



اثر : ه.گ. گادامر
ترجمه بخش اول کتاب Dialogue and dialectic
ترجمه : زهرادانیالی - مینو لعل روشن

حرف و عمل

در رساله لوسپس

رساله لوسیوس همواره جایگاه بسیار برجسته‌ای در میان آن دسته از رساله‌ها که به سبب وفاداری به تصویر سقراط و شیوه او در هدایت بحث، به حق متعلق به دوره اولیه به حساب می‌آیند، داشته است. سقراط در این رساله در حالت مشهور مکالمه‌گری که با به شگفت آوردن، طرف‌های گفت‌وگویش را تعلیم می‌دهد، تصویر می‌شود. هرچند، نشانه‌های مقدماتی از یک مؤلفه وجودی و تصویری که فراسوی هر طبع دیالکتیکی^۱ نمودار می‌شود، در این رساله وجود دارد. این واقعیت و قرابت این رساله با رساله‌های بزرگ در باب عشق که در دوره کمال افلاطون نوشته شده‌اند، ماهیت ویژه‌ای به «لوسیوس» می‌بخشد. به این دلیل، تحلیلی از این رساله با بیان دشواری‌های خاص آن ارزش زیادی در روشن کردن اندیشه افلاطون دارد. این گفت‌وگو به‌ویژه، دیالکتیکی سقراط را مشخص ساخته و رابطه متقابل بین مسیر این استدلال و درجه بصیرت حریف در بحث را آشکار می‌سازد.

این که سقراط در لآخس از هماهنگی خشن. روستنایی^۲ گفتار (حرف) (Logos) و کردار (عمل) (Lergon) سخن می‌گوید گرچه می‌تواند کنایی باشد اما صرفاً ژستی موقتی نیست. در اینجا دست یافتن به آن هماهنگی، که نمی‌توان گفت هیچ‌کس کامل‌تر از خود سقراط افلاطونی به آن دست یافته، به عنوان چیزی که ما باید دائماً برای آن تلاش کنیم، فرض می‌شود. سقراط از لآخس می‌پرسد چه کسی در عمل شجاع است تا شاید گفتگویشان، به این خاطر که لآخس نمی‌داند و نمی‌تواند بگوید شجاعت چیست، در این هماهنگی ناقص تشخیص داده شود. (لآخس de ۱۹۳) بی‌شک عجز از پاسخ دادن به این که شجاعت چیست، ناتوانی عمومی‌ای است که هر کسی تنها هنگامی از آن آگاه می‌شود که سقراط برای آنچه که او می‌گوید، طلب دلیل کند (λόγον διδόν) چون این خواسته‌ای است که نمی‌توان به سادگی آن را رد کرد. آیا می‌شود کسی نداشتند واقعاً شجاعت چیست، وقتی همه کس دارند دائماً از آن به عنوان نمونه فضیلت (arête) حرف می‌زنند؟ آنچه موجب اشتیاق آتنی به اسپارتی‌های کم‌حرف و خستگی‌ناپذیر و هماهنگی دوریکی آنها گردید نه به سبب توقف بحث به خاطر نقص در شناخت بلکه به سبب نقصی در عمل واقعی بود. به این ترتیب سقراط به شیوه‌ای کنایی و طنزآمیز گفته‌هایی را که لآخس برحسب آرمان اسپارتی‌اش نقل کرده بود، ابداع

می‌کند. لآخس اصل اسپارتی‌اش را صادقانه مدنظر قرار می‌دهد (۱۸۸۵-۹). جدیدترین شیوه سخنوری و استدلال که در آغاز قرن پنج قبل از میلاد، جوانان پرشور و خوش قریحه در سخنوری آتنی را شیفته خود ساخته بود، دقیقاً درخصوص هماهنگی دوریکی در باب حرف و عمل، ناقص، به نظر می‌رسد. وقتی شاگردان فن جدید وارد گفت‌وگو با سقراط می‌شوند و تسلیم آزمون وی می‌گردند، ابتدا سرشار از پاسخ‌های جدید و قابل ملاحظه بسیاری در جواب این سؤال که شجاعت، عدالت، خویشتن‌داری^۳ و پرهیزکاری^۴ چیست، می‌دهند و وقتی ادعای دانستن آنها نقش برآب می‌شود این طرفداران دانش جدید نه فقط در یک نبرد لفظی که در عمل به معنای واقعی کلمه شکست می‌خورند. دانش مفروض اما در نهایت به درد نخور آنها فاقد ارزش عملی است.^۵ بنابراین اتفاق می‌افتد که در مکالمه‌های ماهرانه داستانی افلاطونی، علی‌رغم پاسخ خوب و صحیح سقراطی که فرد در برابر سقراط ارائه می‌کند، این پاسخ به واسطه پاسخ بعدی، که حاوی حد وسط‌های مشکوک دیالکتیک سوفسطایی است، رد می‌شود. این وضع مثلاً در رساله خارمیدس، که کریتیاس خودش، خودشناسی سقراطی را به عنوان پاسخی به سؤال مطرح شده پیش می‌کشد، رو می‌نماید. البته کریتیاس برای هر خواننده‌ای در آتیکای آن زمان، به عنوان یکی از دیکتاتورهای سی‌گانه، چهره شناخته شده‌ای بود، که در پایان یک جنگ، دولتی تأسیس کرد که قانون مستبدانه‌اش، در مقام مقایسه روزگاران گذشته را در نظر افلاطون بهشتی می‌نمود و این که همین کریتیاس از خویشتن‌داری^۶ و شناخت خود طرفداری می‌کند، کاملاً مشخص می‌کند که چه طور در آن زمان افلاطون آشکارا بین حرف و عمل تعارض وجود داشته است. اما در حقیقت این تعارض فقط ویژگی آن دوران نیست. بلکه این تعارض در کل معرفت فلسفی حضور دارد. این همراهی شیخ سوفسطایی‌گری با فلسفه، فقط در برهه خاصی از تاریخ آتن نبوده، بلکه همیشگی است.

به نظر من، در این واقعیت قاطع‌ترین دلیل بر اینکه مکالمات افلاطون، برخلاف هر متن فلسفی دیگر، به وضع موجود ربط دارد و همیشه خواهد داشت، جای دارد. ما باید به یاد بیاوریم که چه طور افلاطون به طرف فن این بحث‌های مکتوب کشیده شد. افلاطون در نامه

حکومتی که افلاطون برای سقراط ابداع می‌کند یعنی حکومتی که در آن فلسفه حکم می‌راند، به منزلهٔ پاسخ به پرسشی در باب چگونگی حکومتی است که در آن وجود سقراط استثنایی که تسلیم تقدیر تراژیک می‌شود، نیست

ماست؟ پاسخ افلاطون به این پرسش، نظریهٔ مثل بود. آنچه حق است چیزی نیست که به واسطهٔ قراردادی که بتوان اعتبار آن را مورد مناقشه قرار داد اعتبار یافته باشد، بلکه واقعییتی آن چنان قوی است که وجودش ورای تمام رفتارهایی که توسط قرارداد اجتماعی وضع شده‌اند و ورای تمام باورهای اجتماعی^۷ است. ما می‌دانیم که آموزه مثل، مفصلاً شرایط هر شناخت موثقی را مشخص می‌کند.

حتی رسالهٔ جمهوری که مکالمه‌ای برجسته دربارهٔ حکومت است و در میان مکالمات افلاطون جایگاهی محوری را به خود اختصاص می‌دهد باید به عنوان پاسخی به همین پرسش در نظر گرفته شود. بالاخره حکومتی که افلاطون برای سقراط ابداع می‌کند یعنی حکومتی که در آن فلسفه حکم می‌راند، به منزلهٔ پاسخ به پرسشی در باب چگونگی حکومتی است که در آن وجود سقراط استثنایی که تسلیم تقدیر تراژیک می‌شود، نیست بلکه هنجاری پذیرفته شده در آن حکومت است. آن حکومت، حکومتی خواهد بود که در آن عدالت یعنی تساوی کامل فردی و جمعی، واقعییتی همگانی خواهد بود و سیاست آن حکومت وابسته به مردانی همچون سقراط خواهد بود. در این حکومت، *idiotpragein* یعنی انجام وظیفه، اصلی برای همهٔ شهروندان خواهد بود و در هر شرایط و هر طبقه‌ای تصدیق مصلحت عمومی ارجح خواهد بود. اگر گفته می‌شود در این حکومت طبقهٔ پاسداران مسائل عمومی مربوط به همه را تحت نظر می‌گیرد و وظایف متناسب با هر یک از طبقات را به آنها محول می‌کند، این باید فقط به عنوان یک بازنمود اسطوره‌ای از مؤلفه‌های انسانی یعنی جاننداری که به حکومت‌ها شکل می‌دهد در نظر گرفته شود.

