



Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

**Calicles versus Socrates
or the Practical Life of the Politician and the Contemplative Life of the Philosopher**



Hamidreza Mahboobi Arani

Assistant professor of philosophy, Tarbiat Modares University, Tebran. Iran.

E-mail: h.mahboobi@modares.ac.ir

Abstract

Nowhere in his corpus, except for *Gorgias*, Plato allows such a rude and blunt critic of contemplative philosophy as Calicles speaks so forcefully and raises the most profound and enduring challenge to Socrates' philosophic life. Such a challenge was not something new in the fifth and fourth centuries BC and Calicles' not fewer than four quotations from Euripides' lost play, *Antiope*, witnesses Plato's awareness of the significance and commonality of this ongoing debate. Through a detailed discussion of *Antiope's* debate between Zethus and Amphion and Calicles opening rhesis, the paper investigates the complicated relationship between these two temporally and stylistically different expressions of one debate, concluding that Plato's owe to Euripides's *Antiope* is more than just quoting a few passages almost verbatim. Calicles, whether a historical person or a literary invention, doesn't just represent a fragment of Plato himself—a frightening vision, perhaps, of what he might have become without Socrates. Rather, it is a mouthpiece for Plato's inner resistance to the way that Socrates' way of philosophic life, correcting it and finally making it compromise with the more active life manner of a politician, as in Euripies' *Antiope*.

Keywords: contemplative life, active life, philosophy, politics and society, polis.

Received date: 2020.4.9

Accepted date: 2020.7.12

DOI: [10.22034/jpiut.2020.39182.2534](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.39182.2534)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

A) Introduction

Introducing the 5th century's debate between those thinkers advocating a philosophical life versus those contradicting and preferring a more practical life – a life in polis, I explain the structure and the argument of the paper.

B) Introducing the debate

This debate was unfolded in two important intellectual works of the period: Euripides' *Antiope* and Plato's *Gorgias*, but is not confined to them. In this section I discuss the first traces of the debate, beginning with the story told about Thales, the very first so-called philosopher and elaborating on its roots and importance in the Greek word 'Theoria and Pythagoras' claim to being a philosopher. This ends up in Aristotle's distinction between to manner of living: *bios theoretikos* and *ho politicos kai praktikos bios*.

C) Euripides's *Antiope* and the controversy between two brothers

The section quotes and analyzes the most important remaining fragments of *Antiope* related to the nature of the controversy between Zethus and Amphion about the advantages and disadvantages of a practical-political life versus an isolated life devoted to the pleasures of music and sophistication.

D) *Gorgias*

In the speech expressed by Socrates' opponent, Callicles, at 482c-486d four passages from the *Antiope* are quoted almost verbatim, which indicate the importance of the *Antiope*'s debat for Plato. Callicles enters the confrontation with Socrates by asking a question. He asks whether Socrates is really being serious in defending the position he has been defending, since he believes that if Socrates is serious and the things that he is saying are really true, that would mean that our lives as human beings are now turned upside down, and that everything we do is the opposite of what we should do. Focusing especially on this question and the preliminary dialogue following it, I begin my detailed investigation into the speeches by Callicles and challenges he poses to Socrates' philosophical way of life and philosophy itself.

E) Callicles' attack to philosophy and philosophy's view about philosophy

This section goes deep into Calicles' critiques and profound challenges to Socrates' very way of life. These challenges are harsh, straight and blunt. Nowhere else does Plato allow a critic of Socrates and the philosophic life of which he is a true champion and example to speak so forcefully. Callicles is not entirely hostile to philosophy; rather he declares that it is not to the extent that Socrates defends worthy of attention. It is true that philosophy is appropriate in measured amounts for developing some intellectual skills in the young people, but it ought to be abandoned when one is old enough to turn to the affairs of the polis which of real and lasting significance and make a fee man truly noble and good, a καλὸς καὶ ἀθὺς. If, according to Callicles, pursued beyond a certain age, philosophy is no longer a means of education and conversely, becomes a real source of corruption both for the person and the polis. Alluding to *Antiope* and quoting repeatedly from it, Callicles casts himself in the role of Zethus trying to persuade his brother Amphion, symbolizing Socrates, not to ruin his noble mind by spending his time in childish pursuits to the neglect of more

practical and political affairs, living an active life. I also investigate the significance of these quotations for Plato and what he has in mind from putting them in the mouth of Callicles.

F) Conclusion

Here, I conclude my argument that the Plato's frequent allusions to Euripides' *Antiope* is not just accidental and he has a far more vital relation in mind. Plato's appropriation of the *Antiope* provides a clue for his future path in making a reconciliation between bios theoretikos and ho politikos kai praktikos bios which Socrates falls short of it.

References

- Plato (1998) *"Gorgias" and "Phaedrus": Rhetoric, Philosophy, and Politics*, trans. James H. Nichols JR, Cornell University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*, edited with Introduction & Notes: John M. Cooper, Hackett Publishing.
- Aristotle (1981) *Politics*, trans. T. A. Sinclair, Penguin Classics; Revised edition.
- Dodds, E. R. (1959) *Plato: Gorgias* (text, intro., commentary). Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner (1945) *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, trans. Gilbert Highet, Oxford University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز
سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

کالیکلِس در برابر سقراط یا زندگی کنشگرانه سیاست‌مدار و زندگی نگرورزانه فیلسوف

حمیدرضا محبوبی آرانی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران: h.mahboobi@modares.ac.ir

چکیده

افلاطون در هیچ‌یک از آثارش بجز گرگیاس عنان سخن را به منتقد گستاخ و رک و راستی همچون کالیکلِس نمی‌سپارد که چنین با اقتدار فلسفه نگرورزانه را به باد نقد بگیرد و چالشی ژرف در برابر زندگی فلسفی سقراطی بگذارد. چنین چالشی در واقع چیز جدیدی در قرون پنجم و چهارم پیش از میلاد نبود و نقل قول‌های متعدد کالیکلِس از نمایش‌نامه مفقود *آنتیوپی* اورپییدس حاکی از آگاهی افلاطون از اهمیت و عمومیت این مباحثه در جریان است. مقاله کنونی در صدد است تا با بررسی مباحثه زئوس و آمفیون در *آنتیوپی* و گفتار آغازین کالیکلِس در *گرگیاس*، به ماهیت پیچیده ارتباط میان این دو مباحثه که به لحاظ زمانی و سبک نوشتاری باهمدیگر تفاوت دارند بپردازد. نتیجه‌ای که نویسنده در این مقاله می‌گیرد این است که دین افلاطون به *آنتیوپی* اورپییدس چیزی بیش از صرف نقل لفظ به لفظ برخی عبارات آن نمایش‌نامه است. نویسنده بر خلاف این نظر که افلاطون در شخصیت کالیکلِس، اعم از اینکه این شخصیت وجود تاریخی داشته باشد و یا صرفاً ابداع ادبی افلاطون باشد، پاره‌ای از وجود خودش را می‌دید که در غیاب هدایت سقراط شخصیت واقعی افلاطون را می‌ساخت، معتقد است می‌توان نشانه‌هایی از این برداشت را هم یافت که کالیکلِس در واقع نمودگار مقاومت افلاطون در مواجهه با آن زندگی ایده‌آل و فلسفی گوشه‌گیرانه و به دور از سیاست و اجتماع سقراطی است. به همین دلیل نیز افلاطون تلاش می‌کند تا به مصالحه‌ای از آن دست که اورپییدس میان زئوس و آمفیون برقرار می‌سازد، یعنی مصالحه‌ای میان دو حد از افراط و تفریط، دست یابد.

کلیدواژه‌ها: زندگی نگرورزانه، زندگی کنشگرانه، فلسفه، سیاست و اجتماع، دولت_شهر.

