

تحول وجودشناسی و معرفت شناسی در

فلسفه افلاطون

محمد باقر قمی

به نام دوست

فهرست مندرجات

۶ اختصارات
۷ اصول
۸ مقدمه

فصل اول

اصول وجود- معرفت شناختی سقراط اول

۲۰ سه عنصر دور سقراطی
۲۵ ۱- شناخت آنچه الف هست (ش. الف.)
۲۷ ۲- معرفت شناسی دوقطبی (م. د.)
۲۸ ۳- وجودشناسی دوقطبی (و. د.)
۲۹ ۴ و ۵- معرفت گسسته (م. گ.) و وجود گسسته (و. گ.)
۳۱ ۶- معرفت وجود (م. و.)

فصل دوم

اصول سقراط اول در محاورات دوره میانی

۳۳ دور سقراطی در محاورات دوره میانی
۳۷ ۱- معرفت خود الف (م. الف.) و معرفت خیر (م. خ.)
۴۱ ۲- معرفت شناسی سه بخشی (م. س.)
۴۳ ۳- وجودشناسی سه بخشی (و. س.)
۴۵ ۴- معرفت هم بسته (م. ه.)
۵۱ ۵- وجود هم بسته (و. ه.)

۶- تناظر وجود و معرفت (ت. و. م.) ۵۲

فصل سوم

πολλαχῶς ἔστι

وجودشناسی افلاطون در جمهوری و سوفیست

- ۱- مسأله وجود در جمهوری ۴۷۸-۴۷۶ ۵۴
- ۲- موجود، ناموجود و تفاوت ۵۹
- الف) موجود، ناموجود و تفاوت در پارمنیدس ۲ ۶۰
- ب) موجود، ناموجود و تفاوت در سوفیست ۶۳
- ۳- تفاوت و نحوه وجود تصویر ۶۸
- ۴- πολλαχῶς ἔστι ۷۴

فصل چهارم

کرونولوژی استاندارد محاورات

- ۱- کرونولوژی سنتی محاورات ۸۷
- ۲- کرونولوژی استاندارد ۸۹
- الف) محاورات اولیه کرونولوژی استاندارد ۹۳
- ب) محاورات دوره میانیکرونولوژی استاندارد ۹۴
- ج) محاورات دوره متأخر کرونولوژی استاندارد ۹۶
- ۳- کرونولوژی استاندارد و شواهد سبک شناختی ۹۷

فصل پنجم

ده اشکال وجود- معرفت شناختی کرونولوژی استاندارد

- الف) گروه اول اشکالات: محاورات میانی پس از محاورات اولیه ۱۰۴

- ۱- اشکال اول: جایگزینی م. خ. به جای ش. الف. ۱۰۴
- ۲- اشکال دوم: جابه جایی بی واسطه از م. د. به م. س. ۱۰۵
- ۳- اشکال سوم: جابه جایی از و. د. به و. س. ۱۰۶
- ۴- اشکال چهارم: جابه جایی از وجود و معرفت گسسته به وجود و معرفت هم بسته ۱۰۶
- ب) گروه دوم اشکالات: محاورات متأخر پس از محاورات میانی ۱۰۸
- ۵- اشکال پنجم: مسائل تأخر ثنایتتوس ۱۰۸
- ۶- اشکال ششم: مسائل تأخر سوفیست و پارمنیدس ۲ نسبت به جمهوری ۱۱۰
- ۷- اشکال هفتم: مسأله تأخر قوانین و مرد سیاسی نسبت به جمهوری ۱۱۲
- ج) گروه سوم اشکالات: پارمنیدس ۱۱۳
- ۸- اشکال هشتم: اشکالات تفسیر پارمنیدس به عنوان ارجاع دهنده به محاورات میانی ۱۱۳
- الف) مسأله بهره‌مندی و مرد سوم در جمهوری ۱۱۶
- ب) مسأله معرفت شناختی ۱۲۱
- ۹- اشکال نهم: اشکال نامعتبر در نظر گرفتن مسائل پارمنیدس ۱۲۵
- ۱۰- اشکال دهم: اشکال ناشی از معتبر بودن مسائل پارمنیدس ۱۲۶

فصل ششم

تحول وجود - معرفت شناختی فلسفه افلاطون

- ۱- پیشنهاد یک کرونولوژی وجود - معرفت شناختی ۱۲۹
- الف) موج سقراطی ۱۳۳
- ب) موج معرفت شناختی ۱۳۴
- ج) موج وجودشناختی ۱۳۵
- د) موج سیاسی ۱۳۶
- ۲- پارمنیدس ۱ ۱۴۱
- ۳- اوتیدموس ۱۴۶
- ۴- ثنایتتوس و سوفیست ۱۴۷

- ۵- پارمنیدس ۲ ۱۵۰
- ۶- جمهوری و قوانین ۱۵۳
- ۷- تیمایوس ۱۶۰

فصل هفتم

تحول رابطه وجود و معرفت

- ۱- موج سقراطی: «وابستگی مطلق» و «توازی مطلق» در «مُثل مطلق» ۱۶۴
- ۲- رابطه نامتوازن وجود و معرفت در موج معرفت شناختی ۱۶۶
- ۳- «وابستگی متناظر» و «توازی متناظر» وجود و معرفت در موج وجود شناختی ۱۷۲
- پی‌نوشت‌ها ۱۷۴

اختصارات

اصل سقراط اول	اسا.
اصل سقراط دوم	اسد.
تناظر وجود و معرفت	ت. و. م.
شناخت آنچه الف هست	ش. الف.
معرفت خود الف	م. الف.
معرفت خیر	م. خ.
معرفت شناسی سه بخشی	م. س.
معرفت گسسته	م. گ.
معرفت شناسی دوقطبی	م. د.
معرفت وجود	م. و.
معرفت هم بسته	م. هـ.
وجودشناسی سه بخشی	و. س.
وجود گسسته	و. گ.
وجودشناسی دوقطبی	و. د.
وجود هم بسته	و. هـ.

اصول

- ت. و. م. (اسد. ۶) تناظر وجود و معرفت: برای هر طبقه از وجود طبقه‌ای متناظر از معرفت وجود دارد
- ش. الف. (اسا. ۱) شناخت آنچه الف هست: برای شناخت الف لازم است آنچه الف هست را بشناسیم
- م. الف. (اسد. ۱۰) معرفت خود الف: معرفت الف مستلزم معرفت خود الف است
- م. خ. (اسد. ۱) معرفت خیر: معرفت الف نیازمند معرفت خیر است
- م. س. (اسد. ۲) معرفت‌شناسی سه بخشی: پندار وضعیت معرفت‌شناسی‌ای است میان معرفت و نادانی
- م. گ. (اسا. ۴) معرفت گسسته: معرفت الف از هر معرفت دیگری (در مورد هر چیز دیگر) جداست چنانکه گویی کل معرفت به اجزاء مختلف گسسته شده است
- م. د. (اسا. ۲) معرفت‌شناسی دوقطبی: گزینه سومی در کنار معرفت و نادانی وجود ندارد
- م. و. (اسا. ۶) معرفت وجود: متعلق معرفت وجود است
- م. ه. (اسد. ۴) معرفت هم بسته: معرفت هر چیزی بسته به معرفت خیر است
- و. س. (اسد. ۳) وجود‌شناسی سه بخشی: چیزهایی وجود دارند که هم هستند و هم نیستند
- و. گ. (اسا. ۵) وجود گسسته: هر چیز از هر چیز دیگر گسسته است چنانکه گویی کل وجود به موجودات گسسته بسیاری تقسیم شده است
- و. د. (اسا. ۳) وجود‌شناسی دوقطبی: موجود هست و ناموجود نیست
- و. ه. (اسد. ۵) وجود هم بسته: وجود همه چیزها به خیر بسته است

افلاطون بی گمان از بزرگترین فیلسوفان و اندیشمندان در طول تاریخ فلسفه است و کمتر کارشناس فلسفه ای را میتوان یافت که بر عمق و اهمیت فلسفه افلاطون واقف نباشد. فیلسوفان و جریان های فلسفی بسیاری در تاریخ فلسفه از ارسطو تا افلاطونیان و نوافلاطونیان در دوران باستان و قرون وسطی تا هگل، نیچه، هایدگر، گادامر و دریدا در دوران جدید و معاصر تلاش کرده اند به فهم این فلسفه دست یابند و فلسفه ای جدید را بر پایه های آن بنا کنند. با این همه، فلسفه افلاطون همچنان از رازآمیزترین اندیشه هایی است که بشر تاکنون با آنها مواجه شده است، چنانکه گویی کاملاً بکر و نااندیشیده است تا جایی که کمتر نکته ای در این فلسفه هست که بتوان با قاطعیت تمام در مورد آن سخن گفت. تعداد سی و اندی محاوره که در آنها تقریباً هیچ اشاره ای به خود نویسنده، افلاطون، نشده است و عمدتاً گفتگوهای سقراط را بیان می کنند، در دریایی از ابهام شناورند. هیچ کس نمی تواند با قطعیت بگوید کدام یک از محاورات گفتگوی واقعی سقراط تاریخی است و یا بازتابنده اندیشه های اوست. به جز چند شاهد ناچیز، تقریباً هیچ سند قطعی درباره تاریخ نگارش محاورات، نحوه تقدم و تاخرشان، نگارش یکباره یا تدریجی شان و یا دستکاری های بعدی آنها توسط خود افلاطون یا شاگردانش وجود ندارد. فقدان چنین مستنداتی هنگامی اهمیت می یابد که سازگاری و ناسازگاری محتوای محاورات مختلف مد نظر قرار گیرد. علیرغم مشابهت روحیه محاورات و سبک کلی آنها، تفاوت های اساسی میان محاورات وجود دارد و نظریه های متفاوت و گاه متناقض در محاورات مختلف ارائه می شود. سبک فلسفه ورزی افلاطون در محاورات آنچنان با نظریه پردازی در هر فلسفه دیگری متفاوت است که میزان باور نویسنده به هر یک از نظریات ارائه شده نیز چندان مشخص نیست. در چنین شرایطی از یک طرف درک کلیت فلسفه افلاطون و در نتیجه درک چگونگی تحول اندیشه او ضرورت می یابد و از طرف دیگر این خود محاورات هستند که می توانند مبنای درستی را برای این درک فراهم سازند.

مفسران اندیشه افلاطون اعم از مفسران سنتی و مفسران متاخر همواره فلسفه افلاطون را به عنوان فلسفه ای واحد در نظر گرفته اند؛ هرچند این کار را به گونه های متفاوتی انجام داده اند. این فیلسوفان و شارحان در مواجهه با چنین فلسفه ای چاره ای جز آن نداشته اند که از

اختلافات درون این اندیشه از یک طرف و از اختلافات این اندیشه با دیگر اندیشه ها، از طرف دیگر، بکاهند به گونه ای که بتوانند همه آنها را به عنوان ارائه دهنده نظام فلسفی واحدی مد نظر قرار دهند چرا که فهم هر چیز بدون تعیین آن ناممکن می نماید. این تمایل مفسران سبب شد از ارسطو تا مفسران معاصر افلاطون را به عنوان کسی که نظریه یا نظریه هایی کم و بیش واحد داشته است در نظر بگیرند. شاید به جز چند استثناء، حتی تحول گرایانی که تلاش کردند نشان دهند فلسفه افلاطون در تحول بوده است، این تحول را چندان عمیق در نظر نگرفته اند. حاصل آن بود که فلسفه افلاطون به عنوان فلسفه ای یکدست و نظریه مثال به عنوان نظریه ای واحد در نظر گرفته شد؛ نظریه ای که عده ای (عمدتاً از زمان ارسطو تا قرن نوزدهم و تاکنون) بر آن بودند افلاطون در اغلب محاورات بدان معتقد بوده است و عده ای دیگر (عمدتاً در قرن اخیر) بر آن که افلاطون در نهایت اعتقادش بدان را ازدست داده است. فارغ از تفاوت این دو گروه در قائلیت افلاطون به نظریه مثال در پایان عمر، آنها در یک امر با هم مشترکند: نظریه مثال نظریه ای واحد است که افلاطون آن را تنها به طرق مختلف در محاورات بیان نموده است.

در دوران اخیر تقریباً همه مفسران و شارحان افلاطون در خصوص بخش اعظمی از سیر اندیشه او اتفاق نظر دارند. ما این اتفاق نظر را در این مقدمه تحت عنوان «تفسیر غالب» مورد اشاره قرار می دهیم. بر اساس این تفسیر، فلسفه افلاطون با محاورات اولیه، محاوراتی که بسیار وام دار سقراط هستند و در برخی موارد (و بر اساس نظر برخی محققان) روایت گفتگوهای واقعی سقراط تاریخی هستند، آغاز می شود. محاوراتی همچون *آپولوژی*، *کریتون*، *اوتیفرون*، *یون*، *لاخس*، *لیزیس*، *خارمیدس*، کتاب اول *جمهوری* و *هیپیا بزرگ* و *کوچک*. این محاورات غالباً سلبی هستند به این معنا که در آنها سقراط بیش از آنکه نظریه ای ارائه دهد، نظریات دیگران را نقد، پالایش و در نهایت رد می کند. این محاورات عمده سقراط را به عنوان سخنگوی اصلی خود دارند؛ کسی که همواره بر نادان بودن خود اصرار دارد و سعی می کند به دیگران نیز نشان دهد که نسبت به آنچه گمان می کنند می دانند، نادانند. از این روی، این محاورات چندان واجد نظریات مثبت نیستند. هرچند در این محاورات به طور پراکنده به

نظریه مثال اشاره می شود، این نظریه چندان (دست کم به اندازه محاورات میانی) مورد بحث و تبیین قرار نمی گیرد.

بر اساس تفسیر غالب، افلاطون به تدریج از این فضای سقراطی خارج می شود و تلاش می کند نظریات جدیدی که عمدتاً به نظریه مثال مربوط می شوند، ارائه نماید. در اینجا با آنچه محاورات دوره انتقالی (بر اساس نظر برخی محققان) و سپس میانی مواجه می شویم؛ محاوراتی همچون گرگیاس، پروتاگوراس، منون، فایدون و جمهوری که در آنها نظریه مثال به طور آشکارتری مورد بحث قرار می گیرد. در این محاورات (شاید بیش از مجموع دیگر محاورات) با نظریاتی مواجه می شویم که سقراط ارائه دهنده آنهاست. او دیگر به رد نظر دیگران بسنده نمی کند و هرچند همچنان در برخی موارد (و البته با لحنی ملایم تر) خود را دانا نمی خواند، نظریات بدیعی پیش روی مخاطبان می گذارد.

پس از این محاورات نوبت به پارمنیدس می رسد: رساله ای که در آن نظریه مثال مورد نقد قرار می گیرد. تفسیر غالب که تا اینجا کم و بیش همگام پیش می رود، در اینجا به یک دوراهی می رسد. گرچه همه مفسران متاخر متفق هستند که پارمنیدس پس از محاورات میانی و پیش از محاورات متاخر به رشته تحریر در آمده است، عده ای بر آنند که افلاطون در این رساله نظریه مثال را به طور جدی مورد نقد قرار می دهد، در حالی که دیگران این نقد را چندان جدی نمی دانند. این اختلاف نظر سبب می شود دو نوع تفسیر از محاورات متاخر یعنی محاوراتی همچون ثائیتوس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمایوس، کریتیاس و قوانین وجود داشته باشد. کسانی که نقد نظریه مثال در پارمنیدس را جدی تلقی می کنند، چاره ای جز آن ندارند که بگویند در این محاورات افلاطون چندان به نظریه مثال قائل نیست. هرچند غیبت سقراط در چند محاوره و جایگزینی اش با غریبه الثایی و غیبت نظریه مثال در برخی محاورات به نفع این تفسیر است، حضور نظریه مثال در تیمایوس و فیلبوس مغایر آن است. از طرف دیگر، محققانی که نقد نظریه مثال در پارمنیدس را در نگاه افلاطون جدی نمی انگارند، نمی توانند تغییرات ایجاد شده در محاورات متاخر را تبیین کنند. با توجه به اینکه محاورات متاخر یعنی محاوراتی که پس از پارمنیدس قرار می گیرند نزد هر دو گروه یکسان هستند، اگر از نقش نقد نظریه مثال در پارمنیدس بر محاورات متاخر صرف نظر کنیم، شاهد

روح واحدی در همه تفسیرهای معاصر از فلسفه افلاطون خواهیم بود. در همه این تفسیرها، محاورات افلاطون به سه دوره اولیه، میانی و متاخر متناظر با سه دوره زندگی فلسفی افلاطون تقسیم می شوند و برخی نیز دوره هایی را برای گذار میان این سه دوره در نظر می گیرند. محاورات کلیدی در این دوره ها در اغلب تفسیرها یکسان است. پس از محاورات اولیه و سقراطی به ترتیب *منون*، *فایدون* و *جمهوری* قرار می گیرند و پس از *جمهوری*، *پارمنیدس*. *ثائیتوس* پس از *پارمنیدس* قرار می گیرد و سپس *مرد سیاسی* و *بعد سوفیست* و دیگر محاورات متاخر. این ترتیب از محاورات داستانی از سیر فلسفه افلاطون ارائه می کند که در نقاط کلیدی اش یکسان است.

هنگامی که مشغول بررسی رابطه میان وجود و معرفت در فلسفه افلاطون به عنوان موضوع رساله دوره دکتری بودم، متوجه شدم این داستان از سیر فلسفه افلاطون در محاورات چندان با تفاوت هایی که در وجودشناسی و معرفت شناسی محاورات دیده می شود سازگار نیست. از یک طرف شکاف عمیقی میان معرفت شناسی و وجودشناسی محاورات اولیه و میانی دیده می شود و از طرف دیگر نحوه گذر افلاطون از این شکاف تنها توسط محاوراتی قابل تبیین است که در تفسیر غالب متاخر در نظر گرفته می شوند. در واقع، گذر از وجودشناسی و معرفت شناسی محاورات اولیه به وجودشناسی و معرفت شناسی محاورات میانی تنها بر اساس آنچه بر مبنای تفسیر غالب از فلسفه افلاطون پس از محاورات میانی رخ می دهد، قابل تبیین است.

از لحاظ معرفت شناختی، محاورات اولیه یک معرفت شناسی دوقطبی را نمایندگی می کنند چراکه گزینه سومی در کنار معرفت و نادانی را قابل تصور نمی دانند: مخاطب سقراط یا می داند مثلاً شجاعت چیست و یا نسبت به چیستی آن نادان است. این در حالی است که معرفت شناسی محاوراتی همچون *منون*، *فایدون* و *جمهوری* سه بخشی است و ما از همان ابتدا در *منون* آشکارا با پندار درست به عنوان آنچه مابین معرفت و نادانی قرار می گیرد، مواجهیم. این تنها بخشی از مشکل است. مشکل آنجا عمیق تر می شود که نقطه گذر سقراط از معرفت شناسی دوقطبی به معرفت شناسی سه بخشی، که در خود محاورات اولیه و میانی دیده نمی شود، در محاوره ای است که متاخر و پس از محاورات میانی در نظر گرفته شده

است: *ثئایتتوس*. آیا این *ثئایتتوس* نیست که اثبات می کند معرفت از پندار درست متمایز است و آیا نباید این اثبات پیش از پذیرشی باشد که ما در محاورات میانی شاهد آن هستیم؟

از لحاظ وجودشناختی نیز محاورات اولیه نماینده یک وجودشناسی دوقطبی هستند: وجود و لاجود یا موجود و ناموجود. این در حالی است که در جمهوری آشکارا شاهد پذیرش آن چیزی هستیم که هم هست و هم نیست. نکته اینجاست که افلاطون در *سوفیست* ثابت می کند آنچه هم هست و هم نیست باید به عنوان تفاوت پذیرفته شود و می دانیم که *سوفیست* رساله ای است که در تمام بیش از یک قرن گذشته همواره به عنوان رساله ای متاخر و پس از جمهوری در نظر گرفته شده است. اگر افلاطون در *اوتیدموس* پارمنیدی است و آنچه نیست را به طور مطلق انکار می کند و در جمهوری آن را به گونه ای می پذیرد، آیا نباید *سوفیست* را به عنوان رساله ای که سخن «پدر» پارمنیدس را رد می کند، به عنوان نقطه عطف در نظر گرفته شود؟

اینها دو نمونه از مشکلات معرفت شناختی و وجودشناختی تفسیر غالب است که در اینجا مورد اشاره قرار گرفت. اما مشکل این تفسیر به این موارد محدود نمی شود. روایت این تفسیر از فلسفه افلاطون مسائل بسیاری را ایجاد می کند که خود از پاسخگویی به آنها ناتوان است. این تفسیر نمی تواند هجوم یکباره نظریات ایجابی سقراط، کسی که از نظریه پردازی امتناع می کرد، را توجیه کند. چه اتفاقی رخ می دهد که ما در *منون*، *فایدون* و جمهوری شاهد سیلی از نظریات معرفت شناختی و وجودشناختی برای تبیین نظریه مثال یا رفع مشکلات آن هستیم؟ چرا این نظریات عمدتاً در جهت رفع اشکالات پارمنیدس، که براساس تفسیر غالب پس از این محاورات می آید، هستند؟ چرا باید افلاطون در پارمنیدس اشکالاتی را بر نظریه مثال وارد کند که پیشتر در محاورات میانی راه حلی برای آنها یافته بود؟ چرا نظریه مثال آنگونه که در پارمنیدس مطرح می شود بسیار خام تر و تجهیزناشده تر از نظریه ای است که در محاورات میانی شاهد آن هستیم؟ همانگونه که برخی از محققان اخیراً مورد بحث قرار داده اند، پاسخ بسیاری از مسائل پارمنیدس در محاورات میانی دیده می شود. پس چرا باید افلاطون پرسش را پس از پاسخ مطرح کرده باشد؟ به عنوان مثال، نظریاتی چون تمایز معرفت و پندار، *آنامنسیس* و یا مثل به عنوان علل در واقع تلاشهایی برای حل مسائل معرفت شناختی

مطرح شده در پارمنیدس هستند. پس چگونه است که افلاطون مساله را پس از پاسخ مطرح کرده است بی آنکه پاسخ ها را مد نظر قرار دهد؟

این کتاب تلاشی است برای حل این مسائل با رویکردی انتقادی به تفسیر غالب. بر اساس این رویکرد، جایگاه چندین محاوره همچون پارمنیدس، ثئایتوس، جمهوری و سوفیست در تفسیر غالب مورد نقد قرار می گیرد و نشان داده می شود چگونه جایگاه این محاورات در تفسیر غالب موانعی جدی برای فهم سیر تحول وجودشناسی و معرفت شناسی در فلسفه افلاطون ایجاد می کند. این کتاب اما همچنین ارائه کننده پیشنهادی جدید برای درک کلیت فلسفه افلاطون است. براساس این پیشنهاد، فلسفه افلاطون در کلیت خود تنها هنگامی قابل فهم خواهد بود که آن را به عنوان فلسفه ای که دائماً مساله می آفریند و مسائل خود را حل می کند، بپذیریم. فلسفه افلاطون فلسفه ای است خلاق، مساله ساز و چاره آفرین. فلسفه ای که تلاش می کند مسائل برآمده از خود را نه انکار که تایید کند و در حل آنها کوشا باشد. براین اساس است که پیشنهاد ارائه شده در اینجا تحولاتی عمیق تر از آنچه تاکنون گمان می رفته است را به فلسفه افلاطون نسبت می دهد.

بر اساس این پیشنهاد، افلاطون که در محاورات اولیه پیگیر نظریه معرفت سقراطی است، مُثُل را به عنوان موضوعات معرفت پرورش می دهد. اما نظریه مثال دارای اشکالات متعددی است؛ اشکالاتی که در پارمنیدس مورد بحث قرار می گیرند. در واقع پارمنیدس نقدی است بر نظریه مثال آنگونه که در محاورات اولیه مطرح شده است. آنچه در اغلب محاورات میانی و متاخر رخ می دهد شامل تلاش های پیگیر و متفاوت افلاطون برای حل این مسائل و نیز دیگر مسائل وجودشناختی و معرفت شناختی ناشی از نظریه معرفت سقراطی است. آنچه افلاطون از آن عدول می کند و یا به مرز عدول از آن می رسد، نه نظریه مثال بلکه نظریه معرفت سقراطی است. او در پیگیری مجدانه خود از مسائل ناشی از نظریه مثال آنگونه که در پارمنیدس مطرح می شود، در سوفیست و جمهوری به نظریه ای بسیار پخته تر از مثال دست می یابد. این نظریه همچنان نظریه مثال است اما بنیان های معرفت شناختی آن دیگر سقراطی نیستند؛ همانگونه که بنیان های وجودشناختی اش دیگر پارمنیدی نیستند. دیگر نه مثال آنگونه که در محاورات اولیه مد نظر بود امر مشترکی است که در همه ممثلات خود حاضر است و نه

معرفت، شناخت آن امر مشترک. مثال اکنون پارادایمی است که شناخت با رجوع به آن حاصل می شود.

این کتاب تلاش می کند نشان دهد فلسفه افلاطون در سیر خود تحولاتی بسیار بنیادین تر از آنچه همواره مد نظر قرار گرفته است را از سر می گذراند. سنت تفسیر افلاطون، خواه تفسیر سنتی آن تا قرن نوزدهم و خواه تفسیری که از اواخر قرن نوزدهم تاکنون جاری بوده است، با نادیده گرفتن ابعاد این تحول، فلسفه افلاطون را به صورت فلسفه ای یکدست تفسیر کرده است. مشکل این تفسیر صرفاً عدم توجه به این تحول نبوده است چرا که به دلیل این یکدست سازی، نظریه نهایی و تفاوت آن با نظریه اولیه مغفول واقع شده است. اگر به تفاوت نقاط مبدأ و مقصد اندیشه افلاطون توجه نکنیم و با یک میانگین گیری ساده به آنچه متوسطی از اندیشه های اوست قانع شویم، بزرگترین نتیجه های فلسفه افلاطون یعنی عبور آن از معرفت سقراطی، گذر آن از وجودشناسی پارمنیدسی و نظریه مثال به عنوان پارادایم را نادیده گرفته ایم. این همان اتفاقی است که در واقع در تاریخ تفسیر فلسفه افلاطون رخ داده است.

فصول هفت گانه این کتاب شامل بررسی سیر تحول وجودشناسی و معرفت شناسی در فلسفه افلاطون، نقد روایت و تفسیر غالب از فلسفه او و ارائه پیشنهادی برای چگونگی تحول آن می شود. در فصل اول تلاش می کنیم اصول وجودشناختی و معرفت شناختی سقراط را در رساله های اولیه و علی الخصوص *اوتیفرون*، *لاخس*، *خارمیدس*، *اوتیدموس* و *هیپیاوس بزرگ* استخراج کنیم. بدین منظور، هم به استلزامات آنچه دور سقراطی خوانده ایم و عناصر سه گانه آن یعنی انکار معرفت، *النخوس* و پرسش سقراطی و هم به مباحثات موجود در این محاورات استناد کرده ایم. حاصل این بررسی ها شش اصل وجود- معرفت شناختی است که اعتبار آنها در سه رساله *منون*، *فایدون* و *جمهوری* در فصل دوم مورد بررسی قرار می گیرد. با توجه به اینکه اغلب اصول وجود- معرفت شناختی محاورات اولیه در این محاورات و خصوصاً در *جمهوری* نقض شده و افلاطون در این محاورات اصولی متفاوت با اصول محاورات اولیه را مبنای وجودشناسی و معرفت شناسی خود قرار می دهد، تحول در وجودشناسی و معرفت شناسی مد نظر قرار می گیرد. این به معنای شکاف میان محاورات اولیه و میانی

افلاطون از لحاظ اصول وجود- معرفت شناختی آنهاست؛ موضوعی که در فصول پنجم و ششم مورد بحث قرار می گیرد.

فصل سوم به وجود در بخش دوم پارمنیدس، سوفیست، تیمایوس و جمهوری اختصاص یافته است. این فصل را با مساله وجود در کتاب پنجم جمهوری آغاز می کنیم و تلاش می کنیم تفاسیر مختلفی را که برای فهم آنچه افلاطون درخصوص نحوه وجود موضوعات پندار به عنوان چیزهایی که «هم هستند و هم نیستند» مطرح می سازد، را مورد بررسی قرار دهیم. با توجه به اینکه پیشنهادات محققان در تفاسیر هستی شناختی، محمولی یا صدقی وجود در این کتاب نمی تواند فهمی سازگار از معنای مورد نظر افلاطون فراهم سازد، تفسیر جمهوری بر مبنای سوفیست را پیشنهاد می کنیم. بدین منظور ابتدا به بررسی رابطه وجود و مفهوم تفاوت در بخش دوم پارمنیدس و سوفیست می پردازیم و تلاش خواهیم کرد نشان دهیم چگونه افلاطون این رابطه را جایگزین رابطه میان وجود و همانی می نماید و بر مبنای این جایگزینی موفق می شود با رد اصل پارمنیدسی امتناع وجود ناموجود، موجود و ناموجود را بر مبنای مفهوم تفاوت تفسیر کرده و مساله پندار نادرست را حل کند. سپس به نحوه وجود یک تصویر (کپی) در سوفیست و رابطه آن با مفهوم تفاوت خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که افلاطون بر مبنای این مفهوم به تفسیر وجود یک تصویر می پردازد و آن را مبنای فهم وجود و عدم وجود همزمان یک چیز قرار می دهد؛ همانطور که یک تصویر همزمان هم اصل خود هست و هم نیست. هرچند بهره گیری افلاطون از مفهوم تفاوت و نیز نحوه وجود یک تصویر می تواند راه گشای مساله وجود در جمهوری باشد، پیش از آنکه نظریه وجودی افلاطون در این محاورات را صورت بندی کنیم، به بررسی آنچه «ساختار پولاخوس لگتای» در ارسطو می خوانیم^۱ خواهیم پرداخت چرا که معتقدیم این ساختار وامدار افلاطون است و با توجه به اینکه ساختار ارسطویی به شکل روشن تری صورت بندی شده است، روشن ساختن نظریه افلاطون بر اساس این ساختار آسان تر است. ساختار ارسطویی مبتنی بر سه نظریه پولاخوس لگتای یا چند معنایی بودن وجود، پروس هن و نظریه جوهر است: وجود به معانی مختلفی گفته می شود که یکی از این معانی که همان معنای جوهر است به طور مطلق موجود خوانده می شود و همه دیگر معانی با ارجاع به جوهر موجود خوانده می

شوند. تنها جوهر است که به طور مطلق گفته می شود که هست و معانی دیگر وجود تنها به واسطه آن اینگونه خوانده می شوند. نسخه وجودشناختی این ساختار در افلاطون که در سوفیست، تیمایوس و جمهوری حاضر است را ما پولاخوس/ستی می خوانیم: همه چیزهایی که یک چیز هستند به گونه های متفاوتی آن چیز هستند. تنها اصل است که به طور مطلق و به معنای کامل، آن چیز است و هر چیز دیگری که آن چیز است به نحوی متفاوت با اصل، اینگونه است. بر این اساس، وجود آنچه موضوع پندار است و در جمهوری به عنوان آنچه «هم هست و هم نیست» در نظر گرفته می شود باید بر مبنای تفاوت و در چهارچوب نظریه پولاخوس/ستی تفسیر شود.

از آنجا که فصل های اول و دوم نشانگر تجدید نظری وجود- معرفت شناختی میان محاورات اولیه و میانی بوده و فصل سوم نیز بیانگر نیاز تفسیر جمهوری بر مبنای سوفیست است، ترتیب محاورات افلاطون در کرونولوژی غالب قرن بیستم که ما آن را کرونولوژی استاندارد محاورات می خوانیم و در فصل چهارم به صورت بندی آن می پردازیم، نمی تواند تحول وجود - معرفت شناختی افلاطون را به درستی نشان دهد. به همین جهت در فصل پنجم ده اشکال وجود - معرفت شناختی این کرونولوژی که در سه گروه طبقه بندی می شوند را یادآور می شویم. گروه اول اشکالات ناظر به قرار دادن محاورات میانی بلافاصله پس از محاورات اولیه در کرونولوژی استاندارد است که خود مبتنی است بر اختلافات میان اصول وجود - معرفت شناختی میان این دو گروه از محاورات که پیشتر در دو فصل اول این کتاب مورد بحث قرار گرفته است. در حالی که گروه دوم اشکالات ناظر بر متاخر در نظر گرفتن محاوراتی چون ثنایتوس، بخش دوم پارمنیدس، سوفیست و قوانین نسبت به محاوراتی همچون منون و جمهوری در کرونولوژی استاندارد می باشد، گروه سوم اشکالات مبتنی بر متاخر در نظر گرفتن بخش اول پارمنیدس در این کرونولوژی است. نظریه تکامل وجود - معرفت شناختی ارائه شده در فصل ششم که خود مبتنی بر تمایز میان اصول وجود - معرفت شناختی محاورات اولیه و میانی در فصل های اول و دوم و نیز نظریه پولاخوس/ستی مورد بررسی در فصل سوم می باشد، ترتیبی از محاورات افلاطون ارائه می کند که بتواند از اشکالات کرونولوژی استاندارد بگریزد. از آنجا که این کرونولوژی پیشنهادی بر نحوه تحول

مفاهیم وجود و معرفت در فلسفه افلاطون تکیه دارد، آن را در اینجا کرونولوژی وجود - معرفت شناختی می خوانیم.

در فصل هفتم تلاش می کنیم بر مبنای تکامل وجود - معرفت شناختی پیشنهادی در فصل ششم به بررسی تحول رابطه میان مفاهیم وجود و معرفت در فلسفه افلاطون پردازیم و نشان دهیم که هرچند این مفاهیم در تفکر افلاطون ثابت نمانده و تغییر یافتند، معرفت همواره به وجود وابسته بوده و در توازی با آن در نظر گرفته شده است. علیرغم اینکه شکل این وابستگی و توازی در طول زندگی فلسفی افلاطون دچار تغییر شده است، افلاطون همواره تلاش کرده است رابطه وجود و معرفت را در مثال مجسم سازد.

فصل اول

اصول وجود- معرفت شناختی سقراط اول

تفاوت‌های آشکار میان دو گروه محاورات اولیه و میانی افلاطون همواره موضوع بحث و نظر مفسران و شارحان آثار او بوده است. در حالی که تحول‌گرایانی (developmentalist) همچون ولاستوس (Vlastos)، سیلورمان (Silverman) (۲۰۰۲)، تلو (Teloh) (۱۹۸۱)، دانسی (Dancy) (۲۰۰۴) و ریکلس (Rickless) (۲۰۰۷) برآنند که فلسفه افلاطون درگذر از محاورات اولیه به محاورات میانی، دست کم در برخی عناصر ذاتی خود تغییر می‌کند،^۲ وحدت‌گرایانی (unitarist)^۳ چون کان (Kahn)، چرنیس (Cherniss) و شوری (Shorey) بر این باورند که هیچ‌گونه تحولی در این میان رخ نمی‌دهد و تفاوتها را باید به عنوان تفاوت‌های طبیعی یا به عنوان تفاوت‌هایی قابل اغماض و حتی تفاوت‌هایی با اهداف آموزشی (pedagogic) در نظر گرفت.^۴

ولاستوس در مقاله مشهور خود، *Socrates contra Socrates in PLATO*، ده‌تر را به عنوان تفاوت‌های میان دو گروه محاورات معرفی می‌کند. گروه اول محاورات ولاستوس که محاورات اولیه افلاطون را دربر می‌گیرد خود به دو زیرگروه محاورات آزمونی (elenctic) (شامل دفاعیه، خارمیدس، کریتون، اوئیرون، گرگیاس، هیپپاس کوچک، یون، لاکس، پروتاگوراس و کتاب اول جمهوری) و محاورات انتقالی (شامل اوتیدموس، هیپپاس بزرگ، لیزیس، منکسنوس و منون) تقسیم می‌شود. محاورات انتقالی پس از همه محاورات آزمونیو پیش از همه محاورات گروه دوم قرار می‌گیرد، گروهی که محاورات دوره میانی افلاطون را تشکیل می‌دهد (بر حسب ترتیب تاریخی): کراتیلوس، فایدون، مهمانی، کتاب‌های دوم تا دهم جمهوری، فایدروس، پارمنیدس و ثائیتوس (۱۹۹۱: ۴۹-۶۶). ولاستوس تأکید دارد که تمایزات ده‌گانه او «هم در محتوا و هم در روش، آنچنان متنوع‌اند که به همان اندازه از هر

فلسفه سومی از ارسطو به بعد متمایزند که با یکدیگر» (همان: ۴۶) اگرچه تمایزات ده‌گانه ولاستوس^۵ میان دو سقراط می‌تواند در جهت هدف مورد نظر ما سودمند باشد، ما در صدد آن هستیم که برخی تمایزات وجود شناختی و معرفت شناختی که تاکنون به طور کامل مطمح نظر قرار نگرفته‌اند را مورد بحث قرار دهیم. علیرغم اینکه تمایزات ولاستوس میان دو سقراط در مقایسه با تمایزاتی که در ادامه ذکر خواهیم کرد، چندان تمایزات حادّی به نظر نمی‌رسند، نظریه او همواره به عنوان دیدگاهی که تمایزی عمیق میان دو گروه محاورات اولیه و میانی در نظر می‌گیرد معرفی می‌شود.^۶

برخلاف دیدگاه تحول‌گرایانه ولاستوس، دیدگاه وحدت‌گرایانه چارلز کان مایل است هرگونه تفاوت اساسی میان محاورات اولیه و میانی را حذف نماید. او تعداد هفت محاوره شامل لائس، خارمیدس، اوتیفرون، پروتاگوراس، منون، لیزیس و اوتیدموس را محاورات «پیش-میانی» (pre-middle) یا محاورات «آستانی» (threshold) می‌خواند و آنها را از دیگر محاورات سقراطی که «متقدم‌ترین گروه» می‌نامد، متمایز می‌سازد (۱۹۹۶: ۴۱). کان بر آن است که محاورات آستانه‌ای «پروژه پایداری را آغاز می‌کنند» که قرار است در محاورات دوره میانی (فایدون، مهمانی و جمهوری) به اوج خود برسند. بنابراین، او معتقد است هیچ‌گونه «تغییر بنیادین» میان محاورات اولیه و میانی وجود ندارد (همان: ۴۰). از نظر او محاورات سقراطی، در نسبت با محاورات میانی، تنها «قدم اول» را شکل می‌دهند و نسبت به نظریات دوره‌های بعد «سکوتی عامدانه» دارند (همان: ۳۳۹). او فکر می‌کند یکی از دلایل این واقعیت تعجب برانگیز که افلاطون به متافیزیک و معرفت‌شناسی مُثُل در محاورات اولیه‌اش اشاره‌ای نمی‌نماید، منافع آموزشی آپوریا (aporia) است. افلاطون در آثار اولیه خود «به طور مبهم» و عمدتاً به دلایل آموزشی به برخی نظریات و مفاهیم اشاره می‌کند با این هدف که آنها را در محاورات بعد شفاف و روشن سازد^۷ (همان: ۶۶). بنابراین، محاورات آستانی «از ابتدا طراحی شده بودند» تا شاگردان و خوانندگان را برای دیدگاه‌هایی که در محاورات میانی به تفصیل شرح داده شده‌اند آماده سازند^۸ (همان: ۶۰-۵۹).

هدف اصلی دو فصل اول این جستار اثبات تمایزی بنیادین میان دو سقراط^۹ است، سقراط محاورات اولیه و سقراط محاورات میانی. شکاف آشکار میان این دو گروه از

محوارات، گروهی مشتمل بر محاورات به اصطلاح اولیه شامل *اوثیفرون*، *اوتیدموس*، *لاخس* و *هیپياس* بزرگ در برابر گروهی دیگر شامل محاورات به اصطلاح میانی شامل *منون*، *فایدون* و *جمهوری*، شکافی است در وجودشناسی و نیز معرفت‌شناسی افلاطون. این شکاف وجود- معرفت‌شناختی^{۱۰} بیانگر آن است که آنچه میان محاورات اولیه و میانی رخ می‌دهد تحویلدر اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی این دو دسته محاورات است.

سه عنصر دور سقراطی

محوارات سقراطی در خصوص معرفت متناقض نما هستند، یعنی در حالی که معرفت-محور بوده و همواره در جستجوی دانش اند،^{۱۱} آن را نفی کرده و حتی هرگز معرفت را به طور مستقیم مورد بحث قرار نمی‌دهند.^{۱۲} سه عنصر اساسی در مسیر سقراط برای جستجوی دانش در تمام محاورات اولیه یعنی (۱) پرسش «الف چیست؟»، (۲) انکار ادعای دانش توسط او و (۳) روش آزمون در کنار یکدیگر چیزی شبیه به یک «دور» می‌سازند که در این محاورات کم و بیش به یک گونه عمل می‌کنند. اگرچه این دور جستجویی ناامید کننده است که ظاهراً همواره به جای معرفت به نادانی منتهی می‌شود، انگیزه آغاز آن اشتیاق شدید سقراط برای معرفت و عشق او به خردمندی است. نقطه آغاز این دور، اعتراف سقراط است به این که او نمی‌داند و دانشی ندارد، اعترافی که یا بدان تصریح می‌شود و یا مفروض گرفته می‌شود، چرا که از مشخصات مشهور سقراط است. این اعتراف به گونه‌ای متناقض نما با تمایل شدید او برای معرفت^{۱۳} همراه است. هربار سقراط با شخصی مواجه می‌شود که فکر می‌کند چیزی را می‌داند (οἶεταί τι εἰδέναι) (دفاعیه، ۲۱d۵) و تلاش می‌کند او را مورد آزمون قرار دهد. این آزمون به نظر ساده‌ترین آزمون است چرا که تنها می‌پرسد: چیست آنچه او می‌داند؟ پرسش «الف چیست؟»^{۱۴} (τίς ποτέ ἐστίν) که ما آن را در اینجا «پرسش سقراطی» می‌خوانیم احتمالاً همان پرسشی است که سقراط تاریخی^{۱۵} و در نتیجه تقریباً همه محاورات اولیه افلاطون بدان مشغول اند: «شجاعت چیست؟» در *لاخس*، «دینداری چیست؟» در *اوتیدموس*، «خویشنداری چیست؟» در *خارمیدس* و «زیبایی چیست؟» در *هیپياس بزرگ*. همه پرسشی واحد با موضوعات یا مفاهیمی متفاوت هستند. پرسش سقراطی هم با انکار دانش و هم با

النخوس رابطه دارد. او ادعای دانش را انکار می‌کند چرا که او خود نمی‌تواند پاسخ پرسش را بیابد. از طرف دیگر، او ادعای معرفت دیگران را نیز طرد می‌کند چرا که آنها نیز قادر نیستند چنین پاسخی را فراهم آورند. هر آنکه با سقراط گفتگو می‌کند می‌تواند ادعا کند که می‌داند الف چیست، فقط و فقط اگر بتواند پاسخ پرسش سقراطی را ارائه کند. بنابراین، آگاهی از پاسخ این پرسش معیار دانش برای سقراط اول است. شخص با دریافتن اینکه آنچه او پیش‌تر ادعا می‌کرد می‌داند چیست را نمی‌داند، به نقطه‌ای می‌رسد که سقراط در ابتدا در آن نقطه بود. حداقل منفعت این دور آن است که شخص به اندازه سقراط در مورد موضوع خردمند می‌گردد و آگاه می‌شود که نمی‌داند. سقراط و مخاطبش هر دو در پایان دور همچنان در آستانه‌اند چرا که نمی‌دانند الف چیست.

انکار سقراطی معرفت در برخی متون به تصریح اقرار شده است.^{۱۶} سقراط در دفاعیه ۵-

۲۱b۴ می‌گوید:

من اصلاً خود را خردمند نمی‌دانم^{۱۷}

(οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῶ σοφὸς ὢν)

و در ۶-۲۱d۴:

هیچ یک از ما چیزی ارزشمند نمی‌داند (καλὸν καγαθὸν εἰδέναι) ... من

نمی‌دانم (οἶδα) و فکر هم نمی‌کنم که می‌دانم.

در خارمیدس، سقراط از ترس درباره یک اشتباه احتمالی سخن می‌گوید، یعنی این اشتباه که او فکر کند چیزی را می‌داند (εἰδέναι) وقتی که نمی‌داند (۲-۱۶۶d۱). تعمیم انکار سقراطی را می‌توان به‌گونه‌ای در گرگیاس دید. پس از آنکه سقراط انکار خود را «نظری که همواره یکسان است» (۵-۵۰۹a۴) می‌خواند، اینگونه ادامه می‌دهد:

من می‌گویم که نمی‌دانم (οἶδα) این چیزها چگونه هستند اما همچون اکنون، هرگز با

کسی نیز برخورد نکرده‌ام که بتواند چیز دیگری بگوید بدون آنکه غیرمعقول باشد. (۷-)

(a۵)

سقراط در پایان هیپیاوس بزرگ انکار دانش خود را این بار در مورد «زیبا» تکرار می‌کند:

من نمی‌دانم (οἶδα) آن چیز خودش چیست (αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτέ ἐστίν) (۸-
۳۰۴d).

علیرغم متون فوق، برخی متون دیگر محققان را در خصوص صداقت سقراط در انکار معرفت به تردید انداخته است. ولاستوس دفاعیه ۷-۲۹b۶ را به عنوان یک شاهد ذکر می‌کند: «می‌دانم (οἶδα) که انجام کار غلط و عدم متابعت از ارباب، چه خدا باشد و چه انسان، بد و شرم‌آور است». او معتقد است اگر ما به همین یک متن «وزن کامل‌اش» را بدهیم، برای اثبات اینکه سقراط به واقع ادعای معرفت درباره یک حقیقت اخلاقی را مطرح می‌سازد، کفایت می‌کند^{۱۸} (۷: ۱۹۸۵). ادعای ولاستوس قابل قبول نیست چرا که به نظر بسیار غریب می‌آید که کسی همچون سقراط ادعای انکار دانش خود را درست پس از تأکید بر آن نفی کند. می‌توان ادعای او را کمی بالاتر از متن اخیر مورد ملاحظه قرار داد:

مطمئناً اعتقاد به دانستن چیزی که شخص نمی‌داند، سزاوارترین غفلت است برای سرزنش. آقایان! شاید به خاطر این نکته و بدین جهت است که من با اکثر مردم فرق دارم و اگر قرار بود ادعا کنم که در چیزی داناتر از دیگران هستم، آن چیز این می‌بود؛ همانطور که من دانش کافی از دنیای زیرین ندارم (οὐκ εἶδὼς ἱκάνωτος)، بنابراین فکر نمی‌کنم دارم (دفاعیه ۶-۲۹b۱)

ولاستوس تلاش می‌کند آنچه را که «پارادوکس» انکار دانش سقراطی می‌خواند، با تمایز میان معرفت «یقینی» (certain) از معرفت «آزمونی» (elenctic) (۱۹۸۵: ۱۱) برطرف سازد. از نظر او، وقتی سقراط ادعای دانش می‌کند باید آن را به عنوان یک معرفت آزمونی در نظر بگیریم، معرفتی که محتوای آن باید «گزاره‌هایی باشد که او فکر می‌کند از نظر آزمونی قابل اعتمادند» (همان: ۱۸).^{۱۹} راه‌حل ایروین (Irwin) تمایز معرفت و پندار است. او تأیید می‌کند که سقراط «به صراحت» چنین تمایزی را برقرار نمی‌کند اما هنوز بر آن است که آزمون سقراط برای معرفت «می‌توانست این را برای او موجه سازد تا باور درست را بدون معرفت مورد شناسایی قرار دهد و ادعاهای او به سادگی قابل فهم‌اند اگر آنها ادعاهایی فقط برای باور درست باشند» (۱۹۷۷: ۴۰). در حالی که می‌توان تا اندازه‌ای با ولاستوس موافق بود، پذیرش نظر ایروین در خصوص محاورات اولیه دشوار است. چنانکه امیدوارم بتوانم ادامه نشان داد،

ما مجاز به ایجاد هیچ گونه تمایزی در معرفت در محاورات سقراطی نیستیم چرا که تنها یک نوع معرفت در این محاورات مطرح است و تمایز معرفت و پندار کاملاً به سقراط دوم تعلق دارد. در مورد تمایز ولاستوس، اگرچه نمی‌توان با هیچ گونه تمایزی در اینجا موافق بود، به نظر می‌رسد می‌توان این تمایز را پذیرفت فقط اگر آن را به مثابه یک تمایز میان معرفت (که منحصر به فرد است و هیچگونه رقیبی ندارد؛ حتی رقیبی غیرقابل مقایسه) و استفاده اصطلاحی و ناگزیر از آن که شرط لازم هر بحثی است، در نظر بگیریم. این نوع دوم حتی برای کسی که ادعای هیچ گونه دانشی ندارد نیز اجتناب ناپذیر است. شاهد آشکار این نکته گرگیاس ۵۰۶a۴-۵۰۵e۶ است:

من بحث را آنگونه که فکر می‌کنم هست راهبری می‌کنم (ὡς ἄν μοι δοκῆ) (ἔχειν)؛ اگر هر یک از شما با تصدیقاتی که من برای خود می‌سازم موافق نیستید، باید مخالفت کنید و [نظر] من را رد کنید. زیرا من آنچه را می‌گویم به مثابه آنچه می‌دانم نمی‌گویم (οὐδὲ γὰρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἢ λέγω) بلکه در تحقیق مشترک با شما (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν) [آن را می‌گویم].

کمترین درجه معرفت مورد نیاز برای شرکت در یک بحث، راهبری آن و استفاده از عبارت «می‌دانم» چیزی است که سقراط نمی‌تواند آن را انکار کند. می‌توان این نوع معرفت را همچون ولاستوس معرفت آزمونی نامید، فقط اگر توافق داشته باشیم که این معرفت همان نوعی از معرفت نیست که سقراط همواره به دنبال آن بوده است، یعنی معرفت نیست که بتواند به عنوان پاسخ پرسش سقراطی «الف چیست؟» در نظر گرفته شود. موضوع انکار معرفت توسط سقراط معرفتی است که به درستی می‌تواند پاسخ پرسش سقراطی باشد و از *النخوس* سربلند بیرون آید، معرفتی که به گمان من هرگز توسط سقراط اول ادعا نمی‌شود.

روش *النخوس* به عنوان دومین عنصر دور سقراطی تقریباً در همه محاورات سقراطی به طور مشابه مورد استفاده قرار گرفته است. اینکه آیا مجازیم همه آزمون‌های سقراط در محاورات اولیه را یکسان در نظر بگیریم یا نه، همواره مورد بحث بوده است. ولاستوس (۱۹۹۴: ۳۱) / *اوتید موس، لیزیس، منکسنوس و هیپپاس* بزرگ را از دیگر محاورات سقراطی متمایز می‌کند چرا که معتقد است سقراط در این محاورات ایمان خود به *النخوس* را از دست داده

است. ابروین دفاعیه و کریتون را متمایز می‌کند زیرا معتقد است آنها عقائد خود سقراط را ارائه می‌کنند (۱۹۷۷: ۳۸). برخلاف برخی محققان همچون بنسون (۲۰۰۲: ۱۰۷) که *النخوس* را در همه محاورات به عنوان یک روش واحد در نظر می‌گیرد، میشل کارپنتر (Michelle Carpenter) و رونالد پولانسکی (Ronald M. Polansky) (۲۰۰۲: ۱۰۰-۸۹) به نفع کثرت روشهای *النخوس* استدلال می‌کنند. بریکهاوس (Brickhouse) و اسمیت (Smith) (۲۰۰۲: ۱۶۰-۱۴۵) اساساً وجود چیزی به عنوان *النخوس* سقراطی که بنواند همه آزمونهای متنوع سقراط را تحت یک عنوان درآورد را مورد تردید قرار می‌دهند. ایشان بر آنند که هیچ راه حلی برای مساله *النخوس* وجود ندارد، «به این دلیل ساده که چنین چیزی به عنوان «*النخوس* سقراطی» وجود ندارد» (ص ۱۴۷). گرچه ما *النخوس* را به عنوان آنچه تا اندازه‌ای متعین است و بخشی از دور سقراطی در محاورات اولیه را در برمی‌گیرد، مدنظر قرار می‌دهیم، همه آنچه فرض می‌کنیم آن است که علیرغم هر گونه تفاوتی که این روش می‌تواند در محاورات مختلف داشته باشد، اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی یکسانی دارد. بنابراین، ما ضرورتاً آن را به عنوان روشی واحد در نظر نمی‌گیریم. هدف این روش اثبات این نکته است که مخاطبان بحث نیز همچون سقراط از چیستی امر ناآگاهند. اینکه آیا *النخوس* آنطور که ولاستوس (۱۹۹۴) یا بریکهاوس و اسمیت (۱۹۹۴: ۲۱-۲۰) معتقدند، بر سازنده بوده و قادر به برنهادن نظریات مثبت است یا اینگونه نیست،^{۲۰} مساله دیگری است که این جستار بدان نمی‌پردازد. آنچه در اینجا برای ما حائز اهمیت است آن است که *النخوس* به همان معرفتی که سقراط در جستجوی آن است منجر نمی‌شود. این کاملاً برخلاف نظر ابروین است که نه تنها *النخوس* به نتایج مثبت می‌رسد بلکه «باید به معرفتی که مطابق شرایط سقراط است منجر شود» (۱۹۷۷: ۶۸، رک: ۴۸) ابروین توضیح نمی‌دهد کجا و چگونه آنها واقعاً به آن نوع معرفت منجر می‌شوند.

سقراط روش *النخوس* را در دفاعیه (۲۲-۲۱) شرح می‌دهد و از عادت خود سخن می‌گوید که چگونه مردان خردمند، سیاستمداران، شاعران و همه کسانی که بالاترین شهرت را به واسطه دانش‌شان داشتند را مورد آزمایش قرار می‌داد و چگونه هر بار درمی‌یافت که ادعای آنها فاقد ارزش است. اگر چنان که من فکر می‌کنم، انکار معرفت سقراطی نه شوخی است، نه

تواضع و نه پنهان سازی، به نظر منطقی تر می‌رسد که بپذیریم فرآیندی که این انکار معرفت را به عنوان قدم اول خود دارد نیز نمی‌تواند اینگونه باشد.

کلید دور سقراطی، یعنی آنچه می‌تواند تبیین کند که چرا سقراط معرفت خود را انکار می‌کند و می‌تواند ادعای هرگونه معرفت دیگران را نیز رد کند را باید در عنصر سوم، پرسش سقراطی، جستجو کرد. سقراط در هیپیاوس بزرگ (۲-۲۸۷c۱) می‌پرسد: «آیا با عدالت نیست که افراد عادل، عادل هستند؟ (οἱ δίκαιοι οἱ δίκαιοι εἰσιν οἱ δίκαιοι)». او در ۲۹۴b۱ تأکید می‌کند که آنها در جستجوی آن چیزی بودند که به واسطه آن (ῥῆ) همه چیزهای زیبا زیبا هستند (رک. ۵-۴b، ۸b) در *اوتیفرون* (۱۱-۱۰d۱) گفته می‌شود که پرسش سقراطی به دنبال «خود مثال» (αὐτὸ τὸ εἶδος) است که به وسیله آن (ῥῆ) همه اعمال دیندارانه دیندارانه‌اند و در ۱۱e۱-۱۱d۱:

از طریق مثالی واحد (που μιᾶ ἰδέα) اعمال غیر دیندارانه غیردیندارانه‌اند و اعمال دیندارانه دیندارانه.

از آنجا که خود الف همان چیزی است که به واسطه آن الف، الف است، شناخت «خود الف» تنها راه شناخت الف است. احتمالاً همین نکته است که مبنای تمایز سقراط میان *اوسیا* به عنوان پاسخ درست پرسش و *اثر* به عنوان پاسخ غلط آن است:

اوتیفرون! می‌ترسم وقتی از شما درباره اینکه دینداری چیست (τὸ ὄσιον ὅτι ποτ' ἔστιν) پرسیده شد نمی‌خواستید خود *اوسیا* (οὐσίαν ... αὐτοῦ) آن را روشن کنید بلکه اثری (πάθος) از آن را بیان کردید. (*اوتیفرون* ۹-۱۱a۶)

۱- شناخت آنچه الف هست (ش. الف).

اکنون زمان آن است که اصول^{۲۱} معرفت شناختی و هستی شناختی دور سقراطی و عناصر سه‌گانه آن را مورد بحث قرار دهیم. به طور منطقی نمی‌توان از سقراط اول انتظار داشت تا به روشنی به اصول وجود- معرفت شناختی خود تصریح کرده باشد^{۲۲} چرا که چنین اصولی حتی در سقراط دوم که واجد نظریاتی آشکارا ایجابی است نیز چندان به تصریح بیان نشده است. از آنجا که قاعدتاً باید اصولی وجود داشته باشند که مبنای این اولین تحقیق نظام

مند معرفتی باشند، باید به جستجوی آنها برآییم و به تلویحاتی که به این اصول در سقراط اول شده است بسنده کنیم. بنابراین آنچه در ادامه به عنوان اصول سقراط ترسیم می‌شوند، نمی‌توانند و نباید به عنوان اصول قطعی و جزمی در نظر گرفته شوند. استخراج اصول یا زمینه‌هایی که درجه قطعیت کمتری دارند نیز برای مقاصد این جستار کفایت می‌کند. اولین اصل سقراط اول (اسا.) که اولین شاخصه پرسش سقراطی و به کارگیری روش آزمونی است را در اینجا اصل «شناخت آنچه الف هست» (ش. الف.) می‌نامیم:

ش. الف. (اسا. ۱) برای شناخت الف لازم است آنچه الف هست را بشناسیم.

ارسطو معتقد است که تحقیق سقراط تاریخی در جستجوی $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ کاملاً منطقی بود چرا که سقراط در جستجوی استدلال قیاسی بود و $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ نقطه آغاز قیاس است (متافیزیک ۲۵-۲۳b107). ارسطو تنها دو ابتکار را به عنوان آنچه می‌توان به طور منصفانه به سقراط اسناد کرد ذکر می‌کند: استدلال قیاسی و تعریف عام (متافیزیک ۲۹-۲۷b107). او معتقد است در حالی که سقراط تنها با مسائل اخلاقی سروکار داشت و به کل طبیعت نظر نداشت و جستجوی او برای تعریف کلی نیز تنها در حیطه زمینه‌های اخلاقی بود (متافیزیک ۳-۹۸۷b1)، افلاطون آن را نه به اشیاء محسوس بلکه به ماهیاتی از نوعی دیگر یعنی مُثُل اعمال کرد چراکه اشیاء محسوس همواره در حال تغییرند و فراهم ساختن یک تعریف مشترک برای آنها ممکن نیست (متافیزیک ۸-۴b9۸۷). بنابراین، ارسطو پرسش $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\tau\acute{\iota}$ افلاطون را به عنوان جستجوی تعریف یک شی با پرسش سقراط همانند می‌داند با این تفاوت که در حوزه دیگری به کار گرفته می‌شود.

اینکه پرسش «الف چیست؟» در افلاطون جستجویی است برای تعریف، تفسیری است که تاکنون غالب بوده است. به عنوان مثال فاین (Fine) معتقد است که «شناخت آنچه الف هست، شناختن پاسخ پرسش «الف چیست؟» است، یعنی شناخت تعریف واقعی طبیعت الف» (۲۰۰۳: ۲) که او آن «اصل تقدم شناخت تعریف» (همان) می‌نامد.^{۳۳} ولسفدورف (Wolfsdorf)

با اشاره به لاکس c-190b آن را «تقدم معرفت شناختی شناخت تعریفی» (۲۰۰۵: ۲۵) می‌خواند و کان (۱۹۹۶: ۱۸۱-۱۸۰) این تقدم تعریف را اینگونه صورت‌بندی می‌کند:
اگر ندانید الف چیست، نمی‌توانید هیچ چیز درباره الف بدانید.

در اینجا قصد ندارم پاسخ پرسش سقراطی را مورد بحث قرار دهم^{۲۴} و نه آنکه تعریف به عنوان پاسخ را به چالش بکشم. در اینجا مهم آن است که سقراط بر اهمیت پاسخ پرسش خود تاکید دارد. معرفت، به طور قاطع به پاسخ این پرسش بسته است: معرفت الف چیزی نیست جز معرفت به آنچه الف هست. این مطمئناً مستلزم تقدم این شناخت بر هر نوع دیگری از شناخت درباره الف است اما همچنین واجد چیزی بنیادی‌تر درباره رابطه معرفت و پرسش سقراطی است. تمرکز کامل سقراط بر پاسخ پرسش خود می‌تواند نشانگر جایگاه اساسی ش. الف. در معرفت شناسی او باشد. شاهد این مدعا این است که سقراط صرفاً به این دلیل که آنها قادر نیستند به پرسش او پاسخ دهند، معرفت مخاطبان خود را به طور کامل رد می‌کند. روش آزمونی سقراط و طرد شناخت توسط او در محاورات اولیه که تقریباً همگی بدون نتیجه خاتمه می‌یابند بدون آنکه کسی را به عنوان دانا و یا چیزی را به عنوان معرفت حاصل شده بپذیرند، به ما اجازه نمی‌دهد هیچ گونه مدرک ایجابی برای این فراهم سازیم. در اینجا ناچاریم به مدارک سلبی قانع باشیم که از طرد معرفت دیگران توسط سقراط فراهم می‌شود چراکه سقراط معرفت مخاطبان خود را صرفاً به این دلیل رد می‌کند که آنها نمی‌توانند پاسخ قابل قبولی برای پرسش «الف چیست؟» فراهم کنند.

۲- معرفت‌شناسی دوقطبی (م. د.)

مبنای اینکه سقراط هرگونه معرفت را در مخاطبان خود رد می‌کند، اصل معرفت شناختی دیگری است که آن را اصل «معرفت‌شناسی دوقطبی» (م. د.) می‌خوانیم:

م. د. (اسا. ۲) گزینه سومی در کنار معرفت و نادانی وجود ندارد.

این اصل می‌گوید در مورد هر چیز تنها دو وضعیت شناختی وجود دارد: معرفت و نادانی. انکار سقراطی معرفت چیزی جز آن نمی‌گوید که او نسبت به شناخت الف نادان است

زیرا نمی‌داند الف چیست. به نظر می‌رسد در اینجا م. د. مفروض گرفته شده است. *النخوس* سقراطی که به طرد هر گونه معرفت مخاطبانش منجر می‌شود نتیجه ضروری این حقیقت است که او هیچ شقّ سومی در کنار معرفت و نادانی نمی‌پذیرد. همانطور که سقراط اول به هیچ کس اجازه نمی‌دهد چیزی درباره الف بداند وقتی که نمی‌داند الف چیست، هرگز اجازه نمی‌دهد شخص الف را تا اندازه ای بداند یا نسبت به آن پندار درست داشته باشد بدون اینکه آن را بشناسد.^{۲۵}

۳- وجودشناسی دوقطبی (و. د.)

اصل م. د. در معرفت شناسی سقراط اول با اصلی دیگر در وجود شناسی او موازی است. تمایز دوقطبی افلاطون میان موجود و ناموجود را اصل «وجودشناسی دوقطبی» (و. د.) می‌نامیم که به اندازه تمایزش میان معرفت و نادانی، کامل و دقیق است:

و. د. (اسا. ۳) موجود هست و ناموجود نیست.

این اصل آشکارا همان اصل مشهور پارمینیدس در مورد موجود و ناموجود است (رک. پاره ۲/۲-۵ دیلز-کرانتس). این بیان اوتیدموس در مورد امکان معرفت نادرست می‌تواند شاهد خوبی برای این اصل باشد:

چیزهایی که نیستند ... وجود ندارند ($\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \dots\ \eta\ \upsilon\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$)

(اوتیدموس ۴-۲۸۴b۳)

او ادامه می‌دهد:

جایی نیست که چیزهایی که وجود ندارند [در آن] موجود باشند

($\beta\epsilon-5$) ($\upsilon\upsilon\upsilon\ \upsilon\upsilon\delta\alpha\mu\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\ \mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$)

به نظر می‌رسد اینکه م. د. مجالی برای باور درست به عنوان یک شقّ سوم کنار معرفت و نادانی به دست نمی‌دهد کاملاً به رد یک شقّ سوم در کنار موجود و ناموجود توسط و. د. وابسته است.

۴ و ۵- معرفت گسسته (م. گ.) و وجود گسسته (و. گ.)
اصل چهارم را اصل «معرفت گسسته» (م. گ.) می‌نامم:

م. گ. (اسا. ۴) معرفت الف از هر معرفت دیگری (در مورد هر چیز دیگر) جداست
چنانکه گویی کل معرفت به اجزاء مختلف گسسته شده است.

این اصل در هیپپاس بزرگ ۴-۳۰۱b۲ به عنوان روش سقراط در برخورد با معرفت
مورد اشاره و نقد قرار گرفته است:^{۲۶}

اما سقراط! تو تمامیت اشیاء را مورد تأمل قرار نمی‌دهی و نه کسانی که تو عادت داری
با ایشان سخن بگویی [چنین می‌کنند].

(τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ
εἴωθας διαλέγεσθαι)

برخلاف رانکین (Rankin) که متن را «ضد منطقی و تقریباً جدلی و بدون ارائه یک
فلسفه وجودی جدی» معرفی می‌کند (۱۹۸۳: ۵۴)، به نظر می‌رسد می‌توان آن را جدی گرفت.
هیپپاس سقراط را مورد نقد قرار می‌دهد چرا که او تمامیت اشیاء (ὅλα τῶν
πραγμάτων) را مورد تأمل قرار نمی‌دهد (σκοπεῖς). اما این نقد تنها متوجه سقراط
نیست بلکه همچنین متوجه تمام کسانی است که سقراط همواره با ایشان سخن می‌گفته
است (ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι). این عبارت آخر دامنه این نقد را به فراتر
از این محاوره و به دیگر محاورات سقراطی بسط می‌دهد. استفاده هیپپاس از زمان کامل فعل
ἔθω (عادت داشتن) شاهد خوبی برای تعمیم این اصل به دیگر محاورات است. بنابراین
ἐκεῖνοι به مخاطبان سقراط در دیگر محاورات او اشاره دارد. این نکته سبب می‌شود ما
بتوانیم این نقد را به نحوی قابل قبول به عنوان نقدی بر زمینه معرفت شناختی محاورات
پیشین نیز در نظر بگیریم. آنچه ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι بدان اشاره دارد
آن است که هیپپاس تنها روش سقراط در مواجهه با اشیاء را در این محاوره نقد نمی‌کند بلکه
او همچنین ناقد روش سقراط در دیگر محاوراتش است. رابطه این گسستگی با پرسش
سقراطی را در بحث از اصل وجودشناسی متناظر با م. گ. مورد اشاره قرار خواهیم داد.

نحوه برخورد سقراط و مخاطبانش با چیزها این گونه توصیف می‌شود:
 شما با در نظر گرفتن هرچیز به نحو پاره پاره شده در قطعات مجزا
 (κατατέμνοντες) در کلمات (ἐν τοῖς λόγοις)، بر زیبا و هر یک از
 موجودات (ἑκάστον τῶν ὄντων) چنگ می‌زنید (κρούετε). (bε-5)
 این ما را به اصل دیگری که با م. گ. موازی است و در واقع وجه وجود شناختی آن
 است رهنمون می‌سازد؛ اصل وجود گسسته (و. گ.):

و. گ. (اسا. 5) هر چیز از هر چیز دیگر گسسته است چنان که گویی کل وجود به
 موجودات گسسته بسیاری تقسیم شده است.

چنان که دیدیم سقراط و مخاطبانش و بنابراین محاورات سقراطی متهم می‌شوند که هر
 چیز را به گونه‌ای در نظر می‌گیرند که گویی آن چیز از همه اشیاء جداست. این که این
 جداسازی در کلمات (ἐν τοῖς λόγοις) است به طور منطقی می‌تواند به معنای آن گرفته
 شود که محاورات سقراطی (این نقد البته به محاورات پیش از هیپپاس بزرگ مربوط می‌شود)
 همه اشیایی را که یک نام یا تعریف دارند را از همه اشیاء دیگر جدا می‌کنند و تلاش می‌کنند
 آنها را به نحوی مجزا و بدون توجه به دیگر چیزهایی که در لوگوس آنها نیستند بفهمند. به
 عنوان مثال، در هیپپاس بزرگ، آنها توکالون (زیبا) را جدا می‌کنند و تلاش می‌کنند با جدا
 کردن آن از همه چیزهای دیگر بفهمند آن و همه چیزهایی که در لوگوس آن هستند چه
 چیزهایی هستند. این نقد به طور مستقیم پرسش سقراطی و روشی را نشانه گرفته است که
 محاورات سقراطی برای دستیابی به پاسخ آن در پیش گرفته‌اند، چرا که این پرسش هر بار یک
 چیز را به عنوان یک لوگوس مجزا از هر چیز دیگر مورد پرسش و جستجو قرار می‌دهد.
 همانطور که مایر (Mayer) (1995: 85) خاطرنشان می‌سازد، هر پرسشی «از پیش فرض
 می‌کند که الف که تحت یک لوگوس مورد پرسش قرار می‌گیرد، چیزی است» و «هر پاسخی
 به یک پرسش وحدت را به عنوان هدف خود دارد» (ص 84). بنابراین نقد هیپپاس بزرگ
 همزمان نقدی است از اصل م. گ. و نیز اصل و. گ.. این نقد همچنین می‌تواند به عنوان نقد
 اصل ش. الف. نیز در نظر گرفته شود چرا که تنها بر مبنای ش. الف. است که محاورات

سقراطی با این فرض که شناختن آنچه الف هست برای شناخت الف کافی است، می‌تواند به دنبال پاسخ پرسش «الف چیست؟» باشند. بنابراین اصل م. گ. و نیز اصل ش. الف. کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند.

هیپاس می‌گوید آنچه سقراط و همه مخاطبان پیشین‌اش در محاورات سقراطی مورد غفلت قرار داده‌اند «بدنهای پیوسته موجودات» ($\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) است (۳۰۱b۶). خواه این نظریه متعلق به هیپاس تاریخی باشد^{۲۷} یا نه، این صریحاً و.گ. را مورد نقد قرار می‌دهد. ما همین عبارت را با تغییر *سوما* به *لوگوس* چند خط پایین‌تر در ۳۰۱a۳-۴ نیز داریم: $\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$. اگرچه این نظریه که می‌تواند هم به عنوان یک نظریه وجودشناختی و هم یک نظریه معرفت‌شناختی پذیرفته شود توسط سقراط نفی می‌شود (۳۰۱c و بعد)، همچنان بر ضد اصول وجود- معرفت‌شناختی سقراط اول است و بنابراین به ما اجازه می‌دهد آنچه نقد می‌شود را به عنوان اصلی سقراطی در نظر بگیریم.

۶- معرفت وجود (م. و.)

اصل ششمی که به زعم ما توسط سقراط مفروض گرفته شده است، اصل «معرفت وجود» (م. و.) است:

م. و. (اسا. ۶) متعلق معرفت وجود است.

این اصل آشکارا ریشه مسأله شناخت نادرست است، مسأله ایکه جایگاه ویژه ای در کل فلسفه افلاطون دارد. ما این مسأله را، شاید برای نخستین بار^{۲۸}، در *اوتیدموس* می‌بینیم جایی که در کمتر از بیست صفحه استفانوسی، ۲۹۵-۲۷۶، با مسائل مختلف و درهم پیچیده‌ای درباره معرفت مواجه می‌شویم^{۲۹}، مسائلی که همگی در مسأله باور نادرست ریشه دارند. پس از آنکه *اوتیدموس* امکان آشکار دروغ را در ۲۸۳e به چالش می‌کشد، در ۲۸۴ اینگونه بحث می‌کند که کسی که سخن می‌گوید درباره یکی از چیزهایی که هستند ($\epsilon\acute{\nu}\ \mu\eta\nu\ \kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\acute{o}\ \gamma\prime\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$) کسی که سخن می‌گوید و بنابراین آنچه هست را می‌گوید ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$) $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ (۲۸۴a۳) وقتی شخص آنچه هست را می‌گوید، باید ضرورتاً حقیقت را بگوید زیرا کسی که آنچه هست

(τὸ ὄν) و چیزهایی که هستند (τὰ ὄντα) را می‌گوید، حقیقت را می‌گوید (τὰληθῆ λέγει) (a5-6). این بر اصل پارمنیدسی امتناع وجود ناموجود مبتنی است؛ اصلی که اوتیدموس در 284b3-4 دوباره آن را بیان می‌کند و ما در بحث و د آن را نقل کردیم. چیزهایی که نیستند هیچ جا (οὐδαμοῦ) نیستند و هیچ کس این امکان را ندارد تا فعلی را بر آنها جاری سازد (πράξειεν) چرا که آنها پیش از آنکه کاری رویشان انجام شود باید موجود شوند که البته غیرممکن است^{۳۰} (b5-7). بنابراین کلمات به چیزهایی که هستند ارجاع می‌دهند (εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι) (285e9) و همانگونه که هستند (e10). نتیجه آن است که هیچ کس نمی‌تواند چیزها را آنطور که نیستند به سخن آورد. این عدم امکان سخن نادرست در 287d1 به اندیشیدن تسری می‌یابد و به امتناع باور نادرست منجر می‌شود (287d4). بحث در 287a با بسط دادن این امتناع به اعمال به عدم امکان اشتباه به طور کلی می‌رسد. نه تنها متعلق معرفت بلکه متعلق سخن، اندیشه و عمل همگی وجود است به این دلیل ساده که متعلق هیچ چیز نمی‌تواند ناموجود باشد.

فصل دوم

اصول سقراط اول در محاورات دوره میانی

در فصل پیش تلاش کردیم از آنچه در پنج محاوره *اوثیرون*، *اوتیدموس*، *هیپاس* بزرگ، *لاخس* و *خارمیدس* مورد پیش فرض یا نقد قرار گرفته بود، اصول وجود-معرفت شناختی سقراط اول را ترسیم نماییم. برای اهداف ما در اینجا تفاوتی نمی‌کند که این محاورات را به عنوان بخشی از محاورات اولیه، به عنوان محاورات انتقادی که محاورات اولیه را مورد نقد قرار می‌دهند و یا به عنوان محاورات انتقالی میان محاورات دوره‌های اولیه و میانی در نظر بگیریم. با وجود این، با توجه به نقدهای *هیپاس* بزرگ و مسائل *اوتیدموس*، ممکن است قانع‌کننده‌تر آن باشد که لااقل این دو محاوره را انتقادی در نظر بگیریم. به هر حال، شش اصل ذکر شده در فصل پیش می‌توانند به محاورات پیش از این دو محاوره تعمیم داده شوند. تحقیق ما در این فصل مبتنی است بر یافتن سرنوشت این اصول در سه محاوره *منون*، *فایدون* و *جمهوری*. بدین منظور، باید پیش از هر چیز وضعیت دور سقراطی را در این محاورات مورد بررسی قرار دهیم.