اما علاوه بر این، مکالمه‌های کوچک‌تر هم در پی زنده نگه داشتن این مسئله هستند که چه معرفتی به عمل و کردار انسان، آن بقین تخطی‌ناپذیری را عنایت می‌کند، که سقراط در زندگیش به معرض نمایش گذاشت. پیرو این هدف، افلاطون سقراط را در مواجهه با چهره‌های شاخص

هفتم خود چگونگی ملاقات اتفاقی اما حیاتی خود با سقراط و معنای این مسئله را که این مرد که افلاطون از صمیم قلب او را تکریم می‌کرد و در پی تقلید از او بود، به خاطر فاسد کردن جوانان با فنون مغالطه رایج به مرگ محکوم شد، بیان می‌کند. نوشته‌های باشکوه افلاطون در تمامیتش وقف آن شده تا نمایانگر این باشد که سقراطی که جام شوکران نوشید، سوفیست نبود. اما علاوه بر این افلاطون در پی روشن ساختن این مسئله برمی‌آید که چرا با این همه، سقراط به خار فن منحصر به فرد دیالکتیک، یعنی فن هدایت فرد در مباحثهٔ فکری، که از بطن روش‌های همان زمان برآمده بود، ناگزیر برای دادگاه آتی‌کایی، سوفیست به نظر می‌آمد. این تجربهٔ خود افلاطون از این فرد (سقراط) و تقدیر پیشین‌اش است که به زندگی، کار و آثار او الهام می‌بخشد. در برخورد با سقراط او در عمل، با این واقعیت زنده مواجه می‌شود که چه طور فردی می‌تواند با ثبات قدم، به نحوی کاملاً دقیق، غیرمشروط و در انکاء به خود مستقل از تأثیر خارجی، به آنچه حق می‌پندارد، اعتقاد داشته باشد.

هیچ اثری به اندازهٔ کریتون یادآور این واقعیت نیست، سقراط در آستانهٔ اعدامش نقشهٔ فراری را که به او پیشنهاد می‌شود رد می‌کند. فراری که مورد استقبال طیف وسیعی از مردم آتی‌کاست اما سقراط آن پیشنهاد را رد می‌کند چون در نظر وی بعد از اذعان داشتن به قوانین مدنی در طی سال‌ها و بهره‌مندی از تأمین حقوقی که آن قوانین برای او فراهم می‌آوردند، حتی تأیید حکمی غیرعادلانه درست بود. افلاطون باید از خود پرسیده باشد چگونه در شهری باشعور سیاسی به تباهی شعور سیاسی آنتیان آن زمان، ظهور یک سقراط امکان‌پذیر است. چه قدرتی می‌تواند انسان را قادر سازد که درست برخلاف روش معمولی که کارها پیش می‌رود به آنچه حق است اعتقاد داشته باشد چنان که گویی چیزی واقعی ورای همهٔ مسایل و مباحث وجود دارد؟

آیا نباید حق برای سقراط واقعییتی آن گونه آشکار فراگیر بوده باشد، که حقایق آشکار در زندگی باقی ما برای

سوفسطایی‌گری قرار می‌دهد تا فرق او با آنها کاملاً آشکار شود. بدون شک واژه «سوفیست» در چشم شهروندان سنتی، واژه‌ای مسخره بود و مستلزم گستاخی و اعتماد به نفسی همچون اعتماد به نفس پروتاگوراس که با این همه، چنین صفتی را بپذیرد اما نبوغ افلاطون و شم فلسفی او لازم بود که ادعای چنین مهارت چندگانه‌ای در شناخت را رسوا و خلاف آن را ثابت کند. فرق بین سقراط و سوفیست‌ها به هیچ وجه یک تمایز آشکار نیست بلکه تمایزی است که فقط بر کسی که تنها حرف را در نظر نمی‌گیرد بلکه به عمل هم توجه دارد، آشکار می‌شود.

سقراط خودش غالباً از فن سوفسطایی استدلال، بهره می‌جوید و استفاده او از این شیوه می‌تواند به هر دلیلی باشد اما نمی‌شود آن را به نقصی در منطق آن زمان نسبت داد. بدون شک این ارسطو بود که اول بار، مبانی نظری اساسی استنتاج نتایج درست را مشخص کرد و با این کارش ظاهر فریبنده احکام غلط را هم پدیدار ساخت. لکن هیچ کس نمی‌تواند جداً اعتقاد داشته باشد، که توانایی درست اندیشیدن فقط از خلال مسیر غیرمستقیم نظریه منطقی به دست می‌آید. اگر ما در مکالمات افلاطون و در استدلال‌های سقراطی همه شیوه‌های تخطی از منطق از قبیل استنتاج غلط، از قلم انداختن مراحل ضروری، دوپهلویی و یا عوض کردن یک مفهوم با مفهوم دیگر را می‌یابیم، فرض هرمنوتیکی خردمندانه‌ای که در حال حاضر مناسب است این است که ما با یک گفت‌وگو سروکار داریم و خود ما هم گفت‌وگوهایمان را در چارچوب‌بندی دقیق‌تری برگزار نمی‌کنیم. در عوض ما با بازی جالب احکام مخاطره‌آمیز، پذیرش نادرستی آنچه گفته‌ایم و بازی حدس و ابطال پیش می‌رویم و در همان حال به پی‌گیری مسیرمان برای فهم ادامه می‌دهیم. بنابراین به نظر نمی‌رسد که اصلاً من موظف باشم ابتدا به ساکن، افلاطون را با نظر به سازگاری منطقی مطالعه کنم گرچه این رهیافت می‌تواند در اشاره کردن به مواردی که نتایج عجولانه استنتاج شده‌اند به کار بیاید. وظیفه واقعی ما صرفاً می‌تواند فعال کردن همه معانی و متونی که در آن یک گفت‌وگو پیش می‌رود، حتی جایی که منطق آن، ما را آزار می‌دهد، برای خودمان باشد. خود ارسطو که خالق اولین منطق معتبر است کاملاً از این که چیزها اینجا چه وضعی دارند آگاه بود. در قطعه مشهوری در متافیزیک (۱۰۰۴b، ۲۲b) می‌گوید که فرق بین دیالکتیک و سفسطه فقط عبارت است از (انتخاب یا تعهد در زندگی) یعنی تنها فرق دیالکتیک و سفسطه در این است که یک فرد ملتزم به دیالکتیک چیزهایی را که سوفیست فقط به عنوان ماده‌ای برای پیروز شدن در بازی استدلال یا برای اثبات حق خود به کار می‌برد جدی می‌گیرد.

