

افلاطون و تاسیس فلسفه

نویسنده: کیت کروم

ترجمه: بهزاد کورشیان

مقدمه

در این مقاله قصد دارم تا پاره ای از ملاحظات پیرامون چگونگی فهم و دریافت افلاطون فیلسوف بزرگ یونان باستان از ماهیت فلسفه، و چند و چون این دریافت در شکل دادن به مسیری که او در آن به فلسفه می پرداخت را بررسی کنم. با وجود این، باید با آنچه خود بیشتر به مانند مشاهده ای ساده پدیدار گشته آغاز کنم: واژه ی فلسفه بدون استثناء در هیچ جا نبوده است. منظورم این نیست که الزاما می توانسته به صورت بالقوه تا زمانی که انسان ها همه جا خود آن را بر زبان بیاورند وجود داشته باشد، بلکه تنها در فرهنگی خاص به وجود آمده، و در عصری منحصر بفرد در تاریخ بشر ایجاد شده است. واژه ی فیلسوفیا (Philosophia) یونانی است که در زبان انگلیسی به صورت فلسفه (Philosophy) به دست ما رسیده است، و یکی از مسائل ویژه درباره ی این واژه این است که در هیچ زبان دیگری معادلی برای آن نیست: همه ی زبان های دیگر به نوعی واژه ی یونانی را تعدیل کرده اند.

ممکن است بیان شود که این کلمه ی یونانی به کلمه ای که از فرهنگ های متفاوت دیگری نشات گرفته ترجمه نمی شود، بلکه اصالتا یونانی است، و به تبع آن به زبان ها و فرهنگ های دیگر ترجمه شده است. اگر ما به خود زبان یونانی بنگریم، در می یابیم که واژه ی فلسفه به لحاظ تاریخی مقدم بر صفت فیلسوف (به یونانی Philosophos)، و بر فعل فلسفیدن (به یونانی Philosophen) است، که هر دو در قرن پنجم پیش از میلاد رایج بودند. واژه ی فلسفه تنها با افلاطون در زبان یونانی وارد شد. افلاطون به احتمال در زمانی میان ۴۲۸ تا ۳۴۸ پیش از میلاد زندگی کرده، و بدین ترتیب می توانیم حدس بزنیم که این دست کم یک قرن پس از آن است که کسی در مقام یک فیلسوف سخن گفته باشد تا این که یونانیان به ذهنشان خطور کرده باشد به شناسایی و تحقیق پیرامون یک روش معین و مشخص که فلسفه نامیده شود، پرداخته باشند.

افلاطون برای نخستین بار در فایدروس (Phaedrus) از فلسفه سخن راند، و آنچه را که با این نام به مانند چیزی متمایز و بدیع تعمیم داده شد مطرح ساخت. ضرورت وضع کردن واژه ی فلسفه با کشف روشی منحصر بفرد از اندیشیدن مرتبط بود که هرگز پیش از این وجود نداشت. اکنون، به مثابه چیزی که تا به حال وجود نداشته، و بدین سان کشف شده است، این روش اندیشیدن هم شایسته و هم بایسته ی آن بود که باقی بماند. این امر علت آن بود تا افلاطون خود را ملزم کند تا فلسفیدن خود را به رشته ی تحریر در آورد، در نقطه ی مقابل آموزگارش سقراط که همه ی اندیشه ی خود را به طور شفاهی انجام می داد. به هر حال، شکلی که افلاطون فلسفه اش را به قالب آن در آورد، و امروز به دست ما رسیده است، نشان دهنده ی این معضل برای افلاطون بود، ابهام در نگرش او در راستای روشی که وی را بر آن داشت تا کشف فلسفه را باقی نگه دارد.

به کار بردن دراماتیک شکل / فرم مشهور دیالوگ غیر مستقیم در نگارش افلاطون از یک جهت راهی برای پنهان ساختن آنچه او می نوشت بود. همچنان که افلاطون نوشتار را به عنوان یک شر ضروری در نظر می گرفت، و اگر این شر نمی توانست اجتناب پذیر باشد، پس تلاش برای اصلاح مخاطراتی که منجر به پناه بردن به این فن می شد ضروری بود تا بدین وسیله شکل و روش گفتار بازسازی شود.

چرا افلاطون از نوشتن اکراه دارد در حالی که همواره اذعان می کند که او باید برای باقی نگه داشتن کشف فلسفه بنویسد؟ تردید افلاطون درباره ی خود فلسفه چه چیزی به ما می گوید؟ راه دیگر به کار بردن این پرسش ها این است که از خود بپرسیم چگونه شکل دیالوگ که افلاطون از آن بهره می گیرد به او اجازه می دهد تا از مخاطراتی گفتگو کند که آنها را در ذات نوشتار می بیند، و بدین ترتیب بنیان نهد و حفظ کند – در یک کلمه، تاسیس کند – تاسیس خود فلسفه.

