

دبلیو. کی. سی. گاتری

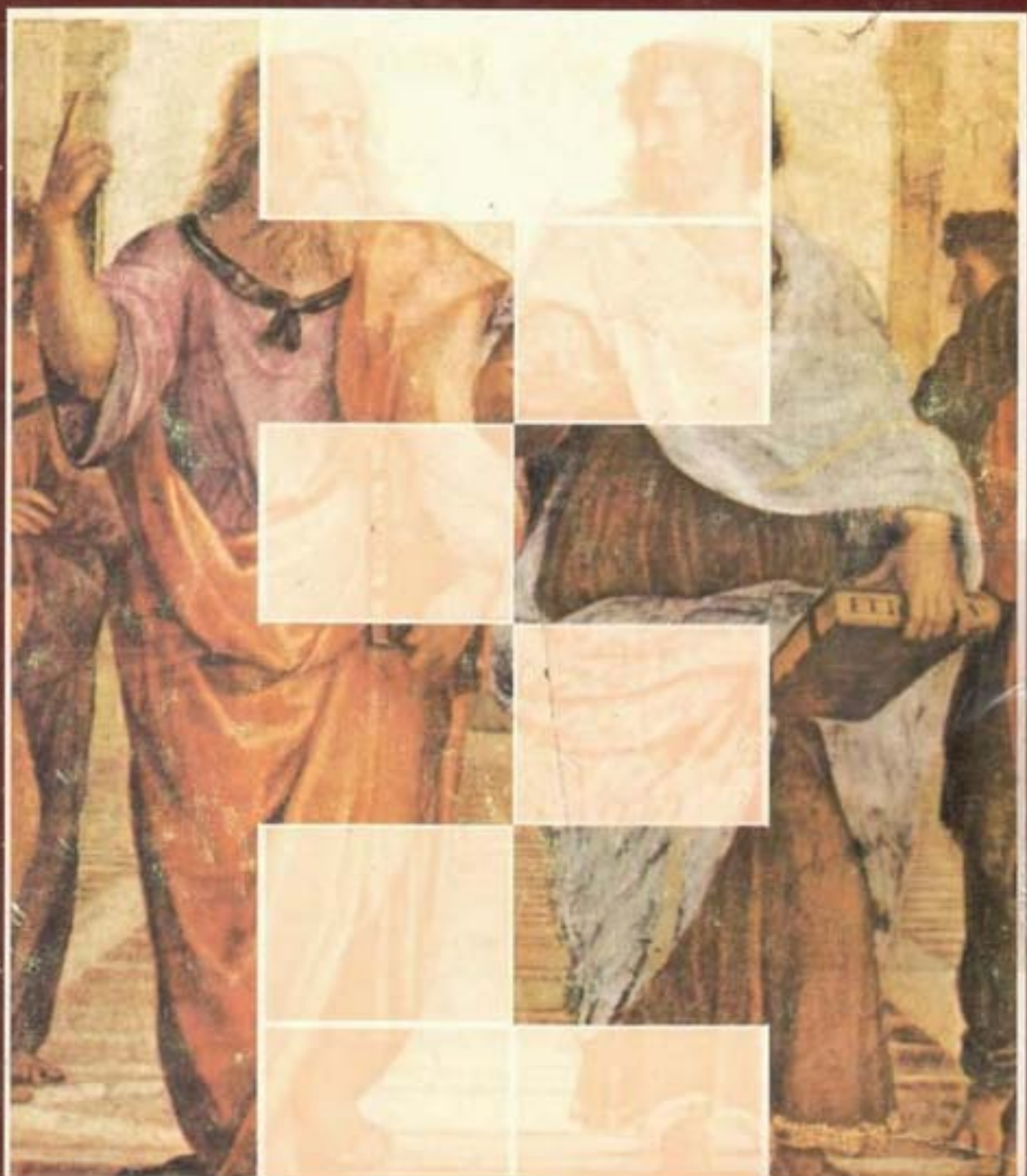
# تاریخ فلسفہ یونان

(۱۶)

افلاطون (۴)

زبان شناسی. محاورت انتقادی

حسن فتحی





دبلیو. کی. سی. گاتری

# تاریخ فلسفہ یونان

(۱۶)

افلاطون (بخش چہارم)  
زبانشناسی . محاورات اولیہ

حسن فتحی



انتشارات فکر روز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه‌ی یونان (جلد ۱۶)  
(انفلاطون، بخش چهارم، زبانشناسی. محاورات انتقادی)

نویسنده: دپلور. کی. سی. گاتری  
مترجم: حسن فصیحی

*A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY*

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

Cambridge university press, 1975, vol. IV, pp. 1978, vi- 196

آماده‌سازی، طرح و اجرا: فکروز  
آهنگساز: سوزان واعظی  
طرح جلد: غلامحسین سهرابی

فوتوگرافی متن و جلد: فکروز  
مونتاز متن و جلد: محسن حقیقی  
رونش: ماکان زهرابی  
تهیه‌ی زینک: علیرضا احتشام‌زاده

چاپ متن: فخر اسلام

ناظر چاپ: محسن حقیقی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷  
تعداد: ۳۲۰۰ نسخه  
بها: ۱۲۵۰ تومان

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

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان‌زنده، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲

تلفن: ۸۹۱۳۵۲ - ۸۸۹۲۴۴۰ - نمابر: ۸۸۹۲۴۴۰

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

تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی پیشش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)  
فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹

تلفن: ۶۲۹۸۲۲۶-۶۲۹۳۳۹۱ - نمابر: ۶۴۱۰۸۶۹

ISBN: 964-343-008-1

EAN: 9789643430085

شابک: ۹۶۴.۳۴۳.۰۰۸.۱

ای. آن. آ. ۹۷۸۹۶۴۳۳۰۰۸۵

دیاچه  
فهرست کوتاه‌نوشت‌ها ..... ۱۱-۱۵-۹

بخش اول: کراتولوس  
۱۷-۷۳

تاریخ / ۱۹ تاریخ نمایی / ۲۱ شخصیت‌ها / ۲۱ یادداشت تکمیلی: کراتولوس، هراکلیتوس و  
درستی نام‌ها / ۲۵

محاوره ..... ۲۷-۴۶

شرح ..... ۴۶-۷۱

گفت و گو با هرموگنس / ۴۷ مغالطه‌ی تقسیم؟ / ۴۹ هرموگنس و پروتاگوراس / ۵۱ ذات و صورت  
/ ۵۲ ریشه‌شناسی‌ها / ۵۹ رابطه‌ی درست میان نام‌ها و واقعیت / ۶۲ منظور از درستی نام‌ها  
چيست؟ / ۶۹ یادداشت الحاقی: زبان ایده‌آل / ۷۲

بخش دوم: پارمنیدس، تثایتوس، سوفسطایی، سیاستمدار ..... ۷۵-۳۶۶  
مقدمه / ۷۷

۱. پارمنیدس ..... ۸۱-۱۲۷

تاریخ / ۸۲ تاریخ نمایی / ۸۳ محل و شخصیت‌ها / ۸۴ قسمت اول (۱۲۶a - ۳۵d) / ۸۶  
گفت‌وگویی مقدماتی / ۸۶ (i) برای چه چیزهایی صورت داریم؟ / ۹۰ (ii) آنچه از صورتی بهره‌مند  
است بایستی کل آن یا بخشی از آن را دربر داشته باشد / ۹۳ (iii) اولین استدلال تسلسلی: بزرگی بزرگ  
/ ۹۵ (iv) آیا ممکن است صورت‌ها اندیشه باشند؟ / ۱۰۰ (v) دومین استدلال تسلسلی: صور به  
مثابه الگوها یا نمونه‌ها / ۱۰۲ (iv) صورت‌ها برای ما ناشناختنی هستند و ما برای خدا / ۱۰۷  
نتیجه‌گیری درباره‌ی قسمت اول / ۱۰۹ گذر به قسمت دوم / ۱۱۲ قسمت دوم (۶۶c - ۱۳۷c) /  
۱۱۵ نتیجه‌گیری / ۱۲۱

۲. تثایتوس ..... ۱۲۹-۲۳۴

تاریخ / ۱۲۹ یادداشت الحاقی در تعیین تاریخ تثایتوس / ۱۳۱ تاریخ نمایی / ۱۳۲ شخصیت‌ها

۱۳۳ / گفت و گوی دیاچه‌ای / ۱۳۴ □ مقدمه بر مکالمه‌ی اصلی / ۱۳۶ □ پرسش: دانش چیست؟ /  
 ۱۳۹ □ تکمله: ذکر مثال و تعریف / ۱۴۴ □ طرح پژوهش / ۱۴۶ □ گفت و گوی مقدماتی / ۱۴۹ □ (۱)  
 دانش به مثابه ادراک حسی (۸۶e-۱۵۱d) / ۱۵۱ □ پروتاگوراس و «آموزه‌ی سَری» او / ۱۵۳ □ نظریه‌ی  
 هوشمندانه‌تر احساس / ۱۵۶ □ شأن جهان محسوس / ۱۶۱ □ رؤیاها و توهمات / ۱۶۵ □ بررسی نظریه‌ی  
 ادراک حسی بودن دانش / ۱۶۷ □ (i) بازگشت به پروتاگوراس / ۱۶۷ □ (ii) زیان‌های بیگانه و حرف‌های  
 نآموخته / ۱۶۷ □ (iii) حافظه / ۱۶۸ □ (iv) مسئله‌ی جدلی الطرفین «دانستن و ندانستن» / ۱۶۹ □ (v)  
 بازگشت دوباره به پروتاگوراس / ۱۷۱ □ (vi) انتقاد از دفاع / ۱۷۳ □ (vii) ابطال نهایی پروتاگوراس /  
 ۱۷۷ □ مطلب معترضه: فیلسوف و انسان عمل‌گرا (۷۷c - ۱۷۲c) / ۱۷۸ □ درسِ مطلب معترضه /  
 ۱۸۱ □ پیوست: سرّ و مصادر آن / ۱۸۳ □ (i) سرّ به مثابه یک مفهوم سلسی / ۱۸۴ □ (ii) آیا شر از تن نشأت  
 می‌گیرد یا از روح؟ / ۱۸۵ □ (iii) آیا صورت‌های افلاطونی‌ای برای امور شر وجود دارد؟ / ۱۹۱ □ بازگشت  
 به (۱)، انتقاد نهایی از نظریه‌ی سیلان کلی / ۱۹۷ □ ابطال نهایی یکسانی ادراک حسی با دانش: نقش  
 اندیشه / ۱۹۹ □ (۲) دانش به مثابه حکم درست (دوکسا) / ۲۰۱ □ اما آیا حکم نادرست ممکن هست؟ /  
 ۲۰۶ □ (i) باور غلط به مثابه عوضی گرفتن یک چیز به جای چیزی دیگر / ۲۰۷ □ (ii) حکم نادرست به  
 منزله‌ی اندیشیدن چیزی که نیست / ۲۰۸ □ (iii) حکم نادرست به منزله‌ی «حکم دیگر» / ۲۱۰ □ (iv)  
 حکم نادرست به مثابه تلفیق ناجوریک ادراک حسی و یک حافظه: ذهن همچون تابلویی مومی / ۲۱۳ □  
 (v) دانش بالقوه و دانش بالفعل: مرغدانی. / ۲۱۵ □ (۳) دانش به مثابه حکم درست همراه با لوگوس  
 (۱۰b-۲۰۱c) / ۲۲۰ □ سه معنای ممکن برای لوگوس / ۲۲۷ □ نتیجه / ۲۳۲ □

۳. سوفسطایی ..... ۲۳۵-۳۰۷  
 نکات مقدماتی / ۲۳۵ □ تعریف‌ها: ماهیگیر و سوفسطایی / ۲۳۹ □ تفسیر تعریف‌های اول تا ششم /  
 ۲۴۴ □ دیاپرسیس / ۲۴۹ □ هفتمین و آخرین تعریف: سوفسطایی یعنی توهم ساز / ۲۵۶ □ مرتبه‌ی «آنچه  
 نیست» و معیار هستی (۴۸e - ۲۳۷a) / ۲۵۸ □ (۱) پاسخ سوفسطاییان / ۲۵۸ □ (ب) از غیر واقعی تا  
 واقعی / ۲۶۲ □ (ج) ماده‌گرایان و تصورگرایان؛ معیار هستی / ۲۶۴ □ حرکت جایگاهی در جهان واقعی  
 دارد / ۲۷۱ □ مسئله‌ی حرکت و واقعیت / ۲۷۴ □ روابط درونی صورت‌ها / ۲۸۰ □ پنج مورد از بزرگ‌ترین  
 صورت‌ها: ردّ پارمنیدس / ۲۸۷ □ سخن و اندیشه: ماهیت دروغ / ۲۹۲ □ بازگشت به تقسیم ثنایی:  
 سوفسطایی سرانجام به چنگ می‌آید / ۲۹۷ □ سوفسطایی و صورت‌ها / ۳۰۱ □ یادداشت‌های تکمیلی (i)  
 «لوگوس حاصل درهم تنیده شدن صورت‌ها با یکدیگر است» (۲۵۹d) / ۳۰۴ □ (ii) کتاب پنجم  
 جمهوری و سوفسطایی / ۳۰۶ □

۴. سیاستمدار ..... ۳۰۹-۳۶۶

## دبیاچه

از نظر موضوعی میان این مجلد و مجلد پیشین، بریدگی‌ای وجود ندارد و تقسیم آن‌ها فقط برای راحتی فیزیکی است. از این‌رو شاید بهتر بود آن‌ها را «جلد چهار، بخش نخست و بخش دوم» نام می‌نهادیم، اما از آن‌جا که آن‌ها عملاً دو مجلد جدا و کاملاً حجیم هستند این کار معقول به نظر نیامد. اما این سخن بدان معنا نیست که آنچه در دبیاچه‌ی پیشین درباره‌ی رهیافت کلی این بررسی افلاطون، یعنی اهداف و روش‌های آن، گفتیم عیناً به همان صورت در این‌جا نیز صادق است و نیازی به تکرار وجود ندارد. کسی نیست که به تفسیر افلاطون دست یازد و کاملاً از کار خویش راضی باشد، حتی اگر این امر فقط معلول انتخاب اجتناب‌ناپذیر بوده باشد، یعنی اینکه آیا بخش اصلی تفسیرش را به تحلیل و ارزیابی تک‌تک محاورات اختصاص دهد یا بحث موضوعی ترکیبی یا منظمی را عرضه کند. من از اتخاذ تصمیمی که دلایل آن را در آخرین دبیاچه‌ام

برشمردم، پشیمان نیستم، اما همچنین اذعان داشتم که هر دو روش معایبی دارند. در این مجلد (بخش چهارم جلد ۱۸ ترجمه‌ی فارسی) سعی کرده‌ام دین دسته‌ای از مفسران را ادا کنم که معتقد هستند افلاطون از همان روزهای آغازین‌اش اندیشمند منظمی بود که آموزه‌ی منسجمی از اصول اولیه را به صورت شفاهی، و حتی پنهانی، تعلیم می‌داد؛ اگرچه ما امروزه فقط از پس پرده‌ی ارسطویی و از راه انتقاد و تفسیرهای بعدی می‌توانیم بر آن آموزه نظر اندازیم، لازم است آن را زمینه‌ی نانوشته‌ی هر مرحله‌ای از آثار مکتوب او تلقی کنیم. براساس این مقدمات البته خطاست که تعلیمات درونی را تا پس از محاورات به تعویق اندازیم، اما، همان‌طور که آشکار خواهد شد، من نمی‌توانم این دیدگاه را عاری از چون و چرا تلقی کنم، در حالی که از سوی دیگر، خودم احساس می‌کنم، و امیدوارم روشن ساخته باشم، که چندین مورد خط سیر تکامل فلسفی اصیل در خود محاورات وجود دارد. (همین تکامل است که امیدوار بودم اجازه ندهد جلد چهارم بیشتر به صورت دسته‌ای از تک‌نگاری‌ها نمودار شود تا بخشی از یک تاریخ مستمر، آنگونه که بر یکی از نقادان نمودار شده است.) درخصوص مسئله‌ی ترتیب، همچنین نگاه کنید به «پی‌نوشت» من (بخش پنجم جلد ۱۸ ترجمه‌ی فارسی).

مایلم مراتب سپاسگزاری خودم را نسبت به دوستانی ابراز کنم که بخشی از بخش‌های مربوط به محاورات را خوانده و پیشنهادهای ارزشمندی ارائه داده‌اند و من براساس آن‌ها اصلاحات بزرگی در بخش‌های مربوط به عمل آورده‌ام. بخش هفتم جلد چهارم (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی = جمهوری) را سیر دسموندلی Sir Desmond Lee خواند، و بخش سوم مجلد حاضر (بخش اول ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی = فیلبوس) را پروفسور سندباخ Sandbach و دکتر جی. ای. آر. لوید. Dr G. E. R. Lloyd خواندند. دکتر لوید بخش چهارم (بخش دوم ج



۱۷ ترجمه‌ی فارسی = تیمایوس) را نیز از نظر گذرانند، و دکتر تی. جی. ساندرز Dr T. J. Saunders بخش پنجم (ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی = قوانین) را خواند. وامداری ویژه‌ی خودم را به دکتر ساندرز اعلام می‌کنم؛ زیرا تعدادی از ارجاعات سودمند را که من از آنها غفلت کرده بودم تذکر داد. اما، مسئولیت این بخش‌ها نیز مانند دیگر بخش‌ها فقط برعهده‌ی من است، مخصوصاً به این علت که به همه‌ی پیشنهادهای ترتیب اثر نداده‌ام. از سه جهت مدیون دوشیزه بی. ام. گروس Miss B. M. Grose هستم: تایپ عاری از خطا، مطالعات باستانی، و دوستی‌ای که سالیان متمادی ادامه داشته است.

ارجاعات بدون قید به «ج ۱» و غیره، طبق معمول، ناظر بر مجلدات پیشین این اثر است.

کمبریج دسامبر ۱۹۷۹

دبلیو. کی. سی. گاتری



### فهرست کوتاه نوشت‌ها

اکثر کتاب‌هایی را که در متن به صورت کوتاه نوشت آمده‌اند، در کتابشناسی می‌توان بر پایه‌ی نام نویسنده یا ویراستار تشخیص داد. اما در عین حال فهرست زیر خالی از فایده نمی‌نماید:

### نشریات دوری

*AGPh / Archiv für Geschichte der Philosophie*

بایگانی تاریخ فلسفه

*AJP / American Journal of Philology*

مجله‌ی لغت‌شناسی امریکا

*APQ / American Philosophical Quarterly*

فصلنامه‌ی فلسفی امریکا

*BICS / Bulletin of the Institute of Classical Studies (London)*

بولتن مؤسسه‌ی مطالعات باستانی

*BJPS / British Journal for the Philosophy of Science*

مجله‌ی بریتانیایی فلسفه‌ی علم

*CJ / Classical Journal*

مجله‌ی باستانی

*CP / Classical Philology*

لغت‌شناسی باستانی

*CQ / Classical Quarterly*

فصلنامه‌ی باستانی

*CR / Classical Review*

بررسی باستانی

*G and R / Greece and Rome*

یونان و روم

*GGA / Göttingische Gelehrte Anzeigen*

*HSCP / Harvard Studies in Classical Philology*

مطالعات هاروارد در لغت‌شناسی باستانی

*IPQ / International Philosophical Quarterly*

فصلنامه‌ی بین‌المللی فلسفه

*JHI / Journal of the History of Ideas*

مجله‌ی تاریخ عقاید

*JHP / Journal of the History of Philosophy*

مجله‌ی تاریخ فلسفه

*JHS / Journal of Hellenic Studies*

مجله‌ی مطالعات هلنی

*JP / Journal of Philosophy*

مجله‌ی فلسفه

*PAS / Proceedings of the Aristotelian Society*

صورت مذاکرات انجمن ارسطویی

*PCPS / Proceedings of the Cambridge Philological Society*

صورت مذاکرات انجمن لغت‌شناسی کمبریج

*PR / Philosophical Review*

بررسی فلسفی

*Phron. / Phronesis*

فرونسیس

*PQ / Philosophical Quarterly*

فصل‌نامه‌ی فلسفی

*RCSE / Rivista Critica di storia della Filosofia*

مجله‌ی بررسی‌های یونانی

*TAPA / Transactions of the American Philological Association*

خلاصه‌ی مذاکرات انجمن لغت‌شناسی امریکا

سایر آثار

(جزئیات کامل در کتاب‌شناسی آمده است)

*CGE / Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Meineke

پاره‌ی کُمیک یونان، ویرایش ماینکه

DK / Diels - Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*

دیلز - کرانتس، پاره‌های پیش از سقراطیان

D. L. / Diogenes Laertius

دیوگنس لائرتیوس

KR / G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*

کیرک و ریون، فیلسوفان پیش از سقراطی

LSJ / Liddell - Scott - Jones, *A Greek - English Lexicon*, 9th ed.

لیدل - اسکات - جانس، لغت‌نامه‌ی یونانی - انگلیسی

OCD / *Oxford Classical Dictionary*

فرهنگ باستانی آکسفورد

OP / *Oxyrhynchus Papyri*

پاره‌های پاپیروسی

Posidonius,

EK / *The Fragments of Posidonius*, ed. Edelstein and Kidd

پاره‌های پوسیدونیوس، ویرایش ایدلشتاین و کید

ولاستوس، مطالعات افلاطونی

PS / G. Vlastos, *Platonic Studies*

RE / *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed.

Wissowa, Kroll *et al.*

SPM / *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen

مطالعاتی در مابعدالطبیعه‌ی افلاطون، ویرایش آلن

*SVE / Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim

پاره‌های رواقیان قدیم، ویرایش فن آرنیم

*TGE / Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Nauk

پاره‌های تراژیک یونان، ویرایش ناوک

توجه: محاوراتی که در انگلستان به نام جمهوری *Republic* و سیاستمدار *Politicus* مشهوراند در برخی کشورها به ترتیب *Politeia* و *Statesman* (به زبان انگلیسی) خوانده می‌شوند. خوانندگان غیر انگلیسی توجه داشته باشند که *Pol.* بر کتاب اخیر (سیاستمدار) دلالت دارد.





# بخش اول

## کراتولوس<sup>۱</sup>

۱. کتابشناسی توصیفی آثار مربوط به کراتولوس را در فاصله‌ی میان ۱۹۷۲-۱۸۰۴ می‌توان در  
Derbolav, *Sprachphil.* 1972, 234-308 ملاحظه کرد.



اگر به هوش باشی که نام‌ها را بیش از اندازه جدی نگیری، هر چه از عمر تو بگذرد دانشات غنی‌تر خواهد گشت.

افلاطون، سیاستمدار، ۲۶۱e

تاریخ. قرار دادن این محاوره بلافاصله پس از جمهوری به قصد تعیین جایگاه تاریخی آن صورت نگرفته است؛ تاریخ این محاوره، و همین‌طور هدف آن، به طور جدی مورد چون و چرا قرار گرفته است. نقادان اولیه (فی‌المثل، هر پنج نفری که در جدول راس، *PTI3*، هستند) آن را محاوره‌ای اولیه دانسته‌اند، یعنی پیش از فایدون، میهمانی، فایدروس و جمهوری؛ و مطالعات سبک‌شناختی فون‌آرنیم von Arnim پیرامون ۳۹۰ را برای او موجه نشان داده است، یعنی پیش از اولین سفر افلاطون به سیسیل، اما دیگران (رک: راس، همان، ۴-۵) شباهت‌هایی را میان کراتولوس و محاورات بعدی تشخیص داده‌اند. خود راس

در ۱۹۵۵ از تاریخی اولیه دفاع کرد، و تیلور آن را پیش‌تر از همه‌ی «محواراتِ نمایشی بزرگ»، حتی پروتاگوراس، دانست. اما از پنجاه سال پیش استدلالِ شباهت‌های ظاهری آن با به اصطلاح «محوارات انتقادی» (پارمنیدس، تثابتتوس، سوفسطایی، سیاسی) طرفداران بیشتری پیدا کرده است، هر چند هنوز اجماع حاصل نشده است. رانسی من Runciman (۱۹۶۲) «با اطمینان معقولی» آن را پیش از این محاورات قرار می‌دهد، هم با توجه به سبک آن، و هم با توجه به سادگی نسبی مباحث آن؛ وی فایدروس را متأخرتر از آن می‌داند. لوس Luce (۱۹۶۵) آن را جلوتر از فایدون و جمهوری قرار می‌دهد؛ برنت لینگر Brentlinger (۱۹۷۲) باز هم آن را به پیش‌تر از میهمانی، فایدون و جمهوری می‌برد، کاری که مریدیه Méridier در ۱۹۳۱ انجام داد. از سوی دیگر اثن Owen (۱۹۵۳) تصور می‌کند که استدلال ۴۳۹d۸-۹ «به تنهایی کافی است که آن را در زمره‌ی محاورات انتقادی قرار دهد»؛ کیرک Kirk (۱۹۵۱) و آلن Allan (۱۹۵۴) آن را با تثابتتوس هم‌دوره می‌دانند؛ شادوالدت Schadewaldt (۱۹۷۱) نیز از تاریخی سپس‌تر حمایت می‌کند، و آن را مقدمه‌ای بلافصل برای گروه انتقادی قلمداد می‌کند. در ۱۹۵۳ ویراستاران جُوت Jowett تاریخ نسبتاً اولیه‌ی او را برای کراتولوس مورد تشکیک قرار دادند و بر تشابه‌های آن با محاورات بعدی تأکید کردند.<sup>۲</sup>

۲. منابعی که در متن نیامده‌اند عبارتند از:

Ross, *R. Int. de Phil.* 1955; Taylor, *PMW* 75; Runciman, *PLE* 2 and 129; Luce, *Phron.* 1965, 21 and 36; Méridier in his *Budé* ed., 46; Owen, *SPM* 323 n. 3; Kirk, *AJP* 1951, 226; Allan, *AJP* 1954, 272; Schadewaldt, *Essays Merlan* 3-11; Brentlinger, *AGPh* 1972, 116 n. 1; Jowett, *Dial.* III, 10 n.1.

برای خلاصه‌ای از دیدگاه‌ها تا ۱۹۴۱ رک: Leisegang, *RE* 40 Halbb. 2428. خود او، مانند مریدیه و ویلاموویتس، جدا ساختن کراتولوس و ائوتودموس از یکدیگر را غیرممکن می‌دانست. ←

مبادا تصور شود کسانی که به سبک بیشتر اهمیت می‌دهند کراتولوس را محاوره‌ای اولیه می‌خوانند و محققانی که محتوا را مهم‌تر می‌شمارند تاریخ سپس‌تری پیشنهاد می‌کنند؛ لازم است این نکته را بیفزاییم که یکی از استدلال مربوط به تاریخ اولیه، مرحله‌ی از آموزه‌ی صورت است که در این محاوره مطرح شده است. از اینروست که مریدیه، راس (PTI 18-20)، و لوس (1965, 36) *Phron.* می‌گویند صورت در کراتولوس هنوز کاملاً متعالی یا (به اصطلاح ارسطو) «جدا» نگشته‌اند؛ آن‌ها بر این اساس کراتولوس را مقدم بر فایدون می‌دانند.

گلچینی که از دیدگاه‌ها آوردیم برای توجیه این سخن کرومبی Crombie کافی است که کراتولوس «محاوره‌ای است که درباره‌ی تاریخ آن نباید به قطع سخن گفت» (EPD II, 323). و مهم‌تر از همه اینکه، کراتولوس محاوره‌ای است کامل و جامع.

تاریخ نمایشی. تصور اکثر محققان (فی‌المثل، مریدیه، ۴۶) این است که در خود اثر هیچ اشاره‌ای به تاریخ وقوع فرضی گفت و گو صورت نگرفته است، اما آلن استدلال کرده است (AJP 1954, 272-4) که آخرین سال زندگی سقراط مد نظر بوده است.

شخصیت‌ها. صرف نظر از خود محاوره، فقط این اطلاع را از ارسطو درباره‌ی کراتولوس داریم که افلاطون در جوانی با او آشنا شد، و آموزه‌ی سیلان کلی را از

← ناخ‌نیکیان Nakhnikian برای تقدم کراتولوس بر ثائیتوس این استدلال را به صورت قانع‌کننده‌ای مطرح کرده است که در اوّلی دیدگاه‌های پروتاگوراس مطرح شده است و در دوّمی آرای هراکلیتوس (R. of Metaph. 1955-6 308f.). و سرانجام کان Kahn (Exegessi 154) در ۱۹۷۳ نظر راس را در قرار دادن کراتولوس در آغاز دوره‌ی میانی تأیید می‌کند.

او یاد گرفت، او گاهی این آموزه را به صورتی افراطی تر از آنچه هراکلیتوس گفته بود تعلیم می داد. (رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷۸ و بعد.) افلاطون نیز او را پیرو هراکلیتوس می خواند (۴۳۷a۱، ۴۴۰d-e) و حتی از صورت افراطی پیروی از هراکلیتوس که (به نقل ارسطو) شیوه‌ی خود کراتولوس بود انتقاد می کرد: اگر همه چیز در حال سیلان باشد، حتی نمی توان از آن ها سخن گفت (۴۳۹d). محققان تلفیق این انتقاد را با کل آنچه که در این محاوره به او منسوب است دشوار دانسته اند، و برخی ها، برای گریز از ناسازگاری، به این فرض روی آورده اند که افلاطون فقط از کراتولوس استفاده می کند تا از شخص ناشناخته‌ی دیگری انتقاد کند. در گذشته معمولاً آنتیسنس Antisthenes را طرف اصلی افلاطون می دانستند، اما امروزه این دیدگاه رواج خودش را از دست داده است.<sup>۳</sup> اگرچه من به طور کلی به این گونه اینهمانی های حدسی بسیار بدگمان هستم،<sup>۴</sup> سعی کرده ام در ج ۱۱ (ترجمه‌ی فارسی؛ صص ۱۰۱ و بعد) نشان دهم که نظریه‌ی اصلی کراتولوس افلاطون، یعنی رابطه‌ی طبیعی داشتن نام ها با متعلقات شان، مورد تأیید آنتیسنس نیز بوده است، و همین طور، بی تردید، عدم امکان سخن دروغ. اهمیتی که او به زبان داده است از این سخن او معلوم می شود که پایه‌ی تعلیم و تربیت همان مطالعه‌ی نام هاست.<sup>۵</sup> از آن جا که طبیعت

۳. «درواقع نظریه‌ی آنتیسنس تقریباً مرده است» (Kirk, *AJP* 1951, 238). لوینسون در *R. of Metaph.* 1957-8 سیاهه‌ی سودمندی از منابع را عرضه کرده است، و خلاصه‌ای از آرای طرفداران را مریدیه (۴۴ و بعد) آورده است که باید به نتیجه‌گیری معقول آن ها توجه کرد. لوینسون، دربولاف Derbolav را از جمله‌ی طرفداران می شمارد، اما گفتنی است که او در کتاب اخیرتر خویش (*Sprachphil.* 1972, 30f.) به این نتیجه می رسد که تمام کوشش های انجام گرفته برای اینهمانی آن دو چنان شواهد نادری دارد که تصمیم گیری در میان آن ها بیشتر بر پایه‌ی ایمان استوار است تا دانش.

۴. رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، فصل پنجم صص ۲۷۴ و بعد، ج ۱۲، صص ۹ و بعد، ۴۹ و بعد.

و کاربرد واژه‌ها از جمله مباحث مورد علاقه‌ی سوفسطاییان بود (ج ۱۱، صص ۸۴ و بعد) یحتمل هر کدام از این دیدگاه‌های مخالف بیش از یک طرفدار داشته است. پیشنهاد دیگر این است که نظریه‌های ریشه‌شناختی «کراتولوس» در برابر شاگرد با استعداد خود افلاطون، یعنی هراکلیدس پونتیکوس Ponticus Heraclides، عرضه شده‌اند. این پیشنهاد را واربرگ Warburg در ۱۹۲۹ مطرح ساخته است، اما، همان طور که مریدیه می‌گوید، پیشنهاد او «بر روی پایه‌ی بسیار سستی قرار دارد». ۶ پروتاگوراس نیز جای خودش را دارد، ۷ و در خود محاوره نیز از جمله طرفداران «درستی نام‌ها» به شمار آمده است، و هرموگنس آموزه‌ی اصلی او، یعنی یکی دانستن واقعیت با نمود را رد کرده است (۳۹۱c، ۳۸۵e-۸۶c). از موضوعات برجسته‌ی مجلدات ۱۰ و ۱۱ ترجمه‌ی فارسی این است که سوفسطاییان در شکاکیت نشأت یافته از تفسیر معتبر آموزه‌ی سیلان هراکلیتوس سهیم بوده‌اند. ۸ از سوی دیگر، همان طور که از استعمال

← ۵. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۱ و بعد، مقایسه کنید با کراتولوس ۳۸۳ و غیره (درستی طبیعی نام‌ها)، ۴۲۹d (غیرممکن بودن دروغ).

۶. ویرایش بوده Budé، ۴۱، ارجاع مربوط به این نظریه و منتقدان آن را در آن جا می‌توان یافت. تطابق عجیبی است که پدر هراکلیتوس اثوتفرون نام داشته باشد (هراکلیتوس، پاره‌ی ۳ ورلی Wehrli، در همان جا به یادداشت ورلی توجه کنید). نیز رک: Skemp, *TMPLD*, 2f.

۷. اول بار ستالباوم Stallbaum استدلال کرده است. رک: *Sprachphil.* 30 and 297. Derbolav.

۸. اگرچه خود هراکلیتوس همان نتایج معرفت‌شناختی را استنتاج نکرد، زیرا *παντα πει* کل تعلیمات او نبود. مقایسه کنید با پاره‌های ۱ و ۲ (لوگوس کلی و ابله بودن کسی که طوری عمل می‌کند که «گویی هر کس حکمت ویژه‌ی خودش را دارد»)، پاره‌ی ۱۰۷ (حواس گواهان بدی هستند اگر پسوخه آن‌ها را زیر نظر نگیرد)، پاره‌ی ۱۱۴ (نیاز به *νομος*؛ *νοος* الهی واحدی که *νομος*‌های بشری را تغذیه می‌کند). برای این پاره‌ها نگاه کنید به ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، و مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۴۸ و بعد. جکسون (Praellections 17-19) ←

استدلالات‌های محض الیایی ازسوی گرگیاس برای اظهار نظریه‌ی کاملاً تعارض‌آمیز انکار کلی وجود اشیا، به خوبی معلوم می‌شود، آن‌ها به اقتدار منطق الیایی نیز دل‌باخته بودند (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۳ و بعد)؛ و به نظر می‌آید که نظریه‌ی آن‌ها درخصوص غیرممکن بودن خطا هم بر دیدگاه هراکلیتوسی وحدت اضداد استوار است (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۴، ۴۴ یادداشت ۲) و هم بر این سخن پارمنیدس که «آنچه نیست» نمی‌تواند بر زبان آید. برای اهداف آن‌ها آموزه‌ی هراکلیدی و پارمنیدی به یک اندازه، در «انکار معیار» برای هرگونه ارزیابی نسبی احکام مربوط به جهان محسوس و امورات انسانی، مؤثر بود.<sup>۹</sup> این نتیجه‌گیری را می‌توان معقول دانست که افلاطون کراتولوس هراکلیدی را شخصیت مناسبی یافت تا بدان وسیله باورهای سوفسطاییان را درخصوص رابطه‌ی میان کلمات و واقعیت مورد انتقاد قرار دهد. به طور قطع نمی‌دانیم که کراتولوس تاریخی تا چه اندازه در آموزه‌های زبان‌شناختی آن‌ها سهیم بوده است، اما، دست کم این سخن واربورگ و هاینمن Heinimann ناموجه است که چون سوفسطاییان پیروان محض هراکلیتوس نبودند، میان مکتب هراکلیتوس و ریشه‌شناسی لغت هیچ رابطه‌ای برقرار نبود تا اینکه خود افلاطون آن دور را در شخص کراتولوس متحد ساخت.

← تذکرات داورانه‌ای درخصوص این سؤال دارد که آیا نظریه‌ی درستی نام‌ها به خود هراکلیتوس برمی‌گردد یا نه.

۹. درباره‌ی اینکه «انکار معیار» یکی از نشانه‌های سوفسطاییان است، نگاه کنید به گرگیاس، پاره‌ی ۳ دیلز-کراتس (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۹ و بعد).



یادداشت تکمیلی:

کراتولوس، هراکلیتوس و درستی نام‌ها

برای دیدگاهی که هم اکنون اشاره کردیم، نگاه کنید به هاینمن، *N.u.Ph.* 54. در تبادل آراء میان کیرک و آلن در *AJP*، ۱۹۵۱ و ۱۹۵۴، سخن هیچ طرف به طور کامل قانع کننده نیست. مشکل می‌توان همراه با کیرک (ص ۲۴۴؛ مقایسه کنید با آلن ۲۸۱ و بعد) معتقد شد که گزارش‌های ارسطو از هراکلیتوس‌گرایی کراتولوس (مابعدالطبیعه، ۹۸۹a۲۹ و ۱۰۷۸b۹) از افلاطون گرفته شده است (اگرچه این سخن را در ۱۸۲۹ نیز گفته‌اند؛ رک: *Derbolav, Sprachphil.* 283)، و فرض دو مرحله در تکامل اندیشه‌ی او از سوی ارسطو محل تردید است. دیدگاه کیرک از این اعتقاد او متأثر است که افلاطون بارها آرای هراکلیتوس را بد تفسیر کرده است؛ در این مورد نگاه کنید به ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۵-۷۱. او استدلال می‌کند که کراتولوس در این محاوره فقط از مکتب هراکلیتوس بهره‌برداری می‌کند زیرا آن مکتب عقیده‌ی او به درستی طبیعی نام‌ها را توجیه می‌کند، نه برعکس؛ اما، در برابر استدلال او این واقعیت تاریخی قرار دارد که کراتولوس واقعاً به پیروی از هراکلیتوس مشهور بوده است. کیرک در کتابش درباره‌ی هراکلیتوس (*HCF* 118f.) عملاً استدلال می‌کند که خود هراکلیتوس معتقد است اسم‌ها نشانه‌هایی از طبیعت مسماهای‌شان هستند و رابطه‌ی ذایی‌ای با آن‌ها دارند. مهم‌ترین عبارت پاره‌ی ۴۸ است ( $\beta\iota\omicron\varsigma - \beta\iota\omicron\varsigma$ ). (فقرات دیگری که کیرک و هاینمن نقل می‌کنند دلالت قانع کننده‌ای ندارند.) برخلاف آنچه هاینمن می‌گوید (همان، ۵۵) پاره‌ی فوق منکر این دیدگاه منسوب به کراتولوس در خصوص نام‌ها نیست؛ نظریه‌ی منسوب به او این نیست که اسامی رایج درست هستند، بلکه او می‌گفت آن‌ها از راه قرارداد بر اشیاء دلالت می‌کنند و (۳۸۳a)، و خودشان یا نام چیز دیگری هستند و یا فقط صدا محسوب

می‌شوند. شاید بتوان گفت منظور هراکلیتوس از مثال کمان همین بوده است، اما به احتمال زیاد او آن را برای روشن ساختن آموزه‌ی وحدت اضداد به کار برده است؛ زندگی و مرگ یکی هستند (پاره ۸۸، ج ۵ ترجمه‌ی فارسی صص ۸۹ و بعد).

هرموگنس *Hermogenes* - پسر هیپتونیکوس و برادر کالیاس حامی ثروتمند سوفسطاییان (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۳، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۵) - از یاران صمیمی سقراط و به نقل افلاطون از جمله کسانی بود که در ساعات آخر عمر او در زندان حضور داشتند. کسنوفون می‌گوید او در محاکمه نیز حضور داشت، و پیش از محاکمه سعی کرده بود سقراط را متقاعد سازد تا به دفاع خودش اهمیت دهد. او در میهمانی کسنوفون نیز حضور فعال دارد. دیوگنس لائرتیوس او را پیرو پارمنیدس خوانده است، اما، این نسبت تردیدآمیز است، و شاید مخالفت او با کراتولوس در این جا موجب این برداشت شده است.<sup>۱۰</sup> غیر از این مورد، به جز دیدگاه‌هایی که در این جا افلاطون به او نسبت می‌دهد، هیچ اطلاعی از افکار او نداریم؛ افلاطون او را به صورت جوانی نشان می‌دهد که عنایت خاصی به بحث فلسفی ندارد. افلاطون هر دو مخاطب سقراط را جوان‌تر از او ترسیم کرده است (۴۲۹b، ۴۴۰d)، اما کراتولوس اطمینان خاطر بسیار زیادی از خودش نشان می‌دهد و بر روی آرای خویش سخت ایستاده است.

۱۰. فایدون ۵۹b، کسنوفون، دفاعیه ۲ و ۳، خاطرات ۴، ۸، ۴، دیوگنس لائرتیوس ۳، ۶. اینکه نظر دیوگنس لائرتیوس از کراتولوس استنباط شده است، پیشنهاد ناتروپ در *REVIII*, 865 است.

(به صورت نمایش مستقیم)

هرموگنس و کراتولوس درباره‌ی شأن نام‌ها،<sup>۱۲</sup> در قالب تضاد رایج نوموس - فوسیس،<sup>۱۳</sup> استدلال کرده‌اند و به توافق رسیده‌اند که بحث را بر سقراط عرضه دارند. هرموگنس معتقد است آن‌ها فقط عنوان‌های قراردادی‌ای هستند که بر پایه‌ی توافق یا رسم (نوموس) به وجود آمده‌اند و به دلخواه انسان‌ها تغییر می‌پذیرند، اما کراتولوس، به بیان او، مدعی است که هر چیزی نام درست طبیعی‌ای دارد که برای یونانی و بیگانه یکی است، و ربطی به نام‌های رایج ندارد.

۱۱. در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۶ و بعد، گزارش مختصری از محتوای این محاوره را آورده‌ام.

۱۲. به طور کلی واژه‌ی «نام» *name* را در برابر *ὄνομα* خواهم آورد، اگرچه گاهی طبیعی‌تر آن است که «کلمه» آورده شود. همان‌طور که رابینسون گفته است (*Essays* 100)، معادل دقیق انگلیسی در این مورد وجود ندارد. مثال‌های کراتولوس شامل اسم‌های خاص، اسم‌ها، صفت‌ها و حتی قیدها (۴۲۷c) می‌شود، و افلاطون در سوفسطایی (۲۶۲a) (اگرچه نه همیشه) آن‌ها را از افعال تمیز داده است. بدین ترتیب افلاطون بیشتر به سبک میل *Mill* عمل می‌کند تا شیوه‌ی حاضر. (میل، منطق، کتاب اول، فصل دوم). ام. روت *M. Roth* بحث خوبی، در تیز منتشر نشده‌ی ایلینویز *Illinois*، درباره‌ی کراتولوس دارد (۱۹۶۹)، ۶-۳۳.

۱۳. من در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۷ یادداشت ۱، به پیروی از فلینگ *Fehling* گفته‌ام تقابل بین *θεοει* و *φύσει* مد نظر نیست. (رابینسون نیز بر این باور است: *Essays* 110ff.) این سخن کاملاً صحیح است، اما اهمیت واقعی ندارد. تقابل مربوط است به نام‌ها که ناشی از *φύσει* هستند (یعنی اگرچه آن‌ها را انسان وضع کرده است، درستی طبیعی‌ای دارند که واضح بر پایه‌ی آن عمل می‌کند) و *θεοει* (صرف). از این رو تصور می‌کنم هر آنچه درباره‌ی *φύσει* در برابر *θεοει* در این مورد می‌دانیم به بحث ما مربوط است، فی‌المثل این سخن سیمپلیکیوس (*in Catt., Schol. Bekk. 34b31*) که پروتاگوریان گفتند نام‌ها *φύσει* هستند نه *θεοει*.

هرموگنس سخن او را نمی‌فهمد و خود او نیز توضیح روشنی عرضه نمی‌کند. سقراط طبق معمول به نادانی خویش اعتراف می‌کند، اما می‌گوید حاضر است همراه آن‌ها مسئله را پی‌گیری کند، و بدین ترتیب پرسش‌هایش را شروع می‌کند. بقیه‌ی محاوره به دو بخش تقسیم می‌شود که به ترتیب با هرموگنس و کراتولوس پیش رفته است.

(۱) بحث با هرموگنس: نام‌ها درستی طبیعی دارند (۴۲۷b - ۳۸۵a). هرموگنس عقیده‌اش را تکرار می‌کند: آنچه حتی یک نفر برای نامیدن چیزی انتخاب می‌کند به همان اندازه نام آن چیز است که نام‌های دیگر. اگر من نام چیزی را که هر کسی «اسب» می‌نامد «انسان» قرار دهم، هیچ کس نمی‌تواند با من معارضه کند، اگرچه نام «عمومی» آن شیء چیز دیگری است. اما او قبول دارد که هر سخنی ممکن است راست یا غلط باشد، و سقراط از سخن او به این نتیجه می‌رسد که اجزای سخن، از جمله نام‌ها نیز بایستی راست یا غلط باشند.<sup>۱۴</sup> اگر هر چیزی دارای آن مقدار نام هست که انسان‌ها برای آن انتخاب می‌کنند، و تا زمانی که آن‌ها بر انتخاب خود پایدار هستند از این نام برخوردار است. پس پروتاگوراس به حق گفته است که خود هر چیزی فقط همان است که بر هر کدام از ماها ظاهر می‌شود. آن‌ها در بطلانِ نظر پروتاگوراس به توافق می‌رسند، اما یگانه شقی باقیمانده این است که هر چیز موجودی طبیعت یا ذات (ousia) ثابت و ویژه‌ای دارد که هیچ وابستگی‌ای به عقیده‌ی ما در آن مورد ندارد.

(سقراط در ادامه‌ی بحث می‌گوید) کارها نیز واقعیت هستند، واقعی بودن

۱۴. همان‌طور که سقراط سپس تر می‌گوید، حقیقت یا درستی نام‌ها بستگی دارد به اینکه اسم ماهیتِ مسعّار روشن سازد (۴۲۸e و (αἰὸν ἐστὶ τὸ πρᾶγμα).

آن‌ها را این حقیقت روشن می‌سازد که ما برای انجام آن‌ها، و در استفاده از ابزارهای لازم، فقط به شیوه‌ای می‌توانیم عمل کنیم که طبیعت آن‌ها اقتضا می‌کند، نه براساس هوس‌های خودمان. شما نمی‌توانید با یک قوطی کبریت چیزی را ببرید، یا با چاقو آتشی را روشن کنید. سخن گفتن نوعی کار است، ابزارهای شایسته‌ی انجام آن همان کلمه‌ها هستند به همان صورت که ماکوها ابزارهای بافندگی هستند، واژه‌ها برای ما کار انجام می‌دهد (۱) ارتباطات (دقیقاً: «آموختن به یکدیگر»، و (ب) تمیز یا جدایی اشیا واقعی از یکدیگر.<sup>۱۵</sup> هر ابزاری، برای اینکه بتواند کار خودش را نیکو انجام دهد، بایستی به دست سازنده‌ی ماهر ساخته شود، و نام‌ها نیز از این قاعده مستثنا نیستند. و چون (همان‌طور که هرموگنس گفته است) آن‌ها از نوموس نشأت گرفته‌اند، سازنده‌ی آن‌ها همان قانونگذاران (نوموته‌ته)، یعنی نادرترین پیشه‌وران، هستند.<sup>۱۶</sup> اگر این تمثیل را اندکی بیشتر ادامه دهیم، وقتی درودگری ماکویی را می‌سازد، او کارکرد آن را مدّ نظر قرار می‌دهد، و اگر یکی از آن‌ها در دست وی بشکند او ماکوی شکسته را الگو قرار نمی‌دهد بلکه به «آن چیزی توجه می‌کند که به طور طبیعی برای ماکو بودن متناسب است»، و این چیز را می‌توان ماکوی ایده‌آل (آنچه ماکو

۱۵. سقراط مقایسه با عمل بافتن را ادامه می‌دهد: همان‌طور که ماکو تارها را جدا می‌کند (*διακρίνει*)، نام‌ها نیز واقعیات یعنی مسماهایشان را جدا می‌سازند.

۱۶. البته قانونگذاران فراوانی وجود دارند، اما سقراط از قانونگذار خبره سخن می‌گوید، یعنی کسی که نام‌های او ذات اشیا نامیده شده را به درستی ممتاز می‌سازند. و این افراد در نظر افلاطون همان فیلسوفان هستند. سقراط حلقه‌ها را بر دور هرموگنس بیچاره می‌چیند، البته او به این نکته پی نخواهد برد؛ به علاوه، او نوموس را قانون معنی می‌کند، در حالی که هرموگنس آشکارا معنای دیگر آن، یعنی رسم و سنت، را در نظر داشت. این دفاع گولد اشمیت Gold Schmidt (در *Essai 62f.*) که دو معنی فوق در زبان یونانی تمیز ناپذیر هستند؛ درست نیست. نوموس به معنی رسم، محصول کار نوموته‌ته نیست.

به خودی خود هست»، (۳۸۹b) نامید. ماکوها علاوه بر کارکردهای عمومی‌شان، نقش‌های ویژه‌ای نیز ایفا می‌کنند، فی‌المثل بافندگی ظریف یا درشت، بافتن پشم، یا کتان یا مواد دیگر. هر ماکویی بایستی هم صورت کلی ماکو را داشته باشد و هم ویژگی (فوسیس) متناسب با کارکرد ویژه‌اش را. بر همین سیاق، استاد نام ساز نیز باید با به کار گرفتن صداها و هجاها و با مد نظر قرار دادن نام ایده‌آل‌طوری عمل کند که نام وضع شده به طور طبیعی با هر دو هدف متناسب باشد. شاید او از هجاهای متفاوتی استفاده کرده است، به همان صورت که چندین مورد از یک ابزار (مثلاً دو چکش) از تکه‌های فلزی متفاوتی ساخته می‌شوند؛ اما لازم است آن‌ها از صورت درستی برخوردار باشند، یعنی هر دو به یک اندازه از عهده‌ی کار خویش برآیند؛ و نام‌ها نیز، اعم از زبان یونانی یا هر زبان دیگری، تابع این حکم هستند.

کسی که صورت ویژه‌ی هر ابزاری را تشخیص می‌دهد، و سازنده‌ی ابزار باید بر پایه‌ی راهنمای‌های او عمل کند، همان به کار برنده‌ی ابزار است - بافنده، چنگ نواز، یا در مورد سگان، ناخدا؛ و به کار برنده‌ای که سازنده‌ی نام‌ها باید از او راهنمایی بخواهد، اهل دیالکتیک است، یعنی کسی که در پرسش و پاسخ مهارت دارد. نام نهادن بر چیزها تکلیف آسانی نیست. همان‌طور که کراتولوس می‌گوید، چیزها دارای نام طبیعی هستند، و سازنده‌ی نام‌ها بایستی نام طبیعی هر چیزی را در نظر آورد و بتواند صورت آن را بر حرف و هجاها اعمال کند.

هرموگنس آنگاه در این مورد بیشتر خرسند خواهد شد که بداند منظور از «درستی طبیعی نام‌ها» چیست. او فراموش کرده است که سقراط فقط یک شریک بحث است، و «درستی نام‌ها» در قلمرو سوفسطاییان قرار دارد. اما، حتی هومر و دیگر شاعران نیز می‌توانند چیزهایی به ما بیاموزند. هومر برای هر چیز دو نام می‌شمارد که یکی را خدایان داده‌اند و دیگری را انسان‌ها،<sup>۱۷</sup> و معقول است که

بگوییم خدایان نام درست را می‌دانند. بدون دخالت در این گونه موضوعات برتر، حتی می‌توانیم درباره‌ی دو نامی که او به پسر هکتور Hector داد، سکاماندریوس Scamandrios و آستواناکس Astyanax،<sup>۱۸</sup> داوری کنیم. هر دو واژه یونانی هستند، و چون هکتور یعنی «نگهدارنده (یا حافظ)» شهر و آستواناکس یعنی «ارباب شهر»، روشن است که باید آستواناکس را صحیح بدانیم، زیرا فرزند به پدر می‌ماند، به همان صورت که بچه‌ی شیر را شیر می‌نامند. این اصل همیشه صادق نیست، حتی در طبیعت نیز تولدهای ناجور دیده می‌شود، مرد پرهیزگار ممکن است فرزند نابکاری به دنیا آورد. در این صورت تئوفیلوس («دوستدار خدا») یا منه‌ستیه‌ئوس («خدا ترس») نام‌های نادرستی برای او خواهند بود. نام صحیح بایستی ضد آن معنا را برساند. مثال‌های دیگر فقط نمونه‌هایی از تفکر آزاد هستند، مانند ائوتوخیدس Eutychides («فرزند بخت نیکو»). (این مثال آنگاه جاندارتر می‌شود که در نوشته‌ی ترحیمی‌ای می‌بینیم مرده‌ای که ائوتوخیدس نام داشته است گلایه می‌کند که نام او را درست ننهادند. رک: 225, Luce, CQ 1969). در نکته‌ای پیشتر ملاحظه می‌کنیم که اجزای سازنده‌ی نام‌ها اهمیت زیادی ندارند، زیرا هکتور و آستواناکس حرف مشترک چندانی ندارد. بر همین سیاق، یاتروکلِس Iatrokles («پزشک مشهور») و آکه سیمبروتوس

← ۱۷. سقراط به عنوان مثال از ایلپاد ۲۰، ۷۴؛ ۲۴، ۲۹۱ و ۲، ۸۱۳ و بعد نقل قول می‌کند.

۱۸. ایلپاد، ۶، ۴۰۲ و بعد. سقراط می‌گوید چون مردان ترویا او را آستواناکس نامیدند، پس اسم سکاماندریوس را بایستی زنان (جنس نادان‌تر) بر او نهاده باشند! اگر نگوییم بیت دیگری در ایلپاد بوده است که اکنون نیست، سقراط از حافظه‌ی ناقص هرموگنس استفاده می‌کند تا او را فریب دهد، زیرا در هومر خود هکتور است که پسر را سکاماندریوس می‌نامد. البته ریشه‌ی لغوی هکتور و آستواناکس درست هستند، و اکثر اسم خاص‌های یونانی عملاً معنای آشکاری دارند.





سپس به تفسیر اسامی خدایان می‌پردازد؛ او اذعان می‌کند که ادعای شناخت نام‌های واقعی خدایان کاری است کفرآمیز: ما فقط می‌توانیم بگوییم انسان‌ها وقتی خدایان را به نامی نامیده‌اند چه چیزی در نظر داشته‌اند. اما، سقراط برخلاف این گفته‌اش، بحث را به گونه‌ای پیش می‌برد که گویی همین نام‌های مشهور خدایان ماهیت واقعی آن‌ها را آشکار می‌سازند، فی‌المثل دِمتر Demeter یعنی «مادرِ نعمت‌بخش»، پلوتون Plato یعنی «ثروتمند» و نام دیگر او هادس Hades یعنی «دانا». سقراط به دنبال این توضیح، گریز افلاطونی‌ای را در بیان طبیعت فلسفی پلوتون صورت می‌دهد: او فقط با روح‌هایی همدم می‌شود که از تن و تمایلات واهی آن خلاص شده‌اند، و با گنجینه‌های حکمت خویش آن‌ها را شیفته‌ی خودش می‌سازد. «آشکار است» که هفایستوس Hephaestus همان فایستوس («خدای روشنایی») است، و هجای آغازین آن افزوده‌ی شگفت‌انگیزی بیش نیست. هرموگونس می‌گوید «گویی عقیده‌ی دیگری پیدا کردی». «خوب، برای جلوگیری از آن عقیده، ریشه‌ی آرس Ares را از من بپرس.»

اما خدایان موضوع خطرناکی هستند. بهتر است هرموگونس «اصالت اسب‌های ائوتوفرون را» در زمینه‌ی دیگری «تماشا کند». <sup>۲۳</sup> بدین ترتیب، آن‌ها به سوی اجسام آسمانی، فصل‌ها و عناصر روی می‌آورند. <sup>۲۴</sup> خدای ائوتوفرون، در

۲۳. اقتباسی از ایلیاد، ۵، ۲۲۱ و بعد. شاید در این جا اسب‌هایی مورد نظر است که ائوتوفرون را، مانند پارمنیدس (ج ۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۹)، تا حد دیدارهای آسمانی‌اش بالا برده‌اند.

۲۴. نکته‌ی جالب توجهی در کیهانشناسی افلاطون که بویانسه (REG 1941, 147) توجه کرده است. سقراط در ۴۱۰b-d پنج عنصر تشخیص می‌دهد و بین هوا و آتیر فرق می‌گذارد. آن‌گونه که در اپینومیس (۹۸۱c) عمل کرده است. در حالی که در تیمایوس (۵۸d) آتیر را صورتی از هوا می‌داند. هیچ مفسری از این نکته برای تعیین تاریخ کراتولوس بهره نگرفته است. من هم از این کار غفلت کرده‌ام. در هر حال این تمایز در فایدون (۱۰۹b) کاملاً روشن ←

توجیه نام «آتش» ( $\pi\upsilon\rho$ )، دست حمایت خویش را از سر سقراط برمی دارد، و سقراط به این عقیده تمسک می جوید که آن واژه احتمالاً از منابع غیر یونانی گرفته شده است، شاید از زبان فریجی Phrygian آمده است.<sup>۲۵</sup> (سقراط درباره‌ی واژه‌ی توجیه‌ناپذیر کاکون («بد»)) در ۴۱۶a و اوفلیمون («سودمند»)) در ۴۱۲c نیز به همین شیوه عمل می کند، اما در ۴۲۵e-۲۶e از این کار صرف نظر می کند و همین طور از فرضیه‌ی از بین رفتن وجه تسمیه در اثر دگرگونی کلمه در طول زمان؛ او می گوید این شیوه‌ها نیرنگ ساده‌ای هستند برای شانه خالی از بار تکلیف تبیین.)

پس از این قسمت، هرموگنس می گوید سقراط پیشرفت زیادی کرده است، و او با خوشنودی پاسخ می دهد، «بلی، به نظر می آید در این فن خیلی پیشرفت کرده‌ام، و به زودی حتی دلیل نیکوتری برای این سخن خواهی یافت.» آن‌ها به فضیلت‌هایی می پردازند که، همچون برخی خدایان، چنین می نماید که گویی از سوی پیروان هراکلیتوس نام گرفته‌اند؛ زیرا هر کدام به نحوی با مفهوم حرکت و سیلان مرتبط است؛ فی‌المثل، دیکایون «عادل» در واقع دیبایون («نفوذ کننده») است که «ک» را برای سهولت تلفظ آورده‌اند. هرموگنس می گوید در این مورد به نظر می آید که سقراط فقط سخنانی را که از کس دیگری شنیده است تکرار

← است. رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۱۳ و بعد و ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۶ و بعد.

۲۵. سقراط می گوید واژه‌ی فریجی بر آتش، شباهت زیادی به  $\pi\upsilon\rho$  دارد، و مریدیه توجه کرده است که این واژه در زبان ارمنی «هور» است، و ارمنی‌ها را از مستمره نشین‌های فریجی دانسته‌اند. فریجی‌ها واژه‌های داشته‌اند که شبیه واژگان یونانی یا عین آن‌ها بوده است، از جمله‌ی آن‌هاست خود کاکون. رک:

*Mon. As. Min. Ant. 4, nos. 16, 17, 16, 239-43.*

می‌کند، و پاسخ سقراط این است که هم اکنون سعی خواهد کرد نیرنگی به کار گیرد تا هرموگنس به اصیل بودن او ایمان آورد. بیان اشتقاق تخته *technē* از سوی او - برداشتن *t* و آوردن *o* در بین *ch* و *n* و *e* - به نظر هرموگنس بسیار غریب می‌نماید. نه، هرموگنس متوجه نمی‌شود. نام‌های اصلی فقط از گذر زمان صدمه ندیده‌اند بلکه زیباسازی‌های غیر محتاطانه نیز موجب فساد آن‌ها شده است. مردم بی‌آنکه حقیقت را مد نظر قرار دهند نام‌ها را برای آسانی تلفظ به انحاء مختلف دگرگون ساخته‌اند تا اینکه هیچ کس متوجه نمی‌شود که اساساً معنی آن نام‌ها چیست. اگر هم کسی هر حرفی را به دلخواه خودش کم یا زیاد کند، هیچ اسمی با هیچ مسمایی تناسب نخواهد داشت، بنابراین هرموگنس باید در مقام یک بازرس خردمند، کارشان را از حیث حد و احتمال زیر نظر گیرد.<sup>۲۶</sup>

اما او نباید بیش از اندازه سخت بگیرد یا، درست در آن هنگام که سقراط به اوج توجیه‌هایش می‌رسد، مایه‌ی دلسردی او شود. ریشه‌شناسی‌های شگفت‌انگیزتری به دنبال هم می‌آیند تا اینکه هرموگنس به ناچار می‌گوید نام‌ها در دستان سقراط به مقدار زیادی پیچ و تاب برمی‌دارند. سقراط می‌گوید این تغییر متوجه کسانی است که آن‌ها را ساخته‌اند، و باز هم گستاخانه به کار خودش ادامه می‌دهد. اشتقاق‌ها به صورتی «خشن‌تر و سریع‌تر» پی در پی مطرح می‌شوند تا اینکه سقراط به پایان سخن نزدیک‌تر می‌شود، اکثر ریشه‌ها به مقدار زیادی دیدگاه هراکلیتوسی را در خصوص حرکت و سیلان کلی جهان تأیید می‌کنند، زیرا این معانی در ریشه‌ی آن‌ها وجود دارد:<sup>۲۷</sup> سرانجام هرموگنس

۲۶. هرموگنس این دعوت به عمل کردن بر ضد نظریه‌ی خودش را با فروتنی می‌پذیرد: «برای این کار آماده‌ام» (۴۱۴e).

۲۷. گولد شمیت به حق با فایدون ۷۹c مقایسه می‌کند: روح وقتی بر حواس جسمانی اعتماد کند سرگیجه می‌گیرد و مطالب را درهم می‌آمیزد، و در نتیجه تصور می‌کند که هستی به طور ->

برخی نام‌های «واقعاً بزرگ و زیبا» از قبیل «حقیقت» و «دروغ»، «هستی» و خود «نام» را پیش می‌کشد. («هستی» - آن on - فقط یک i از دست داده است. اصل آن یون ion، «روان = رونده» بوده است، و در این جا نیز حق با هراکلیتوس است!) هرموگنس ضمن تحسین سقراط می‌گوید «مردانه آن‌ها در هم کوبیدی»، اما کلمات کوتاه و ساده‌ای، چون خود یون، چه توجیهی دارند؟ خوب، همیشه می‌توان به این توجیه متوسل شد که فلان واژه ریشه‌ی خارجی دارد و یا به صورت اصلاح‌ناپذیری تغییر یافته است، اما این گونه بهانه‌ها ترسویی مفسر را می‌رسانند. لازم است راه تازه‌ای در پیش گیریم.

طرح مسئله بدین قرار است: تا این جا نام‌ها را با تحلیل آن‌ها به ریشه‌های شان توضیح دادیم، اما برخی نام‌ها خودشان بسیط و اصل هستند. درستی آن‌ها را چگونه می‌توانیم به محک آزمون بکشیم؟ نام‌های ثانوی (مركب) طبیعت مسماهای شان را به وسیله‌ی نام‌های اصلی آشکار ساختند. نام‌های اصلی طبیعت‌شان را چگونه آشکار می‌سازند؟

اگر ما صدا نداشتیم، مثل افراد مبهوت، سعی می‌کردیم منظور خودمان را با پادشاه بفهمانیم، فی‌المثل برای نشان دادن سبکی با بالایی یک چیز دستمان را بالا می‌آوریم، و برای سنگینی یا پائینی آن دستمان را پایین می‌آوردیم، یعنی از طبیعت آن‌ها تقلید می‌کردیم؛ و برای نشان دادن اسب یا حیوان دیگری که چهار نعل می‌دود باز هم به همین شیوه توسل می‌جستیم. بنابراین شاید نام نیز تقلیدی صوتی از یک چیز است. نباید بگوییم گفتن «بع بع» یا «موو» همان نامیدن گوسفند یا گاو است. تقلید از صدای یک چیز کار موسیقیدان است و تقلید از رنگ و شکل نیز حوزه‌ی کار نقاش را تشکیل می‌دهد. اما هر چیز علاوه بر

کیفیت‌های محسوس (از جمله خود رنگ یا صدا) از ذاتی نیز برخوردار است. اگر کسی بتواند به وسیله‌ی حرف‌ها و هجاها از آن ذات تقلید کند، در آن صورت نام‌ها می‌توانند چیستی هر چیزی را روشن سازند. پس پرسش بعدی به امکان این کار مربوط می‌شود.

از این روی باید فرض کنیم که نام‌گذاران کهن در کار خویش همین راه را پیش گرفته‌اند. ابتدا کوچک‌ترین واحدها، یعنی حروف، به حروف صدادار، حروف بی‌صدا و حروف نیمه صدادار تقسیم شده‌اند، و مصوت‌ها نیز به دسته‌های فرعی‌ای انقسام یافته‌اند.<sup>۲۸</sup> سپس باید به تحلیل اشیای مورد نظر پردازیم و ببینیم آیا آن‌ها را نیز می‌توان به عناصری<sup>۲۹</sup> تجزیه کرد که چیستی‌شان را نشان می‌دهند و معلوم می‌سازند که آیا آن‌ها را نیز مانند جوزف می‌توان به انواعی تقسیم کرد یا نه. گام بعدی این است که حروف را بر پایه‌ی شباهت‌هایی که با چیزها دارند بر آن‌ها به کار بریم.<sup>۳۰</sup>، خواه برای هر چیز یک حرف را، و یا مجموعه‌ای را در قالب هجاها. از ترکیب هجا به اسم‌ها و فعل‌ها می‌رسیم،<sup>۳۱</sup> و از

۲۸. حروف نیمه صدادار (*φωνηεντα* و نه *αφθονγα*) عبارتند از حروف لین و حروف غنوی (Haag, P.'s K. 12). مثال‌های ارسطوی s و r هستند ( فن شعر ۱۴۵۶b۲۶). تقسیم‌های فرعی حروف صدادار، شاید معادل‌های یونانی u و o, i, e, a هستند، و فقط به عنوان نمونه‌ی بارز ذکر شده‌اند، زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که حروف بی‌صدا نیز بر همان سیاق تقسیم نشوند. (در فیلبوس ۱۸b-d، یعنی آن‌جا که تقسیم حروف به صدادار و غیره را به خدای مصری ثوت Theuth نسبت می‌دهد، هر دو طبقه را به قسمت‌های فرعی تقسیم می‌کند، نه فقط حروف صدادار را.)

۲۹. به همان صورت که کلمه‌ها را به هجاها و هجاها را نیز به حرف‌ها تجزیه کردیم. افلاطون واژه‌ی *στοιχεια* را هم برای عناصر به کار می‌برد (۴۲۲a) و هم برای حروف الفبا.

۳۰. ۴۲۴d۵-۲. مقایسه کنید با e۴-۵: *τα στοιχεια επι τα πραγματα εποισομεν*.

۳۱. *ρημα* در این جا، و همین‌طور در سوفسطایی ۲۶۲d، فعل محسوب می‌شود، اگرچه در *Δι φιλος* ۳۹۹a-b یک *ρημα* است. (مقایسه کنید با ۴۲۱c۱). برای این واژه و برای تبیین ←

ترکیب آن‌ها نیز کلّ بزرگ و عظیمی به نام لوگوس فراهم می‌آید که «به وسیله‌ی هنر نامگذاری یا سخنوری یا مانند آن‌ها ساخته می‌شود، به همان صورت که تصویری زنده به وسیله‌ی هنر نقاشی ترسیم می‌گردد».<sup>۳۲</sup>

حالا نوبت آن است که زبان را بار دیگر به اجزای سازنده‌اش تجزیه کنیم تا ببینیم آیا عناصر اولیه‌ی آن نیز به اندازه‌ی عناصر ثانویه‌اش به درستی ساخته شده‌اند یا نه. ادای کامل این دین از عهده‌ی ما خارج است، و خود این عقیده که حرف‌ها و هجاها می‌توانند اشیا را از راه تقلید آشکار سازند مسخره به نظر می‌آید، اما اگر این عقیده درست نباشد از کلّ نظریه‌ی «درستی نام‌ها» باید درست برداشت. حدسیات سقراط برای خود او گستاخانه و یاوه می‌نماید، اما او آن‌ها را به علت فقدان چیز بهتر عرضه می‌کند.

حرف‌ها، در اصل، مفاهیم بنیادی را با حرکت یا شکل دهان و زبان در تلفظ آن‌ها تقلید می‌کند. بدین ترتیب ارتعاش شدید زبان در تلفظ r مشعر بر حرکت است (به همین دلیل است که در کلمات «رودخانه river»، «روان شدن run»، «بورش rush»، «لرزه tremble»، و افعال سختی چون «ضربت strike»، «خرد کردن crush»، «پاره کردن break» به کار می‌رود).<sup>۳۳</sup> از حروف «تنفسی» (f, s, z) کلمات «باددار» ساخته می‌شوند - «نسیم»، «فوت»، «هیس» و غیره. d

← لوگوس (سخن)، رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۰ و بعد. باز هم ممکن است به یاد جایگاه والای لوگوس در فلسفه‌ی هراکلیتوس بیفتیم.

۳۲. این مطلب تفسیر بسیار نزدیکی است برای فقره‌ی مهم و دشوار ۲۵a-۴۲۴c. (می‌توان این تفسیر را با تفسیرهای هاگ (P.'s K. 12) و کرومبی (EPD II, 376) مقایسه کرد.) این کار ممکن است مطالعه‌ی بیشتری بطلبد.

۳۳. من [مؤلف] مثال‌هایی از زبان انگلیسی را خوشایندتر دانستم: ترجمه از زبان یونانی گاهی سودمند است و گاهی چنین نیست. (حتی سقراط نیز نمی‌تواند خود KIVHΘIS [حرکت] را در این قاعده بگنجانند، ۴۲۶c.)

و t زبان را متراکم می‌سازند و بالا می‌برند، و کلمات «ایستادن»، «بستن»، «برخاستن» از این حروف ساخته می‌شوند.<sup>۳۴</sup> زبان به وسیله‌ی حرف «ل» «می‌لولد» یا «می‌لغزد»، معنی این کلمات و کلمه‌های مشابه («لایه»، «صیقلی») از همین جاست؛ اما «گ» حرکت آن را متوقف می‌سازد، به طوری که ترکیب آن دو حالت چسبناکی را نشان می‌دهد («چسب glue»). a و e حرف‌های «بزرگی» هستند، از این جاست «بزرگ Large»، «درازا Length»؛ و حرف o نیز برای بیان گردی است مانند «گوی orb» و «تخم ovum» (به آلمانی oönn، به انگلیسی egg).

اما نظر کراتولوس درباره‌ی این همه چیست؟

(۲) گفت و گو با کراتولوس: قرار نیست حقیقت را از نام‌ها به دست آوریم (e-40-42). کراتولوس از «الهام‌های» سقراط خشنود است، فارغ از اینکه منبع الهام کیست. اما سقراط نسبت به معرفت ناگهانی‌ای که برایش حاصل شده است، تردید دارد و برای آزمودن آن‌ها، دوباره به مرور زمینه‌ی بحث می‌پردازد. این مقدمه به حال خود باقی است که درستی نام‌ها یعنی توانایی آن‌ها برای آشکار ساختن ماهیت متعلقات‌شان. پس هدف از وضع آن‌ها چیزی جز آموختن نیست، بنابراین نامیدن یک چیز هنر است، و چنانکه گفتیم، قانونگذاران صاحبان این هنر هستند؛ و آیا نمی‌توان گفت برخی از این افراد بهتر از دیگران از عهده‌ی هنرش برمی‌آیند؟ کراتولوس این مدعا را نخواهد پذیرفت: هیچ قانونی بهتر از دیگری نیست،<sup>۳۵</sup> و این سخن درباره‌ی نام‌ها نیز درست است. آن‌ها یا

۳۴. سقراط این نکته را خیلی پیشتر (e-d-393) بیان کرده بود که اگر حرف مورد نظر موجود بوده باشد، نام صحیح است هر چند حرف دیگری افزوده شود. از این رو «بتا» را می‌توان نام حرف «ب» دانست.

درست هستند و یا اصلاً نام نیستند. بنابراین اگر کسی خودش را هر موگنس بنامد حتی دروغ هم نمی‌گوید؟ نه خیر، زیرا ممکن نیست کسی دروغ بگوید، دروغ گفتن یعنی گفتن چیزی که نیست، و گفتن چیزی که نیست گفتن چیزی نیست،<sup>۳۶</sup> بلکه فقط بر زبان آوردن صداهایی است بی‌معنی.

سقراط دوباره سخن آغاز می‌کند. قبول داریم که اسم‌ها تقلیدی هستند از مسماهای شان. تصویرها نیز تقلید هستند، و (ا) ممکن است آن‌ها را نادرست نسبت دهند: ممکن است کسی تصویر مردی را با تصویر زنی عوضی بگیرد. کراتولوس می‌گوید میان این دو مورد فرق هست، اما سقراط بر روی این نکته‌ی مورد توافق تأکید می‌کند که هر دوی آن‌ها بازنمایی هستند. هر کسی می‌تواند بگوید «مرد» و در عمل به تصویر مرد یا زن اشاره کند، و منظور او از نسبت دروغ همین است. (ب) نقاش از راه شکل و رنگ می‌تواند شباهت خوب یا بدی را به وجود آورد. بنابراین کسی هم که به وسیله‌ی حروف و هجاها از ذات چیزها

← ۳۵. این سخن شگفت می‌نماید، اما (ا) گروه (Pl. II, 534 n. q) به مینوس ۳۱۷c توجه می‌دهد، آن‌جا که مؤلف از زبان خود سقراط ادعا می‌کند که قانون بد قانون واقعی نیست، بلکه در نظر نادانان به صورت قانون جلوه می‌کند، و همین‌طور به کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۴۲. (ب) با این دیدگاه پروتاگوراس نیز سازگار است که هر چیزی که یک شهر آن را درست می‌پندارد برای آن شهر تا زمانی که چنین می‌اندیشد درست است (ثائیتوس، ۱۶۷c، ج ۱۱، ص ۱۷۲). (ج) شاید کراتولوس در مقام پیروی از هراکلیتوس سخن می‌گوید. مقایسه کنید با پاره‌ی ۱۱۴: تمام قوانین بشر از یک قانون الهی تغذیه می‌شوند.

۳۶. این استدلال را به پروتاگوراس و آنتیس تنس نسبت می‌دهند (ج ۱۱، ۴۴، یادداشت ۲، ۵-۹۱). با استناد به وابستگی نهایی این نظریه به پارمنیدس گفته‌اند کراتولوس پیرو هراکلیتوس نبوده است، اما به آسانی نمی‌توان پروتاگوراس و آنتیس تنس را پیرو پارمنیدس خواند. (مقایسه کنید با ص ۲۲ و بعد بالا). افلاطون مسئله‌ی «گفتن چیزی که نیست» را عمداً کنار می‌گذارد (۴۲۹d)، و فقط در سوفسطایی است که به حل آن می‌پردازد.



تقلید می‌کند ممکن است به طور کامل از عهده‌ی این کار برنیاید، یعنی از نامی بد (غیر دقیق) استفاده کند؛ اما آنچه او به کار می‌برد در عین حال نام است. کراتولوس از موضع خویش تکان نمی‌خورد. نام را نمی‌توان نادرست نوشت. یا همه‌ی حرف‌ها درست هستند و یا آن واژه اصلاً نام نیست، زیرا تغییر حرف، آن را به چیز دیگری تبدیل می‌کند.

سقراط می‌گوید این سخن در برخی موارد - فی‌المثل در مورد عدد - درست است. اگر کسی رقمی را به عدد ده بیفزاید یا از آن کم کند، عدد دیگری به دست می‌آید که اصلاً ده نیست.<sup>۳۷</sup> اما، تصویر بایستی به گونه‌ای با اصل خویش فرق داشته باشد. اگر خدایی تصویر کراتولوس را با تمام جزئیات‌اش - همراه گوشت، جان و عقل او - ترسیم کند، آنچه ما در برابر خود خواهیم داشت کراتولوس و تصویر یا روگرفت او [از آن دست که نقاش یا پیکرتراش ممکن است بسازد] نخواهد بود، بلکه دو کراتولوس خواهند.

پس اسم‌ها که روگرفت چیزها هستند، نمی‌توانند کامل باشند، وگرنه تمیز بین آن‌ها و مسماهای‌شان بی‌معنی خواهد بود. ممکن است در یک نام حرف نابجایی داشته باشیم، و یا در جمله‌ای نام‌های نادرست آورده شوند، و همین‌طور یک تألیف جمله‌های نادرستی دربر داشته باشد. اما، همان‌طور که هرموگنس و سقراط درباره‌ی حروف گفتند تا زمانی که نشانِ (τυπος) کلی شیء محفوظ باشد، نام یا سخن ما به همان شیء مربوط است.<sup>۳۸</sup> کراتولوس معقول

۳۷. شاید این مثال را گمراه کننده بخوانند و بگویند نکته این نیست که کسی به جای عدد ده، نه یا یازده بنویسد، بلکه می‌گوییم ممکن است او نام «ده» را (که درست فرض می‌کنیم) تغییر دهد و «دح» یا «د» بگوید و بنویسد. اما اگر چه در متن واژه‌ی کامل دکا برای ده آمده است، بایستی به خاطر داشته باشیم که یونانیان اعداد را با یک یک حرف نشان می‌دهند. بدین ترتیب، ۱۰ معادل ۱۰ است. اگر یک حرف، α، به آن اضافه کنید، ۱۱ می‌شود.

بودن این سخن را تصدیق می‌کند، اما بی‌آنکه در آن مورد قصد منازعه داشته باشد، هنوز نمی‌تواند بپذیرد که نام نادرست واقعاً نام است.

سقراط با حوصله‌ی تمام دوباره از مقدمات اولیه شروع می‌کند. هر نامی متعلقش را نشان می‌دهد، نام‌ها یا مرکب‌اند یا بسیط، و نام‌های بسیط متعلقشان را به واسطه‌ی شباهت معلوم می‌سازند. یگانه فرض مقابل همان دیدگاه هرموگنس است، یعنی اینکه نامگذاران شناخت پیشینی از اشیا داشته‌اند<sup>۳۹</sup> و نام‌هایی را به صورت قراردادی به آن‌ها نسبت داده‌اند و منشأ اعتبار نام‌ها فقط همین است. اگر آن‌ها آنچه را که امروزه «بزرگ» نامیده می‌شود، «کوچک» نامیده بودند هیچ مشکلی پیش نمی‌آمد. کراتولوس بر درستی نظریه‌ی تشابه تأکید می‌ورزد.

پس حرف‌های (عناصیر) نام‌ها نیز باید این همانندی را داشته باشند، و ما پیش از این پذیرفتیم که «ر» نشان حرکت و سختی است، «ل» نشان لینت و لطافت. حالا واژه‌ی یونانی بر مفهوم سختی (سیکلروتس) را در نظر بگیرید. در زبان اریتریایی این واژه به «ر» ختم می‌شود، اما ما سخن یکدیگر را می‌فهمیم هر چند «س» و «ر» معنی متفاوتی دارند. به علاوه، ما از این واژه مفهوم «سختی» را می‌فهمیم اگرچه یک حرف «ل» نیز در آن وجود دارد. «خوب، همان‌طور که تو و هرموگنس گفتید، حرف‌ها در طول زمان به طرز نادرستی در نام‌ها راه یافته‌اند، اما ما از روی عادت منظورگوینده را می‌فهمیم.» و عادت چیزی جز قرارداد نیست. دست کم از این سخن برمی‌آید که حروف می‌توانند چیزی را به ما نشان دهند که هیچ شباهتی به آن‌ها ندارند. بی‌تردید در زبان ایده‌آل نام‌ها همیشه به

← ۳۸. ص ۳۹، یادداشت ۳۴ بالا.

۳۹. ملاحظه می‌کنید که سقراط چیزی را می‌گوید که هرموگنس هرگز نگفته است. او در ۴۳۸a کراتولوس را به اظهار این نظر وادار می‌کند و از این راه او را در تنگنا قرار می‌دهد.

متعلقات‌شان شباهت دارند، اما، در وضعی که ما داریم قرارداد نیز عاری از نقش نیست.

کراتولوس باز هم تأکید می‌کند که شباهت میان اسم و مسماها آنقدر زیاد است که موجب می‌شود اسم‌ها یگانه منبع اطلاعات ما محسوب شوند و «کسی که اسم‌ها را می‌شناسد مسماها را نیز بشناسد.» این سخن درباره‌ی کشف دانش جدید به همان اندازه درست است که درباره‌ی انتقال دانش‌های موجود. اما، بی‌تردید اگر در پژوهش‌های بنیادین، نام‌ها را راهنمای واقعیات قرار دهیم با خطر بزرگی مواجه می‌شویم. اگر کسی که این نام‌ها را بر آن‌ها داده است در مورد دلالت آن‌ها راه خطا پیماید تکلیف ما چیست؟ اما این امر براساس نظریه‌ی کراتولوس غیر ممکن است: یا او به حقیقت علم داشته است، و یا نام‌های او اصلاً نام نیستند. به علاوه، سازگاری آن‌ها را ملاحظه کنید: خود سقراط استدلال کرد که همه‌ی آن‌ها جهان‌بینی واحدی را نشان می‌دهند. اما، (ا) اگر فرض اولیه غلط بوده باشد، سازگاری موجود درستی نام‌ها را تضمین نمی‌کند؛ (ب) خود سازگاری چشم‌انداز مورد نظر نیز محل تردید است. واژه‌هایی که تا این جا بررسی کردیم حرکت و سیلان کلی را تأیید می‌کردند، اما، واژگانی نیز هستند که خلاف آن را اثبات می‌کنند.<sup>۴۰</sup>

به علاوه، اگر نام‌ها یگانه منبع دانش ما هستند، اولین نامگذاران چگونه توانسته‌اند چیزها را بشناسند و بر آن‌ها نام تعیین کنند؟ یگانه فرضی که به ذهن

۴۰. سقراط در این جا واژه‌هایی - از قبیل واژه‌های یونانی برای دانش، پژوهش، ایمان، حافظه، و برعکس آن‌ها نادانی، هرزگی، و غیره - را انتخاب می‌کند و ریشه خیالی‌ای را برای آن‌ها عرضه می‌دارد تا نشان دهد که واژه‌های «خوب» از «سکون»، «ثبات»، «قطع حرکت» و غیره برگرفته شده‌اند، و واژه‌های بد از «مخالفت با خدا»، یا از «واقعیت‌های تبعی» اخذ شده‌اند. روشن است که جاعل آن‌ها پیرو هراکلیتوس نبوده است!

کراتولوس می‌رسد این است که آن‌ها با «نیروی» خطاناپذیری که «فراتر از نیروی انسان است» به این کار دست زده‌اند، و بنابراین حاصل کارشان درست است. هرگونه نام‌های دیگری (همچون نام‌هایی که بر جهان ثابتی اشارت دارند) در اصل نام نیستند. بسیار خوب، اما اگر میان دو دسته از نام‌ها ناسازگاری وجود داشته باشد، تکلیف ما چیست؟ در این مورد کاری از خود نام‌ها ساخته نیست، و معیار دیگری لازم است، تا از روی آن حقیقت چیزهای موجود را ارزیابی کنیم، و معلوم سازیم که کدام دسته از نام واقعی هستند. بنابراین بایستی برای شناخت واقعیت‌ها راه دیگری غیر از راه واژه‌ها داشته باشیم، و حالا که امکان این راه اثبات شد، می‌گوییم بهترین راه همین است. یعنی ما باید آن‌ها را به صورت مستقیم بشناسیم، یعنی به وسیله‌ی خودشان، یا، آن‌جا که خویشاوند یکدیگراند، به وسیله‌ی یکدیگر. چیزهایی که با آن‌ها خویشاوندی ندارند نمی‌توانند آن‌ها را معلوم سازند.<sup>۴۱</sup> نام‌های درست (چنانکه همه قبول داریم) روگرفت‌های واقعیت‌ها هستند، و راه روشن‌تر این است که اصل یک چیز را ملاحظه کنیم و خود آن و روگرفت آن را از روی اصل بشناسیم، نه اینکه از روی مشاهده‌ی روگرفت، درجه‌ی شباهت آن را ارزیابی کنیم و اصل آن را مورد شناسایی قرار دهیم. شاید فهمیدن چگونگی انجام این کار - چگونگی کشف واقعیات، نه از روی نام‌ها بلکه به طور مستقیم - از عهده‌ی ادراک ما خارج است.

۴۱. دقیقاً: «آنچه غیر از آن‌هاست و با آن‌ها فرق دارد آن‌ها را معلوم نمی‌سازد، بلکه چیزی غیر از آن‌ها و متفاوت با آن‌ها را نشان می‌دهد.» معنا و مستند این عبارت را به آسانی نمی‌تواند فهمید. آیا افلاطون دیگر به خویشاوندی کل واقعیت عقیده ندارد (منون ۸۱c)؟ یا منظور این است که نام‌ها در هر حال شباهتی به واقعیت‌ها ندارند، در حالی که سقراط در سرتاسر بحث بر وجود این شباهت تصریح کرده است؟ اما او در همین عبارت بعدی نیز وجود این شباهت را دوباره تکرار می‌کند.

و آخرین سؤال اینکه آیا اگر نامگذاران بر پایه‌ی اعتقاد به حرکت و سیلان کلی و مستمرّ عمل می‌کردند، کارشان درست بود؟ اگر «رؤیای» سقراط درست باشد (کراتولوس می‌گوید «باید همان‌طور باشد»)، یعنی اگر زیبایی مطلق و خوب مطلق وجود داشته باشد، و «این سخن در هر مورد درست باشد»، کار آن‌ها درست نیست. ما باید توجه خود را به این وجودها معطوف گردانیم، یعنی به جای چیزهای زیبا و سیلان آن‌ها، خود زیبایی را در نظر بگیریم که هیچ وقت تغییر نمی‌کند. چیزی را که همیشه در حال تغییر است نمی‌توان شناخت و نمی‌توان درباره‌ی آن سخن گفت. نمی‌توانیم بگوییم «این» یا «چنین»؛ هیچ چیز نیست، زیرا اگر لحظه‌ای در همان حال باقی بماند، نمی‌تواند در حال تغییر باشد. همچنین نمی‌توانیم آن را بشناسیم، زیرا هر لحظه که شناسنده به آن توجه کند در همان حال چیزی دیگری شده است. خود شناخت نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. دانش یا به یک حال باقی می‌ماند (که با آموزه‌ی سیلان ناسازگار خواهد بود) و یا اگر خود صورت آن نیز همیشه تغییر بکند، دیگر دانش نخواهد بود. و همین‌طور اگر چیزی همیشه شناسنده تا شناخته شده باشد، یا اگر زیبایی، خوبی و موجود دیگری از این قبیل داشته باشیم، نمی‌توان گفت میان آن‌ها و حرکت یا سیلان شباهتی هست.<sup>۴۲</sup>

هر کدام از این دیدگاه‌ها درست باشد، هیچ انسان خردمندی با اعتماد بر نام و واضعان آن‌ها نمی‌گوید که هر چیزی مانند کوزه‌ای سوراخ‌دار یا دماغی سرماخورده در سریان است. شاید حق همین باشد، اما لازم است در این مورد بیش‌تر تأمل و پژوهش کنیم. کراتولوس وعده می‌دهد که از این کار شانه خالی نکند، اما تمام مطالعات او تاکنون دیدگاه هراکلیتوس را تأیید کرده‌اند، و او

۴۲. برای بررسی کامل‌ترین فقره رک صص ۱۶۴ و بعد پایین.

امیدوار است که سقراط نیز بیشتر تأمل کند.

## شرح ۴۲

این محاوره یک دیالکتیک واقعی است، افلاطون آزاردهنده‌ترین سعی خود را به کار می‌گیرد تا ما را به فکر وادارد. او از مزایای کامل صورت محاوره‌ای برای بررسی مسئله‌ی جدلی «درستی نام‌ها» از هر جهت، نهایت بهره را می‌برد. این روش به او امکان می‌دهد تا نظریه‌های متضاد را مطرح سازد، نشان دهد که هیچ یک از آن‌ها کاملاً درست نیستند و سرانجام فقط به این نتیجه برسد که لازم است مسئله را بیش از این مورد تأمل قرار دهند. سقراط، مثل همیشه، خودسر و شرور است، ابتدا یک طرف قضیه را می‌گیرد و سپس طرف دیگر آن را. شگفت نیست که محققان در خصوص هدف واقعی افلاطون، این همه اختلاف کرده‌اند، اما او بدون هیچ‌گونه ابهامی نشان می‌دهد که چه چیزی برایش مهم بوده است. در سرتاسر بحث، معتقدات خود او (که اکنون برای ما آشنا هستند) بارها در بین آرایبی که او باطل می‌شمارد، مطرح شده‌اند، البته به شیوه‌ی منحصر به فردی که در برخورد او با سوفسطاییانی چون هیپپاس مشاهده کرده‌ایم؛ و او در پایان بحث آشکارا بر آن‌ها تصریح می‌کند. او در انتخاب نام‌ها به مثابه موضوع، انگیزه‌ی دوگانه‌ای داشته است: اولاً، این مبحث در بین سوفسطاییان آن زمان موضوع جدیدی محسوب می‌شد و او می‌توانست خطای آن‌ها را با ترکیب دلخواهی از جدیت و طنز (به ویژه با شیوه‌ی اخیر) نشان دهد و ثانیاً، آن بحث بر آموزه‌ی نوپای او، نظریه‌ی صور، تأثیر می‌نهاد. (پروکلوس *In Crat.* p. 3 Pasqu.، گفته

۴۳. با کمال مسرت اذعان می‌کنم که صرف نظر از آثار منتشر شده، از دفترچه یادداشتی از کورنفورد که شامل یادداشت‌هایی درباره‌ی کراتولوس است، بهره گرفته‌ام. آنچه در این قسمت به کورنفورد ارجاع داده‌ام، ناظر به همین دفترچه یادداشت است.

است فهمیدن درستی نام‌ها مقدمه‌ی ضروری‌ای برای دیالکتیک بود.) این عقیده که مفهوم صحیح هر چیزی بایستی ذاتی نام آن باشد، تنها به محافل تخصصی محدود نمی‌شد، بلکه در فقرات زیادی از متون یونانی، به ویژه در تراژدی، نیز دیده می‌شود.<sup>۴۴</sup> با توجه نامأنوس بودن ذهنیت ما با این کارها، ویلاموویتس، در طی خدمتی، نشان داده است که این فرض در آن زمان تا چه اندازه طبیعی و در واقع گریزناپذیر بوده است (*Pl, I, 287f.*)، و نباید از پذیرش این فرض به وسیله‌ی کراتولوس هراکلیتوسی در شگفت مانیم، هر چند این تردید وجود دارد که شاید سقراط بر او تلقین کرده است که هرگونه ریشه‌شناسی‌ای را می‌توان در حمایت از آموزه‌ی سیلان به کار گرفت.

گفت و گو با هرموگنس. سقراط در گفت و گویی که با هرموگنس پیش می‌گیرد، نظریه‌ای را درباره‌ی چگونگی درستی طبیعی نام‌ها قوام می‌بخشد که کراتولوس می‌توانست در برابر او مطرح سازد (اگرچه تاکنون از توضیح آن امتناع ورزیده است). به همین دلیل است که او نظریه‌ی خودش را بر مبنایی هراکلیتوسی که

۴۴. کیرک (*HCF 119*) مثال‌هایی را از تراژدی آورده است، و به راحتی می‌توان بر تعداد آن‌ها افزود. یکی از بهترین نمونه‌ها، اثورییدس، زنان تروایی، ۸۸۶ و بعد است، که آفرودیت Aphrodite را با *αφρων*، «ابله»، مرتبط می‌سازد، نه با ریشه‌ی رایج تر *αφρος*، «کف»، که سقراط نیز در ۴۰۶d حفظ می‌کند، اگرچه آن را نام «تفریحی» او می‌خواند. برخی شواهد نشان می‌دهند که دموکریتوس - که بی‌تردید درباره‌ی زبان به نظریه‌پردازی پرداخت - ریشه‌ی نام‌های خدایان را تحلیل کرد (پاره‌ی ۲). کان نشان داده است که این امر، و همین‌طور تأکید بر روی نام و ریشه‌شناسی در پاپیروس اورفه‌ای قرن چهارم از درونی *Derveni*، حاکی از سنت گسترده‌ی تبیین تمثیلی نام‌های خدایان است که، اگر اطلاعات زیادی در آن مورد داشتیم، شاید بر رفتار سقراط در تحت تأثیر اثوتوفرون، پرتو می‌افکند. به ویژه نگاه کنید به کراتولوس ۴۰۱ و بعد، و کان در *Exegesis 155f.*

برای کراتولوس پذیرفتنی بود استوار می‌سازد؛ و در واقع آنچه را که در اندیشه‌ی کراتولوس است بر زبان می‌آورد (۴۲۸c). درباره‌ی این عقیده‌ی افراطی هرموگنس که حتی یک نفر نیز می‌تواند آنچه را که همه‌ی مردم «انسان» می‌نامند «اسب» بنامد،<sup>۴۵</sup> می‌توان سخن خود سقراط را در خارمیدس به یاد آورد که به کریتیاس می‌گوید: در استفاده از هر نامی آزاد هستی، مشروط بر اینکه منظورت را از آن نام به روشنی بیان کنی. گروه هرموگنس را به نقض عقیده‌ی خودش متهم ساخته است، زیرا گفت و گو برای برقراری ارتباط صورت می‌گیرد، اگر هر کسی لغات ویژه‌ی خودش را داشته باشد هیچ هدفی حاصل نخواهد شد، اما هرموگنس به ارتباطات اشاره نکرده است، و در ۳۸۸b نیز نمی‌تواند هدف از جعل نام‌ها را توضیح دهد، مگر پس از آنکه سقراط راه را بر او هموار می‌سازد. منظور او در این جا چیز دیگری است: صداهایی که در واژه‌ی «اسب» هستند، به همان اندازه که برای نامیدن اسب تناسب دارند برای نامیدن انسان نیز می‌توانند به کار روند. اگر دیگران بر این تغییر رضایت دهند، هیچ چیز از دست آنها نمی‌رود زیرا، برخلاف ادعای کراتولوس، هیچ رابطه‌ی میان یک چیز و نام آن وجود ندارد.<sup>۴۶</sup>

۴۵. ظاهراً می‌توان «سخن او را سازگار دانست» (۴۳۵a)؛ اما در هر حال هرموگنس «توافق» (*συνθηκη, ομολογια*) و «عادت» (*ηθος*) را به گونه‌ی دیگری به کار می‌برد. معمولاً می‌گویند او دو نظریه‌ی مربوط به نام‌ها را خلط کرده است: نظریه‌ی «کم مایه» ای که معتقد است نام هر چیزی همان است که من برایش در نظر می‌گیرم، و دیدگاه جدی‌تری که زبان را نهاد اجتماعی‌ای می‌داند که سنت هر زبان خاصی آن را برای روابط قراردادی نام و چیزها برقرار ساخته است. (Kahn, *Exegesis* 158f.)

46. Cf. B. Heath, *JPh* 17 (1888), 195.



مغالطه‌ی تقسیم؟ سقراط در ۳۸۵d می‌گوید همان‌طور که جمله می‌تواند راست یا دروغ باشد، نام‌ها نیز که اجزای تشکیل‌دهنده‌ی جمله هستند ممکن است راست باشند یا دروغ. رابینسون در تفسیر خودش می‌گوید این استدلال نادرست است، «زیرا نام‌ها ارزش صدق ندارند، دلیلی که برای اثبات آن آورده‌اند متضمن مغالطه‌ی تقسیم است».<sup>۴۷</sup> او بر این اساس دو انتقاد مطرح می‌سازد. (۱) سخنان سقراط متضمن این قضیه‌ی کلی است که اگر یک کل ویژگی خاصی داشته باشد، اجزای آن نیز دارای همین ویژگی خواهند بود. این قضیه آشکارا غلط است. (ب) سقراط در همین مورد خاص نیز خطا کرده است، زیرا نام‌ها «ارزش صدق» ندارند. در این جا لازم است به تعریف «صدق» در ۳۸b۷ توجه بکنیم (از این تعریف درمی‌یابیم که آلتس [صدق = درستی] هم به معنی «واقعی» یا «اصیل»، در برابر «تقلیدی»، است و هم به معنی «درست» در زمینه‌ی اظهارات توصیفی؛ رک: ص ۱۴۴ پایین): «لوگوس آن است که از چیزها به گونه‌ای سخن می‌گوید (یا آن‌ها را به گونه‌ای توصیف می‌کند که هستند». در نظر یونانیان خود نام‌ها (یعنی اسم‌های خاص، اسم‌های عام، صفت‌ها) این شرط را احراز می‌کردند،<sup>۴۸</sup> و همان‌طور که دیدیم، اکثر نام‌های یونانی به صراحت حالت

#### 47. *Essays* 123

پیش از او اشتنتسل در ۱۸۹۰ سخن سقراط را مغالطه نامیده بود، و گولدشمیت از آن دفاع کرده بود، *Essai* 51f. لورنتس و میتل استراوس در *Mind* 1967 و لوس در *CQ* 1969، با رابینسون مخالفت کرده‌اند. (البته باید در دفاع از سقراط از این مصادره به مطلوب اجتناب ورزید که نام‌ها بنا به نظریه‌ی نامگذاری طبیعی دارای ارزش صدق هستند، زیرا سقراط استدلال را برای اثبات همین نظریه اقامه می‌کند.) ارسطو نیز میان نام‌ها و قضایا فرق نهاده است؛ او درباره‌ی نام‌ها می‌گوید: «انسان» معنایی را می‌رساند اما نشان نمی‌دهد که آن هست یا نیست» (یا «این‌گونه است یا نیست»، *εστιν η ουκ εστιν* کتاب‌العبارہ ۸-۱۶b۲۶). افلاطون می‌گوید: ممکن است کسی به تصویری نگاه کند و بگوید «مرد» یا «زن»، و بدین ترتیب اطلاع درست یا نادرستی را عرضه کند.

توصیفی دارند. مثال دیگری که لوس (l.c. 225) نقل کرده است، آیسخینس، زندگی پرومتئوس، ۸۵ و بعد است: «خدایان به خطا تو را پرومتئوس Prometheus نامیده‌اند» - پرومتئوس یعنی «دوراندیشی». این خاصیت در خصوص اسم‌ها و صفت‌های مرکب، از قبیل فیلسوفوس، روشن است، و به آسانی می‌توان پذیرفت که در اسم‌ها و صفت‌های بسیط نیز همین وضع وجود داشته است، هر چند اکنون به آسانی نمی‌توان آن خاصیت‌ها را کشف کرد. آنچه سقراط در صدد اثباتش هست همین است. این سخن نیز درست است که نام یا کلمه‌ی مفرد می‌تواند نقش جمله را برعهده گیرد؛ همان طور که وقتی می‌پرسند «او کیست؟» می‌گوییم «کراتولوس»؛ و وقتی می‌پرسند «او در حال چه کاری است؟» می‌گوییم «راهپیمایی». به همان صورت که اگر روزنامه‌ای عنوان «مجلس» را داشته باشد و مذاکرات مجلس را گزارش کند می‌گوییم آن عنوان درست است، ولی اگر به گزارش یک قتل پردازد می‌گوییم عنوان آن نادرست است. موردی برای این اعتراض وجود ندارد که هر کدام از این کلمات در این موارد بالقوه یک جمله هستند، یا جمله‌ای را دربر دارند، از قبیل: «کراتولوس در حال راهپیمایی است» یا «آنچه در زیر می‌آید گزارش مذاکرات مجلس است».

← ۴۸. یادداشتی از کورنفورد در این شایسته‌ی نقل است: «کاربرد *αληθης* را فقط با مدّ نظر قرار دادن تعریف آن می‌توان فهمید، *το τα οντα λεγειν η εστιν*. (۱) اگر *ον* [هستی] مورد نظر رابطه‌ی میان دو چیز باشد، سخن متناظر با آن قضیه‌ای است که این رابطه را برساند. (ب) اگر این *ον* [هستی] شیء باشد سخن متناظر با آن یک نام خواهد بود. همان طور که قضیه آنگاه درست است که رابطه‌ی عینی موجود را به درستی منعکس سازد، نام نیز آن وقت درست است که شیء موجود عینی را به درستی بازنماید، یعنی آنگونه از آن سخن گوید که هست. و هر نامی فقط و فقط هنگامی از عهده‌ی این کار برمی‌آید که مواد (صداها) آن تناظر طبیعی‌ای (*φυσει*) با صورت‌های اشیا (*ουσιαι*) داشته باشند، به گونه‌ای که در ۴۳۴a-b توضیح داده شده است.

ما فقط یک کلمه بر زبان آورده‌ایم، و اطلاعات مورد نظر را همین یک کلمه ارائه کرده است. افلاطون کلمات را به صورت مجزاً از هرگونه محتوایی در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن‌ها به عنوان «بخشی از گفتار» مدنظر قرار می‌دهد.<sup>۴۹</sup>

هرموگنس و پروتاگوراس (۳۸۶a). لازم نیست هرموگنس نگرانِ اِکراهی باشد که در پذیرش نسبتِ انگاریِ پروتاگوری از خود نشان می‌دهد،<sup>۵۰</sup> زیرا نظریه‌ی خود او درخصوصِ نام‌ها به هیچ وجه متضمن آن دیدگاه نیست. او می‌گوید چیزهایی وجود دارند که از ویژگی‌های ثابت و تعریف‌پذیری برخوردار هستند، مثلاً (مثال از فایدروس ۲۶۰b است) «حیوان اصلی‌ای که دارای درازترین گوش‌هاست»، اما هیچ مهم نیست که شما این حیوان را الاغ بنامید یا اسب؛ یا این ماده را «آهن» بنامید یا «مس»، زیرا هر نامی عبارت است از صفتی که به صورت اختیاری برگزیده شده است. پروتاگوراس می‌گوید: اگرچه زبان ثابت است، و دو نفر وقتی می‌گویند «سرد» یا «گرم»، به یک ادراک حسی اشاره می‌کنند، اما ممکن است یک چیز را در شرایط یکسان، یک نفر سرد احساس کند و دیگری گرم. آن‌ها نمی‌توانند سخن یکدیگر را نقض کنند، نه به این علت که هر کسی زبان ویژه‌ای دارد و آن احساسی که دیگران «گرم» می‌نامند در زبان

۴۹. مقایسه کنید با سرتاسر مقاله‌ی لوس ۱۹۶۹، به ویژه ۲۲۴ و بعد: «اسم، وقتی در یک زمینه به کار رود، یعنی به عنوان صفت برای یک شخص یا یک شیء ذکر شود، ارزش صدق پیدا می‌کند.» برای بررسی دیگر درخصوص نقادی رایینسون نگاه کنید به کان، 159-61 *Exegesis*، و به محض اینکه کتاب حاضر به اتمام رسید مقاله‌ی «نام‌های درست و غلط در کراتولوس» از مری ریچاردسون Mary Richardson در *Phron.* 1976 منتشر شد.

۵۰. درباره‌ی نسبی‌گرایی و ذهنیت‌انگاری پروتاگوراس نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۵-۵۳. به رابطه‌ی او با اثوتودموس (که افلاطون در ۳۸۶d مطرح می‌کند) در ص ۵۰ یادداشت ۲ اشاره کرده‌ایم.

او «سرد» نامیده می‌شود، بلکه به خاطر اینکه آن‌ها احساس‌های متفاوتی دارند. افلاطون پروتاگوراس را در این جا با عباراتی بسیار مختصر کنار می‌گذارد، زیرا منظورش چیز دیگری است. نوبت بررسی کامل نظریه‌ی او در تثابتوس فرا می‌رسد.

ذات و صورت. هرموگنس در ۳۸۶d-e با سقراط به توافق می‌رسد که اگر نظر پروتاگوراس باطل است، «چیزها باید ذوات (یا هستی‌ها، اوسیای) ثابت و ویژه‌ای داشته باشند که مستقل از ما هستند، به تخیلات ما وابسته نیستند، بلکه بر پای خود ایستاده‌اند و از ذات ویژه‌ای برخوردارند که طبیعت به آن‌ها داده است». جای آن دارد که برخی فقرات دیگر را نیز در این جا بیاوریم که سقراط افلاطونی دیدگاه خودش را درخصوص واقعیت عینی و رابطه‌ی آن با نام اظهار می‌کند.

۴۲۳e: «آیا معتقد نیستی که هر چیزی به همان صورت که دارای رنگ و دیگر کیفیاتی است را که هم اکنون برشمردیم، از ذاتی نیز برخوردار است؟ آیا خود رنگ و صدا، و هر چیز دیگری که به حق می‌توان «بودن» را به آن‌ها نسبت داد، ذاتی ندارند؟»

۳۹۳d: «هجاها و حرف‌های دقیق اهمیت ندارند «تا زمانی که ذات شیء غالب باشد و خودش را در نام آشکار سازد».

۴۲۲d: «منظور از درستی نام‌هایی که بررسی کردیم این بود که آن‌ها هر چیزی را آنگونه که بود آشکار ساختند.» و همین‌طور در ۴۲۸e: «قبول داریم که منظور از درستی یک نام این است که شیء را آنگونه نشان دهد که هست.»

۴۳۸d: بحث ما به این نتیجه رسیده است که شکل‌گیری نام‌ها تبیین‌های متناقضی را از واقعیت عرضه می‌کنند، بنابراین «ما باید در پی چیز دیگری

باشیم» تا «طبیعت واقعیت چیزهای موجود را به ما نشان دهد».

همچنین در ۳۸۸b به کارکرد دوئیدی نام‌ها اشاره می‌کند: آن‌ها ابزارهایی هستند برای (۱) اطلاع‌رسانی، (ب) تشخیص چیزها به گونه‌ای که واقعاً هستند. سرانجام به فقره‌ی بحث‌انگیز ۳۸۶e می‌رسیم، آن‌جا که سقراط مقایسه‌ی دیرینه‌ی خویش با صنایع را مطرح می‌سازد، مقایسه‌ای که او را در زندگی واقعی‌اش خیلی بدنام ساخت. هر نامی ابزاری است، همچون مته یا ماکو، که برای هدفی به کار می‌رود، و سازنده‌ی ماکو، در هنگام شکل دادن به آن، همان هدف را مد نظر قرار می‌دهد. در تعریف ماکو نباید گفت «تکه چوبی که دارای فلان شکل و اندازه است» بلکه باید بگوییم «ابزاری که دارای تناسب ایده‌آل برای جدا ساختن تارهاست». بنابراین می‌توان آن را «خود ماکو» یا ایدوس «ماکو» نامید (که برای هرموگنس - پیرو سقراط، ولی نه پیرو افلاطون - یا به معنی صورت، یعنی ظاهر، می‌توانست باشد و یا به معنی طبقه، یعنی نوع)؛ و متعلق تعریف ما، «آنچه یک ماکو ذاتاً هست» (۳۸۹b۵) همین است، یا باید باشد - درس قدیمی سقراط به همان صورت که، فی‌المثل، در هیپاس بزرگ و منون دیدیم. به علاوه، چون ماکوهای گوناگونی برای انواع مختلف مواد بافتنی و شیوه‌های بافتندگی داریم، سازنده‌ی هر ماکویی باید هم ایدوس عمومی ماکو را در چوب مورد نظر به وجود آورد و هم صورت ویژه‌ی (یعنی طبیعت) کار ویژه‌ی آن را.<sup>۵۱</sup>

نقش نام‌ها در متن محاوره همین است. فولاد برای کنده‌کاری سنگ به کار می‌رود و الماس برای کنده‌کاری شیشه (مثال از کورنفورد است). در هر دو مورد

۵۱. از این‌جا می‌توان پی برد که چگونه سقراط تصور می‌کرد که نسبت مفهوم «خوب» با مفهوم ایدوسی عمومی قابل قیاس است. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۲۶۲ و بعد.

ایدوس ابزار برنده را در دو نوع ماده‌ی مختلف به وجود می‌آوریم، و چون مواد کار ما کیفیت‌های متفاوتی دارند، الماس را به صورت نوک تیز درمی‌آورند تا خراش ایجاد کند، فولاد را به صورت لب تخت (اسکنه) درمی‌آورند تا ببرد. ایدوس (۳۹۰a۵-۵) یا ذات (۳۸۹d۶-۷) عمومی‌نام عبارت است از ابزاری برای اطلاع رساندن یا مشخص کردن. ایدوس فرعی آن - که با نوک‌تیز یا لب تخت قابل مقایسه است - در فرق میان حروف معنی‌دار (ر = حرکت و غیره) آشکار می‌شود؛ هر ترکیبی از آن‌ها نوع خاصی از اشیا را نشان می‌هد: فرق مادی (متناظر با فرق میان فولاد دو اسکنه)، که می‌توان از آن غفلت کرد، عبارت است از فرق میان (ا) ترکیبی از حروفی که معنی یکسانی دارند، در زبان یونانی یا زبان بیگانه‌ی دیگر، یا (ب) دو ترکیب یونانی در یک معنا، مانند هکتور و آستواناکس، یا ایاتروس (پزشک) و آکستر (شفابخش). در ۳۹۰e می‌گوید صنعتگر ماهر در خصوص نام‌ها کسی است که «فقط به نامی نظر دارد که نام طبیعی هر چیز است و می‌تواند صورت آن را در قالب حرف‌ها و هجاها بگنجانند»،<sup>۵۲</sup> اما هم‌اکنون گفتیم که او فقط در صورتی بر این کار توفیق می‌یابد که زیر نظر اهل دیالکتیک، یعنی فیلسوف، کار کند. افلاطون در این‌جا همان سخنی را می‌گوید که در جمهوری ۶۰۱c و بعد گفته است: به کار برنده دارای دانش است و سازنده فقط از «باور درست» بهره دارد. کاملاً با شیوه‌ی دیالکتیکی

۵۲. ارسطو کتاب‌العبارة (۱۷a۱) می‌گوید آنچه *κατα συνθηκην* است نمی‌تواند *αρχανον* باشد. به نظر می‌آید منظور او نکته‌ای است که کرومبی (EPD II, 477) به صورت دقیق مطرح کرده است: «کارکرد ماکو صورت آن را مشخص می‌کند، اما کارکرد نام صورت آن را مشخص نمی‌کند». در این‌جا کل استدلال افلاطون - که با مثال‌هایی از حروف «تقلیدی» مورد تأیید قراز می‌گیرد - این است که چنین خاصیتی درباره‌ی نام‌ها نیز صادق است؛ اما، او در پایان گفت وگو با کراتولوس نشان داده است که خود او با ارسطو و کرومبی هم‌رأی است.