پس بگذارید گفت‌وگوی تحول‌یافته رساله لوسیسی را دنبال کنیم و در پی پرده برداشتن از مطابقت حرف و عمل در شیوه استدلالش برآییم و از بازسازی منطق آن شیوه استدلال در یک تحلیل منطقی فرازبانی و انتقادی صرف نظر کنیم. رهیافت معمول برای بررسی خط فکری در استدلال‌های سقراطی رساله لوسیسی دقیقاً با توجه به بحث، اینجا بیشترین اشکال را داراست چون آن رهیافت از اتخاذ اصل هارمونی دوریکی بین حرف و عمل به عنوان راهنمایش، عاجز است. در نتیجه آن رهیافت فقط یک خط شکسته کج و معوج از این نقطه به آن نقطه را کشف می‌کند و اصلاً هیچ منطقی در گفت‌وگویی که سقراط رهبری می‌کند، نمی‌یابد. اما آنچه اینجا رخ می‌دهد در واقع کاملاً آشکار است. جوانانی که جرأت می‌کنند به سؤالات سقراط بر مبنای فهمشان از زندگی پاسخ دهند درمی‌یابند که سقراط به عقلانیت ظاهری پاسخ‌های آنها گوش نمی‌سپارد. سقراط با بی‌رحمی، پاسخ‌های آنها را با ترفندهای سوفسطایی‌گری رد می‌کند. هر زمان که به نظر می‌رسد گفت‌وگو دارد به اصل مطلب نزدیک می‌شود، یک مانع دیالکتیکی جدید در مسیر قرار داده می‌شود و طرف‌های گفت‌وگو از هدف منحرف می‌شوند. بنابراین جوانان جامانده از بحث، متغیر و پریشان می‌مانند و بالاخره هم نمی‌فهمند که دوستی چیست. به نظر می‌آید این کل ماجراست. اما اگر تحول تدریجی بحث را با توجه به رابطه متقابل حرف و عمل دنبال کنیم، امور، یک نظم متوالی معنادار به خود می‌گیرند. ناگهان متوجه می‌شویم که هر گفت‌وگویی درباره دوستی‌ای که سقراط با دو پسر بچه برقرار می‌کند باید در هاله‌ای از ابهام قرار گیرد. چرا که بچه‌ها هنوز نمی‌دانند که دوستی چیست و یک رابطه پیچیده یعنی دوستی پایدار بین دو دوست چطور پدید می‌آید سردرگمی که این کودکان در آن می‌مانند فی‌نفسه یک حکم منفی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه نشانه‌ای از رشد و بلوغ اولیه در وجود آن کودکان به عنوان موجوداتی انسانی است.

رهیافت معمول برای بررسی خط فکری در استدلال‌های سقراطی رساله لوسیسی دقیقاً با توجه به بحث، اینجا بیشترین اشکال را داراست چون آن رهیافت از اتخاذ اصل هارمونی دوریکی بین حرف و عمل به عنوان راهنمایش، عاجز است

محل این گفت‌وگو پالاسترا است، یکی از مکان‌های مناظره که پسران و جوانان بهترین طبقات اجتماعی آتن برای گردهمایی به منظور ورزش و آموزش و هرگونه تعلیمی از آنجا استفاده می‌کردند. در اینجا سقراط دو دوست، دو پسر یعنی لوسیوس و منکسنوس را به مکالمه می‌کشاند اگر چه مباحثه کاملاً خالی از غرض به نظر می‌رسد ولی در خود اشاره‌ای به آنچه پیش می‌آید، دارد. سقراط می‌پرسد کدام یک از آن دو نفر بزرگترند، آنها پاسخ می‌دهند، که در این مورد اختلاف نظر دارند بعد می‌پرسد که کدام یک زیباترند که هر دو نسبتاً خجالت‌زده به آن سؤال می‌خندند و بعد این پرسش که کدام توانگرترند در این هنگام سقراط خودش صحبت را قطع می‌کند و اذعان می‌دارد که کسی نمی‌تواند چنین پرسشی طرح کند زیرا دو دوست در هر چیزی برابری دارند و در همه چیز شریکند و با این سخن ما کلید ادامه گفت‌وگو را به دست می‌آوریم، دوستان در چه چیزی شریکند؟ سقراط می‌گوید که می‌خواسته بپرسد کدام یک عادل‌ترند (dikaios) و کدام یک خوشبخت‌ترند (sophon) و این هر دو اصطلاح به سختی ترجمه می‌شوند. dikaios نه فقط بر آنچه ما عدالت می‌خوانیم دلالت دارد بلکه همچنین معانی ثانوی صداقت، لیاقت، انصاف و غیر آن را هم داراست و همچنان که مثلاً رساله خارمیدس نشان می‌دهد معنای sophron «دارای خلق نیکو بودن» بوده است و این واژه مطابق با آن چیزی است که ما «خوش رفتاری» می‌نامیم اما نوسان معناشناسی آن در این دامنه معنایی به گستره اصول اخلاقی و الاثر ذهن و روح درمی‌گذرد. در رساله لوسیوس به این پرسش که این اصول چه هستند پاسخی داده نمی‌شود یکی از دو پسر به جایی فراخوانده می‌شود و گفت‌وگو ناگهان قطع می‌شود.

بگذارید پرسیم افلاطون می‌خواهد با این مقدمه به چه چیزی اشاره کند؟ بدون شک ممکن است گمان رود که گفت‌وگو درباره دوستی است. از طرف دیگر می‌توان چیزی بیش از آن را گمان برد و پیشاپیش این را که گفت‌وگو بخواهد از این الگوی کودکانه که به اشتباه

دوستی خوانده شده به بصیرتی درباره ماهیت دوستی واقعی دست یابد، بعید بدانند دوستی برای این پسرکان چه معنایی دارد؟ سقراط آشکارا آن دو را در سطح کودکان در نظر می‌گیرد که واقعاً همین طور است دوستی برای آنها همان دوستی بچه‌گانه غلوآمیز و دوستی به معنی پیشی گرفتن از یکدیگر است، که در آن بچه‌ها با یکدیگر صمیمی می‌شوند. با این وجود، این نوع دوستی که در مشابهی رقابتی که در آن هر یک از دو طرف می‌کوشد خود را شبیه دیگری سازد، یک مبنای مشترک بررسی نشده اولیه را با خود دارد که در اینجا اشاره‌ای به حقیقت نهایی این مسئله (دوستی) را به ما عرضه می‌کند. در بررسی دقیق، اگر کسی دقیقاً گوش فرا دهد، می‌شوند که در پرسش از عدالت و خوشبختی‌داری، پژوهش سقراطی به حوزه‌ای منتقل می‌شود که دیگر نمی‌توان این قیاس کودکانه را به نحو معناداری برقرار ساخت، زیرا در اینجا آنچه که واقعاً مشترک و الزام‌آور برای هر کدام از دو طرف قیاس است را می‌توان دید یعنی آنچه را که در درجه اول احتمالاً دوستی واقعی را ممکن می‌سازد این که یک عامل خارجی (فراخواننده شدن یکی از پسرها به جایی دیگر) رشته بحث را پاره می‌کند. بی‌شک نوعی اشاره است با آنچه پیش خواهد آمد. سبک افلاطون کاملاً واضح است.

گمان می‌رود که بالاخره دوستی به حوزه «فضایل» تعلق دارد، به جهان سیاسی اجتماعی و البته معلوم است که برای صاحب نفوذ بودن در عرصه سیاست فقط در یونان آن زمان داشتن دوستان، یک پیش نیاز نبوده است. فعلاً گفت‌وگو با پرسنایی است که با سابقه و آموزش خاصشان سرانجام مطمئناً در سیاست به کار گرفته خواهند شد، گرچه هنوز به اندازه کافی بالغ نیستند که هم‌اکنون به این کار پردازند. به این موضوع که آنها بالغ نیستند به‌ویژه در خاتمه اشاره شده است یعنی وقتی که مکالمه در سردرگمی پایان می‌پذیرد و سقراط می‌گوید که می‌خواهد به دنبال حریف مسن‌تری بگردد تا با او به گفت‌وگو ادامه دهد. این پایان، یکی از آن وقفه‌هایی است که برای اندیشیدن به آنچه که صریحاً گفته شده مورد نیاز است. این که دوستی چیست را به واقع فقط از آنهایی که مسن‌ترند می‌شود پرسید. پژوهش رساله لوسیوس افلاطون را در نظریه‌اش در باب عشق (رساله مهمانی و رساله فسایدروس) و نظریه‌اش در باب حکومت (رساله جمهوری) و به غیر از آن در سه کتاب عالی اخلاق ارسطو که به دوستی می‌پردازد، شاهدیم. گویا دوستی یک عنصر اساسی اخلاقیات عهد باستان بوده است. بدیهی است که اخلاقیات عهد باستان اخلاق سیاسی بوده تا جایی که همواره فرد و افعال و وجودش را در چارچوب جامعه

شاید هیچ مضمون سقراطی دیگری
به اندازه مضمون دوستی نمی‌تواند روشن
سازد که با این همه چرا شناخت
ماهیت یک چیز حیاتی است

سیاسی در نظر می‌گرفته است.^{۱۰}

تندی و ذکاوت منکسنوس جدی تلقی نمی‌شود، با این وجود، نشانه‌ای از ویژگی دنباله‌گفت‌وگو را به ما عرضه می‌کند یعنی این که گفت‌وگو عنصری از آن دیالکتیک جدی را دارا خواهد بود که فقط سردرگم می‌سازد و هیچ رهنمودی ارائه نمی‌کند. سقراط به طریقی خاص شروع می‌کند. او می‌گوید که این دو پسر آنچه را که او در تمام طول زندگی‌اش می‌جسته است یعنی دوستی واقعی را، به این زودی یافته‌اند. خواننده‌ای که طنز افلاطونی را می‌شناسد می‌داند که این واقعاً به چه معناست؟ «شما دو تا هنوز اصلاً هیچ تصویری از دوستی ندارید» و چنان که شاهدیم، دوستی این دو پسر در واقع صرفاً دوستی در مرحله توافقی صاف و ساده و بی‌چهارگانه است.