معنی دوستدار حکمت (Wisdom) چیست؟

به عنوان گام نخست در جهت پاسخ دادن به این پرسش اخیر، این پرسش نیز ضروری است که واژه ی فلسفه در واقع چه می گوید، مطابق با ریشه شناسی آن واژه ی یونانی فیلسوفیا (Philosophia) به معنای دوستدار حکمت است. واژه ی حکمت راه ما برای ترجمه ی واژه ی یونانی سوفیا (Sophia) است، که بخش دوم واژه ی فلسفه (Philosophy) را تشکیل می دهد. سوفیا برای یونانیان به معنای معرفت (Knowledge) در گسترده ترین مفهوم آن بود. این امر اکنون به ما می گوید چگونه آنچه که موضوع فلسفه را شکل می دهد در یافته ایم، چیزی که گفته شده مورد علاقه ی پژوهندگان آن است. به هر حال، جایگزین کردن یک واژه به جای دیگری مانند این براستی چیز زیادی نمی گوید؛ و ما باز هم می توانیم بپرسیم که حکمت و معرفت به چه معنا هستند.

با وجود این، یک مسئله روشن است: واژه ی فلسفه به مثابه یک کل چیزی غیر عادی درباره ی دانشی که این نام را بر خود دارد می گوید. ما می توانیم این را مشاهده کنیم اگر آن را با نام هایی که برای سایر علوم به کار می رود مقایسه کنیم. برای مثال، نام های بیولوژی و فیزیک، که هر دو اصالتاً واژگانی یونانی هستند، به ما می گویند که این دانش ها چه چیزی را مورد مطالعه قرار می دهند – به ترتیب موجودات زنده و اشیاء متحرک. اما فلسفه نه تنها به ما در مورد موضوع مطالعه اش چیزی نمی گوید، بلکه وضعیتی را برای پژوهندگانش وجه تسمیه قرار می دهد – آنها دوستدار حکمت اند. برای به دست آوردن تصویری بهتر از آنچه در واقع حکمت در این زمینه معنا می دهد قصد داریم سر نخ را دنبال کنیم، و وضعیتی را که در جهت کسب حکمت با نام دوست داشتن خوانده می شود را دریابیم.

فعل فیلن (Philein)، که بخش نخست واژه ی فلسفه (Philosophy) را در بر می گیرد، به معنای دوست داشتن (Love) است. هنگامی که ما از دوست داشتن صحبت می کنیم می توانیم چیزهای بسیاری را در نظر داشته باشیم، چیزی که اغلب برتر از مابقی است. با این حال ما از دوست داشتن در اصلی ترین مفهوم آن هنگامی صحبت می کنیم که در این مسیر ملزم به دادن چیزی بیش از خودمان به آنچه که دوستش داریم هستیم، و بدان اجازه می دهیم تا به طور بالقوه همان چیزی باشد که هست. عشق والدین به فرزند به نحوی است که همواره در پی آن اند که اجازه دهند فرزندشان تا ظرفیت نهایی اش رشد کند، شکوفا شود، و توانایی بالقوه اش را تحقق بخشد. در این راستا دوست داشتن همیشه مانند چیزی درک می شود که تحقق و بنا نهادن اش دشوار است، بدین معنی که بر آرزوها و امیال ویژه ی خودمان غلبه کنیم، فرد را رها کنیم و آن گونه که هست دوستش بداریم.

بنابراین، هنگامی که افلاطون از فلسفه سخن می گوید، او در حال سخن گفتن از تمایل واقعی در پی دانایی/سوفیا است، در پی ادراک و معرفت، که اجازه می دهد چیزی باشد که هست. به هر حال، اگر ما بیشتر افلاطون را دنبال کنیم که درباره ی عشق به دانایی چه می گوید، چیزی را در می یابیم که در نگاه اول گیج کننده است، و به نظر می رسد که در تناقض با چیزی باشد که من درباره ی ماهیت و سرشت اصلی عشق و دوست داشتن گفتم. در فایدروس افلاطون از زبان سقراط اظهار می دارد که عشق به دانایی اروتیک است. اما، آنچه که باید بدان توجه داشته باشیم این است که افلاطون در فکر یک ادراک کامل اروتیک است تا چیزی صرفاً جنسی. در اینجا اگر ما تنها امر اروتیک را در معنای جنسی اش در نظر بگیریم چیزی از غنای اندیشه ی افلاطون را از دست خواهیم داد. سقراط ادامه می دهد که اروس "میل...است"^۱. واژه ی میل (desire) ترجمه ی واژه ی یونانی

^۱ Plato, Phaedrus, 237d, (trans. H.N. Fowler, Cambridge Mass: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1995).

اپیتومیا (epithumia) است. توموس (thumos) معادل یونانی قلب (heart) و نفس (soul) است؛ و epi به معنای کشش و جذب است. بدین ترتیب epi-thumia یعنی کشش قلب یا نفس به سوی چیزی. اگر چه عشق یک میل است، و به اشتیاق برای و کشش به سوی چیزی اشاره دارد، اما صرفاً اشتیاقی نشأت گرفته از مفاهیم نیست، بلکه اشتیاق و کششی است که در ذات انسان، نفس یا قلب آن است.

