



Madness of Philosophy: Plato's Theory of Ideas and its Relationship with his Ethical and Political Thoughts

Ali Hassanzade ¹ | Muhammad Asghari ¹

1. PHD Student, Department of Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran. E-mail: alihasso1989@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran. E-mail: asghari2007@gmail.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

10 August 2022

Received in revised form:

3 January 2023

Accepted:

29 January 2023

Published online:

5 September 2024

Keywords:

Plato, theory of Ideas, cave allegory, madness of philosophy, turning around

Abstract: In the present article we try to examine the relationship between Plato's theory of Ideas and his political and ethical thoughts. First, we present an outline of the genesis of the theory of Ideas in "Meno", "Phaedo", and "Republic". Then, we go on to examine Plato's political and ethical thoughts in "Apology", "Protagoras", "Gorgias" and again "Republic". The study results in the conclusion that Plato's "cave allegory" is the climax of both his theory of Ideas and his politico-ethical thoughts. A close reading of "Cave Allegory" and comparing its main ideas with the crucial problems of "Protagoras" and "Gorgias" reveals the politico-ethical character of the theory of Ideas. Contrary to the sophists who think they are the locus of Truth, Socrates only keeps open the abyss of truth and makes the student turn around it. In "The Symposium", Alcibiades calls this "madness of philosophy". In the end, we try to provide a possible answer to Nietzsche's and Popper's reproaches to Plato and show that there may be a possible immanent reading of Plato's theory of Ideas.

Cite this article: Hassanzade, A., Asghari, M (2024). Madness of Philosophy: Plato's Theory of Ideas and its Relationship with his Ethical and Political Thoughts, *Philosophical Meditations*, 14(32), 11-41. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.551569.2198>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.551569.2198>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: In the present article, we try to examine the relationship between Plato's theory of Ideas and his political and ethical thoughts. Although Plato invented in his philosophy a world (i.e. the world of Ideas) that seems to be as far as possible from life, that is the social, the political, and the ethical, our investigation shows that Plato did it exactly because the invention of this world of Ideas was able to affect life for the better. Plato never lived the life of cynicism and the foundation of the Academy is a living proof of this claim. But, on account of what criteria the philosopher (here, Plato) plays a role in social life and at the same time avoids the trap of banality and doxa? Through the examination of Plato's theory of Ideas and his political and ethical thoughts, we will try in this article to give a possible answer to this question, an answer which, contrary to the fashionable dismissal of his theory of Ideas as a denial of the politico-ethical, or worse, as a foundation of totalitarianism (Popper, 1966), may open the path to a possible immanent reading of Plato's thought.

Methodology: The method of the present article is descriptive-analytic, that is we first try to describe Plato's theory of Ideas as it appeared in his oeuvre, then we try to find its relationship with his politico-ethical thought and, finally, try to analyze the outcomes and results of his thought.

Findings: In his *Meno*, Plato makes an important distinction between *episteme* (knowledge) and *doxa* (belief) (Plato, 2005: 139). In *Phaedo*, the same distinction between *episteme* and *doxa* is still at work. But here the distinction is not merely epistemological, but primarily ontological. Here, two kinds of beings are posited, the one kind seen and varying, the other invisible and unvarying (Plato, 1975: 27). In 102b it is agreed that each of the ideas is something, that is, it exists independently (Plato, 1975: 54). Here, knowledge is defined as being in contact with "pure and always existing and immortal and unvarying things" (Plato, 1975: 28).

In *Republic*, the twofold distinctions of *Meno* and *Phaedo* become a fourfold distinction

which is, like the Phaedo distinction, both epistemological and ontological (Plato, 2004: 206-205). This is the well-known analogy of the divided line. We think analogy of the divided line and the cave allegory as well is the pinnacle of Plato's theory of Ideas. Therefore, in our next step we should examine the cave allegory. But before doing so, we should first mention another line of argument in Plato's thought which is not less important: education, education of both the youth and the politicians. We think that the problem of education, like the theory of Ideas, reaches its final formulation in the cave allegory. Regarding this second line of thought, we can mention Apology in which Socrates is accused of corrupting the young (Plato, 1997a: 23). Socrates' apology contains questions on education and the educators of the young. Somewhere, Socrates claims that he has invited everyone "not to care for the city's possessions more than for the city itself (Plato, 1997a: 32). Here "the city itself" means the Idea of the city, and one can very well conclude that

Socrates has corrupted the young by the Ideas.

In Protagoras, Plato tries to answer the question of whether virtue is teachable and based on knowledge. Here a distinction between two kinds of education is introduced: Socratic education which is full of questions and answers and sophistic education which is somehow rhetorical and has persuasion as its aim. In Gorgias, the same question of Protagoras, i.e. the relationship between knowledge and politics is introduced and discussed at length. Here, the sophistic education, oratory, is identified with "flattery" (Plato, 1997b: 807). So, Plato claims that true politics is different from utilitarianism and hedonism. It is, rather, the ability to improve citizens not persuading them (Plato, 1997b: 807).

Now, we can turn to cave allegory in Republic. We think this ability to improve citizens, this true politics, is clearly explained through the cave allegory and thereby is connected to the theory of Ideas. In his novel reading of Marx, Frank Ruda raises an important question:

The history of philosophy, as a famous saying goes, is nothing but footnotes to Plato – struggling with his paradoxes and claims, repeating his questions, attempting to turn against his thought or even moving away from it once and for all. Might one not also claim: the history of critical and emancipatory thought (or philosophy) consists of nothing but footnotes to Plato's cave allegory? (Ruda, 2018: 57)

This question is relevant, especially if we consider how Plato himself sees the cave allegory. In the beginning of book 7 of the *Republic*, Plato clearly states that his going to clarify, through this allegory, the effect of education on our nature (Plato, 2004: 208). Without going into details of the cave allegory, we just mention that at stake here is what we can call Socratic education through the Ideas. Contrary to the way Gorgias understands education, which, in the last analysis, is nothing more than persuasion providing conviction without knowledge (Plato, 1997b: 800), Socrates believes that the truth is in the student. The true education consists in helping the student to find the truth for himself, "it takes

for granted that sight is there, though not turned in the right way or looking where it should look, and contrives to redirect it appropriately" (Plato, 2004: 212).

The true and unexpected aspect of this Socratic education manifests itself in *The Symposium*. Here, "Socrates refuses to be identified with *agalma*, the hidden treasure in himself, with the unknown ingredient responsible for the Master's charisma, and persists in the void filled out by *agalma*." (Žižek, 1993: 2) Alcibiades calls this gesture of Socrates "the madness and frenzy of philosophy" (Plato, 2008: 57).

Discussion and Conclusion:

Based on our examinations, we can conclude that "the madness of philosophy" mentioned in *The Symposium* is none other than a dialectical and ceaseless pass from one perspective to another. A modern reading of Plato's thought must insist on immanent elements in his philosophy, such as "turning around" as the characteristic of Socratic education. In a Socratic education, instead of insisting on independence and inaccessibility of Ideas, one can

insist on Ideas as the abyss of truth.

References

Plato (1975) *Phaedo*, trans. David Gallop, Oxford: Clarendon Press.

Plato (1997a) 'Apology', in *Complete Works of Plato*, ed. John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company

Plato (1997b) 'Gorgias', in *Complete Works of Plato*, ed. John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Plato (2004) *Republic*, trans. C. D. C. Reeve, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Plato (2005) *Meno and Other Dialogues*, trans. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press.

Plato (2008) *The Symposium*, trans. M. C. Howatson, Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl (1966) *The Open Society and Its Enemies*, Princeton: Princeton University Press.

Ruda, Frank (2018) "Marx in Cave" in Žižek, Ruda, Hamza, *Reading Marx*, Medford, MA: Polity.

Žižek, Slavoj (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن منطق و منطق‌آموزی ایران

جنون فلسفه:

نظریهٔ مثل افلاطون و نسبت آن با اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او

علی حسن زاده^۱ ✉ | محمد اصغری^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Alihasso1989@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m-asghari@Tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۹

انتشار: ۱۴۰۳/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

افلاطون، نظریهٔ مثل، تمثیل غار، اخلاق، سیاست، جنون فلسفه، رو به سوی دیگر گرداندن

چکیده: در مقاله حاضر می‌کوشیم نسبت بین نظریهٔ مثل افلاطون و اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او را بررسی کنیم. نخست گزارشی اجمالی از سیر تکوین نظریهٔ مثل در محاورات «منون»، «فایدون» و «جمهوری» ارائه می‌دهیم؛ سپس می‌کوشیم از مسیری دیگر اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی افلاطون را پیگیری کنیم و برای این منظور به رسالهٔ «آپولوژی» و محاورات «پروتاگوراس»، «گرگیاس» و باز «جمهوری» نگاهی می‌اندازیم. این بررسی ما را به این نتیجه می‌رساند که «تمثیل غار» افلاطون هم اوج نظریهٔ مثل اوست و هم اوج اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی او. بررسی دقیق «تمثیل غار» و مقایسهٔ نکات اصلی مطرح شده در آن با مسائل اصلی محاورات «پروتاگوراس» و «گرگیاس» خصلت سیاسی-اخلاقی نظریهٔ مثل افلاطون را آشکار می‌سازد. سقراط، برخلاف سوفسطایی که خود را دربردارندهٔ حقیقت می‌پندارد، صرفاً مفاک حقیقت را گشوده نگه می‌دارد و شاگرد را وامی‌دارد رو به سوی آن گرداند. در محاورهٔ «مهمانی»، آلکیبیادس این نوع تربیت سقراطی را «جنون فلسفه» می‌نامد. در پایان سعی می‌کنیم پاسخی محتمل به انتقادهای پوپر و نیچه از افلاطون بدهیم و نشان دهیم که برخلاف خوانش تثبیت شده و جافتاذهٔ متعالی از نظریهٔ مثل، امکان خوانشی درون‌ماندگار از آن نظریه نیز وجود دارد.

استناد: حسن زاده، علی؛ اصغری، محمد. (۱۴۰۳). جنون فلسفه: نظریهٔ مثل افلاطون و نسبت آن با اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او.