برای فهم بسط‌گفت‌وگو در اینجا بیش از هر چیز دیگر به خاطر داشتن اعتراضی که علیه خواست سقراط اقامه شده ضروری است. یعنی این خواست که همواره در خلال بحث تعریفی از موضوع ارائه گردد. به سقراط اعتراض می‌شود که شناخت ماهیت چیزی به واسطه تعریف، حقیقت واقعی آن چیز را در بر نمی‌گیرد حتی خود ارسطو می‌گوید که دانستن «چیستی» یک فضیلت، چیز مهمی نیست بلکه شناخت «علت» آن اهمیت دارد، اما شاید هیچ مضمون سقراطی دیگری به اندازه مضمون دوستی نمی‌تواند روشن سازد که با این همه چرا شناخت ماهیت یک چیز حیاتی است. اگر ما از کسی ناامید شده‌ایم و به او می‌گوییم که او هیچ تصویری از ماهیت دوستی ندارد ما مطمئناً نه فقط از نقصی منطقی در توانایی او برای «تعریف» دوستی بلکه به هر حال از نقصی در شناخت آن سخن می‌گوییم. آن کس که نمی‌داند دوستی چیست به وضوح هم فاقد رابطه‌ای هم‌دلانه و همیشگی با خودش است و هم فاقد توانایی در برقراری رابطه‌ای هم‌دلانه و دائمی در ارتباط با دیگران. هم‌دلی آرام و قابل اطمینان که نه به مخاطره افتد و نه آشفته شود، بی‌نحوه‌ای شناخت یعنی بدون یک مقاومت آگاهانه در برابر آنچه می‌تواند این هم‌دلی را به مخاطره افکند یا آشفته سازد میسر نمی‌شود. سقراط در تحسین دوستی این پسران که بدون هیچ‌گونه مشکلی بهترین یکدلی را به نمایش می‌گذارند قیاسی (تمثیلی) را در ذهن دارد که به احتمال یک هم‌دلی برتر آگاهانه‌تر و مسئولانه‌تر مربوط است، اما این پسرکان واقعاً «یک دل و جان» هستند، ولو به طریقی بسیار بسیار پیش پا افتاده. افلاطون به دقت این موضوع را با این مطلب نشان می‌دهد که لوسیوس علی‌رغم این که به خاطر آنچه الساعه فاش گردیده تحقیر شده است، از سقراط می‌خواهد که آن را برای دوستش که در آن زمان حضور نداشته، بازگوید. بنابراین این گفت‌وگو با منکسنوس چیزی واقعی را باز می‌نماید گرچه در

بنابراین ما نباید از یاد ببریم که در پرسش از دوستی نهایتاً آشکار ساختن ماهیت جامعه عادل مدنظر است، هر چند در اینجا این هدف ما نیست فقط باید به شروع گفت‌وگوی بالا توجه کنیم که سقراط یکی از مردان جوان یعنی هیپوتالس را که همچنان که رسم زمانه بود عاشق پسری است و دوستش می‌دارد، راهنمایی می‌کند. سقراط به او نشان می‌دهد که چگونه باید در چنین مسائلی به موفقیت رسید. سقراط به روش مختص خود، پسر را معترف می‌سازد به این که فقط خود او لاین آن است که بداند چطور باید چنین کاری را انجام دهد و فقط به اندازه‌ای که می‌داند چطور آن کار را انجام بدهد، مورد احترام قرار خواهد گرفت. به این طریق لوسیوس تحقیر می‌شود. لوسیوس پسری جاه‌طلب است که عاشقش او را پرتوقع ساخته است و افلاطون برای او اصطلاح *μεγαλοψοφειν* را به کار می‌برد که به معنی مغرور بودن است، اما به معنی بلندنظری هم هست، همچون همیشه، بردارهای معنا در نوسان است، چون مکالمه افلاطونی در دامنه چنین نوسان‌هایی اجرا می‌شود. نظر به این که لوسیوس خیلی جوان است و نمی‌داند که چه باید بکند، غرور او به تواضع بدل می‌شود. اگر چه او به شک افتاده است اما در همان حال نسبت به میلی به آموختن که در او بیدار شده است اطمینان یافته و لذا به تصویر جدید موثق‌تر و تحقق یافته‌ای از خود دست می‌یابد. اما در تعلیم و تربیت یونانی، آن گونه که بود، طبیعتاً نتیجه پیمان بین یک مرد جوان و یک پسر هم‌زمان پسر را به سمت یک جماعت و انتری هدایت خواهد کرد و او را در مسیری قرار خواهد داد که دوستی نامیده می‌شود.

در این میان، منکسنوس بازمی‌گردد و سقراط این بار با او به گفت‌وگو می‌نشیند. افلاطون به طنز منکسنوس را فوق‌العاده مجادله‌گر تصویر می‌کند. این تصویر به منظور کنایه‌ای از سبک استدلال سفسطایی نیست بلکه قصد دارد روشن سازد که آن پسر از مخالفت کردن و مشاجره کردن لذت می‌برد. اگر چه محتاط شدن سقراط به سبب

ارسطو می‌گوید که دانستن «چیستی»

یک فضیلت، چیز مهمی نیست بلکه

شناخت «علت» آن اهمیت دارد

آن کس که نمی‌داند دوستی چیست به وضوح هم فاقد رابطه‌ای هم‌دلانه و همیشگی با خودش است و هم فاقد توانایی در برقراری رابطه‌ای هم‌دلانه و دائمی در ارتباط با دیگران

اندیشیدن به آن واقعیت و در فهم نظری آن هیچ موفقیتی نباشد.

در واقع پرسش‌هایی که سقراط مطرح می‌کند «بهبان جویانه» است. چه کسی واقعاً دوست دیگری می‌باشد، عاشق، دوست یک معشوق می‌شود یا معشوق دوست یک عاشق؟ اگر افلاطون در اینجا منکسنوس را در یک ابهام گرفتار می‌کند یقیناً می‌خواهد ما درک کنیم که در دوستی واقعی به این طریق تشخیص عاشق از معشوق و گفتن این که چه کسی عاشق است و چه کسی معشوق، غیرممکن است. مسلماً دوستی آنجایی وجود دارد که دیگر سؤال کدام کدام است، مطرح نیست، درست همان طور که عشق مسلماً آنجا که یکی از دیگری می‌پرسد که آیا هنوز به او عشق می‌ورزد دیگر وجود ندارد. به وضوح تلاش برای فهم دوستی از بیرون این رابطه و با پرداختن به وجود خاص یک دوستان، محکوم به شکست است. اگر چه در اینجا هم، همان طور که پیشرفت بحث سقراطی نشان می‌دهد این که پرسیم که خودشناسی هر یک از دوستان چیست معقول و با معناست چون خودشناسی دقیقاً همان چیزی است که در زندگی واقعی اخلاقی انسان مورد نیاز است. شناخت امر مهمی است لکن آن کس که می‌شناسد، توسط دیگری در شناخت حیران نمی‌شود و به این ترتیب، ما به ادعایی که افلاطون در باب دیالکتیک‌اش مطرح می‌کند می‌رسیم. برخلاف سوفسطایی‌گری، دیالکتیک افلاطونی، اعتقاد راسخ به آنچه را که فرد به چشم خود می‌بیند که راست است را می‌پروانند. سقراط تا حدی می‌داند که چطور از خلال حیرت و با توسل به آن، به شناختی راسخ و تزلزل‌ناپذیر برسد، یک الگو به شمار می‌آید. در اینجا حیرت ناشی از دو معنای *philos* است یعنی هم «عشق» و هم «محبوب» (زبان به قدر کافی خردمندانه است برای تضمین این که این واژه به نحو یکجانبه به شرایط ذهنی یک فرد خاص، جدای از رابطه، ارجاع ندارد).