بنابراین، برای افلاطون، فلسفه کشش قلب یا نفس در طلب حکمت است. زیرا قلب یا نفس باید در جستجوی حکمت باشد از این جهت که حکمت هرگز به مانند امری بی واسطه و بلا فاصله برای آنها نیست. به طور قطع و یقین قلب و نفس باید فاقد حکمت باشد تا با حس نیاز به آن در پی اش برود، اما این لزوماً به معنای آن نیست که کاملاً نادان باشد؛ بلکه می تواند جستجوی آنچه را که فاقد آن است و فقدانش را می داند انجام دهد. به این دلیل افلاطون می گوید فیلسوف – کسی است که نفس اش این فقدان را تعیین می بخشد – جایی "میان دانایی و نادانی" می ایستد.^۲ به همان علت است که او می گوید سقراط ندای سروش معبد دلفی را می پذیرد که او یعنی سقراط داناترین مرد در میان همه ی آتنیان است با این شرط که به این علت او خردمندترین است که بر خلاف دیگران می داند که هیچ نمی داند. در واقع آنچه سقراط می گوید این است که او انسان است، و مانند همه ی انسان ها فاقد ادراک یا معرفت حقیقی است، و در عین حال بر خلاف اغلب مردم او بر نادانی خود علم دارد، و این چنین دست کم در وضعیتی است که در پی طلب حکمت است.

به هر حال این دلیل دیگری است که چرا سقراط می تواند از دعوی حکمت دفاع کند در حالی که همواره به این امر اذعان می کند که او هیچ نمی داند، این دلیل به ما اجازه می دهد تا یکجا همه ی آنچه را که تاکنون درباره ی فلسفه گفته شد مطرح کنیم. فلسفه جستجوی بخشی از وجود آدمی است برای آنچه که ندارد. برای افلاطون، همان گونه که مشاهده کردیم، آنچه حکمت را طلب می کند قلب یا نفس است. قلب یا نفس همان جوهر وجود انسان است. به این معنا، واژه ی فلسفه نام یک موضوع برای مطالعه نیست؛ بلکه نام آن چیزی است که شامل مطالعه ی حقیقی و ادراک می شود – کشش نفس، و کشش انسان به سوی وجود حقیقی اش. بنابراین فلسفه نمی تواند صرفاً فراگیری و یا آموختن امور واقع باشد. بلکه درست ترین تحول و دگرگونی وجود انسان، کشش – یا به اصطلاح مشهور افلاطون – "چرخشی در جهت مخالف نفس" است. بدین ترتیب هنگامی که سقراط می گوید او هیچ نمی داند، منظورش این است که هیچ چیز (ویژه ای) نمی داند، یا به نحوی دیگر، او دلبستگی به امور واقع منحصر بفردی ندارد. با این حال، چون که او علاقمند به نگرشی بنیادین به امور است که مبنای شناخت

^۲ Plato, Symposium, 204b, (trans. W.R.M. Lamb, Cambridge: Mass., Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1989).

ما از آنهاست، او کماکان همچون فردی دانا تصور می شود. به همین علت است که فلسفه می تواند به مثابه عشق حقیقی به حکمت شناخته شود، به این جهت که حکمت را در ذات آن می شناسد، و می گذارد که حکمت چیزی شود که هست.

بنابراین، افلاطون آنچه را که نسبت به هر آموزه ای از واقعیات عینی درباره ی اشیاء پیشینی است مورد شناسایی قرار می دهد، حکمت از نگرش ما نسبت به جهان و خودمان تعیین می یابد. افلاطون مشاهده می کند که تنها می توان در ذیل معرفت حقیقی از جهان توفیق یافت اگر پیش از هر چیز ما دریابیم که چه هستیم، و بر چه مبنایی با جهان در ارتباطیم. ما در مورد خودمان چگونه فکر می کنیم، یا به طرز چشمگیری، پیش فرض غیر تاملی مان درباره ی خودمان چیست، آیا وضعیتی که ما تجربیات منحصر بفردمان را ادراک می کنیم بنیادی است، و نیز چگونه واقعیات را درباره ی جهان می پذیریم. مسلماً اگر در راستای خود شناسی حقیقی به خودمان نظم و ترتیبی بدهیم می توانیم واقعا درباره ی جهان چیزی را بشناسیم. برای افلاطون، ترجیحا، این مساله وجود دارد که برای شناخت جهان باید پیش از هر چیز گامی به عقب برداریم، و همه ی واقعیت های (facts) خود را به لحاظ درک بنیادی تر از آنچه هستیم را پی ریزی کنیم. به عبارت دیگر، به جای توجیه خود با مشاهده ی ساده در جهان و گردآوری واقعیت ها درباره ی آن، فیلسوف باید بیرون از جهان هر چند که خودش بی واسطه حاضر باشد به نظاره بنشیند، از فریفته شدن با ارتباط مستقیم و نیروی اش در تجربه ی بی واسطه بر حذر باشد، و برای شناخت حقیقی از جهان بیش از هر چیز در خود تامل کند. این همان خود شناسی است که، کاملاً درباره اش سخن می گوید، تاسیس حکمت.

