

فصلنامه علمی رهپافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 739X-1735
دوره ۱۱، شماره ۲ (پیاپی ۶۰)، زمستان ۹۸، تاریخ انتشار: دی ۹۸

تنش فلسفه‌های سیاسی متافیزیکی و پسامتافیزیکی در یونان^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۹/۲۰

منصور میراحمدی*

فرزاد نعمتی**

چکیده

تفکر پسامتافیزیکی به‌مثابه نقد سنت متافیزیکی فلسفه‌ی غرب، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم شیوع یافت و برخی این را نشانه‌ی گسست از سنت یونان باستان قلمداد کرده‌اند. مسئله‌ی این مقاله، امکان‌های پسامتافیزیکی مستتر در سنت فلسفی یونان است و به این منظور تلاش شده تا با بررسی مناظره‌های فکری میان شاعران و فیلسوفان، ملطیان و النیان، سوفیست‌ها و سقراط و در نهایت افلاطون و ارسطو، این مهم نشان داده شود که نه تنها نمی‌توان کل سنت یونانی را متافیزیکی دانست، بلکه برخی از مؤلفه‌های تفکر پسامتافیزیکی چونان عقلانیت موقعیت‌مند، اولویت عمل بر نظریه و توجه به وجه استعاری زبان در اندیشه‌ی شاعران حماسی و تراژیک یونانی، سوفیست‌ها و ارسطو وجود دارد. اهمیت چنین التفاتی این است که تفسیر زمینه‌گرایی متون نشان می‌دهد که در کنار نضج خرد ابژکتیو متافیزیکی در یونان، رگه‌هایی از خرده‌های رقیب سوژکتیو و رتوریک نیز در اندیشه‌ی برخی از متفکران یونانی وجود دارد و بنابراین تنش میان متافیزیک و پسامتافیزیک که در قرن بیستم به اوج خود رسید، در شرایط تأسیس فلسفه و در سامانه‌ی دانش فلسفی یونان نیز مندرج بوده است؛ امری که به‌طور خاص در نقادی ارسطو بر نظریه‌ی مثل افلاطونی و نیز نظریه‌ی فیلسوف‌شاه او به‌واسطه بهره‌گیری از آموزه‌های حماسه‌سرایان، تراژدی‌نویسان و سوفیست‌ها قابل آزمون است.

واژگان کلیدی: پسامتافیزیک، متافیزیک، فرونیسیس، پراکسیس، پوئیسس.

صفحات: ۱۳۲-۱۱۲

* استاد گروه علوم سیاسی،
دانشکده علوم اقتصادی
و سیاسی، دانشگاه شهید
بهشتی، تهران، ایران.

M_Mirahmadi@sbu.
ac.ir

** دانشجوی دکتری
علوم سیاسی، دانشکده
علوم اقتصادی و سیاسی،
دانشگاه شهید بهشتی،
تهران، ایران (نویسنده‌ی
مسئول).

Farzadnemati64@
gmail.com

۱. این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری فرزاد نعمتی با عنوان «بازتاب عقلانیت‌های متافیزیکی و پسامتافیزیکی در اندیشه‌ی روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی» با راهنمایی دکتر منصور میراحمدی و مشاوره‌ی دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی و دکتر رضا نجف‌زاده است.

The Tension of Metaphysical and Post-metaphysical Political Philosophies in Greece

Mirahmadi, Mansour*

Nemati, Farzad**

Abstract

Post-metaphysical thinking as a critique of the metaphysical tradition of Western philosophy spread in the second half of the twentieth century, and some have regarded it as a sign of a break from ancient Greek tradition. This article examines the post-metaphysical possibilities of the Greek philosophical tradition by browsing of intellectual debates between poets and philosophers, Milesian School and Eleatic school, the Sophists and Socrates, and finally Plato and Aristotle, and concludes that not only the whole Greek tradition may not be considered metaphysical, but also there are some components of post-metaphysical thinking such as situated reason, the priority of action to theory, and attention to the metaphorical aspect of language in the minds of epic and tragic Greek poets, Sophists and Aristotle. Thus, a contextual interpretation of the texts shows that, besides the metaphysical objective reason in Greece, there are also traces of subjective and rhetorical reason in the minds of some Greek thinkers and so the tension between metaphysics and post-metaphysics that peaked in the twentieth century has also been present in the founding of philosophy and in the system of Greek philosophical knowledge. This is particularly testable in Aristotle's critique on two theories of Ideas and philosopher king of Plato by applying the thoughts of epopees, tragedians, and sophists.

Keywords: Post-metaphysics, Metaphysics, Praxis, Poesis, Greek Philosophy.

* Full Professor of
Political Science
at Shahid Beheshti
University, Tehran,
Iran.

** PhD Student of
Political Science
at Shahid Beheshti
University, Tehran,
Iran.

مقدمه

غلامرضا کاشی در «ظهور فلسفه‌ی سیاسی پساتافیزیکی در قرن بیستم»، با مروری بر تفاوت دو قرائت فلسفی متافیزیکی و پساتافیزیکی، فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را به دو بخش افلاطونی و ارسطویی تقسیم می‌کند و ظهور نحله‌های پساتافیزیکی در قرن بیستم را «استیلای ارسطو بر فلسفه‌ی سیاسی» این قرن می‌داند. معیار تفکیک این قرائت‌ها، «استقلال یا تبعیت امر سیاسی» است؛ یعنی قرائت افلاطونی - متافیزیکی «به مدد منطقی بیرون از حوزه‌ی سیاست، ترتیبات امر سیاسی را پیشنهاد می‌کند»، اما قرائت ارسطویی - پساتافیزیکی سیاست را بر منطق درون‌باش خود استوار می‌کند. نقطه‌ی عزیمت انگاره‌ی پساتافیزیکی ابتکار ارسطو در تفکیک حوزه‌های حکمت و قرار دادن فلسفه‌ی سیاسی ذیل حکمت عملی است؛ امری که در تخالف با الگوی افلاطونی مبنی بر تحویل امر سیاسی به نظم متافیزیکی عالم است (غلامرضا کاشی ۱۳۸۶: ۱۱۷ - ۱۱۱). اهمیت این مقاله مورد انکار ما نیست، اما می‌توان از دو بعد به گسترش افق فکری آن کمک کرد. نخست، آغازگاه عقلانیت پساتافیزیکی، تفکیک پیش‌گفته‌ی ارسطویی نیست و در مناظره‌های فکری پیش‌ارسطویی - در آنچه نیچه «یونان کهن» می‌نامید - بستری تأثیرگذار بر نضج عقلانیت پساتافیزیکی وجود داشته است. دوم، ایده‌های ارسطو در سایر حوزه‌های حکمت نیز گاه تناسبی معنا دار با نگره‌های پساتافیزیکی دارند. بر این اساس، نخست به عقلانیت‌های مندرج در نگرش شاعران حماسی، فلاسفه‌ی پیشاسقراطی، افلاطون، تراژدی‌سرایان و سوفیست‌ها توجه می‌شود و سپس آرای ارسطو در نسبت با آن عقلانیت‌ها در حوزه‌های هنر، شعر، انسان‌شناسی و اخلاق و عدالت بررسی می‌شود.

۱. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش درباره «تفکر پساتافیزیکی» با وجود قرابت‌های این تفکر با نقدهای وارد بر متافیزیک، چندان دیرپا نیست. هابرماس در «Postmetaphysical Thinking» و دالمایر در «سیاست مدن و عمل» و «زبان و قدرت» به بنیادهای تفکر پساتافیزیکی پرداخته‌اند، اما اولی توجهی به تبارشناسی تاریخی آن در یونان ندارد و دومی نیز به‌رغم اندک اعتنای بیشتر به نوآوری‌های زبانی و سیاسی ارسطو، چندان در قید آن نیست که ربطی میان ایده‌های ارسطو و معاصرانی چون هایدگر، هابرماس، اوکشات و... بیابد یا به ایده‌های مشابه سوفیست‌ها و شاعران پردازد. آرنت در «وضع بشر» با تقابل دو الگوی «زندگی وقف نظر» و «زندگی وقف عمل» به نکات مهمی در تبارشناسی نظریه‌های متافیزیکی و پساتافیزیکی اشاره کرده و به آثار شاعران یونانی نیز التفات داشته، اما غالباً به وجوه صرفاً سیاسی این تمایز پرداخته و به سابقه‌ی مناظره‌های فلسفی پیشاسقراطی و به‌خصوص مناظره‌های میان سوفیست‌ها و تراژدی‌پردازها با فلاسفه کمتر پرداخته است، ضمن آن‌که مسئله‌ی اصلی آرنت این موضوع نیست و حجم عمده‌ی کتاب را بررسی دنیای معاصر در نسبت میان سه مفهوم زحمت، کار و عمل به خود اختصاص می‌دهد. در ایران، نصیری حامد به «نسبت اندیشه‌های سیاسی متافیزیکی و پساتافیزیکی» نزد هابرماس، رورتی و رالز پرداخته، اما به این نسبت در یونان، جز در مقاله غلامرضا کاشی، اشاره‌ای نرفته است. ما کوشیده‌ایم ضمن گسترش افق فکری آن مقاله، الگوهایی از فهم متافیزیکی و پساتافیزیکی در یونان باستان را بر اساس تفاسیر نوین از اندیشه‌ی یونانی بازشناسیم. برای نمونه، در این مقاله برخلاف تفاسیر متقدم که عموماً اندیشه‌ی سیاسی ارسطو را یا در آینه‌ی تفسیرهای نوافلاطونی متأخر و متناسب با شریعت عیسوی و اسلامی و یا از عینک اصالت ماهیت و غایت‌گرایی دیدند،

بر تفاسیر نوینی از اندیشه‌ی او در حوزه‌های به هم مرتبط سیاست و زبان‌شناختی تأکید می‌شود که بر عناصری چون عدم ضرورت، صدفه و تصادف، فرونسیس، خرد انضمامی و استعاره تکیه دارند. از همین طریق، نشان داده‌ایم که برخی از این مبانی ارسطویی در دیگر سنت‌های فکری یونان نظیر سنت‌های شعرى و سوفیستیک، ریشه دارد.

۲. چارچوب نظری ۲-۱. عقلانیت متافیزیکی

فهم هستی و معنا دار کردن وجود برای غلبه بر ترس از گسست آدمی از طبیعت، همواره با بشر بوده و تاریخ بشر، تاریخ سلطه‌ی سوژه بر ابژه به مدد چهار مقوله‌ی «جادو»، «اسطوره»، «متافیزیک» و «علم و تکنولوژی» برای تبیین هستی و تسکین این هراس دیرینه است. منتقدان متافیزیک برآن‌اند که دو شاخصه‌ی بنیادین نگرش متافیزیکی عبارت‌اند از: انتزاع (abstraction) و ذات‌گرایی (essentialism). آدورنو و هورکهایمر اوج متافیزیک را در پوزیتیویسم و عصر روشنگری می‌یافتند، اما تبار آن را به یونان می‌رساندند: «از دید روشنگری هر آنچه به اعداد و نهایتاً به احد یا یگانه تحویل نیابد، موهوم و خیالی است؛ پوزیتیویسم مدرن نیز این‌گونه امور را به قلمروی شعر تبعید می‌کند. از پارمنیدس تا راسل، وحدت (unity) شعار اصلی است». (آدورنو، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۶؛ فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۶۶-۲۶۴)

با محوریت «انتزاع» و «ذات‌گرایی»، سه گزاره بنیادهای برداشت متافیزیکی از هستی‌اند:

۱. هستی کلیتی وحدت‌مند و سامانه‌ای معقول برخوردار از خرد ابژکتیو است؛ ۲. این خرد ابژکتیو به واسطه‌ی مفاهیم، انتزاع‌شدنی است؛ بنابراین ۳. می‌توان کثرت جهان را به امر غایی و ذات بنیادین تقلیل داد. در ادامه همین منطق، دو امر در فهم متافیزیکی ارجحیت یافت: ۱. عالم واجد یک درونگی بنیادین است و ۲. هستی انسانی واجد یک درونگی بنیادین است. این درونگی‌ها، جز از طریق انتزاع حاصل نمی‌شوند و درعین حال، محور انسجام جهان هستی و متعلقات آن هستند (وال، ۱۳۹۵: ۹۹-۷۲). معیار فهم و ارزش‌گذاری جهان نیز همین ثنویت بنیادین است که طی آن درون نسبت به بیرون، واجد حقیقت بیشتری است و از لحاظ هنجاری نیز ارجحیت دارد، به نحوی که فهم متافیزیکی عالم مبتنی بر ثنوتی است که از لحاظ معرفت‌شناختی «صور مشهود را با تکیه بر صور نامشهود موضوع تفسیر قرار می‌دهد» و در بعد عملی «مولد وظیفه‌ی اخلاقی کنش‌گر انسانی است تا در حوزه‌ی اخلاق و جامعه و سیاست، با تکیه بر بنیادی که از معرفت به جواهر امور کسب کرده، دست به عمل اخلاقی بزند و وضع موجود را در پرتو هسته و جوهر معقول، نقد و ارزیابی کند و در فرآیند دگرگونی وضع موجود به سوی وضع مطلوب اقدام کند» (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

۲-۲. عقلانیت پسا‌متافیزیکی

در جهان «پسامدرن» که وجه مشخصه‌ی هستی‌مندی آن بیش از هر چیز با پیشوند «پسا» (post) مشخص می‌شود، مقوله‌های سابق به‌نحوی انتقادی فهم می‌شوند. از نتایج این هژمونی‌گفتمانی، شیوع چنین مفاهیمی است: پسااستعماری، پسااگو، پسانسان‌گرایی، پسااساختارگرایی، پسا صنعتی‌گرایی، پسا فمینیسم، پسامارکسیسم و در فهمی جامع و مانع، پسا فلسفه به مثابه تأکید بر امکانی بودن قواعد، ابطال‌پذیری، هویت تکه‌تکه، تکثر گفتمانی، سوژه‌ی شکاف‌خورده، مغالطه و تفاوت در برابر ضرورت، یقین، تمامیت، فراروایت، سوژه‌ی

خودآگاه و خودآیین، استدلال و توافق (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۶۰).

هایدگر ریشه‌ی درخت فلسفه را «متافیزیک» می‌داندست و بنابراین استفاده از مفهوم «پسامتافیزیک» برای توضیح وضعیت فلسفی حاکم بر مناسبات فکری قرن بیستم - خاصه پس از نقدهای بنیان‌افکن سه متفکری که فوکو آن‌ها را احیاگران امکان‌های جدید تأویل و هرمنوتیک می‌نامد: نیچه، فروید و مارکس (فوکو، ۱۳۸۹: ۶) همواره وضعیتی تصاعدی داشته است. در یکی از مهم‌ترین این وام‌گیری‌ها، هابرماس چهار محور گذار از متافیزیک را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: ۱. تفکر پسامتافیزیکی؛ ۲. چرخش زبان‌شناختی؛ ۳. وارونگی اولویت نظریه بر عمل و غلبه بر آوامحوری (Logocentrism)؛ ۴. عقل مشروط به وضعیت. فرض همبستگی و ارتباط متقابل این چهار مقوله، می‌تواند مدخلی باشد برای به‌آزمون گذاشتن فرضیه‌ی وجود عقلانیت پسامتافیزیکی در یونان باستان با استفاده از سه شاخص دیگر (Habermas, 1992: 6).

۳. عقلانیت‌ها و مناظره‌های مندرج در فرهنگ یونانی

۳-۱. عقلانیت شاعرانه

به‌زعم مارسل دوتین، پیش از ظهور دو سنت فلسفی و سوفسطایی، این شاعران بودند که با نمایش شفاهی و پرورش حافظه، خود را حافظان و ناقلان حقیقت می‌دانستند. نوسباوم در تبیین دیدگاه افلاطون نسبت به شاعران، آنان را نه همکارانی با اهدافی متفاوت، که رقبایی خطرناک می‌داند و می‌نویسد که نه تنها هیچ‌کس حقیقت آثار ایشان را در مقایسه با مورخان و فیلسوفان کم‌اهمیت نمی‌شمرد، بلکه «بندار عموم بر آن بود که شاعران حماسه و تراژدی اندیشمندان اصلی اخلاقی و آموزگاران یونان‌اند» (زدلاچک، ۱۳۹۶: ۱۴۷-۱۴۶). هنگامی که هسیود سرود: «های شبانانی که در صحرا چادر می‌زنید، ای مایه‌های ننگ، سراپا شکمان، ما دروغ‌ها می‌دانیم که راست و اصیل می‌نمایند، اما حقیقت را توانیم سرود، هرآینه که خود بخواهیم» (اقلیدی، ۱۳۸۸: ۶۰) ضمن تأکید بر مشروعیت شاعران در ابراز حقیقت (یگر، ۱۳۷۶: ۱۳۰)، این نکته را پیش کشید که نه مرز فارق حقیقت و دروغ، آن‌گونه قاطع است که بعدها در فلسفه میان‌شان کشیده شد و نه حقیقت بیش از آن‌که بازگویی امر واقع باشد، محصول ابداع، تخیل و خواست شاعر بر اساس مصلحت‌سنجی مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد اسطوره‌ها نیست. در نگرش دوره‌ی حماسی که واسط عصر اسطوره‌ای خدایان و عصر فروپاشی اساطیر و غیبت خدایان است و جامعه‌ی یونان به تعداد کثیری شهر مستقل تقسیم شده است، جهان در آغاز هاویه (chaos) بوده و خدایان بر آن حاکمیت نداشته‌اند. فضیلت (arete) در این دوره، بر ترکیبی از افتخارجویی، بزرگ‌منشی، حرمت‌طلبی، خویشتن‌دوستی و زیباپرستی پهلوان در انظار عموم و نه در خلوت زندگی خصوصی، متکی بود و نسبتی وثیق با aristos و توانگری اشرافیت سلحشور و نقش آن در فرهنگ ملی هلنی داشت، زیرا نخستین پهلوانان چونان «کننده‌ی کارهای بزرگ و گوینده‌ی سخنان سترگ» قانون‌گذاران شهر نیز بودند (یگر، ۱۳۷۶: ۳۹-۵۴).

در دنیای هومری همواره می‌توان به حد معقولی از خوش‌شانسی و بخت‌یاری امید داشت. سهولت تغییر موضع برای خدایان و این‌که «خدایان مختلف مؤید ارزش‌های مختلفی هستند» نیز از قبول نسبی پلورالیسم ارزشی و نتایجی نظیر تضادهای غیرقابل توضیح برای ذهنیت‌های وحدت‌گرایانه‌ی متافیزیکی خبر می‌دهد. البته در حماسه‌ی یونانی از ایلپاد به اودیسه و از هومر به هسیود، شاهد نضج متافیزیک نیز هستیم، زیرا اگر در ایلپاد رقابت نیرنگ‌آمیز خدایان برقرار است، در اودیسه، زئوس وجدان فلسفی جهان است و عنصر نظم

و ثبات کیهانی در پیدایش خدایان هسیود به فلسفه‌ای می‌رسد که در «جستجوی علتی مطابق واقع برای هر رویداد» است (پگر، ۱۳۷۶: ۱۱۷-۱۰۳) و به وجود روندی کلی در تحول تاریخی اعتقاد دارد.

تراژدی یونانی، اما پاسخی به بحران رابطه‌ی فرد و جمع است. اگر خیر جمعی دشواری حماسه نبود، در تراژدی این‌که چه رابطه‌ای میان ارزش‌های فردی، هنجارهای خانوادگی و قوانین دولتی وجود دارد، از مهم‌ترین مسائل است. برای نمونه، در تراژدی «آنتیگونه‌ی سوفوکل که هگل آن را نمونه‌ی تراژدی یونانی می‌دانست، نزاع آنتیگونه و کرئون که هم پادشاه است و هم معنای نامش «فرمانروا» است، نمادی از نقش شهروندان در سیاست و نزاع آنان با دولت و نیز نشانه‌ای از نزاع میان قانون نانوخته‌ی خانواده (عرف) و حکم مکتوب فرمانروا (قانون) است. کرئون بی‌اعتنا به درخواست هایمون، چونان ندای مردم و به‌رغم هشدار سروش غیبی، دستور به قتل آنتیگونه می‌دهد. مباحثه‌ی پدر و پسر حاوی این نکته است که هم‌سازی (homonoia) به معنای «توافق بر سر زندگی با وجود پذیرش تفاوت‌ها» بایستی پیش‌فرض هر شکل از تقید به قانون (nomos) باشد و به‌قول هایمون که سخنگوی آرای دموکراتیک سوفوکل نیز هست: «درختانی را دیده‌اید که طوفانی رعداً آن‌ها را درهم می‌کوبد/ اگر سر به زیر باشند، از گزند می‌رهند و شاخ‌وپرگ‌شان زنده می‌ماند/ اما اگر سختی‌کنند ریشه‌کن می‌شوند». پس وقتی مردم آنتیگونه را مجرم نمی‌شمارند، نمی‌توان به‌استناد قضاوت حاکم او را محکوم دانست و مهم‌تر از آن: «کرئون: پس باید بر اساس قضاوتی سواى قضاوت خودم سلطنت کنم؟/ هایمون: جایی که فقط برای یک نفر باشد شهر نیست./ کرئون: شهر از آن فرمانروایش است. مگر این قانون نیست؟/ هایمون: پس بروید فرمانروای بیابان باشید، تنها. آن‌جا خوب فرمانروایی خواهید کرد». هایمون صدای خرد جمعی شهروندان (sophrosune) مندرج در بافتار زندگی مدنی است و کرئون نمونه‌ای از تقید مطلق به قانون محصور در انگاره‌های متافیزیکی. پایان نمایش‌نامه نشان می‌دهد که نزد سوفوکل و سایر تراژدی‌نویسان حامی دموکراسی، بی‌اعتنایی به عقل سلیم (common sense) و ترجیح صرف نظر متخصصان تبعات تراژیکى دارد. سوفوکل، اورپید و آیسخولوس، تنها در سخن مبلغ ارزش‌هایی چون مدارا و همدردی حتی با دشمنان یونان نبودند، بلکه در عمل نیز بزرگترین افتخار خود را برنده‌شدن در مسابقاتی می‌دانستند که داوری آنها عملاً با مردم بود؛ کمالینکه غالب مخاطبان و حتی بازیگران تئاتر آن مردم عادی بودند و دموکراسی به فقرا برای تماشای تئاتر، یارانه می‌داد (وودراف، ۱۳۹۶: ۵۲ و ۱۷۶ و ۲۳۴).

۲-۳. عقلانیت پیشاسقراطی

در مورد پیشاسقراطیان از تالس تا هراکلیتوس می‌توان گفت: فلسفه، در مقابل اسطوره، وقتی به‌وجود آمد که بشر «طبیعت» را کشف کرد. پیش از این کشف، یونانیان رفتار خاص هر چیز را «خوی» و «روش» آن می‌دانستند و خوی اعلا را با دو ویژگی مشخص می‌کردند: کهن و مأنوس. این ویژگی‌های برساننده‌ی امر نیک را می‌توان در مفهوم «سنت نیاکانی» و «مرجعیت حکم خدایان» خلاصه کرد. فلسفه با کشف طبیعت به‌مثابه «نیای همه‌ی نیاکان» به‌وساطت عقل بشری به ویرانی سنت قدمایی می‌پردازد و اینگونه مسئله‌ی حقوق طبیعی و لزوم تمایز میان طبیعت و قرارداد رخ می‌نماید. به‌زعم هراکلیتوس، از دیدگاه الهی همه چیز زیبایی، نیکی و عدالت است و این آدمیان‌اند که به فکر خوب و بد افتاده‌اند؛ پس تمایز میان درست و نادرست، عادلانه و شریانه و... مبتنی بر برداشت‌های بشری است و

حق با عرف و قرارداد تفاوتی ندارد. پاسخ سقراط اما متفاوت است: عرف و قرارداد ساتر طبیعت هستند. به بیانی دیگر، با کشف مفهوم طبیعت، «خوی» یا «آداب» به دو شاخه‌ی «طبیعت» (فوزیس) و «قرارداد» (نوموس) تجزیه می‌شود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱۴-۱۰۲). جستجوی آرخبه تلاشی برای بسط مفهومی فوزیس است و با هراکلیتوس و سوفسطاییان بحث نوموس و به تبع زیست مدنی به مسئله‌ی اصلی فلسفه بدل شد.