پرسیدن سقراطی، که فهم این دو جوان از دوستی را زایل می‌کند، از یک تجربه اصیل زندگی بهره می‌برد.

تجربه‌ای که سقراط می‌تواند ادعا کند که برای همه شناخته شده است. منظور از آن تجربه، تجربه عاشقی است که غالباً در زندگی یونانی، تلاش می‌کند محبت یک پسر را که هنوز بچه سال است به دست بیاورد. وقتی کسی عشق می‌ورزد و حتی اگر عشقش یک طرفه باشد، گمان می‌کند حق دارد خواهان دوستی متقابل باشد، رد او توسط دیگری می‌تواند بسیار شدید و حتی در حد نفرت باشد. این دقیقاً وضعیتی است که بین لوسیوس و عاشقش هیپوتالس اتفاق می‌افتد. به این ترتیب، گویا مسائل عمیق‌تر دیگری در پس زمینه انفکاک منطقی بین «عاشق» و «معشوق» که سقراط با آن، این پسر بچه زیرک خوش قریحه را در حیرت غوطه‌ور می‌سازد، مطرح است. هر چند نکته این است که این جدایی منطقی در مواجهه با یک شناخت واقعی از دوستی، مورد آزمایش قرار نگرفته است.

افلاطون، این نکته را به طرز حیرت‌انگیزی روشن می‌سازد. هنگامی که سقراط خاطر نشان می‌کند که آنها در دوستی به مسیر اشتباهی درافتاده‌اند، لوسیوس، این پرسبچه ساکت و مؤدب ناگهان فریاد کشیده می‌گوید: «بله، خدا می‌داند که واقعاً این طور است!» و رنگش سرخ می‌شود. افلاطون با تصویر کردن پرسبچه که با چنین هیجانی، درونیات خود را اظهار می‌کند، می‌خواهد میزان درگیر شدن وی در بحث و گفت‌وگو را نشان دهد. اما گویی چیزی بیش از این، مد نظر وی بوده است. نه تنها فهم کودکان او از دوستی که برپایه یکسانی دو دوست بنا شده بود در برابر تمایزهای سوفسطایی‌گرایانه‌ای که سقراط قائل شده بود مقاومت می‌کرد، بلکه این گونه به نظر می‌رسد که در نتیجه مضطرب شدن وی در برابر این سوفسطایی‌گری‌ها، گونه‌ای پیش آگاهی از این که دوستی حقیقی شاید چیز پرتنش کاملاً متفاوتی باشد، به او رو نموده بود.

از این رو سقراط ناگهان به وی رو می‌کند و پیشنهاد جدیدی را بر مبنای فهم خود پرسبچه از زندگی ارائه می‌کند، در حالی که هم‌زمان از خرد شاعران بهره می‌گیرد.

سقراط با این کار پرسش نابجا از این که «چرا» یک نفر بدل به یک دوست می‌شود را به کناری می‌نهد. افلاطون به سراغ شاعران، یعنی کسانی که آنچه را که هر کس فکر می‌کند، اظهار می‌دارند، می‌رود تا چستی حقیقی دوستی یعنی این را که این نیروی حاضر در زندگی که «خداوند» بر آن کنترل دارد چیست، آشکار کند. به ما گفته شده است «شبیبه»، «شبیبه» را می‌جوید. این دیدگاه با نقل قولی از هومر و اشاره‌ای به امیدوکلس تأیید شده است. شیوه‌ای که سقراط با آن با سخنان حکیمان باستان برخورد می‌کند با طنز افلاطونی مشخص می‌شود. طنزی است که درست شبیه طنزی که در عبارت معروف سوفیست، آنجایی که نظر اولین فیلسوفان درباره این که هستی چیست آمده است می‌باشد. حقیقت عمیق اما ساده‌ای که در این منابع شعری اظهار شده است یعنی این که دوستی «شبیبه» خود را می‌جوید، قطعاً چیزی بی‌واسطه روشن‌گری در خود دارد که سقراط مشخصاً آن را بیان می‌دارد.

تنها کسانی که «خوب» هستند قادر به دوستی هستند و تنها آن کسانی که با خودشان یکی هستند یعنی می‌توان گفت «شبیبه» خودشان هستند، می‌توانند «شبیبه» دیگری شوند و یک دوست باشند. اما این بینش عمیق و نهایی افلاطون فهم بسیار متفاوتی از فهم لوسیسی را در باب «شبیبه» و «دوست» پیش فرض می‌گیرد. لذا برای سقراط بسیار ساده است که این حقیقت زیبای افلاطونی را که دوستی تنها میان انسان‌های خوب امکان‌پذیر است، تیره و تار کند «شبیبه» برای لوسیسی و به معنایی که وی با دوستش بر سر آن تفاهم داشتند مطابق مفهومی از واژه «خوب» است که هیچ وجه مشترکی با بینش عمیق‌تر افلاطون ندارد و به همین علت است که لوسیسی نمی‌تواند مبنای خود را در مقابل پرسش‌های کلافه‌کننده‌ای که سقراط از او می‌پرسد، حفظ کند. دو نفر که شبیه به هم باشند نمی‌توانند انتظار هیچ امر مفید یا سودمندی را از یکدیگر داشته باشند. می‌توانند؟

و هر کسی که خوب است خود بسنده است و هیچ احتیاجی به شخص مانند خود ندارد. در حقیقت این استدلال، احتمال شق مقابل خود را موجه‌تر جلوه می‌دهد. سقراط دوباره شاعران و این بار هزیود را فرا

می‌خواند. غبطه، حسد و تفرقاً در میان کسانی که جایگاهی مشابه دارند رخ می‌دهد. از طرف دیگر اغلب اوقات کسانی که در شرایط غیرمشابه به سر می‌برند نزد هم محبوب‌تر هستند مانند حب غنی به فقیر، قدرتمند به ضعیف، پزشک به بیمار عاجز و حکیم به نادان. بنابراین صحیح به نظر می‌رسد که متضادهای یکدیگر را جذب می‌کنند و این واقعیت با نگاهی اجمالی به دانش طبیعی ایونیان نخستین تأیید می‌شود. اما اکنون نشان داده شده است که این «حقیقت» اگرچه شاید به واقع روشن‌گر باشد، درست همان‌طور که درباره شباهت این گونه بود، برپایه فهم ناقصی از دوستی بسنا شده است و با روش کنجکاوانه‌ی سوفسطایی‌گری، آن نیز مردود تلقی می‌شود. بزرگ‌ترین اعتراضی که می‌توان به این نظر وارد ساخت، تضاد میان دوست و دشمن است و بنابراین آنها می‌بایست ضرورتاً یکدیگر را جذب کرده و دوست شوند. کسی که این استدلال را بپذیرد آشکار است که هیچ دانشی در باب دوستی ندارد زیرا استدلال، تضاد میان دوست و دشمن را با تضاد میان سرد و گرم در طبیعت یکی می‌گیرد. در این استدلال، نیروی محض جذب طرف مخالف به معنای دوستی گرفته شده است.

لذا سقراط سومین و تنها امکان منطقی باقیمانده را که ما را به رموز افلاطونی یا بهتر گفته شود به رموز انسانی نزدیک‌تر می‌سازد، پیش می‌کشد. دلیل محبوب بودن چیزی نزد کسی این است که آن شخص خودش نه شبیه نه غیر شبیه، نه محبوب نه منفور، نه خوب و نه بد است. از لحاظ منطقی آنچه ما در اینجا داریم یک تمایز مفهومی آشنا در افلاطون است که برای ما بخصوص از طریق اسپوسپوس شناخته شده است و یکی از اولین قسمت‌های دانش منطقی را که در مکتب افلاطون به دست آمده بود، تشکیل می‌دهد. علاوه بر دو شق انتخاب در یک تضاد مفهومی، آنچه باقی می‌ماند امکان سوم «نه این، نه آن» است. به نظر می‌رسد درباره دوستی، همین امکان سوم صادق باشد؛ کسی که نسبت به دیگری احساس دوستی می‌کند، چیزی را در دیگری می‌بیند که خودش آن نیست، اما چیزی که او می‌بیند یعنی همان که خودش نیست، بیشتر شبیه به چیزی است که او هنوز به آن دست نیافته است، چیزی شبیه به قوه‌ای که در وی است و او را به جست‌وجوی الگویی در دیگری سوق می‌دهد. تمام دوستی‌های اولیه که دوستی‌های سطح پسرچگی را پشت سر گذاشته‌اند، هر کدام به نوعی انتخاب یک الگو هستند و تمام دوستی‌های پایدار بعدی چیزی از این عنصر را، البته در یک ارتباط دوسویه که دوستی را بر پایه‌ای جدید بنیان می‌نهد، در خود دارند. سقراط نتیجه مهمی را از این امکان سوم استنتاج

دلیل محبوب بودن چیزی نزد کسی این

است که آن شخص خودش نه شبیه نه

غیر شبیه، نه محبوب نه منفور،

نه خوب و نه بد است

می‌کند. اگر کسی نه خوب و نه بد باشد، بدین معناست که چیزی باید در وی «حضور» داشته باشد، حضور به عنوان یک فقدان، به عنوان چیزی که او به آن نیازمند است.

