

معرفت‌شناسی اخلاقی سقراط: پیوند نظر و عمل در نوشته‌های آغازین افلاطون

ایمان شفیعی بیک

چکیده

نوشته‌های آغازین افلاطون حول محور نوعی معرفت می‌گردند که متعلق آن فضیلت‌های اخلاقی است. دیدگاه معرفت‌شناختی این نوشته‌ها نظر را با عمل گره می‌زند؛ چراکه بر اساس آن، معرفت به فضیلت اخلاقی، ما را در عمل نیز اخلاقی، و جهل به آن، ما را مبتلا به رذیلت می‌سازد. اراده نیز از معرفت پیروی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی نیکی را بشناسد، خواهان آن خواهد بود؛ از این رو، هیچ‌کس به خواست خود بدی نمی‌کند. همچنین، سعادت آدمی در گرو معرفت است؛ زیرا برخورداری‌های مادی تنها در صورتی که به‌درستی به کار روند، خیر به بار می‌آورند و معرفت کاربرد درست آن‌ها را به ما می‌نماید. حتی فضیلت‌های اخلاقی، اگر با معرفت همراه نباشند، فضیلت راستین نیستند. پس، معرفت شرط اصلی کسب فضیلت و سعادت است. در نوشته‌های یادشده، روش دیالکتیک سقراطی برای دستیابی به معرفت اخلاقی آزموده، و ثابت می‌شود که با این روش به‌دشواری می‌توان به چنان معرفتی دست یافت. باین‌حال، گام‌نهادن در این راه، زندگی و وجود فیلسوف را از فلسفه او جدایی‌ناپذیر می‌سازد.

واژگان کلیدی: سقراط، افلاطون، معرفت، فضیلت اخلاقی، سعادت، دیالکتیک.

مقدمه

در نخستین نوشته‌های افلاطون، موسوم به نوشته‌های آغازی یا سقراطی، آنچه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد، جست‌وجوی معرفتی است که ما را از فضیلت‌های اخلاقی آگاه می‌سازد. از این‌رو، معرفت‌شناسی در این آثار اخلاقی خوانده می‌شود. هدف این مقاله بررسی چستی این معرفت‌شناسی، و از رهگذر آن، چندوچون پیوند میان نظر و عمل در آثار یادشده است. در این مقاله مراد از سقراط همان شخصیت اصلی در این نوشته‌ها است، یعنی سقراط به روایت افلاطون، یا خود افلاطون جوان که تحت تأثیر سقراط سخن می‌گوید. بررسی این مسئله که نوشته‌های آغازی تا چه میزان نمایانگر سقراط تاریخی است، و تا چه حد افلاطون در آرای او دخل و تصرف کرده‌است، در حیطه این مقاله نمی‌گنجد. این قدر هست که بیشتر صاحب‌نظران، نوشته‌های آغازین افلاطون را از میان مدارک کهن (یعنی نوشته‌های کسنوفون^۱، افلاطون و ارسطو) معتبرترین اسناد در معرفی سقراط تاریخی می‌شمرند.^۲ از آن‌جا که کسنوفون خود چندان اهل فلسفه نیست، بُعد فلسفی سقراط را بسیار کم‌رنگ می‌سازد؛ باین‌حال گاه می‌توان از آنچه درباره‌ی رویدادها یا اندیشه‌ها گفته است، همچون مکملی بر نوشته‌های افلاطون، در بازشناسی سقراط بهره برد.^۳ ارسطو نیز گرچه هم روزگار سقراط نیست و با شخصیت و اندیشه او بی‌واسطه آشنا نشده است، می‌توان از گواهی‌هایش در تأیید سخنان افلاطون باری گرفت؛ چراکه ارسطو فیلسوفی مستقل است و پیرو کسی نیست. اما گواهی‌های ارسطو منحصر به چند اشاره کوتاه است و چشم‌انداز فراگیری از سقراط پیش روی ما نمی‌نهد.^۴

۱. معرفت‌شناسی اخلاقی و معرفت‌شناسی محض

موضوع اصلی در نوشته‌های سقراطی معرفتی است که دستیابی بدان برابر با دستیابی به فضیلت یا نیک‌ی اخلاقی است؛^۵ بدین معنی که سبب هر خوبی،^۶ بهره‌مندی از آن معرفت، و سبب هر بدی، بی‌بهرگی از آن است. فضیلت اخلاقی نیز سبب اصلی کسب سعادت است. بنابراین سعادت در گرو فضیلت، و فضیلت در گرو معرفت است؛ زیرا در فلسفه‌ی سقراط برخورداری از معرفت، سبب عمل کردن بر اساس آن می‌شود^۷ و کردار نیک در پی دارد و کردار نیک سعادت به بار می‌آورد. پس، نزد سقراط، فلسفه جنبه عملی دارد و با زندگی و نحوه وجودی فیلسوف پیوند می‌خورد؛ و به بیان دیگر، راه زندگی است، نه علم یا فنی جدا از شیوه زندگی.

معرفت‌شناسی اخلاقی؛ به معنی شناخت معرفت اخلاقی، موضوع اصلی نوشته‌های آغازین افلاطون است که با معرفت‌شناسی به معنی متداول در تاریخ فلسفه؛ یعنی شناخت معرفت، که آن را معرفت‌شناسی محض نامیده‌ایم، تفاوت دارد. پرسش نوشته‌های سقراطی، پرسش‌هایی مانند «دادگری چیست؟»، «دلبری چیست؟»، «خوبستن‌داری چیست؟»، «پارسایی چیست؟» است. دانایی یا معرفتی که در این آثار از آن سخن می‌رود نیز دانایی یا معرفت اخلاقی است، نه هرگونه دانایی. شناخت معرفت به نحو مطلق، موضوعی است که افلاطون در گفت‌وگوشود متاخر تائیتوس به آن رو می‌آورد.^۸

افلاطون در نوشته‌های پساقراطی خویش، معرفت‌شناسی‌اش را بر پایهٔ همین معرفت‌شناسی اخلاقی در نوشته‌های سقراطی استوار می‌سازد، و ویژگی‌های دیگری نیز بدان می‌بخشد، که افزودهٔ خود او، یا وام‌گرفته از مکتب‌های دیگری چون دین اورفیوس^۹ یا مکتب فلسفی-دینی فیثاغورس^{۱۰} است. بر این اساس، آگاهی از معرفت‌شناسی افلاطون در نوشته‌های میانی و پایانی او، مستلزم آشنایی با معرفت‌شناسی اخلاقی در دورهٔ آغازی است.

سقراط با محوریت بخشیدن به اخلاق، سنت طبیعت‌شناسی پیشینیان خویش را به یک سو نهاد. اما پیش از او، سوفسطاییان بودند که از طبیعت‌شناسی فیلسوفان پیشاقراطی کناره گرفتند و به اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی گرایش یافتند. از این رو، سقراط در روگرداندن از جهان و طبیعت و روآوردن به انسان و اجتماع پیرو سوفسطاییان بود؛ با این تفاوت که او در واکنش به آنان به این موضوع روی آورد و تضادی آشکار با آنان داشت: او با نسبی‌گرایی^{۱۱} سوفسطاییان سر ستیز داشت؛ زیرا این نسبی‌گرایی در سخنوری (در محافل اجتماعی و سیاسی و قضایی) کاربرد اقناعی داشت، نه معرفتی و پایهٔ اخلاق را سست می‌ساخت. اگر چنان‌که پروتاگوراس^{۱۲} می‌گوید، «آدمی معیار همه‌چیز» (πάντων χρημάτων μέτρον, Cratylus 385e6–386a1, Theaetetus 152a2–3) باشد، مفاهیم اخلاقی بر پایگاهی لغزان می‌نشینند و دمامد، بسته به گرایش و برداشت ما در زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، تغییر می‌پذیرند؛ پس، سنج‌های استوار در دست نمی‌ماند تا بتوانیم به یاری آن، کردارها را از جنبهٔ اخلاقی از یکدیگر بازشناسیم. بر مبنای این ادعای سفسطی که هر سخنی می‌تواند راست باشد، و میان راست و دروغ تفاوتی نمی‌تواند بود (Enthydemus 283e)، هر کس یا هر دسته‌ای می‌تواند به بهانه‌ی نبود معیاری ثابت و عینی برای شناخت مفاهیم اخلاقی، در هر موقعیتی، به اقتضای منافع و مطامع خود، معنایی دگرگون از مفاهیم اخلاقی بسازند. این مایهٔ دغدغهٔ اخلاقی سقراط بود و او را به ستیز با سوفسطاییان و جست‌وجوی مفاهیم پایدار و خدشه‌ناپذیر اخلاقی، به‌منزلهٔ پشتوانه و ضامن رفتار اخلاقی، واداشت. بر اساس نسبی‌گرایی پروتاگوراس، مفاهیم دانایی و نادانی بی‌معنا است؛ چراکه اگر حقیقت، چیزی جز پنداشت شخصی ما نباشد، هیچ‌کس را نمی‌توان داناتر از دیگری خواند. اما سقراط بر آن است که ذات هیچ‌چیز وابسته به برداشت‌های شخصی ما نیست، و بسته به اینکه چگونه بر هر یک از ما پدیدار شود، نوسان نمی‌پذیرد (Cratylus 386c–387a).