از منظر ریشه‌یابی متافیزیک و تطور اندیشه‌ی پیشاسقراطی می‌توان گفت در فهم اسطوره‌ای، جهان بیشتر با خردی روایی مبتنی بر گزارش زندگی روزمره توضیح داده می‌شد. فلاسفه‌ی طبیعی با ابداع آرخبه، چشم از جهان تجربه‌پذیر و حسّانی اسطوره برگرداندند و با گذر از خداانسان‌گونه‌انگاری به خدای واحد و در وهله‌ی بعد به توضیح منطقی طبیعت از رهگذر لوگوس، نوس و خرد ابژکتیو پرداختند و جهان را واجد نظم عقلانی و منطقی بازنمایی کردند. پاسخ پارمنیدس اشرف‌زاده و قانون‌گذار به این عقلانیت، محافظه‌کارانه بود: او امکان تغییر در اندیشه را مجاز نمی‌شمرد و در جهان در تعادل کاملی که دارد، امکان تغییر، غیاب، شدن، تناهی، خطا، خلأ، حرکت، دیگربودگی و چندگانگی را غیرقابل تصور می‌نماید (نری، ۱۳۹۴: ۴۰۴). پاسخ هراکلیتوس، فهم صبرورت‌وار هستی بود، هرچند او در عین توجه به نوموس، به دلیل اعتقاد به «اصالت تاریخ» و برتری بخشیدن به مفهوم «لوگوس» چونان «قانون لاهوتی مادر قوانین بشری» و نیز به سبب انتساب به اشرافیتی طراز اول، رأی به درکی کلی‌گرا و نخبه‌سالار در سیاست می‌داد و در واکنش به اضمحلال صور قدیمی قبیله‌ای در زمانه‌ی خیزش دموکراسی، می‌نوشت: «بدان بسایزند و نیکان اندک، آنکس که از دیگر مردم بهتر باشد، در نظر من به تنهایی با ده‌هزار مرد برابر است» (پوپر، ۱۳۸۰: ۴۳-۳۲). به هر روی، گام اولیه‌ای که با پیشاسقراطیان برداشته شد و بعدتر در قالب عقلانیت متافیزیکی از ارکان فلسفه‌ی غرب شد، این است: پرده‌برداری از خرد ابژکتیو هستی و فهم جهان به مثابه سامانه‌ی معقول و تمایزگذاری میان خرد اسطوره‌ای مبتنی بر روایت/عمل با خرد فلسفی مبتنی بر لوگوس.

این تطور فلسفی با زیست سیاسی نیز تطابق نسبی و رابطه‌ای «غیرعلّی اما قانون‌مند» داشت. با افزایش مبادلات تمدنی و فرهنگی یونان با همسایگان، اسطوره‌های یونانی توانایی توضیح جهان را از دست دادند، به نحوی که ظهور آرخبه غیرشخصی با بحران در پادشاهی موکنای و نیز با انتقال تدریجی حکومت (آرخبه) به اجتماعی گسترده‌تر - نخست اشراف و سپس شهروندان آزاد - موازی است و نتیجه‌ی آن استقلال پولیس و خودقانونگذاری اش بود: آرخبه همان نوموس است و حکومت بی‌نوموس جباران که وضعیتی غیرسیاسی و مخالف وضع طبیعی است، باید به برابری حقوقی (isonomie) و مشارکت شهروندی تغییر یابد: «جهان نوموس خودآیین است و دیگر به شاهان اسطوره‌ای جهان به‌عنوان قانون‌گذار متکی نیست». کار به جایی رسید که آناکسیمندر، با تصویری «جامعه‌گون» از عالم، کوشید براساس قواعد پولیس، هستی را توضیح دهد (شندلباخ، ۱۳۹۵: ۷۴-۷۲).

۳-۳. مناظره‌ی سوفیسم و سقراط: رتوریک یا فلسفه

سوفیسم جنبشی فکری و تربیتی بود که به موازات رشد فردیت و بسط دموکراسی در یونان و در پاسخ به نیاز شهروندان به حضور در مجامع عمومی و استفاده از فن بیان (خطابه و جدل) برای پیشبرد اهداف‌شان گسترش یافت و با اعراض از خرد ابژکتیو پیشاسقراطی، ایده‌ی خرد سوژکتیو مبتنی بر فهم بینافردی از مقولات اجتماعی و اهمیت این خرد در زیست مدنی را خاطر نشان ساخت، زیرا پس از سرنگونی حکومت جباران در سیراکوز و آتن

و در گذار از پادشاهی و آریستوکراسی به دموکراسی، اختلاف آرای شهروندان در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی در صحن شهر حل و فصل می‌شد و چنین امری کارکرد رتوریک را توجیه می‌کرد؛ موفقیت فرین کسی بود که بتواند رأی اکثریت دادگاه و مجلس شهروندان را کسب کند.

سوفیست‌ها به‌عنوان آموزگاران رتوریک، با هدف تربیت عادی متوسط مردم و در تقابل با الگوی سقراطی تربیت که فلسفه را «غذای روح» می‌دانست و از انتقال دانش فیلسوف به افراد فاقد فضیلت هشدار می‌داد، تأکید داشتند که با تدریس علوم اجتماعی به سازمان‌بخشی زندگی خصوصی و عمومی شهروندان و با آموزش «هنر سیاسی» به بهبود اداری پولیس پردازند. تمایز بنیادی سوفیسم و فلسفه نیز از همین جا برخاست؛ به‌زعم سوفیست‌ها آدمی با توسل به عنصر عقل سلیم در او تربیت‌پذیر است. در واقع بدون فرض تربیت‌پذیری آدمیان، سازمان‌های اجتماعی معنا و مشروعیت خود را در عصر دموکراسی از دست می‌دادند و توجیه پروپلماتیک دگرگونی اجتماعی که سوفیسم از حامیان آن بود، منتفی بود. مخالفان سوفیسم اما نگاهی نخبه‌گرایانه به تربیت و آموزش داشتند و فضیلت را هدیه‌ای خدایی می‌دانستند. سقراط می‌گفت: «تاکنون گمان نمی‌کردم که علت نیکی نیکان کوشش خود ایشان است». این مخالف‌خوانی‌ها نظر اشراف یونانی نیز بود که با پیش‌داوری طبقاتی به تجربه‌های جدید می‌نگریستند و دموکراسی را نشانه‌ی زوال سیاست می‌دانستند (یگر، ۱۳۷۶: ۷۵۰-۷۳۵).

درباره تأثیر سوفیسم بر اندیشه‌های متأفیز یکی، می‌توان گفت اگرچه سیسرون سقراط را بانی فروکشیدن فلسفه از آسمان به زمین می‌دانست، سوفیست‌ها در این امر با سقراط سهیم بودند. آنان با گذار از تبیین منشأ جهان و فلسفه‌ی طبیعت، موضوع اصلی فلسفه را حیات انسانی دانستند، به ریشه‌های اصیل یونانی در شعر، سیاست، دین و اخلاق سوق یافتند، خرد روایی شاعران حماسی و تراژیک را احیا کردند و در افتخار «آفرینش انسان» که به یونانی‌ها نسبت داده‌اند، سهمی وافر داشتند: «مردمان اقلیم‌های دیگر خدایان، شاه و روحانی آفریدند، اما یونانی‌ها فقط انسان آفریدند» (عالم، ۱۳۸۱: ۴۹).

تفسیر شعر از اشکال تربیت سوفیستیک بود و پروتاگوراس نسب روشش را به هومر می‌رساند. مهم‌ترین بعد این وام‌گیری اما در دو تلقی مهم سوفیست‌ها بود: نخست آن‌که آنان مانند شاعران، جهان را نه کاسموس که کائوس می‌دیدند. به‌خصوص در عرصه‌ی محل تحقیق آنان، یعنی پولیس که لب‌الب از «بی‌ثباتی، ابهام، تکثر، تفاهم و رویارویی، ارتباط و تعامل» است و از شهروندان نیز «شناخت و آگاهی، تصمیم‌گیری، داوری، فعالیت» در محملی «ساده، منعطف، علنی، عمومی و کارا» با هدف «اقتناع، نفوذ و تأثیر» می‌طلبد. دیگر وجه مشترک نیز در فهم‌شان از مفهوم «معرفت» بود. نزد فیلسوف، معرفت حقیقتی صرفاً نظری و محصل با روش استنتاجی است؛ حال آن‌که برای سوفیست‌ها، معرفت وسیله‌ای برای اداره‌ی عملی زندگی و هنر به‌زیستن است که با اتکا بر تجربه و استنتاج برآمده از عقل سلیم حاصل می‌شود. از این دو وجه اشتراک، به‌خصوص به‌امی‌رسیم که آرنت برتری آن بر «تفکر» نزد هومر را بررسی کرده است: آمیختگی سخن و عمل؛ به‌بیانی سوفیستیک: گفتار معطوف به عمل. (تسلر، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۲۷؛ یونسی، ۱۳۸۷: ۷۸؛ آرنت، ۱۳۸۹: ۶۸).

خرد فلسفی از آغاز با خرد پراگماتیستی/روایی مبتنی بر عقل سلیم مابینت داشت. اگر «روایت، به‌حرف آمدن کنش است»، طعنه‌ی کنیز تراکیایی به تالس که بهتر است به‌جای سیر در آسمان‌ها، زمین پیش‌پایش را بپاید، گویای این نزاع دیرپاست. فلاسفه‌ی

پیشاسقراطی هر چه پیش رفتند، بیشتر به دامان خرد ابژکتیو افتادند و جهان را چون ساختاری معقول تصور کردند. این در یونان خلاف آمد عادت بود، زیرا خرد روایی حاکم بر سنت شعری و متجلی در اسطوره‌ها، سنخیتی با آن نداشت. بازگشت به خرد پراگماتیستی/روایی به واسطه‌ی سوفیسم و تراژدی یونانی احیا شد؛ با این تفاوت که این بار، خرد روایی خرد سوژکتیو را نیز در واسازی خرد ابژکتیو همراه می‌دید. وقتی پروتاگوراس گفت: «حقیقت کوبنده: انسان مقیاس همه چیز است، باشندگان که هستند و ناباشندگان که نیستند؛ هستی همان است که بر کسی پدیدار می‌شود»، نه تنها ایده‌ی پارمنیدسی باشنده‌ی حقیقی را طرد کرد، بلکه هم به جمع عقل سلیم و خرد سوژکتیو رأی داد و هم به بطلان ادعای فهم نوموس بر اساس فوزیس. نتیجه آن که آنچه بیشتر انسان‌ها فکر می‌کنند «طبیعی» است، خود انسان‌ها وضع کرده‌اند یا به صورت قانون درآورده‌اند و پدیده‌هایی چون زبان، برده‌داری، فرهنگ، حکومت و... نه تنها بی‌بدیل نیستند، بلکه برساخته‌اند (شندلیاخ، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۷؛ احمدی، ۱۳۸۵: ۱۶۷)؛ به بیان پیندار: «شاه ملت عرف است» (وودراف، ۱۳۹۶: ۲۷۸).