معضل (The Problem) نوشتار

برای افلاطون کار فلسفی جابجایی و حرکت نفس است، گسستن از دلبستگی محض آن به جهان، و بازگشتی به درون از راه تامل فلسفی. راه دیگر این بنا نهادن گفتن این نکته است که فلسفه مسیری را که انسان جهان را مشاهده می کند تغییر می دهد، و بدین ترتیب قادر می شود تا به نحوی موثر و تمام و کمال جهانی را که به نظاره نشسته است تغییر دهد. اگر عشق به حکمت را همان گونه که افلاطون می پنداشت در یابیم، در خواهیم یافت که این عالی ترین نمونه ی فعالیت انسانی است، آنچه که به معنای واقعی کلمه اجازه می دهد تا انسان ها امکان های بالقوه ی راستین و بزرگ خودشان را تغییر دهند و تحقق ببخشند. برای افلاطون، فلسفه، عالی ترین همه ی فعالیت ها است زیرا عملی ترین همه ی اعمال است، پیش از آن که و بدون آن که دیگر فعالیت ها هیچ پنداشته شوند. به عبارت دیگر، فلسفه عالی ترین شکلی است که زندگی بشر می تواند داشته باشد.

با این حال، همه این‌ها، افلاطون را با یک معضل مواجه می‌کند. زیرا به رغم آن که فلسفه عالی‌ترین فعالیت انسانی است، همچنین مستعد بزرگ‌ترین تحریف و بدفهمی است. در نظر افلاطون این تحریف و بدفهمی پیشتر نمونه‌ی دیگری داشته که با آنچه در دنیای یونانی با نام سفسطه (Sophistry) شناخته می‌شد به آشفتگی فلسفه دامن زده بود. خبرگان سفسطه با عنوان سوفسطائیان شناخته شده بودند، و برای افلاطون همواره نام سوفیست کاملاً طعنه‌آمیز است: سوفسطائیان دانا نبودند، اما تظاهر به دانایی می‌کردند. آنها بر ترفند سخن بلاغی (rhetorical) به جای معرفت حقیقی برای متقاعد کردن مستمعان و مخاطبان در پذیرفتن ادعاهایشان تکیه می‌کردند، و بدین ترتیب هم خودشان و هم مستمعان و مخاطبان شان از عدم معرفت منتفع می‌شدند. افلاطون، و پیش از او، سقراط به شدت از آشفتگی ناشی از اقدامات سوفیست‌ها رنج می‌بردند، و برای افلاطون مهمتر وضعیت خود فلسفه بود.

تناقضی که افلاطون با آن مواجه می‌شود و دیالوگ‌ها بر آن غلبه می‌کنند، امکان تحریف و بدفهمی فلسفه را کم نمی‌کند اما با تلاش برای حفظ آن از طریق نوشتار مستحکم‌اش می‌کند. برای این که بحث روشن‌تر شود پیش از هر چیز لازم است تا مسیری که فلسفه می‌تواند گمراه‌کننده باشد، از همان کوشش برای حفظ آن در شکل نوشتار تا روشی که معلومات واقعی می‌تواند در هنگام نوشتن موجب تحریف شوند، متمایز شود. به نظر می‌رسد که در نوشتار مشاهده‌ی حقیقی و نیز حفظ آن، هر اندازه انحرافی رخ دهد در قیاس با خود واقعیت کاملاً تصادفی است – به تعبیری، همیشه این امکان وجود دارد که واقعیت مشاهده شده به اشتباه نوشته شده باشد. در مقابل این، انحرافی که فلسفه همواره از آن در بقای شکل نوشتاری‌اش رنج می‌برد، تأثیری است که حتی اگر به درستی نوشته شده باشد بر آن می‌گذارد. این بدان علت است که فلسفه یک نظم معین علمی نیست و در این مورد که با دقت واقعیات را تحریر کند نگران نیست، بلکه ضرورت ذات و ماهیت انسان را نظم می‌بخشد. هنگامی که فلسفه تحریف شده است، آنچه موضوع این تحریف و تباهی است همین نظم بخشی ضروری وجود انسان است که فلسفه در پی ایجاد آن است.

البته افلاطون این را تأیید می‌کند. در محاوره‌ی معروف او فایدروس سقراط فضیلت‌های دیالوگ‌گفتار با ضعف‌های کلام نوشتار را با هم مقایسه می‌کند. با وجود این اذعان می‌کند که کلام نوشته شده بسط و تعالی حکمت و تذکار را واقعاً به مخاطره می‌اندازد، و تنها ظاهر آنها را آشکار می‌کند. افلاطون بر این باور است که نوشتار از فقدان تعقل زبان می‌بیند: نه می‌تواند پاسخی به پرسش‌ها دهد، و نه می‌تواند میان خوانندگان تمایزی قایل شود. به این دلیل ذاتاً شکست می‌خورد، و در مقابل کلام گفتار که همواره حضور گفتگوکنندگان را پیش‌فرض می‌گیرد، نه می‌تواند تامل برانگیز باشد و نه تاملی کند، و بدین ترتیب همیشه در پی آن است تا نمود و ظاهر