کسنوفون دربارهٔ موضوع فلسفهٔ سقراط و اصل یگانگی دانایی و نیکی نزد او، چنین می‌نویسد:

او [= سقراط] همواره درباره‌ی مسائل انسانی سخن می‌گفت تا واکاود پارسا، ناپارسا، گرانمایه، فرومایه، دادگر، بیدادگر کیست، و خویشان‌داری، دیوانگی، دلیری، کم‌دلی ... چیست، ... یعنی آنچه دانستن آن‌ها را برابر با خوب و شریف بودن می‌گرفت، و نادانی به آن‌ها را به‌درستی بندگی می‌خواند.^{۱۳}

ارسطو نیز فلسفه سقراط را کوشش در تعریف مفهوم‌های اخلاقی می‌داند:

سقراط با پی‌گیری مسائل اخلاقی و روگردانی از کل طبیعت، در این مسائل به جست‌وجوی امر کلی برخاست و برای نخستین بار اندیشه‌ی خود را بر تعریف معطوف ساخت.^{۱۴}

این جست‌وجوی مفهوم کلی و تعریف، وجه تمایز سقراط از سوفسطاییان است؛ چراکه سقراط در پی ماهیت پایدار هر یک از مفهوم‌های اخلاقی است تا همچون معیار تشخیص نیک و بد اخلاقی کردارها به کار آید. او در *یوتوفرون* (6d9-e6) می‌پرسد «خود آن صورت» (αὐτὸ τὸ εἶδος, d10-1) چیست که همه دینداری‌ها (τὰ ὅσια) را دینداری می‌سازد؟ زیرا «به سبب یک صورت» (μιά) (d11) ἰδέα است که همه بی‌دینی‌ها (τὰ ἀνόσια) بی‌دینی، و همه دینداری‌ها دینداری‌اند. اگر به این صورت یگانه پی ببریم، می‌توانیم آن را همچون سنج‌های (παρὰ δ' εἰ γύμνα) به کار ببریم تا دریابیم چه کاری دیندارانه و چه کاری بی‌دینانه است.^{۱۵}

افلاطون در نوشته‌های پسین خویش نیز همین روش سقراط را در پیش می‌گیرد، ولی مفهوم‌های اخلاقی را به مفهوم‌های دیگر نیز گسترش می‌بخشد و رفته‌رفته برای آن‌ها وجودی مفارق و مستقل در نظر می‌گیرد تا با فرض وجود شناختی‌های همواره پایدار، امکان دستیابی به معرفت یقین‌آور را تضمین کند. پس، نظریه‌ی صورت (یا مُثُل)، که در نگاه نخست نظریه‌ای هستی‌شناختی می‌نماید، خود محصول پرسش و دغدغه‌ی معرفت‌شناختی سقراطی-افلاطونی است.^{۱۶} بر اساس همین دغدغه است که افلاطون در دوره‌ی میانی والاترین اصل وجود و معرفت را «صورت خیر» می‌نامد و با این کار اصلی‌ترین موضوع را چه در معرفت‌شناسی و چه در وجودشناسی خویش با مهم‌ترین مفهوم اخلاقی نزد سقراط یکی می‌سازد.^{۱۷}

دیگر ویژگی اخلاق نزد سقراط این است که او آن را تنها به معنی وضع قواعدی برای رابطه‌ی اجتماعی آدمیان با یکدیگر نمی‌گیرد، بلکه آراستگی به اخلاق یا فضیلت را نجات روح از تباهی و دستیابی او به آرمانی‌ترین وضعیت ممکن می‌داند. سقراط از این لحاظ که روح را کانون اندیشه‌ی فلسفی خود می‌سازد و آن را بر جسم برتری می‌بخشد، در مسیر آموزه‌ی اوریفیوسی-فیثاغوری، و بر خلاف مسیر متعارف هومری پیش می‌رود. افلاطون نیز با پیروی از فلسفه اخلاقی سقراط، در همین مسیر اوریفیوسی-فیثاغوری گام می‌نهد؛ هرچند که او در پایان نوشته‌های سقراطی، به طریق مستقیم‌تری نیز تحت تأثیر آموزه‌های اوریفیوسی-فیثاغوری قرار می‌گیرد.

۲. معرفت و فضیلت

یکی از اصل‌های فلسفه سقراط، که متناظر با پیوند ناگسستنی نظر و عمل نزد اوست، این است که کردار نیک برآمده از دانایی و کردار بد برآمده از نادانی است. پیش از سقراط، اشاره‌ای به این اصل از

دموکریتوس^{۱۸} بر جای مانده است: «علت بدکرداری، نادانی به کارِ بهتر است.»^{۱۹} افلاطون در نوشته‌های آغازی و انتقالی^{۲۰} خود بارها بر این اصل تصریح ورزیده است:
(۱) سقراط در پاسخ به ادعای سفسطی ائوتودموس^{۲۱} و دیونوسودوروس^{۲۲} مبنی بر اینکه ممکن نیست بتوان چیزی نادرست بر زبان آورد، می‌گوید اگر ممکن نباشد که نسبت به چیزی گفتار یا پندار نادرست داشته باشیم، گمراهی در هیچ کاری نیز ممکن نخواهد بود (Euthydemus 286d–287a).

(۲) سقراط در خلال بحث بر سر مفهوم دوستی، به یگانگی دانایی با نیکی، و نادانی با بدی اشاره‌ای می‌کند. او می‌گوید دوستانِ دانایی (یا اهل فلسفه) نه دانایان و خوبان‌اند، نه بدان و نادانان؛ چراکه دانا از آن برخوردار (و نادان یکسره از آن بی‌خبر) است (Lysis 218a–b). پس، تنها کسانی دوستانِ دانایی‌اند که نه خوب و نه بد، بلکه در دانایی و نادانی میان‌مایه‌اند؛ بدین معنی که از آنچه نمی‌دانند، آگاه‌اند.^{۲۳} در این‌جا، سقراط به‌نحو تلویحی خوبی را با دانایی، و بدی را با نادانی یکی می‌گیرد.
(۳) نیکیاس^{۲۴}، هم‌سخن سقراط، به او می‌گوید: «بارها از تو شنیده‌ام که می‌گویی هر یک از ما خوب است تا آن‌جا که داناست، و بد است تا آن‌جا که نادان است.»^{۲۵}

(۴) سقراط تصریح می‌ورزد که «یگانه بدکرداری، از دست دادن معرفت است.»^{۲۶} و می‌پرسد: «آیا اگر کسی خوبی‌ها و بدی‌ها را بشناسد، چنین نیست که تحت فشارِ هیچ چیز هرگز کاری نخواهد کرد، مگر به حکم معرفت، و آیا حکمت برای نجات آدمی بسنده نیست؟»^{۲۷}
(۵) سقراط می‌گوید اگر بدون آگاهی، به آنچه خوب می‌پنداریم، عمل کنیم، کاری بد کرده‌ایم (Gorgias 467a4–5).^{۲۸}

(۶) سقراط خوبان را با دانایان یکی می‌گیرد (Cratylus 398b) و می‌گوید آدمیان بسیار نیک، بسیار دانایند؛ درحالی‌که آدمیان بسیار بد، بسیار نادان (386b). پس نزد سقراط خوبی همان دانایی‌ست و هر فضیلتی وابسته به معرفت است.^{۲۹}

(۷) سقراط فضیلت‌های اخلاقی - یعنی دادگری (δικαιοσύνη) و خویشتن‌داری (σωφροσύνη) و دلاوری (ἀνδρεία) - را دانایی (ἐπιστήμη) می‌شمرد (Protagoras 361b).

(۸) در گفت‌وگوی سقراط و هم‌سخنانش بر سر مفهوم دلیری، این اصل سقراطی که دلیری مبتنی بر دانایی است، واکاوی می‌شود؛ چراکه دلیری آگاهی از این است که چه چیز ترسناک و خطرناک است و چه چیز چنین نیست (Laches 194d–195a).

(۹) سقراط بر آن است که تمامی فضیلت‌ها به‌جز دانایی، به‌خودی‌خود نه سودمندند و نه زیانبار، بلکه بسته به نسبتشان با دانایی و نادانی سودمند یا زیانبار می‌گردند. پس، از آن‌جا که فضیلت سودمند است، باید نوعی معرفت باشد (Meno 88c–89a).

(۱۰) نزد سقراط، هر کار خوبی که از آدمی سر می‌زند، از روی حکمت است؛ پس، فضیلت حکمت است، خواه کل آن باشد و خواه بخشی از آن. بنابراین، معرفت اصل وحدت‌بخش به همه‌ی فضیلت‌هاست، چنان‌که اگر کسی به معرفت دست یافته باشد، نیک است و به همه‌ی فضیلت‌ها آراسته است (Gorgias 507c).^{۳۰}

۳. هیچ کس به خواست خود بدی نمی کند

نزد سقراط، نتیجه‌ای که یگانگی خوبی با دانایی، و بدی با نادانی در پی دارد، این است که هیچ کس خواسته و دانسته بدی نمی کند. او می گوید: «هیچ کس خودخواسته نه به چیزهایی که بد می‌انگارد رو می آورد و نه آن‌ها را برمی‌گزیند.»^{۳۱} زیرا اگر کسی هنگامی که می‌خواهد دست به کاری زند، بداند که میان دو گزینه، کدامیک بهتر است، بی‌گمان همان را برمی‌گزیند؛ و هیچ کس کاری را که می‌اندیشد بد باشد، بر کار خوب نمی‌گزیند؛ و هر گاه کسی ناگزیر باشد که از میان دو بد، یکی را برگزیند، هرگز بدتر را بر بد نمی‌گزیند (358c-d). از این رو، سقراط بر آن است که هیچ کس به خواست خود دست به کارهای ننگ‌آور و بد (αἰσχροῦ τε καὶ κακὰ , 345e2) نمی‌زند^{۳۲} تنها ناخواسته (ἀκοντες) است که چنین کارهایی از آدمیان سر می‌زند (345e).^{۳۳}

