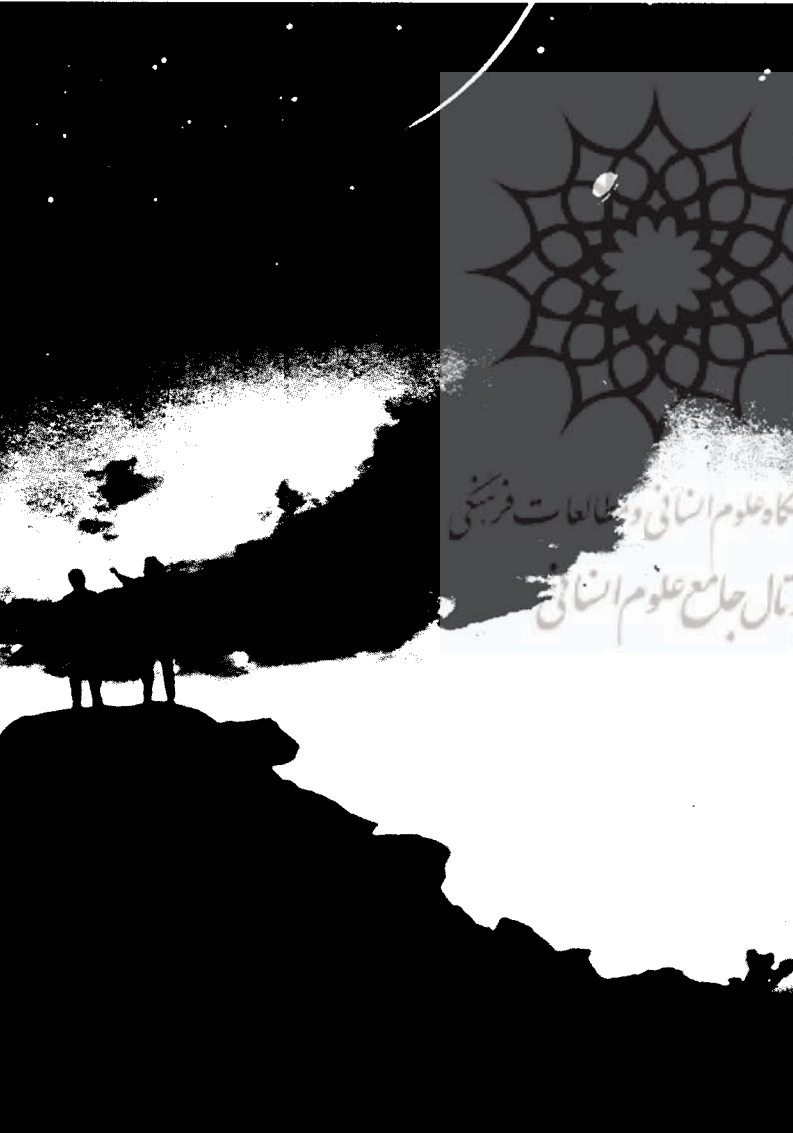
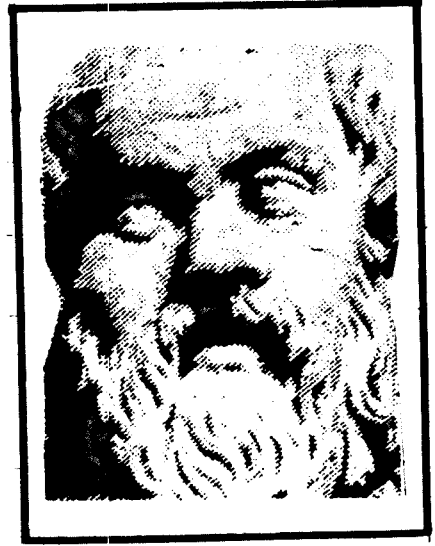


موج سوم رساله جمهورى و تناقض فلسفه سياسى



پرويشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى
پرتال جامع علوم انسانى

ياكوب هولند
ترجمه حسين سليمانى

«گفتم ای گلوکن عزیزم، مفاسدی که شهرها را تباہ می‌کند بلکه به عقیده من به طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت «مگر آنکه» فیلسوفان پادشاه شوند و یا کسانی که هم اکنون پادشاه و فرمانروا هستند. به‌طور جدی و به قدر کافی، فیلسوف شوند. و قدرت سیاسی با فلسفه در یک‌جا جمع گردد. و از طرف دیگر کسانی که فقط یکی از این دو روش را مستقل از روش دیگر دنبال می‌کنند به حسب ضرورت از دخالت در اداره امور ممنوع شوند. در غیر این صورت هرگز ممکن نیست حکومتی که مادر ضمن این گفتگو آن را توصیف کرده‌ایم، از مرحله امکان بگذرد و پا به عرصه وجود نهد. این بود مطلبی که من از مدتی پیش می‌خواستم بگویم، ولی در

اظهار آن تردید داشتم زیرا پیش‌بینی می‌کردم که این مطلب با عقاید متداول، متناقض باشد.^۱

به این ترتیب سقراط «بزرگ‌ترین و دشوارترین» چیز را درباره سه موج تناقض آمیز که در کتاب ۵ جمهوری (a4 472) مطرح گردیده، توصیف می‌کند. ولی بدون آنکه برای توجیه تعریف بعدی خود، درنگ کند، موج سوم را معرفی می‌کند. در اینکه موج سوم حقیقتاً، هم بسیار بزرگ و مهم باشد و هم بسیار دشوار، ممکن است شک کرد، اما دشواری آن چنان که سقراط اشاره می‌کند، کمتر از دشواری چهار مرحله تأمل او در خصوص حکومت نیست. اینکه فیلسوفان باید فرمانروا و یا فرمانروایان باید فیلسوف شوند (b 503a-b و 499a-b و 472a و 473e). به علاوه، شاید به معنای دقیق‌تر، سخنان کمتری درباره اهمیت موج سوم ابراز شده باشد. اهمیتش از آن روست که درست در مرکز متن، آن‌گونه که استفانوس صفحات را شماره گذاری کرده، درهم می‌شکند. این حقیقتی است که به نظر می‌رسد مفسران کتاب جمهوری، آن‌را به‌طور جدی متذکر شده‌اند.^۲

«دلایل متعددی برای باور کردن این امر وجود دارد که مرکزیت موج سوم می‌تواند توجیه فلسفی مهمی داشته باشد. نخست اینکه، ساختار کلی رساله جمهوری ظاهراً تأکید خاصی بر کتاب‌های مرکزی (میانی) آن می‌کند. خانم پژوهنده‌ای به نام اوا براون، تفسیر خود را از رساله جمهوری با تأمل در این نکته آغاز می‌کند که دیالوگ «به شکل حلقه‌های متحد‌المرکز، ترکیب شده است»^۳. علاوه بر این، دیالوگ‌های دیگری نیز وجود دارند که در آنها افلاطون مرکز دقیق متن را دقیقاً و صریحاً محاسبه و مشخص نموده است. و چنین کاری را با توجه به فهم غیرمستقیم خود از اهمیت اساسی مفهوم استنتاج با استدلال فلسفی، انجام داده است. برجسته‌ترین نمونه درباره استفاده از افلاطون از این طرح ادیبانه، همان مورد زمامداران است، که در آن یک غریبهٔ الثانی مفهوم اندازه‌گیری را بر طبق مفهوم غیر ریاضی - مفهومی که مناسب با توصیف او از زمامداران است - که در مرکز دیالوگ قرار دارد، معرفی می‌کند، مرکزی که بر اساس علم حساب، مشخص شده است.^۴ همچنین افلاطون ظاهراً توجه خاصی نسبت به مقصود غریبهٔ الثانی نموده است که می‌گفت «خیانت» فلسفی معلمش پارمنیدس را با طرح حادثهٔ دراماتیک در مرکز رساله سوفیست، بیان کرده است.^۵ هر یک از عبارات‌های مذکور در فوق، اساساً تأمل سنجیده‌ای را طلب می‌کند.^۶ این نمونه‌ها، شاید برای نشان دادن این نکته کافی باشد که محل موج سوم در مرکز متن جمهوری است و بنابراین ممکن نیست که تابع



برداشت ما از معنی آن در سراسر دیالوگ باشد.

مرکز متن جای مبهمی است که آن به راستی قابل بحث است. و به علاوه تأکید می‌شود که آن به راستی مهم است. البته در بعضی موارد که نویسنده نمی‌خواهد خود را به خوانندگان معرفی کند، این اغراض ممکن است با هم خلط شوند. لئواستروس در اثر خود تحت عنوان «درباره افلاطون» تلاش نمود تا بخش (بند) اصلی را در فهرست خود مشخص کرده و موضوعات را در مرکز آن بخش مورد بررسی قرار دهد.^۷ او گفت گاهی اوقات، مرکز به عنوان مکان محترمی فهمیده می‌شود که مناسب با همان چیز بسیار مهم است و گاهی اوقات نیز آنچه مرکز شمرده شده چنان مشکوک به نظر می‌رسد که حتی درباره مسائل حاشیه‌ای آن نیز، تردید می‌شود.^۸ شاید ما هر دو نوع کاربرد را مورد قبول نویسندگان یونان باستان بدانیم.^۹ علاوه بر این، هر دو نوع کاربرد، در بعضی از متون، توأم یافت می‌شوند. مخصوصاً در جایی که نویسنده دلیلی بر محرمانه نوشتن مطالب نداشته است. نمونه بارز این کاربرد توأم را در رساله فارابی تحت عنوان «تلخیص قوانین افلاطون» جایی که استروس آن را «مرکز دقیق» این رساله به‌شمار آورد، می‌توان مشاهده نمود. در آغاز فصل پنجم (که به راستی فبعل مرکزی شمرده می‌شود) فارابی «دقیقاً همان کاری را انجام داد که او در پایان فصل چهارم کرده بود: او اشارات مهم و مکرر افلاطون را به سوی خدایان حذف کرد».^{۱۰} از نظر استروس، کسانی که دقیق‌نگر هستند درمی‌یابند که مرکز رساله تلخیص فارابی، نقد ضمنی فیلسوف را نسبت به عقیده مذهبی و اصل خداشناسی، شامل می‌شود. - نقدی که این فیلسوف اسلامی قدیمی، قطعاً دلیلی داشت تا آن را با بیشترین دقت بیان کند.^{۱۱} مقاله حاضر به مرکزیت متن موج سوم پارادکس، به عنوان کنیید اصلی محتوا و ساختار رساله جمهوری، توجه دارد. گفته می‌شود که مرکزیت موج سوم در رابطه میان فلسفه و سیاست، مقدم بر همه مباحث رساله جمهوری، شکل می‌گیرد. به علاوه، مرکزیت موج سوم، کلیدی برای نظم و ترتیب دیالوگ است. چون مشاهده خواهیم کرد که این خصوصیت پارادکسی در رابطه میان فلسفه و سیاست را می‌توان مستقیماً از راه آزمون بعضی

تناقض‌های اساسی فهمید که به صورت منظم پیرامون موج سوم به عنوان موضوع اصلی و نقطه مرکزی نمایش در رساله جمهوری مرتب می‌گردند. در پایان، استدلال خواهیم کرد که رساله جمهوری از بعضی جهات، سند محرمانه‌ای است که در آن به طور مقتضی کوشش می‌شود تا بعضی از ابعاد آموزش سیاسی افلاطون برای خوانندگان غیرفلسفی پنهان بماند.