او سازگار است که ابتدا سخن سست‌تری را بر زبان آورد (دروگر بر صورت نظر می‌کند) و سپس آن را اصلاح کند.<sup>۵۳</sup>

باز هم مبنای غایت‌شناختی (یعنی، عملی) کل مکتب سقراط و مکتب افلاطون را ملاحظه می‌کنیم.<sup>۵۴</sup> همچنین مشاهده می‌کنیم که به چه سهولتی دیدگاه سقراطی در اندیشه‌ی افلاطون به صورت این باور درمی‌آید که صورت‌های مستقلی وجود دارند که بر نمونه‌های مادی‌شان تقدم دارند، زیرا روشن است که کارکرد ماکو بر هر ماکوی بالفعلی تقدم دارد؛ یعنی هیچ ماکویی نمی‌توانست ساخته شود مگر اینکه ابتدا کسی احساس کند که چنین وسیله‌ای لازم است تا کار مورد نظر را انجام دهد. کراتولوس نمونه‌ی روشنی از صورت را به دست می‌دهد که نه تنها به مثابه ویژگی یا ذات درونی بلکه به عنوان یک ایده‌آل مورد بحث قرار می‌گیرد. این صورت همان چیزی است که بافنده و درودگر بر آن «چشم می‌دوزند» و آن را به اندازه‌ی توانایی‌شان در ماده‌ی کارشان تجسم می‌بخشند. افلاطون این نکته را نیز اضافه می‌کند که اگر ماکویی شکسته شود، سازنده فقط سعی نخواهد کرد که همانند آن را بسازد، بلکه «آن صورتی را» مد

۵۳. به عقیده‌ی راس (PTI 19)، افلاطون در ۳۹۸c۳-۶ و ۳۹۰b۱-۲ درباره‌ی درودگر ماهر به مثابه کسی سخن می‌گوید که در اطلاق صورت بر جزئیات [کاملاً] موفق است. او در فقره‌ی اول بر روی کلمات بیشتر تأکید می‌کند و این نکته را نادیده می‌گیرد که اگر بخواهیم ابزاری کار خاصی را انجام دهد، کارکرد آن اقتضا می‌کند که صورت ویژگی‌ای عینی، صرف نظر از هوس‌های خود ما، بر آن بخشیده شود. شما ممکن است چکش را بیشتر از تبر دوست داشته باشید، اما اگر بخواهید چوبی را نزدیک ببرید باید تمایلات زیباشناختی‌تان را مهار کنید و تبر تیزی را دسته‌دار کنید نه چکش گردی را. افلاطون در فقره‌ی دوم عملاً می‌گوید - به کار برنده‌ی محصول صنعتگر است که «ایدوس مناسب برای ماکو» را می‌شناسد، نه خود او.

۵۴. این مبنا ابتدا سقراطی بوده است و سپس افلاطونی. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، نمایه، ماده‌ی سقراط: غایت‌شناسی. [نمایه در چاپ دوم ترجمه‌ی فارسی آورده خواهد شد - م.]

نظر قرار خواهد داد «که هنگام ساختن ماکوی شکسته به آن چشم دوخته بود». استرانگ<sup>۵۵</sup> مثال جدید دلربایی را نقل می‌کند. «یارد استانده» در ۱۷۶۰ به وجود آمد. در ۱۸۳۴ این واحد فرو ریخت، «و کمیسیونری که برای جایگزینی آن تشکیل شده بود تصمیم گرفت که آن را در نهایت دقت ممکن در قالب روگرفت‌های تأیید شده‌اش بازسازی کند». اما آن‌ها عملی از سال ۱۸۲۴ را در این کار مداخله دادند: «این اصلاح باید برحسب طول آونگی صورت گیرد که در خلائی در عرض جغرافیایی لندن نوسان می‌کند، و رفت و برگشت آن درست دو ثانیه‌ی خورشیدی طول می‌کشد». این معیار صورتی بود که سازنده و جایگزین کننده باید «مد نظر قرار می‌دادند».

شاید افلاطون حتی به این دستورالعمل نیز بدگمان می‌بود، زیرا آونگ متحرک مربوط به جهان محسوس است، و دقت عالم محسوس هیچ وقت از حد تخمین فراتر نمی‌رود. (مقایسه کنید با برخورد او با دانش ستاره‌شناسی در ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۷). صورت در کراتولوس، آنگونه که در فایدون دیدیم، (۱) بر نمونه‌های فردی‌اش هم تقدم منطقی دارد و هم تقدم زمانی، (ب) دارای کمالی است که آن نمونه‌ها فقط از راه تقلید به آن نزدیک می‌شوند، یا به گونه‌ای که در جای دیگر می‌گوید، از آن‌ها «بهره‌مند هستند»، (ج) امری است معقول، نه محسوس.<sup>۵۶</sup> (برای نکته‌ی سوم نگاه کنید به e-۴۲۳، آن‌جا که

۵۵. در افلاطون (ویرایش ولاستوس)، I، ۱۸۸. او این موضوع را، در قالب اعتراض مهمی بر «الگوگرایی» افلاطون بسط می‌دهد.

۵۶. این سؤال که آیا آموزه‌ی صور افلاطون در کراتولوس به پیشرفت بزرگی دست یافته است یا نه، مباحثات بسیار زیادی را برانگیخته است. ریتر از شکاکان پیشین بوده است (esp. 266 *N. Unter. 262ff.*). راس (PTI 19) می‌گوید «افلاطون هنوز به این نکته پی نبرده است که مثال به صورت کامل تجسم نمی‌یابد بلکه مورد تقلید قرار می‌گیرد»، و لوس می‌گوید کراتولوس «ادامه‌ی ... مرحله‌ای است که مشخصاً بر موضع فایدون پیشی دارد» (1965, 21) ←



رنگ‌ها و صداها‌ی محسوس را در برابر ذات رنگ و صدا قرار می‌دهد.) در عین حال، لغات این آموزه آن مقدار با لغات دیدگاه سقراطی اشتراک دارد (مثال‌هایی از این اشتراک را در اثوتوفرون، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۹۴ و بعد آورده‌ام) که هر مگنس می‌تواند از آن پیروی کند و استدلال را بدون (می‌توان گفت) پرس و جو درباره‌ی تضمینات فراطبیعی آن می‌پذیرد. البته اینکه ماکوی ذاتی‌ای به صورت ازلی، مستقل از اختراع بافندگی، وجود داشته باشد، بی‌معنی است،<sup>۵۷</sup> اما، همان‌طور که خواهیم دید، حدود اطلاق آموزه‌ی صور معضل جدی‌ای گردید که به نظر می‌آید افلاطون هنوز به آن متفطن نشده است. این آموزه در حال حاضر به عنوان یک توضیح به کار می‌آید، او هنوز به دام‌های فلسفی آن نیفتاده است.

منظور اصلی افلاطون بافندگی نیست، بلکه او به صورت‌های اخلاقی و زیباشناختی‌ای دل بسته است که مورد بحث سقراط بودند - خوب، زیبا و امثال آن‌ها (۴۳۹c). (مقایسه کنید، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی ۱۵-۲۱۱). اگر کار نام‌ها این است که از راه تمیز ذات چیزها به ما آگاهی بخشند، آن‌ها را باید به دیده‌ی تعریف‌های مشخصی بنگریم، و هر تعریفی بالضروره کلی است، یعنی بیانی است از ایدوس،<sup>۵۸</sup> که هم به معنی طبیعت ذاتی است (مانند

← *Phron.*: او در ضمن یادداشتی به دیدگاه‌های دیگر اشاره می‌کند). مقابله کنید با هکفورت (9 *Phaedo*): «بی‌تردید افلاطون به راحتی نمی‌توانست با زبان صریح‌تر بگوید صورت را موجودی می‌داند که مستقل از جزئیات‌اش است و در واقع پیش از همه‌ی آن‌ها وجود دارد.» او انتقادی از راس را اضافه می‌کند. اما مقایسه کنید با زبان مشابه عجیبی که در گرگیاس ۵۰۳d به کار رفته است، و با دودس همان.

۵۷. این نکته تفاوت میان برداشت‌های افلاطون و ارسطو از صورت را به خوبی مشخص می‌کند. به نظر ارسطو نیز صورت هم از نظر منطقی و هم از حیث زمان بر مصنوعات تقدم دارد، زیرا صور باید در ذهن سازنده حضور پیشینی داشته باشد. (مابعدالطبیعه b1-۱۰۳۲a۳۲).<sup>۱۰۳۲a۳۲</sup>

اوسیا) و هم به معنی طبقه. به همین دلیل است که افلاطون بیشتر روی اسم‌های عام تکیه می‌کند تا اسم‌های خاص. حتی او در مورد تصویرها نیز درباره‌ی عوضی گرفتن (نامحتمل) تصویر مرد با تصویر زن سخن می‌گوید، نه درخصوص اشتباه (طبیعی‌تر) میان تصویر هرموگنس و تصویر کراتولوس. او در ریشه‌شناسی‌هایش به هر دو دسته می‌پردازد، اما همین که اسم خاصی به مثابه توصیف کننده‌ی یک ذات تبیین شد، بی‌درنگ رنگ و بوی کلی به خودش می‌گیرد: شهربانان بسیاری غیر از آستواناکس وجود دارند. نام باید تیپوس، یعنی طبیعت یا نشان عمومی، را آشکار سازد (e432). توان (دونامیس) واقعی نام‌ها و

← ۵۸. یا از اوسیا (فی‌المثل، قوانین ۸۶۵d). دیدگاه افلاطون درباره‌ی تعاریف به تعبیر امروزی واقع‌گرایانه یا ذات‌گرایانه است، نه، مثل اکثر نظریه‌پردازان جدید، نام‌گرایانه یا زبان‌شناسانه (معنی این اصطلاحات به عبارت میل (Logic, bk 1 ch.8, 6) این است که «هر تعریفی فقط تعریف اسم است و بس»). بدین ترتیب هوسپرس Hospers، در *Phil. And.* 54: «در این موارد آنچه تعریف می‌شود یک کلمه یا یک عبارت - یعنی یک نماد - است. در حالی که سخن گفتن از «ذات» ممکن است در این جا ما را گمراه کند و باعث شود که گمان کنیم چیزها را تعریف می‌کنیم»، و نیز راسل و وایتهد در *Pr. Math* 1, p.11 (که آبلسن Abelson در مقاله‌ی «تعریف»، *Ency. Phil.* 2, 319 نقل کرده است): «تعریف فقط با نمادها سروکار دارد، نه با چیزهایی که نمادین شده‌اند.» از سوی دیگر مور Moore (*Pr. Eth.* 6-7) این نوع تعریف را نسبتاً غیر مهم تلقی می‌کند، مگر در فرهنگ نویسی: تعریف‌هایی که او مطالبه می‌کند «تعاریفی هستند که طبیعت شیء یا مفهوم مطابق واژه را توصیف می‌کنند»، و فقط هنگامی ممکن هستند که شیء یا کلمه مرکب باشد. در نکته‌ی اخیر، آنتیس‌تیس و افلاطون - هر دو - بر مور پیشی گرفته‌اند (رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۵ و بعد و تثابتوس ۲۰۲b-۲۰۱d). عقیده‌ی مذکور او را به این نتیجه رهنمون شد که «خوب» را نمی‌توان تعریف کرد، و افلاطون را بر آن داشت که بگوید هر چند استدلال استقرایی مقدمه‌ای ضروری برای درک ماهیت آن است، فهم کامل آن فقط بر اثر جهش شهودی یا اشراق ناگهانی میسر می‌شود.

رابطه‌ی آن‌ها با واقعیت، آن‌گونه که افلاطون در نظر دارد، در نیمه‌ی دوم محاوره آشکار می‌شود؛ اما این سخن که نام‌ها با ذوات سروکار دارند دست کم تا این حد درست است، یعنی ما فقط با به کار گرفتن کلمه‌ها می‌توانیم استعداد کلی‌سازی را که ویژه‌ی انسان است به کار اندازیم (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۶۵ و بعد).

ریشه‌شناسی‌ها.<sup>۵۹</sup> این ریشه‌شناسی‌ها مجموعه‌ای گیج‌کننده و گاهی خنده‌آور هستند. آن‌ها کرومبی را به یاد لوئیس کارول Lewis Carroll انداخته‌اند، و بی‌تردید برخی از آن‌ها شبیه کار گریفون Gryphon است در مرتبط دانستن «Lesson = درس» با «Lessen = کاهش». دسته‌ای دیگر از آن‌ها خط سیر معقولی دارند و حتی درست هستند، و کل این بخش (به تعبیر گولدشمیت) دایرةالمعارف دانش افلاطون است درباره‌ی فرهنگ پیشین و فرهنگ زمان خودش در دانش طبیعی، کیهانشناسی، مردم‌شناسی، و برداشت‌های فلسفی و دینی. عنصر مشترک ریشه‌شناسی‌های ۴۲۷d - ۳۹۱c این است که همگی در جهت تأیید نظریه‌ی هراکلیتوس و کراتولوس درخصوص سیلان جهانی تنظیم شده‌اند. (به ویژه نگاه کنید به ۴۱۱c). هیچ کس نمی‌داند آن‌ها را تا چه اندازه جدی بگیرد. وقتی اشتقاق‌های صحیح یا معقول را در برابر اشتقاق‌های روی هم رفته ابلهانه قرار می‌دهیم، به ندرت می‌توانیم آن‌ها را به عنوان مدرک بپذیریم. درست است که گروه می‌گوید افلاطون هیچ کدام از آن‌ها را غیر عادی نمی‌دانست، و نمونه‌هایی از اشتقاق‌هایی را ذکر می‌کند که افلاطون آشکارا در

۵۹. ریشه‌شناسی‌های یونانی را نباید با ریشه‌شناسی‌های علمی خودمان مقایسه کنیم زیرا آن‌ها چیز دیگری هستند؛ آن‌ها را بایستی به دیده‌ی کوششی برای رسوخ در راز چیزها بنگریم: معنی آن‌ها فلسفی است، نه زبانشناختی. (Untersteiner, *Sophists* 224 n.42 ad fin.)

جاهای دیگر نیز جدی تلقی کرده است،<sup>۶۰</sup> اما - فقط به عنوان یک مثال - من معتقد نیستم که افلاطون نام کرونوس را از خلوص کامل عقل او مشتق می‌دانست (۳۹۶b).

برخی دیگر می‌گویند اگرچه ممکن است تک‌تک ریشه‌شناسی‌های او زشت نمایند اما مجموع آن‌ها اصول صحیحی را نشان می‌دهند که حتی امروزه نیز به قوت خویش باقی است.<sup>۶۱</sup> از این قبیل است تأثیر سهولت تلفظ (۴۰۴d) و دیگر تغییرات استعمالی، و ضرورت یافتن کهن‌ترین صورت (۴۱۸e)، سرآغازهای لغت‌شناسی مقایسه‌ای (به ویژه در ۴۱۰a)، «نمادگرایی صوتی» و روش آشکاری که در آن نظریه‌ی سخن به مثابه اشاره‌ی صوتی از تقلید ساده‌تر

۶۰. فایدروس ۲۳۸c، *ρωμη ερωσ*، ۲۴۴d = *μανικη* = *μαντικη* (بسیار شبیه کراتولوس است در حذف حرف τ به مثابه افزایش «نابجا») و ۲۴۴c *οιωνιστικη* از *οιησις*، *νους* و *ιστορια* (اگرچه حتی گروه نیز در این مورد مردود بوده است)، تیمایوس ۴۳c *αισθησις* از *αισσω*، ۶۲a *θερμιον* از *κερματιζειν*. اما تیلور (Comm. 269, 432) هر دو مثال تیمایوس را «توهم» یا «تفنن» می‌نامد، و نمی‌توان باور کرد که مثال‌های فایدروس نکته‌ی فلسفی جدی‌ای دربر داشته باشند. افلاطون در تیمایوس ۴۵b می‌گوید *ημερα* از *ημερον* مشتق شده است، اما، در کراتولوس ۴۱۸d این ریشه را به صراحت رد می‌کند. دیگر ریشه‌شناسی‌های افلاطونی را مریدیه در ص ۱۸ یادداشت ۲ آورده است. مؤثرتر از همه ریشه‌شناسی معتدلانه‌ی ارسطو است: تاریخ حیوان ۴۹۳a۲۲: *σοφους* از *ισοφους*؛ اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۳۰a۱۳، *δικαιον* از *μετα τα θυειν* مشتق شده است، اما پاره‌ی ۱۰۲ رز نشان می‌دهد که این اشتقاق نظر خود ارسطو نبوده است. گروه سخنانی نیز از اندیشمندان دوره‌ی باستان متأخر نقل می‌کند که جدی بودن افلاطون را تأیید می‌کنند. از صص ۵۱۸-۲۹ جلد دوم کتاب او نباید غفلت کرد، هر چند فقط به عنوان نمونه‌ی عالی‌ای از پژوهش در نظر گرفته شود.

61. See e.g. Jowett, *Dials.* III, 2, Friedländer, *Pl.* II, 206 with n. 30, Pfeiffer, *Hist. Cl. Sch.* 1, 63f., Møridier, *Crat.* 26.

صدایی تمیز داده می‌شود. اما خود اصول نیز درست و نادرست را درهم آمیخته است. فی‌المثل، می‌گوید زنان مخصوصاً شیفته‌ی صدای *i* و *d* هستند، یا بوده‌اند، و در گفت و گوهای شان بسیار سنت‌گرا هستند (۴۱۸b-d). همچنین شایان توجه است که خود سقراط سرانجام توسل به ریشه‌ی خارجی داشتن واژه را نفی می‌کند و آن را نوعی «گریز از واقعیت» می‌نامد (۴۲۶a)، و درباره‌ی نمادگرایی صوتی (تقلید دقیق‌تر ذوات از راه حرکات و اوضاع اعضای کلامی) - که مسخره بودنش را قبول دارد - نیز نمی‌گوید این کار تبیین واقعی است، بلکه آن را فقط راه معقولی برای دفاع از درستی نام‌های اولیه تلقی می‌کند (که در واقع هرموگنس و خود افلاطون - هیچ کدام - به آن معتقد نبودند). بی‌ثمر بودن این کار در هنگام توضیح‌اش به خوبی نمایان می‌شود، فی‌المثل با مشاهده‌ی درست اینکه حتی نام‌های دارای معانی روشن نیز ممکن است بنا به دلایل نادرستی (روابط خانوادگی، تفکر آرزومندانه) در غیر مورد خودشان به کار روند و بنابراین هیچ رابطه‌ی طبیعی‌ای با مسماها نداشته باشند (۳۹۴d-e، ۳۹۷b)، و برخی نام‌ها «در اثر بی‌توجهی مردم به حقیقت» به اندازه‌ای دچار دگرگونی شده‌اند که «هیچ نامی را نمی‌توان با هیچ متعلق‌ی وفق داد» (۴۱۴c-d). به علاوه، هدف اذعان شده‌ی این ریشه‌شناسی‌ها عبارت بود از نشان دادن اینکه واژه‌ها بنا به نظریه‌ی صداهای معنی‌دار با متعلقات‌شان رابطه دارند، اما، سقراط پس از مجاب ساختن کراتولوس بر پایه‌ی این فرض او که آن‌ها چنین رابطه‌ای دارند، همه چیز را در هم می‌ریزد و نشان می‌دهد که ریشه‌شناسی‌ها را به همان صورت که در تأیید نظریه‌ی سیلان آورده بودیم، می‌توانیم در تأیید نظریه‌ی ثبات نیز به کار بگیریم، و حتی تبیین‌های کاملاً متفاوتی از یک کلمه<sup>۶۲</sup> عرضه دهیم.

۶۲. *επιστημη*. نگاه کنید به ۴۱۲a و ۴۳۷a. همچنین توجه داشته باشید که برپایه‌ی نظریه‌ی نمادگرایی صوتی، نام‌ها (برخلاف ۴۲۳e) فقط می‌توانند از صفت‌های محسوسی چون ←

سرانجام، خواه مثال‌های فردی را دفاع‌پذیر بدانیم یا اصول کلی را، این ادعا که افلاطون آن‌ها را به دیده‌ی بحث زبانشناختی جدّی نگریسته است با این حقیقت منافات دارد که او سرتاسر بحث خویش را در هاله‌ای از طنز و استهزا عرضه کرده است. من سعی کرده‌ام در ضمن تلخیص محاوره این آهنگ را روشن‌تر نمایم. از جمله مطالبی که درباره‌ی افلاطون باید تصدیق کنیم - و همین است که او را به صورت فیلسوفی زرنگ و نویسنده‌ای دلربا درآورده است - شیوه‌ای است که سقراط او، به نحوی ساده یا سفسطی، با درهم آمیختن اباطیل آشکار و معتقدات کاملاً جدّی پیش می‌گیرد. شاید هیچ وقت در این مورد توافقی حاصل نشود، اما خواننده دست کم درس‌های لغت‌شناختی را در دسته‌ی اول می‌یابد، یعنی رها ساختن دانش دروغین ریشه‌شناسی رایج در آن زمان را.

رابطه‌ی درست میان نام و واقعیت. شاید بتوان اصطلاح‌شناسی ۴۸۶e-۸۸e را با آنچه در جمهوری ۵۶۹a و بعد آمده است کاملاً مشابه دانست؛<sup>۶۳</sup> هر دو ظاهراً صورت (ایدوس) واحدی را برای «هر دسته از چیزها که به یک نام می‌نامیم» اثبات می‌کنند. این برداشت با سخن سقراط در کراتولوس ۳۸۷b-d منافات دارد، او در آن جا به هرموگنس نشان می‌دهد که «اگر کسی درباره‌ی چیزها به صورتی که طبیعت آن‌ها اقتضا می‌کند سخن گوید، و ابزار [یعنی نام] مناسبی را به کار گیرد، کار او - یعنی سخن او - نتیجه‌ای خواهد بخشید. در غیر این صورت راه او ناصواب خواهد بود و کارش بی‌نتیجه.» اما، امیدوارم نشان داده باشم که معنای

← سرعت، نرمی و شکل تقلید کنند، در حالی که ذوات صورت‌ها به نظر افلاطون νομα [معقولات] هستند، یعنی فقط با عقل دریافته می‌شوند نه با حواس. و νομα یگانه متعلقات دانش هستند، بنابراین دانش را نمی‌توان از راه کلمات به دست آورد.

۶۳. آلن در *AJP* 1954, 281 این عقیده را اظهار کرده است.

عبارت جمهوری دقیقاً آن چیزی نیست که از ظاهرش برمی آید (رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۴). هدف نام این است که برپایه‌ی ذات. طبقه‌بندی کنند (۳۸۸b-c)، اما ممکن است برای گروهی از چیزها نام درستی داده شود، و در این صورت درست نخواهد بود که بگوییم هر آنچه در تحت آن نام قرار دارد از ایدوس واحدی برخوردار است. اگر نام‌ها کاملاً قراردادی باشند، هیچ تضمینی وجود ندارد که هر اسم مشترکی مفهوم مشترکی را نشان دهد.

برداشت سقراط از ایدوس و روش تعریف، مسایلی برای افلاطون باقی گذاشت که او به تدریج بر آن‌ها متفطن شد، آنگاه که بی‌ثباتی جزئیات باعث شد که او بگوید این «صورت» ویژگی‌ای عمومی نیست که یک دسته را مشخص می‌سازد، بلکه نمونه‌ای جدا و کامل است که جزئیات فقط به صورت ناقص می‌توانند به آن نزدیک شوند. شیوه‌ی سقراطی استقراء مواردی که نام واحدی بر آن‌ها اطلاق می‌شود (عدالت، شجاعت، خویشن‌داری همگی فضیلت هستند، بنابراین آن‌ها باید در کیفیت عمومی‌ای مشترک باشند، تا «بدان وسیله» فضیلت شمرده شوند) می‌توانست به این فرض منتهی شود که استعمال یک نام نشان دهنده‌ی شباهت میان چیزهاست، یعنی چیزها را از نام‌ها استنتاج می‌کند. چنین می‌نماید که افلاطون کراتولوس را برای تصحیح این برداشت غلط طراحی کرده است. افراطی‌ترین صورت این فرضیه همان است که کراتولوس ابراز می‌دارد: «بسیار ساده است: کسی که نام را می‌شناسد چیزها را نیز می‌شناسد» (۴۳۵d). سقراط در برابر این فرضیه استدلال می‌کند: (۱) هر کس نام‌ها را به دست آورد بی‌تردید آن‌ها را بر پایه‌ی برداشتی که از چیزها دارد صورت‌بندی می‌کند، اما، ممکن است در این کار اشتباه بکند (۴۳۶a-b)؛<sup>۶۴</sup> شناخت اشیا را

۶۴. سقراط می‌گوید: او ممکن است در فرض آغازین خویش راه خطا بی‌یابد؛ و وقتی بقیه‌ی فرض‌ها را با آن هماهنگ می‌کند خطاهایش بیشتر شوند، آن‌گونه که در برهان‌های هندسی ←

نمی‌توان فقط بر پایه‌ی شناخت نام‌ها استوار دانست، زیرا کسی بوده است که اول بار این نام‌ها را ساخته است، امّا، او دانش خویش را چگونه به دست آورده است؟ بنابراین لازم است راهی برای شناخت مستقیم چیزها («به وسیله‌ی خود آن‌ها و به وسیله‌ی یکدیگر») وجود داشته باشد (e433،<sup>۶۵</sup> و درستی نام‌ها را باید، همان‌طور که به هر موگنس گفت، از راه توانایی آن‌ها برای جدا ساختن ذات‌های اشیا، یا دربر گرفتن طبیعت آن‌ها، مورد ارزیابی قرار داد (b422).

کورنفورد راه حل تردیدآمیزی را در قالب نظریه‌ی صورِ متقدم و متأخر عرضه کرده است. به نظر او این فرض که هر نام عمومی‌ای همیشه به از یک ایدوس عمومی حکایت می‌کند، هم مقبول سقراط بوده است و هم مطابق برداشت اولیه‌ی افلاطون؛ و کراتولوس برای بررسی آن تنظیم شده است. این محاوره نشان می‌دهد که آن فرضیه توجیه‌پذیر است و در نتیجه مبنای نظریه‌ی متقدم را باید تعدیل کرد، تا آن را به صورتی مستقل از دیگرگونی‌ها و نقص‌های زبان درآورد. او در ادامه‌ی توضیح‌اش می‌گوید «آیا این تعدیل فرق عمده‌ی میان نظریه‌ی متقدم و نظریه‌ی متأخر را تشکیل نمی‌دهد، به این صورت که نظریه‌ی متأخر بر پایه‌ی نام‌ها و یا اصلاً بر پایه‌ی زبان استوار نیست، بلکه بر بنیاد انواع طبیعی‌ای قرار گرفته است که به وسیله‌ی ویژگی‌های مشهود تمیز داده می‌شوند؟» می‌توان به سیاستمدار e422b اشاره کرد که می‌گوید تصور نکنید چون به چیزی نام واحدی داده‌اید پس تقسیم شما «بر پایه‌ی صورت» انجام یافته است، یا تیمایوس c83 که از «کسی» سخن می‌گوید «که می‌تواند به چیزهای گوناگون نگاه کند و جنس واحدی را در اندرون آنها ببیند که اطلاق یک نام بر

← اتفاق می‌افتد. افلاطون اهمیتِ آزمودنِ یک فرض به هر طریق ممکن را در فایدون توضیح داده

است. رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۳ و بعد.

۶۵. هاگ، p.5، Haag، با تثابتوس 186a-b مقایسه می‌کند.



همه‌ی آن‌ها را توجیه می‌کند».

اما پذیرفتن این سخن آسان نیست. کورنفرود به عنوان نمونه‌ای از نظریه‌ی پیشین صور به جمهوری ۵۹۶a اشاره می‌کند، آن‌جا که افلاطون می‌گوید برای همه‌ی چیزهایی که به یک نام نامیده می‌شوند صورتی هست. اما در همان محاوره (۴۵۴a) سقراط در فرق میان اهل جدل، یا مباحثه جویان زرنگ، و فیلسوفان دیالکتیکی می‌گوید: دسته‌ی اول جماعتی هستند «که نمی‌توانند موضوع بحث‌شان را به انواع طبیعی‌اش تقسیم کنند (*διαιρουμενοι κατ ειδη*) بلکه فقط به نام می‌پردازند و از این راه تناقضی در آن به وجود می‌آورند». ۶۶ لزوم «تقسیم بر پایه‌ی انواع (طبیعی)» را در فایدروس (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۶۷) دیدیم و این‌جا نیز ملاحظه می‌کنیم، آن‌جا که سقراط در ۴۲۴c به هرموگنس نشان می‌دهد که چگونه می‌توان حرف‌ها را به انواع طبیعی (*κατ ειδη*) *διελεσθαι* تقسیم کرد، و از این راه می‌خواهد روشی را به او یاد دهد؛ این تقسیم را می‌توان با تقسیم‌های طبیعی اشیا وفق داد. این کار به سقراط، و شاید پیش‌تر از او باز می‌گردد. عبارتی از بقراط *De arte* 2 شایسته‌ی نقل است: «به عقیده‌ی من تخته‌ها نام‌های‌شان را از طبیعت‌شان (ایده‌شان) می‌گیرند، زیرا بی‌معنی و ناممکن است که بگوییم صورت‌ها از نام‌ها نشأت می‌گیرند. نام‌ها قراردادهایی هستند که بر طبیعت وضع می‌شوند، اما صورت‌ها قرارداد نیستند بلکه رشد طبیعی هستند.» در مورد سقراط نیز کسنوفون می‌گوید او در توجیه تسمیه‌ی

۶۶. زمینه‌ی بحث عبارت است از این پیشنهاد سقراط که مردان و زنان باید کارهای یکسانی را برعهده گیرند. این اعتراض که میان آن دو دسته «فرق هست»، مثل این می‌ماند که بگوییم افراد کچل و افراد مودار نباید به شغل‌های یکسانی مشغول باشند. سؤال این است که آن‌ها از چه جهت با یکدیگر فرق دارند؟ صرف «تفاوت» در نام برای مشخص کردن طبیعت زنان و مردان هیچ کمکی به ما نمی‌کند.

دیالکتیک به این نام می‌گفت علت آن است که متعاطیان آن در گفت و گوی خویش «چیزها را براساس طبقات‌شان تقسیم می‌کنند» (*κατα γένη*)<sup>۶۷</sup> روشن است که تعریف از راه تقسیم، که در سوفسطایی و سیاستمدار مطرح شده است، تصمیم تازه‌ای نبود، بلکه شرح فنی و استادانه‌ی چیزی بود که افلاطون از آغاز با آن آشنایی داشت. «تقسیم» و «جمع» هیچ وقت، حتی در مراحل اولیه‌شان، بر پایه‌ی استنتاج از نام‌های اشیا استوار نبوده‌اند. فرضی که منطوی در روش سقراطی است بیشتر این بود «که انواع یا طبقاتی که جزئیات به آن‌ها تعلق دارند، یعنی «صورت‌هایی» که آن‌ها دارند، طبیعت نیمه جوهری‌ای دارند، و همین امر موجب پیدایش ثباتی می‌گردد که باعث می‌شود ذات هر کدام از آن‌ها را ادراک کنیم، شرح دهیم، و به صورتی آشکار از همه‌ی ذوات دیگر ممتاز سازیم».<sup>۶۸</sup> همان‌طور که فایدون (۱۰۲b) می‌گوید، «چیزها

۶۷. کسنوفون، خاطرات، ۴، ۵، ۱۲. (*εἶδος* و *γένος*) در فقره‌ی مربوط به *διαίρεσις* در سیاستمدار ۲۶۲d-e به جای یکدیگر به کار رفته‌اند.) همچنین رک ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۱ و بعد، برای سقراط؛ و برای قرن پنجم به طور کلی به ارجاع به مورسون در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۳. در مقابل روش سقراطی *κατὰ διαίρειν* توجه کنید که پرودیکوس بیش از یک بار او را به گونه‌ای طعن‌آمیز برای خاطر مهارت در *διαίρειν* *ονοματὰ* مورد ستایش قرار می‌دهد (خارمیدس ۱۶۳d، لاکس ۱۹۷d). کتاب بقراط، *De arte*، در مقابل کسانی استدلال می‌کند که واقعیت *τεχναι* را انکار می‌کنند، به ویژه نخنه‌ی پزشکی را. برخلاف آنچه برخی‌ها گفته‌اند، من این کتاب را متأخر از افلاطون نمی‌دانم و معتقدم در بحبوحه‌ی مباحثه‌ی مربوط به جایگاه نام‌ها در قرن پنجم نوشته شده است. (هاینمن، *N.u.Ph.* 160 این تاریخ را می‌پسندد.) ترجمه‌ی من از *λαβειν* *τα ονοματὰ* در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۳ شاید نیاز به تصحیح داشته باشد.

۶۸. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۱ و بعد. استدلالی در این مورد هست که به قرن گذشته بازمی‌گردد، و، همان‌طور که اشتنتسل به حق پی برده است، پیش‌داوری در آن سهم قابل ملاحظه‌ای دارد. او در واکنش به آن گفته است (*PMD 80*) جمهوری ۴۵۴a در متن خودش ←

نام‌های‌شان را از صورت‌هایی می‌گیرند که از آن‌ها بهره‌مند هستند.»

اما تفسیر جدید جمهوری ۵۹۶a نشان می‌دهد که به چه سهولتی می‌توان تمام آن را به شیوه‌ی نادرستی فهمید و تصور کرد که طبقه‌بندی و تعریف درست مبتنی است بر صفت عَرَضی نامگذاری. این‌گونه کج فهمی‌ها می‌توانست بر قامت افلاطون لرزه اندازد، و چنان وانمود کند که او کار استادش را پیش نمی‌گیرد و ریشه‌های اعتقاد سقراط و همین‌طور اعتقاد خودش به صورت‌ها را متزلزل می‌سازد؛ و کراتولوس را می‌توان نه به دیده‌ی اصلاحی در تعلیم پیشین

← هیچ رابطه‌ای با روند فنی تقسیم جنس در سوفسطایی ندارد. می‌گوید: افلاطون واژه‌ی *διαίρειν* را حتی در محاورات پیشین نیز به معنی «تقسیم به اجزا» به کار برده است (چه معنی دیگری می‌توان از آن انتظار داشت؟)، اما بی‌تردید ملاحظات کاملاً متفاوتی او را به نظریه‌ی آگاهانه‌ی سوفسطایی و سیاستمدار رهنمون شده است. کورنفورد نیز (PTK 184f.) روش سقراطی را از این جهت در برابر روش افلاطون قرار می‌دهد، و منون را نمونه‌ی روش سقراطی قلمداد می‌کند؛ و دودس (گرگیاس، ۲۲۶) دیپیرسیس را اختراع افلاطون می‌داند، اگرچه (همان‌طور که انتظار می‌رود) با ملاحظه‌ی آن در گرگیاس، سوفسطایی و سیاستمدار، پیشرفت فنی مسلمی را در آن تشخیص می‌دهد؛ اما، به عقیده‌ی من این روش جلوتر از آن است که بگوییم هیچ پیوندی با روش سقراطی ندارد و از ملاحظات کاملاً متفاوتی نشأت گرفته است. (به ویژه مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۷۰ و بعد). کورنفورد (PTK 180) می‌گوید «روش جمع را نباید با گردآوری سقراطی نمونه‌های فردی اشتباه گرفت»، زیرا این روش فقط به صورت‌ها محدود می‌شود، اما، خود سقراط (اگر، مانند کورنفورد، محاورات اولیه‌ی افلاطون را نشان دهنده‌ی روش او بدانیم) معمولاً صورت‌ها یا انواع را به عنوان واحدهایی در نظر می‌گرفت. فرض اصلی کتاب سیر *Sayre PAM* این است که هیچ تفاوت مشخصی میان روش فرضی فایدون یا جمهوری و روش جمع و تقسیم محاورات بعدی وجود ندارند: آن‌ها دو مرحله‌ی یک روش محسوب می‌شوند. خود استنشیل ده سال پس از متن یونانی *PMD*، چنین نوشت (RE. 2. Reihe, 5. Halbb, 862): «افلاطون در مفهوم عمومی «جدا ساختن»، که شاید سقراط آن را تیزتر کرده بود، ... صورت اولیه‌ای از روش فنی خودش، یعنی تعریف از راه دیپیرسیس، را مشاهده کرد.»

افلاطون، بلکه به مثابه دفاعی از آن در برابر انتقادهای ناموجه، و شاید به مثابه درسی برای شاگردان او نگریست.<sup>۶۹</sup>

حاصل کراتولوس این است که نام‌ها از راه جدا ساختن طبقه‌ها یا ذات‌های چیزها به ما آگاهی می‌بخشند («آن دزد نبود، بلکه فقط یک گربه بود»)، اما فقط مشروط بر اینکه ذات‌ها را از پیش شناخته باشیم (۴۳۸a-b). بنابراین مسئله‌ای که در برابر ما سبز می‌شود این است که خود چیزها را چگونه می‌توانیم بشناسیم و از یکدیگر تمیز دهیم. آن‌ها را باید به صورت مستقیم «از راه خودشان یا از راه یکدیگر» بشناسیم (۴۳۸e)، اما آن‌ها مسئله‌ی چگونگی انجام این کار را به یک سو می‌نهند، و «بسیار بزرگ‌تر از حدود توانایی من و تو» می‌خوانند. افلاطون این مبحث را برای تثابتوس و سوفسطایی نگه می‌دارد. در آن‌جا چنین به نظر می‌آید که راه روشن همان ادراک حسی است، افلاطون شایستگی ادراک حسی برای دانش شمرده شدن را به طور کامل در تثابتوس بررسی می‌کند. در سوفسطایی به

۶۹. ویلاموویتس (*Pl. 1, 289*) استدلال می‌کند که خود افلاطون یک زمانی کاملاً شیفته‌ی این دیدگاه بود که ذات چیزها را می‌توان در کلمات پیدا کرد، کراتولوس برای رها ساختن خود او و شاگردانش از این توهم نوشته شده است. افلاطون باطل بودن این دیدگاه را اعلام می‌کند، اما از پرداختن به آن لذت می‌برد، و شیوه‌ی برخورد او فقط از کسی ساخته است که پیش از پی بردن به بی‌حاصلی آن، راه طولانی‌ای را در همان مسیر پیموده باشد. (می‌توان اکراه سقراط را در انصراف از نظریه‌ی «تقلید بودن» کلمه‌ها در ۵۳۲c به خاطر آورد؛ نیز مقایسه کنید با شواهدی که گولدمیت با بی‌طرفی تحسین‌انگیزی عرضه داشته است، *Essai 185-99*). این فرض ممکن هست، و طولانی بودن و احساسی بودن بخش ریشه‌شناختی را - که برخی‌ها نامتناسب دانسته‌اند - به خوبی تبیین می‌کند، اگرچه فقط خودش را توجیه می‌کند و بسیار ساده‌ترو متعارف‌تر از آن است که از عهده‌ی موشکافی‌های کسانی چون میریدیه برآید (ص ۳۳): «افلاطون فکر می‌کرد که دلایل آن را داشته باشد، اما بی‌تردید توان هنری اثر از این کار آسیب دیده است».

طرح و بسط این نکته می‌پردازد که رابطه‌ی مشخصی میان صورت‌ها («به وسیله‌ی یکدیگر») وجود دارد. از روی شناختی که از محاورات دیگر، به ویژه فایدروس و فایدون، داریم می‌توانیم پاسخی را که، دست کم تا این جا، مورد قبول افلاطون هست تشخیص دهیم. احساس را باید سرآغاز دانش دانست (فایدروس ۲۴۹b، فایدون ۷۴b). تمام انسان‌ها این استعداد را دارند که مفاهیم کلی‌ای را از روی احساس‌ها<sup>۷</sup> تشکیل بدهند، و این امر استعمال واژه‌های کلی را ممکن می‌سازد. اما فیلسوف، با استفاده از مهارت دیالکتیکی‌اش، جریان یادآوری صورت‌های کامل را که روح او در هنگام آزادی از بدن مشاهده کرده است، پی می‌گیرد تا اینکه آن‌ها را کشف می‌کند و از آن‌ها به عنوان معیارهایی برای طبقه‌بندی اشیای عالم استفاده می‌کند. تشابه کارگر در بین چیزها و نام‌های آن‌ها نیست، بلکه در میان چیزها و صورت‌ها است؛ صورت‌های ثابت و تغییرناپذیری که سقراط بی‌مقدمه در پایان محاوره مطرح می‌سازد، و کراتولوس نمی‌تواند آن‌ها را انکار کند - بی‌تردید، نه به این علت که او به نظریه‌ی افلاطون در خصوص تعالی آن‌ها اعتقاد دارد، بلکه آن‌گونه که پروتاگوراس عمل کرد، به این دلیل که نامعقول به نظر می‌آید که بگوییم چیزی به نام زیبایی یا خوبی وجود ندارد. (مقایسه کنید، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶ و بعد.)

منظور از درستی نام‌ها چیست؟ یکی از مهم‌ترین پرسش‌های کراتولوس بی‌پاسخ می‌ماند: افلاطون تا چه اندازه به جد می‌گوید نام‌ها طبیعت متعلقاتشان را، از راه تقلید درست صوتی از آن‌ها، آشکار می‌سازند؟ مطلب فوق با این سخن

۷۰. شاید «ادراک‌های حسی» مناسب‌تر باشد. افلاطون نسبت به تفاوت میان ادراک‌های حسی و داده‌های حسی محض توجه خاصی نشان نمی‌دهد.

فیصله نیافت که اولین نامگذار برپایه‌ی شناخت چیزهای نامیده شده عمل کرد. هدف خود سقراط (که چنانکه بارها گفته‌ایم، در نهایت صبغهی اخلاقی یا سیاسی داشت) مستلزم هیچ گونه تشابهی میان کلمات و چیزها نبود و فقط سازگاری آن‌ها را لازم می‌شمرد. اگر همانند او فرض کنیم که «خود عدالت» وجود دارد و تغییر نمی‌پذیرد، هیچ مهم نیست که آن را در یک جامعه عدالت بنامند یا *justice* یا *dikaiosyne* یا *Gerechtigkeit*؛ فقط باید به کار برندگان آن ماهیت حقیقی‌اش را در ضمن استفاده از یک کلمه آشکار سازند؛ و این شرط هنگامی تحقق می‌یابد که آن‌ها در اثر تعلیم اهل دیالکتیک از خلط میان معانی خلاص شده باشند، و چنین نباشد که یکی «اطاعت از قوانین» را در نظر بگیرد و دیگری «حق اقویا» را.<sup>۷۱</sup>

روت Roth نشان داده است<sup>۷۲</sup> که نه تنها در کراتولوس درباره‌ی درستی طبیعی نام‌ها دو نظریه وجود دارد، بلکه آن‌ها، هر چند ناسازگاری صوری‌ای با یکدیگر ندارند، بر پایه‌ی فرض‌های ناسازگاری استوار هستند. نتیجه‌ی ویژه‌ی نظریه‌ی اول این است نام فقط در صورتی درست است که ماهیت چیزهایی را که نام آن‌هاست روشن سازد؛ و نتیجه‌ی نظریه‌ی دوم اینکه نام فقط هنگامی درست است که حرف‌ها و هجاهای آن از ماهیت چیزهایی که نام‌شان است تقلید کنند. سقراط در استنتاج اول تأکید می‌کند که حرف‌ها و هجاهای برگزیده شده هر چه باشند تأثیری در ماهیت ندارند. در ۳۹۰a می‌گوید نام‌گذار آنگاه از عهده‌ی کار خویش برمی‌آید که صورت ویژه‌ی هر چیزی را «در دسته‌ای از هجاها، در این جا یا جاهای دیگر» منعکس سازد؛ و در ۳۹۴d متخصص نام‌ها

۷۱. این نکته در خود کراتولوس در ۳۵a-۳۳۴e آمده است.

72. Diss. 1969, p. 88.

در ملاحظه‌ی دونامیس‌های آن‌ها نگران تغییرات جزئی حرف‌ها نخواهد بود، و حتی بیم نخواهد داشت که «تأثیر یک نام در قالب حرف‌های کاملاً متفاوتی بیان شود». این‌ها فقط ماده‌ی کار هستند، و یک صورت می‌تواند در موارد گوناگونی تحقق یابد (۳۸۹d-e). از سوی دیگر، به روشنی می‌بینیم که اعتبار نظریه‌ی دوم بر بنیاد این فرض استوار است که درستی نام برابر است با درستی علایم صوتی. سقراط در ۴۳۳d-۳۴a از کراتولوس می‌خواهد که از دو شق موجود، یعنی نظریه‌ی قراردادی و نظریه‌ی تشابه، یکی را انتخاب کند، و کراتولوس بالطبع نظریه‌ی اخیر را ترجیح می‌دهد؛ سپس سقراط (ا) در منازعه با او نشان می‌دهد که حتی اگر برخی واژه‌ها متعلقات‌شان را از راه شبیه بودن به آن‌ها نشان دهند، برخی دیگر به طرق دیگری از عهده‌ی این کار برمی‌آیند، و (ب) جهت استهزای او نشان می‌دهد که این نظریه می‌تواند به همان سهولت که نظریه‌ی سیلان خود کراتولوس را تأیید کرده بود، در تأیید نظریه‌ی ثبات عالم نیز به کار آید. بدین ترتیب به نتیجه‌ی جدی کل محاوره می‌رسیم: نام‌ها هیچ کمکی به کشف طبیعت‌های ذاتی اشیا نمی‌کنند، اگرچه وقتی آن طبیعت‌ها معلوم گشتند از نام‌ها برای انتقال آن‌ها به یکدیگر استفاده نمی‌کنیم. این امر در خصوص گربه‌ها و دزدی‌های شبانه آسان است، اما درباره‌ی صورت‌های فوق‌العاده مهم خوب، زیبا و عادل و غیره که دلمشغولی اصلی فیلسوف افلاطونی است، چندان آسان نیست.<sup>۷۳</sup>

۷۳. آلکیبیدی اول ۱۱۱b-۱۲a به این نکته مربوط است.

## یادداشت الحاقی:

### زبان ایده آل؟

از زمان تک‌نگاری بنفی Benfey در ۱۸۶۶، این سؤال توجه خیلی‌ها را جلب کرده است که آیا از جمله اهداف افلاطون در کراتولوس این بوده است که معیاری برای یک زبان ایده‌آل عملی یا فنی عرضه کند؟ این اندیشه از مقایسه با صنایع، به ویژه مقایسه‌ی میان درودگر و قانونگذار و رابطه‌ی آن‌ها با بازرسان‌شان پیدا شده است (۳۹۰b-d). بدین ترتیب گروهی با اشاره به این فقره می‌نویسد (II, 506 *Pl.*): «افلاطون در این جا به دنبال زبان فلسفی‌ای است که درخور کسانی باشد که با صورت‌های ذات‌ها مانوس هستند: چیزی شبیه ... اصطلاحات فنی یک رشته.» و در دوره‌ی اخیر و اینگراتنر Weingratner می‌نویسد (Unity 35): «به نظر می‌آید که افلاطون در پی زبان فنی‌ای بوده است که بتواند طبقه‌بندی‌هایی را منعکس سازد که از تبدیل دیالکتیک به جمع و تقسیم به دست می‌آیند.» رانسیمن (PLE 21, n. 4 to p.20) می‌گوید: این نظر گروهی احتمالاً درست بوده است «که افلاطون در اندیشه‌ی معیار مطلق برای نامگذاری بود که از حیث نظری مطلوب باشد هر چند عملاً تحقق نیابد»؛ وی برای تأیید این عقیده از سه محاوره‌ی دیگر کمک می‌گیرد. من نمی‌خواهم این بحث را فراتر از آنچه از این تفسیرها به دست می‌آید ادامه دهم. این مسئله فرع بر اهداف اصلی محاوره است، و اظهاراتی شبیه آنچه در ۴۳۸c و ۴۳۹a هستند به شدت در برابر پاسخ مثبت قرار دارند: نام‌ها فقط ابهام می‌آفرینند، بنابراین باید برای بیان حقیقت به چیزی غیر از نام‌ها دست یابیم؛ و حتی اگر می‌توانستیم از [خود] آن‌ها [حقایق] یاد بگیریم، بهتر بود. بنابراین، اگر کسی بخواهد برای افلاطون جواب دهد پاسخ منفی خواهد بود، اما روانیست در محاوره‌ای که او با مهارت کامل، هر چیزی به جز نکته‌ی اصلی را پوشیده می‌دارد، با جزمیت سخن بگوییم.<sup>۷۴</sup>



در نامه‌ی هفتم (۳۴۳a) می‌گوید نام‌های «دایره» و «خط راست» حجیت ثابتی ندارند، و به راحتی می‌توان آن‌ها را بازگونه کرد. برای کسانی که آن‌ها را به جای یکدیگر به کار می‌برند، همین استعمالِ جابجا حجیت دارد. این قسمت از نامه را معمولاً در ارتباط با کراتولوس نقل می‌کنند، اما این‌گونه جدا کردنِ همراه کننده‌ی آن از متن بحث خطرناک است؛ افلاطون آن را به عنوان کمکی برای توضیح این نکته آورده است که در جهان محسوس هیچ چیز از کیفیت خالصی که با متضادش آمیخته نباشد، برخوردار نیست. هیچ دایره‌ی محسوسی، اعم از اینکه در کاغذ رسم شود یا به صورت ماکت درآید، کاملاً گرد نیست. همه‌ی آن‌ها عناصری از استقامت را نیز دربر دارند.

← ۷۴. همچنین نگاه کنید به تذکرات داورانه‌ی گولدشمیت، *Essai* 199-206. زمانی که این ضمیمه نوشته شده بود، نظر مساعدِ کان نیز (*Exegesis* 167) منتشر شد. آناگنوستوپولوس Anagnostopoulos، به عنوان دلیلی برای «ملاحظه‌ی زبان آرمانی»، ۲۵a-۲۴c را نقل می‌کند. رک به مقاله‌ی او درباره‌ی «اهمیت کراتولوس افلاطون» در *Metaph.* 1973-4, 327.  
.R. of



**بخش دوم**

**پارمنیدس، تئایتتوس،**

**سوفسطایی، سیاستمدار**



## مقدمه

اندیشه‌ی افلاطون با این محاورات چرخشِ شایان توجهی پیدا می‌کند. تا این جا چهره‌ی سقراط دیگران را در محاق قرار می‌داد و غلبه با دیدگاه او بود. مخاطب‌های او یا نظر او را می‌پذیرفتند و یا دست کم سکوت اختیار می‌کردند. ثانیاً، این فرض یا نظریه که صورت‌های تغییرناپذیری - خوب، زیبا و غیره - وجود دارند که هر چند از افعال و اشیای جزئی جدا هستند به نحوی مسئول چیستی آن‌ها محسوب می‌شوند، هرگز مورد مناقشه قرار نمی‌گرفت. افلاطون این نظریه را به مثابه چیزی مشهور و مقبول در نظر می‌گرفت، و همچون مقدمه‌ی بنیادی‌ای می‌دانست که به راحتی می‌تواند مبنای قیاس‌های منطقی قرار گیرد. (مقایسه کنید با فایدون b-c 100، جمهوری 476a، کراتولوس 439c).

به ناگاه در پارمینیدس با سقراط تازه‌ای روبه‌رو می‌شویم؛ جوانی که از اطمینان به خویشتن بی‌بهره است و همان فرضیه - اینکه صورت‌های جدایی

وجود دارند و جزییات از آن‌ها «بهره‌مند هستند» - را فقط به این قصد مطرح می‌کند که پارمنیدس کهنسال و مشهور آن را مورد نقادی قرار دهد، و این پیرمرد پس از آنکه با تمام استدلال‌های وی در دفاع از آن مقابله می‌کند و او را مجاب می‌سازد، با مهربانی به تعلیمِ درسی در باب روش می‌پردازد که سقراط بی‌هیچ تردیدی نیازمند آن است. برای اولین بار آنچه را که سنگ بنای مکتب افلاطون می‌دانستیم و جزء لایتجزای دیدگاه‌هایی چون جاودانگی نفس و وجود جایگاهی در ورای آسمان‌ها بود، خودش موضوع بررسی نقادانه قرار می‌گیرد. افلاطون در تثابت‌توس رشته‌ی کلام را دوباره به دست سقراط می‌دهد، اما او سعی می‌کند دانش را بدون توسل به صورت‌ها تعریف کند، و در متن استدلال اصلی به ندرت به وجود آن‌ها اشاره می‌کند. سقراط در سوفسطایی و سیاستمدار *Politicus*<sup>۱</sup> به صورت یک مستمع آرام جلوه می‌کند و بحث را فرد ناشناسی پیش می‌برد که برای آن برازندگی تام و تمامی دارد، و دقیقاً بومی *Ellea* و پیرو پارمنیدس و زنون معرفی می‌شود، اما در عین حال مجادله‌جو یا منطق شکن نیست و حتی از مخالفت با آموزگار محترم خودش نیز ابا ندارد. او در سوفسطایی از کسانی موسوم به «دوستانان صورت‌ها» به علت اعتقادشان به تغییرناپذیری واقعیت انتقاد می‌کند. افلاطون در این محاوره و در سیاسی فن تعریف از راه «جمع و تقسیم» را که در فایدروس توضیح داده است (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۵-۷۱) اصلاح می‌کند، و به صورت روش مقدماتی جست و جوی تعریف درمی‌آورد.

افلاطون نشان می‌دهد که او قصد دارد هر چهار محاوره را با هم، و به

۱. همین صورت لاتینی کلمه‌ی «سیاستمدار» (مخفف: *Pol.*) در انگلستان معروف شده است، اگرچه در برخی کشورها *Pol.* برای جمهوری (*Politeia*) به کار می‌رود.

ترتیب بالا بخوانیم.<sup>۲</sup> او در تثایتوس (۱۸۳e) و سوفسطایی با مهمان، و در سیاستمدار حضور دارد اما «خاموش است» و سقراط جوان جای او را گرفته است، کسی که در دو گفت و گوی پیشین حضوری آرام داشت.<sup>۳</sup>

۲. شاید ترتیب نگارش آن‌ها نیز همین بوده است، اما از آن‌جا که آن‌ها را به دیده‌ی یک گروه نگریسته‌اند، این مسئله اهمیت زیادی پیدا نمی‌کند. برای رابطه‌ی آن‌ها با فایدروس نگاه کنید به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۵ و بعد. درست است که کمپبل (*Thl. Iv*) دلایلش را برای این فرض اقامه می‌کند که «به نظر نمی‌آید افلاطون هنگام نوشتن تثایتوس، سه محاوره‌ی دیگر را به طور مشخص طرح‌ریزی کرده باشد»، مک دوول McDowell در تقدم پارمنیدس بر تثایتوس مناقشه می‌کند. نگاه کنید به ص ۱۱۳ تثایتوس او، و یادداشت‌های دیگری که در آن‌جا ارجاع داده است. خانم وکسر Mrs Walker از «تقدم پارمنیدس بر فیلبوس» سخن می‌گوید (*PR 1938, 503*) اما این دیدگاه بسیار نامأنوس است.

۳. درباره‌ی حضور او در تثایتوس نگاه کنید به ۱۴۷d.





# ۱

## پارمنیدس

پارمنیدس، به ویژه قسمت دوم آن، شگفت‌ترین سرنوشت را در میان محاورات افلاطون داشته است. هیچ کس منکر نیست که این محاوره آهنگ الهی دارد، عمیقاً دیندارانه است و اشارات عرفانی در آن دیده می‌شود؛ همچنین شگفت نیست که ببینیم از فایدون، فایدروس یا تیمایوس در این رابطه اسم می‌برند. اما اینکه استدلال‌های ضد و نقیض پارمنیدس درباره‌ی واحد - که دست کم صورتی مغالطه‌آمیز دارد و از مباحثات قرن چهارم و پنجم قابل انفکاک نیست - را تبیینی از عالی‌ترین حقایق الهیات بدانیم، بی‌تردید یکی از غریب‌ترین چرخش‌ها در تاریخ اندیشه‌ی بشر است. اما نو افلاطونیان مدعی هستند که واحد پارمنیدس همان خدای متعالی، توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی آن‌هاست، و همین تصور به مسیحیت قرون وسطی و سپس تر راه یافت و مدت‌ها بعد وارد فلسفه‌ی هگل شد. حتی رهیافت تحلیلی قرن حاضر نیز رقیبانی دارد، آن‌گونه که در سخن وال Wahl (۱۹۲۶) از وحدت «عرفان متعالی و همه‌ی خدایی حلولی» ملاحظه می‌کنیم و در این نتیجه‌گیری وُندت Wundt (۱۹۳۵) که «نوافلاطونیان آن مقدار

هم که امروزه غالباً می‌گویند از افلاطون دور نبودند». مناقشات امروزی، ریشه‌ای بس کهن دارند، زیرا خود پروکلوس مفسران را به دو مکتب تقسیم کرده است: مکتب منطقی و مکتب مابعدالطبیعی.<sup>۴</sup>

تاریخ. درباره‌ی جایگاه پارمنیدس در بین این چهار محاوره پیش از این به اندازه‌ی کافی سخن گفتیم. گمان برخی‌ها (Ritter, *Essence* 28) این است که افلاطون پارمنیدس را در دومین اقامت موقت خویش در سیراکوز پس از تبعید دیون نوشته است، و اگر این تاریخ اثبات‌پذیر به نظر نمی‌آید (مقایسه کنید با تیلور، مقدمه، ص ۲)، در محتمل بودن دوره‌ی ۳۶۷-۳۷۰ عموم مفسران اتفاق نظر دارند. و نیز گفته‌اند افلاطون دو بخش این محاوره که کاملاً ممتاز هم هستند به صورت جداگانه و با فاصله‌ی زمانی قابل توجهی نوشته و سپس به هم مربوط ساخته است. این نظریه تاریخ طولانی‌ای دارد و اخیراً رایل Ryle آن را احیا کرده است؛ ولی این احیای او بازگونه است، زیرا پیشینیان قسمت دوم آن را مقدم می‌دانستند، اما رایل آن را مؤخر از نخستین قسمت می‌داند.<sup>۵</sup> قوی‌ترین استدلال

4. Wahl, *Étude* 43 and 88, Wundt, *P.'s Parm.* 260

در توصیف اثر ویلر Wyller (۱۹۵۹ و بعد) گفته‌اند «ترکیب عجیبی از پروکلوس و هایدگر». رک:

Tigerstedt, *Interpreting P.* 143-7.

دیدگاه‌های مشابهی از سوی اسپایزر (۱۹۳۷) و هوبر (۱۹۵۱) عرضه شده است. برای بررسی مختصر و تاریخی تفسیرها نگاه کنید به کورنفورد، *P. and P. v-ix*، و نوافلاطونیان به ضمیمه‌ی E بر ترجمه‌ی تیلور، و وندت همان، ۲۶-۷. تفسیر نوافلاطونی تازه‌تری از پارمنیدس از آن‌ها گر Hager است در (1970) *Der Geist und das Eine*.

۵. رایل در *SPM 145, P.'s P. 287-93*، ضمن اصلاح سخن پیشین خویش در (p.100) *SPM* مبنی بر اینکه «رابطه‌ی روشنی میان دو قسمت وجود دارد». کرومبی، *PR 1969, 372* استدلال ←

طرفداران این نظریه تغییر کامل سبک محاوره در ۱۳۷c از گفت و گوی گزارشی - یعنی نام بردن گویندگان و اشاره‌های موردی به خنده و دیگر کیفیت‌های توصیفی - به نقل قول مستقیم و اجتناب از هرگونه تظاهر به گزارش است. اما این استدلال سرنوشت ساز نیست، و انکار رابطه‌ی اصیل و حیاتی میان دو قسمت محاوره، از حمایت عام برخوردار نشده است.

تاریخ نمایشی. افلاطون سعی می‌کند گفت و گوی اصلی را در بستر زمانی خودش قرار دهد. پارمنیدس که موهای سفید و چهره‌ی متشخصی دارد، تقریباً شصت و پنج ساله است، زنون نزدیک چهل سال دارد، و سقراط «خیلی جوان» است، بنابراین ملاقات آن‌ها بایستی در حوالی ۴۵۰ صورت گرفته باشد. اما مدت‌ها از این زمان گذشته است، و ما داستان را از منبع دست اول اخذ نمی‌کنیم. کل محاوره را شخصی به نام کفالوس اهل کلازومنا<sup>۶</sup> Clazomenae Cephalus of نقل می‌کند (در تاریخ یونان نام او را فقط در این جا می‌شنویم)؛ او توصیف می‌کند که چگونه برخی از فیلسوفان شهرش را به آتن آورد تا گزارش این ملاقات را از برادر ناتنی افلاطون، یعنی آنتیفون، بشنوند؛ آنتیفون آن را از دوست زنون، پوتودوروس Pythodorus، شنیده است، و خود پوتودوروس در صحنه‌ی گفت و گو حضور داشته است. در تعدیل اینکه کفالوس مجبور بود این گفت و گو را به صورتی غیر مستقیم نقل کند، فقط می‌توان (مانند تیلور) فرض کرد که ملاقات‌کنندگان آتنی - سقراط، پوتودوروس و اریستوتلس - از دنیا رفته‌اند، و

← او بر جدایی دو قسمت محاوره وارد کرده است. برای دیدگاه‌های پیش‌تر آپلت، ویلاموویتس و وُندت نگاه کنید به Wundt, P.'s *Parm.* 4-7.

۶. زادگاه آناکساگوراس Anaxagoras. درباره‌ی اهمیت این مطلب نگاه کنید به:

Schofield in *Mus. Heln.* 1973, 4.

آنتیفون آن را پس از ۴۰۰ نقل می‌کند. در نزدیک‌ترین اثر قابل مقایسه، یعنی میهمانی، نقل قول شصت سال پس از وقوع ملاقات صورت می‌گیرد، و نقل‌کننده‌ی آن برخی نکات را به تأیید سقراط رسانیده است.

محل و شخصیت‌ها. ممکن است از مقدمه‌ی مربوط به این قسمت چنین برآید که افلاطون خواسته است خواننده را برای طبیعت تخیلی گفت و گوی اصلی آماده سازد، اما، به همان اندازه ممکن هست که آن را مشعر بر تأکید روی اهمیت گفت و گو بدانیم. چرا که دسته‌ای از فیلسوفان از زادگاه آناکساگوراس لازم می‌دانند که بیش از پنجاه سال بعد از وقوع گفت و گو، رنج سفر آتن را بر خود هموار سازند تا گزارشی از آن را به دست آورند. در هر حال، افلاطون، طبق معمول، از تماس‌های شخصی لذت می‌برد، و این مقدمه فرصتی برای آن فراهم کرده است. کفالوس و دوستانش گلاوکن و آدئیمانوس را در بازار می‌بینند، آن دو تأیید می‌کنند که برادر ناتنی‌شان این گفت و گو را در هنگام جوانی‌اش شنیده و برای از بر کردن آن زحمت زیادی کشیده است، اگرچه اکنون بیشتر وقت او در سوارکاری سپری می‌شود. آن‌ها در معیت یکدیگر به خانه‌ی آنتیفون می‌روند، و او پس از فراغت از کار مهمی که درخصوص دهنه‌ی اسب با لگام‌ساز داشت، و پس از بیان اینکه حالا به یاد آوردن آن داستان برایش پر زحمت است، با نقل آن موافقت می‌کند.

زنون و پارمنیدس، در دیداری از آتن، در خانه‌ی پوتودوروس در کرامیکوس Cerameicus اقامت گزیده‌اند، و بحث در آن‌جا صورت گرفته است. افلاطون در آلکیبیادس اول نیز او را از شاگردان مزدپرداز زنون می‌نامد،<sup>۷</sup> و توکودیدس

۷. اما، درباره‌ی پرداخت مُزد، رک:

Vlastos in *JHS* 1975, 155-61.

چندین بار در رابطه با رخداد‌های سیسیل در طول جنگ پلوپونسی و تصویب صلح نیکياس در ۴۲۱، از او به عنوان یک افسر آتنی اسم می‌برد. در این مجلس، علاوه بر سقراط، آریستوتلس نیز حضور دارد، او جوان‌تر از همه است؛ آریستوتلس Aritoteles ضبط یونانی ارسطو Aristotle است که برای تمیز او از ارسطوی فیلسوف اختیار کرده‌ایم. در تأیید نامحتمل بودن این عقیده<sup>۸</sup> که افلاطون خواسته است با این نام شاگرد و منتقد مشهورش را با برخی ایراد‌های آموزه‌ی صور مرتبط سازد، چندین مطلب هست: (۱) افلاطون در ۱۲۷d رنج این یادآوری را به خودش می‌دهد که آریستوتلس کسی بود که سرانجام یکی از سی‌تن جبار گردید (کسنوفون نیز در اخبار یونان ۲، ۳، ۲، ۱۳ و ۴۶ این گفته را تأیید می‌کند)؛ (ب) او هنگامی پارمنیدس را نوشت که ارسطو حدود ۱۷ سال داشت و تازه از مقدونیه آمده بود تا به آکادمی ملحق شود.

درباره‌ی پارمنیدس و زنون تاریخی لازم چیزی در این جا بیفزاییم،<sup>۹</sup> اما می‌توان این نکته را درباره‌ی پارمنیدس تذکر داد که او در این جا فقط یک آدم دست‌نشانده نیست. اگرچه همه جا به زبان راه حقیقت خودش سخن نمی‌گوید. او چگونه می‌توانست چنین کند؟ او سرسلسله‌ی فیلسوفانی است که دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند که در عمل باید نادیده بگیرند. آیا انسان خودبس

۸. وندت (O.C. 5 n.2) و چند تن از پژوهشگران، از جمله اخیراً کوتسویانوپولو Koutsoyannopoulou در 1966 *Platon* و نویگر Newiger در 108 (1973)، *Gorgias uber der Nichtseiende*، این عقیده را احیا کرده‌اند. در برابر آن نگاه کنید به تیلور، ترجمه، صص ۱۲۹ و بعد، و کورنفورد، *P. and P.* 109 n.1. بری (Phil. 1894, 176f.) می‌گوید ارسطو می‌توانست آن اعتراضات را پیش‌تر نیز مطرح سازد، زیرا او آن‌ها را فقط از مگاریان برگرفته بودند؛ پیشنهاد او ساده‌تر از آن است که مورد قبول واقع شود.

۹. درباره‌ی زنون و رابطه‌ی او با پارمنیدس، نگاه کنید به مقاله‌ای از ولاستوس که در صفحه‌ی پیش یادداشت ۷ اشاره کردم.

solipsist می‌تواند در انتقال دیدگاه‌هایش بر اصول خودش پایبند باشد؟ اما او «فرضیه‌ی خود من درباره‌ی خود واحد» را به صورت موضوعی برای بررسی دیالکتیکی پیشنهاد می‌کند، و قوت عمده‌ی استدلال‌های او در قسمت اول مبتنی است بر انکار اصیل امکان رابطه‌ی میان جهان محسوس و جهان معقول از سوی وی، یعنی همان معضلی که آموزه‌ی صور افلاطون برای حل آن مطرح شده بود.<sup>۱۰</sup>

### قسمت اول (۱۲۶a-۳۵d)

گفت و گوی مقدماتی: استدلال‌های زنون که با آموزه‌ی صور مقابله می‌شوند (۱۲۷d-۳۰a). زنون رساله‌اش را خوانده است؛ هدف کتاب او، همان‌طور که خودش در پاسخ سقراط اذعان می‌کند، این است که به صورت غیر مستقیم از نظر پارمنیدس مبنی بر اینکه «همه یک است» (۱۲۸a) دفاع کند؛ او برای این منظور ثابت می‌کند که از وجود کثرت لازم می‌آید که چیزها صفات متضادی داشته باشند، فی‌المثل، هم همانند باشند و هم ناهمانند، و چنین چیزی محال است. سقراط با این پرسش آشنای خویش به مواجهه با او می‌پردازد: آیا صورت‌های همانندی و ناهمانندی به گونه‌ای جدا از انسان و چیزهای جزئی وجود ندارند، و چنین نیست که همانند یا ناهمانند بودن این جزییات معلول بهره‌مندی آن‌ها از یکی از این دو است؟ هیچ دلیلی وجود ندارد که یک شیء جزئی نتواند از صورت‌های متضاد بهره‌مند باشد، همان‌طور که فی‌المثل سقراط یک شخص است، اما، اجزای کثیری دارد. اگر خود صورت‌ها می‌توانستند بر اثر

۱۰. شوفیلد در 44, 1973 CQ می‌گوید افلاطون در قسمت دوم پارمنیدس را به وسیله‌ی استدلال‌هایی الیایی بر اخذ نتایجی از فرضیه‌ی خودش سوق می‌دهد که برای یک الیایی مایه‌ی حیرت و سردرگمی است.

آمیختن با ضدشان - همانندی با ناهمانندی، وحدت با کثرت، سکون با حرکت و غیره<sup>۱۱</sup> - ویژگی‌های متضادی نشان دهند، حیرت‌انگیز می‌بود، اما، اشکالی که زنون و پارمنیدس مطرح ساخته‌اند فقط به محسوسات مربوط می‌شود، نه به صورت‌های معقولی که از وجودی جداگانه برخورداراند.

زنون بیش از این در گفت و گو شرکت نمی‌کند، و پارمنیدس مهار سخن را تا آخر محاوره در دست می‌گیرد. این وضع با نظری که افلاطون درباره‌ی این دو مرد دارند سازگار است. افلاطون در فایدروس از زنون به عنوان دلیل زنده‌ای بر این مدعا استفاده می‌کند که استدلال فریبنده و مجادله‌آمیز فقط به استدلال‌های قضایی و سیاسی محدود نمی‌شود. افلاطون برای پارمنیدس که کلّ چهره‌ی فلسفه‌ی یونان را دگرگون کرده بود، احترام بسیار زیادی می‌گذاشت ولی این احترام با مخالفت بنیادی او همراه بود.<sup>۱۲</sup>

نظریه‌ی صور که سقراط در این جا مطرح می‌کند و در پاسخ به سؤالات پارمنیدس، به دقت بسط می‌دهد، دقیقاً همان است که در فایدون می‌بینیم،<sup>۱۳</sup> از

۱۱. بی‌تردید منظور سقراط همین است، اگرچه تصور کرده است که او هرگونه ترکیبی را از صورت‌ها نمی‌کند. *τα τοιαυτα* زوج‌هایی از صورت‌های جمع ناپذیر، مثل وحدت و کثرت، هستند. مقایسه کنید با هیکن Hicken در SPM 191.

۱۲. درباره‌ی زنون نگاه کنید به فایدروس ۲۶۱d-e و کورنفرود *P. and P. 67f.* (به نیشخند مختصر سقراط در ۱۲۸b توجه کنید: زنون وجود کثرت را انکار می‌کند، و برای اثبات مدعایش برهان‌های کثیری اقامه می‌کند.) برای پارمنیدس به اظهارات سقراط در نتایتوس ۱۸۳e و سوفسطایی ۲۱۷c - که با بیمناسکی‌های او در سوفسطایی (۲۱۶b) تعدیل می‌شود - توجه کنید: الیایی «خدای ابطال» خواهد بود؛ و به انتقاد خود الیایی از استادش در ۲۴۱d و ۲۴۲c. (ولاستوس در *JHS 1975, 150-5* عبارت فایدروس ۲۶۱d-e را به گونه‌ی نسبتاً متفاوتی تأویل می‌کند.)

۱۳. اخیرترین نظریه درباره‌ی انتقاد تند و آشکار پارمنیدس از صورت‌ها از آن تسکل Zekl است که در ۱۹۷۵ ارائه شده است. به عقیده‌ی او آنچه در معرض نقادی قرار می‌گیرد نظریه‌ی «

این رو بهتر است پیش از مواجهه با پارمنیدس، ویژگی‌های اصلی این آموزه را یادآوری کنیم. صورت‌ها (۱) جدا از جزییات وجود دارند، و الگوهای تغییرناپذیر و ازلی‌ای هستند که عقل آن‌ها را با تفکر درمی‌یابد، ولی حواس از ادراک آن ناتوانند. همچنین (۲) آن‌ها علت چستی چیزهایی جزئی هستند، اگرچه درباره‌ی نحوه‌ی این ارتباط نباید جزمیت به خرج داد: می‌توان گفت جزییات از صورت‌ها بهره‌مند هستند یا شباهت ناقصی به آن‌ها دارند (۷۴e)، یا صورت‌ها در جزییات «حضور می‌یابند»، یا با آن‌ها «همراهی می‌کنند» (۱۰۰d). (۳) بدین ترتیب می‌توان میان صورتِ فی‌نفسه و بنفسه و نمونه‌های آن در شیء جزئی و زوال‌پذیر فرق گذاشت (۱۰۲d). (۴) اشاره‌ای نیز به نمونه‌های کامل صورت‌ها، علاوه بر صورت‌های موجود در اشیای مادی، دیده می‌شود که فقط در ارتباط با مفاهیم ریاضی («خودِ برابرها» ۷۴c) به آن‌ها تصریح شده است، این اشاره در پارمنیدس ۱۲۹b، در قالب «خودِ همانندها» مطرح می‌شود.<sup>۱۴</sup> (۵) خود صورت همان ویژگی‌ای را دارد که در جزییات به وجود می‌آورد. فی‌المثل، زیبایی «خودِ زیبا» نیز هست، یعنی کمال زیبایی، و سقراط درباره‌ی بزرگی تصریح می‌کند که «چون بزرگ است، نمی‌تواند کوچک باشد» (۱۰۲e). (۶) افلاطون قلمرو جهان صور را مورد بحث قرار نمی‌دهد، اما به صورت‌هایی اشاره می‌کند که مفهوم اخلاقی هستند، مانند خوب و زیبا، یا نسبتی را می‌رسانند (به طوری

← اصیل نیست، بلکه تصویر رنگ‌باخته‌ای است از آن، یعنی کوشش مقدماتی شاگردی که تعلیم کافی ندیده است. بنابراین انتقادهای مطرح شده در محاوره به تعلیمات اصیل افلاطون مربوط نیستند.

۱۴. برخی‌ها با صورت‌ها یکی گرفته‌اند، اما، مقایسه کنید با بلاک، *Phron.* 1957, 118 و کورنفورد *P. and P.* 75: «کمیت‌هایی که فقط به عنوان برابر تعریف می‌شوند و نه چیزی دیگر». همچنین نگاه کنید به ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲-۲۲۷.



که «سیمیاس بلندتر از سقراط است»، در این قالب بیان می‌شود که «سیمیاس نسبت به کوتاهی سقراط از بلندی برخوردار است»، (102b-c)، یا مفاهیم ریاضی محسوب می‌شوند، از قبیل کمیت، طول، عدد (101c-100e)، و یا جوهرهای طبیعی هستند، مثل برف و آتش (ج 14 ترجمه‌ی فارسی، صص 251، 255).

همه‌ی جنبه‌های فوق که در فایدون مطرح شده بود در پارمنیدس نیز آمده است، اما جنبه‌هایی که نادیده گرفته شده‌اند دست کم به همان اندازه تکان دهنده هستند. افلاطون در فایدون می‌گوید آموزه‌ی صور را نمی‌توان تصور کرد، مگر با استفاده از این آموزه‌ی کمکی که روح (عقل) انسان جاودان است، تناسخ متناوبی را می‌پذیرد، و واسطه‌ای است در میان جهان محسوس و صورت‌های معقول، و خودش با همان صورت‌ها خویشاوند است (79d). در پاسخ به این سؤال که عقل‌های ما - که در قالب تن قرار گرفته‌اند و در جهان مادی زندگی می‌کنند - چگونه با امورات ثابت و تغییرناپذیر رابطه برقرار می‌کنند، می‌گوید: وقتی ما فارغ از قید تن بودیم، دیدار کاملی از صورت‌ها داشته‌ایم و بنابراین می‌توانیم آن‌ها را ابتدا به طور مبهم از روی تجسم‌های ناقص و ناپایدار زمینی‌شان به خاطر آوریم، و در صورت ادامه دادن به زندگی فلسفی، حتی به مشاهده‌ی روشن‌تر آن‌ها نیز موفق شویم. تداعی دائمی صورت‌ها با ارزش‌ها از کل آنچه گفتیم جدایی‌ناپذیراند. نه تنها صورت‌های اخلاقی و زیباشناختی، مثل بسیاری از محاورات دیگر، جایگاه برتری را به خود اختصاص داده‌اند، بلکه سقراط جهان معقول را همیشه در برابر جهان مادی مورد تمجید قرار می‌دهد؛ و حتی در مورد صورت‌هایی که به نظر نمی‌آید ارزش ویژه‌ای داشته باشند، مانند برابری یا اندازه، می‌گوید جزییات «آرزو دارند» یا «سعی می‌کنند» که مانند صورت‌های شان باشند، اما در «مرتبه‌ی پایین‌تری» باقی می‌مانند (74d-75e).

پرمش‌ها و اعتراض‌های پارمنیدس (۱۳۰a-۳۵b). پارمنیدس مهار بحث را در دست می‌گیرد، و گفت و گو در خطوط پارمنیدسی پیش می‌رود، یعنی یک دسته قیاس‌های دوحدی مطرح می‌شوند و مخاطب ناچار می‌گردد یکی از دو نظر متناقض را بپذیرد، و جایی برای هیچ‌گونه ترکیب یا تقیید باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، در سوفسطایی عنان بحث را مرتدّ الیایی در دست دارد که از انتقاد کردن از این شیوه‌ی استادش، بر پایه‌ی اصول خود استاد، ابا ندارد، یعنی دو شقّ «موجود» و «ناموجود». همین مورد اولین اشاره است بر اینکه افلاطون پارمنیدس را برای تحریک اندیشه نوشته است، و هیچ نتیجه‌ی مثبتی از آن نمی‌گیرد، بلکه می‌خواهد زمینه را برای سوفسطایی فراهم سازد، تا در آن‌جا راه حلی برای مشکلات ناشی از منطق پارمنیدسی اندیشیده شود.

(i) برای چه چیزهایی صورت داریم؟ (۱۳۰b-d) وقتی پارمنیدس نظریه‌ی سقراط - در «تقسیم میان صورت‌ها از یک طرف و چیزهایی که از آن بهره‌مند هستند از طرف دیگر، به طوری که صورتی به نام «خود شباهت» داشته باشیم که جدا از شباهت‌های ماست، و همین‌طور در مورد واحد و کثیر» و غیره (۱۳۰b) - را تأیید کرد، اولین پرسش را در خصوص قلمرو آنها مطرح ساخت. سقراط، علاوه بر «آنچه زنون اشاره کرد»، قبول می‌کند که صورت‌هایی برای صفاتی چون زیبا و خوب نیز وجود دارد. او در خصوص انواع و جوهرهای طبیعی‌ای چون انسان یا آتش تردید دارد، و وقتی چیزهای «زشت و بی‌ارزشی» چون مو، گِل و کثافات، مطرح می‌شوند سقراط احساس می‌کند یاوه است که برای آن‌ها نیز صورت‌های مستقلی، جدا از جوهرهای محسوس، اثبات کنند. سقراط اذعان می‌کند که گاهی این اندیشه مایه‌ی آزارش می‌شود که آیا اصل صورت‌ها را در همه‌ی موارد صادق بدانند یا نه، اما، او به چیزهایی روی می‌آورد که صورت داشتن آن‌ها را

یقینی می‌داند، و مطالعه‌ی خویش را در دایره‌ی آن‌ها محدود می‌سازد. اما، پارمنیدس این رفتار را معلول جوانی او و فقدان اطمینان وی به نظریاتش می‌داند: وقتی فلسفه‌ی او پخته‌تر گشت، به هیچ یک از این چیزها به دیده‌ی اهانت نخواهد نگریست.

این عدم قطعیت درباره‌ی قلمرو جهان صورت‌ها را می‌توان نشانگر گرایش خود افلاطون دانست. از آن‌جا که مو و گل انواع جوهری‌ای هستند که صورت و طبیعت مشخصی دارند،<sup>۱۵</sup> کاملاً منطقی است که برای هر کدام صورت جداگانه‌ای در نظر بگیریم. بی‌تردید چنین است، اما صورت‌هایی که او در مقام یک فیلسوف به آن‌ها دل بسته است، این صورت‌ها نیستند، بلکه صورت‌ها اخلاقی و ریاضی هستند و نیز صورت‌های مفاهیم عام‌تری چون هستی، همانندی، اختلاف، حرکت و سکون که او در سوفسطایی مورد بحث قرار می‌دهد.<sup>۱۶</sup> این تفسیر به پارمنیدس امکان داد تا برای اولین بار به نکته‌ای اشاره

۱۵. شاید همان‌طور که کرومبی می‌گوید (EPD II, 330)، افلاطون مو و گل را «چیزهای نامتعیین»، یعنی، «ماده‌ای که به حال خود رها شده است» تلقی می‌کرد، و در برابر آن‌ها «ویژگی مشخص و عمدی‌ای» تشخیص نمی‌داد. اما (ا) یحتمل او نمی‌خواست چنین دیدگاه پیچیده‌ای را به سقراط جوان این محاوره نسبت دهد؛ (ب) از تکرار همین انتقاد در سوفسطایی ۲۲۷b و سیاستمدار ۲۲۶d بر می‌آید که افلاطون ارزش و شأن آن‌ها را زیر نظر دارد؛ (ج) در هر حال افلاطون در تثابتوس ۱۴۷c گل را قابل تعریف می‌داند. (درباره‌ی صورت‌های گل و مو همچنین نگاه کنید ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۳).

۱۶. درباره‌ی ابعاد جهان صورت‌ها، مسئله‌ای که چنانکه گولدشمیت به حق گفته است (201 *Essai*) «به نظر نمی‌آید پذیرای راه‌حل‌های قانع‌کننده‌ای باشد»، پیش از این مطالبی گفته‌ایم. نگاه کنید به ج ۱۴، صص ۲۵۴ و بعد (فایدون)، ج ۱۵ ۱۵-۲۱۱ (جمهوری)، و همین مجلد، ص ۲۲ (کراتولوس). بر ارزیابی شواهد موجود در افلاطون و ارسطو، نگاه کنید به راس *PII ch. II*، جوزف *K. and G. 65ff.* و نویسندگانی که آن‌ها ارجاع می‌دهند. افلاطون در محاوره‌ی متأخرتر فیلبوس (۱۵c) به عنوان مثال از انسان، اسب، زیبایی، خوبی ←

کند که وقتی افلاطون نظریه‌ی صور را در محاورات دوباره مورد تأمل قرار می‌دهد، اهمیت زیادی به آن بدهد، یعنی تردید درباره‌ی کلیت جهت‌یابی‌ی غایت‌شناختی آن. دو فقره این نکته را روشن خواهد ساخت: (i) سوفسطایی ۲۲۷b. دیالکتیک یا روش فلسفی، وقتی می‌خواهد از راه کشف خویشاوندی‌ها به فهم امور دست یابد، همه چیز را به یک اندازه محترم می‌شمارد. به کار افسری اشتغال داشتن و به جمع کردن شپش پرداختن، هر دو، از انواع شکار شمرده می‌شوند، و پست بودن یکی نسبت به دیگری ربطی به تحقیق ما ندارد. (ii) سیاستمدار ۲۶۶d، پس از اشاره‌ای به سوفسطایی، می‌گوید: «پژوهش فلسفی‌ای از این دست، توجهی به مراتب ارزشمندی موضوعات ندارد و موضوعات کوچک‌تر را به خاطر امور بزرگ‌ترها نمی‌سازد، بلکه در هر موردی به شیوه‌ای که موضوع ایجاب کند، یک راست در پی حقیقت گام برمی‌دارد.»

وقتی پرسش‌های پارمنیدس صبغه‌ی انتقادی به خود می‌گیرند، به هیچ وجه وجود صورت‌ها را مورد تشکیک قرار نمی‌دهند، بلکه فقط رابطه‌ی آن‌ها را با این جهان و با خود ما (به عنوان متعلقات دانش ما) بررسی می‌کنند. چرا که ما به سخنان مردی گوش فرا می‌دهیم که فلسفه‌ی خود او فقط وجود معقول را روا می‌دانست، و منکر هرگونه رابطه‌ای میان آن وجود و جهان محسوس بود. فقط با عقل داوری کن: حواس و باورهای انسان هیچ اعتباری ندارند. (پارمنیدس، پاره‌ی ۷، ۷-۰۳). پس شیوه‌ی انتقاد او بدین گونه است.

افلاطون این نظریه را، ضمن نقل قول از فایدون،<sup>۱۷</sup> دوباره تقریر می‌کند: صورت‌های خاصی وجود دارند، و چیزهایی هستند که در آن‌ها سهیم‌اند و به نام

← نام می‌برد. از ارسطو می‌آموزیم که این بحث هنوز به طور جدی در آکادمی مطرح بوده و ختم نیافته بود. برای اظهار عقیده‌ی رسمی آن مورد، در نامه‌ی هفتم، نگاه کنید به ج ۱۸، شرح نامه. ۱۷. ۱۳۰e. مقایسه کنید با فایدون ۱۰۲b.

آن‌ها نامیده می‌شوند. آنچه در همانندی سهیم است همانند نامیده می‌شود، آنچه از بزرگی بهره دارد بزرگ، و آنچه از زیبایی و عدالت بهره‌مند است زیبا و عادل.

(ii) آنچه از صورتی بهره‌مند است بایستی کل آن یا بخشی از آن را دربر داشته باشد (۱۳۰e-۳۱e). (۱) وقتی صورت واحد است، چگونه می‌تواند به عنوان یک کل در چیزهای جدا و متعدد<sup>۱۸</sup> حضور داشته باشد؟ (سقراط می‌گوید) چرا نتواند، در حالی که، فی‌المثل، می‌بینیم روز همزمان در جاهای فراوانی هست ولی وحدت خودش را از دست نمی‌دهد و از خودش جدا نمی‌گردد؟ پارمنیدس از این تمثیل غفلت می‌ورزد و مثال دیگری را مطرح می‌سازد: شما می‌توانید چادری را بر روی تعدادی از انسان‌ها بیندازید و بگویید چادر یک کل است که بر روی افراد کثیر گسترده است. سقراط جوان و نوآموز پاسخی به این ایراد ندارد، اگرچه در واقع میان شیء مادی‌ای چون چادر، و دوره‌ای از زمان<sup>۱۹</sup> تفاوت زیادی وجود دارد، و مورد اخیر تمثیل خوبی بود برای رابطه‌ای که - چنانکه افلاطون پی برد و ارسطو بر آن اُسف خورد - فقط به صورت تمثیلی یا استعاره‌ای قابل بیان است.<sup>۲۰</sup>

۱۸. افلاطون این سؤال را که آیا صورت می‌توان در بین افرادش تقسیم شود، یا به عنوان یک کل در هر کدام از آن‌ها حضور می‌یابد، دوباره در فیلبوس (۱۵b) مطرح می‌کند.

۱۹. تردیدی ندارم که *ημερα* در استعمال متعارف همین معنا را داشته است، و ارجاع به روشنایی یا خورشید بی‌مورد است. البته یونانیان می‌توانستند بگویند (*ημερα εξελαμψε* (see *LSJ*)) به همان صورت که ما از سپیده‌دم یا روز روشن سخن می‌گوییم، اما در هر دو زبان، اگر قرینه‌ای اقتضا نکند، خواننده تصور خواهد کرد که گویی ما می‌گوییم دو رخداد در جاهای مختلف در یک روز اتفاق افتاده است. خانم اشپراگ، به حق، استدلال پارمنیدس را در این جا با مقایسه‌ی دیونوسودوروس Dionysodorus بین زیبایی و گاو در ائوتودموس قابل‌سنجش می‌داند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۸).

(ب) پارمنیدس با فرض اینکه لزوم تقسیم‌پذیر بودن صورت و بهره‌مندی هر شیء جزئی از بخشی از آن را به اثبات رسانیده است، یک دسته محالات از آن استنتاج می‌کند. هر شیء بزرگ بر اثر داشتن بخشی از بزرگی که از خود بزرگی کوچک‌تر است بزرگ خواهد بود؛ (پ) به واسطه‌ی دارا بودن بخشی از برابری که از خود برابری کمتر است با (ت) برابر خواهد بود، و سرانجام اگر در توضیح کوچک بودن کسی بگوییم او بخشی از کوچکی را داراست، (i) روشن است که کوچکی («خود کوچک») <sup>۲۱</sup> باید بزرگ‌تر از بخشی از خودش باشد، (ii) با آنکه چیزی به شیء جزئی افزوده می‌شود آن شیء کوچک‌تر می‌گردد.

مثال‌ها از فایدون برگرفته شده‌اند (۱۰۳a-۱۰۲b)، آن‌جا که افلاطون می‌گوید اگر می‌توانیم سیمیاس را هم بزرگ بنامیم و هم کوچک، بزرگ‌تر از سقراط اما کوچک‌تر از فایدون، علت این است که او هم از بزرگی بهره‌مند است و هم از کوچکی، از یکی در رابطه با کوچکی سقراط و از دیگری در رابطه با بزرگی فایدون.

شاید افلاطون به این نتیجه رسیده است که نظریه‌اش نیازمند بازاندیشی، یا دست کم صورت‌بندی مجدد، است، و به ویژه اینکه مفهوم صورت‌های درونی را می‌شود بد تفسیر کرد. <sup>۲۲</sup> اما، انتقادهای پارمنیدس مبتنی بر این فرض برگرفته از

← ۲۰. برای مطالعه‌ی بیشتر در این مورد، رک: EPD II, 330f. 333.

۲۱. پارمنیدس در مورد اول از اسم انتزاعی «بزرگی» استفاده می‌کند، اما در دو مورد بعدی از حالات وصفی «برابر» و «کوچک». این کار خیلی غیر عادی نیست، زیرا افلاطون همیشه این دو حالت را به یک دیده نگریسته است؛ و در فایدون به عنوان بخش ذاتی‌ای از نظریه‌اش می‌گوید «کوچک» (یا صورت کوچکی)، به هیچ وجه و در رابطه با هیچ چیز، نمی‌تواند بزرگ شود.

۲۲. در این‌جا نمی‌توانم مقاله‌ی پر مغز و جنجالی فوجی ساوا Fuji Sawa را درباره‌ی «εχθειν, μετεχειν» و صورت‌های «الگوسازی Paradeigmatism» در نظریه‌ی صور افلاطون» ←

یک تمثیل ماده‌گرایانه‌ی خام است که صورت را می‌توان مانند کیک برید و به قسمت‌هایی تقسیم کرد، در حالی که افلاطون در میهمانی (۲۱۱b) نوشته بود که صورت ازلی و واحد است، و بهره‌مندی جزئیات از آن به گونه‌ای است که آن‌ها به وجود می‌آیند و از بین می‌روند اما صورت کم و زیاد نمی‌شود و هیچ گونه تغییری به خود راه نمی‌دهد.

(iii) اولین استدلال تسلسلی: بزرگی بزرگ (۱۳۱e-۳۲b). پارمنیدس تصور می‌کند استدلال سقراط برای وحدت صورت این است: او وقتی تعدادی از چیزها را بزرگ می‌یابد تصور می‌کند که ویژگی واحدی را در همه‌ی آن‌ها کشف کرده است، و بنابراین «بزرگ» یک چیز است. بازگشت مختصری به منون و ائوتوفرون نشان می‌دهد که این سخن ریشه‌ی نظریه‌ی صور را به خوبی باز می‌نماید، اما ادامه‌ی سخن چیست؟ اگر «خود بزرگ» بزرگ است - و بی‌تردید همین طور به نظر می‌آید - پس باید متعلق به همان طبقه‌ای باشد که چیزهای بزرگ محسوس تعلق دارند، و بنابراین همه‌ی آن‌ها با هم در ویژگی واحدی سهیم باشند که براساس نظریه‌ی ما جدا از آن‌ها است؛ اما، خود آن ویژگی نیز بزرگ خواهد بود، و همین طور تا بی‌نهایت. هر صورتی یک واحد نخواهد، بلکه کثرت نامحدودی

← (Phron. 1974) نقادی کنم؛ او در آن جا استدلال می‌کند که تمایز میان منش درونی و صورت جدا، و همین طور تمیز میان  $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$  و  $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ، «آخرین سخن در نظریه‌ی افلاطون است و خواهد بود»، و انتقاد پارمنیدس از خلط میان آن دو نشأت می‌گیرد. برای این کار مقاله‌ای، دست کم به همان تفصیل، لازم است. (اما، تصور نمی‌کنم او در انتساب نظریه‌ی سیلان افراطی تثابتتوس به خود افلاطون راه صواب پیموده باشد، ص ۵۳ یادداشت ۰۵۸). من در ج ۱۴، صص ۲۴۵-۵۰ سعی کرده‌ام از این دیدگاه دفاع کنم که در فایدون خود صورت‌ها هستند که وارد اشیا می‌شوند.

را تشکیل خواهد داد.

این استدلال همان است که بعدها به نام «انسان سوم» مشهور گشت، و یکی از استدلال‌هایی است که ارسطو تحت آن عنوان توصیف می‌کند،<sup>۲۳</sup>، ولی در آن «انسان» را به جای «بزرگ» پارمینیدس قرار می‌دهد. این استدلال متضمن مفهوم حمل صورت‌ها بر خودشان است (چنانکه به این نام نیز نامیده شده است)؛ و (به ویژه پس از انتشار مقاله‌ی ولاستوس در ۱۹۵۴)<sup>۲۴</sup> این دو مطلب، غالباً تحت عنوان اختصاری TMA [استدلال انسان سوم] و SP [حمل بر خویشتن]، معرکه‌ی آرای مفسران بوده است. هر دیدگاه ممکن از سوی محقق

۲۳. دست کم اعتقاد عموم بر این است، اگرچه لایزگانگ منکر این برداشت بود (RE 4285). برای شواهد موجود در ارسطو نگاه کنید به ویرایش راس از مابعدالطبیعه، ج ۱، ۱۹۴-۶، یا کورنفورد، *P. and P.* 88-90، و برای احتمال ریشه‌ی مگاریی داشتن استدلال بنگرید به تیلور، ترجمه، صص ۲۱-۳، فون فریتس، *RE Suppl.* v, 722، کورنفورد. پیشین، ۸۹، برنت، *T. to P.* 253 f.

۲۴. در کتاب آلن، *SPM*، دوباره به چاپ رسیده است. حتی در آن زمان ولاستوس توانست بگوید به ندرت می‌توان جایی از آثار افلاطون را نشان داد که در چهل سال اخیر به اندازه‌ی دو فقره از پارمینیدس که به استدلال انسان سوم مربوط است، مورد بحث قرار گرفته باشد. او در آن جا از ۹ «مقاله‌ی بزرگ» اسم می‌برد. وقتی در ۱۹۶۹، در *PQ*، دوباره به این موضوع می‌پردازد از ۱۶ مقاله (از جمله ۴ مقاله از خودش) نام می‌برد؛ و برای این مقاله‌ی او اس. پاناگیوتو *S. Panagiotou* در *PQ* 1971 پاسخی داده است. و بر تعداد اینها می‌توان از تلو *Teloh* و لوزکی *Louzecky* در *Phron.* 1972 و کلگ *Clegg*، در *Phron.* 1973 را افزود، و این‌ها ساز و برگ کاملاً معقولی را برای پی‌گیری موضوع در اختیار خواننده قرار می‌دهند، اگرچه او همچنین باید بررسی کرومبی از هستی‌شناسی آلن را نیز در *CR* 1966, 311f مطالعه کند. البته کتاب‌های شاخص مربوط به افلاطون را نیز باید توصیه کرد. (اخیرترین و طولانی‌ترین فهرست ولاستوس در کتاب *PS* 1973, 361f، آمده است. پس آن، مقاله‌ی پترسون *Peterson* در *S. JP* 1973 و (نیز تاحدودی) مقاله‌ی آرمسترونگ *D. M. Armstrong*، در *J. Ph.* *Aust.* منتشر شده‌اند.



طرح و از سوی محقق دیگری انکار شده است، و آن‌ها بدین ترتیب، نه تنها دیدگاه‌های یکدیگر، بلکه نظرگاه خودشان را نیز تعدیل کرده‌اند؛ و هر کس که گزارشِ بالضروره مختصر ما را در این جا می‌خواند، باید این نکته را در نظر داشته باشد.

چندین بار دیدیم (رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۲ و بعد، ج ۱۴، صص ۲۷، ۲۵۵ و بعد) که افلاطون، هم پیش از قول به صورت‌های جدا از جزئیات و هم در نظریه‌ی صورت‌های جداگانه‌ی محاورات میانی، معتقد بود که خود عدالت عادل است، خود دینداری دیندار است، خود زیبایی زیبا است؛ و همین امر باعث شده است که حالت اسمی و حالت وصفی را به جای یکدیگر به کار برد.<sup>۲۵</sup> این کار ادامه‌ی سنت ابهام‌آمیز یونانی است در استعمال حرف تعریف با صفت که موجب می‌شود فی‌المثل «گرم the hot» هم بر گرما دلالت کند، و هم بر چیزی که گرم است؛ البته، دست کم در آناکسیمندر، تمایل به شق اخیر بیشتر بوده است. در هر حال، صورت - اعم از اینکه در مقام الگو قرار گیرد یا مورد بهره‌مندی واقع شود - با القای ویژگی خودش باعث می‌شود که جزئیات آن چیزی باشند که هستند، و بنابراین لازم است خودش نیز آن ویژگی را داشته باشد.<sup>۲۶</sup>

۲۵. خانم هیکن برای پافشاری بر این یکسان دانستنِ «کلیات» با «گونه‌های کامل»، به حق، به سوفسطایی ۲۵۶ و بعد اشاره می‌کند، آن جا که افلاطون این نکته را روشن می‌سازد که هیچ صورتی نمی‌تواند با گفتن اینکه حرکت آرام نمی‌گیرد، با متضاد خودش رابطه‌ی اینهمانی کاملی داشته باشد.

۲۶. راس (PTI 85 and 88) می‌گوید کلید حل مسئله فهم این نکته است که صورت، چیز دیگری نیست، بلکه صفت است. این سخن او مشخص‌ترین ویژگی نظریه‌ی صور، یعنی وجود مستقل صورت‌ها، را نادیده می‌گیرد، و دست کم محل تردید است که افلاطون به چنین کاری رضا داده باشد. اینکه برخی صورت‌ها بر خودشان حمل می‌شوند، محل انکار نیست؛ ←

اما، براساس همان محاورات میانی، صورت آن ویژگی را به شیوه‌ی خاصی داراست. در کتاب پنجم جمهوری (ج ۱۵، ۱۰۵ و بعد) می‌گوید فرق زیبایی با نمونه‌های جزئی آن در جهان محسوس - منظره‌ها، صداها و غیره - این است که خود زیبایی واقعی است تغییرناپذیر، و آن‌ها به شیوه‌ای متغیر و به طور نسبی از آن تقلید می‌کنند. زیبایی همیشه، همه جا و به طور مطلق زیبا است، نه اینکه در مقایسه با این چیز زیبا باشد و در مقایسه با آن یکی چنین نباشد. صورت زیبایی (ایده ۴۷۹a۱) بدون هیچ ابهامی خودش خودش را تشخیص می‌بخشد - نمونه‌ی کامل خودش است. اما این تفاوت بزرگ در این جا وجود دارد. انسان معمولی، با اعتماد بر حواس خویش، فقط زیبایی‌های کثیر این جهان را می‌بیند، زیرا خود زیبایی را فقط با عقل می‌توان دریافت. همین‌طور در میهمانی می‌گوید خود هدف سیر فیلسوف چیزی است که همیشه زیبا است، از هیچ نظر زشت نیست، با حواس دریافت نمی‌شود، و آن را فقط با اشراق بصیرت عقلانی‌ای می‌توان دریافت که ناگهان در راه پر زحمت دیالکتیک رخ می‌نماید. فقط آن اشراق می‌تواند دانش زیبای حقیقی<sup>۲۷</sup> را فراهم آورد. در فایدون و فایدورس می‌خوانیم که صورت زیبایی، از آن جا که خود زیبایی است، موجب زیبایی چیزهای زمینی می‌شود، اما زیبایی خود آن از نوع زیبایی این جهانی نیست، و با حواس نمی‌توان آن را دریافت؛ و این سخن درباره‌ی بزرگی و هر صورت دیگری نیز صادق است.

بزرگی در این مورد مثال بسیار خوبی است، زیرا، به عنوان یک مفهوم نسبی محض، هیچ وقت نمی‌تواند با صفتی محسوس اشتباه شود. در واقع، بزرگی

← فی‌المثل «خود واحد»، یا وحدت تنها است. رک: کرومبی، 1966، 311، CR 1966، 347، n. 1، II،

EPD. واینگارتنر Weingartner این نکته را در UPD 193 دوباره مطرح می‌سازد.

۲۷. یا (چنانکه غالباً ترجمه می‌کنند) «زیبایی حقیقی». اما فقط به شرطی که متوجه باشیم که خود آن نیز زیبا است.

مطلق در نظر ما یک امر محال جلوه می‌کند: از قرمز محض می‌توان سخن گفت، اما از بزرگ محض نه. می‌توانیم بگوییم دختری زیباست و منظور ما فقط این باشد که سیمایش تحسین‌انگیز است، و هیچ مقایسه‌ای در نظر نگیریم، اما، وقتی از سگی بزرگ یا فیلی کوچک سخن می‌گوییم همیشه باید مقایسه با دیگر افراد آن نوع را در نظر داشته باشیم. اگر همان سگ را با همان فیل مقایسه کنیم، ناچار صفت کوچکی را برای آن به کار می‌بریم. اما بزرگی مفهوم عمومی‌ای است که می‌تواند همیشه در معنایی به کار رود که گوینده و شنونده منظور یکدیگر را بفهمند، زیرا برای هر دوی آن‌ها یک مفهوم را می‌رساند. در بیان فایدون، بزرگی در سگ و فیل یکی است، اگرچه سگ نسبت به فیل از کوچکی بهره‌مند است. صورتی از بزرگی هست که هر دو در آن سهیم‌اند؛ و اگرچه عدالت کامل در این جهان، هر چند به دست آمدنی نیست، دست کم ادراک ناپذیر نیست، بزرگی بی‌قید و شرط به عنوان یک صفت مادی، چیزی است محال. اما چون مفهوم صحیحی است که بر «تقسیم‌های طبیعی» اطلاق می‌شود، صورت جداگانه‌ای برای آن هست که با عقل دریافته می‌شود. اما، روشن است که نمی‌توان آن را به چشم دید، تقسیم کرد یا خرد نمود؛ آن‌گونه که ممکن است (به غلط) درباره‌ی صورت سفیدی تصور شود.

افلاطون هنگامی که این محاورات را می‌نوشت، آشکارا معتقد بود که صورت، چون غیر جسمانی است، به آن معنا که درباره‌ی شیء بزرگ مادی تصور می‌کنیم، بزرگ نیست، و رابطه‌ی آن با جزییات به گونه‌ای نیست که انتقاد ماده‌گرایانه‌ی پارمنیدس بر آن وارد باشد. اما، باز این سؤال بی‌پاسخ می‌ماند که آیا افلاطون به مشکلات منطقی نظریه‌ی مابعدالطبیعی پیشین خویش پی برده است و تردیدهای خودش را از زبان فیلسوف الیایی نقل می‌کند. آیا می‌گوید، بیاید زبان رازورزانه‌ی میهمانی و فایدروس را - یعنی سخن گفتن از اشراقی که

فقط بر اهل سلوک دست می‌دهد، و الهی نامیدن صورت‌ها و قابل درک خواندن آن‌ها از راه شهود را - کنار بگذاریم، و ببینیم اگر فقط بر تحلیل منطقی، که یگانه شیوهی متناسب با فیلسوف است، پایبند بمانیم چه چیزی باقی می‌ماند؟ بی‌تردید روحیهی حاکم بر پارمنیدس غیر از آن است که در محاورات میانی ملاحظه کردیم، اما، بهتر است، پیش از تصمیم‌گیری، اندکی نیز به بررسی خویش ادامه دهیم.

(iv) آیا ممکن است صورت‌ها اندیشه باشند؟ (c-132b). سقراط که باز هم شکست خورده است، ناچار می‌شود راه حل ضد افلاطونی آنتیس‌تنس را مطرح سازد (ج ۱۱، ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۹ و بعد): صورت می‌تواند وحدت خویش را حفظ کند، زیرا صورت چیزی نیست جز اندیشه‌ای که فقط در ذهن‌های ما وجود دارد. پارمنیدس ابتدا با شعری از خودش به استقبال این پاسخ می‌رود:<sup>۲۸</sup> فکر باید متعلق داشته باشد، و آن متعلق باید موجود باشد. بنابراین وقتی درباره‌ی دسته‌ای از چیزهایی فکر می‌کنیم که ویژگی مشترکی دارند، نه تنها باید مفهوم کلی‌ای در اذهان ما وجود داشته باشد بلکه لازم است واقعیت یگانه‌ای نیز در ازای آن داشته باشیم، یعنی خود ویژگی یا صورت (ایده، ایدوس). پارمنیدس با این استدلال نه تنها به آنتیس‌تنس بلکه، در سطحی بالاتر، به آن دسته از مفسرانی نیز پاسخ می‌دهد که تصور کردند صورت‌های افلاطونی اندیشه‌هایی هستند در ذهن خدا.<sup>۲۹</sup> خدا فقط به این علت می‌تواند درباره‌ی

۲۸. پاره‌های ۳، ۸، ۶-۳۴ دیلز - کراتس. درباره‌ی این پاره‌ها رک: ج ۶ ترجمه‌ی فارسی، ۳۹-۴۱، ۱۴.

۲۹. نگاه کنید به مقاله‌ی آودری ریچ Audery Rich، «مثل افلاطونی به منزله‌ی اندیشه‌های خدا»، در Mnem. 1954.

صورت‌ها بیندیشد که وجود دارند. افلاطون این نکته را بدون هیچ‌گونه ابهامی در تیمایوس اظهار داشته است. همان‌طور که از جمهوری ۴۷۶e برمی‌آید، خود افلاطون تا این‌جا از موضع پارمنیدس اقتباس کرده است: «آیا داننده چیزی را می‌داند یا هیچ چیز را؟» «چیزی را که وجود دارد، یا چیزی را وجود ندارد؟» «چیزی را که وجود دارد. چگونه می‌تواند چیز ناموجودی را بداند؟» بنابراین استدلال بالا به نظر او برهان صحیحی است بر اینکه صورت‌ها مفاهیم محض نیستند، بلکه وجودی دارند که به اندیشه‌ی ما درباره‌ی آن‌ها وابسته نیست. همان‌طور که دیدیم (ج ۱۵، صص ۱۰۵ و بعد)، جرح و تعدیل او این است که جزییات را طبقه‌ای در میان موجود و معدوم تلقی می‌کند که به وسیله‌ی قوه‌ای در میان دانش و نادانی (عقیده یا پندار) ادراک می‌شود. براساس دیدگاهی که پارمنیدس در این‌جا اتخاذ می‌کند، صورت‌ها وجود دارند، هر کدام از آن‌ها صفاتی را دارا هستند که واحد خود او داشت (ازلی، تغییرناپذیر، یگانه، تقسیم‌ناپذیر، تنها، فقط قابل اندیشه)؛ ولی هیچ چیزی غیر از آن‌ها وجود ندارد، و اگر وجود داشت، هیچ رابطه‌ای با چنین واحد معقولی نمی‌توانست داشته باشد.

پارمنیدس اعتراض دیگری را نیز مطرح می‌کند. اگر، چنانکه سقراط می‌گوید، «چیزهای دیگر» از صورت‌ها بهره‌مند هستند، یا هر کدام از آن‌ها از اندیشه‌ها ترکیب یافته‌اند و هر چیزی می‌اندیشد، و یا آن‌ها اندیشه‌هایی هستند که نمی‌اندیشند. اولین واکنش هر کسی این است که اندیشه (مفهوم) نمی‌اندیشد، بلکه از آن ذهنی است که مفهوم را تشکیل می‌دهد. اگر من درباره‌ی چیزی بیرون از خودم بیندیشم، سه عامل در این اندیشه دخیل‌اند: ذهن اندیشنده، مفهومی که ذهن تشکیل می‌دهد، و واقعیتی که متعلق آن مفهوم است. پارمنیدس از واژه‌ی یونانی نوثما استفاده کرده است، اسم مفعول از فعل نوئین (به اندیشه دریافتن) که از زمان هومر به بعد عموماً در معنای فاعلی به کار

می‌رود، به معنی عملِ اندیشه و یا حتی ذهن اندیشنده.<sup>۳۰</sup> همان‌طور که گروه به حق گفته است، این استدلال را به آسانی نمی‌توان تعقیب کرد. بازسازی آن در زبان انگلیسی مشکل است، اما یونانیان آن را اعتراض مؤثری (به طوری که افلاطون درصددِ جوابش برنمی‌آید) بر ضد این برداشت تلقی می‌کردند که صورت‌ها چیزی جز مفاهیمی در ذهن نیستند.<sup>۳۱</sup>

(v) دومین استدلالی تسلسلی: صور به مثابه الگوها یا نمونه‌ها (۱۳۲c-۳۳a). سقراطِ جوان که باز هم درمانده گشته است تبیین بنیادی دیگری را درباره‌ی رابطه‌ی صور با جزییات مطرح می‌سازد؛ این تبیین در فایدون بدون پرس و جو مقبول افتاده بود. معنی واقعی «بهره‌مندی» این است<sup>۳۲</sup> که صورت‌ها نوعی

۳۰. راه‌های دیگر او به یونانی عبارتند از: *παντα νοειν η νοηματα οντα ανωητα ειναι*: هر دو *νοηματα* و *ανωητα* صورت مجهولی دارند، اما معمولاً در معنای معلوم به کار می‌روند، و *ανωητος* یعنی «اندیشه نکردن»، نه، چنانکه ساخت آن اقتضا می‌کند، «اندیشیده نشده». در خیلی جاها *νοηματα* را به راحتی می‌توان «ذهن» به معنای «اندیشه» ترجمه کرد. نگاه کنید به کسنوفانس، پاره‌ی ۲۳؛ پارمنیدس ۷، ۲ و ۱۶، ۴؛ امیدوکلس ۱۰۵، ۳ و ۱۱۰، ۱۰؛ آریستوفانس، ابرها ۲۲۹.

۳۱. در میان تفسیرهای متعددی که عرضه شده است، تفسیر پک Peck در *PR* 1962, 174-7، بسیار خواندنی است، اگرچه در مورد ۵-۱۳۲b۴ این سخن او را به آسانی نمی‌توان پذیرفت که سقراط به طور موقت از تعالی صورت‌ها دست برنمی‌دارد. مقایسه کنید با: 14 n. 1957, 7 *Cl. et Med.*

۳۲. بدین ترتیب محلی برای این احتمال باقی نمی‌ماند که «بهره‌مندی» و «تقلید» رابطه‌های متفاوتی بوده‌اند، دیدگاهی که افلاطون در مراحل مختلف اندیشه‌اش اتخاذ کرده بود. مقایسه کنید با چرنیس در *SPM* 362-4، و به ویژه با ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۹۹۱a۲۰: «گفتن اینکه آن‌ها نمونه هستند و چیزهای دیگر از آن‌ها بهره‌مندند، سخنی است بی‌محتوا و استعاره‌ای است شاعرانه.»

نمونه‌های ثابت در جهان واقعی هستند و جزییات به آن‌ها شباهت می‌جویند و همانند شبیح‌هایی برای آن‌ها می‌گردند. پارمنیدس می‌گوید این رابطه دوسویه است: به همان اندازه که شیء جزیی به صورت شباهت دارد، صورت نیز شبیه شیء جزیی است؛ اما اگر دو چیز به یکدیگر شباهت پیدا می‌کنند، این کار آن‌ها تنها از راه سهیم بودن در یک ویژگی تحقق می‌یابد، و این ویژگی جز صورت چیست؟ پس هیچ چیز شبیه صورت نیست و صورت هم به هیچ چیزی شباهت ندارد. وگرنه صورت واسطه‌ی دومی رخ می‌نماید، و اگر آن نیز به چیزی شباهت داشته باشد، صورتی دیگر، و این سلسله پایانی نخواهد داشت.