سقراط این نکته را در تفسیر شعری از سیمونیدس^{۳۴} شاعر سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد، بازمی‌گوید.^{۳۵} ظاهر سخن سیمونیدس این است که «هر آن کس را که خودخواسته هیچ کار ننگینی نکند، می‌ستایم و دوست می‌دارم.»^{۳۶} اما سقراط این گفته را با توجه به اصول فلسفه‌ی اخلاق خود بی‌معنی می‌یابد و با تغییر جایگاه صفت ἔκων، به معنی «خودخواسته» یا «به‌عمد»، شعر را در پرتو آموزه‌ی خود تفسیر می‌کند. او می‌گوید سیمونیدس چندان نافرهیخته نبود که بگوید کسانی را می‌ستاید که به عمد هیچ کار بدی نمی‌کنند، چنان که گویی کسی هست که به‌عمد بدی کند؛ چراکه هیچ فرهیخته‌ای چنین پنداشتی ندارد. در نتیجه، سیمونیدس واژه‌ی ἔκων را درباره‌ی خود به کار می‌برد؛ بدین معنی که من، سیمونیدس، چنان کسی را به‌عمد می‌ستایم، همان‌گونه که ممکن است کسی به‌منظور عیب‌پوشی، مادر و پدر یا میهن خود را بستاید، سیمونیدس نیز چه بسا در حال اضطرار (ἀναγκασόμενος) و ناخواسته (οὐχ ἔκων , 346b7) زبان به مدح کسانی چون جباران گشوده‌باشد (345d-346b)؛ ولی این بار تصریح می‌کند که ستایش چنان کسی ناخواسته نیست، بلکه از روی عمد است. بنابراین، سقراط نتیجه‌ای را که خود در نظر دارد از شعر استنباط می‌کند: «هر آن کس که کاری شرم‌آور یا بد کند، ناخواسته چنین کرده است.»^{۳۷}

در مجموع، سقراط بر آن است که (Gorgias 509c) هیچ کس «خواستار بیدادگری کردن» (βουλόμενον ἀδικεῖν, e6) نیست، بلکه ناخواسته است که چنین کاری از آدمی سر می‌زند. سقراط از راه استدلال نیز در اثبات آموزه‌ی خود می‌کوشد: او می‌گوید آیا کسانی هستند که چیزهای بد را بخواهند؟ و آیا این کسان چیزهای بد را خوب می‌شمارند، یا اینکه می‌دانند آن‌ها بدند و با این حال آن‌ها را خواهان‌اند؟ آیا ممکن است کسی با آگاهی از اینکه چیزی بد است، آن را بخواهد؟ پاسخ سقراط این است که اگر کسی چیزهای بد را بخواهد، به گمان اینکه برای او سودمندند، به‌درستی نمی‌داند که آن‌ها بدانند، و دراصل چیزهایی را خواهان است که می‌پندارد خوب‌اند، ولی به‌راستی بدند؛ و اگر فرض کنیم که کسی چیزهای بد را بخواهد و بداند که آن‌ها بدانند، او باید بداند که از آن‌ها زبان خواهد دید و این سبب تیره‌بختی او خواهد شد. اما هیچ کس خواهان تیره‌بختی نیست؛ پس، نتیجه می‌آید که هیچ کس آگاهانه بدی را نمی‌خواهد (Meno 77c-78b).^{۳۸}

این آموزه سقراط جنبه معرفتی آدمی را با جنبه وجودی او بیشتر گره می‌زند؛ چراکه بر پایه آموزه او معرفت به خواست می‌انجامد: کسی که بداند، بدی را نمی‌خواهد؛ و اگر معرفت به دست آید، اراده از آن پیروی می‌کند. بدین سان، جایگاه معرفتی آدمی، نحوه وجودی او را تعیین می‌کند؛ چراکه معرفت اراده را رقم می‌زند، و اراده چه کردن و چگونه بودن را تضمین می‌کند.^{۳۹}

اما سقراط در یک موضع استدلال عجیبی می‌آورد که به ظاهر اصل او را نقض می‌کند؛ باین حال خود او نتیجه را نمی‌پذیرد و گویی آن را بی‌معنی می‌داند. او می‌پرسد آیا آنان که به عمد بد می‌کنند، بهترند، یا آنان که بی‌عمد چنین می‌کنند؟ سقراط خود در پاسخ، به یاری مثال‌های گوناگون از مهارت‌ها و اقدام‌ها و ابزارها، چنین استدلال می‌کند: دنده‌ای که می‌تواند خوب بدود، ولی خودخواسته بد می‌دود، بهتر از دنده‌ای است که ناخواسته بد می‌دود. کشتی‌گیری که می‌تواند بر حریف پیروز شود، ولی خودخواسته در برابر او از پا در می‌آید، بهتر از کشتی‌گیری است که ناخواسته شکست می‌خورد. کسی که تنی زیبا دارد، ولی به خواست خود آن را زشت می‌نماید، زشتی عمدی تنش بهتر است از زشتی تن کسی که ناخواسته زشت است. آوازخوانی که خودخواسته ناخوش می‌خواند، بهتر از آوازخوانی است که ناخواسته بد می‌خواند. از اقدام‌های تن نیز آن اندامی که به خواست صاحبش بد عمل کند، بهتر از اندامی است که ناخواسته چنین است. ابزارهایی (از قبیل پارو، کمان، چنگ و نی) نیز که به خواست خود از آن‌ها اثری بد پدید می‌آوریم، بهتر از ابزارهایی هستند که ناخواسته بد کار می‌کنند. تیراندازی نیز که به خواست خود به هدف نمی‌زند، بهتر از تیراندازی است که ناخواسته تیرش به خطا می‌رود. بر همین قیاس، روحی که خودخواسته کار بد می‌کند، بهتر از روحی است که ناخواسته چنین می‌کند؛ یعنی کسی که خودخواسته ستم می‌کند، بهتر از کسی است که ناخواسته چنین می‌کند (Hippias Minor 373c-376b). با اینکه سقراط و هم‌سخنش هیپیا^{۴۰} انکار نمی‌کنند که این نتیجه‌ی ناگزیر استدلال است، حتی هیپیا^{۴۱} سوفسطایی نمی‌تواند آن را بپذیرد، چه رسد به سقراط که این نتیجه را در تضاد با اصل اخلاقی خود می‌یابد. پس، او نیز آشکارا در همدلی با آن اکراه نشان می‌دهد؛ و از این رو، اظهار نادانی و سرگشتگی می‌کند (376c). پیش‌تر نیز سقراط در خلال بحث گفته بود: «باین حال، آشکارا به سبب ندانستن، گاه عکس این‌ها [یعنی استحسان آزار و ستم و دروغ و فریبکاری و بدکرداری عمدی نسبت به غیرعمدی (6-7, e1-372d4)] به نظرم می‌رسد و در این باره سرگردان می‌شوم.»^{۴۱} این سخن ثابت می‌کند که سقراط خود به نتیجه‌ای که استدلال او به بار آورده است، اطمینان ندارد. حتی او روح خویش را به علت روی آوردن به اندیشه رجحان بدکرداری خودخواسته، مبتلا به بیماری و نیازمند رهایی از نادانی می‌خواند (372e6-373a2). بر اساس اصل سقراط، هیچ‌کس به خواست خود بدی نمی‌کند؛ همچنین، هر کس که بداند، نمی‌خواهد که بدی کند، هرچند که بتواند بدی کند؛ بنابراین، چنین می‌نماید که سقراط هنگامی که می‌گوید ابزاری یا اندامی بهتر است که به خواست دارنده‌اش بد کار می‌کند، خوبی و بدی را در معنای اخلاقی به کار نمی‌برد؛ ولی هنگامی که می‌گوید روحی بهتر است که خودخواسته ستم می‌کند، آن معنا را به کردار روح تسری می‌دهد تا بار اخلاقی به آن بیخشد و از این راه هیپیا^{۴۲} را درباره دیدگاهی که از آغاز گفت‌وگو داشت، به حیرت افکند.

۴. معرفت و سعادت

در دیدگاه سقراطی، حتی نیکبختی یا تیره‌بختی آدمی به معرفت بازبسته است؛ چراکه معرفت از راه خواست، به کردار نیک، و کردار نیک به نیکبختی راه می‌یابد.^{۴۳} از جمله چیزهایی که به دیده همگان خوب و دلخواه می‌نماید، مانند تندرستی و زیبایی و دیگر برخورداری‌های جسمانی، یا نژادگی و نیرومندی و سرفرازی، هیچ‌یک به خودی خود خوب نیست؛ زیرا کاربرد نادرست آن‌ها می‌تواند بزرگترین شرها را به دنبال آورد و تنها «کاربرد درست» (Euthydemus 281a3) (ὀρθῶς χρῆσθαι) آن‌هاست که خیر به بار می‌آورد و از آن‌جا که معرفت است که راه درست کاربرد آن‌ها را به ما می‌نماید، هیچ‌یک از آن‌ها به خودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه اگر با دانایی همراه باشد، خوب و مایه نیکبختی (εὐδαίμονα/εὐτυχία)، و اگر با نادانی همراه باشد، بد و مایه بدبختی است. حتی خویشنداری، دادگری و دلیری، تنها در همراهی با دانایی، فضیلت و خوبی است. پس، از آن‌جا که همه کس در آرزوی نیکبختی‌اند، و نیکبختی تنها در پرتو دانایی به دست می‌آید، هرکس باید بکوشد تا آن‌جا که می‌تواند و به هر طریق، خود را دانا سازد؛ و اگر آن را به لابه از هر کسی درخواست، نباید شرمگین باشد؛ حتی ننگ‌آور نیست اگر در تک‌وپو در راه حکمت، به خدمتگزاری یا بندگی کسی درآید و هرگونه خدمت شرافتمندان‌های را برای او به‌جای آورد (279a–282a).