سوفیست‌ها مانند تراژدی‌نویسان حامی دموکراسی آنتی بودند و درک‌شان از انسان و سیاست را با فرم بیان اندیشه‌های خود تطبیق داده بودند. اگرچه فلاسفه‌ی مخالف دموکراسی آن‌ها را به هوچی‌گری و جعل حقیقت متهم می‌کردند، از قضا سوفیست‌ها درکی عینی از مسئله‌ی انسان در اجتماع داشتند، زیرا به‌زعم‌شان نیل به حقیقت، دشوار و انسان موجودی جایز الخطاست و در ساحت سیاست که آکنده از فراز و نشیب است و ابهام و تکثر مندرج در آن را نمی‌توان به اصل واحدی ارجاع داد و فیصله بخشید، آنچه موجود است نه امور قطعی که امور غیرقطعی محتمل است؛ بنابراین اکثر انتخاب‌های سیاسی به غربال کردن امور غیرقطعی خوب از امور غیرقطعی کم‌تر خوب می‌ماند و در نبود اصل راهنمای متافیزیکی و با اجتناب از روش‌های اسطوره‌ای نظیر تفأل یا مشورت با خدایان، آنچه می‌تواند بیان‌گر نحوه‌ی انتخاب‌های سیاسی باشد، مفهوم «ایکوس» (eikos) است که آن را می‌توان «انتظارات معقول» ترجمه کرد؛ انتظاراتی که اگرچه با تجربه‌ی کلی آدمیان سازگار است و دلیل خوبی نیز برای رد آن وجود ندارد، اما هیچ‌گاه نیز نمی‌توان به طرز قطعی صحت آن‌ها را تعیین یا پیش‌بینی کرد و همواره فسخ‌پذیر هستند، زیرا با ظهور داده‌های نو، فهم آدمیان از آن‌ها تغییر می‌کند. ایکوس نیازمند مباحثه‌ی آزاد شهروندان و رواداری (aidos) حاکمان برای نیل به «قضاوت خوب» (eubolia) است. پروتاگوراس و شاعران دموکراسی، فن بیان را ترویج می‌دادند، زیرا در شرایطی که احاطه‌ی کامل بر ابعاد یک پدیده ممکن نیست، کم‌هزینه‌ترین راه دسترسی به ابولیا مناظره است و دلیل پایان تلخ خودکامگان سوفوکل آن است که کرئون و اودیپ سخنان دیگران را نمی‌شنوند. خود سخن می‌گویند، اما رغبتی به شنیدن سخنان مخالف ندارند و برای رد استدلال‌های دیگران، علت‌یابی می‌کنند نه دلیل آوری. به‌بیانی کوتاه، صحبت می‌کنند، مباحثه نمی‌کنند (وودراف، ۱۳۹۶: ۲۲۵-۲۰۳).

سقراط در این‌که نظریه‌ای عقلانی درباره طبیعت انسان باید مهم‌ترین بخش هر فلسفه‌ای باشد، با سوفیست‌ها هم‌رأی بود و اگر این سخن پروتاگوراس را که انسان معیار همه چیزهاست، به‌معنای «انسانی‌کردن فلسفه»، تبدیل کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی به انسان‌شناسی و تغییر جهت اندیشه از انسان به‌مثابه جزئی از کائنات به انسان به‌مثابه مرکز کائنات بدانیم، سقراط مشکلی با سوفیسم نداشت. اختلاف عمده اما به تلقی متفاوت از انسان و روش‌های نیل به این اهداف بازمی‌گشت. سوفیست‌ها از انسان، فرد انسان را مراد می‌کردند و سقراط به انسان کلی می‌اندیشید؛ مفهومی که از نظر سوفیست‌ها افسانه‌ای بیش نبود. این امر وقتی با این واقعیت توازی می‌یافت که سقراط در نزاع هواداران کثرت و وحدت، مانند ایلیایی‌ها از یگانگی (اعم از هستی و اراده) دفاع می‌کرد، به این نقطه منتج می‌شد که او در پس پدیدارهای دگرگون‌شونده‌ی حالات انسان‌ها، در پی انتظام‌بخشی به

روح انسان و تعیین مرکز طبیعت اوست و بنابراین اگر انسان طبیعتی راستین دارد، آن‌گاه سخن سوفیست‌ها که به تعداد طبقات مردم فضیلت وجود دارد، خطاست (کاسیر، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۲۹).

سقراط برای پرهیز از این خطا، به خودشناسی در تقابل با تفسیر تمثیلی سوفیست‌ها که بازخوانی عقلانی داستان‌های اسطوره‌ای بود، متوسل می‌شود و در «فیدروس» ضمن تمسخر چنین تبیین‌هایی پیشنهاد می‌کند که برای پاسخ به پرسش نیک و بد، کل طبیعت آدمی در پرتو اخلاق دیده شود، زیرا امور نیک و زیبا، نه به واسطه‌ی کارآیی‌شان، بلکه به واسطه‌ی خود نیکی و زیبایی، نیک و زیبا هستند. روش سقراط برای تشریح زوایای چنین لوگوسی، استفاده از دیالوگ به کمک هنر دیالکتیک - به مثابه آنتی‌توتوریک سوفیستی - است. افلاطون پروبلما تیک خودشناسی انسان را تنها در حیات سیاسی و اجتماعی او قابل فهم تشخیص می‌داد و از همین جا ساحت سیاست اهمیتی اساسی در فلسفه پیدا کرد و به تعبیر کاسیر: «سیاست کلید روان‌شناسی شد» (کاسیر، ۱۳۸۲: ۱۳۶-۱۳۲؛ شندلباخ، ۱۳۹۵: ۹۳-۹۲).

به بیانی کوتاه، آزاد شدن غول توده (demos) در اندیشه‌ی سوسطایی با نتایجی چون نیهیلیسم شناخت‌شناسانه و پراگماتیسم رتوریک بنیاد، اندیشه‌ی یونانی را به تأمل در نسبت فوزیس و نوموس سوق داد و در این میان، پایان تلخ سقراط نیز که طی آن «نطفه‌ی فلسفه با قتل سیاسی بسته می‌شود»، مزید بر علت شد. نظریه‌ی مثل افلاطون که خود تباری اشرافی داشت و در هنگامه‌ی جنگ‌های پلوپونزی و پس از آن، بی‌ثباتی سیاسی ناشی از رقابت اشرافیت و دموکراسی آزارش می‌داد، سرسختانه‌ترین پاسخی بود که به بحران امکان سلطه‌ی عوام فریبان بر مردم، ره‌اشدن احساسات توده - به مثابه یک سوفیست در مقیاس کلان - و مهم‌ترین نتیجه‌ی آن: نابودی فاصله‌ی میان «این همان چیزی است که می‌خواهم» با «این همان چیزی است که انجامش خواهم داد» داده شد. تا پیش از سوفیسم، موانعی چون ساختار کارکردی پهلوانان هومری، اشراف و خودکامگان میان این دو ساحت فاصله ایجاد کرده بود، اما در استبداد توده‌ای، توده «قادر به انجام هر کاری است، به شرط آن‌که اراده‌ی انجام آن وجود داشته باشد» (مکلند، ۱۳۹۳: ۴۵ و ۱۱۲ و کریچلی، ۱۳۹۷: ۴۵).

اندیشه‌ی افلاطون و نظریه‌ی مثل او در سنتزی از تفکر هراکلیتوس، سقراط، فیثاغوریان و ایلیان ایجاد شد. افلاطون به اقتباس از سه گرایش آخر معترف است، اما در مورد هراکلیتوس او را درکنار هومر پدرخوانده‌ی سوفیست‌ها و این‌همانی اضداد او را منشأ نظرات شکاکانه دانست. با این همه، آموزه‌ی صبرورت و نفی اصالت محسوسات و جزئیات هراکلیتوس، دو تأثیر متضاد در تفکر یونانی بر جای گذاشت. سوفیست‌ها از این سخن به انکار حقیقت رسیدند، اما افلاطون، از همین تفکر سلبی نتیجه گرفت که نظیر پارمنیدس باید حقیقت را در دنیای دیگری یافت؛ دنیای مثل (افلاطون، ۱۳۶۷(۳): ۱۳۷۹).

فیثاغورث نخستین کسی بود که در توضیح هستی از لفظ cosmos استفاده کرد و این منبع الهام مهمی نزد افلاطون شد. در ضمن، نظریه‌ی مثل نظیر نظریه‌ی فیثاغوری و برخلاف اندیشه‌ی وحدت‌گرایانه‌ی ایونی، بر ثنویت میان ذهن و ماده، جسم و جان و خدا و جهان مبتنی است و طبق آن، جهان مادی چیزی جز تقلیدی ناقص از جهان مثل نیست. در این نظریه مانند نظر پارمنیدس، وجود در معنای حقیقی کلمه متعلق امور عقلی است و راه رسیدن به اپیستمه (معرفت) و تمایز آن از دوکسا (ظن) روش سقراطی دیالکتیک است. در حوزه‌های اخلاق و سیاست نیز این نگرش ثنوی دست اندر کار است و افلاطون جدا از مخالفت با دموکراسی، تمایلی ویژه به نظام سیاسی اشرافی اسپارت دارد (گاتری، ۱۳۷۵(۳):

۱۰۸؛ تسلر، ۱۳۹۵: ۲۰۵-۲۰۳).

تمايز ابيستمه و دوکسا يادآور سويه‌ي پارمنيدسي افلاطون است. افلاطون اين تمايز را با تفاوت ميان «بودن» و «شدن» متناظر مي‌کند. پارمنيدس در انکار غياب و تغيير به تک‌ساحتي هستي‌شناختي و شرحي کاملاً مثبت از واقعيت معتقد شد. افلاطون متأثر از هراکليتوس نمي‌توانست ايده‌ي تغيير را نفی کند و کوشيد آن را به فهم فلسفي درآورد، اما طبق نظريه‌ي مثل او در اين مسير همچنان پارمنيدسي ماند و با تقليل «تغيير» (ناوجود) به «تفاوت» به مغالطه‌اي معرفت‌شناختي دست يازيد که طی آن ذهن جايگزين ريشه‌هاي واقعي پديدارها مي‌شود و در ادامه‌ي خطاي سقراط در توسل به ظرفيت ذهن براي انديشيدن و ريشه‌دارکردن وجود، به تقليل «وجود» به «معرفت از وجود» مي‌انجامد. نتيجه‌ي اين خطا طرح‌ريزي نظريه‌ي مثل به‌مثابه تلاشي براي کنترل تغيير و دسته‌بندي اشيای متفاوت ذيل مقولات عام است. به بياني ديگر، پارمنيدس به پروبلماتيک «واحد و ديگري» (ثبات و تغيير) پاسخي هستي‌شناسانه داد، اما افلاطون با طرح آن در پروبلماتيک «واحد و بسيار» (نظم و بي‌نظمي) پاسخي معرفت‌شناسانه عرضه داشت که تاريخ فلسفه را به «تاريخ ايدئاليسم آشکار و رئاليسم تلويحي» بدل کرد (افلاطون، ۱۳۶۷(۳): ۱۸۳۹؛ نري، ۱۳۹۴: ۴۲۴-۳۹۱).

به‌زعم کاسيرر، اين تنش رفع‌ناشدني اندیشه‌ي افلاطون را دو شقه کرد: فراروي از محدوديت‌هاي جهان تجربي و برکشيدن دوباره فلسفه به آسمان و درعين حال بازگشت به زمين و تلاش براي سازمان‌دهي عقلايي آن. در بعد ايدئاليسم ابژکتيو که در اندیشه‌هاي متافيزيکي و فلسفه‌ي طبيعي افلاطون نمودار مي‌شود، او نه‌تنها به طرزي شهودي مي‌انديشد و به تخيل فلسفي بهايي ويژه مي‌دهد، بلکه با عطف اعتنا به اندیشه‌ي اسطوره‌اي، مفاهيمي چون آفريش دوگانه‌ي جهان، روح جهاني نيك و بد، صانع جهان و... را مي‌پروراند. در بعد سياسي و اخلاقي اما افلاطون با ضديت سرسختانه با نگره‌هاي اسطوره‌اي، دولت عقلايي مبتني بر قانون و عدالت را در تقابل کامل با دولت اسطوره‌اي متكي بر سنت هومر و هسيود و نيز دولت پراگماتيک مبتني بر عرف سوفيستيك قرار مي‌دهد. در اين جا، او ديگر نه‌تنها شهودي نيست، بلکه «واقع‌نگر» است و با پياده‌کردن اصول ايده‌آل سقراط درباره روح فرد بر روح دولت، هماهنگي را نويد مي‌دهد (کاسيرر، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۳۹).