پیروان افلاطون در روبرویی با موج سوم از دو روش اصلی تفسیر استفاده کرده‌اند. اکثر مفسران، متنی کم یا بیش معتبر را در اختیار دارند. آنها رابطه میان فلسفه و سیاست را به عنوان یک شرط لازم برای تحقق حکومتی به‌شمار می‌آورند که سقراط تا اواسط کتاب ۲ توصیف کرده بود و بر این باورند که افلاطون این حکومت را به عنوان مدل حقیقی مدینه فاضله تلقی می‌کرد. ولی اولاً در این مورد که آیا افلاطون این مدل را به عنوان رونوشت عمل سیاسی به‌شمار می‌آورد یا به عنوان یک ایده‌آل که مدینه‌های فعلی در بهترین حالت فقط با آن مشابهتی دارند، میان آنها اختلاف نظر وجود دارد.^{۱۲} و ثانیاً، روش کاملاً متفاوتی از تفسیرها را سی سال پیش استروس و شاگردش آلن بلوم مطرح کردند.^{۱۳} و گفتند که بحث درباره مدینه فاضله به طور اعم و درباره موج سوم به طور اخص، باید در زمینه ارتباط سقراط با طرف‌های گفتگویش به ویژه گلوکن، فهمیده شود. دلیل آنها این است که سقراط وظیفه خود می‌دانست گلوکن را از جاه‌طلبی‌های سیاسی‌اش نجات بخشد و او را به سوی فلسفه سوق دهد.^{۱۴} آنها مدعی‌اند که این طرز تلقی از شهر در مقام سخن گفتن، هم روش‌های دقیق و پیچیده را روشن می‌سازد و هم ارتباط غیرقابل انکار فلسفه با سیاست را و نیز حدود لازم جامعه سیاسی را؛ تا از این طریق پرورش فضیلت در انسان‌ها امکان‌پذیر گردد. رساله جمهوری، نقد برجسته‌ای را از ایده‌آلیسم سیاسی به دور از نگرش ترقی خواهانه اوتوپائی مطرح می‌کند.^{۱۵}

تفسیری که در قسمت پاورقی بیان شد، بیشتر مؤید قرائت‌های استروس و بلوم است تا نظر اکثریت. من معتقدم که موج سوم حتی قدرت طرح یک «ایده‌آل» و راه‌حل سیاسی و عملی را ندارد تا سقراط از این طریق

بتواند در مقام سخن، شبهات جدی مربوط به فضیلت اکثریت بزرگ از شهروندان را بر طرف نموده و مخصوصاً با تأمل دربارهٔ مخالفت‌هایی که پیرامون موج سوم صورت گرفته، مفهوم مدینه «فاضله» و به ویژه مفهوم امدادگران را توضیح دهد که چون آنها اصلاً فیلسوف نیستند ممکن است زندگی تحت حکومت بد را بر حکومت خوب ترجیح دهند. عصاره رسالهٔ جمهوری به درستی این‌گونه

۱

سقراط درست پیش از معرفی موج سوم، می‌گوید که کردار، از انعکاس آنچه در گفتار مندرج است، عاجز بوده و در بهترین شکل فقط می‌تواند تقریبی باشد. (ط-۴۷۳a). به هر حال، پارادکس موج سوم، ابتدا در جریان تلاشی مطرح می‌شود که این تلاش برای تحقق مدینه در مرحله گفتار صورت گرفته، و در همان سطح گفتار یا پندار باقی می‌ماند. سقراط اصرار می‌ورزد که این پارادکس، همان پارادکسی است که فقط در بیان مطابقت فلسفه با قدرت سیاسی بروز می‌کند (۴۷۳e۴). منظور از این کلام چیست؟ پاسخ مقدماتی به این پرسش از راه مشاهده این واقعیت فراهم می‌شود که سقراط قانون فیلسوفان را به گونه‌ای همراه کننده، به عنوان یک شرط لازم برای تحقق حکومت معرفی می‌کند. حکومتی که او و دوستانش از پیش آن را توصیف کرده‌اند. این‌گونه معرفی نمودن، همراه کننده است، چون حکومت فلسفی در نهایت چیزی خارج از طبیعت حکومت نیست. مدینه خود، به خاطر نیازمندیش به فرمانروایان فیلسوف، بناگزییر تغییر شکل می‌دهد. بسیار بدیهی است که اینک حکومت باید به گونه‌ای شکل یابد که تا حد ممکن، جانشینان قابل اعتمادی را برای فرمانروایان فیلسوف تضمین کند (به ۲۵۰a نگاه کنید). شاید پارادکس نخستی که به موج سوم مربوط می‌شود همان شرط لازم امکان هزینه در مرحله گفتار باشد، شرطی که مستلزم تغییر در طبیعت خود مدینه است.

این نوع تفکر ممکن است به گونه‌ای سودمند گسترش یابد. چون فلسفه نیز اگر تحت سلطه سیاسی درآید، تغییر شکل آن اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. اگر این مطلب درست باشد، مسیر ما در معرفی پارادکس موجود در مرکز متن جمهوری، روشن می‌شود: در این صورت باید بپرسیم که سیاست و فلسفه، هر یک فی نفسه چیست؟ و وقتی این دو به روش سقراطی به هم پیوند می‌خورند، چه چیزی به منصفه ظهور می‌رسد. من در مقام گفتار، از سیاست بیش از مدینه سخن می‌گویم. چون سقراط موج سوم را عموماً به عنوان شرط به‌دور ماندن مدینه از رذایل سیاسی و خصوصاً به عنوان شرط تحقق مدینه در مقام گفتار، معرفی کرده است. به هر حال این فرمول یک مسئله را آشکار می‌کند، رساله جمهوری نه

فلسفه نیز اگر تحت سلطهٔ سیاسی درآید تغییر شکل آن اجتناب‌ناپذیر خواهد شد

فهمیده شد که آن بیان نظریه‌ای است در خصوص این امر که اشتراک افراد غیر فیلسوف در فضایل، غیرممکن است. این همان نظریه‌ای است که نویسنده آن از لحاظ سیاسی، دلیل خوبی برای عدم ابراز آن در برابر بسیاری از خوانندگان خواهد داشت. بنابراین موج سوم همان توجه به رابطهٔ میان فلسفه و سیاست به عنوان یک مسئله بنیادی و دائمی برای همه کسانی است که سقراط وار درباره نفوس انسانی تفکر می‌کنند.

استروس و بلوم بر این نکته اصرار می‌ورزند که موج سوم باید در درون متن ارتباط سقراط با طرف گفتگوش که خام است، فهمیده شود. رسالهٔ جمهوری در قیاس با رسائل دیگر، یک نمایش‌نامه آموزشی است. با وصف این، یک معنی مهم در تحقیقات من برای جستجوی عامل میانی و فراموش شدهٔ بین دو جریان اصلی تفسیر فوق‌الذکر، وجود دارد. چون در مقام سخن، سلسله مراتب میان نفوس غیر فلسفی باید از نفوس بالقوه فلسفی، متمایز شود. علاوه بر این باید استدلال کنم که مدینه در مقام سخن، حداقل در شکل نهایی آن که در پایان کتاب ۷ صورت می‌پذیرد، نسبت به هر نوع حکومت فعلی، برای حفظ و پرورش نفوس بالقوه فلسفی، اولویت دارد. بنابراین آراء سقراط تا این اندازه جدی است - ولو اینکه واقع‌گرایانه و قابل قبول نباشد - باز منعکس‌کننده آرمان‌ها و آرزوهایش می‌باشد. تعلیم و تربیت پیشنهادی فیلسوفان مدینه، در مقام سخن، یکی از تراش‌های تیز مسئله رابطهٔ میان فلسفه و سیاست است.

۳۷۲e)، بلکه حکومتی را در نظر دارد که ناشی از اصلاح حکومت فوق‌الذکر است. این نوع حکومت - به فرض که مدینه سالم دومی باشد - شامل دو روش نخست کتاب ۵ می‌شود و البته معیار جدیدی را ارائه نمی‌کند بلکه چیزهایی را که قبلاً پذیرفته شدند، توسعه می‌دهد (۴۲۴a-۴۲۳e). چون مدینه سالم دومی، که مقدم بر حکومت پادشاهان فیلسوف شمرده می‌شود، مدینه‌ای

مدینه در حوزه گفتار شکل می‌گیرد را حالی که فیلسوف در حوزه کردار و حکومت

سیاست را این‌گونه بیان می‌کند و نه فلسفه را. زیرا بحث درباره هر یک از این دو، نخست مشروط به لوازم دیگری است. درست همان‌طور که فیلسوف در لباس یک فرمانروا و پاسخگویی نیازهای مدینه ظاهر می‌شود، همین‌طور مدینه نیز در نقش پاسخگویی پرسش فلسفی نمایان می‌شود، پرسشی که درباره نیروی عدالت در نفس انسان طرح می‌گردد (۳۶۹ a-۳۶۸ b). این گفتگو در رساله جمهوری دقیقاً به همان نظام طبیعت بر می‌گردد: مدینه در حوزه گفتار، شکل می‌گیرد در حالی که فیلسوف در حوزه کردار و حکومت.

چند کلمه‌ای باید از چالش تفسیری برخاسته از این وضعیت گفته شود. نخست باید به این نکته توجه شود که تفسیر، اجتناب‌ناپذیر است. امور سیاسی در مدینه از حیث گفتار، به عنوان فضیلت یا کمال مبالغه‌آمیز فرض می‌شوند (به ۴۷۳a-b نگاه کنید). در تعریف سقراط از دوستدار حکومت در کتاب ۶، ۷ می‌بینیم که فیلسوف از میان صافی ژرف‌ترین آرمان مدینه می‌گذرد. خوشبختانه دو نوع راهنما وجود دارد که به ما کمک خواهد کرد تا ابهامات ناشی از فلسفه و سیاست را اصلاح یا برطرف نماییم. بعضی از راهنماها، برای استدلال ضروری‌اند. چون آنها مراجعات همیشگی سقراط را به مفهوم اضطرار یا از لحاظ سیاسی، مواقع ضروری، در بر می‌گیرند. راهنماهای دیگر به واسطه مقایسه میان سطح نمایش (درام) و سطح استدلال فراهم می‌شوند. این دو نوع راهنما به ما کمک خواهد کرد تا سیاست و فلسفه را آن‌چنان که هستند مشاهده می‌کنیم. خصوصاً اینکه به ما کمک خواهد کرد تا ثابت کنیم که دعوی سقراط درباره عدالت مدینه، کمتر از دعوی او درباره برتری فیلسوفان فرمانروا - البته برتری سیاسی که به عنوان وظیفه حکمت نظری بیان شده - مبالغه‌آمیز نیست.

رساله جمهوری در واقع سه نوع نگرش متمایز را نسبت به حکومت خوب پیش روی ما قرار می‌دهد. سقراط در معرفی موج سوم از حکومتی سخن می‌گوید «که آن را در مقام گفتار توصیف کرده‌ایم» (۴۷۳e۲). سقراط آشکارا نه به مدینه سالم اولی (یا مدینه خوک‌نشین‌ها) رجوع می‌کند و نه به مدینه بیمار (۳۷۴a-

است که در آن تفکر محض و مجرد را درباره سیاست فی‌نفسه یا سیاست مستقل از فلسفه می‌یابیم. علاوه بر این نشانه‌های موج سوم را در معرفی فلسفه به عنوان یک موضوع بدیهی می‌یابیم، آن‌چنان که تفکر سیاسی درباره فلسفه فی‌نفسه را در سراسر متن میان موج سوم و پایان کتاب ۷ می‌یابیم. و همچنین آن را در سراسر متن مرکزی می‌یابیم، متنی که در آن سقراط موضوع حکومت فیلسوفان پادشاه را با موضوع مساعد کردن مدینه را برای پذیرش قانون فیلسوف و متقاعد نمودن فیلسوف برای پذیرفتن قانون مدینه را پیش می‌کشد. مدینه سالم سومی که ناشی از ترکیب تناقض‌آمیز فلسفه و سیاست است همان کالیپولیس است یعنی «مدینه زیبا و شریف» که سقراط آن را صریحاً به گلوکن نسبت می‌دهد^{۱۶}.

موج سوم، تکیه‌گاه منطقی و خطابی سراسر رساله جمهوری است. چنان‌که خواهیم دید این پیشنهاد سقراط که فیلسوفان باید فرمانروا، یا فرمانروایان باید فیلسوف شوند، مستلزم برقراری سازش میان یک سلسله تضادهای اساسی در زندگی انسان است، مانند تضاد میان دوستی عاشقانه و دوستی روحانی، خوشبختی جمعی و گرایش فردی، ایجاد نظم سیاسی در مدینه و کشف فیلسوفانه حقیقت، دانش فنی و الهام غیرفنی. این عناصر متضاد، هم‌چون پارسنگ در پیرامون موج سوم که بر اساس آن تمام قدرت استدلال ارزیابی می‌گردد، چیده می‌شوند. این ریسمان مشترک در سراسر همه تضادها که مربوط به عشق (Eros) می‌شود و اصولاً به شیوه‌های گوناگون قبل و

بعد از موج سوم مورد بحث قرار گرفته، امتداد می‌یابد. این دشواری‌ها در تلاش برای ایجاد سازش میان تضادها، هنوز بیشتر می‌شود. تضادهایی که بسیار جالب توجه‌اند، البته نه فقط به خاطر ایجاد مدینه در مقام گفتار بلکه مهم‌تر از آن به خاطر زندگی در جوامع فعلی بشری. چون حقیقت آن است که فلسفه و مدینه همانند دو زوج نامأنوس، نیازمند به یکدیگرند. بنابراین در رساله جمهوری، چالش‌ها و کارهای اصلی فلسفه سیاسی با عبارات‌های درشت نوشته می‌شوند.