دور سقراطی در محاورات دوره میانی

در مقایسه با سقراط اول، در محاوراتی همچون *منون*، *فایدون* و *جمهوری* آشکارا با سقراطی متفاوت مواجهیم. همانطور که ولاستوس بحث می‌کند، این سقراط جدید یک وجودشناس و معرفت‌شناس کامل، یک نظریه پرداز سیاسی و نیز استادی مسلط بر ریاضی است و روش‌ها و نظریات جدید بسیاری در حوزه وجود و معرفت ارائه می‌کند که با تمام آنچه در تمام پیش از سی محاوره دیگر ارائه می‌شود قابل مقایسه است.^{۳۱} دور سقراطی که در محاورات اولیه غلبه داشت دیگر چندان به یک دور شبیه نیست، هر چند همچنان نکات

مشترکی قابل مشاهده است. منون، فایدون و کتاب‌های دوم تا دهم جمهوری دیگر به اصول دور سقراطی^{۳۲} متعهد نیستند و دور به روشنی دچار مشکل می‌شود. تفاوت میان دو سقراط نسبت به تحصیل معرفت روشن است.^{۳۳} سقراط منون، فایدون و جمهوری آشکارا اعتماد بیشتری دارد به اینکه می‌تواند طی استدلال‌های خود به برخی حقایق دست یابد چنانکه این کار را انجام می‌دهد. در بدو امر، این محاورات نیز مشابه اکثر محاورات متعهد به ادعای انکار معرفت به نظر می‌رسند. همه آنها سعی می‌کنند شکل ظاهری ژانر سوکراتیکوی لوگوی را حفظ کنند، ژانری که به روش سقراط تاریخی در مباحثه پایبند است؛ شخصیتی که قرار است مخاطبانش را به چالش بکشد، مورد پرسش قرار دهد و پاسخ‌هایشان را رد کند. با وجود این، مسأله این است که آنچه از لحاظ ادعای معرفت میان دو گروه محاورات مشترک است بیشتر همین ساختار دراماتیک است. در حالی که استدلال‌های محاورات گروه اول بر مبنای ادعای انکار سقراطی بنا می‌شوند و به هیچ نتیجه مثبتی منتهی نمی‌شوند، گروه دوم قاطعانه می‌خواهد به نتایج مثبت دست یابد. در حالی که هدف سقراط اول این بود که به دیگران نشان دهد آنها نسبت به آنچه فکر می‌کردند می‌دانند نادانند، سقراط منون به نحوی کاملاً متضاد تلاش‌های بسیاری انجام می‌دهد تا نشان دهد یک برده در درون خود باروهای درستی (ἀληθείς) (δόξαι) درباره چیزهایی دارد که نمی‌داند (οἶδε) (۷-۸۵c۶). علیرغم اینکه برده فاقد معرفت است، واجد پندارهای درست است. آنگونه که سقراط می‌گوید، راه میان این پندارهای درست تا معرفت چندان هم طولانی نیست: «این پندارهای درست اکنون همچون یک رؤیا (ὄναρ) هستند اما اگر با پرسیدن پرسش‌های یکسان تکرار شوند، «می‌توانند به معرفت همان چیزها تبدیل شوند به گونه‌ای که از لحاظ دقت از معرفت هیچ کسی کمتر نباشند» (οὐδενὸς) (c11-d1) ἥττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων).

شاید جالب توجه‌ترین متن در خصوص انکار معرفت سقراطی^{۳۴} منون 98b باشد جایی که در آن سقراط صریحاً ادعای معرفت می‌کند:

در واقع من به مثابه (ὡς) کسی که نمی‌داند (εἰδώς) اما حدس می‌زند (εἰκάζων) سخن می‌گویم. به هر حال [درباره این موضوع] که پندار درست با معرفت متفاوت است، من در کل از خودم انتظار ندارم (δοκῶ) که در [وضعیت] حدس زدن

(εἰκάζειν) باشم بلکه اگر درباره چیزی بگویم که [آن را] می‌دانم – که درباره چیزهای معدودی می‌گویم – این از آن مواردی است که من می‌دانم (οἶδα).^{۳۵} (۵) –
(۹۸b)

این متن در مورد انکار دانش افلاطون بسیار شاخص است. گمان نمی‌کنم بتوان هیچ جای دیگری در آثار افلاطون یافت که در آن سقراط اینگونه درباره دانش خود از چیزی سخن بگوید. او ابتدا می‌گوید به مثابه کسی که نمی‌داند سخن می‌گوید. عبارت ὥς οὐκ εἰδῶς در مقایسه با آنچه سقراط در گروه اول بیان می‌کرد، οὐκ οἶδα، واژه ὥς را اضافه کرده است. سقراط دیگر قویاً ادعا نمی‌کند که چیزی نمی‌داند بلکه تنها به مثابه کسی که نمی‌داند سخن می‌گوید. او به این ὥς نیاز دارد چرا که هم قرار است بلافاصله پس از این جمله بپذیرد که چیزهایی هر چند اندک را می‌داند و هم اینکه او نیازمند آن است که انکار معرفت سقراطی از منون به بعد سست شود. در اینجا سقراط صرفاً نمی‌گوید که چیزی را می‌داند. به همین دلیل است که این متن از مواردی که پیش از این (فصل ۱) ذکر شد که در آنها «می‌دانم» حالت اصطلاحی داشت و یا لاقلاً فاقد هر گونه تأکید بود، متفاوت است. تأکید قابل توجه سقراط بر تمایز εἰδέναι و εἰκάζειν این متن را از همه متون دیگری که در آن سقراط می‌گوید چیزی را می‌داند جدا می‌سازد. به علاوه، او آشکارا می‌گوید که چیزهای اندکی (ὀλίγα) را می‌داند.^{۳۶}

به نظر می‌رسد رویکرد سقراط به معرفت از محاورات اولیه تا محاورات میانی تا اندازه‌ای تغییر کرده است. او اکنون مفهومی جدید، پندار درست، دارد و بنابراین دیگر از معرفت چنانکه پیشتر سخن می‌گفت، سخن نمی‌گوید. معرفت سخت، کامل و غیرقابل دستیابی گروه اول اکنون به چیزی منعطف‌تر، واقعی‌تر و دست‌یافتنی‌تر تبدیل می‌شود. محاورات دوره میانی در واقع از بدو امر در جستجوی نتایج مثبت‌اند.^{۳۷} آنها در مقایسه با محاورات اولیه به گونه‌ای فوق‌العاده و تعجب‌برانگیز مثبت هستند و از این روی مبنای دور سقراطی را منظر یه‌لزل می‌کنند. پرسش‌ها و پاسخ‌ها به طور هدفمند در جهت نظریات مشخص جدیدی به کار گرفته می‌شوند، نظریاتی که عمدتاً به طور مستقیم به موضوعات و پرسش‌های اصلی محاورات ارتباط ندارند. این نظریات هنگامی پیشنهاد می‌شوند که سقراط به دلیل

ضرورت موضوعی دیگر توجه مخاطب را از پرسش اصلی دور می‌کند. حتی اگر پرسش اصلی محاوره بدون پاسخ باقی بماند، ما همچنان واجد نظریات مثبت بسیاری هستیم؛ نظریاتی که عمدتاً از سنخ نظریات متافیزیکی هستند. این نظریات آنچنان در محاوراتی همچون *فایدون* و *جمهوری* وافر و غالب هستند که خواننده ممکن است به این نتیجه برسد که آنها به طور تصنعی در میان محاوره جای داده شده‌اند. این باعث می‌شود در عین آنکه محاورات ساختار سقراطی اصیل خود را حفظ می‌کنند بتوانند نظریات جدیدی را نیز پیش آورند.

بنابراین، اگرچه پرسش سقراطی «الف چیست؟» همچنان برای آغاز بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، این پرسش تضعیف و در بخش غالبی از هر محاوره کمرنگ می‌شود. منون که در ابتدا پرسشی متفاوت، «آیا فضیلت قابل آموختن است؟»، دارد، سرانجام به پرسش سقراطی «فضیلت چیست؟» منتهی می‌شود. *فایدون* به اثبات فناپذیری روح و زندگی پس از مرگ اختصاص دارد بدون آنکه پرسشی سقراطی را در مرکز بحث خود قرار دهد. مورد *جمهوری* پیچیده‌تر است. از یک طرف کتاب اول *جمهوری* همه معیارهای یک دور سقراطی را داراست: پرسش «عدالت چیست؟»، انکار قوی معرفت سقراطی (به عنوان مثال، $337d-e$)، طرد همه پاسخ‌ها و بازگشت به نقطه اولیه بدون یافتن پاسخ. این کتاب، همان گونه که برخی از محققان آن را به عنوان محاوره‌ای اولیه و جدا از سایر کتابها در نظر می‌گیرند، یک محاوره سقراطی کامل است. از طرف دیگر، کتاب‌های دوم تا دهم بسیار از به کارگیری یک دور سقراطی دور می‌شوند. آنها هنوز پرسش «عدالت چیست؟» را به عنوان پرسش برانگیزاننده و راهبر محاوره به همراه دارند اما در اکثر نظریات و روش‌های مثبتی که ارائه می‌شود و بخش‌های عمده‌ای از محاوره را دربر می‌گیرد، چندان به این پرسش نمی‌پردازند. حتی این کتابها که به گمان من از جمله دورترین محاورات نسبت به دور سقراطی هستند، بسیار مراقب‌اند که ساختار سقراطی محاوره را تا حد ممکن از بین نبرند. آنچه تغییر می‌کند نه ساختار محاوره بلکه زمینه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌ای است که بر مبنای آن نظریات جدید ارائه می‌شوند.

۱- معرفت خود الف (م. الف.) و معرفت خیر (م. خ.)

می توان به روشنی دید که در گروه دوم محاورات ش. الف. (اسا. ۱) جایگاه پیشین خود در محاورات گروه اول را از دست داده است. البته این بدان معنا نیست که این اصل در این محاورات طرد می شود اما در عین حال نمی توان گفت که همان وضعیت پیشین را داراست. چنانکه دیدیم، ش. الف. که پرسش سقراطی را به عنوان مبنای خود داشت، اصل راهبر معرفت شناسی سقراط اول و واجد بالاترین جایگاه بود. دیگر اصول معرفت شناختی، اصل م. گ. به طور مستقیم و اصل م. د. به طور غیرمستقیم بر پرسش سقراطی و بنابراین بر ش. الف. متکی بودند. از منون به بعد، دیگر چنین جایگاهی به ش. الف. تعلق ندارد. در حالیکه موقعیت آن از اساسی ترین اصل در سقراط اول به سطحی پایین تر در سقراط دوم تنزل می کند، فرمول آن را نیز اندکی تغییر می دهیم. به نظر می رسد چهره ش. الف. به یک اصل سقراط دوم (اسد.) تغییر می یابد که ما آن را اصل «معرفت خود الف» (م. الف.) می خوانیم:

م. الف. (اسد. ۰) معرفت الف مستلزم معرفت خود الف است.

من آن را اسد. ۰ (و نه اسد. ۱) شماره گذاری کردم چرا که معتقدم متناظر اسا. ۱ نیست. در سقراط دوم، معرفت الف توسط معرفت خود الف تعریف نمی شود بلکه اصل دیگری مورد نیاز است. معرفت خود الف تنها یک بخش و بخش فرودست شناخت الف است. با وجود این، تفاوت دیگری نیز میان م. الف. و ش. الف. وجود دارد. ما «آنچه الف هست» در ش. الف. را به «خود الف» در م. الف. تغییر دادیم نه به خاطر آنکه «خود الف» در سقراط اول استفاده نشده است^{۳۸} بلکه به دلیل آنکه این شکل در سقراط دوم شکل غالب است. در منون ۷۵-۷۱، سقراط پاسخ منون به پرسش خود درباره فضیلت (V1d5) را ناکارآمد می داند زیرا منون شماری از فضایل مختلف را فهرست می کند. آنچه سقراط به عنوان پاسخ طلب می کند هنگامی آشکارتر می شود که او آنچه مطالبه می کند را در یک مثال در مورد زنبورها روشن می کند:

آیا می‌گویید آنها متعدد و مختلف و نسبت به هم متفاوت هستند به خاطر زنبور بودنشان (τῶ μελίττας εἶναι) یا آنها در واقع به خاطر چیزی دیگر تفاوت دارند...؟ (۷۲b۳-۵)

وقتی منون می‌پذیرد که آنها در زنبور بودنشان با هم تفاوت ندارند، سقراط مطالبه خود را آشکار می‌کند:

منون! خود این چیز که آنها در آن (ῶ) تفاوت ندارند بلکه همه یکسان هستند (ταὐτόν εἶσιν) چیست؟ (۷۲c۲-۳)

بنابراین، همه فضائل «یک و همان مثال» (ἐν γέ τι εἶδος^{۳۹} ταὐτόν) را دارا هستند که به واسطه (δια) آن فضیلت هستند^{۴۰} (ὁ εἶσιν) (۷۲c۷-۸). فایدون اندکی بیشتر درباره خود الف توضیح می‌دهد. با پرسش از سیمپاس درباره خود عدالت و دیگر چیزها و اینکه آنها می‌توانند توسط حواس بدن مورد اندیشه قرار گیرند یا نه، سقراط همه آنها را به عنوان «واقعیت همه چیزهای دیگر، آنچه هر یک از آنها ذاتاً هست» (τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν) (۶۵d۱۱-e۱) تعریف می‌کند. این خود شیء در کتاب ششم جمهوری (۵۰۷b۷) رسماً ὁ ἔστιν نامیده می‌شود.

اسد.۰ در ماهیت خود چندان تفاوتی با اسا.۱ ندارد. آنچه آن را در سقراط دوم متفاوت می‌سازد اصل دیگری است که اسد.۰ بدان نه تنها به عنوان اصل متمم بلکه هم چنین به عنوان آنچه بنیادین‌تر است نیازمند است. نقشی که اسد.۱ در سقراط دوم بازی می‌کند نسبت به اسد.۰ بیشتر با نقش اسا.۱ در سقراط اول متناظر است، هر چند اسد.۰ در فرمول خود شباهت بسیار بیشتری با اسا.۱ دارد. بنابراین افلاطون اسا.۱ را در گروه دوم رد نمی‌کند بلکه به نظر می‌رسد به اصلی بنیادین‌تر دست می‌یابد، اصلی که آن را «معرفت خیر» (م.خ.) می‌نامیم: م.خ. (اسد.۱) معرفت الف نیازمند معرفت خیر است.

در حالی که همه محاورات گروه اول ما از هر بحثی درباره اسد.۱ فارغ بودند، این اصل در محاورات گروه دوم نقشی پررنگ ایفا می‌کند به گونه‌ای که در جمهوری به اصل برتر شناخت تبدیل می‌شود. حتی ظهور اولیه خیر در محاورات افلاطون، یعنی نظریه سقراطی «هیچ کس عامدانه شر را بر نمی‌گزیند» در محاورات گروه اول غایب است و این علیرغم آن است که

گفته می‌شود این نظریه متعلق به سقراط تاریخی است. چالش سقراط با این اندیشه بدیهی مبنی بر اینکه برخی افراد به چیزهای خوب متمایلند در حالی که برخی دیگر به چیزهای بد تمایل دارند، به این نظریه جسورانه‌اش منجر می‌شود که همه به چیزهای خوب تمایل دارند (منون ۲-۷۷c۱) و هیچ کس با دانستن شر به عنوان شر به آن تمایل پیدا نمی‌کند (۷-۷c۶). این نظریه که «هیچ کس عامدانه شر را بر نمی‌گزیند» در کتاب سوم جمهوری پیش از هر چیز به عنوان آنچه بیش‌تر مورد بحث قرار گرفته و اکنون کامل شده است معرفی می‌شود. این نظریه در جمهوری به اندازه کافی توسعه یافته است تا با تمایز میان اعمال اختیاری و جبری مرتبط شود (۵-۱۳a۴). رابطه میان دانستن و اراده انجام عمل نیک می‌تواند مفاهیم آشکارا متفاوت فضیلت و معرفت را در اندیشه عمیق افلاطون با یکدیگر متصل کند.

سقراط هنگام بحث از مسأله آموزش پذیری فضیلت می‌گوید فضیلت می‌تواند آموختنی باشد فقط اگر نوعی از دانش باشد چرا که هیچ چیز جز معرفت (ἐπιστήμη) نمی‌تواند به انسان آموخته شود (منون ۸۷c۲). بنابراین پرسش اینگونه خواهد بود که آیا فضیلت معرفت است یا نه (۱۲-۱۱c) و چون فضیلت خیر است، می‌توان پرسش را اینگونه تغییر داد: آیا چیزی جز معرفت هست که خیر باشد (εἰ μὲν τί ἐστὶν ἀγαθὸν καὶ ἄλλο (d۴-۵) χωριζόμενον ἐπιστήμης) نتیجه این خواهد بود که اگر خیری وجود ندارد که معرفت شامل آن نشود، فضیلت نمی‌تواند چیزی جز معرفت باشد (۸-۷d۶).

نقش خیر در گروه دوم محاورات نه به نظریه سقراطی اراده فراگیر خیر محدود می‌شود و نه به ایده فضیلت به عنوان معرفت. آنچه به ما اجازه می‌دهد از م. خ. به عنوان یک اصل معرفت شناختی در سقراط دوم سخن بگوییم، رابطه‌ای است که سقراط تلاش می‌کند میان معرفت و خیر برقرار کند؛ رابطه‌ای که گرچه به موازات نظریه سقراطی و ایده فضیلت به عنوان معرفت قرار می‌گیرد، بسیار بیشتر از آنها در معرفت‌شناسی افلاطون سهیم می‌شود چرا که خیر را به مبنای معرفت تبدیل می‌کند. تلاش فایده‌یون در استقرار خیر به عنوان معیار تبیین معرفت به نتیجه نمی‌رسد چرا که این امر به یک وجودشناسی بسیار پیچیده‌تر از آنچه فایده‌یون بدان تعلق دارد نیازمند است یعنی وجودشناسی جمهوری جایی که در آن اصل م. خ. به اعتبار کامل و گسترده خود دست می‌یابد.

آنچه در جمهوری بیان می‌شود کاملاً با فایدون ۹۹d-e و استعاره تماشای کسوف خورشید سازگار است. علیرغم این واقعیت که ما دانش کافی از مثال خیر نداریم، مثال خیر برای هر نوع دانش ضروری است: «اگر ما آن را ندانیم، حتی اگر همه چیزهای دیگر را بدانیم، بدون آن هیچ فایده‌ای برای ما نخواهد داشت» (۵۰۵a۶-۷). افلاطون تلاش می‌کند مشکل دانش ناکافی ما از مثال خیر را با همان روشی که در فایدون ۹۹d-e در پیش گرفته بود حل کند، یعنی با نگاه کردن به آنچه شبیه شیء است به جای نگاه کردن به خود شیء (e۴-۵۰۶d۸). این راه حل به مقایسه خیر و خورشید در تمثیل خورشید (۵۰۸b۱۲-۱۳) منجر می‌شود. نقش خیر در حوزه معقول با نقش خورشید در حوزه محسوس برابر است: همانطور که خورشید بینایی نیست بلکه علت دیدن است و به وسیله بینایی دیده می‌شود (b۹-۱۰)، خیر نیز نسبت به معرفت همین گونه است و همان نقشی را برای معرفت دارد که خورشید برای بینایی دارد. سقراط توجه ما را به کارکرد خورشید در عملکرد دیدن جلب می‌کند. چشم‌ها می‌توانند اشیاء را در پرتو نور روز ببینند، در حالی که از دیدن همان اشیاء در تاریکی شب ناتوانند (۵۰۸c۴-۶). بدون خورشید چشمان ما تاریک و کور می‌شوند چنانکه گویی دیگر هیچ دید روشنی ندارند (c۶-۷). اینکه خیر باید بر اساس تمثیل، همین نقش را در مورد معرفت داشته باشد به معنای آن است که باید به عنوان شرط لازم هر شناختی در نظر گرفته شود:

پس روح به همان گونه می‌اندیشد (νόει): هر وقت بر آنچه توسط حقیقت و وجود پرتو افکننده می‌شود تمرکز می‌کند می‌فهمد (ἐνόησέν)، می‌داند (ἔγνω) و آشکارا فهم دارد (νοῦν ἔχειν) (۵۰۸d۴-۶).

سقراط در اینجا از آگاثون استفاده نمی‌کند و به جای آن حقیقت و وجود را مورد استفاده قرار می‌دهد^{۴۱} اما در نتیجه‌گیری خود از مثال خیر بهره می‌گیرد:

باید بگویی آنچه حقیقت را به موضوعات دانستن و قدرت معرفت را به داننده می‌دهد مثال خیر است که تا آنجا که شناخته می‌شود (ὡς γινωσκομένης μὲν) (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν) (۵۰۸e۱-۴) διανοοῦ^{۴۲} علت معرفت و حقیقت است

معرفت و حقیقت، خیر- مانند ($\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\iota\delta\eta$) خوانده می‌شوند و با خیر همسان گرفته نمی‌شوند چرا که خیر محترم‌تر است (509a5-508e6). اصل م. خ. که در فایدون به طور ضمنی مورد تأمل و تحقیق قرار گرفته بود اکنون به تصریح در جمهوری بیان می‌شود. همانطور که از آنچه نقل شد بر می‌آید، این اصل همان است که ما می‌توانیم به عنوان بنیادی‌ترین اصل سقراط دوم در جمهوری مدنظر قرار دهیم، اصلی که نقش آن متناظر است با نقشی که اصل ش. الف. در سقراط اول دارد.

از مثال خیر در جمهوری که سانتاس (Santas) آن را «محور فلسفه استاندارد افلاطونی در محاورات میانی، محور متافیزیک، معرفت‌شناسی، اخلاق و ... افلاطون» می‌خواند (1983: 256) بسیار بیش از این می‌توان سخن گفت. تمثیل غار افلاطون در کتاب هشتم نقش مشابهی را برای مثال خیر در نظر می‌گیرد. در این تمثیل، مثال خیر آخرین چیزی است که در قلمرو معرفت دیده می‌شود، چیزی آنچنان با اهمیت که دیدن آن برابر است با فهم اینکه آن علت همه آن چیزهایی است که درست و زیبا هستند (517b). مثال خیر با فراهم کردن نور و منبع آن در قلمرو دیدنی‌ها، حقیقت و فهم را در قلمرو معقول در احاطه خود دارد (517c).

۲- معرفت‌شناسی سه بخشی (م. س.)

سرنوشت اس. ۲ در سقراط دوم با سرنوشت اس. ۱ که به گونه‌ای توسط اسد. ۰ حفظ شده بود بسیار تفاوت دارد. اس. ۲ به طور کامل در سقراط دوم رد می‌شود و توسط اصل مقابل خود، اصل «معرفت‌شناسی سه بخشی» (م. س.) جایگزین می‌شود:

م. س. (اسد. ۲) پندار وضعیت معرفت‌شناسی‌ای است میان معرفت و نادانی.

اصل م. د. در سقراط اول هر گونه وضع سومی در کنار معرفت و نادانی را انکار می‌کرد. این انکار مبنای دور سقراطی بود چرا که بدون آن سقراط نمی‌توانست امکان هرگونه معرفت را از مخاطبان خود سلب نماید. به هر حال نمی‌توان گفت که سقراط اول در ذهن خود وضعیت معرفت‌شناسی سومی را منظور داشته اما آن را طرد کرده است. چنین وضعیتی برای او غیرقابل قبول بود چنانکه برای سقراط تاریخی، تا آنجا که می‌توان گفت اگر چنین وضعیتی پیشنهاد می‌شد او آن را رد می‌کرد. تنها دو امکان برای معرفت وجود داشت: یا

شخص چیزی را می‌دانست و یا نمی‌دانست. بنابراین، م. س. کشف سقراط اول نبود و چنانکه خواهیم دید، کشف سقراط دوم نیز نیست. همه آنچه ما در گروه دوم محاورات می‌بینیم آن است که او این اصل را به عنوان اصلی که گویی پیش‌تر اثبات شده است مورد استفاده قرار می‌دهد.

پس از آزمون برده در منون برای نمایش عملکرد نظریه *آنامنسیس* مشخص می‌شود که برده در خود برخی پندارها را دارد بدون آنکه واجد معرفت باشد. سقراط بدون تلاش برای هرگونه اثبات موضوع، این امر را به عنوان تمایز میان معرفت و پندار در نظر می‌گیرد:

بنابراین، آنکه نمی‌داند (οὐκ εἰδότε) ، درباره آنچه نمی‌داند (περὶ ὧν ἂν μὴ

εἰδῆ) در درون خود پندارهای درست (ἀληθεῖς δόξαι) درباره همان

چیزهایی که نمی‌دانست (περὶ τοῦ τῶν ὧν οὐκ οἶδε) دارد (7-8c1).

در 97b5-6 و بعد نیز میان *ὀρθὴν δόξαν* و *ἐπιστήμην* تمایز برقرار می‌شود (همچنین رک: 97b1-2: *ὀρθῶς μὲν δοξάζων ... ἐπιστάμενος*). او سپس تفاوت آنها را بر اساس اسطوره دایدالوس، مجسمه‌ای که همواره گریزان بوده و فرار می‌کند، مورد تبیین قرار می‌دهد. پندارهای درست همچون مجسمه دایدالوس هستند و تمایل ندارند به مدت طولانی باقی بمانند و بنابراین، ارزش چندانی ندارند مگر آنکه به وسیله *αἰτίας λογισμῶ* پابند شوند (97a3-4). سقراط می‌گوید این بسته شدن *آنامنسیس* است. در *فایدون* نیز همین رابطه میان معرفت به عنوان فرایند بسته شدن و کسب توانایی ارائه تبیین از یک طرف و *آنامنسیس* از طرف دیگر برقرار می‌شود. اگر شخص می‌داند، باید قادر باشد تبیینی از آنچه می‌داند ارائه کند (*فایدون* 76b5-6) و از آنجا که همه کس قادر به ارائه چنین تبیینی نیست، آنهایی که به یاد می‌آورند، آنچه را که زمانیهاد گرفته‌اند به یاد می‌آورند (*ἀναμνήσκονται* *ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον*) و قادر به فراهم کردن آن هستند (76c4). اگرچه تمایز میان معرفت و پندار به طور صریح در *فایدون* مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، با ارجاع به رابطه میان معرفت همراه با تبیین و *آنامنسیس* در *فایدون* و *منون* می‌توان گفت کسانی که نمی‌توانند یادآوری کنند قادر به ارائه تبیین نیستند و بنابراین، در وضعیت پندار هستند. گرچه آنچه در *فایدون* 87a گفته می‌شود هنوز تمایزی روشن میان معرفت و پندار نیست، تمایزی را میان

موضوعات آنها برقرار می‌کند به گونه‌ای که می‌توان گفت تمایز میان خود آنها را مفروض گرفته است. سقراط می‌گوید روح فیلسوف به دنبال دلیل است، تا ابد با او باقی می‌ماند و امر الهی را که موضوع پندار نیست (ἀδόξαστον) مورد تأمل قرار می‌دهد (۸۴a۸).

تمایز معرفت و پندار در جمهوری، تفاوتی شاخص با آن چیزی دارد که در منون و فایدون مطرح می‌شود. تمایز منون بر مبنای نظریه آنامنیسیس و بیش از هر چیز تمایزی معرفت شناختی است. حتی در فایدون که هیچ بحث تفصیلی درباره این تمایز دیده نمی‌شود، تنها اشاره به موضوع (۷۶) با نظریه آنامنیسیس پیوند دارد. علاوه بر رابطه تمایز با این نظریه، شاهد دیگری وجود دارد که به ما اجازه نمی‌دهد تمایز را به عنوان تمایزی وجود شناختی در نظر بگیریم. اجازه دهید منون ۷-۸۵c۶ را دوباره نقل کنیم:

بنابراین، آنکه نمی‌داند درباره آنچه نمی‌داند در درون خود پندارهای درست درباره همان چیزهایی دارد که نمی‌دانست (τῷ οὐκ εἰδóτι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῶν οὐκ οἶδε) (۸۵c۶-۷).

جمله آخر تأکید دارد که موضوعات معرفت و پندار درست یکسان هستند. آنچه سقراط در اینجا بیان می‌کند آن است که در حالی که او نسبت به الف معرفت ندارد، نسبت به همان الف پندار درست دارد. این جمله سقراط که برده (οὐκ εἰدóτι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῶν οὐκ περὶ τούτων ὧν οὐκ περὶ οἶδε) (درباره آنچه نمی‌داند، نمیداند) و بیان دوباره آن با گفتن (درباره همان چیزهایی که نمی‌دانست) به خاطر آن است که او می‌خواهد تأکید کند که برده، کسی که نمی‌داند، دارای پندار درست درباره همان چیز است. اگر سقراط نمی‌خواست تأکید کند، می‌توانست این نکته را صرفاً با آوردن τούτων بیان کند بدون آنکه نیاز باشد (οὐκ εἰدóτι περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῶν) را برای آورد.

۳- وجودشناسی سه بخشی (و. س.).

تمایز میان معرفت و پندار درست در جمهوری رابطه‌ای با نظریه آنامنیسیس ندارد بلکه بر یک اصل وجود شناختی یعنی اصل «وجود شناسی سه بخشی» (و. س.) مبتنی است:

و. س. (اسد. ۳) چیزهایی وجود دارند که هم هستند و هم نیستند.

این اصل که ما آن را در میان سه محاوره گروه دوم تنها به جمهوری محدود می‌کنیم چرا که در *منون و فایدون* حضور ندارد، آشکارا با اصل و. د. (اسا. ۳) در تضاد است. در بحث از دوستداران مناظر و صداها در کتاب پنجم، سقراط آنها را از فیلسوفان متمایز می‌کند چرا که آنان قادر نیستند طبیعت خود زیبا را در کنار چیزهای زیبا بفهمند (۸-۷۶۱a-۷۶۱b) و از اینرو تنها می‌توانند پندار درست داشته باشند. بر عکس، فیلسوف که به خود زیبا می‌اندیشد و می‌تواند آن را از چیزهای زیبا تمیز دهد (d3-۷۶۱c-۷۶۱d) دارای معرفت است چرا که او بر خلاف دیگران که واجد پندارند، چرا که تنها می‌پندارند، می‌داند (۶-۷۵d). از آنجا که کسانی که معرفت شان در اینجا به پندار تنزل پیدا کرده است از دیدگاه سقراط ناراضی خواهند بود، او این استدلال را برایشان می‌آورد (۷۷b1-۷۶۱e):

- آیا کسی که می‌داند، چیزی (τι) را می‌داند (γινώσκει) یا هیچ چیز (οὐδέν)

را؟

- چیزی (τί) را می‌داند.

- چیزی را که هست (ὄν) یا نیست (οὐκ ὄν) ؟

- چیزی را که هست (ὄν) زیرا چگونه چیزی که نیست می‌تواند دانسته شود (πῶς

γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη)

- بنابراین ما تأمل کافی در این باب داریم: مهم نیست چندبار آن را بیازماییم؛ آنچه

کاملاً هست (παντελῶς ὄν) کاملاً دانستنی است (παντελῶς γνωστόν) و

آنچه به هیچ وجه نیست (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ) به طور کامل نادانستنی است

(πάντη ἄγνωστον).

- کاملاً درست.

- بسیار خوب. اکنون اگر چیزی چنان است که هم باشد و هم نباشد (ὡς εἶναί τε

καὶ μὴ εἶναι) آیا حد وسط (μεταξύ) میان آنچه به طور محض

هست (εἰλικρινῶς ὄντος) و آنچه به هیچ وجه نیست (μηδαμῆ ὄντος)

قرار نمی‌گیرد؟

- بله، حد وسط است.

- پس همانطور که معرفت (γνώσις) در برابر آنچه هست (ἰπέ τῶ ὄντι) قرار می‌گیرد در حالی که نادانی (ἀγνώσις) ضرورتاً در برابر آنچه نیست (μη ὄντι) قرار می‌گیرد، آیا نباید یک حد وسط میان نادانی (ἀγνοίاس) و معرفت (ἐπιστήμη) بیابیم تا در برابر حد وسط [دیگر، یعنی آنچه هم هست و هم نیست] قرار گیرد، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد؟

از آنجا که جمهوری نمی‌تواند مقدم بر منون و فایدون باشد، طرز سخن افلاطون درباره پندار چنانکه گویی ایده‌ای جدید است تنها در صورتی قابل فهم است که ما توجه داشته باشیم که این استدلال مواجهه‌ای جدید با موضوع از دیدگاهی نو، یعنی دیدگاه وجود شناختی و نه معرفت شناختی است. در اینجا ما باید از وضعیت سوم وجود به وضعیت سوم شناخت برسیم. خوانش ساده این متن یک خوانش وجودی است، یعنی آنچه در بدو امر به ذهن می‌آید آن است که «هست» در اینجا به معنای وجود داشتن (existence) است. مشکل آنجاست که وقتی گفته می‌شود که چیزی هست که هم وجود دارد و هم وجود ندارد، بسیار غریب‌تر از آن است که قابل قبول باشد. این به سادگی قابل فهم نیست که چیزی داشته باشیم که همزمان هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. این مشکل، بحث‌های بسیاری برانگیخته است و برخی محققان را بر آن داشته است که خوانش وجودی «هست» را طرد کنند و دیگر خوانش‌ها همچون خوانش‌های محمولی و صدقی (veridical) از وجود را جایگزین کنند. ما این نکته را به تفصیل در فصل آینده مورد بحث قرار می‌دهیم و تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که گرچه وجودشناسی پیچیده افلاطون در جمهوری نمی‌تواند به درستی به عنوان یک قرائت ساده وجودی مورد فهم قرار گیرد، این «هست» نمی‌تواند خالی از معنای وجودی باشد و بنابراین قابل تقلیل به معانی محمولی یا صدقی یا هر معنای دیگری از وجود نیست.

۴- معرفت هم بسته (م. ه.)

علاوه بر م. خ. (اسد. ۱)، خیر هم چنین مبنای اصل دیگری در سقراط دوم است، یعنی

اصل «معرفت هم بسته» (م. ه.):

م. هـ (اسد. ۴) معرفت هر چیزی بسته به معرفت خیر است.

ما م. هـ را از م. خ. متمایز ساختیم چرا که می‌خواهیم در اسد. ۴ بر آنچه در اسد. ۱ مورد تأکید قرار نگرفت یعنی نقش همبسته سازی خیر در سقراط دوم در تمایز با غیاب چنین نقشی در سقراط اول تأکید نماییم. سقراط در *فایدون* اشتیاق شگفت‌انگیز خود به خرد فیلسوفان طبیعی را در زمان جوانی‌اش به یاد می‌آورد. منشأ این اشتیاق، امید سقراط برای دانستن علت هر چیز ذکر می‌شود؛ چیزی که آن فیلسوفان ادعا می‌کردند. وقتی سقراط موضوعات مورد علاقه خود را بر مبنای اندیشه آنان مورد تحقیق قرار می‌دهد قانع می‌شود که نمی‌تواند هیچ پاسخی قابل قبولی از ایشان فراچنگ آورد و خود را حتی نسبت به چیزهایی که پیش‌تر گمان می‌کرد می‌داند، نابینا می‌یابد. یک روز نظریه آناکساگوراس مبنی بر اینکه «این عقل است که همه چیز را نظم می‌دهد و علت هر چیز است» (*ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος*) (فایدون ۲-۹۷c۱، رک: دیلز کرانتس، پاره ۱۵ خطوط ۹-۸، ۱۲-۱۱، ۱۴-۱۲) را می‌شنود و فکر می‌کند سرانجام توانسته است چیزی را بیابد که همواره انتظار داشته است؛ چیزی که بتواند همه چیز را تبیین کند. آنچه در نظریه آناکساگوراس سقراط را امیدوار می‌سازد آن است که این نظریه تلاش می‌کند همه چیز را (۱) به وسیله یک چیز تبیین کند و (۲) سقراط این تبیین را چنان درک می‌کند که گویی مبتنی بر مفهوم خیر است.

این سخن سقراط که او به دنبال یک تبیین برای همه چیزها بوده است، حتی از گفته او در *فایدون* درباره انتظاراتش از فیلسوفان طبیعی نیز برمی‌آید. با وجود این، موضوع هنگامی آشکارتر می‌شود که او درباره نظریه آناکساگوراس سخن می‌گوید. علاوه بر *τε διακοσμῶν* *καὶ πάντων αἴτιος* در ۹۷c۲ که در بالا ذکر شد، ما با جملاتی همچون *τὸν νοῦν τὸ κοσμῶντα πάντα κοσμῆν* و نیز *εἶναι πάντων αἴτιον* (۴-۳c) و *εἶναι πάντων αἴτιον* (۵-۳c) مواجه می‌شویم که همگی بر علت همه (*πάντα*) اشیاء تأکید می‌کنند. این تأکید به روشنی مبین آن است که یکی از دلایلی که باعث شد سقراط با شوق به استقبال نظریه آناکساگوراس برود این بود که این نظریه ادعا می‌کرد علت همه چیزها را در یک چیز ارائه می‌کند. دلیل دیگر این است که عقل دست کم از نگاه سقراط با مفهوم خیر رابطه دارد. این

رابطه میان عقل و خیر بیشتر به رابطه اساسی آنها در اندیشه سقراط باز می‌گردد تا نظریه آناکساگوراس، چرا که تقریباً هیچ چیز در خصوص این رابطه در آناکساگوراس دیده نمی‌شود. دلیل این خوانش سقراط می‌تواند این باشد که عقل آناکساگوراس به طور اساسی با نظریه سقراطی رابطه معرفت و خیر سازگار است. هم نظریه «هیچ کس شر را بر نمی‌گزیند» و هم نظریه فضیلت به مثابه معرفت که پیش از این بدانها اشاره کردیم شواهدی هستند برای رابطه ای کم و بیش اساسی میان این دو مفهوم. هیچ کسی نیست که بداند که چیزی بد است و باز آن را از آن حیث که بد است، انتخاب کند یا انجام دهد. عقل به عنوان عقل نمی‌تواند شر را برگزیند چرا که در جستجوی خیر است. عقل از آن حیث که عقل است (یعنی هنگامی که چنان است که باید باشد، هنگامی که خردمند است و هنگامی که می‌داند)، تنها بر اساس انتخاب خیر عمل می‌کند. در چنین زمینه‌ای است که وقتی سقراط می‌شنود که عقل علت همه چیز است به نظر او چیزی شبیه آن است که گفته شود خیر باید به عنوان علت و مبنای همه چیز در نظر گرفته شود. به همین جهت به سادگی می‌توان دید که او چگونه بی‌واسطه و بدون نیاز به هیچ دلیلی از اولی به دومی می‌رسد، کاری که در دومین جمله پس از معرفی عقل انجام می‌شود:

فکر کردم اگر اینگونه بود، عقل نظم بخشنده به همه چیز نظم می‌داد و هر چیز را به گونه‌ای که برایش بهترین بود ($\delta\pi\eta\ \alpha\nu\ \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\eta$) وضع می‌کرد. پس اگر شخص بخواهد برای هر چیز علتی را بیابد که شیء به واسطه آن از بین می‌رود یا وجود دارد، نیازمند آن است که آنچه بهترین راه برای ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) بودن، موضوع عمل واقع شدن یا عمل کردن است. بر اساس این‌ها، برای شخص این مناسب می‌بود که درباره این و چیزهای دیگر تحقیق کند که چه چیز عالی‌ترین ($\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$) و بهترین ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$) است. شخص باید هم چنین آنچه که بدترین ($\chi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$) است را بداند چرا که آن نیز بخشی از همان دانش است. (9vc4-d5)

این متن شاهد خوبی برای جهش سقراط از عقل آناکساگوراس به مفهوم خیر است که می‌تواند این نکته را روشن سازد که چرا سقراط نظریه آناکساگوراس را تا آن اندازه مطابق خواست قلبی خود یافت (9vdv). عقل به دلیل توانایی‌اش برای تبیین بر مبنای خیر مورد

استقبال قرار می‌گیرد تا «با بیان آنچه بهتر (ἄμεινον) است و اینکه بهتر (ἄμεινον) بود چنین باشد، تبیین کند که چرا ضرورتاً اینگونه است» (۳-۹۷e۱). سقراط انتظار داشت آناکساگوراس همه چیز - اینکه زمین تخت یا گرد است، در بالا، پایین یا وسط قرار دارد و ... - را با نشان دادن اینکه چگونه برای هر چیز بهتر است که آنگونه که هست باشد، تبیین کند. متن زیر (b۳-۹۷a۱) تأکید او بر همین نکته را آشکار می‌کند:

اگر او آن چیزها را به من نشان داد من دیگر هرگز تمایلی برای نوعی دیگری از علت [= تبیین] نمی‌داشتم. من آماده بودم تا به همان گونه (ὡσαύτως ... οὕτως) درباره خورشید و ماه و ... دریابم که چگونه این بهتر است (πῆ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν) (ἐστίν) که هر چیز بدین گونه عمل کند یا موضوع عمل واقع شود. من هرگز فکر نمی‌کردم آناکساگوراس که گفت همه آن چیزها به وسیله عقل هدایت شدند هیچ دلیل دیگری برای آنها بیاورد جز آنکه این برای آنها بهتر بود تا آنگونه که هستند باشند. (βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡσπερ ἔχει) برای هر یک (ἐκάστῳ βέλτιστον) را به عنوان علت هر یک و علت عمومی همه چیز ارائه کرده بود، فکر کردم او [به این روند] ادامه می‌داد تا خیر مشترک همه چیزها را تبیین کند (τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν).

آنچه سقراط گمان می‌کرد در آناکساگوراس یافته است می‌تواند آن چیزی را که او از فیلسوفان طبیعی انتظار داشت، روشن سازد. سقراط نمی‌توانست از تبیین‌های آنها راضی باشد چرا که آنها قادر نبودند شرح دهند چگونه این برای هر چیز بهترین است تا آنگونه که هست باشد. پس شاید بتوان گفت که این فقدان خیر در تبیین آنها بود که سقراط را ناامید ساخته بود. پولیتیس (Politis) معتقد است گفتن اینکه سقراط این روش جدید تبیین را به خاطر اینکه تبیین دیگران تبیینی مبتنی بر خیر نبوده است، ارائه کرد، درست نیست. او می‌گوید شکایت سقراط علیه فیلسوفان طبیعی «مستقل از امیدش به تبیین‌های مبتنی بر خیر و مقدم بر آن است» (۲۰۱۰: ۹۹). اگر باید بپذیریم که آنچه او از تبیین «مبتنی بر خیر» در نظر دارد همان است که سقراط در مورد نظریه آناکساگوراس در ذهن دارد، نظر پولیتیس گمراه‌کننده است چرا که امید سقراط برای نظریه آناکساگوراس به خاطر این واقعیت است که او از تبیین‌های فیلسوفان

طبیعی ناامید شده بود. بر این اساس، می‌توان آنچه را در نظریه جدید مورد استقبال قرار گرفته است، همان چیزی دانست که در نظریه‌های پیشین غایب بوده است.^{۴۴}

در اینجا ما درباره آنچه سقراط فکر می‌کرد نظریه آناکساگوراس می‌باید آنگونه بوده باشد سخن می‌گوییم و نه درباره روش خود آناکساگوراس در استفاده از عقل. *فایدون* ۹۸b-۹۷c نه درباره آنچه سقراط در آناکساگوراس یافت بلکه درباره چیزی است که او فکر می‌کرد می‌توانست در آن بیابد. این متن می‌تواند ما را به آنچه انتظار سقراط از یک تبیین است یا به مبنای تبیین نزد او رهنمون سازد. در مورد امیدی که در ۹۸b به ناامیدی می‌انجامد، قضیه برعکس است چرا که این ناامیدی نه در مورد انتظار سقراط بلکه در مورد نحوه استفاده آناکساگوراس از عقل است. این اشتباه آناکساگوراس بود که نتوانست دریابد چگونه از چنین نظریه درخشانی استفاده کند (c۲-۹۸b۸ ، رک: ۹۹b-۹۸e). سقراط مثالی می‌زند تا نشان دهد چگونه اعتقاد نداشتن به «خیر» به عنوان مبنای تبیین باعث می‌شود افراد میان تبیین‌های غیرواقعی متفاوت از یک چیز سرگردان باشند. کلمات *συνδεδείνδέν* (بندی که به هم می‌بندد) به عنوان توصیفی برای خیر همان تعبیری است که ما برای عنوان اصل م. ه. برگزیدیم:

آنها معتقد نیستند که خیر در حقیقت بندی است که همه چیز را به هم می‌بندد و نگاه می‌دارد (۶-۹۹c۵)

ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται

با در نظر داشتن تمثیل مشهور خورشید و خیر در جمهوری ۵۰۸-۵۰۹ می‌توانیم با جرأت بگوییم که اخطار سقراط در *فایدون* ۹۹d-e درباره خطر تماشای حقیقت به طور مستقیم، همچون خطر تماشای مستقیم کسوف خورشید، بیشتر به دشواری تبیین مبتنی بر خیر اشاره دارد تا عدم کفایت آن؛ دشواری‌ای که دقیقاً در جمهوری (۵۰۵a-۵۰۴e ، ۵۰۶d-e) مورد تأیید قرار می‌گیرد. علاوه بر این، م. ه. به تصریح در جمهوری که در آن خیر نه تنها به عنوان شرطی برای معرفت الف، چنانکه در بحث از م. خ. بیان شد، بلکه به عنوان آنچه همه موضوعات معرفت و نیز خود روح را در شناخت آنها هم بسته می‌سازد، بیان شده است. در

کتاب ششم وقتی سقراط در ۳-۵۰۸e۱ می‌گوید مثال خیر «حقیقت را به چیزهایی که شناخته می‌شوند می‌دهد و قدرت دانستن را به داننده» (τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν) می‌خواهد خیر را در عالی‌ترین نقطه ساختار معرفت شناختی خود قرار دهد که به وسیله آن همه عناصر این ساختار به هم بسته می‌شوند. این جنبه هم بسته‌سازی به هیچ وجه بستن صرف همه شناخت‌ها یا موضوعات شناخت نیست بلکه پیچیده‌ترین نوع هم بسته‌سازی است؛ چنانکه می‌توان از مؤلف جمهوری انتظار داشت. از آنجا که ماهیت خیر (τί) (ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν) فراتر از بحث است (e۲-۵۰۸dλ)، نمی‌توان انتظار داشت سقراط نحوه انجام این نقش همه بسته‌سازی را روشن سازد. همه آنچه می‌توان انتظار داشت یک تمثیل است که به واسطه آن این نقش متحد‌کننده مجسم می‌شود؛ تمثیل خورشید. نوعی از وحدت که خیر به شناخت و موضوعاتش در قلمرو معقول می‌دهد با وحدتی مقایسه می‌شود که خورشید به بینایی و موضوعات آن در قلمرو دیدنی‌ها می‌دهد (c-۵۰۸b).

ما نقشی که خیر در معرفت‌شناسی سقراط دوم ایفا می‌کند را نقش هم بسته‌سازی خواندیم تا آن را از معرفت گسسته (م. گ.) در سقراط اول متمایز سازیم. آنچه در این اصل مد نظر است آن است که معرفت هر چیز از معرفت چیزهای دیگر جدا نیست چنانکه در سقراط اول اینگونه بود (اسا. ۴). معرفت چیزهای مختلف در جمهوری به هم بسته می‌شوند اما نه با تقلیل معرفت هر چیز به معرفت خیر بلکه با ارجاع همه معرفت‌ها به آن. نوعی از وحدت که خیر به معرفت‌های مختلف چیزهای متفاوت می‌دهد قابل مقایسه است با وحدتی که مثال در جمهوری به چیزهای بهره‌مند از آن می‌دهد: همانطور که همه چیزهایی که از مثال بهره‌مند هستند با ارجاع به مثال وحدت می‌یابند، همه انواع مختلف معرفت نیز با ارجاع به خیر وحدت می‌یابند.^{۴۵} اگر گفته‌های ارسطو مبنی بر اینکه برای افلاطون و معتقدین به مُثُل رابطه علی میان واحد و مُثُل همان رابطه میان مُثُل با اشیاء است (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۱-۹۸۸a۱۰، ۶-۹۸۸b۴) به این معنا که واحد ذات مُثُل است (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۱-۹۸۸a۱۰ : τοῦ τί ἐστὶν ، ۹۸۸b۴ : τὸ τί ἦν εἶναί) را در کنار این گفته او قرار دهیم که برای آنها واحد خیر است (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۳-۹۸۸b۱۱)، رابطه میان خیر و وحدت

قابل فهم تر خواهد بود. همانطور که هر مثال ذات اشیاء بهره‌مند از آن است و آنها را به هم می‌بندد و یکی می‌سازد، خیر نیز که واحد است به مثال‌ها و در نتیجه به همه چیز وحدت می‌بخشد.

تمثیل خط (509d-511) همچون تمثیل خورشید تلاش می‌کند همه انواع مختلف معرفت‌ها را هم بسته سازد. این وظیفه هم بسته سازی در اینجا به وسیله یک اصل عالی که باید توسط روش فرض بدان نائل شد انجام می‌شود. ساختار سلسله مراتبی خط که همه انواع معرفت از تخیل تا فهم را شامل می‌شود و به یک اصل غیر فرضی می‌رسد، می‌تواند به روشنی نشانگر تلاش افلاطون برای هم بسته سازی معرفت باشد. بر خلاف فرایند بالا رفتن از سایه‌ها به خود اشیاء در قلمرو محسوس، بالا رفتن در قلمرو معقول نیازمند روش فرض است. این روش در اولین بخش از قلمرو معقول با یک فرض آغاز می‌کند که مستقیماً به یک اصل رهنمون نمی‌شود بلکه به یک نتیجه می‌رسد (510b6-7) و سپس در بخش دیگر ادامه می‌یابد و به یک «اصل که فرض نیست» (b7) می‌رسد که «اصل غیر فرضی همه چیز» ($\alpha\nu\nu\pi\theta\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$) (511b6-7) است. این $\pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ نه تنها موضوعات قلمرو معقول بلکه هم چنین اشیاء محسوس را در نظر دارد. بنابراین، افلاطون اصلی معرفت شناختی وضع می‌کند که همه چیزها به واسطه آن به هم بسته شده و وحدت می‌یابند.

5- وجود هم بسته (و. ه)

جنبه وجود شناختی اصل م. ه را در اینجا اصل «وجود هم بسته» (و. ه) می‌نامیم:

و. ه (اسد. 5) وجود همه چیزها به خیر بسته است.

در بحث از اصل وجود گسسته (و. گ.) دیدیم چگونه سقراط اول به دلیل رویکردش در گسستن وجود و جدا کردن هر چیز از چیزهای دیگر مورد نقد قرار گرفت. اصل وجود هم بسته تمایل دارد اشیاء را بیشتر با هم مرتبط سازد، وظیفه‌ای که باز هم توسط خیر انجام

می‌شود. در تمثیل خورشید با دو عبارت مواجه می‌شویم که به روشنی و عامدانه نقش هم بسته سازی معرفت شناختی خیر را به صحنه وجود بسط می‌دهند:

شما خواهید گفت که خورشید نه تنها به اشیاء دیدنی توانایی دیده شدن بلکه هم چنین به پیدایش، رشد و تغذیه را می‌دهد. (ε-509b2)

این متن به روشنی قصد دارد نقش وجودی خورشید در به وجود آوردن اشیاء محسوس را خاطر نشان سازد تا نشان دهد چگونه نظیر آن نقشی مشابه در قلمرو معقول را بر عهده می‌گیرد:

نه تنها دانسته‌ها (γἰγνώσκομενοις) دانسته شدنشان (γἰγνώσκεσθαι) را به خیر مدیون‌اند بلکه هم چنین هستی (τὸ εἶναί) و وجودشان (οὐσίαν) مدیون آن است اگرچه خیر وجود نیست بلکه در رتبه و قدرت بالاتر است. (10-10b6)

به نظر می‌رسد اینکه خیر در اینجا مسئول وجود اشیاء، علاوه بر شناختشان، معرفی می‌شود به دلیل آن است که افلاطون می‌خواهد و. ه را علاوه بر م. ه وضع کند. تمثیل غار در ابتدای کتاب هفتم (514 و بعد) می‌تواند شاهد دیگر این باشد. شاید کسی بگوید نقش خیر به قلمرو معقول محدود می‌شود چرا که تصریح شده است که نقشی که خیر در این قلمرو دارد متناظر است با نقشی که خورشید در قلمرو محسوس دارد. این واقعیت که افلاطون می‌خواهد خیر را به عنوان علت وجود شناختی اشیاء محسوس نیز در نظر بگیرد از این گفته‌اش در تمثیل غار برمی‌آید که مثال خیر «نور و منشأ آن (τὸν τούτου κύριον) [یعنی خورشید] در قلمرو محسوس را به بار می‌آورد» (517c3). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کارکرد وجود شناختی خیر محدود به قلمرو معقول که در آن سلطنت می‌کند و حقیقت و فهم را فراهم می‌سازد (ε-517c3) نیست بلکه هم چنین مسئول فراهم ساختن τὸν κύριον نور است.^{۴۶}

۶- تناظر وجود و معرفت (ت. و. م.)

از آنجا که اصول م. د. و نیز و. د. در سقراط اول جای خود را به ترتیب به م. س. در کنار و. س. دادند، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که م. و. همچنان به همان شکلی که در سقراط

اول بود حفظ شود. وجودشناسی و معرفت شناسی سه بخشی جدید ایجاد برخی تغییرات در م. و. را ضروری می سازند. این تغییرات ما را به اصل «تناظر وجود و معرفت» (ت. و. م.) هدایت می کند:

ت. و. م. (اسد. ۶) برای هر طبقه^{۴۷} از وجود طبقه‌ای متناظر از معرفت وجود دارد.

این اصل البته به معنای رد م. و. نیست و بنابراین اسد. ۶ در اینجا طرد نمی شود. نکته این است که چون وضعیت هیچ یک از مفاهیم معرفت و وجود در سقراط دوم به سادگی وضعیتی که در سقراط اول داشتند نیست، ما نیاز به یک اصل پیچیده تر داریم. اگرچه از منون ۹۷a جایی که تمایز معرفت و پندار درست در گروه دوم محاورات ترسیم می شود می باید انتظار رابطه‌ای جدید را داشته باشیم، این رابطه در کامل ترین شکل خود در جمهوری و علی الخصوص در تمثیل خط تبیین شده است. همه موجودات در اینجا به صورت سلسله مراتبی به چهار طبقه تقسیم می شوند که به هر یک از آنها طبقه‌ای از معرفت تعلق می گیرد: تخیل (εἰκασία) به تصاویر (εἰκόνας)، پندار (πίστις) به اشیاء محسوس (به طور دقیق تر: چیزهایی که آنها [طبقه قبل] تصاویر آنها (ὃ τούτο ἔοικεν) بودند)، اندیشه (διάνοια) به متعلقات ریاضیات^{۴۸} و فهم (νόησις) به مثالها و اصل اول. درجه‌ای از وضوح که هر یک از طبقات معرفت از آن بهره می برد (σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν) متناظر است با درجه‌ای که متعلق آن از حقیقت بهره مند است (ἀληθείας μετέχει) (ε-۵۱۱e۲).

فصل سوم

πολλαχῶς ἔστι

وجودشناسی افلاطون در جمهوری و سوفیست

۱- مسأله وجود در جمهوری ۴۷۸-۴۷۶

پس از تمایز کردن دوستداران مناظر و صداها از فیلسوفان به دلیل ناتوانی دسته اول از فهم طبیعت خود زیبا در کنار چیزهای زیبا (۸-۴۷۶a7) در تمایز با توانایی فیلسوفان (d3-۴۷۶c9)، سقراط از متعلقات پندار و معرفت سخن می‌گوید. پس از متن معروف ۴۷۷b1-۴۷۶e7 که وضعیت سومی را میان موجود و ناموجود مطرح می‌کند (متن در فصل پیش به طور کامل نقل شده است)، این موضوع دوباره در ۹-۴۷۸d5 مطرح می‌شود و به جستجوی متعلق پندار یا آنچه هم هست و هم نیست در ۴۷۸e می‌انجامد. این صفحات عمدتاً به دلیل دو مسأله همواره موضوع اختلافات میان محققان بوده‌اند. اولین مسأله این است که در این متن چه معنایی از وجود مدنظر است؟ معنای هستی شناختی، معنای محمولی یا دیگر معانی وجود؟^{۴۹} مسأله دوم تمایز او میان متعلقات معرفت و پندار است که از نظر برخی محققان به نظریه دو جهان می‌انجامد. نکته اساسی در جمهوری آن است که آنچه در میان معرفت (ἐπιστήμης) و نادانی (ἀγνοίας) قرار می‌گیرد، یعنی پندار، باید موضوعی متفاوت داشته باشد. این نکته سقراط را به این امر رهنمون می‌شود که تمایز میان معرفت و پندار را بر تمایز میان موضوعات آنها منطبق سازد.^{۵۰} برای ضروری ساختن تفاوت موضوعات شناخت و پندار، سقراط از مقایسه قوای معرفتی با قوای بینایی و شنوایی بهره می‌گیرد (d-۴۷۷c). از آنجا که معرفت و پندار قوه (دونامیس) هستند (۳-۴۷۷e1) و با یکدیگر نیز متفاوتند (۵-۴۷۷e4، ۱-۴۷۷a8)، «هر یک به لحاظ طبیعت (πέφυκεν) در مقابل چیزی متفاوت قرار می‌گیرد» (۴-۴۷۷a3). این

تمایز موضوعات در ۱۱-۷۷۸a، ۲-۱b و ۳-۴b نیز تکرار می‌شود. از طرف دیگر، این غیرممکن است که پندار ناموجود ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu/\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$)^{۵۱} را موضوع خود قرار دهد چرا که ناچار است چیزی ($\tau\acute{\iota}$) را بپندارد ($\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$) (۷۷۸b۶-۸). بنابراین، این حقیقت که پندار نه می‌تواند در برابر موجود که متعلق معرفت است قرار گیرد و نه در برابر ناموجود که متعلق نادانی است (۷۷۸c۳-۴)، به این نتیجه می‌انجامد که باید در برابر آنچه نه هست و نه نیست قرار گیرد ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\omicron}\nu\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\ \delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$).^{۵۲}

مسئله فهم وجود در کتاب پنجم آن است که وقتی گفته می‌شود مثال الف، الف است اما یک شیء بهره‌مند از الف هم الف هست و هم نیست، این بسیار غریب و غیرقابل قبول به نظر می‌رسد. این قابل تصور نیست که چگونه یک چیز می‌تواند همزمان موجود و ناموجود باشد. به نظر می‌رسد تنها راه حل مسئله درجات هستی باشد که کمتر از مورد پیش ناپذیرفتنی نیست. آناس مفهوم درجات هستی را «اشتباه کودکان» و «استدلال احمقانه» می‌خواند (۱۹۸۱: ۱۹۷). او می‌گوید: «هر معنایی که افلاطون از درجات وجود در نظر داشته باشد، منظور نمی‌تواند درجات هستی (existence) باشد. همه چیزهایی که هستند به اندازه یکسان هستند: یک چیز نمی‌تواند بیشتر از چیز دیگر هست باشد»^{۵۳} (همان: ۷-۱۹۶). مسئله هستی و ناهستی همزمان یک چیز دلیل اصلی همه کسانی است که خوانش هستی‌شناسانه *esti* در کتاب پنجم جمهوری را رد کرده و یا از جدی گرفتن آن پرهیز می‌کنند.^{۵۴}

در بدو امر به نظر می‌رسد که اولین فهم از واژه یونانی $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ باید فهمی هستی‌شناختی (existential) باشد. این نکته اما توسط برخی محققان از جمله کان به چالش کشیده شده است. او با ارجاع به تفسیر افلاطون از پروتاگوراس اظهار می‌دارد که معنای این فعل در زبان یونانی الزاماً هستی‌شناختی نیست. کان با در نظر گرفتن معنایی ربطی (copulative) برای این فعل ادعا می‌کند که اساسی‌ترین ارزش این فعل «برای استفاده فلسفی» هنگامی که به تنهایی (بدون محمول) مورد استفاده قرار می‌گیرد نه «وجود داشتن» بلکه «اینگونه بودن»، «این چنین بودن» یا «درست بودن» است^{۵۵} (۱۹۹۶: ۲۵۰). مشکلات خوانش هستی‌شناختی محققان را به دیگر معانی وجود هدایت کرد که عمدتاً بر تمایز مشهور ارسطویی میان معانی مختلف وجود مبتنی بود. در خوانش محمولی، تفاوت مثال الف و چیزهایی که از الف بهره‌مند هستند به

توانایی متفاوت آنها در حمل الف باز می‌گردد. به عنوان مثال، آناس این تفاوت را به مشروط و نامشروط باز می‌گرداند. در حالی که مثال الف به طور نامشروط الف است، یک شیء الف تنها می‌تواند به طور مشروط الف باشد (۱۹۸۱: ۲۲۱). در این خوانش وقتی می‌گوییم «ب الف است» باید این «است» را در جایی که الف محمول است به طور مبهم بخوانیم. جایگزینی مشهور «درجات واقعیت» به جای «درجات وجود/ هستی» توسط ولاستوس نیز باید در خوانش محمولی طبقه‌بندی شود. کان معتقد است معنای اصلی وجود برای افلاطون «چیزی شبیه ساختار گزاره‌ای است که شامل معنای محمولی و ادعای صدق در کنار هستی موضوع حمل می‌شود» (۲۰۱۳: ۹۶). او با گمراه‌کننده دانستن تمایز تمام (complete) و ناتمام (incomplete) در حمل در فلسفه افلاطون، بر آن است که کارکردهای معناشناختی تنها استفاده‌های ثانوی فعل هستند و معنای اساسی همان معنای محمولی و کارکرد ناتمام است.

فاین قرائت متفاوتی ارائه می‌کند. اول آنکه او دو نسخه از نظریه «دوجهان» را در میان محققان از یکدیگر تمیز می‌دهد. یک نسخه که با تمرکز بر منون و ثائیتوس تلاش می‌کند اعیان را از یکدیگر جدا کند و نسخه دیگر که با تمرکز بر جمهوری تلاش می‌کند تمایز را به محتوا و در نتیجه به گزاره‌ها بازگرداند (۲۰۰۳: ۸). این نسخه اخیر می‌گوید نه اعیان معرفت و پندار بلکه محتواها و گزاره‌هایی که شخص می‌تواند بداند یا باور داشته باشد با هم تفاوت دارند. فاین با اشاره به منون و نظر آن مبنی بر اینکه معرفت عبارت از پندار درست است همراه با آیتیناس لوگسیموس (بیان تبیینی)، نتیجه می‌گیرد که نظریه دو جهان با معرفت‌شناسی افلاطون در منون سازگار نیست (همان) و به درستی معتقد است که اگر افلاطون به نظریه «دوجهان» متعهد بود نمی‌توانست به نحوی سازگار معرفت را نوعی از پندار در نظر بگیرد چرا که در نظریه دو جهان معرفت به طور کامل از پندار متمایز می‌شود^{۵۶} (۲۰۰۳: ۲۸). او خاطرنشان می‌سازد که حتی در جمهوری نیز افلاطون معرفت درباره محسوسات و پندار درباره مُثُل را مجاز می‌داند. افلاطون در جمهوری ۵۲۰c می‌گوید فیلسوف که دوباره به غار باز می‌گردد تصاویر روی دیوار را می‌داند (γνώσεσθε). آناس (۱۹۸۱: ۱۹۴) نیز همچون فاین ۵۰۵ و ۵۰۶ را به عنوان مثال‌هایی که در آنها ما تنها پنداری از مُثُل داریم ذکر می‌کند. به زعم فاین، همه حرف جمهوری آن است که معرفت مُثُل برای معرفت هر چیزی ضروری است و

نه تنها نظریه «دوجهان» به جمهوری تعلق ندارد بلکه با آن ناسازگار است (۲۰۰۳: ۱۳-۱۲). آنچه مبنای سطوح مختلف معرفت است نه تفاوت اعیان بلکه تفاوت در طرز نگاه به اعیان یکسان است. از نظر فاین، سطح فروتر معرفت زندانیان غار به این دلیل نیست که آنها تصاویر اعیان فیزیکی را می‌بینند و نه خودشان را بلکه به دلیل آن است که «آنها نمی‌توانند به نحو نظام‌مند میان تصاویر و اشیائی فرق بگذارند که آنها تصاویرشان هستند» (۱۹۹۸: ۲۴۸). بنابراین، مشکل آنها نه اشیائی که با آنها روبه‌رو هستند بلکه «نوع استدلالشان درباره آنها است» (همان). براساس تفسیر فاین، آنچه افلاطون در نظر دارد، صرفاً آن است که ویژگی‌های به پندار درآمدن و ویژگی‌های شناخته شدن با هم تفاوت دارند. به نظر او، ما باید *esti* را به معنای «درست است» در نظر بگیریم. تمایز معرفت و پندار در این خوانش آن است که در حالی که معرفت مستلزم حقیقت است، پندار چنین نیست. بنابراین، نیازی به اعیان متفاوت نیست تا به نظریه دو جهان منتهی شود: وقتی سقراط می‌گوید معرفت در برابر آنچه هست قرار می‌گیرد و پندار در برابر آنچه هم هست و هم نیست، چیزی بیش از آن نمی‌گوید که معرفت در برابر آنچه درست است قرار می‌گیرد و پندار در برابر آنچه هم درست است و هم نادرست. این چیزی است که فاین از خوانش صدقی (*verdicat*) در نظر دارد (۲۰۰۳: ۷۰ و بعد). در خوانش صدقی، «است» به معنای «درست است» گرفته می‌شود. او بر آن است که خوانش صدقی تنها خوانشی است که بر خلاف خوانش‌های دیگر به آنچه او «شرط دیالکتیکی» می‌خواند آسیبی نمی‌رساند (۲۰۰۳: ۹). او با نظر به اینکه هر دو خوانش‌های هستی‌شناختی و معمولی اعیان دانش را از متعلقات پندار جدا می‌سازند، معتقد است تنها خوانش اوست که محتوای دانش و پندار را متمایز می‌سازد و بنابراین، نظریه «دوجهان» را تحمیل نمی‌کند.

مشکل قرائت فاین آن است که با متونی که بیشتر تمایز اعیان را در نظر دارند سازگار نیست. همانطور که گنتال (Gonzalez) (۱۹۹۶: ۲۶۲) خاطر نشان می‌سازد، خوانش صدقی فاین به معنای آن است که وقتی افلاطون در ۴۷۷a-۴۷۶c می‌گوید معرفت به چیزی (*τί*) تعلق دارد در واقع می‌گوید تنها گزاره‌های درست چیزی هستند. همچنین ۴۷۸b-c باید به معنای آن باشد که گزاره‌های نادرست هیچ چیز نیستند. بر این اساس، امتناع اعتقاد به ناموجود در این

خوانش به معنای امتناع اعتقاد به آنچه غلط یا مطلقاً غلط است خواهد بود. فاین تلاش می‌کند این مسأله را با تمایز باور غلط از باور «کاملاً غلط» یا «خیلی غلط» حل کند (۲۰۰۳: ۷۶). پاسخ او به مسأله معنای آنچه هم درست و هم نادرست است نیز آن است که «تا اندازه‌ای درست و تا اندازه‌ای غلط» است (همان: ۷۰). گنتالت نشان می‌دهد (۱۹۹۶: ۲۷۵) که خوانش کاملاً مدرن فاین از معرفت نزد افلاطون نه تنها هیچ مزیتی بر خوانش‌های دیگر ندارد بلکه «خودش شرایط دیالکتیکی‌ای را که خوانش‌های رقیب را به مخدوش کردن آن متهم می‌کند، مخدوش می‌سازد». ادعای فاین مبتنی بر اینکه خوانش صدقی او مزیت‌های خاص خود را دارد و نتیجه بحث افلاطون را قابل قبول‌تر می‌سازد توسط آناس به چالش کشیده شده است چرا که به زعم او این نظریه به درجات حقیقت منتهی می‌شود که چندان بیش از درجات وجود معنادار نیست (۱۹۸۱: ۱۹۸).

در هر حال، مشکل اساسی‌ای که خوانش هستی‌شناختی دارد که در بالا بدان اشاره کردیم، برخی شارحان همچنان این خوانش را ترجیح می‌دهند. به عنوان مثال، استوکس (Stokes) معتقد است گرچه فاین در اینکه افلاطون در کتاب پنجم به «نظریه دو جهان» قائل نیست محق است اما او در طرد خوانش هستی‌شناختی به نفع خوانش صدقی در اشتباه است. بر خلاف او، کالورت (Calvert) در موافقت با رانسیمان (Runciman) فکر می‌کند «درست‌تر می‌بود بگوییم وجودشناسی درجه بندی شده افلاطون احتمالاً به طور کامل از درجات وجود خالی نیست» (۱۹۷۰: ۴۶). علاوه بر جمهوری، بحث معانی مختلف وجود در بخش دوم پارمنیدس و سوفیست^۷ نیز همواره مورد بحث بوده است. تردیدی نیست که نمی‌توان متنی را یافت که در آن افلاطون همچون ارسطو صریحاً میان معانی مختلف وجود تمایز قائل شود. اما آیا اجازه داریم صرفاً به این دلیل که او چنین تمایزی را مطرح نکرده است بگوییم که هیچ یک از این معانی متمایز را در ذهن ندارد؟ از طرف دیگر می‌توان پرسید که چگونه مجاز خواهیم بود هر یک از معانی متمایز وجود را به او نسبت دهیم وقتی که او خود چنین تمایزی را مطرح نکرده است؟ آنچه قرار است در اینجا پیشنهاد شود حل مسأله بدون ایجاد تمایزات در معانی وجود است. حل مسائل کتاب پنجم جمهوری، چنانکه در این جستار ارائه خواهد شد، مستلزم

تحقیقی مفصل از رابطه وجود و تفاوت در بخش دوم پارمنیدس (پس از این: پارمنیدس ۲)، سوفیست و تیمایوس و نیز بررسی نحوه وجود تصویر در اندیشه افلاطوناست.

۲- موجود، ناموجود و تفاوت

در این بند سه محاوره‌ای که از رابطه وجود و تفاوت سخن می‌گویند یعنی پارمنیدس ۲، سوفیست و تیمایوس و علی‌الخصوص دو محاوره اول را از منظر این رابطه مورد بحث قرار می‌دهیم. افلاطون در این محاورات قصد دارد به درکی نو و انقلابی از وجود دست یابد که از وجودشناسی یونانی و نیز وجودشناسی محاورات پیشین خود او فاصله می‌گیرد. افلاطون این نکته را در می‌یابد که مفهوم وجود در وجودشناسی یونان با مفهوم «همان» گره خورده است و مسائل بسیاری که در درک وجود خصوصاً پس از پارمنیدس ایجاد شده بود به دلیل این ارتباط میان این دو مفهوم در اندیشه یونانی بوده است. اینکه وجود همواره بر «همان» متکی بوده است از نحوه درک اغلب پیش سقراطیان از وجود نمایان است. تلاش ایونیان برای اثبات اینکه همه چیزها یکی هستند به سادگی می‌تواند به عنوان اولین ظهور پیوند وجود و «همان» مورد توجه قرار گیرد. وقتی آنها می‌گفتند همه چیز یک چیز، مثلاً آب، آپیرون یا هوا، است، به طور ضمنی بیان می‌داشتند که همه چیزها همسان‌اند. بر مبنای چنین رابطه‌ای میان وجود و «همان» بود که یک ایونی متأخر، هراکلیتوس اهل افسوس، با رد همان، وجود را نیز طرد کرد: از آنجا که آنچه در جهان است همسان نیست، وجود باید با صیوررت جایگزین شود. نقد هراکلیتوس از فهم پیشینیانش از وجود مدیون این کشف بود که آنچه آنها وجود می‌خوانند همسان نیست بلکه در هر لحظه تغییر می‌کند. از آنجا که وجود و همانی یکی گرفته می‌شوند، این کشف خود وجود را زیر سؤال می‌برد. تقابل همانی و تفاوت در کلمات مشهور او یعنی اینکه «بر کسانی که در رودخانه‌ای که همسان می‌ماند (τοῖσιν αὐτοῖσιν) قدم می‌گذارند، آبهای متفاوت و متفاوتی (ἕτερα καὶ ἕτερα) جریان می‌یابد» (دیلز - کراتس، پاره ۳۹) آشکار است. نتیجه برای هراکلیتوس یک متناقض‌نماست: «در همان رودخانه ما قدم می‌گذاریم و قدم نمی‌گذاریم، ما هستیم و نیستیم (εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν) (گراهام، ۲۰۱۰، پاره ۶۵). نظریه وجودی پارمنیدس نیز آشکارا مبتنی بر رابطه وجود و هماناست. آنچه افلاطون در

بهره‌گیری از مفهوم «تفاوت» به انجام می‌رساند چیزی نیست جز استقرار رابطه‌ای خلاقانه میان وجود و «تفاوت». در این رابطه جدید هر چند افلاطون با هراکلیتوس موافق است که وجود نه همسان که متفاوت است اما این کار را از زاویه صیوروت انجام نمی‌دهد. از طرف دیگر او به مخالفت با پارمنیدس می‌پردازد چراکه بر اساس اندیشه او چنین رابطه‌ای میان وجود و تفاوت به لاوجود منجر می‌شود.