سقراط در اینجا آن چیزی را که در یک فرد وجود ندارد و این فقدان را حضور^{۱۲} یک چیز بد می‌داند. حضور در اینجا حالت بد بودن است، اصطلاح *parosia* را به عنوان یکی از مفاهیم مهم و بنیادی‌ترین مفاهیم هستی‌شناسانه افلاطونی می‌شناسیم. این اصطلاح روشن در این جا معنایی کاملاً ساده و بی‌ابهام دارد، اما با این تفاسیر مفهوم آن تمایز ظریفی را در خود دارد که این کلمه را به داشتن تنش متهم می‌کند. سقراط مثال حقیقتاً بی‌تناسبی را برای تشریح نیروی محرکی که در اینجا بر دوست داشتن یا عشق دلالت می‌کند، انتخاب می‌کند. هنگامی که یک مرد جوان ظاهر خود را تغییر داده و موهایش را خاکستری می‌کند، موهای وی یقیناً خاکستری است اما این خاکستری دقیقاً به آن معنا نیست که وقتی ما می‌گوییم موهای من از فرط پیری خاکستری شده است (معنای موی خاکستری را مراد می‌کنیم)، برعکس ما در اینجا حضور چیز بدی یعنی ظهور یک فقدان را داریم که به هیچ وجه به آن معنا نیست که پس آن چیز بد است. آشکارا درباره احساس فقدان نیز که بستری را برای دوستی فراهم می‌آورد، ما در برابر صرفاً یک چنین حضوری هستیم. به معنایی مسلم این یک حضور «اشتباه» است که گویی به چیزی که در پس آن پنهان شده است و شالوده و حقیقت مطلب است اشاره دارد. این مطلب عموماً از دیدگاه انسانی حتی اگر تفسیری مخصوصاً افلاطونی به آن بیفزاییم معنای خوبی می‌دهد. اگر کسی که نه خوب و نه بد است قادر به عشق به نیکی باشد معنای آن در نگاه نخست این است که وی علی‌رغم حضور یک فقدان، یعنی حضور یک چیز بد، خودش بد نیست. اما مسلماً به این معنا نیز هست که وی از خود تا بدان حد برمی‌گذرد که برای رسیدن به چیزی که نیست مشتاق می‌شود.

در حاق اشتیاق، یک چنین از خود فراروی‌ای وجود دارد. در افلاطون برخی از نتایج بنیادی‌ای که از این استدلال برمی‌آیند اکنون استنباط می‌شوند. مثلاً این که نه حکیم یا مرد عاقل، مانند خداوند و نه کسی که کاملاً نادان است، هیچ کدام فلسفه‌ورزی نمی‌کنند بلکه تنها آن که می‌داند که نمی‌داند به فلسفه‌ورزی روی می‌آورد.

می‌توان مشاهده کرد که چرا پاسخی که سقراط به آن دست می‌یابد (۲۱۸۵) بسیار پیروزمندانه ارج نهاده می‌شود. دوستی در یک «نه این، نه آن» که به سوی مثبت و نیکی اشتیاق دارد، ریشه دارد.

این موضوع در خور توجه است و تنها در صورتی

ممکن است کسی آنچه را که در بحث رخ می‌دهد بفهمد که صرفاً به خاطر عقیم بودن ناگزیر این نتیجه آشکارا مناسب، هنگامی که با یک مثال نقض منطقی همراه شود شگفت زده نشود. باید از ورای این کمبودهای منطقی که نهایتاً به مثابه کمبودهایی در مفهوم دوستی که تاکنون وجود داشته است، به نظر می‌آیند، به مسأله نگاه کرد. زیرا اگر آن مسلماً تجربه شده است، آنچه ما اکنون داریم رشدی از بیش عمیق‌تری به سمت معنای دوستی است. اگر کسی به معنایی از دوست داشتن و محبوب بودن متوسل شود که با آن فهم ما از چیزها به چیزی که اکنون هست، تغییر یافته است، این گونه به نظر می‌رسد که گویی دوست چیزی بیش از یک وسیله نبوده یا انگار وجود وی صرفاً برای رها کردن من از نقص‌هایم بوده است. جای انکار نیست که در اینجا حقیقت انسانی ژرفی نهفته است. تعداد بی‌شماری از گرفتاری‌های بشر دقیقاً ریشه در این حقیقت دارند که او دیگر نمی‌تواند روی پای خود بایستد و خودش را روی یازوان دیگری می‌اندازد، مع‌ذلک ما اکراه داریم بگوییم که ماهیت دوستی حقیقی در این است که یک نفر وسیله درمان نقص‌های دیگری باشد. در واقع ما می‌دانیم که کسی که دوستی را بدین شیوه می‌فهمد و بنابراین اهمیت خود را صرفاً به بودن به خاطر دیگران تنزل می‌بخشد، بنیان جمعی ارتباط را ویران می‌سازد. با این همه اگر دوستی، آن گونه که هست یا آن گونه که شکل یافته، هیچ‌گاه مجال این را ندهد که کسی وسیله‌ای برای اهداف دیگری باشد، آنگاه می‌توانیم بگوییم آنچه واقعاً «محبوب» است دیگر در خدمت هیچ هدفی قرار نمی‌گیرد. به طور اعم شاید این گونه باشد که من چیزی را محبوب می‌دانم از آن جهت که به آن نیاز دارم، برای مثال هنگامی که احساس سستی می‌کنم به مشروب نیازمند می‌شوم. اما دوستی حقیقی نمی‌تواند این گونه باشد. تا آنجا که واژه محبوب معنای مفید بودن را می‌دهد (*rhemati*) در ور دوستی کسی نمی‌تواند محبوب باشد. بلکه او باید در واقعیت محبوب باشد (*toi onti*)، تنها در آن هنگام است که وی حقیقتاً محبوب

تنها آن که می‌داند که نمی‌داند به

فلسفه‌ورزی روی می‌آورد

است، بنابراین طریق دوستی در لوسیسیس به یک نتیجه اولیه رهنمون می‌شود و به عنوان سرآغازی برای راه و رسم شهود عشق که دیوتیما بر طبق آن سقراط را در مهمانی هدایت می‌کند، به کار گرفته می‌شود. مفسران در بی‌پایه و اساس یا تضادفی و عجول خواندن منطق این رشته تفکر در اشتباهند. برعکس نظر ایشان این تعمق کاملاً منطقی صورت گرفته است. دوستی واقعیت تنها در جایی محقق می‌شود که آنچه یا آن کس که نزد من محبوب است، به هیچ وجه منوط به شرایطی که او را محبوب می‌کند، نباشد. زیرا همان گونه که ما می‌دانیم شرایط می‌توانند همیشه تغییر کنند. اساساً دوستی و عشق با این واقعیت تعریف می‌شود که آن چیز یا کس هیچ‌گاه به سبب راحتی یا سودی که به من می‌رساند، برای من محبوب نباشد. بلکه برعکس جایی که دوستی و عشق محقق می‌شود چیزی عمده و بنیادی وجود دارد: محبوب دانستن غیر مشروط و فی‌نفسه چیزی که محبوب است و بیرون از حلقه چیزهای است که به سبب وسیله بودنشان برای هدفی، محبوب شمرده می‌شوند.