تأملات فلسفی ۱۴(۳۲): ۱۱-۴۲، <https://doi.org/10.30470/phm.2023.551569.2198>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.551569.2198>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

و زمین و آسمان را می‌پیماید و ستارگان را می‌سنجد و در همه‌جا حقیقت و ماهیت کل هستی را می‌جوید و التفاتی بدانچه در نزدیکی او می‌گذرد ندارد» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۴۱۰-۱۴۰۹)؛ اما این سخن به معنای غرقگی کامل در امور این جهانی و تلاش برای راضی کردن مردم به هر بهایی نیست چراکه «همه کوشش انسان باید صرف آن شود که چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی به راستی نیک باشد نه آنکه به دیده مردمان نیک بنماید» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۶۸). او فیلسوف مُردن را به زندگی با استرحام و زاری برتر می‌شمارد و سخنانی به زبان نمی‌آورد که مردمان به شنیدن آن‌ها خو گرفته‌اند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۷).

اما کدام سنجه و معیار به فیلسوف اجازه می‌دهد که هم نقش اجتماعی خویش را ایفا کند و هم در ابتدال و عادات پست اجتماع مضمحل نشود؟ مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی نظریه مثل افلاطون و نسبت آن با اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او پاسخی اجمالی به این پرسش بدهد و از این طریق امکان خوانشی درون‌ماندگارتر از فلسفه افلاطون را باز کند. پیش از هر چیز سیر

در مقاله حاضر می‌کوشیم نسبت بین نظریه مثل افلاطون و اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او را بررسی کنیم. گرچه افلاطون در فلسفه خویش جهانی را ابداع کرده است (جهان مثل) که به نظر می‌رسد بیشترین فاصله را با زندگی (امر اجتماعی، امر سیاسی، امر اخلاقی) داشته باشد، اما بررسی ما نشان می‌دهد که او نه به‌رغم بلکه دقیقاً به سبب این جهان مثل توانست بیشترین تأثیر را در زندگی بگذارد. افلاطون در زندگی شخصی نیز هرگز به سان یک کلیبی‌منش یا همچون یک «جان زیبا»^۱ (هگل) خود را از امور این جهانی و شرارت‌های آن برکنار نگاه نداشت و تأسیس آکادمی به خودی خود گواه این امر است. او در محاوره «ثنای تتوس» از زبان سقراط می‌گوید: «کسانی که به وجهی نادرست به فلسفه می‌پردازند ... از جوانی نه راه میدان شهر را می‌آموزند و نه می‌دانند که دادگاه کجاست و انجمن شهر در کجا تشکیل می‌یابد و دیگر مقامات دولتی در کدام نقطه مکان دارند و ...؛ تنش‌ها در میان خلق است و روحشان به قول پیندار، در عین بی‌اعتنایی به امور آدیان، در همه‌جا می‌گردد

منطقیِ سوفیست‌ها شالوده‌های اسطوره‌ایِ آداب و رسوم سنتی را متزلزل ساخته بود؛ و در مورد کانت، تجربه‌گرایی نظیر هیوم، شالوده‌های متافیزیکیِ عقل‌گرایانهٔ لایب-نیتسی-وولفی را متزلزل ساخته بودند. در هر دو مورد، راه‌حلِ پیشنهادی نه بازگشتی به رویکردِ سنتی، بلکه حرکتِ بنیادگذارِ جدیدی بود که «با استفاده از ترفندهای خودِ سوفیست‌ها آنان را شکست می‌داد»، یعنی نسبی‌انگاریِ سوفیست‌ها را از راهِ رادیکالیزه کردن همان نسبی‌انگاری پشت سر می‌نهاد (افلاطون شیوهٔ مباحثه‌ایِ سوفیست‌ها را می‌پذیرد؛ کانت خاکسپاریِ متافیزیکیِ سنتی از جانب هیوم را می‌پذیرد)» (Zižek, 1993: 4). بر همین اساس، ژیراک معتقد است که به هیچ روی نمی‌توان افلاطون را سوفیستی در میان دیگر سوفیست‌ها به‌شمار آورد،^۱ زیرا گرچه افلاطون منطقِ بحثِ استدلالی را از

پیدایش نظریهٔ مثل در محاورات افلاطون را به‌اجمال بررسی خواهیم کرد؛ سپس در جست‌وجوی نسبتی بین نظریهٔ مثل و اندیشهٔ سیاسی افلاطون به محاورات دیگر او رجوع خواهیم کرد تا دریابیم که آیا نسبتی بین آن دو هست و اگر هست چه نوع نسبتی است.

۱. نظریهٔ مثل

بسیاری از شارحان و فیلسوفان طرح نظریهٔ مثل از جانب افلاطون را حرکت بنیادگذار فلسفهٔ غربی به‌شمار می‌آورند. برای نمونه، اسلاوی ژیراک دو گسست تعیین‌کننده را در تاریخ فلسفه تشخیص می‌دهد: گسست افلاطون و گسست کانت. از دید او هر دو گسست، واکنشی در برابر رویکردهای نسبی‌انگارانهٔ جدیدی بودند که بدنهٔ سنتی دانش را تهدید به ویرانی می‌کردند. به بیان خود ژیراک: «در مورد افلاطون، مباحثهٔ

به‌نام آسمان گیر افتاده‌ایم. اگر جیشان را پر کنیم، روش پیروزی در مرافعات را با ما هم یاد می‌دهند. عادلانه یا غیرعادلانه بودنش اهمیتی ندارد!» (آریستوفانس، ۱۳۹۵: ۲۳). این برداشت از سقراط تضاد فاحشی با برداشت افلاطون دارد، چنانکه در ادامه خواهیم دید، در محاورات خویش، به‌ویژه محاورات «گرگیاس»، «پروتاگوراس» و «مهمانی»، سخت می‌کوشد تمایزی بین فیلسوف (سقراط، خودش) و سوفیست برقرار سازد.

۱. احتمالاً آریستوفانس اولین کسی است که سقراط را «سوفیستی در میان دیگر سوفیست‌ها» می‌داند. آریستوفانس در نمایشنامهٔ کمیک *اِبْرَه‌ها* سقراط را به‌سان سوفیستی به تصویر می‌کشد که به یاری بحث‌های منطقی می‌تواند ناحق را حق جلوه دهد، کسی که این ترفند را به دیگران می‌آموزد و در قبال آن پول می‌گیرد. برای نمونه، یکی از شخصیت‌های نمایشنامهٔ *اِبْرَه‌ها* دربارهٔ مکتب سقراط می‌گوید: «آنجا تفکرخانهٔ سقراط است ... آنجا ثابت می‌کنند که ما زغال‌هایی هستیم که زیر انقبه‌دانی عظیم

است که موجود انسانی به نحوی بالقوه با دانش ازلی مرتبط است؛ اما این دانش سرمدی فراگرفتنی نیست بلکه به نوعی «از خود بیرون آوردن» می ماند که چیزی جز «به یاد آوردن» نیست (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۹۶). می توان نطفه های نظریه مثل را در این محاوره دید. افلاطون در بندهای ۹۷ و ۹۸ بین معرفت (دانش، ایستمه)^۲ و عقیده (پندار درست، دوکسا)^۳ تمایزی می گذارد که بعدها برای اندیشه او اهمیت تعیین کننده ای خواهد یافت. از زبان سقراط می شنویم:

تصویری که به جایی بسته نباشد مانند بنده گریزپایی است که به هیچ نمی ارزد؛ ولی تصویری بسته بسیار گران بهاست چون در زیبایی نظیر ندارد. می دانی مرادم از این تشبیه چیست؟ پندار درست تا هنگامی که به جای خود باقی است و از ما نگریخته، گران بهاست زیرا اثر نیک می بخشد؛ ولی آن گونه پندارها زمانی دراز به جا نمی ماند و می گریزند مگر اینکه آن ها را با زنجیر دلیل و برهان ببندیم، و این بستن همان یادآوری است که ساعتی پیش درباره اش به تفصیل گفت و گو کردیم. اگر بتوانیم آن ها را ببندیم، تبدیل به دانش می شوند و می مانند و از این روست که دانش به پندار درست برتری دارد و فرق آن ها در همین بسته بودن و بسته نبودن است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۱۱).

و پایدارتر است. آنچه افلاطون آمادگی (یا شاید توانایی) پذیرش را نداشت جایگاه سر به سر مجازی، غیر مادی (یا شاید غیر جوهری) و رخدادوار ایده ها بود» (ژیک، ۱۴۰۰: ۹۸).

سوفیست ها می پذیرد، اما آن را برای اظهار تعهد خویش به حقیقت به کار می برد. به گمان ما، نظریه مثل نشانه بی چون و چرای اظهار تعهد افلاطون به حقیقت است.^۱ در ادامه می کوشیم سیر پیدایش این نظریه را در محاورات «منون»، «فایدون» و «جمهوری» بررسی کنیم و در خلال بحث خویش، نظرات دیگر شارحان و فیلسوفان را نیز درباره نظریه مثل افلاطون یاد آور شویم.

۱-۱ «منون»: تمایز بین معرفت و عقیده

مسئله اصلی افلاطون در محاوره «منون» این است که آیا فضیلت همان دانش است و، از این رو، آیا آموختنی است یا خیر. افلاطون در محاورات «پروتاگوراس» و «گراس» نیز به این مسأله می پردازد اما در محاوره «منون»، به تعبیر ورنر یگر، مفهوم تازه ای از دانش عرضه می شود (یگر، ۱۳۹۳: ۷۹۶) و راه حلی برای مسأله آموختنی بودن یا آموختنی نبودن فضیلت ارائه می گردد. گویا نتیجه ای که افلاطون به تلویح در این محاوره می گیرد این

۱. با این حال باید، هم صدا با ژیک، خاطر نشان سازیم که افلاطون با هستی شناختی کردن مثل گامی محافظه کارانه برمی دارد. به بیان ژیک: «اشتباه افلاطون در آن بود که به ایده ها خصیلتی هستی شناختی بخشید: او فرض می کرد که ایده ها به نظمی دیگر از واقعیت حقیقی سروشکل می بخشند که حتی از واقعیت مادی روزمره ما جوهری تر

2. episteme

3. doxa

می‌گوید: «اکنون وقت آن است که من به استقبال مرگ بشتابم و شما در پی زندگی بروید؛ ولی کدام یک از ما راهی بهتر در پیش دارد، جز خدا هیچ کس نمی‌داند» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۰). اینک در محاورهٔ «فایدون» ماقع ماجرا را از زبان فایدون می‌شنویم. «فایدون» محاوره‌ای است در باب نفس و دلایل بقای آن. سقراط محبوس که بناست اندکی بعد جام شوکران را بنوشد، فیلسوف را کسی می‌داند که مشتاق مرگ است: «کسانی که از راه درست به فلسفه می‌پردازند، در همهٔ عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۹۱). مرگ را جز «جدایی روح از تن» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۹۱) نمی‌داند و جدایی روح از تن را یگانه شرط «شناسایی درست» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۹۲) می‌شمارد. در ادامه سقراط می‌کوشد از راه اثبات هستی مثل، مرگ‌ناپذیری روح را ثابت کند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۰۸-۵۱۰). سقراط در اینجا از «خود چیزها که هستی راستین دارد» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۱۱) سخن می‌گوید: برای نمونه، «خود برابری» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۰۵) یا «خود زیبایی و خود خوبی و خود عدالت و خود دینداری» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۰۷). در بند ۷۹ چیزها به