۲

تردید سقراط در معرفی موج سوم ممکن است در بدو امر، خواننده را به تعجب وا دارد. زیرا اصرار او بر اینکه فرمانروایان مدینه باید فیلسوفان باشند، در ابتدا فقط به نظر می‌رسد که در پی بسط ادامه آن است. یعنی این نکته که مدینه باید به وسیله افراد خردمند که در کشان از حکومت کمتر از بنیانگذاران آن نباشد، تدبیر شود (497c - d, 429a, 482e). در این نگرش آنچه که جدید است فقط به کار بردن واژه «فیلسوف» است که به عنوان صاحب دانش سیاسی لازم، معرفی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که تردید سقراط فقط ریشه در ادراک دارد که دوستانش او را درست درک نکردند، پاسخ او به پیشگویی شتابزده گلوکن مبنی بر اینکه «بسیاری از انسان‌ها آن هم نه انسان‌های معمولی» در آیند. به او حمله خواهند کرد این است که آنها بالاچار کسانی را معرفی خواهند کرد «که ما دلیرانه آنها را فیلسوفان فرمانروا نامیدیم» (473c e, 474, 474 b, 474). بسط بعدی مطالب، دوراندیشی سقراط را در این شیوه تصدیق می‌کند. چون سقراط باید علیه عقیده آدیمانتس در خصوص ارتباط میان فلسفه با افراد شریر یا در نهایت بی‌خاصیت، استدلال کند (487 b - c - 498 b - 498). مسئله‌ای که به واسطه اتهام آدیمانتس مطرح شده، کم‌اهمیت نیست. به علاوه بعید به نظر می‌رسد که این اتهام از دهان آدیمانتس باشد چون این موضوع، بیان‌کننده اختلاف میان او که شاعر عاشق با برادر بالقوه

فیلسوفش می‌باشد. با وجود این، تفسیر پیشین در خصوص نظریه ابداعی و اساسی سقراط، منصفانه نبود. زیرا سقراط موج سوم را بدون روشن ساختن هیچ یک از اهداف نزاع فیلسوفانه یا انگیزه درونی فیلسوف معرفی می‌کند. با وجود اینکه هنوز نمی‌دانیم که فلسفه چیست به ما گفته می‌شود که فیلسوفان باید حکومت کنند.

دو پرسش زیر به ما کمک می‌کند تا حذف فلسفه را در شرح قبلی سقراط از حکومت عادل، اثبات کنیم. پرسش اول اینکه آیا نگهبانان مدینه سالم دومی اصولاً دارای شخصیت و خصوصیت فلسفی هستند؟ پرسش دوم اینکه دانش سیاسی این نگهبانان چگونه با حکمت به معنای فلسفی آن مطابق می‌شود؟ در خصوص پرسش اول، سقراط ابتدا روی این نکته پافشاری می‌کند که کسانی که در صددند ملائمت و مهربانی را با شجاعت و دلیری پیوند بزنند باید بعد از این طرح، سگ‌های نگهبان خوب، ذاتاً فیلسوف شوند (376a-c). در این مورد، فلسفه با ملائمت و مهربانی پیوند خورده و از شجاعت و دلیری متمایز می‌شود. وقتی سقراط از دو عنصر متناسب با نفوس نگهبانان بالقوه سخن می‌گوید، یکی شجاعت و دیگری حکمت که باید به وسیله ورزش و موسیقی «هماهنگ» شوند، در واقع از همان نوع تمایز استفاده می‌کند (410c - 412b). ولی سقراط در بیان ویژگی‌های کسانی که صلاحیت حکومت کردن را دارند، از فلسفه سخنی نمی‌گوید بلکه به جای آن از نگهبانان سخن می‌گوید که به خاطر قدرت و مهارت زیادشان در کار نگهبانی و نیز به خاطر پایداری خارق‌العاده‌شان در حفظ این عقیده جزمی (دگمی) که هر کس باید بهترین کار را برای مدینه انجام دهد، از امدادگران متمایز می‌شوند (412 c, 412 c, 413 b, 414). این پایداری سرسختانه‌شان در حفظ آرمان حقیقی مدینه، چیزی جز فضیلت شجاعت سیاسی نیست که سقراط آن را در کتاب 4 (تحت عنوان اینکه قدرت همواره برای دست‌یابی به عقیده جزمی یا «عقیده درست» شتاب می‌کند، همان‌طور که پشم سفید وقتی به خوبی رنگ شود، تحت بدترین شرایط رنگ خود را از دست نمی‌دهد) بیان کرده است (429d - 430c). به هر حال دلیری فضیلتی مناسب با شجاعت است نه مناسب با حکمت. به علاوه

سقراط می‌گوید که وقتی کسی در دفاع از آنچه دوست دارد شجاعت به خرج می‌دهد، در این صورت آشکار می‌شود که پاسداری نگهبانان از حکومت، ریشه در عشق آنها به مدینه دارد نه در فلسفه یا عشق آنها به حکمت. (۴۱۲c-d)

در کتاب ۴ سقراط، حکمت را در «نصیحت خوب» و «مهارت در نگهبانی» نگهبانان معرفی می‌کند که شامل

پاسداری نگهبانان از حکومت ریشه در عشق آنها به مدینه دارد نه در فلسفه یا عشق آنها به حکمت

دانش مربوط به چگونگی نگهبانی از کل مدینه می‌شود (۴۲۸b-d). این دانش شامل چه چیزی می‌شود؟ ما می‌توانیم از طریق بررسی کارهایی که نگهبانان باید در «مدینه سالم دومی» بر عهده گیرند، به پرسش مذکور پاسخ دهیم. این کارها عبارت است از تدبیر جنگ، سر و سامان بخشیدن به امور مردم و اقتصاد، دسته‌بندی کردن کودکان برای کلاس‌های مناسب و نظارت بر کار آموزش و پرورش شهروندان (۴۱۵b، ۴۲۱e، ۴۲۲a، ۴۲۳b-d، ۴۵۹c، ۴۶۱e). به کار بستن شگردهایی موثر که در بهترین شکل خود حتی خود حاکمان را نیز می‌تواند بفریبد، از جمله کارهایی است که بعداً به صورتی خاص برای نگهبانان لازم می‌شود (۴۱۴b-c، ۴۵۹c-d)^{۱۷}. به هر حال ابعاد گوناگون فن فرمانروایی چه از حیث فردی و چه از حیث جمعی به حکمت (سوفیا) نمی‌رسد. سقراط در کتاب ۴ در خصوص فضیلت حکمت، آشکارا به نادانی خود در مورد این که چگونه توان انجام این کار را دارد اعتراف می‌کند، (۴۲۹a). وقتی سقراط از فضایل مدینه به فضایل موازی در نفس برمی‌گردد، ماهیت حکمت را چندان روشن نمی‌سازد. فضیلت جزء فرمانده نفس، موسوم به منطق (logismos) و حساب (calculation) است (۴۳۹d)، ولی ضعیف‌ترین پیش‌بینی درباره این موضوع آن است که به وسیله این جزء فرمانده، محاسبه صحیح انجام می‌گیرد

مانند درک یک فرد از خیر (۴۳۳a). ما در کتاب ۶ می‌آموزیم که خیر و نیکی، غایت عمیق‌ترین گرایش نفس و آرمان فلسفی است (۵۱۱e-۵۰۵d). صرف نظر از تحقیق در خصوص خیر، نظیر آنچه بعدها در دیالوگ مطرح شده، مطابق نمودن حساب با حکمت به وسیله سقراط متأسفانه ناقص است.

خلاصه، مدینه سالم دومی، به واسطه قانون شجاعت و اعتدال یا قانون دلیری مدوح، بیشتر متمایز و مشخص می‌شود تا به وسیله حکمت. در این مورد، مشابهت‌هایی میان آن با خصوصیت بنیان‌گذارانش و همچنین با اغلب حکومت‌های فعلی و مطلوب، وجود دارد. به خاطر آوریم که سقراط در مقام گفتار برای تأسیس مدینه‌ای حرکت می‌کند که به واسطه تعریف و تمجید موقتی گلوکن از حکومت استبدادی و ظالمانه (Tyranny)، کسی که «همواره از شجاع‌ترین مردم در هر کاری به شمار می‌آید» (۳۵۷a ۲-۳) و به ویژه به واسطه خشم اخلاقی آدئیمانوس که همه جا بی‌عدالتی انسانی را به نمایش می‌گذارد، پیشنهاد شده است (۳۶۷e-۳۵۸b). حمله تند آدئیمانوس بر کسانی که «به طور عامیانه» نیروی عدالت و بی‌عدالتی را «به صورت وارونه» جلوه می‌دهند (۳۶۷a ۷-۸) و تساهل و تسامح او در برابر تعریف و تمجیدهای گلوکن از بی‌عدالتی، نشان می‌دهد که او خود را به عنوان یکی از افراد استثنایی می‌پندارد، «کسی که معتقد است که از ذات الهی هیچ عمل ظالمانه‌ای ممکن نیست صادر شود» (۷۳۶c) و نیز کسی که در «تمسک به عدالت همچون فولاد است (adamantinos)» حتی اگر صاحب انگشتر زیش (Gyges Ring) باشد (۳۶۰b ۵). همان جناس‌گویی در پایان رساله جمهوری نیز ظاهر می‌شود، جایی که سقراط می‌گوید که یک فرد باید «همچون فولاد» به عقیده‌ای متوسل شود که بر طبق آن گفته می‌شود از میان عدالت و بی‌عدالتی با مهم‌ترین چیز را برای «مرگ و زندگی» برگزید (۶۱۹a ۱-۶۱۸e ۳). بنابراین مدینه در مقام گفتار مبتنی بر دلیری اصلاح شده‌ای است که از رجوع سقراط به موضوع شجاعت درک می‌شود، موضوعی که گلوکن و آدئیمانوس در نبرد مگارا آن را به نمایش گذاشتند (۳۶۸a). معرفی مدینه به وسیله سقراط در مقام گفتار، خود یک



عمل شجاعانه است، هر چند او باور دارد که توانایی کافی برای دفاع از عدالت را ندارد ولی با وجود این مدعی است که «وقتی از عدالت به بدی یافت می‌شود»، خداپسندانه نیست که «از عدالت دفاع نکنم و درحالی که هنوز نفس می‌کشم و توان سخن گفتن را دارم در این خصوص کاری انجام ندهم.» (c2-368b8) ۱۸.

تصویر دیگری از مدینه سالم دومی وجود دارد که باید بررسی شود، یعنی همان دستیابی فنی آن به آموزش و پرورش مدنی. این امر، جنبه مشترک بین مدینه مذکور و سایر مدینه‌های فعلی در مقام گفتار است. مدینه سالم دومی همانند همه جوامع سیاسی موجود، می‌خواهد شهروندانش از ارزیابی امور جامعه خودداری کنند: این مدینه در جستجوی روشی است تا بدان وسیله انسان‌ها بتوانند خودشان را نه بر حسب فردیت ویژه‌شان بلکه بر حسب تشابه شهروندی‌شان درک کنند. بنابراین مدینه مذکور در صدد دستیابی به آموزش و پرورش مدنی (یا Paideia) بر اساس مدل صنایع تولیدی است. ۱۹.

بر طبق نظر سقراط، شهروند به وسیله جریانی شکل می‌گیرد که عبارت است از رام کردن انسان‌هایی که مشابه حیوان هستند، کوبیدن و قالب گرفتن آنها همچون بطنه، هماهنگ کردن آنها همانند سازهای موسیقی، رنگ کردن آنها همچون پشم، به وسیله عقاید سودمند. (a-b, 375b-377c, 410d-e, 429c-430b). هر چند مدینه سالم دومی، بر جریان آموزش و پرورش و نیز رفتار شهروندان شدیداً نظارت می‌کند چیزی هرگز در جوامع سیاسی فعلی مشاهده نمی‌شود، ولی شاید تصادفی نباشد که حکومت‌های فعلی در این موارد بیش‌ترین شباهت را با حکومت اسپارت دارند، حکومتی که به واسطه قانون تهور (Thumos) از بقیه حکومتها متمایز می‌شود، تهوری که به وسیله شرم و حیا، معتدل و ملایم می‌شود. ۲۰.

به خاطر آوریم که در مدینه اولی در مرحله گفتار، نظم مدنی، ناشی از اعتدال فطری شهروندان بود - شهروندانی که وحشی و فاقد تهور (Thumos) به نظر رسیده و فقط در ابتدایی‌ترین مرتبه شوق جنسی، به واسطه عشق (eros) برانگیخته می‌شوند. بنابراین آنها نه گوشت می‌خورند، و نه جانوران را شکار می‌کنند (a-c, 377c-378) و هیچ‌گونه

تشکیلات سیاسی و نظامی و نیز هیچ‌گونه تعاون و همکاری در میان آنها وجود نداشته و آنها از هر حیث آزاد از پلئونکسیا (Pleonexia) هستند و همواره نسبت به آنچه تراسیماخوس بیان می‌کند تمایل شدید دارند (a1, 344). به همین دلیل گلوکن «مدینه خوک‌نشین‌ها» را رد کرده و اجتماع انسانی متعارفی را در مدینه بیمار معرفی می‌نماید که نهایتاً مستلزم اصلاح طبیعت انسانی برای نظم مدنی است. مدینه سالم دومی، نمایانگر تلاش بی‌پایانی است که در بخشی از مدینه بیمار به منظور بازگرداندن نظم غیرممکن انسانی به خوک‌نشین‌ها از طریق اعتدال در دلیری و جلوگیری از امیال بالقوه پست نفوس شهروندان

آن صورت می‌گیرد. علاوه بر این، چون همه مدینه‌های فعلی، به درجات کمتری این نوع تلاش را دارند، ضعف مدینه سالم دومی برای پرورش شهروندان واقعاً با فضیلت، نمایانگر محدودیت‌های ضروری ناشی از سیاست غیرفلسوفانه است.

