانی و آثار جدید در باب ریاضیات نهفته است.

۲۸. در منابع موجود نشانی از علاقه مندی گرگیاس به ریاضیات دیده نمی‌شود و بعید است که او چنین علاقه‌ای داشته باشد. در داستانی آمده است (دیلز - کرانتس ۱۷ ۸۲a) که در تابلویی، در مقبره‌ی شاگرد او ایسوکراتس، تصویر وی را در حالی کشیده‌اند که به نظاره‌ی افلاک آسمانی مشغول است، و ستاره‌شناسی در آن زمان جزوی از ریاضیات بوده است. ولی این تصویر را می‌توان نشانه‌ی علاقه‌ی امپدوکلسی نسبت به کل عالم طبیعت دانست.

آن واقع می‌شود»؛ سقراط این تعریف را با صراحت به امید و کلس و گرگیاس نسبت می‌دهد و تعریفی را که خودش از شکل عرضه داشته است بالاتر از اینگونه تعریف‌ها توصیف می‌کند.<sup>۲۹</sup>

آموختن به منزله‌ی یادآوری (۸۱a-b).<sup>۳۰</sup> اولین هدف سقراط از آموزه‌ی مرگ‌ناپذیری و یادآوری، و اثبات آنها از راه گفتگو با برده، این بود که مشکل منون را درباره کسب دانش جدید حل کند؛ اما، او برای این کار سئوالی را انتخاب کرد که منون پاسخ آن را می‌دانست ولی برده نمی‌دانست، تا از این راه به منون نشان دهد که نباید از درماندگی‌ای که احساس می‌کند ناراحت شود، زیرا این کار مقدمه‌ای ضروری برای تفکرات بنیادی است (۸۴ a-d). جریان برده، نمونه‌ای موثر، و پشتیبانی کارآمد، برای روش سقراطی است.

آموزه‌ی آنامنسیس (تذکر، یادآوری) این است که روح انسان جاودانی است و بارها زندگی زمینی را تجربه کرده است و دوره‌های فراوانی را در بیرون از جسم به سر برده است. از این رو «تمام موجودات این جهان و جهان دیگر را دیده است، و چیزی وجود ندارد که او یاد نگرفته باشد». به علاوه «کل طبیعت به هم مربوط است»، به طوری که اگر روحی فقط یک چیز را به یاد آورد، می‌تواند پشتکار به خرج دهد و از راه همان یک چیز به بازیابی تمام چیزهای دیگر موفق شود.<sup>۳۱</sup> حقیقت این است، و «استدلال جدلی‌ای» که ما را از این کوشش ضروری باز می‌دارد، باطلی بیش نیست.

۲۹. منظور من تعریف دوم سقراط، یعنی تعریف هندسی شکل است، اگرچه کلاین (ص ۷۰) ظاهراً تعریف اول را در نظر دارد.

۳۰. برای برخی منابع مربوط به آنامنسیس [= تذکر، یادآوری] ر. ک. *Hermes* 1963, 36 n1. Heitsch,

۳۱. بر اساس اصل تداعی تصورات که در فایدون، ۷۳ c-e آمده است.

افلاطون خودش را مبتکر این تعلیم نمی خواند، و در واقع تمامی آموزه‌های جاودانگی، تناسخ، یادآوری زندگی‌های پیشین و خویشاوندی کل طبیعت را می‌توان در تعلیمات فیثاغوریان اولیه و همفکر آنها، امپدوکلس، پیدا کرد. (حتی نشانه‌های رابطه‌ی خویشاوندی کلی با مفهوم تناسب ریاضی (*analogia*)، تیمائوس، ۳۱c، ۳۲c) را نیز می‌توان در فلسفه‌ی آنها سراغ گرفت. وقتی افلاطون این آموزه‌ها را به کاهن‌ها و کاهنه‌های متاله نسبت می‌دهد، شاید منظورش پیروان آیین اورفه‌ای است، یعنی کسانی که باورهای دینی‌شان دارای پیوند نزدیکی با عقاید فیثاغوریان است.<sup>۳۲</sup> اما او باورهای دینی آنها را، در راه دفاع از فلسفه‌ی خودش، با فراست تمام دگرگون ساخته است. منظور فیثاغوریان از «به هم مربوط بودن طبیعت (فوسیسی)» ارتباط موجودات جهان محسوس بوده است، و آنچه به نظر آنها در حافظه‌ی انسان باقی می‌مانده، چیزی جز رخدادهای معمولی زندگی تناسخی پیشین نبوده است.<sup>۳۳</sup> در حالی که افلاطون از حقیقت غیرتجربی و حقیقت ریاضی، و حقیقت اخلاقی (۸۱c۸) - که به نظر او، برابر حقیقت غیرتجربی بوده است - سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که برده چیزهایی را اکنون به خاطر می‌آورد «زمانی یاد گرفته که هنوز انسان نبوده است» (۸۶a)، یعنی، آنگاه که روحش در بیرون از بدنش به سر می‌برده است. گزارش‌های تاریخی و تجربه‌های شخصی، نظام منسجمی از

۳۲. درباره فیثاغوریان، ر.ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، و برای امپدوکلس به ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، و برای پیروان ارفئوس به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۱ (و به صورت مفصل‌تر به گاتری، یونانیان و خدایان آنها، بخش ۱۱).

۳۳. مقایسه کنید با هراکلیدس به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۴، آنجا که می‌گوید فیثاغورس رخدادهای تناسخ‌های پیشین‌اش را، در قالب آیتالیدس، اثفوربوس و هر موتیموس، به یاد می‌آورد. در اینجا نیز افلاطون ضمن توصیف این نظریه‌ی دینی در ۸۱c می‌گوید: روح «همه‌ی چیزهای این جهان و جهان دیگر» را دیده است.

واقعیات را که مد نظر افلاطون بوده است، فراهم نمی‌سازند.

این قسمت از منون را بایستی در پرتو دیگر محاورات دوره‌ی میانی که بی‌تردید بعد از آن نوشته شده‌اند، توضیح دهیم. پیش از این (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۵ و بعد)، به کار بردن دیدگاه‌های محاورات بعدی در خصوص صور متعالی را برای توضیح محاورات اولیه، تقبیح کردم؛ و در تعلیل آن فقط این نکته را متذکر شدم که صورت مورد نظر سقراط، یعنی ذات واحدی که در جزییات کثیر هست، نیز به همین زبان توصیف شده است. علت امر این بود که تعالی صور را که مسایل زیاد دیگری - جاودانگی، اینکه روح در ورای آسمان‌ها حقیقت را دیده است، رویت زیبایی غیر جسمانی - را همراه خود داشت، نمی‌توانستیم در اثری چون هیپاس بزرگ مورد بررسی قرار دهیم. اما حالا به مقدار زیادی پیش‌تر رفته‌ایم: آموزه‌ی دینی را مطرح کرده‌ایم، نظریه‌ی شناخت ما پیوند ناگسستنی‌ای با جاودانگی روح - به گونه‌ای که در فایدون و فایدروس آمده - پیدا کرده است. در محاورات اولیه ملاحظه کردیم که افلاطون نتایج منطقی پرسش‌های سقراط - شجاعت چیست؟، دینداری چیست؟ - را بررسی می‌کند، و متوجه می‌شود که آنها با مشکلات خاصی روبرو هستند. افلاطون مصمم شد که از تعلیمات سقراط دفاع کند، زیرا، صرف نظر از علاقه شخصی‌ای که به سقراط داشت، معتقد بود که (بر خلاف نظر سوفسطاییان) اولاً زندگی خوب مستلزم قبول معیارهای ثابت و مستقل از منافع زودگذر است، و ثانیاً دانش یقینی را می‌توان به دست آورد؛ و این امکان - بنا به دلایلی که تا حدودی در تاریخ پیشین اندیشه‌ی یونانی مطرح شده بود - ایجاب می‌کرد که اعیان ثابت و تغییرناپذیری وجود داشته باشد.

اگر پرسش‌های سقراط کاذب نباشند، بایستی فضیلت را اشیاء موجودی بدانیم که جایگاه‌شان بالاتر و بالاتر از نمونه‌های ناقص آنها در کردارهای بشری است. سقراط این مطالب را به زبان معمولی مطرح کرد (ص ۲۷ پیش از این)،



ولی براهین فلسفی استواری برای اثبات آنها اقامه نکرد. افلاطون برای این منظور آموزه‌ی صور متعالی را مطرح کرد، صورت‌هایی که ثابت و ازلی هستند، و نسبت به تجلی‌های ناقص یا «تقلیدهایشان» (*mimeseis*) در این جهان استقلال دارند و با حواس ادراک نمی‌شوند. این آموزه افلاطون را با تعداد دیگری از مسایل رو به رو ساخت که برخی از آنها بعدها و به تدریج نمودار گشتند. ابتدا این دو سؤال مطرح شدند: آیا شواهدی برای وجود موجودات کامل و ثابت در ورای جهان تجربه در دست هست؟ و اگر هست، چگونه می‌توان شناختی از آنها - که، بنا به فرض، در ورای تجربه قرار دارند - به دست آورد؟ و پاسخ هر دو سؤال را فلسفه‌ی فیثاغوری داده بود.<sup>۳۴</sup> اولاً، جهان ثابت ریاضیات، که فیثاغوریان می‌گفتند در ورای جهان پدیداری قرار دارد و نظم و ثبات مشهود را به آن می‌بخشد («زیرا فیثاغوریان می‌گویند اشیا از راه تقلید از اعداد تحقق می‌یابند»، ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۱ ۹۸۷b)، راه را هموارتر ساخت تا افلاطون به جهان ثابت صور اخلاقی (و به دنبال آن صورت‌های دیگر) معتقد شود. درست است که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، اما این سخن درباره‌ی هر مثلثی که انسان‌ها ترسیم کنند یا اجسام سه‌گوشی که ببینند، صادق نیست. هیچ خط محسوسی خط هندسی نیست؛ زیرا خط هندسی عرض ندارد و بنابراین دیده نمی‌شود. این اشکال فقط به شکل حقیقی نزدیک‌تر می‌شوند، به همان صورت که کردارهای عادلانه به صورت عدالت نزدیک‌تر می‌شوند. ریاضیات فیثاغوری اعتقاد به وجود واقعیت‌هایی در ورای جهان محسوس را به طور پیشینی ممکن ساخت؛ این واقعیت‌ها همچنین علت (آیتیا)ی جهان محسوس نیز هستند، درست به همان صورت که (دست کم در روایت سنتی) می‌گویند

۳۴. شاید تذکر این نکته به جا باشد که مسئله‌ای که سقراط پاسخ‌اش را از برده می‌خواهد، همان «قضیه‌ی فیثاغورس» است. درباره‌ی تأثیر مکتب فیثاغوری به طور کلی ر.ک.

کشف اصلی فیثاغورس که او را در این مسیر فکری به راه انداخت، این بود که زیبایی آهنگ‌ها را به صورت معقولی بر اساس ساختار عددی توجیه کرد. ما در توضیح استقلال حقیقت ریاضی می‌گوییم: گزاره‌های ریاضی تحلیلی هستند، یعنی فقط نتایج منطقی تعریفی را که از مثلث یا خط یا هر شکل دیگری عرضه کرده‌ایم روشن می‌سازند. آنها تضمینات مفاهیم ما را به صورتی کامل تر روشن می‌سازند، اما واقعیت خارجی را تبیین نمی‌کنند. افلاطون با این بُعد قضیه کاری نداشته است. آنچه برای او اهمیت داشته است، حقیقت جاودانی این نوع گزاره‌ها بوده است، و نیز این واقعیت که شکل‌های چیزهای محسوس، گویی، امکان ندارد که آنها را به طور کامل ترک گویند. این سخن بایستی در خصوص مفاهیمی چون عدالت و زیبایی نیز صادق باشد. اگر ما برداشتی از یک معیار مطلق [عدالت مطلق] نداشته باشیم نمی‌توانیم دو کار را از حیث عدالت با یکدیگر مقایسه کنیم. این معیار را نمی‌توانیم با صرف مشاهده‌ی کارهای انسان به دست آوریم، زیرا به عقیده‌ی افلاطون، آشنایی با چیزهای ناقص هرگز به تنهایی نمی‌تواند شناخت چیزهای کامل را به ارمغان آورد. اگر بخواهیم شناخت را ممکن بدانیم، باید صورت‌های کامل و نامتغیر را دارای مرتبه‌ای از هستی تلقی کنیم.

اما، ما چگونه به شناخت آن صورت‌ها دست یافته‌ایم؟ افلاطون - باز هم با اقتباس از فیثاغوریان - می‌گوید روح پیش از وارد شدن به بدن با صورت‌ها آشنا شده است. صرف مشاهده‌ی چیزهایی که همگی ناقص هستند - خواه مثلث‌ها باشند، یا کردارهای اخلاقی، و یا نمونه‌های زیبایی جسمانی - نمی‌تواند ذهن ما را به شناخت چیز کامل یا شناخت معیاری برای تشخیص آنها رهنمون شود؛ اما اگر قبلاً دیداری صورت گرفته باشد،<sup>۳۵</sup> همین نمونه‌ها می‌توانند به ما کمک

۳۵. همه‌ی ارواح بشری دست کم نظری اجمالی بر صورت‌ها انداخته است (فایدروس، ۲۴۹b،

ص ۳۲۸ پس از این.)

کنند تا آن چیز کامل را دوباره به یاد آوریم. تجربه‌ی تولد و پیوستن به بدن باعث شده است که روح آن حقایق را فراموش کند (افلاطون در جمهوری، a ۶۲۱، این جریان را در قالب اسطوره‌ی آب لته [= فراموشی] عرضه داشته است)، و این روگرفت‌ها می‌توانند آنچه را که او فراموش کرده است به یادش بیاورند. البته بعضی‌ها دوست دارند که در میان روگرفت‌های متحرک باقی بمانند، یعنی همیشه باورهای متغیری داشته باشند. روح، برای رسیدن به دانش، بایستی اشتیاق (اروس) فلسفی داشته باشد و برای معمول داشتنِ کوششِ عقلانیِ مورد نیاز تصمیم جدی بگیرد.<sup>۳۶</sup>

کلمه‌ی «دیدار» در آخرین پاراگراف به صورت مصلحت‌آمیز به کار رفته است. ذهن، شناخت صور ایده‌آل را در اصل از راه کشف آنها در این زندگی به دست نمی‌آورد، یعنی از راه جریان پُر زحمتِ استدلال دیالکتیکی یا مخرب. در منون می‌گوید روح تمام اشیا را دیده است (εωρακνία ۸۱ c ۶)، و در فایدروس از اجتماع خدایان و ارواح فلسفی در آسمان‌ها سخن می‌گوید؛ ارواح در آنجا با چشم عقل‌شان حقیقت را می‌بینند؛ آنها «واقعیت - معقول، و عاری از شکل - را نظاره می‌کنند؛ و از خود عدالت، خود خویشتن‌داری و خود شناخت اقتباس می‌کنند،<sup>۳۷</sup> نه دانش آمیخته به سیرورت را که همراه با تغییر اشیائی که ما

۳۶. مقایسه کنید با d ۸۱: «اگر شجاعت داشته باشد و در راه پژوهش خسته نشود». البته این عبارت یکی از اعتقادات تغییرناپذیر افلاطون را نشان می‌دهد. همان‌طور که گالی درباره‌ی فایدون اظهار می‌کند، (CQ 1954, 198)، او هیچ وقت نمی‌گوید که «برای همیشه می‌توان بر حواس اعتماد کرد». افلاطون به پیروی از هراکلیتوس (قطعه‌ی ۱۰۷) می‌گفت: حواس، برای کسی که نتواند پیام آنها را تفسیر کند، گواهان بدی هستند. این مرتبه بیانگر حالت اولیه‌ی برده است، یعنی آنگاه که بر اساس مشاهده‌ی مربع محسوس، حدس نادرستی را در پاسخ به مسئله‌ی مربوط به دو برابر آن اظهار می‌کند.

۳۷. افعال مورد نظر عبارتند از καθοραν, θεωρειν, ιδειν, θεασθαι (فایدروس، ۲۴۷c-d).

حقیقی می‌نامیم متحول می‌شود، بلکه دانش واقعی به چیزی را که واقعاً وجود دارد». پاسخ افلاطون به اعتراضی که برخی‌ها مطرح می‌کنند در اینجا نهفته است؛ اعتراض این است که نظریه‌ی آنامنسیس [یادآوری]، پرسش «جدلی» منون را فقط یک گام عقب‌تر می‌برد. اگر امکان ندارد که کسی به چیزی که قبلاً نمی‌داند علم پیدا کند، روح چگونه توانسته است چیزی را که در این جهان «به یاد می‌آورد» برای اولین بار یاد بگیرد؟ پاسخ افلاطون این است که روح مجبور نبود آن را یاد بگیرد،<sup>۳۸</sup> بلکه به طور حضوری با صور آشنا شده است. افلاطون مقایسه با بینایی را (در کتاب ششم جمهوری آمده است) به جد گرفته است. منظور از نوس، یعنی بالاترین قوه‌ی عقلانی بشر، توانایی تعقل اشیا از راه استنتاج نیست، بلکه (به نظر افلاطون و همین‌طور ارسطو) چیزی است که ادراک مستقیم و شهودی‌ای از واقعیت را فراهم می‌سازد، یعنی همان تماس مستقیم ذهن با واقعیت. تا زمانی که ما در زندان تن هستیم، این نوع تماس را فقط می‌توان، به عنوان اوج جریان استدلال (که افلاطون در منون ۹۸a با آنامنسیس یکسان دانسته است)، به یاد آورد، اما عقولی که در قالب تن محصور نگشته‌اند آن را به طور مستقیم در می‌یابند.

صور در منون. استدلال آموزه‌ی یادآوری در فایدون، ۷۴a و بعد، بدین صورت آمده است:<sup>۳۹</sup> ما می‌دانیم که برابری چیست؟ این دانش از طریق دیدن به اصطلاح اشیا محسوس به دست آمده است، اشیا‌یی که با خود برابری یکسان نیستند و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارند. از اینکه می‌گوییم ما چیزهایی را

۳۸. مقایسه کنید با ۸۶a، *τον αει χρόνον μεμαθηκνία είναι*، «همیشه در حالتی از یاد

گرفتگی قبلی خواهد بود.»

۳۹. تفسیر این استدلال را بایستی به فرصت‌های بعدی ماکول کنیم. بررسی کامل آن در 74-7

Hackforth, *Phaedo*، آمده است.

می‌بینیم که شبیه چیز دیگری هستند ولی نمی‌توانند به پای آن برسند، لازم می‌آید که دانش قبلی‌ای نسبت به چیز دیگر داشته باشیم. از اینجاست که پیش از ادراک چیزهای برابری که ما را به ادراک نسخه‌ی اصلی‌شان رهنمون شده‌اند، شناختی از برابری داشته‌ایم. نتیجه این‌که ما برابری را پیش از آن‌که به اندام حسی آراسته شویم می‌شناختیم، یعنی آنگاه که ارواح ما «هنوز در قالب انسانی قرار نگرفته بود»؛ بر همان سیاق که در منون، ۸۶a، ملاحظه کردیم که برده عقاید صحیح خودش رازمانی به دست آورد که «هنوز انسان نبود». به علاوه، همین سخن را درباره‌ی خوبی، عدالت، و هر چیزی «که مهر هستی مطلق را بر آن می‌زنیم» می‌توان گفت (۷۶d، ۷۵ c-d).


در اینجا استدلالی که برای آنامنیس اقامه می‌شود، صورت اخلاقی را نیز مانند صورت‌های ریاضی، متعلقِ دانشی قرار می‌دهد که پیش از تولد به دست آمده است. بعضی از محققان می‌گویند جریان استدلال در منون اینگونه نیست، و افلاطون این آموزه را در آنجا بدون اعتقاد به صور متعالی اعلام کرده است: «نظریه‌ی مثل در منون، چیزی بیشتر از محاورات اولیه ندارد.»<sup>۴۰</sup> این سخن را نمی‌توان تصدیق کرد. استدلال‌ها دقیقاً مثل یکدیگر هستند. همان‌طور که در

۴۰. راس، 18، *PTI*. کسان زیادی از جمله گالی، همان، ۱۹۶، و بعد، وِلاستوس، 1965 *Dialogue* با موضع راس مخالفت کرده‌اند. برای منابع بیشتر ر. ک. 84 n.2 *und Wiss.* Ebert, *Mein*. روشن خواهد شد که من با آنچه که گالی در 16-21 *PTK*، در خصوص این مسئله آورده است به طور کامل موافق نیستم. دست کم به این نکته باید توجه کنیم که چیزی که سقراط تعریفش را از منون می‌خواهد *εἶδος* است (۷۲c۷ و e5). این امر بی‌تردید با ادعای اِپرت (1973, 180 n.2 *Man and World*) منافات دارد؛ به نظر اِپرت: «در آنچه منون می‌گوید سخنی در تأیید این ادعای چرنیس وجود ندارد که «در منون» دانستن» یقیناً به معنی علم به *εἶδος* است.» البته *εἶδος* برای سقراط واقعی، چیزی جز ویژگی مشترک نیست. مطرح ساختن آنامنیس نشان می‌دهد که افلاطون از همان اول چیز بیشتری را در نظر داشته است.

فایده‌ی دیدن چیزهای تقریباً برابر، به یاد برابری مطلق می‌افتادیم، در اینجا نیز برده با دیدن خطوط مرئی‌ای که به طور تقریبی و موقتی ترسیم شده بودند، حقیقت هندسی انتزاعی و ثابتی را به یاد می‌آورد. به علاوه، آزمایش برده آنگاه به هدف واقعی سقراط کمک می‌کند که ما فضیلت را، مانند ریاضیات، در دوره‌ی پیش از تولد مان شناخته باشیم، و افلاطون تصریح می‌کند که همین طور بوده است (۸۱c۸)؛ و اگر کیفیت اخلاقی‌ای که در بیرون از عالم محسوس هست و ارواح عاری از جسم آن را می‌بینند، صورت یا مثال افلاطونی نباشد، به آسانی نمی‌توان گفت که چیست.

سقراط و برده (۸۵b-۸۲b). نیمه‌ی اول گفتگوی آن دو، به شیوه‌ی دلربایی گفتگو با منون ادامه می‌یابد. سقراط مربعی به ضلع ۲ پا را به برده نشان می‌دهد، برده با اطمینان می‌گوید اگر مساحت آن را دو برابر کنیم هر ضلع اش دو برابر می‌شود. (خطاب به منون: «او تصور می‌کند که می‌داند، ولی آیا می‌داند؟») «نه خیر.» مقایسه کنید با دفاعیه (d ۲۱). سقراط پس از ترسیم مربع مورد نظر، با گفتگوی مختصری به برده نشان می‌دهد که پاسخ وی نادرست بوده است. ضلع مربع بایستی بین ۲ و ۴ باشد، از این رو برده رقم ۳ را پیشنهاد می‌کند، اما سقراط بی‌درنگ (به صورت مرئی، از راه شکل هندسی) به او نشان می‌دهد که مساحت چنین مربعی ۹ پا خواهد بود، نه ۸ پا که مادر نظر داشتیم.<sup>۴۱</sup> برده در این مرحله

۴۱. سقراط در اینجا به برده می‌گوید اگر او نمی‌خواهد طول ضلع را به عدد بگوید می‌تواند خط مورد نظر را فقط در روی شکل نشان دهد. سقراط بدین طریق حال او را ملاحظه می‌کند، زیرا می‌داند که طول مورد نظر (۷۸) را، چون گنگ است، نمی‌توان به صورت عددی بیان کرد. درباره سنجش ناپذیری و اعداد گنگ ر. ک. به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۶۵. جی. ای. تامس، در مقاله‌ای درباره‌ی تفسیر براون (Laval th. et 1970)، این سؤال را «گیج کننده» می‌یابد: «چگونه می‌توان تغییر ناگهانی از پرداختن به طول ضلع مربع ۸ پایی به معرفی قطر را توجیه کرد؟» شاید من سخن او را خوب در نمی‌یابم، اما چون ضلع مربع ۸ پایی، همان قطر مربع ۴ ←

خاموش می ماند. سقراط او را نیز همچون منون «بی حس» کرده است. اما، در این مورد، منون می تواند ملاحظه کند که آگاهی برده به نادانی اش بهتر از حالت پیشین او، یعنی اطمینان وی به درستی پاسخ نادرست اش، است. حالا وقت آن است که سقراط بخش اثباتی تعلیماتش را شروع کند، همان کاری که دوست دارد در خصوص منون نیز عملی سازد. او مربع قطری ای در میان مربع اصلی  رسم می کند، و با توضیحاتی درباره ی آن شکل<sup>۴۲</sup> به برده نشان می دهد که بدین طریق مربع اصلی را [مربع شانزده پایی] را به دو نیم کرده است و مربعی ای که بر آن اساس به دست آمده چهار تا نصف مربع اولیه [مربع ۴ پایی] است، یعنی دو برابر مساحت مربع اول. [یعنی اگر مربعی را بر پایه ی قطر یک مربع ترسیم کنیم، مساحت مربع به دست آمده دو برابر مربع اول خواهد بود.]<sup>۴۳</sup>

سقراط مدعی است که چیزی به غلام نیاموخته است، بلکه فقط سئوالاتی را به طرز صحیح از او پرسیده و بدین طریق دانشی را که از او در ذهن او بود، بیرون کشیده است. اما انتخاب نمونه ای از عالم ریاضیات، موجب طرح مسائلی چند می شود. دانش ریاضی را نمی توان مانند فرمول های شیمیایی آب یا نام اولین رئیس جمهوری امریکا به شاگردان املا کرد. هرکسی باید آن را برای

← پایی است، به نظر من حیرت او حیرت آور است.

۴۲. اشکال لازم را در تعدادی از تفسیرها یا ترجمه ترسیم کرده اند؛ به عنوان نمونه: تامپسون، بلاک، کلاین و ویرایش پنگوئن.

۴۳. این مسئله که آیا اولین پرسش های سقراط در ۸۲d (آیا برده مربع را می شناسد؟ آیا همه ی اضلاع مربع به یک اندازه هستند؟ آیا بزرگ بودن و کوچک بودن و تغییر اندازه ی اضلاع مربع در این خاصیت تأثیر دارند؟) پاسخ شان را با خود دارند یا نه، نامربوط است. این پرسش ها فقط مقدمه ای برای طرح مطلب هستند و برای حصول اطمینان از فهم برده نسبت به واژه های مورد استعمال، به عمل آمده اند؛ عیناً مثل آنجا که از منون می پرسید که آیا او تصویری از مفاهیم حد، سطح و جسم دارد.

خودش بفهمد؛ و وقتی فهمید، همان طور که *ان*. هارتمان N. Hartmann می گوید (*Kl. Schr. II, 57*)، به طرز شگفت‌انگیزی ملاحظه می‌کند که دقیقاً چیزی را کشف کرده است که هرکس دیگری باید کشف کند. غلام «آری» یا «نه» را برای رضایت خاطر سقراط نمی‌گوید، بلکه پاسخ آشکارا همان می‌یابد که بر زبان می‌آورد. آنچه خطاهای او برایش روشن می‌سازد و پاسخ درست را بروی هویدا می‌نماید، خود اشکال هندسی است تا پرسش‌های سقراط؛ و اگر غلام ذوق ریاضی داشت و فرصت کافی برایش فراهم بود، شکل‌ها را رسم می‌کرد، و، بی‌آنکه از آموزگاری کمک بگیرد، حقایق را از روی آنها استنباط می‌کرد؛ بدانگونه که درباره‌ی پاسکال نوجوان نقل کرده‌اند.<sup>۴۴</sup> این امر به منتفی شدن، یا دست کم ناچیز تلقی شدن اعتراض دیگری درباره‌ی طرح آزمایش در زمینه‌ی ریاضیات، منتهی می‌شود. سقراط و منون می‌خواهند چیزی را معلوم سازند که هر دو نسبت به آن نادانند، در حالی سقراط - اعم از اینکه پرسش‌هایش پاسخ لازم را همراه خودش داشته باشد یا نه - به راه حل مسئله‌ای که برای برده مطرح می‌سازد، آگاه است، و پرسش‌هایش از دانش او سرچشمه می‌گیرد. منون نیز پاسخ آن را بایستی بداند، تا اینکه بتواند ارتباط آن را با اجرای خودش تشخیص دهد. بنابراین شرایط این دو پرس و جو یکسان نیستند. پاسخ این اعتراض را *فلو بدین صورت داده است (Intro. 404)*: «آنچه باید مسلم بدانیم این است که اگر هم کسی غلام منون را آموخته باشد، هیچ‌کس فیثاغورس را تعلیم نداده است.» این آزمایش در وهله‌ی اول دانش تجربی را از دانش پیشینی ممتاز می‌سازد، اولی به جهان طبیعی و متغیر می‌پردازد، ولی دومی به حقایق کلی و غیرزمانی مربوط می‌شود؛ و در حالی که حقایق نوع اول را فقط از راه تجربه‌ی جهان بیرونی و شواهد بیرونی به دست می‌آوریم، دانش پیشینی

۴۴. درباره‌ی پاسکال ر. ک. Cornford, B. and A. S. 72f.



(ریاضی) را ظاهراً از درون ذهنمان، و با تأمل در خودمان، به دست می‌آوریم. بی‌تردید دو نیمه‌ی مربعی که سقراط با تکه چوبی بر روی خاک ترسیم کرده و شیاری به عنوان قطر در میان آن کشیده بود، دقیقاً برابر نبودند؛ اما برده با اطمینان خاطر (و این بار به حق) می‌گوید آن دو برابرند؛ زیرا او - بی‌آنکه بگویند - می‌داند که سؤال سقراط نه به این مربع جزیی، بلکه به مفهوم ریاضی و کلی مربع مربوط است.<sup>۴۵</sup> به عقیده‌ی افلاطون، حقیقت مربع در جهان معقول است نه در جهان محسوس؛ و افلاطون وجود این نوع حقایق ریاضی را تأییدی برای عقیده به وجود مستقل و تعریف‌پذیر فضیلت، عدالت و امثال آنها می‌دانست، افلاطون در اینجا نیز از فیثاغوریان اثر پذیرفته است، زیرا آنها عدالت را نیز جزو «اشیایی» می‌دانستند که به عقیده‌شان همان اعداد بودند؛<sup>۴۶</sup> اما افلاطون علم به صور را دارای مرتبه‌ی بالاتری می‌دانست و مرتبه‌ی وجودی خود صور را نیز بالاتر از مرتبه‌ی اعیان ریاضی می‌خواند و در تعلیل عقیده‌اش می‌گفت: ذهن می‌تواند حقایق ریاضی را با صرف اندیشه، و بدون مراجعه به تصورات حسی، به خاطر آورد. این همه را افلاطون در مثال خط جمهوری توضیح داده است، نتیجه‌ی تمثیل او این است که مراتب شناخت از نظر وضوح و روشنی متناظر است با

۴۵. مقایسه کنید با جمهوری d-e ۵۱۰: «[هندسه‌دانان] از اشکال محسوس کمک می‌گیرند و درباره‌ی آنها بحث می‌کنند، اما منظور اصلی‌شان آن اشکال نیست بلکه اشیاء واقعی‌ای را در نظر دارند که این شکل‌ها فقط شبیه آنها هستند: استدلال آنها مربوط است به مربع مطلق و قطر آن، نه مربعی محسوسی که رسم کرده‌اند، و همین‌طور در مورد دیگر شکل‌ها. آنها شکل‌های ترسیم شده یا ساخته شده را... به عنوان اشباح به کار می‌برند، و منظورشان مشاهده‌ی واقعیاتی است که جز با چشم عقل دیده نمی‌شوند.» افلاطون این نظریه را که اعیان محسوس راه را برای ملاحظه‌ی واقعیت‌های بالاتر هموار می‌سازند، در فایدون (a-b ۷۵ و d)، از حوزه‌ی ریاضیات به عالم صور اخلاقی نیز تسری داده است.

۴۶. آنها عدالت را عدد مربع (۴ یا ۹) می‌دانستند، زیرا اینگونه اعداد مفهوم تبادل متساوی را می‌رسانند. ر.ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۶۵-۲۷۲.

دانش و باور درست (۱). اگر سقراط، مانند یک آموزگار معمولی، به جای پرسش از برده فقط به او می‌گفت، «برای کشیدن مربعی که دو برابر مربع خاصی مساحت داشته باشد، قطر مربع اول را ضلع مربع بعدی قرار بده»، امکان داشت برده این جمله را به آسانی فراموش کند، و یا، چون علت آن را نمی‌داند، هرگاه سخن دیگری را از کس دیگری بشنود، عقیده‌ی خودش را تغییر دهد. ولی حالا این عقیده‌ی او به راحتی زایل نمی‌شود، زیرا به چشم خود دیده است که نه دو برابر ضلع مربع اول توانسته است مساحت مورد نظر را به دست دهد و نه  $\frac{1}{4}$  برابر آن؛ و به طور روشن پی برده است که چگونه مربع مورد نظر از مجموع چهار نصف مربع به دست آمد. اما سقراط می‌گوید: هر چند این باور درست است، در هر حال باور است، نه دانش. آنچه آنها در او «به هیجان آوردند» کیفیتی است شبیه رؤیا، و اگر بخواهیم یقین مطلق ناشی از دانش را در او به وجود آوریم، پرسش‌های خود را بایستی در جهات دیگری تکرار کنیم. اما حالا دیگر تردیدی نمانده است که او حتی دانش را نیز می‌تواند بدون گفتن دیگران به دست آورد. یکی از مهم‌ترین درس‌های آموزه‌ی آنامنسیس این است که یادگیری را به صورت جریانی مستمر، و دارای مراتب متعددی در میان نادانی (ظاهری) کامل و دانش ترسیم می‌کند. اهمیت آن آموزه این است که روش مطلوب سوفسطاییان را در انتقاد از راه پرسش خام «یا-یا»، بی‌ارزش می‌سازد: «چگونه می‌توانیم چیزی را که می‌دانیم یا نمی‌دانیم، یاد بگیریم؟» یا پرسش مشابهی که در اثوتودموس (۲۵۷ d) هست: «یادگیرندگان چه کسانی هستند. دانایان یا نادانان؟» بعضی از منتقدین گفته‌اند افلاطون هیچ تبیینی از باورهای نادرستی که برده در ابتدای گفتگو بر زبان می‌آورد، عرضه نکرده است. درست است که افلاطون فقط در محاورات بعدی - آنگاه که فلسفه‌اش انتقادی‌تر شده است -

(در تثابتوس و سوفسطایی) مسئله‌ی منشأ باورهای نادرست را جدی می‌گیرد؛ اما او در اینجا خود آموزه‌ی آنامنیسیس را، نوعی تبیین به حساب می‌آورد. در هر حال، آنامنیسیس یعنی به یاد آوردن، و همه‌ی ما می‌دانیم که فی‌المثل در جریان به یاد آوردن اسمی که فراموش کرده‌ایم چه حادثه‌ای رخ می‌دهد. ابتدا چندین اسم نادرست به ذهن ما می‌آیند، و هر چند هنوز نمی‌توانیم اسم درست را به یاد آوریم، دانش قبلی مان - که اکنون پوشیده است - ما را قادر می‌سازد که وقتی اسم درست بر ذهنمان خطور کرد، آن را بازشناسیم. «می‌گوییم: «حسن؟» نه. «حسین، احسان؟» بی‌تردید نزدیک‌تر شده‌ایم. «ها! محسن؛ آری، درست است.» نزدیکی تدریجی به پاسخ درست، در مورد حقایق عقلانی، با فعالیت عقلی پر زحمتی توأم است، اما این دو جریان شبیه یکدیگرند. دو برابر طول ضلع مربع اول؟ پس از تفکری چند، نه. یک و نیم برابر آن؟ به پاسخ درست نزدیک‌تر شده‌ایم، ولی پس از بررسی نتایج آن متوجه می‌شویم که این پاسخ نیز صحیح نیست. و همین‌طور. اگر پیشنهاد‌های نادرست در میانه نباشند، نمی‌توانیم جریان یادگیری داشته باشیم، و باید به پرش ناممکن از نادانی محض به دانش معتقد شویم؛ یعنی همان عقیده‌ای که نظریه‌ی آنامنیسیس برای رهایی از آن طراحی شده است. بر اساس این نظریه، چیزی به نام نادانی مطلق نداریم، یعنی مرحله‌ای که ذهن به صورت تابلویی خالی یا برگه‌ای سفید باشد. بلکه بر روی آن مطالبی را با مرکب نامربی نوشته‌اند، و معرف شایسته‌ای لازم است تا آنها را ادراک‌پذیر سازد. و اگر بخواهیم آن را با عجله، و یا پیش از رشد کامل کشف کنیم، ممکن است دچار اشتباه شویم.

اعتقاد درست، اندکی بعد، در همین محاوره اهمیت بیشتری پیدا خواهد

کرد (صص ۹۵-۹۰ پس از این).

آیا افلاطون به این همه معتقد است؟<sup>۴۷</sup> سقراط در ۸۶b می‌گوید: «درستی بقیه‌ی سخنانم رانمی‌توانم تضمین کنم»، اما تردیدی نیست که اگر معتقد شویم که حق داریم (οἰομενοι δεῖν) آنچه رانمی‌دانیم جستجو کنیم، انسان‌های بهتری خواهیم بود. به عقیده‌ی من، باید به معنای ظاهری این سخنان معتقد شویم، یعنی بگوییم «بقیه‌ی سخنان» عبارت‌اند از آموزه‌ی «دیندارانه‌ی» جاودانگی، تناسخ، و حقایقی که در حالتی غیر جسمانی یاد گرفته‌ایم. آزمایش برده فقط اثبات کرده است که ذهن ما از نوعی دانش یقینی پوشیده برخوردار است که می‌توانیم آن را بدون گفتن دیگران به خاطر آوریم، و همین قدر برای نفی استدلال جدلی منون کفایت می‌کند. البته نباید نتیجه بگیریم که افلاطون به آموزه‌ی دینی معتقد نبوده است؛<sup>۴۸</sup> او، با الهام از سقراط واقعی، فقط می‌خواهد درباره‌ی چیزی

۴۷. برای دیدگاهی غیر از آنچه من دارم، ر. ک. Ebert, *Man and World* 1973. او، بر اساس دلایل ثابت سبک شناختی، معتقد است که توجیه آنامنیسیس، تقلیدی از حکایت گرگیا سی است؛ او محتوای این توجیه را نیز دارای آهنگ سوفسطایی می‌داند، ولی این سخن، دست کم برای من، باور نکردنی است. سقراط به اندازه‌ی هر سوفسطایی‌ای، در فن سخنوری استاد بود (صص ۳۴۶ و بعد کتاب حاضر)، و در متقاعد ساختن منون به باورهاش، زبانی به کار می‌برد که برای او کاملاً آشناست. برای سقراط افلاطون، غفلت از کوتاهی هر چه ممکن پاسخ‌ها (ایرت ۱۱۷)، امر تازه‌ای نیست. (ایرت دیدگاهش را درباره‌ی ویژگی استعاره‌ای آنامنیسیس در *Mein.u. Wiss.* 1974، بسط داده است.) به عقیده‌ی ریتسر (3-121 Essence)، نیز آنامنیسیس افسانه‌ای بیش نیست و نباید جدی گرفته شود. معنای آن «چیزی نیست جز آنچه ما امروزه بر اساس اصطلاح‌شناسی کانت» عنصر پیشینی جریان شناخت می‌نامیم. به گمان من اگر به زبان کانت سخن بگوییم چیزی را انکار خواهیم کرد که به عقیده‌ی افلاطون هم درست بود و هم حایز اهمیت. این عقیده که آنامنیسیس فقط تعبیر استعاره‌ای‌ای از مفهوم کاملاً منطقی امر پیشینی است، به لایب‌نیتس برمی‌گردد. درباره‌ی تاریخ آن ر. ک. Ebert, *Mein. und Wiss.* 1974, 13 ff. 85 ff.

۴۸. سقراط در ۸۱a می‌گوید: استدلال [λογος] دیندارانه «به عقیده‌ی من» نه تنها زیبا [καλός] بلکه درست [αληθής] هم هست. نه ضرورت دارد، و نه حتی طبیعی است که بگوییم تردید سقراط در ۸-۶b به منزله‌ی پس گرفتن ادعای قبلی اوست مبنی بر اینکه «اگر حقیقت ←

که هنوز اثبات نکرده است، به قطع سخن نگوید. برای اثبات جاودانگی باید تا فایدون منتظر بمانیم؛ افلاطون در آنجا این نظریه را از آموزه‌های تناسخ و آنامنسیس تمیز می‌دهد. در فایدون نیز چیزی هست که سقراط «درستی آن را تضمین نمی‌کند» یا «به طور جزمی ابراز نمی‌دارد» (همان کلمه‌ای که در منون هست،  $\delta\iota\sigma\chi\upsilon\rho\iota\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) اما آن چیز به جزییات اسطوره‌ای مسافرت روح، و دیگر تجربه‌های پس از مرگ، مربوط می‌شود. سقراط می‌گوید: «معقول نیست که با قاطعیت بگوییم این امور دقیقاً به گونه‌ای هستند که من در اینجا توصیف کردم، اما چون جاودانگی روح را به مرحله‌ی اثبات رسانیده‌ایم، به نظر من باید معتقد شویم که این جریان یا چیزی شبیه آن رخ می‌دهد.»

آیا فضیلت دانش است؟ (مقایسه کنید با تلخیص محاوره، ص ۵۵، پیش از این.) افلاطون در اوایل اشتیاقِ خویش به ریاضیات، برای روشن کردن معنای استدلال از روی قضیه‌ای فرضی، نمونه‌ی هندسی‌ای را برمی‌گزیند که معنای آن به اندازه‌ای برای ما مبهم است که هنوز هم در تفسیر آن اختلاف نظر وجود دارد.<sup>۴۹</sup> خوشبختانه ضرورتی وجود ندارد که بدانیم منظور او از استدلال از روی

← مربوط به واقعیت همیشه در روح ما هست» - یعنی اگر آنچه ما امروزه دانش پیشینی می‌نامیم ممکن هست - «بایستی روح را جاودانه بدانیم».

۴۹. ۸۷b-۸۶e. هیث در ۱۹۲۱ (HGM 1,298) می‌گوید: بلاس در ۱۸۶۱ سی تفسیر مختلف را می‌شناخت و تفسیرهای زیادی نیز پس وی عرضه شده‌اند. بحتم، کاربرد فنی استدلال از روی قضیه‌ای فرضی در عالم ریاضیات بوده است، و افلاطون می‌خواست آن را توسعه دهد؛ به همان صورت که «شیوه‌ی مجانبی asymptotic» اندک اندک در زمینه‌های غیر ریاضی به کار می‌رفت (پیشرفت ما در دانش از نوع مجانبی است، شرینگتون، 301 *his N.*, Pelican ed. *M. on*) اما هنوز هیچ‌کس در توضیح آن به نمودار و مختصات اشاره نمی‌کرد. از ائوتوفرون ۱۱ (و مقایسه کنید با d ۹)، گرگیاس c ۴۵۴ (که احتمال هر دو پیش از منون تألیف شده‌اند) و کسنوفون، خاطرات، چهارم، ۶، ۱۳، می‌توان استنباط کرد که  $\nu\pi\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma$  معنی غیر فنی ←

قضیه‌ای فرضی، چه بوده است. شیوه‌ای او با آنچه امروزه برای ما آشنا است تا حدودی فرق دارد.<sup>۵۰</sup> مواردی هست که نمی‌توانیم پرسشی را بدان‌گونه که مطرح شده است پاسخ دهیم، به ناچار می‌گوییم، «خوب، اگر مسئله را این‌گونه فرض کنیم، پاسخ آن چنین خواهد بود. پس اجازه دهید فرض کنیم که مسئله بدین صورت است، و نتایج فرض مان را بررسی کنیم. بدین طریق به درستی فرض خویش یقین پیدا می‌کنیم، و پاسخ پرسش اصلی مان را به دست می‌آوریم.» از سوی دیگر، سقراط افلاطون می‌گوید «اگر فضیلت دانش باشد، آموختنی خواهد بود؛ بنابراین باید ابتدا بررسی کنیم که آیا دانش است یا نه» (۸۷c). سقراط لازم می‌داند که این قضیه‌ی فرضی را اثبات کند، نه اینکه فقط فرض کند. قضیه‌ی فرضی‌ای که آنها بر اساس آن استدلال می‌کنند (و سقراط آن را در ۳۸۷b به همین نام می‌نامد) این است که فضیلت خوب است. این سرآغاز مورد قبول، در واقع همانگویی است، آرته در مقام یک اسم، متناظر است با صفت آگاتون. همین صفت توتولوژیک را می‌توان عذری برای سقراط تلقی کرد، در برابر این ایراد که او از طرفی می‌گوید وقتی به ماهیت چیزی علم ندارد نمی‌تواند

← «فرض Supposition» را داشته است، و سقراط آن را برای «تعریف مفروض» به کار برده است. در منون نیز قضیه‌ی فرضی، همان نوعی تعریف است. مقایسه کنید با ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ص ۴۳۳، یادداشت ۲. سخنی را که تامپسون (همان جا) می‌گوید شواهدی چند تأیید می‌کند: «کلمه‌ی *υποθεσις* در زمان افلاطون، معنای علمی متعارف «فرض» را داشته است.» از میان مثال‌هایی که در *LSJ* آمده است، هر آنچه درست است به کتاب بقراطی پزشکی کهن تعلق دارد، کتابی که تقدم آن بر آثار افلاطون دست کم محل تردید است. همچنین در این مورد ر. ک. به ویلاموویتس *Pl. 11, 150* و رابینسون *PED, 99 f.* درباره‌ی زمینه‌ی سه فقره‌ی ریاضی منون مقایسه کنید با سخنان گایزر *Gaiser* در *1964, 241-22* *AGPh*.

۵۰. درباره‌ی اینکه آیا سقراط در اینجا شیوه‌ای را که خودش در فایدون ۱۰۱e پیشنهاد کرده است، نادرست قلمداد می‌کند یا نه، ر. ک. *Sayre, PAM 29 n.40*.

صفات آن را مورد بررسی قرار دهد، و از طرف دیگر فضیلت را به صفت «خوب» متصف می‌سازد. به علاوه، از پاسخی که او به وسیله‌ی آنامنیس برای پرسش «چگونگی علم به چیزی که شناختی از آن نداریم» عرضه می‌دارد، چنین بر می‌آید که ذهن ما در حالتی از نادانی محض و کامل نبوده است. در هر صورت، همان‌طور که پیش از این، ص ۲۷۶، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، دیدیم، این سرآغاز، به نظر سقراط، از جمله‌ی سرآغازهای شاخص محسوب می‌شود.

سقراط قضیه‌ی «فضیلت دانش است» را نه به عنوان فرض بلکه به مثابه موضوع مستقیم پژوهش قرار می‌دهد، و بدین طریق منون را که عاری از هرگونه تزویر و نیرنگ است، به مسئله‌ی خودش در خصوص طبیعت ذاتی فضیلت، باز می‌گرداند. استدلال از روی کاربرد درست<sup>۵۱</sup>، برهان نظری‌ای برای حقیقت آن

۵۱. شاید عجیب به نظر آید که عدالت، *δωφροβυνη* [خویشتن‌داری] و *ευμαθια* [فراست] رانیز از جمله‌ی چیزهایی بشماریم که ممکن است بد به کار برده شوند. *ανευ του δωφροβυνη* (۸۸b) شبیه تناقض به نظر می‌آید، اما فایدون ۶۹e-۶۸d، کلیدی است برای فهم کل فقره. (ر. ک. ص ۴۵ کتاب حاضر.) سقراط این فضیلت را در معنای معمولی آنها به کار می‌برد. این مفاهیم در معنای سقراطی شان صورت‌هایی از دانش هستند، و تمایز خاصی با یکدیگر ندارند و واحدی بیش نیستند. به آسانی می‌توان پی برد که «شجاعت» چگونه مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۸، یادداشت ۸۹) و *σωφροσυνη* در معنای متعارف «خویشتن‌داری» فقط به معنی گذشتن از لذت‌های آنی، برای به دست آوردن لذت بیشتری در آینده، بود. و یا منظور افلاطون این بوده است «خویشتن‌داری» را می‌شود. آن‌گونه که امروزه نیز دیده می‌شود. از معنای کاربرد معتدلانه‌ی یک چیز منسلخ نمود، و به معنای طرد کلی در نظر گرفت؛ یعنی کارهای زاهدانه‌ی افراطی‌ای که حتی ممکن است به نفع سلامتی منجر شوند. این همان چیزی است که ارسطو ردیلت *αναισθητος*، را از یک جهت انحراف از معیار *σωφρων* خواند و از جهتی دیگر *ακολαστος* (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۴a ۲۴). فضیلت *ευμαθια*، سرعت در یافتن اشیا، بستگی به چیزی دارد که دریافته می‌شود. این فضیلت ممکن است فقط به *πολυμαθια* [همه‌دانی] منجر شود، که بنا به گفته‌ی هراکلیتوس (پاره‌ی ۴۰) *διδασκει νοον ου* (به عقیده‌ی افلاطون، هیپسیاس نمونه‌ی روشنی از این دسته بود.) عین همین ←

فراهم می‌سازد، اما سقراط در درستی سخن خویش تردید دارد و اصرار می‌ورزد که آن را به طور تجربی بررسی کنند: اگر آرتِه آموختنی بود، بی‌تردید کسانی پیدا می‌شدند که می‌توانستند و می‌خواستند آن را بیاموزند، اما چنین کسانی را سراغ نداریم. وقتی سقراط در پروتاگوراس به اثبات این مدعا می‌پردازد (استدلال او در خصوصِ پدران و فرزندان، در اینجا نیز تکرار شده است)، پروتاگوراس با مهارت تمام، آن را به سود خودش مورد تردید قرار می‌دهد. این کار با هدف کنونی افلاطون سازگار نیست، به همین جهت، ادعای تعلیم سوفسطاییان را - که آنقدر مشهور بود که حتی با صراحت بیان نشده است - ابتدا آنوتوس رد می‌کند، و سپس منون در همین راستا به تحسینِ گرگیاس می‌پردازد و می‌گوید او کسانی را که مدعی تعلیم فضیلت بودند به دیده‌ی تمسخر می‌نگریست. (بدین ترتیب، گفتگو با آنوتوس، صرف‌نظر از تأثیر نمایشی آن - که بی‌تردید اهمیت زیادی برای افلاطون داشته است - نقش موثری در پیشرفت استدلال ایفا می‌کند.) حاصل بحث این است که برهان نظری ما نادرست بوده است، و لازم است چیز دیگری وجود داشته باشد که بتواند ما را، در خصوص استعمال صحیح، مطمئن سازد.

سقراط با این سخن خویش، جواز مشروطی برای آموزه‌ی آنامنسیس فراهم کرده است (87b): «اگر فضیلت دانش نباشد، آیا کسی می‌تواند آن را بیاموزد - یا به گونه‌ای که هم‌اکنون گفتیم، آن را به یاد کسی بیندازد؟ لازم نیست بر سر انتخاب یکی از این دو تعبیر ستیزه کنیم.» سقراط در e 81، منون را سرزنش کرد که با وجود اثبات ناآموختنی بودن فضیلت، تعلیم آن را از او می‌خواهد، ولی در اینجا خلاف آن را بر زبان می‌آورد؛ و در واقع خود او نیز در جریان بحث، مانند

← عبارت (ανευ νοου) در فایدون 82b در خصوص «به اصطلاح» σωφροσυνη و δικαιοσυνη به کار رفته است.



منون و هرکس دیگری از واژه‌ی «آموختن»، به معنی «تسلیم کردن» چیزی،<sup>۵۲</sup> استفاده می‌کند، فی‌المثل ( در پروتاگوراس ، ۳۱۳a ) می‌گوید سوفسطاییان موضوعات تعلیمی‌شان را می‌فروشنند، یعنی کاری که در خصوص دانش - که فضیلت هم به عقیده‌ی سقراط همان است - نمی‌توان انجام داد. می‌دانیم که فضیلت، در عرف عام، به معنی خوب بودن در چیزی بود؛ و از اینروست که تأکید سقراط بر اینکه فضیلت دانش است به نظر یونانیان آن مقدار پارادوکسیکال نمی‌نمود که به نظر ما می‌آید. اما، او اگر چه برای روشن ساختن دیدگاهش ابتدا از مقایسه با حرفه‌ها شروع کرد، به هیچ وجه معتقد نبود که دانشی که فضیلت را تشکیل می‌دهد، مهارت فنی محضی مانند اسب‌سواری است. این سخن حقیقتی است که افلاطون حالا می‌خواهد به صورت فلسفی مستدل سازد. فضیلت چیزی نیست جز دانش خوب و بد، و آن چیزی است که هرکسی بایستی برای خودش کشف کند، تا اینکه آن را با چنان ضرورتی مشاهده کند که قضیه‌ای ریاضی را پس طی مراحل برهان مشاهده می‌کند. در این جریان ممکن است کس دیگری به او کمک کند، ولی بی‌مورد است که پاسخ را به گونه‌ای بر شاگرد آشکار کنیم که فی‌المثل در خصوص نحوه‌ی گرفتن لگام اسب برای هدایت نیکوی آن اظهار می‌کنیم. تعلیم اسب‌سواری، پدیده‌ای تجربی است و به جهان تغییر تعلق دارد. یادگیری فضیلت، کشفی است عقلانی در جهان عقلانی؛ جهانی که حقایق ریاضی و اخلاقی - هر دو - به آن متعلق‌اند، و عدالت و فضیلت همیشه در آنجا به یک حال باقی می‌مانند، و هر مماسی فقط در یک نقطه، با دایره‌ی آن به طور واقعی و همیشگی تماس حاصل می‌کند. افلاطون از اینکه فضیلت را نمی‌توان به گونه‌ای تعلیمی - مانند تحویل دادن بسته‌ای به کسی - آموزش داد، نتیجه نمی‌گیرد که فضیلت انش نیست.

52. παραδουναί, παραδοτον, παραληπτον 93b.

دانش و باور درست (حق) <sup>۵۳</sup> (۲) (۹۷a-۹۹d). باورهای درست، یا عقاید حق، تازمانی که دوام دارند، به همان اندازه راهگشای کردار صحیح هستند که دانش. آنها از دو نظر با دانش فرق دارند: (۱) استوار نیستند (۹۸a)، (ب) نمی‌توان آنها را به دیگران منتقل ساخت (۹۹b). می‌توان آنها را از راه «به دست آوردن علت» (۹۸a *αιτίας λογισμῶ*)، به دانش تبدیل کرد و چنان «به زنجیر کشید» که هیچ وقت نتواند از ذهن بیرون رود؛ و «همان‌طور که پیش از این به توافق رسیدیم، این کار همان جریان یادآوری است. یعنی ناگهان به قلمرو افلاطونی واقعیت معقول قدم می‌گذاریم، اما به این قلمرو از طریق استنتاج یا انتزاع رخ داده‌های زمینی وارد نمی‌شویم، بلکه آشنایی‌ای را که ذهن مان پیش از تولد با آن عالم داشته است به خاطر می‌آوریم. «دلیلی» که به دست می‌آوریم (همانند برهان ریاضی) دلیل منطقی‌ای است که نتیجه‌ای ضروری دارد، نه مثل علت حادثه‌ای طبیعی در این جهان. آنامنسیس اصول راهگشایی را به یاد می‌آورد که فراتر از طبیعت و جامعه هستند. سیاستمداران کنونی ما در خصوص راه حل درست <sup>۵۴</sup> مسایل عملی فقط بر اساس حدس و گمان [باور درست] پیش می‌روند؛ آنها شناخت کاملی از آن راه حل‌ها ندارند، و بنابراین نمی‌توانند دلایل کارهایشان (۸۱a *λογον διδοναι*) را توضیح دهند و آنها را بر دیگران نیز بیاموزند. آنها را از این جهت می‌شود با شاعران و پیامبران مقایسه کرد، یعنی

۵۳. افلاطون دو صفت *ορθη* [راست] و *αληθης* [حق] را به جای یکدیگر به کار می‌برد.

۵۴. *ευδοξια*، ۹۱b ۱۱. عقیده‌ی بعضی‌ها (ر.ک. Tigerstedt, *P.'s Idea etc.* 43) این است که شاید افلاطون در اینجا جناسی را بر اساس معنای متعارف کلمه، یعنی «شهرت خوب»، در نظر داشته است؛ اما من این تفسیر را زیاد مناسب نمی‌دانم و پیشنهاد کورنفورد را ترجیح می‌دهم: افلاطون معنایی را برای آن واژه وضع کرده است، یعنی قوه‌ی تشکیل *ορθαι δοξαι* [باورهای درست] در شرایط خاص؛ این معنا را با مقایسه‌ی *ευβουλια* [حسن تدبیر] با *βουλη* [تدبیر]، در خصوص *δοξα* نیز به وضوح می‌توان تشخیص داد (در این مورد ر.ک. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۲b ۱۶).

کسانی که سخنان درستِ زیادی بر زبان می‌آورند، اما درباره‌ی آنچه می‌گویند هیچ نمی‌دانند. سیاستمداران نیز از راه سخنرانی‌هایشان موفقیت مطلوبی به دست می‌آورند، اما (باز هم سقراط تکرار می‌کند که) درباره‌ی سخنان خودشان هیچ نمی‌دانند. کسانی را که «بی‌آنکه تفکر کنند» (*ανευ νοῦ*) تا این اندازه موفق‌اند، بایستی انسان‌های «الهی» نام‌نهییم - و سرانجام، زنان و اسپارتیان انسان‌های خوب را «الهی» می‌نامند. منون می‌گوید: «ظاهراً حق با آنهاست، اگرچه ممکن است آنوتوس به خاطر این سخن از تو دلگیر شود.»

مقداری از گفتگو را تقریباً به طور کامل نقل کردم تا آهنگ طعن‌آلود آنها را - که برخی‌ها به آن توجه نکرده‌اند -<sup>۵۵</sup> روشن سازم. منون که خشم آنوتوس را از این سخن اعلام می‌کند، در این ماجرا بی‌تقصیر نیست، و اشاره به کاربرد عامیانه‌ی «الهی» از سوی زنان و اسپارتیان [و نه دموکرات‌ها] نمی‌تواند او را تبرئه کند. به علاوه، ۶-۴۹۹c دقیقاً تکرارِ دفاعیه ۳-۲۲c است، و حاصلِ آن این است که شاعران خود را در چیزهایی دانامی‌دانند که دانا نیستند، و سقراط از آن جهت که به نادانی خویش واقف است بر آنان برتری دارد؛ «همان برتری‌ای که بر سیاستمداران دارد».<sup>۵۶</sup>

اما، اعتقاد افلاطون در خصوص شاعران و پیامبران هر چه باشد، او هرگز

۵۵. ویلاموویتس (*Pl. II, 152 f.*) این عبارت را کاملاً صمیمانه توصیف کرده است؛ برداشت او را کلارا بوخمان Klara Buchmann و معدود کسان دیگری پذیرفته‌اند. او می‌گوید سقراط کلمات *θεία μοίρα* را در دفاعیه ۳۳c در خصوص رسالت خودش به کار برده است. بی‌تردید عبارت واحد را می‌توان هم به جد به کار برد و هم از روی طعن؛ و افلاطون هیچ وقت نگفته است که سقراط هیچ *φρονησις* [حکمت] یا *νοῦς* [عقلی] نداشته است و فقط از الهام غیرعقلانی بهره‌مند بوده است.

۵۶. جایی که تمام جمله تکرار می‌شود، نمی‌توان شباهت موجود را امری تصادفی دانست. به علاوه، توجه داشته باشید که واژه‌ی *θεομαντις* در هیچ جای دیگری در آثار افلاطون (و بلکه، به عقیده من، در متون کلاسیک موجود) به کار نرفته است.

سیاستمداران قرن پنجم را ملهم به الهام الهی نمی دانست.

پس، جایگاه دوکسا<sup>۵۷</sup> در منون چیست؟ تصمیمات سیاستمداران آهنگی عملی دارند و باید به مرحله‌ی اجرا گذاشته شوند. از این رو لازم است که او بر اساس مفاهیم ارزشی تصمیم بگیرد. آیا اگر فلان کار را انجام دهیم، عادلانه خواهد بود؟ سودی خواهد داشت؟ بددلانه محسوب خواهد شد؟ زندگی او عبارت است از یک دسته احکامی که در حوزه‌ی عادلانه و ظالمانه، سودمند و زیانبار، شجاعانه و بددلانه، محترمانه و بی‌شرمانه، صادر می‌شود. در موارد جزئی، کسی که از آرتِه (به معنی رایج کلمه) برخوردار باشد، غالباً احکام درستی صادر می‌کند، و بر قدرت و ثروت و شهرت شهر خویش می‌افزاید. اما، همان‌طور که سقراط معلوم کرده است، حتی اگر از این‌گونه اشخاص بپرسیم که منظورشان از سخنانی که می‌گویند چیست، هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌توانند عرضه‌دارند. آنها نیز ممکن است، مانند منون، به ذکر نمونه‌ها پردازند: «فلان کارها عادلانه هستند، عدالت یعنی انجام فلان کار عادلانه.» به عقیده‌ی افلاطون، باورهای درست در ذهن هرکسی به صورت پوشیده وجود دارد، و بنابراین می‌توان آنها را تا سطح خودآگاه ذهن بیرون کشید. تا زمانی که این کار به وسیله‌ی جریان دیالکتیکی درستی صورت نگیرد، و بنابراین به دانش (به معنی افلاطونی کلمه) منجر نشود، می‌توان آن را موهبتی آسمانی قلمداد کرد، اما فقط به همان معنا که یونانیان هرگونه اقبالی را به هر مس نسبت می‌دادند. سیاستمدار خوب از حیث اهداف عملی همان حالتی را دارد که برده پس از

۵۷. این واژه را به تفاریق، «نظر»، «عقیده»، «حکم» ترجمه می‌کنند. از آنجا که این کلمه در آثار افلاطون معنای نیمه فنی‌ای به خود می‌گیرد، بهتر است به تبع خود وی در زمینه‌های مورد نظر معادل واحدی بیاوریم. (البته او هیچ‌وقت خودش را در بند واژگان فنی محصور نمی‌دارد. در جمهوری ۲۰ (۵۱۰a ۹) متعلق *πιότης* (۵۱۱e ۱) است، و *πιότης* در تیمایوس ۲۹c برابر است با *δοξα*).

پرس و جوی سقراط داشت. سقراط مدعی نیست که او از دانش برخوردار است. جریان سریع گفتگویی که سقراط نقش راهنما را در آن بر عهده داشت، نتوانسته است «دلیل واقعی امور» را به صورت شسته و روفته در اختیار برده قرار دهد و حقیقت تردیدناپذیری را به تملک او درآورد (۸۵c). آنچه از گفتگو به دست آمده است، قرار گرفتن دوکس‌های درست به جای دوکس‌های غلط و باز شدن در شناخت به روی غلام است؛ این در تا کنون به این علت بسته بود که غلام خود را به چیزی که نمی‌دانست دانا می‌پنداشت. حالت غلام در حین دارا شدن دوکس‌های درست «که همچون رؤیایی در او به جنبش درآمده‌اند» متناظر است با حالت ذهنی سیاستمداران خوب. تا زمانی که این حالت دوام دارد خود سیاستمدار و شهر او در اوج توفیق هستند؛ اما این وضع خطرناک است، زیرا باورهای کنونی او ممکن است مانند تندیس‌های دایدالوس به جنبش در آیند و او را ترک گویند. او برای اینکه دوام آنها را تضمین کند، بایستی جریان آنامنیسیس را تکمیل کند. پس از آنکه او به ذات صورت‌های ثابت عدالت، شجاعت و دیگر فضیلت‌ها شناخت پیدا کرد، بر حدس‌های تجربی درباره‌ی نتایج احتمالی کردارهایش متکی نخواهد بود، و سیاست او به واسطه‌ی این معیار عینی صورت‌های موجود و مستقل، به فضیلت و، بالاتر از همه، به سازگاری‌ای دست خواهد یافت که تا آن زمان نه کسی شنیده بود و نه امکان دسترسی به آن وجود داشت.» دوکس‌ای درست پیشین او، با «به دست آوردن علت» به شناخت تبدیل شده است، زیرا اگر او به صورت خوب دانش پیدا کرد، در واقع به علت کردار خوب واقف شده است (توسعه‌ای که افلاطون در تعلیم سقراطی «هر الفی به واسطه‌ی الف، الف است»، به وجود آورده است؛ ر.ک. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۰۲).

حاصل بحث اینکه دوکس‌در منون، آگاهی تاریک و غیر یقینی به چیزهایی (صورت‌هایی) است که اگر روشن، کامل و ثابت بود، نام دانش را بر آن

می‌نهادیم. بعداً خواهیم دید که افلاطون این کلمه را در مورد ادراک ما از جهان طبیعت به کار می‌برد، عالمی که در حال سیروورت و تغییر است و هرگز نمی‌تواند متعلق دانش واقع شود، زیرا ویژگی بی‌ثباتی و زودگذری آن اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌دهد. فرق میان این دو برداشت از دوکسا و دانش، همان فرق میان مراتب مختلف شناسایی یک چیز و شناسایی دو دسته‌ی مختلف از اشیا است؛ و نیز اینکه در مورد اول می‌توان دوکسا را به دانش تبدیل کرد (منون ۶۹۸a)، ولی در مورد دوم نمی‌توان. افلاطون این موضوع را دوباره در جمهوری مطرح خواهد کرد؛ و در آنجا است که باید ببینیم آیا در این مورد بین دو دوره از اندیشه‌ی افلاطون ناسازگاری جدی‌ای وجود دارد یا نه.<sup>۵۸</sup>

در اینجا سقراط به جمع‌بندی سخنانش می‌پردازد: اگر پرسش و پاسخ‌های ما در طول این بحث درست بوده باشد، فضیلت چیزی نیست که فطری انسان‌ها باشد، یا از راه تعلیم آموخته شود، بلکه موهبتی الهی است که بدون خردورزی (*αρετή νοῦ*) را دوباره تکرار می‌کند) بر برخی اعطا می‌شود، وگرنه سیاستمداران باید می‌توانستند دیگران را نیز تعلیم دهند و به پایه‌ی خودشان برسانند. سیاستمدار فاضل به منزله‌ی ترسیاس هومر در میان آشباح است، یگانه کسی که بر قوای خویش مسلط است. نتیجه‌ی استدلال کنونی ما همین است، اما آنگاه به حقیقت آشکار خواهیم رسید که شیوه‌ی بحث خود را عوض کنیم و سعی کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که خود فضیلت چیست (۹۹e-۱۰۰b).

منظور سقراط روشن است. نتیجه‌گیری کنونی درست نیست، زیرا منون سقراط را بر آن داشته است که به بررسی پرسش نادرستی بپردازد. فضیلت دانش است، دانشی که روشن ساختیم که به معنی یادآوری صورت بی‌تغییر فضیلت از

۵۸. ر.ک. ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۸ قسمت الف، و صص ۲۹۹ و بعد کتاب حاضر. جای بسی تأسف است که کتاب ایرت (*Meinung und Wissen* (1974) آنقدر دیر به دستم رسید (به لطف خود مؤلف) که نتوانستم حق آن را در اینجا ادا کنم.

اعماق ذهن است. بنابراین، هیچ کس نمی تواند بر اساس آن عمل نکند. می توان فضیلت را آموخت، به شرط آنکه آموختن را به همان معنایی در نظر بگیریم که سقراط در تثابتتوس<sup>۵۹</sup> توصیف می کند، یعنی کمک کردن به زایش حقایق از کسی که آبتن آنهاست، و نه به معنای سفسطایی تحویل دادن دانشی حاضر و آماده. شاید افلاطون در توصیف سیاستمداری که بتواند دیگران را تربیت کند، به سقراط نظر داشته است؛ سقراط در گرگیاس (d ۵۲۱) می گوید: «تصور می کنم، من تقریباً آنها - و نه دقیقاً آنها - آتنی ای هستم که هنر اصیل سیاست را به کار می بندم، و یگانه انسان زنده ای هستم که به تکلیف سیاستمداری عمل می کنم.» اما (همان طور که دودس در همان جا تذکر داده است، این خودستایی را به آسانی نمی توان عبارت خود سقراط تاریخی دانست)، سقراط جای خود را به افلاطون داده است و هدف افلاطون عبارت است از تأسیس مدرسه ای برای تربیت سیاستمداران. این عقاید از همان اوایل جوانه زده اند تا در جمهوری به ثمر نشینند، آنجا که سیاستمدار آرمانی فیلسوف نیز هست و از راه دوره ای از تعلیم و تربیت به دیدار صورت خوب نایل آمده است، تعلیم دیدگان این دوره ی طولانی، سال ها به مطالعه ی ریاضیات پرداخته اند تا آمادگی لازم را برای کسب دانش دیالکتیکی فراهم سازند، دانشی که می تواند «ذات هر چیزی را تعلیل کند و بر دیگران بیاموزد» (جمهوری ۵۳۴b). وقتی که در چنین دانشی استاد شدیم، خواهیم توانست به پرسش اصلی (به عقیده ی سقراط) پروتاگوراس و منون پاسخ دهیم.

#### یادداشت تکمیلی: دانش و حکمت

سقراط در ۸۸b، فرونیسیس را (که معمولاً «حکمت» یا «خردمندی» ترجمه

۵۹. d-c. ۱۵۰. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه ی فارسی، ۲۳۰.

می‌کنند) به جای اپیستمه (دانش به کار می‌برد)، و روشن است که هیچ تغییر معنایی را نیز در نظر ندارد. تامپسون، در همان جا، فرونیسیس را «قوه‌ی ذهنی مرتبط با دانش» خوانده است، اما همان‌طور که از ائوتودموس و محاورات دیگر برمی‌آید، این دو مفهوم تقریباً عین یکدیگرند. سوفیا (حکمت) و اپیستمه را معمولاً به جای یکدیگر به کار می‌برند. همراهی کلی سوفیا با دانش، به ویژه دانش یا مهارت عملی، را در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۹ توضیح داده‌ام؛ و در منون d ۹۳ نیز می‌خوانیم که کلثوفانتوس در اسب‌سواری و کارهای دیگر سوفوس است. در ائوتودموس ۲۸۱b می‌گوید فرونیسیس و سوفیا، همان اپیستمه هستند (مقایسه کنید با ۲۸۲a و تثایتتوس ۱۴۵e)، و سقراط در ۲۸۸d می‌گوید فلسفه یعنی کسبِ اپیستمه. در آثار افلاطون، و دیگران نویسندگان، لازم است که فرونیسیس و سوفیا - هر دو - را، با توجه به محتوای سخن، گاهی «دانش» ترجمه کنیم و گاهی «حکمت» افلاطون این ویژگی زبان و اندیشه‌ی یونانی را برای تأیید نظریه‌ی «فضیلت دانش است» به کار گرفته است؛ و البته دانشی که موجب وحدت فضیلت‌ها می‌شود دانشی نیست که انسان معمولی تصور می‌کند. بلکه باید گفت افلاطون این نظریه را اختراع نکرده است. برای یونانیان مشکل بود که همچون راسل مقاله‌ای در فرق میان دانش و حکمت بنویسند، یا مانند تنیسون Tennyson در سروده‌هایشان بگویند «دانا شدن چه آسان، حکیم شدن چه مشکل». آنها به این تفاوت واقف بودند (به شهادت همخوانی طولانی آنتیگونه، ابیات ۷۵-۳۳۲)، اما به ندرت می‌توانستند آن را، بی آنکه دچار ضد و نقیض‌گویی شوند (το σοφον ὁ συ σοφια)، اورپید، باکخانه ۳۹۵) در قالب دو واژه‌ی فوق بیان کنند. در مطالعه‌ی افلاطون، همیشه باید به این نکته توجه داشته باشیم.<sup>۶۰</sup>

۶۰. درباره‌ی منابع مربوط به تردیدهای گذشته در خصوص اعتبار آن ر. ک. *Unters.* 3 n. 16.



## اوتودموس

تاریخ. نظر اکثر پژوهشگران این است که اوتودموس نیز مانند منون، پس از محاورات اولیه‌ی سقراطی و پروتاگوراس، و بعد از گروه بزرگ مرکزی، تألیف شده است. رابطه‌ی آن با منون محل بحث است،<sup>۱</sup> اما تعداد کسانی که به پیروی از برخی پژوهشگران پیشین، آن را پس از فایدروس می‌دانند، بسیار ناچیز است. شاید قوی‌ترین سخن در مورد اندکی دیرتر بودن تاریخ اوتودموس، از آن کرومبی است؛ او به حق می‌گوید بسیاری از موضوعات این محاوره با مباحث سوفسطایی و سیاستمدار مطابقت دارد؛ ولی این مسایل - که عمدتاً از سوی پارمنیدس مطرح شده‌اند - برای آنتیس تنس و دیگر معاصران سقراط آشنا بوده‌اند، و در اینجا فقط با آهنگ جدلی آمده‌اند، بی‌آنکه به طور جدی مورد بررسی قرار گیرند. فقدان آموزه‌های فیثاغوری جاودانگی و آنامنیسیس، و فقدان

۱. ارجاعات در Keulen, *o.c.* 49n. آمده است.

آموزه‌های ریاضی، این وسوسه را ایجاد می‌کند که اثوتودموس را بر منون مقدم بداریم. درست است که در محاجّه‌ی میان سقراط و نیرنگ بازانی چون اثوتودموس و دیونوسودوروس، محلی برای طرح اینگونه دیدگاه‌ها وجود ندارد، اما جای این سؤال هست که چرا افلاطون سقراط را به بررسی مغالطات ابتدایی آنها مشغول می‌دارد. انگیزه‌ی آشکار این کار - مستدل ساختن اینکه خود سقراط منشی سوفسطایی و مغلطه‌جو نداشته است - اثوتودموس را بیشتر با دفاعیه مرتبط می‌سازد تا با آثار پخته‌تر افلاطون. از اشاره‌ی محض - و بدون بررسی - به این سؤال که آیا فضیلت (274e) و سوفیا (282c) هستند یا نه، برآه و علیه هر دو طرف استدلال کرده‌اند و برخی هم آن را بی‌تأثیر خوانده‌اند.<sup>۲</sup> همچنین لازم است اشاره‌ی محتمل به نظریه‌ی صورت در 301a - 300d (صص 108 و بعد، 118-20، پس از این)، تطابق برخی مباحث محاوره با لاکس - که آنقدر به هم نزدیکند که به ارجاع عرضی از یک محاوره به محاوره‌ی دیگر شباهت دارند (صص 108 و بعد، 122)، و اشاره‌ی ناگهانی و منفرد به دانش ریاضی و دانش دیالکتیکی (صص 108، و 123 و بعد) را نیز در نظر داشته باشیم.

شاید بهترین نتیجه‌گیری از آن کرومبی است: «با این حال، تاریخ محاوره اهمیت واقعی‌ای، ندارد.» من آن را پس از محاورات اولیه آورده‌ام، زیرا مسایل خاصی در آن مطرح است که شناخت محاوراتی که تا اینجا شرح داده‌ایم، در

۲. فی‌المثل، ویلاموویتس آن را دلیل تأخر اثوتودموس بر منون دانسته است،

*Pl*, I, 303, 308 ('ihn / Meno] Müssen wir in Gedächtnis haben'), II, 252.

لایزگانگ نیز معتقد بود که اثوتودورون، مطالب منون را پیش فرض می‌گیرد، اما در عین حال گفته است سیاق آن، محاورات اولیه را تداعی می‌کند. اما فون آرنیم موضع مخالف را اتخاذ می‌کند: بررسی کامل آموختنی بودن فضیلت به محاوره‌ای بعدی، یعنی منون، موکول می‌شود (126 *Jugendd.*). نیز ر. ک. بلاک، منون 113 و بعد. به عقیده‌ی اسپراگ (Euth. 21 n. 29)، این نکته به هیچ وجه بر تقدم یا تأخر اثر دلالت نمی‌کند؛ و کولن (49 n. 28) نیز تعلیق حکم می‌کند.

بررسی آنها راهگشاست، خواه آن محاورات از نظر تاریخی مقدم باشند یا نه.

تاریخ‌نمایشی. اشارات موجود عبارتند از: (۱) «سال‌هاست» که شهر توری در ۴۴۴ تأسیس شده است (۲۷۱c)؛ (۲) عمری از سقراط گذشته است، زیرا کریتون بیم آن دارد که او در اثر پیری نتواند چیزی یاد بگیرد (۲۷۲b)؛ (۳) پروتاگوراس به درود حیات گفته است (۲۸۶c) و آلکیبیادس (متوفای ۴۰۴) هنوز زنده است (۲۷۵a). بنابراین، گفتگو در میان ۴۲۰ و ۴۰۴ صورت گرفته است، از اشاره‌ی کریتون به پیری سقراط (که تکان‌دهنده‌تر از پیری خود او در لوسیاس است، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۸) می‌توان حدس زد که گفتگو به تاریخ بعدی نزدیک‌تر است.<sup>۳</sup>

صحنه و شخصیت‌ها. در این مورد نیز، مانند دیگر محاورات مربوط به تعلیم و تربیت یکی از نوجوانان آتن، گفتگو در ورزشگاه صورت می‌گیرد؛ افلاطون این بار ورزشگاه لوکیوم را برگزیده است و گفتگو را - به گونه‌ای که در لوسیاس هم دیدیم - از رختکن ورزشگاه گزارش می‌کند؛ گفتگو در میان سقراط، پسری موسوم به کلینیاس، کتسیپوس (مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۸ و بعد)، ائوتودموس و برادرش دیونوسودوروس صورت می‌پذیرد. سقراط این گفتگو را به دوست سالخورده‌اش کریتون - که در وسط آن رسیده بود - نقل می‌کند و بحث را با خود او پی می‌گیرد، و در پایان تفسیرهایی را عرضه می‌دارد، و آن تفسیرها تفسیر دیگری را پیش می‌آورند. بدین ترتیب، این دو سوفسطایی را از

۳. تیلور (PMW90) می‌گوید این گفتگو بایستی قبل اهانت به مقدسات در سال ۴۱۷ صورت گرفته باشد، اهانتی که به نابودی آکسیوخوس پدر کلینیاس منجر شد؛ دیدگاه او پشتوانه‌ی محکمی ندارد. ویراستاران جوت (Dialogues 1, 202 n. 1) دلیلی برای تاریخ شگفت‌انگیز خودشان، بین ۴۲۰ و ۴۳۰، ذکر نمی‌کنند.

چهار دیدگاه ملاحظه می‌کنیم: از دیدگاه خود آنها که بر هوشمندی خویش می‌نازند، از دیدگاه سقراط که آنها را تا آسمان‌ها بالا می‌برد، ولی از برخی جهات دفاع از آنها را کاملاً لازم می‌داند، دیدگاه کتسیپوس که بر آنها تندی می‌کند، و دیدگاه معتدلانه‌ی کریتون که با وجود احترام به سقراط، به طور جدی می‌گوید: تردید دارم که افت و خیز تو با این‌گونه شخصیت‌ها خردمندانه باشد.

کلینیاس - مانند خارمیدس و لوسیسیس - اشرافی زاده بود؛ او پسر عم آلکیبیادس است (275a). در کراتولوس (386d) می‌خوانیم که ائوتودموس در برابر پروتاگوراس می‌گوید: «تمام اشیا برای همه‌ی انسان‌ها، همزمان و همیشه، به یک منوال هستند»، و ارسطو دوبار از او به عنوان مؤلف مغالطه‌هایی نام می‌برد که در این محاوره اثری از آنها به چشم نمی‌خورد.<sup>۴</sup> برادر بزرگتر (283a) ائوتودموس نیز بایستی، همچون خود او، چهره‌ای تاریخی بوده باشد، و اگرچه دیونوسودوروس اسم شایعی بوده است، یحتمل او همان آموزگارِ طرح جنگی‌ای است که سقراط در کسنوفون، خاطرات، ۳، ۱ مورد انتقاد قرار داده است.<sup>۵</sup> اطلاعات خود افلاطون درباره‌ی آنها کاملاً دقیق است (c 271): در خیوس متولد شده‌اند، به شهر نوینیاد توری (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۵۰، ج ۱۲، ص ۱۹۰) رفته‌اند، از آنجا اخراج شده‌اند، و در زمان وقوع گفتگو، چندین سال است که «در ناحیه‌ی ما» رحل اقامت افکنده‌اند.<sup>۶</sup>

۴. رد استدلال مغالطی، ۱۲ ۱۷۷b، خطابه ۲۴ ۱۴۰۱a، دو اشاره نیز در سکستوس (7.13,64) دیده می‌شود، اما همان‌طور که گیفورد Gifford می‌گوید (Euthyd. 46)، به آسانی نمی‌توان از این اشارات برای تأیید سخنان افلاطون سود جست. البته این ائوتودموس، غیر از دوست جوان سقراط بدین نام است که کریتیاس نسبت به او اسائه‌ی ادب کرد (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۶، ۲۲۸، ۲۶۳ و بعد).

۵. مقایسه کنید با ائوتودموس ۲۷۳: این دو برادر «به تمام فنون جنگی علم دارند، و به خوبی می‌دانند که برای تربیت فرمانده خوب چه چیزهایی ضرورت دارد».

۶. *περι τουσδε τους τοπους*، عبارت مبهمی که تیلور (PMW91) آن را به معنی آتن و ←

( ترکیبی از صورت گزارشی و گفتگوی مستقیم )

کریتون از سقراط می پرسد: آن کس که دیروز در لوکیوم مخاطب تو بود چه نام داشت؟ منظورم کسی است که در سمت راست تو پس از کلینياس (که جوانی خوش سیما شده است) قرار گرفته بود. او ائوتودموس بود و کسی هم که در سمت چپ سقراط قرار داشت برادر وی دیونوسودوروس بود. این دو برادر واقعاً انسان های بزرگی هستند. ابتدا آموزگاران حرفه ای فنون جنگی بودند، و سپس به تعلیم احتجاجات حقوقی و خطابه های قضایی پرداختند. آخرین و برجسته ترین دستمایه ی آنها این است که می توانند هر سخنی را - اعم از راست یا غلط - ابطال کنند. سقراط مفتون آنها شده است و می خواهد در حلقه ی شاگردانشان وارد شود، و حتی امیدوار است کریتاس نیز این راه را در پیش گیرد. کریتاس می خواهد درباره ی موضوعات مورد تعلیم آنها آگاهی بیشتری به دست آورد، و سقراط داستان خویش را شروع می کند. بدین ترتیب وارد اصل مطلب می شویم.

کلینياس، که کسان زیادی از جمله کتسیپوس («جوانی زیبا که در اوج نخوت و شادمانی است»)، سر در پی او داشتند، وارد می شود و در کنار او می نشیند، درست پس از وی، آن دو برادر می آیند، و سپس انبوهی از ارادتمندان کلینياس وارد می شوند. وقتی سقراط آن دو را به سبب اشتغالات اولیه شان می ستاید، با خنده ی آنها مواجه می شود. اکنون آن شغل ها فقط کارهای تفننی آنها محسوب می شود؛ ادعای کنونی آنها این است که می توانند، بهتر و سریع تر از هر کس دیگری، آرته را به دیگران تعلیم دهند؛ آنها برای نمایش این هنرشان و

← توابع آن، یعنی جزایر آیگینا Aegean islands، در نظر می گیرد، اما گروه (۵۲۸، ۱) آنها را مقیم آنن می خواند.

برای جلب شاگرد به آتن آمده‌اند. سقراط از بزرگی این ادعا در حیرت فرو می‌رود، اما در درستی سخن آن دو برادر تردید نمی‌کند؛ او بر این مهارت آنها بیش از تاج و تخت پادشاه بزرگ رشک می‌ورزد. اما فقط یک سؤال وجود دارد: شاگرد آنها باید ابتدا معتقد شود که فضیلت را می‌شود می‌آموخت، به عبارت دیگر آیا آنها می‌توانند کسی را که نه فضیلت را آموختنی می‌داند و نه آنها را شایسته‌ی آموزگاری فضیلت،<sup>۷</sup> به درستی ادعایشان معتقد سازند؟ آنها از این کار نیز ناتوان نیستند، بنابراین به عقیده‌ی سقراط، آنها نه تنها در آموختن «فلسفه و فضیلت» استادند، بلکه در ایجاد اشتیاق برای یادگیری آن نیز بر دیگران پیشی گرفته‌اند. تقاضای سقراط این است که آنها تمام توان خویش را در جهت معتقد ساختن کلینیاس به آموختنی بودن فضیلت، و ایجاد اشتیاق در او، به کار گیرند.

از آنجا که آرته به نظر آنها همان توانایی ربودن گوی سبقت از دیگران است، ائوتودموس ابتدا به اثبات مهارت‌شان در هنر نوپای ردّ سخن می‌پردازد، و برای این منظور از کلینیاس می‌پرسد: چه کسانی یاد می‌گیرند، دانایان یا نادانان؟<sup>۸</sup> کلینیاس گفت: دانایان؛ اما بی‌درنگ با این پرسش رو به رو شد که آیا دانش‌آموزان چیزی را که از آموزگاران‌شان یاد می‌گیرند، قبلاً می‌دانستند؟ نه خیر، بدین ترتیب کلینیاس قبول می‌کند که نادانان هستند که آموزش می‌بینند.

۷. البته این شخص خود سقراط است. این قسمت را با اولین برخورد او با پروتاگوراس مقایسه کنید (پروتاگوراس ۳۱۹ a-b): «هنر بسیار والایی است، اگر شما واقعاً آن را داشته باشید... زیرا من تصور نمی‌کردم که فضیلت آموختنی باشد.»

۸. این صفت‌ها σοφοί و ἀμαθῆς هستند. این دو سوفسطایی، با استفاده از ابهام این دو کلمه به لفاظی می‌پردازند؛ σοφός هم به معنی دانستن یک مطلب - یا داشتن یک مهارت - است و هم به معنی خردمند، و ἀμαθῆς نیز در هر دو معنای نادان و کودن به کار می‌رفت. ر.ک. ص ۹۷ کتاب حاضر. سقراط در لوسیاس ۲۱۸ a-b به این قضیه‌ی جدی‌الطرفین غیر واقعی پاسخ داده است.

اما وقتی آموزگار درس می دهد، چه کسی آن را می آموزد (تحویل می گیرد)؟ دانا، بنابراین پاسخ اخیر نادرست بوده است. (صدای خنده و همه می مریدان ائوتودموس بلند می شود). خوب، دانش آموزان چیزی را که می دانند یاد می گیرند یا چیزی را که نمی دانند؟ کلینياس شقِ دوم را برمی گزیند. اما، مگر کلینياس تمامی حرفها را نمی شناسد؟ و مگر سخنان آموزگار، چیزی جز حرفها است؟ بنابراین اگر او سخنان آموزگار را یاد می گیرد (یا می فهمد)<sup>۹</sup>، در واقع چیزی را یاد می گیرد که از پیش می داند. دیونوسودوروس، توپ را از برادرش تحویل می گیرد و به زودی نشان می دهد که این تصدیق کلینياس خطا بوده است، زیرا آموختن به معنی کسب دانش است و نمی توان گفت کسی چیزی را که از پیش داشته است به دست می آورد.

سقراط، پیش از آنکه ائوتوفرون سومین یورش خود را آغاز کند، قدم جلوتر می گذارد و به یاری کلینياس می شتابد. می گوید: این دو برادر تا کنون فقط با کلینياس شوخی می کردند، و این گامِ اول در راه ورود بر عالم سوفسطاییان است. آشنایی کامل او با «اسرار سوفسطایی»، از این پس شروع می شود. آنچه بیش از همه اهمیت دارد، برداشت شایسته ای از زبان است. فی المثل، آنها خواستند به کلینياس نشان دهند که واژه یونانی برای یاد گرفتن (*μανθάνειν*)، هم به معنی کسب دانش جدید بوده است و هم برای به کار بردن دانشی که در دست داریم (که این مورد اخیر را غالباً فهم، *συνιέναι*، می خوانیم)، و بنابراین، می توان آن را در دو معنای مختلف دانستن و ندانستن به کار برد. افلاطون در اینجا نظر صریح خودش را، در خصوص اینگونه شیوهها، ابراز می دارد:

۹. *μανθάνειν* بر هر دو معنی دلالت دارد؛ سقراط هر دو را به اختصار توضیح خواهد داد.  
(277e-278b).

من این کار را شوخی می خوانم زیرا انسان هر اندازه هم که در این گونه گفتگوها تبحر یابد، بر دانش او، نسبت به واقعیت امور، چیزی افزوده نمی شود؛ او فقط بر مسخره کردن مردم و به دام انداختن آنها از راه تمایزهای لفظی، توانا تر می شود؛ مانند کسانی که صندلی را از زیر کسی که قصد نشستن دارد، مخفیانه برمی دارند و، از اینکه او ناگهان به پشت می افتد، لذت می برند.

حالا وقت آن است که ایشان دست از شوخی بردارند، و به وعده‌ی خویش در خصوص علاقه‌مند ساختن کلینیک به حکمت و فضیلت، وفا کنند. سقراط می خواهد به شیوه‌ی ناشیانه‌ی خودش نشان دهد که چه نوع گفتگویی را از آنان انتظار دارد. او نیز شیوه‌ی پرسش و پاسخ را در پیش می گیرد و به نتیجه‌ی زیر می رسد.

انسان برای خرسندی، به چیزهای زیادی نیاز دارد - ثروت، سلامت، شرافت مادرزادی، قدرت و حرمت. آیا فضیلت اخلاقی و دانش (سوفیا) را نیز می توان بر این عده اضافه کرد؟ بلی. خوش اقبالی نیز در این مورد تأثیر دارد، ولی نباید آن را مقوله‌ی جداگانه‌ای تلقی کرد، زیرا در هر کاری کسی که خبره (سوفوس) است، خوش اقبال تر از همه است.<sup>۱۰</sup> به علاوه، خوشبختی حاصل

۱۰. شاید برابر دانستن خوش اقبالی با دانش یا مهارت، تردیدآمیز باشد، ولی کاملاً اخلاقی است، یعنی توسعه‌ای در «بخت در خدمت شجاعان است». این قول کاملاً آهنگ سقراطی دارد، زیرا او می گفت: دانش هرگز خطا نمی کند. (سقراط در منون ۹۹a، بخت را در زمره‌ی عوامل موفقیت قرار نمی دهد، ولی به این علت که نتایج آن «از رهبری انسانی نشأت نمی گیرند»). اما در این مورد بین زبان یونانی و زبان انگلیسی (یا آلمانی، بونیتس، *Plat. st. 251 n.*) تفاوتی وجود دارد. *εὐτυχία* و *τυχή*، یعنی اتفاق و خوشبختی، از یک ریشه هستند؛ و همین طور است *τυγχάνειν*، یعنی به هدف زدن. سقراط در ۲۸۰a می گوید *σοφία* باید همیشه *ορθως πραττειν και τυγχάνειν* [= به خطا نرود و به هدف زند]، زیرا در غیر آن ←



داشتن چیزهای خوب نیست، بلکه نتیجه‌ی به کار بردن آنهاست، و آنچه ما را برای به کار بردن صحیح آنها توانا می‌سازد دانش است. بنابراین دانش یا حکمت (سوفیا) یگانه چیزی است که برای خوشبختی ضرورت دارد، و هرکسی باید تمام توان خود را برای به دست آوردن آن به کار گیرد، از پدر، دوستان، همشهریان یا بیگانگان به اصرار بخواهد که آن را بر او بیاموزند، و در عوض، از هیچ‌گونه خدمت محترمانه‌ای در حق آنها کوتاهی نرزد. البته، به شرط آنکه دانش آموختنی باشد. کلینياس آن را آموختنی می‌داند، و سقراط از اینکه کلینياس او را از رنج این بررسی طولانی معاف داشت سپاسگزاری می‌کند. حالا که چنین است، آیا کلینياس فلسفه (جستجوی دانش) را مهم‌تر از هر چیزی دیگری نمی‌داند، و عزم خویش را در طلب آن جزم نمی‌کند؟ «با تمام توان چنین خواهم کرد.»

سقراط می‌گوید: آنچه شنیدید گفتگوی عامیانه‌ی من بود در خصوص ترغیب به فضیلت و دانش؛ و از شما انتظار دارم که با مهارت استادانه‌تان گفتگوی هنرمندانه‌ای را بر این سیاق ترتیب دهید. استادان سخن در برابر درخواست سقراط می‌گویند. دوستان کلینياس که دانا شدن او را آرزو می‌کنند، در واقع می‌خواهند او چیزی که هست نباشد، و چون «نبودن» به معنی مردن است، پس آنها آرزوی مرگ او را دارند. کتسیپوس آنها را به دروغ‌گویی متهم می‌کند، اما ائوتودموس ثابت می‌کند که دروغ گفتن محال است، زیرا کسی که سخن می‌گوید بایستی چیزی بگوید؛ و آنچه می‌گوید بایستی چیزی باشد که هست (وگرنه هیچ چیز خواهد بود)، و هرکس چیزی را بگوید که هست، پس راست می‌گوید.<sup>۱۱</sup> کتسیپوس می‌گوید اما دروغ‌گویان درباره‌ی چیزها به گونه‌ای

← صورت σοφία نخواهد بود.

۱۱. استدلال کمکی ائوتودموس (۲۸۴ b-c) مبتنی بر ابهام واژه‌ی یونانی *ποιειν*، که هم به معنی «انجام دادن» است (مانند *πραττειν*) و به معنی «ساختن». اسپراگ به طور مناسب ←

که هستند سخن نمی‌گویند. دیونوسودوروس منظور کتسیپوس را اینگونه تفسیر می‌کند که راستگویان درباره‌ی چیزهای گرم، به گرمی سخن می‌گویند. کتسیپوس در برابر او بی‌احترامی کند، و سقراط وارد عمل می‌شود تا صفای محفل را باقی نگه دارد. به جا نیست که بر سر لفظ نزاع کنیم. اگر منظور ائوتودموس و دیونوسودوروس از نابودی کسی این است که او را (چنانکه ادعا می‌کنند) به صورت انسان بهتری درآورند، با کمال میل رو بدار که چنین کنند. یا دست کم آن را درباره‌ی خود سقراط، که جسمی کم بهاست، به اجرا گذارند. کتسیپوس می‌گوید او قصد اهانت ندارد: خلاف کسی سخن گفتن را نباید اهانت تلقی کرد. دیونوسودوروس به سرعت ثابت می‌کند که نمی‌توان خلاف گفته‌ی کسی را بر زبان آورد، او برای این کار از توسعه‌ی سخن پیشین خودش، درباره‌ی استحاله‌ی دروغگویی، بهره می‌گیرد.<sup>۱۲</sup>

← می‌گوید آنگونه که دوست داری. اُلیور: آنچه در خور اینجا باشد؟ اُرلاندو: هیچ چیز. من یاد نگرفته‌ام که چیزی بسازم. (*Euth.* 24 n. 35).

۱۲. نیرنگی که در اینجا به کار رفته است، از ابهام واژه *ws* نشأت می‌گیرد (معنای آن در پاره‌ی پروتاگوراس، «انسان معیار همه چیز است»، به طرز عجیبی مورد چون و چرای پژوهشگران جدید قرار گرفته است، ر.ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۷ و بعد). دیونوسودوروس پس از پرسیدن «آیا درباره هر چیز موجودی، سخنانی هست؟» (*c* ۲۸۵)، سئوالی را مطرح می‌سازد که دارای یکی از دو معنی زیر است: «آنچه هست یا آنچه نیست؟» و یا «به گونه‌ای که هست توصیف می‌کند یا به گونه‌ای دیگر؟» و از همین جا می‌تواند ادامه دهد: «ثابت کردیم که هیچ کس *λεγει ws ouk esti* [= چیزی را به گونه‌ای که نیست توصیف نمی‌کند] زیرا هیچ کس چیزی را که نیست بر زبان نمی‌آورد.» بنابراین فقط سه حالت باقی می‌ماند که او آنها را برمی‌شمارد. بر اساس مقدمه‌ی الیابی «هیچ کس نمی‌تواند چیزی را که نیست بر زبان آورد»، حالت باقیمانده را - که اسپراگ «حالت قطعی» می‌خواند (*Euth.* 28 n.44) - نمی‌توان مطرح کرد؛ زیرا، به بیان او، اگر دیونوسودوروس «توصیفی از یک چیز عرضه می‌دارد، و کتسیپوس نیز توصیفی دیگری را درباره‌ی همان چیز بر زبان می‌آورد»، بایستی یکی از آنها درباره‌ی *esti ws ouk* [چیزی که نیست] بوده باشد، یعنی همان *το μη ον λεγειν*، که غیرممکن است.