(۱) مقدمه:

اگرچه افلاطون از سرِ آشنایی با سقراط و شاگردی وی دفتر از اوراق سیاست و زندگی عملی برای دست کم مدت مدیدی از زندگیش شست و فکر و ذهنش را صرف تأمل و نظرورزی درباره حقیقت و واقعیت نمود، اما این وسوسه و نبرد درونی میان زندگی یک انسان اهل نگر و نظر و انسان اهل کنش و سیاست، هیچ‌گاه از ذهنش بیرون نرفت و سوای کنش و سیاست‌گرایی دوران پایانی زندگیش، در آثار گوناگونش مجال ظهور و بروز پیدا کرد. در واقع، یکی از دغدغه‌ها و مسأله‌های اصلی در زندگی و تفکر افلاطون پرسش از آن نحوه زندگی و زیستی است که انسان، به تعبیر دقیق‌تر مرد آزاد یونانی، باید در پیش بگیرد. در مرکز این پرسش، مباحثه‌ای بود که در قرن پنجم پیش از میلاد میان اندیشمندان مشهور به فیلسوف و دیگر اندیشمندان و اهل سیاست جریان داشت: آیا باید زندگی را وقف اندرنگری و تأمل فیلسوفانه صرف ساخت یا اینکه شایسته و بایسته‌تر آن است که قسمت عمده زندگی را در دولت-شهر polis و جامعه سپری کرد و وقت خود را با مشغولیت‌های سیاسی و اجتماعی گذراند؟ این مناقشه و اختلاف نظر همچنین به این بحث در افلاطون و ارسطو منتهی شد که زندگی نیک‌بختانه چگونه زندگی‌ای است؟ آیا آنگونه که بنا به یک تفسیر، ارسطو در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی *Nicomachean Ethics* و افلاطون در محاوره میهمانی مطرح می‌کنند، سعادت و نیک‌بختی حقیقی به کمال فضیلت قوه عقلانی آدمی بسته است و لذا ملک طلق فیلسوفان اهل تأمل نظری و نگرورزی است؟

از جمله آثاری که افلاطون در آن به این مباحثه به صورت جدی پر و بال می‌دهد، محاوره گرگیاس *Gorgias* است که در آن شخصیتی به نام کالیکلس Calicles چنان منتقد سرسخت فلسفه ضمن اشارات مکرر به این مباحثه در یکی از آثار نمایش‌نامه‌ای مهم آن روزگار، آنتیوپه اورپییدس *Euripides' Antiope* صریح‌ترین حمله‌ها را بر پیکر فلسفه و فلسفه‌ورزی وارد می‌آورد. در تفسیر رایج، کالیکلس در گرگیاس افلاطون، آریستوکرات آتنی است که سودای قدرت و زور سرش را پر ساخته و حتی اگر وجود تاریخی هم نداشته باشد، می‌توان سیمای وی را دورنمایی دانست از آنچه که افلاطون از خودش در آینده‌ای بدون سقراط می‌دید- شخصیتی با ویژگی‌هایی درست در برابر آنچه سقراط بود و از او ساخت (Dodds, 1959: 12-14). در تفسیر سخنان وی نیز گفته می‌شود که سخنانش از موضعی لذت‌گرایانه که در پی کسب مال و ثروت و قدرت است پرده برمی‌دارد و افلاطون یکسره با آنها مخالف است. در عین حال که با چنین ادعایی یکسره مخالف نیستم، سعی می‌کنم به دعاوی کالیکلس در پرتو ارتباطی که با آنتیوپه اورپییدس دارد نگاهی جدی‌تر بیندازم و برخی از ابعاد دیگر آن را روشن‌تر سازم، امری که به نظر من در فهم دیدگاه کلی افلاطون یاری‌رسان است. اما در هر حال وظیفه بررسی و نقد اینکه تا چه حد دیدگاه این مقاله با تفسیر و برداشت کلی ما از افلاطون می‌سازد مجال بسیار وسیع‌تر می‌طلبد. بر این اساس، در بخش ۲ به صورت گذرا به طرح مسأله مورد نظر مقاله، یعنی مباحثه بین نگرورزی و کنش‌گری، اشاره می‌کنم و در بخش ۳ به یکی از مهم‌ترین آثاری که به این مباحثه با تفصیل اشاره کرده می‌پردازم _ آنتیوپه اورپییدس. این نمایش‌نامه که در تاریخی بین ۲۰ تا ۵۰ سال قبل از گرگیاس افلاطون نگاشته شده، تأثیری آشکار بر ذهن و اندیشه افلاطون داشته و ادعای مقاله حاضر این است که در واقع نه صرفاً به لحاظ اشارات مکرر کالیکلس به این اثر بلکه از جنبه‌های مهم‌تر و ماندگارتری، افلاطون به مصالحه‌ای که اورپییدس در اثرش بدان می‌رسد نظر داشته است. در بخش‌های ۴ و ۵ ضمن گفتاری کلی درباره محاوره گرگیاس و ظهور کالیکلس در آن، دعاوی کالیکلس علیه سقراط و زندگی فلسفی، بدان معنایی که سقراط در پیش گرفته بود، طرح و بررسی می‌شوند و نهایتاً در بخش نتیجه‌گیری نشان می‌دهم که چرا اشارات مکرر کالیکلس به آنتیوپه اورپییدس را

می‌بایست فراتر از صرف اشاره و نقل قول دانست. در واقع، در این نگاه دقیق‌تر به گرگیاس، افلاطون با اشاره به نمایش‌نامه/تئیوپه و مباحثه مطرح در آن راهی برای رسیدن به موضع خودش نیز باز می‌کند، راهی که در نهایت به بنیاد عمارت جمهوری و این رأی معروف می‌انجامد که جامعه و دولت‌شهر رنگ آسایش نمی‌بیند مگر آنکه فیلسوف فرمانروا شود و یا فرمانروا فیلسوف گردد. امری که پیشتر در نمایش‌نامه اورپییدس نیز، به سفارش هرمس Hermes، اتفاق می‌افتد و کار فرمانروایی شهر به دست دو برادری می‌افتد که هریک جداگانه به هنر نظر و عمل آراسته‌اند.

۲) طرح مباحثه:

نخستین جایی که در تاریخ فلسفه یونان از نوعی نبرد و رویارویی میان مرد اهل عمل و زندگی روزمره و مرد اهل نگر و تأمل خبر می‌دهد، داستانی است که سقراط درباره شخصیت تالس Thales روایت می‌کند. این داستان را سقراط در *Theaetetus* و در میانه بحثی درباره تفاوت‌های انسان اهل سیاست و قانون و فیلسوف نقل می‌کند. تالس، که بعدها در همه تاریخ فلسفه‌های یونان باستان از او با نام نخستین فیلسوف یونانی یاد می‌کنند، وقتی در اثنای تماشا و تأمل در آسمان پرستاره بالای سرش در چاله‌ای فرومی‌افتد و کنیزکی تراکیایی Thracian، به خنده لب می‌گشاید که: «ای فلان تو بر اوج فلک چه می‌دانی حال آنکه از پیش‌پای خودت آگاهی نداری.» سقراط این داستان را تأییدی بر بی‌توجهی فیلسوف بر امور می‌داند که مورد توجه همگان است و نه تنها اسباب خنده این کنیزک می‌شود که وی را به مضحکه خاص و عام تبدیل می‌سازد (Plato, 1997: *Theaetetus*, 174a-b).

خواه این داستان راست باشد یا نه، صرف رواج آن خبر از نبردی درازداستان میان نگرورزان و کنش‌گران می‌دهد. در روایتی که سیسرو Cicero در مباحث توسکولومی Tusculans به نقل از هراکلیدس Heraclides، یکی از اعضای آکادمی افلاطون، از گفتگوی میان پیثاگوراس Pythagoras و لئون Leon، فرمانروای فلیوس Philus، درز می‌دهد، وی ضمن ستایش نبوغ و توانایی سخنوری پیثاگوراس از چیستی فن و هنرش می‌پرسد. پیثاگوراس در پاسخ می‌گوید که او استاد هیچ هنری نبوده و فیلسوفی بیشتر نیست. وی در توضیح منظور خود به تشبیهی توسل می‌جوید که شهرتی بسزا یافت. زندگی مانند گردهمایی در جشن‌های المپیک است که اصناف مردمان به انگیزه‌های گوناگون در آن حضور می‌یابند. برخی بدن خود را پرورده و جهت قهرمانی و برنده‌شدن در مسابقات گوناگون شرکت می‌کنند. برخی دیگر با داد و ستد در پی کسب ثروت اند، و در این میان گروهی هم هستند از والاتبارترین و شریف‌ترین آدمیان که صرفاً جهت نگرستن و تماشای مسابقات آمده و در پی افتخار و ثروت نیستند. اینها همان دوست‌داران حکمت، یا فیلسوفان اند که وقت‌شان را به اندرنگری طبیعت سپری می‌کنند (نک. Guthrie, 1975: 164; Nightingale, 2004: 17-18). چنین تشبیهی را ارسطو در ترغیب به فلسفه *Proterpticus* نیز به کار می‌برد:

پس اصلاً عجیب نیست اگر آن (یعنی فهم یا حکمت) خود را مفید یا سودمند نشان ندهد، زیرا ما فهم را نه سودمند، بلکه نیک می‌نامیم و آن را باید برای خودش و نه به خاطر چیزی دیگر برگزید. زیرا همان‌گونه که ما تنها به خاطر خود [تماشای] مناظر مسابقات راهی المپیا می‌شویم، حتی اگر بنا نباشد چیز دیگری عایدمان شود (زیرا خود [تماشای] این مناظر ارزشی بیش از ثروت بسیار دارد)، و همان‌گونه که ما به نظاره دیونوسیا Dionysia نمی‌نشینیم تا چیزی از هنرپیشگان به دست آوریم (در واقع ما بدانها پول

پرداخت می‌کنیم)، و همان‌گونه که بسیاری مناظر دیگر وجود دارند که باید نظاره آنها را بر ثروت بسیار ترجیح دهیم، به همین‌سان نظروزی درباره عالم را نیز باید بیش از هر چیزی که مفید تلقی می‌شود، ارج و احترام نهاد، زیرا بی‌گمان چنین نباید باشد که ما برای دیدن مردانی که [بر روی صحنه] در حال تقلید از زنان و بردگان اند، یا در [المپیا] مبارزه می‌کنند و می‌دوند، رنج بسیار بر خود روا داریم، اما نظر کردن بدون پاداش در طبیعت و حقیقت چیزها را درست ندانیم (ارسطو، ۱۳۹۳: ترغیب به فلسفه، B44).

از نظر ارسطو، این فعالیت اندرنگری یا همان فلسفه‌ورزی غایت فی‌نفسه است و هیچ سود و فایده‌ای دربر ندارد. حتی جایی در همین اثر ضمن اشاره به پیتاگوراس می‌نویسد که وقتی از او پرسیدند: «پس طبیعت و خدا ما را به خاطر چه چیزی از میان چیزهای موجود به وجود آورده؟... گفت: «برای نظاره آسمان» و می‌گفت که او خود یک نظاره‌گر طبیعت است و به این دلیل پا به زندگی گذاشته است» (همان، B18). چنانچه پیداست، در اینجا زندگی به تعبیر ارسطو در رساله سیاست، زندگی کنشگرانه اهل سیاست و اجتماع (ho politikos kai praktikos bios) در مقابل زندگی نگرورزانه فیلسوف (bios theoretikos) قرار می‌گیرد که از هرگونه امور بیرونی فاصله گرفته و به‌مانند بیگانه‌ای، به زبان امروزی غیرشهروندی، که در امور جامعه هیچ‌گونه مداخله‌ای نمی‌کند، وقت خویش را صرفاً به اندرنگری و تأمل فلسفی می‌گذراند (Aristotle, 1981: 1324a).

به تعبیر هگل، پیتاگوراس، که بنا به قول معروف نخستین کسی است که به فیلسوف φιλόσοφος نام‌بردار گشت، وقتی در کروتونا Crotona مستقر شد، زندگی مستقلی در پیش گرفته و نه سیاستمدار شد و نه جنگجو و نه قانونگذار امور سیاسی، بلکه به تعلیم و تربیت پرداخت. به نظر هگل واژه σοφός در یونان باستان بار معنایی حکمت و فرزاندگی عملی دارد. البته باید دقت داشت که صرف توجه به امور عملی از آدمی یک سوفوس یا حکیم نمی‌سازد چرا که هر فردی به صورت طبیعی به منافع عملی شخصی خود توجه می‌کند و تلاش دارد آنها را به بهترین نحو ممکن متحقق سازد. به همین دلیل فرد هنگامی به مقام حکمت نائل می‌شود که این توجه به امور عملی را فراتر از منافع شخصی خود ببرد. پیتاگوراس برای نشان دادن دوری خود از امور عملی و زندگی اجتماعی در این معنای عمومی آن، بجای σοφός از واژه φιλόσοφος بهره‌برد تا نوع توجه خود به امور عملی را متفاوت از توجه عموم مردم نشان دهد (Hegel, 1955: 199).

در این میان دو اثر مهمی که مستقیماً به این مباحثه و مجادله می‌پردازند یکی آنتیوپیپه اورپیدس و دیگری محاوره گرگیاس افلاطون است. اولی احتمالاً در یکی دو دهه پایانی قرن ۵ قبل از میلاد نوشته شده و دومی کمابیش با فاصله‌ای بین ۲۰ تا ۵۰ ساله بعد از آن (نک. Guthrie, 1975: 284-5; Will, 2015: 2-3). ظهور این مباحثه در آنتیوپیپه نشان از آن دارد که این مباحثه در قرن پنجم پیش از میلاد آن مایه نقل مجالس شده و احتمالاً از حلقه‌های محدود فکری و روشنفکری آن زمان فراتر رفته بوده که حتی در یک نمایش‌نامه عمومی مجال ظهور می‌یابد. افلاطون با در نظر داشتن این نمایش‌نامه، شخصیت کالیکلس را چنان‌گونه سخنگوی اصلی این مباحثه در نقد زندگی فلسفی در محاوره جای می‌دهد و بارها از زبان کالیکلس به بخش‌های مهمی از آن نمایش‌نامه اشاره می‌کند و حتی نقل‌قول‌هایی را عیناً تکرار می‌کند، به‌گونه‌ای که فهم گرگیاس را بدون آشنایی با آن دشوار می‌سازد.

۳) آنتیوپه اوریبیدس و مجادله میان دو برادر

آنتیوپه اوریبیدس امروزه در زمره آثار گم‌شده وی به شمار می‌آید، اما پاره‌های برجامانده از آن کمابیش می‌توانند تصویری از یکی از مهم‌ترین قسمت‌های این اثر که مورد توجه مردم باستان و نیز افلاطون بوده، ترسیم کنند. افلاطون، چنانچه در بخش بعد خواهیم دید، بارها در محاوره گرگیاس به این پاره‌ها اشاره می‌کند. بخش مهمی از آنتیوپه اوریبیدس عبارت از مجادله میان زئوس Zethus و آمفیون Amphion بر سر شیوه‌های متفاوت زندگی‌شان است. این دو برادر، فرزندان آنتیوپه، اولی از زندگی اهل کنش و فعالیت عملی در شهر و جامعه، یعنی از زندگی اجتماعی و سیاسی، دفاع می‌کند و دومی زندگی یک موسیقی‌نواز و هنرمند اهل فکر و نازک‌بینی‌های فلسفی به دور از هیاهوی روزمره را انتخاب کرده است. در ادامه برخی از مهم‌ترین نقدهای زئوس بر برادرش و پاسخ‌های آمفیون را نقل می‌کنیم.^۱

پ ۱۸۳ زئوس: ۹۱۰۹۷۲۳۸۲۸

تو آغاز کردی این دردسر را، بدینجا آوردی موسیقی را
بیکاره، عاشق شراب، نه نگران به رخدادها.

پ ۱۸۵ زئوس:

تو هیچ نگرانی نداری برای آنچه که می‌بایست دغدغه تو باشد،
زاده‌شده به تقدیر با طبیعتی مردانه، خویش را در انتظار می‌نمایی با ظاهری زنانه
نه مشورتی درباره عدالت می‌دهی،
و نه سخنی بر زبان می‌رانی که معقول باشد یا قانع‌کننده.

پ ۱۸۶ زئوس:

زیرا چگونه تواند این حکیمانه [مطابق سوفیا] باشد، که فن و هنری
تسلط یابد بر مردی [میرایی] به‌خوبی پرورش یافته و وی را فروتر سازد؟

پ ۱۸۷ زئوس:

زیرا مردی که از مال و منال کافی برای زندگی برخوردار یافته،
و می‌گذارد که رو به نابودی رود با بی‌اعتنائیش
و به آواز و رقص خویش را دل‌خوش داشته
و همواره سر در پی آن دارد، بیکار در خانه و در دولت-شهر polis خواهد بود،
برای دوستانش، چون هیچ‌کس؛ چرا که طبیعت یک مرد تباه می‌گردد،
آنگاه که شیرینی لذت بر او غلبه می‌یابد.