معرفت بدون واقعیت و حقیقت آن را ارائه کند. بنابراین، همان گونه که افلاطون می گوید، این امر منجر به آن می شود که همواره این امکان وجود داشته باشد که چیزهای زیادی بدون آموزش راستین خوانده شود، و لذا این گونه تصور شود که چیزهای بسیاری آموخته شده در حالی که کماکان در جهل و نادانی به سر برده شود.^۳ حفظ و صیانتی که نوشتار فراهم می کند امری بیرونی و غیر تاملی است که مبنایی در درون ندارد، و خودش از یک معرفت حقیقی آگاهی ندارد. ما می دانیم این تمایز میان تذکار درونی و معرفت حقیقی از اصول تربیتی معاصر است که از بینش های افلاطون تاثیر پذیرفته است. برای مثال، ما می دانیم در حالی که بچه ها می توانند برنامه ریزی درسی شان را به خاطر بسپارند، اولویت بر این است که آنها اصول تنوع پذیری را بفهمند و در نتیجه از تکیه کردن بر واقعیت هایی که نمی تواند بپذیرند و یا فراسوی آن بروند رها شوند. مشابه با این، و به طور خلاصه، نوشتار می تواند همیشه معلوماتی را گردآوری کند بدون آن که لزوما کسی که آن را می خواند به جستجوی معرفت حقیقی برانگیخته شود. این مسئله جایگزین کردن درک فعال با حافظه ی منفعل را تهدید می کند، و فی نفسه فاقد منابعی برای اثر گذاشتن بر حرکت ضروری نفس در همه ی فعالیت ها در راستای نیل به معرفت فلسفی حقیقی است.

شکل / فرم دیالوگ

با داشتن دورنمایی از تلقی و برداشت افلاطون که نوشتار را خطری برای فلسفه می دانست، می توانیم به مسئله ای بازگردیم که در ابتدای این مقاله مطرح کردم. در آنجا اشاره کردم که با انتخاب آنچه می توانیم آن را شکل / فرم دراماتیک بنامیم، یعنی دیالوگ، افلاطون با هدف پنهان ساختن آنچه می خواهد بنویسد می نویسد، و بدین ترتیب او می نویسد بدون آن که میل و رغبتی به نوشتن داشته باشد. اکنون می توانیم این اکراه و بی میلی به نوشتن را، به مانند ویژگی قطعی اثر افلاطون دریابیم که ضمنا توجیه فلسفی خود را هم دارد. میل به حفظ و حراست امکان فلسفه افلاطون را به نوشتن وا می دارد، در عین حال او باید به نحوی بنویسد که این امکان برای بقا و ماندگاری را فاش نسازد: او می بایستی بدون نوشتن بنویسد. به منظور فهم بیشتر این مسئله، ضروری است تا مشاهده کنیم که چگونه بهره گیری از شکل / فرم دیالوگ به افلاطون اجازه می دهد از مخاطراتی که او در نوشتار می بیند اجتناب کند.

یکی از ویژگی های متمایز دیالوگ های افلاطونی این است که آنها اغلب نه تنها گزارش گفتگویی هستند، بلکه خود صحنه ی یک گزارش غیر مستقیم، یا حتی مانند گزارش یک گزارش غیر مستقیم اند. به عنوان مثال، در

^۳ 3 Phaedrus, 275a ff.

حالی که در اثوفرون (Euthyphro) افلاطون به راحتی از نیت سقراط برای گفتگو با اثوفرون گزارش می دهد، در فایدون (Phaedo) او گزارش فایدون از گفتگوی سقراط با دوستانش در روز مرگش را گزارش می کند. در ثئای تتوس (Theaetetus) تحریر متوالی و پی در پی گزارش در گزارش در عین حال پیچیده تر است. همچنین پیچیده تر کردن صحنه پردازی دیالوگ ها نشان دهنده ی آن است که هدف افلاطون چیزی بیش از صرف ضبط گفتگوهای سقراط است.

یکی از دلایلی که افلاطون بدین شکل دیالوگ ها را به منظور دوری جستن از مخاطراتی که او به طور ضمنی در نوشتار می بیند، صحنه پردازی می کند همین امر است. همان گونه که پیشتر اشاره کردیم، برای افلاطون معضل نوشتار فقدان تعقل و تامل است: مشخص نیست کسی که سخن می گوید یا سکوت می کند توانایی حراست یا یاری رساندن به خود را دارد.^۴ برای فهم این که چگونه صحنه آرایی دیالوگ ها به افلاطون کمک می کند تا از مخاطرات نوشتار دوری گزیند لازم نیست جای دوری برویم، نه تنها دیالوگ ها به آن مخاطرات پاسخ می دهند، خود شخصیت ها نیز مواردی مشابه با این معضل و پاسخ بدان را مطرح می کنند. به عبارت دیگر، افلاطون اغلب معضلی را در درون دیالوگ ها دراماتیزه می کند که خود شکل / فرم دیالوگ به آن پاسخ می دهد. با شخصیت هایش در درون نوشتار تامل می کند، و در مناسب ترین شکل / فرم برای استدلال و گفتگوی فلسفی نوعی از تفسیر تاملی را به طور ضمنی با عملکردش در دیالوگ ها تثبیت می کند، افلاطون، ما و خوانندگان را به اندیشیدن درباره ی آنچه انجام می دهد و به همان اندازه درباره ی آنچه می گوید فرا می خواند. بدین ترتیب ما قادر می شویم تا تفسیرمان از چگونگی شکل / فرم دیالوگ آثارش را بسط دهیم، و به تامل درباره ی کنش فلسفی، مبنای آنچه که گفته می شود، یا به بیان دقیق تر درباره ی مبنای آنچه شخصیت ها بین خود رد و بدل می کنند بپردازیم.