سقراط برای انتقاد از آنها وارد عمل می‌شود. می‌گوید: این استدلال  
 آشناست و ریشه در پروتاگوراس دارد.<sup>۱۳</sup> آیا آنها واقعاً به آنچه گفتند عقیده  
 دارند؟ وقتی از او می‌خواهند که سخن‌شان را ابطال کند، می‌گوید بر اساس  
 استدلال خود آنها نمی‌توان سخن کسی را ابطال کرد، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند  
 دروغ [سخن باطل کردنی] بگوید. اما اگر هیچ‌کس هیچ‌وقت در سخن و عمل  
 خطا نمی‌کند (که مورد قبول ائوتودموس هست)، پس (با عرض معذرت به  
 خاطر مبتدی بودن پرسش وی) چه چیزی باقی می‌ماند تا سوفسطاییان تعلیم  
 دهند؟<sup>۱۴</sup> دیونوسودوروس فقط به این پاسخ ضعیف پناه می‌برد که سقراط نباید به  
 آنچه در ابتدای بحث گفته شد استناد جوید، زیرا استناد او فقط ناشی از  
 درماندگی اش در برابر سخنی است که اکنون گفته می‌شود. سقراط می‌گوید بلی،  
 یقیناً درمانده هستم، زیرا مگر «درمانده بودن» به معنی «ناتوان بودن برای ابطال»  
 نیست؟ پس از منازعه‌ای مختصر بر سر اینکه چه کسی باید پاسخ گوید،  
 دیونوسودوروس سقراط را بر سر پرسش «منظور فلان عبارت چیست؟»<sup>۱۵</sup> به دام  
 می‌اندازد و سقراط پاسخ می‌دهد که اگر حق با او باشد، آنها نمی‌توانند سخن او  
 را ابطال کنند، و اگر به خطا رفته باشد باز سخن آنها، در خصوص غیر ممکن  
 بودن خطا، ابطال می‌شود. موضع آنها خود - متناقض است. کتسیپوس دوباره در  
 حق آنها بی‌احترامی می‌کند، و سقراط برای اینکه جو آرامش را حفظ کند، به او

۱۳. ر.ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۴ با یادداشت ۲.

۱۴. در تثابتوس ۱۶۱d این نقد را بر خود پروتاگوراس وارد می‌سازند، زیرا او می‌گفت هر آنچه بر  
 کسی نمودار شود، همان چیز برای او حق است.

۱۵. آنچه *VOEI* [= قصد می‌کند] زنده است، عبارات زنده نیستند، بنابراین بی‌معنی است که  
 پرسیم منظور عبارت چیست (۲۸۷d). عملاً واژه‌ی *VOEIV* معادل واژه‌ی انگلیسی *mean* [=  
 قصد کردن] است. «منظور تو چیست؟» و «منظور این جمله چیست»، هر دو پرسش‌های  
 معقولی هستند؛ و همین‌طور است *VOEIV*.

اطمینان می‌دهد که این دو برادر مانند پروتئوس<sup>۱۶</sup> عمل می‌کنند و آنها باید صبورانه منتظر باشند، تا این دو دانشمند چهره‌ی واقعی خویش را باز نمایند. سقراط در این میان، برای تحریک آنها، گفتگوی خودش را با کلینياس از سر می‌گیرد.<sup>۱۷</sup>

آنها پذیرفته بودند که لازم است در پی فلسفه، یعنی کسب دانش، گام بردارند؛ این دانش بایستی به گونه‌ای باشد که ما را بهتر سازد، و بهتر بودن یعنی استعمال درست چیزی که به دست آورده‌ایم یا ایجاد کرده‌ایم. هنرهای خاصی هستند که فقط یا به ساختن مربوط هستند (مثل هنر سازنده‌ی چنگ) و یا فقط به به کار بردن (مثل هنر نوازنده‌ی چنگ)؛ اما دانشی که ما به دنبال آن هستیم، بایستی ترکیبی از این دو باشد. حتی خطابه‌نویس‌ها نیز نمی‌دانند نوشته‌های خود را چگونه به کار گیرند. شاید هنر فرماندهی، همان چیزی است که ما به دنبالش می‌گردیم. کلینياس بر این عقیده نیست. می‌گوید: فرماندهان مانند شکارچی‌ها هستند؛ آنها نمی‌دانند شکاری را که به دست آورده‌اند چگونه مصرف کنند، و به همین دلیل آن را به دست آشپزها می‌سپارند. همین سخن را درباره‌ی ریاضیدانان و ستاره‌شناسان نیز می‌توان گفت؛ آنها فقط کشف می‌کنند و سپس (اگر خردمند باشند) کشفیات خود را به دست اهل دیالکتیک می‌سپارند تا مورد استفاده‌شان قرار گیرد. فرماندهان نیز وقتی شهر یا لشگری را فتح کنند، آنجا را به دست سیاستمداران می‌سپارند، زیرا خودشان نمی‌دانند که با مردم مغلوب چگونه رفتار کنند.

کریتون در اینجا رشته کلام را قطع می‌کند و می‌گوید: گمان نمی‌کنم آنچه

۱۶. دانشمند مصری که دانش خود را از منلائوس پنهان می‌کرد... [ر.ک. متن محاوره]؛ و نیز خدایی در اساطیر یونان که به هر شکلی درمی‌آمد - م.

۱۷. البته باز هم گفتگو به صورت پرسش و پاسخ ادامه می‌یابد، و سقراط در هر مرحله‌ای ابتدا موافقت کلینياس را جلب می‌کند، سپس وارد مرحله‌ی بعدی می‌شود.

نقل کردی سخنان این پسر بوده باشد. سقراط با حالت معصومانه‌ای می‌گوید: شاید «موجود برتر دیگری» گوینده‌ی این سخنان بود، و کریتون بالحن طعن آلودی موافقت می‌کند؛ و سپس می‌پرسد: آیا سرانجام، هنر مورد نظرتان را پیدا کردید؟ به هیچ وجه. در پایان به بررسی سیاست و پادشاهی پرداختند، ولی متوجه شدند که دور باطلی را طی می‌کنند. هر دو قبول دارند که هنر پادشاهی باید، مانند هنر پزشکی و هنر کشاورزی، حاصلی داشته باشد و آن حاصل سودمند باشد. هنر پادشاهی می‌تواند ثروت، آزادی، یکپارچگی را به ارمغان آورد، اما اینها به خودی خود نه خوبند نه بد. می‌دانیم که فقط دانش همیشه سودمند است. بنابراین آن هنر بایستی شهروندان را خوب و دانا گرداند، اما با کدامین دانش؟ چنین کاری را نمی‌توان با حرفه‌ی خاصی چون درودگری انجام داد. بالاخره چاره‌ای جز این نبود که آن را دانش خودش بدانند، یعنی علم به اینکه چگونه دیگران را خوب سازند، و همین طور تا بی‌نهایت. باز هم با شکست مواجه شدند، و راهی جز این ندیدند که دگر بار به آن «دو موجود آسمانی» روی آورند.

اثوتوفرون - که دوباره جرأت گرفته است - شروع می‌کند به اثبات اینکه سقراط آنچه را که به دنبالش هست از قبل می‌دانست، زیرا هرکس که چیزی را می‌داند (و سقراط قبول دارد که برخی چیزهای معمولی را می‌داند) در واقع همه چیز را می‌داند، زیرا هیچ کس نمی‌تواند در یک زمان هم بداند و هم نداند. بلکه او این دانش را «در حین تولد و حتی پیش از آن، و پیش از پیدایش زمین و آسمان، دارا بوده است». سقراط سعی می‌کند مغالطه‌ی آنها را تشریح کند، اما آنها او را با این سؤال فریبنده منحرف می‌سازند: «آیا تو آنچه را که می‌دانی به واسطه‌ی چیزی می‌دانی؟» بلی، به وسیله‌ی روح. «نگفتم به وسیله‌ی چه چیزی می‌دانی. آیا به وسیله‌ی چیزی می‌دانی؟» «بلی.» «آیا همیشه به وسیله‌ی آن چیز می‌دانی؟» «بلی، هر وقت که بدانم.» «پاسخ پرسش مرا ندادی. آیا همیشه به

وسیله‌ی چیزی می‌دانی؟» «بلی.» «پس تو همیشه می‌دانی.» سقراط دگر بار زبان به انتقاد می‌گشاید: اگر او همه چیز را می‌داند، باید بداند که انسان‌های خوب ظالم هستند. آن دانش را کجا یاد گرفته است؟ دیونوسودوروس با بی‌پروایی می‌گوید: هیچ‌جا؛ و برادر او برای ابطال استدلال سقراط وارد عمل می‌شود. دیونوسودوروس با به دست گرفتن بهانه‌ای، آنها را با لفاظی مسخره‌آمیزی مشغول می‌دارد. از آنجا که پدر سقراط پدرِ نابرداری او نیست، پس او «پدر نیست»، بنابراین سقراط پدری ندارد. از سوی دیگر، او که پدر سقراط است، پس پدر همه است، زیرا یک تن نمی‌تواند هم پدر باشد و هم پدر نباشد. کتسیپوس سگی دارد. سگ پدر است. بنابراین سگ پدرِ کتسیپوس است. وقتی استدلال‌هایی از این دست با شدت و سرعت ادامه می‌یابند، کتسیپوس نیز همراه آنها وارد عمل می‌شود: سکاها (اسکوتیان) عادت دارند که کله‌های دشمنانشان را به زر بگیرند و از آنها به مثابه جام‌های شراب استفاده کنند. کتسیپوس می‌گوید: از آنجا که هرکسی کله‌ی خودش را داراست، پس آنها از جمجمه‌ی خودشان شراب می‌خورند. دیونوسودوروس با مغالطه‌ای جواب می‌دهد که بر پایه‌ی واژه‌ای یونانی استوار است.<sup>۱۸</sup>

سقراط، کلینياس را سرزنش می‌کند: چرا بر «چیزهای به این زیبایی» می‌خندی؟ در این حین، دیونوسودوروس از سقراط می‌پرسد: آیا چیزهای زیبا همان زیبایی هستند؟ «نه خیر، ولی هر کدام زیبایی‌ای پیش خود دارند.»

۱۸. (الف) در عبارت *δυνατα οραν* می‌تواند هم معلوم باشد و هم مجهول. هر چیز دیدنی‌ای *δυνατον οραν* است، بنابراین می‌تواند خودش را ببیند. (ب) *λεγειν* هم به معنی «سخن گفتن از چیزی که ساکت است» می‌باشد و به هم به معنی «سخن گفتن کسانی که خاموش اند». دیونوسودوروس از ابهام ساختار مفعولی و ساختار مصدری، دوباره در تفسیر *τον μαγειρον κατακοπτειν* به صورت «قطعه قطعه بریدن آشپزها» استفاده می‌کند.

«بنابراین اگر گاوی در پیش تو باشد، تو گاو خواهی بود؟ چگونه می توان گفت چیزی با حضور چیز دیگری، نامی دیگر به خود می گیرد؟» سقراط (ضمن اعتراف به اینکه خود او نیز اندک اندک به تقلید از زرنگی های آنها پرداخته است) می گوید: حتی هر کودکی هم می داند که مختلف مختلف است نه یکسان،<sup>۱۹</sup> و این استدلال همان طور که انتظار می رفت فرو می ریزد. دیونوسودوروس، مثل هر موردی که هنگام مواجهه با شکست عمل می کرد، اشاره ی اتفاقی سقراط به «استادی» او را بهانه قرار می دهد و قطعه ی دیگری از یاوه سرایی خویش را به نمایش می گذارد؛ این بار از ساختار زبان یونانی در خصوص نقل قول استفاده می کند، و در ادامه می گوید: چون سقراط می تواند با موجودات زنده ای که از آن او هستند به دلخواه خویش عمل کند، با خدایان خانگی اش نیز می تواند چنین کند. این نمایش مضحک با پیروزی آن دو برادر تمام می شود، و هواداران آنها به تشویق و تمجیدشان می پردازند، و سقراط خود را همچون رقیب شکست خورده ای نشان می دهد، و زبان به تمجید از آنها می گشاید، اما نه فقط به خاطر دانش شان، بلکه همچنین به علت بی توجهی آنها به داوری های افراد جامعه (زیرا اکثر مردم از به کار بردن این گونه استدلال ها حیا می کنند) و به علت توانایی آنها بر اینکه خودشان را نیز مثل دیگران محکوم سازند؛ بالاتر از همه اینکه، هنر آنها را به سرعت می توان فرا گرفت، همان طور که کتسیپوس در حین گفتگو بر چنین توفیقی دست یافت.

به دنبال این نقل قول، گفتگویی میان کریتون و سقراط صورت می گیرد؛ کریتون می گوید دیروز یکی از تماشاگران، سقراط را به علت معاشرت با این گونه افراد بی ارزش و دلقک مآب - که در عین حال تأثیر بسیار زیادی بر روی مخاطبین دارند - سرزنش می کرد. سقراط او را نمی شناسد، ولی وقتی می شنود

۱۹. ر.ک. ص ۱۱۸، یادداشت ۳۰، پس از این.

که به نوشتن خطابه‌های قضایی اشتغال دارد، نتیجه می‌گیرد که چنین کسی را بایستی موجودی دانست در میان فیلسوف و سیاستمدار، و پست‌تر از هر دو. این‌گونه افراد به علت واهمه‌ای که از افرادی چون دیونوسودوروس و ائوتودموس دارند، از آنها انتقاد می‌کنند. در هر حال کریتیاس نباید فلسفه را به بهانه‌ی بی‌لیاقتی متعاطیان آن کنار بگذارد. در هر موردی، معدودی استاد داریم و انبوهی استاد مآبِ بی‌کفایت.

### شرح

این محاوره با دقت تمام تنظیم شده است: سه دوره‌ی خنده‌آور مشاجره‌ی لفظی با استادان جدل که در بین آنها دو مورد گفتگوی سقراط در ترغیب یک جوان به راه دانش و فضیلت قرار گرفته است. این دو گفتگو، نمونه مفصل اولیه‌ای از «گفتار تشویقی»، یا ترغیب به فلسفه (*προτρεπτικός λόγος*)، است که به نظر می‌رسد سبک شناخته شده‌ای در زمان سوفسطاییان بوده است. کتاب‌هایی با این عنوان رانه تنها از ارسطو و نویسندگان بعدی گزارش کرده‌اند، بلکه می‌گویند آنتیس تنس<sup>۲۰</sup> نیز کتابی به این نام داشته است و تعدادی از آثار ایسوکراتس نیز از این دست بوده است. خود سقراط مدعی است که «الگویی برای گفتارهای ترغیبی» عرضه داشته است.<sup>۲۱</sup> افلاطون در عین حال که در این محاوره نیز، همچون محاورات دیگر، به توضیح روش سقراط می‌پردازد، هدفی دیگری را هم تعقیب می‌کند؛ می‌خواهد نشان دهد که بین روش او و روش‌های افراد موسوم به

۲۰. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱۶. درباره‌ی ایسوکراتس نگاه کنید به دورینگ *Ar.'s Protr.* 20-3. در کتاب منسوب ایسوکراتس، *Demon. 3* (که احتمالاً در حدود ۳۴۰ تألیف شده است؛ رک *RE*XVIII Halbb 2169) از *οσοι τους προτρεπτικους λογους συγγραφουσι* سخن به میان آمده است.



اهلِ جدل تفاوت آشکاری وجود دارد، اما کسان زیادی هستند که سقراط را نیز از جمله‌ی آنها می‌شمارند. سقراط در *b 272* می‌گوید مایل است «مهارت جدلی» این افراد را فرا گیرد. از کلمه‌ی «جدل *eristic*» آنقدر معانی متعددی را قصد می‌کردند که ممکن بود فلسفه‌ی کسی، جدلِ کس دیگر تلقی شود: من حقیقت را می‌جویم، تو فقط می‌خواهی پیروزی ناچیزی را در بحث به دست آوری. افلاطون و دیگر پیروان سقراط، به نظر ایسوکراتس، به همان اندازه اهل جدل بودند که سوفسطاییان در نظر افلاطون.<sup>۲۲</sup> بنابراین برای افلاطون کاملاً حیاتی بود که تفاوت جدل را با دیالکتیک سقراطی مبرهن سازد. از سوی دیگر، با مقابله‌ی رفتار آنها با جوانی مستعد و تأثیرپذیر، می‌خواهد نشان دهد که به ناحق سقراط را به تباه ساختنِ جوانان متهم می‌سازند، به خاطر داریم که سقراط می‌گوید «او جوان است، و نگران هستیم... که کسی... ممکن است او را تباه سازد» (*b 275*).

سقراط و جدل. تفاوت فوق، واقعی و مهم بود، اما به هیچ‌وجه صراحت نداشت؛ افلاطون هم بایستی با کمال تأسف آگاه بوده باشد که برخی از محاورات او نیز بر خلط میان این دو [جدل و دیالکتیک] کمک کرده است. شباهت میان آنها فراتر از این همانندی صوری رفته بود که هر دو به روش پرسش و پاسخ کوتاه پیش می‌رفتند (خود افلاطون تأکید سقراط را بر این روش، در *b 449* و پروتاگوراس *d 334*، باز گفته است).<sup>۲۳</sup> جای انکار وجود ندارد که برخی از

۲۲. نگاه کنید به ضمیمه‌ی اطلاعاتی درباره‌ی جدل در *Thompson, Meno 272-85*. گیفورد برخی از اشارات افلاطون به این موضوع را گرد آورده است، *Euth. 42f*. نیز مقایسه کنید با گروه، *Pl, 1,554 n.r*: «نقادان افلاطون درباره‌ی فن جدل (و همین‌طور درباره‌ی سوفسطاییان) به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی آن اسم برای افراد شناخته شده و مشخصی وضع شده است. این نگرش بر روی هم گمراه کننده است. این واژه توهین آمیز است، و افراد مختلف، بنا به ذوق خویش، آن را به کار می‌بردند.»

۲۳. درباره اهمیت این روش برای موفقیتِ جدل، ر.ک. *Keulen, 27f*.

ابهام‌ها و قضایای جدلی را که افلاطون در اثوتودموس با احساس تمام باز می‌گوید، خود سقراط در محاورات دیگر به کار می‌گیرد، و تردیدی نیز در صحت انتساب آنها وجود ندارد. شیوه‌ی جدلیون این بود که انتخاب قاطع میان دو شق یک تقسیم را از طرف بحث خود می‌خواستند، در حالی که باید قیدی را به یکی از دو طرف اضافه می‌کردند، و یا توضیح می‌دادند که کلمه‌ی مورد نظر به صورتی مبهم به کار رفته است (سؤال اثوتودموس نمونه‌ی این شیوه است: چه کسانی یاد می‌گیرند، دانایان یا نادانان؟). سقراط این روش را در هیپاس کوچک به کار می‌گیرد تا اثبات کند که کسانی که به عمد گناه می‌کنند بهتر از کسانی هستند که نخواسته چنین می‌کنند؛ او از هیپاس اعتراف می‌گیرد که تیراندازی که به عمد خطا می‌زند بهتر از کسی است که نمی‌تواند به هدف بزند. سقراط قیدی را که هیپاس اضافه می‌کند - «در تیراندازی، بلی» (b375) - کنار می‌زند، درست به همان شیوه که در اینجا اثوتودموس با خود سقراط عمل می‌کند. سقراط می‌خواهد بر عبارت «تو همیشه به وسیله‌ی چیزی می‌دانی»، قید «بلی، آنگاه که می‌دانم» را اضافه کند، اما اثوتودموس اجازه‌ی چنین الحاقی را نمی‌دهد. در هیپاس بزرگ نیز سقراط از هیپاس می‌خواهد که دو طرف را برگزیند: آیا زیبایی باعث می‌شود که چیزها زیبا بشوند یا فقط زیبا بنمایند؟ (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۰۷). در اثوتودموس، اثوتودموس هست که از ابهام واژه‌ی *ποιειν* («ساختن» یا «انجام دادن») سوء استفاده می‌کند، اما در خارمیدس b163، باید به خود سقراط تذکر دهیم که این واژه با *πραττειν* مترادف نیست. نمونه‌های زیادی از این دست می‌توان پیدا کرد، به ویژه در لوسیسی. به نظر می‌آید که افلاطون متوجه شده است که در نشان دادن توانایی سقراط برای مقابله‌ی مقطعی با سوفسطاییان بر مبنای مجادلات خودشان - و برای اهدافی کاملاً متفاوت - به گونه‌ای عمل کرده است که امکان بدفهمی را فراهم ساخته است. لازم است محاوره‌ای نوشته شود تا معلوم شود که سقراط از حیل‌های آنها متنفر بود و بر

مغالطاتشان وقوف کامل داشت. و او در برابر فعالیت «جدلی و ستیزه‌جویانه» ی آنها، روش «دیالکتیک» را به وجود آورده است؛ روشی که همان‌طور که در منون دیدیم «شیوه‌ی نیکوی بحث در میان دوستان است.»<sup>۲۴</sup>

استدلال‌های جدلی. بطلان مغالطه‌هایی که این دو برادر به وسیله‌ی آنها هرکسی را «خواه درست سخن بگوید یا غلط» محکوم می‌کردند، از خلاصه‌ای که عرضه کردیم آشکار می‌شود، و کسان دیگری نیز آنها را به‌طور مشروح بررسی کرده‌اند.<sup>۲۵</sup> ارسطو بسیاری از آنها را در ابطال‌های مغالطی بررسی کرده است؛ کوزن Cousin درباره‌اش می‌گوید «این سخنان چیزی جز اثوتودموس نیست که در قالبی کلی نوشته شده است.»<sup>۲۶</sup> مقایسه‌ی میان این دو، تفاوت میان رساله‌ی منسجم و نمایش‌های فلسفی افلاطون را نشان می‌دهد، و مشکلات پی بردن به منظور واقعی افلاطون را معلوم می‌سازد. اکثر مغالطه‌ها یا نتیجه‌ی کاربرد عینی

۲۴. منون ۷۵d. ر.ک. ص ۶۹، پیش از این. سقراط در پروتاگوراس ۳۴۸d نیز به دفاع از آن روش می‌پردازد.

۲۵. به ویژه ر.ک.

Sprague, *PUF* ch. 1, Robison, *Essays* no. 2, 'P.s' Consciouness of Fallacy', Crombie, *EPD* II, 488 f.

همان‌طور که اسپراگ می‌گوید (*Euthyd.* xiii)، بسیاری از آنها بر پایه‌ی ویژگی‌های واژه، لهجه، و دستور زبان یونانی استوار است. اما گروهی می‌گویند اگرچه مثال‌های افلاطون، به دلیل وضوح بطلان نتایج آنها، مسخره‌آمیز هستند، نوع مغالطه‌ای که آنها نشان می‌دهند، یعنی بیان مغالطی سخن به گونه‌ای ساده‌تر (؟)، مصادره به مطلوب، رد بیان (مشاغبه) و غیره، صورت‌هایی از خطا هستند که ذهن بشر به آنها مبتلا بوده است. درست است که اگر استدلالی چون «سگ تو، چون پدر است، پس پدر تو است» (که گروهی در زمره‌ی مثال‌هایش آورده است) را به صورتی کلی درآوریم (ب یک ج است؛ ب از آن تو است؛ پس ب، ج تو است) ممکن است کاملاً دیرینه به نظر آید، اما متأسفانه گروهی برای مثالش نیاورده است.

۲۶. برای متون جدید و فهرستی از مغالطات این همانی، ر.ک. Keulen, 18 n.22.

آموزه‌های پارمنیدس است یا حاصلِ واکنشی در برابر آن: (۱) فعل «بودن» فقط یک معنی دارد، یعنی «وجود داشتن»، و نمی‌توان قیدی بر آن اضافه کرد، (ب) هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را که نیست ادراک کند یا درباره‌ی آن سخن گوید. نتیجه‌ی (۱) این است که دوستان کلینیاس می‌خواهند او «دیگر نباشد»؛<sup>۲۷</sup> آنتیس تنس با استفاده از (ب) ثابت کرد که دروغ گفتن و متناقض حرف زدن غیرممکن است (۲۸۵d)؛ این کار در اثر خلط میان «آنچه نیست» یعنی وجود ندارد، و آنچه چنین نیست صورت گرفت. (مقایسه کنید با انتقاد کتسیپوس در ۲۸۴c که از سوی دو برادر بی‌جواب می‌ماند: «او از چیزهایی سخن می‌گوید که هستند، اما نه به گونه‌ای که هستند.») اما پروتاگوراس همان آموزه را مبنای این نظریه‌ی ضد پارمنیدیِ خودش قرار داد که هرکس هر چه بگوید همان حق است.<sup>۲۸</sup> مشکلِ توجیه گزاره یا عقیده‌ی نادرست در آن زمان معضل معرفت‌شناختی جدی‌ای بود که افلاطون تا نگارش محاوره‌ی سوفسطایی به طور اساسی به آن نپرداخت؛ اما او این تردید را نیز در خواننده باقی نمی‌گذارد که سقراط با نیرنگ‌های منطقی آشنا بوده است. از جمله‌ی انتقادهای او که آن دو برادر پاسخی در برابرش نداشتند عبارت بود از: (۱) *μανθάνειν* مبهم است (کسب اطلاعات و فهمیدن، ۲۷۸a-۲۷۷e)؛ (۲) آموزه‌ی غیرممکن بودن خطا (۱) ادعای خود آنها را، در خصوص تعلیم فضیلت، ابطال می‌سازد، (ب)

۲۷. نیز مقایسه کنید با استدلال ملیسوس بر ضد تغییر (پاره‌ی ۸، ۶): «اگر آنچه هست تغییر کند، چیزی که هست نابود شده است، و چیزی که نیست به وجود آمده است» (گرگیاس از این استدلال اقتباس کرده است؛ ر.ک. [ارسطو] ملیسوس، کسنوفانس، گرگیاس، ۲۸، ۹۷۶b).

۲۸. درباره‌ی پارمنیدس ر.ک. ج ۶ ترجمه‌ی فارسی، و در خصوصِ محال بودن تناقض به: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۴۴ (پروتاگوراس) و ۸۴ و بعد (آنتیس تنس). این مطلب در کراتولوس دوباره مطرح شده است (۴۲۹d). فهرست مشبعی از منابع مربوط به مبادیِ جدل را در n. 68 Keulen, 77 می‌توان پیدا کرد.

خودش را نیز نفی می‌کند، زیرا اگر آن آموزه درست باشد، بر همان اساس، سقراط هم که به آنها اعتقاد ندارد درست می‌گوید (این اعتقاد در تثابتتوس ۱۷۱a-c بر آموزه‌ی «انسان معیاری» پروتاگوراس وارد شده است)؛ (۳) اگر او همه چیز را می‌داند پس باید چیزهای نادرستی را هم بداند (e ۲۹۶). سقراط همچنین بارها سعی می‌کند قیده‌های ضروری‌ای را بر تقسیم پارمنیدی اضافه کند.

دو مورد از اشارات جدلی، حایز اهمیت ویژه‌ای هستند. وقتی ائوتودموس برای اثبات اینکه سقراط هر چیزی را پیش از تولدش، و حتی «پیش از پیدایش زمین و آسمان»، می‌دانسته است، به مغالطه‌های کودکانه‌ای متوسل می‌شود (قیود «تو همیشه می‌دانی» را از آن برمی‌دارد، ۲۹۶a-c)، کار او مسخره‌آمیز به نظر می‌آید؛ اما نتیجه‌گیری او با آنچه که سقراط درباره‌ی غلام منون گفته است تفاوت بارزی ندارد: «اگر همیشه این دانش را داشته است، پس همیشه دانا بوده است.» او باورهایش را در این زندگی به دست نیاورده است، بنابراین «آنها را در دوره‌ای دیگر یاد گرفته و به دست آورده است... آنگاه که هنوز انسان محسوب نمی‌شده است». پس «آیا می‌توان گفت روح همیشه به صفت دانایی متصف بوده است؟»<sup>۲۹</sup>

۲۹. منون ۸۶a-۸۵d. پیام بررسی اخیر ائوتودموس از سوی اچ. کولن H. Keulen این است که آموزه‌های افلاطونی را در مغالطات ائوتودموس و دیونوسودوروس می‌توان مشاهده کرد (ص ۳). افلاطون به بازی مضاعفی دست یازیده است (ص ۵۹)، هدف او فقط دست انداختن جدلیون نیست، بلکه در سرتاسر بحث خویش مجموعه‌ای از آموزه‌ها را پی می‌گیرد که «به طرز هنرمندانه‌ای پوشیده نگه داشته است». اما این سؤال مطرح هست که چرا افلاطون اندیشه‌هایش را در پوشش مغالطه‌هایی مخفی داشته است که بطلان آنها واضح است؛ پاسخ کولن این است که افلاطون بایستی تفاوت بنیادی‌ای را که در زیر شباهتِ صورتی میان جدل و تعلیم سقراطی قرار داشت، روشن می‌ساخت. کولن در ضمن یادداشتی در ص ۵۹ (یادداشت ۷۱) به این نکته اشاره کرده است، ولی هیچ‌وقت آن را شرح و بسط نداده است.

اوتودوموس و صور . جالب‌ترین مورد، c-a ۳۰۱ است. سقراط در پاسخ این سؤال که آیا چیزهای زیبا همان خود زیبا هستند، می‌گوید: نه خیر، بلکه «در هر کدام از چیزهای زیبا، بخشی از زیبایی حضور دارد». دیونوسودوروس می‌گوید: «بنابراین اگر گاوی در پیش تو حضور داشته باشد، تو گاو خواهی بود؟ چگونه یک چیز می‌تواند فقط با حضور چیز دیگر، دگرگون شود؟» دیونوسودوروس برای باطل تلقی کردن سخن سقراط، شیء مادی جزیی را به جای صورت کلی قرار می‌دهد. اگر او می‌خواست سخن سقراط را با صداقت بازسازی کند، باید به جای «گاو»، از «گاو بودن» سخن می‌گفت، که البته در این صورت معنی حضور عوض می‌شود؛<sup>۳۰</sup> سقراط مفهوم حضور را برای توضیح رابطه‌ی یک چیز با صفت آن به کار برده است، به همان صورت که سفیدی در موی سر حاضر است (لوسیس ۲۱۷d). در عین حال، این سؤال نیز یقیناً بر اندیشه‌ی هر خواننده‌ای خطور می‌کند که اگر زیبایی در نزد اشیاء زیبا به همان معنا حضور ندارد که گاو در پیش من حاضر است، پس چه معنایی از حضور را باید در نظر داشته باشیم. آیا این سخن استعاره است؟ و اگر چنین است، آیا استعاره جایگزین توصیف واقعی امور می‌شود؟ آیا واقعاً دو چیز داریم - تصویری زیبا، و زیبایی -، و اگر پاسخ مثبت است، آن دو با یکدیگر مرتبط هستند؟ سقراط در

۳۰. به گونه‌ای که اسپراگ توضیح می‌دهد، PUF 26, Phron. 1967, 932. از سوی دیگر، ترجمه‌ای که او از جمله‌ی بعدی (۹-۸ a ۳۰۱) عرضه می‌کند بی‌معنی می‌نماید، و او می‌گوید: دیونوسودوروس «واقعاً مرموزانه» سخن می‌گوید (Euthyd. 56 and 57). بر اساس ترجمه‌ای که در بالا آوردیم - و به نظر من ترجمه‌ی طبیعی همان است - این جمله چیزی جز تعمیم پرسش مربوط به گاو نیست. چگونه یک چیز، فقط بر اثر حضور دیگری در پیش آن، به آن چیز دیگر تبدیل می‌شود؟ از سوی دیگر، پاسخ سقراط (که به اعتراف خودش به تقلید از اهل جدل ارائه شده است) یاوه‌گویی عمدی‌ای است که از خلط آگاهانه‌ی میان اختلاف و آنچه مختلف است (هر دو در زبان یونانی *το ετερον*) نشأت می‌گیرد. اسپراگ تبیینی را در PUF 27 عرضه کرده است.

لوسیسی (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۵۳) و گرگیاس (۴۹۷e): «آیا کسانی را که از زیبایی بهره‌ای دارند، زیبا نمی‌خوانی؟»، تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ اما افلاطون در فایدون، گفتگوی تردیدآمیزتری را گزارش می‌کند. سقراط (در ۱۰۰d) می‌گوید: عقیده‌ای که من - شاید نابخردانه - بر آن اصرار می‌ورزم، این است: زیبایی است که چیزها را زیبا می‌سازد، خواه با حضورش یا با ترکیبش یا با هر رابطه‌ای که ممکن باشد، زیرا من در مورد جزئیات این رابطه بر عقیده‌ی جزمی‌ای تأکید نمی‌کنم.

من هم جزمیت به خرج نمی‌دهم، اما احساس می‌کنم که افلاطون کم‌کم به مشکلات شیوه‌ی سقراط در خصوص توضیح محمول در قالب اسامی انتزاعی (و یا ترکیب‌های معادلی از حرف تعریف به علاوه‌ی صفت، ص ۳۱ کتاب حاضر) وقوف می‌یابد. افلاطون وقتی تعالی صور را مطرح می‌سازد، به بررسی رابطه‌ی آنها با جزئیات می‌پردازد، و در واقع با شدت بیشتری به آن روی می‌آورد؛ اما این مسئله در سرتاسر زندگی علمی او مطرح بوده است، و اولین اشاره به آن را در اینجا می‌بینیم. در عین حال، برای هدف کنونی افلاطون، این مسئله و مسئله‌ی «دانستن همیشگی همه چیز» نمونه‌های دیگری هستند برای نشان دادن اینکه نیرنگ‌های لفظی جدلیون شباهت ظاهری فراوانی با تعالیم سقراط دارند، اما تفاوت واقعی میان اینها از زمین تا آسمان است.

پژوهشگران، در اینکه آیا این فقره ناظر بر «نظریه‌ی صور» - به گونه‌ای که در فایدون و میهمانی مطرح شده‌اند - هست یا نه، به هیچ وجه اتفاق نظر ندارند.<sup>۳۱</sup>

۳۱. گیفورد - ص ۵۹ - ادعای تسلر را نقل می‌کند: به عقیده من، این فقره «نه تنها، به بیان اشتاینهارت، «گام بسیار نزدیکی به نظریه‌ی مُثل» است، بلکه عملاً آن نظریه را اعلان می‌دارد؛ اما خودش بیشتر با استالبام هم‌آواز است، «کسی که این فقره را فقط آموزه‌ی منطقی‌ای درباره‌ی کلیات می‌داند که سقراط به آن عقیده داشته است، و افلاطون بعدها آموزه‌ی مابعدالطبیعی «مُثل» را بر روی آن بنیان نهاد». فریدلندر (Pl. II, 192) و، به پیروی ←

ویلاموویتس (Pl. II, 157-9) در اینجا هیچ اثری از نظریه‌ی افلاطونی نمی‌بیند (این شوخی فقط متکی است بر «رابطه هندسی منطقی» موضوع و محمول)، اما قبول دارد که افلاطون نظریه‌ای را که در فایدون شرح می‌دهد از اول در ذهن خویش داشته است. فقط به علت نامناسب بودن جو گفتگو، آن را در اینجا مطرح نکرده است. او سخن اخیر خود را از روی مقایسه ناقصی میان این عبارات و کراتولوس ۳۸۹e ابراز داشته است، اما به این نکته‌ی پر اهمیت نیز اشاره می‌کند که لحن این فقره، نزدیکی بسیار زیاد نظریه‌ی صور به اندیشه‌ی متعارف را نشان می‌دهد (یا، به عقیده‌ی من، نزدیک به نظر آمدن آن را). به عقیده من در این محاوره مطلبی وجود ندارد که ما را از موضع لوسیسی یا هیپیس بزرگ - که پیش از این مورد بررسی قرار داده‌ام - فراتر ببرد. آنچه در اینجا آمده است، در هر دو محاوره‌ی مذکور - و یا در یکی از آنها - نیز مطرح شده است.<sup>۳۲</sup> هدف عمده‌ی افلاطون تبرئه‌ی سقراط از ننگ جدل است، و روح کلی محاوره سقراطی است. کلینیس در اینجا نقش خارمیدس را ایفا می‌کند، تقریباً حالتی از نشاط کمدی در اینجا به چشم می‌خورد، و هیچ اثری از آهنگ روحانی و دینی موجود در منون و محاورات بزرگ مرکزی، دیده نمی‌شود.

ترغیب سقراطی. سقراط می‌خواهد کلینیس را معتقد سازد که لازم است به

← از او، اسپراگ با کسانی هم‌رأی هستند که این قطعه را حاوی «اشاره‌ی انکارناپذیری به «نظریه‌ی صور افلاطون» می‌دانند، اما به عقیده‌ی ریتز (Essence 101 n. 3)، زیبایی نامشخصی که در اینجا مطرح شده است، تناسبی با این برداشت ندارد.

۳۲. ر.ک. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۵۱ و بعد، و صص ۳۱۱ و بعد. من به خوبی می‌دانم که برای سخنان فوق نمی‌توان برهان نیرومندی اقامه کرد، و به جاست که برخی از نکاتی را که در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۳، بند ۲ (زمانشناسی) متذکر شده‌ام، به یاد خوانندگان بیاورم.



فلسفه و فضیلت پردازیم (۲۷۵a). افلاطون اقدام او را بر این کار در دو قسمت گزارش کرده است (۲۷۸e تا ۲۸۲d و ۲۸۸d تا ۲۹۲e). قسمت اول فقط گفتاری است ترغیبی. به جای اینکه با کلینياس بدرفتاری کند، او را به طور محترمانه متقاعد می‌سازد که چاره‌ای جز یادگیری فلسفه ندارد و باید با عزم جزم در طلب آن گام بردارد. در طول استدلال، کلمه‌ای را که ما «شناخت» ترجمه می‌کنیم، و کلماتی را که معمولاً به «دانش» یا «حکمت» برمی‌گردانیم، به جای یکدیگر به کار برده است.<sup>۳۳</sup> این کار با عُرفِ زبان یونانی سازگار است، اما، همان‌طور که پیش از این دیدیم (ص ۹۵ کتاب حاضر)، اهمیت ویژه‌ای برای سقراط داشته است. بدین ترتیب مطمئن می‌شویم که کلینياس آن را آموختنی خواهد دانست. به همان ترتیب که منون قبول می‌کند که دانش یگانه چیزی است که می‌شود آموخت، و بنابراین اگر فضیلت دانش باشد آموختنی است (منون c ۸۷). سقراط کلینياس را به طور مستقیم با سؤال آموختنی بودن فضیلت مواجه نمی‌سازد، و این پرسش را فقط در خصوص دانش (۲۸۲c) مطرح می‌سازد، اما، از آنجا که فقط دانش می‌تواند زندگی خوب و سعادت‌مندان را تضمین کند، تردیدی وجود ندارد که یکسانی دانش با فضیلت در اینجا مد نظر بوده است. همان‌طور که در پروتاگوراس می‌بینیم، سقراط به صراحت تأکید کرده است که فضیلت و دانش را آموختنی نمی‌داند (۲۷۴e). تفاوت دیدگاه او با دیدگاه سوفسطاییان در باب دانش و نحوه‌ی اکتساب آن را در منون ملاحظه کردیم. اصول اصلی این استدلال - در مورد وابستگی سودمندی به کاربرد صحیح - نیز دقیقاً در منون تکرار شده است (ص ۵۳ کتاب حاضر).<sup>۳۴</sup>

۳۳. و چون *επιστημη* [شناخت] ضامن خوب انجام دادن است، چیزهای دیگر بدون *σοφια* [دانش] و *φρονησις* [حکمت] فاقد ارزش‌اند (۲۸۱b)؛ *φιλοσοφια* [فلسفه] عبارت است از *κτησις επιστημης* [جستجوی دانش] (۲۸۸d).

۳۴. درباره‌ی گنجاندن ظاهری فضیلت‌های اخلاقی در میان «خوب‌ها» که ممکن است مورد ←

آنگاه که به قسمت دوم می‌رسیم، این ترغیب اثر خودش را بخشیده است. اشتیاق کلینياس به کسب دانش مسلم گرفته می‌شود؛ و او می‌تواند در پژوهشی سقراطی شرکت کند، پژوهشی که همچون موارد دیگر با شکست ظاهری مواجه می‌شود، بی‌آنکه اشتیاق کلینياس را از دست او بگیرد. در واقع سقراط (هر چند در یک چشم به هم زدن)<sup>۳۵</sup> نشان می‌دهد که کلینياس نقش مهم، و عمدتاً سقراطی، خویش را ایفا می‌کند. آنها به این سؤال می‌رسند: آن هنری که هم به دست آوردن یا ساختن را به ما می‌آموزد و هم به کار بردن را، و بدین طریق خوشبختی ما را تضمین می‌کند، چیست؟ آنها مهم‌ترین پاسخ را در پایان گفتگو پیشنهاد می‌کنند، یعنی هنر پادشاهی یا هنر سیاست.<sup>۳۶</sup> اما این پاسخ نیز در برابر استدلال‌هایی که در خارمیدس درباره‌ی سوفروسونه اقامه شده بودند، از پای در می‌آید. هنر پادشاهی چه حاصلی دارد و هدف آن چیست؟ این هنر اگر بخواهد کارآمد یا سودمند باشد، باید چیزی تولید کند<sup>۳۷</sup> به همان ترتیب که هنر پزشکی سلامتی را تولید می‌کند و هنر کشاورزی غذا را. (در خارمیدس c-d 165، هنر

← سوء استفاده قرار گیرد (279b)، ر.ک. ص ۸۷ یادداشت ۵۱ کتاب حاضر.

۳۵. این امکان هست که با ناباوری کریتياس در 290e هم‌آواز شویم، و تصور درستی از چگونگی جریان واقعی گفتگو را به دست آوریم، به عنوان مثال: سقراط: آیا شکارچی شکاری را که به جنگ می‌آورد، به کار می‌برد؟ کلینياس: خیر. سقراط: پس چه کسی این کار را بر عهده دارد؟ کلینياس: آشپزها. سقراط: و آیا خود سردار سپاه بر شهری که فتح کرده است فرمان می‌راند؟ کلینياس: خیر. سقراط: این کار از چه کسانی ساخته است؟ کلینياس: سیاستمداران. سقراط: پس آیا می‌توانیم فرماندهی لشگر را هنری بنامیم که هم به دست می‌آورد، یا ایجاد می‌کند، و هم به کار می‌برد؟ کلینياس: نه خیر. البته سقراط فقط سؤال کرده است، و اظهارات از آن کلینياس هستند!

۳۶. در 291c آن را *πολιτικη τεχη* [هنر سیاست] می‌نامد، این عبارت ما را به یاد آن چیزی می‌اندازد که پروتاگوراس ادعای تعلیمش را داشت (پروتاگوراس 319a).

37. *τι ημιν απεργαζεται εργον. 291 d-e. τι απεργαζεται; 292a, σωφροσυνη... τι καλον ημιν απεργαζεται εργον; Charm. 165 d-e.*

پزشکی و هنر معماری را مثال آورده است.) این چیز بایستی خوب باشد، و بحث ما مبرهن ساخت که فقط دانش می‌تواند ذاتاً خوب باشد. بنابراین، سیاست بایستی دانش را برای شهروندان به ارمغان آورد، اما، نه دانش پیشه‌ای خاص چون پینه‌دوزی یا معماری را.<sup>۳۸</sup> بلکه دانشی را که به خود دانش مربوط باشد (۲۹۲d)؛ دقیقاً همان سخنی که در خارمیدس درباره‌ی سوفروسونه گفته شد؛ یعنی این هنر برای خوب و دانا ساختن انسان‌ها به آنها می‌آموزد که چگونه انسان‌ها را خوب و دانا می‌سازند. این راه ما را به جایی نمی‌برد. ما دور باطلی را پیموده‌ایم،<sup>۳۹</sup> و ارزش سیاستمداری چهره‌ی خودش را از ما پنهان داشته است، کاری که سوفروسونه در خارمیدس انجام داد. آنچه نقل شد یک استدلال جدی در مرحله‌ی سقراطی محسوب می‌شود و همان درسی را در بر دارد که خارمیدس و دیگر محاورات سقراطی دارا بودند (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۸ و بعد). برای ملاحظه‌ی دیدگاه افلاطون درباره‌ی سیاستمدار آرمانی و نحوه‌ی آموزش و پرورش او، بایستی تا جمهوری منتظر بمانیم، اما بجاست آنچه را که در منون خواندیم به خاطر آوریم (صص ۸۸-۹۲ کتاب حاضر): سیاستمداران عصر ما توفیق خود را و مدار حدس‌های صائب هستند، و هرگاه کسی بتواند دیگران را در هنر سیاست مورد تعلیم قرار دهد، ظاهراً باید او را موجودی آسمانی تلقی کنیم.

۳۸. مقایسه کنید با خارمیدس a-b ۱۷۴: هیچ‌کدام از این مهارت‌ها عامل خوشبختی نیستند. اما در پروتاگوراس ۳۲۴e، پروتاگوراس است که می‌گوید یک چیز برای زندگی در اجتماعات بشری لازم است، و «این چیز، معماری یا آهنگری یا سفالگری نیست، بلکه عدالت، میان‌روی و پرهیزگاری است.» سوفسطاییانی نیز بودند که نیرنگ‌بازی را حرفه‌ی خویش نساخته بودند، و افلاطون حق آنها را ادا می‌کند.

۳۹. ۲۱۹b: *ὡςπερ εἰς λαβυρινθον ἐμπεσοντες... περικαμψαντες παλιν* و همین‌طور در خارمیدس ۱۷۴b: *παλαι με περιελκεις κυκλω*.

و سرانجام، عالی‌ترین بخش اندیشه‌ی افلاطونی در این محاوره، فقط به صورت مثالی از مثال‌ها چهره می‌نماید. کلینیاس و سقراط در حال تمیز میان هنرهای تولیدکننده (به دست آورنده) و هنرهای به کار برده (مصرف‌کننده) هستند. همان‌طور که شکارچیان شکار خود را تحویل آشپزها می‌دهند (۲۹۰c)، «هندسه‌دانان، ستاره‌شناسان و حساب‌دانان (که به نوبه‌ی خود، نوعی شکارچی هستند، آنها تصاویرشان را به وجود نمی‌آورند، بلکه چیزی را که از پیش وجود داشته است کشف می‌کنند)»<sup>۴۰</sup> چون خودشان نمی‌دانند یافته‌هایشان را چگونه به کار برند، اگر ابله نباشند، آنها را به اهل دیالکتیک تسلیم می‌کنند. تا اینجا فقط همین قدر می‌دانیم که واژه‌ی دیالکتیک و هم‌ریشه‌های آن به معنی بحث دوستانه‌ی مشترک است و از این حیث در برابر جدل قرار دارد. (ص ۶۹، یادداشت ۲۶ کتاب حاضر). در اینجا اهل دیالکتیک را دارای دانشی می‌یابیم که بالاتر از دانش ریاضیدانان است. افلاطون این برتری را در جمهوری (۵۱۱c-۵۱۰c) به تفصیل بیان کرده است: ریاضیدان واقعیت را از راه واسطه‌های محسوس و بر پایه‌ی دسته‌ای از اصول موضوعه جستجو می‌کند؛ او نمی‌تواند از اصول فوق-فرد و زوج، اشکال با قاعده، سه نوع زاویه و غیره-فراتر رود. پیرو دیالکتیک جهان محسوس را پشت سر می‌گذارد و وارد حوزه‌ی عقل محض می‌شود. او این اصول موضوعه را بدون بررسی و فقط به عنوان اصول اولیه

۴۰. در جمهوری، d-e، ۵۱۰، به طور مشروح آمده است که درباره‌ی اشکال محسوسی که ترسیم می‌کنند به اندیشه نمی‌پردازند، بلکه در جستجوی (επιθυμίες) واقعیت‌هایی هستند (مقایسه کنید با عبارت τα οντα ανευρισκουσι در اینجا) که فقط با عقل می‌توان دریافت، یعنی «خود مربع» و «خود قطر». افلاطون شمول این حکم بر ستاره‌شناسی را در جمهوری ۵۲۹c-۵۳۰b توضیح داده است: ستاره‌شناس بایستی اجسام محسوس آسمانی را، نه به عنوان متعلقات نهایی بررسی اش، بلکه، مانند اشکال هندسه‌دانان، به مثابه نمونه‌ی آموزشی واقعیت بررسی کند، و توجه خود را به مسائلی معطوف دارد که فقط در ریاضیات محض می‌تواند به آنها راه یابد.

نمی‌پذیرد، بلکه آنها را نیز بررسی می‌کند، و ابتدا از درستی‌شان اطمینان حاصل می‌کند، سپس آنها را همچون اولین پله‌های نردبان به کار می‌برد، و اصل «غیرمفروضی» را در نظر می‌گیرد که واقعیت و عقلانیت هستی - هر دو - بر پایه‌ی آن استوارند.<sup>۴۱</sup> لازم نیست افلاطون این همه را در اینجا نیز مد نظر داشته باشد. نکته اصلی (که در منون هم ملاحظه کردیم، صص ۷۲ و بعد کتاب حاضر) این است که ریاضیدانان در حوزه‌ی کار خودشان، با اطاعت از قوانین ثابت، وجود واقعیتی را کشف می‌کنند که وراي جهان پدیداری انعکاس متغیر آن واقعیت قرار دارد. متخصص دیالکتیک از این کشف برای اثبات حقایقی چون جاودانگی روح و دانش مادرزادی، و واقعیت و ثبات اصول اخلاقی استفاده می‌کند؛ زیرا اولین اصل غیرمفروض همان صورت خوب است.

### یادداشت الحاقی:

هویت شخص بی‌نامی که از سقراط انتقاد کرده است پژوهشگران در هویت کسی که کریتون و سقراط، در ۳۰۵ و بعد محاوره، از او سخن می‌گویند، اختلاف نظر دارند؛ در این مورد از ایسوکراتس، آنتیس تنس، آنتیفون، تراسوماخوس، و پولوکراتس اسم برده‌اند، و نیز برخی‌ها این شخص را نماینده‌ی یک طبقه دانسته‌اند نه یک فرد.<sup>۴۲</sup> دیدگاه اخیر از آن ویلاموویتس، بلاک (Meno 115 n.4) و فریدلندر است؛ آنها می‌گویند، او نماینده‌ی کسان زیادی است «که نمی‌توانند جدل را از دیالکتیک تمیز دهند و سقراط را به دلیل ستیزه‌جویی ائوتودموس مورد سرزنش قرار می‌دهند،... افلاطون ائوتودموس را

۴۱. این رابطه را جکسون در *J. of Philol*, 1881, 143f. به خوبی و سادگی توضیح داده است.

همچنین ر.ک. ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، توضیحات مربوط به تقسیم خط.

۴۲. برخی از ارجاعات را فریدلندر، *Pl. II*, 338 n. 25، آورده است. تراسوماخوس را وینکلیمان انتخاب کرده است (گیفورد ۱۷).

برای رفع این ابهام تألیف کرده است.» ویلاموویتس او را نماینده‌ی سخنوری به طور کلی - سخنوری حقوقی و سخنوری سیاسی - می‌داند که به هیچ وجه در یک شخص جمع نمی‌شوند.<sup>۴۳</sup> از سوی دیگر، توصیفی که از او می‌بینیم حاکی از شخص معینی است؛ فی‌المثل، آنجا که کریتون جمله‌ی بسیار هنرمندانه‌ای را از او نقل می‌کند، و تأکید می‌ورزد که عین کلمات او را باز می‌گوید.<sup>۴۴</sup> اکثر پژوهشگران طرفدار ایسوکراتس هستند، و در این مورد هیچ کس نیکوتر از تامپسون سخن نگفته است.<sup>۴۵</sup> تیلور ادعای این دسته را بر این اساس رد می‌کند (PMW101) که ایسوکراتس، در زمان مورد نظر برای محاوره، نوجوانی بیش نبوده است. صرف نظر از این که او احتمالاً تاریخ وقوع محاوره را بیش از حد جلوتر برده است (ص ۹۹، یادداشت ۳ کتاب حاضر)، پاسخ ویراستاران جوت را در برابر او داریم (Diálogos I, 202 n. 1) «علت اینکه انتقاد ایسوکراتس با تصریح به نام خود وی بیان نمی‌شود، این است که او در تاریخ مفروض محاوره... هنوز نوجوانی بیش نبوده است». تردید جدی‌ای وجود ندارد که افلاطون در دفاع از فلسفه‌ی سقراط انتقاد معاصران خودش را نیز از نظر دور

43. *Pl. I*, 304, (See also 299.)

او در *II*, 165-7 استدلال کرده است که این شخص نمی‌تواند ایسوکراتس باشد.

۴۴. *περι ουδενος αξιων αναξιαν σπουδην ποιουμενων*: ۳۰۴e. این استدلال را تامپسون، به طرز نسبتاً معقولی، بسیار محکم تلقی می‌کند؛ هر چند ویلاموویتس می‌توانست آن را بیشتر بر گرگیاس صادق بداند تا ایسوکراتس، و تقلید صرفی از شیوه سخنوران به طور کلی قلمداد کند.

۴۵. *Phaedrus* 179-82. گیفورد (۲۰-۱۷) نظر تامپسون را قبول دارد، اما سخنان مشابهی نیز از خود ایسوکراتس نقل می‌کند. او می‌توانست پاناتائیکوس ۱۸ را که متذکر شود که در آنجا ایسوکراتس از «سه یا چهار تن سوفسطایی سطحی‌نگر» سخن می‌گوید، یعنی «کسانی که مدعی دانستن همه چیز هستند» و در لوکیوم گرد آمده‌اند و از او بدگویی می‌کنند. برخی از محققان میان اثوثودموس و کتاب ایسوکراتس، بر ضد سوفسطاییان، شباهت زیادی می‌یابند.

نداشته است، اما همان طور که فیلد می گوید (P. and Contemps. 193)، برای حفظ ظاهر ترتیب تاریخی، به نام آن افراد تصریح نمی کند؛ و در این مورد می توان با پدر او هم آوز شد: «آیا کسی که اثوتودموس را، در زمان انتشار آن، مطالعه می کرد، هنگام رسیدن به این فقره، به یاد ایسوکراتس نمی افتاد؟ اگر افلاطون احساس می کرد- و حتماً هم احساس می کرد- که این تداعی در خواننده ایجاد خواهد شد، و در عین حال هیچ اقدامی برای زدودن این تداعی به عمل نمی آورد، باید نتیجه بگیریم که خود او همین را در نظر داشته است.»





## گرگیاس<sup>۱</sup>

تاریخ . نقادی ادبی در اینجا نیز به تناقض های متعارف منجر شده است.<sup>۲</sup> به نظر می آید مطمئن تر از همه، اشاراتی است که به آموزه های فیثاغوری - همچون کوسموس و توان کلی هندسه (۵۰۷ e) و سرنوشت روح پس از مرگ (۴۹۳ a-c) - و به «یکی از دانشمندان سیسیل یا ایتالیا» که آموزه ی اخیر را تفسیر می کرد، و به میتایکوس Mithaecus، نویسنده ی کتابی در آشپزی سیسیلی (۵۱۹ b)،

۱. هیچ کس نمی تواند در مورد این محاوره چیزی بنویسد مگر اینکه وامداری خودش را به تفسیر روشنگر ای. آر. دودس E.R.Dodds اعلام کند. درباره ی ویرایش ها و آثار موجود تا ۱۹۵۹، به همین تفسیر، صص ۳۹۲ و بعد، نگاه کنید.

۲. «اثر نوپایی که ... «متحمل»... اطنابِ مُملی است که دست مبتدیان را می بندد» (تیلور، 103 *PMW*)؛ «از نظر کمال هنری، در زمره ی بزرگترین محاورات افلاطون قرار دارد (25 *Gorg.* Lodge). من سخن تیلور را در خصوص تفصیل بیش از حد این محاوره قبول دارم، ولی آن را ناشی از حالت عاطفی افلاطون در حین نگارش اثر می دانم.

صورت گرفته است. بسیاری از محققان تصور کرده‌اند که این اشارات را بایستی حاکی از نوشته شدن گرگیاس پس از اولین دیدار افلاطون از یونان بزرگ در ۳۸۷ و پس از آشنایی او با آرخوتاس بدانیم. (همان‌طور که گفکن Geffcken می‌گوید *Hermes* 1930, 27، بسیار بعید است که افلاطون نام میتایکوس را در خارج از جزیره‌ی خود او شنیده باشد.) عده‌ای دیگر، تاریخ آن را جلوتر برده‌اند، و موریسون این اشارات را نشان دهنده‌ی علاقه‌مندی پیشین افلاطون به مکتب فیثاغورس قلمداد کرده است، علاقه‌مندی‌ای که انگیزه‌ای برای مسافرت او گردید (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۰).<sup>۳</sup> تاریخ اخیرتر محتمل‌تر به نظر می‌آید، و هر چند هیچ دلیلی نداریم، آنچه او درباره‌ی جباران می‌گوید، به احتمال بازنقش اولین تجربه‌ی شخصی وی از یکی از آنها در سیسیل بوده است.<sup>۴</sup> مطالب دیگری که درباره‌ی تاریخ محاوره گفته‌اند، مربوط است به رابطه‌ی موضوعات آن با برخی از اظهارات ایسوکراتس، به ویژه در بر ضد سوفسطاییان و هلن (که البته تقدم و تأخر آنها بر یکدیگر را معین نمی‌سازد)، و رابطه‌ی احتمالی با ادعانه‌ی پولوکراتس (که ایراد پیشین در این مورد هم مطرح است) و به

۳. موریسون در *CQ* 1958. دودس که طرف دیگر را می‌گیرد، در گرگیاس، ۲۶، یادداشت ۳، توضیح می‌دهد. توجه داشته باشید که موریسون (ص ۲۱۳) طرفدار این دیدگاه غیر متعارف است که فایدون نیز پیش از سفر ایتالیا تألیف شده است. بورکرت (1968, 100, n. 14) *Ant. u. Abendl.* (که طرفدار تاریخ سپس‌تر است، ارجاعات دیگری نیز بر آنچه دودس آورده است، می‌افزاید. از جمله‌ی کسان دیگری که این تاریخ را قبل از ۳۸۷ دانسته‌اند، کروازه (Budé ed. 101 f.) و تروپس (*RE* XLII. Halbb. 1742) است. ویته (V.G.U.B. 46) *Wiss* (از دودس پیروی می‌کند. مقاله‌ی گفکن در *Hermes* 1930 به بررسی تاریخ محاوره اختصاص یافته است؛ او نگارش گرگیاس را پس از مسافرت به غرب، اما پیش از منون، می‌داند.

۴. در ۵۱۰b توصیف روابطی را می‌یابیم که افلاطون در میان دیونوسیوس و دیون، ملاحظه کرد (گفکن، *Hermes* 1930, 28).

گواهی‌نامه‌ی هفتم در خصوص سرخوردگی تلخ افلاطون از رفتار سیاستمداران معاصرش که در گرگیاس منعکس شده است. وقتی از دیدگاه فلسفی به این محاوره نگاه می‌کنیم، سقراط که به صورت پرسشگر نادانی ظاهر می‌شد، این بار عقاید مثبت و کاملاً مستدلی ابراز می‌دارد؛ و محاوره را با اولین نمونه از اسطوره‌های بزرگ معادشناختی به پایان می‌برد. اولین ویژگی را می‌توان بر اساس مخالفت شخصی شدید میان سقراط و کالیکلس توجیه کرد، ولی باز هم این سؤال را می‌توان مطرح کرد که چرا افلاطون چنین مخالف سرسختی را برای گفتگو با سقراط برگزیده است. گرگیاس بر اساس معیارهای سبک‌شناختی در ردیف گروه «اولیه» قرار می‌گیرد، اما فقط به این شرط که همین سخن را در باره‌ی پروتاگوراس و منون نیز بتوان گفت. این معیار رابطه‌ی آن را با منون مشخص نمی‌کند، و البته این رابطه را به خوبی نمی‌توان معین کرد. به احتمال بسیار زیاد، گرگیاس بعد از منون تألیف شده است، اما خیلی موخرتر از آن نبوده است، یعنی در ۳۸۷.

تاریخ نمایشی. از اشارات تاریخی متعارض (که در دودس، ۱۷ و بعد، فهرست شده است) چنین برمی‌آید که افلاطون یا به تاریخ وقوع گفتگو عنایت خاصی نداشته، و یا همان طور که کورنفورد می‌گوید، این تعارض را از روی عمد آورده است. او در برخی محاورات، تاریخ گفتگو را با دقت خاصی مشخص می‌کند.<sup>۵</sup>

شخصیت‌ها و صحنه: پیش این، در مجلدات ۱۱ و ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، با

۵. کورنفورد، جمهوری، xx. محاوراتی که افلاطون در خود آنها به تاریخ‌شان اشاره کرده است، عبارتند از: لاکس (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۱)، خارمیدس (ص ۲۵۹)، منون (ص ۴۹ کتاب حاضر)، پروتاگوراس (ص ۱۱). - بر خلاف یک مورد خبط بر اثر نقل قولی که صورت گرفته است - و البته دفاعیه، کریتون، ائوتوفرون و فایدون.

گرگیاس، کالیکلس، و مریدِ سرِباخته‌ی سقراط، یعنی خایرفون (که سهم ناچیزی در محاوره دارد) آشنا شده‌ایم. فقط این نکته شایان ذکر است که دیدگاه‌هایی که افلاطون در اینجا به گرگیاس نسبت می‌دهد، با آنچه در کتاب هلنِ خود وی آمده است، شباهت بسیار زیادی دارد. پولوس شخصیتی واقعی است، مانند استادش، اهل سیسیل است، به تعلیم سخنوری اشتغال دارد و کتابی در این باب نوشته است که در ۴۶۲b مورد اشاره قرار می‌گیرد.<sup>۶</sup> به محل گفتگو تصریح نشده است، ولی چون گرگیاس تازه از ایراد خطابه‌ای فارغ شده است، و این محل خانه‌ی کالیکلس، یعنی اقامتگاه او، نیز نیست (۴۴۷b)<sup>۷</sup>، به ناچار مکان عمومی دیگری، فی‌المثل ورزشگاهی، را باید برای این گفتگو در نظر بگیریم. شنوندگان، یا اکثر آنها، برای شنیدن بحث باقی مانده‌اند (b-c ۴۵۸). محاوره از سه دور تشکیل یافته است، که در هر مورد مخاطب سقراط عوض می‌شود، و از گفتگوی محترمانه‌ی متقابل (گرگیاس)، به سوی مکالمه‌ی خشن و نیشخنددار و موهن (پولوس)، و باز به سوی برخوردهای خشمگینانه و زمخت (کالیکلس)، تغییر آهنگ می‌یابد.<sup>۸</sup>

۶. درباره‌ی گرگیاس نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۶-۱۹۹، درباره‌ی کالیکلس، ج ۱۰ صص ۹۴-۱۸۵، درباره‌ی خایرفون، ج ۱۲، ص ۷۹، یادداشت ۲، صص ۱۵۵ و بعد؛ برای پولوس به Dodds II, Nestle in *RE* XLII. Halbb. 1424f.

۷. عجیب است که برخی‌ها خانه‌ی او را محل گفتگو دانسته‌اند. ال. پاول L. Paul در ۱۸۶۹ مقاله‌ای را به این نکته‌ی کوچک اختصاص داد، تا این اشتباه را زایل سازد. («آیا صحنه‌ی گفتگو در محاوره‌ی گرگیاس افلاطون، خانه‌ی کالیکلس بوده است؟»)

۸. برای ساختار نمایشی گرگیاس، که برخی‌ها با تراژدی مقایسه کرده‌اند، ر. ک. 1943, 265 f. I. Duchemin, *REG* و یادداشت‌های آن. خیلی‌ها در این محاوره، ساختار «واقعی» یا اصیلی را دریافته‌اند که با ساختار نمایشی فرق دارد، اما چنانکه همان نویسنده (که یکی از آنهاست) تصریح می‌کند، «هر نقدی ساختار متفاوتی را پیشنهاد می‌کند»، و می‌توانیم آنها را برای یک موعده بیکاری رها سازیم.

## محاورة

(به صورت نمایش مستقیم)

اولین دور: گرگیاس. آیا لازم است که سخنور ماهیت حق و باطل را بفهمد؟ (۴۶۱b - ۴۴۷a). سقراط و خایرفون آن وقت می‌رسند که گرگیاس تازه از یک ایراد سخنرانی فارغ گشته است و آنها بی نصیب مانده‌اند؛ اما در هر حال سقراط مایل است نمونه‌ای از مهارت ادعایی دیگر او، یعنی پاسخ گفتن به پرسش‌ها، را در دست داشته باشد، و چیزهایی درباره‌ی کار او یاد بگیرد. پولوس تأکید می‌ورزد که گرگیاس خسته است و او به نمایندگی از سوی وی پاسخ می‌دهد. بسیار خوب: از او پرسید گرگیاس کیست، به این معنا که سازنده‌ی کفش کفاش است و همین‌طور دیگر شغل‌ها.<sup>۹</sup> پولوس با بیان تمجید آمیزی می‌گوید: کار او «بهترین هنرهاست»، اما پاسخ سؤال آنها این نبود و سقراط ترجیح می‌دهد که خود گرگیاس به سخن درآید. گرگیاس می‌گوید هنری که او به تعلیمش اشتغال دارد، سخنوری است؛ و پس از پرسش‌های متعددی، همراه با مقایسه‌هایی با دیگر تخرنه‌ها،<sup>۱۰</sup> می‌گوید، وظیفه‌ی سخنوری ایجاد اعتقاد یا اقناع است. سخنوری که هنر اقناع انسان‌هاست، بر تمام هنرهای دیگر برتری دارد. اما (سقراط می‌گوید) هنرهای دیگر نیز با اقناع سر و کار دارند. هنر سخنوری توان اقناعی خود را در چه زمینه‌ای به کار می‌گیرد؟ در حوزه‌ی حق و باطل در دادگاه‌ها و مجامع سیاسی. سقراط، پس از سخنانی چند در خصوص

۹. عملاً، سقراط از خایرفون می‌خواهد که این پرسش‌ها را مطرح سازد، و شاید همین امر سبب می‌شود که پولوس پاسخ آنها را بر عهده گیرد. خواسته‌ی اصلی سقراط - که در ۴۴۷ به طور کامل طرح می‌شود - این است که «از گرگیاس یاد بگیرد حاصل کار او چیست و او در چه چیزی استاد است و تعلیمش می‌دهد.»

۱۰. پس از این قسمت، حتی عین الفاظ گفتگو با هیپوکراتس در آغاز پروتاگوراس، تکرار می‌شود؛ در آنجا سوفسطاییان بودند که انسان‌ها را به صورت سخنوران ماهری در می‌آوردند.

حُسن نیت خودش، بر گرگیاس می قبولاند که چون دانش غیر از باور است (اولی همیشه درست است، ولی در دومی امکان خطا وجود دارد)، پس دو نوع اقناع داریم، یکی (آموزش) دانش را به ارمغان می آورد، و دیگری (سخنوری) باور بدوین دانش را. سقراط پس از این سخنان، نکته ای را از پرتاگوراس باز می گوید: انجمن آتن در موضوعاتی که به دانش فنی نیاز هست، از سخنوران نظر نمی خواهد بلکه با خبرگان آن فن مشورت می کند (صص ۱۵ و بعد، پیش از این). (گرگیاس می گوید) بلی، اما آتینان اولین تصمیم برای ایجاد بندرگاه ها و دیوارهای آتن را بر اثر توصیه ی تمیستوکلس و پریکلِس اتخاذ کردند، نه به سفارش مهندسان. در واقع اگر قرار باشد یک سخنور و یک پزشک ماهر برای تصدی شغل پزشکی، یا هر کار دیگری، در پیش انجمن رقابت کنند، پزشک همیشه بازنده خواهد بود. این امر مسئولیت بزرگی به وجود می آورد. اما نه برای آموزگار او.

نتیجه گیری آنها این است که سخنوران، هر چند به موضوع سخن علم ندارد، اما هرگاه در پیش مردم نادان سخن گویند، آنها را بهتر از اهل فن، متقاعد می سازند. آیا در خصوص حق و باطل نیز جریان از همین قرار است؟ یا اینکه شاگردان گرگیاس یا خودشان حق و باطل را از قبل شناخته اند و یا آنها را گرگیاس می آموزند؟ گرگیاس (به خاطر داشته باشید که او «کسانی را که مدعی تعلیم آرته بودند، به باد تمسخر می گرفت؟، منون ۹۵c) می گوید اگر «آنها حق و باطل را نشناخته باشند» او خواهد آموخت. پس، سخنور در موضوعات دیگر، بی آنکه دانشی داشته باشد متقاعد می سازد، اما او در خصوص حق و باطل، همان مهارت را دارد که پزشک در علم پزشکی. سقراط مقایسه با صنایع و حرفه ها را یک گام دیگر نیز پیش تر می برد: علم به موسیقی موجب می شود که انسان موسیقیدان شود، علم به معماری او را معمار می سازد، علم به پزشکی پزشک به بار می آورد و همین طور. آیا بر همین اساس، نباید بگوییم علم به عدالت انسان

را عادل می سازد؟<sup>۱۱</sup> بنابراین کسانی که سخنوری را از گرگیاس یاد گرفته اند نمی توانند دانش خویش را در غایات بد به کار ببرند، در حالی که گرگیاس اندکی پیش این کار را ممکن تلقی کرد. آیا گرگیاس حرف خودش را نقض کرده است؟

دور دوم: پولوس. آیا ظلم کردن بهتر است یا ظلم دیدن؟ (۴۶۱b-۴۸۱b). پولوس می گوید سقراط از حیای طبیعی گرگیاس برای اذعان به اینکه نمی تواند ماهیت حق را بفهمد و بیاموزد، سوء استفاده کرده است. او از اینکه مردم را به تناقض ظاهری بکشاند لذت می برد. سقراط مایل است هر سخنی را که پولوس لازم می داند پس بگیرد، به شرط آنکه گفتگو را به شیوهی پرسش و پاسخ پیش ببرند. پولوس از سقراط می پرسد: به عقیده ی تو، سخنوری چگونه هنری است؟ سقراط می گوید: سخنوری به عقیده ی من هنر نیست، بلکه، همان طور که خود تو نوشته ای، نوعی آمادگی تجربی است که مقدمه ی هنرها و منشأ آنهاست.<sup>۱۲</sup> سخنوری موجب پیدایش شادمانی و لذت می شود، زیرا در واقع شاخه ای از هنرهای دروغینی است که سقراط اسم کلی دلالتی<sup>۱۳</sup> را در باره ی آنها به کار می برد.

۱۱. در زبان یونانی، صفت را از ریشه ی اسم می سازند، مثلاً می گویند «دانش معماری انسان را معمار می سازد». البته پشته ی این سخن سقراط، عقیده ی راسخ اوست بر اینکه هر گناهی از نادانی نشأت می گیرد، اگر چه او در اینجا عقیده اش را از گرگیاس پنهان می دارد.

۱۲. ۴۶۲b. پولوس در ۴۴۸c - یقیناً به نقل از کتاب خودش - گفته بود، هنرها را «به طور تجربی، و از روی تمرین» یا با عمل بدون نظریه می آموزند. ارسطو این سخن را قبول داشت، معتقد بود که حافظه های متعدد با هم متحد می شوند تا تجربه ی (εμπειρα) واحدی حاصل شود؛ تجربه، هر چند به دانش و هنر شباهت دارد، در واقع، مقدمه ای است که به آنها منتهی می شود. ارسطو، با ذکر نام، از پولوس نقل قول می کند (مابعدالطبیعه، ۹۸۱a5-۹۸۰b29).

۱۳. Κολακεία دقیقاً به معنی دلالتی pandering، یعنی جاکشی، نیست، اما من در اینجا از ترجمه ی هامیلتون (ترجمه ی پنگوئن) پیروی کردم تا دلالت آن بر پستی اخلاقی را نیز - که ←

هنر اصیلی که سخنوری ادای آن را در می آورد، شاخه‌ای از هنر حکومت، یعنی هنر سیاست، است. دو هنر هست که به ترتیب به سلامتی روح و جسم مربوط هستند. اولی هنر سیاست است که دو شاخه دارد: هنر قانونگذاری (که این سلامتی را بقا می‌کند) و هنر عدالت (که آن را بازمی‌گرداند).<sup>۱۴</sup>

هنر دوم اسم کلی‌ای ندارد، اما آن هم دارای دو شعبه است که عبارتند از هنر پرورش جسمانی (برای حفظ) و هنر پزشکی (برای بازگرداندن). هر کدام از این هنرها المثنای بدلی‌ای دارد که به خوبی واقعی منجر نمی‌شوند، بلکه فقط مایه‌ی لذت هستند: همان‌طور که آرایشگری (که ظاهر سلامتی را به وجود می‌آورد) تقلیدی از تربیت بدنی است، سوفسطایی‌گری نیز تقلیدی از قانونگذاری است، و همان‌طور که آشپزی تقلیدی از علم پزشکی است سخنوری نیز سکه‌ی بدلی هنر عدالت است.<sup>۱۵</sup> در چشمان مردم نادان، آشپز - که به ذائقه‌ی آنها لذت بیشتری می‌رساند - همیشه در خصوص اینکه کدام غذاها نیکوتر هستند، بر هر پزشکی تفوق خواهد یافت.

پولوس می‌گوید: در هر حال مردم به سخنوران به دیده‌ی افراد دلال نگاه نمی‌کنند، سخنوران، از نظر توانایی، دست کمی از جباران ندارند، هرکس را که بخواهند می‌کشند یا از اموالش محروم می‌سازند. شاید، اما کشتن و محروم

← «چاپلوسی (Flattery) - ترجمه‌ی رایج‌تر - فاقدش هست، رسانده باشم. ر. ک. به دودس در ۱  
۴۶۳b.

۱۴. آر. دبلیو. هال (P. and I. 117) می‌گوید: توصیف سیاست به عنوان هنری که به سلامت روح می‌پردازد، «به این تعارض اخلاقی ظریف منتهی می‌شود که اخلاق به وسیله افراد و از راه کوشش آنها به دست نمی‌آید، بلکه حاصل فعالیت سیاستمداران است». در آن صورت می‌توانستیم بگوییم، به نظر سقراط، چون ما مربیان و پزشکان را داریم، کوشش فردی هیچ نقشی در حفظ سلامت جسمانی ایفا نمی‌کند.

۱۵. درباره‌ی رابطه‌ی میان سخنوری و سوفسطایی‌گری، به گونه‌ای که در اینجا توصیف شده است، نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳ و بعد.



ساختن هدف نیستند، بلکه وسیله‌اند. سخنور فقط در صورتی نیرومند است که این کارها به سود او تمام شوند، و بنابراین او باید بفهمد که سود واقعی در چه کاری نهفته است. در صورت فقدان این فهم، انجام کاری که دلخواه تو است (کاری که در این لحظه به نظر تو نیکو می‌آید) ممکن است حاصلی به بار آورد که درست برعکس خواست تو باشد. در کارهایی همچون کشتن دیگران، اگر ظالمانه باشند، بایستی کشنده را، بیشتر از کشته شده، قابل ترحم بدانیم، زیرا ستم دیدن بهتر از ستم کردن است. سعادت همیشه در خوبی اخلاقی نهفته است. پولوس این سخنان را یاره می‌داند. آیا ما باید آرخلائوس مقدونی را بدبخت بشماریم، زیرا او سلطنت خویش را به طور غیر قانونی و از راه خونریزی به دست آورده است؟ هرکسی، جز سقراط، به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد؛ اما او را با استدلال می‌توان قانع کرد، نه با کثرت طرفداران سخن. به علاوه، به عقیده‌ی او، در عین حال که آرخلائوس در هر حال بدبخت است، اگر کیفر جرم‌هایش را نبیند، بدبخت‌تر خواهد بود. چرا؟

آیا کسی که قصد رسیدن به سلطنت ظالمانه را دارد، دستگیر شود، خودش و خانواده‌اش مورد آزار و شکنجه قرار گیرند و سپس به کام مرگ سپرده شوند، خوشبخت‌تر از آن است که در کار خویش موفق شود و تا پایان عمر بر وفق مراد خویش فرمان براند؟ خوب، هیچ کدام خوشبخت نیست، ولی بدبختی کسی که به سزای اعمالش رسیده است کمتر است. سقراط می‌خواهد نشان بدهد که پولوس و هرکس دیگری واقعاً با سخن او موافق است، و این کار را با بیان رابطه‌ی دو کلمه‌ی کالون («زیبا»، در برابر آیسخرون، زشت یا پست یا نفرت‌انگیز) و آگاتون («خوب»، در برابر کاکون، «بد») به انجام می‌رساند.<sup>۱۶</sup>

۱۶. درباره‌ی این دو واژه، نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۹۵ و بعد. آنچه در اینجا درباره‌ی کالون آمده است خلاصه‌ای از بحث جدلی کامل‌تری است که در هیپیس بزرگ مطرح شد. در خصوص شمول معنای آن (دیدنی‌ها، صداها، قانون‌ها و کارهای زیبا، ۴۷۴e) ←

پولوس به ناگاه می‌پذیرد که ستم کردن پست‌تر از ستم دیدن است، اما بدتر بودن آن را منکر می‌شود. او این سخن سقراط را نیز به طور جدی می‌پذیرد که «زیبا» یعنی خوب (که مساوی است با سودمند) و لذت بخش؛ و «زشت» یا «پست» یعنی بد یا ناخوشایند. اما اگر ستم کردن زشت‌تر یا پست‌تر از ستم دیدن باشد، بایستی یا دردناک‌تر از آن باشد و یا بدتر (زیانبارتر) از آن. (هر دو قبول دارند) که دردناک‌تر نیست، پس زیانبارتر از آن است.

در مورد نکته‌ی دوم، یعنی اینکه گریز از مجازات برای شخص مجرم بدتر از تحمل آن است، می‌گوید: اگر او مستحق کیفر باشد، مجازاتش امری است عادلانه، و عدالت (همان‌طور که پولوس نیز قبول دارد) چیزی است زیبا، و چون هر آنچه زیباست یا دلپسند است و یا خوب، بنابراین کیفری که او تحمل می‌کند بایستی به سود او منتهی شود. این سود عاید روح او خواهد بود. فساد روح به معنی چیزهایی است همچون تبه‌کاری، نادانی، ترسویی، و این صفات‌ها بیش‌تر پست تلقی می‌شوند تا زیانبار نسبت به جسم و مال. بر اساس همین استدلال، از آنجا که تبه‌کار بودن دردناک‌تر از بیمار بودن یا فقیر بودن نیست، بایستی برای انسان بدتر از آن دو بوده باشد. بیماری‌های جسمانی را با طبابت یا جراحی معالجه می‌کنند. این علاج اگرچه دلپسند نیست، بیمار آن را به دلیل خوب بودنش پذیرا می‌شود. و اجرای عدالت نیز همان کار را در خصوص روح انجام می‌دهد. خوشبخت‌ترین انسان کسی است که بیمار نشود و نیازی نیز به معالجه نداشته باشد، در مرحله‌ی بعد کسی قرار دارد که نیازمند معالجه باشد و به آن تن در دهد، و بدبخت‌ترین شخص کسی است بیماری‌هایش را معالجه نکنند. از آنجا که تبه‌کاری هم پست است و هم بدترین شرهاست، کسی که به علت گناهانش کیفر می‌بیند، بهتر از کسانی چون آرخلائوس است. بنابراین بهترین

کاربرد سخنوری این است که هرکسی را که مواظبش هستیم مطمئن سازیم که اگر گناه کرده است، باید قدم به دیوان عدالت نهد، و بدترین آرزو برای یک دشمن این است که همیشه از میوه‌های گندیده‌ی تبهکاری برخوردار شود.

دور سوم: کالیکلس. چگونه باید زیست؟ (۵۲۷c-۴۸۱b).<sup>۱۷</sup> کالیکلس گفتگو را قطع می‌کند و می‌گوید: تعلیم سقراط زندگی بشر را زیر و رو می‌سازد. پولوس نیز، مانند گرگیاس، فقط بر اساس شرم بی‌موردی شکست خورده است. او هرگز نباید قبول می‌کرد که ستم کردن پست‌تر از ستم دیدن است؛ زیرا این پاسخ مبتنی بر قرارداد است نه استوار بر پایه‌ی طبیعت؛ و پاسخی است سطحی و عامی. ستم دیدن و توان دفاع نداشتن، کاری است غیرمردانه و درخور بردگان. این قرارداد که پیشی جستن بر دیگران امری است غیراخلاقی، ساخته‌ی اکثریت ضعیف است. آنها چون پایین‌تر هستند، برابری را تبلیغ می‌کنند و کعبه‌ی آمال خود می‌دانند، اما عدالت طبیعی این است که بهتران و توانایان بر پایین‌تر از خودشان فرمان برانند. سقراط را دل‌باختگی به فلسفه تباه ساخته است؛ فلسفه فقط سرگرمی خوبی برای جوانان است، برای مردان میانسال مایه‌ی تباهی است، زیرا آنها را به سوی خیالپردازی‌های غیرعملی سوق می‌دهد و مانع از آن می‌شود که به خودشان یا به دیگران سودی برسانند. اینگونه افراد سزاوار تازیانه هستند، و بهترین توصیه برای سقراط این است که از یاوه‌گویی‌های پوچ دست بردارد.

سقراط ابرازِ قدردانی می‌کند: این صراحت بیان درست همان چیزی است که او به دنبالش هست، و اگر خطایی از او سر می‌زند، فقط ناشی از نادانی

۱۷. ۴۹۲b, πως βιωτεον و نیز ۴۸۷e و ۵۰۰c. اما این تقسیم‌های نمایشی، تصنعی هستند. سقراط پیش از این، در ضمن گفتگوهایش با پولوس، در توصیف موضوع بحث‌شان گفته بود: «شناخت یا نادانی نسبت به اینکه چه کسی خوشبخت است و چه کسی چنین نیست» (c) (۴۷۲).

اوست. هیچ موضوعی نمی‌تواند بهتر از این بحث باشد که ببینیم چه نوع انسانی باید باشیم و چه راهی را تا چه مدتی باید پیش گیریم. اگر حق این است که نیرومندان اموالِ ضعیفان را تصرف کنند و بر آنان فرمان رانند، به این دلیل که «نیرومندتر» و «بهتر» یکی است (و کالیکلس صحت این استنباط را تأیید می‌کند)، یقیناً اکثریتِ مردمان نیرومندتر از یک تن هستند، و بنابراین اگر مردم برابری را معتبر بدانند، حقِ طبیعی همان خواهد بود. سقراط فقط می‌خواهد اشتباهات لفظی را دست‌آویز قرار دهد و مخاطب خویش را در دام تناقض بیفکند. کالیکلس به هیچ وجه معتقد نیست که انبوهی از بردگان تنومند و بی‌سر و ته می‌توانند قانون وضع کنند. کالیکلس در پاسخ پیشنهاد سقراط می‌پذیرد که منظور او از نیرومندتر، همان خردمندتر یا داناتر است. قانون طبیعت این است که چنین افرادی فرمان برانند و «بیشتر» از توده‌ی بی‌ارزش «برخوردار شوند». آیا در آن صورت، پزشکی که در رژیم غذایی داناتر از دیگران است، باید بیشتر از دیگران غذا بخورد و کفاش کفش‌های بزرگ‌تر و بیشتری برای خودش بردارد و همین‌طور؟ سقراط با این سئوالات خشم‌انگیز می‌پرسد: «بهتر» چه نوع دانشی را باید داشته باشد، و کالیکلس، پس از تحقیر این سؤال بی‌ربط، می‌گوید: بهترین کسانی هستند که می‌دانند چگونه می‌توان زمام امور شهر را در دست گرفت، و از شجاعت و توانایی رسیدن به مقصودشان نیز برخوردار هستند. فرمان بر خویشان، فقط از آن ابلهان است. حق طبیعی این است که بر تمایلات خود میدان دهیم، و هیچ مانعی در برابر آنها ایجاد نکنیم، بلکه همه‌گونه اسباب ارضای آنها را فراهم سازیم؛ یعنی همان چیزی که توده‌ی ترسو و ناتوان اسم آن را تبه‌کاری نهاده‌اند. فضیلت و سعادت حقیقی این است که آزادانه در میدان تجملات و تمایلات قدم نهیم.

سقراط این زندگی را با کیفر افسانه‌ای عالم اموات، یعنی ریختن آب در خم‌های سوراخ‌دار، مقایسه می‌کند و همین‌طور، به صورتی ظریف‌تر، با

پرنده‌ای که به طور همزمان هم می‌خورد و هم فضله می‌اندازد. کالیکلس می‌گوید، همین پر کردن و خالی کردن مستمر است که لذت و زندگی نیکو را به وجود می‌آورد، و لذت و خوبی یک چیز هستند. وقتی سقراط همین نکته را پی می‌گیرد و به یادآوری فحشاء مردانه (که در معیارهای اخلاقی کالیکلس نمی‌گنجد) می‌رسد، کالیکلس برای خاطر ثبات سخنانش باز هم می‌گوید به نظر او لذتِ بدی وجود ندارد، و سقراط تشبیه‌ها و مطالب اخلاقی راها می‌سازد، تا بحثی دیالکتیکی را پی بگیرد. کالیکلس قبول می‌کند که اَضداد (فی‌المثل سلامتی و بیماری) نمی‌توانند به طور همزمان در یک عضو بدن انسان تحقق یابند؛ و نیز می‌پذیرد که خوشبخت بودن و بدبخت بودن<sup>۱۸</sup> متضاد هستند. گرسنگی و تشنگی دردناک هستند، اما کالیکلس معتقد است که خوردن در حال گرسنگی و نوشیدن در حال تشنگی، خوشایند هستند، و این لذت تا زمانی ادامه دارد که تشنگی و گرسنگی احساس شوند. پس، لذت و درد به طور همزمان احساس می‌شوند، و بنابراین نمی‌توانند ضد یکدیگر باشند و باید میان آنها رفتار و زندگی بد یا خوب فرق بگذاریم؛ یعنی لذت با خوب فرق دارد.

کالیکلس نمی‌تواند در برابر «مغالطه‌های موشکافانه‌ی»<sup>۱۹</sup> سقراط صبوری

۱۸. باز هم کلمه‌ی مبهم *εὐ προτιτείν*، «خوب عمل کردن» و «موفق شدن».

۱۹. آدکینز می‌گوید (M. and R. 280 n. 10) این استدلال مغالطه‌آمیز است. «افلاطون نیرنگ به کار می‌برد: کالیکلس به ناچار می‌پذیرد که «نوشیدن در حال تشنگی» خوشایند است - و بدان طریق استدلال فرو می‌پاشد - نه خود نوشیدن.» من سخن او را نمی‌فهمم. «خوردن در حال گرسنگی» و «نوشیدن در حال تشنگی» درست همان چیزی است که کالیکلس خوشایند می‌خواند (۴۹۴ a-c، ۴۹۶ c-d). همان طور که آدکینز می‌گوید، خود نوشیدن را نه می‌توان خوشایند دانست و نه دردناک. کالیکلس باید این سخن را می‌پذیرفت، زیرا به همین خاطر است که می‌گوید لذت آنجاست که هنگام تشنگی بنوشیم، یعنی (همان طور که سقراط خاطر نشان می‌کند) آنگاه که نوشیدن خوشایند است اما در عین حال با درد تشنگی نیز توأم ←

کند، اما، به دنبال توبیخی از سوی گرگیاس، متقاعد می‌شود که بحث را ادامه دهند؛ سقراط استدلالی را شروع می‌کند که مبتنی است بر شیوهی متعارف او در حمل اسم بر خودش، و بر «حضور» چیزی در موضوع. انسان‌های خوب به واسطه‌ی حضور خوب در آنها، خوب هستند،<sup>۲۰</sup> و برعکس. (کالیکلس می‌گوید) انسان‌های شجاع و خردمند خوب هستند، افراد ترسو و نادان خوب نیستند. اما ترسویان و نادانان نیز به اندازه‌ی شجاعان و دانان، از لذت و درد بهره می‌برند. وقتی انسان احساس لذت می‌کنند، لذت در آنها حضور دارد، یعنی (با توجه به یکی دانستن لذت و خوب از سوی کالیکلس) آنچه خوب است در آنها حضور دارد، بنابراین نادانان و ترسویان خوب هستند.

کالیکلس که کاملاً عصبانی شده است، ناگهان بابتی شرمی تغییر عقیده می‌دهد. سقراط باید متوجه شده بود که سخن پیشین کالیکلس جدی نبوده است: البته او مانند هر کس دیگری میان لذت‌های خوب و بد فرق می‌گذارد. او می‌پذیرد که لذت‌های خوب آنهایی هستند که نتایج سودمندی دارند، و چون هر کاری باید وسیله‌ای برای رسیدن به خوب باشد، بایستی فقط آن لذت‌ها را برگزید. اما برای تمیز میان لذت‌های خوب و بعد، بایستی دانش تخصصی‌ای داشته باشیم. در اینجا سقراط صمیمانه از کالیکلس می‌خواهد که موضوع بحث را ناچیز شمارد، زیرا بحث آنها مربوط است به انتخاب میان دو شیوهی متضاد زندگی: زندگی مربوط به امورات عملی، سیاست و سخنرانی عمومی، و زندگی فلسفی. او بحث پیشین خودش را درباره‌ی تمیز میان هنر واقعی و مهارت تجربی، به یاد کالیکلس می‌آورد. مهارت تجربی روشمند نیست، یعنی به شیوه‌ی آزمایش و خطا پیش می‌رود، و فقط لذت را هدف خودش قرار می‌دهد،

← است.

۲۰. در این مورد ر. ک. صص ۱۶۸ و بعد کتاب حاضر.

بی آنکه آن را بفهمد یا میان لذت‌های خوب و بد فرق بگذارد. سقراط، پس از ذکر چندین مثالِ موردِ توافق، از کالیکلس می‌پرسد: خطابه‌های سخنوران در برابر انجمن‌های مردمی به کدامین دسته تعلق دارد؟ آیا یگانه هدف آنها خوشایند ساختن است، و آنها فقط موفقیت خودشان را در نظر دارند (و بنابراین «چاپلوسی» است)؛ یا اینکه آنها واقعاً پیشرفت شهروندان را وجهه‌ی همتِ خویش قرار داده‌اند؟ کالیکلس نمی‌تواند از میان سیاستمداران زنده کسی را نام ببرد که به دسته‌ی بهتر تعلق داشته باشد، اما در گذشته‌ی اخیر به تمیستوکلس، کیمون، میلیتیادس و پریکلس اشاره می‌کند. سقراط این فهرست را فقط بر اساس اولین تعریف کالیکلس از فضیلت، یعنی ارضای همه جانبه‌ی تمایلات، می‌پذیرد؛ نه بر پایه‌ی سخنان اخیر او در خصوص اینکه برخی لذت‌ها خطرناک هستند، و انتخاب میان لذت‌ها مستلزم دانش است، و این کار هنری (تخنه‌ای) است مثل دیگر هنرها. سخنوران خوب نیز، مانند هر اهل فن دیگری، باید سعی کنند مقاله‌های سودمندی را به وجود آورند. موادِ کارِ سخنور روح انسان‌هاست؛ او برای خوب و سودمند بار آوردن این مواد، بایستی - همان‌گونه که با چوب کشتی یا خشتِ خانه عمل می‌کنیم - با مرتب ساختن اصولی اجزای آنها، صورت مشخصی برای‌شان فراهم سازد. این نظم را در خصوصِ بدنِ سلامتی می‌نامیم، و نام آن درباره‌ی روح، عنصرِ قانون یا همان عدالت و تسلط بر خویشتن<sup>۲۱</sup> است. پس، وظیفه‌ی سخنوری که فهم کاملی از حرفه‌اش دارد، این است که ایجاد این نظمِ روحی را هدف خودش قرار دهد نه ارضای تمایلات را. همان‌طور که تن بیمار نیاز به رژیم مشخصی دارد، روح فاسد را نیز بایستی تحت انضباط‌های خاصی قرار داد.

این نتیجه‌گیری برای کالیکلس آنقدر نفرت‌انگیز است که حتی گرگیاس

۲۱. سوفروسونه، درباره‌ی این واژه، رک، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶۱.

نیز نمی‌تواند او را به ادامه دادن استدلال راضی گرداند، و سقراط مجبور می‌شود بحث را به تنهایی پیش ببرد. او پس تکرار رئوس مطالب، تأکید می‌ورزد که خویشتن داران نه تنها در هر حال خوب هستند (وحدت فضیلت‌ها را به اختصار یادآوری می‌کند)، بلکه خوشبخت نیز می‌باشند،<sup>۲۲</sup> و افراد لگام گسیخته و هرزه بدبخت هستند. آنها راهزنانی بیش نیستند، و نمی‌توانند زندگی اجتماعی داشته باشند. فیلسوفان می‌گویند اصل نظم (کوسموس)، هماهنگی، انضباط و نسبت ریاضی نه تنها به زندگی انسانی ثبات می‌بخشد، بلکه مایه‌ی بقای کل جهان cosmos است (نام کوسموس از همین جاست). قبول آزمندی بی‌قید و شرط از سوی کالیکلِس، ریشه در نادیده گرفتن اعتدال ریاضی دارد، و به عقیده‌ی سقراط بحث آنها پیش از این، به حق، به این نتیجه منتهی شد که ستم کردن نه تنها پست‌تر است بلکه برای شخصِ ستمکار زیانبارتر نیز هست. برای انسان بهتر آن است که به ستم‌تن در دهد [نه اینکه ستم کند]، هر چند این کار به مرگ او منجر شود؛ و سخنوری اگر هنر (تخنه) تلقی شود، لازمه‌ی آن شناختِ حق و باطل است.

برای اینکه بتوانیم از آسیب دیگران مصون بمانیم باید توان لازم را به دست آوریم، یعنی فرمانروایی مطلق باشیم و یا با حکومتِ وقت از در دوستی درآییم. (کالیکلِس که کل گفتگوارا طرد کرده است، این بار با کمال اشتیاق، موافقت خودش را ابراز می‌دارد.) برای اینکه بتوانیم با حاکم مستبدی دوست شویم باید راه او را بپیماییم، زیرا او از افراد برتر بی‌مناک خواهد بود و به اشخاص فروتر نیز اعتنایی نخواهد کرد. اما این همدمی ما را در معرض شرّ بزرگ‌تری قرار خواهد داد، یعنی با بی‌پروایی به دیگران آسیب خواهیم رسانید و روح انسان‌ها را فاسد

۲۲. باز هم با استفاده‌ی ملال‌آور از عبارت *εὖ πράττειν*. آنها «خوب عمل خواهند کرد» و کسی که خوب رفتار کند خوشبخت است. این ابهام در آثار ارسطو نیز وجود دارد، سیاست،

۱۴-۱۹، ۱۳۲۳a، ۳۲-۳۲۹b.



خواهیم کرد. کالیکلس این سخن را بسیار گمراه کننده می خواند و فقط سخنان پولوس را تکرار می کند: چنین شخصی، اگر بخواهد، می تواند هرکسی را از پای درآورد یا اموالش را تصرف کند؛ بنابراین لازم است او را متوجه سازیم که حفظ جان و مال هنر بزرگی تلقی نمی شود. شنا کردن جزو شریف ترین هنرها نیست، اگر چه خیلی وقت ها جان آدمی را نجات می دهد. ملوانان و مهندسان<sup>۲۳</sup> زندگی و اموال انسان ها را حفظ می کنند، اما جزو طبقه ی اجتماعی پایین تری محسوب می شوند، و کالیکلس هرگز روانمی دارد که پسرش با دختری یکی از مهندسان ازدواج کند. اگر فضیلت عبارت است از توانایی حفظ جان خود و دیگران، بایستی کالیکلس نهایت احترام را در حق این افراد به جامی آورد.

کالیکلس نیز، برای تعقیب جاه طلبی های سیاسی اش، بایستی با قدرت حاکمه هم آواز گردد. در جامعه ی مردمی آتن، رسم بر این است که مردم سخنان موافق با منش خودشان را بشنوند؛ و او بایستی تمایزی را که پیش از این میان خوشایندگویی چاپلوسانه و نیکخواهی واقعی نهادیم، به خاطر بیاورد. آیا کسانی که کالیکلس به عنوان سیاستمداران خوب برشمرد، شهروندان را واقعاً بهتر از آنچه بودند تربیت کردند؟ بعضی ها می گویند پریکلِس، با تعیین مزد برای کارهای عمومی، مردم را سودجو بار آورد. در هر حال، مردم، هر چند ابتدا پریکلِس را محترم می شمردند، سرانجام به اختلاس متهمش کردند و او را تقریباً به مرگ محکوم ساختند. به نظر می آید که آنها در اثر تعلیمات او پست تر گشته اند. آنها کیمون و تمیستوکلس را به تبعید محکوم ساختند، و برای میلیتیادس نیز مجازات مرگ را تصویب کردند. اگر آنها انسان های خوبی بودند - خواه منظور کالیکلس را از انسان خوب در نظر بگیریم یا منظور سقراط را - به این سرنوشت دچار نمی شدند. تردیدی نیست که آنها در تدبیر اموری که

۲۳. مهندسان نظامی که تدارکات دفاعی را فراهم می سازند.

تمایلات عامه‌ی مردم را ارضا کند، بهتر از اخلاف‌شان بودند؛ البته این کار از هر بازرگان یا صنعتگری نیز ساخته است. مردم می‌گویند آنها آتن را توسعه دادند، در حالی که آتن عملاً ورم کرده و زخمی است، زیرا آنها از هنر اصیل تبدیل بیماران به افراد سالم بی‌بهره بودند. آنها آشپز بودند، نه پزشک. با این حال وقتی مصیبت گریزناپذیری پیش می‌آید، مردم حاکمان پیشین خود را نکوهش نمی‌کنند، بلکه زبان به انتقاد از سیاستمداران زنده، و شاید خود کالیکلس و آلیکسیادس، می‌گشایند. و سؤال آخر اینکه، کالیکلس وقتی از سقراط می‌خواهد که در میدان سیاست گام نهد، کدامین طرف را توصیه می‌کند، پزشک بودن را یا آشپز بودن را؟ کالیکلس می‌گوید: «آشپز باش، وگرنه...». سقراط از شنیدن اینکه کشته یا مجازات خواهد شد، به ستوه آمده است. بسیار محتمل است که او چنین سرنوشتی در پیش داشته باشد، زیرا یگانه مرد آتن است که به هنر راستین سیاست اشتغال دارد. اما اگر او پیش خودش رو سفید باشد، یعنی ضمیر روشنی داشته باشد، هر کاری به سود او تمام خواهد شد. ما نباید از خود مرگ بترسیم، بلکه فقط باید مواظب باشیم که با روح پلید وارد جهان دیگر نشویم.