هر چند سقراط با صراحت، ضعف مدینه سالم دومی را در مقام گفتار نمی‌پذیرد ولی دلیل کافی برای رد هر گونه استنباط دیگر را ارائه می‌کند. بنا بر عقیده سقراط، فرمانروایان مخصوصاً باید از یک کار «بزرگ» یا دست‌کم از یک چیز کامل، یعنی تعلیم و تربیت امدادگران و نگهبانان با استعداد، مراقبت کنند. او علی‌رغم اظهارات اندکی پیش، می‌پذیرد که یک فرد نمی‌تواند با اطمینان حکم به کفایت تعلیم و تربیت مدنی برای جلوگیری از بروز ظلم کند (b8A9-416). درک این نکته که چرا او چنین کرد، دشوار نیست. اولاً سقراط تکمیل تعلیم و تربیت را با کیفیت بالا لازم می‌شمارد تا بدین وسیله شهروندان بتوانند «هر چه بیشتر از خود و مدینه خود مراقبت بکنند» (415 d3-4). به هر حال سقراط حتی با افزودن کیفیت عالی، باز نگران است که مبدا امدادگران بتوانند با شهروندان هم‌شان خود، رفتاری همانند رفتار ارباب‌های سنگدل داشته باشند، کسانی که همانند سگ‌های گله «بر اثر هرزگی و گرسنگی یا سایر رفتارهای بد، به خود گله حمله کنند» (416 a4-5). بنابراین او، از بین بردن وسوسه‌های نفسانی را لازم می‌شمارد، و وسوسه‌هایی که امدادگران (نگهبانان) را «وادار می‌کند تا به اذیت و آزار شهروندان دیگر بپردازند» (416 d1). خصوصاً اینکه امدادگران مجاز نیستند که مالک خانه‌ها و خزانه‌های شخصی یا اموال خصوصی، جز آنچه شدیداً نیاز دارند، باشند، و به آنها باید گفت که آلوده شدنشان به طلا و نقره و تماس نفس آنها با طلا و نقره مادی، امری مشروع و قانونی نیست (417a-416d).

بر طبق معیارهای اخیر، دیگر جایی برای پنهان نمودن سرمایه‌های شخصی باقی نمی‌ماند. برای تضمین این امر که امدادگران همواره محبوب مردم باشند، این معیارها شرمساری یک فرد را در برابر همتایش با ترس و تعظیم او در پیشگاه خدایان به هم می‌آمیزند تا اطمینان

حاصل شود که میل به ثروت، ریشه در نفس ندارد. باید متوجه بود که این امر مسلم گرفته شده که ترس از تجاوزهای ناعادلانه می‌تواند از راه سرکوب حس ثروت طلبی و لذت‌جویی یا لاقبل از راه شناسایی و مجازات فوری متجاوز، برطرف شود. اما در خصوص امیال دیگر که ممکن است انسان را به سوی ظلم و بی‌عدالتی سوق دهند چه می‌توان گفت؟، به ویژه امیالی که دقیقاً به دلیری و شوق عاشقانه جنگجویان جوان مربوط می‌شوند - خصوصاتی که گلوکن دقیقاً آنها را وصف کرده است (475a-474d-402e). این نکته شایان توجه است که سقراط در خصوص این موضوعات سکوت اختیار کرده است. زیرا شوق فرمانروایی و عشق به شرف و پیروزی، ارتباط تنگاتنگی با ظلم و بی‌عدالتی دارد که در داستان گلوکن راجع به «انگستری ژیزس» بیان شده است (362b-c-360a-c). و حال آنکه عشق (eros)، از همان لحظه که سفالوس، تعریف سوفوکلس را از میل عاشقانه به عنوان «پیرمرد دیوانه و وحشی» پذیرفته، با خودکامگی و بیماری روانی، ارتباط پیدا می‌کند. (4-43 c3). سقراط در کتاب ۳ عشق شهوانی را مساوی با این گونه «بدبختی‌ها» یعنی بیماری و مستی می‌داند. بنابراین خوش‌گذرانی‌های «دیوانه‌وار» به واسطه ارتباطشان با هرزگی و زناشویی نامشروع، محدود می‌شوند (403c-402d-396d-395e). و در کتاب ۹، عشق (eros) به عنوان چیزی کمتر از ظلم نفسانی، آشکار نمی‌شود که نمایانگر پدیده انسان ظالم است (d1-575c4-574e2-574c7-573b6).

سقراط به خاطر ضعف در بیان عامل بالقوه ظلم که ناشی از عشق (eros)، و شوق قدرت و پیروزی و جلال است، ظاهراً پیشنهاد می‌کند که تعلیم و تربیت مدنی با کیفیت عالی، می‌تواند در تعدیل این امیال مؤثر باشند. ولی از همان آغاز کتاب ۸ روشن شده که چنین پیشنهادی گمراه‌کننده است، چون در آنجا سقراط انحطاط مدینه را در مقام گفتار، نتیجه ضعف نهایی حکومت برای کنترل عشق شهوانی و یا به قول گلوکن مقدم شمردن ضرورت هندسی بر ضرورت عشقی، به شمار آورده است، (405A/d). البته فقط همین نیست. چون حقیقت تکان‌دهنده

آن است که در مدینه سالم دومی تلاش می‌شود تا امیال مورد بحث را نه از راه تعدیل بلکه از طریق دل‌آلگی کنترل کنند.

این نکته در کتاب ۵- که در آن سقراط منحصرأ با گلوکن سخن می‌گوید - به روشنی دریافت می‌شود که سقراط جهت ارضای حس لذت‌جویی و قدرت‌طلبی و شرف‌خواهی دوستانش عمداً جانشین‌هایی را فراهم

آیا تعلق این افراد به مدینه مذکور ریشه در شجاعت و اعتدال آنها دارد یا ریشه در خودپسندی ناشی از امیال سرکش آنها

نموده است. در آغاز کتاب ۵، کسانی که مشتاق شنیدن موضوعات جنسی‌اند، سقراط را از ادامه بحث باز می‌دارند (۴۴۹a-۴۵۰b). این، نخستین بار نیست که او از ادامه دیالوگ «بازداشته شده است» (۳۲۷c-۳۲۸b). و از آنجا که او در موقعیت قبلی با دوستانش عهد بسته بود، اطعمیان داشت که آنها نیز اکنون پیروز خواهند شد. پایداری سقراط برای بحث درباره مسائل مربوط به زن و فرزند که ظاهراً با خجالت بیان می‌شود، تحت همین اوضاع و شرایط بود - البته او می‌خواست دوستان جوانش را بیشتر تحریک کند نه اینکه آنها را متوقف سازد. از این رو او اقدام به برانگیختن قوه تخیل آنها از راه غلغلک دادن‌های فزاینده آن با موج اول و موج دوم پارادکس، نمود - معیارهایی که بر طبق آنها نگهبانان مرد و زن همگی باید به طور مشترک در شغل نگهبانی شرکت نموده و به صورت اشتراکی نیز دارای زن و فرزند شوند، (۴۵۷b-d). بنابراین منظره لذت‌بخشی که زنان برهنه‌ای ورزش می‌کنند (۴۵۲a-b) سبب می‌شود که سرانجام برای فرونشاندن هوس آمیزش «تا آنجا که ممکن است» زنان متعددی به عنوان پاداش به بهترین مردان مدینه و مخصوصاً امدادگرانی که جنگجوی خوبی‌اند بخشیده شود (۴۶۰b-۴۵۹d). همین شور و حرارت گلوکن در خصوص این معیارهاست که او را تابع قانون الحاقی

می‌سازد، قانونی که بر طبق آن هیچ‌کس، چه مرد و چه زن حق ندارد از بوسیدن سرباز شجاع امتناع ورزد (۴۶۸b-c). به خاطر داشته باشیم که سقراط قبلاً به این واقعیت اشاره کرده بود که عاشق گلوکن، هم گلوکن و هم آدیمانتس هر دو را ستود. چون در نبرد مگارا از خود شجاعت نشان دادند (۳۶۸a)، از این رو می‌توان نتیجه گرفت که جوانان و احتمالاً همه کسانی که از خود شجاعت نشان می‌دهند باید تصور کنند که پاداش شجاعانشان را در مدینه کاملاً دریافت می‌کنند. - و این پاداش فقط جنسی و شهوانی نبوده بلکه چیزهای دیگری نیز شامل می‌شود مانند انتخاب تکه دلخواهی از گوشت، مراسم ویژه فن، و حتی پرستش دایمون یا هر خدای دیگری در جهان پس از مرگ (۴۶۹b-۴۶۸c).^{۲۱} به علاوه فهرست ذیل از پاداش‌ها نیز به صورت پراکنده معرفی شده است که عبارتند از خوردن غذایی که شایسته قهرمانان است، برخورداری از احترام و آزادی‌های عاشقانه‌ای که بیشتر در شأن خدایان رسمی یونان است تا آدیمان و بهره‌مندی از مزایای مهم دیگری که گلوکن در ارتباط با تجویز ستمگری بر انگشتی ژیرس، برای بهترین مردان در مدینه سالم دومی، بیان کرده است (۳۶۰a-c). اما جواز عشق شهوانی بیشتر با دیدن خواب ظالمانه‌ای تقویت می‌شود که در آن یک فرد با محتارم خویش زنا می‌کند (۵۷۱c-d) و نیز (۴۶۱e). و سرانجام، ما می‌توانیم تعلیق قوانین را در برابر تجاوزهای موجود در مدینه سالم که به اجرای امیال ظالمانه‌تر دیگری منتهی می‌شوند، به این صورت توجیه کنیم که این قوانین بزرگ‌ترین مانع رسمی را به منظور جبران مستقیم تجاوزهای شدید، بر طرف می‌سازند (۴۶۴e).

ملاحظات قبلی برای برخاستن شک‌های سهمگین نسبت به نظم درونی نفوس امدادگران در مدینه سالم دومی، کافی است. ولی مستقیماً روشن نشده است که آیا تعلق این افراد به مدینه مذکور، ریشه در شجاعت و اعتدال آنها دارد یا ریشه در خودپسندی ناشی از امیال سرکش آنها. این مسئله را نمی‌توان از طریق بررسی این نکته حل نمود که امدادگران بر خلاف ستمگر مورد نظر در کتاب ۹، در جهت خیر عمومی، فعالیت می‌کنند، چون آنچه در اینجا مورد بحث است، شرط درونی نفوس آنهاست. به

توصیف می‌کند، واژه‌هایی که متضمن برانگیختن تخیل شاعرانه گلوکن و دوستان جوانش است؟ برای پاسخ به این پرسش، این نکته مهم است که به خاطر بیاوریم کتاب ۵، یک موضوع واقعی را آشکار می‌سازد که همان نیازمندی‌های تعلیمی خاص مورد نظر سقراط است. این موضوع وقتی با صراحت نمودار می‌شود که در پایان کتاب ۷ می‌بینیم تأسیس کالیپولیس می‌توانست با کودکان زیر ۱۰

تعلیم و تربیت مدنی بدون فلسفه فقط می‌تواند تصویری سطحی از فضیلت نفس را و نه یک چیز حقیقی را ایجاد کند

سال آغاز شود (540e-541a). نیازی به گفتن نیست که یک فرد نمی‌تواند با کودکان آن‌گونه سخن بگوید که سقراط با گلوکن سخن می‌گفت. سقراطی که در صدد نبود تا از طریق پادشاه‌های شهوانی در برابر شجاعت و نظایر آن، حس وفاداری گلوکن را نسبت به مدینه سالم دومی، بلکه نسبت به عقل (Logos) به عنوان یک کل برانگیزد. او مخصوصاً می‌خواست تضمین کند که گلوکن با اشتیاق و هیجان زیاد، به آنچه بعداً مطرح می‌شود، گوش خواهد کرد. زیرا آنچه بعداً مطرح خواهد شد بازبینی موقعیت اصلی موضوع (Eros) است. بازبینی موقعیتی که فضای مناسبی را برای افزایش آگاهی گلوکن فراهم می‌کند، کسی که علاقه‌مند به داشتن شور و هیجان ناب فلسفی است.