سقراط در گفت‌وگو با منون، و در پی بررسی این تعریف که آیا فضیلت توانایی به دست آوردن خوبی‌ها است، این فرض را به میان می‌آورد که آیا چیزهای خوب، چیزهایی از قبیل تندرستی و توانگری است؛ منون می‌افزاید که افزون بر زر و سیم، جاه و پایگاه نیز از آن جمله است. سقراط در رد این فرض می‌گوید این قبیل چیزها را به فرض آنکه خوب باشند اگر دادگرانه و پرهیزگانه و بر اساس دیگر فضیلت‌ها به دست نیاوریم، به دور از فضیلت رفتار کرده‌ایم. حتی خودداری از به دست آوردن آن‌ها، هنگامی که راه دستیابی به آن‌ها بیدادگرانه است، خود فضیلت به‌شمار می‌آید. بنابراین، به دست آوردن یا به دست نیاوردن آن چیزها به خودی خود در رسیدن به فضیلت اثری نخواهد داشت (Meno 78b–79a). تندرستی، بلندبالایی، زیبایی و توانگری همواره خوب و سودمند نیستند، بلکه گاه زیان‌بارند، بدین معنی که «کاربرد درست» (ὀρθῆ χρῆσις, 88a4–5) آن‌ها به ما سود، و کاربرد نادرست آن‌ها به ما زیان می‌رساند (87e–88a). پس، راهی که روح در پیش می‌گیرد، اگر به راهنمایی دانایی باشد، به نیکبختی، و اگر به راهنمایی نادانی باشد، به بدبختی می‌انجامد (88c1–3).

از این‌رو است که سقراط خود می‌گوید اگر کسی را بیابم که دریابم به فضیلت دست نیافته است، او را سرزنش خواهم کرد تا از آنچه با ارزش‌تر است، به دل‌مشغولی‌های بی‌ارزش‌تر نپردازد، و به همگان می‌گویم که پروای تن و خواسته نداشته باشند و آن را بر روح خود (که والاترین (ἀρίστη) جزء وجودشان است) نگزینند.^{۴۴} (Apologia 29e–30b). همچنین می‌گوید در زندگانی خود، برخلاف بسیاری از مردمان، بر زراندوزی و موقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و نظامی وقعی ننهادام. به سراغ هریک از مردمان که رفته‌ام، او را به بزرگترین کار نیک برانگیخته‌ام، یعنی اینکه بکوشد پروای

اندوختنی‌ها را بر پروای رسیدن به بالاترین حد خوبی و دانایی رجحان نبخشد. از این‌رو، به جای محکومیت به مرگ، باید مرا پاداشی درخور دهند و بیش از قهرمانان بازی‌های المپیک ارج نهند؛ چراکه از آنان سزاوارترم؛ زیرا قهرمان المپیک «کاری می‌کند که خود را نیکبخت بیندازد، حال آنکه من شما را [به‌راستی] نیکبخت می‌سازم»^{۴۵} (36b-e).

سقراط از آن‌جا که در پی خیر مردمان است، نه خوشی آنان، می‌گوید هرگز برای مردمان خوشی فراهم نکرده‌ام؛ نه کسانی را که برای مردمان خوشی فراهم می‌آورند می‌ستایم و نه کسانی را که از آن خوشی‌ها برخوردار می‌شوند (Gorgias 522b). او در خطابه‌ای که از زبان اسپاسیا^{۴۶} نقل می‌کند (Menexenus 246d-247a)، اصالت فضیلت اخلاقی را به‌صورت پندی از زبان شهیدان باز می‌گوید: همه‌ی دارایی‌ها بدون فضیلت پست و ننگین است. توانگری، زیبایی و نیروی جسمانی «همراه با کم‌دلی» (μετ' ἀνανδρίας, 246e3) بی‌ارزش است. حتی «هر دانشی جدا از دادگری و دیگر فضیلت‌ها، ردیلت به شمار می‌آید، نه حکمت»^{۴۷}. ارزش فضیلت نزد سقراط تا پایه‌ای است که اگر کسی بتواند آن را به دیگران آموزش دهد، سقراط او را سعادتمندترین همه آدمیان می‌خواند. آن‌جا که ایوثودموس سوفسطایی به سقراط می‌گوید کار تازه‌ی او و برادرش، دیونوسودوروس، آموزش دادن فضیلت است، به‌گونه‌ای که می‌توانند آن را بهتر و سریع‌تر از هرکسی آموزش دهند، سقراط به شگفتی می‌آید و دست‌یافته‌ی آن دو را موهبت الهی (ἔρμιαιον) می‌نامد و می‌گوید اگر به‌راستی از چنین توانایی برخوردارید، «شما را آشکارا هم‌تراز دو ایزد می‌خوانم»^{۴۸} و «چنین است که من شما را، به سبب این دستاورد، بسی بیش از پادشاه بزرگ ایران، به سبب پادشاهی‌اش، نیکبخت می‌شمرم»^{۴۹}. هرچند این فقره لحنی طنزآمیز دارد، اهمیت فضیلت را نزد سقراط آشکارا نشان می‌دهد؛ چراکه طنز او متوجه ادعای آن دو سوفسطایی است، و مدح او راجع به ارزش فضیلت و آموزش آن.

سقراط با این آموزه که فضیلت را علت اصلی سعادت می‌داند، و برخورداری‌های جسمانی و دنیوی را در نیل به نیکبختی جنبه‌ی ثانوی و تبعی می‌بخشد، از ارزش‌گذاری‌های ظاهرگرایانه‌ی عمومی دوری می‌جوید. یک فیلسوف با پیگیری و تقویت این اندیشه، می‌تواند تا آن‌جا پیش رود که معرفت را برای کسب سعادت بسنده بداند و بهره‌مندی‌های مادی را برای این منظور بی‌اثر شمارد و به هیچ بگیرد. اشاره‌هایی به این نتیجه‌گیری در خود نوشته‌های سقراطی می‌توان یافت.^{۵۰}

۵. دیالکتیک سقراطی و راه زندگی

سقراط که در جست‌وجوی ذات ثابت و مشترک در یک دسته از کردارهای اخلاقی از طریق تعریف دقیق آن ذات است، گاه به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی دستیابی به تعریف را شرط هرگونه معرفت درباره‌ی آن ذات می‌داند. این تقدم معرفت‌شناختی تعریف، در میان متخصصان، به اصل تقدم تعریف^{۵۱} معروف است؛ و حاکی از آن که اگر نتوانیم ذات یک فضیلت اخلاقی را بشناسیم، یا به بیان دیگر، نتوانیم به تعریف آن فضیلت دست یابیم، چگونه می‌توانیم بدانیم چه کرداری مبتنی بر آن فضیلت است و چه

کرداری بر خلاف آن؛ یا چه کسی آراسته به آن است و چه کسی بی‌بهره از آن؛ یا اینکه چگونه می‌توانیم نهال آن را در روح کسی بنشانیم؟ اگر آن را نشناسیم، حتی نمی‌توانیم دریابیم که آیا فضیلت است یا نه، یا چه ارزش و امتیازی برای ما دارد. سقراط می‌گوید: «هنگامی که نمی‌دانم دادگری چیست، به‌سختی خواهم دانست که آیا می‌تواند گونه‌ای فضیلت باشد یا نه، و آیا دارنده آن نیکبخت است یا نه.»^{۵۲} همچنین، اگر خود فضیلت را نشناسیم، چگونه می‌توانیم کسی را راهنمایی کنیم که از چه طریق باید آن را به دست آورد (Laches 190b7-c2)؟ اگر کسی خویشن‌دار باشد، باید از اثری که خویشن‌داری در او گذاشته است، ادراک (σκέψις) و برداشتی (δοξάζειν) داشته باشد و بتواند درباره آن توضیحی دهد، و به بیان دیگر، باید بتواند بگوید که خویشن‌داری چیست (Charmides 158e6-159a3).

اما این کار؛ یعنی دستیابی به تعریف مفهومی اخلاقی، اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار است. همین دشواری است که سبب می‌شود سقراط در سرتاسر نوشته‌های آغازی ده‌ها بار به نادانی خود اقرار، و نادانی دیگران را اثبات کند؛ و همین دشواری درون‌مایه این آثار را می‌سازد. در بیشتر این نوشته‌ها، گفت‌وگویی میان سقراط و هم‌سخن یا هم‌سخنان او درباره تعریف یک مفهوم اخلاقی درمی‌گیرد، گفت‌وگویی که، به‌رغم دستاوردهای روش‌شناختی، بی‌نتیجه می‌ماند.

این دشواری، ویژگی تعریف مفهومی اخلاقی است، نه مفهومی متداول در علوم و فنون. سقراط برای اینکه نشان دهد چه آسان می‌توان به تعریف مفهومی طبیعت‌شناختی و ریاضی دست یافت، تعریف‌هایی از سرعت (Meno 192b) و شکل (Laches 76a) و رنگ (76d) به دست می‌دهد و می‌گوید به همین طریق می‌توان به تعریف آوا و بو و چیزهای دیگری از این دست نیز نائل آمد (76d-e). همچنین، می‌گوید (Euthyphro 7b-d) اختلاف نظر درباره موضوع‌هایی چون عددها یا بزرگی و کوچکی یا سنگینی و سبکی، با شمارش یا اندازه‌گیری یا وزن کردن به‌آسانی از میان برمی‌خیزد؛ آنچه مایه اختلاف نظر جدی میان آدمیان و حتی ایزدان است و کینه و دشمنی برمی‌انگیزد، مسائلی چون روا و ناروا (τὸ τε δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον, d1)، یا زیبا و زشت، یا نیک و بد است.