سقراط در تأیید این سخن، داستانی نقل می‌کند «که شاید تو آن را افسانه بینداری، ولی من به حقیقت آن ایمان دارم». در قدیم انسان‌ها، هنگام مرگ، در همین جهان به وسیله‌ی داوران زنده محاکمه می‌شدند تا معلوم شود که چه کسانی به جزیره‌ی خوشبختان خواهد رفت و چه کسانی برای مجازات رهسپار تارتاروس خواهند شد. این کار مانع از اجرای عدالت بود، زیرا داوران که در حجاب تن بودند، به واسطه‌ی اعتماد بر حواس جسمانی، و بر پایه‌ی عامل‌های غیر ذاتی‌ای چون شرافت مادرزادی و ثروت و پیشنهادهای گواهان، گمراه می‌شدند. به همین علت، زئوس مقرر داشت که ارواح را به صورت «مجرد»، یعنی پس از مرگ، و به وسیله‌ی داوران آن جهان محاکمه کنند، یعنی کسانی که از قید تن آزادند و فقط خود روح را میزان داوری قرار می‌دهند. در اکثر موارد،

بدترین سرنوشت از آن سیاستمداران و حاکمان بوده است، زیرا آنها به واسطه‌ی قدرتی که در دست داشته‌اند، از فرصت‌های استثنایی‌ای برای ارتکاب بزرگ‌ترین گناهان، و فاسد کردن روح‌هایشان برخوردار بوده‌اند. البته در میان آنها استثناهایی بوده‌اند، و این افراد واقعاً شایان ستایش و تمجید هستند. نمونه‌ی آنها آریستیدس است، ولی تعداد آنها بسیار کم است. در هر حال، موفقیت دنیوی اهمیت زیادی ندارد، و ما باید تمام سعی خویش را به عمل آوریم تا از حقیقت و خوبی پیروی کنیم و با روح هر چه سالم‌تری در پیش داوران آن جهان حضور یابیم. شاید کالیکلس این سخن را نمونه‌ای از افسانه‌های پیر زنان تلقی کند، اما نه او و نه گرگیاس و نه پولوس - هیچ‌کدام - نتوانستند راهی بهتر از این برای زندگی نشان دهند. فقط در صورتی که تصمیم جدی برای پیروی از این شیوه‌ی زندگی بگیریم، می‌توانیم به سلامت وارد سیاست شویم.

### شرح

گرگیاس کتاب خارق‌العاده‌ای است، نه به علت فلسفه‌ای که عرضه می‌دارد (موضوعات فلسفی آن ترکیبی از آموزه‌های سقراطی است که از پیش مطرح شده‌اند)، بلکه به دلیل انتقاد احساساتی و آشکار از سیاست آتن و سیاستمداران آن، از زمان جنگ‌های ایرانیان گرفته تا فاجعه‌ی ۴۰۴ و جریان اعدام سقراط پنج سال پس از آن. سقراط در منون نیز سیاستمداران را (به دو تن از آنها، تمیستوکلس و پریکلس، در اینجا نیز اشاره می‌شود) نمی‌ستاید: آنها را به عنوان انسان‌های خوبی توصیف می‌کند که در سایه‌ی حمایت الهی و یاری‌بخت به توفیق دست می‌یابند، نه در اثر خردمندی؛ و به همین دلیل است که نمی‌توانند راز آن را به دیگران بیاموزند. اما فقط در اینجا است که آنها را به صراحت مسئول سقوط نهایی آتن قلمداد می‌کند؛ آنها به جای اینکه با استفاده از قدرت‌شان رژیم غذایی سالمی برای آتن مقرر دارند، آن را به پرخوری عادت دادند و به سوی

بیماری و تباهی کشاندند. افلاطون نسبت به پریکلِس بی‌رحمی خاصی نشان می‌دهد، و شاید حق با او بوده است. دست کم یک تن از پژوهشگران جدید (پیتر گرین Peter Green, *S. of P.* 16) درباره‌ی پریکلِس می‌گوید «تمام فعالیت عمومی او صرفِ بزرگ‌تر کردن آتن شده بود، اما هر گامی که برداشت، سقوطِ نهایی آتن را بیش از پیش گریزناپذیر کرد». داوری افلاطون نیز دقیقاً همین است. افلاطون در این مورد با آرامش فلسفی گام برنمی‌دارد، بلکه تحت تأثیر خشم نیرومندی پیش می‌رود که تقریباً در هر سطری هویدا است؛ این خشم شاید به چنان اوجی می‌رسد که موجب فریب گروه می‌شود؛ آنجا که فساد آتن را به شکم بارگی ناشی از «بندرگاه‌ها، تعمیرگاه‌های کشتی، باروها، باج و خراج‌ها، و این نوع چیزهای بی‌ارزش» (519a) نسبت می‌دهد. سقراط، از نظرگاهِ دوره ویکتوریایی، نه تنها تمایلات افراطی و هرزه را محکوم می‌کند، بلکه تمام امور ضروری زندگی، از جمله «چیزهای موثر در قدرت عمومی از قبیل کشتی‌ها، لنگرگاه‌ها، باروها، نیروهای نظامی و غیره» را نیز تقبیح می‌کند و ناچیز می‌شمارد (Pl. II, 130 f.). اما امروزه، نظر محققان این است که آتن تحت رهبری پریکلِس، این امکانات را به جای اینکه برای دفاع از خویشتن به کار گیرد، دلیلی برای برتری خودش تلقی کرد، تا متحدان یونان را به صورت زیردستانی درآورد، در حالی که بسیاری از باج و خراج‌هایی را که به نام دفاع مشترک از یونان در برابر ایرانیان می‌گرفتند صرف زرق و برق‌های خود آتن کردند.<sup>۲۴</sup>

تصور بسیاری از پژوهشگران این است که گرگیاس نیز دفاع دیگری از سقراط است. بسیاری از مطالب دفاعیه در اینجا منعکس شده است، و

۲۴. اما درباره‌ی پریکلِس همچنین به یادداشت کامل ترهامیلتون در ترجمه‌ی پنگوئن، ص ۱۳۱ نگاه کنید.

سخنرانی‌های سقراط در قسمت‌های پایانی محاوره، شبیه نوعی دفاعیه هستند. اما سقراطِ گرگیاس در هیئت واقعی خودش ظاهر نمی‌شود. جستجوگری که خودش را به طور طعن‌آمیز ناچیز می‌انگاشت (هر چند وجهی اصلی خود را کاملاً از دست نداده است؛ مقایسه کنید با d-491c، d-486 تا b-488) به صورت شخصی ظاهر می‌شود که می‌داند. اعراض از شیوهی محاورات پیشین سقراطی شروع می‌شود. او ابتدا به شیوهی ویژه‌ی خویش می‌پرسد: سخنوری چیست؟ اما به جای اینکه بگوید پاسخ را نمی‌داند و تعریف‌ها را یکی پس از دیگری طرح و طرد کند تا اینکه عدم کفایت همه‌ی آنها را معلوم سازد (یا آنگونه که در پروتاگوراس و منون دیدیم، در پایان بحث تأسف بخورد که پیش از آنکه خود موضوع و موصوف را بشناسند به بحث پیرامون صفات آن پرداخته‌اند)، اعلام می‌کند (c-263): «من نظر خودم را درباره‌ی زیبایی یا زشتی سخنوری به او نخواهم گفت، مگر آنکه ابتدا چیستی آن را روشن کرده باشم»، و به طور سر راست به بیان ماهیت سخنوری می‌پردازد. این سقراط، دیگر همان شخصی نیست که نماد زندگی فلسفی است؛ افلاطون در اینجا چهره‌ای از او ترسیم کرده است که در هیچ جای دیگر - حتی در جمهوری - نظیر آن را سراغ نداریم؛ او در اینجا به صورتی تند و مبالغه‌آمیز با زندگی سیاسی مخالفت می‌کند. ویلاموویتس به حق می‌گوید (Pl. I, 236): نباید گرگیاس را با خونسردی ('mit kaltem Herzen')، و به عنوان رساله‌ای فلسفی درباره‌ی سخنوری یا رابطه‌ی میان خوب و لذت بخش، مورد مطالعه قرار دهیم. این رساله بازتابی است از یک بحران شخصی؛ افلاطون در اواسط عمرش از خودش می‌پرسد: چگونه باید زندگی کرد؟ شرایط تاریخی‌ای را که می‌توانست به این بحران منتهی شود، در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۸ و بعد به طور خلاصه آورده‌ایم. افلاطون تمامی جنبه‌های منفور زندگی سیاسی آتن را در شخص کالیکلس جمع کرده است، یعنی جاه‌طلبی آشکار و خونبار کریتیاس و یارانش (که

افلاطون آن را ادامه‌ی جریان مستمری می‌داند که از اوایل درخششِ آتن، به عنوان پیشرو شهرهای یونان، به وجود آمده است)، و عواملی که به اعدام سقراط از سوی دموکراسی دوباره استقرار یافته منتهی شد. افلاطون هیچ جنبه‌ی مثبتی نمی‌بیند. بر خلاف پروتاگوراس، که افلاطون در آنجا دیدگاهی را بررسی می‌کند که، هر چند از آن خودش نیست، مورد احترامش است، در اینجا بحثی که با احترام و وقار شروع می‌شود سرانجام به مبادله‌ی تهمت و توهین منتهی می‌گردد.<sup>۲۵</sup>

عناصر آشنای سقراطی عبارتند از: مقایسه‌ی رایج با صنایع و حرف، تمایز میان دانش و باور (۴۵۴e)، مقایسه کنید با منون، صص ۴۹-۵۲، پیش از این)، اصول زیربنایی دموکراسی آتن (۴۵۵b-c)، مقایسه کنید با پروتاگوراس (۳۱۹ b-d)، به کارگیری پاروسیا [حضور] (۴۹۷e)، مقایسه کنید با لوسیسی و اثوتودموس، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۵۳ و ص ۱۱۸ مجلد حاضر)، یکی دانستن خوب با کارآمد یا سودمند (۴۹۹d)، منون و پروتاگوراس، ص ۵۵ یادداشت ۱۱)، یگانگی فضیلت‌ها (۵۰۷ b-c)، در پروتاگوراس مورد استدلال قرار گرفته، و در لائس روی آن تأکید شده است، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴-۲۲۲)، ستم برای ستمکار به همان اندازه بد است که برای ستم‌دیده (۴۶۹b) و دیگر جاها، دفاعیه

۲۵. این تقابل را در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷-۱۰۵ به طور مفصل‌تر توصیف کرده‌ایم. افلاطون برخی از دیدگاه‌هایی را که در پروتاگوراس به پروتاگوراس نسبت می‌دهد، در جاهای دیگر از زبان سقراط نقل می‌کند. نمونه‌های آن عبارتند از: گرگیاس ۵۲۵b (کیفرها رانه به قصد انتقام و کینه‌توزی، بلکه باید به نیت اصلاح و عبرت اعمال کرد، پروتاگوراس ۳۲۴ a-c) و ۵۰۷e (عدم توانایی تبهکاران برای زندگی اجتماعی، مطلبی که موضوع اصلی سخنرانی پروتاگوراس است؛ ر.ک. ۳۲۲d، ۳۲۵b-۳۲۴e و غیره). نگرش پروتاگوراس در باب قانون همان است که سقراط در کریتون ابراز می‌دارد (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۶۸).

۲۹b، ۳۰b، کزیتون ۴۹b)، اهمیت روح و مراقبت از آن (دفاعیه ۲۹e-۳۰d، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۵۴، کزیتون ۴۷d و بعد، لآخس ۱۸۵e) و مقایسه‌ی سلامتی جسم با سلامتی جان (۴۶۶a و بعد، ۴۷۷a و بعد، جمهوری ۴۴۴c، کزیتون ۴۸a-۴۷b، خارمیدس ۱۵۷a-۱۵۶b).<sup>۲۶</sup> گرگیاس در غالب این موضوعات، مطلب تازه‌ای ندارد. موضوعات تازه‌ی آن نیز در آثار بعدی به طور عمیق‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرند: سخنوری در فایدروس، دانش و باور در جمهوری، لذت در فیلبوس. لذت از موضوعاتی است که پیش از این، در پروتاگوراس، نیز مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ و رابطه‌ی میان دو توجیهی که از آن عرضه شده است، به نظر برخی از محققان مسئله‌انگیز می‌آید (صص ۱۶۴-۱۵۹، پس از این).

روش سقراطی و هدف‌های آن. ما غالباً سقراط را در حال عمل دیده‌ایم، اما فقط در این محاوره است که افلاطون اهداف او را در عبارات کلی توصیف می‌کند. بی‌آنکه ارزیابی خود او را بالضروره بپذیریم، لازم است بدانیم که این اهداف چیستند، و نقل چند فقره از بیانات خود او حقیقت را برای ما روشن خواهد ساخت.<sup>۲۷</sup> گرگیاس، بر خلاف کالیکلس، انسانی است معقول، و شایستگی شنیدن این‌گونه مطالب را دارد؛ سقراط در توضیحاتش او را مخاطب قرار می‌دهد.

۴۵۳a. هرگاه کسی پیدا شود که بخواهد در ضمن گفتگو به طور

۲۶. غالب این مباحث، چون صبغه‌ی سقراطی دارند، در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی مورد بحث قرار گرفته‌اند. مطالبی که دفاعیه را به خاطر می‌آورند، و به محاکمه و مرگ سقراط اشاره می‌کنند، آنقدر فراوان و روشن هستند که نیازی به تذکر آنها احساس نمی‌شود.  
۲۷. در اینجا ترجمه‌ی پنگوئن، به قلم هامیلتون، را نقل می‌کنم.

دقیق روشن سازد که گفتگو درباره‌ی چه موضوعی صورت می‌گیرد، با اطمینان کامل می‌گویم. و شما نیز شاید یقین داشته باشید. که من چنین کسی هستم... نمی‌گویم درباره‌ی منظور شما در خصوص هر دو نکته، ظن من به جایی نمی‌رسد، اما، چنین گمانی مانع از آن نیست که عقیده‌ی شما در باره ماهیت اعتقادی که به وسیله‌ی سخنوری حاصل می‌شود و موضوع آن اعتقاد، جو یا شوم. شاید پرسید حالا که ظنم به جایی می‌رسد، چرا عوض پرسیدن از شما خودم پاسخ نمی‌دهم. انگیزه‌ی من در این کار ملاحظه‌ی شخصی شما نیست، بلکه این کار را به لحاظ استدلال انجام می‌دهم، می‌خواهم استدلال ما به گونه‌ای پیش رود که به روشن‌ترین وجه ممکن بدانیم که درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گویم.

۴۵۴ b. این درست همان چیزی است که درباره‌ی منظور تو حدس می‌زدم. اما عجب مدار که جریان بحث را دوباره از سر بگیرم و در جایی که پاسخ را به صورت نسبتاً روشنی حدس می‌زنم، دوباره سؤال کنم. انگیزه‌ی من، چنانکه گفتم، به هیچ وجه شخصی نیست؛ فقط می‌خواهم بحث ما بر اساس گام‌های منطقی به سوی هدفش پیش رود؛ و مانع از آن شوم که بنا بر عادت می‌داریم، بر اساس حدس‌های مبهم و احتمالی خودمان، سخنان یکدیگر را پیشگویی کنیم، و اجازه ندهیم که طرف استدلال، برهان خودش را به شیوه‌ی خاص خودش و بر پایه‌ی مقدمات مورد قبول تکمیل کند. (گرگیاس در برابر این سخنان سقراط می‌گوید: «شیوه‌ی بسیار پسندیده‌ای است، سقراط.»)

۴۵۷ e. می‌ترسم اگر این موضوع را به طور کامل تر ارزیابی کنم، تصور کنید که قصد روشن ساختن موضوع را ندارم و ترجیح



می‌دهم که در ضمن مشاجره‌ای لفظی بر شما پیروز شوم. اگر تو آن نوع شخصیتی را داشته باشی که من دارم، با کمال میل به پرسیدن ادامه خواهم داد؛ در غیر این صورت دامن سخن فرا خود خواهم چید. اگر تو منظور مرا بررسی، من از کسانی هستم که از شنیدن اشتباهات شان خوشحال می‌شوند و دوست دارند که اشتباهات دیگران را به آنها گوشزد کنند، اما برای شنیدن اشتباهات همان اشتیاقی را دارند که برای تذکر دادن آنها؛ بلکه من مورد اول را بر مورد دوم ترجیح می‌دهم؛ زیرا برای هر کسی رها شدن خودش از مصیبت بسیار بد، بهتر از رها ساختن دیگران از سوی اوست، و به عقیده‌ی من هیچ مصیبتی بدتر از این نیست که کسی درباره‌ی مطالبی که موضوع بحث ما هستند نادان باشد.<sup>۲۸</sup>

به خوبی می‌توان پی برد که سقراط با عادت خویش بر «پرسیدن سئوالاتی که پاسخ آنها از قبل روشن به نظر می‌آید»، هرگاه آن را به طور مؤدبانه بر گریاس توضیح نمی‌داد، خشم مخاطب خود را برمی‌انگیخت.

**سخنوری و اخلاق.** مفسران گریاس درباره‌ی اینکه موضوع این محاوره سخنوری است یا اخلاق، سخن به درازا کشانده‌اند. به نظر J. Duchemin دو مطلب در محاوره مورد بررسی قرار می‌گیرد و لازم است بدانیم که اصالت با کدام یک از آنهاست؛ تیلور موضوع ظاهری (سخنوری) را از موضوع واقعی تمیز می‌دهد. این دوگانگی از قدیم وجود داشته است. اولومپیودوروس می‌نویسد: «برخی‌ها می‌گویند هدف این محاوره بررسی سخنوری است، عده‌ای دیگر نیز

۲۸. مقایسه کنید با ۴۷۰c، ۵۰۶a-۵۰۵e، ۵۰۶b-c.

برآنند که این گفتگو به عدالت و ستم مربوط می‌شود». او هر دو دیدگاه را ناقص می‌داند و رد می‌کند؛ اما نتیجه‌گیری خود او نیز بهتر از آنها نیست: «هدف آن بررسی اصول اخلاقی‌ای است که به خوشبختی جامعه‌ی سیاسی رهنمون می‌شود». البته، حقیقت این است که در یونانِ زمان افلاطون، خود سخنوری نیروی اخلاقی و سیاسی عظیمی به شمار می‌رفت، و هیچ محقق یونانی‌ای آن را به صورت منفرد مورد بررسی قرار نمی‌داد، و بررسی جداگانه‌ی آن به منزله‌ی تمیز نادرست میان صورت و محتوا خواهد بود.<sup>۲۹</sup> هنری را که بر اساس بیانات مشهورترین سخنگوی آن «نه تنها آزادی انسان‌ها را تأمین می‌کند بلکه قدرت حکومت بر دیگر شهروندان را نیز بر آنها به ارمغان می‌آورد» (۴۵۲d) به آسانی نمی‌توان به صورت جدا از اخلاق یا سیاست مورد بررسی قرار داد. موضوع محاوره را مؤلف آن به بهترین وجه توصیف کرده است: «موضوع بحث ما این است... کدامین زندگی را باید انتخاب کرد، زندگی‌ای که شما مرا به سوی آن دعوت می‌کنید، یعنی انجام کاری را که شما مردانه می‌نامید، سخن گفتن در انجمن، اشتغال به سخنوری، و پرداختن به سیاست به همان صورتی که سیاستمداران امروزی می‌پردازند، یا زندگی فلسفی را؛ و اینکه تفاوت میان این دو تا چه حد است؟» (c ۵۰۰). هیچ چیز نمی‌توانست بحران شخصی افلاطون را در سال‌های پیرامون ۳۹۹ بهتر از این سخن بازگو کند. او نمی‌توانست دموکراسی آتنی را تأیید کند. عاشق دموس (مردم) - که نظر عمومی آنها بر اثر هر بادی تغییر جهت می‌دهد - در برابر عاشق سوفیا قرار گرفته است. اما «جباریت» (حکومت

۲۹. اشتباهی که سقراط و گرگیاس مرتکب نشدند. ر. ک. ۴۴۹e. اگر قدرت اخلاقی و سیاسی سخنوری در آتن طی مجلدات ۱۰ تا ۱۲ ترجمه‌ی فارسی این اثر معلوم نگردد، هدف کتاب حاصل نشده است. منابع پاراگراف بالا عبارتند از:

Duchemin in *REG* 1943, 273; Taylor, *PMW* 106; Olymp. in *Gorg*, Prooem. p. 2  
Norvin (quoted by Friedländer, *Pl.* II, 353 n. 1).

دیکتاتوری یا استبدادی) حتی منفورتر از دموکراسی بود. توده‌ی مردم نیز، مانند جباران، در پی ارضای تمنیات خود خواهانه‌شان هستند، و کسی که منصبی را در دموکراسی به دست می‌آورد، بایستی برای ارضای شهوات عامه مردم دلالتی کند. از سوی دیگر، دلخوشی سیاستمدار خوب - مانند صنعتگر خوب - این خواهد که مواد اولیه‌اش (در اینجا شهروندان) را به محصولات خوبی مبدل سازد، و برای این منظور بر اساس اصل «نسبت هندسی» رفتار کند، نه به صورت تساوی کورکورانه؛ یعنی به هرکسی آن مقدار بدهد که استحقاقش را دارد. به علاوه، اگر او هنر سیاست را واقعاً فهمیده باشد، خواهد توانست دیگران را با این آرمان‌ها آشنا سازد. اگر چه در گرگیاس این نکته تصریح نمی‌کند، در پایان منون آن را توضیح داده است؛ در آنجا می‌گوید اگر کسی بر این کار توانا باشد، موقعیت او در میان مردمان دنیا، مانند موقعیت تیرسیاس در بین ساکنان جهان آخرت خواهد بود؛ زیرا او یگانه کسی خواهد که در میان «سایه‌های سرگردان» سیاستمداران کنونی، با هشیاری رفتار خواهد کرد. به علاوه، گرگیاس تأکید می‌کند که سخنور هم به هنر سخنوری اشتغال دارد و هم می‌تواند آن را تعلیم دهد (۴۴۹b)، و سخنوری در نظر افلاطون، تقلیدی از سیاستمداری واقعی، یا فلسفی، است؛ همان‌طور که در فایدروس، فلسفه را به عنوان سخنوری واقعی توصیف می‌کند. اما افلاطون فقط یک تیرسیاس سراغ داشته است، «یگانه مردی که به هنر سیاست واقعی مشغول بود» - مردی که به طور فعال در سیاست شرکت نکرد و آن را به افساد جوانان متهم کرد و به اعدام محکوم ساخت. او از مشاهده‌ی فاصله‌ی میان مرد عمل (که سوفوس نامیده می‌شد) و فیلسوف آزرده خاطر می‌گشت، و در جمهوری به طور مفصل توضیح داد که آرمان وی ترکیب میان فیلسوف و فرمانرواست. اما او در بحران عاطفی‌ای که گرگیاس را به وجود آورد، ظاهراً هیچ امیدی به تحقق این آرمان نداشته است.

ریاضیات، نسبت و نظم. توضیحات ریاضی و شبه ریاضی در این محاوره - اگرچه به صورت غیرفنی تر و ناقص تر از منون - به چشم می خورند و مشعر بر عنصر فیثاغوری هستند. سقراط در 465b، برای رعایت اختصار، «به شیوه‌ی هندسه دانان»<sup>۳۰</sup> سخن می گوید، و رابطه‌ی چندین امور متناسب را به صورت  $\frac{e}{d} = \frac{g}{f} = \frac{a}{b}$  بیان می کند. مهم تر از همه استدلالی است که در e 503 و بعد، صورت گرفته است. هدف صنعتگران (هنرمندان، معماران، کشتی سازان) این است که «به مواد خویش نظم (تکسیس) ببخشند، هر قسمتی را با قسمت های دیگر متناسب و هماهنگ سازند، تا اینکه کل مورد نظر به صورت محصولی منظم و طراحی شده (دارای کوسموس) به حاصل آید». سلامت جسمانی نیز نتیجه‌ی انتظام شایسته‌ی اعضای بدن است. این حکم در همه جا صادق است. خود به اصطلاح جهان (کوسموس) پس از آنکه نظم و انتظام موجود را پیدا کرد، به این نام نامیده شد. روح انسان نیز مشمول این حکم است، انتظام روحانی در اثر خویشتن داری و اطاعت از قانون به دست می آید. اشتیاق کالیکلس به خودپرستی بی قید و شرط، نتیجه‌ی غفلت او از هندسه و جهل او به سلطه‌ی «تساوی هندسی» بر خدایان و انسان هاست. این تأکید بر روی کوسموس - که با اطلاق کیهانی قوانین ریاضی توأم است - یقیناً صبغه‌ی فیثاغوری داشت،<sup>۳۱</sup> اما در قرن پنجم، مفهوم کوسموس را همه‌ی اندیشمندان می شناختند و به کار می بردند. پروتاگوراس در پروتاگوراس (322c)، عدالت و وجدان اخلاقی را از ضروریات کوسموس در شهرها و وسیله‌ی دوستی و اتحاد می داند. گرگیاس در آغاز هلن (دیلز - کرانتس، II، ص 28)، جایگاه بسیار مهمتری به کوسموس

۳۰. «ریاضیدانان یونان، نسبت را در ضمن هندسه بررسی می کردند، نه در ضمن حساب» (دودس همان جا). این عبارت خواننده را به یاد استعمال نسبت در تمثیل خط کتاب ششم جمهوری می اندازد. شول Schuhl مقاله‌ی کوتاهی را در REG 1939 به این فقره اختصاص داده است.

۳۱. ر. ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی (فیثاغوریان) و به فهرست راهنما، ماده‌ی کوسموس.

اختصاص داده است؛ او می‌گوید نشانه‌ی کوسموس در شهرها فضیلت مردانه است، در بدن زیبایی، در روح حکمت، و در سخن صداقت. گاهی کوسموس را در مورد حکومت یا نظام قانونی به کار می‌بردند، مثلاً در مورد قانونی که لوکورگوس برای اسپارت نوشت. این کاربرد بی‌تردید با مفهوم «نظم دادن به اجزا» سازگار بود، اما اطلاق بر بازارسان کِرتی که شبیه افورهای اسپارت بودند، زیاد سازگار به نظر نمی‌رسد.<sup>۳۲</sup> این واژه را از زمان هومر به بعد، به معنی آراستگی نیز به کار می‌بردند.

شاید این ملاحظات موجب شوند که در مورد دیدگاهی که کسانی چون تامپسون اعلام کرده‌اند، اندکی محتاطانه عمل کنیم؛ او در ویرایش خودش (ص viii) می‌گوید: در اینجا گام تازه‌ای را مشاهده می‌کنیم که، اگر با محاورات سقراطی محض مقایسه کنیم، «دوره‌ای از رشد فکری افلاطون» را نشان می‌دهد. اما، وقتی افلاطون کوسموس را در اینجا با صنعتگرانی مرتبط می‌سازد که محصولاتشان را «با هماهنگ کردن و متناسب نمودن اجزای مواد کارشان با یکدیگر» به دست می‌آورند؛ یعنی با مفهوم تکسیس - که معنای صریح آن همان چینی منظم است - چنین به نظر می‌آید که در اینجا با طرح اولیه‌ی آموزه‌ای رو به رو هستیم که در طول جمهوری به طور کامل تر بررسی می‌شود؛ یعنی اینکه روح مرکب است و عدالت عبارت است از هماهنگی و همکاری اجزای آن.<sup>۳۳</sup> افلاطون در ویرای مفهوم ساده‌ی محاورات سقراطی، یعنی «فضیلت دانش است»، گام می‌نهد؛ آن مفهوم را کسی جز خود سقراط تأیید نمی‌کرد، اما

۳۲. درباره‌ی قانون لوکورگوس ر. ک. هرودوت، ۱، ۶۵، ۴؛ و برای داوران کِرتی به ارسطو، سیاست، ۱۲۷۲ a ۵، و نوشته‌هایی که در *LSJ* تحت همین عنوان آمده است.

۳۳. بی‌تردید تأثیر فیثاغوریان در اینجا نیز کارگر بوده است. تی. ام. رابینسون (*P.'s Psych.* 15) توجه داده است که عبارت *της ψυχης τουτο εν ω επιθυμια εισι* بر پایه‌ی آموزه‌ی *σωμα - σημα* [زندانی روح شمرده شدن تن] استوار است.

افلاطون در اینجا با روانشناسی عمیق تری پیش می‌رود و کم‌کم جایگاهی برای قبول نقش اراده باز می‌کند.

تمجید از «تساوی هندسی» راهنمای آرای سیاسی افلاطون است. «تساوی هندسی»، چیزها را از روی برابری نسبی به هم مربوط می‌سازد، در حالی که «تساوی حسابی» بر اساس برابری کمی عمل می‌کند. (نیز ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۷۱). افلاطون در قوانین می‌نویسد:

دوگونه تساوی وجود دارد... یکی در هر شهری رایج است و هر قانونگذاری در توزیع امتیازات شهروندان رعایت می‌کند، یعنی تساوی اندازه، وزن و عدد که از راه توزیع مساوی به واسطه‌ی قرعه اعمال می‌شود. اما واقعی‌ترین و بهترین تساوی رابه این روشنی نمی‌توان دریافت... در این نوع تساوی به بزرگ‌تر بیشتر می‌دهند و به کوچک‌تر کمتر. موهبت‌ها را برابر پایه‌ی طبیعت‌ها تقسیم می‌کنند، امتیازات بزرگ‌تر را به افراد شایسته‌تر واگذار می‌کنند، و سهم اشخاص کم‌لیاقت و بی‌فرهنگ را نیز بر اساس استحقاق‌شان تعیین می‌کنند... به عقیده‌ی ما، گوهر سیاستمداری همان عدالت است، و اگر هدف کنونی ما عدالت باشد، بایستی نوع دوم تساوی را در تأسیس شهرمان مدنظر قرار دهیم.<sup>۳۴</sup>

۳۴. قوانین ۷۵۷b و بعد. در جمهوری ۵۵۸c می‌گوید دموکراسی «به افراد برابر و نابرابر به یک اندازه سهم می‌دهد». ارسطو می‌گوید: فرق میان این دو همان تفاوت بین تساوی حسابی و تساوی مبتنی بر استحقاق‌هاست (سیاست ۱۳۰۲a ۶). مقایسه کنید با پلوتارک 719a-b *Qu. conv.*: «لوکورگوس نسبت حسابی را از میان برداشت، زیرا آن نسبت با دموکراسی و حکومت عامه سازگار بود، و به جای آن نسبت هندسی را برقرار ساخت، که با اشرافیت معتدل یا سلطنت قانونی متناسب بود. اولی به صورت تساوی کمی، یعنی عددی، تقسیم می‌کرد، اما دومی بر اساس استحقاق، یعنی به طور نسبی، تقسیم‌بندی می‌کند...»

افلاطون قبول دارد که در برخی امور عمومی، باید از قرعه استفاده کنیم، اما می‌گوید لازم است آن را به حد اقل ممکن برسانیم.

تردیدی نیست که افلاطون نمی‌توانست دموکراسی موجود در آتن را تأیید کند، و انتقاد اصلی او از مردان سیاسی آتن این بود که به جای منضبط ساختن و پرورش دادن دموس، در راه برآورده ساختن هوس‌های آن، دلالی می‌کنند. اما نفرت افلاطون از جباریت حتی بیش‌تر از نفرتی بود که از دموکراسی داشت، و در واقع بزرگ‌ترین نگرانی او - که در کتاب هشتم جمهوری ملاحظه می‌کنیم - مربوط است به دموکراسی افراطی و تبدیل آزادی به فسق و فجور. او تساوی هندسی را نه برای یک دموکرات، بلکه برای کالیکلس می‌ستاید، یعنی کسی که به دموس عنایتی ندارد و آن را فقط وسیله‌ای می‌داند برای پیشبرد جاه‌طلبی‌های خودش. در ۵۲۵b می‌خوانیم: اکثر گناهکارانی که به عذاب پایان‌ناپذیر گرفتار آمده‌اند، همان جباران، پادشاهان و سلاطین، هستند. اما، برای شرح کامل آراء سیاسی افلاطون بایستی تا بررسی جمهوری منتظر بمانیم.<sup>۳۵</sup>

لذت و خوب: نگرش افلاطون نسبت به لذت‌گرایی. برخی‌ها تصور می‌کنند که انتقاد آشکار افلاطون از لذت‌گرایی (نظریه‌ی وحدت لذت و خوب) در گرگیاس با دفاع صریح از آن در پروتاگوراس کاملاً متناقض است. سولیوان برای تبرئه‌ی افلاطون از این «تغییر نگرش ناگهانی» می‌گوید: استدلال پروتاگوراس صبغی جدلی دارد و خود سقراط به مقدمه‌ای که برای اثبات آموزه‌ی اصلی - اینکه فضیلت دانش است - به کار می‌گیرد، معتقد نیست؛ و دودس (ص ۲۱) از سقراطی سخن می‌گوید «که «دانش بودن فضیلت» را فقط می‌تواند بر پایه‌ی

۳۵. ولستوس یادداشت جالبی درباره‌ی این قسمت از گرگیاس، در 1 n. 27 *Isoc. pol.*، آورده است.

فرض لذت‌گرایانه‌ای اثبات کند که با موضوع اخلاقی گرگیاس و جمهوری، در تعارض آشکار قرار دارد». شایسته است این نکته را بیشتر مورد تأمل قرار دهیم.

ابتدا باید ببینیم موضوع سقراط در گرگیاس چیست. او در گفتگو با پولوس، استدلال می‌کند که ستمکاری‌ها نه تنها تبه‌کارانه، پست یا زشت هستند بلکه همچنین برای ستمکاران بیش از ستمدیدگان، بد هستند. («بد» (کاکون)، مثل دیگر موارد، به معنی «چیزی است که موجب حرمان یا زیان می‌شود» و «خوب» یعنی «سودمند» (۴۶۸c)؛ دیدگاهی که در منون و جاهای دیگر نیز عرضه شده است.) هنرهای کاذب، لذت به وجود می‌آورند، اما آنچه اهمیت دارد این است که چیزهایی را به دست آوریم که برای پسوخه خوب باشد. این آموزه‌ها را در دفاعیه (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۴ و بعد) و کریتون (ص ۱۶۸) ملاحظه کردیم؛ و احتمال افلاطون هنگام نگارش پروتاگوراس از آنها دست برداشته بود. در گرگیاس (۴۶۷ c-d، ۴۷۸c) می‌گوید تجربه‌های خطرناک، از قبیل جراحی‌ها و مسافرت‌های تجاری خطرناک دریایی، را برای خاطر خودشان انجام نمی‌دهیم، بلکه هدف ما رسیدن به غایات دیگری (سلامت، ثروت) است - خلاصه، آنها را برای رسیدن به چیزی خوب، یعنی سودمند، پذیرا می‌شویم (۴۶۸c). بر خلاف تصور عامه، بدکاران، به ویژه آنگاه که بی‌کیفر بمانند، چون به روح‌شان زیان می‌رسانند (۴۷۷a و دیگر جاها)، بدبخت‌تر و رقت‌انگیزتر هستند (۴۶۹b)، نه خوشبخت و میمون (۴۷۱d، ۴۷۲d)؛ خوشبختی از آن کسی است که نیکو خصال و مهذب باشد (۵۰۷ b-d، ۵۰۸b). آن که از مجازات می‌گریزد مانند کسی است که نیازمند چاقوی جراحی است، اما می‌ترسد و به آن تن در نمی‌دهد؛ زیرا او درد آن را می‌بیند، اما نسبت به سودی که از آن عاید خواهد شد نابیناست؛ نمی‌داند که روح بیمار، آلوده و ستمکار داشتن چه اندازه رقت‌بارتر از بیماری جسمانی است (۴۷۹b).

سقراط به کالیکلس نشان می‌دهد که با چه نگرشی مخالف است؛ یعنی با



این برداشت که زندگی شایسته‌ی طبیعی این است که حداکثر میدان را به تمنیات خویش بدهیم، هیچ مانعی در برابر آنها ایجاد نکنیم، و از هر فرصتی برای ارضای آنها استفاده کنیم، زیرا فضیلت و سعادت واقعی یعنی برخورداری از تجملات و تنعمات (۴۹۲a-۴۹۱e، ۴۹۲c). وقتی کالیکلس ناچار می‌شود از تأکید بر یکی بودن لذت و خوب دست بردارد، و به وجود لذت‌های بد و دردهای خوب اعتراف می‌کند، سقراط دنباله‌ی مطلب را می‌گیرد. او در واقع یکسانی لذت با خوب و یکسانی بد با دردناک را انکار می‌کند (۴۹۷d، ۵۰۰d)، اما بی‌درنگ آن را با نظریه‌ی خودش - برابری خوب با سودمند - مرتبط می‌سازد: لذت‌ها و دردهای خوب، آنهایی هستند که به ما سود می‌رسانند، و لذت‌ها و دردهای بد آنهایی هستند که به زیان ما تمام می‌شوند». کارهای لذت‌بخش را، مانند هر کار دیگری، بایستی وسیله‌هایی برای رسیدن به خوب بدانیم، و برای تشخیص این وسیله‌ها باید به هنر (تخنه‌ی) اصیلی مجهز باشیم، نه آنکه فقط ورزیدگی تجربی به دست آوریم و آن را در راه تأمین لذت‌ها به کار گیریم (۵۰۰a-۵۹۹d، ۵۰۱b).

آموزه‌ی مطرح شده در پروتاگوراس این است که خود لذت، صرف نظر از نتایج آن، خوب است (۳۵۱e)، و بالعکس، خوب نیز لذت‌بخش است (۳۵۵a)، بنابراین آن دو یکی هستند. با وجود این استدلال، ممکن است کسی لذت‌ها را غلط انتخاب کند (۳۵۷d). اگرچه همه‌ی لذت‌ها خوب هستند، پدیده‌ای که اکثر مردم آن را «ارتکابِ کاربرد بر اثر تسلیم شدن به «لذت‌ها» یا «از

۳۶. در حال حاضر لازم نیست این سؤال را مطرح کنیم که آموزه‌ی پروتاگوراس از آن چه کسی است. پروتاگوراس ابتدا اعتراض می‌کند، آن را فقط نتیجه‌ی منطقی دیدگاه عامه‌ی مردم تلقی می‌کند، اما سقراط در هیچ جای محاوره آموزه‌ی دیگری را پیشنهاد نمی‌کند، و آن را طوری مستدل می‌سازد که همه‌ی سوفسطاییان حاضر در صحنه سرانجام می‌پذیرند که نظر آنها نیز همین است (۳۵۸a).

دست دادن خویشتن داری» می نامند، واقعاً وجود دارد؛ اما توجیه آنها از آن پدیده نادرست است. منظور آنها این است که ممکن است کسی به اندازه‌ای در برخورداری از لذت‌های متعارف - خوردن، نوشیدن، لذات جنسی - زیاده‌روی کند که به بیماری، فقر یا دیگر «دردها» گرفتار آید. چون هر لذتی خوب است، باید هدف این باشد که از بیشترین مقدار لذت در مجموع زندگی مان برخوردار شویم؛ و لذت‌هایی هستند که هر چند در مدتی که دوام دارند خوب هستند، اما در برابر دردهایی (شرهایی) که از آنها ناشی می‌شود، ناچیزند. بنابراین برای اینکه به هدف مان برسیم، باید یاد بگیریم که مقدار لذت و دردی را که از کارهای ما در حال و آینده نشأت خواهد گرفت، چگونه اندازه می‌گیرند یا وزن می‌کنند؛ و بدین ترتیب به این آموزه‌ی سقراطی می‌رسیم که قوت و ضعف اراده تأثیری در زندگی خوب ندارد، بلکه این زندگی فقط بر پایه‌ی دانش استوار است.

تا اینجا باید روشن شده باشد که تفاوت میان این نظریه و نظریه‌ی مطرح شده در گرگیاس، فقط امری صوری است، نه بنیادی. من نظر خودم را پیش از این (صص ۴۲ و بعد کتاب حاضر) اعلام کرده‌ام: در مجمعی که در خانه‌ی کالیکلِس تشکیل شده است، با کل تعالیم سقراطی افلاطون رو به رو نمی‌شویم؛ بلکه آنها (پروتاگوراس و سقراط - هر دو) عالی‌ترین اخلاقی را عرضه می‌دارند که با آموزه‌ی «انسان معیار همه چیز است» سازگاری داشته باشد. سقراط چیزی بر خلاف عقیده‌اش نمی‌گوید، اما از برخی چیزها اصلاً سخنی به میان نمی‌آورد. فی‌المثل، در اینجا می‌گوید دانش لازمه‌ی زندگی خوب است؛ اما تصریح نمی‌کند که ستم‌دیدگی بهتر از ستم‌کاری است؛ و نمی‌گوید که اولین وظیفه‌ی هر شخصی «مراقبت از پسوخته» است؛ همچنین، در اندزگیری لذت و درد، به زندگی جهان آخرت اشاره نمی‌کند؛ بالاتر از همه اینکه (چنانکه خود سقراط در پایان محاوره می‌گوید) هیچ پژوهشی درباره‌ی ذات خوبی به عمل نمی‌آورند، پژوهشی که ممکن است به انکار اخلاق و

معرفت‌شناسی نسبی - مبتنی بر «معیار بودن انسان» - منتهی شود، و خوبی را واقعیت اصیلی بدانند که بر اساس برداشت‌های ما در زمان‌های مختلف تغییر نمی‌کند، بلکه ما موظفیم که آن را کشف کنیم.

گرگیاس از لذت‌های خوب و بد سخن می‌گوید، و (همان‌طور دیدیم) منظورش لذت‌های منتهی به نتایج کارآمد یا سودمند و لذت‌های مخالف آنهاست؛ در پروتاگوراس، سخن از لذت‌هایی است که دردهای آنی را به دنبال دارند، و لذت‌هایی که چنین نیستند. فقط لذت‌های گونه‌ی اخیر را باید برگزید. آنها، به بیان ریتز (Essence 59)، شامل «هر چیزی است که به گونه‌ای وجود انسان را بالاتر می‌برد» و یقیناً غیر از رفتارهایی است که کالیکلس (و نه پروتاگوراس) آنها را می‌ستاید و سقراط محکوم می‌کند. سعادت‌گرایی گرگیاس، یعنی تأکیدهای مکرر سقراط بر روی اینکه خوبی یگانه راه خوشبختی واقعی است، بالذات گزینی پروتاگوراس جور در می‌آید، گزینشی که بر مجموع کلی لذت در طول کل وجود انسان خواهد افزود. (سقراط در گرگیاس 494d، «لذتمند» و «خوشبخت» را یکی می‌داند.) به علاوه، هر دو محاوره قبول دارند که برای تشخیص این لذت‌های گزیدنی (که در گرگیاس، به نام «خوب» نامیده می‌شوند)، لازم است تخته‌ای به دست آوریم؛ و این تخته همان دانش است (پروتاگوراس 357b، گرگیاس 500a). اما، افلاطون در پروتاگوراس فقط بر پایه‌ی اخلاق پروتاگوری پیش می‌رود، و به خواننده به طور واضح نشان می‌دهد که آن اخلاق تا چه اندازه به اخلاق سقراطی نزدیک است؛ در حالی که در گرگیاس، با عصبانیت تمام، آرمان سقراطی را در برابر جاه‌طلبی‌های طمع‌کارانه، بی‌قانون و خودخواهانه‌ی موجود در آتن قرار می‌دهد؛ جاه‌طلبی‌هایی که سرانجام موجب شده بود که او با نفرت تمام از صحنه سیاسی معاصر روی گرداند. به همین دلیل فقط در آنجاست که می‌بینیم در طرح به دست آوردن بزرگ‌ترین خوشبختی بایستی زندگی آخرت را نیز به حساب

آوریم، جایی که ارزش های این جهان بازگفته خواهند بود،<sup>۳۷</sup> و بنابراین باید همت خود را در راه بهبود بخش نامیرای هستی مان به کار گیریم، به هوش باشیم که ستمکاری را بر ستمدیدی ترجیح ندهیم، و سعی کنیم مجازات را همچون جراحی روحانی تلقی کنیم و به استقبالش برویم. افلاطون به این همه معتقد بود، اما نقص عمدی پروتاگوراس و مقابله‌ی خشمگینانه‌ی گرگیاس - هیچ کدام - این فلسفه‌ی پخته و متفکرانه‌ی لذت را عرضه نمی‌دارند. برای این کار لازم است تا فیلبوس درنگ کنیم.

عنصر اسطوره‌ای. گرگیاس از این نظر نیز اهمیت دارد که مشتمل است بر اولین توصیف اختتامی افلاطون در خصوص سرنوشت ارواح در جهان آخرت، که مقدمه‌ای است بر طرح‌های معادشناختی دقیق‌تر فایدون و جمهوری؛ (اگر چه به داوری جهان آخرت به وسیله مینوس، رادامانتوس و ایکوس - «داوران واقعی» - در دفاعیه ۴۱a اشاره کرده است). علاقه‌ی فزاینده به داستان‌های کهن، به منظور توضیح تخیلی حقایق دینی یا فلسفی، را در قسمت‌های پیشین نیز مشاهده می‌کنیم؛ یعنی آنجا که سقراط می‌گوید بدن (سوما) به منزله‌ی زندان (سیمما) است، و روح هرزه را به کوزه‌ی سوراخ‌دار تشبیه می‌کند. او داستان اول را از «یکی

۳۷. زمانی یکی از پیروان مسیحیت، ناراحتی اش را از این حقیقت به من ابراز داشت که در آثار افلاطون و گوسلپس Gosleps - هر دو - چنین به نظر می‌آید که توصیه بر اخلاق مبتنی است بر پایه‌های خودخواهانه؛ یعنی هدف از آن عبارت است از تضمین زندگی بهتر در جهان آخرت. این مطلب را در جمهوری به صورت مبسوط تری بررسی خواهم کرد؛ افلاطون در کتاب دهم جمهوری اسطوره‌ی دقیقی درباره‌ی داوری و کیفرپس از مرگ می‌آورد، اما در کتاب دوم انتقاد شدیدی را بر کسانی وارد می‌سازد که سعادت و شقاوت جهان دیگر را عامل برانگیزنده‌ای برای رفتار خوب تلقی می‌کنند، در حالی که بایستی عدالت را برای خاطر خود آن توصیه کرد، خواه پاداشی برای آن مقرر باشد یا نه، و یا حتی خدا یا انسانی از آن با خبر بوده باشد یا نه.

از دانایان» شنیده است، و تصور می‌کند که داستان دوم نیز ساخته‌ی «اسطوره‌پرداز هوشمند ایتالیایی یا سیسیلی» بوده است؛ این سخن مشعر بر منشأ فیثاغوری یا اورفه‌ای است.<sup>۳۸</sup> پولوگنوتوس حملِ آب در کوزه‌های شکسته را به عنوان کیفری برای آلودگانِ رازشناس ترسیم کرده است.<sup>۳۹</sup>

دودس در ضمن «شرح» اسطوره‌ی پایانی، منابع آن را به طور دقیق و مبسوط، توضیح داده است (گرگیاس، صص ۶-۳۷۲). من فقط، در مخالفت با آخرین پاراگراف او، می‌گویم: نباید از آثار اورفه‌ای با سرعتِ بیش از حد صرف نظر کرد. منبع اسطوره تلقی کردنِ آثارِ فوق، این مشکل را دارد که نویسندگان آنها موضوعات اسطوره‌ای زیادی ابداع نکرده‌اند، تا در ترکیب خداشناختی استادانه‌اش اهمیت تازه‌ای به دست آورند. فی‌المثل، دودس به حق می‌گوید، اسطوره‌ی آب برانِ جهان آخرت «تخیل اصیل «اورفه‌ای‌ها» نیست». این اسطوره‌ها «عناصر خیالی ویژه‌ی» ناچیزی داشتند، و به آسانی نمی‌توان مشخص کرد که آیا افلاطون آنها را از جاهای مختلف جمع کرده است، یعنی از افسانه‌های رایج در میان عامه‌ی مردم، و یا از نوشته‌های اورفه‌ای متعددی که در اختیار داشته نقل کرده است.<sup>۴۰</sup> از آنجا که (بر خلاف آنچه در جمهوری ۳۶۴e

۳۸. درباره‌ی σοφοί (دانایان) بودنِ فیثاغوریان، ر.ک. دودس، گرگیاس ۲۹۷ و بعد. من در 3 n. *G. and G.* 311 سعی کرده‌ام، بر خلاف دودس و نقادانِ پیشین، از این دیدگاه دفاع کنم که افلاطون عبارتِ σοφία-σημια [زندانی-تن] را در کراتولوس c ۴۰۰ با ذکر نام به اورفه‌ای‌ها نسبت داده است. ر.ک.

Dodds, *G. and I* 148, 169 n. 87, *Gorg* 300.

۳۹. در تصویرش از جهان پایین در دلفی، که پائوسانیاس (۱۰، ۳۱، ۹ و ۱۱) توصیف کرده است. درباره‌ی رابطه‌ی این اسطوره با مکتب اورفه‌ای، رک: به کتابِ من *OGR*, 161-3، و برای معانی اصیلِ احتمالی آن، به دودس، گرگیاس، ۲۹۸ و بعد. افلاطون دوست داشت فیلسوفان را با راز آشنایان مقایسه کند (فایدون c-d ۶۹)، چنانکه در این محاوره آنها را به جزیره‌های نیکبختان منسوب می‌دارد (۵۲۶c).

می‌خوانیم، عقیده‌ی من این است) افلاطون به معانی تازه‌ی مأخوذ از افسانه‌های قدیم نظر داشته است، این سؤال آنقدر هم که از ظاهرش برمی‌آید پیش پا افتاده نیست، اما شایسته نیست که پاسخ آن را به اجمال بیان کنیم. پاسخ مشروح آن را در اورفئوس و دین یونانی عرضه کرده‌ام و خلاصه‌ی آن را در یونانیان و خدایان آنها، بخش ۱۱، آورده‌ام.

و مطلب آخر اینکه نباید تصور کنیم چون برخی از جنبه‌های این اسطوره از معارف موجود برگرفته شده است، پس تخیل افلاطون هیچ نقشی در آن نداشته است. دودس می‌گوید از جمله مطالبی که به خوبی می‌توان از آن خود افلاطون دانست،<sup>۴۲</sup> کوشش ناموفق ارزشیابی انسان‌ها در قالب جسم‌شان است، و همین‌طور تصمیم‌نهایی زئوس بر اینکه روح را به صورت مجرد ارزشیابی کنند، و این عقیده که روح نیز ممکن است زخم‌ها و بدشکلی‌هایی پیدا کند.

در توصیف این اسطوره بهترین کار این است که سخن دودس (گرگیاس، ۳۷۲ و بعد) را نقل کنیم: این اسطوره «مختصرترین و ساده‌ترین، و همین‌طور اولین، اسطوره‌ی معادشناختی افلاطون است. در این افسانه هیچ اثری از نیرنگ‌های شبه‌علمی اسطوره‌های فایدون و جمهوری را مشاهده نمی‌کنیم و فقط با اسطوره‌ی عامی سراسر است و آشکاری رو به رو هستیم.» اشاره‌ای به تناسخ دیده نمی‌شود، اما گناهکاران در مان‌ناپذیر تا ابد مجازات می‌شوند تا زهر چشمی باشد برای ناظران دیگر، تا اینکه به کارهای زشتی که آنها مرتکب شده‌اند دست نیازند. دودس می‌گوید چون انسان‌های زنده نمی‌توانند آن صحنه را ببینند، و برای مردگان نیز تماشای آن سودی ندارد، این قسمت را «فقط بر پایه‌ی این فرض می‌توان معنی‌دار دانست که همین ارواح موجود در جهان آخرت روزی به روی

← ۴۰. این فقرات را در *OGR 12* گرد آورده‌ام.

۴۱. معادشناسی را در فصل پنج آورده‌ام.

۴۲. نیز رجوع کنید به یگر *Paideia II, 152*.

زمین باز می گردند.» اما موجودات زنده می توانند از راه شنیدن این جریانات از آموزگاران روشن ضمیر دینی یا از معتقدین به سخن آنها - از جمله افلاطون - عبرت گیرند و سود برند؛ به همان ترتیب که سقراط به کالیکلس سود می رساند. دیوس Dives تصور می کرد اگر یکی از مردگان - که عذاب او را دیده است - بتواند به روی زمین بازگردد و جریان را به برادران او خبر دهد، آنها توبه می کنند (لوک، ۱۶، ۳۰)، و اِرِ (Er)، که اسطوره‌ی بزرگ جمهوری را نقل می کند، دقیقاً همان کسی که از آن جهان بازگشته است. به علاوه، خود اورفئوس که حقایق معادشناختی را به او نسبت داده‌اند، از جهان زیرین دیدار کرده و صحنه‌های آن را دیده است.

سقراط می گوید (۲۵۳a)، کالیکلس این داستان را افسانه‌ی صرف (میتوس) تلقی خواهد کرد، اما خود او به حقیقت آنها ایمان دارد. او در ۵۲۴a دوباره بر ایمان خویش به درستی آنها تأکید می کند، و در پایان می گوید (۵۲۷a) اگر آنها بتوانند چیزی بهتر و درست‌تر از این داستان را عرضه دارند، می توانند آن را اسطوره‌ی پیرزمان تلقی کنند و کنار بگذارند؛ «اما آنها نتوانسته‌اند زندگی‌ای بهتر از آن را ترسیم کنند که در عین حال سعادتِ اُخروی ما را نیز تضمین کند.» حقیقت این داستان در تفسیر لفظی جزئیات آن نیست، بلکه در درسی است که از آن می گیریم؛ و آن اینکه اخلاق سقراطی نه تنها از نظر اخلاقی برتر از اخلاق کالیکلسی است، بلکه سعادت فردی بزرگ‌تری را نیز به ارمغان می آورد. استدلال سقراط با این داستان وارد مرحله‌ای فراتر از بحث دیالکتیکی می شود. افلاطون به جاودانگی معتقد است و حتی (در فایدون و فایدروس) آن را به صورت دیالکتیکی نیز اثبات پذیر می داند؛ اما پس از مرگ چه اتفاقی برای روح رخ می دهد؟ ما که در این مورد هیچ نمی دانیم، چاره‌ای جز این نداریم که بر «داستان‌های کهن و مقدس»، به عنوان بیان‌های نمادین حقایق دینی‌ای چون عدالت الهی، اعتماد کنیم. نگرش افلاطون در اینجا همان است که در فایدون

(۱۱۴d) اظهار کرده است: «شایسته‌ی انسان خردمند نیست که بگوید این امور دقیقاً به همان صورتی هستند که من در اینجا توصیف کرده‌ام؛ اما، به عقیده‌ی من (از آنجا که جاودانگی روح به اثبات رسیده است) یا این حقیقت و یا حقیقتی مشابه آن درباره‌ی ارواح ما و جایگاه‌های آنها، درست است و کسی که اینگونه فکر می‌کند بجاست، در راه آن، تن به مخاطرات بسپارد.»<sup>۴۳</sup>

صور در گرگیاس؟ یگر در کتاب پایدیا (ترجمه‌ی انگلیسی، ج ۲، ص ۱۴۳، با استناد به ۴۹۸d) می‌نویسد: «همان‌طور که به صراحت در گرگیاس می‌بینیم، خوب آن چیزی است که «چیزهای خوب»<sup>۴۴</sup> به واسطه‌ی حضور آن، خوب هستند؛ یعنی مثال است، یعنی صورت نهایی هر چیز خوب». در این سخن دو خطا وجود دارد. اول: مردم هستند، و نه چیزها (*τους αγαθους*، مذکر، ۴۹۸d)، که خوب می‌شوند؛ دوم: «خوب» نیست که با حضورش آنها را می‌سازد، بلکه این کار به واسطه‌ی «چیزهای خوب» (جمع)<sup>۴۵</sup> صورت می‌گیرد. یگر استعمال کلمه‌ی پاروسیا (حضور) با صورت یا کیفیت را در نظر داشته است (چیزهای سفید به واسطه‌ی حضور «سفید» یا سفیدی، و غیره. ر.ک. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی)؛ او برای تأیید موضع خویش می‌توانست به ۴۹۷e نیز استناد جوید: «آیا تو انسان‌های خوب را به دلیل حضور چیزهای خوب، خوب نمی‌نامی، به همان

۴۳. استفاده‌ی افلاطون از افسانه را، با تفصیل بیشتری، در OGR 239-42 بررسی کرده‌ام.

۴۴. من ترجمه‌ی منتشر شده («خوب») را در اینجا تغییر داده‌ام تا نشان دهم که یگر واژه‌ی *αγαθους* را در ۴۹۸d به غلط خنثی ترجمه کرده است. او معادل «die guten Dinge = چیزهای خوب» را آورده است.

۴۵. اهمیت جمع بودن را دودس در ۴۹۷e خاطر نشان کرده است. به نظر می‌آید که او، و همین‌طور یگر، به عبارت *μετεχει του αγαθου* در ۴۹۷e توجه نکرده‌اند؛ این عبارت هدف یگر را بهتر تأمین می‌کند، زیرا هم به آموزه‌ی افلاطون درباره‌ی صور متعالی مربوط می‌شود و هم با انتقاد ارسطو از آن.



صورت که چیزهایی را زیبا می‌نامی که زیبایی در آنها حضور داشته باشد؟» اما این مقایسه در واقع نادرست است؛ زیرا «چیزهای خوب»، انضمامی و جزئی هستند. به نظر کالیکلس - که به عقیده او «خوب» بودن یعنی شجاع، پُردل و جنایتکار بودن و بهره‌مند بودن از لذت‌های ناشی از ثروت و قدرت مطلق - لیاقت مرد عبارت است از داشتن چیزهای خوب. سقراط در همان جمله‌ی بعدی می‌پرسد: «و آیا منظور تو از چیزهای خوب همان لذت‌ها و منظورت از چیزهای بد همان دردهاست؟» کالیکلس پاسخ مثبت می‌دهد و سرانجام به سوی این نتیجه‌ی شایان توجه، اما منطقی، سوق می‌یابد که هرکس کامیاب شود خوب است، و هرکس درد بکشد بد است (۴۹۹a).

سقراط حتی به صورت ناآگاهانه نیز کالیکلس را به پذیرش وجود صور وادار نمی‌کند، خواه صور حلولی باشد یا صور متعالی. سعی (موفق) او این است که کالیکلس را از موضع لذت‌گرایی افراطی و استوار خویش بیرون کشد؛ و برای این کار، موضع کالیکلس را با محالات مواجه می‌سازد. اگر سقراط معتقد شده بود که نقش «حضور چیزهای خوب» با نقش «حضور خوب» یکی است، عقیده‌اش به همان مغالطه‌ای آلوده می‌گشت که دیونوسودوروس در اثوتودموس مبتلا شد؛ آنگاه که گفت بر اساس نظریه‌ی سقراط، حضور گاو در پیش کسی موجب می‌شود که او گاه شود (ر.ک. صص ۱۱۷ کتاب حاضر).

ایسوکراتس و گرگیاس. عقیده‌ی بسیاری از پژوهشگران این است که روابطی چند میان گرگیاس و مواضع و دیدگاه‌های متقابل افلاطون و ایسوکراتس وجود دارد. بسیار خطرناک است که این سخن را بیشتر دنبال کنیم، و بگوییم گرگیاس در صدد انتقاد از کتاب خاصی از ایسوکراتس است، یا ایسوکراتس بر گرگیاس می‌تازد. درباره‌ی ترتیب تاریخی آثار آنها هیچ قطعیتی وجود ندارد، و حتی دقیقاً مشخص نیست که آیا برخی مشابَهت‌های بیانی موجود در میان آنها تصادفی

است یا نه. آنجا که بیشتر از همه احتمال اشاره‌ای مغرضانه وجود دارد، گرگیاس ۴۶۳a است؛ افلاطون در این قسمت سخنوری را به گونه‌ای توصیف می‌کند که به تقلید تمسخری ایسوکراتس، بر ضد سوفسطاییان، ۱۷ شباهت دارد.<sup>۴۶</sup> تامپسون می‌گوید (Phaedr. 174) چه کسی می‌تواند تردید کند که افلاطون به عبارت ایسوکراتس نظر دارد؟ اما دودس (Gorg. 225) به پیروی از رِدِر و یِگر می‌گوید افلاطون چنین نظری نداشته است.

سالم‌تر و جالب‌تر این است که دیدگاه نسبتاً گسترده‌تری اتخاذ کنیم، و با استفاده از برخی فقرات ایسوکراتس، دقیقاً مشخص کنیم که نگرش او با نگرش افلاطون در گرگیاس و دیگر جاها چه ارتباطی دارد.<sup>۴۷</sup> هر دو تعلیمات خود را فیلسوفی‌انامیده‌اند؛ همین امر موجب رقابت میان آنها می‌شود، زیرا ایسوکراتس سخنوری را اساس فلسفه می‌داند، و عملاً در نیکوکلس، ۱ و آنتی دوسیسیس، ۱۸۳ آن دورا برابر می‌گیرد. می‌گوید (آنتی دوسیسیس ۲۶۴ و بعد که ما را به یاد سخنان کالیکلس در گرگیاس c ۴۸۴ و بعد می‌اندازد): موشکافی در بحث و ظرافت‌های ستاره‌شناسی و هندسه، فقط برای پرورش نوجوانان خوب است، اما نباید اجازه دهیم آنها بیش از اندازه بر این کار ادامه دهند و استعدادهایشان را تباه سازند.<sup>۴۸</sup> (در پاناتائیکوس اعتراف می‌کند که هر چند این مباحث سود محصلی

#### 46. επιτηδευμα... ψυχης στοχαστικης και ανδρειας

در کتاب ایسوکراتس، سخنور واقعاً کامل شدن *ανδρικης και δοξαστικης εργον* *ψυχης* است.

۴۷. برخی از این موارد را تامپسون را در مقاله‌اش Phaedr. app. 2, 170-83 آورده است.

۴۸. تامپسون، ص ۱۷۲، می‌گوید: افلاطون این سخن را در خصوص ریاضیات می‌توانست بپذیرد، زیرا او نیز خود ریاضیات را به عنوان هدف تجویز نمی‌کند، بلکه آن را بخشی از یک دوره‌ی تعلیمی بزرگ‌تر در نظر می‌گیرد. اما ایسوکراتس به آسانی نمی‌توانست بپذیرد که دانش آموزان به مدت ده سال، تاسی سالگی، در ریاضیات تعلیم ببینند؛ و برای شرکت آنها در اداره‌ی کشور لازم نمی‌شود که پنج سال دیگری را نیز در فلسفه‌ی دیالکتیکی افلاطون سپری ←

ندارند، دست کم از شرارت جوانان جلوگیری می‌کنند.) چیزی را که کمک مستقیمی به عمل و سخن نکند، نباید فلسفه نامید. نیکوکلس، ۱ می‌گوید مردم سخنوری رازشت می‌شمارند، چرا که هدف آن پلثونکسیاست (یعنی بیشتر یا بهتر از دیگران داشتن که کالیکلس به شدت طرفدارش بود). اعمال بیشتر از اقوال به پلثونکسیارهنمون می‌شود، اما در هر حال «ستایش ما به خدایان و اشتغال ما به عدالت و فضیلت‌های دیگر، برای این نیست که بدتر از دیگران باشیم بلکه می‌خواهیم از مزایای زندگی برخوردار شویم». کارهای بد و سخن‌های فریبکارانه بد هستند نه «خودخواهی‌ای که توأم با فضیلت پیش رود». در اینجا با آهنگ اخلاقی‌ای روبه‌رو هستیم که سخنان کالیکلس فاقد آن است. پلثونکسیا ممکن است خوب یا بد باشد (آنتی‌دوسیسی، ۲۸۱)، و کسب امتیاز از طریق دزدی، نیرنگ، و راه‌های خلاف حتی نمی‌تواند به طور موفق پیش رود: رسوایی ناشی از این کارها زندگی رارقت‌بار می‌سازد. پلثونکسای خوب این است که خدایان را بپرستیم، روابط خوبی با دوستان و همشهریان خودمان داشته باشیم، و از شهرت والایی برخوردار شویم. این سخن تقریباً شبیه پارادوکس سقراطی است، ولی عین آن نیست. مصیبت‌باری کارهای خلاف نتیجه‌ی فشارهای خارجی است، نه حاصل ناسازگاری درونی؛ و پاداش شهرت نیکو را جامعه خواهد پرداخت. وقتی او می‌گوید (De Pace 31 f) عدالت و فضیلت نه تنها مقبول هستند بلکه سهم بسیار نیرومندی نیز در خوشبختی دارند، منظورش همین است. در حالی که دیگران (آنتی‌دوسیسی ۸۴ و بعد، احتمالاً گسانی چون افلاطون) آن نوع سوفروسونه و عدالتی را تبلیغ می‌کنند که فقط برای خودشان شناخته شده است؛ او به خود می‌بالد که فضیلت را به گونه‌ای که همگان قبول دارند ترویج می‌کند، و در صدد است که نه فقط افرادی چند،

سازند.

بلکه کل جامعه را به سوی راهی هدایت کند که خوشبختی را به ارمغان آورد. او، مانند پروتاگوراسِ سوفسطایی، از بهترین صورت اخلاقِ رایج حمایت می‌کند، ولی نمی‌خواهد آن را دگرگون سازد. او حتی (یقیناً با در نظر داشتن پریکلِس که موی دماغ افلاطون بود، مقایسه کنید با توکودیدس، ۲، ۶۳، ۲) می‌گفت آتن حق دارد که ظالمانه بر دیگران حکومت کند، اما تسلیم اسپارت نشود. می‌گفت: همه‌ی خردمندان، همین سیاست را توصیه می‌کنند؛ فقط معدودی از «دانایانِ تک‌رو» با آن مخالف هستند. وقتی اضافه می‌کند که از دوراهِ ناقصِ ستم کردن و ستم دیدن، انتخاب اولی بهتر است، به آسانی نمی‌توان گفت که به متفلسف خاصی نظر نداشته است.

فقره‌ی دیگری در آنتی دوسیِس (۲۵۲ و بعد) هست که چنان شباهتی به گرگیاس دارد که احتمال نمی‌رود نتیجه‌ی تصادف بوده باشد، و نیز نشان می‌دهد که افلاطون گرگیاس را پس از اثر ایسوکراتس و در نقد آن نوشته است. اگر کسانی که فنون رزمی را یاد گرفته‌اند، مهارت خود را در برابر دشمن به کار نگیرند و بر همشهریان خویش بشورند و آنها را از بین ببرند، یا کسانی که در ورزش مشت‌زنی تربیت دیده‌اند، حدود نشناسند و به هرکسی برخوردند ضربه بزنند، بایستی مربیان آنها را بستاییم، اما خود آنها را که تربیت‌شان را بد به کار می‌برند، ملامت کنیم. این جریان همان است که در تعلیم سخنوری رخ می‌نماید. (مقایسه کنید با گرگیاس ۴۵۷c-۴۵۶c).

وقتی به قسمت‌هایی برمی‌خوریم که آهنگِ کاملاً سقراطیِ ایسوکراتس را نشان می‌دهند، بایستی همه‌ی آنچه را که گفتم در نظر آورده باشیم. از آن دسته است آنتی دوسیِس، ۱۸۰: «تردیدی نیست که ما از تن و روان ترکیب یافته‌ایم، و هرکسی قبول دارد که از میان این دو، روان اصیل‌تر است.»<sup>۴۹</sup> به دنبال این سخن

۴۹. همان‌طور که از سخنان ایسوکراتس برمی‌آید، این عقیده احتمالاً بسیار شایع بوده است.

درباره‌ی دموکریتوس ر.ک. ج ۹ ترجمه‌ی فارسی، و فهرست دیلرز - کرانتس (۳، ۴۸۳)، و ←

می‌گوید: مردان کهن وقتی دیدند هنرهای زیادی وجود دارند اما هیچ‌کدام به طور ویژه به این دو جزء نمی‌پردازند، پرورش جسمانی را برای تن اختراع کردند - که ژیمناستیک بخشی از آن است - و فیلسوفی‌ها را برای روان. این سخن کاملاً شبیه گریگاس ۴۶۴ b است، تا اینکه به ما می‌گوید فیلسوفی‌ها هنر تسلط بر فنون سخنوری و استفاده از آن فنون در موثرتر ساختن سخن است. همچنین در آرثوپاگیتیکوس (۲۱ و بعد) دو نوع تساوی تشخیص می‌دهد (ص ۱۵۸ کتاب حاضر) و آن نوع را توصیه می‌کند که همگان را به یک دیده نمی‌نگرد، بلکه به هرکسی حق او را می‌دهد. و انتخاب از طریق قرعه را به شدت محکوم می‌کند. می‌گوید این اصل را در دموکراسی سولون و کلیستنس به کار می‌بستند.

پس از ملاحظه‌ی این شباهت صوری و اختلاف‌های بنیادی، می‌توان به فقراتی چند توجه کرد که نشانی از حمله بر سقراط و افلاطون را با خود دارند، بی‌آنکه اسمی از آنها به میان آید. بر ضد سوفسطاییان، ۸، نطق مفصلی است بر ضد کسانی که از جمله‌ی کارهایشان تعلیم حکمت و سعادت است، اما خودشان بد به بار آمده‌اند؛ می‌گویند به آینده (؟ زندگی پس از مرگ) علم دارند اما هیچ توصیه‌ی عملی در آن خصوص عرضه نمی‌کنند؛ ادعای داشتن دانش دارند، اما بیشتر از کسانی که از روی باور (دوکسا) عمل می‌کنند دچار خطا می‌شوند. آنها به نیرنگ‌های خرد کلامی مشغول هستند، نه به «مراقبت از روح (*της ψυχης επιμελειαν*)». می‌گوید (آنتی دوسیسیس ۲۷۱): داشتن دانش در زمینه‌های گفتار و عمل برای انسان‌ها غیرممکن است، و دانایان واقعی کسانی هستند که می‌توانند به طور کلی بهترین باورها را به دست آورند. در آغاز هلن، کسانی را که می‌گویند شجاعت، حکمت و عدالت یک چیز هستند و برای همه‌ی آنها شناخت واحدی وجود دارد، تحقیر می‌کند و کنار می‌گذارد. به

◀ درباره‌ی حدود اصالت سقراط به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷۲ و بعد.

علاوه، همان‌طور که خیلی‌ها می‌گویند، محتمل است که او واژه‌ی بدننام «جدلی» را برای خود سقراط و افلاطون نیز به اندازه‌ی سقراطیان دیگری، چون مگاریاییان، به کار می‌برد. در آنتی‌دوسیسیس ۲۶۱ و بعد، جدلیون را با تسامح مهربانانه‌ای طرد می‌کند، و هم‌ردیف ستاره‌شناسان و هندسه‌دانان قرار می‌دهد؛ و اندکی جلوتر از آن (۲۵۸) گلایه می‌کند که: آنها، از سرِ حسادتِ محض، ناسزاهای عامیانه‌ای در حق هنر سودمندِ سخنرانیِ سیاسی نثار می‌کنند؛ اگر مناعت طبع او مانع نبود، می‌توانست آن دشنام‌ها را تلافی کند.

ما باید، در پرتو این اثر نه‌چندان معنوی، متوجه بشویم که افلاطون انتخاب میان زندگی فلسفی و زندگی توأم با اشتغالات فعال سیاسی را نه تنها یک موضوع نظری، یا حتی مطلبِ مربوط به جوّ سیاسیِ عموماً نفرت‌انگیزِ آتن می‌دانست، بلکه به طور شخصی نیز با آن قضیه درگیر بود. شگفت نیست که بیان او همیشه به گونه‌ای نباشد که معمولاً از یک فیلسوف انتظار می‌رود.

## یادداشت الحاقی

آیا پولوس مجاب شد؟ (۴۷۴ و بعد)

ولاستوس در مقاله‌ای با همین عنوان در *AJP* 1967، عقیده‌ی دیگر مفسران را در این خصوص منکر شده است؛ یعنی این عقیده را که افلاطون آنجا که می‌گوید ستم کردن زشت‌تر [*αισχρον*] از ستم دیدن است، از موضع خویش دست برمی‌دارد (به گونه‌ای که کالیکلس در *d-e* ۴۸۲ می‌گوید). مرکز ثقل استدلال دقیق و ظریف او این است که کالون [زیبا]، بنا به تعریف، چیزی است که برای کسی که به آن نظر دارد (*εν τω θεωρεισθαι*, 474 d8) یا سودمند است یا لذت‌بخش، یعنی برای بیننده‌ی دیدنی‌های زیبا، شنونده‌ی موسیقی‌ها، و همین‌طور؛ و *αισχρον* [زشت] آن چیزی است که یا زیانبار است یا دردمند. اما سقراط سپس می‌گوید چون ستم‌دیدگان درد می‌کشند و ستمکاران درد

نمی‌کشند، بنابراین، در عین حال که ستم کردن رازشست دانسته‌ایم، بایستی آن را زیبا نیز بدانیم. آنچه او باید می‌پرسید، این نیست که «کدام یک برای خود کسی که فاعل یا قابل ستم است دردناک‌تر می‌باشد؟» بلکه باید (به بیان ولاستوس) می‌گفت: «برای کسی که مشاهده یا اندیشه می‌کند کدام یک دردناک‌تر است؟» و ولاستوس می‌گوید پاسخ این سؤال دست کم نامشخص است.

مشکل من در اینجا این است که هر چند برای دو طرف عمل، بین فعل و انفعال فرق می‌گذارند، به طوری که یکی رنج می‌دهد و دیگری رنج می‌برد، برای مشاهده کننده دو رخداد اتفاق نمی‌افتد، بلکه او فقط عمل واحد بی‌عدالتی را مشاهده می‌کند. مشاهده کننده نمی‌تواند غارت کردن یک غارتگر را بدون مشاهده‌ی فرد غارت شده، نظاره کند، بنابراین زیاد به جا نیست که بپرسیم مشاهده‌ی کدام یک از دو حادثه دردناک‌تر است.

شاید ولاستوس می‌خواهد ما نه تنها عمل ستم کردن بلکه عاقبت‌های بسیار دور آن را نیز به حساب آوریم. یعنی شاید سخن او ناظر بر همین نکته است: «بسیاری هستند که از مشاهده یا اندیشه‌ی کامیابی ستمکاران بیشتر از مشاهده‌ی رنج بی‌گناهان، آزرده خاطر می‌شوند». اما اگر کامیابی و رنج‌دیدگی را نتیجه‌ی مستقیم ستمکاری بدانیم (وگرنه، خارج از بحث ما خواهند بود)، در آن صورت باز هم ممکن نخواهد بود که مشاهده‌گری بگوید «من کامیابی ستمکار را از راه ستم به دیگران مشاهده می‌کنم، اما رنج دیدنِ مظلومان را نمی‌بینم»، به همان صورت می‌توان گفت «من مظلوم بی‌گناه هستم، او ظالم است». آیا می‌توان تفسیر یکی از کاریکاتورهای کمبریج درباره‌ی طرح پرداخت وجه بیشتر به استادان رشته پزشکی را یادآور شد؟ یکی از استادان معترض به دیگری گفته بود: «بیشتر گرفتن آنها نسبت به ما ذهن مرا به خود مشغول نداشته است، بلکه در این اندیشه‌ام که ما کمتر از آنها می‌گیریم.» در نهایت می‌توان پرسید که کدامین جنبه‌ی یک رخداد، بیننده را بیشتر آزار

می دهد.

من این تفسیر را بدون ذکر شایستگی های عمومی پیشنهاد ولاستوس عرضه کردم. اما گرایش من به سوی این اندیشه است که اگر کسی این سخن سقراط را به خاطر آورد که لذتی که از داشتن تن زیبا و اجرای قطعه ای موسیقی حاصل می شود به همان اندازه است که از دیدن یا شنیدن آن دو به دست می آید، بی هیچ دغدغهی خاطری می تواند با استدلال او موافقت کند.



## منکسنوس

اصالت. اول چیزی که بر اندیشه‌ی هرکسی، هنگام مواجهه با این اثر عجیب، خطور می‌کند این است که افلاطون آن را نوشته است؛ تعدادی از محققان قرن نوزدهم، از جمله تسلر، آن را غیراصیل دانسته‌اند. پژوهشگران عصر حاضر، تقریباً یکصد، اصالت آن را قبول دارند،<sup>۱</sup> و دو ارجاعی را که ارسطو به آن داده است سرنوشت‌ساز می‌دانند. (هر دو ارجاع در خطابه است و به ۲۳۵d مربوط می‌شود. او در ۱۳۶۷b ۸، عبارت «ستودن آتنیان در پیش آتنیان مشکل نیست» را به سقراط نسبت می‌دهد، و در ۱۴۱۵b ۳۰ به «سقراط در اپیتافیوس»<sup>۲</sup>) این

۱. مومیلانو (دست کم در ۱۹۳۰) نظر دیگری دارد. او در مقاله‌ی خویش در *Riv. di filol.*، به این نتیجه می‌رسد که محتوای آن با فایدروس تعارض دارد، و آن را یکی از افراد آکادمی، پس از مرگ افلاطون و با الهام از منکسنوسی که در فهرست دیلز - کرانتس (۶، ۱۸) از آثار آنتیس تنس شمرده می‌شود، تحریر کرده است. این اثر حمله‌ای بر بدیهه‌گویی است؛ در ۲۳۵d به این نکته تصریح شده است. او عبارات ارسطو را در ص ۵۰ آورده است.

محاوره در «نسخه‌ی تراسولوس» هست (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۴، یادداشت ۲) و در قدیم آن را بی چون و چرا اصیل می دانستند؛<sup>۳</sup> ما نیز باید اصالت آن را بر اساس این گواهی‌ها تأیید کنیم، نه اینکه برای رهایی از مشکلات موجود، به مجعول بودنش فتوا دهیم.

تاریخ. بخش عمده‌ی این محاوره مربوط است به خطابه‌ای برای شرکت در مسابقه‌ی ستایش عمومی از شهیدان جنگ کوریتی که اصولاً باید پس از صلح آنتالکیداس در ۳۸۷ صورت گرفته باشد.<sup>۴</sup> بنابراین خود محاوره «تاریخ دقیق‌اش را مشخص می کند» (ویلاموویتس، *Pl. I, 269*)، البته فقط بر اساس این فرض که در همان زمان نوشته شده باشد.<sup>۵</sup> لازم به ذکر است که این امر منکسنوس را به گرگیاس بسیار نزدیک می سازد.

← ۲. ر. ک. منکسنوس d ۲۳۵. درباره‌ی حذف نام افلاطون نگاه کنید به:

Grote I, 209 f. n. h. *Contra*, Zeller 2.1. 461 n. 5, 480 n.2.

ارسطو نیز کتابی به نام منکسنوس نوشت (دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۲۲، اما از کتاب او نیز، مانند کتاب آنتیس تنس، چیزی جز نام باقی نمانده است.

۳. سخن پروکلوس در بر ضد تیمارخوس، ۱، ص ۶۲ دلیل، بر خلاف سخن لئونکلانو ۱۰ یادداشت ۳، مطرود تلقی شدن منکسنوس از سوی پروکلوس، یا هرکس دیگری، رانمی رساند. پروکلوس می گوید، برخی‌ها می گویند شیوه‌ی سقراط دقیق و دیالکتیکی بود و او هیچ وقت به خطابه‌های ستایشی نپرداخت؛ به دنبال آن می گوید آنها به عقیده‌ی من هم منکسنوس وارد می کنند (یعنی به طور ضمنی رد می کنند؟) و هم نسبت به فصاحت فایدروس بی توجهی نشان می دهند.

۴. Raeder, *PPE* 127 with n. 3. ر. ک. ۲۴۵e.

۵. یگانه مخالفی که برای این دیدگاه می شناسم، دیس است، به عقیده‌ی او، تاریخ پیشنهاد شده از روی صلح «نامشخص تر و شناورتر» از تاریخی است که از روی اشاره به قوم آرکادیا در میهمانی به دست می آید (*Autour de P. 246 f.*).

تاریخ نمایشی. این مورد شگفت‌انگیز است. خطابه را سقراط باز می‌گوید، اما صلح آنتالکیداس دوازده یا سیزده سال پس از مرگ وی اتفاق افتاد. همچنین محتمل نیست که آسپاسیا Aspasia، یعنی مؤلف فرضی خطابه، تا آن زمان زنده مانده باشد. او در حدود ۴۴۰ یا جلوتر از آن فرزندى از پریکلِس به دنیا آورد (f.). (Judeich in *RE* II, 1716).

### چارچوب مکالمه‌ای

(صورت نمایشی مستقیم)

سقراط از دیدن منکسنوس در حین بازگشت از انجمن شهر به این نتیجه می‌رسد که او خودش را از پرداختن به آموزش و پرورش و فلسفه فارغ می‌شمارد و در پی مرتبط ساختن خانواده‌اش به امور سیاسی است.<sup>۶</sup> بلی، «اگر سقراط اجازه دهد و سفارش کند»، او چنین خواهد کرد، اما هدف کنونی او این بود که ببیند چه کسی را برای ایراد سخنرانی درباره‌ی شهیدان انتخاب خواهند کرد. اما انتخاب به روز بعد موکول شده بود. به نظر سقراط کشته شدن در جنگ چیز خوبی است. شما حتی اگر شخصیت پستی هم داشته باشید در هر حال مقبره‌ی زیبایی برایتان درست خواهند کرد و سخنور چیره‌دستی در ضمن خطابه‌ی نیکویی شما را خواهد ستود و حتی فضایی را هم که ندارید به شما نسبت خواهد داد. این سخنوران ارواح ما را، با ستایش‌های همه‌جانبه‌شان از گذشتگان و شهر و خود ما، مسحور می‌سازند. در اثر سخنان آنها احساس می‌کنیم که بهتر و شریف‌تر هستیم، و چندین روز طول می‌کشد تا دوباره از آسمان‌ها بر زمین آییم.

منکسنوس طعنه‌ی همیشگی سقراط را فراموش نکرده است: می‌گوید: «تو از استهزای سخنوران شهر دست برنخواهی داشت»؛ اما هرکس انتخاب شود کار

۶. از این جهت به توصیه‌ی کالیکلس و ایسوکراتس عمل کرده است (ص ۱۷۰ کتاب حاضر).

مشکلی بر عهده‌اش نهاده شده است. چیزی به مراسم نمانده است، و او ناچار باید بالبداهه سخن گوید. سقراط می‌گوید: اینکه کار سختی نیست. اولاً، همه‌ی آنها خطابه‌ی آماده‌ای دم دست خود دارند، و ثانیاً، ابداع آن نوع سخنرانی‌ها بسیار ساده است. آیا خود سقراط می‌تواند از عهده‌ی این کار برآید؟ بی‌تردید؛ ولی شاید شرایط او فرق بکند، زیرا او زیر دستِ اسپاسیا تعلیم دیده است، همان زنی که برجسته‌ترین سخنور دوران، پریکلِس، را تربیت کرده است. اما، حتی کسی که تربیت ضعیفی دیده است، مثلاً در نزد آنتیفون رامنوسی<sup>۷</sup> تعلیم یافته است، می‌تواند مردم آتن را برای مردم آتن بستاید. در هر حال، او همین دیروز سقراط را واداشت که برای همین مناسبت، خطابه‌ای را حفظ کند، بخشی از آن خطابه را بالبداهه ساخت و نکته‌هایی را نیز از سخنرانیِ ترحیمی‌ای برگرفت که برای پریکلِس آماده ساخته بود. منکسنوس برای شنیدن آن بی‌صبری می‌کند «خواه آن سخنرانی را از اسپاسیا بدانی یا هرکس دیگر». سقراط امتناع می‌ورزد. شاید اسپاسیا راضی نباشد که اسرارش را فاش کنند؛ و در هر حال برای او برازنده نیست، «که با این سن و سال تن به بازی دهد». اما، این کار را برای منکسنوس انجام خواهد داد، کسی که به فرمان او حاضر «جامه از تن برگنم و به رقص پردازم». منکسنوس پس از شنیدن سخنرانی می‌گوید گمان نمی‌کنم اسپاسیا - که من او را به خوبی می‌شناسم - بتواند چنین سخنانی را ابداع کند؛ اما در هر حال، از کسی که آن را ساخته است، و به ویژه از خود سقراط تشکر می‌کنم. سقراط قول می‌دهد که اگر منکسنوس رازداری کند، خطابه‌های سیاسی زیباتری برایش باز خواهد گفت.

۷. نیشخند سقراط در اینجا است که آنتیفون، شاید بهترین سخنور روزگار خودش (توکودیدس، ۸، ۶۸)، را در تعلیم سخنوری، ضعیف‌تر از اسپاسیا تلقی می‌کند.

## خلاصه و شرح

بی‌اعتنایی افلاطون به سخنوری در اینجا به همان اندازه روشن است که در گریاس. هم به طور مستقیم بر آن می‌تازد و هم از راه طعن؛ و (بر خلاف بسیاری از جاهای دیگر) در بند آن نیست که شنوندگان به آهنگ تمسخری سخنانش پی نبرند. سخنوری عاری از حقیقت است (هدف آن اقناع است نه تعلیم، گریاس، ۴۵۴e)، آسان است (هنر نیست بلکه فقط نوعی ورزیدگی است تجربی، گریاس ۴۶۲b-c)، روح را مسحور می‌سازد. او در فایدروس اسمی - پسوخواگوگیا - بر آن می‌نهد که درست همین معنی را دارد، و یکی از سخنان اصلی او در گریاس این است که سخنوری تأثیر بدی بر روی پسوخواه می‌گذارد. وقتی در بین سخنان افلاطون به این سخن برمی‌خوریم که یار خردمند پریکلِس مشهورترین سخنرانی کل ادبیات یونان را «برای غیر خودش ساخت» و علاوه بر آن سخنرانی‌های دیگری نیز از او خواهیم شنید،<sup>۸</sup> به ندرت می‌توانیم بر جدی بودن آن باور کنیم. آنچه افلاطون بر ما عرضه کرده است تقلیدی از تمامی قالب‌ها، تقسیمات صوری، شخصیت‌های برجسته و دیگر تدبیرهای فنی سخنوری است که در فایدروس (۲۶۶d - ۲۶۷d) بر شمرده است؛ و از نظر محتوا پر از مواضع یا مطالب متعارف این شیوه است. و همین‌هاست که دستگیر ما می‌شود. در عین حال، برخی از بیانات احساسی افلاطون، به ویژه در قسمت اخیر، به گونه‌ای است که برخی از محققان به ناچار آنها را از آن خود او، و دارای آهنگ کاملاً جدی، تلقی می‌کنند. تلفیق میان مقدمه و محتوای خطابه، معضل

۸. در کتاب اسپاسیا، تألیف آیسخینس سقراطی نیز به رابطه‌ی میان سقراط و اسپاسیا اشاره شده است. درباره‌ی محتوای آن نگاه کنید به فیلد، *P. and Contemps.* 150f.، و برای آگاهی بیشتر به دیتمار، *Aisch.* 17-59. دیتمار معتقد بود که افلاطون منکسنوس را برای استهزای آیسخینس (صص ۴۰ و بعد، ۵۲، ۵۵) یا انتقاد از او (۵۵) نوشته است.

بزرگی گردیده و مباحثات بی‌پایانی رابه وجود آورده است.<sup>۹</sup>

### متن سخنرانی

سخنرانی با ستایش شهیدان آغاز می‌شود. نیکی آنها در وهله‌ی اول نتیجه‌ی شرافت خانوادگی‌شان است؛ آنها همانند همه‌ی آتئیانِ دیگر زاده‌ی این مرز و بوم هستند. این سرزمین دقیقاً مادر آنهاست.<sup>۱۰</sup> به همین خاطر، ابتدا به ستایش آتن می‌پردازیم. حتی خدایان نیز بر سرِ تصاحبِ آتن به رقابت پرداختند، یگانه قطعه‌ای از عالم خاکی است که هیچ حیوان دیگری به وجود نیاورد و فقط انسان رازآید، یعنی موجودی را که دارای عقل، عدالت و دین است؛ همچنین، یگانه

۹. مومیلانو در *Riv. di fil.* 1930 آن رابه حق «معضل بزرگ» و «مسئله‌ی حقیقی» می‌نامد. هرتر فهرست طرفداران تفسیر تقلیدی و تفسیر جدی این سخنرانی رابه ترتیب در یادداشت سوم و دوم مقاله‌اش در *Paling*. 1969 آورده است. نیز ر.ک.

v. Loewenclau, *D. plat. Menex.* 10-13, 'Gesch. der Deutung'

اما، همان‌طور که هرتر می‌گوید، دسته‌ی اخیر اگر چه در «زمینه‌ی عمیق افلاطونی» سخنرانی اتفاق نظر دارند، در خصوص محتوا و ماهیت آن، اختلافات مهمی با یکدیگر دارند. پنج مسئله‌ی دشواری که کان (CP 1963, 220) مطرح می‌کند، شامل این مورد نیست. نزدیک‌ترین مسئله به آن، این است که اگر آن سخنرانی شوخی، تقلید یا ریشخند است، چرا سیسرون می‌گوید در زمان او همه‌ساله آن را در آتن باز می‌خواندند؛ و او به این سؤال پاسخ مناسبی نمی‌دهد (ص ۲۲۹). هرتر حالت تمسخری مقدمه را ناچیز می‌داند؛ آنگاه که فقط می‌گوید (l.c. 110): اصالت سخنرانی (که او بر جدی بودنش معتقد است) به وسیله‌ی آن زیر سؤال می‌رود. هیچ سئوالی درباره‌ی آن نمی‌توان مطرح کرد.

۱۰. درباره‌ی اعتقاد آتئیان به بومی بودنشان، نگاه کنید به گاتری *In the B. 23f*. نزدیک‌ترین مشابه این حدّ اعلاّی ملی‌گرایی (یا نژادپرستی) را، در عالم سخنوری، می‌توان در ص ۲۴ و بعد مدیحه و ص ۱۲۴ و بعد پانائنتائیکوس او مشاهده کرد. او پس از ادعای بومی بودن آتئیان می‌گوید فقط بر اثر نبوغ آنها بود که نسل بشر به تغذیه از غلات دست یافت و نیز به اسراری که خوشبختی آنها را در جهان دیگر تضمین می‌کند؛ دمیتر این موهبت‌ها را فقط به آتئیان بخشیده است.

سرزمینی که به تولید حبوبات و میوه‌ی زیتون - غذای بشر - پرداخت، و بعدها آن را به دیگر جاها نیز آموخت. آتیان که اولین انسان‌ها هستند، خدایانی نیز داشته‌اند که هنرهای لازم را بر آنها آموخته است. شیوه‌ی حکومتی آنها - که هیچ وقت عوض نشده است - همان حکومتِ بهترین‌ها (آریستوکراتی) است، هر چند گاهی دموکراسی نیز نامیده می‌شود. این شهر به آزادی احترام می‌گذارد و همه‌ی انسان‌ها را به منزله‌ی برادر و دارایِ حقوقِ برابر می‌داند. پس از اشاره‌ی مختصر به موفقیت‌های اسطوره‌ای آتیان، به توصیف کردارهای تاریخی آنان از زمان جنگ‌های ایرانیان، تا جنگ با دیگر یونانیان (که ریشه در حسادت آنها بر کامیابی آتیان داشت) تا آن زمان می‌پردازد. چنانکه بارها گفته‌اند، این قسمت دارای تحریف‌ها و مطالب غیر واقعی زیادی هست، همه‌ی گزارش‌های آن برای این منظور تهیه شده‌اند که نشان دهند مردم آتن در اوج کمال هستند، شیران بیشه‌ی نبردند، فقط با انگیزه‌های خالصانه به نبرد پرداخته‌اند، هنگام پیروزی مهربانانه عمل کرده‌اند، شکست‌هایی که بر آنها پیش آمده است، از برتری دشمن ناشی نشده است. به کارهای وحشتناک سی تن جبار، و فلاکت‌های بعدی آنان اشاره نشده است، چنین برمی‌آید که این کار «ممنوع» بوده است، و حوادث فوق بیشتر ناشی از «بدبختی» بوده است نه دشمنی. سقراط برتری آتنی را نیز به خلوص نژاد آنها نسبت می‌دهد: ایالت‌های دیگر فقط از نظر اسمی یونانی تلقی می‌شوند، زیرا اعقابشان به غیر یونانیان می‌رسد - به پلوپس، کادموس، آیگوپتوس یا دانائوس. او شرحی از این دست نیز درباره‌ی جنگ کورینتی که تازه به پایان رسیده است، عرضه می‌کند.<sup>۱۱</sup>

پس از ستایش شهیدان و سرزمین آنها، زندگان را مخاطب خود می‌سازد.

۱۱. برای ذکر موارد تحریف‌های تاریخی افلاطون، ر.ک.

Méridier, Ménéx. (Budé) 59-64.

خطیب، از زبان شهیدان، از فرزندان آنها می‌خواهد که در آرته بر یکدیگر پیشی گیرند و از پدران و مادران آنها نیز می‌خواهد که ناله و زاری نکنند. خدایان مناجات‌های آنها را اجابت کرده است؛ زیرا آنها از خدا نخواستند بودند که فرزندان‌شان نمیرند، بلکه شجاعت و آوازه‌ی نیکوی آنها را درخواست کرده بودند. «اگر شهیدان احوال زندگان را نظاره کنند»، از مشاهده‌ی شیون پدر و مادرشان به جهت از دست دادن آنها خوشحال نخواهند شد، زیرا سرنوشت نیکویی نصیب آنها شده است. غایت آمال آنها این است که ببینند والدین‌شان به امور زنان و فرزندان آنها رسیدگی می‌کنند، و خودشان نیز زندگی خوبی در پیش گرفته‌اند. سخنران دوباره از زبان خودش سخن می‌آغازد و خاطر نشان می‌کند که دولت وظیفه دارد زندگی بازماندگان کهنسال و خردسال شهیدان را سامان ببخشد. دولت باید فرزندان آنها را تربیت کند و روشی در پیش گیرد که آنها در بزرگی به سلاح پدران دلیرشان مجهز شوند؛ البته این کار سبب خواهد شد که آنها فراموش نشوند. دولت، علاوه بر این، همیشه از شهیدان تجلیل خواهد کرد، و مراسم سالیانه را با مسابقه‌های قهرمانی و هنری توأم خواهد ساخت. دولت خودش را وارث شهیدان خواهد دانست، برای بچه‌های آنها نقش پدر را ایفا خواهد کرد، و از والدین آنها مواظبت خواهد نمود. و حالا وقت آن است که هر کدام مراسم سوگواری قانونی خویش را به جای آوریم و متفرق شویم.<sup>۱۲</sup>

۱۲. آخرین کلمات این سخنرانی *τους τελεστηκοτας απολοφυραμενοι απιτε* *κατα τον νομον*، را می‌توان با آخرین عبارتِ خطابه‌ی ترجیمی پریکلس (توکودیدس، ۲، ۴۶): *απολοφυραμενοι ον προσηκει εκαστω απιτε* مقایسه کرد. شباهت مهم دیگر میان این دو سخنرانی، تمجید از حکومت است: هر دو می‌گویند این حکومت (دموکراسی نامیده می‌شود، اما در واقع «حکومت بهترین‌ها» است با تصویب مردم) منکسنوس (c-d ۲۳۸) یا با نظر به اکثریت (توکودیدس، ۲، ۳۷، ۱) ر.ک.

Vlastos, *Ison*. 28 with n.3.



## شرح

گزارشی که توکودیدس (۲، ۳۴) از چگونگی اجرای این خاک‌سپاری‌های عمومی عرضه می‌کند، جالب است اگر نگوئیم هیجان‌انگیز. دو روز پیش از مراسم، استخوان‌های شهیدان را (اجساد آنها را که پس از جنگ سوزانده شده‌اند، یا کوبی در *JHS* 1944 37 n.1) در جایگاه موقتی قرار می‌دهند تا مردم به شهیدان خود ادای احترام کنند. در مراسم تشییع، تابوت‌های چوب‌سرو را بر روی ارابه‌ها می‌گذارند. برای استخوان‌های هر قبیله‌ای یک ارابه، و یک ارابه خالی نیز برای «سربازان گمنامی» که اجسادشان شناخته نشده است. بستگانِ اناث شهیدان به شیون و سوگواری می‌پردازند، و هرکس که بخواهد، خواه شهروند باشد یا بیگانه، می‌تواند به این جمع بپیوندد؛ مراسم تشییع تا گورستان شهر، در «زیباترین نقطه‌ی حومه‌ی آن»، ادامه می‌یابد و استخوان‌ها را در آنجا به خاک می‌سپارند. پس از دفن آنها، یکی از مشهورترین مردان، که شهر انتخاب کرده است، خطابه‌ای ایراد می‌کند و مراسم تمام می‌شود.

شاید دل‌ما شهادت ندهد که افلاطون خطابه‌های اجرا شده در این گونه سوگواری‌های عمومی را به باد استهزا می‌گیرد، اما مقدمه‌ی خطابه‌تردیدی باقی نمی‌گذارد که او چنین کرده است. لازم به ذکر است که این کار نتیجه‌ی همان سرخوردگی تلخ او از آتنیان است که موجب نگارش *گرگاس* شد، و در نامه‌ی هفتم به خوبی دیده می‌شود؛ این سخن را تاریخ احتمالی دو محاوره‌ی مورد نظر تأیید می‌کند. برخی‌ها رابطه‌ی میان این سه اثر را با رابطه‌ی میان آثار سه‌گانه‌های تراژدی یا کمدی مقایسه کرده‌اند.<sup>۱۳</sup> به علاوه، من یقین دارم که این قطعه‌ی کوچک، دست کم تا حدودی، نتیجه‌ی رخدادهای ویژه‌ای است که ما اطلاعی از آنها نداریم. ما درباره‌ی روابط میان سقراط و آسپاسیا چیزی نمی‌دانیم؛ اما

۱۳. دوملر، *Ak.* 26، مریده، *Ménex*، 77، دودس، *Gorg.* 24.