در سوفیست (Sophist) سقراط از فرد غریبه، کسی که برای سخن گفتن فرا خوانده شده است، می پرسد، چه روشی را برای گفتگو ترجیح می دهد. او پاسخ می دهد که تصمیم گیری اش به وضعیت مخاطب بالقوه اش بستگی دارد. فرد غریبه می گوید اگر مخاطبش ناتوان از فهم دشواری گفتگو است، یا اگر جزم اندیش یا انعطاف ناپذیر است، بهتر است که او به تنهایی سخن بگوید. در غیر این صورت، اگر چنین وضعیتی نباشد او از دیالوگ استفاده خواهد کرد. با وجود این حتی هنگامی که سقراط مخاطبی انعطاف ناپذیر را به غریبه پیشنهاد می کند، او پاسخ می دهد که به دلیل مشکل ذاتی موضوع اصلی او ترجیح می دهد که به تنهایی سخن بگوید و تظاهر به گفتگو کند. سپس غریبه شرطی می گذارد: بعد از آن که او خود پی موضوع را گرفت، مخاطب بالقوه اش می تواند گفتگو

^۴ See Plato, Phaedrus, 275e.

را بپذیرد. با این روش، شخصیت های بدون تجربه ی فلسفی یا فاقد موضع فلسفی درست از دیالوگ بیرون نگه داشته می شوند. با این حال این ممانعت از ورود به بحث موقتی است، و چنان چه امکان ورودشان به دیالوگ فراهم شد اقدام می کنند؛ اما در همان زمان که آنها خارج از گفتگو هستند خود را در دیالوگی مشابه به نظاره می نشینند. سپس همچنان که شاهد این دیالوگ مشابه اند، می توانند تصدیق کنند یا خود با ورود به دیالوگ با پرسشی درباره ی آن ارتباط پیدا کنند.

این حذف شخصیت ها از دیالوگ و متعاقب آن دوباره راه دادن چهره ها خود خواننده را با دیالوگ در ارتباط قرار می دهد. برخلاف رساله، به عنوان مثال، شکل / فرم دیالوگ هر مواجهه مستقیم، یا نطق بی واسطه ای میان افلاطون و خواننده را به تعویق می اندازد. هنگامی که پاره ای از مجموعه ی دیالوگ ها گزارشی در درون ی گزارش هستند، آنگاه این وساطت میانجی دیگری می شود، و خواننده از صحنه ی مستقیم به عقب باز می گردد. به مثابه یک مفسر اظهار نظر می کند، مانند خود شخصیت ها، اما بیشتر از آن، درگیری فلسفی مستقیم خواننده با این شیوه به تعویق می افتد.^۵

تا بدین جا مشاهده کردیم که چگونه شکل / فرم دیالوگ آثار، فلسفه را به واسطه ی نطق اش با خواننده از تحریف و بدفهمی حفظ می کند. با این حال این تنها جنبه ی سلبی غلبه ی افلاطون بر معضلی است که نوشتار با آن مواجه است، و متعجب خواهیم شد اگر بر این باور باشیم که این راه برای حفظ بنای فلسفه از تحریف آن واقعا کفایت می کند اگر جنبه ی ایجابی فراخواندن خواننده به فلسفه، منجر به تأمل فلسفی در برابر آنچه که خود می خواند نشود. پرسش بعدی و آخر می بایستی این باشد: چگونه دیالوگ ها خواننده را در واقع به یک معرفت و ادراک فعال فرا می خوانند و او را در امان نگه می دارند، چگونه آنها به چرخش نفس که از دانش فلسفه متمایز است ارتقاء می یابند؟

تمثیل غار

^۵cf. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, pp 24–26, (trans. G. Van Den Abbeele,

Manchester: Manchester University Press, 1988) در بحث پیامدهای فن فاصله ی خواننده از موضوع دیالوگ ها من وامدار تفسیر لیوتار (Manchester: Manchester University Press, 1988) هستیم، که علی رغم دشواری و فشردگی اش آن را به هر کسی که علاقمند این جنبه ی مقاله است توصیه می کنم. علاوه بر این مایلم تا به کسی که به طور کلی علاقمند پیامدها ی کاربرد شکل / فرم دیالوگ در افلاطون است فصل هایی درباره ی افلاطون در کتاب مارتا نوسباوم

The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001),

را پیشنهاد کنم، به ویژه فصلی با عنوان تئاتر ضد تراژیک افلاطون، ص. ۱۲۲-۱۳۵.

پرسش آخر بر همه ی موضوعاتی که تاکنون مطرح شد تمرکز دارد. برای روشن شدن این امر می توان عبارات ذیل را بیان کرد: چگونه خواننده کسی است که به طور بالقوه بیرون از فلسفه و دیالوگ است اما با آن آشنا می شود؟