افلاطون دغدغه معرفتی-اخلاقی خود را پس از دوره سقراطی نیز دنبال می‌کند: او از زبان سقراط می‌گوید هرگاه کسی نام آهن یا سیم را بر زبان آورد، همه به یک چیز می‌اندیشیم؛ ولی اگر نامی از روا یا خوب به میان آید، با یکدیگر و حتی با خود به اختلاف می‌افتیم (Phaedrus 263a5-10). همچنین می‌گوید (Alcibiades 111e11-112d2) اختلاف نظرهای جدی و پردامنه همواره «درباره‌ی آدمیان دادگر و بیدادگر، یا کارهای دادگرانه و بیدادگرانه»^{۵۳} پیش می‌آید؛ ولی هیچ‌گاه بر سر «تندرست و ناتندرست» (περὶ ὑγίεινῶν καὶ μὴ)، کشمکش میان مردمان در نمی‌گیرد. شعرهای ایلیاد و /ودیسسه سراسر آکنده از اختلاف «بر سر دادگر و بیدادگر»^{۵۴} است. در اسطوره‌ها، این گونه اختلاف نظرها است که رویدادهای شومی چون برپایی جنگ و خونریزی میان آخاییان^{۵۵} و ترواییان^{۵۶} و نیز کشتار خواستگاران پیلوپه^{۵۷} بر دست اودوسیوس را به دنبال دارد. در تاریخ نیز همه جنگ‌هایی که کشتگانی بر جای می‌گذارد، سببی جز اختلاف بر سر مفهومی دادگر و بیدادگر ندارد. «پس، آیا می‌توانیم بگوییم

این مردمان چیزی را که این چنین سخت بر سر آن اختلاف می‌ورزند، و تا اوج ستیز با یکدیگر پیش می‌روند، می‌شناسند؟»^{۵۸}

بنابراین، پرسشی که مجموعه نوشته‌های سقراطی پیش می‌نهد، و ذهن افلاطون را در آینده نیز به خود مشغول می‌دارد، پرسش از چیستی مفهوم‌های اخلاقی است؛ مفهوم‌هایی که در مقایسه با پدیده‌های طبیعی و ریاضی به سختی به تعریف درمی‌آیند. معرفت‌شناسی اخلاقی سقراط، کسب فضیلت اخلاقی را وابسته به معرفت، و اصل تقدم تعریف او، کسب معرفت را وابسته به تعریف می‌سازد. بر این مینا، سقراط ناگزیر است روشی برای تعریف این مفهوم‌ها بیابد؛ زیرا تعریف‌ناپذیری آن‌ها به نسبی‌گرایی سفسطی و سستی اخلاقی می‌انجامد.

روشی که سقراط برای دستیابی به تعریف مفهوم‌های اخلاقی در پیش می‌گیرد، دیالکتیک است. دیالکتیک سقراطی به معنی گفت‌وگو به منظور رسیدن به تعریف یک مفهوم است. کسنوفون می‌گوید سقراط این روش را گفت‌وگو به منظور شناخت یک مفهوم از راه تعیین نوع آن می‌دانست (Memorabilia 4.5.12).^{۵۹} در این گونه گفت‌وگوی روشمند، سقراط درباره مفهوم‌هایی که بحث بر سر آن است، اظهار نادانی می‌کند و هم‌سخن خود را به اظهار نظر درباره آن برمی‌انگیزد تا تعریفی از آن به دست دهد. سقراط ایراد آن تعریف را به او گوشزد می‌کند (نکته‌هایی از قبیل اینکه به جای تعریف نباید مصداق یا نمونه‌ای از آن مفهوم به دست داد؛ یا اینکه تعریف باید جامع و مانع باشد) و او را وامی‌دارد که چند بار تعریف خود را اصلاح کند. چه بسا تعریف‌های واپسین او پخته‌تر باشند، ولی بی‌عیب نیستند، تا جایی که گفت‌وگو بدون دستیابی به تعریفی خرسندکننده پایان می‌یابد و دستاورد اصلی، آگاهی هم‌سخن سقراط به نادانی خود است. اما هر قدر هم که معرفت اخلاقی از راه دیالکتیک دیرباب یا دست‌نیافتنی باشد، سقراط دمی از طلب آن فرو نمی‌نشیند؛ چراکه این جست‌وجوست که به زندگی او معنی می‌بخشد. از این رو است که در دفاع از خود در دادگاه به‌جای اظهار پشیمانی و کوشش در حفظ جان، می‌گوید: «برترین خیر برای آدمی آن است که سراسر عمر را به گفت‌وگو درباره فضیلت بگذراند.» زیرا «زندگی بی‌ژرف‌کاوی شایسته آدمی نیست».^{۶۰}

چنین است که اندیشه سقراط با کردار او پیوندی ناگسستنی می‌یابد و روش فلسفی او از زندگی‌اش جدایی‌ناپذیر می‌گردد؛^{۶۱} جایی که او حتی به بهای جانش نمی‌پذیرد که راهی دیگر در پیش گیرد. به همین دلیل مجازات تبعید را به‌جای اعدام نمی‌پذیرد؛ چراکه او چه در آتن و چه در هر شهر دیگری، از روش خود دست نمی‌کشد. او چگونه می‌تواند انتظار داشته باشد که بیگانگان همراهی و گفت‌وگو با او را تاب آورند و بر او خشم نگیرند، در حالی که همشهریانش نتوانسته‌اند با او مدارا کنند (Apologia 37c-d). از این رو، سقراط نه زندگی به‌خودی خود، بلکه آن‌گونه زندگی را ارج می‌نهد که همراه با کندوکاو فلسفی در راه معرفتی باشد که ما را اخلاقی‌تر می‌سازد: «نه زیستن، بلکه خوب زیستن ارزشمندترین کاری است که باید در پیش گیریم... و خوب و زیبا و دادگرانه زیستن با هم برابرند».^{۶۲}

بنابراین، سقراط معرفت یا حکمت را تنها در آگاهی از تعریف مفاهیم اخلاقی منحصر نمی‌سازد. هرچند او راهیابی به تعریف را نخستین مرحله در پژوهش فلسفی به شمار می‌آورد، غایتی عملی و وجودی برای حکمت به دست می‌دهد و راه معرفت را با راه زندگی یکی می‌گیرد. برخلاف دیدگاه ارسطو

که معرفت اصیل را از آن دانشی می‌شمرد که غایت آن خود دانش باشد (982a14–17)، نزد سقراط، جنبه‌ی عملی هر دانش غایتی است که آن دانش را معنا می‌بخشد.^{۶۳} او می‌گوید حتی اگر بدانیم چگونه می‌توان از سنگ زر ساخت، اگر ندانیم که چگونه باید زر را به‌کاربریم، دانش ما ارزشی ندارد. هیچ دانش دیگری نیز، اگر آگاهی صرف به ساختن چیزی، بدون آگاهی از چگونگی کاربرد آن باشد، ارزشمند نیست؛ تا آن‌جا که حتی اگر دانش جاودانه‌ساختن آدمیان نیز وجود داشته‌باشد، ولی آدمی را آگاه نسازد که چگونه باید آن جاودانگی را به‌کار برد، آن دانش ارزشی ندارد (288e–289b).

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی اخلاقی در نوشته‌های سقراطی به دو شیوه نظر را با عمل یگانه می‌سازد: یکی، با این آموزه که برخورداری از معرفت اخلاقی، آدمی را در عمل نیز اخلاقی می‌سازد و به نیکبختی می‌رساند؛ و دیگر، با این دیدگاه که جست‌وجوی معرفت اخلاقی به روش دیالکتیک سقراطی، راه زندگی فیلسوف و نحوه وجودی او را تعیین می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Xenophon

۲. کلووسکو و زیل از جمله موافقان این دیدگاه‌اند. (Zeyl, 1996: 163 n. 1; Klosko, 1996: 273 n. 1).
(7) فاین به ترتیب از دو تن موافق و مخالف این دیدگاه یاد می‌کند:

Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press. Kahn, C. (1981), "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *Classical Quarterly*: 31, 305–20; (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press.

(Fine, G. (ed.) (1999), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, p. 1, n. 1.)

۳. گمپرتس (Gomperz) و یِجر (Jaeger) اعتبار گزارش‌های کسنوفون درباره‌ی سقراط را ارزیابی کرده‌اند (گمپرتس ۱۳۷۵: ۵–۵۹۳؛ یجر ۱۳۷۶: ۸–۶۲۷). گاتری و مک‌فران از جمله کسانی‌اند که می‌گویند گزارش‌های کسنوفون در مقایسه با آن افلاطون اعتبار چندانی ندارد (Guthrie, 1975: 110 n. 2; McPherran, 1996: 189 n. 8).

۴. در این مقاله نقل قول‌های مستقیم از نوشته‌های افلاطون و دیگر نوشته‌های یونانی، ترجمه از متن یونانی آن‌ها است. در این کار، از برخی ترجمه‌های این آثار یاری گرفته‌ایم (مشخصات آن‌ها در فهرست منابع آمده است). کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. اصل یونانی

واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در حاشیه می‌آوریم. در این نقل قول‌ها، تمامی تأکیدها، به صورت ایتالیک/ایرانیکی، از ماست. در ارجاع به متن‌های یونانی، اگر به نام آن‌ها در متن تصریح نشده باشد، عنوان‌های لاتین آن‌ها را می‌آوریم، همراه با شماره‌ها و حروفی که بنا به رسم در ویرایش‌ها و ترجمه‌های گوناگون به کار می‌رود.