پیروان سقراط توجه خاصی به این روابط داشته‌اند، و آیسخینس کتابی به نام آسپاسیانوشت که در آن سقراط به کالیکلس سفارش می‌کند که آسپاسیا را برای تربیت پسرش برگزیند. دیتمار معتقد است که افلاطون منکسنوس را برای استهزای آیسخینس و انتقاد از او تألیف کرده است؛ دیتمار با اطمینان می‌خواهد از روی این شواهد تاریخ آسپاسیا را مشخص کند.<sup>۱۴</sup>

نظر ما درباره‌ی محتوای سخنرانی هرچه باشد، افلاطون سازنده‌ی آن را در مقدمه تحقیر کرده است؛ او را نمونه‌ی بارز سخنوری معاصر - که در گرگیاس می‌گوید هنر نیست، بلکه فقط به چاپلوسی می‌پردازد - خوانده است که آنچه را که شنوندگان دوست دارند بر آنها عرضه می‌کند، نه آنچه را که صلاح آنهاست. لازم است افلاطون هیئت اصلی آن را تغییر دهد. از این جهت می‌توانیم با پروتاگوراس مقایسه کنیم؛ سقراط در صحنه‌ی مقدماتی آن تصویر کاملاً غیر چاپلوسانه‌ای از سوفسطاییان ترسیم می‌کند، اما گفتگوی اصلی آنها چهره‌ی نیکو و نسبتاً همدلانه‌ای از پروتاگوراس و تعالیم او را عرضه می‌دارد. موضوع حل‌جی می‌شود، تا خواننده فرق میان آرمان‌های یک سوفسطایی و آرمان‌های سقراط و افلاطون را نظاره کند.

بنابراین، با فرض اینکه هدف سخنرانی همان است که افلاطون در مقدمه می‌گوید، به عقیده‌ی من آنچه برای ارزیابی آن ضرورت دارد، در شرح مریده آمده است.<sup>۱۵</sup>

او، پس عرضه‌ی فهرست مختصری از مطالب سخنرانی، نشان می‌دهد که

۱۴. آنتیس تنس نیز کتابی به نام آسپاسیانوشت (Dittmar 10ff)، اما در پاره‌های موجود، اشاره‌ای به سقراط صورت نگرفته است.

۱۵. منکسنوس ۸۲-۵۳. فلونتس (APW 264-92)، این سخنرانی را پیش از او تفسیر کرده است و فون لوونکلاو نیز ضمن بررسی آن، مشابهت‌هایش را با سخنرانی‌های منسوب به لوسیاس و دیگران خاطر نشان کرده است، اما نتیجه‌گیری او به گونه‌ای دیگر است.

آن مطالب قالب و محتوای سنتی این گونه حوادث را به تفصیل باز می‌گویند، و از الگویی که در تخته‌ها<sup>۱۶</sup> آمده است پیروی می‌کنند. اگرچه افلاطون قصد تقلید داشته است، این کار را با مهارت تمام و با رعایت قواعد انجام داده است. مریده نیز توضیح داده است (۶-۶۴) که بسیاری از مطالب موجود در این ستایش، با دیدگاه‌های واقعی افلاطون که در جاهای دیگر مطرح شده است تعارض دارد. او از نظر سبک‌شناسی نیز (۷۱-۶۹) ترفندهای هنرمندانه‌ای را برمی‌شمارد که در مرتبه‌ی خودشان در اوج کمال هستند «به طوری که می‌توان از روی منکسنوس به طور کامل به بررسی نیرنگ‌های خطابی آن زمان پرداخت».

معمولاً این سخنرانی را، به حق، به دو قسمت اصلی تقسیم می‌کنند: ستایش کشته‌ها و خود آتن، و پیشنهاد و توصیه به زندگان. بسیاری از محققان قبول دارند که قسمت اول را می‌توان تقلید ادبی محض دانست، اما جدیت آشکار قسمت دوم همه‌ی آنها را تحت تأثیر قرار داده است. سرتاسر این سخنرانی حاوی پیام جدی افلاطونی است مگر اینکه بگوییم افلاطون در قسمت اول به هزل سخن گفته است و در قسمت دوم به جد (برخی حتی بر این فرض مشتمل کننده نیز تفوه کرده‌اند). (اگر مقدمه را از نظر دور نداشته باشیم) در اینجا نیز پاسخ مریده کافی به نظر می‌آید (۳-۷۱). او به مطالبی اشاره می‌کند که در توکودیدس - خطابه‌های لوسیاس، دموستنس و هوپریدس - یک یا چند مورد آمده است. این مطالب عبارتند از توجه شهر به شهیدانش؛ نیایش والدین شهدا بر اینکه فرزندانشان شجاع باشند، نه نامیرا؛ هشیاری شهیدان در جهان آخرت، اشاره به مسابقه‌های ترحیمی، و نحوه‌ی ختم مراسم. برخی از به اصطلاح

۱۶. کتاب راهنماهای سخنوری (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۹). صرف نظر از اشارات موجود در سایر متون یونانی، گزارش توکودیدس از خطابه‌ی ترحیمی پریکلِس و مدیحه و پاناتائیکوس ایسوکراتس، خطابه‌هایی نیز داریم که به لوسیاس و دموستنس منسوب‌اند، و خطابه‌ای را نیز هوپریدس در ۳۲۳ برای شهیدان جنگ لامیا Lamian War ساخته است.

تمایلات افلاطونی، اندکی فراتر از حد متعارف است،<sup>۱۷</sup> و از نظر سبک‌شناسی نیز بخش توصیه‌ها هم به اندازه قسمت اول مملو از عبارات آشنای سخنوران است. با توجه به مناسبت سخنرانی و نمونه‌های مورد اقتباس افلاطون، بی‌هیچ تعجبی می‌توانیم سخنرانی را دارای آهنگی جدی و وزین بدانیم.

نتیجه‌گیری مریده این است که سقراط به وضوح نشان می‌دهد که سخنرانی او شوخی‌ای بیش نیست، و بی‌آنکه در صدد فراهم کردن الگویی برای سخنوران درآید، توضیح می‌دهد که «این کار نسبت به دیگر کارها اهمیت زیادی ندارد»؛ متن سخنرانی این هدف را به خوبی تأمین می‌کند. او برخی از شاهد‌های گویای گرگیاس را نیز نقل می‌کند: «مرا به کدامین نوع خدمت فرامی‌خوانی؟ مصلحت‌های آتینان را به آنها بازگویم یا در برابر آنها مطالبی را با احترام و فروتنی بر زبان آورم که شنیدنش را دوست دارند؟» (۵۲۱a). «سخنان من برای خوشایند آنها نخواهد بود. من بهترین را می‌خواهم نه مقبول‌ترین را؛ و چون نیرنگ‌های زیرکانه‌ای را که برمی‌شماری به کار نخواهم بست، هرگاه مرا به دادگاه آورند، در سخن گفتن باز خواهم ماند.» (۵۲۱d). «از هر نوع دلالتی‌ای باید پرهیز کرد، خواه برای خود باشد یا برای دیگران» (۵۲۷c). مؤلف چاپلوسی آتینان در منکنسوس شخصیت اصلی خودش را گم نکرده است، همان کسی که خود را خرمگس آنها خواند و برای «بیدار کردن آنها، متقاعد ساختن آنها و سرزنش کردن آنها» به پا خاست» (دفاعیه ۳۰e).

۱۷. فی‌المثل ۲۴۶e، «هر دانشی که از عدالت و دیگر آرته‌ها برکنار باشد، رذالت است، نه سوفیا». همان‌طور که مریده می‌گوید (۷۲)، خود گرگیاس نیز قبول دارد که سخنور باید برای تحقق عدالت گام بردارد، و دیدگاه‌های پروتاگوراس در پروتاگوراس ۳۲۴e (ص ۱۲۵)، یادداشت ۴۱ بالا) را نیز می‌توان بر آن افزود. و آیا سقراط یا افلاطون - که معتقد است دانش را نمی‌توان از فضیلت جدا ساخت - می‌توانست اینگونه سخن گوید؟ این احساس، تا حدود زیادی تری، به تناقض‌گویی باکخانه، το σοφον δε ου σοφια، شباهت دارد.

از جمله انتقادهایی که بر این دیدگاه وارد ساخته‌اند، این است که در قدیم سخنرانی منکسنوس را بسیار جدی تلقی می‌کردند. هوبی (Huby) می‌گوید (104) *Phron.* 1957): «در این صورت باید دیونوسیوس هالیکارناسوسی<sup>۱۸</sup> و هرموگنس را ابله بدانیم... و سرانجام بپذیریم که ریشخند افلاطون به گونه‌ای لطیف بوده است که با بسیاری از فقرات غیر طنزآلود در هم آمیخته است.» نکته اول این است که استهزای افلاطون صورت کاریکاتوری نداشته است.<sup>۱۹</sup> او رو گرفت «کاملی» از این خطابه‌های روشمند را عرضه می‌کند؛ این کار آسان است زیرا قواعد مشخصی دارد، و همیشه باید شامل چیزهایی باشد که شنوندگان توقع شنیدنش را دارند، اما بخش اعظم آن غیر واقعی است و افلاطون سراپای آن را یک «دلالی» (*κολακεία*) تلقی می‌کند. اگر این خطابه‌ها را در پرتو گرگیاس - مرز عبورناپذیر میان سخنوری و فلسفه‌ی سقراطی، میان آشپزی و پزشکی - بخوانیم، محکومیت‌شان قطعی است. درست است که سقراط گاهی بر پایه‌ی دیدگاه‌های طرف خودش استدلال می‌کند، اما باور نکردنی است که افلاطون، با برگرفتن دیدگاه خطابی او، اخلاقیات خودش را تا حد «دلالی» و تحریف تاریخ پایین آورد، و از آن به عنوان وسیله‌ای برای اینگونه مطالب که در منکسنوس به وفور دیده می‌شود، استفاده کرد. این سخنرانی یقیناً «خطابه‌ی واقعی» فایدروس - یعنی همان فلسفه - نیست. به عقیده‌ی من بهترین تبیین این قطعه‌ی کوچک

۱۸. مریده خاطر نشان می‌کند (۷۱) که دیونوسیوس هالیکارناسوسی به شدت از قسمت اول انتقاد می‌کند، اما قسمت دوم را مورد ستایش عظیم قرار می‌دهد. این ستایش از سوی یک نقاد ادبی و خطابی، کمک تردیدآمیزی برای طرفداران تفسیر کاملاً افلاطونی خطابه است؛ و حتی او استفاده‌ی مستمر از شخصیت‌های معمولی سخنوری را ناروا دانسته است.

۱۹. همان‌طور که مریده می‌گوید (۷۵)، اگر این سخنرانی حالت کاریکاتوری داشت، در دوره‌های اخیر این همه دیدگاه‌های متقابل درباره‌ی آن به وجود نمی‌آمد. «افلاطون فنون مکتب خطابه را به دقت به کار می‌بندد، و طمأنینه‌ای نشان می‌دهد که می‌تواند فریبنده باشد.

و حیرت‌انگیز (که جز نشان دادن سلاستِ بیانِ افلاطون، ارزش مهم دیگری ندارد) این است که او آنچه را که در گریاس به صورت استدلالی بیان کرده بود، در اینجا با ذکر نمونه بیان می‌کند؛ با پیرویِ دقیق از قالب و محتوای خطابه‌های سنتی، هشدار می‌دهد که اینگونه فصاحت‌ها روح را از طریق چاپلوسی مسموم می‌سازند و از بصیرت یافتن آن جلوگیری می‌کنند؛ و کسانی از آتن را که با رضایتِ خاطر به این نوع تعارضات دروغین گوش می‌سپارند، محکوم می‌کند.

مریده، تشویش‌های تاریخی آشکارِ سخنرانی را در همین راستا توجیه می‌کند، در حالی که دیگران آنها را اخباری می‌دانند که افلاطون به طور جدی و با پیامی مثبت برای آن موقعیت ویژه اعلام می‌کند. می‌گوید: همین که محال است سقراط در ۳۸۶ پ.م. زنده بماند و سخن بگوید، عدم جدیت بنیادی مؤلف را نشان می‌دهد.

تفسیرهای بسیار متنوعی که از سوی محققان برجسته و با صلاحیت عرضه شده است، و نفی موضع هر کدام از سوی دیگری نشان می‌دهد که هیچ اظهار نظری خالی از مشکل نخواهد بود. برخی‌ها شهادت پیشینیان را نقطه‌ضعفی بر دیدگاهی می‌دانند که در اینجا (البته نه برای اولین بار) عرضه شده است؛ بر این مورد شهادت جالبی را نیز از قرن بعدی باید اضافه کرد. سیسرون وقتی التقای دو حرف صدادار را بررسی می‌کند می‌گوید (سخنور، ۴۴، ۱۵۱)، نه تنها تو کو دیدس، بلکه افلاطون - نویسنده‌ای بزرگ - نیز آن را مجاز می‌دانست؛ «نه تنها در محاورات - که برای هدف خاصی لازم بود - بلکه در خطابه‌ی عمومی‌ای که آتنیان برای تجلیل از شهیدان جنگی در ملاء عام ایراد می‌کردند؛ و این خطابه، همان‌طور که می‌دانید، چنان قبول عام یافت که همه ساله در آن روز تکرار می‌شود». شگفت نیست که برخی از پژوهشگران عبارت اخیر را الحاقی دیگران می‌دانند،<sup>۲۰</sup> و شاید حق با آنهاست. در غیر این صورت باز هم می‌توان با پاکوبی هم‌رأی بود، اگرچه محتمل می‌داند که سنت مراسم و

سخنرانی سالیانه تا قرن دوم برقرار بوده باشد، اما می‌گوید «بسیار مشکل می‌توان گفت که در خصوص عبارت سیسرون چه باید کرد».<sup>۲۱</sup> شاید (همان‌طور از تذکر یا کوبی برمی‌آید) او اشتباه کرده است. وگرنه فقط، باز هم به تبعیت از مریده، می‌توان فرض کرد که جامعه آتنی هنوز هم همان وضعی را داشته است که افلاطون سراغ داشت (و شاید در آن زمان که آتن رونق خود را از دست داده بود، بیش از پیش برگزیده‌های درخشانش غصه می‌خورد). آتن که همیشه توقع ستایش را داشت، آمادگی شنیدن انتقاد را نداشته است - و می‌توان گفت، همانند بسیاری از محققان جدید، آماده بود که مطالب مقدمه را نادیده بگیرد یا ناچیز شمارد. مشکلات تفسیر این سخنرانی همیشه باقی خواهد ماند، اما یک مشکل لاینحل در راه جدی تلقی کردن پیام افلاطون در سخنرانی اسپاسیا، هشدار است که خود سقراط داده است. هشدار سقراط و محاوره‌ی گریگاس را بایستی عامل تعیین کننده‌ی داوری مان تلقی کنیم.

### یادداشت الحاقی:

#### برخی دیدگاه‌های جدید

عملاً غیرممکن است که دیدگاه‌های متعارض پژوهشگران را به طور نسبتاً کامل احصا کنیم، اما برای اینکه شمه‌ای از تنوع آنها را به خوانندگان نشان دهیم، و آنها

← ۲۰. درباره‌ی اسامی آنها نگاه کنید به مریده، ۷۷، هوبی *Phron.* 1957, 105. درباره‌ی الحاقیه‌ی «illo die» نگاه کنید به یادداشت بعدی.

۲۱. *JHS* 1944, 65 with n.137: در ادامه می‌گوید: «شاید با سخنرانی سالیانه‌ای که برای جوانان ایراد می‌شده است، خلط کرده است. یحتمل مطالب مفروض بالا را در سخنرانی می‌گنجانیده‌اند.» (ایرانیک از گاتری است.) این تفسیر امیدوار کننده به نظر نمی‌آید. «illo die» ممکن است به این معنی نباشد که آتنیان هنوز هم مراسم سوگواری سالیانه‌ی صلح آنتالکیداس را به جای می‌آورند، بلکه بر «سال روز» عمومی‌ای دلالت می‌کند. اما از فصیح خردمندی چون سیسرون بعید است که جمله‌ای بیاورد که معنی روشنی نداشته باشد.

را با شقوقِ ارزیابی کننده‌ی دیدگاهی که در اینجا عرضه شده است به طور مستقیم آشنا سازم، الحاقیه‌ی مختصری را که متضمن چکیده‌ی برخی از تفسیرهای جدیدتر است، عرضه می‌کنم (البته، این تفسیرها را بایستی در متن استدلال کامل مؤلفانشان ارزیابی کرد). ارجاعات کامل به دیگران در آثاری که اینجا ذکر می‌کنیم آمده است.

پوپر. کل سخنرانی تقلیدی است از پریکلِس، با انگیزه‌ی سیاسی («پاسخ استهزایی به خطابه‌ی ترحیمی پریکلِس»). افلاطون که دشمن دموکراسی است، بایستی از سرِ طعن گفته باشد که بهترین‌ها در آتن حکومت می‌کنند، و برابری قانونی مبتنی بر برابری طبیعی بر آتن حکمفرماست. اما پوپر به طور هماهنگ پیش نمی‌رود: او واقعاً تحت تأثیر معتقدات جامعه‌ی باز قرار می‌گیرد، و ناچار باید به خاطر آورد که خود او واقعاً یکی از دشمنان آن است. (ر. ک. 96, 255f. *The Open Society* vol. 1, 5th. ed. 1966, ۲۲)

پاملا هوبی (Phron. 1957). Pamela Huby. منظور اصلی افلاطون آنگاه آشکار می‌شود که به سخن گفتن از وظایف شهر در برابر بازماندگان شهیدان می‌پردازد. این خطر وجود داشت که شهر، به خاطر تنگناهایی که پیش آمده بود، فقط به پیشرفت اقتصادی می‌پرداخت، و افلاطون که احساس انسان‌گرا داشت، شدیداً در برابر این روند ایستادگی کرد.

۲۲. لوینسون در ضمیمه‌ی نهم *Defense*، «محتوای افلاطونی منکسنوس»، پاسخی به پوپر داده است. من تصمیم داشتم این دیدگاه‌ها را بدون شرح عرضه کنم، اما لازم است به اشتباهی از سوی پوپر در ص ۲۵۶ اشاره کنم. افلاطون از «سقراطی» سخن نمی‌گوید «که شاگرد... آنتیفون بوده است». می‌گوید چون او شاگرد اسپاسیا است بهتر از هرکسی که شاگرد آنتیفون بوده باشد، تعلیم دیده است (۲۳۶a).



آن. شول (N. Scholl) (*Der plat. Menex.* 1959). این سخنرانی در برخی موارد مهم از خطابه‌های سنتی فاصله می‌گیرد و بیان سخنوری متعارفی نیست (ایرانیکی از هوبی، ص ۶۸، است). با وجود شباهت جزئی آن با سخنوری، روح کلی آن به گونه‌ای دیگر است، و رابطه‌های تردیدناپذیری با فلسفه‌ی سقراطی دارد.

آی. فون. لوونکلاو (*I. von Loewenclau (Der Plat. Menex.* 1961). تمجید از آن را نباید اشتباه تاریخی تلقی کرد، زیرا افلاطون به هیچ وجه به آن تاریخی نظر نداشته است، بلکه «نمونه‌ی ازلی» آن شهر (ص ۹۰) مد نظر او بوده است. آن «جایگاه واقعی فیلسوف است، یعنی ذات درونی آن که به مثابه مثال نگریسته شود» (ص ۵۷).

سی. اچ. کان (*C.H. Kahn (CP1963)*). «در اصل، توسلی تقریباً دموستنسی به آنتیان ۳۸۹ است تا اینکه خودشان را شایسته‌ی شریف‌ترین سنت‌های شهرشان بدانند» (ص ۲۲۶).<sup>۲۳</sup> «نوعی رساله‌ی سیاسی که از احساس وفاداری عمیق به شریف‌ترین سنت‌های آن ریشه می‌گیرد، اما نشانی از دل‌شکستگی، شرم و عصبانیت از سیاست کنونی شهر را نیز با خود دارد.»

جی. ولاستوم در ۱۹۶۴ (*Isonomia 22-23*) به این دیدگاه بازگشت که «افلاطون تمجیدی را که در سخنوری‌های میهن‌پرستانه از آن صورت می‌گیرد، به باد استهزا می‌گیرد» (۵-۲۴). اگر این فرض را کنار بگذاریم، هیچ توضیحی

۲۳. کان مخصوصاً تحت تأثیر «جدیت انکارناپذیر فقرات پایانی» قرار گرفته است. فقراتی که به عقیده‌ی ویلاموویتس (*Pl. 1.267*) «کاملاً سرد و خشک» است؛ به نظر او، توکویدس مهیج‌تر از افلاطون سخن گفته است.

اچ. هرتر (*H. Herter (Palingenesia 1969 110 f)*) تصور می‌کند که فون لوونکلاو تا حدودی در خصوص «مثال آتن» تندروی کرده است، اما مسیر اندیشه‌اش درست است. افلاطون در تألیف سخنرانی جدی بوده است، و آتن را «آن مقدار که در قلمرو دوکسامقدور است - و به همین قلمرو تعلق دارد» صورت ایده‌آل بخشیده است. «افلاطون بدین ترتیب به آتن باستانی‌اش (اوراتین) تحقق بخشیده است، البته بی‌تردید، در این راه چیزهایی را حقیقی تلقی کرده است که فقط حقیقت درونی دارند، نه حقیقت تاریخی.

# بخش دوم

فایدون، میهمانی،

فایدروس



## مقدمه

هر کدام از محاورات افلاطون واحدی است مستقل و کامل، اما از طریق رشته‌های پیچیده‌ای با محاورات دیگر نیز پیوند ظریفی دارد. می‌توان گفت فایدروس پیوند نزدیکی با گرگیاس و منکسنوس دارد، زیرا موضوع ظاهری آن سنخوری است و دو سخنرانی نیز در آن هست که سقراط، به اعتراف خودش، در رقابت بالوسیاس ساخته است. همچنین شامل نکاتی نیز درباره‌ی روش فلسفی است، و از این نظر برخی‌ها آن را پیش درآمد سوفسطایی می‌دانند. اما، همان‌طور که سقراط می‌گوید، هر سخنرانی‌ای باید درباره‌ی چیزی باشد، و موضوع سخنرانی‌های فایدروس همان موضوع میهمانی، یعنی عشق، است. فایدرون و میهمانی را نیز نمی‌توان دارای طرح کاملاً جداگانه‌ای دانست، زیرا در یکی از آنها سقراط با یاران صمیمی خویش در آخرین لحظات زندگی دنیوی‌اش به بررسی مسئله‌ی جاودانگی می‌پردازد و در دیگری، حدود هفده سال پیش از آن، بر خلاف شیوه‌ی همیشگی‌اش، به صورت آراسته در ضیافت شامی شرکت می‌کند

که بسیاری از بزرگان در آنجا گرد آمده‌اند و گفتگوهای فلسفی و غیرفلسفی فراوانی صورت می‌گیرد. آنچه که این سه محاوره را بیش از دیگر محاورات - به استثنای جمهوری - به هم پیوند می‌دهد، اشتغال آنها به جهان ابدی موجود متعالی، و تعالی روح از تمایلات و جاه‌طلبی‌های زمینی، و تعالی باورها از احساس جسمانی به سوی سعادت حقیقی و دائمی است که نه در کسب معرفت به وسیله‌ی عقل محض، و رویت یا مالکیت چیزها یا انسان‌های خوب، بلکه در لقای ذات خود خوبی یا زیبایی نهفته است. هر سه محاوره در این نقطه‌ی اوج به هم می‌رسند، اما هر کدام وحدت خاص خود را نیز حفظ می‌کنند. سخنان دیوتیما درباره زیبایی و خوبی را بایستی با تصویرهای واقع‌گرایانه‌ای از مجلس شرب سقراط و یارانش، مقایسه کنیم و فراموش نکنیم که گرمی محفل آنان با ورود سرمستانه‌ی آلیکییادس، با چشمان خمارش، شروع می‌شود؛ و در فایدروس، در صحبت دو دوست در لب‌جویی در روز گرم تابستان یونان، از پرواز روح به سوی عالم حقیقت در ورای آسمان‌ها، به مهارت‌های سخنوری و روش‌های پژوهش دیالکتیکی منتقل می‌شویم.

## فایدون

تاریخ. تنوع دیدگاه‌ها درباره‌ی تاریخ‌های نسبی فایدون، میهمانی و جمهوری نشان می‌دهد که تمیز میان آنها فوق‌العاده مشکل است؛ اگرچه امروزه فایدروس را اخیرترین آن سه می‌دانند. برخی‌ها در خصوص فایدون و میهمانی می‌گویند: آن دو چنان به هم نزدیکند که نمی‌تواند گفت افلاطون کدام یک را اول نوشته است. از میان پنج فهرستی که راس (*PTI2*) آورده است، فقط یکی فایدون را مقدم داشته است، اما متفکران اخیرتر به شیوه‌ای دیگر می‌اندیشند.<sup>۱</sup> تاریخ

۱. ویلاموویتس (*Pl. 1, 320*) و رابین در Budé (1926, p. vii) *Phaedo* آن دو را چنان به هم نزدیک دانسته‌اند که امکان تصمیم‌گیری در مورد تقدم و تأخرشان بر یکدیگر را منتفی ساخته است؛ اگرچه رابین در *Symp.* (1929, viii) از اشاره به آپلودوروس نتیجه می‌گیرد که میهمانی اول نوشته شده است. لایزگانگ سخن ویلاموویتس را نقل می‌کند، اما خاطر نشان می‌کند که جی. هیرش برگر J. Hirschberger «نشان داده است» که فایدون مقدم است. در میان ویراستاران اخیر، هکفورت (ص ۷) و بلاک (۱۴۴ و بعد) احتیاط ورزیده‌اند، اما در عین حال فایدون را مقدم تلقی کرده‌اند.

مطلق این محاوره حتی مشکل‌تر از تاریخ‌نسبی‌اش است. غالباً آن را بعد از اولین دیدار افلاطون از غرب می‌دانند، و اگر (چنانکه نمی‌توان به طور جدی تردید کرد) بعد از گرگیاس تألیف شده باشد، میان آن دو فاصله‌ای افتاده است؛ اما حتی این برداشت هم تردیدآمیز است.<sup>۲</sup> برای مرور شواهد سبک‌شناختی، نگاه کنید به هکفورت، فایدون، ۸.

صحنه و شخصیت‌ها. افراد حاضر در صحنه را در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۰۷ و بعد برشمرده‌ام.<sup>۳</sup> برخی از آنان یارانی دیرآشنا بوده‌اند. کریتون در کریتون و ائوتودموس حضور دارد، کتسیپوس را در لوسیسیس و ائوتودموس شناخته‌ایم، با منکسنوس در منکسنوس و لوسیسیس آشنا شده‌ایم. هرموگنس را در کراتولوس خواهیم شناخت، ائوکلیدس راوی تثابتتوس و یار پر عاطفه‌ی سقراط است، و آپلودوروس در میهمانی ظاهر خواهد شد. سیمیاس و کبس شاگردان فیلولائوس فیثاغوری،<sup>۴</sup> پیش از این پیشنهاد کمک مالی کرده بودند تا موجبات

۲. علت این امر، آهنگ فیثاغوری محاوره است، اما موریسون، در *CQ* 1958، آن را قبل از سفر غرب می‌داند، و مدعی می‌شود که افلاطون پیش از مسافرت نیز به وسیله‌ی فیلوس و تبس با مکتب فیثاغورس آشنا شده بود؛ این آشنایی در جمهوری و فایدروس به گونه‌ای دیگر است، زیرا به طور مستقیم در ایتالیا آگاهی کسب کرده است. شاید حق با او باشد، و درست است که فیثاغوریانی که اسم‌شان در فایدون آمده است به سرزمین اصلی تعلق دارند، اما این سخن او نامأنوس به نظر می‌آید که اگر افلاطون پس از آشنایی کامل با عقاید ایتالیایی به نوشتن این محاوره می‌پرداخت، در آن صورت صحنه‌ای از یونان غربی را ترسیم می‌کرد. اهداف دیگر افلاطون هر چه باشد، در هر حال او می‌خواهد ساعات آخر و وفات قهرمانش را در زندان آتن توصیف کند.

۳. درباره‌ی برخی نظریات مربوط به غیبت افلاطون، ر. ک. همان، یادداشت ۲، ویلاموویتس، *Pl. I, 235*، جوت 1,403، فریدلندر، *Pl. III, 36*.

۴. ر. ک. ۶۱d-e. گروه (P.'s Th. 294) بر فیثاغوری نبودن آنها استدلال می‌کند. بی‌تردید آنها مریدان بسیار فهیمی نبوده‌اند، و گاهی درباره‌ی روح، عامیانه سخن می‌گویند تا فیثاغوری. اما ←



فرار سقراط را فراهم آورند ( کریتون ۴۵b) و در اینجا نیز نقش عمده‌ای را در گفتگو ایفا می‌کنند. در فایدروس ۲۴۲b نیز به سیمیاس اشاره شده است. درباره‌ی فایدون، راوی محاوره، گفته‌اند که در ایلیس مکتب فلسفی‌ای را بنیان نهاد، و دست کم یک محاوره‌ی سقراطی تألیف کرد.<sup>۵</sup> بازی با گیسوی فایدون (۸۹ a-b) رابطه‌ی نزدیک سقراط با او را به طرز جالبی نشان می‌دهد. مخاطب فایدون، *Ἰχκράτης*، نیز یکی از فیثاغوریان است.<sup>۶</sup>

محل نقل قول، بی‌تردید، غیر از آتن است (۵۷a-b)، و شاید فایدون در ضمن ملاقات *Ἰχκράτης* در فلیوس، این سخنان را نقل می‌کند. گفتگوی نقل شده در زندان آتن در روز اعدام سقراط، صورت گرفته است، و همان طور که از افلاطون انتظار می‌رود اشارات گویایی در ضمن گفتگو هست که مکان و گوینده‌ی آن را در ذهن خواننده احیا می‌کند. از آن جمله است این تصویر که سقراط پس از گشوده شدن زنجیر، پایش را جمع کرد و مالش داد و به رابطه‌ی نزدیک و تعارض آمیز لذت و درد اشاره کرد (۶۰b). نکات گفتنی دیگر عبارتند از: گرد آمدن دوستان در بیرون زندان، فقرات مربوط به گفتگوی میان کسانتیپ و سقراط، قطع گفتگوی آنها از سوی زندانبان در ۶۳d، قضیه‌ی گیسوی فایدون و شروع گفتگو به دنبال آن؛ و مهم‌تر از همه، صحنه‌های پایانی: سقراط استحمام می‌کند تا زحمت زنان را در خصوص جسدش کم کند، زندانبان با مهربانی

← درباره‌ی این که سیمیاس نظریه‌ی *ψυχή - ἀφροίδια* [نفس - هماهنگی] را به مثابه اعتراضی بر بقای آن پس از مرگ، مطرح می‌کند، ر.ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷۵ و بعد.

۵. استرابون، ۸، ۹، (۳۹۳)، دیوگنس لائرتیوس *Proem. 19*. درباره‌ی محاوره‌ی زوپوروس او ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۳۸، با یادداشت ۱.

۶. ر.ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۱. اگرچه او را فلیاسی *Phliasian* نامیده‌اند، سیسرون نامش را در میان فیثاغوریانی می‌آورد که افلاطون در لوکری *Locri* با آنها ملاقات کرد (5.29.87). *De fin.*، یامبلیخوس در فصل جداگانه‌ای از *V.P. (267, DK i, 446f.)* او را *Phliasian* و *Tarentine* خوانده است.

خدا حافظی می‌کند، و نیز آرامش توأم با خوشرویی سقراط در سرتاسر این حادثه. بلاک هشدار داده است که نباید به جنبه‌ی ادبی فایدون آنقدر اهمیت بدهیم که بر بُعد فلسفی اش آسیب برسد، اما گرایش نقادان اخیرتر تا حدودی متفاوت است. وقتی در پیچ و خم کوشش‌های افلاطون برای اثبات جاودانگی روح از راه استدلال‌های عقلانی وارد می‌شویم یا با نظریه‌ی صور یا روش فرضی مواجه می‌شویم، هرگز نباید فراموش کنیم که شاهد آخرین لحظات زندگی کسی هستیم که به عقیده‌ی افلاطون بهترین و خردمندترین کسی است که او می‌شناخته (به جمله‌ی آخر فایدون نگاه کنید)، و کسی که (بر خلاف اکثر فیلسوفان امروزی) فلسفه را - در صورت پی‌گیری درست آن - همان «آمادگی برای مرگ» می‌داند (۶۴a)

## محاوره

(اصل گفتگو دارای صورت گزارشی است، ولی حاوی صحنه‌های نمایشی مستقیمی نیز هست که از آن جمله است دو میان‌پرده در ۸۸c و ۱۰۲a). فایدون به اخکراتس توضیح می‌دهد که چرا اعدام سقراط به تأخیر افتاد (ج ۱۲، صص ۱۱۴ و بعد)، و احساسات واقعاً پیچیده‌ی خودش را در هنگام مرگ کسی توصیف می‌کند که چون می‌دانست سرنوشت نیکویی در انتظارش است بسیار شادمان به نظر می‌رسید. فایدون، پس از برشمردن دیگر حاضران مجلس، به گزارش گفتگو می‌پردازد.

اشاره به افسانه‌های ازوپ، این سؤال را به یاد کبس می‌آورد که چرا سقراط به سرودن شعر پرداخته، و افسانه‌های ازوپ را به رشته‌ی نظم درکشیده، و سرودی نیز در ستایش آپولون ساخته است. این کار در پاسخ به خواب‌های مکرری است که بر سقراط فرمان می‌داد که «موسیقی بسازد». گمان سقراط این بود که منظور از موسیقی همان فلسفه است،<sup>۷</sup> اما از آنجا که احتمال می‌داد که شاید خدا

موسیقی به معنی اخص کلمه را از او خواسته است، مدتی را که به مرگش باقی مانده بود صرف این کار کرد. آخرین پیام او به ائوئوس Euenus (که کبس از جانب او سخن می گوید) این است که اگر فیلسوف است باید به دنبال او به راه افتد و هر چه زودتر در آغوش مرگ بیارامد؛ اما خودکشی نکند، زیرا «می گویند» این کار گناه است. وقتی از او می خواهند که منظور سخن پارادوکسیکال خودش - مرگ نیکوست اما خودکشی گناه است - را توضیح دهد، تعجب می کند که چرا کبس و سیمياس این مسئله را از فیلولائوس نیاموخته اند. او فقط می تواند آنچه را شنیده است بازگوید، ولی برای کسی که در موقعیت او باشد کاملاً بجاست که به پژوهش پردازد و «داستان هایی درباره ی» (μυθολογείν) مهاجرت ما از «اینجا» به «آنجا» بگوید. عقیده بر این است که خدایان نگهبانان ما هستند و آنها ما را در اینجا نگه داشته اند، و ما نباید سعی کنیم که از سرنوشتی که آنها برای ما مقدر کرده اند بگریزیم. اما اگر عنان اختیار ما به دست خداست و او از ما نگهداری می کند، چرا باید انسان خردمند خواهان فرار از این سرنوشت باشد؟ سیمياس اضافه می کند که همین نکته انتقاد موثری از رفتار خود سقراط محسوب می شود، که با این سهولت و فراغت خاطر از پیش دوستانش و از حیطه ی سرپرستی خدایان در می رود.

خوب، حالا نوبت سقراط است که به صورتی بهتر از آنچه در دادگاه عمل کرده بود، از خودش دفاع کند. نگرش او بر پایه ی این عقیده استوار است که او در آنجا نیز با خدایان خواهد بود، و با انسان های خوبی نیز همنشینی خواهد کرد؛ زندگی انسان پس از مرگ نیز ادامه می یابد، و زندگی خوبان بهتر از زندگی بدان خواهد بود. فلسفه به معنی واقعی کلمه، چیزی جز آمادگی برای مرگ نیست.

← ۷. مقایسه کنید با دفاعیه، ۳۳c (Εἰς ἐνυπνίων), ۲۸e. البته واژه یونانی موسیکه شامل شاعری نیز می شود. میلان در *JHI* 1947, 425، مطالب خواندنی ای در این مورد آورده است.

(سازگاری این سخن با برداشت عامیانه از فیلسوفان باعث می‌شود که سیمیاس، با وجود غصه‌ای که بر سرپای وجودش سایه افکنده است، لب به خنده بگشاید.)

توضیحِ مطلبِ بدین قرار است: مرگ (همان‌طور که هر دو طرف قبول دارند) همان جداییِ پسوخته<sup>۸</sup> از بدن است. اما فیلسوف فقط با پسوخته سر و کار دارد، و حتی در این زندگی نیز تا حد امکان سعی می‌کند آن را مستقل از تن نگه دارد، و لذات و تمایلات تن را به دیده‌ی حقارت می‌نگرد. چون هدف فیلسوف رسیدن به حکمت و حقیقت است، او به دنبال چیزی بالاتر از شهادتِ حواس است، و سعی می‌کند از آسیب‌های عواطف برکنار بماند و فقط بر عقل و استدلال تکیه کند؛ و عقل نقش خود را آن هنگام به بهترین وجه ایفا می‌کند که از مزاحمت شنیدن یا دیدن، لذت یا درد - و در یک کلام، از قید تن - آزاد باشد. به علاوه، «خود عادل»، و همین‌طور زیبا و خوب، چیزهایی واقعی هستند. همچنین اندازه، سلامت، قوت و چیزهای دیگر نیز هستی‌ای دارند، یعنی واقعاً هستند؛ و هیچ‌کس نمی‌تواند حقیقت آنها را از راه حواس جسمانی دریابد، بلکه برای این کار باید از نفوذ حواس فروکاست و راه را بر اندیشه‌ی محض باز کرد. دانش کامل را نمی‌توان در این دنیا به دست آورد، و اگر نهایت سعی خود را در مبرا داشتن روح از آلودگی بدن به عمل آوریم، فقط تا حد امکان به آن نزدیک

۸. معمولاً «نفس یا روح = Soul» ترجمه می‌کنند، و ما نیز در اینجا چنین کرده‌ایم؛ پسوخته در بیان سقراط (و در بیان افلاطون، تا آنجا که آن را به عنوان یک واحد در نظر می‌گیرد) بیشتر بر ذهن یا عقل دلالت می‌کند. رک به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۷۳ یادداشت ۲، و مقایسه کنید با ۳c ۶۷c، همان‌جا که *διανοια* را بر چیزی به کار می‌برد که در جاهای دیگر *ψυχη* نامیده می‌شود. اما این ترجمه همیشه مناسب نیست، زیرا سقراط و دوستانش که در نامیرایی آن بحث می‌کنند، همانند دیگر انسان‌ها، همان بُعد زنده‌ی انسان را در نظر می‌گیرند، یعنی آن چیزی را که تن رازنده می‌سازد. اینکه ادراک حسی، تمایلات جسمانی و دیگر خصوصیات نفس فقط به تبع تناسخ آن صورت می‌گیرد، برداشت ویژه‌ی آنها از آن است.

می‌شویم و آمادگی می‌یابیم تا خدا هر وقت خواست آن را به طور کامل آشکار سازد. بنابراین، بی‌معنی است که فیلسوف - که در تمام عمر سعی می‌کرد، تا حد امکان، پسوخه‌اش را از قید تن آزاد سازد - از مشاهده‌ی اینکه آزادی کاملش فراهم می‌شود، دلتنگ شود.

هرکسی مرگ را ناخوش دارد عاشق جسم است، و سرپای وجودش را تمایلات و جاه‌طلبی‌های جسمانی فرا گرفته است. چنین کسانی فقط سایه‌ای از فضایی را - شجاعت، سوفر و سونه و غیره - دارند که فیلسوف به واقعیت آنها دست یافته است. آنها به این دلیل با برخی خطرهای مواجه می‌شوند که از خطرهای بزرگ‌تر در امان باشند، و انگیزه‌ی خویشتن‌داری آنها نیز این است که لذت‌های بزرگ‌تر دیگری را از دست ندهند. این حسابگری لذت‌انگاران (صص ۴۳ و بعد کتاب حاضر)، یگانه فضیلت واقعی و شاخص، یعنی حکمت، را نادیده می‌گیرد؛ حکمت این نیست که درباره‌ی دردها و لذت‌های زمینی داوری کنیم، بلکه نوعی پالودگی است از تمامی آنها.

کبس می‌گوید سخن سقراط زیباست، به شرط اینکه پسوخه پس از نابودی تن باقی بماند و در هنگام مرگ نابود نشود؛ اما کسان زیادی واقعاً معتقدند که وقتی کسی مُرد، پسوخه‌اش نه تنها وجود خود را از دست نمی‌دهد بلکه توان و آگاهی‌ای را نیز به دست می‌آورد. بدین ترتیب استدلال‌های جاودانگی روح شروع می‌شود.

(i) استدلال از راه تناسخ (۷۲e-۷۰c). آیا می‌توانیم عقیده‌ی دینی و قدیمی تناسخ را به طور مستدل تأیید کنیم، و بگوییم ارواح ما در جهان دیگر وجود دارند و در موقع مناسب، دوباره متولد می‌شوند؟ قاعده‌ی کلی این است که اضرار از اضرار به وجود می‌آیند: چیزی عادل یا زیبا می‌شود که ظالم یا زشت بوده باشد، چیزی بزرگ‌تر می‌شود که کوچک‌تر بوده باشد و همین‌طور. بنابراین

دو جریان متضاد در کار است، رشد و پژمردگی، گرم شدن و سرد شدن، خوابیدن و بیدار شدن. زندگی و مرگ را می‌توان با حالت بیداری و خواب مقایسه کرد.<sup>۹</sup> جریان عبور از زندگی به سوی مرگ، حالت خوابیدنی است که همه‌ی ما به چشم خود می‌بینیم، و آیا نباید جریان متقابلی هم در نظر بگیریم که با حالت بیدار شدن شباهت داشته باشد؟ اگر این سخن درست باشد و زندگان از مردگان به وجود آیند و مردگان از زندگان، بایستی قبول کنیم که مردگان در فاصله‌ی میان این دو حالت به وجود خود ادامه می‌دهند. به علاوه، اگر انسان‌ها بمیرند و دوباره به زندگی برنگردند، سرانجام زندگی از روی زمین برچیده می‌شود، بر همین سیاق که همه بخوابند و دیگر بیدار نشوند؛ و بدین ترتیب کل بشر به سرنوشت اندومیون Endymion مبتلا می‌شود.

(ii) استدلال مبتنی بر نظریه‌ی تذکر (۷۷e-۷۷e). کبس به یاد سقراط می‌آورد که به بیان خود وی، یاد گرفتن همان به خاطر آوردن چیزهایی است که انسان از قبل می‌داند. دلیل سقراط این است که اگر از انسان‌ها سئوالات ماهرانه‌ای را، به ویژه در ساحت هندسه، به عمل آوریم، می‌توانند پاسخ صحیح را، بی‌آنکه به آنها آموخته باشیم، بیان کنند. سقراط این نظریه را بیشتر توضیح می‌دهد. وقتی چیزی ما را به یاد چیزی می‌اندازد که شبیه آن است (مثلاً تصویر سیمپاس خود سیمپاس را به یاد ما می‌آورد)، به نقص‌های این شباهت نیز علم پیدا می‌کنیم (زیرا اصل آن را می‌شناسیم). حالا دو چیز - فی‌المثل دو تکه چوب، دو قطعه سنگ - برابر را در نظر بگیرید. می‌دانیم که برابری<sup>۱۰</sup>، فی‌نفسه و بنفسه، وجود

۹. برای انتقاد از این استدلال ر. ک. جی. ولف، «یادداشتی بر «استدلال دوری» افلاطون در 237 E، *Dialogue* 1966، و تی. ام. رابینسون در همان مجله (۷۰-۱۹۶۹)، ۱۲۴ و بعد.

۱۰. در اینجا صفت «برابر» (ἴσος) را آورده است و چند خط پایین‌تر از آن اسم «برابری» (ἰσότης) را. افلاطون میان این دو فرقی نمی‌دید. مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ←

دارد. وجود آن منحصر به تجلیات مادی اش نیست. و به عقیده‌ی ما چیزهای به اصطلاح برابر با خود برابری فرق دارند. ما در برابر بودن آنها چون و چرا می‌کنیم، و می‌دانیم که آنها هرگز به طور کامل برابر نیستند، در حالی که هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید برابری، نابرابری است. اما برداشتی را که از مفهوم برابری داریم از همین اشیا گرفته‌ایم. وقتی ما تشخیص می‌دهیم که چیزهایی «سعی می‌کنند» به چیز دیگری شباهت پیدا کنند، اما فقط به طور ناقص موفق می‌شوند، باید آن چیز را از پیش شناخته باشیم؛ و چون آشنایی ما با این روگرفت‌های جزئی - که مفهوم آن چیز اصلی را در ما بروز دادند - وابسته به حواس است، و حواس پس از تولد شروع به فعالیت کرده‌اند، پس آشنایی پیشین ما با برابرِ کاملِ بایستی پیش از تولد به دست آمده باشد.

وقتی سیمیاس می‌گوید این استدلال هستی‌پیشین روح را ثابت می‌کند اما بقای پس از مرگ آن را مبرهن نمی‌سازد، سقراط پاسخ می‌دهد: اگر این استدلال را با استدلال قبلی مان در خصوص ویژگی دوری زندگی و مرگ بیامیزیم به پاسخ اشکال خواهیم رسید. (این استدلال کمبود استدلال پیشین را جبران می‌کند، و نشان می‌دهد که روح نه تنها زنده می‌ماند بلکه توان و هوشمندی خود را نیز حفظ می‌کند.) اما، سقراط نگران است که آنها از بیم کودکانه‌شان دست بر ندارند، و باز هم معتقد باشند که روح نوعی بخار است که باد آن را در هنگام ترک بدن برمی‌گیرد و متلاشی می‌سازد. به ویژه آنگاه که در هوای توفانی از بدن جدا شود! از این رو آماده است که بیشتر از این به بررسی موضوع بپردازد.

(iii) استدلال از خویشاوندی میان روح و واقعیت‌های نامحسوس: سیاحتِ فیلسوف (۸۴b - ۷۸b). آنچه در اثر پراکندگی از بین می‌رود مرکب است.

چیزهای بسیط از این خطر مصون هستند. واقعیت‌هایی که ما از آنها سخن می‌گوییم - خود برابر، خود زیبا، و غیره - وجود مستقل و واحدی دارند و به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرند و از این نظر درست در نقطه‌ی مقابل نمونه‌هایشان (انسان‌های زیبا، اسب‌های زیبا، جامه‌های زیبا و غیره) قرار دارند. به علاوه، آنها را نمی‌توان با چشم یا دیگر حواس ادراک کرد. جسم ما متعلق به حوزه‌ی محسوسات است، ولی روح ما به حوزه‌ی غیر محسوسات تعلق دارد. وقتی روح، به جای مطالعه‌ی اعیان حسی به وسیله‌ی حواس جسمانی، با استفاده از عقل محض به تأمل در هستی ثابت و ازلی پردازد، در بین قلمرو محض خویشاوندان خودش قرار می‌گیرد و خودش نیز در اثر ارتباط با آنها ثبات می‌یابد. به علاوه، حکم طبیعت این است که در طول زندگی، زمام امور تن به دست روح باشد،<sup>۱۱</sup> و از اینجا نیز می‌توان پی برد که روح به موجود دائمی و الهی شباهت دارد، و تن به موجودات زوال‌پذیر.<sup>۱۲</sup> اما حتی تن زوال‌پذیر نیز در یک آن از بین نمی‌رود و می‌توان آن را تقریباً به مدت نامشخصی محفوظ نگه داشت.

به همین جهت، روح فیلسوف - که زندگی‌اش را در «آمادگی برای مرگ» سپری کرده است - چون سعی کرده است تا حد امکان خودش را از قید تن آزاد

۱۱. این سخن آهنگ سقراطی دارد. ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷۴ و بعد (آلکیبیادس اول). تردید ندارم که سقراط نیز جاودانگی روح را از این مقدمه نتیجه گرفته است. آیا ایسوکراتس نیز تحت تأثیر این آموزه بوده است، یا این سخن شیوع بیشتری داشته است؟ در آنتی‌دوسیسی ۱۸۰ روح را به عنوان نیروی اندیشنده‌ای توصیف می‌کند که *ηγεμονικώτερα* است، و وظیفه‌ی تن عبارت است از اطاعت از تصمیمات روح. درباره‌ی مطالعه‌ی بیشتر در این رابطه‌ی میان روح و تن، رک به Patterson, P. and I. 76f.

۱۲. توجه داشته باشید که دو مفهوم متقابل عبارتند از *θειον* (چند خط پایین تر *αθανατον* و *θειον και θνητον*). لازم به ذکر است که این شیوه‌ی بیان در فرهنگ یونانی کاملاً متعارف است. جاودانه بودن همان الهی بودن است. مقایسه کنید با: G. and G. 115 f. Guthrie,



سازد، هنگام ترکیب آن، در قلمرو هستی محض و نامحسوس وارد خواهد شد و با خدایان به سر خواهد برد، و از رنج‌های هستی بشری آسوده خاطر خواهد گشت. از سوی دیگر، ارواحی که در تن و هوس‌های آن فرو رفته‌اند و از عالم معقول و غیرمحسوس روی گردانده‌اند، با چنان آلودگی و سنگینی از تن جدا می‌شوند که ناچار می‌گردند در قلمرو محسوسات سرگردان بمانند (و، اگر داستان‌های مربوط به اشباح مردگان حقیقت داشته باشد، حتی خود آنها هم محسوس می‌گردند) تا اینکه در تنی که با منش آنها مناسبت دارد، حلول کنند. فلسفه - که معتقد است که روح از روزنه‌های زندان ویژه‌ای به جهان می‌نگرد، و این زندان طوری طراحی شده است که تمایلات زندانیان در زندانی شدن آنها همدستی می‌کند - با نشان دادن فریبندگی حواس و دیگر هوس‌ها و احساسات به فهم آن کمک می‌کند و نشان می‌دهد که این حواس چیزهایی را واقعی و درست نشان می‌دهند که در واقع چنین نیستند. لذات و آلام مانند میخ‌هایی هستند که پیوند میان روح و تن را مستحکم می‌سازند و مانع اتحاد روح با موجودات الهی و محض و بسیط می‌شوند. علت پرهیز از تمنیات جسمانی همین است، نه اینکه مثل دیگران از بیم فقر یا بدنامی به تن خویش نپردازند.<sup>۱۳</sup>

دو اعتراض (۸۸b-۸۴c). سکوتی طولانی مجلس را فرا می‌گیرد، سپس سقراط متوجه گفتگوی آهسته‌ی سیمیاس و کپس با یکدیگر می‌شود، و از آنها می‌خواهد که اگر در استدلال او ایرادی می‌بینند فاش بگویند: بی‌تردید نقاط ضعفی وجود دارد. آن دو از این سخن سقراط جرأت می‌یابند، و ضمن ابراز نگرانی از عدم سازگاری سخنان‌شان با شرایط فعلی سقراط، اشکال خود را به ترتیب بیان می‌کنند. ذهن سیمیاس را این نظریه به خودش مشغول داشته است

۱۳. مقایسه کنید با پروتاگوراس ۳۵۳d-e و صص ۲۲ و بعد، صص ۴۴ و بعد کتاب حاضر.

که روح (زندگی) فقط نتیجه‌ی نسبت خاصی (هامورنیایی) از کیفیت‌های جسمانی - گرم و سرد، خشک و تر - است که به عناصر بدن تشخیص می‌دهند. بنابراین روح نمی‌تواند پس از نابودی بدن دوام یابد، درست به همان صورت که آهنگ نواخته شده به وسیله‌ی چنگ نمی‌تواند پایدارتر از ساز و تارهای آن بوده باشد، هر چند که آهنگ، در مقایسه با ساز و تارها، نامرئی، غیر جسمانی، زیبا و الهی است. کپس می‌گوید بدن همیشه در حال تغییر و تجدید است، به گونه‌ای که روح ممکن است در طول یک زندگی متعارف چندین تن سپری سازد.<sup>۱۴</sup> در واقع روح - که هم نیرومندتر از تن است و هم پایدارتر از آن - جامه‌های کهنه‌ی تن را عوض می‌کند، درست به همان صورت که بافنده وقتی لباس پیشین او کهنه گردید لباسی تازه بر تن خود می‌سازد؛ و نارواست که بگوییم چون دوام انسان بیشتر از جامه است، از بقای آخرین جامه‌ی یک فرد می‌توان استدلال کرد که خود او نیز از بین نرفته است. بر اساس این دیدگاه نابودی نهایی تن معلول این حقیقت است که روح دیگر وجود ندارد تا آن را تدبیر کند. حتی اگر تناسخ را بپذیریم و معتقد باشیم که هر روحی آنقدر توانایی دارد که چندین زایش و مرگ را تحمل کند، چه کسی می‌داند که این تجربه‌ها آن را فرسوده نمی‌سازد، و بالاخره آن نیز با مرگ آخرین تن، هستی متمایز خودش را از دست نمی‌دهد؟ ما نمی‌دانیم که آیا این مرگی که ما مبتلا می‌شویم همان آخرین مرگ است یا نه. ما باید ثابت کنیم که روح نه تنها پایدارتر از بدن است بلکه در اصل جاودانی و مرگ‌ناپذیر است.

میان پرده و هشدار علیه بدینی به علم (۹۱۵-۸۸۵). در اینجا اِخِرَاتَس سخن

۱۴. این نکته‌ی مربوط تجدیدهای دوره‌ای تن در زندگی دنیوی را از زبان دیونیمای سقراط در میهمانی (۲۰۷d) می‌شنویم، که البته بر خود پسوخته نیز اطلاق می‌شود. ر.ک. صص ۶-۳۰۴ پس از این.

راوی را قطع می‌کند و همدلی خودش را با نگرانی آن جمع از این اعتراض‌ها، ابراز می‌دارد. خود او به نظریه‌ی هماهنگی روح تمایل دارد و بسیار مایل است که بداند آیا روح پس از مرگ باقی می‌ماند یا نه. فایدون سخن خویش را پی می‌گیرد. سقراط هرگز اعجاب او را به اندازه‌ی این جریان برنیانگیخته بود، با حوصله به استدلال‌های آن دو جوان گوش فراداد، آشفتگی اطرافیان را با فراست کامل دریافت، و درد آنها را با مهارت تمام درمان کرد. ابتدا موی سر فایدون را در دست گرفت و گفت اگر نتوانیم زندگی مجدد روح را اثبات کنیم، باید این زلف را پیش از سوگواری سقراط، و همین حالا در عزای روح مان کوتاه کنی. نباید بر اثر شکست در برابر یکی دو استدلال، نسبت به بحث و استدلال «بدبین» شویم، چنانکه برخی کسان به دلیل روشن شدن خیانت چندین تن از دوستانش به کل بشر بدبین می‌شوند. بهتر است، به جای نفی هرگونه استدلال معقول، خودمان را به جهت فقدان مهارت (تخنه) سرزنش کنیم، همیشه در پی حقیقت باشیم، نه به دنبال غلبه بر خصم.

پاسخ به سیمياس (۹۵a-۹۱c). سقراط، پس از بازگویی مختصر اعتراضات، خطاب به سیمياس می‌گوید: اولاً، اگر روح را فقط حاصل «هماهنگی» اجزایا عناصر تن بدانیم، نمی‌توانیم نظریه‌ی آنامنسیس [تذکر] را بپذیریم، و سیمياس باید از میان این دو، یکی را انتخاب کند. «هماهنگی» نمی‌تواند پیش از عناصری که با هم هماهنگی دارند وجود داشته باشد. سیمياس نظریه‌ی آنامنسیس را برمی‌گزیند، و می‌گوید نظریه‌ی هماهنگی تردیدآمیز و نامبرهن است، در حالی که نظریه‌ی تذکر بر پایه‌ی مقدمات مقبولی استوار است. ثانیاً، اگر تارهای چنگ را با دقت بیشتر یا کمتری تنظیم کنیم، آهنگ به وجود آمده دارای هماهنگی بیشتر یا کمتری خواهد بود، در حالی که میان ارواح از حیث روح بودن تفاوتی وجود ندارد. و در این صورت فضیلت و رذیلت روح را چگونه می‌توان توجیه

کرد؟ آیا باید بگوییم در توی این هماهنگی اصلی که خود روح را تشکیل می‌دهد، اگر هماهنگی ثانویه‌ای هم داشته باشیم، آن روح دارای فضیلت است، و اگر نداشته باشیم به صفتِ رذیلت متصف است؟ اگر روح همان هماهنگی باشد، اصولاً باید هر روحی را خوب بدانیم. ثالثاً، هر هماهنگی‌ای، خواه به معنی دقیق کلمه باشد یا معنی تمثیلی آن، چون تابع اجزای هماهنگ است، فقط می‌تواند صفات و نیروهای اجزایش را منعکس سازد؛ آهنگ چنگ به حرکات مادی تارها بستگی دارد. اما روح بر تن حاکم است، مهار آن را در دست دارد، و غالباً باتن و تمایلات آن مخالفت می‌کند.

پاسخ به ایراد کیس: استدلال بر پایه‌ی صور (a ۱۰۷-۹۵ a). سقراط پس از بازگویی خلاصه‌ی استدلال کیس، مدتی طولانی در اندیشه فرو رفت و سپس گفت: تقاضای کیس برای نشان دادن زوال‌ناپذیری ذاتی روح، مسئله‌ی بسیار بزرگی است، و برای حل آن لازم است که علت به وجود آمدن و از بین رفتن را به صورت کلی بررسی کنیم. شاید ذکر نکاتی از تاریخ عقلانی خودوی برای حل این مشکل سودمند باشد. سقراط آنگاه که جوان بود به فلسفه‌ی طبیعی و ادعاهای آن در خصوص علم به این علت‌هایی نهایی، دل سپرد، و با اشتیاق تمام به بررسی نظریه‌های رقیب درباره‌ی منشأ زندگی و عقل، یا طبیعت زمین و آسمان پرداخت. یگانه نتیجه‌ی بررسی‌های فوق این بود که او احساس کرد آنچه را که خودش را به آنها دانا می‌پنداشت، در واقع نمی‌داند؛ مثل این تصور که رشد انسان حاصل جذب غذا و آب و تبدیل آنها به گوشت و استخوان است، یا عدد دو نتیجه‌ی آمدن یک بر روی یک است، در حالی که تقسیم یک نیز همین نتیجه را دارد.

وقتی شنید آناکساگوراس عقل را علت اولیه معرفی کرده است، تصور کرد که به گمشده‌اش، یعنی تبیین غایت شناختی، دست یافته است. تردیدی نیست

که عقل اشیا را به نیکوترین صورت منظم می‌سازد، به طوری که اگر کسی فی‌المثل بخواهد شکل و وضع زمین را بفهمد، فقط کافی است بپرسد که چرا و چگونه بهترین صورت برای زمین همین است. اما، او متوجه شد که آناکساگوراس در دیگر کتاب‌هایش از نقش عقل غفلت کرده است، و همچون دیگران، فقط عامل‌های مادی را مدّ نظر قرار داده و میان شرایط ضروری و علت‌ها خلط کرده است؛ مثل اینکه بگوییم سقراط بر پایه‌ی عقل عمل می‌کند و سپس وضع کنونی او را با استفاده از ساز و کار فیزیولوژیکی نشستن توجیه کنیم، و نگوییم که او تصمیم گرفته است به جای تبعید شدن، در اینجا بنشیند و منتظر سرنوشتش باشد.

سرانجام به این نتیجه رسید که اگر به طور مستقیم بر پدیده‌ها<sup>۱۵</sup> نظر افکند، این خطر وجود دارد که بینایی خودش را از دست بدهد؛ همان خطری که پژوهندگان کسوف با آن مواجه هستند. همان‌طور که آنها تصویر منعکس شده‌ی خورشید را در یک شیء واسطه‌ای مورد بررسی قرار می‌دهند، او نیز لازم دانست که اشیا را آن‌گونه که در آینه‌ی استدلال عقلانی<sup>۱۶</sup> انعکاس یافته است مطالعه کند. البته این تمثیل دقیق نیست، زیرا او قبول ندارد که وقتی چیزها را از

۱۵. من به تبعیت از اکثر مفسران واژه‌ی *τα οντα* را در d 5 99 به معنی اشیا‌ی طبیعی گرفتم، نه به معنای افلاطونی آن. *των οντων* در d 7 97 - که برنت به آن ارجاع می‌دهد - معادل تردآمیزی است؛ زیرا سقراط، در آن حالت ذهنی‌اش، معتقد بود که علل چیزهایی را که واقعاً وجود دارند از آناکساگوراس خواهد آموخت. آرچر-هیند Archer - Hind معنی افلاطونی را از آن فهمیده است؛ او می‌نویسد: «واقعیات از دیدگاه افلاطون یعنی علت‌های حقیقی، یعنی *ταγαθον και δεον*؛ اما، همان‌طور که برنت می‌گوید، نکته این است که سقراط از مطالعه‌ی طبیعت دست برمی‌دارد، و «بهترین راهی که از آن پس» به نظرش می‌آید، آموزه‌ی صور است. به نظر می‌آید که وقتی چیزی را با حواس ادراک کنیم و همان چیزها را بی‌درنگ پس از آن بگویند، موضوع در ذهن ما استوار می‌شود.

۱۶. درباره‌ی معنی *logoi* ر.ک. ص ۲۴۳ یا داشت ۷۰، پس از این.

راه عقل و اندیشه مطالعه می‌کند با انعکاس‌ها یا تصویرهای آنها رو به رو می‌شود نه با خودشان. روش او این است که در هر موردی - خواه علیت باشد یا هر چیز دیگر - سخنی (لوگوسی) را که به نظرش بی‌خطرتر از همه است در نظر بگیرد، و هر آنچه را که موافق آن است درست تلقی کند و هر چیزی را که با آن سازگار نباشد نادرست بیانگارد.<sup>۱۷</sup> برای توضیح بیشتر می‌گوید، فرضیه‌ی او این است که «خوب» (زیبا، بزرگ، و غیره) وجود مستقل «بالذاتی» دارد و او امیدوار است که می‌تواند بر پایه‌ی این نظریه‌ی آشنا و مقبول، علت جاودانگی روح را روشن سازد. کل سخن او - به بیان معمولی، اما، شاید درست - این است که چیزها به وسیله‌ی خود زیبا<sup>۱۸</sup> [زیبایی مطلق یا هر نام دیگری که بر آن بگذاریم] زیبا می‌شوند، نحوه‌ی تأثیر آن هر چه باشد لُب سخن همین است، و عین این سخن درباره‌ی بزرگ، و دیگر چیزها نیز صادق است. اگر از این مرحله قدم فراتر نهمیم و بگوییم فلان چیز به واسطه‌ی رنگ یا شکل خاصش زیباست، یا فلان کس به واسطه‌ی یک سر از کس دیگر بلندتر است، فقط بر آشفتگی موضوع افزوده‌ایم؛ زیرا، فی‌المثل، خواهیم دید که یک چیز [سر] در آن واحد یکی را بزرگ‌تر می‌گرداند و دیگری را کوچک‌تر. بر همین سیاق، اگر یک دو بشود، یا هشت ده بشود، یا یک و نیم متر دو متر بشود، علت آن تقسیم یا افزایش نیست، بلکه فقط بهره‌مندی از ثنویت، کمیت یا طول را باید علت این امور بدانیم. ابتدا هرگونه پرسشی را درباره‌ی خود فرضیه باید نادیده بگیریم، و فقط به سازگاری دو جانبه‌ی نتایج آن پردازیم. (بر همین اساس، باید گفت خلط میان اصل و نتایج آن، حاصلی جز

۱۷. برای تبیینی از *συμφρανεiv*، و دفاع از این روند، بر پایه‌ی این عقیده که سقراط «فرضیه» را به معنی فنی و هندسی در نظر گرفته است، ر.ک. Sayre, *PAM*20-8.

۱۸. فایدون در ۱۰۲b، واژه‌ی *εiδος*، «صورت» را برای اولین بار، به منظور صفات مطلق، یعنی صفاتی که وجود مستقل دارند و تا کنون با عباراتی چون *αυτο το καλον* [خودزیبایی] بیان می‌شدند، به کار می‌برد.

آشفته ساختن ذهن ندارد و نشانِ مجادله‌جویی محسوب می‌شود.) سپس به همین روش می‌توان آن را تبیین کرد، یعنی با برگزیدن فرضیه‌ی بالاتری که بهتر از همه به نظر می‌آید، تا اینکه به فرضیه‌ی مقبول دست یابیم.

و حالا: (۱) یک فرد می‌تواند متضادی داشته باشد، فی‌المثل در مقایسه با چیزی به صفت بلندی متصف شود و در مقایسه با چیزی دیگر به صفت کوتاهی؛ اما هر صورتی، خواه به خودی خود و یا در یک شیء جزئی، فقط می‌تواند خودش باشد. (سقراط تذکر می‌دهد که آنچه در  $\gamma_0 e$  مطرح شد - چیزها از تضادشان نشأت می‌گیرند - فقط در مورد اشیاء جزئی صادق است.) در «پیشروی» ضدش، یا باید بگریزد و یا نابود شود.<sup>۱۹</sup> (۲) چیزهای دیگری نیز هستند که همیشه با صورتی خاص تشخیص می‌یابند، هر چند عین آن نیستند. بدین ترتیب، برف، اگرچه عین سردی نیست، همیشه باید سرد باشد، و وقتی گرمی روی آورد یا دور می‌شود و یا از بین می‌رود، و همین‌طور است رابطه‌ی آتش با سردی. همچنین، سه و پنج، هر چند ضد دو و چهار نیستند، بایستی از صورت فردیت بهره‌مند باشند، و نمی‌توانند در عین حفظ هویت‌شان، زوج گردند. پس، علاوه بر صورت‌های متضاد، چیزهایی هم هستند که همیشه فقط بایکی از دو صورت متضاد همراهی می‌کنند و بنابراین، نمی‌توانند در صورت حضور آن دیگری باقی بمانند.

اکنون می‌توانیم به جای پاسخ «ساده‌ی» پیشین، پاسخ «هوشمندانه‌تری» قرار دهیم. وقتی بپرسند علت گرمی فلان چیز چیست، نخواهیم گفت «گرما»، بلکه خواهیم گفت «آتش». بر همین سیاق می‌گوییم آنچه تنی را زنده می‌سازد، زندگی نیست، بلکه روح است. روح هر کجا وارد شود، زندگی را به آنجا می‌آورد، و بنابراین نمی‌تواند ضد آن، یعنی مرگ، را بپذیرد. اندکی پیش گفتیم هر چیزی،

۱۹. درباره‌ی استعاره‌ی نظامی، و تأثیر آن بر استدلال، ر.ک. Hackforth 155 f.

آنگاه که ضدش - که نمی تواند تحمل کند - بر او روی آورد یا باید بگریزد و یا نابود شود؛ اما آنچه مرگ را نمی پذیرد، نابودی را نیز نخواهد پذیرفت، بنابراین چاره‌ای جز گریز ندارد. روح هم مرگ ناپذیر است و هم فنا ناپذیر. وقتی مرگ روی می آورد، بخش مرگ پذیر [تن] می میرد، اما بخش مرگ ناپذیر صحیح و سالم به جهان دیگر می گریزد.

استدلال سقراط کبس را متقاعد می سازد. سیمیاس هیچ اشکالی در استدلال نمی بیند، اما اعتراف می کند که عظمت موضوع و آگاهی او به ناتوانی بشر موجب می شود که تردید درونی او هنوز باقی بماند. سقراط احساس او را می ستاید و توصیه می کند که اصول بنیادی استدلال را بیشتر بررسی کنند. تحلیل شایسته‌ی این اصول بهترین راه برای پیگیری استدلال و تکمیل پژوهش است.

اسطوره . حال که دیدیم روح جاودانه است، بایستی آن را نه تنها برای این زندگی، بلکه برای ابدیت پرورش دهیم. می گویند ارواح مردگان را ابتدا به جایگاهی برای داوری می برند، سپس وارد جهان آخرت Hades می سازند تا به سرنوشت شایسته‌ی خویش مبتلا شوند، و پس از سپری شدن دوره‌های بسیار طولانی‌ای از زمان، دوباره به این جهان باز می گردانند. راه جهان آخرت پیچ و خم‌های زیادی دارد، و در این راه راهنمایانی وجود دارند که ارواح خردمند از آنها پیروی می کنند، اما ارواحی که فریب تن را خورده‌اند به زور از مجاورت آن برکنده می شوند. رهبری ارواح نیکو بر عهده‌ی خدایان است، و هر روحی به آنجا می رود که شایستگی اش را دارد.

این جایگاه‌ها در ناحیه‌های مختلفی از زمین قرار دارند و طبیعت زمین به گونه‌ای نیست که عموماً تصور می کنند. زمین کره‌ای است<sup>۲۰</sup> که بدون تکیه بر هیچ ستونی در مرکز آسمان‌ها قرار گرفته است؛<sup>۲۱</sup> و دارای وسعت بسیار زیادی



است، و گودال‌های مسکونی فراوانی دارد که آب و هوا در آن جمع شده‌اند، و ناحیه‌ی مدیترانه یکی از آنهاست. ما هرگز سطح واقعی زمین را نمی‌بینیم، و از این جهت مانند موجوداتی هستیم که در دریا زندگی می‌کنند، و از طریق آن به بالا نگاه می‌کنند، و تصور می‌کنند که [خود] آسمان‌ها را می‌بینند. زمین در سطح واقعی‌اش دارای رنگ‌های روشن‌تر و درختان، گل‌ها، سنگ‌ها و مواد معدنی زیباتری است، زیرا آنچه ما می‌بینیم به ناخالصی‌های هوا آلوده است، بدان‌گونه که چیزهای دریایی را شوراب فرا گرفته است. کسانی هستند که در آنجا زندگی می‌کنند، آنها به جای هوا ائیر تنفس می‌کنند، عمری طولانی دارند، از شربیماری در امان هستند، و قوای حسی و عقلانی نیرومندتری دارند، با خدایان تماس مستقیم دارند، و مسکن واقعی خدایان همان معابدی است که آنها برای‌شان ساخته‌اند.

گودال‌های زمین به وسیله‌ی آبراه‌های زیرزمینی به هم مرتبط‌اند، این آبراه‌ها پراز آب‌های سرد و گرم، لجن، گدازه یا آتش<sup>۲۲</sup> هستند و نوع محتویات این

← ۲۰. این معنی را برای *μεριφερής* تا همین اواخر بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند. برای دیدگاه مخالف، نگاه کنید به روزنمیر، Rosenmeyer, CQ 1956، و موریسون، Phron. 1956 (با استفاده از استدلال‌های متفاوت). کالدر Calder در Phron. 1958 به روزنمیر پاسخ داده است، و در ۱۹۵۹ در همان مجله به اختصار دوباره از او (روزنمیر) دفاع کرده‌اند. درباره‌ی زمین، همچنین ر. ک. Frank, P.u.sog. P. 184 ff. و Heath, Aristarchus 144-8، و درباره‌ی کشف کروی بودن آن به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۵-۲۹۳. خود افلاطون به مسئله کروی بودن یا مسطح بودن زمین در d ۹۷ اشاره کرده است، اما متأسفانه صفت دیگری به کار می‌برد (*στρογγυλή*)، که به اقتضای متن می‌تواند به معنی دایره‌ای یا کروی به کار رود.

← ۲۱. ر. ک. ج ۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۲ و بعد. البته صرف قرار گرفتن زمین در وسط آسمان‌ها، کروی بودن آن اثبات نمی‌کند.

۲۲. افلاطون با نهرهای لجن سیسیل مقایسه می‌کند؛ مقایسه‌ی او، داستانی را به یاد ما می‌آورد که بر اساس آن، هدف اصلی در مسافرت به غرب، دیدار از ایتنا Etna بوده است (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۴۰).

رودخانه‌ها بستگی به زمینی دارد که در آن جریان دارند. یک رودخانه‌ی درونی بزرگ، یعنی تارتاروس، سرتاسر زمین را به هم وصل کرده است، همه‌ی رودخانه‌ها از آن برمی‌خیزند و به آن بازمی‌گردند، این رودخانه هیچ بستری ندارد که بر روی آن قرار گیرد، همیشه در جوش و خروش است، و بادهای نیرومندی محتویات آن را در کنار هم نگه می‌دارند. آن رودخانه‌ها در ضمن این رفت و برگشت گاه از نیمکره‌ی ما دورتر می‌شوند و به نیمکره‌ی دیگر که پایین‌تر نامیده می‌شود<sup>۲۳</sup> می‌روند، و گاه برعکس؛ و در هر مورد، دریاها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و نه‌رهایی به وجود می‌آورد.<sup>۲۴</sup> وقتی دوباره در ته زمین فرو رفتند، از راه‌های دور یا نزدیک دوباره به تارتاروس می‌پیوندند، و همیشه آن را نسبت به مرکز زمین نزدیک‌تر از آن می‌یابند که ترک کرده بودند.

این رودخانه‌ها فراوان هستند، ولی چهار مورد از آنها ویژگی خاصی دارند:

۲۳. *καλλουμενον*، ۱۱۲c، شاید افلاطون به این علت از «بالا» و «پایین» به معنی دقیق کلمه استفاده نمی‌کند که به گمانش این سخن در خصوص جسم کروی مصداق واقعی ندارد. مقایسه کنید با تیمائوس ۶۲c-d. موریسون (1956, 113-15) سعی می‌کند آن را به صورت یک صفحه تبیین کند، و می‌گوید فقره‌ی تیمائوس ربطی به این قضیه ندارد، زیرا به کل عالم مربوط می‌شود. این توجیه زیاد کارساز نیست. استدلالی که در آنجا در مورد جهان اقامه می‌کند، آهنگ کلی دارد، و به طور کلی اثبات می‌کند که درست نیست که نقطه‌ای از جسم کروی را «بالا» بنامیم و نقطه‌ای را «پایین».

۲۴. برای من روشن نیست که چرا، بر اساس این تبیین، رودخانه و دریاها‌ی ما به صورت دوره‌ای خشک نمی‌شوند. هیچ مفسری به این نکته اشاره نکرده است؛ حتی رابین نیز به آن تصریح نکرده است، اگرچه تأیید می‌کند که «این سرچشمه‌ها، این رودخانه‌ها، این دریاچه‌ها، این دریاها که در نواحی ما هستند» مورد نظر افلاطون است (ویرایش بوده، lxxiii). شاید افلاطون تغییرات فصلی را در نظر داشته است؛ این سخن در کشوری که رودخانه‌ها، چشمه‌سارها و آبگیرهایش در تابستان به کلی می‌خشکند، کاملاً طبیعی است؛ اما علت این امر بسیار روشن است، و دریا نیز از این جمله استثناست. ارسطو این فقره را به عنوان قطعه‌ی جدی‌ای در ژئوفیزیک مورد نقادی قرار می‌دهد (کاثات جو، ۳۵۵b ۳۳ و بعد).

اکیانوس Oceanus، آخرون Acheron، پوری فلیگتون Pyriphlegethon و کوکوتوس Cocytus.<sup>۲۵</sup> اکیانوس بیرونی تر و بزرگ تر از همه است. آخرون از دشت های پهناوری می گذرد، و سپس در زیر زمین به دریاچه ای آخروس می ریزد، همان جا که ارواح زیادی منتظر موقع مقدری هستند تا دوباره به این جهان بازگردند. پوریفلیگتون از ناحیه ای سوزانی عبور می کند و دریاچه ای بزرگ جوشانی تشکیل می دهد، و پس از دور زدن های فراوان<sup>۲۶</sup> در زیر زمین به تارتاروس می پیوندد. نهرهای گدازه ای آن گاهی به صورت آتشفشان از دهانه ای برخی کوه ها بیرون می زنند. کوکوتوس ابتدا از مکان ناهموار و وحشتناکی به نام استوگیوس عبور می کند و دریاچه ای استوگیوس را تشکیل می دهد. کوکوتوس و پوریفلیگتون - هر دو - به دریاچه ای آخروس نزدیک می شوند، اما به آن نمی ریزند. ارواح انسان ها پس از مرگ در محلی برای داوری بازداشته می شوند، از آن پس ارواح متوسط به دریاچه ای آخروس می روند تا کیفر ببینند و از گناهان پاک شوند و به پاداش شایستگی های شان نیز نایل آیند. گناهکاران علاج ناپذیر برای همیشه در تارتاروس گرفتار می شوند. روح های بد، اما درمان پذیر، یک سال در آنجا می مانند، سپس از راه پوریفلیگتون و کوکونوس بالا می آیند، و اگر بتوانند، هنگام گذشتن از کنار دریاچه، رضایت کسانی را که در دنیا کشته یا مورد تعدی قرار داده اند، به دست آورند، به آنها ملحق می شوند. آنها باید این مسیر را همیشه دور بزنند تا اینکه سرانجام رضایت مظلومان را به دست آورند و نجات یابند. ارواح بسیار نیکو، از این گرفتاری ها آزادند، و در سطح واقعی زمین اسکان می یابند؛ و ارواح کسانی که از راه پرداختن به فلسفه تهذیب یافته اند، حتی

۲۵. سقراط هر چهار اسم را از هومر برگرفته است. ر.ک. اودیسه، ۱۰، ۱۴-۵۱۱.

۲۶. ۱۱۳b. رابین (lxxvi) می گوید این دور زدن ها را بایستی به این صورت توجیه کنیم که (به اقتضای آنچه در این نظریه آمده است) پوریفلیگتون فقط آب در تارتاروس تخلیه می کند - در واقع نوعی سیستم سرمابخش.

جایگاهی بالاتر از این به دست می آورند، جایگاهی به آسانی و به اختصار نمی توان آن را توصیف کرد.

بی آنکه بر سر جزییات این حادثه اصرار ورزیم، می توان گفت، چون جاودانگی روح را به اثبات رسانیده ایم، سرنوشت آن بایستی چیزی باشد شبیه به آنچه توصیف کردم. با کوچک ترین اعتقاد به آنچه گفتم، بایستی دست به کار شویم و با اطمینان مجدد، تن را رها سازیم و جامه ی شایسته ی روح، یعنی خویشتن داری، عدالت، شجاعت، آزادی و حقیقت، را بر آن بپوشانیم. (سقراط در پایان سخن می گوید) و حالا وقت آن است که آب تنی ای بکنم. به دنبال این سخن صحنه های پایانی و داستان سر کشیدن جام شوکران مطرح می شود که بایستی به عهده ی افلاطون گذاشته شود.

### شرح

افلاطون و اسرار. محاوره ی گرگیاس زندگی و آرمان های سیاستمداران آن زمان را توصیف کرد تا روشن سازد که فیلسوف نمی تواند با آنها کنار آید. فایدون رویه ی دیگر تابلو را نشان می دهد؛ با زندگی ای که فیلسوف طرد می کند کاری ندارد، بلکه آن زندگی ای را توصیف می کند که مطلوب اهل فلسفه است. اینجا هم، مثل مورد قبلی، تقابل میان آن دو کامل است. افلاطون در هیچ محاوره ی دیگری، از زهدگرایی و ترک تن با این قوت و شدت پشتیبانی نکرده است. تمام عمر فیلسوف در آمادگی برای مرگ سپری می شود، او تن و تمام شئون آن را به یک سو می نهد. تن جز مانعی برای عقل محسوب نمی شود، و باید عقل را تعلیم داد تا از تن کناره گیرد و آزادی و پاکی خودش را به دست آورد. عقل هر وقت بر حواس اعتماد کند، گمراه می شود، دچار حیرت و سردرگمی می گردد، و ناچار می شود که به موجودات تغییر پذیر بپردازد.<sup>۲۷</sup> عقل فقط به تنهایی می تواند به دیدار موجودات محض، همیشگی، مرگ ناپذیر و ثابت نایل آید، موجوداتی که

خود عقل (روح) نیز از سنخ آنهاست. و مطالبی از این دست. در جای جای این محاوره تأثیر ادیان عرفانی و آئین‌های تزکیه‌ی -تله‌تای-<sup>۲۸</sup> آنها را بر افلاطون به وضوح می‌بینیم، به ویژه آثار و دستورات آئین اورفه‌ای را که افلاطون با فلسفه سازگار می‌دانست. خود او در ۶۹c-d به این تأثیر اعتراف می‌کند:

به نظر می‌آید کسانی هم که آیین‌های تزکیه (تله‌تای) را به وجود آورده‌اند، به هیچ وجه نادان نبوده‌اند، بلکه تعالیم آنها دارای معانی پوشیده‌ای است، آنگاه که می‌گویند هر کس بدون تزکیه بر جهان آخرت قدم گذارد، در لجن فرو خواهد رفت، اما ارواح پاکیزه و مهذب باخدایان همنشین خواهند بود. زیرا در واقع، همان‌طور که استادان تله‌تای می‌گویند، «انبوهی نیزه به دست‌اند، و معدودی باکوس».<sup>۲۹</sup> اما به عقیده‌ی من این افراد معدود، همان کسانی هستند که به شیوه‌ی صحیح در پی فلسفه گام برداشته‌اند.

← ۲۷. جالب است که سقراط علاوه بر اینکه پرداختن به تن را مانع دانش حقیقی می‌داند، آن را از این جهت نیز محکوم می‌کند که منشأ جنگ و ستیز واقع می‌شود (۶۶c). سرچشمه‌ی جنگ‌ها ثروت است، و ثروت فقط برای پرداختن برده‌گونه به تن مورد نیاز است.

۲۸. معمولاً «آداب تزکیه initiations» ترجمه می‌کنند، اما نوعی آئین دینی تکرارپذیر مورد نظر هست، نه اعمالی که در تمام عمر یک بار صورت بگیرد. معادل انگلیسی دقیقی وجود ندارد. درباره‌ی معنی آن ر. ک. Guthrie, OGR 201 f.

۲۹. این عبارت، بیت شش و تندی‌ای است با یک تغییر در ترتیب کلمه. منظور آن انبوه پیروان نیزه به دست باکوس است، که همه‌شان به حالت خلسه‌ی مقدس دست نمی‌یابند؛ آنها در آن حالت، چون از روح خدا پر شده‌اند، می‌توانند خودشان را نیز به نام او بنامند. در نمایشنامه‌ی کرتی‌های اورپیدس (پاره‌ی ۴۷۲ نستله)  $\muωστης, βακχος εκληθην οσιωθεις$  را می‌گوید، و «تطهیر» او شامل تزکیه‌ی مذهبی زندگی و همین‌طور شرکت در اعمال عبادی است. برای تداعی‌های خاص اورفه‌ای این بیت ر. ک. Guthrie, G. and G. 312.

افلاطون حکمت (*φρονησις*) را کاتارموس، آداب تزکیه، یا منبع تزکیه، خوانده است،<sup>۳۰</sup> و کلمات پاک، پاکیزگی و تزکیه، در جای جای محاوره، به وفور آمده است. گرفتار لجن شدن، سخنی آشنا در آئین اورفه‌ای است؛ و همین طور است زندان تن دانستن بدن که در اینجا (۶۲b) از جمله‌ی توضیح‌های (لوگوس‌های) مذاهب سری (*εν απορητοις*) توصیف شده است. در اسطوره‌ی محاوره، علاوه بر مطالب هومری، تلاقی‌ها و جدایی‌هایی را در راه آخرت می‌یابیم که دقیقاً با اشعار اورفه‌ای در وصف تارتاروس مطابقت دارد. افلاطون در اینجا آموزه‌ی تناسخ را به «لوگوسی کهن» نسبت می‌دهد، و در منون (۸۱a) آن را از کاهنانی نقل می‌کند که برای کردارهای خود «لوگوسی عرضه می‌کنند».<sup>۳۱</sup>

بنابراین افلاطون فیلسوفان را دارای عاقبت نیکویی می‌دانست که مذاهب سری برای پیروان خود وعده می‌دادند، اما از این سخن نباید نتیجه بگیریم که او خود این مذاهب را به دیده‌ی تمسخر یا تحقیر می‌نگریست. در این محاوره و در دیگر آثار افلاطون، اصطلاحات رایج آنها از قبیل اخلاص، تقدس و تزکیه، را به

۳۰. درباره‌ی معنی کاتارموس، نگاه کنید به ج ۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۴ و بعد.

۳۱. درباره‌ی لجن مقایسه کنید با جمهوری ۳۶۳d و ۱۹۴ و Guthrie. *OGR* 160, 194. در خصوص زندان روح بودن بدن به کراتولوس ۴۰۰c (۶. 311 n. ۶) *OGR* 156, *G. and G.* به محل انشعاب راه‌های آخرت در گرگیاس ۵۲۴a، جمهوری ۶۱۴c نیز اشاره شده است. درباره‌ی تکرار آن در مراسم خاک‌سپاری اموات ر.ک. *OGR* 176؛ در خصوص تارتاروس و پاره‌های اورفه‌ای ۶۶، کیرن به *OGR* 168f، و برای اورفه‌ای بودن آموزه‌ی تناسخ به همان، ۱۶۴ و بعد. من در *OGR* سعی کرده‌ام نشان دهم که همه‌ی این معتقدات را می‌توان در متون و دستورات اورفه‌ای یافت، اما آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد، توجه به این نکته است که افلاطون کاملاً تحت تأثیر مذهب سری قرار داشت، به ویژه این اعتقاد مشترک آنها که «عواقبی در انتظار مردگان است، و همان طور که از قدیم گفته‌اند، سرانجام نیکان خیلی بهتر از بدان خواهد بود» (۶۳c). تعیین اندازه‌ی تأثر او از آیین الئوسی یا اورفه‌ای یا دوستان فیثاغوری، در مرتبه‌ی دوم از اهمیت قرار دارد.

و فور می بینیم، و برداشت افلاطون از فیلسوفان، متأثر از برداشت آنها را از تزکیه یافتگان است. چاره‌ای جز قبول تأثیر عمیق این مذاهب بر اندیشه‌ی افلاطون نداریم، به ویژه دین اورفه‌ای که مخالفتش با تن بسیار جدی بوده است. بیان خود من در آن کتاب بدین قرار است: ۳۲

از برخی از زیباترین قسمت‌های محاورات چنین برمی آید که افلاطون تن را طرد نمی‌کند بلکه، ضمن برتر دانستن روح و اولویت دادن به آن، می‌گوید: جان و تن می‌توانند به طور هماهنگ پیش روند. اما این ثنویت غیرطبیعی آئین اورفه‌ای که جسم و جان را به صورت قاطع جدا می‌سازد و تن را فقط مایه‌ی زحمت و منشأ شر می‌داند و دوری گزیدن از آن را تکلیف همیشگی روح می‌داند، در فایدون به چشم می‌خورد... تا آنجا که می‌توان آئین اورفه‌ای را دست کم یکی از عواملی دانست که مهم‌ترین قسمت مکتب افلاطون را تشکیل داد، یعنی تمایز قاطع میان جهان پایین محسوسات و عالم بالای مُثُل. گاهی چنین به نظر می‌آید که این آموزه که به طور طبیعی به بی میلی به جهان محسوس و توجه بیشتر به جهان بالاتر منتهی می‌شود، به طور حیرت‌انگیزی با علاقه‌ی همیشگی و بنیادی افلاطون به موضوعات عملی تعارض دارد. به عقیده‌ی من همین تعالیم الهی بوده است که موجب خروج افلاطون از ظلمت غار به سوی نور خورشید شده است، در حالی که احساسات درونی خود وی به شدت بر او فرمان می‌داد که به غار برگردد و به یاری زندانیانی که هنوز در تاریکی غار محبوس هستند بشتابد.

۳۲. OGR 157. درباره‌ی رابطه‌ی افلاطون با آئین اورفه‌ای، همچنین ر. ک. صص ۵۴-۶۳.

در تصویری که افلاطون در اینجا از سقراط ترسیم می‌کند، او را طرفدار جدی جاودانگی روح می‌بینیم، ولی عقیده‌ی واقعی او را در مجلد پیشین (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۹۸-۲۸۵) بررسی کرده‌ایم. گفتنی است که تطابق زبانی شایان توجهی میان فایدون و دفاعیه-ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۹۳- وجود دارد؛ تا آنجا که در هر دو محاوره، راه امکان را بر فریب بودن جاودانگی باز می‌گذارد (فایدون ۹۱b). نه سقراط فایدون به معاد معتقد است و نه - به عقیده‌ی من - سقراط دفاعیه.<sup>۲۳</sup>

صورت‌های معرفی شده. اولین اشاره‌ی افلاطون به صورت در این محاوره، آنجاست که می‌گوید هدف فیلسوف رها ساختن روح از قالب تن در طول همین زندگی است. عبارت او بدین قرار است (۶۵d): «آیا نمی‌گوییم که «خود عادل»، «زیبا و خوب وجود دارند؟» سیمیاس بی‌درنگ تأیید می‌کند، و همین‌طور با توصیف سقراط در خصوص نامریی بودن و نامحسوس بودن آنها موافقت می‌کند. سقراط می‌گوید: این سخن در مورد «اندازه، سلامتی، نیرومندی، و در یک کلام هستی هر چیزی - یعنی هر آنچه واقعاً هست - صادق است». برای اینکه در این خصوص به حقیقت نزدیک‌تر شویم، باید فقط از عقل ناب مدد جوییم. مسئله‌ی حدود و محتوای جهان صور بعدها مطرح خواهد شد. زبان افلاطون در اینجا مبهم است، اما از مثال‌های عرضه شده برمی‌آید که آنها کیفیت‌هایی هستند که هر کدام مستقل از دیگری وجود دارد. وجود مستقل آنها

۲۳. همان‌طور که هکفورت (ص ۴۴، یادداشت ۱) می‌گوید، توصیف مرگ در ۶۴c با وصف «جدایی روح از بدن» را (که در گرگیاس ۵۲۴b نیز آمده است) می‌توان بازگو کننده‌ی نوعی دیدگاه معمولی دانست. این سخن را حتی در مورد روح هومری نیز می‌توان به کار برد، روحی که همچون دود ناپدید می‌شود، یا «با یک صغیر رپوده می‌شود». اما ناگفته پیداست که سقراط و افلاطون چنین برداشتی از جاودانگی نداشته‌اند.



از تجلیات‌شان در جزئیات را از این حقیقت می‌توان دریافت که اگر از ما می‌پرسیدند آیا اندازه یا سلامتی را می‌توان با حواس ادراک کرد، احتمالاً باید با همان قطعیت «بلی» می‌گفتیم که سیمیاس «نه» گفت. این نکته نیز شایان توجه است که افلاطون در اینجا حدود صور را به ورای حوزه‌های اخلاقی و زیباشناختی گسترش می‌دهد.<sup>۳۴</sup>

فضیلت متعارف یا سیاسی. در ۶۹a-c، فرازی درباره‌ی برداشت متعارف از فضیلت آمده است که پیش از این (صص ۴۴ و بعد) نقل کردم تا تقابل میان

۳۴. آکريل (Exegesis 191 f.) توضیح ۱ ۷۴a ۹-b («می‌گوییم چیزی به نام خود برابر وجود دارد»، همان سخنی که در ۶۵d در خصوص خود عدالت، زیبایی و خوبی آمده است) را مشکل توصیف می‌کند، زیرا «زیرا لازم است بدانیم که آیا منظور از «ما» و «شما»، همه‌ی انسان‌هاست یا معتقدین به صور». این فرق قایل شدن از سوی او در خصوص عبارت بالا سودمند است، اما - حتی در صورتی که گوینده‌ی عبارت به وجود صور معتقد بوده باشد - به ندرت می‌توان پرسش او را در مورد افلاطون به جا دانست، زیرا او نظریه‌ی خودش را ابتدا از همان معتقدات عامه‌ی مردم برگرفت و سپس آن را بسط داد و تکامل بخشید، و بدین ترتیب اصطلاحات میان این دو با یکدیگر همسازی دارند. پیش از این گفتم (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ۱۱۵، و ص ۲۲۳ و یادداشت‌های آن در کتاب حاضر) که پاسخ اکثر مردم به پرسش «آیا چیزی به نام عدالت وجود دارد؟»، مثبت بوده است. همچنین اگر (مثلاً در مباحثه‌ای سیاسی یا اقتصادی) بپرسیم «خوب، آیا به نظر شما چیزی به نام برابری وجود دارد؟»، افراد متعارف و ناآشنا با فلسفه نیز کاملاً ممکن است بگویند «البته به نظر من وجود دارد، زیرا در غیر آن صورت حتی نمی‌توانستیم بگوییم این دو تکه چوب با یکدیگر برابر هستند». افلاطون همین اظهارات ظاهراً وجودی را برگرفت - اظهاراتی که به کار برندگان آنها هرگز به استلزامات‌شان توجه نداشتند - و به این پژوهش پرداخت که چون این سخنان به هیچ وجه بی‌معنی نیستند، پس، فی‌المثل عدالت و برابری را به چه معنایی می‌توان موجود دانست؛ و خود افلاطون آنها را موجودات مابعدالطبیعی‌ای تلقی کرد که وصف‌شان در این محاوره آمده است. امکان داشت در همان شرایط، فیلسوف دیگری می‌گفت: اینگونه اظهارات فقط نشان می‌دهند که کاربرد درستی برای کلمات مورد نظر وجود دارد، و علت درستی آن مقبول بودنش است.

اخلاق قراردادی - که مورد قبول سوفسطاییان است - و اخلاق سقراطی را آشکار سازم. سقراط در اینجا آن گونه فضیلت را با وصف «شجاع از روی ترسویی و خویشتن دار از روی هرزگی» توصیف می کند (۶۹d-e). این فضیلت گناه به حساب نمی آید و به زندگی بدی رهنمون نمی شود. اندکی بعد در توصیف آن می گوید: «فضیلت متعارف یا سیاسی ای که آنها عدالت یا خویشتن داری می نامند و از راه عادت و تربیت فاقد اندیشه‌ی فلسفی به دست می آید»؛<sup>۳۶</sup> و در توصیف خیالی<sup>۳۷</sup> تناسخ های کسانی که تربیت فلسفی ندیده اند، و باید چندین زندگی زمینی دیگری را نیز تحمل کنند، آینده‌ی طرفداران این فضیلت را بهتر از دیگر انسان ها قلمداد می کند: «آنها به صورت حیوانات اجتماعی بی ضرری چون زنبوران عسل و دیگر انواع زنبورها و مورچه ها در می آیند، و سرانجام باز هم در قالب انسان متعارفی به نسل بشر می پیوندند» (۸۲ a-b). آنچه گفتیم توصیف فضیلت کسانی بود که کالیکلس مطرودشان می داند. کالیکلس و امثال او، چون ابله و هوس ران هستند، در قالب خران حلول خواهند کرد، و ستمگران مورد ستایش و احترام آنها به صورت گرگ ها یا پرندگان درنده در خواهند آمد.

استدلال از راه تناسخ (۷۰c و بعد، در بیشتر جاها خود واژه‌ی یونانی آنتاپودوسیس را می آورند) - یعنی اینکه «ارواح مادر جایی دیگر به وجود خودشان ادامه می دهند، و دوباره به این جهان برمی گردند و از مردگان متولد می شوند» - را، اگر به صورت تعدیل نیافته بیان کنیم، مطلوب کسی چون سقراط

۳۵. به نظر می آید یگانه راه ترجمه‌ی *την δὴ καλοῦσιν* همان تأکید [ایرانیکی نوشتن] است. واژه‌ی «forsooth [فقط، بی تردید]» منسوخ شده است، بی آنکه چیزی جای آن را بگیرد.  
 ۳۶. مانند عبارت *σωφροσύνη ἀνευ νοῦ* در منون ۸۸b (ص ۸۷، یادداشت ۵۱ بالا).  
 ۳۷. این صفت را شاید بتوان با تکرار *εἰκος* (e۲، ۶، ۸۱d۵، b۵، ۲، ۱، ۸۲a) توجیه کرد.

نخواهد بود؛ زیرا جاودانگی در نظر او یعنی رهایی روح از بدن، نه تکرار بی پایان تناسخ در آن. اما او بعدها آموزه‌ی ادیان سری را پیشتر می‌برد. روح فیلسوف - «همان‌طور که درباره‌ی اهل سلوک گفته‌اند» (a 81) - چون در این زندگی پالوده شده است، هنگام مرگ تعلق خود را به طور کامل از بدن قطع می‌کند، و یکباره «به عالم نامحسوس، الهی، جاودانه و عقلانی» قدم می‌نهد و برای همیشه از حلقه‌ی زایش بیرون می‌رود، و از حیرت و زحمت خلاص می‌شود. او - مانند سالکی که لوحه‌ای را، به عنوان جواز عبور به حوزه‌ی ولایت خدایان، در کنارش دفن می‌کنند - می‌تواند مدعی شود که «از دایره‌ی غم و اندوه بیرون جسته‌ام».<sup>۳۸</sup> این طرح در فایدروس با دقت بیشتری ترسیم شده است، سقراط در آنجا می‌گوید: این رهایی کامل پاداش ارواحی است که سه بار پشت سر هم زندگی فلسفی را برگزینند (a, c 249؛ ص ۳۲۸ پس از این).<sup>۳۹</sup>

برابری و برابرها. همان‌طور که پیش از این، در منون (صص ۷۶ و بعد)، گفتیم نظریه‌ی یادآوری به وجود صور وابسته است، صوری که افلاطون در اینجا برای اولین بار می‌گوید هر کدام از آنها «چیز مستقلی هستند، که جدا از نمونه‌های

۳۸. درباره‌ی رابطه‌ی اورفه‌ای *κυκλος γενεσεως* و معانی رهایی از آن، ر. ک. OGR 166. نقل قول از لوحه‌ی طلایی ای است که در گوری در توری Thurii در ایتالیای جنوبی کشف شده است (کرن، پاره‌های اورفه‌ای، ص ۱۰۶، ترجمه از OGR 173).