در کتاب هفتم جمهور (The Republic) افلاطون، سقراط آنچه را که با نام تمثیل غار شناخته شده است توصیف می کند. این تمثیل ایده ی تربیت فلسفی را بیان می کند. مردمانی به تصویر کشیده می شوند که در ظلمت سکنی گزیده اند، و درون غاری به زنجیر کشیده شده اند. انسان هایی که بدین گونه نشان داده می شوند در وضعیتی فاقد روشنایی و همچون یک زندانی هستند. علاوه بر این، آنها درکی از وضعیتی که در آن هستند ندارند: آنها نسبت به موقعیتشان در جهل اند، و با نادانی خویش به اسارت در آمده اند. فلسفه توانایی رها شدن از این موقعیت را نشان می دهد، و توانایی آزاد کردن انسان ها از وضعیت اسارتشان را دارد، آنها را از اهمیت ضروری اسارتشان آگاه، و به سوی شناخت حقیقت موقعیت و وجود خودشان هدایت می کند. حال، سقراط قبل از هر چیز ایده ی تربیت فلسفی را با یک تمثیل توضیح می دهد به نحوی که او داستانی را در یک دیالوگ بیان می کند که می تواند منجر به شناخت چیزی شود که وی در موردش سخن می گوید. اما با سخن گفتن از طریق شخصیت ها و نیز به واسطه ی سقراط، افلاطون با خواننده ی دیالوگ گفتگو می کند. بدین ترتیب تمثیل همچنین بر آن است تا به ما خوانندگان افلاطون، به واضح ترین و ملموس ترین شکل ممکن آنچه جوهر تربیت فلسفی هست را نشان دهد.

در نگاه اول ممکن است به نظر برسد همه ی ما، خوانندگان افلاطون، لازم است درک و فهم تمثیل را (همان گونه که من انجام دادم) جایگزین تصاویر و مناظر آن مفهومی که نشان داده شده اند کنیم. با وجود این، اگر ما گمان کنیم که همه ی این موضوعات در تمثیل موجود اند، آنگاه مقصود واقعی آن را از دست خواهیم داد. اگر تمثیل به کار گرفته شده است، نیاز به چیزی بیشتر از صرف تصویری از جوهر تربیت فلسفی برای ما هست: نیاز به این که آموزش ببینیم. به عبارت دیگر، به لحاظ فلسفی تفسیر افلاطون از جوهر تربیت فلسفی فی نفسه نه تنها می بایستی نشان داده شود، بلکه با ذکر نمونه ای آنچه را که تربیت شامل آن می شود نیز بیان کند. باید همچون مقدمه ای به فلسفه محسوب شود، و باید به همان اندازه ی تصویر چرخش نفس که جوهر تربیت فلسفی است، نشان داده شود.

بنابراین حقیقت تمثیل در معنای انتزاعی آن کذب نیست، بلکه قادر به اثر گذاشتن بر کشش و حرکت نفس است.

احتمالا همه ی ما دلایلی داریم که تفسیر ساده ی معنای تمثیل را برای توضیح مقصود و حقیقت آن کافی نمی داند. تجربه ی من هنگامی که تمثیل را آموزش می دهم این است که اکثریت شاگردان ام در ابتدا با تصویری که نشان داده می شود متقاعد می شوند. اما دقیقا تردید و مخالفت با آنچه افلاطون به منظور برانگیختن خواننده اش بیان می کند نیز وجود دارد، و این مخالفت و تردید قبل از هر چیز در مورد شخصیت هایی است که به تمثیل سقراط گوش می دهند. بدین ترتیب افلاطون در واقع تمایل خواننده را به مخالفت با همان تصویری که سقراط ترسیم کرده ترغیب می کند، به این جهت که آغازی باشد بر حرکت نفس که مقصود فلسفه است. سقراط تمثیل را با گفتن این عبارت آغاز می کند، "تصور کن - چنین منظره ای را! افرادی که در یک غار زیرزمینی ساکن اند..."^۶ "تصور کن" عبارتی دستوری است که البته در بیان آن مشخص نیست - بیانی که هم شامل شخصیت هایی که سقراط در دیالوگ با آنها سخن می گوید، و هم خوانندگان دیالوگ می شود. گلاوکن، یکی از شخصیت هایی است که با سقراط گفتگو می کند، و به تصویر سقراط با گفتن این که این "غیر عادی، لا مکان، تصویری" است، که او از "مردمانی لامکان و غیر عادی" به دست داده است، پاسخ می گوید.^۷

چه چیزی درباره ی این تصویر عجیب است؟ چرا گلاوکن این را "غیر عادی" یا "لا مکان" می نامد؟ در وهله ی نخست پاسخ گلاوکن می توانست گفتن چیزی باشد که خواننده توقع دارد. تصویری که سقراط نشان می دهد "لا مکان" است زیرا با تجربه ی ما سازگار نیست، و غیر قابل باور است. پاسخ سقراط به گلاوکن خواست مواجه شدن با تردید هایش را نشان می دهد. سقراط می گوید مردمان در تصویر "همانند ما" هستند.^۸ به عبارت دیگر، این تصویر "غیر عادی" است زیرا به وضوح چیزی کمتر نزدیک به وضعیت خود ما نیست، به این دلیل چیزی را به ما عرضه می کند که ما پیشتر در یک چشم انداز بدان خو گرفته ایم. پس، به زعم سقراط، این تصویر ما را توصیف می کند، انسان ها را، همان گونه که ما در واقع هستیم، و از آغاز غیر عادی، غریبه، لا مکان، غیر قابل باور به نظر آمده است، از آن جهت که "ما" در آن چیزی غریب یافته ایم، چیزی که "ما" در موقعیت و تجربه ی خودمان نمی شناسیم.