بی‌اغراق می‌توان گفت که قطعاً فوق از محاورهٔ «منون»، به یک معنا، چکیدهٔ کل فلسفهٔ افلاطون است. همه چیز به‌شکلی ابتدایی در آن حضور دارد: ثبات و پایداری عالم مثل؛ نظریهٔ تذکار؛ خصلت استدلالی و شبکه‌ای حقیقت؛ زیبایی و گران‌بهایی حقیقت؛ فاعلیت و اثرگذاری حقیقت در زندگی؛ بی‌ثباتی عالم محسوس. با این همه، افلاطون در این محاوره نامی از مثل نمی‌آورد و تفاوت معرفت و عقیده را صرفاً بر اساس بسته‌بودن و بسته‌نبودن صورت‌بندی می‌کند. تفکیک بین عقیده و معرفت صرفاً نظریه‌ای معرفت‌شناختی است که در آن بین دو مرتبهٔ شناخت به‌لحاظ دو گونه روش شناخت تمایز گذاشته می‌شود: معرفت همانا شناخت مستقیم است و عقیده همانا شناخت غیرمستقیم. چنین می‌نماید که گویا عقیده با بسته‌شدن به جایی و تشکیل شبکه‌ای منسجم می‌تواند به معرفت تغییر یابد. برای برداشتن گامی دیگر به سوی نظریهٔ مثل باید به رسالهٔ «فایدون» رجوع کنیم.

۲-۱ «فایدون»: حقیقت مرگ و هستی مثل

به‌لحاظ داستانی، «فایدون» از جایی آغاز می‌شود که «آپولوژی» به پایان می‌رسد. سقراط در آخرین جملهٔ «آپولوژی»

از نظریه‌ای معرفت‌شناختی سخن به میان نمی‌آید بلکه تمایز بین عقیده و معرفت، شکل نظریه‌ای هستی‌شناختی را به خود می‌گیرد. تمایز عقیده و معرفت دیگر به بسته‌بودن یا بسته‌نبودن منوط نیست، بلکه متعلقات این دو نوع شناخت نیز متفاوتند. در «فایدون» دو ساحت از هم جدا می‌شوند:

عالم محسوس و دستخوش تغییر که متعلق عقیده است و عالم خدایی و پاک و راستین و مجرد که متعلق معرفت است. این تمایز بین معرفت و عقیده و بین عالم مثل و عالم محسوس در محاوره «جمهوری» و به‌ویژه در «تمثیل خط» به اوج بالندگی و پیچیدگی خود می‌رسد. از این‌رو، اکنون باید به تمثیل‌های افلاطون در محاوره «جمهوری» روی آوریم.

۳-۱. «جمهوری»: اوج نظریه مثل

مسئله اصلی محاوره «جمهوری» چستی عدالت است. در کتاب یکم، جنبه فردی عدالت بررسی می‌شود و در کتاب دوم جنبه اجتماعی آن. در کتاب پنجم، بند ۴۷۵، تعریف تازه‌ای از فیلسوفان ارائه می‌شود: «کسانی که اشتیاق به تماشای حقیقت دارند». در بند ۴۷۶، سقراط توضیح می‌دهد که فیلسوف، برخلاف صنعت‌کاران و هنروران گوناگون که به صداها و رنگ‌ها و شکل‌های

دو نوع دیدنی و نادیدنی تقسیم می‌شوند و روح از چیزهای نادیدنی و تن از چیزهای دیدنی محسوب می‌شوند. چیزهای دیدنی دستخوش تغییر و فانی‌اند اما چیزهای نادیدنی، خدایی و پاک و مجرد و جاویدان هستند. سقراط تعریف تازه‌ای از دانایی ارائه می‌دهد:

[روح] اگر تنها و بی‌واسطه تن به جست‌وجو پردازد، فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به یک حال می‌ماند آگاه می‌گردد، و چون خود با آن خویشی دارد، اگر بختش یاری کند در نزد آن می‌ماند و سرگردانی‌اش به پایان می‌رسد و آرامش خود را بازمی‌یابد و به سبب همنشینی با آنچه دریافته است، خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح را دانایی می‌خوانیم» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۱۳).

در بند ۸۲، فلسفه، یگانه وسیله تزکیه عنوان می‌شود: «تنها به دستیاری فلسفه می‌توان به پاکی و رهایی رسید». سقراط در بند ۸۴ می‌گوید که فیلسوف راستین می‌کوشد «تا حقیقت پاک و خدایی را که بسی برتر از گمان و عقیده است رؤیت کند». در بند ۱۰۰ از «علت‌بودن مثل» سخن به میان می‌آید و در بند ۱۰۲ «استقلال ایده» مبرهن می‌شود.

در محاوره «فایدون» نیز به‌سان محاوره «منون» بین عقیده و معرفت تمایز گذاشته می‌شود اما در اینجا، برخلاف «منون»، صرفاً

چکیده‌ای از نظریهٔ مثل را عرضه می‌کند:

از یک سو معتقدیم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر، و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر هستند. هر یک از آن‌ها را نیز از راه بیان تعریف می‌کنیم ... از سوی دیگر، از «خود زیبا» و «خود خوب» و همچنین از خود هرچیز دیگر سخن می‌گوییم. بدین معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم چنانکه گویی کثیر در عین حال، واحدی است و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم ...؛ همچنین تصدیق می‌کنیم که چیزهای کثیر، دیدنی و محسوس هستند؛ یعنی آن‌ها را به وسیلهٔ حواس می‌توان درک کرد، نه به وسیلهٔ فکر؛ درحالی که مفهوم و ایده را تنها با تفکر می‌توان دریافت، نه به وسیلهٔ حس (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۰-۱۱۲۱).

پس از این مقدمه، افلاطون می‌کوشد به یاری سه تمثیل بسیار معروف (تمثیل خورشید، تمثیل خط، تمثیل غار) جنبه‌های مختلفی از نظریهٔ مثل را از زبان سقراط آشکار کند.^۱ این سه تمثیل در طول تاریخ فلسفه بارها و بارها تکرار شده‌اند، الهام‌بخش بسیاری از نظریه‌ها بوده‌اند و ستایش‌ها و نکوهش‌های فراوانی را برانگیخته‌اند. در اینجا دو تمثیل خورشید و خط را به اجمال بیان می‌کنیم و در بخش بعد تمثیل غار را با

زیبا دل‌بستگی دارند، خود زیبایی را می‌بیند و به آن دل می‌بندد؛ سپس در ادامهٔ گفت‌وگو با گلاوکن، سقراط می‌کوشد حقیقت را با تمایزی که پیش‌تر در محاورات «منون» و «فایدون» بین عقیده و معرفت بیان کرده بود توضیح دهد. در اینجا، برخلاف تمایز دووجهی مطرح شده در «منون» و «فایدون»، تمایزی سه‌وجهی بین جهل و عقیده و معرفت مطرح می‌شود. سقراط و گلاوکن با پرسش و پاسخ به این نتیجه می‌رسند که متعلق معرفت، باشنده (مثال، ایده یا خود چیز)، متعلق جهل، نباشنده (نیستی) و متعلق عقیده، هم باشنده و هم نباشنده (یا همان عالم محسوس) است (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۰۷۹). در کتاب ششم، در مورد شایستگی فیلسوف برای زمامداری جامعه، امکان یا عدم امکان زمامداری او، عالی‌ترین دانش‌ها و جز این‌ها سخن به میان می‌آید. در بندهای ۵۰۷ تا ۵۱۸ «جمهوری»، یعنی اواخر کتاب ششم و اوایل کتاب هفتم، با مبسوط‌ترین توضیحات در باب مثل مواجه می‌شویم. سقراط نخست مطالب پیشین را یادآور می‌شود و گویی

۱. بررسی دیدگاه هایدگر در درسگفتار *سوفسطائی افلاطون*» در مجله *تأملات فلسفی* دانشگاه زنجان، سال چهارم، شماره دوازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صفحه ۱۱۵-۱۱۶.

۱. برای بحثی روشنگر در این باره که چرا افلاطون هنگام سخن گفتن از مثل و حقایق به تمثیل توسل می‌کند، بنگرید به موسی‌زاده نعلبند، صدیقه و فتحی، حسن. (۱۳۹۳). «موضوع محاورهٔ سوفسطائی: سوفسطائی یا فیلسوف؟»

اندکی تفصیل بیشتر توضیح می‌دهیم.

در بند ۵۰۷ محاوره «جمهوری»، سقراط توضیح می‌دهد که حس بینایی، برخلاف حواس دیگر، و چیزهای دیدنی، برخلاف چیزهایی شنیدنی یا چشیدنی، برای شناختن و شناخته شدن به عامل سومی نیاز دارند. در بند ۵۰۸ گفته می‌شود که آن عامل سوم چیزی جز روشنایی نیست. سقراط توضیح می‌دهد که خورشید نه حس بینایی است و نه چیزهای دیدنی، بلکه علت هر دو و برتر از هر دو است. از این رو، همان نقش را که خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد، همان نقش را «خوب» در جهان اندیشه و تفکر در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافته است به عهده دارد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۳). از زبان سقراط می‌شنویم:

«ایده خوب» را باید چنان چیزی تصور کنی که در پرتو آن موضوعات شناختنی دارای حقیقت می‌شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می‌گردد؛ به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود؛ ولی همچنانکه روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به خود «خوب» شبیه هستند ولی هیچ‌یک از آن‌ها خود «خوب» نیست؛ بلکه خود «خوب» چیزی است برتر از آن دو (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۳).

بلافاصله پس از ارائه این تمثیل، سقراط

در مقام توضیح تفاوت بین عالم مثل (عالم موضوعاتی که به وسیله تفکر و خرد دریافته است) و عالم دیدنی‌ها (عالم چیزهایی که به چشم درمی‌آیند) به تمثیلی دیگر روی می‌آورد: تمثیل خط (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۵).

اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش، عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختنی‌ها. هریک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن ... یکی از آن دو جزء از تصاویر تشکیل یافته است: منظوم از تصاویر، سایه‌هاست و تصاویری که در آب‌ها یا در سطح اجسام صاف و درخشان منعکس می‌گردند ... و جزء دیگر، خود آن چیزهایی است که تصاویر و سایه‌ها ناشی از آن هستند، مانند جانوران، گیاهان و چیزهایی که به دست آدمیان ساخته شده است ... در جزء نخستین عالم شناختنی‌ها، روح آدمی ناچار است محتوای خود را از راه به‌یاری گرفتن مفروضات ثابت‌نشده به‌دست آورد ... منظور من از دومین جزء عالم شناختنی‌ها ... چیزهایی است که خرد، بی‌واسطه و به‌یاری دیالکتیک به‌دست می‌آورد و به هنگام تحقیق درباره آن‌ها جز مفاهیم مجرد از هیچ چیز دیگر استمداد نمی‌جوید ... (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۵-۱۱۲۷).

در اثنای ارائه تمثیل خط، مباحث بسیار جالبی مربوط به آنچه امروز فلسفه ریاضی می‌نامیم، مطرح می‌شوند که سنجش و بررسی آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد؛ همچنین در این بخش، افلاطون تمایز بسیار مهمی بین فلسفه و ریاضیات می‌نهد که به اقتضای موضوع مطالعه حاضر نمی‌توانیم در آن ورود

خواهیم کرد؛ اما نخست اجازه دهید با بررسی چند محاورهٔ دیگر افلاطون سعی کنیم از مسیری دیگر به این قله صعود کنیم.

۲. نسبت نظریهٔ مثل با سیاست و اخلاق

قاطبهٔ افلاطون‌پژوهان بر این عقیده‌اند که ارتباط تنگاتنگی بین از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون و از سوی دیگر اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی او وجود دارد. برای نمونه، الکساندر کویره یکی بودن فلسفه و سیاست در اندیشهٔ افلاطون را امری مسلم می‌شمارد (کویره، ۱۳۸۹: ۱۴). از دید ای. دبلیو. پرایس، نظریهٔ مثل حتی در قلب فلسفهٔ اجتماعی افلاطون نیز یافته می‌شود (پرایس، ۱۳۹۲: ۵۶۷). ورنر یگر در قسمتی از مجلد دوم پایدیا قاطعانه این‌همانی آن دو در دیدگاه افلاطون را اعلام می‌کند: «افلاطون همیشه دانش سقراطی را دانشی سیاسی به معنی حقیقی می‌داند و بدین سان به خاصیت عینی آن تکیه می‌کند. این دانش، مانند آنچه ما عموماً سیاست می‌نامیم، چیزی مبهم نیست که نقطهٔ مقابل دانش تخصصی باشد، بلکه برعکس، آرمان خود را از آرمان دانش تخصصی به دست می‌آورد؛ و از این رو چیزی نیست که در دسترس تودهٔ مردم باشد، بلکه از طریق والاترین شناخت فلسفی می‌توان به

کنیم. در این باره به اجمال بیان می‌کنیم که در اینجا تمایز دووجهی بین عالم محسوسِ دستخوش تغییر و عالم خدایی، پاک و مجردی که در «فایدون» مطرح شده بود، به تمایزی چهاروجهی تبدیل می‌شود: عالم محسوس یا عالم دیدنی‌ها به دو جزء «اشباح و سایه‌ها» و «اشیاء محسوس» تقسیم می‌شود و عالم پاک و مجرد یا همان عالم شناختنی‌ها به دو جزء «اعداد و اشکال» و «حقایق و مبدأ همهٔ چیزها». از دید افلاطون نسبت «اعداد و اشکال» به «حقایق» همچون نسبت «اشباح و سایه‌ها» به «اشیاء محسوس» است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۶). به همین سان، در اینجا تمایز دووجهی بین معرفت و عقیده (منون و فایدون) به تمایزی چهاروجهی تبدیل می‌شود: اپیستمه به دو جزء «استدلال» و «خرد یا نوتزیس» تقسیم می‌شود و دوکسا به دو جزء «خیال یا پندار» و «عقیده». نکتهٔ بسیار مهمی در جریان تمثیل خط مطرح می‌شود که اهمیت حقیقی‌اش را در تمثیل غار خواهد یافت و آن فراروی به آخرین پله پس از فراروی به نخستین اصل هستی است. به گمان ما اینجا، هم نقطهٔ اوج نظریهٔ مثل است و هم قلهٔ اندیشهٔ سیاسی افلاطون. در بخش بعد تمثیل غار را با اندکی تفصیل بیشتر بررسی

آن رسید» (یگر، ۱۳۹۳: ۷۹۵).

افزون بر این خوانش‌های بیش‌و کم همدلانه از افلاطون دو خوانش رادیکال دیگر و تا حدودی متناقض از افلاطون نیز صورت گرفته است. کارل پوپر و آلن بدیو، هر دو بر این عقیده‌اند که نه تنها اندیشه فلسفی و سیاسی افلاطون سخت همبسته‌اند بلکه فلسفه افلاطون عین سیاست اوست. پوپر در کتابی دو جلدی با عنوان *معنادار جامعه باز و دشمنان آن* افلاطون را در کنار هگل و مارکس یکی از دشمنان اصلی خرد و آزادی قلمداد می‌کند. از دید او سیاست افلاطون سیاستی تمامیت‌خواهانه است و جایی برای آزادی بیان نمی‌گذارد. پوپر معتقد است که نظریه مثل نشان بی‌چون و چرای نفرت افلاطون از تغییر و خلاقیت و آزادی است (Popper, 1966)؛ از سوی دیگر، آلن بدیو افلاطون را نخستین جنگجو در مبارزه فلسفه برضد سفسطه می‌داند و نظریه مثل را نه نشانه نفرت افلاطون از تغییر، بلکه نوعی رویه حقیقت قلمداد می‌کند. از دید بدیو، سوفسطایی‌گری، نظامی است که از راه برابری عمومی عقاید نوعی ناقزینگی قدرت به بار می‌آورد و برعکس فلسفه به وسیله ناقزینگی عقاید نوعی برابری عمومی قدرت

خلق می‌کند (Badiou, 2010). بدیو، برخلاف پوپر، سوفسطایی‌گری را عین تمامیت‌خواهی می‌داند. به نظر می‌رسد که خوانش بدیو به روح فلسفه افلاطون نزدیک‌تر باشد؛ چنانکه کویره بیان می‌کند: «سوفسطایی نمونه فیلسوف تقلبی است، همچنانکه فرمانروای مستبد و خودکامه، نمونه تقلبی فرمانروا و دولتمرد حقیقی است. روشن‌تر بگوییم: استبداد و خودکامگی و سوفسطایی‌گری از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، چنانکه حکمت و حکومت عدل، لازم و ملزوم یکدیگرند. افلاطون جدایی‌ناپذیری خودکامگی و سوفسطایی‌گری را در کتاب *جمهوری* ضمن گفتار تراسیم‌خوس می‌پروراند» (کویره، ۱۳۸۹: ۳۴).

افلاطون پیشاپیش در محاورات کوچک خویش از قبیل «لاخس»، «خارمیدس» و «اوتیفرون» می‌کوشد در ماهیت هریک از فضایل پژوهش کند و ارتباط آن را با «خود فضیلت» و «دانش امر خیر» بکاود. برای نمونه، در محاوره «لاخس» پرس‌وجو پیرامون فضیلت شجاعت و رابطه‌اش با دانش می‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹۶-۱۸۹). مسأله اصلی محاوره «خارمیدس» فضیلت خویشنداری و رابطه آن با دانش و

اخیر، مسألهٔ سیاست و تربیت سیاسی نیز پای به میان می‌نهد؛ اما پیش از بررسی «پروتاگوراس» و «گرگیاس» اجازه دهید نگاهی اجمالی به رسالهٔ «آپولوژی» بیندازیم.

۲-۱ «آپولوژی»: یا فاسدکردن جوانان از راه مثل

مکان محاورهٔ «اوتیفرون» یک دادگاه است. شخصی به نام ملتوس از سقراط شکایت کرده و او را متهم به بی‌دینی و فاسدسازی جوانان کرده است. اوتیفرون نیز از پدر خود به اتهام آدم‌کشی شکایت کرده است. پیش از آنکه دادگاه هر یک شروع شود، بحثی دربارهٔ دینداری و بی‌دینی بین آن دو شکل می‌گیرد. مکان محاورهٔ «فایدون» یک زندان است. سقراط به مرگ محکوم شده است و اکنون در کنار شاگردان و نزدیکان در انتظار نوشیدن جام زهر است و ما شرح واقعه را از زبان فایدون می‌شنویم. محاورهٔ «آپولوژی» اتفاقات خود دادگاه و دفاعیهٔ سقراط پیش از صدور حکم مرگ و سخنان او پس از صدور حکم را در بر می‌گیرد. سقراط به فاسدسازی جوانان متهم شده است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹) و از ادعای نامۀ شاکی چنین برمی‌آید که منظور از فاسدکردن جوانان این است که سقراط جوانان را وادار ساخته «خدایان کشور را منکر شوند و خدایانی دیگر بپرستند»

شناسایی است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۰۷-۲۳۱). در محاورهٔ «اوتیفرون» بحث بر سر فضیلت دینداری است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۴۱). در هیچ‌یک از این محاورات نتیجه‌ای به دست نمی‌آید و کل بحث بی‌حاصل می‌ماند یا صرفاً مکان پرشش به‌سان قبل باقی می‌ماند. در محاورهٔ «لاخس» سقراط و نیکیاس و لاخس نتیجه می‌گیرند که «هنوز نمی‌دانیم شجاعت چیست» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹۶). در محاورهٔ «خارمیدس» سقراط رو به کریتیاس می‌گوید: «کریتیاس گرامی، می‌بینی که نگرانی من به‌جا بود و حق داشتم بترسم که همهٔ کوشش ما در این بررسی بی‌حاصل خواهد ماند. چه اگر تا اندازه‌ای هم توانسته بودیم از عهدهٔ تحقیق برآییم، خویشتن‌داری که همه آن را والاترین چیزها می‌دانند، به نظر ما چیزی بی‌فایده نمایان نمی‌گردید» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۳۱). در محاورهٔ «اوتیفرون» هرگز معلوم نمی‌شود که منظور حقیقی اوتیفرون از دینداری چیست (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۵۷).