الف) موجود، ناموجود و تفاوت در پارمنیدس ۲

اگر قرار باشد عجیب‌ترین بخش از نوشته‌های افلاطون را انتخاب کنیم، بدون شک باید بخش دوم پارمنیدس را برگزینیم جایی که در کمتر از سی صفحه استفانوسی (۱۶۶-۱۳۷) با نود و چهار رشته استدلال و صد و هشتاد نتیجه مواجهیم (رک: ریکلس ، ۲۰۰۷: ۲۳۸) که همگی تحت هشت فرضیه درباره واحد پارمنیدس در یکدیگر تنیده شده‌اند. هدف افلاطون از این متن بلند گنج‌کننده چیست؟ اگر مجاز باشیم در آثار افلاطون چیزی را به عنوان هدف «اصلی» هر اثر مشخص کنیم، گمان می‌کنم هدف اصلی پارمنیدس ۲ به سادگی باید همان چیزی باشد که در ابتدای آن گفته می‌شود: بررسی فرضیه خود پارمنیدس یعنی خود واحد (۱۳۷b۳). این دقیقاً همان چیزی است که در سراسر متن و با فرض گزاره‌های متقابل درباره واحد انجام می‌شود. شاید بتوان گفت که نتیجه عام بحث آن است که مفاهیم پارمنیدس از واحد و وجود مسأله ساز هستند. اولین فرضیه، $\epsilon\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ (اگر آن واحد است، یا: اگر واحد هست) به نتایج متناقض بسیاری منجر می‌شود همچون آنکه آن باید بدون اجزاء باشد (c- ۱۳۷d) و نیز دارای اجزاء (۱۳۷e)، نمی‌تواند نه در سکون باشد و نه در حرکت (۱۳۹b- ۱۳۸b)، نه می‌تواند شبیه و نه ناشبیه چیز دیگری باشد (۱۳۹e-۱۴۰b) و غیره. نتیجه فرض اول، چنانکه کورنفورد (۱۹۳۹: ۱۳۳) می‌گوید آن است که اگر قرار است خود واحد به عنوان وحدت صرف و بدون هیچ چیز دیگری در نظر گرفته شود، هیچ چیز درباره آن نمی‌توان گفت حتی آنچه مفروض گرفته شده بود یعنی «واحد هست».^{۵۸} این در حالی است که این واحد صرف بزرگ‌ترین اصل پارمنیدس است. کورنفورد می‌گوید مسأله آن است که پارمنیدس «حق اسناد هر ویژگی دیگری [جز وحدت] به واحد خود را نداشت» (همان: ۲۰۳). این مسأله در

مورد فرضیه‌های دیگر نیز همین گونه است. آنچه در همه آنها گفته می‌شود آن است که مفاهیم پارمنیدسی وحدت و وجود و بنابراین لاوجود مسأله‌دار هستند. نتیجه نهایی چهار فرضیه اول که بر مبنای فرض «واحد هست» بنا نهاده شده‌اند اینگونه است: «اگر واحد هست، واحد هم در رابطه با خودش و هم در رابطه با دیگران همه و هیچ چیز است» (b2-4). نتیجه نهایی همه هشت فرضیه که شامل فرضیه‌های مخالف مبتنی بر فرض اگر «واحد نیست» نیز می‌شود هم همین است (166c).

نقد واحد پارمنیدسی در 142b به رابطه واحد و وجود می‌رسد. اگر واحد هست، برای آن ممکن نیست که از وجود (οὐσία) بهره نبرد (μετέχειν) (b5-6). این به تمایز وجود و واحد می‌انجامد که واجد بیشترین اهمیت برای ماست:

بنابراین همچنین وجود واحد (ἡ οὐσία τοῦ ἑνός) وجود خواهد داشت که با واحد همسان (ταυτόν) نخواهد بود. در غیر اینصورت، نمی‌توانست وجود آن باشد و واحد هم نمی‌توانست از آن بهره‌مند باشد. (142b7-c1)

این حقیقت که آنچه هست (ἔστι) بر آن دلالت می‌کند (σημαῖνον) غیر (ἄλλο) از آن چیزی است که واحد بر آن دلالت می‌کند (c4-5)، به عنوان دلیلی برای تمایز هستی و وحدت در نظر گرفته می‌شود.⁵⁹ نتیجه آن است که وقتی می‌گوییم «واحد هست» از دو چیز متفاوت سخن می‌گوییم که یکی از دیگری بهره می‌برد (c5-7). پس از تکرار این استدلال‌ها درباره غیریت وجود و وحدت در 143a-b، پارمنیدس می‌گوید دلیل این غیریت نه وجود است و نه وحدت بلکه «تفاوت» است:

بنابراین اگر وجود چیزی متفاوت (ἕτερον) است و واحد چیزی متفاوت (ἕτερον)، به خاطر واحد بودن نیست که واحد از وجود متفاوت است و نه به خاطر وجود بودن است که وجود غیر از واحد است بلکه آنها به واسطه تفاوت (τῶ) (ἕτερον) و غیریت (ἄλλω) با یکدیگر متفاوتند (ἕτερα ἄλλήλων). (6-143b3)

اکنون این «تفاوت» است که به جای «همان» با وجود و وحدت پیوند دارد. گرچه نظریه وجود به مثابه «تفاوت» هنوز محقق نشده است، نگاهی دقیق به آنچه در سوفیست رخ خواهد

داد می‌تواند ما را از این واقعیت مطمئن سازد که آنچه بحث شد گام مقدماتی افلاطون در سپردن جایگاهی خاص به مفهوم «تفاوت» است. مفهوم «تفاوت» هنوز به کارکرد کامل خود در پارمنیدس نرسیده است چرا که می‌بینیم وجود همچنان با همان رابطه دارد: «آنچه همان است موجود است (ὄν γὰρ ἔστι τὸ ταὐτόν)» (3-162d2).

در حالی که چهار فرضیه اول، واحد پارمنیدسی را از منظر رابطه اش با وجود به چالش می‌کشیدند، بقیه فرضیه‌ها و علی‌الخصوص فرض‌های ششم و هفتم، چنانکه کورنفورد می‌گوید، قصد دارند او را این بار «از زاویه مقابل، از طریق نظریه لاجودش» مورد حمله قرار دهند (1939: 218). لاجود مطلق پارمنیدس دچار همان مسأله‌ای است که واحد مطلق دچارش بود. فرضیه پنجم، «واحد نیست» (160b) و بعد (خیلی زود با مفهوم تفاوت پیوند می‌یابد. وقتی ما درباره دو چیز، بزرگی و کوچکی، می‌گوییم که نیستند، روشن است که ما از وجود نداشتن چیزهای متفاوت (ἕτερον) سخن می‌گوییم (160c2-4). وقتی گفته می‌شود چیزی وجود ندارد، علاوه بر این واقعیت که باید شناختی از آن چیز وجود داشته باشد، می‌توان گفت که این مستلزم تفاوت آن نیز می‌شود (160d8). پارمنیدس دلیل آن را اینگونه شرح می‌دهد:

شخص از تفاوت نوع چیزهای دیگر سخن نمی‌گوید وقتی می‌گوید یک چیز از چیزهای دیگر متفاوت است بلکه از تفاوت نوعی خود آن چیز سخن می‌گوید (2-160e1).

وقتی گفته می‌شود چیزی نیست، تفاوت آن چیز پیشاپیش فرض شده است چرا که ما در این گفته موضوع را به عنوان یک چیز متفاوت جدا می‌کنیم و این تفاوت، تفاوت چیزهای دیگر نیست بلکه تفاوت خود آن چیز است. ما در اینجا این رابطه خفیف میان ناموجود و تفاوت را ذکر کردیم چرا که این رابطه در سوفیست به یک نظریه تبدیل می‌شود. پارمنیدس 2 در فراتر رفتن از لاجود پارمنیدس به وسیله مفهوم تفاوت چندان موفق نیست همانگونه که در مورد واحد او چندان موفق نبود. همه آنچه که در اینجا انجام می‌شود تنها گام نخست را شامل می‌شود. ما آشکارا ایده‌های بیشتر توسعه یافته‌ای درباره لاجود داریم که تمایل دارد از لاجود مطلق پارمنیدس جدا شود: «آنچه هست در واقع سهمی از لاجود دارد و آنچه نیست

سهمی از وجود» (ε-162b3). سپس ناموجود به عنوان «غیاب وجود» (οὐσίας ἀποσίαν)

(c3) تفسیر می‌شود که پیشنهادی نو را ارائه می‌کند (7-163c4):

- وقتی می‌گوییم که چیزی نیست، آیا می‌گوییم که آن به گونه‌ای (πῶς) نیست اما به گونه‌ای (πῶς) هست؟ یا آنکه این «نیست» بدون شرط (ἀπλῶς) به آنچه که به هیچ وجه نیست (οὐδαμῶς οὐδαμῆ) اطلاق می‌شود که به هیچ شکلی از وجود سهمی ندارد؟

- مطلقاً بدون شرط (Ἀπλούστατα).

این آشکارا همان پاسخی است که در سوفیست ارائه و پذیرفته می‌شود اما پارمنیدس 2 نمی‌تواند پیش‌تر رود و هر چند نسبت به /اوتیدموس و ثنایتتوس در وضعیتی پیشرفته‌تر قرار دارد، همچنان از ارائه پاسخ نهایی ناتوان است و مجبور است بپذیرد «آنچه نیست نه می‌تواند باشد و نه می‌تواند به هیچ وجه از وجود بهره‌مند شود» (d1-163c8).

ب) موجود، ناموجود و تفاوت در سوفیست

مفهوم تفاوت در سوفیست مفهومی اساسی است که براساس آن فهمی جدید از وجود ارائه می‌شود و مسأله لاوجود به گونه‌ای حل می‌شود. مرد غریبه در سوفیست می‌گوید دوستاناران مُثل کسانی هستند که میان وجود و صیوررت تمایز قائل می‌شوند (8-248a7) و معتقدند که ما با دومی به وسیله بدنمان و از طریق حواس سروکار داریم در حالی که با اولی، وجود واقعی (ὄντως οὐσία)، به وسیله روحمان و از طریق استدلال سروکار داریم (11-10a). سپس وجود با «همان» پیوند می‌یابد:

شما می‌گویید وجود همیشه همسان و در همان حالت می‌ماند (ἦν ἀεὶ κατὰ)

اما صیوررت از یک زمان به زمان دیگر تغییر می‌کند (ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν

(δὲ ἄλλοτε ἄλλως). (13-248a12)

اینکه نظریه رابطه وجود و ظرفیت (8-247d8 و بعد، 5-248c4) بیشتر با صیوررت سازگار

است و نه با وجود (9-248c7) باید رد شود چرا که وجود نیز موضوع معرفت است که خود

نوعی فعل است (e-248d). به هر حال این نکته تأیید می‌شود که «هم آنچه تغییر می‌کند و هم

تغییر باید به عنوان چیزهای موجود (ὄντα) پذیرفته شوند» (۳-۲۴۹b۲). به نظر من این همان چیزی است که سقراط مایل بود در *ثائیتوس* ۱۸۱a-۱۸۰e انجام دهد یعنی برقرار کردن یک منازعه میان دو طرف وجود پارمنیدسی و صیرورت هراکلیتی و سپس گریختن از مهلکه. پاسخ آن است که صیرورت خود نوعی از وجود است و ما باید آنچه را که تغییر می‌کند به عنوان وجود بپذیریم. این همان چیزی است که فیلسوف باید به انجام رساند یعنی هر دوی «همه چیز در سکون است» و «وجود از هر جهت متغیر است» را کنار بگذارد و همچون یک کودک هر دو را تقاضا کند و بگوید موجود (τὸ ὄν) هم امر نامتغیر است و هم آنچه تغییر می‌کند (d۴-۲۴۹c۱۰). اما این نوع تقاضا برای هر دو عبارت آشکارا در معرض تناقض است (b-۲۵۰-۲۴۹e). از آنجا که هر یک از سکون و تغییر به نحو مشابهی هستند (۱۲-۲۵۰a۱۱)، نمی‌توان گفت که هر دوی سکون و تغییر در سکون‌اند بلکه وجود باید به عنوان یک امر سوم در نظر گرفته شود که هر دوی سکون و حرکت از آن بهره‌مندند (۱۰-۲۵۰b۷). نتیجه آن است که «وجود، سکون و تغییر هر دو نیست بلکه در عوض متفاوت (ἐτερον) از آنهاست» (۴-۳c). مفهوم تفاوت به افلاطون کمک می‌کند تا وجود را از هر دوی سکون و تغییر جدا کند چرا که به نظر می‌رسد رابطه‌ی همانی با وجود، تقابل وجود و صیرورت را ایجاد کرده بود. افلاطون تلاش می‌کند به واسطه «تفاوت» وجود را از سکون و بنابراین از «همان» جدا کند. چنین تغییر مهمی نیازمند تصمیمی «بدون ترس» است (۶-۲۵۶d۵). در ادامه، از این پرسش که «آیا آشکارا است که تغییر ناموجود است و همچنین موجود است (ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄνέστικαι)» (d۱۱-۱۲) چرا که از وجود بهره‌مند است؟» (۹-d۸) امکان وجود ناموجود نتیجه می‌شود (۱۲-۱۱d). بنابراین، صیرورت به وسیله مفهوم تفاوت به عنوان آنچه هم هست و هم نیست در نظر گرفته می‌شود. این همزمانی وجود و لاوجود درباره تغییر آشکارا شبیه به بیان متناقض نمای آنچه هم هست و هم نیست در جمهوری ۴۷۷a است.

در سوفیست ۲۵۴d-e همان (ταὐτὸν) و تفاوت (θάτερον) در کنار وجود، سکون و تغییر به عنوان پنج نوع (مثال؟!) مهم در نظر گرفته می‌شوند. استدلال افلاطون مبنی بر اینکه سکون و حرکت نه می‌توانند تفاوت باشند نه همان، آن است که اگر هر یک از سکون و حرکت به عنوان یکی از آنها در نظر گرفته شوند، دیگری متضاد خودش خواهد شد (b۱-)

۲۵۵a۱۰). بنابراین آنها نه همسان‌اند و نه متفاوت بلکه از هر دو بهره‌مندند (b۳). وجود (τὸ ὄν) نیز نمی‌تواند همان باشد زیرا اگر آنها «بر چیزهای متمایز دلالت نکنند» هر دوی سکون و تغییر عنوان یکسانی خواهند داشت وقتی می‌گوییم آنها هستند (c۱-۲۵۵b۱۱). بنابراین ما چهار نوع مختلف شامل وجود، سکون، تغییر و همان داریم که هیچ یک از آنها دیگری نیست. مورد «تفاوت» کمی پیچیده‌تر است. هنگامی که غریبه‌النائی می‌خواهد رابطه وجود و تفاوت را بررسی کند، نمی‌تواند به سادگی بگوید که آنها متمایزند یا متمایز نیستند. او ناچار است تمایزی مهم را در درون وجود ایجاد کند تا قادر شود رابطه وجود و تفاوت را ترسیم نماید:

فکر می‌کنم خواهی پذیرفت که برخی از چیزهایی که هستند (τῶν ὄντων) به واسطه خودشان (αὐτὰ καθ' αὐτά) اینگونه گفته می‌شوند (λέγεσθαι) اما برخی همواره با ارجاع به (πρὸς) چیزهای دیگر (ἄλλα) [اینگونه گفته می‌شوند]. (۲۵۵b۱۲-۱۳).

تفاوت همواره با ارجاع به چیزهای دیگر (τὸ δέ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον)^{۶۰} گفته می‌شود (۲۵۵d۱). در بدو امر به نظر می‌رسد که تفاوت با یک نوع از وجود یکی گرفته می‌شود و از نوع دیگری از وجود متمایز می‌شود. بنابراین یک بخش از وجود از تفاوت بهره‌مند است. این نکته با بیان اینکه تفاوت تنها بر یک بخش از وجود و نه به کل آن اعمال می‌شود، مورد تأیید قرار می‌گیرد:

اینگونه نمی‌بود اگر وجود و تفاوت کاملاً متمایز نبودند. اگر تفاوت از هر دو نوع بهره‌مند می‌شد چنانکه وجود اینگونه است، برخی چیزهایی که متفاوتند بدون ارجاع به چیزی متفاوت، متفاوت می‌بودند. (۲۵۵d۳-۶)

دلیل این مطلب آن است که آنچه متفاوت است، باید ضرورتاً از آنچه نسبت به خود آن متفاوت است متفاوت باشد (d۶-۷). تفاوت در همه انواع نفوذ می‌کند^{۶۱} چرا که هر یک از آنها باید متفاوت از دیگران باشند و این را به تفاوت مدیون هستند و نه به طبیعت خودشان (۲۵۲e۳ و بعد). پس از بیان اینکه تغییر با وجود تفاوت دارد و بنابراین هم هست و هم نیست (۲۵۶d)، تفاوت به عنوان آنچه با متفاوت ساختن هر یک از انواع از وجود سبب می‌شود همه انواع دیگر وجود نداشته باشند، معرفی می‌شود. با فرض اینکه همه آنها به واسطه وجود

هستند، این پیوند با وجود و تفاوت سبب می شود که همزمان هم باشند و هم نباشند، مسأله‌ای که در کتاب پنجم جمهوری همه آن مباحثاتی که در بالا بدان اشاره شد را ایجاد کرد:

بنابراین در مورد تغییر و همه انواع، ناموجود ضرورتاً هست (Ἔστιν ἄρα ἔξ
ἢ θατέρον) (ἀναγκης τὸ μὴ ὄν). این بدان دلیل است که طبیعت تفاوت (φύσις)
با اعمال بر همه آنها هر یک را با متفاوت کردن از وجود ناموجود می سازد و
درست خواهد بود اگر بگوییم که همه آنها به نحو یکسان نیستند. و همچنین به طور
معکوس [راست خواهد بود اگر بگوییم آنها هستند چون از وجود بهره‌مندند].
(سوفیست ۲۵۶d11-e3)

ساختار جدید افلاطون شامل پنج نوع متمایز به همراه نقشی که تفاوت در میان آنها ایفا
می کند، با این هدف طراحی می شود که مسأله قدیمی فهم وجود که از زمان هراکلیتوس و
پارمنیدس مشکل ساز بوده است را حل کند. شاید بتوان گفت وضعیت وجود شناختی
صیرورت و لاوجود در ذهن افلاطون بر مبنای سلطه مطلق مفهوم همان بر وجود تفسیر
می شود. ممکن است در بدو امر اینطور به نظر برسد که افلاطون می خواهد با تقسیم وجود به
αὐτὰ καθ' αὐτά و πρὸς ἄλλα حوزه مبنای سلطه همان را به حوزه اولی محدود کند و کلید
حوزه دیگر را به تفاوت بسپارد؛ اما چنانچه خواهیم دید او تفاوت را حتی به خود وجود
نسبت می دهد چرا که نوع وجود باید از نوع تفاوت بهره‌مند باشد. مثل در سوفیست دیگر جدا
از هم نیستند بلکه در هم بافته اند. احتمالاً تنها چیزی که از گزند تفاوت در امان می ماند، خود
واحد است. اکنون نه تنها صیرورت به عنوان وجود قابل فهم است بلکه هم چنین ناموجود نیز
دیگر متضاد موجود نیست بلکه تنها متفاوت (ἕτερον) از آن است (۲۵۷b3-ε) و
پیشوندهای «ن» و «نا» بر غیریت دلالت دارند و نه بر تضاد (b9-c3).

اگرچه می توان با فرد (Frede) موافق بود که تبیین لاوجود که مورد نیاز جملات
نادرست است پیچیده تر از آن است که صرفاً بگوییم، همانطور که مثلاً کراپسی (Cropsey)
(۱۹۹۵: ۱۰۱) می گوید، افلاطون «ج ب نیست» را با «ج متفاوت از ب است» جایگزین
می کند،^{۲۲} نمی توان این نظر او را پذیرفت که در این نکته با او هم رای باشم که وقتی افلاطون
می گوید الف زیبا نیست نمی تواند اینگونه فکر کرده باشد که این به جهت تفاوت آن از زیبا

نیست چراکه، چنانکه فرد می‌گوید، «آن می‌توانست متفاوت از زیبایی باشد حتی اگر با بهره‌مندی از زیبا، زیبا می‌بود» (۱۹۹۲: ۱۱۱). برعکس، آنچه که موضوع بحث افلاطون است، دقیقاً رابطه یک شیء زیبا (آ) با خود زیبا است که (آ) از آن بهره‌مند است. اگرچه (آ) با بهره‌مندی از زیبا زیبا/ست، (آ) زیبا نیست چرا که متفاوت از خود زیبا است. کاری که قرار است تفاوت انجام دهد نشان دادن امکان این است که چگونه چیزی می‌تواند هم یک چیز باشد و هم نباشد.^{۶۳} تفاوت باعث می‌شود یک چیز، چیز مشخصی باشد و نباشد. این ویژگی، تفاوت را به توانایی تبیین عدم وجود یک چیز وقتی آن چیز هست مجهز می‌کند. اکنون به یمن مفهوم تفاوت این امکان وجود دارد که نه تنها وجود بلکه وجود و لاوجود همزمان یک شیء را تبیین نماییم: «آنچه ما καλὸν (نا زیبا) می‌خوانیم^{۶۴} چیزی است که ἕτερόν εἶστιν (متفاوت است) از هیچ چیز (οὐκ ἄλλο τινὸς) مگر τοῦ καλοῦ φύσεως (آنچه بالطبع زیباست)» (۱۱-۲۵۷d۱۰).^{۶۵} نتیجه آن است که نازیبا به طور عارضی (συμβέβηκεν εἶναι) یک نوع منفرد میان انواع موجودات (τι τῶν ὄντων τινὸς ἐνὸς) (γένους) است و به طور همزمان در مقابل یکی از موجودات قرار می‌گیرد (πρὸς τι τῶν ὄντων αὐὸ πάλιν ἀντιτεθὲν) (εἶ-ε-۲۵۷e) و بنابراین چیزی است که به طور عارضی نازیبا است (εἶναι τις συμβαίνει τὸ μὴ καλόν)، یک موجود در مقابل یک موجود (μᾶλλον ...) (ὄντος δὴ πρὸς ὃν ἀντίθεσις) (ε-ε-۷).^{۶۶} نه زیبا بیشتر موجود است (ἔστι τῶν ὄντων) و نه نازیبا کمتر (ε-ε-۱۰) و بنابراین هر دوی متضادها به طور یکسان هستند (ὁμοίως εἶναι) (ε-ε-۱۰). دوباره در ۲۵۷a۷-۹ تأکید می‌شود که این نتیجه مدیون θατέρου φύσις (طبیعت تفاوت) است که اکنون معلوم شده است که وجود است. بنابراین، هر یک از چیزهای بسیار که طبیعت تفاوت را دارند و در وجود در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند (τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἀλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις) موجود هستند همانطور که خود موجود موجود است (αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν) و نه کمتر. آنها متضاد یکدیگر نیستند بلکه متفاوت از هم‌اند (a۱۱-b۳). در اینجا دقیقاً موضوع تحقیق یعنی τὸ μὴ ὄν مشخص می‌شود (b۶-۷).^{۶۷} از اینرو، ناموجود طبیعت خود را دارد (b۱۰) و یک εἶδος در میان بسیاری چیزهای دیگر است (b۹-c۳).

این چنین فرا رفتن از اصل وجود شناختی پارمیندس تنها به یمن طبیعت تفاوت ممکن شده است. کشف این مفهوم بود که به غریبه الثائی شجاعت لازم را داد تا بگوید ناموجود هر بخش از طبیعت تفاوت است که در برابر وجود قرار می‌گیرد (۲۵۸d۷-e۳، رک: ۲۶۰b۷-۸). تفاوت تنها به دلیل بهره‌مندی‌اش در وجود هست اما آن چیزی نیست که از آن بهره‌مند است بلکه متفاوت از آن است (۲۵۹a۶-۸).^{۶۷} ناموجود دقیقاً بر این تفاوت مبتنی است (a۸-b۱).

در هم بافتن انواع با یکدیگر (۲۵۹a۴-۵) و علی‌الخصوص درهم بافتن وجود و تفاوت که در یکدیگر و همه چیزهای دیگر نفوذ می‌کنند، نتیجه حیاتی دیگری دارد: تمایز همه چیزها نه تنها از یکدیگر بلکه همچنین از خود وجود. از آنجا که وجود از تفاوت بهره‌مند است، باید از همه چیزها متفاوت باشد (۲۵۹b۱-۶). اما قرار نیست این تمایز جدایی باشد چرا که جدایی غیرفلسفی است (d۹-e۲) و انواع اکنون درهم بافته شده‌اند و سخن ممکن گشته است (۶-e۴). اینگونه متمایز کردن وجود از همه چیز به عنوان یک نوع و گفتن اینکه «آن هر یک از آنها و همه آنها نیست مگر خودش» (۲۵۹b۳-۴، رک: b۴-۵) با نظر کسانی که فکر می‌کنند وجود نزد افلاطون همواره وجود چیزی است چنانکه ناموجود متناظراً اینگونه است (فرد، ۱۹۹۲: ۴۱۰-۴۰۹)، دست کم با آنچه در سوفیست میبینیم سازگار نیست. برعکس، این نکته تایید خود را از گفته ارسطو مبنی بر اینکه افلاطون همچون فیثاغوریان وجود را از همه چیزها جدا کرد می‌گیرد.

۳- تفاوت و نحوه وجود تصویر

ما پیش‌تر (§۱ بالا) اشاره کردیم که معنای وجود اشیاء محسوس در کتاب پنجم جمهوری بر مبنای این پرسش که آیا وجود به معنای هستی شناختی استفاده شده است یا نه، بحث‌های بسیاری را برانگیخته است. در تمثیل‌های خط و غار در جمهوری اشیاء به عنوان تصاویر در نظر گرفته شده‌اند. بنابراین نحوه وجود یک تصویر/کپی همان مسأله مذکور را به شکل دیگری مطرح می‌سازد. قیاس اصل^{۶۸} - تصویر (original-copy) برای تبیین رابطه میان مُثُل و اشیاء محسوس در جمهوری آشکارا رویکردی متفاوت به وجود دارد. پرسش اصلی آن است که وضعیت هستی شناختی یک تصویر در نسبت با اصل خود چیست؟ آیا در اینجا باید

دو نوع وجود، «وجود واقعی» در برابر «وجود» در نظر گرفته شود آنگونه که کچام (Ketchum) می‌گوید (۱۹۸۰: ۱۴۰) یا تنها یک نوع؟ تفاوت وجودی یک اصل با تصویر آن چیست؟ آیا این تفاوت در درجات وجود یا واقعیت است چنانکه برخی پیشنهاد کرده‌اند؟ آیا تفاوت در رابطی بودن (relationality) است آنگونه که برخی دیگر در نظر گرفته‌اند؟ اگرچه پیشنهاد ولاستوس مبنی بر درجات واقعیت در مقاله‌ای به همین نام یکی از پذیرفته شده‌ترین تبیین‌های انجام شده از موضوع بوده است، باید گفت نظریه او با تقلیل مسأله وجودشناختی به یک مسأله معرفت‌شناختی نه به خود مسأله توجه لازم را دارد و نه پاسخ فراخوری فراهم می‌آورد. ولاستوس می‌پذیرد که افلاطون هرگز از «درجات» یا «رتبه‌های» وجود سخن نمی‌گوید (۱۹۹۸: ۲۱۹). آنچه به او اجازه می‌دهد عنوان «درجات» را برگزیند برخی عبارات افلاطون در جمهوری است مثل $\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (۷۷۷a)، $\epsilon\upsilon\lambda\lambda\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (۷۷۸d)، $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (۵۱۵d)، $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\psi\eta\varsigma$ (۵۹۷a)، $\kappa\lambda\iota\nu\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\omega\varsigma$ (۵۹۷d) و همچنین برخی دیگر کلمات افلاطون در دیگر محاورات^{۶۹} (همان). نظر ولاستوس مبنی بر اینکه وقتی افلاطون می‌گوید فقط مُثُل کاملاً به طور محض واقعی هستند، منظور آن است که آنها از نظر شناختی قابل اتکا هستند (همان: ۲۲۹)، تقلیل آشکار مسأله به مسأله‌ای معرفت‌شناختی است؛ چنانچه او خود نیز می‌پذیرد که نظریه‌اش «نتیجه واضح معرفت‌شناختی افلاطون» است (همان). او معتقد است وقتی در جمهوری گفته می‌شود که الف بودن یک شیء محسوس کمتر از مثالش خالص و محض است بدان دلیل است که شیء محسوس به طور کامل الف نیست بلکه هم الف هست و هم نیست و این ناخالص بودن توسط ویژگی‌های متناقض، دلیل فهم مبهم و نامطمئن ما از آن است (همان: ۲۲۲). ولاستوس مایل نیست نظریه افلاطون را به عنوان درجات وجود تفسیر کند چرا که این تفسیر برخلاف درجات واقعیت مستلزم درجات هستی (existence) می‌گردد که نمی‌تواند قابل قبول باشد.

کچام به درستی نظریه ولاستوس را به دلیل جدا شدنش از وجودشناسی مورد نقد قرار می‌دهد و بر آن است که «فهم بیان افلاطون درباره وجود به عنوان بیانی از واقعیت، رابطه نزدیکی که میان «وجود» و فعل «بودن» هست را مبهم می‌سازد»^{۷۰} (۱۹۸۰: ۲۱۳). بنابراین او

معتقد است οὐσία باید به عنوان وجود و نه واقعیت درک شود چنانکه τὸ ὄν باید به عنوان «آنچه هست» و نه «آنچه واقعی است» درک شود (همان). نتیجه‌ای که کچام می‌گیرد آن است که درجات واقعیت نمی‌تواند افلاطون را به شکل صحیح تفسیر کند و ما باید درجات وجود را بپذیریم. الن معتقد است که خوانش «معرفت شناختی محض» متن جمهوری آشکارا با متن افلاطون غریب است (۱۹۶۱: ۳۲۵). به نظر او نه تنها درجات واقعیت بلکه همچنین درجات واقعیت می‌باید مد نظر قرار گیرد (۱۹۹۸: ۶۷). به نظر می‌رسد صفاتی همچون παντελῶς یا μαλλον که به اندازه کافی ظرفیت آن را دارند تا به عنوان درجه تفسیر شوند باید، آنگونه که کوپر (Cooper) خاطر نشان می‌سازد، بر مبنای این واقعیت مورد بررسی قرار گیرند که نظریه افلاطون در خصوص وجود بدون کشاندن زبان به سرحداتش غیرقابل بیان است (۱۹۸۶: ۲۴۲). راه حل کوپر به راه حل این جستار نزدیک‌تر می‌شود:

من فکر می‌کنم افلاطون نمی‌خواهد بگوید وجود موضوع درجات است به گونه‌ای که لذتبخش بودن یا دردناک بودن موضوع درجات است. در عوض رتبه‌های متفاوتی از وضعیت هستی شناختی وجود دارد (همان: ۲۴۱).

جالب است که خود ولاستوس نظریه‌اش درباره درجات واقعیت که «تفاوتی است در درجه میان موجوداتی از یک نوع» را در تقابل با آنچه به گونه‌ای راه حل ما به این مسأله است یعنی «تفاوت در نوع میان انواع متفاوت وجود» قرار می‌دهد (۱۹۵۴: ۳۴۰) آنچه الن می‌گوید کم و بیش به همین نکته اشاره دارد. او بر اساس استعاره تقلید، «نقص» محسوسات را نه به عنوان تمایزی «داخل» مقولات بلکه یک «تمایز مقوله‌ای» می‌داند: «اشیاء جزئی ناقص اند نه به خاطر آنکه دارای ویژگی‌هایی هستند که دارند بلکه به جهت آنکه آنها نوعی از اشیاء هستند که هستند» (۱۹۹۸: ۶۳).

نظریه تصویر به عنوان ماهیتی رابطی پاسخی وجود شناختی برای مسأله فهم وجود یک تصویر و رابطه‌اش با وجود اصل فراهم می‌آورد، نظریه‌ای که شاید بتوان گفت نزدیک‌ترین نظریه به پیشنهاد این جستار است. براساس این تفسیر، «خود وجود یک انعکاس، رابطی است و کاملاً وابسته است به آنچه غیر از خود آن است یعنی اصل...» (الن، ۱۹۹۸: ۶۲) اشیاء جزئی به عنوان ماهیات رابطی هیچ وضعیت وجودشناختی مستقلی ندارند؛ آنها به طور محض

ماهياتی رابطی هستند که کل هویت و وجودشان را از مُثُل اخذ می‌کنند (همان: ۶۷). اگرچه این ماهیات رابطی هستند و به نوعی وجود دارند، باید همچنين بگوئيم «آنها به شکلی که مُثُل -چیزهایی که کاملاً واقعی هستند- وجود دارند، وجود ندارند» (همان). الن نظریه‌اش را به *فایدون* تسری می‌دهد، جایی که گفته می‌شود اشیاء جزئی ناقص‌اند (۷-۷۴d5، ۳-۷۵a2، ۸-۷۵b4)، «مایلد» شبیه باشند (۷۴d10) یا تمایل دارند همان طبیعت را داشته باشند (۷۵a2) (۱۹۶۱: ۳۳۱). به نظر می‌رسد می‌توان با اف. سی. وایت (F. C. White) (۱۹۷۷: ۲۰۰) موافق بود که این بسط نظریه به *فایدون* قابل قبول نیست.^{۷۱} وایت به درستی می‌گوید افلاطون با نظریه اشیاء جزئی به عنوان تصاویر و نمودها شروع نکرد بلکه بعد از *فایدون* یا شاید بعد از کتاب پنجم جمهوری بدان دست یافت (۱۹۷۷: ۲۰۲). اگرچه موافقت با او در مورد کتاب پنجم جمهوری (اگر قرار باشد صفحات آخر آن را هم لحاظ کنیم) دشوار است، چنانکه فصول آینده نشان خواهند داد، می‌تواند این نکته با او موافق بود که نه تنها وجودشناسی *فایدون* بلکه وجودشناسی کتاب‌های دوم تا پنجم جمهوری (به استثناء صفحات آخر کتاب پنجم) اساساً با وجودشناسی اصل - تصویر که ما در اینجا آن را به سوفیست، تیمایوس و کتاب‌های ششم و هفتم به همراه صفحات آخر کتاب پنجم جمهوری نسبت می‌دهیم، تفاوت دارد.^{۷۲}

پاسخ مسأله وجود در کتاب پنجم جمهوری تنها در صورتی قابل حصول است که کتاب پنجم جمهوری را بر مبنای سوفیست و به دنبال آن بخوانیم.^{۷۳} منظور او از آنچه هم هست و هم نیست تنها در پرتو وضعیت وجودشناختی ای که او به یک تصویر در سوفیست می‌دهد قابل فهم است. می‌دانیم که همه اشیاء جزئی که در جمهوری به عنوان موضوعات پندار در نظر گرفته می‌شوند، در آنجا هم چنین به عنوان تصاویر لحاظ می‌شوند. بنابراین پرسش وضعیت وجودشناختی آنچه هم هست و هم نیست روی دیگر وضعیت وجودشناختی تصویر است. در سوفیست، نوع وجود یک تصویر به عنوان کلید افلاطون برای گشودن قفل مسأله لاوجود ظهور می‌کند. اجازه دهید ببینیم چگونه وضعیت وجودشناختی یک تصویر نقطه عطف وجودشناسی افلاطون است. در صفحات اولیه سوفیست ما همچنان در همان وضعیتی نسبت به لاوجود قرار داریم که در بخش دوم پارمنیدس در آن قرار داشتیم. فکر اینکه ناموجود هست

فرضی بی پروا خوانده می شود (۲۳۷a۳-۴) و اصل پارمیندس مبنی بر امتناع وجود لاجود همچنان در کار است (a۸-۹). در ۲۳۷c۱-۴ مسأله لاجود به شکلی جدید مورد توجه قرار می گیرد که نوعی وضع واقع گرایانه تر به مسأله را در مقایسه با شکلی که سقراط عادت داشت در ثنایتتوس و اوتیدموس با مسأله برخورد کند، نشان می دهد. با این حال ناموجود کماکان نااندیشیدنی، ناگفتنی و غیرقابل بیان است (۲۳۸c۱۰). اندکی پس از ذکر اینکه حتی رد ناموجود دشوار است (۲۳۸d)، پاسخ مسأله ظاهر می شود: نحوه وجود تصویر (εἶδωλον) (۲۳۹d). ثنایتتوس می گوید یک تصویر چیزی است که در ارجاع به یک چیز حقیقی (πρὸς τἀληθινόν) ساخته می شود اما هنوز «دیگر چیزی چنین» (ἕτερον τοιοῦτον) است (۲۴۰a۸). اما این «دیگر چیزی چنین» نمی تواند دیگر چیزی حقیقی یا واقعی باشد. در پاسخ به پرسش غریبه که آیا این «دیگر چیزی چنین» چیزی حقیقی است یا نه (۲۴۰a۹)، ثنایتتوس پاسخ می دهد: οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκὸς μὲν. بنابراین، این «دیگر چیزی چنین» به معنای چیز حقیقی دیگری در کنار اصل نیست بلکه تنها نمود آن است. نه تنها یک تصویر چیز حقیقی دیگری نیست بلکه ضد چیز حقیقی است (b۵) چرا که تنها اصل حقیقتاً آن چیز است و تصویر تنها به شکل غیر حقیقی آن چیز بودن است.

در خط بعد (۲۴۰b۷) کلمه εἰκὸς در مقابل ὄντως ὄν قرار می گیرد: «بنابراین شما می گوئید آنچه شبیه است (εἰκὸς) واقعاً آنچه هست نیست (οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν)». اما یک تصویر همچنان «به گونه ای هست (ἔστι γε μὴν πως) (b۹). در حالی که تصویر واقعاً آن چیزی نیست که خود تصویر آن است، وجود و واقعیت خودش را دارد چرا که واقعاً یک موجود شبیه (εἰκὼν ὄντως) است (b۱۱). غریبه می پرسد:

پس آن واقعاً آنچه هست نیست (οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἐστὶν) بلکه در

واقع آنچه ما یک شباهت می خوانیم است (ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα)؟

(b۱۲-۱۳)

این راه حل وجود شناختی ابتکار افلاطون برای مسأله ناموجود است. پاسخ ثنایتتوس این نکته را تأیید می کند: «شاید آنچه نیست با آنچه هست درهم بافته شده اند» (c۱-۲). بنابراین یک تصویر نه آن چیزی است که واقعاً هست و نه ناموجود است بلکه چیزی است که

به گونه‌ای هست. چنین وضعیت سومی میان موجود و ناموجود تنها به یمن وضعیت وجودشناختی تصویر کشف می‌شود. ذات یک تصویر، به زبان کونکه (Kohnke) «صرفاً در نفی آنچه حقیقی است و وجود واقعی دارد» خلاصه نمی‌شود چرا که در غیر این صورت «یک ὄντως οὐκ ὄν، ذاتاً و واقعاً یک ناموجود» می‌بود (۱۹۵۷: ۳۷). بنابراین ویژگی‌های یک تصویر شامل این موارد می‌شود:

۱- یک تصویر با ارجاع به یک امر حقیقی (πρὸς τὰληθινόν) یک تصویر است.

۲- یک تصویر متفاوت (ἕτερον) از چیزی است که تصویر آن است.

۳- خود یک تصویر حقیقی (ἀληθινόν) نیست آنگونه که چیزی که این تصویر آن است حقیقی است بلکه چیزی است که در حقیقت شبیه آن است (ἑοικὸς).

۴- یک تصویر آنچه حقیقتاً هست (ὄντως ὄν) نیست اما یک موجود حقیقتاً شبیه (εἰκὼν) ὄντως است.

نتیجه عبارت است از:

۵- یک تصویر به گونه‌ای (πῶς) هست یعنی هم هست و هم نیست، محصول به هم بافته شدن موجود و ناموجود.

افلاطون با پذیرفتن اینکه «آنچه نیست به گونه‌ای هست (τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι)» و «آنچه هست به گونه‌ای نیست (τό ὄν ὡς οὐκ ἔστι)» (۷-۲۴۱d)، اصل اساسی «پدر» پارمنیدس را رد می‌کند. در کنار تصاویر و شبیه‌ها (εἰκόνων) همچنین تقلیدها (μιμημάτων) و نمودها (φαντασμάτων) به عنوان موضوعات این نوع جدید وجود و بنابراین باور نادرست معرفی می‌شوند (۲۴۱e۳).

در تیمایوس، عالم صیوروت که به درستی نمی‌تواند مورد خطاب قرار گیرد و بنابراین ناچاریم آن را «آنچه چنین است» (τὸ τοιοῦτον) (۷-۴۹e) یا «آنچه در کل چنین است» (τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον) (۷-۶e) بخوانیم تنها از «تقلیدها» (μιμημάτα) تشکیل می‌شود (۵۰c۵) که فقط به وسیله چیزهایی که آنها تقلیدهایشان هستند قابل شناسایی هستند. کلمه τοιοῦτον که پیش تر در سوفیست برای تعیین وضعیت یک تصویر در نسبت با اصل مورد استفاده قرار گرفته بود، اکنون به تعریف عالم صیوروت تبدیل می‌شود که در آن هر چیزی

تصویر چیز دیگری، یک وجود، است؛ وجودی که همواره همان می ماند و متفاوت و مجزا از تصویرش است. تبیین وجود یک تصویر و تفاوتش با اصل آن را می توان در d1-52c2 دید:

چون آنچه به خاطر آن یک تصویر به وجود آمده است اصلاً درونی تصویر نیست بلکه به طور غیرقابل تغییری نمود چیزی متفاوت (ἐτεροῦδέ τινος) است، تصویر باید در چیز دیگری به وجود آید (ἐνέτέρω ... τινί)، [چیزی که] به گونه ای به وجود آویزان (οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην) است یا اصلاً هیچ چیز (ἢ μὴδὲν τὸ παράπαν αὐτήν) نیست. اما آنچه واقعاً هست (ὄντως ὄντι) پشتیبانی اش را از تبیین درست و دقیق دریافت می کند - تا وقتی که یکی از دیگری متمایز است، هیچ یک هرگز در دیگری به وجود نمی آید به گونه ای که آنها همزمان یکی و همان می شود وهم چنین دوتا.

تا آنجا که به بحث ما مربوط می شود، این متن به دنبال اثبات این نکته است که تصویر باید متفاوت از اصلش باشد اما همزمان باید نوعی از وجود باشد، هرچند تصویر نمی تواند یک وجود واقعی چنانچه اصلش هست باشد. چرنیس توجهمان را به نکته بسیار مهمی درباره وضعیت وجودشناختی یک تصویر جلب می کند که در عین حال نقدی به نظریه رابطی خواندن وجود تصویر است. او می گوید آنچه در تیمایوس گفته می شود نمی تواند با گفتن اینکه یک تصویر قائم به خود نیست بلکه رابطی است تبیین شود. آنچه در مورد یک تصویر اساسی است آن است که تصویر «متناظر چیزی است، به چیزی ارجاع می دهد، معنایی دارد و تصویر این معنا را به طور مستقل و از آن خود ندارد بلکه تنها با ارجاع به چیزی دیگر جدا از خود دارد» (1998: 296). به نظر می رسد این کارکرد تصویر بهترین بیان خود را در نظریه ای می یابد که در ذیل آن را پیشنهاد خواهیم داد.

ε- πολλὰ ἔστι

بهترین راه برای درک وضعیت وجود شناختی یک تصویر در افلاطون آن است که ببینیم چگونه بهترین شاگرد او، ارسطو، همان مسأله ای را حل کرده است که افلاطون نظریه تصویر خود را برای حل آن به کار گرفت. نظریه پولاخوسلگتای ارسطو نسخه ای درخشان و در عین

حال انحراف یافته از نظریه افلاطون است که علیرغم این انحراف قادر است ما را در فهم افلاطون یاری رساند. ما در اینجا از نظریه ارسطو بهره می‌گیریم تا به درکی کامل از نظریه افلاطون دست یابیم چرا که اولاً این نظریه در ارسطو به گونه‌ای روشن‌تر ساختار یافته است و ثانیاً می‌تواند هم چنین به عنوان شاهی برای مشروعیت قرائت ما از افلاطون باشد.

عبارت $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ (وجود به انحاء مختلف گفته می‌شود)، عبارتی بسیار مکرر در آثار ارسطو،^{۷۴} راه‌حل او برای مسائل وجودشناختی پیشینیان‌اش است، کسانی که وجود را چنان در نظر گرفتند که گویی تنها یک معنا دارد. ارسطو در متافیزیک ۱۹-۹۹۲b۱۸ پیش سقراطیان را اینگونه نقد می‌کند: «اگر ما عناصر اشیاء را بدون تمایز معانی مختلفی که چیزها گفته می‌شوند ($\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$) هستند، مورد تحقیق قرار دهیم، نمی‌توانیم موفق شویم». او در فیزیک لیکوفرون و همراهانش را به خاطر این ایده‌شان که واژه «هست» باید حذف شود سرزنش می‌کند چرا که آنها به گونه‌ای فکر می‌کردند که «گویی واحد یا وجود به یک معنا گفته می‌شوند ($\acute{\omega}\varsigma\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$)» ($\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\nu}\tau\omicron\varsigma$) (۱۸۵b۳۱-۳۲). حمله او به پارمنیدس (فیزیک ۱۸۶a۲۲ و بعد) بر همین اساس است. فرض پارمنیدس مبنی بر اینکه وجود به طور مطلق گفته می‌شود ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$) $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ نادرست است چرا که به معانی مختلفی گفته می‌شود ($\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$) (۱۸۶a۲۴-۲۵). اساس مشکلات پارمنیدس این فرض اوست که «وجود [تنها] یک معنا دارد ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$)» (۱۸۶a۳۲-b۳) و اگر ما نظریه‌اش را به درستی تحلیل کنیم، چنانکه ارسطو خود این کار را انجام می‌دهد (b۴-۱۲)، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود باید بیش از یک معنا داشته باشد (b۱۲). ارسطو در نقدش از سنت فلسفی و علی‌الخصوص هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون محق است چرا که همگی تنها یک معنا برای وجود فرض کردند و نظریه او پاسخی خلاقانه و انقلابی است برای مسائل بسیاری که همه فیلسوفان گذشته در آن گرفتار بودند. اما این نظریه همزمان نظریه‌ای وام‌دار است. چنانکه بدان اشاره خواهیم کرد هم ساختار نظریه و هم مسائلی که این نظریه تلاش می‌کند آنها را حل کند همان است که در افلاطون دیده می‌شود (و این شباهت حتی در کلمات هم دیده می‌شود) اگرچه چنانکه می‌توان انتظار داشت در ارسطو روشن‌تر و ساختار یافته‌تر است.

۱) نظریه معانی مختلف وجود در ارتباط با نظریه پروس هن و نظریه جوهر ساختاری را فراهم می‌کند که بهترین راهنما برای فهم نظریه وجودی افلاطون در سوفیست، تیمایوس و جمهوری است.

الف) اگرچه نظریه پولاخوس لگتای ضرورتاً مبتنی بر نظریه پروس هن نیست، این دو نظریه در خصوص وجود بسیار به هم وابسته می‌شوند:

وجود به معانی/گونه‌های مختلف گفته می‌شود (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν)

اما با ارجاع به یک (πρὸς ἓν) [چیز/گونه/معنا] و یک نوع طبیعت

(μίαν τινὰ φύσιν) (متافیزیک ۱۰۰۳a۳۳-۳۴)

نظریه پروس هن که به عنوان بدیل سوم در کنار اشتراک لفظی و اشتراک معنوی یک واژه ارائه شده است، نظریه‌ای زبانی است که تلاش می‌کند نظریه نوینی را برای تبیین کاربردهای مختلف یک واژه پیشنهاد دهد. کاربرد پروس هن وجود قرار است آلترناتیوی برای نظری اشتراک معنوی (سینونیموس در ارسطو و هومونیموس در افلاطون) وجود فراهم کند که می‌گوید وجود به یک معنا (کاس هن) گفته می‌شود: «وجود به معانی مختلف (πολλαχῶς) گفته می‌شود (λέγεται) و نه به یک معنا (καθ' ἓνα)» (۱۰۶۰b۳۲-۳۳). از یک طرف، اینکه هر دوی کاربردهای پروس هن و کاس هن یک کلمه یک چیز (هن) را به عنوان امر مشترک در نظر می‌گیرند، آنها را در مقابل اشتراک لفظی (هومونیموس در ارسطو) قرار می‌دهد که هیچ وجه مشترکی را در نظر نمی‌گیرد (b۳۳-۳۴). در حالی که هر دوی پروس هن و کاس هن یک امر مشترک را در نظر می‌گیرند، تفاوتشان در این است که در حالی که کاس هن همه کاربردهای کلمه را یکسان در نظر می‌گیرد، پروس هن آنها را متفاوت می‌سازد. از طرف دیگر، اشتراک لفظی یا کاربرد هومونیموس یک واژه در واقع یک کلمه را به گونه‌های مختلف مورد استفاده قرار می‌دهد و بنابراین ذیل پولاخوس لگتای قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، کلماتی که به گونه‌های مختلف گفته می‌شوند (پولاخوس لگتای) خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: اشتراک لفظی و پروس هن. بنابراین، ما با دو نوع پولاخوس لگتای مواجهیم: هومونیموس پولاخوس لگتای در برابر پروس هن پولاخوس لگتای. در حالی که اولی هیچ امر مشترکی را میان گونه‌های مختلف کاربرد یک واژه در نظر نمی‌گیرد،^{۷۵} دومی امری را به عنوان مرجع در

مرکز خود دارد. این دو در برابر کاربرد سینونیموس یک واژه قرار می‌گیرند که در آن یک معنا وجود دارد و نه معانی مختلف.

اگر تمایز میان هومونیموس پولاخوس لگتای و پیروس هن پولاخوس لگتای تمایز درستی باشد،^{۱۷} آیا یک چیز می‌تواند به هر دو شکل موضوع پولاخوس لگتای باشد یعنی هم به شکل اشتراک لفظی به گونه‌های مختلف گفته شود و هم به شکل پیروس هن؟ به نظر می‌رسد ارسطو وجود را به هر دو شکل مورد تفسیر قرار می‌دهد. روشن است که هنگامی که او از تمایز جوهر و عرض سخن می‌گوید، پیروس هن پولاخوس لگتای را در نظر دارد.^۱ اما او همچنین τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται را به معنایی دیگر نیز در نظر می‌گیرد که دیگر پیروس هن نیست و لاجرم باید کاربرد اشتراک لفظی یا هومونیموس وجود باشد. به عنوان مثال وقتی ارسطو چهار معنای وجود را در نظر می‌گیرد و وجود به معنای صادق و نیز وجود به معنای قوه و فعل را در کنار معنای عرضی و مقولات قرار می‌دهد (متافیزیک ۱۰۱۷a۸-b۹، ۱۰۲۶a۳۴-b۲۶).

نظریه پیروس هن با تغییر کاس هن به پیروس هن در مورد وجود، تمایزی میان οὐχ ἀπλῶς καθ' αὐτό و καθὰ συμβεβηκός از یک طرف و ἀπλῶς καθ' αὐτό از طرف دیگر ایجاد می‌کند. تفاوتی که ارسطو در مورد رابطه همه کارکردهای واژه وجود با آنچه مشترک است یعنی وجود ایجاد می‌کند، آن است که در حالی که نوعی از کارکرد واژه وجود به طور مطلق وجود است، نوع دیگری هست که وجود خوانده می‌شود اما تنها با ارجاع به آنچه مطلقاً وجود است اینگونه خوانده می‌شود. در حالیکه هنگامی که می‌گوییم جوهر هست وجود را به طور مطلق مورد استفاده قرار می‌دهیم، هنگامی که می‌گوییم یک عرض هست و یا می‌گوییم یک جوهر یا یک عرض چیزی است، وجود را به طور اتفاقی (عرضی) و یا نامطلق مورد استفاده قرار می‌دهیم. در نظریه پیروس هن اینگونه نیست که همه چیزهایی که گفته می‌شود هستند با ارجاع به امر مشترک، وجود، هستند بلکه اینگونه

^۱ رک: متافیزیک: ۱۰۰۳b۶-۱۰، ۱۰۱۷a۷-۲۷، ۱۰۲۶a۳۳-b۱، ۱۰۲۸a۱۱-۳۱، ۱۰۳۰a۱۸-۲۵، ۱۰۸۹a۷-۹ و ۱۷-۱۹ و فیزیک: ۱۸۵a۲۲-۲۳، ۱۸۶a۳۴-b۱۲.

است که در حالی که یک چیز وجود خوانده می‌شود چون خود آن است، چیزهای دیگر بدون آنکه خود آن چیز باشند و فقط با ارجاع به آن چیز وجود خوانده می‌شوند. در ابتدای فصل دوم از کتاب گاما داریم:

وجود به معانی مختلف گفته می‌شود اما همه به یک اصل (آرخه) برمی‌گردند. برخی چیزها گفته می‌شوند که هستند چون جوهرند، بقیه چون تأثرات جوهرند، دیگران چون راهی به سوی جوهرند یا ... (۹-۱۰۰۳b5، رک ۲۰-۱۰۲۸a1۸).^{۷۷}

جوهر آن چیزی است که واقعاً گفته می‌شود که هست و همه چیزهای دیگر که گفته می‌شود هستند تنها به واسطه جوهر اینگونه گفته می‌شوند. این تفاوت میان جوهر از همه معانی دیگر وجود چیزی است که به نظر من هدف اصلی ارسطو از نظریات به هم پیوسته پولاخوس لگتای، پروس هن و نظریه جوهر است. این نظریات آنچنان به هم بسته‌اند که تقریباً هر جا از پروس هن پولاخوس لگتای سخن گفته می‌شود، یا به تمایز جوهری-عرضی و یا به مقولات می‌رسد.^{۷۸}

ب) تفاوت کاربرد وجود در مورد جوهر و اعراض آنچنان عمیق است که در حالی که جوهر به عنوان وجود واقعی در نظر گرفته می‌شود، اعراض تقریباً ناموجود هستند. یک عرض صرفاً یک نام است (متافیزیک ۱۴-۱۰۲۶b1۳) و به طور آشکاری نزدیک به ناموجود (εγγύς τι) (τῶ μὴ ὄντος) (b2۱) است. ارسطو اضافه می‌کند که افلاطون «به یک معنا در خطا نبود» وقتی می‌گفت سوفیست‌ها با ناموجود (τὸ μὴ ὄν) سروکار دارند زیرا استدلال‌های سوفیست‌ها بیش از همه درباره عرضی است (۱۶-۱۰۲۶b1۳). ارسطو در ابتدای کتاب لامبدا/درباره کیفیت و کمیت (که بیشتر از سایر اعراض موجود به نظر می‌رسند) می‌گوید که آنها به معنای مطلق (ἀπλῶς) موجود نیستند (οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν) (۲۲-۱۰۶۹a2۱).

دو نکته فوق یعنی الف) نظریات به هم پیچیده ارسطو شامل پولاخوس لگتای، پروس هن و نظریه جوهر و ب) در نظر گرفتن اعراض تقریباً به عنوان ناموجود، ساختاری را پیش می‌آورد که آن را پولاخوس لگتای (بدون حالت ایرانیک) می‌نامیم. آنچه در این ساختار از بیشترین اهمیت برخوردار است، تفاوت جوهر از اعراض و نیز نوع رابطه برقرار شده میان آنهاست. یک جوهر بدون هرگونه شرطی و به طور مطلق گفته می‌شود که هست اما اعراض

تنها با ارجاع به (پروس) آن اینگونه گفته می‌شوند. اگر نکته ارسطو درباره اعراض که آنها تقریباً ناموجودند را به این تفاوت و رابطه اضافه کنیم، به روشنی می‌بینیم که تا چه اندازه این ساختار به وجودشناسی اصل - تصویر افلاطون نزدیک است. ما از رابطه وجود و تفاوت در مدل افلاطون و نحوه‌ای که او وجود یک تصویر را می‌سازد سخن گفتیم. یک تصویر تنها با ارجاع به (پروس) یک اصل یک تصویر است؛ متفاوت (ἕτερον) است از آنچه تصویر آن است؛ همچون اصل خود یک امر حقیقی نیست و آنچه واقعاً هست (ὄντως ὄν) نیست بلکه تنها به گونه‌ای (πῶς) هست. اگر ما تفاوت جوهر و اعراض را در زمینه نظریه پولاخوس لگتای و پروس هن مد نظر قرار دهیم، می‌توانیم شاهد شباهت‌های دو ساختار در افلاطون و ارسطو باشیم.^{۷۹}

الن خاطر نشان می‌سازد که رابطه میان مُثل و اشیاء جزئی در مدل اصل - کپی افلاطون «چیزی است حد وسط تک معنایی و چندمعنایی کامل» (۱۹۹۸: ۷۰، یادداشت ۲۴) و همان است که ارسطو آن را پروس هن می‌خواند: «وجود» ابهامی از نوع پروس هن دارد؛ همینطورند نامهای مُثل (همان). او معتقد است که «سخن گفتن از وجود یک جوهر و یک عرض سخن گفتن از دو چیز متفاوت است... یک جوهر به معنای کامل «هست»، وجودش از آن خودش است. اما وجود یک عرض وصفی، اسنادی و به یک معنا وام گرفته از وجود جوهری است که به آن تعلق دارد» (همان). آنچه سبب شد ما دو نظریه را با یکدیگر مقایسه کنیم البته شباهت کامل آنها نیست (باید بپذیریم که تفاوت‌های ممکن بسیاری را می‌توان فرض کرد) بلکه دقیقاً رابطه خاص میان یک اصل و تصویر آن از یک طرف و جوهر و عرض آن از طرف دیگر است. همانطور که جوهر و عرض واجد امر مشترک نیستند و نظریه ارسطو تنها به نوع خاص رابطه میان آنها اشاره دارد، میان اصل و تصویر آن در نظریه افلاطون نیز هیچ امر مشترکی فرض نمی‌شود.

شباهت نظریات ارسطو و افلاطون تنها در ساختارشان نیست چراکه آنها همچنین برای حل مسأله یکسانی طراحی شده‌اند. علاوه بر متونی که پیش‌تر در خصوص رابطه پولاخوس لگتای و وجودشناسی پیش سقراطیان و افلاطون مورد بحث قرار گرفت، رابطه این نظریه با مسأله ناموجود در چند متن تصریح شده است. ارسطو در متافیزیک می‌گوید: «وجود به

معناهای بسیاری گفته می‌شود.... به همین دلیل است که ما حتی در مورد ناموجود می‌گوییم که آن ناموجود است» (۱۰-۱۰۳b۵). او هنگام بحث درباره معنای عرضی وجود خاطر نشان می‌سازد که وقتی مثلاً می‌گوییم ناسفید هست آن را به معنای عرضی می‌گوییم چرا که آنچه نا- سفید عرض آن است هست (متافیزیک ۱۹-۱۰۱۷a۱۸، رک. ۲۴-۱۰۶۹a۲۲). در بالا اشاره کردیم که او به افلاطون در گفتن اینکه سوفیست‌ها با ناموجود سروکار دارند حق می‌داد چرا که از نظر او آنها با عرضی سروکار داشتند که تقریباً همان ناموجود است (۱۶-۱۰۲۶b۱۵). افلاطون ناموجود سوفیست را به آنچه هم هست و هم نیست برگرداند و ارسطو به آنچه به طور عرضی گفته می‌شود که هست. آنچه به ارسطو کمک می‌کند تا مسأله ناموجود را حل کند تمایزش میان $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ و $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\theta\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ است. استفاده ارسطو از «به مثابه» (η) که به طور مستقیم به تمایزش میان $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ و $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\theta\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ مربوط می‌شود، برای حل مسأله قدیمی به وجود آمدن از لاوجود (فیزیک ۱۰-۱۹۱b۴) مورد استفاده قرار می‌گیرد. او دقیقاً تصریح می‌کند که پیشینانش نتوانستند مسأله را حل کنند چرا که نتوانستند تمایز «به مثابه خود» و «به مثابه چیزی دیگر» را ملاحظه نمایند (۱۳-۱۰۱۳b). ارسطو سپس ادامه می‌دهد:

ما خودمان در اینکه هیچ چیز نمی‌تواند به طور مطلق ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$) گفته شود که از لاوجود ($\mu\eta\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$) به وجود آید با آنها موافقیم. اما با این وجود ما می‌گوییم یک چیز ممکن است به طور عرضی ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\theta\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$) از لاوجود به وجود آید. زیرا از لاوجود که $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ $\mu\eta\acute{\omicron}\nu$ هیچ چیز نمی‌تواند به وجود آید.^{۸۰} (فیزیک ۱۶-۱۹۱b۱۳، نگا: ۲۵-۱۱۹b)

استفاده ما از نظریه ارسطو به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین وجودشناسی افلاطون در صد اقامه این ادعا نیست که راه‌حل‌های آنها یکسان است بلکه می‌گوییم راه‌حل‌های آنها ساختار یکسانی دارد که تقریباً از اجزاء یکسانی تشکیل شده است و قرار است مسأله یکسانی را حل کند. در میان تفاوت‌های ممکنه که می‌توان میان دو نظریه برشمرد، تفاوتی بنیادین وجود دارد: در حالی که افلاطون تلاش می‌کند مسأله وجود و لاوجود پارمنیدسی را با رد آن توسط نوعی جدید از وجود که هم هست و هم نیست حل کند، ارسطو مسأله را از نقطه نظر متفاوتی

بررسی می‌کند. راه حل ارسطو نیازمند یک وضعیت هستی شناختی سوم در کنار موجود و ناموجود و شامل چیزهایی که هم هستند و هم نیستند نمی‌شود چرا که او همچنان در موضعی پارمنیدسی ایستاده است: «ما این اصل که هر چیز یا هست و یا نیست را از اعتبار ساقط نمی‌کنیم» (فیزیک ۲۷-۱۹۱b۲۶). نقد ارسطو از کسانی که دوی نامتعیین را در کنار واحد وضع می‌کنند می‌تواند به طرز قابل قبول به عنوان ارجاعی به افلاطون و آکادمی در نظر گرفته شود. از نقطه نظر ارسطو مشکل آنها این بود که آنها مسأله را به شکلی قدیمی و بر مبنای گفته پارمنیدس مبنی بر اینکه وجود ناموجود ناممکن است صورت‌بندی کردند (متافیزیک ۱۰۸۹a۴). آنها زیر تیغ نقد ارسطو قرار می‌گیرند نه به خاطر آنکه اصل پارمنیدسی را حفظ کردند بلکه به خاطر آنکه فکر کردند برای حل مسأله باید آن را رد کنند: «آنها فکر کردند که ضروری است اثبات کنند که آنچه نیست، هست» (۱۰۸۹a۵، رک. a۱۹). این بدون تردید به سوفیست باز می‌گردد که در آن افلاطون با پذیرش وجود ناموجود اصل پارمنیدسی را صریحاً رد می‌کند. راه حل ارسطو در همین نقطه با راه حل افلاطون تفاوت دارد. او معتقد نیست که مسأله را باید با رد وجود پارمنیدسی به شکلی قدیمی صورت‌بندی کرد بلکه فکر می‌کند باید آن را با نظریه پولاخوس لگتای و بدون نیاز به یک وضعیت وجودشناختی سوم حل کرد. اگر من در نشان دادن اینکه پولاخوس لگتای ارسطو با راه حل افلاطون قابل مقایسه است موفق بوده‌ام، امیدوارم اجازه داشته باشم آن را پولاخوس‌ستی بخوانم.^{۸۱} آنچه قرار است تغییر لگتای به استی بیانگر آن باشد، تغییر یک نظریه زبانشناختی به یک نظریه وجودی نیست چرا که نه تنها زبانی بودن نظریه اول در اینجا ادعا نمی‌شود^{۸۲} بلکه ما قصد نداریم نظریه دوم را انتولوژیک به معنای صرف هستی شناختی در نظر بگیریم.

بر اساس پیشنهاد ما در مورد نظریه پولاخوس‌ستی، پیش از آنکه نظریه ارسطو درباره معانی مختلف وجود به عنوان راه حل مسأله وجود شناختی اسلافش مطرح می‌شود، افلاطون مسأله را با نسخه کاملاً متفاوت آنچه بعدها ارسطو مورد استفاده قرار داد حل کرده بود. این وجودشناسی بر مبنای مفهوم تفاوت استوار است: چیزهایی که یک چیز (الف) هستند به گونه‌های مختلف الف هستند. فرض کنید ما سه چیز داریم: (۱) {الف} به عنوان مثال، (۲) (آ) به عنوان شیء جزئی بهره‌مند از آن و (۳) (ا) به عنوان سایه یا تصویر آن شیء که همگی الف

(بدون آکولاد) خوانده می‌شوند. این سه چیز هر سه الف هستند. نه تنها مثال زیبایی، یعنی {الف}، الف (زیبا) است بلکه یک چیز زیبا (آ) و تصویر آن (ا)^{۸۳} نیز الف (زیبا) هستند. نکته آن است که در حالی که همه آنها زیبا (الف) هستند، آنها به نحو یکسانی اینگونه نیستند. الف بودن (ا)، تصویر (آ)، متفاوت است از الف بودن (آ)؛ همانطور که الف بودن هر دو با الف بودن {الف}، مثال الف، فرق دارد. مثال زیبایی، گلی زیبا و تصویر آن در یک آینه همگی زیبا هستند اما نه به شکل یکسان. اجازه دهید جملات زیر را در نظر بگیریم:

۱- مثال زیبایی زیبا است.

۲- یک گل زیبا است.

۳- تصویر گل زیبا است.

در اینجا سه شکل مختلف از فعل «است» را برای تاکید بر نقطه‌ای که تفاوت در آنجا قرار دارد در نظر گرفتم تا نشان دهم که این «است» در این جملات به نحو یکسان منظور نشده است یعنی این «است» در آنها متفاوت است.^{۸۴} در حالی که {الف} الف است، (آ) الف ست و (ا) الف است. این تفاوتها در شکل فعل قرار است تفاوت‌های وجودی را مورد اشاره قرار دهد. همه چیزهایی که یک چیز هستند، به گونه‌های مختلف آن چیز هستند، زیرا نحوه «الف» بودنشان یکسان نیست. بنابراین، تفاوت به همه مواردی که در آنها گفته می‌شود یک چیز «...ستی الف» بسط می‌یابد. براین اساس، این اندیشه که همواره از ارسطو به بعد بدان عادت داشته‌ایم یعنی اینکه وقتی درباره چیزهای مختلف می‌گوئیم که هر یک از آنها الف «است»، همه آنها به طور یکسان آن چیز هستند، به چالش کشیده می‌شود.^{۸۵} بر اساس درک ارسطویی از کلی، کلی، تفاوتی در نحوه اعمال «است» در همه موارد و مصادیق یک کلی هنگامی که گفته می‌شود هر یک از آنها آن کلی «است» وجود ندارد. این در واقع در مبنای تعریف یک کلی قرار دارد، گرچه ممکن است بدان تصریح نشده باشد، که کلی به طور یکسان بر همه مصادیقش صدق می‌کند. براساس این دیدگاه، تفاوتی در «است» در دو گزاره «انسان حیوان است» و «اسب حیوان است» وجود ندارد. هر یک از آنها همانند دیگری و به طور یکسان حیوان است. این همان چیزی است که نظریه جدید پولاخوس/ستی افلاطون مایل است آن را تغییر دهد. مدل جدید اصل - تصویر در واقع برای امکان تبیین چگونگی این امر پیشنهاد شده

است. هم اصل و هم تصویر آن چیزهای یکسانی هستند اما در نحوه آن چیز بودنشان با هم فرق می‌کنند. در حالی که هم سقراط و هم انعکاس او در آب هر دو سقراط هستند، آنها به گونه‌های مختلف سقراط هستند یعنی به وسیله گونه‌های متفاوت سقراط بودن. بنابراین هر شکلی از تقلیل این تفاوت به درجات یا سطوح یا هر چیزی شبیه به آنها نظریه افلاطون را در شکل کامل و صحیح آن ارائه نمی‌کند.^{۸۶} درباره اینکه افلاطون نمی‌گوید که چیزهایی که دوستاناران مناظر و صداها دوست دارند وجود ندارند یا نیمه موجودند، ولاستوس کاملاً درست می‌گوید (۱۹۹۸: ۲۲۳) اما این به معنای آن نیست که در اینجا منظور، آنگونه که ولاستوس فکر می‌کند، واقعیت است. آنچه توسط نظریه درجات واقعیت ولاستوس و همینطور (البته کمتر) توسط نظریه الن و دیگران مبنی بر ماهیات رابطی اشیاء جزئی مغفول مانده است، نظریه «تفاوت در وجود» است. شاید نظریه درجات واقعیت در گریز از درجات هستی موفق باشد اما در عین آنکه از وجه وجودشناختی راه حل مساله دور می‌شود، از مفهوم تفاوت نیز غفلت می‌کند. از طرف دیگر نظریه ماهیات رابطی نیز ضمن اینکه به اندازه کافی بر تفاوت به عنوان مبنای نظریه افلاطون تأکید ندارد، بیش از اندازه بر ماهیت رابطی یک تصویر در مدل اصل - تصویر تأکید می‌کند.

بنابراین، در نظریه افلاطون همه چیزهایی که یک چیز هستند اینگونه هستند (نه اینکه اینگونه نامیده می‌شوند چنانکه در ارسطو)، الف) نه به طور یکسان بلکه به شکل‌های متفاوت و ب) با ارجاع به (پروس) مثال آن چیز. به عنوان نمونه، همه چیزهایی که زیبا هستند به شکل‌های متفاوت و با ارجاع به مثال زیبایی زیبا هستند. بنابراین وقتی افلاطون می‌گوید متعلق معرفت چیزی است که به طور محض هست (εἰλικρινῶς ὄντος) (۷-۷) اما متعلق پندار که هم هست و هم نیست، οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προς αἰγορευόμενον (۳-۷) (۷۷۷)، آنچه مد نظر است تفاوتشان در نحوه وجودشان است. {الف}، مثال الف، (آ)، یک شیء جزئی و (ا)، تصویر (آ)، به گونه‌های متفاوت الف هستند. این اعمال تفاوت و کثرت نه به وجود بسیط و مطلق بلکه به «وجود یک چیز مشخص» است. آنچه افلاطون در اینجا کشف می‌کند که به گمان من می‌تواند خلاقانه‌ترین کشف وجودشناختی او در نظر گرفته شود، یافتن تفاوت و کثرت در خود کلی (اگر مجاز باشیم از

واژه ارسطو بهره بگیریم) و نحوه‌ای که در آن هر یک از موارد کلی آن کلی است، می‌باشد. مفهوم الف که یک مفهوم کلی بود که به طور یکسان بر مواردش اطلاق می‌شد، اکنون به وسیله تفاوت به شکل‌های متفاوت الف بودن شکسته شده است. به نظر می‌رسد این وجودشناسی کثرت‌گرایی را به مرزهایش می‌رساند.^{۸۷} نه تنها تفاوت چیزهای متفاوت در اینجا فرض شده است بلکه قلمرو تفاوت به تفاوت چیزهای یکسان نیز کشانده می‌شود: حتی چیزهایی که یک چیز (الف) هستند در الف بودنشان با هم تفاوت دارند.

همانطور که می‌توانیم در ارسطو بگوییم که تنها جوهر می‌تواند واقعاً «وجود» خوانده شود و همه اعراض تنها به واسطه، و با ارجاع به، جوهر وجود خوانده می‌شوند، می‌توانیم در افلاطون بگوییم که فقط {الف} یعنی مثال واقعاً الف است (الف است) و همه (آ)ها و (ا)ها تنها به واسطه، و با ارجاع به، {الف}، الف هستند. این «است» را باید به چه معنایی اخذ کنیم؟ هستی‌شناختی، معمولی یا صدقی؟ پیش از هر چیز باید گفت «... است» را نمی‌توان به نحو بسیط و مطلق به معنای هستی‌شناختی اخذ کرد چراکه آنچه همواره مدنظر افلاطون است وجود یک چیز یا «... الف است» می‌باشد. این به معنای آن است که نمی‌توان، دست کم در وهله اول، «است» را به هستی یا وجود خارجی اطلاق کرد. می‌گوییم «دست کم در وهله اول» چراکه معنای هستی «است» که تنها به وجود خارجی اشاره داشته باشد، دلمشغولی افلاطون نیست. از آنجا که آنچه او به طور کامل (و شاید مانع) بدان می‌پردازد «چیزی بودن» است، پولاخوس استی نمی‌تواند معنای هستی‌شناختی را به عنوان هدف خود مد نظر داشته باشد. با این وجود، نمی‌توان گفت از هز معنای هستی‌شناختی خالی است چراکه افلاطون این معنا را از «الف است» خارج نکرده است. هرچند گفتن اینکه «... الف است» به وجود خارجی اشاره ندارد کم و بیش صحیح است، به نظر می‌رسد چنین گزاره‌ای در افلاطون همچنین متضمن معنای وجود خارجی نیز می‌شود. در کنار نحوه مواجهه افلاطون با مساله پندار نادرست به عنوان شاهد این نکته، این واقعیت که نه افلاطون و نه ارسطو معنای هستی‌شناختی «است» را، حتی هنگامی که انتظار آن می‌رود (به عنوان مثال هنگامی که ارسطو معانی مختلف وجود را متمایز می‌کند، این معنا را جدا نمی‌کند)، متمایز نساختند، نشان می‌دهد که باید آن را در معانی دیگر جستجو کرد.