۳۹. فریدلندر (Pl. III, 45) می‌گوید آنتاپودوسیس با مفاهیم نسبی‌ای چون بزرگ‌تر و کوچک‌تر، بهتر و بدتر، متناسب است، اما با مفهوم‌های مطلق‌ی چون زیبا و زشت، دادگر و ستم‌پیشه، تناسب ندارد. آشکار است که چیز کوچک‌تر می‌تواند بزرگ‌تر شود، اما چیز زشت نمی‌تواند زیبا شود. (همانقدر که درباره‌ی بچه‌اردک زشت گفته می‌شود.) به نظر می‌آید که او میان صور و جزییات خلط کرده است، و ارجاع او به نکته‌ای که مخالف بی‌نامی در 103a-c مطرح کرده است، درست عکس‌منظور او را اثبات می‌کند. مقاله‌ی سی. چی. اف. ویلیامز درباره‌ی آنتاپودوسیس («مردن») در Philosophy 1969 توجه فیلسوفان را جلب خواهد کرد.

جزیی اش وجود دارند» (74 a-c). افلاطون برای این سخنش برابری را مثال می آورد؛ این مثال مشکلات فراوانی را به دنبال داشته است. این واژه هم، به طور متعارف، بر «خود برابر» و «برابری» اطلاق می شود و هم در مقابل اشیاء مادی برابری چون چوب ها و سنگ ها؛ زیرا (۱) خود برابر همیشه و از هر حیث برابر است، اگر چه چوب هایی را که برابر می نامیم از نظرگاه دیگری می توان نابرابر دانست؛<sup>۴۰</sup> (ب) خود برابر، به طور کامل برابر است، در حالی که تکه چوب ها و دیگر چیزهای برابر، همیشه به صورت ناقص برابر هستند.<sup>۴۱</sup> تا اینجا مشکلی وجود ندارد، اما برابری صفت یک چیز نیست، نسبتی است میان دو چیز یا بیشتر.<sup>۴۲</sup> از این رو افلاطون نه تنها از «برابری» و «خود برابر» سخن به میان می آورد، بلکه چند سطر پایین تر، در مقابل تکه چوب های برابر، از «خود برابرها» سخن می گوید. مسئله اینجاست که آیا افلاطون طبقه ی سومی از موجودات را نیز اثبات می کند که هم با صور فرق دارند و هم با جزییات محسوس؛ و فرق آنها با صور برابر این است که بیش از یکی هستند، و با

۴۰. مورفی (Rep. III n.1) و اوثن (SPM 306 n.2)،  $\tau\omega \dots \tau\omega$  را لازم می گیرند و تابع  $\iota\sigma\alpha$  می دانند («برابر با یک چیز، اما نه با چیز دیگر»). قرائت دیگر  $\tau\omicron\tau\epsilon \mu\epsilon\nu \dots \tau\omicron\tau\epsilon \delta\epsilon$  است، در این مورد ر. ک. Tarrant, *JHS* 1957, Pt. I, 125.

۴۱. اگر چه افلاطون می گوید چیزهای برابر «می خواهند» شبیه خود برابری باشند اما عاجز می مانند نمی توانند آنگونه باشند ( $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ )، بلکه پایین تر هستند ( $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ )، دُرتر *Dorter* مایل است ما را متقاعد کند که منظور او فقط این بوده است آنها چنین می نماید که کاملاً برابر نیستند. (*Phron.* 1972, 204-7). به گمان من این سخن درست نیست و کمکی نیز به استدلال افلاطون نمی رساند.

۴۲. البته، همان طور که اوثن می گوید (SPM 306 n.1)،  $\iota\sigma\omicron\nu$  چندین مورد کاربرد غیر نسبی نیز دارد. خود من ندیده ام که آن را به معنی «حدّ میانه» به کار برند، اما در معنای زیبا، راست، یا تراز (در مورد زمین) نیز به کار رفته است. اما افلاطون در فایدون آنها را این گونه به کار نمی برد، بلکه از تکه چوب ها و قطعه سنگ ها سخن می گوید.

محسوسات نیز این فرق را دارند که بر خلاف آنها کامل هستند. ارسطو دقیقاً همین دیدگاه را به او نسبت می‌دهد ( *مابعدالطبیعه*، ۱۸-۱۴ ۹۸۷b): «او علاوه بر محسوسات و صورت‌ها، اعیان ریاضی‌ای را نیز در بین آن دو اثبات می‌کند؛ فرق این اعیان با چیزهای محسوس این است که جاوید و تغییرناپذیر هستند؛ و با صور نیز این تفاوت را دارند که آنها کثیرند در حالی که خود هر صورتی یگانه است.» دوباره در ۹۹۷b ۱ از «صورت‌ها و چیزهای میانه‌ای» صحبت می‌کند «که می‌گویند موضوع دانش‌های ریاضی هستند». <sup>۴۳</sup> هندسه‌دان‌ها از مثلث‌های برابر، از دایره‌های متقاطع و امثال آنها سخن می‌گویند، اما منظور آنها اشکال ترسیم شده یا نمونه‌های ساخته شده‌ی آنها نیست (صص ۷۲ و بعد)؛ و نیز وقتی می‌گوییم  $2+2=4$  منظور ما این نیست که دو گاو دقیقاً با دو گاو دیگر برابر هستند. <sup>۴۴</sup> اما روشن است که صورت «که دایره بودن همه‌ی دایره‌ها از اوست»، و می‌توان آن را «خود دایره» یا دایره بودن نامید، نمی‌تواند بیش از یکی باشد.

با توجه به گواهی ارسطو، طبیعی به نظر می‌آید که بدین ترتیب «خود برابرها» را به عنوان اعیان واسطه در نظر بگیریم، اما مرتبه‌ی وجودی آنها به صورتی بحثی درآمده است که «به آسانی نمی‌توان وسعت آن را اندازه گرفت». <sup>۴۵</sup> چرنیس می‌نویسد غیبت کامل طبقه‌ی میانی از کل محاورات را «بارها و بارها اثبات کرده‌اند». <sup>۴۶</sup> نظر دیگر - که در اصل از سوی هایندورف Heindorf

۴۳. این دو فقره و دیگر فقرات مشابه ارسطو را - که یونیتس گرد آورده است - آدام در II, 160 Rep. نقل کرده است.

۴۴. مقایسه با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۱۱، قسمت اول، یادداشت پنجم [در این قسمت].

45. 'Zu einer kaum mehr übersehbaren Diskussion', Mittelstrass, *Mögel. V. Wiss.*

و این سخن در ۱۹۶۵ گفته شده است.

۴۶. Riddle 76. او به دو بحث مختصرتر و متعصبانه‌تری (شوری 83-5 *Unity* و آر. رابینسون،

اشاره می‌کند، و استدلال مفصل و مستحکم هاردی (Study ch. VI) ←

(در گذشته به سال ۱۸۱۶) مطرح، و دوباره در دوره‌های اخیر احیا شده - این است که افلاطون در مورد خاص برابری، که اساساً رابطه‌ای میان دو یا چند چیز است، «آنگاه که می‌پرسد «آیا مثال برابری برابر به نظر می‌آید یا نابرابر؟»، به علت حالت مقایسه‌ای که در اصل بیان نهفته است ناچار می‌شود از صیغه‌ی جمع استفاده کند؛ جمع آوردن برابرها از سوی او معلول عقیده به کثرت مثال‌های برابر نیست، بلکه به این دلیل است که او کاملاً بی‌معنی می‌داند که پرسد آیا یک چیز برابر است یا نابرابر.»<sup>۴۷</sup> وقتی می‌گوید «آیا هیچ شده است که خود برابرها به نظر تو نابرابر بیایند، یا برابری برای تو به صورت نابرابری جلوه کند؟» (۱ ۷۴c)، قسمت دوم سؤال دقیقاً تکرار توضیحی قسمت اول آن است.

طرفداران طبقه‌ی میانه به صورت تردیدانگیزی بی‌ثبات سخن می‌گویند. برابرها «فقط می‌توانند اعیان ریاضی باشند، اما در عین حال «بسیار بعید» است که افلاطون آموزه‌ی اعیان ریاضی به مثابه واسطه‌ی میان صور و محسوسات را صورت‌بندی کرده باشد! خود برابرها، «چون به صورت متکثر وجود دارند،

← Hurdie را - که به صورت کامل و دقیق با مخالفانش بحث می‌کند - جزو «اباطیل» می‌شمارد. (پژوهشگران این مسئله را به گونه‌ای که در جمهوری مطرح شده است مورد بررسی قرار می‌دهند، نه به صورتی که در این فقره هست.)

۴۷. آرچر - هیند Archer - Hind، همان‌جا، دیدگاه هایندورف را توسعه داده و عین عبارت او را نقل کرده است. این دیدگاه درست به همان اندازه روشن است که اظهارات کرومبی (302f. EPD) و وِدِپرگ (PPM94-9). گیچ Geach آن را به اختصار در کتاب آلن SPM270 آورده است، و اوئن همان دیدگاه را با استدلال دیگری در Ar. on Dial. 114f. مورد حمایت قرار داده است. راه حل ولاستوس (SPM289) با یادداشت تکمیلی در 291) این است که حالت جمع را به طور کلی در این گونه موارد می‌توان به کار برد، وی می‌گوید: فی‌المثل τα δίκαια برابر است با το δίκαιον و با δικαιοσύνη؛ اما این مثال‌ها نظر او را تأیید نمی‌کنند. بدین ترتیب، معنای عبارت جمهوری ۶-۵۲۰c۵ آشکارا این است که «ما حقیقت را در درباره‌ی کار عادلانه و غیرعادلانه دیده‌ایم»، یعنی اینکه آنها تجسم‌های ناقص آن صورت هستند. (نظر بلاک این است 1957, 118 n.1 Phron).

نمی‌توانند مثال برابر بوده باشند»، و در جمهوری «منطق تشبیه» مستلزم وجود اعیان واسطه‌ای است، اما افلاطون در این عبارات به بازشناسی آنها «کاملاً نزدیک می‌شود» ولی هرگز اقدام نمی‌کند.<sup>۴۸</sup> این بیان به گونه‌ای است که گویی دوراه در پیش داریم. نیرومندترین برهان بر یکی دانستن «خود برابرها» با صورت برابری، از آن ولستوس (SPM 288) است: افلاطون از این مقدمه که خود برابرها هرگز به صورت نابرابر ظاهر نمی‌شوند و چیزهای محسوس برابر گاهی به صورت نابرابر تلقی می‌شوند، نتیجه می‌گیرد که برابرها محسوس با خود برابر فرق دارند. بنابراین او باید «برابرها» و «برابر» را فقط دو تعبیر از یک چیز بداند. می‌دانیم (۷۴d) که محسوسات سعی می‌کنند خود را به کمال صورت برسانند، اما نمی‌توانند.<sup>۴۹</sup> اگر نمونه‌های کاملی از صورت وجود داشته باشد، رقابت کردن با کمال آنها در عین حال همان رقابت کردن با صورت خواهد بود. از این ویژگی ریاضیات نیز نباید غفلت کرد که نمونه‌های معقول نامتناهی‌ای (فی‌المثل دایره‌هایی) برای هر صورت (خود دایره) وجود دارد. این سخن در مورد «سخت» یا «زیبا» صادق نیست. صورت‌هایی برای اینها وجود دارد، اما نمونه‌های کاملی وجود ندارد که در عین حال بهره‌ای از طرف مقابل نداشته باشد.<sup>۵۰</sup> مطالعه دیدگاه‌های مختلف این عقیده را برای من به وجود آورد که این مسئله را نمی‌توان

۴۸. هکفورت، Ph. 69 n.2 (و همین‌طور، بلاک، 67 n.3)، راس، Metaph. I, 167 f و 22, 25 PTI (ص ۶۰ کتاب او را به آسانی نمی‌توان با این اظهارات سازگار دانست). درباره‌ی راس نگاه کنید به تفسیرهای هاردی، Study 52. بسیاری از پژوهشگران به مورد ظاهراً مشابه *αυτα τα ομοια* در پارمنیدس ۱۲۹b ارجاع می‌دهند.

۴۹. مقاله‌ی گوسلینگ Gosling «تشابه در فایدون ۷۳b و بعد» (Phron. 1965) عقیده‌ی دیگری در من ایجاد نکرد.

۵۰. مقایسه کنید با هیپسیاس بزرگ ۲۸۹c (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۹۸ و بعد)، جمهوری ۴۷۹ a-b؛ و برای تداومی‌های فیثاغوری این عقاید به صص ۶۴ و بعد کتاب حاضر. بلاک (Phron. 1957) به علل دیگری با ولستوس مخالفت می‌کند.

حل کرد، و شاید خود افلاطون هم، هنگام نگارش این آثار، پاسخ آن را نمی دانسته است. پس، اگر کسی به ناچار بگوید افلاطون برابری را فقط به عنوان نمونه‌ای از صور به طور کلی به کار برده است (۷۵c-d)، اندکی به این دیدگاه متمایل گردیده است که منظور او از «خود برابرها» طبقه‌ی «واسطه‌ای» خاصی میان صور و محسوسات نبوده است.<sup>۵۱</sup> البته پاسخ این سؤال باز هم نامشخص می ماند که آیا اساساً باید سراغ آنها را در محاورات گرفت یا نه، زیرا این بحث درباره تمثیل خط جمهوری حتی با شدت بیشتری مطرح است.<sup>۵۲</sup>

یادآوری و حواس. اول بار در منون با نظریه‌ی دانش به منزله‌ی یادآوری مواجه شدیم، و در محاوره‌ی مورد بحث ما نیز در ۷۳a که از «پرسش خوب» سخن می گوید، آشکارا به آن اشاره می کند. استدلال دوم برای اثبات آن تازه است:<sup>۵۳</sup>

۵۱. همچنین نگاه کنید سلسله مقالاتی از میل، بلاک، هینیز Haynes و ریست Rist در 1959 *Phron.* 1957, و تارانت در (1) *JHS* 1957. آنچه گفتم نتیجه‌ی (آزمایشی) وِدیبرگ در 98 *PPM* است.

۵۲. ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی فصل ۱۰، قسمت مربوط به تقسیم خط، پاورقی ششم در این قسمت. از منابعی که سهم ارزشمندی در مسئله‌ی برابری در فایدون داشته است، مقاله‌ی عالی ام. براون M. Brown، «مثال برابری در فایدون» (1972 *AGPh.*)، است. او تبیین قانع کننده‌ای را در قالب ریاضیات معاصر عرضه می کند؛ وی اشاره‌ی ویژه‌ای به تعریف بریسون Bryson از برابری ( $\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \iota\sigma\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota$ ) می کند، و نیز به کوشش او برای تربیع دایره به شیوه‌ی تخلیه، با تشکیل دسته‌هایی از چند ضلعی‌ها در درون آن و دسته‌هایی در بیرون آن. چند ضلعی‌ها همیشه به برابری با دایره نزدیک می شوند؛ او «برابر» را با قرار دادن آن در میان دو حد بزرگ‌تر و کوچک‌تر تعریف می کند.

۵۳. اما، به عقیده‌ی من، همان طور که گالی (Gulley) (1954, 195f. *CQ*) می گوید با استدلال دیگر ناسازگار نیست، و تازگی ماهوی ندارد. در منون، نه تنها تجربه‌ی حسی مشاهده‌ی قطرهای غلام را قادر به عرضه‌ی پاسخ درست می سازد، بلکه حتی بدون آن تجربه امکانی برای طرح سئوالات تحقق نمی یابد. از طرف دیگر، فایدون نیز نمی گوید «که همیشه باید بر حواس ←



علم ما به صور در این جهان از راه آشنایی با تجلیات محسوسی صورت می‌گیرد که همانند آنها هستند، اما این همانندی هیچ وقت کامل نیست. وقتی علم ما به صور دوباره در ضمیر خود آگاه‌مان حاضر می‌شود، متوجه می‌شویم که شیء محسوس روگرفت ناقصی از آن است، و ما نمی‌توانیم بگوییم «جروگرفت ناقصی از داست» مگر اینکه نوعی آشنایی قبلی با داشته باشیم (74d-e). نمی‌دانم کورنفورد در مورد کدام قسمتِ محاوره می‌گوید «این سخن که ما به محض استفاده از حواس مان، یعنی در اوایل کودکی، چنین احکامی را صادر می‌کنیم، دلیل آشنایی با برابری کامل است» (Princ. sap 52). برعکس، سقراط در 75e می‌گوید: ما در جریان تولد، آشنایی قبلی مان را از دست می‌دهیم، و بعدها، با استفاده از حواس مان، دانشی را که قبلاً داشته‌ایم دوباره کشف می‌کنیم، و این جریان را به حق یادآوری می‌نامند. یادآوری یک جریان است و در طول زمان تحقق می‌یابد (ص ۸۲ کتاب حاضر)، و کسانی زیادی هستند که هرگز به تکمیل آن موفق نمی‌شوند (جمهوری 476b و بعد). افلاطون همیشه بر سر این عقیده ایستاده است،<sup>۵۴</sup> و در تیمایوس (43c و بعد) تبیین شبه علمی‌ای را در قالب حرکات آشفته‌ی روح بر اثر محدودیت جدید در تغییرات پی در پی تن عرضه می‌دارد.

بنابراین، در مدتی که ما در بند تن هستیم، حواس اولین راهنمایان ما به سوی کشف صور هستند، مشروط بر اینکه شعور فلسفی داشته باشیم تا آنها را - همان طور که پیش از این گفتیم - صحیح به کار بریم و هر چه زودتر از آنها

← اعتماد کرد». ر.ک. هکفورت. Ph. 75 f.

۵۴. مقایسه کنید با تائیتوس 186b-c: «برای انسان‌ها و حیوانات - هر دو - طبیعی است که برخی چیزها را در بدو تولید ادراک کنند: منظور من مواردی است که احساس‌ها از راه تن به ذهن منتقل می‌شوند. اما تأمل معقول درباره‌ی ذات و کاربرد آنها - برای کسانی که به آن نایل می‌آیند - بازحمت و سختی و پس از تحمل کوشش‌ها و تربیت‌های طولانی حاصل می‌شود.»

فاصله گیریم تا عقل مان به تنهایی عمل کند. به عقیده‌ی من، بر خلاف آنچه بعضی‌ها می‌گویند، ناسازگاری مهمی میان این سخن و آنچه پیشتر در تقبیح تن و حواس آن آمده است، وجود ندارد. فیلسوف «تا آنجا که ممکن است» (۶۶a ۵) بدن را پشت سر می‌گذارد، او «تا آنجا که ممکن است» (۶۶a ۳) از قید چشم و گوش رها می‌شود و فقط با پای عقل به دنبال حقیقت گام برمی‌دارد، زیرا می‌داند که حواس فریبکار هستند و هرگز نمی‌توان با چشم تن به مشاهده‌ی واقعیت‌ها موفق شد؛ اما چون می‌داند که در این دنیا به طور کامل نمی‌توان خود را از قید تن آزاد ساخت،<sup>۵۵</sup> لازم می‌بیند که ابتدا از راه همان محدودیت‌های جسمانی وارد شود. کودکان نمی‌توانند فیلسوف باشند، هیچ‌کس فیلسوف از مادر زاده نمی‌شود، بلکه برخی‌ها - بر اثر سعی و همت خودشان - فیلسوف می‌شوند. اما فیلسوفان در عین حال در قطب مخالف انسان‌های معمولی قرار دارند، زیرا انسان‌های متعارف به جای مهار کردن حواس، عنان اختیار خود را به دست آنها می‌دهند، و چون داده‌های آنها را حقیقی می‌شمارند، گمراه می‌شوند.

پسو‌خه بسیط است، نه مرکب. سقراط در ۷۸b و بعد، به عنوان دلیلی برای عدم فروپاشی روح در هنگام مرگ، می‌گوید: احتمال تلاشی در چیزهای مرکب بیشتر از چیزهای بسیط است. این استدلال زیاد قانع‌کننده نیست، و افلاطون نیز هرگز از مفاهیم «مرکب» و «بسیط» برای اثبات تعلق روح به جهان نامحسوس و نامتحرک استفاده نمی‌کند. انگیزه‌ی من در توجه دادن به استدلال فوق این است که مسئله‌ی بسیط یا مرکب بودن پسو‌خه از دیدگاه افلاطون در محاورات دیگر نیز مطرح خواهد شد، و او در آنجا ظاهراً آن را به «قسمت‌هایی»

۵۵. به همین دلیل است که آن را فقط پس از مرگ داوران و داوری شدگان می‌توان به درستی مورد ارزیابی قرار داد، گرگیاس ۵۲۳d.

تقسیم خواهد کرد. حتی می‌توان گفت او این کار را در گریاس (ص ۱۵۶ بالا) انجام داده است؛ البته در جمهوری با صراحت و قطعیت چنین می‌کند. پیش از آنکه درباره‌ی پایبندی افلاطون به روانشناسی واحدی در تمام عمرش داوری کنیم باید جمهوری، فایدروس، تیمایوس و قوانین را از نظر بگذرانیم. اما این نکته‌ی ذهنی را می‌توان گوشزد کرد که افلاطون در فایدون، پسوخته‌اش را شیء بسیط و عنصری‌ای تلقی می‌کند و با عقل مترادف می‌شمارد، و عواطف و تمایلات (۶۶c) را - مانند ادراک حسی - به تن نسبت می‌دهد. این نکته در ۹۴b به خوبی آمده است، آنجا که مقاومت انسانِ تشنه در برابر وسوسه‌ی آب خوردن را به عنوان مقاومت روح در برابر تن توصیف می‌کند، در حالی که جمهوری ۴۳۹c همین جریان را مخالفت یک عنصر روح با عنصری دیگر تلقی می‌کند.

روح و هماهنگی (۸۵e و بعد). اعتراض سیمیاس - که می‌گوید روح ممکن است حاصل هماهنگی اجزای تن بوده باشد، و بنابراین نتواند پس از تجزیه‌ی بدن پایدار بماند - و رابطه‌ی آن با اندیشه‌ی فیثاغوری را در جلد ۳ ترجمه‌ی فارسی (۱۱۸-۹۵) بررسی کرده‌ایم.<sup>۵۶</sup> سیمیاس هماهنگی چنگ را مثال می‌آورد، یعنی روح را نه تنها با صورت و نسبت عناصر مادی و وحدتِ بخشِ چنگ، بلکه با نغمه‌ی آن مقایسه می‌کند (هر دو معنای هماهنگی در آن زمان رایج بوده است)؛ و این تشبیه پاسخی را برای سقراط فراهم می‌آورد که خود او نمی‌توانست به دست آورد. می‌گوید: ممکن است بگویید هماهنگی نامحسوس، غیر جسمانی و الهی است، و بنابراین باید پس از نابودی تنه‌ی مرکب و مادی چنگ باقی بماند (۸۶a-۸۵e). در واقع شما نیز، همچون

۵۶. اف. فرانک این آموزه را به دموکریتوس نسبت داده است، امار.ک.

J. Bernhardt, *P. et le Mat. Anc App.* III, pp. 212-14.

نغمه‌ی چنگ که غیر جسمانی و نامحسوس است، می‌توانید چندین بار در صداها یانی‌ها یا چنگ دیگری حلول کنید. خود سقراط به خوبی می‌توانست از تمثیل آهنگ بهره بگیرد.

هکفورت استدلال اخلاقی در برابر سیمیاس را که مفهوم هماهنگی - در - هماهنگی شگفت‌انگیزی را پیش می‌آورد، تحلیل کرده است.<sup>۵۷</sup> سقراط اساسی‌ترین گام را در ۹۴a برمی‌دارد: روح بودن همه‌ی ارواح به یک اندازه است، یعنی اگر روح هماهنگی است پس هیچ ناهماهنگی‌ای را نمی‌پذیرد، بنابراین همه‌ی روح‌ها به یک اندازه خوب هستند، و پذیرای هیچ شری نیستند، و شر غیر واقعی است. سیمیاس، در اصل، نظریه‌ی آلکمایون و نویسندگان آثار پزشکی را دوباره احیا کرده است: روح (زندگی) به تعادل اضداد طبیعی (مرطوب و خشک، سرد و گرم و غیره) در بدن وابسته است، و همان‌طور که آلکمایون گفته است به هم خوردن این تعادل موجب بیماری می‌شود - نه برعکس. استدلال سیمیاس بر پایه‌ی همین فرض استوار است.<sup>۵۸</sup> افلاطون، شاید به صورت ناخودآگاه، در اینجا و جاهای دیگر،<sup>۵۹</sup> بی‌آنکه استدلالی بیاورد، پسوخه را همان نیروی حیاتبخش نیمه مکانیکی‌ای می‌داند که (همان‌گونه که در

۹۴b-۹۴e، هکفورت، صص ۲۰-۱۱۸. نیز رجوع کنید به دبلیو. اف. هیکن در ۱۹۵۴ . CQ

۵۸. برای آلکمایون نگاه کنید به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۳ (?). مشابهت‌های لفظی عجیبی میان این دو وجود دارد. هر دو به گرم، سرد، مرطوب و خشک اشاره می‌کنند، و عبارت فایدون ۸۶b-c: *κραθῆ... μετριῶς κραθῆ... ἐπειδὴ... αὐτῶν τούτων... κρασιν* را مقایسه کنید با پاره‌ی ۴ آلکمایون (به نقل آیتیوس) *συμμετρον τῶν ποιῶν κρασιν* *την δε υγειαν την*

۵۹. به ویژه در استدلال بر جاودانگی از روی «شر ذاتی» هر چیز، در جمهوری ۶۰۸e و بعد. (ر. ک. جلد ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۱۵، قسمت نخست.) اما تمایز میان «شر بدن» به صورت بیماری و شر پسوخه به صورت تبهکاری، در گرگیاس ۴۷۷b آمده است.

فایدروس تصریح می‌کند) چون خود - محرک است، نیروی حرکت را به دیگر چیزها منتقل می‌کند؛ و میان اینها و برداشت سقراطی از روح، یعنی شخصیت اخلاقی و عقلانی، فرق نمی‌گذارد.<sup>۶۰</sup> استدلالی را که در ۹۳a-۹۲e آمده است، به آسانی نمی‌توان اطمینان بخش خواند: شیء هماهنگ یا هر مرکب دیگری فقط می‌توانند خاصیت‌ها و توانمندی‌هایی را داشته باشند که اجزای‌شان دارا هستند، و بنابراین، چون روح یا عقل، استقلال خاصی نسبت به بدن بروز می‌دهد، نمی‌توان آن را حاصل ترکیب اجزای جسمانی دانست. مرکب‌های زیادی در جهان طبیعت وجود دارند که، به نسبت ترکیب‌های گونه‌گون اجزای تشکیل دهنده‌شان، تأثیراتی را به وجود می‌آورند که امکان ندارد آن اجزا به تنهایی یا در ترکیب‌های دیگر بروز دهند.

اعتراض کِس: ضرورت تبیین غایت شناختی. سقراط اعتراض کِس را دوبار پس از خود وی بازگویی کرده است تا مطمئن شود که آن را به طور کامل فهمیده است (۸۸b-۸۶e، ۹۱d-۹۵b-d)، و همین اعتراض به اوج بخش دیالکتیکی محاوره رهنمون می‌شود، و در این میان «پژوهشی کلی درباره‌ی علت به وجود آمدن و از بین رفتن به عمل می‌آید» (۹۵e). سقراط بر آن می‌شود که ابتدا زندگی‌نامه‌ی عقلی خودش را بازگوید، و سیر خودش را در جستجوی علت‌های واقعی توصیف کند.<sup>۶۱</sup> فیلسوفان طبیعت‌شناس،<sup>۶۲</sup> حتی آناکساگوراس، موجب سرخوردگی او گردیدند، زیرا فقط چگونگی به وجود آمدن چیزها را باز می‌گفتند نه چرایی آن را؛ از اینرو از طبیعت روی برگردانید و به لوگوس‌ها روی آورد.

۶۰. در این مورد نگاه کنید به کرومبی، EPDI, 316-18.

۶۱. برای بررسی درستی تاریخی آن، رک، ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۸۷-۱۹۳.

۶۲. صاحبان اکثر دیدگاه‌های علمی را که سقراط ذکر می‌کند، می‌توان مشخص کرد، و آنها را به راحتی می‌توان در تفسیرهای آرچر-هیند، برنت و بلاک ملاحظه کرد.

همان‌طور که سقراط با ذکر مثال‌هایی روشن می‌سازد، فقط تبیین‌های غایت‌شناختی می‌توانستند او را راضی سازند، و شاید تکان‌دهنده‌ترین فرضیه‌ی او (اگر چه هرگز به شگفت‌انگیز بودن آن اذعان نمی‌کند) این است که هر چیزی برای هدفی به وجود می‌آید، و در هوای رسیدن به خوبِ مطلق است که بالفعل، به عنوان یک الگو، وجود دارد.

سقراط در ضمن زندگی‌نامه‌ی علمی‌اش دوباره به رابطه‌ی میان دانش و باور می‌پردازد (۹۶b). یکی از عقاید تجربه‌گرایان که سقراط مطرح می‌شمارد این است که دانش همان باورهای تثبیت شده است که با وساطت حافظه از ادراک‌های حسی نشأت می‌گیرد. این عقیده به تعلیمات منون شباهت دارد (۹۸a-۹۷e، ص ۲۴۰)، اما آنچه در آنجا موجب «تأیید» حافظه می‌شد، فهم «علت غایی» بود، که همان یادآوریِ صور و کارکردهای علی آنهاست. اگر از حواس فقط به عنوان آماراتی برای صور استفاده نکنیم، باورهای ما همیشه به صورت باورهای تأیید نشده باقی می‌ماند، نه به صورت دانش. (مقایسه کنید با فیلبوس ۳۸b). شگفت نیست که ارسطو چون از پذیرش صور افلاطونی امتناع ورزید، مبادی دانش را درست به گونه‌ای توصیف کرد که سقراط در اینجا طرد می‌کند. (ر.ک. تحلیل‌ات ثانی، ۸-۱۰۰a<sup>۳</sup>، و مابعدالطبیعه، آلفا، فصل ۱).

علت و آیتیا. چون کل این قسمت مربوط به علیت است، ضرورت دارد که معنی اسم آیتیا و صفت آن آیتیوس<sup>۶۳</sup> را بفهمیم. آیتیارا «علت» ترجمه می‌کنیم، اما شمول آن بیشتر از علت است. این واژه را عموماً درباره‌ی کسی که در خصوص

۶۳. همچنین نگاه کنید به ولاستوس *Pl. I*, 134-7، که البته من به طور کامل از او پیروی نمی‌کنم. فی‌المثل به عقیده‌ی من بسیار مبالغه‌آمیز است که بگوییم «صرف اینکه افلاطون در این فقره، صور را با وصف آیتیا توصیف می‌کند، - نه تنها دلیل بدیهی نیست - بلکه به هیچ وجه دلیل نمی‌شود که او آنها را علت می‌داند.»

کار بدی مقصر یا شایسته‌ی ملامت است، به کار می‌بردند؛ و به طور کلی برای هر چیزی که به گونه‌ای مسئول وجود چیزی یا حصول عملی بوده باشد. ارسطو آن را به چهار مورد تحلیل کرد (البته آیتیون خنثی را هم به کار برد)، و هر چهار تا را برای به وجود آمدن هر چیزی (در برابر بودن جاودانی) ضروری دانست. اولین علت چیزی است که شیء «از آن» نشأت می‌گیرد، یعنی ماده‌ی آن؛ فی‌المثل، ما نمی‌توانیم بدون وجود بُرنز، خاک رس یا مرمر، تندیس‌ی داشته باشیم. دومی، علت فاعلی است؛ در مثالی که آوردیم، پیکرتراش، سومی، صورت یا الگوست که با برداشت ما از «علت» فاصله‌ی بسیار زیادی دارد. پیکرتراش الگویی را پیش چشم خود دارد، و این الگو یا شخصی است که در پیش او نشسته است و یا شیء دیگری است که در عالم خارج قرار دارد، و یا دست کم تصور ذهنی اوست از چیزی که می‌خواهد تولید کند. و این الگو، از نظر زمانی، مقدم بر ایجاد است. در طبیعت (که مورد علاقه‌ی ارسطو است) باید مرد بالغی وجود داشته باشد تا بچه‌ای را به دنیا آورد؛ به عقیده‌ی او مرغ پیش از تخم مرغ به وجود می‌آید.<sup>۶۴</sup> چهارمین علت، «علت غایی»، یا غایتِ مورد نظر است. آفرینش بی‌انگیزه صورت نمی‌گیرد. ممکن است انبوهی از چوب‌ها داشته باشیم، و درودگری هم حاضر باشد که مفهومی از میز در ذهن خود دارد، اما تا او نخواهد میزی را - برای استفاده‌ی خودش یا برای فروش - بسازد، چنین تولیدی به حاصل نخواهد آمد. بنابراین چهار نوع علیّت وجود دارد: مادی، فاعلی، صوری و غایی. (برای ارسطو - که مثل افلاطون غایت‌گرا بود - علت غایی به همان اندازه در طبیعت وجود داشت که در صنعت.) با توجه به اینکه کدام‌یک از این چهار نوع علیّت را

۶۴. مابعدالطبیعه ۲۷-۱۹b ۱۰۴۹ و غیره. به طور کلی فعلیت، هم از نظر زمانی و هم از حیث منطقی، مقدم بر قوه است، اگرچه این سخن درباره‌ی افراد صادق نیست. چون ارسطو عالم را قدیم می‌دانست، و انقلابِ انواع را نیز غیرممکن تلقی می‌کرد، مسئله مرغ و تخم مرغ نمی‌توانست برای او مایه‌ی تشویش خاطر باشد.

در نظر بگیریم، یک چیز ممکن است از یک جهت علت و از جهتی دیگر معلول باشد. اگر کسی بنا به توصیه‌ی پزشک پیاده‌روی کند، پیاده‌روی او علتِ (فاعلی) سلامتی‌ای است که به دست می‌آید؛ اما به همان اندازه می‌توان گفت که سلامتی مورد نظر علتِ (غایی) پیاده‌روی اوست. به طور طبیعی تر می‌توانیم بگوییم «دلیل آن»، اما نمی‌توانیم منکر شویم که غایت مورد نظر نوعی علت است.<sup>۶۵</sup>

صور و علت‌ها. افلاطون می‌دانست که هر کدام از پیشینیان او برخی از جنبه‌های علت را برگرفته‌اند و برخی دیگر را رها ساخته‌اند، اما همچون ارسطو به دسته‌بندی علت‌ها نپرداخت و فقط برخی از آنها را به عنوان آیتیای «حقیقی» قبول کرد و از برخی دیگر صرف نظر کرد و به مثابه چیزی دانست که «بدون آنها علت نمی‌تواند علت باشد». سقراط نمی‌توانست بدون استخوان و عضله در زندان بنشیند، اما اینها علت نشستن او در آنجا نبود (۹۹b).<sup>۶۶</sup> به نظر ارسطو، فیلسوفان طبیعی (به ویژه پیروان ملیسوس) فقط به علت مادی بسنده کردند. اگرچه شاید منصفانه نباشد که آنها را به غفلت از علت فاعلی متهم سازیم (ج ۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۵ و بعد)، بی‌تردید آنها به علت صوری یا غایی علاقه‌ای نداشتند. حتی آناکساگوراس نیز «عقل» را فقط به منزله‌ی علت فاعلی

۶۵. ولستوس (همان، ۱۳۵) می‌گوید چیزی که وجود ندارد (سلامتی انسان بیمار) نمی‌تواند علت چیزی واقع شود؛ افلاطون و ارسطو - هر دو - می‌توانند پاسخ دهند که سلامتی وجود دارد، و تحقق یا عدم تحقق آن در انسان خاصی، تأثیری بر توان علی‌اش در پیاده‌روی این شخص ندارد. سلامتی آرمان تحقق نیافته‌ی محض نیست. مقایسه کنید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۴-۱۱۱b ۱۰۳۲.

۶۶. این تمایز میان شرایط ضروری و علت‌ها، به ناچار از سوی متأخران نیز دوباره مطرح شده است. نمونه‌ی آن را در خلاصه‌هایی از بن Benn و پیترز Peters و برود Broad در کتاب ادواردز و پاپ، *Mod. Introd.* 196f. ملاحظه می‌کنیم. اما آنها به غایت‌شناسی اشاره نمی‌کنند و حتی نمی‌خواهند آن را در طبیعت غیر بشری جاری بدانند.



به کار گرفت. به عقیده‌ی سقراط علتِ اصیل همان علت «غایی» است، یعنی تلوس یا غایتِ مورد نظر؛ و از گزارش افلاطون چنین برمی آید که او این آرمان را در صور محقق می‌دانست، صوری که علت صوری و غایی را در خود جمع کرده بودند. در مورد خود او، علت (انگیزه‌ی) گردن نهادن وی به فرمان آتنیان، سرسپردگی وی به *δικαιοῦν*، یعنی عدالت، بود. (مقایسه کنید با کریتون ۴۹a-۴۸c). او به رسم طنز نیکویی که داشت، شیوه‌ی خودش را با وصف «دومین راه نیکو»،<sup>۶۷</sup> توصیف می‌کند، عبارتی که افلاطون هرگز به او اجازه نمی‌دهد آن را به طور جدی در خصوص آموزه‌ی صور به کار برد. این حقیقت از انتقاد سقراط از

۶۷. معنای دقیق عبارت *δεύτερος πλοῦς* روشن نیست. مناندر (پاره‌ی ۲۴۱ کوچ) آن را به معنی پارو زدن در هنگام فرو نشستن طوفان می‌داند، یعنی رسیدن آهسته و پرحمت به مقصد. همچنین می‌توان آن را به معنی گم کردن مقصد و قانع شدن به دومین مقصد نیکو گرفت، و این معنایی است که به نظر می‌آید افلاطون در جایی دیگر و همین طور ارسطو در نظر داشته‌اند (افلاطون، سیاستمدار ۳۰۰c، فیلبوس ۱۹c؛ ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۳۴ ۱۱۰۹a، سیاست ۱۹ ۱۲۸۴b). من (همگام با متیوز در *P. 's E. 59 f.*) با تفسیر اول موافق هستم. اگر کسی، همانند من، معتقد باشد که این عبارت در اینجا به طور جدی ابراز نشده است، مسئله برای او اهمیت زیادی نخواهد داشت، اما بحث زیادی در این مورد صورت گرفته است. برای بررسی مقدماتی ر. ک. گودریچ در *CR 1903 & 1904*، مورفی در 1936 *CQ*، بلاک، *Ph. suppl. nn. 11 and 16* و ارجاعاتی که در آنجا هست. از جمله کسانی که «دومین بهتر» را جدی می‌دانند عبارتند از: مورفی (ص ۴۲)، آرچر-هیند (*App. II Ph.*)، ریتسر (*Essense 370*)، راس (*PTI 234f.*)، چرنیس (*ACPA 451 n. 395*)، هکفورت (*Ph. 137, 146*). برخی از آنها بر ۹-۹۹c استناد می‌جویند، اما عبارت فوق، آنگونه که من قرائت می‌کنم، آشکارا به این معناست که سقراط تازمانی که پیرو روش‌های فیلسوفان طبیعی و آناکساگوراس بود، علت غایت شناختی را انکار می‌کرد. فعل‌ها در زمان ماضی غیرمعین آمده است، اما پژوهشگران (از جمله ولاستوس در *Pl. I, 138 n. 15*) در ترجمه‌ی آن گفته‌اند «مورد انکار قرار گرفته‌ام... و موفق نشده‌ام» (گویی *οἷος τε εἶμι*... *εστέρημαι*). برنت (همان‌جا) یگانه کسی است که می‌گوید «سقراط معتقد نیست که شیوه‌ای که او توصیف می‌کند یگانه راه چاره است». حق با اوست.

تمثیل خودش روشن می‌شود؛ او لوگوی را با تأملات کسی مقایسه می‌کند که واقعیت را از راه جریان‌های ذهنی می‌شناسد و این شناختِ خودش را به اندازه‌ی شناخت‌های مشاهده‌ای، بی‌واسطه می‌داند. علتِ صوری بودنِ صور، یعنی نقش آنها در کیفیت شیء حادث، با اسم آنها سازگار است، و بارها در محاورات آمده است؛ علتِ غایی یا غایتِ موردِ نظر بودن آنها را افلاطون در ۷۴d-e بیان کرده است، یعنی آنها وجود کاملی هستند که هر حادثی سعی می‌کند خودش را به آنها برساند، اما هیچ وقت به مرتبه‌ی آنها نمی‌رسد.<sup>۶۸</sup>

سقراط افلاطون تأملات را به عالم ریاضیات نیز سرایت می‌دهد. آیا وقتی ۸، ۱۰ می‌شود، علت (*δια το*) این است که ۲ به ۸ افزوده می‌شود؟ آیا شیء ۲ متری به این علت از شیء ۱ متری طولانی‌تر است که به اندازه‌ی نصف طول خودش بیشتر از آن است؟ آیا علتِ ۲ شدنِ ۱ این است که یکی به دیگری نزدیک می‌شود؟ در اینجا با آنچه که ما باید علت بنامیم فاصله‌ی زیادی داریم، و ولاستوس (همان ۱۳۱)، با استفاده از مثالی که از آن خود افلاطون نیست) به شدت بر استفاده از واژه‌ی «علت» در ترجمه اعتراض می‌کند. اما آیتیار این موارد هم به معنی چیزی است که موجب پیدایش وضعیتی است، و افلاطون در دوره‌ای به اندیشه می‌پردازد که اندکی جلوتر از آن ریاضیات را به دیده‌ی یک راز می‌نگریستند و هنوز اندیشه‌های نیرومند نیز به راحتی نمی‌توانستند اعداد

۶۸. بر خلاف آنچه ولاستوس (*Pl. 1, 138 n. 15, 141 f.*) و برگ (*Phron. 1971 1 n.2*) اخیراً اظهار کرده‌اند، غیرممکن است که افلاطون نقش علتِ غایی را به صور ندهد. نیز مقایسه کنید با استدلال کرومبی *EPD II, 165-9*. راس در *Monist 1966* از آنها فقط به منزله‌ی علل صوری و نه علل غایی سخن می‌گوید، به گونه‌ای که گویی افلاطون تحلیلِ منسجم ارسطویی را از پیش در ذهن خودش داشته است. در هر حال عقیده‌ی خود ارسطو این بود که در تکوین طبیعی، علت صوری و علت غایی، یک چیز هستند: انتقاد اصلی او از صور این بود که آنها فاقد اصل فاعلی هستند (مابعدالطبیعه، ۱۱-۸-۹۹۱a).

ریاضی را از اشیاء طبیعی تمیز دهند.<sup>۶۹</sup> در این مرحله یاوه به نظر نمی‌رسید که کسی پرسد، اگر در یک چراگاه، گاوی در کنار گاو دیگر قرار بگیرد، چه عاملی سبب می‌شود که یک دو بشود. هیچ چیز تازه‌ای به وجود نیامده بود، و فقط به علت اینکه آنها به هم نزدیک شده بودند، عدد دو را بر آنها اطلاق می‌کردیم. کسان زیادی بودند که همانند سقراط از این امر شگفت‌زده می‌شدند. «مایه‌ی حیرت است که وقتی آنها جدا از یکدیگرند، هر کدام «یک» هستند، و بنابراین «دو» نیستند، اما وقتی به همدیگر نزدیک می‌شوند، همین نزدیک شدن آنها، باعث (آیتیا) می‌شود که دو بشوند.» (۹۷a). او به ورای این دیدگاه نسبتاً ساده قدم می‌گذارد.

از اشیاء مادی فالوگوی . کاری که سقراط انجام داد همسو بود با توصیه‌ی پارمنیدس بر پشت سر نهادن قوای بینایی و شنوایی و دیگر قوای حسی و «داوری کردن با لوگوس، یعنی عقل.<sup>۷۰</sup> شیوه‌ی او مقدمه «قرار دادن» (b ۵ و ۱۰۰a ۳)

۶۹. برای این ویژگی مکتب آغازین فیثاغورس ر.ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ۱۴۹ و بعد، ۱۶۵ و بعد؛ درباره‌ی خلط میان آیتای طبیعی با آیتای منطقی به ولاستوس *Pl. 1, 152-6* .  
۷۰. پارمنیدس، پاره‌ی ۷، ۴ و بعد. این بهترین راه برای معنی کردن کلمه‌ای است که در ۹۹e۵، در برابر مشاهده‌ی پدیدارهای طبیعی، آمده است. از آنجا که نمی‌توانیم «عقل‌ها» را در آن معنا به کار ببریم، استعمال واژه‌ی جمع از سوی افلاطون موجب اختلافات بسیار زیادی در ترجمه شده است: «قضایا» (هکفورت، سیر)، «تعاریف» (بلاک)، یکی از این دو یا «احکام» (برنت) «توجیه‌ها، تعریف‌ها یا برداشت‌ها» (کرومبی). تعریف‌ها یا استدلال درست نیست، بلکه باید بگوییم اظهارات یا قضایا (راس، *PTI 27*). «نظریه‌ها» در برابر «امور واقع» (مورفی، رُز، تردنیک) به آن نزدیک است. بهتر از همه «قلمرو عقل» است (جویت). اینکه عین همین کلمه اندکی بعد در یکی دیگر از معانی متعددش به کار می‌رود، نباید مایه‌ی دردسر ما شود، همان‌طور که مایه‌ی زحمت هیچ یونانی‌ای نمی‌شود. (آرچر - هیند معتقد است معنای این واژه را فقط پس از مطالعه‌ی جمهوری ۱۸-۵۰۶ می‌توان دریافت.)

چیزی بود که، بیش از هر چیز دیگری، حقیقتِ مسلم به نظر می‌رسید، و بررسی نتایج آن مقدمه؛ و مقدمه‌ی مورد نظر او، قبول وجودِ صور و تأثیر علی آنها بود، یعنی آنها را چیزی می‌دانست که اعیانِ محسوس و ویژگی‌هایشان را از آنها می‌گیرند.<sup>۷۱</sup> او از این سخن خرسند بود، اگرچه نمی‌خواست نحوه‌ی تأثیر آنها را مشخص کند، و معلوم دارد که آیا آنها از راه حضور اثر می‌گذارند یا از راه بهره‌مندی یا از راهی دیگر.<sup>۷۲</sup> از آنجا که او در میان دوستانی قرار دارند که این مقدمه را به طور کامل قبول دارند (۶۵d) لازم نیست آزمایش‌های تکمیلی را به پایان برد، او همچنین به توصیف می‌پردازد (۱۰۲a ۲ - ۱۰۱d ۳).<sup>۷۳</sup> ساده‌ترین

۷۱. ۱۰۰d. τω καλω παντα τα καλα καλα: و همین‌طور پیش از آن در هیپاس بزرگ، ۲۸۷c: αρ ουν ου και τα καλα παντα τω καλω εστι καλα؛ این دو عبارت استمرار اندیشه‌ی سقراطی و افلاطونی را نشان می‌دهند. درباره‌ی حالت مفعولی ر. ک. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۱ و بعد.

۷۲. ارسطو در مابعدالطبیعه ۹۹۱b ۳ و کون و فساد ۳۳۵b ۹ برای انتقاد از افلاطون به دلیل غفلت از علت فاعلی، آشکارا به این فراز اشاره می‌کند، و همانند بیانی که افلاطون در اینجا دارد آموزه‌ی صور را به η εν τοις λογοις σκεψις نسبت می‌دهد (۹۸۷b ۳۱).

۷۳. آثار جدید درباره‌ی «روش فرضی» در فایدون فراوان است. به عنوان مقدمه ر. ک.

Robinson, *PED* ch. IX, Hackforth, *Ph.* 136-46, Bluck, *Phron.* 1957, Huby, *Phron.* 1959, Sayre, *PAM* 3-40, Matthews, *P.'s E.* 29-33.

انتخاب در بین این تفسیرها مشکل است، اما به عقیده‌ی من بیان هکفورت روشن است، و مقایسه‌ی او با منون (که دیگران خیلی مختصرتر برگزار کرده‌اند) در فهم مطلب سودمند است. سهم ارزشمند هوپی نیز این است که این روش را با توصیه‌ی پیشین سیمياس مرتبط می‌سازد؛ سیمياس گفت (۸۵c-d): لازم است «از دیگران یاد بگیریم یا خودمان کشف کنیم که اشیاء چگونه هستند، و اگر این کار غیرممکن باشد [همان‌طور سقراط گفت: با روش‌های فیلسوفان طبیعی نه می‌توانست به کشف علت‌ها موفق شود و نه آنها را از کس دیگری یاد می‌گرفت، ۹۹c-d] بهترین و مسلم‌ترین لوگوس‌های بشری را برگزینیم، و آنها را همچون تخته پاره‌ای در نظر بگیریم که باید کل زندگی خود را بر روی آن محفوظ داریم». (اما همچنین ر. ک. 91-106. (Patterson, *P. on I.*,

توصیف «روش فرضی» او این است که حالت قیاسی دارد؛ و آنچه سقراط پشت سر نهاده است روش‌های استقرایی بوده‌اند. اما استدلال استقرایی دقیقاً همان چیزی است که ارسطو به سقراط نسبت می‌دهد. آیا افلاطون در اینجا بر خلاف او گام برمی‌دارد؟ به احتمال زیاد آری، اما (۱) در محاوراتی هم که سقراطی بودن آنها مبرهن است، هر چند درس‌هایی در خصوص اخذ نتیجه‌ی کلی از عده‌ای نمونه‌های جزئی (یا به دست آوردن یک جنس از تعدادی از انواع جزئی) وجود دارد، این فرض هم به چشم می‌خورد که صورت کلی وجود دارد، و نمونه‌های جزئی هستی خویش را و امدار آن هستند؛ و ما در پی تعریف آن هستیم، نه در صدد اثباتش؛ (ب) استقرا و قیاس یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه دو مرحله‌ی یک جریان محسوب می‌شوند. مقدمه‌ی اولیه را به طور تصادفی بر نمی‌گزینند، بلکه به این دلیل انتخاب می‌کنند که آن را متقن می‌دانند، و اگر این اتقان از تجربه دست نیامده است پس از کجا حاصل شده است، خواه به استدلال استقرایی به طور روشن و صورت‌بندی شده اذعان بکنیم یا نه؟ استقرای خود سقراط از نوع مقدماتی هستند، و شاید بهتر این باشد که آن را استدلال از روی تمثیل بنامیم؛<sup>۷۴</sup> سیر صعودی از جزییات به سوی صور را به طور کامل در میهمانی (ص ۲۸۳ پس از این) ملاحظه می‌کنیم. همان طور که برنت (درباره‌ی ۱۰۰a۳) می‌گوید، تأکید افلاطون بر روی قیاس را شاید بتوان معلول دل‌بستگی او به هندسه و تسری شیوه‌های آن به ورای حوزه‌ی ریاضیات دانست.<sup>۷۵</sup>

صور حلولی. سقراط در ۱۰۲d می‌گوید: علاوه بر صورت متعالی («خود بلندی»)، «بلندی‌ای» نیز «در ما» هست که همانند مشابه خارجی‌اش هرگز

۷۴. درباره استقرا یا تمثیل سقراطی ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۳-۱۹۵، به ویژه نقل قول دوم از راس در ص ۴۲۸.

۷۵. درباره‌ی این دل‌بستگی ر. ک. صص ۷۲ و بعد، صص ۱۵۶ و بعد، پیش از این.

نمی‌تواند چیزی جز بلند باشد (e-102)، اگر چه افراد جزیی می‌توانند، با پذیرفتن صورت متقابل، کوتاه نیز باشند<sup>۷۶</sup> (زیرا این مفاهیم نسبی هستند). آیا این صور حلولی طبقه‌ی وجودی ممتازی هستند، یا فقط همان صور مورد بحث هستند که وارد جزییات شده‌اند؟ اگر چه هر دو طرف با مشکلاتی رو به روست، تردید جدی در صحت شق دوم وجود ندارد.<sup>۷۷</sup> از محاوره‌ی لوسیوس (d-217، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۵۳) به بعد حضور صور، و دارا بودن آنها، برای توجیه کیفیت‌های افراد جزیی ضرورت پیدا کرده است. هکفورت آنها را موجودات خاصی دانست؛ او برای صور خارجی از حرف بزرگ استفاده می‌کند و برای صور حلولی از حرف کوچک، اما در توصیف صور حلولی می‌گوید: «صفتی که... می‌تواند به اشیاء انضمامی [عملاً] نزدیک شود و در کنار آنها قرار گیرد» (Ph. 150 n.1). ایرانیک‌ها از خود اوست. اما اگر این صورت‌ها می‌توانند (در حالی که ظاهراً لازم نیست!) به اشیاء انضمامی نزدیک شوند، بایستی در بیرون آن قرار گیرند. بلاک نیز که کیفیت‌های حلولی را جدا می‌سازد و به منزله‌ی روگرفت‌های (ایرانیک از خود اوست) صور در نظر می‌گیرد، اعتراض جدی‌تری بر یکی دانستن آنها با صور وارد می‌سازد؛ اعتراض او این است که افلاطون درباره‌ی آنها می‌گوید «یا می‌گریزند یا نابود می‌شوند»، و ما می‌دانیم صورت نمی‌تواند نابود شود. اگر این سخن عجیب است، تکثیر موجودات (و آن

۷۶. این نکته نیز - درباره‌ی یک فرد که کیفیت‌های متضادی را نشان می‌دهد - در محاورات سقراطی آمده است و شاید نکته‌ای سقراطی بوده است. مقایسه کنید با هیپاس بزرگ، e-289 و نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۹۸ و بعد.

۷۷. دی. اوبرین در CQ 1967, 201 f. اینگونه می‌گوید. به عقیده‌ی او «صور حلولی» اصطلاح گمراه کننده‌ای است، اما به آسانی نمی‌توان بر آنچه که خود افلاطون *μεγεθος* می‌نامد، اسم دیگری گذاشت. او در ص ۲۰۱ یادداشت ۱، فهرستی از پژوهشگرانی را عرضه می‌دارد که صورت‌های حلولی را طبقه‌ای ممتاز دانسته‌اند.

هم افزودن طبقه‌ای از «موجودات میانی»؟) بدون عرضه تبیین کافی عجیب‌تر از آن است. شاید سخن گفتن از «حضور یا اتحاد صورت برای دادن کیفیتش به یک شیء جزئی (d 100)» به نظر آید، اما اگر فرض نکنیم که<sup>۷۸</sup> خود صورت در آن شیء حضور می‌یابد، این سخن کاملاً بی‌معنی خواهد بود. دوگانگی «خودِ صور» (یا «صور طبیعی» (b 103)) و «صور موجود در ما» (یا اشیاء انضمامی دیگر) در مرحله‌ی بعدی استدلال اهمیت زیادی می‌یابد، اما در محاورات دیگر مطرح نشده است.

پارمنیدس ۱۳۰b (که غالباً به منزله‌ی نمونه‌ی دیگری در نظر می‌گیرند) فقط به ذکر تمایز معروف میان صور و جزییات می‌پردازد؛ پارمنیدس می‌گوید: «تمایزی که شما می‌گویید این است که در یک طرف خود صورت‌ها قرار دارند و در طرف دیگر چیزهایی که در آن سهیم هستند». تبیینی را که به دنبال آن می‌آید فقط می‌توان تبیینی از این طبقه‌بندی ثنایی دانست، و «شباهتی که ما داریم» متناظر است با کیفیت تقریبی میان دو تکه چوب ظاهراً برابر؛ و در آنجا هیچ

۷۸. بلاک، 192، *Ph.* 17f.، وردنیوس (*Mnem.* 1958, 232f.) - که علیه هکفورت و بلاک استدلال می‌کند - به این نکته اشاره نمی‌کند. ولاستوس نیز معتقد است صور و ویژگی‌های حلولی «از وجودی متمایز برخوردار هستند» (*Pl.* 1, 139). تصور خود من (بر خلاف اکثر مفسران) این است که، اگر مثال نظامی افلاطون را دنبال کنیم، او تمام شقوق منطقی را در نظر می‌گیرد، بدون اینکه از ما بخواهد نابودی صورتی را مفروض بدانیم. به علاوه، ذکر هر دو طرف این امتیاز را دارد که هر دو در مورد جوهر طبیعی‌ای چون برف، که بعداً ذکرش به میان می‌آید، کاربرد دارد. در ضمن، لازم است اشتباهی را که در استدلال ولاستوس نهفته است اصلاح کنم، آنجا که در ۱۴۲ می‌گوید صورت نیازی ندارد که در نمونه‌ها تحقق یابد. سخن گفتن از «صورت شهر آرمانی»، بنا به دیدگاه افلاطون، بی‌معنی است. صورتی برای شهر هست که هر شهری (مانند هر نمونه‌ای از هر صورتی، به طور ناقص) نمونه‌ی آن است. درباره‌ی صورت یک هزار ضلعی *Chiliagon*، باید بگوییم هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین چیزی به ذهن افلاطون رسیده است.

رایحه‌ی مرتبه‌ی هستی شناختی سومی وجود ندارد. در این محاوره می‌گوید «بلندی در ما» فقط بلند است، به هیچ وجه نمی‌تواند چیزی را از طرق مقابلش (کوتاهی) بپذیرد، و بنابراین (می‌توان گفت) به هیچ وجه ناقص نیست. اما تصور راس این است که خود کیفیت‌های حلولی روگرفت‌های ناقصی هستند؛ و ریست سال‌ها پس از او نوشته است بزرگی موجود در جزییات «دارای نوع ناقص هستی شناختی‌ای» است. سپس اضافه می‌کند: «سفیدی علت سفید بودن چیزهای جزیبی سفید است؛ خود سفیدی در آن چیزهای سفید حضور ندارد.»<sup>۷۹</sup> اما فایدون می‌گوید هر صورتی با حضور در جزییات می‌تواند نقش علی خود را ایفا کند.

با این قید که خود افلاطون هنوز نمی‌تواند در این مورد با روشنی کامل سخن بگوید، نزدیک‌ترین تقریر از اندیشه‌ی او در این مرحله را به قرار ذیل می‌توان عرضه داشت: سفیدی، صورتی است معقول (نه محسوس).<sup>۸۰</sup> این صورت، وقتی در شیء مادی‌ای (فی‌المثل در چهره‌ای) حلول می‌یابد، ترکیب آن با بدن، سفیدی محسوس را به وجود می‌آورد، این سفیدی تقلید ناقصی از صورت متعالی است، و تقلید یگانه‌راه انعکاس آن صورت از سوی اشیاء مادی است. چهره‌ای که هیچ وقت به طور کامل سفید نبوده است، می‌تواند با «دریافت» (فایدون ۱۰۲d-e) سرخی به جای سفیدی، سرخ شود، اما سفیدی،

۷۹. راس، *PTI* 30، ریست *Philol.* 1964, 221 and 223. کورنفرود نیز می‌گوید (*and P. 78*) *P.* بلندی در یک شخص «آزاد از هرگونه تغییر نیست». این سخن با آنچه که خود سقراط در فایدون می‌گوید کاملاً ناسازگار است. صاحب بلندی [شخص بلند] است که از تغییر بری نیست.

۸۰. مقایسه کنید با تقابل میان یک رنگ یا شکل و ذات (*ουσία*) آن در کراتولوس ۴۲۳d-e. نامگذار از ظاهر محسوس آنها تقلید نخواهد کرد. این کار پیشه‌ی هنرمندان است. بلکه سعی خواهد کرد این ذات نامحسوس را بیان کند. این ذات یکی از چیزهایی است که در تثابتوس (۱۸۶b) می‌گوید فقط با عقل به دست می‌آید نه با حواس.



خواه «به خودی خود» در نظر گرفته شود یا در ما، همیشه خودش است و چیزی جز خودش نیست.

شاید بتوان گفت افلاطون تضمینات «حضور یا اتحاد» صورت باشیء جزئی را در اندیشه‌ی خودش کاملاً نپروورده است. خود او این موضع را در پارمینیدس مورد انتقاد قرار می‌دهد، و بجاست به خاطر آوریم که سقراط در این محاوره در آخرین روز زندگی‌اش برای دوستان همدل خودش سخن می‌گوید. معتقدات او را نباید با محک دقیق مسافر الیایی یا خودبانی مکتب الیایی ارزیابی کرد. همان‌طور که ارسطو به حق تشخیص داده است،<sup>۸۱</sup> نظریه‌ی صور را به گونه‌ای که در فایدون مطرح شده است جز با توسل به استعاره‌ی شاعرانه نمی‌توان تبیین کرد. سخن گفتن از «نازایی روش شناختی آن برای دانش طبیعی» (ولاستوس، Pl. 1, 164) نابجاست. سقراط در صدد کمک به دانشمندان نیست، بلکه می‌خواهد ایمان خودش و دوستانش را به جاودانگی روح مستحکم سازد. اما شاید بتوان گفت ارسطو بیشتر از آنچه که خودش قصد اذعان دارد، از افلاطون تأثیر پذیرفته است. جوهر نظریه‌ی ماده، صورت و شیء انضمامی (یا مرکب، συνθετον) او در اینجا نهفته است، همراه با بازگشتی که او به دیدگاه سقراطی صورت حلولی محض نشان می‌دهد. این نظریه به ویژه از پاسخی برمی‌خیزد که سقراط در ۱۰۳a-c، با فرق گذاشتن میان خود اضداد و چیزهایی که آن اضداد را دارند، به معترض ناشناسی می‌دهد.<sup>۸۲</sup> اضداد هستند که

۸۱. مابعدالطبیعه، ۹۹۱a ۲۰. غالباً به استعاره‌ی نظامی صور: «پیشروی کردن»، «در جای خود تثبیت شدن» یا «راه‌گریز پیش گرفتن» اشاره می‌کنند، و لازم است با تارانت همدلی کنیم آنجا که از «خام‌ترین برداشت‌های مکانی» ای سخن می‌گوید که در این بیان هست (هیپپاس بزرگ، lvi).

۸۲. توجه داشته باشید که خود اضداد هستند که در اشیا حضور می‌یابند، نه روگرفت‌های آنها (۱۰۳b ۴-۶). نمی‌توان گفت  $\epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\alpha \alpha\upsilon\tau\alpha$  و  $\alpha\upsilon\tau\alpha \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\alpha$  در b۸ و b۱ چیزی جز اینهاست.

نمی‌توانند به یکدیگر تبدیل شود. بدین ترتیب برای ارسطو، اشیاء انضمامی همان زیرنهادهی *Substratum* هستند که در هر لحظه‌ای به یکی از دو صورت متضاد یا به حالت میانه‌ای در میان آنها متصف می‌شوند: «جوهر محسوس تغییر می‌پذیرد. حال باید گفت اگر تغییر در میان اضداد یا حالت‌های میانه‌ای صورت گیرد... لازم است زیرنهادهی باشد که به وضعیت‌های متضاد درآید، زیرا خود اضداد تغییر نمی‌کنند. و این زیرنهادهی باقی می‌ماند، اما اضداد باقی نمی‌مانند. بنابراین عامل سومی در کنار اضداد وجود دارد، یعنی ماده.»<sup>۸۳</sup> این عامل سوم پاسخی است که او به قیاس دو حدی پارمنیدی می‌دهد. ممکن است چیزی از «آنچه نیست» به وجود آید. نه به طور مطلق بلکه بالعرض، منظور از «بالعرض» این است آنها صورتی را که می‌توانند داشته باشند، ندارند (مابعدالطبیعه، ۱۸، ۱۰۶۹b).

اضداد و فاسزگارها. آخرین گام در استدلال سقراط دارای پیچیدگی بیشتری است، و مر، به نوبه‌ی خود نمی‌توانم به طور دقیق مشخص کنم که افلاطون چه موقع از سخن سخن می‌گوید و چه موقع نه، و یا حتی اینکه آیا خود او از این موضوع تصور روشنی دارد یا نه. تردیدی نیست که اختلاف میان مفسران جدید او خیلی زیاد است، و یکی از متأخرین آنها به این نتیجه می‌رسد که «شیوه‌ی محتاطانه‌تر این است که درباره‌ی شأن وجودی دقیق مشابه‌های مختلف روح در این استدلال، تعلیق حکم کنیم.»<sup>۸۴</sup> تقریباً تردیدی وجود ندارد که برف یا آتش -

۸۳. مابعدالطبیعه ۹-۱۰۶۹b۳، مقایسه کنید با کون و فساد ۲۴۲a۳۲۹ و بعد. مقایسه‌ی این عبارات با تعابیر یونانی افلاطون جالب توجه است، مانند *υπομενει* با *υπομενον* در فایدون ۱۰۲e۲.

۸۴. تی.ام. رابینسون، *P.'s Psych.* 29. مقایسه کنید با سخن برنت درباره‌ی ۱۰۴b۱ «همین عدم قطعیت است که تمام مشکلات این فقره را به وجود می‌آورد.

که سقراط در ۱۰۳d می‌گوید آنها نمی‌توانند ضد صورتی را که ذاتاً دارا هستند، بپذیرند - جوهرهای مادی هستند؛<sup>۸۵</sup> و این نکته نیز به همان اندازه قطعی است که افلاطون وقتی بحث را در قالب عباراتی کلی جمع‌بندی می‌کند، از صورت‌های این جواهر سخن می‌گوید. (همان‌طور که راس در ص ۳۲ در تأویل ۱۰۱a ۱-۵ گفته است) به زبان صورت می‌توان گفت: اگر صورتی [مثلاً برف] یکی از دو صورت متضاد [سرد یا گرم] را همراه خودش به اندرون چیزی بیاورد که خود وارد می‌شود [در این مورد به برف محسوس و ملموس]، چنین چیزی هرگز ضد آن صورت را نمی‌پذیرد. در اینجا هیچ ناسازگاری‌ای وجود ندارد،<sup>۸۶</sup> و اگر افلاطون از همین تمثیل یکسره به سوی نفس رفته بود (که جوهری است دارای صفات، هر چند نه جوهر مادی)، شاید تفسیر سخن او آسان‌تر بود. متأسفانه او گمان می‌کند که با افزودن مثال اعداد منظورش را واضح‌تر خواهد نمود (۶-۵ ۱۰۳e)، مثالی که در آن «سه» (اسم جمع)، «سه‌گانه»، و «صورت سه» موجب سردرگمی مفسران شده است.<sup>۸۷</sup> در هر حال منظور او از تمثیل عدد این است

۸۵. لازمی روشن عبارت ۱۰۳e ۴-۵ همین است: *εκεινον μορφην αι στανπερ η*: *ο εστι μεν ουκ εκεινο, εχει δε την τα εχοντα τα εναντια* با مقایسه کنید با *Keyt, Phron. 1963, 168 n.2* (برعکس). ۱۰۳b ۶.

۸۶. مفسران مرتب این سؤال مطرح می‌کنند که «آیا برف صورت است؟» آیا متناسب با بیان افلاطون نیست که بپرسیم «آیا صورتی برای برف وجود دارد؟»، به همان صورت که پارمنیدس در محاوره‌ی پارمنیدس ۱۳۰c ۲ می‌پرسد آیا *αυτο τι ειδος... πυρος η και υδατος*؟  
 ۸۷. فی‌المثل *τα τρια* به عقیده‌ی تی. ام. رابینسون (*P.'s Psych. 28*) یعنی سه چیز، و آرچر - هیند نیز پیش از وی همین معنی را مطرح کرده است، هکفورت آن را به معنی «سه بودن» دانسته است (*Ph. 156*)؛ و مقایسه کنید با شیلر، *Phron. 1967, 57*. دی. اوبرین، دیدگاه‌ها و صاحبان آنها را در *CQ 1967, 219* گرد آورده است. خود او در ص ۲۲۱ می‌گوید «شاید آتش را اکنون تا حدودی به منزله‌ی یک صورت تلقی کنند». منظور از «تا حدودی» چیست؟ درباره‌ی کل استدلال ۱۰۲-۶، به بحث کرومبسی در *EPDI, 318-23, II, 311-19* توجه کنید.

که علاوه بر صفات عرضی ای (صورت‌هایی) چون کوتاهی سیمپاس، صفاتی نیز هستند. مانند سردی برف، گرمی آتش. که موصوف‌های آنها نمی‌توانند بدون از دست دادن هویت‌شان از آنها جدا شوند.<sup>۸۸</sup> برف، از آن جهت که برف است، اگر چه خودش ضد گرم نیست، وقتی گرما به آن نزدیک شد از بین می‌رود، مگر اینکه از سر راه برخیزد. روح بنا به تعریف چیزی است که زندگی را به تن می‌بخشد. زندگی همیشه همراه آن است، یعنی از صفات ذاتی آن است. بنابراین روح نمی‌تواند زندگی را از دست بدهد، و ضد آن، یعنی مرگ را بپذیرد، و در عین حال روح بودن خود را حفظ کند. روح ذاتاً مرگ‌ناپذیر است، به همان صورت که برف گرماناپذیر و سه. که ذاتاً فرد است. «زوج‌ناپذیر» است. بنابر مثال‌هایی که آوردیم روح در هنگام نزدیک شدن مرگ یا می‌گریزد و یا نابود می‌شود. اما تمثیل ما کامل نیست، زیرا بر خلاف اینکه هیچ دلیلی وجود ندارد که آنچه ذاتاً گرماناپذیر است نباید نابود شود، آنچه ذاتاً مرگ‌ناپذیر است نمی‌تواند از بین برود، زیرا مردن همان از بین رفتن است. بنابراین، نفس چون مرگ‌ناپذیر است، زوال‌ناپذیر هم هست، و قید «تازمانی که وجود دارد» (۱۰۳e) در مورد آن قابل اطلاق نیست.<sup>۸۹</sup>

۸۸. به زبان منطقی، یکی «مستلزم» دیگری است؛ اما افلاطون مسئله را بیشتر هستی‌شناختی می‌دانست تا منطقی. در واقع همین نکته است که استدلال او را با مشکلاتی مواجه می‌سازد.

۸۹. استراتون مشایی، در فقره‌ای که غالباً نقل می‌کنند (فی‌المثل: هکفورت Ph. 163)، استدلال کرده است که این قید را درباره‌ی روح نیز می‌توان به کار برد: «همان‌طور که آتش، تازمانی که وجود دارد، غیر سرد است (متأسفانه واژه‌ی *αψυκτον* دو پهلو است، هم بر غیر سرد اطلاق می‌شود، و هم بر سرماناپذیر)، روح نیز، تازمانی که وجود دارد، مرگ‌ناپذیر است». نقطه‌ی قوت این استدلال به هیچ وجه بر من روشن نیست. وقتی که به کسی، به حق یا به ناحق، بقبولانیم که روح *αθανατος* - جاودانی، مرگ‌ناپذیر - است، او قبول کرده است که روح بایستی همیشه وجود داشته باشد. معنی واژه چیزی جز این نیست. تناقض است که بگوییم آتش، تازمانی که وجود دارد، نمی‌تواند سرد باشد، اما ما بر آن اساس آتش را خاموشی‌ناپذیر ←

خواننده‌ی امروزی که با این همه به جاودانگی اش اطمینان کاملی احساس نمی‌کند،<sup>۹۰</sup> ممکن است حتی در مورد این استدلال نهایی از روی «علت کلی به وجود آمدن و از بین رفتن» نیز بگوید: افلاطون آن را تا حدودی به طور موقتی اقامه کرده است. سقراط تردید سیمیاس را به جامی داند، و به او سفارش می‌کند که درباره‌ی مقدمات استدلال، بیشتر تأمل کند. پس، آنها بر سر اصل مطلب، «محدودیت قوای بشری»، توافق کرده‌اند. توصیه‌ی خود سیمیاس بهترین توصیه بود (c-d ۸۵): آنجا که حصول یقین ممکن نیست، باید تبیینی را بپذیریم که، از دیدگاه بشری، کمتر آسیب‌پذیر است، و آن را همچون تخته پاره‌هایی در نظر بگیریم که باید در دریای زندگی بر آنها تکیه کنیم.<sup>۹۱</sup> عبارت تکراری «از آنجا که جاودانگی روح معلوم گشته است» (c ۱۰۷، d ۱۱۴)، فقط این معنی را می‌تواند داشته باشد که خود سقراط این جاودانگی را اثبات کرده است. آنچه اهمیت دارد برداشت اخلاقی است: «بر اساس آنچه گفتیم، تمام سعی خود را به کار گیرید تا بر پایه‌ی فضیلت و حکمت زندگی کنید؛ زیرا جایزه‌ای که مورد نظر است ارزش زیادی دارد و امید ما نیز نیرومند است» (c ۱۱۴). حاصل این سخن همان است

← نمی‌نامیم. آیا دو پهلو بودن واژه‌ی *αψυκτον*، که واژه‌ی *αθανατον* فاقدش است، موجب گمراهی استراتون شده است؟ (درباره‌ی استدلال استراتون همچنین نگاه کنید به *Phron.* 1969, 98ff.) آرچر - هیند استدلال افلاطون را با روشنی تمام در فایدون ۱۱۶ (درباره‌ی d ۱۰۶ - d ۱۰۵) تلخیص کرده است.

۹۰. شاید او نیز به اندازه‌ی سیسرون (*Tusc.* 1, 11, 24) پیش رود: «در هر حال، وقتی می‌خوانم تصدیق می‌کنم، اما وقتی کتاب را می‌بندم و خودم درباره‌ی جاودانگی روح به اندیشه می‌پردازم، همه‌ی تصدیق‌هایم از بین می‌روند.»

۹۱. در این مورد ر. ک. *Diés, Autour de P.* 443. با وجود اظهارات یقینی‌تری که وجود دارد، اصل محاوره بر پایه‌ی امید استوار است: *εὐελπίς εἶναι, πολλή ελπίς, ἐλπίς ἐστίν*: *ἐλπίσω, εἰκοτως* (برای ارجاعات به همین اثر نگاه کنید). بلاک نظریه‌ی مثبت‌تری دارد. *Ph.* 23 and App. IX with 189 n. 1.

که در توصیه‌ی ساده‌ی سقراطی به «مراقبت از پسوخته» (۱۰۷c) آمده است.

صور در فایدون. خود صور و رابطه‌ی آنها با جزییات، از بسیاری جهات، همان است که در محاورات به اصطلاح سقراطی ملاحظه کردیم. صور وجود دارند و تغییرناپذیر هستند، در چیزها قرار گرفته‌اند، و ویژگی‌های جزییات از آنها ناشی می‌شوند (اثوتوفرون، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹۶ و بعد)، یا «باعث می‌شوند» که جزییات ویژگی‌های خودشان را داشته باشند (هیپاس بزرگ ۹ (۳۰۰a)، یعنی با حضورشان (لوسیسی ۲۱۷d-e، ص ۲۵۳ ج ۱۳؛ هیپاس بزرگ ۲۹۴a,c) یا با اتحادشان (هیپاس بزرگ، ۱۰ (۳۰۰a)). اشیاء آنها را «دارند» (لوسیسی ۲۱۷e، هیپاس بزرگ ۹ (۳۰۰a) یا از آنها «بهره‌مند هستند» (گرگیاس، ۴۶۷)، یا آنها به اشیا افزوده می‌شوند (هیپاس بزرگ ۲۹۲d). واژه‌ی پارادیگما به کار نمی‌رود، اما صور الگوهایی هستند. نه به معنی محدود معیاری برای بازشناسی، که در اثوتوفرون (ص ۲۰۱، ج ۱۳ ترجمه فارسی) آمده است. که به عنوان سرمشق‌های کاملی عمل می‌کنند، و جزییات در این جهان، با توفیق ناتمامی، سعی می‌کنند خود را به آنها شبیه سازند. این سخن بدعت بزرگی است که ارسطو و کسان زیادی پس از وی، آن را واقعاً اعتراض‌پذیر می‌دانند. اینطور نیست که صور فقط در اشیا تحقق داشته باشند و چیستی آنها را با حضورشان، یا اتحادشان، «یا هر راه ممکن دیگری» به آنها ببخشند؛ صور به صورت جداگانه و «فی‌نفسه» نیز تحقق دارند.<sup>۹۲</sup> وجود به دو مقوله تقسیم

۹۲. برخی‌ها در این سخن ارسطو که افلاطون و پیروان او صورت‌ها را از جزییات «جدا کردند» (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸b ۳۱)، مناقشه کرده‌اند (متأخرترین آنها، اِپرت است در *u. Wiss Mein.*)، اما گفته‌ی او را نه تنها فایدون، فایدروس و میهمانی و دیگر جاها تأیید می‌کنند، بلکه سقراط در پارمنیدس ۱۳۰d اعتراف می‌کند که به عقیده او *τουτων αυ μετεχοντα* و *χωρις μεν ειδη αυτα αττα χωρις δε τα*.

می‌شود: وجود محسوس و فانی، و در برابر آن وجود نامحسوس و جاودانی، که الهی نیز نامیده می‌شود (۷۹a، ۸۰a). صور به دسته‌ی دوم تعلق دارند، با عقل ادراک می‌شوند نه با حس، جاودانی و تغییرناپذیر هستند، بسیط و یک‌شکل هستند، و واژه‌ی «هستی» را فقط بر قلمرو آنها به طور شایسته می‌توان به کار برد (۷۸d).

سخنان افلاطون هنوز، درباره‌ی حدود عالم صور، مبهم است؛ و نمی‌توان مشخص کرد که آیا او حاضر است، آنگونه که در جمهوری عمل کرده است، بگوید: «شیوه‌ی ما این است که» برای هر دسته‌ای از چیزها صورتی را به همین نام «وضع کنیم». (اما، مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۱۴، قسمت (ب)، (i) (قلمرو آموزه). در فایدون صورت‌های کیفیت‌های محسوس و کیفیت‌های اخلاقی، نسبت‌ها و اعداد - بزرگی، برابری، زندگی (۱۰۶d)، سلامتی، نیرومندی، عدالت، دینداری، و سه - را به صراحت قبول می‌کند، و به عنوان یک قاعده‌ی کلی می‌گوید: «هر چیزی را که مهر خود واقعیت را بر آن بزنیم» (۷۵d) و «واقعیتی که هر چیز ناشی از حوس را به آن ارجاع دهیم» (۷۶d).<sup>۹۳</sup> سخن اخیر بی‌تردید به آموزه‌ی جمهوری شباهت دارد، ولی نمی‌توان کاملاً مطمئن بود. همان‌طور که خود افلاطون بعدها متوجه شد، وقتی به طور جدی بخواهیم حدود آن را مشخص کنیم، به مشکلاتی برمی‌خوریم. سقراط در پارمنیدس (۱۳۰b-c)، درباره‌ی وجود صورت‌های جداگانه‌ای برای آتش و آب، ابراز تردید می‌کند؛ و اگرچه به عقیده‌ی من استدلالی که در اینجا هست صورت‌های برف و آتش را نیز مانند نمونه‌های

۹۳. نگاه کنید: ۶۵d، ۷۴a، ۷۵c-d، ۷۶d، ۱۰۰d، ۱۰۴d-۶. راس می‌گوید (PTI24) «در فایدون به مثل جواهر (همانند خود حیوان) اشاره‌ای نشده است». از این سخن بر می‌آید که صورتی برای برف یا آتش ذکر نشده است، اگرچه نقل ۱-۵ ۱۰۵a از سوی او در ص ۳۲ این برداشت را با تردید مواجه می‌سازد.

طبیعی آنها مفروض می‌گیرد، این مسئله هنوز توجه افلاطون را به خودش جلب نکرده بود. نکته‌ی مهم این است که بایستی «صورت کاملاً مستقلی برای زیبایی و خوبی و دیگر چیزهای همانند آنها» (پارمنیدس، همان‌جا) وجود داشته باشد. این آموزه هرگز نشانه‌های سقراطی خود را از دست نداده است.

هر صورتی، خواه در جزئیات متجلی شود یا در هستی مستقل خویش لحاظ شود، به خودی خود دارای کیفیاتی است که به نمونه‌هایش می‌بخشد (e-102)، برداشتی که پیش از این نیز مطرح شده بود.<sup>۹۴</sup> بیان افلاطون در این مورد بی‌تردید مبهم است، به ویژه آنگاه که سخنان او را در خصوص صفات نسبی در نظر بگیریم: وقتی می‌گوییم «بزرگی بزرگ است»، این وسوسه در شنونده ایجاد می‌شوند که «چقدر بزرگ؟»، درک بزرگی کامل واقعاً مشکل است. شاید، مگر اینکه بگوییم اصلاً نباید آن را کیفیتی محسوس به حساب آوریم. بزرگی کامل یکی از نسبت‌های معقول جهان الهی و نامتغیر است. ممکن است مطالبی که در میهمانی و فایدروس می‌آیند، برای فهم برداشت افلاطون از این امور سودمند باشند؛ و بررسی مشکلات «حمل بر خویشتن» را می‌توان تا جمهوری به تعویق انداخت، محاوره‌ای که خود افلاطون در آن به مشکلات فوق پی می‌برد.

آیا روح صورت است؟<sup>۹۵</sup> در این مورد نیز مباحثات زیادی صورت گرفته است.

۹۴. ر.ک. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۰۳؛ و ص ۲۵ کتاب حاضر.

۹۵. در این مورد نیز سؤال را معمولاً به صورت بالا مطرح می‌کنند. و نه به این طرز شگفت که: «آیا صورتی برای روح هست؟» اما، نظر آرچر - هیند (Ph. 116) این است که باید صورتی برای روح بوده باشد، هر چند چنین چیزی «یک هیولای مابعدالطبیعی» خواهد بود. او نمی‌گوید چرا، ولی شاید به این دلیل که خود روح به همان جهان ازلی‌ای تعلق دارد که صور. در هر حال، تردیدی ندارم که افلاطون هرگز به چنین صورتی معتقد نبوده است.



هکفورت می‌گوید افلاطون فقط برای خاطر استدلالش، روح را صورتی حلولی تلقی کرد، و پیش از اتمام محاوره نظر خودش را عوض کرد و آن را موضوعی دانست که دارای صورت است. نظر کیت Keyt این است که «افلاطون طوری از روح سخن می‌گوید که گویی صورتی حلولی است. (لازم نیست به طور اکیدتر بگوییم او به صورت بودن روح معتقد بود.)» برنت پیش‌تر از آنها گفته است: «سخنی نیست که بر صورت بودن خود روح دلالت کند... و نیازی هم برای چنین فرضی وجود ندارد»؛ او استدلالی در تأیید نظرش اقامه نکرده است. به عقیده‌ی من افلاطون هرگز روح را - خواه به صورت فردی یا بر روی هم - صورت تلقی نکرده است. زیرا فقط یک چیز، یعنی روح، هست که می‌داند. صور دانسته می‌شوند، آنها علم ندارند.<sup>۹۶</sup> افلاطون، بعدها، در سوفسطایی، استدلال خواهد کرد (یادست کم تفسیر من این است) که عقل، و بنابراین زندگی و روح، باید بخشی از واقعیت باشد به همان اندازه که صور نامتحرک بخشی از آن هستند، و هر چند افکار او در این مورد هنوز تکامل نیافته است، فایده‌ی این برداشت تعارض ندارد. سعی کرده‌ام در خلاصه‌ای که از محاوره عرضه کردم، این نکته را روشن سازم، و اگر کسی خواهان استدلال باشد، تصور می‌کنم بیان جی. شیلگر کاملاً قانع‌کننده است.<sup>۹۷</sup>

ما باید به آنچه که افلاطون می‌گوید بسنده کنیم: صور، نامریی، جاودانی، ثابت، الهی هستند. روح نیز نامریی است، و وقتی تن را پشت سر نهاد واقعی‌ترین

۹۶. نکته‌ای که از مطالعه‌ی کتاب ام. لاندمن *Z.f. Phil. Forsch.* 1956, 13 به ذهن من رسید. دانستن شباهت یافتن است (امپدوکلس، و در افلاطون، جمهوری ۵۰۰c، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، و تیمایوس ۴۷c)، که با «خویشاوندی» پسوخته با صور سازگار است.

۹۷. رک به مقاله‌ی او در *Phron.* 1967 و منابع دیگر درباره‌ی این فقره عبارتند از:

Hackforth, *Ph.* 162 and 165; Keyt, *Phron* 1963, 169; Burnet, *Ph.* 123; Plato, *soph.* 248e.

حالت را به خودش می‌گیرد و از راه فعالیت (عقلانی) خودش به دیدار آنها نایل می‌شود. بنابراین روح نیز به قلمرو هستی واقعی تعلق دارد، و «شبيه» صور و «خویشاوند آنها» است (۷۸c - ۸۰b).

اسطوره. اکثر ویراستاران اهمیت ناچیزی به این قطعه‌ی عالی تخیلی داده‌اند، اگرچه رابین تفسیر کاملی از آن عرضه کرده است.<sup>۹۸</sup> افلاطون با ترکیب عناصر سنتی از هومر، آموزگاران تله‌تای [سیر و سلوک]، و معتقدات عامه، و نظریات علمی ایونی و فیثاغوری، تصویر شگفت‌انگیزی از عالم تحت‌الارض، و بلکه از کل جغرافیای بیرونی و درونی زمین، ترسیم کرده است. شیوه‌ی بی‌نظیر او در ترسیم رودخانه‌های زیرزمینی که در روی زمین نیز ظاهر می‌شوند<sup>۹۹</sup> این حقیقت را تأیید می‌کند که برخی از آنها هم وجود واقعی داشته‌اند و هم وجود اساطیری. آخرون، رودخانه‌ی فرعی آن، یعنی کوکوتوس، و دریاچه‌ی آخروس که اینها از آن سرچشمه می‌گیرند، در اپيروس Epirus قرار دارند، استوکس در آرکادیا Arcadia واقع است. اما بر اساس اعتقادات خرافی عامه، استوکس که رودخانه پر آبی بود، نقش ثانوی و اسطوره‌ای داشت و رودخانه‌ای بود که خارون Charon از آن می‌گذشت و ارواح مردگان را با خودش می‌برد. فقط اوکیانوس و پوریفیلگتون<sup>۱۰۰</sup> (اعتقاد عامه بر این بود اوکیانوس در دورِ کره‌ی زمین جریان دارد)

۹۸. به همین دلیل آن را به صورت مشبع‌تر و با یادداشت‌هایی چند تلخیص کردم. حتی فروتیژه Frutiger - که کتابی درباره‌ی اسطوره‌های افلاطون نوشته است - نیز علاقه‌ای به محتوای آن نشان نداده است. اما گزارش رابین واقعاً خواندنی است.

۹۹. رابین lxxxv: «هیچ رودی وجود ندارد که فقط داخلی یا خارجی باشد.» هکفورث بر اثر غفلت از عبارت *αλλων και δη και* توصیف آخرون را در ۱۱۳a ۱-۱۱۲e ۸ تحریف کرده است. این رودخانه «در دشت‌ها و نیز در زیر زمین جریان دارد».

۱۰۰. «مشتعل با آتش.» میلتن (P/II, 577-81) معانی اسم‌ها را به صورت دقیق آورده است.

کاملاً حالت اسطوره‌ای داشتند، و حتی افلاطون به پوریفلیگتون نیز نقشی طبیعی می‌دهد و آن را در فوران آتشفشان‌ها دخیل می‌داند.

افلاطون در ۱۰۹b عنصر آسمانی‌ای را معرفی می‌کند که ماده‌ی تنفسی موجودات نیکبختی است که در سطح واقعی زمین زندگی می‌کنند، این عنصر را «معمولاً ایتر *either* [= اثیر] می‌نامند». این از سخن یک طرف با این عقاید شایع مرتبط است که اثیر هم جوهری الهی است و هم جوهر روح بشر است که در هنگام مرگ به آن خواهد پیوست؛ و از طرف دیگر با سخنانی رابطه دارد که به صورت آموزه‌ی علمی عنصر پنجم درآمد، و افلاطون یحتمل در اواخر عمر از آن اقتباس کرد، و ارسطو آن را کاملاً مستدل ساخت.<sup>۱۰۱</sup> وقتی از شارحان افلاطون می‌پرسیم «آیا او این اسطوره را به چشم تخیل می‌نگرد یا به دیده‌ی واقعیت؟» پاسخ‌های استواری عرضه نمی‌دارند. اولاً، کل اسطوره یک پارچه نیست، و ثانیاً، در زمان افلاطون مرز مشخصی میان اسطوره (یا باور دینی) و حقیقت علمی وجود نداشت. نباید آن را حاصل تخیل شاعرانه بدانیم، رابین در این مورد می‌نویسد:

«برعکس، این اقدام خیلی جدی است، زیرا به یک مسئله‌ی فیزیکی، راه حلی عرضه کرد که با آنچه کیهانشناس‌های طبیعت‌گرا گفته بودند، فرق داشت، و از طرف دیگر توصیف کاملی برای امور جغرافیایی ارائه داد.»

اما، هم‌وطن او چند سال بعد نوشت:

«به زور می‌شود باور کرد که خصوصیت اسطوره‌ای این قطعه را می‌توان انکار کرد.»

دست کم می‌توان گفت افلاطون جزییات اسطوره را با چنان تفصیلی آورده است که برای درس آخرت‌شناسی لزومی نداشت. تندبادهای ۱۱۲b، مسیر

۱۰۱. درباره‌ی عقاید رایج در خصوص ایتر ر.ک. ج ۵ ترجمه‌ی فارسی فصل‌های ۱۳ و ۱۴.

رودخانه‌ها، و محل‌هایی در تارتاروس که آنها از آن سرچشمه می‌گیرند و دوباره به آن ملحق می‌شوند، هیچ نقشی در سرنوشت ارواح ندارند.<sup>۱۰۲</sup> برای این منظور نکاتی که از گرگیاس بازگو می‌کند، کفایت می‌کرد: داوری پس از مرگ، تقاطع‌ها، و سرنوشت‌های ناهمسان تبه‌کارانِ علاج‌ناپذیر، گنه‌کارانِ علاج‌پذیر، انسان‌های خوب یا فیلسوفان. به علاوه، ارسطو توصیف افلاطون از رودخانه‌ها و دریاها را به دیده‌ی نظریه‌ی جدی علمی می‌نگرد و مورد نقادی قرار می‌دهد ( کاینات جو ۳۳۳b ۳۵۵b و بعد). می‌توان آن را، همانند فروتیژه، بی‌محتوا و سطحی خواند و کنار گذاشت، اما لزومی برای این کار وجود ندارد.<sup>۱۰۳</sup> فریدلندر (Pl. I, 273)، قسمت‌های جدی آن را کوششی برای جور کردن برداشت ایونی از زمین به مثابه صفحه‌ای مقعر (ج ۴ ترجمه‌ی فارسی ۱۱۹) با فرضیه‌ی اخیرتر در خصوص کروی بودن آن می‌داند.<sup>۱۰۴</sup> هیچ مانعی در برابر این سخن وجود ندارد که افلاطون مفهوم زندگی در یک گودال را برای اشاره به تقابل کاملاً افلاطونی میان ادراکات تاریک و فریبنده‌ی ما در این زندگی و مشاهده‌ی مستقیم واقعیت از سوی ارواح مجرد در عالم بالاتر، به کار برده است. یعنی برای

۱۰۲. در واقع، همان‌طور که فریدلندر (I, 261) می‌گوید، دست کم داوری و سرنوشت روح به صورت سطحی به آنها ارتباط می‌یابد.

۱۰۳. (موضعی که فروتیژه در *M. de P. 61f.* اتخاذ کرده است.) بدین ترتیب فریدلندر، I, 267، *Pl.* می‌گوید: «همان‌طور که ارسطو در مبحث کائنات جوّ خویش آن نظریه را به اندازه‌ای جدی گرفت که قابل ابطال دانست، ما نیز باید برای آن، در میان دانش طبیعی افلاطون، جایگاهی در نظر بگیریم.» کاری که هکفورت (*Ph. 180*) انجام می‌دهد، یعنی گفتن اینکه چون اسم تارتاروس از اسطوره گرفته شده است، نه خود آن «واقعی» است و نه رودهایی که از آن منشعب می‌شوند و به آن می‌پیوندند، به منزله‌ی کم مایه کردن مسئله است. دست کم ظاهر امر این است که افلاطون می‌خواهد مبنایی علمی برای اسطوره‌شناسی‌های کهن فراهم آورد.

۱۰۴. درباره‌ی دیدگاه‌های مربوط به کروی نبودن آن، نگاه کنید به ص ۲۱۶ یادداشت ۲۰ بالا.

مقابله‌ی متعلقات متغیر ادراک حسی و باور با صورت‌های نامتغیری که متعلق دانش هستند.<sup>۱۰۵</sup> اسطوره‌های افلاطونی، واحدهای به هم بافته‌ی ظریفی هستند که سوا کردنِ تار و پود آنها ممکن است به تباہ شدن‌شان منجر شود. می‌توان گفت فریدلندر تا آنجا که باید، پیش رفته است، و یقیناً تصویر روشنی از دو خط فکری اصلی‌ای را به دست داده است که در این اسطوره وجود دارد: خط فکری طبیعی و خط فکری آخرت‌شناختی.

اشاره‌های خود افلاطون را می‌توان بر اساس دل‌بستگی‌های فردی تفسیر کرد. سقراط نمی‌تواند آنچه را درباره‌ی زمین آموخته است اثبات کند، فقط آن را به گونه‌ای که «معتقد است» (πεπεισμαι, ۱۰۸d-e) توصیف خواهد کرد. به عقیده‌ی فریدلندر (۱، ۲۶۵)، افلاطون در اینجا و دیگر جاها «بر روی» ماهیت علمی قسمت اول گزارش خویش «تأکید می‌کند»، در حالی که دیگر منتقدان بر ناممکن بودن اقامه‌ی برهان اهمیت بیشتری می‌دهند. جمع‌بندی کل اسطوره، اگرچه با ترکیب بسیار زشتی صورت می‌گیرد، ممکن است پرتو بیشتری بر مطلب بیافکند (۱۱۴d):

تأکید بر روی اینکه حقیقت امر درست به گونه‌ای است که من توصیف کردم در شأن انسان خردمند نیست؛ اما شایسته است بگوییم - چون جاودانگی روح به اثبات رسیده است - این جریان یا جریانی مشابه آن درباره‌ی ارواح ما و جایگاه‌های آنها واقعیت دارد، و بجاست کسی که همچون ما فکر می‌کند برای آن سرمایه‌گذاری کند (κινδυνεύσαι).<sup>۱۰۶</sup> این ماجرا بسیار عالی است، و هرکسی باید

۱۰۵. «اگر این لایه را که ساخته‌ی تخیلِ صورت - زده‌ی افلاطون است، کنار بزنیم، تصویر جهان‌شناختی جامعی باقی می‌ماند» (ترجمه‌ی من از فریدلندر، ۱۹۲۸، ۱، ۲۴۶، ویرایش انگلیسی، ۱، ۲۶۴).

اینگونه چیزها را، به اصطلاح، مانند افسونی بر خود تلقین کند. به همین دلیل است که من داستان خودم را با چنین تفصیلی بیان کردم.

همان طور که خود او در جمله‌ی بعد می‌گوید کل نتیجه‌ی اخلاقی داستان این است که اگر در طول زندگی از لذت‌ها و زیورهای جسمانی اجتناب کرده‌ایم و روح خود را به زیورهای ویژه‌ی آن، یعنی خویشتن‌داری، عدالت، شجاعت، آزادی و حقیقت، آراسته‌ایم، لازم نیست نگران آینده‌ی آن باشیم. استعاره‌ی «با افسون دور ساختن» ترس‌ها پیش‌تر (VVe) به کار رفته است، و با زبان دینی‌ای که بخش اصلی محاوره را تشکیل می‌دهد، سازگار است.

نتیجه. نظر دیگران هر چه باشد،<sup>۱۰۷</sup> موضوع فایده‌ی جاودانگی روح است، و همین طور سعادت اخروی حکیمان و خوبان. خود آموزه‌ی صور (که افلاطون آن را بدون هیچ استدلالی مسلم می‌گیرد، ۶۵d) و نظریه‌ی تذکر، فرع بر این موضوع هستند، و نیاز به مراقبت جدی از نفس نیز چیزی جز یکی از نتایج مهم

← ۱۰۶. οἰομενω οὕτως εἶεν، که به طور تحت‌اللفظی این معنی غیرعجیب را می‌رساند که این اعتقاد برای کسی که آن را درست می‌داند درست است. رابین این سخن را به جاودانگی روح مربوط می‌داند، و ممکن است حق با او باشد. به طور کلی، مترجمان از ترجمه‌ی این کلمات طفره می‌روند، و ویراستاران آنها را نادیده می‌گیرند، اگرچه بلاک یادداشتی بر آن نوشته است.

۱۰۷. هکفورت، Ph. 3: هدف محاوره «البته» [!] اثبات جاودانگی روح نیست... پرداختن خراج تحسین به دوست و استاد محبوب نیست، شرح و نشر آموزه‌ی مابعدالطبیعی نیست... آرچر - هیند، x: «اثبات جاودانگی روح نه هدف آشکار محاوره است و نه مهم‌ترین نتیجه‌ی فلسفی آن». به عقیده‌ی جی. پی. آنتون (Arethusa, 1968) «موضوع اصلی» نه جاودانگی روح است و نه صور، بلکه چیزی نیست جز «اثبات وجودی آرمان افلاطونی درباره‌ی زندگی خوب.»