پ ۱۸۷ زئوس:

چنگت را کناری نه و سلاح بگیر!
چنین فارغ‌دلانه چنگ‌نوازی به کار کسی نیاید. برون آی!
چونان سربازی زندگی کن، بس-مجهز و یک فرمانروا!

پ ۱۸۸ زئوس:

... موسیقی کار سخت را بسرایی و آن را سرودت ساز...
زمین را حفر کن، شخم بزن و از گله‌ها مراقبت کن
سفسطه‌بازی‌ها (σοφίσματα) ظریف را به دیگران بسپار،
که تو را ساکن خانه‌ای خالی می‌سازند.

ظاهراً پرسش زئوس در ۱۸۶، می‌باید استفهامی انکاری در رد ادعای آمفیون باشد مبنی بر اینکه پرداختن به موسیقی و هنر، از سر دوستداری حکمت و دانایی، یا همان فیلسوفیا است، چنانچه یکی از گزارشگران متأخرتر عهد باستان می‌گوید «زئوس، به سرزنش برادرش برخاسته چرا که گمان نمی‌برد فلسفه‌ورزی کاری بجا و مناسب برای وی باشد» (Nightingale, 92: 124) واژه سفسطه‌بازی‌ها (σοφίσματα) در پاره ۱۸۸ نیز حکایت از آن دارند که آمفیون به فعالیت‌های عقلانی و نگرورازنه مشغول بوده است (همچنین پاره ۱۹۹ در زیر را نگاه کنید). زئوس، برادرش را به عمل و کنش، زندگی روزمره، کار و سیاست دعوت می‌کند تا بتواند برای خود و دوستان و جامعه‌اش مفید باشد. گویی که طبیعت و ذات آدمی او را اهل کنش و عمل آفریده و تعلیم نظری و درگیری در فعالیت‌های عقلانی آن طبیعت و سرشت را تباه می‌سازد. در برابر اما، آمفیون برای همه این سرزنش‌ها پاسخی درخور دارد.

پ ۱۹۳ آمفیون:

هر آنکه بسیار کنش‌گری کند، آنگاه که بتواند بی‌کنش باشد، احمقی بیش نیست،
حالی که می‌تواند به لذت و بدور از سیاست زندگی کند.

پ ۱۹۴ آمفیون:

آنکه برآسوده و آرام است، تواند دوستی وفادار برای عزیزانش باشد و
بهترین برای شهرش. جسارت‌ورزی‌های خطرناک را نستانی؛
چه که نه دوست دارم کشتی‌بانی بی‌باک باشم و نه رهبری بی‌پروا.

پ ۱۹۸ آمفیون:

اگر مردی خوش‌بخت که از مال و منالی کافی برخوردار است،
در خانه‌اش به امور نیکو و زیبا نپردازد،
هرگز او را سعادت‌مند نخواهم نامید،
بلکه او نگهبان خوش‌شانس مال و املاک است.

پ ۱۹۹ آمفیون:

بر خطایی که بر بدنم عیب بی‌تاب و توانی زدی،
چه اینکه اگر بتوانم به خوبی تفکر ورزم و بفهمم (φρονεῖν)،
این برتر از بازوی عضلانی است.

به تعبیر آمفیون در پاره ۱۹۴، آنکه اهل کنش نیست (ἀπράγμων) در وهله نخست برای خود زندگی لذت‌بخش‌تر و سعادت‌مندتری فراهم می‌آورد. چنین فردی در وهله دوم، آنگونه که در پاره‌های بعدی آمده، برای

عزیزان و جامعه‌اش با دوری از بی‌پروایی و بلندپروازی خطر و دردسر کمتری به بار می‌آورد. سیاستمداری بی‌پروا و جسور ممکن است کل شهر و جامعه را به تباهی کشاند چرا که این اندیشه و داوری نیک است که جامعه را به سلامت از بحران‌ها عبور می‌دهد:

پ ۲۰۰ آمفیون:

زیرا به سبب عقل و داوری آدمیان است که تدبیر مدن و منزل به خوبی انجام می‌پذیرد،
و در جنگ‌ها یاری‌رسانی بزرگ است،
چه این‌که یک مشاوره خوب تواند که بر بسی دست‌ها غلبه کند،
و حماقت و نادانی آنگاه که با جماعت عوام همراه شود، بزرگترین شر است.

۴) محاوره گرگیاس:

محاوره گرگیاس با ترسیم دراماتیک تصویری آغاز می‌شود که از همان ابتدا یکی از مضمون‌های اصلی محاوره را برملا می‌سازد. سقراط به همراه مرید دو آتش‌اش، خائرفون Chaerephon، وقت را به بحث و گفت‌وگو در آگورا agora، یا همان بازار شهر، سپری کرده است و به همین دلیل به مراسم جشنی که در آن گرگیاس شمه‌ای دیگر از هنر سخنوری خویش را عرضه داشته، دیر می‌رسد. محاوره با طعنه و کنایه کالیکلس (447a) به چنین تأخیر و دیر رسیدنی آغاز می‌گردد:

به جنگ یا نبرد πολέμου καὶ μάχης، سقراط، به قول معروف، می‌بایست بدین شیوه رفت.^۲

محاوره از همان نخستین کلمه، به جنگ و مجادله‌ای که قرار است میان سقراط و سایر شخصیت‌های محاوره درگیر اشاره دارد. کنایه به حضور سقراط در آگورا agora که مکان زندگی عملی روزمره است و دیر رسیدن او به جشن و بزم، که باز از نمادهای چنین زندگی‌ای است، همگی در ترسیم تابلوی افلاطون یاری می‌رسانند. اگر در نظر بگیریم که موضوع اولیه محاوره گرگیاس بحث درباره چیستی خطابه، که شامل جدل polemics /πολεμικός نیز می‌شود، ظرافت تعبیر افلاطون بیشتر خودنمایی می‌کند. کالیکلس، بعد از این حضور ابتدایی محو می‌شود تا در حضور اصلیش در محاوره، در 481b-c دوباره طعنه و کنایه‌ای در کار می‌کند و از خائرفون می‌پرسد: آیا سقراط در آنچه درباره عدالت و سخنوری تاکنون با پولوس Polus به بحث گذاشته جدی و صادق است یا آنها را به بازی و شوخی گرفته است (παίξει=paizei)؟ چرا که اگر آنچه او می‌گوید از سر صدق نیت و جدیت باشد و آنچه می‌گوید عین واقعیت، زندگی ما آدمیان آنگونه که در پیش گرفته‌ایم به یکسر باید واژگونه و برعکس شود چه هر آنچه می‌کنیم دقیقاً در مقابل آنچه باید بکنیم قرار دارد.

سقراط در پاسخ به پرسش کالیکلس (481c-482c)، با ظرافتی تمام شوخی و جدیت را در هم می‌آمیزد که در عین حال حاکی از قدرت وی در هنری است که بنا به ادعای وی در همین محاوره فاقد ارزش واقعی است. برای فهم این ظرافت باید نخست از همه به واژه paizein دقت کنیم. کالیکلس می‌پرسد آیا سقراط سر شوخی و بازی دارد (paizei). ریشه این واژه pais (در شکل اضافی، paidos، در شکل مفعول با واسطه paidi و در حالت مفعولی paida)، به معنای کودک و پسر بچه و نیز غلام و برده است. Paizo به معنای بازی کردن به مانند کودک (مثلاً با اسباب بازی) و ورزش کردن (از جمله رقصیدن و آواز خواندن)، بازی کردن در نمایش و مانند آن است. Paidia به معنای بازی است و paideia به معنای تربیت و پرورش کودک و در معنای عمومی به معنای

تعلیم و تربیت است. paidika نیز به معنای پسرپچه یا نوجوان پسری است که مردی مسن‌تر دل در گرو او و میلی اروتیک نسبت بدو دارد.^۳ چنانچه خواهیم دید یکی از استعاره‌های اصلی مورد استفاده سقراط و کالیکلِس اشاره به نوجوانی و پسرپچی و بازی کردن است که در بخش ۵ بیشتر درباره آن سخن خواهیم گفت.