۳

وقتی سقراط موج سوم را معرفی می‌کند، می‌گوید که سازش میان فلسفه و حکومت سیاسی، نیازمند به تحقق مدینه فاضله‌ای است که او به اتفاق دوستانش آن را قبلاً توصیف کرده‌اند. پس او به ما می‌فهماند که این مدینه در مقام گفتار به کمال رسیده و اکنون فقط وجود خارجی ندارد (e-427d). همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم مدینه سالم

علاوه سقراط در نهایت پیشنهاد می‌کند که تعلیم و تربیت مدنی بدون فلسفه، فقط می‌تواند تصویری سطحی از فضیلت نفس را، و نه یک چیز حقیقی را ایجاد کند.^{۲۲} سقراط اندکی بعد از آن که در چگونگی تعلیم و تربیت مطرح شده در کتاب‌های ۲ و ۳، تردید کرده است، میان شجاعت سیاسی که محصول این گونه تعلیم و تربیت به شمار می‌آید و نوع دیگری از شجاعت که محصول رفتار «بس زیباتر» است تمایز قائل می‌شود (c4-430). رفتار بعدی، احتمالاً متضمن مسیر طولانی‌تری است که مستلزم تحقیق درباره‌ی خیر است (b40-435). به هر حال، سقراط توضیح می‌دهد که فرمانروای فیلسوف، فقط در پی فضیلت محض (perse) نیست بلکه جویای تمام فضایل مردمی (Demotic) است (7-d8-500) - فضایل مشترک، اختصاصاً به عموم مردم (demos) دارد. او بیشتر می‌رود تا جریان آموزش فضایل مشترک را این‌گونه توصیف کند که آن از راه ترسیم فضایل معینی امکان‌پذیر است که بر اساس استعدادهای انسان‌ها کسب می‌شوند، و از این رو چنین تصویری، نتایج حاصل از این آموزش سطحی را کمتر سطحی می‌داند (c-501a). این استنباط بعدها با طرح هشداردهنده‌ی ار (Er) از جمهوری در خصوص نخستین شریک در بخت‌آزمایی زندگی تأیید شده است، که نفس یک مرتبه به مقام بزرگ‌ترین مستمگر جهش می‌کند. نفس انسان حتی اگر قبلاً در یک «حکومت منظم» زندگی کرده باشد و «از روی عادت و بدون فلسفه» دارای فضیلت بوده باشد، باز در مواقع بحرانی، به واسطه‌ی حرص و حماقت بی‌اندازه، متزلزل می‌شود (d1-619). با وصف این، درست است که بگوییم همه شهروندان مدینه سالم دومی و همه شهروندان کالیپولیس جز فرمانروایان آن، از روی عادت و بدون فلسفه، دارای فضیلت هستند. به هر حال فضیلت مستقل از فلسفه ظاهراً یک چیز بی‌ارزش و آبکی است.

پیش از آن‌که مدینه سالم دومی را پشت سر بگذاریم، بیاییم مختصراً موضوع خطابه تعلیمی سقراط را مورد بررسی قرار دهیم. مخصوصاً اینکه او محدودیت‌هایی را برای مدینه سالم دومی قائل می‌شود. چرا سقراط در کتاب ۵، زندگی امدادگران را با واژه‌های گمراه‌کننده معمولی،



دومی از کمال کمتری برخوردار بوده تا جایی که نفوس اکثر شهروندان آن (به استثنای نگهبانان) بر خلاف تعلیم و تربیت مدنی و سایر معیارهایی که به کار می‌بستند، احتمالاً آشفته و پریشان باقی می‌مانند. و به عبارت دیگر مدینه سالم دومی، به طور حقیقی سالم نیست. مدینه حقیقتاً سالم حتی در مقام گفتار نیز وجود ندارد. همان‌طور که خواهیم دید، فرمانروایی فیلسوف نه تنها در مقام کردار برای وجود حکومت فاضله لازم است بلکه به صورت مهم‌تر در مقام گفتار نیز ضروری است. رابطه میان فلسفه و کمال مدینه را در مقام گفتار نمی‌توان از دفاعیه سقراط برای موج سوم، استنباط کرد، چون در این دفاعیه خوبی حکومت و مرکز مدینه، نه امری محتمل، بلکه امری مسلم گرفته شده است (e-471c). سقراط خاطر نشان می‌کند که حکومت نیازمند به فرمانروایی است که به همان اندازه بنیان‌گذاران حکومت دارای درک و فهم باشند - البته نخستین بنیان‌گذار، خود سقراط بود - به این معنی که فرمانروایان باید نگرش فلسفی نسبت به برتری این مدینه از میان مدینه‌های دیگر داشته باشند (d-497c). به هر حال استدلال اصلی او این است که فقط فیلسوفان هستند که می‌توانند نسبت به آنچه فی‌نفسه فضیلت است، معرفت داشته باشند. بنابراین فقط آنها شایستگی وضع قوانین را داشته و می‌توانند مناسب با آنچه شریف، درست، معتدل و خیر است عمل کنند (c-500-501, d-484b). در هر صورت، این‌گونه معرفت، مستلزم درک عقلی ماهیت خود خیر است، (a-b-540, a-e-504). و از این رو چنین معرفتی مساوی با حکمت است. شاید اشتیاق سقراط در تعیین و معرفی بهترین فرمانروایان ممکن برای مدینه سبب شده باشد تا تمایز میان فلسفه و حکمت (Sophia) را نادیده انگارد. آن‌گونه که او در رساله مهمانی خاطر نشان می‌کند هیچ‌کس حکیم یا «عاشق حکمت (Philosophoi) یا مشتاق حکیم شدن نبوده فقط او حکیم است» (a1-2, 204). این فرض آشکار سقراط نیز قابل ملاحظه است که حکومت در حقیقت به صورت خردمندانه بر بنیاد اصل مذکور بنا شده است. زیرا هرچند او در کتاب ۷ برای توصیف تعلیم و تربیت پادشاهان فیلسوف، به زحمت می‌افشد، ولی تعلیم و تربیت اکثریت غیر فیلسوف را نه اصلاح می‌کند و نه

گسترش می‌دهد. این شیوه تعلیم و تربیت که پیش از موج سوم ابداع شده ظاهراً باید برای بعد از آن نیز کافی باشد. خصوصاً وقتی به توصیف سقراط از نقاشی نفوس، توسط هنرمندان فیلسوف نظر می‌کنیم، ملاحظات پیشین، ما را به استنتاج این نکته رهنمون می‌شود که اکثریت قریب اتفاق شهروندان کالیپولیس نه بهتر از شهروندان مدینه سالم دومی هستند و نه بدتر از آنها. به هر حال سقراط همچنین روشن می‌سازد که فرمانروایان فیلسوف کالیپولیس نسبت به همه افراد مدینه سالم دومی، برتری دارند چون فقط آنها کاملاً اهل فضیلت خواهند شد. او می‌گوید که فقط فیلسوف است که «به راستی می‌تواند بشناسد و زندگی کند» چون فقط اوست که «الگوی روشنی» از فضایل «نفس خویش» دارد و از این رو او «تا جایی که برای انسان امکان‌پذیر است، منظم و خدایی می‌شود» (d1-500 c9, b6-490, c7-484). کالیپولیس مدینه سالم دومی را کامل می‌کند چون فقط آرمان‌های کالیپولیس است که به روشنی، دست‌یابی به کامل‌ترین فضیلت را امکان‌پذیر می‌سازد. کامل‌ترین فضیلتی که انسان‌ها استحقاق آن را دارند. بر خلاف عقیده عرف، این صرفاً تفکری است درباره چگونگی بهترین مدینه قابل تصور، که می‌توان آن را از این حقیقت استنتاج کرد که سقراط و دوستانش در کامل کردن این مدینه، در مقام گفتار موفق بودند^{۲۳}

مقدمه سقراط برای بحث فلسفی، در واقع مستلزم تعدادی از پارادکس‌هاست که همه آنها از یک جهت یا جهات دیگر به موضوع اروس برمی‌گردند. زیرا موج سوم دارای تغییرات جزر و مدی است چنان‌که گویی در

برخورد سقراط با این موضوع مشاهده می‌شود. بیایید با بررسی پدیده دوستی عاشقانه، آغاز کنیم که هیچ جایی در بحث سقراط راجع به زندگی اکثریت غیر فیلسوف ندارد. در واقع قوانین موضوعه در کتاب ۵، در صدد تفکیک صریح رابطه میان میل شهوانی و زیبایی یا جمال انسانی است؛ به این معنی که آنها اروس را به طور برجسته تبدیل به شوق حیوانی می‌کنند، شوقی که با دست‌یابی به یک

فیلسوف حقیقی مشتاق بحث درباره ایده‌هاست و برای زایش و پیدایش حکمت در نفس از این نوع وحدت پیروی می‌کند

موضوع مستقیم، خود را محو می‌سازد. این نوع تبدیل، لازم است چون در مقام گفتار، جنس مرد در مدینه در معرض برنامه سیاسی اصلاح نژاد سودمند قرار می‌گیرد. هرکس می‌تواند بگوید که نردبان اروس، که دیوتیما در رساله مهمانی (۲۱۲b-۲۱۰a) آن را توصیف می‌کند، نخستین پله‌اش در رساله جمهوری پیموده شده است. عشق به سایر اجسام، خارج از فرصت معمولی انسان است، فرصتی که در آن انسان، عشق به نفس دیگر را می‌پرواند، چون میل جسمانی در این مدینه از حیث گفتار، نه منتهی به امر زناشویی می‌شود و نه منتهی به صمیمیت میان اعضای خانواده. در عوض، شهروندان همانند حیوانات اهلی تولیدمثل می‌کنند و در «پرورشگاه‌هایی» که مادران شیرده را برای شیر دادن به کار می‌گمارند، رشد و پرورش می‌یابند (۴۶۰d-c، ۴۵۹a). علاوه بر این، درست همان‌طور که یک چوپان باید میش‌ها یا گوساله‌های بیمار و ناقص‌الخلقه را از گله جدا کرده و آنها را از بین ببرد، همین‌طور در مدینه نیز باید کودکان ناقص‌الخلقه و حرام‌زاده را جدا کرده و ناپدید ساخت، کودکانی که از پدر و مادری متولد شده‌اند که فاقد شرایط سنی مناسب برای زناشویی بودند (۴۶۱b-c، ۴۶۰c) ۲۴.

همین اندازه، برای عشق مجزا از فلسفه کافی است. در هر صورت، سقراط بعد از موج سوم بی‌درنگ مسئله اروس را در دیالوگ حذف کرد: سقراط برای روشن

ساختن ماهیت فیلسوف به روشی متوسل می‌شود که در آن کودکانی که در تب و تاب عفتوان جوانی می‌سوزند، بتوانند برانگیخته شده و «زخم زبان‌هایشان» را متوجه عشق عاشقانی نظیر گلوکن، سازند (۴۷۴ d5). مهم‌تر از آن عبارات اقتباس شده سقراط درباره تمایلات جسمانی است که در سراسر بحث او از حقیقت فلسفی، مشاهده می‌شود. بنابراین تمایز اصلی میان فیلسوفان و غیر فیلسوفان، در آغاز کار به وسیله عنصر عشق نشان داده شد: در حالی که سایر مردم، عاشق پیروزی و غذا و شرف و زیبایی و هنرها و اعمالی از این قبیل هستند، فیلسوف فقط عاشق کل حکمت و حقیقت است چون سقراط می‌گوید آنچه فیلسوف به عنوان عاشق می‌تواند مورد توجه قرار دهد دقت در تمام چیزهایی است که به پسرش مربوط می‌شوند (۴۸۵a-b، ۴۷۶b-۴۷۵a). چنین نیرویی چیزی جز عشق او به حکمت نیست که فضیلت اخلاقی به عنوان یک نوع محصول فرعی با آن توأم می‌شود، نفسی که «درباره همه زمان‌ها و همه موجودات می‌اندیشد» (۹-۸a، ۴۸۶)، دیگر نامعتمد و تنگ نظر و ترسو یا ظالم نخواهد بود. سقراط می‌گوید در حالی که این رذایل مربوط به عشق جسمانی می‌شوند، فیلسوف حقیقی - کسی که نفس او دارای «شور واقعی و عاشقانه نسبت به فلسفه حقیقی است» (۲-۱a، ۴۹۹) - مشتاق بحث درباره ایده‌هاست و برای زایش و پیدایش حکمت در نفس، از این نوع وحدت پیروی می‌کند (۴۹۰a-b). او حتی تا آنجا پیش می‌رود که فلسفه را همانند زنی به شمار آورده که به واسطه آمیزش با هر چیزی جز شایسته‌ترین طبیعت‌ها، بچه‌ای حرام‌زاده یا سوفیسم را زائیده است (۵۳۶a، ۵۳۵c، ۴۹۶a، ۴۹۵b-c). ممکن است که ما متذکر این نکته شویم که رونوشت (دستورالعمل) فلسفی و روحانی برای جلوگیری از آمیزش‌های نامنظم جسمانی در مدینه، هشدار لازم را می‌دهد.