این مبحث نیست (۱۰۷c). افلاطون برای معتقد ساختن ما به آن، از هر راه ممکن وارد می‌شود، و همان‌طور که اولومپیودوروس<sup>۱۰۸</sup> می‌گوید، مخصوصاً از دوراه: «یکی راه اسطوره‌ای و اورفه‌ای، و دیگری راه دیالکتیکی و فلسفی». ناکافی بودن (البته از دیدگاه امروزی) و «بیگانگی» استدلال او همیشه مانع از تفسیر مشخصی می‌شود. مطالعه‌ی متون موجود نشان می‌دهد که چگونه پژوهشگرانی که توانمندی یکسانی دارند درباره‌ی استدلال‌ها اختلاف می‌ورزند، زیرا شیوه‌های اندیشه‌ی ما به گونه‌ای دیگر است. در شیوه‌ی تفکر افلاطونی، منطق و فلسفه - که هنوز در مرحله‌ی مقدماتی قرار دارند - به هیچ وجه برای خاطر خودشان مورد بررسی قرار نمی‌گیرند، بلکه بایستی آنها را از لابلاهی هستی‌شناسی، نظریه‌ی علیّت، نصیحت و توصیه‌ها استخراج کرد. به ندرت می‌توان اثری فلسفی یافت که این تحقیق خسته کننده را به طور دقیق پی‌گیری کند،<sup>۱۰۹</sup> ولی به خوبی می‌توان با تردیدی که دوستان سقراط در مطرح کردن اشکالاتشان در آن موقعیت داشتند (۸۴d) همدلی کرد. به عقیده‌ی افلاطون، بی‌تردید یکی از نیرومندترین عناصر «افسون» سقراط، اطمینان متین و شادمانه‌ای بود که او همراه آن دارفانی را در آن روز وداع گفت. «کبس، هر طور که دوست دارید، مرا به خاک سپارید، به شرط اینکه بتوانید بر من دست یابید... می‌ترسم کبس آنچه را که برای تسلی شما و خودم گفته‌ام تحویل نگرفته باشد، گفتم که وقتی من سم را نوشیدم [همچون یک جسد] در پیش شما نخواهم ماند، بلکه پَر خواهم کشید تا از لذت‌هایی که برای افراد نیکبخت فراهم است بهره‌مند

108. In *Ph.* PP. 1 and 17 Norvin. See Frank, *P.u.sog. Pyth.* 293.

۱۰۹. یکی از نمونه‌ها ۱/۳۸ صفحه از کی. دبلیو. میلز است در *Phron.* 1957 and 1958، درباره‌ی ۶c-۷b۷. ا.ج. اربسه در مقاله‌ی همدلانه‌ای (*Phron.* 1969)، اشتباه کسانی را روشن می‌سازد که «افلاطون را محکوم می‌سازند بی‌آنکه مباحث خودشان را بر پایه‌ی پیش فرض‌های خود او استوار سازند» (ص ۱۰۱).

به صورت بسیار آزمایشی اندکی پیش تر خواهم رفت. تا کنون دیده‌ایم که افلاطون با چه دقتی شرایط شخصیت‌های محاورات را با نوع استدلال‌هایی که در صدد اقامه‌اش هست، وفق می‌دهد. اگر او در این هنگام سقراط را برمی‌گزیند که آموزه‌ی صور و برداشتی از روح را در آخرین روز زندگی‌اش، با دوستان و طرفدارانی بررسی می‌کند که فقط حاضرند نصف روز او را ملاقات کنند، و نه، فی‌المثل، در بحثی پدران و ماماگونه با یک پسر بچه، یا در استدلالی با یک سوفسطایی، علت این بود که این مطالب به عقیده‌ی افلاطون در زمره‌ی باورهای نیمه‌دینی قرار داشت؛ یعنی او حقیقت آنها را قبول داشت، اما، هنوز آماده نبود برهان دیالکتیکی کاملی بر آنها اقامه کند. هر دو آموزه‌ی اصلی این محاوره را بعدها به صورتی تحول یافته ملاحظه می‌کنیم که با عنایت به برخی از ایرادات معقولی که در اینجا بر آنها وارد است تنظیم شده‌اند. به نسبتی که بُعد دیالکتیکی پیشرفت می‌کند، دامنه‌ی تبیین اسطوره‌ای فراچیده می‌شود، و هدف افلاطون این است که آن را به حداقل ممکن برساند. اما او بر خلاف بزرگ‌ترین شاگردش [ارسطو] هرگز انکار نمی‌کند که برخی از حقایق بسیار بزرگ هستند که هیچ‌وقت با شیوه‌های استدلال دیالکتیکی قابل اثبات نیستند. او در هیچ مرحله‌ای اسطوره را با وصف «مغالطات» توصیف نمی‌کند و آنها را به عنوان چیزهایی که «شایسته‌ی توجه جدی نیستند» کنار نمی‌گذارد.<sup>۱۱۰</sup>

۱۱۰. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۸ a ۱۰۰۰. این مطالب مربوط به گرایش افلاطون به اسطوره را در f.

OGR 239 با تفصیل بیشتری آورده‌ام.



## میهمانی<sup>۱</sup>

تاریخ. عموم پژوهشگران معتقدند که عبارت «همان‌طور که مردم اسپارت، آرکادیان را متفرق کردند.» (۱۹۳a) اماره‌ای تاریخی است و آن را اشاره‌ای خلاف ترتیب تاریخی به هزیمت اهالی مانتینیا Mantineans در ۳۸۵ می‌دانند. قرار دادن این گفتگو در اندک فاصله‌ای پس از این حادثه با برداشت عمومی دیگری نیز سازگار است، یعنی نزدیکی میهمانی به فایدون. البته این برداشت بستگی دارد به اینکه ما چه نظری درباره‌ی عقیده‌ی افلاطون به جاودانگی در میهمانی اتخاذ می‌کنیم (صص ۳۰۸-۳۰۰ کتاب حاضر). میهمانی از حیث موضوع، بیش از همه به فایدروس نزدیک است، و تقریباً تردیدی نیست که پیش از آن تألیف شده است. میهمانی کسنوفون آهنگ کاملاً متفاوتی دارد، و از بررسی

۱. کتابشناسی جامع را می‌توان در بازیینی کپل Capelle از ویرایش آپلت (۱۹۶۰)، گردآوری ویلپرت (Wilpert) و رُزن (۱۹۶۸) ملاحظه کرد.

تقدم یا تأخر آن بر میهمانی افلاطون فایده‌ی به دست ما نمی‌آید.<sup>۲</sup>

تاریخ نمایشی. صحنه‌ی گفتگوی اصلی، ضیافت شامی است که شاعر تراژدی پرداز، آگاتون Agathon، به مناسبت کسب جایزه با اولین تراژدی‌اش، در ۴۱۶ پ.م، ترتیب داده است.<sup>۳</sup> کیفیت نقل جریانات در محاوره، بسیار پیچیده است. گروه ناشناسی از آپلودوروس (شخصیت احساسی فایدون ۵۹a و ۱۱۷d) می‌خواهند که داستان میهمانی آگاتون را بر آنها بازگوید (این گروه فیلسوف نبودند، بلکه در زمره‌ی کاسبان ثروتمند قرار داشتند، ۱۷۳c). آپلودوروس برای این کار بی‌میل نیست، دوز پیش شخصی به نام گلاوکن

۲. ویلاموینس (Pl. I, 372 n. 1; II, 176-8) بر خلاف فرض عمومی خلاف تاریخ بودن اشاره‌ی ۱۹۳a استدلال می‌کند و آن را ناظر بر حوادث ۴۱۸ می‌داند. این نظریه رامتینگلی Mattingley در ۱۹۵۸ دوباره احیا کرد، اما دوز در Phron. 1965 به تفصیل با آن مخالفت نمود. درباره‌ی دیدگاه‌های جلوتر، نگاه کنید به رابین، TPA 55-63. موریسون (CQ 1964, 43-6)، به علت اینکه میهمانی را عاری از عقیده‌ی جاودانگی می‌داند، تاریخ نگارش آن را قبل از گرگیاس، منون و اولین سفر ایتالیا قرار می‌دهد. به عقیده‌ی من، نظر او به هیچ رو درست نیست. بری Bury نظر خودش را درباره‌ی رابطه‌ی آن با فایدروس (Robin, TPA 63-109)، بین ویرایش اول و دوم عوض کرد. او علاوه بر موضوع کلی آن دو، به تعداد زیادی از فقرات کم و بیش مشابه نیز در آنها توجه کرد (ص lxvii، یادداشت ۲). به دیدگاهی که برنار Bernhardt، تحت عنوان «le Banquet prelude au Phedon» ابراز داشته است (P. et Mat. Anc. 211) نیز باید توجه کرد. به عقیده‌ی تردنیک (Xen's. Mem. and Symp. 19)، دوز در 1965, 9-10 Phron. تقدم میهمانی افلاطون بر میهمانی کسنوفون را اثبات کرده است. (همچنین ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۳۴۲ با یادداشت ۲). استدلال دوز (به تعبیر خود او) به بحثی که بیش از ۱۶۰ سال ادامه داشت پایان می‌دهد؛ بحثی که فی‌المثل رابین (ed. CLIX-CXV Budé) فقط می‌توانست بگوید «روشن نیست». درباره‌ی میهمانی کسنوفون به طور کلی، ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴-۳۴.

۳. آتناپوس، ۵، ۲۱۷a (دوره‌ی آرخونی اثوفموس Euphemus). اضافه می‌کند که افلاطون در آن زمان چهارده ساله بود.

نیز همین درخواست را کرده بود.<sup>۴</sup> گلاوکن این داستان را از فوئیکس نامی شنیده بود، اما نقل قول او بسیار مبهم بود و این احساس را در گلاوکن برانگیخته بود که جریان در زمانی نزدیک اتفاق افتاده است، در حالی که در هنگام وقوع آن، آپلودوروس بچه‌ای بیش نبوده است. از این سخن و اشارات دیگر (که بَری، lxvi گرد آورده است) برمی آید که نقل داستان در حدود ۴۰۰ یا اندکی جلوتر صورت گرفته است. منبع اطلاع آپلودوروس، مهمان ناخوانده‌ای به نام آریستودموس بوده است، اما او برخی از مطالب آن را به تأیید خود سقراط نیز رسانیده است.

صحنه و شخصیت‌ها. از مقدمه‌ی محاوره به خوبی برمی آید که خود افلاطون در متن جریانات نقل شده حضور نداشته است، و به بیان تیلور (PMW210)، «بنابراین نمی‌خواهد صحت تاریخی مطالب نقل شده را به طور کامل تأیید کند».<sup>۵</sup> به عقیده تیلور، هدف مقدمه همین بوده است، اما تاریخ گرد آمدن مهمانان (آنگاه که افلاطون تقریباً یازده ساله بود) برای این منظور کفایت می‌کرد، به همان صورت که در پروتاگوراس که از زبان خود سقراط نقل می‌شود، ملاحظه می‌کنیم. به عقیده‌ی من، همان‌طور که در پارمنیدس و تثابتوس می‌بینیم، افلاطون دست کم به مقدار زیادی در این صدد بوده است که به داستان خویش جنبه‌ی حقیقت‌نمایی ببخشد. او هر دو هدف را با این بیان برآورد می‌سازد که آریستودموس همه‌ی گفتگوها را به یاد نمی‌آورد، و آپلودوروس نیز همه‌ی گفته‌های او را در ذهن خود نگه نداشته است (۱۷۸a، ۱۸۰c)، و آریستودموس را در پایان گفتگو خواب در ربود و بسیاری از سخنانی را که سقراط

۴. اسم او فقط در اینجا آمده است؛ این گلاوکن غیر از برادر افلاطون است که در جمهوری به صحنه می‌آید (تیلور، پارمنیدس، ۳).

۵. برعکس بَری xvii: «منظور آشکار افلاطون از نحوه‌ی توصیف آریستودموس، اولین منبع، و آپلودوروس، دومین منبع، این است که ما را نسبت به موثق بودن آنها مطمئن سازد.»

به آگاتون و آریستوفانس گفته بود، درک نکرد (۲۲۳b-d).

آپلودوروس را علاوه بر میهمانی و فایدون، در محاورات دیگر نیز مشاهده می‌کنیم، او در دفاعیه (۳۴a) از جمله‌ی دوستانی است که در دادگاه از سقراط حمایت می‌کنند، در پروتاگوراس، پدرِ پسرِ با حُجب و حیایی است موسوم به هیپوکراتس، و به تصدیقِ کسنوفون (خاطرات، ۳، ۱۱، ۱۷) از پیروان ثابت قدم سقراط بوده است. پیروِ دیگر، یعنی آریستودموس «کوچک‌را» را - که در اینجا و در خاطرات کسنوفون (۱، ۴، ۲) به این صفت متصف شده است - کسنوفون به صورت مرد بی‌دینی توصیف می‌کند که سقراط سعی می‌کند او را از روی برهانِ نظم متقاعد سازد. او «همیشه پا برهنه راه می‌رفت»، شاید بیشتر از جنبه‌ی «کلبی» سقراط تقلید می‌کرد. آگاتون که برنده‌ی جایزه و ترتیب دهنده‌ی میهمانی است، در پروتاگوراس به صورت پسر بچه‌ای ظاهر می‌شود که معشوق پائوسانیاس است؛ این عشق هنوز هم باقی است (۱۹۳b)؛ و همین‌طور در کسنوفون، میهمانی (۸، ۳۲). ظاهر امر این است که میان تاریخ‌نمایشی دو محاوره حدود شانزده سال فاصله است، و آگاتون بایستی در اینجا حدود شانزده ساله بوده باشد. با این حال «جوان» است و او را تقریباً «پسر» خطاب می‌کنند (175e, 168a, νεανίσκος و νεος). افلاطون این صفت را در مورد هرکسی به کار می‌برد که «در انجمنی، زیباتر از همه باشد» (۲۱۳c)، و در خصوص اینگونه القاب و سواس به خرج نمی‌دهد. نزاکت و آداب‌دانی و دیگر خصوصیات آگاتون را رابین (lxv) و بُری (xxxiv f.) از روی محاوره به خوبی توصیف کرده‌اند. آریستوفانس پنج سال پس از این پیروزی، ظرافت او را در نمایشنامه‌ی تسموفوریا زوسای مورد تمسخر قرار داد. فایدروس یگانه مخاطب سقراط در محاوره‌ی فایدروس است، و در پروتاگوراس از جمله مریدان هیپیاس برشمرده می‌شود. افلاطون شخصیت او را هم در اینجا و هم در فایدروس به خوبی ترسیم کرده است. (برای این منظور و اشاره به لوسیاس و آلكسیس رجوع کنید به رابین

xxvi-xxvii). اروکسیماخوس پزشک از جمله کسانی است که در پروتاگوراس (۳۱۵c) در پای سخن هیپاس نشسته‌اند؛ او هم در اینجا و هم در فایدروس (۲۶۸e) از دوستان فایدروس برشمرده می‌شود، اما، اسم او فقط در آثار افلاطون آمده است.<sup>۶</sup> لازم نیست درباره‌ی آریستوفانس و آکیبیادس سخنی بگوییم.<sup>۷</sup> همه‌ی سخنرانان این محاوره، به استثنای آریستوفانس، از شنوندگان مشتاق گروه سوفسطاییان در پروتاگوراس هستند، و هر چند گاهی به این نکته اهمیت زیادی داده‌اند،<sup>۸</sup> بی‌تردید از مطالعه‌ی سخنرانی‌های آنها نیز این خاطره در یاد ما زنده می‌شود؛ این سخنرانی‌ها تأثیر سوفسطاییان را به روشنی نشان می‌دهند.

سخنرانان به ترتیبی که نشسته‌اند، از چپ به راست، سخن می‌گویند، اولین سخنران فایدروس است؛ برخی‌ها این ترتیب را حایز اهمیت زیادی دانسته‌اند.<sup>۹</sup> من تردید دارم که افلاطون در این مورد خود را به زحمت انداخته باشد. خود

۶. اما کسنوفون داستانی را از پدر او آکومنوس Acumenus نقل می‌کند (خاطرات، ۳، ۱۳، ۲).

سقراط به کسی که از لذت نبردن از خوردنی‌ها شیکوه می‌کرد، پاسخ می‌دهد که آکومنوس دستورالعمل خوبی برای آن می‌داند. «خوب! آن نسخه چیست؟» «از خوردن بیرهیز.»

۷. اما درباره‌ی حضور آریستوفانس در این مهمانی، نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۶، و برای آکیبیادس و رابطه‌ی او با سقراط، به فهرست موضوعی همان مجلد.

۸. نگاه کنید به بری Ivii با یادداشت ۱. اگرچه همه‌ی سخنرانان شخصیت‌های تاریخی هستند، افلاطون به تک تک آنها شخصیت مضاعفی داده است. فایدروس تیسپاس است، پائوسانیاس پروتاگوراس یا کسنوفون است، اروکسیماخوس هیپاس است، آریستوفانس پرودیکوس است، آگاتون گرگیاس است. اما بروشار در *Études* 68-71، سخنرانی فایدروس را تقلیدی از لوسیاس می‌داند، و سخنرانی پائوسانیاس را تقلیدی از پرودیکوس. این نقادان فقط سخنان سقراط و آکیبیادس را اصیل و حاکی از عقاید خودشان دانسته‌اند.

۹. رُزن 31f. از کوشش‌های اینزبرگ، *Order of Discourses* و پلوچمان، *Hiccups* انتقاد می‌کند. نیز مقایسه کنید با ویلاموویتس، *Pl. I*, 37، درباره‌ی برتری افلاطون از این گونه ملاحظات.

آریستودموس بعد از اروکسیماخوس قرار گرفته است (۱۷۵a)، یعنی در میان او و آگاتون، اما افلاطون روشن نمی‌سازد که آیا او سخن گفته است یا نه، و «چند نفر دیگر» میان فایدروس و پائوسانیاس قرار داشته‌اند که سخنرانی‌هایشان گزارش نشده است.

## محاوره

(صورت گزارشی و صورت نمایشی مستقیم، طوری در هم آمیخته است که نمی‌توان تکلیف محاوره را از این جهت روشن کرد. برای پیش‌گفتار، نگاه کنید به صص ۲۶۵ و بعد کتاب حاضر.)

مقدمه (۱۷۱a-۱۷۲a). آریستودموس، شاهد عینی محاوره، سقراط را می‌بیند که، برخلاف معمول، شستشو کرده و جامه‌ی نیکو بر تن دارد، و متوجه می‌شود که در صد شرکت در ضیافت شام خصوصی آگاتون در فردای جشن عمومی پیروزی نمایشی اوست. سقراط از آریستودموس می‌خواهد که او را همراهی کند، و مسئولیت دعوت او را خودش به عهده می‌گیرد. اما، در بین راه، افکاری چند دامنگیر سقراط می‌شود، و او از آریستودموس می‌خواهد که در انتظار وی نباشد؛ آریستودموس از اینکه تنها به خانه‌ی آگاتون می‌رسد در وضعیت آشفته‌ای قرار می‌گیرد. اما آگاتون با احترام از او می‌خواهد که به جمع مهمانان بپیوندد، و وقتی از جریان راه آگاه می‌شود، غلامی را می‌فرستد تا سقراط را فراخواند. وقتی غلام می‌گوید سقراط در دالان خانه‌ی همسایه ایستاده است و به حرف او التفاتی نمی‌کند، آگاتون می‌خواهد دوباره او را صدا زنند، اما آریستودموس مانع این کار می‌شود؛ عادت سقراط همین است، در موقع مناسب خواهد آمد.<sup>۱۰</sup>

۱۰. درباره‌ی این ویژگی خلسه‌ای او که آلکیبیادس در ۲۲۰c-d نمونه‌ی جالب‌تری از آن را نقل می‌کند، ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۲ و بعد. در اینجا حالت خلسه‌ی او «فقط مدت کوتاهی برایش» هجوم آورده است.

وقتی سقراط در وسط غذا رسید، آگاتون او را در کنار خویش جای داد، و پس از رد و بدل شدن چندین شوخی دوستانه در میان آن دو،<sup>۱۱</sup> سقراط به صرف شام پرداخت. پس از نیایش بعد از ضیافت، وقتی نوبت باده‌گساری پس از شام رسید، پائوسانیاس پیشنهاد کرد که چون همه‌ی آنها هنوز از پُرنوشی میهمانی دیروز در رنج‌اند، بهتر است امروز در نوشیدن راه میانه پیش گیرند و هرکس در حد دلخواه خودش بنوشد. پیشنهاد او مقبول می‌افتد، و اروکسیماخوس پیشنهاد می‌کند که دخترنی‌زن را نیز مرخص کنند و خودشان به گفتگو بنشینند. هر کدام، به نوبت، خطاب‌های دربارۀ اروس، خدای عشق، ایراد کنند؛ اولین سخنرانی را فایدروس ایراد خواهد کرد (همان کسی که گلایه‌های همیشگی او به اروکسیماخوس در خصوص ادا نشدن حق اروس، «بانی» واقعی این پیشنهاد است).<sup>۱۲</sup> سقراط («که فقط در موضوعات مربوط به عشق مهارت دارد») با کمال اشتیاق می‌پذیرد، و دیگران نیز موافقت می‌کنند، و فایدروس سخنرانی خویش را آغاز می‌کند.

سخنرانی فایدروس (۱۸۰b-۱۷۸a). اروس کهن‌ترین و محترم‌ترین خدایان است، و بهترین چیزها را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. در صحنه‌های ترسناک و کارهای پست یا زشت، هیچ‌کس به اندازه‌ی معشوق، موجب شرم عاشق نمی‌شود. فقط عاشقان هستند که برای خاطر یکدیگر دست از جان می‌شویند. و از این جهت زنان نیز همچون مردان هستند، نمونه‌ی این فداکاری آلکستیس است، در حالی که اورفتوس در دست آوردن مجدد ائورودیکه با شکست روبه‌رو شد، زیرا عشق او به آن اندازه نیرومند نبود که او را تا پای مرگ پیش ببرد.

۱۱. درباره‌ی پیشنهاد آگاتون برای جذب دانش سقراط از راه تماس جسمانی، نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۴۶ و بعد.

۱۲. درباره‌ی عادلانه بودن گلایه‌ی او رجوع کنید به گولد PL 24.

اینگونه فداکاری‌ها اگر از سوی معشوق صورت گیرد، حتی بیشتر مورد تحسین خدایان واقع می‌شود؛ مانند آنجا که آخیلس قبول کرد که انتقام پاتروکلوس را بگیرد و به او پیوندد، زیرا او، بر خلاف عاشق‌اش، فاقد الهام ناشی از تصرف الهی است.

سخنرانی پائوسانیاس (۱۸۵۰-۱۸۰۰). کدامین اروس را باید بستیم؟ از آنجا که دو آفرودیته از دو نژاد مختلف داریم، آفرودیت‌های آسمانی و آفرودیت‌های پست یا معمولی (پاند‌موس)، بایستی دواروس داشته باشیم. عشق، مانند هر کار دیگری، بسته به اینکه به چه صورتی انجام گیرد، یا خوب است یا بد. فرزند آفرودیت‌های معمولی در واقع پست است، بیشتر در پی عشق جسمانی است تا عشق روحانی، بر زنان نیز به اندازه‌ی پسران دل می‌بندد، و حتی ترجیح می‌دهد که معشوق او پست باشد. اروس دیگر از آفرودیت‌های آسمانی سرچشمه می‌گیرد، این آفرودیت‌ها چون مادر ندارد، با عشق زنان کاری ندارد. او در پی عشق مردان است، از عشق زنان و شهوت جنسی زیادت طلب روی گردان است، فقط با کسانی رابطه برقرار می‌کند که به سال‌های بلوغ و تمیز پا نهاده‌اند، رابطه‌ی او مبتنی است بر همدلی عقلانی، و مبنای پیوند همیشگی‌ای را فراهم می‌سازد. قانون باید برقراری رابطه با پسر بچه‌های جوان را که انگیزه‌ای جز لذت زودگذر ندارد، ممنوع سازد.

برخی از ایالت‌های یونان عشق میان مردان را رواج می‌دهند، و این کار در برخی دیگر از ایالت‌ها از جمله ایونیا، به پیروی از بلاد شرق ممنوع است؛ زیرا حاکمان سرزمین‌های مشرق جبارانی هستند که پیوندهای شخصی استوار را تهدیدی بر ضد قدرت خویش می‌دانند، نمونه‌ی این پیوندها، پیوند عقلانی و پیوند قهرمانی هستند. در کشوری آبرومند، دل‌باختگی عاشقان را باید نه به طور کلی محکوم ساخت و نه بدون قید و شرط آزاد گذاشت. موضع‌گیری پیچیده‌ی



آتئیان در این خصوص بهتر از همگان است. از یک طرف نیازی نیست که عاشق عشق خودش را پنهان دارد، به ویژه آنگاه که هدف او ارزشمند باشد؛ و کارهایی که در زمینه‌های دیگر ملامت‌انگیز است، حتی سوگند دروغ خوردن، اگر در راه عشق شرافتمندانه صورت بگیرد به دیده‌ی اغماض نگریسته می‌شود. اما وقتی می‌بینیم پدرانِ نوجوانان به سرپرستان آنها دستور اکید می‌دهند که از ارتباط آنها با عاشق جلوگیری کنند، و همسالانِ چنین جوانی اگر مانعی در کار نباشد زبان به اهانت او می‌گشایند، این اندیشه بر ذهن ما خطور می‌کند که در شهر ما، عشق رازش می‌شمارند. در واقع، همان‌طور که گفتم، عشق به خودی خود نه خوب است نه بد، بلکه ارزش آن بستگی به نحوه‌اش دارد، هدفِ سنتِ رایج در شهر ما این است که عاشق را امتحان کنند، تا اگر معلوم شود که عشق او از نوع شهوانی و زودگذر است، مطرود شمارند، و اگر مسلم گشت که او هدفی جز دوستی واقعی دارد و فقط یاوری برای پیشرفت معشوق در خوبی و حکمت است با او دوستی گزینند. فقط در برابر چنین عاشقی بجاست که تسلیم شویم. بنابراین جوانان نباید به زودی، و پیش از روشن شدن ماهیت عاشق در طول زمان، تسلیم او شوند؛ و نیز نباید انگیزه‌هایی چون ترس، طمع، جاه، یا امثال آن را در کار خویش راه دهند، بلکه فقط باید پیشرفت اخلاقی و عقلانی را هدف خود سازند. اروسِ آسمانی این است، و هر آنچه غیر از آن باشد پست است.

آریستوفانس سکسکه دارد (۱۸۵۰e). حالاً نوبت آریستوفانس است، اما او سکسکه دارد، بنابراین به همنشین پزشک خویش روی می‌آورد: «اروکسیماخوس، تو یا باید سکسکه‌ی مرا درمان کنی و یا به نوبه‌ی من سخنی بگویی.» اروکسیماخوس گفت: «برای هر دو کار آماده‌ام»، و پس از اعلام دستورالعمل درمانی، سخنان خودش را به ترتیبی که می‌آید آغاز کرد.

سخنرانی اروکسیماخوس (۱۸۸e-۱۸۵e). پائوسانیاس در اشاره به دوگانگی اروس راه صواب پیمود، اما آنچه را دانش پزشکی بر من آموخته است هویدا ساخت؛ و آن اینکه تأثیر اروس به عالم انسان محدود نمی شود، بلکه تأثیری است کلی. خود فن پزشکی را در نظر بگیرید. تن سالم و تن های بیمار تمنیات متقابلی دارند؛ و همان طور که پائوسانیاس گفت باید انسان های خوب را پذیرفت و افراد پست را طرد کرد، پزشک خوب نیز باید قسمت های سالم و خوب تن را بپذیرد و قسمت های فاسد را کنار بگذارد. علم پزشکی بی تردید در قلمرو اروس قرار دارد، زیرا وظیفه ی آن برقرار ساختن عشق و هماهنگی در میان مخالف ترین عناصر تن است - یعنی، اضدادی چون گرم و سرد، تلخ و شیرین، مرطوب و خشک، و غیره. موسیقی نیز فهم عشق در حوزه ی آهنگ های زیر و بم و وزن های آهسته و تند را نشان می دهد (که منظور هراکلیتوس هم احتمالاً همین نکته بوده است، اگر چه او به شیوه ی بدی ابراز کرده است). عین همین سخن در خصوص تربیت بدنی و کشاورزی، و همین طور در مورد آب و هوای نیز درست است.<sup>۱۳</sup> عناصر تحت تأثیر اروس خوب تعادل می یابند و موجب تندرستی می شوند، اما اگر عنان اختیار آنها به دست اروس سرکش بیافتد، لگام گسیختگی آشفته ی آنها به بیماری و ناراحتی همه ی حیوانات و گیاهان منجر می شود. اروس در دین نیز تأثیر دارد، و او در واقع یکه تاز هر میدانی است. اروس خوب بزرگ تر از آن دیگری است و موجب خویشتن داری و عدالت می شود و مایه ی خوشبختی ماست و روابط هماهنگ را در میان انسان ها با یکدیگر و با خدایان به وجود می آورد. در به کارگیری اروس فرودین باید احتیاط پیشه کرد و افراط نورزید.

۱۳. تأثیر حالت های (*αρμονίαι*) مختلف موسیقی بر روی شخصیت که افلاطون به آن اعتقاد تام داشت، در جمهوری (۳۹۸c و بعد) به تفصیل آمده است. درباره ی نقل تکه ی ۵۱ هراکلیتوس از سوی اروکسیماخوس در اینجا، ر.ک. ج ۵ ترجمه ی فارسی صص ۷۷ و بعد.

سکسکه‌ی آریستوفانس با آخرین دستورالعمل اروکسیماخوس، یعنی عطسه، برطرف شده است، و او به شیوه‌ی طنزآلود خودش این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اروسِ خوبِ تنِ او واقعاً به این صداها و تحریک‌ها نیاز دارد؟ اروکسیماخوس به او هشدار می‌دهد که اگر می‌خواهد سخن به جَد بگوید از این‌گونه شوخی‌ها اجتناب کند؛ او نیز قبول می‌کند و به ایرادِ سخن می‌پردازد.

سخنرانی آریستوفانس (۱۹۳d-۱۸۹a). برای اینکه نیروی اروس، و اندازه‌ی وامداری خود را به او بفهمیم، لازم است از طبیعت و تاریخ بشر اطلاعاتی به دست آوریم. انسان‌ها در اصل دارای سه جنس بودند: جنس مرد، جنس زن، و جنس آمیخته. شکلِ افراد آدمی گرد بود، پشت و اطراف آنها دایره‌ای را تشکیل می‌داد. چهار دست و چهار پا داشتند، یک سر داشتند با دو صورت و چهار گوش، دو دستگاه تناسلی داشتند و دیگر اعضای بدن نیز بر همین سیاق. آنها سر پا راه می‌رفتند، ولی برای اینکه تند بدوند هر هشت دست و پا را به کار می‌گرفتند و به صورت چرخشی حرکت می‌کردند. مردها از خورشید نشأت گرفته‌اند، زنان از زمین، و نژاد آمیخته از ماه. شکلِ گرد<sup>۱۴</sup> آنها از همین جانشأت گرفته است. نیرومندی انسان‌ها موجب غرور آنها شد، تا اینکه بر خدایان یورش بردند. زئوس در برابر این دو راهی (زیرا از بین بردن نسل بشر موجب محرومیت خدایان از قربانی‌ها و پرستش‌های آنها می‌شد) تصمیمی اتخاذ کرد. برای اینکه انسان‌ها را ناتوان سازد و در عین نسل‌شان را نگه دارد، آنها را، همچون تخم مرغی جوشیده، از وسط به دو نیم کرد، برای آنها دو پا باقی گذاشت تا به وسیله‌ی آنها راه

۱۴. گرد *στρογγυλος*، دایره *κυκλος*، دایروی *περιφερης*. موریسون در 1959, 108f. *Phron.*، با اندک قوتی استدلال می‌کند که این موجودات، بر خلاف فرض ویراستاران و مترجمان، گرد نبوده‌اند (اگرچه این استدلال، مخالفت او با کروی بودن زمین در فایدون را اثبات نمی‌کند).

روند؛ و اگر ادب نگه ندارند باز هم احتمالِ دو نیم شدن وجود دارد. سپس آپولون، به فرمانِ زئوس، صورت انسان را به طرف بریده شده باز گردانید، پوست او را بر روی هم نهاد و در وسط گره زد، و بدین ترتیب ناف به وجود آمد.

پس از این جریان، هر نیمه‌ای چنان مشتاق پیوستن به نیمه‌ی دیگر بود که همدیگر را در آغوش می‌گرفتند و آنقدر به صورت هم آغوش باقی می‌ماندند که از گرسنگی و ضعف جان می‌سپردند. تا اینکه زئوس بر آنها رحم آورد و دستگاه تناسلی‌شان را به پیش رو برگردانید. آنها پیش از این جریان، بر روی زمین انزال می‌کردند نه بر یکدیگر،<sup>۱۵</sup> اما از آن پس توانستند از راه مجامعت زن و مرد به تولید مثل پردازند، و نیز مردها با یکدیگر بیامیزند و اشتیاق با هم بودن را فرو نشانند و به دیگر اشتغالات زندگی پردازند.

بنابراین غریزه‌ی عشق، کوششی است برای باز یافتن حالت اولیه‌مان. نیمه‌های انسان‌های مختلط به جنس مخالف خود دل می‌بندند، نیمه‌های زنان به زنان عشق می‌ورزند و نیمه‌های مردان از دوران اولیه‌ی جوانی به سوی مردان گرایش می‌یابند. سرزنش کردن این پسران و بی‌حیا و فاسد خواندن آنها درست نیست. آنها بهترین جوانان ما هستند، انگیزه‌ی اقدام آنها شجاعت و مردانگی است نه عنان گسیختگی؛ و آنها وقتی بزرگ شدند بهترین سیاستمداران خواهند شد. آنها نیز به نوبه‌ی خود به پسران دل خواهند بست، و فقط از سر تکلیف به ازدواج و تولید مثل تن در خواهند داد. وقتی عاشقی - خواه عاشق پسران باشد یا عاشقی دیگر - توفیق ملاقاتِ نیمه‌ی واقعی‌اش را به دست آورد، آنها چنان با عشق و علاقه به هم می‌پیوندند که نمی‌توانند تن به جدایی دهند، و تمام عمر دوست یکدیگر باقی می‌مانند. آنچه گفتم فقط میل جسمانی نیست، بلکه علقه‌ی نیرومند روحانی است. ممکن است اروکسیماخوس بگوید من آگاتون و

۱۵. در مقام تمثیل می‌گوید: «مانند جیر جیرک‌ها». مقایسه کنید با گاتری، *In the B. 114f.*

پائوسانیاس را در نظر دارم، اما سخن من درباره‌ی همه‌ی مردان و زنان به طور کلی صادق است. اگر خواهان خوشبختی هستیم باید اروس را پیشوای خود قرار دهیم، و با گردن نهادن به فرمان او در پی زوج حقیقی خودمان باشیم، یا دست کم کسی را پیدا کنیم که بیشترین سازگاری را با طبیعت ما داشته باشد، و با ایفای کامل عشق خویش تا آنجا که ممکن است به حالت اصلی خودمان بازگردیم.

سقراط و آگاتون (۱) (۱۹۴a-b). حالا فقط آگاتون و سقراط باقی مانده‌اند، و سقراط - از راه ابراز نگرانی نسبت به این که بعد از کسی قرار گرفته است [آگاتون] که خطابه‌ی پرفصاحتی را در تأثر ایراد کرد، و پاسخ آگاتون مبنی بر اینکه انجمن کوچکی از خردمندان را نگران کننده‌تر از انبوه عوام می‌داند - سعی کرد آگاتون را به پرسش و پاسخ بکشاند: اگر آگاتون کار شرم‌آوری انجام داده بود، آیا به اندازه‌ای که در پیش خردمندان احساس شرمساری می‌کند، در پیش «توده» نیز شرمنده نمی‌شد؟ اما فایدروس سقراط را خوب می‌شناسد؛ از اینرو نقشه‌ی او را خنثی می‌سازد. اگر آگاتون گفتگوی سقراطی را دنبال کند برنامه‌ی آنها به هم خواهد خورد. آنها نیز دین خود را به اروس ادا کنند، آنگاه هر قدر خواستند می‌توانند گفتگو کنند. آگاتون موافقت می‌کند و به ایراد خطابه می‌پردازد.

سخنرانی آگاتون (۱۹۷e-۱۹۴e). ما باید خود اروس را بستاییم، نه فقط نعمت‌های او را. خدایان همه نیکبخت‌اند، اما اروس نیکبخت‌تر و زیباتر از همه است. اولاً، او (بر خلاف گفته‌ی فایدروس) جوان‌تر از همه‌ی خدایان است و همیشه ضد پیری است. همان طور که هسیود گفته است، اگر او از اول در میان خدایان بود، هیچ کدام از خصومت‌ها و خشونت‌های میان خدایان به وقوع نمی‌پیوست. از آن زمان که او قدم به میان خدایان نهاده است، آنها در صفا و صمیمیت به سر می‌برند. به علاوه، اروس لطیف است، و در جاهای لطیف و

نرم<sup>۱۶</sup> یعنی دل‌های انسان‌ها و خدایان، اقامت می‌گزینند (چه او از سنگدلان گریزان است). زیرا در غیر آن صورت چگونه می‌توانست، بی‌آنکه کسی متوجه شود، وارد دل‌ها شود. و دیگر بار از آن بیرون رود؟ از مزایای دیگر اروس، رأفت، آراستگی اندام و زیبایی طربناک اوست: او دشمن زشتی است، خواه در تن باشد یا در روح، و یاد در هر جای دیگر.

او علاوه بر اینکه زیباست، به همه‌ی فضیلت‌های دیگر نیز آراسته است. او عادل است، زیرا هرکسی بنا به میل و اراده‌ی خودش به او خدمت می‌کند، و آنجا که رضایت دو طرف در کار باشد، ظلمی وجود ندارد؛ او خویشان دار است، زیرا خویشان‌داری یعنی تسلط بر لذت‌ها و تمایلات، و هیچ لذتی نیرومندتر از عشق نیست؛ شجاع است، زیرا او حتی بر خود خدای جنگ نیز غلبه کرد.<sup>۱۷</sup> درباره‌ی هوشمندی<sup>۱۸</sup> او، من نیز به پیروی از اروکسیماخوس، ابتدا از شغل خودم شروع می‌کنم؛ او شاعر است و می‌تواند شاعر بیافریند: عشق به هرکس رسد شاعرش گرداند. همه می‌دانند که او می‌تواند موجودات زنده را بیافریند، و تحت رهبری عشق و میل است که هر خدای دیگری به هنر ویژه‌ی خویش پی برده است.<sup>۱۹</sup> از این روست که او هم زیبا و خوب است و هم سرچشمه‌ی زیبایی و

۱۶. درباره معنای *vypos* (از نظر لغوی: مرطوب، مایع) ر.ک. ج ۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۳۲ و بعد.

۱۷. اشاره به داستان آرس *Ares* و آفرودیت *Aphrodite* در هومر، اودیسه، ۸، ۲۶۶ و بعد.

۱۸. سوفیا که، چنانکه می‌دانم، یکی از فضایل اصلی شمرده می‌شود. «حکمت» در این مورد ترجمه‌ی مناسبی نیست. درباره‌ی رابطه‌ی آن با مهارت‌های علمی، نگاه کنید به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷ و بعد؛ شاید واژه‌ی «هوشمندی *Genius*» (ام. لویس) بهترین ترجمه است.

۱۹. آگاتون به هنرهای تیراندازی، پیشگویی، پزشکی (آپولون)، موسیقی (موسه‌ها)، آهنگری (هفایستوس)، بافندگی (آتنا)، و کشورداری (ژئوس) اشاره می‌کند؛ اما تحلیل رابطه‌ی عشق با این همه را بر عهده‌ی خود ما می‌گذارد.

خوبی دیگران.

آگاتون بدین ترتیب پس از قرائت اشعاری چند و نسبت دادن همه‌ی صفات نیکو به اروس و نثار کردن همه‌ی گوهرهای فن بلاغت بر وی، اظهار می‌کند که بهترین ستایش خود را در قالبی از فصاحت و بلاغت در حق خدای عشق به عمل آورده است.

سقراط و آگاتون (۲) (۱۹۸b-۲۰۱c). میهمانان با کف زدن‌های صمیمانه، سخنرانی میزبان خود را ستودند، و سقراط از بخت خود به علت قرار گرفتن در ردیف بعد از آگاتون گلایه کرد، چرا که خطابه‌ی او چنان بی‌همتا بود که گرگیاس را در خاطرهای زنده می‌کرد. سقراط در ابتدای بحث نادان بوده و تصور می‌کرده است که هرکسی فقط باید حقیقت را - با بهترین گزینش و به بهترین صورت - بیان کند، در حالی که حاضران مجلس هرگونه زیبایی را و همه‌ی فضیلت‌ها را به موضوع مورد تعریف نسبت دادند، اعم از آنهایی که درست هستند و آنهایی که واقعیتهای ندارند. سقراط اهل این کارها نیست. وعده‌ی او بدفهمی‌ای بیش نبوده است، و بهتر است حاضران مجلس عذر او را بپذیرند، یا اجازه دهند به شیوه‌ی مرسوم خودش سخن گوید. اگر او به رقابت با دیگران بپردازد، عملاً خودش را مسخره کرده است. میهمانان به سقراط می‌گویند هرگونه که دلخواه توست سخن بگویی، و او اجازه می‌خواهد که ابتدا «چند سؤال کوچک» از آگاتون بپرسد، تا قبل از شروع بحث موافقت او را کسب کند.

حاصل این دسته از سئوالات سقراط این است که عشق یا میل، مفهومی است نسبی، و بنابراین اروس فقط از وجود نسبی برخوردار است: همان‌طور که پدر یا برادر باید پدر و برادر کسی باشد، عشق یا میل نیز باید عشق یا میل به کسی یا چیزی باشد. اما هرکسی فقط چیزی را می‌خواهد که ندارد، و بنابراین اگر اروس به زیبایی و خوبی میل دارد، پس نمی‌تواند آن را داشته باشد، یعنی

نمی‌تواند زیبا یا خوب باشد.<sup>۲۰</sup> سقراط، پس از اثبات این نکته، سخنرانی خودش را شروع می‌کند.

سخنرانی سقراط (۲۱۲c-۲۰۱d). برای شما نکاتی را خواهیم گفت که از دیوتیما Diotima یاد گرفته‌ام، اوزن خردمندی از خطه‌ی مانتینثا Mantinea است. زمانی من اروس را خدایی بزرگ، خوب و زیبا نامیدم، و او بر ضد من استدلالی را اقامه کرد که هم‌اکنون در برابر آگاتون به کار گرفتم. من از سخن او در حیرت افتادم و گفتم «چه؟ آیا اوزشت و بد است؟» به هیچ وجه. لازم نیست از دو طرف یکی را برگزینیم. اروس درست در حالتی میان آن دو قرار دارد، به همان صورت که کسی میان دانش و نادانی قرار داشته باشد، یعنی حدس درستی بزند، اما نتواند عقیده‌اش را مستدل سازد. بر همین قیاس، نادرست است که او را خدا بخوانیم، زیرا خدایان خوشبخت و زیبا هستند، و اروس که (بنا به توافق فعلی ما) فاقد خوبی و زیبایی است نمی‌تواند خوشبخت باشد. او به عالم فرشتگان (دایمون‌ها) تعلق دارد، یعنی کسانی که در بین خدایان و انسان‌ها قرار دارند، نیایش‌ها و قربانی‌های انسان را به سوی خدایان می‌برند، و فرمان‌ها و پاسخ‌های خدایان را به سوی انسان‌ها می‌آورند. اگر آنها نبودند آسمان و زمین از یکدیگر جدا می‌ماندند، زیرا هیچ رابطه‌ی مستقیمی میان خدا و انسان وجود ندارد. پیشگویان، و کسانی که در اوراد و عزایم دستی دارند، انسان‌های «روحانی» = دایمونی هستند که می‌توانند این رابطه را برقرار سازند. ارواح (= فرشتگان)، انواع زیادی دارند و اروس یکی از آنهاست.

تولد او به گونه‌ای است که ذیلاً می‌آید. در جشنی که خدایان به مناسبت تولد آفرودیت برپا کرده بودند، پوروس<sup>۲۱</sup> مست شد و در باغ زئوس به خواب

۲۰. درباره خلط آشکار میان عشق و عاشق در این استدلال، نگاه کنید به آلن در *Monist* 1960.

۲۱. پوروس یعنی «یابنده‌ی راه»، کاردانی. هرکس آن را داشته باشد، از *ευπορία*، وفور، ←



رفت. پنیاء فقر)، او را در این حال یافت، در کنارش آرمید به اروس آبستن شد. بدین ترتیب، ویژگی اول اروس این است که، چون نطفه‌اش در زادروز آفرودیت منعقد شده است، در عشق به زیبایی، همانند اوست. و چون فرزند فقر است، بر خلاف آنچه معمولاً می‌گویند، نه لطیف است و نه زیبا، بلکه ژولیده، پابره‌نه و بی‌خانمان است، در دم درها و در گذرگاه‌ها به خواب می‌رود؛ اما او انواع نقشه‌های به دست آوردن زیبایی و خوبی را از پدر به ارث برده و همیشه خواهان آن است؛ اروس متهور، خشن، پرنیرنگ است و همیشه در پی دانش («خواهان دانش = اهل فلسفه») است، جادوگر و دانشمند است، گاه می‌میرد و گاه زنده می‌شود، گاهی هم آنچه را که به دست آورده است از دست می‌دهد، واسطه‌ی میان دانش و نادانی است. کسانی که اروس را خوب و زیبا می‌دانند میان او و متعلق عشق خلط می‌کنند، در حالی که او عاشق است [نه معشوق].

پس اروس عاشق زیبایی است. در پاسخ این سؤال که «برخورداری از زیبایی چه سودی برای صاحب آن دارد؟»، اگر «خوبی»<sup>۲۲</sup> را به جای «زیبایی» قرار دهیم، کار ما راحت‌تر خواهد بود، زیرا هر دو قبول کردیم که برخورداری از خوبی مایه‌ی خوشبختی است، و این پاسخی است نهایی. معنی ندارد که پرسیم چرا کسی خواهان خوشبختی است. پس معنی عشق همین است، اگرچه این نام را معمولاً فقط بر نوعی (ایدوسی ۲۰۵b) از آن اطلاق می‌کنند؛ همان‌طور که شعر (پویسیس، یعنی «ساختن») واژه‌ی بسیار کلی‌تری را به خود اختصاص داده است. ماهر صنعتگری را شاعر نمی‌نامیم، و همین‌طور کسانی را که خواهان رسیدن به خوشبختی از راه تجارت، قهرمانی یا فلسفه هستند، عاشق نمی‌خوانیم. عشق یعنی خواستن آنچه خوب است - نه حتی خواستن چیزی که

← برخوردار است (دموکریتوس، پاره‌ی ۱۰۱، دیلز - کرانتس). از اینجاست که اسپنسر عشق را «ترکیبی از غنا و فقر» می‌نامد. از سوی دیگر، پنیای معنی «درماندگی» (απορος ۲۰۷b۷).

۲۲. درباره‌ی این جایگزینی، مقایسه کنید با ص ۶۶، یادداشت ۲۴ کتاب حاضر.

به خود ما تعلق دارد (چنانکه برخی می‌گویند ما در ضمن عشق نیمه‌ی دیگر خود را جستجو می‌کنیم)، مگر اینکه آنچه به خود ما تعلق دارد، خوب بوده باشد. زیرا انسان‌ها برخی از اعضای بدن‌شان را اگر فاسد شده باشد، نه تنها نگه نمی‌دارند، بلکه به قطع آنها اقدام می‌کنند. پس، عشق، یعنی تمایل به برخورداری همیشگی از خوب.

عشق چگونه این هدف را تعقیب می‌کند؟ کار آن چیست؟ دیوتیما گفت کار عشق بارور ساختن زیبایی (یا زیبا) است؛ من پاسخ او را در نیافتم، و او در توضیح سخن خویش گفت هرکسی باردار است، هم از حیث جسمانی و هم از حیث روحانی؛ و وقتی به سن خاصی رسید، به طور طبیعی میل به زایمان در او پیدا می‌شود. این انگیزه امری است خدایی؛ یعنی جلوه‌ای از جاودانگی در موجودات فانی است؛ و در چیزی که از هماهنگی الهی بی‌بهره باشد، یعنی در چیزهای زشت، ارضا نمی‌شود. از این رو کسی که باردار است، وقتی به زیبایی برسد احساس رخوت و راحتی می‌کند و آن را بارور می‌سازد؛ اما وقتی باز زشتی همدم شود، افسرده می‌شود، و شانه خالی می‌کند و نمی‌تواند بار خویش را خالی کند. هیجانی که زیبایی ایجاد می‌کند، در امیدی نهفته است که به رها شدن از رنج وجود دارد.

او دوباره از من پرسید: چرا مادران به پروردن و تغذیه کردن و دفاع از فرزندان خودشان اقدام می‌کنند - نه تنها انسان‌ها (که می‌توانستیم کارش را به عقل نسبت دهیم)، بلکه حیوانات و پرندگان نیز چنین‌اند؟ من به نادانی خود اعتراف کردم و او گفت علت این امر تمایل طبیعی‌ای است که تمام موجودات فانی به داوم همیشگی دارند؛ یگانه راه جاودانگی آنها این است که هر موجودی همانند خودش را تولید بکند و پس از خودش یادگار بگذارد. حتی در همین زندگی نیز، آنچه را که یک نفر می‌نامیم، از دوران کودکی به این طرف تغییرات زیادی را در روح و تن پذیرفته است. انگیزه‌ی جاه‌طلبی نیز همین است؛ افراد

جاه طلب می خواهند دست کم در خاطره‌ی انسان‌ها برای همیشه زنده بمانند؛ محرک هر کار شریفی همین است. و بالاخره، باردارهای روحانی‌ای هم داریم که می خواهند فرزند روحانی، یعنی حکمت و فضیلت، به وجود آورند؛ این افراد همان شاعران، مخترعان، و بالاتر از همه کسانی هستند که عدالت و اعتدال را برای ایجاد نظم در جامعه به وجود می آورند. جوانی که این بارداری روحانی را در نزد او به ودیعه گذاشته‌اند، به دنبال زیبایی‌ای است که بتواند در آن تخم گذارد. زیبایی جسمانی او را به خودش جلب خواهد کرد و وقتی آن را با زیبایی روحانی توأم بیابد، دست به کار می شود؛ و او و دوستش فرزند مشترکی را به وجود می آورند؛ یعنی او طرف خودش را پرورش می دهد، و به او یاد می دهد که برای اینکه انسان خوبی بشود چگونه باید باشد و چه کاری باید بکند. این پیوند مستحکم‌تر از پیوندی است که در میان فرزند و والدین وجود دارد؛ به همان اندازه که «فرزند» این وصلت زیباتر و جاودانی‌تر از آن دیگری است. آیا قوانین لیکورگوس و سولون، که فرزندان روحی آنها هستند، زیباتر از هر فرزند جسمانی‌ای نیستند؟<sup>۲۳</sup>

اینها اسرار متعارف عشق هستند. تصور او این بود که آخرین تجلیات آن فراتر از فهم من است، ولی در عین حال به توضیح آن پرداخت. خواستار سلوک نهایی بایستی ابتدا به تنی زیبا دل ببندد و اندیشه‌های شریف خودش را به او منتقل سازد. چنین کسی باید به زودی متوجه شود که زیبایی محسوس در همه جا به یک منوال است، و بنابراین باید دلبستگی به یکی از تجلیات آن را رها سازد. مرحله‌ی بعدی ترجیح زیبایی روحانی بر زیبایی جسمانی است؛ عاشق در این مرحله به روح زیبا دل می بندد، هر چند آن روح در تنی زشت قرار گرفته باشد، و اندیشه‌هایی را که به بهتر ساختن جوانان منتهی می شود بر او القا

۲۳. آیا می توان کسی را «جاودانی‌تر» نامید؟ به نظر دیوتیما، آری (*αθανατωτερον*).

می‌کند. از اینجا به مرحله‌ی مشاهده‌ی زیبایی شیوه‌های زندگی و قانون‌ها نایل خواهد شد،<sup>۲۴</sup> و همه‌ی اینها را به هم مربوط خواهد یافت، و به ناچیز بودن زیبایی جسمانی پی خواهد برد. چنین کسی بایستی از این مرحله به مرحله‌ی مشاهده‌ی زیبایی دانش به طور کلی منتقل شود، و دیگر در بند یک تن یا یک روح یا یک کار باقی نماند، بلکه با خیره شدن به کل دریای زیبایی، بر اندیشه‌های درخشانی در پهنه‌ی فلسفه دست خواهد یافت، تا اینکه در این کار تقویت شود و بصیرتی به دست آورد که او را بر دانشی از زیبایی رهنمون سازد که اینک توضیح خواهم داد. دیوتیما گفت: سعی کن آنچه را می‌گویم به خوبی دریابی.

آنچه گفتم، همگی مقدمه‌ای بود برای دیدار ناگهانی این زیبایی خیره کننده. آن زیبایی ازلی است و تغییر نمی‌پذیرد، هیچ وقت، از هیچ جهت و در هیچ قسمتی و با هیچ معیاری، چیزی جز زیبا نیست؛ نه مادی است، نه عقلانی، نه علمی، و نه در چیزی؛ بلکه مطلق است و واحد. همه‌ی چیزهای زیبا از آن بهره‌مند هستند، ولی به وجود آمدن و از بین رفتن آنها تأثیری بر روی آن ندارد. روند واقعی عشق بدین صورت است، آغاز کردن با تنی زیبا، و پیمودن پله‌های صعودی نردبان و رسیدن به دیدار خود زیبایی، که از هر گوشت یا رنگ یا دیگر خصوصیات فانی پیراسته است. عاشق فقط بر اثر آمیختن با آن زیبایی، فضیلت واقعی، و نه تقلیدی، را به وجود خواهد آورد، زیرا حقیقت همدم اوست. خدایان به چنین کسی عشق می‌ورزید، و اگر جاودانگی کسی قابل تضمین باشد، اوست که از این جاودانگی برخوردار خواهد بود.

تعالیم او بدین گونه بود، من به آن ایمان دارم، و سعی می‌کنم دیگران را نیز

۲۴. لازم به ذکر است که واژگان زیبایی و زیبا را در اینجا به جای واژه‌ی یونانی کالون آورده‌ایم؛ درباره‌ی معنای عام آن نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۹۵ و بعد، صص ۳۰۰ و بعد. کالا [زیبا] توصیف کردن کارها و قانون‌ها در زبان یونانی کاملاً طبیعی بوده است.

متقاعد سازم تا در پیمودن راه عشق به ستایش اروس پردازند، همان طور که خود من چنین می‌کنم، زیرا هیچ کس برای به دست آوردن این نعمت عظمیٰ بیشتر از او ما را یآوری نخواهد کرد.

ورود آлкиبیادس (۲۱۵a-۲۱۲c). وقتی سخن سقراط به پایان رسید، هیاهوی شادمانی به گوش رسید، در زده شد، و صدای بلند آлкиبیادس را شنیدند که در جستجوی آگاتون بود. در کنار در ایستاده و بر دختری نی‌زن و اطرافیان‌ش تکیه کرده بود، تاجی از گل بر سر داشت، و اجازه می‌خواست به میهمانی بییوندد؛ مستی او به خوبی هویدا بود. می‌خواست تاج گل را از سر خود بردارد و بر سر آگاتون بگذارد. همه‌ی حاضران از او خواستند که وارد شود، و بنشیند؛ دوستانش او را در میان آگاتون و سقراط بر تخت نشانند. اما حلقه‌های تاج گلی که می‌خواست بر سر آگاتون بگذارد، مانع از آن شد که اول بار سقراط را ببیند. وقتی چشم‌اش بر او افتاد، از جا پرید و بانگ برآورد، «سقراط! اینجا کمینگاه است! و تو چگونه طرح ریختی تا در کنار زیباترین مرد مجلس قرار بگیری؟» سقراط در حال وحشت تمسخرآمیز، آگاتون را به یاری طلبید تا از او در برابر خشم رشک‌آلود معشوقش حمایت کند، و آлкиبیادس ادامه داد: «بعداً به حساب تو می‌رسم: حالا آگاتون، چند تا از آن نوارها را بده تا سر حیرت‌انگیز این قهرمان جهانی عالم سخن را بیاریم - کسی که نه مثل تو فقط یک بار، بلکه همیشه قهرمان است.» آлкиبیادس، پس از آراستن سقراط، بر تخت نشست و از هشیاری جمع حاضر اظهار نارضایتی کرد، جام شراب بزرگی خواست که حدود چهار پینت ظرفیت داشت، همه‌ی آن را سر کشید، و دوباره پُر کرد و تحویل سقراط داد، و گفت: او هر قدر که بخواهید خواهد نوشید، ولی هیچ مست نخواهد شد.

در این هنگام اروکسیماخوس زبان به سخن گشود و برنامه‌ی قبلی‌شان را

توضیح داد. آлкиبیادس نوبتِ خود را نوشیده است، بنابراین سخنرانی اش را باید ایراد کند. آлкиبیادس پاسخ داد: اولاً، روانیست کسی که نیمه مست است با هشیاران رقابت کند، ثانیاً، او در حضور سقراط هرگز نمی‌تواند کس دیگری را بستاید. «بسیار خوب، پس، خطابه‌ای در ستایش سقراط ایراد کنید»؛ و او بر خلاف اعتراض‌های سقراط، سخن آغاز کرد.

سخنرانی آлкиبیادس (۲۲۲b-۲۱۵a). ناچار خواهم بود از تشبیه و استعاره استفاده کنم. سقراط مانند صندوقچه‌های سیلنی Sileni است که شما در دکان‌های پیکرترشان ملاحظه می‌کنید، درش باز است و پیکر خدایان در اندون آن جای گرفته است، و یا شبیه مارسویاس ساتور Marsyas the Satyr است. علاوه بر اینکه قیافه و فراست ساتیری دارد، با سخنان ساده‌اش می‌تواند همان تأثیری را ببخشد که در موسیقی مارسویاس وجود دارد. به گونه‌ای انسان‌ها را دیوانه می‌سازد، دل‌های‌شان به تپش وامی‌دارد و اشک‌های‌شان جاری می‌سازد، کاری که از هیچ سخنوری بر نمی‌آید. سخنان او بارها موجب شده است که من احساس شرمساری کنم و به این اندیشه بیافتم که چرا فقط به سیاست می‌پردازم و از خودم و کوتاهی‌هایم غافل هستم. می‌دانم که حق با اوست، اما وقتی از او دور می‌شوم نمی‌توانم در برابر جاه‌طلبی‌ام پایداری کنم. گاهی آرزو می‌کنم که او بمیرد. اما اگر چنین اتفاقی رخ دهد، حتی بیشتر از پیش غمگین خواهم بود.

شبهت او به سیلنی [صندوقچه] این است که ظاهراً همیشه دل‌باخته‌ی جوانان خوبر و است، اما وقتی به اندرون او راه یابید گنجینه‌ای<sup>۲۵</sup> از جمال و خویشتن‌داری حیرت‌آور را مشاهده می‌کنید. او هیچ عنایتی به زیبایی جسمانی

۲۵. این واژه (αγαλματα، ۲۱۶e۶) ابتدا برای تندیس خدایان به کار می‌رفته است، اما معنی لغوی آن چیزی محترم، عزیز و خوشایند است.

ندارد، ثروت و مقام را به هیچ نمی‌خرد. من آنچه را تجربه کرده‌ام می‌گویم. من به زیبایی خود می‌بالیدم، و تصور می‌کردم که او در عشقی که به من ابراز می‌کند صادق است،<sup>۲۶</sup> از این رو تصمیم گرفتم که خود را تسلیم او سازم و در عوض دانش او را فراگیرم. پس از چندین کوشش غیرمستقیم، او را به شام دعوت کردم و شب را پیش خود نگه داشتم و ضمیر دلِ خویش را به صراحت باز گفتم. به شیوه‌ی طنزآلود همیشگی اش پاسخ داد: اگر تو واقعاً فکر می‌کنی که من می‌توانم تو را بهتر سازم، زیبایی آن آنقدر بالاتر از زیبایی توست که معاملات بسیار زیرکانه به نظر می‌آید؛ اما بهتر است بیشتر فکر کنی، زیرا به احتمال زیاد گمان تو درباره‌ی من درست نیست. چند روزی باید در آن مورد بحث کنیم، آنگاه هر کاری را که برای هر دوی ما بهتر باشد انجام دهیم. بنابراین شب را به گونه‌ای در کنار او گذراندم که گویی با پدر یا برادر بزرگ‌تر خویش همدم بوده‌ام. از آن پس، حال من مضطرب‌تر از پیش گردید، از یک طرف به پستی خودم می‌اندیشیدم و از طرفی دیگر قوتِ اندیشه‌ی او را می‌ستودم، نه نمی‌توانستم از صحبت او دوری‌گزینم و نه قادر بودم او را بر آنچه دلم می‌خواهد وادار کنم.

شجاعت و پایداری او را در عملیات جنگی شناختم: در زمستان منجمد کننده‌ی شمال و در جنگ پوتیدایا Potidaea، همان جا که جان مرانجات دادو حق آن بود که جایزه‌ای را که به من دادند به او می‌دادند؛ و همین‌طور در عقب‌نشینی دلیوم Delium.<sup>۲۷</sup> فقط می‌توان گفت هیچ‌کس مانند او نبود، و از

۲۶. درباره‌ی دل‌باختگی مفروض سقراط به آلکیبیادس، ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۳۴ (در پاورقی شماره ۱ آن صفحه پاره‌ی آیسخینس بایستی ۱۱c نوشته می‌شد، نه ۱۰c).

۲۷. داستان آلکیبیادس درباره‌ی بی‌توجهی سقراط به شرایط محیطی و قدرت پایداری او را در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۲۴ و بعد، و صص ۱۵۲ و بعد نقل کرده‌ام. چگونگی نجات جان آلکیبیادس به دست او را، پلوتارک در زندگی‌نامه‌ی آلکیبیادس آورده است (بخش ۷، ۱۹۵a-۱۹۴e)، آنجا که می‌گوید، جایزه‌ی مورد نظر، یک تاج و یک دست لباس رزمی بود، و خدمت‌های او در آن جنگ را در خارمیدس ۱۵۳a ملاحظه می‌کنیم. لاکس در لاکس ۱۸۱b ←

این جهت است که من او را با سیلنی مقایسه می‌کنم. فراموش کردم که بگویم این تشبیه در خصوص گفتار او نیز صادق است. ظاهر آنها یاوه می‌نماید، چنین به نظر می‌آید که همه‌ی آنها مربوط است به آهنگران و کفاشان و دباغان، و مطالب تکراری‌ای بیش نیستند.<sup>۲۸</sup> اما تا در آن را می‌گشایید، ملاحظه می‌کنید که فقط پر از استدلال‌های معقول است، همراه با تندیس الهی فضیلت و هر چیز دیگری که برای انسانی نیکو شدن به آنها نیاز داریم.

خوب، آقایان، این کاری است که سقراط با من - و با خارمیدس و انبوهی دیگر - کرده است؛ خود را عاشق سر باختی ما نشان داده است، در حالی که عاقبت امر درست برعکس شده است [ما شیفته‌ی او شده‌ایم]. از تجربه‌ی ما عبرت بگیرید و اجازه ندهید شما را نیز در این دام بیاندازد.

پایان (۲۲۳d - ۲۲۲c). سقراط گفت منظور آکیبیادس این بود که میان او و آگاتون جدایی اندازد؛ و در حالی که شوخی‌هایی چند میان آنها رد و بدل می‌شد، گروهی سرمست با هیاهو وارد خانه شدند و گفتگوی منظم غیرممکن گردید. برخی از میهمانان خانه‌ی آگاتون را ترک کردند، خود آریستودموس را خواب در ربود، و او خروسخوان صبح بیدار شد و دید فقط سقراط، آگاتون و آریستوفانس بیدارند؛ آنها چندین دور باده نوشیده‌اند و اینک سقراط به آن دو اثبات می‌کند که

← عملکرد او را در عقب‌نشینی دلیوم مورد ستایش قرار می‌دهد، و خود او در دفاعیه ۲۸e به عملیاتی که در آنها شرکت کرده است اشاره می‌کند.

28. 221e *αει δια των αυτων τα αυτα φαινεται λεγειν.*

درباره‌ی سخن گفتن او از مشاغل معمولی و تکرار همیشگی آنها، مقایسه کنید با گرگیاس ۴۹۱a - ۴۹۰e و کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۵-۶. پاسخ آماده‌ی سقراط («بلی، و درباره همان موضوعات») تا به سرحد مباهات بر سازگاری پیش می‌رود. برای خطای مقابل آن، مقایسه کنید با توکودیدس، ۱، ۲۲، ۳: حتی گواهان حاضر یک حادثه *τα αυτα ελεγον* *σου περι των αυτων*.



شاعر تراژدی پردازِ خوب، باید بتواند کم‌دی هم بسازد، و برعکس.<sup>۲۹</sup> سرانجام هر دو سر فرود آوردند، و سقراط از آن دو جدا، شست و شویی کرد، و روز را طبق معمول گذرانید.

## شرح

«جلوتر از ورودیِ آکادمی، قربانگاهی از عشق وجود دارد.»

پائوسانیاس (۱، ۳۰، ۱)

بر جست‌گی فوق‌العاده‌ی بسیاری از آثار افلاطون مایه‌ی حیرت مفسر متعارف می‌شود، اما هیچ‌کدام از آنها به اندازه‌ی میهمانی ریشه در آداب و رسوم آن زمان نداشته است. صرف نظر از تمایل به عشق جنسی، باده‌گساری پس از شام، همراه با قواعد خاص و مجلس گردانی ویژه‌ی آن، هیچ مشابه دقیقی در دوره‌ی جدید ندارد. بعدها این اثر وسیله‌ی نوعی انتقال ادبی برای تبادل تخیلی دیدگاه‌ها و اطلاعات گردید، اما بی‌روحي نسبی این آثار فقط به طور متقابل، واقعیت‌نمایشی داشتن شخصیت‌های محاوره‌ی افلاطون را آشکار ساخت.<sup>۳۰</sup> هدف

۲۹. افلاطون در جمهوری، ۳۹۵a، عکس این سخن را از زبان سقراط بیان می‌کند. آدام در همان جا تبیین قابل توجهی آورده است، و بُری (میهمانی، ص ۱۷۱) مدعی است که «لُب استدلالات سقراط» را به ما باز می‌گوید. چون آریستودموس استدلال سقراط را بازگو نکرده است، این کار اندکی جسورانه می‌نماید. هیچ شاعر یونانی‌ای به هر دوی تراژدی و کم‌دی نپرداخته است (احتمالاً نمایش‌های ساتوری مدّ نظر نیست)، و بسیار محتمل است که منظور از این سخن، عرضه‌ی تفسیری طنزآلود از شخصیت سقراط است: تمام شب را به گفتگو گذرانیده است، پیمان‌ها شراب نوشیده است، ولی باز اشتیاق استدلال درباره‌ی پیچیده‌ترین موضوعات را از دست نداده است.

۳۰. و همین‌طور اثر کسنوفون، تا حق آن ادا شود. برای نادرستی این تصور که میهمانی افلاطون و کسنوفون باقیمانده‌ی مجموعه‌ای از اینگونه آثار بوده است، ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، (همان جایی که شاید سهم برایتنباخ Breitenbach را به تریو Treu نسبت داده‌ام؛ نگاه کنید به RE, 2. Reihe, XVIII. Halbb., col. 1928). درباره‌ی رسم بودن سومپوسیون، نگاه کنید ←

افلاطون، در این محاوره نیز، مانند دیگر آثارش، پیچیده بود، اما بی تردید یکی از آن اهداف او این بود که تصویر خودش را از سقراط با نشان دادن او در حالتی از خوشی و شادمانی، تکمیل گرداند،<sup>۳۱</sup> و از زبان خود آلفیادس بدنام به رفع این اتهام بپردازد که عامل تباهی او سقراط بوده است. اما به عقیده‌ی جوت این محاوره از جمله محاوراتی است که «به راحتی نمی‌توان آن را بیش از آن مقدار که در مورد یک تصنیف موسیقی میسور است، تفسیر نمود... و به آسانی نمی‌توان آن را جز با عبارات خود مؤلف بازگویی کرد». افلاطون در اینجا نیز (همچون فایدروس) قلم‌پردازی خودش را نه تنها با نوشتن محاوره بلکه با دسته‌هایی از سخنرانی‌هایی نشان می‌دهد که اس. رُزن S. Rosen به طرز معقولی، در وصف آنها گفته است: «بیشتر تمرین‌های بلاغی هستند تا اظهارات پیچیده‌ی فلسفی».<sup>۳۲</sup>

ابتدا فایدروس<sup>۳۳</sup>، ضمن گفتار مختصر و ناچیزی، نشان می‌دهد که هم عشق را می‌ستاید و هم لوسیاس را که در محاوره‌ای به همین نام دیده می‌شود.

← به Robin, *Symp.* xiif. و برای میهمانی‌های موجود به *ib.* xiii n.3؛ یا، به صورت مشروح‌تر، به:

J. Martin, *symposion: Gesch. einer lit. Form.*

۳۱. مانند کسنوفون، اما کسنوفون ناچار بود تصریح کند که به چنین کاری مشغول است (میهمانی، ۱، ۱، ۱).

۳۲. جوت، *Dialogues* 4 I, 488؛ رُزن، میهمانی، xxxvi.

۳۳. برای ارزیابی مفصل‌تر سخنرانی اولیه، که همیشه با آهنگ توافق توأم نیست، رجوع کنید به بُری xxiv-xxxvi، تیلور *PMW* 212-23، و (به صورتی تخیلی‌تر) به فریدلندر، III 11-23 *Pl.* (بری ترفندهای فنی و سخنورانه‌ی خطابه‌های فایدروس، پائوسانیاس و آگاتون را فهرست می‌کند.) برای خواننده‌ی جدید، کتاب گولد Gould, *Pl.* ch. 2 یکی از بهترین مقدمات است.

سخنرانی او گفتاری است مصنوعی که از حیث سبک و محتوا، مشحون از اشارات ادبی و ترفندهای خطابی است؛ و از این نظر قابل توجه است که وفاداری معشوق رازیتر از وفاداری عاشق می‌خواند. جالب‌ترین ویژگی آن، این است در عین مقبول و متعارف خواندن عشقِ مردان به یکدیگر، عملاً شرح حال یک زن را به عنوان نمونه‌ی عالی فداکاری بیان می‌کند.

پائوسانیاس طبیعت دوگانه‌ی اروس را شرح می‌دهد، آن را به دو دسته‌ی آسمانی و زمینی، روحانی و جسمانی، تقسیم می‌کند، و عشق میان مرد و زن را از نوع دوم می‌شمارد و روابط میان مردان و پسران را اگر با همدمی عقلی توأم باشد موجه می‌خواند. بیان او درباره‌ی موضع پیچیده‌ی آنتیان در برابر همجنس‌بازی، دارای ارزش جامعه‌شناختی است،<sup>۳۴</sup> و اروسِ دوگانه، گام کوچکی به سوی تعالیم دیوتیما به حساب می‌آید. سقراط با این سخن نیز می‌توانست موافقت کند که دست کم بسیاری از کارها به خودی خود خنثی هستند، و ارزش آنها به چگونگی انجام دادن‌شان مربوط است، زیرا با این دیدگاه او مطابقت دارد که ارزش ثروت‌های مادی و نعمت‌های روحانی در خود آنها نیست بلکه در چگونگی به کار بردن آنهاست.<sup>۳۵</sup> در سخنرانی دیوتیما ملاحظه می‌کنیم که ارزش اروس از روی متعلق آن تعیین می‌شود. این سخن و اینکه عشق روحانی برتر از عشق جسمانی است (اگر چه به عقیده‌ی پائوسانیاس این دو باید همراه هم باشند، نه

۳۴. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۸ و بعد. معمولاً برخی از فقرات آیسخینس در بر ضد تیمارخوس (۱۲-۹، ۲۱-۱۶) را به عنوان دلیلی بر این مدعا نقل می‌کنند که در آن قوانین کاملاً قاطعی برای مقابله با لواط وجود داشت؛ اما در واقع آنها فقط به اغوای کودکان، و فحشاء و جاکشی مربوط بوده است و بنابراین تأییدی برای معیارهای پائوسانیاس محسوب می‌شود.

۳۵. منون ۸۸a-۸۷e، ائوتودموس ۲۸۰e، ۲۸۱de.

جایگزین یکدیگر) و اینکه عشق حقیقی به افسون جوانی متکی نیست بلکه باید تا پایان عمر دوام داشته باشد (e-181)، همگی این ظن را تقویت می‌کنند که افلاطون تقلیدی از سقراط را عرضه می‌کند تا نشان دهد که تعالیم او را با چه راحتی ای کج می‌فهمیدند و بد به کار می‌بردند.<sup>۳۶</sup>

سکسکه‌های آریستوفانس را، که موجب تغییر در ترتیب سخنرانان می‌شود، مفسران مختلف به گونه‌های متفاوتی تأویل کرده‌اند.<sup>۳۷</sup> از تنوع دیدگاه‌های آنها دست کم این نتیجه را می‌توان گرفت که اگر افلاطون واقعاً قصد نمادین خاصی داشته باشد، به آسانی نمی‌توان بر چستی آن یقین حاصل کرد. کاملاً محتمل است که این مطلب گزارش واقع‌گرایانه‌ای از حادثه‌ای متعارف در پذیرایی‌ها بوده باشد و سکسکه مصیبتی است که شاید دست کم یکی از کسانی که شام مفصلی خورده‌اند و اکنون مشغول باده‌گساری هستند، به آن مبتلا شده باشند؛ و برای چنین حادثه‌ای چه کسی مناسب‌تر از آریستوفانس است، کسی که کار طبیعی‌اش به خنده آوردن دیگران است؟

۳۶. مقایسه کنید با آکییادس اول ۱۳۱c-d؛ ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۳۴ و بعد، ص ۲۷۸.

۳۷. درباره‌ی دیدگاه‌های پیشین (از جمله نظریات کهن)، نگاه کنید به بُری xxii و بعد، و برای تفسیرهای جدیدتر به رُزن، ۹۰ و بعد با یادداشت ۳. و اخیرتر از آن، متعلق است به کی. دورتر K. Dorter «اهمیت سخنرانی‌ها در میهمانی افلاطون» در *Phil. and Rhet.* 1969. اگر منظور افلاطون فقط این بود که اروکسیماخوس اول سخن بگوید (نظر کسانی که به «صعود دیالکتیکی» سخنرانی‌ها معتقد هستند) می‌توانست ترتیب نشستن آنها را از اول به گونه‌ای دیگر بیان کند. او به احتمال زیاد می‌خواهد به خواننده هشدار دهد که ترتیب سخنرانی‌ها هیچ اهمیتی ندارد و صرفاً امری است تصادفی. اگر افلاطون قصد «انتقام» تصویر سقراط در ابرها را داشته باشد، سکسکه‌ها را باید تلافی ضعیف و باور نکردنی‌ای بدانیم. تطابق عجیبی است که اسم اروکسیماخوس به معنی «دشمن سکسکه‌ها» بوده است، اما شگفتی آن امر بیشتر از این نیست که مادرِ ماما پیشه‌ی سقراط فاینارته نام داشته است (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۳، یادداشت ۱)، و بی‌تردید نام حقیقی او همین بوده است. شاید همین امر باعث شده است که افلاطون چنین مطلبی را بیاورد.

اروکسیماخوس اروس دوگانه‌ی پائوسانیاس را پی می‌گیرد، اما دیدگاه واقعی او همان بود که فایدروس در اوایل سخنرانی ابراز داشته بود: اروس یکی از نیروهای اصیل جهانی است، و در نتیجه نه تنها در میان انسان و حیوانات منشأ اثر است، بلکه تأثیری جهانی دارد و عامل توحید و ترکیب کل عالم طبیعت است. این همان عشقی است که آیسخولوس و ائوریپیدس درباره‌ی آن می‌گفتند به آسمان الهام می‌کند تا زمین را بارور سازد، و زمین را ملهم می‌سازد که به ازدواج با آسمان رضایت دهد؛ از اینرو وقتی قطره‌های بارور کننده از آن بر دل زمین فرود می‌آیند، زمین می‌تواند اغنام و غلات و میوجات را تولید کند؛ پرندگان در کمندی آریستوفانس نغمه سر می‌دهند که فقط در اثر پیوند دادن اروس در میان چیزهاست که آسمان، اقیانوس، زمین و همه خدایان نیکیخت به وجود می‌آیند؛ همان عشق آفرینش شناختی شعر اورفه‌ای و بالاتر از همه عشق دانشمند و شاعر آن دوره، امیدوکلس، اضداد را از هر جایی فرامی‌خواند و به هم می‌پیوندد، چیزی که هم نیروی طبیعی دارد و هم توان اخلاقی. ارسطو می‌گوید: این «اروس یا شوق» را متفکران آغازین به این علت فرض می‌کردند که علت اولیه‌ای را لازم می‌دانستند تا حرکت و ترکیب چیزها را سبب شود.<sup>۳۸</sup> روشن است که یکی از ستایش کنندگان بایستی اروس را از جهت همین جنبه‌ی جهانی مورد ستایش

۳۸. آیسخولوس، پاره‌ی ۴۴، ائوریپیدس، پاره‌ی ۸۹۸، آریستوفانس، پرندگان ۷۰۲-۶۹۹، ارسطو، مابعدالطبیعه ۲۳ ۹۸۴b و بعد. درباره امیدوکلس، نگاه کنید به ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۷ و بعد؛ درباره‌ی نیروی اخلاقی تلقی شدن عشق در Purif. 248f. او در پاره‌های موجود عشق را آفرودیته می‌نامد نه اروس، اگر چه پلوتارک (*De facie* 927a) می‌گوید «دوستی، آفرودیته یا اروس، به همان گونه که امیدوکلس می‌گوید». برای اروس اورفه‌ای نگاه کنید به گاتری، *OGR ch. 4; G. and G 316*. لازم است این نکته را نیز تذکر دهم که اروکسیماخوس به هیچ کدام از آیسخولوس، آریستوفانس و امیدوکلس - که من در اینجا پایه‌گذار سخنانش قرار دادم - اشاره نمی‌کند، بلکه فقط از هراکلیتوس اسم می‌برد؛ درباره‌ی هراکلیتوس نگاه کنید به ج ۵ ترجمه‌ی فارسی صص ۷۱ و بعد.

قرار می‌داد، و برای این کار کسی که در علم پزشکی مهارت دارد مناسب‌تر از همه است. علم پزشکی آن زمان عمدتاً مبتنی بود بر نظریه‌هایی درباره‌ی اضداد اصلی، یعنی گرم-سرد، مرطوب-خشک، تلخ-شیرین و غیره؛ نظریه‌هایی که حصول ترکیب منظمی از اضداد در تن سالم فقط یکی از مصادیق آنها بود، و آثار بقراطی، به صورت گسترده و غالباً انتقادی، تمام پهنه‌ی فلسفه‌ی طبیعی را در بر می‌گیرد.<sup>۳۹</sup> بنابراین اروکسیماخوس بدون هیچ مشکلی می‌تواند بگوید: عشق در عالم پزشکی، در جهان موسیقی و در حوزه‌ی آب و هوا، اضداد را به هم پیوند می‌دهد. او دین را بیشتر در قالب تضاد میان اروس خوب و اروس بد توصیف می‌کند، این دو نوع اروس در نمونه‌های پیشین نقش مهمی ایفا نمی‌کردند. در واقع، او این تضاد را (همان‌طور که شیوه‌ی اغلب سخنرانی‌های بعد از شام است) به صورت تصنعی از پائوسانیاس اقتباس می‌کند، زیرا شق دوم در این سخنرانی اصلاً عشق نیست بلکه نوعی ضد عشق است که بیشتر می‌توان آن را با نفرت امپدوکلس مقایسه کرد. اما اگر این اصطلاح را نگه داریم، وقتی می‌تواند آن را به کار برد که معنی محدود نظریه‌ی عشق را در نظر داشته باشد (e-187).

اروکسیماخوس از نظر اخلاقی، فروتر از مرتبه‌ی پائوسانیاس قرار دارد، زیرا عشق زمینی را به صراحت محکوم نمی‌کند، بلکه، ضمن مقابله‌ی آن با عشق آسمانی، توصیه می‌کند که «با احتیاط و بدون افراط، از لذت‌های آن برخوردار شویم»، به همان صورت که پزشک می‌گوید: پرخوری نکنید تا به بیماری مبتلا

۳۹. برخی‌ها سخنرانی اروکسیماخوس را تقلیدی از رساله‌ی بقراطی *π. διαίτης* دانسته‌اند (فریدلندر؛ ر. ک. بری 2، xxix)، اما ایدلشتاین، بیشتر به یاد *π. αρχ. ιητρ.* می‌افتد. همچنین نگاه کنید به رُزن، ۹۵ و بعد. به عقیده‌ی من، ایدلشتاین در این مقاله، در 1945 *TAPA*، تصویر افلاطون از اروکسیماخوس پزشک را عاری از هرگونه تمسخر، و کاملاً واقع‌گرایانه و همدلانه تلقی کرده است، اگرچه دوور (*JHS* 1966, 49 n.44) به گونه دیگری می‌اندیشد. همچنین ر. ک. رُزن، ۹۵ و بعد.

نشوید (e-187). این مقایسه نادرست است، زیرا در مواردی که بیماری وجود نداشته باشد، فقط عشق خوب در کار خواهد بود (b-186).

سهم آریستوفانس نیز، هرچند خیلی پرت و پلاست، ریشه در اسطوره‌شناسی و فلسفه‌ی طبیعی آن زمان دارد؛ و به ویژه از این جهت تأثیر بیشتری دارد که تعلیم دیگران، مخصوصاً آروکسیماخوس، را مورد طعن قرار می‌دهد. سخن از موجودات دو جنسی، در آن زمان تازگی نداشت. امیدوکلس می‌گوید، در دوران اولیه که عشق جهان را به نظم آورد «موجودات دو جنسی» نیز در میان موجودات کنونی وجود داشتند؛ و خدای اورف‌های، فانس Phanes، دو جنسی بود و از این جهت که اندام تناسلی اش «در پشت و بر کفلی» او قرار داشت، به انسان‌های گِرد شباهت زیادی داشت. یحتمل، در زمان افلاطون آئین هِرمافرودیتوس در آتن معروف بود.<sup>۴۰</sup> موجودات دو جنسی در اسطوره‌های شرقی به وفور دیده می‌شوند، بعضی از محققان سعی کرده‌اند برای انسان گِرد منشأ شرقی پیدا کنند،<sup>۴۱</sup> اما به راحتی نمی‌توان برای جالب‌ترین ویژگی‌های این انسان‌ها نمونه‌ی اولیه‌ای پیدا کرد: تمام مردها و تمام زن‌ها نیز همانند مرد-زن‌ها پشت و رو هستند، دو برابر بودن چهره‌ها و دست و پاها و همین‌طور حرکت چرخشی

۴۰. امیدوکلس، پاره‌ی ۶۱، ۳ و بعد (ج ۷، صص ۱۵۸ و بعد). درباره‌ی فانس و هِرمافرودیتوس، نگاه کنید به گاتری، OGR 101 and 145 nn. 24 and 25.

۴۱. برخی منابع در فریدلندر Pl. I, 369 n. 11 و گولد Pl. 191 n. 41 آمده است. دبلیو. کوستر در بخش ۵ کتابش *Mythe de P. etc.* منشأ شرقی داشتن اسطوره‌ی آریستوفانس را طرح و رد می‌کند، و ویلاموویتس Pl. I, 372 از اصالت یونانی آن طرفداری می‌کند. برای داستان مربوط به اصل عشق جنسی در «فرهنگ‌های مختلف» نگاه کنید به منابع دوور در 1966, 42 n. 8. *JHS*. اشاره به دموکریتوس (که دوور منکر آن است، ص ۴۶) نه تنها در مورد نژاد دو جنسی درست است، بلکه در مورد این نظریه‌ی جدی او نیز دیده می‌شود که عشق نیرویی جهانی دارد، و به موجودات ذی شعور منحصر نمی‌شود.

نتیجه‌ی داستان (به راحتی نمی‌توان از نتیجه‌ی اخلاقی قطعه‌ای کم‌دی سخن گفت) این است که عشق جنسی انسان‌ها تمایلی طبیعی است برای بازیافتن اصل طبیعت مضاعف‌شان.<sup>۴۲</sup> اطلاق این نتیجه بر عشق به جنس موافق یا مخالف، اندکی مبهم به نظر می‌آید. هر دو باید به یک اندازه طبیعی باشد، و به نوعی بستگی داشته باشد که ما نیمه‌اش هستیم، جز اینکه فقط عشق میان مرد و زن می‌تواند بقای نسل بشر را تضمین کند (۱۹۱۰). اما، آریستوفانس بر خلاف انتظار ما، این عشق را نه در میان زن و شوهرها، بلکه فقط در بین اهل فحشاء موجود می‌داند؛ و بالاترین ستایش را از دل‌باختگان جنس ذکور به عمل می‌آورد و این کار را نشان شجاعت و سیاستمداری می‌شمارد. شاید منظور افلاطون بیان این نکته بوده است که آریستوفانس هنوز هم از موسه‌ی [= هنر] کم‌دی‌اش (۱۸۹e) پیروی می‌کند، زیرا به خاطر داریم که او چگونه موفقیت سیاسی همجنس‌بازان را، در ابرها، به دم مسیحایی استدلال ناحق نسبت می‌دهد. واژگانی که در آنجا برای آنها به کار برده است آبرومندانه نیستند.<sup>۴۳</sup>

آگاتون به اوج شهرت خود به عنوان یک شاعر می‌رسد<sup>۴۴</sup> (خوشایندترین قسمت

۴۲. نزدیک‌ترین نمونه به انسان‌های مضاعف در اسطوره‌ی یونان، فرزندان آکتور Actor و مولیونه Molione هستند که توصیف‌شان در هزیود (پاره‌ی ۱۸ - مرک - وست) و ایبوکوس (پاره‌ی ۲ دیل) آمده است.

۴۳. آنگاه به کمال عشق می‌رسیم که به نیمه‌ی حقیقی مان برسیم نه به هر نیمه‌ای از جنس خودمان. زیاد بجا نیست که بپرسیم: وقتی دو نیم شدن انسان‌ها در دوران ماقبل تاریخ صورت گرفته است، نسل کنونی چگونه می‌توانند نیمه‌ی حقیقی داشته باشند؟

۴۴. ابرها ۹۲-۱۰۸۹. اهمیت این فقره را دوور JHS 1966, 45 گوشزد کرده است. کلمات مورد نظر *δημηγορειν* و *ευρυπρωκτοι* هستند.

۴۵. برای داوری‌های زیباشناسانه‌ی موافق و مخالف در خصوص سخنرانی او، رجوع کنید به ←



سخنرانی او استدلال‌های اصیلی است که برای وجود همه‌ی فضیلت‌ها در اروس اقامه می‌کند)، و فقط سقراط باقی می‌ماند. به او اجازه می‌دهند که در گفتگوی مختصری به شیوه‌ی دیالکتیکی خودش نشان دهد که مطلب آغازین آگاتون نادرست بوده است، زیرا اروس به منزله‌ی خود شوق است نه متعلق آن. سقراط پس از این کار سخنرانی‌اش را در قالب گفتگویی میان خود او و زن خردمندی، به نام دیوتیما، ایراد می‌کند. خواه کسی به این نام وجود داشته باشد یا نه، در هر حال او در اینجا به صورت سقراط افلاطونی ظاهر می‌شود، در حالی که خود سقراط نقش خارمیدس یا لوسیسی را بازی می‌کند.<sup>۴۶</sup> پرسش و پاسخ، شیوه‌ی مخصوص آن زن بوده است! (۲۰۱e) اولاً، این حکایت سقراط را قادر می‌سازد که باز هم به نادانی ادعایی‌اش تظاهر کند، مانند خویشاوند خیالی او در

← تیلور، *PMW* 221، و گروه، *P.'s Th.* 100.

۴۶. برخی‌ها اشاره به تأخیر طاعون در اثر دعای او در آتن (۲۰۱d) را دلیل شخصیت حقیقی بودنش می‌دانند، از جمله: بُلته *Bölte* در *RE XXVIII. Halbb.* 1321، تیلور، *PMW* 224 و نیز نگاه کنید به فریدلندر *Pl. I*, 365, n. 14. کرانتس (هرمس ۱۹۲۷) او را شخصیتی حقیقی می‌داند ولی به عقیده‌ی او این مسئله تأثیری در فهم میهمانی ندارد. رابین (ed. xxi-xxvii Budé) بر ضد تیلور استدلال می‌کند، اما بُری (xxxix) نیز او را مجعول می‌داند. ترفند سقراطی دیگر این است که دیوتیما با وجود حیرت سقراط فرض می‌کند که نه او اروس را خدا می‌داند و نه سقراط. (مقایسه کنید با گرگیاس ۴۶۶e). به علاوه، چنین به نظر می‌آید که او نیز به سخنرانی آریستوفانس (۲۰۵d) گوش داده است. من نمی‌توانم هم‌آواز با ویلاموویتس (*Pl. I*, 380) و نیومان (*AJP* 1950) بگویم تعلیمات دیوتیما سقراطی نیست، بلکه نوعی مغلطه است و هیچ ارزشی ندارد؛ اگر چه با وجود مشکلاتی همچون نظریات او در باره‌ی جاودانگی، می‌توان دیدگاه آنها را توجیه کرد. *ωσπερ οι τελεοι σοφισται*. در ۲۰۸c فقط به معنی «همچون معلمه‌ای واقعی» (یا شاید «سخنوری تمام عیار»؛ مقایسه کنید با کرانتولوس ۴۰۳e) است، و هیچ دلالتی در خصوص محتوای تعلیمات او ندارد. البته خود سقراط هرگز موضع تعلیمی اتخاذ نمی‌کند، و فقط درس‌های کس دیگری را گزارش می‌کند! نیز ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۶.

هیپاس بزرگ یا اسپاسیا در منکسنوس (که همچون دیوتیما در ۲۰۷c، زبان به سرزنش سقراط می‌گشایند). ثانیاً به او امکان می‌دهد محاوره را به گونه‌ای بیان کند که با قواعد میهمانی جور درآید.<sup>۴۷</sup>

صرف نظر از حرارت شاعرانه و دینی پیام دیوتیما (که هر چند اصیل و بنیادی است ولی قلم افلاطون نیز آن را دو چندان کرده است)، تا حدودی می‌توان گفت درس او این است که دو نکته‌ی مربوط به آموزه‌ی صور را که پیشتر در لوسیسی آمده بود، به اوج خود می‌رساند. اول اینکه عاشق یا علاقه‌مند در حالت «بینابین» قرار دارد، نه خوب است نه بد؛ مانند فیلسوف (دوستدار دانش)، که چون در طلب دانش است، نه کاملاً دانا است و نه آن مقدار نادان و ابله است که ارزش علم را تشخیص ندهد (لوسیسی، ۲۱۸b-۲۱۷e، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۳۶، و ص ۲۴۹). در اینجا می‌گوید بدترین حالت نادانی این است که کسی خودش را در آن حال که دانا نیست دانا پندارد (۲۰۴a)؛ با وجود این شواهد روشن، باز هم کسانی هستند که تصور می‌کنند که دیوتیما غیر از خود سقراط است! بنا بر این، اروس در بهترین وضع خویش همان فیلسوف است، زیرا اروس نمایانگر عشق به زیبایی است، و بهترین زیبایی نیز همان دانش است (میهمانی، ۳۰۲b۷، ۲۰۴a-b). نکته‌ی دوم این است که «متعلق اصلی عشق»، که هر عشق دیگری برای خاطر آن صورت می‌گیرد (لوسیسی ۲۱۹ c-d، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۵۳ و بعد) از پرده‌ی ابهام بیرون می‌آید و در قالب صورت متعالی زیبایی رخ می‌نماید، و این همان تجلی نهایی اسرار عشق است.

۴۷. به نظر می‌آید که همین دو دلیل برای حضور دیوتیما کافی باشد. عده‌ای، از جمله کورنفورد (U.Ph. 71)، انگیزه‌ی آن را احترام به آگاتون می‌دانند، اما، چنانکه خود او می‌گوید، اگر دیوتیما فقط «یک جعل» بود، آن جمع متوجه می‌شدند و احترام او ارزش خودش را از دست می‌داد. البته برخی از محاورات نیز به طور کلی دارای صورت گزارشی هستند و سقراط آنها را نقل می‌کند.

اروس در هر موردی به منزله‌ی واسطه است: میان زیبا و زشت، خوب و بد، دانا و نادان،<sup>۴۸</sup> و همین‌طور میان موجودات فانی و موجودات ازلی. این عقیده که خدایان رابطه‌ی مستقیمی با انسان‌ها ندارد، با معتقدات کلی یونانیان سازگاری زیادی ندارد، و یقیناً با تعلیم هومری نیز منافات دارد، اما با این تعلیم افلاطون در فایدون سازگار است که خدایان در سطح حقیقی زمین قرار دارند و فقط ارواح خوشبخت هستند که به آنجا ارتقا می‌یابند و به فیض صحبت آنها نایل می‌شوند (صص ۲۱۶ کتاب حاضر). افلاطون در اینجا نیز حالت میانه‌ی بین دانش و نادانی را دوکسای درست (باور، حکم یا حدس درست) می‌نامد، که در اینجا نیز مانند منون (صص ۸۸ و بعد، کتاب حاضر) «به واقع اصابت می‌کند» (۲۰۲a) اما بر خلاف دانش، دارنده‌ی آن نمی‌تواند «دلیلی بیاورد». در جمهوری می‌گویند فرق دانش و دوکسای متعلق آنهاست، نه فقط در نحوه‌ی ادراک؛ و لازم است که ما این ناسازگاری ظاهری را به خاطر داشته باشیم. (در فصل ۸، قسمت الف، ج ۱۵ فارسی به این نکته باز خواهیم گشت.) این عقیده که ما فقط چیزی را «متعلق» به خودمان می‌دانیم که خوب باشد (۲۰۵d-e)، مطلوب افلاطون است. افلاطون این دیدگاه را در خارمیدس به کریتیاس نسبت می‌دهد، اما در لوسیسی ۲۲۲a,c-d و در جمهوری ۵۸۶e خودش از آن حمایت می‌کند. ما، به طور کلی، به چیزی تمایل داریم که به طور طبیعی به ما تعلق داشته باشد، و آن چیزی جز خوب نیست، زیرا «هیچ‌کس بد را نمی‌خواهد (منون ۷۸ a-b).<sup>۴۹</sup>

۴۸. برای «حالت میانه» و «دو طرف آن» در افلاطون و مفسران او، در اینجا و پروتاگوراس و گرگیاس، نگاه کنید به صص ۲۸-۳۰ پیش از این؛ و برای اهمیت فلسفی این تمایز در آن زمان، به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۴۸.

۴۹. خارمیدس، ۱۶۳c (آنجا که از پاسخ مختصر سقراط می‌توان نتیجه گرفت که افلاطون باز هم قالبی سوفسطایی برگرفته است تا آن دیدگاه را به گونه‌ای دیگر بالا برد)، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶۷ با یادداشت ۱۵۳. برای منون ر.ک. صص ۶۶ و بعد کتاب حاضر.

بارداری و زایمان روحانی . دیوتیما به گونه‌ای از تناکح، بارداری و زایمان سخن می‌کند که بیشتر با پدیده‌های طبیعی سازگار است. عبارت «بارور ساختن زیبایی» (۲۰۶b) را گاهی هیچ توضیح نمی‌دهند، و گاهی به معنی تولید مثل کردن بر روی زیبایی می‌گیرند، به گونه‌ای که مردان بر روی زنان عمل می‌کنند؛<sup>۵۰</sup> نقش زیبایی همان نقش ایلیتیویا Eileithyia، الهه‌ی تولد، است که زایمان را آسان می‌کند (۲۰۶d). باروری حاصل عشقی نیست که زیبا برانگیخته است، بلکه حالت کلی‌ای است که به وسیله‌ی زیبایی موجب تحریک نسبت به جنس مقابل می‌شود (۲۰۶d). انسان جوان به این علت دنبال تن‌ها و روح‌های زیبا می‌گردد که از پیش در روح خودش آبتن است (۲۰۹b).<sup>۵۱</sup> افلاطون، هم اروس را که فلسفه است، و هم زیبایی را که فلسفه به دنبال آن است و با اضطراب‌هایش به آن کمک می‌کند، در یک شخص خلاصه می‌یابد.