درباره دیگر معانی همچون محمولی و صدقی باید گفت علیرغم اینکه افلاطون میان این معانی تمایز قائل نمی‌شود، پولاخوس/ستی تفاوت را هم در معنای محمولی و هم در معنای صدقی «است» اعمال می‌کند. درحالیکه «است» به نوعی شامل معنای هستی شناختی می‌شود، می‌تواند در معنای گزاره‌ای، محمولی و صدقی به طور همزمان اخذ شود، گرچه نمی‌تواند صرفاً به معنای یکی از آنها باشد. بنابراین، وجود و لاوجود همزمان یک شیء بینگونه تبیین می‌شود: محمول الف می‌تواند بر (آ) حمل شود اما در همان زمان نمی‌تواند حمل شود زیرا در حالی که (آ) الف است، الف نیست، اگر به خاطر داشته باشیم که تنها {الف}، مثال الف، الف است. الف بودن (آ) در مورد آن صادق است چرا که آن الف است اما این معنا همچنین درست نیست چرا که (آ) الف نیست. همین نکته را می‌توان درباره نظریه «دوجهان» گفت. شاید این نکته چندان مهم نباشد که ما دوجهان یا یک جهان در نظر بگیریم اگر به یاد داشته باشیم که رابطه آنها باید همانگونه که تمثیل‌های غار و خط در نظر گرفته‌اند باشد. آنچه مهم است آن است که بر مبنای وجودشناسی سوفیست- تیمایوس- جمهوری، باید تفاوت وجود شناختی میان یک مثال و اشیاء بهره مند از آن را مد نظر قرار دهیم. هرچند این تفاوت اعیان در این محاورات در تمایز با عدم تفاوت آنها در محاوراتی همچون *تایتوس* و *منون* را می‌توان به نظریه دو جهان تعبیر کرد اما باید به خاطر داشت که همان پیوستگی ای که میان جهان محسوس و معقول در تمثیل‌های خط و علی‌الخصوص غار وجود دارد را باید میان این دو جهان فرض کرد (رک. پرل (Perl)، ۱۹۹۹: ۳۵۱). تبیین الـن از نظریه افلاطون نزدیک‌ترین تبیین به پیشنهاد این جستار است اما هنوز پولاخوس/ستی نیست. به هر حال، تفسیر او به همان نقطه مورد نظر ما می‌رسد:

هرچند اگر مایل باشید این امکان وجود دارد که تصویر یک روسری قرمز را قرمز

بخوانید، شما نمی‌توانید همان چیز را در نظر داشته باشید وقتی اصل آن را قرمز

می‌خوانید (۱۹۹۸: ۶۲). (ایرانیک از من است)

استفاده افلاطون از $(\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\upsilon\tau) \pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ، $(\epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma)$ ، ۷-

$(\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\delta\epsilon) \tau\omicron\upsilon \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\omega\varsigma$ و $(\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\delta\epsilon)$ در جمهوری را باید به عنوان ایجاد

شرایطی در خصوص وجود مدنظر قرار داد. هر تلاشی برای تقلیل وجود افلاطون در

جمهوری به معانی هستی‌شناختی، صدقی یا محمولی بر خلاف روند تاریخی است چرا که این تمایزات که عمدتاً بر مبنای تمایزات ارسطویی مطرح می‌شوند، نمی‌توانند مد نظر افلاطون بوده باشند. نحوه برخورد افلاطون با مسأله نشان‌دهنده مسیری متفاوت است. این هم‌چنین از نقد ارسطو مبنی بر اینکه افلاطون تلاش کرد مسأله را به شکلی قدیمی و با رد پارمنیدس انجام دهد نیز برمی‌آید. وقتی ارسطو معانی مختلف وجود را بیان می‌کند، پولاخوس لگتای را به همان معنایی به کار نمی‌برد که ما آن را ساختار پولاخوس لگتای خواندیم چرا که در آنجا معانی مختلف وجود بر مبنای پروس هن و با ارجاع به تمایز جوهر-عرض مطرح نمی‌شود. تنها این تفاوت اخیر را ما با پولاخوس/ستی افلاطون مقایسه کردیم. تنها تمایزی که افلاطون در وجود مطرح می‌کند تمایز وجود اصل و تصویر است که از هر تمایز دیگری که بر مبنای پروس هن نباشد بیگانه است. اساساً نظریه پولاخوس/ستی بر مبنای غیبت پولاخوس لگتای قابل توجیه است و استفاده از نظریه پولاخوس لگتای در نقد افلاطون بر مبنای عدم وجود تمایز میان معانی وجود در پولاخوس/ستی و ناکارآمدی آن در توجیه مسائل وجود شناختی از نگاه ارسطو قابل فهم است.

فصل چهارم

کرونولوژی استاندارد محاورات

در دو فصل اول تلاش کردیم نشان دهیم افلاطون در محاورات میانی اصول وجود- معرفت شناختی محاورات اولیه خود را مورد تجدید نظر قرار داده است. در فصل سوم نیز نشان دادیم که نظریه وجود در جمهوری را باید بر اساس سوفیست مورد تفسیر قرار داد. این هر دو نتیجه در تضاد با کرونولوژی رایج امروزی از محاورات است که نه تنها محاورات میانی را بی واسطه پس از محاورات اولیه قرار می‌دهد، بلکه سوفیست را نسبت به جمهوری بسیار متاخر لحاظ می‌کند. بدین جهت به نظر می‌رسد در این تحقیق نیازمند بررسی کرونولوژی آثار افلاطون و نحوه تحول مفاهیم وجود و معرفت در فلسفه او هستیم.

۱- کرونولوژی سنتی محاورات

هرچند فیلسوفان، عقایدنگاران و شارحان از ارسطو بدین سو کم و بیش به مساله تاریخ و ترتیب محاورات افلاطون (دست کم برخی از آنها) توجه داشته اند (رک: ایروین، ۲۰۰۸: ۷۷ یادداشت ۶۹)، این موضوع تا پیش از دهه های اخیر قرن نوزدهم به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته بود.^{۸۸} اما هنگامی که محققان در ربع اخیر قرن نوزدهم تلاش کردند به چنین دیدگاهی دست یابند، معلوم شد که دستیابی به فهمی قابل قبول از فلسفه کلی افلاطون بیش از آنچه گمان می‌شد دشوار است. سبک فلسفه ورزی افلاطون، اطلاعات بسیار اندک درباره خود محاورات، تفاوت و گاهی تناقض نظریات در محاورات، سبک محاوره گونه‌شان، حضور شخصیتی دیگر، سقراط، به عنوان شخصیت اصلی اغلب محاورات و تغییرات نقش این شخصیت در کنار غیبتش در برخی محاورات آشکار ساخت که برای تعیین ترتیب محاورات، معمایی بسیار پیچیده پیش روی داریم. در حالی که اولین مفسران افلاطون عمدتاً به طبقه‌بندی و مرتب کردن آثار صرفاً از لحاظ آموزشی و بر مبنای مشابتهای محاورات در حالت یا

محتوایشان اقدام می کردند، کرونولوژی آثار او اکنون جایگاهی شاخص یافته و به یک شاخه مهم در مطالعه افلاطون تبدیل شده است که تقریباً هیچ تحقیقی بدون توجه به آن ممکن نیست علی‌الخصوص وقتی موضوع تحقیق فراتر از یک یا دو محاوره باشد. بنابراین، تنها پس از یافتن یک کرونولوژی موجه است که می‌توانیم رابطه وجود و معرفت در دوره‌های مختلف افلاطون را مورد بررسی قرار دهیم. از طرف دیگر، ترتیب آثار افلاطون برای تحقیق ما بسیار حیاتی است چرا که ما بر آنیم که وجود- معرفت شناسی افلاطون را در مقایسه با کرونولوژی رایج بر مبنای ترتیبی از آثارش قرار دهیم که نه تنها جدید و متفاوت بلکه انقلابی است.

به جز تأخر قوانین و توالی میان تیمایوس و کرتیاس از یک طرف و سوفیست و مرد سیاسی از طرف دیگر، سنت طولانی تفسیر افلاطون نسبت به کرونولوژی آثار او بی‌توجه بوده است. شاید بتوان گفت که در کنار توجه به تیمایوس به عنوان اثری متأخر، غالب‌ترین ویژگی رویکرد باستانی به افلاطون توجه خاص آن به جمهوری به عنوان بالغ‌ترین و کامل‌ترین اثر^{۸۹} در فلسفه اوست^{۹۰}. این رویکرد از دیدگاه عمومی اولین کرونولوژی‌های اوایل قرن نوزدهم پس از آغاز مواجهه با مسأله آشکار است. اینکه شلایرماخر جمهوری را به عنوان اوج فلسفه افلاطون و یکی از آخرین آثار در کنار قوانین و تیمایوس قرار می‌دهد، کرونولوژی تلویحی سنتی را در اولین آینه‌هایی که می‌یابد نشان می‌دهد. تمایل دیگر در شلایرماخر در نظر گرفتن ثنایتتوس، سوفیست و مرد سیاسی به عنوان آثاری نسبتاً متقدم است.

برای بازسازی آنچه «کرونولوژی سنتی محاورات» می‌نامم، اگر اصلاً فرض یک کرونولوژی سنتی مجاز باشد، تنها چند محاوره خواهیم داشت که به ترتیب آنها توجه شده است و بقیه محاورات بیرون از این توجه قرار می‌گیرند. این کرونولوژی مبتنی بر (۱) توالی محاورات در سه گانه ثنایتتوس- سوفیست - مرد سیاسی و (۲) تأخر جمهوری، تیمایوس و قوانین است:

گروه اول: ثنایتتوس، سوفیست، مرد سیاسی

گروه دوم: جمهوری، تیمایوس، قوانین

این کرونولوژی نسبت به مسائل پارمنیدس بی‌توجه است. دلیل این امر را شاید بتوان در طبقه‌بندی پروکلوس از دو نوع تفسیر از این محاوره در دوره‌های باستان یافت. بر اساس یک

تفسیر، پارمنیدس یک مباحثه جدلی بر علیه زنون بوده است و بر اساس تفسیر دیگر یک تمرین منطقی برای اهداف تربیتی. کرونولوژی سنتی می‌گوید گروه اول که به ترتیب تاریخی ذکر شده‌اند مقدم بر گروه دوم هستند. دقیقاً همین نکته است که کرونولوژی انقلابی اواخر قرن نوزدهم آن را به چالش می‌کشد، کرونولوژی‌ای که کم و بیش به همان شکل تاکنون باقی مانده است و همه زمینه‌های تفسیر افلاطون از جمله وجودشناسی و معرفت‌شناسی‌اش را تحت تأثیر قرار داده است. دو نکته فوق در کرونولوژی سنتی در اینجا عامدانه انتخاب شده‌اند چرا که این دو نکته هم برای کرونولوژی رایج زمان ما و هم برای آنچه قصد داریم به عنوان ترتیبی جدید در این جستار ارائه دهیم حیاتی‌اند. هر چند پیشنهاد ما نسبت به کرونولوژی رایج انقلابی به نظر خواهد رسید، نسبت به کرونولوژی سنتی چیزی شبیه به یک بازگشت خواهد بود اما البته بازگشتی که تلاش می‌کند آنچه کرونولوژی سنتی از آن غفلت کرده بود یعنی پارمنیدس را به حساب آورد.

۲- کرونولوژی استاندارد

عنصر اساسی کرونولوژی رایج امروزی تغییر مکان گروه اول کرونولوژی سنتی به یمن روش سبک‌شناسی و به نفع تفسیر پارمنیدس به عنوان محاوره‌ای که کم و بیش نظریه مثال افلاطون را نقد می‌کند است. از ربع آخر قرن نوزدهم به این سوی، دانش سبک‌شناسی محققانی همچون کمپل (Campbell)، بلاس (Blass) و ریتر (Ritter) را در تغییر مکان گروه اول محاورات در کرونولوژی سنتی یاری کرد. کمک سبک‌شناسی به کرونولوژی محاورات افلاطون، استقرار چارچوبی جدید برای بررسی محاورات و کمک به ترتیب بندی میان آنها بود. کمپل (۱۸۶۷: xxx و بعد) بر اساس یافته‌های سبک‌شناسی و ادبی نشان داد که به جز ثائیتوس، محاورات گروه اول کرونولوژی سنتی به تیمایوس، کریتیاس، فیلبوس و قوانین نزدیک است که با توجه به مدارک مطمئن درباره متأخر بودن قوانین به ملحوظ داشتن همه آنها به عنوان محاورات متأخر انجامید. تقریباً همه تلاش‌های سبک‌شناسانه پس از کمپل به تأیید شباهت‌های سوفیست و مرد سیاسی با تیمایوس، کریتیاس، فیلبوس و قوانین و ضرورت تغییر نگاه سنتی به کرونولوژی منجر گردید.

کرونولوژی امروزی محاورات عمدتاً مبتنی بر ترتیب بندی محاورات در سه گروه متناظر با سه دوره زندگی افلاطون است که پس از آخرین دهه‌های قرن نوزدهم و در نتیجه اعمال ویژگی‌های سبک شناسانه در بررسی شباهت‌های میان محاورات غالب گشت. این واقعیت که همه تحلیل‌های سبک شناسانه به نتایج مشابهی درباره تاریخ برخی محاورات دست یافتند در حالی که ویژگی‌های متفاوتی را مورد بررسی قرار می‌دادند، سبب شد کرونولوژی جدید نه تنها در میان کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک بلکه در میان کسانی چون فاین، کان و ولاستوس که به ترتیب بندی‌های مبتنی بر محتوا تمایل داشتند نیز به کرونولوژی غالب تبدیل شود. حتی این گروه اخیر نیز نمی‌توانستند نتایج آشکارا مطمئن استفاده از روش سبک شناسی را مورد غفلت قرار دهند. به نظر من، این نکته باعث شد حتی کسانی که ترتیب بندی‌های خود را مبتنی بر محتوا می‌خواندند بیش از آنچه فکر می‌کردند تحت تأثیر سبک شناسی می‌باشند. تقسیم محاورات به سه گروه مجزا تقریباً توسط اغلب محققان پذیرفته شد تا جایی که کان معتقد است این تقسیم بندی «می‌تواند به عنوان یک نقطه عزیمت ثابت برای هر نوع تأملی در کرونولوژی محاورات در نظر گرفته شود»^{۹۱} (۱۹۹۶: ۴۴). همه کرونولوژیست‌ها محاورات را به سه گروه اولیه، میانی و متأخر متناظر به سه مرحله از زندگی افلاطون تقسیم کردند. با وجود این، برخی تلاش کردند زیرگروه‌هایی در هر گروه ایجاد کنند و برخی محاورات را به عنوان محاورات انتقالی میان دوره‌های مختلف در نظر بگیرند و بنابراین به یک تقسیم بندی چهارگانه از محاورات رسیدند. هر چند محققان هرگز نتوانستند در مورد محل برخی از محاورات به اجماع برسند، که درباره جزئیات آنها سخن خواهیم گفت، روح کلی ترتیبات کرونولوژیکی آنها به اندازه کافی یکسان هست تا ما را وادار سازد همه آنها را با عنوان «کرونولوژی استاندارد»^{۹۲} محاورات یکپارچه سازیم. ما برخی از مشهورترین کرونولوژی‌ها را در جدول (۱) در کنار هم آورده‌ایم تا مقایسه میان آنها را ساده‌تر سازیم و نشان دهیم چگونه همگی در خصوص جایگاه برخی از محاورات با هم موافقت.

درباره این جدول نکات ذیل قابل ذکر است:

۱- در اینجا محاورات را با هدف سهولت بررسی به هشت گروه اولیه، اولیه متأخر، انتقالی، میانی متقدم، میانی متأخر، پسامیانی، متأخر اولیه و متأخر تقسیم بندی کرده‌ایم. گرچه هیچ یک

از محققان چنین طبقه‌بندی‌ای انجام نداده‌اند، این طبقه‌بندی می‌تواند برای مقایسه آنها مفید باشد. به عنوان مثال، در این جدول اگر یکی از آنها یک محاوره را در میان محاورات دوره میانی، متأخر در نظر گرفته باشد، آن را به عنوان میانی متأخر در نظر گرفته‌ایم اما اگر تأکید کرده باشد که این محاوره پس از همه محاورات دوره میانی است آن را پس‌امیانی در نظر گرفته‌ایم. درباره محاورات دوره اخیر که در آن محاورات اولیه دوره متأخر را به عنوان متأخر اولیه شناسایی کرده‌ایم نیز باید گفت این کار تنها در مواردی انجام شده است که افراد صریحاً برخی محاورات را پیش‌تر از دیگر محاورات قرار داده‌اند. تنها در این موارد است که علی‌رغم اینکه برخی از محاورات توسط افراد در یک طبقه متفاوت در نظر گرفته نشده‌اند، ما آنها را متمایز کردیم.

۲- طبقه‌بندی هر یک از کروئولوژیست‌ها در ستون مربوط به خودشان مشخص شده است. به عنوان مثال اگر محاورات اولیه، اولیه متأخر و انتقالی در یک ستون با سلول‌های جداگانه از یکدیگر متمایز نشده‌اند به معنای آن است که محقق مورد نظر میان محاورات دوره اولیه خود تمایز قائل نشده است.

۳- برخی از محققان ممکن است گروه‌های محاورات خود را به اولیه، میانی و متأخر نامگذاری نکرده باشند بلکه تنها در گروه‌هایی بدون نام و به ترتیب تاریخی تقسیم‌بندی کرده باشند که البته بیشتر در مورد کروئولوژی‌های سبک شناسانه صادق است. با وجود این، برای همگن سازی آنها به گونه‌ای که در یک جدول قرار گیرند، ما عناوین ذکر شده را به طور یکسان بر همه اطلاق کرده‌ایم.

جدول ۱. کرونولوژی های مختلف در کرونولوژی استاندارد

دوره ها	کمپل (۱۸۶۷)	برندوود (۱۹۹۰)	لجر (۱۹۸۹)	لسکی (۱۹۶۶)	گاتری (۱۹۷۵)	ایروین (۱۹۷۷)	کان (۱۹۸۸)	ولاستوس (۱۹۹۱)	کراوت (۱۹۹۲)	فاین (۲۰۰۳)
اولیه ۱/۴ یا ۱/۳	دفاعیه خارمیدس کریتون اوتیدموس اوثیفرن گرگیاس هیپاس بزرگ یون	دفاعیه خارمیدس کریتون اوثیفرن هیپاس کوچک یون	لژیس اوثیفرن یون هیپاس کوچک هیپاس بزرگ الکیبیادس ۱ تیگس کریتون	لاخس خارمیدس اوثیفرن جمهوری ۱ لژیس پروتاگوراس هیپاس بزرگ	دفاعیه اوثیفرن کریتون خارمیدس لاخس لژیس هیپاس کوچک اوتیدموس یون	دفاعیه اوثیفرن کریتون خارمیدس لاخس لژیس هیپاس کوچک اوتیدموس یون	دفاعیه کریتون یون هیپاس کوچک گرگیاس منکسنوس	دفاعیه خارمیدس خارمیدس کریتون اوثیفرن گرگیاس هیپاس کوچک یون	دفاعیه خارمیدس کریتون اوثیفرن هیپاس کوچک یون پروتاگوراس لاخس جمهوری ۱	دفاعیه کریتون اوثیفرن خارمیدس لاخس لژیس هیپاس کوچک یون پروتاگوراس
	اولیه متاخر (۲/۴)	لاخس لژیس منکسنوس منون فایدون پروتاگوراس مهمانی	کراتیلوس اوتیدموس گرگیاس هیپاس بزرگ لژیس منکسنوس منون فایدون مهمانی	گرگیاس منکسنوس منون خارمیدس دفاعیه فایدون لاخس پروتاگوراس	دفاعیه کریتون گرگیاس یون	پروتاگوراس گرگیاس یون کراتیلوس هیپاس بزرگ	لاخس خارمیدس اوثیفرن پروتاگوراس منون لژیس اوتیدموس	لاخس خارمیدس اوثیفرن پروتاگوراس منون لژیس اوتیدموس	اوتیدموس گرگیاس هیپاس بزرگ منکسنوس جمهوری ۱	گرگیاس منون هیپاس بزرگ کراتیلوس
انتقالی (۲/۴)										
میانی متقدم یا ۳/۴ (۲/۳)	جمهوری فایدروس پارمنیداس ثناپتوس	جمهوری پارمنیداس ثناپتوس فایدروس	اوتیدموس مهمانی کراتیلوس جمهوری مهمانی فایدون جمهوری ثناپتوس فایدروس	منون کراتیلوس اوتیدموس منکسنوس مهمانی فایدون جمهوری فایدروس اوتیدموس منکسنوس کراتیلوس	منون فایدون جمهوری مهمانی فایدروس اوتیدموس منکسنوس کراتیلوس	کراتیلوس فایدون مهمانی فایدون کراتیلوس جمهوری فایدروس	کراتیلوس فایدون مهمانی فایدون کراتیلوس جمهوری فایدروس	کراتیلوس فایدون مهمانی جمهوری ۱-۲ فایدروس	منون کراتیلوس فایدون مهمانی جمهوری ۱-۲ فایدروس	فایدون مهمانی جمهوری فایدروس
میانی متاخر										
پسا میانی										
متاخر اولیه ۴/۴ یا (۳/۳)	مرد سیاسی فیلپوس تیماپوس کریتیاس قوانین	تیمایوس کریتیاس	فیلپوس کلیتوفون نامه ها ۳، ۷، ۸ سوفیست مرد سیاسی قوانین اپینومیس تیمایوس کریتیاس	سوفیست مرد سیاسی سوفیست مرد سیاسی سوفیست تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	پارمنیداس ثناپتوس سوفیست مرد سیاسی سوفیست تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	سوفیست مرد سیاسی سوفیست مرد سیاسی سوفیست تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	سوفیست مرد سیاسی سوفیست مرد سیاسی سوفیست تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	سوفیست مرد سیاسی سوفیست مرد سیاسی سوفیست تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	تیمایوس کریتیاس فیلپوس قوانین	سوفیست تیمایوس (۴) کریتیاس مرد سیاسی فیلپوس قوانین

الف) محاورات اولیه کرونولوژی استاندارد

اولین گروه محاورات کرونولوژی استاندارد شامل گروهی می‌شود که محاورات اولیه یا سقراطی خوانده می‌شوند. گروه اول محاورات در کمپل شامل دفاعیه، خارمیدس، کراتیلوس، کریتون، اوتیدموس، اوئیرون، گرگیاس، هیپپاس کوچک، یون، لاکس، لیزیس، منکسنوس، منون، فایدون، پروتاگوراس و مهمانی می‌شود. طبقه‌بندی برندوود (Brandwood) شامل چهار گروه است که دو گروه اول آن با گروه اول کمپل مطابقت می‌کند. او کراتیلوس، اوتیدموس، گرگیاس، هیپپاس بزرگ (که از همه گروه‌های کمپل غایب بود)، لیزیس، منکسنوس، منون، فایدون و مهمانی را به عنوان گروه دوم در نظر می‌گیرد. لجر (Ledger) (۱۹۸۹) نیز چهار گروه وضع می‌کند. آنچه در مورد دو گروه دهه ۳۹۰ و دهه ۳۸۰ او در مقایسه با کمپل و برندوود قابل توجه است آن است که او اوتیدموس، مهمانی و کراتیلوس را از آنها جدا کرده و در کنار جمهوری و دیگر محاورات دوره میانی قرار می‌دهد. لجر منون و فایدون را در محاورات دهه ۳۸۰ قرار می‌دهد.

هنگامی که به کرونولوژی‌های مبتنی بر محتوا می‌رسیم، همگنی میان محاورات هرگروه قابل فهم‌تر می‌شود. از میان گروه‌های سه گانه گاتری (Guthrie) گروه اول شامل دفاعیه، کریتون، لاکس، لیزیس، خارمیدس، اوئیرون، هیپپاس کوچک، هیپپاس بزرگ، پروتاگوراس، گرگیاس و یون می‌شود (۱۹۷۵، ۴: ۵۰). علاوه بر منون، فایدون و اوتیدموس، گروه اول او شامل کراتیلوس و منکسنوس نیز نمی‌شود. برخلاف گاتری، تقریباً همه دیگر کرونولوژیست‌های مورد مطالعه ما تمایل دارند گروه اول را به دو گروه تقسیم کنند که دومی باید گروه انتقالی در نظر گرفته شود که به محاورات دوره میانی منجر می‌شود. کان چهار گروه از محاورات را از هم متمایز می‌کند و دو گروه از آنها را قبل از محاورات دوره میانی قرار می‌دهد. او گروه اول شامل دفاعیه، کریتون، یون، هیپپاس کوچک، گرگیاس و منکسنوس را محاورات «اولیه» یا «پیش سیستماتیک» می‌خواند (۱۹۹۸: ۱۲۴) که همگی پس از مرگ سقراط و قبل از ۳۸۵ ق. م. نوشته شده‌اند. او گروه دوم را گروه محاورات «آستانه‌ای»، «پیش - میانی» یا «سقراطی» می‌خواند که شامل هفت محاوره می‌شود: لاکس، خارمیدس، لیزیس، اوئیرون، پروتاگوراس، اوتیدموس و منون که در اواسط و اواخر دهه ۳۸۰ ق. م. نوشته شده‌اند. بر

اساس ترتیب ولاستوس باید/اوتیدموس، هیپپاس بزرگ، لیزیس، منکسنوس و منون را به عنوان محاورات «انتقالی» از دیگر محاورات «آزمونی» که شامل همه محاورات دو گروه اول کان به اضافه کتاب اول جمهوری می شود تمییز دهیم. فاین نیز محاورات «انتقالی» را از محاورات اولیه یا «سقراطی» جدا می کند اما محاورات انتقالی او عبارتند از: گرگیاس، منون، هیپپاس بزرگ، اوتیدموس و کراتیلوس که البته او مکان دو محاوره اخیر را «قابل بحث» می داند (۲۰۰۳: ۱). محاورات سقراطی او شامل همه محاورات دیگر در گروه اول کان است. علیرغم همه تفاوت های میان کرونولوژی های ذکر شده، می توان موارد ذیل را به عنوان نقاط اشتراک آنها در مورد گروه محاورات اولیه و انتقالی در نظر گرفت:

۱- این گروه علاوه بر محاوراتی که متأخر در نظر گرفته می شوند، شامل کتاب های دوم تا دهم جمهوری، ثناتیتوس، فایدروس و پارمنیدس نمی شود.

۲- تمایلی عمومی برای قرار دادن اوتیدموس و هیپپاس بزرگ که به نظر انتقادی تر می آیند به عنوان محاورات متأخر اولیه یا انتقالی وجود دارد.^{۹۳}

۳- کسانی که منون را به عنوان محاوره دوره میانی در نظر نمی گیرند، آن را در گروه دوم یا انتقالی قرار می دهند.

۴- در هیچ یک از کرونولوژی های مبتنی بر محتوا، فایدون و مهمانی در گروه اول قرار نگرفته اند. کرونولوژی های مبتنی بر سبک نیز تمایل دارند آنها را یا به عنوان آخرین محاورات دوره اولیه و یا به عنوان محاورات دوره میانی^{۹۴} در نظر بگیرند.

ب) محاورات دوره میانیکرونولوژی استاندارد

کمپل جمهوری، فایدروس، پارمنیدس و ثناتیتوس را در گروه دوم محاورات طبقه بندی می کند، پیشنهادی که برنودود نیز می پذیرد. گروه میانی لجر به محاوراتی که کمپل و برنودود به عنوان محاورات میانی پذیرفته بودند، اوتیدموس، مهمانی و کراتیلوس^{۹۵} را اضافه کرده است. در میان کرونولوژی های مبتنی بر محتوا، لیست گاتری از محاورات دوره میانی شامل پارمنیدس نمی شود اما برخی محاوراتی را شامل می شود که در کرونولوژی های سبک شناسانه در گروه متقدم قرار داده شده بودند: منون، فایدون، جمهوری، مهمانی، فایدروس، اوتیدموس،

منکسنوس و کراتیلوس. تا آنجا که می‌دانم، اوتیدموس و منکسنوس در دیگر کرونولوژی‌های مبتنی بر محتوا به عنوان محاورات میانی در نظر گرفته نشده‌اند و گاتری در میان آنها یک استثناء است. در اینکه فایدون، فایدروس، مهمانی و جمهوری باید در محاورات گروه میانی طبقه‌بندی شوند تقریباً همه کرونولوژیست‌های فلسفی^{۹۶} همچون کان، فاین، ولاستوس (به جز کتاب اول جمهوری)، ایروین و کراوت (Kraut) با هم موافقت می‌کنند. محاوراتی که آنها درباره شان توافق ندارند عبارتند از منون، کراتیلوس، پارمنیدس و ثائیتوس. کسانی همچون گاتری، کراوت و ایروین که منون را در دوره اولیه قرار نداده‌اند آن را در گروه میانی قرار دادند. همین نکته را می‌توان درباره کراتیلوس نزد گاتری، کان، ولاستوس و کراوت گفت. با وجود این، مورد پارمنیدس و ثائیتوس متفاوت است. در حالی که همه کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک آنها را در محاورات دوره میانی قرار می‌دهند، در بدو امر به نظر می‌رسد که کرونولوژی‌های فلسفی درباره آنها به اجماع نمی‌رسند. گاتری و فاین آنها را به عنوان محاورات اولیه در میان گروه متأخر قرار می‌دهند اما ولاستوس و کراوت آنها را به عنوان آخرین محاورات دوره میانی در نظر می‌گیرند و کان آنها را به عنوان پسامیانی و در نتیجه در میان محاورات گروه میانی و متأخر قرار می‌دهد. بدون توجه به شیوه‌ای که آنها گروه‌هایشان را شکل می‌دهند، عدم توافق آنها در ترتیب محاورات تأثیری ندارد: همه آنها پارمنیدس و ثائیتوس را بعد از سری منون، فایدون، فایدروس، مهمانی و جمهوری و قبل از سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، فیلبوس و قوانین قرار می‌دهند. بنابراین می‌توان نکات زیر را به نکات قبل افزود:

۵- جمهوری و فایدروس به وسیله همه کرونولوژیست‌ها به عنوان محاورات دوره میانی پذیرفته شدند.

۶- همه کرونولوژی‌های فلسفی درباره فایدون، مهمانی، جمهوری و فایدروس به عنوان محاورات میانی با هم توافق دارند.

۷- در حالی که کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک به همراه برخی کرونولوژی‌های فلسفی پارمنیدس و ثائیتوس را در میان محاورات دوره میانی و عمدتاً به عنوان آخرین محاورات دوره میانی در نظر می‌گیرند، کرونولوژی‌های فلسفی دیگر آنها را محاورات اولیه در میان گروه

متأخر منظور می‌کند. بنابراین می‌توان گفت کرونولوژی استاندارد مایل است این دو محاوره را در مرز میان محاورات میانی و متأخر قرار دهد.^{۹۷}

ج) محاورات دوره متأخر کرونولوژی استاندارد

بزرگ‌ترین اجماع کرونولوژی استاندارد در میان هر دو گروه کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک و مبتنی بر محتوا درباره محاورات متأخر شکل می‌گیرد. کمپل سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتیاس و قوانین را به عنوان گروه متأخر در نظر گرفت. لیست برنودود/پینومیس و نامه‌ها را علاوه بر آنها دارد و لیست لجر کلیتوفون^{۹۸} را اضافه می‌کند. در اینکه همه محاورات لیست کمپل محاورات دوره متأخر هستند، همه کرونولوژی‌های فلسفی هم عقیده‌اند. تنها تفاوت درباره قرار دادن پارمنیدس و ثئایتوس به عنوان محاورات اولیه در میان گروه متأخر یا آخرین محاورات در گروه میانی است. بنابراین می‌توان نکات زیر را به نکات پیشین اضافه کرد:

۸- همگی سوفیست، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمایوس، کریتیاس و قوانین را متأخر در نظر می‌گیرند.

۹- همه این محاورات باید پس از پارمنیدس و ثئایتوس قرار گیرند.

امیدوارم بنا بر نتایج بالا حاصل از مقایسه مختصر کرونولوژی‌ها مجاز باشیم طرحی از کرونولوژی استاندارد ترسیم کنیم که می‌تواند روحیه کرونولوژی رایج را نشان دهد. از آنجا که قرار نیست این کرونولوژی را بپذیریم بلکه برعکس می‌خواهیم آن را به چالش بکشیم، تفاوت‌های جزئی خللی ایجاد نمی‌کنند. ما نیازمند آنیم که کرونولوژی استاندارد تا اندازه‌ای متعین شود چرا که نیازمند داشتن یک موضوع ثابت برای نقد و مقایسه پیشنهادمان هستیم. طرح فرضی از کرونولوژی استاندارد که بر نکات (۱) تا (۹) مبتنی است در طرح (۱) ترسیم شده است.

نکات زیر درباره این طرح^{۹۹} قابل ذکر است:

۱- من محاوراتی چون *آلکیبیادساول* و *دوم*، *کلیتوفون* و برخی دیگر از محاورات که اعتبارشان توسط برخی محققان مورد تردید قرار گرفته است را در اینجا ذکر نکرده‌ام.

- ۲- ترتیب محاوراتی که در ستون (الف) آمده‌اند، نتایج (۱) تا (۹) فوق را نشان می‌دهند.
- ۳- محاوراتی که در ستون (ب) آمده‌اند شامل محاوراتی هستند که توسط محققان به عنوان اولیه یا انتقالی در نظر گرفته شده‌اند اما به عنوان میانی در نظر گرفته نشده‌اند.
- ۴- محاوراتی که در ستون (ج) آمده‌اند شامل محاوراتی هستند که به عنوان اولیه، انتقالی یا میانی در نظر گرفته شده‌اند اما هرگز به عنوان متأخر لحاظ نشده‌اند.

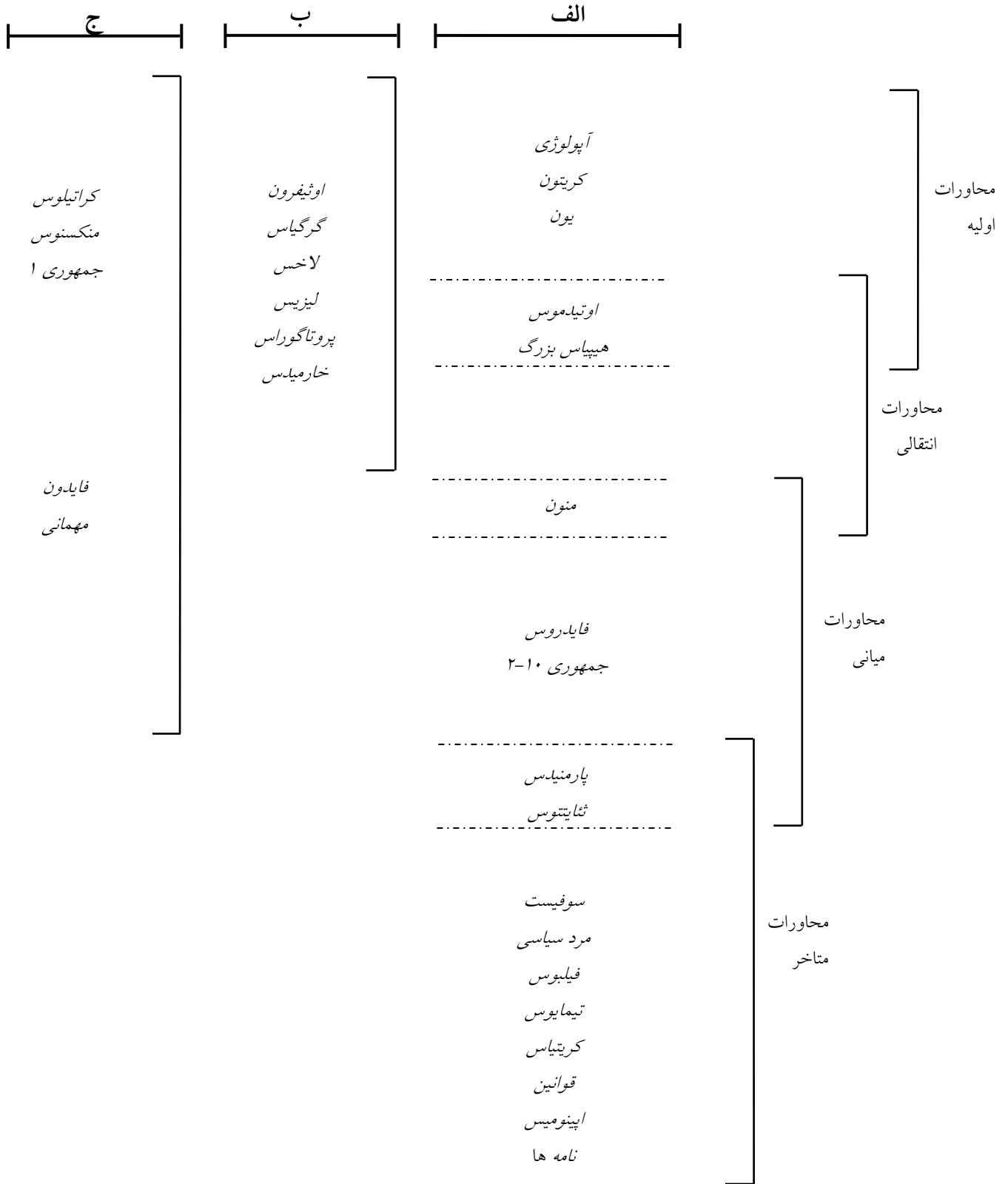
۳- کرونولوژی استاندارد و شواهد سبک شناختی

طرحی که در بالا ترسیم کرده ایم و نیز این نکته که این طرح نتیجه شواهد سبک شناختی است امری مورد توافق است:

از زمان ظهور سبک شناسی همه طرفهای بحث درخصوص تحول افلاطون، در مورد برخی موارد توافق داشته‌اند: اینکه /وثنیرون محاوره ای مقدم است؛ اینکه فایدون و جمهوری از جمله محاورات میانی افلاطون هستند و فایدون مقدم بر جمهوری است؛ اینکه پارمنیدس پس از جمهوری قرار می‌گیرد و سوفیست از محاورات متأخر افلاطون است. (پریور، ۱۹۸۵: ۱۶۸)

عموماً پذیرفته شده است که کرونولوژی استاندارد بسیار به شواهد سبک شناسی مدیون است چنانکه اولین نسخه‌های آن حاصل یافته‌های سبک شناسی بوده‌اند. این نکته‌ای است که در اینجا بررسی می‌کنیم: کرونولوژی استاندارد تا چه اندازه در اتکا به شواهد سبک شناسی محقق است؟ و پرسش مهم‌تر: آیا می‌توان یک کرونولوژی کاملاً متفاوت را بر اساس همان یافته‌ها ارائه کرد؟ در این بخش تلاش خواهیم کرد برخی شواهد سبک شناسی را با تأکید بر آنچه هر شاهد به تنهایی متضمن آن است و نه ضرورتاً آنچه هر محقق از شواهدش استخراج می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم.^{۱۰۰} نام هر شاهد را به محققى داده‌ایم که آن شاهد با نام او مأنوس‌تر بوده است.

طرح ۱. کرونولوژی استاندارد



۱- شاهل کمپل: سوفیست و مردسیاسی به عنوان محاورات نزدیک به تیمایوس، کریتیاس

و قوانین

کمپل (۱۸۶۷) با بررسی واژه‌های فنی تیمایوس، کریتیاس و قوانین در دیگر محاورات افلاطون دریافت که شمار وقوع این واژه‌ها در سوفیست و مرد سیاسی به محاورات فوق نزدیک‌تر است. به دلیل شواهد خارجی درباره متاخر بودن تیمایوس، کریتیاس و مخصوصاً قوانین، این محاورات نیز به عنوان محاورات متاخر در نظر گرفته شدند.

۲- شاهد دیتنبرگر (Dittenberger): استفاده از μήν با برخی عبارات‌های دیگر

در حالی که دفاعیه، کریتون، اوئیرون، پروتاگوراس، فایدروس، لاکس، هیپپاس بزرگ، اوتیدموس، منون، گرگیاس، کراتیلوس و فایدون از هرگونه استفاده از عبارات‌های سه گانه μήν, τίμήν ... ἀλλὰ γέ μήν و γέ μήν عاری‌اند، شمار استفاده از آنها در دیگر محاورات بدین ترتیب است:

الف) τίμήν: لیزیس (۱)، پارمنیدس (۶)، فایدروس (۱۱)، سوفیست (۱۲)، ثائیتوس (۱۳)، مرد سیاسی (۲۰)، فیلبوس (۲۶)، جمهوری (۳۴)، قوانین (۴۸)

ب) μήν ... ἀλλὰ: تیمایوس و کریتیاس (۰)، ثئا و فایدروس (۱)، مهمانی، پارمنیدس، فیلبوس، سوفیست و قوانین (۲)، مرد سیاسی (۳)، لیزیس (۴)، جمهوری (۱۱)

ج) γέ μήν: لیزیس (۰)، مهمانی، فایدروس، ثائیتوس و کریتیاس (۱)، جمهوری (۲)، پارمنیدس و سوفیست (۵)، تیمایوس (۶)، فیلبوس (۷)، مرد سیاسی (۸) و قوانین (۲۴)

شمار این عبارات در محاورات برای مشروع کردن این نتیجه که مهمانی، لیزیس، فایدروس، جمهوری و ثائیتوس گروهی مقدم بر پارمنیدس، فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتیاس و قوانین تشکیل می‌دهند به روشنی کفایت نمی‌کند. فرض کنید این تبیین که افلاطون τί μήν را از دوری‌ها در سیسیل گرفته است را بپذیریم. درباره تیمایوس و کریتیاس چطور؟ همچنین، ترتیب دیتنبرگر برای پارمنیدس (۶) بعد از فایدروس (۱۱)، ثائیتوس (۳۳) و حتی جمهوری (۳۴) لااقل در ارتباط با τί μήν فاقد توجیه است.

۳- شاهد دیتنبرگر^{۱۱}: ὡσπερ-καθάπερ و μέχριπερ-ἕως(περ) و τάχα

ἴσως

محاسبه شمار رخداد καθάπερ و ترجیح آن بر ὡσπερ در برخی محاورات به نظر موجه می‌رسد چرا که شمار استفاده از کلمه در فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس و قوانین (به ترتیب: ۲۷، ۱۴، ۳۴، ۱۸، ۱۴۸) با شمار رخداد آن در دیگر محاورات همچون مهمانی، فایدروس، جمهوری و ثنایتتوس (به ترتیب: ۲، ۴، ۵، ۲) غیرقابل مقایسه است و آشکارا بر ὡσπερ ترجیح داده شده است. آنچه برای دیتنبرگر قابل فهم نیست پارمنیدس است که در آن هیچ موردی از استفاده از καθάπερ وجود ندارد. علاوه بر مشکل پارمنیدس که به گمان من بیشتر ناشی از اعتقادی غیر قابل توجیه در متأخر بودنش است که خود مبتنی بر نیاز به یک داستان سازگار است تا شواهد سبک شناسانه، همه آنچه شمار καθάπερ اثبات می‌کند آن است که فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس و قوانین به یکدیگر نزدیکترند. این نتیجه بسیار به نتیجه شاهد کمپل نزدیک است و تنها فیلبوس را اضافه می‌کند.

در حالی که ἕως(περ) در بیشتر محاورات دیده می‌شود، μέχριπερ تنها در فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتیاس و قوانین (به ترتیب: ۱، ۱، ۳، ۴، ۱، ۱۶) آمده است که همان نتیجه بررسی شمار καθάπερ را تأیید می‌کند. این نتیجه با دو استثنای کریتیاس که هیچ استفاده‌ای از آن نشده است و دفاعیه که تنها یک مورد استفاده را ثبت کرده است (اگرچه دیتنبرگر از آن غفلت کرده است)، دوباره به وسیله شمار رخداد τάχα ἴσως در فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس و قوانین (به ترتیب: ۳، ۲، ۳، ۱، ۱۱) تأیید می‌شود. برای جمع‌بندی شاهد دیتنبرگر، در حالی که فکر می‌کنم عبارت‌های شامل μήν هیچ چیزی را اثبات نمی‌کنند، استفاده از καθάπερ، μέχριπερ و ἴσως τάχα نشان می‌دهد که فیلبوس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتیاس و قوانین باید نزدیک به یکدیگر در نظر گرفته شوند. این نیز تقریباً همان نتیجه کمپل است که تنها فیلبوس را اضافه کرده است. نکته تعجب برانگیز آن است که علیرغم ناهمخوانی پارمنیدس با محاورات متأخر، همچنان توسط دیتنبرگر به عنوان محاوره‌ای متأخر در نظر گرفته شده است.

۴- شاهد شـانز (Shanz): ὄντως, τῶ ὄντι, ὡς ἄληθῶς, ἀληθῶς

ἀληθεία, τῆ ἀληθεία

الف) در محاوراتی که در آنها استفاده از ὄντως قابل توجه است یعنی در فیلبوس، مرد سیاسی، تیمایوس و قوانین (به ترتیب: ۱۵، ۱۱، ۸، ۵۰)، هیچ استفاده‌ای از τῶ ὄντι وجود ندارد. اگر سوفیست و اپینومیس را که در آنها فقط یک مورد استفاده از τῶ ὄντι و شمار قابل توجهی از رخداد ὄντως (به ترتیب: ۲۱، ۱۶) ثبت شده است را اضافه کنیم، تعداد شش محاوره فیلبوس، مرد سیاسی، تیمایوس، قوانین، سوفیست و اپینومیس را به عنوان محاورات نزدیک به هم خواهیم داشت.

ب) مورد ὡς ἄληθῶς و ἀληθῶς کمی متفاوت است. علاوه بر فیلبوس، مرد سیاسی، تیمایوس و قوانین همچنین هیپپاس بزرگ، منکسنوس و منون محاوراتی هستند که عبارت اول در آنها استفاده نشده است. در حالی که شمار رخداد دومی در چهار محاوره اول (به ترتیب: ۷، ۴، ۳، ۶) بیشتر از همه محاورات دیگر (با حداکثر ۲ رخداد) به جز سوفیست که دارای ۶ رخداد است، می‌باشد، مشکل آنجاست که برخلاف چهار محاوره دیگر، سوفیست ۳ رخداد از اولی دارد. هیچ یک از عبارات در اپینومیس رخ نداده است. نتایج این مقایسه نیز همچون مورد قبلی است هرچند با اطمینانی کمتر.

ج) رخداد τῆ ἀληθεία هیچ گونه شاخصه‌ای ندارد مگر تعداد بیشتر دفعات آن در گرگیاس (۶) و کتاب‌های هشتم تا دهم جمهوری (۹) در کنار غیبتش در منون و فیلبوس و برخی دیگر محاورات اولیه. استفاده از ἀληθεία در چهار محاوره فیلبوس (۱)، تیمایوس (۱)، قوانین (۳) و اپینومیس (۱) (با غفلت از ۳ مورد در پروتاگوراس به خاطر نقل قول بودن) می‌تواند تأییدی بسیار ضعیف‌تر از نتایج پیشین باشد. نتیجه نهایی که می‌توان از شواهد شانز حاصل کرد آن است که فیلبوس، مرد سیاسی، تیمایوس، قوانین و تا اندازه‌ای سوفیست و اپینومیس بیشتر به یکدیگر نزدیکند.

۵- شاهد ریتر: تکرار ویژگی‌های زبانشناختی

لیست چهل و سه تایی ریتر از ویژگی‌های زبانشناختی محاورات متأخر (که عمدتاً شامل فرمول‌های پاسخ در محاورات بوده است) و بررسی شمار تکرار آنها در سایر محاورات نتایج زیر را نشان می‌دهد:

قوانین (۴۰)، فیلبوس و مرد سیاسی (۳۷)، سوفیست (۳۵)، جمهوری (۲۸)، ثائیتوس (۲۵)، فایدروس (۲۱)، پارمنیدس (۱۷)، اپینومیس (۱۲)، کراتیلوس و لیزیس (۸)، فایدروس (۷)، لاکس (۵)، اوتیدموس، پروتاگوراس و منکسنوس (۴)، مهمانی، خارمیدس، گرگیاس، هیپپاس بزرگ و یون (۳)، دفاعیه، کریتیاس و منون (۲) و اوئیفرون (۱)

چه معنایی از این مقایسه قابل تصور است؟ چگونه می‌توان محاورات متفاوت را بر مبنای شمار فرمول پاسخ آنها مورد مقایسه قرار داد وقتی نه تنها در شمار صفحات بلکه هم چنین در شکل محاوره‌ای بودنشانبا هم متفاوتند؟ بسیاری از محاورات همچون مهمانی، فایدروس و هم چنین برخی از کتاب‌های جمهوری شامل پرسش‌ها و پاسخ‌های کمتر هستند و بنابراین فرمول‌های کمتری را شامل می‌شود. به این اضافه کنید ملاحظات بسیار دیگری که قابل تصور هستند. در مورد بررسی لوتوسلاوسکی (Lutoslawski) (۱۸۹۷) که بیش از پانصد ویژگی را لحاظ کرده است نیز می‌توان همین نکته را بیان کرد.

۶- شاهد جنل (Janell): هیاتوس

شمار هیاتوس دارای اشکال در قوانین (با میانگین ۴,۷ در هر صفحه)، اپینومیس (۲,۸)، تیمایوس (۱,۲)، کریتیاس (۰,۸)، سوفیست (۰,۶)، مرد سیاسی (۰,۴) به طور فوق‌العاده‌ای کمتر از همه محاورات دیگر است (مثلاً لیزیس (۴,۶)، اوتیدموس (۴,۵,۱)، فایدون (۴,۱)، منون (۳,۳)، جمهوری (۳,۳)، ثائیتوس (۳,۲) و فایدروس (۲,۳,۹)). علاوه بر این نتیجه آشکار که این محاورات به یکدیگر نزدیک هستند این نکته هم چنین می‌تواند به معنای آن باشد که این محاورات متأخرتر از سایر محاورات هستند زیرا قابل فهم نیست که افلاطون در برخی از محاورات از هیاتوس دارای اشکال پرهیز کند اما این پرهیز را در محاورات بعد از آنها به

فراموشی بسپارد. در مقایسه با دیگر شواهد، شاهد جنل بیش از همه می‌تواند تأخر محاورات متأخر را از نظر سبک شناسی تأیید کند.

۷- شاهد کالوشا (Kaluscha) : ریتم

بررسی کلاسولا (clausulae) در سبک نوشتاری افلاطون در قوانین و مقایسه آن با مرد سیاسی، فیلبوس، تیمایوس و کرتیاس از یک طرف و دفاعیه، پروتاگوراس و کرتیون از طرف دیگر نشان داد که ریتم نثر قوانین شبیه به ریتم گروه اول است. این تأیید دیگری است بر شواهد پیشین در مورد شباهت میان قوانین و محاورات متأخر.

امیدوارم این بررسی مختصر از شواهد سبک شناسی به روشنی نشان دهد که همه آنچه شواهد سبک شناسی می‌توانند اثبات کنند آن است که محاورات سوفیست، مردسیاسی، تیمایوس، کرتیاس، فیلبوس، قوانین و اپینومیس باید به یکدیگر نزدیک و احتمالاً متاخرتر از سایر محاورات باشند.^{۱۰۲} حتی اینکه این محاورات متأخرند چندان از این شواهد بر نمی‌آید مگر شاهد جنل و میانگین هیاتوس دارای اشکال. بنابراین آنچه سبک شناسی در بهترین حالت می‌تواند برای ترتیب محاورات انجام دهد^{۱۰۳} فقط ایجاد یک گروه متأخر است که البته شامل پارمنیدس و ثئایتتوس نمی‌شود چرا که این دو از لحاظ سبک شناسی بسیار دور از دیگر محاورات متأخر در کرونولوژی استاندارد هستند. آنچه سبک شناسی از ساختن و پرداختن آن عاجز است یک گروه میانی است چرا که هیچ یک از شواهد سبک شناختی چنین گروهی را تأیید نمی‌کند. تارانت (۲۰۰۰: ۱۴۰) در این باره می‌گوید:

این واقعیتی همواره مغفول است که مفهوم مدرن یک دوره میانی در آثار افلاطون

ساخته‌ای تصنعی است که هیچ مبنای سبک شناختی ندارد.

شواهد سبک شناسانه قویاً علیه در نظر گرفتن پارمنیدس و ثئایتتوس به عنوان محاوراتی نزدیک به محاورات متأخر هستند. در فصل ششم ترتیبی را پیشنهاد خواهیم کرد که نه تنها نتیجه شواهد سبک شناختی را مد نظر قرار می‌دهد بلکه هم چنین پارمنیدس و ثئایتتوس را از دوره‌ای که دیگر محاورات متأخر در کرونولوژی استاندارد در آن قرار دارند جدا می‌کند و در عین حال در مقابل ده اشکالی که در فصل آینده علیه کرونولوژی استاندارد ذکر خواهیم کرد، آسیب پذیر نخواهد بود.

فصل پنجم

ده اشکال وجود- معرفت شناختی کرونولوژی استاندارد

کرونولوژی استاندارد که فصل پیش تلاش کردیم آن را صورت‌بندی کنیم، موضوع اشکالات بسیاری است که اغلب آنها توسط کسانی ایراد شده‌اند که خود چهارچوب کرونولوژی استاندارد را پذیرفته‌اند. در اینجا ده اشکال عمدتاً وجود - معرفت شناختی را در قالب سه گروه اشکالات مطرح می‌کنیم.

الف) گروه اول اشکالات: محاورات میانی پس از محاورات اولیه

امیدوارم بحث ما در تجدید نظر وجود- معرفت شناختی میان محاورات اولیه و میانی در دو فصل اول این نکته را روشن ساخته باشد که در نظر گرفتن محاوراتی همچون منون، فایدون و جمهوری بلافاصله پس از محاورات اولیه ای همچون هیپیس بزرگ، اوتیفرون و اوتیدموس همچون جابه‌جایی از برخی اصول وجودشناختی و معرفت شناختی به متضادهایشان بدون فرض پلی میان آنهاست. بنابراین گروه اول اشکالات ما قصد دارد ایرادات کرونولوژی استاندارد در قرار دادن محاورات میانی پس از محاورات اولیه را خاطر نشان سازد.

۱- اشکال اول: جایگزینی م. خ. به جای ش. الف.

کرونولوژی استاندارد قادر به توضیح این نکته نیست که چگونه در گذر از گروه اول محاورات به گروه دوم، اصل «شناخت آنچه الف هست» (ش. الف.) در سقراط اول به اصل «معرفت خود الف» (م. الف.) در سقراط دوم تغییر می‌کند، اصلی که خود نسبت به اصلی دیگر، «معرفت خیر» (م. خ.)، اصلی فروتر است. در واقع، جایگاه ش. الف. در سقراط اول به م. خ. در سقراط دوم داده می‌شود. هرچند این اشکال آنقدر جدی نیست که ترتیب محاورات

در کرونولوژی استاندارد را لزوماً دچار اشکال سازد اما در هر حال در اینجا تفاوتی آشکار میان دو گروه محاورات وجود دارد که این کرونولوژی قادر به توجیه آن نیست.

۲- اشکال دوم: جابه جایی بی واسطه از م. د. به م.س

افلاطون چگونه می تواند بدون واسطه از اصل «معرفت شناسی دوقطبی» (م. د.) در محاورات اولیه به اصل «معرفت شناسی سه بخشی» که وضعیت معرفت شناختی سومی را در کنار معرفت و نادانی در محاورات دوره میانی فرض می کند، برسد؟ این اشکال، بر خلاف اشکال اول، اشکالی جدی است که ضرورت در نظر گرفتن برخی محاورات در میان محاورات اولیه و میانی که بتوانند این انتقال را تبیین کنند را متذکر می شود. تمایز حاد میان م. د. (اسا. ۲) و م. س. (اسد. ۲) فرض یک نقطه چرخش را ضروری می سازد. چنین نقطه ای باید در جایی باشد که پندار درست به عنوان یک وضعیت معرفت شناختی متمایز از خود معرفت پذیرفته می شود. در حالی که م. د. می گوید هیچ وضعیت سومی میان معرفت و نادانی نیست، م. س. پندار را به عنوان وضعیت سوم می پذیرد. از آنجا که تمایز میان معرفت و پندار نتیجه مهمی است که بحث طولانی ثنایتوس درباره معرفت در بر دارد، این محاوره بهترین نقطه چرخش میان دو اصل است. رد پیشنهاد دوم ثنایتوس مبنی بر اینکه معرفت، پندار درست است (۱۸۷b) و بعد) و نیز پیشنهاد سوم او مبنی بر اینکه معرفت، پندار درست به همراه یک تبیین است (۲۰۱d) و بعد)، اثبات می کند که معرفت و پندار باید متفاوت از هم باشند. هرچند منون نیز از تمایز میان معرفت و پندار سخن می گوید اما این محاوره بیش از آنکه آن را اثبات کند، مفروض می گیرد و مورد استفاده قرار می دهد و بنابراین آشکارا پس از ایجاد تمایز قرار می گیرد. وقتی در منون d-۸۵c گفته می شود که برده واجد پندار درست درباره چیزی است که نمی داند، این تمایز مفروض گرفته شده است. در استفاده از اسطوره دایدالوس (e-۹۷d) و نیز در نظریه *آنامنسیس* (۹۸a) نیز تمایز مفروض گرفته می شود. حتی در ۹۸b سقراط به شکل غافلگیر کننده ای می گوید که اگر بتواند ادعا کند که چیزی را می داند که البته آن را درباره چیزهای معدودی مطرح می کند، ادعا می کند می داند که معرفت و پندار متفاوتند. بنابراین

هنگامی که ثنائیتوس که در آن تمایز اثبات می‌شود را داریم، نمی‌توان منون را نقطه چرخش میان دو اصل در نظر گرفت.

۳- اشکال سوم: جابه‌جایی از و. د. به و. س.

چگونه می‌توانیم از اصل «وجودشناسی دوقطبی» (و. د.) به اصل «وجودشناسی سه بخشی» (و. س.) برسیم وقتی از محاورات اولیه به جمهوری می‌رسیم؟ بر اساس کرونولوژی استاندارد، ما چنین اجازه‌ای نداریم. اصل و. د. متضاد اصل و. س. است و بنابراین فرض یک نقطه چرخش در میان آنها الزامی است. در حالی که و. د. می‌گوید ناموجود نیست، و. س. وجود ناموجود را می‌پذیرد و قبول می‌کند که چیزهایی وجود دارند که هم هستند و هم نیستند. بنابراین نقطه چرخش آشکارا نقطه‌ای است که وجود ناموجود پذیرفته می‌شوند. این پذیرش به طور ناقص در بخش دوم پارمنیدس و به طور کامل در سوفیست رخ می‌دهد. در پارمنیدس ۱۶۲b-۱۶۱e وجود ناموجود مورد بحث قرار می‌گیرد و در ۱۶۳c گفته می‌شود که ناموجود غیاب وجود است. این امر در هر صورت در ۱۶۴b مورد انکار قرار می‌گیرد. در سوفیست (۲۵۷b) دقیقاً گفته می‌شود که ناموجود نقیض وجود نیست بلکه متفاوت از آن است و در ۲۵۸b-c از ویژگی خاص لاوجود و همچنین مثال آن سخن گفته می‌شود (رک ۲۵۸d). پس از آنکه اصل پدر پارمنیدس صریحاً رد می‌شود (۲۵۸d)، در ۲۵۸e ناموجود بیش از پیش با مفهوم تفاوت پیوند می‌یابد و به عنوان هر بخش از ماهیت تفاوت که در برابر وجود قرار می‌گیرد معرفی می‌شود. وجود هیچ نقیضی ندارد و بنابراین ناموجود نمی‌تواند نقیض آن باشد. در ۲۶۰b ناموجود به عنوان یکنوع (مثال) که در وجود پراکنده شده است معرفی می‌شود.

۴- اشکال چهارم: جابه‌جایی از وجود و معرفت گسسته به وجود و معرفت هم‌بسته

کرونولوژی استاندارد نمی‌تواند تبیین کند که چگونه افلاطون از «معرفت گسسته» (م. گ.) و «وجود گسسته» (و. گ.) در محاورات اولیه به «معرفت هم‌بسته» (م. ه.) و «وجود هم‌بسته» (و. ه.) در جمهوری می‌رسد. از آنجا که اصل م. گ. متضاد اصل م. ه. است، فرض یک نقطه چرخش در میان آنها الزامی است. م. گ. (اسا. ۴) می‌گوید معرفت هر چیز از معرفت

هر چیز دیگر جداست و م. ه (اسد. ۴) می گوید وجود همه چیزها به وسیله خیر هم بسته است. ما از طرف دیگر و. گ. را در سقراط اول (اسا. ۵) داریم که متضاد و. ه (اسد. ۵) در سقراط دوم است. در حالی که و. گ. می گوید هر چیز از چیزهای دیگر جداست، و. ه. می خواهد وجود همه چیزها را به وسیله خیر هم بسته سازد. بخش دوم پارمنیدس و نیز سوفیست می تواند به عنوان نقاط چرخش در نظر گرفته شود. در پارمنیدس c-144b وجود به عنوان آنچه تکه تکه شده است و حتی به عنوان منقطع ترین چیز معرفی می شود. در سوفیست (257c-d) معرفت به تفاوت تشبیه می شود چرا که هر دو تکه تکه اند. تنها راه ممکن اصلاح، به هم بافتن انواع است که سوفیست تلاش می کند ممکن سازد. در 259d-e گفته می شود که جدا کردن هر چیز از همه چیزهای دیگر فلسفی نیست و بیان را ویران می کند. از یک طرف پارمنیدس با جدا ساختن وجود از وحدت و از طرف دیگر سوفیست با جدا ساختن وجود از همان، وظیفه پیشین وحدت بخشی و یکپارچگی وجود را از دوش خود وجود که آشکارا متکثر است برمی دارند. در جمهوری می بینیم که وظیفه وحدت بخشی به اصلی فراتر از وجود که همانا واحد- خیر است، نسبت داده می شود.

همه محققان در کرونولوژی استاندارد بر این موضوع متفقند که ثئایتوس، پارمنیدس و سوفیست می باید پس از منون، فایدون و جمهوری قرار گیرند، نظریه ای که به نظر نمی رسد با نتایج تحقیق ما سازگار باشد. ما نشان دادیم که تمایزی حادّ میان اصول وجود- معرفت شناختی دو گروه از محاورات وجود دارد که در سرتاسر قرن اخیر به عنوان محاوراتی که پشت سر هم نوشته شده اند در نظر گرفته می شوند. هنگامی که نقاط چرخش در خود این محاورات یافت نمی شود، ناچار بودیم آنها را در جایی دیگر بیابیم و به نظر می رسد این نقاط را باید در محاورات متأخر یافت. این باعث می شود ضرورت بررسی امکان وضع ثئایتوس، سوفیست و بخش دوم پارمنیدس در میان دو گروه محاورات و یا جایی در میان محاورات آنها مطرح گردد.

ب) گروه دوم اشکالات: محاورات متأخر پس از محاورات میانی

این گروه اشکالات قصد دارد نشان دهد که وضع برخی از محاورات متأخر در کرونولوژی استاندارد همچون *ثنایتتوس*، *سوفیست* و *قوانین* پس از برخی از محاورات میانی همچون *منون*، *فایدون* و *جمهوری* می‌تواند ما را در فهم تحول فلسفه افلاطون دچار اشکال کند.

۵- اشکال پنجم: مسائل تأخر *ثنایتتوس*

در فصل دوم اشاره کردیم که تمایز معرفت و پندار پس از آنکه در محاورات اولیه انکار شده بود، در محاورات میانی مفروض گرفته شد؛ مسأله‌ای که ما در اشکال دوم بدان پرداختیم. اشکال پنجم در حقیقت روی دیگر همان اشکال است. اگر ترتیب کرونولوژی استاندارد برای *ثنایتتوس* به عنوان محاوره‌ای متأخر یا میانی متأخر نسبت به *منون* و *جمهوری* را بپذیریم، نمی‌توانیم توضیح دهیم که چگونه افلاطون که قبلاً در *منون* (۸۵c-d، ۹۷a-b و d-e، ۹۸a-b) از پندار به عنوان آنچه متمایز از معرفت است سخن گفته بود و در *جمهوری* (۴۷۷e-۴۷۷e) آن را مفروض گرفته و تمایز وجودشناختی میان *مثل* و اشیاء جزئی را بر آن استوار ساخته بود (۴۷۶c-d، ۴۷۷e-۴۷۷e، ۴۷۹d)، اکنون در *ثنایتتوس* به این حالت ابتدایی درباره رابطه میان معرفت و پندار می‌رسد که می‌پرسد آیا معرفت متمایز از پندار است یا نه؟ چگونه می‌توان پیشنهاد *ثنایتتوس* در ۱۸۷b که معرفت همان پندار درست است و نیز همه تلاش‌های سقراط برای رد آن و اثبات اینکه معرفت متمایز از پندار است را به عنوان پیشنهاد و تلاشی متأخر درک کرد؟^{۱۰۴} هر چند فاین برای «تعجب برانگیز» خواندن این ظهور بحث در *ثنایتتوس* سه دلیل می‌آورد (۲۰۰۳: ۲۳-۱۹)، مسائل ناشی از متأخر در نظر گرفتن *ثنایتتوس* به بهترین شکل در لیست سدلی (Sedley) از شش مسأله بیان شده است (۱۹۹۶: ۵-۸۴):

۱) در حالی که در *جمهوری* و *تیمایوس* معرفت به وسیله موضوعاتش یعنی *مثل* متمایز می‌شود، *ثنایتتوس* تلاش می‌کند با اعیان حسّی سر و کار داشته باشد و بسیار از در نظر گرفتن *مثل* به عنوان موضوعات معرفت دور است.

۲) تمایز قوی میان/پیستمه و دوکسا در جمهوری و تیمایوس جای خود را در ثنایتتوس به این نظریه می‌دهد که معرفت نوعی از پندار است. رایینسون (۱۹۵۰: ۵-۴) ادعا می‌کند حتی روشی که در آن پیشنهاد اول (اینهمانی بدون افزودن لوگوس) طرد می‌شود در عمل دیدگاه جمهوری را نقض می‌کند. آنچه در ۲۱۰b به عنوان دلیل رد اینهمانی معرفت و پندار بیان می‌شود یعنی اینکه قاضی می‌تواند دریاره واقعیاتی که تنها یک شاهد عینی می‌تولند بداند، به پنداری درست دست یابد. این به طور ضمنی می‌پذیرد که ما می‌توانیم از طریق چشم‌هایمان به معرفت برسیم در صورتی که جمهوری قویاً تأکید می‌کند که معرفت تنها به مثل نادیدنی تعلق دارد. او همچنین به ۱۸۵e و ۲۰۸d به عنوان شواهد دیگر موضوع اشاره می‌کند.

۳) نظریه یادآوری که افلاطون در *منون*، *فایدون* و *فایدروس* طرح می‌کند به هیچ وجه در ثنایتتوس مطرح نمی‌شود^{۱۰۵} حتی وقتی که افلاطون مدل‌های مختلفی از کسب دانش را در ثنایتتوس مطرح می‌کند. سدلی (همان: ۸۵) به درستی به این نکته اشاره می‌کند که افلاطون در مدل مرغدانی ناچار می‌شود بپذیرد ذهن نوزاد خالی است (۱۹۷e) که «آشکارا» در تضاد کامل با نظریه «درونی بودن» در نظریه *آنامنسیس* است (همچنین: رایینسون، ۱۹۵۰: ۴) او آن را «ناهماهنگ» با نظریه می‌خواند. کورنفورد (۱۹۳۵: ۲۸) معتقد است که افلاطون بدون آنکه هرگز این نظریه را رها کرده باشد، نمی‌تواند آن را در اینجا ذکر کند چراکه نظریه در اینجا پاسخ پرسش درباره معرفت را پیش فرض می‌گرفت.

۴) ظهور انکار معرفت سقراطی در ثنایتتوس پس از فعالیت طولانی یک سقراط نظریه‌پرداز و ایجابی در محاورات میانی.

۵) با توجه به این واقعیت که ثنایتتوس در یافتن چستی دانش راه به جایی نمی‌برد، سدلی می‌پرسد: «آیا این همان افلاطون است که در جمهوری معرفت را وجه ممیزه عالی فیلسوف می‌دانست؟» (همان).

۶) ثنایتتوس حتی نظریه بسیار تحسین شده *منون* یعنی *آیتایس لوگسیموس* را ذکر نمی‌کند.^{۱۰۶} سدلی سه تفسیر را به عنوان راه‌حل‌های ممکن مسأله معرفی می‌کند.^{۱۰۷} بر اساس تفسیر اول، ثنایتتوس نسبت به نظریه دوره میانی ساکت است.^{۱۰۸} در حالی که بر اساس تفسیر دوم، بر خلاف معرفت شناسی جمهوری و تیمایوس که مثل را به عنوان موضوعاتشان دارند، ثنایتتوس

فقط دنیای حسی را مورد خطاب قرار می‌دهد، تفسیر سوم تلاش می‌کند منون را متن استاندارد در نظر بگیرد و ثنایتتوس را بر اساس آن تفسیر کند (همان: ۹۳ و بعد).

بیان رایینسون (۱۹۵۰: ۶-۵) در مورد مسأله ثنایتتوس قابل توجه است:

آیا عدم ظهور مُثُل در ثنایتتوس به دلیل عدم اعتقاد افلاطون به مُثُل در زمان نگارش این محاوره است؟ پیش از سبک شناسی پاسخ «آری» قابل قبول می‌نمود، زمانی که امکان این تصور وجود داشته است که ثنایتتوس محاوره ای مقدم است که پیش از آنکه نظریه مثال به طور کامل در فایدون و جمهوری اندیشیده و بیان شود، نوشته شده است.

نکته آن است که نه در نظر گرفتن یک محاوره به عنوان محاوره ای مقدم بر فایدون و جمهوری می‌تواند به ما اجازه دهد بگوییم آن محاوره به دوره ای تعلق دارد که در آن نظریه مثال هنوز «اندیشیده» نشده است و نه سبک شناسی، همانطور که در فصل پیش بیان کردیم، می‌تواند نشان دهد که مکان ثنایتتوس پس از محاورات مذکور مکانی قابل قبول تر است.

چنانکه روشن است، مسأله اساسی وضع ثنایتتوس به عنوان محاوره ای متأخر نسبت به محاورات دوره میانی، مسأله ای معرفت شناختی است. شاید بتوان با این نکته موافقت کرد که از نقطه نظری مدرن، ثنایتتوس می‌تواند حتی توسعه یافته‌تر از فایدون و جمهوری^{۱۰۹} باشد، اما آیا از دیدگاه افلاطون نیز می‌تواند همین گونه باشد؟ این واقعیت که ثنایتتوس آغازی دوباره^{۱۱۰} پس از حملات پارمنیدس بر ضد نظریه مثال است، چیزی که من نیز در آن با دیگران موافقم، نمی‌تواند وضع آن پس از محاورات دوره میانی را توجیه کند. ثنایتتوس می‌تواند به عنوان آغازی دوباره پس از پارمنیدس در نظر گرفته شود اما همچنان مقدم بر منون، فایدون و جمهوری باشد.^{۱۱۱}

۶- اشکال ششم: مسائل تأخر سوفیست و پارمنیدس ۲ نسبت به جمهوری

در حالی که جایگاه ثنایتتوس در کرونولوژی استاندارد از لحاظ معرفت شناختی دچار اشکال بود، مکانی که این کرونولوژی به سوفیست می‌دهد از لحاظ وجودشناختی دارای اشکال است. ما در فصل دوم بحث کردیم که افلاطون وقتی از محاورات اولیه به میانی می‌رود، اصل و. د. را به اصل و. س. تغییر می‌دهد، مسأله ای که در اشکال سوم بدان اشاره

کردیم. اشکال ششم در واقع روی دیگر اشکال سوم است. در اولین بخش‌های سوفیست ما همچنان به اصل پارمنیدسی پایبند هستیم (۲۳۷a) و نمی‌توانیم آنچه را که ناموجود بتواند بدان اطلاق شود را بیابیم (۲۳۷b) چرا که ناموجود نمی‌تواند به چیزهایی که هستند اطلاق شود (۲۳۷c). این وجه وجود شناختی مسأله باور نادرست است که در سوفیست بحث می‌شود، بحثی طولانی که در نهایت برگشتی وجودشناختی را به بار می‌آورد یعنی فراتر رفتن از اصل پارمنیدسی (۲۵۸d)، پذیرفتن وجود ناموجود و لحاظ کردن ناموجود به عنوان تفاوت و نه به عنوان نقیض وجود (۲۵۸e و بعد). اکنون چگونه می‌توان پذیرش آنچه هم هست و هم نیست در جمهوری (۴۷۷b-۴۷۶e) که آشکارا به عنوان آنچه گویی قبلاً ثابت شده است مفروض گرفته می‌شود را بر سوفیست مقدم بداریم؟ دلیل اصلی که بر مبنای آن کرونولوژی استاندارد تمایل دارد جمهوری را مقدم بر سوفیست در نظر بگیرد آن است که ویژگی‌های سبک شناختی جمهوری بسیار دور از محاورات به اصطلاح متاخر است؛ محاوراتی که سوفیست از نظر سبک شناختی بسیار به آنها نزدیک است. پیش از ظهور سبک شناسی توافقی ضمنی مبنی بر تقدم سوفیست بر جمهوری وجود داشت.

اصل و. س. در جمهوری مدیون اثبات وجود ناموجود در سوفیست است و دور از ذهن نخواهد بود اگر بخواهیم اثباتش مقدم بر استفاده‌اش باشد. همین اشکال، هرچند نه با همان قوت، به تأخر بخش دوم پارمنیدس نیز وارد است، محاوره‌ای که می‌توان در آن نسخه‌ای ناقص از حل مسأله را با استفاده از مفهوم «تفاوت» دید (۱۴۳b، رک ۱۶۲d). پارمنیدس ۲ به اندازه سوفیست در تکمیل پاسخ موفق نیست چرا که در نهایت به انکار وجود ناموجود می‌رسد.

اگر ترتیب کرونولوژی استاندارد را بپذیریم و سوفیست را به همراه مرد سیاسی پس از جمهوری قرار دهیم، ناچاریم بپذیریم که روش جمع و تقسیم در محاوره اول نسبت به دیالکتیک جمهوری روشی متاخر است. کمتر می‌توان در این نکته تردید کرد که روش دیالکتیک نسبت به روش جمع و تقسیم روشی توسعه یافته‌تر است. گرچه در این جستار مجال بیان آن را نداریم اما شاید بتوان گفت که روش دیالکتیک مستلزم روش جمع و تقسیم است و می‌تواند تحولات طبیعی آن باشد. در این صورت، چگونه می‌توان این پس‌رفت روش

شناختی را توجیه کرد؟ هرچند این نکته مطلقاً درست است که هر محاوره شرایط خود را دارد و ضروری نیست که به همه نظریه‌ها در یک محاوره ارجاع داده شود، این امر نمی‌تواند به ما اجازه دهد از مسیر منطقی تکامل میان نظریات متفاوت غافل شویم.