دقیقاً چه چیزی در اینجا مطرح می‌شود؟ اصولاً این نکته روشن می‌شود که موضوع دوستی عاشقانه فقط در زمینه ارتباط نفس با حقیقت و زیبایی می‌تواند به درستی بررسی گردد. ولی اگر بحث عشق در ارتباط با فلسفه جایز باشد پس لازم است که کسی این کار را انجام دهد. چون

فلسفه نمی‌تواند بر نفس تحمیل شود. همان‌طور که سقراط در کتاب ۷ گفته است «مطالعه اجباری در نفس، پایدار نمی‌ماند.» (۴- e۳ ۵۳۶)، و شق دیگر اجباری یا عارضی بودن تعلیم و تربیت - به عبارت دیگر همان جریان کوبیدن و قالب گرفتن و زنگ زدن که بخش عمده تعلیم و تربیت مدنی مورد بحث در کتاب‌های ۲ تا ۵ را تشکیل می‌دهد - همان انگیزش درونی عشق (Eros)

هر کس که نفسش

به راستی ذوق موسیقی دارد

یک نگهبان می‌شود

است. سقراط در کتاب ۳ راجع به ماهیت این انگیزش در ارتباط با بحث موسیقی، مختصراً صحبت کرده است. این کتاب تنها جایی است که در آن بحث از عشق (اروس) به عنوان چیزی غیر از شوق مادی محض، پیش از موج سوم مطرح می‌شود. به همین دلیل، سقراط روشن می‌سازد که متعلق حقیقی عشق، زیبایی است: از این رو، کالیستن (Kalliston) هم زیباتر یا قشنگ‌ترین چیز است و هم دوست داشتنی‌ترین چیز (۴۰۲ d۶).
موسیقی نیز به نوبه خود به عنوان راهنمای ما به سوی عشق، نشان داده می‌شود: موسیقی به واسطه تسخیر نفوس جوانان از راه انعکاس زیبایی، آنها را به «شیوه‌های ملایم و دلنواز به سوی عشق رهنمون می‌سازد عشق به آنچه که زیبا و دارای نظم است» (۸- a۷ ۴۰۳). به هر حال این عشق ناگهان پدیدار شده و نفس را هدایت می‌کند. از این رو سقراط این حقیقت را متذکر می‌شود که گلوکن ناگهان عاشق بچه‌ای شد که نیک سیرت ولی ناقص‌الجسم بود و به همین دلیل، با ملایمت به گلوکن می‌گوید نفسی که ذوق موسیقی دارد طبیعتاً فراتر از عشق دیوانه‌وار نسبت به اجسام می‌رود تا به عشق حقیقی نسبت به نفوس شریف و زیبا نائل شود (۴۰۳c-۴۰۲e). بنابراین برای گسترش فضیلت حقیقی که لفظاً آخرین کلام موضوع موسیقی است، عشق (اروس) اهمیت زیادی دارد: سقراط می‌گوید که شایسته است موضوعات

موسیقی، «به موضوعات عشقی مربوط به زیبایی، منتهی شود (ta tou kalou erotica)» (۷- ۴۰۳c۶).

کسی که فقط بحث موسیقی را در کتاب ۳ مطالعه می‌کند ممکن است به طور نادرست، نتیجه‌گیری کند که عشق حقیقی بنیاد فضیلت در مدینه سالم دومی شمرده می‌شود. به هر حال سقراط اظهار می‌کند که تعلیم موسیقی فقط در بعضی از موارد کاملاً موفقیت‌آمیز خواهد بود، چون هر کس که نفسش به راستی ذوق موسیقی دارد، یک نگهبان می‌شود. برعکس، هر کس که در آزمون‌های گزینش نگهبان موفق نشود - یا هر کس که انجام بهترین کارها را برای مدینه فراموش کند و یا بتواند متقاعد شود که آنها را طور دیگری انجام دهد یا بتواند اسیر درد و غم شود یا فریفته لذت و خوشی گردد و یا به واسطه تهدید بترسد و نتواند طور دیگری عمل کند - بدین وسیله اثبات می‌کند که «یک نگهبان خوب برای خود و موسیقی که در حال آموختن بود، نمی‌باشد» (e۳ ۴۱۳). به عبارت دیگر اکثریت قریب به اتفاق مردم، نیازمند به نگهبانان هستند، نگهبانانی که آشکارا از ابزارهای فشار خارجی برای کنترل مردم استفاده می‌کنند - مانند لذت، درد، ترس، و فریب‌های متقاعدکننده و غیره. اگر سقراط نردبان عشق دیوتیمائوس را در نخستین بخش‌های کتاب ۵ پیموده و آنگاه به ما اجازه داده تا نظری اجمالی نسبت به کتاب ۳ داشته باشیم، این امر فقط به خاطر آن است که می‌داند نردبان مذکور، تحمل سنگینی زیاد را ندارد.

برای بسیاری از شهروندان غیرفلسوف که موضوع اصلی کتاب‌های ۲ تا ۵ هستند، تعلیم و تربیت، یک جریان بسیار کلی و فنی بوده و مبتنی بر شجاعت (Thumos) است نه عشق (Eros). به هر حال، وضعیت بعد از موج سوم کاملاً متفاوت است. چون چند فرمانروای فیلسوف که موضوع اصلی کتاب‌های ۶ و ۷ است جریان تعلیم و تربیت آنها بسیار عمیق‌تر و معنوی‌تر بوده و از این رو جریانی خاص و حقیقتاً عاشقانه و از حیث هدف نهایی‌اش پیامبرگونه است. سقراط در کتاب ۷ آزمون‌های مربوط به شخصیت و عقل را برگزار کرده و آنگاه در سطحی بالاتر، آزمون‌های مربوط به شجاعت و اعتدال را در کتاب ۳ پیشنهاد می‌کند. او توضیح می‌دهد که معلمان

باید در امر آموزش کودکان از بازی و نمایش استفاده کنند نه از فشار و زور، و کودکان را باید در «جریان کوشش‌ها و مطالعات و ترس‌ها» زیر نظر گرفت (۱۰- a9 ۵۳۷). سقراط می‌گوید که در هر مرحله «بچه‌ای که خود را همواره مستعدترین فرد نشان می‌دهد باید به شمار برگزیدگان اضافه شود» (۱۱- a10 ۵۳۷). به این ترتیب کسانی که ذاتاً شایسته فرمانروایی‌اند زمانی انتخاب می‌شوند که در موقعیت‌های مختلف بتوانند شایستگی‌های لازم را از خود نشان دهند و مخصوصاً شوق و عشق فلسفی برای مطالعه و تحقیق داشته باشد (d-5۳۵b). عشق فلسفی به نوبه خود مربوط به یک نوع پیشگویی یا غیبگویی درباره نیکی می‌شود. از این رو سقراط فعل «پیشگویی کردن» (Manteuesthai) را برای بیان دستیابی نفس به نیکی به کار می‌برد: درست

همان‌طور که نفس «پیشگویی می‌کند که نیکی (چیزی که در جستجوی آن است) چیزی هست ولی نمی‌تواند کاملاً درک کند که آن دقیقاً چه چیزی است»، سقراط نیز «پیشگویی می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند پیش از شناخته شدن چیزهای نیک، چیزهای نیک و شریف را کاملاً بشناسد» (۷- a6 ۵۰۶، ۲- e1 ۵۰۵). «پیشگویی شما به صورت زیبا» پاسخ گلوکن است (a8 ۵۰۶). هرکس که اظهارات آریستوفانس را در رساله مهمانی افلاطون به خاطر می‌آورد می‌بیند که نفس یک انسان عاشق «نه توان سخن گفتن را بلکه فقط توان حدس زدن و غیبگویی کردن را درباره آنچه می‌خواهد، دارد» (۲- d1 ۱۹۲). هرکس باید این سخن آریستوفانس را به خاطر آورد که در آن گزارش سقراط از شهودش به وسیله یک کاهن در خصوص اسرار و رموز عشق، دنبال می‌شود و در آن دایمون یا خدای دلفی



برای انسان‌ها چیزهای الهی و مقدس را روشن می‌سازد (۲۰۳a - ۲۰۲d). در اینجا یک نوع همانندی میان شهود سقراط از رموز عشق و شهود گلوکن از رموز نیکی وجود دارد.^{۲۶}

آیا درست است که بگوییم در کالیپولیس، ذات فیلسوفان بالقوه، به طور طبیعی به سوی نیکی هدایت می‌شود؟ نه کاملاً. زیرا کتاب‌های ۶ و ۷ با اشاره به موضوع

در هر مرحله‌ای از تعلیم و تربیت فلسفی داوطلبان باید نقش‌های اجباری و تحلیلی را به دقت تمرین کنند

اجبار، البته نه به معنای مجبور کردن فیلسوف برای پذیرفتن وظیفه مهم فرمانروایی، لحن تند و شدیدی پیدا می‌کند. مهم‌ترین نکته اینکه، سقراط روشن می‌سازد که مسئله اجبار برای ایجاد هماهنگی میان عناصر ذات فلسفی لازم و ضروری است. چون او شرح می‌دهد که اجزاء این ذات که آن را به عنوان شرط لازم برای آنها توصیف کردیم، به ندرت می‌توانند با هم در همان مکان، پرورش یابند (۹ - ۵۰۳b۷). در حقیقت سقراط از راه پاسخ دادن به نگرانی آدیمانتس در خصوص ارتباط میان فلسفه و شرارت، که بهترین نفوس را به گونه‌ای شگفت‌آور تباه می‌کند، مطلب فوق را شرح می‌دهد، زیرا هر یک از عناصر پسندیده حتی در بهترین ذاتها، «باز دارای عنصر تباه‌کننده نفس بوده و نفس را از فلسفه جدا می‌کند» (۹ - ۴۹۱b۸). علاوه بر این در مدینه‌های فعلی، امتیاز این گونه نفوس باعث می‌شود تا این نفوس، آماج هر نوع تعلق قرار گیرند (۴۹۵a - ۴۹۴b). بنابراین در هر مرحله‌ای از تعلیم و تربیت فلسفی، داوطلبان باید نقش‌های اجباری و تحمیلی را به دقت تمرین کنند. درست همان‌طور که در تمثیل غار، زندانی آزاد شده از زنجیر مجبور است نخست به آتش نگریسته و آنگاه به سوی روشنایی خورشید روانه شود (۵۱۵e)، همین‌طور فیلسوف مستعد نیز مجبور است به مطالعه علم حساب بپردازد، چون علم حساب «نفس را وادار می‌کند تا عقل را

درباره خود حقیقت به کار برد» (۳ - ۵۲۶b۱). این حکم درباره مطالعه علوم مشابه، مانند علم هندسه، علم نجوم نیز صادق است چون این علوم، فیلسوفان مستعد را وادار می‌کند تا به سوی آنچه هست، توجه کند (۵۲۹a، ۵۲۶e). مسئله اجبار، حتی در مرحله پایانی تعلیم و تربیت نیز وجود دارد، چون وقتی نفوس فلسفی به مرز پنجاه سالگی رسیدند، باید مجبور شوند به سوی خیر (نیکی) چشم بدوزند (۵۴۰a). با مسلم گرفتن این نکته که یادگیری اجباری نمی‌تواند در نفس پایدار بماند، چگونه می‌توانیم مسئله اجبار را در تعلیم و تربیت فلسفی، توجه کنیم؟ تنها پاسخی که به نظر می‌رسد این است که برای از بین بردن موانع رشد طبیعی یادگیری - موانعی که راه کشش عاشقانه نفس را به سوی حقیقت و زیبایی، مسدود می‌کند - نیازمند به مسئله اجبار هستیم؛ تا فرصت مناسب برای نفوس مستعد فلسفی - صرفاً برای این نفوس - فراهم گردد که بدین وسیله بتوانند نردبان عشق (Eros) را بالا روند. به هر حال همه چیز مبتنی بر ایجاد فرصت‌هایی است که برای به کار بستن هوش به واسطه فشار خارجی، فراهم می‌گردد. البته برای بسیاری از مردم، این‌گونه فشار همواره باید ناگوار و غیرقابل تحمل باشد. چون فشار خارجی بر تعلیم و تربیت، فقط هنگامی از بین می‌رود که یک فرد، نگاه اجمالی نسبت به زیبایی معنوی فهم حقیقی داشته باشد.