تلاش برای پژوهش در ماهیت فضایل و دانایی در محاورات «پروتاگوراس» و «گرگیاس» شکل گسترده‌تری به خود می‌گیرد و افزون بر این در این محاورات

۳۶۲). پیشاپیش، قله اندیشه افلاطون در این قطعه از دور پدیدار می‌شود. ارتباط تنگاتنگ نظریه مثل و اندیشه سیاسی افلاطون به گونه‌ای مبهم خود را آشکار می‌سازد. سقراط همه عمر کوشیده است پرسش‌هایی مطرح کند و به جای اندیشیدن به امری از امور دولت همیشه در اندیشه «خود دولت» یا «مثال دولت» بوده است. صرف نظر از آنکه چنین کاری همیشه و همه جا شدنی و پسندیده است یا نه، می‌توان چنین استنباط کرد که تربیت سقراطی، یعنی روش دیالکتیکی او، که در محاوره «پروتاگوراس» به وضوح با آن مواجه می‌شویم، تأثیر به‌سزایی در متهم کردن و گناهکار دانستن او داشته است. اکنون به محاوره «پروتاگوراس» روی می‌آوریم.

۲-۲ «پروتاگوراس»: تربیت سقراطی و اخلاق بر بنیاد دانش

چنانکه از عنوان فرعی شرح یگر بر محاوره «پروتاگوراس» پیداست (یگر، ۱۳۹۳: ۷۳۱)، مهم‌ترین مسأله‌ای که در این محاوره در هیئت نزاع بین سقراط و پروتاگوراس به آن پرداخته می‌شود، تفاوت بین دو شیوه تربیت است: تربیت سوفسطایی و تربیت سقراطی. در یک سو، پروتاگوراس از تربیت‌پذیری

(افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۲). دفاعیه سقراط حاوی پرسش‌هایی درباره تربیت و تربیت‌کننده جوانان (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹-۲۱)، انتقادهایی از دولت و سیاست رایج (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۰-۲۹)، شجاعت در برابر مرگ (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۳-۳۱) این قبیل مسائل است. پس از آنکه دادگاه رأی به گناهکاری سقراط می‌دهد، او پرسشی را از حاضران می‌پرسد و نکته‌ای را مطرح می‌کند که برای مقاله حاضر از اهمیت فراوانی برخوردار است:

چیست سزای مردی که در سراسر زندگی هرگز آرام ننشسته، به توانگری و جاه و همه چیزهایی که به‌دست آوردن آن‌ها آرزوی بیشتر مردمان است، اعتنا نکرده؛ از مقام‌های دولتی و توطئه و حزب‌بازی و همه کارهای دیگری که نه برای شما سودی داشته‌اند و نه برای خود او، برکنار مانده و همواره در این اندیشه بوده است که از چه راه می‌تواند به یکایک شما بزرگ‌ترین خدمت را به‌جای آورد و یگانه آرزوی این بوده است که شما را از خواب غفلت بیدار کند و متوجه سازد که پیش از آنکه به امری از امور خود بپردازید باید در اندیشه خود خویش باشید تا هر روز بهتر و خردمندتر از روز پیش گردید و پیش از آنکه به امری از امور دولت بپردازید، در اندیشه خود دولت باشید و همین اصل را در همه امور دیگر نیز رعایت کنید؟ سزای من که در همه عمر چنین بوده‌ام چیست؟ (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۴)

دادگاه پاسخ می‌دهد: مرگ. چنانکه در محاوره «گرگیاس» می‌بینیم، سقراط مرگ را به چاپلوسی سوفسطاییان ترجیح می‌دهد و آن را سیاست حقیقی می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۴)

می‌شود، گویی مواضع اولیه سقراط و پروتاگوراس اینک وارونه گشته‌اند: سقراط نخست ادعا می‌کرد که قابلیت (فضیلت) آموختنی نیست اما اینک می‌کوشد ثابت کند که آموختنی است و پروتاگوراس برخلاف گفته پیشین خود می‌کوشد اثبات کند که فضیلت آموختنی نیست (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۳۱)؛ اما از بندهای پایانی محاوره چنین برمی‌آید که هنوز پاسخی نهایی و قطعی به مسأله فضیلت و رابطه آن با دانش داده نشده است زیرا سقراط در پایان گفت‌وگو می‌گوید: «اینک پروتاگوراس گرامی، چون می‌بینم که همه چیز واژگون گردیده است، آماده‌ام بحث را از سر بگیریم و به یاری تو نخست، خود قابلیت را بررسی کنیم تا معلوم شود خود قابلیت چیست» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۳۱). بنابراین در محاوره «پروتاگوراس»، افلاطون می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که آیا فضیلت آموختنی است یا خیر و در پایان بیش‌وکم به این نتیجه می‌رسد که آموختنی است، یعنی تربیت و فضیلت در دانش و معرفت بنیاد دارد. در محاوره «پروتاگوراس» نامی از مثل برده نمی‌شود، اما نتیجه‌ای که سقراط در این محاوره به آن می‌رسد گامی است بزرگ در جهت فهم

آدمیان دفاع می‌کند و کار خود را «تعلیم اداره امور کشور» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۸۰) نام می‌نهد؛ در سوی دیگر، سقراط ادعا می‌کند که «قابلیت یا هنر سیاسی» آموختنی نیست چرا که «از میان آن‌همه مردان بزرگ تاکنون یکی پیدا نشده است که بتواند کسی را، اعم از خویش و بیگانه، از حیث قابلیت سیاسی بهتر سازد» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۸۱). مسأله قابل توجه در این محاوره، تناوب یا نزاع دو روش بحث است. پروتاگوراس خطابه‌ای دراز و پرآب‌وتاب ایراد می‌کند و در استفاده از انواع داستان‌های اساطیری برای جذب و اقناع شنونده از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۸۲-۹۱). سقراط، برعکس، روشی دیالکتیکی و تعاملی را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد بحث را با پرسش‌های فراوان و گرفتن پاسخ‌های کوتاه پیش برد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۹۲-۹۹). بنابراین، یکی از تفاوت‌های بین سقراط و پروتاگوراس، خود را در کسوت تفاوت بین روش تربیتی آن دو نشان می‌دهد. مسأله مهم دیگری که در این محاوره، طی بندهای ۳۴۹ تا ۳۶۰ مطرح می‌شود مسأله وحدت فضایل و مهم‌تر از همه این‌همانی شجاعت و دانش است. پس از پرسش و پاسخ فراوان، نتیجه عجیبی حاصل

رابطه بین نظریه مثل و اخلاق و سیاست در دیدگاه افلاطون. در این مکالمه هنوز مشخص نشده است که منظور از دانش چیست و تفاوت آن با دانش مورد نظر سوفسطاییان چیست. پیش‌تر، در بخش یکم مقاله حاضر، هنگام بررسی محاورات «منون»، «فایدون» و مهم‌تر از همه «جمهوری» تا حدودی مشخص شد که منظور از آن دانش چیست و چه اهمیت فراوانی برای زندگی فردی و اجتماعی دارد. برای نمونه، در محاوره «منون» متوجه می‌شویم که آموختن چیزی جز «به یاد آوردن» نیست (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۹۶). اکنون به محاوره «گرگیاس» روی می‌آوریم که افلاطون در آن پرسش‌گری در باب چیستی هنر و دانش سوفسطایی، تفاوت آن با دانش حقیقی و این‌همانی آن دانش حقیقی با سیاست را با جدیت و وضوح بیشتر به روی صحنه می‌برد.

۳-۲. «گرگیاس»: سیاست حقیقی

در محاوره «گرگیاس»، سقراط همان پرسشی را که از پروتاگوراس پرسیده بود در برابر گرگیاس می‌نهد. سقراط میل دارد بداند که هنر گرگیاس «چه خاصیت دارد و آنچه او به جوانان می‌آموزد چیست» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۶۳). هر بار که گرگیاس پاسخ می‌دهد،

سقراط پرسش‌های دیگری پیش می‌کشد و مثال‌هایی از فنون دیگر می‌آورد تا نشان دهد که مفهوم مدنظر گرگیاس مختص سوفسطایی نیست. پاسخ‌هایی که سقراط از سوفسطایی بیرون می‌کشد چنین هستند: سوفسطایی «استاد هنر سخنوری» است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۶۶)، سخنوری «هنر متقاعد ساختن» است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۷۱)، موضوع متقاعد ساختن «عدل و ظلم» است و در دادگاه‌ها و انجمن‌ها به کار می‌رود (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۷۲). با گرفتن این پاسخ‌ها، سقراط بحث را به سوی موضوع اصلی می‌راند: دانستن چیست و با معتقد شدن و باور کردن چه تفاوتی دارد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۷۳). پاسخ این است که معتقد شدن چیزی جز نمود دانستن نیست و آنچه در دادگاه روی می‌دهد معتقد شدن بدون دانش است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۷۳). پرسش‌های سقراط گرگیاس را دچار تناقضی آشکار می‌کند: گرگیاس از یک سو می‌پذیرد که سخنور از راه نمود دانش، اعتماد نادانان را جلب می‌کند و از سوی دیگر ادعا می‌کند که سخنور هرگز گامی برخلاف عدل بر نمی‌دارد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۸۱). در این بحبوحه، پولوس به یاری گرگیاس می‌شتابد

سیاست موجود و سیاستمداران وقت فروگذار نمی‌کند. جای جای «آپولوژی» آکنده از این نقدهاست. در محاورهٔ «گرگیاس»، سقراط در اثنای گفت‌وگو با کالیکس که اعتقاد دارد فضیلت «یعنی این که آدمی همهٔ خواهش‌ها و هوس‌های خود و دیگران را برآورد»، پیروی از فرمانروای مستبد و ظالم را به شدت نقد می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۵۰)، یا در بند ۵۱۷ هم سیاستمداران امروزی و هم پریکلس را به باد انتقاد می‌گیرد. در جایی دیگر می‌گوید: «تبهکارترین مردمان را در میان صاحبان قدرت می‌توان یافت» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۶۷). سقراط، سیاست حقیقی را چیزی به کل متفاوت با منفعت‌طلبی و قدرت‌طلبی و لذت‌پرستی می‌داند. سیاست‌پیشهٔ حقیقی کسی است که انسانی بد، ظالم و بی‌خرد را نیک و عادل و خردمند می‌سازد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۵۳). عدالت نیز حالتی از نظم و تعادل است که در روح پیدا می‌شود (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۴۱). بنابراین، هنر سیاست از دست کسی برمی‌آید که دانا و عادل باشد یا توانسته باشد که خود را به ایدئال عدالت نزدیک کند. شرط نیک‌بختی بهره‌بردن از دانایی و عدالت است (افلاطون، ۱۳۵۷:

و می‌کوشد چستی هنر سخنوری را از خود سقراط بپرسد. پاسخ سقراط بسیار تأمل‌برانگیز است. به‌دیدهٔ سقراط سخنوری نه هنر، بلکه نوعی ورزیدگی است: «پیشه‌ای هست که هیچ‌گونه پیوندی با هنر ندارد ولی کسی می‌تواند به آن پردازد که دارای روحی گستاخ و زیرک باشد و بداند که با هر کس چگونه باید رفتار کرد. آن پیشه چندین شعبه دارد و به عقیدهٔ من نام کلی آن چاپلوسی است» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۸۴). سخنوری «تصویر مبهمی است از شعبه‌ای از هنر سیاست» (افلاطون، ۱۳۵۷). نتیجه‌ای که سقراط در گفت‌وگو با پولوس می‌گیرد برای کل فلسفهٔ افلاطون حائز اهمیت فراوان است. سقراط می‌گوید: «قدرت سخنوران [به‌لحاظ سیاسی] از همه کس کمتر است» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۸۸). یکی از دغدغه‌های اساسی افلاطون در «آپولوژی» مسألهٔ تربیت جوانان بود و پیش‌تر دیدیم که سیاست‌مداران وقت، سقراط را به دلیل فاسدسازی جوانان متهم کرده بودند و گناهکار دانسته بودند. افلاطون در «نامهٔ هفت» این «واقعۀ شوم» را یکی از دلایل بیزاری خویش از سیاست موجود قلمداد می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۹۶۹) و در محاورات خویش از هیچ کوششی برای نقد

می‌دهد. همه تلاش‌های سیاسی و معرفتی افلاطون در محاوره «جمهوری» پیوند محکمی می‌یابند. خود همین امر که بالغ‌ترین و فرهیخته‌ترین شکل نظریه مثل در محاوره‌ای به نام «پولتیا» (جمهوری) عرضه می‌شود گواه مدعای ماست. محاوره «جمهوری» حاوی بحث‌های بسیار تأمل‌برانگیز در باب فرق عادل و ظالم، چیستی عدالت، جامعه عادل، مقام شاعر در آن جامعه، طبقات مختلف جامعه، نحوه تحقق عدالت، تربیت راستین، مالکیت، جامعه راستین و منحنی، رابطه بین فضایل و مسائل مهم دیگر است و در این مجال اندک حتی به قسمت ناچیزی از آن نیز نمی‌توان بدون اجحاف در حق افلاطون پرداخت. با توجه به اهداف مقاله حاضر، صرفاً خاطر نشان می‌سازیم که نظریه فیلسوف-پادشاه در کتاب پنجم، بند ۴۷۳، مطرح می‌شود. سقراط می‌گوید: «اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند، به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با

(۲۹۵). سقراط در بند پایانی بهترین راه‌ها چه در زندگی و چه پس از مرگ را «راه عدالت و قابلیت انسانی» می‌خواند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۶۹). بنابراین، نتیجه اساسی محاوره «گرگیاس» این است که تنها از راه معرفت حقیقی و هنر سیاست می‌توان از ارتکاب ظلم جلوگیری کرد و عدالت را برقرار کرد.^۱ در این نقطه به نزدیکی‌های قله اندیشه افلاطون رسیده‌ایم. اینک دو مسیر ما به هم می‌رسند: مسیر «معرفت» که از ایستگاه‌های «منون» و «فایدون» می‌گذرد و مسیر «سیاست» که از ایستگاه‌های «آپولوژی»، «پروتاگوراس» و «گرگیاس» عبور می‌کند. بیاید تلاش دیگری بکنیم و اندکی هم بالاتر رویم تا در «جمهوری» و به ویژه «تمثیل غار» از هوای تازه قله افلاطون تنفس کنیم.

۴-۲. «جمهوری»: وحدت نظریه مثل، سیاست و اخلاق

ورنر یگر در شرح خویش بر محاورات افلاطون، «جمهوری» را اثر اصلی افلاطون تلقی می‌کند (یگر، ۱۳۹۳، ۸۴۲). بررسی اجمالی ما نیز چنین نتیجه‌ای را به دست

کنشگرانه سیاستمدار و زندگی نگرورزانه فیلسوف» در مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۵ شماره ۳۴ بهار ۱۴۰۰، صفحه ۳۴۵-۳۶۲.

۱. برای خوانشی متفاوت از مواجهه بین سقراط و کالیکلس در محاوره «گرگیاس»، بنگرید به محبوبی آرانی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). «کالیکلس در برابر سقراط یا زندگی

حاشیه‌هایی بر افلاطون نیست؛ درگیر شدن با پارادوکس‌ها و دعوی او، تکرار کردن پرسش‌های او، تلاش برای شوریدن علیه او یا حتی گسست کامل و همیشگی از او. آیا به همین سان نمی‌توان ادعا کرد که تاریخ اندیشه (فلسفه) انتقادی و رهایی‌بخش، چیزی جز حاشیه‌هایی بر تمثیل غار افلاطون نیست؟ (Ruda, 2018: 57)

به راستی که تمثیل غار افلاطون چنین نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند. فیلسوفان و اندیشمندان متفاوت باید تکلیف خود را با آن مشخص کنند و اندیشه خویش را نسبت به آن، خواه در موافقت با آن یا مخالفت با آن، سامان بخشند: هگل آن را «چشم‌گیرترین و درخشان‌ترین اسطوره‌ها» می‌نامد (Hegel, 187: 2006)؛ این تمثیل تأثیری انکارناپذیر بر مارکس داشته است؛ هایدگر به نقد آن می‌پردازد و آن را نشان‌دهنده «یک گشت در تعیین ذات حقیقت» می‌انگارد (هایدگر، ۱۴۰۰: ۱۲)؛ و جز این‌ها. تمثیل غار تمثیلی تربیتی است. سقراط در آغاز کتاب هفتم «جمهوری» می‌گوید: «می‌خواهم از راه تمثیلی بر تو نمایان سازم که تأثیر تربیت در طبیعت آدمی چگونه است» (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۱۲۹). خود مسأله تربیت، هم امری سیاسی است و هم امری فلسفی. مسأله تربیت، چیستی و چگونگی تربیت، ارتباطش با فضیلت، ویژگی‌های تربیت‌دهنده و ... همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های افلاطون

یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یک‌جانبه امروز، که یا تنها به این می‌گرایند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید و دولتی که وصف کرده‌ایم جامعه عمل نخواهد پوشید» (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۰۷۴). در بخش پیش خاطر نشان ساختیم که سقراط پس از این ادعا می‌کوشد تعریفی تازه از فلسفه و فیلسوفان ارائه دهد و در کتاب ششم، بند ۵۰۴، سعی می‌کند به این پرسش پاسخ گوید که عالی‌ترین دانش‌ها کدام است. از دید سقراط، «تا هنگامی که نتوانیم ایده خوب را چنانکه باید و شاید شناسیم، هرچند همه دانش‌ها را به دست آوریم، هیچ چیز برای ما سودمند نخواهد بود» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۱۷). در ادامه، او برای روشن کردن منظور خویش از سه تمثیل خورشید، خط و غار یاری می‌جوید که پیش‌تر دو تمثیل خورشید و خط را بررسی کردیم و اینک زمان آن فرارسیده که به تمثیل غار پردازیم.

۲-۴-۱. تمثیل غار: قلّه فلسفه افلاطون

فرانک رودا در خوانش بدیع خویش از اندیشه مارکس، پرسش قابل توجهی را مطرح می‌کند:

بر اساس گفته‌ای مشهور، تاریخ فلسفه چیزی جز

در محاوراتش بوده است و اینک افلاطون در کتاب هفتم محاوره «جمهوری» پاسخ خویش به آن مسأله بزرگ بشری را در تمثیل غار صورت‌بندی می‌کند: مردمانی از همان آغاز کودکی در درون غاری به بند کشیده شده‌اند و نمی‌توانند از جای خود تکان خورده یا سر خود را به عقب برگردانند. پشت آن‌ها دیوار کوتاهی است که اشیاء گوناگون به این سو و آن سو برده می‌شود. آتشی در آن سوی دیوار روشن است که باعث می‌شود سایه آن اشیاء روی دیواره غار بیفتد. زندانیان غار در تمام عمر فقط همین سایه‌ها را می‌بینند و فقط آن‌ها را «حقیقی» می‌پندارند. زندانیان تصویر ما انسان‌ها هستند و سایه‌ها تصویری از زندگی روزمره ما. حال فرض کنیم یکی از زندانیان را مجبور کنند برخیزد، به بیرون از غار قدم بگذارد و در اشیاء و در خود روشنایی بنگرد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۲-۱۱۲۹). تمثیل غار، به یک معنا، آمیزه‌ای است از دو تمثیل خورشید و خط که در کتاب ششم ارائه شده بود. ما در این تمثیل هم مؤلفه خورشید به مثابه مثال خیر را می‌بینیم و هم جهان غار یا سایه‌ها به مثابه جهان دیدنی‌ها. خود افلاطون نیز این فهم را تصدیق می‌کند آنجا که از زبان سقراط

می‌گوید: «گلاوکن گرامی، این تمثیل را با مطالبی که پیش‌تر گفتیم تطبیق کن: اگر زندان غار را با عالم دیدنی‌ها و پرتو آتشی را که به درون غار می‌تابد با نیروی خورشید تطبیق کنی، و بیرون‌شدن از غار و تماشای اشیاء گوناگون در روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به عالم شناسایی بدانی، در این صورت عقیده مرا که به شنیدنش آن‌همه اشتیاق داشتی، درست دریافته‌ای» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۳). از سوی دیگر، چون ممکن است چشم‌های زندانی به دردی طاقت‌فرسا مبتلا شوند، به تربیت‌دهنده‌ای نیاز هست که او را راهنمایی و یاری کند تا نخست سایه‌ها و تصاویری که بر آب می‌افتند، سپس آدمیان و اشیاء، پس از آن آسمان و ستارگان و در نهایت خورشید را بنگرد. در اینجا با همان تمایز چهاروجهی تمثیل خط مواجه می‌شویم. مهم‌ترین عنصر سیاسی تمثیل غار که پیش‌تر با زبانی فلسفی‌تر در تمثیل خط بیان شده بود - [روح] پس از آنکه آن اصل نخستین را دریافت، بازپس می‌گردد و درحالی که پیوسته آن اصل را مد نظر دارد تا پله آخر پایین می‌آید (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۲۷) - در این نقطه معرفی می‌شود: بازگشت به غار (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۲) و

به‌سویی که باید، بنگرد (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۵). مسأله، کاشتن حقیقت در فکر شاگرد نیست، مسأله این است که شاگرد در معرض حقیقت قرار گیرد. چنانکه ژاک لاکان، روانکاو فرانسوی، در سمینار سوم خود می‌گوید: «نکتهٔ مهم، نه فهمیدن، بلکه دستیابی به حقیقت است» (Lacan, 1993: 48). به‌گواه بند ۴۵۴ محاورهٔ «گرگیاس» فهمیدنی که سوفسطایی در ذهن دارد، چیزی جز معتقدشدن بدون دانش نیست، یعنی صرفاً نمود دانستن است. سقراط، برعکس، نه خود را عین حقیقت می‌داند و نه در این توهم است که حقیقت فقط از زبان او جاری می‌شود و او رسانهٔ حقیقت است. سقراط صرفاً مغاک حقیقت را گشوده نگه می‌دارد و شاگرد را وامی‌دارد رویه‌سوی آن گرداند. این تعبیر سقراط می‌تواند آغازگاه خوانشی درون‌ماندگارتر از نظریهٔ مثل قرار گیرد. در محاورهٔ «مهمانی» به تعبیر دیگری برمی‌خوریم که این خوانش درون‌ماندگار را تأیید می‌کند.