قوت این استدلال به این مسئله بستگی دارد که آیا همانندی میان جزییات و صورت باید، همچون همانندی میان جزییات، هم اندازه باشند یا نه؛ اگر ت در بزرگی همانند پ باشند، پ نیز باید از همین حیث همانند ت باشد. اگر تبیین همانندی آن‌ها این است که هر دو به صورت بزرگ یا خود بزرگی شباهت دارند، آیا باز صورت به همان شیوه همانند آن‌هاست؟ منازعات زیادی در این خصوص صورت گرفته است. تیلور و کورنفورد (به پیروی از پروکلوس) پاسخ منفی داده‌اند. نسبت میان جزییات محسوس و صورت مانند نسبت میان روگرفت و اصل است، و این نسبت فقط همانندی محض نیست. انعکاس چهره در آینه هم شبیه چهره است و هم روگرفتی از آن، در حالی که چهره شبیه انعکاس هست ولی روگرفت آن نیست. عده‌ای دیگر از مفسران (از قبیل هاردی، راس، رایل، اوتن رانسیمن) می‌گویند این پاسخ را با تکیه بر روی کلمات «محض» و «صرفاً»، معیوب ساخته‌اند. هر چند این رابطه فقط یک همانندی نیست، اما متضمن همانندی است. نمونه و روگرفته‌های آن از راه همانندی به یکدیگر مربوط هستند، اگر چه همانندی فقط توصیف ناقصی از رابطه‌ی آن‌هاست.<sup>۳۳</sup> به نظر خود من، افلاطون با این اعتراض موافق نبود، و پاسخ آن را در طبیعت

نامحسوس صورت‌ها می‌دانست. پیش از این در زمینه‌ی زبان نسبتاً رازورزانه‌ی میهمانی و فایدروس به این نکته اشاره کردم، اما، افلاطون در کراتولوس توضیح فلسفی‌تری را درباره‌ی این تفاوتِ ذاتی میان صورت و تجلیات مادی آن عرضه کرده است. رانسیمن (*SPM 158f.*) گفته است نظریه‌ی نمونه صورت را تا حدّ مرتبه‌ی منطقی امر جزئی پایین می‌آورد. «اگر سفیدی سفید است (که نتیجه‌ی منطقی سفید بودن چیزهای سفید از راه همانندی است) پس سفیدی یکی از افراد طبقه‌ی چیزهای سفید محسوب می‌شود.» اما موضوع سقراط در کراتولوس این است که ما باید پیش از آنکه بتوانیم با به کار بردن نام‌ها بر اشیا با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم، صورت آن اشیا را بشناسیم، صورتی که آن‌ها هستی یا ذات (اوسیای) خود را از آن گرفته‌اند (صص ۶۵ و بعد). او در *e-423c* می‌گوید هنر نامگذاری این نیست که سعی کنیم صداها، شکل‌ها و رنگ‌ها را در قالب واژه‌ها منعکس سازیم. این کار به حوزه‌ی موسیقی و هنرهای ترسیمی تعلق دارد. اما، صدا، شکل و رنگ، هر کدام اوسیایی دارند که در برابر تجلیات دیدنی و شنیدنی آن‌ها قرار دارد.<sup>۳۴</sup> صورت دست کم از حیث هستی‌شناسی، تا سطح شیء جزئی تنزل نمی‌کند. شاید، به همان صورت که این محقق با خشونت ارسطویی می‌گوید، به علت «بطلانِ منطقیِ نظریه‌ی صورت‌ها»، هیچ پاسخی نتواند مشکلات مطرح شده در پارمنیدس را حل کند، اما، دست کم به عقیده‌ی

→ 33. Taylor, *PMW* 358; Cornford, *P. and P.* 93f.; Hardie, *Study* 96, Ross, *PTI* 89; Ryle in *SPM* 105; Owen, *ib* 319f.; Runciman, *ib* 158.

۳۴. شاید به خاطر آوردن شیوه‌ی بحث منون نیز در این جا سودمند باشد. برای اوسیای به مثابه صورت متعالی نگاه کنید به پارمنیدس *c.133*. یکی از اعتراض‌های ارسطو بر نظریه‌ی صور این است که براساس آن نظریه جوهر چیزها به همان اندازه که در درون آن‌هاست جدا از آن‌ها نیز وجود دارد (مابعدالطبیعه، *b1.991*).



افلاطون، مرتبه‌ی امر معقول هیچ وقت نمی‌تواند هم‌مطراز امر محسوس باشد.<sup>۳۵</sup> لازم است اندکی بیشتر درباره‌ی صورت‌های متعالی و صورت‌های اندرونی سخن بگوییم. وقتی اول بار آن را در فایدون دیدیم (و من عمداً آنچه را که در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۷ و بعد توضیح داده بودم، دوباره در این جا تکرار کردم) گفتم که بزرگی در ما همان خود صورت است که در بیرون از ما نیز وجود دارد، و لازم نیست مرتبه‌ی وجود سومی را در میان صورت‌ها و جزییات مفروض بگیریم. به نظر می‌رسید مؤید آن دیدگاه این سخن افلاطون است که صورت بزرگی به طور محض بزرگ است، برخلاف جزییات، هیچ وقت ترکیبی از خاصیت متقابل را به خود راه نمی‌دهد، و (می‌توان گفت) به هیچ وجه ناقص نیست. اما راس خود کیفیت‌های حلولی را روگرفت‌های ناقصی تلقی کرد و اخیراً ریست نوشته است که بزرگی موجود جزییات «از نوع ناقص وجودی‌ای برخوردار هستند». او سپس تر اضافه می‌کند: «سفیدی علت سفید در جزییات

۳۵. مقایسه کنید با بررسی من از کتاب ویدبرگ *Plat's Philosophy of Mathematics* در 370 *Philosophy* 1957. پاسخ مرا واین‌گراتر داده است (UPD 192): «ناپذیرفتنی بودن حمل برخویشتن وقتی بیشتر آشکار می‌شود صورت‌هایی از قبیل صورت صدا (به آن گوش کن!) و صورت مری بودن (حالا به آن نگاه کن!) را در نظر بگیریم.» این سخن تا اندازه‌ای این دیدگاه پک، در PR 1962، را تأیید می‌کند «که صورت‌ها تعبیرهای هستی‌شناختی برتری هستند از کیفیتی که فی‌المثل بایستی به عنوان بزرگ (معقول) مورد اشاره قرار گیرند، در حالی که امر جزیی را باید به عنوان بزرگ (محسوس) مورد اشاره قرار دهیم.» من این مختصر را از مقاله‌ی کلگ در *Phron.* 1973, 35 برگرفته‌ام. عقیده‌ی خود او در ص ۳۷ مبنی بر اینکه «بهره‌مندی از یک صورت نشان می‌دهد که آنچه بهره می‌برد» به علت ناقص بودنش «فاقد عضویت طبقه‌ای است»، وارونه به نظر می‌آید. زیرا عضویت طبقه‌ای دقیقاً همان چیزی است که بهره‌مندی از یک صورت ضامن آن است. همچنین می‌توان گفت بیان عضویت طبقه‌ای، یعنی پاسخ دادن به این سؤال که چرا افراد خاصی را با هم در یک طبقه قرار می‌دهیم و آن‌ها را با یک نام می‌نامیم، دلیل وجودی مبتنی بر نظریه‌ی صور است.

سفید است؛ سفیدیِ جزییاتِ خودِ آن سفیدی نیست.»<sup>۳۶</sup> اما فایدون می‌گوید صورتِ عدالت از راه حضور در جزییات است که می‌تواند به مثابه یک عدالت عمل کند.

شاید، همان طور گفته‌ام، افلاطون در هنگام نوشتن فایدون، در این مورد اندیشه‌ی روشنی نداشته است، اما به نظر می‌آید نزدیک‌ترین تقریب به اندیشه‌ی او در آن مرحله بدین صورت است: سفیدی، صورتی است معقول (نه محسوس). وقتی این صورت در یک شیء مادی (فی‌المثل در یک چهره) وارد می‌شود، ترکیب آن با جسم، سفیدیِ محسوس را به وجود می‌آورد، یعنی تقلیدِ ناقصی از صورتِ متعالی را در یگانه واسطه‌ای که اشیای مادی می‌توانند آن را منعکس سازند. چهره که هرگز به طور کامل سفید نبوده است، ممکن است با «دریافت» (فایدون ۱۰۲d-e) سرخی به جای سفیدی، سرخ شود، اما سفیدی، هم «به خودی خود» و هم در ما، همیشه سفیدی خواهد بود نه چیزی دیگر.

ممکن است بگویند این برداشت غیر از «حمل بر خویشتن» است: صورت کیفیتی را که خودش هست ندارد، زیرا سفیدی معقول و نامحسوس اگر اساساً معنایی داشته باشد، تنها معنایِ مقبولِ آن کلمه سفید نیست.<sup>۳۷</sup> این بیان دست کم می‌تواند افلاطون را از استدلال «انسان سوم» مصون دارد.<sup>۳۸</sup> اما،

36. Ross, *PTT* 30, Rist, *Philologus* 1964, 221 and 223.

همچنین کورنفورد می‌گوید (P. and P. 78) طولِ قَدِّ در یک فرد «از هرگونه تغییری برکنار نیست». این سخن او در تناقض مستقیم با آن چیزی قرار دارد که سقراط در فایدون می‌گوید. دارنده‌ی طولِ قَدِّ است که مصون از تغییر نیست.

۳۷. و آن فقط مفهوم سفیدی نیز نیست، یعنی «اندیشه‌ای که در ذهن باشد». این تفسیر که پیش‌تر در همین محاوره ابطال شد، از آن افلاطون نیست.

۳۸. آموزه‌ی اصلی کتاب فیندلی *Findlay, Plato, the Written and Unwritten Doctrines*

J. N. این است که هستی‌شناسی افلاطون در واقع دوگانه انگار نیست. دو نوع متوازی از اشیا ←

همان طور که بارها دیدیم، به عقیده‌ی او، زیبایی کمال آن چیزی بود که همیشه و از هر جهت زیباست، بزرگی در اوج بزرگی قرار داشت و همین طور؛ و او اندک اندک پی می‌برد که این آموزه مشکلات خاصی دارد.

(vi) صورت‌ها برای ما ناشناختنی هستند و ما برای خدا (۱۳۳b-۳۴e). پارمنیدس پس از ردّ هرگونه بهره‌برداری جزئیات محسوس از صورت، می‌گوید هرگاه کسی مدعی شود که صورت‌ها «اگر آن چیزی باشند که ما می‌گوییم» شناخت‌ناپذیر خواهند بود، به آسانی نخواهیم توانست او را مجاب سازیم. اگر آن‌ها وجود «فی‌نفسه» دارند، یعنی در جهان ما نیستند (یکی از ویژگی‌های اصیل نظریه‌ی صور که سقراط با کمال میل قبول دارد)، بایستی فقط با یکدیگر ارتباط داشته باشند، نه روگرفت‌های موجود در جهان ما - به جای روگرفت‌ها هر تعبیر دیگری می‌خواهید به کار ببرید. همین طور، چیزهایی که در جهان ما هستند، اگر چه به نام صورت‌ها نامیده می‌شوند، فقط با یکدیگر می‌توانند مرتبط باشند. پارمنیدس در پاسخ به درخواست توضیح سقراط، مثال ارباب و برده را مطرح می‌کند. نه برده، برده‌ی صورت ارباب است و نه ارباب، ارباب صورت برده.<sup>۳۹</sup> هر کدام انسان هستند و با انسان ارتباط دارند. اما، خود ارباب بودن با خود بزرگی مرتبط است، رابطه‌ای که فقط در جهان صورت‌ها تحقق دارد.

از سوی دیگر، دانش (چنانکه ارسطو می‌گوید، مقولات ۶b5) متضمن

← نداریم، بلکه فقط صورت‌ها وجود دارند، و بر همین اساس استدلال می‌کند که برهان‌هایی از نوع «انسان سوم» را باید باطل بدانیم.

۳۹. *αυτου δεσποτου, ο εστι δεσποτης*. اما در جمله‌ی بعدی اسم انتزاعی *αυτη η δεσποτεια* را می‌آورد. افلاطون میان این دو تعبیر تفاوتی قابل نمی‌شود. در مواردی دیگر، هر دو را مترادف با صورت (*ειδος*) به کار می‌برد.

نسبت است، زیرا دانش همیشه دانش چیزی است. پس، خود دانش حقیقی، دانش خود واقعیت خواهد بود، و شاخه‌های آن، یعنی صورهای علوم، نیز به انواع واقعیت مربوط خواهند بود. بنابراین، اگر ما هیچ سهم و بهره‌ای از صورت‌ها - که در جهان ما نیستند - نداریم، و هر صورتی به واسطه‌ی صورت دانش شناخته می‌شود، پس هیچ صورتی - خود زیبا، خود خوب و غیره - نمی‌تواند معلوم ما باشد. و اشکال بدتر اینکه هیچ خدا یا خدایانی نمی‌توانند شناختی از ما و جهان داشته باشند و یا بر ما خدایی کنند. خود دانش کاملاً دقیق است، و اگر چنین دانشی در کسی وجود داشته باشد، او جز خدا نخواهد بود، اما چون قبول کردیم که صورت‌ها هیچ ارتباطی با جهان ما ندارند، پس دانش خدایان نمی‌تواند دانش ما باشد،<sup>۴۰</sup> و خدایی آن‌ها نیز برای ما بی‌تأثیر است.

این استدلال را، به ویژه در قسمت مربوط به دانش خدایان، مغالطه‌آمیز می‌خوانند و کنار می‌گذارند («نامعتبر» رایل، «بی‌معنی ... توهمی بی‌ارزش» ریتس). کورنفورد می‌گوید این استدلال صورت را با نمونه‌ی کامل آن اشتباه گرفته است. «خود صورت ... نمی‌تواند چیزی را بشناسد.»<sup>۴۱</sup> بدین ترتیب باز هم کل مسئله‌ی «حمل بر خویشتن» مطرح می‌شود. وقتی افلاطون گفت زیبایی کاملاً زیباست، ناچار بود بگوید دانش دانا است، و او فقط با مابعدالطبیعه‌ی دوگانه‌ی فایدون توانست از این خطاها اجتناب ورزد. پارمنیدس این‌گونه نظریه‌های دو

۴۰. ارسطو به طور جدی معتقد بود که خدا، یعنی علت نهایی هر چیزی در جهان طبیعت، هیچ شناختی از آن جهان ندارد. چنین شناختی بر کمال خدا لطمه می‌زند؛ و عامل بقای هستی جهان (نیازی به عامل پیدایش وجود ندارد، زیرا جهان ازلی است) اشتیاق درونی آن است به آن گونه‌ی کمالی که خدا از خودش نشان می‌دهد.

41. Ryle in *SPM*, 105, Ritter, *Essence* 124, Cornford, *P. and P.* 98f.

برای دفاع نیرومندی از این استدلال نگاه کنید به بلاک، *CQ* 1956, 31-3.

جهانه را غیرممکن می دانست، گزینه‌هایی که او با آن‌ها مواجه بود عبارت بودند از «هست» یا «نیست»، و او گزینه‌ی دوم را درک ناپذیر می دانست. این کار در شأن پارمنیدس است. تمام برهان‌های او در برابر هرگونه رابطه‌ای میان جهان واقعی و جهان محسوس اقامه شده‌اند، و البته او جهان محسوس را ناموجود می دانست. از اینروست که او در این جا از سلاح همیشگی اش استفاده می کند، یعنی قیاس دوحدی «یا - یا». صورت‌ها یا بیرون از ما و جهان ما هستند یا در درون آن؛ حالت میانه‌ای وجود ندارد. بی‌درنگ برداشت افلاطون از روح انسان، به مثابه حلقه‌ی معرفت‌شناختی میان مرتبه‌ی محسوس و مرتبه‌ی معقول، را از دست می دهیم، حلقه‌ای که «با صورت‌ها خویشاوند بود». به عقیده‌ی پارمنیدس فقط دو قوه وجود دارد: لوگوس یا نوس که یگانگی واقعیت را درمی یابد، و اعضای حسی که توهمات آن‌ها از عالم کثرت و گوناگونی به کلی غیرواقعی است. این پیشنهاد افلاطون که حواس ممکن است اولین گام در مسیر فهم عالم معقول باشند (فایدون 74a-b)، این عقیده‌ی فایدروس که ذهن انسان وحدت را در کثرت درمی یابد، یعنی کلی را در جزئی بازمی شناسد، و بدین ترتیب به سوی یادآوری صورت‌ها پیش می رود - همگی - نسبت به منطق مقدماتی پارمنیدس بیگانه هستند؛ او بر پایه‌ی مقدمات خودش برهان اقامه می کند.<sup>۴۲</sup>

### نتیجه‌گیری درباره‌ی قسمت اول

چرا افلاطون این قسمت را نوشت؟ به عقیده‌ی من، اولاً به این دلیل که نظام خود

۴۲. جی. دبلیو. فورستر J. W. Forrester در *Phron.* 1974 رهیافت دیگری بر این استدلال عرضه می کند.

او، به ویژه برابر دانستن امر واقعی با امر معقول، ریشه‌ی محکمی در مکتب الیایی داشت. اما او اصلاحات بنیادی‌ای نیز به وجود آورده بود، نه با بازگشت به پارمنیدس، بلکه بر پایه‌ی الهامی که موجب پیدایش جزوه‌های عقلانی و تخیلی حیرت‌انگیز فایدون و فایدروس گردید. حالا او لازم می‌داند که درنگی بکند و ارزیابی‌ای به عمل آورد، تا موضع خودش را در برابر پارمنیدس برای همیشه مشخص سازد. پارمنیدس بسیار ساده پیش رفته بود و استنتاج‌های او نمی‌توانست آخرین سخن باشد. اما خود افلاطون نیز شاید بیش از اندازه از این منطق ساده غفلت ورزیده بود، و آموزه‌ی صور خود او، به ویژه در خصوص رابطه‌ی آن‌ها با جزییات و شناخت ما از آن‌ها، به ارزیابی دقیق و بازسازی اساسی نیاز داشت.

او چون افلاطون است، بخش انتقادی این کار را به صورت نمایشی مواجهه‌ی شخصی با سلف بزرگش عرضه می‌کند. ملاحظات زمانی اقتضا می‌کرد که سخنگوی او سقراط در عنفوان جوانی‌اش خود را به کل نظریه‌ی افلاطونی معتقد جلوه دهد، این جعل او از طرفی نیز باعث می‌شد که مخالفت پارمنیدس فقط به ملایم‌ترین شیوه صورت بگیرد. افلاطون باید پیش از بازاندیشی درباره‌ی نظریه‌ی صور، آن را در معرض دقیق‌ترین بررسی قرار دهد و با فرض بنیادی واقعی‌ت ثابت و معقول (که مشترک میان او و پارمنیدس بود) سازگار سازد. او در این جا به مشکلات اشاره می‌کند. جنبه‌ی مثبت این فرآیند در محاورات بعدی این گروه خواهد آمد. فی‌المثل، روح در سوفسطایی (c 249 و بعد، صص 270 و بعد پایین) دوباره به جای خودش در جهان واقعی بازمی‌گردد، اما به گونه‌ای بسیار متفاوت از آنچه در فایدون دیدیم.

پارمنیدس در برهان ادراک‌ناپذیری، کلمات خودش را با دقت به کار می‌گیرد. او نمی‌گوید آن برهان را نمی‌شود ابطال کرد، بلکه فقط اعلام می‌دارد که

نشان دادن بطلان آن مستلزم استدلال طولانی و دشواری است که فقط در برابر مخاطبِ پر استعداد و کارآموده می‌توان آن را اقامه کرد؛ در پایان سخن می‌گوید با وجود این مشکل و مشکلات فراوان دیگر، و هر چند ممکن است برای قبول وجود صورت‌ها نبوغ خاصی لازم باشد، انکار آن‌ها هرگونه تفکری را از میان برمی‌دارد و گفتار عقلانی را غیرممکن می‌سازد.<sup>۴۳</sup> حالت واماندگی‌ای که سقراط در این جا احساس می‌کند فقط نشان می‌دهد که او سعی کرده است پیش از آنکه راه رفتن آموزد، به تمرینِ دویدن بپردازد. او نمی‌تواند به فهم حقیقت درخصوص

۴۳. ریست (CQ 1970, 227) می‌گوید ما در این جا فقط به صورت‌ها به مثابه مفهوم طبقه‌ای یا کلیات احتیاج داریم. «فلسفه ... با قضایای کلی پیش می‌رود، و اگر جزئیات را نتوان طبقه‌بندی کرد ... (خواه این طبقه‌ها صور افلاطونی باشند یا نه)، اندیشه به پایان می‌رسد.» «پارمنیدس نگفته است که اگر صورت‌های جدای افلاطونی نباشند فلسفه غیرممکن می‌گردد، بلکه فقط گفته است فلسفه بدون *εἶδη* ممتنع است.» و اینگارتنر از نکته‌ی مشابهی (UPD 109) برای این استدلال استفاده می‌کند که افلاطون در پارمنیدس از مفهوم صورت‌ها به مثابه الگوها دست برمی‌دارد. از سوی دیگر کورنفورد می‌گوید (P. and P. 100) پارمنیدس بدین ترتیب کل دیدگاه افلاطونی را می‌پذیرد. از آن جا که صورت‌ها به عنوان «متعلقاتی که اندیشه‌ی ما بر روی آن‌ها متمرکز می‌شود، و معنای ثابت وازه‌هایی که در هر گفتاری به کار می‌بریم» ضرورت دارند، «نباید به طور کامل در سیلان چیزهای محسوس غرق شوند. آن‌ها باید به نحوی از وجود ثابت و مستقلی برخوردار باشند، اگر چه ممکن است درک رابطه‌ی آن‌ها با جزئیات متغیر دشوار باشد (تأکید ایرانیک از گاتری است).

به عقیده‌ی من کورنفورد راست می‌گوید. اینکه «ذاتی کاملاً مستقل» (*αὐτὴν* ۱۳۵a) (*οὐσία αὐτὴ καθ'*) فقط باید در حد «عامل مشترکی» در جزئیات باشد (ریست ۲۲۶) با سیاقی که این عبارت تا این جا داشته است کاملاً مغایرت دارد. (به ویژه مقایسه کنید با ۱۳۳c۲-۶). تصور نمی‌کنم افلاطون ناگهان از خوانندگانش توقع داشته باشد که ببینند پارمنیدس در این جا از آن معنایی که در استدلال‌های پیشین‌اش به *εἶδος* داده بود دست برداشته است؛ حجیت استدلال‌های پیشین او بر شالوده‌ی وجود جدا و مستقل *εἶδος* استوار بود.

صورت‌هایی چون زیبا، عادل و خوب امید داشته باشد، مگر اینکه سنی از او بگذرد، و به تمرین‌های سختی که عامه‌ی مردم یاوه‌سرایی می‌خوانند<sup>۴۴</sup> و کنار می‌گذارند، اشتغال ورزد.

### گذر به قسمت دوم (۱۳۲d-۳۷c)

سقراط می‌پرسد: چگونه تمرینی لازم است؟ تمرینی که استدلال‌های زنون که سقراط هم اکنون شنیده است، نمونه‌ای از آن‌هاست؛ با یک تفاوت. خود سقراط پیشنهاد کرده بود که بحث را به حوزه‌ی صورت‌ها، یعنی متعلقات عقل، محدود سازند، و از اعیان حسی صرف نظر کنند (بلی، زیرا به عقیده‌ی من بی‌هیچ مشکلی می‌توانیم متوجه شویم که اشیای محسوس دارای صفات متضاد هستند)، و آن‌ها باید همین راه را ادامه دهند.<sup>۴۵</sup> همچنین در ضمن تحقیق لازم است نه تنها نتیجه‌ی درست بودن یک فرضیه، بلکه نتایج نادرست بودن آن را نیز بررسی کنیم؛ فی‌المثل، در پژوهش زنون، نه تنها درباره‌ی فرضیه‌ی «اگر کثرت وجود داشته باشد»، بلکه همچنین در خصوص فرضیه‌ی «اگر کثرتی وجود نداشته باشد» باید تحقیق شود تا معلوم شود که در هر دو مورد برای کثیر، واحد، و روابط متقابل آن دو چه نتایجی حاصل می‌شود؛ و همین‌طور است در خصوص همانندی و ناهمانندی، حرکت و سکون، پیدایش و زوال، و خود

۴۴. *αδολεσχία*، تهمتی که بر سقراط و افلاطون - هر دو - می‌نهادند. نگاه کنید به ج ۱۴، ترجمه‌ی فارسی ۳۷۲، یادداشت ۷۱، ج ۱۵، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۲۷، یادداشت ۵. شاید افلاطون ایسوکراتس را در نظر داشته است. مقایسه کنید با *In soph. 8, Antid, 262*.

۴۵. تیلور، کورنفورد و رانسیمن (SPM 161) از محدود نساختن بحث به محسوسات سخن می‌گویند، اما متن یونانی به صراحت می‌گوید که قرار است بالکل از آن بحث چشم‌پوشند. تصویب این روند از سوی پارمنیدس کاملاً طبیعی است.



«در یک کلام، اگر واقعاً در صدد روشن ساختن حقیقت به شیوه‌ای کاملاً منسجم هستی، هرگاه فرض می‌کنی که چیزی وجود دارد یا وجود ندارد یا خصوصیت دیگری را داراست یا نه، بایستی نتایج مربوط به خود آن و هر چیز دیگری را که ممکن است در نظر آید، هم چند مورد از آن‌ها را، و هم همه‌ی آن‌ها را با هم مورد ملاحظه قرار دهی؛ و دوباره باید این چیزها را هم نسبت به یکدیگر و هم نسبت به تک تک چیزهایی که ممکن است صور شود، خواه آن چیز را موجود فرض کنی یا معدوم، مورد بررسی قرار دهی.<sup>۴۶</sup>»

سقراط که از بزرگی و دشواری این برنامه به وحشت افتاده است، از پارمنیدس می‌خواهد که این روش را در ضمن یک مثال عملی سازد، و او سرانجام متقاعد می‌شود که آن روش را در مورد اصل مفروض خودش «درباره‌ی خود واحد» به کار بگیرد و نتایج بودن و نبودن موضوع آن فرض را مورد ملاحظه قرار دهد. این بررسی از این جا تا پایان محاوره را به خودش اختصاص می‌دهد و رنگ و بوی کاملاً متفاوتی را به بقیه‌ی محاوره می‌بخشد. بررسی در شکل پرسش و پاسخ پیش می‌رود، جوان‌ترین حاضران (اریستوتلس) به عنوان مخاطب انتخاب می‌شود تا «شاید کمتر از همه اسباب زحمت شود»، یعنی پژوهش در کمال پیوستگی پیش رود. افلاطون صورت حکایت را به کلی کنار می‌گذارد.

۴۶. ۱۳۶b-c، ترجمه‌ی کورنفورد. بهتر است عبارت اول را بدین صورت ترجمه کنیم: «اگر می‌خواهی راه کاملی را در تمرین مقدماتی کشف شایسته‌ی حقیقت بی‌مایی». صفت مفعولی ماضی، مثل اکثر موارد، ارزش یک فعل اصلی را داراست.

با کدامین چشمداشت‌ها باید به سراغ بخش دوم برویم؟ اولاً، این بخش فقط مثالی است برای سلسله‌هایی از تمرینات دیالکتیکی که سقراط بایستی پیش بگیرد، در حالی که هنوز جوان است (۱۳۵b۵-۶). واژه‌ی تمرین به صورت فعل یا اسم (*γυμνασία, γυμνασθω*) پنج بار در توصیف آن به کار رفته است، و شگفت است که برخی‌ها این بخش را چیز بیش‌تری دانسته‌اند. این بخش تمرینی است که سقراط باید «بر خودش هموار سازد» (۱۳۵d۳) تا بتواند به دیدن حقیقت امیدوار باشد.<sup>۴۷</sup> ثانیاً، پارمنیدس می‌گوید این قسمت از سنخ پژوهش زنون است. شیوه‌ی بررسی او این است که فرض می‌کند فقط دو فرضیه‌ی متضاد قابل تصور هستند، و با کنار گذاشتن یکی از آن دو، نشان می‌دهد که فرضیه‌ی دیگر به نتایج باطلی منتهی می‌شود و بدین ترتیب به طور غیر مستقیم از فرضیه‌ی کنار گذاشته شده دفاع می‌کند. عیب کار او این بود که چه بسا هر دو فرضیه دفاع‌ناپذیر باشند، و به صورتی نادرست و ناقص تنظیم شده باشند

۴۷. شاید گستاخانه باشد که در چنین بحثی با این اختصار فقط یک قضیه را برگزینیم، بحثی که از زمان پروکلاوس مطرح بوده است و در طرف مقابل آن کسانی چون هگل، کی. اف. هرمان و تسلر و همین‌طور بسیاری از پژوهشگران متأخر قرار دارند. (رک: فریدلندر، III, 504f. n. 23). بهترین دفاع را از این دیدگاه که بخش ۲ چیزی بیش از یک تمرین ذهنی است، رانسیمن در *SPM 168-71* (بر ضد رابینسون) به عمل آورده است؛ موضع کورنفورد نیز در *P. and P. on One* همین است. آنچه به نظر من مسلم می‌آید این است که ۱۳۵c-۳۶c فقط و فقط مقدمه‌ای برای *γυμνασία* است، و نه فی‌المثل (آن‌گونه برامباف Brumbaugh در 189 *P. on One* می‌گوید) «برهان غیر مستقیم بر اینکه نظریه‌ی صورت‌ها یک پیش شرط ضروری برای فهم هر چیزی است.» اگر سخنان تسکیل را درست فهمیده باشم (تعقیب جمله‌های طولانی و پیچیده‌ی او بر افراد غیر آلمانی زبان آسان نیست) نتیجه‌گیری او نیز همین است، یعنی (همان‌طور که در پایان مقدمه‌اش می‌گوید، *Parm. p. 14*) اگر این محاوره را به خوبی تحلیل و ارزیابی کنیم «دقیقاً به صورت چیزی درمی‌آید که قسمت دوم به صراحت مدعی آن است: نوعی درس و تمرین در تفکر».

(همان‌طور که فرضیه‌های خود پارمنیدس «آن هست» و «آن نیست» عملاً چنین بودند؛ رک: ج ۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۷۳ و بعد)، و حالا آن‌ها به عنوان یک تمرین، آن جریان قیاسی را در هر دو طرف تضاد پارمنیدی به کار می‌گیرند: فرضیه‌ی واحد و همین‌طور نقیض آن. به خوبی می‌توان آن را تمرینی در دیالکتیک به معنای ارسطویی کلمه دانست، که اولاً به عنوان یک تمرین ذهنی، سودمند است، و ثانیاً با مخالفان بر پایه‌ی اصول خود آن‌ها برخورد می‌کند، و سرانجام برای پیشرفت در فلسفه سودمند است، زیرا «توانایی مطرح ساختن مشکلات هر دو طرف یک مسئله موجب می‌شود که حقیقت و خطا را در هر موردی به آسانی کشف کنیم». <sup>۴۸</sup> وقتی پارمنیدس افلاطون می‌گوید اگر سقراط بخواهد حقیقت از چنگ او نگریزد چاره‌ای از این تمرین‌ها ندارد، منظورش همین است. یعنی او فقط باید شک و تردیدهایی را که مقتضی هستند مطرح سازد. پاسخ گفتن به آن‌ها برعهده‌ی شاگرد «معتقدتر» او (سوفسطایی ۲۱۶d) در سوفسطایی نهاده می‌شود.

#### قسمت دوم (۶۶c-۱۳۷c)

طرح تمرین این است که فرضیه‌ی الیایی وحدت را در نظر بگیرند و نتایج (۱) درست بودن و (ب) غلط بودن آن را بررسی کنند؛ و در هر مورد، هم آثار آن را بر روی خود واحد ملاحظه کنند و هم بر روی «چیزهای دیگر». <sup>۴۹</sup> و نتیجه‌گیری

۴۸. رک: ارسطو، جدل، کتاب اول، فصل دوم.

۴۹. برنت (T. to P. 262) می‌نویسد: «این بحث فقط به صورت‌ها مربوط است، افلاطون به صراحت هشدار می‌دهد که نباید «بقیه» را که او از آن‌ها سخن می‌گوید، چیزهای محسوس بدانیم (۱۳۵e). آن‌ها چیزی جز صورت‌های دیگر نیستند.» به عقیده‌ی کورنفرود «واحد» و «دیگران» چیزی جز «چک‌های سفید» نیستند (P. and P. 113) که در هر فرضیه‌ی خاصی، ←

نهایی آن بدین قرار است (آخرین جمله‌ی محاوره):

خواه واحد باشد یا نباشد، خود آن و چیزهای دیگر، هم در رابطه با خودشان و هم نسبت به یکدیگر، به هر نحوی و در قالب هر چیزی هم هستند و هم نیستند، هم آشکار می‌شوند و هم آشکار نمی‌شوند.

این جمله بیش از هر چیز معمای خواجه و خفاش جمهوری را به یاد خواننده می‌اندازد، و همانندی میان این دو اتفاقی نیست. آن معما به عنوان نمونه‌ای از سخنان مبهم نقل شده است، و نمونه‌ای است از معضل غیر واقعی‌ای که از پرسیدن سؤال ناقص «آن هست یا آن نیست؟» به وجود آمده است؛ نقص این سؤال در این جاست که هیچ مرتبه‌ی میانی‌ای را در بین بودن و نبودن - که در واقع مرتبه‌ی کل جهان محسوس است - مجاز نشمرده است. (رک: جمهوری ۴۷۹b-d). پارمنیدس با تأکید بر روی وحدت واحد، به این نتیجه می‌رسد که خود واحد و چیزهای دیگر نمی‌توانند هیچ صفتی داشته باشند، حالتی را بپذیرند، نسبتی با خودشان یا چیزی دیگر برقرار سازند، یا حتی موجود باشند. او با شروع از وجود (که بی‌درنگ موجب نوعی دوگانگی می‌شود، وحدت و وجود) نتیجه می‌گیرد که هم واحد و هم چیزهای دیگر بی‌نهایت کثیر هستند، با هر

← معنایی تازه پیدا می‌کنند. بدین ترتیب، آن‌ها در دو فرضیه‌ی اول، «نمودهای حسی»، یعنی «اجسام طبیعی»، هستند، (ص ۱۵۷، ۲۰۳ و بعد). این گوناگونی آرا، ابهام عمده‌ی زبان محاوره را نشان می‌دهد که نتیجه‌گیری متناقض را به راحتی ممکن می‌سازد. همچنین برخی‌ها (رایل، رانسیمن) تصور کرده‌اند که «واحد» در همه جا به معنی صورت افلاطونی واحد است و دیگران، چیزهایی غیر از آن.

کدام از دو صفت متناقض، در هر کدام از دو حالت متناقض (مثل ساکن و متحرک)، در نسبت‌هایی متناقض (همان و غیر، همانند و ناهمانند، برابر و نابرابر و غیره) با خودشان و با هر چیزی دیگر. از فرضیه‌ی «واحد نیست» و «هستی واحد نیست» نیز نتایجی می‌گیرد که به همان اندازه آشفته هستند.<sup>۵۰</sup>

«کلید فهم قسمت دوم را بایستی در ابهام مسلّم فرضیه، «اگر واحدی هست»، جست‌وجو کرد.» کورنفورد چنین می‌گوید، و کرومبی بر «ابهام کاملی» تاکید می‌کند «که در عرضه‌ی موضوع مورد بحث وجود دارد». «در ضمن بسط استدلال، معانی ارکان اصلی قضیه عوض می‌شود.» پارمنیدس نمی‌توانست بدون این ابهام و فقدان تعریف دقیق، استدلال‌ها را به سوی نتیجه‌گیری‌های دوگانه‌ی متناقض پیش ببرد. باید توجه کنیم که اولاً، این فقدان تعریف دقیق، یعنی ناقص بودن محمول در اظهاراتی همچون «آن هست»، از ویژگی‌های خود پارمنیدس بود.<sup>۵۱</sup> ثانیاً، همان‌طور که افلاطون در کمدی ائوتودموس نشان داده است، سوفسطاییان از این روش اقتباس کردند و آن را مبنای نیرنگ منطقی‌ای قرار دادند که به وسیله‌ی آن مخالفان خود را سردرگم می‌ساختند و این اصل خطابی‌شان را تأیید می‌کردند که «درباره‌ی هر موضوعی دو استدلال وجود دارد که ضد یکدیگر هستند».<sup>۵۲</sup> فریاد پیروزمندانه‌ی

۵۰. گزارش کاملی از ۸ (یا ۹) استدلال را می‌توان در برنت، *T. to P.* 264-71 ملاحظه کرد. هم‌لین در *PQ* 1955, 298f. این قسمت را به صورتی روشن و مختصر گزارش کرده است. قسمت مربوط به پارمنیدس در برنت شاید روشن‌ترین مورد برای ملاحظه‌ی بخش ۲ به عنوان مجادله‌ای در برابر استعمال اصول موضوعه‌ی پارمنیدس از سوی مگاریاییان است. اُون نیز «نقشه‌ای» از استدلال‌ها را در *Ryle*, 349-62 عرضه کرده است.

۵۱. ج ۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۱-۱۵۳، این ویژگی و انتقادهای افلاطون و موضع پیشرفته‌تر او را شرح می‌دهد.

۵۲. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۷ و بعد، ج ۱۱، ص ۲۸۶. اما در عین حال باید پذیرفت که —

دیونوسودوروس ( ائوتودموس ۳۰۰d)، یعنی «هر دو و هیچ کدام»، نتیجه‌ای است که افلاطون در این محاوره بر زبان پارمنیدس جاری می‌سازد.<sup>۵۳</sup> گرگیاس در درباره‌ی ناموجود نشان داد که با منطق پارمنیدی به همان آسانی که ثابت می‌شود «آن هست»، می‌توان ثابت کرد که «آن نیست».<sup>۵۴</sup> افلاطون از این ابهام‌ها کاملاً آگاه بود،<sup>۵۵</sup> اما کورنفورد بر همین اساس مخالف این قول است که او «آگاهانه از این ابهام بهره می‌گیرد تا رشته‌ای مغالطه‌ها را بتند». «انتظار ما از دانش‌آموز این است که» به ابهام «پی ببرد»، و بر پایه‌ی این فهم است که می‌گوییم استدلال‌های او «نه مغالطه‌آمیز است و نه بی‌معنی»: آن‌ها در واقع ردیه‌های معتبر و درخشانی هستند بر مکتب الیایی. کورنفورد به عنوان مدرکی برای اینکه افلاطون ساختن این‌گونه مغالطه‌ها را کسرشان خود می‌دانست،

← این اصل ریشه در پارمنیدس دارد، زیرا خود او نمی‌توانست آن را تصویب کند. کورنفورد قبول دارد که خود پارمنیدس دو معنای «اگر واحد هست» را خلط کرده است؛ و سوفسطاییان مجادله‌جو از این ابهام برای «گرفتارکردن مخالفان خود در دام تناقضات یا پاره‌سرای‌های متناقض‌نما» استفاده کرده‌اند.

۵۳. گروه (II, ۲۹۰f.) به این نکته توجه کرده است، او اضافه می‌کند که اگر افلاطون برهان‌های قسمت دوم را به پروتاگوراس، گرگیاس یا ائوکلیدس نسبت می‌داد، یحتمل نقادان، آن‌ها را چیزهای بی‌ارزشی تلقی می‌کردند که درخور کسانی است که کارشان تحریف حقیقت است.

۵۴. درباره‌ی کتاب گرگیاس، نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۴-۷۶. استدلال بسیار نزدیکی در پارمنیدس ۱۶۲a آمده است. کورنفورد به این شباهت پی برده است (ص ۲۲۶)؛ او آن را پاسخی به یکی از استدلال‌های گرگیاس می‌داند، اما شاید نابجا باشد که بگوییم این یکی از آن دیگری استفاده می‌کند. برومیاف (P. on One 21f., 22 n. 4) رابطه‌ی پیچیده‌ای را می‌بیند، «ریشخند دوگانه‌ای» که نشان می‌دهد طنز به گرگیاس مربوط است، نه به پارمنیدس.

۵۵. هر چند کسانی در این مورد ابراز تردید کرده‌اند، از جمله گروه (II, 297) و اخیراً رانسیمن (در SPM 180): «نامحتمل می‌نماید که افلاطون اساساً به روشنی متوجه شده باشد که کجای استدلال‌های این تمرین مغالطه‌آمیز هستند و چرا».

سخنان او در تحقیر آن‌ها را از سوفسطایی (c-259b) نقل می‌کند. این حقیقت به جای خود باقی است که برخی از استدلال‌ها به گونه‌ای عرضه شده‌اند که بر پایه‌ی دو پهلویی‌ها استوارند و بنابراین توهمی و مغالطه‌آمیز هستند؛ و اگر افلاطون از این وضع باخبر بود، می‌توان گفت، ائوتودموس و دیونوسودوروس نیز چنین بودند. بسیار محتمل می‌نماید که میهمان سوفسطایی فقط به این علت می‌تواند مطالب آن محاوره را بر زبان آورد که از پیش در سفسطه‌هایی که پارمنیدس روا می‌دارد تمرین کرده و به محالات ناشی از آن‌ها پی برده است. بی‌تردید یکی از این دو محاوره مقدمه‌ای است بر دیگری. انتظار از خوانندگان این است که به مغالطه‌ها پی ببرند، اما به عنوان تمرینی برای چگونگی اجتناب از آن‌ها، و به همان صورت که خود پارمنیدس در بیان توجیه خودش از باورهای غلط انسان می‌گوید، برای «اینکه هیچ کدام از احکام انسان‌ها نتوانند بر تو پیشی گیرند».<sup>۵۶</sup>

برخی‌ها اعتراض کرده‌اند که بر زبان پارمنیدس جاری کردن استدلال‌هایی که در هر حال مغالطه‌آمیز هستند، و اگر معتبر باشند فلسفه‌ی خود او را واژگون

۵۶. پارمنیدس پاره‌ی ۸، ۶۱. من تمایل ندارم از کورنفرود کناره گیرم، و خواننده را به دفاع آئن از او در برابر رابینسون در *PQ 1955, 373f.* توجه می‌دهم. برای انکار مغالطه بودن استدلال‌ها از سوی او، اظهار نظر ص ۱۱۰ حایز اهمیت است: «افلاطون معمولاً باروشنی لازم نشان می‌دهد که در کجا از یک معنی یا یک جنبه‌ی «واحد» یا «چیزهای دیگر» به معنی یا جنبه‌ی دیگر آن‌ها منتقل می‌شود.» اما، مقابله کنید با ص ۲۱۷: استنتاج‌های متناقض فرضیه‌های ۴-۱ «فقط هنگامی می‌توانند به این صورت پیش روند که معانی مختلف فرضیه (اینکه واحدی هست) خلط شده باشد». برای نقادی کاملی از کورنفرود، نگاه کنید به رابینسون، 268-74 *PED*. رابینسون از دیدگاه «تمرین» پیروی می‌کند، و همین‌طور راس (100-99 *PTT*). هر دو وامداری خود را به گروه اعلام می‌کنند (*Pl. II, 293 n. h*، که بحث جالبی از دیدگاه‌های پیش‌تر را نیز در بر دارد).

می‌سازند، با احترامی که افلاطون برای او قایل بود منافات دارد. پیش از این گفتم که این احترام بی‌قید و شرط نبوده است؛ و این نکته که میهمان الیایی در سوفسطایی احساس می‌کند که باید با پدر فلسفی‌اش مخالفت کند، اگرچه به بهای اتهام به سرکشی تمام شود، همان است که جای آن در پارمنیدس کاملاً خالی است، یعنی اینکه «هست» و «نیست» مطلق نیستند: «آنچه نیست از جهت هست، و آنچه هست، از جهت نیست» (241d). از آن جا که کل آنچه پارمنیدس عرضه می‌دارد نوعی تمرین مقدماتی است، تمرینی که پیش از آغاز جست و جوی مثبت حقیقت بایستی به عمل آید، حتی می‌توان حدس زد که افلاطون با استفاده‌ی مغالطی از آموزه‌ی اصلی پارمنیدس به او کمک می‌کند تا این تمرین را تکمیل کند. محاوره ناگهان با نتیجه‌گیری از این تمرین به پایان می‌رسد، و درباره‌ی نتایجی که پارمنیدس اخلاق‌گرا می‌توانست از آن اخذ کند، سخنی به میان نمی‌آید.

یک نکته باقی می‌ماند که راس بیان کرده است (PTI 100): به دیده‌ی «تمرین» نگریستنِ قسمت دوم را نباید چنین تفسیر کرد که استدلال‌های آن فاقد هرگونه ارزشی هستند. راس از «مفاهیم مثبتی» سخن می‌گوید «که در تفکر بعدی او سودمند خواهند بود».<sup>57</sup> پیش از این نیز، در محاورات پیشین، ملاحظه کردیم که افلاطون معمولاً عقاید جدی سقراطی یا افلاطونی را در لابلائی

57. PTI 100 ، شاید حتی در قرن‌های بعدی. مقایسه کنید با رانسیمن درباره‌ی برهان‌های ریاضی‌ای که می‌توان در 143a-44a و 149a-c تشخیص داد (SPM 165). برای افلاطون می‌توان 158d را مثال آورد: کثیر نامحدود، بر اثر همراهی با واحد، دارای حدّ می‌گردد. این سخن مشعر بر برداشت فیثاغوری‌ای است که افلاطون، به گفته‌ی ارسطو، در نامگذاری اصول اولیه‌اش به عنوان «واحد و بزرگ و کوچک» (یا «زوج نامحدود») از آن اقتباس کرد. نگاه کنید به مابعدالطبیعه 987b18 و بعد، و فقرات دیگری که در فصل 12 راس آمده است.



استدلال‌های غیر جدی می‌گنجاند، اگرچه احتمال نمی‌رود که مخاطب بحث یا شنونده‌ی آن به آن‌ها پی برده باشد، و خود او نیز آن نکته‌ها را پی‌گیری نمی‌کند. از جنبه‌ی منفی باید گفت، «پارمنیدس استدلال‌های متناقض خویش را مسئله‌های منطقی واقعی‌ای می‌خواند که بایستی موجب ورزیدگی فراست شود و بر انگیزه‌ی پیش تاختن مشتاقِ ناشکیبایِ فلسفه لگام نهد» (گروته، II, 301).

### نتیجه‌گیری

فهم هدف پارمنیدس واقعاً مشکل است. هرگونه امکانی را هم مطرح کرده‌اند و هم مطرود دانسته‌اند، بنابراین هر تفسیری را بایستی با احتیاط فراوان عرضه کرد. تفسیر خود من بر پایه‌ی این اعتقاد استوار است که افلاطون به این علت رشته‌ی کلام را در بررسی‌ای از صورت‌ها، به دست پارمنیدس می‌دهد که در نظر دارد رابطه‌ی آموزه‌ی خودش را با اصلِ الیایی هستی واحد روشن سازد. بالا بردن مقام معقولات به عنوان یگانه چیزی که از واقعیت کامل برخوردار است، به عقیده‌ی افلاطون، دستاوردی بود که فلسفه باید برای همیشه قدردان آن باشد، اما، در عین حال، اگر آن را در قالب‌های پارمنیدس عرضه بداریم، موجب ایستِ فلسفه خواهد شد. از این جاست که او سعی می‌کند میان هستی و نیستی و میان دانش و نادانی، پلی برقرار سازد. این دو آموزه در برخی موارد به ناچار رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند. سعی کرده‌ام نشان دهم که این امر در این جا رخ داده است و در سوفسطایی نیز ادامه خواهد یافت. مواجهه‌ی مستقیم با خود پیرمرد به بن‌بست می‌انجامد، اما وامداری افلاطون به اندیشه‌ی الیایی آنگاه آشکار می‌شود که او به جای پارمنیدس، نماینده‌ی کم‌صلابت‌تری از همان سنت را قرار می‌دهد. پارمنیدس شکست سقراط را معلول ناپختگی او و فقدان تمرین وی در استدلال می‌داند، و خودش استدلالی را پیشنهاد می‌کند. فی‌المثل

سقراط مطمئن بود که صورت‌ها نمی‌توانند محمول‌های متناقض بپذیرند یا با یکدیگر درآمیزند. استدلال «نشان می‌دهد» که آن‌ها هر دو را می‌توانند. پارمنیدس از این راه و از راه‌های دیگر اقدامات مقدماتی لازم را به عمل می‌آورد تا موجبات درماندگی (آپوریای) سقراط را فراهم آورد، آن‌گونه که سقراط کارگشته با کسانی چون منون عمل می‌کند. او نیز مانند منون هدف نیکویی برای این کار است. تنها در سوفسطایی، و تحت سرپرستی همدلانه‌تر الیایی، است که بر پایه‌ی شالوده‌ای که این چنین روشن شده است پیش می‌رویم و یاد می‌گیریم که، فی‌المثل، برخی صورت‌ها می‌توانند ترکیب یا بند و برخی دیگر نه. فراز کوتاهی از سوفسطایی روشن خواهد کرد که افلاطون در پارمنیدس معضلات ناشی از اصل بنیادین الیایی را بیان می‌کند و در سوفسطایی راه‌حل‌ها را براساس اصول خودش عرضه می‌دارد.

لازم است بپذیریم که حرکت همان است و همان نیست، و نباید از این سخن نگران شویم؛ زیرا وقتی می‌گوییم حرکت همان است آن معنای کلمه را به کار نمی‌بریم که وقتی می‌گوییم همان نیست. وقتی آن را همان می‌نامیم علتِ نامیدن ما این است که آن از همان در رابطه با خودش بهره‌مند است، و وقتی می‌گوییم همان نیست دلیل ما بهره‌مندی آن از غیر است، بهره‌مندی‌ای که باعث جدایی آن از همان می‌شود و موجب غیر شدن آن می‌گردد تا اینکه بتوانیم به درستی آن را غیر از همان بنامیم.<sup>۵۸</sup>

۵۸. سوفسطایی، ۲۵۶a-b؛ رک: صص ۲۸۹ و بعد پایین. ترجمه به انگلیسی از ام. جی. واکر است (PR 1938, 513)؛ برای صورت‌ها حرف بزرگ (پر رنگ) به کار برده‌ام؛ به عقیده‌ی او افلاطون در پارمنیدس به راه‌حل‌ها رسیده است، و سوفسطایی فقط درس را باز می‌گوید. او ←

افلاطون خلط پارمنیدی میان اینهمانی و اسناد را در قالب آموزه‌ی صور، و با قبول امکان بیش از یک معنا برای یک واژه آشکار می‌سازد.

براساس این تفسیر، پارمنیدس نیز محاوره‌ای است ابهام‌آمیز، اما با یک تفاوت. محاورات پیشین نشان دادند که سقراط با مهارت تمام مخاطبان خویش را (و به بیان خودش، خودش را) دچار ابهام می‌ساخت، و از آن راه ابهام‌های فکری موجود در استعمال متعارف زبان را روشن می‌ساخت. او در این مدت، آموزگاری شده است که دیدگاه‌های مشخصی درباره‌ی صورت‌ها، روح، جهان مادی و روابط متقابل آن‌ها دارد. افلاطون دوباره با هنرمندی شگفت‌انگیز و انعطاف عقلانی حیرت‌آوری، چهره‌ی او را دگرگون می‌کند؛ این بار او را به صورت جوانی نشان می‌دهد که ذهنی وقاد دارد و مشتاق رسیدن به حقیقت است، اما در استدلال به پای فیلسوف بزرگ نمی‌رسد. افلاطون می‌خواهد این آموزه‌های محصل را از دیدگاه دیگری در معرض بررسی قرار دهد.

دست کم در نگاه اول چنین می‌نماید که قسمت اول محاوره انتقادهای مهمی را بر این آموزه‌ها وارد می‌سازد، و هیچ پاسخی به آن انتقادهای داده نمی‌شود. برخی مفسران در برابر این وضع استدلال کرده‌اند که قرار نیست آن‌ها را جدی بگیریم، برخی دیگر گفته‌اند این انتقادهای آموزه‌ی فایدون را باطل می‌سازند و افلاطون هم بایستی از این امر آگاه بوده باشد (و یا به بیان برخی، او

← سخنان موريس كوهن را برای تأیید این مدعا نقل می‌کند که افلاطون «از خلط ناشایسته‌ای» اجتناب می‌ورزد «که اگر ما اصل تناقض را نادیده می‌گرفتیم به آن دچار می‌شدیم و اگر تمایزهای فهمیدن را زایل می‌ساختیم». لازم است بگوییم که او به عمد در پارمنیدس از این کار امتناع نمی‌کند، ولی در سوفسطایی اجتناب می‌ورزد؛ و البته این سخن تازه نیست. مقایسه کنید با بروشار 167: *Éts. de Phil. Anc. et Mod.*: «پارمنیدس مسئله را با تمام مشکلات آن مطرح می‌سازد، سوفسطایی و سیاستمدار راه حل آن‌ها را نشان می‌دهند.»

توجه نکرد که آن انتقادها چقدر ویرانگر هستند)، و دسته‌ای نیز معتقد شده‌اند که این انتقادها بر اصل آموزه وارد نیستند، بلکه برخی تعدیل‌ها را لازم می‌سازند، و افلاطون آن تعدیل‌ها را معمول داشته است. اکثر طرفداران تفسیر اخیر می‌گویند تغییری که افلاطون به وجود آورد این بود که از نمونه‌های متعالی دانستنِ صورت‌ها دست برداشت و آن‌ها را فقط به دیده‌ی کلیات، یعنی مفاهیم کلی ثابت، نگریست.<sup>۵۹</sup> آکریل Ackrill، ضمن طرفداری از این دیدگاه، صادقانه می‌گوید: بهتر است آن را دور انداختن نظریه بدانیم تا بازنگری در آن. می‌گوید تذکر ۱۳۵b

به خوبی نشان می‌دهد که آنچه او اکنون اطمینان دارد این نیست که باید صورت‌هایی از آن دست که در محاورات میانی گفتیم وجود داشته باشند، یعنی صورت‌ها به مثابه آرمان‌های اخلاقی و اعیان مابعدالطبیعی بصیرتِ شهودی و شاید عرفانی؛ آنچه او حالا یقین دارد این است که چیزهای ثابتی باید داشته باشیم تا معنی‌داری سخن را تضمین کند، یعنی مفاهیم ثابت. معانی واژه‌های عام.<sup>۶۰</sup>

۵۹. از طرفداران اولیه و توانمند تغییر آموزه‌ی صور به دنبال پارمنیدس، هنری جکسون است در سلسله مقالاتش در *J. of Philol.* درباره‌ی «نظریه مُثُلِ بعدی افلاطون». اما برداشت او از ماهیت این تغییر به گونه‌ای دیگر است، و بر پایه‌ی تفسیری از فیلبوس قرار دارد؛ تفسیر او قبول عام نیافته است. برای نقادی‌ای از آن رک: Ross, *PTI* 133f.

۶۰. آکریل در *SPM*, 206 (ایرانیک از گاتری است). برای دیدگاه ریست نگاه کنید به ص ۱۱۱، یادداشت ۴۳ بالا. واینگارتنر نیز طرفدار انصراف افلاطون از نگرش الگوگرایانه به صور است (*UPD* ch.3)، ولی چرنیس با این برداشت مخالف است (*SPM* 361f.) کسانی که می‌گویند او نه آن‌ها را جدی تلقی می‌کرد و نه لزومی بر این کار بود، عبارتند از تیلور (*PMW* 350)، گروه (*PT* 36)، کورنفورد (*P. and P.* 95)، فیلد (*Phil. of P.* 110f.)، کرومبی (*Phil. of P.* 332ff.) ←

اینکه افلاطون، بر اثر انتقادهایی که خودش در این جا آورده است، از آموزه‌ی صورت‌های متعالی دست برداشته باشد، با بسیاری از اشاراتی منافات دارد که در محاوراتی که عموماً متأخر از پارمینیدس می‌دانند، به آن نظریه صورت گرفته است؛ این اشارات، به عبارت فایدون، جهانی از واقعیت‌ها-ی ازلی، ثابت، کامل، غیر جسمانی- را در برابر جهان محسوس تغییر و صیوروت قرار می‌دهد. البته این سخن درست است که هر فهرستی از این ارجاعات (مانند فهرست رانسیمن در SPM 152) نیازمند بازبینی دقیقی است، زیرا کسی که صورت‌ها را چیزی جز مفاهیم یا صفت‌های کلی نمی‌داند ممکن است برخی از آن‌ها را مطابق دیدگاه خودش تفسیر کند. فی‌المثل، در قوانین ۹۶۵b-e، ساندرز در ترجمه‌ی «پنگوئن» عموماً با واژگان «مفهوم»، «صورت معقول» «عنصر مشترک» پیش می‌رود (ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۱۷ یادداشت ۱۹۲). اما می‌توان ۸۵۹e را اضافه کرد؛ در آن جا سخنان مربوط به «تداعی» و «بهره‌مندی»، به صراحت فایدون را به یاد خواننده می‌آورد. فیلبوس چندین فقره‌ی قطعی دارد، و همین‌طور سوفسطایی و سیاستمدار، و البته تیمایوس (به شرط آنکه تاریخ‌گذاری سنتی را پذیرفته باشیم). عقیده به تعالی صورت‌ها در نامه‌ی هفتم نیز به روشنی دیده می‌شود.<sup>۶۱</sup> دو فقره، به ویژه از حیث برخورد با اعتراض‌های

← (EPD).

۶۱. قوانین ۸۵۹e: *κοινωνη κατα τοσούτων και του καλου μετεχον εστι*.  
*οσονπερ αν του δικαιου* (درباره‌ی دلالت قوانین در این مورد، همچنین رک:  
 رانسیمن، PLE 54f.) نیز رک: فیلبوس ۱۵a-b، ۵۸a، ۵۹a-c، ۶۱d-e، ۶۲a؛ سیاستمدار،  
 ۲۶۹d، ۲۸۵e-۸۶a؛ سوفسطایی ۲۴۸e-۴۹d، ۲۵۴a نامه‌ها، ۷، ۳۴۲a-d. مقاله‌ی  
 کوچارسکی Kucharski در *Re. Philos.* 1969، عمدتاً به فیلبوس می‌پردازد، عنوان مقاله‌ی  
 او بدین قرار است: «نظریه‌ی مثل در گفت‌وگوهای پایانی محاوره‌ی فایدون شکل می‌گیرد».

مطرح شده در پارمنیدس، جالب هستند. به یکی از آن‌ها پیش از این اشاره کردم. سوفسطایی ۲۴۸e-۴۹d، وقتی به زبان «دوستانان صورت‌ها» سخن می‌گوید، روح را در جای خودش در جهان واقعی قرار می‌دهد و از این راه امکان شناخت ما واقعیت نامتغیر را توضیح می‌دهد. فیلبوس ۱۵a-b این سؤال را مطرح می‌کند که آیا صورتی واحد و ازلی می‌تواند در بین افراد کثیر و حادث پراکنده شود، و یا در غیر آن صورت به عنوان یک کل، به نحوی از خودش جدا باشد. این نکته را نیز می‌توان اضافه کرد که ارسطو، در گزارش‌ها و انتقادهای گوناگونی که از این آموزه داشته است، هیچ‌جا نمی‌گوید که افلاطون چنین تغییری در نظریه‌اش ایجاد کرده است. اگر او چنین تغییر عقیده‌ای داده بود، بسیاری از انتقادهای ارسطو به این تندی عرضه نمی‌شدند.<sup>۶۲</sup>

با توجه به این همه، می‌توانیم به طرز موجهی متذکر شویم که افلاطون چه مقدار از آموزه‌اش را - خواه آن را مابعدالطبیعی بنامیم، یا دینی، یا عرفانی، یا هر چیز دیگر، در هر حال آموزه‌ی اصیل افلاطونی است - برای بررسی با پارمنیدس نادیده گرفته است (صص ۸۹، ۹۸، ۱۰۹ بالا) و هیچ اجباری بر این فرض احساس نکنیم که او از آن دست برداشته است.<sup>۶۳</sup> شاید برخی تغییرات لازم بوده

۶۲. تا آن‌جا که من می‌دانم، چونگ - هوان چن در Chung - Hwan Chen در تردید در نسبت دادن *χωρισμος* [جدایی] از سوی ارسطو به افلاطون، تنهاست؛ و به نظر می‌آید او گرایشی را که در سوفسطایی به «دوستانان صورت‌ها» منسوب است، درست دریافته است. (رک: n.3 with CQ 1944, 101). شاید مقایسه با ج ۱۳، صص ۲۲۷ و بعد، ۲۲۷ یادداشت ۱۴۳، و ص ۱۰۴، یادداشت ۳۴ این مجلد، خالی از فایده نباشد. راس (PTI99) خاطر نشان می‌سازد که پارمنیدس یگانه محاوره‌ی مهمی است که ارسطو هیچ وقت به آن اشاره نمی‌کند.

۶۳. برخی‌ها تصور کرده‌اند که دیالکتیک محاورات بعدی، جایگزین تذکر دانستن دانش شده است. اما نگاه کنید به:

→ Gulley in CQ 1954 (esp. pp. 209ff.) and Rees, *Proc. Ar. Soc.*, suppl. vol. 1963,

است (فی‌المثل در بیان «حمل بر خویشتن»، یا مرتبه‌ی صورت آنگاه که در شیء جزئی‌ای «وارد شده» است)، اما، شالوده‌ی اساسی آن، یعنی ویژگی متعالی، ازلی و آرمانی آن، به جای خودش باقی می‌ماند. چالش پارمنیدس این بود که چگونه این تعالی را با صورتی از «همراهی» (*κοινωνία*) با جهان محسوس (که در پارمنیدس پیش شرط دانش می‌نامد) و با یکدیگر (که در سوفسطایی ۲۵۹e-۶۰a، امری ضروری برای هرگونه بحث تلقی می‌کند) تلفیق دهد. وقتی اشاره‌ی اتفاقی به هر دو در جمهوری<sup>۶۴</sup> را با بررسی جدی آن‌ها در این محاورات مقایسه می‌کنیم، آشکار می‌شود که افلاطون تا چه اندازه اطمینان ساده و جزمی آن دوره‌ی طلایی‌اش را از دست داده است. دژ مسئله‌ی دیرینه‌ی یونانی واحد و کثیر - و هرگز نباید فراموش کنیم که افلاطون در این سنت قرار دارد - به این سادگی‌ها قابل تسخیر نبود. همان‌طور که صانع اورفه‌ای پرسید، «چگونه همه چیز را با هم یگانه سازم که در عین حال هر یک جدا باشند؟»<sup>۶۵</sup>

→ 172ff. (against Strang).

۶۴. ۴۷۶a. رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی ۱۲۱. همین‌طور در فایدون ۱۰۲d به صراحت می‌گوید صورت باید هم متعالی باشد و هم درونی؛ و هیچ نمی‌گوید که این امر با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود.

65. Kern, *O.F.* 165.





## ۲

### تثایتوس<sup>۱</sup>

استدلال<sup>۱</sup> اکنون مسئله‌ای را برای مادر این مورد پیش آورده است که دشوارتر از همه است و بررسی آن بیشترین ضرورت را داراست. اگر چیزی جز افراد وجود ندارد، و تعداد افراد بی‌نهایت است، چگونه می‌توان به شناخت جزییات بی‌شمار دست یافت؟ ما هیچ نمی‌دانیم مگر اینکه آن‌ها یکی و همان و دارای صفتی کلی بوده باشند.

ارسطو مابعدالطبیعه، ۹-۹۹۹a۲۴

تاریخ. در مقدمه آمده است که تثایتوس را به خانه آورده‌اند در حالی که پس از

۱. برای بحث کاملی از مسائل فلسفی برخاسته از تثایتوس، می‌توان خواننده را به ویرایش مک‌دول ارجاع داد.

جنگی در کورینت بر اثر جراحی‌ها و بیماری اسهال خونی در دم مرگ است. دو جنگ با این خصوصیات مطرح هست، یکی در حدود ۳۹۴ یا اندکی سپس‌تر، و دیگری در ۳۶۹. کمپبل (تثایتوس Ixi و بعد) برای جنگ پیشین استدلال می‌کند، اما عموم مفسران امروزی از جنگ اخیر طرفداری می‌کنند و همین قول بیشتر محتمل است. محاوره‌ی تثایتوس برای گرامیداشت خاطره‌ی او نوشته شده است و یحتمل اندکی پس از مرگ او، یعنی کمی پیش دومین دیدار از سیسیل به رشته‌ی تحریر درآمده است. اکثر محققان امروزی بر روی ۳۶۹/۷ به توافق رسیده‌اند.<sup>۲</sup> با وجود رابطه‌ی نزدیک آن با سوفسطایی و سیاستمدار، برخی‌ها چنان تحت تأثیر تازگی‌ی روش جمع و تقسیم در فایدروس قرار گرفته‌اند که غیبت آن از تثایتوس را دلیل بسنده‌ای بر جلوتر بودن تاریخ تألیف‌اش دانسته‌اند. پیش از این گفته‌ام که به عقیده‌ی من درباره‌ی تازگی این روش مبالغه کرده‌اند (ج ۱۴، صص ۳۷۱ و بعد، و ص ۶۶ یادداشت ۶۸ بالا)؛ و می‌توان تنها به عنوان یک احساس شخصی گفت فایدروس از همان نوری پرتو می‌گیرد که فایدون و میهمانی پرتو می‌گیرند، نوری که در زمان پارمینیدس و تثایتوس رونق خود را از دست داده است و حتی در تیمایوس نیز آن را باز نیافته است. اگر تثایتوس را، به عنوان محاوره‌ای سقراطی و ابهام‌آفرین، در دسته‌ی اولیه قرار ندهند (و امروزه تعدادی در آرزوی این کار هستند)، به عقیده‌ی من، که بی‌تردید تا حدودی بر پایه‌های ذهنی‌ای استوار است، چهار محاوره‌ای که در این

2. E. g. Taylor, *PMW* 320, Field, *P. and C. 's* 70, Jowett's edd. III, 392n.

اولین استدلال را برای جنگ بعدی اِوا ساش Eva Sachs در *De Th.* (1914), 22-40 اقامه کرد. (مقایسه کنید با ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲۳ و بعد، و ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۳ و بعد.) برای مباحث پیشین در خصوص تاریخ محاوره نگاه کنید به یادداشت‌های او بر صص ۱۸ و ۱۹. دیس لاادری باقی ماند (*Autour de P.* 247).

قسمت آورده‌ام، پس از محاورات میانی بزرگ و از جمله فایدروس، تألیف شده‌اند.<sup>۳</sup>

### یادداشت الحاقی در تعیین تاریخ تثابتوس

برخی هاویژگی سقراطی محاوره را بر پایه‌ی این نظریه تبیین می‌کنند که افلاطون قسمت عمده‌ی آن را در زمانی نسبتاً جلوتر نوشته بود و آنچه اکنون ما در دست داریم، نسخه‌ی بازبینی شده‌ای است از ویراست نخست. این نظریه تا حدود زیادی مربوط است به دلالت‌های درونی محاوره و برداشت‌های شخصی خوانندگان؛ و تاریخ آن حتی به پیش از کشف قسمتی از تفسیر پایپروسی برمی‌گردد که دیلز و شوبارت and Schubart Diels در ۱۹۰۵ منتشر ساختند و محققان آن را نوعی تأیید خارجی بر این نظریه تلقی کرده‌اند. تأیید این تفسیر در این جاست که مفسر به وجود مقدمه‌ی «نسبتاً ضعیف» دیگری اشاره می‌کند که با عبارت «غلام، آیا محاوره‌ی مربوط به تثابتوس را می‌آوری؟» آغاز می‌شود. اگر این مقدمه را نیز افلاطون نوشته باشد (و کیست که آن را جعل بکند؟) روشن‌ترین مناسبت را برای قرار دادن مقدمه‌ی کنونی ما به جای آن، می‌توان مرگ تثابتوس دانست؛ و از این جا می‌توان نتیجه گرفت که قسمت اصلی محاوره، یا مقدار

۳. از میان نویسندگان اخیر، رابینسون (*Essays* 58)، و دو وریس (*Phdr.* 11) با فون آرنیم در مقدم دانستن تثابتوس بر فایدروس هم‌آواز هستند. بنا به دلایلی که کورنفورد (*PTK* 1) اقامه کرده است، ملاحظات سبک‌شناختی را می‌توان راهنمای گمراه‌کننده‌ای دانست. همین راهنما باعث شده است که کمپبل (تثابتوس 17) این محاوره را در «بین فایدروس و جمهوری» قرار دهد؛ نتیجه‌ای که طرفداران جدید کتاب پیشاهنگ او در این زمینه نیز ظاهراً به نادیده گرفتن آن رضا داده‌اند. از برخی جهات «منازعات بی‌اندازه‌ای» که آپلت در ۱۸۹۷ به آن‌ها توجه داشته است هنوز همراه ماست؛ فی‌المثل، در این مورد که آیا تثابتوس مدت‌ها پیش از تألیف سوفسطایی تکمیل شده بود، مقابله کنید با کورنفورد (همان) و ریتر (*Essense* 28). البته این فرض هم ممکن هست که خود تثابتوس در طول دوره‌ی قابل ملاحظه‌ای تألیف شده باشد.

زیادی از آن، پیش از مرگ او نگاشته شده است. (رک: کورنفورد، PTK 15. بهترین دفاع از این نظریه را پوپر (OS321f.) به عمل آورده است؛ او نشانه‌هایی را که در خود محاوره تشخیص داد که بر تقدم زمانی آن بر جمهوری دلالت می‌کنند. شاید این نظریه درست باشد، و اگرچه خود من متقاعد نشده‌ام، نباید بالکل از آن غفلت کرد. پوپر چندین دلیل در تأیید آن می‌آورد، و من فقط به دو مورد از آن‌ها که به نظرم تردیدآمیز می‌آیند اشاره می‌کنم.

(۱) او دو فقره از ارسطو را که اختراع استقرار را به سقراط نسبت می‌دهد و به اعتراف او بر نادانی اش اشاره می‌کند، ناظر بر تثابتتوس می‌داند. اما برای این دو حقیقت تاریخی از محاورات دیگر نیز می‌توان نمونه‌هایی آورد. اعتراف به نادانی را بیش از هر جایی می‌توان ناظر بر دفاعیه دانست، اما، همچنین بر میهمانی ۲۱۶d، خارمیدس ۱۶۵b و جاهای دیگر.

(۲) ائوکلیدس Euclides در مقدمه می‌گوید سقراط گفت وگوش با تثابتتوس را بر او بازگفت، و او وقتی به خانه برگشت یادداشت‌هایی از آن برداشت، و در دیدارهای بعدی اش از آن برخی قسمت‌های آن را با سقراط مورد تحقیق قرار داد. پوپر مدعی است که این مقدمه با جمله‌ای که در پایان محاوره هست منافات دارد؛ این جمله از محاکمه‌ی در دست اجرای سقراط خبر می‌دهد، و در این صورت موردی برای این گونه دیدارها باقی نمی‌ماند؛ و بنابراین باید آن را باقیمانده‌ای از ویراست پیشین دانست که افلاطون در بازنویسی خویش به آن دست نزده یا از آن غفلت کرده است. اما در این مورد نگاه کنید به ص ۶۴ یادداشت ۱ پایین (من این یادداشت را پیش از مطالعه‌ی استدلال‌های پوپر نوشته‌ام).

تاریخ نمایشی. سقراط در پایان گفت و گوی اصلی بر حسب تصادف می‌گوید وقت آن است که، درباره‌ی شکایت ملتوس، به رواق شاه برود. بنابراین در سال

۳۹۹ قرار داریم و محاکمه و مرگ او نزدیک است. (مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۷۴). شنوندگان او به زودی آنچه را که در متن گفت و گو (۷۵b-۱۷۳c)، درباره‌ی رابطه‌ی فیلسوف با جهان عملی و رفتار او در دادگاه، شنیده‌اند به چشم خودشان در عالم واقع خواهند دید.

شخصیت‌ها. اثوکلیدس و ترپسیون Terpsion از مردم مگارا، از دوستان صمیمی سقراط بودند، و در هنگام مرگ او حضور داشتند (فایدون ۵۹c). از ترپسیون هیچ مطلب دیگری نمی‌دانیم. برای اثوکلیدس و فلسفه‌ی نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲۳ و بعد. کاملاً طبیعی است چنین دوستی از دوستان صمیمی سقراط، به یکی از گفت و گوهای او علاقه‌ی شدیدی داشته باشد و دیگری آن را ثبت کند، و لازم نیست بگوییم گفت و گوی اصلی حاوی تأملاتی در آموزه‌ی مگاری است؛ اما، برای شواهد درونی نگاه کنید به ویرایش کمپبل، xxxv-xxxviii. تثایتتوس آتنی، از دوستان افلاطون، یکی از برجسته‌ترین ریاضیدانان دوره‌ی خودش گردید.

او، در ضمن مکالمه، که هنوز نوجوانی بیش نیست، از تمجیدها و ابراز امیدواری‌های بی‌کران سقراط و استادش تئودوروس Theodorus نسبت به دقت اندیشه‌اش برخوردار است. مرگ بر اثر جراحی و بیماری بایستی در ۴۸-۵۰ سالگی به سراغ او آمده باشد. درباره‌ی ریاضیدان مسن‌تر، تئودوروس کورنایی، که استاد افلاطون و تثایتتوس بوده است، از خود محاوره چیزهای زیادی می‌آموزیم: اثر او درباره‌ی جذر، اعراض پیشین او از فلسفه‌ی اولی و تمرکز بر روی هندسه، دوستی او با پروتاگوراس.<sup>۴</sup> در محاوره به حضور سقراط جوان‌تری

۴. برای تثایتتوس نگاه کنید به رساله‌ی ساش که پیش از این اشاره کردیم، فون فریتس در 1351-72 *RE* 2. Reihe, x. Halbb., و به صورت فشرده‌تر به تیلور، *PMW* 322؛ و برای ریاضیات او ←

نیز اشاره می‌شود، اگرچه او در طول محاوره سکوت اختیار می‌کند. دلیل دیگری است بر اینکه تثابتتوس، سوفسطایی و سیاستمدار را بایستی یک سلسله‌ی متصل بدانیم، زیرا در سوفسطایی ۲۱۸b نیز از حضور او سخن می‌رود، و او در سیاستمدار نقش تثابتتوس را در پاسخگویی به قسمت عمده‌ی بحث برعهده می‌گیرد. او نیز چهره‌ای است تاریخی؛ ارسطو از او انتقاد می‌کند که با چیزهای طبیعی به مثابه انتزاعیات ریاضی عمل کرده است،<sup>۵</sup> و با اطمینان می‌توان گفت سقراطِ نامه‌ی یازدهم (۳۵۸d)، همان کسی که بیماری او مانع از مسافرتش گردید. سقراط به این حقیقت بسیار اهمیت می‌دهد که این دو نوجوان وجه مشترکی با خود او دارند، یکی همانام اوست، و دیگری شباهتِ ظاهری به او دارد، اما، اگر این سخن معنای نمادین داشته باشد پیدا کردن آن معنا آسان نیست.

گفت و گوی دیباچه‌ای. این گفت و گو در مگارا صورت می‌گیرد، ائوکلیدس در آن جا به ترپسیون می‌گوید که چگونه تثابتتوس را دید در حالی که نیمه جان بود، او را از جنگ کورینتی به آتن حمل می‌کردند. آن‌ها نسبت به نزدیکی مرگِ مردی که این همه با استعداد و از هر جهت ستودنی بود، تأسف می‌خورند و ائوکلیدس به خاطر می‌آورد که سقراط چگونه آینده‌ی درخشانی برای او پیشگویی کرد، در

← به ام. براون M. Brown در *JHP* 1969, 362f. براون به مطالعات پیش‌تر اشاره می‌کند و دلیل اقامه می‌کند که قسمت اعظم کتاب دهم اقلیدس را تثابتتوس نوشته است. به ارتباط او با ترسیم سه‌بعدی‌های منتظم در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی اشاره شده است. برای تئودوروس رک: به فون فریتس، همان، ۱۳-۱۸۱۱.

۵. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۶b۲۵ و بعد «او تصور می‌کرد که انسان می‌تواند بدون اجزا موجود باشد به همان صورت که دایره بدون مسبار موجود است.» به نظر می‌آید که سقراط جوان‌تر در تأیید نظریه‌ی کامل صورت‌های متعالی افلاطون از تمثیلی ریاضی استفاده می‌کرده است. برای تفصیل بیشتر درباره‌ی او نگاه کنید به *Skemp, P.'s Statesman* 25.

آن هنگام که اندکی پیش از مرگش، با او در آتن دیدار و گفت و گو کرد. و او نوجوانی بیش نبود. ترپسیون مشتاق است که بداند آن‌ها در چه موردی گفت و گو کرده‌اند، و البته امکان این کار فراهم است، زیرا ائوکلیدس پس از شنیدن گزارش کامل این گفت و گو از زبان سقراط به محض اینکه به خانه رسید یادداشت‌هایی از آن برداشته، و سر فرصت به تکمیل آن پرداخته است، وی در ضمن دیدارهای بعدی‌اش از آتن، جزییات آن را با سقراط در میان گذاشته بود.<sup>۶</sup> بنابراین آن‌ها خودشان آرام می‌گیرند و غلامی آن نوشته را قرائت می‌کند. این یگانه محاوره‌ای است که عملاً از روی یک نوشته نقل می‌شود، اگرچه افلاطون در مقدمه‌های فایدون، میهمانی و پارمنیدس، کوشش‌هایی به عمل آورده است تا، دست کم به صورت نمایشی، ضبط گفت و گوها را حجیت بخشد. همچنین جالب است که ائوکلیدس می‌گوید او گفت و گو را به صورت گزارشی از زبان سقراط نوشته است، بلکه عباراتی چون «و من گفتم»، «او پذیرفت» و امثال آن‌ها را به یک سو نهاده است، و برای آسانی کار، آن را به صورت گفت و گوی مستقیم درآورده است. همان‌طور که می‌دانیم افلاطون در برخی محاورات اولیه از این صورت استفاده کرده است، اما او از این جابه بعد صورت گزارشی را به طور کلی رها می‌سازد. پارمنیدس، در این مورد، حالت گذر را نشان می‌دهد، افلاطون در نیمه‌ی آن محاوره صورت گزارشی را به آرامی کنار می‌گذارد؛ نتیجه‌ی طبیعی‌ای که از این جا برمی‌آید این است که، چنانکه بر پایه‌ی دلایل

۶. محاکمه‌ی سقراط در دست اقدام بود، اما در فایدون (۵۹d) ملاحظه می‌کنیم که چگونه دوستان سقراط عادت داشتند در طول یک ماه که میان محاکمه و اعدام او فاصله افتاد، از وی دیدن کنند. ائوکلیدس که برای خداحافظی نهایی در آتن حضور داشت، بی‌تردید چندین بار نیز پیش‌تر آمده بود. برای رواج نوشتن گفت و گوهای سقراط در بین طرفداران او رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۴۴ و بعد.

دیگری فرض کردیم، پارمنیدس اندکی پیش‌تر از تثائتوس تألیف شده است.

مقدمه بر مکالمه‌ی اصلی. تثائتوس تلفیق برجسته‌ای است از حالت و طرح محاورات اولیه با رهیافت انتقادی‌تر و تحقیقی‌تر به شناخت پختگی بعدی افلاطون. حفظ سقراط در نقش پیشین‌اش، همراه با قسمت زیادی از شخصیت اصلی‌اش، نشان می‌دهد که افلاطون هنوز آرزومند است که او را وارث و پیرو تعالیم سقراطی بخوانند.<sup>۷</sup> تثائتوس از این نظر درست در مقابل سوفسطایی قرار دارد. سقراط فقط مغز متفکری چون میهمان‌الیایی نیست، بلکه افلاطون منش او را از راه برخی اقدامات نمایشی روشن می‌سازد، از این جمله است ویژگی سقراطی تمثیل‌قابلیگی، جدّیت نتیجه‌های ناشی از اعتراف او به نادانی‌اش و ارزش محصل‌تعلیم از آن موضع. این وضع با هدف فلسفی دو محاوره مطابقت دارد، یکی ابهام‌آفرین است و مشکلات را مطرح می‌سازد، و دیگری حالت‌تعلیمی دارد و به حل آن مشکلات می‌پردازد.

مطالب زیادی هست که خواننده را به یاد محاورات پیشین می‌اندازد. سقراط هنوز در پرس و جوی مستعدترین جوانان است (۱۴۳d)؛ مقایسه کنید با خارمیدس (۱۵۳d) و کسی را به او معرفی می‌کنند که نمی‌شناسد (۱۴۴d)؛ لوسیوس (۲۰۴e). هدف بررسی آن‌ها تعریف یک مفهوم است؛ مخاطب ابتدا به جای بیان تعریف، نمونه‌هایی را عرضه می‌کند (لاخس، هیپپاس بزرگ، منون، جمهوری کتاب اول)؛ سپس تعریف‌هایی چند مورد بررسی قرار می‌گیرند و رد می‌شوند و گفت و گو ظاهراً به شکست می‌انجامد. فرق این محاوره با محاورات

۷. شاید او در تأکید نیز که در دیباچه بر روی حجیت بخشیدن به دقت گزارش می‌ورزد، همین

هدف را دنبال می‌کند. مقایسه کنید با: 6-8. *Stoelzel, Erkenntisproble*.



پیشین در موضوع آن است. در محاورات قبلی مفاهیم اخلاقی یا زیباشناختی خاصی - خوبی، خویشنداری، زیبایی، عدالت - را بررسی می‌کردند. درباره‌ی خود شناخت، این مسئله‌ی رایج که آیا کسی می‌تواند چیزی را که می‌داند یا چیزی را که نمی‌داند یاد بگیرد، در ائوتودموس به طنز مطرح شد و افلاطون در منون با استفاده از نظریه‌ی تناسخ و آموزه‌ی یادآوری به حل آن پرداخت. در خارمیدس حتی این مسئله پیش آمد که آیا می‌توان شناختی از شناخت به آورد (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۶۸ و بعد، ۲۸۲ و بعد). افلاطون در منون و جمهوری میان دانش و باور درست فرق گذاشت، و در محاوره‌ی اخیر آن را بر پایه‌ی فرض صورت‌های ثابت استوار ساخت: دانش یعنی کشفِ واقعیت‌های ازلی از سوی فیلسوف، واقعیت‌هایی که او پیش از تولد با آن‌ها به طور مستقیم آشنا شده است؛ افلاطون وجود آن‌ها را در آن‌ها فقط مسلم می‌انگارد. افلاطون در این جا برای اولین بار خود دانش را موضوع اصلی بررسی قرار داده است، و برای این منظور همه‌ی عقاید پیشین را در محاورات دسته‌ی فایدون - جمهوری به صورت مسلم مطرح بودند، کنار می‌گذارد. اما او هنوز مبنای خودش را دارد، و این وضع فقط به طور موردی می‌تواند رخ نماید. حتی او در یک مورد - که ظاهراً انحراف محضی است بر پایه‌ی ضعیف‌ترین بهانه - تغییر جهت می‌دهد تا به خوانندگانش گوشزد کند که نه از انتقاد از توفیق دنیوی در گرگیاس دست برداشته است، نه از اعتقاداتِ معادشناختی فایدون، و نه از صورت‌های الهی آن محاوره و جمهوری. اما، همان‌طور که در پارمنیدس دیدیم، مسایل تازه‌ای برای او پیش آمده است، و او در بررسی دانش و متعلقات آن خیلی بیشتر از محاورات قبلی به افراد جهان‌پدیداری علاقه نشان می‌دهد. معمای تثائیتوس را با دو نقل قول می‌توان روشن ساخت. به عقیده‌ی اشتل‌تسل Staelzel تثائیتوس را می‌توان اثری دانست که برای زمان خود او (۱۹۰۸) تألیف شده است، «به عنوان

حربه‌ای در ستیز آن برعلیه ماده‌گرایی، حس‌گرایی، تجربه‌گرایی و تحصیل‌گرایی». از سوی دیگر ریچارد رابینسون «آهنگ تجربه‌گرایانه و ذهن‌گرایانه‌ی آن» را چیزی می‌داند که «با نظریه‌ی صورت‌ها ناسازگاری خاصی دارد». در برابر برداشت اخیر می‌توان خاطرنشان کرد که هیچ کدام از دیدگاه‌های تجربی و ذهنی مورد بحث در محاوره نمی‌توانند از بوته‌ی آزمایش سر بلند به در آیند، و محاوره را از این نظر می‌توان برهانی برنا کافی بودن آن‌ها دانست.<sup>۸</sup>

8. See Stoelzed, *Erkenntnisprobl.* V, Robinson, *Essays* 42.

اگرچه گرایش افلاطون نسبت به صورت‌ها هنگام نوشتن تثابتوس خیلی مورد بحث قرار گرفته است، تا آن‌جا که من می‌دانم هیچ کس نمی‌گوید که او از آن‌ها دست برداشته بود. کوپر Cooper در *Phron.* 1970 تأکید می‌کند که در تثابتوس خبری از صورت‌ها نیست، اما در آن‌جا به مسئله‌ی اعم‌تر نمی‌پردازد. در زمان گذشته کمپبل نوشت (تثابتوس، iii): «نظریه‌ی ایده‌آل افلاطون، تا آن‌جا که در تثابتوس امکان ظهور می‌یابد، به موجودات فرضی مربوط نمی‌شود، بلکه بیشتر از صورت‌های ضروری اندیشه سخن می‌گوید، صورت‌هایی که از ادراک حسی به همان اندازه جدا هستند که از تعقل.» اما، او در انتظار گریز بود، و حتی رابینسون، که مخالف شدید این نظریه‌ی کورنفورد در *PTK* است که افلاطون به عمد صورت‌ها را کنار می‌گذارد تا نشان دهد که شناخت در غیاب آن‌ها غیرممکن است، قبول می‌کند که ممکن است اشاراتی به آن‌ها صورت گرفته باشد. (رک: به اثر او *Essays*, 48. مک دُیل نیز بی‌طرف باقی می‌ماند، ص ۱۷۴.) خانم هیکن در *SPM* می‌گوید افلاطون واقعاً سرگردان شده است، ضرورت صورت‌ها را قبول دارد اما حالا نمی‌تواند به کمک آن‌ها میان دانش و باور فرق بگذارد. (مقایسه کنید با Raeder, *PPhE* 1905, 283: «افلاطون حالا دیگر نمی‌تواند پیوند میان مُثُل و واقعیت را نگه دارد.») اما، اکثر مفسران با دیدگاهی موافق هستند که مدت‌ها پیش شمیدت در تفسیر خویش در ۱۸۸۰ گفته بود: «از آن‌جا که نه ادراک حسی می‌تواند تعریف کافی [دانش] تلقی شود، نه باور درست و نه تعیین‌نهایی مفهوم (*Begriffsbestimmung*)، هیچ چیز دیگری در اندیشه‌ی افلاطون نمی‌تواند باشد، تا چه رسد به اینکه با فلسفه‌ی او سازگاری داشته باشد، مگر تعریفی که متوجه مُثُل بوده باشد، یعنی واقعیت هر مفهوم یا هستی حقیقی و واقعی که مفهوم بر پایه‌ی آن استوار است.» از میان محققان جدیدتر می‌توان افراد ذیل را نام برد: ←

پومش: دانش چیست؟<sup>۹</sup> «این همان پرسشی است که مایه‌ی حیرت من می‌گردد: من به طور کامل نمی‌توانم در پیش خودم مسئله‌ی چیستی دانش را حل کنم... مردانه بگو: به نظر تو دانش چیست؟» (e145 - c146). سقراط موضوع کل بحث را در این جا مطرح می‌کند. اما با چه معیاری می‌توان تشخیص که پاسخی حایز شرایط هست یا نه؟ ما در برابر سؤال مشابه منون قرار داریم: چگونه می‌دانیم به دنبال چه چیزی هستیم، در حالی که هنوز نمی‌دانیم آن چیز چیست؟ متأسفانه، شیوه‌ی سقراط افلاطون این نیست که پیش از آغاز بحث معیاری را به دست دهد - آن‌ها را به مثابه امور بدیهی مورد بررسی قرار می‌دهند - اما همان‌طور که در طول بحث معلوم می‌شود بررسی آرته در منون مبتنی بر این فرض است که آرته هر چه باشد بایستی همیشه دارای تأثیرهای خوب و سودمندی باشد (e147)، در این جا معیار سزاواری یک چیز برای نام شناخت را می‌توان در طول بحث و در ضمن سقوط نامزدهای آن گردآوری کرد.<sup>۱۰</sup> اگر

→ Ross (*PTI* 101, 103), Fowler (Loeb ed. 4), Solmsen (*P.'s Th.* 76), Hackforth (*CQ* 1957, 53ff., a reply to Robinson), Grube (*P.'s Th.* 36-8), Cherniss (*SPM*7). Llanos (*Viej. Sof.* 35), Runciman (*PLE*28f), Sprute (*Phron.* 1968, esp. p. 67).

برای اشاره‌های موجود به صورت‌های افلاطونی در محاوراتی که متأخرتر از تثابتوس شمرده می‌شوند، رک: ص ۱۲۵، یادداشت ۶۱ بالا.

۹. در این مورد، تذکری از اِبرت Th. Ebert شایسته نقل است (*und Wissen* 9, n.15) (*Meinung*). محققان از «نظریه‌ی شناخت» (یا معرفت‌شناسی، *Erkenntnistheorie*) افلاطون سخن می‌گویند، اما «نامناسب بودن این عنوان در همین جاست، که علاقه‌ی تکوینی *genetic* فلسفه‌ی جدید به مسئله‌ی شناخت از آن نشأت می‌گیرد - یعنی، مسئله‌ی منابع شناخت ما... جای مسئله‌ی چیستی (*Wesen*) آن را می‌گیرد».

۱۰. سقراط در اواخر محاوره، ۱۹۶d، اجازه می‌خواهد که کاری «بی‌شرمانه» انجام دهد، یعنی از قاعده‌ی خودش در منون (۷۱b) سربتابد و صفتی از چیزی را بیان کند که هنوز تعریف آن را نمی‌دانند.

معیاری در کار نباشد نمی‌توان نامزدها را بررسی با ابطال کرد. بدین ترتیب یاد می‌گیریم که دانش باید درست و ابطال ناپذیر باشد (c152، d160، e200، b209-207) و متعلق آن موجود (c152، c186) و ثابت باشد (درباره‌ی چیزهایی که همیشه در تغییرند نمی‌شود دانشی به دست آورد، فی‌المثل در (e182). دانش باید نتیجه‌ی تجربه‌ی مستقیم باشد نه حاصلِ گفت و شنید (c201b-c) و بایستی شاملِ باورِ (یا تشخیصِ) درست باشد به علاوه‌ی توانایی بر عرضه‌ی توجیهی (لوگوسی) از آنچه مورد اعتقاد یا تشخیص کسی است (اگرچه محاوره با این اعتراف به پایان می‌رسد که نمی‌توان این امور را اجزای کافی دانش دانست). چیزی را که لوگوسی ندارد نمی‌توان شناخت (d202، e205).

در مقام مقایسه، می‌توان چیزی را که در دوره‌های جدید «تعریف کلاسیکِ دانش» نام گرفته است در نظر آورد. اگرچه این تعریف به تعبیرهای گوناگون عرضه شده است، مآل همه‌ی آن‌ها این است: آن کسی ق را می‌داند (ق هر قضیه‌ای می‌تواند باشد) که (ا) به ق باور داشته باشد، (ب) دلیل کافی برای ق داشته باشد، (ج) ق درست باشد. بنابراین «براساس تعریف کلاسیک، دانش عبارت است از اعتقادِ موجه، یا باورِ درستِ توأم با دلیل». <sup>۱۱</sup> این تعریف شباهت زیادی به سومین تعریفی دارد که افلاطون در این جا بررسی و سرانجام طرد می‌کند؛ اما یک فرق میان این دو هست: تعریف جدید فقط از دانشی سخن می‌گوید که در قالب قضیه هست (دانش حقایق)، اما تعریف افلاطون بیشتر به دانش چیزها شباهت دارد؛ به جای «دانستن این‌که»، دانش مستقیم شیء ماهوی

۱۱. هیل پینن. Hilpinen, *Synthese* 1970, 109f. برای ارجاع به صورت‌بندی‌های متعدد در

قرن بیستم.

را در نظر می‌گیرد - دانستنِ یک هجا، نوت‌های یک پرده، واگن، تثایتتوس.<sup>۱۲</sup> امروزه عملاً سه نوع دانش را قبول دارند، دو مورد همان بودند که گفتیم و سوم «دانستنِ چگونگی»،<sup>۱۳</sup> مانند دانستن یک بازی یا دانستن حرفه‌ای خاص که مستلزم مقدار زیادی زبردستی اکتسابی، یعنی مهارت یا فن‌آوری است، و یا در حوزه‌ی اخلاق، دانشِ چگونگی رفتار. اما این دانش هیچ وقت به طور کامل از دو نوع دیگر جدا نیست.<sup>۱۴</sup>

این تمایزها در زبان افلاطون به طور کامل آشکار نشده است؛ او در سرتاسر تثایتتوس معمولاً از شناختن، در قالب یک فعل و به دنبال آن یک مفعول صریح - شیء و یا شخص خاص انضمامی - سخن می‌گوید، نه با معادلِ «چگونگی» یا قضیه‌ای که حقیقتی را بیان کند.<sup>۱۵</sup> برای این کار دلایل متعددی وجود داشت. اولاً، او وارث سقراط بود، و لُبّ تعالیم سقراط این بود که دانشی که تمام فضایل انسانی برپایه‌ی آن استوارند علم به چیستی یک چیز است. «دانش عدالت»،

۱۲. مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۵. فرق میان این دو در زبان فرانسه همان فرق میان «savior» و «connaitre» است و در زبان آلمانی میان «wissen» و «kennen». در زبان انگلیسی نیز می‌توان به تمایز میان «شماها جان پیل John Peel را می‌شناسید» و «او نمی‌دانست که آن واقعی بود» (اعمال رسولان، دوازده، نه) اشاره کرد. برخی‌ها تصور کرده‌اند که افلاطون در به کار بردنِ εἶδεναι و ἐπιστάσθαι و γινώσκειν به این تمایز نظر داشته است، اما چنین نیست؛ فی‌المثل در فاصله‌ی کوتاه میان ۱۹۲d و ۱۹۳a هر سه کلمه را برای یک نوع دانش، یعنی آشنایی مستقیم، به کار برده است. به این نکته در ارتباط با خارمیدس در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۸۱، یادداشت ۱۶۸ توجه داده‌ام. 1968, 58-60. Cf. Runciman, PLE 34f.; Sprute, Phron.

۱۳. این اصطلاح از رایبل است در *The Concept of Mind*.

14. Cf. Runciman, PLE 11f.

۱۵. از جمله استثنای نادر در این مورد *ὅτι εἶστον* است در ۱۸۶b.

یعنی توانایی تعریف آن، یگانه ضامن به سر کردن زندگی‌ای همیشه عادلانه است. (حتی تا این زمان هم افلاطون بیان اسمی غیر طبیعی‌ای از این دست را برای ما نگه می‌دارد: داشتن تعریفی از دانش به این جهت خوب است که «دانستنی‌ها به واسطه‌ی دانش، دانستنی هستند».<sup>۱۶</sup> اصالت پیام او (همان‌طور ارسطو تشخیص داده است) در همین جا است، زیرا یونانیان از زمان هومر به این طرف این واژه‌ها (*επιστημη, επιστασθαι*) را برای توانایی‌ها یا مهارت‌های عملی، و حتی مهارت‌های جسمانی، به کار می‌بردند تا فهم عقلانی.<sup>۱۷</sup> دانش برای سقراط، و همان‌طور برای آن‌ها، هم مبنای مهارت فنی است و هم مبنای

۱۶. σοφια σοφοι οι σοφοι (۴۵d): سقراط بیشتر σοφια را با επιστημη برابر گرفته بود، در این مورد رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۵ و بعد). برای این نوع تعبیر مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۱ و بعد (اوثوفرون و فایدون) و ۱۸۹ (هیپاس بزرگ).  
 ۱۷. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۸، یادداشت ۲، و صفحات بعدی. مثال‌ها را جان گولد در *P.'s Ethics 7II* گرد آورده است. اما این فرض او اشتباه است که چون این استعمال از پیش وجود داشته است، پس مبنای برداشت سقراطی از دانش نیز همان است. هدف (عمل درست) همان است، اما، دانشی که به آن هدف منتهی می‌شود چیز دیگری گردیده است. گولد همچنین نشان می‌دهد که هرودوت *επιστασθαι* [دانستن] را برای متقاعد شدن به نادرست بودن چیزی به کار می‌برد (ص ۱۰)، اما، این کار نیز تنها تفاوت دیگری را آشکار می‌سازد. به نظر سقراط و افلاطون، متعلق دانش بایستی *ον* [موجود] یا *αληθες* [حقیق] = درست] بوده باشد. (مقایسه کنید با گرگیاس ۴۵۴d). اکثراً به تعبیرهایی چون *ειδως δικαν* در سیمونیدس (افلاطون، پروتاگوراس ۳۴۶c) و تعبیر هومری *αγαα οιδεν* (ایلیاد، ۲۴، ۴۱) و غیره اشاره می‌کنند، اما، این تعبیرها، همان‌طور که دودس می‌گوید (*G. and I. 17*)، بیشتر رهیافت عقل‌گرایانه‌ی یونانیان به تبیین رفتار را نشان می‌دهند (و بدین ترتیب از شدت تناقض نمایی آموزه‌ی سقراطی می‌کاهند) تا از تبیین «رفتارگرایانه»‌ی دانش. برای انتقاد از گولد نگاه کنید به:

Vlastos, *PS*205ff.; Kuhn, *Gnomon* 1956, 339f.

فضیلت عمومی؛ اما، در حالی که دیگران این تخریب و آرتی را فقط دانستن چگونگی عمل تلقی می‌کردند، او معتقد بود که انسان وقتی می‌تواند بر نحوه انجام کاری دانا شود که ابتدا طبیعت و کارکرد شیء مورد نظر - کفش یا ماکو - یا آرمان اخلاقی مورد انتظار - فی‌المثل، عدالت - را شناخته باشد. افلاطون دست کم از این عقیده‌ی سقراطی شروع کرد که دانش مربوط است به «چیزها» (کلیات)، اعم از عدالت، شجاعت یا گِل (که به عنوان نمونه‌ی *مسلم gratia exempli* در ۱۴۷a-c می‌آید)، و اینکه هر کسی چیزی را که می‌داند می‌تواند آن را با بیان ایدوس (ویژگی نوعی) اش تعریف کند و بدین ترتیب تمام موارد آن را در ایدوس ویژه‌شان (طبقه‌شان) قرار دهد.<sup>۱۸</sup> سایر وسوسه‌ها بر گسترده‌ی الگوی دانش ادراکی، یا آشنایی مستقیم، به فراتر از مرزهای آن از زبان بومی افلاطون نشأت می‌گیرد. پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۵، یادداشت ۱۴)، یعنی به جای یکدیگر به کار رفتن واژه‌های یونانی‌ای که ما در صورت نبودن قرینه‌ای خاص، «درست» ( *آلتس* ) و «موجود» ( *آن* ) ترجمه می‌کنیم، اگرچه ممکن است واژه‌ی اول برای واقعی یا اصیل توصیف کردن چیزی، موجودی، جوهری یا امثال آن‌ها به کار رود و واژه‌ی دوم درست بودن سخنی را بیان کند.<sup>۱۹</sup> ممکن است برحسب اتفاق یا به قصد سخن‌پردازی از «مرد انگلیسی درست» سخن بگوییم، اما در مورد خن‌تقلبی نمی‌گوییم که این درست نیست، نیز در مورد شخص دروغ‌پرداز نمی‌گوییم او چیزی می‌گوید که نیست. حتی توضیح محاوره‌ی سوفسطایی درخصوص «بودن» و «نبودن» نیز این وسوسه‌ی خاص را برطرف نساخت. وسوسه‌ی دیگر در این حقیقت نهفته است

۱۸. برای بررسی بیشتر در این مورد رک: صص ۲۱۷ و بعد پایین.

۱۹. فی‌المثل: هرودوت ۱، ۹۵، ۱۱۶: *τον εοντα λογον λεγειν*؛ توکودیدس، ۷، ۸، ۲:

*τα οντα απαγγελλειν*

که در زبان یونانی به جای «می دانم x چیست» می توانستند بگویند «x را آنچه هست می دانم». ۲۰ در جریان بررسی تثابتتوس مشکلاتی (که بی تردید برای افلاطون جدی بوده است) پیدا می شود که از این برداشت نشأت می گیرد که دانش مربوط به چیزهاست تا به حقایق.

### تکمله: ذکر مثال و تعریف

اعتقاد رایج امروزی این است که سقراط به غلط مدعی بود که هیچ کس نمی تواند x را بشناسد مگر اینکه بتواند تعریفی از آن عرضه کند: اینکه حتی اگر بشود تعریفی عرضه کرد، نمی توان آن را وسیله ای برای علم به چیستی x دانست، زیرا، اگر خود دانش را به عنوان مثال در نظر بگیریم، «لازم است برداشت کاملی از همه ی مصادیق دانش داشته باشیم، روابط آن ها را با یکدیگر و با هر چیز دیگری نیز بشناسیم، تا بتوانیم تشخیص دهیم که تعریف ما درست هست یا نه». (گفت آوردها [نقل قول ها] از بمبرو هستند: *Reason, Truth and God* 14f.) می گویند ویتگنشتاین در *Blue Book* (p.20) با برگرداندن مشکل سقراط بر ضد خود وی، ضربه ی مهلکی بر مطالبه ی سقراطی تعریف وارده کرده است. سقراط، حتی به عنوان پاسخ مقدماتی در برابر «دانش چیست؟» بر شمردن مواردی از دانش را نخواهد پذیرفت، و (بمبرو اضافه می کند که) مفسران از او طرفداری می کنند. اما «وقتی سقراط به جای ذکر نمونه، تعریف را مطالبه می کند، و تثابتتوس از او می خواهد که چیستی تعریف را توضیح دهد، سقراط آن را تعریف نمی کند: او فقط مثال هایی می آورد، و مفسران در این جا سکوت اختیار می کنند.» (ایرانیکی ها از بمبرو است.)

۲۰. نیز نگاه کنید به نکاتی که مک دُول در صص ۱۸۸ و ۱۹۲ و بعد ویرایش خودش از تثابتتوس آورده است.



بہتر است در این مورد چیزی بگویم، زیرا من این انتقاد را کاملاً به جا نمی‌دانم. اولین و مهم‌ترین نکته این است که تثابتتوس از سقراط نخواسته است که تعریف را برای او تعریف کند. بلکه می‌گوید او درخواست تعریف کلی از سوی سقراط را می‌فهمد و قبول می‌کند و مدعی است که در موضوع خودش، ریاضیات، آن‌ها را عرضه کرده است (۱۴۷c-۴۸b). فقط در مورد ویژه‌ی دانش است که او به مشکل برخورد کرده است، و با وجود اینکه خیلی در آن مورد بر اندیشه‌ی خویش فشار آورده است، راه حلی برای آن پیدا نکرده است. او درباره‌ی مشروعیت خود سؤال هیچ تردیدی ندارد. آقای بمبرو، با قبول اینکه شایسته نیست این انتقاد را در خصوص تثابتتوس مطرح سازیم، اظهار داشت که بهتر بود ویتگنشتاین این اعتراض را با ارجاع به منون یا لاکس مطرح می‌کرد. (درباره‌ی سودمندی تعریف در لاکس رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۲ و بعد.) کوشش او در اظهار نکته‌اش از راه تثابتتوس بی‌گمان خطایی است کاملاً جدی.

ثانیاً، سقراط در این مورد خاص از تثابتتوس فقط مثالی عرضه می‌دارد که برای تثابتتوس کفایت می‌کند، زیرا او گزارش‌هایی درباره‌ی نوع پرسش‌های سقراط شنیده است؛ اما، دو نکته را در این جا می‌توان افزود. (۱) نمی‌توان این اقدام ویژه‌ی او را تعمیم داد. در گرگیاس ۴۶۳c از اظهار نظر درباره‌ی خوب بودن یا بد بودن سخنوری امتناع می‌ورزد «مگر اینکه ابتدا به این پرسش پاسخ داده باشم که سخنوری چیست» و در عمل شروع می‌کند به تعریف آن. (۲) در محاورات افلاطون، هم محاورات اولیه و محاورات بعدی، به روشنی آمده است که تعریف چیست. جمله‌ی زیر در هیچ فقره‌ای به صورت *totidem verbis* نمی‌آید، بلکه بر آنچه که افلاطون بارها گفته است چیزی نمی‌افزاید:

*ορισμος εστι λογος της του προτεθεντος πραγματος ουσιας [οι του*

*... ειδους] , τοιουτος οιος περι παντων των εκεινου ονοματι καλουμενων*

*αληθης ειναι και αφαιρειν αυτο παντων των αλλων ειδων.*

(نگاه کنید به منون، اکثر جاها، سیاستمدار ۲۵۸c و خیلی جا‌های دیگر. منظور

من این نیست که کار سقراط افلاطونی در عرضه‌ی تعریف‌های کلی درست بوده است، بلکه می‌گویم او گاهی به این کار دست یازیده است.<sup>۲۱</sup>

افلاطون از منتقدان جدید خویش پیشی گرفته است؛ او در قسمت‌های بعدی تثابتتوس می‌گوید، مفهوم دانش به مثابه «حکم درست به علاوه‌ی *λογος*» مقبول نخواهد بود اگر *λογος* علامت یا نشانه‌ای (*opos*) بیان کند که مایه‌ی اختلاف موضوع مورد پژوهش ما از چیزهای دیگر است؛ زیرا نمی‌توانیم چنین لوگوسی را بیان کنیم مگر اینکه از پیش بدانیم که دانش چیست، و بدین ترتیب به خطای گنجانیدن معرفت در تعریف دچار می‌شویم (210a-208c). در هر حال من تردید دارم که سقراط افلاطونی همیشه تعریف را وسیله‌ای برای دانش تلقی کرده باشد، و نه دلیلی بر اینکه کسی از دانش برخوردار است.

طرح پژوهش. محاوره‌ی تثابتتوس، با وجود برخی انحراف‌ها، بیش از بسیاری از محاورات دیگر، راهی سراسر است و منظم در پیش می‌گیرد، و می‌توان آن را به اختصار گزارش کرد؛ البته نباید این هشدار اشتل‌تسل *stoelzel* را فراموش کرد که «فوق‌العاده دشوار است که اثر هنری‌ای چون محاوره‌ی زنده‌ی افلاطونی را به صورت استدلال خشک نظام‌مند درآورد».

پس از آنکه از بیان فرق میان برشمردن تعدادی از نمونه‌ها و عرضه‌ی تعریفی کلی فارغ می‌شوند و سقراط هنرِ مامایی عقلانی خویش را توضیح می‌دهد، سه تعریف برای دانش عرضه می‌شود و ناقص بودن‌شان در ضمن بررسی معلوم می‌گردد.

۲۱. مقایسه کنید با نقل قولی از راسل در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی (ص ۶۲، یادداشت ۲۰) درباره‌ی نیکویی تعریف حکمت، پیش از برداشتن گام‌های عملی در رابطه با آن.

۱- دانش ادراک حسی است (151d-146e). این تعریف را بر این اساس رد می‌کنند که برای دریافت هستی یا ذات یک چیز، و همین‌طور برای درک مفاهیمی چون همانندی و ناهمانندی، خیر و شر، و مانند آن‌ها، لازم است که ذهن از ادراک حسی فراتر رود و از نیروهای ویژه‌ی تعقل و تأمل استفاده کند. هیچ کس نمی‌تواند بدون هستی به حقیقت برسد، و نمی‌توان گفت کسی که به حقیقت دست نیافته است چیزی را می‌داند.

این قسمت شامل بررسی دو نظریه‌ی ویژه است که سقراط می‌گوید آن دو رابطه‌ی نزدیکی با یکدیگر دارند و مضمون هر دوی آن‌ها برابری دانش با ادراک حسی است.:

(i) نظریه‌ی «انسان معیاری» پروتاگوراس در باب دانش.

(ii) نظریه‌ی مهمی در ادراک حسی که مبتنی بر پیروی افراطی از هراکلیتوس است، مبنی بر اینکه واقعیتی جز حرکت، تغییر و سیلان دایمی وجود ندارد.

میان پرده (172c-172c). سقراط تذکر می‌دهد که، نتیجه‌ی این محاوره هر چه باشد، فیلسوف جهان دیگری غیر از این جهان می‌شناسد که در آن خبری از شر نیست؛ او می‌تواند از راه «تقلید از خدا» در درستکاری و حکمت، هوای آن جهان را در سر داشته باشد. سقراط به ناگاه می‌گوید، «اما، در این جا موضوع بحث ما این نیست.»

۲- دانش باور درست است (187b-201c). سقراط در ردّ این تعریف به اختصار می‌گوید: ممکن است کسی بی‌آنکه از دانش برخوردار باشد باور درستی حاصل کند، مثل آن‌جا که گزارش یک گواه موجب می‌شود که کسی به حق به درستی چیزی باور کند، در حالی که فقط تجربه‌ی شخصی درباره‌ی رخدادها شایسته‌ی نام دانش هستند.

تثایتوس در ضمن عرضه‌ی این تعریف می‌گوید: نمی‌توانم فقط «باور» را بگویم زیرا باورها ممکن است راست یا غلط باشند. این سخن، بحثی را درباره‌ی چگونگی امکان باورِ غلط، یا خطا، پیش می‌آورد که بخش اعظم قسمتی را که ظاهراً برای باورِ درست اختصاص یافته است، فرامی‌گیرد.

۳- دانش عبارت است از باور درست به علاوه‌ی یک توجیه، با این نتیجه‌ی منطقی که فقط چیزی را می‌توان شناخت که بتوان توجیه یا توصیفی (لوگوسی) از آن عرضه کرد (b-10c-201).

تعریف سوم این پرسش را پیش می‌آورد که چه چیزی می‌تواند موضوع لوگوس واقع شود؛ و آن‌ها به بررسی این نظریه می‌پردازند که فقط چیزهای مرکب را می‌توان توصیف کرد، در حالی که اجزای سازنده‌ی آن‌ها نه قابل توصیف‌اند و نه پذیرای دانش؛ آن‌ها را فقط می‌توان ادراک کرد و نامگذاری نمود. اما، در نتیجه‌ی بحث معلوم می‌شود که عقل و تجربه - هر دو - نشان می‌دهند که شیء مرکب نمی‌تواند بیش از آن مقدار شناختنی باشد که اجزا و عناصر آن هستند.

سپس سه معنای ممکنِ لوگوس را بررسی می‌کنند تا ببینند آیا به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان باورِ درست را به دانش تبدیل کرد:

(i) سخن به طور کلی، یعنی بیان اندیشه در قالب کلمات. این معنا خیلی کلی‌تر از آن است که شرط مورد انتظار ما را احراز کند.

(ii) برشمردن اجزا یا عناصر. اما افزایش این بیان بر باورِ درست، ضامن درستی آن در آینده نیست در حالی که این شرط نیز برای دانش لازم است.

(iii) توانایی برای ذکر نشانه‌ای که موجب جدایی شیء مورد نظر از تمام اشیای دیگر شود. در حین بررسی روشن می‌شود که این تعریف دور است، زیرا در نهایت به این سخن منتهی می‌شود که دانش عبارت است از باور درست به

علاوه‌ی دانشِ چیزی که متعلقِ باور را منحصر به فرد می‌سازد. گفت و گو در این جا پایان می‌یابد. محاوره به هدف خودش نرسیده است، اما، (به تصریح سقراط) بی‌ثمر هم نبوده است، زیرا اگر تثائیتوس بچه‌های فکری دیگری به دنیا آورد، این بررسی موجب بهتر شدن آن‌ها خواهد گردید، و اگر هم چنین کاری نکند خودش انسان بهتر و ستودنی‌تری خواهد بود، زیرا از این پس خودش را به چیزی که علم ندارد دانا نخواهد پنداشت.