در استدلال سقراط مقایسه آنچه واقعاً محبوب و آنچه فقط به شیوه مشروط و باواسطه محبوب است، در بادی امر از لحاظ منطقی غیر قابل قبول می‌نماید. به نظر می‌رسد که وی دو چیز متفاوت یعنی وسیله و هدف را با هم آمیخته است. چیزی به خاطر مفید بودن آن به عنوان یک وسیله محبوب است، اما محبوب بودن آن به این معنا، تنها به سبب هدفی است که آن چیز محبوب در جهت آن به کار می‌آید. سقراط مثالی می‌آورد که به نحو بی‌عیب و نقصی واضح است. کسی پزشک و درمان پزشکی را دوست دارد به این خاطر که بیمار است و به جهت سلامتی آن را دوست دارد.

هدف سلامتی است، پزشک و دارو وسیله هستند. دلیل این که کسی به پزشک و دارو نیاز دارد حضور چیز بدی در وی است که برایش رخ داده است. در اینجا علت با عنوان «به این خاطر که» (dia ta) و هدف با عنوان «به جهت» (heneka tou) به طور واضح از یکدیگر متمایز گشته‌اند. با این همه سقراط هنوز می‌تواند diata و henekatou را به جای هم به کار برد، درست همان طور که در زبان آلمانی wegen و um willen به جای هم به کار می‌روند. لذا برای مثال می‌توانیم بگوییم مشروب محبوب است، به سبب دچار احساس سستی شدن کسی و یا در آلمانی um... که معنا می‌دهد به خاطر (آلمانی: wegen) نیرویی که آن مشروب به ما می‌دهد. «به خاطر...» واقعی حالت سلامتی است نه حالت بیماری. اما زبان هیچ‌گاه غافل نیست و لذا هنگامی که در اینجا به این طریق سخن می‌گوید کاملاً قانع‌کننده است. ابزارها، خود

را به عنوان اهداف جلوه‌گر می‌کنند. آنها در یک موقعیت که به رسیدن به هدف منجر می‌شوند، با هم برخورد پیدا می‌کنند. بنابراین ما در اینجا یک اشتباه منطقی، یعنی خلط یک تعین علی و تعین غایی سرورکار نداریم، بلکه ما با به هم پیچیده شدن هر دوی این تعینات در تجربه انسانی مواجه هستیم.

این درهم پیچیدگی در دوستی آشکار است. آنچه به نظر می‌رسد عالی‌ترین هدف افلاطون یعنی عشق «اعلی» باشد، بالا رفتن به برترین و عظیم‌ترین نقطه در یک سلسله مراتب نیست. اعلی خواندن عشق، شیوه افلاطون برای بیان چیزی است که بعداً در متن هماهنگ نظریه مثل بسیار دقیق‌تر شرح و بسط داده شده است. آنچه در اینجا منظور نظر است گونه‌ای متفاوت از واقعیت یا موجود است، نه تعالی در همین واقعیت. در بنیاد دوستی چیزی است که به معنایی کاملاً متفاوت از معنای «مفید بودن» محبوب است. هنگامی که کسی به سوی وسایل عالی‌تر و عالی‌تر می‌رود، آنچه از آن میان سر برمی‌آورد نه فایده بزرگ‌تر و بزرگ‌تر بلکه روی هم رفته گونه‌ای دیگر از موجود است: یعنی آنچه که «خوب» است (eolipso).

تجربه خود ما از دوستی و عشق این مطلب را به نحوی متقاعدکننده نشان می‌دهد. آنچه فی‌نفسه محبوب است از سنخ محبوبیت آن چیزی که به نحو مشروط و به خاطر چیز دیگری محبوب است، نمی‌باشد. برای شرح دادن تفاوت اساسی میان این دو معنای محبوب (برای کسی و برای تجربه‌ای)، بایستی از تمام آنچه مشروط است فراتر رفت و به آنچه حقیقتاً واقعی است (to ontoson) اعتلا یافت. هنگامی که از مفاهیمی مانند «خوب» و «درست» و «محبوب» (pharmakon) یا درمان، واسطه‌ای برای چیز دیگر مراد شود، این مفاهیم به معنای کامل و قانع‌کننده خود به کار نرفته‌اند. اگر تمام اشتیاق‌ها تنها به خاطر فقدان چیزی باشند، اگر من تنها به خاطر فقدان چیزی به آن اشتیاق می‌داشتم، آنگاه این فقدان پیش فرض محبوب بودن چیزی نزد من می‌بود. بنابراین یک نفر تا زمانی که به من در جهت درمان نقصهایم و یا فایده رساندن و دیگر

دوستی واقعیت تنها در جایی

محقق می‌شود که آنچه یا آن کس که نزد من

محبوب است، به هیچ وجه منوط به

شرایطی که او را محبوب می‌کنند، نباشد

چیزها به درد من بخورد، نزد من محبوب است و من در حقیقت محبوب را تنها به معنای کسی که برای من سودمند است می‌فهمم. این طرز تلقی، آن چیزی نیست که عشق را عشق می‌کند. از آنجا که آنچه برای من مفید است تغییر می‌کند، من هیچ‌گاه قادر به فهم آن چیزی که واقعاً سرشت عشق یا دوستی را می‌سازد نیستم، اما آیا تمام اشتیاق من از نوعی است که وابسته به یک نقص یا آن چیزی که من فاقد آن هستم می‌باشد؟ اگر این گونه بود، آنچه برای من آن اشتیاق دارم، زمانی که نیاز من برآورده می‌شد دیگر خوب نبود؟ آیا هیچ چیز محبوس و وجود ندارد که هنگامی که چیز بد یا محرومیت از بین می‌رود، باقی بماند (۲۲۱۵)؟ آیا همه اشتیاق به نیازی دارند که هنگامی که برآورده می‌شود درست مانند کسی که پس از نوشیدن آب عطشش فرو می‌نشیند از بین می‌رود؟ آیا این واقعاً کافی است که بگوییم که یک انسان تنها هنگامی که تشنه است برای نوشیدنی ارزش قائل است؟ یا آیا بیشتر بدین‌گونه نیست که از آنچه که در نوشیدنی فی‌نفسه خوب است، یعنی از آنچه که در یک مشروب خوب بادوام است لذت می‌برد، چیزی که به تشنه بودن من یا صرفاً چیزی جز آن برای نوشیدن نیافتن بستگی ندارد؟ این مثال پیش پا افتاده را به راحتی می‌توان به حیطه دوستی نیز سرایت داد. آیا آن جاذبه‌ای که دو دوست را به سمت یکدیگر سوق داده و در کنار هم نگاه می‌دارد، بودن یکی برای دیگری صرفاً به علت داشتن یک فقدان است؟ و آیا این دوستی تنها تا زمان از بین رفتن آن فقدان دوام می‌آورد؟ یا این که گونه‌ای از جذابیت که تحت قانون خود انقضایی^{۱۳} باشد نیست بلکه از خود تغذیه کرده و خود را ارتقاء می‌دهد تا جایی که ما می‌توانیم درباره‌ی دوستان بگوییم که آنها همیشه برای یکدیگر برانزده و برانزده‌تر می‌شوند؟ این اصلاً به معنای آن نیست که یکی دیگری را در خود مستغرض می‌سازد یا این که آنها باید به آزار یکدیگر پردازند بلکه برعکس، آیا دوستی میان انسان‌ها شامل این حقیقت نمی‌شود که یک شخص خودآگاهی و اعتماد به نفس خود را توسط کس دیگری بیابد و نه این که صرفاً آرزو کند که خود و نیازهایش را با استحاله در طرف مقابل به دست فراموشی بسپارد؟

در حقیقت سقراط واژه‌ای را برای بیان خصوصیت این رابطه سرشار از تنش که در آن نیاز و اجابت توأمند می‌یابد. این واژه یونانی oikeion است که به واژه خانواده یعنی oikos مرتبط می‌شود. این واژه یک اصطلاح متداول برای بستگان و دوستان خانوادگی است یعنی برای تمام کسانی که به یک خانواده تعلق دارند. پس همان‌گونه که مشخصه خانواده یونانی است، oikos یا همان خانواده واجد معنای واضحی از یک واحد

اقتصادی می‌باشد.