۵. ἀρετή به معنی خوبی یا فضیلت است و اسمی است که با صفت ἀγαθόν تناظر دارد. ἀρετή معنای گسترده‌ای دارد و بر خوب‌بودن در چیزی یا کاری دلالت می‌کند. مهارت فنی نیز به شمار می‌آید؛ از این رو، سقراط اغلب در بحث از فضیلت اخلاقی، آن را با برخی از پیشه‌ها می‌سنجد. نزد سقراط، فضیلت به معنی شناخت نیک و بد اخلاقی است (Guthrie, 1975: 140 n. 1, 259, 260).¹⁾

ἀριστος (به معنی بهترین، شریف‌ترین، ستودنی‌ترین) هم‌ریشه است و هر دو واژه در رزم‌نامه‌های هومر دال بر اشرافیت و نیرومندی و فرمانروایی‌اند. ἀρετή و نیز ἀγαθόν در این رزم‌نامه‌ها بیشتر حاکی از جنگاوری و سلحشوری‌اند، هرچند بار معنایی اخلاقی نیز دارند؛ چراکه مردی شریف و سلحشور از قاعده‌های رفتاری خاصی پیروی می‌کند که مردمان عامی با آن بیگانه‌اند (یگر ۱۳۷۶: ۴-۴۲).

۶. دو صفت ἀγαθόν و καλόν در معنایی نزدیک به هم، بر خوب دلالت دارند. معنای اصلی καλόν «زیبا» است، ولی دامنه شمول آن می‌تواند گسترده‌تر از موضوع‌های زیباشناختی باشد. این واژه تا زمان افلاطون و در روزگار او موضوع‌های گوناگونی از قبیل کردارها را در بر می‌گرفت، و حتی گاه بار اخلاقی می‌یافت. قید καλῶς بر کار اخلاقی یا فنی اطلاق می‌شد و بیشتر در معنایی اخلاقی و به معنای «به خوبی» و «به درستی» به کار می‌رفت. καλόν چنان پیوند تنگاتنگی با ἀγαθόν داشت که یونانیان اسم مرکب καλοκαγατία را ساختند تا آرمان نیکی و اصالت را در آن خلاصه کنند؛ ولی این از روی تداخل معنایی بود، نه مترادف. ἀγαθόν هیچ‌گونه مایه زیباشناختی نداشت و اصطلاحی فراگیر بود که خوب‌بودن را هم در معنای اخلاقی و هم در کارهایی چون درودگری در بر می‌گرفت و می‌توانست بدون چاشنی اخلاقی به کار رود، حال آنکه متضاد καλόν، αἰσχρόν، به معنای پست یا ننگین، است. καλόν اغلب، و نیز در نوشته‌های افلاطون، در معنایی مطلق به کار می‌رود، و نه در اطلاق به این یا آن چیز خاص (Guthrie 1975: 177-8, 247 n. 1; Liddell/Scott 1996:4,870).

۷. در یونان باستان نمونه‌ای از رویکرد مخالف با سقراط را نزد ایوریپیدس (Euripides) سوگنامه‌سُرا می‌توان دید، آن‌جا که او از زبان فایدرا (Phaedra)، همسر تسیوس (Theseus)، شاه آتن و ترویترزین (Troezen)، می‌گوید که گاه ما خوبی‌ها را می‌شناسیم، ولی شناخت خود را به کار نمی‌بندیم، چراکه برخی از ما سستی می‌کنیم، و برخی دیگر لذتی را از میان لذت‌های بی‌شمار بر خیر خود می‌گزینیم (Hippolytus 380-3). اما بر مبنای قاعده اخلاقی سقراط، ممکن نیست که کسی خیری را بشناسد، و

برخلاف آن عمل کند. نزد سقراط، همین که کسی در کار نیک دچار سستی شود یا لذتی آنی بر روح او فائق آید، نشانه نقصان معرفتی اوست.

۸. موضوع *تئایتوس*، معرفت به خودی خود است، نه معرفت به موضوعی خاص. در این نوشته، سقراط از همسخن خود، *تئایتوس*، می‌پرسد: «به گمان تو معرفت چیست؟» (τί σοι δοκεῖ εἶναι (146c3) ἐπιστήμη; و بارها این پرسش را تکرار می‌کند (146e9-10, 148d1-2, 182e11, 184a4, 187a2-3, 187b2-3, 196d5-11, 196e4-5, 200d5-9) می‌گوید، سقراط در هیچ کجای نوشته‌های آغازی پرسش کلی «معرفت چیست؟» را به میان نمی‌آورد و تنها پرسش او این است که «چه معرفت یا حکمتی آدمی را به فضیلت یا سعادت می‌رساند؟» (Benson, 2000: 189 n. 1-2).

9. Orpheus

10. Pythagoras

11. relativism

12. Protagoras

13. αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, ... ἃ τοὺς μὲν εἰδότες ἠγείτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδάδεις ἂν δικαίως κεκλησθαι. (*Memorabilia* 1.1.16)

14. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὄλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. (*Metaphysica*, 987b1-5)

۱۵. ἰδέα و εἶδος در این جا همان ذات یا صورت مشترک در یک دسته از چیزها یا کارهاست، که بر این گروه کثیر، به سبب اشتراک آنها در آن صورت، نامی واحد می‌نهیم. این صورت همان چیزی است که سقراط بر سر آن است که از راه تعریف، به شناخت آن نائل آید. در نوشته‌های سقراطی بحث نه بر سر وجود آن، که تنها بر سر کردوکار معرفتی آن است. در این باره، همچنین بنگرید به *Laches*, 191e-192b.

۱۶. بنگرید به *Cratylus*, 439d-440b; *Respublica* v. 479d-480, vi. 490a-b; Guthrie 1975: 88.

۱۷. چنان که کارمک می‌گوید، شناخت نیک عنصری است که به همه‌ی آثار افلاطون وحدت می‌بخشد (Cormack, 2006: 61).

18. Democritus

19. ἀμαρτίας αἰτίη ἢ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος. (332.F201.B83)

این نقل قول مبتنی است بر تصحیح گراهام (Graham 2010). سه شماره‌ای که در ارجاع به آن آورده‌ایم، به ترتیب از چپ، عبارت است از شماره‌گذاری کلی گراهام، اعم از قطعه بازمانده از فیلسوف یا

گواهی و گزارش دیگر نویسندگان باستانی، شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری گراهام و همراه با F، و شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری دیلز-کراتس (Diels-Kranz) همراه با B.

20. transitional
21. Euthydemus
22. Dionysodorus

مراد گفت‌وشنودهای گرگیاس و منون است که بنا به اجماع افلاطون‌شناسان به پایان دوره سقراطی، یا دوره گذار به دوره میانی تعلق دارند. برخی از صاحب‌نظران کر/تولوس را نیز متعلق به دوره انتقالی می‌دانند.

23. بسنجید با *Meno* 80e3–5; *Symposium* 204b2–5.

24. Nicias

25. Πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός. (*Laches* 194d1–2)

26. ... αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ προᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι. (*Protagoras* 345b5)

27. ἄρ'... ἐάνπερ γινώσκη τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἄν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἄν ἐπιστήμη κελεύη, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; (352c2–6)

(ترجمه این جمله موبه‌مو مطابق با جمله یونانی نیست.)

28. ἀγαθόν, τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ ... κακὸν εἶναι.

۲۹. گاتری بر آن است که باید ریشه این آموزه را نزد سوفسطاییان جست، به‌گونه‌ای که بدون اندیشه‌های سوفسطاییان ممکن نبود سقراط به آموزه‌ی خود برسد. آنان فضیلت را آموختنی می‌دانستند و سقراط از این فرض نتیجه می‌گرفت که فضیلت باید معرفت باشد تا بتوان آن را فراگرفت (Guthrie, 1971: 138).

گاتری از فون فریتس نقل می‌کند که چه بسا نظریه‌ی اقلیدس (Euclides) مگاری (Megarian) مبنی بر اینکه شر امری عدمی‌ست، ریشه در آموزه سقراط داشته باشد. پارمنیدس گفته است که چیزی جز هستی واحد وجود ندارد؛ و اقلیدس گفته است چیزی در تضاد با خیر واحد وجود ندارد. فون فریتس بر آن است که می‌توان این را (تحت تأثیر اندیشه الیایی) Eleatic صورت تغییر یافته آموزه اخلاقی سقراط به نظریه‌ای فکری شمرد. از این آموزه که «فضیلت معرفت است» نتیجه می‌آید که شر حاصل اشتباه است؛ و این نتیجه جایگاهی برای شر به‌منزله نیرویی ایجابی باقی نمی‌گذارد و آن را به صرف نارسایی فکری یا فقدان معرفت، یا به قول فون فریتس، به «معدوم منطقی» فرو می‌کاهد (*ibid.* 184; Von Fritz, *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Wissowa, Kroll et al., Suppl. v, 716.)

ارسطو یگانگی فضیلت با معرفت را نمی‌پذیرد. او می‌گوید این پژوهش، برخلاف آنچه دیگران می‌اندیشند، معطوف به معرفت نظری نیست، چراکه موضوع آن نه شناخت خوبی، که خوب‌شدن است

Ethica Nicomachea 1103b26) (درحالی که این دو نزد سقراط یکی است) (نقل از: Guthrie, 1971: 132).