جاودانگی . دیوتیما در این قسمت از سخنانش ادعا می‌کند که انگیزه‌ی نهایی تمایل جنسی، شوق طبیعی موجودات فانی به جاودانگی است، تمایلی که هیچ‌وقت به طور دقیق ارضا نمی‌شود. آیا افلاطون از عقیده به جاودانگی که یکی

۵۰. از جمله جویس «ثمر آوردن بر روی زیبا». ترجمه‌ی بتری «در حوزة زیبا» (XlIii) کاملاً مبهم است. بیتربلاک، Ph. 4، «به وساطت زیبایی» *TIKTEIV EV* در سخنرانی آریستوفانس (۱۹۱c) به معنی بارور کردن است، اگرچه واژه *εἶς* عام‌تر است. از مثال‌های *LSJ* چنین بر می‌آید که *TIKTEIV* و *EVTIKTEIV* - هیچ کدام - عموماً در این معنی به کار نرفته‌اند.

۵۱. خود او نازاست. نگاه کنید به تثابتوس، d-c ۱۵۰ (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۳۱). نباید همانند بتری (xxxviii) بگوییم سقراط «ثمره‌های ذهن بارورش را» در روح آگاتون «به ودیعت می‌گذارد». سقراط می‌گوید، او فقط سئوالاتی را مطرح کرده است و همان‌طور که در مورد غلام منون عمل کرد، از آن طریق حقایقی را که ذهن آگاتون از پیش به آنها آبتن بود، روشن ساخته است. آلكیبیادس همین سخن را از زبان او می‌گیرد (۲۱۶d): «او کاملاً نادان است و هیچ نمی‌داند».

از ارکان اصلی فلسفه‌ی پخته‌ی اوست، منصرف شده است (یا شاید هنوز به آن نرسیده است)؟ آیا او راه ارسطو را در پیش گرفته است؟ دیدگاه ارسطو، به طرز عجیبی با نگرش دیوتیما شباهت دارد (در باره‌ی حیوان، ۴۱۵a ۲۶ و بعد، در پیدایش حیوانات ۵-۷۳۱b ۳۱ نیز تکرار می‌شود):<sup>۵۲</sup> تولید مثل، امری طبیعی برای هر موجود زنده‌ای است.

تا شاید، تا آنجا که ممکن است، از همیشه بودن و الهی بودن بهره‌مند شوند... چون آنها نمی‌توانند این کار را با دوام بالفعل خودشان انجام دهند (زیرا هیچ موجود فانی‌ای نمی‌تواند همیشه به یک حال باقی بماند)، تا آنجا که می‌توانند در این راه گام برمی‌دارند، برخی بیشتر و برخی کمتر؛ چنین موجودی خودش باقی نمی‌ماند، ولی همانند خود را باقی می‌گذارد، از نظر نوعی باقی می‌ماند، اگر چه نه از نظر فردی و عددی.

عبارت افلاطون بدین صورت است (۲۰۸a ۷):

هر موجود فانی‌ای به این صورت باقی می‌ماند، آنها مانند موجودات الهی همیشه به یک حال باقی نمی‌مانند، بلکه وقتی فرسوده و پیر گشتند، موجود تازه‌ای از سنخ خودشان را باقی

۵۲. بجا نیست که (مانند وِیپرن Wipern) بگوییم حتی برای ارسطو نیز - اگر چه بخشی از پسوخه که «صورت» بدن است، از آن جدا نمی‌شود - نوس امری جاودانی و الهی است (در باره‌ی حیوان ۴۱۳b ۲۴ و کتاب ۳، فصل‌های ۴ و ۵، پیدایش حیوانات ۲۷ ۷۳۶b و بعد)، زیرا به نظر می‌آید که در اینجا بخش جاودانی پسوخه امری کاملاً غیرشخصی است. ارسطو از آموزه‌های بقای فردی، آنامنسیس و تناسخ بهره نمی‌گیرد.

می‌گذارند. موجودات فانی بدین ترتیب از جاودانگی برخوردار می‌شوند، هم به صورت جسمانی و هم به طریق دیگر؛ اما این غیر از شیوه‌ی موجودات جاودانی است.<sup>۵۳</sup>

از ظاهر این فقره چنین برمی‌آید که سقراط جاودانگی روح را که در فایدون و فایدروس قبول کرده بود، انکار می‌کند، و هکفورت می‌گوید: میهمانی «نوعی بازگشت به شکاکیت موقت» از سوی افلاطون را نشان می‌دهد.<sup>۵۴</sup> استدلال او این است که وقتی می‌بینیم افلاطون جاودانگی را در آثار احتمالاً بعدی (جمهوری، کتاب دهم، فایدروس، قوانین، کتاب دهم) با استدلال‌های کاملاً متفاوتی اثبات می‌کند، این گمان پیدا می‌شود که استدلال‌های فایدون او را راضی نکرده است.

اکثر مفسران که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند، تقابل کاملاً افلاطونی‌ای را میان جاودانگی زمانی (در طول زمان موجود بودن) و زندگی ابدی، فرض می‌کنند (و به نظر من، حق با آنهاست).<sup>۵۵</sup> اکثر انسان‌ها فقط می‌توانند نوع اول را درک

۵۳. عبارت اخیر در MSS و در نسخه‌ی پایپرسی به صورت *αθανατων δε αλλη* است. بری و برنت (نه رابین) از تصحیح کریوزر، *αδυνατων*، پیروی کرده‌اند. در آن صورت معنی عبارت اینگونه خواهد بود: موجودات فانی نمی‌توانند مانند موجودات جاودانی (یعنی، الهی) از جاودانگی بهره‌مند شوند.

۵۴. هکفورت در CR 1950. موریسون (CQ 1964) با اصل مدعا موافقت می‌کند، اما، در توجیه آن می‌گوید میهمانی، خیلی جلوتر از آن تاریخی تألیف شده است که معمولاً برایش در نظر می‌گیرند. این محاوره، به عقیده‌ی او، با «انسان‌گرایی روشن‌گرانه‌ی» پروتاگوراس هم‌دوره است؛ ولی عقیده‌ی او را نمی‌توان با سخنرانی دیوتیما وفق داد. گومپرتس، گی، شوری، بری، رابین، تیلور، بلاک، و پیرن، و به نظر من، هرکس دیگری، عقیده دارند که جاودانگی فایدون از پیش فرض‌های میهمانی است. مخصوصاً نگاه کنید به مطالبی که بلاک بر استدلال‌های لوس *Phaedo* 28 n.1 افزوده است.

۵۵. نگاه کنید به لوس CR 1952, 139 و کورنفرود *U.Ph.* 75. تمایز میان همیشگی زمانی و ←

بکنند، و آن اینکه انسان‌ها نیز مانند حیوانات از راه تولید مثل جسمانی یا روحانی باقی می‌مانند. فیلسوف جاودانگی اش را از راه تماس با صور الهی و ابدی به دست می‌آورد. اما به این تماس، دیدار یا شناخت، که به صورتی روشن در میهمانی توصیف شده است، فقط از راه آنامنسیس [تذکر] می‌توان رسید، و آن هم مستلزم قبول تناسخ و جاودانگی است. آموزه‌ی صور و جاودانگی روح «به خودی خود» (فایدون ۷۹d، *αυτη καθ αυτην*، یعنی عقل) تفکیک‌ناپذیر هستند. وقتی دیوتیما می‌گوید تولید مثل یگانه راه جاودانگی است، و سقراط در فایدون از جاودانگی واقعی ارواح ما سخن می‌راند، موضوع سخنان آن دو متفاوت است: جاودانگی جایگزینی بخش زوال‌پذیر ما، که در هنگام مرگ تحلیل می‌رود، و جاودانگی واقعی پسخه‌ی الهی ما، یعنی، عقل.<sup>۵۶</sup> افلاطون این نکته را در فایدروس (۲۴۶c-d) روشن کرده است. گفتیم که روح جاودانه است. اما، همین روح می‌تواند «بال‌های خود را از دست بدهد»، سپس پوستین می‌پوشد و «در تنی خاکی قرار می‌گیرد، به علت قدرتی که روح به آن تن می‌بخشد، چنین به نظر می‌آید که تن خودش را حرکت می‌دهد. این ساختار تشکیل یافته از روح و تن را موجود زنده (*ζωον*) می‌نامیم، و واژه‌ی فانی را نیز بر همین موجود زنده اطلاق می‌کنند.»

معمولاً از این نکته غفلت می‌ورزند که دیوتیما جاودانگی نیابتی را بخشی از «اسرارِ پایین‌تر» عشق می‌شمارد. این نوع جاودانگی را از راه تولید مثل جسمانی، جاه‌طلبی برای آوازه‌ی پایدار، آفرینش‌های شعری، اختراعات فنی، نیکوکاری و عدالت در حوزه‌ی سیاسی که در حکومت‌ها و دیگر قوانین دوام می‌یابد (۲۰۹e-۲۰۸e)، جستجو می‌کنند. یعنی، راه‌های وصول به این

← ابدیت غیرزمانی، با روشنی تمام در تیمایوس ۳۸b-۳۷c آمده است.

۵۶. مخصوصاً نگاه کنید به لوس، همان جا ۱۴۰؛ ویرن، 134، *Synusia*.

جاودانگی از آن چیزی فراتر نمی‌رود که در فایدون با وصف «فضیلت معمولی و سیاسی» توصیف می‌شود، یعنی فضیلتی که غیر حقیقی است و انگیزه‌های آن نادرست هستند (۶۹d, ۶۸b, ۸۲a). همان‌طور که در میهمانی آمده است، فضیلت فلسفی در نطقه‌ی مقابل این فضیلت قرار دارد و با حالت تهذیب یافتگی کامل قابل مقایسه است.<sup>۵۷</sup> هکفورت مدعی بود که حتی جاودانگی فیلسوف - آنگاه که به پالودگی نهایی رسیده و با خود صورت الهی زیبایی دیدار کرده است - نیز مانند دیگر انواع جاودانگی‌ها، از نوع نیابتی است، زیرا «از بارور کردن فضیلت حقیقی (یعنی، در روح کسی دیگر) نشأت می‌گیرد». نقادان او به این نکته پرداخته‌اند. اما، اولاً، عبارت «در روح کسی دیگر» در بیان افلاطون وجود ندارد، و به نظر می‌رسد که هکفورت معنی دوگانه‌ی کلمه‌ی «در» را در این زمینه‌ی باروری و تولد استعاره‌ای بد فهمیده است. او به ۲۰۹c ارجاع می‌دهد، اما سقراط در آنجا می‌گوید کسی که روح خود او بارور باشد (۲۰۹b ۱)، وقتی با جوان زیبایی سخن می‌گوید، چیزی را که مدت‌ها به آن آبتن بوده است، به دنیا می‌آورد،<sup>۵۸</sup> و آن دو آن را با همراهی یکدیگر پرورش می‌دهند. ترجمه‌ی عبارت مورد نظر، چنین است (۲۱۲a ۷-۲۱۱e ۴):

آیا تصور می‌کنی آن کس که به آنجا خیره می‌شود و آن [یعنی خود

۵۷. غفلت از این نکته نقادی‌های کسانی چون گومپرتس (GT, II, 394) را بی‌اثر می‌سازد؛ او از «شکاف بزرگ» میان «توجیه جاه‌طلبی در این محاوره و طرد آن در جمهوری» سخن می‌گوید. این سخن بخشی از موضع کلی اوست، مبنی بر اینکه افلاطون در میهمانی «خود را در تناقض بنیادی با دیدگاه‌های مطرح شده در محاورات پیش از آن و همین‌طور محاورات پس از آن، قرار داده است.»

58. α παλαι εκυει τικτει τε και γεννα 209 c3.

مقایسه کنید با جمله‌ی بعدی:

και πας αν δεξαιτο εαυτω τοιουτους παιδας μαλλον γεγονεναι.



زیبایی غیر جسمانی، خالص و الهی [اربا قوه‌ی<sup>۵۹</sup> مناسبش به دست می‌آورد و با آن همنشین می‌شود، به حیات ناچیزی دست یافته است؟ آیا ملاحظه نمی‌کنی که فقط در آنجاست که او، در اثر دیدن زیبایی با آن چیزی که می‌شود دید، نه شبح‌های فضیلت<sup>۶۰</sup> بلکه فضیلت راستین را به وجود می‌آورد، همان طور که تماس او با خود حقیقت است نه با اشباح؟ و کسی که فضیلت راستین را بزیاید و بپرورد، عزیز خدایان است، و جاودانه است، اگر انسانی جاودان بوده باشد. ای فایدروس و ای آقایان، این است آنچه دیوتیما بر زبان آورد و من به آن عقیده دارم، و چون خودم آن را درست می‌دانم، سعی می‌کنم دیگران را نیز معتقد سازم که در راه به دست آوردن این مالکیت، هیچ چیز نمی‌تواند بهتر از اروس به یاری طبیعت انسان بشتابد.

به عقیده‌ی من، منظور از «این مالکیت» همان جاودانگی است که فیلسوف در فایدون به دنبال آن بود. جاودانگی موضوع اصلی میهمانی نیست، و افلاطون نمی‌خواهد همان مطالب را دوباره مطرح کند. فی‌المثل، جای این سؤال هست که اگر فقط فیلسوف جاودانه است، چگونه می‌توان گفت، همان طور که در فایدون آمده است، هرکسی پس از مرگ با سرنوشت مورد اقتضایش - خوب، بد یا حالت میانه - رو به رو خواهد شد. افلاطون تصریح نکرده است، اما، هرگز منظور او از جاودانگی (که او نیز، مانند هر یونانی‌ای،<sup>۶۱</sup> با الوهیت برابر

۵۹. یعنی عقل (*vous*). نگاه کنید به فقرات مشابه در بُری، همان جا.

۶۰. *ειδωλα αρετης*، یعنی آنهایی که دارای «اسرار کمتری» هستند. بر همین سیاق در فایدون

نیز آرتی را در برابر *αληθης* به عنوان *σκιαγραφια τις* قرار می‌دهد (۶۹b).

۶۱. گاتری، *G. and G.* 115 f. این مطلب به عقیده‌ی من مانع بزرگی در برابر موافقت با تفسیر ←

می دانست) وجود مستمرِ نفوسِ ترکیه نیافته از سنگینیِ تن در چرخه‌ی زایش‌ها نیست.<sup>۶۲</sup>

فقط یک فقره‌ی تردیدانگیز باقی می‌ماند که به نظر می‌آید دیوتیما در ضمن آن نظریه‌ای را ابراز می‌دارد که کرومبی عنوان «برداشتی هیومی از خود انسان به عنوان سلسله‌ای از حالت‌های ذهنی»<sup>۶۳</sup> را برای آن برگزیده است. این مسئله شاید لاینحل باشد، اما اجازه دهید نظری بر سخنان او [دیوتیما] بیندازیم (۲۰۸d-۲۰۷d). هر انسانی هویت خودش را در سرتاسر زندگی حفظ می‌کند، هر چند نه تنها از نظر جسمانی در فرسودگی و تغییر مستمر قرار دارد (به همان ترتیب که کبس در فایدون ۸۷d می‌گوید)، بلکه شخصیت او (پسوخته‌اش) - منش، عادات، دیدگاه‌ها، تمایلات، لذات، دردها و ترس‌هایش - نیز هرگز به یک حال باقی نمی‌ماند. حتی شگفت‌انگیزتر از آنها این است (دیوتیما اینگونه می‌گوید و شاید برخی‌ها با او هم‌آواز باشند) که دانش ما نیز هیچ لحظه ثابت نمی‌ماند. انواع مختلف دانش‌ها می‌آیند و می‌روند: آنها را به واسطه‌ی فراموشی

← پر مغز برنار از جاودانگی در میهمانی است (*P. et le M. A, app. II*): استدلال او متضمن این فرض است که در میهمانی، و همین‌طور فایدون، نه تنها نوس *vous*، بلکه کل روح جاودانه است، یعنی به همان صورت که در زندگی جسمانی عمل می‌کند - حتی در زندگی حیوانات (چرا که تناسخ در آنها هم صورت می‌گیرد).

۶۲. چنانکه اکثر مفسران می‌گویند، کتاب چهارم قوانین (۷۲۱b-c) نیز تولید مثل را یگانه راه جاودانگی قلمداد می‌کند. اما در کتاب دهم همان اثر، افراد آدمی باقی می‌مانند تا یا در عالم زیرین به هول و هراس افتند، و یا «اگر از طریق آمیختن با فضیلت الهی، الهی گشته‌اند»، به «جایی بهتر» منتقل شوند (۹۰۴c-e).

63. *EPDI*, 361-3; cf. II 23 and 323.

عنوان کردن فیلسوفی که قرن‌ها بعد، و در جو فکری بسیار متفاوتی زندگی کرده است، همیشه موجب اتخاذ نظر ثانوی‌ای می‌شود. برای بحثی در موضع هیومی ر.ک. *P. on I. 66 ff.* Patterson,

از دست می‌دهیم و از طریق یادآوری دوباره به دست می‌آوریم. اولین فهرست ویژگی‌ها و احساسات مشکل خاصی ندارند، زیرا همه‌ی آنها به روحی مربوط می‌شوند که در قالب تن است: سقراط در فایدون (۶۵d، ۶۶c) تصریح کرده است که این سخن در خصوص لذت‌ها و دردها، بیم‌ها و امیدها، درست است، و بی‌تردید بقیه نیز همانند آنها هستند؛ به طوری که تغییر انکارناپذیر آنها ارتباطی با عقل جاودانی انسان ندارد، عقلی که، تا زمانی که در قالب تن است، بایستی تا حدودی «باتن» عمل کند (فایدون ۶۶e)، اما، باید استفاده از آنها را به حد اقل ممکن برساند. در مورد دانش نیز فراموش کردن و به خاطر آوردن را نمی‌توان انکار کرد و آن دو برای توضیح تغییرات حیات عقلی ما ضرورت دارند. ما (پسوخته‌های ما) به این دلیل فراموش می‌کنیم و به خاطر می‌آوریم که در معیت تن هستیم و در این جهان نمی‌توانیم از دانش کامل برخوردار شویم، و سخن دیوتیما نیز به انسان‌هایی مربوط است که در این دنیا زندگی می‌کنند. فقره‌ای که از فایدون می‌آوریم این حقیقت را به بهترین وجه توضیح می‌دهد (۶۶d):

اگر بخواهیم چیزی را به صورتی روشن بشناسیم، باید خود را از قید تن آزاد سازیم و به وسیله‌ی خود روح، خود اشیاء را دریابیم. پس، وقتی بمیریم، همان‌طور که استدلال ما روشن ساخت، به آرزوی خود خواهیم رسید و به آنچه که خود را عاشق‌اش می‌خوانیم، یعنی به حکمت، دست خواهیم یافت، اما چنین چیزی تا زمانی که در قید حیات هستیم، ممکن نیست. اگر ما تا زمانی که در قالب تن هستیم نمی‌توانیم شناخت روشنی از یک چیز داشته باشیم، دو حالت در پیش خواهیم داشت: یا هرگز به چنین شناختی دسترسی نخواهیم داشت، و یا بعد از مرگ به آن خواهیم رسید، زیرا فقط آن وقت است که روح به خودی خود و عاری از بدن تحقق دارد. تا زمانی که در قید

حیات هستیم، آنگاه به دانش نزدیک‌تر می‌شویم که مراد و پرداختن به تن را به حداقل ممکن برسانیم. فقط به آنچه ضرورت دارد اکتفا کنیم. و خودمان را از آن دور نگه داریم و تحت تأثیر طبیعت آن قرار نگیریم تا اینکه خود خدا ما را نجات دهد. در آن هنگام می‌توانیم مطمئن باشیم که با خلوص و آزادی کامل از بلاهت تن‌رها خواهیم شد و به اقران خود خواهیم پیوست و به وسیله‌ی قوای ادراکی خودمان به شناخت حقیقت بی‌آلایش دست خواهیم یافت.

افلاطون (چنانکه طبیعی است) واژه‌ی «دانش» را در زمینه‌های مختلف به دو معنی به کار می‌برد: آنچه در این دنیا نام دانش را بر آن می‌گذاریم که ممکن است از دست برود یا دوباره به دست آید؛ و دانش کاملی که روح فیلسوف پس از رهایی از تن به آن دست می‌یابد. و برای پسوخه نیز دو معنی قایل می‌شود: روحی که کارهای حیاتی (تغذیه، تولید مثل، احساس و تفکر) را به واسطه‌ی تنی که در قالبش هست و تحت تأثیرش قرار دارد، انجام می‌دهد (*παισχειν*)؛ و «خود» روح (عقل)، یعنی بخش جاودانی ما که (اگر در این زندگی عشق دانش را داشته باشیم) به خویشاوندان الهی‌اش خواهد پیوست و به شناخت بی‌واسطه‌ی (اتحاد با) صور خواهد رسید. این کار مشکل خاصی ندارد. یک فرق میان فایدون و میهمانی این است که افلاطون در محاوره‌ی اخیر با خوش‌بینی بیشتری سخن رانده است: پیروان فلسفی اروس حتی در این جهان نیز می‌توانند به لقای عقلانی خود زیبایی نامحسوس نایل آیند.

دیالکتیک و صور. زیبایی میهمانی (که توصیفش در گزارش محاوره، صص ۲۸۳ و بعد، آمد) نمونه‌ای از صورت افلاطونی است که او در هیپاس بزرگ به آن اشاره کرده و در جمهوری به طور مبسوط شرح داده است. همه‌ی زیبایی‌های

جزیی از آن بهره‌مند هستند، ولی خود آن در عین حال، وجودی مستقل دارد، و تغییرات آن زیبایی‌ها تأثیری در آن ندارند. استدلال فلسفی باید به سوی ادراک آن پیش رود، ادراکی که در عین حال، نمونه‌ای زودگذر از لقای عقلی متعالی از اندیشه است، همان‌طور که خودش اندیشه یا دانش نیست (۲۱۱a). افلاطون جریان مربوط به آن را در جمهوری (فی‌المثل، ۵۳۲a)، «دیالکتیک» می‌نامد؛ در طی این جریان، عقل ابتدا از صورت‌های مشترک میان دسته‌هایی از جزییات آگاه می‌شود، سپس، حواس را کنار می‌گذارد، و «خودش» به منظور درک صورت‌های بالاتر (کلی‌تر) صعود می‌کند و سرانجام به دیدار صورت متعالی خوب نایل می‌شود؛ همان صورتی که در اینجا، متناسب با گفتارهای ضیافتی مربوط به عشق، به نام زیبایی نامیده شده است.<sup>۶۴</sup> افلاطون جریان پیشرفت از ادراک جزییات به سوی درک صورت را، که در اینجا به صراحت به عنوان پیشرفت در عشق نامیده است، در فایدروس با جریان آنامنیسیس برابر می‌گیرد (۲۴۹b-c)، و تا این اندازه بجاست که یک محاوره را به وسیله‌ی محاوره‌ی دیگر تکمیل کنیم. از محاوره‌ی فایدروس، مطالب زیادی درباره‌ی صورت زیبایی و رابطه‌ی ما با آن خواهیم آموخت.

تعالی *Sublimation*. این واژه، از زمان فروید Freud به بعد، خواه ناخواه به ذهن هر کسی که میهمانی را بخواند، خطور می‌کند. کورنفورد می‌گوید (U. Ph. 78) آموزه‌های قدیم و جدید را درباره‌ی اروس مقایسه کرده‌اند<sup>۶۵</sup> و حتی یکی

۶۴. افلاطون این دو را در ۲۰۴e (نیز مقایسه کنید با ۲۰۱c) به جای یکدیگر به کار می‌برد، و این کار در آثار او شایع است، اگرچه همیشه بجای نیست. از آن جمله است لوسیوس ۲۱۶d، پروتاگوراس ۳۶۰، تیمایوس ۸۷، منون ۷۷ (که برابر دانستن آن دو در آنجا گمراه کننده است، نگاه کنید به ص ۶۶، یادداشت ۲۴ کتاب حاضر، و مقایسه کنید با شکست پولوس، صص ۱۴۰ و بعد) من در اینجا از صورت‌ها سخن گفته‌ام، اما برای دیدگاهی دیگر نگاه کنید به

Moraucsik, *Reason and Eros* 295.

۶۵. او منابعی ذکر نمی‌کند. می‌توان دودس را *G. and I. 218* نام برد: «افلاطون در اینجا به مفهوم ←

دانسته‌اند. خود او آن دورا، از یک جهت بنیادی، نقطه‌ی مقابل یکدیگر می‌داند؛ یعنی آموزه‌ی تکامل که در علم جدید نفوذ کامل دارد، و اندیشه‌ی آغازین یونانی نیز با آن آشنا بوده است، اما افلاطون آن را به صراحت طرد می‌کند. تردیدی نیست که افلاطون دشمن سرسخت هرگونه آموزه‌ی تحویل‌گرایانه است. او هرگز نمی‌گوید شهوت جنسی در مرتبه‌ی طبیعی آن، ریشه‌دارترین غریزه‌ی طبیعت بشری است. ما همان مقدار از آن بهره داریم که حیوانات؛ و از جمله اصول موضوعه‌ی افلاطون این است که آنچه حقیقی‌ترین عنصر طبیعت ماست، ویژه‌ی انسان است. منِ ما روح (عقل) ما است، و بدن - که در اصل بیگانه است - ابزاری است که ناچاریم در این زندگی زودگذر به کار گیریم. فروید آشکارا دیدگاه ارسطویی را در خصوص غریزه جنسی ترجیح می‌دهد، و آن را نوعی تمایل به بازگشت به حالت اولیه‌ی موجودات تلقی می‌کند.<sup>۶۶</sup>

با این حال، به اصطلاح ارسطو، اگر اصالت در یک نوع از آن کمال باشد، فرد باید از همان آغاز شروع کند. دیدگاه کورنفورد ممکن است ما را به خطای تیلور مبتلا سازد، همان کسی که گفت: اروس «چهره‌ای آفرینش شناختی است

← فرویدی شهوت جنسی و تعالی بسیار نزدیک می‌شود.» همچنین می‌توان اس. ناکماسون را به خاطر آورد.

«نظریه‌ی شهوت جنسی فروید قابل مقایسه است با تعلیم افلاطونی اروس» 1915 *Ztschr. f. ärztz. Psychoanalyse*. بهترین تفسیر از اروس افلاطونی در پرتو دانش روانشناختی زمان خودش (۱۹۲۶) از آن لاگربورگ است: *Lagerborg, Plat. Liebe*؛ مباحث آن را لوینسون خلاصه کرده است: *D. of P124 f. (n. 129)*. فصلی هم که خود لوینسون آورده است، اگر چه یک «دفاع» است، بسیار خوب تنظیم شده است و هرکس که بخواهد این بُعد افلاطون را در بستر تاریخی‌اش بفهمد باید آن را بخواند. درباره‌ی عقیده‌ی کورنفورد، همچنین، نگاه کنید به مقاله‌ی او در *Hibbert J. 1930, 218 f.*

۶۶. به نقل تی‌گولد *PL 33 f.* درباره‌ی رابطه‌ی افلاطون و فروید همچنین نگاه کنید به صص ۲۳ و بعد.

که اهمیت آن، در صورت یکی گرفتن اش با اصل «جنسی»، به طرز مایوس کننده‌ای در پرده‌ی ابهام می‌افتد:»<sup>۶۷</sup> «سخنرانی دیوتیما مسائل جنسی را کاملاً پشت سر نهاده است». این سخن در پایان راه درست است، اما حتی فیلسوف نیز فقط از این طریق به هدف اش می‌رسد که ابتدا زیبایی را در سطح محسوس و طبیعی آن، و در واقع، در پسری نکوچهره، دریابد (۲۱۱c). فقط بعدهاست که او به تشخیص زیبایی روحانی، در تن‌های ناخوشایندتر، توانا می‌شود (۲۱۰d). افلاطون در فایدروس خواهد گفت که اشتغال به شهوات مرتبه‌ی پایین‌تر مانع تعالی است؛ او به هیچ وجه لواط را تأیید نمی‌کند. اما باز هم در توصیف تعالی می‌گوید: «استفاده‌ای صحیح از عشق پسران» (το ορθως παιδερασταν) (۲۱۱b). و در ۲۰۹c در نفی بی‌حاصلی عشق پسران می‌گوید زایشی که در برخورد با پسران حاصل می‌شود به مراتب برتر از کودکی است که از ازدواج زن و مرد به وجود می‌آید؛ این سخن (که در هر حال با ذائقه‌ی هرکسی سازگار نخواهد بود) تعارض شگفت‌انگیزی با مطالبی دارد که در قوانین در توییخ اکید کسانی که از ازدواج روی برمی‌تابند اظهار می‌دارد و آنها را دشمن عمدی نسل بشر می‌شمارد. (در فایدروس ۲۵۱a آن را «لذتی غیرطبیعی» می‌خواند.) اما پیام هر

#### 67. PMW 209.

در واقع اروس فقط به این دلیل چهره‌ای آفرینش شناختی است که به عقیده‌ی پیشینیان، جهان حاصل روابط جنسی [خدایان] است. بر همین قیاس است که مورائوسیک (and Eros 286, 291) Reason) Moravcsik غیرممکن می‌داند که افلاطون بگوید (۱) «هیچ کس نمی‌تواند زیبایی ریاضیات را دریابد، مگر اینکه ابتدا زیبایی جسمانی را دریافته باشد»، یا (ب) «لازم است بر تمایل جنسی نسبت به یک تن غالب آییم و آن را متوجه اکثریت بسازیم». (همان‌طور که در آغاز بحث گفتم) فهم منظور افلاطون از اروس فلسفی برای خواننده‌ی جدید بسیار مشکل است: او در ۲۱۰a-b به (ب) تصریح می‌کند. به طور کلی می‌تواند گفت مقاله‌ی تردیدانگیز مورائوسیک از حال و هوای میهمانی بیرون است. نیز رجوع کنید به رُزن، ۲۲۵ یادداشت ۷۹ و ۲۶۵ یادداشت ۱۴۳.

دو کتاب در اصل یکی است. «عاشق نوع سوم» در قوانین یقیناً همان عاشق فلسفی میهمانی - و در واقع، برای افلاطون، خود سقراط - است.

نوع سومی وجود دارد که ترکیبی از دو نوع دیگر است. اولین مسئله این است که ببینیم این عاشق نوع سوم در پی چه چیزی است. مشکل اینجا است که خود او نیز سرگردان است و در میان این دو گزینه متضاد قرار گرفته است؛ یکی او را به لذت بردن از معشوق فرا می خواند و دیگری او را باز می دارد. عاشق تن که تشنه ی طرف مقابلش است، طرفی که مانند میوه ای رسیده و خوش مزه آماده ی لذت بخشیدن است، به خودش تلقین می کند که حداکثر بهره اش را ببرد، بی آنکه سهمی در شخصیت و رفتار معشوق داشته باشد. اما از سوی دیگر تمایل جسمانی بسیار ناچیز تلقی می شود و عاشق راضی است بر معشوق خود خیره شود بی آنکه هرزگی کند - عشق پخته و اصیل روح برای روح. او عشق تن به تن را نوعی هتک حرمت می داند؛ احترام و عنایت رو به خویشتن داری، شجاعت، اصول متعالی و داوری های نیکو، و ادارش خواهد کرد که زندگی پاکیزه ای در پیش گیرد، عاشقی پاکدامن با معشوقی پاکدامن. ترکیب این دو تا، عشق «سومی» است که اندکی پیش ذکرش رفت.<sup>۶۸</sup>

شواهد زیادی دلالت می کند که سقراط به نوع «آمیخته» تعلق داشت، بدون مجاهدت نمی توانست خود را از اروس معمولی به سوی اروس فلسفی

۶۸. قوانین ۷۳۸e و ۸۳۷b-d (ترجمه [از یونانی به انگلیسی] از ساندرز با یک مورد تصرف کوچک).



بکشاند؛<sup>۶۹</sup> اما این پیشرفت هر اندازه که استمرار یابد آسان‌تر می‌شود، زیرا همان‌طور که دیوتیما می‌گوید و در جمهوری نیز تصریح شده است وقتی جویبار اروس در یک جهت به راه افتاد، جریان آن از نیروی جهت‌های مخالف می‌کاهد.<sup>۷۰</sup> واژه‌ی «تعالی»، برای این پیشرفت خیلی مناسب است، مشروط بر اینکه زمینه‌های فلسفی متفاوتی را که در برابر آن به کار می‌رود فهمیده باشیم: تزکیه‌ی اروس با فعالیت آگاهانه به دست می‌آید، در حالی که تعالی فرویدی انحراف مسیر ناآگاهانه‌ی انگیزه‌های ناخودآگاه (علت ناخودآگاهی آنها سرکوفتگی‌شان است) است. اما اندازه‌ی اشتراک فروید، دست کم با اسرارِ پایین‌تر، از این جمله‌ی مربوط به تعلیمات او معلوم می‌شود: «جهانِ موفقیت فرهنگی فقط به وسیله‌ی انکار لذت‌های مستقیمی به دست می‌آید که غرایز به دنبالش هستند، و با به کار بردن انرژی‌ای که از این راه به دست آمده است در صورت‌هایی متعالی برای پیشرفت هنر و علم»<sup>۷۱</sup>

آلکیبیادس . هنگامی که آلکیبیادس سقراط را شناخت (سقراط حدود بیست سال بزرگ‌تر از او بود)، مدتی در تعارضی درونی به سر برده بود، و سقراط می‌توانست سخنانی از آن نوع را که در آلکیبیادس اول ملاحظه می‌کنیم با او در میان بگذارد، و چنان خویشتن‌داریِ فوق‌بشری‌ای از خود نشان دهد که توصیف بی‌شرمانه و صادقانه‌اش را در اینجا از آلکیبیادس می‌شنویم. آخرین سخن دیوتیما این بود که کسی که خودزیبایی را دیده است، «چون خوبی واقعی را زاده و پرورده است، این امتیاز را دارد که معشوق خدایان است، و، اگر برای انسان‌ها

۶۹. نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹-۱۳۱، مخصوصاً نقل قول‌هایی از خارمیدس و داستان زوپوروس Zopyrus (صص ۱۳۳ و ۱۳۸).

۷۰. جمهوری d ۴۸۵. مقایسه کنید با کورنفورد، *U. Ph.* 72f.

71. A. Mac Intyre, art. 'Freud' in *Ency. Phil.* III, 251.

امکان داشته باشد، خود او نیز جاودانه گردیده است» (از ترجمه‌ی هامیلتون). این نتیجه‌گیری عالی نقطه‌ی اوج کل محاوره است، و اگر افلاطون نویسنده‌ی خام دست‌تر بود در همین جا تمام می‌کرد. اما او نمی‌خواهد فراموش شود که ما در میهمانی هستیم. مراسم شادمانی به همان اندازه اهمیت دارد که سخنان جدی؛ هر تفاوت تأکیدی‌ای که، در خصوص رفتار جنسی، میان این محاوره و قوانین دیده شود، صرفاً معلول این حقیقت است که در قوانین، سه تن از اشراف بزرگسال، به طور جدی و در روز روشن به بحث قانونگذاری مشغول هستند، در حالی که موضوع این بدیهه‌گویی‌های پس از صرفِ شام و شراب، ستایش از عشق است. قرار نیست که در اوج قله‌های فلسفه باقی بمانیم، و ظهور ناگهانی و هیجان‌انگیز و پر سر و صدای آلکیبیادس در درگاه مجلس تدبیر موثری است برای بازگرداندن ما به زمین. او برای رعایت قاعده‌ای که قبل از وی در خانه‌ی آگاتون اجرا شده است، به جای ستایش اروس به ستایش سقراط می‌پردازد. معنی این کار روشن است. از قاعده‌ی مزبور سر نمی‌تابد، زیرا اروس در قالب محسوس سقراط در آمده است، چهره‌ی دایمونی‌ای<sup>۷۲</sup> که با هیچ کس دیگری در طول تاریخ، قابل قیاس نیست، بلکه فقط می‌توان او را به نیمه‌خدایان تشبیه کرد (۲۲۱d). بزرگ‌ترین پارادوکس سقراطی، خود سقراط است: سیاستمدار آرمانی‌ای که هیچ نقشی در زندگی سیاسی بر عهده نگرفت (گرگیاس ۵۲۱d)، تجسم عشق که برهانی است بر ضد وسوسه‌ی جنسی، ساتوربد منظری که اندرونی «الهی و طلایی، زیبا و شگفت‌انگیز» دارد.

۷۲. مقایسه کنید با ۲۰۳a، *δαίμωνιος ἀνήρ* که در هنر ایجاد رابطه میان انسان و خدا *σοφρος* است.

## فایدروس

تاریخ. <sup>۱</sup> در دوران باستان فایدروس را اثر آغازین افلاطون قلمداد می‌کردند و این

۱. برای اطلاعات کامل ر.ک.

Robin, *TPA* 63-109 and Budē ed. i-ix, Hackforth 3-7, Jowett III, 107 n.1, de Vries 7-11.

(در مورد هکفورث و دووریس، به ویرایش‌های آن دو ارجاع داده شده است.) دیدگاه‌های کهن (دیوگنس لائرتیوس ۳، ۳۸ و الومیپودوروس، حیات افلاطون، ۳) را دووریس در ص ۷ نقل کرده است. به علاوه، توجه داشته باشید که (۱) لیوینسون در ۱۹۵۳ هنوز بر پایه‌های دلایل روانشناختی‌اشنایی، از تاریخی بسیار پیشین برای این محاوره طرفداری می‌کرد (P. 96 n. 48: *D. of* برخی ویژگی‌ها «کاملاً نشان می‌دهند که افلاطون نسبت به زمانی که جمهوری را نوشت «پسوخه‌ی آرام‌تر و جوان‌تری داشته است»؛ (ب) رانسیمن (PLE3) فایدروس را در بین پارمنیدس و ثائیتوس قرار می‌دهد، بر این اساس که افلاطون در پارمنیدس روش فرضی را کنار می‌گذارد و راه را برای روش دیپرسیس هموار می‌سازد، اما مقایسه کنید با ص ۳۷۱ یادداشت ۶۹ کتاب حاضر. گالی (PTK 108) و رابینسون (Essays 58) به پیروی از رابین، آن را بعد از ثائیتوس قرار داده‌اند.

عقیده در قرن نوزده پابرجا بود. دلایل هر دو دوره عمدتاً مبتنی بود بر به اصطلاح طراوت جوانانه‌ی موضوع و عملکرد، و بزمی بودن سبکِ محاوره. حتی فلونتس تصریح کرد که افلاطون نمی‌توانست در پنجاه سالگی به گونه‌ای درباره‌ی احساس شهوانی سخن بگوید که در فایدروس آمده است! امروزه آن را به مقدار زیادی دیرتر از دوره‌ی میانه قرار می‌دهند. اکثر محققان می‌گویند افلاطون آن را پس از فایدون، میهمانی و جمهوری نوشته است، معدودی نیز آن را بعد از پارهنیدس و تثایتتوس یا حتی سوفسطایی می‌دانند. شواهد سبک‌شناختی را دارای «ارزش فراوان» (دووریس II، یعنی، در دفاع از تاریخی متأخرتر) می‌دانند، اما این روش بایستی در محاوره‌ای که ظاهراً (و شاید واقعاً) حاوی سخنرانی‌ای از لوسیاس خطیب، سخنرانی‌ای دیگر در رقابت با آن، و بخش‌های طولانی در سبک کاملاً بزمی است، با مشکلات خاصی روبه‌رو شده باشد. «فایدروس از خط کلی تکاملی افلاطون خارج است، و سبک آن دارای ویژگی داکتیلی logaoedic است» (شورینگ، 14، 1931، CQ). از نظر فلسفی، امتناع افلاطون از محدود ساختن یک محاوره به موضوعی واحد، آن دسته از نقادان او را بر آشفته است که همیشه نمی‌توانند ربط موضوعات را به یکدیگر تشخیص دهند. صحبتِ مشتاقانه‌ی او از عشق، روح و جاودانگی آن، صور و آنامنسیس و محلی در ورای آسمان‌ها، فایدروس را با فایدون و میهمانی پیوند می‌دهد؛ اما برخی‌ها معتقدند که افلاطون شیوه‌ی دیالکتیکی کاملاً تازه‌ای را در اینجا به کار برده است که مشابه آن را در سوفسطایی و سیاستمدار می‌توان یافت، و از اینرو آن را کاملاً جزو گروه «انتقادی»، و شاید حتی متأخرتر آن می‌دانند. بی‌تردید افلاطون در این محاوره، بی‌آنکه توضیحی بدهد، برهانی برای جاودانگی می‌آورد که ارتباطی با براهین فایدون یا جمهوری ندارد، و آن را دوباره در قوانین مطرح می‌سازد. علاوه بر همه‌ی اینها، موضوع ظاهری آن سخنوری است.<sup>۲</sup> البته، همان‌طور که اشتنسل می‌گوید، «استدلال عالی فایدروس به گونه‌ای است که

همه‌ی دیدگاه‌های ما را در خصوص زمان‌شناسی آن به باد استهزا می‌گیرد». به عقیده‌ی خود من درباره‌ی تازگی روش جمع و تقسیم در این محاوره افراط کرده‌اند، و فایده‌روس بیشتر دارای آهنگ گروه میانه است تا آهنگ سوفسطایی. (مقایسه کنید با صص ۳۷۰ و بعد کتاب حاضر).

زمان، مکان و شخصیت‌ها. اگر بخواهیم درباره‌ی تاریخ مکالمه بر افلاطون فشار آوریم، حقایقی چند را باید در نظر بگیریم که به آسانی با هم جمع نمی‌شوند.<sup>۲</sup> اما با توجه به جوّ سحرآمیز غیرواقعی‌ای که بر این روز تابستانی آرمانی احاطه دارد، شاید بتوانیم، همراه با رابین، آن را «بیرون از هر تاریخی» بدانیم. ولی این سخن درباره‌ی مکان گفتگو صادق نیست. تامپسون در ۱۸۶۸ (ص ۹) گفت: «کسی هم که امروز از آتن دیدن کند به آسانی می‌تواند محل مورد نظر را پیدا کند؛ فقط یک جا وجود دارد که آن شرایط را احراز می‌کند و به همه‌ی آنها به طور کامل پاسخ می‌دهد»؛ و رابین، توصیفی باستان‌شناختی و نقشه‌ای سردستی را ضمیمه‌ی این محاوره کرده است، ولی قبول کرده است که آن محیط به طور اسفناکی تغییر کرده است (ویرایش، x-xiii). شخصیت آرمانی محاوره را سپس‌تر بررسی خواهیم کرد. در اینجا به نقل قولی از کورنفورد اکتفا می‌کنم (f):

( *Princ. Sap.* 66 ):

این یگانه محاوره‌ی سقراطی است که افلاطون مکانش را بیرون از شهر قرار می‌دهد. سقراط تذکر می‌دهد که او نسبت به این محیط‌ها بیگانه است: او هیچ وقت شهر را ترک نمی‌گوید، زیرا کشتزارها و

← ۲. درباره‌ی رابطه‌ی این محاوره با دیگر محاورات، همچنین نگاه کنید به ص ۲۵ کتاب حاضر.

۳. برای خلاصه‌ای از همه‌ی آنها، نگاه کنید به هکفورت ۸ همراه با دووریس ۷.

درختان چیزی ندارند که به او بیاموزند. اما، او در اینجا به ستایش درختان و چمنزار، طراوت بوته‌های گلدار، و نغمه‌های صغیر مانند جیر جیرک‌ها می‌پردازد. و آن مکان را نیز مختص به آخلئوس و حوریان می‌داند. سقراط به تدریج تحت تأثیر قرار می‌گیرد و به زبانی شاعرانه سخن می‌گوید، به طوری که فایدروس در عین شگفتی، متوجه می‌شود که این نوع سخن گفتن با شیوه‌ی همیشگی سقراط فرق بارزی دارد. افلاطون در سرتاسر محاوره، تا تقدیم نیایش به پان در نزدیکی آن، در هر لحظه گوشزد می‌کند که سقراط تحت تأثیر طبیعت و تحت تأثیر روح افزایی آن مکان قرار گرفته است.

این صحنه‌ی زیبا و منحصر به فرد، حالت نمادین دارد. افلاطون سقراط را از جاهایی که هرگز ترک نکرده است، بیرون می‌کشد. او در محدوده‌ی هنر نمایشی خویش نمی‌توانست به صورتی روشن‌تر نشان دهد که حتی یاران همیشگی سقراط شاعر و الهام‌پذیر نیز او را نمی‌شناختند.

این محاوره گفتگویی دو نفره میان سقراط و فایدروس است (فایدروس همان کسی است که در میهمانی ذکرش رفت). همان‌طور که هکفورت می‌گوید «لوسیاس را نیز می‌توان از نظر تأثیر به عنوان شخصیت سوم در نظر گرفت»، اما در اینجا لزومی ندارد که به جزئیات شرح حال این سخنور و خطابه‌نویس وارد شویم. او در ۳۷۹ وفات کرد؛ از اینجا می‌توان برای تعیین تاریخ محاوره بهره گرفت، مشروط بر اینکه محققان به توافق رسیده باشند که آیا افلاطون محاوره را پیش از مرگ او نوشته است یا پس از آن.<sup>۴</sup> افلاطون با او آشنا

۴. گروه (Pl. II, 242)، نامپسون (Phdr. xxvii) و شوری (Unity 72) می‌گویند او زنده بوده است؛ ویلاموویتس، رابین و هکفورت (ر.ک. هکفورت، ۱۶، یادداشت ۵) می‌گویند او در ←

بود، زیرا او پسر کفالوس Cephalus و برادر پلمارخوس Polemarchus بود، همان کسی که در جمهوری حضور دارد. (در ۲۵۷b به پلمارخوس اشاره می‌شود.) می‌گویند او خطابه‌ای برای سقراط عرضه می‌دارد تا در محاکمه‌اش قرائت کند، و پس از مرگ او نیز دفاعیه‌ای در پاسخ به حمله‌ی پولوکراتس تألیف کرد. (نگاه کنید به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۳۱ و به [پلوتارک] زندگی‌نامه‌ها، ویرایش لوئب، ج ۱۰، ۳۶۶ و بعد.) درباره‌ی صحت انتساب سخنرانی به لوسیاس، ر.ک. ص ۳۷۵ کتاب حاضر.

## محاوره

(به صورت نمایش مستقیم)

شاید بجا باشد که درباره‌ی ساختار غیر متعارف این محاوره تذکر مقدماتی‌ای بدهیم. فایدروس خطابه‌ای از لوسیاس را درباره‌ی این موضوع زشت<sup>۵</sup> قرائت می‌کند که پسران باید از افراد غیرعاشق بیشتر فرمان ببرند تا از عشاق. سقراط آن خطابه را نمی‌پسندد و خودش خطابه‌ی نیکوتری را در همان موضوع عرضه می‌دارد. سپس، ندای الهی به او هشدار می‌دهد که کفرگویی کرده است، او قطعه‌ای را در ستایش عشق واقعی ایراد می‌کند، عشقی که روح را تا مقام واقعی و جاودانی آن بالا می‌برد. میان پرده‌ی اسطوره‌ای مختصر، ولی جالبی، بحث کلی طبیعت و اهداف خطابه را پیش می‌کشد که بیش از یک سوم کل محاوره را به خودش اختصاص می‌دهد.

← هنگام نگارش محاوره وفات کرده بود. یگانه دلیلی که برای مرگ او تا آن هنگام اقامه می‌کنند این است که شدت انتقاد افلاطون از او این احتمال را تقویت می‌کند.

۵. همان‌طور که تیلور می‌گوید (PMW 302) این موضوع حتی برای آتنیان که لواط را جایز می‌دانستند، زشت بوده است. هیچ کدام از سخنرانی‌های آغازین میهمانی تا این اندازه افراط نکرده‌اند.

سقراط فایدروس را در حالی می‌بیند که، پس از نشستنِ سرتاسرِ قبل از ظهر در پیش لوسیاس و گوش دادن به سخنان او، می‌خواهد برای قدم زدن به بیرون شهر برود. اگر سقراط او را همراهی کند، آنچه را که از سخنرانی لوسیاس به یاد دارد برایش باز خواهد گفت؛ اما سقراط به وجود متن خطابه که در زیر لباس فایدروس است پی برده است، و بنابراین او باید بر قرائت اصل آن رضایت دهد. وقتی آنها در مسیر رودخانه‌ی ایلیسوس Ilissus قدم می‌زنند، فایدروس خاطر نشان می‌سازد که می‌گویند اورتویا Oreithyia بورآس Boreas را در همین حوالی ربوده است، و از سقراط می‌پرسد که آیا او این داستان را قبول دارد. سقراط می‌گوید برای پرداختن به مباحث رایج در خصوص تأویل اسطوره‌ها فرصت ندارد. ترجیح می‌دهد که آنها را بپذیرد، و به کار لازم‌تر شناختِ خویشتن بپردازد.

وقتی به نقطه‌ی مورد نظر می‌رسند، شیفتگی سقراط به زیبایی آنجا موجب می‌شود که فایدروس بگوید او به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی بیگانه است نه بومی آن شهر. سقراط اعتراف می‌کند که فقط لقمه‌ی خطابه بود که فایدروس در پیش دماغ او گرفت و توانست او را به بیرون شهر بکشاند. او به مردان دل بسته است نه به درختان.

سخنرانی لوسیاس (۲۳۴c-۲۳۰e). عاشقان وقتی احساسات‌شان فرو نشست، پشیمان می‌شوند، بر اموالی که از دست داده‌اند و بر رنجش‌هایی که با خویشاوندان‌شان پیدا کرده‌اند افس می‌خورند. غیر عاشقان، چون از روی احتیاط عمل کرده‌اند، موردی برای پشیمان شدن ندارند، و فقط در پی آنند که از دیگری بهره‌مند شوند. عاشقان بیمارند، و نمی‌توانند خود را مهار کنند، و وقتی سر عقل آمدند بر حماقت خویش متأسف خواهند شد. به علاوه، در مورد غیر عاشقان، دایره‌ی انتخاب بسیار وسیع‌تر است. در مورد بدنامی پسر نیز باید



بگویم عاشقان خیلی بیشتر از غیرعاشقان، مایه‌ی رسوایی هستند. اگر بیم آن داری که پس از آنکه خودت را در کُطبَق تسلیم نهاده‌ی، کار به جدایی خواهد کشید، در این مورد جفای عاشق بیشتر از غیرعاشق است؛ در واقع حسادت او معشوق را از دوستانش جدا می‌سازد، در حالی که غیرعاشقان می‌خواهند او دوستانی را برگزینند. شیفتگی عاشق در پی ارضای جسمانی است بی‌آنکه از شخصیت پسر شناختی به دست آورد؛ او می‌خواهد با چاپلوسی ابلهانه‌اش به معشوق دست یابد، در حالی که انسان می‌تواند، بی‌آنکه چاپلوسی کند، با ملاحظه‌ی خوبی آینده‌ی پسر، با او دوستی کند. ما نباید به آنهایی که بیشترین اصرار را دارند روی خوش نشان دهیم (ما دوستان خود را به میهمانی دعوت می‌کنیم، نه گدایان را)، بلکه باید به کسانی توجه کنیم که بهترین پاداش را خواهند داد؛ به کسانی که وقتی آتش اشتیاق‌شان فرو نشست، خود نیز روی بر خواهند تافت، التفات نکنیم، و به دوستان پایداری روی آوریم که پس از پژمرده شدن شکفتگی جوانی، باز بر سرِ سرخ‌خواهی خود خواهند بود. ما باید بهره‌مندی متقابل را هدف خود قرار دهیم.<sup>۶</sup>

وقتی فایدروس نظر سقراط را می‌خواهد (۲۳۷b-۲۳۴c)، او ترجیح می‌دهد که درباره‌ی موضوع سخنرانی چیزی نگوید، و شایستگی‌های ادبی آن را نیز ناچیز می‌شمارد. از تکرارهای آن برمی‌آید که یا نویسنده بی‌دقتی کرده است و یا مطالب زاید و پر آب و تاب را لازم دانسته است، و شاید همچون جوانان، مشتاق بوده است که فصاحت خود را با بیان یک مطلب به شیوه‌های مختلف مبرهن سازد. فایدروس اعتراض می‌کند، اما سقراط اصرار می‌کند که در تأیید نظر خویش می‌تواند از نویسندگان بزرگ پیشین تعداد زیادی را نام ببرد؛ در واقع

۶. گزارش ما فقط به مقدار ناچیزی می‌تواند تکراری بودن مطالب خطابه را نشان دهد؛ سقراط این حالت تکراری بودن را به حق یکی از ایرادات خطابه می‌شمارد.

باید کسی به او الهام کرده باشد، زیرا احساس می‌کند که کاملاً آماده است سخنرانی‌ای ایراد کند که دست کمی از سخنرانی لوسیاس ندارد. و چون خود او بسیار نادان‌تر از آن است که آن سخنرانی را ساخته باشد، ناچار باید گفت همه‌ی آن را از کسی شنیده است، هر چند با بلاهتِ تمام فراموش کرده است که آن شخص کیست.<sup>۷</sup> فایدروس بسیار خوشحال خواهد بود، اگر سقراط بتواند - از هر منبعی که می‌خواهد باشد - سخنرانی‌ای بهتر از خطابه‌ی لوسیاس را عرضه کند و از او هیچ اقتباسی نکرده باشد. سقراط می‌گوید این کار مشکل است. بدون پرداختن به برخی از آن سخنان نمی‌توان در آن موضوع سخن گفت: بحث ما بیشتر بر سر نحوه‌ی ترکیب خطابه است نه بر سر ابداع سخنی تازه. در هر حال او قصد شوخی داشت، و نمی‌خواهد، از راه رقابت کردن با سخنوری استاد، خودش را سخره‌ی دیگران سازد. فایدروس با این کم‌رویی‌ها هیچ کاری ندارد، و سقراط، «در حالی که برای جلوگیری از شرم خویش، سرش را پوشانیده است»، شروع می‌کند.

اولین سخنرانی سقراط (۲۴۱d-۲۳۷b). گوینده‌ی این سخنان، عاشق سر باخته‌ای بود که به عاشق نبودن تظاهر کرد و تقاضای وصال را بر آن اساس استوار ساخت. او گفت:

لازم است ابتدا موضوع بحث خود را مشخص سازیم، زیرا در غیر آن صورت سخنان ما به سوی هدف مشخصی پیش نخواهد رفت. عشق چیست و چه کاری از آن بر می‌آید؟ تعریف «شوق به زیبایی»، خیلی گسترده است. فصل آن چیست؟ دو نیروی حاکم وجود دارد، یکی اشتیاق مادرزادی به لذت‌هاست و

۷. اشخاص فراموش شده‌ی اینجا را می‌توان در کنار خویشاوند هیپپاس بزرگ، آسپاسیا و دیوتیما، یکی دیگر از جامه‌های مبدل فراوان خود سقراط دانست، ص ۲۹۶ کتاب حاضر.

دیگری قوه‌ی عقلانی‌ای است که به بهترین چیزها فرمان می‌دهد. وقتی آنها اختلاف ورزند، هرگاه قوه‌ی عقلانی پیروز شود آن را خویشتن‌داری (سوفروسونه) نامند، و اگر تمایلات نامعقول غلبه کند، آن را هواپرستی (یا افراط، هوبریس) گویند. عشق یکی از اقسام دسته‌ی اخیر است، می‌توان آن را اشتیاق نامعقول برای لذت زیبایی دانست، اشتیاقی که بر قوه‌ی تشخیص صحیح چیره گشته است، و اگر تمایل به همجنس به یاری آن بشتابد، به سوی زیبایی جسمانی متوجه خواهد شد.

سقراط در اینجا سخن خودش را قطع می‌کند تا خاطر نشان سازد که نومه‌ی در این محل هست که بر روی او اثر گذاشته و چنین فصاحتی به او بخشیده است. اما باز ادامه می‌دهد:

حالا که چستی عشق را دانستیم، نوبت آن است که به آثارش پردازیم. ذهن بیمار عاشق در پی این اندیشه است که معشوق خودش را سربراه و فروتر نگه دارد. او معشوق خود را از آشنایی‌های ترقی‌زا و از فلسفه دور خواهد داشت، و او را به کژی و سستی فرا خواهد خواند. از نظر جسمانی، آرزوی او این است که معشوقش تنی نرم و زنانه داشته باشد، تنی که در میدان عمل هیچ سودی از آن بر نمی‌آید. عاشق، پدر و مادر و دوستان، ازدواج و خانواده‌ی معشوق را مانع لذت‌هایش می‌داند، و حتی از ثروت او نیز بیزار است، زیرا ثروت، دست یافتن به او را مشکل‌تر می‌سازد. همراهی او نه تنها زیانبار، بلکه اشمئزازآور نیز هست، به ویژه آنگاه که اختلاف سن آنها را در نظر بگیریم. عشق او اجازه نخواهد داد که جوان را از نظر دور داشته باشد و از او دست بردارد، همیشه به طور بدبینانه او را خواهد پایید، یا او را بی‌اندازه خواهد ستود یا بی‌حساب سرزنش خواهد کرد، و در هنگام مستی، زبانی کاملاً مستهجن به کار خواهد برد. وقتی طراوت معشوق سپری شد، عاشق او را رها می‌کند، و وعده‌های نیکویی را که معشوق برای خاطر آن خود را تسلیم او کرده بود، از یاد می‌برد. معشوق پیشین با عصبانیت او را

تعقیب می‌کند، و فهم نمی‌کند که تقصیر اصلی از آن خود او بوده است؛ زیرا به کسی تسلیم شده است که از عقل سلیم بی‌بهره است. اقبال‌های چنین کسی ریشه در خیرخواهی ندارد، بلکه فقط از شهوت سرچشمه می‌گیرد.

سقراط با قرائت یک بیت شعر، سخن خود را به پایان می‌برد، و ناگهان متوقف می‌شود. روح حاکم بر آن محل بسیار نیرومند است. طرف مقابل هر آنچه گفته شده است، امتیازات طالبان غیر عاشق محسوب می‌شوند. فایدروس که از ادامه‌ی سخنرانی سقراط مأیوس شده است، از او می‌خواهد که دست کم درنگ کند تا از شدت گرما کاسته شود، و در این مدت به بررسی سخنرانی‌ها بپردازند؛ و ندای الهی او فرمان می‌دهد که پیش از ترک آن محل، خود را با توبه‌نامه‌ای تطهیر کند، درست به همان صورت که ستسی خوروس Stesichorus پس از اهانت به هیلن عمل کرد.<sup>۸</sup> عشق خداست، و منشأ شر خواندن او - یعنی کاری که او و لوسیاس انجام دادند - کفرگویی است.<sup>۹</sup> برای پاکیزگی از آن گناه لازم است خطابه‌ی دیگری در ستایش عاشق ایراد کند.

۸. درباره‌ی علامت یا ندای الهی سقراط، ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۳-۱۴۹. هاولند (CQ 1937, 154) و رایبل (P. s P. 268)، ستسی خوروس را ناظر بر ایسوکراتس، هیلن ۶-۶۴ می‌دانند، اما، همان‌طور که هکفورت می‌گوید (ص ۵۴) اشاره به افسانه‌ای مشهور، امری است طبیعی، و تشابه میان بیان سقراط و منبع مذکور، خیلی زیاد نیست. ستسی خوروس به کیفر نابینایی محکوم شد، و پس از نوشتن توبه‌نامه‌ای، بینایی خودش را بازیافت. درباره‌ی ۲۴۳a نگاه کنید به دووریس.

۹. نیازی نمی‌بینم از سقراط به این خاطر دفاع کنیم که اروس را در اینجا خدا خوانده است و در میهمانی دایمون (هکفورت، ۵۴ و بعد). در آنجا هدف او ایجاب می‌کرد که عشق را واسطه و میانجی بخواند، و اسطوره‌ای معمولی را با هدف‌اش تطبیق داده است؛ در اینجا می‌تواند آن را بدون تغییر بپذیرد. این نوع بازی با اسطوره‌ها، از طرفندهای شایع ادبی است، و در بیان دیگر سخنرانان میهمانی نیز به وفور دیده می‌شود.

توبه‌نامه‌ی سقراط: انواع دیوانگی الهی (۲۴۴a-۲۴۵c) آنچه درباره‌ی دیوانگی عاشق گفته شد وقتی درست است که دیوانگی همیشه بد باشد؛ اما دیوانگی‌های خدا داده‌ای داریم که منشأ بزرگ‌ترین خیرات است. اگر هنر پیشگویی را در نظر بگیریم، نوع شوریده‌ی آن - یعنی آن نوع که در پوتیا، دودونا و سیبول هست - بسی والاتر از هنر پیشگویی هشیارانه از روی علائم و فالگیری است. نوع دومی از دیوانگی و شوریدگی وجود دارد که می‌تواند با دعا، عبادت و مراسم تطهیری، فرد یا خانواده‌ای را که بر اثر برخی گناهان گذشته‌شان به بلایی دچار شده‌اند، نجات بخشد. نوع سوم، دیوانگی موسه‌ها [خدایان هنر و دانش] است، که اگر آن حالت پیش نیاید، انسان هر قدر هم که مهارت داشته باشد، نمی‌تواند شاعر خوبی بشود. حالا باید ثابت کنیم که عشق از نوع الهی دیوانگی است و به سود هر دوی عاشق و معشوق تمام می‌شود. استدلال ما که دانایان را قانع خواهد ساخت، هر چند زیرکان آن را نخواهند پذیرفت،<sup>۱۰</sup> بر پایه‌ی طبیعت روح استوار است.

طبیعت روح (۲۴۶d-۲۴۵c).<sup>۱۱</sup> هر روحی جاودانه است، زیرا همیشه در حرکت است،<sup>۱۲</sup> خود را حرکت می‌دهد و منشأ هر حرکت دیگری است. روح که

۱۰. دینوی *deinoi*. درباره‌ی این واژه نگاه کنید به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۷ و بعد. آنها دینوی هستند، مانند حقدانان رذل در جمهوری ۴۰۹c.

۱۱. افلاطون در مورد جزئیات اسطوره‌ای هبوط روح، و سفرها و بازگشت‌های آن، عمدتاً بر فرهنگ فیثاغوری و اورفه‌ای، تا حدودی از راه امپدوکلس (ج ۷، ترجمه‌ی فارسی صص ۲۳۶ و بعد)، تکیه کرده است. مقدمه‌ی منظوم پارمنیدس را نیز می‌توان مربوط دانست؛ ر.ک. سکمپ، *TMPLD 5 n.5*. در میان نویسندگان پیشتر ر.ک. *Ét. sur la litt. p. 72 ff.* Delatte, (به ویژه برای تصویر کالسکه) Dieterich, *Nekyia* 111 ff.; و برای آخرت‌شناسی اورفه‌ای به Guthrie, *G. and G.* 321-5. فریدلندر (Pl. 1, 193) مشابه عجیبی را از او پانیشادها نقل می‌کند.

۱۲. درباره‌ی قرائت (*αεικίνητον* یا *αυτοκίνητον*) نگاه کنید به تی.ام. رابینسون در 346 f. ←

علت اولی است نه به وجود آمده است و نه از بین خواهد رفت، وگرنه کل عالم به بن بست می رسد. حرکتِ خودبه خودی ذات و تعریف روح است، زیرا فقط جسمی که منشأ حرکتش در خودش هست زنده («ذی روح») تلقی می شود. طبیعت آن را می توان با نیروی متحد یک جفت اسب بالدار و ارابه ران آنها مقایسه کرد. اسب ها و ارابه ران خدایان خوب هستند و سازگاری خوبی دارند، اما غیر خدایان حالت آمیخته ای دارند: یکی از اسب ها خوب است و دیگری بد، و همین امر وظیفه ی سنگینی را بر عهده ی کالسکه ران می گذارد. روح در جهان می گردد، و از موجودات بی جان نگهداری می کند. تا زمانی که کامل و بالدار است، در بالای زمین پرواز می کند، اما وقتی بال هایش را از دست داد فرو می افتد تا اینکه به چیز جامدی می رسد، و تنی خاکی پیدا می کند و در آن مسکن می گزیند. بدن [پس از آن] چنین می نماید که خودش را حرکت می دهد؛ و ترکیبی از این دو را موجودی فانی می نامیم. واژه ی «نامیرا [= جاودانی] را به طرز شایسته به کار نمی بریم: چون خدا را هرگز ندیده ایم و درک کاملی از او نداریم، تصور می کنیم که او نیز حیوانی جاودانی است و از ترکیب همیشگی روح و بدن ناشی شده است.

سفر خدایان و ارواح، و دیدار واقعیت (۲۴۸d-۲۴۶d). در میان امور جسمانی، بال بیشترین بهره را از عالم الهی دارد، زیرا آنچه را سنگین است به سوی جایی می کشاند که خدایان در آنجا به سر می برند. از اینرو، زیبایی، دانش و نیکی که اموری الهی هستند، پر و بال روح را قوت می بخشند، و متضاد آنها، آن را سست می گردانند و از کار می اندازند. خدایان و دایمون هادر یازده دسته به راه می افتند، رهبری هر کدام را یکی از خدایان دوازده گانه به عهده دارد در حالی که زئوس

سرپرست آنان است، و هستیا از خانه بیرون نرفته است.<sup>۱۳</sup> هر روحی که قدرت داشته باشد می‌تواند از آنها پیروی کند، و در گردونه‌ی آسمان آثار پربرکت زیادی را مشاهده کند؛ اما آنها در روز پذیرایی، به کرانه‌های آسمان صعود می‌کنند، این فرازش بر خدایان آسان است، ولی دیگران را با مشکل مواجه می‌سازد، اسب‌های بد و سنگین آنها سعی می‌کنند که آنها را به سوی زمین پایین کشند. روح‌هایی که جاودانه نامیده می‌شوند درست به پشت بام آسمان صعود می‌کنند، و آسمان آنها را در مسیر خویش می‌گرداند، و آنها به چیزهایی که بیرون آسمان هست خیره می‌شوند.

اصلی واقعیت معقول و نامحسوس که فقط عقل یارای ادراک آن را دارد، در همان ناحیه است. خدایان که از عقل و دانش ناب تغذیه می‌کنند، با دیدن حقیقت، نیرو می‌گیرند و شاداب می‌شوند، و ضمن تکمیل این گردش، به دیدن خود عدالت، و خویشتن‌داری، دانش و امثال آنها موفق می‌شوند. نه دانشی که در چیزهای گوناگون، حالت مختلفی دارد و ما آن را واقعی می‌نامیم، دانشی راستین از هستی‌ای راستین. آنها پس از آنکه در پرتو واقعیت پذیرایی شدند، به خانه‌ی خویش باز می‌گردند.

از میان ارواح دیگر، بهترین‌شان در این گردش از آنها پیروی می‌کنند در حالی که سرارابه‌ران در بیرون گردونه‌ی آسمان قرار گرفته است، هر چند اسب‌ها او را به زحمت می‌اندازند و فقط با زحمت می‌تواند واقعیت‌ها را نظاره کند. عده‌ای دیگر

۱۳. هستیا Hestia، ایزد بانوی اجاق و خانه، در عین حال زمین نیز بود (اثر پیدس، تکه‌ی ۹۴۴)، و تصور یونانیان این بود که او به طور ثابت در مرکز عالم ایستاده است. دوازده خدا، آنهایی بودند که آیین آتنی با آنها آشنایی داشت (گاتری، *G. and G.* 110-12، اگرچه ممکن است افلاطون آنها را در اینجا با علایم منطقه البروج Zodiac مرتبط کرده باشد. ر.ک.

Koster, *Mythe de P.* etc. ch. 2, v.d. Waevden, *Hermes* 1953, Hackforth 73 f. (but also Wilam., *Pl. I.*, 495).

گاه سرشان را بالا می‌برند و گاه به درون گنبد کشانده می‌شوند، و بنابراین فقط برخی از آن واقعیت‌ها را می‌بینند، و دسته‌ای دیگر نمی‌توانند به اوج برسند، و در ضمن کوششی که به عمل می‌آورند یکدیگر را لگدمال می‌سازند. در جریان این کوشش، خیلی‌ها آسیب می‌بینند و بال‌هایشان می‌شکند. آنها نور واقعیت را از دست می‌دهند، و راه سفر پیش می‌گیرند تا از باورها تغذیه کنند، در حالی که چمنزاری که بال‌های ارواح در آن ترمیم می‌یابند، در دشت حقیقت رشد می‌کند.

سرنوشت ارواح (۲۴۸c - ۲۴۹d). روحی که از خدایان پیروی کرده و چیزی از حقیقت را دیده است، سیر خودش را بی‌آنکه آسیبی ببیند به انجام می‌رساند؛ اما وقتی دیگر نتواند از آنها پیروی کند و از دیدار حقیقت باز می‌ماند، و بر اثر بدبختی فراموش کار و بی‌کفایت می‌گردد، بال‌هایش را از دست می‌دهد و بر زمین می‌افتد. اولین تجسد او این است که در قالب یک انسان در می‌آید، و در تن یکی از نه دسته‌ای که از روی مقدار دیدار حقیقت دسته‌بندی می‌شوند، قرار می‌گیرد: ۱- پیروان دانش، زیبایی، فرهنگ یا عشق؛<sup>۱۴</sup> ۲- فرمانروایان یا فرماندهان جنگ؛ ۳- سیاستمداران، مدیران یا بازرگانان؛ ۴- پهلوانان، مربیان، پزشکان؛ ۵- پیشگویان و صاحب نظران در آیین‌های دینی؛ ۶- شاعران یا دیگر هنرمندان خیال‌پرداز؛ ۷- پیشه‌وران یا کشاورزان؛ ۸- سوفسطاییان یا عوام‌فریبان؛ ۹- جباران.

کسانی که در این مرحله زندگی نیکویی پیش گرفته است، پس از مرگ سرنوشت بهتری خواهد داشت، اما هیچ روحی نمی‌تواند پیش از سپری شدن ۱۰۰۰۰ سال<sup>۱۵</sup> به حالت اولیه‌ی خودش بازگردد، مگر فیلسوفان یا عاشقان

۱۴. یعنی فیلسوفان. درباره‌ی تلقی فلسفه به عنوان *μεγίστη μουσική* نگاه کنید به فایدون ۶۱a.

۱۵. درباره‌ی اینکه پس از این ۱۰۰۰۰ سال چه اتفاقاتی رخ می‌نماید، نگاه کنید به بلاک، 1958 ←



فلسفی که پس از آنکه سه بار متوالی این راه را پیش گرفتند، بال و پر خویش را باز می‌یابند. بقیه‌ی ارواح مورد محاکمه قرار می‌گیرند و سپس یا (برای مجازات) به زیر زمین فرستاده می‌شوند و یا به محلی در آسمان‌ها رهسپار می‌گردند و پس از ۱۰۰۰ سال، زندگی دوم خود را انتخاب می‌کنند؛ این بار در قالب حیوان یا انسانی در می‌آیند. اما روحی که هیچ حقیقتی را ندیده است نمی‌تواند به شکل انسان درآید، زیرا انسان باید بتواند، با گذر از ادراک‌های حسی و توحید آنها به وسیله‌ی عقل، به ادراک کلیات دست یابد، و این امر در واقع همان جریان یادآوری رویت واقعیت است. بنابراین، فقط روح فیلسوفان بال و پر خود را به دست خواهند آورد، زیرا آنها همیشه به یادآوری گذشته مشغول‌اند، تا در پی بردن به اسرار، به درجه‌ی کمال برسند. دیگران آنها را دیوانه می‌انگارند، غافل از آنکه، این نوعی شوریدگی الهی است.

#### زیبایی و نقش عشق (۲۴۹d-۲۵۷b).

در میان انواع دیوانگی‌های الهی، دیوانگی نوع چهارم (دیوانگی عشق) برتر از همه است، زیرا در آن حالت است که دیدار زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به خاطر شخص می‌آورد و بال و پر روح او شروع به رشد می‌کنند. او هنوز نمی‌تواند بالا برود، اما همیشه چشم بر عالم بالا دوخته است. جریان یادآوری بر هرکسی آسان نیست. برخی‌ها واقعیت را فقط به اندازه‌ی چشم برهم زدن نظاره کرده‌اند، برخی دچار تبه‌کاری گشته‌اند و آنچه را که زمانی دیده بودند فراموش کرده‌اند. تشخیص فضیلت‌های روحانی از قبیل عدالت، خوشتن‌داری و حکمت، از روی تجلیات زمینی آنها مشکل‌تر است، اما، زیبایی را بانیرومندترین قوه‌ی حسی مان، قوه‌ی بینایی، ادراک می‌کنیم. افراد فراموشکار، وقتی همان محسوس

آن را ببینند، هیچ هیجانی احساس نمی‌کنند، بلکه با بی‌شرمی در پی بهره‌مندی جسمانی از آن گام برمی‌دارند، اما کسانی که هنوز یادزیبایی واقعی در ذهن‌شان زنده است، احساسی به آنها دست می‌دهد که بیشتر به پرستش شباهت دارد. رویش بال و پرهای آنها درد و خارش را به وجود می‌آورد که به حالت رویش دندان‌های کودکان شباهت دارد، این درد و خارش تنها به واسطه‌ی دیدار چهره و صورت معشوق آرام می‌گیرد.

هر روحی عاشق حالتی است که خدای صاحب آن حالت را در سفر آسمانی‌اش همراهی کرده است، و به دنبال انسانی می‌گردد که با آن حالت سازگاری داشته باشد، و سعی می‌کند صورت آن خدا را هر چه بیشتر در او ایجاد کند. از این رو کسی که پیرو زئوس است سر در پی انسانی می‌نهد که به طور طبیعی فیلسوف و رهبر باشد، پیرو هرا کسی را می‌جوید که خوی شاهانه داشته باشد و همین طور؛ و هر کدام سعی می‌کنند کیفیت مورد علاقه‌ی خود را در او تقویت کنند. او در ضمن این کار همان خصوصیات را در خودش نیز خواهد یافت، و شیفته‌ی خدایش خواهد شد، در حالی که آن را به معشوقش نسبت می‌دهد، معشوقی که جان او نیز به نوبه‌ی خود مشتعل خواهد شد. بنابراین، وقتی معشوق تسلیم عاشق شد، هر دو، بر اثر این دیوانگی عاشقانه، خوشبخت خواهند شد.

برای ملاحظه اینکه چگونه می‌توان به معشوق دست یافت، لازم است به بررسی اجزای سه‌گانه‌ی روح [دو اسب و یک راننده] بازگردیم. وقتی ارباب‌ران معشوق را می‌بیند، آتش اشتیاق او کل روح را مشتعل می‌سازد. در این هنگام اسب خوب و رام از سر شرم باز می‌ایستد، اما اسب بد، بی‌آنکه بر تازیانه و مهمیز وقعی بنهد، پیش می‌تازد و سعی می‌کند آن دو را نیز به نزد تن معشوق بکشاند، و لذت‌های جنسی را بر آنها گوشزد می‌کند. پس از نبرد بسیار سختی (که افلاطون با نیروی تخیلی وصف‌ناپذیری شرح می‌دهد)، سرانجام اسب بد تسلیم می‌شود،

و روح عاشق به صورتی محترمانه سر در پی معشوق می‌نهد. معشوق نیز به نوبه‌ی خود علاقه‌ی روزافزونی نسبت به عاشق احساس می‌کند، از آن نوع احساس که انسان‌های خوب نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند؛ این امر باعث می‌شود که از اصل کلی شرمساریِ همدمی با عاشق غفلت بورزد. قوت این دوستی او را به حیرت می‌افکند، و سرانجام او نیز در خودش گرمی عشق را در می‌یابد، بی‌آنکه آن را به نام عشق بنامد؛ و بال و پرهای او نیز شروع به رشد می‌کنند. اسب بد عاشق وقتی این وضع را دید، دوباره قدم جلوتر می‌گذارد. معشوق از خواسته‌ی او بی‌خبر است، اما از روی قدردانی به او نزدیک می‌شود، و برای ارضای هر نوع درخواستِ او ابراز تمایل می‌کند. اما راننده و اسب نیکو مقاومت می‌کنند، و اگر اجزای عالی‌تر روح غلبه کند، زندگی هر دوی عاشق و معشوق قرین خوشبختی و سازگاری خواهد بود، و آن دو در پایان زندگی بال و پر می‌آورند و در اولین دوره از رقابت واقعی سه‌گانه‌ی اولومپی پیروز می‌گردند.<sup>۱۶</sup>

اگر عاشق و معشوق، کمتر به فلسفه پرداخته باشند، ولی فقط در مواضع اضطرار و به ندرت، به اسب سرکش میدان بدهند، دوست یکدیگر باقی می‌مانند، هر چند بدون بال و پر از قالب تن بیرون می‌آیند، همیشه در اشتیاقِ آن به سر می‌برند، و پاداش نیکوی خود را در می‌یابند. آنها به تاریکی‌های زیرزمینی نمی‌روند، زیرا راهی را در پیش گرفته‌اند که به زیر آسمان‌ها منتهی می‌شود؛<sup>۱۷</sup> هر دوی آنها خوشبخت خواهند شد، و در موقع مناسب، بال و پر خواهند آورد. از سوی دیگر، همدمی با غیر عاشقان، که با حکمت دنیوی و وعده‌های غیر واقعی متاع‌های مادی همراه است، چشم‌انداز غیر شرافتمندانه‌ای را در پیش روی پسر

۱۶. البته این سخن، ناظر است بر زندگی سه‌گانه زمینی‌ای که عاشقان فیلسوف مشرب باید طی کنند (۲۴۹a). این رقابت «واقعاً اولومپی» است زیرا (۱) در بازی‌های اولومپی هر رقیبی باید در سه مورد پیروز شود، (ب) در این مورد جایزه‌ی پیروزی، همزیستی با خدایان است.

۱۷. بنابر آنچه در ۲۴۹a گفتیم، برای «دیگران».

قرار می دهد، اگرچه اکثر مردمان آن را فضیلت بنامند؛ و از اینرو روح او با بیخردی تمام به مدت ۹۰۰۰ سال در دور زمین و زیرمین سرگردان می ماند. سقراط سخنرانی را با نیایشی به اروس، و درخواست نادیده گرفتن سخنرانی پیشین، به پایان می برد، و از او می خواهد که هنر عشق را در وجودش نیرومند گرداند، و لوسیاس را نیز به سوی فلسفه متمایل سازد، تا اینکه مرید او، فایدروس، بیش از این در حال تردید باقی نماند، و از این پس زندگی اش را وقف عشق فلسفی گرداند.

انتقال: اسطوره‌ی جیر جیرک‌ها (۲۵۹d – ۲۵۷b). فایدروس زبان به ستایش سقراط می گشاید، می گوید اگر لوسیاس بخواهد با سقراط رقابت کند از عهده بر نخواهد آمد. در هر حال ممکن است او به این کار اقدام نکند، زیرا اخیراً یکی از سیاستمداران، خطاب به نویس بودن او را مورد طعن قرار داد.<sup>۱۸</sup> سقراط در این مورد مانند لوسیاس نمی اندیشد، و در هر حال، سیاستمداران به نوشتن خطابه می پردازند و خود را در آنها می ستایند. نوشتن خطابه هیچ عیبی ندارد، اما بد نوشتن آنها عیب است. بجاست بررسی کنیم که چه عاملی موجب نیکو شدن خطابه‌ای می شود، خواه سیاسی باشد یا خصوصی، به نثر باشد یا به نظم. اگر جیر جیرک‌هایی که در بالای سر آنها نغمه‌سرایی می کنند، آن دورا به خود مشغول دارند، و ببینند که گرما و نغمه‌های لالایی‌گونه‌ی آنها موجب خواب ایشان گردیده است، بر ایشان خواهند خندید؛ اما اگر آن دو نسبت به صدای سیرن‌ها بی‌اعتنا بمانند، جیر جیرک به دیده‌ی تعظیم بر آنها خواهند نگرست. داستان به

۱۸. *λογισγραφος*، کسی که برای امرار معاش، خطابه‌هایی را «به نام دیگران می نویسد» تا در دادگاه‌ها قرائت شود؛ در برابر «سخنور» که به نام خودش سخن می گوید (see de Vries 182). (Schol. ad loc.; لوسیاس بی تردید خطابه نویس بوده است، اما سقراط آن واژه را در معنای گسترده‌تری به کار می گیرد.

این صورت است که جیر جیرک‌ها مدت‌ها پیش، «قبل از زمان موسه‌ها [خدایان هنر]»، انسان بوده‌اند. وقتی موسه‌ها، نغمه‌سرایی را به عالم آوردند، آنها چنان شیفته‌ی آن گشتند که از خوردن و آشامیدن بازماندند، و در حال نغمه‌سرایی جان باختند. نسل جیر جیرک‌ها پس از آن زمان به وجود آمد، موسه‌ها این موهبت را به آنها بخشیدند که می‌توانند تمام عمر خود را به نغمه‌سرایی بگذرانند و نیازی به تغذیه ندارند، و آنها به صورتی جداگانه به هر کدام از موسه‌ها گزارش خواهند کرد که چه کسانی آنها را به دیده‌ی احترام نگریسته‌اند. به بزرگ‌ترین آنها که کالیوپه Calliope و اورانیا Urania هستند، خواهند گفت که چه کسانی آنها را با پرداختن به حیات فلسفی، ستایش کرده است. بنابراین شایسته است به جای خوابیدن در سر ظهر، به گفتگو پردازند.

سخنوری و حقیقت (۲۶۲c-۲۵۹e). سقراط برای شروع بحث می‌گوید اولین شرط اصلی این است که گوینده به حقیقت موضوع مورد بحث علم داشته باشد، اما فایدروس شنیده است که آنچه برای سخنور ضرورت دارد علم به حقیقت نیست، بلکه او فقط باید بداند که عموم مردم چه عقیده‌ای دارند، زیرا برای متقاعد کردن دوران، همین را لازم دارد. سقراط، پس از مثال معرفی خربه جای اسب (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۶) می‌گوید، سخنوری که نمی‌تواند خوب را از بد تشخیص بدهد، بلکه فقط به مطالعه‌ی معتقدات توده‌های مردم می‌پردازد و آنها را به راه‌های بدی ترغیب می‌کند، سخنان زیادی در پاسخ آنها خواهد گفت. ممکن است سخنوران بپذیرند که بهتر است هرکسی حقیقت را بشناسد، ولی مدعی شوند که حتی در این صورت نیز، اگر در سخنوری تعلیم نبینند، نمی‌توانند دیگران را متقاعد سازند. اگر سخنوری فن (تخنه‌ی) اصیلی باشد، می‌توان این سخن را درست دانست، اما از کجا معلوم که آن چیزی نیست جز یک نوع ورزشی غیر روشمند؟<sup>۱۹۴</sup>

سقراط سپس در صدد اثبات این نظر برمی آید که سخنرانی موثر (به معنی اعم آن: قضایی، سیاسی یا مباحث خصوصی) هرگز نمی تواند فنی اصیل به حساب آید، یا حتی به غایات ادعایی اش برسد، مگر اینکه با شناختی از حقیقت همراه باشد. سخنوران، هم در محاکم قضایی و هم در میدان سیاست، سعی می کنند کارهای واحدی را گاهی حق و مصلحت جلوه دهند و گاهی برعکس؛ درست به همان صورت که زنون<sup>۲۰</sup> Zeno در عالم فلسفه می توانست کاری کند که چیزهای واحدی گاهی شبیه هم بنماید و گاهی غیر از هم، یا واحد و کثیر به نظر آیند، یا ساکن و متحرک جلوه کنند. یگانه هنر سخن گفتن (اگر آن را هنر بدانیم) این است که هر چیزی را تا آنجا که ممکن است شبیه هر چیز دیگری جلوه می دهند، و کاری می کنند که کوشش های طرف مقابل نیز چنین جلوه کند. کار فریب در آن حالتی آسان تر است که دو چیز شباهت زیادی به یکدیگر داشته باشند، هدایت کسی از یک عقیده به عقیده ای خلاف آن، بی آنکه خودش متوجه شود، در صورتی آسان است با گام های کوچکی به هدف برسیم نه با گام هایی بزرگ. بنابراین اگر بخواهیم دیگران را فریب دهیم و خودمان فریب نخوریم، باید اطلاع دقیقی از میزان شباهت و تفاوت میان چیزها داشته باشیم؛<sup>۲۱</sup>

← ۱۹. افلاطون مطالبی را که در گرگیاس گفته است، تکرار می کند. سقراط در آنجا نیز سخنوری را نوعی ورزیدگی تجربی می نامد (c-466, b-463) و گرگیاس نیز وقتی ناچار می شود، به صراحت می پذیرد که اگر شاگردان او حق و باطل واقعی را «از قبل نشناخته باشند»، می توانند آن را از او یاد بگیرند (a-460)، اگرچه پیشتر قبول کرده بود که سخنور نمی تواند فرق آنها را تعلیم دهد، بلکه فقط انسان ها را نسبت به عقیده ای متقاعد می سازد (a-455). درباره ی مشابهت های این محاوره با گرگیاس، نگاه کنید به فریدلندر، ۳، ۲۲۳ و بعد. لازم است این دو محاوره را با هم مطالعه کنیم.

۲۰. «پالامدس الیایی»، ۲۶۱d، فریدلندر (۳، ۲۳۴) و بعد، با تغییر عقیده نسبت ویرایش های پیشین) گفته است، پارمنیدس صحیح است، اما چون استدلال او نه تنها اصالت بلکه نبوغ زنون را نیز نادیده می گیرد، نمی توان آن را نیر و مند دانست.

و از آنجا که اگر x را شناسیم، نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که چه تفاوت‌هایی با چیزهای دیگر دارد، کسی که حقیقت را به دست نیاورده است و فقط به دنبال باورهاست، در واقع از هنر سخن گفتن بی‌بهره است و چیز مسخره‌ای در اختیار دارد که نمی‌توان نام هنر را بر آن نهاد.

روش دیالکتیکی (۲۶۹c-۲۶۲c). از روی سخنرانی‌هایی که هم اکنون مطرح ساختیم، می‌توان این نکته را روشن‌تر ساخت.<sup>۲۲</sup> معنی برخی واژه‌ها محل مناقشه نیست، اما در برخی دیگر اختلاف هست؛ فی‌المثل، کلمات «آهن» یا «نقره» برای همه‌ی ماها معنی یکسانی دارند، اما درباره‌ی معنی کلمات «خوب» و «عادل»، با یکدیگر اختلاف می‌ورزیم،<sup>۲۳</sup> و حتی در ذهن خودمان نیز بر معنی واحدی پایبند نمی‌مانیم. «عشق» از دسته‌ی دوم است، بنابراین لازم بود لوسیاس ابتدا منظور خودش را از آن واژه روشن بسازد. او این کار را انجام نداده است، آغاز او در واقع به پایان می‌ماند، و خطابه‌ی او به طور کلی فاقد ترتیب منطقی است؛ در حالی که خطابه باید همانند یک موجود زنده‌ی اندام‌وار، دارای سر و پا و آغاز و میانه و انجام باشد. سخنرانی‌های سقراط عکس این حالت را دارند، هر دو

← ۲۱. استدلال‌آشنایی از استدلال‌های سقراطی. کسی که حقیقت را می‌شناسد بهترین دروغگو است (هیپاس کوچک، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۲۳ و بعد)، انسان عادل بهترین دزد است (جمهوری ۳۳۴a).

۲۲. سقراط می‌گوید از روی آنها نشان خواهد داد که هر دو خطیب از شناختی که از حقیقت داشته‌اند، برای به اشتباه افکندن شنوندگان خود بهره‌جسته‌اند، اما به زودی معلوم می‌شود که لوسیاس هیچ شناختی از حقیقت نداشته است و بنابراین کار او هم تخریب محسوب نمی‌شود، سقراط در مورد خودش نیز بارها به این نادانی اعتراف کرده است. البته او از مهارت سخنوری هیچ بهره‌ای ندارد، توفیقی که در اینجا به او دست می‌دهد ناشی از روحانیت آن مکان است، و شاید هم تأثیری است از ناحیه‌ی جیرجیرک‌ها.

۲۳. این نکته در آکبیداس اول ۱۱۱b نیز هست، مثال‌های آنجا سنگ و چوب هستند.

مبتنی بر غیر عقلانی بودن عشق هستند (یعنی، جنس آن). سخنرانی دوم، دیوانگی را، بر اساس منشأ آن، به دو نوع تقسیم می‌کند (بیماری انسانی یا شوریدگی الهی)؛ و نوع دوم را دوباره دارای چهار دسته‌ی فرعی می‌داند: پیشگویی، نیایش‌های خلسه‌آور، شاعری، و عشق؛ هر کدام خدای حامی ویژه‌ای دارد. اگر چه ما کاملاً جدی سخن نمی‌گفتیم، ولی هر دو سخنرانی حاوی دو اصل اساسی بود، اصولی که علم به آنها ما را قادر می‌سازد تا از تقبیح به ستایش منتقل شویم: (۱) جمع نمونه‌های پراکنده تحت یک صورت کلی. (۲) تقسیم صورت کلی (در این مورد غیر عقلانی بودن) به انواعی که به طور طبیعی و عینی در آنها حضور دارد؛ کاری که ما را قادر ساخت تا در این مورد، نسبت به واژه‌ی واحد «عشق»، دوگونه سخن بگوییم. سقراط کسانی را که از این مهارت برخوردار باشند، اهل دیالکتیک می‌خواند، و عمیق‌ترین تعظیم را در حق آنها به جای می‌آورد.

سقراط دیالکتیک را پایه‌ی اصلی گفتار و اندیشه تلقی می‌کند، اما، فایده‌روس می‌گوید، چون تردیدی نیست که دیالکتیک غیر از هنری است که کسانی چون تراسوماخوس مورد عمل و تعلیم قرار می‌دهند، پس طبیعت سخنوری غیر از آن اصول است. ولی چه چیز دیگری غیر از آنها می‌توان یافت؟ خیلی چیزها که در کتاب راهنماهای این فن آمده است، و سقراط، با ظرافتی خاص، فهرستی از نکات فنی استادانه‌ای را که تیسسیاس، گرگیاس، پولوس، پروتاگوراس و دیگر استادان فن تعلیم داده‌اند، برمی‌شمارد. سپس نشان می‌دهد که آنها، مانند پزشکی هستند که چگونگی ایجاد حالاتی خاص را در تن بیمار یاد گرفته است، و می‌داند که برای ایجاد حالت استفراغ یا حالت خواب و امثال آنها چه دستوری بدهد، ولی هنوز نمی‌داند که آن دستورات را چه موقع، و چه مقدار باید در خصوص بیماران اعمال کند؛ این سخنوران اطلاعات مقدماتی را در خصوص هنرشان کسب کرده‌اند، اما، خود هنر را نیاموخته‌اند. آنها، چون از



دیالکتیک بی بهره‌اند، حتی از شناخت ماهیت سخنوری نیز محروم مانده‌اند.

سخنور روانشناس است (۲۷۲d-۲۶۹c). (فایدروس می‌پرسد) پس چگونه می‌توان هنر یک سخنور و متقاعد کننده‌ی واقعی را به دست آورد؟ در اینجا نیز مثل هر هنر دیگری دو چیز لازم داریم، یکی استعداد طبیعی و دیگر دانش و تمرین.<sup>۲۴</sup> بعید می‌نماید که لوسیاس و تراسوماخوس راه آن را نشان دهند. همه‌ی هنرهای بزرگ بایستی با پرداختن ذهن به «مباحث کیهانشناختی» طبیعت تکمیل شده باشند؛ پریکلس به این علت به اوج کمال رسید که - علاوه بر برخورداری از استعدادهای طبیعی - از مطالبی که از آناکساگوراس درباره‌ی جهان‌شناسی و طبیعت عقل آموخته بود، در حوزه‌ی سخنوری بهره جست. سخنور باید به همان اندازه از شناخت عقل و شخصیت (پسوخته) بهره داشته باشد که پزشک از شناخت بدن؛ زیرا قرار است هر دو دانش به صورت علمی پیش روند نه فقط به صورت تجربی؛ و بقراط گفته است که حتی بدن را نیز نمی‌توان بدون آشنایی با کل طبیعت، مورد شناسایی قرار داد. برای آنکه طبیعت چیزی را، برای اهدافی عملی، بشناسیم، لازم است ابتدا مشخص کنیم که آن چیز بسیط است یا مرکب؛ سپس، اگر بسیط باشد، ببینیم بر روی چه چیزهایی و از چه راه‌هایی تأثیر می‌گذارد و یا از چه چیزهایی و چگونه اثر می‌پذیرد؛ اگر مرکب باشد همین مطلب را درباره‌ی تک تک اجزایش بررسی کنیم. کار سخنور اثر گذاشتن بر روی روح است، پس او باید طبیعت روح را به این صورت بشناسد، سپس انواع روح‌ها و سخن‌ها را و تأثیرهای آنها را دسته‌بندی و بررسی کند، و آنها را با یکدیگر هماهنگ سازد. بنا به دلایلی، برخی از شخصیت‌ها در

۲۴. برای نقش‌های نسبی استعداد طبیعی، تعلیم و تمرین، به عنوان یکی از بحث‌های رایج قرن پنجم، رجوع کنید: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸-۱۷۴.

برابر یک نوع سخنان بیشتر انعطاف نشان خواهند داد، و برخی دیگر در برابر نوعی دیگر. سخنور باید این دو مورد را به طور نظری و تجربی، آموخته باشد، تا بتواند نوع اشخاص را تشخیص دهد و سخنان مؤثر بر آنها را بازشناسد، و علاوه بر اینها فهمیده باشد که چه هنگامی سخن گفتن او ضرورت دارد و چه هنگامی سکوت کردنش؛ چه وقت باید سخن به ایجاز گوید، و چه وقت با رأفت سخن گوید، و چه هنگام با ملامت، و همین طور در خصوص دیگر تدابیر خطابی. فقط در این صورت می‌توان گفت که او در هنر سخنوری استاد شده است.

راه کوتاهی به سوی توفیق وجود ندارد (۲۷۴a - ۲۷۲b). این کار به نظر فایدروس، تکلیف طاقت‌فرسایی می‌آید، و سقراط پیشنهاد می‌کند که ببینند آیا راه کوتاه‌تری وجود ندارد؛ بهتر است به مطالبی که آموزگاران این فن گفته‌اند، یا در آثار تیسپاس آمده است، دوباره بپردازند؛ آنها می‌گویند سخنور کاری به کار حقیقت ندارد، او فقط به احتمالات می‌پردازد و در صدد اقناع مردم است.<sup>۲۵</sup> اما پاسخ این ادعا را از پیش دادیم. آنچه محتمل به نظر می‌رسد، همان است که به حقیقت شباهت دارد، و کسی می‌تواند شباهت را تشخیص دهد که حقیقت را شناخته باشد. بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که راه پرپیچ و خم دیالکتیک را بیماییم، و نحوه‌ی تقسیم چیزها به انواع مختلف، و قرار دادن هر دسته در زیر یک صورت را یاد بگیریم تا در پیشه‌ی سخنوری استاد شویم. ولی اگر توجه کنیم که ما این راه را فقط برای کسب اقتدار درست سخن گفتن و درست عمل کردن در برابر همتاهای بشری خودمان طی نمی‌کنیم، بلکه می‌خواهیم با خدایان، یعنی ارباب‌های خود، نیز همین رفتار را بکنیم، مشکلات راه تحمل پذیرتر جلوه

۲۵. درباره‌ی تیسپاس و استدلال از روی احتمالات، رجوع کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۷ و بعد.

خواهد کرد.

سخن شفاهی و سخن کتبی (۲۷۹b-۲۷۴d). سقراط از فن نویسندگی (اگر چه جمله‌ی اخیر او نشان می‌دهد که منظورش چیزی فراتر از فن بوده است) به مبحث دیگری منتقل می‌شود، یعنی ارزش و سودمندی (یا بی‌ارزشی و بی‌فایده‌گی) نوشتن به طور کلی. وقتی خدای مصری تیوت Theuth ادعا می‌کند که اختراع نوشتن به پیشرفت حافظه‌ی مردم کمک خواهد کرد،<sup>۲۶</sup> پادشاه آنجا تاموس Thamus پاسخ می‌دهد که این کار به تضعیف حافظه‌ی آنها خواهد انجامید، آنها بر یادداشت‌های خودشان اعتماد خواهند کرد، و این کار باعث خواهد شد که خود را دانا وانمود کنند، در حالی که واقعاً چنین نیستند. بنابراین نویسندگان یا خوانندگان کتاب راهنماها ابله هستند اگر گمان کنند که از آن نوشته‌ها کاری جز کمک به یادآوری دانسته‌های قبلی‌شان برمی‌آید.<sup>۲۷</sup> کتاب نمی‌تواند به پرسش‌ها پاسخ دهد، و نمی‌تواند در برابر انتقادهایی که می‌شود از خودش دفاع کند، و هرکس و ناکسی آن را می‌خواند. سخن زنده، که کلام مکتوب فقط سایه‌ای از آن است، با دانش سر و کار دارد، و در روح شنونده کاشته می‌شود، و به خوبی می‌داند در پیش چه کسانی به صدا درآید و در پیش چه کسانی ساکت شود.

۲۶. آیا این سخن ناظر بر گرگیاس است؟ قهرمان او در پالامدس (۳۰ ق) ادعا می‌کند که هنر کتابت را به عنوان «ابزاری بر حافظه» اختراع کرده است (دیلز - کرانتس، ج ۲، ۳۰۱).  
۲۷. این سخن عجیب به نظر می‌آید. تردیدی نیست که کتاب راهنما (تخته) می‌تواند به کسانی هم که شناختی از موضوع آن ندارند، اطلاعاتی بدهد. تصور می‌کنم، منظور افلاطون این است که کسی که حقیقت را در باره‌ی سخنوری می‌داند (یعنی اهل دیالکتیک)، حتی از روی ناشایستگی‌های کتاب راهنما، می‌تواند به یاد آن حقیقت بیفتد؛ اما کسی که شناختی از آن ندارد، از کتاب‌ها نیز طرفی نخواهد بست. («تا آنجا که سخنوری یک هنر محسوب می‌شود، گمان نمی‌کنم لوسیاس یا تراسوماخوس بتوانند روش آن را نشان دهند.»، ۲۶۹d).