اما oikoon تا اینجا تنها اصطلاحی برای آن گونه مکانی است که در آن انسان احساس خانه دارد، جایی که انسان به آن تعلق داشته و همه چیز در آن آشناست. ما نیز کاربردهایی شبیه کاربرد oikos یونانی که این جنبه دوگانه را در زمینه مفهومی خانواده نشان می‌دهد، داریم. در زبان آلمانی hoi oikeioi به die Angehörigen ترجمه می‌شود و در انتزاع از این استفاده رایج ما از das Angehörige به معنای تمام آنچه که به خانواده و نه فقط به افرادی که به آن تعلق دارد مربوط می‌شود سخن می‌گوییم.

وجود این Angehörige همیشه مایه‌هایی از das zu gehörige نیز وجود دارند که چیزی است که مناسب خانواده و متعلق به آن است: das zu gehörige چیزی است که به من پاسخ داده و من نیز به آن پاسخ می‌دهم^{۱۴}، زیرا به من ارتباط پیدا می‌کند. سقراط oikoon و زمینه معنایی آن را مورد استفاده قرار می‌دهد تا بگوید مرا نیازی است به das zugehörige، نیازی که به من مربوط می‌شود و این نیازی است که هنگامی که برآورده می‌شود، پایان نمی‌یابد و چیزی است که هنگامی که نیاز مربوط به آن اجابت می‌شود همچنان محبوب است.

آنچه به من و به آنچه من متعلق به آن هستم مربوط می‌شود به اندازه آنچه در خانواده من است نزد من قابل اعتماد و پایدار است. سقراط می‌گوید که هنگامی که کس دیگری را به مثابه یک دوست، دوست می‌دارد، اشتیاق او به آن فرد به گونه‌ای هدایت می‌شود که وی خودش را در این اشتیاق اغشاء می‌کند و بالاخره آنچه وی در جست‌وجوی آن است، آن گونه کیفیتی در دیگری است که به خود وی مربوط شود و به اشتیاق او حقانیت می‌بخشد.

در این قسمت، بحثی که سقراط آن را به مرز نظریه افلاطون درباره وجود حق مثال کشانیده بود، ناگهان تبدیل به یک صحنه زنده دراماتیک می‌شود. مضامین زندگی واقعی انسانی هنگامی آشکار می‌شود که عاشق که تا این هنگام در عشق خود ناکام مانده است، در مشروعیت بخشیدن به اشتیاق آتشین خود با تمام وجود موافق می‌شود در حالی که از طرف دیگر لوئیس که به عاشق خود که همواره در پی او بوده است توجهی ندارد (و او در واقع اصلاً هیپوتالس را نمی‌بیند زیرا او خودش را با دقت پشت دیگران پنهان کرده است) ساکت می‌ماند و صرفاً ناخواسته می‌پذیرد که پسر بچه نیز به سهم خود باید عاشق را دوست بدارد. نتیجه آشکارا منجر به دوست داشتن وی نمی‌شود. کم رویی لوئیس و بی‌میل بودن او به قبول نتیجه درست مانند طنز سقراط و مشارکت وی در کمک به هیپوتالس برای جلب نظر معشوقش، همگی

توسط افلاطون برای نشان دادن غیرمستقیم این که اکنون چگونه گفت‌وگو به موضوع واقعی آن یعنی حرف در برابر عمل اشاره دارد، منظور شده‌اند. در واقع پسرپیچه همان‌گونه که از عاشقی که در پی وی است می‌گریزد، به همان‌گونه نیز از امکان دوستی از گفته‌های سقراط جا مانده است، آشکار نساخته است.

سقراط در اینجا نقش بسیار محتاطانه‌ای را ایفا می‌کند. در حقیقت درست‌تر است که بگوییم وی هر کوششی را برای پنهان کردن حقیقتی که گفت‌وگو به آن رهنمون می‌شود، انجام می‌دهد. خواننده باید توجه کند که پاسخ (to oikeion) معنای عمیق‌تری را از آنچه که از «مشابه» در مرحله ابتدایی‌تری از گفت‌وگو مراد شده بود دارا است، و احتمالاً این از دید وی پنهان نخواهد ماند که آنچه که (oikeion) و «مشابه» خواننده می‌شود می‌تواند «خوب» نیز تلقی شود. اما سقراط دوست جوانش را با به غلط انداختن وی در باب این که باید تمایز میان oikeion «شبیبه» و «خیر» حفظ شود، سردرگم می‌سازد. این تمایز دوباره منجر به بن‌بستی که پیش‌تر نیز بحث به آن رسیده بود، می‌شود. اکنون از این نتیجه‌گیری نیست که نه عاشق و نه معشوق نه مشابه و نه متفاوت، نه خوب و نه «مرتبط بودن به یکدیگر» هیچ کدام را نمی‌توان به مشابه تشکیل دهنده مفهوم دوستی تلقی کرد.

اگر کسی بخواهد یک بار و برای همیشه شباهت و تفاوت، اشتیاق و اجابت، آشنایی نزدیک با دیگران و با خویش را به درستی درک کند، باید خودش بداند دوستی چیست، و این دقیقاً همان چیزی است که پسران هنوز نمی‌دانند.

گفت‌وگویی که سقراط با پسران آغاز کرده و مایل بوده است با شخصی «مسن‌تر» ادامه دهد، در ورای خود به رشدی در دوستی واقعی و دانشی در باب این که دوست بودن چیست، اشاره می‌کند.

راه برای هماهنگی دوریکی هموار شده است، راهی که بعدها در آرمان‌شهر فلسفی افلاطون هر چند دوباره صرفاً در حرف بنا می‌شود.

پی نوشت:

۱. در این مقاله، «دیالکتیک» در چندین معنا به کار رفته است که گادامر عادلانه این امکان را فراهم می‌سازد که این معانی با یکدیگر ادغام شوند و به یکدیگر تبدیل شوند. در یک سطح این واژه صرفاً به معنای پس و پیش روی در گفت‌وگو است. اما به معنای تخصصی‌ترش این واژه با به عبارت مهارت لفاظی سوفسطایی مآبانه در نزول دادن یک موضع یا یک ادعا به یک بی‌معنایی است یا به معنی مهارت فیلسوفانه در فراهم آوردن استفراء و استنتاج با عطف نظر به ذات،

ضمناً یک عنصر هگلی هم در دیالکتیک افلاطونی وجود دارد. به این معنا ابطال یک موضع همواره صرفاً یک سلب نیست بلکه اغلب حقیقت والاتری را متذکر می‌شود. هرچند همچنان که گادامر در «هگل» دیالکتیک فیلسوفان باستان» روشن می‌سازد، فهم هگلی از دیالکتیک ماهیتاً بسیار متفاوت از فهم افلاطونی است (مترجم انگلیسی).

2. Doric

3. sophrosyne

4. eusebera

۵. یک نوع نگرش ویتکنشتاینی در اینجا حاکم است گفتار سوفسطایی که در آن زبان را از عمل و فعالیت جدا می‌کند دست کم به یک معنای خاص «زبان تعطیل می‌شود» (ن ک، فصل ۵، ص ۳۲)

6. Sophrosyne

7. doxa

8. aporia

۹. به خاطر داشته باشیم که ارسطو برای اخلاق خودش صراحتاً مخاطب بالغ طلب می‌کند.

۱۰. تلاش‌هایی که در جهت تضعیف پیوند بین اخلاق ارسطویی و سیاست او صورت گرفته است، متقاعدکننده نیست.

11. meya jповeiv

۱۲. parousia (مترجم فارسی)

۱۳. self-termination (مترجم فارسی)

۱۴. فرد به آن گوش فرا می‌دهد و آن به فرد گوش می‌دهد (Auf das man hört oder das auf einen hört) گادامر در اینجا در تأکید بر عنصر گوش فرا دادن (hören) در کلمه (zugehören) به معنای تعلق داشتن در آلمانی از هایدگر پیروی می‌کند و وی نگرش هایدگر را در باب Angehörige یعنی آنچه مرتبط می‌شود نیز به کار می‌برد. بحث هایدگر که گادامر به طور ضمنی بر آن تکیه می‌کند این است که برخلاف دیدن، در تمام اقسام شنیدن (hören) من هیچ‌گاه یک نظریه‌پرداز که از بالا نگاه کرده و شیء را در مقابل خود دارم (vorgestellt) نیستم بلکه در عوض همیشه در جریان رخدادی که افق‌های آگاهی مرا وسعت می‌بخشد قرار دارم. برای مثال ارتباط من با das Angehörige این ساختار در جریان بودن را دارا است (مترجم انگلیسی).