۳۰. کسنوفون نیز آورده است که سقراط هیچ یک از فضیلت‌ها را جدا از حکمت نمی‌دانست (Memorabilia 3.9.4–5).

کارمک می‌گوید سقراط در نوشته‌های آغازی هر یک از فضیلت‌ها را خوب می‌خواند، و بدین طریق ویژگی مشترکی به آن‌ها می‌بخشد و آن‌ها را از یکدیگر جدایی‌ناپذیر می‌داند. همچنین این اندیشه او که معرفت فضیلت به بار می‌آورد، فضیلت‌ها را در معرفت یا حکمت یگانه می‌سازد. بر این اساس، هر مرتبه شناختی با سطح معینی از فضیلت تناظر دارد. مراد افلاطون این است که فضیلت‌ها در معرفت به نیکی با هم یگانه‌اند. این یگانگی نه تنها لازم می‌آورد که همه‌ی فضیلت‌ها یکی باشند، بلکه ایجاب می‌کند که نتوان یک فضیلت را بدون برخورداری از دیگر فضیلت‌ها به دست آورد (Cormack, 2006: 58–9, 102).

چرسون بر آن است که یگانه‌سازی فضیلت‌ها بخشی از راهبرد کلی افلاطون در برخورد با مسئله نسبت میان بود و نمود است، راهبردی که ریشه ژرفی در اندیشه پیشاسقراطی دارد. این مدعا که دلیری دراصل دانایی است، نزد افلاطون بدین معنی است که آنچه بنا به عرف «دلیری» خوانده می‌شود، نمودی است از آنچه درحقیقت دانایی است (Gerson, 1989: 86–7).

درباره نظریه یگانگی فضیلت‌ها و اینکه فضیلت‌ها نام‌های گوناگون با مدلول واحدند، بنگرید به Penner, 2011: 281–2. درباره تفاوت دیدگاه در لاکس و پروتاگوراس نسبت به یگانگی یا جدایی‌ناپذیری فضیلت‌ها، و پیشنهاد راه حل برای رفع این ناسازگاری، بنگرید به: Devereux 2006: 326–36. درباره سستی گرفتن یگانگی یا جدایی‌ناپذیری فضیلت‌ها در کتاب چهارم جمهوری و آثار متأخر افلاطون، بنگرید به *ibid.* 336–8. درباره دفاع از یگانگی فضیلت در کتاب چهارم جمهوری، بنگرید به Gerson, 1989: 91–8.

31. ἄ δὲ ἡγείται κακά, οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἐκόντα. (Protagoras 358e5–6)

بسنجید با:

ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι. (358c6–7)

(«هیچ کس خودخواسته نه به کارهای بد رو می‌آورد و نه به کارهایی می‌اندیشد که بد باشند.»)

۳۲. سقراط κακόν و αἰσχρόν را در معنایی متناظر به کار می‌برد، همان گونه که ἀγαθόν و καλόν را (Guthrie 1975: 247 n. 2).

۳۳. افلاطون در نوشته‌های پایانی خود نیز از این اصل سقراطی دست نمی‌کشد. او در تیمایوس (86b4–c3) این اصل را با علاقه خود به فیزیولوژی و تشریح بیماری‌ها می‌آمیزد؛ به گونه‌ای که علت گرایش آدمی به بدی‌ها را در بیماری‌های روحی می‌جوید، و منشأ این بیماری‌ها را جسمی یا تربیتی

می‌داند. او نتیجه می‌گیرد که، برخلاف پنداشتِ مردمان، بدکرداری‌های آدمیان ارادی نیست؛ چراکه هیچ‌کس خواهان روی آوردن به بدی نیست.

34. Simonides

۳۵. سقراط از آغاز تفسیر خود، معنای اخلاقی شعر را تقویت می‌کند. زیرا در پاره آغازینی که افلاطون نقل می‌کند — «برای آدمی نیکوشدن به‌راستی دشوار است، و در دست‌ها و پاها و خرد، کمال یافتن...» (Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετραγώνων ... 339b1-2) — «نیکوشدن» در معنایی گسترده، و نه صرف معنای اخلاقی، به کار رفته است.

فرد گوشزد می‌کند که سیمونیدس آرمان بلندپایگی (aristocratic ideal) را در ذهن دارد و درجه‌ی شرافت را تعیین‌کننده نیکویی می‌داند، حال آنکه سقراط معنای آزمودگی در زمینه‌ای خاص را به مفهوم نیکویی می‌بخشد (Frede, 1986: 741-2).

36. Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἕκων ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρὸν ... (345d3-5)

37. πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν . (345e3-4)

۳۸. به گفته گاتری، این استدلال سقراط در منون اشکالی دارد که پاسخ آن را در گرگیاس می‌توان یافت. توضیح آنکه ممکن است کسی بداند که کردار بد او زیانبار است، ولی آسیب و زیان آن به دیگران می‌رسد، درحالی که خود او از آن کار سود می‌برد. اوج این اشکال آن‌جاست که سقراط می‌گوید آن کس که بد را برمی‌گزیند، می‌خواهد که بدی بر سر خود او آید (γενέσθαι αὐτῷ, Meno 77c8). منون جوان چنین استدلالی را بی‌چون و چرا می‌پذیرد، ولی اگر سقراط با خصمی باریک‌بین‌تر روبه‌رو می‌شد، ناچار بود دفاع از موضع خود را تا سطحی بالاتر دنبال کند؛ و این دفاعی ست که در گرگیاس می‌یابیم. او در این گفت‌وگوشود دو مفهوم سود و زیان را تعمیم می‌بخشد تا بهبود یا آسیب پسوخه را نیز در بر گیرند؛ بدین معنی که اگر کسی به کاری ضد اخلاقی دست زند، به اصلی‌ترین جزء وجود خویش، یعنی به خود راستینش، آسیب می‌رساند (Guthrie 1975: 246-7).

۳۹. سگویک بر آن است که سقراط اراده یا خواست را مبتنی بر معرفت می‌گیرد: در گرگیاس (466a4-468e2)، سقراط تعبیری خاص از خواستن دارد، آن‌جا که می‌گوید سخنوران و جباران آنچه را می‌خواهند، به جا نمی‌آورند؛ چراکه هرکس تنها آنچه را خوب است می‌خواهد، درحالی که آنان آنچه می‌کنند خوب نیست. سگویک در شرح این فقره می‌گوید به‌جا آوردن آنچه آدمی بدان میل دارد، عمل کردن برحسب دوکساست؛ و به‌جا آوردن آنچه آدمی می‌خواهد، عمل کردن براساس/پیستمه. کسی که به کاری مبادرت می‌ورزد، تنها از این جهت آن را می‌خواهد که آن را خوب و درست می‌داند. این‌گونه خواستن را می‌توان خواستن یا اراده کردن سقراطی نامید. میل مستلزم این باور یا گمان است که موضوع میل، خوب یا درست است، درحالی که اراده دلالت بر شناخت خوبی یا درستی موضوع اراده دارد. بنابراین، خواست در معنای سقراطی حاکی از وضعیتی ارادی و نیز شناختی است (Segvic, 2006: 173-5).

40. Hippias

41. ἐνίοτε μέντοι καὶ τὸυναντίον δοκεῖ μοι τούτων καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα, δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι. (372d7–e1)

۴۲. گاتری این استدلال را تأییدی بر این اصل سقراطی می‌گیرد که هیچ‌کس به خواست خود بدی نمی‌کند؛ زیرا در پایان این گفت‌و شنود ثابت می‌شود که عقیده عمومی و غیرسقراطی به اینکه برخی کسان خواسته و دانسته بدی می‌کنند، به نتایج بی‌معنی و غیراخلاقی می‌انجامد (Guthrie, 1975: 9–19). مولرن دو معنای «خودخواسته» را تفکیک می‌کند: یکی خودخواسته به معنای δύνاميς (توان)، و دیگری به معنای Τρόπος (راه‌ورسم)؛ در معنای نخست، کسانی که توان بدی دارند، بهترند؛ و در معنای دوم، کسانی که بنا به عادت بدی می‌کنند، بهترند. مولرن «بتر» را در معنای نخست دال بر «خوب بودن در چیزی»، و استدلال بر مبنای آن را درست می‌داند؛ حال آنکه «بتر» را در معنای دوم دال بر «خوب بودن اخلاقی»، و استدلال بر مبنای آن را نادرست می‌شمرد. او بر آن است که کارایی تضاد این دو معنا نزد سقراط در مخالفت با هیپاس است که در تمایز نهادن میان آخیلس (Achilles) و اودوسیوس (Odysseus) آن دو معنا را خلط کرده بود (Mulhern, 1968: 8–286). وایس، برخلاف مولرن، استدلال‌های این گفت‌و شنود را معتبر می‌شمرد. زمباتی دیدگاه وایس را می‌پذیرد، هر چند ایرادهایی بر آن می‌گیرد (Zembaty 1989: 52, 62; Weiss, R (1981), 'Ho Agathos as Ho Dunatos in the Hippias Minor', *Classical Quarterly* 31: 187–304). زمباتی دلایلی می‌آورد مبنی بر اینکه سقراط فرض‌هایی را که استدلال بر آن استوار است، نمی‌پذیرد: (۱) سقراط یگانگی فریبکاری و بدکرداری با معرفت را نمی‌پذیرد؛ (۲) سقراط بارها می‌گوید که فرض‌های استدلال از آن هیپاس است و باورهای هیپاس است که در خلال گفت‌وگو سنجیده می‌شود؛ (۳) این گفت‌و شنود هیچ‌یک از فرض‌های سقراطی را در بر ندارد، از جمله اینکه خوبی همواره سودمند است و اینکه هیچ‌کس به خواست خود بدی نمی‌کند؛ (۴) این گفت‌و شنود در بسیاری از مواضع حاکی از آن است که مباحثه میان سقراط و هیپاس یک ستیز است نه جست‌وجوی حقیقت (Zembaty, 1989: 4–63).