گفت و گویِ مقدماتی. افلاطون با استفاده از مهارت همیشگی، در ابتدای ورود به بحث به گویندگان اجازه می‌دهد که خودشان را معرفی کنند. تئودوروس - «متخصص هندسه، نجوم، حساب، و دارای فرهنگ بالای عمومی» (۱۴۵a) - تثائیتوس را به عنوان جوانی به سقراط معرفی می‌کند که هوش و منشِ خارق‌العاده‌ای دارد، و علاوه بر آن، از نظر ویژگی‌های طبیعی نیز همانند سقراط است. افلاطون طبق معمول این توضیح کاملاً شخصی را نیز اضافه می‌کند که پدر او ثروت زیادی برایش باقی گذاشت اما قیّم‌های او آن را تلف کردند. سقراط، با چالاکی، سؤال خویش را دزباره‌ی طبیعت دانش مطرح می‌کند، و تثائیتوس استعداد خودش را آنگاه نشان می‌دهد که برای آشکار ساختن اینکه فرق میان ذکر نمونه و بیان تعریف کلی را فهمیده است، نکته‌ای را از ریاضیات ذکر می‌کند؛ این نکته که اخیراً برای او و همپایه‌هایش روشن شده بود، معادل‌های هندسی چیزی است که امروزه اعداد گنگ می‌نامند و می‌توان آن‌ها را در یک دسته قرار داد و نامِ واحدی («توان») را بر آن‌ها نهاد؛ این نام واحد معلول غیر عقلانیت یا قیاس ناپذیری‌ای است که در همه‌ی آن‌ها به طور مشترک وجود دارد.<sup>۲۲</sup> اما او نمی‌تواند تعریف کلی‌ای در این مورد پیدا کند که انواع مختلف دانش یا مهارت را دربر گیرد، اگرچه این مسئله همیشه در ذهن او بوده است. از

این جا معلوم می‌شود که ذهن او آبتن یک فرزند است و او درد زاییدن دارد، و نیازمند مامایی فکری‌ای است که سقراط، هر چند خودش دانشی ندارد، در اجرای آن بر روی دیگران مهارت دارد.<sup>۲۲</sup> فقط کافی است تثابتوس هر چیزی را

← ۲۲. برای متون مربوط به دانش ریاضی مندرج در مثال تثابتوس، نگاه کنید به فریدلندر 16. n. III, 488. همچنین مقایسه کنید با ام. براون، «طردهای افلاطون» و غیره، *P.s Meno* 236ff. مک دُول در *Thl* 116 این قسمت را به سادگی توضیح داده است. محتوای تعریف کلی که در این جا به آن می‌رسند این است: «توان عبارت است از ریشه‌ی مربع عدد صحیح غیر مربع». این مورد، مثال خوبی است بر اینکه چگونه ریاضیات نسبت به فلسفه نقش تمهیدی دارد؛ سخنی که افلاطون در کتاب هفتم جمهوری گفته است.

۲۳. درباره‌ی مامایی سقراط رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳۰ و بعد، ص ۱۰۳ یادداشت ۱. شاید افلاطون آن را با آنامنسیس [یادآوری] مربوط دانسته است، یعنی فطری بودن مفاهیمی که سقراط باعث زایش آن‌ها می‌شود (کورنفورد، *PIK* 27f.)، اما مقایسه کنید با هکفورت، *Mnem.* 1957, 128f. این فقره مشتمل است بر دفاع نیرومندی از عادت آزاردهنده‌ی سقراط بر اینکه پشت سر هم از دیگران پرسش کند ولی خودش از اظهار نظر امتناع ورزد. به ویژه مقایسه کنید با ۱۵۰b-c، ۱۵۱c۵-۸، جمهوری ۳۳۶c، ۳۳۷a. مک دُول رابطه‌ی ممکن با آنامنسیس را بر پایه‌ی دو علت نفی می‌کند (*Thl* 117)؛ ولی می‌توان گفت این دو علت خواننده را بیش از پیش بر آن معتقد می‌سازند. او می‌گوید: (۱) «بچه‌ای» که به وسیله‌ی سقراط متولد می‌شود کاملاً ممکن هست که سالم یا ناسالم باشد؛ (۲) «ثانیاً، نظریه‌ی یادآوری هیچ وجه مشترکی با نازایی خود سقراط ندارد.» شرح: (۱) در منون - که مثل اعلا‌ی نظریه‌ی یادآوری است - برده‌ی منون چندین پاسخ نادرست عرضه می‌کند. درست است که هر پاسخ غلطی او را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد، اما صورت‌بندی و ابطال سه پاسخ غلط در تثابتوس نیز همین نقش را ایفا می‌کنند (رک: ۲۱۰c). (۲) در منون نیز سقراط می‌گوید پیش از پرسش منون «آیا فضیلت آموختنی است؟» باید بپرسیم «فضیلت چیست؟»، و او پاسخ آن را نمی‌داند (۷۱b). آنامنسیس در واقع راه حلی است برای این مسئله که چگونه می‌توانیم در جستجوی چیزی باشیم که شناختی از آن نداریم. شاید به آسانی نتوان گفت که چگونه می‌توان این نظریه را در قالب استعاره‌ی بارداری و زایش بیان کرد، و چون این استعاره در منون نیامده است، صحیح نیست که در این راه کوشش کنیم.

که به اندیشه‌اش می‌آید به صراحت بگوید، سقراط به او کمک خواهد کرد؛ او نباید در این واهمه باشد که آیا عقیده‌اش فرزندی است برازنده یا بچه‌ای است عوضی.

(۱) دانش به مثابه ادراک حسی (۱۵۱d-۱۶e).

تثایتتوس که جرأت پیدا کرده است می‌گوید، بنابر آنچه که اکنون به نظر او می‌آید، دانش چیزی جز ادراک حسی (آیس تسیس) نیست: کسی که چیزی را می‌داند آن را به حس ادراک می‌کند.

آیس تسیس (در این بخش معمولاً «ادراک حسی»<sup>۲۴</sup> *perception*) ترجمه خواهد شد) متضمن چه چیزی است؟ این واژه معنای گسترده‌تری دارد، زیرا یونانیان واژه‌های ویژه‌ای برای تمیز گذاردن میان احساس و ادراک حسی ندارند، یعنی میان آگاهی محض داده‌های حسی (رنگ‌ها، صداها و غیره) و ادراک اشیای خارجی که از این احساس ناشی می‌شود. آن‌ها این کلمه را برای یک حس، و در حالت جمع برای حواس پنجگانه به کار می‌بردند، اما، معنای بسیار وسیع‌تری نیز برای آن در نظر می‌گرفتند؛ مثل آن‌جا که توکودیدس (۲، ۵۰) می‌گوید سگ‌های آتن، با امتناع از تماس با لاشه‌های کسانی که به مرض طاعون مرده بودند، بهترین آیس تسیس (مدرک حسی) برای تأثیر آن بر حیوانات فراهم آورد. افلاطون این کلمه را فقط در معنای فنی‌اش به کار نمی‌برد. حتی آنگاه که آن در معنای محدودتری به کار می‌برد، باز هم لذت‌ها، دردها، امیدها، و ترس‌ها را نیز

۲۴. کلمه‌ای که «امروزه معمولاً فقط بر ادراک حسی به کار می‌رود - یعنی به کشف وجود یا صفات جهان خارج به وسیله‌ی حواس» (Hirst in *Ency. Phil VI*, 79).

همچون بینایی، شنوایی و بویایی، جزو آیس تسیس قرار می‌دهد،<sup>۲۵</sup> و اضافه می‌کند که تعداد بی‌شماری از این دست وجود دارند که برخی‌ها نام خاصی دارند و برخی دیگر فاقد نام هستند. اما هر وقت خواست می‌تواند تمایزی به وجود آورد، و حتی گاهی از کلمه‌ی دیگری (ποιότης ۱۸۲a) استفاده می‌کند تا میان کیفیتی حسی (یا داده‌های حسی) و متعلق آن کیفیت فرق بگذارد، فی‌المثل میان سفیدی و سنگ سفید (۱۵۶e).<sup>۲۶</sup> اما به طور کلی آنچه ما از راه حواس دریافت می‌کنیم شامل هرگونه تجربه‌ای مستقیم و ناخواسته است که با نتایج تأمل عقلانی فرق دارد؛<sup>۲۷</sup> و این تأملات منحصر هستند به مفاهیم کاملاً

۲۵. ۱۵۶b. برای آرای افلاطون در خصوص لذت و درد رک: تیمایوس ۶۴d-۶۵b: درد نتیجه‌ی به هم خوردن ناگهانی و سخت شرایط جسمانی است، لذت حاصل بازگشت ناگهانی آن به وضع طبیعی‌اش.

۲۶. ناخ نیکیان (Nakhnikian, 1955-6, 129f.) *R. of Metaph.* به صورت سودمندی به این فقره توجه می‌دهد، و به عنوان معیار ثانویه‌ای در تشخیص آن دو از یکدیگر می‌گوید احساس شخصی و ابطال ناپذیر است، اما، گزارش‌های ادراکی دارای حالت عمومی، عینی و آزمودنی هستند. همچنین می‌گوید این فقرات او را متقاعد می‌سازند که نظریه‌های احساس و ادراک حسی را در بررسی کلی ۱۵۱d-۱۸۶e به صورتی جداگانه مورد بحث قرار دهد. مقاله‌ی کوپر «نظر افلاطون در ادراک حسی و دانش» (Phron. 1974) این موضوع را، از دیدگاه امروزی، به طرز جالبی بررسی می‌کند.

۲۷. در ۱۸۵a-b، نه تنها  $\delta\omicron\xi\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$  بلکه همچنین  $\omicron\iota\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  و  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  و یک مورد عبارت «که = ربطی» («که آن‌ها خدا هستند») نیز درباره‌ی ادراک حسی ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) به کار رفته است. این فقره شاید بیشتر از فقره‌هایی که خود گالی (PTK 77) ارجاع می‌دهد ادعای او را تأیید می‌کند، مبنی بر اینکه آیس تسیس شامل  $\delta\omicron\xi\alpha$  (حکم یا باور، که استعمال آن در محاورات دیگر آشکارا به گونه‌ی دیگری است) نیز می‌شود. از فقراتی که او اشاره می‌کند، از ۱۶۱d «چیزی» سخن می‌گوید «که انسان به وسیله‌ی احساس حکم می‌کند» (مقایسه کنید با تمایز میان  $\omega$  و  $\delta\iota\omicron\upsilon$  در ۱۸۴c)، و ۱۷۹c عملاً بین  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  و احکام مبتنی بر آن‌ها فرق می‌گذارد.



انتزاعی‌ای چون وجود، وحدت، همانی، ناهمانندی و اضدادِ آن‌ها (۱۸۵c). ذهن چیزهای سفید، گرم، شیرین، یا سخت را از راه حواس ادراک می‌کند؛ و اگر چه جمع‌های خنثا بیشتر بر اشیا دلالت می‌کنند تا کیفیت‌ها، کاملاً محل تردید است که آیا افلاطون این تمایز را در نظر داشته است یا نه. (رک: ۱۸۴c-e؛ اما، همچنین به «صدا و رنگ» در ۱۸۵a). تمایزهای صریح آنگاه کاملاً به جا هستند که بی‌درنگ بر استدلال ما تأثیر بگذارند. در غیر این موارد، کناره‌گیری از کاربردهای متعارف زبان یونانی موشکافی بی‌موردی بیش نیست (۱۸۴c). بدین ترتیب، سقراط در جمهوری ۶۰۸d می‌پرسد، «آیا ادراک نکرده‌ای (*ησθησαι*) که روح نامیرا است؟» این نکته را نیز باید در خاطر داشت که افلاطون چیزهای درک‌پذیر را به دو دسته‌ی محسوسات و معقولات (آیس تتا و نوئا) تقسیم می‌کند. معقولات ازلی، نامریی و کاملاً واقعی هستند. آیس تتا مشتمل است بر سرتاسر جهان ما و آنچه در آن رخ می‌نماید، یعنی کل قلمرو شدن در برابر بودن.

پروتاگوراس و «آموزه‌ی سزی» او (۵۵d - ۱۵۱e). سقراط بی‌درنگ می‌گوید پاسخ تثابتتوس همان تضمناتی را دارد که از گفته‌ی مشهور پروتاگوراس، «انسان معیار همه چیز است»،<sup>۲۸</sup> برمی‌آید؛ منظور پروتاگوراس این بود که هر چیزی برای هر فردی دقیقاً همان است که او به حس درمی‌یابد، بنابراین ادراک حسی همیشه عاری از خطاست - یعنی همان دانش است.<sup>۲۹</sup> این پاسخ بی‌تردید

۲۸. ۱۵۲e. او «عین همان سخن را با بیانی دیگر بر زبان آورده است». اما سپس تر آشکار می‌شود که او [پروتاگوراس] دانش را بر ادراک محدود نمی‌کند. رک: ص ۱۷۳، یادداشت، ۵۷ پایین.

۲۹. ۱۵۲c۵-۶. مقایسه کنید با ترجمه‌ی مک دُول. به عقیده‌ی من دلایل موجهی برای پیروی از وایت در عمل متهورانه‌ی حذف *ως επιστημη ουσα* وجود دارد (Phron. 1974). شرح کامل نظریه‌ی پروتاگوراس را در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۹-۲۲ و ۴۵-۵۳ می‌توان یافت.

بر پایه‌ی نظریه‌ای در مورد ادراک مبتنی بوده است که آن مرد بزرگ به مثابه یک راز به آن معتقد بوده است و فقط بر شاگردانِ خودش قابل افشا می‌دانسته است. (لحن تمسخرآمیز آن سخن روشن است، به ویژه آنگاه که به خاطر می‌آوریم که پروتاگوراس فقط شاگردان اجرت‌پرداز داشته است.) براساس این نظریه، همه چیز در حرکت و ترکیب دائمی قرار دارد، و آنچه که به غلط وجود آن‌ها می‌نامند از همین حرکت و ترکیب ناشی می‌شود. هیچ چیز را نباید هست نامید، خواه به صورت مطلق («فی نفسه و بنفسه») و یا به معنای داشتنِ صفتی مشخص؛<sup>۳۰</sup> بزرگ بودن یا کوچک بودن یا سفید بودن، و بلکه همه چیز، در حال شدن هستند، و شدن نیز از سیلان و حرکت نشأت می‌گیرد. حرکت است که موجب پیدایش و دوام هر چیزی می‌شود: زندگی، همچون آتش، زاده‌ی اصطکاک است، و از حرکتِ خورشید ناشی می‌شود، ورزش موجب حفظ تن می‌شود، اشتغالات یادگیری و تمرین ذهنی نیز عامل سرزندگیِ ذهن است. حرکت، چون عامل بقاست، خوب است، و سکون، چون عامل تباهی است، بد است.<sup>۳۱</sup> آنچه ما رنگ می‌نامیم، خواه در بیرون از چشم باشد یا در درون آن، چیز جدایی نیست، و فقط از برخورد چشم‌های ما با حرکتِ متناسب ناشی می‌شود، رنگ نه بیننده است و نه دیده شده، بلکه رخدادی است که میان آن دو رخ می‌دهد، و

۳۰. ۱۵۲d. مقایسه کنید با کراتولوس ۴۳۹d: بر پایه‌ی نظریه‌ی سیلان نمی‌توان گفت که چیزی «همان» یا «همان‌گونه» (τοιοῦτον) است.

۳۱. افلاطون در ۱۵۲e این نظریه را به طور کلی نه تنها به پروتاگوراس بلکه به همه‌ی متفکران پیشین به استثنای پارمنیدس نسبت می‌دهد. اگرچه فیلسوفان ایونی و امیدوکلس پیدایش موجودات را ناشی از ترکیب اضداد می‌دانستند، افلاطون بی‌تردید پیش از همه به آموزه‌ی سیلانِ هراکلیتوس نظر داشته است، آن‌گونه که، فی‌المثل، درباره‌ی همراهی آتش و زندگی (۱۵۳a-b) می‌گوید و نیز این عقیده که حرکت نه تنها کلی بلکه خوب نیز هست. (مقایسه کنید با هراکلیتوس A۲۲ در دیلز - کراتس.)

رنگِ هر ادراک کننده‌ای ویژه‌ی خود اوست. نمی‌توانیم بگوییم فلان رنگ به همان صورت در برابر ما ظاهر می‌شود که در برابر انسان یا حیوانی دیگر؛ یا حتی در برابر خودهای متغیر ما به یک منوال نمایان می‌شود؛ اگر آنچه ما ادراک می‌کردیم خود بزرگ یا خود سفید یا خود گرما بود، چنین وضعی پیش نمی‌آمد.

سقراط به دنبال این سخن (154b-55d) برخی عضلات مربوط به اندازه و عدد نسبی را مطرح می‌سازد؛ این عضلات را غیر واقعی و نامربوط دانسته‌اند،<sup>۳۲</sup> و خود تثائیتوس نیز نمی‌تواند رابطه‌ی آن‌ها را با موضوع مورد بررسی دریابد (155d). شش مهره بیشتر از چهار مهره است، اما اگر آن‌ها در کنار دوازده مهره قرار دهید کمتر خواهند بود. سقراط بلندتر از تثائیتوس است، اما، وقتی تثائیتوس رشد کند، او کوتاه‌تر خواهد شد. اما، چگونه می‌توان گفت کمتر، بیشتر می‌شود، یا بلندتر - بی‌آنکه اندازه‌اش تغییر کند - کوتاه‌تر می‌گردد؟ افلاطون این پرسش مربوط به صفت‌های نسبی را در فایدون با ارجاع به صورت‌ها حل کرده بود (102b-103a)، اما، به نظر می‌آید که او پس از

۳۲. از این رو کورنفورد (PTK 41)، و راسل (به نقل براون، رک: پایین) این معضل را به عنوان «بیماری بچگانه‌ی فلسفه» کنار می‌گذارند. بلاک از مرتبط بودن آن با استدلال طرفداری می‌کند (PCPS 1961, 7-9)، و ام. براون این مسئله را همچون یک مشکل ریاضی توضیح می‌دهد (JHP 1969, 373 ff.). سقراط فقط نمی‌گوید که ۶ بزرگ‌تر از ۴ و کوچک‌تر از ۱۲ است؛ ۶ به اندازه‌ی یک نصف از ۴ بیشتر است و به اندازه‌ی یک نصف از ۱۲ کمتر، یعنی فرق میان ۶ و ۴ همان نسبتی از ۴ است که فرق بین ۶ و ۱۲ از ۱۲ (معنی هماهنگی). این توضیح مسئله‌ی سقراط را با کار تثائیتوس درباره‌ی اعداد گنگ مرتبط می‌سازد، و افلاطون، به عقیده‌ی براون، تحت تأثیر این پیشرفت‌ها و مسئله‌های ریاضی، به ملاحظه‌ی مشکلات معرفت‌شناختی خودش مطابق برداشتی که تا این جا اتخاذ شده است می‌پردازد. برای برخی دیدگاه‌های پیش‌تر درباره‌ی اهمیت این مسئله‌ها برای اندیشه‌ی افلاطون، رک:

Cornford, *PTK 43-5*; Ross, *PTI 102*; Runciman, *PLE 18*.

پارمینیدس (e-131c، ص ۹۳ بالا) واقعاً مشکلاتی را در آن تبیین تشخیص داده است. خود سقراط در این جا مشکلات را بسط می‌دهد: به نظر می‌آید که این مسئله از سه جهت ناسازگاری نشان می‌دهد<sup>۳۳</sup> و آن دو بر سر هر سه توافق دارند، یعنی (۱) هیچ چیز نمی‌تواند تا زمانی که با خودش برابر است، از نظر اندازه یا عدد، بیش‌تر یا کمتر شود؛ (۲) هر آنچه چیزی به آن افزوده نشود یا چیزی از آن کاسته نشود برابر باقی می‌ماند (به همان مقدار می‌ماند)؛ (۳) آنچه پیش‌تر نبود، بعدها نمی‌تواند بوده باشد مگر بر اثر جریان شدن. سقراط برای یافتن رابطه‌ی این جهات با پروتاگوراس، پیشنهاد می‌کند که اسرار برخی متفکران «هوشمند» یا «ظریف» را - که اسم نمی‌برد - بررسی کنند.<sup>۳۴</sup>

نظریه‌ی هوشمندانه‌تر احساس (۵۷c - ۱۵۶a). این قسمت در واقع اصلاحی است بر پایه‌ی «آموزه‌ی سری» پروتاگوراس، و این دو بر روی هم نظریه‌ای بسیار پیشرفته و تخیلی را عرضه می‌دارند. سقراط دو تفسیر عرضه می‌کند، زیرا

۳۳. درباره‌ی *μαχεται αυτα αυτοις* نگاه کنید به هکفورت در *Mnem.* 1957, 130f.

۳۴. سقراط عملاً هرگز به مسئله‌های مربوط به محمول‌های نسبی باز نمی‌گردد، و به طور مطلق روشن نیست که «سقراط نظریه‌ی ادراک حسی را که مورد بحث او است، دارای راه حلی» برای آن‌ها «می‌داند». مک‌دول بر این عقیده است (135 *Thl.*)، اما، من ترجمه‌ی او و کورنفرود را به هیچ وجه نمی‌پسندم. سقراط به طور دقیق‌تر می‌گوید (e1 - d5 155): «می‌دانی چرا این چیزها، به همان صورت که هستند، از آموزه‌ی پروتاگوراس ناشی می‌شوند؟» (تثابته‌توس: «نه هنوز»). «پس اگر حقیقتِ سری اندیشه‌ی آن مرد مشهور - یا بلکه، آن مردان مشهور - را با هم بررسی کنم، سپاسگزارِ من خواهی بود.» او به صراحت وعده نمی‌دهد که مسئله را حل خواهد کرد، و از بحث آن‌ها این نتیجه به دست می‌آید که در جهانی که تنها از تغییر و شدن فراهم آید، این مسئله که چیزی کوچک، بدون وساطتِ عملِ شدن، چگونه بزرگ می‌شود، معنای خودش را از دست می‌دهد.

تثابته از تفسیر اول پیروی نمی‌کند؛ و مایه‌ی تأسف است که با تفسیر دوم - که کامل تر است - شروع نمی‌کنند؛ تمام جزئیات این دو توجیه را به آسانی نمی‌توان با هم وفق داد. در توجیه اول، همه چیز حرکت است، اما، حرکت بر دو گونه است: فعال و منفعل. این دو نوع حرکت (یعنی شیء محسوس و عضو حسی) از راه برخورد و اصطکاک با یکدیگر، موجب پیدایش زوج‌ها می‌شوند، یعنی عمل ادراک و مدرک (رنگ، صدا و غیره). توجیه دوم چندین مرحله دارد. (i) حرکت‌ها این بار به دو دسته‌ی تند و کند تقسیم می‌شوند. هر دو حرکت تفسیر فوق‌کنند هستند، و همیشه در یک مکان حرکت می‌کنند. <sup>۳۵</sup> (ii) وقتی یکی از آن‌ها - مثلاً چشم - به چیزی که متناسب با آن است <sup>۳۶</sup> نزدیک شود، حرکت‌های تند را به وجود می‌آورند، حرکت‌هایی که از مکانی به مکان دیگر گذر می‌کنند، مانند رنگ و احساس آن رنگ که منحصر به آن زوج خاصی است که آن‌ها را به وجود آورده است. سپس، وقتی (iii) «بینایی» <sup>۳۷</sup> از چشم‌ها و رنگ از شیء متقابل در فاصله‌ی میان آن دو <sup>۳۸</sup> به هم می‌رسند، (iv) چشم پر از بینایی می‌شود

۳۵. البته چشم یا گوش، یا پوست که لمس می‌کند، حرکت می‌کنند، اما، همان‌طور که ارسطو می‌گوید، حرکت آن‌ها بالعرض است، زیرا همراه شخص حرکت می‌کنند، نه به خودی خود. حرکت ویژه‌ی آن‌ها تغییر است که در ۱۸۱d۵ جزو *κίνησις* [حرکت به معنی اعم] آمده است.

۳۶. *συμμετρος*، یعنی «هم‌مقیاس». این واژه از نظریه‌ی امپدوکلسی احساس به وسیله‌ی سوراخ‌ها و پرتوافکنی‌ها برگرفته شده است؛ در این مورد رک: ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، ۱۹۹ و بعد، ۱۳-۲۰۵ (بینایی).

۳۷. شاید نوعی اشعه یا پرتوافکنی امپدوکلسی بوده است.

۳۸. این سخن با توصیفی که گذشت به آسانی جور در نمی‌آید، اگرچه، تا آن‌جا که من اطلاع دارم، هیچ مفسری نگران این امر نبوده است. در آن‌جا حرکت منفعل و فعال باید به هم برخوردند و بر اثر برخورد میان آن‌ها حرکت بینابینی به وجود آید. اما در این‌جا حرکت‌های کند (که باید همان چیزها، یعنی مدرک و ادراک، فرض کنیم) فقط کافی است که به هم نزدیک ←

و می بیند، البته چشم بینایی نمی شود بلکه بینا می گردد، و طرف مقابل از رنگ پُر می شود ولی رنگ نمی شود بلکه رنگین می گردد، خواه سنگ باشد یا چوب یا هر چیز دیگر.

همه‌ی احساس‌های دیگر نیز بر همین سیاق عمل می‌کنند.<sup>۳۹</sup> آن‌ها وجود مستقلی ندارند، بلکه از تماس و حرکت نشأت می‌گیرند: هیچ چیز تا زمانی که به قابلی نرسیده است فاعل نیست، و آنچه در یک برخورد فاعل است ممکن است در برخوردی دیگر قابل باشد.<sup>۴۰</sup> هیچ چیز هست نیست، هر چیزی دستخوش تغییر است، و بهتر آن است که فعل «بودن» از قاموس خود بیرون کنیم، و همین‌طور دیگر کلمات «ایستا» چون «این» یا «چیزی» را.<sup>۴۱</sup>

چنین می‌نماید که این نظریه هم از سیلان هراکلیتوس متأثر است و هم از اتمیسم دموکریتوس. او نیز تعلیم می‌داد که احساس‌ها نتیجه‌ی آنی تماس مادی هستند، کیفیت‌های حسی حالت (فوسیس) مستقلی ندارند، احساس که

← شوند (*πλησιάζειν*) «در میزان آیند» کورنفورد، و به پیروی از او ناخ نیکیان؛ استعاره‌ی بسیار متفاوتی از پیوستن افلاطون!)، آن‌ها در این صورت منشأ تولید واقع می‌شوند، اگرچه مکانی در بین آن دو باقی می‌ماند که نتایج [ادراکات] در آن افکنده می‌شوند. کرومبی بدون نگرانی ظاهری می‌گوید «وقتی حرکت می‌کنند» (*EPD II, 10*) ایرانیک از گاتری است؛ مقایسه کنید با ص ۷).

۳۹. ۱۵۶e۷. افلاطون چگونگی تفسیر تمایلات و بیم‌ها را بر پایه‌ی این سازوکار توضیح نمی‌دهد. برای ملاحظه‌ی احتمالات رک: مک‌دول ۱۳۷ و بعد.

۴۰. «چشم را چشم دیگری می‌تواند ببیند، پوست ممکن است مورد لمس قرار گیرد، و غیره» (کورنفورد). خود سقراط هیچ مثالی نمی‌آورد.

۴۱. آیا b۱۵۷ (عادت باعث می‌شود که ما این واژگان را، هر چند غلط هستند، به کار گیریم) مورد دیگری است که امپدوکلس را به خاطر می‌آورد؟ مقایسه کنید با پاره‌ی ۹، ۵ (درباره‌ی *γενεσθαι*)

*η θεμις ου καλεουσι νομω δ επιφημι και αυτος.*

نتیجه‌ی دگرگونی تن‌های ماست از برخورد جویباری از اتم‌ها ناشی می‌شود که از شیء مدرک منشعب می‌شوند، و سرانجام اینکه شرایط جسمانی ما همیشه با تغییر سن و بر اثر دیگر علت‌ها دگرگون می‌شود، به طوری که محصول این برخوردها نه تنها در افراد مختلف بلکه در سنین مختلف یک فرد نیز گونه‌گون خواهد بود. (مقایسه کنید با تثائیتوس ۱۵۹b-d). او تلخ و شیرین را به عنوان نمونه‌هایی برای نسبیت احساس نقل می‌کند. او حتی این نکته را نیز اضافه می‌کند که در مورد بینایی، اتم‌های شیء مریی به طور مستقیم وارد چشم نمی‌شوند، بلکه به پرتوهایی منشعب از خود چشم برمی‌خورند و ترکیب آن دو تصویری را به وجود می‌آورد و آن تصویر به چشم راه می‌یابد. لازم نیست تأثر سقراط از امیدوکلس را انکار کنیم، زیرا او بانیان این نظریه را انسان‌های «بسیار هوشمندتری» می‌خواند و آن‌ها را از کسانی تمیز می‌دهد که «فقط واقعیت چیزی را قبول دارند که بتوانند با دست لمس کنند، و کردارها یا به وجود آمدن‌ها یا هر چیز نامحسوسی را واقعی نمی‌دانند» (۱۵۵e). مفسران می‌گویند، این گروه همان پیروان اصالت ماده هستند، و دموکریتوس یکی از آن‌هاست. اما او حرکت مستمر را اثبات نمود و واقعیت کیفیت‌های محسوس را انکار کرد، و فقط اتم‌ها و خلأ را واقعی دانست، در حالی که هیچ کدام از آن‌ها را نمی‌توان به چشم دید یا به دست لمس کرد. حتی اگر بگوییم او «تمام متعلقات حسی را ملموس گردانید»، کار او فقط به این معناست که «اکثر فیلسوفان طبیعی» چنین کردند (ارسطو، درباره‌ی محسوسات ۴۴۲a۲۹b۱)، و این امتیاز خاصی برای حس بساواپی فراهم نمی‌آورد. امیدوکلس در پاره‌ی ۱۱ این حس را در کنار دیگر حواس، از جمله قوای اعتمادناپذیر و «غیر اصیل» برمی‌شمارد.<sup>۴۲</sup>

۴۲. برای دیدگاهی دیگر نگاه کنید به کمپبل، تثائیتوس، xlī-lv، و برای شرح مفصل دیدگاه‌های دموکریتوس در باب ادراک به ج ۸ ترجمه‌ی فارسی. نظریه‌ی *κοιμφοτεροι* را امروزه، به ←

سقراط، در ضمن تلخیص این نظریه برای آزمودن ارزیابی تثابتتوس، در ۱۵۷d می‌گوید: «آیا بر مذاق تو خوشایند است که بگویم هیچ چیز خوب یا زیبا یا هر آنچه که هم اکنون بر زبان آوردیم، نیست بلکه همه می‌شوند؟» شاید افزودن ناگهانی «خوب» و «زیبا» بر فهرستی از مدرکات حسی‌ای چون سفید یا گرم شگفت بنماید، اما، به عقیده‌ی افلاطون همه‌ی افراد این فهرست به جهان محسوس تعلق دارند. آنچه او در نظر دارد «چیزهای زیبای فراوان» در کتاب پنجم جمهوری است که «عاشقان منظره‌ها و صداها» آن‌ها را قبول دارند؛ و زیبایی این چیزها بیش از زشتی‌شان نیست، به همان صورت که چیزهای بزرگ و کوچک، و چیزهای سنگین و سبک (هر دو در جمهوری و در این جا آمده است) می‌توانند به صورت اضداد خویش درآیند. افلاطون در آن جا نیز، همچون این جا، می‌گوید بهره‌مندی هیچ کدام از پدیدارهای کثیر، از آنچه به آن نام نامیده می‌شوند بیشتر از ضد آن نیست (رک: جمهوری ۴۷۹a-b).

← طرز نسبتاً معقولی، به آنتیس تنس و آریستیپوس نسبت می‌دهند. (برای برخی منابع، نگاه کنید به فریدلندر، *PL*, III 488 n.20). همچنین می‌گویند خود افلاطون این نظریه را پی‌ریزی کرد یا دست کم به آن عقیده داشت. مک دُول، به پیروی از فریدلندر، کورنفورد، جکسون، برنت، اشتنتسل، ریتز، ناخ نیکیان و دیگران، چنین می‌گوید؛ برخلاف تیلور، *PMW* 329f. رانسیمن (19 *PLE*) می‌گوید این نظریه را نمی‌توان از آن افلاطون دانست، زیرا او نمی‌توانست به دیدگاه برکلی در خصوص احساس معتقد باشد؛ این دیدگاه با نظریه‌ی صور او تعارض دارد؛ اما به نظر می‌آید که کورنفورد (*PTK* 50f.) آن را عین نظریه‌ی برکلی نمی‌داند. (برای مقایسه و مقابله با سنت اصالت پدیداری برکلی رک: مک دُول ۱۴۳ و بعد.) حقیقت این است که بنا به دلایلی که چند صفحه بعد عرضه خواهیم کرد، این نظریه را نمی‌توان از آن افلاطون دانست؛ بلکه باید، همان طور که در ۱۷۹d و بعد تصریح شده است، آن را به پیروان جدید هراکلیتوس نسبت دهیم.



شان جهان محسوس. در این جا نکته‌ای مطرح می‌شود که در فلسفه‌ی افلاطون ارزش حیاتی دارد. این نکته در ۱۸۲c و بعد مورد تأکید قرار می‌گیرد: براساس این نظریه که هر چیزی همیشه در تغییر (سیلان) است حتی نمی‌توانیم بگوییم که چیزی «سفید می‌شود» زیرا خود سفیدی نیز در حال سیلان و در حال تبدیل شدن به رنگ دیگری است. نمی‌توانیم چیزی را با آن اطمینانی که اکنون داریم نامگذاری کنیم، یا حتی با قاطعیت بگوییم که ادراک حسی دانش است و غیر دانش نیست. خلاصه، این نظریه هرگونه گفتاری را غیرممکن می‌سازد.

افلاطون در فایدون و جمهوری می‌گوید محسوسات همیشه در حال تغییر هستند، اما، در همان حال می‌توانند صورت‌هایی تغییرناپذیر - یگانه واقعیت‌ها - را به «یاد ما بیاورند»، زیرا به آن‌ها شباهت دارند یا به طور ناقص و گذرا از طبیعت‌های آن‌ها «بهره‌مند» هستند، اما اگر (مانند خیلی‌ها) فرض کنیم که افلاطون حالت افراطی نظریه‌ی سیلان را - که در این جا آوردیم - در مورد جهان محسوس قبول دارد، در آن صورت، همان طور که گالی می‌نویسد (PKT74)،

بر سر این آموزه که کیفیت‌های محسوس «روگرفت‌ها» یا «تصویرهای» صورت‌ها هستند چه می‌آید، یعنی اینکه آن‌ها تشخیص پذیرند و بنابراین می‌توانند موجب یادآوری صورت‌ها شوند؟ این آموزه آشکارا مسلم می‌گیرد که کیفیت‌های محسوس متعین و تشخیص‌پذیری وجود دارند؛ مدلول واقعی این آموزه بدین قرار است که محسوسات به همان اندازه متعین و تشخیص‌پذیر هستند که در صورت‌ها «سهیم‌اند» و به آن‌ها «شباهت دارند». بنابراین، بین این نظریه و نتایجی که افلاطون از سیلان محسوسات استنباط می‌کند، ناسازگاری جدی‌ای وجود دارد.

مفسران دیگر نیز دیدگاه‌های مشابهی عرضه کرده‌اند،<sup>۴۳</sup> اما، به عقیده‌ی من، نکته این جاست که افلاطون در این محاوره جهان محسوس را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی صورتهایی وجود ندارد. طرفداران و مخالفان این تبیین - هیچ کدام - قبول ندارند که وجود آن‌ها [صورت‌ها] طبیعت جهان محسوس را دگرگون می‌سازد. در واقع، یکی از دلایل اصلی مطرح کردن آن‌ها همین است. پارمنیدس بر پایه‌ی تقسیم‌ثنائی قاطع‌اش، «هست یا نیست»، هرگونه واقعیتی را از جهان محسوس سلب کرد. افلاطون صورت‌ها، و قبول «تغییر» به مثابه مرحله‌ای میانی‌ای را، برای نجات عالم محسوس از ورطه‌ی نیستی مطرح ساخته بود نه برای طرد آن. دیدگاه‌های هراکلیتوس و پارمنیدس در خصوص واقعیت را بایستی به گونه‌ای با هم وفق می‌دادیم. جهان افلاطونی کل کاملی است که از دو حوزه‌ی معقول و محسوس تشکیل یافته است. همان‌طور که تیمایوس بیان می‌کند - دفاع پیرومندان از نظم، هماهنگی و ارزش حرکت و تغییر در جهان محسوس - آنچه نظم و ثبات جهان محسوس را به آن می‌بخشد این است که جهان محسوس بر پایه‌ی صورت‌ها طراحی شده است.<sup>۴۴</sup> البته درست است که به عقیده‌ی افلاطون «اشیای محسوس همیشه در سیلان

۴۳. کورنفرود معتقد بود که نظریه‌ی افراطی سیلان، دیدگاه خود افلاطون بود در باب جهان محسوس: او از آن راه اثبات می‌کند که دانش نمی‌تواند ادراک حسی باشد، و ما را به سوی این نتیجه سوق می‌دهد که دانش بر پایه‌ی صورت‌ها استوار است. بی‌تردید، این برداشت او را با ناسازگاری‌ای مواجه می‌سازد که گالی پی برده است. اگر صورت‌ها وجود داشته باشند، ولی بی‌ثباتی و بی‌نظمی جهان ما را (که وضع ادراک ناپذیری است) به هیچ وجه تعدیل نکنند، دانش به همان اندازه غیرممکن خواهد بود که گویی آن‌ها وجود ندارند.

۴۴. به ویژه مقایسه کنید با ۵۲a. البته، بر پایه‌ی نظریه‌ی «هوشمندانه‌تر» نمی‌توان گفت چیز محسوسی «در جای خاصی» (εν τινι τοπω) به وجود می‌آید. همچنین مقایسه کنید با گرگیاس ۵۵۰۸a-۵۰۷e.

هستند، و هیچ دانشی نمی‌توان از آن‌ها حاصل کرد؛<sup>۴۵</sup> اما می‌توان باور درستی از آن‌ها به دست آورد، زیرا، به بیان ارسطو، چیزهایی نیز هستند که او صورت می‌نامید، و با ارجاع به صورت‌ها می‌توان از محسوسات نیز سخن گفت، زیرا صورت‌ها عدلت‌های آن‌ها هستند، یعنی ویژگی‌های مشخصی را بر محسوسات افزوده می‌کنند.<sup>۴۵</sup>

پیروانِ معاصر هراکلیتوس مانند استاد خویش بودند، اما لوگوسِ او را نداشتند، قانون کلی‌ای که سیلان همیشگی تغییر را تدبیر می‌کرد؛<sup>۴۶</sup> و افلاطون نمی‌خواست از آن‌ها پیروی کند و جهانی را تخیل کند که در دریای توصیف‌ناپذیری غوطه می‌خورد. در این جا می‌توان عصیان تئودوروس بر ضد این جماعت را به خاطر آورد، کسی که در این محاوره از صدایی معتبر و همدلانه برخوردار است، می‌گوید: شما به خوبی می‌توانید با افراد دیوانه سخن بگویید؛ آن‌ها نمونه‌های زنده‌ی نظریات‌شان هستند، همیشه در حرکت‌اند، نمی‌توانند لحظه‌ای آرام گیرند تا بر پرسش یا استدلالی گوش دهند. آن‌ها هیچ استاد یا شاگردی ندارند، یکی از مصداق‌های پیدایش خودبخودی هستند، و هر کدام دیگری را نادانی بیش نمی‌انگارد (c. ۸۰-۱۷۹e). موضع آنان مانند موضع کراتولوس است که بر هراکلیتوس پیشی گرفت و گفت یک بار نیز نمی‌توان بر

۴۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، b9 - 987a32. جنبه‌ی علی صورت‌ها در جاهای فراوانی از محاوراتی که پیش‌تر بررسی کردیم غالب بود. در آن مورد رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۰ و بعد.

۴۶. برای خلاصه‌ای از برداشت هراکلیتوس از لوگوس رک: ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، ۴۵. به فاصله‌ی او از پیروان خود سری در پاره‌ی ۵۵ نیز اشاره شده است؛ هراکلیتوس در آن جا نکته‌ای را می‌گوید که همانند سخنی است که بعدها بر زبان خود افلاطون جاری شد (d. ۱۸۶): حواس «گواهان بدی» هستند و نمی‌توانند بدون عقلی که به تفسیر آن‌ها بپردازد دانش را برای ما فراهم آورند.

یک رودخانه گام نهاد، و سرانجام به سخن افلاطون عمل کرد و به کلی از سخن گفتن اجتناب ورزید. (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۵-۱۰۱۰a۱۲).

سقراط، در پایان کراتولوس (۴۳۹b و بعد) به کراتولوس می‌قبولاند که بر پایه‌ی دیدگاه سیلان افراطی او - که جایی برای هیچ موجود ثابتی باقی نمی‌گذارد - برقراری ارتباط لفظی و تحصیل دانش غیر ممکن خواهد بود. اگر نه تنها چیزهای زیبا بلکه خود صفت زیبایی نیز در تغییر دایم بوده باشد، چیزی نخواهد بود که اسم یا صفت را بر آن‌ها اطلاق کنیم و بگوییم دارای هویت یا صفت‌هایی هستند. از این جا برمی‌آید که افلاطون «جهان محسوس را در حال سیلان می‌داند» (به معنی افراطی آن)، و بنابراین «از یک طرف می‌گوید صورت‌ها وجود دارند و از طرف دیگر اتصاف جهان محسوسی به صفت متعین را انکار می‌کند. خود این سخن (طبق ادعای گالی) به طور ضمنی نشان می‌دهد که استدلال ناسازگاری «در حال سیلان بودن» با «تعین داشتن» همیشه به قوت خودش باقی است. خواه ما صورت‌ها را موجود فرض کنیم یا نه.»<sup>۴۷</sup> آنچه از این جا برمی‌آید فقط این است که نظریه‌ی پیروان جدید هراکلیتوس مبنی بر تغییر و سیلان پیوسته‌ی هر چیز با وجود و علیت صورت‌ها ناسازگار است. و نکته‌ی آخر اینکه افلاطون در تیمایوس - ۴۳۹d۶، می‌گوید اگرچه اجسام طبیعی‌ای چون آتش و

۴۷. گالی PTK 83. او در ص ۷۲ می‌پذیرد که این برداشت مستلزم رد «تفسیر کاملاً» سراسر است «۴۳۹d۴ است. حتی اگر (برخلاف عقیده‌ی من) افلاطون که هیچ وقت به طور دقیق سخن نمی‌گوید، به صراحت گفته بود که صورت‌ها هیچ اثری در طبیعت خود جهان محسوس ندارند، وزنه‌ی شواهد طرف مقابل بسیار سنگین‌تر می‌آمد. رانسیمن بر این نکته متفطن بود. رک: به کتاب او PLE 21 درباره‌ی استدلال کراتولوس. درباره‌ی دیدگاه‌های گالی، همچنین رک: ج ۱۵، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۵، یادداشت ۱۴. تصور می‌کنم آنچه در این جا آورده‌ام با تذکرات رابینسون در Essays 48، و سخنان اوئن SPM 323 نیز مرتبط است.

آب که همیشه در حرکت و بی‌ثباتی هستند، نمی‌توان «این» یا «آن» (*ταυτο*) نامید، می‌توان گفت آن‌ها به علت رسوخ در جایگه روگرفت‌های صورت‌ها دارای برخی صفت‌ها (*τοιούτων*) هستند.<sup>۴۸</sup> صورت‌ها بر اثر توانایی علی‌شان، جهان محسوس را از آشفتگی بی‌معنایی که پیروان دیوانه‌ی هراکلیتوس برای آن پیش آورده‌اند نجات می‌بخشد. در واقع، همان‌طور که پارمنیدس تکرار می‌کند (۱۳۵b-c)، اگر شما وجود صورت‌ها را انکار کنید چیزی نخواهید داشت تا بنیاد ذهن خویش را بر پایه‌ی آن استوار سازید، و به ناچار امکان گفتار عقلی را برهم خواهید زد. این سخن که وجود و حضور صورت‌ها بر سیلان صیورورت هیچ تأثیری ندارد، از کج‌فهمی بنیادی موضع افلاطون حکایت می‌کند.

رویاها و توهمات (۱۵۷e-۶۰d). (سقراط در ادامه می‌گوید) این نظریه می‌تواند در برابر ایرادی که شایع است پایداری کند؛ و آن اینکه ما در رؤیا، یا در حال دیوانگی یا بیماری ادراکات حسی نادرستی را پیدا می‌کنیم، بنابراین ادراک حسی همیشه خطاناپذیر نیست. حتی نمی‌توانیم با برهان خاصی ثابت کنیم که در این لحظه خواب نیستیم و این گفت و گور در رؤیا نمی‌بینیم؛<sup>۴۹</sup> و پاسخ انتقاد در

۴۸. تیمایوس ۴۹d، ۵۰c. این مطلب را بایستی همراه با استدلال دقیق چرنیس در *SPM 355-60* مطالعه کرد، اگرچه من ضرورتاً با تمام موشکافی‌های او موافق نیستم. محاوره‌ی اخیر، فیلبوس (۵۹a-b)، اگرچه تقابل میان بودن و شدن را به صورت مؤکدتری بیان می‌کند، فقط این نکته‌ی کتاب پنجم جمهوری را بازمی‌گوید که تحقیق دقیق را نمی‌توان در جهان محسوس و متغیر سراغ گرفت، و بنابراین *δοξα* با *επιστημη* فرق دارد. امیدوارم این چند صفحه‌ی اخیر به مطلبی که مک‌دول در صص ۱-۱۸۰، پاراگراف (ii) مطرح کرده است پاسخ گفته باشد، و من به طور بنیادی با استدلال محکم چری در *Apeiron 1967* موافق هستم.

۴۹. دکارت نیز این سخن را، به استقلال از افلاطون، بر زبان آورده است (تأملات، تامل اول، ←

این قسمتِ نظریه نهفته است که احساس چیزی نیست جز کنشِ متقابل در بین دو چیزی که پیوسته در حال تغییرند، و فقط در نسبت میان این دو وجود دارد (یا بهتر بگوییم «می شود»). همیشه باید بر عبارت پروتاگوراسی «برای او»، عبارت «برای من» را نیز افزود. پس، چیزی به نام احساس فریبنده وجود ندارد. اگر شراب در کام انسان سالم شیرین و گوارا می‌نماید و همان انسان در حال بیماری آن را تلخ احساس می‌کند، تبیین آن مطابق نظریه‌ی ما این است او شناسنده‌ی دیگری گردیده است که همراه با نوشیدن شراب، فرزند دیگری به دنیا آورده است، یعنی احساس تلخی بر روی زبان او و «تلخی متحرک و متغیری» در شراب (۱۵۹e)؛ و هر کسی یگانه داور چیزهایی است که برایش رخ می‌نمایند؛ نام دانش را نمی‌توان از حالت ذهنی‌ای نفی کرد که درباره‌ی آنچه هست یا

← ترجمه‌ی هالدین و راس صص ۷۵ و بعد (در زبان انگلیسی). درباره‌ی موضع مور و راسل رک: نیول، *Concept of Phil.* 56-8. جی. ال. آستین (S. and S. 49 n.1) می‌گوید این سخن یاوه است زیرا (اولاً) ما برخی تجربه‌های بیداری را با وصف «رؤیا-گونه» توصیف می‌کنیم، و اگر دکارت (و افلاطون که او ذکر نمی‌کند) حق بود، «اگر رؤیاها تفاوت «کیفی» با تجربه‌ی بیداری نداشتند، هر تجربه‌ی بیداری شبیه یک رؤیا می‌بود». به عقیده‌ی من، افلاطون برحق نیست، اما، گمان نمی‌کنم به این راحتی می‌توان او را رد کرد. ما تجربه‌ای را رؤیاگونه می‌نامیم که در واقعی بودنش تردید نداریم (یعنی مثل رؤیا، زاده‌ی تخیل نیست)، اما احساسی از غیر واقعی بودن را در ما ایجاد می‌کند که، در ساعات بیداری‌مان، به رؤیاهای خویش نسبت می‌دهیم. در آن هنگام که خواب می‌بینیم، تجربه‌های رؤیایی خویش را واقعی می‌انگاریم (ممکن است حتی بر اثر آن‌ها در حال خنده، گریه یا هول و هراس از خواب بیدار شویم)، و به هیچ وجه تصورپذیر نیست که در ضمن یک رؤیا تجربه‌های خود را رؤیاگونه بنامیم، اگرچه (بدان‌گونه که شخص بیدار عمل می‌کند) آن‌ها را واقعی تلقی می‌کنیم. شبیه این توضیح در تثابتوس آمده است: می‌توانیم در خواب ببینیم که رؤیایی را نقل می‌کنیم، تجربه‌ای که بارها برای خود من رخ داده است. افلاطون نیز می‌تواند تجربه‌های بیداری را رؤیاگونه توصیف کند (منون ۸۵c).

می شود، هیچ گونه خطایا دروغی را در آن راه نیست.

بررسی نظریه‌ی ادراک حسی بودن دانش. بدین ترتیب اولین بچه‌ی تثابتتوس پس از کوشش سختی پا به عرصه‌ی هستی نهاده است. کار بعدی سقراط و تثابتتوس این است که نوزاد را بررسی کنند و ببینند آیا شایسته‌ی پروردن هست یا نه. پیش از این گفتم که تثابتتوس بر روی هم روش منسجمی را پیش می‌گیرد، اما ویژگی‌های طبیعی یک گفت و گوی اصیل را نیز حفظ می‌کند، میان پرده‌های کوتاهی دارد، یک مورد بحث مفصلی آورده است که ارتباطی به موضوع اصلی ندارد، و از یک جنبه‌ی موضوع به جنبه‌ای دیگر می‌پردازد و دوباره به جنبه‌ی پیشین بازمی‌گردد. این سبک واقع‌گرایانه به ویژه در چندین قسمت بعدی جلب توجه می‌کند.

(i) بازگشت به پروتاگوراس (۱۶۲a-۱۶۱b). اگر دانش ادراک حسی است و هر انسانی حقیقت ویژه و داوری ناپذیر خودش را دارد (و بر پایه‌ی این فرض چرا باید حقیقت را فقط به انسان محدود سازیم و دیگر مخلوقات حس کننده را استثنا کنیم؟) پروتاگوراس به چه مجوزی خودش را آموزگار دیگران قلمداد کرد؟ آیا منظور جدی او می‌تواند این باشد که هیچ انسانی خردمندتر از انسان دیگر، و یا حتی از خوک و بچه وزغ نیست؟ سقراط پس از این سخن بی‌درنگ آن را از زبان پروتاگوراس به مثابه سخن پردازِ بی‌مایه‌ای توصیف می‌کند؛ و بی‌آنکه به ابطال آن پردازد، اصرار می‌ورزد که باید به شیوه‌ی دیگری از این موضوع انتقاد کنند، و به نکته‌ی تازه‌ای می‌پردازد.

(ii) زبان‌های بیگانه و حرف‌های ناآموخته (۱۶۳b-d). اگر دانش را ادراک حسی بدانیم، در مورد زبانی که بلد نیستیم چه وضعی پیش می‌آید؟ آیا فقط سخنان گوینده را می‌شنویم، و یا هم می‌شنویم و هم می‌فهمیم؟ به علاوه، پیش

از آموختن قرائت آن زبان، آیا حرف‌ها می‌بینیم، و یا هم می‌بینیم و هم به همان دلیل آن‌ها را می‌شناسیم؟ داوریِ تثابتتوس این است که دانش ما فقط محدود است به شنیدن صدای حرف‌ها، و دیدن رنگ و شکل آن‌ها؛ اما آنچه را که مترجم یا استاد آن زبان می‌توانست بگوید نه می‌فهمیم و نه می‌شنویم. سقراط روشن‌اندیشیِ او را در این خصوص می‌ستاید و از مناقشه اجتناب می‌ورزد تا رشد او را سرکوب نسازد. البته او می‌توانست بگوید پذیرفتن اینکه، زبان علاوه بر نمادهای دیدنی و شنیدنی‌اش، معنایی دارد که مترجم یا آموزگار می‌تواند آن را منتقل سازد، به این معناست که ادراک حسی را تمام دانش نمی‌دانیم. اما، سقراط این ضربه‌ی نهایی - ضرورت عقل و استدلال در اکتساب دانش - را تا خیلی سپس‌تر (۸۶d - ۱۸۴b) مطرح نمی‌سازد تا اینکه بتواند انتقادهای دیگری بر پروتاگوراس و نظریه‌ی سیلان وارد سازد.

(iii) حافظه (۱۶۳d-۱۶۴d).<sup>۵۰</sup> می‌گوییم دانش ادراک حسی است. بنابراین

۵۰. گالی (PTK 77) به استناد این فقره می‌گوید افلاطون در جمله‌ی دانش ادراک حسی است، ادراک حسی را مشتمل بر تصورات حافظه نیز دانسته است. بی‌تردید، برداشت او محملی برای استدلال بالا باقی نمی‌گذارد. کورنفورد (PTK 65) می‌گوید سقراط سخن خویش را قطع می‌کند، زیرا برای نجات تعریف «دانش به مثابه ادراک حسی» بایستی آن واژه (ادراک حسی) را بسط دهیم تا حافظه را نیز (به حق) دربر گیرد، و «در آن صورت اعتراضی بر این تعریف وارد نخواهد بود». تصور می‌کنم با وجود سعه‌ی صدری که افلاطون درباره‌ی شمول *αἰσθησις* [ادراک حسی] دارد، می‌توان گفت که او به شدت با گنجاندن حافظه در دایره‌ی حس یا عاطفه (۱۵۶d) مخالف بود، حافظه به نظر او چیزی جز یک عمل ذهنی نبود. به عبارتِ تمایزِ امروزی میان یادآوری بالقوه و یادآوری بالفعل (در این مورد رک: *Phil. v, 271* Broad, *Mind and its Place in Nature* 222, Shoemaker in *Ency* می‌شود گفت انسان حتی در کودکی و حتی آنگاه که در حال خواب یا مشغول اندیشه‌ی دیگری است، رخدادی را که در عمر خویش دیده است به خاطر می‌آورد، باید بگوییم افلاطون ظاهراً فقط اعمال حافظه را در نظر دارد، نه قوای حافظه را.



کسی که فی‌المثل، چیزی را می‌بیند<sup>۵۱</sup>، زمانی آن را می‌شناسد که چشم بر آن دوخته است. آیا در آن صورت باید بگوییم وقتی او از آن چیز فاصله می‌گیرد یا چشم‌هایش را می‌بندد، به ناچار آن را فراموش می‌کند، یا اگرچه هنوز خاطره‌ی روشنی از آن چیز دارد، به دلیل اینکه آن را نمی‌بیند هیچ دانشی در مورد آن ندارد؟ هر دو شق به نظرِ ثائیتوس «عجیب و غریب» می‌نماید و او قبول می‌کند که محدود کردن دانش در ادراک حسی به نتایج غیرممکن آشکاری منتهی می‌شود.

(iv) مسئله‌ی جدلی‌الطرفین «دانستن و ندانستن» (d-165b). این سخن نهایی به نظر می‌آید و گام بعدی سقراط شگفت‌انگیز می‌نماید. بی‌آنکه استدلال اخیر را ابطال کند، می‌گوید پروتاگوراس می‌توانست مبارزه‌ی بهتری را در دفاع از این نظریه پیش گیرد. آن‌ها همچون سوفسطاییان جدال طلب سخن رانده‌اند نه مانند فیلسوفان واقعی. او باید کوشش خودش را در دفاع از پروتاگوراس که خودش دارِ فانی را وداع گفته است، به عمل آورد. اما چون نمی‌تواند از برابری دانش با ادراک حسی دفاع کند (نظریه‌ای که بارها به پروتاگوراس نسبت داده بود)، کاری که انجام می‌دهد عبارت است از انتقادی دیگر از آن بر پایه‌ی استدلالی غیر سفسطی. اگر در حالی که یک چشم خود را بسته‌ای به چیزی نگاه کنی آیا آن را می‌بینی (و بنابراین می‌شناسی) یا نه؟ می‌توانی آری یا نه بگویی. - پاسخ منفی درباره‌ی چشم باز بی‌معنی است، اما، درباره‌ی چشم بسته درست است. ثائیتوس به ناچار می‌پذیرد که یگانه پاسخ ممکن به ناسازگاری درونی این

۵۱. البته دیدن فقط یک نمونه از ادراک حسی است: افلاطون به همان اندازه می‌توانست از یادآوری صدایی سخن بگوید که کسی شنیده است. (مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۲، یادداشت ۱۶). اما او در سخن گفتن از حافظه، و همین‌طور بیشتر اوقات درباره‌ی دانش به طور کلی، آشنایی با یک شیء یا یک شخص را در نظر دارد تا دانستن یک حقیقت را.

نظریه منجر می‌شود. سقراط در ادامه می‌گوید پرسش فراوان دیگری از این دست می‌شود پرسید: فی‌المثل: آیا دانش می‌تواند روشن یا مبهم باشد (مانند ادراک حسی)؟ سپس، این استدلال را کنار می‌گذارد، و یک راست به این پرسش روی می‌آورد که پروتاگوراس چگونه می‌توانست از موضع خویش دفاع کند.

این استدلال همانند برخی از استدلال‌هایی است که برادران ستیزه‌خو در عرضه داشت خنده‌دار فن جدل از سوی افلاطون در *اوتودموس*، به کار گرفته بودند. استدلال مبتنی است بر مطالبه‌ی پاسخی ساده در برابر پرسشی که معمولی ناقص به کار می‌گیرد یا بدون قید و شرط نمی‌شود به آن پاسخ داد.<sup>۵۲</sup> نمی‌توان گفت افلاطون این استدلال را به جد اقامه کرده است؛ او برای تأکید بر آهنگ طنزآمیز خویش، طرفدار آن را «مردی نجیب و استوار»، «تیراندازی که اجیر سپاه کلمات است» توصیف می‌کند.<sup>۵۳</sup> چرا او این دسته از استدلال‌ها را مطرح می‌سازد، استدلال‌هایی که سقراط یا به ناگاه‌رها می‌سازد و یا خودش آنگ ملغظه بازی را بر آن‌ها می‌نهد؟ به نظر من، علت این است که هر چند از بازی کردن با نظریه‌ی دفاع ناپذیر حصول مستقیم همه‌ی دانش‌ها از حواس لذت می‌برد، و پروتاگوراس را برای این منظور جدی می‌گیرد که دیدگاهش را از تمام جهات بررسی کند، اما، به عقیده‌ی من برای این نظریه‌ها فقط یک ردّ تردیدناپذیر وجود دارد که او برای پایان بحث نگه داشته است: نیاز به عقل، تا بتوان پارا از حواس فراتر نهاد و از نیروی استدلال که ویژه‌ی آن است بهره گرفت،

۵۲. مثال‌ها عبارتند از پرسش آشنای پارمنیدی «آیا چیزی می‌تواند هم باشد و هم نباشد؟» در ۲۹۳c و «چه کسی یاد می‌گیرد، دانا یا نادان؟» (۲۷۵d). همچنین نگاه کنید به تلخیص *اوتودموس*، در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۱ و بعد، و صص ۱۱۵ و بعد.

۵۳. پرسش این شخصیت *αφυκτον ερωτημα* خواهد بود؛ این سخن، ما را به یاد غرور دو برادر می‌اندازد، *παντα ... ερωτωμεν αφυκτα* ( *اوتودموس* ۲۷۶e).

و نتایج عقلانی را از داده‌هایی استنتاج کرد که حواس عرضه می‌کنند، اما از تفسیر آن‌ها ناتوانند. فقط عقل است که می‌تواند از راه رسیدن به ذات (اوسیا) و حقیقت چیزها (۱۸۶c-d) شرط اصلی دانش را احراز کند؛ و وقتی افلاطون اوسیا و حقیقت را در برابر ادراکات حسی قرار می‌دهد، منظور او فقط این است که جهان محسوس را باید در پرتو صورت‌ها بفهمیم و تفسیر کنیم.

(۷) بازگشت دوباره به پروتاگوراس: (۱۶۵e-۶۸c). سقراط بخش عمده‌ی دفاع را از زبان خود پروتاگوراس، به صورت نقل قول مستقیم، بیان می‌کند، و خودش را به خاطر اتخاذ شیوه‌ای ناروا بارها مورد سرزنش قرار می‌دهد.<sup>۵۴</sup> «پروتاگوراس» ابتدا دو استدلال اخیر در ردّ یکی دانستن دانش یا ادراک حسی را بررسی می‌کند، و سپس دیدگاه‌های خودش را (که اصالت تاریخی دارند) به صورت مشروح‌تری مستدلّ می‌سازد.

(۱) در پاسخ استدلال از روی حافظه می‌گوید خاطره‌ی تجربه‌ی گذشته چیزی است که با اصل آن تجربه تفاوت نوعی دارد. بدین ترتیب به جواب این سؤال می‌رسیم که چگونه کسی چیزی را در گذشته دیده است و حالا به خاطر می‌آورد ولی شناختی از آن ندارد: او انطباع حافظه‌ای را می‌شناسد، اما متعلق انطباع حسی اش را نمی‌شناسد.<sup>۵۵</sup> (این پاسخ، پرسش مطرح نشده‌ای را می‌تواند مطرح سازد؛ وقتی ما می‌گوییم کلّ دانش همان ادراک حسی است، انطباع حسی چیست که با ادراک حسی فرق دارد؟)

(ب) این پرسش که آیا کسی می‌تواند چیز واحدی را هم بداند و هم نداند، بی‌معنی است، زیرا در جهانی که فاعل و متعلق ادراک حسی - هر دو - در تغییر

۵۴. اهمیت نمایی و دیگر جهات ظهور جالب استادانه‌ی سقراط در قالب پروتاگوراس را مقاله‌ی ای.ان.لی E. N. Lee در *Exegesis*, 225-61 به روشنی توضیح داده است.

۵۵. برای بررسی جدیدی از این استدلال رک: لی، همان، ۲۳۵.

دایمی قرار دارند، در اصل نمی‌توان از همان شخص و همان چیز سخن گفت. سقراط می‌توانست مطلبی را که سپس تر (۱۸۴d) می‌گوید در این جا بیاورد: این نظریه انسان را به مثابه مجموعه‌ای از اعضای حسی مختلف در نظر می‌گیرد، بی‌آنکه پسوخه‌ای (ذهن یا شخصیتی) داشته باشد تا آن‌ها را متحد سازد. بر پایه‌ی این فرضیه، می‌توانستیم بگوییم یک چشم می‌بیند و می‌داند و دیگری نمی‌بیند و نمی‌داند، اما هنوز قرار نیست اسمی از پسوخه در میان آید.

(ج) «پروتاگوراس» در این جا به سخن خودش در مورد «معیار بودن انسان» بازمی‌گردد (روشن است که این سخن متضمن محدود بودن دانش به ادراک حسی نیست)،<sup>۵۶</sup> و به این اعتراض «عامیانه و غیر علمی» سقراط که براساس آن سخن هیچ کس نمی‌تواند از کسی دیگر، و یا حتی از حیوانی دیگر، داناتر باشد. هیچ کس نمی‌تواند تردید کند که باورهای من برای خودم درست هستند، اما شاید بهتر باشد که چیزهای دیگری برای من درست بنمایند و درست باشند. همان طور که پزشک به وسیله‌ی مداوا در بیمار تغییر جسمانی ایجاد می‌کند تا احساس‌های لذت‌بخش را جایگزین احساس‌های دردناک او سازد (شرابی که یقیناً تلخ بود، دوباره به نظر او شیرین درآید و شیرین باشد)، سوفسطایی نیز می‌تواند با سخنان اقناعی خویش ذهن مخاطب‌اش را دگرگون سازد تا اندیشه‌هایی در آن آشکار شوند که، هر چند درست‌تر از اندیشه‌های پیشین نیستند، سودمندتر از آن‌ها هستند. حتی سنت‌ها و قانون‌های هر جامعه‌ای نیز تا زمانی که آن جامعه آن‌ها را درست و شایسته می‌داند واقعاً همان طور هستند، هر چند عملاً زیانبار باشند؛ و سیاستمدار (یا سوفسطایی از حیث توانایی سیاسی‌اش) می‌تواند با استفاده از هنر سخنوری‌اش بر روی آن

۵۶. مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۵۰، یادداشت ۲.

جامعه اثر بگذارد تا اینکه کارهای سودمند و ارزشمند در نظر آن‌ها هویدا شود و حق باشد. پروتاگوراس به جای معیار حق و باطل، اصل عمل‌گرایانه‌ی سود و زیان آینده را قرار می‌دهد.

(vi) ادامه‌ی بررسی پروتاگوراس: انتقاد از دفاع (b-72b-170). (۱) هر کسی جز پروتاگوراس باورهای نادرست را ممکن می‌داند.<sup>۵۷</sup> او بر پایه‌ی آموزه‌ی خودش باید قبول کند که باور خود آن‌ها برای آن‌ها حق است، و بنابراین به همان مقدار که تعداد دیگر انسان‌ها بیش‌تر از شخص واحدی به نام پروتاگوراس است، آن باورها بیش‌تر غلط هستند تا درست.

این استدلال شاید خیلی جدی به نظر نیاید، اما دست کم، برخلاف تردیدی که در نگاه اول برمی‌انگیزد، تعارضی با سخنان دیگر سقراط ندارد؛ سقراط در جاهای دیگر تأکید می‌کند که حقیقت را نباید از روی تعداد طرفداران آن به دست آورد، و خود او اگر به حقیقت بودن چیزی متقاعد شود، مشاهده‌ی اینکه هیچ کس دیگری جز او آن را حق نمی‌پندارد، هیچ تزلزلی در او ایجاد نمی‌کند.<sup>۵۸</sup> او به راحتی می‌توانست بگوید دیگران نادرست می‌گویند، اما پروتاگوراس نمی‌تواند چنین کند، به عنوان یک مطلب مقدماتی کافی است بگوییم به نظر او بایستی حقیقت انکار آموزه‌ی وی هزاران برابر بیشتر از حقیقت اثبات آن بوده باشد.

(ب) پروتاگوراس سخن خودش را نقض می‌کند. وقتی او حقیقت باورِ نقیض مخالفان را می‌پذیرد، در واقع با باطل بودن باور خودش موافقت می‌کند، یعنی درست نیست که بگوییم هر کسی، هر چند نادان باشد، مقیاس حقیقت

۵۷. سقراط در این جا با به کار بردن واژه‌های *δοξαειν*، *κρινειν*، *οιεθαι* (d-170)، آموزه‌ی پروتاگوراس را آشکارا به ورای حوزه‌ی ادراک حسی می‌کشاند.

۵۸. گرگیاس ۴۷۱e و بعد، هیپاس بزرگ ۲۹۸b.

است (171a-c). این ردیه را سکستوس به طرز جالبی خلاصه کرده است، او آن را به دموکریتوس نیز نسبت می‌دهد ( مابعدالطبیعه، ۷، ۳۸۹): «اگر هر آنچه آشکار می‌شود حق باشد، این عقیده که هر آنچه آشکار می‌شود حق نیست، چون مبتنی بر آن چیزی است که آشکار می‌شود، خودش حق خواهد بود، و لذا این باور که هر آنچه آشکار می‌شود حقیقت است باطل خواهد بود.»

این قیاس بسیط: «هر باوری درست است؛ برخی انسان‌ها باور دارند که چنین نیست که هر باوری درست باشد؛ بنابراین برخی باورها نادرست هستند» نیرومند به نظر می‌آید، و به خوبی نشان می‌دهد که سخن پروتاگوراس، مانند پارادوکس دروغگو (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۳۲۵) حاوی دور باطلی است. مفسران پیشین یا در مورد استدلال سقراط هیچ نگفته‌اند (مانند کمپبل) و یا آن را صحیح خوانده‌اند (کورنفورد) اما، اخیراً<sup>۵۹</sup> به این حقیقت توجه کرده‌اند که سقراط شرطی را که تا این جا با احتیاط تمام آورده می‌شد، حذف کرده است؛ و آن اینکه باور متقابل دیگران فقط برای آن‌ها درست است. آیا پروتاگوراس نمی‌توانست بگوید باز هم این آموزه برای او درست است هر چند برای دیگران نادرست باشد؟ در برابر این سخن، گفته‌اند عقیده‌ی دیگران، برخلاف عقیده‌ی پروتاگوراس، این نیست که آموزه‌ی او برای آن‌ها نادرست است، بلکه می‌گویند آن آموزه به طور مطلق، یا به طور عینی، نادرست است، و بنابراین او درستی این باور را تصدیق می‌کند.<sup>۶۰</sup> اخیراً ای. ان. لی گفته است هنوز هم جای این سخن هست که «یقیناً برای من درست است که برای آن‌ها درست است که عقیده‌ی

59. See Runciman, *PLE* 16 and Vlastos, *introd. to Prot.* xiv n.27.

۶۰. نینگر این مسئله را که آیا سخن پروتاگوراس می‌تواند احکام درجه دوم (احکام مربوط به درستی یا نادرستی دیگر احکام) را توجیه کند یا نه، در *Mnem.* 1971 بررسی کرده است؛ ای. ان. لی در *Exegesis* 242-8 دیدگاه او را مورد مناقشه قرار داده است.

من کاملاً نادرست است؛ اما علت این است که آن‌ها به اصطلاح دیرینه‌ی «نادرستی عینی» متمسک شده‌اند، در حالی که من ناروا بودن آن را آشکار ساخته‌ام. اگر من می‌گویم آن عقیده برای آن‌ها درست است، نباید چنین تأویل شود که درستی آن را برای خودم نیز اثبات کرده‌ام.<sup>۶۱</sup> از روی دیگر، نتیجه‌گیری لی این است که هر چند او را از دام سقراط رها ساختیم، بهای سنگینی پرداخت کردیم، یعنی نشان دادیم که او واقعاً چیز جدی‌ای نمی‌گوید که به طور معقول مورد بحث و انکار قرار گیرد.<sup>۶۲</sup>

(ج) قبول می‌کنیم که این آموزه در حوزه‌ی ادراک حسی درست است: هر انسانی یگانه داور آن چیزی است که برایش شیرین، سرد، گرم و غیره نمودار می‌شود. اما، حتی دفاع ما از آن نشان داد که - درباره‌ی اینکه چه چیزی در آینده سود بیش‌تری خواهد داشت و بنابراین مصلحت است - برخی خیرخواهان از نظر [تشخیص] حقیقت بهتر از دیگران هستند (۱۷۲a۸). هر کسی، «با علم به سلامتی در اندرون خودش»،<sup>۶۳</sup> نمی‌تواند به خوبی دیگران داوری کند که سلامتی برای او چه چیزی خواهد بود؛ و همین‌طور هر جامعه‌ای در تشخیص اینکه کدام کارها به سود آن تمام خواهد شد، نمی‌تواند به اندازه‌ی جامعه‌ای دیگر موفق باشد، اگر چه هر چیزی را که آن جامعه عادلانه یا ظالمانه، مقدس یا نامقدس، بشمارد، برای آن جامعه همان‌طور است. در مورد این‌گونه مفاهیم

۶۱. سخنان لی را به صورت نقل قول مستقیم نیاورده‌ام.

۶۲. همان، ۲۴۸. مقایسه کنید با رانسیمن، *PLE 16*: «او، در واقع، فقط وقتی می‌تواند [عقیده‌ی خودش] را حفظ کند که هرگونه شاخصی را، که با ارجاع بدان می‌توان آن را اثبات کرد، از آن سلب کند.»

۶۳. نمونه‌ای دیگر از اظهارات رایج که، بنا به انتخاب خود، می‌توانیم مستلزم نظریه‌ی کامل صور بدانی یا ندانیم. مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ۲۵ و بعد.

دینی و اخلاقی، «عقیده‌ی انسان‌ها این است» که این‌ها ماهیتی واقعی و ثابت ندارند، بلکه فقط بر پایه‌ی توافق قرار دارند. این خط مشی را کسانی پیش می‌گیرند که نظریه‌ی پروتاگوراس را به طور کامل قبول ندارند.

آنچه آوردیم تفسیر ۷۲b۷ - ۱۷۱d۸ است. متأسفانه درباره‌ی جمله‌ی اخیر اختلاف نظر هست. اولاً، فاعل جمله از «استدلال» (لوگوس، یعنی دفاع) به افراد نامشخصی تحت عنوان «آن‌ها» عوض می‌شود که برخی آن را فقط گونه‌ای تنوع بیانی می‌دانند، و برخی دیگر اشاره‌ای دیگر تلقی می‌کنند؛<sup>۶۴</sup> ثانیاً، درباره‌ی کسانی که «نظریه‌ی پروتاگوراس را به طور کامل قبول ندارند» تردیدهایی وجود دارد. شواهد مربوط به سوفسطاییان را در مجلدات ۱۰ و ۱۱ ترجمه‌ی فارسی عرضه داشته‌ایم، به عقیده‌ی من، منظور افلاطون همین بوده است. این عقیده که «چیزهای عادلانه و ظالمانه، مقدس و نامقدس» طبیعت یا ذات (فوسیس یا اوسیا<sup>۶۴</sup> ۱۷۴b۴) ویژه‌ای ندارند و فقط از قرار داد (نوموس) یا توافق ناشی شده‌اند، مشترک میان پروتاگوراس و دیگر سوفسطاییان است؛ اما، با وجود اینکه او، بر پایه‌ی مصلحت محض، استدلال کرد که باید از قوانین و سنت‌های جاری طرفداری نمود، بسیاری از آن‌ها [سوفسطاییان] قراردادی بودن قانون و اخلاق رایج را دلیلی بر این مدعا دانستند که هر کسی می‌تواند آن‌ها را به فراخور حال خویش زیر پا گذارد.<sup>۶۵</sup>

سقراط در این جا استدلال را به طور موقت رها می‌کند و به گریز معروف خویش

۶۴. سخنان کورنفورد 1 PTK 81 n. را با دیدگاه هکفورت. Mnem. 1957 132f. مقابله کنید.

۶۵. رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۲۵۷ و بعد، و ج ۱۱، ۱۹۶ و بعد. خواهیم دید که من با این سخن کورنفورد (PTK 82) موافق نیستم که به عقیده‌ی پروتاگوراس، احساس‌ها، و به طریق اولی مفاهیم اخلاقی، دارای وجود «طبیعی» هستند.



درخصوص مقابله‌ی زندگی فیلسوف با زندگی حقوقدان یا سیاستمدار می‌پردازد. اگرچه محتمل نیست که افلاطون این مطلب را بی دلیل در این جا قرار داده باشد،<sup>۶۶</sup> شاید روش ساده‌تر این باشد که ما ابتدا بحث مربوط به پروتاگوراس را به اتمام برسانیم.

(vii) ابطال نهایی پروتاگوراس (۱۷۷c-۷۹b). سقراط برای این منظور، نکته‌ای را که پیش‌تر گفته بود به صورتی مشروح‌تر توضیح می‌دهد. این نظریه که ادراکات و تجربه‌های حسی برای شخصی که آن‌ها را تجربه می‌کند بدون چون و چرا واقعی و درست هستند، ممکن است درخصوص حال و گذشته کاملاً درست باشد، اما نمی‌تواند در برابر محک پیشگویی سیه‌روی نشود. احکام مصلحتی مربوط هستند به تأثیر آینده‌ی رفتار کنونی؛ در این مورد تردیدی وجود ندارد که برخی کسان بهتر از دیگران می‌دانند چه چیزی در آینده برایشان نمودار خواهد شد و واقعی خواهد بود. این سخن درباره‌ی متخصصانِ بیش‌تر هنرها - پزشکان، شراب سازان، موسیقیدانان، آشپزها، قانونگذاران - صادق است و خود پروتاگوراس مبالغه‌نگفتی را بر پایه‌ی این باور جدی به کف آورد که او بهتر از دیگران می‌داند که در آینده چه چیزی بر آن‌ها نمودار خواهد شد و محقق خواهد گشت.

بدین ترتیب این استدلال بر حال فیلسوفانِ معتقد به سیلان شامل نمی‌شود، زیرا آن‌ها عقیده به خطاناپذیری ادراک حسی را فقط به زمان حال محدود می‌سازند. پیش از تسویه حساب با آن‌ها، می‌توانیم به مطلب معترضه‌ی

۶۶. درباره‌ی اینکه این انحراف، موضوع نقادی‌های پروتاگوراس را به سطح بالاتر و کلی‌تری بر می‌کشد، رک: Lee, *l.c.* 238-41, 354f.

### مطلب معترضه: فیلسوف و انسان عمل‌گرا (۷۷c-۱۷۲c)

تلخیص. بهانه برای این گریز بسیار ناچیز است، فقط ثودوروس می‌گوید اگر این استدلال‌ها فراوان و دشوارتر به نظر می‌آیند، در عوض، فرصت فراوانی در اختیار آن‌ها هست. این سخن سقراط را به سوی این اندیشه می‌کشاند که چگونه است که کسانی که بیش‌تر عمر خود را در فلسفه گذرانده‌اند، وقتی در دادگاه حاضر شوند و سخن گویند، صورتی مسخره‌آمیز به خود می‌گیرند؛ بدین ترتیب به گریاس بازمی‌گردیم و کالیکلس را می‌بینیم که سقراط را سرزنش می‌کرد. افلاطون بی‌آنکه خسته شوند همیشه تأکید می‌کند که این حقیقت دلیل برتری سقراط است. سقراط می‌گوید، حقیقت این است که فیلسوفان، در مقایسه با کسانی که در دادگاه‌ها بزرگ شده‌اند، مانند مردم آزاد هستند در برابر بردگان؛ آن‌ها از فراغت خاطر<sup>۶۷</sup> برخوردارند تا هر موضوعی را به هر مقدار که بخواهند

۶۷. سخوله، «فراغت، leisure». اما افلاطون و ارسطو این واژه‌ی یونانی را به گونه‌ای به کار می‌برند که تداعی‌های بسیار غنی‌تری به خود می‌گیرد و به صورت اسمی درمی‌آید که آرمان نوعی یونانی را نشان می‌دهد، و بیشتر به واژه‌ی «فرهنگ» شباهت پیدا می‌کند. انفاقی نیست که کلمات «مدرسه school» و «محقق scholar» از آن مشتق شده‌اند. ارسطو به ارزش آن و همراهی آن با فلسفه تأکید ویژه‌ای ورزیده است. وقتی می‌گوید خوشبختی در سخوله نهفته است (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۷۷b۴، سیاست، ۱۳۳۸a۱) منظورش بطالت و بیکاری نیست. خود طبیعت ما را بر آن می‌دارد که از فراغت خویش استفاده‌ی نیکویی بکنیم و آن را در بازی تلف نکنیم. سخوله اساس کلی زندگی است، هدف هر کاری است، و نیکبختی و لذت آن در خودش نهفته است. ارسطو وقتی در اخلاق آن را به عنوان چیزی می‌ستاید که به خودی خود غایت است، مانند افلاطون می‌گوید زندگی سیاستمدار «فاقد فراغت» است. اگر جامعه‌ها نمی‌دانند چگونه در صلح زندگی کنند، قانونگذاران آن‌ها را باید سرزنش کنیم که زندگی کردن در سخوله را به آن‌ها تعلیم نداده‌اند (سیاست، ۱۳۳۴a۹). در سیاست ←

مورد بحث و بررسی قرار دهند، و یگانه هدف آن‌ها رسیدن به حقیقت است. اما وکیل دادگاه ناچار است خود را بر موضوعی مقید سازد که خصم تیزی بر او تحمیل کرده است، و او باید در یک زمان محدود از عهده‌ی کار برآید. او ناگزیر است که فنون چاپلوسی و نیرنگ را بیاموزد، در ارزیابی خویش هوشمند است، اما اندیشه‌اش منحرف و سرکوفته به بار آمده است.

توصیف بعدی فیلسوف، بیشتر آرمان افلاطونی را نشان می‌دهد تا آرمان سقراطی را. او نه تنها با دادگاه‌ها و مجلس شورا بیگانه است بلکه از بازار و ضیافت‌های شبانه نیز خبری ندارد. جسم او در شهر است، اما روح وی کنار کشیده است و به جست و جوی طبیعت واقعی هر آنچه هست اشتغال دارد. او به کارهای انسان‌هایی که در پیرامونش هستند توجهی ندارد، بلکه می‌خواهد بداند انسان چیست، و چگونه از موجودات دیگر تمیز داده می‌شود. او از بدو تولد به شرافت نسبی، ثروت، مقام و قدرت هیچ عنایتی ندارد، هم مغرور به نظر می‌آید و هم در امور عملی بیچاره و نادان می‌نماید. اما اگر کسی را که به امور اجتماعی و عملی اشتغال دارد متقاعد سازیم که از این مسئله که چه کسی به چه کسی ستم کرده است دست بردارد و به این سؤال پردازد که «خود عدالت و خود ستم، چه چیز هستند»، و به جای اینکه ثروتمندان و پادشاهان را خوشبخت بخواند، توضیح دهد که طبیعت پادشاهی و سعادت بشری چیست، قضیه برعکس می‌شود. در این هنگام اوست که رفتاری ابلهانه و خنده‌دار پیش می‌گیرد.

برداشت تئودوروس این است که اگر همگان این عقیده را داشتند، مقدار

← ۱۳۲۳b۳۹ «سخوله‌ای متفاوت» یعنی شاخه‌ای دیگر در یادگیری، و در ۱۳۱۳b۳ سخولای، به صورت جمع، مایه‌های نابودی فرد مستبد هستند («انجمن‌هایی برای اهداف فرهنگی» بارکس).

شروع در عالم به حداقل می‌رسید، اما، سقراط می‌گوید شروع از بین می‌روند («لازم است همیشه چیزی در برابر خیر بوده باشد»)<sup>۶۸</sup> و نه می‌توانند در حوزه‌ی خدایان جای گیرند، بنابراین در همین عالم «ضرورت» آمد و شد خواهند کرد. به همین دلیل است که باید با تمام سرعت از این جا پر کشیم و خود را بدان جا برسانیم. برای این منظور لازم است، تا حد امکان، خودمان را همانند خدا - که کمال راستی است - سازیم، و این مهم میسر نمی‌شود مگر اینکه خود را «به وسیله‌ی حکمت (یا دانش، *φρονησις*) راستکار و مقدس» گردانیم. حکمت و فضیلت (آرته‌ی) واقعی عبارت است از فهمیدن این نکته، و این درست ضد برداشتی است که اهل جهان از آن دو مفهوم دارند. کسانی که دانا نمودن در دیدگان اهل جهان را مدّ نظر دارند، نه دانا بودن را، مردمی پست و محقر هستند، خواه در شغل باشد یا در صنعت و یا در سیاست.<sup>۶۹</sup> کیفر آن‌ها گریزناپذیر است. زندگی نابکارانه‌ی آن‌ها از میان «دو نمونه‌ای که در خود واقعیت برافراشته‌اند» - یکی سعادت الهی و دیگری شقاوت شیطانی - آن‌ها را به نمونه‌ی اخیر نزدیک‌تر

۶۸. سقراط این سخن را توضیح نمی‌دهد. او در لوسیسی ۲۲۱b-c می‌گوید (اگرچه واقعاً تردیدآمیز به نظر می‌آید) اگر شر از میان برخیزد، ارزش خیر از بین می‌رود. و شاید افلاطون اندیشه‌ای را در نظر داشته است که در فایدون ۹۷d بر زبان آورده است: شناخت بهترین مستلزم شناخت بدترین است. همچنین در نامه‌ها، ۷، ۳۴۴a-b می‌گوید فضیلت و رذیلت را بایستی با هم آموخت. (مقایسه کنید با این اصل تکراری ارسطو که *εναντιων η αυτη επιστημη των*.)

۶۹. سیاستمداری که حکمت بدلی دارد *φορτικος* است و صنعتگر دروغین *βαναυσος* نام دارد. واژه‌ی اخیر عموماً به عنوان تحقیری اشرافی برای صنعتگران به کار می‌رفت. به نظر می‌رسد سخن افلاطون در این جا این است که محکومیت یک هنر بستگی به این دارد که آیا با آگاهی از خیر بالائری تعقیب می‌شود یا نه، امکانی که او منکرش نیست. (ترجمه‌ی سست کورنفورد در این جا برداشت نادرستی را برمی‌انگیزد.)

می‌سازد، و آن‌ها را برای همیشه از جایی که شر را به آن راه نیست بیرون می‌سازد. کیفر آن‌ها این است که برای همیشه آن نوع زندگی زمینی را خواهند داشت که هم اکنون دارند، و همراه با کسانی زندگی خواهند کرد که به اندازه‌ی خود آن‌ها بد هستند. آن‌ها این‌گونه سخنان را بلاهت خواهند خواند، اگر هر گاه یکی از آن‌ها شجاعت پیشه کند و از برابر پرسش و آزمایش نگریزد، سرانجام استدلال‌های خودش را ناکافی می‌یابد و مجاب می‌گردد.

درس مطلب معترضه. این درس آشکار است. آن‌ها برای تعریف دانش در قسمت اصلی محاوره از هر دری درآمدند اما از آموزه‌ی صور بهره‌نجستند و سرانجام به ناکامی رسیدند. این گریز سقراط ما را مطمئن می‌سازد که تعالیم فایدون و جمهوری، میهمانی و فایدروس هنوز به قوت خودشان باقی هستند، و باید برای جست و جوی موفق طبیعت دانش، از حدودی که افلاطون در این جا بر خودش تحمیل کرده است فراتر روند. روح کلی این گریز آن را از بقیه‌ی محاوره ممتاز می‌سازد، و بسیاری از جزئیات آن نیز چنین هستند. نه تنها مانند گرگیاس، شخصیت فیلسوف را در برابر شخصیت انسان متعارف قرار می‌دهد، بلکه همچون فایدون، جمهوری و فایدروس، از جهان دیگری سخن می‌گوید که این دو در آن به سزای اعمال خود می‌رسند. بیچارگی عملی فیلسوف و دلایل آن در جمهوری ۴۸۷b و بعد به طور مشروح آمده است، و غفلت او از کارهای سطحی و گذرای بشری به منظور تمرکز خاطر بر روی مسایل کلی‌تر هستی و طبیعت اشیا، ۵۰۰b-c را به یاد خواننده می‌آورد، آن جا که متعلق تأملات او عبارتند از «واقعیت‌های ثابت و نامتحرکی که بر پایه‌ی نظم و عقل وجود دارند»، و او از راه آشنایی با آن‌ها «آن مقدار که برای انسان مقدور است شبیه خدا می‌شود»؛ به همان صورت که در این جا، ۱۷۶b، (و در فایدروس ۲۵۳a،

تیمایوس ۹۰c؛ مقایسه کنید با فایدون (۸۲b-c) آمده است. اینکه خدایان به هیچ گونه نابکاری ای دست نمی یازند، در کتاب دوم جمهوری (۳۷۹b-c)، در ضمن انتقاد از اسطوره شناسی سنتی به صراحت آمده است. در فایدون ۶۹a-c، آرتهی معمولی را در برابر آرتهی «توأم با حکمت (فرونسیس)» قرار داده است (آنجا که نوع معمولی را با وصف «برده گونه» نیز توصیف کرده است. در جمهوری ۳۵۴a تصریح کرده است که انسان راستکار در این دنیا رستگار است و انسان ستم پیشه در همین زندگی بدبخت است. جالب ترین استفاده از زبان محاورات میانی آنجاست که در ۱۷۶e۳ از «الگوهای برافراشته در واقعیت» سخن می گوید، و به تناسخ نیز در ۱۷۷a آشکارا اشاره می کند. و آخرین نکته ی کوچک این است که سیاستمداری که به پرسش های مقاومت ناپذیر سقراط تن درمی دهد، و سرانجام از اظهارات خودش ابراز نارضایتی می کند، به طوری که سخنوری او رنگ می بازد و او به صورت کودکی ناتوان درمی آید (۱۷۷b)، اگرچه به صورت صیغه ی محترمانه ی جمع آمده است، یقیناً توصیف کاملی است از احوال آلکیبیادس در میهمانی ۲۱۵e-۱۶a۱.

ممکن است منتقدی بگوید با وجود این همه تشابه میان محاورات میانی و این فقره ها، اگر تک تک بندهای این گریز را در نظر بگیریم، نظریه ی صور افلاطونی را به طور ضروری دربر ندارند. اما، برخی فقرات این دلالت را دارند، و همه ی آنها را نقل کردم تا تأکید بکنم که چگونه روحیه ی دینی این گریز، با تعبیری متفاوت، ما را به طور موقت از آهنگ عمدتاً تحلیلی تثابتتوس به سوی قلمروهایی می کشاند که غیاب صورت ها از آن قلمروها را نمی توان تصور کرد. می توان گفت صورت ها برای افلاطون به صورت یک فرض، و تقریباً به مثابه یک امر ایمانی، باقی می ماند، اما او حالا بیشتر به مسایل مربوط به نحوه ی وجود آنها و روابط آنها با خودشان و با جهان محسوس می پردازد؛ مسایلی که در

حالت مؤمنانه‌ی پر عظمتِ دوره‌ی میانی برای او مطرح نشده بودند. این مسایل تازه ایجاب می‌کنند که او هر از چند گاهی این نظریه را کنار بگذارد، و شقوق دیگر را بررسی کند.

پیوست:

مشرو و مصادر آن<sup>۷۰</sup>

افلاطون در این جا (۱۷۶a) می‌گوید شرور هرگز نابود نمی‌شوند و به جهانِ الهی نیز نمی‌توانند راه یابند.

شاید وقتِ آن باشد که ببینیم تا این جا چه چیزهایی درباره‌ی ماهیت و منشأ شر از افلاطون آموخته‌ایم، و شاید نظری نیز بر آنچه پس از این می‌آید بیفکنیم؛ البته باید به خاطر داشت که ما فقط اشاراتی را در اختیار داریم که در جاهای مختلفِ محاورات به صورت پراکنده آمده‌اند.

او در هیچ جا به توضیح جامع و منسجمِ مطلب نمی‌پردازد، و نمی‌توان از حالا فرض کرد که او راه‌حل نهایی برای این مسئله‌ی دشوار را پیدا کرده است، یا دیدگاه‌های او در این مورد از سازگاری کاملی برخوردارند. برخی‌ها معتقدند که او مسئله را به تدریج از تن یا ماده به سوی روح متوجه می‌سازد، برخی دیگر می‌گویند او دو دیدگاه ناسازگار درباره‌ی شرّ دارد که در کنار یکدیگر در نظام او آمده است، و عده‌ای نیز عقیده دارند که این مسئله هرگز - به طور جدّی - برای او مطرح نشده است.<sup>۷۱</sup>

۷۰. در این جا فقط محاورات را مدّ نظر قرار داده‌ام. درباره‌ی نامه‌ها، ۷، ۳۴۴a-b، و رابطه‌ی احتمالی آن با «آموزه‌ی نانوشته»، رک: کرامر، *Idee u. Zahl 119*. درباره‌ی محاورات همچنین نگاه کنید به بحث کامل هاگر در *Vernunft und das Problem des Bosen*.  
*.Die*

(i) شر به مثابه یک مفهوم سلبی. جمهوری (۳۷۹b-c) تأیید می‌کند که شر در امور بشری رواج دارد و نمی‌توان آن را به خدا نسبت داد. «باید به دنبال تبیین دیگری رفت.» اولین اندیشه که بر ذهن می‌آید این است که هیچ چیز در جهان پدیداری نمی‌تواند کامل باشد، زیرا این جهان فقط تقلیدهایی از صورت‌ها را دارد، و چیزهای متغیر نمی‌توانند کمالِ الگوهای ازلی خویش را داشته باشند. بدین ترتیب، شر به صورت یک امر عدمی درمی‌آید، یعنی قصور از مرحله‌ی کمال و از واقعیت کامل؛ زیرا فقط صورت‌ها از وجود کامل برخوردار هستند. توصیف صورت خیر در کتاب ششم جمهوری، نشان می‌دهد که هستی و خوبی را نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت، و معلوم می‌دارد که صورت خیر علت هر دو است.<sup>۷۱</sup> اما همان‌طور که پیش‌تر گفتم (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۱، یادداشت ۱۲)، این توصیف، شر را به صورت امری کاملاً سلبی در نمی‌آورد. اشیای جهان طبیعت، هر چند کامل نیستند، کارکردهایی دارند، و بنابراین از فضیلت (آرته‌ی) ویژه‌ای برخوردار هستند، و فقدان آن فضیلت می‌تواند منشأ فعال ضرر واقع شود. در مثال داسِ هَرَس که افلاطون آورده است ( جمهوری

← ۷۱. برای خلاصه‌ای از دیدگاه‌ها و منابع موجود در این موضوع، نگاه کنید به چرنیس، *Plato II* ویرایش ولاستوس، ۲۴۴ یادداشت ۱، و کتابشناسی ص ۲۵۸. مقاله‌ی او عمدتاً به تیمایوس و قوانین می‌پردازد، و به شدت طرفدار این نظریه است که افلاطون تبیین سازگاری را بر پایه‌ی تحلیل جهان پدیداری به مثابه یک انعکاس متحرک در فضای نامتحرک، واقعیت غیر مکانی، عرضه می‌دارد.

۷۲. افلاطون، برخلاف نظر چرنیس (*l.c.* 253 n.34) در ۵۰۹b۶-۸ می‌گوید صورت خیر علت وجود و ماهیت (*το ειναι τε και την ουσιαν*) متعلقات دانش (یعنی دیگر صورت‌ها) است. استناد او به ۵۱۷c۳-۵، بر ضد برداشت من، این حقیقت را نادیده می‌گیرد که *αληθεια* می‌تواند به معنی واقعیت باشد نه حقیقت (و در این مورد بی‌تردید در همین معنا به کار رفته است) (ص ۱۴۳ بالا).



۳۵۳e)، فقدان فضیلت آن - تیزی - شرّ وجودی‌ای است که می‌تواند به تاک‌ها زیان برساند.<sup>۷۳</sup> همین‌طور، شرّ اخلاقی انسان، اگرچه نیروی توانمندی برای گناه است، فقط از فقدان نشأت می‌گیرد، زیرا افلاطون هیچ وقت از این اندیشه‌ی سقراطی دست برداشت که گناه از نادانی ناشی می‌شود و بنابراین همیشه به غیر عمد صورت می‌گیرد. (افلاطون این عقیده را در قوانین ۷۳۱c، ۶۱d-۸۶۰d تکرار می‌کند.)

(ii) آیا شر از تن نشأت می‌گیرد یا از روح؟<sup>۷۴</sup> شر ( کاکون) به عقیده‌ای افلاطون،

۷۳. یکی دانستن نبود خوبی با ضد آن، یعنی بدی، در جمهوری ۳۵۳c را می‌توان از نظر تعلیمی با وارث آن مقایسه کرد، یعنی برداشت ارسطویی از «فقدان» یا نبود صورت (στειρησις) که هر چند «ذاتاً نیست» نامیده می‌شود ( طبیعت، ۱۹۱b۱۵)، در عین حال «به نوعی صورت است» (۱۹۳b۱۹) و «منشأ زیان واقع می‌شود» (۱۹۲a۱۵). «نیست» در نقل قول اول به معنی وجود نداشتن نیست بلکه به این معنی است که «ذاتاً فلان چیز نیست»: سردی چون ذاتاً (καθ' αὐτο) گرم نیست هرگز نمی‌تواند گرم باشد، اما شیء سرد می‌تواند. ارسطو میان «اضداد» و چیزهای انضمامی که آن اضداد را «دارند» فرق می‌گذارد، به همان صورت که افلاطون در فایدون ۱۰۳b-c عمل کرده است.

۷۴. به عقیده‌ی من لازم نیست برای ملاحظه‌ی عقاید پخته‌ی افلاطون درخصوص رابطه‌ی میان جسم و جان به خارمیدس ۱۵۶c نظر کنیم. سقراط در آن‌جا، برای بیان این نکته‌ی کاملاً سقراطی که «مراقبت از روح» مهم‌تر از مراقبت از بدن است، از حکیم خیالی تراکیه‌ای نقل می‌کند - همان کسی که سقراط مدعی است وردی از او یاد گرفته است که سر درد خارمیدس را درمان خواهد کرد - که «هر خیر و شرّی در بدن و در کلّ وجود انسان از روح نشأت می‌گیرد». منظور افلاطون در این‌جا روشن است، او فقط می‌خواهد مقایسه‌ی آشنای خود را در بین سلامت جسمانی و تربیت اخلاقی توضیح دهد. (مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۴). خارمیدس، تقریباً یکی از محاورات اولیه است، و هیچ اثری از آموزه‌ی بسط یافته‌ی صور در آن دیده نمی‌شود. اما آنچه از این محاوره آوردیم با استنباطی که در این‌جا عرضه شده است منافات ندارد. تن، در صورت نبود روح، به صورت لاشه‌ی بی‌جانی در ←

هم در عالم انسان حضور دارد و هم در جهان طبیعت به عنوان یک کل؛ و بر کاستی‌های طبیعی نیز به اندازه‌ی نقص‌های اخلاقی اطلاق می‌شود. شر در موجودات حساس پدیدارهایی است چون بیماری و درد، در چیزهای بی‌جان به معنی فقدان نیرو برای انجام نیکویی نقش آن چیز است (مقایسه کنید با چاقوی هرس)، و در جهان به عنوان یک کل عبارت است حرکت‌های نامنظم که به آشفستگی و اغتشاش منجر می‌شود. شر در مقیاس جهانی عمدتاً در محاورات متأخر مطرح شده است. در فایدون می‌خوانیم: انسان ممکن است مرتکب گناه بشود، اما فقط به این دلیل که روح به سبب همراهی با تن فاسد می‌شود و صورت‌ها را فراموش می‌کند؛ و خود این همراهی شر است (e-66d و غیره). روح در حالت خلوص تجسد نیافته‌اش، که رو در روی صورت‌هاست، کاملاً خوب است. افلاطون تأثیر شرایط طبیعی بر حالت اخلاقی را در تیمایوس (86bff.) به روشنی توصیف کرده است. جمهوری این تصویر را با مفهوم تعارضِ درونی میان سه انگیزه‌ی روح تجسم یافته کمال می‌بخشد؛ و افلاطون د سوفسطایی (28e-277e) دو نوع شر روحی مطرح می‌کند، یعنی ناسازگاری و نادانی، و آن دو را با بیماری و نقص عضو در بدن مقایسه می‌کند. در مورد تن به ترتیب به درمان و ورزش متناسب نیاز داریم، و برای روح به کیفر و تعلیم.<sup>۷۵</sup>

← می‌آید، و هیچ کاری از دستش بر نمی‌آید.

۷۵. افلاطون در قوانین (860c ff.)، ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۱ و بعد) استدلال می‌کند که نیاز به مجازات، با این قضیه منافات ندارد که تبهکاری‌ها به صورتی ناخواسته و در نتیجه‌ی نادانی به وجود می‌آیند. فرق ظاهری میان گناه عمدی و غیر عمدی را باید به گونه‌ی دیگری تبیین کرد (861c-d). او حتی در این‌جا نیز با هشجاری می‌گوید از میان دو نوع بدی [عمدی و غیر عمدی]، یک دسته را اکثر مردم تبهکاری می‌نامند و دسته‌ای دیگر را آن‌ها نادانی تلقی می‌کنند.

آنچه گفتیم مربوط بود به شر اخلاقی در حوزه‌ی بشری. کل جهان، اگرچه به وسیله‌ی عقل الهی و با الگو قرار دادن صورت‌ها طراحی شده است و بنابراین از حداکثر خیر ممکن برخوردار است، نقص‌هایی دارد که برای واقعیت یافتن در مکان چاره‌ای از آن‌ها نیست. (این سخن از تیمایوس است.) اسطوره‌ی سیاستمدار (۲۶۹c و بعد) توضیح می‌دهد که، اگرچه جهان بهترین و منظم‌ترین موجود زنده است، و بنابراین از کامل‌ترین حرکت‌ها، یعنی حرکت دورانی در جایگاه خودش، برخوردار است، در عین حال چون از جسم بهره‌مند است، حرکت آن نمی‌تواند برای همیشه به یک منوال باقی بماند. بنابراین وقتی به مدت قرن‌های متمادی به دست خدا در یک جهت می‌چرخد، خدا مهار آن‌ها را رها می‌کند و آن به پیروی از انگیزه‌ی درونی خودش، به عنوان یک موجود زنده، تغییر جهت می‌دهد. بی‌تردید دو گزینه را نمی‌توان تأیید کرد: شایسته (*θεμς*) نیست که بگوییم خدا آن را در جهت‌های متضادی به چرخش می‌آورد، و نیز نمی‌توان این تغییر جهت را به «دو خدا که اندیشه‌ی متضادی داشته باشند» نسبت داد. جهان وقتی خودش عنان اختیارش را در دست می‌گیرد، به تدریج تعالیم آفریننده‌اش را فراموش می‌کند،<sup>۷۶</sup> - «و این فراموشی ناشی از عنصر مادی‌ای است که در ترکیب آن وجود دارد» (۲۷۳b) - و همه‌گونه شرور

۷۶. ۲۷۳c *ληθης ἐγγιγνομένης*. چرنیس (l.c. 27) متوجه می‌شود که به طور کلی فراموشی صورت‌هاست که روح را به سوی کارهای بد می‌کشاند. شاید بتواند تذکر داد که در اسطوره‌ی کتاب دهم جمهوری، ارواح پیش از نوشیدن آب فراموشی به انتخاب زندگی‌ها دست می‌زنند (و برخی از آن‌ها بد عمل می‌کنند). اما (صرف نظر از مشکلات جست و جوی اشاره‌هایی از جای جای اسطوره‌ی افلاطونی) همه‌ی ارواح مورد نظر، پیش‌تر از آن انتخاب، زندگی جسمانی‌ای داشته‌اند و کاملاً خالص نیستند. زندگی پیشین آن‌ها هنوز هم بر داوری‌شان تأثیر منفی می‌گذارد.

برمی‌خیزند و آن را به نابودی تهدید می‌کنند، تا اینکه خدا، برای حفظ جهان، دوباره مهار آن‌ها را به دست می‌گیرد. بنابراین افلاطون در مقیاس جهانی نیز تأثیرهای شرّ تأثیر ویرانگر را به ماده نسبت می‌دهد.

در آخرین اثر افلاطون، قوانین، است که به نظر می‌آید موضع او عوض شده است. هدف او در کتاب دهم مبارزه با نابودی شاخص‌های اخلاقی‌ای است که از شکل رایج ماده‌گرایی و الحاد ناشی می‌شود؛ این گرایش، کل جهان را نتیجه‌ی ضدّی می‌داند. طبیعت بی‌جان و بی‌هدف است، خدایان زاده‌ی تخیل بشر هستند، قانون و اخلاق ساختگی و بی‌ثبات هستند، و بهترین شیوه‌ی زندگی این است که هر مقدار که می‌توانی از دیگران برگیری و به خودت اختصاص دهی، و اگر لازم شد از زور نیز استفاده کنی - آشفته‌گی‌آشنایی که پیش‌تر نیز بارها از آن انتقاد کرده بود. اما انتقاد او در این جا به خداشناسی نجومی‌ای منتهی می‌شود که، توسط خود او یا دیگری، در اینومیس بسط یافته است. آنچه به بحث کنونی ما مربوط می‌شود این است که افلاطون با این جمله‌ی فایدروس شروع می‌کند که پس‌و‌خه، روح یا زندگی، یعنی یگانه چیزی که می‌تواند حرکت خود به خود داشته باشد، علت نهایی هر حرکت یا فعلی در سرتاسر هستی است. بنابراین روح علت «همه‌ی اضداد، خیر و شر، عدل و ظلم، صواب و خطا» (۸۹۶d) است، و باید دست کم دو روح داشته باشیم تا یکی عامل خیر باشد و دیگری عامل شر. (افلاطون بر این گفته‌اش برهان اقامه نمی‌کند، اما، همان‌طور که به اختصار اشاره خواهد کرد، خدایان نجومی او همگی خوب هستند و این سخن از همان جا ناشی می‌شود.) اما قدرت برتر در دست روح خوب و خردمند است، زیرا حرکات اولیه‌ی جهان که دیگر حرکات‌ها را اداره می‌کنند، یعنی حرکت دورانی، تجلی مادی عقل هستند (۸۹۷c).

در این جا اثری از ثنویت زرتشتی Zoroastrian یا مانوی Manichean میان

یزدان و اهریمن دیده نمی‌شود. افلاطون گاهی از «نوع روح» (γενος ۸۹۷b) سخن می‌گوید و گاهی «روح»، و اجسام آسمانی را موجودات زنده‌ای می‌داند که هر یک روح ویژه‌ی خودش را دارد، مانند حیوانات زمینی.<sup>۷۷</sup> انکار دو خدای متضاد در سیاستمدار با این سخن افلاطون منافات ندارد. اینکه آیا افلاطون از موضع پیشین خودش درخصوص انتشاء شر از تن، یا ماده، منصرف شده است یا نه، مسئله‌ی مشکلی است که پاسخ‌اش هنوز بر من روشن نشده است. پاسخ چرنیس نتیجه‌ی تأمل عمیق و بررسی جامع شواهد است. او به این نتیجه می‌رسد که شر به عقیده‌ی افلاطون بر دو گونه است: شرِ عدمی و شرِ وجودی. شرِ عدمی بی‌تردید نتیجه‌ی ضروری ناتوانی جهان مادی از رسیدن به واقعیتِ کاملِ صورت‌هاست. شرِ وجودی به طور مستقیم از روحی نشأت می‌گیرد که به عمد، اما از روی نادانی عمل می‌کند؛ و به طور غیر مستقیم از تأثیر ناخواسته‌ی حرکاتِ خوب که این روح به وجود می‌آورد، و بالعرض، به واسطه‌ی ضرورتی که ذاتی اجسام طبیعی است، بر دیگر پدیدارهای طبیعی تأثیر می‌گذارد. اینکه چرا باید روح همیشه دچار خطا شود یا از صورت‌ها غفلت ورزد، پرسشی است که نباید پاسخی را از سوی افلاطون برای آن انتظار داشته باشیم.<sup>۷۸</sup> شاید من آخرین فرد از گروهی باشم که می‌گویند «مسئله‌ی شر» را می‌توان به زبانی غیر از زبان اسطوره‌ای حل کرد.<sup>۷۹</sup> ولی آیا این دیدگاه درباره‌ی افلاطون

۷۷. «روح soul» هم اسم مفرد است و هم اسم جنس یا اسم جمع، و چون زبان یونانی فاقد حرف تعریف مبهم است، افلاطون ملزم نبود این فرق را روشن سازد.

۷۸. نگاه کنید به مقاله‌ی مهم چرنیس که در ص ۱۸۳، یادداشت ۷۱ ذکرش رفت. مطالعه‌ی کل این مقاله ضرورت دارد.

۷۹. مقایسه کنید با مقاله‌ی من درباره‌ی روح در نظر افلاطون، *Hardt* vol. III, 14f.

خیلی «توحیدگرایانه» است که بگوییم در قوانین و در آثار جلوتر، روح فقط هنگامی مرتکب شر می‌شود که به وسیله‌ی تن فاسد شده باشد؟ قوانین با تثابتتوس (و با اسطوره‌ی فایدروس) از این نظر هما‌آواز است که شری در میان خدایان وجود ندارد. خدایانِ قوانین خورشید، ماه و ستارگان هستند، و روح آن‌ها کاملاً خوب است (۸۹۹b). اگرچه روح منشأ هرگونه خیر و شری است، این سخن که عنان کل عالم در دست روح خوب است، و نیز توصیف ارواح خدایان نجومی، نشان می‌دهند که روح فقط در عالم تحت‌القمر می‌تواند مرتکب شر شود؛ یعنی جهان پدیدارهای فانی و طبیعی، که آلودگی‌های جسمانی‌اش موجب فراموشکاری می‌شود و وسوسه‌ی ارتکاب گناه را به وجود می‌آورد.<sup>۸۰</sup> وقتی افلاطون می‌گوید دست کم دوگونه روح بایستی در تدبیر اورانوس در کار باشند، بی‌درنگ اضافه می‌کند که این سخن فقط شامل حال زمین و دریاست. روح فقط در اطلاق ویژگی‌های روحی بر حرکتهای ثانوی جواهر مادی - فرایندهایی چون رشد و ذبول، ترکیب و فروپاشی، گرم شدن و سرد شدن، کیفیت‌هایی چون سختی و نرمی - است که می‌تواند به جای خردمندی، حماقت نشان دهد، و همان‌طور که نتیجه‌ی خوب می‌بخشد، حاصل بد نیز به بار آورد. عامل هر حرکتی روح است، اما اینکه آن حرکت در

۸۰. در تثابتتوس ۱۷۶a۷-۸ نیز می‌خوانیم: *τοιούδε τον τοιποτον*. «خدایان مری» ( تیمایوس ۴۱a، اپینومیس ۹۸۵d) نیز جسم دارند، اما نه از جوهری که فساد را در آن راه باشد (آن‌ها ازلی هستند، تیمایوس ۴۰b) یا در حرکات خود بی‌نظمی نشان دهند. آن‌ها (به عقیده‌ی افلاطون) دارای حرکات چرخشی کاملی هستند، یگانه حرکتی که می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، و نسبت آن‌ها به جهان محسوس مانند نسبت عقل محض است به جهان ارواح؛ بنابراین آن‌ها (یعنی ارواح آن‌ها) می‌توانند کاملاً غافل باشند. این مطالب در تیمایوس با تفصیل بیشتر آمده است. نیز مقایسه کنید با اپینومیس ۹۸۲c.

جهت خیر صورت گیرد یا در جهت شر، بستگی دارد به مقدار مقاومت روح در برابر تأثیرهای ویرانگر جسم.<sup>۸۱</sup>

(iii) آیا صورت‌های افلاطونی ای برای امور شر وجود دارد؟ این مسئله که بسیار محل بحث است شاید هیچ وقت به پاسخ نهایی نرسد. محاورات رساله‌های منسجمی نیستند، و آن مقدار که در محاوره به راحتی می‌توان پیش رفت در رساله نمی‌توان. اما دو مطلب را همزمان می‌توان اظهار داشت: اولاً، این مسئله اهمیت زیادی برای افلاطون نداشته است؛ ثانیاً، او در هیچ مرحله‌ای از مراحل اندیشه‌اش، هیچ گونه شری را به قلمرو خدایان راه نداد، یعنی آن‌جا که محل صورت‌های ازلی و ثابت است.

افلاطون علاقه‌ای به دقت فنی در کاربرد کلمات نداشت ( تثابتتوس، ۱۸۴c) و حتی اساسی‌ترین اصطلاحات او را می‌توان دارای معانی متفاوتی دانست. اما وقتی فیلسوف جدیدی می‌خواهد آموزه‌ی افلاطونی را معرفی کند، آنگاه که در صدد برمی‌آید برای معنای فنی صورت‌ها واژه یا علامت ویژه‌ای به کاربرد و آن را از معنای غیر فلسفی واژه تمیز دهد - فی‌المثل در این جمله: «صورت‌های فراوانی از شر وجود دارد» -، بی‌تردید به درد سر می‌افتد. در هر حال افلاطون واژه‌ی ایدوس را در هر دو معنا به کار می‌برد،<sup>۸۲</sup> و تشخیص منظور او در

۸۱. برای برداشت‌های مختلف نگاه کنید به سالمسن. *P.'s Theol.* 141f. ، گروه، *Th.* 146f. و منابعی که آن‌ها به دست داده‌اند. در اینکه روح بد فقط منحصر به ارواح آدمیان نیست (سخنی که گروه می‌گوید) تردیدی وجود ندارد. همچنین مقایسه کنید با نظر دودس در 21 *JHS* 1945.