با وجود تنش در تفکر افلاطون، به دو دليل مي‌توان با نتيجه‌گيري‌هاي کاسيرر درباره «واقع‌نگري سياسي» افلاطون موافق نبود. نخست آن‌که کاسيرر سه پايه‌ي لوگوس، نوموس و تاکسيس (taxis/نظم) را نخستين اصل جهان فزيکي و جهان اخلاقي و برسازنده‌ي زيبايي، حقيقت و اخلاق در ساحات هنر، سياست، علم و فلسفه نزد افلاطون معرفي مي‌کند. طبق اين گزاره، آن دويارگي بنيادين که پيش‌تر ذکرش رفت، در سايه‌ي اين ديدگاه افلاطوني قرار مي‌گيرد که اصول حاکم بر زيست سياسي، اصول حاکم بر هستي‌اند و البته اين نکته‌ي مهم که «کيهان سياسي فقط نماد و ويژه‌ترين نماد کيهان بزرگ است» (کاسيرر، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰).

نکته‌ي دوم اما برمي‌گردد به بن‌بستي که لوگوس افلاطوني در مواجهه‌ي عملي با سياست دچارش شد و به بازيبندي ارسطويي اين طرح بلندپروازانه انجاميد. افلاطون در ادامه‌ي سقراط، زندگي راستين را در بستر سياسي و عملي مي‌ديد و در «جمهوري» نوشت: «اگر در جامعه‌ها فيلسوفان پادشاه نشوند، يا کساني که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند، به‌راستي دل به فلسفه نسپارند و اگر فلسفه و قدرت سياسي با يکديگر توأم نشوند... بدبختي نوع بشر به پايان نخواهد رسيد» (افلاطون، ۱۳۶۷(۲): ۱۰۷۴). بنابراين فلسفه‌ي نظري افلاطون را

باید در ارتباط با نظریه‌ی دولت او فهمید. در «جمهوری» سه تمثیل وجود دارد که مسیر استدلال را نشان می‌دهد: طبق تمثیل خورشید، ایده‌ی خیر عالی‌ترین اصل راهنماست، تمثیل خط ساختار شناخت جهان را نشان می‌دهد و تمثیل غار به کارویژه‌ی فیلسوف‌شاه در نیل به و پیاده‌سازی ایده‌ی خیر می‌پردازد. طبق این سه تمثیل، نظمی که افلاطون درصدد بود در دنیای سیاست مستحکم سازد، مبتنی بر تمایزی است که میان جهان معقول و جهان محسوس وجود دارد و طبق آن جهانی چهارطبقه عرضه می‌شود که از بالا به پایین این‌گونه است: ایده‌ها، فرضیه‌های هندسه‌دانان، موجودات قابل ادراک حسی و تصاویر.

ایده‌ها	اپیستمه: آگاهی بی‌واسطه خرد به ذات ایده‌ها	نویس
اعیان ریاضی (اشکال و اعداد)، تصویر ایده‌ها	دیانویا: شناخت به دست آمده از مفاهیم مفروض به کمک فهم	شناخت به معنای وسیع کلمه
اشیاء و جانداران قابل ادراک حسی	پستیس: باور به ادراکات مستقیم حسی	دوکسا
تصاویر (عکس‌ها و سایه‌ها)	ایکاسیا: حدس و گمان	عقیده، باور

افلاطون در عرصه‌ی دولت و سیاست، برخلاف الگوی پراگماتیستی پیوند سخن و عمل، قائل به پیوند تئوری و پراکسیس و تبعیت دومی از اولی است. تئوری، ایده‌ی خیر را به فیلسوف می‌نمایاند و وظیفه‌ی سیاستمدار عملیاتی ساختن آن است. این درک فنی از سیاست، استبداد ذهن است و از لحاظ عملی وقتی محقق می‌شود که انسان‌ها هم‌چون مصالحی خام در دستان تکنسین سیاسی قرار گیرند تا او جامعه مطلوب را «پدید» آورد. همین نگره نقدهای بیرونی و درونی را نسبت به ایده‌ی افلاطون رقم زد. از بعد بیرونی گفته شد که با درک ابزاری از جامعه، به بهای بی‌اعتنایی به مشارکت جمعی و به بهانه‌ی کارآمدی و انطباق با ایده‌ی خیر، قصد دارد با روشی انقلابی و با اتکا به قدرت مطلقه جامعه را زیر و زبر کند؛ همان‌طور که افلاطون دوبار کوشید چنین امری را در سیراکوز انجام دهد.

۳-۴. ارسطو و نقد عقلانیت متافیزیکی

ارسطو در نقد درون‌مان این نظریه در برابر ایده‌ی خیر واحد، کلی، مفارق و فی‌نفسه، تأکید کرد که اگر غایت هر دانش، فن، عمل یا انتخابی، یک خیر باشد، آن‌گاه با توجه به افتراق غایات، تعدد معانی خیر اجتناب‌ناپذیر است. او با ایده‌ی خیر فی‌نفسه نیز مخالف است و می‌گوید ممکن نیست خیری کلی وجود داشته باشد که نزد همگان مشترک باشد و به‌عنوان ایده‌ای یکتا نیز درک شود. درضمن «این خیر نه برای آدمی تحقق‌پذیر است و نه آدمی می‌تواند به آن دست یابد»؛ سوای آن که میان خیر فی‌نفسه و خیر تفاوتی وجود ندارد: «خیر فی‌نفسه از این جهت که سرمدی است خیرتر از خیرهای معین نمی‌تواند باشد، همان‌گونه که چیزی سفید که زمانی دراز باقی می‌ماند سفیدتر از چیزی سفید که بیش از یک روز نمی‌پاید، نیست». او در پایان می‌پرسد اصلاً شناخت خیر فی‌نفسه چه سود فنی برای یک پزشک، بافنده یا نجار دارد؟ و مگر نه این است که طبیب اصلاً در جستجوی تندرستی فی‌نفسه نیست، بلکه در اندیشه‌ی تندرستی یک انسان معین است که او را معالجه می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۶-۱۳).

ارسطو با نقد مطلق‌انگاری مستتر در ایده‌ی خیر افلاطون می‌گوید که اگر در پی تحقق خیر عملی هستیم، این خیر تنها در عمل و به تبع در وضعیتی انضمامی رخ می‌دهد و بنابراین

شناخت امر کلی (اپیستمه) در شناخت امور عملی و از جمله کنش‌های اجتماعی و سیاسی اولویت ندارد و در این ساحت بیش از اپیستمه به فرونسیس نیاز است: فراست و توانایی تصمیم درست در موقعیت‌های یکتا با اعتنا به فضایل اخلاقی. بنابراین نه سیاستمداران لزوماً باید فلسفه بدانند و نه لزوماً فیلسوفان سیاستمداران موفق خواهند بود. پریکلس سیاستمداری صاحب فرونسیس بود، زیرا به واسطه اتکا به «عقل سلیم» می‌توانست خیر خود و مردمان را تشخیص دهد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

ارسطو منتقد یکسان‌پنداری دو مفهوم پراکسیس و پوئسیس (پدیدآوری) نزد افلاطون نیز هست. نزد ارسطو دانش شامل سه حوزه مستقل است: دانش نظری (ریاضیات، طبیعیات و الاهیات) دانش عملی و دانش تولیدی (پدیدآوردن یک چیز). تئوری متعلق اپیستمه است، اما در پراکسیس با فرونسیس و در پوئسیس با تخنه مواجهیم. ارسطو ضمن مخالفت با تحویل امر سیاست به دانش نظری، با تمایز میان پراکسیس و پوئسیس، امر قوام‌بخش کنش سیاسی را نه پوئسیس و طراحی که پراکسیس و عمل می‌داند. اپیستمه دانش پدیده‌هایی است که بدون دخالت ما وجود دارند، پدید می‌آیند، تغییر می‌کنند یا از بین می‌روند. چنین دانشی ربطی به امور متغیر و گذرا ندارد. در حوزه پوئسیس یا به پدیدارهایی اشاره می‌شود که می‌توانند چیز دیگری جز آنچه هستند باشند یا به پدیدارهایی که خود انسان‌ها آن‌ها را پدید می‌آورند. در پراکسیس، اما بحث پدیدارها در میان نیست و سخن بر سر عمل انسان با توجه به غایات اخلاقی است. بنابراین پراکسیس و پوئسیس به امور جزئی و انضمامی اشاره دارند، اما نمی‌توان مانند افلاطون تفاوت‌شان را نادیده گرفت. اهمیت این خطا در کجاست؟

معماری به‌مثابه یکی از مصادیق تخنه به‌معنای ساختن چیزی بر اساس الگویی از پیش معین است. در ترکیب تئوری و پراکسیس نزد افلاطون، آنچه از پراکسیس مراد می‌شود، پراکسیس نیست، پوئسیس است، زیرا او گمان می‌کند می‌توان با وحدت نظر و قدرت دولت، جامعه را بر اساس قواعدی از پیش تعیین شده ساخت؛ حال آن‌که طبق فهم پراکسیس محور، عمل زاییده‌ی نقطه‌ی کانونی قدرت نیست، بلکه مستتر در روابط اجتماعی متقابل بازیگرانی است که هیچ‌کدام از قدرت مطلق ساختن و پیش‌بینی کردن برخوردار نیستند و تنها می‌توانند در تنوع کنش‌ها امیدوار باشند که با تصمیم‌گیری طبق درایت و تجربه، به‌طور نسبی و حتی براساس tyche (بخت، شانس و تصادف) به موفقیت برسند. غایت تخنه خارج از آن است، اما غایت عمل در خودش قرار دارد. بنابراین انسان‌ها خمیر یا موم نیستند که بتوان آنان را به هر شکلی درآورد و رویای ساختن از بالای جامعه جز با کابوس استبداد ممکن نیست. تکرر و تغییر همبسته ضروری پراکسیس است و چون «در سیاست، هر اقدامی یک اقدام تبعی است، تعقیب یک اشاره و نه یک رؤیا یا اصل کلی» (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۰۳)؛ سیاست چیزی جز این نیست: «تصمیم و تدبیر در شرایط فقدان تصمیم و تدبیر». به تعبیر ارسطو: فضیلت یعنی تحدید گزاره‌ی مطلق با «چنان‌که باید» یا «چنان‌که نباید» یا «آنگاه که باید». یونانیان این را «به‌هنگامی» (kairos) می‌نامیدند و ارسطو یکی از شرایط فضیلت‌مندی را همین می‌دانست: «به‌هنگام درست و درمورد موضوعات درست و در برابر اشخاص درست و به‌علت درست و به‌نحو درست» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۸ و ۶۴).

افلاطون میان حیات عقلی، اخلاقی و سیاسی اتحاد کامل برقرار می‌کند؛ فیلسوف از راه علم به درک فضیلت اخلاقی نائل می‌آید و لیاقت حکومت بر مدینه را به دست می‌آورد. ساحت دانش اما در فلسفه‌ی ارسطو تفکیک می‌شوند (بریه، ۱۳۷۴: ۳۰۴). بنابراین اگر

عقلانیت حاکم بر سیاست، با عقلانیت‌های حاکم بر هنر، علم و فلسفه متفاوت است، پس خرد انسانی وضعیتی متکثر دارد و لااقل در حوزه‌ی سیاست نمی‌توان از سامانه‌ی معقول هستی سخن به میان آورد. تفکیک میان حکمت‌های عملی و نظری منجر به تخفیف هیمنه‌ی خرد متافیزیکی در فهم سیاست و گشودن راه برای فهم غیر متافیزیکی آن شد. پس حتی اگر بپذیریم که متافیزیک، ستون فقرات نظریه‌ی معرفت ارسطو است (فدایی، ۱۳۹۵: ۳۷ به نقل از Kiefer, 2007: 13)، می‌توان گفت که در کنار سامانه‌ی مفهوم‌پردازی‌های فلسفی ارسطو، نظرات او در حوزه‌ی پراکسیس ره‌گشای مسیری دیگر است: ارسطو در میانه‌ی سوفیسم و افلاطونیسم، راه سومی است که می‌کوشد هستی را در حالات کران‌مند خود درک کند. نظرات او درباره‌ی بسیاری از وجوه اختلاف این دو نحله مؤید این گزاره است؛ کما این‌که زیست مدنی او نیز این میانه‌روی را نشان می‌دهد، زیرا او که در مرز زوال نظام شورایی و امپراتوری مقدونی می‌زیست، اگرچه از نظر شأن فلسفی، عالی‌رتبه و از نظر تبار نسبتاً اشرافی بود، اما از منظر وضعیت شهروندی در آتن، تدریس صناعت خطابه و سبک زندگی، به سوفیست‌ها شباهت داشت (پوپر، ۱۳۸۰: ۶۴۸).

۳-۴-۱. زبان و هنر

برخلاف سکوت نسبی افلاطون درباره‌ی زبان، ارسطو درباره‌ی شعر، تراژدی و خطابه تأمل می‌کند و اگرچه خرد روایی شاعرانه را برتر از خرد فلسفی نمی‌داند، اما با پرهیز از سنجه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی افلاطون، با اشاره به کارکردهای تربیتی و ارتباطی شعر، آن را از نظر ارزش فلسفی مهم‌تر از تاریخ می‌داند. ارسطو با رسمیت‌بخشیدن به فهم استعاری از زبان - ولو در حد نظریه‌ی جانیشینی/تشابه - «تسلط بر استعاره» به‌مثابه مهم‌ترین بخش «فن شعر» را نیازمند فرونسیس می‌داند: «این چیزی است که نمی‌توان آن را از دیگری آموخت و این همچنین نشانه‌ی ذکاوت است، چراکه یک استعاره‌ی خوب، دال بر دریافت ادراکی شهودی شباهت نامشابه‌هاست». این، خود در روابط تنش‌آلود فلسفه با شعر، روایت و سخنوری، نقطه‌ای متمایز و آغازگر بحث‌های معاصر است. به‌زعم آرنت، زبان شاعرانه و استعاری پادزهر ثنویت متافیزیکی است، ذهن و جسم، تفکر و تجربه حسی، نامشهود و مشهود متعلق به یکدیگرند و برای یکدیگر ساخته شده‌اند و استعاره متحدکننده‌ی دو عالم مدنظر تفکر متافیزیکی است (Arendt, 1977: 103-110). دالمایر می‌نویسد: «زبان استعاری شامل توانایی شاعر یا سخنگو برای تحول خویشتن به بافتاری غریبه است، یا پیش و پس رفتن در استعمال‌ها و بافتارها، در تلاش برای کشف تشابهات و تمایزات». به‌زعم کریستوا نیز با تمایز ارسطو میان *zoe* و *bios*، خصیصه‌ی «زندگی به‌طور خاص انسانی»، آکندگی آن از رویدادهایی است که می‌توانند «روایت» شوند و بنابراین میان پراکسیس، روایت و بیوس ارتباطی وجود دارد که جوهری خود را تنها در سیاست نشان می‌دهد و نزدیک‌ترین تجربه به آن، نه تاریخ واقعی که داستان ابداعی متجلی در تراژدی و درام (از ریشه *dran* به معنای کنش‌کردن) چونان یک هنر سیاسی تمام‌عیار است: «خود کنش‌گر به‌تنهایی کنش قهرمانانه‌اش را شکل نمی‌دهد، هرچند اعمالش قهرمانانه باشد. کنش قهرمانانه تنها وقتی شکل می‌گیرد که به‌یادماندنی شود. کجا این خاطره را پیدا می‌کنیم؟ این تماشاگران‌اند که داستان را کامل می‌کنند... هنر روایت در توانایی ایجاز کنش در لحظه‌ای خاص، بیرون‌کشیدن آن از جریان مداوم زمان و آشکارگری یک کیستی (who) است: یک داستان خوب می‌گوید: این آشیل، این هم عمل قهرمانانه‌اش» (کریستوا، ۱۳۹۴، taaghche: ۹-۲۴).

برخلاف نظر تحقیرآمیز افلاطون درباره تقلید (mimesis) به مثابه جوهر هنر و لزوم سانسور آن، ارسطو تقلید را جزئی از عقلانیت انسانی و مقدمه‌ای تشخیص و بسط جوهر حقیقی شیء می‌داند. طبق نظریه‌ی ارسطو درباره نقش مثبت کاتارسیس در تراژدی به مثابه تجمع هم‌زمان تقلید، لذت و حقیقت اخلاقی - که مشابه نظر گرگیاس سوفیست نیز هست - «هنر خوش ساخت چیزی کم از علم ندارد و چکیده‌ی جدو جهد آدمی برای رسیدن به حقیقت جهان شمول است». سه پیشفرض متناسب با نگره‌های پساتافیزیکی در این نظریه عبارت است از: ۱. پذیرش نقش مثبت عواطف و احساسات (پرهیز از نگرش‌های ثنوی افلاطونی به مقوله امیال)؛ ۲. توجه به اهمیت درک شهودی انضمامی قضایای جزئی در فرآیند فهم نسبت به قواعد عام و کلی؛ زیرا مردم طالب آثاری هستند که بیانگر احتمالات واقعی‌تر زندگی عملی‌شان باشند و ۳. اذعان به وجود طوخه در ذات تراژیک هستی با طرح مفهوم هامارتیا (hamartia) به معنای وضعیتی که در آن خطاهای انسان ناشی از بی‌اطلاعی کاملاً بخشودنی اوست و بنابراین اگرچه پایه‌ی تراژدی، تصادف محض نیست و روابط علت و معلولی نیز در آن مشهود است، قهرمان تراژدی انسانی است نه برتر از دیگر انسان‌ها (گوتر، ۱۳۹۵: ۲۷-۳۰ و ۱۳۲-۱۳۴؛ نوسباوم، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۰۲).

۳-۴-۲. حقوق طبیعی و عدالت

در بحث حقوق طبیعی، سوفیسم جانب نوموس و برساختگی نهادها و قوانین را می‌گرفت و افلاطون با ایستادگی در برابر عرف‌های غالب، از لزوم تبعیت قوانین عرفی از طبیعت دفاع می‌کرد. اما در روش تلفیقی ارسطو، اولاً میان حقوق طبیعی و مقتضیات سیاسی ناسازگاری نیست، زیرا تحول‌یافته‌ترین شکل حقوق طبیعی آن است که میان شهروندان رواج دارد و دوماً هر حقوق طبیعی‌ای متغیر است، زیرا تصمیم‌های انضمامی بیشتر نمودار حقوق طبیعی اند تا قضایای کلی (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۷۸-۱۳۹).

در حوزه‌ی عدالت، سوفیست‌ها به تاسی از هراکلیتوس، مبنای متافیزیکی برای آن قائل نیستند و آن را هم‌چون آرمانی برساخته، اجتماعی-این‌جهانی و تلاش ناکام ضغفا برای رام کردن اقویا تعبیر می‌کنند. افلاطون مانند الیایان عدالت را اندیشه‌ای عام، فرازمینی، ابدی و مستقل از انسان می‌پندارد که با نظارت بر تمامی زوایای حیات، هماهنگی راستین در فرد و حکومت ایجاد می‌کند. بنابراین، هیچ امری نیست که از قضاوت قانون عدالت بیرون باشد. اما در راه سوم ارسطویی: ۱. ارسطو با تمایز میان عدالت طبیعی همگان شمول و عدالت قانونی مقتضی تصمیم قاضی در موارد خاص، عدالت را به موقعیت‌های گوناگون انسانی گره می‌زند: «اموری هم که نه بر حسب طبیعت، بلکه به موجب قانون و قرارداد عادلانه تلقی می‌شوند در همه جا یکسان نیستند، چون نظام‌های سیاسی یکسان نیستند، هر چند به موجب طبیعت فقط یک نظام سیاسی بهترین نظام‌هاست»؛ ۲. ارسطو با طرح موضوع «انصاف» به مثابه «عدالتی فراتر از قانون مکتوب»، به نکته‌ای هستی‌شناسانه درباره ماهیت امر عادلانه و نسبت آن با قانون اشاره می‌کند، زیرا او قائل به وجود قانونی استعلایی که کل ساحات حیات انسانی را پوشش بدهد، نیست و از محدودیت‌های طراحی جامعه بر اساس قانون و وجود گریزگاه‌های قانونی آگاه است: «همه امور به وسیله قانون منتظم نمی‌گردد، چون وضع قانون درباره بعضی امور ممکن نیست» و «هر چه قانون بیشتر، غبن و زیان هم بیشتر». ارسطو با طرح مفهوم «انصاف»، معتقد است انسان منصف در این موارد خاص و نامعین که قاعده‌ای نامعین نیز می‌طلبد، «حکم قانون را آن‌جا که حکم قانون به زیان دیگری است، بیش از اندازه دقیق نمی‌گیرد، بلکه به چشم‌پوشی آماده است». توصیه‌ی ارسطو به انصاف، با شناخت او از جامعه‌ی بشری و

لزوم تساهل در قانون‌مداری انتزاعی به واسطه‌ی دقیق‌نبودن دقت‌مندی‌های علمی ملازم است دارد؛ آموزه‌ای که اینک در قوانین عرفی انگلستان و آمریکا دیده می‌شود و در بصیرت ویلیام بلاکستون خلاصه می‌شود: «عدالت بستگی دارد به شرایط خاص هر مورد منحصر به فرد. نمی‌شود قوانین و مفاهیم ثابتی از عدالت وضع شود، ولی جوهر عدالت را ویران نکند» (فورکوش، ۱۳۸۷: ۲۲۸-۲۱۸؛ ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۰-۱۶۳؛ سوندی، ۱۳۹۷: ۳۷).

۳-۴-۳. اخلاق و سیاست

ارسطو در این‌جا نیز متفاوت از سوفیست‌ها و افلاطون می‌اندیشد. نخست، انسان‌شناسی وحدت‌گرایانه‌ی (monistic) ارسطو با ثنویت‌گرایی افلاطون تفاوت دارد. این دو پارادایم در تاریخ اندیشه به موازات یکدیگر در آرای افرادی چون آگوستین/آکویناس و... رقابت داشته‌اند و ریشه‌های این اختلاف در غایت‌شناسی‌هایشان مشهود است: افلاطون و جهان‌شناسی مذهبی، ارسطو و نگره‌های زیست‌شناختی (Hacker, 2007: 21-27). دوم، ارسطو با وجود اذعان به شأن تأمل نظری در شناخت و سعادت انسانی، هنگام فهم مناسبات مدنی تردیدی ندارد که سیاست به‌مثابه دانش سامان‌دهی زندگی نیک، افضل علوم است و نسبتی نیز با اخلاق دارد: «پژوهنده‌ای که می‌خواهد بهترین شکل حکومت را بشناسد، ناگزیر باید نخست معین کند که بهترین و دل‌پذیرترین شیوه‌ی زندگی کدام است، زیرا تا هنگامی که این نکته روشن نشود، طبیعت حکومت کمال مطلوب نیز ناشناخته خواهد ماند» (ارسطو ۱۳۹۰: ۳۷۱). از قضا، نظریه‌ی ارسطو درباره خوشبختی (eudaimonia) بیان‌گر چگونگی نگاه ارسطو به جهان از یک‌سو و امر سیاسی از سوی دیگر است. نظریه‌ی اخلاقی ارسطو مبتنی بر مفهوم ائودایمونیا به معنای «نیک‌زیستن و نیک عمل کردن» است. ترجمه‌ی نادرست این مفهوم به happiness باعث شده که این نظریه با اصالت سودمندی یکسان انگاشته شود. پرسش نظریه‌ی اخیر از این قرار است: «من چگونه می‌توانم خوش باشم؟» پرسش ارسطو اما هم با این پرسش و هم با پرسش نظریه‌ی اخلاق کانتی: «تکلیف یا وظیفه‌ی من چیست؟» متفاوت است؛ «چگونه باید نیک زندگی کنم؟» پیشنهاد ارسطو برای این سوال، جستجوی خیر است و خیر برای انسان عبارت است از: فعالیت پسوخه طبق فضل و بزرگواری (arete).