۴۳. پتر معرفت را نزد سقراط «وسیله» (means) دستیابی به سعادت می‌داند (Penner, 2011: 72–266).

۴۴. رایسنسون می‌گوید سقراط، همچون پینداروس (Pindarus) و امپدوکلس (Empedocles)، با هواداری از اندیشه اوریفوسی، روح را بیش از تن، خود واقعی آدمی می‌داند؛ چندان که گویی نزد او خویشتن ما همان روح ماست. چنین است که روح نزد سقراط آشکارا اهمیت بیشتری از تن می‌یابد؛ به گونه‌ای که روح بسی بیش از تن در خور مراقبت است؛ تا جایی که می‌توان، به قول بارنت، «مراقبت از روح» را قلب فلسفه سقراط خواند. سقراط هم‌داستان با اوریفوسی و فیثاغوریان و هراکلیتوس (Heraclitus)، افزون بر زندگی، خرد و اخلاق را به روح نسبت می‌دهد (Robinson, 2010: 115–6; Burnet, J. (1916), 'The Socratic doctrine of the soul', *Proceedings of the British Academy* 7: 235 ff.)

45. ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι.
(36d9–e1)

46. Aspasia

47. πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται. (246e7–247a2)

48. ἀτεχνῶς γὰρ ἔγωγε σφῶ ὥσπερ θεῶ προσαγορεύω.
(*Euthydemus* 273e7)

49. Μακαρίζω ἄρ' ὑμᾶς ἔγωγε τοῦ κτήματος πολὺ μᾶλλον ἢ μέγαν βασιλέα τῆς ἀρχῆς. (274a6–7; cf. *Gorgias* 470e, 507c)

۵۰. بنگرید به *Apologia* 30c8–d4, 41d1–2; *Charmides* 156e6–8; *Gorgias* 470e4–11, 507b8–c7, 507d5–e1, 527c6–d2. پیر از جمله مخالفان این برداشت از نظریه نیکبختی سقراط است (Penner, 2011: 278). اندیشه‌ی بسندگی معرفت و فضیلت برای کسب سعادت در فلسفه فلوپین به کمال می‌رسد (Enneades, 1.4.4; 1.5.10).

51. Priority of Definition

52. ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετῆ τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστίν ἢ εὐδαίμων. (*Republic* i. 354c1–3)

53. περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων
(111e11–112a1)

54. περὶ διαφορᾶς δικαίων τε καὶ ἀδίκων (112b4–5)

55. Achaeans

56. Trojans

57. Penelope

58. Τούτους οὖν φῶμεν ἐπίστασθαι περὶ ὧν οὕτως σφόδρα διαφέρονται, ὥστε ἀμφισβητοῦντες ἀλλήλοις τὰ ἔσχατα σφᾶς αὐτοὺς ἐργάζονται; (112c8–d2)

۵۹. کسنوفون مصدر *διαλέγεσθαι* را در اشاره به روش سقراط به کار می‌برد که معنای آن گفت‌وگو یا مباحثه کردن است. این مصدر از نوع فعل‌هایی است که صورت میانه (Middle) یا مجهول با معنای معلوم دارند (Deponent Verb) و مشتق از *διαλέγειν*، به معنای بازشناختن یا یافتن (pick out) است (Liddell/Scott 1996: 400). چنان‌که گاتری می‌گوید این روش بر این فرض متکی است که هر نوع یا دسته از چیزها باید ذات پایداری داشته باشد تا بتوان آن را دریافت و از ذات‌های دیگر بازشناخت (Guthrie, 1971: 120).

60. τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπων τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι (*Apologia* 38a2–3) ... ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων. (38a5–6)

۶۱. گاتری می‌گوید اگر فیلسوفی باشد که بتوان درباره‌ی او گفت آموزه‌های او از کل وجودش جداشدنی نیست، او به‌راستی سقراط است (Guthrie 1971: 94). همچنین گاتری به تداول کاربرد واژه‌های هم‌خانواده *ἐπίστασθαι* و *ἐπιστήμη* در زبان یونانی، با دلالت بر توانایی عملی و رفتار مبتنی بر معرفت اشاره‌ای دارد و از برخی مرجع‌ها که این نکته را گوشزد کرده‌اند، یاد می‌کند (Ibid. 130 n. 2). چنان‌که آدو می‌گوید پرسش سقراط تنها درباره‌ی معرفتی که می‌پنداریم از آن برخورداریم نیست، بلکه پرسش از خود ما و ارزش‌هایی که راه زندگی ما را تعیین می‌کند نیز هست. مسئله اصلی سقراط دانستن این یا آن نکته نیست، بلکه چگونه بودن است. سقراط توجه به وجود آدمی را نه تنها از طریق پرسش‌ها و طنز خویش، که از طریق نحوه وجودی و راه زندگی و خود وجودش برمی‌انگیخت (Hadot, 2004: 28–9).

62. οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν (Crito 48b5–6) ... Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταυτὸν ἐστίν. (48b8)

لاخس، که از سرداران آتن و خود مرد کار و کارزار است و نه گفت‌وگو، گواهی می‌دهد که فلسفه سقراط از زندگی او جدا نیست و می‌گوید: «به‌غایت خشنود می‌شوم که ببینم گوینده و گفته‌هایش در هماهنگی با یکدیگرند».

(χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. *Laches* 188d1–2)

همچنین می‌گوید آشنایی با کردار سقراط، او را بر آن می‌دارد که بپذیرد گفتار سقراط نیز مانند کردارش نیک است (188e–189a).

۶۳. برکهاس و اسمیت می‌گویند از این رو است که سقراط در بحث از حکمت، همواره از مثال‌هایی درباره پیشه‌ها یاری می‌گیرد (Brickhouse/Smith, 1994: 61).

فهرست منابع

گمپرتس، ت. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه م.ج. لطفی تبریزی، (ج ۱ و ۲) تهران: خوارزمی.
لطفی تبریزی، م.ج. (مترجم). (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون* (ج ۱ تا ۳، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کاویانی)، تهران: خوارزمی.
یگر، و. (۱۳۷۶) *پایدیا*، ترجمه م.ج. لطفی تبریزی، (ج ۱) تهران: خوارزمی.

Armstrong, A. H. (trans.). (1989). *Plotinus I: Enneads*, Cambridge: Loeb Classical Library.

Barnes, J. (ed.). (1991). *Complete Works of Aristotle* (Vol. II), Princeton: Princeton University Press.

- Benson, H. H. (2000). *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*, Oxford University Press.
- Burnet J. (ed.). (1900–1906). *Platonis opera* (Vols I–IV), Oxford.
- Cooper, J. M. (ed.). (1997). *Plato: The Complete Works*, Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Cormack, M. S. (2006). *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*, Continuum.
- Devereux, D. (2006). «The Unity of the Virtues», in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden Blackwell: 325–40.
- Frede, D. (1986). «The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides» *Poem in the Protagoras', The Review of Metaphysics* 39: 729–53.
- Gerson, L. P. (1989). «Plato on Virtue, Knowledge, and the Unity of Goodness», in J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato* New York: State University of New York Press: 85–100.
- Graham, D. W. (ed. and trans.). (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, (2 vols). Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates*, Cambridge University Press.
- _____, (1975). *A History of Greek Philosophy* (Vol. IV: *Plato: The Man and His Dialogues, Earlier Period*), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2004). *What Is Ancient Philosophy?*, M. Chase (trans.), The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.). (1973). *The Collected Dialogues of Plato*, New York: Pantheon Books.
- Klosko, G. (1996). «Socrates on Goods and Happiness», in W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Vol. IV), London /New York: Routledge: 263–76.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford: Clarendon Press.

- Marchant, E. C. and Todd, O. J. (trans.). (1997) *Xenophon IV: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia*, London: Loeb Classical Library.
- McPherran, M. L. (1996). «Socratic Reason and Socratic Revelation», in *W. J. Prior (ed.), Socrates: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Vol. II), London/New York: Routledge: 167–94.
- Mulhern, J. J. (1968). «ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ», in *Plato's Hippias Minor*, Toronto: Phoenix 22: 283–88.
- Penner, T. (2011). «Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action: A Philosophical Framework», in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press: 260–92.
- Robinson, T. M. (2010). *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Saunt Augustin: Academia Verlag.
- Ross, W. D. (ed.) (1981). *Aristotle's Metaphysics* (Vol. I), Oxford: Oxford University Press.
- Segvic, H. (2006). «No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism», in *S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), A Companion to Socrates*, Malden/London: Blackwell: 171–85.
- Way, A. S. (trans.). (1928). *Euripides IV: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, London/New York: Loeb Classical Library.
- Zembaty, J. S. (1989). 'Socrates' Perplexity In Plato's *Hippias Minor*', in *J. P. Anton and A. Preus (eds.), Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, New York: State University of New York Press: 51–70.
- Zeyl, D. (1996). «Socratic Virtue and Happiness», in *W. J. Prior (ed.), Socrates: 2 of Leading Philosophers* (Vol. IV), London/ New York: Routledge: 153–66.