۸۲. از جمله نمونه‌های ایدوس به مثابه نوع یا گونه عبارتند از: *αἰτίας το εἶδος* ۱۰۰b فایدون؛ *της* جمهوری ۴۳۴b (το του πολεμικου εἶδος)، ۴۱a-۴۴۰d؛ در ۴۴۱c ایدوس را به معنای *γενος* به کار برده است (رک: به آدام درباره‌ی ۴۳۵b)؛ قوانین ۹۶۳c *εἶδη* ←

همه‌ی موارد آسان نیست. به عنوان نمونه، در جمهوری ۴۰۲b-c می‌گوید انسان فرهیخته باید بتواند ایدوس‌های خویشتن‌داری، شجاعت، آزادی، بلندهمتی و امثال آن‌ها، و همچنین اضداد آن‌ها را، که هر جایی پیش می‌آیند،<sup>۸۳</sup> تشخیص دهند، و هر دوی آن‌ها و نمودهای آن‌ها را بازشناسد... و معتقد باشد که آن‌ها به یک دانش تعلق دارند. اگرچه صورت‌ها در کتاب‌های بعدی جمهوری حضور چشم‌گیر دارد، لازم نیست این عبارت را به معنای چیزی بیش‌تر از «تقسیم برپایه‌ی انواع» در نظر بگیریم، کاری که پیش‌تر به سقراط نسبت داده‌ایم، و قراین فراوانی نشان می‌دهند که افلاطون در این‌جا صورت‌های متعالی را در نظر ندارد.<sup>۸۴</sup> (۱) او تعلیم و ترتیب اولیه‌ی همه‌ی افراد طبقه‌ی پاسدار را توصیف می‌کند، اگر، همانند خیلی‌ها، نگوئیم همه‌ی شهروندان را. (مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ۷-۴۵۵). در حالی فقط برگزیدگان اندکی، پس از پانزده سال تعلیم و تربیت در بزرگسالی، به تشخیص صورت‌ها نایل خواهند آمد. (ب) «نمودها» یا «تصویرهای» (εἰκόνες) ایدوس‌ها شاید همان نمونه‌های عملی

← αρετής. نمونه‌ی خوبی از جاهایی که نمی‌توان منظور افلاطون را به راحتی تشخیص داد، فایدروس ۲۴۹b است، آن‌جا که *συνιεναι κατ εἶδος λεγομενον* فرایند منطقی محضی را توصیف می‌کند، اما ذهن برای اینکه بتواند آن را به دست آورد، بایستی به دیدار صورت‌ها نایل آمده باشد، و در ترجمه‌ی این عبارت می‌توان (همان‌طور که از ادامه‌ی سخن برمی‌آید) گفت «در قالب‌های کلی بیان می‌شود»، و می‌توان گفت «به نام صورت نامیده می‌شود». (فقدان *τι* معنای اول را محتمل‌تر می‌سازد).

۸۳. *πανταχου περιφερομενα*، نه دقیقاً همان تعبیری که افلاطون در توصیف رفتار صورت‌هایش به کار می‌برد.

۸۴. پژوهشگران فراوانی، از زمان تسلر (II, 1, 500 n.) به این طرف، تصور کرده‌اند که صورت‌ها مدنظر افلاطون است؛ از جمله در زمان‌های اخیر گروه، *P.'s Th. 21*، و کورنفورد در ترجمه‌اش.



شجاعت و غیره بوده باشند که همراه با پدیدارهای طبیعی غالباً روگرفت‌های صورت‌ها نامیده می‌شوند، اما همان‌طور که آدام (پیشین) پی برده است، موضوع بحث افلاطون در این‌جا تعلیم و تربیت در شعر و هنر است و باید بگوییم منظور او نمودهای لفظی و ترسیمی‌ای است که با کردار فاضلانه یا زیبایی‌مندی برابری می‌جویند. این نمودها روگرفت خود صورت‌ها نیستند، بلکه فقط از روی تجلیات زمینی آن‌ها برگرفته شده‌اند.<sup>۸۵</sup> (ج) حتی اگر ایدوس‌ها همان صورت‌ها بودند، لازم نبود افلاطون اصداد آن‌ها را نیز صورت بداند، بلکه فقط می‌توانست فقدان صورت را در نظر داشته باشد.<sup>۸۶</sup>

جمهوری ۷۶a - ۴۷۵e مشکل‌تر است. افلاطون در آن‌جا زشتی، بی‌عدالتی و شر را نیز در کنار زیبایی، عدالت و خیر به نام ایدوس نامیده است. البته می‌توان ایدوس را کیفیت یا حتی مفهوم ترجمه کرد. بدین ترتیب (ترجمه‌ی آزاد): «زیبایی و زشتی مفهوم‌های منفردی هستند که در برابر یکدیگر قرار دارند، و همین‌طور است عدالت و ستم، خیر و شر. هر مفهومی تنها است، اما آن‌ها با چیزها و کارهای جزئی بی‌شماری همراه هستند، و همین‌طور، در برخی موارد، همراه یکدیگر هستند. فیلسوف کسی است که فقط جزئیات را ادراک نمی‌کند، بلکه مفاهیم را درمی‌یابد.» اما، بقیه‌ی کتاب تردید زیادی باقی نمی‌گذارد که منظور از ایده‌ها در این‌جا صورت‌های مستقل افلاطون هستند.<sup>۸۷</sup> از سوی دیگر،

۸۵. این فقره را در جای خودش، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۵ و بعد، به صورت مشروح‌تری بررسی کرده‌ایم.

۸۶. ریست، *Phoenic* 967, 291، بر این عقیده است.

۸۷. همان‌طور که ریست (همان، ۲۹۱) گفته است، به آسانی نمی‌توان دریافت که اساساً صورت شر یا ستم چگونه می‌توانند وجود مستقل داشته باشند، زیرا صورت خیر علت وجود متعلقات دانش (صورت‌ها) است، به گونه‌ای که آن‌ها به همان مقدار که از هستی بهره دارند خوب هستند. (مقایسه کنید با ص ۱۸۴ بالا.) اما پذیرفتن سخن او نیز به همان اندازه دشوار است؛ ←

در مقایسه‌ی بعدی میان عاشق منظره‌ها و صداها و فیلسوف، سخنی از ایدوس زشتی و ایدوس شر به میان نمی‌آید، اگرچه جاهایی (مانند ۴۷۹a) هست که اشاره به آن‌ها کاملاً متناسب به نظر می‌آید.<sup>۸۸</sup> درباره‌ی تثابتتوس ۱۷۶e، «الگوهای» سعادت الهی و شقاوت شیطانی «که در واقعیت برقرار شده‌اند» (εν τω οντι εστωτα)، به نظر من، کاملاً یادآور زبان صورت‌هایی است که افلاطون بایستی دست کم در این لحظه هر دو را مطلق و نامتغیر بداند؛ اما پارادیگماتاً همیشه آسمانی نیستند، مانند صورت شهر (جمهوری ۵۹۶b)،<sup>۸۹</sup> و ریست (l.c. 290f.) می‌تواند «واقعیت» را به این جهان محدود کند، و در تعلیل آن بگوید کسی که الگویی بد و اهریمنی انتخاب می‌کند همیشه در این جهان خواهند ماند و هرگز به جهان خدایان راه نخواهد یافت، زیرا آن جهان «به کلی منزّه از شر است». باید بپذیریم که آن مکان «جایی است در ورای آسمان‌ها»، یعنی آن‌جا که فایدروس صورت‌ها را مستقر می‌سازد.

← او می‌گوید در این‌جا نیز چیزی جز «فقدان» صورت خیر را نداریم.

۸۸. وسوسه‌ی افزودن این نکته وجود دارد که وقتی افلاطون می‌گوید جزئیات زیبا، زشت نیز به نظر می‌آیند علت این است که آن‌ها «میان بودن و نبودن» قرار دارند، و این سخن ممکن است تأییدی بر این عقیده باشد که شر و همانندهای آن چیزی جز فقدان خیر نیستند. اما آیا این برداشت را در خصوص یک طرف زوج‌هایی چون بزرگی و کوچکی، سنگینی و سبکی نیز که در کنار خوبی و بدی، عدالت و ستم آمده‌اند می‌توان صادق دانست؟ بیم آن می‌رود که با این سخن در «گودال یاوه‌سرایی» سقراط درافتیم.

۸۹. البته این واژه معنای عام دارد. در خود افلاطون، سقراط که «خردمندترین انسان‌هاست، از سوی آپولون به عنوان παραδειγμα منصوب شده است (دفاعیه ۲۳b)، و او تعریفی را به عنوان παραδειγμα بر منون عرضه می‌دارد (منون ۷۷a)؛ در فایدروس (۲۶۲b)، سخنرانی‌های سقراط و لوسیاس را، به ترتیب، παραδειγμα برای فن سخنوری خوب و بد معرفی می‌کند، و قس علیهذا.

همچنین در جمهوری ۴۴۵e به نظر می‌آید که افلاطون از یکی از معانی مرتبط اما متفاوت ایدوس به معنایی دیگر منتقل می‌شود، آنگاه می‌گوید صورت آرته یکی است، اما صورت‌های شری شمار هستند. فضیلت یک صورت است، و صورت‌هایی نیز برای فضیلت‌های مختلف وجود دارد. (او در قوانین و بعد، به این مسئله دیرینه‌ی پروتاگوراس می‌پردازد که چگونه می‌توان گفت فضیلت یکی است و در عین حال چهار است.) اما او به راحتی نمی‌تواند برای چیزی که صورت‌ها و انواع بی‌شماری دارد، صورتی را اثبات کند. بارزترین صفت صورت‌ها دانستنی بودن آن‌هاست، و درباره‌ی بی‌نهایت نمی‌توان دانشی به دست آورد.

افلاطون به دو دلیل عمده وظیفه‌ی منطقی خویش دانسته است که شر را در میان صورت‌ها جای دهد (هر وقت به یاد آن‌ها می‌افتاد، برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های آموزه‌ی صور را به طور موقت فراموش می‌کرد). (۱) صورت‌ها، صرف نظر از وجود مستقل‌شان، به مثابه اهداف ثابت صیوررت، بی‌تردید نقش کلیات، یا طبیعت‌های مشترک، را نیز ایفا می‌کردند، و منشأ پیدایش آن‌ها (البته، با تحریک سقراط) همین بود. هر دسته از جزییات که به یک نام نامیده می‌شدند، ایدوسی داشتند، زیرا (همان‌طور که سقراط تأکید می‌کرد) به کار بردن هر اسمی بر پایه‌ی این فرض استوار است که طبیعت مشترکی (ایدوسی) در مسماهای آن اسم وجود دارد؛ و اگر به تعبیر افلاطون سخن بگوییم یعنی آن‌ها از هستی صورت واحدی بهره‌مند هستند.<sup>۹۰</sup> (ب) ثانیاً، افلاطون نیز، همچون عموم یونانیان، مایل بود که جهان را متشکل از اضداد بداند. عادت دوقطبی ساختن جهان در بین ایونیان اولیه، هراکلیتوس، پارمنیدس، امپدکلس، آناکساگوراس و

۹۰. رک: جمهوری ۵۹۶a و ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱۳.

فیثاغوریان رایج بود؛ و «جدول اضداد» دسته‌ی اخیر (ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۵ و بعد) شاید تأثیر مستقیمی بر روی افلاطون داشته است. این تمایل در ارسطو نیز نیرومند بود؛ او واژه‌ی «اضداد» را عمدتاً به جای «صورت‌ها» به کار می‌برد، زیرا به عقیده‌ی او صورت‌ها معمولاً در قالب زوج‌های متضادی چون گرم و سرد تحقق می‌یابند. همچنین دانستن یک صورت، دانستن ضد آن نیز بود.<sup>۹۱</sup>

خلاصه، تردیدهای زیادی در این مورد باقی می‌ماند، زیرا محاورات هیچ وقت به طور مستقیم در صدد روشن ساختن جایگاه شر در برابر صورت‌ها بر نمی‌آیند. اشاره به اینکه برای شر و زشتی نیز صورت‌هایی وجود دارد، فقط به صورتی گذرا و همیشه در قالب اضداد دیده می‌شود. گرایش افلاطون همان گرایش سقراط است آنگاه که از او می‌پرسند آیا برای گیل و مو، و کثافت نیز صورت‌هایی وجود دارد. فرض صورت برای آن‌ها یاوه می‌نماید، اما گاهی این اندیشه بر او چیره می‌شود که آنچه در مورد یک چیز درست است بایستی در مورد هر چیزی («صورت‌های هر دسته‌ای که یک نام دارند») درست باشد. ولی او بی‌درنگ از آن اندیشه کنار می‌کشد،<sup>۹۲</sup> و نیروی فکری خود را بر روی آنچه که شایسته است متمرکز می‌سازد، یعنی صورت‌های ارزش‌های اخلاقی و زیباشناختی، کلیاتی چون وحدت، حرکت، همانندی و اضداد آن‌ها، مفاهیم ریاضی و انواع طبیعی - هر آنچه که به نظر او جایگاه مثبتی در نظام مبتنی بر غایت‌شناسی داشته باشد؛ و به خودش گوشزد می‌کند که صورت‌ها در حوزه ازلی و الهی‌ای جای دارند که شر را به آن جاره نیست. همان‌طور که سوفسطایی

۹۱. مقایسه کنید با ص ۱۸۰، یادداشت ۶۸ بالا.

۹۲. *φενυγων οίχομαι* (پارمیندس d ۱۳۰) تعبیر بسیار نیرومندی است.

نشان خواهد داد، همین مقدار کافی بود که مسایلی برای او پیش آورد.<sup>۹۳</sup>

### بازگشت به (۱)

انتقاد نهایی از نظریه‌ی میلان کلی (۸۳c - ۱۷۹b). حالا که از این گریز فارغ گشتیم، لازم است به استدلالی که در دست داشتیم بازگردیم. پروتاگوراس از آزمون پیشگویی سربلند بیرون نیامد، ولی شاید حق این باشد که تجربه‌های حسی که در زمان حال صورت می‌گیرند، و باورها یا پندارها (دوکسا)ی مبتنی بر آنها (۱۷۹c۳-۴) خطاناپذیر باشند و دانش از آنها تشکیل شده باشد. سقراط می‌گوید: بنابراین لازم است این عقیده را بیشتر بررسی کنیم، ولی نباید فراموش کنیم که مکتب فکری‌ای هست (مکتب الیایی) که، درست برخلاف پیروان هراکلیتوس، می‌گوید هرگونه حرکت و تغییری غیرممکن است.

۹۳. چرنیس (l.c. 27, n. 34) تعدادی از فقرات را برمی‌شمارد که افلاطون در آنها ردیلت‌های محصلی را دارای صورت می‌داند. برخی از این فقره را در این جا بررسی کردیم، و برخی دیگر را ریست، l.c. 289-93 بررسی کرده است. درباره‌ی اثوتوفون ۵d، امیدوارم در شرح این محاوره نشان داده باشم که آموزه‌ی صورت‌های چیزهای بد را ذکر نمی‌کند بلکه فقط درباره‌ی مهملات، «چیزهای کم اهمیت و ناشایست» سخن می‌گوید (اگرچه مو و گل فایده‌ی زیاد دارند، و هیچ‌گونه آسیبی به وجود نمی‌آورند). در سوفسطایی ۲۵۱a یا قوانین ۹۶۴c نیز اثری از صورت‌های افلاطونی دیده نمی‌شود. بیماری‌های تن - چنانکه می‌دانیم، منظور افلاطون فقط تن از آن حیث که تن است، می‌باشد - می‌توانند بر روح اثر گذارند (تیمایوس ۸۶b و بعد) و مانع اندیشه‌های آن شوند (فایدون ۶۶c۱)، اما، لازم نیست همیشه شر باشند (جمهوری ۴۹۶b-c). در هر حال صورت‌های بیماری‌ها در تیمایوس ۸۷b-c نیامده است، جایی که چرنیس، در کنار فایدون ۱۰۵c، از آن اسم می‌برد. (پیوست: آسکلپیادس Asclepiades نقل می‌کند که ارسطو در مباحث افلاطونی خویش گفته است «ما (یعنی پیروان افلاطون) می‌گوییم صورت‌هایی برای شُرور وجود ندارد»، پاره‌های ارسطو، ویرایش راس، ص ۱۱۳.)

کسانی که می‌گویند همه چیز در حال حرکت است، نه تنها حرکت مکانی بلکه هرگونه تغییری را نیز مدنظر دارند،<sup>۹۴</sup> زیرا آن‌ها واقعیت را از هیچ جهت ساکن نمی‌دانند. هر چیزی، همیشه، از هر جهت تغییر می‌کند (مقایسه کنید با ص ۱۶۱). اما در این صورت ادراک حسی به همان اندازه که ادراک حسی است غیر ادراک حسی نیز خواهد بود، و اگر دانش همان ادراک حسی است، به همان اندازه که دانش است غیر دانش نیز خواهد بود. اگر ادراک حسی محتویات خودش را عوض کند ولی کیفیت‌اش را ثابت نگه دارد، دست کم از یک جهت تغییرناپذیر خواهد بود، و قانون سیلانِ مکتب جدید هراکلیتوسی را نقض خواهد کرد.<sup>۹۵</sup> در واقع هر پاسخی به هر پرسشی هم درست خواهد بود و هم نادرست، و هیچ زبان موجودی نمی‌تواند اندیشه‌های آن‌ها را بیان کند. بر پایه‌ی نظریه‌ی «هوشمندانه‌تر» چگونگی ادراک حسی، نمی‌توان آن را با دانش برابر دانست.

مایه‌ی شگفتی دیگران است که سقراط - که خودش پای الیایان را در میان گفت و گو کشیده بود - از بررسی دیدگاه‌های آنان سر باز می‌زد (b84d-183a). ملاقات پیشین او با پارمنیدس، چنان احساسی از ژرفای فکری و بزرگواری در او به وجود آورده است که واهمه‌ی بدفهمی را بر وجود او مستولی ساخته است. به علاوه، این بحث ممکن است آن‌ها را از هدف اصلی‌شان باز دارد؛ یعنی از کشف

۹۴. هیچ واژه انگلیسی‌ای معنای کامل کنسیس - که «حرکت» ترجمه می‌کنیم - را نمی‌رساند. این کلمه هم حرکت مکانی را دربر می‌گیرد و هم هرگونه تغییر را. ارسطو چهار نوع کنسیس تشخیص داده است: حرکت مکانی (*φορα*)، تغییر کیفی (*αλλοιωσις*)، تغییر کمی (*αυξησις και φθισις*)، و پیدایش و نابودی (کون و فساد) (*γενεσις και φθορα*).

۹۵. 182d8a-e1. اعتراض فرضی‌ای که کورنفورد (PTK 98f.) مطرح کرده و پاسخ داده است، به نظر می‌آید که بر پایه‌ی مفهوم «آنات» جدایی، از نوع زنون، استوار است که مورد قبول «فیلسوفان سیلان» نتواند بود.

ماهیت دانش به وسیله‌ی کمک کردن به تثابتتوس در زاییدن اندیشه‌هایی که به آن‌ها آبتن است.

ابطال نهایی یکسانی ادراک حسی با دانش: نقش اندیشه (۱۸۴b-۸۶e). انسان‌ها نوعی اسب تروایی نیستند که در آن‌ها هر عضو حسی‌ای جداگانه عمل کند، چشم ببیند، گوش بشنود و بر همین سیاق. همه‌ی آن‌ها در یک چیز به همدیگر می‌رسند - خواه آن چیز را پسوخه بنامی یا هر چیزی که دوست داری - و آن چیز برای آگاه ساختن انسان از اشیای محسوس، آن اعضا را همچون ابزاری به کار می‌گیرد. هر عضو جسمانی‌ای فقط متعلق ویژه‌ی خودش را منتقل می‌سازد - چشم رنگ‌ها را، گوش صداها را - اما، این امکان هست که متعلقات چندین عضو را یکجا مورد اندیشه قرار دهیم؛ فی‌المثل درباره‌ی صدا و رنگ بگوییم آن‌ها هستند، غیر از یکدیگرند، دوتا هستند و غیره. پسوخه این نوع مفهوم‌ها - بودن و نبودن، همانندی و اختلاف، همان بودن و دیگر بودن (و تثابتتوس ریاضیدان اضافه می‌کند فرد و زوج و اعداد به طور کلی) - را به وسیله‌ی عضو حسی در نمی‌یابد بلکه آن‌ها را مستقیماً ادراک می‌کند. همین سخن را درباره‌ی کیفیت‌های زیباشناختی و اخلاقی نیز می‌توان بر زبان آورد («زیبا و زشت، خوب و بد»، ۱۸۶a۸). پسوخه (ذهن)، نه از راه ادراک منفعلانه‌ی اعضای حسی که هر کودک و حیوانی داراست، بلکه به وسیله‌ی مقایسه و استدلال فعالانه درباره‌ی آن‌ها - که مستلزم کوشش، تعلیم و تربیت، پختگی است - می‌تواند به فهم واقعیت و حقیقت دست یابد؛ و اگر چنین چیزی به دست نیاید نمی‌توان گفت که کسی چیزی را می‌داند. بنابراین ادراک حسی و دانش نمی‌توانند یک چیز باشند.

این تبیین از ذهن که به شناخت حقیقت (آلتیا) از راه تأمل بر روی

تجربه‌ی حسی دست می‌یابد، ممکن است در نگاه اول نظریه‌ی تجربه‌گرایانه‌ی دانش را به خاطر آورد؛ اما، این نظریه با ذهنیت افلاطون کاملاً بیگانه است. این فقره نیز مثال دیگری است بر استعمال آلتس و آن (با اسم‌های آلتیا و اوسیا) به عنوان دو کلمه‌ی مترادف، به معنای چیزی که هست یا واقعیت دارد. (رک: ص ۱۴۳ بالا). «ادراک حسی نمی‌تواند به حقیقت برسد، زیرا نمی‌تواند به هستی برسد» (۱۸۶e۴). «هستی» (اوسیا) مهم‌ترین کلمه‌ی این استدلال است. «پسوخته از راه حس بساواپی سختی یک چیز و نرمی چیزی دیگر را ادراک خواهد کرد، هستی<sup>۹۶</sup> آن‌ها - آنچه هر دوی آن‌ها هستند - ضد یکدیگر بودن آن‌ها و هستی ضدیت ... را خودش به تنهایی درمی‌یابد» (۱۸۶b). افلاطون فرق میان کیفیت حسی و اوسیای آن را در کراتولوس (۴۲۳e، ص ۱۰۴ بالا) توضیح داده است: صداها، رنگ‌ها و کیفیت‌های لامسه‌ای همیشه در تغییر هستند، و از این جاست که، به عبارت جمهوری، میان آنچه هست و آنچه نیست در نوسان‌اند. چیزی که کاملاً هست، ذات یا صورت آن‌هاست.<sup>۹۷</sup> بر همین سیاق،

۹۶. یعنی هستی سختی و نرمی (مک دُول ۱۹۱). کورنفورد می‌گوید «وجود»؛ اما در این جا باید معنای دیگر *αυσιαι* یعنی «طبیعت حقیقی» را در نظر بگیریم، و یحتمل، چنانکه مک دُول می‌گوید، *οτι εστων* به معنای «آنچه آن‌ها هستند» یا «اینکه آن‌ها [سختی و نرمی] هستند» بوده باشد، و «*καί* معادل «یعنی» است.

۹۷. درباره‌ی عقیده‌ی افلاطون به «مراتب واقعیت» نگاه کنید به ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۵ و بعد. براساس دیدگاهی که در این جا اتخاذ شده است، افلاطون، به معنایی که اُوین (SPM 324 with n.1) در نظر دارد، «اوسیارا بر متعلقات ادراک حسی» نسبت نمی‌دهد. او (همان‌طور که در کراتولوس آورده است) می‌گوید علاوه بر صداها‌ی شنیدنی، اوسیای صدا نیز وجود دارد و همین‌طور است در مورد سایر ادراکات؛ و می‌گوید اوسیای چیزی است که ذهن بدون یاری حواس درمی‌یابد (۱۸۶a-b). بلاک در *JHS* 1957 (پاورقی، ص ۱۸۲) به همین خلط دچار شده است.



سیب سفت و سیب نرم از این جهت نوعی ضدیت را می‌رساند که ذهن با فرا رفتن از ادراک‌های حسی مستقیم و مقایسه‌ی آن‌ها (*και συμβαλλουσα* ۱۸۶b۸) *επανιουσα* آن را درمی‌یابد، اما سیبِ سخت ممکن است نرم شود و مصداق ضدیت از بین برود، در حالی که ضدیت به عنوان واقعیت نامتغییری باقی می‌ماند، واقعیتی که با فعالیت‌های بیشتر عقل محض قابل شناخت است. اگر هیچ مدرکی نداشتیم بر اینکه افلاطون در هنگام نوشتن تثائتوس بر نظریه‌ی کامل صورت‌ها وفادار بوده است، همین استعمال اوسیا در این فقره، و به ویژه دوگانگی «تضاد و اوسیای تضاد»، کفایت می‌کرد.<sup>۹۸</sup> همان طور که در فایدون آمده است، حواس می‌توانند ذهن را در مسیر شناخت واقعیت به کار اندازند، اما چنین نیست که فقط باید ذهنی داشته باشیم تا «خودش» فراتر رود؛ ذهن هنگامی می‌تواند فراتر رود که واقعیت‌های ثابتی برای شناخته شدن وجود داشته باشند. افلاطون هستی‌شناسی را از معرفت‌شناسی جدا نکرد، و هستی‌شناسی تثائتوس همان هستی‌شناسی جمهوری است.

## (۲) دانش به مثابه داور درست (دوکسا)

تثائتوس، پس از دریافتن اینکه دانش را «به هیچ وجه نباید در ادراک حسی

۹۸. البته کاملاً ممکن هست که این دوگانگی را فقط در میان نمونه‌ی جزئی تضاد که در این مورد در میان سیب سخت و سیب نرم دیده می‌شود، دریابیم و مفهوم تضاد را به وسیله‌ی ذهن از آن مورد و موردهای دیگر انتزاع بکنیم. چگونگی این امر امروزه بر هر کسی روشن است، و بی‌تردید عقیده‌ی برخی‌ها این است که افلاطون نیز بر آن واقف بود. من فقط می‌توانم این اعتقاد راسخ خودم را ابراز دارم که اگر این وقوف بر مؤلف «مجاورات میانی» حاصل شده بود، او فقط مجبور نمی‌شد تغییر مقبولی را صورت دهد؛ بلکه به کلی شخص دیگری می‌گشت. اوسیا در این جا به معنی «مفهوم» نیست. اگر این سخن «توحیدگرایی» است، من موحد هستم.

جست و جو کرد» (۱۸۷a)، می‌گوید: دانش عبارت است از دوکسایِ درست؛ او در توصیف مقدماتیِ دوکسامی‌گوید: فعالیتِ پسوخه آنگاه که چیزها را بدون کمکِ حواس بررسی می‌کند. اگر دقیق‌تر سخن بگوییم (۱۸۹e-۹۰a)، اندیشه همان کلام صامت است، یعنی مباحثه‌ی پسوخه با خودش؛ و اعلام نهایی این مباحثه همان دوکسایِ نفس است - یعنی پندار، یا عقیده یا حکم.<sup>۹۹</sup> افلاطون در بررسی رابطه‌ی آن دوکسا با دانش، موضوعی را از سر می‌گیرد که پیش‌تر در منون و جمهوری مطرح کرده بود.<sup>۱۰۰</sup>

سقراط تکلیف این مسئله را به سرعت، و با صراحت، روشن می‌سازد (۲۰۱c-۲۰۰d)، و برای این کار مثالی از دادگاه‌ها می‌آورد که دقیقاً همان حقیقتی را روشن می‌سازد که در تمثیلِ راهِ لاریسا در منون ملاحظه کردیم؛ یعنی دانش باید دست اول باشد، خود داننده آن را دیده باشد، نه اینکه فقط بر او گزارش داده باشند. سقراط با انتخاب این تمثیل، انتقاد دیگری نیز از کسانی که خار چشم او هستند، یعنی سخنوران قضایی، به عمل می‌آورد؛ این تمثیل در واقع تکرار آن چیزی است که در گرگیاس دیدیم. آن‌ها، در مدت زمان کوتاهی که در اختیار دارند، نمی‌توانند داوران را درباره‌ی حقیقت موضوعِ موردِ دعوا آموزش دهند، بلکه فقط آن‌ها را متقاعد می‌سازند که دوکساهایی در آن مورد داشته باشند.<sup>۱۰۱</sup> شاید اعتقادی که آن‌ها در داوران ایجاد کرده‌اند حق باشد، اما

۹۹. گالی (PTK 87) «عقیده» را ترجیح می‌دهد، مک دُول (Th. 193) «حکم» را. هر دو برای ترجیح خویش دلایلی اقامه می‌کنند. درباره‌ی آوردن دوکسا، رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ۹۲.

۱۰۰. رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۲ و بعد، ۹۵-۹۰، ج ۱۵، صص ۱۰۹ و بعد.

۱۰۱. فرق میان آموختن و متقاعد ساختن - که یکی دانش می‌بخشد و دیگری عقیده - در گرگیاس ۴۵۴ و بعد آمده است، به نکته‌ی مربوط به کوتاهیِ وقت نیز در ۴۵۵a اشاره شده است.

فقط شاهد عینی می‌تواند این حق بودن را بداند. در منون (97a-b)، یک طرف مقایسه کسی است که راه لاریسا را می‌داند زیرا قبلاً در آن جا بوده است، و طرف دیگر کسی است که آن را به درستی حدس می‌زند. هر دو به آن شهر خواهند رسید، اما، یکی به وسیله‌ی دانش، و دیگری به وسیله‌ی دوکسای درست؛ و این دو تفاوت عملی دارند، زیرا اعتقاد را می‌توان متزلزل کرد، اما دانش را هرگز.

من هر دو مثال رهنورد و گواه را تمثیل نامیده‌ام،<sup>۱۰۲</sup> اما برخی‌ها آن دو را نمونه‌های واقعی دانش در برابر دوکسامی دانند، و با استشهاد به آن‌ها می‌گویند افلاطون از این عقیده‌اش که چیزها یا رخدادهای جهان محسوس نمی‌توانند متعلق دانش باشند، دست برداشته است. بدین ترتیب اشتنتسل نوشت (71 *PMD*): «علت اینکه ... آن‌ها (قاضی‌ها) فقط می‌توانند باور درست داشته باشند این نیست که هیچ شناختی از خود عدالت (که علت آن، پیش‌تر، بر آن‌ها عرضه شده است) ندارند، بلکه این است که آن‌ها گواهی عینی آن جرم نیستند. به طوری که حتی در حوزه‌ی اخلاق نیز همان تغییر کامل در دیدگاه افلاطون درباره‌ی دانش، شایان توجه است.» هیکن (*Phron.* 1958, 140) گواه عینی را شاهی می‌داند بر اینکه افلاطون نسبت به آنچه در جمهوری گفته بود، تغییر موضع داده و «جهان محسوس را در حوزه‌ی دانش وارد ساخته است». رابینسون (*Essays* 41) این انکار آشکار دیدگاه جمهوری را نسیان یا اشاره‌ی غافلانه از سوی افلاطون می‌داند. به عقیده‌ی ای. رورتی (*Phron.* 1972, 228) A. Rorty مثال گواه عینی نشان می‌دهد که متعلقات دانش و دوکساممکن است یکی باشند.<sup>۱۰۳</sup> پیشنهاد اخیر کاملاً درست نیست. دانش شاهد مربوط به خود جرم

۱۰۲. برای تمثیل اول مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۶، یادداشت ۱۴.

۱۰۳. همین‌طور اشتنتسل *Stoelzel*, 11 n.2 می‌گوید: دوکسای درست متمایز از دانش است «نه از حیث محتوا بلکه بیش‌تر از حیث نحوه‌ی حصول».

است، و دوکسای قاضی مربوط است به تقلید شاهد از آن جرم در قالب کلمات؛ و این مورد تمثیل خوبی است برای بیان فرق میان شناختن صورت و شناختن تقلید آن در شیء یا عمل محسوس.

به گونه‌ای می‌توانیم افلاطون را مجاز بدانیم که از دانش (اپیستمی) جهان محسوس سخن بگوید، بی‌آنکه تغییر موضع داده باشد، یعنی با این فرض که او گاهی کلمه‌ی دانش را به صورتی کلی‌تر یا در دو معنا به کار می‌برد. از این روست که رانسیمن می‌گوید (PLE 38): «البته دانش گواه عینی نمونه‌ای از بالاترین و حقیقی‌ترین دانشی نیست که ... به عقیده‌ی افلاطون، با دانش پدیداری فرق دارد؛ به همان صورت که در پارمنیدس، فایدروس و فیلبوس آمده است. بلکه نمونه‌ی بسیار خوبی است از دانشی که ... در درون مرزهای هستی‌شناختی جهان تجربه می‌توان به دست آورد.» و ریست (1967 284 Phoenix) نیز خاطر نشان می‌کند که راه لاریسا و جرم مشهود به نظر افلاطون نمونه‌های مشروعی از اپیستمه هستند. نیرومندترین مدرک برای این مدعا فیلبوس 61d-e است:

پذیرفتیم که یک لذت واقعی تراز لذتی دیگر، و یک هنر دقیق تراز هنر دیگر است. و دانش‌ها با یکدیگر فرق پیدا کرد، برخی دانش‌ها مربوط بود به چیزهایی که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، و برخی دیگر به چیزهایی مربوط بود که دستخوش هیچ یک از این دو فرایند نمی‌شوند، بلکه تا ابد به صورت ثابت و نامتغیر وجود دارند. در بررسی آن‌ها از حیث حقیقت به این نتیجه رسیدیم که دانش اخیر حقیقی تراز دانش اول است.

پس، افلاطون در محاورات اخیر گاهی از دو نوع ایستمه سخن گفته است که با آنچه او در جاهای دیگر ایستمه و دوکسانامیده است، مطابقت دارند: یکی به واقعیت ثابت می‌پردازد، دیگری به پدیدارهای متغیر، و یکی «حقیقی‌تر» از دیگری است. در این جا هیچ اثری از «تغییر کامل دیدگاه» یا انصراف از صورت‌ها به چشم نمی‌خورد. همین‌طور مفاد کلی تثابیتوس، نحوه‌ی کنار گذاشتن مدعاهای ادراک حسی، و پایان یا س‌آور آن، نشان می‌دهند که اگر قرار است به دانش «حقیقی» نایل آییم، همیشه باید دست به دامان صورت‌ها شویم. در اصل، هیچ فرق نمی‌کند که ما حالت ذهنی گواه عینی یا رهنورد مجرب را شبیه دانش بنامیم یا آن را دانش در مرتبه‌ای پایین‌تر تلقی کنیم؛<sup>۱۰۴</sup> اما به عقیده‌ی من بلاک منظور افلاطون را به بهترین وجه توضیح داده است (1963, 260):

:(Mind)

نسبت دانش به باور درست مانند نسبت حالت ذهنی گواه عینی است به حالت ذهنی قاضی‌ای که با سخنان او متقاعد می‌شود. این مثال ما را به یاد مثال راه لاریسا در منون می‌اندازد ... هر دو تمثیل می‌گویند نشانه‌ی دانش عبارت است از نوعی آشنایی شخصی؛<sup>۱۰۵</sup>

۱۰۴. بسیار مهم است که تشخیص دهیم آیا افلاطون مطلبی را خلط کرده است یا در آن مورد تغییر عقیده داده است، و یا اینکه فقط نخواست است زبان فنی و تعلیمی به کار گیرد. همان‌طور که او گاهی در محاورات متأخر واژه‌ی ایستمه را بر چیزی به کار می‌برد که در جاهای دیگر دوکسا خوانده است، واژه‌ی *οντα* را نیز برای چیزی به کار می‌برد که در صورت نظر داشتن به نکته‌ای فلسفی، همان چیز را *γινόμενα* می‌نامد، مانند ۱۸۸e۷ و بعد (در این مورد نگاه کنید به ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص ۶۷).

۱۰۵. درباره‌ی اصطلاح دیدار مستقیم که در مورد فهم صورت‌ها به کار رفته است، مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۵، صص ۳۰۸ و بعد؛ ج ۱۵، ص ۱۴۴. روح آن‌ها را با ←

و وقتی این سخن را بر دانش پیشینی اطلاق کنیم، مثال منون بی تردید نشان می‌دهد که دانش مستلزم  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  [شناخت]  $\epsilon\kappa\epsilon\iota$   $\tau\alpha$  [ماورا] است. طبیعی است که بگوییم وقتی تمثیل تثائتوس را بر چیزهایی چون هستی و همانندی به کار می‌بریم، بایستی همین معنا مد نظر بوده باشد. به علاوه، در تیمایوس می‌خوانیم که اگر دانش با باور درست فرق داشته باشد، صورت‌ها وجود دارند، ولی اگر آن دو یکی باشند، واقعیت فقط از اشیای محسوس تشکیل شده است (51d). حتی اگر تیمایوس بیش از تثائتوس نگاشته شده باشد، طبیعی است که در صورت نبودن دلیل مخالف، بگوییم بر پایه‌ی تمایزی که در این جا داریم، دانش به صورت‌ها مربوط است.

وقتی افلاطون در تیمایوس 51d3 و بعد، می‌گوید وجود صورت‌ها متکی است به تفاوت میان دانش و حکم درست (به عقیده‌ی راس *PTI* 124f) تکیه‌گاه او این استدلال تثائتوس است «استدلالی که به عقیده‌ی وی تفاوت بالا را در آن ثابت کرده است». این برداشت درباره‌ی افلاطون، بهتر از برداشت اشتتسل است.

اما آیا حکم نادرست ممکن هست؟ (200d - 187d).<sup>۱۰۶</sup> مفهوم حکم درست

← چشم خویش دیده است.

۱۰۶. دبلیو. دیتل W. Detel تک نگاری‌ای را به مسئله‌ی حکم نادرست، یا گزاره‌ی نادرست، در تثائتوس و سوفسطایی اختصاص داده است، که با مرور سودمندی بر انبوه تفسیرهای جدید آغاز می‌شود و کتابشناسی کاملی نیز دارد (*Hypomnemata* 36, Göttingen 1972).  
← *(Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theaetetus und Sophistes, نظر*

مستلزم حکم نادرستی است که در برابر آن قرار گیرد، و سقراط پیش از ردّ پیشنهاد تثابتتوس، گریز طولانی، پیچیده و بی‌ثمری<sup>۱۰۷</sup> را درباره‌ی طبیعت و امکان حکم غلط پیش می‌آورد، و فقط به این نتیجه می‌رسد که درست نیست<sup>۱۰۸</sup> که پیش از فهمیدن خود دانش، به بررسی این موضوع پردازند. افلاطون که در محاورات پیشین، مانند هر کس دیگری، وجود باورهای نادرست را قبول داشت و آن را از تفاوت‌های آشکار شناخت و دوکساتلقی کرده است، احساس می‌کند که پارادوکس‌های کسانی چون پروتاگوراس، آنتیس تنس و کراتولوس<sup>۱۰۹</sup> را نباید با این سادگی به یک سو نهاد. او راه حل این مسئله را فقط در سوفسطایی عرضه می‌کند (صص ۹۷-۲۹۲ پایین).

(i) باورِ غلط به مثابه‌ی عوضی گرفتنِ یک چیز به جای چیزی دیگر (۸۸c - ۱۸۷e). سقراط در این جا، با غفلت عمدی و «موقتی» از آموختن و فراموش کردن به منزله‌ی واسطه‌ی میان دانستن و ندانستن، از دیدگاه سوفسطاییان پیروی

خود او این است که، برخلاف دیدگاه متعارف، افلاطون خودش را فقط با همان مشکلاتی روبه‌رو نمی‌دید که سوفسطاییان و دیگر منکرانِ امکانِ حکم نادرست روبه‌رو بودند، بلکه عمدتاً مشکلاتی را در نظر داشت که فقط از نظریه‌ی صور او و نحوه‌ی کاربرد فعل «بودن» از سوی او - که نتیجه‌ی آن نظریه بود - نشأت می‌گرفت. به عقیده‌ی او، در اندیشه‌ی افلاطون، اختلاف فاحشی میان سه توجیه اولِ حکم نادرست و دو توجیه بعدی (تشبیه تابلوی مومی و تشبیه مرغدانی) وجود دارد. این دو، توجیه‌های پیشین را که از آن سوفسطاییان و دیگر اسلاف افلاطون هستند، از کار می‌اندازند، اما خودشان نیز به علل دیگری مقبول نمی‌افتند. افلاطون دشواری‌های آن‌ها را که از نظریه‌ی صور نشأت می‌گیرند، در سوفسطایی برطرف می‌سازد.

۱۰۷. نه چنان گریزی از مبحث اصلی ماهیت دانش (مک دُول ۱۹۴).

۱۰۸. (۲۰۰d) خطایی که در حکم؟ اما، این مشکل درجه دو، یا مصادره به مطلوب واقعی، (کاملاً) مورد غفلت قرار می‌گیرند.

۱۰۹. درباره‌ی این افراد نگاه کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۱۸۲، ۲۰۷، ۲۱۰ و بعد.

می‌کند؛<sup>۱۱۰</sup> و خود سؤال او دانش را به مثابه چیزی در نظر می‌گیرد که محدود است به آشنایی با اشخاص یا اشیا. او بر پایه‌ی این مقدمات، غیر ممکن بودن حکم نادرست را به سرعت مبرهن می‌سازد، زیرا هیچ کس نمی‌تواند میان دو شخص اشتباه بکند، خواه هر دو را بشناسد یا هیچ کدام را نشناسد یا یکی را بشناسد و دیگری را نشناسد.

(ii) حکم نادرست به منزله‌ی «اندیشیدن چیزی که نیست» (۸۹b-۱۸۸e). این پیشنهاد ما را به پیش از سوفسطاییان، یعنی به نیای الیایی آن‌ها بازمی‌گرداند.<sup>۱۱۱</sup> این پیشنهاد نیز شکست می‌خورد، زیرا، همان‌طور که پارمنیدس گفته بود، امکان ندارد درباره‌ی چیزی که نیست تفکر کرد (پاره‌های ۲، ۸-۷؛ ۸، ۸-۹). اما، افلاطون آنگاه فراتر از پارمنیدس می‌رود که به عبارت «اندیشیدن آنچه نیست» عبارت «خواه درباره‌ی چیزی موجود، یا چیزی که مطلقاً (ترجمه‌ی دقیق: به خودی خود) نیست» را اضافه می‌کند. پارمنیدس نمی‌توانست از نبودن در رابطه با «چیزهای موجود» ( $\tau\omega\nu\ \sigma\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\omicron\nu$ ) سخن بگوید، زیرا فقط یک موجود وجود دارد، که «واحد، پیوسته، ... قایم به خویشتن» است (پاره‌ی ۸، ۶ و ۲۹). اما، این سخن (همان‌طور که بوندسون Bondeson گفته است)<sup>۱۱۲</sup> ضرورتاً به این

۱۱۰. (۱۸۸a) شگردی که برادران ستیزه‌جو در ائوتودموس بر پایه‌ی آن عمل می‌کردند. رک: ۲۷۷e-۷۸b، ۲۷۵d-۷۷c. افلاطون آموختن و فراموش کردن را در ضمن مقایسه‌ی ذهن با تابلومومی به جایگاه خودشان باز می‌گرداند (۱۹۱c).

۱۱۱. البته سوفسطاییان نیز از این مطلب استفاده می‌کردند (ائوتودموس ۲۸۳a و بعد)، اما، سقراط نتیجه‌ی دیگری از آن می‌گیرد (۱۸۹b۴).

112. *Phron.* 1969, 117f.

مقاله‌ی بوندسون خواندنی و آموزنده است، اگرچه خواننده شاید مایل است بداند که او در برابر مقاله‌ی بلاک «شناخت از راه آشنایی» در *Thaetetus* افلاطون در *Mind* 1963 چه موضعی گرفته است.



معنا نیست که افلاطون تمایز سوفسطایی را در این جا متذکر شده است؛ یعنی تمایز میان دو معنای «آنچه نیست»: معنای وجود و معنای غیریت محض - «وجود ندارد» و «آن‌گونه نیست» (یعنی آنچه به غلط تصور می‌کنند که چنان هست). این تمایز به احتمال زیاد مربوط است به فرق میان اندیشیدن «آن نیست» در طرح پارمنیدی یک موجود منحصر به فرد (آن «راه به کلی کشف‌ناپذیر»، پاره‌ی ۲، ۵ و بعد) و اندیشیدن یکی از چیزهای زیادی که معمولاً به عنوان موجود قبول می‌کنند، در حالی که به آن معنا «نیست» (یعنی وجود ندارد).<sup>۱۱۳</sup> در هر حال، افلاطون با امتناع آشکار از زیر سؤال بردن آموزه‌ی الیایی (۱۸۳d۱۰ و بعد)، روشن ساخته است که این معنی‌های ضروری در فهم «آنچه نیست» را برای محاوره‌ی سوفسطایی نگه می‌دارد، آن جا که عقاید «پارمنیدس پدر» را مورد بررسی قرار می‌دهد و این نتیجه را تأیید می‌کند که «آنچه نیست از جهتی هست» (۲۴۱d).

این استدلال مبتنی است بر مقایسه‌ی ساده‌ای در میان ادراک حسی و حکم: اگر کسی چیزی را می‌بیند، می‌شنود یا احساس می‌کند، بایستی چیزی باشد تا او آن را ببیند، احساس کند یا بشنود. همین‌طور اگر کسی درباره‌ی چیزی حکم می‌کند، باید چیزی باشد تا او درباره‌ی آن حکم کند. بنابراین نمی‌توان درباره‌ی «آنچه نیست» حکم کرد، زیرا در آن صورت حکم ما متعلق نخواهد داشت، و درباره‌ی هیچ حکم خواهیم کرد، یعنی اصلاً حکم نخواهیم کرد.<sup>۱۱۴</sup> بنابراین نمی‌توان در تبیین حکم نادرست، به این پیشنهاد توسل جست.

بقای مسئله‌ای را که افلاطون در این جا بررسی می‌کند، آر. ام. گیل R. M. Gale

۱۱۳. مقایسه کنید با ترجمه‌ی اشتنتسل (ص ۸۶): «هر چند به عنوان هستی یک چیز یا به عنوان هستی در نفس خودش».

۱۱۴. مقایسه کنید با استدلال مشابهی درباره‌ی سخن در سوفسطایی ۲۳۷d-e.

در مقاله‌ی مربوط به قضایا و احکام در دایرةالمعارف فلسفه VI, 494-505، *Encyclopaedia of Philosophy*، روشن ساخته است؛ مقاله‌ی او بیش‌تر مربوط است به دیدگاه‌های مربوط به این مسئله که آیا چیزی که کسی درباره‌اش فکر می‌کند باید واقعی باشد، و اینکه متعلق حکم غلط چیست. بدین ترتیب مور می‌نویسد (رک: همان، ۴۹۶): «برای اینکه نسبتی میان دو چیز برقرار شود، حتماً باید هر دو چیز موجود باشند؛ پس چگونه ممکن است کسی به چیزی معتقد باشد که هیچ وجودی ندارد؟ ... اذعان می‌کنم که پاسخ روشنی برای این پرسش ندارم.» به عقیده‌ی گیل، تمثیل غلط در تثابتوس (او ۱۸۹a۳b۲ را نقل می‌کند) با اکثر دیدگاه‌های جدید درباره‌ی احکام و قضایا، به استثنای دیدگاه رفتارگرایانه، مرتبط است. او دو دسته‌ی افعال را از یکدیگر تمیز می‌دهد: افعال قضیه‌ای *propositional* (مانند «حکم کردن»، «فکر کردن»، «عقیده داشتن») و افعالی که او شناختی *cognitive* می‌نامد (مانند «دانستن» و افعال مربوط به ادراک حسی، «دیدن»، «شنیدن»، «لمس کردن»، «چشیدن»، «بوییدن»)<sup>۱۱۵</sup>. اعمال شناختی متعلق می‌خواهند، اما، اعمال قضیه‌ای نیازی به متعلق ندارند. اگر کسی گربه‌ای را به طور مبهم می‌بیند، یا می‌داند که در آن جاست، حتماً باید گربه‌ای وجود داشته باشد، اما اگر فقط فکر می‌کند که چنین است، لازم نیست گربه‌ای وجود داشته باشد؛ یعنی، بر پایه‌ی این دیدگاه ممکن است هیچ متعلقی برای عمل قضیه‌ای نداشته باشیم.

(iii) حکم نادرست به منزله‌ی «حکم دیگر [= اشتباه]»<sup>۱۱۶</sup> (۹۰c - ۱۸۹b). شاید

۱۱۵. منظور او این نیست که متعلقات افعال قضیه‌ای نمی‌تواند صورت شناختی داشته باشند.  
 ۱۱۶. به نظر می‌آید که افلاطون واژه‌ی *αλλοδοξία* را بر «کج حکم دادن [= اشتباه]» وضع کرده است، بر همان سیاق که هرودوت (۱، ۸۵) واژه‌ی *αλλογνωειν* را برای ناتوانی در شناخت کسی به کار برده است؛ همچنین شاید با درنظر داشتن واژه‌ی هومری *αλλορρονεω*؛ ←

حکم نادرست آن وقت حاصل می‌شود «که کسی یک چیز واقعی را در ذهن خودش به جای چیز واقعی دیگری می‌گیرد، و می‌گوید این چیز چیز دیگری است. بدین ترتیب او همیشه درباره‌ی چیزی که هست فکر خواهد کرد، اما یک چیز را به جای چیزی دیگر خواهد گرفت، و چون او به هدف خویش نمی‌رسد به حق می‌توان گفت که حکم نادرست صادر می‌کند.» ممکن است بگوییم این قول همانند (i) است و با همان استدلال می‌توان آن را کنار گذاشت،<sup>۱۱۷</sup> اما، تثائیتوس آن را با آغوش باز می‌پذیرد، و مثال کاملاً متفاوتی برای آن ذکر می‌کند، یعنی نمونه‌ای کیفی: آنگاه که کسی «زیبا» را «زشت» می‌شمارد، حکم او «به درستی غلط است».<sup>۱۱۸</sup> سقراط با کمال محبت سخن دوپهلوی تثائیتوس را پیچیده‌تر می‌سازد، و در توضیح مثال او این معنای آشکار را باز نمی‌گوید که کسی چیز یا عمل زیبا (قشنگ) را زشت (شرم‌آور) تلقی کند. بلکه، پس از اثبات اینکه حکم آخرین مرحله‌ی گفت و گوی ذهن با خودش است (ص ۲۰۱ بالا)، می‌پرسد: آیا کسی، خواه عاقل باشد یا دیوانه، تاکنون به خودش گفته است که زیبایی زشتی است، اعداد فرد زوج هستند، گاو اسب، یا دو یک است؟ تثائیتوس بیچاره می‌گوید: «هرگز».

← معنای فرعی آن - بی‌حس گردیدن - با آهنگ طعن آلود افلاطون متناسب است.

۱۱۷. آکریل سعی کرده است نشان دهد که این دو استدلال یکی نیستند (*Monist* 1966 388ff.). دومین تفاوتی که او ذکر می‌کند دست کم بر خلاف نظر کورنفرود و آر. رابینسون است. نگاه کنید به کتاب رابینسون. *Essays*, 64f.

۱۱۸. سقراط و تثائیتوس - هر دو - ارزش اخلاقی و زیباشناختی را دارای ویژگی عینی و همچون چیزی تلقی می‌کنند که فقط ممکن است درباره‌ی آن‌ها اشتباه شود؛ آن‌گونه که درباره‌ی فرد و زوج، یا دو و یک ملاحظه می‌کنیم. به عقیده‌ی من، این اعتقاد در آن زمان رایج بوده است، و ارباطی به نظریه‌ی صور و وجود «چیزی به نام عدالت» بر پایه‌ی آن نظریه ندارد. مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۹۵ و بعد؛ ج ۱۵، صص ۲۶ و بعد.

بی تردید زرنگی ماهرانه‌ای در این جا هست که بر پایه‌ی ابهام کلمات استوار است، و به آسانی نمی‌توان آن را در زبان انگلیسی بازگفت. چنانکه به خوبی می‌دانیم، واژه‌ی «زیبا» (*το καλον*) هم به معنی چیز زیباست و هم به معنی کیفیت زیبایی (خواه به معنای مقبول همگان در نظر بگیریم یا به عنوان یک صورت افلاطونی). روشن است که تثائیتوس معنای اول را در نظر داشته است، اما، سقراط مثال‌های او را، دست کم در وهله‌ی اول، برای مفاهیم یا کلیات به کار می‌گیرد؛ تا حدودی به این دلیل که گاو *the ox* را نیز با حرف تعریف می‌آورد (مثل آن جا که می‌گوییم «گاو حیوان صبوری است»); اما، دلیل مهم‌تر این است که هر کسی ممکن است در هوای تیره گاو را با اسب اشتباه کند، یا پسر بچه‌ای در جواب  $29+38$  بگوید ۶۶، یا عدد زوج را به جای عدد فرد بگیرد. بر مبنای این تفسیر سقراط، برای صادر کردن حکم غلط به گونه‌ای که در این جا تعریف شد، بایستی این سخن بی‌معنی را به صورت آگاهانه بر زبان آوریم که «عدد زوج فرد است» یا فرد بودن زوج بودن است. تثائیتوس، با وجود اینکه در تأخر زمانی اش به ندرت تردید شده است، از آن نظر به محاورات اولیه شباهت دارد که به عمد خرده‌گیری می‌کند و نتیجه‌ای منفی دارد، به این معنی که به شیوه‌ی خودش سخن می‌گوید و استدلال‌های آزاردهنده‌ی خودش را مطرح می‌سازد تا از رسیدن به نتیجه‌ای مثبت امتناع ورزد، نتیجه‌ای که خواننده خودش می‌تواند به دست آورد.<sup>۱۱۹</sup> هدف او، همان‌طور که در بحث با خارمیدس جوان دیدیم، تعلیم نیست، بلکه می‌خواهد، با استفاده از هنر مامایی ذهنی اش، عقاید خود مخاطب را آشکار سازد و مورد بررسی قرار دهد. او نمی‌خواهد پاسخ درست را دریابد،

۱۱۹. تکان دهنده‌ترین نمونه‌ی این شیوه، بررسی معنای شجاعت است در لاکس (ج ۱۳، صص

۲۲۲ و بعد).

بلکه در پی آنست که ذهن را از خطا و نمودهای دروغین دانش بپیراید (۲۱۰c). بعید نیست که او برای رسیدن به این هدف، منظور مخاطب جوانش را بد تعبیر کند، به همان صورت که در تحریف آشکار «به کار خویش مشغول بودن» در خارمیدس ملاحظه کردیم. او سرانجام از برابر سؤال واقعی طفره نمی‌رود. سقراط پس از آنکه مشکلاتی بی‌پایه در برابر تثائیتوس طرح می‌کند، مسئله‌ی «حکم دیگر» را در تمثیل‌های تابلومومی و مرغدانی، با جدیت بیشتری پی می‌گیرد، آن‌جا که تشخیص دروغین و خطاهای ریاضی را نیز وارد بحث می‌کند و نادیده گرفتن مغالطه‌آمیز حافظه و فراموشی را کنار می‌گذارد. افلاطون در این مرحله به تثائیتوس اجازه می‌دهد که دو مورد خلط شده در این‌جا را به دقت تشخیص دهد و بگوید: «ممکن است ۱۱ چیز را ببیند یا لمس کند ولی آن‌ها را ۱۲ بپندارد، او هیچ وقت آن حکم را درباره‌ی ۱۱ و ۱۲ که در ذهن خویش دارد، صادر نمی‌کند» (۱۹۵e)

(iv) حکم نادرست به مثابه تلفیق ناجور یک ادراک حسی و یک حافظه: ذهن همچون تابلومی مومی (۹۶c-۱۹۱a). بی‌تردید ممکن است کسی غریبه‌ای را از دور ببیند و او را با سقراط که از پیش می‌شناسد اشتباه کند. این حقیقت را برپایه‌ی استدلالی سوفسطایی، غیرممکن تلقی کردیم: هر کسی چیزی را یا می‌داند یا نمی‌داند، و نمی‌تواند آن چیز را هم بداند و هم نداند. سقراط در این‌جا این استدلال را مطرود می‌شمارد تا ناکافی بودن معرفت‌شناسی الیایی - سوفسطایی را معلوم سازد، و حافظه و فراموش کردن را دوباره وارد عمل می‌سازد. ذهن را همچون صفحه‌ای مومی تصور کنید که هر آنچه ادراک یا فهم می‌کنیم مانند نشانه‌های نگین انگشتی در آن نقش می‌بندد.<sup>۱۲۰</sup> تا زمانی که این

۱۲۰. *εννοιαι, εννοειν*. «فهمیدن را نیز آشکارا نسبتی چون ادراک کردن تلقی می‌کنند، اما با متعلقاتی که انتزاعی هستند، شاید مانند اعداد» (مک دُول ۲۱۵). به نظر می‌آید که این ←

انطباعات‌های حافظه‌ای کهنه نشده‌اند آنچه را که احساس یا ادراک می‌کنیم می‌دانیم. سقراط فهرست کاملی از موادی را برمی‌شمارد که، برپایه‌ی این فرض، محلی برای حکم نادرست در آن‌ها نیست.<sup>۱۲۱</sup> نتیجه این است که بایستی ادراک حسی و انطباعات حافظه‌ای یا فهم - هر دو - در کار باشند، و بنابراین حکم نادرست عبارت است از تطبیق ادراک حسی با انطباعات ذهنی‌ای که مطابق آن نیست. وقتی دو نفر را بینیم که دارای قد و قامت مشابهی هستند و ما از پیش آن‌ها را شناخته باشیم، ممکن است در جور کردن ادراک‌های حسی با انطباعات‌های ذهنی اشتباه بکنیم، و آن دو را به جای یکدیگر بگیریم، درست به همان صورت که کسی کفش‌هایش را عوضی بپوشد؛ یا هنگامی که شخص ناآشنایی را می‌بینیم، به غلط آن ادراک حسی را با انطباعات ذهنی شخص آشنایی تطبیق دهیم. سقراط در پایان تشبیه‌اش اختلاف استعداد‌های عقلانی انسان را به صورتی تخیلی به اختلاف کیفیت موم نسبت می‌دهد. ذهنی که خیلی نرم است زود یاد می‌گیرد و زود فراموش می‌کند، موم سخت، انطباعات‌های سطحی‌ای برمی‌دارد، و حافظه‌اش نیز ناچیز است. انطباعات‌های مبهم یا حاصل نرمی موم است، یا نتیجه‌ی فرسایش انطباعات‌ها، و یا معلول روی هم افتادن آن‌ها بر اثر «کوچک بودن ذهن». بهترین ذهن‌ها دارای لوحه‌های بزرگ و عمیقی از موم نرم و خوب ورز یافته تشکیل شده‌اند، و نقش‌های روشن، با دوام و نیکویی می‌پذیرند. این ذهن‌ها سریع یاد می‌گیرند، خوب در حافظه می‌نگهدارند، و حکم‌های نادرستی صادر می‌کنند،

← برداشت با سیاق متن سازگار است، اگر در *ἐννοία* ۷۳c که در برابر متعلق بی‌واسطه‌ی دیدن یا شنیدن قرار دارد، تصور ذهنی کسی است از راه دیدن یکی از متعلقات یک چیز به یاد آن چیز می‌افتد.

۱۲۱. اشتل‌تسل (۹۷) و مک‌دول (۲۱۵) آن‌ها را به طور کامل جدول‌بندی کرده‌اند. کورنفورد در *PTK, 122* خلاصه‌ی روشنی را آورده است.

زیرا به سرعت داده‌های حسی را با انطباق‌های حافظه‌ای‌شان تطبیق می‌دهند.

سقراط پس از آنکه موافقت جدی تثائیتوس را درخصوص این آموزه‌ی دقیق به دست می‌آورد که حکم نادرست فقط در تلفیق ادراکات حسی با اندیشه‌ها<sup>۱۲۲</sup> رُخ می‌نماید، آن را ناکافی می‌خواند و مطرود می‌شمارد. درست است که ما وقتی نه اسب را ادراک می‌کنیم و نه انسان را، نمی‌توانیم بگوییم انسان اسب است، اما، ممکن است دو مفهوم نامدرک، مثلاً دو عدد، را به جای یکدیگر بگیریم. تثائیتوس به طرز معقولی می‌گوید ممکن است کسی ۱۱ چیز را با ۱۲ چیز اشتباه کند، اما هیچ کس نمی‌تواند عددی را که «در ذهن خویش» دارد به جای عددی دیگر بگیرد؛ سقراط در پاسخ او می‌گوید ممکن است کسی به غلط تصور کند که  $7+5=11$  (خود عددها، نه ۷ چیز یا ۵ چیز)، و چون  $7+5=12$  درست است، مآل سخن او این است که بگوییم ۱۱، ۱۲ است، و در نتیجه باید به همان معنا که ناروا می‌دانستیم بگوییم «کسی چیزی را می‌داند که نمی‌داند». قرار دادن  $(7+5)$  به جای ۱۲ نارواست. این کار بیشتر به پرسشی ناقص می‌ماند تا به چیزی معلوم؛ دست کم جایز است پرسیم « $7+5$  چقدر است؟» اما نباید پرسیم «۱۲ چقدر است؟»<sup>۱۲۳</sup> اما تردیدی نیست که خطاهای ریاضی ممکن‌اند، و به گونه‌ای هستند که با الگوی تابلو مومی جور در نمی‌آیند.

(v) دانش بالقوه و دانش بالفعل: مرغدانی (۲۰۰c - ۱۹۷b). افلاطون برای گریز از این مشکل، به چیزی اشاره می‌کند که ارسطو آن را تمایز میان بالقوه و

۱۲۲. *διανοία*، واژه‌ای که سقراط در ۲-۱۹۵d1 بر آنچه که از آن پس انطباق‌های حافظه‌ای نامیده است (۱۹۶a۳) به کار می‌برد. «سقراط در این مرحله ... حافظه را بر انجام کار انتزاع و می‌دارد» (کورنفورد درباره‌ی ۱۹۶a۳؛ مقایسه کنید با مک دُول، ۲۱۵ و بعد).

۱۲۳. «چند دانه می‌شود ۵؟» سؤالی بود که طبقه پدربزرگ من برای سردرگم کردن بچه‌ها به کار می‌گرفتند.

بالفعل نام نهاده است.<sup>۱۲۴</sup> ممکن است کسی به این معنا دارای دانش باشد که آن را یاد بگیرد و در ذهن خویش ذخیره کند، اما «متوجه آن‌ها نباشد». (اسم دوستانش محمود و اکبر را می‌داند، اما چون اندیشه‌اش به چیز دیگری مشغول است یحتمل نام یکی را در باره‌ی آن دیگری به کار می‌گیرد.) سقراط برای بیان این راه‌حل، تمثیل دیگری را عرضه می‌کند. ذهن همچون یک مرغدانی است که از انواع مرغ‌ها پر شده باشد.<sup>۱۲۵</sup> مالک مرغدانی همه‌ی آن‌ها را دارد، یعنی تسلط ویژه‌ای بر آن‌ها دارد: می‌تواند وارد مرغدانی شود و هر کدام را که خواست در دست گیرد، و آن را بالفعل داشته باشد. پرندگان همان دانسته‌ها (ترجمه‌ی دقیق، دانش‌ها) هستند، پر کردن مرغدانی متناظر است با عمل یادگیری، و در دست گرفتن یکی از پرندگان برابر است با به خاطر آوردن چیزی که شخص یاد گرفته است و بنابراین بالقوه آن را می‌داند. بدین ترتیب ممکن است کسی چیزی را (بالقوه) بداند که (بالفعل) نمی‌داند، و امکان حکم نادرست در همین جاست: ممکن است به قصد گرفتن قمری وارد مرغدانی‌اش شود، اما بر روی پرنده‌ی

۱۲۴. ارسطو نیز دانش را به عنوان نمونه‌ای برای این تمایز ذکر می‌کند، به گونه‌ای که می‌تواند سه جنبه داشته باشد، فی‌المثل در درباره‌ی نفس ۴۱۷b۲۱: اولاً، هر انسانی بالقوه دانا است فقط به این معنا که عضوی از نسل بشر است که می‌تواند دانش کسب کند. ثانیاً، انسان باسواد، دانشی درباره‌ی حرف‌ها دارد، باز هم به صورت بالقوه، به این معنا که هر وقت خواست می‌تواند بخواند یا بنویسد. و بالاخره دانش او هنگامی به فعلیت می‌رسد که عملاً این مهارت‌هایش را به کار گیرد. (همچنین مقایسه کنید با طبیعیات ۲۵۵b۲، درباره‌ی نفس ۴۱۲a۱۰، تثابتوس ۱۹۸e.) این جنبه، در تمثیل افلاطون، متناظر است با داشتن مرغدانی خالی، پر کردن آن از پرندگان، و در دست گرفتن پرنده‌ای خاص.

۱۲۵. نکته‌ی خاصی نمی‌توان برای این الحاق در نظر آورد که برخی پرندگان در دسته‌های بزرگ پرواز می‌کنند و برخی در دسته‌های کوچک، و عده‌ای نیز تنها. رک: مک دُول ۲۲۰ و بعد، یا کورنفورد ۱۳۲ یادداشت ۲. سقراط دوباره به این الحاقیه باز نمی‌گردد.



دیگری دست بگذارد. ۱۲۶ کسی که اعداد را یاد گرفته است ۱۲ و ۱۱ - هر دو - را «می‌داند» (با آن‌ها آشنا است). اگر، وقتی بپرسیم ۷+۵ چقدر می‌شود، به طور جدی بگوید «۱۱»، در حافظه‌ی خویش خواسته ۱۲ را بگیرد، اما به جای آن ۱۱ را گرفته است.

تمیز میان «داشتن» دانش و «دراختیار گرفتن» آن، یعنی میان باسواد بودن و به قرائت اشتغال داشتن، پیشرفت اصیلی محسوب می‌شود، و معضل دروغین مربوط به دانستن و ندانستن یک چیز را حل می‌کند. اما مثال مرغدانی، همراه با «دانش‌ها» یا «تکه‌هایی از دانش» که همچون پرندگان در آن پر می‌زنند، مثال خویشایندی نیست و به زودی مورد انتقاد بان‌اش قرار می‌گیرد. سقراط می‌پرسد، آیا معقول است که بگوییم ممکن است کسی چیزی را نتواند تشخیص دهد، در حالی که آنچه در اختیار گرفته و مورد بررسی قرار می‌دهد تکه‌ای از دانش است؟ تثائیتوس در حالی که نومید شده است می‌گوید شاید «پاره‌های نادانی» نیز در میان دانش‌ها پرواز می‌کنند، و گاهی به جای آن‌ها گرفته می‌شوند. و در آن صورت حکم نادرست عبارت خواهد بود از اشتباه کردن میان دو چیز، یعنی همان چیزی که آن‌ها از آغاز به دنبالش بوده‌اند اما نتوانسته‌اند تبیین کنند. ۱۲۷ خیلی شایسته به نظر نمی‌آید که در چیستی «پاره‌های نادانی» («کج‌فهمی‌ها»، رایل) بیشتر تأمل کنیم. در واقع، مثال مرغدانی به عنوان یک کل، تأییدی است بر این سخن ارسطو که «هر آنچه در قالب تمثیل عرضه شود

۱۲۶. φαττα («قمری = فاخته» LSJ) به جای περιστερα («کبوتر معمولی یا کبوتر کوهی») کورنفورد و مک دُول می‌گویند کبوتر کوهی به جای کبوتر معمولی؛ اما، رک: به فرهنگ مختصر آکسفورد: «فاخته، خواه وحشی باشد یا اصلی». انتخاب این دو گونه‌ی بسیار نزدیک به هم اشتباه را آسان و معقول می‌نماید.

۱۲۷. رک: به (i) و (ii) بالا. در ۲۰۰b اشاره‌ی روشنی به b-c ۱۸۸ دیده می‌شود.

همیشه مبهم است.»<sup>۱۲۸</sup>

غالباً می‌گویند<sup>۱۲۹</sup> یکی از مشکلات توجیه حکم یا باور نادرست این است که افلاطون باور یا دانش را با دیدن و لمس کردن مقایسه می‌کند. این امر در معرفت‌شناسی افلاطون و ارسطو - هر دو - ، به علل مختلفی، اهمیت بنیادی دارد. هر دو اکتساب دانش را تابع فرایندی می‌دانستند که از نظریه واسطه بودن به ادراک حسی شباهت داشت؛ افلاطون به این دلیل که دانش را دیدار عقلی و ناگهانی یک صورت می‌دانست، دیداری که از استدلال فیلسوف درباره‌ی متعلقات تجربه نشأت می‌گرفت (ص ۲۰۵، یادداشت ۱۰۵ بالا)؛ و ارسطو نیز پس از انکار صورت‌های متعالی، معتقد بود که فهم صورت درونی یا ذات از سوی فیلسوف در نهایت مبتنی است بر اولین پرسش استقرایی (که پذیرای توجیه عقلی نیست) از محسوسات جزئی به سوی پایین‌ترین کلی. او این قوه‌ی شهودی را نوس نامید، بالاترین قوه‌ی انسانی که در عین حال بیش از هر قوه‌ی دیگری به ادراک حسی نزدیک است، یا حتی عین آن است.<sup>۱۳۰</sup> با وجود اینکه

۱۲۸. جدل ۱۳۹b۳۴. گاهی شاید یگانه راه ممکن همین تمثیل باشد، مانند توصیف ماهیت روح (فایدروس ۲۴۶a)، یا رابطه‌ی میان صورت‌های ازلی و نمونه‌های محسوس آن‌ها؛ اما این کار برای تبیین حکم نادرست کمتر متناسب می‌نماید. مک‌دول (ص ۲۲۵) دو پیشنهاد برای معنای *ανεπιστημοσυναί* [پاره‌های نادانی] عرضه کرده است (پیشنهاد اول از کورنفرود است)؛ و آکريل (Monist 1966, 400) سعی می‌کند تمثیل افلاطون را با تمثیلی دیگر، کارت‌های رنگین و برچسب‌دار، روشن‌تر سازد.

۱۲۹. طرفداران جدید این سخن عبارتند از:

Sprut in *Phron.* 1968, 59, and Bondeson, *Phron.* 1969, 118

مقایسه کنید با عبارت *ουσιαις και αληθειαις απασθαι* در ۱۸۶d.

۱۳۰. مابعدالطبیعه ۱۰۳۶a۵-۸: «هیچ تعریفی درباره‌ی جزئیات وجود ندارد، بلکه آن‌ها را از راه ادراک حسی و شهود درمی‌یابیم، و وقتی عملاً آن‌ها را ادراک نمی‌کنیم روشن نیست که آیا وجود دارند یا نه. اما همیشه آن‌ها را به وسیله‌ی لوگوس کلی بر زبان می‌آوریم و می‌شناسیم.» ←

نمی‌توان این مسئله را در این جا به طور کامل بررسی کرد، من به تمام جوانب آن اشاره می‌کنم تا تأکید بکنم که این استدلال‌های افلاطون بسیار مهم‌تر از آن هستند که فقط خطای عامیانه‌ی خلط میان «دانستن اینکه» و «دانستن از راه آشنایی» تلقی شوند.

پیش از ترک گفتن تمثیل مرغدانی شایسته است دو نکته را نیز اضافه کنیم. اولاً، این تمثیل، مانند تمثیل تابلو مومی، لوح سفید تجربه‌گرایانه‌ای بر شناخت عرضه می‌دارد، و محلی برای آنامنسیس باقی نمی‌گذارد: ما در ابتدای امر با مرغدانی خالی‌ای شروع می‌کنیم (197e). ثانیاً، سقراط آموختن را همچون «تحویل دادن» دانش و یاد گرفتن را چون تحویل گرفتن آن توصیف کرد (198b). این دو نکته همراه یکدیگر به خوبی نشان می‌دهند که افلاطون لازم نمی‌بیند برای اهداف مامایی، تنها دیدگاه‌های واقعی خودش را بر زبان آورد.

سقراط شکست‌شان را، در تبیین داوری غلط، ناشی از این خطا می‌داند که پیش از فراغت از مسئله‌ی طبیعت خود دانش به این پژوهش پرداخته‌اند. ۱۳۱ از این رو دوباره بر سر پرسش اصلی بازمی‌گردند، و برابری دانش با حکم درست را

مقایسه کنید با اخلاق نیکوماخوسی ۴-۱۱۴۳b۳: کلیات از جزئیات ساخته شده‌اند. بایستی این‌ها را احساس کنیم، «و آن نوس است». اگرچه متعلق بی‌واسطه‌ی احساس همان جزئیات هستند، ولی همین احساس ما را در تماس مستقیم با کلیات قرار می‌دهد: با دیدن کالیاس اولین آگاهی‌مان را از انسان به دست می‌آوریم (تحلیلات ثانوی 18-100a16). شهود کردن یک چیز همان لمس کردن آن است (θιγγανων και νοων)، مابعدالطبیعه (1072b21).

۱۳۱. c-d. 200. مقایسه کنید با 196d و بعد، درباره‌ی «بی‌شرمانه بودن» کوشش برای باز گفتن چگونگی دانش پیش از دانستن چیستی خود آن. این خطای روشی ما را به منون باز می‌گرداند (o δε μη οίδα τι εστιν, πως αν οποιον γε τι ειδειην; 71b) نیز رک: پروتاگوراس (361c).

به علتی که پیش‌تر باز گفتیم مطرود می‌شمارند (صص ۲۰۱ و بعد بالا). طرد این پیشنهاد در هر حال به وسیله‌ی استدلال سابقه‌داری صورت گرفته است، زیرا تمایز میان دانش و حکم یا باور درست در اندیشه‌ی افلاطون، از منون گرفته تا جمهوری و از تیمایوس گرفته تا قوانین (۶۳۲c)، اهمیت حیاتی‌ای داشته است.

### (۳) دانش به مثابه حکم درست همراه با لوگوس (۲۰۱c-۱۰b)

تثایتتوس در این جا «به خاطر می‌آورد که از کسی شنیده است» که دانش عبارت است از حکم یا باور درست که با لوگوسی همراه باشد، و در نتیجه فقط چیزی شناختنی است که بتوان لوگوسی از آن عرضه کرد. اینکه اگر کسی از دوکسای درست «تبیینی (لوگوسی) عرضه کند» آن را به شناخت مبدل ساخته است، دیدگاه خود افلاطون است که در میهمانی ۲۰۲a بیان کرده است؛ و از منون ۹۸a برمی‌آید که این لوگوس «مدلل ساختن (لوگسموس) علت» است، که با یادآوری دانش پیش از تولد برابری می‌کند. افلاطون این دیدگاه را در این جا مورد بررسی قرار می‌دهد، و به این نتیجه می‌رسد که هر کدام از سه معنای لوگوس را که در نظر بگیریم، نمی‌توان آن را کافی دانست.

نظریه‌ای که سقراط در خواب می‌بیند (۲۰۶b - ۲۰۱d). تثایتتوس بیش از این چیزی به خاطر نمی‌آورد، از این رو سقراط به ناچار برای تکمیل سخنان او نظریه‌اش را نقل می‌کند، نظریه‌ای که «گویا» زمانی «شنیده است»؛<sup>۱۳۲</sup> براساس

۱۳۲. یعنی در رؤیا: او *ovap avti oveipatos* را بازخواهد گفت. از این جاست که مطالب این قسمت را معمولاً «خواب سقراط» می‌نامند، و مفاد آن را از راه مقایسه با دیگر اشارات استعاره‌ای به رؤیاها در آثار افلاطون جست و جو می‌کنند. (رک: برنیت Burnyeat در 103 *Phron.* 1970، و ای. دورتی *Phron.* 1972, 229f.) این عبارت به نظر من نوعی ←

این نظریه جهان («خود ما و هر چیز دیگری» ۲۰۱e) از چیزهای مرکب و عنصرهای سازنده‌ی آن‌ها تشکیل یافته است. چیزهای مرکب «دارای لوگوس هستند»؛ لوگوس بیانِ عناصرِ آن‌ها؛ اما عناصر هیچ لوگوسی ندارند، و فقط می‌توان اسم آن‌ها را بر زبان آورد. سخن واقعیت را منعکس می‌سازد، و لوگوس‌ها ترکیبی از چندین نام هستند که در ازای اجزای سازنده‌ی معرف آورده می‌شوند. درباره‌ی عنصر حتی نمی‌توان گفت «هست» یا «نیست»، زیرا افزودن هستی، نیستی یا هر محمول دیگری به آن به منزله‌ی مرکب کردن آن است. نمی‌توانیم عناصر را توضیح بدهیم<sup>۱۳۳</sup> یا بشناسیم، فقط می‌توان آن را درک کرد. چیزهای مرکب را می‌توان شناخت، زیرا درباره‌ی آن‌ها هم می‌توان باورِ درست به دست آورد و هم می‌توان لوگوسی عرضه کرد.

روشن است که این نظریه از آن افلاطون نیست،<sup>۱۳۴</sup> بلکه دارای آهنگ سوفسطایی است،<sup>۱۳۵</sup> و شباهت زیادی به نظریه‌ای دارد که ارسطو به اصطلاح

← ضرب‌المثل است، تقریباً به این معنا که «داستان من همسنگ داستان تو است» (نه عین *το εμὸν ἐμοὶ λεγέις ὄναρ* در جمهوری ۵۶۳d).

برای مقایسه‌ی این نظریه با قضایای اولیه‌ی ویتگنشتاین (که نظریه‌ی تثابتوس را در 46ff. *Phil. Inv.* p. 21, بررسی می‌کند) رک: مک دُول، ۲۳۳ و بعد.

۱۳۳. بر روی واژه‌ی *αλογον* بیشتر تأکید می‌کند؛ این کلمه معمولاً در معنای «غیر عقلانی» یا «تعقل ناپذیر» به کار می‌رفته است، اما، معنای صوری آن فقط «فاقد لوگوس» است.

۱۳۴. برخلاف هیکن و برنیت که در *Phron.* 1958 and 1970 به صورت مشروح بر ضد اعتبار آنتیسنسی آن استدلال کرده‌اند. مک دُول نیز می‌گوید: می‌توان آن را به افلاطون نسبت داد (صص ۲۳۴، ۲۳۷).

۱۳۵. مقایسه کنید با مرور دیدگاه‌های قرن پنجم در جلد ۱۱، صص ۱۰۷ و بعد. صص ۹۱-۱۰۷ برخی زمینه‌های بحث حاضر را نشان می‌دهند. ممنوعیت هرگونه الحاق محمول، ضمیر یا صفتی (۲۰۲a) به چیزی که کسی ادراک می‌کند نشان سفسطه است.

خودش به آنتیس تنس و پیروان او نسب می‌دهد. در مابعدالطبیعه ۱۰۴۳b۲۸ می‌گوید به عقیده‌ی آن‌ها شما نمی‌توانید چیستی چیزی را تعریف کنید، بلکه فقط می‌توانید بگویید که آن چیز چگونه است: «نوعی جوهر هست که برای آن می‌توان تعریف یا «لوگوس» ارائه کرد، یعنی جوهر مرکب، خواه محسوس باشد یا معقول، اما این سخن درباره‌ی عناصر اولیه‌ی آن صادق نیست، زیرا لوگوس تعریف کننده، چیزی را بر چیزی حمل می‌کند. مفسران یونانی او مشکل‌شان را توضیح می‌دهند. «انسان» یک اسم است. می‌توانیم بگوییم او حیوانی است ناطق، اما همین تعریف نیز دسته‌ای از نام‌هاست. حتی اگر می‌توانستیم «حیوان» را به دسته‌ای دیگر از نام‌ها تقسیم کنیم، آخر الامر به موجودی بسیط و عنصری می‌رسیدیم که دیگر پذیرای این نوع تقسیم نبود. این موجود بسیط تعریف‌ناپذیر خواهد بود، وقتی چیزی را به عنوان ترکیبی از عناصری توصیف می‌کنیم که خودشان تعریف‌پذیر نیستند نمی‌توانیم ادعا کنیم که آن چیز را تعریف کرده‌ایم، یا دانشی را توضیح داده‌ایم.<sup>۱۳۶</sup>

تثابت‌توس تصدیق می‌کند که همین استدلال را در ذهن‌اش داشته است، و آن‌ها به بررسی آن می‌پردازند. باور درست و یک لوگوس دست کم شرایط ضروری دانش هستند، اما باز هم «یک چیز» خاطر سقراط را مشوش می‌سازد.

۱۳۶. رک: آنتیس تنس، پاره‌ی ۴۴b کایزی. هیکن (پیشین ۱۳۸) نکته‌ای را درباره‌ی ناسازگاری میان ناممکن دانستن تمام انواع تعریف‌ها و انکار آن فقط در مورد چیزهای بسیط، متذکر شده است. اما چون خود ارسطو با استعمال *οπου και* چنین می‌نماید که هر دو را به آنتیس تنس نسبت می‌دهد. مگر اینکه کسی عبارت *ωστε* در ۱۰۴۳b۲۸ و بعد را دیگر به او برنگرداند (هیکن چنین می‌کند، اما اذعان می‌کنم که برای من غیرطبیعی می‌نماید). - ترجیح می‌دهم که این الحاق را بیان سهل‌انگارانه‌ی فهم‌پذیری بدانیم که گناه استفاده‌ی فراوان از امثال آن را می‌توان بر گردن ارسطو نهاد. بی‌تردید تفسیر شارحان این است که آنتیس تنس هر تعریفی را منکر بود.

متفکری که نامش را نمی‌گویند مثال حرف‌ها و هجاها را به کار برده است: لوگوسِ هجاهاى «so»، که چيستى آن را بيان مى‌کند (203a8)، «s به علاوه‌ی o» است؛ اما نمی‌توان برای s و o نیز لوگوسِ مشابهی عرضه کرد، يعنى عناصرِ آن را برشمرد. ۱۳۷ آن‌ها صداهاى محضی هستند که فقط می‌توان شنید یا بر زبان آورد. ۱۳۸ ولی سقراط (همانند آنتیس‌تنس که زمانى پيرو او بود) مى‌پرسد، چگونه می‌توان ترکیبى از عناصرِ تعريف‌ناپذير و ناشناختنى را تعريف‌پذير و شناختنى

۱۳۷. سقراط برای حرف‌ها و عنصرها یک واژه را به کار می‌برد، *στοιχεια*. (مى‌گویند افلاطون اولین کسی است که آن را در معنای اخير به کار برد، اثودموس به نقل سيمپليكيوس، طبيعيات، ص ۷، ۱۳ ديلز.) به صورت دقیق‌تر مى‌توان گفت *στοιχεια* صداهاى عنصرى‌ای هستند که حرف‌هاى چون سيگما (s) نماد آن‌ها هستند. ارسطو، در مابعدالطبيعه ۴-1000a1 چنین گفته‌است؛ و نیز در فن شعر (1456b22) آن‌ها (اگر فصل ۲۰ اصیل باشد؛ رک: بای‌واتر، همان‌جا) را به عنوان «صداهاى اتمى» (*αδιαίρετοι φωναι*) تعريف مى‌کند. روشن است که آن‌ها در این‌جا همین‌طور هستند، اگرچه افلاطون و ارسطو - هیچ کدام - همیشه بر این تمایز پایدار نمی‌مانند.

۱۳۸. برنيت (Phron. 1970, 119) مى‌گوید تحليل ناپذير بودن غير از توصيف ناپذير بودن است، و تثايتوس عملاً s را به عنوان «نوعى صداى هيس» (203b) توصيف مى‌کند، و ممکن است نقاد خرده‌بینى حتى آن را تعريفى تحليلی از راه جنس و فصل بداند، به گمان مک‌دول (241) مثال خاصی را که برای توضیح نظریه به کار می‌رود لازم است مثالی برای عناصر انتزاعی و نهایی مورد قصد خورد نظریه تلقی کنیم. اما، صاحب آن نظریه حرف‌ها را به عنوان الگوها (يعنى «نمونه‌ای از نوع عناصر و مرکباتی که نظریه به آن‌ها مربوط مى‌شود» همان، ص 240) مى‌برد، و همان‌طور که تثايتوس درباره‌ی حرف‌ها مى‌گوید (يعنى، درباره‌ی *στοιχεια*، 203b2)، «چگونه مى‌توان عنصرهاى یک عنصر را بيان کرد؟» باید پذیرفت که سقراط در این‌جا حرف‌ها (يا بلکه صداهاى اوليه را که حرف‌ها نمادهاى آن‌ها هستند) را به دیده‌ی عناصر اوليه مى‌نگرد (201c1)؛ عناصری که فقط می‌توان ادراک کرد یا نام برد (202b). در ضمن، این نظریه مانع از تعريفی است که سقراط در 147c به عنوان نمونه عرضه داشته است.

دانست؟ اگر چیز مرکب فقط مجموعه‌ای از عناصرش باشد پاسخ منفی است، و اگر هم از گرد آمدن آن عناصرها صورت تازه و واحدی<sup>۱۳۹</sup> حاصل شده باشد باز پاسخ منفی است، زیرا خود آن صورت نیز امر بسیط و تعریف‌ناپذیری خواهد بود. افلاطون در هیپاس بزرگ (301b-c) منکر این عقیده است که هر گروه و اعضای جداگانه‌ی آن خاصیت‌های یکسانی دارند؛ او برای این منظور صفات اعداد را به عنوان مثال ذکر می‌کند: (۱) و (ب) هیچ کدام به تنهایی دو نیستند، اما همراه یکدیگر دو هستند. پس او می‌داند که اگر هیچ یک از *s* و *o* را نمی‌توان شناخت، هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که بگوییم آن دو باید همراه یکدیگر نیز ناشناختنی باشند. او در این جا استدلال پیشین خودش را اصلاح می‌کند. اگر هر چیزی فقط مجموع اجزایش بوده باشد، چنین ضرورتی وجود خواهد داشت (205b). فقط هنگامی می‌توانیم از دایره‌ی شمول استدلال بالا بیرون رویم که بگوییم آن عناصر «صورت» یا «کل» واحد و تازه‌ای را تشکیل داده‌اند، و یگانگی

139. *μα τις ιδεα 202c, εν ειδος 203e4, μονοειδew τε και αμεριστον 205b*  
 افلاطون همان کلماتی را به کار می‌برد که در فایدون برای صورت‌ها به کار برده بود (83e, 80b, 83e)، اما در این جا از عناصر جهان پدیداری سخن می‌گوید، همان چیزی که فایدون (79a) «اشیای لمس کردنی و دیدنی» می‌نامد. افلاطون تا این جا از روی بساطت صورت تقسیم‌ناپذیر و نامریی استدلال کرده است که آن‌ها نه تنها نامتحرک بلکه ناشناختنی نیز هستند. مقایسه کنید با ص 231، یادداشت 150 پایین. اما، عقیده‌ی اشتنتسل (PMD 73) این است که *ειδος* و *ιδεα* در این جا همان صورت‌های افلاطونی بوده‌اند. مقابله کنید با تردیدهای که وِدبرگ PPM 143 n.8 ابراز کرده است.

در استدلال 204a-205a تثابیتوس برخلاف اراده‌اش - و به صورت مغالطه‌آمیز - قبول می‌کند که کل همان مجموعه‌ای از اجزا است - یعنی فی‌المثل، همان طور که مک دُول می‌گوید (ص 145)، داشتن تمام قطعات یک اتومبیل برابر است با داشتن یک اتومبیل. دست کم وضع آن‌ها تفاوتی را به وجود می‌آورد (ارسطو مابعدالطبیعه 1024a1). هجای «so» با هجای «os» فرق دارد.



آن صورت در این جا مشکل دیگری به وجود می آورد که باز هم به ناشناختنی بودن آن منتهی می شود (۲۰۵e).

به صورت تجربی، از راه تجربه‌ی یادگیری، نیز می توان سستی این نظریه را آشکار ساخت. عناصر - حرف‌ها، نُت‌های موسیقی و غیره - مبنای شناختِ مرکب‌های‌شان هستند. به طور کلی، «عناصر را روشن‌تر از چیزهای ترکیب یافته از آن‌ها می توان شناخت، و تأثیر آن‌ها در فهم کاملی از هر موضوع بیشتر از تأثیر چیزهای مرکب است»، حتی یاوه می نماید که بگوییم چیز مرکب را می توان شناخت ولی عناصر آن را نمی توان (۲۰۶b).

این «رؤیا - نظریه» به چیزی سرشته است که ممکن است به صورت دو پرسش متمایز درآیند: یکی این پرسش منطقی که چگونه می توانیم از اعضای فردی انواع تعریف‌پذیر شناخت علمی به دست آوریم، و دیگری مسئله‌ی نسبت میان اشخاص یا اشیای جزئی و برخی عناصر مفروضی<sup>۱۴۰</sup> که تشکیل دهنده‌ی آن‌ها هستند (از حیث شناختنی بودن). چیزهای بسیط یا عنصرها با جزییات فرق دارند (سقراط و رخس کاملاً مرکب هستند)، و به آسانی نمی توان مشخص کرد که آن‌ها چیستند. می توان، همچون آنتیس تنس، فرض کرد که آن‌ها اجزای منطقی تعریف هستند، مانند «ناطق» و «حیوان» در تعریف نوع انسان. اما افلاطون آن‌ها را مُدرک به حواس (آیستتا) می نامد؛<sup>۱۴۱</sup> این سخن

۱۴۰. ویتگنشتاین در شرحی که بر این فقره دارد (رک: ص ۲۲۰، یادداشت ۱۳۲ بالا) به مشکل پایبندی به کاربرد واژه‌های «بسیط» و «مرکب» در معنای واحد توجه داده است (مشکلی که افلاطون هیچ توجهی به آن نداشته است).

۱۴۱. اما، چنین نیست که هر کسی قبول بکند که آن‌ها فقط همین هستند. رک:

Bondeson, *Apeiron* 1969, 2, p.7 and A. Rorty, *Phron.* 1972, 2350

و برای دیدگاه مخالف به هیکن، *Phron.* 1958, 130.

ممکن است ما را (به گونه‌ای دیگر) به یاد این دیدگاه ارسطو (در ص ۲۱۸، یادداشت ۱۳۰ اشاره کردیم) بیندازد که فقط کلیات را می‌توان تعریف کرد و بنابراین فقط آن‌ها را به طریق علمی می‌توان شناخت، در حالی که جزئیات را از راه ادراک حسی می‌شناسیم، ادراکی که هرگونه شناخت علمی نیز سرانجام به آن بازمی‌گردد. ارسطو «شناختنی در طبیعت خودش» (یا «منطقاً مقدّم»، *Μαβελδαλτνπεε* ۱۰۱۸b۳۲) را از «شناختنی‌تر برای ما» تمیز می‌دهد. «منظور من از شناختنی‌تر و مقدم‌تر نسبت به ما چیزهایی هستند که به ادراک حسی نزدیک‌ترند، و مقدم‌تر و دانستنی‌تر به معنای مطلق را چیزهایی می‌دانم که بیشترین فاصله را با ادراک حسی دارند. مهم‌ترین چیزهایی که بیشترین فاصله را از ادراک حسی دارند کلیات هستند، و نزدیک‌ترین چیزها نسبت به آن ادراک همان جزئیات هستند.» (تحلیلات اولی ۷۲a۵ - ۷۱b۳۳). نظریه‌ای که افلاطون در این جا رد می‌کند به طور کلی مربوط است به جهان محسوس (صداها، کلامی و نُت‌های موسیقی مصداق‌های آن هستند، نه تمثیل‌هایی برای آن)، و ما باید در تقریر مفاد آن بگوییم: همان‌طور که قطعه‌ی موسیقی از تک واحدهای صوتی ترکیب یافته است، «ما و هر چیز دیگری» نیز از عناصر فیزیکی تقسیم‌ناپذیری ترکیب یافته‌ایم که قابل ادراک‌اند، ولی پذیرای دانش نیستند.<sup>۱۴۲</sup> اگر این نظریه خوانندگان را خوش نیاید، فقط می‌توانم این اعتقاد را تکرار کنم که آن ابداع افلاطون نیست، بلکه حاصل کوشش یکی یا تعدادی از

۱۴۲. از آن‌جا که بخش عمده‌ی آثار ارسطو بسط یا توضیح آثار متفکران پیش‌تر از خودش است، می‌توانیم با تمایز او میان *ὀνομοιομερη* (اعضایی چون چشم، گوش، دل، ریه) و *ὁμοιομερη* که آن‌ها از آن تشکیل یافته‌اند (گوشت، خون، استخوان و غیره) مقایسه کنیم. او دسته‌ی اخیر را عملاً *ὀμοιομερη* می‌نامد (تاریخ حیوانات ۴۸۶a۵، مقایسه کنید با تثابتوس ۲۰۵c۷)، اگرچه اگر به طور مطلق سخن بگوییم چنین نیستند.

سوفسطاییان در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن چهارم در حوزه‌ی معرفت‌شناسی است. این نظریه را به هر کسی نسبت دهیم، در هر حال نظریه‌ای تجربی‌ای است، از آن دست که تا این جا بررسی کرده‌ایم.

سه معنای ممکنِ لوگوس (210b-206c). لوگوس چیست که الحاق آن به باورِ درست، موجب پیدایش دانش می‌شود؟ به نظر سقراط در این جا سه معنا متصور است. اولاً، این واژه اسمی است از مصدر لِگین (سخن گفتن)، و هرگونه بیان اندیشه در قالب کلمات اطلاق می‌شود. اما این سخن تا حدودی درباره‌ی همه‌ی انسان‌ها به استثنای افراد لال، صادق است، به گونه‌ای که باید بگوییم هر کسی پندار درست دارد از دانش نیز برخوردار است. این معنی لوگوس را نمی‌توان مقبول دانست. ثانیاً، عرضه‌ی توضیح درباره‌ی یک چیز شاید به معنی برشمردن همه‌ی اجزا یا عناصر آن چیز باشد.<sup>۱۴۳</sup> هسیود گفته است ارابه از یک صد تکه تشکیل شده است. بسیاری از افراد معمولی اگر بتوانند پنج تکه را برشمارند احساسِ خرسندی می‌کنند. آن‌ها مثل اینکه فقط هجاها را می‌شناسند و آشنایی با حرف‌ها ندارند؛ و بدین ترتیب درباره‌ی چیستی ارابه فقط باوری درست دارند، اما نمی‌توانند توضیح (یعنی، شمارش) کاملی عرضه تا آن باور به صورتِ دانشِ

۱۴۳. این عقیده که چیزهای مرکب را می‌توان شناخت و توضیح داد، اما عناصر را نه، در هر حال مقبول نیفتاد (205e6-7). فریدلندر (III, 152) خطای پیشنهاد دوم را همان خطای منطقی‌ای می‌داند که خود تثابتوس (146c-e)، مانند منون و دیگران در محاورات پیشین، مرتکب شده است؛ یعنی، برشمردن مصادیق یک امر کلی به جای ارائه‌ی دریافتی از «واحد در کثیر»، «آنچه در همه‌ی افراد به یک صورت هست» و غیره. البته شباهتی میان این دو هست، اما بی‌تردید تفاوتی نیز میان این نوع خطا و خطای برشمردنِ اجزای یک نمادِ شخصی یا شیء فیزیکی وجود دارد.

فنی درآید. اگر پسر بچه‌ای «تثایتتوس» را درست هجی کند، ممکن است تصور کنیم که او می‌داند که هجای «تِـ the» باید به صورت تئاپسیلون هجی کرد. اما اگر از همان پسر بچه بخواهیم که «تثودوروس» را هجی کند، ممکن است با «تاو اپسیلون [=te] شروع کند، و بدین ترتیب فاش سازد که باور درست او درباره‌ی اولین هجای «تثایتتوس» دانش نبوده است، اگرچه او عناصر (حروف) آن را به درستی برشمرد. تردیدی نیست که باور درست به اضافه‌ی لوگوسی بدین معنا را نمی‌توان دانش نامید. پس باید معنای سوم را بیازمایند.

از شرایط دانش که در این جا فراهم نشده است، اگرچه تصریح نمی‌کنند و فقط مفروض می‌گیرند، این است که دانش باید ثابت و زوال‌ناپذیر باشد، و پاسخ درست را در هر موردی بیمه بکند. باور درست، همان‌طور که در منون (۹۸a) دیدیم، ممکن است از دست ما بگریزد مگر اینکه آن را با «بند» یا «ریسمانی» که علم به علتِ درستیِ آن پاسخ را اختیار ما می‌گذارد، دربند کشیم. باید بگوییم دانش عبارت است از پندار درست و موجه [تعلیل شده]. این معنای لوگوس را، اگرچه معمولاً در عبارت «عرضه‌ی لوگوس»، به معنی ارائه‌ی توضیح یا دلیل، بر اندیشه‌ی خطور می‌کند، در این جا بررسی نکرده‌اند.

آخرین مورد از سه معنایی که سقراط برای لوگوس در نظر گرفته است، بیان ویژگی یا نشانه‌ای است که شیء مورد نظر را از هر چیز دیگری ممتاز می‌سازد، مثل آن‌جا که درباره‌ی خورشید می‌گوییم روشن‌ترین جرم آسمانی که به دور زمین می‌چرخد. اما در این جا نیز وقتی مفهوم دانش به منزله‌ی حکم درست به اضافه‌ی لوگوس را به دقت می‌نگریم، تعریف ما ارزش خودش را از دست می‌دهد. مثلاً، فرض کنید کسی حکم درستی درباره‌ی تثایتتوس دارد.<sup>۱۴۵</sup>

۱۴۴. تلفظ دقیق: «ث the»، تئاپسیلون-م.

۱۴۵. یعنی، آن گونه که در این استدلال‌ها مرسوم است، از کیستی تثایتتوس.

می‌گوییم برای اینکه این حکم به دانش تبدیل شود بایستی چنین کسی بتواند نشانه‌ای را بیان کند که تثائیتوس را از هر چیز و هر کس دیگری جدا می‌سازد. گفتن اینکه او انسان است، و بینی و دهان و چشم و اعضای دیگری دارد یا حتی دارای بینی کوفته و چشمان بیرون آخته‌ای است، کفایت نمی‌کند، زیرا این تبیین او را از سقراط و بسیاری دیگر از انسان‌ها متمایز نمی‌سازد. اما اگر از اول در ذهن خودمان نشانه‌های جداکننده‌ی او از دیگر انسان‌ها را نداشته‌ایم، نمی‌توانستیم به درستی حکم کنیم که تثائیتوس کیست، و نمی‌توانستیم بار دیگر که او را می‌بینیم بازشناسیم. بدین ترتیب افزودن لوگوس، در این معنا، به حکم درست بی‌معنا به نظر می‌رسد، زیرا لوگوس به خودِ باور درست مربوط می‌شود، و بنابراین نمی‌توان آن را دانش تلقی کرد. همچنین اگر می‌توانستیم بگوییم که لوگوس دانش تفاوت است، باز مشکل ما حل نمی‌شد، زیرا عرضه‌ی «حکم درست به اضافه‌ی دانش تفاوت‌ها» در پاسخ سؤال «دانش چیست؟» صحیح نیست، و گویی معرف را در تعریف گنجانیده است.

تعریف دانش به منزله‌ی حکم درست به علاوه‌ی لوگوس، در هر سه معنای مقبول لوگوس، با شکست روبه‌رو شد، و چون تثائیتوس تعریف دیگری ندارد تا پیشنهاد کند، محاوره به پایان می‌آید بی‌آنکه چستی دانش را معلوم ساخته باشند. دستاورد گفت وگو این بود که تثائیتوس را از عقیده‌های غلطی که درباره‌ی دانش داشت‌های رخسیدی، به طوری که اگر عقیده‌ی دیگری برای او روی آورد بهتر از همه‌ی این‌ها خواهد، و اگر روی نیاورد، آگاهی از نادانی همیشه بهتر از دانش دروغین است؛ سقراط و افلاطون بارها در دفاعیه، منون و جاهای دیگر بر روی این نکته تأکید کرده‌اند.

همان‌گونه که پیش‌تر (و غالباً از سوی دیگران) تذکر داده‌ایم، رابطه واقعی - مطابق برداشت افلاطون - میان دوکسای درست و دانش بیان نشده است.

دوکسای درست، با افزودن لوگوس بر آن، به دانش تبدیل می‌شود؛ و منظور از لوگوس، به گونه‌ای که در منون دیدیم، سخنی است که درستی آن را تعلیل می‌کند، یعنی توضیح می‌دهد که چرا آن بدان‌گونه است. مشکل می‌توان گفت که افلاطون به طور تصادفی آن را از قلم انداخته است.<sup>۱۴۶</sup> پرسش اصلی در سرتاسر محاوره این بوده است که چگونه می‌توان به دانش جزئیات در جهان طبیعت - تثائیتوس، خورشید و غیره - دست یافت، و سخنی از دانش حقیقت‌ها، و دانش مفاهیم کلی‌ای چون شجاعت یا عدالت، به میان نمی‌آید.<sup>۱۴۷</sup> شاید شگفت‌ترین ویژگی کل محاوره همین باشد. بی‌تردید به عقیده‌ی افلاطون، نشان دانش عبارت بود از توانایی بر بیان «چیستی» آن، یعنی توانایی بر تعریف آن؛ و ما علت تاریخی و زبان‌شناختی این امر را بررسی کردیم (صص ۶۸ و بعد). اما شیء مورد نظر او همیشه امری کلی یا مفهومی طبقه‌ای بود: عدالت، شجاعت، یا در محاوره‌ای که به دنبال تثائیتوس می‌آید، «سوفسطایی» یا «سیاستمدار»، نه پرودیکوس یا پریکلس. افلاطون در این جا وقت خودش را صرف جست و جوی بی‌ثمر دانش جزئیات می‌کند، و دست کم به دو علت با شکست روبه‌رو می‌شود:

(i) هرگز بر مشکلی که ارسطو به طور مفصل بحث کرده است دست نمی‌یابد؛ یعنی اینکه تعریف را فقط به وسیله‌ی جنس و فصل تا نوع اسفل

۱۴۶. یگانه پیشنهاد مخالف مک دول (ص ۲۵۸) - مبنی بر اینکه افلاطون در حین نوشتن تثائیتوس، علاقه‌ای را که در آغاز برای بیان تعریف داشت، از دست داده بود - زیاد محتمل به نظر نمی‌آید.

۱۴۷. به علاوه، نشانه یا علامتی که در این جا لازم می‌شمارند، از نوع ادراکی است، و شیء مورد نظر را از نظر ظاهری می‌توان تشخیص داد. هیچ اشاره نشده است که بخشی از لوگوس جداکننده‌ی تثائیتوس از دیگران ریاضیدان بودن اوست.

می‌توان ادامه داد نه ورای آن: جزییات هرگز نمی‌توانند متعلق دانش علمی قرار گیرند. ۱۴۸

(ii) دیدگاه خود افلاطون که هم معرفت شناختی است و هم مابعدالطبیعی (اما آیا هر معرفت‌شناسی‌ای، خواه تجربی باشد یا غیر تجربی، مبتنی بر مابعدالطبیعه نیست؟)، به طور خلاصه این بود که (ا) درباره‌ی اعیان و رخداد‌های این جهان - که هر چیزی در آن حرکت می‌کند - به چیزی بالاتر از باور درست نمی‌توان دست یافت؛<sup>۱۴۹</sup> (ب) عقل انسان می‌تواند محسوسات را دسته‌بندی کند و مفهومی‌های تشکیل دهد؛ (ج) فیلسوف می‌تواند، از راه انتزاع مفاهیم، تا شناخت کامل صورت‌ها پیش رود؛ این شناخت از نوع آشنایی مستقیم است، و می‌توان آن را با رؤیت مقایسه کرد. هستی‌های<sup>۱۵۰</sup> معقول و

۱۴۸. مقایسه کنید با فقرات نقل شده در ص ۲۱۸، یادداشت ۱۳۰ بالا، و در آغاز این بخش، ص ۱۲۹. ارسطو در ضمن تعلیل این مدعا، تعریف خود افلاطون را از خورشید رد می‌کند زیرا آن تعریف ذات (*οὐσία*)، مابعدالطبیعه (۱۰۴۰ a ۲۸b1) معرف را روشن نمی‌سازد. اما افلاطون نیز بر این نکته وقوف داشت. رک: به مقدمه‌ی آلن بر اشتنتسل. *PMD*, xxxiii.

۱۴۹. افلاطون پیش‌تر (صص ۶۵-۱۶۱ بالا) توضیح داده است که برخلاف نظریه‌ی افراطی سیلان محسوسات، این مقدار شناخت بر اثر رابطه‌ی آن‌ها با صورت‌ها امکان‌پذیر است.

۱۵۰. صورت، هر چند به علت متعالی بودنش جزیی است، آن مقدار ویژگی کلی (x در اشیا) را حفظ می‌کند که مورد تعقل و تعریف قرار بگیرد. جایگاه نامعلوم صورت‌ها همان پاشنه‌ی آخیلس این نظریه است که ارسطو به دقت بر روی آن تأکید کرده است (فی‌المثل در مابعدالطبیعه ۸-۹ a ۱۰۴۰). او مفاهیم بهره‌مندی و تقلید را «سخنی تهی و استعاره‌ای شاعرانه» می‌نامد و کنار می‌گذارد (مابعدالطبیعه ۹۹۱a20). وقتی می‌بینیم این مفاهیم در پارمنیدس خود افلاطون به صورت بحثی خسته‌کننده مطرح می‌شوند و در محاوره‌ی حاضر نیز کوشش طولانی‌ای صورت می‌گیرد تا بحث دانش را به درک جهان پدیداری محدود سازد، تقریباً تردیدی باقی نمی‌ماند که صورت‌ها به صورتی گسترده در آکادمی مورد بحث و نقد بوده‌اند.

نامتحرک، علت‌های هر مرتبه‌ای از هستی و شناخت پذیری‌ای هستند که در پدیدارهای طبیعی می‌بینیم؛ جایگاه این پدیدارها در میان هستی و نیستی محض، متناظر است با موقعیت باور در میان دانش و نادانی محض (جمهوری، ۴۷۵ff.، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۵ و بعد)؛ آن‌ها این جایگاه را از راه بهره‌مندی یا تقلید کردن از صورت‌ها به دست می‌آورند. بنابراین، دانش جزئیات بر پایه‌ی هر کدام از فرض‌هایی که در این جا پیشنهاد می‌شوند - دانش به منزله‌ی ادراک حسی، به منزله‌ی باور درست، و به منزله‌ی باور درست به اضافه هر کدام از سه معنای تبیین - سرانجام باید از دست پژوهنده در می‌رفت.

### نتیجه

اندک مطالبی را که تا این جا نگفته‌ایم در نتیجه می‌آوریم. معمای تثابتتوس این است که چرا افلاطون، در پاسخ دادن به چیستی دانش، اشاره‌ی بسیار ناچیزی بر صورت‌ها داشته است و یا اصلاً از آن‌ها بهره نگرفته است، در حالی که حتی در محاوره‌ی انتقادی پارمینیدس (۱۳۵b-c) اذعان کرده است که در پژوهش‌های فلسفی گریزی از آن‌ها نیست.<sup>۱۵۱</sup> آیا او واقعاً از آن‌ها منصرف شده است؟ امیدوارم روشن کرده باشم که اشارات زیادی، عمدتاً در گریز به فیلسوف<sup>۱۵۲</sup> و

۱۵۱. رابطه‌ی تثابتتوس با محاورات اولیه و انبوهی از دیدگاه‌های مربوط به ویژگی آن رادر صص ۱۳۶-۳۸ بررسی کرده و برخی منابع را آورده‌ایم.

۱۵۲. این سخن رابینسون (Essays 46) که «نظریه‌ی صور نظریه‌ی وجود جهانی دیگر است... و این نظریه در توصیف تثابتتوس از فیلسوف به چشم نمی‌خورد» درست نیست. پس *τοπιος* *κακων καθαρος* (۱۷۷a-d) چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟ و *εκεινοι ηευγειν* (۱۷۶a-b) بر چه چیز دیگری می‌تواند دلالت کند؟ درباره‌ی صورت‌ها در تثابتتوس همچنین رک: صص ۱۹۹ و بعد بالا.



همین طور در جاهای دیگر، نشان می‌دهند که پاسخ این سؤال منفی است. راه حل کورنفورد - افلاطون صورت‌ها را فقط به این منظور در استدلال‌های اصلی کنار گذاشته است که لزوم آن‌ها را اثبات کند - ناکافی به نظر می‌آید.<sup>۱۵۳</sup> در این جا نیز، همچون پارمینیدس، می‌بینیم که افلاطون از مشکلات فلسفی این نظریه به خوبی آگاه است و به مسایلی علاقه نشان می‌دهد که در جمهوری به چشم نمی‌خورند.<sup>۱۵۴</sup> اما، من نمی‌خواهم تا آن جا پیش روم که هماواز با رانسیمن در مسئله‌ی خطا (PLE 28)، بگویم: علت لاینحل ماندن مسئله این است که افلاطون در این زمان «به فهم کج فهمی‌های منطقی و هستی‌شناختی موجود در اساسی نحوه‌ی طرح مسئله در تثابتتوس پی نبرده بود». به نظر نمی‌آید (به ویژه با به خاطر آوردن دیگر محاوراتی که ظاهراً به بن بست می‌رسند) که سقراط واقعاً پژوهنده‌ی آزمایشگری بوده باشد. هدف او، به تصریح خودش، مامایی، یعنی تربیتی، است. او همیشه مهار بحث را به خوبی در دست دارد،<sup>۱۵۵</sup> با فراغت

۱۵۳. در عین حال محقق توانایی چون فون فریتس نیز (در ed. Anton and Kustas, 435 *Essays*)، بدون هیچ اشاره‌ای به کورنفورد، می‌گوید «تثابتتوس سعی می‌کند مشکلاتی را نشان دهد که نظریه‌ی تجربه‌گرایانه‌ی معرفت، وقتی می‌خواهد بدون نظریه‌ی مثل پیش رود، به آن‌ها برمی‌خورد».

۱۵۴. برای فهرستی از این موارد رک: مک دُول ۲۵۸. اما اگر دیدگاه کورنفورد درست بود، بر چیزی بسیار بیش‌تر از «تأکید محض بر اینکه فعل «دانستن» فقط بر صورت‌ها می‌تواند تعلق گیرد» دلالت می‌کرد. رابینسون نیز موضوع را بسیار ساده می‌گیرد، آنگاه که می‌گوید تفسیر کورنفورد نشان می‌دهد که تفاوت دانش با باور درست تنها در متعلقات آن‌هاست (56 *Essays*). استفاده از صورت‌ها برای حل مسئله‌ی دانش، همان‌طور که کورنفورد به خوبی می‌دانست و در پارمینیدس نیز بر آن تأکید می‌شود، بیشتر به مسئله‌ی پر هیبت رابطه‌ی آن‌ها با جزئیات مربوط می‌شد، نه مسئله‌ی وجود آن‌ها. مقاله‌ی می‌یو May Yoh «درباره‌ی سومین کوشش برای تعریف دانش، تثابتتوس ۲۰۱c-۳۱۰b»، در (1975) *Dialogue 14*، دفاعی است از دیدگاه کورنفورد در برابر رابینسون و رایل.

خاطر با شاگرد مستعدش سخن می‌گوید، و سپس با مهربانی<sup>۱۵۶</sup> ایرادهای پاسخ‌های او را برملا می‌سازد و او را به سوی ملاحظه‌ی نکاتی سوق می‌دهد که پیش‌تر بر اندیشه‌اش خطور نکرده بود. «تظاهر همیشگی سقراط» به نادانی، که تراسوماخوس را به خشم و عصیان واداشت، شاهد خوبی بر این مدعاست.<sup>۱۵۷</sup> دانش کامل تلقی کردن ادراک حسی (که از زمان نگارش فایدون ثابت شده بود که اولین گام در راه تحصیل دانش است) و حکم درست را بایستی بسیار جدی‌تر از مراحل قبلی در نظر بگیریم، و در این جا نمی‌توانیم آن‌ها را بدون بررسی دقیق و کامل کنار بگذاریم؛ اما افلاطون به هیچ وجه تردید نداشت که آن‌ها سرانجام بایستی به خودی خود نتوانند شرایط دانش کامل را احراز کنند.

«۱۵۵. در این جا فضلِ تقدم با کمپبل است (تثابتتوس ص ۱): «او خودش را نمی‌جوید. او تک تک گام‌هایش را با استواری تمام برمی‌دارد، مانند کسی که جای جای راه را بررسی کرده و منطقه را به خوبی شناخته باشد.» بازتابی از تمثیل «راه لاریسا»، خواه عمدی باشد یا نه، به خوبی در این جا دیده می‌شود.

۱۵۶. رک: ۱۶۴e۵، ۱۹۹e۷، ۲۰۵a۱.

۱۵۷. جمهوری ۳۳۷a. مقایسه کنید با d۲-۱۵۴c۴، d۱-۱۵۷c۷.