سقراط سخنان خود خطاب به کالیکلِس را با اشارتی به عواطف و تجربه‌های مشابهی که هر دو از آنها منفعل شده‌اند آغاز می‌کند. به تعبیر وی، او و کالیکلِس هر دو تحت تأثیر انفعالات ناشی از اروس eros قرار دارند. سقراط در دست انفعال و عاطفه اروس نسبت به آلیکبیادس Alcibiades پسر کلینیا Cleinias و فلسفه است و کالیکلِس در دست همین احساس نسبت به دِموس Demos (عامه مردم) آتن و دِموس Demos پسر پوریلامپس Pyrilampes. در همین عشق و علاقه، طنزی جالب نهفته است. آلیکبیادس پسری پولدار و ثروتمند و از خاندانی والاتبار است (خاندان پریکلِس Pericles)، و دِموس، غالباً اشاره به عامه مردم فرودست و کم‌ارزش و طبقه پایینی دارد که در مقابل والاتباران شریف و ثروتمند قرار داشتند. همچنین، دِموس پسر پوریلامپس به لحاظ زیبایی و فقدان هوش و شعورش معروف بود (Plato, 1998: 71, n. 64, 65). این شباهت در عین حال بیانگر تفاوت بارز بین سقراط و کالیکلِس هم از نظر متعلق میل اروس و هم نحوه مواجهه با این میل است. اگر سقراط معتقد است که معشوق و متعلق اروس وی، فلسفه، همواره یک چیز می‌گردد و در یک مسیر گام برمی‌دارد، او نیز به تبع این معشوقش می‌تواند که همواره بر همان مسیر برود. آن‌هنگام نیز که فلسفه با معشوق دیگرش، یعنی آلیکبیادس، در تضاد می‌افتد، از آنجایی که این معشوق سرشتی همواره یکسان ندارد و پیوسته دستخوش خواست‌های گوناگون است، می‌تواند با وی از در ناسازگاری درافتد و پایبندی خودش را به فلسفه، که همواره سالک یک مسیر است، حفظ کند. اما هر دو معشوق کالیکلِس هیچ‌گاه ثبات رأی ندارند و هر روز و هر ساعت بر یک مسیر و روش تازه گام برمی‌دارند و همین نیز سرچشمه بوالهوسی و آرای متضاد کالیکلِس گشته است.

وانگهی، ادعای سقراط در مواجهه با پرسش کالیکلِس که می‌پرسد آیا سقراط به جد و راستی چنین افکاری در سر دارد، آن است که آنچه وی تاکنون در سخنانش درباره سخنوری و عدالت بر زبان رانده، سخنان فلسفه است که همواره همین چیزها را می‌گوید و اگر کالیکلِس با آنها مخالف است می‌بایست با خود فلسفه درافتد نه با شخص سقراط. از این‌رو، کالیکلِس می‌بایست بر فلسفه مبرهن سازد که «بی‌عدالتی ورزیدن و کیفر عادلانه ندادن رفتارهای ناعادلانه در زمره بدترین شرارت‌ها نیست». بدین‌گونه است که سقراط پای فلسفه را به میدان مبارزه و نبرد می‌کشد و اکنون تیرهای کالیکلِس نخست از همه بر کالبد فلسفه فرومی‌آید. در این میان، سقراط هم وظیفه خود را در آن می‌بیند که در برابر این کالبد سپر بالا گردد.

۵) حمله کالیکلِس به فلسفه و نظر فلسفه درباره عدالت

سقراط در همان نخستین سخنانی که خطاب به کالیکلِس مطرح می‌کند، محبوب‌اش، فلسفه، را با محبوب کالیکلِس، دِموس آتن، مقایسه می‌کند و ضمن تأکید بر ثبات و یک‌نواختی فلسفه که همواره یک چیز را می‌گوید، از کالیکلِس می‌خواهد تا محبوب خود را رها سازد (482a-b) و این در حالی است که می‌داند کالیکلِس نه تنها در مواجهه با سقراط چندان روی خوشی به فلسفه نشان نمی‌دهد بلکه در مقام توصیه و نصیحت به دوستان و یاران نزدیکش نیز آنها را از شوق بیش از اندازه به فلسفه‌ورزی و سوفیا برحذر می‌دارد مبادا که چنین شور و شوقی ناخواسته سبب تباهی‌شان گردد (487c-d). چنانچه در عبارات این قسمت اخیر روشن است، کالیکلِس دوستانش را نه بالکل از فلسفه، بلکه از افراط در امر فلسفه‌ورزی برحذر می‌دارد و گویی آنها را به نوعی میانه‌روی در فلسفه دعوت می‌کند. به نظر می‌رسد کالیکلِس در واقع ایشان را از آن‌گونه فلسفه‌ورزی برحذر می‌دارد که سقراط انجام

می‌داد: یعنی وقف کل زندگی خویش به یک زندگی فلسفی، درافتادن با مردمان شریف و سیاستمدار و در انداختن ایشان در وضعیتی که از سر شرم به تناقض‌بافی و پریشان‌گویی روی آورند. به نظر کالیکلس این آخری در واقع اتفاقی بود که در مواجهه سقراط با گرگیاس و پولوس در همین محاوره نیز رخ داد و سقراط با خوشحالی و اشتیاق انتظار وقوع آن را می‌کشید(482d-e).

کالیکلس در واقع خصم فلسفه نیست و چنان‌چه خواهیم دید حتی معتقد است تا زمانی که فرد هنوز در سنین نوجوانی است و دغدغه‌چندانی ندارد می‌تواند از فلسفه برای پرورش ذهنش استفاده کند و خودش را به سیطره سحر فلسفه بسپارد. به تعبیر دیگر، کالیکلس مخالف فایده فلسفه به صورت محدود و مشخص نیست. اما به طور خاص دو اشکال مشخص بر فلسفه وارد می‌داند:

(۱) فلسفه از درک حقیقت در خصوص ماهیت عدالت ناتوان است. به تعبیر کالیکلس، «بنابراین، حقیقت امر چنین است، و تو آن را درخواستی یافت اگر به سراغ امور بزرگ‌تر/مهم‌تر بروی و فلسفه را به کناری گذاری»(484c). قبل از این نقل قول، یعنی از 482e تا همین قسمت، بحث کالیکلس معطوف به تفاوت میان نوموس (nomos)/قانون یا قرارداد، با فوژیس (phusis)/طبیعت، است و ادعای سقراط، که همان ادعای فلسفه است، در نظر گرفتن و برترشماری موضع نوموس در خصوص عدالت نسبت به موضع طبیعت است، یعنی آنچه در زندگی معمول و روزمره در کل طبیعت سریان و جریان دارد. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد جدال کالیکلس در اینجا با فلسفه به این برمی‌گردد که فلسفه با تغییر مسیر دادن آدمی از مسیر زندگی طبیعی و قرار دادن وی در قالب عرف و قانون، یا آنچه سقراط زندگی اخلاقی می‌نامد، از نوعی طبیعت‌باوری سیاسی فاصله می‌گیرد.