تلاش برای «به‌سویی دیگر برگرداندن روح جوانان» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۵). در قسمتی از تمثیل، افلاطون زخم کهنه را تازه می‌کند تا معنای حقیقی اتهام فاسد کردن جوانان را که به سقراط بستند روشن کند. سقراط از گلاوکن می‌پرسد:

و اگر در آن حال که چشمش به تاریکی خونگرفته است و به دیدن هیچ چیز قادر نیست، بخواهد مانند دیگر زندانیان دربارهٔ سایه‌ها سخن بگوید، آیا زندانیان ریشخندش خواهند کرد و نخواهند گفت که چشم‌های او به‌سبب بیرون شدن از غار فاسد شده‌اند و بنابراین صعود به عالم روشنایی کاری بی‌فایده و ابلهانه است؟ و اگر بخواهد زنجیر از پای آنان بگشاید و از زندان آزادشان کند، کمر به کشتن او خواهند بست؟ (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۳)

همه چیز در این تمثیل نهفته است: عالم محسوس، عالم مثل، تفاوت معرفت و عقیده و متعلقات آن‌ها، چستی دانش، نیکبختی و سعادت، نحوهٔ مواجهه با انسان‌های دیگر و جوانان. مسألهٔ اساسی محاورهٔ «پروتاگوراس»، یعنی تفاوت تربیت سوفسطایی با تربیت سقراطی، در اینجا صورت‌بندی روشنی می‌یابد: سوفسطایی خود را در مرکز تربیت می‌نهد و ادعا می‌کند که همهٔ دستاوردهای شاگرد، ثمرهٔ تلاش‌های او بوده است؛ برعکس، سقراط عقیده دارد که نیروی بینایی در روح شاگرد وجود دارد و استاد باید به شاگرد یاری کند تا این نیرو

۲-۴-۲. «مهمانی»: مغاک گشوده «آگالما»^۱

جنبه اساسی و نامنتظر این شیوه تربیت سقراطی در محاوره «مهمانی» عیان می‌شود. آلکییادس با همه‌همه وارد مجلس می‌شود و داستان خود و سقراط را فاش می‌گوید. او سقراط را به صندوقچه‌های حصیری مانند می‌کند که در درونش چیزی الهی و آسمانی و زیبا نهفته است (افلاطون ۱۳۵۷: ۴۷۰). آلکییادس زیباروی می‌گوید که به هر طریق کوشیده است نظر سقراط را برای عشق‌ورزی جلب کند تا شاید از این طریق به آن امر الهی و آسمانی نهان (آگالما) دست یابد؛ اما سقراط هر بار فقط به گفت‌وگو اکتفا می‌کند. پاسخ نهایی سقراط به آلکییادس بسیار قابل تأمل است و ارزش دارد که در اینجا به‌طور کامل نقل شود:

آلکییادس گرامی، اگر حدس تو درست باشد و من دارای نیرویی باشم که بتواند تو را بهتر سازد، باید بگویم که بسی زیرک و نیرنگ‌باز هستی. چنان می‌نماید که زیبایی سحرآمیزی در من یافته‌ای بسی والاتر از زیبایی تن خویش، و می‌کوشی تا به من نزدیک گردی و به بهای زیبایی خویش از زیبایی من بهره‌برگیری و بدین‌سان مرا بفریبی و مغبون سازی؛ زیرا مراد تو این است که شبی از

زیبایی به من بدهی و زیبایی راستین را به‌دست آوری و خلاصه مس بیآوری و زر ببری. ولی پسر جان، بهوش باش تا مبادا اشتباه کنی و آنچه می‌جویی در من نباشد. فراموش مکن که دیده‌خرد هنگامی باز می‌شود که چشم سر ناتوان می‌گردد و تو از این مرحله هنوز بسیار دوری (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۷۳).

در اینجا نیز باز با نظریه مثل به‌مثابه گنجینه‌ای تهی مواجه می‌شویم (زیبایی راستین در برابر شبح زیبایی): به یقین قضیه این نیست که تمام زیبایی‌های زمینی را بر خود حرام کنیم و دل به قسمی زیبایی ناموجود ببندیم. مسأله این است که سقراط در مقام مربی می‌کوشد مسیر جست‌وجوی زیبایی و حقیقت را گشوده نگه دارد. برخلاف سوفسطایی که خود را حقیقت و در متواضعانه‌ترین حالت، میانجی و رسانه حقیقت می‌پندارد، سقراط حقیقت را در جایی دیگر قرار می‌دهد که برای دستیابی به آن راه درازی باید پیمود. سقراط صرفاً مکان این راه دراز و مغاک گشوده حقیقت است. آلکییادس، زمامدار شهر آتن، در میانه خواستاری عشق سقراط و درماندگی از «روی گردانی» او عبارت نیکویی را به زبان

۱. است. ژاک لاکان در سمینار هشتم خویش با عنوان *انتقال* (Lacan, 2015) آگالما را به‌مرتب یک مفهوم مهم روانکاوانه ارتقا می‌دهد. از دید لاکان، آگالما گنجینه نهفته ناموجود و به یک معنا، صورت ظاهر مسبب عشق است.

۱. agalma: به معنای جواهرات و زیورآلات زیبا و گران‌بها. در متن افلاطون، به معنای پیکره‌های الهی و آسمانی و زیباست که درون صندوقچه‌های حصیری به‌شکل سیلن (موجودی افسانه‌ای در اساطیر یونان) نهفته

۵-۲. آپولوژی: در دفاع از افلاطون

گذر دیالکتیکی و بی‌وقفه از یک منظر به منظر دیگر بهایی دارد که افلاطون، به‌فراخور دیدگاه اساطیری زمانه‌اش، آن را در قالب کلماتی نظیر «جدایی روح از تن» بیان می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۹۱). در اینجا باید سخت مراقب باشیم تا در دام نقد نیچه‌ای «آرمان زهد» نیفتیم. نیچه در کتاب خویش، *زایش تراژدی*، به‌انحای مختلف سقراط افلاطون را مذمت می‌کند (نیچه، ۱۳۹۹: ۱۱۵-۱۳۰). آیا نمی‌توان در این انتقادهای نیچه، سیمای آلکییادس مدرنی را تشخیص داد که سقراط به او اجازه نداده است به درون صندوقچهٔ حصیری‌اش راه یابد؟ نباید افلاطون را با کلبی‌منشان اشتباه گرفت. «جدایی روح از تن» بیش از آن‌که نشانهٔ ریاضت‌کشی و چشم‌پوشی از تمام لذت‌ها باشد، اشاره‌ای است به «روی گرداندن به‌سویی دیگر». به‌بیان دقیق آلنکا زوپانچیچ، «قضیه این نیست که لذت برای سوژه ممنوع می‌شود، بلکه، بیشتر، لذت برای چنین سوژه‌ای قدرت فریبندگی‌اش را از دست می‌دهد؛ لذت در

می‌آورد که ما نیز عنوان مقالهٔ حاضر را از آن برگرفتیم: «جنون فلسفه» (Plato, 2008: 57) یا «نیش فلسفه بر جان» (افلاطون ۱۳۵۷: ۴۷۲).^۱ به‌گواه بند ۲۱۸ «مهمانی» آلکییادس یگانه‌شخصی نیست که طعم این نیش را چشیده است؛ چرا که از فایدروس، آگاتون، اریکسیماخوس، پوزانیاس، آریستودموس، آریستوفانس و حتی خود سقراط در مقام کسانی یاد می‌کند که با او هم‌دردند و نیش فلسفه را بر جان خویش احساس کرده‌اند. عبارت «جنون فلسفه» یا «نیش فلسفه بر جان» هم جنبهٔ معرفتی و هم جنبهٔ سیاسی اندیشهٔ افلاطون را به‌خوبی به تصویر می‌کشد. «نیش فلسفه» یا «جنون فلسفه» همان‌گذر دیالکتیکی و بی‌وقفه از یک منظر به منظر دیگر است. برخلاف دیدگاهی که نوعی عقلانیت خشک و سفت‌وسخت را به افلاطون نسبت می‌دهد، درمی‌یابیم که افلاطون کار فلسفی را عاری از جنون نمی‌داند. این نگرش با تصویر کلبی‌مسلک و خشک‌مغزی که از افلاطون ارائه می‌دهند فرسنگ‌ها فاصله دارد.

"of philosophy [به‌معنای «جنون فلسفه»] نیز به کار رفته است. در این‌جا از هر دو تعبیر بهره می‌بریم زیرا هر دو تعبیر معانی و دلالت‌هایی دارند که برای مقالهٔ حاضر تعیین‌کننده‌اند.