۴

اشارات گوناگون سقراط به مسئله اجبار، باعث تصور این مطلب می‌شود که ما می‌توانیم پیچیدگی این نیازمندی را که سبب پیوند فلسفه با مدینه می‌گردد، و نیز پارادکس همیشگی موجود در دل جمهوری را به بهترین شکل، تصدیق کنیم. جامعه سیاسی نیازمند به فلسفه است چون فقط با بینش فلسفی نهفته در نفس است که می‌توان حدود سیاست را نسبت به فضیلت روشن ساخت و صرفاً با همین حدود نفسانی است که می‌توان به برقراری و پایداری قوانین و آداب و رسوم سودمند در مدینه امیدوار بود. فلسفه نیز نیازمند به مدینه منظم است چون فقط در

چنین مدینه‌ای است که می‌تواند برای برطرف نمودن بسیاری از موانع اقدام کند، موانعی که بر سر راه تکامل ذات‌های فلسفی قرار دارند. به هر حال، تعقیب فلسفه با شیوه‌های زندگی مردم سازگاری ندارد، شیوه‌هایی که در آنها مخالفت میان شجاعت (Thumos) و عشق (eros)، اعتقاد (Orthodoxy) و بصیرت، نظم عمومی و فضیلت شخصی که در این مقاله توضیح داده‌ایم، با مثال‌های

جوامع فعلی اهمیت سیاسی فلسفه را درک نمی‌کنند، چون در این جوامع بیشتر انسان‌ها فاقد عشق و شناخت خود و شناخت ماهیت فضیلت راستین هستند

گونگون بیان شده‌اند. این مخالفت‌های موضوعی، که پیرامون موج سوم مرتب شده‌اند، هنگامی به اوج خود می‌رسند که یک فرد، چگونگی سازش میان فلسفه و قدرت سیاسی را در بیابد.

جوامع فعلی، اهمیت سیاسی فلسفه را درک نمی‌کنند چون در این جوامع، بیشتر انسان‌ها فاقد عشق و نیز فاقد شناخت خود و شناخت ماهیت فضیلت راستین هستند. به علاوه در جوامع فعلی بیشتر ذات‌ها یا طبیعت‌هایی که از لحاظ فلسفی مستعدند تباه می‌شوند، در حالی که تعداد کمی از این ذات‌ها قادرند «ارتباط با فلسفه صورتی شایسته» حفظ کرده (b1 ۴۹۶) و به خودی خود و همانند علف‌های هرز، رشد و نمو کنند (b ۴۹۷، ۵۲۰b). گذشته از این، بعضی از فیلسوفان راضی به فرمانروایی نیستند. این وضعیت، در برابر مسئله موج سوم، مسئله دیگری را مطرح می‌کند که سقراط در نهایت قادر به حل آن نیست.

بر طبق عقیده سقراط، فیلسوف باید سعی کند تا اکثریت غیر فیلسوف را وادار به پذیرش فرمانروایی فیلسوفان کند (۴۹۳e-۴۹۴a، ۵۰۰a-۴۹۹d). این مطلب از پیش مفروض است که فیلسوف می‌خواهد فرمانروایی کند یا می‌تواند مجبور به فرمانروایی شود زیرا در غیر این صورت او هرگز سعی نخواهد کرد تا دیگران را وادار به پذیرش فرمانروایی فیلسوفان کند. ولی فیلسوف اصلاً متمایل به فرمانروایی نیست و فقط از راه استدلال می‌تواند مجبور به فرمانروایی شود، استدلالی که او را متوجه دینش نسبت به مدینه‌ای می‌سازد که تعلیم و تربیت

فلسفی را برای او فراهم نموده است - دینی که هیچ فیلسوفی نسبت حکومت‌های فعلی ندارد - (b ۵۲۰a-b). بنابراین تنها دلیلی که می‌تواند فیلسوف را وادار کند تا در صدد متقاعد کردن شهروندان برای پذیرش حکومت فیلسوفان باشد، از پیش فرض کردن این موضوع است که مدینه تحت فرمانروایی فیلسوفان، قبلاً نیز وجود داشته است. همین دور، هنگامی آشکار می‌شود که ما پرسیم آیا اکثریت مردم متقاعد خواهند شد که فیلسوفان باید حکومت کنند. سقراط این نکته را روشن می‌سازد که متقاعد نمودن اکثریت مردم فقط زمانی ممکن است که فیلسوفان حاکم، انسان‌هایی شریف، بی‌کینه و ملایم بوده و همواره تلاش کنند که عقل را راهنمای اعمالشان قرار دهند (d ۵۰۱c-d، ۵۰۰a). با وجود این، اکثریت غیر فیلسوف از مردم با چنین صفت خوبی، در مقام گفتار یقیناً در هیچ جایی غیر از مدینه یافت نمی‌شوند.^{۲۷}

مرکزیت متن مربوط به موج سوم، خصوصیت پارادکسی مدینه را در مقام گفتار و به طور کلی ارتباط میان فلسفه و جامعه سیاسی را که از لحاظ فلسفی نقطه مرکزی جمهوری شمرده شده، آشکار می‌سازد. تفکر درباره موج سوم لزوم ارتباط میان فلسفه و جامعه سیاسی را همراه با روشن شدن حدود لازم تأثیر فلسفه برای زندگی در مدینه و توانایی مدینه برای فلسفی شدن آشکار می‌سازد. چون خواننده‌ای که دارای استعداد فلسفی است نسبت به ساختار متن که در برگیرنده درس‌های اصلی رساله جمهوری است حساس و کنجکاو می‌شود. اینکه این درس‌ها عموماً با همین عنوان شناخته نشده‌اند میزان دقت افلاطون را در ارائه آنها نشان می‌دهد، که آن نیز به نوبه خود دلالت بر مسئولیت سیاسی او دارد.^{۲۸}

بالاخره باید یادآوری نمود که رساله جمهوری نه تنها یک مسئله بنیادی را برای ما آشکار می‌سازد بلکه همچنین راه‌حلی را به سبک دراماتیک برای آن ارائه می‌کند، چون با تناقض آمیز بودن فلسفه سیاسی، به روشنی تصور می‌شود که ما می‌توانیم حوزه کار سقراط را در ساختن حتی جامعه‌ای تاریک و یگانه از راه گفتگوی فلسفی تصدیق کنیم، گفتگویی که به واسطه گروهی از جوانان و به روش خودشان برای معرفی طبقه مهم مدینه صورت می‌گیرد.

پی نوشت:

فلسفه سیاسی است، رساله محاکمه فلسفی سقراط (ام دی، لان هام:

چاپ رومن ولیتل فیلد ۱۹۹۸).

۷. برای نمونه، رساله استروس تحت عنوان استدلال و عمل قوانین افلاطون را ملاحظه کنید. (چاپ شیکاگو ۱۹۷۵: چاپ دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۳) ۶۶ و ۶۹ و ۱۴۸ و ۱۶۴-۱۸۲.

۸. به عنوان نمونه دیگر، همان رساله استروس را تحت عنوان استدلال و عمل، ۱۷۵ ملاحظه کنید. نمونه‌های قبلی از طریق اظهارات و عبارات دیگر در یادداشت قبلی فراهم شده است: اظهار نظر استروس درباره آدیمانتوس را در جمهوری افلاطون و شهر و انسان ملاحظه کنید. (چاپ شیکاگو ۱۹۶۴: چاپ دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۸) ۶۴. ۹. پلوتارک در رساله‌اش تحت عنوان زندگی سیسرون 3 - 2.2 متذکر می‌شود که وجود سیسرون در زمره دوستانش مظهر شرف بود. در رساله خطیب 4 - 2.77.313 سیسرون مشاهده می‌کند که خطابه خوب، با قوی‌ترین موضوعات آغاز شده و به پایان می‌رسد و از موضوعات بسیار ضعیف صرف‌نظر می‌شود.

۱۰. در حالی که فارابی مدعی بود «آنچه مقدم بر هر چیز مورد توجه افلاطون واقع شده همان نفس است». استروس نوشت که «فارابی نتوانست این عقیده افلاطون را دوباره پرورش دهد که یک فرد باید به واسطه خدایان به تزکیه (شرافت) نفس خود پردازد.» (726a6) (727a2) «چگونه فارابی رساله قوانین افلاطون را مطالعه کرد؟» فلسفه سیاسی درباره چه چیزی است؟ و پرسش‌های دیگر که قابل طرح است. (چاپ شیکاگو ۱۹۵۹: چاپخانه دانشگاه شیکاگو - چاپ ۱۹۸۸) و ۱۴۸.

۱۱. تفسیر استروس از رساله تلخیص فارابی را باید در ارتباط با اظهارات کلی او درباره معنی خارق‌العاده این قضیه بررسی نمود که در یک نوشته محرمانه ممکن است «عبارت مرکزی (اصلی)» در «مشقت و مهارت آن نوشته» مطرح شود. رساله در مشقت و مهارت نوشته. (چاپ شیکاگو ۱۹۵۲: چاپ دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۸) ۳۷ - ۲۲ به‌ویژه صفحات ۲۴۵ را نگاه کنید.

۱۲. دبلیو. کی. سی. گاتری در تاریخ فلسفه یونان، جلد ۴ (کمبریج: چاپ دانشگاه کمبریج ۱۹۷۵) برای پاسخ به این پرسش که «آیا این نوع حکومت (که افلاطون در نظر داشت) اگر وجود پیدا کند، تحقق فضایلش را تضمین می‌کند؟ آیا چنین حکومتی هرگز نتوانست واقعیت پیدا کند؟» یک سلسله نظریات را جمع‌آوری کرد. (۴۸۳)

کارل پوپر گستاخانه اظهار نظر کرد که در رساله جمهوری نویسنده قصدش نه نوشتن یک رساله نظری بلکه نوشتن یک بیانیه

۱. افلاطون - کتاب جمهوری (473e11-e4). بیشتر نقل قول‌هایی که از جمهوری در این مقاله آورده‌ام مقتبس از کتاب آرن بلوم تحت عنوان جمهوری افلاطون است. (نیورک: 1968, basic books). علاوه بر این، ترجمه خودم را از متن یونانی اپرای افلاطون نوشته جان بارنت، ج ۴، پیشنهاد می‌کنم (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۲ - چاپ دوم ۱۹۰۲)

۲. بعضی از شماره گذاری‌ها، مستلزم مشخص شدن حجم کتاب جمهوری است، چون شماره گذاری صفحات کتاب استفانوس پیوسته نیست. بنابراین مطالب کتاب جمهوری این‌گونه مشخص می‌شود: کتاب ۱ از بند ۳۲۷ تا ۳۵۴، کتاب ۲ از بند ۳۵۷ تا ۳۸۳، کتاب ۳ از بند ۳۸۶ تا ۴۱۷، کتاب ۴ از بند ۴۱۹ تا ۴۴۵، کتاب ۵ از ۴۴۹ تا ۴۸۰، کتاب ۶ از بند ۴۸۴ تا ۵۱۱، کتاب ۷ از بند ۵۱۴ تا ۵۴۱، کتاب ۸ از ۵۴۳ تا ۵۶۹، کتاب ۹ از بند ۵۷۱ تا ۵۹۲، کتاب ۱۰ از بند ۵۹۵ تا ۶۲۱....

۳. از نظر اوا براون، مرکز رساله جمهوری - یعنی کتاب‌های ۷ تا ۵ که در آن افلاطون «بنیاد واقعی شهر را همان کردار (ergon) به‌شمار می‌آورد» مصادف است با پایان یافتن موضوع اصلی دیالوگ: یعنی تعلیم و تربیت گلاوکن به‌واسطه «موسیقی» فلسفی سقراط. اوا تی. اچ. براون، رساله موسیقی جمهوری با تصحیح اس تی. جان ۳۹. او ۲ (۱۹۸۹-۹۰) ۱۰۳ - ۸: ۱ - ۷. ادعای من این است که عناصر مورد بحث در جمهوری که در تضاد با موج سوم، مرتب شده‌اند (به مطلب پایین نگاه کنید) تفسیر اوا براون را تأکید می‌کند که گفته است جمهوری ترکیب «حلقه‌وار» یا «هندسی‌ای» را منعکس می‌سازد که در آن «کردار» به عنوان اصل ساختاری در هومر شمرده می‌شود. (هومر و سنت قهرمانانه - نوشته سی اف. سدریک اچ. ویتمن. نیویورک، چاپ ۱۹۵۸) (W.W.Norton and Co 1965)

۴. مرکز رساله زمامداران، ۲۸۴b است. ایجاد تمایز میان اندازه گیری بر مبنای علم حساب و اندازه گیری بر اساس غیرحساب به‌وسیله غریبه‌الثانی در b ۲۸۳ تا ۲۸۵ بیان می‌شود. این غریبه، در بند ۲۸۴ توضیح می‌دهد که فضایل و از جمله فضیلت سیاسی، ممکن نیست با فقدان اندازه گیری بر مبنای علم حساب، تحقق یابند.

۵. مرکز رساله سوفیست ۲۴۲b است و غریبه‌الثانی نتیجه خیانت را در بند ۲۴۱ بیان می‌کند.

۶. از نظر هولند بحث درباره ارتباط میان عبارات اصلی (مرکزی) رساله سوفیست و رساله مرد سیاسی و رساله تئتوس، پارادکس در

سیاسی محلی بوده است. کتاب جامعه باز و دشمنانش، جلد ۲ (پرینستن ۱۹۴۳: چاپ دانشگاه پرینستن ۱۹۶۶) ۱۰۵۳:۱.