(۲) در همان نقل قول 484c از کالیکلس اشکال دوم وی بر فلسفه نیز آشکار است. فلسفه، آدمی را، در این مورد خاص سقراط، از پرداختن به امور بزرگ‌تر و بااهمیت‌تر بازمی‌دارد. منظور کالیکلس روشن است: اگر فلسفه‌ورزی از سنین نوجوانی و پرداختن در حد و اندازه‌های میانه فراتر برود و فرد بیش از اندازه بدان بپردازد، فلسفه از وی شخصیتی همچون سقراط می‌سازد که در امور مهم شهر فاقد هرگونه تجربه و درکی است:

زیرا فلسفه، سقراط تو می‌دانی، امری مسحورکننده/خوشایند است اگر فرد به اندازه و در روزگارانی که جوان‌تر است بدان بپردازد. اما اگر پا از این حد و اندازه فراتر بردارد، بسا که مایه نابودی و تباهی وی خواهد شد. زیرا حتی اگر او از طبیعتی خوب برخوردار باشد ولی عمر خود بیش از آنکه باید صرف فلسفه‌ورزی کند، در آن صورت در همه آن اموری که می‌بایست هر انسان والاتباع و شریف و نیک (καλὸς καὶ ἀγαθός) و خوش‌نامی (با شهرت و افتخاری) εὐδόκιμος تجربه بسیار داشته باشد، بی‌تجربه و خام خواهد بود (484c-d)

تعبیر کالوس کائوس (καλὸς καὶ ἀγαθός)، که افلاطون در آثار دیگرش همچون میهمانی (Plato, *Symposium*, 222a: 1997) نیز به کار می‌برد، به معنای زیبا و نیکو، اصطلاحاً درخصوص فردی به کار می‌رود که از تمام ویژگی‌ها و برتری‌های یک انسان والای آریستوکرات در جامعه‌ای مانند آتن آن زمان، یعنی ویژگی‌هایی نظیر زیبایی و دانش و مهارت و شجاعت و توانایی، برخوردار باشد. به تعبیر دیگر، «ایده‌آل عیارانه/شوالیه‌وار شخصیت کامل انسانی، که از هماهنگی در نفس و جسم برخوردار است و در رزم و نطق، سرود و عمل از خود

استواری و توانمندی نشان می‌دهد» (Jaeger, 1954: 13 و نیز Plato, 2008: 67). نکته‌ای که در هر حال در این صفت بارز است تأکید بر برخورداری از زیبایی‌ها و کمال‌های بدنی و نیز نفسانی-روانی است. کالیکلس به این وصف، εὐδόνιμος را نیز می‌افزاید که به خوش‌نامی، شهرت و افتخار آن را ترجمه کردیم، یعنی فرد از طریق اعمال و کردارهایش به شهرت و افتخار در دولت-شهر و نزد مردمان دست یافته است. جایگاه و معنای این اوصاف در فرهنگ یونانی نیاز به اغراق ندارد. بنا به نقل قولی از هرودوتوس Herodotus، سولون Solon در پاسخ به پرسشی، تلوس Tellus را نیک‌بخت‌ترین مردان می‌دانست چرا که در شهری پررونق زندگی می‌کرد، فرزندان کالوس کائوس بودند و نیز مرگی درخشان و با شکوه تمام داشت. وی به آتینان در جنگ یاری رساند و به زیبایی و شرافت ἀλλιστα درگذشت و یونانیان هم با افتخار بسیار ἐτίμησαν μεγάλην وی را به خاک سپردند.^۴

چنین افرادی، به تعبیر کالیکلس، (۱) با قوانین νόμων شهر آشنایی ندارند، (۲) در بیان و گفتار به هنگام مذاکره و معامله با دیگران در اموری که به زندگی خصوصی و عمومی آنها ارتباط پیدا می‌کند، مهارتی ندارند، (۳) از آنچه به لذت‌ها و امیال آدمیان مرتبط می‌شود، و در یک کلمه، نسبت بدانچه به شخصیت و نحوه زندگی آدمی مربوط می‌شود، فاقد تجربه اند. به همین دلیل نیز همین که گام به قلمرو کنش و فعالیت خصوصی یا عمومی می‌گذارند، مایه تمسخر خودشان را فراهم می‌آورند؛ به همان سان که اگر مردان اهل عمل و سیاست وارد آن سخنان و بحث و گفتگوهای بشوند که سقراط و اصحاب فلسفه بدان می‌پردازند مورد تمسخر قرار خواهند گرفت.^۵ نتیجه‌گیری کالیکلس، که در واقع تکرار سخنان قبل‌تر وی نیز هست، روشن و شفاف است و بدون نیاز به هیچ توضیح اضافه‌ای شایسته نقل کامل:

به نظر من اما، مناسب‌تر این است که آدمی از هر دو {یعنی فلسفه و عمل‌ورزی} بهره برد. از فلسفه بهره بردن تا آنجایی که تربیت فرد نیاز دارد، کاری زیبا و عالی καλὸν است و مایه شرم نیست که فرد تا وقتی جوان است به فلسفه بپردازد. اما، سقراط، هنگامی که مردی که سن و سالش بالاتر رفته همچنان فلسفه می‌ورزد، شرایط خنده‌آور می‌گردد؛ و احساس من نسبت به این مردانی که فلسفه می‌ورزند چیزی بسیار شبیه آن احساسی است که نسبت به مردانی دارم که شیرین‌زبانی [به ابهام سخن می‌گویند] ψελλίζομενου و بازی‌های بچه‌گانه می‌کنند. زیرا هنگامی که می‌بینم بچه‌ای شیرین‌زبانی و بازیگوشی می‌کند، و البته چنین کاری اقتضای سن و سال وی است، شاد می‌شوم و مایه ابتهاج من است، چه چنین کاری شایسته انسانی آزاد است و مناسب سن و سال کودک؛ در حالی که وقتی می‌شنوم پسری بچه‌سال به روشنی سخن می‌گوید، این امر در نظر من بیشتر نامطلوب می‌آید و گوشم را می‌آزارد و به نظرم برده‌وارانه جلوه می‌کند. اما هنگامی که می‌شنوم مردی شیرین‌زبانی می‌کند [به ابهام سخن می‌گوید] یا می‌بینم بازیگوشی‌های بچه‌گانه می‌کند، مضحکه‌آمیز و غیرمردانه ἀνανδρὸς می‌نماید و سزاوار است که به تازیانه زده شود. نیز چنین است احساس من نسبت به فلسفه‌ورزان. زیرا وقتی می‌بینم جوانی μειράκιον فلسفه می‌ورزد، وی را تحسین می‌کنم و به نظرم شایسته می‌نماید، و چنین انسانی را انسانی آزاد می‌دانم، در حالی که آن کس که فلسفه نمی‌ورزد را ناآزاد می‌شمارم، کسی که هرگز خودش را شایسته هیچ امر زیبا و شریف و

والا تبارانه ای نمی داند. اما هنگامی که مردی مسن تر $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ را می بینم که هنوز فلسفه می ورزد و از دست آن رهایی نیافته، سقراط، به نظرم قطعاً لازم است که بر او تازیانه زده شود. زیرا، چنان که هم اکنون داشتم می گفتم، چنین مردی حتی اگر از طبیعتی نیکو برخوردار باشد، به ناچار با دوری جستن از مناطق مرکزی شهر و آگوراهای، یعنی مکان هایی که به گفته شاعران در آنها مردان «بسیار برجسته و ممتاز می شوند»، و با خزیدن به کنجی باقی عمرش را به پیچ و پیچ کردن با سه یا چهار جوان می گذارند و هرگز به بیان امری آزاد یا بزرگ یا کافی نمی پردازد (485b-e).

چنانچه پیداست نقد کالیکلس در عین حال که نقدی کلی است، اما به طور خاص متوجه سقراط و آن شیوه ای از فلسفه ورزی است که وی در پیش گرفته بود، یعنی دقیقاً همان کاری که سقراط در دادگاه آتن بدان متهم می شود و می کوشد از خود در قبال آن دفاع کند. ویژگی بارز این نحوه زندگی، در نقد کالیکلس، اجتناب آن از عمل و سیاست و جامعه است. کالیکلس، در 485e-486a ضمن آنکه از خوش نیتی و محبت و دوستی قلبی و برادرانه خود نسبت به سقراط می گوید، صراحتاً خودش را با زئوس مقایسه می کند و سقراط را با آمفیون، و یکی از همان پندهایی را بازگو می کند (پاره ۱۸۵) که زئوس به آمفیون ابراز داشته بود:

سقراط، تو نسبت بدان اموری که می بایست دغدغه اشان را داشته باشی، بی خیال هستی، و تویی که جانت از چنین طبیعت والایی برخوردار است، خویشتن را در قد و قامت یک پسر بچه نشان می دهی. تو نمی توانی سخنانی درست در مقابل انجمن عدالت ایراد کنی یا کلام معقول و قانع کننده ای اظهار داری؛ و نه می توانی هیچ پیشنهاد جسورانه ای از سوی دیگری بدهی.