۱. در ترجمهٔ فارسی محاورهٔ «مهمانی» (افلاطون، ۱۳۵۷) از عباراتی نظیر «نیش فلسفه» یا «نیش فلسفه بر جان» استفاده شده است؛ اما در ترجمه‌های انگلیسی این محاوره، برای نمونه ترجمهٔ هواتسون (Plato, 2008)، عبارت "madness"

دسترس و قابل حصول است، فقط دیگر میل‌ورزیدنی نیست» (زوپانچیک ۱۳۹۶: ۲۶). این «رو به سوی دیگر گرداندن» نطفه‌های چیزی را در خود دارد که ژیک بعداً آن را «نگرش جایگشتی»^۱ خواهد نامید (Žižek, 2006: 20). به بیانی متفاوت، نظریه مثل افلاطون از جهاتی نمونه‌ای است از چیزی که ژیک «نگرش جایگشتی» می‌نامد. شکاف بین عالم محسوسات و عالم مثل، شکافی جایگشتی است به این معنا که نمی‌توان به سادگی یک سطح را به سطح دیگر فروکاست. گرچه پافشاری بی‌اندازه افلاطون بر عالم مثل حاکی از آن است که او می‌کوشد یک سطح (سطح محسوسات) را به سطح دیگر (سطح مثل یا حقایق) فروبکاهد، اما این امر نباید ما را فریب دهد. خوانش مدرن از فلسفه افلاطون باید بر عناصر درون‌ماندگار نظریه او پافشاری کند. از همین رو، می‌توان ادعا کرد که کل فلسفه دیالکتیکی افلاطون در همین «رو به سوی دیگر گرداندن»، در همین «جنون فلسفه»، بنیاد دارد: به واسطه همین عملیات جایگشتی است که می‌توان از عالم اشباح به عالم محسوسات، سپس به ساحت استدلال و بعد

به ساحت حقایق گذر کرد. به همین سان، آنجا که کارل پوپر انگیزه پس‌پشت طرح نظریه مثل را به بیزاری افلاطون از تغییر و دشمنی‌اش با عقلانیت و آزادی نسبت می‌دهد، کاملاً به خطا می‌رود. چنانکه بدیو نظریه مثل را خوانش می‌کند، دغدغه بنیادین افلاطون آن است که این‌همانی و تعلق دوسویه امر شناختنی و ذهن شناسا را اعلام کند و نشان دهد که سوژه اندیشنده می‌تواند در کشف حقیقت و تبعات آن همکاری کند (qtd in Hallward, 2003: 6). بسیار عجیب است که پوپر نتوانسته است رگه‌های پیش از موعد کانتی را در اندیشه افلاطون تشخیص دهد. آن قطعه معروف از محاوره «جمهوری» که در آن سقراط اذعان می‌کند «شاید آن کشور، نمونه‌ای است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند» (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۲۴۸)، شباهت غریبی با اصل کانتی «کاربرد نظام‌بخش ایده‌های عقل» (کانت، ۱۳۹۴: ۵۹۵) دارد. شاید سقراط و افلاطون آن هیولاهای هولناکی نباشند که نیچه و پوپر در

نتیجه‌گیری

بررسی ما از سیر تکوین نظریهٔ مثل در محاورات افلاطون و اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی او نشان داد که ارتباط تنگاتنگی بین نظریهٔ مثل و اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی او وجود دارد. دانایی، نیکبختی و عدالت منوط به شناسایی خود خیر است. نشان دادیم که تربیت، کانون معرفت‌شناسی و نظریهٔ سیاسی افلاطون، چه جایگاه مهمی در اندیشهٔ او دارد و معنای خاص تربیت سقراطی را خاطر نشان ساختیم. اکنون در موضعی هستیم که می‌توانیم به پرسش آغازین مقاله پاسخ دهیم: فیلسوف به یاری کدام سنج و معیار می‌تواند، هم از دام سوفسطایی‌گری بپرهیزد و هم از دام کلی‌منشی؟ افلاطون نه سوفسطایی است و نه کلی‌منش: سوفسطایی به‌نحوی نسنجیده حقیقت را از آن خویش می‌داند؛ صرف نظر از آنکه چه می‌گوید، می‌کوشد اثبات کند که حقیقت را می‌گوید. از سوی دیگر، کلی‌منش از مواجهه با دنیا و دیگران می‌پرهیزد و به یک معنا، او نیز حقیقت را از آن خود می‌داند. فیلسوف افلاطونی،

خیال خود پرورانده‌اند. افلاطون در بند ۴۷۲ محاورهٔ «جمهوری» دربارهٔ قابل‌اجرا بودن ایدئال عدالت پرسش‌هایی مطرح می‌کند. این نشان از واقع‌بینی افلاطون دارد. افزون بر این، او در محاورهٔ «فایدون» ضمن برقراری تمایزی هستی‌شناختی بین معرفت و عقیده، دستیابی به معرفت محض را ممتنع اعلام می‌کند.^۱ این اعلام امتناع معرفت محض، خط بطلانی می‌کشد بر تمام‌باوری فلسفی و تمامیت‌خواهی سیاسی افلاطون. شاید بزرگ‌ترین ایرادی که بر فلسفهٔ افلاطون وارد کرده‌اند این باشد که او برای مثل، به جای کاربردی درون‌ماندگار، کاربردی متعالی قائل شده است. ما به یاری مفاهیمی نظیر «رو به سوی دیگر گرداندن» و «جنون فلسفه» کوشیدیم نشان دهیم که در خود افلاطون قسمی بالقوه برای ظهور سنتی درون‌ماندگارتر وجود دارد. به گمان ما سخن سقراط در «جمهوری» مبین همین مهم است: «بیشه‌ای است انبوه و تاریک که نه چشم چیزی می‌بیند و نه راهی برای پیش‌رفتن هست. با این همه باید پیش برویم» (افلاطون ۱۳۵۷: ۱۰۱۷).

زنجان، سال پنجم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صفحه ۵۱-۷۲.

۱. برای توضیحات بیشتر در این باره بنگرید به صدر مجلس، مجید. (۱۳۹۴). «محوارهٔ فایدون: معرفت محض و امتناع آن در دنیا» در مجلهٔ تأملات فلسفی دانشگاه

متعالی از مثل، امکان خوانشی درون‌ماندگار از آن‌ها را بیازماییم. بنابراین، جنبه دیگر (جنبه رادیکال و سیاسی) پافشاری افلاطون بر مثل به مثابه موجودیت‌هایی مستقل، اصرار بر گشودگیِ مِغاکِ حقیقت است. از همین رو، به گمان ما فلسفه افلاطون حتی امروز هم لبه تیز براندازنده‌اش را حفظ کرده است.

برخلاف سوفسطایی و کلی‌منش، مواجهه آدمیان با یکدیگر را راهی به سوی حقیقت می‌داند. این مواجهه در «جمهوری»، از زبان سقراط، «رو به سوی دیگر گرداندن» نامیده می‌شود و در «مهمانی»، از زبان آلکیبیادس، «جنون فلسفه» یا «نیش فلسفه بر جان». این دو مفهوم به ما اجازه می‌دهند تا به جای خوانشی

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله مستخرج از پایان نامه/رساله نمی‌باشد.

منابع

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). نقد عقل محض.

ترجمهٔ بهروز نظری، ویرایش
محمد مهدی اردبیلی، تهران: ققنوس.

کویره، الکساندر. (۱۳۸۹). سیاست از نظر
افلاطون. ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو،
تهران: خوارزمی.

محبوبی آرانی، حمیدرضا. (۱۴۰۰).
«کالیکلس در برابر سقراط یا زندگی
کشگرانه سیاست‌مدار و زندگی
نگرورزانه فیلسوف» در مجلهٔ پژوهش
های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۵
شماره ۳۴ بهار ۱۴۰۰، صفحه ۳۴۵-
۳۶۲.

https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_10903.html

موسی‌زاده نعلبند، صدیقه و فتحی، حسن.
(۱۳۹۳). «موضوع محاورهٔ سوفسطائی:
سوفسطائی یا فیلسوف؟ بررسی دیدگاه
هایدگر در درسگفتار سوفسطائی
افلاطون». مجله تأملات فلسفی دانشگاه
زنجان، سال چهارم، شماره دوازدهم،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، صفحه ۹۳-۱۲۰.

http://phm.znu.ac.ir/article_19564_2379673dca7b25b2e4eed5ae2362fe5a.pdf

نیچه، فریدریش. (۱۳۹۹). زایش تراژدی.

ترجمهٔ رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

آریستوفانس. (۱۳۹۵). *ابرها*. ترجمهٔ رضا
شیرمرز، تهران: قطره.

افلاطون. (۱۳۵۷). *دورهٔ آثار افلاطون* (۷
جلد). ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا
کاویانی، تهران: خوارزمی.

پرایس، ای. دبلیو. (۱۳۹۲). «افلاطون: اخلاق
و سیاست»، در س.س.و. تیلور
(ویراستار) *تاریخ فلسفهٔ غرب ۱: از آغاز
تا افلاطون*. ترجمهٔ حسن فتحی، تهران:
حکمت.

زوپانچیچ، آلنکا. (۱۳۹۶). *اخلاقیات امر
واقعی: کانت، لاکان*. ترجمهٔ علی
حسن‌زاده، تهران: آگاه.

ژیزک، اسلاوی. (۱۴۰۰). *رخداد: سفری
فلسفی از دل یک مفهوم*. ترجمهٔ محسن
ملکی و بهزاد صادقیان، تهران: بان.

صدرمجلس، مجید. (۱۳۹۴). «محاورهٔ
فایدون: معرفت محض و امتناع آن در
دنیا». مجله تأملات فلسفی دانشگاه
زنجان، سال پنجم، شماره ۱۵، پاییز و
زمستان ۱۳۹۴، صفحه ۵۱-۷۲.

http://phm.znu.ac.ir/article_21009_0cfb76030047310d1be2aa9e6e5a306c.pdf

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl (1966) *The Open Society and Its Enemies*, Princeton: Princeton University Press.
- Ruda, Frank (2018) "Marx in Cave" in Žižek, Ruda, Hamza, *Reading Marx*, Medford, MA: Polity.
- Žižek, Slavoj (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*, Cambridge and London: MIT Press.
- هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰). *آموزه حقیقت افلاطون*. ترجمه طالب جابری، تهران: لگا.
- یگر، ورنر. (۱۳۹۳). *پایدیا*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- References**
- Badiou, Alain (2010) *Seminar on Plato*, February 17, 2010, available at <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.htm>
- Hallward, Peter (2003) *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hegel, G.W.F. (2006) *Lectures on the History of Philosophy*, vol.3 Oxford: Clarendon Press.
- Lacan, Jacques (1993) *The Seminar of Jacques Lacan, Book III, The psychoses 1955-1956*, London and New York: W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques (2015) *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII, Transference 1955-1956*, Cambridge: Polity Press.
- Plato (2008) *The Symposium*, trans. M. C. Howatson,