بر طبق عقیده پاپاس نیکولاس، رساله جمهوری که در آن «اوتوپای سازمان یافته» طرح شده است، «نظریات گوناگون و ناسازگاری را برای تغییر سیاسی» منعکس می‌سازد. کتاب افلاطون و جمهوری (نیویورک: رونلج ۱۹۹۵) ۱۵ و ۱۴.

سی.دی.سی.ریو در کتاب پادشاهان فیلسوف، قسمت استدلال جمهوری افلاطون (پرینستن: چاپ دانشگاه پرینستن، ۱۹۸۸) گفته است افلاطون کوشش نمود تا نشان دهد که کالیپولیس «خیر یا حداکثر جمعیت سیاستمدار و خوشبخت» در سایه حکومت پادشاهان فیلسوف، امری ممکن الوقوع است و از این امر نتیجه می‌شود که مدینه فاضله که مقدم بر موج سوم است «به همان اندازه ممکن الوقوع» است. (۱-۱۷۰)

ژولیا آناس، استدلال می‌کند که آرزوی افلاطون فقط پرورش «ایده آل سیاسی‌اش» بود که - مدینه فاضله و جامعه‌ای که مردمش آراسته به فضایلند - «اصلاً غیر ممکن» نیست. کتاب مقدمه بر جمهوری افلاطون (آکسفورد: چاپ دانشگاه آکسفورد پ ۱۸۵ (۹۸۱) با تأکید بر نسخه اصلی.

۱۳. استروس در کتب درباره جمهوری افلاطون، آن بلوم در «مقاله تفسیری»: جمهوری افلاطون از بلوم ۴۳۶ - ۳۰۷. دال‌هال، در برابر قرائت‌های استروس و بلوم از نظریه اکثریت دفاع می‌کند. «جمهوری و محدودیت‌های سیاست آن» نظریه سیاسی ۳، ۵ (۱۹۷۷)، ۲۹۳-۳۱۳.

رگه‌های اصلی قرائت بلوم، تلخیصی است از رساله جمهوری که البته از بعضی جهات پرورش یافت. «آریستوفان و سقراط: پاسخ به هال» که به وسیله بلوم تجدید چاپ شد. «آدم قد کوتاه و قد بلند»، مقالات ۱۹۹۰-۱۹۶۰ (نیویورک: سیمنون و شومتر ۱۹۹۰) ۷۶-۱۶۲.

۱۴. استروس درباره جمهوری افلاطون ۶۵ بلوم «در پاسخ به هال ۱۶۷-۸» بلوم گفته است که با پایان یافتن رساله جمهوری «کلون»، از شوق فرمانروا شدن به شوق فرمانروای فیلسوف شدن رسید و آنگاه از شوق فرمانروای فیلسوف شدن به شوق فیلسوف شدن نائل گردید. فرض پادشاهان فیلسوف، در واقع یک گام لازم برای برگشتن بود. «پاسخ به هال» ۱۶۸.

۱۵. «سقراط اوتوپای خویش را با خاطر نشان کردن خطرات اموری، طرح کرد که ما آن را مکتب اوتوپایی می‌نامیم. چون در آن بزرگ‌ترین نقد ایده‌آلیسم سیاسی به رشته تحریر کشیده شد.» بلوم «مقاله تفسیری» ۴۱۰.

۱۶. سقراط (در ۲۰۲ c1 ۵۲۷) از «انسان‌هایی که در کالیپولیس (کلون) شما هستند» سخن می‌گوید. اروس، نام الهه عشق در یونان باستان است. مترجم

۱۷. باید دانست که «بدل خدایان (اریاب انواع) بر اساس آنچه که به فرمانروایان آموزش داده می‌شود، به خودی خود نمی‌تواند از چیزهای شریف متمایز گردد. چون همان‌طور که سقراط تصدیق می‌کند «ما

نمی‌توانیم که حقیقت چیزهای قدیمی کجا وجود دارد.» (۲-۱۲) ۳۸۲d و (۱۳۷۸a)

۱۸. استروس می‌بیند که «خشم (در مقام گفتار) حد وسط مدینه نیست.» «تا آنجا که ممکن است، میهن پرستی، نیکوکاری و عدالت باید به جای عشق (eros) قرار گیرد. ارتباط میهن پرستی با دلیری، شوق جنگیدن، تندخویی، خشم و غضب، بیشتر است تا با عشق.» «جمهوری افلاطون» (۷۸۱۱۱) همان‌طور که استروس در همان مقاله نوشته است، مدینه خوک‌نشینین ها (city of pigs) «تا حدی دارای ویژگی مورد نظر آدیمانتس است ولی برای برادرش کاملاً قابل قبول نیست.» ۹۵. تمایز دقیقی را سی.اف. استانیلی روزن، میان ماهیت دلیری و عشق گلوکن با طبیعت انعطاف پذیر آدیمانتس، در کتاب خود تحت عنوان نقش اروس در جمهوری افلاطون قائل شد. مروری بر متافیزیک ۱۸ (۱۹۶۵): ۴۵۲-۷۵. ۴۶۳-۶.

۱۹. سی.اف. اِلیتیک، شغل عجیب صنعت بافندگی را به عنوان مدل و الگوی فن سیاسی (political techne) ذکر کرده است (مرد سیاسی ۲۷۹a-۲۸۳a، ۳۰۵e-۳۱۱c). کسی که باید در این رابطه، رساله اتوفرون را ملاحظه کند که در آن سقراط مدل آتنی آموزش و پرورش را با پرورش گل‌ها مقایسه می‌کند. من این قیاس مهم را در فصل ۴ از رساله پارادکس فلسفه سیاسی بررسی می‌کنم.

۲۰. یک نگاه اجمالی و بسیار خوب درباره حکومت اسپارت به وسیله پائول ای. راه، فراهم شده است تحت عنوان جمهوری قدیم و جدید: کتاب جمهوری‌گرایی کلاسیک و انقلاب آمریکایی (کابل هیل: چاپ دانشگاه نورث کارولینا، ۱۹۹۲) ۶۲-۱۳۶.

۲۱. پادشاه افتخارآفرینی‌های گوناگون در زندگی و مرگ، قبلاً فقط برای نخبگان، آماده شده است. (۴۱۴a)

۲۲. واژه‌هایی را به کار بردم که دیوید ساجز در کتاب خود به نام یک اشتباه در جمهوری افلاطون معمول کرده بود (انتشارات گرگوری والسش، افلاطون: مجموعه مقالات انتقادی، ج ۲، ۱۹۷۱ [نوتردام: چاپ دانشگاه نوتردام ۱۹۷۸] ص ۵۶-۳۵، امدادگران از نظر عرف عادل ولی از دیدگاه افلاطونی غیرعادل هستند. سی.اف. استروس «درباره جمهوری افلاطون»: «البته از یک جهت زندگی جنگجو، زندگی حقیقی و عادلانه است و از جهت دیگر فقط زندگی فیلسوف، حقیقی و عادلانه است.

۲۳. این امر ممکن است نتیجه این واقعیت باشد که دوستان سقراط در رساله جمهوری، فیلسوف نبوده و شاید سقراط در چنین گفت و شنودی نمی‌توانست مدینه خویش را در مقام گفتار به روش دیگری کامل کند.

۲۴. اتفاقاً سقراط به خوبی می‌دانست که این گونه معیارها باعث سرکشی و هرزگی در اروس می‌شود، چون او زیبایی را که به عنوان موضوع دوستی عاشقانه، (Erotic Love) تلقی می‌کرد، درست بعد از موج سوم آن را در هم می‌شکند (ط ۴۷۶). پس ما باید به نتیجه برسیم که سقراط به درستی می‌دانست که اشارات دائمی او به ویژگی مقدس و شریف زناشویی موقت در مدینه، از حیث گفتار جقدر زشت و

کند، چون این داستان‌ها برای رسیدن توده مردم به خوشبختی لازمند. آوروس در جمهوری افلاطون، ترجمه رالف ارنر (ایتا کا: چاپ دانشگاه کرنل، ۱۹۷۴)، ۲۴. همچنین دفاع صریح فارابی را از نهان‌روشی (Esotericism) افلاطون در رساله قوانین، ملاحظه کنید. MPP، ۵-۸۴ علاوه بر این، تمایزی که آوروس در «مقاله قطعی» میان اقسام قیاس برهانی، جدلی و خطابی، قائل شده را ۸۶-۱۶۳ MPP (مخصوصاً صفحه ۱۸۱ را) و همچنین اظهار نظرهای اسحاق اسرایلی را درباره افلاطون که در اثر او تحت کتابی درباره عناصر مطرح شده، مطالعه و بررسی کنید: فیلسوف نو افلاطونی اوایل قرن دهم میلادی، ناشر ای. آلتمان و اس. استرن (نیویورک: چاپ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۸)، ۴۱-۱۳۴.



گستاخانه است، (۴۶۱a، ۴۶۰a، ۴۵۹e، ۴۵۸) - زناشویی‌هایی که به ناگزیر منافی منکرات الهی بوده و در مقابل زناشویی با محارم قرار دارد (۴۶۱e). بنابراین به جرأت می‌توان گفت که چرا سقراط در آغاز کتاب ۵، محتاطانه در برابر آدراستیا، سر تسلیم فرود می‌آورد - آدراستیا، الهه‌ای که برای اعمال قبیح آدمیان در برابر خدایان و قوانین الهی، مجازات سختی در نظر گرفته است - و چرا بعداً شرح می‌دهد که «از بحث درباره قوانین مربوط به داشتن فرزندان و مراقبت از آنان خودداری نموده است» (۳-۴۵۳d، ۴۵۱a). برای تحقیق بیشتر رساله جمهوری یا کرب هولند را ملاحظه کنید: آدیسنه فلسفه (نیویورک: ناشران واین ۱۹۹۳) ۱۱۰-۱۸.

۲۵. سقراط می‌گوید، یک موسیقی‌دان همین نوع عشق ملایم و دلنواز را در وجود کسانی که نفسشان همانند جسمشان زیباست، احساس می‌کند. و این نکته بی‌اهمیت نیست که گلوکن خود را به عنوان فردی به شمار می‌آورد که می‌تواند بچه ناقص الجسم ولی جمیل النفس را دوست داشته باشد. (۴۰۲d-e)

۲۶. در بند cf. ۵۰۹a۹، سقراط به گلوکن تذکر می‌دهد که از کفر و ناسزاگویی خودداری ننماید و واژه‌های مربوط به علایم نیکی (eupemein) را به گونه‌ای به کار برده که او با آنها صورت خورشید را توضیح می‌دهد. از آنجا که سقراط می‌بیند خورشید - یعنی رب‌النوع خورشید در اسطوره‌شناسی یونان - خدا شمرده می‌شود (۵۰۸a). پس بدیهی است که نیکی یا خیر، در مقام تفسیر فلسفی ما از سرچشمه‌های الهی، خود نیز به عنوان امری الهی فهمیده شود. سقراط در غیگویی و پیشگویی خود در کتاب ۷ همین عبارات را به کار می‌برد (۵۹a، ۵۷a، ۵۲۳a، ۵۲۳a۴) و این موضوعی است که او را در یک کلمه، گلوکن دایمونی می‌نامد (ط ۳/۵۲۲).



سنگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تال جامع علوم انسانی

۲۷. سی. اف. استروس، مدعی است که «جمهوری» برای برطرف نمودن اشتباه سوفسطاییان در خصوص قدرت کلام، همان اشتباه را تکرار نموده است: «جمهوری افلاطون ۱۲۷ و ۵-۱۲۴ را نیز نگاه کنید. ۲۸. با وجود این شاید درس‌های مذکور به وسیله شاگردان بسیار شاخص فلسفه سیاسی اعم از فیلسوفان یهودی و مسلمان دوره قرون وسطی، در مرکز رساله جمهوری قرار گرفته باشد. توصیف نافذ فارابی از فرمانروایان فیلسوف و ارزیابی او از سودمندی دروغ‌های مصلحت‌آمیز (noble lies) (و مخصوصاً اسطوره مذهبی) در فرمانروایی بر اکثریت غیر فیلسوف از مردم، به روشنی در عبارت‌هایی از کتاب حکومت سیاسی، نیل به خوشبختی و قوانین افلاطون برگزیده شده در فلسفه سیاسی قرون وسطی، مطرح شده است (MPP" hereafter). ناشران، رالف لرنر و محسن مهدی (ایتا کا: چاپ دانشگاه کرنل، ۱۹۷۸) ۹۴-۳۱. آوروس، درخصوص پرسش از مسئولیت سیاسی فیلسوف، در تفسیر خود از رساله جمهوری می‌گوید: «درست همان طور که تجویز دارو فقط کار پزشک است، همین‌طور تدبیر امور کشوری نیز فقط کار پادشاه است. به همین دلیل داستان‌های دروغ برای آموزش همه شهروندان لازم است. هیچ قانون‌گذاری یافت نمی‌شود که به کار بستن داستان‌های جعلی را ممنوع