۷- اشکال هفتم: مسأله تأخر قوانین و مرد سیاسی نسبت به جمهوری

ممکن است در بدو امر عجیب به نظر برسد که این اشکال را علیه کرونولوژی استاندارد مطرح کرده‌ایم چرا که این نکته همواره به عنوان آشکارترین شاهد در نظر گرفته شده است که قوانین باید پس از جمهوری قرار گیرد. علاوه بر این، تنها شاهد خارجی ما در خصوص محاورات یعنی شهادت ارسطو (سیاست ۲، ۶) به نفع این ترتیب است. مشکل آنجاست که نظریات سیاسی قوانین به طرز غیرقابل قبولی نظریه فیلسوف - پادشاه جمهوری را نادیده می‌گیرد و گویی از آن آگاه نیست و چنانکه ساندرز (Saunders) می‌گوید، این نظریه «بدون هیچ رد پایی» از قوانین حذف شده است (۱۹۹۲: ۶۵). درباره مسائل وجود - معرفت شناختی، تفاوت‌های میان دو محاوره آنچنان ژرف است که ساندرز معتقد است: «بسیار دشوار است که حس نکنید وارد دنیای جدیدی شده‌اید، دنیایی که در آن متافیزیک، نوره آورد سیاست، گم شده است» (همان). اُون نیز معتقد است قوانین «هیچ رجوع سازگاری» را نسبت به نظریات سیاسی جمهوری^{۱۱۲} مجسم نمی‌کند. اگرچه قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه عاری است اما ارجاعاتی به دیگر نظریات جمهوری دارد. اشکالی که ما پیش نهاده‌ایم آن است که اگر جمهوری بر قوانین مقدم است، چرا افلاطون در قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه غفلت می‌کند؟ پیشنهاد اُون این است که قوانین «برای تغییر دادن و همساز کردن نظریات سیاسی‌ای که در زمان‌های مختلف ارائه شده بودند، طراحی می‌شود» (۱۹۹۸: ۲۶۴).

این نکته که بخش‌هایی از جمهوری که در قوانین مورد غفلت قرار گرفته‌اند یعنی نظریه فیلسوف - پادشاه و نیز وجودشناسی و معرفت‌شناسی جمهوری متعلق به بخش یکسانی از جمهوری یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم، هستند می‌تواند پاسخی را که ما در فصل آینده ارائه خواهیم کرد را فراهم سازد: جمهوری رساله‌ای است که از اجزاء متفاوت تشکیل می‌شود که بعدها یکپارچه شده‌اند و قوانین نسبت به بخشی از آن تأخر دارد و نسبت

به بخشی دیگر تقدم. این می‌تواند هم ارجاع آن به بخشی از جمهوری و هم غفلت آن از بخشی دیگر را توجیه کند.

مساله مطرح شده در خصوص قوانین، در مورد مرد سیاسی نیز صادق است.^{۱۱۳} اگرچه مرد سیاسی نیز می‌گوید حاکمان باید *ἀληθῶς ἐπιστήμονας* داشته باشند (۷-۲۹۳۵)، از نظریه فیلسوف - پادشاه عاری است. به نظر می‌رسد این نکته بیشتر نشانگر آن باشد که مرد سیاسی گام مقدم نظریه فیلسوف - پادشاه در جمهوری باشد و نه برعکس.

ج) گروه سوم اشکالات: پارمنیدس

جایگاه پارمنیدس در کرونولوژی استاندارد در نسبت با برخی محاورات جایگاهی کاملاً تعیین شده است: (۱) پس از *منون، فایدون و جمهوری و ۲*) پیش از *ثائیتوس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمایوس و کریتیاس*. آنچه گروه سوم اشکالات قرار است مورد نقد قرار دهد تنها نکته اول فوق یعنی قرار دادن پارمنیدس پس از محاورات دوره میانی است. این اشکالات بیش از دیگر اشکالات تعیین کننده‌اند و می‌توانند ما را برای نگرشی نو به تحول نظریات افلاطون و کرونولوژی محاورات آماده سازند.

۸- اشکال هشتم: اشکالات تفسیر پارمنیدس به عنوان ارجاع دهنده به محاورات میانی

بزرگ‌ترین فرض همه شارحان افلاطون آن است که ایرادات پارمنیدس علیه نظریه مثال به نظریه‌ای که پیش‌تر در برخی یا همه (رک: پریور، ۱۹۸۵: ۵۱) محاورات میانی مطرح شده بود باز می‌گردد. به طور مثال، کورنفورد (۱۹۳۹: ۷۱-۷۰) به توافق عمومی درباره *فایدون* به عنوان موضوع اشکالات پارمنیدس اشاره می‌کند. پالمر تأکید می‌کند که آنچه سقراط در پارمنیدس از آن دفاع می‌کند «نظریه‌ای است که در همه جنبه‌های اساسی اش نسخه‌ای از نظریه دوره میانی خود افلاطون است» (۱۹۹۹: ۱۸۰). در میان کسانی که اشکالات پارمنیدس را معتبر می‌دانند، عقیده عمومی در خصوص رابطه نظریه مثال در محاورات دوره میانی با اشکالات پارمنیدس را می‌توان در جملات کان (۱۹۹۶: ۳۲۹) خلاصه کرد:

نظریه کلاسیک مثال، آنگونه که در فایدون و جمهوری توسعه یافته است، توسط خود افلاطون در پارمنیدس تحت نقدی سخت قرار می‌گیرد و مسائلی که در آنجا بر علیه آن اقامه شده است هرگز پاسخ خود را نمی‌یابد.

مینوالد (Meinwald) در طرف مقابل قرار می‌گیرد و عقیده سنتی مبنی بر اینکه پارمنیدس ۱۳۵ به نظریه مثال در دوره میانی باز می‌گردد را نقد می‌کند چرا که معتقد است چهره‌ای که پارمنیدس از نظریه دوره میانی ترسیم می‌کند، شامل «یک نظریه مثال که به طور کامل و کافی توسعه داده شده باشد» نیست (۱۹۹۲: ۳۷۲). اشکال آنجاست که محاورات دوره میانی پیشاپیش شامل پاسخ‌های مسائل پارمنیدس هستند. چنانکه دورتر (Dorter) می‌گوید، اشکالات پارمنیدس «بر اساس ویژگی‌های نظریه [مثال] که در محاورات میانی غالبند، به آسانی پاسخ داده می‌شوند» (۱۹۸۹: ۲۰۰) و «نه تنها پاسخ‌ها بلکه خود مسائل» نیز در آن محاورات آمده‌اند^{۱۱۴} (همان). گونزالس (۲۰۰۲b: ۷-۵۶) با تمرکز بر تعدد نظریه مثال هم در محاورات دوره میانی و هم در پارمنیدس، چند اشکال این فرض که انتقادات به محاورات دوره میانی اشاره دارند را مورد بحث قرار می‌دهد.

ما مدعی نیستیم که افلاطون در محاورات میانی به طور مستقیم به مسائل پارمنیدس پاسخ می‌دهد چرا که چنین پاسخ‌هایی در هیچ یک از آثار افلاطون قابل مشاهده نیست، نه در آثار دوره میانی و نه در دوره متأخر. آنچه می‌خواهیم در اینجا اثبات کنیم آن است که زمینه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه مثال چنانکه در محاورات دوره میانی ارائه شده است، عامدانه به گونه‌ای طراحی شده‌اند که دیگر نسبت به آن اشکالات آسیب‌پذیر نباشند. ما نمی‌توانیم پاسخی به اشکالات بیابیم چرا که افلاطون به جای فراهم کردن پاسخ مسائل، ابتدا زمینه‌های معرفت‌شناختی و سپس زمینه‌های وجودشناختی نظریه مثال را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که این نظریه از اشکالات در امان باشد. بنابراین پیشنهاد خواهیم کرد که نه تنها مسائل پارمنیدس به محاورات دوره میانی ارجاع نمی‌دهند بلکه پاسخ فراهم شده در این محاورات کاملاً معطوف به آن مسائل هستند. پیش از بحث درباره مسائل و نحوه حل آنها، اجازه دهید نکته‌ای را درباره جوانی سقراط در پارمنیدس متذکر شویم.

افلاطون که در اغلب محاورات خود از جمله جمهوری همواره یک سقراط پیر یا بالغ^{۱۱۵} را برای معرفی و، اگر اجازه داشته باشیم بگوییم، دفاع از نظریات خود در نظر می‌گرفت، ناگهان برای اولین و آخرین بار این شخصیت را برای مسائلی که نظریه سقراط سالمند باعث آنها شده بود، جوان می‌سازد. ممکن است گفته شود که شخصیت سقراط جوان تنها ضرورتی دراماتیک است چرا که اگر افلاطون می‌خواست سقراط را در حال محاوره با پارمنیدس ترسیم کند، به سختی کسی جز یک سقراط جوان قابل تصور می‌بود. حتی اگر وقوع عملی این محاوره را ممکن بدانیم،^{۱۱۶} سخن گفتن از ضرورت دراماتیک درباره محاوراتی که سقراط را به عنوان شخصیت خود دارند بسیار از روحیه سوکراتیکوی لوگوی دور است. از طرف دیگر، جوانی این شخصیت صرفاً به شکل دراماتیک در ابتدای محاوره یا با ارجاعی خفیف بیان نشده است بلکه به طور خاص و هدفمند و با تأکید بسیار مورد توجه قرار گرفته است. هر دو اشاره در ۱۳۰e و ۱۳۵c-d نشان می‌دهد که محاوره می‌خواهد بر این واقعیت تأکید کند که نظریه مثال تحت بررسی توسط یک مرد جوان پیشنهاد شده است که گرچه هوشمند است و قادر است استدلال‌های عالی و الهی ارائه کند (۱۳۵d۲-۳)، هنوز به قدر کافی و چنانکه در آینده خواهد بود (۱۳۰e۲) به چنگ فلسفه نیامده و آموزش ندیده است (۱۳۵c۸).^{۱۱۷} گازلینگ پس از اشاره به امکان اینکه جوانی سقراط معنای خاصی داشته باشد می‌گوید: «ممکن است اینگونه باشد که ما با نقدی از استدلال‌های اولیه برای مثل و یا با استدلال‌های نوفیثاغوریان مواجهیم» (۱۹۷۳: ۱۹۲).

نظریه مثال پارمنیدس نظریه‌ای ابتدایی‌تر از نظریه مطرح شده در فایدون و جمهوری است. هم جزئیات نظریه و هم روش سقراط در دفاع از آن، اگر بتوانیم آن را دفاع بخوانیم، نشان می‌دهد که این نظریه به عنوان نظریه‌ای ابتدایی معرفی می‌شود. در اینجا ما تغییرات احتمالی نظریه مثال در جزئیات آن را مورد بحث قرار نخواهیم داد. خواه افلاطون برای تغییر نظریه در جزئیات اقدام کرده باشد یا نه، او زمینه‌های معرفت‌شناختی نظریه را در ثائیتوس، منون و فایدون و زمینه‌های وجودشناختی آن را در پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس و جمهوری تغییر می‌دهد. چنانکه بحث خواهیم کرد، این تفاوتها به دلیل اشکالات پارمنیدس است. ما این اشکالات را در ابتدا به شش اشکال اصلی طبقه‌بندی می‌کنیم:^{۱۱۸}

۱- اشکال مثال برای همه چیز حتی چیزهای بی‌ارزش (۱۳۰c-d)

۲- اشکال بهره‌مندی (۱۳۱)

۳- اشکال مرد سوم (۱۳۲a-b)

۴- اشکال در نظر گرفتن مُثل به عنوان اندیشه (۱۳۲b-c)

۵- اشکال مُثل به عنوان پارادایم (۱۳۲d)

۶- اشکالات معرفت شناختی ناشی از جدا کردن مُثل (۱۳۳a-۱۳۵a)

اجازه دهید اشکال اول را کنار بگذاریم. شاید نتوانیم نشان دهیم که افلاطون در محاورات دوره میانی مُثل را برای همه اشیاء در نظر نگرفت، چنانکه نمی‌توانیم آن را در دیگر محاورات نشان دهیم؛^{۱۱۹} با وجود این، نقد ارسطو مبنی بر اینکه از برخی از دلایل برای وجود مُثل این نتیجه حاصل می‌شود که باید مثال‌هایی «حتی برای آن چیزهایی که آنها برایشان مثال در نظر نمی‌گیرند» (متافیزیک ۷-۱۰۷۹a6-7) وجود داشته باشد، می‌تواند نشان دهد که افلاطون یا آکادمی و یا هر دو مُثل را برای همه چیز وضع نکردند.^{۱۲۰} اشکال چهارم نیز مختص پیشنهاد مثال به عنوان فکر است که ضرورتاً مسأله‌ای مربوط به نظریه مثال خود افلاطون نیست.^{۱۲۱} از چهار اشکال باقیمانده، اشکال سوم و پنجم مبنای واحدی دارند چرا که هر دو به مسأله مرد سوم باز می‌گردند. از آنجا که ما فکر می‌کنیم مسأله مرد سوم ناشی از رابطه‌ای خاص میان یک مثال و شیء بهره‌مند از آن است، اشکالات دوم، سوم و پنجم را در کنار یکدیگر در نظر می‌گیریم. بنابراین در این بخش تلاش می‌کنیم نشان دهیم که (۱) مسائل بهره‌مندی و همچنین مرد سوم به نظریه‌ای که در جمهوری آمده است قابل اطلاق نیست و بنابراین اشکالات دوم، سوم و پنجم در آنجا حل می‌شود و (۲) مسأله معرفت شناختی ناشی از جدایی مثل نمی‌تواند به منون، فایدون و جمهوری اطلاق شود و بنابراین اشکال ششم نیز در این محاورات حل شده است.

الف) مسأله بهره‌مندی و مرد سوم در جمهوری

برخی محققان همواره اینگونه فرض کرده‌اند که مسأله مرد سوم آنگونه که در پارمنیدس آمده است و ارسطو به دفعات به آن اشاره کرده است، مسأله خود محمولی (self

(predication) را به عنوان مبنای خود دارد. اگر مثال الف خودش الف است، همانطور که همه اشیاء جزئی الف، الف هستند، این ناگزیر به مسأله مرد سوم می‌انجامد. بر اساس این فرض، محققان رابطه‌ای مستقیم و ثابت میان خود محمولی و مسأله مرد سوم برقرار می‌کنند. برعکس، آنچه من پیشنهاد خواهم کرد آن است که گرچه افلاطون خود محمولی را در همه دوره‌های اندیشه فلسفی‌اش می‌پذیرد، این پذیرش در جمهوری به اشکال مرد سوم منتهی نمی‌شود در حالی که در دیگر محاورات می‌تواند بدان منتهی شود.

اینکه افلاطون خود محمولی را می‌پذیرد توسط شارحان بسیاری همچون ولاستوس^{۱۲۲} (۱۹۵۴: ۳۸۸)، فاین (۲۰۰۳: ۳۶)، اف. سی. وایت (۱۹۷۷)، رایبل (۱۹۳۹: ۱۳۸) و اُون مورد تأیید قرار گرفته است تا جایی که مینوالد خود محمولی را «یکی از آشکارترین و شاخص‌ترین ویژگی‌های» آثار افلاطون می‌داند (۱۹۹۲: ۳۶۳). ولاستوس می‌گوید افلاطون «نه می‌توانست خود را قانع کند که استدلال مرد سوم معتبر است و نه می‌توانست به طور قانع‌کننده‌ای آن را رد کند» (۱۹۵۴: ۳۴۲). بر اساس نظر او، افلاطون نمی‌توانسته است اشکال مرد سوم را معتبر بداند چرا که این اشکال «بنیادهای منطقی» نظریه‌اش را ویران می‌کند (همان: ۳۴۹). چرنیس متفاوت فکر می‌کند: نه تنها اشکال مرد سوم نامعتبر و بنابراین برای نظریه افلاطون بی‌ضرر است بلکه وقتی افلاطون آن را در دهان پارمنیدس می‌گذاشت می‌دانست که معتبر نیست (۱۹۹۸: ۲۹۴). آنچه او درباره تفاوت $\zeta\bar{\omega}\sigma\nu$ در یک مثال و در بهره‌مندان از آن در جمهوری و تیمایوس می‌گوید قابل ذکر است: «در زبان جمهوری آنها مثال را خواهند داشت اما $\bar{\omega}\sigma\tau\iota$ $\bar{\omega}\sigma\nu$ نخواهند بود» (۱۹۴۴: ۲۹۶). چرنیس همچنین به تیمایوس^{۳۹e} و ۳۰c۵-۸ ارجاع می‌دهد، جایی که تفاوت داشتن $\zeta\bar{\omega}\sigma\nu$ با $\bar{\omega}\sigma\nu$ بودن مورد تأکید قرار گرفته است. به عقیده او افلاطون در جمهوری و تیمایوس^{۱۲۳} خود را نسبت به اشکال مرد سوم آگاه نشان می‌دهد و بدون شک معتقد نبوده است که این اشکال مخرب است (همان: ۵-۲۹۴) چراکه اگر افلاطون این اشکال را ویرانگر می‌دانست، می‌بایست حداقل از زمان جمهوری نظریه‌اش را کنار می‌گذاشت (همان).

الن استدلال می‌کند که گرچه برای افلاطون خود عادل عادل است و خود زیبایی زیباست، این به معنای خود محمولی نیست چرا که بدین منظور «... الف است» باید به یک

معنا بر خود الف و اشیاء جزئی الف اطلاق شود. او معتقد است اعمال یکسان الف به خود الف و اشیاء جزئی الف تنها اگر هر دوی آنها «به طور یکسان همان ویژگی را داشته باشند» صادق است (۱۹۹۸: ۵۸) که البته اینگونه نیست:

گفتن اینکه عدالت عادلانه است و اینکه هر عمل مفروضی عادلانه است گفتن دو چیز کاملاً متفاوت (گرچه شاید مرتبط) است و احتمالاً مشکلات ناشی از خود-محمولی ایجاد نمی شوند. این بدان معناست که ویژگی مثل به ویژگی اشیاء جزئی تشبیه نمی شود. (همان)

از نظر الن، در حالی که کارکرد «... الف است» برای الف جمله ای این همانی است،^{۱۲۴} برای شیء جزئی الف تنها یک جمله «رابطی» است (همان: ۵۹). او معتقد است مثل برای افلاطون، هم در محاورات اولیه و هم میانی، پارادایم یا شاخص هستند یعنی آنها «چیزهای دارای ویژگی و نه ویژگی‌ها» هستند (همان: ۶۴) و افلاطون آنها را ویژگی در نظر نمی گرفت.^{۱۲۵} او بر اساس عدم حمل یکسان الف بر خود الف و اشیاء جزئی الف اشکال مرد سوم را رد می کند (۱۹۹۸: ۶۸). الن به درستی خاطر نشان می سازد که مبنای این اشکال وجود شناختی است و نه زبانی و معتقد است «نه تنها استدلالات برگشتی بلکه همه اشکالات بهره‌مندی در پارمنیدس گونه‌ای یکسانی ویژگی میان مثل و اشیاء جزئی را مد نظر قرار می دهند» (همان). از نگاه او، رد یکسان بودن الف در خود الف و اشیاء جزئی الف بر مبنای نظریه مثل به عنوان پارادایم در مدل اصل - تصویر موجه است چراکه «مثل در مقابل اشیاء جزئی نه همچون محمول‌هایی در برابر موارد آن محمول‌ها بلکه همچون اصل‌هایی در برابر سایه‌ها و انعکاس‌ها هستند» (۱۹۶۱: ۳۳۳، رک ۳۳۵).

در اینجا دو نکته به هم مرتبط داریم: (۱) اشکال مرد سوم ناشی از برابر گرفتن الف در مثال و اشیاء جزئی است و (۲) آنها در نظریه اصل - تصویر با هم یکسان نیستند و بنابراین اشکال مرد سوم قابل اطلاق بر آن نیست. اف. سی. وایت نکته دوم را رد می کند و بر آن است که نظریه اصل - تصویر نمی تواند در حل اشکال مرد سوم مفید باشد (۱۹۷۷: ۲۰۸).^{۱۲۶} دلیل او آن است که اگر تصاویر اصلاً تصاویر هستند، این به خاطر این واقعیت است که ویژگی‌های آنها «به یک معنا با اصل‌هایشان مشترک» هستند (همان، رک ۱۹۹). او معتقد است که مدل

اصل - تصویر نمی‌تواند برای پرهیز از خود محمولی مفید باشد^{۱۲۷} چرا که «دلایل مستقلی» وجود دارد که نشان می‌دهد افلاطون بدان متعهد بوده است (همان، ۲۱۱). وایت به فایدون و جمهوری اشاره می‌کند جایی که او فکر می‌کند (۱) رابطه میان مُثل و اشیاء جزئی به عنوان رابطه‌ای شبیه به رابطه اصل و تصویر یا سایه توصیف نشده است و (۲) اشیاء جزئی به عنوان کاملاً وابسته به مُثل یا «انعکاسات محض» در نظر گرفته نشده‌اند (همان: ۲۱۲-۲۱۱). او به طور کامل، و به نظر من به درستی، هرگونه نظریه مشترک درباره ماهیت مُثل و اشیاء جزئی یا رابطه میان آنها در محاورات میانی را رد می‌کند (همان: ۲-۲۱۱). سدلی (۲۰۰۶) نشان می‌دهد که حتی در فایدون، شباهت و «تلاش برای شبیه بودن» هرگز در رابطه مورد نظر افلاطون میان مُثل و اشیاء جزئی اساسی نیست. او خاطر نشان می‌سازد (ص ۳۱۱) حتی اگر ما این نکته را در خصوص فایدون بپذیریم، این نمی‌تواند به عنوان یک جزء جدایی ناپذیر فلسفه افلاطون در نظر گرفته شود.

نقطه نظر ما در اینجا آن است که در حالی که اشکال مرد سوم قابل اطلاق بر جمهوری نیست، می‌تواند بر همه دیگر محاورات میانی اطلاق شود. من با وایت موافقم که (۱) هیچ نظریه مشترکی در محاورات میانی درباره ماهیت رابطه میان مُثل و اشیاء جزئی وجود ندارد؛ (۲) مدل اصل - کپی قابل اطلاق بر فایدون^{۱۲۸} نیست؛ (۳) مدل اصل - تصویر نمی‌تواند در مورد خود محمولی مفید باشد. با وجود این، با او در اینکه نمی‌تواند به اشکال مرد سوم کمک کند مطلقاً مخالفم. آنچه در نظر دارم آن است که در حالی که افلاطون همواره به خود محمولی پایبند بوده است، در جمهوری تلاش کرده است تا مدل اصل - تصویر را ارائه کند که کاملاً اشکال مرد سوم را ختنی می‌کند. افلاطون آنطور که برخی گمان کرده‌اند نمی‌خواهد اشکال مردم سوم را با رد خود محمولی حل کند، بلکه او تلاش می‌کند آن اشکال را در عین حفظ خود محمولی برطرف نماید. نظریه مثال مبتنی بر مدل اصل - تصویر از اشکال مرد سوم می‌گریزد و این امکان، همانطور که الن می‌گوید و ما در فصل سوم به تفصیل بررسی کرده ایم، به دلیل تفاوت میان اصل و تصویر حاصل می‌شود. دلیل آن است که در این نظریه ماهیت بهره‌مندی به گونه‌ای تغییر می‌کند که یکسانی یک مثال و بهره‌مندان از آن دیگر موضوع نیست.^{۱۲۹} در اینجا ما با ویژگی‌ای مواجه نیستیم که در یک مثال و بهره‌مندان از آن حاضر

است بلکه یک ویژگی داریم که اصلاً و واقعاً به مثال تعلق دارد اما به گونه‌ای متفاوت، و بنابراین نه به طور یکسان، به تصویرش تعلق دارد. ما در فصل سوم و در نظریه پولاخوس /ستی نشان دادیم که بر مبنای نظر افلاطون در سوفیست، تیمایوس و جمهوری، این تنها خود انسان است که واقعاً و اصلاً انسان است و اگر ما تصویرش در یک آینه یا سایه‌اش را یک انسان می‌خوانیم و می‌گوییم «یک انسان است»، این «است» را به همان معنا استفاده نمی‌کنیم. این وجودشناسی جدید که من آن را در میان محاورات میانی به جمهوری محدود کردم، ماهیت بهره‌مندی را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که نه مسأله بهره‌مندی و نه اشکال مرد سوم دیگر قابل اعمال نخواهد بود. این نظریه در عین حال نه تنها خود محمولی را رد نمی‌کند بلکه آن را تقویت می‌کند. این مثال الف است که اصالتاً و کاملاً الف است. ایرادات وایت مبنی بر اینکه اشیاء جزئی به طور کامل وابسته یا «انعکاسات محض» نیستند در مورد وجودشناسی پولاخوس /ستی قابل اطلاق نیست. خواه ما اشیاء جزئی را اینگونه تصور کنیم یا نه، این وجودشناسی به قوت خود باقی است چرا که ضرورتاً نمی‌گوید که اشیاء جزئی «انعکاسات محض» هستند. همه آنچه در اینجا گفته می‌شود آن است که یک مثال و بهره‌مندان از آن یک چیز (الف) هستند اما به گونه‌های متفاوت. گرچه استفاده افلاطون از میمسیس به جای متکسیس در جمهوری به درستی می‌تواند بر مبنای وجودشناسی جدیدش تفسیر شود، قصد ندارم در اینجا بر استفاده افلاطون از واژه‌ها تکیه کنم چرا که نه آن را ممکن می‌دانم و نه قانع کننده.^{۱۳۰}

پارادایم الف نمونه کامل الف بودن است.^{۱۳۱} پارادایم الف نه ویژگی الف بلکه خود الف است. تفاوت میان ویژگی الف و خود الف می‌تواند با آزمودن خود محمولی بر آن مشخص گردد: در حالی که خود محمولی درباره خود الف صحیح و معنادار است، درباره ویژگی الف عجیب و غیرقابل قبول به نظر می‌رسد. خود بزرگ، پارادایم بزرگ و نمونه کامل آن، آشکارا بزرگ است زیرا چیز دیگری جز همین بزرگ بودن نیست و بنابراین خود محمولی در اینجا به روشنی معنادار است. اما در مورد ویژگی الف: «بزرگی بزرگ است» یا «زیبایی زیباست» به نظر کاملاً غیرقابل قبول است چرا که ویژگی الف بودن یا مفهوم الف نمی‌تواند خودش الف باشد.^{۱۳۲} اشکال مرد سوم بر مبنای این فرض نهاده شده است که وقتی یک امر مشترک میان

برخی چیزها وجود دارد، یک مثال ضروری است. بر اساس درکی که مثال الف را به عنوان ویژگی الف، مفهومی کلی که میان یک مثال و بهره‌مندان از آن مشترک است، در نظر می‌گیرد، ضرورت وجود آنچه مشترک است نتیجه می‌شود. اگر مُثل مفاهیم کلی نیستند بلکه اصل‌هایی هستند که اشیاء جزئی سایه‌ها و تصاویرشان‌اند، ضرورتی برای یک امر سوم برای نمایندگی امر مشترک وجود ندارد. بنابراین مدل اصل - تصویر در نظریه مُثل رابطه میان یک مثال و اشیاء جزئی را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که هیچ یک از مسائل بهره‌مندی و استدلال‌های برگشتی (regress) پارمنیدس نمی‌تواند بر آن مؤثر باشد. وضعیت فایدون در این باره متفاوت است چراکه مدل اصل - تصویر و نظریه مثال به عنوان پارادایم هنوز در فایدون مطرح نشده اند.^{۱۳۳}

ب) مسأله معرفت شناختی

سه نظریه مشهور افلاطون یعنی نظریه *آنامنسیس*، روش فرض، نظریه مُثل به مثابه عللاًسألاً حل مسأله معرفت شناختی ناشی از خوریسموس میان مُثل و اشیاء جزئی را به عنوان هدف اصلی خود دارند.^{۱۳۴}

۱) نظریه *آنامنسیس* در *منون* جایی این نظریه اولین بار در آن معرفی می‌شود، در پاسخ به پارادوکس *منون*، مسأله شناخت آنچه شخص می‌شناسد یا نمی‌شناسد، مطرح می‌شود. این پرسش *منون* که «چگونه آن چیز را جستجو خواهی کرد وقتی اصلاً نمی‌دانی (ὁ μὴ οἶσθα τὸ παρὰ πᾶν)» آن چیست؟ (6-80d)، توسط سقراط به عنوان مسأله پارادوکسیکال جستجوی آنچه فرد می‌داند یا نمی‌داند (3-80e) صورت‌بندی می‌شود و پس از آنکه در 81b و بعد به نظریه *آنامنسیس* می‌رسد، مسأله *منون* را با این نظریه حل می‌کند که «کل تحقیق و آموختن در واقع *آنامنسیس* است» (5-81d).

اولین ظهور این نظریه درباره مُثل نیست بلکه درباره همه چیزهای این جهان و جهان زیرزمینی است (7-81c) که به این نتیجه می‌رسد که چیزی نیست که روح نیاموخته باشد (c7). در فایدون کارکرد معرفت‌شناسی نظریه مستقیماً به مثال ارتباط می‌یابد. دیدگاه *الن* در ارتباط میان نظریه *آنامنسیس* و «مسأله معرفت شناختی برآمده از جدایی مُثل و اشیاء جزئی»

قابل توجه است. او معتقد است که اگر این نظریه پاسخی است به این مسأله معرفت شناختی، منطقی نیست بگوییم که نظریه در منون معطوف به مسأله نیست.^{۱۳۵} سقراط در *فایدون* (d۲-۷۴c۶)، پس از متمایز کردن خود مساوی (ἡ ἰσότης) از چیزهای مساوی (αὐτα τα ἴσα)، می گوید برگرفتن (ἐννενόηκας) و تأمل (εἰληφας) معرفت خود مساوی از چیزهای مساوی *آنامنسیس* است. معرفت مقدم مُثل به روشنی قصد دارد مسأله شناخت مُثل جدا شده را حل کند.^{۱۳۶} از این روی، این نظریه می تواند به ما یاری رساند تا از چیزهای جزئی به آنچه متمایز و مجزاست پل بزیم چرا که (۱) ما در می یابیم که چیزهای جزئی می خواهند شبیه (βουλεται ... εἶναιοῖον) مُثل باشند اما نمی توانند (۲) ما معرفت پیشینی (προειδότη) از مُثل داریم (۷۴d۹-e۴). این دو نکته اجزاء اساسی نظریه *آنامنسیس* هستند که سقراط تلاش می کند به واسطه آن مسأله شناخت مُثل از اشیاء جزئی و شناخت اشیاء جزئی از مُثل را حل کند. او ادامه می دهد:

پس ما ضرورتاً باید مساوی (τοῖσόν) را از پیش بشناسیم (προειδέναι)؛ قبل از زمانی که برای اولین بار چیزهای مساوی را دیدیم و دریافتیم که همه این چیزها تلاش می کنند تا شبیه مساوی باشند اما در این کار ناتوانند. (۷۴e۹-۷۵a۲)

با این نظریه، معرفت ما دیگر به جهان خودمان محدود نیست و ادعای پارمنیدس-a-۱۳۴b مبنی بر اینکه هیچ یک از مُثل توسط ما شناخته نمی شوند دیگر نمی تواند کارآمد باشد. مُثل همچنان در ما نیستند و بنابراین وجودشان را فقط در نسبت با چیزهایی که به دنیای ما تعلق دارند ندارند (بر خلاف d-۱۳۳c). در نتیجه، نظریه *آنامنسیس* در عین آنکه مُثل را مجزا نگاه می دارد پاسخی را به مسأله شناخت مُثل پیشنهاد می کند.^{۱۳۷} شکاف میان مُثل و اشیاء هنوز به اندازه ای که در پارمنیدس ۱۳۳e بود کامل و عظیم است. در اینجا آنها حتی بیش از پیش از یکدیگر جدا می شوند. چنانکه کورنفورد می گوید، *آنامنسیس* و جدایی «با هم می ایستند و با هم سقوط می کنند» (۱۹۳۹: ۵-۷۴).^{۱۳۸}

(۲) همانطور که نظریه *آنامنسیس* به عنوان پاسخی به مسأله منون مطرح گردید، روش فرض نیز به عنوان پاسخی دیگر به آن مطرح می شود:

به نظر می‌رسد که باید کیفیات چیزی را جستجو کنیم که طبیعتش را نمی‌دانیم
 ($\epsilon\omicron\iota\kappa\epsilon\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \sigma\kappa\epsilon\pi\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \rho\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \mu\acute{\eta}\pi\omega\ \acute{\iota}\sigma\mu\epsilon\nu$)
 ($\delta\omicron\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) اجازه دهید تحقیق کنیم ببینیم آیا از طریق یک فرض ($\epsilon\acute{\xi}$)
 ($\acute{\upsilon}\rho\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) آموختنی هست یا نه؛ منظورم روشی است که اغلب هندسه دانان در
 تحقیق‌هایشان استفاده می‌کنند ($\lambda\epsilon\delta\lambda-\epsilon\epsilon$).

سقراط پس از مثالی درباره اینکه چگونه هندسه دانان در روش خود در تحقیقاتشان
 استفاده می‌کنند ($\lambda\gamma\alpha-b$) ادامه می‌دهد:

چون نمی‌دانیم آن چیست ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\iota}\sigma\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\theta\prime\ \delta\omicron\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) یا چه کیفیاتی دارد،
 اجازه دهید آن را به وسیله یک فرض جستجو کنیم که آیا آموختنی است یا نه. (ϵ) -
 ($\lambda\gamma\beta\gamma$)

رابطه این روش با پارادوکس منون در متن مذکور به قدر کافی روشن است. روش
 پیچیده‌تر و ساختار یافته‌تر *فایدون* که دیگر همچون منون اعمال صرف روش هندسه دانان
 نیست بلکه روشی فلسفی‌تر و خاص‌تر است، همچنان با مسأله جستجوی چیزی که خارج از
 حیطه دانش ماست ارتباط دارد. هشدار سقراط درباره خطر تماشای مستقیم کسوف خورشید
 ($99d-e$) پیش از بحث از روش فرض ($100a$) و بعد می‌تواند بر این رابطه پرتو افکند. سقراط
 که در جستجوی علل است، از آن می‌ترسد که روح او نیز همچون کسی که کسوف خورشید
 را تماشا می‌کند و ممکن است چشم‌هایش کور شوند، در اثر تماشای چیزها به طور مستقیم
 کور شود. همانطور که کسی که می‌خواهد کسوف را تماشا کند باید ابتدا انعکاس آن را در آب
 و چیزهای مشابه ببیند، سقراط نیز که می‌خواهد *آیتیای* یعنی *مُثل* را بیابد، باید از فرض استفاده
 کند. بنابراین روش فرض در درجه اول قرار است روشی باشد برای کسب شناخت *مُثل*
 ($100a\beta$). بلافاصله پس از تعریف روش فرض در $100a$ ، رابطه آن با *مُثل* در $100b$ و بعد
 آشکار می‌شود.

استفاده از روش در تمثیل خط در جمهوری نیز با *مُثل* در ارتباط است گرچه بر خلاف
منون و *فایدون* ارتباطی با *انامنیسیس* ندارد. در جمهوری، در حالی که این روش در سیر
 دیالکتیکی از تصاویر به اشیاء محسوس و از آنها به اعیان ریاضی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد،

ما برای سیر از اعیان ریاضی به مُثل و سپس به اصل اول، به فرض‌ها نیاز داریم. ارجاع سقراط به روش هندسه دانان با این بیان او که «آنها این چیزها را به عنوان فرض‌هایشان قرار می‌دهند و ضروری نمی‌بینند هیچ تبیینی از آنها را چه به خودشان و چه به دیگران ارائه کنند چنانکه گویی آنها برای هر کسی روشن و واضح هستند» (d1-c6، 510)، قصدش را نشان می‌دهد: استفاده از مُثل در یک ساختار معرفت‌شناختی که گرچه معرفت را به عنوان نتیجه دارد مجبور نیست خود مُثل را شرح دهد. این آشکارا به مسائل معرفت‌شناختی ایجاد شده در پارمنیدس ۱۳۴a-c معطوف است.^{۱۳۹}

۳) نظریه مُثل به عنوان علل در فایدون به روشنی کارکرد معرفت‌شناختی مُثل را به عنوان هدف خود دارد. مُثل تنها چیزهایی هستند که می‌توانند آتیای اشیاء باشند (6-101c2). اما مسأله آن است که أخذ مُثل به عنوان تبیین ممکن است گمراه‌کننده باشد چرا که یک چیز می‌تواند از مُثل متضاد بهره‌مند باشد (6-102b3). بنابراین، ارجاع به مُثل نمی‌تواند ضرورتاً به تبیین اشیاء منجر شود چرا که یک چیز می‌تواند از مُثل بسیاری بهره‌مند شود و این معنادار نیست که بگوییم چیزی فلان است چون از یک مثال بهره‌مند است و همان چیز بهمان است چون از مثال دیگری که ضد مثال اول است بهره‌مند است. ممکن است اشیاء به طور اتفاقی دارای (τυγχάνει ἔχειν) برخی ویژگی‌هایی باشند که از طبیعت‌شان ناشی نمی‌شود (4-102c1). بنابراین مسأله به خود مُثل محدود می‌شود: این فقط بلندی است که بلندی را به عنوان طبیعت خود دارد، همانطور که فقط کوتاهی است که کوتاهی را به عنوان طبیعت خود دارد (8-102d6). خود متضادان (و نه چیزهایی که دارای آنها هستند) نمی‌توانند در حالی که خودشان هستند، متضاد خود را نیز بپذیرند. این به نقطه‌ای حیاتی می‌رسد: تنها آنچه به واسطه طبیعتش از یک مثال بهره‌مند است وقتی همچنان خودش است، از ضدش امتناع می‌کند. این به معنای آن است که یک چیز را نه تنها به وسیله یک مثال بلکه همچنین به وسیله آنچه همواره آن ویژگی را دارد، قابل تبیین است (5-103e2). آنچه که به واسطه طبیعتش از یک مثال بهره‌مند است همواره با آن مثال خوانده می‌شود و هرگز نمی‌تواند ضد آن خوانده شود چرا که نمی‌تواند «مثالی را که نقیض آن چیزی است که خود هست را بپذیرد» (10-104b9). این امر به او کمک می‌کند تا به نوعی تضاد ضروری میان چیزهایی که ضد هم نیستند برسد

(b1-105a6) که او به وسیله آنها می‌تواند نظریه مطمئن و احمقانه تبیین به وسیله مُثل را به نظریه دیگری که هر چند هنوز مطمئن است اما دیگر احمقانه نیست برساند (c6-105b6). تلاش سقراط برای نشان دادن اینکه چگونه مُثل می‌تواند به ما در رسیدن به یک تبیین مطمئن از اشیاء کمک کنند، در تضاد با مشکل پارمنیدس (a-134c-133c) که کمک مُثل به معرفت اشیاء را زیر سؤال می‌برد، قرار می‌گیرد.

۹- اشکال نهم: اشکال نامعتبر در نظر گرفتن مسائل پارمنیدس

ایرادات پارمنیدس بر نظریه مثال می‌تواند به عنوان ایراداتی معتبر و یا نامعتبر لحاظ شوند.^{۱۴۰} اجازه دهید ابتدا دومی را بررسی کنیم. بر اساس این نظر، گرچه ممکن است افلاطون از برخی مشکلات نظریه خود آگاه بوده باشد، ایرادات پارمنیدس نمی‌تواند نظریه را از حیث اعتبار ساقط کنند. چنانکه کورنفورد به عنوان نمونه می‌گوید، «خام انگارانه است که نتیجه بگیریم افلاطون خود این مسائل را به عنوان آنچه به طور جدی به نظریه‌اش صدمه می‌زند در نظر گرفته باشد» (۱۹۳۹: ۹۵). چرنیس با ارجاع به جمهوری ۵۹۶a، ۵۹۷c و تیمایوس ۳۱a نتیجه می‌گیرد که چون هر دو محاوره نسبت به پارمنیدس متأخر هستند و مُثل در هر دو وضع شده‌اند، پس افلاطون بدون تردید اشکال مرد سوم را به عنوان اشکالی که مخرب نظریه‌اش باشد در نظر نمی‌گرفته است (۱۹۴۴: ۵-۲۹۴). الن (۱۹۹۷: ۱۰۶) با اشاره به فیلبوس c-۱۵b به عنوان بازیان دشواری بهره مندی در پارمنیدس نتیجه می‌گیرد که دست کم یکی از نقدها قرار نیست به عنوان نقدی معتبر در نظر گرفته شود.^{۱۴۱} دورتر فکر می‌کند گرچه این استدلال‌ات مسائل جدی‌ای مطرح می‌کنند، مخرب نیستند (۱۹۸۹: ۱۸۴) و برای نظر خود نیز دلایلی می‌آورد (همان: ۲۰۰-۱۹۹). من نظر دورتر را در اینجا آوردم چرا که او خود مسأله اصلی بی‌اعتبار دانستن مسائل را نیز مطرح می‌کند (همان: ۱۸۴). اگر افلاطون استدلال‌ات را مخرب نمی‌دانست، چرا روش برخورد خود با نظریه را تغییر داد و حتی سقراط، شخصیت محبوب خود را در محاوراتی که در کرونولوژی استاندارد پس از پارمنیدس می‌آیند یعنی ثائیتوس، سوفیست و مرد سیاسی تغییر داد؟ چنانکه دورتر می‌گوید، به نظر می‌رسد که افلاطون در این محاورات «در جستجوی جایگزین‌ها» بی‌برای نظریه‌اش است (همان).

رایبسون (۱۹۵۰: ۵) خاطر نشان می سازد که جو عمومی تجربه گرایانه و حتی سوپژکتیو در لحن ثنایتوس در غیاب لحن مذهبی که در محاورات دوره میانی بدان عادت کرده بودیم، برای نظریه مثال «نامساعد» است. کورنفورد (۱۹۳۵: ۲۸) معتقد است «به منظور آنکه نشان داده شود که چگونه می توان بدون مُثُل ادامه داد.... [اینکه] بدون آنها معرفت وجود ندارد، مُثُل کنار گذاشته شده اند». همچنین بر اساس کرونولوژی استاندارد، اگر بپذیریم که اشکالات پارمنیدس معتبر نیستند، شکل غریب سخن گفتن از دوستان مُثُل در سوفیست ۲۴۶b-d و بعد قابل فهم نیست. به علاوه، و مهم تر از همه، اگر مسائل معتبر نبودند، افلاطون چه منظوری از ذکر آنها داشته است؟ الن (۱۹۹۷: ۱۰۷) این پرسش را مطرح می کند که چرا در ثنایتوس ۱۸۳e و سوفیست ۲۱۷d به عنوان کسی که در آنجا اندیشه ای عمیق و اصیل و استدلالاتی شگرف ارائه کرده است مورد تمجید قرار می گیرد؟

۱۰- اشکال دهم: اشکال ناشی از معتبر بودن مسائل پارمنیدس

در طرف مقابل، برخی دیگر از محققانی همچون رایبل (۱۹۳۹: ۱۳۰-۱۲۹) معتقدند استدلالات پارمنیدس بر ضد نظریه مثال باید جدی و معتبر در نظر گرفته شوند. بر اساس این دیدگاه، افلاطون که ممکن است از ابتدا نسبت به مسائل نظریه خود آگاه بوده باشد، این مسائل را در پارمنیدس مطرح ساخت و دیدگاهش را از محاورات دوره میانی که مبتنی بر نظریه مثال بودند به محاورات دوره متأخر همچون ثنایتوس، سوفیست و مرد سیاسی تغییر داد؛ محاوراتی که آشکارا از غلبه پیشین نظریه فارغاند. این تفسیر ضرورتاً نمی گوید که اشکالات پارمنیدس اشکالات درستی بوده اند بلکه تنها می گوید افلاطون همه یا برخی از آنها را معتبر در نظر گرفت و به گونه ای از نظریه مثال ناامید شد، چیزی که محاورات پس از پارمنیدس نیز نشان می دهند. اگر با این تفسیر موافق باشیم و نتیجه عمومی آن یعنی اینکه دست کم برخی از استدلالات پارمنیدس علیه نظریه مثال برای افلاطون معتبر بودند و بنابراین او ناچار به تغییر رویکردش به نظریه بود را بپذیریم، چنانکه رانسیمان (۱۵۵۹: ۱۵۱) می پذیرد، مسائل زیر ایجاد می شوند:

الف) مسأله اول آن است که چنانکه دورتر می‌گوید، نظریه مُثُل در برخی محاورات متأخر که در کرونولوژی استاندارد عموماً پس از پارمنیدس قرار داده می‌شوند «همچنان دست نخورده» است (۱۹۸۹: ۱۸۳). برنت (۱۹۲۸: ۴۴) ادعا می‌کند به استثنای «یک جمله منفرد» در تیمایوس، حتی «یک کلمه دیگر درباره مُثُل در هیچ یک از محاورات پس از پارمنیدس وجود ندارد». چرنیس (۱۹۶۲: ۵) ضمن اشاره به اینکه متن مورد نظر در تیمایوس (۵۱c) نه یک جمله بلکه یک «پاراگراف بلند و موکد» است، اظهار می‌دارد که حتی این متن منفرد «به اندازه کافی مهم» هست تا نفی عمومی نظریه پس از پارمنیدس را بی اعتبار سازد. او همچنین به قوانین و فیلبوس^{۱۴۲} و دو فقره از نامه‌ها اشاره می‌کند که در آنها نظریه مثال آمده است.

اگر افلاطون در نظریه خود تجدید نظر کرده بود، چگونه می‌توانست آن را در محاورات پس از پارمنیدس دوباره به کار گیرد؟ اگر اشکالات را معتبر در نظر بگیریم، تیمایوس و فیلبوس را نمی‌توان به نحوی سازگار پس از پارمنیدس قرار داد.^{۱۴۳} به نظر من این یکی از مهم‌ترین دلایلی بود که سبب شد اُون آنچه را که چرنیس عقیده‌ای «به قدمت پلوتارک» (۱۹۹۸: ۲۷۳) می‌خواند یعنی اینکه تیمایوس یکی از آخرین آثار افلاطون است را تغییر دهد. از دیدگاه اُون پارمنیدس باید «در ادامه تیمایوس و نه هموار کننده راه آن» در نظر گرفته شود (۱۹۹۸: ۲۵۱).

هرچند می‌توان تا اندازه‌ای^{۱۴۴} با اُون موافق بود که ۱) تیمایوس باید به عنوان «تاج گروه محاورات شامل جمهوری و نه محاورات متأخر» در نظر گرفته شود (همان: ۲۵۳) و اینکه ۲) این محاوره اوج دوره رشد اعتماد به نفس در افلاطون را نشان می‌دهد (همان: ۲۶۶) و از اینرو ۳) باید در پایان گروه محاورات شامل جمهوری قرار داده شود، قصد نداریم او را در نتیجه نهایی اش یعنی اینکه تیمایوس بر پارمنیدس مقدم است همراهی کنیم. از نظر ما، آنچه تحقیق اُون نشان می‌دهد بیش از هر چیز آن است که ترتیب کرونولوژی استاندارد درباره موقعیت پارمنیدس در میان دو گروه محاورات میانی و متأخر دارای اشکال است و متضمن این حقیقت است که ما نمی‌توانیم پارمنیدس را در میان جمهوری و تیمایوس قرار دهیم.

ب) مشکل دوم ناشی از معتبر دانستن اشکالات پارمنیدس آن است که ارسطو افلاطون را چنان می‌بیند که گویی او هرگز نظریه مثال خود را نقد نکرده است. اولین سال‌های حضور ارسطو در آکادمی قاعدتاً باید به عنوان یک طرفدار وفادار به نظریه مثال گذشته باشد و چنانکه

کورنفورد می‌گوید تحت «تأثیر قاطع استادش» (۱۹۳۹: ۱۰۹) بوده است.^{۱۴۵} از طرف دیگر، نقدهای فراوان او از نظریه در آثار به‌جای مانده‌اش^{۱۴۶} که برخی از آنها تنها علیه افلاطون نیستند بلکه آکادمی را نیز شامل می‌شوند، نشان می‌دهد که در نظر گرفتن پارمنیدس به عنوان اثری متأخر نسبت به جمهوری و در عین حال شامل اشکالات معتبر نمی‌تواند چندان قابل قبول باشد. اگر ما تصور عمومی درباره آمدن ارسطو به آکادمی یعنی ۳۶۶ یا ۳۶۷ ق.م^{۱۴۷} را بپذیریم، باید قبول کنیم که لااقل تا زمانی که ارسطو قادر گشت اولین آثار خود را بنویسد، افلاطون همچنان حامی نظریه بوده است. بر اساس کروئولوژی استاندارد، افلاطون باید پارمنیدس را پیش از ورود ارسطو یا لااقل پیش از اولین نوشته‌های او منتشر کرده باشد.^{۱۴۸} مسأله آن است که ما نمی‌توانیم استدلالات پارمنیدس را به عنوان استدلالاتی معتبر در این دوره فرض کنیم چرا که این دوره می‌باید شامل سالهای وفاداری افلاطون به نظریه باشد. از طرف دیگر، اگر پارمنیدس را متعلق به دوره‌ای متاخرتر از آنچه کروئولوژی استاندارد در نظر دارد (مثلاً ۱۰ سال آخر عمر افلاطون) بدانیم و در عین حال معتقد باشیم اشکالات آن معتبر هستند، نمی‌توان بی‌خبری یا بی‌توجهی ارسطو را توجیه کرد.

ظهور نظریات افلاطون در ارسطو همواره مشکل‌ساز بوده است. همانطور که برخی از نظریاتی که او به افلاطون نسبت می‌دهد در آثار او یافت نمی‌شوند (مثلاً رابطه مُثُل با اعداد یا نظریه بزرگ و کوچک)، روش نقد ارسطو از نظریه مثال به گونه‌ای است که به نظر نمی‌رسد هیچ یک از اشکالات توسط خود افلاطون ذکر شده باشند درحالی که می‌دانیم برخی از اشکالات ارسطو در پارمنیدس ترسیم شده‌اند.^{۱۴۹} نه تنها ارسطو از پارمنیدس غفلت کرده و خود انتقادی افلاطون را نه ذکر می‌کند و نه به آن ارجاع می‌دهد، او هم چنین هیچ تغییر یا تحولی در زندگی فلسفی افلاطون لحاظ نمی‌کند.

فصل ششم

تحول وجود - معرفت شناختی فلسفه افلاطون

۱- پیشنهاد یک کرونولوژی وجود - معرفت شناختی

عوامل تعیین کننده بسیاری در خصوص کرونولوژی محاورات وجود دارند که اطلاعات ما درباره آنها به شدت ناقص است. نه مدرک مطمئنی درباره تاریخ هیچ یک از محاورات وجود دارد و نه هیچ اطلاعات قابل اتکایی برای زمان آغاز و پایان نوشتن افلاطون. چقدر می توان با تسلف موافق بود که همه محاورات به جز دفاعیه در تاریخ میان ۳۸۷ و ۳۴۷ ق.م نوشته شده اند؟^{۱۵۰} تعیین کننده ترین مسأله این پرسش است که آیا افلاطون محاورات را دستکاری می کرد یا آنطور که دیونیزوس هالیکارناسوسی (Dionysius of Halicarnassus) می گوید (۱۸۰۸: ۴۰۶) به سر و روی محاورات پیشین خود می رسید و اگر چنین است تا چه اندازه؟^{۱۵۱} اینکه هیچ پاسخی برای این مهم ترین مسأله وجود ندارد نشان می دهد که تا چه اندازه طرح های کرونولوژیکی می توانند ناقص، مبهم و بدون قطعیت باشند.^{۱۵۲} این واقعیت که ما حتی اطلاعات کافی برای تصمیم گیری در مورد اینکه تا چه اندازه محاورات سقراطی منعکس کننده محاورات واقعی سقراط تاریخی هستند و تا چه اندازه ساخته دست افلاطون، تا حدی که اکنون نیز با یک فرد دو شخصیتی در نوسان میان سقراط و افلاطون مواجهیم، می تواند شاهد خوبی برای این نقص باشد. با وجود این، اطلاعات اندکی درباره ترتیب محاورات وجود دارد که از قطعیت قابل قبولی برخوردارند:

الف) تنها مدرک خارج متن توسط ارسطو (سیاست ۲، ۶) فراهم شده است مبنی بر اینکه قوانین پس از جمهوری نوشته شده است. این نکته توسط برخی دیگر تکرار شده است.^{۱۵۳}

ب) چند شاهد درون متنی توسط ارجاعاتی که در خود محاورات وجود دارد نیز قابل ملاحظه است: (۱) ارجاع متقابل در سوفیست ۲۱۷a و مرد سیاسی ۲۵۷a و ۲۵۸b که نشان از تقدم

سوفیست دارد؛ ۲) تیمایوس ۲۷ که به کریتیاس به عنوان تالی خود ارجاع می‌دهد؛ ۳) ثائیتوس ۱۸۳e که در آن سقراط می‌گوید پارمنیدس را وقتی جوان بوده است ملاقات کرده است که می‌تواند ارجاعی باشد به پارمنیدس؛ ۴) یک ارجاع مشابه به بحث سقراط جوان با پارمنیدس در سوفیست ۲۱۷c؛ ۵) سوفیست ۲۱۶a به یک بحث قبلی ارجاع می‌دهد که به عنوان ارجاع به ثائیتوس در نظر گرفته شده است و ۶) تیمایوس ۱۹b-۱۷b که در آن سقراط به محاوره پیشین خود درباره ساختار شهرها و مردانی که این شهرها باید بپرورند و غیره ارجاع می‌دهد که در میان محاوراتی که اکنون داریم باید ارجاعی به جمهوری باشد.

فارغ از اینکه مسائل مختلفی درباره اعتبار برخی از این شواهد وجود دارد، واضح است که این ارجاعات درون متنی و خارج متنی برای پیشنهاد ترتیبی میان بیش از سی محاوره ممکن نیست. اکنون با توجه به ضعف شدید اطلاعات و نیز امکان تغییرات بعدی در محاورات، به نظر می‌رسد اگر تعیین ترتیب محاورات ممکن باشد، شاید بهتر باشد بنیادی‌ترین امر به عنوان مبنای این ترتیب قرار گیرد چرا که آنچه بنیادی‌تر است، آخرین گزینه برای تغییر و دستکاری است و چه بسا تغییر آن به تغییر کل اثر بینجامد. حال چه نوع معیاری را می‌توان برای ترتیب محاورات برگزید بهتر از وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات؟ از آنجا که ده اشکالی که در فصل پیشین علیه کرونولوژی استاندارد پیشنهاد کردیم، عمدتاً مبتنی بر مسائل وجود شناختی و معرفت‌شناختی بودند، ترتیبی که در اینجا پیشنهاد خواهم کرد مبتنی بر وضعیت وجود - معرفت‌شناختی محاورات خواهد بود و به همین دلیل آن را «کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی محاورات» می‌خوانیم. گرچه این کرونولوژی یک کرونولوژی مبتنی بر محتوا است و نه مبتنی بر سبک، علاوه بر آنکه بر دیگر ویژگی‌های محتوایی محاورات تأکید نمی‌کند، ویژگی‌های سبک‌شناختی و نیز مستندات و اطلاعات اندک موجود را به طور کامل مورد استفاده قرار داده و با آنها سازگاری دارد و این علیرغم آن است که این کرونولوژی یک کرونولوژی انقلابی است، نه تنها در تفاوت‌های اساسی‌اش با دیگر کرونولوژی‌ها در خصوص برخی محاورات کلیدی بلکه همچنین در شکل صورت‌بندی کل آثار. ما در اینجا قصد نداریم کاری که همه کرونولوژی‌های مختلف بدان عادت کرده‌اند یعنی تقسیم محاورات به دوره‌های مختلف را انجام دهیم بلکه محاورات را در گروه‌های مختلفی که «موج» می‌نامیم

دسته‌بندی می‌کنیم، نامی که از خود افلاطون وام گرفته‌ایم. هنگامی که افلاطون در جمهوری به نظریه فیلسوف - پادشاه می‌رسد آن را بزرگترین موجی که باید از آن گذشت می‌خواند:

اکنون به آنچه آن را به بزرگ‌ترین موج (κύματι) تشبیه کردیم می‌رسیم. (۷-۴۷۳c6)

همانطور که هر مسأله برای افلاطون همچون یک موج است که باید از آن گذشت، هر موج از محاورات نیز بر حل یک مسأله اساسی تمرکز دارد. این نام‌گذاری هم چنین با روش خود افلاطون در فلسفه‌ورزی سازگار است، چنانکه او همواره از اشیاء و موضوعات انضمامی به عنوان مدل‌هایی برای تبیین موضوعات پیچیده استفاده می‌کند.

فلسفه افلاطون به بهترین شکل می‌تواند به یک اقیانوس تشبیه شود. کمتر کسی می‌تواند در این نکته تردید کند که فلسفه افلاطون بیش از هر فلسفه دیگری همچون یک اقیانوس وسیع، عمیق و گشاده است. با وجود این، مقصود این تشبیه نه صرفاً بزرگی و شکوه این فلسفه بلکه ویژگی امواج یک اقیانوس است. محاورات افلاطون را به بهترین شکل می‌توان به گروه‌هایی تقسیم کرد که همچون امواج رفتار می‌کنند. همچون هر گروه از محاورات، یک موج در یک دریا دارای نیروی محرکه، امتداد افزایشنده و یک نقطه اوج و فرود است. هر موج در عین آنکه به طور مستقل قابل تشخیص است، حرکت موج دیگر را ممکن می‌سازد و بنابراین موج بعد نیروی موج پیشین را با خود دارد که آن را به پیش هدایت می‌کند تا همین کار را برای موج بعدی خود انجام دهد. این ویژگی همزمان وابستگی - استقلال هر موج همان چیزی است که درباره محاورات افلاطون در ذهن داریم. هر گروه/موج از محاورات یک نیروی محرکه دارد، مسأله یا پارادوکسی که قرار است در راه خود و به وسیله نظریات و روش‌های نو به حل آن برسد. بنابراین، یک موج به بالا اوج می‌گیرد و هم مسأله و هم نیاز به پاسخ آن را تا حد ممکن تشدید می‌کند تا جایی که با حل مسأله و رسیدن به نتایج مطلوب به نقطه اوج می‌رسد. اما هیچ پاسخی در فلسفه افلاطون به طور کامل پذیرفتنی نیست و همواره مسائل جدیدی وجود دارد. بنابراین هر موج فرودی دارد که می‌تواند نقطه آغاز موج بعدی باشد. پیشنهاد امواج محاورات در واقع می‌گوید محاورات افلاطون را نه می‌توان به عنوان یک کل و با در نظر گرفتن همه محاورات با هم مورد بررسی قرار داد و نه می‌توان هر یک از محاورات را از دیگر محاورات جدا کرد، بلکه بهترین راه جدا کردن چند محاوره به عنوان یک

زنجیره است که هر چند مستقل است، رابطه‌ای خاص با زنجیره‌های دیگر دارد. ما محاورات افلاطون را در چهار موج طبقه‌بندی می‌کنیم:

الف) موج سقراطی شامل: *آلکییادس ۱*، *آلکییادس ۲*، *دفاعیه*، *کلیتوفرن*، *کریتون*، *هیپاس کوچک*، *لیزیس*، *منکسنوس*، کتاب اول *جمهوری*، *تیگس*، *لاخس*، *خارمیدس*، *اوتیفرون*، *هیپاس بزرگ* و *پارمنیدس ۱*.

ب) موج معرفت‌شناختی شامل: *پروتاگوراس*، *گرگیاس*، *اوتیدموس*، *ثاییتوس*، *کراتیلوس*، *منون* و *فایدون*.

ج) موج وجود‌شناختی شامل: *پارمنیدس ۲*، *سوفیست*، *تیمایوس* و *فیلسوف (جمهوری ۵۴۱-۴۷۳)*

د) موج سیاسی شامل: *مرد سیاسی*، *مدینه فاضله (جمهوری، ۴۷۳-۳۵۷)*، *قوانین*، *اپینومیس* و *کریتیاس*.

در کنار برخی محاورات مورد تردید یا واجد اهمیت کمتر، سه محاوره مهم *فیلبوس*، *مهمانی* و *فایدروس* از شرکت در این طرح بازمانده‌اند. *فیلبوس* اگرچه شباهت‌های آشکاری، هم از لحاظ رویکرد وجودشناختی و هم از لحاظ ویژگی‌های سبک‌شناختی، با محاورات موج وجودشناختی علی‌الخصوص *تیمایوس* دارد، نمی‌توانیم آن را در طرح کلی امواج جای دهیم. کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی از جای دادن *فیلبوس* در متن آثار افلاطون ناتوان است چنانکه هیچ یک از دیگر کرونولوژی‌ها نیز نتوانسته‌اند تبیین قابل قبولی از ارتباط آن با دیگر محاورات فراهم سازند. ما همچنین مشکلات بسیاری در جای دادن *مهمانی* و *فایدروس* در طرح خود داریم. به هر حال به نظر می‌رسد این دو محاوره به دوره‌ای میان امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی تعلق داشته باشند و یا حتی با موج وجودشناختی و یا برخی از محاورات آن همزمان باشند. از یک طرف نظریه *آنامنسیس* در *فایدروس* که شاید آخرین پژوهش مهم این نظریه باشد،^{۱۵۴} نشان دهنده نزدیکی آن به *منون* و *فایدون* است و روش جمع و تقسیم، از طرف دیگر، آن را به *سوفیست* و *مرد سیاسی* نزدیک می‌سازد. برخلاف بسیاری از محققان که *فایدروس* را تقریباً رساله‌ای متأخر در نظر می‌گیرند^{۱۵۵} و آن را پس از *مهمانی* قرار می‌دهند، مور (Moore) (۱۹۷۳) بر رابطه معکوس میان آنها و متقدم بودن *فایدروس* تاکید

می‌کند.^{۱۵۶} ارتباط آنها هرچه باشد، شباهت‌های میان دو محاوره در کنار عدم مطابقتشان با هیچ یک از امواج وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌تواند نشانگر موج دیگری باشد.

به استثنای موج اول که از ترتیب محاورات آن در ادامه سخن خواهیم گفت، در سه موج دیگر، محاورات به ترتیب کرونولوژیکی مرتب شده‌اند. وقتی یک محاوره در امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی پس از محاوره دیگر و قبل از محاوره سوم در نظر گرفته شده است، این به معنای آن است که یا از نظر وضعیت معرفت‌شناختی و یا از نظر وجودشناختی در میان آن محاورات قرار دارد. به استثنای موج سیاسی که ترتیب محاورات آن باید موازی و درهم بافته با محاورات موج وجودشناختی در نظر گرفته شود، موضوع در خصوص ترتیب محاورات در امواج نیز همین گونه است.

الف) موج سقراطی

این اولین و طولانی‌ترین موج شامل: الف) یک گروه از ده محاوره (به ترتیب الفبا): آکبیادس اول، آکبیادس دوم، کتاب اول جمهوری، تیگس، دفاعیه، کریتون، کلیتوفرن، لیزیس، منکسنوس و هیپپاس کوچک؛ ب) یک گروه از چهار محاوره (به ترتیب الفبا): اوئیفرون، خارمیدس، لآخس، هیپپاس بزرگ و ج) بخش اول پارمنیدس می‌شود. ما این پنج محاوره اخیر را از دیگر محاورات که آنها را سقراطی^{۱۵۷} خوانده و به ترتیب الفبایی مرتب کرده ایم جدا ساختیم. میان اوئیفرون، خارمیدس، لآخس و هیپپاس بزرگ ترتیب کرونولوژیکی قائل نمی‌شویم اما این چهار محاوره باید پس از محاورات سقراطی و قبل از بخش اول پارمنیدس قرار گیرند. دشوار نیست حدس آنکه دیدن پارمنیدس در موج اول و پس از محاورات سقراطی تا چه اندازه شگفت‌آور خواهد بود. این انقلابی‌ترین پیشنهاد کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی است.

مسئله هدایتگر این موج مسئله سقراط تاریخی در کسب معرفت است که در محاورات سقراطی شکل یافته است. این مسئله است که به نظریه مثال در محاورات سقراطی و علی‌الخصوص در لآخس، خارمیدس، اوئیفرون، هیپپاس بزرگ و بخش اول پارمنیدس می‌رسد. در حالی که هیپپاس بزرگ اصول وجود - معرفت‌شناختی همه محاورات سقراطی را به

نقد می‌کشد (رک فصل اول)، بخش اول پارمنیدس نظریه مثال را آنگونه که در محاورات اولیه صورت‌بندی شده است نقد می‌کند. هرچند در این محاورات مواد کافی وجود ندارد تا بتوان آن را به عنوان یک «نظریه» مثال که در پارمنیدس مورد نقد قرار می‌گیرد در نظر گرفت، باید این پرسش را مطرح ساخت که چنین «نظریه»‌ای در کجا یافت می‌شود؟ (رک فاین، ۲۰۰۳: ۲۹) اشاره‌های بسیار کوتاه به این نظریه در محاورات اولیه مهم‌ترین دلیلی بوده است که تا جایی که می‌دانیم تاکنون هیچ یک از محققان پارمنیدس ۱ را به عنوان نقد نظریه مثال در محاورات اولیه در نظر نگرفته است. اشکال هشتم مبتنی بر این مساله بود که محاورات دوره میانی که عمدتاً به عنوان موضوع حملات پارمنیدس در نظر گرفته می‌شوند، پاسخ‌های آن مسائل را با خود دارند. این نکته را در این فصل دوباره اما به شکل این ادعای جسورانه مطرح می‌کنیم که نظریه مثال در محاورات میانی در واقع به نحوی ساختار یافته است که از حملات پارمنیدس در امان باشد.

ب) موج معرفت شناختی

این موج شامل: الف) پروتاگوراس، گرگیاس و ب) اوتیدموس، ثائیتوس، کراتیلوس^{۱۵۸}، منون و فایدون می‌شود. در حالی که می‌توان حدس زد گرگیاس بعد از پروتاگوراس باشد، چندان نمی‌توان درباره رابطه این دو محاوره با هم و نیز با شش محاوره دیگر که به نحو کرونولوژیکی مرتب شده‌اند مطمئن بود.^{۱۵۹} مسأله آموزش پذیری فضیلت نشان می‌دهد که آنها احتمالاً باید به منون نزدیک باشند. این موج را معرفت شناختی نامیدیم چرا که معتقدیم شامل تلاش افلاطون برای حل ۱) مسائل نظریه معرفت سقراط اول بر مبنای اصل «م. د.» و اصل «م. گ.» و ۲) مسأله معرفت شناختی پارمنیدس ۱ (۱۳۵a-۱۳۳b) است.

پروتاگوراس و گرگیاس محاوراتی هستند که نیاز به مفهوم خیر را که عنصر اساسی حرکت افلاطون از م. گ. به م. ه. در موج‌های معرفت شناختی (به شکل ناقص) و وجود شناختی است، پیش‌روی می‌نهند. ستون فقرات این موج طرح معرفت شناختی افلاطون از ثائیتوس تا فایدون است جایی که: ۱) به وسیله تمایز معرفت و پندار درست، الف) مسائل معرفت شناختی حاصل از نظریه معرفت سقراط اول در م. د. به واسطه اصل م. س. حل

می‌شود و ب) زمینه معرفت شناختی برای نظریه مثال فراهم می‌شود (رک: تیمایوس ۵-۵۱d۳)؛
۲) به وسیله نظریه *آنامنیسیس*، روش فرض، نظریه *مُثل* به عنوان علل و تمایز میان معرفت و
پندار درست، مسأله معرفت شناختی حاصل از جدایی *مُثل* و اشیاء جزئی چنان که در
پارمنیدس ۱۳۵a-۱۳۳b آمده است حل می‌شود. بنابراین، موج معرفت شناختی شامل برخی
اصلاحات در نظریه شناخت افلاطون است تا نظریه *مُثل* را نجات دهد و مسائل ناشی از اصول
معرفت شناختی سقراط اول را حل کند. این به معنای آن است که این موج موجی معرفت
شناختی است؛ ایده ای که احتمالاً مورد قبول برخی از محققان نخواهد بود. به عنوان مثال، کان
معتقد است در آنچه او «سری محاورات از *منون* تا *فایدروس*» می‌خواند، نه تنها هیچ نشانه ای
از تحول خطی، یعنی تحولی که در آن معرفت شناسی های متفاوت جایگزین یکدیگر شود
وجود ندارد بلکه در عوض ما شاهد آن هستیم که «مفاهیم مختلف معرفت در زمینه های
متفاوت و برای اهداف متفاوت استفاده می‌شوند» (۲۰۰۶: ۱۳۰). این البته از یک جهت با
آنچه ما موج معرفت شناختی می‌خوانیم منافاتی ندارد چرا که این موج وجود یک نظریه
واحد معرفت شناختی را پیش فرض نمی‌گیرد بلکه بر وحدت یک فرایند یا پروژه معرفت
شناختی تاکید می‌کند. به علاوه، نوعی از تحول خطی از *ثائیتوس* تا *جمهوری* به واسطه *منون*
و *فایدون* قابل تشخیص است که البته بیش از آنکه تحولی جایگزین کننده نظریات با یکدیگر
باشد، تحول یک نظریه است که به تدریج غنی تر و پیچیده تر می‌شود. نظریه معرفت شناختی
پیچیده *جمهوری* آنگونه که در قیاس خط آمده است را می‌توان به نحوی معقول به عنوان
تکامل نظریه تمایز معرفت و پندار در *ثائیتوس* و *منون* در نظر گرفت.

ج) موج وجودشناختی

چهار محاوره پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس و فیلسوف^{۱۶۰} موج وجود شناختی را
تشکیل می‌دهند. همانطور که تا اندازه ای در فصل سوم از آن بحث کردیم، این چهار محاوره
شامل تلاش درخشان افلاطون برای حل مسائل ذیل با ارائه یک وجود شناسی جدید می
شوند:

۱) مسأله وجود شناختی سقراط اول ناشی از و. د. که خود علت وجه وجود شناختی مسأله باور نادرست^{۱۶۱} بود، نیازمند تغییر و. د. به و. س. بود. این تغییر با پذیرش وجود ناموجود بر مبنای نظریه ابتکاری «تفاوت» در پارمنیدس ۲ آغاز می‌شود، در سوفیست و تیمایوس به تحقق خود می‌رسد و به نظریه پولاخوس استی در سوفیست، تیمایوس و فیلسوف منجر می‌شود (رک: فصل ۳).

۲) مسأله وجود شناختی سقراط اول ناشی از و. گ. نیازمند تغییر و. گ. به و. ه. است که به وسیله جدا شدن از مفهوم پارمنیدسی وحدت و تلاش برای جدا ساختن وجود از واحد یا مثال خیر از پارمنیدس ۲ تا فیلسوف به انجام می‌رسد.

۳) مسائل بهره‌مندی (۱۳۱a-e) و مرد سوم (۱۳۲a-b، ۱۳۳a-۱۳۲d) در پارمنیدس ۱ که توسط نظریه پولاخوس استی از سوفیست تا فیلسوف حل می‌شوند (رک: فصول ۳ و ۵).

بنابراین موج وجود شناختی قرار است حاصل تغییر اساسی فهم افلاطون از وجود باشد که به رد اصل پارمنیدسی و دستیابی افلاطون به مفهومی جدید از وجود می‌انجامد، مفهومی که دیگر موضوع اشکالات هیپاس بزرگ و پارمنیدس ۱ نیست.

د) موج سیاسی

این موج از نظر کرونولوژیکی از موج وجود شناختی جدا نیست بلکه همچون موجی همزمان در موازات آن قرار می‌گیرد. محاورات این موج یعنی مرد سیاسی، مدینه فاضله^{۱۶۲}، قوانین، اپینومیس و کریتیاس به طور کرونولوژیکی یکی پس از دیگری مرتب شده‌اند. به استثناء انتشار قوانین که البته آخرین محاوره منتشر شده است که حتی پس از مرگ افلاطون منتشر می‌شود، تاریخ هیچ یک از محاورات این موج نمی‌تواند پیش یا پس از تاریخ محاورات موج وجود شناختی باشد. مطمئناً مرد سیاسی پس از سوفیست و احتمالاً قبل از مدینه فاضله نوشته شده است. مدینه فاضله نیز خود باید قبل از قوانین و تیمایوس نوشته شده باشد. اگر اپینومیس نوشته خود افلاطون باشد که قویاً مورد تردید است، باید پس از نگارش قوانین نوشته شده باشد. با ترکیب دو موج وجود شناختی و سیاسی با یکدیگر، ترتیب محاورات آنها

چیزی شبیه این خواهد بود: پارمنیدس ۲، سوفیست، مرد سیاسی، مدینه فاضله، قوانین (نگارش)، اپینومیس، تیمایوس، کریتیاس، فیلسوف / جمهوری، قوانین (انتشار).

طرح کلی محاورات افلاطون بر مبنای ترتیب ما از آنها در طرح ۲ در ذیل آمده است. بر اساس بررسی وجود - معرفت شناختی در این جستار، تکامل فلسفه افلاطون باید چیزی شبیه به طرح ۲ باشد. تحول فلسفه افلاطون بر اساس این طرح به طور خلاصه بدین صورت خواهد بود که پس از آنکه موج سقراطی با جستجوی سقراطی معرفت به عنوان نیروی انگیزاننده موج آغاز شد، نظریه مثال فراهم گشت که محاوراتی همچون لاکس، اوئیرون^{۱۶۳}، خارمیدس و هیپپاس بزرگ آمده است. این همان نظریه ای است که الن (۲۰۱۳) آن را «نظریه متقدم مثال» می خواند؛ نظریه ای که به زعم الن (همان: ۶۷. بعد) نمی تواند همان نظریه مثال ارائه شده در محاورات دوره به اصلاح میانی باشد. اصول وجود - معرفت شناختی این محاورات در هیپپاس بزرگ مسأله ساز می شود، همانطور که مسائل نظریه مثال در پارمنیدس ۱ ظهور می کند. پس از این محاوره است که افلاطون تلاش می کند بر اساس نقدهای انجام شده فلسفه خود را با تغییر اصول معرفت شناختی و وجود شناختی آن تغییر دهد. اولین تلاش در نظریه معرفت انجام می شود. علیرغم مسائل / اوتیدموس و ثنایتوس، در این محاوره اخیر معلوم می شود که معرفت از پندار متمایز است. به نظر می رسد این تمایز هدف اصلی ثنایتوس باشد.^{۱۶۴} این تمایز زمینه های معرفت شناختی را برای نظریه آنامنسیس و روش فرض در منون و فایدون فراهم می سازد، نظریاتی که قرار است مسأله معرفت شناختی پارمنیدس را حل کنند. موج معرفت شناختی در رفتن از م. د. به م. س. در کنار حل مسأله معرفت شناختی توفیق می یابد اما این کافی نیست چرا که:

الف) مبنای وجود شناختی م. د. یعنی و. د. همچنان ثابت است در حالی که خود م. د. به م. س. تغییر یافته است. این به معنای آن است که الف_۱) اصول معرفت شناختی و وجود شناختی متناظر ناسازگارند چراکه ما م. س. را همزمان با و. د. داریم و نه در کنار و. س.؛ الف_۲) مسأله پندار نادرست همچنان حل نشده است.