سخن ارسطو درباره اخلاق با ایده لذت‌گرایان متفاوت است زیرا ائودایمونیا حالت روانی خوشباشانه و لذت‌مندانه نیست و با نظریه کانت مابینت دارد زیرا بر وجود قاعده‌ای ثابت و پیشینی که با توسل بدان بتوان هر وضعیتی را قضاوت کرد، صحه نمی‌گذارد. ائودایمونیا متأثر از سنت هومری آرته‌طلبی، سبکی از زیستن سزاوار ستایش است که انسان برمی‌گزیند و در راه نیل بدان بر فراست و کیاستی عملی در برخورد با موارد خاص متکی است. در این‌جا نیز عامل برسازنده قواعد - ولو قواعدی نسبی و موردی - توانایی انسان در کاربست فرونسیس است؛ زیرا ماهیت امور عملی، ناممکن‌بودن و نامطلوب‌بودن همسازی برسازنده قواعد ثابت در امور نظری است و قاعده حاکم بر آن چنین است: «سرجمع داورهای خاص افراد بهره‌مند از فرونسیس» (نوسباوم، ۱۳۸۷: ۹۱-۸۳). حواله سیاسی این گزاره با التفات به ارتباط فرونسیس با خرد جمعی و فهم «داوری» به‌مثابه «سیاسی‌ترین توانایی ذهنی انسان» و حواله پسا‌متافیزیکی آن با اعتنا به قرابت داورهای زیباشناسی و تفکر شاعرانه آشکار می‌شود (دالمایر، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

ارسطو ائودایمونیا را به‌مثابه امری انضمامی متمایز از سوفیست‌ها و افلاطون می‌فهمد. او معیار تشخیص خیر را یک‌سره فهم سوپژکتیو آدمی نمی‌داند، اما در عین حال با نگرش‌های

مطلق‌گرایانه‌ی افلاطونی نیز موافقت ندارد. ایده‌های بنیادین ارسطو در تبیین انودایمونی‌ها چنین‌اند: ۱. احساسات و لذات نه‌تنها قبیح نیستند، بلکه در صورت تعدیل عقلانی نقش مهمی در انودایمونی‌ها دارند؛ ۲. بدون وجود افراد دیگر انودایمونی‌ها ممکن نیست؛ ۳. برای انودایمونی‌ها تنها بهره‌مندی او از فضیلت‌های روحی کافی نیست، بلکه ۴. شرایط مادی چون غنا و تندرستی نیز تعیین‌کننده‌اند؛ بنابراین ۵. نیمی از انودایمونی‌ها حاصل بخت و نیمی نتیجه‌ی انتخاب آدمی است و در نتیجه ۶. انودایمونی‌ها امری شکننده و آسیب‌پذیر است. این بصیرت مورد توجه شاعران از هومر تا تراژدی‌نویسان بود و می‌توان آن را این‌گونه توصیف کرد: از نظر افلاطون و رواقیان، زندگی برخوردار از انودایمونی‌ها چون صخره‌ای است که چندان متأثر از شرایط بیرونی نیست، اما از نظر ارسطو چنین زیستی بیشتر شبیه گیاهی است که در غیبت آب، نور، خاک و ... می‌خشکد. ارسطو تردی و آسیب‌پذیری انودایمونی‌ها و کنترل محدود آدمی بر وضعیت بشری خود را درک می‌کند (Nussbaum, 2001: 340). نگرش متفاوت ارسطو به فضیلت، در تکریم ایده‌ی «دوستی» (philos) نیز دیده می‌شود. افلاطون «عشق» (eros) و دوستی را به‌طور هم‌ارز و به‌نحوی متفاوتی یکی تحلیل می‌کند، دوستی‌های دنیوی را نیز شبیحی از دوستی واقعی می‌داند و ضمن این‌که دوستی را در فضایل چهارگانه قرار نمی‌دهد، آن را به «میل» که نقصان است، ارتباط می‌دهد: «رابطه‌ی دوستی همان است که بین بیمار و پزشک برقرار می‌شود و دو فرد خوب که نیازی به یکدیگر ندارند، نمی‌توانند دوست باشند». نزد ارسطو اما دوستی ذیل حکمت عملی است و تبعات اخلاقی، سیاسی و بینافردی دارد. او پس از متمایز کردن منابع سه‌گانه‌ی دوستی (لذت، فایده و خیر)، اصیل‌ترین دوستی را حالتی می‌داند که خیر دوستان به خاطر خودشان خواسته می‌شود. این خیرخواهی البته دوجانبه است. این امر هم دوستی را از آفت یک‌سویگی عشق خیرخواهانه که عموماً دست‌مایه جباریت است، ایمن می‌دارد و هم آن را بر مبنای مفهوم «تفاهم» که دربردارنده‌ی رابطه‌ی افقی میان انسان‌ها بر اساس تعاملی مدنی و مبتنی بر انتخاب متقابل و اهداف و ارزش‌های مشترک (prohairesis) است، مقوم می‌سازد. به‌زعم ارسطو، دوستی، فضیلت و بنیاد حیات سیاسی و مرجع بر عدالت است، زیرا نظیر نسبت عدالت و انصاف، آنجا که دوستی برقرار باشد، به عدالت نیازی نیست، اما با وجود عدالت، همچنان نیازمند دوستی به‌مثابه شرط کافی تشکیل جامعه هستیم. توجه آرنت، هابرماس، دریدا و دالمایر به مفهوم دوستی ارسطویی و تعبیرهای پساتفایزی یکی از آن نشانگر فضل تقدم ارسطو در این مبحث است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۲۲-۲۲۰؛ ضمیران، ۱۳۹۵: ۳۱۹-۳۱۴).

دوستی مدنی ارسطویی در تقلیل‌گرایانه‌ترین خوانش، تمهیدی برای جلوگیری از دغدغه‌ی ارسطو یعنی جنگ داخلی است. با این همه، این اضطراب او را به رجعتی بنیادگرایانه و تصدیق وحدت همگانی در جامعه‌ی سیاسی سوق نمی‌دهد، بلکه او را به ایده‌ی «وحدت در کثرت» می‌کشاند که با خوانش حداکثری از دوستی متناسب‌تر است. ارسطو با این پرسش که میزان اشتراک اعضای جامعه‌ی سیاسی در کجاست و حدود آمیزش انسان‌ها با یکدیگر چیست؟ نظرگاه افلاطونی «بیشترین حد ممکن وحدت در سراسر جامعه‌ی سیاسی» را ناممکن و مخرب می‌داند: «زیرا هر جامعه‌ی سیاسی طبعاً از تکثر افراد پدید می‌آید و اگر وحدت آن از حد معینی درگذرد، آن جامعه نخست حکم خانواده و سپس حکم فرد را پیدا خواهد کرد». بنابراین «وحدت راستین، از نوع وحدت جامعه سیاسی، باید از عناصری پدید آید که با یکدیگر اختلاف کیفی دارند». ارسطو با ابتنای پولیس بر «برابری متقابل» (هرکس باید به دیگران همان اندازه یاری دهد که از ایشان یاری می‌گیرد)، معتقد است که برابری

همگان و لزوم مشارکت‌شان در امر سیاست به وجوب اصل چرخش قدرت و تداوم جامعه منجر می‌شود: «بدین‌گونه، افراد به تناوب به فرمانروایی و فرمانبرداری می‌رسند، گویی برای مدتی موقت ماهیت‌شان تغییر می‌یابد». «تغییر موقت ماهیت» ارسطویی با ایده‌ی افلاطونی ماهیت‌های ثابت سه‌گانه‌ی حاکمان، پاسداران و عوام، مخالف و درعین حال متناسب است با ماهیت‌های سیال مطروحه در اندیشه‌ی پسانتافیزیک. همچنین نشان می‌دهد که سیاست نزد ارسطو، نه فعالیتی نخبه‌گرایانه که کشی مدنی و رخدادی اجتماعی و بسگونه برپایه‌ی اصل برابری و ستیز و سازش‌های موقتی و با هدف تربیت «شهروند خوب» و نه لزوماً «انسان خوب» است (ارسطو، ۱۳۹۰: ۵۰-۵۶؛ آرت، ۱۳۸۱: ۴۶).

با اعتنا به چنین مواردی، اهمیت تکثر مضر در خرد عامه در نظریه‌ی سیاسی ارسطو درک می‌شود، زیرا او ضمن تأکید بر تبعیت حکومت از قانون و نه حاکم حکیم افلاطونی، قانون را با عقل سلیم، عرف و سنت غنی‌سازی می‌کند. او بدون طرد مطلق سنت، نشان می‌دهد که سنت تهی از عقلانیت نیست، بلکه محصول عقلانیتی ته‌نشین شده در فرآیند تاریخی خود است و بنابراین قوانین کاملاً عقلانی سیاسی که توهم طرد مطلق اسطوره‌ها را دارند، پیشاپیش شکست‌خورده‌اند، زیرا «قانون از پیش‌بینی همه کارها ناتوان است» و «خود طبیعت امور عمومی معمولاً عقل را شکست می‌دهد» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۴؛ ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۹۵-۱۹۳). ارسطو هم‌افزایی خرد مردمان و عمل‌شورایی را که قدمتش به هومر می‌رسید، در افزایش داوری نیکو و آگاهی بر خیر مؤثر می‌داند و اگرچه به آنارشیسم سوفیسم رغبتی ندارد، در دفاع از تلفیق دموکراسی و آریستوکراسی به خرد عامه‌ی شهروندان و خرد رتوریک‌ی اعتماد دارد: «این نظر که حکومت توده‌ی مردم بهتر از حکومت گروه کوچکی از صاحبان فضیلت است، به ظاهر موجه و حتی درست می‌نماید. زیرا توده‌ی مردم اگرچه هر فردشان از فضیلت بی‌بهره باشند، چون گردهم‌آیند، مجموعاً و نه یک‌یک بیشتر از آن گروه کوچک دارای فضیلت می‌شوند... عامه مردم بهتر از [فرد] درباره یک قطعه شعر یا موسیقی داوری می‌کنند» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۶۴ و ۱۸۹).

اهمیت نگره‌ی ارسطو با اعتنا به تقسیم‌بندی افلاطون در «قوانین» درباره هفت منبع حکمرانی عیان‌تر می‌شود. چهار منبع برتری از نوع «سنتی» هستند: برتری والدین بر فرزندان، اشراف بر توده، معمران بر برنایان و خواجگان بر بردگان. منبع پنجم مدعی «موافقت با طبیعت» و یادآور استدلال برخی از سوفیست‌هاست: برتری اقویا بر ضعفا. افلاطون بار دهر پنج معیار، قاعده‌ی ششم را که مطلوب اوست، برتری دانایان بر نادانان می‌داند و بی‌هیچ توضیحی آن را حکومت قانون می‌نامد. بسیاری «قوانین» را بازگشت افلاطون از «جمهوری» به «سیاست» می‌دانند. ولی توجه به قاعده‌ی هفتم (بخت، اتفاق و قرعه) نشان می‌دهد میان افلاطون و ارسطو تفاوت‌هایی معنادار وجود دارد. افلاطون آشکارا با چنین قاعده‌ای موافقت ندارد؛ حال آن‌که از قضا امر بر سازنده‌ی سیاست همین قاعده است. افلاطون نجات دموکراسی را تنها کار خدا می‌دانست و اگر قرعه را انتخاب خدا و دموکراسی را «عین نهاد سیاست» بدانیم، آن‌گاه «قدرت دموس در این واقعیت نهفته است که اختصاصاً آن‌هایی حکم می‌رانند که تنها خصبه‌ی مشترک‌شان این است که جملگی هیچ صلاحیتی برای حکومت‌کردن ندارند». این، جدا از گسست از منطق آرخه (آغاز/ حکمرانی)، نشان می‌دهد که وقتی ارسطو از یک‌سو حکمرانی سیاسی را در تمایز با دیگر نمونه‌های حکمرانی، سهامداری انسان‌های برابر می‌داند و از سوی دیگر، متوجه اهمیت حدوث و بخت در هستی و سیاست است، درکی متفاوت از افلاطون حتی متأخر را نمایندگی می‌کند؛ امری که در تحلیل نهایی افلاطون را سرآمد پارادایم ریاست و ارسطو

را سرآمد پارادایم جمهوریت می‌نماید (افلاطون، ۱۳۶۷(۴): ۲۱۱۵-۲۱۱۴؛ رانسیر، ۱۳۸۸: ۲۹-۲۴؛ منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۰۳ و ۲۱۷).