بنابراین کسی که عدالت و زیبایی و خوبی را بشناسد، ترجیح خواهد داد که بذرهايش را در این گونه باغ‌های نامرغوب آدونیس نکارد، بلکه همچون کشاورز ماهری به دنبال خاکی مرغوب برآید. وقتی او دست به نگارش می‌برد، منظوری جز این ندارد که حافظه‌ی خودش و هم‌تاهایش را در سن پیری یاری دهد، و یا اینکه به جای پرداختن به سرگرمی‌هایی چون ضیافت و باده‌گساری، خود را با این کار سرگرم سازد؛ بی‌تردید، سرگرمی خوبی است، اما سرگرمی بالاتر این است به طور جدی به فن دیالکتیک پردازد و تخم آن را در روح مناسبی بکارد، و این کار را از طریق سخنانی انجام دهد که می‌توانند از خودشان دفاع کنند و با کاشتن آنها در روح‌های دیگران، موجب جاودانگی‌شان شود، و صاحبان آنها را به نهایت خوشبختی ممکن برساند. کسانی که چون لوسیاس به نوشتن خطابه مشغول‌اند، یا چون قانونگذاران به تألیفات سیاسی می‌پردازند، اگر تصور کنند که آثارشان دارای اهمیت همیشگی یا روشنی کاملی است، در اشتباه هستند. تشخیص ندادن عدالت، خوبی و زیبایی واقعی از مشابه‌های غیر واقعی آنها و نداشتن این آگاهی در خصوص صفت‌های متضاد آنها، مستوجب نکوهش است، هر چند سرتاسر عالم آن را بستانید. ما می‌خواهیم کسی باشیم که می‌داند که هیچ تألیفی، خواه به نظم باشد یا به نثر (یا آنچه فقط برای اقناع نوشته می‌شود، و عاری از بحث یا تعلیم است)، بهره‌ای از ارزش جدی ندارد؛ فایده‌ای که بر بهترین آنها مترتب است همان تقویت حافظه‌ی کسانی است که مطالب را از پیش می‌دانند. تعلیمات مربوط به عدالت و زیبایی و خوبی، فقط در صورتی که در صحیفه‌ی روح نوشته شوند، دارای ارزش خواهند بود. فقط این گونه درس‌ها را می‌توان فرزند حقیقی انسان نامید. در وهله‌ی اول فرزندان که کشف خود او هستند، و در مرتبه‌ی دوم فرزندان یا برادران اینها که به طور شایسته در روح دیگران رشد یافته‌اند. اما اگر نویسنده‌ی این کتاب‌ها، آنها را بر پایه‌ی شناخت حقیقت تنظیم کرده است، و می‌تواند با بررسی آنچه نوشته است، از

آنها دفاع کند، و سخنانی والاتر از آنچه نوشته است بر زبان آورد، شایسته‌ی  
عنوانی نیست که از کتابش برمی‌آید. خطابه‌نویس، قانون‌نویس، شاعر -، بلکه  
باید عنوانی به او داد که بر پیشه‌ی جدی‌اش دلالت کند، یعنی فیلسوف (دوستدار  
دانش). عناوین پیشین، در خور کسانی است که تمام وقت خود را صرف  
ساختن و پرداختن آثار ادبی می‌کنند، و نمی‌توانند چیزی بیشتر از آن عرضه  
کنند.

وقتی سقراط از فایدروس می‌خواهد که این مطالب را به لوسیاس برساند، او  
نیز می‌پرسد: «دوست خود تو، ایسوکراتس، چطور؟» خوب، او هنوز جوان  
است، اما عقیده‌ی سقراط این است که او، هم از نظر مواهب طبیعی و هم از  
حیث مزاج، بر لوسیاس پیشی خواهد گرفت. او در حوزه‌ی خودش از همه‌ی  
نویسندگان جلو خواهد افتاد، مشروط بر اینکه در کار خود پایداری ورزد، و  
انگیزه‌ای الهی موجب شود که او بر آنها قانع نشود، و باز هم پیشتر رود، زیرا  
رگه‌هایی از فلسفه در ساختار او به چشم می‌خورد.

اینک هوا خنک‌تر شده است، و آنها به خانه باز می‌گردند، اما سقراط پیش از آن،  
نیایشی را به پان Pan و دیگر خدایان آن مکان تقدیم می‌کند، از آنها می‌خواهد که  
به او زیبایی درونی ببخشند، و شرایط بیرونی‌ای فراهم کنند که با آن زیبایی  
سازگار باشد. طوری کنند که او دانایان را غنی بداند، و فقط آن مقدار ثروت  
داشته باشد که به کار انسانی هوشمند می‌آید. فایدروس می‌خواهد که در این دعا  
او را نیز همراه گردانند.

## شرح

افلاطون به سوی انتقاد از مطالبی گام برمی‌دارد که ما باید آنها را به  
هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روانشناختی، سیاسی و غیره تقسیم کنیم (اما

خود او این تقسیم‌بندی را اعمال نمی‌کند). او ترتیبی می‌دهد که آن انتقادهای به شیوه‌ی انحرافی طبیعی‌ای از گفتگوهای موجود برخیزند، به گونه‌ای که با گویندگان و مناسبت‌های محاوره نیز وفاق داشته باشد. در صحنه‌ی مرگ، در میهمانی، در گفتگوی دو دوست درباره‌ی ارزش‌های یک اثر ادبی. هر محاوره‌ای از حیات و ویژه‌ای برخوردار است. موضوع ظاهری آن ممکن است، نامیرایی یا عشق، سیاست یا نقادی ادبی باشد (من روش فلسفی را ذکر نمی‌کنم، زیرا این بحث، در این مرحله، دست کم به صورت مستقل مورد نظر افلاطون نیست، بلکه به صورت ضمنی و به عنوان کمکی برای رسیدن به حقیقت در موضوع مورد نظر مطرح می‌شوند)، اما افلاطون در هر کدام از آن محاورات، از دیدگاهی ویژه به آنها می‌نگرد، از راهی خاص وارد می‌شود، و تأکیدی متفاوت می‌ورزد، مثلاً در مورد جایگاه نسبی عقل و ادراک حسی. اما او، دست کم در محاورات منون، فایدون، میهمانی و فایدروس، واقعاً، مانند استادش (ص ۲۸۸، یادداشت ۲۸ کتاب حاضر)، «سخنان واحدی را درباره‌ی موضوع واحدی بیان می‌کند»، و فقط بر عهده‌ی خواننده می‌گذارد که در گفتگوهای متعدد شخصیت‌های او به این مطالب پی ببرد. جریان پربرکتی که، بیش از هرگونه توضیح نظری سر راستی، او را به عمق زوایای روح انسان رهنمون خواهد شد.

سخنوری و فلسفه: وحدت فایدروس. ترکیبی از تعلیم فنی سخنوری همراه با ستایش عشق و شرح اسطوره‌ای سرنوشت‌های ارواح، بالطبع موجب حیرت کسانی شده است که در صدد یافتن موضوع و هدف واقعی فایدروس برآمده‌اند.<sup>۲۸</sup> رایل (P.'s P. 262) می‌گوید فایدروس به منزله‌ی «اعلام این نکته

۲۸. درباره‌ی جستجوی موضوع، هدف یا هدف عمده، مقایسه کنید با تذاکرات ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۰ و بعد.

است... که آکادمی در این مرحله، گرگیاس راناچیز می‌شمارد، و در صدد رقابت با مدرسه‌ی ایسوکراتس، به عنوان یک مدرسه‌ی سخنوری، برآمده است». عقیده‌ی برخی دیگر از محققان نیز همین است،<sup>۲۹</sup> اما پرواز صعودی روح با بال‌های عشق، سفر خدایان و جایگاه بالای آسمان‌ها، مواد عجیبی برای یک معرفی‌نامه‌ی مدرسه‌ای هستند. تردیدی نیست که افلاطون فن سخنوری را در اینجا بیشتر از هر محاوره‌ی دیگری جدی گرفته است، افلاطون و ایسوکراتس یقیناً رقیب یکدیگر بوده‌اند (صص ۱۷۴-۱۶۹ کتاب حاضر)، و هر دو در صدد تربیت سیاستمداران حرفه‌ای برآمده بودند؛ اما گفتنی‌ها در این مورد زیاد است.

تصور می‌کنم دلایل قطعی‌ای برای تعلیم سخنوری از سوی افلاطون در دست نیست. در بخش بسیار خوبی که فیلد به آکادمی و برنامه‌ی کاری آن اختصاص داده (*P. and Contemps. ch. 3*) و گزارش کاملی از شواهد را آورده است، اشاره‌ای به تعلیم سخنوری نشده است. او نظریه‌ی سیاسی تعلیم می‌داد، اما از نوعی که ویژه‌ی خود او بود، و بر پایه‌ی شناخت خوب مطلق و متعالی قرار داشت.<sup>۳۰</sup> خود او از فعالیت سیاسی سربرتافت و پرداختن فیلسوف به سیاست را در آن موقعیت غیرممکن تلقی کرد. فیلسوف یحتمل از راه نصیحت کسانی که قدرت را در دست داشتند، می‌توانست تأثیرش را بگذارد، نه به وسیله‌ی تصاحب قدرت. و این تأثیر از راه خطابه قابل انتقال نبود، و شرط ضروری آن تماس شخصی و بحث دیالکتیکی بود. افلاطون بحث فیلسوف - پادشاهان جمهوری

۲۹. مانند ویراستاران جوت، ج ۳، ص ۱۰۷ یادداشت: «افلاطون این محاوره را بایستی در زمانی نوشته باشد که می‌خواست آموزش سخنوری را در آکادمی شروع کند.»

۳۰. اگر، همان‌طور که برخی محققان بزرگ تصور کرده‌اند (فی‌المثل، جوزف، *K. and G. 4*، برنت، *Platonism 102*، غافل از اینکه آن را در ص ۴۶ انکار کرده است) برنامه‌ی درسی کتاب‌های ششم و هفتم جمهوری، منعکس‌کننده‌ی برنامه آکادمی باشد، این مطلب مسلم است.

را، اعم از اینکه جهان روزی آمادگی پذیرش آنها را پیدا بکند یا نه، بی تردید به قصد حکومت برای جامعه‌ی آن روز مطرح نمی‌کرد. این حقیقت نه تنها از محاورات برمی‌آید، بلکه اطلاعات ما درباره‌ی شاگردان او نیز آن را تأیید می‌کند، فعالیت آنها بیشتر جنبه‌ی مشاوره‌ای و قانونگذاری داشت تا جنبه‌ی اجرایی.<sup>۳۱</sup> افلاطون در گرگیاس، سخنوری و سیاست آن زمان را (که جدایی‌ناپذیر بودند) با خشم و اهانت محکوم می‌سازد. در اینجا آن بحران سپری شده است، و او سخنوری را با متانت و اطلاعات دقیق بررسی می‌کند، و آن را به عنوان چیزی در نظر می‌گیرد که می‌تواند به صورت هنری واقعی و ارزشمند درآید. به همین جهت برخی‌ها، از جمله رابیل (همان، ۲۵۹)، تصور کرده‌اند که افلاطون در فایدروس، «حرف خود را پس می‌گیرد» و «از آنچه که در گرگیاس گفته بود، عدول می‌کند». در واقع تمام کار او عبارت از این است که تعادل خودش را پس از آن تجربه‌ی عاطفی باز یافته است، و سخنوری را به شیوه‌ی خاص افلاطونی - سقراطی بررسی می‌کند، به جای خرده‌گیری سر راست، چنین وانمود می‌کند که آن را جدی گرفته است، تا معلوم سازد که واقعیت سخنوری چیست و این فن چگونه می‌تواند به اهداف خودش دست یابد؛ و فقط می‌خواهد نشان دهد که «سخنوری واقعی» همان فلسفه است و باید از شیوه‌های دیالکتیک افلاطونی پیروی کند. در واقع (همان‌طور که فایدروس متوجه می‌شود، ۲۶۶c) آنچه افلاطون می‌گوید، در اصل آن سخنوری‌ای نیست که در آتن مطرح است و مورد تعلیم و تعلم قرار می‌گیرد، به همان صورت که عشق «حقیقی» به معنی همجنس‌بازی نیست، سیاستمداری «واقعی» او آن نیست که در کارهای

۳۱. در مورد جامعه‌ی آن زمان از این جهت که فاقد آمادگی لازم برای حاکمان فیلسوف بود، ر.ک. جمهوری ۴۸۹a-b؛ در خصوص فعالیت‌های شاگردان افلاطون، به ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۹ و بعد. پوتو Pytho و هراکلیدس Heraclides استشنا بوده‌اند. مشروط بر اینکه سخن پلوتارک را در انتساب آنها به آکادمی صحیح بدانیم (Adv. col. 1126c).



پریکلس یا کیمون منعکس گردیده است. اگر آنها را درست بفهمیم، متوجه می‌شویم که همگی صورت‌ها یا جامه‌های تبدیلی از فلسفه هستند و بر پایه‌ی فهم اصول شناخت استوارند.

به نکات زیر توجه کنید. گوینده بایستی به ذات (οὐσία) موضوعی که در موردش سخن می‌گوید، علم داشته باشد (۲۳۷b-c). او باید حقیقت را درباره موضوع‌اش بداند (۲۵۹e). اگر بگویند، چون هدف فقط قانع کردن است، ضرورت دارد که تنها معتقدات مردم را در آن باره بشناسیم، گوئیم در آن صورت (۱) گنهکار خواهیم بود (۲۶۰c-d)، (ب) اهل فن نخواهیم بود (۲۶۲b-c) (τεχνικός)، (ج) در هدف فریفتن دیگران نیز موفق نخواهیم شد (۲۶۲a). هیچ تخته‌ی اصیلی نمی‌تواند بدون علم به حقیقت به دست آید (۲۶۰e). فقط فیلسوف فرهیخته می‌تواند سخنور شایسته‌ای باشد (۲۶۱a). دیالکتیک - که سقراط آن را برای هر سخنوری لازم می‌خواند - دارای آن معنایی نیست که معمولاً از سخنوری می‌فهمند (۲۶۶c). از آنجا که سخنوران پس از آموختن همه‌ی مطالب موجود در کتاب راهنماهای شان، باز هم نسبت به دیالکتیک نادان هستند، آنها حتی از چستی سخنوری نیز دانشی به دست نیاورده‌اند (۲۶۹d)، و حتی آموزگاران چون لوسیاس و تراسوماخوس (دو تن از مشهورترین سخنوران و آموزگاران آن روزگار) نیز نمی‌توانند راه آن را نشان دهند (۲۶۹d). و سرانجام هنر اصیل سخنوری (یعنی دیالکتیک) امری است آموختنی، زیرا نه تنها ما را به سخن گفتن با هم‌نوعان خودمان توانا می‌سازد، بلکه سبب می‌شود که به گونه‌ای سخن گوئیم و عمل کنیم که خدایان راضی هستند (۲۷۳a).

آیا آنچه توصیفش گذشت درسی است درباره تسلط بر دموکراسی یا پانصد تن از انسان‌هایی که نام قضات بر آنها نهاده‌اند؟ همان‌طور که سقراط در مورد خودش پیش‌بینی می‌کند، بسیار محتمل است که این دانش موجب شود که «یک استاد واقعی هنر سیاستمداری» به زندان یا مرگ محکوم شود (گرگیاس

۵۲۱c-d). افلاطون بی آنکه سخنانش را پس بگیرد، سخنور واقعی را به همان صورت توصیف می کند که در گرگیاس آورده است.

بنابراین، سخنور خوب، چون در دانش نیز مهارت تام دارد، در هر سخن و عملی که می خواهد بر روی روح دیگران اثر بگذارد، همین غایات را مدنظر خواهد داشت... تمام توجه او صرف این هدف خواهد شد که صداقت و اعتدال و هر فضیلت دیگری را در روح همشهریان خویش به وجود آورد و صفات مقابل آنها، یعنی کژمداری، اسراف و رذیلت، را از بین ببرد.<sup>۳۲</sup>

البته افلاطون شنبه هنر سخنوری را به خوبی می شناخت. استاد او ساعت های متمادی را با گرگیاس، پولوس، تراسوماخوس و دیگران، مفت نگذرانده بود، و خود او در تمام شگردهای آن کتاب راهنماها مهارت تام داشت. افلاطون برای سطحی تلقی کردن آنها باید نشان دهد که سقراط او از آنها بی خبر نیست و در عمل نیز به راحتی می تواند خطابه هایی ایراد کند که آنها را تحت الشعاع قرار دهد. بدین ترتیب است که در فایدروس با سه سخنرانی رو به رو هستیم: یکی از آن لوسیاس، که افلاطون آن را از حیث اصول خطابی محض مربوط به نحوه بیان و ترتیب مطالب، قابل انتقاد شدید نشان می دهد (۲۶۴a-b، ۲۳۵b-۲۳۴e)؛ دومی از آن سقراط، به عنوان نمونه ای بهتر در همان موضوع؛ و سخنرانی سوم را نیز سقراط - بعد از انتقادهای اخلاقی از خود موضوع - به عنوان نمونه ای برای «سخنوری واقعی» عرضه می دارد، که صرفاً یک پرواز

۳۲. ۵۰۴d، ترجمه ی هامیلتون. هیچ ترجمه ی انگلیسی ای نمی تواند مفهوم کامل عبارت *τεχνικος τε και αγαθος* را در خصوص این دلالت برساند که به عقیده ی سقراط «سخنور خوب» (یعنی استاد مهارت هنرش)، انسان خوب نیز هست.

صعودی فلسفی است در ضمن آشکار کردن اینکه حقیقت چیست؟ در کجا یافته می‌شود، و تأثیر کشف آن بر روح بالقوه جاودانی عاشق حقیقی چیست؟ و محاوره به گونه‌ای تنظیم شده است که وقتی به ارزیابی سخنوران و تعالیم آنها در سطحی دنیوی تر می‌پردازیم، پیش از آن سخنان خطیب واقعی را شنیده‌ایم و صدای او هنوز در گوش ما طنین انداز است. سرآغاز آن یادآوری لزوم تشخیص کایروس - توجه به اینکه توصیه‌های کدامین مکتب در پیشین کدامین شنونده و در چه هنگامی مؤثر خواهد بود - است که کاملاً مورد قبول گرگیاس تواند بود. متناسب ساختن سخن با شنونده مستلزم دانش وسیعی درباره پسوخته و انواع گوناگون آن است. این سخن به منزله‌ی توصیه‌ی عملی معقولی برای یک سیاستمدار یا وکیل مدافع جوان است، اما بر اثر مطالب فلسفه‌ی الهی که هنوز در گوش‌های ما طنین انداز است، به یاد چیزهایی می‌افتیم که شاید در غیر آن صورت به ذهن ما خطور نمی‌کرد. سخنان سقراط بدین قرار است (a-b 271):

بنابراین روشن است که تراسوماخوس و هرکس دیگری که هنر سخنوری را به طور جدی تعلیم می‌دهد باید قبل از هر چیز، پسوخته [روح] را با نهایت دقت تعریف کند، و به شاگردش نشان دهد که آیا آن واحد و یکسان است یا، مانند تن، مرکب است. منظور ما از روشن ساختن طبیعت روح همین است. در مرحله‌ی دوم نشان دهد که روح به طور طبیعی بر روی چه چیزی اثر می‌گذارد و چگونه و به وسیله‌ی چه چیزی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. سوم اینکه، با طبقه‌بندی انواع روح و انواع سخن و انواع راه‌های تأثیر پذیرفتن روح‌های مختلف، دلایل تناسب هر نوع سخنی را با روح خاصی توضیح دهد، و تعلیم دهد که با کدامین سخنانی و به چه علتی، نوع خاصی از روح‌ها را می‌توان متقاعد کرد، و نوعی دیگر را نمی‌توان.

روشن است که تراسوماخوس به این نوع کارها نخواهد پرداخت. توصیه به «توجه به شخصیت کسی که می‌خواهیم متقاعدش کنیم» را می‌توان توصیه‌ی خوب تجربی پروتاگوراس دانست؛<sup>۳۳</sup> اما آنچه سقراط توصیف می‌کند در واقع روش فلسفی است، نه روش خطابی. (۱) خود روش همان شیوه‌ی دیالکتیکی (افلاطونی) جمع کردن تحت یک عنوان و سپس تقسیم کردن به انواع است؛<sup>۳۴</sup> ابتدا طبیعت کلی پسوچه را مشخص می‌کنند، و سپس انواع مختلف آن را باز می‌شناسند. (ب) این روش را سخنوری که در برابر مجلس یا دادگاه آتنی سخن می‌گوید، نمی‌تواند به کار ببندد: مجمعی از شنوندگان صدها یا هزاران نفری دارای انواع مختلفی از روح‌ها خواهند بود. بهترین نمونه‌ی این روش همان محاوره‌ی افلاطونی است. سقراط مخاطب خودش را می‌شناسد، و سخنان خویش را با مهارت تمام با احوالات روحی خارمیدس، پروتاگوراس، منون، گرگیاس، کالیکلس یا فایدروس تطبیق می‌دهد. به علاوه، توانایی «توضیح همه‌ی علت‌ها»، چیزی است که در منون موجب تبدیل باور به دانش می‌شود (ص ۹۰ و بعد کتاب حاضر). سخنور کامل بایستی از دانش برخوردار باشد، و «به دنبال باورها نباشد».<sup>۳۵</sup> این سخن تعارض آشکاری با تعلیم خطابی‌ای دارد

۳۳. اشتنسل اینگونه گفته است، نقل قول‌ها از اوست (PMD 21).

۳۴. نگاه کنید به یادداشت تامپسون، ص ۱۲۷، ستون ۲. اینکه آیا ارسطو (که بی‌تردید به سخنوران عملی نظر داشته است) کتاب خطابه‌اش را بر پایه‌ی «طرح سخنوری آرمانی فلسفی» اختصاص داده است (همان، ستون ۱)، یا آنگونه که راس می‌گوید (ارسطو، ۲۷۱، یادداشت ۱) «برداشت ارسطو از سخنوری، بیشتر مدیون تعریف افلاطون از آن فن است، به عنوان دانش فلسفی‌ای که مبتنی بر دیالکتیک و روانشناسی است»، سؤال بزرگی است که شاید با سهل‌انگاری زیادی به آن پاسخ داده‌اند. به عقیده‌ی من لازم نیست آن را از دیدگاهی متأثر بدانیم که افلاطون در اینجا اتخاذ کرده است.

۳۵. *δοξας θηρευειν*، ۲۶۲c. البته او همان فیلسوف است. فقط کسانی بال‌های‌شان شکسته

است ناچار به *τροφη δοξαστη* قناعت می‌کنند (۲۴۸b، ص ۳۲۸ کتاب حاضر). تقابل ←

که، در زمان افلاطون، مکتب ایسوکراتس نماینده‌ی آن بود؛ ایسوکراتس می‌گفت برای راهنمایی در موضوعات عملی نمی‌توان به دانش دست یافت، و انسان خردمند در این مورد بر باور تکیه خواهد کرد.<sup>۳۶</sup> علاوه بر همه‌ی اینها، «توصیف طبیعتِ پسوخه»، و توصیف کارها و تجربیات آن، همان چیزی است، اندکی پیش عرضه شده است. سرآغاز این کار بیانِ جاودانگی روح است، و بقیه‌ی مطالب از همین سخن استنتاج می‌شود.

در واقع یک بار دیگر نیز - به همان صورت که در گرگیاس (c ۵۰۰) دیدیم - در برابر انتخاب میان دو نوع زندگی قرار گرفته‌ایم: زندگی کسی که «در مجلس سخن می‌گوید، به مطالعه‌ی سخنوری اشتغال دارد، به گونه‌ای سرگرم سیاست است که هم‌اکنون به چشم می‌بینید»، و زندگی اهل فلسفه. دو معیار آرته - معیار قراردادی و معیار فلسفی - نیز به گونه‌ای که در فایدون ملاحظه کردیم، با همین برداشت سازگار است (صص ۴۴، و ۲۲۵ کتاب حاضر). معیار پایین را در خود فایدروس نیز به مثابه «بیماری‌ای» توصیف می‌کند «که اکثر مردم آن را به عنوان آرته‌ای ستایش می‌کنند» که غیرعاشقان به ارمغان می‌آورند (e ۲۵۶). حالا دیگر نمی‌توانیم فریب این ادعای سقراط را بخوریم که هدف اصلی او این است که سخنوری را از حالت تجربی و آزمایشی به صورت یک هنر (تخنه) درآورد، و بدین صورت آن را پیشرفت دهد و به اهدافش برساند. سقراط در گرگیاس نیز دقیقاً با همین زبان سخن گفته است (b ۵۰۱ - e ۵۰۰، d-e ۵۰۲): افلاطون فرقی

← میان دانش و باور را - که پیش از این در منون و میهمانی (صص ۹۰ و بعد کتاب حاضر) ملاحظه کردیم - در جمهوری، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۸، قسمت (i) بررسی خواهیم کرد. در این محاوره نیز، در d ۲۵۳، به آن اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید اسب خوب (در مقابل ارابه‌ران) *αληθινῆς δοξῆς εταῖρος* است.

۳۶. آنتی دوسیسیس، ۲۷۱، ص ۱۷۳ کتاب حاضر. در صص ۷۳-۱۶۹ از کتاب حاضر مطالب زیادی درباره‌ی اختلاف میان افلاطون و ایسوکراتس در مورد مفهوم *φιλοσοφία* آورده‌ایم.

میان فلسفه - که در پی خوبیِ روح است - و سخنوری - که فقط لذت رساندن به روح را مد نظر دارد - را همچون فرق میان تخته و ورزیدگی تجربی ای می داند که حتی نسبت به علت‌های آنچه قصد تولیدش را دارد، بی‌خبر است. افلاطون ممکن است در اواخر فایدروس بگوید فقط روش خطابی بهتری را به لوسیاس و دیگران نشان داده است، اما درخواست او از خدایان این است که او را به فلسفه متمایل سازند (۲۵۷b). سخنوری آن زمان بر پایه‌ی این فرض استوار بود که هر فعل انسانی‌ای به انگیزه‌ی کسب لذت، ثروت، یا مقام صورت می‌گیرد (ایسوکراتس، آنتی دوسیسی، ۲۱۷). سقراط افلاطونی، راه دیگری را در پیش گرفته بود.

دیوانگی الهی و انواع آن. روش دیالکتیکی - هم از راه مثال و هم با بیان قواعد - در هر دو بخش اسطوره‌ای و غیر اسطوره‌ای این محاوره‌ی ظریف رسوخ دارد. افلاطون به عنوان مقدمه‌ای برای تعریف دیوانگی عاشق، ابتدا دیوانگی را دارای دو بخش می‌خواند و سپس بخش مورد نظر را به چهار نوع فرعی قسمت می‌کند.

او در جای دیگری، شاعران و پیامبران را نیز ملهم می‌خواند، اما آهنگ تمسخری آن، کم و بیش روشن است: الهام‌های الهی آنها، توضیحی است بر این حقیقت که آنها معنی سخنان‌شان را نمی‌دانند، و از این جهت هم‌مطراز سیاستمداران هستند.<sup>۳۷</sup> در اینجا بدون طعن و طنز می‌گوید آنها خیلی برتر از نویسندگان و پیشگویانی هستند که فقط بر فنون بشری تکیه می‌کنند.<sup>۳۸</sup>

۳۷. دفاعیه ۲۲b-c، منون ۹۹c-d، صص ۹۰ و بعد کتاب حاضر.

۳۸. درباره‌ی فرق میان پیشگوی معمولی و پیشگوی ناشی از شوریدگی، نگاه کنید به گاتری 67

ed. Hooke, 246 در *ORG* یا *G. and G. 199*. این امر به یونان اختصاص نداشت. رُولی در

*MRK*، با شواهدی نشان می‌دهد که در بابل نیز چنین امری وجود داشته است. لازم نیست در ←

گوشه‌ای از نگرش افلاطون را در خصوص شعر در محاوره‌ی ایون ملاحظه کردیم (جلد ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۸ و بعد). او از ادعای برخورداری شاعران از دانش انتقاد می‌کرد، یعنی از این حقیقت که شاعران آن زمان، هم در نظر خودشان و در چشم شنوندگان‌شان، آموزگاران مسائل اخلاقی و تمام فنون عملی محسوب می‌شدند. خود شاعر و دیگر مردم می‌توانند از فیوضات غیر هنرمندانه‌ی «روح ظریف و خالص»<sup>۳۹</sup> او بدون هیچ آسیبی بهره‌مند شوند، فقط به این شرط که بر شوریدگی الهی او اذعان کنند، شوریدگی‌ای که فهم او را از بین می‌برد. چنین به نظر می‌آید که افلاطون، به موازات کاسته شدن تأثیر سقراط، هر روز بیش از پیش به جنبه‌ی شاعرانه‌ی طبیعت‌اش میدان داده است؛ و نیز لازم است به خاطر داشته باشیم که هر محاوره‌ای یک اثر هنری مستقل محسوب می‌شود و صحنه و حال و هوای ویژه‌ای دارد. انگیزه‌ی الهام از همان آغاز در محاوره‌ی فایدروس به چشم می‌خورد: آنگاه که سقراط تحت تأثیر محیط الهی آنجا و معبد‌های کوچک‌اش قرار می‌گیرد (b ۲۳۰). اما، درجه‌ی شاعران ملهم خیلی پایین‌تر از مقام فیلسوفان است، زیرا آنها چون شوریده هستند، هر چند که از زبان حقیقت سخن می‌گویند، از هیچ شناخت یا فهمی نسبت به کارهای‌شان بهره‌مند نیستند. فقط فهم یا شناخت است که انسان را به صورت

← خصوص اعتقاد افلاطون به الهامات، ابراز تردید بکنیم. مقایسه کنید با تیمایوس ۷۱e  
*οὐδεις γαρ εννοῦς εφραπτεται μαντικης ενθεον και αληθους*

و یا

Cornford, *P.'s C.* 289, Bouché - Leclereq, *Hist. de Div.* 1,50

۳۹. *αβατος*، یعنی «پایمال نشده». وردنیوسی (AGPh 1962, 133) می‌گوید این واژه معنی «فقط آن» را داشته است، اما ادعای او درست نیست. از همین واژه معنای «پاک»، «مقدس» را اخذ کرده‌اند، زیرا جاهای مقدس *αβατα* [پانگذاشتنی] بودند (و نیز *αδυτα* بودند، یعنی «وارد نشدنی») تا خلوص آنها حفظ شود. مقایسه کنید با *αβατον ιερον* در لاکس ۱۸۳b، و سایر مواردی که در *LSJ* آمده است. ←

شاعر «واقعی» در می آورد، و همین طور است سیاستمدار واقعی، سخنور یا عاشق واقعی، و نیز فیلسوف واقعی. این نیاز را در کتاب دهم جمهوری در خصوص شاعران نیز اعلام می کند.

نوع دوم دیوانگی الهی - که افلاطون به دیونوسوس نسبت می دهد و فقط با واژه یونانی تلهستیک توصیف می کند (۲۶۵b) - برای افلاطون به عنوان نماد (یا شاید چیزی فراتر از نماد) فلسفه، دارای اهمیت زیادی بوده است. او در فایدون (صص ۲۲۴-۲۲۰ کتاب حاضر)، بارها بر این رابطه تأکید می ورزد، اما در اینجا نیز فیلسوف «به تمام اسرار، راه یافته است و فقط او واقعاً کامل گشته است» (۲۴۹c).<sup>۴۰</sup> پایه ی تله تای [سیر و سلوک] جاودانگی روح است، و افلاطون پیشوای روحانی ای است که جاودانگی را به مریدانش، یعنی به فیلسوفان، وعده داده است. باکوس «واقعی» همان فیلسوف است (ر.ک. ص ۲۲۱ کتاب حاضر)، و حتی آکئیپادس - که نمونه ی جوانانی است که بینش فلسفی دارند ولی تحت تأثیر ستایش های توده ی مردم قرار گرفته اند - به واسطه ی سقراط از «حالت شوریده و باکوسی» فیلسوفان آگاه می شود (میهمانی ۲۱۸b).

دیوانگی عاشق در مرحله ی آخر می آید، و منظور افلاطون از عاشق همان فیلسوف است. البته دیوانگی الهی شمردن عشق، ابتکار افلاطون نبود، اگرچه سوفوکلس نمی توانست در برداشت افلاطون، «اروس سیری ناپذیر» خودش را بیابد، اروس که «روح انسان ها را به سوی گناه و زیان متمایل می سازد».<sup>۴۱</sup> دیوانگی عشق تجربه ی بسیار پیچیده ای است. افلاطون در اوایل جمهوری (۴۰۳a-b) لذت عشق را دقیقاً به این دلیل محکوم می کند که شوریده است، و

۴۰. تداعی های واژه ی یونانی را نمی توان در ترجمه منتقل ساخت: تلوس «کامل، تمام» است، «تلومنوس» هم «تکمیل شدن» است و هم «گردن نهادن به آیین تله تای» (ص ۲۲۱ با یادداشت ۲۸ کتاب حاضر).

۴۱. سوفوکلس، آنتیگونه، ۷۸۱، ۲-۷۹۰. مقایسه کنید با پاره ی ۴ و ۸۵۵ در باره ی آفرودیت.



در برابر عشقِ «درستی» قرار دارد که «با دیوانگی کاری ندارد» بلکه «عشق منضبط و معقولی است به امور منظم و زیبا». اما عاشقانِ شوریده و الهی فایدروس نیز، در صورت غلبه‌ی اجزای نیکوتر روح بر جزء پست‌تر آن، «خویشتن دار و با انضباط» هستند.<sup>۴۲</sup> افلاطون در جمهوری، اولین بار که عشق را به نام شوریدگی می‌نامد، از واژه‌ای (*τα αφροδισια*) استفاده می‌کند که معمولاً به معنی مقاربت جنسی است (و آن را با صراحت ممنوع می‌سازد)، و اروس را فقط بر عشق غیر شوریده اطلاق می‌کند. دیوانگی‌ای که جمهوری محکوم می‌کند، همان دیوانگیِ «منحرف» در تقسیم‌ثنایی فایدروس است که از بیماری بشری ناشی می‌شود، نه از تصرفِ الهی (۲۶۵a). اما هر دو دارای ریشه‌ی واحدی بوده‌اند، و نباید برای تلقیق آنها کوشش کنیم. همان‌طور که گروه به حق گفته است: «زیبایی شخصی (آموزه‌ی مهم افلاطون در فایدروس همین است) مهم‌ترین شباهت محسوس میان عالم حسی و عالم مُثل است... این اولین مرحله‌ای است که هر فیلسوفی باید از آن عبور کند.»<sup>۴۳</sup> افلاطون این «آموزه‌ی مهم» را از زمانی می‌پرورد که تأثیر آغازین آن را بر روی سقراط با دیدن زیبایی خارمیدس بیان می‌کند، و امتناع او را در برابر اعلامِ آمادگیِ آلفیبیادس باز می‌گوید.<sup>۴۴</sup>

طبیعت و کارکردهای روح. «هر روحی جاودانه است» (۲۴۵c).<sup>۴۵</sup> افلاطون این

۴۲. این تقابل را وردنیوس، *AGPh* 1962, 137 یادآور شده است، اگرچه اشاره‌ای به توضیحِ بالا نکرده است.

۴۳. *Pl. II*, 209. مقایسه کنید با صص ۳۰۹ و بعد کتاب حاضر.

۴۴. خارمیدس، ۱۵۵c (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۳ و بعد)، میهمانی، ۲۱۶d و بعد.

۴۵. آیا *πασα ψυχη* به معنی «همه‌ی روح» است یا «هر روحی»؟ «روح در همه‌ی صورت‌هایش» اسکمپ (*TMPLD3*)، «روح در کلیت آن» زالومون (*P.'s Th. 93*). هکفورت (ص ۶۴) بی‌تردید به حق می‌گوید افلاطون به این تمایز التفات نداشته است، ←

عقیده را با استدلال تازه‌ای تأیید می‌کند (به شرط قبول این دیدگاه رایج که فایدون مقدم بر فایدروس است)؛ این استدلال در آثار افلاطون تازگی دارد، اما، او از مفهوم قدیمی آرچه‌پیروی کرده است؛ این مفهوم در نظر متفکران ایونی، هم حالت اولیه‌ی چیزها و جوهر ثابت تمام گوناگونی‌های ظاهری جهان بود، و هم آغازگر تغییرات خودش. بنابراین، آرچه باید زنده باشد، و چون برای همیشه زنده است، پس امری است الهی.<sup>۴۶</sup> افلاطون از این پس نمی‌تواند نظریه‌ی ملطیان را، در خصوص زنده بودن ماده، ممکن بداند. زندگی (روح) و ماده یک چیز نبودند، و او روح را اصل خود محرکی می‌داند که حرکت خودش را به ماده‌ی ماندگار نیز می‌بخشد، و بدین ترتیب آن را نیز زنده (روح دار، *εμψυχον*) می‌گرداند. لازم است آرچه‌ای باشد، تا حرکت دایمی آسمان‌ها و چرخه‌های تولیدات طبیعی را شروع کند و دوام بخشد، و این مبدأ حرکت باید ازلی - زیرا در غیر آن صورت جهان به هیچ وجه آغاز نمی‌شد - و فناپذیر باشد، زیرا اگر زوال پذیرد، سکون جاودانه‌ای عالم را فرامی‌گیرد (۱e 245d).

← اگرچه به نظر من (همه‌ی محققان این نظر را قبول ندارند) عبارت *παν σωμα* را در ۴e 245، بنا به اقتضای متن، باید «هر تنی» ترجمه کنیم. رُوده (*Psyche*, 480 n. 22) فقط گفته است: «افلاطون در اینجا و در سرتاسر فایدروس روح فردی سخن می‌گوید». درباره‌ی اینکه آیا این استدلال به مرگ‌ناپذیری ارواح فردی - که مورد اعتقاد افلاطون بوده است - دلالت دارد یا نه، نگاه کنید به هکفورت ۶۴ و بعد. بی‌تردید هدف اصلی آن به روح جهانی‌ای چون روح تیمایوس است، اما یقیناً باور نکردنی است که بگوییم افلاطون ارواح فردی را فناپذیر می‌دانست، اما به بقای «روح در کلیت آن» معتقد بود. در هر حال، بقیه‌ی داستان به بیان سرنوشت‌های ارواح فردی اختصاص دارد. نیز ر.ک.

T. M. Robinson in Anton and Kustas, *Essays*, 350 nn. 1 and 3.

۴۶. درباره‌ی آرچه‌ی ایونیان، نگاه کنید به ج ۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۵-۱۲۴، ج ۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹ و بعد، ۱۰۱ و بعد، ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۲۹؛ درباره‌ی زنده دانستن ماده به ج ۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۳۴ و بعد. پیش از این در صص ۲۰۸ یادداشت ۱۲ گفتیم که یونان هر امر جاودانی را الهی می‌دانستند.

استدلال از روی حرکتِ دایمی و خودبخودی برای جاودانگی روح را  
 آلکمایون اقامه کرده بود.<sup>۴۷</sup> افلاطون «خود - متحرک» را صفت مشخصه‌ی  
 زندگی قرار داد، و نیز چیزی که نفس بنا به تعریف، عبارت از آن است. بدین  
 ترتیب در فایدروس ۲۴۵e می‌گوید: «خود - محرک» همان «طبیعتِ (فوسیسی)  
 روح است، یعنی «آنچه روح دقیقاً هست»؛ و در قوانین ۸۹۵e، در تعریفِ  
 (لوگوس) روح می‌گوید: «حرکتی که می‌تواند خود را حرکت دهد.» مفهوم منشأ  
 حرکت و کنسیس بودنِ روح اهمیت بسیار زیادی پیدا می‌کند، زیرا افلاطون به  
 کمک آن می‌تواند خودش را، در قوانین، متقاعد سازد که جهان دارای طرح  
 عقلی است. روح روح است، هر کدام از کارهایش را که می‌خواهد انجام دهد،  
 خواه موجب شود که بدن بتواند خودش را از درون (یعنی به طور ارادی) حرکت  
 دهد، یا قوای شناختی و عاطفی خودش را به کار گیرد. افلاطون در قوانین  
 (۸۹۷a) تصریح کرده است که تغییرات طبیعی منشأ روانشناختی دارند. روح با  
 حرکت‌های خودش، تمام چیزها را به حرکت وامی‌دارد، آسمان را، زمین را، دریا  
 را، و همین‌طور اراده را، تدبیر را، داوری را و عواطف را. ظاهراً منظور او -  
 همان‌طور که هر میاس، مفسر نوافلاطونی فایدروس می‌گوید (119 Counrier  
 P.) - این است که هر حرکتی (به معنی وسیع آن، یعنی هر تغییری) از توجه  
 آگاهانه به یک غایت ناشی می‌شود: «روح باعث می‌شود که حرکت‌ها منفعت  
 خودشان و خیرِ کل هستی را در پیش بگیرند.» این آموزه همان است که در کتاب  
 دهم قوانین و در تیمایوس به تفصیل آمده است. از همین جا به اهمیت اروس  
 برای افلاطون پی می‌بریم، اروسی که در میهمانی و فایدروس تا این اندازه مورد  
 تأکید قرار گرفته است؛ زیرا اروس در عام‌ترین معنای آن - «تمایل به سوی خوب»

۴۷. به شهادت ارسطو و آیتیوس، آلکمایون A12 (دیلز - کرانتس، ج ۱، ۲۱۳؛ رک ج ۴ ترجمه‌ی  
 فارسی، صص ۲۷ و بعد).

(میهمانی ۲۰۴e) - اسم دیگری است برای حرکت خود بخودی روح، و از این رو اسم دیگری است برای هر حرکت و تغییری در عالم.<sup>۴۸</sup> رابطه‌ی میان جاودانگی روح به عنوان امری خودمحرک، و آموزه‌ی اروس که موضوع ظاهری سخنرانی است، بسیار نزدیک‌تر از آن است که در نگاه اول به چشم می‌خورد. اگرچه نظریه‌ی حرکت ارسطو عاری از مفهوم خودمحرک است، مطرح شدن محرک اول که علت اولی اوست، بیش از آن مقدار به افلاطون مدیون است که نقادان مابعدالطبیعه (۱۰۷۱ b۳۷) اظهار می‌دارند. «آنچه بی‌آنکه حرکتش دهند، حرکت می‌کند متعلقِ میل و اندیشه است. متعلقات نخستین این دو همان هستند... اما میل تابع حکم است [حکم به اینکه چیزی خوب است] نه حکم تابع میل، زیرا اندیشه آرخواه است» (همان، ۱۰۷۲a ۲۹-۳۰).

روح مرکب. افلاطون در فایدون می‌گوید: روح بسیط و یک شکل است، و علت مرگ‌ناپذیری آن نیز همین است (مقایسه کنید با صص ۲۳۴ و بعد کتاب حاضر). روح خالص همان نوس است، قوه‌ای که مشترک میان انسان و خدایان است، و حقیقت را به وسیله‌ی آن می‌توان به دست آورد، و کلمه‌ی «عقل» ترجمه‌ی کاملی برای آن نیست. تمام ادراکات حسی، و لذت‌ها و دردها و تمایلاتِ توأم با آنها، به بدن منسوب هستند، و روح فقط بر اثر همراهی با بدن از آنها متأثر می‌شود. بدن است که روح را از جستجوی حقیقت و واقعیت باز می‌دارد (۶۶a، ۶۵ d)، نه بخش فروتری از طبیعتِ خود روح. زبانی که در اینجا به کار رفته است، به زبان اسطوره‌ی فایدروس شباهت بسیار زیادی دارد، اما در

۴۸. مسئله‌ی منشأ شر در عالم، و اینکه آیا افلاطون نظرش را در آن مورد تغییر داده است یا نه، بعدها و در پرتو محاوراتِ دیگر به ویژه تثابتتوس ۱۷۶a و بعد، و کتابِ دهم قوانین، قابل طرح و بررسی است. افلاطون همیشه نسبت به این مسئله حضور ذهن نداشته است، اما در این محاوره، شر اخلاقی دست‌کم ناشی از اختلاط روح با بدن است.

مورد بدن سخن می‌گوید، نه درباره‌ی انگیزه‌های پست‌تر خود روح. بدین ترتیب در ۸۱c می‌گوید: تن «سنگین» است و روح بر اثر همراهی با آن «سنگین می‌شود و به جهان محسوس فرو می‌افتد.»<sup>۴۹</sup> افلاطون در فایدروس، کم‌کم احساس می‌کند که نباید عواطف و تمایلات را فقط به بدن نسبت بدهیم. وقتی روح را علت نهایی کل زندگی و حرکت بدانیم، نمی‌توانیم به چنان عقیده‌ای پایبند بمانیم، زیرا اگر روح نباشد هر جسمی بی‌حرکت و بی‌جان است. (مقایسه کنید با فیلبوس ۳۵d). به گونه‌ای که باید بگوییم روح نه تنها نوس است بلکه منشأ عواطف و تمایلات نیز هست. طبیعت آن را فقط با استفاده از تشبیه یا استعاره می‌توان توضیح داد، زیرا همان‌طور که افلاطون به صراحت اذعان می‌کند، توصیف آن از حد قوای بشری بیرون است (۲۴۶a)، و ما باید این نکته را به خاطر داشته باشیم. اما افلاطون در جمهوری (۴۳۹a و بعد) با عبارات غیر شاعرانه‌ای توضیح می‌دهد که روح (در این زندگی زمینی) چگونه سه انگیزه از خود بروز می‌دهد که متناظر هستند با انگیزه‌های متجلی شده در ارا به‌ران و دو اسب.<sup>۵۰</sup> او با قبول این اصل که یک چیز نمی‌تواند در یک زمان و در رابطه با یک چیز به گونه‌های متضادی اثر کند یا متأثر شود (۴۳۶b)، انسان تشنه‌ای را در نظر می‌گیرد که به آب دسترسی دارد، اما نوشیدن آن عاقلانه نیست. نفس او از آن جهت که تشنه است (یعنی بر پایه‌ی میل) فقط می‌خواهد که بنوشد، اما، از جهت دیگری او را باز می‌دارد. این همان قوه‌ای است که می‌تواند نتایج را

49. *εμβριθες... βαρυνεται τε και ελκεται παλιν επι τον ορατον τοπον.*

آیا نباید بگوییم افلاطون آن هنگام که در فایدروس ۲۴۷b به توصیف اسب بد می‌پردازد، این نکته را در نظر داشته است؟

*βριθει γαρ... επι την γην ρεπων και βαρυνων.*

۵۰. ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۵، قسمت «عدالت در فرد». افلاطون با انتخاب همان مثال، یعنی تشنگی، بر مقابله با فایدون تأکید می‌ورزد. (مقایسه کنید با فایدون ۹۴b).

محاسبه کند،<sup>۵۱</sup> اما این قوه فقط می‌تواند او را نصیحت کند، نه اینکه به خودداری وادارش سازد. چرا برخی انسان‌ها دچار وسوسه می‌شوند و برخی دیگر مقاومت می‌ورزند؟ لازم است عنصر سومی نیز در روح وجود داشته باشد - افلاطون آن را توموس می‌نامد - که به طور کلی عقل را یاری دهد و با شهوات مخالفت کند. با این توضیح به آسانی می‌توان به ارا به‌ران، اسب خوب و اسب بد در تمثیل فایدروس دست یافت، هر چند که این توضیح غیر از «تبیین فوق بشری‌ای» است که افلاطون در فایدروس عرضه می‌کند، زیرا طرح آن فقط برای توضیح رفتار متعارف انسان در این زندگی ضرورت داشت. آنچه تنها به طور تمثیلی می‌توان توضیح داد عبارت است از کل تاریخ روح در اندرون تن و در بیرون آن، و نیز چرخه‌ی تناسخ‌ها.

آیا روح ذاتاً سه جزئی است؟ آیا می‌توان گفت افلاطون در اینجا جوهر خالص روح را که کاملاً پیراسته از تمام تمایلات و عواطفی است که بر اثر همراهی آن با بدن پدید آمده‌اند (مانند شهوت جنسی و میل به غذا، ترس از رنج، بیماری و مرگ، لذت تجربه‌ی سلامتی، جاه‌طلبی دنیوی)، جاودانه و الهی می‌داند - یعنی آیا روح می‌تواند فی‌نفسه و بنفسه از سه بخشی تشکیل شده باشد که در اسطوره‌ی فایدروس آمده است؟ این تغییر بسیار بنیادی خواهد بود، اما اعتقاد همگان بر این است که قضیه از همین قرار است. اگر نفس را بسیط بدانیم و فقط متشکل از نوس بخوانیم، با دو مشکل مواجه می‌شویم: اولاً، افلاطون سه بخشی بودن روح را به حالت تجسد یافته‌اش محدود نمی‌کند؛ ثانیاً، این خاصیت را

۵۱. *το λογιστικον* نه *νοους*. افلاطون در اینجا محاسبه‌ی محتاطانه را در نظر دارد، نه نیروی

الهی‌ای را که موجب تعالی روح از مجموع زندگی دنیوی می‌شود.

۵۲. مقاله‌ی آرچر - هیند در مجله‌ی فلسفه، ۱۸۸۱ «در برخی مشکلات روانشناسی افلاطونی»،

از هر نوشته‌ی جدید دیگری در این خصوص سودمندتر است.

حتی در مورد ارواح خدایان جاودانه نیز صادق می‌داند. آنها را نیز با اربابه‌بانی مقایسه می‌کند که دو اسب را هدایت می‌کنند.

اولاً باید توجه کنیم که حتی در فایدون نیز تمایلات و عواطف ناشی از همراهی روح با تن، پس از مرگ ضرورتاً آن را ترک نمی‌گوید. اگر روح زندگی فلسفی در پیش نگرفته باشد، هنوز به جسمانیت آلوده است و باید در حوزه‌های پایین‌تر سرگردان بماند، تا اینکه «به واسطه‌ی تمایلات جسمانی‌ای که همراه آن هست، دوباره در جسمی دیگر زندانی شود» (A1a-e). این تقابل، در میان ارواح تجسد یافته و ارواح خارج از جسم برقرار نیست، بلکه در میان ارواحی است که هنوز در چرخه‌ی زایش‌ها قرار دارند و مقدر است که در قالب انسان یا حیوانی حلول کنند، با ارواحی که کاملاً پاکیزه گشته‌اند و به سوی الوهیت و جاودانگی پر کشیده‌اند؛<sup>۵۳</sup> این ارواح «از حیرت و بلاهت، و از بیم‌ها و امیدهای وحشی، و از دیگر بدی‌های انسانی رسته‌اند، و به همان صورت که درباره‌ی اهل سلوک گفته می‌شود، از آن پس در جوار خدایان به سر می‌برند» (A1a). آیا می‌توان گفت افلاطون در فایدروس نیز فقط ارواح موجود در چرخه‌ی زایش - اعم از ارواح ساکن در تاریکی زیرزمین و ارواح «سیرکننده در زیر آسمان» (256d) - را دارای سه جزء می‌داند؟ معمولاً در برابر این سؤال، مشکل دوم را مطرح می‌کنند، یعنی تمثیل اربابه حتی ارواح خدایان را نیز در بر می‌گیرد.<sup>۵۴</sup>

۵۳. من این نکته را در *Entretiens Hardt III*, 11-13 تذکر دادم، و توجه داشتم که در اسطوره‌ی ساده‌تر گرگیاس نیز (524d-e)، روح آلودگی‌هایش را پس از مرگ هم نگه می‌دارد، غافل از اینکه ای. گروگ E. Groag نیز همین نظر را ابراز کرده است (W. Stud. 1915, 193)؛ البته میان دیدگاه‌های ما اختلاف‌های زیادی وجود دارد.

۵۴. بدین ترتیب، فی‌المثل کرومبی، *EPDI*, 357 می‌گوید: «می‌توان گفت: ما نباید اسب‌های خدایی را جدی بگیریم. شاید بگویند ارواح خدایان به وسیله‌ی حرکتی‌ای نیاز دارند، و برای این خاطر است که اسب‌ها را به آنها داده‌اند. این فرض ممکن هست ولی به نظر من قانع‌کننده نیست. افلاطون خواسته است از این استنتاج طبیعی بپرهیزد که همه‌ی روح‌ها تحت ←

در این مورد اولاً باید گفت افلاطون این تشبیه را با آگاهی کامل آورده است. نمی‌توانیم بگوییم «روح چیست»، بلکه فقط می‌توانیم «آن را به چیزی تشبیه کنیم» (۲۴۶a). منظور اصلی افلاطون این است که، به وسیله‌ی تصویر فراموش نشدنی کوشش کالسکه‌ران و اسب خوب در برابر اسب بد، نشان دهد که چگونه ممکن است یک روح از آسمان‌ها هبوط کند و در قالب یک تن خاکی قرار گیرد. اما، خدایان به زمین هبوط نخواهند کرد، بنابراین، ارباب‌ران‌ها و اسب‌های آنها همگی «خوب، و اصیل» هستند.<sup>۵۵</sup> آیا اینجا می‌توان واقعاً بر روی تشبیه تأکید کرد؟ آیا افلاطون واقعاً از این نظرش عدول کرده است که فقط طبیعت مرکب می‌تواند تجزیه شود، و روح «بیش از هر چیز دیگری به امور الهی، جاودانی، معقول، بسیط و تجزیه‌ناپذیر شباهت دارد (فایدون ۷۸c، ۸۹b)؟ باز چنین به نظر خواهد آمد<sup>۵۶</sup> که اگر کالسکه‌ران و اسب‌های خدایان، همه به یک اندازه خوب هستند، پس روح خدا<sup>۵۷</sup> ترکیبی از «اجزای مختلف» نیست «که در نظم کامل و همیشگی‌ای» به وحدت رسیده باشند (گروگ، همان، ۲۰۱) بلکه واحد بسیطی است که افلاطون آن را نوس می‌نامد و الهی و جاودانی می‌خواند.

← تاثیر احساسات و تمایلات هستند، او می‌توانسته است وسیله‌ی حرکتی دیگری را به خدایان ببخشد.»

55. αγαθοι και εξ αγαθων 246c.

اگر قرار باشد در برابر همه‌ی جزئیات این تشبیه حقیقتی را پیدا کنیم، شاید این سؤال را مطرح بکنند که والدین اسب‌های خدایان چه کسانی بوده‌اند.  
۵۶. مقایسه کنید با:

*Entretiens Hardt, l.c.*

۵۷. یعنی، خود خدا. افلاطون از حدود خویش خارج می‌شود تا توضیح دهد که چون ما هیچ مفهوم روشنی از خدایان نداریم، به طرز نامعقولی، آنها را نیز مانند دیگر موجودات زنده، مرکب از روح و تن تصور می‌کنیم (۲۴۶c-d). کج فهمی آرچر - هیند در خصوص این نکته (همان جا، ص ۳۵۸، یادداشت ۵۷) یگانه عیب این مقاله‌ی عالی است.



می‌گوید فقط نوس (که در تشبیه بالا همان راننده‌ی اسب‌هاست) قادر است واقعیتی را درک کند که از وجود حقیقی برخوردار است (۲۴۷c). آیا منظور او این است که ما بگوییم فقط بخشی از وجود خدا این توانایی دارد؟ گروگ می‌گوید (همان‌جا) تقسیم ارواح خدایان، الحاق محض اسطوره‌ای نیست، «بلکه با این اعتقاد فلسفی افلاطون در آن زمان مطابقت می‌کند که در هر روحی، بخش روحانی همیشه با بخش شهوانی توأم است و حتی خدایان نیز از دست شهوات آزاد نیستند». بی‌تردید باور نکردنی است که بگوییم افلاطون طبیعت خدایان را دارای بُعد شهوانی (Sinnlich) می‌دانست. گروگ حتی می‌گوید (ص ۲۰۸) «شهوت» اسب‌های خدایان باید «ارضا» شوند، زیرا (نگاه کنید به یادداشت او) افلاطون می‌گوید راننده آنها را در آخوری می‌بندد (۲۴۷e) اما آنچه به آنها می‌خوراند شهد و غذای آسمانی، یعنی غذای خدایان است. حتی «ضیافت» خدایان (۲۴۷a)، و «بهترین» بخش روح که به دیدن حقیقت نایل می‌آید، این است که در «چمنزاری به چرا می‌پردازند». <sup>۵۸</sup> بی‌تردید در این درسی که افلاطون به ما می‌دهد نباید بر روی جزییات پرواز تخیلی او تأکید بکنیم.

موضوع سخنرانی عبارت است از عشق، و کاربردهای درست و نادرست آن. سقراط برای این منظور تصمیم می‌گیرد که از طبیعت و رابطه‌ی آن با خدایان، توصیفی اسطوره‌ای یا تمثیلی را عرضه کند. مشکل اینجاست که نشان دهیم که ارواح انسان‌ها، در عین حال که رابطه‌ی بسیار نزدیکی با ارواح خدایان دارند، می‌توانند دچار هبوط شوند. تصویر ارابه این وظیفه را بر عهده می‌گیرد، و پیام آن در خصوص رابطه‌ی مورد نظر این است که هر چند ما و خدایان - هر دو -

۵۸. ۲۴۸b-c. در فایدون ۸۴a-b نیز این‌گونه آمده است:

*το αληθες... και αδοξαστον θεωμενη και υτ εκεινον τρεφομενη.*

دارایِ نوس هستیم، بخش‌های فسادپذیری نیز در ما وجود دارد که آنها فارغ از آن هستند. البته حکایت سقراط این همه را به صورت فلسفی تبیین نمی‌کند، درست به همان صورت که آیات ۲ و ۳ کتاب تکوین در قالب عباراتی عقلانی توضیح می‌دهد که چرا انسان، به صورت خداشد، ولی هبوط کرد. این مطلب، حقیقتی دینی است، به ایمان دریافته می‌شود و فقط در با تعبیر «گویی» می‌توان آن را توضیح داد. افلاطون می‌گوید، گویی ارواح خدا و انسان، هر کدام ارباب‌رانی بوده‌اند که اسب‌های بالرداری را هدایت می‌کرده‌اند. همان‌طور می‌دانیم، چون طبیعت خدا خالص و بسیط است، باید چنین تصور کنیم که در خصوص او، راننده و اسب‌ها کاملاً در یک مرتبه‌اند؛ اما در ارواح دیگر لکه‌ای به چشم می‌خورد، زیرا اسب‌ها در مرتبه‌ی کمال راننده قرار ندارند، و، یکی از آن دو، کل ساز و برگ را به سوی زمین می‌کشاند.<sup>۵۹</sup> اگر این تصویر را ترسیم نمی‌کردیم، نمی‌توانستیم رابطه‌ی میان انسان‌ها و خدایان را روشن سازیم.

این عقیده که بخش‌های سه‌گانه‌ی روح، وقتی به مرتبه‌ی الهی رسیدند، فقط هماهنگ نمی‌شوند بلکه یک چیز، یعنی نوس، می‌گردند، آنگاه آسان‌تر می‌شود که توجه داشته باشیم که به بیان جیمز آدام *Jame Adam*، نوس در فلسفه‌ی یونان «به هیچ وجه فقط *Siccum Lumen* نیست، نور روشن و سردی که ماگاهی اوقات آن را عقل می‌نامیم» (*Camb. Prael. 36 f.*). خواننده‌ی فایدروس در این مورد به اشتباه نمی‌افتد. خود ارباب‌ران نیز خلجان اروس را احساس می‌کند (۲۵۳e)، و از اینجا معلوم می‌شود که لازم نیست اسب‌های خدایان را نمایانگر «چیزی شبیه به شهوت» بدانیم (کرومبی، *EPDI*, 357). همان‌طور که دیدیم، نفس به واسطه‌ی نیروی اروس حرکت می‌کند،<sup>۶۰</sup> و اروس

59. *Entretiens Hardt III*, 15.

از اینجا به بعد بایستی لفظ «خدایان» و «انسان‌ها» را ترجیح بدهم.

۶۰. اروس است که بال‌های پسوخته را به آن می‌دهد (cf. Verdenius, *AGPh* 1962, 141 n. 43) ←

نیروی سیال واحدی است که در سه جهت اصلی متفاوت هدایت شده است۔ لذت‌های جسمانی، نفوذ اجتماعی و سیاسی، حقیقت و خوبی. وقتی نیروی اروس در یک جهت هدایت شد، از قدرت آن در جهت‌های دیگر کاسته می‌شود، و کسانی که روح خدایان را واحد نمی‌دانند، شاید بتوانند موافقت کنند که اروس خدایان فقط در یک جهت هدایت می‌شود. ممکن است کلمه‌ی «اجزا» (*μερῶν*) را نیز۔ که افلاطون در جمهوری (نه در اینجا) در خصوص روح به کار می‌برد۔ بتوان با صلابت تمام تفسیر کرد.<sup>۶۱</sup>

ترتیب زندگی‌های زمینی (e-248، صص ۳۲۸ و بعد کتاب حاضر). البته

← Cornford, *P.'s C*354) شاید برخی‌ها ناگزیر بگویند پسوخه و اروس یکی هستند. ام۔  
لاندمان همین نظر را داشته است:

M. Landmann in *Ztschr. f. ph. f.* 1956. Cf. also Groag, L.c. 191.

۶۱. افلاطون در تیمایوس که اجزای روح را به کامل‌ترین صورت تفکیک کرده است (فی‌المثل، هر کدام از آنها را در قسمت‌های مختلف بدن جای داده است)، کلمه‌ی *μερῶν* را نیآورده است، هر چند *μοῖρα* را (که معمولاً در این معنی به کار نمی‌رود) یک بار آمده است. او در آنجا از *εἶδος* یا *γένος*، یا غالباً از حرف تعریف به علاوه‌ی صفت، استفاده می‌کند. به نظر گروگ (همان، ۱۹۳)، افلاطون فقط تفاوت مفهومی محض میان «ابعاد» یا قوای یک شیء واحد را در نظر ندارد، بلکه منظور او اجزای مستقلی است که هر کدام موجودی است با صفاتی ویژه که منطقی‌تاً متمایز هستند. او به این حقیقت اشاره می‌کند که آنها می‌توانند به صورت مستقل به هستی خویش ادامه دهند، نوس بدون تن، دو جزء پایین بدون نوس در حیوانات (جمهوری ۴۴۱a-b، تیمایوس ۹۱e)، و فقط پایین‌ترین جزء در گیاهان (تیمایوس ۷۷b-c). او انکار ارسطو را نسبت به *κεχωρημένα μοῖρα* در روح نقل می‌کند (درباره‌ی حیوان ۱۰۴۳b؛ به صورتی روشن‌تر در ۴۱۳b ۲۷)؛ ولی هیچ اشاره نمی‌کند که ارسطو در عین حال که آن را واحدی می‌نامد با *δυναμεις* [قوه‌های] مختلفی که فقط *ετερα λογω* هستند، متذکر می‌شود که موجود زنده ممکن است فقط یکی دوتا از آنها را داشته باشد (۱۰۴۱a). اخلاق نیکوماخوس ۳۲-۲۷a ۱۱۰۲ نشان که *ψυχη* چگونه می‌تواند از *αλογον* و *λογον εχον* برخوردار باشد، بی‌آنکه بالضرورة به اجزای متمایزی تقسیم شود.

فیلسوفان در بالاترین مرتبه و حاکمان مستبد در پایین‌ترین درجه جای گرفته‌اند، و این سخن با آنچه در کتاب ۸ و ۹ جمهوری آمده است تطبیق می‌کند. و قرار گرفتن سوفسطاییان و مردم‌فریبان در مرتبه‌ی بعد از مستبدان نیز امری است طبیعی، اما ترتیب دیگر طبقات مایه‌ی حیرت‌اند. معمولاً توقع نداریم که افلاطون سیاستمداران (یا عاشقان جاه) را با بازرگانان (عاشقان مال: مقایسه کنید با جمهوری c-d ۵۸۱) در یک ردیف قرار دهد، و یا پیامبران، مرشدان یا شاعران را، دست کم در نگاه اول، در مرتبه‌ی نسبتاً پایین‌تری جای دهد. ممکن است منظور افلاطون از عبارت «یا دیگر هنرمندان تقلیدی»، هشدار این نکته بوده است که شاعران دست کم آن موجودات مله‌می نیستند که پیش‌تر مورد ستایش فراوان قرار گرفته‌اند، بلکه به کسانی شباهت دارند که در جمهوری (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۱۴، قسمت (۱)) از آنها انتقاد شده است، یعنی کسانی که با تکیه بر استعداد انسانی‌شان، تقلیدهایی را به وجود می‌آورند که دو مرتبه از واقعیت فاصله دارند. و نیز نمی‌توان گفت همه‌ی غیبگویان و پیران راه، مله‌م یا بی‌غرض هستند؛ افلاطون، دسته‌ی بی‌ارزشی از آنها را در جمهوری ۳۶۴d - ۳۶۵a مطرود خوانده است. تقسیم نه‌تایی افلاطون در هیچ جای دیگری تکرار نمی‌شود. این تقسیم با تقسیم رایج ترسه‌تایی (مثلاً در جمهوری ۵۸۱c) که مبتنی بر تقسیم ثلاثی زندگی در مکتب فیثاغورس است، سازگاری ندارد، و شاید حاوی عناصری از تخیلات گذرای بوده باشد که افلاطون نخواسته است به او پایبند بماند.<sup>۶۲</sup>

یادآوری و صور. بخش عمده‌ی اسطوره‌دارای حالت تمثیلی است، و با سایر

۶۲. هکفورت (۸۳ و بعد)، کوششی مردانه به کار برده است تا آن را بر پایه‌های ارزش نسبی جامعه تبیین کند، اما، وردنیوس پیشنهاد او را مطرود خواند (AGPh 1962, 133).

قسمت‌های محاوره پیوندی بنیادی دارد. روش دیالکتیکی، تمایز میان شناخت و باور، یادآوریِ صور تلقی کردنِ دانش، همگی در قالبی اسطوره‌ای مورد بحث قرار می‌گیرند. منون فقط می‌گوید: روح، چون جاودانه است، چیزهایی را که در این جهان و جهانِ دیگر هستند، آموخته و به چشم دیده است، و می‌تواند دانش پیشین‌اش را به یاد آورد (d-c ۸۱، صص ۷۷-۷۰ بالا). افلاطون در اینجا نشان می‌دهد که روح در ضمن کوشش برای مشاهده‌ی متعلقات دانش، یعنی صور، با چه مشکلات، شکست‌ها و پیروزی‌ها، روبه‌رو شده است. و پیشه کردن عشق فلسفی، شرط توفیق در این راه است؛ و این عشق، چنانکه در میهمانی نیز آمده است، با دل باختن به یک پسر آغاز می‌شود. وقتی بپذیریم که باید (همان‌طور که افلاطون حتی در فایدون نیز تصدیق کرده است) اولین گام‌ها را برای بازشناسیِ صور به وسیله‌ی حواس برداریم، کاملاً طبیعی است که از راه درک زیبایی به تشخیص آنها [صور] راه یابیم؛ زیرا زیبایی یگانه صورتی است که مشابه زمینی آن را می‌توان به طور مستقیم با چشم سر مشاهده کرد، همان‌طور که خود آن را با چشم جان می‌بینیم. (d-b ۲۵۰)؛ و این زیبایی باید زیبایی یک شخص باشد نه (زیبایی لفظی یا چنانکه ممکن است بیشتر به ذهن ما خطوط کند) زیبایی طبیعت، موسیقی یا چیزی دیگر؛ زیرا قله‌های فلسفه را به صورت «همراهی دو نفری» می‌توان تسخیر کرد، یعنی دو عاشق که عشق‌شان را در ضمن پیگیریِ دیالکتیک (گفتگو یا بحث) تعالی بخشیده‌اند. زیبایی و حکمت (حقیقت) و خوبی، صورت‌های متعالی هستند، یا بهتر بگوییم جنبه‌های یک صورت متعالی‌اند. اما، این صورت در مقام زیبایی، پیوندی با جهان محسوس دارد که صحنه‌ی تاریک‌تر فایدون بروز نداده بود. میهمانی و فایدروس جنبه‌ی دیگری از انگیزه‌ی صعودی را نشان می‌دهند که نه کنجکاوی عقلانی محض، بلکه اروس است - عشق است، یا حتی دیوانگی است، اما، از نوع الهی آن.

دانش چگونه به دست می آید: جمع و تقسیم: افلاطون در ۲۴۹b-c می گوید فقط ارواحی که حقیقت (یعنی صور) را دیده اند، می توانند در قالب انسان در آیند. زیرا (ترجمه‌ی این جمله‌ی افلاطون مشکل، ولی مفهوم کلی آن روشن است) <sup>۶۳</sup> فقط انسان‌ها از قوه‌ی عقل برخوردارند، یعنی قوه‌ی تشکیل مفهوم کلی به واسطه‌ی چندین مورد ادراک جزئی؛ و انسان‌ها در ضمن این کار، در واقع به یاد واقعیت‌هایی می‌افتند که در همراهی با سفر خدایان مشاهده کرده‌اند. این مفاهیم، نمادها یا یاداندازه‌هایی (*υπομνηματα*) هستند که فیلسوف در راه پیشرفت به سوی «آشنایی کامل» (دانش کامل) از آنها استفاده می‌کند. مفاهیم مذکور صور افلاطونی نیستند بلکه «همنام‌های آنها» (۲۴۹b7) هستند، و برای حصول آنها لازم نیست از روشی فلسفی پیروی کنیم، بلکه کافی است از قوه‌ی انسانی کلی‌ای بهره‌گیریم که - چنانکه در منون دیدیم - هر برده‌ی بی‌سوادی نیز از آن برخوردار است. انسان بدون آنها نمی‌تواند حتی واژگانی چون اسب، مثلث یا شعر را به کار برد، چه رسد به اینکه، همچون فیلسوف، باورهای مربوط به آنها را به شناخت مبدل سازد. بنابراین ما نباید، همانند برخی‌ها، <sup>۶۴</sup> کاربرد این قوه را با عمل دیالکتیکی «جمع» (*συναγωγή*)، یکی بدانیم. این قوه نشان کلی انسان

۶۳. شاید بهتر این باشد که مانند برنت بر متن موجود وفادار بمانیم، نه اینکه همچون هکفورت *το κατ εἶδος* را تصحیح کنیم و *ἰοντ* را به جای *ἰον* بیاوریم. (برای تفصیل مطلب به یادداشت‌های او و یادداشت‌های دووریس نگاه کنید.) اگر *το* را می‌پذیرفتیم، این سؤال مطرح می‌شد که آن را در کجا قرار دهیم. *το κατ ε. λ.* یا *κατὰ το ε. λ.*؟ شقّ اخیر نظر هکفورت را تأمین می‌کند («در ضمن آنچه صورت نامیده می‌شود»)، و شقّ اول، به عقیده‌ی من، ویرایش وردنیوس را آسان‌تر می‌سازد (Mnem. 1955, 280)، بر خلاف مشابهت‌های پیشنهاد شده، که در آن *λεγομενον* فاعل *ἰον* می‌گردد و جمله به صورت «آنچه در واژگان کلی بیان می‌شود» ترجمه می‌شود (دووریس؛ وردنیوس ترجمه‌ای عرضه نمی‌کند). در درستی این نظر تردیدی وجود ندارد.

64. E.g. Thompson p. 107, Adam, Rep. vol. II, 173.

بودن ماست؛ در توضیح آن فقط می‌توان سخنان ارسطو را باز گفت: «ذهن به گونه‌ای است که می‌تواند این تجربه را داشته باشد» و «خود ادراک حسی به این صورت کلیات را به وجود می‌آورد» (تحلیل ثانی، ۱۰۰a13,b4). اهل دیالکتیک فقط با این کلیات نوعی یا جنسی کار می‌کنند، و با جزئیات هیچ کاری ندارند. در ضمن، چون همه‌ی انسان‌ها از نعمت عقل برخوردارند، عمل «جمع» فرایندی مستمر است، و فیلسوف فقط آن را بیشتر می‌برد.

با توضیحی که درباره‌ی این فقره دادیم، می‌توانیم به فقراتی بازگردیم که روش دیالکتیکی را توصیف می‌کنند. افلاطون در سه مورد به این مطلب اشاره می‌کند.

۱- ۲۶۵ce. سقراط می‌گوید: از بررسی سخنرانی‌های من در خصوص عشق، به وجود دو جریان پی می‌بریم: (۱) «نظر ترکیبی انداختن و چیزهای بسیار پراکنده را تحت یک صورت در آوردن، تا اینکه بتوان به وسیله‌ی تعریف، روشن ساخت که در آن لحظه چه چیزی را توضیح می‌دهیم.» (۲) سپس بر عکس جریان پیشین، بتوانیم آن را از پیوندگاه‌های طبیعی جدا کنیم، نه اینکه مانند قصاب خام دستی از هر جا که پیش آید ببریم.»

دو فقره‌ی بعدی، شرایطی را باز می‌گویند که برای مهارت در هنر سخنوری لازم است.

۲- ۲۸۳d-e. او، صرف‌نظر از طبقه‌بندی شخصیت‌های شنوندگان حاضر، باید بتواند «اشیاء موجود را بر اساس انواع (εἶδη) آنها تقسیم کند و هر کدام را در زیر صورت (ἰδέα) واحدی قرار دهد.»

۳- ۲۷۷b-c «شناختن حقیقت هر چیزی که در خصوص آن سخن می‌گوییم یا کتاب می‌نویسیم، و توانایی قرار دادن هر چیزی در محدوده‌ی یک تعریف؛ و پس از این کار، تقسیم نزولی آن به انواع (κατ' εἶδη)، تا اینکه دیگر قابل تقسیم نباشد» (یعنی به پایین‌ترین نوع قابل تعریف؛ در اینجا با کثرت

نامتناهی افراد کاری نداریم).

(۱) جمع. این روش با استقرا به معنی متعارف ارسطویی «استدلال از جزئیات به سوی کلی» (جدل ۱۳ ۱۰۵a) فرق دارد، و، به خودی خود، به تعریف نیز منتهی نمی‌شود؛<sup>۶۵</sup> بلکه مفهوم وسیع‌تر، یا جنسی، را عرضه می‌دهد که مفهوم مورد تعریف (در اینجا عشق) در توی آن قرار دارد. این «نوع مشترک» (۲۶۵e) غیر عقلانی بودن یا دیوانگی است، و آن را از راه استدلال یا بررسی روشمند موارد جزئی نمی‌توان ادراک کرد، بلکه باید به صورت مستقیم، از راه شهود یا بصیرت (*συνόρασις*)، به آن دست یافت؛<sup>۶۶</sup> به صورت شهودی در می‌یابیم که عشق در این مقوله قرار دارد، یعنی این مقوله جنبه‌ی بنیادین آن است. همچنین مشاهده می‌کنیم که دیگر پدیده‌ها نیز که با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند («به صورت گسترده پخش شده‌اند») از قبیل جنون معمولی، تمایلات افراطی (*υβρις*)، پیشگویی و شاعری - در این صفت ذاتی مشترک هستند. بدین ترتیب حوزه‌ی عمومی‌ای را تعریف کرده‌ایم که عشق را در اندرون آن می‌توان یافت.

(ب) تقسیم به دنبال جمع می‌آید؛ تا آن صورتی از دیوانگی را باز شناسیم که با عشق مطابقت می‌کند، و بدین ترتیب، عشق را با جنس و فصل تعریف کنیم. این کار یک جریان یا روش است، تفاوت‌های نوعی را برمی‌گزیند و از امور غیرذاتی صرف نظر می‌کند - اگر چه شهود در اینجا نیز، برای تشخیص «پیوندگاه‌های طبیعی»، به کار می‌آید. بدین ترتیب، دیوانگی را ابتدا به دو دسته‌ی

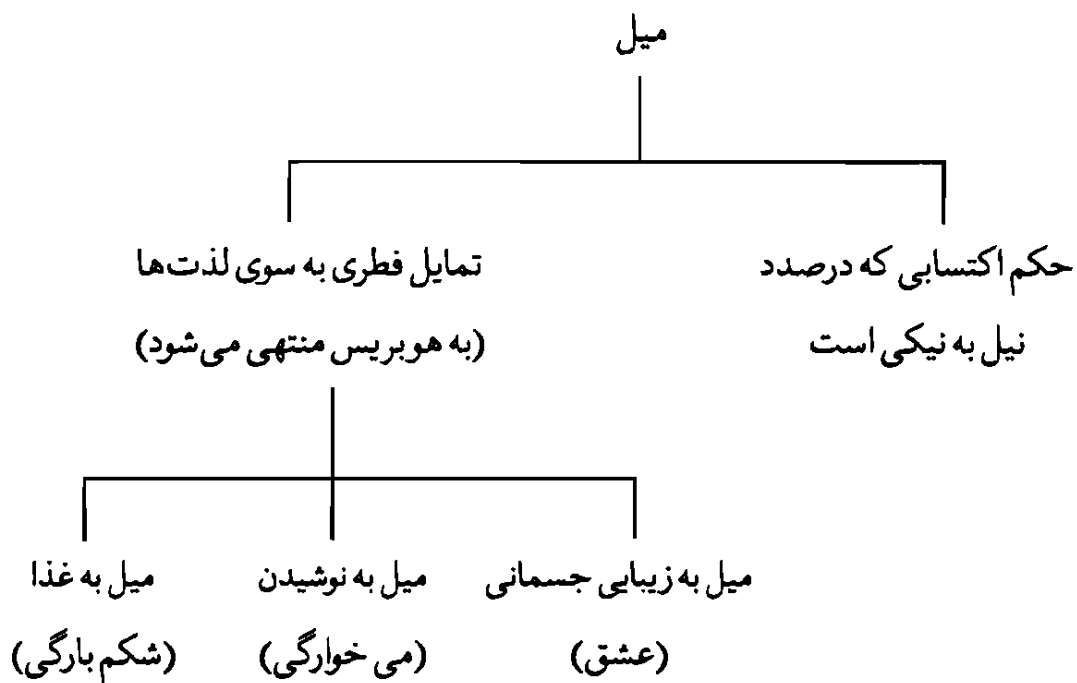
۶۵. این مطلب روشن است، اگر چه استعمال کلمه‌ی *οπισθεσθαι* از سوی افلاطون - که مترجم‌ها معمولاً «تعریف کردن» را در برابر آن می‌آورند - ممکن است به اشتباه انجامد. معنی اصلی آن، یعنی «تعیین حدود کردن»، هنوز هم زنده است، کاری که اهل دیالکتیک انجام می‌دهند عبارت است از برپا کردن حصار، یعنی مشخص کردن حدودی که شیء مورد نظر در توی آن قرار دارد، اگر چه در آنجا تنها نیست.

66. Cf. Cornford, *PTK* 186 f., 267.

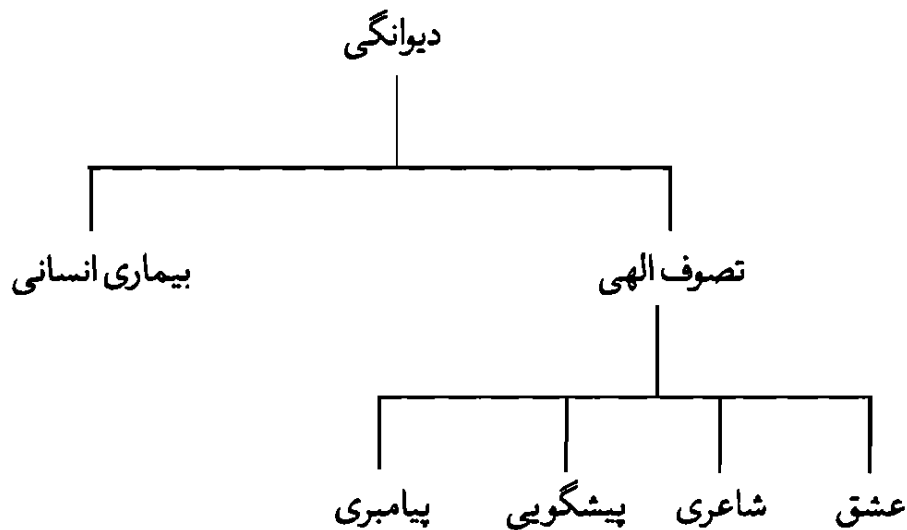


اصلی «دست چپ» و «دست راست» تقسیم می‌کنیم؛ اولی حاصل بیماری انسانی است و دومی نتیجه‌ی خلسه‌ی الهی. هر دو دسته را به قسمت‌های فرعی تری تقسیم می‌کنیم، تا اینکه دیوانگی دست چپی را به صورت عشق «گناه‌آلود» و دیوانگی دست راستی را به صورت عشق الهی تعریف می‌کنیم و بدین ترتیب، روشن می‌سازیم که (۱) چگونه این دو نوع عشق، در عین حال که هر دو به نام عشق نامیده می‌شوند، کاملاً خلاف یکدیگرند، (ب) چگونه عشق الهی از دیگر اعضای دسته‌ی فرعی خودش - یعنی دیوانگی الهی - ممتاز می‌گردد.

سقراط می‌گوید (۲۶۶d - ۲۶۵c) دو سخنرانی او، این جریان را روشن ساخته است.



سخنرانی‌های سقراط، به عنوان دو قطعه‌ی خطابی، نمی‌توانند در برابر تحلیل‌های فلسفی محض دوام آورند، اما با توجه به حالت خطابی آنها، و با توجه به اینکه هر چند جنس مورد نظر در سخنرانی اول میل است، بارها گوشزد شده است که میل عاشق نوعی دیوانگی است،<sup>۶۷</sup> به خوبی می‌توان آنها را با این



طبیعی است که جهش صعودیِ آنی، «جمعی»، از عشق و غیره به سوی میل یا دیوانگی در جدول ظاهر نمی‌شود.

باز هم ملاحظه می‌کنیم که کوچک‌ترین واحدهایی که فیلسوف با آن سر و کار دارد انواع «تقسیم‌ناپذیر» (277b7) هستند. افلاطون تجربه‌ی پایین‌ترین تعمیم، یعنی تشکیل مفهوم کلی از روی جزئیات متکثر، را مسلم می‌گیرد، و آن را فعالیت متعارفی می‌داند که هر انسان غیر فلسفی‌ای نیز بر آن قادر است. این کار شاید بزرگ‌ترین سهمی است که دیالکتیک، در این مرحله، برای به وجود آمدن منطق صوری محض در دستان ارسطو، ایفا می‌کند.<sup>۶۸</sup>

← ۶۷. میل عاشق غیر عقلانی است (238b)  $(\alpha\upsilon\epsilon\upsilon \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma)$ ، او بیمار است (238e)، شوریدگی‌ای بر او حاکم است (240d)  $(\omicron\iota\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma)$ ، عشق او جنون است ( $\mu\alpha\nu\iota\alpha$ ) و مهار او به دست بلاهت است (281a). درباره‌ی مشکلاتی که هکفورت در تطبیق این سخنرانی با روش بالا، تشخیص داده است، ر.ک.

Ackrill's review, *Mind* 1953, P. 279.

← ۶۸. در عین حال، به عقیده‌ی من، بجاست که در مورد روش افلاطون، اصطلاحات جنس، نوع و فصل را به کار ببریم؛ و سیر (PAM 186ff.) Sayre در تفاوت روش افلاطون و منطق ←

افلاطون، در این فقرات، هدف سقراطی تعریف را در نظر دارد، و خود روش ثنائی را می‌توان پیشرفتی در روش سقراطی - به آن صورت که در محاورات اولیه دیده می‌شوند - به حساب آورد، به ویژه از این جهت که لازم می‌شمارد پس از عمل جمع به تقسیم پردازیم، و بیان جنس را با تعریف کامل اشتباه نکنیم. بدین ترتیب در ائوتوفرون ۱۲d-e (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹۳ و بعد)، به دنبال «دینداری عدالت است» این سؤال مطرح می‌شود که «چه نوع عدالتی؟»؛ و در گرگیاس ۴۲۲c و بعد، برای تعریف سخنوری، جنس امپریا (مهارت تجربی در مقابل تخته) را برمی‌گزینند، و «چاپلوسی» را شعبه‌ای از آن به حساب می‌آورد، و خود چاپلوسی را به چهار دسته‌ی فرعی - آشپزی، آرایشگری، سفسطه، سخنوری - تقسیم می‌کند و به توصیف ویژگی‌های خاص دسته‌ی اخیر می‌پردازد. سقراط در اینجا، فایدروس (نگاه کنید ۲۶۹b)، می‌گوید اگر سخنور از دیالکتیک بی‌خبر باشد، حتی نمی‌تواند خود سخنوری را به درستی تعریف کند. پولوس نمونه‌ای از این سخنوران است، و سقراط<sup>۶۹</sup> برای نشان دادن

← چنین برمی‌آید که از افلاطون به علت عدم پیگیری کامل موضوع انتقاد می‌کند. افلاطون همیشه هدفی غیرمنطقی در پیش داشته است و تا آن حد به مسئله‌ی روش پرداخته است که برای اهداف اصلی اش سودمند تشخیص داده است. از اینروست که مباحث روش به صورت ناقص باقی ماند، تا اینکه ارسطو آن را به طرز روشمندی تکامل بخشید. تفاوت بزرگی میان آنها از نوع هستی‌شناختی است: به عقیده‌ی ارسطو فقط جزئیات از وجود جوهری کامل بهره‌مند هستند و طبقات کلی‌تر، هر اندازه که وسعت زیادی بیابند بیشتر از واقعیت فاصله می‌گیرند، در حالی که به نظر افلاطون بالاترین و گسترده‌ترین صورت‌ها، هم از حیث هستی بالاتر هستند و هم از حیث ارزش. اما بهتر آن است که این بحث را در سوفسطایی مطرح سازیم.

۶۹. این دیدگاه رایج که روش دیالکتیکی در فایدروس کاملاً مبتکرانه است، پیشتر نیز از سوی اونیسون در آنتون و کوستاس (ص ۲۷۰) مورد مناقشه قرار گرفته است، و به عقیده‌ی موریسون (Phron. 1963. 42f.) دست‌کم بخش دوم آن (تقسیم) در قرن پنجم رایج بوده است. (ر.ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۴). کسنوفون، خاطرات، ۴، ۵، ۱۲ این روش را به سقراط نسبت داده است (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۱ و بعد؛ درباره‌ی استقلال ←

تعریف سخنوری، ناچار می‌شود درسی را در روش دیالکتیکی به او عرضه کند. نجوای کیهانشناختی. از میان نکات متعددی که در فایدروس، نیازمند توضیح به نظر می‌آیند، یک مورد را نیز انتخاب می‌کنیم: <sup>۷۰</sup> اشاره به «نجوای پوج کیهانشناختی درباره‌ی طبیعت» در ۲۷۰a. سقراط در اینجا، این شغل [کیهانشناسی] را - در قالب عبارت ناخوشایندی که معمولاً درباره‌ی خود او به کار می‌بردند، <sup>۷۱</sup> ولی او آن را در دفاعیه به شدت نفی می‌کند - ضمیمه‌ی ضروری‌ای برای هر هنر ارزشمندی تلقی می‌کند. می‌گوید: پریکلِس به اوج قله‌ی سخنوری رسید، و قسمتی از توفیق او از مطالب کیهانشناختی‌ای ناشی می‌شد که از آناکساگوراس یاد گرفته بود و نیز از بصیرتی که درباره‌ی طبیعت روح به دست آورده بود. هدف مستقیم سخنور فهمیدنِ پسوخته‌است، و برای این منظور لازم است شناختی از کل طبیعت به دست آورد، همان‌طور که، به عقیده‌ی بقراط، پزشک برای فهم بدن به این شناخت نیازمند است. <sup>۷۲</sup> آمیختگی

← کسنوفون از افلاطون، نگاه کنید به اشتنتسل، (Re, 2. Reihe, n. Halbb. 859-64). اما، گالی در ۱۹۶۲ (PTK 108) هنوز بر این عقیده بود که این روش فایدروس را به سופسطایی و محاورات بعدی پیوند می‌دهد. برای عقاید امروزی نگاه کنید به:

J.M.E. Moravcsik, *Exegesis*, 324-48.

۷۰. داستان تیوت Theuth، و ارزش نسبی کلام مکتوب و کلام ملفوظ را در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۰ و بعد بررسی کردیم.

۷۱. *αδολεσχια και μετεωρολογια*. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ص ۹۵ و ص ۷۹ (درباره‌ی *μετεωροσοφιστης* نامیده شدنِ سقراط). «تأملِ بلند پروازانه‌ی» هکفورت معنای واژه‌ی اخیر را پوشیده می‌دارد. این اصطلاح به معنی سخن گفتن، یا مطالعه کردن، درباره‌ی چیزهایی است که در آسمان قرار دارند، اخترشناسی جزوی از آن است نه همه‌ی آن.

۷۲. گفتن اینکه *ανευ της του ολου φυσεως* فقط به کل روح یا بدن مربوط است (سخنی که هکفورت به تبعِ دووریس گفته است) نیاز به *μετεωρολογια* رابی مورد می‌سازد. (حق با جانز است، Loeb Hippocr. vol, I, xxxiii) به عقیده‌ی من منظور فایدروس از

بقراط نویسنده یا نویسندگان موضوعات پزشکی است که مؤلف کتاب پزشکی کهن (بخش ←

شوخی و جدیت در اینجا بسیار دقیق است. اولاً، انتظار ما از سقراط افلاطونی این است که بگوید برای شناختن روح، یا هر چیز دیگری، لازم است آن را در پرتو صور نظاره کنیم، نه در عالم طبیعت؛ توجه به توصیف سقراط در خصوص سرخوردگی اش از فیلسوفان طبیعی، در قسمت زندگی نامه‌ای فایدون این انتظار را دو چندان می‌سازد. در عین حال، تبیین‌های اسطوره‌ای او را از حوزه‌هایی که روح، پس از مرگ، در آنها جای خواهد گرفت، نمی‌توان از تأملات کیهانشناختی جدا ساخت. ارواح به کرانه‌های آسمان گردان سفر می‌کنند؛ محل جهنم، عالم برزخ، و مسکن ارواح خوشبخت به روشنی مشخص می‌شود. و جالب‌تر از همه توصیف دقیقی است که در فایدون از زمین عرضه می‌کند، از تارتاروس گرفته تا سطح واقعی زمین که ما هرگز آن را ندیده‌ایم. «چرخه‌ی

← (۱) در برابر آنها اصرار می‌ورزد که علم پزشکی «نیازی به فرضیه‌های پوچ مربوط به موضوعاتی از *τα μετεωρα και τα υπο γης* ندارد». آنها مدعی بودند که علم پزشکی مستلزم شناخت چیستی انسان است، و این امر نیز شناخت عناصری را لازم می‌سازد که انسان مانند هر موجود دیگری از آنها تشکیل شده است. اما، پزشکی کهن می‌گوید این دانش به فلسفه طبیعی مربوط است، و به همان اندازه در پزشکی به کار می‌آید که در نقاشی. این جماعت از «اضداد» سخن می‌گویند، و بیماری را فقط ناشی از غلبه‌ی «گرمی»، «سردی» و امثال آن می‌دانند، و برای علاج آن نیز به استفاده از ضد آن مزاج توصیه می‌کنند. دیدگاهی که پزشکی کهن آن را بیش از اندازه ساده می‌شمارد. برای درمان بیمار نمی‌توان از «گرمی» انتزاعی بهره گرفت، بلکه ناچاریم به یکی از جواهر گرم متوسل شویم، و این جواهر از صفات و آثار دیگری نیز برخوردار خواهند بود. چیستی انسان را می‌توانیم از راه علم پزشکی به دست آوریم، اما نه برعکس. (ر.ک. بخش‌های ۱۵ و ۲۰) البته این بدان معنی نیست که جستجوی کتاب خاصی از بقراط را که به این نکته اشاره کرده است، تمام شده تلقی کنیم؛ در این مورد نگاه کنید به:

Dies, *A. de P.* 30 ff; Jones, *Ph. and Med.* 16-20; Hackforth and de V. *ad loc.*

اما اگر حق با من باشد، چنانکه لیتره گفته است، نمی‌توان آن کتاب را خود پزشکی کهن دانست.

ضرورت» در اسطوره‌ی معادشناختی کتاب دهم جمهوری الگوی دقیقی از تصویری است که افلاطون از جهان دارد. بعدها، در تیمایوس، می‌بینیم که افلاطون «چرخه‌های روح جهانی» را عملاً با فلک‌های اجسام آسمانی یکسان می‌گیرد. اگر نظریه‌های کیهانشناختی آناکساگوراس و دیگر فیلسوفان طبیعی او را به فهم این اسرار رهنمون گشته‌اند، پس «نجوای» آنها در واقع ارزشمند هستند، اما، بی‌تردید حقیقت به گونه‌ی دیگری بوده است. سقراط در فایدون آناکساگوراس را مظهر بدترین سرخوردگی می‌خواند، زیرا او وعده داد که جهان را به مثابه محصول عقل تبیین کند، ولی در عمل به هیچ‌وجه موفق نشد. آیا او می‌توانست طبیعت واقعی روح را به پریکلِس تعلیم دهد؟

سخنی را که سقراط از زبان «بقراط و تبیین واقعی» درباره‌ی طبیعت نقل می‌کند، بی‌تردید خود بقراط نگفته است، یعنی برای اینکه افراد متخصصی (تکنیکوی) باشیم و دیگران را نیز متخصص سازیم، باید روش دیالکتیکی تقسیم را به کار ببندیم (270c-d)؛ تفکرات ماده‌گرایانه‌ی به اصطلاح پژوهندگان طبیعت هیچ بصیرتی را در خصوص طبیعت عرضه نمی‌کند. این سخن در مورد آناکساگوراس بیش از همه صادق است. افلاطون با شخص پریکلِس میانه‌ی خوشی ندارد، و حتی در گرگیاس با مایه‌ای از مبالغه به انتقاد از او می‌پردازد. پس، آیا، همان‌طور که هکفورت می‌گوید، ستایش‌های صمیمانه‌ی افلاطون را در اینجا بایستی متوجه شأن خطاب‌ی پریکلِس دانست نه شأن سیاسی او؟ نه خیر، زیرا به عقیده‌ی افلاطون این دورا نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت. هر هنری را باید از روی اهداف آن ارزیابی کرد، و اهداف پریکلِس بی‌ارزش بود. او در این فقره (270b5) نیز میان «کارورزی تجربی» و هنر اصیل (تخنه)، تمایزی مطرح می‌سازد که در گرگیاس دیدیم (و پیش از این فقره، فایدروس 260e5، نیز آمده بود)؛ و به عقیده‌ی او، تکنیکوس - شناسنده‌ی طبیعت یا ذات (ousia) یک موضوع - کسی جز فیلسوف (افلاطونی) نیست.<sup>۷۳</sup>

## یادداشت الحاقی

سخنرانی ای از لومیساس؟ این سؤال که آیا سخنرانی لوسیاس واقعاً از خود اوست یا تقلیدی است از ناحیه‌ی افلاطون، بسیار جلب توجه کرده است، اما جزییات آن بیشتر در شأن شاگردان سخنوران است تا افلاطون. همچنین، چنانکه دوورینس می‌گوید «تصمیم قطعی درباره‌ی آن همیشه کم و بیش سلیقه‌ای خواهد بود». او خلاصه‌ای از دیدگاه‌ها را می‌آورد (Pl. 12-14)، و معدود دیدگاه باقیمانده را نیز در هکفورت، ۱۷ و بعد، می‌توان دید. از دیگر طرفداران اصالت آن می‌توان به تامپسون (Gorg. iii)، بروشار (Étude 67)، پلوبوست (RE, XXVI. Halbb. 2537) اشاره کرد. به عقیده‌ی کورنفورد (منتشر نشده) این سخنرانی اصیل است، و این امر در صورت زنده بودن لوسیاس ضروری بوده است. دیس Aut. de P. 419 و جوت (III, 119) نیز از کسانی هستند آن را ساخته‌ی دست افلاطون می‌دانند. دوور فوق‌العاده احتیاط می‌ورزد، اما شواهد سبک‌شناختی او را بر آن می‌دارد که مسئولیت استدلال کسانی را به عهده بگیرد که آن را به افلاطون نسبت می‌دهند. مورثون و وینسپیر (Gk. to the C. 47f.) می‌گویند این سخنرانی بر اساس شواهد رایانه‌ای «مبالغه‌ای افلاطونی است در بیان تفاوت میان خود او و لوسیاس». ادعای آنها مبتنی است بر وقوع تکراری *καὶ μὲν δὴ* که آن را، بر اساس معیارهای اهمیتی خود آنها، باید تفاوتی ناخودآگاه به حساب آورد.

← ۷۳. برای دیدگاه رایج در خصوص این فقره - که با آنچه در اینجا آوردیم فرق دارد - نگاه کنید به یادداشت طولانی و تعلیمی تامپسون در صص ۳-۱۲۱ و ویرایش اش.







در این مجلد دو دسته از محاورات مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱. پروتاگوراس، منون، اثوتودموس، گرگیاس، منکسنوس.

افلاطون در این گروه، عمدتاً، به بررسی اندیشه‌ها و روش‌های سوفسطاییان می‌پردازد و وجوه اشتراک و افتراق آنها با سقراط را به تصویر می‌کشد.

۲. فایدون، میهمانی، فایدروس.

آنچه که این سه محاوره را بیش از دیگر محاورات - به استثنای جمهوری - به هم پیوند می‌دهد، اشتغال آنهاست به جهان ابدی موجود متعالی، و تعالی روح از تمایلات و جاه‌طلبی‌های زمینی، و تعالی باورها از احساس جسمانی به سوی سعادت حقیقی و دایمی.