## ۳

### سوفسطایی<sup>۱</sup>

نکات مقدماتی. افراد محاوره‌ی تثابتوس «برمبنای توافق دیروزی‌شان» دوباره گرد هم می‌آیند و مهمانی<sup>۲</sup> از ال‌ا Elea نیز به آن‌ها می‌پیوندد؛ این مهمان بیان ویژگی‌های سه دسته‌ای را که غالباً با هم خلط می‌شوند، ولی به عقیده‌ی او باید میان‌شان فرق نهاد، برعهده می‌گیرد: سوفسطایی، سیاستمدار، فیلسوف. این مسئله برای افلاطون اهمیت زیادی داشت، و روان‌نیست که بگوییم «این استدلال

۱. آر. اس. بلاک R. S. Bluck که در ۱۹۶۳ وفات کرد، تفسیر نامی از سوفسطایی را به ارث گذاشت؛ جی. سی. نیل G. C. Neal آن را در ۱۹۷۵، پس از نگارش این بخش از تاریخ من، منتشر کرد. در آن تفسیر دیدگاه‌های یکی دو محقق نیز که من از قلم انداخته‌ام، آمده است (کاملا Kamlah، موراووسیک Moravcsik).

۲. غالباً او را غریبه، با حرف بزرگ، می‌نامند که علاوه بر ابهام اسرارآمیز بودن آن، حق کلمه‌ی کسنوس را ادا نمی‌کند. حتی مترجمی می‌گوید، تثابتوس در آغاز سخنی گفت «خوب، غریبه...»، و بدین ترتیب آهنگی غربی به کلمه می‌بخشد.

به صورتی کاملاً بی‌پایه بر ویژگی سوفسطایی تأکید می‌کند.<sup>۳</sup> به نظر او ایسوکراتس نمونه‌ی زنده‌ای از کسانی بود که دچار این اشتباه بودند: او سقراط و افلاطون را سوفسطایی می‌خواند، و خودش را فیلسوفی می‌دانست که از اعتبار سیاسی نیز برخوردار است.<sup>۴</sup> شباهت صوری میان سفسطه و فلسفه‌ی سقراطی، در کشف نوع «شریفی» از سفسطه که «ذهن را» از دانش دروغین «پاک می‌سازد»، مورد تأیید قرار می‌گیرد، و میهمان در تردید است که آیا آن را سفسطه بنامد یا نه (۲۳۱b - ۲۳۰d). این روش در واقع همان استدلال سقراطی است. به علاوه، از گرگیاس و جمهوری چنین برمی‌آید که فیلسوف و سیاستمدار یکی هستند، مشروط بر اینکه سیاستمداران آن را «غیرواقعی» بدانیم و به یک سو نهیم. افلاطون در این دسته از محاورات، با دقت و خرده‌بینی بر احساسات پیشین خودش باز می‌نگرد، و این مورد یکی از قسمت‌هایی است که نیاز به توضیح دارد. باز هم افلاطون مهارت منحصر به فرد خودش در اجرای شکل محاوره‌ای به کار می‌گیرد تا بیش از یک موضوع را درهم‌تنند (تشبیهی که دلخواه خود اوست)؛ و این حقیقت که سوفسطایی موضوع ظاهری‌اش را نردبانی قرار می‌دهد برای مبحث هستی، نیستی و امکانِ خطا، باعث نمی‌شود که آن را فقط ادامه‌ی تثابت‌توس بدانیم. تحقیق درباره‌ی سوفسطایی را در عمل نمی‌توان از این بحث جدا ساخت، زیرا استدلال‌هایی که در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند همگی منشأ سوفسطایی دارند.

در مطالعه‌ی سوفسطایی و سیاستمدار هرگز نباید فراموش کنیم که آن‌ها

۳. نقل قول از ادیت هامیلتون 958 *Collected Dialogues* است، اما دیگران نیز همان سخن را بر زبان آورده‌اند. از سوی دیگر مقایسه کنید با d-216c.

۴. درباره‌ی ایسوکراتس و افلاطون رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۵ و بعد، صص ۱۶۹-۷۴، و کورنفورد PTK 177 با یادداشت ۲.

فقط دو قسمت اول یک مجموعه سه بخشی هستند. قرار بر این است که مهمان سه دسته را توصیف کند، و این قرار در آغاز سیاستمدار نیز تکرار می‌شود، آن‌جا که تئودوروس از او می‌خواهد که دو دسته‌ی باقیمانده را به هر ترتیبی که ترجیح می‌دهد توصیف کند، و مهمان می‌گوید تا هر دو را به طور کامل توضیح نداده است از بررسی باز نخواهد ایستاد. همچنین سوفسطایی ۲۵۳e شبیه ارجاعی است به فیلسوفی که افلاطون قصد نوشتن‌اش را داشته است.<sup>۵</sup> بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که پاسخ همه‌ی پرسش‌هایمان را در این دو محاوره بیابیم. در واقع چنین به نظر می‌آید که افلاطون مهم‌ترین سخنان‌اش را برای فیلسوف‌نگه داشته است.<sup>۶</sup> او ابتدا باید استدلال خودش را با الیایان به پایان می‌رسانید؛ آن‌ها هنوز به نظر او شایسته‌ترین مخالفان بودند، زیرا فاصله‌ی بسیار اندکی از

۵. این فقره هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که افلاطون طرح فیلسوف را ریخته بود. اکثر محققان با این نظر موافق‌اند و حدس می‌زنند که عامل بازمانده‌ی او از نوشتن این محاوره یا تحول افکار خود وی بوده است (کورنفورد، *PTK* 323) و یا شرایط بیرونی‌ای چون آخرین دیدار او از سیسیل و سرکوفتگی ناشی از آن (ویلاموویتس، *Pl. I*, 558؛ لایزگانگ *RE* 2354f). اما فریدلندر (*Pl. III*, 281; 252 n.1) می‌گوید افلاطون نمی‌توانست چنین طرحی داشته باشد و ارجاع او به آن را نباید جدی گرفت. سوفسطایی به دروغ سنگ فلسفه را بر سینه می‌زند، اما سیاستمدار واقعی همان فیلسوف است. (من این قول را محتمل نمی‌دانم.) از زمان قدیم کوشش‌های ناموفقی صورت گرفته است تا یکی از محاورات موجود را با آن طرح تطبیق دهند. رک: تیلور *PMW* 375 n.1.

۶. مقایسه کنید با ۲۹۳ پایین. ویلاموویتس می‌گوید (*Pl. I*, 559f.) فقدان فیلسوف ما را از آن چیزی که به عقیده‌ی افلاطون نکته‌ی اصلی بود محروم ساخته و باعث شده است که محققان گمان کنند که او از بسیاری از عقایدش دست برداشته است؛ در حالی که افلاطون آن‌ها را به لحاظ اهمیت‌شان به محاوره‌ی پایانی نگه داشته بود. بدین ترتیب یکی از دو مسئله حل نشده در تئایتوس - تعریف دانش و امکان خطا - نه در سوفسطایی مطرح می‌شود و نه در سیاستمدار؛ زیرا دانش ملکِ طلق فیلسوف است.

حقیقت داشتند. پارمنیدس بود که با مطرح ساختن مفهوم واقعیتی ثابت و معقول به عنوان پیش نیاز دانش در حوزه‌ی فلسفه، روزنه‌ای به سوی حقیقت باز کرد. اما مطلق‌گرایی آن‌ها، یعنی ثنویت «هست - یا - نیست» آن‌ها که تجربه را به کلی رد می‌کرد، فلسفه‌ای نبود که بتوان با آن زندگی کرد. لازم بود راه میانه‌ای در بین این نظریه و آموزه‌ی سیلان کلی یافته شود، و مناسب‌ترین فرد برای رهبری این بحث کسی بود که خودش در آن مکتب پرورش یافته باشد، اما در عین حال از استقلال فکری نیز بی‌بهره نباشد. وقتی مشکلات مربوط به «هست - یا - نیست» برطرف شد، راه برای بازگویی مثبت برداشت خود افلاطون از دانش هموار می‌شد، و مقبول‌ترین حدس (افسوس که فراتر از حدس نمی‌توان رفت) این است که افلاطون مهار بحث را در این محاوره به دست خود سقراط می‌سپرد.<sup>۷</sup> در این میان، اشاراتی، فی‌المثل در گریز ثنایتوس، هست که فیلسوف چگونه انسانی است. میهمان، به عنوان یک فیلسوف، «اگرچه خدا نیست، خداگونه است؛ فیلسوف واقعی از بلندای آسمان بر زندگی کسانی که در پایین هستند نظاره می‌کند» (c-216b)؛ و در حالی که سوفسطایی در تاریکی پنهان شده است، مشکل کشف فیلسوف در درخشندگی زیاد حوزه‌ای از واقعیت نهفته است که اندیشه‌ی او در آن جای دارد، «حوزه‌ای که تاریکی‌اش ناشی از شدت روشنایی‌اش است»، زیرا چشمان روح‌های معمولی نمی‌توانند به صورت مداوم بر حوزه‌ی الوهیت خیره شوند (b-254a).

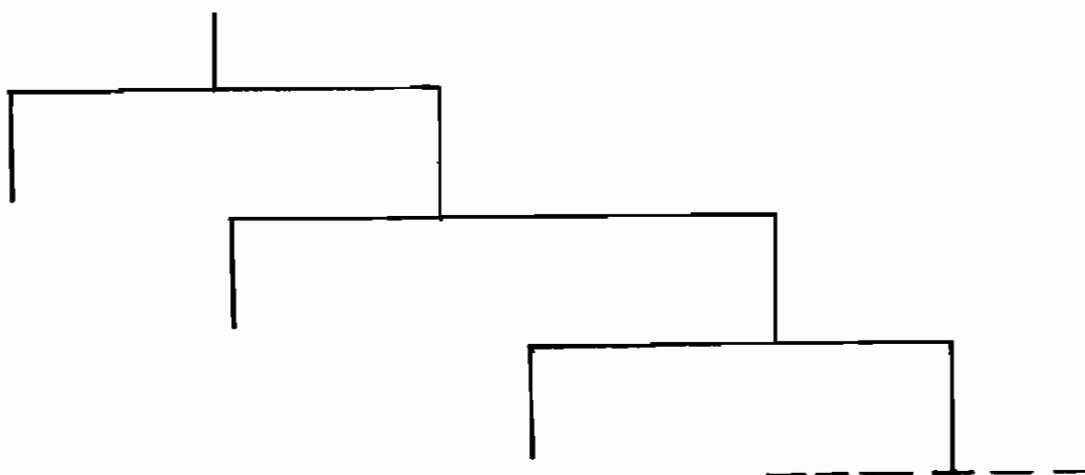
۷. سقراط در سیاستمدار ۲۵۸a پیشنهاد می‌کند که همنام جوان او این‌جا پاسخگوی میهمان باشد و سپس مخاطب خود وی؛ و کورنفورد (PTK 168f) می‌گوید جز با فرض بالا توضیح روشنی برای این سخن نداریم. البته میهمان قول داده است که فیلسوف را نیز مورد بررسی قرار دهد، اما افلاطون، همان‌طور که در تیمایوس (17a) عمل کرده است، به راحتی می‌توانست غیبت او را به عللی موجه نماید.

سقراط در ۲۱۷c برعهده‌ی خود مهمان می‌گذارد که به طور پیوسته سخن گوید، یا به شیوه‌ی پرسش و پاسخ؛ و او شیوه‌ی دوم را برمی‌گزیند، مشروط بر اینکه طرف بحث «سر به راه باشد و مایه‌ی زحمت نشود». پس، قرار است استدلال سراسری مطرح نشود، بلکه حفظ صورت مکالمه‌ای به افلاطون امکان می‌دهد که استدلال خشک منطقی را با طنز و استعاره و دیگر فنون ویژه‌ای که از او انتظار داریم درهم آمیزد و پویایی بخشد.<sup>۸</sup>

تعریف‌ها: ماهیگیر و سوفسطایی (۳۱e-۲۱۸e). میهمان و تثابتتوس (مخاطبی که او انتخاب کرده است) - هر دو - واژه‌ی «سوفسطایی» را به کار می‌برند ولی هنوز نمی‌دانند که برداشت یکسانی از معنای آن دارند یا نه (۲۱۸c). حقیقت این است که فهم چیستی سوفسطایی بسیار سخت است، از این رو میهمان پیشنهاد می‌کند که روش پیشنهادی او را ابتدا بر روی موضوعی ساده و معمولی، مثلاً ماهیگیر (با قلاب)، اعمال کنند. میهمان بی‌آنکه توضیح مقدماتی‌ای درباره‌ی چیستی این روش عرضه کند، یا اصول و قواعدی را مقرر سازد، ناگهان با ذکر مثال وارد بحث می‌شود؛ از آن مثال برمی‌آید که اولین گام در روش او ملاحظه‌ی طبقه‌ی بسیار گسترده‌ای است که موضوع مورد نظر را به راحتی می‌توان در آن جای داد. هیچ‌کسی تردید ندارد که ماهیگیری با قلاب نوعی هنر (تخنه) است. سپس هنرها را به دو دسته تقسیم می‌کنند: هنر تولیدی و هنر

۸. شاید جالب باشد که خوانندگان احساس‌های خودشان را با احساسات تامپسون که کمپبل در بند طولانی‌ای نقل کرده است (ویرایش، ص ۳۱۱x)، مقایسه کنند، سخنان او به این جمله ختم می‌شود: «اگر نشاط در گفت و گوها، گذر ساده و طبیعی از یک موضوع به موضوع دیگر، زندگی طعنه‌ها، شوخی‌های خوشایند، و توانمندی زبانی عبارت را، عناصر توان نمایشی به حساب آوریم، هیچ محاوره‌ای سراغ ندارم که نمایشی‌تر از سوفسطایی باشد.

اكتسابی، طبیعی است که ماهیگیری را متعلق به دسته‌ی دوم بدانیم؛ و هنر اکتسابی نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: اکتساب از راه مسالمت‌آمیز (مثلاً، از راه اقناع، داد و ستد، بخشش) و اکتساب اجباری. بدین ترتیب این تقسیم‌های دوتایی ادامه می‌یابند، به گونه‌ای که می‌توان آن‌ها را به صورت شجره‌ای نشان داد که همیشه طرف راست آن برگرفته می‌شود و از طرف چپ صرف نظر می‌گردد، تا اینکه تعریف موضوع با عرض‌هی جنس آغازین و دسته‌هایی از فصول متوالی به دست می‌آید.<sup>۹</sup>



با این روش معلوم می‌شود که ماهیگیر (با قلاب) هنرمندی است که به کسب می‌پردازد (نه تولید)، کسب او حالت اجباری دارد (نه صلح‌آمیز)، به شکار می‌پردازد (نه جنگ)، حیوانات را شکار می‌کند (نه غیر جانداران را) و شکار او حیوانات آبی هستند (نه خشکی)، ماهی را شکار می‌کند (نه مرغ را)، با زخم زدن

۹. برای ترسیم کامل این جدول رک:

Campbell (p. 240) Taylor (*PMW* 378), Ritter (*Essence* 238)

و دیگران. بلاک این تقسیم و دیگر تقسیم‌های محاوره را در صص ۷-۵۵ تفسیرش را به صورت جدول آورده است.



شکار می‌کند (نه با دام انداختن)، با قلاب صید می‌کند (نه با نيزه).

این روش نه تنها ناشیانه است، بلکه برخی تقسیم‌های آن نیز تردیدآمیز هستند؛ چنین می‌نماید که همه‌ی پرندگان به عنوان گروه بالدار (در برابر گروه زیر آب) در زمره‌ی حیوانات شکارگر قرار داده می‌شوند. و اگرچه تردیدی نیست که آموختن کسب دانش است، تا حدودی غریب می‌نماید که آن را در زمره‌ی تجارت، جنگ، شکار قرار دهیم و هنر غیر تولیدی‌ای بنامیم که کارش به دست آوردن چیزهای تولید شده یا جلوگیری از تصرف آن از سوی دیگران است (۲۱۹c). اما پیش از داوری درباره‌ی خود این تقسیم بجاست این نکته را بررسی کنیم چرا که در موضوع واقعی آن‌ها به کار می‌آید. در این جا شباهتی بر ذهن میهمان خطور می‌کند: سوفسطایی خویشاوند ماهیگیر با قلاب است، زیرا او نیز به شکار جانوران اشتغال دارد. اما او در این جا شق دست چپ را که در تعریف ماهیگیر با قلاب به یک سو نهاده بود، برمی‌گیرد و تقسیمات آن را ذکر می‌کند؛ زیرا سوفسطایی شکارچی حیوانات خشکی (نه آبی) و اهلی (نه وحشی) است. (او در این جا درنگی می‌کند تا توافق تثابتتوس را در حیوان اهلی شمردن و قابل شکار دانستن انسان، جلب کند.) پس از چندین مورد تقسیم ثنایی به تعریف هنر سوفسطایی می‌رسیم: هنر کسبی مربوط به شکار حیوانات خشکی و اهلی، یعنی انسان‌ها، به نحو خصوصی و با دریافت پول؛ شکار جوانان ثروتمند و مشهور به بهای تعلیم و تربیت.

این تعریف را به ندرت می‌توان نمونه‌ای عینی تلقی کرد؛ وقتی میهمان چنین وانمود می‌کند که رابطه‌ای را میان هنر سوفسطایی و هنر ماهیگیری با قلاب کشف کرده است - مثالی که ظاهراً به طور اتفاقی و فقط برای روشن ساختن روش بررسی انتخاب کرده بودند - به خوبی معلوم می‌شود که نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی دیایرسیس [تقسیم] هر چه باشد، آنچه در این جا عرضه می‌کند

هجو است نه فلسفه. توفیق این روش مستلزم انتخاب عالمانه و سراسر جنس و فصل‌های متوالی است، نه انتخابی که برای نشان دادن موضوع در بدترین نحوی ممکن طراحی شده است. میهمان، بدون هیچ مقدمه‌ای، به جز بیان اینکه هنر سوفسطایی بسیار پیچیده است، به عرضی شش تعریف دیگر می‌پردازد که هر کدام با جنس تازه‌ای شروع می‌شود. یک تشبیه که در سرتاسر تعریف محفوظ می‌ماند این است آن‌ها درصدد «شکار» سوفسطایی هستند، کسی که، همچون پروتئوس، برای گریز از دام آن‌ها به هر صورتی درمی‌آید. با جمع‌بندی تعریف‌های مختلف متوجه می‌شویم که او در هفت جامه‌ی بدلی ظاهر می‌شود. اولین مورد را دیدیم. پنج مورد بعدی بدین قرار است:<sup>۱۰</sup>

(۴) - (۲) (۲۲۳c-۲۴e). این سه تعریف در واقع سه نوع دیگر از خصیصه‌ی کاسب‌کاری سوفسطایی است. وقتی دیگر شاخه‌ی اصلی هنر

۱۰. من به طور کلی از تلخیص خود افلاطون در ۲۳۱d-e پیروی کرده‌ام نه از مطالب مشروحی که پیشتر از آن آمده است. به عقیده‌ی کورنفورد (PTK 187) این تعریف‌ها واقعاً به معنی طبقه‌بندی سوفسطاییان است، و هر تعریفی بر فرد یا گروه خاصی از آن‌ها دلالت می‌کند، اما به آسانی نمی‌توان این قول را پذیرفت. او پروتاگوراس را در دسته‌ی سخنوران قرار می‌دهد که غیر گروه لادری‌گرا و جدلی‌ای هستند که ائوتودموس نماینده‌ی آن‌هاست؛ و هیپاس را در زمره‌ی «آموزگاران موضوعات پیشرفته» جای می‌دهد. اما پروتاگوراس در *αγωνες λογων* دست داشت (پروتاگوراس ۳۳۵a) و هیپاس نیز بی‌تردید سخنوری ماهر بود. رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۸۸ و بعد (به پیروی از اچ. گمپرتس و ای. ال. هاریسون در *Phoenix* 1964, 190f)، و برای هیپاس به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۱۹ و بعد. اما، به هر صورت، افلاطون در این محاوره میان سخنوری و فن سوفسطایی فرق گذاشته است. رک: صص ۲۹۸ و بعد پایین. اف. اوسکانین (F. Oscanyan 1972-3, 241-59) *Philos, Forum* شیوه‌ی جالبی برای نسبت دادن هر تعریف به هر فرد پیش گرفته است، یعنی به گرگیاس، پروتاگوراس، هیپاس، پرودیکوس، ائوتودموس، و سرانجام (با چندین قید و شرط) به تراسوماخوس به عنوان «سوفسطایی اشرافی».

کسب، یعنی داد و ستد صلح‌آمیز، را برمی‌گیریم و تقسیمات فرعی آن را پی می‌گیریم، ملاحظه می‌کنیم که او

(۲) تاجر بین شهری غذای روح است در خصوص تعلیم فضیلت.

(۳) خرده فروش همان مواد است در شهر خودش.

(۴) تولید کننده‌ی آنهاست برای فروش.<sup>۱۱</sup>

(۵) (۲۲۵a-۲۶a). وقتی به شاخه‌ی دیگر هنر کسب، یعنی اکتساب همراه

با زور، بازمی‌گردیم و به قسمتی از آن نگاه می‌کنیم که به منازعه‌ی آشکار (در برابر نهانکاری) مربوط است، و تقسیم خود را پی می‌گیریم، سوفسطایی را در جامه‌ی یک سخنگوی ستیزه‌گر یا اهل جدل ملاحظه می‌کنیم.

(۶) (۲۲۶b-۳۱b). افلاطون برای این تعریف، تقسیم اصلی هنرها به دو

دسته‌ی اکتسابی و تولیدی را کنار می‌گذارد، و جنس گسترده تازه‌ای برمی‌گزیند، یعنی هنرهای جدا ساختن، به ویژه هنرهایی که بد را از خوب جدا می‌کنند و بنابراین پاک می‌سازند. پاک ساختن ممکن است به تن مربوط باشد یا به پسوخته.<sup>۱۲</sup> مهم‌ترین نوع دسته‌ی دوم هنری است که شخص را از خطای دانا پنداشتن

۱۱. مفهوم سوفسطایی به منزله‌ی فروشنده‌ی غذای روح از زمان پروتاگوراس (۲۱۳c) به چشم می‌خورد.

۱۲. افلاطون در این جا ناخالصی پسوخته را به دو دسته‌ی تبهکاری و نادانی تقسیم می‌کند، که متناظراند با بیماری و نقص عضو در بدن؛ و درمان آن دو به ترتیب عبارت است مجازات و آموزش و پرورش. کورنفورد می‌گوید (PTK 179) این سخن فراتر از تعالیم سقراط است، زیرا او تبهکاری و نادانی را یک چیز می‌دانست. اما افلاطون در قوانین (d، ۸۶۰، ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۱-۱۴ پایین) عقیده‌ی سقراطی غیر عمدی بودن همه‌ی گناهان را با تاکید تکرار می‌کند، اما پس از آن با دقت خاصی استدلال می‌کند که این سخن با تقسیم عملی گناهان به دو دسته‌ی عمدی و غیر عمدی که مورد قبول عموم است منافاتی ندارد، و نیاز به مجازات را از میان بر نمی‌دارد، چرا که مجازات شاید بهترین درمان آن چیزی است که ←

خودش به چیزی که نمی‌داند پاک می‌سازد، و مؤثرترین روش برای این کار سرزنش و نصیحت نیست (زیرا این نوع نادانی بالکل غیر عمدی است)، بلکه باید به روش پرسش و پاسخ متوسل شویم، تناقض‌های درونی سخنان شخص را بر او آشکار سازیم، و از این راه او را نسبت به نادانی خودش مطلع گردانیم و آمادگی لازم را در او برای دریافت تعلیم و تربیت مثبت به وجود آوریم. سوفسطایی نامیدن کسی که در این هنر مهارت دارد محل تردید است، اما «بگذار او را هم به این نام بنامیم» (۹-۲۳۱a۸). (در این مورد بیشتر سخن خواهیم گفت.)

تفسیر تعریف‌های اول تا ششم. عرضه‌ی تعریف‌های زیاد با نسبت دادن موضوع به جنس‌های مختلف را شاید بتوان به عنوان روشی کلی توجیه کرد (تیلور از آن دفاع می‌کند *PMW 379*)، اما خود افلاطون علت ویژه‌ای برای استفاده از این روش در این جا عرضه می‌دارد: شکار [موضوع بحث] آن‌ها در این مورد خاص بسیار لغزنده و جوراجور است و چنین می‌نماید (*φαντασμα*) که به بیش از یک طبقه تعلق دارد.<sup>۱۳</sup> جنس‌ها که بدون چون و چرا برگزیده می‌شوند - شکارچی، کاسب، دلال غیر واقعیات - ویژگی هجوآمیز و شبه علمی این بررسی را نشان می‌دهد. روشن است که افلاطون به فرد خاصی از سوفسطاییان توجه ندارد، بلکه ترکیبی از همه‌ی جهاتی را در نظر دارد که به عقیده‌ی او حرفه‌ی سوفسطایی را قابل اعتراض می‌سازند. فقط تعریف ششم از این حکم مستثنا است و درباره‌ی آن، و شماره (۵)، می‌توان نکته‌ی تاریخی‌ای را آورد.

← در واقع بیماری پسوخه به شمار می‌آید (۸۶۲c، همان طور که در این جا ۲۲۲b۸ آمده است).

۱۳. ۲۲۳c؛ دوباره در ۲۲۶a۶، *ποικιλία*، در ۲۳۱a۸ *ολισθηροτατον*. مقایسه کنید با

*πολλα πεφανθια* ۲۳۱b-c

افلاطون در تلخیص شماره‌ی ۵ در ۲۳۱d-e، تقسیم را تا جدل ادامه می‌دهد؛ اما، او پیش‌تر از آن (۲۲۵d) تقسیم ثنایی دیگری را نیز افزوده بود: اهل جدل بر دو گروه‌اند، دسته‌ای (سوفسطاییان) برای پول بحث می‌کنند، و دسته‌ای دیگر برای دلخوشی خودشان (نه دلخوشی دیگران) عمل می‌کنند و پولی برای این کار نمی‌گیرند. این دسته را می‌توان وِزاج‌ها یا یاوه‌سرایان (*αδολεσχαι*) نامید. این جماعت چه کسانی هستند؟ کورنفورد می‌گوید (PTK 176) منظور او مگاراییان هستند، و سخن کمپبل را که خود سقراط را محتمل خوانده بود رد می‌کند. به عقیده‌ی من بی‌تردید حق با کمپبل است. سقراط بر علاقه‌ای که به استدلال ویژه‌ی خودش داشت به فقر اختیاری گرفتار آمد (دفاعیه ۲۳b، ۳۱b-c)؛ تردیدی نیست که مخاطب‌های او همیشه به اندازه‌ی خود وی از گفت و گوها لذت می‌بردند؛ و مخالفان وی او را «وِزاج» (*αδολεσχης*) نامیدند، واژه‌ای که افلاطون دقیقاً به عنوان مشخصه‌ای برای فلسفه‌ی واقعی به کار برد.<sup>۱۴</sup> کورنفورد می‌گوید افلاطون نمی‌توانست سقراط را اهل جدل بنامد، اما دیگران این نام را نیز برای او به کار برده‌اند، و افلاطون با همان روحیه‌ی طعن‌آمیز می‌توانست او را به صفت بازگونه‌ای متصف گرداند و مجادله‌جویی بنامد که به دسته‌ای غیر از دسته‌ی سوفسطاییان تعلق دارد. اهمیت نکته در این نیست که افلاطون سقراط را اهل جدل نامیده است، بلکه، در این است که میان او و سوفسطاییان مرز مشخصی نهاده است، یعنی کسانی که مردم غالباً سقراط را نیز به غلط در دسته‌ی آن‌ها قرار می‌دادند. افلاطون، در محاورات اولیه، بر استفاده‌ی او از فنون جدلی تصریح کرده است.<sup>۱۵</sup>

۱۴. برای ارجاعات رک: کورنفورد PTK 176 n.1 (اما در آن جا «سیاستمدار ۲۷۰a را باید

«۲۹۹b» در نظر گرفت)، و ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۷۲.

۱۵. فی‌المثل در خارمیدس، هیپاس بزرگ و هیپاس کوچک. به ویژه نگاه کنید به ج ۱۳ ←

(۶) میهمان در این جا توصیف دقیق و مفصلی را از استدلالی عرضه می‌کند که سفسطه نیست و کسی جز خود سقراط به آن اشتغال ندارد. برای دو سخن محدود کسانی که به گونه‌ای دیگر فکر می‌کنند<sup>۱۶</sup> فقط کافی است فقره‌ای مورد نظر را به صورتی مشروح‌تر نقل کنیم.

(۲۳۰b۴ و بعد) آن‌ها [یعنی پاک‌کنندگان اندیشه‌ی انسان‌ها به شیوه‌ای غیر از اندرز] از کسی که تصور می‌کند چیزی درباره‌ی یک موضوع می‌داند، اما در واقع هیچ نمی‌داند، سؤالاتی می‌کنند، و چون این جماعت کاملاً سرگشته هستند، بی‌هیچ مشکلی باورهای شان را در کنار هم قرار می‌دهند و متناقض بودن آن‌ها را آشکار می‌سازند. وقتی مخاطب‌ها این وضع را دیدند، بر خودشان خشم می‌گیرند، و نسبت به یکدیگر تسامح بیش‌تری پیدا می‌کنند. بدین ترتیب آن‌ها به شیوه‌ای که بیشترین لذت را برای شنوندگان دارد از پندارهای لجوجانه و مغرورانه‌رهایی می‌یابند [مقایسه کنید با دفاعیه ۲۳c، ۳۳c] و سرانجام بیشترین سود را به خودشان می‌رسانند. پاک‌کنندگان آن‌ها آن رفتاری را با روح در پیش می‌گیرند که پزشکان درباره‌ی تن در پیش گرفته‌اند. همان‌طور که پزشکان می‌گویند اگر برخی موانع درونی برطرف نشود تن

← ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶۶، ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۰۷ و بعد و صص ۳۲۳ و بعد.  
۱۶. رک به مباحثه‌ی میان کرفرد و ترواسکیس Trevaskis در *CQ* 1954 و *Phron.* vol. I, 1955 که در آن ترواسکیس به خوبی از عهده‌ی استدلال برآمده است. برنت تا حدودی به ناحق مگاریان را منظور افلاطون خوانده است (*T. to. P.* 276). صیغه‌ی جمع را در این جا می‌توان جامه‌ای بدلی خواند و نادیده گرفت.

نمی‌تواند سودی از غذا ببرد، این‌ها نیز معتقدند که روح انسان از هیچ دانشی سود نخواهد برد مگر اینکه کسی با آن مخالفت کند و آن را شرمگین سازد، و با برطرف کردن موانع روحی موجود در سر راه یادگیری او را پاک سازد و موجب شود که خودش را فقط به چیزی دانا بداند که واقعاً می‌داند و نه بیشتر از آن... به این دلایل است که بررسی مورد نظر را باید بزرگ‌ترین و سودمندترین نوع پاک‌سازی نامید، و کسی که در برابر این آزمون قرار نگرفته است، حتی اگر خود شاه بزرگ باشد، از بسیاری جهات ناپاک، نادان و ابله است، جهاتی که اگر کسی بخواهد واقعاً خوشبخت باشد باید بیشترین کوشش را در پاکی و زیبایی آن‌ها به عمل آورد.<sup>۱۷</sup> ... بر کسانی که به این کار مشغول‌اند چه نامی خواهیم نهاد؟ من خود نمی‌خواهم آن‌ها را «سوفسطایی» بنامم.<sup>۱۸</sup> ... با این حال در بحث حاضر<sup>۱۹</sup> اجازه

۱۷. مقایسه کنید با گریگاس ۴۷۰e. این نکته و نکته‌ای که در ص ۲۴۳ یادداشت ۱۱ یادآور شدم از جمله قراینی هستند که محققان در موارد دیگر شاهی برای جعلی بودن محاوره تلقی می‌کنند، «به زحمت در یک جا جمع می‌شوند».

۱۸. به دنبال آن می‌گوید *μη μείξον αυτοις προσαπτωμεν γερας* («از بیم آنکه تمجید بیش از اندازه‌ای در حق آن‌ها به عمل آورده باشم»). مرجع صمیر *αυτοις* [آن‌ها] محل بحث است. جکسون، کورنفورد (PTK 180 n.2) و تیلور (PMW 381 n.1) معتقدند که نمی‌توان آن را به سوفسطاییان بازگردانید، بلکه افلاطون به طور طنزآمیزی سقراط را مد نظر دارد: او فقط در جست و جوی دانش بود (*φιλοσοφος* بود) و نمی‌تواند با کسی که آن را دارد (حکیم یا *σοφιστης*) برابری کند. کرفرد و ترواسکیس (1954, 85; *Phron.* 1955, 37) دیدگاه مخالف را احیا کردند، دیدگاهی که هم ممکن است و هم محتمل. افلاطون در توصیف‌هایی که در این جا برای سوفسطایی عرضه می‌کند از چماق استفاده می‌کند تا از خنجر، و در ادامه‌ی سخن می‌گوید شیوه‌ی پرسش و پاسخ را فقط به این شرط می‌توان سفسطه نامید که نوع برتری از آن شمرده شود.

دهید که آزمایش دانش دروغین را صرفاً به نام «تبار شریف»<sup>۲۰</sup>  
سفسطه» بنامیم.

شیوهی استدلالی که در این جا توصیف می‌شود، با شیوهی ائوکلیدس (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۳۳۲ و بعد) فرق دارد، با شیوهی پیروانِ جوان و بی‌باک سقراط - که موجب بدنامی او شدند (دفاعیه ۲۳c) - نیز یکسان نیست؛ بلکه تصویر آرمانی‌ای از شیوهی خود او و نتایج به بار آمده از آن است، به همان صورت که افلاطون در دفاعیه توصیف کرده است، و ما در اکثر محاورات سقراطی به چشم خود دیده‌ایم - به این دلیل آن را آرمانی نامیدم که متأسفانه، بزرگان و صاحب‌نظران آن زمان به جای اینکه بر خودشان خشم بگیرند، نسبت به سقراط ابراز خشم می‌کردند (دفاعیه، ۲۱d-e، ۲۳a، ۲۲e). فقط جوانانی چون خارمیدس یا ثائیتوس که از فروتنی و آمادگی بنیادی برخوردار هستند، می‌توانند از طبابتِ روحانی سقراط بهره‌مند شوند. این فقره با عبارات پایانی ثائیتوس رابطه‌ی تنگاتنگ و جالب توجهی دارد. افلاطون، تراژدی سفسطایی تلقی شدن سقراط از سوی عامه‌ی مردم را هرگز فراموش نکرد. قرار دادن شیوهی استدلال او در میان توصیف‌های دیگر شیوه‌های سفسطی، برجستگی آن را

← ۱۹. *LSJ* پیروی از کمپبل و کورنفورد را، در ترجمه‌ی *παραφρανευτι* به «به طور غیر مستقیم آشکار شد»، تأیید نمی‌کند. این واژه فقط به معنی آشکار شدن یا رخ دادن است. خود کورنفورد در ثائیتوس ۱۹۹c۸ آن را «آشکار شدن» معنی می‌کند؛ و مقایسه کنید با ارسطو، شعر، ۱۴۴۹a۲ *παραφρανευσις της τραγωδίας*.

۲۰. یا «نوع شریفی از» واژه‌ی انگلیسی نمی‌تواند معنای مضاعف *γενος* را برساند: (۱) خانواده یا تبار، (ب) نوع، جنس. این سخن مورتلی (*Eranos* 1969, 30) که به آسانی نمی‌توان فهمید چرا باید جنسی را شریف بنامیم، از نکته‌ی بالا غفلت می‌کند. در استدلال او نیز این نقیصه هست که *γενναίος* را با *γνησιος* یکی گرفته است.



نسبت به آن‌ها به صورت روشنی نشان می‌دهد؛ و در اثر همین مقایسه است که افلاطون می‌گوید: «اگر دوست داری، آن را نیز به نام سفسطه بخوان، اما در آن صورت «من و تو فقط بر سر اسم یکسان خواهیم بود، نه درباره‌ی واقعیت» [مقایسه کنید با ۲۱۸c]، مگر اینکه، با توافقی یکدیگر، چیزی را سفسطه بنامیم که، از حیث اهداف و نتایج، با صورت دیگر سفسطه به کلی فرق بکند، و بر روی هم در مرتبه‌ی بالایی قرار گرفته باشد؛ و خود من ترجیح می‌دهم که از این نامگذاری اجتناب کنیم.»

دیپیرسیس.<sup>۲۱</sup> این واژه را - که به معنای «تقسیم» است - به راحتی می‌توان برای تقسیم به انواع، که بخشی از روش افلاطونی است، به کار برد. افلاطون بعدها در سوفسطایی (۲۵۳d)، عین عباراتی که در فایدروس (۲۶۵d و بعد هست) می‌گوید:

تقسیم از روی انواع، عوضی نگرفتن صورت‌ها<sup>۲۲</sup> به جای یکدیگر، بخشی از دیالکتیک علمی است. کسی که بر این کار توانا باشد، خواهد توانست صورت واحدی را که در چیزهای [یا صورت‌های]

۲۱. آکریل، در ضمن توجیه روشن و سودمندی، در برابر نظر رایل، گفته است دیپیرسیس «بخشی مهم از فلسفه، یا ابزار آن است»؛ هم در اندیشه‌ی افلاطون و هم در واقع. رک: به مقاله‌ی او «دفاع از تقسیم افلاطون» در *Ryle, 373-92*. در محاوره‌ی سیاستمدار، صص ۳۱۵ و بعد، دوباره به بحث دیپیرسیس باز خواهیم گشت.

۲۲. در این جا صورت را با حروف کوچک آورده‌ام تا درباره‌ی دلالت  $\gamma\epsilon\nu\eta$  یا  $\epsilon\iota\delta\eta$  بر صور افلاطونی، پیش‌داوری نکرده باشم. باید توجه کرد که واژه‌های  $\epsilon\iota\delta\eta$  و  $\gamma\epsilon\nu\eta$ ، مانند  $\epsilon\iota\delta\eta$  و  $\gamma\epsilon\nu\eta$  در سیاستمدار ۲۶۲d، به جای یکدیگر به کار می‌روند، نه برای تشخیص جنس از نوع.

کثیر<sup>۲۳</sup> و متمایز گسترده است تشخیص دهد، و صورت‌های کثیر و متفاوتی را که در اندرون یک چیز [یا صورت] قرار گرفته‌اند از یکدیگر بازشناسد؛ و نیز می‌تواند صورت واحدی را که از راه کل‌های کثیر وحدت می‌یابد، و چیزهای کثیری را که همیشه متمایز و جدا هستند، تشخیص دهد.<sup>۲۴</sup> یعنی می‌تواند، به صورت نوع به نوع، تشخیص دهد که انواع مختلف چگونه می‌تواند با هم ترکیب یابند و چگونه نمی‌توانند.

افلاطون اضافه می‌کند که این مهارت دیالکتیکی، از آن فیلسوف است. این جریان پیچیده که از تقسیم بندهای ساده و ثنایی قسمت اول این محاوره فراتر می‌رود، اوج یک روند تکاملی و طولانی است که ریشه در جست و جوی سقراطی تعریف‌ها دارد (صص ۶۵ و بعد بالا). این کار با «تقسیم چیزها

۲۳. نمی‌دانم از کورنفورد پیروی کنم که *ενος εκατοτον* را در این جا ناظر بر صورت‌ها می‌داند، یا از رانسیمن (*PLE 62*) که - با تفظن بر اینکه اگر منظور صورت‌ها بود، به اقتضای دستور زبان بایستی *μιας εκατοτης* می‌آمد - می‌گوید جزییات مد نظر افلاطون بوده است. اما کل متن در این جا به رابطه‌ی میان صورت‌ها مربوط است، یعنی به اینکه کدام یک از آن‌ها می‌توانند با همدیگر درآمیزند و کدام نمی‌توانند؛ و بقیه‌ی جمله تردیدی باقی نمی‌گذارد که *εκατοτα* در e۱ همان صورت‌ها هستند. می‌توان گفت افلاطون به طور ناخودآگاه *ειδθη* و *γενη* را در نظر داشته است، واژه‌هایی که اندکی پیش‌تر (d۱) آورده است، و در این محاوره عموماً به جای واژه‌ی کاملاً استثنایی *ιδεα* به کار می‌برد. (حالا که سوفسطایی بلاک منتشر شده است، ملاحظه می‌کنیم که او از رانسیمن پیروی کرده است. مقایسه کنید با ص ۱۲۷ کتاب او. او نیز، در ص ۱۳۰ و بعد، تفسیر متفاوتی از e۱-۲ عرضه می‌کند، و *εκατοτα* را به معنی جزییات می‌گیرد.)

۲۴. بلاک (*Soph. 127-31*)، تفسیرهای مختلفی را که از قسمت اخیر این جمله عرضه کرده‌اند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، و تفسیر خودش را عرضه می‌دارد.

براساس انواعشان» صورت می‌گرفت (کسنوفون، خاطرات، ۴، ۵، ۱۲)، فی‌المثل در تعریف شجاعت، آن را از لجاجت بی‌مورد یا خشونت تمیز می‌دادند (لاخس). نمونه‌ی دیگری از این جریان اولیه‌ی افلاطونی را در اثوتوفرون (۱۲d و بعد) ملاحظه می‌کنیم. آن‌جا که برای کشف ماهیت دینداری، کل حوزه‌ی رفتار صادقانه را به دو قسمت - رفتار در رابطه با انسان‌ها و رفتار در برابر خدایان - تقسیم می‌کنند. تقسیم استادانه‌تری را در گرگیاس (۴۶۴b و بعد) می‌بینیم؛ دودس آن را نمونه‌ای از روش سوفسطایی و سیاستمدار تلقی می‌کند، اما (به پیروی از کورنفورد) آن را «تقسیمی افلاطونی، و نه سقراطی» می‌نامد.<sup>۲۵</sup> در جمهوری (۴۱۴a) نیز دوباره به این روش برمی‌خوریم، آن‌جا که در فرق میان مجادله‌جویان و اهل دیالکتیک می‌گوید؛ دسته‌ی اول نمی‌توانند «چیزها را بر پایه‌ی انواع تقسیم کنند». اولین توصیف صوری روش دیالکتیکی در فایدروس ۲۶۵d-e آمده است، اگرچه افلاطون در اوایل محاوره (۲۴۹b) به توانایی همه‌ی انسان‌ها برای تشکیل مفاهیم کلی از روی عده‌ای از محسوسات جزئی اشاره کرده بود. اهل دیالکتیک، ابتدا نظری اجمالی در پیش می‌گیرد، انواع کثیر و پراکنده را تحت یک صورت کلی قرار می‌دهد، به طوری که شیء مورد تعریف (در این‌جا عشق) نیز در اندرون آن جای می‌گیرد، و بدین ترتیب آن را از اعضای دیگر جنس‌ها جدا می‌سازد.<sup>۲۶</sup> سپس، این صورت کلی «از ناحیه‌ی

۲۵. برای نقادی این دیدگاه رک: ص ۶۶، یادداشت ۶۸. برای من مایه‌ی حیرت است که لوس (230 CQ 1969) می‌گوید تعریف سقراط، اسمی را مطرح می‌سازد و لوگوس آن را مطالبه می‌کند، اما بخش عمده‌ی دیالکسیس در سوفسطایی این است که لوگوسی را طرح می‌کند و به جست و جوی نام آن می‌پردازد. آیا چنین نیست که این روش نیز نام‌های «ماهگیر با قلاب» و «سوفسطایی» را مطرح می‌سازد و لوگوس آن‌ها را مطالبه می‌کند؟

۲۶. برخی‌ها تصور کرده‌اند که منظور افلاطون همان جزئیات است (یا دست کم آن‌ها را نیز شامل می‌شود: رک: هکفورت. PEP 142f). اما روشی که در این‌جا توصیف می‌شود ویژه‌ی ←

پیوندگاه‌های طبیعی» به دقت تقسیم می‌شود تا اینکه از راه به کار بردن فصل‌های متوالی به نوع سافل («تقسیم‌ناپذیر»، فایدروس ۲۷۷b۷، سوفسطایی ۲۲۹b۵) دست یابیم.<sup>۲۷</sup> بنابراین، ظاهر امر این است که جریان دیالکتیکی دارای دو مرحله است، مرحله‌ی جمع یا «گردآوری» (*συναγωγή* فایدروس ۲۶۶b) که دیپرسیس را در پی دارد؛ افلاطون در تمام عمرش بر این روش وفادار ماند. او نه تنها در سیاستمدار (به ویژه رک: به ۲۸۵a-b، ۲۸۶d) از آن روش تمجید کرد و به آن عمل نمود، بلکه در قوانین (۹۶۵c) نیز می‌نویسد: در پژوهش یک چیز، هیچ شیوه‌ای روشن‌تر و دقیق‌تر از این نیست که از راه نمونه‌های فراوان و مختلف به شناخت صورت واحدی راه یابیم، و سپس همه‌ی این نمونه‌ها را نسبت به آن صورت تنظیم کنیم. در سوفسطایی به اولین مرحله اشاره‌ای نشده است (فقط این محاوره است که شیوه‌ی کاربردی‌اش را توضیح نمی‌دهد) و افلاطون عملاً نیز آن را زیاد به کار نمی‌گیرد. در تعریف ششم، به این «هنر جدا

← اهل دیالکتیک است (۲۵۳d۲-۳)، در حالی که همه‌ی انسان‌ها می‌توانند از روی جزئیات، دست به تعمیم بزنند. صورت عام، آن «صورت واحدی است که در همه‌ی موارد یکسان است»، صورتی که سقراط در منون از منون می‌خواهد که آن را تشخیص دهد (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۰۸، یادداشت ۱). آن‌جا نیز «کثیری» که در تحت یک صورت قرار می‌گیرند کلیات (انواع فضیلت‌ها) هستند، نه «چیزهای جزئی». مقابله کنید با کورنفورد *PTK 185, 186*؛ اما «جمع‌آوری سقراط» هیچ وقت مربوط به جزئیات نیست. (او منون را دارای شیوه‌ی سقراطی می‌داند، ۱۸۴، یادداشت ۲.)

۲۷. تنظیم این مجلدات بر پایه‌ی محاورات، دارای این عیب هست (امیدوارم مزیت‌های آن بیش‌تر از عیب‌هایش باشد) که یا باید تن به تکرار بدهیم و یا به کار پر زحمت ارجاع به مجلدات دیگر رضا دهیم. البته افلاطون شیوه‌ی تکرار را در پیش گرفت. من سعی کرده‌ام راه میانه را برگزینم. برای دیپرسیس سقراطی رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۲۱ و بعد و ج ۱۴، ص ۳۷۱، یادداشت ۶۹؛ برای فایدروس به ج ۱۴، صص ۳۶۵-۷۱؛ و برای خلاصه‌ی روش دیپرسیس به ج ۱۳، صص ۸۶ و بعد.

سازنده» از راه اشاره به شیوه‌های آشنای متعددی - تصفیه کردن، غربال کردن، بوجاری کردن، «شانه کردن» (به صورت موج‌دار) - می‌رسند، اما در تعریف‌های دیگر این صورت کلی را بدیهی تلقی می‌کنند. در جمله‌ی استادانه‌ی سوفسطایی ۲۵۳d به نظر می‌آید که دیپرسیس جریان مقدماتی گردآوری را شامل می‌شود.

افلاطون در اوایل سوفسطایی، به گونه‌ای پیش می‌رود که گویی تقسیم ثنایی، بخش اصلی این روش است، اما روشن است که کارآیی آن، به عنوان یک ابزار طبقه‌بندی، محدود است؛ و او در جاهای دیگر می‌گوید که این روش خوب است، ولی همیشه میسور نیست.<sup>۲۸</sup> ارسطو در کتاب درباره‌ی اعضای حیوانات (کتاب اول، فصل ۲)، به طور مفصل استدلال می‌کند که از این تقسیم نمی‌توان، به عنوان روشی برای طبقه‌بندی در زیست‌شناسی، استفاده کرد. تمایزهای زیست‌شناختی در تعریف ماهیگیری با قلاب به چشم می‌خورند،<sup>۲۹</sup> و چون

۲۸. سوفسطایی ۲۲۹a-b، آموزش «بیش از یک» نوع دارد، اما دو نوع آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ سیاستمدار ۲۸۶d، اگر تقسیم دوتایی غیرممکن باشد، بایستی (آن گونه که در فایدروس دیدیم) «مانند قربانی ذبح شده» بند بند تقسیم کنیم؛ فیلبوس ۱۶d، یک صورت را به دو دسته، یا اگر لازم باشد به سه دسته یا بیشتر، تقسیم کن. افلاطون در فایدروس از تقسیم به ۲، ۳ و ۴ دسته استفاده کرده است. (رک به جدول‌های ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۹ و بعد.) از فقره‌ای در ارسطو معلوم می‌شود که بحث دیپرسیس در آکادمی به طور جدی مورد بحث و عمل بوده است. تصور محققان این است که اسپیوسیپوس تقسیم ثنایی را، برای طبقه‌بندی، کافی می‌دانست. تفصیل مطلب را در چرنیس *ACPA 27-63* بخوانید؛ و به طور مختصرتر در اسکمپ، *Politicus 70-3*. اما همچنین نگاه کنید به ج ۱۸، ص ۲۷۷، یادداشت ۵۸.

۲۹. اعتراض ارسطو بر قرار دادن برخی پرنده‌گان در زمره‌ی حیوانات دریایی (۱۳-۱۰ b ۶۴۲)، همانند ارجاعی است به سوفسطایی ۲۲۰ a-b یا طرح دیگری در آکادمی که مبنای آن است.

می‌دانیم که در آکادمی به جانورشناسی و گیاه‌شناسی نیز می‌پرداختند، یحتمل در همین رابطه بوده است که روش دیپرسیس را رشد و تکامل داده‌اند. تقلید استهزآمیز شاعر کم‌دی‌پرداز، اپیکراتس، مشهور است، او افلاطون، اسپوسیپوس و میندموس را در حالی نشان می‌دهد که «تقسیم کردن» حیوانات، درختان و گیاهان را به شاگردانشان یاد می‌دهند و از آن‌ها می‌خواند که کدو تنبل را در طبقه‌ی ویژه‌اش قرار دهند. تعدادی نقل قول از اسپوسیپوس در دست داریم که مربوط است به اثر بسیار دقیقی در باب طبقه‌بندی و نامگذاری که در آن، فی‌المثل، دست کم شش دسته برای صدف دو کپه‌ای مشخص می‌کند، سپس صدف‌های خوراکی و صدف‌های کوهی را در دسته‌ی فرعی متفاوتی قرار می‌دهد، و چهار نوع (*είδη*) مرجان آبی را نیز بازمی‌شناسد.<sup>۳۰</sup>

پیگر می‌گوید: افلاطون طبقه‌بندی زیست‌شناختی را فقط «برای یادگیری روابط منطقی میان مفاهیم» پی‌گیری می‌کرد (*Arist. 19*). به نظر می‌آید که او عقیده‌ی افلاطون بر این حقیقت را که علم هرگز نمی‌تواند به پایین‌تر از مرتبه‌ی نوع سافل (که به نظر او مبتنی بر آموزه‌ی صور بود) رسوخ کند، به این معنا گرفته است که افلاطون هیچ توجهی به جهان محسوس نداشته است. همان‌طور که تثابت‌توس نشان می‌دهد، نحوه‌ی وجود جزییات، و ماهیت علم ما به آن‌ها، همیشه اندیشه‌ی افلاطون را به خودش مشغول داشته است. (برای آگاهی بیشتر رک: ج ۱۸، صص ۹۰-۱۸۲). بدین ترتیب به پرسش رایج دیگری می‌رسیم: افلاطون تقسیم‌های ثنائی سوفسطایی را با چه درجه‌ای از جدیت مطرح کرده

۳۰. اسپوسیپوس، پاره‌های ۸ و ۱۶ لانگ؛ ج ۱۸، صص ۲۷۵ و بعد. لانگ در صص ۱۵-۸ رابطه‌ی نزدیکی میان طبقه‌بندی ارسطو را گوشزد می‌کند. پاره‌ی مربوط به اپیکراتس از آنابوس ۵۹، ۲ (پاره‌ی ۱۱، ص ۲۸۷، کوک، ۲، ۳۵۴ ادموندز) به دست می‌آید. ارجاعات بیشتر در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۹، یادداشت ۴۱ آمده است.

است؟ لایزگانگ (RE2493) الگوی تعریف ماهیگیر با قلاب را آن قدر نامنظم و بیهوده می‌یابد که آن را به منزله‌ی ریشخندی نسبت به کل این روش در نظر می‌گیرد. آپلت (Soph. 30f.) می‌خواهد میان استهزای سوفسطاییان و استهزای این روش فرق بگذارد، و حتی می‌گوید علت طرح تعریف‌های متعدد این است که نمونه‌های فراوانی از جریانی را که افلاطون خیلی عزیز می‌داشت در دسترش داشته باشد: خطای بزرگی است که بگوییم افلاطون خود روش را به دیده‌ی استهزا نگریسته است. در تعصب‌آمیز بودن و جدلی بودن این تقسیم‌ها تردیدی وجود ندارد. خود آپلت نیز قبول دارد که آن‌ها نشانی از سادگی، چابکی و فقدان متانت را با خود دارند. در دین هر کسی باید برای خودش داوری کند، اما، دست کم، می‌توان گفت، این امکان هست که افلاطون خودش جامه‌ی اپیکراتس را بر تن کرده است، و در برابر جدیت بیش از اندازه‌ی همکارانی که دیپرسیس - به ویژه حالت ثنایی آن - را در همه‌ی موارد توصیه می‌کردند و آن را راهنمای کلی دانش می‌پنداشتند، اندکی تمسخرآمیز رفتار کرده است. همچنین می‌شود گفت که او به انتقاد خودش مشغول بوده است، آن‌گونه که سپس‌تر در استدلال بر ضد «دوستداران صور» ملاحظه می‌کنیم (صص ۲۶۹ و بعد پایین)؛ آن‌ها حوزه‌ی کاربرد نظریه‌ای را که در اصل درست بود، بیش از اندازه توسعه دادند و آن را تباه کردند.

روش دیپرسیس را غالباً، و به حق، به مثابه مبنای طبقه‌بندی علمی، مورد ستایش قرار داده‌اند؛ و بی‌تردید تجربه‌ی ارسطو در آکادمی، و همین‌طور استعداد طبیعی‌اش، باعث شد که او در زیست‌شناسی به مقامی برسد که در نظر داروین، بالاتر از مقام لینایوس Linnaeus و کوویر Cuvier بود. این روش در ریاضیات نیز کارایی‌هایی پیدا کرد، موضوعی که بیشتر مورد توجه افلاطون بوده است. اما، یحتمل به عنوان یک روش کلی فلسفی، دارای نشانه‌های بسیار

روشنی از این میراث سقراطی است که کل فلسفه عبارت است از پاسخ دادن به مسئله‌ی چیستی اشیا؛ برداشتی که به آموزه‌ی بزرگ وجود عینی داشتن صورت‌ها به مثابه تبیینی برای کل هستی و معرفت - هر دو -، منتهی شد. همان‌طور که در تثابتوس دیدیم،<sup>۳۱</sup> دانش به نظر افلاطون همیشه به عنوان دانش «چیزی» آشکار می‌شد تا «دانش اینکه» یا «دانش چگونه». به علاوه، درکِ صوریِ واحد در ورای چیزهای کثیر، همیشه آخرین مرحله در فرایند اندیشه نبود، بلکه حاصل آن‌گونه آشنایی مستقیم با عالم الوهیت بود که بیشتر به عمل رؤیت شباهت داشت. خیلی‌ها همین سخن را لبّ فلسفه‌ی افلاطون می‌دانند، و لذا (براساس دیدگاهی غیر مشهور) ممکن است تصور کنند که عظمت او بیش‌تر در محاوراتی به چشم می‌خورد که براساس اطمینان کامل بر این عقیده نگارش یافته‌اند. یعنی پیش از آنکه غبار تردیدها بر روی این بصیرت اولیه بنشینند - تردیدهایی که به هر حال نتوانست او را از این عقیده منصرف سازد که دانش اصیل آن چیزی است که از راه آشنایی مستقیم به «آنچه هست» حاصل می‌شود.

هفتمین و آخرین تعریف: سوفسطایی یعنی توهم‌ساز (ظاهراً از ۲۳۲b تا آخر). شش دیپارسیس اول، به واقع، فقط شش جنبه یا ششم نمود از موضوع فریبنده‌ی ما را آشکار ساخته‌اند. میهمان (با پیروی از جریانی که افلاطون در فایدروس ۲۶۵ توصیف کرد، هر چند از هنگام نگارش محاورات اولیه‌ی سقراطی به آن عمل می‌نمود) می‌گوید: برای اینکه او [سوفسطایی] را به طور کامل به دام اندازیم، بایستی بر عنصر مشترک میان افراد آن دست یابیم. باز هم این اصل سقراطی، مسلّم گرفته می‌شود که نام مشترک مستلزم طبیعت مشترک است.

۳۱. به ویژه صص ۴۴-۱۴۰ بالا.



اولاً، همه‌ی آن‌ها به عنوان مباحثه جویان و آموزگاران مباحثه در تمام موضوعات، ظاهر می‌شوند، و حتی کتاب‌هایی می‌نویسند که به زعم آن‌ها در هر موضوعی گوی سبقت را از متخصص آن موضوع می‌ریاید، از الهیات گرفته تا دانش طبیعی، سیاست و یا حتی کشتی‌گیری.<sup>۳۲</sup> چون کسی نیست که بتواند همه چیز را بداند، چیزی که آن‌ها به شاگردان‌شان عرضه می‌کنند، بایستی نمود دانش باشد نه واقعیت آن. همان‌طور که اگر تماشاگران یک اثر هنری بیش از حد متعارف نزدیک‌تر نشوند، ممکن است فریب واقع‌نمایی آن اثر را بخورند و صحنه‌ی نقاشی شده را به جای واقعیت بگیرند، سوفسطایی نیز ممکن است صورت‌های خیالی‌ای در قالب کلمات عرضه کند (*ειδωλα λεγομενα*)، و کسانی که فاصله‌ی زیادی با حقیقت دارند، آن‌ها را واقعیت تلقی کنند، و گویندگان آن‌ها را دارای همه‌ی دانش‌ها بدانند.

میهمان بدین ترتیب، جنس سوفسطایی را مشخص می‌کند: او تصویرساز یا مقلد<sup>۳۳</sup> واقعیت است (۲۳۴e-۳۵a)؛ و با استفاده از دیالریسیس دو نوع تقلید را از هم بازمی‌شناسد. نمونه‌ساز ممکن است به طور دقیق از سرمشق‌های اصلی‌اش تقلید کند و ابعاد و رنگ‌های آن‌ها را عیناً منعکس سازد، و یا اینکه

۳۲. نثایتوس در مورد کشتی‌گیری به پروتاگوراس اشاره می‌کند. همچنین مقایسه کنید با این ادعای منسوب به گرگیاس که مهارت اقناعی سخنور قادر است او را به صورت پزشک عمومی‌ای همچون دیگر پزشکان درآورد (گرگیاس ۴۶۵b-c). انتقاد از سوفسطاییان به عنوان کسانی که *δοξαστικη επιστημη* عرضه می‌کنند، به گرگیاس باز می‌گردد. مقایسه کنید با ۴۵۹c۱ d۶ (*δοκειν ειδεναι ουκ ειδως εν ουκ ειδοσι*) e۵.

۳۳. چنان که بارها گفته شده است، منظور افلاطون یادآوری توصیف میمسیس [تقلید] زیانبار در کتاب دهم جمهوری است (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ۲۰۵ و بعد). به ویژه ۲۳۳d-۳۴a را مقایسه کنید با جمهوری ۵۹۶b-e. دیپس، ویرایش بوده، ۲۷۱، به مشابهت‌های فراوان دیگری اشاره کرده است.

نسبت‌های آن‌ها را به عمد تغییر دهد (آن‌گونه که در طراحی تندیس‌های کاملاً واقع‌نما برای ساختمان‌های مرتفع عمل می‌کنند) تا باعث شود که آن‌ها از فاصله و دیدگاه<sup>۳۴</sup> خاصی درست نمودار شوند، اگرچه هر گاه از نزدیک یا ارتفاعی همسان نگریسته شوند، فریبندگی‌شان آشکار شود. خواننده با اطمینان خاطر منتظر است که ببیند سوفسطایی به کدام یک از این دو دسته تعلق دارد؛ اما، آن‌ها در این جا تقسیم را رها می‌سازند و تا اواخر محاوره به آن باز نمی‌گردند، زیرا شکار ناقلای آن‌ها نهانگاه تاریک و ناپیدایی را در منش مقلد پیدا کرده است، همان طور که در تثابتوس، تعریف دانش به منزله‌ی باورِ درست باعث شد که کلّ مسئله‌ی امکانِ خطا مطرح شود، در این جا نیز پیش از آنکه سوفسطایی را تقلید کننده بنامیم لازم است تکلیفِ همان مسئله‌ی دشوار را روشن سازیم: «این ظهور و نمود عاری از هستی، و اظهار سخنان نادرست درباره‌ی چیزها، از قدیم تا حالا معضل همیشگی و ناگشودنی‌ای بوده است. بسیار دشوار است که ببینیم چگونه می‌توان قبول کرد که واقعاً چیزی به نام سخنِ دروغ یا باورِ ناصحیح وجود دارد، و در عین حال دچار تناقض نشد» (۲۳۶e).

مرتب‌ی «آنچه نیست» و معیار هستی (۴۸e-۲۳۷a)

(۱) پاسخ سوفسطاییان (۴۱b-۲۳۷b). قبول امکان خطا به منزله‌ی این است که بگوییم «آنچه نیست» هست؛ در حالی که «پارمنیدسِ بزرگ» به صراحت چنین چیزی را ناممکن خوانده کرده است. میهمان، (از این جا تا ۲۴۱b) ابتدا موضع الیایی را مطرح می‌سازد، و زبان او - صرف نظر از یک مورد نقل قول از «راه حقیقت» - بالکل سیاقِ پارمنیدسی به خود می‌گیرد. «آنچه نیست» یعنی «آنچه به

۳۴. مقایسه کنید با جمهوری ۶۰۲c-d.

هیچ وجه نیست»، یعنی معدوم مطلق، چرا که برداشت پارمنیدس دقیقاً همین بود. ما این عبارت را به کار می‌بریم، اما آن را ناظر بر چه چیزی می‌توان دانست؟ «آنچه نیست» را نه واحد می‌توان خواند و نه کثیر، و هیچ صفت دیگری را نیز نمی‌توان به آن نسبت داد، زیرا در آن صورت به نحوی «هست» خواهد بود. حتی انکار وجود «آن» به منزله‌ی مفرد خواندنش است. همان‌طور که این مرد بزرگ گفته است، درباره‌ی آن نه می‌توان تفکر کرد و نه می‌توان سخنی بر زبان آورد.

بنابراین اگر سوفسطایی را سازنده‌ی «تصویرها»<sup>۳۵</sup> بنامیم، بی‌درنگ، منظور ما را از واژه‌ی «تصویر» خواهد پرسید، تا اینکه به ناچار بگوییم تصویر چیزی است که واقعاً تصویر است، اما «شیء واقعی»، یعنی صاحب تصویر، نیست؛ و بدین ترتیب با گفتن اینکه «آنچه نیست، به نحوی هست» (۲۴۰c۴-۵) دچار تناقض خواهیم شد. به علاوه، اگر او را به فریبکاری متهم می‌کنیم، منظور ما فقط این است که باورهای نادرستی را در دیگران به وجود می‌آورد؛ و او در این مورد نیز خواهد گفت معتقد بودن به چیزی نادرست، یعنی معتقد بودن به چیزی که نیست؛ و ما بطلان آن را هم اکنون اثبات کردیم.

۳۵. *εἰδωλον*. ۲۳۹d۳ *εἰδωλοποιον*. چیزی است که نمود یک چیز را بدون حضور خود آن چیز فراهم می‌سازد. شَبَح، انعکاس، تصویر یا تندیس. افلاطون در *تئایتوس* ۱۵۰c این واژه را همراه با صفت «دروغین» آورده است، و معمولاً آن را با *εἰκων* مترادف می‌گیرد (جمهوری ۵۰۹e را مقایسه کنید با سوفسطایی ۲۳۹d۶-۸)، اگرچه در ۲۳۹d۳، در پرتو تقسیم سوفسطایی میان *εἰκονες* و *φαντασματα*، معلوم می‌شود که آن فقط بر مورد اخیر، یعنی تقلید فریبنده، دلالت می‌کند. البته این تقسیم موضعی است. وقتی می‌بینیم افلاطون در جمهوری ۱۰e - ۵۰۹e بازتاب‌ها را *εἰκονες* می‌نامد، و در ۵۱۶b واژه‌ی *φαντασματα* را به کار می‌برد و در سوفسطایی ۲۳۹d از *εἰδωλα* استفاده می‌کند، فقط این نتیجه را باید بگیریم که علاقه‌ای برای به کار بردن یک زبان فنی دقیق ندارد (تئایتوس ۱۴۸c).

استفاده از قضیه‌ی جدلی الطرفین پارمنیدس برای مقاصد جدلی، از جمله نشانه‌های اصیل سوفسطاییان بود. افلاطون هدف تصریح شده‌ی محاوره را فراموش نکرده بود، تا مقام کسانی چون اثوتودموس و دیونوسودوروس را معلوم سازد. اما آنچه در این جا به آن‌ها نسبت می‌دهد، اندکی تردیدآمیز است. تثایتتوس سؤال فرضی سوفسطایی - منظور شما از تصویر چیست؟ - را آسان تلقی می‌کند. «روشن است که خواهیم گفت منظور ما انعکاس‌های موجود در آب و آینه، و نیز نقاشی‌ها و تندیس‌ها و امثال آن‌ها است.» اما سوفسطایی از اعتنا به این اشیای محسوس امتناع خواهد ورزید، و پاسخی خواهد طلبید که بر پایه‌ی لوگوس‌ها استوار باشد. او می‌خواهد بداند (ترجمه‌ی حدالامکان دقیق ۲۴۰a۴-۶) «چه چیزی در اندرون این چیزهای کثیر هست که باعث می‌شود شما آن‌ها را به نام واحد «تصویر» بنامید، و همه‌ی آن‌ها را، همچون یک واحد، مشمول آن نام سازید». این جاست که باید بگوییم (i) این روش همان است که سقراط برای به دست آوردن تعریف در پیش می‌گیرد.<sup>۳۶</sup> تعریفی که وقتی به دست آمد (در این جا «چیزی از همان نوع که روگرفت شیء واقعی بوده باشد»)، مانند نمونه‌هایی که در چندین محاوره‌ی سقراطی دیدیم، مورد بررسی و ابطال قرار می‌گیرد. به نظر می‌آید که تثایتتوس از درس روز پیشین بهره‌ی کافی نبرده است. (ii) در دو محاوره که به نام هیپپاس هست دیدیم که او با این روش آشنا نیست [در حالی که از سوفسطاییان به نام محسوب می‌شود]. (iii) و عجیب‌تر از همه اینکه، امتناع از اعتنا به چیزهای محسوس، و جست‌وجوی اصل واقعیت در لوگوس‌ها، دقیقاً همان راهی است که خود سقراط در فایدون (۹۹d-e) پیش

۳۶. در منون نیز وقتی سقراط می‌خواهد این نکته را بر منون بفهماند از هر دو عبارت *παντων*

*επι πασιν* و *το δια* (در ۷۴a و ۷۵a) استفاده می‌کند.

می‌گیرد؛ آنگاه که کوشش‌های متقدمان و معاصرانش برای کشف واقعیت و علت‌های آن در جهان محسوس، موجب حیرتش می‌شود و او آموزه‌ی صور را پیش می‌کشد.

این استدلال واقعاً آهنگ سقراطی دارد.<sup>۳۷</sup> و نشانی از تقلید و تمسخر در آن دیده نمی‌شود. افلاطون (به گمان من) جالب دانسته است که این نکته‌ی بسیار آشنا را بر سوفسطاییان نسبت دهد؛ با این توجیه دقیق که میهمان هنوز مقدمه‌ی الیایی محض را مسلم می‌گیرد، مقدمه‌ای که بسیاری از معماهای سوفسطایی بر پایه‌ی آن استوار است؛ یعنی این مقدمه که حالت سومی در میان «هست» و «نیست» قرار ندارد. دقت و مهارت کامل این ترکیب آنگاه آشکار می‌شوند که می‌بینیم با قبول آنچه ناممکن دانسته است زیر پای خودش را می‌زند؛ یعنی با قبول اینکه «آنچه نیست به نحوی هست، و آنچه هست به نحوی نیست» (۲۴۱d). برای مقابله با سوفسطایی لازم است که خود پارمنیدس را مورد بررسی قرار دهیم.

تذکر دیگری نیز لازم است. دیایرسیس به این علت قطع می‌شود که میهمان نمی‌تواند تصمیم بگیرد که کدام یک از دو نوع تصویرها را به هنر سوفسطایی نسبت دهد، تصویر (حدالمقدور) سراسر است یا تصویر تحریف شده را، ایگون را یا فانتاسمارا. (اصطلاحات کورنفورد - «همانندی» و «توهم» - مناسب هستند). اما، در آنچه پس از این می‌آید، چنین فرض می‌کنند که او سازنده‌ی توهمات<sup>۳۸</sup> است، و وقتی بر سر دیایرسیس بازمی‌گردند، بی‌آنکه

۳۷. کمپبل، همان‌جا، این فقره را کاریکاتوری از روش سقراطی می‌نامد، اما هر چند نابینایی ظاهری سوفسطایی فریبنده است، خود روش حالت کاریکاتوری ندارد. «نجیب باوقار» تایتوس ۱۶۵c ربطی به این‌جا ندارد؛ کمپبل به مشابهت تکان‌دهنده با فایدون اشاره‌ای نمی‌کند.

توضیحی بدهند یا پرس و جویی بکنند او را در این دسته قرار می‌دهند (۶۷a)۔  
۲۶۶e). این استدلال، زیاد استوار نیست، و نشانی از اعتقاد زوال‌ناپذیر افلاطون  
بر زیانبار بودن هنرِ سوفسطایی در آن دیده می‌شود.

(ب) از غیر واقعی تا واقعی (۴۵e-۲۴۲b). میهمان الیایی می‌گوید چاره‌ای جز  
این نیست که رفتار یا غیانه‌ای نسبت به «پدر» خودش پارمنیدس در پیش گیرد؛  
اما او بی‌درنگ چنین نمی‌کند، بلکه مطلب تازه‌ای را پیش می‌کشد. از آن‌جا که  
مفهوم غیر واقعی («آنچه نیست») موجب واماندگی آن‌ها شده است، جای آن  
دارد که به بررسی «واقعی» توجه کنند. آیا آن‌ها مطمئن هستند که می‌دانند  
منظورشان از واقعی چیست؟<sup>۳۹</sup> اندیشمندان پیشین در آن مورد چه سخنی  
دارند؟ فیلسوفان طبیعت‌شناس از «چیزهای واقعی» واحد یا کثیر سخن  
گفته‌اند؛ فی‌المثل از دو متضاد طبیعی همچون گرم و سرد یا مرطوب و خشک  
سخن رانده‌اند، یا گفته‌اند آنچه هست هم واحد است و هم کثیر، اما نه به  
طور متوالی و نه حتی هر دو با هم. آن‌ها، به حق یا به ناحق، ما را به دیده‌ی کودک  
نگریسته‌اند، و درباره‌ی این چیزهای واقعی، زبان اسطوره‌ای به کار برده‌اند:  
عامل حرکت این چیزها مهر یا کین است، این اشیا در حال ستیز با یکدیگرند،  
آن‌ها با یکدیگر در می‌آمیزند و تولید مثل می‌کنند. الیاییان، که نسب‌شان دست

← ۳۸. ۲۳۹c۹، ۲۴۰d۱. بی‌علاقگی علاج‌ناپذیر افلاطون برای به کار بردن اصطلاحات ثابت  
دوباره رخ می‌نماید: او حتی پس از تقسیم *εἰδωλοποιικη* در ۳۶c۷ - ۲۳۵c۸، باز هم  
*εἰκων* را به طور کلی همسان با *εἰδωλον* به کار می‌برد (۱۳-۲۴۰b۱۱).

۳۹. همان‌طور که دیگران نیز اشاره کرده‌اند، سؤال «واقعی چیست؟» در سوفسطایی بی‌پاسخ  
می‌ماند. به نظر افلاطون و ارسطو، پرسش بنیادی فلسفه همین بود، بنابراین معقول است که  
بگوییم افلاطون در نظر داشته است که آن را در فیلسوف مورد بررسی قرار دهد.

کم به کسنوفانس بازمی‌گردد، اسطوره‌شان را برپایه‌ی این نظریه بافتند که (به اصطلاح) تمامی اشیا واحد هستند.<sup>۴۰</sup> هیچ کدام از این اندیشمندان منظورشان را به روشنی فاش نکردند. کسانی که می‌گویند دو واقعیت، فی‌المثل گرم و سرد، وجود دارد. بایستی به این پرسش پاسخ دهند که هستی (یا واقعیتی) که به تک تک آن‌ها و هر دوی آن‌ها نسبت می‌دهند<sup>۴۱</sup> چیست، آیا هستی، چیزی است در کنار آن‌ها، و بنابراین سه چیز داریم؟ نمی‌توان گفت تک تک آن‌ها همان هستی هستند، زیرا در آن صورت یک واقعیت خواهیم داشت نه دو تا؛ اما هر دوی آن‌ها با هم همان هستی باشند، باز هم هر دو به یک چیز تبدیل خواهند شد. پیروان وحدت واقعیت نیز وضع بهتری ندارند. آیا هستی همان واحد است؟ چگونه می‌توانیم، بر پایه‌ی فرض توحیدگرا، دو نام داشته باشیم؟ اساساً چگونه می‌توان بر چیزی نام نهاد؟ اگر اسم غیر از مسما باشد، دو چیز خواهیم داشت؛ و اگر نه، نام هیچ چیز خواهد بود. به علاوه، هستی باید کل متشکل از اجزا باشد، زیرا پارمنیدس آن را با فلکی مقایسه می‌کند که مرکزی داشته باشد و محیطی در اطراف آن.<sup>۴۲</sup> این کل که مجموعه‌ای از اجزا است، می‌تواند از نوعی وحدت

۴۰. فقط نام کسنوفانس به صراحت آمده است، و افلاطون نمی‌خواهد تاریخ اندیشه‌ی پیش از سقراطیان را عرضه کند. اما در این جا می‌توان اروسِ هسیود و پیروان آیین اورفهای، و تشبیه‌های زیست‌شناختی ایونیان اولیه را باز شناخت؛ و همین‌طور مهر و کین امیدوکلس و متضادهای هراکلیتوس را. نظریه‌ی سه پایه‌ای اشیا (۲۴۲c۹) را می‌توان از آن فِرکودس دانست. نگاه کنید به پاره‌ی ۱ دیلز - کراتس.

۴۱. طبیعت‌شناسان فقط آرچه‌های نهایی را موجود (*ovta*) می‌دانستند. دیگر پدیدارها که متفرعات و ترکیب‌های این آرچه‌ها هستند، وجود مستقلی نداشته‌اند.

۴۲. میهمان پاره‌ی ۸ بیت‌های ۵-۴۳ دیلز - کراتس را نقل می‌کند. افلاطون سپس به بررسی این حالت می‌پردازد که اگر «آنچه هست» کل نباشد چه نتایجی حاصل می‌شود؛ اما از آن جا که الیایان کل بودن واقعیت را قبول دارند، شاید بتوانیم خود را از استدلال پیچیده‌ی مبتنی بر این ←

برخوردار باشد، اما نمی‌تواند خود «واحد» باشد.

این زبان نسبتاً نامأنوس را کورنفورد (PTK 222f.) توضیح داده است؛ اگرچه لازم نیست، مانند کورنفورد، آن را مبتنی بر وجود صورت‌های افلاطونی بدانیم (البته صورت‌ها مد نظر افلاطون بوده است). متفکران اولیه میان داشتن یک کیفیت - یا متصف شدن به آن - و خود آن کیفیت فرق روشنی نگذاشته بودند. ابهام ساختِ حرفِ تعریف به اضافه صفت در زبان یونانی، خلط میان این دو را آسان‌تر می‌ساخت: «گرم the hot» هم برای چیز گرم به کار می‌رفت و هم برای کیفیت گرم بودن.<sup>۴۳</sup> استفاده‌ی مکرر افلاطون از «زیبا the beautiful» و «زیبایی beauty» به جای یکدیگر، برای اشاره به یک صورت، نشان می‌دهد که خود او هنوز از سیطره‌ی این ابهام بیرون نرفته است؛ حتی آنگاه که به طور جدی درصدد است میان صورت واحد و چیزهای کثیری که «از آن بهره‌مند هستند» فرق گذارد. از این جاست که کورنفورد عبارت یونانی برای «خود واحد» (το εἷς αὐτο) را «وحدت» نیز ترجمه می‌کند، و نشان می‌دهد که افلاطون این تمایز را برای پارمنیدس غیر ممکن می‌دانسته است: «اگر واقعی، کلی از اجزا باشد، صفت وحدت را خواهد داشت... اما نمی‌توان آن را همان واحد دانست» (ص ۲۲۳). اندکی سپس تر باز هم به این موضوع برمی‌گردیم.

(ج) ماده‌گرایان و تصورگرایان؛ معیار هستی (245e-248d). میهمان از کسانی که

← فرض معاف بداریم. کورنفورد، PTK 223، آن را بررسی کرده است. تیلور (2002 p. 283 PMW) و شوفیلد (1974, 42 CQ) توضیح داده‌اند که این بخش کوچک چگونه استدلال‌هایی از پارمنیدس را از سر می‌گیرد.

۴۳. درست است که اسم‌های انتزاعی وجود داشته‌اند، اما، واژه‌ی کلی «کیفیت» (ποιότητα)، که سیسرون «qualitas» ترجمه می‌کند (ساخته‌ی خود افلاطون است) (تثابتوس 182a).



سعی می‌کنند شمار دقیق چیزهای واقعی را مشخص سازند، روی برمی‌گرداند و به «کسانی» روی می‌آورد که «مسئله را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده‌اند». او کشمکش مستمری را از نوع نزاع هسیودی میان خدایان و غول‌ها به نمایش می‌گذارد؛ غول‌ها فقط جسم ملموس را واقعی می‌خوانند،<sup>۴۴</sup> در حالی که خدایان واقعیت را تنها از آن «صورت‌های معقول و غیر جسمانی» می‌دانند و چیزهای مادی را موجود نمی‌خوانند بلکه فقط «جریانی از شدن» را به آن‌ها نسبت می‌دهند. برای پیش‌رفت بحث لازم است فرض کنیم برخی از پیروان اصالت ماده (که در واقع توده‌ای وحشی و خشن هستند) آن مقدار اصلاح شده‌اند که می‌توان با آن‌ها به بحث و استدلال نشست. این گروه خواهند پذیرفت که موجود زنده ترکیبی است از جسم و روح، و روح ممکن است عادل یا ظالم باشد، و روح

۴۴. روشن است که منظور افلاطون همان اتمیان هستند، زیرا این اشکال ویلاموویتس (II, 245) و دیگران که تک تک اتم‌ها پذیرای ادراک حسی نیستند، خارج از بحث است. اتم‌ها جسمانی هستند، و وقتی به صورت انبوه درآیند محسوس و ملموس‌اند، و آنچه جسمانی نیست (یعنی، به نظر اتمیان، خلأ) *ov* [ناموجود] است. در هر حال آنچه برای ما اهمیت دارد این است که افلاطون آن‌ها را پیروان اصالت ماده می‌دانست. به عقیده‌ی کمپبل (مقدمه بر سوفسطایی *lxix*، اگرچه به نظر می‌آید که بعدها منکر آن است، تثابتتوس xl) ممکن است افلاطون آنتیس‌تنس را در نظر داشته باشد، و آپلت (*Beitr.* 70 n. 1) این فرض را گریزناپذیر می‌داند؛ اما، تصور می‌کنم وجهی برای این ادعا وجود ندارد. عده‌ای نیز معتقدند که افلاطون شخص یا مکتب خاصی را در نظر نداشته است؛ منظور او «گرایش ماده‌گرایانه‌ی اندیشه معاصرش» بوده است (کمپبل)، یا «ماده‌گرایی کاملاً ناسنجیده‌ی انسان‌های معمولی» (تیلور *PMW* 334)، او برای دیدگاه اتمیان از اپیکوروس نقل می‌کند، اما فقط آن‌ها را مورد نظر افلاطون تلقی نمی‌کند، یا «اکثریت مردم» (ویلاموویتس). سیاق کلام افلاطون نشان می‌دهد که مکتب خاصی را در نظر داشته است، و من دموکریتوس را محتمل می‌دانم. ماده‌گرای «اصلاح شده» می‌تواند انسان معمولی‌ای باشد که «وجود چیزی به نام عدالت» را بی‌تردید قبول دارد» (ص ۲۱۱، یادداشت ۱۱۸ بالا).

عادل به واسطه‌ی داشتن و حضور عدالت چنین شده است، و روح ظالم به واسطه‌ی داشتن و حضور ظلم. آن‌ها روح را جسمانی می‌دانند؛ اما درباره‌ی عدالت، دانایی و امثال آن‌ها، نه می‌توانند وجود آن‌ها را منکر شوند، و نه غیر جسمانی بودن‌شان را. (این شخصیت‌های اصلاح شده - اگر نگوییم دست‌نشانده - ماده‌گرایانی هستند که نحوه‌ی وجود افلاطونی و سقراطی فضیلت‌ها، و حضور آن‌ها در افراد، را با کمال ملایمت می‌پذیرند.<sup>۴۵</sup>) افلاطون سرانجام به این سؤال می‌رسد: اگر جسمانی بودن ذاتی وجود نیست، چه معیاری برای واقعیت می‌توان تعیین کرد؟ شاید ماده‌گرایان تهذیب یافته بپذیرند که هر آنچه توانایی یا قوه‌ی (دونامیس) اثر کردن یا پذیرفتن - حتی اگر به مقدار بسیار ناچیز - را داشته باشد، وجود دارد، و قبول کنند که تعریف واقعی<sup>۴۶</sup> عبارت است از دونامیس و نه چیزی دیگر. تثابتتوس این تعریف را از سوی آن‌ها می‌پذیرد، «زیرا پاسخی بهتر از آن ندارند»؛ و میهمان اضافه می‌کند که هم او و هم آن‌ها می‌توانند بعدها، اگر

۴۵. *εχειν* و *μετεχειν* شایع‌تر از آن هستند که نیازمند توضیح باشند. برای *παρουσια* [حضور] به ویژه رک: لوسیوس ۲۱۷b-۱۸c (مقایسه کنید با کرومبی، *EPD* II, 255f.)، ائوتودموس ۳۰۱a، گرگیاس ۴۹۷e، فایدون ۱۰۰d (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۸ و بعد)؛ همچنین به استدلال تردیدآمیز خارمیدس ۱۵۸e-۵۹c. درباره‌ی این «تعبیرهای جوهری» در صص ۱۴۱ و بعد بالا، توضیحاتی داده‌ام.

۴۶. کورنفرود (*PTK* 238) نشان داده است که *ορος* («نشانه») همیشه یک تعریف نیست، اما به نظر می‌آید که عبارت *τοιοιονδὲ εἶναι τὸ ἐν* (۲۴۷d۶)، همراه با *πλην δυναμῆς* e۴، کتاب ولاستوس *Plato* I, 230, n. 14 این معنی را انتخاب می‌کند. به عقیده‌ی من، برخلاف نظر کورنفرود و رانسیمن 1 n. *PLE* 77، طبیعی است که *τα οντα* را فاعل *εστιν* بدانیم. درباره‌ی معنا و تاریخ *δυναμῆς* نگاه کنید به گزارش کورنفرود (همان ۸-۲۳۴) که رابطه‌ی نزدیکی با گزارش سوییل Souilhe, *Etude sur le terme Δυναμῆς* دارد؛ خلاصه‌ی گزارش اخیر در *Dies, Autour de P.* 367-75 آمده است.

لازم دیدند، نظرشان را عوض کنند.

از سوی دیگر، «دوستداران صورت‌ها» که میان بودن و شدن فرق می‌گذارند، این معیار جدید را نخواهند پذیرفت. آن‌ها هر نیرویی را، خواه فعال باشد یا منفعل، به قلمرو شدن محدود خواهند کرد. اما، به نظر آن‌ها هستی قابل شناخت است و ذهن می‌تواند آن را بشناسد، و اگر شناختن یک فعل باشد، آنچه شناخته می‌شود بایستی تحت تأثیر عملی قرار گرفته باشد. لازم است آن‌ها برای اجتناب از تناقض‌گویی، این سخن را انکار کنند.

فقره‌ی بالا دو سؤال را پیش می‌آورد: (۱) آیا این معیار واقعیت از آن خود

افلاطون است؟ (۲) «دوستداران صورت‌ها» چه کسانی هستند؟

(۱) این معیار واقعاً از پیش بوده است. کیفیت‌هایی چون گرم، سرد، تلخ، شور و غیره را به وسیله‌ی دونامیس آن‌ها - تأثیرهایی که آن‌ها ایجاد می‌کردند، و (به ندرت) توانایی تأثیرپذیری آن‌ها از چیزهای دیگر - می‌شناختند، به طوری که عملاً واژه‌ی دونامیس را برای مفهوم کیفیت به کار می‌بردند؛ به ویژه در کتاب‌های پزشکی این کاربرد رایج بود؛ البته، در آن زمان، کیفیت‌هایی چون «گرم» و غیره را موجودات جوهری نیز تلقی می‌کردند.<sup>۴۷</sup> بنابراین معقول است که بگوییم افلاطون آن را به صورتی خاص برای قبول کسانی مطرح کرده است که تمایلات ماده‌گرایانه دارند، از این بابت که «چیزی بهتر از آن ندارد تا پیشنهاد کند» (۲۴۷e). از فقره‌ای در فایدروس (۲۷۰d) برمی‌آید که افلاطون در زمانی این «نیروها» را دست کم مهم‌ترین عامل‌های تعیین‌کننده‌ی طبیعت (فوسییس) شیء می‌دانست: در بررسی شیء بسیط (یا اجزای شیء مرکب) ابتدا باید دونامیس طبیعی آن را جست و جو کرد، «اینکه دارای چه نیرویی در رابطه با چه

۴۷. رک: گزارش کورنفورد که هم‌اکنون اشاره کردیم.

چیزی است، خواه بر آن اثر کند یا از آن اثر پذیرد». اما، (ا) استدلال فایدروس غیر از آن است که بگوییم این نیرو محکی است برای وجود چیزها؛ (ب) افلاطون از بقراط Hippocrates اسم می‌برد، و نویسندگان پزشک علاقه‌ی خاصی به دونامیس داشتند؛<sup>۴۸</sup> (ج) این استدلال حالتِ موضعی دارد، موضوع آن سخنوری است، و نتیجه‌ی عملی‌اش این است که سخنور برای موفق شدن در کارش باید بداند ذهن چه تأثیری بر روی چه چیزی می‌تواند بگذارد، و از چه چیزی می‌تواند اثر پذیرد، سخنی که به آسانی نمی‌توان انکار کرد. عبارتِ «دونامیس تأثیر و تأثر» در تثایتتوس ۱۵۶a نیز آمده است، آن‌جا که، در بررسی نظریه‌ی ادراک حسی، طرفداران حرکت همگانی می‌گویند دو نوع حرکت داریم که هر کدام یکی از این دو دونامیس را دارند. در این مورد (ا) طبق تفسیر آن‌ها عضو حسی ادراک کننده‌ی دارای دونامیس تأثر است و شیء محسوس دارای دونامیس تأثیر، در حالی که در سوفسطایی می‌گوید شناسنده اثر می‌گذارد (و در این نظریه‌ی تثایتتوس، شناخت برابر است با ادراک حسی)، و شناخته شده اثر می‌پذیرد؛ (ب) افلاطون پیروان مکتب «حرکت کلی» را به صراحت از ماده‌گرایان با وصف گروهی «هوشمندتر» تمیز می‌دهد (تثایتتوس ۱۵۵e-۱۵۶a)؛ (ج) در هر حال آن‌ها افلاطون نیستند.

مکالمات افلاطون مجموعه‌های مستقلی هستند که با هنرمندی تمام تألیف یافته‌اند، و ارجاع از یک مورد به مورد دیگر، اگرچه غالباً سودمند است و بلکه ضرورت دارد، مستلزم توجهی دقیق به زمینه‌ی بحث در هر مورد خاصی است. هیچ چیز در این پارگراف اخیر نباید ما را از این هشدار آشکار افلاطون

۴۸. فایدروس را مقایسه کنید با رابطه‌ی میان *φύσις* و *δύναμις* در کتاب بقراط (i, 600 Littré)

. *Morb. Sacr.* 13

غافل سازد که این نشانه‌ی امر واقعی تنها امری موقتی است («ما و آن‌ها - هر دو - می‌توانیم بعدها نظر خودمان را عوض کنیم»، ۱۴۷e)، و نباید آن را چیزی بیش‌تر از یک تعبیه‌ی دیالکتیکی برای کمک به پیشرفت بحث بدانیم،<sup>۴۹</sup> هدف او این است که ماده‌گرایان و ایده‌گرایان را به یکدیگر نزدیک‌تر سازد: دسته‌ی اول بایستی عنصر غیر مادی‌ای را در جهان‌شان بپذیرند، و دسته‌ی اخیر نیز بایستی از اصرار اکیدشان بر نامتغیر بودن و نامتحرک بودن کل واقعیت دست بردارند. اما وقتی، اندکی سپس‌تر، می‌خواهد ضرورت حرکت را مستدل سازد، رهیافت کاملاً متفاوتی را اختیار می‌کند.

(۲) «دوستداران صورت‌ها» کسانی هستند که «بین باشنده و شونده فرق می‌گذارند و می‌گویند ما شدن را به وسیله‌ی تن و از راه ادراک حسی درمی‌یابیم، و وجود واقعی را به وسیله‌ی عقل (پسوخته) و از راه استدلال؛ و باشنده (هستی) همیشه به صورت نامتغیر هست، در حالی که شونده تغییر می‌کند» (۲۴۸a). این تمایزها، هم از نظر هستی‌شناسی (محسوسات پایین‌تر از مرتبه‌ی هستی هستند) و هم از نظر معرفت‌شناسی (محسوسات را با اعضای جسمانی ادراک

۴۹. «تنها یک گام، اگرچه گامی مهم، در پیشرفت دیالکتیکی استدلال» (کمپ بل ۱۲۴). دیس، ویرایش برده، ۲۸۸، نیز چنین می‌گوید، اما، تا آن‌جا که من می‌دانم، فقط آپلت توضیح مفصلی برای فی‌نفسه گرفتن آن عرضه کرده است (70-7). *Beitr.* ارسطو، بی‌آنکه اسم افلاطون را بیاورد، این تعریف را دارای همان نقصی می‌خواند که در مشابه آن در هیپاس بزرگ ملاحظه می‌شود؛ شایان توجه است که افلاطون خودش در هیپاس بزرگ نقص آن را متذکر می‌شود. (رک: هیپاس بزرگ، ۲۹۷e و بعد و ارسطو، جلد ۳۱-۳۱۱a۲۱. من موضع آپلت را در مورد فقره‌ی اخیر، همان، ۷۵، قبول ندارم.) محققان دیگر، از جمله کورنفورد و تیلور، از تفسیر «دیالکتیکی» این تعریف پیروی می‌کنند. قول به اینکه تعریف بالا از آن خود افلاطون است، همان دیدگاه اکثر متفکران نسل پیشین، گروته، تسلر، لوتوسلاوسکی، ریتز، است. (برخی ارجاعات در Runciman, *PLE77* n. 2 آمده است.)

می‌کنیم، هستی را فقط با عقل و با به کار بردن استدلال مستقل [از ادراک حسی]]، دقیقاً با تعالیم سقراط در فایدون و ثائیتوس (۱۸۴b-۸۶b) مطابقت دارند.<sup>۵۰</sup> ناممکن بودن قبول تغییر از سوی باشنده («چیزهایی که هستند»)، پایه‌ی فلسفه‌ی افلاطون از فایدون تا فیلبوس بوده و هست. این اصل در مورد صورت‌ها صادق است، و افلاطون بارها گفته است که فقط آن‌ها واقعیت دارند. عبارتی که در این جا به کار رفته است، یعنی «همیشه در یک حالت ثابت»،<sup>۵۱</sup> توصیف دلخواه او درباره‌ی صورت‌ها است، و در میهمانی درباره‌ی «خود زیبا» می‌گوید «هیچ وقت و به هیچ وجه متأثر نمی‌شود». در کراتولوس (۲۳۹d) می‌گوید فقط چون «همیشه به صورتی که هست» باقی می‌ماند، می‌تواند متعلق دانش واقع شود. سیاق کلام افلاطون در این جا و جاهای دیگر نشان می‌دهد که او به هیچ وجه دانسته شدن را همان متأثر شدن (*πασχεῖν*) نمی‌داند.

با این مقدمات (من مثال‌های زیادی را در متن و پاورقی‌ها آورده‌ام تا این نکته را ملموس‌تر سازم)، نمی‌دانم چگونه می‌توان تردید کرد که افلاطون

۵۰. ارجاع دقیق‌تر این است که افلاطون در ثائیتوس می‌گوید ادراک حسی نیز همچون اندیشه از کارهای پسوخه است، اگرچه پسوخه ناچار است که در ادراک حسی تن و اعضای آن را به کار گیرد (۱۸۴d)؛ اما این سخن متضمن تغییر آموزه نیست. این آموزه همان است که در فایدون ۷۹a-d دیده بودیم.

۵۱. ۲۴۸a، *αἰ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως εἶναι*، مقایسه کنید با فایدون ۷۸c-d (درباره‌ی *εἶναι*، *εἰς ἑκάστων δ' ἐστὶ*، پیش‌تر *οὐσία*)، و جمهوری ۴۷۹a، ۵۰۰c، تیمایوس ۲۹a: *εἶναι* *αἰ καὶ ταῦτα ὡσαύτως* در فیلبوس ۶۱e، «چیزهایی که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند» متقابل هستند با *τα κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως εἶναι* نیز مقایسه کنید با سیاستمدار ۲۶۹d. عبارت میهمانی ۲۱۱b *μηδὲ πασχεῖν μηδὲν* است، به همان صورت که دستداران صورت‌ها *δύναμις τοῦ πασχεῖν* را از آن‌ها نفی می‌کنند. فایدون ۷۸c-d و فیلبوس ۵۸a نیز نشان می‌دهند که صورت‌ها نیستند.

می خواهد خواننده را برای حک و اصلاح مابعدالطبیعه‌ی خودش آماده سازد.<sup>۵۲</sup> حال وقت آن است که ببینیم این تغییر چگونه صورت می‌گیرد.

حرکت جایگاهی در جهان واقعی دارد (۲۴۸e-۵۰e). میهمان در ۲۴۸e خشمگین می‌شود: «اما، تو را به زئوس سوگند، آیا به این راحتی بپذیریم که حرکت، زندگی، روح و فهم، راهی به عالم واقعیت ندارند - یعنی امر واقعی نه زنده است و نه تفکر می‌کند، بلکه به صورتی آرام، باشکوه و مقدس قرار گرفته است، بی‌آنکه آگاهی (نوس) یا حرکتی داشته باشد؟» آن‌ها نامأنوس بودن این

۵۲. اما این مطلب به مقدار زیادی مورد مناقشه قرار گرفته است؛ خلاصه‌ی سودمند، اما ناقصی، از آن را ویراستاران جُوتِ *Dialogues III*, 322-4 آورده‌اند. (نیز رک: 1, 299 n, ed. Dies). در تکمیل آن باید بگوییم دوستداران صورت‌ها را برخی‌ها با مگاراییان برابر دانسته‌اند (مخصوصاً نگاه کنید به استدلال طولانی تسلر، 522-5, I, II)، گروهی آن‌ها را با برخی از فیثاغوریان یکی گرفته‌اند (تیلور، *PMW* 385f، برنت، *T. to P.* 280؛ این نظر به پروکلوس بازمی‌گردد؛ رک: فیلد *P and Contemps.* 227)، برخی‌ها با شاگردان افلاطون که فلسفه‌ی او را کج فهمیده‌اند (کمپ‌بل، مقدمه، lxxv، ریتز، *Essence* 176)، و کسانی نیز با مخالفان ائودوکسوس در آکادمی (چرنیس، *ACPA* 439, n. 376). «لاادری‌ها» عبارتند از دیپس، جُوتِ (III, 337)، فیلد (*P. and C.'s* 193f.) و رانسیمن (*PLE* 76). برخی از متفکران بالا، مانند دیپس، تیلور و فیلد، به طور قطع افلاطون را استثنا کرده‌اند، برخی دیگر او را نیز ممکن دانسته‌اند. برخی نیز سعی کرده‌اند برای پیدا کردن پاسخ مسئله دو نکته را درهم آمیزند: میهمان می‌گوید با این جماعت آشنا است (۲۴۸b)، و او اهل جنوب ایتالیا است. من مایل نیستم روی این نکته تأکید کنم. او که از ستایشگران پارمنیدس است و در عین حال مقداری از او کنار کشیده است، در واقع سخن از زبان خود افلاطون می‌گوید. کسانی که مشابه این نظر را دارند، عبارتند از: گروته (*Pl. II*, 458)، فریدلندر (III, 265)، راس (*PTI* 107)، گروه (*P.'s Th.* 41, 295f.)، ریتز (*Essence* 175)، و آلن (مقدمه بر کتاب اشتنتسل، xvii n. 1, *PMD*).

سخن را قبول دارند، می‌پذیرند که، چون تفکر بدون زندگی و پسوخته غیرممکن است، حرکت و متحرک را بایستی در عالم وجود راه دهیم.<sup>۵۳</sup> از سوی دیگر، اگر هر چیزی متحرک باشد، باز هم جایی برای تعقل نخواهیم داشت، زیرا لازمه‌ی تعقل این است که متعلقات ثابتی داشته باشیم.<sup>۵۴</sup> بنابراین اگر از دیدگاه فلسفی به واقعیت نظر اندازیم بایستی هم ثابت را بپذیریم و هم متحرک را.

اما در این جا تردیدی پیش می‌آید. آن‌ها پذیرفته‌اند که «کل آنچه هست» بایستی «همگی هم ساکن باشند و هم متحرک باشند» (۴-۲۴۹d۳). اما حرکت و سکون ضد یکدیگر هستند. گفتن اینکه آن‌ها هستند (وجود دارند)، غیر از آن است که بگوییم آن‌ها حرکت می‌کنند یا ساکن‌اند، یا هم حرکت می‌کنند و هم ساکن‌اند. «آنچه هست» را بایستی مقوله‌ی سومی بدانیم که حرکت و سکون - هر دو - را دربر می‌گیرد؛ و حرکت و سکون چون به حکم عقل همراه موجود هستند، پس وجود دارند. نتیجه‌ای که بیگانه می‌گیرد این است که واقعیت («آنچه هست») «به اقتضای طبیعت خودش» نه ساکن است و نه متحرک؛ و این موضوع واقعاً حیرت‌انگیز است، زیرا بی‌تردید حالت سومی وجود ندارد: چیزی که متحرک نیست باید ساکن باشد، و برعکس. طبیعت: واقعیت (وجود) به همان اندازه نامعلوم است که طبیعت ناواقعیت (عدم).

بیان افلاطون در این جا به صورت بهت‌آوری، حتی برای او، ضعیف است، و تقریباً غیرممکن می‌سازد که ببینیم او کجا از حالتی یا صفتی (یا صورتی)

۵۳. افلاطون پسوخته را در فایدروس (۲۴۵c، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۶-۳۵۳) به عنوان خود-محرک و منبع کل حرکت (کنسیس؛ برای معنای گسترده‌ی این کلمه، رک، ص ۱۹۸، یادداشت ۹۴ بالا) تعریف کرده است.

۵۴. افلاطون در ثائیتوس ۱۸۱d-۸۳c، این نکته را، برضد پیروان جدید هراکلیتوس، به اثبات رسانیده است.



سخن می‌گوید و کجا از فاعلی که دارای حالتی است یا به صفتی متصف است؛ تمایزی که او همیشه به شیوه‌ی خاص خودش - یعنی میان خود صورت و داشتن آن صورت یا بهره‌مند بودن از آن یا تقلید کردن از آن - آشکار می‌ساخت. تردیدی نیست که افلاطون اسم‌های انتزاعی «حرکت» و «سکون» (*κίνησις* و *στάσις*) و فعل‌های «به حرکت درآمدن» یا «ساکن بودن» (*κινεῖσθαι* و *εἶσθαι*) را، با حالت‌های وصفی آن‌ها خلط کرده است. (در پاراگراف پیشین سعی کرده‌ام معادل‌های دقیقی برای واژه‌های یونانی افلاطون به کار برم).<sup>۵۵</sup> افلاطون در این جا میان (i) «x نه A است و نه B» به معنای «X صفت A یا B را ندارد (یا در حالت A یا B نیست)» و (ii) «X همان A یا B نیست»، فرق نمی‌گذارد؛ در مطلبی که در پیش داریم، میان «چیزی که وجود دارد نه ساکن است و نه متحرک» و «وجود همان حرکت یا سکون نیست» خلط می‌کند. او که گفته است هم چیزهای متحرک وجود دارند و هم چیزهای نامتحرک، شایسته بود این سؤال را مطرح کند که آیا منظورش این است که آن‌ها حرکت می‌کنند یا ساکن هستند (خواه یک دسته از آن‌ها یا هر دو دسته)؟ و هر چند گفتن اینکه آن‌ها وجود دارند، غیر از آن سخن است، نباید این نتیجه‌ی باطل با را بگیریم هیچ کدام از آن‌ها نه حرکت می‌کنند و نه ساکن هستند؛ نتیجه‌ای که (به طور کاملاً ناموجهی) از قرار دادن حرکت و سکون به جای چیزهای متحرک و ساکن ناشی می‌شود. بالاخره افلاطون بر این عقیده‌اش استوار ماند که صورت‌ها نمونه‌های عالی صفت‌هایشان هستند. (مقایسه کنید با صص ۹۶ و بعد بالا).

۵۵. کورنفرود در *το δὲ ۲۵۰b7* را «واقعی بودن» معنی می‌کند، و این کار او شاید کاملاً بجا باشد، اگرچه من «آنچه هست» را آورده‌ام. *γενεσιῶν* (شدن) و *οὐσίας* (جوهر) را در ۱۱-۲۴۸a (مثل اکثر جاها) به عنوان جامع *τα γινόμενα* و *τα ὄντα* به کار برده است.

می‌شود گفت افلاطون آگاهانه دست به این کار زده است، و رفتار متلون<sup>۵۶</sup> او با ثائیتوس جوان (به همان صورت که سقراط<sup>۵۷</sup> او برای اهداف نیکو از برخی مغالطه‌ها استفاده می‌کرد)<sup>۵۷</sup> برای این منظور بوده است که او را به سوی نظریه‌ی تازه و مهم ترکیب صورت‌ها پیش ببرد، نظریه‌ای که دست کم سعی می‌کند این گره را بگشاید؛ و ممکن هم هست که بی‌دقتی بیان او باعث این وضع شده باشد؛ و البته در این صورت سهل‌انگاری او را به آسانی نمی‌توان بخشودنی دانست. تزلزل مشابهی در توصیف واقعیت به عنوان نیرو - که هر چند کم آسیب‌تر است، دست کم راه حلی برایش وجود ندارد - باعث می‌شود که خواننده نتواند بر تردیدهایش غلبه کند.<sup>۵۸</sup>

مسئله‌ی حرکت و واقعیت. درباره‌ی منظور افلاطون از این قسمت، اختلاف نظرهای جدی‌ای وجود دارد. پرسش‌های اصلی عبارتند از: (۱) آیا او می‌خواهد حرکت را به خود صورت‌ها نیز نسبت دهد،<sup>۵۹</sup> یا فقط قلمرو هستی را

۵۶. این نکته را کورنفورد PTK 248f خاطر نشان می‌کند، اما بی‌تردید جدی نمی‌گیرد.

۵۷. مقایسه کنید با صص ۹۴ و بعد بالا.

۵۸. e3 - 247d8. «هر آنچه نیرو داشته باشد واقعاً موجود است» و 248c «هر وقت نیرو در چیزی

حضور یابد آن چیز موجود است»؛ اما 248e7 «موجودات چیزی جز نیرو نیستند».

۵۹. همان‌طور که دیپس گفته است (ویرایش، ۲۸۷f.)، افلاطون گاهی *πασχειν* را چنان وسیع

می‌گیرد که عملاً هرگونه رابطه‌ی دینامیکی را از میان برمی‌دارد. در فایدون 97e از *πασχειν*

*η ειναι η αλλο οτιουν ποιειν η* سخن می‌گوید، و همین‌طور در پارمنیدس 136b

*ως οντος και ουκ οντος και οτιουν αλλο παθος πασχοντος* . حتی اگر

بودن، و همین‌طور دانسته شدن، *παθος* باشند، باز هم بایستی هماواز با رانسیمن (81

PLE؛ مقایسه کنید با ص ۵۹، یادداشت ۵۹) بگوییم «معنای معقولی وجود دارد تا افلاطون بر

آن اساس بگوید صورت‌ها تغییر می‌کنند بی‌آنکه ثبات خود را از دست بدهند». اما، چون این

سخن که هر آنچه وجود دارد دینامیس یا دارای دینامیس است به‌طور سراسر است به این کشف ←

وسعت می دهد تا حیات و عقل را نیز که صورت نیستند، دربر گیرد؟ (۲) آیا او بیشتر از این مقدار از دوستانان صورت‌ها فاصله می گیرد، و قبول می کند که آنچه آن‌ها شونده می نامند - اشیای متغیر و غناپذیر جهان طبیعت - بخشی از هستنده‌ی حقیقی است؟

زبان افلاطون به گونه‌ای است که پرسش دوم را تقریباً پاسخ‌ناپذیر می سازد. چرنیس تأیید می کند (SPM 352) که حرکتِ (κίνησις) مورد قبول افلاطون همان صورت حرکت است، و تجلی آن در هستی عبارت است از حرکت خود به خودی حیات، یعنی حرکت غیر پدیداری‌ای که با γενεσις (صیوررت) تفاوت زیادی دارد، همان چیزی که کورنفورد و دووژل «حرکت روحانی» می نامند. افلاطون جدایی هستی و صیوروت را نه طرد می کند و نه محدود می سازد. این سخن کاملاً معقول است، و در واقع، گفتن اینکه افلاطون به جهان محسوسات اجازه داده است که از پل میان هستی و صیوروت عبور کند، نه تنها با جمهوری بلکه با تمام محاورات قبلی و بعدی مغایرت دارد. صرف نظر از تیمایوس، فقط کافی است که بر فیلبوس نظر اندازیم، آن جا می گوید موضوع مطالعه‌ی کیهان‌شناسان «چیزهایی نیست که همیشه هستند بلکه چیزهایی است که می شوند»، و بی‌ثباتی این چیزها امکان نمی دهد که دانش یا تفکر دقیقی درباره‌ی آن‌ها به دست آید.

اما در این جا می گوید هستی، نه تنها صورت‌های سکون و حرکت، بلکه همچنین «هر چیز نامتحرک و هر چیز متحرک» را نیز شامل می شود؛ و این

← آنی می انجامد (یا دست کم به نظر می آید که میمان چنین می گوید) که حرکت، زندگی و عقل در قلمرو هستی حضور دارند، این کلمه را بایستی دارای معنای قوی‌تر و معمولی‌تری بدانیم. در هر حال سخن پیشین افلاطون این است که صورت به هیچ وجه تغییر نمی کند. (رک: ص ۲۷۰، یادداشت ۵۱ بالا.)

سخن او دیدگاه دیپس، سالمین، و اخیراً کیت Keyt،<sup>۶۰</sup> را تأیید می‌کند؛ یعنی هستی همه یا برخی از اشیای جهان طبیعت را نیز دربر می‌گیرد. این سخن شبیه نوعی تکذیب است؛ و بجاست نکته‌ای را که هم اکنون توجه کردیم گوشزد کنیم: افلاطون می‌تواند، با بی‌توجهی ظاهراً سنگدلانه‌ای نسبت به آسایش خوانندگانش، از حرکت و سکون به متحرک و نامتحرک عطف توجه کند. سالمین می‌گوید: «افلاطون» خودش را به راحتی مجاز نمی‌داند کل جهان را، با تمام نظم و ساختار و هماهنگی‌اش «به ورطه‌ی «ناموجود» رهسپار سازد». البته به خود اجازه نمی‌دهد. او پس از عرضه‌ی بحث‌های دشوار (در جمهوری) اثبات می‌کند که لازم نیست حتماً یکی از دو گزینه‌ی هستی و نیستی را انتخاب کنیم، و بدین ترتیب، این را جهان در قلمرو شدن [که میان هستی و نیستی است] محصور می‌سازد. او تکلیف جهان را در تیمایوس به روشنی مشخص می‌کند: نظمی که به روشنی در جهان می‌بینیم ناشی از آفرینش آن به دست عقل الهی به عنوان روگرفتی (εἰκων) از جهان صورت‌های ازلی است (28b)، یعنی «زیباترین چیزهایی که به وجود می‌آیند» (29a). افلاطون مرتبه‌ی آن را در همتای سوفسطایی، یعنی سیاستمدار، مشخص می‌کند:<sup>۶۱</sup>

۶۰. دیپس، *Autour de P.* 560 «حتی در چیز محسوس»، سالمین، *P.'s Th.* 80-3 («جهان»)، کیت در *PQ* 1969, esp. p. 6 («اجسام ذی‌روح و زنده»: کیت منابع بیش‌تری برای بحث عرضه می‌کند). نیز رک:

de Vogel, *Philosophia* I, 176-82, 194-209, Ross, *PTI* 108-11, *Gurbe, P.'s Th.* 295-7.

من تا پایان راه با دو وُزُل همراهی نکرده‌ام، اگرچه تفسیر او هم جالب است و هم موجه و مدلل: به عقیده‌ی افلاطون، جهان معقول یک کلّ اندام‌وار و متشکل از اجزا، و بنابراین *ἄνωθεν* است، یعنی همان *ἄνωθεν* *ἄνωθεν* در تیمایوس 39e1.

۶۱. 269d-e که در اصل تکرار جمهوری a-b 530 است. و گویاتر از این دو مورد، تیمایوس 38c ←

فقط الهی‌ترین چیزها می‌توانند همیشه همان باشند و در حالت ثابت و یکسانی باقی بمانند، و جسم از این دسته نیست. آنچه ما جهان یا کیهان می‌نامیم موهبت‌های پر برکت زیادی از آفریننده دریافت کرده است، اما در عین از جسم نیز بهره‌مند است. بنابراین نمی‌تواند همیشه بی‌تغییر بماند، اگرچه حرکت آن حدالمقدور یکنواخت، تغییرناپذیر و در یک جا [یعنی چرخشی] صورت می‌گیرد.

جهان زنده (به یونانی *εμψυχον*، «جاندار = ذی‌روح») است، و افلاطون در این جا می‌پذیرد که هستی نه جسم متحرک جهان یا محتویات جهان، بلکه عنصر روحانی‌ای در آن است (زندگی، پسوخته و فهم، ۲۴۸e) که تا پایین‌ترین انواع موجودات زنده رسوخ کرده است، و به صورتی کامل‌تر در عقل متعالی، و در آفریننده - که جهان را «تا آن جا که ممکن هست شبیه خودش قرار داده است» (تیمایوس ۲۹a) - حضور دارد.<sup>۶۲</sup> چنانچه دیدیم، افلاطون پیش‌تر این مرتبه را فقط از آن صورت‌ها می‌دانست، و در فایدون، اگرچه روح را جاویدان تلقی کرد، آن را فقط خویشاوند صورت‌ها و همانند آن‌ها و متعلق به آن قلمرو خواند (۷۲d-e). از این جا تا همی‌په قرار دادن آن با آنها و متعلق دانستن آن به هستی واقعی، راه زیادی باقی نمانده است - و شاید در فایدون نیز به طور ضمنی مطرح شده بود - اما میهمان اهمیت دادن به قبول حرکت و فعالیت در جهانی را که پیش‌تر فقط متشکل از صورت‌های ثابت و ساکن دانسته می‌شد، همچون یک

← است: جهان *γεγονως* است، الگوی آن *ov*.