حتی کالیکلس پیشتر می رود و خبر از آن می دهد که سقراط و آنهایی که مانند وی فلسفه را دنبال می کنند اگر دست از این کار نشوند، با این خطر روبرو هستند که شخصی، از روی شرارت یا به هر نیت دیگری، آنها را به گناه و اتهامی متهم سازد و به زندان بیاورد. در این صورت، حتی ممکن است این شخص دون و شرور بر اتهام زنی خود چنان اصرار ورزد که این فلسفه ورزان به جرم و گناهی که مکافاتش مرگ و اعدام است محکوم شوند. در این حالت، سقراط و سایر فیلسوفان مانند او در دادگاه سرشان چرخ خواهد زد و دهانشان باز خواهد ماند و قادر به ایراد هیچ سخن و کلام معقول و معتبری در دفاع از خود نخواهند بود. در واقع، به تعبیر کالیکلس، این ناتوانی سقراط و فیلسوفان در دفاع از خود است که مایه شرم و بی آبرویی می گردد و نه آن مجادله های سقراطی که امثال گریاس و پولوس را به تناقض بافی و پریشان گوئی درمی افکند. کالیکلس مجدداً نقل قولی از زئوس را می آورد (پاره ۱۸۶) و سقراط و فلسفه را به باد نکوهش می گیرد که ای سقراط،

«چگونه می تواند این {یعنی پرداختن به فلسفه} بر وفق حکمت و دانایی باشد، {که آدمی خودش را وقف} هنر و فنی $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ سازد که مردی/میرایی با طبیعت نیکو را به {مردی با} فروترین {طبیعت} تبدیل می کند»، {فن و هنری که او را} ناتوان از یاری رساندن به خود یا نجات دادن خود یا یک نفر دیگر از بزرگترین خطرهای {می سازد} و {سبب می شود} دست خوش آن گردد که دشمنانش کل دار و ندار/هستی ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$) وی را ببرند و در شهر خویش یکسره به بی آبرویی/بی افتخاری {یکسره بی بهره از حقوق شهروندی} و

زندگی کند؟ بی ادبی است بگویم، اما اگر به صورت چنین فردی سیلی هم زده شود، چه بسا سیلی زنده هیچ مجازاتی نبیند (486a-c).

فیلسوف به عنوان کسی که در پی سوفیا، یعنی حکمت و دانایی، است، علی القاعده می بایست آنچه انجام می دهد بر وفق سوفیا باشد. این در حالی است که کالیکلس از سقراط می پرسد دنبال کردن هنر و فن فلسفه، که نتایج زیر را در پی دارد، کجا می تواند بر وفق حکمت و دانایی باشد:

(۱) مردی برخوردار از سرشت والا و طبیعت نیکو (εὐφυῆς) (تحت الفظی یعنی خوش سرشت یا نیک طبع)، را به پست ترین و فروترین وضعیت (χρεῖσιν) بدل می سازد.

(۲) چنانچه در معرض خطر و گرفتاری قرار بگیرد نه خود و نه حتی یک نفر دیگر را نمی تواند نجات بدهد و یاری برساند. منظور کالیکلس مشخص است و یادآور گفتگوی نحوی و کشتیبان مولوی^۶. در اینجا نیز سقراط هنر و فنی یادگرفته که به هنگام درافتادن کشتی در گرداب هول نمی تواند به کار شنا کردن وی بیاید.

(۳) اگر دشمنان و بدخواهانی هوس کنند تا مایملک و هستی وی به یغما برند، او توان دفاع عملی و دفاع گفتاری در دادگاه را نخواهد داشت.

(۴) هنر و فن τέχνη فلسفه، فرد را در شهر یا همان پولیس بی آبرو و بی افتخار، یا به تعبیری یکسره بی بهره از حقوق شهروندی ἄτιμον می گرداند، صفاتی که برای زندگی در دولت شهر آتنی واجد والاترین اهمیت بودند و پیشتر خود کالیکلس از اهمیت آنها سخن گفته بود. ἄτιμον اشاره به مجازاتی دارد که در آن فرد به سبب نوعی تجاوز نسبت به حاکمیت و جامعه از برخی و یا در صورت کاملش از همه حقوق شهروندی محروم می شود.^۷ تعبیر بعدی کالیکلس که «اگر به صورت چنین فردی سیلی هم زده شود، چه بسا سیلی زنده هیچ مجازاتی نبیند»، حاکی از اوج استیصال و بی حقوقی فیلسوف در جامعه است. کالیکلس پیشاپیش و به عنوان دوست سقراط، چنین هشدار به وی می دهد که با افراط در امر فلسفه ورزی چه بسا به چنین وضعیت و مجازات هایی گرفتار آید.

در ادامه کالیکلس با توسل به نقل قولی دیگر از زئوس، پاره ۱۸۸، از سقراط می خواهد طرد و رد سخنان وی را به کناری بگذارد و در عوض در برابر آنها سر تسلیم فرود آرد. در نتیجه، بجای آنکه فلسفه و نازک بینی های تفکر فلسفی مرسومش را پی بگیرد، «موسیقی نیک یک زندگی کنشگرانه را» بسراید و عمل کند و به عنوان مردی دارای خرد و هوش خودش را نامبردار سازد و این نازک بینی های احمقانه و بی معنا را به دیگران واگذارد، که اگر چنین نکنند «در خانه ای تهی ساکن خواهد شد». نهایتاً کالیکلس از سقراط می خواهد بجای این که دنبال فیلسوفانی برود که به این چیزهای خرد و بی ارزش واژگانی و لفظی τὰ μικρὰ ταῦτα دل خوش داشته اند، به بزرگ مردانی بنگرد که به زندگی واقعی {اسباب زندگی و مکتب} βίος و افتخار δόξα و هزاران نیک/خیر دیگر ἅλλα πολλὰ ἀγαθὰ دست یافته اند (486c).

(۶) فرجام کار تراژدی

در نگاه نخست، فرجام کار در تراژدی آنتیوپیپه اورپیپدس به سمت آن می رود که سیاست و عمل بر فلسفه و نظر بچربد و برتری یابد. آمفیون در برابر برادرش تسلیم می شود و به زندگی موسیقایی پشت می کند و به سمت کنش

گام برمی دارد. به همین دلیل نیز در پایان تراژدی عمویش لوکوس Lycus را به کشتن تهدید می کند، امری که خود نشان دهنده والاترین سطح از سیاست ورزی و عمل گرایی باشد. اما این پایان داستان نیست. درست در اینجا، هرمس Hermes، کسی که آمفیون در واقع فن چنگ نوازی را از او آموخته و پیام آور زئوس Zeus نیز هست، وی را از اینکار برحذر می دارد. هرمس، چرخیدن به هر دو طرف افراط را نادرست می شمارد و تأکید می کند دو برادر باید دست به دست هم بدهند تا دیوارهای تبس Thebes را بالا آورند و مستحکم سازند، چرا که هیچ کدام به تنهایی برای حکمرانی بر تبس کافی نیستند. در واقع، هرمس به آمفیون قدرت آن می دهد که با همان چنگی که در اختیار دارد، سنگها و درختان را به حرکت درآورده و در اختیار معماران دیوارهای شهر قرار دهد. آمفیون، در عین حال که دست به عمل سیاسی و اجتماعی می یازد، این کار را از طریق همان فن و هنری که دارد و مورد تقبیح برادرش است، انجام می دهد. اگر در آغاز نمایش، هویت و هستی آنتیوپه مادر ناپیدا و مفقود است و دو برادر درگیر جنگ و جدال هستند، در انتها اتحاد و یگانگی میان هر سه سبب بازیابی شخصیت و هویت یافتن هر کدام و قوت گرفتن شهر می گردد. هرمس هم از هر دو برادر می خواهد که به پیمان مصالحه میانشان وفادار مانند و هریک به هنر و موهبتی که دیگری دارد احترام گذارند و سپاس آن را به جای آورند (نک. Will, 2015: 15, 25, 44, 59, 68, 90).