^۶ Plato, *The Republic*, 514a, (trans. P. Shorey, Cambridge Mass., Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994).

^۷ Plato, *The Republic*, 515a. واژه ای را که من در اینجا ترجمه کرده ام، ترجمه ی تحت اللفظی واژه ی یونانی

است Atopon

که پی. شوری نیز چنین کرده است. او آن را "غریب" ترجمه می کند، در حالی که من "لا مکان" و نیز "غیر عادی" را ترجیح می دهم. معنای تحت اللفظی "آتوپون" چیزی شبیه "بیرون از مکان" یا "بدون مکان" است، که در غیر این صورت می توانیم "فاقد هر گونه واقعیتی" یا "غیر قابل باور" ترجمه کنیم.

^۸ Plato, *The Republic*, 515a.

پاسخ سقراط چقدر قانع کننده است؟ در واقع ضرورتی ندارد که پاسخ سقراط به گلاوکن باید حکم به موافقت ما با آن بدهد. در واقع خلاف این قضیه است. این ادعای متقابل می بایستی حتی مخالفت و بی اعتقادی خواننده را بر انگیزد، چنانچه این کار را نیز انجام می دهد.

بیش از آن که "ما" خوانندگان افلاطون، نپذیریم یا ناتوان از مشاهده ی خودمان در تصویری که سقراط از این مردمان غیر عادی ارائه می دهد باشیم، به آنها شباهت داریم. درست مانند آنها، تصویری را که فلسفه از وضعیت خودمان به ما می دهد، نمی پذیریم. با وجود این، همین که ما درباره ی وضعیتمان می اندیشیم نه تنها حیرت و سرگستگی گلاوکن را رد می کنیم، بلکه با زندانیان به تصویر کشیده شده در تمثیل در برابر فیلسوف و فلسفه نیز به مخالفت بر می خیزیم، در مقابل این شباهت می ایستیم. ما کمتر از آنچه فکر می کنیم به مردمان تصور شده شبیه هستیم، و هنگامی که خود را در قالب آنها مشاهده می کنیم، از ایشان فاصله گرفته ایم. موضوع این نیست که ما تا چه اندازه هر چه را سقراط می گوید بپذیریم، در واقع این همه ی موضوع نیست. بلکه موضوع این است که ما در ابتدا با آن مخالفت می کنیم، و بعد با تامل درباره ی این امتناع فعالانه نه با آنچه سقراط می گوید که باور خود را به پرسش می گیریم. اگر ما خود را با زندانیان مشابه ببینیم تا آنجا که با آنچه که سقراط بر زبان می آورد به مخالفت برخیزیم، در این صورت در واقع ما حرکت فلسفی پرسش گری از خود را آغاز کرده ایم. ما دیگر نه اعتمادی به آنچه که به نظر می رسد هستیم داریم، و نه در آنچه پیش از این بوده ایم متوقف می شویم. افلاطون در تمثیل غار بر آن است تا قبل از هر چیز ما درباره ی خودمان بیاندیشیم، از آنچه می بینیم خارج شویم و آن را رد کنیم، تا تامل و بازشناسی در توقف ما منجر به تفکر و تغییر شود. بدین ترتیب ما به شرکت فعالانه در فلسفه مبادرت خواهیم ورزید.

نتیجه گیری

تاسیس فلسفه که افلاطون آن را بنا می نهد از گونه ای از خطابه شکل گرفته که در اصل به سوی هر کسی گشوده است. کتاب، کلام مکتوب، می تواند از طریق هر کسی پی گرفته و خوانده شود، و این ویران ساختن فلسفه همچنین به سوی گمراهی و تحریف نیز گشوده است. با این حال، شکل / فرم دیالوگ بر این تحریف بالقوه غلبه می کند و به لحاظ فلسفی خوانندگان را در غیاب فیلسوف آموزش می دهد. تمثیل غار، که برای بسیاری از شاگردان به مثابه ایستادن رو به روی در ورودی فلسفه است، نمونه ی اعلا ی چنین وضعیتی است. تمثیل به نحوی عمل می کند که "ما" خوانندگان آن، به نحوی بی واسطه بدان التزام پیدا می کنیم؛ با وجود این، اگر در وهله ی نخست، تمثیل از ما سخن بگوید، آنگاه در باز اندیشی درباره ی آن، ما به واسطه اش به گفتگو می پردازیم. این تمثیل برای ما تصویری از تربیت فلسفی است، به نحوی عمل می کند که ما همواره پیش از این به فلسفه اشتغال،

و در وضعیتی فلسفه در برابر حقیقت قرار داریم. تمثیل نه تنها حقیقت را وضع می کند؛ بلکه نیل به سوی حقیقت را نیز در خوانندگانش ایجاب می کند. خواننده را در این موقعیت قرار می دهد، و بیشتر کسانی را که نیز که با گفته ی او مخالف هستند را با خودشان مواجه می سازد، چرخش آنها را امکان پذیر می کند، و آن را مبدل به گفتار می سازد. از این به بعد، قدردان تمثیل، و آموزگاری اعلای افلاطون هستیم، که بر مبنای آموزه اش هر یک از ما به نحوی که خود برگزینیم فیلسوف محسوب می شویم.

Keith Crome

Manchester Metropolitan University