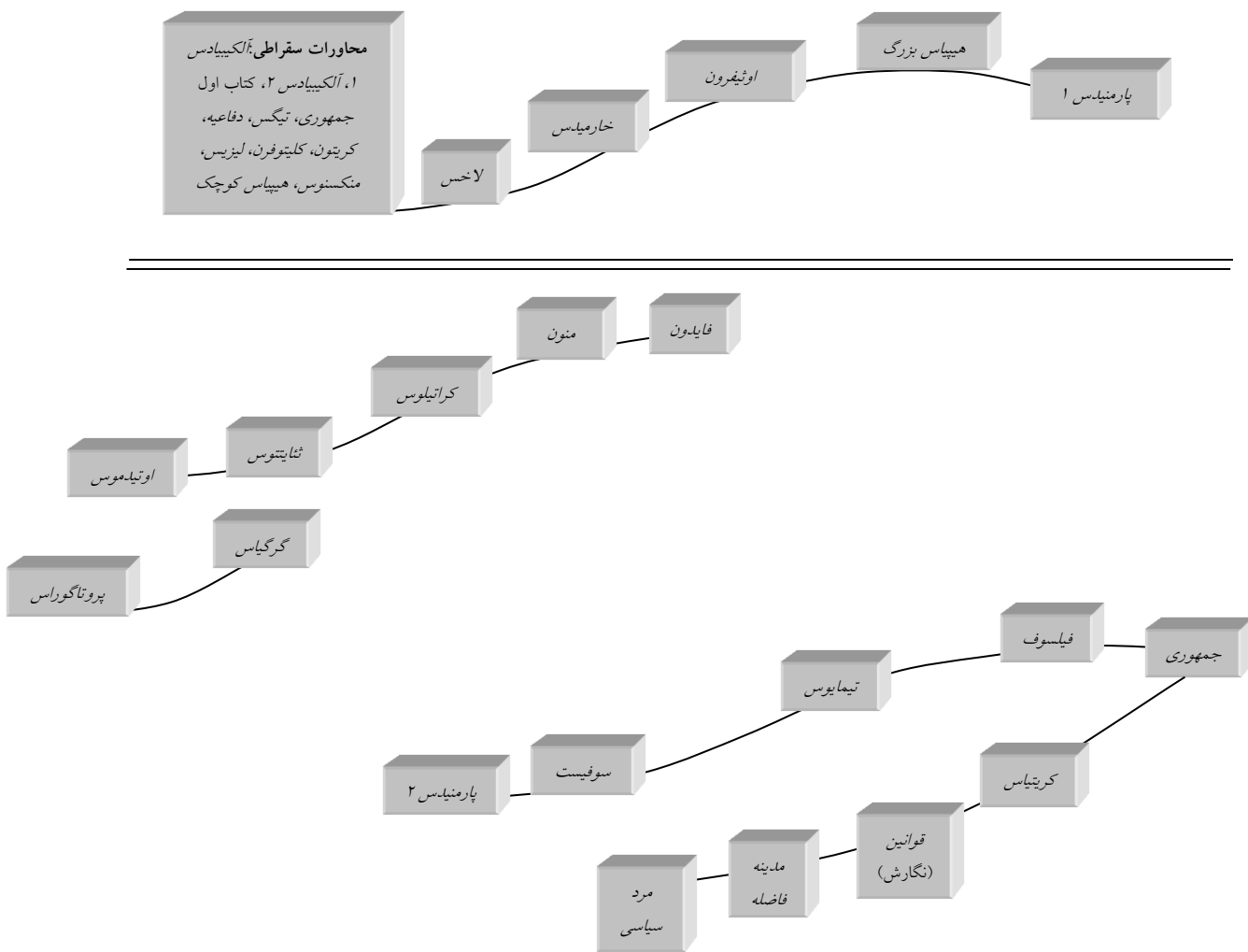
ب) هر چند در فایدون برخی گام‌ها برای تغییر م. گ. به م. هـ برداشته شده است، این تلاش در نهایت بی‌ثمر است و نمی‌تواند به نتایج مورد نظرش دست یابد و بنابراین افلاطون در پایان موج هنوز قادر نیست از «م. گ.» و نقد هیپیس بزرگ بگریزد.

ج) و. گ. هنوز پابرجاست.

د) مسائل بهره‌مندی و اشکال مرد سوم هنوز آزار دهنده‌اند چراکه موج معرفت‌شناختی پاسخی را برای آنها فراهم نکرده است (رک: فصل ۷).

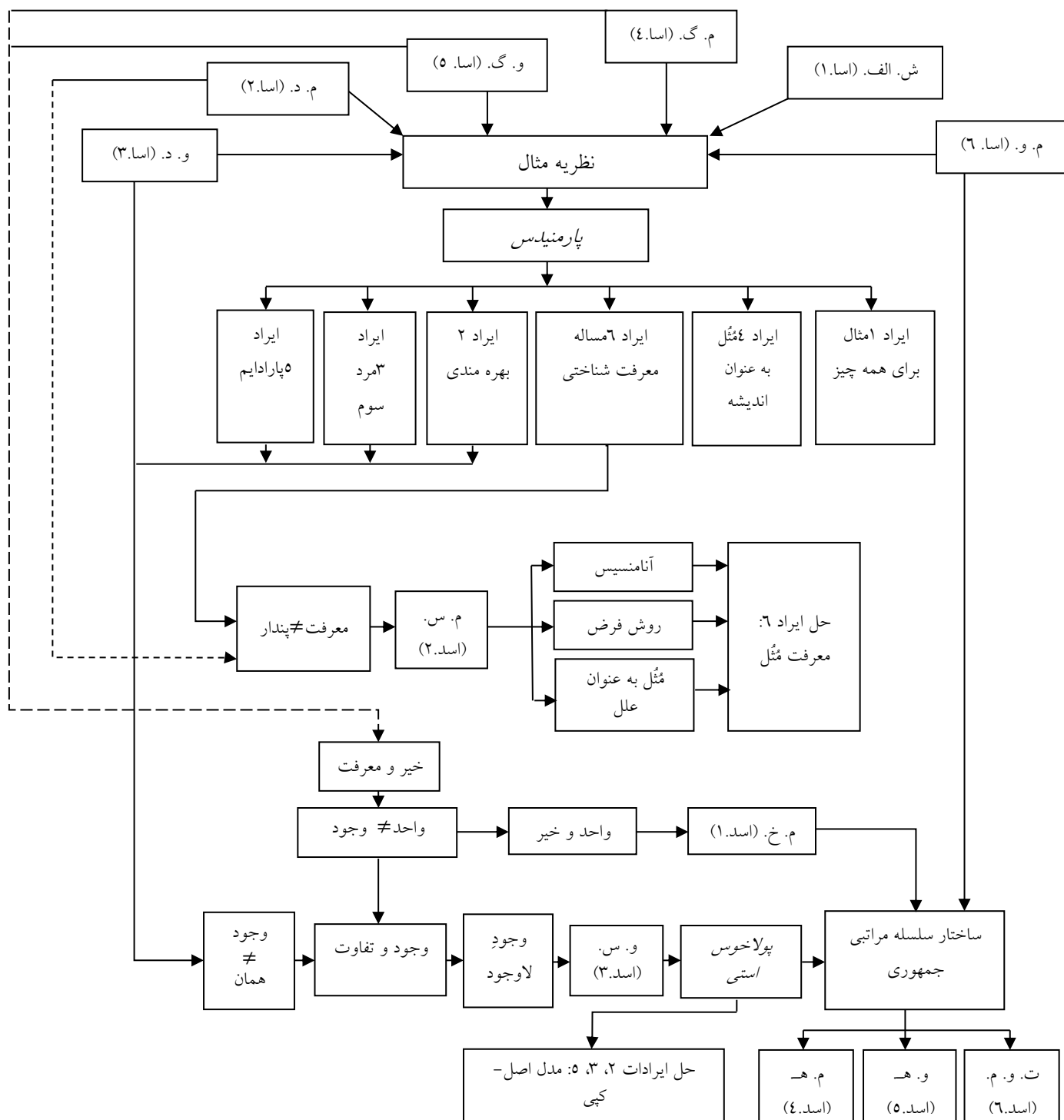
این مسائل سبب شد افلاطون موج دیگری را آغاز کند و این بار تلاش کند اصول وجود‌شناختی خود را تغییر دهد. نقطه آغاز موج، بخش دوم پارمنیدس است جایی که نگاه پارمنیدسی به وجود و وحدت مورد حمله قرار می‌گیرد. این حمله دست کم سه نتیجه مهم دارد: ۱) جدا کردن وحدت از وجود در «واحد - وجود» پارمنیدس، ۲) پذیرفتن اینکه وحدت و وجود پارمنیدس دارای اشکال هستند و سرانجام ۳) معرفی مفهوم «تفاوت». افلاطون از این نتایج در سوفیست، تیمایوس و فیلسوف بهره می‌گیرد. این نتایج سه گانه در سوفیست به رد وجود پارمنیدی منجر شده و رابطه‌ای جدید میان وجود و تفاوت فراهم می‌سازند که تغییر و. د. به و. س. در کنار حل مسأله پندار نادرست را ممکن می‌کند (مسأله الف). آنچه در سوفیست، تیمایوس و فیلسوف رخ می‌دهد، استفاده از رابطه جدید وجود و تفاوت و نتیجه آن یعنی نظریه پولانخوس/ستی است که چنانکه دیدیم (رک فصل ۵) مسأله بهره‌مندی و اشکال مرد سوم را حل می‌کند (مسأله د). دو مسأله دیگر، یعنی م. گ. (مسأله ب) و نیز و. گ. (مسأله ج) در فیلسوف به وسیله خیر حل می‌شوند.^{۱۶۵} بنابراین در پایان موج وجود‌شناختی، مسائل وجود - معرفت‌شناختی سقراط اول و مسائل نظریه مثال در پارمنیدس همگی حل شده‌اند. تحول اندیشه افلاطون بر مبنای پیشنهاد ما در طرح ۳ آمده است.

طرح ۲. موج های محاورات



اکنون زمان آن رسیده است که از جایگاه جدید محاوراتی که تغییرات اصلی را در
 کرونولوژی استاندارد ایجاد کرده‌اند و آن را به کرونولوژی وجود - معرفت شناختی تغییر داده
 اند یعنی پارمنیدس ۱، اوتیدموس، ثائیتوس، پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس، جمهوری و
 قوانین دفاع کنیم.

طرح ۳. تکامل وجود-معرفت شناختی افلاطون



جایگاه پارمنیدس در کرونولوژی استاندارد مبنای بسیاری از مشکلات این کرونولوژی است. گروه سوم اشکالات (ج) مورد اشاره در فصل قبل (اشکالات ۸ تا ۱۰) ناشی از جایگاه پارمنیدس ۱ در کرونولوژی استاندارد بودند. نه تنها مسائل پارمنیدس ۱ قابل اطلاق بر محاورات میانی نبودند (اشکال ۸)، بلکه ما نه قادر بودیم مسائل آن را نامعتبر بدانیم (اشکال ۹) و نه می توانستیم آنها را معتبر فرض کنیم (اشکال ۱۰). مسأله اصلی در خصوص جایگاه پارمنیدس در کرونولوژی استاندارد آن بود که این کرونولوژی نمی توانست داستانی سازگار از تحول افلاطون فراهم کند که در آن پارمنیدس بتواند نقش مستحق خود را بیابد. به واسطه جایگاه جدید این محاوره در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی، نه تنها قادر خواهیم بود داستانی سازگارتر ارائه نمائیم بلکه حیاتی ترین نقش را نیز به این محاوره خواهیم داد. همه آنچه افلاطون در محاورات میانی و متأخر کرونولوژی استاندارد انجام می دهد، در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی به عنوان دو تلاش در نظریه معرفت و وجود برای حل مسائل پارمنیدس ۱ تفسیر می شود.

قرار دادن پارمنیدس ۱ در پایان محاورات اولیه و پیش از همه محاورات دیگر شگفت آورترین و در عین حال حیاتی ترین تصمیم در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی است. در واقع آنچه کرونولوژی استاندارد را به کرونولوژی وجود - معرفت شناختی تبدیل می کند، داستانی نو از تحول اندیشه افلاطون بر مبنای مسائل نظریه مثال در پارمنیدس ۱ است. به نظر می رسد جایگاه جدید پارمنیدس در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی می تواند به خوبی آنچه در محاورات پیش و پس از آن رخ می دهد را تبیین کند. جایگاه آن در مورد محاورات موج سقراطی جایگاهی دراماتیک است. پس از آنکه سقراط، خردمندترین مرد آتن، مخاطبان آتنی خود را به واسطه نظریه مثال به چالش کشید چرا که آنها نمی توانستند توضیح دهند که خود آن چیزی که می دانند (مثال آن چیز) چیست، اکنون به واسطه همان نظریه توسط پارمنیدس، یک غیر آتنی، به چالش کشیده می شود. در خصوص محاورات پس از آن، همه آنچه در دیگر محاورات از *ثائیتوس تا فایدون* در موج معرفت شناختی و از پارمنیدس ۲ تا فیلسوف در موج وجود شناختی انجام می شود، چیزی نیست جز تلاش افلاطون برای

بازسازی نظریه مثال به وسیله نظریه‌های جدید و روش‌های جدید در معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی. بنابراین، بهترین دلیل برای پذیرش جایگاه جدید پارمنیدس ۱ آن چیزی است که در محاورات امواج معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی رخ می‌دهد.

الف) اینکه افلاطون به دلیل مسائل پیش آمده در پارمنیدس ۱ جستجوی خود از معرفت را دوباره در *تئایتوس* آغاز می‌کند امری است که توسط کرونولوژی استاندارد نیز پذیرفته شده بود. از این لحاظ، جایگاه آن در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی نیز همان است، آغاز یک موج که قرار است مسأله معرفت را با بازتعریف آن حل کند. مهمترین گام *تئایتوس* از دیدگاه ما این نتیجه آن است که معرفت پندار نیست (b 187 و بعد) بلکه معرفت و پندار از هم متمایزند. نقش حیاتی این تمایز برای نظریه مثال از *تیمایوس* 5-51d³ به قدر کافی برمی‌آید: اگر فهم و پندار درست دو نوع هستند، پس *مُثل* باید وجود داشته باشند. اینکه *تئایتوس* باید پس از پارمنیدس قرار گیرد، در کرونولوژی استاندارد و کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی یکسان است. تفاوت در این است که کرونولوژی ما آن را به عنوان آغاز یک تلاش معرفت‌شناختی معرفی می‌کند که به *منون* و *فایدون* می‌رسد و بنابراین تلاشی امیدوارانه است که به اهداف خود یعنی استقرار زمینه‌های معرفت‌شناختی لازم برای نظریه مثال دست می‌یابد. تمایز *تئایتوس* میان معرفت و پندار در *منون* (d-85c، رک b 98a-97a) دوباره تکرار می‌شود که با موضوع برده و نظریه *آنامنسیس* ارتباط دارد، نظریه‌ای که، چنانچه در فصل پیش گفتیم، وظیفه حل مسأله معرفت *مُثل* مطلقاً جدا شده را در پارمنیدس ۱ (a 135-133b) برعهده دارد. این نظریه در *فایدون* (e 72 و بعد) دوباره صورت‌بندی می‌شود و به آنچه شاید بتوان تبیین کیهان‌شناختی آن در *فایدروس* خواند، می‌رسد. تمایز معرفت و پندار درست هم چنین با روش فرض در همه اشکال آن در *منون* (e 86 و بعد)، *فایدون* (d 101 و بعد) و *جمهوری* (b 510 و بعد) مرتبط است. چنان که دیدیم (رک فصل 5)، این روش وظیفه دارد ما را قادر سازد تا نسبت به آنچه نمی‌دانیم (*منون*) معرفت کسب کنیم، معرفت اشیاء جزئی را از معرفت فرض شده *مُثل* مجزا به دست آوریم (*فایدون*) و معرفت *مُثل* مجزا و اصل اول را از پندارهایی که از اشیاء محسوس داریم حاصل کنیم (*جمهوری*). بنابراین، موج معرفت‌شناختی طرحی است برای حل مسأله معرفت‌شناختی پارمنیدس با استفاده از نظریات به هم مرتبط تمایز معرفت و

پندار، آنامنیسیس و روش فرض. چنانکه ذکر کردیم (رک فصل ۵)، نظریه مثال به عنوان علت در فایدون را نیز می توان در این جهت تفسیر نمود.

ب) پس از غیاب نظریه مثال در ثنایتتوس^{۱۶۷}، کراتیلوس و منون^{۱۶۸} در سایر محاورات، هم در موج معرفت شناختی و هم در موج وجود شناختی، با سقراطی مواجهیم که از مخاطبانش می خواهد وجود مُثل را به عنوان یک فرض بپذیرند. در فایدون ۸-۱۰b۴-۱۶۹ سقراط پس از ذکر این نکته که او هرگز از صحبت درباره مُثل باز نایستاده است، می گوید:

من به آن چیزهایی که همواره ذکر شده اند برمی گردم و با مفروض گرفتن وجود

(ὑποθέμενος εἶναι) خود زیبا به تنهایی و خیر و بزرگ و همه چیزهای دیگر

ادامه می دهم. اگر این را بپذیری و موافقت کنی (ἂ εἶ μοι δίδως τε καὶ)

(συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα) امیدوارم علت را به تو نشان دهم...

پرسش مهم آن است که چرا سقراطی که در محاورات اولیه وجود مُثل را مسلم می گرفت (به عنوان مثال: اوتیدموس^{۶d-e}، هیپپاس بزرگ^{۲۸۷}، ۲۸۹d، ۲۹۲e، ۲۹۴d، لآخس^{۱۹۲a-۱۹۱e})^{۱۷۰}، اکنون از ما می خواهد آن را فقط به عنوان یک فرض بپذیریم؟^{۱۷۱} آیا این بدان دلیل نیست که وجود مُثل پیش تر در پارمنیدس^۱ مورد نقد قرار گرفته بود؟ اگر با کرونولوژی وجود - معرفت شناختی در اینکه بخش اول پارمنیدس پیش از فرض مُثل به نگارش درآمده موافق باشیم، فهم این نکته آسان تر خواهد بود.

ج) در اشکال هشتم اشاره کردیم که فرض کرونولوژی استاندارد مبنی بر اینکه مسائل نظریه مثال در پارمنیدس به منون، فایدون و جمهوری بازمی گردد، نمی تواند قابل قبول باشد چرا که پاسخ آن مسائل در این محاورات وجود دارد. اکنون کرونولوژی وجود - معرفت شناختی داستانی سازگارتر فراهم می سازد: راه حل های فراهم شده در این محاورات عامدانه و در جهت پاسخگویی به مسائلی که پیشتر ایجاد شده بودند ارائه می شود. با وجود این، یک مسأله همچنان باقی می ماند: نظریه مثالی که موضوع نقد پارمنیدس است در کدام محاورات ذکر شده است؟ از آنجا که ما در طول تاریخ همواره عادت داشته ایم نظریه مثال افلاطون را آن چیزی بدانیم که در فایدون و جمهوری ارائه شده است، بسیار عجیب خواهد بود اگر بشنویم پارمنیدس نظریه ای را مورد نقد قرار می دهد که در اوتیفرون، لآخس و هیپپاس بزرگ و نیز

برخی از دیگر محاورات سقراطی مطرح می‌شود و نه نظریه‌ای که در *فایدون* و *جمهوری* آمده است. اول آنکه اگر منظور از یک نظریه، نظریه‌ای کاملاً ساخته و پرداخته باشد، می‌توان با این سخن همساز بود که چنین نظریه‌ای در محاورات اولیه یافت نمی‌شود اگرچه در هیچ یک از محاورات دیگر نیز با یک نظریه مواجه نیستیم. هر چند این تا اندازه‌ای به روش افلاطون در معرفی نظریاتش مربوط می‌شود اما به نظر می‌رسد که بیشتر به خود نظریه مثال برمی‌گردد. به طور نمونه، نظریه *آنامنسیس* چنانکه در *منون* و *فایدون* مطرح شده است و یا حتی آشکارتر از آن، نظریه فرض چنانکه در *فایدون* و *جمهوری* آمده است در مقایسه با نظریه مثال بسیار بهتر پرداخته شده و سازمان داده شده اند. این نشان می‌دهد که افلاطون به جای اشاره پراکنده به نظریه مثال در اینجا و آنجا، قادر به شکل دادن به یک نظریه جامع بوده است اما از ابتدا در مورد فراهم ساختن چنین نظریه‌ای مردد بوده است. بنابراین منطقی به نظر نمی‌رسد که چنین نظریه‌ای را در آغاز فعالیت فلسفی‌اش در محاورات اولیه انتظار داشته باشیم وقتی او حتی در محاورات بسیار متأخرترش درباره آن مردد است.

دوم آنکه، فارغ از سنت شفاهی افلاطون، در واقع یک نظریه مثال در آثار مکتوب اولیه یعنی محاوراتی که در *کرونولوژی* وجود-معرفت شناختی پیش از پارمنیدس قرار می‌گیرند حاضر است (البته اگر منظور یک نظریه کاملاً ساخته و پرداخته نباشد). این نظریه که الن (۲۰۱۳) آن را «نظریه متقدم مثال» می‌خواند از برخی جهات اساسی با نظریه مثال آنگونه که در موج‌های معرفت شناختی و وجودشناختی (محاورات دوره به اصطلاح میانی) آمده است تفاوت دارد. در حالیکه نظریه «متقدم» دارای ویژگی‌هایی است که آن را در برابر اشکالات پارمنیدس آسیب پذیر می‌سازد، نظریه مثال در محاورات میانی تلاش می‌کند آنها را حل کند. ما این موضوع را در فصل قبل به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم. به هر حال، نکته اصلی آن است که مثل «کلی»^{۱۷۲} و تجهیزناشده موج سقراطی در محاورات امواج معرفت شناختی و وجودشناختی به وسیله نظریات جدید مجهز شده و حتی به عنوان پارادایم (علی‌الخصوص در *جمهوری*) در نظر گرفته می‌شود.

سوم آنکه شکل خام و ابتدایی بحث و دفاع از نظریه توسط سقراط جوان که بیش از آنکه بخواهد از یک نظریه ثابت دفاع کند، مایل است دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح سازد نیز

می‌تواند تأییدی بر عدم وجود چنین نظریه‌ای باشد. بنابراین ما در اینجا صفت «جوان» برای سقراط را، چنانکه پیشتر بحث کردیم (رک فصل ۵)، صفتی کارکردی لحاظ می‌کنیم چرا که پارمنیدس آن را دلیل خام بودن نظریه معرفی می‌کند (۱۳۰e، ۱۳۵c-d)؛ صفتی که قرار است این واقعیت را خاطر نشان سازد که گرچه نظریه مثال به طور جدی در اینجا مورد نقد قرار گرفته است، اشکالات مطرح شده قابل حل هستند همانطور که در موج‌های معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی حل می‌شوند. نکته سوم اینکه نقدهای هیپیس بزرگ (۱۳۰b) و بعد می‌تواند نشان دهد که افلاطون چگونه نظریات خود در موج سقراطی را نقد می‌کرده است. با وجود اینکه در هیچ یک از محاورات پیش از هیپیس بزرگ نمی‌بینیم که سقراط بگوید اشیاء را در کلمات منقطع کرده است، این رویکرد سقراطی در هیپیس بزرگ مورد نقد قرار می‌گیرد (رک فصل اول). بنابراین انتقادات پارمنیدس نیز می‌تواند به همین شکل ملاحظه شود و ضرورتی ندارد که بیش از آنچه درباره نظریه مثال در آثار مکتوب موج سقراطی حاضر است وجود داشته باشد.

د) کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی اشکالات پارمنیدس را از دیدگاه افلاطون معتبر در نظر می‌گیرد و بنابراین خود موضوع اشکال نهم نیست. این کرونولوژی از اشکال دهم نیز می‌گریزد چرا که:

۱) از آنجا که کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی همه محاورات میانی و متأخر کرونولوژی استاندارد را پس پارمنیدسی می‌داند و نظریه مثال در این محاورات را در جهت پاسخگویی به اشکالات مطرح شده در پارمنیدس در نظر می‌گیرد، نمی‌تواند موضوع این اشکال وارده بر کرونولوژی استاندارد باشد که نظریه مثال پس از اشکالات معتبر دوباره ظهور کرده است.

۲) نادیده گرفتن اشکالات پارمنیدس توسط ارسطو (و احتمالاً آکادمی) در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی بسیار قابل فهم‌تر است تا در کرونولوژی استاندارد. کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی با در نظر گرفتن پارمنیدس به عنوان محاوره‌ای مقدم بر محاوراتی همچون فایدون و جمهوری یعنی محاوراتی که در آنها نظریه مثال بیش از هر محاوره دیگر مورد بحث قرار گرفته است، می‌تواند بی‌تفاوتی ارسطو نسبت به پارمنیدس را قابل فهم‌تر سازد چرا که پارمنیدس از نظر زمانی در فاصله دورتری قرار می‌گیرد^{۱۳۳} و بنابراین غفلت از آن موجه‌تر

می‌شود و محاورات مدافع نظریه در هر دو موج پس از موج سقراطی جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد که افلاطون تا پایان عمر مدافع سرسخت نظریه مثال بوده است. حتی اگر ارسطو که هرگز تحول تفکر افلاطون را مدنظر قرار نمی‌دهد، پارمنیدس را دیده باشد (چیزی که از آن اطمینان نداریم)، قاعدتاً باید یا آن را به عنوان محاوره‌ای قدیمی که واجد اهمیت خاصی نیست در نظر گرفته باشد چرا که نحوه برخورد افلاطون با نظریه نشان از تردید او نداشته است و یا باید آن را محاوره‌ای آموزشی قلمداد کرده باشد. رابطه ارسطو و پارمنیدس هر چه که باشد، آثار به جای مکانده از ارسطو نشان می‌دهد که او افلاطون را به عنوان فیلسوفی که نظریه خود را نقد کرده باشد نمی‌دیده است.

ه) هیچ یک از شواهد سبک شناختی با مکانی که کرونولوژی استاندارد برای پارمنیدس در نظر گرفته است سازگاری ندارد و چنانکه دیدیم (رک فصل ۴) ناهمخوانی‌های سبکی پارمنیدس در مقایسه با محاورات متأخر کرونولوژی استاندارد حیرت بسیاری از محققان را برانگیخته است. عکس این نکته در خصوص کرونولوژی وجود - معرفت شناختی صادق است چرا که اغلب شواهد سبک شناختی نشان می‌دهد که پارمنیدس بیشتر به محاورات اولیه و میانی نزدیک است تا به محاورات متأخر. تفاوت کرونولوژی استاندارد و کرونولوژی وجود - معرفت شناختی در خصوص ویژگی‌های سبک شناختی محاورات با مقایسه جداول (۲) و (۳) آشکارتر خواهد بود.

۳- اوتیدموس

چندان نمی‌توان از مکان در نظر گرفته شده برای اوتیدموس در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی راضی بود. این محاوره احتمالاً باید پس از پارمنیدس ۱ قرار گیرد، شاید جایی قبل از ثائیتوس یا در طول زمان میان ثائیتوس و منون. از نقطه نظر معرفت شناختی، بحث اوتیدموس از پندار نادرست به دوره‌ای تعلق دارد که افلاطون با مسأله پندار نادرست درگیر است یعنی در فاصله میان ثائیتوس و سوفیست در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی. مسأله یادگیری آنچه شخص می‌داند یا نمی‌داند (۲۷۶d) به پارادوکس منون شبیه است. به هر حال، اوتیدموس به لحاظ معرفت شناختی به ثائیتوس نزدیک است و به نظر پیش از آن قرار

دارد اما از نقطه نظر وجود شناختی باید بر سوفیست مقدم باشد. علاوه بر پارادوکس مورد اشاره در بالا، مسأله امکان دروغ (283e)، امکان سخن نادرست (86c-d) و پارادوکس دانستن یا ندانستن (293c-d) همگی از نظر معرفت شناختی به دوره ثنایتتوس و منون تعلق دارند. به علاوه، تعریف معرفت به داشتن معرفت (ἔχειν ἐπιστήμην) در c1-277b9 می‌تواند در ارتباط با همین نظریه در ثنایتتوس 197b1 و مقدم بر تمایز داشتن معرفت و مالک معرفت بودن که پس از آن می‌آید مورد ملاحظه قرار گیرد. با وجود این، اوتیدموس هیچ بحث آشکاری از تمایز وجود و پندار در خود ندارد و نه بحثی قابل توجه از نظریه مثال. همه این شواهد می‌تواند به ما اجازه دهد آن را از نظر معرفت شناختی نزدیک به ثنایتتوس و مقدم بر آن در نظر بگیریم.^{۱۷۴} علاوه بر این، این جایگاه رویکرد کرونولوژی استاندارد تا آنجا که آن را به عنوان یک محاوره اولیه یا انتقالی مقدم بر منون در نظر می‌گرفت را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. تفاوت در جایگاه آن در نسبت با پارمنیدس 1 و ثنایتتوس است.

۴- ثنایتتوس و سوفیست

کرونولوژی وجود - معرفت شناختی در قرار دادن ثنایتتوس پس از پارمنیدس با کرونولوژی استاندارد موافق است. تفاوت آنها در 1) جایگاه پارمنیدس و 2) فاصله ثنایتتوس از سوفیست است. طرح کرونولوژی وجود - معرفت شناختی فاصله زیادی را میان ثنایتتوس و سوفیست ایجاد می‌کند و دست کم دو محاوره منون و فایدون را در میان آنها قرار می‌دهد چرا که در حالی که ثنایتتوس را به دوره‌ای متقدم‌تر می‌برد، سوفیست را تقریباً در همان جایگاه مورد نظر کرونولوژی استاندارد نگاه می‌دارد. دلایل ما برای این ترتیب جدید شامل موارد زیر می‌شود:

الف) امیدوارم اشکال پنجم مورد بحث در فصل قبل توانسته باشد نشان دهد که تمایز معرفت و پندار در منون (97a-b, 97d-98b) باید متأخر از تمایز ثنایتتوس (187b و بعد، 201d و بعد) باشد. فایدون بسیار به منون شبیه است و همانطور که قائلین به کرونولوژی استاندارد بر آن توافق دارند به دوره منون تعلق دارد.

ب) منون و فایدون می‌خواهند [۱] مسأله پندار نادرست چنانکه در *اوتیدموس* و *ثئایتوس* مطرح شده بود و نیز [۲] مسأله معرفت *پارمنیدس* ۱ را از نقطه نظر معرفت‌شناختی حل کنند. همانطور که اشاره کردیم، نظریه‌های مرتبط تمایز معرفت و پندار، *آنامنسیس* و روش فرض تلاش می‌کنند این مسائل را با نظریه‌ای جدید در حوزه معرفت حل کنند. برعکس، سوفیست تمایل دارد به نحو وجودشناختی با مسأله مواجه شود. در حالی که نظریه *آنامنسیس* تبیین می‌کند که چگونه می‌توانیم چیزی به عنوان پندار درست در تمایز با معرفت داشته باشیم، که خود نوعی حل مسأله پندار نادرست است، از تبیین اینکه چگونه پندار نادرست می‌تواند به لحاظ وجود شناختی ممکن باشد ناتوان است چرا که چنین راه حلی نیازمند پذیرش وجود ناموجود است، نظریه‌ای که پیش از سوفیست پذیرفته نمی‌شود. در فصل دوم بحث کردیم که (۱) در میان اصول سقراط دوم، و. س. به جمهوری تعلق دارد و همانگونه که استدلال خواهیم کرد (رک فصل ۷)، این اصل نمی‌تواند به *منون* و *فایدون* تعلق داشته باشد. همچنین در بحث از اشکال ششم اشاره کردیم که (۲) علاوه بر بخش دوم *پارمنیدس*، سوفیست نیز نمی‌تواند نسبت به جمهوری متأخر باشد چرا که و. س. پیش از آنکه در جمهوری مورد استفاده قرار گیرد، در سوفیست اثبات می‌شود (رک فصل ۳). اکنون ملاحظه دقیق نکات (۱) و (۲) فوق در کنار بحث مورد اشاره در خصوص مأموریت *ثئایتوس*، *منون* و *فایدون* برای حل مسائل [۱] و [۲] فوق به نحو معرفت‌شناختی ما را به این نتیجه مهم رهنمون می‌سازد که این سه محاوره اخیر که به و. س. تعلق ندارند و از حل مسائل به نحو وجودشناختی ناتوانند، سعی در ارائه راه حل‌های معرفت‌شناختی داشته‌اند که به معنای آن است که بر راه حل‌های سوفیست - جمهوری تقدم دارند زیرا راه حل وجود شناختی بی‌نیاز از راه حل معرفت‌شناختی است. بنابراین، کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی توجیه قابل قبولی در مقدم ساختن موج معرفت‌شناختی نسبت به موج وجود شناختی دارد. شاهد این امر غیبت نظریه *آنامنسیس* در جمهوری است. چرا این نظریه هیچ حضوری در جمهوری ندارد؟ کان (۲۰۰۶: ۱۳۰) با اشاره به اسطوره *ار در ۶۱۹b* و بعد و نیز شواهد تناسخ بعدی در *۴۸۹d* معتقد است «چیزی شبیه» *آنامنسیس* در عمل در جمهوری فرض شده است. با وجود این، او می‌پذیرد که این نظریه در زمینه معرفت‌شناختی ظاهر نمی‌شود. پرسش ما در واقع به غیبت نقش معرفت‌شناختی نظریه در جمهوری

مربوط می شود. کان (همان) بر آن است که حذف نظریه در جمهوری به دلیل تغییر نظر افلاطون نسبت به معرفت نیست و بدین منظور به ۵۱۸c اشاره می کند جایی که در آن افلاطون، از نظر کان، به نوعی فطری گراست. کان با در نظر داشتن تمثیل غار پیشنهاد می کند حذف نظریه *آنامنسیس* بیشتر به دلایل خطابی و هنری کار است و نه به دلایل مفهومی و فلسفی. از نگاه او این نظریه با آن بخشی از جمهوری که ما آن را تحت عنوان فیلسوف جدا کردیم، یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم، سازگار نیست. امیدواریم بحث ما درباره تحول افلاطون بتواند نشان دهد چرا نظریه در جمهوری دیگر چندان مورد نیاز نیست. برخلاف کان، این دلیل وجود-معرفت شناختی و فلسفی است. دلیل حذف نظریه در جمهوری آن است که معرفت شناسی و وجودشناسی کتابهای میانی جمهوری نیازمند نظریه *آنامنسیس* نیست. طبقه بندی وجود و معرفت آنگونه که در تمثیل خط آمده است و جستجوی دیالکتیکی معرفت از طبقات پایین به طبقات بالا که بر نظریه فرض جمهوری مبتنی است، می تواند معرفت مثل را بدون معرفت قبلی آنها یعنی بدون *آنامنسیس* فراهم سازد.

ج) دلیل کرونولوژی استاندارد در قرار دادن سوفیست بلافاصله پس از *ثائیتوس چیست؟* دلیل در نظر گرفتن *ثائیتوس* در کنار سوفیست، مرد سیاسی و پارمنیدس به عنوان محاورات الثائی، چنانکه، به عنوان مثال، دورتر (۱۹۹۴) چنین می کند، چیست به جز آنکه شخصیت های بعضاً مشابهی دارند که همگی اهل الثا هستند؟ آشکار است که ارجاع *ثائیتوس* در ۱۸۳e و سوفیست در ۲۱۷c به پارمنیدس چیزی جز این نمی گوید که آنها پس از پارمنیدس نوشته شده اند. حتی ارجاع سوفیست در ۲۱۶a به *ثائیتوس* بیش از این معنا نمی دهد که پس از آن قرار می گیرد. تفاوت این محاورات را می توان از تمایزات آشکار سبک شناختی *ثائیتوس* از یک طرف و سوفیست و مرد سیاسی از طرف دیگر دریافت. چنانکه تارانت می گوید، در حالیکه سوفیست به محاورات متأخر تعلق دارد، *ثائیتوس* «کمتر به سبک محاورات متأخر آنگونه که توسط سبک شناسی مورد سنجش قرار گرفته است تعلق دارد تا کتابهای پایانی جمهوری» (۲۰۰۰: ۳۷). همه ارجاعات زمانی در محاورات مبنی بر اینکه دیروز چنان بحثی داشته ایم (سوفیست ۲۱۶a) یا فردا بحثی دیگر خواهیم داشت (*ثائیتوس* d ۲۱۰)، تنها ملاحظاتی دراماتیک هستند و نمی توانند به عنوان فواصل زمانی واقعی یا شبه واقعی مدنظر قرار گیرند.^{۱۷۵}

آنچه از این ارجاعات برمی آید آن است که یک محاوره، محاوره دیگر را خواه از نظر دراماتیک و خواه از لحاظ فلسفی در ذهن دارد و می‌خواهد موضوع را دنبال کند یا مسائلی که در آن محاورات مطرح شده بود را حل کند؛ چنانکه سوفیست موضوعات *ثئایتوس* و *پارمنیدس* ۲ را دنبال می‌کند. اینکه افلاطون پس از گذشت مدتی از نگارش *ثئایتوس* تصمیم گرفته باشد محاوره دیگری با همان شخصیت‌ها^{۱۷۶} بنویسد، شاید به جهت آنکه می‌خواسته است همان مسأله یعنی مسأله پندار نادرست را، هر چند این بار از نقطه نظر وجود شناختی، دنبال کند، بسیار قابل قبول‌تر از آن است که پیشنهاد مبتنی بر تفاوت‌های سبک شناختی رایل (۱۹۶۶): (۲۸۴) را بپذیریم که افلاطون سوفیست و *مرد سیاسی* را در قفسه‌اش نگهداشت تا در زمانی دیگر منتشر سازد. این فرض عموماً پذیرفته شده که *ثئایتوس* و *سوفیست* تالی هم هستند یا چنانکه رایل می‌گوید «به نوعی»^{۱۷۷} تالی هم هستند (۱۹۳۹: ۳۱۶)، مشکلات بیشتری دارد. اولاً *ثئایتوس* به روشنی به محاورات سقراطی نزدیک‌تر است و نسبت به *سوفیست* پیچیدگی‌های کمتری دارد. دوم آنکه روش جمع و تقسیم که *سوفیست* بسیار بدان هم بسته است تقریباً در *ثئایتوس* غایب است. سوم آنکه سه گانه مورد اشاره در *سوفیست* ۲۱۷a۳ که قرار است *سوفیست*، *مرد سیاسی* و *فیلسوف* را مورد بحث قرار دهد با *سوفیست* شروع می‌شود و نه با *ثئایتوس*.^{۱۷۸} نکته چهارم حضور پررنگ سقراط در *ثئایتوس* است که در *سوفیست* و *مرد سیاسی* غایب است. پنجمین و مهم‌ترین نکته اینکه وضعیت وجود شناختی و نیز معرفت‌شناسی *سوفیست* قابل مقایسه با *ثئایتوس* نیست که نشان می‌دهد آنها باید به دوره‌های متفاوتی تعلق داشته باشند.

۵- پارمنیدس ۲

بخش دوم *پارمنیدس* که پالمر به درستی آن را «معمادگونه ترین و بحث برانگیزترین متن در آثار افلاطون» می‌خواند (۱۹۹۹: ۱۴۸)، تنها بخشی از یک محاوره است که کاملاً با بخش متمم خود تفاوت دارد. در هیچ جای دیگر نمی‌توانیم چنین تمایزی میان بخش‌های یک محاوره ایجاد کنیم. از *پارمنیدس* ۱۳۷ به بعد با زنجیره‌ای طولانی از فرض‌هایی درباره «واحد» *پارمنیدس* و فرض‌های متضاد آنها مواجه می‌شویم که هزار تویی گریز ناپذیر را ایجاد می‌کند.

تفاوت آشکار این بخش از بخش اول محاوره این ایده که پارمنیدس محاوره‌ای است که از اضافه شدن دو بخش مجزا به یکدیگر ساخته شده است را محتمل‌تر می‌سازد؛ ایده‌ای که برخی از شارحان افلاطون بدان اشاره کرده‌اند.^{۱۷۹}

الف) بخش دوم پارمنیدس نقطه آغاز تلاشی نو برای نجات نظریه مثال است. ما مسائل پارمنیدس ۱ را در دو مسأله (۱) بهره‌مندی و مرد سوم و (۲) معرفت شناختی خلاصه کردیم. آنچه افلاطون تلاش کرده بود در موج معرفت شناختی به انجام رساند فراهم ساختن پاسخ‌هایی برای مسأله دوم بود، در حالی که مسأله اول در پایان موج معرفت شناختی همچنان به قوت خود باقی است. بنابراین او مجبور بود دوباره از همان نقطه یعنی پارمنیدس آغاز کند. اما این تنها دلیل انتخاب پارمنیدس به عنوان مخاطب سقراط و ضمیمه کردن این نوشته جدید به محاوره پیش‌تر نوشته شده با او نبود چرا که دلیل مهم‌تری وجود داشت. افلاطون نیازمند آن بود که از مفهوم پارمنیدی «وجود واحد» فراتر رود؛ نکته‌ای که به گمان من دلیل اصلی انتخاب پارمنیدس به عنوان مخاطب و الحاق این محاوره به پارمنیدس ۱ بود. آنچه قرار بود دوباره مورد آزمون قرار گیرد (۱) اصل پارمنیدسی تعلق شدید وجود و واحد به یکدیگر به عنوان علت اصل مشهور او یعنی «وجود واحد» است و نیز (۲) فهم پارمنیدسی «وجود» به عنوان علت اصل امتناع وجود ناموجود بود. در موافقت با بسیاری از شارحان، ما نیز بر این نکته تأکید می‌کنیم که پارمنیدس ۲ گام اول افلاطون در فرا رفتن از این دو نکته است و این می‌تواند به عنوان یک هدف اساسی در این محاوره مد نظر قرار گیرد.

همانطور که پیشتر بحث کردیم (رک فصل ۳)، افلاطون در این متن به نقد رابطه وجود و همان می‌پردازد (۱۶۲d)، رابطه‌ای که می‌تواند هم به عنوان مبنا و هم نتیجه ضروری اصل پارمنیدسی «وجود واحد است» در نظر گرفته شود. این نقد که از مفهوم تفاوت بهره می‌گیرد (۱۴۳b)، تنها گامی مقدماتی از استفاده این مفهوم در سوفیست (۲۵۵d) و بعد است که در آن اصل پارمنیدسی امتناع وجود ناموجود رد می‌شود. همانطور که در فصل سوم نشان دادیم، اگر پارمنیدس ۲ و سوفیست را به عنوان گام‌های متوالی یک پروژه وجود شناختی در نظر بگیریم، می‌توانیم ببینیم که چگونه پروژه طرد مفاهیم پارمنیدسی وحدت و وجود به مفهوم تفاوت رهنمون می‌شود که خود مبنای وجود شناختی پولاخوس/ستی افلاطون است. این وجود

شناسی هم پاسخ مسائل بهره‌مندی و مرد سوم را در خود دارد (رک فصل ۵) و هم پاسخ مسأله پندار نادرست را. بنابراین، بخش دوم پارمنیدس باید بعد از موج معرفت شناختی و به عنوان نقطه آغاز موج وجود شناختی در نظر گرفته شود. اما چرا نمی‌توان موج وجود شناختی را موازی با موج معرفت شناختی و یا درهم تنیده در آن دانست؟ دلیل اصلی من برای توالی دو موج آن است که موج معرفت شناختی هنوز از راه‌حل موج وجود شناختی آگاه نیست.

(ب) تفاوت عمده جایگاه پارمنیدس ۲ در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی با جایگاه آن در کرونولوژی استاندارد در ارتباط با دو محاوره است: *ثائیتوس و جمهوری*. در حالی که کرونولوژی استاندارد به قرار دادن پارمنیدس و در نتیجه بخش دوم آن پیش از *ثائیتوس* و پس از جمهوری عادت کرده است، ما خلاف آن را در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی پیشنهاد کرده‌ایم. این تفاوت عمدتاً بدان دلیل است که پارمنیدس ۲ می‌باید از نظر وجود شناختی میان *ثائیتوس و جمهوری* قرار گیرد. همه تلاش‌های *ثائیتوس* برای پاسخ دادن به این پرسش که «معرفت چیست؟» (۱۴۶a) و پاسخ‌هایی همچون اینکه معرفت ادراک حسی (۱۵۱e) و بعد) و یا پندار درست است (۱۸۷b) و یا پنداری درست به همراه یک تبیین است (۲۰۱d) در کنار قیاس‌هایی همچون قیاس قطعه موم (e-۱۹۱c) یا قیاس مرغدانی (b-۱۹۷b) و بعد)، تشبیه معرفت به پرند و تبیین کسب معرفت به مثابه شکار همگی تلاش‌هایی معرفت شناختی هستند و به راه حلی وجود شناختی نمی‌اندیشند. آنها همگی همچنان به پارمنیدس متعهدند و قصد ندارند اصول او را چنانکه پارمنیدس ۲ به چالش می‌کشد مورد نقد قرار دهند.^{۱۸۰} در ۱۸۱a-۱۸۰e تصریح می‌شود که سقراط در میان نظریات پارمنیدسی و هراکلیتی گرفتار شده است و می‌خواهد با برقراری نزاعی میان این دو نظریه از مهلکه بگریزد. این تلاش البته *ثائیتوس* را به نقطه پارمنیدس ۲ نمی‌رساند. در ۸-۱۶۷a۷ گفته می‌شود که «داشتن پندار درباره آنچه نیست غیرممکن است» (οὐτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάζσαι) و در ۱۸۹a۱۰ داریم که: «پنداشتن ناموجود پنداشتن هیچ است» (μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει). گرچه در پارمنیدس ۲ ما هنوز از سلطه پارمنیدس خارج نشده‌ایم اما گام اول برداشته شده است. در ۱۶۰e با ضرورت سرو کار داشتن با ناموجود و ناگزیر بودن استفاده از برخی صفات همچون

«این» یا «آن» برای ناموجود مواجه می‌شویم. اگرچه ناموجود هنوز نمی‌تواند باشد، باید از بسیاری چیزها بهره‌مند باشد:

در واقع اگر واحد نیست، نمی‌تواند باشد اما هیچ چیز نمی‌تواند آن را از

بهره‌مندی از بسیاری چیزها منع کند. (۱۶۱a۱-۱۶۰e۷)

استدلالات بسیار پیچیده پارمنیدس ۲ به طور کلی نشانگر آن است که فهم پارمنیدس از وجود بسیار مشکل ساز است. توجه ثنایتتوس به مسأله وجود پارمنیدسی به تضاد آن با مفهوم صیرورت هراکلیتی محدود می‌شود که به نظر می‌رسد ابتدایی‌تر از توجه پارمنیدس ۲ به مسائل ناشی از درک پارمنیدسی مفهوم وجود باشد. اگر استدلال ما درست باشد، پارمنیدس ۲ به دلیل وضعیت وجود شناختی‌اش نمی‌تواند بر ثنایتتوس تقدم داشته باشد. این وضعیت اما آن را بر سوفیست و جمهوری مقدم می‌سازد. اشکال ششم (رک فصل پنجم) جایگاه بخش دوم پارمنیدس و نیز سوفیست را پس از جمهوری مورد نقد قرار داده بود چرا که جمهوری صریحاً ناموجود را به عنوان وضعیت سوم میان وجود و ناموجود مطلق می‌پذیرد (۴۷۷b-۴۷۶e). دستیابی ناقص به وجود ناموجود در پارمنیدس ۲ می‌باید بر دستیابی کامل آن در سوفیست و استفاده از آن در جمهوری تقدم داشته باشد.

ج) روش جمع و تقسیم که روش اصلی مورد استفاده در سوفیست و مرد سیاسی است در ثنایتتوس حضوری جدی ندارد در حالی که این روش در بخش اول پارمنیدس دیده نمی‌شود، در بخش دوم آن^{۱۸۱} نقش مهمی ایفا می‌کند. در حالی که ثنایتتوس و بخش اول پارمنیدس مقدم بر محاورات موج معرفت‌شناختی هستند، محاوراتی که همگی از روش جمع و تقسیم استفاده نمی‌کنند، بخش دوم پارمنیدس، سوفیست و مرد سیاسی از این روش بهره می‌گیرند. د) تقریباً تمام شواهد سبک شناختی تقدم پارمنیدس بر جمهوری را تأیید می‌کنند. ما در اینجا به این گفته تارانت بسنده می‌کنیم که شواهد سبک شناختی «قویاً» نشان می‌دهد که ثنایتتوس و پارمنیدس «بسیار پیش از آنکه جمهوری پایان یابد شروع شدند» (۲۰۰۰: ۱۴۱).

۶- جمهوری و قوانین

جایگاه جمهوری در میان محاورات بسیار پیچیده است.^{۱۸۲} شواهد عبارتند از:

۱) بر اساس آنچه در اشکال ششم (که خود بر ویژگی‌های وجود شناختی مبتنی بود) مطرح شد، جمهوری باید پس از سوفیست و پارمنیدس^۲ قرار گیرد.

۲) با در نظر گرفتن اشکال هشتم، جمهوری به دلیل راه حل وجود شناختی مسائل بهره‌مندی و مرد سوم می‌باید پس از پارمنیدس^۱ قرار گیرد.^{۱۸۳}

۳) بر اساس شاهد ارسطو (سیاست ۲، ۶)، جمهوری بر قوانین تقدم دارد.

۴) با در نظر گرفتن اشکال هفتم، قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه جمهوری ناآگاه است که نشان می‌دهد جایگاهش پس از نسخه نهایی جمهوری می‌تواند مورد اشکال باشد.^{۱۸۴}

۵) شواهد سبک شناختی قویاً پیشنهاد می‌کنند که سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتاس و فیلبوس به دوره قوانین تعلق دارند.

در حالیکه شواهد وجود شناختی (۱ و ۲)، تقدم سوفیست و پارمنیدس بر جمهوری را تأیید می‌کنند، شواهد سیاسی (۳^{۱۸۵} و ۴) و نیز شواهد سبک شناختی (۵) تقدم آن بر محاورات متأخر در کرونولوژی استاندارد را پیشنهاد می‌کنند. تنها راه حل همان است که توسط برخی محققان پیشنهاد شده است یعنی اینکه جمهوری یک محاوره نیست بلکه ترکیبی از چند محاوره است. به جز کتاب اول که مجزا و متقدم بودن آن پذیرفته شده‌تر است، به نظر می‌رسد صفحات ۴۷۳-۵۷۱ نیز در میان متن جای داده شده باشد. دلایل ما برای این نکته شامل این موارد می‌شود:

الف) پس از پایان بی‌پاسخ کتاب اول که همچون یک محاوره سقراطی از یافتن پاسخ پرسش سقراطی ناتوان است، کتاب دوم با این بیان سقراط آغاز می‌شود: «وقتی این را گفتم [اشاره دارد به آخرین جملات کتاب اول مبنی بر اینکه او نتوانسته است پاسخ این پرسش که عدالت چیست را دریابد]، فکر کردم بحث را به انجام رساندم اما معلوم شد که این تنها یک مقدمه بود» (۳۵۷a). گفتگو با خوبی یا بدی بی‌عدالتی به دنبال بحث کتاب اول ادامه می‌یابد. سپس، جستجوی یافتن عدالت فردی به جستجویی برای یافتن عدالت در یک شهر تبدیل می‌شود چرا که سقراط پیشنهاد می‌کند جستجوی عدالت در یک موضوع بزرگ‌تر همچون یک شهر، می‌تواند با موفقیت بیشتری همراه باشد (۳۶۸d). این پیشنهاد آنها را به ساخت یک دولت‌شهر رهنمون می‌شود. این خط هدایت‌کننده گفتگویی می‌شود که به طور کامل به مسائل سیاسی

بسیاری اختصاص می‌یابد که به جزئیات ساخت سیاسی یک دولت‌شهر مربوط می‌شوند. پس از بیش از ۶۵ صفحه استفانوسی، نتیجه جستجوی عدالت در شهر در میانه کتاب چهارم (۴۳۳) ارائه می‌شود. سپس گفتگوکنندگان تلاش می‌کنند عدالت در فرد را با اعمال نتیجه‌ای که از عدالت در شهر کسب کرده‌اند مورد تحقیق قرار دهند (۴۳۴e و بعد). این به ساختار سه بخشی روح بر مبنای ساختار سه بخشی شهر منجر می‌شود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که عدالت در یک فرد همانطور است که در یک شهر یعنی وقتی هر یک از بخش‌ها وظیفه و کار خود را انجام دهد (۴۱d و بعد). سپس تلاش می‌شود بی‌عدالتی تبیین شود (۴۴a و بعد) و این پرسش که آیا عدالت سودمند است یا نه پاسخی در خور بیابد (۴۴e و بعد)؛ پرسشی که به مقایسه میان انواع روح و انواع ساختارهای سیاسی منجر می‌شود (۴۴c و بعد). این موضوع به دلیل تقاضای پولیمارخوس برای تبیین آنچه پیشتر گفته شده بود یعنی چگونگی اشتراک اموال به تعویق می‌افتد، تقاضایی که در ابتدای کتاب پنجم مطرح می‌شود (۴۴۹a). این موضوع سبب تداوم بحث درباره مرام اشتراکی و نیز برخی بحث‌های حاشیه‌ای می‌شود تا آنکه در ۴۷۱d پرسش امکان چنین آرمانشهری پیش کشیده می‌شود. افلاطون در پاسخ اولیه خود به مسأله، به این نکته اشاره می‌کند که آنچه او ترسیم کرده بود تنها مدلی نظری بوده است که نیازی به اثبات امکان آن نیست (۴۷۲). به نظر این می‌تواند پایان داستان مدینه فاضله باشد که از ابتدای کتاب دوم آغاز شده بود.

آنچه از ۴۷۳c به بعد گفته می‌شود پروژه‌ای کاملاً جدید است که به نظر می‌رسد به مدینه فاضله (۴۷۳-۳۵۷) اضافه شده است. سقراط می‌گوید شهرها می‌توانند مدینه فاضله را ممکن سازند اگر بتوانند از «بزرگ‌ترین موج» جان سالم به در برند. این بزرگ‌ترین موج چیزی نیست جز نظریه فیلسوف - پادشاه. سقراط از اینکه به خاطر این نظریه مورد خنده و استهزاء قرار گیرد واهمه دارد (۴۷۳c۷-۹) که می‌تواند نشانگر اهمیت مسأله و نیز تردید سقراط باشد. بیان خود سقراط این نکته را تأیید می‌کند:

تا زمانی که فیلسوفان به عنوان پادشاه حکومت نکنند یا کسانی که اکنون پادشاهان و رهبران خوانده می‌شوند حقیقتاً و کفایتاً فلسفه ورزی نکنند ... ای گلاوکن! نه شهرها از شرور در امان خواهند بود و نه نژاد بشر. و تا زمانی که این اتفاق رخ دهد، ساختاری

که در حال توصیف نظری آن بوده‌ایم هرگز در کامل‌ترین شکل خود متولد نخواهد شد و نور آفتاب را نخواهد دید. چون می‌دانستم این بیان تا چه اندازه متناقض نما خواهد بود، مدت‌های بسیار در طرح آن تردید داشتم (e4-473c11).^{۱۸۶}

اگرچه این تردید طولانی مدت می‌تواند به این نکته اشاره داشته باشد که آنچه گفته می‌شود چیزی است که نوشتن یا منتشر کردن آن مورد تردید بوده است، قصد نداریم در اینجا تنها بر آن تأکید کنیم. آنچه پس از این رخ می‌دهد و تفاوت کلی آن با مدینه فاضله تعیین‌کننده‌تر خواهد بود. نظریه فیلسوف - پادشاه این پرسش را پیش می‌نهد که: فیلسوفان چه کسانی هستند؟ (e3-475e) این پرسش بحث را به گفتگویی درباره فیلسوف تبدیل می‌کند. علاوه بر این واقعیت که همه این صفحات مسائل وجود - معرفت شناختی مرتبط با موضوع فیلسوف را مورد بحث قرار می‌دهند، این خود «فیلسوف» است که موضوع بحث است. این پرسش که فیلسوفان چه کسانی هستند به متنی (e-479e-476e) منتهی می‌شود که ما آن را به عنوان مبنای اصول و. س. و نیز م. س. در سقراط دوم در نظر گرفتیم (رک: فصل ۲)؛ متنی که معرفت که در برابر آنچه هست قرار می‌گیرد را از پندار که در برابر آنچه هست و هم نیست قرار می‌گیرد، متمایز می‌سازد. فیلسوفان به عنوان دوستداران موضوعات معرفت یعنی آنچه هست، متمایز از دوستداران مناظر و صداها هستند که موضوعات پندار را دوست می‌دارند (a-484e-479e). فیلسوفان کسانی هستند که قادرند آنچه دوستداران مناظر و صداها قادر به درک آن نیستند یعنی آنچه همواره همان است، را درک کنند (b-484e). این طبیعت (φύσις) فیلسوف است که موضوع تحقیق است (e-485a)، در 485a10: φιλοσόφων (φύσεως)؛ طبیعتی که در 485a1-5 توصیف می‌شود و دوباره در e-493 و بعد با خود اشیاء مرتبط می‌شود. سقراط سپس می‌گوید طبیعت فلسفی در ساختارهای زمانه او تغییر کرده است و بدین ترتیب بحث فیلسوف را به بحث مدینه فاضله پیوند می‌زند (b-497 و بعد) و نتیجه می‌گیرد که فیلسوفان بهترین محافظان شهر هستند (b-503). آنها باید در موضوعات بسیاری به آموزش مشغول شوند (e-503) و از همه مهم‌تر در مثال خیر (a-505e-504e). این نکته بحث را به قیاس‌های خورشید، خط و غار در کتاب‌های ششم و هفتم هدایت می‌کند. پس از بحثی کامل در مورد چگونگی پرورش محافظان به وسیله علوم مختلف و تبدیل آنها به فیلسوفان،

فقط کسانی که بتوانند همه آزمون‌ها را پشت سر بگذارند و مثال خیر را ببینند، می‌توانند بر شهر حکمفرمایی کنند و فیلسوف - پادشاه شوند (۵۴۰a و بعد). این پایان جستجوی فیلسوف و چگونگی پرورش فیلسوف در شهر و همچنین پایان کتاب هفتم (۵۴۱b) است. بنابراین می‌توان گفت که متنی که از صفحات پایانی کتاب پنجم شروع می‌شود و تا پایان کتاب هفتم ادامه می‌یابد یعنی ۴۷۳c-۵۴۱b فیلسوف را به عنوان موضوع خود دارد.

علاوه بر یکپارچگی این متن که ما در اینجا تلاش کردیم مروری بسیار کوتاه و مسلماً ناکافی فراهم آوریم، آنچه الحاق آن به مدینه فاضله را محتمل‌تر می‌سازد آن است که این بحث در میانه بحث مرام اشتراکی قرار می‌گیرد، بحثی که در ابتدای کتاب پنجم (۴۴۹) آغاز شده بود و تا ۴۷۱d جایی که امکان مدینه فاضله بحث را به موضوع فیلسوف در ۴۷۳c هدایت کرد، ادامه داشت. با پایان بحث درباره فیلسوف، در همان ابتدای کتاب هشتم و بدون هر گونه مقدمه به همان بحث باز می‌گردیم:

خوب گلاوکن! ما در این باره موافقت کردیم: اگر یک شهر قرار است به اوج یک حکومت خوب دست یابد، همسران باید در اشتراک باشند، فرزندان و همه تربیت آنها باید اشتراکی باشد ... (۴۵۳a1 و بعد)

سقراط پس از دوری طولانی از موضوع قبلی اکنون نیازمند به خاطر آوردن موضوع است و گلاوکن ضمن یادآوری موضوع می‌گوید: «در حال صحبت بودید چنانکه توصیف شهر را کامل کرده بودید» (۸-۴۵۳c7). اگر ما در جدا کردن این بخش به عنوان بخش الحاقی محق باشیم، با در نظر گرفتن موضوع آن یعنی فیلسوف و جایگاه آن در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی یعنی پس از سوفیست و مرد سیاسی، اولین احتمال آن خواهد بود که این بخش الحاقی هم در موضوع و هم در جایگاه خود بسیار به بخش سوم و نانوشته سه گانه سوفیست، مرد سیاسی، فیلسوف که علیرغم تعهد سقراط به بررسی آن در سوفیست ۲۱۷a3 هرگز منتشر نشد، شبیه است. این نکته سبب شد پیشنهاد دهیم متنی که آن را از جمهوری جدا کردیم می‌تواند همان فیلسوف یعنی بخش سوم سه گانه مذکور باشد. افلاطون هرگز بخش سوم را منتشر نکرد شاید به خاطر آنکه، چنانکه خودش می‌گوید، از موضوع آن مبنی بر آنکه فیلسوفان باید پادشاهان باشند واهمه داشت. دلیل دیگر نیز می‌تواند درگیر شدن افلاطون در

پروژه‌ای دیگر باشد. در هر حال افلاطون آنچه به عنوان بخش سوم سه گانه در ذهن داشت و یا شاید حتی به نگارش در آورده بود را در شکلی جدید در متن گسترده جمهوری جای می‌دهد.^{۱۸۷} ژیل در کتابش فیلسوف: محاوره گمشده افلاطون (۲۰۱۲) می‌گوید بر اساس این واقعیت که نام این محاوره در لیست باقی مانده از محاورات افلاطون ذکر نشده است، «می‌توانیم به درستی مطمئن باشیم که محاوره پس از نوشته شدن مفقود نشده است» (همان: ۱). او معتقد است افلاطون در نوشتن آن هدفی داشته است چرا که می‌خواست مخاطبانش را برای ترکیب قسمت‌های مختلفی که در محاورات مختلف به موضوع اشاره دارند ترغیب کند. او البته اجازه نمی‌دهد جمهوری در این ترکیب نقش داشته باشد بلکه بیشتر پارمنیدس، ثئایتوس و سوفیست را دخیل می‌کند چراکه بر اساس کرونولوژی استاندارد جمهوری مقدم بر این محاورات است.

ترتیب کرونولوژی وجود - معرفت شناختی از موج‌های وجود شناختی و سیاسی می‌تواند توضیح دهد که چرا افلاطون که در اندیشه سه گانه مذکور بود در موج سیاسی قرار گرفت.

فرض کنید افلاطون در زمان نگارش سوفیست در اندیشه آن بود که پس از آن محاوره‌ای درباره مرد سیاسی و سپس محاوره دیگری درباره فیلسوف به عنوان اوج این سه گانه بنویسد. چندان غریب به نظر نخواهد آمد که تصور کنیم وقتی افلاطون در مرد سیاسی با مسائل سیاسی درگیر شد، از مسیر مورد نظر پیشین دور شده و به تأمل در مسائل سیاسی پرداخت و به جای تداوم مرد سیاسی با فیلسوف، تصمیم گرفت به نگارش مدینه فاضله و قوانین بپردازد. این درگیری جدید با مسائل سیاسی می‌تواند همزمان با سفرهایش به سیراکوز و درگیری بیشترش (؟) با اندیشه فیثاغوری باشد. او تنها پس از تیمایوس و با استفاده از همه مدل‌های سلسله مراتبی که از مدینه فاضله به بعد کشف کرده بود، تصمیم گرفت آنچه در ذهن و شاید در قفسه‌اش (!) درباره فیلسوف داشت را با تحقیقش درباره مدینه فاضله و بر مبنای پرسش «عدالت چیست؟» در کتاب اول جمهوری که مدتها پیش نوشته شده بود ترکیب کند.^{۱۸۸} اگر این پیشنهاد موجه باشد، تاریخ متأخر فیلسوف و نیز تفاوتش با مدینه فاضله قابل قبول‌تر خواهد بود.

ب) تفاوت معرفت شناختی میان فیلسوف و مدینه فاضله نیز قابل بررسی است. به نظر می‌رسد آنچه در کتاب سوم و در ۴۰۲b گفته می‌شود مبنی بر اینکه برای شناخت تصویر، شناخت اصل ضروری است بر آنچه در کتاب ششم و در نظریه فرض گفته می‌شود که بر مبنای آن شخص از تصویر به اصل می‌رود بدون آنکه معرفتی نسبت به اصل داشته باشد، مقدم بوده و حتی با آن ناسازگار (البته نه ضرورتاً) باشد. تفاوت ۵۷۱-۴۷۳ از دیگر بخش‌های جمهوری و علی‌الخصوص مدینه فاضله همچنین از محتوای غالب وجود - معرفت شناختی آن روشن می‌شود که آشکارا از بخش پیشین خود که کاملاً به مسائل سیاسی اختصاص دارد متفاوت است. این محتوای وجود - معرفت شناختی دقیقاً همان بخشی است که ما به عنوان شاهد تأخر جمهوری بر پارمنیدس ۲ و تیمایوس در نظر گرفتیم.

بنابراین اگر بپذیریم که کتابهای دوم تا دهم جمهوری دست کم از دو بخش مجزا تشکیل شده‌اند، قادر خواهیم بود ابهامی که در ترتیب جمهوری و قوانین به وجود آمده بود را رفع کنیم. بخش سیاسی جمهوری یعنی مدینه فاضله بر قوانین مقدم است و در قوانین مورد اشاره قرار می‌گیرد و احتمالاً همین بخش در ذهن ارسطو بوده است^{۱۸۹} هنگامی که قوانین را پس از جمهوری قرار داده است. این پیشنهاد همچنین پاسخی را برای اشکال ششم فراهم می‌سازد چرا که غفلت قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه که باعث شگفتی شارحان شده بود می‌تواند با متأخر بودن فیلسوف که دقیقاً همان متنی است که ایده فیلسوف - پادشاه در آن قرار دارد، سازگار باشد.

ج) همانگونه که پریور اشاره می‌کند، «پیش از ظهور سبک شناسی»، «تقریباً همه محققان جمهوری را پس از سوفیست جای می‌دادند» (۱۹۸۵: ۱۶۸). علت در نظر گرفتن جمهوری به عنوان محاوره ای میانی و پیش از بسیاری دیگر از محاورات در کرونولوژی استاندارد بیش از هر چیز به شواهد سبک شناختی وابسته است. با این وجود، ویژگی ترکیبی جمهوری می‌تواند پاسخی معقول برای بزرگ‌ترین (و شاید تنها) مشکل سبک شناختی کرونولوژی وجود - معرفت شناختی یعنی مشکل عدم تناسب سبک شناختی جمهوری با محاورات متأخر فراهم می‌سازد. فرض کنید افلاطون که کتاب اول جمهوری را در زمانی پیش‌تر و به احتمال زیاد در دوره اولیه نگارش خود به تألیف در آورده بود و مدینه فاضله را در زمانی دیگر، اکنون تصمیم

می‌گیرد جمهوری را به نگارش در آورد که نه تنها شامل آن محاورات بلکه همچنین شامل آنچه به عنوان بخش سوم سه گانه در ذهن داشت، یا حتی نوشته بود، یعنی فیلسوف نیز می‌شود. بر این اساس چندان تعجب آور نخواهد بود اگر بگوییم که چون افلاطون می‌خواست این اثر ترکیبی را دوباره به عنوان ادامه کتاب اول جمهوری تألیف کند، تلاش کرد تا حد ممکن سبکی یکپارچه را حفظ کند.^{۱۹۰} به علاوه شاهد لوتوسلاوسکی نیز متأخرتر بودن کتابهای ششم و هفتم را نسبت به دیگر کتابهای جمهوری تأیید می‌کند.

۷- تیمایوس

با پیشنهاد تمایز فیلسوف از مدینه فاضله، جایگاهی که کرونولوژی وجود - معرفت شناختی برای تیمایوس در نظر می‌گیرد بسیار قابل قبول‌تر خواهد بود. متنی که در تیمایوس (۱۷a، ۱۸b) همواره به عنوان ارجاع به جمهوری در نظر گرفته می‌شد، در واقع ارجاعی به مدینه فاضله است. این به ما در مقدم ساختن تیمایوس بر جمهوری یاری می‌رساند چرا که همانطور که در فصل سوم گفتیم، وضعیت وجود شناختی آن نشان می‌دهد که باید پس از سوفیست اما پیش از فیلسوف نوشته شده باشد.^{۱۹۱} دلایل اصلی اُون (۱۹۹۸: ۲۶۱-۲۶۰) برای قرار دادن تیمایوس پس از جمهوری و پیش از مرد سیاسی شامل این موارد هستند:

الف) سرآغاز محاوره (۱۷a) به محاوره‌ای ارجاع می‌دهد که در روز گذشته رخ داده است که به احتمال بسیار اشاره ای به جمهوری است.

ب) این ایده در تیمایوس ۱۸b که بر مبنای آن محافظان نباید طلا، نقره و یا هر چیز دیگری را تحت مالکیت خصوصی خود داشته باشند به جمهوری ۴۱۷a و ۵۴۸b-۵۴۷b ارجاع می‌دهد.

ج) مرد سیاسی (در ۲۹۲a و c و نیز ۲۹۳a و c-d) چهار بار (?) تأکید می‌کند که ثروت داشتن حاکم کاملاً با کیفیت حکومت او بی‌ارتباط است. اُون معتقد است این ایده نظریه‌ای جدید است.

د) نظام ازدواج محافظان در جمهوری (۶۶۵c-۶۵۷c) که پژواک آن در تیمایوس (۱۸c-d) دیده می‌شود، در مرد سیاسی (۳۱۱c-۳۱۰c) کنار گذاشته شده است.

اگر بپذیریم که کتابهای دوم تا دهم جمهوری از دو بخش مدینه فاضله و فیلسوف تشکیل شده است، این شواهد می‌توانند به ترتیبی دیگر میان محاورات منجر شوند: (الف) و (ب) آشکارا به مدینه فاضله ارجاع می‌دهند و نه به فیلسوف. (ج) و (د) نیز نه تنها برای ترتیب مورد نظر در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی مشکل ساز نیستند بلکه حتی می‌توانند حامی آن باشند چرا که وضعیت ابتدایی تر مرد سیاسی^{۱۹۲} در نسبت با مدینه فاضله کاملاً با تاریخ متأخر مدینه فاضله و جمهوری در کرونولوژی وجود - معرفت شناختی سازگار است. بر خلاف اُون، نظر ما بر آن است که آنچه درباره ثروت حاکمان گفته می‌شود بیشتر نشانه‌ای است از تقدم مرد سیاسی تا آنکه نشانه یک نظریه جدید بر ضد نظریه قدیمی باشد:

... خواه حاکمان فقیر باشند یا ثروتمند - هیچ اصلی وجود ندارد که بر اساس آن این

چیزها باید اصلاً به حساب آورده شوند. (d2-293c8)

بر خلاف اُون که فکر می‌کند این نظریه‌ای جدید است، به عقیده من این می‌تواند به همان اندازه به معنای آن باشد که افلاطون هنوز به نظریه پیچیده‌تر خود یعنی حاکمان بدون اموال نرسیده است. به علاوه، اینکه افلاطون در مرد سیاسی از ازدواج محافظان سخن نمی‌گوید نیز می‌تواند به همان اندازه به دلیل آن باشد که مرد سیاسی هنوز از این ایده آگاه نیست. در هر حال، اُون می‌پذیرد که نه تیمایوس و نه کرتیاس چیزی درباره نظریه جمهوری مبنی بر اینکه «یک دولت نه به وسیله برتری قوانین تغییرناپذیر بلکه به وسیله یک ἀνὴρ φρόνιμος فراتر از قانون نجات می‌یابد» آگاه نیست (۱۹۹۸: ۲۶۴). اُون و نیکلاس پی. وایت (۱۹۷۶: ۹۱) در این نظر که تیمایوس به جمهوری نزدیک‌تر است تا به محاورات متأخر محق هستند^{۱۹۳} اما چرنیس نیز در اینکه تیمایوس پس از پارمنیدس است محق است.

فصل هفتم

تحول رابطه وجود و معرفت

نگاه افلاطون به وجود و معرفت در طول زندگی فلسفی اش ثابت و یکسان نمی ماند. در شش فصل گذشته تلاش کردیم به پیشنهادی معقول درباره تکامل اندیشه او در دو حوزه وجود و معرفت دست یابیم. اکنون پس از فارغ شدن از ارائه پیشنهادی درباره تحول وجود - معرفت شناختی افلاطون، زمان آن رسیده است که رابطه وجود و معرفت را در موج‌های مختلف اندیشه افلاطون مورد بررسی قرار دهیم. ما وجود شناسی و معرفت شناسی موج‌ها را (۱) در فصول اول و دوم در بحث از اصول وجود - معرفت شناختی دو سقراط، (۲) در فصل سوم در بحث از وجود شناسی پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس و جمهوری که موج وجود شناختی را شکل می دهند، (۳) در فصل پنجم و در بحث از اشکالات کرونولوژی استاندارد و (۴) در فصل ششم در بحث از خود موج‌ها مورد بررسی قرار دادیم. اکنون باید رابطه وجود و معرفت را در هر یک از موج‌ها در نظر بگیریم تا بتوانیم رابطه میان این دو مقوله در اندیشه افلاطون را استخراج کنیم.

۱- موج سقراطی: «وابستگی مطلق» و «توازی مطلق» در «مُثل مطلق»

سقراط اول که اصول وجود - معرفت شناختی اش را در فصل اول ترسیم کردیم همان سقراط حاضر در موج سقراطی است. تنها محاوره‌ای که در آنجا مورد بررسی قرار ندادیم، پارمنیدس ۱ است که عمدتاً شامل مسائل و مشکلات نظریه مثال در دیگر محاورات موج سقراطی می شود. بنابراین می توان گفت وجودشناسی و معرفت شناسی موج سقراطی در فصل اول مورد بحث قرار گرفته است. در آنجا خاطر نشان ساختیم که در سقراط اول (زین پس: موج سقراطی) معرفت (۱) به آنچه یک چیز هست می پردازد (ش. الف.)، (۲) دوقطبی است

یعنی معرفت مطلقاً از نادانی متمایز است (م. د.)، (۳) گسسته است (م. گ.) و (۴) به وجود تعلق دارد (م. و.). ما همچنین اشاره کردیم که وجود در موج سقراطی (۵) موضوع معرفت است (ش. الف.، م. و.)، (۶) دوقطبی است یعنی مطلقاً از ناموجود متمایز است (و. د.) و (۷) گسسته است (وگ.). نکات (۱)، (۴) و (۵) نشان می‌دهند که در موج سقراطی، وجود تنها موضوع معرفت است: معرفت هیچ چیز جز وجود را به عنوان موضوع خود ندارد. این چیزی است که ما آن را «وابستگی مطلق»^{۱۹۴} معرفت به وجود می‌خوانیم: معرفت به طور کامل به وجود به عنوان موضوع خود وابسته است. نکات (۲) و (۶) نشان می‌دهند که هم معرفت و هم وجود مطلق‌اند. همانطور که معرفت به طور مطلق از نادانی متمایز است، وجود نیز به طور مطلق از ناموجود متمایز است. این رابطه را در اینجا «توازی مطلق» وجود و معرفت می‌خوانیم چرا که این دو مقوله دارای ویژگی‌های یکسانی هستند. هم وابستگی مطلق معرفت به وجود و هم توازی مطلق میان آنها را می‌توان بر اساس نکات سوم و هفتم تأیید کرد. این نکات نشان می‌دهند که معرفت و وجود هر دو گسسته‌اند که بر اساس اصل ش. الف. نیز هویداست: معرفت هر چیز به معرفت آن چیز محدود می‌شود. آنچه این دو نکته درباره رابطه وجود و معرفت بیان می‌کنند آن است که علاوه بر وابستگی معرفت به وجود، آنها همچنین موازی هستند چرا که هر دو ویژگی‌های یکسانی دارند. این رابطه نمی‌تواند به گونه دیگری باشد چرا که وجود موضوع معرفت است و هنگامی که وجود گسسته است، معرفت نمی‌تواند اینگونه نباشد. بنابراین، همه شش اصل موج سقراطی وابستگی مطلق معرفت به وجود و توازی مطلق میان آنها را تأیید می‌کنند. روشن است که توازی آنها با وابستگی آنها در ارتباط است. اگر قرار است معرفت به وجود وابسته باشد، هر ویژگی‌ای که وجود دارای آن است را معرفت نیز می‌باید داشته باشد که نشانگر آن است که رابطه وجود و معرفت در موج سقراطی رابطه‌ای سازگار است.

از آنجا که معرفت و وجود در موج سقراطی مطلق هستند، ما با انواع یا سطوح مختلف معرفت و وجود در این موج مواجه نمی‌شویم. تنها یک نوع مطلق معرفت وجود دارد و هر چیزی جز آن نادانی است، همانطور که تنها یک نوع مطلق وجود در نظر گرفته می‌شود که شدیداً از ناموجود متمایز می‌شود. رابطه این معرفت مطلق با این وجود مطلق یک وابستگی

مطلق و یک توازی مطلق را شکل می‌دهد که در شکل مطلق مُثل در موج سقراطی مجسم می‌شود. اثبات این نکته که مُثل در محاورات موج سقراطی بسیار نسبت به مُثل مورد نظر در محاورات موج‌های معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی ساده‌تر هستند چندان دشوار نیست. در اینجا مُثل در اغلب موارد با عبارات متشکل از نام شیء به همراه حرف تعریف $\tau\omicron$ یا نظایر آن معرفی می‌شوند که به سادگی به معنای خود شیء است: چیزی که سبب می‌شود همه چیزهای از یک نوع (یا با یک نام) آنچه هستند باشند. مثال در موج سقراطی همان چیزی است که در همه چیزهای از آن نوع یکسان است که در واقع همان پاسخ پرسش سقراطی است (رک: بلخس ۱۱-۱۹۱۵۱۰). نظریه مثال‌انگونه که در موج سقراطی مطرح می‌شود نیز در مقایسه با موج‌های معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی نظریه‌ای ساده است. از آنجا که هیچ دکترین ممتد یا حامی همچون نظریه *آنامنسیس* یا فرض چنانکه در دیگر موج‌ها دیده می‌شود، در موج سقراطی به کار گرفته نمی‌شود، نظریه مثال کاملاً نامسلح و آسیب‌پذیر است. همین نظریه ساده و آسیب‌پذیر است که موضوع حملات پارمنیدس قرار می‌گیرد. سقراط در برابر پارمنیدس از نظریه مثال دفاع نمی‌کند به این دلیل ساده که چنین امکانی وجود ندارد چراکه این نظریه هنوز به طور کامل اندیشیده، پرداخته و مجهز نیست. بنابراین، مثال مطلق در موج سقراطی شیء $(\tau\omicron A)$ و یا خود شیء $(\tau\omicron \text{Ααυτο})$ است که همان چیزی است که A هست و موضوع و شرط معرفت A . بنابراین می‌توان نتیجه گرفت وابستگی مطلق معرفت به وجود و توازی مطلق میان آنها در موج سقراطی در مُثل مطلق مجسم و محقق می‌شوند.

۲- رابطه نامتوازن وجود و معرفت در موج معرفت‌شناختی

رابطه سقراط دوم با موج معرفت‌شناختی به سادگی رابطه سقراط اول با موج سقراطی نیست. از یک طرف در موج معرفت‌شناختی با *ثائتیتوس*، *کراتیلوس*، *پروتاگوراس* و *گرگیاس* مواجهیم که در بحث از محاورات سقراط دوم از آنها بحث نکردیم. از طرف دیگر، از آنجا که برخی اصولی که به عنوان اصول وجود - معرفت‌شناختی سقراط دوم در نظر گرفته‌ایم جزئاً یا کلاً متعلق به جمهوری بوده‌اند، ناچاریم اصولی که به طور کامل به موج معرفت‌شناختی تعلق دارند را از آنهایی که جزئاً به موج تعلق دارند و همچنین آنهایی که بدان تعلق ندارند

جدا سازیم. همچنین باید رابطه آن اصول با محاوراتی که در موج حاضرند اما پیش تر در بحث از سقراط دوم مورد بررسی قرار نگرفته‌اند را به آزمون بگذاریم. از میان اصول وجود - معرفت شناختی که به سقراط دوم نسبت داده‌ایم تنها دو اصل به طور کامل به موج معرفت شناختی تعلق دارند: اصل معرفت خود الف (م. الف.) و معرفت شناسی سه بخشی (م. س.). دو اصل دیگر یعنی اصل معرفت هم بسته (م. ه.) و معرفت خیر (م. خ.) تنها به طور جزئی بدان تعلق دارند. سه اصل باقیمانده، وجود شناسی سه بخشی (و. س.)، وجود هم بسته (و. ه.) و تناظر وجود و معرفت (ت. و. م.) در میان محاورات سقراط دوم منحصرأً به جمهوری تعلق داشتند و بنابراین به موج معرفت شناسی تعلق ندارند. منظور از تعلق جزئی م. خ. و نیز م. ه. به این موج آن است که، همانطور که در فصل دوم بیان شد، گرچه افلاطون در این موج تلاش می‌کند به این اصول دست یابد، موفق به انجام این کار نمی‌شود. پس از توجه جزئی سقراط به خیر در منون (e-77c، d-87، e-97d)، اصل م. خ. نهایتاً در فایدون حاصل نمی‌شود و افلاطون از نظریه آناکساگوراس ناامید می‌شود (b-98-97c) که خود دلیل ناکامی‌اش در دستیابی به م. ه. است. بنابراین می‌توان گفت که گرچه این اصول مورد ملاحظه قرار می‌گیرند، هنوز اصول منون و فایدون نیستند.

ثنایتتوس در واقع همان محاوره‌ای است که در آن معرفت از پندار متمایز می‌شود (b-187 و بعد، d-201 و بعد) و نقطه برگشت از م. د. در سقراط اول به م. س. در سقراط دوم است. بنابراین می‌توان اطمینان داشت که م. س. قابل اعمال بر ثنایتتوس است. اما و. س. چطور؟ آیا و. س. نیز به ثنایتتوس تعلق دارد؟ می‌توان به سادگی این پرسش را با پاسخی منفی همراهی کرد چراکه و. س. مبتنی بر مفهوم وجود ناموجود است که ثنایتتوس هنوز بدان دست نیافته است. با وجود این، می‌خواهیم در اینجا نشان دهیم که بر خلاف سوفیست، تیمایوس و جمهوری که میان اعیان تمایز قائل می‌شوند، نظریات معرفت شناختی ثنایتتوس همانند نظریات معرفت شناختی منون و فایدون میان اعیان معرفت و پندار درست تمایز قائل نمی‌شوند و بنابراین، موضوع اصل و. س. قرار نمی‌گیرند. قیاس‌های قطعه موم (c-191 و بعد) و مرغدانی (b-197 و بعد) همچنان بر و. د. مبتنی هستند چرا که میان اعیان تمایز قائل نمی‌شوند. در قیاس قطعه موم، تمایز میان دو فرد که یکی به درستی و دیگری به غلط حکم

می‌کند، در موم آنها یافت می‌شود (e-194c)؛ در حالی که موم روح یکی عمیق و نرم است و بنابراین علائمی که بر آن نقش می‌بندند ماندگارند، موم روح دیگری اینگونه نیست بلکه برعکس، سخت، زمخت و بدون عمق است و بنابراین نمی‌تواند نقش‌ها را به خوبی بپذیرد و آنها را از یکدیگر متمایز سازد که این امر سبب فراهم شدن زمینه پندار نادرست می‌شود. مسأله پندار نادرست در این قیاس می‌خواهد تمایز را در عامل معرفت و نه در موضوع معرفت بیابد. قیاس مرغدانی نیز به همین گونه است: مالک بودن (κεκτηῖθαι) و داشتن (ἔχειν) از هم متمایزند اما نه به وسیله اعیان‌شان. همان‌عین، یک کُت، است که شما آن را دارید وقتی آن را پوشیده‌اید اما مالک آن هستید وقتی گرچه آن را خریده‌اید، اکنون آن را پوشیده‌اید (10-197b8). کسی که پرنده‌ها را در مرغدانی خود نگهداری می‌کند مالک آنهاست اما آنها را در دست خود و در کنترل خود ندارد مگر اینکه اراده کند آنها را در دست بگیرد (5-101). معرفت نیز همین گونه است (197e). پرندگان یکسان هستند، خواه آنها را داشته باشید یا مالک آنها باشید؛ آنچه متفاوت است وضعیت داننده است و نه آنچه دانسته می‌شود. دقیقاً همین نوع تفاوت در طرف فاعل معرفت است که به عنوان تبیین تمایز معرفت و پندار درست در منون در نظر گرفته می‌شود. پندار درست در اینجا به مجسمه دایدالوس تشبیه می‌شود که گریزان است مگر آنکه بسته شود: پندارهای درست وقتی بسته می‌شوند، به دانش تبدیل می‌شوند (ἐπιστήμαι γίγονται) (6-91a5) چراکه تفاوت معرفت و پندار درست در همین بسته شدن است (8-107a) (διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης) و این بند خود چیزی جز αἰτίας λογισμῶ نیست (4-103a). این واقعیت که آشکارا هیچ تمایزی میان اعیان معرفت و پندار درست در *ثائیتوس* و *منون* مدنظر قرار نمی‌گیرد آنها را بسیار دور از *سوفیست*، *تیمایوس* و *جمهوری* نگاه می‌دارد چرا که در این محاورات وجود ناموجود وضعیت *سومی* به نام *ἔοικος* را ایجاد می‌کند که به عنوان موضوع پندار و در تمایز با موضوع معرفت در نظر گرفته می‌شود. وضعیت *کراتیلوس* تقریباً همانند *ثائیتوس* است. تبیینی که در این محاوره درباره واژه *دوکسا* بر مبنای *توکسون* که به معنای رها کردن تیر از کمان است ارائه می‌شود (202b)، نشان از نزدیکی آن به *ثائیتوس* دارد؛ به علاوه، سخن نادرست همچنان غیرممکن است (29c، 30c). بنابراین، در حالی که *ثائیتوس*، *کراتیلوس* و *منون*

اصل م. س. را به عنوان اصل معرفت شناختی شان دارند، هنوز به نظیر وجود شناختی آن یعنی اصل و. س. نرسیده‌اند. این رابطه نامتوازن میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی سبب ایجاد عدم تعادل می‌شود.

از آنجا که نظریه مثال در این محاورات حضور پررنگی ندارد، بررسی رابطه وجود و معرفت در مُثُل تقریباً غیرممکن است. *فایدون* و *فایدروس* محاوراتی هستند که این نظریه بیشتر در آنها مطرح می‌شود. *فایدون* هم در رابطه میان وجود و معرفت و هم در مُثُل یکی از مغشوش‌ترین محاورات افلاطون است. گرچه تمایز معرفت و پندار که در *ثائیتوس* و *منون* بسیار غالب بود، در *فایدون* مورد تصریح قرار نمی‌گیرد، گفته می‌شود که خود اشیاء توسط معرفت محض و به وسیله خود روح شناخته می‌شوند (76d-e) که می‌تواند به عنوان تمایز اعیان در نظر گرفته شود. اما همچنین می‌خوانیم که معرفت خود تساوی از چیزهای مساوی اخذ می‌شود (74c) که می‌تواند بر علیه تمایز اعیان تفسیر شود. از طرف دیگر، اینکه معرفت تساوی باید پیش از دیدن چیزهای مساوی کسب شده باشد (75b-75e)، به نفع تمایز است. در حالی که *ثائیتوس* و *منون* تمایل داشتند «لوگوس» را به عنوان نقطه تمایز معرفت و پندار در نظر گیرند، *فایدون* می‌گوید کسی که معرفت دارد باید قادر به فراهم کردن «لوگوس» آن باشد (76b5) که البته قوت پیشین را ندارد. از طرف دیگر، تمایز روشن میان ثبات خود شیء و عدم ثبات اشیاء جزئی (87d-e) و در نظر گرفتن اولی به عنوان موضوع استدلال و دومی به عنوان موضوع حواس که به دو نوع موجودات، دیدنی و نادیدنی، منتج می‌شود (79a)، می‌تواند به تمایز اعیان اشاره داشته باشد؛ هرچند هرگز تصریح نمی‌شود که معرفت متعلق به یک نوع موجود است و پندار متعلق به نوعی دیگر.

در *فایدروس* موجودی که واقعاً همان است که هست (οὐσία ὄντως οὐσία)، موضوع «معرفت درست» (ἀληθοῦς ἐπιστήμης) در نظر گرفته می‌شود (247c7-8) که پژوهاک آن را دارد که گویی قرار است تمایزی در درون معرفت ایجاد کند. چند خط بعد تمایزی میان دو نوع معرفت مطرح می‌شود، معرفتی که به تغییر نزدیک است و با شناخت چیزهای متفاوت تغییر می‌کند و معرفتی که به آنچه واقعاً همان است که هست (ὅ ἐστιν ὄν) (ὄντως) ترسیم می‌شود (247d7-e2). همه این مثال‌ها از *فایدون* و *فایدروس* نشان می‌دهد

که افلاطون می‌خواهد تمایزی میان اعیان سطوح مختلف معرفت ایجاد کند. از آنجا که ناموجود نمی‌تواند به عنوان موجود در نظر گرفته شود و بنابراین آنچه هم هست و هم نیست همچنان کشف نشده است، او مجبور است تمایز را در خود وجود ایجاد کند و خود وجود را خالص‌تر و خالص‌تر سازد تا بلکه به واسطه عبارات وجودی طولانی همچون οὐσία یا ὄντως οὐσία یا ὄν ὄντως ὄν بتواند به انواع عالی وجود اشاره کند.

این سر در گمی همچنین در نظریه مثال در فایدون مشاهده می‌شود. نظریه مثال آنگونه که در فایدون صورت‌بندی شده است، همواره موضوع بحث میان محققان بوده است. به نظر می‌رسد که در این محاوره افلاطون تلاش می‌کند خود مثال را از مثالی که در اشیاء جزئی است تمییز دهد. در ۱۰۲d⁶-۸ خود بلندی به روشنی از بلندی درون ما متمایز می‌شود: اکنون به نظرم می‌رسد که نه تنها خود بلندی (αὐτὸ τὸ μέγεθος) هرگز نمی‌خواهد همزمان کوتاه و بلند باشد بلکه بلندی درون ما (τὸ ἐν ἡμῖν) هرگز (μέγεθος) کوتاه‌تری یا مغلوب شدن را نخواهد پذیرفت.

این تمایز باعث شد برخی محققان آنچه را در (ἐν) اشیاء جزئی است «ویژگی درونی» (immanent character) بخوانند و نتیجه بگیرند که مُثُل در فایدون درونی هستند. به عنوان مثال، فاین معتقد است که «دست کم در فایدون مُثُل به معنای اشیاء حسی هستند» (۲۰۰۳: ۳۰۳، ایرانیک از من است). او همچنین به ۱۰۲a¹¹-b⁶ متوسل می‌شود جایی که فایدون از حضور بلندی و کوتاهی در (ἐν) شخص سخن می‌گوید و آن را به عنوان شاهدهی برای درونی بودن مُثُل در نظر می‌گیرد (همان: ۳۰۵). کان با ذکر نظر راس درباره درونی بودن مُثُل در منون و نظر الن درباره نظریه اولیه مثال افلاطون، بر علیه درونی بودن استدلال می‌کند (۱۹۹۶: ۳۳۵-۶) و به τί ὄν ἐν πασι τοῖς ταῦτόν ἐστίν در لاکس ۱۱- (۱۹۱e¹⁰ و ἡδονῆ καὶ ἐν λύκῃ καὶ ἐν ἄπασιν در ۱۹۲b⁵-۷ به عنوان مواردی که افلاطون ἐν را برای مُثُل استفاده می‌کند اما آن را نه به معنای درونی بودن بلکه به شکل اصطلاحی به کار می‌برد اشاره می‌کند؛^{۱۹۶} همانطور که فعل داشتن در منون ۷۲c^۷ به معنای لفظی مالکیت نیست (۱۹۹۶: ۳۳۶، رک ۸-۳۵۷).^{۱۹۷}

اینکه نظریه مثال در *فایدون* بیش از هر محاوره دیگری درونی سازی مُثل را به ذهن متبادر می‌کند به نظر تصادفی نمی‌رسد. شاید قادر نباشیم درونی بودن مُثل را اثبات کنیم اما به روشنی می‌بینیم که مُثل در این محاوره بیش از هر محاوره دیگری به درونی بودن تمایل دارند. این احتمالاً بدان دلیل است که افلاطون در *فایدون* بیش از همیشه تلاش می‌کند خود مثال را از مثالی که در اشیاء جزئی است جدا کند. با توجه به جایگاه *فایدون* پس از *پارمنیدس* در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی کاملاً قابل فهم است. شاید تمایز میان خود بلندی و بلندی درون ما نتواند برای نظریه درونی بودن مُثل کفایت کند اما برای نشان دادن این نکته کافی است که افلاطون می‌خواهد خود مثال را از آنچه از مثال در اشیاء است تمیز دهد، خواه آن را برابر با خود مثال در نظر بگیریم و خواه به عنوان یک ویژگی درونی. ابهام مشهوری که در خصوص تمایز افلاطون میان $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ و $\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ در ۷۴c۱ ایجاد شده است نیز به همین دلیل است. سقراط می‌گوید در حالی که سنگ‌ها و چوب‌های مساوی در برخی موارد به نظر یک شخص مساوی می‌رسند اما در نظر شخص دیگر نامساوی می‌آیند، موضوع در مورد خود مساوی‌ها متفاوت است (۷۴c۴-۵):

- آیا تاکنون به نظرت رسیده است که خود مساوی‌ها ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$)

نامساوی باشند یا (η) مساوی ($\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$) نامساوی؟

- نه سقراط، هرگز!

- پس این چیزهای مساوی ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$) و خود مساوی ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}$)

($\acute{\iota}\sigma\omicron\nu$) با هم یکی نیستند؟

ترکیب غریب $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ با جمع خنثی به همراه حرف تعریف^{۱۹۸} در ۷۴c۱ همه را به زحمت انداخته است. به جز کلماتی چون *آیدیا* و *ایدوس*، عبارات معمول در آثار افلاطون برای ارجاع به یک مثال همواره شامل به کارگیری $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ به همراه مفرد خنثی به علاوه حرف تعریف و یا استفاده صرف مفرد خنثی به همراه حرف تعریف بوده است. موضوع با ابهام بیشتری مواجه می‌شود وقتی افلاطون $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ را با η از $\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ متمایز می‌کند. چنانکه اسمیت می‌گوید، تقریباً یک اجماع وجود دارد که هر مورد از استفاده افلاطون از یک اسم مجرد «باید به عنوان ارجاعی به مثال متناظر آن خوانده شود» (۱۹۹۸: ۹۶). اگرچه عادت به استفاده یک

کلمه جمع برای مُثل نداریم، اگر $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ را به عنوان ارجاعی به مُثل در نظر بگیریم، چگونه می‌توانیم تمایزش از $\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ را تبیین کنیم؟ اما اگر نه $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ بلکه η $\acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ را برای ارجاع به مُثل در نظر بگیریم، که به نظر با عبارات معمول افلاطون برای مُثل بیشتر همخوانی دارد، این $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ را باید چگونه تفسیر کنیم؟ تمایزشان به وسیله η چگونه باید درک شود؟ اسمیت فکر می‌کند که مسأله تمایز را می‌توان به نحوی با خوانشی از η حل کرد که بر اساس منطق نباشد یعنی آن را اینگونه معنا کنیم: «یا، به عبارت دیگر» و یا «به معنی» (۱۹۹۸: ۹۸). بر اساس این تبیین، باید $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ را با $\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ و نیز با $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ در ۵-۴ به صورت یکسان و ارجاع دهنده به مثل در نظر بگیریم. اسمیت علاوه بر این پیشنهاد می‌کند که عبارت غریب مذکور را نادیده بگیریم. اگر قرار است از یک طرف وزن مناسب $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ را بدان بدهیم و از طرف دیگر آن را با $\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ و $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ برابر نگیریم، ناچار باید بپذیریم که نوعی تمایز میان مثال تساوی و خود مساوی‌ها وجود دارد؛ خواه آنها را ویژگی‌های درونی بخوانیم، خواه مُثل درونی و یا هر چیز دیگر. نتیجتاً این واقعیت که هم رابطه وجود و معرفت و هم مُثل در موج معرفت شناختی مبهم هستند نشان می‌دهد که افلاطون نه می‌تواند به توازی مطلق چنگ زند و نه می‌تواند از آن فراتر رود. رابطه نامتوازن وجود و معرفت در موج معرفت شناختی آشکارا در مُثل مغشوش *فایدون* دیده می‌شوند. افلاطون نیازمند موج دیگری است تا به تعادلی جدید دست یابد.

۳- «وابستگی متناظر» و «توازی متناظر» وجود و معرفت در موج وجود شناختی

در فصل دوم نشان دادیم که اصول م. الف، م. خ، م. س، و. س، م. ه، و. ه و نیز ت. و. م. همگی قابل اعمال بر جمهوری هستند. در فصل سوم نیز بحث کردیم که پارمنیدس ۲ گام اول به سوی و. س. است اما بدان دست نمی‌یابد. سوفیست آشکارا نقطه بازگشت از و. د. به و. س. است، جایی که وضعیت سوم میان وجود و ناموجود به عنوان تفاوت پذیرفته می‌شود. این وجودشناسی سه بخشی آشکارا در تیمایوس نیز در کار است. بر ساختن جهان از سه نوع از اشیاء (آنچه به وجود می‌آید، آنچه در آن به وجود می‌آید و آنچه اشیاء از روی آن طراحی می‌شوند (d-c-5)) یا تصویر، آنچه در آن است و وجود) که به عنوان سه چیز که

همواره پیش از جهان وجود داشته‌اند، یعنی وجود، فضا و صیوررت (52d) تعبیر می‌شود، آشکارا به و. س. تعلق دارند. پارمنیدس ۲ چندان چیزی برای گفتن درباره م. س. ندارد هر چند چیزی خلاف آن نیز نمی‌گوید. مطالعه تحلیل درخشان سوفیست از تصویر و توجه به شناخت یک تصویر در تیمایوس نشان می‌دهد که این محاورات نمی‌توانند از تعهد به م. س. دور باشند. تأکید مکرر تیمایوس بر تبیین احتمالی (26e, 29c-d, 30b, 55d, 56a-b, 59a, c, 68d, 90e) در کنار تمایزش میان فهم و پندار درست (51d-e) نشان از تعهد آشکارش به م. س. دارد. م. ه. و نیز و. ه. در تیمایوس 29d-e دیده می‌شوند اما در پارمنیدس ۲ و سوفیست حضور ندارند. این نشان می‌دهد که ت. و. م. که در جمهوری به اوج خود می‌رسد به گونه‌ای در سوفیست پذیرفته شده است و بر تیمایوس قابل اطلاق است. پس می‌توان گفت که تناظر وجود و معرفت از طریق سوفیست و تیمایوس به تحقق تدریجی خود در جمهوری دست می‌یابد؛ جایی که، همانگونه که در تمثیل‌های خط و غار دیده می‌شود، نوعی «وابستگی متناظر» و «توازی متناظر» میان سطوح مختلف وجود و معرفت برقرار می‌شود. به جز بالاترین سطح که به خیر و واحد تعلق دارد که فراتر از وجود و معرفت هستند، بالاترین سطوح وجود و معرفت به مُثُل تعلق دارند که موضوعات کامل وجود، $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu$ و $\epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ موضوع کامل معرفت، $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \gamma\nu\nu\omega\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ هستند.

اگر وابستگی مطلق و توازی مطلق وجود و معرفت در موج سقراطی در مُثُل مطلق این موج تجلی می‌یابند؛ رابطه نامتوازن وجود و معرفت در موج معرفت شناختی در مُثُل مبهم *فایدون* مجسم می‌شود و تناظر وجود و معرفت در موج وجود شناسی در مُثُل به اوج خود می‌رسد، این نتیجه که مُثُل آینه‌های رابطه وجود و معرفت در همه موج‌های اندیشه افلاطون هستند چندان غریب به نظر نخواهد رسید. مُثُل همواره موجودات حقیقی و موضوعات اصلی معرفت هستند و بنابراین محل تجلی رابطه وجود و معرفت. علیرغم همه تغییرات ممکن در وجود - معرفت شناسی افلاطون، این کارکرد مُثُل همواره حفظ می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

^۱ چنانکه خواهیم دید، آنچه «ساختار پولانخوس لگتای» می‌خوانیم متفاوت است از صرف نظریه پولانخوس لگتای است چرا که این نظریه را در کنار نظریه پروس هن و نظریه جوهر در نظر دارد.

^۲ همچنین رک: پریور (Prior)، ۱۹۸۵: ۳۷-۱۰

^۳ گرسن (Gerson) (۲۰۰۲: ۸۵) میان سه گروه از کسانی که در مقابل تحول‌گرایان قرار می‌گیرند تمایز قائل می‌شود: وحدت‌گرایان، کسانی که محاورات را اندرزی در نظر می‌گیرند و کسانی که نسبت به مسأله موضع‌لادری می‌گیرند.

^۴ کورمک (Cormack) (۲۰۰۶: ۱۵) به عنوان یک وحدت‌گرا بر آن است که محاورات اولیه اندرزی و نصیحتی (protreptic) هستند. او معتقد است «تفسیر تاریخی» که تلاش می‌کند تمایز میان محاورات اولیه و میانی را به تمایز میان سقراط و افلاطون برگرداند با تفاسیر تحول‌گرایانه ناسازگاری ندارد (همان: ۹-۱۰). از طرف دیگر، به نظر می‌رسد الن (Allen) (۱۹۷۰: ۱۵۷) تلاش می‌کند رویکردهای تحول‌گرایان و وحدت‌گرایان را آشتی دهد.

^۵ این ده‌تزی به ترتیب به این تفاوت‌ها اشاره دارند: (۱) یک فیلسوف اخلاقی در برابر یک متافیزیسیان، (۲) مُثُل و روح جدا شده در سقراط دوم، (۳) فلسفه آزمونی در برابر فلسفه اثباتی، (۴) مدل پیچیده و سه‌وجهی روح در سقراط دوم، (۵) تسلط سقراط دوم در ریاضیات، (۶) توده‌گرا بودن در مقابل نخبه‌گرا بودن، (۷) نظریه سیاسی تفصیلی سقراط دوم، (۸) زمینه متافیزیکی سقراط دوم در عشق و در مورد مثال متعالی زیبایی، (۹) دین عملی و اخلاقی در برابر دین عرفانی و اندیشیده و (۱۰) فلسفه نقض‌آمیز (adversative) در برابر فلسفه تعلیمی (didactic) (۱۹۹۱: ۴۹-۴۷). رابینسون (Robinson) به تفاوت آنها از لحاظ برتری روش و روش‌شناسی بر یکدیگر اشاره می‌کند (۱۹۵۳: ۶۱).

^۶ فاین با ولاستوس موافق است که برخی تفاوت‌های «حقیقی» وجود دارد اما او با چنین گستره وسیعی از تفاوت‌ها موافق نیست: «افلاطون بیش از آنکه ولاستوس اجازه می‌دهد سقراطی است» (۱۹۹۳: ۸۳). به نظر او ولاستوس «بیش از اندازه» بر تفاوت‌ها تأکید می‌کند (همان: ۶۸).

^۷ برعکس، الن (Allen) معتقد است تفاوت میان نظریات در محاورات دوره اولیه و میانی نمی‌تواند میان آنچه آزمایشی است و آنچه اندیشیده شده و به نتیجه رسیده است باشد (۱۹۵۹: ۱۷۴).

^۸ به عنوان مثال، کان معتقد است که سه گانه لائوس، اوئیفرون و منون «به بهترین شکل می‌تواند به عنوان جستاری طراحی شده در مورد تعریف تفسیر شود» (۱۹۹۶: ۳۳۹). بنابراین جستجوی ذات در محاورات از ابتدا «معطوف به آینده» است. در حالی که دیدگاه ماکای (Mackay) مبنی بر اینکه به جای رشد آموزشی یا ذهنی باید تحول دیالکتیکی و دراماتیک را جایگزین کنیم، تحولی که بر «تفصیل چندین تم در یک تم واحد؛ تبیین یک بصیرت اصلی از طریق دیدگاه‌های جدید و متضاد» مبتنی است (۱۹۲۸: ۱۴)، می‌تواند واجد برخی حقایق باشد؛ به نظر نمی‌رسد این بتواند برای یک وحدت‌گرا بودن در افلاطون (۱۹۲۸: ۱۱) کفایت داشته باشد. حتی یک تحول‌گرا نیز می‌تواند در این دیدگاه با او سهیم باشد.

^۹ هیچ یک از این سقراط‌ها را برابر با سقراط تاریخی نگرفته‌ام. سقراط اول در این جستار تنها به معنای سقراطی است که در محاورات اولیه و علی‌الخصوص لائوس، هیپیس بزرگ، اوئیفرون، اوتیدموس و خارمیدس حاضر است در حالی که سقراط دوم سقراطی است که در منون، فایدون و جمهوری حضور دارد. بر خلاف ولاستوس که سقراط محاورات اولیه را سقراط تاریخی در نظر می‌گیرد (۱۹۹۱: ۷۷) (ایده ای که بسیاری از محققان همچون سیلورمان (۲۰۰۲: ۲۸) در آن با او سهیم هستند)، شاید بتوان گفت در حالی که می‌توان مطمئن بود سقراط اول به سقراط تاریخی نزدیک‌تر است، مسائل بسیاری ایجاد می‌شود اگر ما شخصیت دراماتیک سقراط یا نظریه‌های او را به سقراط تاریخی نسبت دهیم. بنابراین، موضع ما در اینجا مشابه موضع بنسون (۲۰۰۰: ۷) است که بر اساس آن بهتر آن است که نظریات را نه صرفاً متعلق به سقراط تاریخی در نظر بگیریم و نه صرفاً متعلق به نویسنده محاورات.

^{۱۰} منظور از وجود- معرفت شناختی در این جستار صرفاً مسائلی است که به هر یک از وجوه وجود شناختی یا معرفت شناختی تعلق دارند. دلیل من برای استفاده از این ترکیب آن است که گاهی بسیار سخت و حتی قابل منازعه خواهد بود که بگوییم یک مسئله خاص صرفاً وجود شناختی یا معرفت شناختی است.

^{۱۱} نظر کرکلند (Kirkland) مبنی بر اینکه سقراط مایل است نوعی پرسش «غیر معرفتی اما در عین حال صحیح و انسانی» ارائه کند و بنابراین در جستجوی «شناخت اخلاقی» نیست (۲۰۱۲: ۸)، بسیار از روحیه معرفت‌شناختی محاورات اولیه دور می‌شود.

^{۱۲} ولاستوس بر آن است که این اتفاقی نیست چرا که از این پس، تحقیق معرفت «وابسته به تحقیق وجود شناختی و کیهان شناختی» است (۱۹۵۷: ۲۲۹). همانطور که او به درستی خاطر نشان می‌سازد، خارمیدس ۱۶۵c جایی است که سقراط بسیار به این تحقیق نزدیک می‌شود اما هنوز از آن اجتناب می‌کند. ارجاعش به /وتیدموس ۲۸۲e را شاهد قابل قبولی نیافتم. /وتیدموس e-۲۸۸d به اندازه متن ذکر شده از خارمیدس به موضوع نزدیک نیست. همین نکته را می‌توان در مورد ۲۹۲d نیز گفت.

^{۱۳} گرگیاس ۵-۵۰۵e: «همه ما باید نسبت به دانستن اینکه چه چیز در مورد موضوع بحث درست و چه چیز غلط است ستیزگر باشیم.»

^{۱۴} رک: /وتیدموس ۴-۶e، هیپپاس بزرگ ۲-۲۸۶d۱، لآخس ۱۹۰a۴، ۱۹۱d۹

^{۱۵} عموماً فرض شده است که این همان پرسشی است که سقراط تاریخی از آن بهره می‌گرفته است، فرضی که ارسطو (۳۰-۱۰۷۸b۲۷) را به عنوان شاهد خود دارد. با این وجود، ما در اینجا با سقراطی خواندن این پرسش این فرض را ادعا نمی‌کنیم بلکه آن را در مورد محاورات اولیه افلاطون به کار می‌بریم. به نظر نمی‌رسد تردیدی که ویس (Weiss) (۲۰۰۹) درباره نقش پرسش سقراطی مطرح می‌کند که خود بر غیبت این پرسش در دفاعیه استوار است، چندان ضروری باشد؛ خواه آن را در مورد سقراط تاریخی در نظر بگیریم یا در مورد سقراط در محاورات اولیه افلاطون. گرچه دفاعیه (۲۱-۲۲) به فرآیند النخوس اشاره می‌کند، قرار نیست تحقیقی سقراطی را آغاز کند و در نتیجه نیازی به پرسش سقراطی ندارد که می‌تواند دلیل عدم ذکر آن باشد. بنابراین، ما می‌توانیم به نحوی منطقی فرض کنیم که النخوسی که او از آن سخن می‌گوید قاعداً باید بر مبنای پرسش سقراطی بوده باشد.

^{۱۶} به عنوان مثال، لآخس ۱۸۶d۸-e۲، ۴-۲۰۰e۳ (εἰδώς, ... μήε ἰδότε) هیپپاس بزرگ c-۲۸۶e، ۸-۳۰۴d۷، دفاعیه ۵-۲۱b۴، ۶-d۴، ۷-۲۹b۱، گرگیاس ۶-۵۰۵e۶، ۷-۵۰۹a۴، خارمیدس c۲-۱۶۵b۴، ۲-۱۶۶d۱، /وثیفرون ۲-۵a۱، منون ۷-۷۱a۶ (οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ' οὐκ εἰδώς περὶ ἡβῆς, ἔστι τὸ παράπαν ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς) (οὐκ εἰδώς περὶ ἡβῆς, ἔστι τὸ παράπαν ἀρετῆς τὸ παράπαν) ۴-۲۱۶d۲.

^{۱۷} در ترجمه متون افلاطون از ترجمه انگلیسی کوپر (ویراستار) (۱۹۹۷) بهره گرفتیم اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در اکثر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است متن اصلی یونانی را مبنا قرار داده‌ام.

^{۱۸} ولاستوس هم چنین برخی متون دیگر را نیز ذکر می‌کند: گرگیاس ۶، ۴۷۹e۱، ۴۸۶e۵، ۵۱۲b۱-۲، جمهوری ۶-۳۵۱a۵، پروتاگوراس e۱-۳۵۷dv، کریتون ۷-۴۸a۵ (۱۹۸۵: ۱۰-۷)

^{۱۹} ماتیوس (Matthews) (۲۰۰۶: ۱۱۳) ضمن نقد تمایز ولاستوس خاطر نشان می‌سازد سقراط از دو معنای متفاوت معرفت سخن نمی‌گوید و نه هرگز گفته است «می‌دانم و نمی‌دانم». تمایز معرفت ماهرانه و معرفت بدون مهارت یا تمایز معرفت پنهان و معرفت آشکار (رک: وودراف (Woodruff) (۱۹۹۵)، تیلور (Taylor) (۲۰۰۸) و ماتیوس (۲۰۰۸)) تفاوت اساسی با تمایز ولاستوس ندارند. همانطور که ریچارد بت (Richard Bett) اشاره می‌کند، مساله همه چنین تمایزاتی آن است که افلاطون «هیچ نشانه‌ای از تمایل برای متکثر کردن معانی کلمات مختلفی که به «معرفت» ترجمه می‌شوند، ارائه نمی‌کند» (۲۰۱۱: ۲۲۶). او با اشاره به تخته به عنوان نوعی از معرفت، تمایز موضوع معرفت را به جای تمایز معانی آن پیشنهاد می‌کند.

^{۲۰} به عنوان مثال، گونزالس (Gonzales) معتقد است در اغلب محاورات اولیه، تنها کارکرد مثبت النخوس کارکرد اندرزی آن است (۲۰۰۲a: ۱۸۲-۱۶۱).

^{۲۱} استفاده از کلمه «اصل» برای آنچه قصد داریم درباره وجودشناسی و معرفت شناسی سقراط در محاورات اولیه و میانی اش مورد بحث قرار دهیم، می‌تواند گمراه کننده باشد. قرار نیست این کلمه معنایی بیش از «زمینه» یا «رویکرد» را تحمیل کند.

^{۲۲} به هر حال این به ما اجازه نمی‌دهد که همچون وودراف (۱۹۷۸: ۱۰۲-۱۰۱) بگوییم محاورات اولیه افلاطون «در متافیزیک منزّه» یا «از نظر وجودشناختی خستی» هستند؛ یا همچون ولاستوس (۱۹۹۱: ۱۵) بگوئیم «اصلاً هیچ تئوری معرفت‌شناختی را نمی‌توان به سقراط نسبت داد». بنسون (۲۰۰۰: ۳ یادداشت ۱) لیستی از کسانی که معتقدند سقراط تاریخی یا سقراط محاورات اولیه معرفت‌شناس نیست ارائه می‌کند. دلیل اینکه سقراط می‌باید نوعی متافیزیک می‌داشته است به بهترین شکل توسط سیلورمان (۲۰۰۲: ۲۸-۳۰) ارائه شده است. او معتقد است علیرغم اینکه سقراط به مفصل‌بندی یک نظریه متافیزیکی علاقمند نیست، متافیزیک دوره میانی افلاطون نمی‌تواند از هیچ برآمده باشد بلکه باید به عنوان عکس‌العمل او به مسائل متافیزیک سقراط در نظر گرفته شود.

^{۲۳} فاین خاطر نشان می‌سازد که افلاطون در منون ۹-۷۹c۸ و ثائیتوس ۵-۱۴۷b۲ از «شناخت الف» و «شناخت آنچه الف هست» به جای یکدیگر استفاده می‌کند. به طوری که جمله «ب، الف را می‌داند» همواره قابل ترجمه به این جمله است: «ب آنچه الف است را می‌داند» (۲۰۰۳: ۲۲۶).

^{۲۴} محققان عموماً بر آنند که پاسخ پرسش سقراطی تعریف است. برخی تأکید دارند که این تعریف، تعریفی واقعی است که به عنوان مثال از تعریف اسمی (رک: ولفسدورف ۲۰۰۵: ۲۴) متمایز است در حالی که برخی دیگر معنای مفهوم را به عنوان پاسخ در نظر می‌گیرند. ولفسدورف معتقد است که وقتی سقراط، به عنوان مثال در پروتاگوراس و هیپیس بزرگ، می‌گوید الف باید چیزی (τί) باشد به معنای آن است که او در جستجوی تعریفی واقعی است و نه صرف معنای (۲۰۰۵: ۲۱).

^{۲۵} اوتیدموس ۲۹۳c-۲۹۴a می‌تواند به عنوان یک مساله به اصول ش. الف. و نیز م. د. مربوط باشد. سقراط می‌گوید اگر شما در حال دانستن هستید، پس شما می‌دانید (οὐκοῦν ἐπιστήμων εἶ, εἴπερ ἐπίστασαι) و نتیجه می‌گیرد که شما ضرورتاً باید همه چیز را بدانید اگر در حال دانستن‌اید (οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι) (cε) ἐπιστήμονά γε ὄντα) امتناع یکسان بودن وجود و ناموجود (dε) دلیل سقراط برای این نتیجه است که: «اگر من یک چیز را می‌دانم، همه چیز را می‌دانم (εἴπερ ἐν ἐπίσταμαι, ἅπαντα ἐπίσταμαι) چرا که من نمی‌توانم همزمان در حال دانستن و ندانستن (ἐπιστήμων τε καὶ ἀνεπιστήμων) باشم» (dε-۶).

^{۲۶} وودراف (۱۹۸۸: ۲۱۲) بر آن است که هیپیس بزرگ به وجودشناسی دوره میانی پایبند نیست. او معتقد است از هیپیس بزرگ تا محاورات دوره میانی نوعی سیر از «وضعیت خنثی وجودشناسی به وجودشناسی متعالی» وجود دارد. همانگونه که در ادامه بحث خواهیم کرد، در حالی که این جستار با نکته اول موافق است، نکته دوم را قابل قبول نمی‌داند.

^{۲۷} کرفرد (Kerferd) (۱۹۸۱: ۴۷) با استناد آن به هیپیس تاریخی موافق است. رانکین (۱۹۸۳: ۵۵) با او موافق نیست. در هر حال، این متن در مجموعه پاره‌های پیش سقراطی دیلز نیامده است. به نظر می‌رسد با توجه به استفاده افلاطون از این نظریه برای نقد وجود-معرفت شناسی سقراطی، پذیرش این استناد نظر این جستار را تقویت خواهد کرد.

^{۲۸} بیشتر محاوراتی که با این مساله سروکار دارند مانند ثائیتوس و سوفیست در کرونولوژی‌های قرن بیستم به عنوان محاورات متأخر در نظر گرفته شده‌اند. مورد گرگیاس متفاوت است. در حالی که در این محاوره پذیرفته می‌شود که امکان وجود عقیده نادرست در کنار عقیده درست وجود دارد (πίστις ψευδής καὶ ἀληθής) (eεdε)، معرفت نادرست

(ἐπιστήμη...ψευδής) قویاً منع می‌شود (d1-7). گرگیاس اولی را با گفتن *Ναί* می‌پذیرد اما دومی را با گفتن *Οὐδαμῶς* قویاً رد می‌کند.

²⁹ مسائلی همچون: یاد گرفتن آنچه شخص می‌داند و آنچه نمی‌داند (276d)، امکان دروغ (283e)، امتناع سخن گفتن از چیزهایی که نیستند (287a-285e، 287a)، امتناع سخن نادرست (287c)، امتناع اندیشه و باور نادرست (287d) و مسأله دانستن همه یا هیچ چیز (294a-293c).

³⁰ پیشنهاد سستیوس در 8-287c توسط دیونیزودوروس مورد غفلت قرار می‌گیرد. سستیوس می‌گوید مسأله می‌توانست حل شود اگر بپذیریم کسی که دروغ می‌گوید از چیزهایی که به گونه‌ای هستند (*τρόπον τινά*) سخن می‌گوید و نه *ὡς γε ἔχει*. این پیشنهاد به آنچه پاسخ نهایی مسأله در سوفیست است بسیار نزدیک است.

³¹ ما برخی تفاوت‌های دیگری که ولاستوس پیشنهاد کرده است را در فصل گذشته ذکر کردیم.
³² در میان این محاورات تنها کتاب اول جمهوری است که از نظر دور سقراطی ساختاری مشابه محاورات اولیه دارد. با این حال در 351a6 به طور قاطعانه گفته می‌شود که «هیچ کس نمی‌تواند اکنون نسبت به این نادان باشد (*οὐδείς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν*) که بی‌عدالتی نادانی است».

³³ ولاستوس این تفاوت را در جفت سوم از تزه‌های ده‌گانه‌اش با تمیز میان معرفت آزمونی و اثباتی توضیح می‌دهد. در حالی که اولی ادعای انکار دانش را حفظ می‌کند، دومی اطمینان دارد که می‌تواند به دانش دست یابد (1991: 76).

³⁴ ما هم چنین با برخی متون دیگر مواجهیم که به نظر می‌رسد سقراط در آنها ادعای دانش در مورد برخی حقایق را دارد. گرچه *فایدون* 63c از واژه «دانستن» بهره نمی‌گیرد اما قابل توجه است. سقراط می‌گوید اگر او هرگز نخواهد بر چیزی از موضوعات مربوط به زندگی پس از مرگ تأکید کند (*δυσχουρισαίμην*)، بر بازگشت نزد اربابان و خدایان خویش پس از مرگ تأکید می‌کند.

³⁵ متن یونانی:

καὶ μὴν καὶ ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδὼς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζων: ὅτι δέ ἐστίν τι ἄλλοιον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν, ἀλλ'εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι—ὀλίγα δ' ἂν φαίην—ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα.

^{۳۶} موضوع ادعای معرفت سقراط در اینجا تفاوت میان معرفت و پندار درست است که خود می‌تواند تبیین کند که چرا قابل توجه‌ترین ادعای معرفت در این باره اظهار شده است. چنانکه در فصول آینده خواهیم دید، این تمایز نه تنها رابطه تنگاتنگی با وجود- معرفت شناسی افلاطون خواهد داشت بلکه هم چنین مبنایی برای نظریه مثال خواهد بود. به عنوان مثال، تیمایوس (e-51d) این تمایز را به عنوان آنچه می‌تواند دلیل کافی برای وجود مُثُل باشد ذکر می‌کند.

^{۳۷} ولاستوس از «مرگ/النخوس» پیش از محاورات میانی و در سه محاوره/اوئیرون، لیزیس و هیپاس بزرگ سخن می‌گوید (۱۹۹۴: ۲۹-۳۳) و این را عمدتاً به دلیل «ترک استدلال متقابل به عنوان روش سقراط در تحقیق فلسفی» (همان: ۳۰) در این محاورات می‌داند. به زعم او از آنجا که سقراط هم مؤلف و هم ناقد نظریات این محاورات است، این استدلالات بلامنازع هستند.

^{۳۸} رک: به عنوان مثال، هیپاس بزرگ ۲۹۲c۹، اوئیرون ۱۱-۱۰d1۰

^{۳۹} همین استفاده از εἶδος را در گروه اول نیز داشتیم: اوئیرون e1-10d1۰:

αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὄσια ἔστιν ... που μιᾶ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὄσια ὄσια

^{۴۰} در ۷۵a۴-۵ اینگونه گفته می‌شود: من در جستجوی آن چیزی هستم که در همه اینها یکسان است

ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν : av-λ (τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταὐτόν) و در

^{۴۱} رابطه خیر از یک طرف و وجود و حقیقت از طرف دیگر دست کم در جمهوری مبهم می‌ماند. همه آنچه که در اینجا از افلاطون می‌شنویم آن است که خیر فراتر از آنهاست. نمی‌توانم دریابم چه شاهی سینسیا همپتون (Cynthia Hampton) را بر آن داشته است که نتیجه بگیرد حقیقت در جمهوری «همچون یک مثال و بخشی از خیر» و هم چنین یک «مفهوم وجود شناختی» است (۱۹۹۸: ۲۳۹).

^{۴۲} شاید بتوان با پولیتیس همراه بود که افلاطون «دست کم به نحو اولیه» از چیزهایی که قابل شناخته

شدن هستند، مثال‌های دیگر را در ذهن دارد (۲۰۱۰: ۱۰۲). ترجمه کوپر (ویراستار) از ὧς

γινωσκομένης μὲν διανοοῦ («یک متعلق معرفت است») راضی کننده نیست.

^{۴۳} در حالی که برخی مترجمان (به عنوان مثال، کوپر (ویراستار)) περὶ ὧν ἂν μὴ εἶδῃ را

ترجمه نمی‌کنند شاید به خاطر آنکه فکر می‌کنند این عبارت چیز جدیدی به معنا اضافه نمی‌کند. به

نظر میرسد این عبارت علیرغم تکرار باید ترجمه شود.

^{۴۴} به نظر میرسد گمراه کننده باشد که همچون تیلور (۱۹۹۸: ۱۱) بگوییم نظریه سقراط غایت شناختی است اگر از آن نوعی از تبیین که باید در کنار دیگر انواع تبیین قرار گیرد را در نظر داشته باشیم. اگر رابطه ذاتی میان خیر و معرفت و این واقعیت که خیر در اینجا به عنوان مبنای تبیین است را در نظر داشته باشیم، نمی‌توانیم تبیین غایت شناختی را در کنار انواع تبیین و تنها به عنوان یک نوع در نظر بگیریم.

^{۴۵} در فیلبوس ۶۵a۳-۵ وحدت به عنوان علت خیر بودن یک چیز معرفی می‌شود. آریستوکسنوس می‌گوید سخنرانی درباره خیر افلاطون با این جمله تمام شد: $\tau\acute{o} \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \delta\tau\iota \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\nu$ («سرانجام خیر واحد است»).

^{۴۶} بیان سقراط در ۵۱۷c۱-۲ که مثال خیر «علت همه چیزهایی است که در هر چیز (πᾶσι) (πάντων) درست و زیبا هستند» نیز قابل توجه است.

^{۴۷} در اینجا بر کلمات تأکید ندارم. کلمه «طبقه» را برای پرهیز از تفاسیر ممکن که کلماتی همچون «سطح» یا «درجه» ممکن است برانگیزانند برگزیدم. «طبقه» در اینجا به خنثی‌ترین معنا گرفته شده است.

^{۴۸} من در این نامگذاری صرفاً آنچه عرف است را برگزیدم که ضرورتاً به معنای آن نیست که ماهیت بحث برانگیز این طبقه را نادیده می‌گیرم. این طبقه از اعیان شامل چیزهایی می‌شود که معقول هستند. به وسیله فرض مورد تحقیق قرار می‌گیرند (۵۱۱a۵-۳) و در میان مُثُل و اشیاء محسوس قرار می‌گیرند.

^{۴۹} شخص ممکن است همچون بولتون (Bolton) بگوید که عبارت متناقض نمای افلاطون باید لفظی در نظر گرفته شود. او می‌گوید «همه آنچه افلاطون در کتاب پنجم جمهوری در نظر دارد آن است که اعیان حسی به طور نامشروط زیبا نیستند» (۱۹۹۸: ۱۲۴).

^{۵۰} همانطور که آناس خاطر نشان می‌کند، این تمایز موضوعات معرفت و پندار بحث برانگیزترین مسأله در میان نظریات افلاطونی است چرا که فیلسوف را در یک «دنیای شناختی متفاوت» از دیگران قرار می‌دهد (۱۹۸۱: ۱۹۲).

^{۵۱} گازلینگ معتقد است اینکه سقراط $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ و $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ هر دو را در مواجهه با دوکسا در ۸-۴۷۸b۶ به کار می‌برد مسأله ساز نیست. او می‌گوید افلاطون هنوز در خصوص رابطه آنها مطمئن نیست (۱۹۶۸: ۱۲۷)؛ پیشنهاد گازلینگ به نظر قانع کننده نمی‌رسد چرا که $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ به عنوان واژه‌ای

فنی تر، به عنوان موضوع نادانی در نظر گرفته شده است در حالی که $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ بیشتر به فقدان $\tau\acute{\iota}$ نظر دارد.

^{۵۲} استوکس پیشنهاد می‌کند که استدلال سقراط در $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\iota}$ مبنی بر اینکه ما نادانی را در برابر ناموجود قرار می‌دهیم «فرض می‌کند که نادانی یک قوه (دونامیس) یا توانایی است و نه صرفاً فقدان توانایی چرا که در غیر این صورت این استدلال هیچ دلیلی برای جدایی کامل زمینه‌های نادانی و پندار را فراهم نمی‌سازد» (۱۹۹۸: ۲۸۴). این استدلال به نظرم قانع کننده نمی‌رسد. آنچه سقراط می‌گوید آن است که حوزه ناموجود نمی‌تواند به پندار تعلق داشته باشد. او هرگز درباره قوه نادانی سخن نمی‌گوید چرا که او هرگز چنین قوه‌ای را در نظر نمی‌گیرد. ناموجود به عنوان موضوع نادانی صرفاً به خاطر تکمیل قیاس فرض شده است و باید به ما کمک کند که موضوعاتش را در میان چیزهای موجود جستجو نکنیم.

^{۵۳} او هم چنین خاطر نشان می‌سازد که این نظریه به عنوان یک نظریه «متعارف» طراحی شده است که سقراط و گلاوکن حتی پیش از استدلال بدان باور داشتند. از نظر او این نکته «نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم درجات وجود را به عنوان نظریه متافیزیکی عمیقی که افلاطون برایش استدلال کرده است در نظر بگیریم» (۱۹۸۱: ۱۹۷). گرچه با رد مفهوم درجات هستی توسط آناس موافقیم، پیشنهاد دیگری برای تبیین آن داریم. دلیل اینکه این ایده به شکل ایده‌ای از پیش مورد توافق مطرح می‌شود آن نیست که نظریه‌ای معمولی و بدون ادعای عمق را مطرح می‌کند چراکه هرگز نمی‌توان تصور کرد که افلاطون چنین موضوع وجودشناختی مهمی را بدون توجه به استلزامات آن مطرح کرده باشد بلکه، چنانکه خواهیم دید، به دلیل آن است که او این مساله را بیشتر در سوفیست به طور کامل مورد بحث قرار داده است.

^{۵۴} کیروان (۱۹۷۴: ۱۱۸) معتقد است که کتاب پنجم «هیچ نظریه‌ای درباره هستی (existence)» به افلاطون نسبت نمی‌دهد.

^{۵۵} کان خاطر نشان می‌کند که «چنین بودن» یا «درست بودن» یکی از قدیمی‌ترین استفاده‌های فعل نه تنها در زبان یونانی بلکه در زبان‌های هند و اروپایی است (۱۹۹۶: ۲۵۱-۲۵۰). او از ارسطو (۲-۱۰۵۱b۱) هنگامی که می‌گوید درست و غلط دقیق‌ترین معنای وجود است، به عنوان شاهد این مدعا یاد می‌کند.

^{۵۶} میتوان در این نکته با فاین موافق بود که اگر نظریه افلاطون در جمهوری را بر مبنای نظریه «دو جهان» تفسیر کنیم، نمی‌توانیم این نظریه را به منون و ثنایتتوس که در آنها پندار با اضافه شدن یک شرط به معرفت تبدیل می‌شود نسبت دهیم.

^{۵۷} بحث مفصل افلاطون از وجود در سوفیست زمینه لازم را برای بسیاری از محققان (همچون گازلینگ، ۱۹۷۳: ۲۱۴؛ براون، ۱۹۸۶: ۶۹-۶۸؛ اکريل، ۱۹۵۷: ۶-۱؛ بوستوک، ۱۹۸۴: ۱۱۹-۸۹؛ أون، ۱۹۷۱: ۲۲۳-۲۶۷؛ رانسیمان، ۱۹۶۲: ۹۰-۸۹؛ کرنفورد، ۱۹۳۵: ۲۹۶؛ گرومبی، ۱۹۶۳: ۴۹۹) فراهم ساخت تا شواهدی در جهت تأیید تمایز میان معانی کامل و ناتمام وجود و یا معانی این‌همانی وجود در مقابل معنای محمولی آن بیابند. کریولی (Crivelli) (۲۰۱۱: ۱۵۷-۱۵۴) در نقد تمایز این‌همانی و محمولی فعل پیشنهاد می‌کند تمایزات مورد نظر افلاطون در معانی وجود در واقع همگی به تمایزات آن در معنای ناتمام مربوط می‌شود. چنانکه در این فصل خواهیم دید، من نظر جین رابرتز (Jean Roberts) را ترجیح می‌دهم: سوفیست «به هیچ معنای قابل استفاده‌ای» نمی‌تواند به عنوان تمایزبخش معانی مختلف وجود در نظر گرفته شود (۱۹۹۸: ۱۴۲). ولاستوس معتقد است در حالی که استفاده افلاطون از وجود در سوفیست (درخصوص حمل معمولی و آنچه او حمل پائولین (Paulin) میخواند) مبهم است، خود افلاطون از این ابهام آگاه نیست.

^{۵۸} نکته کورنفورد مبنی بر اینکه فرضیه اول می‌تواند به نفع مفهوم فیثاغوری وحدت باشد قابل تأمل است (۱۹۳۹: ۱۳۵، رک: ۲۴۵). تارانت (Tarrant) نیز خاطرنشان می‌سازد که مفسران باستانی بخش دوم پارمنیدس نیز بیشتر آن را راهی به فلسفه فیثاغورسمی دانستند تا بررسی نظریات خود پارمنیدس (۲۰۰۰: ۱۹۰).

^{۵۹} دانسی (Dancy) (۱۹۹۱: ۹۷) به درستیه سوفیست ۲۴۵e - ۲۴۴ b به عنوان متنی که همین پژواک را دارد اشاره می‌کند.

^{۶۰} در حالی که افلاطون در جمله قبل (c13) از $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ استفاده کرده بود، اکنون از $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ بهره می‌گیرد. بنابراین ترجمه دقیق می‌تواند اینگونه باشد: «با ارجاع به متفاوت» که ممکن است بی‌جهت متن را پیچیده سازد. چرا افلاطون به سادگی نمی‌گوید $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\prime\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$ که می‌توانست بهتر با جمله پیش تطابق یابد؟ شاید او می‌خواهد تأکید کند که آن چیز دیگر نیز چیزی متفاوت است.

^{۶۱} در ۶-۲۵۹a۵ هم وجود و هم تفاوت به عنوان چیزهایی که در یکدیگر و در همه چیز نفوذ می‌کند در نظر گرفته می‌شوند.

^{۶۲} هم‌چنین رک: هیتیکا (Hintikka) (۱۹۷۳: ۲۶): «دقیقاً جایگزینی ایده ناموجود به وسیله تفاوت».

^{۶۳} بیان فرد مبنی بر اینکه «افلاطون وجود را با تفاوت یکی نمی‌گیرد بلکه با یک مثال یا نوع خاصی از تفاوت یکی می‌گیرد» (۱۹۹۲: ۴۰۸) گمراه‌کننده است. افلاطون نه وجود را به عنوان تفاوت در نظر می‌گیرد و نه به عنوان مثال تفاوت. وجود و تفاوت از یکدیگر جدا هستند اما از هم بهره می‌برند. افلاطون وجود را به وسیله تفاوت تفسیر می‌کند اما آن را نه با تفاوت و نه با نوعی از آن یکی نمی‌گیرد.

^{۶۴} در اینجا از واژه $\phi\theta\epsilon\gamma\gamma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ استفاده شده است. کاستمان (Kostman) (۱۹۷۳: ۱۹۸) پیشنهاد می‌کند آن را «حمل می‌شود» بخوانیم و نه «خوانده می‌شود». ما ترجیح دادیم عبارت کمتر تکنیکی «خوانده می‌شود» را استفاده کنیم چرا که به نظر نمی‌رسد این عبارت به معنایی متفاوت از معنای معمولی آن مورد استفاده قرار گرفته باشد.

^{۶۵} کاستمان (۱۹۷۳: ۱۹۸) این عبارت را به عنوان شاهدهی برای رد دیدگاه استاندارد (رک: راس (۱۹۵۱: ۱۱۵)، اُون (۱۹۷۱: ۲۴۰-۲۳۸)) در ترجمه $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu$ به «نا-اینهمان» در نظر می‌گیرد. این واقعیت که افلاطون نازیبا را فقط ($\sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$) نسبت به طبیعت زیبا متفاوت در نظر می‌گیرد نشان دهنده آن است که نمی‌توان آن را به سادگی به معنای «نااینهمان» در نظر گرفت. در واقع نازیبا نسبت به هر چیز دیگری ناینهمان است اما فقط نسبت به طبیعت زیبا $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu$ است. با این وجود، این نکته قابل درک نیست که چگونه می‌شود با ترجمه خود کاستمان از آن به «ناسازگار» (incompatible) (۱۹۷۳: ۲۰۶-۲۰۵) به درک مناسبی از متن دست یافت. امیدواریم در این بخش بتوان نشان داد که تنها تفسیر قابل قبول از این کلمه که قابل اطلاق بر همه موارد استفاده آن، دست کم در سوفیست، باشد چیزی است که آن را پولاخوس/ستی می‌خوانیم.

^{۶۶} برخی محققان (به عنوان مثال، لويس (Lewis) ۱۹۷۷) تلاش می‌کنند تناقضات تبیین افلاطون از ناموجود را با تمایز میان معانی مختلف آن حل کنند، تلاشی که به نظر نمی‌رسد بتواند به حل مساله کمک کند.

^{۶۷} به نظر نمی‌رسد تمایز کرنفورد (۱۹۳۵، ۲۹۵ یادداشت ۲) میان الف) تفاوت که همان موجود نیست اما همچنان موجود است و ب) تفاوت که یک شیء موجود (یعنی یک هستنده) نیست، ضروری

باشد. گزینه دوم حتی نادرست به نظر می‌آید. نمی‌توان گفت آنچه متفاوت است است یک موجود مشخص نیست. تاکید بر اینکه آنچه متفاوت است هست، گزینه دوم را رد می‌کند.

^{۶۸}تانر (۲۰۱۰، ۹۴) خاطر نشان می‌سازد که ترجمه پارادایم به اصل (original) دارای اشکال است چرا که «اصل» به اندازه کافی معنای الگو و نمونه بودن پارادایم را تداعی نمی‌کند.

^{۶۹}او هم چنین به εἰλικρινές در مهمانی^{۲۱۱e}، τὸ ὄν ὄντως در فیلبوس^{۵۹d}، οὐσία^{۲۸a} ارجاع در ὄντως οὐσα^{۲۴۷c} و ὄντως οὐδέ ποτε ὄν در تیمایوس^{۲۸a} ارجاع می‌دهد.

^{۷۰}همانطور که سینسیا همپتون می‌گوید، گرچه معانی وجودشناختی و معرفت شناختی واقعیت ممکن است متمایز شوند، معنای معرفت شناختی در نهایت وابسته به معنای وجودشناختی است (۱۹۹۸: ۲۴۰).

^{۷۱}وایت (۱۹۷۷: ۲۰۰) تأکید می‌کند که هیچ ذکری از εἰκόνες یا ὁμοιώματα یا μιμήματα برای اشیاء جزئی در فایدون وجود ندارد. او هم چنین (همان: ۲۰۱) εἶδωλα در مهمانی^{۲۱۲} را به عنوان ارجاعی به آن نظریه نمی‌پذیرد.

^{۷۲}ادعای اسکولنیکوف (Scolnicov) (۲۰۰۳: ۶۵) مبنی بر تفاوت وجودی پارادایم و آنچه بدان شبیه است در پارمنیدس ۱۳۳-۱۳۲ مورد اشاره قرار گرفته است شاهد متنی مناسبی ندارد و کلمه εἰκασθῆναι که او بدان استناد می‌کند برای اثبات این ادعا کافی نیست. با این وجود، می‌توان گفت تفاوت وجودی یک پارادایم و تصویر آن نسخه توسعه یافته‌ای از نظریه تشابهی است که در پارمنیدس ارائه می‌شود. برخلاف کسانی همچون رانسیمان که معتقد است «تشابه یکطرفه (asymmetrical) تناقض واژگانی است» (۱۹۵۹: ۱۵۸)، باید گفت چنین تشابه نه تنها ممکن است بلکه یکی از مبناهای تفاوت میان نظریه پارادایم افلاطون با نظریه مشابهت اوست. اینکه نظریه افلاطون در پارمنیدس بر مبنای رابطه‌ای دو طرفه نیست را می‌توان از نکته مورد اشاره کوگسون (Coxon) دریافت. اینکه افلاطون در برخی متون شامل ۱۳۹e و ۱۴۰b τὸ ταῦτόν^{۱۴۰b} را به عنوان تعریف «شبهه» ذکر می‌کند نشان می‌دهد که مفهوم یک شباهت یک طرفه هنوز برای او شناخته شده نیست (۱۹۹۹: ۱۱۰).

^{۷۳}این نکته‌ای نیست که تنها در اینجا ادعا شده باشد. به عنوان مثال، رک: پالمر، ۱۹۹۹: ۱۴۴.

^{۷۴} به عنوان مثال: متافیزیک ۱۰۰۳a۳۳ و b۵؛ ۱۰۱۸a۳۵-۳۶؛ ۱۰۲۶a۳۳-۳۴ و b۲؛ ۱۰۲۸a۱۰ و ۱۴-
 τὸ τί ἐστὶ) ۱۰۳۰a۱۷-۱۸؛ (τοσαυταχῶς δὲ λεγομένῃ τῷ ὄντος) ۱۳
 τὸ ἔστιν ὑπάρχει παῖσιν ἄλλ' οὐχ) a۲۱ و (πλεοναχῶς λέγεται
 ؛ ۱۰۶۰b۳۲-۳۳؛ (τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται) ۱۰۴۲b۲۵-۲۶؛ (ὁμοίως
 ؛ ۱۰۸۹a۷؛ فیزیک ۱۸۵a۲۱ و b۶؛ ۲۰۶a۲۱؛ (πολλαχῶς τὸ εἶναι).

^{۷۵} به عنوان مثال وقتی ارسطو ۴ معنای وجود را در نظر می‌گیرد و در کنار معنای عرضی و مقولات،
 وجود به معنای صادق و به معنای قوه و فعل را نیز در نظر می‌گیرد (متافیزیک ۱۰۱۷a۸-b۹، ۱۰۲۶b-
 ۱۰۲۶a۳۴).

^{۷۶} تمایز میان هومونیموس پولاخوس لگتای و پروس هن پولاخوس لگتای سبب می‌شود همه
 مواردی که در آنها ارسطو از معانی مختلف وجود سخن می‌گوید، این نظریه را به نظریه پروس هن
 مربوط نسازند. به عنوان مثال، ارسطو در کتاب *دلتا* پس از ذکر اینکه وجود به معانی مختلف گفته
 می‌شود، دو تمایز مطرح می‌کند. اولین تمایز میان *καθ' αὐτό* و *κατὰ συμβεβηκός* است (۱۰۱۷a۷-۸).
 است (۱۰۱۷a۷-۸). یک چیز به صورت *κατὰ συμβεβηκός* گفته می‌شود وقتی گفته
 می‌شود که آن چیز چیز دیگری است (*εἶναι τόδε τόδε*) که به معنای آن است که به طور
 اتفاقی (*τὸ συμβεβηκέναι*) چیز دیگری است (۱۳-۱۲a). به عنوان مثال (مثال از خود
 ارسطو)، وقتی می‌گوییم انسان موسیقیایی است، این بدان معناست که اینگونه برای انسان اتفاق
 افتاده است که موسیقیایی باشد؛ یعنی انسان *κατὰ συμβεβηκός* موسیقیایی است و نه به
 خاطر طبیعت خود و *καθ' αὐτό*. بنابراین یک چیز *τὸ ὄν λέγεται κατὰ*
συμβεβηκός، وقتی گفته می‌شود که آن چیز دیگری است. اما در طرف مقابل، وقتی درباره
 یک چیز به مثابه خودش سخن گفته می‌شود بدون آنکه گفته شود آن چیز، چیز دیگری است، در
 اینجا آن چیز *καθ' αὐτό* گفته می‌شود که شامل مقولات است (۲۳-۲۲a). چون مقولات شامل
 جوهر و اعراض می‌شوند، نوع دیگری از تقسیم مطرح می‌شود که اهمیتش به هیچ وجه کمتر از
 تقسیم قبلی نیست: تمایز بین گونه‌ای که در آن یک جوهر گفته می‌شود که هست و گونه‌ای که در
 آن یک عرض گفته می‌شود که هست. اگرچه این تمایز در اینجا (*دلتا*، ۷) مطرح نمی‌شود، می‌توان
 آن را از متون دیگر استخراج کرد. در حالی که *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένῃ τῷ ὄντος*

، باید بگوییم که $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (۱۵-۱۰۳۰a۱۳). جوهر

$\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$ گفته می‌شود زیرا در درجه اول این جوهر است که گفته می‌شود هست:

چون همانطور که «هست» ($\tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) بر همه چیزها حمل می‌شود، نه البته به یک

شکل ($\omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\iota}\omega\varsigma$) بلکه به یک نوع چیز به شکل اولیه و بر دیگران به شکل

ثانویه. بنابراین $\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ به طور مطلق ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$) به جوهر تعلق دارد اما به

گونه‌ای ($\pi\acute{\omega}\varsigma$) به دیگر [مقولات]». (۲۳-۱۰۳۰a۲۱)

کلمه $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ در برابر $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ (رک. فیزیک ۱۵-۱۹۱b۱۳، ۲۷-

۲۲۵a۱۲)^{۷۶} به تفاوت میان جوهر و اعراض باز می‌گردد. وقتی می‌گوییم $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$

$\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ تنها جوهر است که به طور مطلق ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$) خود $\acute{\epsilon}\nu$ ، امر مشترک یا $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$ است.

این تمایزی است در درون $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$. وقتی کلمه «وجود» را در مورد یک

جوهر به کار می‌بریم، نسبت به وقتی که «وجود» را در مورد یک عرض به کار می‌بریم، «وجود» به

طور متفاوتی گفته می‌شود. این تفاوت اساسی‌تر از تفاوت میان $\kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ و $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$

$\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ است زیرا تمایز میان جوهر و مقولات دیگر تمایزی است بین آنچه به طور مطلق

گفته می‌شود هست و آنچه تنها با ارجاع به (پروس) جوهر گفته می‌شود هست. بنابراین وقتی درباره

یک جوهر، مثلاً یک انسان، گفته می‌شود «او هست»، می‌توانیم مطمئن باشیم که $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$

$\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$. بدین جهت من این نوع استفاده از واژه وجود را $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ می‌نامم. تنها

نوع سوم کاربرد وجود می‌ماند: وقتی وجود را درباره یک عرض به کار می‌بریم اما نه در مورد

رابطه‌اش با چیزی دیگر (که در نوع اول گنجانده می‌شود). در اینجا واژه «هست» مثلاً برای بلندی

استفاده می‌شود با گفتن اینکه «آن هست». یک عرض هست اما $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ (۱۰۳۰a۲۵، رک.

۳۱-۱۰۳۰a۳۰). این نحو استفاده از وجود، همزمان $\kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ و $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ است. بنابراین

می‌توان آن را $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ نامید.

^{۷۷} در ابتدای کتاب Z داریم:

وجود به معانی مختلف گفته می‌شود به یک معنا اینکه آنچه یک چیز هست

($\tau\acute{\omicron}\tau\acute{\iota}\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) یا یک «این» ($\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\tau\iota$) و به معنای دیگر به آنچه یک کیفیت یا

کمیت یا هر یک از دیگر مقولات است. (۱۳-۱۰۲۸a۱۰)

^{۷۸} رک: متافیزیک: ۱۰-۱۰۳b۶، ۲۷-۱۰۱۷a۷، ۱۰۲۶a۳۳-b۱، ۳۱-۱۰۲۸a۱۱، ۲۵-۱۰۳۰a۱۸، ۹-۱۰۸۹a۷ و ۱۷-۱۹ و فیزیک: ۲۳-۱۸۵a۲۲، ۱۲-۱۸۶a۳۴.

^{۷۹} کورنفرود معتقد است ارسطو پولاخوس لگتای را باید از بخش دوم پارمنیدس و بحث‌های بی‌شمار آن آموخته باشد (۱۹۳۹: ۱۱۱-۱۱۰). این دیدگاه که نظریه مقولات ارسطویی حاصل تأمل او بر مسأله مرد سوم است را برخی محققان همچون ولاستوس (۱۹۵۴: ۳۳۵) و اون (۱۹۷۵) مطرح کرده‌اند؛ نظریه‌ای که چندان از مقایسه ما میان دو ساختار افلاطون و ارسطو دور نیست چرا که ما نیز فکر می‌کنیم نظریه اصل - تصویر خود به دلیل مسأله مرد سوم توسعه یافته است (رک: فصل پنجم). بنابراین، نظریه ارسطو می‌تواند حاصل تأمل او بر مدل اصل - تصویر افلاطون که پاسخ خود افلاطون به مسأله مرد سوم بوده است، باشد.

^{۸۰} پاسخ ارسطو برای پارادوکس منون با تمایز میان دو معنا نیز قابل توجه است (تحلیلات ثانوی b۸-۷۱a۲۹).

^{۸۱} گرچه نامی که برای نظریه افلاطون برگزیدیم از عبارت ارسطو گرفته شده است، این عبارت به گونه‌ای توسط خود افلاطون نیز مورد استفاده قرار گرفته است. در متنی در سوفیست (۲۵۹a-b) درباره رابطه وجود و تفاوت که پیش از این بدان اشاره کردیم، غریبه‌الثائی می‌گوید:

وجود (τὸ ὄν) بهره‌ای از تفاوت دارد و بنابراین با متفاوت بودن از همه چیزهای دیگر، نه هیچ چیز دیگر و نه همه چیزهای دیگر است مگر خودش. پس وجود (τὸ ὄν) مسلماً میلیونها چیز نیست بلکه هم به گونه‌های بسیار هر یک و همه آنها است (πολλαχῆ) (μὴν ἔστι) و هم به گونه‌های بسیار [هر یک و همه آنها] نیست (πολλαχῆ δ' οὐκ ἔστιν).

در ۲۵۶e۵-۶ داریم:

περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἔστι τὸ ὄν, ἀπειρον π
λήθει δὲ τὸ μὴ ὄν

و در ۲۶۳b۱۱-۱۲:

πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἕκαστον εἶναί που, πολλὰ
δὲ οὐκ ὄντα.