۶۲. در محاورات میانی اشاره‌ای به عقل متعالی صورت نگرفته است، افلاطون فقط یک بار، به طور گذرا اسم آفریننده (جمهوری ۵۳۰a) را آورده است.

الهام تلقی می‌کند. روح از فایدروس به بعد، بنا به تعریف، عبارت بود از حرکت دهنده‌ی خودش و منشأ تمام حرکت‌های دیگر؛ و قوانین نشان می‌دهد که هر چند روح با زنده ساختن اجسام، حرکت‌های فیزیکی را در آنها ایجاد می‌کند، حرکت‌های خود او از نوع روحانی هستند. افلاطون در آنجا از تقدم روح بر جسم، و نقش علی آن، به این نتیجه می‌رسد که میل، استدلال و حافظه مقدم بر صفت‌های جسمانی‌ای چون ابعاد مکانی و نیروی جسمانی هستند.<sup>۶۳</sup>

همان‌طور گفتم، صورت‌ها نامتحرک و غیر منفعل باقی می‌مانند. علیت آنها - که برخی‌ها نوعی حرکت تلقی می‌کنند<sup>۶۴</sup> - بیشتر شبیه علیت محرک نامتحرک ارسطو است: صرف وجود کمال آنها موجب به فعلیت درآمدن قوه‌های اشیای طبیعی می‌شود، اشیایی که به عبارت فایدون، سعی می‌کنند با آنها همدوشی کنند. شاید این دیدگاه برداشت «الگویی» صورت‌ها را بر برداشت‌های «بهره‌مند شدن از» و «حضور داشتن در» ترجیح می‌دهد. از میان تمام تعبیرهایی که افلاطون برای بیان رابطه‌ی میان صورت‌ها و جزئیات به کار برده است، شاید تعبیر نسخه‌ی اصلی و روگرفت بیشتر از همه به واقعیت امر نزدیک باشد.

یادداشت. شاید من آخرین کسی هستم که مطالب بالا را قطعی تلقی می‌کنم. همیشه این وسوسه همراه ماست که سخنان افلاطون را با تصور پیش‌داوران‌های که از فلسفه داریم تلفیق دهیم؛ و به خوانندگان توصیه می‌کنم که تفسیرهای مذکور در یادداشت ۶۰،

۶۳. فایدروس ۲۴۵c و بعد، قوانین ۸۹۵e-۹۷b. رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵۳-۵۶،

اما همچنین نگاه کنید به ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۷۴، یادداشت ۱۵۶.

۶۴. برای این دیدگاه و دیدگاه‌های دیگر، مانند «زنده دانستن» صورت‌ها به مثابه موجودات آگاه و متفکر، می‌توان به ارجاعات دیپس 1 *Soph.* 288 n. نگاه کرد.

ص ۲۷۶ بالا را مطالعه کنند. نکات تفسیری چندی درباره‌ی تفسیر کیت عرضه می‌کنم، هر چند شاید این کار مخاطره‌آمیز باشد.

(i) ص ۴: «واژه‌ی *εμψυχον* را فقط درباره‌ی اجسام می‌توان به طور شایسته به کار برد» اما (ص ۵) در *εμψυχον σωμα* ۲۴۶e۷ موجودی اخلاقی (*θητων ζωων*) را توصیف می‌کند، همان‌طور که در سیاستمدار *εμψυχα* ۲۶۱b (حیوانات زمینی) طبقه‌ای از *γιννομενα* شمرده می‌شوند. *το παντελως ον* بی‌تردید غیر از *θητων* است، هیچ شیء جسمانی‌ای نمی‌تواند *αθανατον* باشد، حتی اگر آن چیز کیهان باشد که بر پایه‌ی اراده‌ی آفریننده‌اش تا ابد دوام خواهد آورد ( تیمایوس ۳۷c-۳۸c، ۴۱a-b). سیاق کلام در همه جا بر پایه‌ی منطق پیش نمی‌رود، و به عقیده‌ی من افلاطون در *εμψυχα* ۲۴۹a۱۰ را فقط به معنی «زنده» به کار برده است، هر چند که آن زندگی از آن موجود الهی و غیر جسمانی‌ای باشد که تنها فعالیت آن اندیشیدن است.

(ii) صص ۷ و بعد. به عقیده‌ی کیت دو پارادوکس وجود دارد که به ترتیب مبتنی هستند بر اینکه صورت‌ها شناخته می‌شوند، و صورت‌ها شناخته شده هستند. من چنین تضادی را در متن نمی‌بینم (مصدر *γγνωσκεισθαι* به همان اندازه معنی «دانسته شدن» را می‌رساند که مصدر *αρασθαι* «دیده شدن» را؛ نه بیشتر) و لازم نیست (اگرچه ممکن هست) فرض کنیم که افلاطون از این عقیده‌اش عدول کرده است که صورت‌ها، پس از آمادگی عقلانی لازم، در ضمن یک انکشاف یا رؤیت ناگهانی معلوم می‌شوند، و نیازی به جریان دانسته شدن وجود ندارد.

(iii) ص ۱۰. کیت مدعی است که استدلال افلاطون در کراتولوس *۴۳۹e-۴۰a* اثبات نمی‌کند که متعلق دانش بایستی کاملاً ثابت باشد، بلکه فقط نشان می‌دهد که آن نباید همیشه دگرگون شود. پروتئوس<sup>۶۵</sup> *Proteus* تغییرپذیر است، اما تا زمانی که او

۶۵. خدایی در افسانه‌های یونان که می‌توانست اشکال مختلفی به خودش بگیرد - م.

تصمیم گرفته است، فی‌المثل، به صورت درخت یا پلنگ بماند، بنا به استدلال کیت، می‌توانیم «این حالت را بشناسیم». اما (۱) براساس این پاسخ فقط تازمانی او را می‌شناسیم که تغییر نپذیرد: باز هم هر چیزی تا آن جا که تغییر نمی‌یابد شناخته می‌شود. (ب) کیت اضافه می‌کند: «در این مثال ما فقط می‌خواهیم بدانیم که او اکنون چیست، نه اینکه واقعاً چیست»؛ این سخن بی‌تردید با مذاق افلاطون سازگار نیست، به عقیده‌ی او دانستن یک چیز یعنی دانستن ذات آن، یعنی «آنچه واقعاً هست»، و نه چیزی دیگر.

روابط درونی صورت‌ها (250e-254b). مرور مختصر سخنان پیشین شاید برای ادامه‌ی بحث حاضر سودمند باشد. گفتیم سوفسطایی کسی است که چیزهای غیر اصیل و دروغین، یعنی در واقع چیزهای غیر واقعی، تولید می‌کند. او در پشت این سخن پارمنیدس پناه گرفته بود که حد واسطی میان «چیزی که هست» و «چیزی که به هیچ وجه نیست»، یعنی «خود ناموجود»، وجود ندارد.<sup>66</sup> برای دست یافتن به او ناچار شدیم نشان دهیم که پارمنیدس راه صواب نرفته است، و «چیزی که نیست از جهتی هست و برعکس چیزی که هست از جهتی نیست» (241d، 240e). بحث را با بررسی نظریه‌های گذشته آغاز کردیم: کیهانشناسان می‌گفتند فقط تعداد بسیار کمی از اجزای بنیادین جهان وجود دارند و تمام چیزهای دیگر تنها از وجودی تبعی بهره‌مند هستند، و بر اثر ترکیب و تجزیه‌ی عناصر جوهری به وجود می‌آیند و از بین می‌روند؛ و خود پارمنیدس فقط هستی واحد را موجود خواند. سپس، از دیدگاهی دیگر، دو دسته‌ی متخاصم ماده‌گرایان و ایده‌گرایان را به دلیل اینکه راه افراط پیموده‌اند مورد انتقاد قرار دادیم. واقعیت، یعنی آنچه هست، بایستی هم دارای چیزهای نامتحرک و نامتغیر (صورت‌های

66. 238d, το μη ὄν καθ' αὐτο, 240e2 τα μηδαμῶς ὄντα.



ایده‌گرایان) باشد و هم دارای حرکت، دست کم در قالب حیات و عقل. اما اینکه حرکت و سکون، هر دو، هستند یعنی چه؟ منظور ما این نیست که آن‌ها یکی هستند (زیرا آن‌ها ضد یکدیگرند)، همچنین نمی‌گوییم یکی از آن‌ها یا هر دوی آن‌ها با هستی یکسان است. هستی سومین مقوله است، اما نمی‌توان گفت که نه حرکت می‌کند و نه ساکن است، زیرا این سخن بی‌معنی است. آنچه لازم داریم، پژوهش عمیق معانی ممکن «هست» و «نیست» است. میهمان می‌گوید، این دو تا این جا ما را دچار حیرت و سردرگمی ساخته‌اند. ممکن است در ادامه‌ی بحث، یکی از این دو بر دیگری پرتو افکند، یا اگر هر دو از دست ما گریختند، ممکن است به پیدا کردن راهی در میان آن دو امیدوار باشیم.<sup>۶۷</sup>

افلاطون بدین ترتیب، با مهارت ویژه‌اش، ما را در ضمن بحث زنده‌ای از نیرنگ‌های سوفسطایی - با عبور دادن از دیدگاه‌های کیهانشناسان اولیه، توحیدگرایان، ماده‌گرایان، و ایده‌گرایان - به سوی تحلیل مفاهیمی رهنمون می‌شود که در ضمن واژه‌ی مبهم یونانی برای «بودن» ابراز می‌شوند.<sup>۶۸</sup> این واژه عمدتاً متضمن سه مفهوم بود: اینهمانی (احمد فرزند من است)، توصیف (احمد بلند قد است)، و وجود (بیچاره احمد دیگر نیست).<sup>۶۹</sup> عقیده‌ی اکثر

۶۷. ۲۵۰e-۵۱a، به پیروی از ترجمه‌ی کمپبل و اوئن (Plato I, ed. Vlastos, 230) در ترجیح ترجمه‌ی کورنفورد.

۶۸. ۲۴۳d. تائیتوس: «منظور تو این است که بایستی ابتدا ببینیم کسانی که از «آنچه هست»

سخن می‌گویند، چه معنایی را در نظر می‌گیرند.» میهمان: «منظور مرا درست دریافته‌ای.»

۶۹. تصور نمی‌کنم این تقسیم در این جا ما را گمراه سازد، اگرچه کان اولین معنای εἶναι را «به

جا» یا «درست» می‌نامد (معنای مهمی که چندین بار مورد اشاره قرار داده‌ام: رک، ص ۱۴۳

بالا)، و دو معنای وجودی و حمله‌ی را موارد خاصی از همین معنا تلقی می‌کند. در واقع، به

عقیده‌ی او، برداشت یونانیان از «بودن» با برداشت ما از «وجود» تفاوت بنیادی دارد. من،

دست کم برای اهداف کنونی مان، کاربردهایی همچون θεῖοι αἰεὶν εἰσιν در آثار هومر و ←

مفسران این بود که افلاطون هر سه معنا را در سوفسطایی بازشناخته است. کورنفورد فقط دو معنای وجودی و این‌همانی را تشخیص می‌دهد (PTK 269) و اخیراً مدعی شده‌اند که او معنای وجودی را از هیچ یک از دو معنای دیگر بازشناخته است.<sup>۷۰</sup> بی‌تردید آنچه موجب دردسر شده است این گفته‌ی

هسیود و عبارت مشهور *εστιν θαλασσα* (آیسخینس، آگامنون، ۹۵۸) را هم به معنای وجودی می‌گیرم و هم به معنای اولیه؛ اما، برای هر دانشجوی اندیشه‌ی یونانی لازم است که مقاله‌ی کان («فعل یونانی «بودن» و مفهوم هستی»، در *Foundations of Language* 1966) را بخواند.

۷۰. مدعیان عبارتند از: مالکولم در *Phron.* 1967, 130ff. اوئن *Plato I*, 223 ff. و اخیراً گوسلینگ *(1973), 213ff.* از رانسیمن، *PLE* 84، نیز اسم می‌برد، اما، موضع رانسیمن، اگر تا ص ۹۰ مطالعه شود، اندکی محتاطانه است. «افلاطون مسئله‌ی وجود را به خودی خود در نظر نمی‌گیرد. او فقط اثبات می‌کند که هر چیزی بایستی از گونه‌ای هستی برخوردار باشد؛ اما نمی‌توان گفت این همان چیز است.» «در دو مورد به نظر می‌آید که فقط معنای وجودی مورد نظر است... افلاطون *εἶναι* را به عمد [ایرانیکی از گاتری است] در معنایی به کار می‌برد که، بدون هیچ‌گونه الحاقی، معنای این‌همانی یا حملی به طور کامل از آن مستفاد می‌شود.» اما «او هنوز معنای وجودی را به طور اخص ممتاز نمی‌سازد». رانسیمن در ص ۱۰۲ آن را دستاورد اصولی تحلیل افلاطون می‌نامد، دستاوردی که «نشان می‌دهد که لازم نیست نفع مستلزم اثبات عدم باشد». نمی‌دانم، جز از راه فرق گذاشتن میان معنای حملی و معنای وجودی *εἶναι*، چگونه می‌توان به این نتیجه دست یافت. حالا می‌بینم بلاک معتقد بوده است که افلاطون معنای وجودی و حملی «بودن» را با یکدیگر وفق می‌دهد. نگاه کنید به کتاب او *Soph.*, 1975, 62-7, 119. ضمن تن دادن به مخاطره‌ی ساده کردن بیش از اندازه (که بی‌تردید، برای مفسران جدید افلاطون، خطا محسوب نمی‌شود)، می‌گویم وقتی افلاطون می‌گوید حرکت و سکون - هر دو - هستند (۲۵۴d1۰)، اما عین یکدیگر نیستند، نشان می‌دهد که او از تفاوت میان «هست» و وجودی و «هست» این‌همانی آگاه است («این‌همانی و وجود نمی‌توانند یک چیز باشند» ترجمه‌ی نیکویی برای ۲۵۵c۳ است)؛ و با سخن گفتن از رابطه‌ی نامتقارن صورت‌ها با یکدیگر (ص ۲۲۶ بالا: *μετεχειν* فعلی است که معمولاً برای رابطه‌ی جزییات با صورت‌ها به کار می‌رود) به معنای سوم «بودن» یعنی معنای توصیفی یا ←

پارمنیدس است که «نیست» را فقط بر معدوم مطلق، یعنی «آنچه به هیچ وجه نیست»، یعنی نیستی محض، می‌توان به کار برد.

رهیافت جدید افلاطون به بررسی منظور ما از بودن و نبودن، از مسئله‌ی دیرینه‌ای شروع می‌شود که پارمنیدس آن را رونق تازه بخشید؛ یعنی مسئله واحد و کثیر. ما معمولاً یک چیز را به چندین نام می‌نامیم، فی‌المثل می‌گوییم فلان کس رنگ پریده، بلند قد، خوب یا بد است؛ اما، برخی‌ها می‌گویند شما نمی‌توانید واحد را کثیر گردانید. از آن‌جا که انسان با خوب فرق دارد، درست نیست که بگویید فلان انسان خوب است، بلکه فقط می‌توان گفت «انسان انسان است» و «خوب خوب است». اما این نکته را زود کنار می‌گذارند و آن را «سرگرمی‌ای برای نوجوانان و پیران کُند ذهن تلقی می‌کنند».<sup>۷۱</sup> البته این نظریه تصریح کرده بود که یک فرد نمی‌تواند از صورت‌های متعددی بهره‌مند شود یا با آن‌ها متحد گردد.<sup>۷۲</sup> مسئله‌ی فلسفی (نامی که بعدها به آن داده شد) این است

← حملی یا ربطی، توجه می‌دهد. (مقاله‌ی روشن و قانع‌کننده‌ی آکريل در SPM 207-18، در این مورد، مایه‌ی قوت قلب من بوده است.)

البته، آر. رابینسون به حق گفته است این همه برای افلاطون دستور زبان یا منطق نبود، بلکه او آن‌ها را به دیده‌ی هستی‌شناختی می‌نگریست (Essays 37). او درباره‌ی هستی سخن می‌گوید، نه درباره‌ی واژه‌ی «هستی». اما این سخن مستلزم خطا دانستن نظر کسانی (چون شوری و تیلور) نیست؛ کسانی که کشف رابط را به او نسبت داده‌اند یا گفته‌اند او میان معانی مختلف «هست» و «نیست» فرق می‌گذارد. نیز مقایسه کنید با پاراگراف بعدی رابینسون: افلاطون «درباره‌ی چیزی به ما توضیح می‌دهد که «صورت» غیر می‌نامد؛ چنین صورتی وجود ندارد؛ اما، هر آنچه او در آن مورد می‌گوید درباره‌ی چیز دیگری، یعنی درباره‌ی کلمه «غیر»، صادق است».

۷۱. معمولاً استدلال بر ضد حمل‌های غیر این همانی را به آنتیس تنس نسبت می‌دهند، اما من تردیدهای مربوط به این انتساب را در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۹۹، ۶-۱۰۲ مطرح کرده‌ام.

۷۲. (در صص ۲۷-۱۲۲ این جرأت را ورزیده‌ام که بگویم: استدلال‌های پارمنیدس مستلزم ←

که آیا خود صورت‌ها می‌توانند با یکدیگر متحد شوند یا ترکیب یابند، سؤالی که پیش‌تر در پارمنیدس مطرح گردید، آن‌جا که سقراط گفت دست کم مایه‌ی حیرت است که صورت‌های متضاد بتواند با یکدیگر ترکیب یابند، همانندی با ناهمانندی، کثرت با وحدت، سکون با حرکت و همین‌طور.<sup>۷۳</sup> در این‌جا آموزه‌ی صور با ملاحظه‌ی کامل همه‌ی راه‌های ممکن وارد مرحله‌ی تازه‌ای می‌شود: هیچ کدام از صورت‌ها نمی‌توانند با یکدیگر درآمیزند، همه‌ی آن‌ها می‌توانند با هم ترکیب یابند، برخی از آن‌ها می‌توانند با برخی دیگر ترکیب یابند، برخی از آن‌ها می‌توانند با همه‌ی صورت‌های درآمیزند. بررسی روابط متعدد آن‌ها موضوع دانش ویژه‌ای است که دیالکتیک نام دارد.<sup>۷۴</sup> ولی (میهمان می‌گوید) پروردگارا!

← انصراف از نظریه‌ی پیش‌تر صورت‌ها نیست.) به عبارت پردازی ۱۰-۹ ۲۵۲b توجه کنید. متضادهای حمل غیر توتولوژیک «به چیزی اجازه نمی‌دهند، با بهره‌مندی از صفت دیگری (κοινωνια ετερου παθηματος) به نام آن دیگری نامیده شود». اگرچه این ترجمه جمله‌ی بی‌لطفی به دست می‌دهد، من تردید دارم که ετερου بر παθηματος اضافه شده باشد (کورنفورد، اوئن در Plato I, 251, n. 48)، که در این صورت باید بگوییم خود افلاطون جمله‌ی بی‌لطفی به کار برده است. ممکن است کسی از صفتی (خوبی) بهره‌مند نباشد که غیر از خود او (انسان) است و بنابراین، همان‌طور که «انسان» نامیده می‌شود، «خوب» نیز نامیده شود.

۷۳. سقراط در فایدون ۱۰۲d-e نیز می‌گوید بزرگی هیچ وقت کوچکی را «نخواهد پذیرفت». برای δεχεσθαι مقایسه کنید با سوفسطایی ۲۵۳c۱. واژه‌های متعددی که افلاطون در سوفسطایی برای توصیف رابطه‌ی میان صورت‌ها به کار می‌برد (μετεχειν, κοινωνειν) و غیره؛ فهرست کامل آن‌ها در کورنفورد PTK 255 آمده است) عمدتاً آن‌هایی هستند که او در توصیف رابطه‌ی میان جزییات و صورت نیز به کار می‌گیرد. در این‌جا دست کم تردیدی وجود ندارد که حرکت، سکون و غیره صورت چیزها نیستند، موجب حرکت یا سکون آن‌ها نمی‌شوند، اگرچه لازم است برای واژه‌ای کلی تا ۲۳۵b۸ (γενη) d۵، (ιδεα) d۵ و ۲۵۴c۲ (ειδη) منتظر بمانیم.

۷۴. برای توصیف کامل آن در ۲۵۳d-e رک: صص ۲۴۹ و بعد بالا.

ما به دنبال سوفسطایی بودیم، اما چنین می‌نماید که فیلسوف را به چنگ آورده‌ایم، زیرا دیالکتیک کار اوست. خوب، او بایستی منتظر نوبت خودش باشد.<sup>۷۵</sup> در این جا مقصد ما به چنگ آوردن سوفسطایی است. او در نهان‌خانه‌ی نیستی پنهان شده است، و برای پیدا کردن وی لازم است که دست کم به بررسی برخی صورت‌ها پردازیم.

در بیان سپس تر افلاطون، اینکه صورتی (A) از صورت دیگر (B) «بهره دارد» به این معناست که آن صورت صفت B را دارد، و بنابراین به جاست که B را بر آن حمل کنیم؛ درست به همان ترتیب که یک فرد، مثلاً سقراط، می‌تواند از حکمت بهره‌برد و بنابراین حکیم باشد. این رابطه ممکن است دو طرفه باشد. که در این صورت افعال «ترکیب یافتن» یا «متحد شدن» (*μεινωσθαι*)، *κοινωνεις* مناسب هستند. و ممکن هم هست که چنین نباشد. حرکت از هستی بهره‌مند است (*μετεχει του*) (زیرا چیزی به نام حرکت وجود دارد)، اما

۷۵. پک (CQ 1952, 45) این نکته را هشدار می‌دهد دانسته است بر اینکه استدلال‌های این محاوره سفسطی هستند، نه فلسفی؛ و از این جا برای تأیید این نظر کلی اش سود جسته است که *γεινη* یا *ειδη* در این محاوره هیچ ربطی با صورت‌های افلاطونی ندارند. اما به نظر نمی‌آید که افلاطون ابتدا استدلال‌های سفسطی عرضه کند و سپس به تصحیح آن‌ها پردازد. *γεινη* در متن استدلالی واقع است که سرانجام سوفسطایی را به وسیله‌ی آن به چنگ می‌آورند، و، فی‌المثل، این برهان که *ταυτον* و *θατερον* به نوبه‌ی خود *γεινη* هستند (پک ۴۶ و بعد) به مغالطه‌ی دیونوسودوروس منتهی نمی‌شود. حذف محمول در (۲) (رک: همان) بی‌درنگ در (۴) جبران می‌شود. این مقدار اعتماد بر استدلال نادرست، به هیچ وجه به منزله‌ی تعریف سوفسطایی، فیلسوف یا چیز دیگری نیست، و افلاطون نیز در هیچ جا اشاره نمی‌کند که چنین خواهد کرد. چرنیس در *JHS* 1957 (1), 23 n. 57 نشان می‌دهد که *ουσια*، *ταυτον* و *θατερον* در تیمایوس (۳۷a-b، ۳۵a) همان معنای صورت را دارند، نکته‌ای که به عقیده‌ی پک پس از سوفسطایی ۲۵۴b۳ اشاره‌ی دیگری است بر اینکه افلاطون در نظر داشته است محاوره‌ای درباره‌ی فیلسوف بنویسد.

هستی از حرکت بهره‌مند نیست، زیرا در آن صورت بایستی هر آنچه هست (وجود دارد) حرکت بکند.<sup>۷۶</sup>

نمی‌توان گفت هیچ کدام از صورت‌ها نمی‌توانند با هم ترکیب یابند، یا همه‌ی آن‌ها می‌توانند با یکدیگر درآمیزند. فرض اول به این معناست که هیچ صورتی حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد (یعنی، به اصطلاح صوری، از وجود بهره‌مند باشند). افلاطون می‌گوید حالت اول هرگونه گفتاری را منتفی می‌سازد؛ چرا که گفتار عبارت است از به هم بافتن صورت‌ها. اما اگر همه‌ی صورت‌ها بتوانند با هم ترکیب یابند، حتی سخنان خود - متناقض نیز درست خواهند بود، مانند این سخن که حرکت ساکن است، یا سکون در حال حرکت است (252d). ممکن است بگویند صورت حرکت بایستی نامتحرک (= نامتغیر) باشد، زیرا همه‌ی صورت‌ها چنین‌اند. برای خود من هم روشن نیست که افلاطون به طور کامل بر این مشکل فایق آمده باشد، مشکلی که با استعمال بی‌مبالات اسم انتزاعی («حرکت»، *κίνησις*، یا «هستی»، *αυσία*) و حالت وصفی («به حرکت درآمده»، *το κινούμενον*، یا «آنچه هست»، *τὸ ὄν*) از سوی او به هم پیچیده است. صورت‌ها کیفیت‌های خودشان را به چیزهایی که از آن‌ها بهره‌مندند یا با آن‌ها متحدند منتقل می‌سازند، زیرا خودشان نمونه‌های متعالی و کامل آن کیفیت‌ها هستند. جای سؤال هست که چگونه کورنفورد، راس (رک: 112f. *PTI*) و دیگران از این شکاف در اندیشه‌ی افلاطون غفلت ورزیده‌اند. ممکن بود منظور افلاطون این باشد که صورت‌های متضاد نمی‌توانند در یک فرد متحد شوند (به طور همزمان در آن وارد شوند)، به همان ترتیب که در فایدون توضیح

۷۶. افلاطون همچنین با به کار بردن *κοινωνεῖν* و ترکیب‌های اضافی یا وصفی آن، این فرق را مشخص می‌کند. رک: راس، *PTI* 111 n. 6.

داده است (۱۰۲d-e)؛ اما سخن او این نیست. آموزه‌ی صورت‌های مستقل از نمونه‌های‌شان، در اصل، آهنگ مابعدالطبیعی و دینی نیرومندی داشته است که استفاده‌ی آزاد از استعاره را ایجاب می‌کند، و آن‌ها وقتی به صورت ابزارهای منطقی محض به کار روند، نقش ناسازگاری را ایفا می‌کنند - صورت‌هایی که سقراط افلاطونی درباره‌ی آن‌ها «به شیوه‌ی ساده و غیر ماهرانه‌اش» می‌گوید: به واسطه‌ی نوعی پیوستن به چیزها (و او به راحتی نمی‌تواند مشخص کند که چه نوعی) صفتی را به آن‌ها می‌دهند که دارا هستند (فایدون d ۱۰۰).

پنج مورد از بزرگ‌ترین صورت‌ها: ردّ پارمنیدس (۲۵۴b-۵۹b). یگانه حالت ممکن باقی مانده این است که برخی از صورت‌ها می‌توانند با یکدیگر جمع شوند و برخی دیگر نمی‌توانند. صورت‌ها از این نظر به حروف الفبا شباهت دارند، و نیز شاید از این جهت که برخی از این‌ها (مصوت‌ها) با همه‌ی حروف دیگر درمی‌آمیزند و اتحاد آن‌ها با یکدیگر را ممکن می‌سازند (۲۵۴b-c-۲۵۳a). بدین ترتیب صورت‌هایی که در همه جا رسوخ یا نفوذ می‌کنند، یا موجب می‌شوند که صورت‌های دیگر بتوانند با یکدیگر متحد گردند، یا، برعکس، در برخی موارد موجب جدا ماندن آن‌ها می‌شوند.<sup>۷۷</sup> گام بعدی این است که روابط میان صورت‌های موجود را در پرتو این اصول کلی بررسی کنیم؛ و از آن‌جا که بررسی همه‌ی آن‌ها میسر نیست، میهمان «برخی از آن‌ها را بزرگ‌ترین صورت‌ها می‌نامد» (۲۵۴c)،<sup>۷۸</sup> و برای بررسی انتخاب می‌کند؛ این‌ها

۷۷. ۲۵۳b-c. رک: کورنفورد، PTK 261f.

۷۸. برای معادل «بزرگ‌ترین» به جای «خیلی بزرگ» (کورنفورد) رک: راس، PTH 113 n. 6. پک (CQ 1952, 45) می‌گوید «معنای *μεγιστον* روشن نیست». شاید، طبق معمول، به معنی «بزرگ‌ترین»، یعنی گسترده‌ترین، بوده است. هر کدام از صورت‌های هستی، همان و غیر بر-»

صورت‌هایی هستند که نقش ویژه‌ای در فهم آشکارِ «آنچه هست» و «آنچه نیست» دارند. با سه مورد از آن‌ها آشنا هستیم: حرکت، سکون و هستی؛ دو مورد اول با یکدیگر ترکیب نمی‌یابند، اما سومی با هر دو صورت درمی‌آمیزد، زیرا آن دو هستند. به علاوه، هر کدام از آن‌ها همان خودش است و با دیگران فرق دارد، و چون هیچ یک از آن‌ها عینِ همان (صورت همانی) نیست، همان و غیر نیز دو صورت دیگری هستند که سه صورت اول از آن‌ها بهره دارند.<sup>۷۹</sup> افلاطون برای اثبات اینکه هستی و غیریت یکی نیستند، میان بودنِ «فی نفسه و بنفسه» یک چیز و بودنِ آن در رابطه با چیزی دیگر فرق می‌گذارد. صورت هستی هر دو را دربر می‌گیرد، یعنی سقراط هست (وجود دارد، یا خودش است)<sup>۸۰</sup> و سقراط ... (فی المثل کوتاه‌تر از سیمپاس) است؛ اما غیریت همیشه معنای نسبی دارد (ti) (προς).

حالا وقت آن است که بر روی غیریت دقت شود، زیرا سوفسطایی، برای

← هر چیزی شامل اند، و حرکت و سکون نیز کل قلمرو اشیا را در بین خودشان قسمت می‌کنند. چرا این واژه نیازمند توضیح است؟ همچنین مقایسه کنید با آکريل در Ryle, 391. مفسران دیگر (لایز گانگ، RE 2495، تراوس کیس در Phron. 1962) آن را «مهم‌ترین» یا «اساسی» ترجمه کرده‌اند، زیرا این‌ها صورت‌هایی هستند که فیلسوفان اولیه بیش‌ترین توجه را بر آن‌ها مبدول داشته‌اند، پرسیده‌اند «هستی چیست؟» و پاسخ داده‌اند «حرکت است» (هراکلیتوس) یا «سکون است» (پارمنیدس).

۷۹. «حرکت غیر (از سکون) است» به این معنا نیست که حرکت و غیریت یک چیز هستند؛ این نکته کاملاً روشن است، اما افلاطون استدلال کوچک و کاملاً پیچیده‌ای در دفاع از آن مطرح می‌سازد؛ این استدلال را کورنفورد، 1 PTK 280 n. توضیح داده است.

۸۰. اوئن احتمال داده است که این تقابل در میان کاربردهای کامل و ناقص εἶναι نیست، بلکه در بین دو کاربرد ناقص آن هست، یعنی در بین گزاره‌های این همانی و گزاره‌های حملی (n.1) (New Essays, ed. Bambrough, 71). اما ممکن است همین تقابل کاربرد مطلق را از کاربرد ربطی جدا سازد.



اینکه از چنگ ما بگریزد، می‌گفت امکان ندارد درباره‌ی چیزی بگوییم «نیست»، و افلاطون می‌خواهد نشان دهد که ممکن است «نیست» فقط با این جمله‌ی کاملاً مجاز برابر باشد که «غیر از» چیزی دیگری «است». غیریت، صورت «مصوتی» است در همه‌ی صورت‌های دیگر «نفوذ می‌کند» (255e)، زیرا هر صورتی غیر از دیگر صورت‌هاست، بی‌آنکه خود غیریت بوده باشد. حالا به مهم‌ترین جای موضوع رسیده‌ایم. می‌توانیم بگوییم حرکت هم همان است و هم همان نیست، زیرا کلمه را در هر دو مورد به یک معنای کار نمی‌بریم (256a11)  $\sigma\upsilon \dots \sigma\mu\iota\omega\varsigma \epsilon\iota\pi\eta\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ . در واقع جمله‌ی ما ناقص است. بیان کامل آن بدین قرار است: حرکت در رابطه با خودش همان است (از همانی بهره‌مند است) چرا که همان خودش است، اما در رابطه با هر چیز دیگری همان نیست و از غیریت بهره‌مند یا با آن متحد است. بدین ترتیب، این اصل که هر چند شیء جزئی می‌تواند، با بهره‌مندی از صورت‌های متضاد، صفات متضادی داشته باشد، ولی این سخن به ندرت می‌تواند در روابط میان خود صورت‌ها صادق باشد (پارمیندس 129d-e، صص 86 و بعد بالا)، تعدیل می‌شود. هیچ صورتی نمی‌تواند با متضاد خودش ترکیب یابد، اما هر صورتی، فی‌المثل A و B، می‌تواند از صورت‌های دیگری چون X و Y، که متضاد یکدیگرند، بهره‌مند شوند، مشروط بر اینکه مفاهیم X و Y نسبی باشند، و نیز مشروط بر اینکه A و B در رابطه با یک چیز از هر دوی آنها بهره‌مند نباشند. اگر بخواهیم جمله‌هایی چون «A همان است» و «A غیر است» را به طرز کامل و فلسفی تحلیل کنیم، باید بگوییم «A در رابطه با خودش از صورت همانی بهره‌مند است» و «A در رابطه با B از غیریت بهره‌مند است». و A هم «هست» (از هستی بهره‌مند است) و هم «نیست» (غیر از خود هستی است). حتی هستی نیز «نیست» یعنی غیر از صورت‌های دیگر است (257a).

شاید بزرگ‌ترین سهم سوفسطایی در فلسفه، جمله‌ای ای است که به صورت ایرانیک آوردم، یعنی اینکه یک کلمه را می‌توان در بیش از یک معنا به کار برد.<sup>۸۱</sup> کل استدلال پارمنیدس، و بسیاری از استدلال‌های سفسطی، بر پایه‌ی این فرض استوار بودند که فعل «بودن» فقط و فقط یک معنا دارد. وقتی روشن شد که یک کلمه همیشه برای بیان یک مفهوم به کار نمی‌رود - اینکه فی‌المثل وجود، این همانی و حمل<sup>۱</sup> یک چیز نیستند، هر چند به وسیله‌ی کلمه‌ی واحد «هست» بیان می‌شوند - اندیشه‌ی یونانی از چنگال انبوه مسایل غیر واقعی (که در این فاصله‌ی زمانی تقریباً غیر قابل فهم بودند) رهایی یافت. ارسطو توانست از همان‌جا شروع کند که افلاطون ترک کرده بود، یعنی با این سخن ساده که «به راه‌های مختلفی می‌توان گفت چیزی «هست»؛ او بدون زحمت زیادی به برشمردن آن‌ها پرداخت، و زبان دشوار صورت‌ها را که در کتاب پیشگام افلاطون ایفای نقش کرده بود، به یک سو نهاد.<sup>۸۲</sup>

«طبیعت غیر» در خصوص دانش و قسمت‌های مختلف آن، یعنی علوم و صنایع،<sup>۸۳</sup> به «قسمت‌هایی» تقسیم می‌شود، غیر زیبا، غیر بلند، غیر عادلانه و

۸۱. نیز مقایسه کنید با ۲۵۹c-d، آن‌جا که می‌همان می‌گوید مهم است که «وقتی کسی می‌گوید چیز متفاوت به نحوی همان است، مشخص کنیم که به چه معنا و از چه جهت می‌گوید آن همان است یا همان نیست». و این نکته را نیز اضافه می‌کند که با وجود پیش پا افتادگی استدلال جدلی، این کار هم دشوار است و هم شایسته‌ی صرف وقت.

۸۲. *το ον λεγεται πολλαχως* عبارت آغازین کتاب زتای مابعدالطبیعه است، و او در لغت‌نامه‌ی فلسفی‌اش، یعنی کتاب دلثا، درباره‌ی هر قسمتی می‌تواند بگوید «علت»، «طبیعت»، «کیفیت»، «حالت»، یا هر چیز دیگری، به یک معنا (ترجمه‌ی تحت‌اللفظی: «نحوه‌ی سخن گفتن») *x* است، به معنایی دیگر *y* است و همین‌طور.

۸۳. مقایسه کنید با جمهوری ۴۳۸c-d: «دانش به خودی خود مربوط است به موضوع به خودی خود، اما علم خاص مربوط است به موضوع خاص، فی‌المثل، دانشی درباره‌ی ساختمان ←

غیره. این قسمت‌ها در مقابل متضادهای شان، یعنی زیبا و غیره، قرار دارند، و همانند آن‌ها از وجود بهره‌مندند.

روشن است که غیر زیبا شامل هر چیزی است که زیبا نباشد، غیر عادلانه شامل هر چیزی است که عادلانه نباشد (با عادلانه فرق داشته باشد) (بدین ترتیب مغالطه‌ای که سقراط در پروتاگوراس ۳۳۱a مرتکب شد، حل می‌شود: فرق میان متضادها و متناقض‌ها هم اکنون در ۲۵۷b توضیح داده می‌شود). ابهام حل‌ناپذیر «زیبا» اجازه نمی‌دهد که به آسانی بگوییم آیا لازم است «هر چیزی» را به معنی «هر صورتی» بگیریم یا نه.<sup>۸۴</sup> یحتمل، همان‌طور که کورنفورد گفته است (PTK 293)، «نازیبا اسم جمعی است برای همه‌ی صورت‌هایی که هستند، به استثنای یک صورت «زیبا». هر کدام از صورت‌ها نسبت به صورت‌های دیگر از غیر بهره‌مند هستند. این سخن با هشدار افلاطون در میاستمدار بر لزوم تقسیم براساس انواع یا طبقه‌های درست، مرتبط است. تقسیم انسان به دو دسته‌ی یونانیان و غیر یونانیان (بربرها)، تقسیم بدی است، زیرا «بربر» اسمی است که همه‌ی نژادهای متفاوت را که غیر یونانی هستند - لیدیایی‌ها، فریجی‌ها، فارس‌ها، مصریان و غیره - دربر می‌گیرد. این اسم بر

← هست که از دانش‌های دیگر جداست، و به نام معماری نامیده می‌شود، زیرا ویژگی‌ای دارد که غیر از ویژگی‌های دیگر دانش‌هاست».

۸۴. شاید همیشه به راحتی نتوان با این دیدگاه خوش بینانه‌ی کورنفورد (ص ۲۹۲) همراهی کرد که هر چند افلاطون *το ον* و امثال آن را به صورت مبهم به کار می‌برد (گاهی به معنی «خود وجود»، گاهی به معنی «موجود» یا «آنچه چنین و چنان است») خود او همیشه نسبت به این ابهام‌ها آگاه بوده است. آیا مطلب بر خود کورنفورد همیشه روشن بوده است؟ آیا در ترجمه‌ی او از ۲۵۸c («آنچه که نیست ... صورت واحد «نیست» است») لازم نبود *το ον* به معنی «نیستی» باشد و یا *εἶδος* به معنی «طبقه‌ی واحدی» در نظر گرفته شود، بی‌آنکه با تضمینات حرف بزرگ (حالت پررنگ) همراه گردد؟

بخشی یا قسمتی (*μερος*) از انسان‌ها دلالت می‌کند، اما نوع (*εἶδος*) واقعی‌ای را که ویژگی خاصی داشته باشد نشان نمی‌دهد. به اصطلاح سوفسطایی، این اسم بر همه‌ی نژادهای به کار می‌رود که نسبت به یونانیان از غیریت بهره‌مند هستند.<sup>۸۵</sup>

چنین به نظر می‌آید که بحث به پایان رسیده است. افلاطون فقط با طبیعتِ همه‌جا نافذِ غیر توانسته است در برابر پارمنیدس بگوید آنچه نیست واقعاً هست، اگرچه متضاد چیزی است که آن نیز هست، همان‌طور که نازیبا در برابر زیبا قرار دارد، اما به اندازه‌ی آن از هستی برخوردار است (e-258d). ضرورتی ندارد که نیست به معنی معدوم مطلق باشد، بلکه فقط یعنی نسبت به X غیر است، به طوری که «هر صورتی تعداد زیادی از چیزها است، اما تعداد بی‌نهایتی از چیزها نیز نیست» (e-256). «و این همان نیستی است که جست و جوی سوفسطایی ما را به بررسی آن رهنمون گشت» (b6-258). وقتی او را متهم می‌کنیم که روگرفت‌های گمراه‌کننده‌ای را به وجود می‌آورد که «نیستند»، منظور ما فقط این است آن‌ها (روگرفت‌ها) غیر از آن‌ها (اصل‌ها) هستند.

سخن و اندیشه: ماهیت دروغ (b-264 - 259b). اما میهمان هنوز نتوانسته است

۸۵. سیاستمدار ۲۶۲c-۶۳b، صص ۱۶۸ پایین، ج ۱۷، ص ۱۷۱، یادداشت ۱۴۱. افلاطون به عنوان مثال به عدد نیز اشاره می‌کند که صورت‌های فرعی (زوج و فرد) انواع یا اجزای آن هستند (ایده: هر ایدوس [جزء] است، اگرچه هر مروتسی ایدوس نیست، b-263). این سخن شیبِر Schipper که صورت جزء ندارد (Phron. 1964, 43) خطاست. افلاطون وقتی هم که آموزه‌ی صور را بیشتر تکامل می‌بخشد، از طرز بیان محاورات اولیه (دینداری جزوی از عدالت است، شجاعت جزوی از فضیلت است، اثوتودموس ۱۲d، لاکس ۱۹۹e) اجتناب نمی‌ورزد. مقایسه کنید با ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۸ و بعد.

خودش را راضی کند. گفتیم سوفسطایی ما را می‌فریبد، یعنی موجب می‌شود که بر چیزهای نادرست اعتقاد پیدا کنیم (b 240)؛ اما اندیشیدن چیزی که درست نباشد، اندیشیدن چیزی است که به معنای دیگری نیست، و توضیح دادن این معنا خیلی دشوار است.<sup>۸۶</sup> استدلالی که تا این جا اقامه شد نتوانسته است دروغ‌ها را نیز به خوبی سخنان منفی توجیه کند.

سوفسطایی دو راه گریز داشت. اولاً، گفت ممکن نیست که او فریبنده یا توهم‌ساز باشد زیرا منطقاً نمی‌توان درباره‌ی چیزی که نیست سخن گفت یا به آن معتقد شد. این همان مشکلی است که در تثائیتوس مطرح شد و بی‌پاسخ ماند، و علت ناتوانی آن‌ها در حل آن مشکل این بود که، به ناحق، پیش از معلوم ساختن ماهیت دانش به بررسی ماهیت حکم دروغ پرداخته بودند. دست کم ممکن هست که تثائیتوس و سه محاوره‌ی بعدی، طرح واحدی را در اندیشه‌ی افلاطون داشته‌اند. مراحل این طرح عبارتند از: (۱) مقدمه: مطرح کردن مسئله‌ی دانش، توضیح دشواری‌های آن، و طرد برخی راه‌حل‌های ناکافی (تثائیتوس)؛ (۲) بحث تخریبی: فریبنده خواندن ادعای دانش از سوی سوفسطاییان (سوفسطایی)؛ (۳) بحث اثباتی: پاسخ دادن به مسئله و توصیف حالت ذهنی دارنده‌ی دانش اصیل (سیاستمدار که به فیلسوف منتهی می‌شود). سیاستمدار برخی از شکاف‌ها را در شیوه‌ی صحیح کسب دانش پر می‌کند و به توصیف سیاستمدار واقعی می‌پردازد، کسی که در واقع در یکی از حوزه‌های خاص، فیلسوف است؛ و قرار بوده است که توصیف خود فلسفه و خود فیلسوف، گل

۸۶. ناممکن بودن سخن یا حکم دروغ در انوتودموس با تفصیل بیشتر آمده است؛ کراتولوس نیز در کراتولوس ۴۲۹d به آن تصریح کرده است (ص ۳۹ بالا). اینکه متعلق سخن نمی‌تواند «آنچه نیست» باشد در تثائیتوس مطرح شده است، آن‌جا که مسئله‌ی مورد بحث در محاوره‌ی حاضر را کنار می‌گذارند (ص ۲۰۹ بالا).

سرسبد این مجموعه باشد.

با این حال تا این جا روشن شده است که «نیست» می‌تواند فقط به معنی «غیر از ... است [= فرق دارد]» باشد. سופسطایی ناچار است این سخن را بپذیرد، اما ممکن است دوباره بگوید از آن جا که گفتیم همه‌ی صورت‌ها نمی‌توانند با یکدیگر درآمیزند، ممکن است سخن و باور از آن‌هایی باشند که امکان ترکیب‌شان با نیستی منتفی است، و بنابراین باز هم امکان ندارد سخنِ دروغ بر زبان آورد یا کسی را فریب داد. برای مقابله با این نیرنگ جدید لازم است تحقیقی را در کل ماهیت و مرتبه‌ی لوگوس (در این جا به معنی سخنِ معنی‌دار، گزاره یا گفتار مستمر)، دوکسا و فانتاسیا به عمل آوریم. دوکسا (عقیده یا حکم) نتیجه‌ی اندیشه است، و اندیشه سخنی است که ذهن در اندرون انسان بر خودش می‌گوید (۲۶۳e-۶۴a؛ تثابتوس ۱۸۹e-۹۰a)، و هرگاه مبتنی بر ادراک حسی باشد فانتاسیا نامیده می‌شود. بنابراین لوگوس مبنای هر سه است، و بررسی آن به خودی خود مثر ثمر خواهد بود، زیرا اگر لوگوس نباشد فلسفه‌ای نخواهیم داشت.

میهمان در این رابطه می‌گوید کسانی که هرگونه ترکیب میان صورت‌ها را انکار می‌کنند، هر لوگوسی را غیرممکن می‌سازند، «زیرا لوگوس از ترکیب صورت‌ها با یکدیگر به وجود می‌آید». <sup>۸۷</sup> اگر هیچ ترکیبی در میان صورت‌ها نباشد، لوگوس هیچ وقت نمی‌تواند با هستی درآمیزد، یعنی به وجود آید. <sup>۸۸</sup> این

۸۷. سیاق سخن نشان می‌دهد که «چیزهای» جدا (هیچ اسمی به کار نمی‌رود) در ۲۵۹e به عقیده‌ی افلاطون همان صورت‌ها هستند. او مردم ابله ۲۵۱b را در نظر دارد، مردمی که فقط حملِ هویت را مجاز می‌شمارند؛ و نیز این سؤال ۲۵۱d را: «آیا قرار است ... هیچ صورتی را با صورتی دیگر ترکیب ندهیم و بگوییم آن‌ها نمی‌توانند با یکدیگر درآمیزند یا از یکدیگر بهره‌مند شوند؟»

مشکل را پیش‌تر حل کرده‌ایم، و حالا نوبت آن است که ماهیت لوگوس را بررسی کنیم تا ببینیم آیا با نیستی ترکیب می‌یابد یا نه، و اگر با نیستی ترکیب بیابد «لوگوس چیزی نیست»، یعنی دروغ، را ممکن بشماریم.

لوگوس از کلمه‌ها تشکیل شده است، و کلمه بر دو قسم است، اسم و فعل.<sup>۸۹</sup> کلمه‌ها نیز، مانند واقعیت‌هایی که بیان می‌کنند، برخی با برخی می‌توانند ترکیب یابند و برخی نمی‌توانند. ساده‌ترین لوگوس بایستی «از ترکیب» (۲۶۲d۴) یک مورد از هر قسم به وجود آید، زیرا فقط در آن صورت می‌توان «چیزی گفت» (لِگین: یعنی گزاره‌ای معنی‌دار بر زبان آورد) و به نامیدن صرف اکتفا نورزید.<sup>۹۰</sup> سخن، چون درباره‌ی چیزی است، می‌تواند راست یا دروغ باشد؛ و راست و دروغ بودن آن متکی است بر رابطه‌ی میان اجزایش. در این جا نیز مطلبی که پیش‌تر اثبات کردیم - اینکه «بودن» هم بر نسبت اطلاق می‌شود و هم

← ۸۸. رک: به یادداشت الحاقی بالا، و مقایسه کنید با ۲۶۰a: «بین چگونه به موقع با این جماعت [یعنی کسانی که هر چیزی را از هر چیز دیگری جدا می‌کنند] مقابله کردیم و آن‌ها را مجبور ساختیم که بپذیرند یک چیز می‌تواند با چیز دیگر درآمیزد.» «چرا به موقع؟» «بر پایه‌ی این دیدگاه که لوگوس یکی از انواع (γεννη) چیزهایی است که هستند.»

۸۹. *ονοματα* (دقیقاً: نام‌ها، مقایسه کنید با نومن، «اسم‌ها») ابتدا به طور کلی برای «کلمه» به کار می‌رود (۲۶۱d۲)، و سپس (۲۶۲a۱) فقط برای اسم‌ها؛ کلماتی که در تعریف‌شان می‌گوید «نشانه‌های صوتی‌ای که به هستی (*ουσια*، ۲۶۱e۵) مربوط است). درباره‌ی معنای *ρημα* [فعل] رک: ص ۳۷، یادداشت ۲۸ بالا و مقایسه کنید با لوس CQ 1969, 229, n.1. *ρημα* در این جا فقط منحصر است به *το επι ταῖς πράξεσιν ον δηλωμα* [سخنی که بر کارها اطلاق می‌شود] (۲۶۲a۳).

۹۰. درباره‌ی اینکه آیا این سخنان با آنچه در کراتولوس در خصوص نام‌ها آمده است، سازگار هست یا نه، رک: لوس ۲۲۹. به طور کلی، لازم است مباحث آن محاوره را مد نظر داشته باشیم. مقایسه کنید با صص ۵۲ و بعد، صص ۶۲ و بعد بالا. در آن جا (۴۲۵a) و در نامه‌ی هفتم، (۳۴۲b) نیز آمده است که *λογος* تشکیل یافته است از *ονομα* و *ρημα*.

بر هستی - مشکلی ما را حل می‌کند. برای اینکه بتوانیم سخن دروغی، چون «تثایتتوس در حال پرواز کردن است»، را بر زبان آوریم دو شرط لازم است: (۱) موضوع بایستی امری واقعی باشد (تثایتتوس، نه آقای گرادگریند)،<sup>۹۱</sup> (۲) محمول نیز باید واقعیت داشته باشد (پریدن امری است واقعی)، اما بر آن موضوع قابل اطلاق نباشد. سخنان منفی‌ای چون «سقراط اهل اسپارت نیست» یا «کلینياس دانا نیست» بر معدوم دلالت نمی‌کنند، بلکه غیریت را می‌رسانند؛ بنابراین گزاره‌ی نادرست درباره‌ی تثایتتوس «چیزی را که» مطلقاً «نیست» نشان نمی‌دهد، بلکه «چیزی را» نشان می‌دهد «که غیر از» چیزهایی «است» که مربوط به تثایتتوس هستند. سخن درست «چیزهایی را درباره‌ی او» بیان می‌کند «به همان صورت هستند» (۲۶۳b-d).<sup>۹۲</sup>

آکريل حدود موفقیت افلاطون را در این جا خوب جمع‌بندی کرده است  
(*Monist* 1966, 383f.) او.

پیچیدگی‌های خاص دستوری و منطقی جمله را روشن می‌سازد،  
واحدی که بخش نامنده (*ovoma*) را با بخش گوینده (*prima*) در  
خودش پیوند می‌دهد. گزاره بایستی درباره‌ی چیزی باشد، و باید

۹۱. گزاره‌های مربوط به شخصیت خیالی و موجودات اسطوره‌ای هنوز محل بحث هستند. استراوسن معتقد است که آن‌ها نه راست هستند و نه غلط (*Introd. to Log. Theory* 69)، عده‌ای می‌گویند آن‌ها راست هستند و عده‌ای (از جمله راسل) نیز آن‌ها را نادرست می‌دانند. رک: به مقاله‌ی اچ. جی. بلاکر H. G. Blocker، «صدق در خصوص موجودات خیالی»، در *PQ* 1974.

۹۲. مقایسه کنید با سخن کنسیپوس در ائوتودموس ۲۸۴c، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۵. افلاطون در آن جا سوفسطاییان را پیروز جلوه داد، ولی در این جا ناپختگی آن‌ها را آشکار می‌سازد.



چیزی درباره‌ی آن بگوید. اما گزاره می‌تواند صفت واقعی‌ای را درباره‌ی موضوع واقعی بیان کند، آنگاه که آن صفت در واقع به موضوع متعلق نیست.

روشن است که بحث مختصر افلاطون در سوفسطایی همه‌ی گفتنی‌های لازم درباره‌ی گزاره‌ی نادرست را توضیح نمی‌دهد. فی‌المثل، تبیین او امکان گزاره‌های وجودی نادرست را مبرهن نمی‌سازد. همچنین روشن نمی‌سازد که به چه معنا هر جزوی از جمله بایستی جانشین چیز «واقعی» باشد. با این حال، او در سوفسطایی، با تشخیص دادن نوع خاصی از پیچیدگی‌ای که ممکن است جمله‌ای داشته باشد و با مربوط ساختن مفاهیم صدق و کذب به این واحدهای پیچیده‌ی خاص، به پیشرفت مهمی می‌یابد.

بازگشت به تقسیم ثنایی: سوفسطایی سرانجام به چنگ می‌آید (۲۶۶c-۲۶۸d). میهمان در این جا بحث را جمع‌بندی می‌کند. هدف آن‌ها این بود که با شیوه‌ی دیالکتیکی دیایرسیس طبیعت ذاتی سوفسطایی را تعریف کنند، اما وقتی به آن جا رسیدند که او را همچون «توهم - ساز» تلقی کردند، یعنی کسی که نمود عاری از واقعیت دانش را عرضه می‌کند (صص ۲۵۶ و بعد)، بر اثر ضرورت تحلیل و توجیه مفاهیم تقلید و فریب، از مسیر اصلی بحث منحرف شدند. و حالا که از عهده‌ی این کار برآمده‌اند، می‌توانند بر سر تقسیم ثنایی شان بازگردند.

اما میهمان به جای اینکه ادامه‌ی تقسیم را از آن جا که تصویرها را به دو دسته‌ی همانند و همانندنا قسمت کرده بود، پی‌گیری کند، به خود وسیع‌ترین جنس، یعنی هنر، که شغل سفسطه، مانند شغل ماهیگیر با قلاب، در محدوده‌ی

آن قرار می‌گیرد بازمی‌گردد. این کار معقول است، زیرا آن‌ها فقط با روش تقسیم دوتایی به مفهوم تقلید با تصویرسازی نرسیدند. آن‌ها از آن روش برای روشن کردن هر کدام از هفت نوع سفسطه استفاده کرده بودند و برای به دست آوردن طبیعت ذاتی آن به عنوان تقلید («آنچه سفسطایی واقعاً هست»، ۲۳۱c) از شیوهی آشنای سقراطی بهره گرفته بودند، یعنی تعریف از راه انتزاع عنصر مشترک از تعدادی از نمونه‌های متفاوت.<sup>۹۳</sup> حالا وقت آن است که جایگاه این تعریف را در مجموعه‌ی کامل تقسیم‌های دوتایی مشخص سازند.

سفسطایی در مقام توهم - ساز به دسته‌ی دیگر تقسیم‌هنرها، دسته‌ی تولیدی و نه کسبی، متعلق است، اگرچه بی‌تردید دسته‌ی کسبی نیز برخی ویژگی‌های اصیل او را روشن ساخت (۲۶۵a). اگر تقسیم‌ها را پی بگیریم، هنر او تولیدی است (نه کسبی)، انسانی است (نه خدایی)، به تقلیدها مربوط است (نه به چیزهای اصیل)، این تقلیدها همانندنا هستند (نه همانند واقعی: برای فرق این دو رک: صص ۲۵۷ و بعد بالا)، او شخص خودش تقلید می‌کند (نه اینکه تقلید را به وسیله‌ی اسباب و آلات انجام دهد)،<sup>۹۴</sup> تقلید او مبتنی بر نادانی است (نه همراه دانش)، نادانی او نیرنگ‌بازانه است (نه بی‌ریا)، او با اشخاص روبه‌رو می‌شود و با استدلال‌های کوتاه آن‌ها را به تناقض گویی وامی‌دارد (نه اینکه

۹۳. همچنین می‌توان آن را به مثابه جمع مقدم بر تقسیم (ص ۲۵۱) تلقی کرد. از ملاحظات بالا معلوم می‌شود که ضرورتی ندارد که همچون کورنفورد بگویم افلاطون «مسئله‌ی آیدولارا به عمد کنار می‌گذارد» زیرا او هنوز نمی‌تواند آن را حل کند («اگر او تصور می‌کرد که آن را پیش‌تر حل کرده است، تقسیم توهم - سازی را از همان جا که رها کرده بود پی می‌گرفت»، 323 PTK، و به نظر می‌آید که مرتبه‌ی وجودی محسوسات در کتاب پنجم جمهوری ربطی به این جا ندارد. همان‌طور که خود کورنفورد می‌گوید، «یگانه آیدولا که ما اکنون مد نظر داریم آن‌هایی هستند که سفسطایی متهم به آفریدنشان است».

۹۴. فرق میان این دو عبارتند است از ایفای یک نقش و باز نمودن در تندیس و نقاشی.

خطابه‌های طولانی‌ای ایراد بکنند). سرانجام به سوفسطایی دست یافتیم، کسی که به حق با نامی که از ریشه‌ی سوفوس است نامیده می‌شود، زیرا او، اگرچه خودش دانا نیست، به تقلید دانایان می‌پردازد. و بدین ترتیب دفترِ سوفسطایی به پایان می‌آید.

آخرین تقسیمِ دوتایی تکرار آن چیزی است که در یکی از دیپارمیس‌های پیشین (۲۲۵d-c) نیز آمده بود. روشن است که افلاطون سوفسطایی را فقط به دیده‌ی اهل جدل می‌نگردد، و گفتارهای خطابی او را نادیده می‌گیرد. کورنفورد در خصوص ۲۲۳b - آن‌جا که سوفسطایی را به منزله‌ی کسی تلقی می‌کنند که «به صورت خصوصی به شکار انسان‌ها می‌پردازد» - معتقد است (PTK 174) که افلاطون سخنرانی‌های او در حضور شنوندگانِ دعوت شده را نیز جزو همین دسته‌ی خصوصی به حساب می‌آورد و در نقطه‌ی مقابل خطابه‌های سیاسی و حقوقی قرار می‌دهد. اما (صرف نظر از این حقیقت که سوفسطاییان آن خطابه‌ها را در جشن‌های متشکل از همه‌ی اقوام یونانی عرضه می‌داشتند) به آسانی نمی‌توان آن‌ها را در زمره‌ی «گفت و گوی خصوصی‌ای» قرار داد «که به صورت پرسش و پاسخ مبادله می‌شود»؛ به گونه‌ای که افلاطون در ۲۲۵b، ضمن قرار دادن سوفسطاییان در دسته‌ی نمی‌دانی‌ها، آورده است. آن توصیف فقط یک جنبه‌ی سفسطه را آشکار می‌کرد، اما در این‌جا نیز همان چیز را در تعریف کلی آن ملاحظه می‌کنیم. این توصیف آن وقت تردیدآمیز می‌گردد که به خاطر آوریم چگونه سقراط افلاطونی ابراز ناخرسندی می‌کرد که پروتاگوراس سخنان خودش را در قالب پرسش و پاسخ‌های کوتاه در نمی‌آورد و ترجیح می‌دهد که سخنرانی‌های طولانی عرضه کند، یا آنگاه که هیپپاس را از این جهت ناراضی می‌دیدیم که سقراط به او فرصت نمی‌دهد که به جای پرسش و پاسخ‌های مختصر، منظورش را به طور پیوسته و مفصل توضیح دهد. افلاطون در این‌جا

سخنرانی‌های طولانی را به مردم‌فریبان نسبت می‌دهد، و آن‌ها را غیر از سوفسطاییان می‌خواند، کسانی که در سخنان کوتاه و تناقض‌آمیز مهارت دارند. چنین می‌نماید که این توصیف بیشتر درخصوص امثال ائوتودموس و دیونوسودوروس صادق است تا درباره‌ی کسانی چون پروتاگوراس. درباره‌ی دلایل افلاطون برای این نوع تعیین حدود سفسطه فقط می‌توان به حدس و گمان متوسل شد،<sup>۹۵</sup> اما با به خاطر آوردن «نوع شریف سفسطه» (صص ۲۴۷ و بعد بالا)، می‌توان گفت او هنوز لازم می‌دانند میان سقراط و آن دسته از سوفسطاییان که به راحتی با او اشتباه می‌شوند، فرق بگذارد.

اگر آراء افلاطون در سوفسطایی از برخی جهات عوضی به نظر می‌آید، دیایرسیسِ اخیر نشان می‌دهد که او دست کم در دو نکته‌ی بنیادی تغییر عقیده نداده است. اولاً، در توضیح تقسیم تقلید به دو دسته آگاهانه و ناآگاهانه، و تقسیم دسته‌ی اخیر به دو بخش بی‌ریا و فریبکارانه، نشان می‌دهد که هنوز جست و جوی سقراطی حقیقت اخلاقی را مدّ نظر دارد؛ زیرا برای ذکر مثال به کسانی اشاره می‌کند که چنین وانمود می‌کنند که «شکل عدالت و کل فضیلت» را در خودشان نشان خواهند داد، «اما فقط عادل می‌نمایند، و به هیچ وجه عادل نیستند»، زیرا هیچ دانشی از عدالت ندارند، و فقط از دوکسا بهره‌مند هستند.

۹۵. کمپبل (ویرایش، ص xlviiii) می‌گوید افلاطون سوفسطایی ایده‌آل را توصیف می‌کند نه کسانی خاص از آن‌ها را. ریتز به سادگی می‌گوید: افلاطون به این دلیل فقط به جنبه‌ی جدلی اشاره کرده است که آن جنبه خطرناک‌تر از همه است، و سخن‌پردازی‌های محض، در مقایسه با آن، بی‌ضرر هستند (N. Unters. 65) به عقیده‌ی تیلور (PMW 376)، مانند بسیاری دیگر از محققان به پیروی از شلایرماخر) راه حل مسئله روشن است: زیرا منظور از «سوفسطاییان» «مگارییان» هستند. من در این مورد اظهار نظر نمی‌کنم، هرچند که گروه اخیر به این عقیده معروف‌اند که *το ον τυ είναι και το ετερον μη είναι* (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۲۵).

برخی روح‌ها ساده هستند و واقعاً دوکسای خودشان را به جای حقیقت می‌گیرند، اما برخی دیگر مجادله‌جویان کارکشته‌ای هستند که به خوبی می‌دانند آنچه به نام دانش عرضه می‌کنند به هیچ وجه دانش نیست (۲۶۷c-۲۶۸a). البته این افراد همان سوفسطاییان هستند، امثال این عبارت در گرگیاس یا منون به خوبی دیده می‌شوند.

ثانیاً تولید یا آفرینش را به دو دسته‌ی انسانی و خدایی تقسیم می‌کنند. میهمان در توجیه این تقسیم تأکید می‌کند که نباید آنچه را که کارهای طبیعت نام گرفته است محصول برخی نیروهای خود به خودی و عاری از خرد بدانند، این کارها صنایع خدای صانع است که بر پایه‌ی عقل، هنر و دانش عمل می‌کند (۲۶۵c). افلاطون در فایدون از دیدگاه غایت‌شناختی عالم طرفداری کرده بود؛ سخنان او مبتنی بود بر این سخن عالی اما توضیح نیافته‌ی آناکساگوراس که همه چیز به وسیله‌ی عقل انتظام می‌یابد. و تیمایوس - خواه پیش از سوفسطایی تألیف شده باشد یا پس از آن - آفرینش جهان زنده به دست صانع الهی<sup>۹۶</sup> را از روی الگوی صورت‌ها به تفصیل توضیح می‌دهد. در دین سنتی یونان هیچ کدام از خدایان، حتی زئوس، جهان را نیافریده است، و یکی دانستن خدای متعال و صانع را، در میان فیلسوفان، به حق می‌توان به افلاطون نسبت داد، هر چند که او چیزهایی از نویسندگان اورفه‌ای یاد گرفته بود و بارها خودش را وامدار آن‌ها نشان می‌دهد.<sup>۹۷</sup> ملاحظه‌ی این دیدگاه در اثر عمده‌تاً انتقادی و تحلیلی‌ای چون سوفسطایی شایان توجه است.

۹۶. *δημιουργος*. مقایسه کنید با *δημιουργοντος* در سوفسطایی ۲۶۵b۴ و

*δημιουργος* در سیاستمدار ۲۷۳b و با آفریننده‌ی ستارگان در جمهوری ۵۲۹e۱.

۹۷. درباره‌ی آفریننده بودن زئوس در متون اورفه‌ای رک: گاتری. *OGR 106f*.

سوفسطایی و صورت‌ها. دیدگاهی که در این جا درخصوص نقش صورت‌ها در محاوره اتخاذ شده است بایستی تاکنون به خوبی روشن شده باشد؛ اما این مسئله کسان زیادی را دچار سردرگمی کرده است. به عنوان نمونه، ریچارد رابینسون با تأسف می‌گوید «سؤال وحشتناکی است که آیا *μεγιστα γενη* [انواع بزرگ] در سوفسطایی همان صورت‌ها هستند؛ من در این مورد هنوز نتوانسته‌ام به دیدگاه مطمئنی دست یابم». و پک گفته است آن‌ها صورت نیستند. واژگان به کار رفته کمکی به ما نمی‌کنند: افلاطون بارها *ειδος* و *γενος* را (که به عنوان مترادف به کار می‌روند، فی‌المثل در ۲۵۴b-c) در معانی متعارف آن‌ها - «ویژگی» یا «طبقه» - به کار برده است. همچنین ناچاریم با احساس درماندگی‌ای روبه‌رو شویم که در اثر استفاده‌ی بی‌مبالات اسم معنی و صفت (یا حالت وصفی) با حرف تعریف، به جای دیگر، به وجود می‌آید (صص ۲۷۲ و بعد، ۲۸۶ بالا).

در این بخش هر کجا که صورت‌ها با حروف پررنگ آمده‌اند، فرض بر این است که افلاطون آن‌ها را به مثابه صورت‌های افلاطونی در نظر گرفته است، نه صرفاً مفاهیم ذهنی بلکه واقعیت‌هایی که از وجودی عینی و مستقل برخوردار هستند. او حتی مرتبه‌ی بالای آن‌ها را نیز گوشزد می‌کند، زیرا در ۲۵۴a می‌گوید فیلسوف، از طریق پرداختن به صورت هستی، در نورانیت الهی جای می‌گیرد؛ و درست پیش از این سخن، توانایی فیلسوف برای تشخیص ایدوس‌ها، و راه‌های امکان و عدم امکان ترکیب آن‌ها را، دیالکتیک می‌نامد؛ و هر چند که توصیف دیالکتیک به منزله‌ی هنر تشخیص ایدوس‌ها به سقراط برمی‌گردد (ص ۶۵ بالا)، هدف آن پس از کتاب‌های میانی جمهوری، چیزی جز صورت‌ها نیست. او اندکی بعد، به صراحت می‌گوید این مبحث موضوع بررسی فیلسوف است (۲۵۴b).

اما این جنبه از صورت‌ها مناسبتی با مسایل منطقی سوفسطایی ندارد و درخور آن جا نیست، و راه‌حل‌های آن مسایل را نباید بر پایه‌های مابعدالطبیعی استوار ساخت. در واقع ویژگی الگویی صورت‌ها - که مستلزم این عقیده است که آن‌ها نمونه‌های کامل نوع‌شان هستند - فقط زحمت ما را زیاد می‌کنند. افلاطون در ۲۵۵a۱۰ در مقابله با یکی از استدلال‌ها می‌گوید یاوه است که بگوییم حرکت می‌توان ساکن باشد. در این جا باید نشان داد که یا حرکت صورت نیست و یا حرکت و تغییر نه تنها به عنوان امور واقعی پذیرفته شده‌اند، بلکه در میان خود صورت‌ها نیز تحقق دارند. اما به آسانی نمی‌توان گفت که افلاطون یکی از این دو حالت را مد نظر داشته است. زبان استعاره‌ایی که نتوان از آموزه‌ی صورت‌ها جدا ساخت - بهره‌مندی، ترکیب، راه یافتن و غیره - و به ویژه تکیه‌ی ناروای آن بر اصطلاحات جوهری، برای توضیح حوزه‌های منطق و زبان مناسب نبوده‌اند. غیریت به نظر افلاطون فقط نسبت نیست بلکه صفت نسبی (و بنابراین صورت) است؛ و همین امر باعث می‌شود که افلاطون در تحلیل «حرکت سکون نیست» به جای جمله‌ی ساده‌ی «غیر از سکون است» بگوید «حرکت نسبت به سکون از غیریت بهره‌مند است». برخی گفته‌اند امکانات زبان آن زمان اجازه نمی‌دانسته است که او سراسر سخن بگوید، اما او در زبان یونانی آن زمان نیز بی‌هیچ مشکلی می‌توانست بگوید «حرکت غیر از سکون است». آنچه او را از این کار بازداشت، ایمان او به کفایت کامل آموزه‌ی صور بود، و پیشرفت‌های روشن سوفسطایی در منطق برخلاف این ایمان به دست آمد، نه از راه آن. تعریف او از لوگوس قضایا را به نوع موضوع - محمولی منحصر ساخت (دست کم محمول به عقیده‌ی او صورت بود) که ارسطو بر آن تأکید ورزید (خطابه ۱۴۰۴b۲۶) و تا قرن بیستم پا به پای منطق پیش رفت. او مثل هر کس دیگری نمی‌توانست به طور کامل از مقتضیات تاریخی‌اش خلاصی یابد. پارمنیدس او را واداشته بود که

به تفصیل استدلال کند که «هست» همیشه به معنای «وجود دارد» نیست، و او وقتی با این ضرورت روبه‌رو شد به یاد صورت‌ها افتاد، صورت‌هایی که ابتدا در واکنش به ایمان سقراطی به ارزش‌های مطلق برای او هویدا گشتند، و ابزارهای مناسبی برای توجیه آن بودند. آن‌ها در سوفسطایی نیز ایفای نقش می‌کنند، ولی اگر چنین نمی‌شد فلسفه شاید با سهولت بیشتری پیش می‌رفت.

### یادداشت الحاقی

(i) درباره‌ی ۲۵۹d (ص ۱۵۵): «لوگوس حاصل درهم تنیده شدن صورت‌ها بایکدیگر است.»

منابع این یادداشت عبارتند از:

Cornford, *PTK* 300f, ; Ackrill, *SPM* 199f.; Hackforth, *CQ* 1945, 56-8; Bluck, *JHS* 1957, 181-6; Peck, *CQ* 1952, 32-56 and *Phron.* 1962, 46-66; Lorenz and Mittelstrass, *AGP* 1966, 113-52; Hamlyn, *PQ* 1955, 289-302; W. and M. Kneale, *Development of Logic* 20.

این جمله مشکل بزرگی به وجود آورده است، زیرا افلاطون در ۲۶۳a «تثایتتوس نشسته است» را به عنوان مثالی برای لوگوس می‌آورد، اما این لوگوس ترکیبی از صورت‌ها نیست بلکه ترکیبی است از یک صورت بایک امر جزئی. کوشش‌های زیادی برای حل این مشکل صورت پذیرفته است، و مباحث دیگران نیز در منابعی که برشمردیم مورد اشاره قرار گرفته است. کورنفورد می‌گوید منظور افلاطون این است که در هر گزاره یا حکمی «دست کم یک صورت» بایستی بوده باشد، اما آکریل بی‌درنگ خاطر نشان می‌کند که افلاطون همیشه چنین نمی‌گوید. هکفورت پیشنهاد کرده است که *εἶδων* می‌کند که افلاطون همیشه چنین نمی‌گوید. هکفورت پیشنهاد کرده است که *εἶδων* با *κοινωνία γενῶν* فرق دارد و *εἶδη* در این جا اجزای سخن هستند، اما پک، بلاک، لورنتس و متیل اشتراک نمی‌توانند این نظر را بپذیرند، و محقق اخیر نشان



می دهد که افلاطون *συμπλοκη* را پیش تر از این جا، d1 ۲۴۰، نیز آورده است و در آن جا بر صورت های هستی و نیستی اطلاق کرده است. بلاک به عنوان یک اصل موضوعی می گوید اگر قرار است لوگوس از ترکیب صورت ها به دست آید، هر گزاره ای بایستی به نحوی دست کم از دو صورت تشکیل یافته باشد، هر چند که آن گزاره درباره ی یک امر جزئی باشد؛ او از این اصل نتیجه می گیرد که لوگوس مربوط به تثابتتوس از به هم بافته شدن دو صورت انسان و نشستن به وجود آمده است. راه حل هملین به دیدگاه او شباهت دارد: تثابتتوس «متعلق» به فهرستی از تمام صورت های است که از آن ها بهره مند است. لورنتس و میتل اشتراس نیز چنین می گویند، اما این دیدگاه با مشکل ترین ویژگی این فقره با تسامح بیشتری برخورد می کند: تثابتتوس صورت انسان نیست. بلاک می گوید (ص ۱۸۲) «تثابتتوس نشسته است» می تواند درست باشد، زیرا انسان ها در عالم واقع می توانند بنشینند. اما افلاطون می گوید آن جمله درست است، اگر چه نه درباره ی همه ی انسان ها درست است و نه درباره ی صورت انسان: نشستن نه ذاتی نوع انسان است و صفت همه ی انسان ها، و در تعریف او نیز نقشی ندارد. این گزاره فقط به تثابتتوس مربوط است. پک شاید به حق دیدگاه بلاک را «مصلحت ناشدنی» نامیده است، اگر چه شایان توجه است که بدین ترتیب چگونه نظریه ی معرفت شناختی افلاطون و ارسطو، درباره ی ادراک کلی (یا صورت نوعی) از راه فرد، به یکدیگر نزدیک می شوند. «اگر چه فرد است که مورد ادراک قرار می گیرد، ادراک به امر کلی مربوط است، فی المثل به انسان، نه به کالیاس که یک انسان است» (تحلیلات ثانی، ۱۰۰a16b1).

پک استدلال بلاک را با این فرض بازگون کرده است که چون گزاره ی «تثابتتوس نشسته است» بی هیچ تردیدی از ترکیب صورت ها استفاده نمی کند، بنابراین جمله ی مورد بحث به این معنا نیست که هر لوگوسی از درهم تنیده شدن صورت به حاصل می آید. آن جمله تنها به این معناست که ترکیب صورت ها پیش شرط ضروری ای برای وجود لوگوس است، زیرا لوگوس برای اینکه وجود داشته باشد، باید با هستی درآمیزد، و

هستی یک صورت است (260a5). افلاطون این جمله را به قصد تعریف عرضه نکرده است، زیرا میهمان در 260a7 می‌گوید: حالا که از راه آموزه‌ی ترکیب صورت‌ها اثبات کرده‌ایم که لوگوس می‌تواند وجود داشته باشد، نوبت آن است که به چیستی اش پردازیم. و آنگاه که می‌خواهد لوگوس را تعریف کند از ترکیب کلمه‌ها استفاده می‌کند، نه از ترکیب صورت‌ها. من از تفسیر پک پیروی کرده‌ام و آن را لاقلاً کمتر از دیگر تفسیرها قابل مناقشه می‌دانم، اگرچه اندکی نامأنوس می‌نماید که افلاطون برای دفاع از امکان وجود لوگوس، شرایط کلی‌ای را متذکر شود که ضامن وجود هر چیزی است. («این *συμπλοκη* شامل *συμπλοκη* در *ουσια* (یا *το ον*) همراه همه‌ی ایدوس‌ها و گنوس‌های دیگر است (259a)، پک، *Phron.* 1962, 57). تصور می‌کنم اگر کسی این تفسیر را خوش نداشته باشد، می‌تواند به این سخن ساده‌ی مارتا نیل تن در دهد که افلاطون «هرگز، فرق میان گزاره‌های شخصی و کلی را به روشنی توضیح نداده است».

## (ii) کتاب پنجم جمهوری و سوفسطایی

اشتنتسل دیدگاه بسیار شاعی را با این سخن عرضه کرده است (PMD 53) که وقتی در سوفسطایی می‌بینیم پندار نادرست به این دلیل وجود دارد که «نیستی»، که به آن مربوط است، وجود دارد»، «این سخن با جمهوری، 478a و تثابتتوس، 189a، b در تناقض آشکار قرار دارد، افلاطون در آن جا می‌گوید «نیستی» نه تنها ناشناختنی بلکه درک‌ناپذیر است، زیرا هیچی را نمی‌توان درک کرد.» (مقایسه کنید با گروه، *PL, II*, 455 و آپلت، مقدمه، ص 40). اما تعارض این دو در کجاست؟ در کتاب پنجم جمهوری در 477a می‌خوانیم: «آنچه کاملاً هست، کاملاً شناختنی است، آنچه به هیچ وجه نیست، به هیچ وجه شناختنی نیست.» افلاطون در سوفسطایی نیز می‌گوید (ترجمه‌ی کورنفورد): «نمی‌توان درباره‌ی آنچه که اصلاً نیست کلمه‌هایی به کار برد یا سخنی گفت یا اندیشید؛ چنین چیزی نه تنها قابل شرح و بیان و نامیدن نیست، بلکه تصور هم

نمی‌شود.» او برای حل مشکل در آن جامی گوید فقط نباید از «هست» و «نیست» یکی را انتخاب کنیم، زیرا فعل بودن در معنی‌های متفاوتی به کار می‌رود. او در کتاب پنجم جمهوری با مسئله‌ی کاملاً متفاوتی روبه‌رو است، یعنی مسئله‌ی مرتبه‌ی وجودی جهان محسوسات. با این حال برای حل آن نیز از راه اثبات مقوله‌ی میانجی‌ای وارد می‌شود که «از هستی و نیستی - هر دو - بهره دارد، و درست نیست که آن را فقط به یکی از این دو نام بنامیم» (۴۷۹e). این همان متعلق دوکسا است که در مرز میان شناخته و ناشناخته قرار دارد (۴۷۸e). افلاطون پیش از این خود را از دام معمای پارمنیدس رها ساخته است. برداشت سوفسطایی از το μη ον به عنوان θατερον بی شک، نوعی پیشرفت است و به افلاطون امکان می‌دهد که در ۲۵۸d بگوید «نه تنها اثبات کرده‌ایم که «چیزهایی که نیستند هستند»، بلکه ماهیت حقیقی «آنچه نیست» را نیز روشن ساخته‌ایم». این تفاوت، از حیث تکامل اندیشه‌ی افلاطون، شایان توجه است، اما زمینه‌ی بحث در این دو مورد به کلی فرق می‌کند و بی‌تردید هیچ تعارضی در بین آن‌ها وجود ندارد.



مقدمه، خلاصه و نکات کلی

جای سیاستمدار در میان محاورات روشن است: این محاوره‌ی ادامه‌ی سوفسطایی است (ص ۷۸). برخی‌ها سعی کرده‌اند تاریخ تالیف آن را، با نسبت دادنش به فعالیت افلاطون در سیسیل، معلوم سازند. این آماره به هیچ وجه یقین‌آور نیست، اگرچه تاریخ به دست آمده (بین ۳۶۷ و ۳۶۲) بسیار محتمل است.<sup>۲</sup> اعضای مجلس تغییر نمی‌کنند، اما به جای تثابتتوس، سقراط جوان‌تر به پرسش‌های میهمان پاسخ می‌دهد.<sup>۳</sup>

۱. در سیاستمدار اشاره‌های شایان توجهی به کارهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی آتن صورت گرفته است؛ در این مورد مقدمه و یادداشت‌های اسکمپ را می‌توان توصیه کرد.
۲. رک: اسکمپ ۱۷-۱۴، با نقادی تیت در 114, 1954 CR. (ترجمه‌ی اسکمپ از محاوره منظور ماست.)
۳. درباره‌ی سقراط جوان‌تر رک: ص ۱۳۳.

افلاطون برای اذهان منظمی (در ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۰ ذکرشان رفت) که دوست دارند هر محاوره‌ای هدف واحد، «موضوع واقعی» واحد، «قصد اصلی» و غیره داشته باشد، این بار راهنمای روشنی به دست داده است. او سیاستمدار را در اصل به منزله‌ی جستاری در روش توصیف می‌کند: «آیا ما جست و جوی سیاستمدار را برای خاطر خود او انجام دادیم، یا اینکه می‌خواستیم خودمان را به صورت پژوهشگران بهتری در هر موضوع درآوریم؟» «روشن است که هدف اخیر را پیش رو داشتیم.» (۲۸۵d) دوباره در ۲۸۶d: «اقتضای استدلال این است که ما به راه حل آسان و سریع مسئله‌ای که در پیش رو داریم اهمیت درجه دوم را در نظر بگیریم: اولین و بزرگ‌ترین توجه ما بایستی به خود روش معطوف گردد، یعنی یادگیری تقسیم برحسب انواع.» بررسی مفصل این روش واقعاً حایز اهمیت است، زیرا همان‌طور که افلاطون نشان خواهد داد، افراد بی‌دغدغه‌ای که آن را به صورت مکانیکی به کار می‌گیرند ممکن است به دام بیفتند، و برای توفیق در این کار ذهن وقّادی لازم است که همیشه بر پایه‌ی داوری خوب پیش رود. از سوی دیگر، او نمی‌گوید که هدف ظاهری جست و جوی سیاستمدار عاری از اهمیت است؛ سخن او فقط این است که در بررسی این موضوع یا هر موضوع دیگری، نباید به تمایل طبیعی خودمان در به دست آوردن راه حل سریع و آسان روی خوش نشان دهیم و از روش درست روی برتابیم و در نتیجه به پاسخ نادرست برسیم. بنابراین، هدف آشکار محاوره را به خوبی می‌توان فهمید: تقدم روش به این معنا نیست که پژوهش سیاست فقط یک تمرین منطقی است، یعنی مثال روشنگری درباره‌ی بافتن در این جا که معادل ماهیگیری با قلاب در سوفسطایی است. بلکه بر اهمیت فراوان به دست آوردن تعریف صحیح تأکید می‌ورزد. این درس جمهوری نیز بی‌ربط نیست که استاد دیالکتیک و سیاستمدار یکی هستند.

سیاستمدار را محاوره‌ای «ملال‌آور» خوانده‌اند، اما کسانی از خواندن آن ملول نمی‌شوند که از مشاهده‌ی استادی افلاطون در هنرِ بافتنِ (کلمه‌ای که در این محاوره مطرح است) موضوعاتِ مختلف به یکدیگر لذت می‌برند؛ هنری که مانع از آن است که با رساله‌ی خشک و مختصری در منطق، سیاست یا اخلاق روبه‌رو شدیم، بلکه، در ضمن فرایند طبیعی‌ای از تفکر، از یک موضوع به موضوع دیگر منتقل می‌شود و دوباره به همان موضوع اول بازمی‌گردد، و ذهن وقاد رهبرِ بحث از گریز به موضوعات مختلف خودداری نمی‌ورزد، بلکه روشن می‌سازد که حق هر موضوعی پیش از اتمام بحث ادا شده است.

طرح کلی ساختار محاوره به قرار ذیل است. مانند محاوره‌ی سوفسطایی درصدد برمی‌آید که موضوع‌اش را از راه دیالریسیس تعریف کند؛ دیالریسیس با تقسیم دیگری از دانش شروع می‌شود. میهمان در این ضمن، درسی را، درخصوص خطرهای تقسیم نامتعادل، به سقراطِ جوان عرضه می‌کند. این تقسیم به سوی نتیجه‌اش پیش می‌رود، اما این نتیجه به هیچ وجه قانع‌کننده نیست، زیرا سیاستمدار را از رقیبان نزدیک‌اش جدا نساخته است.

به دنبال این قسمت اسطوره‌ی کیهانی طولانی‌ای، به عنوان یک «سرگرمی» (پایدیا)، می‌آید؛ اما این افسانه همچنین روشن می‌سازد که خطاست که سیاستمدار را همچون یک خدا در نظر بگیریم، یعنی موجودی که برای انجام کارهایش از برتری خاصی برخوردار است؛ او نیز انسانی است در میان انسان‌ها، و کسی است که نمی‌تواند دیالریسیس شایسته‌ای به عمل آورد.

سپس تقسیم اصلاح شده‌ای را مطرح می‌سازند، ولی آن را نیز رد می‌کنند. میهمان برای توضیح اعتراض‌اش از یک تمثیل استفاده خواهد کرد، اما او ابتدا خود استفاده از تمثیل را مورد شرح و بسط قرار می‌دهد. مثالِ مورد نظر بافتن

پشم است که خودش در این جاز راه دیارسیس طولانی‌ای مورد تعریف قرار می‌گیرد؛ این تقسیم برای کسانی که به کسب اطلاعات بیشتری در فن بافندگی یونان علاقمند هستند، ارزش بسیار زیادی دارد.<sup>۴</sup> این تعریف نیز درست به همان علت که در تحلیل خود سیاستمدار گفته شد ابطال می‌شود (و بدین ترتیب شکستی را درخصوص موضوع اخیر نشان می‌دهد)، یعنی ما نتوانسته‌ایم بافندگی را از هنرهای مشابه‌اش جدا سازیم. آن‌ها گامی فراتر می‌گذارند و در ضمن یک کوشش موفق میان هنرهای اصلی و هنرهای کمکی فرق می‌گذارند،<sup>۵</sup> یکی از این دو مستقیماً به تولید می‌پردازد، ولی دیگری ابزارها و وسایل تولید را فراهم می‌سازد. مهیمان اندکی بعد توضیح خواهد داد که این همه در واقع تمثیل هستند (نه فقط مثالی برای تقسیم بر روی موضوعی ساده‌تر)، زیرا معلوم خواهد شد که بافنده با سیاستمدار خویشاوندی دارد، همان‌طور که ماهیگیر با قلاب خویشاوند سوسفطایی بود.

یگانه قسمت محاوره که می‌توان «ملال‌آور» خواند سلسله‌های طولانی‌ای از تقسیمات است که برای به دست آوردن تعریف بافندگی آمده است،<sup>۶</sup> و

۴. تذکر ویلاموویتس درست است (Pl. 1, 576f.)، در مورد این فقره و فقره‌ی مربوط به ماهیگیری با قلاب در سوسفطایی): «نباید فراموش کرد که اطلاعات افلاطون بیش‌تر از آن مقدار بوده است که در نوشته‌هایش نشان می‌دهد.» منبع دیگر درخصوص بافندگی برای محققان فناوری یونانی، آریستوفانس، لومیسترانا [صالحه خانم]، ۸۷-۵۶۷، است؛ آنچه از این کم‌دی استفاد می‌شود این است که بافندگی هنر انحصاری زنان بوده است؛ بنابراین بسیار جالب است که افلاطون این همه بر جزئیات فنی آن تسلط داشته است.

۵. *aitia* و *sunaitia* در ۲۸۱d، ۲۸۷b. معمولاً در این مورد فرق میان علت‌ها و شرایط لازم در فایدون ۹۹a-b را نقل می‌کنند. دست کم سیاق عبارت در فیلبوس ۲۷a و تیمایوس ۴۶c و d به این فقره نزدیک‌تر است.

۶. ریتز آن را به خوبی جدول‌بندی کرده است: *Essence* 239.



میهمان بی‌درنگ از این بابت عذرخواهی می‌کند. اما منظور افلاطون چیزی بیشتر از عذرخواهی بوده است. او در جامه‌ی مبدلِ دفاع از پر حرفی‌اش مفهوم معنای صحیح را مطرح می‌سازد. این کار نیز به تذکر دیگری در خصوص اهمیت دیالکتیک منتهی می‌شود، علمی که تفاوت‌ها و شباهت‌های میان گروهایی از صورت‌ها یا انواع (ایدوس‌ها) را مشخص می‌کند.

بازگشت به سیاستمدار در ضمن (۲۸۷b) استفاده‌ی دیگری از تمایز میان هنرهای تولیدی مستقیم و هنرهای ابزاری، و قبول اینکه تقسیم‌ثنایی همیشه وافی به مقصود نیست، صورت می‌گیرد: هنرهای ابزاری را بایستی به هفت قسمت تقسیم کرد، و حتی پس از آن نیز رقیبان سیاستمدار در جاهای دیگری هم به چشم می‌خورند، یعنی در میان سوفسطاییانی که افکار سیاسی دارند. حالا وقت آن است که به نظریه‌ی سیاسی پردازیم. از آن‌جا که حکومت یک علم است، انواع آن از روی مقدار دانشی تقسیم‌بندی می‌شوند که از خود بروز می‌دهند. اگر به صورت آرمانی بیندیشیم مهار جامعه را بایستی به دست کسی یا کسانی بدهیم که از دانش اصیل بهره‌مند هستند، و به هیچ چیز دیگری اهمیت ندهیم. اگر نتوانیم به این مرحله‌ی آرمانی دست یابیم، بهترین پاسدار جامعه قانون‌هایی است که از توانایی قاطع بهره‌مند باشند، اما قوانین در مرحله‌ی دوم از نیکویی قرار دارند، زیرا، از آن‌جا که کلی هستند، نمی‌توانند از عهده‌ی گوناگونی بی‌حد و حصر مردم و شرایط برآیند. آن‌ها، به عنوان یک «تحقیق جنبی» (۳۰۲b۸)، شرایط ناقص را براساس تحمّل‌پذیری زندگی در محدوده‌ی هر کدام از این قانون‌ها طبقه‌بندی می‌کنند.

آن‌ها برای رسیدن به مرحله‌ی نهایی، جدا ساختن هنر سیاستمدار از دیگر هنرها و حتی هنرهایی که بیش از روگرفت‌های آن هنر به آن نزدیکند، تقسیم دوتایی اصلی دیگری از هنرها عرضه می‌کند (۱) خود هنر، فی‌المثل سخنوری،

یعنی هنر اقلان، (ب) هنر بزرگ علم به اینکه آیا لازم است آن هنر را یاد بگیریم یا نه و اینکه آن را چگونه و کجا به کار ببریم. دانش سیاستمدار از این جهت او را بر تمام صاحبان هنرهای دیگر - فرماندهان، حقوقدانان و دادرسان، سخنوران، دست اندرکاران تعلیم و تربیت - برتری می‌بخشد و برای حکومت نیکو نیز ضرورت دارد. او همه‌ی این گروه‌ها را رهبری می‌کند و در مسیر هدف خودش پیش می‌برد؛ هدف او به هم بافتن همه‌ی تشکیلات و شهروندان جامعه - شجاع و بی‌باک با آرام و نجیب - و به دست آوردن قماش منسجم، محکم و با دوام است.

من این شیوه‌ی عرضه‌ی مطلب را خوشایند خواندم، ولی این وصف حق آن را ادا نمی‌کند. افلاطون پیوندهای اندیشه‌اش را با این روش به گونه‌ای توضیح می‌دهد که بدون آن امکان پذیر نیست، به ویژه پیوندهای میان روش و موضوع را. تعریف بافندگی خطایی را در منطق دیپارسیس آشکار می‌سازد، اما این تعریف همچنین تشبیهی است برای کار اصلی سیاستمدار. تقسیم اندازه‌گیری به دو دسته‌ی مقایسه‌ای و ارزیابی کننده، یک مثال است و برای تأیید دیپارسیس از روی انواع واقعی آورده شده است (285a-b، 286d)، اما اصل تقسیم مربوط به ارزش‌هاست، و تذکری است بر اینکه صورت‌هایی که از راه خود دیپارسیس به دست می‌آیند فقط جنس و نوع نیستند، بلکه الگو یا معیار هستند.

پس از بیان این نکات، می‌توانیم برخی موضوعات را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم، چرا که به خوبی اثبات کرده‌ایم که آن‌ها در اندیشه‌ی افلاطون آن مقدار جدا نبودند که ما برای اهداف توضیحی مان در این جا جدا می‌کنیم.

## (۱) منطق و روش

(۱) جمع و تقسیم. افلاطون در سیاستمدار چگونگی روش دیالکتیکی جمع و تقسیم را - که پیشتر در فایدروس و سوفسطایی آمده بود - دوباره توصیف می‌کند.

وقتی ابتدا از راه ادراک حسی ویژگی‌های مشترک تعدادی از چیزها را به دست آوردیم،<sup>۷</sup> روش شایسته این است که نهایت سعی خود را به عمل آوریم تا تمام تفاوت‌های نوعی آن‌ها را بازشناسیم؛ و برعکس، وقتی با انبوهی از چیزهایی روبه‌رو شدیم که تفاوت‌های گوناگونی بایکدیگر دارند، دست از تلاش برنداریم، تا اینکه همه‌ی آن‌هایی را که هم ریشه‌اند در حصاری از همانندی آغل کنیم و همه‌شان را در زیر جنس اصیلی قرار دهیم (۲۸۵a-b).

۷. در این فقره و فقره‌ای از سوفسطایی ۲۵۳d که در توصیف این روش نقل کردیم به آسانی نمی‌توان دریافت که آیا افلاطون صورت‌ها را در نظر دارد یا جزئیات را به عنوان نقطه‌ی شروع. شاید او میان این دو فرق نگذاشته است، به همان صورت که هکفورت (PEP 23 n.2) در خصوص فیلبوس ۱۶d پیشنهاد کرده است. اما من در این جا (برخلاف اسکمپ) جزئیات را ترجیح می‌دهم؛ ترکیب *πολλα* با *πληθος* این احتمال را خیلی بالا می‌برد. (مقایسه کنید با فیلبوس ۱۶d۷). حتی اهل دیالکتیک نیز (به گونه‌ای که در فایدون آمده است) بایستی بر پایه‌ی گواهی حواس‌اش آغاز کند، با استفاده از توانایی کلی انسانی به مفاهیم کلی بنیادی دست یابد؛ و حتی در این مرحله‌ی آغازین نیز ممکن است غیر فیلسوف اشتباه بکند، مانند طبقه‌بندی گل‌ها را از روی تفاوت‌های آشکار، اما غیر ذاتی که گیاه‌شناس ممکن است به غفلت انجام دهد. بنابراین *αισθηται* را در b۱ به معنای معمولی ادراک حسی در نظر می‌گیرم؛ این معنا طبیعی و راحت است، هر چند همیشه ضروری نیست. (*διαισθανεται*) در سوفسطایی ۲۵۳d۷ همراه با *ιδεα* به عنوان متعلق آن به کار رفته است.

این پاراگراف روش جمع و تقسیم را تا حدودی روشن‌تر از فقره‌ای توصیف می‌کند که در صص ۲۴۹ و بعد، از سوفسطایی ۲۵۳d، نقل کردیم. افلاطون در ۲۵۸c آن را بر «شیوه‌ی سیاستمداری» به کار برده است: «ما باید این شیوه را آشکار سازیم، و با جدا ساختن آن از دیگر شیوه‌ها، مهر صورت ویژه‌ی آن را بر روی اش بزنیم.» افلاطون در سوفسطایی پیش از تعریف خود سوفسطایی، به تمرین تعریف ماهیگیر با قلاب می‌پردازد. او در این جا با خود موضوع واقعی شروع می‌کند، و پس از آنکه با شکست مواجه شد، از موردی مشابه کمک می‌گیرد. در ضمن اولین دیالریسیس طولانی روشن شد که سیاستمدار پرورش دهنده‌ی گله‌ی اهلی و دو پا و بی‌بال و بی‌شاخی است که نمی‌توانند با انواع دیگر آمیزش داشته باشند. باز هم مقسم آن‌ها هنر (تخنه، وابسته به دانش) است، اما در این جا ابتدا هنر را به دو شاخه‌ی نظری و عملی تقسیم می‌کنند. سیاستمدار جزو دسته‌ی دارندگان هنر نظری است، اما نه مانند دانشمند یا ریاضیدان محض، بلکه مانند معماری که خانه‌ای را طراحی می‌کند و با استفاده از نیروی فکری اش بر ساختمان آن نظارت می‌کند، نه اینکه عملاً دست به کار شود. برای جلوگیری از خطر ابهام دانش نظری را به دو دسته‌ی انتقادی (فقط مشتمل بر داوری است و هیچ حکمی را به دنبال ندارد) و رهنمودی تقسیم می‌کنند. یگانه شرط سیاستمداری داشتن دانش است، کسی را که از آن دانش بهره‌مند است می‌توان سیاستمدار یا شاه نامید هر چند که به زندگی خصوصی ادامه دهد و فقط بر حاکمان دست‌اندرکار راه نشان دهد - منصبی که افلاطون خودش و جانشینان اش را شایسته‌ی آن می‌دانست.<sup>۸</sup>

۸. ۲۵۹a، مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳. همچنین او بایستی به خاطر داشته باشد که در گرگیاس (۵۲۱d) سقراط رایگانه کسی قلمداد کرده بود که به هنر سیاست واقعی اشتغال دارد. درست است که سقراط حتی به نصیحت طبقه‌ی حاکمه نیز پرداخت (دفاعیه، ۳۱c)، ←

سیاستمدار حتی روشن‌تر از سوفسطایی نشان می‌دهد که عملِ دیایرسیس تا چه اندازه با جریان مکانیکی محض فرق دارد. در واقع «نشان دادن آن خیلی آسان است اما عمل کردن به آن در نهایت دشواری قرار دارد» (فیلبوس c-16b). از اولین تقسیم دوتایی به بعد، هر گام مستلزم یک داوری و انتخاب شخصی است، و با وجود سادگی‌های ظاهری، برخی تقسیم‌ها فقط برای نشان دادن این نکته صورت می‌گیرند که چگونه ممکن است حتی اهل فن نیز گمراه شوند؛ بصیرت تیز مستمری که برای رهبری درست تقسیم لازم است این ادعای افلاطون را اثبات می‌کند که اهل دیالکتیک همان فیلسوف واقعی است. می‌توان گفت هر دو در راه «یادآوری» صورت‌ها بیشتر پیش‌رفته‌اند. افلاطون تقسیم «هنر» به «کسبی و تولیدی» و «نظری و عملی» را به یک اندازه اصیل و درست تلقی می‌کرد، اما به همان اندازه برای پژوهش یک موضوع خاص مناسب نمی‌دانست. ممکن است ضرورت ایجاب کند که تقسیم‌های فرعی متوالی‌ای را به مقدار زیادی پیش ببریم تا آشکار شود که اشتباهی در کار بوده است، یعنی معلوم شود که تقسیمات «در پیوندگاه‌های طبیعی» صورت نگرفته است، بلکه به صورت آشفته انجام یافته و فقط بخش‌هایی را به وجود آورده است که با صورت‌های اصیل تطبیق نمی‌کنند (262a-b). در این صورت بایستی گام به گام بازگردیم تا ببینیم در کجا اشتباه کرده‌ایم (275c-d). در دیایرسیس اول به این طعنه‌ی نسبتاً کهنه اشاره می‌کند که نزدیک‌ترین رقیبِ انسان خوک است و نحوه‌ی راه رفتن انسان را با «توان دو پای مورب» (266b-c) مربوط می‌سازد؛ شاید منظور او از این کار و همین‌طور از خود این تعریفِ مسخره‌آمیز، تأکید بر خطرهای دیالکتیک

← اما او، و همین‌طور افلاطون، معتقد بودند که حکومتِ دموکراسی حاکم اصیلی ندارد تا نصیحت گوش کند.

تفنی بوده است. شکست کوشش اول بی‌تردید نقشه‌ی عمدی خود میهمان است تا از آن راه برخی نکات تعلیمی را گوشزد کند.

مهم‌ترین قاعده این است که تقسیمات دیالکتیک بایستی با واقعیت مطابقت داشته باشد، یعنی از روی تمایزهای هستی‌شناختی میان صورت‌ها انجام پذیرد. این تمایزها کشف کردنی هستند نه وضع کردنی.<sup>۹</sup> خطای مقابل آنگاه آشکار می‌شود که سقراط جوان، در ضمن جست و جوی متعلق‌های مراقبت سیاستمدار، پیشنهاد می‌کند که جانداران را به دو دسته‌ی انسان‌ها و بهایم تقسیم کنند. این کار به منزله‌ی قرار دادن یک نوع (صورت) در برابر یک مجموعه‌ی تحلیل نشده است. قرار دادن مجموع حیوانات به استثنای انسان در یک طرف تقسیم دوتایی با «تقسیم از روی انواع» منافات دارد و به منزله‌ی جدا ساختن قسمتی است که جایگزین هیچ صورت نوعی‌ای نیست. هر صورتی بخشی از یک جنس وسیع‌تر است، اما هر بخشی یک صورت نیست.<sup>۱۰</sup> میهمان این کار را با عادت یونانی تقسیم انسان به دو دسته‌ی یونانیان و بیگانگان (بارباروی، لفظاً: «فاقد قوه‌ی بیان = عَجَم»)، مقایسه می‌کند، و با مورد خیالی تقسیم عدد به ۱۰ و ۱۰ و بقیه، که نام جامعی را بر اعداد غیر از ۱۰ و ۱۰ جعل می‌کند. بر این اساس درناها - که به هوشمندی معروف‌اند - ممکن است موجودات زنده را به دو دسته‌ی درناها و بهایم تقسیم بکنند، و انسان‌ها هم جزو

۹. *εὐρησείν γὰρ ἐνοῦσαν*، فیلبوس ۱۶d.

۱۰. ۲۶۲a13: «نه جدا ساختن یک بخش کوچک از بسیاری از بخش‌های بزرگ، و نه بدون ملاحظه‌ی صورت: بخش [طرف قسمت] بایستی در عین حال دارای صورت باشد.» شرط دوم سخن محققانی را (رانسیمن در *PLE 60 n.1* به آن‌ها اشاره کرده است) نقض می‌کند که می‌گویند افلاطون تقسیم‌هایی چون تقسیم انسان به یونانی و غیر یونانی را فقط برپایه‌ی دلایل الحاقی طرد می‌کند.

دسته‌ی اخیر قرار گیرند.<sup>۱۱</sup>

## (ب) دو نوع اندازه‌گیری.

«کم و زیاد را نه تنها در رابطه با یکدیگر، بلکه همچنین باید نسبت

به حاصل یک معیار نیز بسنجیم» (۲۸۴b).<sup>۱۲</sup>

۱۱. تصور خیلی‌ها این است که افلاطون، علاوه بر بیان نکته‌ی روش شناختی، در این جا انتقاد نیرومندی بر اعتقاد یونانیان بر برتری‌شان نسبت به دیگر ملت‌ها وارد می‌سازد. اسکمپ (۱۳۱، یادداشت) - برخلاف تیت (CR 1954, 116) که این دیدگاه را مبالغه‌آمیز می‌داند - از فریدلندر (۳، ۲۸۷ و بعد)، ریتز (N. Unters. 77) و دیگر پشتیبانی کرده است. از سوی دیگر فیلد با این عقیده مخالفت کرده است (P. and Contemps, 130n). بی‌تردید نظریه‌ی اسکمپ، همان‌طور که خودش نیز اذعان دارد، در برابر جمهوری ۴۷۰b از پای درمی‌آید، اما او همچنین خاطر نشان می‌کند که گرایش دیگری در میان خردورزان قرن‌های پنجم و چهارم شایع بوده است. اگر نکته‌ای اخلاقی مد نظر بوده باشد می‌توان مثال درناها را نیز ناظر بر انتقاد از کل انسان‌ها دانست که بر برتری‌شان نسبت به بهایم می‌بالند. ممکن است خواننده‌ی جدید این برداشت را طبیعی بداند، اما افلاطون انسان را به علت خویشاوندی‌اش با عالمی بالاتر، ممتاز از بهایم می‌داند: او عقل جاوید دارد، دارای موهبت الهی (فیلپوس ۱۶c) تشکیل مفاهیم کلی است، و این مفاهیم به او امکان می‌دهند که راه خویش را به سوی بازشناسی صورت‌ها پیش گیرد، صورت‌هایی که یک زمانی دیده است.

### 12. προς την μετρίου γενεσιν.

آوردن *γενεσις* در این جا به جای *γυσις* که در ۲۸۳e۳ آمده بود، هیچ حایز اهمیت فلسفی‌ای نمی‌تواند باشد، اگر *φυσις* را در آن جا بایستی به معنی طبیعت واقعی یا ذات در نظر بگیریم. ریتز مدعی است که عبارت‌های *οντως γιγνομενον* و *της γενεσεως ουσια* در ۲۸۳d۸ و e۵ متضمن تعدیل عمدی‌ای در آموزه پیشین در خصوص تضاد میان بودن و شدن است؛ شاید بتوان گفت که این ادعای او فاصله‌ی زیادی با حقیقت دارد (رک: *Essence*, 183). در این جا معنای عبارت اول فقط این است که اگر قرار است چیزی به وجود آید، پس در طبیعت این مورد نوع دومی ←

میهمان این اصل را دارای اهمیت بالایی می‌خواند، به همان اندازه که اثبات فرق میان حمل منفی و انکار هستی در سوفسطایی حایز اهمیت بود. این سخن فقط یک اصل منطقی نیست، بلکه ویژگی کلی «میان‌خواهی» هلنی را نشان می‌دهد و پیش درآمدی است بر این آموزه‌ی ارسطو که خوبی در حد وسط قرار دارد. این «همان چیزی است که انسان‌های بد را از خوبان جدا می‌سازد» (283e).<sup>۱۳</sup> واژه‌ی متریون (که در بالا «معیار = میانگین norm» ترجمه کردیم) از مِترون - اندازه - در اصل آن چیزی است که در توی اندازه است، یعنی «حد وسط» است (هرودوت، ۲، ۳۲، ۶)، اما معمولاً آن را درباره‌ی چیزی به کار می‌برند که در حد متناسب قرار دارد، چیزی که معتدل است، و گاهی تقریباً مترادف با «خوب».<sup>۱۴</sup>

افلاطون در ادامه می‌گوید اندازه‌گیری نوع اول برای مطالعات نظری محض کافی است (284a). ریاضیدان محض فقط نسبت میان ارقام را محاسبه می‌کند. (نسبت مبنای ریاضیات فیثاغوری بود.) او با میان‌های حسابی، هندسی و هارمونیایی کار می‌کند، اما نیازی به بررسی میان‌های درست ندارد زیرا هیچ منظور دیگری در سر دارد. اما کسانی، چون سیاستمدار، که هدفی عملی در پیش دارند، بایستی به هر دو مطلب پردازند. افلاطون تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر مهارت داوری در خصوص افراط و تفریط در کار نباشد،

← از اندازه‌گیری لازم است. برای تفسیری کامل‌تر در خصوص فیلبوس رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۹، یادداشت ۹۴.

۱۳. فرق *κακοι* با *αγαθοι* در دستیابی آن‌ها به *η του μετρίου φυσικη* نهفته است. در ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۶a25 *αγαθον* [خوب] در مقوله‌ی کمیت عبارت است از *το μετριον* [= حد میانه].

۱۴. به عنوان نمونه‌ای برجسته می‌توان به سوفوکلس، ادیپوس کولونئوس، ۱۲۱۲ اشاره کرد.



سیاست، بافندگی، و تمام هنرهای دیگر از بین می‌روند (۲۸۴a)، زیرا همگی باید ببینند «چه چیزی دارای اندازه‌ی (متریون) لازم هست، چه چیزی متناسب است، چه چیزی به جاست، چه کاری باید انجام داد»، و این چیزها هیچ وقت در میان دو طرف [افراط و تفریط] یافته نمی‌شوند (۲۸۴e).

این سخنان - همگی - دارای آهنگ آشنایی هستند. هیپاس در پروتاگوراس (۳۳۷e-۸b) طول میانه‌ای (متریون) برای سخنرانی‌ها پیشنهاد می‌کند، و آن را در نقطه‌ی مقابل اطناپ ممل و ایجاز مخل قرار می‌دهد. پرودیکوس کسانی را مورد استهزا قرار می‌دهد که بر توانایی‌شان برای ساختن سخنرانی‌های بسیار طولانی و بسیار موجز، به میل خودشان، می‌بالند: سخنرانی خوب بایستی نه طولانی باشد و نه کوتاه، بلکه باید متریون باشد (فایدروس ۲۶۷b). برعکس، وقتی خود سقراط در پروتاگوراس ظاهراً از اخلاق لذت مدارانه حمایت می‌کند، و می‌گوید زندگی خوب فقط به وسیله‌ی دانش اندازه‌گیری‌ای که بتواند افراط و تفریط را ارزیابی کند به دست می‌آید،<sup>۱۵</sup> فقط نوع اول اندازه‌گیری را توصیه می‌کند، یعنی اندازه‌گیری لذت‌ها و دردها در برابر یکدیگر را؛ همان جریانی که در فایدون آشکارا محکوم می‌سازد. آیا خود افلاطون نگفته است که صفات هر چیزی در این جهان (و البته هنرهای عملی بایستی با همین جهان سروکار داشته باشند) فقط به رابطه‌ی آن با دیگر چیزها وابسته است؟ «بزرگ و کوچک، سبک و سنگین، کاملاً ممکن هست که به صفت متضادشان متصف شوند»، آنچه دو برابر است نصف نیز است و همین طور (جمهوری، ۴۷۹b).

۱۵. رک ۳۵۶d-۵۷b. عبارت *μετρητικη ... υπερβολης και ενδειας* در ۳۵۷b شباهت ویژه‌ای با عبارت پردازی فیلبوس دارد. مقایسه کنید با ۲۸۳c۱۱ و ۲۸۵b۷-۸، e۳.

لازم است این اظهارات را به گونه‌ای دسته‌بندی کنیم. سوفسطاییان از کاربرد متعارف متریون پیروی می‌کردند، یعنی نه فقط حد میانه بلکه اندازه‌ی صحیح. متریون در این استعمال، چیزها را به شیوه‌ای ضعیف، نه تنها در مقایسه با یکدیگر بلکه همچنین در ازای یک معیار می‌سنجد، اما آن‌ها نمی‌توانستند معیارشان را تعریف کنند، و نیز نمی‌توانستند، همراه افلاطون در ۲۸۶d، لذت را به عنوان یک ملاحظه‌ی مشروع کنار بگذارند. سوفسطاییان نسبت‌انگار بودند،<sup>۱۶</sup> و ریتز به حق<sup>۱۷</sup> در این مورد به تعلیم پروتاگوراس اشاره می‌کند: یگانه متریون آن چیزی است که بر افراد نمودار می‌شود (اگرچه براساس تثابتتوس (ص ۸۶ بالا) او

۱۶. برای دو نوع، یا درجه‌ی، نسبت در ارزش‌ها رک ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۱۴، و برای بحث جدیدی در تفاوت‌های میان عینی و ذهنی، مطلق و نسبی به فلو، *Introd. 81ff.*

17. *N. Unters. 87.*

همه‌ی محققان به استثنای ریتز (از جمله اسکمپ، ص ۱۷۴ یادداشت ۱ و ص ۷۹) *κοιμφοι* را در ۲۸۵a۱ ناظر بر فیثاغوریان دانسته‌اند، اما سخن ریتز در این مورد از قوت خاصی برخوردار است: منظور افلاطون پیروان پروتاگوراس است که از آموزه‌ی «انسان معیاری» او پیروی می‌کردند. مؤید نظر ریتز (اگرچه خودش اشاره نمی‌کند) مطلبی است که در جمهوری ۴۵۴a درباره‌ی *αντιλογικοι* - نه اهل دیالکتیک، بلکه مجادله‌جویان - آمده است؛ آن‌ها طوری سخن می‌گویند که *κατ'ειδη διαιρουμενοι το λεγομενον επισκοπειν* *δια το μη δυνασθαι διαιρουμενους* در سیاستمدار ۲۸۵a خطا می‌روند. *κοιμφοι* و *δια το μη κοτ'ειδη συνειθισθαι σκοπειν* در این جا به خوبی می‌توانند از نظریه‌ی نسبت ادراک حسی پیروی کنند، نظریه‌ای که افلاطون در تثابتتوس ۱۵۶a به *κοιμφοτεροι* نسبت داده است. بنابراین فیثاغوریان می‌توانند کسانی باشند که به حق معیار اول را به کار می‌برند، زیرا آن‌ها چون ریاضیدان هستند فقط با «تمام هنرهای سروکار دارند که اعداد، طول‌ها، عمق‌ها، عرض و سرعت‌ها را با معیارهای نسبی اندازه می‌گیرند» (۲۸۴e). سوفسطاییان با آن‌ها فرق دارند، زیرا این جماعت در احکام عملی و اخلاقی نیز خودشان را به غلط در همین محدود نگه می‌دارند.

حتی قبول داشت که انسان فردی یا جامعه ممکن است در احکام عملی خطا بکنند). افلاطون این معیار را آشکارا از راه صورت‌های نامتغیز و تعریف‌پذیری فراهم می‌کند، که در نهایت به صورت خوب منتهی می‌شوند. او پس از توضیح این اندازه‌گیری دو جنبه‌ای، بی‌درنگ آن را با دیایرسیس مرتبط می‌سازد، و دوباره می‌گوید دیایرسیس روشی است که ما را قادر می‌سازد «برحسب صورت‌ها دست به تقسیم بزنیم» (286d)؛ و هشدار می‌دهد که آنچه در این جا گفته شد در هنگام اثبات خود طبیعت حقیقت نیز مورد نیاز خواهد بود.<sup>۱۸</sup>

اما این کل داستان نیست. پیام سیاستمدار، اگرچه با موضع سوفسطایی‌ها فرق دارد، در اوج مطلق‌گرایی نیست.<sup>۱۹</sup> کشف نوع دوم اندازه‌گیری مستلزم کنار گذاشتن نوع اول نیست (11-283e)، و توسعه‌ی اندازه‌ی شایسته برای دربر گرفتن برازندگی، به مورد بودن (کایروس)، یعنی آنچه موقعیت ایجاب می‌کند،<sup>۲۰</sup> آشکارا گرگیاس و سخنوران پیرو او را به یاد خواننده می‌اندازد، زیرا به نظر آن‌ها کایروس، یعنی حس تشخیص فرصت، لازمه‌ی اصلی موفقیت در سخن گفتن بود (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۰۴). در محاورات میانی، ترفیع صورت‌های الهی و جایگاه انسان به عنوان یک روح مرگ‌ناپذیر که در وجود دیگری با آن‌ها آشنا شده است، بخش اصلی‌ای از مبنای مکتب افلاطون و به

۱۸. 286d. اسکمپ جمله‌ی ترجمه‌ناپذیر *προς την περι αυτο το ακριβες εισησις* را توسعاً «عرضه‌ی توضیح کاملی از دقت واقعی در روش دیالکتیکی» ترجمه کرده است. دقیقاً: «جست و جوی اثبات خود دقت (یا حقیقت)». شاید منظور محاوره‌ی فیلسوف است.

۱۹. مقایسه کنید با فلو 83: *Introd.* «کسی که معتقد است ارزش‌های اخلاقی عینی هستند، می‌تواند، با سازگاری کامل، تأکید کند که شیوه‌های برخوردی که این ارزش‌ها معین می‌کنند بایستی تا حدود زیادی براساس موقعیت‌های خاص تغییر بکنند؛ و از این رو تابع آن‌ها باشند». یا بمبرو (PTG 143): «عینیت اخلاق با «نسبیت موقعیتی» وفق‌پذیر است.»

20. *το πρεπον και τον καιρον και το δδενον*, 284e.

ویژه میراث سقراطی آن را تشکیل داده بود، و آن مبنا در این جا به برداشتی از سیاستمدار و وظیفه‌ی او منتهی می‌شود که واقع‌گرایانه‌تر از آفرینش مبتنی بر بصیرت جمهوری است.<sup>۲۱</sup> سقراط در ضمن برابر دانستن خوب با سود عملی ملاحظه کرد که در زندگی معمولی خوب همیشه وابسته به غایتی خاص است، و هرگاه موقعیت دگرگون شود خوب نیز عوض می‌شود. خود افلاطون نیز در فایدروس چنین وانمود می‌کند که همین عقیده را دارد: با دانستن چگونگی اجرای معالجات مختلف نمی‌توان پزشک شد، مگر اینکه بدانیم این معالجات چه هنگام و برای چه کسانی مناسب است. حتی در منون می‌گوید ممکن است کسانی فضیلت‌ها را نابخردانه به کار ببرند و زیان‌هایی به بار آورند.<sup>۲۲</sup>

در فایدروس سخنوران هستند که به پزشک دروغین شباهت دارند، و خطای آن‌ها همان خطای کسانی در سیاستمدار است که نمی‌توانند اصل دوم اندازه‌گیری را به کار برند، یعنی از دیالکتیک بی‌خبرند، و این امر باعث می‌شود که حتی آن‌ها نتوانند حرفه‌ی خودشان را تعریف کنند و هدف واقعی آن را بفهمند (فایدروس ۲۶۹b). حالا این رشته‌ها اندک اندک درهم تنیده می‌شوند. مهم این است که مفهوم هدف، کارکرد، و غایت (تلوس) را که قرار است به دست آید تشخیص دهیم. در هنرهای عملی است که اصل دوم به کار می‌رود. و غایت از وجود عینی برخوردار است و وسایط را معین می‌کند. اگر بخواهید شهر قانونمند یا کُت پشمی‌ای را ایجاد کنید کارهای خاصی هست که باید انجام دهید. این امر «در طبیعتِ ضروریِ محصول» نهفته است (۲۸۳d). این سخن همان تأکید سقراط است بر اینکه ابتدا باید تلوس را فهمید، و به عنوان

۲۱. این سخن را در صص ۳۴۵ و بعد بیش‌تر توضیح خواهیم داد.

۲۲. فایدروس ۲۶۸a-c، منون ۸۸a-c. این بُعد از افکار سقراط را در ج ۱۲، ۸-۲۶۱ به تفصیل بررسی کرده‌ایم.

برهان فهمیدن، آن را تعریف کرد،<sup>۲۳</sup> و همین تأکید بود که به آموزه‌ی صور منتهی شد. صورت‌ها آرمان‌ها یا معیارهایی بودند و باقی ماندند که قرار بود در نظر گرفته شوند (پارادایگماتا)، اگرچه کوشش‌های بشری همیشه باید از مرتبه‌ی کمال آن‌ها پایین‌تر بماند. افلاطون نکته‌ی بعدی را که این معیار در حد وسط میان دو طرف قرار دارند از روی مثال متداول بافتن تار محکم با پود نرم و لطیف توضیح می‌دهد، مثالی که به این توصیف نهایی خود سیاستمدار منتهی می‌شود که کار او ایجاد سازش و صفا میان انسان‌های بی‌باک و خشن و انسان‌های آرام و معتدل است؛ و اینکه هیچ جامعه‌ی زمینی‌ای نمی‌تواند به آرمانی برسد که برای نظام ثابتی از قوانین، در غیاب حاکم کامل، ضرورت دارد.

افلاطون از عقیده به صورت کلی‌ای از خوب دست برداشت. حتی ارسطو نیز - که بر ضد آن استدلال کرد- نتوانست باور کند که درودگر یا کفش ساز، و حتی اعضای بدن از قبیل دست‌ها و پاها، بایستی کار و طبقه‌ی خاصی داشته باشد، اما از آن جهت که انسان است کاری نداشته باشد، و او تا آن‌جا پیش رفت که این غایت کلی و جامع انسانی را توصیف کرد. (رک: اخلاق نیکوماخوسی

۲۳. ارسطو در اخلاق (۱۱۱۱b۲۳) این جریان را در خصوص هنرهای عملی به روشنی بیان کرده است: «آخرین گام در تحلیل اولین گام است در تولید»، در مابعدالطبیعه ۱۰-۱۰۳۲b۶ این مثال را آورده است: سلامتی با سلسله‌ای از این قبیل اندیشه‌ها به دست می‌آید: «از آن‌جا که این [که من صورتی (ایدوسی) از آن را در ذهن خویش دارم] سلامتی است، این باید در موضوعی که می‌خواهیم سالم باشد حضور یابد، مثلاً مزاج متعادل بدن؛ و اگر می‌خواهیم آن باشد، پس گرما [باید باشد]». بنابراین پزشک به اندیشه ادامه می‌دهد تا اینکه به مرحله‌ای می‌رسد که خودش می‌تواند دست به کار شود... بنابراین به نحوی می‌توان گفت سلامتی از سلامتی به وجود می‌آید و خانه به وسیله‌ی خانه ساخته می‌شود، یعنی ماده از غیر ماده ساخته می‌شود. زیرا پزشکی و معماری صورت سلامتی و خانه هستند، و آنچه من جوهر بدون ماده می‌نامم ذات است.»

۹۸a۲۰ - ۱۰۹۷b۲۸). برعکس، افلاطون به این موضع ارسطویی نزدیک‌تر می‌آید که شناخت عالی‌ترین خوب برای اهداف عملی کفایت نمی‌کند، مگر اینکه بدانیم چه راه‌هایی برای رسیدن به آن (تقسیمات فرعی آن را؟) بی‌واسطه عملی هستند. فیلسوفِ حاکم در عین حال که نباید بصیرت هدف نهایی را از دست بدهد، بایستی همچنین بتواند تدابیری بیندیشد او را در مسیر قدم نزدیک‌تری که «خودش می‌تواند بردارد» پیش ببرد.<sup>۲۴</sup> جریان او به «سیر نزول» کتاب ششم جمهوری شباهت دارد، با این فرق مهم که آن سیر «ارتباطی با جهان محسوس ندارد، بلکه فقط از صورت‌ها به سوی صورت‌ها ختم می‌شود» (۵۱۱b-c). سیاستمدار بایستی ادامه دهد تا اینکه بتواند با شرایط این جهان مکانی و زمانی درگیر شود. استفاده‌ی فزاینده‌ی افلاطون از روش دیالریسیس در این پیشرفت سهم آشکاری داشته است؛ با استفاده از این روش، صورت‌ها تا آن‌جا که ممکن هست، در اندرون حدود ضروری دانش، تا سطح افراد، پایین آورده می‌شوند.

(ج) کاربرد تمثیل [مثال]. باز هم با تعریف خود افلاطون شروع می‌کنیم: تمثیل را وقتی به کار می‌برند «که یک چیز به حق در چیز جدای دیگری الهام شود، و وقتی این چیز جدا را با آن یکی مرتبط سازیم عقیده‌ی درست واحدی درباره‌ی هر کدام از آن‌ها و درباره‌ی هر دوی آن‌ها به مثابه یک جفت به وجود آورد» (۲۷۸c).<sup>۲۵</sup>

۲۴. نگاه کنید به یادداشت قبلی، و مقایسه کنید با فیلبوس ۶۲a-b درباره‌ی وضع بد کسی که صورت عدالت را می‌شناسد اما نمی‌تواند ابزارهای حرفه‌ای را به کار برد یا راه‌خانه‌ی خودش را پیدا کند.

۲۵. با قرائت *καὶ* در ۲۷۸c۶ همراه با فریدلندر (19, *Pl.*, III, 527 n.). اسکمپ، به پیروی از ←

استفاده‌ی خود او این سخن کلی را روشن‌تر می‌سازد. پشم بافی بی‌تردید «غیر از» سیاستمداری است، اما وقتی در اندرونِ پشم بافی هنرهای متقابل جدا ساختن (شانه زدن) و درهم آمیختن (بافتن) را مشاهده کردیم می‌توانیم ظهور دوباره‌ی آن را در سازمان یک جامعه نیز نظاره بکنیم. این کار عبارت است از «شانه زدن» یا سوا کردن شهروندانِ بد از شهروندانِ خوب به وسیله‌ی آزمون‌ها، و سپس «بافتن» بقیه به یکدیگر در یک کلّ متحد (e-308). پارادایگما را در این جا، اگرچه غالباً «مثال» ترجمه می‌کنند، هیچ‌یک از دو معنای متعارف‌اش را ندارد. نه یک نمونه است (آن‌گونه که در «مثال به سبک کلاسیک» ملاحظه می‌کنیم) و نه الگویی است که از آن پیروی شود («او مثالی برای همه‌ی ماست»).<sup>۲۶</sup> نزدیک‌ترین معنای آن «تمثیل» است. افلاطون در عرضه‌ی «مثالی برای مثال» در ۲۷۸c۲ - ۲۷۷d۹ دو معنا به کار می‌برد. آنچه او عرضه می‌کند مثالی است برای الگو به معنای جدیدی که می‌خواهد به کار گیرد، این مثال عبارت است از یادگیری حروف از سوی کودکان. آن‌ها ابتدا جدا ساختن (تشخیص) حروف در قالب‌های کوتاه، هجاهای آسان، را یاد می‌گیرند، سپس هجاهای آشنا را در مورد جدید کنار هم می‌گذارند، و نشان می‌دهند که همان حروف در کجا واقع‌اند. این شیوه دقیقاً همان چیزی است که افلاطون روش الگو [تمثیل] می‌نامد: کشف عناصر آشنا در ترکیب‌های جدید.

اهمیت زیادی که افلاطون به این روش می‌دهد از ۲۷۷d آشکار می‌شود:

میهمان: «اثبات چیز مهم بدون استفاده از تمثیل‌ها مشکل است.

← کمبل، برنت و دیس، WS خوانده است. MS هر دو کلمه را به گونه‌ای تأیید می‌کند.

۲۶. معنای پارادایگما را در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۰۱، یادداشت ۷۲ توضیح داده‌ام.

بیم آن دارم که هر چیزی را به شیوه‌ای رؤیاگونه بازشناسیم، اما  
در واقع هیچ چیز ندانیم.»  
سقراط جوان: «منظور شما چیست؟»  
میهمان: «به نظر می‌آید که در این جا مسئله‌ی چگونگی حصول  
دانش را به شیوه‌ای غریب مطرح کرده‌ام.»

بنابراین تمثیل رابطه‌ای، هر چند غریب، با مسئله‌ی عالی فلسفه دارد،  
مسئله‌ای که در بسیاری از محاورات مطمح نظر است: دانش چیست و ما  
چگونه به آن دست می‌یابیم؟ این امر نباید ما را شگفت‌زده سازد. دانش برپایه‌ی  
کشف صورت‌ها استوار است، و اولین گام در این راه عبارت است از تشخیص و  
جدا ساختن عنصر مشترک، یعنی «صورت واحد» یا «یکی در بین همه‌ی»  
تعدادی از چیزهای گونه‌گون.<sup>۲۷</sup> تقابل میان رؤیا و بیداری در جمهوری (۴۷۶c)  
برای تمیز توده‌ی مردم که فقط به چیزهای محسوس آگاهی دارند از فیلسوف  
کارآموده‌ای به کار رفته است که از مرتبه‌ی آن چیزها فراتر می‌رود و صورت‌هایی  
را می‌بیند که آن‌ها از هستی‌شان بهره‌مند هستند؛ و در منون (۸۵c) نیز برای  
توصیف حالت ذهنی کسی به کار رفته است که پیشرفت او از باور به سوی دانش  
هنوز ناقص است. در آن جا و در فایدون این جریان تکاملی به سوی یادآوری  
دانش پیش از تولد پیش می‌رود، و این حقیقت که افلاطون می‌تواند با چنان  
روشنی‌ای این محاورات را به یاد ما بیاورد، ولی به آموزه‌ای که در آن‌ها نقش  
اساسی داشت اشاره‌ای نکند، نشان می‌دهد که او در این دسته از محاورات  
جدید می‌خواهد مسایل معرفت‌شناختی را با آهنگ مابعدالطبیعی کمتری مورد

۲۷. برای این دو اصطلاح و اصطلاحات مشابه در منون رک: ج ۱۲، ۲۰۸، یادداشت ۱.



این روش را به گونه‌ای که افلاطون در این جا آورده است می‌توان ناهماهنگ دانست، زیرا اگر منظور او ایفای همان نقشی باشد که در منون برعهده‌ی تعریف نهاده بود بایستی فرض بکنیم که ترکیب و تفریق، ایدوس (صورت) بالفعل بافندگی و حکومت را نشان می‌دهند، و از این رو این دو به یک ایدوس (نوع) تعلق دارند. این برداشت به آسانی با جمع دیالکتیکی ای که به دنبال تقسیم «از روی صورت‌ها» می‌آید، سازگار نمی‌نماید، و در آن صورت پارادایگمانیز واژه‌ی مناسبی برای آن نخواهد بود. افلاطون به ما هشدار می‌دهد که رابطه‌ی تمثیل با کسب دانش «دقیق» یا «غیر منتظره» (*μαλ αποπως 277d6*) است. اما چیزی را که ذاتی هنر خاصی است، با اعمال تغییرات لازم، می‌توان به وسیله‌ی تمثیلی نشان داد که از طبقه‌ی کاملاً متفاوتی برگرفته شده است؛ و واژه‌ی «تمثیل» در این مورد نزدیک‌ترین معادل برای پارادایگما است. شاید بتوان گفت روش تمثیلی خودش پارادایگم (یعنی تمثیلی) است برای جست و جوی دانش از سوی فیلسوف، و خودش ابزار معرفت‌شناختی ارزشمندی محسوب می‌شود.

۲۸. تفسیر ریتر از سکوت افلاطون درباره‌ی آنامنسیس [یادآوری] این بود که او همیشه آن را به قصد تشبیه آورده است و متوجه شده است که منظور او را واقعاً بد فهمیده‌اند (رک: به کتاب او *N. Unters. 80-2*، و برای تفسیر تشبیه‌ی به *Essence 121-3*). دیگران استدلال کرده است که او زمانی به آن آموزه معتقد بوده است، و حالا دیالکتیک را جایگزین آن کرده است. اما، همان‌طور که ریس در *Proc. Ar. Soc., Suppl. vol. 37, 172ff.* گفته است، این دو همراه یکدیگر در فایدروس ظاهر می‌شوند، و لازم نیست فرض کنیم که افلاطون به کلی از آن دست برداشته است، چنانکه لازم نیست بگوییم او از اعتقاد به مفهوم صورت‌ها به عنوان «غیر جسمانی، نیکوترین و بزرگ‌ترین» (سیاستمدار ۲۸۶a) منصرف شده است. نگاه کنید به استدلال‌های قانع‌کننده‌ی گالی در *CQ 1954, 209-13*.

## (۲) صورت‌ها در «سیاستمدار»

واژه‌های ایدوس و ایدیاپیش از آنکه افلاطون آن‌ها را برای نمونه‌های متعالی و معقول‌اشیا و افعال محسوس به کار ببرد، وجود داشتند و خود او بارها آن‌ها را در همان معنای پیشین انواع یا اقسام، و گاهی حتی در معنای ریشه‌ای آن‌ها، یعنی نمود بیرونی، به کار می‌برد. به همین دلیل این بحث مطرح هست و شاید همیشه مطرح خواهد شد که آیا او، در محاورات متأخر، این واژه‌ها و امثال آن‌ها را در معنای چیزهای متعالی و ماورایی محاورات پیشین به کار می‌برد یا در معنای متعارف آن‌ها. در فقراتی که روش دیالریسیس را توضیح می‌دهند، به آسانی نمی‌توان مرتبه‌ی وجودی ایدوس‌ها را در عبارت «تقسیم از روی ایدوس‌ها» مشخص کرد. بی‌تردید سیاق سخن اقتضا می‌کند که آن‌ها را فقط به معنای انواع یا گونه‌ها در نظر بگیریم. پس آیا افلاطون از عقیده به موجودات الهی‌ای که آن همه در فایدون و فایدروس مورد تمجید قرار داده بود، دست برداشته است؟ آن چنان است که گویی او ایمان خودش را به «محلّی در ورای آسمان‌ها» از دست داده است، یا فقط این جنبه از ایدوس‌ها ارتباط ناچیزی با بحث کنونی او در خصوص روش صحیح فلسفی دارد؟<sup>۲۹</sup> این مطلب بحث بزرگ میان یکسان‌گرایان و مخالفان آن‌هاست، و موضع افلاطون به گونه‌ای است که عنصری از پیشینی‌گویی به ناچار، اگرچه گاهی ناخودآگاه، وارد استدلال می‌شود: افلاطون فیلسوف بزرگی بود، و او اگر در تمام عمرش بر سر فلان عقیده بود (و یا اینکه آن عقیده را نداشت) نمی‌توانست چنین باشد - بسته به اینکه هر مفسری چه چیزی را برای فیلسوف شایسته و معقول بداند. موضع خود من

۲۹. من در سوفسطایی پیشنهاد کرده‌ام که حتی این جنبه صورت‌ها مانع پیشرفت بحث نیز هست. این بخش را بایستی همراه صص ۳۰۴ و بعد مطالعه کرد.

بایستی تاکنون روشن شده باشد. افلاطون یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان بود، و علت عمومی بزرگی او این بود که، آگاهانه و به شیوه‌ای منحصر به فرد، روش دیالکتیکی را با اعتقاد مابعدالطبیعی، و در واقع دینی، به قلمرو فوق حسی ذوات الهی ترکیب کرد، و بیش از هر کس دیگری آن قلمرو را به شیوه‌ای عقلانی با جهان تجربه‌ی بشری مرتبط ساخت.

به عقیده‌ی مفسران دو فقره از سیاستمدار ارتباط ویژه‌ای با این بحث دارد. (i) ۲۷۸c-d. این قسمت بی‌درنگ پس از توضیح استفاده از تمثیل به وسیله‌ی مثالِ تعلیم قرائت به کودکان می‌آید، و افلاطون تشبیه<sup>۳۰</sup> را با قرار دادن عناصر و مرکبات به جای حروف و هجا پیش می‌برد. من با اندکی تردید ترجمه‌ی خودم را از این فقره‌ی مشکل می‌آورم.

پس آیا جای شگفتی هست که ذهن ما به طور طبیعی همان تجربه [یعنی تجربه‌ی یادگیری قرائت از سوی بچه‌ها به شیوه‌ی تمثیلی] را درباره‌ی عناصر [حروف] تمام چیزها داشته باشند، و در یک زمان، و در برخی موارد، از سوی حقیقت رهبری شود، و درباره‌ی هر کدام از آن‌ها ثبات کامل داشته باشد، اما دوباره، در مواردی دیگر، درباره‌ی همه‌ی آن‌ها به تشویق افتد؟ ذهن برخی از اجزای آن به نحوی

۳۰. اگر آن را تشبیه بدانیم. ارسطو ( مابعدالطبیعه ۹۹۸a۲۳ ) از  $\varphi\omega\nu\eta\varsigma \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$  سخن می‌گوید، یعنی صداهای ساده‌ای که اظهارات صوتی‌ای را تشکیل می‌دهند (که حروف نماد آن‌ها محسوب می‌شوند)؛ اما اثودموس (به نقل سیمپلیکیوس، طبیعت ۷، ۱۴ دیلز) گفته است افلاطون اولین کسی بود که کلمه را بر عناصر طبیعی و موجودات حادث به کار برد. اسکمپ ( همان جاص ۱۶۱، یادداشت ۱) شاهد استواری برای استعمال پیشین آن در این معنا عرضه نمی‌کند.

صحیح در خود مرکبات به گونه‌ای حدس می‌زند، اما وقتی همان  
عصرها در هجاهای طولانی و دشوار زندگی روزمره<sup>۳۱</sup> قرار گیرند  
از تشخیص آن‌ها باز می‌ماند.

اسکمپ و کمپبل (همان‌جا) - هر دو - «عناصر همه‌ی اشیا» را همان  
صورت‌ها دانسته‌اند.<sup>۳۲</sup> آن‌ها یقیناً انتزاع‌هایی چون ترکیب و تفریق هستند، اما  
مخالفان نیز به خوبی می‌توانند ادعا کنند که در این‌جا نشانه‌ای از صورت‌های  
دوره‌ی میانه را نمی‌یابند. افلاطون در این‌جا، همان‌طور که خودش با مثال  
توضیح داده است، روش تمثیل را در خصوص موضوع کنونی به کار می‌برد.  
موضوع در این‌جا هنرهای عملی (تخنه‌ها) است، و او می‌خواهد بگوید برخی  
مهارت‌های بنیادی و عنصری هستند که در مشاغل بسیار گونه‌گونی دخالت  
دارند. این‌ها همان عناصری هستند که در این‌جا مورد اشاره قرار گرفته‌اند. آن‌ها  
در برخی موارد (بافندگی) روشن هستند، اما در مواردی دیگر، یعنی در  
آشفته‌گی‌های زندگی عملی متعارف که هنر پیچیده‌ای چون سیاست با آن  
سروکار دارد، مهارت‌های تمثیلی پوشیده می‌مانند و تشخیص داده نمی‌شوند.  
اگر سیاستمداری بتواند این پیوند را ادراک کند - یعنی از راه‌ی ساده‌تر تشکیل  
پارچه از تار و پود، تشخیص دهد که وظیفه‌ی اصلی او ایجاد وفاق میان  
مزاج‌های متقابل انسانی در جامعه‌ای استوار و مبتنی بر رضایت است (به ویژه  
مقایسه کنید با ۳۱۰e) - با چشم دوختن به هدف اصلی و نهایی، از عهده‌ی

۳۱. *των πραγμάτων*، این عبارت را می‌توان به معنای چیزهای انضمامی، و یا شرایط، امورات  
(به ویژه امورات سیاسی)، و زحمت یا اذیت دانست (۲۸۵e۳).

۳۲. کمبل با تثابتوس ۲۰۱ و بعد مقایسه می‌کند، اما *στοιχεία* در آن‌جا، همان‌طور که  
کورنفورد می‌گوید (PTK 143 n. 1) عناصر اشیای طبیعی هستند.

زندگی سیاسی روزمره برخوردار آمد. کاربرد تمثیل بدین گونه است. نیازی به ارجاع آشکار به صورت الگویی متعالی وجود ندارد، و افلاطون نیز دست به چنین کاری نمی‌زند.<sup>۳۳</sup> هدف اصلی او در این جا استفاده از نوع خاصی از بصیرت عقلانی برای به دست آوردن اهداف عملی است، و بحث سیاستمداری او بیش تر در مرتبه‌ی این جهانی قرار دارد تا در سطح جمهوری. غیاب صورت‌ها از این محاوره، در صورت یافتن دلیل مخالف، را نمی‌توان ضرورتاً مستلزم انصراف از آن‌ها دانست. من عملاً پیشنهاد کرده‌ام که افلاطون در سرایت دادن تمثیل (که ضرورتی هم برای هدف کنونی‌اش نداشت) بر کل مسئله‌ی دانش، وجود صورت‌ها را به مثابه مبنای آن در نظر داشته است. اما از این فقره در نفی و اثبات این دیدگاه کاری ساخته نیست.

(ii) ۲۸۵d-۶b. افلاطون این فقره را به دنبال این سخن می‌آورد که هدف آن‌ها فقط تعریف سیاستمدار نیست بلکه همچنین می‌خواهند بر مهارت دیالکتیکی‌شان به طور کلی بیفزایند.

و در مورد بافندگی، هیچ انسان خردمندی نمی‌خواهد که آن را برای خاطر خودش تعریف کند؛ اما نکته‌ای هست که به عقیده‌ی من از دیدگان اکثر انسان‌ها به دور مانده است. برخی چیزهای

۳۳. عقیده‌ی اسکمپ این است (ص ۱۶۲) که اندیشه‌ی افلاطون در این جا هم متافیزیکی است و هم منطقی: «سیاستمداری و بافندگی، به عنوان صورت‌ها، «هجاهای» پیچیده‌ای هستند و «حرف‌های» آن‌ها «صورت‌های کلی‌تر و عمومی‌تری هستند که این دو از آن‌ها بهره‌مند هستند». از قبیل ترکیب و جداسازی. من با این دیدگاه موافق هستم، اما بر پایه‌ی فقره‌ای که نقل شد نمی‌توان گفت آن را اثبات کرده‌ایم.

۳۴. برای تفسیری دیگر نگاه کنید به اوئن در *Ex. and Arg.* 350f.

واقعی شباهت‌های محسوسی دارند که به آسانی می‌توان آن‌ها را دریافت.<sup>۳۵</sup> وقتی تعریف آن‌ها را از کسی بخواهند در بیان‌شان هیچ مشکلی پیش نمی‌آید و این کار فقط مستلزم روش آسان‌ نشان دادن آن‌هاست بی‌آنکه نیازی به کلمات باشد. اما بزرگ‌ترین و دقیق‌ترین چیزها تصویری ندارند که به طور سراسر برای انسان‌ها آشکار شوند، تا کسی که می‌خواهد رضایت کامل پرسنده‌اش را به دست آورد بتواند به او نشان دهد، و با منطبع ساختن آن بر روی یکی از حواس‌اش ذهن او را به طور کامل راضی کند. بنابراین بایستی خودمان را تربیت کنیم تا بتوانیم توجیه لفظی‌ای درباره‌ی هر چیزی تحویل بدهیم و تحویل بگیریم؛ زیرا چیزهایی را که غیر جسمانی هستند، از آن‌جا که نیکوترین و بزرگ‌ترین چیزها هستند، فقط در قالب کلمات<sup>۳۶</sup> می‌توان به روشنی نشان داد - نه چیزی دیگر - و هر سخنی که در این‌جا می‌گوییم برای خاطر آن‌هاست. اما، تمرین همیشه در موضوعات کوچک‌تر آسان‌تر از موضوعات بزرگ‌تر اجرا می‌شود.

۳۵. با خواندن *radios* همراه با MSS. نگاه کنید به یادداشت‌های اسکمپ و اوئن (یادداشت اوئن در *Ex. and Arg.* 350 n. 3 آمده است). انتخاب *radiois* از سوی اسکمپ حیرت‌انگیز است. او *τα οντα* را به معنی صورت‌ها می‌گیرد، اما *radia καταμαθειν* نامیدن این‌ها را به آسانی نمی‌توان افلاطونی دانست. درک صورت‌ها برای معدود کسانی نگه داشته شده است که آمادگی‌های فلسفی طاقت‌فرسایی را به دست آورده باشند. تعادل جمله نیز برخلاف این تصحیح است.

۳۶. واژه‌ی یونانی لوگوس است، با معانی متعددی که دارد: سخن، تعریف، استدلال، و معانی فراوان دیگر. شاید «توجیه عقلانی» کمبل یا «تبیین» اوئن بهتر باشند، اما در این‌جا به نظر می‌آید که افلاطون نظر ویژه‌ای به تمایز میان باز نمود دیداری و توصیف لفظی دارد.

فرض عموم مفسران (و از جمله خود من) این بوده است که افلاطون در این جا آشکارا به «نظریه‌ی صورت‌های الگویی دوره‌ی میانه» اشاره می‌کند. اما اخیراً جی. ای. ال. اوئن G. E. L. Owen این عقیده را ضمن مقاله‌ی مستدلی انکار کرده است و برای همه‌ی یکسان‌گرایان لازم است که به آن توجه کنند.<sup>۳۷</sup> او استدلال می‌کند که افلاطون هنوز در حال دفاع از تحلیل طولانی و خسته‌کننده‌اش در خصوص بافندگی است. او در ۲۷۷c تأکید کرده است که هر کجا شاگرد بتواند تبیین لفظی را دنبال کند، بایستی آن را بر اسباب دیداری ترجیح داد. در این جا فقط می‌گوید مهم‌ترین چیزها را اصلاً نمی‌توان در تصویرهای مریی نشان داد. منظور او دقیقاً همین است. تصویرها هنوز ساخته‌ی دست بشر است: بافندگی را می‌توان به شیوه‌ی تصویری نشان داد اما سیاستمداری را نمی‌توان. کلمات «غیر جسمانی، زیباترین و بزرگ‌ترین» ناگهان صورت‌ها را به یاد کسی می‌اندازد که با فایدون و میهمانی آشناست، اما اوئن خاطرنشان می‌کند که افلاطون در جمهوری ۵۹۹c صفت «بزرگ‌ترین و نیکوترین» را بر «جنگ‌ها، فرمان‌های نظامی، اداره‌ی شهرها و تعلیم و تربیت انسان‌ها» به کار می‌برد.<sup>۳۸</sup>

۳۷. «نظر افلاطون درباره‌ی امر نمایش ناپذیر» در *Argument (Studies ... Vlastus, 1973)* در *Exegesis and* بایستی بسیاری از نکات جالبی را که به اصل استدلال ما ربط ندارد نادیده بگیریم، اما از صص ۳۵۴ و بعد درباره‌ی معنای *πεφυκεναι* نباید صرف نظر کرد. در کراتولوس چیزی که به عنوان *τοιοιουτον τι ο επεφυκει κερκιθειν* توصیف می‌شود خود ابزاری نیست که انسان می‌سازد. در آن صورت به کار برنده‌ی ماکوی جدید آن را از روی ماکوی شکسته می‌ساخت در حالی که او آشکارا می‌گوید چنین نیست. او آن را از *το ειδος* می‌سازد، یعنی چیزی که بیش از هر ماکوی ساخته شده‌ای شایسته‌ی نام «ماکوی واقعاً موجود» (*αυτο ο εστιν κερκίς*) هست. برای من پذیرفتنی نیست که نظر اوئن «از این ساختار متأثر نمی‌شود» (355 n. 14).

محققان دیگر این پاراگراف را معادل آشکاری برای فایدروس ۲۵۰b-d دانسته‌اند، آن‌جا که افلاطون می‌گوید اگرچه روگرفت‌های زمینی صورت زیبایی محسوس هستند، عدالت، سوفروسونه و «دیگر چیزهایی که برای روح عزیز هستند» این‌گونه انطباق‌های حسی تقلیدی از خود به جای نمی‌گذارند، و فقط معدود کسانی می‌توانند اصل آن‌ها را از روی تصویرهایی که ما داریم دریابند. اوئن در پاسخ آن‌ها فقره‌ی فایدروس را، به دلیل اینکه اسطوره‌ی محض و شاعرانه است، کنار می‌گذارد و می‌گوید افلاطون آن را به طور جدی نگفته است (ص ۳۴۹). او خاطر نشان می‌کند که خود سقراط در نیایش پایانی‌اش به اروس (۲۵۷a) بیان خودش را در سرتاسر توبه‌نامه، شاعرانه توصیف می‌کند و می‌گوید تمام آن را، به استثنای مقدمه‌اش که مربوط به روش جمع و تقسیم است، بایستی همچون پایدیدادر نظر گرفت. استعمال این واژه از سوی افلاطون را در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی<sup>۳۹</sup> مورد بحث قرار داده‌ام، و در این‌جا کافی است تذکر بدهم که او در ۲۷۸d آن واژه را درباره‌ی کل گفت و گو به کار می‌برد، از جمله «روانشناسی عملی سخنوری» که اوئن آن در مقابل قسمت تغزلی‌تر قرار می‌دهد. در همین محاوره است که او این واژه را بر هر اثر مکتوبی به کار می‌برد (۲۷۶d، ۲۷۷e). حتی در ۲۶۵b سقراط او (با ابرونیای همیشگی‌اش) می‌گوید

← ۳۸. اما، نه *ασωματα* [غیر جسمانی] را؛ و اوئن تا حدودی آشکارا در ص ۳۵۶ این کلمه را نادیده می‌گیرد. مقایسه کنید نه تنها با میهمانی ۲۱۱a۵-۷، ۲۱۱a۵-۱۲a-۲۱۱e (آن‌جا که *εἰδωλα* نیز برای تقلیدهای زمینی زیبایی به کار می‌رود) بلکه همچنین با خود سیاستمدار، در ۲۶۹d. اما اگر با استناد بر جمهوری گفته شود که از صورت‌های دوره‌ی میانه در این فقره‌ی خاص خبری نیست، بر پایه‌ی آن نمی‌توان گفت که افلاطون از آن‌ها اعراض کرده است، زیرا وجود صورت‌های متعالی از ویژگی‌های محوری آن محاوره است.

۳۹. به ویژه نگاه کنید به صص ۱۰۶ و بعد، و برای تفسیر خود من از فایدروس، به عنوان یک کل، به بخش ۴ قسمت (۳) از همان مجلد.



«ممکن است اسطوره اندازه‌ای از حقیقت را به دست آورده باشد» و «شیفتگی به آن لوگوسی بود که به نوعی مدعی اعتبار بود». دوباره می‌گوید (۲۶۵d) خود اسطوره نمونه‌ای از روش دیالکتیکی را نشان داده است، از این جاست که تعریف «روشن و سازگاری» از موضوع‌اش که عشق است عرضه کرده است. برای فهم افلاطون بایستی متوجه باشیم که او ممکن است یک آموزه را در قالب اسطوره بیان کند و دوباره استدلالی دیالکتیکی بر آن اقامه کند. اگر بگوییم به عقیده‌ی افلاطون زبان شاعرانه و دینی اسطوره حقیقت فلسفی‌ای را بیان نمی‌کند، چه موضعی باید اتخاذ کنیم؟ بخش اعظم میهمانی، و آنچه که در فایدون به مثابه استدلال عرضه می‌شود، فاقد اعتبار خواهند بود. درباره‌ی خود جاودانگی، یعنی مبنای همه‌ی مباحث دیگر،<sup>۴۰</sup> که در فایدروس (استدلال از روی حرکت خود به خودی) و فایدون - هر دو - در قالبی غیر اسطوره‌ای آمده است، چه بگوییم؟

اوئن بر روی مفاد فقره‌ی مورد بحث ما تأکید می‌کند، اما افلاطون بی‌درنگ پس از آن می‌گوید هدف پژوهش حتی تعریف سیاستمداری (تا چه رسد به بافندگی) نیز نیست، بلکه آن‌ها می‌خواهند فیلسوفان بهتری بشوند. بی‌تردید این سخن هشدار است بر اینکه آنچه ذیلاً می‌آید، در موقع مقتضی، استدلال را از موضوع بی‌واسطه‌اش به سوی یادآوری اصول اولیه تعالی خواهد داد، اصولی که اگر افلاطون بر سر عقیده‌اش باقی مانده باشد همان صورت‌ها هستند. هیچ کدام از این قراین اثبات نمی‌کنند که این عبارت ناظر بر صورت‌ها است، اما اگر من راه خطا پیموده باشم و آن‌ها (آن‌گونه در ۲۷۸c-d استدلال کرده‌ام)<sup>۴۱</sup> بر صورت دلالت نکنند، باز هم نمی‌توان از این جا استدلال کرد که افلاطون دیگر

۴۰. برای رابطه‌ی اساسی میان جاودانگی روح و وجود صورت‌ها، رک: فایدون ۷۶d-e.

۴۱. آیا می‌توان در این مورد خاص تصمیم‌گیری را بر عهده‌ی خواننده گذاشت؟ یقیناً جای این امید هست که همه‌ی خوانندگان این مجلد مطالعه‌کنندگان افلاطون باشند.

آن‌ها را قبول ندارد. افلاطون در ۳۶۹d، به صراحت و به صورت «دوره‌ی میانه‌ای» به آن‌ها اشاره کرده است:

همیشه ثابت و بدون تغییر بودن<sup>۴۲</sup> فقط از آن الهی‌ترین چیزهاست، و جسم از این دسته بیرون است. آنچه ما جهان یا کیهان می‌نامیم موهبت‌های پر برکت زیادی از خالق دریافت داشته است، اما در عین حال از جسم نیز بهره‌مند است و بنابراین نمی‌تواند به کلی عاری از تغییر باشد، اگرچه حرکت آن تا آن‌جا که ممکن است به صورت ثابت، یکنواخت و در یک جا [چرخشی] صورت می‌گیرد.

اگر این سخنان در محاوره‌ای «میانی» می‌آمدند، تردیدی وجود نداشت که قلمرو الهی (فایدون ۸۰b و غیره) و نامتغیر صورت‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با جهان طبیعت را توصیف می‌کنند، چرا در این جا به همان معنا نباشد؟

اشاره‌ی بسیار روشن دیگری به صورت به مثابه الگوها در ۳۰۰c به چشم می‌خورد. در یک جهان ایده‌آل، سیاستمدار - فیلسوف براساس شهود خودش، یعنی در پرتو دانش خویش، عمل خواهد کرد، بی‌آنکه قانون مکتوبی در کار باشد. اما در مرحله‌ی بعد، بهترین حکومت آن است که قانون مکتوبی در کار باشد و هر کسی خودش را با آن تطبیق دهد. «اگر این قانون‌های مکتوب بر پایه‌ی تعلیمات دانایان تدوین شوند، در هر موردی روگرفت واقعیت خواهند بود.»<sup>۴۳</sup>

42. το καψα και ωσαυτως εξειν,

این عبارت توصیف همیشگی افلاطون است از صورت‌ها. رک: ص ۱۴۱ یادداشت ۲.

43. μιμηματα της αληθειας.

بهترین شرح این عبارت مختصر در ترغیب به فلسفه‌ی ارسطو آمده است. رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی ←

یعنی فیلسوف قانون را از روی الگوی صورت‌های نامتغیر و کامل اخلاقی‌ای تنظیم می‌کند که فقط او به خاطر می‌آورد. این برداشت‌ها روگرفت‌های مستقیم خواهند بود، نه روگرفت‌های دو مرتبه دورتر از واقعیت که افلاطون در مبحث شعر تقلیدی در کتاب دهم جمهوری مورد انتقاد قرار داد. افلاطون هنوز هم، مانند کتاب ششم جمهوری (d, 500c)، فیلسوف - سیاستمدار را کسی می‌داند که «چیزهایی را نظاره می‌کند که نامتغیر ... دارای نظم کامل و عقلانیت هستند». «او از این چیزها تقلید می‌کند» و «درصدد است که آن‌ها را در رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها القا کند.» در کنار این مطلب بایستی اشاره به یک حکومت واقعی، درست و خداگونه، یعنی صورت الگویی از حکومتی را در نظر بگیریم که همه‌ی حکومت‌های بشری از آن تقلید می‌کنند، برخی به گونه‌ای بهتر و برخی نیز به گونه‌ای بدتر (297c). افلاطون تصریح می‌کند که سیاستمدار کامل، و بنابراین حکومت و جامعه‌ی کامل، در روی زمین وجود ندارد.

و چون، چنانکه گفتیم، در هیچ جای جوامع ما موجود شاهانه‌ای چون ملکه‌ی کندوی عسل یافت نمی‌شود، یعنی کسی که از حیث جسم و عقل برجسته باشد، به نظر می‌آید که ناچاریم دور هم بنشینیم و قوانینی وضع کنیم، و بدین گونه گام‌های حکومت واقعی را پی بگیریم. (301d-e).

و در 303b: «زیرا آن شهر را از همه‌ی شهرهای دیگر باید تمیز داد، به همان

← فارسی، 211. *οι ειδότες* را می‌توان کسانی چون خود افلاطون و اعضای آکادمی دانست که عملاً وظیفه‌ی قانونگذاری برخی حکومت‌ها را برعهده گرفتند.

صورت که خدا با انسان فرق دارد.» و آخرین مطلب اینکه سوفسطایی و سیاستمدار بی‌تردید محصول یک دوره از تکامل اندیشه‌ی افلاطون هستند، و واقعاً بعید می‌نماید که اعراض از صورت‌ها در بین این دو محاوره رخ داده باشد. و من امیدوارم در فصل پیش نشان داده باشم که صورت‌ها در سوفسطایی حضور دارند.

### (۳) اسطوره<sup>۴۴</sup>

اشتباهی در تعریف سیاستمدار رخ داده است، و برای اینکه فراغتی از تمرین پر زحمت دیالکتیکی فراهم آید، می‌خواهد این اشتباه را از راه یک داستان آشکار سازد.<sup>۴۵</sup> او شروع می‌کند به بیان افسانه‌های کهن زیادی که در حافظه‌ی مردم به طور مبهم از یک حادثه‌ی تاریخی باقی مانده است. و به عنوان نمونه تغییر مسیر خورشید و ستارگان به دست زئوس در اسطوره‌ی آترئوس Atrous و تویستس<sup>۴۶</sup> Thyestes، که در دوره‌ی کرونوس صورت گرفت، و نیز انسان‌های زمین‌زاد را ذکر می‌کند. این داستان‌ها نشان می‌دهند که مسیر حرکت زمین به صورت تناوبی عوض می‌شود. یک دوره خدا مهار حرکت را به دست می‌گیرد، اما

۴۴. من در طی ضمیمه‌ای (صص ۳۶۲-۶۶) برخی شواهد مربوط به منابع آن داستان را گرد آورده‌ام؛ این کار شاید برای کسانی که کنجکاو تاریخی دارند جالب باشد. اسکمپ پیوست طولانی‌ای درباره‌ی اسطوره دارد (صص ۱۱۱-۸۱) که با ارجاعات زیادی به آثار جدید همراه است.

۴۵. برای هدف جدی آن نگاه کنید به ۲۷۴e: «در این جا می‌توانیم داستان خود را به پایان آوریم، و از روی آن روشن سازیم که در هنگام تعریف منش شاهانه و سیاستمدارانه در استدلال قبلی چه اشتباهی مرتکب شدیم.

۴۶. از ائوریبیدس، اورستس ۶-۱۰۰۱، الکترا ۴۴-۷۲۶، ایفی گینا در توریس ۵-۱۹۲ معلوم می‌شود.

او نمی‌تواند این کار را همیشه برعهده بگیرد زیرا ترکیب جسمانی عالم مانع از آن است که بی‌حرکت بماند یا از حرکت دائمی، واحد و کاملی برخوردار باشد. خدا از آن‌جا که خودش کاملاً خوب است، بهترین کار را در حق جهان انجام داده است، و نباید فرض کنیم دو خدای متضاد وجود دارند که هر کدام جهان را در جهتی مخالف آن دیگری حرکت می‌دهند. آنچه پیش می‌آید این است که وقتی خدا جهان را به حال خودش رها کرد، جهان در عکس جهت قبلی شروع به حرکت می‌کند، زیرا (به همان ترتیب که در تیمایوس می‌بینیم) جهان موجودی زنده و ذی‌شعور است.<sup>۴۷</sup> در لحظه‌ی تغییر جهت، تکان‌های وحشتناکی رخ می‌دهد، و اکثر انسان‌ها نابود می‌شوند.

بنابراین (۱) در دوره‌ی مخالف دوره‌ی ما، آن وقت که خورشید از غرب به شرق حرکت می‌کند، سلسله‌ی زندگی ابتدا درنگ می‌کند، و سپس بازگونه می‌گردد. انسان‌ها و حیوانات جوان‌تر می‌شوند، موهای سفید تیره می‌گردند، بزرگسالان به طرف کودکی پس می‌روند و سرانجام در دل زمین فرو می‌روند، و سپس نسل بعدی به صورت بزرگسال از زمین زاده می‌شوند.<sup>۴۸</sup> این نسل مربوط

۴۷. ۲۶۹d-۷c۲. این حرکت در نتیجه‌ی علت مکانیکی صورت نمی‌گیرد، آن‌گونه که ممکن است از «جنبش آبی» در ترجمه‌ی اسکمپ از ۲۷۰a۵-۷ برآید، اگرچه، ویژگی‌های فیزیکی - اندازه، تعادل، و محوری ظریف - شرایط ضروری را فراهم می‌کنند، از آن دست که در مورد مرگ‌ها و استخوان در فایدون ۹۸c-۹۹b، یا *συναίτια* در محاوره‌ی حاضر می‌بینیم.

۴۸. نکته‌ای زیبا: آیا آن‌ها پیر متولد می‌شدند یا در اوج زندگی؟ شواهد متعارض است. اگر مسیر زندگی بازگونه باشد، آن‌ها منطقاً باید از دوره‌ی پیری شروع کنند؛ و افلاطون در ۲۷۱b۴ می‌گوید *τους πρεσβυτας επι την του παιδος ιεναι φυσικως* (اگرچه شاید این سخن مربوط است به نسلی که پیش از تغییر جهت حرکت، پیر شده‌اند). فروتیژه، 242 *Mythes*، و کوسته 45 *Mythe de P., de Zurathoustra et de Chaldeens* چنین می‌گویند: «پیر زاده شده». از سوی دیگر اسکمپ می‌گوید (ص ۱۵۳) «تنومند و در اوج» ←

است به دوره‌ی اسطوره‌ای کروئوس، با تمام ویژگی‌های سنتی‌اش: حیوان درنده‌ای وجود نداشت، جنگ و اختلافی نبود، زمین بدون کشت و زرع حاصل می‌داد، آب و هوا کامل بود و نیازی برای لباس و مسکن احساس نمی‌شد. بلکه هر دسته‌ای از حیوانات، از جمله انسان‌ها، به خدای کوچک‌تری منسوب بودند<sup>۴۹</sup>، که به طور مستقیم بر آن‌ها نظارت می‌کرد و انسان‌ها هیچ نیازی به تشکیلات سیاسی نداشتند. ازدواج و تولید مثلی وجود نداشت و همه‌ی موجودات از زمین زاده می‌شدند. میهمان در این‌جا درنگ می‌کند و به این بررسی می‌پردازد که آیا انسان‌های در این دوره‌ی طلایی (معمولاً این دوره را طلایی تصور می‌کردند) واقعاً خوشبخت‌تر از ما بودند یا نه. پاسخ او صبغهی افلاطونی دارد. اگر آن‌ها از اوقات فراغت و دیگر مزیت‌های آن (از جمله موهبت سخن گفتن با حیوانات) برای کسب دانش سود می‌جستند، خوشبخت‌تر از ما

← زندگی‌شان» (که البته ترجمه‌ی او در متن یونانی نیست)، «در کمال زندگی بزرگسالانه» (۱۱۰) و «در دوره‌ی کروئوس افلاطون هیچ انسان پیری وجود نداشت» (۱۱۱). این انسان‌ها شبیه هستند به سلحشوران زمین - زاد در اسطوره‌های سنتی کادموس Cadmus و ژاسون Jason، و به غول‌ها. به علاوه، آدام (Rep. vol. II, 297)، که طرفدار دیدگاه دیگر است، با ترجمه‌ی نادرستی از *πολυα φωνητα* در ۲۷۳b (که در عین حال او در CR 1891, 445 به شدت از آن دفاع کرده است) از آن دیدگاه طرفداری می‌کند، آن‌جا که افلاطون در واقع به توصیف آغاز دوره‌ی دیگر (دوره‌ی خود ما) مشغول است. اما هسیود از زمانی سخن می‌گوید (که بی‌تردید بامنبع عقیده‌ی افلاطون بی‌ارتباط نیست) «که انسان با موهای سفید به دنیا می‌آمدند» (ارگا ۱۸۱).

۴۹. سخن آدام «خود خدا چوپان زمین - زاده‌ها بود» (، ۲۶۹) بایستی از ترجمه‌ی نادرستی از ۲۷۱e5-6 ناشی شده باشد، معنای درست عبارت این است که «خدایی [یک خدا] شخصاً بر آن‌ها نظارت می‌کرد». خدای متعال بر کل حرکت کیهانی نظارت می‌کند، و حوزه‌ی خاص هر خدای فرودین را مشخص می‌کند، به همان صورت که در تیمایوس (b ۴۱ و بعد) آفرینش موجودات فانی را برعهده‌ی آن‌ها نهاد.

بودند، اما، اگر آن‌گونه که از داستان‌ها برمی‌آید، به خوردن و نوشیدن و صرف وقت در یاهه‌گویی می‌پرداختند، بدتر از ما بودند.<sup>۵۰</sup>

(۲) با آخرین تغییر جهت جهان که به دوره‌ی ما منتهی می‌شود، «هدف داستان» تأمین می‌شود (۲۷۲d۵). خدا جهان را به حال خودش رها کرد، و خدایان فرودین نیز دست از کار کشیدند. جهان، پس از تکان‌های گریزناپذیر و جان‌باختن زندگان، آرامش خودش را باز یافت و بر آن شد که مطابق آنچه از سازنده‌اش یاد گرفته بود، به تدبیر خودش بپردازد؛ اما نقص‌هایی که ذاتی جسمانیت هستند جهان را بر آن داشتند که اندک‌اندک راه فراموشی پیش گیرد و هر قدر که پایان این دوره نزدیک‌تر می‌شد بی‌نظمی و اغتشاش در آن بیشتر گردد. در این هنگام دست یاری خدا دوباره دراز می‌شود و آن را از نابودی کامل باز می‌دارد. اما، ما در این‌جا با نسل بشر و حاکم آرمانی سروکار داریم (۲۷۳e۵). پس از تغییر جهت عالم، زندگی از کودکی به سوی پیری پیش رفت و بارداری از راه تماس جنسی جایگزین زاده شدن از زمین گردید. «حالا به نکته‌ی اصلی کل داستان می‌رسیم» (۲۷۴b۱). خدایان دست از سر انسان‌ها برداشتند و طبیعت به ناسازگاری با آن‌ها پرداخت، در نتیجه آن‌ها طعمه‌ی درندگان وحشی گشتند، و از طرفی نیز ابزار و هنرهایی نداشتند تا ضروریات زندگی را که زمین یک زمانی به خودی خود در اختیارشان قرار می‌داد فراهم آورند. مصیبت‌های آن‌ها<sup>۵۱</sup> فقط در سایه‌ی موهبت‌ها و تعلیم خدایان کاهش یافت: بنا به روایات سنتی، پرومتئوس آتش را آورد، هفایستوس و آتنا مهارت‌های فنی را، خدایان

۵۰. لطایفی چند در آریستوفانس نشان می‌دهند که «دوره‌ی کرونوس» را می‌توان ضرب‌المثل بلاهت دانست. برای ارجاعات نگاه: Baldry, CQ 1952, 85.

۵۱. تفصیل بیشتر در اسطوره‌ی پروتاگوراس درباره‌ی پیشرفت بشر آمده است، در آن‌جا بیش‌تر بر روی فقدان هنر سیاست تأکید می‌شود (پروتاگوراس ۳۲۱d۴-۵، ۳۲۲b۵).

دیگر کشاورزی را، بالاتر از همه اینکه، انسان از آن زمان تا کنون به حال خودش رها شد تا امورات خودش را تدبیر کند و خودش به جست و جو پردازد.

درس‌هایی که میهمان برای داستان ذکر می‌کند (علاوه بر استراحت) عبارتند از: (i) سیاست ما فقط سیاست بشری است: آن روزها گذشت که خدایان ما را اداره می‌کردند؛ (ii) شبان تلقی کردن سیاستمدار به دیپارسیس نادرستی منتهی شده بود، و ما، با نهادن مسئولیت پرورش بالفعل گله برعهده‌ی وی، نتوانستیم او را از طبقات دیگری چون کشاورزان، بازرگانان، آسیابانان و نانویان، پزشکان و مریبان ورزشی جدا سازیم. تصور خیلی‌ها این است که تفصیل و دقت داستان با درس ساده‌ای که برای آن ذکر می‌شود متناسب نیست؛ آن‌ها خودشان غایت عمیق‌تری را جست و جو کرده‌اند. بهترین دیدگاه از آن سالمین است<sup>۵۲</sup> که نه تنها تردیدهای مربوط به خردمندی و خوشبختی دوره‌ی کرونوس را به حساب می‌آورد، بلکه با مشخصات کلی این دسته از محاورات نیز سازگار است. اسطوره نشان می‌دهد که تغییر و حتی فساد، از صفات ذاتی عالم مادی هستند، و «فیلسوف که توجه خودش را به امور دایمی و نامتغیر محدود می‌سازد، خیلی چیزها را از دست می‌دهد، و نمی‌تواند به تصویر کاملی از جهان دست یابد». برداشت سالمسن با این سخن ویلاموویتس منافات ندارد که (PL, I, 576) هر چند جست و جوی معانی پوشیده در رویدادها قابل بخشش است، محتاطانه‌تر و درست‌تر این است که خودمان را به این حقیقت مقبول خرسند گردانیم که افلاطون هنوز از نقل قصه‌ها لذت می‌برد.

52. P.'s Th. 85f.

اذعان می‌کنم که سخن او را اندکی تغییر داده‌ام، زیرا نخواسته‌ام از تغییر و فساد «در واقعیت» سخن بگویم.



#### (۴) نظریه‌ی سیاسی

(۱) سیاستمدار و جمهوری. مطالعه‌ی سیاستمدار ناگزیر خواننده را به یاد کتاب سیاست (جمهوری) سابق او می‌اندازد و این سؤال را برایش پیش می‌آورد که موضع افلاطون در بین این دو محاوره چه مقدار تغییر کرده است. هر دو بر پایه‌ی این اصل سقراطی استوار هستند که حکومت از جمله‌ی هنرهاست، یعنی تخته‌ای است مبتنی بر دانش،<sup>۵۳</sup> که معدود کسانی در آن مهارت می‌یابند، اگر نگوئیم هیچ کس (۲۹۷b-c). مقایسه‌های آشنای سقراطی با دیگر تخته‌ها، در هر دو محاوره فراوان هستند، فی‌المثل درباره‌ی موضع سیاستمدار<sup>۵۴</sup> در برابر قواعد یا قوانین: ناخدای چیره‌دست نیازی به قواعد ندارد و تخته‌ی خود او کفایت می‌کند، تخته‌ی او بالاتر از قاعده‌هاست (۲۹۷a)؛ پزشک اگر از روی تخته‌ی خودش عمل کند و فقط بر آنچه کتاب‌ها توصیه می‌کنند عمل نکند، احتمال در معالجه‌ی بیمار موفق‌تر باشد (۲۹۶b). اما سیاستمدار در عین حال که بر لزوم یادگیری هنر تأکید می‌کند، درباره‌ی مسئله‌ی بسیار مهم تعلیم و تربیت سیاستمداران که بخش اصلی جمهوری را به خود اختصاص داده است سخنی نمی‌گوید. بی‌تردید افلاطون نمی‌خواهد برنامه‌ای را که در آن‌جا عرضه کرده است تغییر دهد، و لازم نمی‌داند کاری را که پیش‌تر انجام داده است تکرار کند. علم به خوبی که قرار است به صورت باور صحیح بر دیگران آموخته شود (۳۰۹c)، در هر دو محاوره از ضروریات اصلی است.

۵۳. درباره‌ی سقراطی بودن این اصل نگا: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۳ و بعد. برای استعمال

تکراری واژه‌ی تخته *τεχνη* در این زمینه، فی‌المثل به ۲۹۷a و b، ۳۰۰c.

۵۴. یا «پادشاه». در این محاوره «سیاستمدار» و «پادشاه» در معنای حاکم ایده‌آل به جای یکدیگر به کار رفته‌اند (e1۳، ۲۷۶c۸). البته پادشاه در نقطه‌ی مقابل حاکم مستبد قرار داد؛ حاکم مستبد فقط بر اساس مقاصد خودخواهانه‌اش حکومت می‌کند.

سیاستمدار تمایز جمهوری میان حکومت واحد ایده‌آل و تمام حکومت‌های دیگر را دوباره تأیید می‌کند، اما جمهوری - صرف نظر از اینکه افلاطون آن را قابل تحقق می‌داند یا نه - بر حول محور حکومت ایده‌آل می‌چرخد، در حالی که سیاستمدار اذعان می‌کند که آن حکومت متعلق به این جهان نیست. بهترین سیاستمدار ما باز هم انسان است، و هدف کنونی ما این است که - بدون از دست دادن بصیرت مربوط به «حکومت واقعی واحد» به عنوان شاخص و راهنما - جامعه‌ای را در سطح حدود ناقص انسانی طراحی بکنیم. گاهی به نظر می‌آید که افلاطون سه مرتبه را در مد نظر دارد: (i) سیاستمدار ایده‌آل، خدا نه انسان، که اراده‌ی پر بصیرت او یگانه قانون اوست: (ii) بهترین نوع سیاستمدار بشری یا مصلح سیاسی (او هم هنوز قدم به جهان نهاده است). که ویژگی‌ها و نحوه‌ی حکومت او موضوع اصلی پژوهش سیاستمدار است؛ (iii) سوفسطایی سیاسی مشرب یا سیاستمدار دروغین که به این هنر تظاهر می‌کند و خودش را سیاستمدار وانمود می‌کند در حالی که مقلدی بیش نیست (۳۰۳b-c). همه‌ی سیاستمداران معاصر از این دسته‌اند.<sup>۵۵</sup> اما فرق میان (i) و (ii) همیشه روشن نیست، و او در ۳۰۱a-b اذعان می‌کند که عنوان واحدی را برای هر دو به کار می‌برد. «هرگاه کسی از روی قانون حکومت بکند، و از یگانه کسی که دارای دانش است تقلید کند، او را پادشاه خواهیم نامید، و از نظر نام، میان سلطنت توأم با دانش و سلطنت مبتنی بر باور صحیح فرق نخواهیم گذاشت.» این امر موجب می‌شود که او در استعمال صورت مکتوبی از قوانین و مطلوبیت حکومت مبتنی بر رضایت مردم، دست کم به طور ظاهری دچار

۵۵. کراتولوس که وجوده مشترکی با اسطوره‌ی سیاستمدار دارد، طبقه‌بندی سه بعدی مشابهی در

قالب اسطوره عرضه می‌کند. رک: کمپبل، سیاستمدار، xlniii.

تناقض شود. در ادامه‌ی بحث نظارت بیشتری درخصوص مقایسه با جمهوری مطرح خواهیم کرد.

(ب) حکومت مبتی بر زور یا رضایت. افلاطون پس از بیان اسطوره، عیوب مهمی برای دیپارسیس پیشین‌شان برمی‌شمارد. عیب اول این است که آن‌ها با نادیده گرفتن فرق تبعیت اجباری و اداری، دو نوع کاملاً مشابه - پادشاه و حاکم مستبد - با یکدیگر خلط کرده‌اند. حکومتی که آزادانه پذیرفته شود از آن «پادشاه یا سیاستمدار اصیل» است (e-276). مطابق آنچه در کسنوفون هست، این تمایز به سقراط باز می‌گردد:<sup>۵۶</sup> «به عقیده‌ی او حکومت بر انسان‌ها همراه با رضایت آن‌ها و از روی قوانین جامعه همان حکومت پادشاهی است، اما حکومت اجباری بر رعایا، که نه براساس قانون بلکه از روی هوس حاکم صورت بگیرد، استبداد است.» افلاطون بایستی به نحوی این عقیده را در ذهن خویش با سخنانی وفق داده باشد که پس از برشمردن انواع شناخته شده‌ای حکومت - سلطنت قانونی و استبداد، حکومت اشرافی و حکومت متنفذین، دموکراسی - که از روی تعداد حاکمان، ثروت آن‌ها، و رضایت و عدم رضایت رعایا مشخص می‌شوند، ابراز می‌دارد. او می‌گوید (c-292b) از آن جا که حکومت نوعی دانش است، هیچ کدام از این ویژگی‌ها را نباید معیار قرار دهیم، بلکه فقط باید تسلط و عدم تسلط بر آن دانش را مد نظر داشته باشیم. وقتی دانش مورد نیاز به دست آمده باشد - دانشی که اگر هم کسانی بر آن دست یافته باشند تعدادشان بسیار کم خواهد بود - هیچ فرق نمی‌کند که رعایا به میل خودشان بر حکومت او گردن

۵۶. کسنوفون، خاطرات، ۴، ۶، ۱۲ (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۸). براساس این فقره، سقراط تقسیم‌بندی قوانین در سیاستمدار e-300 و بعد از آن پیش‌خبر داده است. (ص ۱۸۸).

نهند یا نه، و یا اینکه او از روی قوانین مضبوط عمل بکند یا نه. ممکن است او بنا به تشخیص خودش با کشتن یا تبعید برخی‌ها به پاکسازی جامعه بپردازد، و یا تعداد افراد را از راه مهاجرت افزایش دهد. در آن‌جا که عمل بریدن یا جراحی نیاز باشد، پزشک آنچه را به نفع بیمارش باشد اجرا خواهد کرد و در این راه به بی‌تابی‌ها و اعتراض‌های او گوش نخواهد داد. سیاستمدار خوب، مانند صنعتگر خوب، حتی پیش از شروع اصلاحاتش هرگونه مواد نامناسب را نفی خواهد کرد. یعنی او پس از سلسله‌ای از آزمایش‌ها کسانی را که ناتوانی‌شان در کسب فضایل اجتماعی به ثبوت رسیده باشد، به سرنوشت مرگ، اخراج یا کاهش مقام محکوم خواهد ساخت (۳۰۸c-۳۰۹a). این کار به تمیز کردن پارچه‌ی نقاشی در جمهوری (۵۰۱a) شباهت دارد و، جالب‌تر اینکه، مانند آن چیزی است که پروتاگوراس در پروتاگوراس (۳۲۲d) به عنوان پیش‌شرطی برای زندگی در پولیس در نظر می‌گیرد. هر قانونی را خود سیاستمدار دانا وضع خواهد کرد و هر وقت مناسب دید تغییر خواهد داد. این فرض رایج که بایستی ابتدا توافق شهروندان را به دست آورد، اگرچه بی‌تردید خوشایند است، ولی صحیح نمی‌باشد. چنین می‌نماید که این سخن فاصله‌ی زیادی با کریتون دارد؛ در آن‌جا سقراط، که افلاطون او را تنها سیاستمدار دانا می‌دانست، فقط پیمودن دو راه را مجاز می‌شمرد: اطاعت از قوانین یا اصلاح آن‌ها از روی اقناع صلح‌آمیز.<sup>۵۷</sup>

اما، آنچه در این‌جا ترسیم می‌شود تصویری است از سیاستمدار آرمانی. یگانه تعدیل لازم در سخن پیشین این است فرق ذاتی میان او و حاکم مستبد مربوط است به انگیزه‌ی آن‌ها. سیاستمدار در جست و جوی عدالت، حقیقت و

۵۷. کریتون ۵۱e-۵۲a. برای این عقیده که سقراط یگانه اجراکننده‌ی سیاست واقعی است، نگا:

گرگیاس ۵۲۱d.

بهبود جامعه است، اما جبار درصدد تأمین زیادت‌طلبی‌های خودش و دوستانش و در پی نابودی دشمنانش. از آن‌جا که این زیادت‌طلبی همان چیزی است که مردم معمولاً در کنار قدرت مطلقه مشاهده کرده‌اند، آن‌ها آن را به هیچ‌فرد واحدی واگذار نخواهند کرد. اما هرگاه آن یگانه سیاستمدار واقعی ظهور یابد آن‌ها او را خواهند شناخت و با آغوش باز خواهند پذیرفت و بدون هیچ‌گونه مخالفتی به او اجازه خواهند داد تا یگانه صورت واقعی و خوشبخت جامعه را عملی سازد.<sup>۵۸</sup> مسئله‌ی اجبار یا رضایت مطرح نخواهد شد.

(ج) نقش قانون در حکومت. وقتی میهمان می‌گوید جامعه‌ی کامل - که حاکم آن از روی دانش و عدالت عمل می‌کند - نیازی به قوانین نخواهد داشت، و جامعه‌های قانونمند، اگرچه بهتر از برخی از جوامع هستند، فقط در زمره‌ی تقلیدها قرار دارند، حتی جوان‌سر به زیری چون سقراط نیز اعتراض می‌کند («تمام سخنان تو معقول می‌نمایند، اما اینکه باید کسی بدون قوانین حکومت کند سخن دشواری است»)<sup>۵۹</sup>، و میهمان قبول می‌کند که درستی حکومت بدون قوانین را بیشتر توضیح دهد. او تأکید می‌کند که فرمانروای دانا غالباً بی‌آنکه توجهی به قاعده‌ی مکتوبی داشته باشد، از روی دانش خویش عمل خواهد کرد. هر قاعده‌ای بایستی کلی و فرقی ناپذیر باشد، ابزار کندی (*παχυτερωσ* ۲۹۵e)

۵۸. امیدواری مشابهی در جمهوری درباره‌ی پذیرش فیلسوف - پادشاه از سوی جامعه به چشم می‌خورد؛ فیلسوف - پادشاه در عین حال پدیده‌ای است که در ورای تجربه‌ی آن‌ها قرار دارد (۴۹۸d-۵۰۲a).

۵۹. ۲۹۳a. یونانیان به خودشان می‌بالیدند که اربابی جز قانون ندارند. (رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۱۳۱ و بعد.) یگانه تردید دیگر سقراط جوان مربوط است به این سخن که قوانین را می‌توان بدون رضایت مردم تغییر داد (۲۹۶a)، اهانتی دیگر به نظریه‌ی دموکراسی آنتی.

که هیچ وقت نمی‌تواند فردیت و تنوع شخصیت‌ها، و نیاز و شرایط انسان‌ها را دربر بگیرد. «صحیح نیست چیزی که در همه جا به یک صورت است درباره‌ی چیزی به کار رود که هرگز یک شکل نیست» (۲۹۴e). افلاطون به دنبال این سخن اعتراض سقراطی شدیدی بر قوانین و اقتدار کلی آن مطرح می‌کند. بی‌تردید حاکمی که خودش جای قانون را بگیرد ممکن است آسیب بزرگی به بار آورد. بر همین سیاق ممکن است دکتری بیمارش را مسموم سازد، یا ناخدایی سرنشینان کشتی را در جایی رها کند تا بر دریا افکند، و افلاطون خودش را با این تصویر هزلی مشغول می‌دارد اگر به همین دلیل عنان اختیار طبابت و حمل و نقل دریایی را به دست انسان‌های ناواردی بسپاریم که از دسته‌ی از دستورات قانونمند و خشک پیروی می‌کنند، چه وضعی پیش می‌آید. انجمن به توصیه‌های مردم عادی درباره‌ی استعمال داروها و تجهیزات پزشکی و درباره‌ی دریانوردی ترتیب اثر خواهند داد، و فرماندهان به وسیله‌ی قرعه به مدت یکسال انتخاب خواهند شد تا، فقط از روی آن نظامنامه، به معالجه‌ی بیماری بپردازند و بر کشتی‌ها فرمان دهند. از جمله تدابیر این قانون، قدغن کردن هرگونه پژوهش درخصوص دانش پزشکی و دریانوردی و دانش‌های فرعی آن دو خواهد بود. هرگاه کسی دست به این کار بیازد، به عنوان یاهوگو و سوفسطایی آسمان‌نگر تعقیب خواهد شد و ممکن است به فساد جوانان متهم شود و مورد محاکمه قرار گیرد. او در این کاریکاتور دموکراسی آتنی - که متضمن اشارات آشکاری به سقراط است -<sup>۶۰</sup> آنچه را در پروتاگوراس (۴۱۹b-d) فقط به صورت توصیف انتقادی آورده بود، به شیوه‌ی استنتاج منطقی بیان می‌کند. وقتی انجمن

۶۰. درباره‌ی «سوفسطایی آسمان‌نگر» تلقی شدن سقراط، رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۷۹ و ۹۵؛

ج ۱۴، ص ۳۷۲، یادداشت ۷۱ و ج ۱۵، ص ۱۲۷، یادداشت ۵.

در خصوص دانش متعالی و بسیار مهم سیاستمداری به سخنان انسان‌های عامی گوش می‌سپارد، چرا نباید به دیدگاه‌های آن‌ها در دیگر هنرها و دانش‌ها توجه نکند؟

افلاطون پس از این عصیان، به صورتی خلاف انتظار، تغییر موضع می‌دهد و می‌گوید بالاخره نمی‌توانیم بر حکومت ایده‌آل دست یابیم. هیچ حاکمی نمی‌تواند همزمان در همه جا حضور داشته باشد و بر تمام موارد خاص توجه بکند. (او همیشه در صیغه‌ی مفرد سخن می‌گوید. امکان محول کردن وظیفه‌ی قانونگذاری به وزیران و هیئت‌های تابع حاکم را بر این اساس منتفی می‌داند که ممکن نیست کسان زیادی در تخته‌ی سیاسی مهارت یابند.) بنابراین بایستی از قوانین مکتوب که در عین حال عیوب زیادی دارند، به عنوان دومین راه نیکو، پیروی کرد. در این جا نیز افلاطون، در جهت سیاست عملی، از جمهوری فاصله گرفته است. او در آن جا قانونگذاری مفصل را به یک سو نهاده بود و آن را نه در جامعه‌ی خوب دارای کارآیی می‌دانست و نه در جامعه‌ای که بد اداره می‌شود (۴۲۷a). او در این جا مستدل می‌سازد که هر چند تحمیل قانون‌های بی‌مایه ممکن است مایه‌ی تباهی هنرها شود و زندگی را دشوار گرداند، حالتی بدتر از آن نیز وجود دارد: اینکه متصدی سیاست (که شاید از راه قرعه انتخاب می‌شود) فاسد و نادان باشد و از موقعیت خویش برای کسب قدرت شخصی بهره بگیرد. آرمان‌گرایی پایدار افلاطون با تصمیم‌های عملی او در این جا اختلاف دارد. او هم اکنون توضیح داده است که ترس از استبداد نباید مانع رها کردن قانون از سوی سیاستمدار خیره بشود، همان‌طور که وجود چندین تن پزشک بی‌ملاحظه نباید موجب شود که دستورالعمل دارویی را جایگزین دانش اهل فن بگردانیم. و حالا می‌گوید سر پیچی از قوانین که در طی تجربه‌های طولانی و صوابدیدهای عمومی به وجود آمده‌اند،<sup>۶۱</sup> برای جامعه زیانبارتر از وجود خود

قوانین خواهد بود. سیاستمدار پیش درآمدی است بر تصویب مفصل قانون در قوانین؛ افلاطون در آن جا نیز قانون‌ها را به همان دلایلی که در این جا آورده است دومین راه نیکو توصیف می‌کند. (رک: قوانین ۸۷۵c-d، که ترجمه‌اش در ج ۱۸، ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶ و بعد خواهد آمد.)

بنابراین سیاستمدار واقعی حق خواهد داشت طرحی از قوانین را - که دست کم روگرفتِ مستقیمی از حقیقت است (۳۰۰c) - تدوین کند و از جرایم بزرگی که در صورت فقدان آن‌ها پیش می‌آیند جلوگیری کند. اما خود او همچون پزشکی عمل خواهد کرد که به مسافرتی می‌رود،<sup>۶۲</sup> و دستورالعمل‌های مکتوبی به جای می‌گذارد تا بیماران از آن‌ها پیروی کنند. اگر او زودتر از موعد مقرر بازگردد و ملاحظه کند که شرایط برخی از بیماران عوض شده است، بی‌هیچ تردیدی دستورات پیشین خودش را لغو خواهد کرد و دوباره خودش مداوای او را برعهده خواهد گرفت. همچنین سیاستمدار که قانونگذارِ خودش است، هر وقت مناسب تشخیص دهد قوانین و سنت‌ها را عوض خواهد کرد، و در این کار فقط پیشبرد عدالت و منفعت اجتماعی را ملاک قرار خواهد داد.

افلاطون، به عنوان یک ضمیمه، صورت شناخته شده‌ی حکومت، از جمله حکومت «واقعی»، را برپایه‌ی کیفیت زندگی فراهم شده از سوی هر کدام

← ۶۱. ۳۰۰b. مقابله کنید با ۲۶۹a-d. تشابه میان این تعلیم و آنچه در پروتاگوراس از زبان خود

پروتاگوراس نقل می‌شود، شایان توجه است. رک ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۸-۱۳۶.

۶۲. ۲۹۵b-e. شاید افلاطون خودش و همکارانش را در نظر دارد که از چندین شهر دیدن کردند تا

قوانینی برای آن‌ها بنویسند (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳ و بعد) و سپس آن‌ها را ترک گفتند،

اگرچه کمپبل در دو جای مختلف به (۱) خدایانی ارجاع می‌دهد که یک زمانی اداره‌ی امور

ما را برعهده داشتند و حال ما را به خودمان واگذاشته‌اند (ص xlvi) و (ب) به سولون (ص

۱۴۱). به احتمال زیاد بیرون رفتن فقط بر تشبیه دکتر اشاره می‌کند.



دسته‌بندی می‌کند (۳۰۳b-۳۰۰e). حکومت ممکن است به دست یک تن، دسته‌ای اندک، یا کل مردم (دموکراسی) باشد. هر کدام از آن‌ها فقط از راه قوانینی که به دقت اجرا شود، می‌توانند با یگانه جامعه‌ی واقعی که به دست یگانه سلطان واقعی یا سیاستمدار دانا اداره می‌شود رقابت کنند. دموکراسی، از آن‌جا که ضعیف‌ترین نوع حکومت است، از هر دو جهت مثبت و منفی، کمترین توانایی را داراست، موناشرسی اگر بر پایه‌ی قانون پیش رود بهترین حکومت‌ها است (پادشاهی)، و اگر بی‌قانون باشد بدترین آن‌هاست (استبدادی)، و آریستورکراسی و اولیگارشی در حد وسط این دو قرار دارند، حکومت عده‌ای معدود به ترتیب از روی قانون و با بی‌قانونی.<sup>۶۳</sup> افلاطون در پایان می‌گوید اما مایه‌ی حیرت است که جامعه‌ها به طور طبیعی می‌توانند تحت رهبری هر کدام از آن‌ها دوام آورند، در حالی که مدیران آن‌ها سردسته‌های بی‌ملاحظه‌ای هستند که هیچ اطلاع دقیقی از اصول حکومت ندارند.

(د) تحدید حدود نهایی سیاستمدار. افلاطون حالا، از او یک دسته دیپارسیس، سیاستمدار و کار او را مشخص می‌کند:

- (i) کسان دیگری که می‌توان «پرورش دهندگان انسان‌ها» نامید، از قبیل کشاورزان، نانویان و بازرگانان (۲۷۶e)؛
- (ii) موجودات فوق بشری (۲۷۴e، ۲۷۵b-c)؛
- (iii) فرمانروایان خودرأی (۲۷۶e)؛
- (iv) تولیدکنندگان کالاهای مادی گوناگون (۲۸۷b-۸۹b)؛

۶۳. این پیوست مختصر رامی‌توان به طور آموزنده‌ای با توصیف طولانی انواع ناقص حکومت‌ها در کتاب‌های ۸ و ۹ جمهوری مقایسه کرد، درباره‌ی آن توصیف رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۰-۱۷۵.

(v) طبقات پایین در سلسله مراتب اجتماعی: خدمتکاران، کارگران مزدور و کارگزاران کوچک‌تر حکومت یا خدمتکاران شهر، از جمله کارگزاران امور دینی (۲۸۹d-۹۰e)؛

(vi) سیاستمدار دروغین، نزدیک‌ترین مقلدان و رقیبان سیاستمدار (۲۹۱a-۳۰۳d). فقط یک طبقه می‌ماند که تمیز کردن آن خیلی دشوار است، زیرا کار آن‌ها شباهت بسیار زیادی با کار سیاستمدار دارد، و نیز افراد آن طبقه خودشان را به دروغ شبیه سیاستمداران نمی‌سازند، بلکه نقش آن‌ها در جامعه هم ارزشمند است و هم هدایت‌گر. از این دسته هستند استادان فنون رزمی یا فرماندهان نظامی، استادان اجرای عدالت، و خبرگان سخنوری آنگاه که همچون سلطنت، وظیفه‌ی اقناع انسان‌ها برای پیروی از عدالت را بر دوش می‌گیرد. افلاطون برای حل این مسئله به تقسیم‌ثنایی دیگری درخصوص هنرها دست می‌یازد؛ یک دسته از هنرها خود هنر را مد نظر دارند - مانند موسیقی، صنعت‌های مهارتی دیگر- و دسته‌ی دیگر مربوطند به تشخیص اینکه آیا چنین هنری شایسته آموختن هست و اینکه آن را چگونه و چه وقت باید به کار ببریم.<sup>۶۴</sup> تخته‌ی فرمانده به او می‌گوید که چگونه عملیات نظامی را رهبری کند، اما مشخص نمی‌کند که آیا کشور آن‌ها بایستی وارد جنگ بشوند یا نه.<sup>۶۵</sup> قاضی یا

۶۴. افلاطون در گرگیاس سخنوری را به کلی محکوم کرده بود. او در فایدروس سخنوران آن زمان را به باد استهزاء گرفت، اما از «سخنوری واقعی» ای سخن گفت که بر پایه‌ی دانش استوار است. در این جا با طبقه‌ی میانگینی از کسانی رویه‌رو هستیم که خودشان دانش فلسفی ندارند، اما تحت تعلیمات یگانه کسی عمل می‌کنند که از آن دانش بهره‌مند است، و در پرتو «باور صحیح درباره‌ی چیستی عدالت و خوب و متضادهای آن‌ها» که از او به دست می‌آورند پیش می‌روند (۳۰۹e-d) به همان صورت که فیلسوف - پادشاه جمهوری این گونه باورها را در پاسداران ایجاد می‌کند. امیدوارم این توضیح، پاسخ سؤال اسکمپ در یادداشت ۱ (iii) ص ۲۱۹ را روشن کرده باشد. توصیف او از سخنور به مثابه «سخنگوی حکومت» درست است.

داور قانون‌ها را وضع نمی‌کند. کار او فقط این است که بدون ترس و تعصب در هر مورد خاصی اجرای آن‌ها را زیر نظر گیرد. سخنوری نیز همین وضعیت را دارد. هر شاخه، اگر چه هنرهایی اصیل و مربوط به حکومت هستند و در حوزه‌ی خودشان استقلال دارند، تابع هنر سیاستمدار یا پادشاهی هستند که تصمیم‌برتر را اتخاذ می‌کند.<sup>۶۶</sup>

ماهیت سیاستمداری (۳۰۵c تا آخر). افلاطون پیش‌تر گفته است که هدف بحث در وهله‌ی اول مشخص کردن موضوع پژوهش است، و سپس «زدن نشانِ صورت ویژه‌ی آن بر گونه‌اش» (ص ۳۱۷ بالا). حالا به آخرین مرحله وارد می‌شویم. صورت یا ذات سیاستمداری را هنر «بافندگی شاهانه» یافتیم، و آن عبارت است از ترکیب منش‌های جدا در اندرون چارچوب جامعه‌ای استوار. وقتی مواد بد را به ورطه‌ی نابودی سپردیم (ص ۲۴۸ بالا)، شهروندانِ مقبول به دو دسته‌ی اصلی روانشناختی تقسیم می‌شوند یک دسته شجاعان، بی‌باکان، ماجراجویان و افراد خشن هستند و دسته‌ی دیگر معتدلان، نجیبان و صلح‌جویان‌اند. افلاطون تذکر می‌دهد که، در زندگی خصوصی، فقط مایه‌ی سرگرمی است که می‌بینیم گویندگان چگونه بنا به تمایلات طبیعی‌شان این

← ۶۵. البته آنگاه که مسئله‌ی دفاع از سیاستمدار مطرح هست افلاطون به تجسم کامل آن هنر بازمی‌گردد. او درباره‌ی مسایل اخلاقی‌ای که از رخداد‌های واقعی تاریخ برمی‌خیزند سخن نمی‌گوید؛ فی‌المثل، اینکه آیا پزشک حق دارد که از نظامی چون نازیسم اطاعت کند و بر روی انسان‌ها دست به آزمایش بزند، یا اینکه فناوران بمب اتمی را فراهم آورند اما درباره‌ی تصمیم بر انداختن آن هیچ سخنی نداشته باشند.

۶۶. شبیه این سخن را در ائوتودموس ۲۹۰c-d ملاحظه می‌کنیم (اسکمپ این همانندی را گوشزد کرده است، ۲۲۰ یادداشت ۱).

صفت‌ها را عوض می‌کنند (۳۰۷d): «شجاعان و فعّالان» را عده‌ای «سرسخت، گستاخ، دیوانه» می‌نامند، در حالی که آن‌ها نیز «نجیبان و خویشان داران» را «کُند، سست، ترسو» می‌خوانند. اما هر کدام از آن‌ها بر قدرت دست یابند ممکن است فضیلت‌های آن‌ها به صورتی افراطی درآید، و این خطر جدی است. یک گروه، به دلیل علاقه به صلح و آرامش، ممکن است سیاست تملق را درپیش گیرد و با از بین بردن تدریجی اراده‌ی دفاعی ملت، راه را بر تجاوز دیگران هموار سازد. گروه جنگجو نیز ممکن است کشور را به سوی کارهای ستیزه‌جویانه رهبری کند و، یا برانگیختن کینه‌ی همسایگان نیرومند، همان وضع را پیش آورد.

این جا عناصر اصلی متقابلی است که سیاستمدار بایستی در دستگاه بافندگی‌اش، به عنوان تار سخت و پود نرم، در یکدیگر ببافد. پس از اولین پیرایش نخ‌ها، آنچه باقی می‌ماند یا بسیار سخت است و یا اینکه بسیار نرم است و نمی‌تواند راست بایستد؛ درواقع هر دو برای بهبود جامعه ضرورت دارند؛ اما آن‌ها، همانند پاسداران کتاب دوم جمهوری، هر دو فضیلت شجاعت و نجابت را به صورتی غیر افراطی و غیر رذیلانه خواهند داشت. آن‌ها را بایستی با پیوندهایی به یکدیگر تلفیق دهیم که هم روحانی (و درواقع خدایی، زیرا انسان‌ها عنصری خدایی در اندرون روح‌شان دارند) هستند و هم طبیعی یا انسانی. پیوند اول عبارت است از تعلیم و تربیت که برداشت صحیحی از ارزش‌ها را به وجود می‌آورد، «باوردستی» که واقعاً مبتنی بر دانش است و فقط سیاستمدار می‌تواند آن را به وجود آورد. این امر شجاعان را از هرگونه گرایش به سوی خشونت باز خواهد داشت و مزاج نجیب را از سستی ابلهانه به سوی اعتدال و نیکو سیرتی سوق خواهد داد. قوانین، با میدان دادن به طبیعت‌های اصیل، می‌توانند روحیه‌ی وحدت را میان فضیلت‌هایی که تمایل متضاد دارند، تقویت

کنند. پیوند زمینی‌تر مربوط است به اصلاح نژاد: از ازدواج طبقاتی که تمایل مشابهی دارند جلوگیری شود و طبیعت‌های متضاد به ازدواج با یکدیگر ترغیب شوند تا بچه‌هایی که به دنیا می‌آیند هر دو فضیلت را داشته باشند. وقتی پیوند بالاتر فراهم شده باشد و همه‌ی انسان‌ها شاخص‌ها و ارزش‌های یکسانی را بپذیرند، پیوند دوم به آسانی امکان‌پذیر خواهد گشت. سپس قدرت را به دست کسانی که طبیعت آمیخته دارند خواهیم سپرد، و آن‌جا که چندتن باهم کار می‌کنند، پادشاه ملاحظه خواهد کرد که هر دو صنف حضور دارند، زیرا افراد معتدل اهل احتیاط هستند، اندیشه‌ای نیکو و سالم دارند اما صلابت کمتری نشان می‌دهند، در حالی که دسته‌ی دیگر، هر چند دقت و تعادل کمتری دارند، یا برتری بیشتری دست به کار می‌شوند.

بدین ترتیب پادشاه با هنر بافندی‌اش افراد جامعه را، اعم از برده و آزاد (۳۱۱۴)، از راه هماهنگی و دوستی پایداری به یکدیگر پیوند می‌دهد، «و در نظارت خویش از هیچ چیزی که به این خوشبختی منتهی شود چشم نمی‌پوشد، به عنوان چیزی که جامعه‌ی بشری را شایسته‌ی کامیابی می‌سازد.»

## (۵) اخلاق و روانشناسی

چند صفحه‌ی اخیر سیاستمدار حاوی مطالبی است که خواننده را آشکارا به یاد محاورات پیشین می‌اندازد، و خیلی‌ها آن مطالب را به منزله‌ی انکار آموزه‌هایی می‌دانند که در پروتاگوراس و جمهوری نقش بنیادی دارند.<sup>۶۷</sup> پروتاگوراس دفاع

۶۷. فی‌المثل اسکمپ ۲۲۲ یادداشت ۱ و ۲۲۳ یادداشت ۱: «سخن جدید بایستی طرح روانشناختی جمهوری را ضرورتاً برهم زند». مقایسه کنید با گومپرتس، *GT III*, 184: «بخش قابل توجهی از نقادانِ خویشتن... عقل‌گرایی سقراطی را نقض می‌کند» (او سخن‌اش را تا حدودی با اشاره‌ی غیر لازمی به «آهنگ بیکنی، یا روحیه‌ی جدید استقرایی» تضعیف ←

تمام عیاری از این آموزه‌ی سقراطی است که به اصطلاح فضیلت‌های مختلف یکی هستند، به طوری که هیچ کس نمی‌تواند یکی از آن‌ها را به تنهایی داشته باشد؛ و همه‌ی آن‌ها را می‌توان به دانش خوب و بد بازگردانید. بنابراین هیچ «بخشی» از فضیلت نمی‌تواند با بخش دیگر تعارض داشته باشد. در جمهوری، همان‌طور که اسکمپ می‌گوید (۲۲۳ یادداشت ۱)، همه‌ی فضیلت‌ها در «عدالت» هماهنگ می‌شوند و کامل می‌گردند. افلاطون در سیاستمدار به صورت مطلب فرعی می‌گوید سخن او در این جا، یعنی امکان تعارض در میان فضیلت‌ها، غریب و شگفت‌انگیز است (۳۰۶a)، اگرچه انسان متعارفی تعجب نخواهد کرد که، چنانکه پروتاگوراس می‌گوید، ممکن است کسی شجاع باشد بی‌آنکه از خویش‌تنداری یا دینداری بهره‌ای برده باشد. آیا این سخن دلیلی است بر انصراف افلاطون از تعلیم پیشین‌اش؟ به نظر اسکمپ «سخن جدید ... برابر است با قول به تعارض دایمی میان دو طبقه‌ی جنگجو و فرهنگ دوست». اما پیام سخن جدید دقیقاً این است که حکومت خردمندانه می‌تواند و باید دارندگان فضیلت‌های متضاد را با یکدیگر وفق دهد، و خود جمهوری نیز می‌گوید «طبیعت نجیب در برابر طبیعت بی‌باک قرار دارد»،<sup>۶۸</sup> ولی پاسداران باید این دورا با هم ترکیب دهند. مزاج‌هایی که طبیعتاً بی‌باک یا نجیب‌اند، به منزله‌ی مواد خام فضیلت هستند که سیاستمدار - پرورشگر بر روی آن‌ها کار می‌کند، زیرا هر دو

← می‌کند). فون فریتس می‌گوید (P. in Siz. 127) افلاطون از این اصل مطرح شده در پروتاگوراس دست برداشته است که شما نمی‌توانید *ανδρεία* [شجاعت] را بدون *σωφροσύνη* داشته باشید یا بالعکس؛ اما اضافه می‌کند که در آن جا تمایل به ایستادگی جسورانه (*darauflösgehen*) یا عقب‌نشینی خردمندانه بی‌تردید با مسئله‌ی فضیلت شجاعت و خویش‌تنداری فرق دارند.

68. *εναντια γαρ πον θυμοειδει πραεια φυσις*, 375c.

بایستی از سوی عقل رهبری شوند (در هر صورت، فضیلت دانش یا حکمت است) و راه رسیدن به آن، در جمهوری و سیاستمدار - هر دو -، «یک چیز بزرگ» است، یعنی تعلیم و تربیت.<sup>۶۹</sup> سیاستمدار نیز می‌گوید آن‌ها را می‌توان در یک شخص جمع کرد، شخصی که مانند پاسدار جمهوری، بایستی مهار قدرت را در دست بگیرد. در هر دو محاوره، برای به دست آوردن هماهنگی می‌گویند جامعه دارای صنف‌های روانشناختی متقابلی خواهد بود و باید آن‌ها را تحت تعلیم قرار دهیم تا با هم زندگی کنند. نه افراد سرسخت یا خشن از فضیلت شجاعت بهره دارند و نه ابلهان و ضعیفان از فضیلت خویشتن‌داری؛ آنچه آن‌ها دارند حالت تحریف یافته‌ای از آن فضیلت‌هاست. هرگونه افراطی بد است. بی‌جهت نیست که افلاطون در سیاستمدار بر اهمیت «اندازه‌گیری صحیح» تأکید می‌کند.<sup>۷۰</sup>

بنابراین، بی‌آنکه جزمیت نشان دهیم، می‌گوییم اگر مقایسه را بیش‌تر ادامه دهیم، تناقض آشکاری میان سیاستمدار و پروتاگوراس یا جمهوری درباره‌ی وحدت فضیلت‌ها یا طرح روانشناسی باقی نمی‌ماند،<sup>۷۱</sup> اگرچه افلاطون در این جا به طور ساده از «فضیلت‌های» متعارض سخن می‌گوید، و نه به طور دقیق‌تر از «کیفیت‌هایی که هرگاه، به واسطه‌ی عقل و تعلیم و تربیت، تعدیل یابند و مهار شوند اجزای فضیلت را تشکیل می‌دهند». البته تفاوت‌هایی میان

۶۹. جمهوری ۴۲۲e-۴۴۱e و جاهای دیگر.

۷۰. پیش از این در جمهوری (۴۲۳e۵) *μετρίως* را به عنوان صفتی برای کسانی به کار می‌برد که نیکو تربیت یافته‌اند.

۷۱. مقایسه کنید با نیت در CR 1954, 116. افلاطون شجاعت و *σωφροσύνη* [خویشتن‌داری] را هنوز هم در ۳۰۸b «اجزای» فضیلت می‌شمارد، و بر عقیده‌ی فضیلت و فضیلت‌ها به عنوان وحدت در کثرت در قوانین، ۸۶۳c-d، نیز پایبند است.

این دو هست، و افلاطون مصر نیست که هر دو محاوره را با هم در نظر بگیریم. تطابق دقیقی میان «اجزای» روح و دو مزاج مخالف وجود ندارد، و از سه طبقه‌ی اجتماعی مبتنی بر سه نوع روانشناختی خبری نیست. تعلیم و تربیت دقیق برای مسلط ساختن عقل، نه تنها برای «پاسداران» بلکه بر همه‌ی شهروندان لازم شمرده می‌شود، و چندین مورد دیگر.

### نتیجه

این محاوره‌ی شگفت و خوش ترکیب به همان اندازه اثری هنری، یا قطعه‌ای فلسفی، است که دیگر محاورات افلاطون. افلاطون می‌توانست بدون آوردن اسطوره‌ی دقیق جهانی، نشان دهد که نباید حاکمان را موجوداتی خدایی تلقی کنیم، یا آن‌ها را پرورش دهندگان گله‌ها (جوامع بشری) بدانیم، و حتی این نکته‌ی کلی‌تر را روشن سازد که دوره‌ی ما دوره‌ی زوال است؛ اما او میانه‌ی خوشی با اسطوره‌ها دارد. او می‌توانست مثال دیگر - و شاید مناسب‌تری - به جای هنر بافندگی برای توضیح برخی اصول صحیح دیپلماسی انتخاب کند، اما تصور می‌کرد پیوند درونی‌ای میان بافندگی و سیاستمداری وجود دارد، همان‌طور که در سوفسطایی ابتدا از این اندیشه استقبال می‌کرد که سوفسطایی با ماهیگیر با قلاب خویشاوند است.

سیاستمدار سعی می‌کند «فلسفه را»، به شکلی که در جمهوری هست، «از آسمان‌ها پایین آورد». موضوع اصلی آن هنر حکومت هست در سطح بشری و در «درجه‌ی دوم از نیکویی»، و نیز کاربرد صحیح روش دیالکتیک متأخرتر. افلاطون به استثنای اسطوره، بر دیگر موضوعات بزرگ جمهوری کمتر اشاره می‌کند یا هیچ اشاره نمی‌کند - از قبیل رابطه‌ی میان دانش و باور درست، آموزش و پرورش فیلسوف - سیاستمدار در ریاضیات و دیالکتیک که به دیدار



خوب منتهی می‌شود و کل سلسله مراتب صورت‌ها در زیر صورت خوب، ماهیت شاعری، الهی بودن و جاودانگی روح. سیاستمدار، از حیث محتوا، امر آرمانی و امر عملی را به شیوه‌ی منحصر به فرد و حیرت‌انگیزی درهم می‌آمیزد، و این وضع شاید مرحله‌ی تردید گذرایی را در اندیشه‌ی خود افلاطون نشان می‌دهد. آیا او در بخش پایانی مربوط به هنر بافندگی شاهانه سیاستمدار ایده‌آل را در نظر دارد یا سیاستمدار معمولی را؟ شاید او کسی است که باید از قوانین پیروی کند، و در این مورد می‌توان عباراتی چون «دست کم تا آن‌جا که در یک حکومت ممکن هست» را به خاطر آورد که درباره‌ی منش متعادل و دارای باور صحیح به کار رفته است و عبارت «تا آن‌جا که با خوشبختی جامعه تناسب دارد» (در ۳۰۹e و ۳۱۱c). اما صرف نظر از زبان کمال که در جاهای دیگر نیز به کار رفته است، آیا او واقعاً پالایش مقدماتی و پیوندهای الهی و انسانی را جدی می‌گیرد؟ نمی‌توان با اطمینان سخن گفت،<sup>۷۲</sup> اما جواز کشتن، اخراج کردن و به بردگی درآوردن برخی‌ها موجب می‌شود که بگوییم شاید بخت یار ما بوده است که سیاستمدار واقعی هنوز قدم در جهان نهاده است، و حتی می‌توان امیدوار بود که هرگاه ظهور بکند، بیم نیکو بنیاد سوء استفاده از قدرت مطلق که افلاطون در ۳۰۱c-d از آن سخن می‌گوید، باعث خواهد شد که مردم محتاط‌تر از آن باشند که، مطابق انتظار افلاطون، عنان اختیار را به دست این سیاستمدار برتر بدهند تا دوره‌ی سعادت و صداقت کامل خویش را شروع کند.

۷۲. افلاطون حذف مواد بد، یا موجودی نامناسب، را با تفصیل بیشتری در قوانین (۳۴۶c-۳۵۵e) آورده است، آن‌جا که هر دو معیار سخت و معتدل‌تر را توصیف می‌کند. اما آن‌ها مسئله را با این تدبیر کنار می‌گذارند که هرگاه طرح نظری‌شان در خصوص تشکیل شهر نو بنیاد کرتی به اجرا درآید، برای حصول این منظور فقط از ورود و شهروندی افراد نامناسب جلوگیری می‌کنند.

عناصر اسطوره در افلاطون و جاهای دیگر<sup>۷۳</sup>

افلاطون، در مقایسه با نمونه‌های دیگر، در اسطوره‌هایش بسیاری از مطالب سنتی اسطوره‌شناسی و علم پیشین را برمی‌گیرد، اما آن را در قالب تازه‌ای می‌ریزد و نتایج اخلاقی خودش را اخذ می‌کند. او در این جا آشکارا به وامداری‌اش به داستان‌های آترئوس، موجودات زمین زاد و دوره‌ی کرونوس اذعان می‌کند، و به خدمات پرومتئوس و هفایستوس نیز اشارتی دارد. صرف نظر از تغییر جهت حرکت کیهانی، عناصر پیچیده‌ی زیرارامی‌توان تشخیص داد.

۱- مفهوم وقوع دوری حوادث تاریخی - که در بسیاری از سنت‌ها به چشم می‌خورد - در یونان به فیثاغوریان منسوب است.<sup>۷۴</sup>

۲- سال بزرگ، یا کامل، که افلاطون آن را دوره‌ای می‌نامد که برای بازگشتن خورشید، ماه و سیارات به همان وضعیت نسبی‌شان ( تیمایوس ۳۹b) لازم است، چیزی که تصور می‌کنند حدود ۱۰،۰۰۰ سال طول می‌کشد، اگرچه نظریات مربوط به شرایط و مدت آن بسیار متفاوت بود. برای آگاهی‌های لازم در این خصوص نگاه کنید به کتاب من *In the Beginning* 64f. and 134 n. 2 و به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳۰ و بعد، و (در اندیشه‌ی هراکلیتوس به) ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۷ با یادداشت‌ها. توصیف تغییر مسیر کیهانی به عنوان

۷۳. اسکمپ اسطوره و منابع آن را در صص ۱۰۸-۸۲ بررسی می‌کند.

۷۴. به طور کلی رک: M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (1949, Eng. tr. 1954) جی. ای. فیلیپ J. A. Philip می‌گوید پاره‌ی ۸۸ ائودوموس در نسخه‌ی ورلی، فیثاغوری بودن آن را اثبات نمی‌کند؛ سخن او به نظر من درست نیست، اگرچه دو وُزِل (JHS 1969, 164f.) آن را می‌پذیرد. برای همین دیدگاه در زمان‌های اخیر نگاه کنید به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۳۱ یادداشت ۱.

«بزرگ‌ترین و کامل‌ترین همه‌ی تروپی‌ها» اشاره‌ای نیرومند بر همین پدیده است؛ تروپی کلمه‌ای است برای تحویل که آن را به معنی سیارات نیز به کار برده است (تیمایوس ۳۹d).

۳- مرتبط با این دو مورد، عقیده به مصیبت‌های دوره‌ای است که بر اثر سیل یا آتش (تیمایوس ۲۲c) پیش می‌آید، و کل تمدن بشری را نابود می‌سازد. ارسطو سیل را با مفهوم زمستان بزرگ پیوند می‌دهد، مفهومی که در مقیاسی بسیار بزرگ‌تر با زمستان سالانه قابل مقایسه است (کائنات جو ۳۵۲a۲۸ و بعد)؛ فقط معدودی از کوه‌نشینان نادان از این سیل نجات می‌یابند. افلاطون این مصیبت‌های طبیعی را در تیمایوس (۲۲c) و کریتاس (۱۰۹d) دوباره می‌آورد، و آثار آن‌ها را در قوانین (۶۷۷a-b، ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۵ و بعد) توصیف می‌کند؛ و ارسطو این عقیده را جدی می‌گیرد که کل دانش و مهارت به طور تناوبی از بین می‌روند و دوباره کشف می‌شوند. داستان دئوکالیون Deucalion (که ارسطو در همان جا آورده است) را می‌توان بخشی از مطالب رایج فرهنگ یونانی دانست. برای تفصیل آن رک: *In the Beginning* 65-9.

۴- دوره‌ی کرونوس، یا دوره‌ی طلایی، را هسیود و دیگران به وفور آورده بودند. امیدوکلس این سخن را با طرح دوره‌ای در نظریه‌ی دوره‌های متناوب کیهانی‌اش، یعنی دوره‌ی افزایش مهر و دوره‌ی افزایش کین، مرتبط ساخته بود و عصر طلایی عصمت و سعادت را در آغاز دوره‌ی ما، یعنی دوره‌ای که نیروی مهر بالاتر است، قرار داده بود. در این مورد نگاه کنید به ج ۷ صص ۲۳۰ و بعد. افلاطون سلطنت کرونوس را، علاوه بر سیاستمدار، در قوانین ۷۱۳a-b نیز آورده است. در آن‌جا نیز کرونوس سرپرستی انسان را برعهده‌ی دایمون‌ها واگذار می‌کند. (مشابه نزدیک آن را در سیاستمدار ۲۷۱d-e می‌بینیم، نیز مقایسه کنید با کریتاس ۱۰۹b). به طور کلی نگاه کنید به مقاله‌ی بالدرای Baldry «چه کسی

عصر طلایی را ابداع کرد؟» در 1952 CQ.

۵- موجودات زمین‌زاد. گزارش‌های اسطوره‌ای و عقلانی در مورد عقیده‌ی یونان باستان درباره‌ی منشأ حیات، یعنی مفهوم مادر بودن زمین برای انسان، به معنی دقیق کلمه، شایع بود. آن را در بخش‌های اول و دوم *In the Beginnings* به تفصیل بحث کرده‌ام. برای جایگاه آن در نظریه‌ی کیهانی امپدوکلس رک: ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۰. افلاطون در «اسطوره‌ی اصیل» کتاب سوم جمهوری (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۸ و بعد)، پروتاگوراس (۳۲۰d)، سوفسطایی (۲۴۷c) و کریتیاس (۱۰۹d) نیز به زمین‌زاد بودن انسان اشاره کرده است. این داستان به گونه‌ی دیگری نیز در میهمانی ۱۹۱c آمده است (نطفه‌ی کودکان از آن خود مردان بودند، اما بر روی زمین، نه بر روی زنان)، این بیان داستان تولد ارختونوس Erechthonius را به یاد خواننده می‌اندازد (اثر پیدس، پاره‌ی ۹۲۵ نستله، رُز، 110 Handbook).

۶- بازگشت شگفت‌زندگی افراد، از پیری به سوی کودکی، با طرز بیان هسیود، ارگا، ۱۸۱، متناسب است، آن‌جا که می‌گوید این بیچارگان «عصر آهن» آنگاه نابود خواهند شد که مردان و زنان با موی سفید متولد شوند. این سخن که یگانه‌ی اشاره‌ی شناخته شده قبل از افلاطون است، پیوند آشکاری با دگرگونی کیهانی ندارد، اما از آمدن آن در زمینه‌ی توالی‌ای از نسل‌ها که با نسل طلایی در تحت فرمانروایی کرونوس آغاز می‌شود، چنین برمی‌آید که افلاطون باور دیرینه‌ی دیگری را در چارچوب خودش وارد ساخته است. برخی این عقیده را در پاره‌ی ۸۸ هراکلیتوس، در نسخه‌ی دیلز - کرانتس نیز تشخیص داده‌اند: «حیات و مرگ ... یکی هستند، زیرا دومی دگرگون می‌شود و به صورت اولی درمی‌آید، و اولی نیز، با تغییری دیگر، صورت دومی را به خود می‌گیرد.» اما نگاه کنید به ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، ۱۴۳ و بعد. تئوپومپوس Theopompus که معاصر جوان‌تر

افلاطون است، از درختی یاد کرده است که میوه‌ی آن زندگی انسان‌ها را به عقب برمی‌گرداند از پیری به میانسالی و کودکی و نابودی؛ و به طور یقینی نمی‌توان گفت که آیا او به احتمال زیاد آن را از سیاستمدار برگرفته است یا از منبع عامی استفاده کرده است. (تئوپومپوس، به نقل آیلیان، VH 3. 18، متن در کتاب فروتیژه 1 n. 243 Mythe آمده است. رک: اسکمپ ۱۱۱.)

۷- بدبختی‌های زندگی بدوی و فواید پیشرفت. این قسمت، گزارش پروتاگوراس (۲۲c-۳۲۱c) را بازمی‌گوید، و بر زیان فقدان هنر سیاست تأکید ویژه‌ای می‌ورزد (۳۲۲b۵). بهترین گزارش ماقبل افلاطونی از آن آیسخولوس، PV442-68 است.

اسطوره و فلسفه‌ی یونان در خصوص نظریات مربوط به تکامل بشر بر دو دسته‌اند (در بخش‌های ۴ و ۵ کتاب *In the Beginnings* به تفصیل مطرح کرده‌ام)، یک دسته زندگی کنونی را هبوطی از یک دوره‌ی عصمت و سعادت اولیه تلقی می‌کنند، و دسته‌ای دیگر به صورتی عقلانی‌تر، آن را از نظر فنی و اجتماعی، پیشرفت و ترقی می‌شمارند، ترقی‌ای که از بدبختی‌ها و زندگی‌های حیوان مانند آغاز شده است. به نظر می‌آید که افلاطون این تناقض را با ابتکار خاصی برطرف می‌کند؛ او می‌گوید مسیر حرکت جهان به طور متناوب عوض می‌شود، و وضع انسان‌ها نیز به تبع آن عوض می‌شود. نزدیک‌ترین سلف او امیدوکلس است که به دوره‌های متناوب مهر و کین عقیده داشت. اما، اولاً، در فلسفه‌ی امیدوکلس، جهان در پایان هر دو به کلی ویران می‌شود، و آن دو عامل به ترتیب به اختلاط کامل و بی‌حرکت عناصر و به جدایی کامل آن‌ها رهنمون می‌شوند، عناصری که با هر ترکیب ناقص‌شان جهانی را به وجود می‌آورند؛ هیچ‌خدایی در آخرین لحظه برای نجات آن وارد عمل نمی‌شود. ثانیاً هیچ اشاره‌ای به

شگفت‌ترین ویژگی گزارش افلاطون صورت نگرفته است، یعنی بازگشت انقلاب‌های کیهانی. او در این خصوص هیچ پیشگام یونانی‌ای ندارد، مگر اینکه به اطلاعاتی که هردوت (۲، ۱۴۲) از کاهنان مصری به دست آورده است، اعتماد کنیم: آن‌ها می‌گویند خورشید در طول ۱۱،۳۴۰ سال سلطنت مصریان چهار بار مسیر خودش را عوض کرد. اما کاهنان تصریح کردند که این تغییرها هیچ وضع نامتعارف یا مصیبتی برای مصر به بار نیاورد.<sup>۷۵</sup> این سخن، و همین‌طور پیشگویی آثرئوس، متضمن این داستان شگفت‌انگیز افلاطون نیستند که خدا هزاران سال این جهان را چرخانید و سپس «آن را در مسیرش رها کرد» (۲۷۲e) و تدابیر آن را برعهده‌ی خودش نهاد. رایتسن اشتاین Reitzenstein مدت‌ها پیش منشأ شرقی، زرتشتی، برای این داستان پیشنهاد کرد، اما پیشنهاد او از بوته‌ی آزمایش سربلند بیرون نیامد.<sup>۷۶</sup> طبیعی‌ترین نتیجه‌گیری این است که افلاطون این «پدیده‌ی خاص» را به تبع نوع سنتی آن با تخیل شاعرانه و اسطوره پرداز خودش ساخته است.

۷۵. آن‌ها همچنین گفتند خدایانی به صورت انسان وجود نداشت، نمی‌دانم چنین گزارشی چگونه، به نظر اسکمپ (ص ۹۱)، با این سخن افلاطون متعارض است که خدایی، «که موجودی برتر و متفاوت بود» (سیاستمدار، ۲۷۱e) در یک دوره مراقبت بشر را برعهده داشت.

76. Reitzenstein and Schaeder, *Stud. Z. ant. Synkr.* (1926).

بر انتقادها نگاه کنید به منابع لایزگانگ، (1941) RE 2500 و کوسته (1951) *de P. etc.*, ch. VII. این حقیقت که افلاطون ثنویت غایت‌شناختی، یعنی مبنای آیین زرتشت، را آشکارا نفی می‌کند (۲۷۰a)، هر چند مورد عنایت خاص رایتسن اشتاین نبوده است (نگاه: کوسته ۴۲)، بی‌تردید نظر او را تأیید نمی‌کند. همچنین نگاه کنید اسکمپ به ۹۲-۵ و ۱۴۶ یادداشت ۱.



روزنامه  
خاطرات شرف الدوله

میرزا ابراهیم خان کلانتری باغمیشه

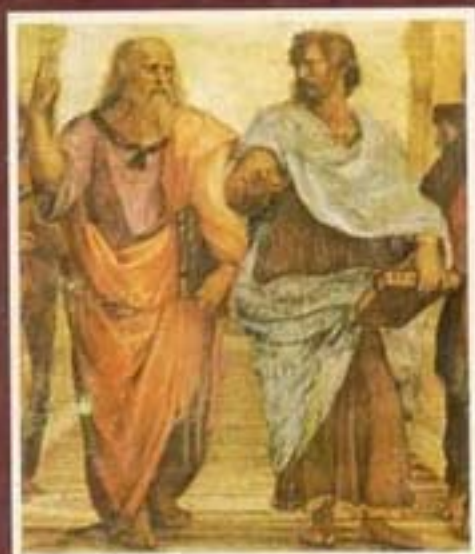
نماینده دوره یکم مجلس شورای ملی

از تبریز

به کوشش یحیی ذکا







افلاطون در کراتولوس مباحث زبانشناختی را مطرح می‌سازد: ذات و صورت، ریشه‌شناسی کلمات، درستی طبیعی نام‌ها و...

تثابته و سه محاوره‌ی بعدی، طرح واحدی را در اندیشه‌ی افلاطون داشته‌اند. مراحل این طرح عبارتند از: (۱) مقدمه: مطرح کردن مسئله‌ی دانش، توضیح دشواری‌های آن، و طرد برخی راه‌حل‌های ناکافی (تثابته)؛ (۲) بحث تخریبی: فریبده خواندن ادعای دانش از سوی سوفسطاییان (سوفسطایی)؛ (۳) بحث اثباتی: پاسخ دادن به مسئله و توصیف حالت ذهنی دارنده‌ی دانش اصیل (سیاستمدار که به فیلسوف منتهی می‌شود).

ISBN 964-343-008-1



9 789643 430085



انتشارات فکروز