نتیجه‌گیری

تاریخ فلسفه، از یک‌سو تاریخ متافیزیک و از سوی دیگر پانوشتی و نقدی بر فلسفه‌ی افلاطون قلمداد می‌شود و افلاطون نقشی تأسیسی در شکل‌گیری خرد متافیزیکی و گذار از میتوس به لوگوس دارد. ارسطو به‌مثابه تأثیرگذارترین نقاد افلاطون، با تمایز میان اپیستمه، تخته، فرونیسیس، نوس و سوفیا، به صورت‌بندی نقد خرد متافیزیکی دست زد. با این همه، این نقد متأثر از مناظره‌های پیشین در یونان بود. افلاطون متأثر از فیثاغورث و پارمنیدس، با ریاضیاتی کردن تفکر و قیاس ایده‌ها از اعداد، هستی را ساختاری معقول دانست و با این‌همانی انتزاعی اندیشه و هستی، کثرت تجربه‌ی هستی را به ایده‌ها فروکاست. نمونه‌ی اعلا‌ی این برداشت متافیزیکی در نظریه‌های مثل و فیلسوف‌شاه افلاطون متبلور شد. ارسطو در مقام نقد خرد متافیزیکی، با بهره‌گیری انتقادی از آموزه‌های حماسه‌سرایان، تراژدی‌نویسان و سوفیست‌ها، کوشید درکی انضمامی از هستی وضعیت‌های سیاسی ابراز دارد. در نگرش هومری با بی‌اعتنایی به هدف علمی قراردادادن پدیدارها ذیل قانون عمومی، بر خصوصیات منحصربه‌فرد امور و اینکه «چرا» این پدیدار در «این‌جا» و «اکنون» اتفاق افتاده، تأکید می‌شود و ضمن اولویت ترکیب سخن و عمل در آرته‌ی پهلوانی بر تفکر، جهان وجهی‌هاویه‌وار دارد. در تراژدی از تضاد انسان و جهان پرده‌برداری و با فراهم‌آمدن ضمنی خرد سوبژکتیو، مقدمات ولو ابتدایی امکان‌دوری فرد نسبت به خود و جهان فراهم می‌شود. تراژدی عرصه‌ی تقابل دو نیروی خیر و شر نیست، بلکه عرصه‌ی انتخاب میان دو خیر رقیب است که هر کدام از منظری توجیه‌پذیر هستند. در چنین شرایطی، ضمن اذعان به اهمیت بخت و شانس در زیست انسانی، انتخاب میان این گزینه‌ها نه با توسل به خرد انتزاعی و استعلایی که از مناظره میان مردمان برخوردار از خرد رتوریک و عقل سلیم مستتر در سنت‌های دیرپا ممکن می‌شود. سوفیست‌ها نیز شکاکانه در خرد متافیزیکی نگرینستند و از شناخت‌ناپذیربودن عقلانی جهان، برساخته‌بودن پدیده‌های بشری، اولویت فهم نوموس بر فوزیس، معیار بودن فهم آدمی در شناخت هستی، ارجحیت استفاده از معرفت برای زندگی بهتر نسبت به جستجوی صرف حقیقت، اهمیت خرده‌های رتوریک، سوبژکتیو و پراگماتیک در شناخت بشری و لزوم دموکراتیک‌سازی موقعیت‌های سیاسی دفاع کردند و با توجه به ابعاد روایی خطابه‌ها، اهمیت درک پدیده‌ی زبان و استعاره را گوشزد کردند.

نتایج این مناظره‌ها در فلسفه‌ی سیاسی فراگیر بود. افلاطون، پراکسیس - و حتی به تعبیر آرت - نظریه را ذیل پوئسیس درک می‌کرد و به‌همین دلیل پریکلس را سرزنش می‌کرد که «شهروندان را بهتر نساخته» است. او کوشید رخدادپذیری و عدم قطعیت مندرج در تکرر بشری به‌مثابه شرط اصلی عمل و سخن را با نظریه‌ی فیلسوف‌شاه رفع کند. حکمرانی (archein)، فقط حق آرخه است و معیار صحیح سیاست، حکمرانی متفکرانی است که آغاز می‌کنند (و عمل نمی‌کنند) و محکومانی که نمی‌دانند، اما صرفاً برای اجرای فرامین، عمل می‌کنند و البته ابتکار عملی در دست ندارند. از این منظر، طرح آرمان‌شهری افلاطون بازتولید ثبات نظم خصوصی خانگی ارباب/برده بود؛ همانگونه که او پولیس را انسان در ابعاد بزرگ می‌دانست.

فلسفه‌ی غرب با شیفتگی افلاطونی به تحویل فهم پدیده‌ها به کشف اصول بنیانی آن‌ها، با غفلت از اینکه آدمیان پیش و بیش از آن‌که سوژه باشند، جزء درون‌باش واقعیت و

موجوداتی کارپیرا هستند، تقدم را نه به جنبه‌های عملی زندگی روزمره و «بلدبودن» (know-ing how) که به «شناختن» (knowing that) یا همان خواستن و نظریه‌ی مبتنی بر قواعد متافیزیکی می‌دهد؛ حال آن‌که نزد ارسطو، اولاً لوگوس هم از طریق تفکر و هم به‌واسطه‌ی روایت متجلی می‌شود و ثانیاً نظریه نیز یک شیوه‌ی پراکسیس است و پراکسیس به‌مثابه کنش در طریق خلق معانی مشترک میان آدمیان، برسازنده‌ی خرد جمعی و سیاسی است که بدون زبان به‌مثابه حاکم مطلق ساحت سیاسی زندگی و سخن چونان آنچه انسان را به موجودی سیاسی بدل می‌کند، بی‌معناست؛ تفکر سیاسی از طریق روایت فعلیت می‌یابد و روایت نظیر هر امر زبانی - استعاری، جز با پذیرش حضور «دیگری» نمودار نمی‌شود. به همین دلیل است که ارسطو نه تنها جوهر جامعه‌ی سیاسی را «وحدت مطلق» مطلوب در ارتش و قبیله نمی‌داند، بلکه سامان مطلوب پولیس را در تنوع افراد و «وحدت کم» می‌یابد و اختلاف کیفی و تفاوت معنا دار را برسازنده‌ی جامعه‌ی سیاسی می‌داند؛ امری که راه را بر تفسیری از سیاست به‌مثابه «سیاست تفاوت» که از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های تحقق خودبیان‌گری و حفظ فردیت و تفاوت از هجوم توده و این‌همانی دانسته می‌شود، می‌گشاید. نتیجه آن‌که ارسطو در برداشتی ماتریالیستی از تاریخ، ضمن پرهیز از فایده‌گرایی مطلق، به اهمیت منافع اشخاص و گروه‌ها در امر سیاسی توجه کرد، زیرا علایق و منافع (inter-ests) اموری در میان‌باشنده (inter-est) و پیونددهنده‌ی انسان‌ها هستند. در چنین پیوندی، نقش نهادها، قوانین، فضایل و تدابیر، سنن و عقل سلیم، محدودیت‌های بشری و انتظارات معقول و بخت و تصادف مهم است و ارسطو نیز با اقتباس مفهوم فرونیسیس از سنن هومری و هراکلیتوسی و با بسط مفهوم فعلیت (energeia) کوشید با استفاده از چنین عوامل فریه‌کننده‌ای، تلفیقی از ثبات و تغییر چونان دو روی نزار فلسفی در یونان را مهر سکه‌ی کثرت‌گرایی سیاسی خود کند؛ سکه‌ای که اینک مورد توجه برخی متفکران معاصر نیز قرار گرفته است. از این‌رو، جایگاه ارسطو در نقد فهم متافیزیکی سیاست، شباهتی ویژه دارد با آنچه هابرماس از اندیشه‌ی پسا‌متافیزیکی درک می‌کند و آن را در میانه‌ی اندیشه‌ی شالوده‌باور متافیزیکی و بحث‌های نسبی‌گرایانه‌ی پست‌مدرنیستی قرار می‌دهد؛ هرچند این مهم نباید حضور بن‌مایه‌های متافیزیکی در سایر ساحت‌های تفکر ارسطو، نظیر منطق و معرفت‌شناسی را نادیده بگیرد.

منابع

الف) منابع فارسی

- آدورنو، تئودور؛ هورکهایمر، ماکس. (۱۳۸۴). دیالکتیک روشنگری، ترجمه‌ی فرهادپور و مهرگان، تهران: گام نو.
- آرنت، هانا. (۱۳۸۱). انقلاب، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا. (۱۳۹۱). وضع بشر، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۵). معمای مدرنیته، تهران: مرکز.
- ارسطو. (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۹۰). سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۹۲). شهر و انسان، ترجمه‌ی نمازی، تهران: آگه.
- افلاطون. (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی
- اقلیدی، ابراهیم. (۱۳۸۸). هسیود و هومر، تهران: مرکز.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه: جلد اول، ترجمه‌ی داودی، تهران: نشر دانشگاهی.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۰). جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- تسلر، ادوارد. (۱۳۹۵). کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه فتحی، تهران: حکمت
- دالمایر، فرد. (۱۳۸۷). زبان و سیاست، ترجمه‌ی عباس منوچهری و همکاران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
- دالمایر، فرد. (۱۳۸۶). سیاست مدن و عمل، ترجمه‌ی یونسی، تهران: پرسش.
- رانسیر، ژاک. (۱۳۸۸). ده تدر باب سیاست، ترجمه‌ی امید مهرگان، تهران: گام نو.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۴). فرهنگ پسامدرن، تهران: نی
- زدلاجک، توماس. (۱۳۹۶). اقتصاد خیر و شر، ترجمه علیقلیان، تهران: نو.
- سوندی، پیتر. (۱۳۹۷). درآمدی بر تأویل‌شناسی ادبی، ترجمه‌ی محمدی، تهران: سوره مهر.
- شندلباخ، هربرت. (۱۳۹۵). تاریخ و تبیین مفهوم خرد، ترجمه‌ی افشاری، تهران: مهران‌دیش.
- ضمیران، محمد. (۱۳۹۵). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: وزارت امور خارجه.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد. (۱۳۸۶). ظهور فلسفه سیاسی پسامتافیزیکی در قرن بیستم، فصلنامه رهپافتهای سیاسی و بین‌المللی، شماره‌ی ۱۰، صص. ۱۱۱-۱۲۹.
- فدایی‌مهربانی، مهدی. (۱۳۹۵). حکمت، معرفت و سیاست در ایران، تهران: نی.
- فرهادپور، مراد. (۱۳۷۵). درباره مضامین و ساختار دیالکتیک روشنگری، مجله ارغنون، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، صص. ۲۹۰-۲۵۷.
- فوركوش، موریس. (۱۳۸۷). فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: نی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). اسطوره دولت، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: هرمس.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۹۷). خیلی کم... تقریباً هیچ، ترجمه‌ی کوچک‌منش، تهران: نی.
- کریستوا، ژولیا. (۱۳۹۵). هانا آرنت، ترجمه‌ی محمود مقدس، تهران: مهرگان خرد.
- گاتری، دبلیو. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان: جلد سوم، ترجمه‌ی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- گوتر، اران. (۱۳۹۵). فرهنگ زیباشناسی، ترجمه‌ی ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- مکللند، جان. (۱۳۹۳). تاریخ اندیشه‌ی سیاسی غرب، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: نی.
- منوچهری، عباس. (۱۳۹۵). فراسوی رنج و رؤیا، جلد دوم، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- نری، آلن. (۱۳۹۴). دیالکتیک و تفاوت، ترجمه افروغ، تهران: علم.
- نوسباوم، مارتا. (۱۳۸۷). ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- وال، ژان. (۱۳۹۵). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه مهدوی، تهران: خوارزمی.
- وودراف، پال. (۱۳۹۶). نخستین دموکراسی، ترجمه‌ی قادری و فرهادی، تهران: بیدگل.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶). پایدیا، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یونسی، مصطفی. (۱۳۸۷). نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران: رخداد نو.

ب) منابع انگلیسی

- Arendt, Hannah. (1977). *The Life of The Mind, vol.1: Thinking*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Habermas, Jurgen. (1989). *Postmetaphysical Thinking*, Translated by William Mark Hohengarten, Cambridge: Polity Press.
- Hacker, P. M. S. (2007). *Human Nature: The Categorical Framework*, Oxford: Blackwell.
- Kiefer, Thomas. (2007). *Aristotles Theory of Knowledge*, London: Continuum International Publishing Group.
- Nussbaum, Martha. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