^{۸۲} با وجود این، گفتن اینکه ارسطو با مسأله بیشتر از نقطه نظری معرفت شناختی مواجه می‌شود یا دست کم به اندازه افلاطون از نقطه نظری وجودشناختی با مسأله برخورد نمی‌کند، نادرست نیست. روشن است که بررسی اینکه نظریه پولاخوس لگتای ارسطو زبانی (رک: ساچز (Saches)، ۱۹۴۸، اکریل (۱۹۶۳: ۷۵ و بعد) علیه خوانش زبانی استدلال می‌کند)، منطقی (رک: کانگ (Kung)، ۱۹۹۹: ۱۹۹) یا وجودشناختی (رک: فاین، ۲۰۰۳: ۳۴۵، خارج از حدود جستار ماست. آنچه تحلیل کوتاه ما می‌تواند بیان کند آن است که مسأله وجود و لاوجود پارمنیدسی قرار است توسط پولاخوس لگتای از دیدگاه معرفت شناسانه مورد بررسی قرار گیرد. من نمی‌گویم از دیدگاه زبانی چرا که لوازم خود را دارد. شاید منطقی بهترین بیان باشد اما فهم کنونی از آن گمراه کننده است. به هر حال می‌توانیم مطمئن باشیم که تحلیل ارسطو از نقطه نظر معرفت شناختی به معنای غیر وجودی بودن آن نیست:

به خاطر آنکه ما درست فکر می‌کنیم که شما سفید هستید نیست که شما سفید هستید بلکه به خاطر آنکه شما سفید هستید، ما که می‌گوییم شما سفید هستید، حقیقت را می‌گوییم.

(متافیزیک ۹-۱۰۵۱b۶).

^{۸۳} اگرچه الن می‌پذیرد که بر مبنای «منطق استعاره افلاطون» تصویر مثلاً یک دست یک دست است، او فکر می‌کند این قابل قبول نیست چرا که تصویر تنها به آنچه تصویر آن است شباهت دارد اما نمی‌تواند آن باشد: «این آشکارا خطاست که انعکاس [یک روسری] یک روسری است». او سپس با استفاده از زبان ارسطو نتیجه می‌گیرد که ما باید میان شباهت‌های جوهری و عرضی تمایز قائل شویم (۱۹۹۸: ۲-۶۱). اگرچه در اینجا توجه خواننده را به ارتباطی که او میان نظریه افلاطون و نظریه ارسطویی جوهر-عرض برقرار می‌کند جلب می‌کنم، معتقدم او در نکته اصلی گمراه کننده است. همه آنچه قرار است نظریه افلاطون تحقق بخشد تبیین آن است که چگونه یک مثال و آنچه از آن بهره‌مند است یا یک اصل و تصویر آن هر دو می‌توانند یک چیز باشند. نظریه پولاخوس استی این تبیین را به عنوان هدف خود دارد. این نظریه می‌خواهد توضیح دهد که چگونه یک دست و تصویر آن هر دو می‌توانند دست باشند. راه حلی که این نظریه پیش می‌نهد آن است که گرچه آنها هر دو دست هستند، آنها به گونه‌های مختلفی دست هستند. این دقیقاً همان چیزی است که خود الن نیز بدان اشاره می‌کند (همان: ۶۲). بنابراین اگر ما بگوییم که تصویر یک دست، دست نیست، از فهم آنچه مسأله افلاطون و نیز راه حل اوست دور شده‌ایم.

^{۸۴} همانطور که نهاماس (Nehamas) خاطر نشان می‌سازد، وقتی می‌گوییم اشیاء جزئی در مقایسه با مثال الف، فقط به طور ناقص الف هستند، این نقص به «بودن» و نه به «الف» در «الف بودن» برمی‌گردد (۱۹۹۸: ۷۹).

^{۸۵} همانطور که الن (۱۹۹۸: ۶۲) می‌گوید، کارکرد «... الف است» «به نحو نظام مندی مبهم است».
^{۸۶} نظر گنتال قابل توجه است:

کاملاً الف بودن کاملاً وجود داشتن است. بر این اساس، آنچه نادرست است مفهوم درجات وجود نیست بلکه این مفهوم مدرن است که یک عین محسوس می‌تواند به طور ناقص زیبا باشد اما در عین حال به طور کامل موجود باشد یعنی زیبایی و وجودش آنچنان قابل تمیز از یکدیگر هستند که نقص یکی بر دیگری تأثیر ندارد (۱۹۹۶: ۲۶۱).

^{۸۷} راه حل افلاطون برای رفع این کثرت گرایی شدید شامل (۱) نظریه مثال که تلاش می‌کند این چیزهای متفاوت را با یکدیگر همبسته سازد و (۲) نظریه خیر = واحد که بند همبسته ساز همه چیز است (رک: فصل ۲) می‌شود. نظریه تفاوت وجود را بیش از پیش به اجزاء متفاوت می‌شکند اما برای افلاطون مشکل ساز نیست چرا که وجود برای او دیگر حافظ وحدت نیست. از بخش دوم پارمنیدس به بعد، راه وجود و وحدت از یکدیگر جدا می‌شود چرا که وظیفه وحدت بخشی به واحد - خیر داده می‌شود که فراتر از وجود و عالی‌تر از آن است (جمهوری ۵۰۹b).

^{۸۸} شاید به جهت آنکه فکر نمی‌کردند هیچ تغییر اساسی در میان باشد. چنین رویکردی به آثار افلاطون می‌تواند مثلاً غفلت ارسطو از برخی تفاوت‌های آشکار را توجیه کند. هرچند ممکن است نتوانیم این گفته ارسطو که افلاطون در ابتدا با نظریه هراکلیتی صیوررت و امتناع معرفت چیزهای متغیر آشنا شد و همین نظر را در سال‌های آخر عمرش نیز داشت (متافیزیک ۹۸۷a۳۲-b۱) را از این منظر چندان مورد نقد قرار دهیم، روش برخورد ارسطو با نظریه مثالی‌تواند شاهد خوبی بر این مدعا باشد. به نظر می‌رسد که او بر آن است که همه دلایلی که افلاطون برای نظریه‌اش فراهم می‌سازد باید به عنوان تلاش‌هایی همبود لحاظ شوند نه آنکه برخی جایگزین برخی دیگر شده باشند. حتی وقتی که او نظریه مثال به عنوان پارادایم را مورد نقد قرار می‌دهد که این آهنگ را دارد که گویی راه حلی بعدی است (متافیزیک ۲۲-۹۹۱a۲۰)، این تغییر را جدی نمی‌گیرد.

^{۸۹} این نکته حتی در کرونولوژیست‌های مدرن نیز گرایشی غیرقابل مقاومت است. رک: تسلف، ۱۹۸۹:

^{۹۰} اینکه چرا ارسطو علیرغم توجه قابل قبول به بخش‌های سیاسی، جمهوری را در جنبه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی‌اش مورد غفلت قرار می‌دهد، پرسشی است که تاکنون پاسخی درخور نیافته است.

^{۹۱} ماکای (۱۹۲۸) ما را از خطر در نظر گرفتن تقسیم سه‌گانه محاورات به عنوان ترتیب کرونولوژیکی تضمین شده آگاه می‌سازد.

^{۹۲} درباره عنوان «استاندارد» که در اینجا مورد استفاده قرار دادیم باید اشاره کرد، همانطور که ایروین (۲۰۰۸: ۷۷) اظهار میدارد، این عنوان توصیفی است برای روند جدید ترتیب بندی محاورات افلاطون که عمدتاً توسط محققانی که می‌خواهند آن را نقد یا رد کنند مورد استفاده قرار گرفته است. به هر حال خود این کرونولوژی دفاع می‌کند.

^{۹۳} شاید باید کمپل را به عنوان یک استثناء در میان کسانی که ذکر کردیم در نظر بگیریم.

^{۹۴} لجر مهمانی را در میان گروه میانی قرار می‌دهد اما فایدون را در میان محاورات دهه ۳۸۰ قرار می‌دهد.

^{۹۵} هم چنین نامه سیزدهم.

^{۹۶} در اینجا من کرونولوژی‌های فلسفی و مبتنی بر محتوا را به یک معنا و در تمایز با کرونولوژی مبتنی بر سبک مورد استفاده قرار می‌دهم.

^{۹۷} قرار نیست در اینجا انکار کنیم که برخی محققان به گونه‌ای دیگر استدلال کردند چنانچه اُون (۱۹۹۸) برای تقدم تیمایوس بر پارمنیدس استدلال کرده است.

^{۹۸} لجر در میان نامه‌ها فقط نامه‌های ۷، ۳ و ۸ را متأخر می‌داند.

^{۹۹} نتیجه تلاش دبرا نیلز (Debra Nail) (۱۹۹۸، رک: جدول ص ۱۷۳) برای بررسی کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک، فلسفی و مبتنی بر محتوا به طور جداگانه و در کنار یکدیگر در مقایسه با طرح ما از کرونولوژی استاندارد بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. بر اساس بررسی‌های او، تنها سه محاوره مورد اجماع وجود دارد: دفاعیه به عنوان اولیه، فایدروس و کتاب‌های دوم تا دهم جمهوری به عنوان میانی. دلیل این نتیجه آن است که او ترتیب تسلف را در کار می‌آورد (رک: جدول ص ۱۶۱) و همچنین ترتیب لسکی را به عنوان یک کرونولوژی فلسفی در نظر می‌گیرد. گرچه کرونولوژی لسکی بسیار با کرونولوژی‌های مبتنی بر محتوا و مبتنی بر سبک مشابهت دارد، وقتی با ترتیب تسلف ترکیب می‌شود، مقایسه کرونولوژی‌های فلسفی نتیجه‌ای کاملاً متفاوت ایجاد می‌کند و بنابراین نمی‌

تواند شباهت‌های قابل توجهی که بین همه انواع کرونیولوژی‌ها وجود دارد را ارائه نماید. از این روی، اگر کرونیولوژی تسلف را از آن خارج کنیم و کرونیولوژی لسکی را با دیگر کرونیولوژی‌ها مقایسه کنیم، شباهت‌ها عیان می‌شوند. دلیل دیگر تفاوت میان شباهت‌هایی که ما در اینجا میان کرونیولوژی‌های مختلف یافتیم با نتایج نیل آن است که در حالی که او طبقه‌بندی‌ها را کاملاً سفت و سخت نگاه می‌دارد، ما تلاش می‌کنیم تا بیشتر به ترتیب محاورات و نه به مرزهای ثابت گروه‌های مختلف توجه داشته باشیم. به عنوان مثال، در رویکرد ما اگر پارمنیدس و ثنایتتوس در یک کرونیولوژی به عنوان آخرین محاورات گروه میانی و در کرونیولوژی دیگر به عنوان اولین محاورات دوره متاخر در نظر گرفته شده باشند، این دو کرونیولوژی مشابه در نظر گرفته می‌شوند چرا که ترتیب آثار در آنها یکسان است. در نتیجه، حاصل طبقه بندی ما بیشتر درباره مکان برخی محاورات است و نه شباهت‌های میان گروه‌های مختلف محاورات.

^{۱۰۰} در انجام این کار بسیار از جداول و مقایسات برنودود (۱۹۹۰ و ۱۹۹۲) بهره گرفتیم. همچنین رک: جدول دورتر (۱۹۹۴: ۷)

^{۱۰۱} برخی ویژگی‌ها توسط ریتز اضافه شدند علی‌الخصوص در مورد $\xi\omega\zeta(\pi\epsilon\theta)$.

^{۱۰۲} کوپر (۱۹۹۷: xiv) می‌گوید: «تنها کاری که با اطمینان می‌توان انجام داد بازشناسی گروهی از شش محاوره به عنوان محاورات متأخر است».

^{۱۰۳} اینکه شواهد سبک شناختی برای تصمیم‌گیری در خصوص کرونیولوژی کافی نیستند مورد توجه بسیاری از محققان بوده است. به عنوان مثال: کوپر، ۱۹۹۷: xii و بعد؛ کان، ۱۹۹۶: ۵-۴۴، یونگ، ۱۹۹۸: ۳۹، آریتی: ۱۹۹۸: ۲۷۴.

^{۱۰۴} ریکلس معتقد است مواجهه با نظریات سه گانه معرفت شناختی ثنایتتوس که از دیدگاه او با نظریه دو جهان سازگار نیستند یک «شوک» و «معما» است. علت اعجاب او آن است که افلاطون این نظریات را «در زمان ثنایتتوس» بیان کرده و به حساب آورده است (۲۰۰۷: ۲۴۵).

^{۱۰۵} رابینسون (۱۹۵۰: ۳-۴) به لئون رابین (Léon Robin) به عنوان تنها کسی که از وجود شواهدی برای نظریه در ثنایتتوس دفاع می‌کند یاد کرده است. رابین (۱۹۳۵)، به عنوان مثال، به b-1850c-d، ۱۸۶۰ یا ۱۹۷۵ ارجاع می‌دهد، ارجاعی که رابینسون آنها را «مطمئناً غلط» می‌خواند. کان نیز هرچند می‌پذیرد هیچ استفاده‌ای از نظریه *آنامنسیس* در ثنایتتوس نمی‌شود (۲۰۰۶: ۱۲۹)، معتقد است برخی «پژواک‌ها یا شباهت‌ها» به نظریه قابل بازشناسی است (ص ۱۲۷).

^{۱۰۶} تارانت بر آن است که در واقع این منون است که «پاسخ پرسش مطرح شده توسط ثنایتتوس را فراهم می‌کند» (۲۰۰۰: ۳۷).

^{۱۰۷} پیشنهاد ولفسدورف (۲۰۱۴: ۱۶۲-۱۶۱) مبنی بر اینکه ثنایتتوس جایگزین منون می‌شود، چراکه در حالی که منون نمی‌خواهد «موقعیت معرفت شناختی خود تبیین» را در نظر بگیرد، ثنایتتوس «تبیین های تجزیه گرایانه و افتراقی را بر مبنای زمینه های معرفت شناختی مورد نقد قرار می‌دهد»، جندان قانع کننده به نظر نمی‌رسد.

^{۱۰۸} به عنوان مثال، نیکلاس پی. وایت (۱۹۷۶: ۸-۱۵۷) معتقد است پرسش معرفت شناختی ثنایتتوس یعنی اینکه معرفت چیست که ذهن افلاطون را از آغاز مسیر فلسفی اش مشغول کرد بود، در محاورات میانی حضور داشته است اما صرفاً بیان نشده است.

^{۱۰۹} فکر می‌کنم این می‌تواند یکی از دلایلی باشد که توضیح دهد چرا اندیشمندان مدرن قرن بیستم بیشتر مایل بودند ثنایتتوس را به عنوان محاوره‌ای متأخر در نظر بگیرند.

^{۱۱۰} این عبارت را از ولاستوس (۱۹۹۱: ۷۷) گرفتم.

^{۱۱۱} مشکل کرونولوژی استاندارد با جایگاه کراتیلوس تا اندازه ای به مشکلی که در خصوص جایگاه ثنایتتوس دارد مربوط می‌شود (رک: رانسیمان، ۱۹۶۲: ۲). از یک طرف به نظر می‌رسد کراتیلوس باید به محاورات اولیه نزدیک باشد و از طرف دیگر شباهت های انکارناپذیری با ثنایتتوس دارد، محاوره ای که در کرونولوژی استاندارد بسیار دور از محاورات اولیه و پس از محاورات میانی قرار می‌گیرد.

^{۱۱۲} اُون (۱۹۹۸: ۲۷۷، یادداشت ۷۶) فکر می‌کند هیچ مدرکی وجود ندارد که هیچ بخشی از قوانین بعد از هر محاوره دیگری نوشته شده باشد.

^{۱۱۳} هر چند بارکر (Barker) مرد سیاسی را در تضاد با جمهوری در نظر می‌گیرد، تضاد آن را کمتر از قوانین می‌داند (۱۹۱۸: ۳۱۴). اُون فکر می‌کند پارادوکس بارکر «به سختی نیازمند رد کردن است» (۱۹۹۸: ۲۷۱).

^{۱۱۴} دورتر (۱۹۸۹: ۲۰۰) ادعا می‌کند که افلاطون همه این مسائل را در ابتدا شناسایی کرد اما فکر نمی‌کرد آنها بتوانند نظریه‌اش را تخریب کنند.

^{۱۱۵} افلاطون در نامه دوم (۳۱۴c۳-۴) خاطر نشان می‌سازد که آثار او نه آثار افلاطون بلکه آثار سقراطی هستند که «زیبا و جوان شده است» (καλοῦ καὶ νέου γεγονότος). این جوانی

باید در قیاس با سقراط ثاقعی که بالغ و پیر بوده است در نظر گرفته شود و نه به معنای جوان آنگونه که در پارمنیدس آمده است.

^{۱۱۶} گاتری (۱۹۷۵: ۳۴۷) معتقد است که این دیدار باید حدود ۴۵۰ ق.م. رخ داده باشد.

^{۱۱۷} پالمر پیشنهاد می‌کند که سقراط جوان شبیه کسی است که در کتاب هفتم جمهوری در ۴-۵۳۴b۳ به عنوان کسی که «قادر نیست تبیینی از چیزی ارائه دهد، نه به خودش و نه به دیگری» معرفی می‌شود. این پیشنهاد چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

^{۱۱۸} گرچه ممکن است درخصوص عنوان اشکالات اتفاق نظر وجود نداشته باشد، تقسیم بندی اشکالات به این شش اشکال تقریباً پذیرفته شده است. رک: ژیل، ۲۰۰۶

^{۱۱۹} آنچه در سوفیست ۳-۲۵۴c۱ گفته می‌شود، «اجازه دهید درباره همه مثال‌ها سخن نگویم چرا که از شمار بسیار آنها فارغ نخواهیم شد. در عوض، اجازه دهید برخی از مهم‌ترین‌هایشان (μεγίστων) را برگزینیم»، می‌تواند به عنوان پرهیز از این مسأله تلقی شود.

^{۱۲۰} به علاوه، ارسطو در چندین جا اشاره می‌کند که بر اساس استدلالات مبتنی بر وجود علوم، باید مثال‌هایی دست کم برای چیزهایی که برایشان علمی وجود دارد، باشد (به عنوان مثال: متافیزیک ۱۴-۹۹۰b۱۲ و ۲۷-۲۴، ۹-۱۰۷۹a۷) و حتی برای غیرجواهر (رک: متافیزیک ۲۴-۲۲b۹۹، ۲۱-۱۰۷۹a۱۹) که می‌تواند همان آهنگ را داشته باشد.

^{۱۲۱} پیشنهاد الن (۱۹۹۷: ۱۶۷ و بعد) مبنی بر اینکه نظریه مثال به عنوان اندیشه در پارمنیدس ردّ پاسخ ارسطوست می‌تواند قابل تامل باشد.

^{۱۲۲} گرچه ولاستوس لیزیس ۲۱۷d، پروتاگوراس ۳۳۰c-d و هیپاس بزرگ را در کنار محاورات میانی به عنوان مواردی که در آنها خود محمولی به طور تلویحی بیان شده است ذکر می‌کند (۱۹۵۴: ۳۸۸)، او معتقد است افلاطون هرگز آن را در نوشته‌هایش نیاورده است چرا که در غیر این صورت ارسطو باید آن را می‌دانست (۱۹۵۴: ۳۳۹).

^{۱۲۳} آون (۱۹۹۸: ۲۵۵) قویاً با چرنیس در این نکته مخالف است. کورنفورد فکر می‌کند بیان افلاطون در جمهوری ۵۹۷c مبنی بر اینکه خالق الهی فقط یک «تخت» ساخت می‌تواند اشکال مرد سوم را رد کند زیرا «مثال تخت و افراد تخت از یک جنس و مشابه هم نیستند. مثال، تخت، یک تخت نیست؛ و این درست نیست که آن ویژگی را به همانگونه دارد که افراد تخت دارند» (۱۹۳۹: ۹۰). او با مقایسه جمهوری ۵۹۷c با تیمایوس ۳۱a نتیجه می‌گیرد که، چنانچه در مورد چرنیس گفتیم، افلاطون

نمی‌توانست نسبت به نادرست بودن این فرض پارمنیدس مبنی بر اینکه «بزرگی یک چیز بزرگ است» ناآگاه بوده باشد. چرنیس (۱۹۹۴: ۶-۲۹۵) تیلور را به عنوان تنها کسی که متن تیمایوس ۳۱a را به عنوان ارجاعی به «استدلال برگشتی» انکار کرده است ذکر می‌کند.

^{۱۲۴}الن استدلال می‌کند که گفتن اینکه ویژگی الف (F-ness) الف است چیزی جز گزاره‌ای این همان نیست. او نتیجه می‌گیرد که «زبان آشکارا خود محمولی افلاطون» به خود محمولی منتج نمی‌شود (۱۹۹۸: ۵۹). دلیل او آن است که اولاً گفتن اینکه «ویژگی الف، الف است» گزاره‌ای محمولی نیست و دوماً «... الف است» درباره مثال و اشیاء جزئی به همان معنا نیست.

^{۱۲۵}گرسن (Gerson) بر اساس این اندیشه که گونه‌ای یکسانی «جزیی یا رابطی» میان کلی و پارادایم وجود دارد، تمایز کامل آنها را نقد می‌کند (۱۹۹۸: ۱۳۸).

^{۱۲۶}وایت معتقد است فرض اینکه افلاطون در عین آگاهی از استلزامات نظریه اصل - تصویر برای اشکال مرد سوم در ذکر رابطه آنها تردید کرده است رضایت بخش نیست (۱۹۷۷: ۲۰۸). به نظر من این نظر وایت در مورد فیلسوفی همچون افلاطون که حتی درباره نظریه اصلی‌اش یعنی نظریه مثال، به عنوان یک نظریه سخن نگفته است نمی‌تواند قابل قبول باشد.

^{۱۲۷}او همچنین این پیشنهاد را رد می‌کند که مفهوم افلاطون از دلالت‌های اولیه و ثانویه مثل در فایدون می‌تواند مستلزم آن باشد که مثل موضوعات خود محمولی نیستند (۱۹۷۷: ۹-۲۰۸).

^{۱۲۸}الن (۱۹۹۷: ۱۰۶) فایدون ۷εb-۷εd را به عنوان شاهی برای نظریه پارادایم در این محاوره ذکر می‌کند. من درباره کتاب پنجم جمهوری قانع نشدم چرا که به نظر نمی‌رسد چیز چندانی درباره موضوع در این کتاب باشد که بتواند پیشنهاد وایت را تأیید کند. وایت استفاده از μετέχειν یا κοινωνία یا استفاده از πράγματα و μετέχοντα را به عنوان شاهد می‌آورد (۱۹۷۷: ۲-۲۰۱) که به نظر من چیزی را اثبات نمی‌کند.

^{۱۲۹}می‌دانیم که ارسطو چنین تغییری را نمی‌پذیرد و آن را صرفاً به عنوان استعاره‌های شاعرانه‌ای که چیزی را تغییر نمی‌دهند در نظر می‌گیرد (متافیزیک ۲۲-۲۰، ۹۹۱a).

^{۱۳۰}گازلینگ (۱۹۶۲: ۸-۲۷) نسبت به خطر چنین اتکایی بر واژه‌ها و رفتن از شباهت واژه‌ها به شباهت مسائل هشدار می‌دهد.

^{۱۳۱}نکته بلاک (Bluck) درباره پارمنیدس ارزش نقل دارد:

افلاطون از ما می‌خواهد تا از پارمنیدس نتیجه بگیریم که وضع یک مثال دیگر ضرورتی ندارد.

همه آنچه ضروری است آن است که باید یک مثال باشد که «شاخص» باشد حتی اگر آن

مثال (الف) را به عنوان عضوی از گروه چیزهای الف در نظر آوریم. (۱۹۵۷: ۱۲۴)

^{۱۳۲} دورتر جمهوری ۵۹۶a را به عنوان یکی از متونی که در آن یک مثال صریحاً به عنوان یک کلی در نظر گرفته شده است ذکر می‌کند (۱۹۸۱: ۱-۲۳۰، رک: ۱۸۵) و نتیجه می‌گیرد که در اینجا امکان یک برگشت بی‌نهایت ارائه می‌شود. اما همه آنچه در آنجا گفته شده است کارکرد $\xi\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\iota$ $\pi\omicron\lambda\omega\upsilon\upsilon$ است که ضرورتاً به معنای آن نیست که مثال باید یک کلی باشد. یک پارادایم نیز می‌تواند $\xi\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\omega\upsilon\upsilon$ باشد.

^{۱۳۳} آناس فایدون ۷۴e را (در کنار جمهوری، *اوئیغرون* و *ثائیتوس* (۱۷۶e؟)) به عنوان یکی از متونی که در آن مُثُل پارادایم خوانده شده‌اند معرفی می‌کند (۱۹۷۴: ۲۷۸، یادداشت ۵۰). اگرچه این متن می‌تواند به فهم مبتنی بر پارادایم مُثُل نزدیک باشد، درباره این نکته مطمئن نیستیم. اینکه مثال چیزی است که اشیاء جزئی می‌خواهند شبیهش باشند اما در این کار ناتوانند، ضرورتاً به معنای آن نیست که مثال در اینجا یک پارادایم است. گرچه رابطه مُثُل و بهره‌مندان از آن در *فایدون* می‌تواند در جهت جمهوری تفسیر شود، فکر نمی‌کنم اجازه داشته باشیم آنها را یکسان فرض کنیم. درباره ذکر پارادایم در *اوئیغرون* ۶e بهترین پیشنهاد را فوجیسواوا (Fujisawa) (۱۹۷۴: ۴۳) ارائه کرده است مبنی بر اینکه این نمونه «نمی‌تواند موردی از پارادایم‌گرایی که ما در محاورات متأخر می‌یابیم باشد» (رک: لوتسلاوسکی، ۱۸۹۷: ۲۰۰-۱۹۹)

^{۱۳۴} سایر (Sayre) با ذکر *آنامنسیس* در *منون*، روش فرض در *فایدون* و اصل غیرفرضی در جمهوری به عنوان سه پاسخ برای پرسش معرفت‌مُثُل، اولی را ساده‌ترین آنها می‌داند (۲۰۰۵: ۲۹۹).

^{۱۳۵} «این به نظر دیدگاهی بسیار غیرمحمتمل درباره تحول افلاطون به نظر می‌رسد که فرض کنیم او پاسخی را پذیرفته است و فقط پس از آن پرسشی مطابق آن یافته است» (۱۹۵۹: ۱۷۲). هرچند این نکته‌الن که تفاوت نظریه *آنامنسیس* در *منون* و *فایدون* آن است که نظریه *فایدون* «مسائل حاصل از خوریسموس میان مُثُل و اشیاء جزئی را حل می‌کند که افلاطون در زمانی که *منون* را می‌نوشت آن را مورد آزمون قرار می‌داد اما هنوز آن را به طور کامل صورت‌بندی نکرده بود» (همان: ۱۷۴) کاملاً قابل قبول است، نمی‌توانم با این گفته‌اش موافق باشم که *منون* یک محاوره «آزمایشی» همچون محاورات اولیه افلاطون است.

^{۱۳۶}الن (۱۹۵۹: ۱۶۸) پر شدن شکاف را «هسته» استدلال فایدون برای نظریه آنامنسیس در ۷۴b و بعد می‌داند.

^{۱۳۷}داستان مفصل فایدروس درباره همراهی روح با خدایان در دنیای حقایق که در واقع داستان فرایند آنامنسیس است، آشکارا کارکرد نظریه را در رابطه با شناخت مُثل گواهی می‌کند (رک: پارمنیدس ۱۳۵a-۱۳۳e). تنها ارواحی که حقیقت را در جهان بالایی مشاهده کرده‌اند می‌توانند شکل انسانی به خود بگیرند چرا که انسانها باید بیان را در قالب مُثل کلی و با رفتن از ادراکات مشابه بسیار به یک وحدت معقول درک کنند (c۲-۲۴۹b۵).

^{۱۳۸}به نظر می‌رسد این فرض بزرگ بسیاری از شارحان افلاطون است که اگر او می‌خواست مساله معرفت‌شناختی پارمنیدس را حل کند، می‌بایست برای کاهش یا حذف خوریسموس تلاش کرده باشد. براساس این فرض، افلاطون می‌باید با این کار اولین و ساده‌ترین راه را برای حل مساله انتخاب کرده باشد. به همین دلیل است که شاهد آن هستیم که در حالیکه نظریه آنامنسیس به روشنی معطوف به حل مساله معرفت‌شناختی است، هیچ‌کس تمایل ندارد آن را به عنوان نظریه‌ای پسا پارمنیدسی در نظر بگیرد.

^{۱۳۹}به نظر می‌رسد دیدگاه متضاد ریکلس درباره نظریه فرض ساده سازی بیش از حد این نظریه باشد. این عقیده او که افلاطون به وسیله روش فرض در دوره میانی احتمالاً می‌خواهد نقیصه روش تمام سلبی افلاطون در محاورات اولیه را «جبران» کند (۲۰۰۷: ۱۱)، هرچند نادرست نیست اما کارکرد مهم تر این نظریه را کمرنگ می‌سازد.

^{۱۴۰}الن (۱۹۹۷: ۱۰۸) با نظر به اینکه تقابل معتبر-نامعتبر در مورد اشکالات پارمنیدس رضایت بخش نیست، معتقد است که این اشکالات را باید به عنوان آپوریا (aporia) در نظر گرفت، اشکالاتی که «اگر قرار است فلسفه دنبال شود، باید فرد با آنها مواجه شده و بدانها بیندیشد». او پارمنیدس ۱۲۹e، ۱۳۰b و c و ۱۳۵e را به عنوان شواهد ذکر می‌کند. در واقع می‌توان با این نکته موافق بود که آنها را باید به عنوان آپوریا در نظر گرفت اما آپوریا نیز در هر معنایی از این واژه در افلاطون و حتی ارسطو، چنانکه در کتاب بتا از متافیزیک، به مسائل جدی‌ای اشاره دارد که باید حل شوند و در صورت حل ناشدن معتبر خواهند بود.

^{۱۴۱}این نکته در صورتی قابل قبول خواهد بود که تفاوتی میان موقعیت دو محاوره وجود نداشته باشد، چنانکه در کروئولوژی استاندارد اینگونه است. اما یک مساله می‌تواند در یک محاوره معتبر و در

محاورة ای دیگر نامعتبر باشد اگر آنها به دوره یکسانی تعلق نداشته باشند و بنابراین امکان حل بعدی مساله وجو داشته باشد.

^{۱۴۲} دورتر (۱۹۹۴: ۴) به فیلبوس ۱۵b، ۵۸a، ۶۲a-۶۱d و ۶۴a به عنوان متونی که «رئوس مطالب محاورات اولیه درباره نظریه مثال را تکرار می کنند» اشاره می کند.

^{۱۴۳} ممکن است گفته شود آنچه در بخش اخیر بیان شد یعنی اینکه مسائل پارمنیدس در محاورات دوره میانی حل می شوند، باید بر تیمایوس و فیلبوس نیز قابل اعمال باشد. گرچه گفتن اینکه این مسائل بر این محاورات قابل اطلاق نیست، صحیح است، مشکل آنجاست که این محاورات ارتباط مستقیمی با راه حل ها ندارند. نه نظریاتی همچون آنامنسیس، نظریه فرض یا تمایز معرفت و پندار درست در این محاورات معرفی می شوند و به این آنها تعلق دارند و نه مدل اصل-تصویر.

^{۱۴۴} می گویم «تا اندازه ای» چرا که مکانی که اُون برای تیمایوس در نظر می گیرد را من به جمهوری می دهم اما به هر حال با اُون موافقم که تیمایوس بیشتر به جمهوری شبیه است.

^{۱۴۵} هرچند پاره های به جای مانده از *Eudemus* و پروترپتیکوس (*Protrepticus*) نشانگر تاثیر افلاطون بر ارسطو هستند، چندان نشانی از تایید نظریه مثال ندارند؛ گرچه نکته ای بر ضد آن نیز نمی گویند (رک: دو وگل (De Vogel)، ۱۹۶۵: ۲۹۸-، للوید (Lloyd)، ۱۹۶۸: ۴۱-۲۸، ۲۶۱). البته مسلماً این آثار نمی توانند متعلق به چند سال اول حضور ارسطو در آکادمی بوده باشند هر چند این امکان وجود دارد که به دوره حیات افلاطون مربوط باشند.

^{۱۴۶} مواردی که ارسطو نظریه مثال افلاطون را نقد می کند بسیار پرشمارتر از آنند که در اینجا ذکر شوند، یک لیست مختصر از اشکالات اصلی ارسطو تنها در متافیزیک شامل این موارد می شود:

آلفای بزرگ: ۷-۹۸۸a۱، ۹۹۰b۹-۹۹۱b۸، ۹۹۲a۲۴-b۹، ۹۹۳a۱۱-۹۹۲b۱۸، *زتا*: ۲۱-b۲۱-۱۰۳۱a۲۸، ۱۰۳۴a۸-۱۰۳۳b۲۰، ۱۰۳۹a۲۴-b۶، ۱۰۳۹b۱۷-۱۹، ۱۰۴۰a۸-۲۷، *یوتا*: ۱۴-b۱۴-۱۰۵۹a۱۷، *کاپا*: ۲۱-a۲-۱۰۶۰b۱۴، *لامبدا*: ۳۰-۱۰۷۰a۹، ۱۰۷۱b۲۲-۱۰۷۲a۴، ۱۰۷۶a۳۲-۱۰۷۵b۲۸، *موز*: ۲۳-۲۳-۱۰۷۹a۶b، ۱۰۸۰a۱۲-۱۰۷۹b۳، ۱۰۸۷a۲۸-b۳ و *نوز*: ۳۲-۱۰۹۰b۴.

^{۱۴۷} این تاریخ سازگارترین تاریخ با این داستان مشهور است که ارسطو ۲۰ سال شاگرد افلاطون بوده است. بنابراین آکادمی باید پیش از ۳۶۷ ق.م تأسیس شده باشد. رایل (۱۹۶۶: ۸) معتقد است تاریخ تأسیس آکادمی باید قبل از ۳۶۹ ق.م، سالی که ثائیتوس که یکی از معلمان آکادمی بود در گذشت، باشد.

^{۱۴۸} کان (۱۹۹۶: ۸۱) فکر می‌کند که پارمنیدس باید «احتمالاً» کمی قبل از ورود ارسطو کامل شده باشد. در پیشنهاد او، در میان محاوراتی که سقراط را به عنوان سخنگوی اصلی دارند، تنها فیلبوس پس از ورود ارسطو نوشته شده است (همان).

^{۱۴۹} به عنوان مثال، مسأله مرد سوم در پارمنیدس ۱۳۲a-b و در متافیزیک ۱۷-۱۵b۹۰، ۸-۱a۱۹۹۱، مسأله تمایز کامل معرفت مُثُل با اشیاء حسی در پارمنیدس ۱۳۴c و در متافیزیک ۱۹-۱۹a۹۹۱، مسأله مدل سوم در پارمنیدس ۱۳۲d و مسأله چندین مدل در متافیزیک ۲۹-۲۶a۹۹۱، ۲-۱۰a۱۰۸-۱۰۷b۳۳. چرنیس (۱۹۴۴: ۹) به شباهت *جدل* ۳۲-۳۱a۱۱۳ با پارمنیدس ۱۳۲b-c اشاره می‌کند.

^{۱۵۰} او با اطمینان کامل معتقد است که اغلب محاورات در طول سال‌های دهه‌های ۳۸۰ و ۳۷۰ نوشته شده‌اند (۱۹۸۰: ۲۴).

^{۱۵۱} تسلف معتقد است علیرغم این واقعیت که تنها شاهی که براساس آن می‌توانیم کرونولوژی محاورات را استخراج کنیم، شاهد داخلی است؛ با وجود این، «ارزش چنین شاهی در معرض این انتقاد کلی است که بسیاری از محاورات، اگر نه همه آنها، ممکن است بازنویسی شده باشند» (۱۹۸۹: ۷). او ادامه می‌دهد: «دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم افلاطون نوشته‌های خود را دقیقاً به همان شکلی که در ابتدا نوشته بود رها کرده است» (همان).

^{۱۵۲} برخی مسائل درباره زندگی افلاطون وجود دارند که پذیرش آنها می‌تواند تغییرات کلی در هر ترتیب کرونولوژیکی میان محاورات ایجاد کند. آنچه گروهی آن را «بحرانی‌ترین اتفاق» در زندگی افلاطون می‌خوانند (۱۹۶۹: ۳۶۳) یعنی متهم شدن و منع شدن احتمالی افلاطون از تدریس در ۳۷۲ ق.م. می‌تواند یکی از این مسائل باشد.

^{۱۵۳} به عنوان مثال، دیوگنس لائرتیوس (*زندگی‌ها*، ۳، ۳۷)، المپیدوروس (*پیش‌گفتار*، ۶، ۲۴)

^{۱۵۴} چنانکه سایر (۲۰۰۵) نیز خاطر نشان می‌سازد، اشاره به نظریه در فیلبوس (b ۳۴۲) و قوانین (b ۷۳۲) به نظر «کاملاً عاری» از معنای قبلی آن می‌رسد. چندان نمی‌توان با نظر کان (۱۹۹۶: ۳۶۷) در استناد به مرد سیاسی ۲۷۷d و تیمایوس ۴۲d-۴۱e به عنوان متونی که به نظریه ارجاع می‌دهند موافق بود.

^{۱۵۵} کان (۱۹۹۶: ۳۷۳) به شواهدی در *فایدروس* اشاره می‌کند که در آنها به جمهوری ارجاع داده می‌شود (رک: هکفورس (Hackforth)، ۱۹۵۲: ۷-۳). ایروین معتقد است *فایدروس* باید به عنوان

«تجدید نظر» یا «تحول» بعدی اندیشه های افلاطون در جمهوری و مهمانی مد نظر قرار گیرد (۱۹۹۵: ۱۲).

^{۱۵۶} مور با اطمینان از متأخر بودن مهمانی تاکید می‌کند افلاطون در زمان نوشتن این محاوره «قطعاً» فایدروس را در نظر داشته است. دیلون (Dillon) (۱۹۷۳) عمدتاً با تکیه بر پیچیدگی های منطقی بیشتر فایدروس بر علیه مور استدلال می‌کند.

^{۱۵۷} منظور ما از این نامگذاری تعلق این محاورات به سقراط تاریخی نیست.

^{۱۵۸} رابطه کراتیلوس و ثنایتوس مساله ای است که کرونولوژی های امروزی نمی‌توانند آن را تبیین کنند (رک: دانسیمان، ۱۹۶۲: ۲). در حالیکه به نظر می‌رسد کراتیلوس به محاورات اولیه نزدیک باشد، شباهت های انکارناپذیری با ثنایتوس دارد؛ محاوره ای که در کرونولوژی استاندارد بسیار دور از محاورات اولیه و پس از محاورات دوره میانی قرار می‌گیرد. در حالی که کرونولوژی وجود-معرفت شناختی به سادگی این مساله را با متقدم در نظر گرفتن ثنایتوس حل می‌کند. با این وجود، نمی‌توان چندان از ترتیب میان ثنایتوس و کراتیلوس مطمئن بود چرا که هیچگونه تقدم قطعی وجود شناختی یا معرفت شناختی میان آنها دیده نمی‌شود. آنچه می‌توان گفت آن است که این محاورات به یکدیگر نزدیکند همانطور که برخی نظریات اساسی آنها همچون مسائل صیوررت، نسیت گرایی پروتاگوراس و پندار نادرست این نزدیکی را به ذهن متبادر می‌کند. به هر حال، رانسیمان کراتیلوس را «جایی قبل از» ثنایتوس قرار می‌دهد هرچند نسبت به این تصمیم اطمینان ندارد (همان).

^{۱۵۹} گرگیاس تمایز معرفت و پندار درست را بدون بحث از آن ذکر می‌کند، تمایزی که در ثنایتوس اثبات می‌شود و در منون مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این محاوره امکان وجود عقیده نادرست در کنار عقیده درست را مطرح می‌کند (d5e4) و معرفت نادرست را قویاً رد می‌کند (d7-7). این نشان می‌دهد، اگرچه نه قویاً، که این محاوره می‌تواند پس از ثنایتوس و پیش از منون نوشته شده باشد. از طرف دیگر، نشانه های اندکی از تقدم گرگیاس و پروتاگوراس بر منون وجود دارد. می‌توان نظر جین ام. دی (Jane M. Day) (۱۹۹۴ رک: ص ۱۰) را درباره تقدم پروتاگوراس پذیرفت هرچند نه با قوتی که او ابراز می‌کند. او گرگیاس را پس از پروتاگوراس و نزدیک به منون در نظر می‌گیرد.

^{۱۶۰} همانطور که در ادامه به تفصیل بحث خواهد شد، آنچه آن را محاوره‌ای مستقل می‌خوانم چیزی نیست جز صفحات ۵۴۱-۴۷۳ جمهوری جایی که در آن فیلسوف موضوع بحث است.

^{۱۶۱} بعد معرفت شناختی مسأله پیش‌تر به وسیله تمایز معرفت و پندار در موج معرفت شناختی حل شده است.

^{۱۶۲} اینکه کتاب‌های دوم تا پنجم جمهوری با مدینه فاضله مشهور یکسان است توسط دیگر محققان پیشنهاد شده است. به عنوان نمونه، رک: رایبل (۱۹۹۶)

^{۱۶۳} پریور (۱۹۸۵: ۹) تاکید می‌کند نظریه مثال در *اوثیرون* «به همان اندازه به تصریح حاضر است» که در *فایدون* و جمهوری.

^{۱۶۴} پیشنهاد کرنفورد مبنی بر اینکه هدف محاوره آزمون و رد رویکرد تجربی به معرفت است، چندان با جایگاهی که او و دیگران برای این محاوره در نظر می‌گیرند سازگار نیست. پس از *منون*، *فایدون* و جمهوری نیاز چندانی به رد رویکرد تجربی نیست چرا که این محاورات اساساً خارج از این رویکرد هستند.

^{۱۶۵} علی‌رغم اینکه مثال خیر در کتاب ششم جمهوری آمده است،^۱ به طرز تعجب برانگیزی می‌خوانیم که این چیزی است که بسیار شنیده شده است و نه چیزی نو (۳-۵۰۵a۲):

تو اغلب شنیده‌ای (*ἀκήκοας πολλάκις*) که مثال خیر بزرگ‌ترین چیزی

است که [باید] آموخته شود. (۳-۵۰۵a۲)

اولاً اینکه این نظریه درباره مثال خیر به عنوان نظریه‌ای که بارها شنیده شده است می‌تواند قابل توجه باشد. به علاوه، بیان سقراط خطاب به آدئیمانوس که «اکنون تو به خوبی می‌دانی که قصد دارم از چه چیزی سخن بگویم» (*μέλλω τοῦτο λέγειν*)، معرفت ناقص ما از مثال خیر را مد نظر دارد و به معنای آن است که نه تنها نظریه افلاطون در مورد مثال خیر به عنوان مهم‌ترین چیزی که باید آموخته شود بسیار شنیده شده بود بلکه ادعای او در مورد معرفت ناقص ما از آن آنقدر شنیده شده بود که او انتظار داشت آدئیمانوس پیشاپیش آنچه که او می‌خواهد بگوید را دریابد:

اکنون تو آنچه قصد دارم از آن سخن بگویم را بسیار خوب می‌دانی و اینکه ما دانش

کافی از آن نخواهیم داشت. (۶-۵۰۵a۴)

^{۱۶۶} حتی محققانی همچون مینوآلد که بخش اول پارمنیدس را مجزای از بخش دوم و نوشته شده در زمانی متفاوت در نظر نمی گیرند نیز نمی توانند انکار کنند که بخش اول خود به تنهایی شبیه به یک اثر کامل است (۱۹۹۱: ۶-۵).

^{۱۶۷} این نکته عموماً پذیرفته شده است که استفاده های εἶδος یا ἰδέα در ثئایتوس (به عنوان مثال: ۱۸۴d۳، ۲۰۳c۶، ۲۰۳e۴، ۲۰۴a۱، ۲۰۵d۴ و ۵) به همان معنای تخصصی واژه در نظریه مثال نیست.

^{۱۶۸} علاوه بر منون ۷۲b-c متن ۷۵a نیز به درستی می تواند ارجاعی به نظریه باشد گرچه کلمه εἶδος به کار رفته در ۷۲c۷ در اینجا نیامده است. با وجود این، اظهار نظر فاین مبنی بر اینکه نظریه مثال در منون «بی صداست» (۲۰۰۳: ۴۴) کاملاً درست است.

^{۱۶۹} متن های دیگری نیز هستند که در آنها افلاطون در برابر وجود مُثُل علامت سؤال می گذارد. مثلاً فایدون ۶۵d، ۷۴a، ۷۷a-۷۶e، پروتاگوراس ۳۳۰c، کراتیلوس ۴۳۹c-d، تیمایوس ۵۱b-c

^{۱۷۰} برعکس، نیکلاس پی. وایت معتقد است که افلاطون در محاورات اولیه چنان سخن می گوید که «گویی» به مُثُل اعتقاد دارد (۱۹۷۶: ۶).

^{۱۷۱} ولاستوس (۱۹۹۱: ۵۸ و بعد) به این تفاوت میان محاورات به اصطلاح اولیه و میانی اشاره می کند.
^{۱۷۲} الن با ارجاع به اوئیفرون (۵d) و هیپاس بزرگ (۳۰۰a-b) خاطر نشان می سازد مُثُل در محاورات اولیه کلی (universal)، یکسان (ταὐτόν) و مشترک (κοινὸν) هستند یعنی در همه موارد چیزی یکسان (τι τὸ αὐτό) وجود دارد.

^{۱۷۳} کان استدلال می کند که ما دلیلی نداریم که ارسطو هیچ مدرکی برای تحول اندیشه افلاطون در دوره اولیه اش داشته است (۱۹۹۶: ۸۱)؛ علی الخصوص اگر توجه داشته باشیم که تاریخ ورود ارسطو به آکادمی زمانی است که افلاطون دست کم شصت ساله بوده است.

^{۱۷۴} علیرغم همه این نکات، نحوه گفتار /وتید/موس درباره دیالکتیسین ها در ۲۹۰c به طرز عجیبی مشابه جمهوری است.

^{۱۷۵} اشارات به وقایع تاریخی که گاه و بیگاه در برخی محاورات آمده است می تواند صرفاً به عنوان ملاحظات دراماتیک و یا آنطور که ماکای می گوید به عنوان «الحاقات بعدی» در نظر گرفته شود (۱۹۲۸: ۱۱). همانگونه که مک کیب (Maccabe) (۲۰۰۸: ۹۶) اشاره می کند، حتی محاوراتی که ادعاهای قوی در مورد تاریخیت دارند نیز «نشانه هایی از داستانی بودن دارند». نویسنده محاوره

همچون نویسنده یک نمایشنامه صحنه را طراحی و مناسب‌ترین لوکیشن و زمان را انتخاب می‌کند و برای آنکه آن را واقعی‌تر سازد از برخی وقایع زمانی و مکانی بهره می‌گیرد. نمی‌توان انکار کرد که ویژگی‌های دراماتیک محاورات برای افلاطون قابل اغماض نیستند. بنابراین مادر هیچ‌جا به وقایع تاریخی استناد نکرده‌ایم.

^{۱۷۶} کان (۲۰۱۳: ۹۴) با قبول اینکه ظهور دوباره ثنایتتوس در سوفیست «آشکارا یادآور تداوم» همان پروژه است، می‌پذیرد که احتمالاً «گذشت زمان قابل توجهی» میان نگارش دو محاوره فاصله انداخته است.

^{۱۷۷} او معتقد است که این دو محاوره پس از پارمنیدس و «به مثابه یک کل» نوشته شدند (۱۹۳۹: ۳۱۷-۳۱۶).

^{۱۷۸} پیشنهاد ژیل (۲۰۱۲: ۱) یعنی یک چارگانه‌ای که با ثنایتتوس شروع می‌شود چندان نمی‌تواند قابل قبول باشد. علاوه بر ارجاعات متقابل که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، نمی‌توان دریافت او چگونه شباهت میان شخصیت‌ها را به عنوان یک شاهد ذکر می‌کند در حالیکه تفاوت ثنایتتوس با دیگر محاورات از این جنبه به اندازه کافی روشن است. تغییر سقراط به عنوان سخنگوی اصلی در ثنایتتوس به غریبه‌ای از الئا به عنوان شخصیت اصلی دو محاوره دیگر مجال موافقت با او را نمی‌دهد. فرض کنید بپذیریم که تغییر سقراط به غریبه‌ای از الئا در سوفیست می‌تواند در راستای وظیفه نقد پارمنیدس یا، چنانکه کان (۲۰۱۳: ۹۴) پیشنهاد می‌کند، فراهم ساختن «فضای همدلی عقلانی» تفسیر شود. این نکته چگونه می‌تواند در مورد مرد سیاسی درست باشد؟ به هر حال، ژیل بر آن است که «افلاطون به منظور مطابقت ثنایتتوس با سری شامل سوفیست و مرد سیاسی به شکلی اساسی در نسخه اولیه ثنایتتوس تجدید نظر کرده است» (ص ۳ یادداشت ۸).

^{۱۷۹} به عنوان نمونه، رایلی معتقد است که این دو بخش در زمان‌هایی که «به طور قابل ملاحظه‌ای» از هم فاصله دارند نوشته شده‌اند (۱۹۶۶: ۲۱۶). همچنین، رک: تسلف (۱۹۸۹: ۱۹) و تارانت (۲۰۰۰: ۱۴۱-۱۴۰).

^{۱۸۰} وقتی در ثنایتتوس d-188c پیشنهاد می‌شود که بهتر است مسأله پندار نادرست به جای مفاهیم دانستن و ندانستن به وسیله مفاهیم وجود و لاجرم مورد بررسی قرار گیرد، انتقالی صریح از معرفت‌شناسی به وجودشناسی دیده می‌شود؛ پیشنهادی که خیلی زود به مسأله عدم امکان اندیشیدن ناموجود منتهی می‌شود (d-188d و بعد).

^{۱۸۱} رک: ترنبال (Turnball)، ۱۹۹۸ علی الخصوص صفحات ۴۱ و ۱۷۳.

^{۱۸۲} «احتمالاً امید کمتری نسبت به جایگذاری درست جمهوری در آثار افلاطون نسبت به دیگر محاورات وجود دارد» (نیلز، ۱۹۹۸: ۱۷۴). عباراتی همچون «عقیده اورتدکس» در چرنیس (۱۹۹۸: ۲۹۳) درباره جایگاه جمهوری در کرونولوژی استاندارد جالب توجه است.

^{۱۸۳} نمی‌توانم گفته تسلف مبنی بر اینکه سرآغاز پارمنیدس نشان دهنده آن است که جمهوری پایان یافته است را درک کنم. به هر حال او می‌پذیرد که کتاب دهم و «برخی متون» در کتابهای اولیه ممکن است از الحاقات بعدی باشند (۱۹۸۹: ۱۹).

^{۱۸۴} به علاوه، همانطور که لین (Lane) (۲۰۰۶: ۱۸۵) ذکر می‌کند، کتاب نهم قوانین تلویحاً پیشنهاد می‌کند که شهر ترسیم شده در این محاوره شهر درجه دوم است؛ درجه دوم در مقایسه با مرد سیاسی و نه جمهوری.

^{۱۸۵} اینکه اظهار نظر ارسطو در یک متن سیاسی و در میانه بحث از مسائل سیاسی عنوان می‌شود، شاید بتواند مجوزی باشد که آن را شاهدی سیاسی در نظر بگیریم.

^{۱۸۶} همچنین رک: ۴۹۹a

^{۱۸۷} ارجاع فایدروس به محاوره‌ای که در آن فیلسوف موضوع بحث است به نحوی به استقلال آن اشاره دارد. علیرغم برخی شواهد درباره ارجاعات آن به جمهوری (رک: کان، ۱۹۹۶: ۳۳۷)، ترجیح دادیم آن را در پایان موج معرفت‌شناختی قرار دهیم و این کار را عمدتاً به دلیل ذکر نظریه آنامنسیس در آن انجام دادیم چرا که این نظریه در کرونولوژی ما به این موج اختصاص دارد. همانطور که سایر خاطر نشان می‌کند، ذکر نظریه در فیلبوس (۳۴۲b) و قوانین (۷۳۲b) به نظر «کاملاً عاری» از معنایی که پیشتر داشته است می‌رسد. در اینکه مرد سیاسی ۲۷۷d و تیمایوس ۴۲d-۴۱e به نظریه اشاره دارند و یا آن را به طور ضمنی بیان می‌کنند، چیزی که کان بدان استناد می‌کند (۱۹۹۶: ۳۶۷)، قانع نشدم. در هر حال، جایگاه فایدروس در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی جایگاهی تعیین‌کننده نیست.

^{۱۸۸} بیان ارسطو در سیاست، ۲، ۱۲۶۴b۳۹ مبنی بر اینکه سقراط جمهوری را با «گفتارهای فرعی» پر کرد می‌تواند شاهد خوبی باشد. رایل به این نکته مهم اشاره می‌کند که سه خلاصه از مدینه فاضله اصلی نشانگر آن هستند که این اثر شامل هیچ چیزی درباره عدالت، افسانه‌های خداشناختی،

صرفنظر کردن از هومر، دیالکتیک و چیزهایی از این قبیل نبوده است. او معتقد است نسخه کنونی ما از جمهوری پیش از بازگشت افلاطون از سیسیل ترکیب نشده است (۱۹۹۶: ۲۴۵-۲۴۴).

^{۱۸۹} اینکه ارسطو این نکته را در یک متن سیاسی (سیاست ۲، ۶) بیان می‌کند این امر را محتمل‌تر می‌سازد. به هر حال، دلیل آن می‌تواند صرفاً تاریخ انتشار قوانین باشد که مطمئناً پس از جمهوری بوده است.

^{۱۹۰} می‌توان دلایل دیگری را نیز برای تأخر فیلسوف ذکر کرد. به عنوان مثال روحیه فیثاغوری فیلسوف، یا بحث از خیر که در میان آثار افلاطون به نظر نزدیک‌ترین متن به سخنرانی مشهور «درباره خیر» و نیز فیلبوس است.

^{۱۹۱} رایل خاطر نشان می‌کند که بحث لذت در جمهوری ۵۳۸b، تیمایوس را «مفروض می‌گیرد» و «بسیار فراتر از آن می‌رود» (۱۹۶۶: ۲۴۹).

^{۱۹۲} لین (۲۰۰۶: ۱۸۰) به دو نکته در مرد سیاسی اشاره می‌کند که در جمهوری مورد غفلت قرار گرفته اند: (۱) معرفت خیر «در زمان» (۲) که باید بر شرایط قوانین ثابت مسلط باشد. به هر حال، این موارد نکته ای را درباره ترتیب محاورات اثبات نمی‌کنند.

^{۱۹۳} ریکلز نیز ترجیح می‌دهد با اُون موافقت کند و این موافقت عمدتاً به خاطر نظریه مثال در تیمایوس است که به جمهوری شباهت دارد. (۲۰۰۷: ۸)

^{۱۹۴} صفت «مطلق» برای ایجاد تمایز با آنچه در موج وجود شناختی رابطه «متناظر» خواهد بود، انتخاب شده است.

^{۱۹۵} فاین c-105b را نیز به عنوان شاهی برای درونی بودن مُثُل ذکر می‌کند. او ضمن اینکه معتقد است «ویژگی‌های درونی در جایی که مثل در اشیاء هستند، فقط (بخشی از) مُثُل هستند» (۲۰۰۳: ۳۰۹)، برای ایجاد یک تمایز قاطع میان مُثُل و ویژگی‌های درونی سه دلیل می‌آورد (همان: ۳۰۶). او خاطر نشان می‌کند که افلاطون حتی وقتی که در فایدون صریحاً می‌گوید روح از بدن خوریس یا خوریسته است، هرگز نمی‌گوید مُثُل اینگونه هستند (همان: ۴۱۷).

^{۱۹۶} با ارجاع به متونی در لائس (شامل متن مذکور توسط کان)، خارمیدس، هیپیس بزرگ، گرگیاس، اوتیفرون و اوتیدموس، دانسی (۱۹۹۱: ۱۴-۹) از آنچه «زبان درونی‌گرا» درباره مثل در محاورات اولیه می‌نامد، سخن می‌گوید.

^{۱۹۷} ای. ای. تیلور معتقد است ما نمی‌توانیم از دو دوره مُثُل درونی و مُثُل متعالی (transcendent) در افلاطون سخن بگوییم و تنها معنای قابل قبول تعالی، معنای غیریت مُثُل است (۱۹۰۳: ۳). تلاش پرل برای حذف تضاد میان درونی بودن و متعالی بودن (۱۹۹۹: ۳۴۰) قابل توجه است. او معتقد است که تمایز میان «بلندی در ما» و «خود بلندی» تمایزی میان نمود و واقعیت است (همان: ۳۵۳).

^{۱۹۸} چنین ترکیبی در افلاطون بسیار نادر است. تا جایی که می‌دانم، تنها مورد دیگر آن $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}$ در پارمنیدس ۱۲۹b۱ است.

- Ackrill, J.L., ١٩٥٧, *Plato and the Copula: Sophist ٢٥١-٢٥٩*, Journal of Hellenistic Studies, N. ٧٧, pp. ١-٦
- , ١٩٦٣, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press
- Allen, R. E., ١٩٥٩, *Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo"*, The Review of Metaphysics, Vol. ١٣, No. ١, pp. ١٦٥-١٧٤
- , ١٩٦١, *The Argument from Opposites in Republic V*, the Review of Metaphysics, V. ١٥, N. ٢, pp. ٣٢٥-٣٣٥
- , ١٩٧٠, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier theory of Forms*, Routledge
- , ١٩٩٧, *Plato's Parmenides*, Yale University Press
- , ١٩٩٨, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume II*, Routledge, pp. ٥٥-٧١
- , ٢٠١٣, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, Routledge
- Arieti, James A., ١٩٩٨, *How to read a Platome Dialogues*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume II*, Routledge, pp. ٢٧٣-٢٨٦
- Annas, Julia, ١٩٧٤, *Forms and First Principles*, *phronesis*, V. ١٩, N. ٣, pp. ٢٥٧-٢٨٣
- , ١٩٨١, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford
- Barker, Ernest, ١٩١٨, *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*, Routledge
- Benson, Hugh H., ٢٠٠٠, *Socratic Wisdom, The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford New York
- , ٢٠٠٢, *problems with Socratic Method*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University, pp.١٠١-١١٣

-
- Bett, Richard, 2011, *Socratic Ignorance*, in: Morrison, Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, pp. 215-236
- Bluck, R. S., 1957, *Forms as Standard*, *Phronesis*, V. 2, N. 2, pp. 115-127
- Bolton Robert, 1998, *Plato's Distinction between Being and Becoming*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume II*, Routledge, pp. 117-141
- Bostock, David, 1984, *Plato on 'Is not'*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 89-119
- Brandwood, Leonard, 1990, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press
- , 1992, *Stylometry and Chronology*, in: Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, pp. 90-120
- Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D., 1994, *Plato's Socrates*, Oxford New York
- , 2002, *The Socratic Elenchos?*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University, pp. 145-170
- Brown, Lesley, 1986, *Being in the Sophist: A syntactical Enquiry*, in : Ackrill, J. L. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, V. IV, pp. 49-70
- Burnet, Jhon, 1928, *Platonism*, University of California Press
- Calvert, Brian, 1970, *Forms and Flux in Plato's "Cratylus"*, *Phronesis*, V. 15, N. 1, pp. 27-47
- Campbell, Lewis, 1877, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: Clarendon Press
- Carpenter, Michelle & Polansky, Ronald M., 2002, *Variety of Socratic Elenchi*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University, pp. 89-100

-
- Cherniss, Harold, 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*,
Johns Hopkins Press
- , 1972, *The Riddle of the Early Academy*, University of California
Press, reissued by Russel & Russel
- , 1998, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, in:
Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, V. iv,
Routledge, pp. 273-300
- Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S. (1997). *PLATO Complete Works*, USA:
Hackett Publishing.
- Cooper, Neil, 1986, *Between Knowledge and Ignorance*, *Phronesis* , V. 31,
N. 3, pp. 229-242
- Cormack, Michael, 2006, *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*,
Continuum
- Cornford, Francis MacDonald, 1935, *Plato's Theory of Knowledge*,
Routledge and Kegan Paul Ltd.
- , 1939, *Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and
Plato's Parmenides*, Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Coxon, A.H., 1999, *The Philosophy of Forms; An Analytical and Historical
Commentary on Plato's Parmenides*, Uitgeverij Van Gorcum
- Crivelli, Paolo, 2012, *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*,
Cambridge University Press
- Cropsey, Joseph, 1990, *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*,
University of Chicago
- Dancy, R.M., 1991, *Two Studies in the Early Academy*, State University of
New York
- Dancy, R. M., 2004, *Plato's introduction of Forms*, Cambridge University
Press
- Day, Jane M., 1994, *Plato's Meno in Focus*, Routledge
- De Vogel, C.J., 1970, *Did Aristotle Ever Accept Plato's Philosophy of
Transcendental Ideas?*, *Archiv für Geschichte der philosophie*,
XIVII

-
- Dillon, John, 1973, *Comments on John Moore's Paper*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts*, Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, pp. 72-77
- Dionysius of Halicarnassus, Schaefer, G.H. (ed.), 1808, *De Compositione Verborum*, Lipsiae
- Dorter, Kenneth, 1989, *The Theory of Forms and Parmenides I*, in: Anton, Jhon, Preus, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III*, State University of New York Press, pp. 183-202
- , 1994, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: the Parmenides, Sophist and Statesman*, University of California Press
- Fine, Gail, 1993, *Vlastos on Socratic and Platonic Forms*, *Apeiron*, Vol. 26, No. 3/4, pp. 77-83
- , 1998, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Volume II, Routledge, pp. 235-265
- , 2003, *Plato on knowledge and Forms*, Oxford University Press
- Fujisawa, Norio, 1974, *Ἐχειν, Μετέχειν, and idioms of 'Paradigmatism' in Plato*, *Phronesis*, V. 19, N. 1, pp. 30-58
- Frede, Michael, 1992, *Plato's Sophist on False Statements*, in: Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, pp. 307-424
- Gerson, Lloyd, 1998, *A Distinction in Plato's Sophist*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, V. IV, Routledge, pp. 125-141
- , *Plato's Development and the Development of the Theory of Forms*, in: Welton, William A. (ed.), *Plato's Forms, Varieties of Interpretations*, Lexington Books
- Gill, Mary Louise, 2006, *Problems for Forms*, in: Benson, Hugh H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd. , pp. 184-198
- , 2012, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford University Press,

UK

-
- Gonzalez, Francisco J., 1996, *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in "Republic" V*, *Phronesis*, V. 41, N. 3, pp. 245-270
- , 2002a, *Elenchus as Constructive Protreptic*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University, pp. 171-182
- , 2002b, *Plato's Dialectic of Forms*, in: Welton, William A. (ed.), *Plato's Forms, Varieties of Interpretations*, Lexington Books, pp. 31-44
- Gosling, J. C., 1972, *'Republic': Book V: τὰ πολλὰ καλλάετc*, *Phronesis*, V. 5, N. 2, pp. 117-128
- , 1978, *δοξα and Δύναμις in Plato's "Republic"*, *Phronesis*, V. 13, N. 2, pp. 119-130
- , 1973, *Plato*, Routledge and Kegan Paul
- Graham, Daniel W., 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge
- Grombie, I.M., 1973, *An Examination of Plato's Doctrines II: Plato on Knowledge and Reality*, Routledge
- , 1979, *Ryle's New Portrait of Plato*, *The Philosophical Review*, V. 78, N. 3, pp. 372-373
- Guthrie, W. K. C., 1975, *A History of Greek Philosophy: Volume 4: The Man and His Dialogues*, Cambridge University Press
- Hackforth, R., 1952, *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press
- Hampton, Cynthia, 1998, *Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus: A Reply to Professor Frede*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume IV*, Routledge, pp. 237-247
- Hintikka, Jaakko, 1973, *Knowledge and Its Objects in Plato*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts, Papers out of the 1971 West*

-
- Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, pp. 1-30.
- Irwin, Terence, 1977, *Plato's Moral Theory, The early and Middle Dialogues*, Oxford: Clarendon Press
- , 1990, *Plato's Ethics*, Oxford University press
- , 2008, *The Platonic Corpus*, in: Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford New York, pp. 73-87
- Kahn, Charles H., 1976, *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*, *Foundations of Language*, V. 2, N. 3, pp. 250-270
- , 1988, *Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues*, *Journal of Philosophy*, 85, pp. 051-059
- , 1996, *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge University Press
- , 1998, *Did Plato Write Socratic Dialogues?* In: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, V. I, Routledge, pp. 120-150.
- , 2006, *Plato on Recollection*, in: Benson, Hugh H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd., pp. 119-132
- , 2013, *Plato and the Post-Socratic Dialogues: The Return to the philosophy of Nature*, Cambridge University Press
- Kerferd, G. B., 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press
- Ketchum, Richard J., 1980, *Plato on Real Being*, *American Philosophical Quarterly*, V. 17, N. 3, pp. 213-220.
- , 1994, *Forms, Paradigms and the Form of the Good*, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, No. 1, pp. 1-21
- Kirkland, Sean D., 2012, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, State University of New York
- Kirwan, Christopher, 1974, *Plato and Reletivity*, *phronesis*, V. 19, N. 2, pp. 112-129
- Kohnke, Friedrich Wilhelm, 1907, *Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν*, *Phronesis*, V. 2, N. 1, pp. 32-40.

-
- Kostman, James P., 1973, *False Logos and Not-Being in Plato's Sophist*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts*, Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, pp. 192-212
- Kraut, Richard, 1992, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press
- Kung, Joan, 1999, *Aristotle on 'Being Is Said in Many Ways'*, in: Gerson, Lloyd P. (ed.), *Aristotle: Critical Assessment, Volume I: Logic and Metaphysics*, Routledge
- Lane, Mellisa, 2006, *Plato's Political Philosophy: the Republic, the Statesman and the Laws*, in: Gill, Mary Louise, Pellegrin, Pierre (eds.), *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd.
- Ledger, Gerard R., 1989, *Re-Counting Plato: a computer analysis of Plato's style*, Clarendon Press
- Lesky, Albin, 1976, *A History of Greek Literature*, New York: Thomas Crowell
- Lewis, Frank A., 1977, *Plato on "Not"*, in: Stroud, Ronald S., Levine, Philip (eds.), *California Studies in Classical Antiquity, Volume 9*, University of California Press, pp. 89-116
- Lloyd, G.E.R., 1978, *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge
- Lutoslawski, Wincenty, 1897, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, George Olms Verlag
- Mackey, D. S., 1928, *On the order of Plato's Writings*, *The Journal of Philosophy*, V. 25, N. 1, pp. 5-18
- Matthews, Gareth B., 2006, *Socratic Ignorance*, in: Benson, Hugh H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd., pp. 103-118
- , 2008, *The Epistemology and Metaphysics of Socrates*, in: Fine, Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford New York, pp. 114-138

-
- Maccabe, Mary Margaret, ۲۰۰۸, *Plato's Ways of Writing*, in: : Fine, Gail (ed.),
The Oxford Handbook of Plato, Oxford New York, pp. ۸۸-۱۱۳
- Meinwald, Constance C., ۱۹۹۱, *Plato's Parmenides*, Oxford University Press
-----, ۱۹۹۲, *Good-bye to the Third Man*, in: Kraut, Richard (ed.), The
Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, pp.
۳۶۵-۳۹۶
- Meyer, Michel, Jamison, David & Hart, Alan (translators), ۱۹۹۵, *Of
Problematology: Philosophy, Science and Language*, The
University of Chicago Press, London
- Moore, Hohn D., ۱۹۷۳, *The Relation Between Plato's Symposium and
Phaedrus*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), Patterns in Plato's thoughts,
Papers out of the ۱۹۷۱ West Coast Greek Philosophy Conference, D.
Reidel Publishing Company, pp. ۵۲-۷۱
- Nails, Debra, ۱۹۹۸, *The Early Middle Late Consensus : How Deep? How
Broad?*, In: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment,
Volume I, Routledge, pp. ۱۶۴-۱۷۹
- Nehamas, Alexander, ۱۹۹۸, *Plato on the Imperfection of the sensible world*,
in: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment, Volume
II, Routledge, pp. ۷۲-۹۲
- Nuseibeh, Sari, Al- 'Aql al- Qudsī: Avicenna's Subjective Theory of
Knowledge, Studia Islamica, N. ۶۹, pp. ۳۹-۵۴
- Owen. G.E.L., ۱۹۷۱, *Plato on Not Being*, in: Vlastos Gregory (ed.), Plato: A
Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology, pp.
۲۲۳-۶۷
-----, ۱۹۷۵, *The Platonism of Aristotle*, in: Barnes, J., Schofield, M.,
Sorabji R. (eds.), Aristotle on Aristotle, Volume I, pp. ۱۴-۳۴
-----, ۱۹۹۸, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, in: Smith,
Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment, volume IV,
Routledge, pp. ۲۵۳-۲۷۲
- Palmer, John A., ۱۹۹۹, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon
Press

-
- Patterson, Richard, 1999, *Forms, Fallacies, and the Functions of Plato's "Parmenides"*, *Apeiron*, V. 32, N. 4, pp. 89-106
- Perl, Eric D., 1999, *The Presence of the paradigm: Immenence and transcendence in Plato's theory of Forms*, *The Review of Metaphysics*, V. 53, N. 2, pp. 339-372
- Politis, Vasilis, 2010, *Explanation and Essence in Plato's Phaedo*, In: Charles David (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press.
- Prior, William J., 1985, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Routledge
- Rankin, H.D., 1983, *Sophists, Socrates and Cynics*, Croom Helm Ltd
- Rickless, Samuel C., 2007, *Plato's Forms in Transition, A reading of the Parmenides*, Cambridge University Press
- Roberts, Jean, 1998, *The Problem about Being in the Sophist*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume IV*, Routledge, pp. 142-157
- Robin, Léon, 1935, *Platon: Par Leon Robin*, F. Alcan
- Robinson, Richard, 1950, *Forms and Error in Plato's Theaetetus*, *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 1, pp. 3-30
- , 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press
- Ross, David, 1951, *Plato's theory of Ideas*, Oxford
- Runciman, W.G., 1959, *Plato's Parmenides*, in: Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 1975, Routledge and Kegan Paul Ltd
- , 1972, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge University Press
- Ryle, Gilbert, 1939, *Plato's Parmenides (II)*, *Mind*, new series, V. 48, N. 191, pp. 129-151
- , 1976, *Plato's Progress*, Cambridge University Press
- Saches, D., 1948, *Does Aristotle Have a Doctrine of secondary substance?*, *Mind*, No. 57, pp. 221-225

-
- Santas, Gerasimos, 1983, *The Form of the Good in Plato's Republic*, in:
 Anton, Jhon P., Preus, Anthony (eds.), 1983, *Essays in Ancient Greek
 Philosophy*, Volume 2, State University of New York Press, Albany,
 pp. 232-263
- Sayre, Kenneth M., 2005, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*,
 Parmenides Publishing
- Scolnicov, Samuel, 2003, *Plato's Parmenides*, University of California Press
- Sedley, David, 1996, *Three Platonist Interpretations of the Thesetetus*, in:
 Gill Christopher and MacCabe, Mary Margaret (eds.), *Form and
 Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 79-108
- , 2006, *Form-Particular Resemblance in Plato's Phaedo*, Meeting of
 the Aristotelian Society held in Senate House, University of London
- Silverman, Allan, 2002, *The Dialectic of Essence, A Study of Plato's
 Metaphysics*, Princeton University Press
- Sounders, Trevor J., 1992, *Plato's Later Political Thought*, in: Kraut,
 Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge
 University Press, pp. 474-492
- Smith, Nicholes D., 1998, *The Various Equals at Plato's Phaedo vsb-c*, in:
 Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, Volume II,
 Routledge, pp. 93-101
- Stokes, Michael, 1998, *Plato and Sightlovers of Republic*, in: Smith,
 Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, Volume II,
 Routledge, pp. 266-291
- Tanner, Sonja, 2010, *In Praise of Plato's Poetic Imagination*, Lexington
 Books
- Tarrant, Harold, 2000, *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press
- Taylor, A. E., 1903, *On the First Part of Plato's Parmenides*, *Mind*, V. 12,
 N. 45, pp. 1-20
- Taylor, C. C. W., 1998, *Forms as Causes in the Phaedo*, In: Smith Nicholas
 D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Volume II, Routledge, pp. 3-10

-
- , 2008, *Plato's Epistemology*, in: Fine, Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford New York, pp. 165-190
- Teloh, Henry, 1981, *The Development of Plato's Metaphysics*, Pennsylvania State University Press
- Thesleff, Holger, 1989, *Platonic Chronology*, *Phronesis*, V. 13, N. 1, pp. 1-26
- Turnball, Robert G., 1998, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, University of Toronto Press
- Vogel, C. de, 1965, *Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas*, *Archive fur Geschichte der Philosophie*, XIVII
- Vlastos, Gregory, 1954, *The Third Man Argument in the Parmenides*, *The Philosophical Review*, V. 63, N. 3, pp. 319-348
- , 1957, *Socratic knowledge and Platonic "Pessimism"*, *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2, pp. 228-238
- , 1973, *Platonic Studies*, Princeton University Press
- , 1985, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138, pp. 1-31
- , 1991, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press
- , 1994, *Socratic Studies*, Burnyeat Myles (ed.), Cambridge University Press
- , 1998, *Degrees of Reality in Plato*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment, Volume II*, Routledge, pp. 219-234
- Weiss, Roslyn, 2009, *Socrates: Seeker or Preacher?* in: Ahbel-Rappe, Sara & Kamtekar, A Companion to Socrates, Rachana, Blackwell
- White, F. C., 1977, *Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars*, *The Philosophical Quarterly*, V. 27, N. 108, pp. 193-213
- White, Nicholas P., 1976, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company

-
- , 1992, *Plato's Metaphysical Epistemology*, in: Kraut, Richard (ed.),
The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press,
pp. 277-310.
- Wolfsdorf, David, 2005, "*Euthyphro*" 1a2-1b1: *A Study in Platonic
Metaphysics and its Reception Since 1970*, *Apeiron*, V. 38, N. 1, pp.
1-71
- , 2018, *Plato's epistemology*, in: Warren, James, Scheffield, Frisbee
(eds.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Routledge, pp.
157-170.
- Woodruff, Paul, 1978, *Socrates and Ontology: The Evidence of the
"Hippias Major"*, *Phronesis*, V. 23, N. 2, pp. 101-117
- , 1988, *Reply to Ronald Polansky*, in: Griswoold, Charles L. (ed.),
1988, *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge
- , 1995, *Plato's Early Epistemology*, Michigan State University
- Young, Charles M., 1998, *Plato and Computer Dating*, in: Smith, Nicholas
D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, V. I, Routledge, pp. 29-49