در گرگیاس نیز به نظر می رسد افلاطون می بایست با ظرافت تمام به همین مصالحه فرجامینی توجه داشته باشد که میان زئوس و آمفیون رخ می دهد. درست همان گونه که زئوس و آمفیون، تحت هدایت هرمس، به نوعی مصالحه دست یافتند و هر یک در محضر دیگری نشستند، ظاهراً اشاره افلاطون به این نمایش نامه را می بایست حاکی از تمایل درونی روبه ظهور و قوتی در وی دانست که نشانه های آن در این محاوره خودنمایی می کنند. البته افلاطون چه بسا در این محاوره هنوز به آن جسارت نرسیده که صریحاً از این مصالحه دفاع کند و این تنها سپس تر و در آثاری چون جمهوری است که آشکارا به سمت وسوی چنین مصالحه ای حرکت می کند، آنجا که وی می کوشد همان هنری را که از سقراط فراگرفته در راستای عمارت کاخ حکومت و دولت-شهر آرمانی خویش به کار بندد و نتیجه بگیرد که:

تا وقتی که فیلسوفان در مقام پادشاهان فرمان نرانند یا آنهایی که اکنون پادشاهان نامیده می شوند و فرمانروای آدمیان هستند به نحوی اصیل و بسنده فلسفه نوزند، یعنی تا هنگامی که قدرت سیاسی و فلسفه سراسر دست در دست هم ندهند، در حالی که طبایع بسیاری که اکنون هر کدام از این دو را انحصاراً دنبال می کنند به زور از چنین کاری بازداشته نشوند، نه تنها شهرها، بلکه نژاد آدمی، هیچ رهایی از گرفتاری ها نخواهند داشت... و جز از این راه روی نیک بختی نخواهند دید (Plato, 1997: Republic, 473 c-e).

هرچند در این نوشته مجال اثبات این مدعا نیست، اما نمی توان نادیده گرفت که این دعوی معروف افلاطون در جمهوری تا چه اندازه با توصیه هرمس به زئوس و آمفیون مبنی بر احترام به هنر یکدیگر و درپیش گرفتن راه یک مصالحه ماندگار هماهنگی دارد.

۷) نتیجه گیری

بنا به برداشتی که می تواند این مقاله مؤید آن باشد، محاوره های افلاطونی در عین حالی که واجد جنبه های نظری برجسته و پیرنگی اند، با فاصله گرفتن افلاطون از سیطره سحرآمیز سقراط و محاوره های سقراطی، به ویژه از آثار

میانی متأخر به بعد، سمت و سوهای عملی قوی تر و پررنگ تری می یابند به گونه ای که بلندپروازی های نظری افلاطون در حوزه عمل راه را برای ظهور جدی دغدغه تأسیس و پی ریزی شالوده یک جامعه آرمانی باز می سازد و وی را در راستای برافراشتن دیوارهای مدینه فاضله ای که در ذهن دارد به پیش می برد. در واقع، افلاطون در آثار متأخرتر خود به گونه ای مصالحه و آشتی میان شخصیت و منش ضدسقراطی کالیکلس و گوشه گیری و دوری جستن افراطی سقراط از امور اجتماعی و سیاسی جامعه و دولت-شهر دست می یابد.

بر این اساس، می بایست این تفسیر را یکسره بر خطا دانست که افلاطون با استفاده از شخصیت کالیکلس می خواهد نشان دهد که در غیاب سقراط او ممکن بود به چه سیاستمدار اهل کنشی تبدیل شود. اینکه افلاطون در گرگیاس عنان سخن را به دست منتقد سرسخت فلسفه سپرده و مجال آن داده تا وی در ذم فلسفه چنین به گستاخی و بی ادبی سخنوری کند، امری که در هیچ محاوره دیگری اتفاق نمی افتد، در واقع پرده از واقعیت بسیار جدی تری برمی دارد. مواجهه کالیکلس با فلسفه، مواجهه با کل زندگی فلسفی و نه صرفاً یک فعالیت فلسفی و فکری است، یعنی زندگی که وقف فلسفه شده و سقراط چیزی جز این هم مد نظر نداشت. درست تر آن است که بگوییم شخصیت و گفته های کالیکلس پرده از دغدغه های اصلی برمی دارد که افلاطون در خود احساس می کرد و آنها را چنان اشکال هایی وارد بر سقراط می دانست که می بایست برای آنها راه حلی یافت، سقراطی که می کوشید در گوشه ای و به دور از هیاهوی سیاست زندگی کند و افلاطونی که زندگی سیاسی و فیلسوفی را با همدیگر گره می زد. در واقع افلاطون به مدد کالیکلس انتقاداتی بر فلسفه ورزی از نوع سقراطی وارد می سازد که خود وی نیز آنها را تا درجه ای قبول دارد. اگر، سقراط در *تائیتوس* بر خنده کنیزک تراکیایی بر فیلسوفی چون تالس مهر تأیید می زند و چنین خنده ای را خنده بردگان و کنیزکان بی مقدار بر انسان های والا و آزاد می داند، افلاطون اما، این مایه دوری فلسفه از زندگی عملی و اجتماعی را درست نمی داند و خنده کنیزک تراکیایی را دست کم چیزی می داند که می بایست آن را در اندیشه گرفت.

پی نوشت ها

- ^۱ دسترسی من به اصل یونانی این عبارات از طریق اثر Will, 2015 ممکن شد و در ترجمه ای آنها علاوه بر اصل یونانی از ترجمه های Will و نیز ترجمه و تحلیل های موجود در Nightingale, 1992 بهره بردم.
- ^۲ با نظر به ترجمه ای محمد علی فروغی از این جمله در فروغی، ۱۳۸۳: ۱۱۶۹، من اگر قصد ترجمه ای گرگیاس را داشتم شاید این گونه ترجمه می کردم (با توجه به تقابلی که در ادامه بین جنگ و جشن وجود دارد):
«رزم و نبرد، ای سقراط، به قول معروف، پایان گرفت تا تو سلاح تن کنی.»
- ^۳ بنگرید به :

<https://biblehub.com/greek/3815.htm>

<https://biblehub.com/greek/3816.htm>

<https://en.wiktionary.org/wiki/>

Plato, 1998: 70, n.60

^۴ بنگرید به

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0016,001:1:30&lang=original>

^۵ چنانچه پیشتر اشاره شد، افلاطون / سقراط در محاوره ای *تائیتوس* خود دقیقاً به این نکته اشاره می کنند (Plato, 1987: 17)

^۶ بنگرید به: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1/sh137/>

^۷ بنگرید به Plato, 1998: 77, n.82 و نیز

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D486c>

References

- Aristotle (1393) *Targhib be Falsafeh va Parehai az Athar e Gomsodei e Digar*, trans. Mojtaba Derayati and Hamidreza Mahboobi Arani, Tehran University Press. (in Persian)
- Aristotle (1981) *Politics*, trans. T. A. Sinclair, Penguin Classics; Revised edition.
- Chutire, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press.
- Dodds, E. R. (1959) *Plato: Gorgias* (text, intro., commentary), Oxford: Oxford University Press.
- Foroughi, Ali Mohammad (1383) *Seire Hekmat dar Europe be Hamrah e Hekmat e Socrates and Plato*, Hermes. (in Persian)
- Hegel, Georg Wilhelm (1955) *Lectures on the History of Philosophy: Volume One*, trans. E. S. Haldane, Routledge & Kegan Paul.
- <http://www.perseus.tufts.edu> This site also includes the valuable *Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*.
- Jaeger, Werner (1945) *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, trans. Gilbert Highet, Oxford University Press.
- Mahboobi Arani, Hamidreza (1397) "Nikbakhti va Andarnegari e Sorate Ziba dar Mihmani (Hamgosaresh) e Plato," *Journal of History of Philosophy*, No. 34. (in Persian)
- Nightingale, Andrea Wilson (1992) "Plato's 'Gorgias' and Euripides' 'Antiope': A Study in Generic Transformation," *Classical Antiquity*, Vol. 11, No. 1. pp. 121-141.
- Nightingale, Andrea Wilson (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*, edited with Introduction and Notes: John M. Cooper, Hackett Publishing.
- Plato (1998) *"Gorgias" and "Phaedrus": Rhetoric, Philosophy, and Politics*, trans. James H. Nichols JR, Cornell University Press.
- Will, Julianna K. (2015) *Euripides' Antiope and the Theban Trilogy*, A thesis submitted to the Graduate Program in Classics in conformity with the requirements for the Degree of Master of Arts, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada.