

تفسیر غیر تاریخی افلاطون از قاعدهٔ انسان‌معیاری پروتاگوراس

□ مهدی قوام‌صفری

اشاره

افلاطون قاعدهٔ «انسان‌معیاری» پروتاگوراس را، به کمک تلفیق آن با آموزهٔ به‌اصطلاح او «سری» و نظریهٔ ثنائی‌تنوسی «معرفت = ادراک حسی»، بگونه‌ای تفسیر می‌کند که به نسبی‌گرایی معرفتی تمام‌عیار و بسیار پیشرفته منتهی می‌شود؛ و سپس این نسبی‌گرایی را در اقدامی، به‌نظر ما، غیر تاریخی به ذهن پروتاگوراس تحمیل می‌کند. در مقالهٔ حاضر، کوشش شده است نحوهٔ دست‌یابی فیلسوف به آن تفسیر و چگونگی غیر تاریخی بودن آن گزارش شود. در عین حال معلوم است که، این گزارش تا به آخر ویژگی انتقادی ندارد و حتی اجمالاً تفسیر بدیل نیز پیشنهاد می‌کند.

۱

افلاطون و پس از او بسیاری از اندیشمندان و مورخان تاریخ فلسفه و حتی فیلسوفان، به تناوب نسبی‌گرایی معرفتی (epistemic relativism) و ذهن‌گرایی (subjectivism) یا هر دو را، به‌رغم تفاوت فاحش در میان آنها، به پروتاگوراس (ح ۴۲۰ - ح ۴۹۰ پ.م.)، اهل آبدرا (Abdera) که شهری در دورترین نقطه شمال شرقی یونان بود، نسبت داده‌اند. پروتاگوراس را مشهورترین و شاید نخستین سوفسطایی حرفه‌ای دانسته‌اند. افلاطون در هیپاس بزرگ (e-d ۲۸۲) می‌گوید که او مدتی نیز در سیسیل زندگی کرده و در آنجا به‌عنوان سوفسطایی حرفه‌ای مشهور بوده است. اگر این سخن، که افلاطون از زبان هیپاس نقل می‌کند، درست باشد پس پروتاگوراس در غرب یونان نیز فرد شناخته‌شده‌ای بوده است. درباره آثار پروتاگوراس عناوین متعددی مطرح کرده‌اند، اما دست‌کم او کتابی نوشته است که تحت عنوان حقیقت و درباره وجود از آن نام برده‌اند. در این کتاب است که نظریه معروف «معیار بودن انسان» مطرح می‌شود. کتاب دیگری تحت عنوان درباره خدا یا ن به او نسبت داده‌اند که در تنها جمله باقی مانده از آن درباره وجود یا عدم خدایان تعلیق حکم می‌شود. دو اثر دیگر نیز به او نسبت داده‌اند: لوگوس بزرگ و استدلال‌های متقابل. اگر هر یک از این چهار عنوان واقعاً عنوان یک کتاب مستقل بوده باشد، که البته در این باره اختلاف نظر وجود دارد، می‌توان گفت که از هر یک از آنها تنها یک پاره (fragment) باقی مانده است. بعضی‌ها استدلال کرده‌اند که درباره خدا یا ن عنوان کتاب مستقلی نمی‌تواند باشد زیرا پس از آغاز موضع لادری‌گرایی درباره وجود یا عدم خدایان دیگر سخنی برای گفتن درباره آنها باقی نمی‌ماند؛ اما، همانگونه که گاتری خاطر نشان کرده است^(۱) این استدلال نمی‌تواند مؤثر باشد و درباره تأثیر آن می‌توان تردیدهای جدی داشت زیرا پروتاگوراس که در باب همه مباحث اخلاقی و اعتقادات مردم و مسائل معرفت‌شناختی اظهار نظر می‌کرده و به تعلیم مردم می‌پرداخته است می‌توانسته است به‌عنوان سوفسطایی حرفه‌ای در باب اعتقادات و آیین‌های دینی و خاستگاه‌ها و ارزش آنها نیز عقاید خود را مطرح کند. بی‌شک پروتاگوراس از اندیشمندان و فرهیختگان دوران یونان باستان محسوب است.

منبع اکثر اطلاعات بعدی درباره آرا و عقاید پروتاگوراس محاورات افلاطون است، حتی آنچه

ارسطو از او نقل می‌کند و به او نسبت می‌دهد اطلاعات بیشتری نسبت به اطلاعاتی که محاورات افلاطون در اختیار ما می‌گذارد ندارد. افلاطون محاوره‌های مستقل به نام او نوشته و در آن با احترام زیاد از او یاد کرده است. از زبان سقراط او را زیباتر از آلکیبیادس (Alcibiades) معرفی می‌کند زیرا او داناترین انسان زنده است (۱ d ۳۰۹)؛ و از زبان هیپوکراتس (Hippocrates) او را «تنها مرد دانا» (۶- d ۳۱۰)؛ و در فقره بزرگی که در اوایل این محاوره می‌آید او را به گونه‌ای توصیف می‌کند که تفاوت او با سوفسطائیان دیگر آشکار شود (۳۱۷ c ۵-۳۱۶ c ۵).

با این همه، افلاطون به‌رغم احترامی که برای او قائل است و در محاورات به هنگام یاد او به جای می‌آورد با اعتقادات او مخالفت عظیم دارد، و بنابر این ممکن است دیدگاه او را، به‌رغم امکان تفسیرهای مختلف، بگونه‌ای تفسیر کند که کاملاً غیر عقلانی در نظر آید. این مطلب بویژه از این جهت نیز درست است که افلاطون مورخ فلسفه نیست و حتی آنجا که در مقام روایت اندیشه‌های فلسفی موجود در زمان‌های پیش از خودش برمی‌آید بوضوح روایت او کاملاً تاریخی نیست بلکه روایتی است که یک فیلسوف، آن هم در حد و اندازه افلاطون، در پیش می‌نهد و بنابراین بیشتر فلسفه‌نگاری است تا نگارش تاریخ فلسفه. این امر کاملاً طبیعی است و نباید انتظار داشته باشیم که در محاورات افلاطون یا بطور مثال در آثار ارسطو و هگل و حتی یاسپرس تاریخ فلسفه بخوانیم. اما، نکته‌ی مطلب این است که برخلاف تصور مورخ ادبیات یونان، لسکی (Lesky)^(۳)، مخالفت با برخی تفسیرهای افلاطون در باب آرا و عقاید اسلافش به معنی بی‌اعتمادی به او یا «دروغگو» دانستن او نیست بلکه صرفاً ارائه تفسیری متفاوت با تفسیر افلاطون در جایی است که امکان تفسیر دیگر وجود دارد.

۲

از پروتاگوراس، همانگونه که در بند قبل آوردیم، مطالب زیادی برجای نمانده است، اما یکی از پاره‌های باقی مانده از او، که مطلع کتاب حقیقت او بوده است، شهرت جهانی دارد، پاره‌ای که دیلز (Diels) و کرانتس (Kranz) در کتاب‌شان پاره‌های پیش از سقراطی^(۳) آن را در میان پاره‌های باقی مانده از او، که تعدادشان بالغ بر ۱۲ پاره است، بعنوان پاره شماره ۱ ضبط کرده‌اند. پاره، که منبع یک نظریه معرفت‌شناختی موسوم به «معیار بودن انسان» شناخته شده است، می‌گوید:

پاره ۱ - انسان معیار همه چیز است، معیار هستی چیزهایی که هستند، و معیار نیستی چیزهایی که نیستند.

افلاطون نخستین کسی است که این پاره را نقل می‌کند (ثئائی تتوس، ۵ - ۳ a ۱۵۲)؛ او بخش نخست این پاره، یعنی «انسان معیار همه چیز است» را دوباره در محاوره کراتولوس (۳۸۵ e ۶) نقل کرده است، و این بخش از پاره را ارسطو نیز در *مابعدالطبیعه* (کاپتا، ۶، ۱۰۶۲ الف ۱۴) می‌آورد. پس از افلاطون، دیوگنس لائرتیوس و سکستوس امپیریوس نیز پاره را نقل کرده‌اند. حق با جانانان بارنز است که می‌گوید^(۴) تنها ویژگی غیر قابل بحث این پاره «ابهام» آن است. پاره هم به علت اختصارش و هم به سبب ابهام بعضی کلمات آن، که به پاره‌ای از آنها ممکن است در همین مقاله اشاره شود، بیش از اندازه مبهم است. افلاطون این پاره بیش از اندازه مختصر را در رساله‌اش *ثئائی تتوس* بطور مفصل تفسیر می‌کند و آن را با دیدگاه‌هایی درهم می‌آمیزد که از دیگران برگرفته است. این کار در جریان سیر دیالکتیکی خاصی صورت می‌گیرد که از ویژگی‌های محاورات اوست. بهتر است نخست بخشی از آن محاوره را که آموزه «معیار بودن انسان» در آن ظاهر می‌شود و در مسیر دیالکتیکی افلاطون می‌افتد و با آموزه‌های دیگر می‌آمیزد با هم بخوانیم.

۳

ثئائی تتوس جزو محاورات انتقادی افلاطون محسوب می‌شود، و در این محاوره برای اولین بار است که افلاطون خود معرفت را موضوع اصلی بحث قرار می‌دهد.^(۵) مسئله اصلی این است که معرفت چیست: سقراط خطاب به ثئائی تتوس می‌گوید که «این دقیقاً آن چیزی است که من درباره آن متحیر هستم: من نمی‌توانم خود را قانع کنم که معرفت چیست» (۱۴۵ e) سپس از او می‌خواهد که کریمانه پاسخ او را بدهد (۱۴۶ c). سرانجام ثئائی تتوس راضی می‌شود که به پرسش سقراط پاسخ دهد و محاوره اینگونه به پیش می‌رود (با تأکید ما بر برخی عبارات):

۱۵۱ dv ثئائی تتوس: خیلی خوب، سقراط، با اینگونه تشویق از ناحیه شخصی چون تو، شرم‌آور

e خواهد بود که شخص آنچه را می‌تواند نگوید. به‌نظم کسی که چیزی را می‌داند، آنچه را

می‌داند احساس می‌کند، و، تا آنجا که فعلاً می‌توانم دریابم، معرفت چیزی جز ادراک حسی (perception) نیست.

۵ سقراط: بسیار خوب؛ روحیه درست همین است که شخص عقیده خودش را بیان کند. اکنون بگذار فرزند تو را با هم بررسی کنیم و ببینیم که آیا صرفاً باد و هواست یا حیاتی دارد. تو می‌گویی ادراک حسی معرفت است؟
ث. آری.

۱۵۲ س. تبیینی که تو از چیستی معرفت ارائه کردی، به هیچ روی، پیش‌یا افتاده نیست. این همان تبیینی است که پروتاگوراس ارائه کرده است، هرچند او آن را تا اندازه‌ای متفاوت بیان می‌کند. به‌خاطر دارید که او می‌گوید «انسان معیار همه چیز است، هم معیار هستی چیزهایی که هستند، هم معیار نیستی چیزهایی که نیستند». بی‌شک تو این را خوانده‌ای.

۵ ث. آری، بارها.

س. و مقصود او چیزی در این حدود است که هر چیزی برای من آنگونه است که برای من به‌نظر می‌رسد، و برای تو آنگونه است که برای تو به‌نظر می‌رسد؛ و تو و من انسان هستیم؛ آیا مقصود او این نیست؟
ث. آری، مقصود او همین است.

b س. خوب، آنچه مرد حکیم می‌گوید بعید است بی‌معنی باشد. پس بگذار مقصود او را دنبال کنیم. گاهی، همانگونه که باد می‌وزد، یکی از ما آن را سرد احساس می‌کند، دیگری نه، یا یکی ممکن است کمتر سرد احساس کند، دیگری کاملاً سرد.
ث. قطعاً.

۵ س. خوب، در اینگونه موارد آیا می‌گوییم که باد فی‌نفسه سرد است یا سرد نیست؟ یا با پروتاگوراس موافقت می‌کنیم که باد برای کسی که آن را سرد احساس می‌کند سرد است، و برای دیگری نه؟
ث. این به‌نظر معقول می‌آید.

س. و اینکه باد برای هریک از ما چنان «به‌نظر می‌رسد»؟

۱۰. ث. آری.

س. و «به نظر می‌رسد» به این معنی است که او آن را چنان «احساس می‌کند»؟

ث. درست است.

c. س. بنابراین، در مورد آنچه گرم است و هر چیزی از این قبیل، «به نظر رسیدن» همان

«ادراک شدن» است. آنها برای هر انسانی همان‌گونه هستند که او آنها را احساس می‌کند.

ث. به نظر می‌رسد چنین باشد.

۵. س. پس ادراک حسی همیشه مربوط به چیزی است که هست، و ادراک حسی به‌عنوان

معرفت، خطاناپذیر است.

ث. روشن است.

س. پس آیا پروتاگوراس مرد بسیار دانایی بوده است که این سخن پوشیده را برای استفاده

توده مردم، مثل ما، در میان آورده، و حقیقت را به‌عنوان آموزه‌های سری برای شاگردانش

آشکار ساخته است؟

d. ث. سقراط، مقصودت از این سخن چیست؟

س. به تو خواهیم گفت؛ و به‌واقع آموزه مورد نظر آموزه‌های معمولی نیست: براساس آن آموزه

هیچ چیز فی‌نفسه یک چیز نیست، و تو نمی‌توانی آن را به نام معینی بخوانی، و حتی

نمی‌توان گفت که آن امری معین است. برعکس، اگر تو آن را بزرگ بنامی، معلوم خواهد شد

۵. که کوچک نیز است؛ اگر آن را سنگین بدانی، معلوم خواهد شد که سبک نیز است، و درباره

همه چیز به همین‌سان، زیرا هیچ چیزی یک چیز یا چیزی معینی یا دارای صفت معینی

نیست. همه چیزهایی که دوست داریم بگوییم هستند، در نتیجه جنبش و دگرگونی و

آمیختگی با یکدیگر، به‌واقع در فرایند شدن واقع‌اند. درست نیست بگوییم آنها موجوداند

e. زیرا هیچیک از آنها پیوسته موجود نیست؛ آنها همواره در حال شدن هستند.

درخصوص این آموزه می‌توان کل مجموعه فیلسوفان، به‌استثنای پارمنیدس، را موافق

دانست - پروتاگوراس، هراکلیتوس، امپدکلس - و از میان شاعران، بزرگ‌ترین استادان در هر

نوع، یعنی اپیخارموس در کمدی و هومر در تراژدی. وقتی هومر از «کائوس» منشأ خدایان

و تتوس مادر، سخن می‌گوید مقصودش این است که همه چیز حاصل دگرگونی است. آیا تو او را اینگونه نمی‌فهمی؟
ث. قطعاً.

...

س. پس آن را باید اینگونه بیان‌دیشی. نخست، در مورد چشم، تو باید دریابی که آنچه رنگ سفید می‌نامی وجودی مستقل در خارج از چشمان تو و حتی در درون آنها ندارد، همچنین نباید مکان ثابتی به آن نسبت دهی. البته، در غیر این صورت آن، به‌جای اینکه در فرایند شدن پدید آید، باید در مکان نسبت داده شده موجود باشد و در آنجا بماند.

۱۵۳d۸

e

ث. خیلی خوب، اما درباره آن چگونه می‌توانم ببندیشم؟

س. بگذار آنچه را هم‌اکنون گفتیم پی بگیریم، و بپذیریم که چیز واحد بنفسه و فی‌نفسه وجود ندارد. براین اساس خواهیم دید که سیاه یا سفید یا هر رنگ دیگری که تو انتخاب کنی چیزی است که از برخورد چشمان ما با حرکتی مناسب پدید آمده است. آنچه می‌گوییم این یا آن رنگ است نه چشمی خواهد بود که برخورد می‌کند نه حرکتی که برخورد می‌شود، بلکه چیزی خواهد بود که در بین این دو پدید می‌آید و مختص هر ادراک‌کننده است. یا تو ترجیح می‌دهی بگویی که هر رنگی برای سگ یا هر جاندار دیگری همانگونه نمایان می‌شود که برای تو به‌نظر می‌رسد.

۵

۱۵۴

ث. قطعاً نه. ۵

س. یا برای انسان دیگر؟ آیا نحوه به‌نظر رسیدن چیزی برای او همان نحوه به‌نظر رسیدن آن برای توست؟ آیا در این باره کاملاً مطمئن هستی؟ یا حتی مطمئن نیستی که آن برای تو نیز یکسان نمودار می‌شود زیرا تو هرگز در شرایط یکسان باقی نمی‌مانی؟
ث. آری، فکر می‌کنم بیشتر این شق نخست به حقیقت نزدیک‌تر است.

...

س. به این ترتیب ادراک حسی من برای من صادق است؛ زیرا متعلق آن در هر لحظه واقعیت من است (۶)، و همانگونه که پروتاگوراس می‌گوید، من داوری می‌کنم، درباره

۱۶۰c۷

چیزهایی که برای من هستند، که هستند، و درباره چیزهایی که نیستند، که نیستند.

۱۰. ث. چنین به نظر می‌رسد.

d. س. پس اگر درباره چیزهایی که هستند یا می‌شوند از خطا بری هستم و در اندیشه‌ام درباره آنها اشتباه نمی‌کنم، چگونه می‌توانم از داشتن معرفت نسبت به چیزهایی که از آنها ادراک حسی دارم باز بمانم؟
ث. نمی‌توانی.

۵. س. به این ترتیب کاملاً حق با توست که گفتم معرفت چیزی جز ادراک حسی نیست. و معلوم می‌شود که این سه آموزه بر هم منطبق‌اند: آموزه هومر و هراکلیتوس و همه پیروان ایشان مبنی بر اینکه همه چیز همانند رودهای روان در حرکت است؛ آموزه پروتاگوراس، خردمندترین انسان‌ها، مبنی بر اینکه انسان معیار همه چیز است؛ نتیجه‌گیری ثای تتوس براساس آنها، مبنی بر اینکه ادراک حسی معرفت است.

آیا اینطور نیست، ثای تتوس؟ آیا می‌توانیم بگوییم که این کودک نوزاد توست که من به دنیا آورده‌ام؟ نظر تو چیست؟
ث. فقط می‌توانم موافقت کنم، سقراط.

این بخش از محاوره ثای تتوس، که در اینجا البته با حذف قسمت‌هایی از آن نقل شد، منبع اصلی انتساب نسبی‌گرایی به پروتاگوراس است. قلم روان و قدرت بیان افلاطون برای بسیاری از خوانندگان در طول تاریخ راهی جز این باقی نگذاشته است که در برابر استدلال او، همچون ثای تتوس، با او موافق باشند. اما کسی که در کل این بخش با افلاطون موافق باشد، باید بداند که در نکات بسیاری با او موافقت کرده است نه فقط در اینکه پروتاگوراس مؤسس روشمند نسبی‌گرایی معرفتی است. هرچند افلاطون این بخش از محاوره را درحقیقت برای روشن ساختن معنی آموزه «ادراک حسی = معرفت» و در نتیجه برای روشن ساختن آموزه «معیار بودن انسان» نوشته است، خود نوشته او کمتر از سخن پروتاگوراس مبهم نیست و او در ضمن تفسیر سخن پروتاگوراس مطالبی به او نسبت داده است که به عقیده ما علاوه بر اینکه با یکدیگر نمی‌خوانند ساخته خود افلاطون است. بطور مثال افلاطون سخن او را بگونه‌ای تفسیر می‌کند که

ناچار در عین حال هم نسبی‌گرایی معرفتی و هم ذهن‌گرایی را به او نسبت می‌دهد و می‌کوشد آموزه او را در باب «معیار بودن انسان» با آموزه‌های دیگری از دیگران، مثلاً هراکلیتوس، بگونه‌ای بیامیزد که نتیجه مطلوب خودش را سرانجام به دست آورد، درحالی که می‌توانست آموزه پروتاگوراس را اتفاقاً با آموزه دیگر هراکلیتوس و همچنین آناکساگوراس بیامیزد و نتیجه بگیرد که دست کم نسبت دادن ذهن‌گرایی یا حتی نسبی‌گرایی به او آسان نیست. متأسفانه بعضی از متخصصین فلسفه یونان نیز نتیجه افلاطون را چنان واقعی دانسته‌اند که همزمان نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی، هر دو را به پروتاگوراس نسبت داده‌اند؛ بطور مثال، گاتری عقیده دارد که بهترین عنوان توصیف‌کننده دیدگاه پروتاگوراس «ذهن‌گرایی افراطی» است زیرا این عنوان برخلاف عنوان «اصالت حس» یا حتی «اصالت پدیدار» هم شامل ادراکات حسی است هم شامل افکار و اعتقادات، و به همان اندازه که بر محسوساتی مانند سرد و گرم اطلاق می‌شود بر مفاهیم درست و غلط نیز قابل اطلاق است. به عقیده گاتری، براساس ذهن‌گرایی افراطی پروتاگوراس «هیچ واقعیتی در ورای پدیدارها و مستقل از آنها وجود ندارد، هیچ تفاوتی میان نمود و بود وجود ندارد»^(۷) به هر حال، به رغم قلم روان و قدرت بیان افلاطون، آنچه او در بخش مورد نظر ثئی‌توس نوشته است در مواردی دارای ابهام و حتی ابهام است و نتایج او را نمی‌توان بدون بررسی دقیق پذیرفته تلقی کرد.

۴

حقیقت برای من، حقیقت برای تو. منطوق این تعابیر چیست؟ همانگونه که از متن نوشته افلاطون پیداست، او هم در ثئی‌توس و هم در کراتولوس، پس از نقل قاعده «انسان‌معیاری» پروتاگوراس، این توضیح را می‌افزاید: «هر چیزی برای من آنگونه است که برای من نمودار می‌شود، و برای تو آنگونه است که برای تو نمودار می‌شود» (۷ - ۶ a ۱۵۲). این کلمات با اندکی تغییر، در کراتولوس نیز، به دنبال بخش اول قاعده پروتاگوراس می‌آید (۳ - ۱ a ۳۸۶). چند مسئله درباره این توضیح مطرح است:

(۱). آیا این کلمات توضیحات خود افلاطون هستند یا نقل قول کلمات خود پروتاگوراس؟ هم کورنفورد (F.M. Cornford) و هم مک‌دول (J. McDowell) در تفسیر ثئی‌توس مایل‌اند آن را نقل

قول بدانند.^(۸) گاتری نیز می‌گوید که «آن نیز باید بخشی از استدلال خود پروتاگوراس باشد».^(۹) این نمی‌تواند نقل قول باشد، زیرا اولاً، تعبیر خود افلاطون در ثنای تتوس پیش از آوردن آن، این است که «و مقصود او چیزی در این حدود است که...»؛ و پس از آوردن توضیح مورد بحث، سقراط بلافاصله از ثنای تتوس می‌پرسد که «آیا مقصود او این نیست؟» البته این تعبیر در کراتولوس نیز تکرار می‌شود، و معلوم است که اگر نقل قول بود آوردن عبارت مورد نظر زاید بود. دوم اینکه، سقراط در ۱۵۲ a ۴ به ثنای تتوس می‌گوید بی‌شک سخن پروتاگوراس را خوانده است و او در جواب می‌گوید (a ۵) که «بارها» آن را خوانده است، پس اگر آن سخن نقل قول بود لازم نبود سقراط پس از توضیح دادن «مقصود» پروتاگوراس دوباره از ثنای تتوس بپرسد که «آیا مقصود او این نیست». سوم اینکه، اگر آن توضیح، به‌واقع، نقل قول بود، واضح بود که «انسان» در قاعده «انسان معیاری» بر افراد انسان دلالت می‌کند و هریک از انسان‌ها در مد نظر پروتاگوراس بوده است. بنابراین کسانی که آن را نقل قول می‌دانند، هرگز نباید در باب این مسئله بحث کنند که آیا «انسان» در قاعده پروتاگوراسی به معنی انسان جزوی به کار رفته است یا به معنی انسان کلی، یا اصلاً پروتاگوراس از تفاوت میان آنها آگاه نبوده است. این سه شق را گاتری در بحث مربوط به ترجمه پاره ۱ پروتاگوراس مطرح کرده است. او پس از طرح این سه شق، و گفتن اینکه چه کسانی طرفدار شق اول و شق دوم هستند، می‌گوید که شق سوم «اخیراً مورد توجه واقع شده است... برخی از طرفداران این دیدگاه آن را با شق اول تلفیق کرده‌اند: پروتاگوراس فرد را در مد نظر داشته است، اما تمایز مورد نظر احتمالاً در ذهن او نبوده است. این شق کاملاً محتمل است، به شرطی که شق دوم کنار گذاشته شده باشد». از اینجا اولاً برمی‌آید که در نظر او شق دوم کنار گذاشته نشده است، و ثانیاً پروتاگوراس از تمایز بین انسان جزئی و انسان کلی آگاه نبوده است (و معلوم نیست، گاتری چگونه توانسته است به کسی که از این تمایز آگاه نیست، «ذهن‌گرایی افراطی» را نسبت دهد!)، و ثالثاً عجیب‌تر این است که گاتری سرانجام تحیرش درباره این موضوع را با نقل سخنی از لسکی، مورخ ادبیات یونان، پایان می‌بخشد: «قطعاً جمله بر فرد دلالت می‌کند. هرکسی در آن تردید می‌کند باید معتقد شود که افلاطون دروغگو یا در اشتباه است».^(۱۰)

و اما کورنفورد؛ گاتری در همان بحث می‌گوید که او در نوشته‌ای منتشر نشده، از شق سوم حمایت کرده است. می‌دانیم که این با نقل قول دانستن آن توضیح سازگار نیست؛ زیرا دو تعبیر

«برای من» و «برای تو»، که در آن توضیح آمده‌اند صراحتاً بر انسان جزئی دلالت دارند. و اما مک‌دول؛ او نیز ضمن اینکه فقره مورد بحث را نقل قول می‌داند معلوم نیست چرا در اولین نکته‌ای که در تفسیر فقره ۴-۲ a ۱۵۲ و در توضیح اینکه چرا خودش به جای اینکه *ανθρωπος* (= آنتروپوس) را «انسان = Man» ترجمه کند «a man» ترجمه کرده است می‌گوید: «ترجمه سنتی تر این است «انسان [Man]...»: زبان یونانی حرف نکره ندارد. اما ترجمه سنتی به نحوه گمراه کننده مفهومی همانند مفهوم حکمت جمعی نژاد انسان را می‌رساند؛ در صورتی که روشن است که قاعده [ی پروتاگوراس]، دست‌کم آنگونه که افلاطون آن را می‌فهمد، بر هر فرد نژاد انسان اطلاق می‌شود (بطور مثال، «تو و من» ۸ a ۱۵۲).^(۱۱) عجب این است که بحث بر سر همین فقره است که «من» و «تو» در آن آمده است، و استشهاد مک‌دول درباره فقره مورد نظر، که خودش نقل قول می‌داند، به فهم افلاطون نه تنها نشان اضطراب او در قول به نقل قول بودن فقره است بلکه نشان عدم اطمینان او در باب دلالت انسان بر هر فرد انسان نیز می‌باشد.

پس به این ترتیب نه مدرکی وجود دارد که آن توضیحات را نقل قول بدانیم و نه سیاق سخن افلاطون به ما اجازه می‌دهد که آن را سخنان خود پروتاگوراس تلقی کنیم، بنابراین ناچار سخن پروتاگوراس به همان قاعده «معیار بودن انسان» محدود می‌شود و در ابهام خود باقی می‌ماند، و ما باید توضیحات مذکور را تفسیر افلاطون از سخنان پروتاگوراس بدانیم.^(۱۲) اگر اینطور باشد، نتیجه مهمی در دست خواهیم داشت: بازای تفسیر افلاطون از سخن پروتاگوراس ارائه تفسیر دیگر امکان دارد، و تفسیر افلاطون تنها تفسیر ممکن نیست. این نتیجه می‌تواند در نحوه فهم سخن پروتاگوراس مؤثر باشد، زیرا، چنانکه خواهیم دید، می‌شود سخن او را به گونه‌ای دیگر فهمید. اما نخست باید بین چند مفهوم مهم در باب «برای من / برای تو» تمایز قائل شویم و نشان دهیم که افلاطون سخن پروتاگوراس را براساس کدام مفهوم تعبیر کرده است.

(۲). نکته دوم در مورد آن توضیح این است که، هرچند ممکن است ابتدا روشن و واضح در نظر آید، خود آن نیز کمتر از سخن پروتاگوراس مبهم نیست. این سخن افلاطون که «هر چیزی برای من آنگونه است که برای من به نظر می‌رسد، و برای تو آنگونه است که برای تو به نظر می‌رسد» دارای کلماتی است که هر کدام به چند صورت تفسیر پذیراند.

نخست تعبیر «به نظر می‌رسد». کلمه‌ای که افلاطون در این جا به کار می‌برد *φαίνεται*

(=فائی یتائی) است. «به نظر می‌رسد» دست‌کم دارای دو مفهوم متمایز است: (۱) مفهوم مربوط به ادراک حسی و (۲) مفهوم حکمی. وقتی می‌گوییم: به نظر می‌رسد که حرف شما درست است، در اینجا «به نظر رسیدن حکمی» در مد نظر است و گوینده می‌خواهد سخن شما را تصدیق کند و در واقع می‌خواهد داوری و حکم خودش درباره سخن شما را اعلام کند. اما وقتی می‌گوییم: به نظر می‌رسد هوا سرد است، در اینجا مفهوم دیگری از «به نظر رسیدن» مطرح می‌شود که بیشتر مربوط به ادراک حسی است. واضح است که افلاطون فائیتائی را در معنی حسی آن به کار می‌برد: «و «به نظر می‌رسد» به این معنی است که او آن را چنان «احساس می‌کند». (ثتائی تتوس، ۱۱ b ۱۵۲).

او «به نظر رسیدن» را با «ادراک حسی» یکی می‌گیرد. پس می‌توان گفت که جمله (الف). «هر چیزی برای من آنگونه است که برای من به نظر می‌رسد، و برای تو آنگونه است که برای تو به نظر می‌رسد» (۸ - ۶ a ۱۵۲):

در نظر افلاطون به این معنی است که:

(ب). «هر چیزی برای من آنگونه است که در ادراک حسی می‌یابم، و

برای تو آنگونه است که در ادراک حسی می‌یابی.»

با صرف نظر از این مسئله که (ب) مقصود خود پروتاگوراس بوده است یا نه، و با صرف نظر از اینکه افلاطون در ثتائی تتوس، و مخصوصاً در نقد به آرای پروتاگوراس، به این مفهوم «به نظر رسیدن» وفادار مانده است یا نه (دو مسئله‌ای که به زودی انشاءالله به آنها بازخواهیم گشت؛ این مسئله در بخش ۶ می‌آید)، در اینجا به این مسئله می‌پردازیم که با فرض اینکه (ب) مقصود پروتاگوراس باشد، آیا می‌توان به صرف همین عقیده او را نسبی‌گرا دانست یا نه.

مطابق مثالی که خود افلاطون می‌زند، اگر باد برای کسی که آن را سرد احساس می‌کند سرد باشد و برای کسی که آن را گرم احساس می‌کند گرم باشد، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ دو نتیجه ممکن است گرفته شود: (۱) باد هم سرد است هم گرم، و (۲) باد نه سرد است نه گرم.

مثال رنگ و چشم نشان می‌دهد که افلاطون طرفدار نتیجه (۲) است. در آن مثال افلاطون مفهومی بسیار پیشرفته از کیفیات شیء ارائه می‌کند: آنچه، بطور مثال، رنگ سفید می‌نامیم وجودی مستقل در خارج از چشمان ما، یا حتی در درون چشمان ما، ندارد، بلکه چیزی است که در لحظه‌ای ادراک حسی پدید می‌آید (۸ d ۱۵۳ و بعد). پس باد نه سرد است نه گرم.^(۱۳)

سردی صفاتی نیستند که بتوان آنها را به باد، یا به هر چیز دیگر، نسبت داد؛ اینگونه صفات در جریان ادراک حسی پدید می‌آیند. وقتی انسان با چیزی برخورد می‌کند، متناسب با شرایط حاکم بر این جریان، ممکن است احساسی داشته باشد که در شرایط دیگر در برخورد با آن چیز تولید نشود، بلکه حتی ضد آن احساس پدید آید. پس از آنجا که از یک سو خود انسان «در شرایط یکسان باقی نمی‌ماند» (۱۵۴ a ۸) و از سوی دیگر «همه چیزهایی که درست داریم بگوییم هستند، در نتیجه جنبش و دگرگونی و آمیختگی با یکدیگر، به‌واقع در فرایند شدن واقع‌اند» (۹- ۱۵۲ d ۸) به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که «ادراک حسی من برای من صادق است؛ زیرا متعلق آن در هر لحظه واقعیت من است». یعنی^(۱۴)، متعلق ادراک حسی واقعیتی جز آنچه صاحب ادراک حسی در لحظه ادراک دارد، ندارد یا اینکه نوع وجود واقعیتی که صاحب ادراک حسی می‌شناسد، به تعبیر فیلسوفان مسلمان، وجود رابط، به معنی عینی رابط است. معنی این سخن آن است که به محض دگرگونی شرایط مدرک، وجود متعلق ادراک حسی از بین می‌رود و متعلق دیگری متناسب با شرایط جدید مدرک ممکن است پدید آید.^(۱۵)

آیا پذیرش این تفسیر، براساس پذیرش فرض (ب) ضروری است؟ پاسخ این است که قطعاً نه، زیرا (ب) را هم براساس آنچه از متن آن برمی‌آید، و هم براساس دیدگاه‌های مشابه بعضی فیلسوفان پیش از سقراطی و معاصر پروتاگوراس می‌توان به‌گونه‌ای دیگر تفسیر کرد؛ تفسیری که نسبت به تفسیر افلاطون بیشتر در چهارچوب فکر آن دوره می‌گنجد.

چه ایرادی دارد بگوییم وقتی (ب) را فرض کنیم و مثالی را که افلاطون زده است در نظر داشته باشیم، نتیجه (۱) به دست می‌آید: اگر باد برای کسی که آن را سرد احساس می‌کند سرد باشد و برای کسی که آن را گرم احساس می‌کند گرم باشد پس باد هم سرد است هم گرم. سرد و گرم صفاتی هستند که موضوع واحدی می‌تواند هر دو را با هم داشته باشد، و من یکی از آن دو را احساس می‌کنم و تو صفت دیگر را احساس می‌کنی؛ به این ترتیب، باد «برای من» سرد است اما در عین حال «برای تو» گرم.

به عقیده کورنفورد نتیجه‌ای که پروتاگوراس از سخنش می‌گرفته، احتمالاً همین نتیجه بوده است، یعنی این نتیجه که باد هم سرد است هم گرم. یک استدلال او در این باره بازگشت نتیجه (۲) به «آموزه سَری» (۱۵۲ c ۱۰) است. به عقیده او، تعبیر «آموزه سَری»، خود به خود نشان این است

که آموزه مورد نظر در «کتاب پروتاگوراس» نبوده است.^(۱۶)

قطعاً حق با اوست، و همانطور که خود او می‌گوید پروتاگوراس مکتب یا مدرسه و، بطریق اولی، شاگردان خصوصی نداشت تا در خفا به آنها تعلیم کند: «هر کسی می‌توانست به درس‌های او دست بیابد و کتاب‌هایش را بخواند.»^(۱۷) این سخن مک‌دول که «این عقیده که پروتاگوراس پنهانی آموزه‌های را تعلیم می‌داد... قطعاً به این معنی نیست که جدی گرفته شود»^(۱۸) مبهم است، برای اینک بلافاصله ادامه می‌دهد که: «با این همه، این اعتقاد احتمالاً دلیلی داشته است. و ساده‌ترین بیان آن دلیل این است که افلاطون آموزه سری را معنای ضمنی آموزه آشکار پروتاگوراس می‌داند، بطوری که پروتاگوراس باید، با نظر به آموزه آشکارش، آموزه سری را تعلیم کرده باشد.» همه سخن اتفاقاً در اینجا است که افلاطون سخن پروتاگوراس را با نظر به آموزه‌ای تفسیر می‌کند که معلوم نیست او به آن معتقد و آن را تعلیم کرده باشد. پس اگر آموزه سری را جدی بگیریم، تفسیر افلاطون بر هوست، و اگر جدی بگیریم، نه تنها افلاطون نتوانسته است نشان دهد که او آن را معتقد بوده و تعلیم می‌کرده است بلکه، همانگونه که قبلاً اشاره کردیم، می‌توان سخن پروتاگوراس را در چهارچوب دیگری غیر از آنچه افلاطون در مد نظر داشته است فهمید.

آموزه سری، که به پروتاگوراس نسبت داده می‌شود، یعنی آموزه سیلان دائم، آموزه‌ای است که افلاطون آن را به کثیری از اندیشمندان سابق، به استثنای پارمیندس، و حتی به هومر نسبت می‌دهد. این آموزه، خود، مطلوب افلاطون است، و ارسطو می‌گوید که او در جوانی با کراتولوس، یکی از پیروان هراکلیتوس، و آموزه هراکلیتوس مبنی بر اینکه اشیای محسوس همواره در سیلان اند آشنا شد.^(۱۹) نکته اصلی آموزه سری، دست‌کم در چشم افلاطون در فقرة مورد بحث ثنای تتوس، نشان دادن «شدن» به جای «بودن» است: نمی‌توان گفت محسوسات هستند، بلکه باید گفت که دائم در سیلان‌اند و «می‌شوند». این را حتی اگر هیچ‌کس دیگری قائل نباشد، خود افلاطون جداً قائل است؛ اما می‌توان پرسید که آیا پروتاگوراس نیز قائل بوده است؟ هیچ زمینه‌ای تاریخی یا غیر آن وجود ندارد که انتساب این آموزه به پروتاگوراس را موجه سازد، و زمینه‌ای که افلاطون برای تفسیر سخن پروتاگوراس به نسبی‌گرایی معرفتی براساس سخنان هومر و هراکلیتوس و امیدکلس می‌سازد قابل اعتماد نیست، به این معنی که برداشت افلاطون از سخنان

آنها به‌عنوان زمینه نسبی‌گرایی معرفتی برداشتی من‌عندی و بنابراین نسبت به افق معنایی سخنان آنها بسیار پیشرفته است. اسناد چنین برداشتی به پروتاگوراس، و بنابر این ضرورتاً به همه آنها، غلط تاریخی است.

افلاطون مجبور است نسبی‌گرایی معرفتی را به هومر و هراکلیتوس و امپدکلس و بطور کلی به «کل مجموعه فیلسوفان، به استثنای پارمنیدیس» (e 152) نسبت دهد، برای اینکه به عقیده او همه آنها به‌گونه‌ای از «جریان مستمر دگرگونی» سخن گفته‌اند.

او سخن هومر در باب اکائوس و تتوس به‌عنوان پدر و مادر همه خدایان و همه موجودات^(۲۰) را نشان اعتقاد او به آموزه سیلان دائمی همه چیز می‌داند. افلاطون حتی این آموزه را به ارفیوس نیز نسبت می‌دهد.^(۲۱) خط سیر فکری افلاطون در باب جمع بین هراکلیتوس و هومر قطعاً بر پایه تمثیل رودخانه هراکلیتوس شکل گرفته است، او در کراتولوس (۴۰۲ a) می‌گوید: «تصور می‌شود هراکلیتوس می‌گوید که همه چیز در حرکت است و هیچ چیز در حال سکون نیست؛ او آنها را به جریان رودخانه تشبیه می‌کند، و می‌گوید که شما نمی‌توانید به یک آب دوبار درآیید.» به عقیده او سخن هراکلیتوس سخن جدیدی نیست و او به‌واقع سخنان قدما را تکرار می‌کند: «تصور من این است که هراکلیتوس احادیث (traditions) خردمندان کهن مربوط به روزگاران کروئوس (Cronus) و رئا (Rhea) را تکرار می‌کند، احادیثی که هومر نیز از آنها سخن گفت. (همان‌جا.) اکنون این پرسش مطرح می‌شود: افلاطون به چه حقی آموزه ستری، یعنی آموزه سیلان دائم را به پروتاگوراس نسبت می‌دهد؟ و او تا آموزه مذکور را به او نسبت ندهد نمی‌تواند نسبی‌گرایی معرفتی را به او نسبت دهد. همچنین افلاطون نمی‌تواند نسبی‌گرایی معرفتی را به هراکلیتوس، که براساس پاره ۱ به‌لوگوس همگانی عقیده دارد، نسبت دهد. اگر قرار باشد زمینه‌ای برای تفسیر سخن پروتاگوراس در گذشته اندیشه یونانی بیابیم (و این کاری است که افلاطون می‌کند) به نظر می‌رسد یافتن این زمینه در حوزه حضور اوصاف متضاد در امر واحد، که هراکلیتوس و معاصر پروتاگوراس، یعنی آناکساگوراس و دیگران به آن قائل بوده‌اند، بسیار آسانتر از یافتن آن در جایی است که پروتاگوراس راجع به آن یا چیزی نگفته است یا اگر گفته باشد حتی به دست خود افلاطون نیز نرسیده است. بطور مثال، آموزه سیلان دائم در نظام فکری هراکلیتوس نتیجه همبودی اعداد در امر واحد است، و او به‌رغم تصریح خودش به این آموزه در تمثیل کورکون^(۲۲)

توانسته است با در میان آوردن لوگوس همگانی از نسبی‌گرایی معرفتی کاملاً فاصله بگیرد. حال چرا پروتاگوراس را چنین تفسیر نکنیم؟ مقصود ما این است که نسبی‌گرایی معرفتی لزوماً حتی از مستلزمات آموزه سیلان هم نیست، و صرف پذیرش سیلان به معنی پذیرش نسبی‌گرایی معرفتی نخواهد بود. کورنفورد فقره‌ای از سکستوس نقل می‌کند که براساس آن پروتاگوراس بکلی از حوزه نسبی‌گرایی معرفتی بیرون می‌آید: «پروتاگوراس می‌گوید که ماده شامل اساس همه نمودهاست، بگونه‌ای که وقتی مستقل نگریسته شود می‌تواند همه چیزهایی باشد که برای همه نمودار می‌شوند. انسان‌ها برطبق گوناگونی شرایطشان چیزهای متفاوتی در زمان‌های متفاوت درک می‌کنند. یکی در حالت عادی چیزهایی را در ماده درک می‌کند که برای فرد عادی می‌توانند نمودار شوند، و کسی که در حالت غیرعادی است آن چیزی را درک می‌کند که برای چنین کسی می‌تواند نمودار گردد. این مطلب در مورد دوره‌های مختلف زندگی، و حالات خواب و بیداری، و هرگونه شرایطی نیز صادق است. بنابراین، به عقیده او انسان اثبات می‌کند که معیار آن چیزی است که وجود دارد: هرآنچه برای انسان نمودار شود وجود دارد؛ آنچه برای کسی نمودار نشود وجود ندارد.»^(۲۳) کورنفورد به درستی پس از نقل این سخن سکستوس اضافه می‌کند که «اگر دیدگاه پروتاگوراس این باشد، آموزه او ذهن‌گرایی نخواهد بود، و حتی اصطلاح «نسبی‌گرایی» نیز به نحو خطرناکی گمراه‌کننده است». برطبق تفسیر سکستوس، اشیا، یعنی صفات و ویژگی‌ها^(۲۴)، خواه کسی آنها را درک کند یا نه، وجود دارند. به این ترتیب، کورنفورد به درستی چنین نتیجه می‌گیرد: «نتیجه این است که دیدگاه دوم، یعنی این دیدگاه که باد تا زمانی که مدبرکی آن را درک نکند نه سرد است نه گرم، برداشتی است که خود افلاطون از سخن مبهم پروتاگوراس دارد.»^(۲۵) به تعبیر دیگر، این دیدگاه برداشتی است که افلاطون به کمک «آموزه سری» سیلان به آن می‌رسد. گاتری، با این تفسیر مخالف است. او می‌گوید که کورنفورد سخن سکستوس را ناقص نقل کرده است، چرا که سکستوس در جمله قبل از فقره نقل شده این آموزه را به پروتاگوراس نسبت می‌دهد که «ماده در سیلان است». او در ادامه می‌نویسد: «این قطعاً به «آموزه سری» تعلق دارد، و سکستوس وقتی می‌کوشد فراتر از خود قاعده «انسان معیاری» و مستلزمات صریح آن فراتر رود شهادتش درباب اندیشه‌های اصیل پروتاگوراس را بی‌اعتبار می‌سازد.»^(۲۶)

در مورد این سخن گاتری لازم است به سه نکته توجه شود. اولاً، کورنفورد از جمله مورد نظر گاتری که سکستوس آن را به پروتاگوراس نسبت می‌دهد غافل نیست، و حتی آن را اندکی بعد از فقره مورد بحث نقل و تفسیر می‌کند: «به‌واقع سکستوس می‌گوید که پروتاگوراس معتقد بود که «ماده در سیلان است»، و در ضمن سیلان آن، افزوده‌ها فضولات را جبران می‌کند، و احساس‌های ما مطابق با اوقات مختلف زندگی و شرایط جسمانی اصلاح می‌شوند. این سخن ممکن است فقط به این معنی باشد که تغذیه فضولات ثابت در بدن‌های ما را جبران می‌کند.»^(۲۷)

ثانیاً، فرض می‌کنیم سکستوس در انتساب آموزه سیلان به پروتاگوراس منبع مستقلی، غیر از خود افلاطون در *ثئائی تتوس*، داشته باشد. براساس این فرض اتفاقاً برخلاف نتیجه‌گیری گاتری این نتیجه به دست می‌آید که صرف قول به آموزه سیلان، برخلاف تفسیر افلاطون، موجب این نمی‌شود که سخن او در باب قاعده انسان معیاری را نسبی‌گرایی معرفتی و حتی بدتر از آن «ذهن‌گرایی افراطی» تفسیر کنیم: یعنی می‌شود او را قائل به آموزه سیلان دانست، اما دو نتیجه نسبی‌گرایی معرفتی و ذهن‌گرایی افراطی را به او نسبت نداد. ثالثاً، اگر طرح کردن آموزه سری سیلان، به قول گاتری، فراتر رفتن از خود قاعده انسان معیاری و «مستلزمات صریح آن»، و بنابراین بی‌اعتبار شدن شهادت شخص در باب افکار اصلی پروتاگوراس باشد، تعجب از گاتری است، که چرا از این نکته در خصوص افلاطون چشم‌پوشی می‌کند و این را مطرح نمی‌کند که او با طرح آموزه سیلان بعنوان آموزه‌ای سری، و با گذاشتن آن در دهان پروتاگوراس، نخستین کسی است که از قاعده «انسان معیاری» او و «مستلزمات صریح آن» فراتر می‌رود و به این ترتیب «شهادتش در باب اندیشه‌های اصیل پروتاگوراسی را بی‌اعتبار می‌سازد.»

۵

در بخش قبل به این نتیجه رسیدیم که حتی اگر، همراه با افلاطون، «به‌نظر رسیدن» را مساوی «ادراک حسی» بدانیم (*ثئائی تتوس*، ۱۱ b ۱۵۲)، باز نمی‌توانیم به‌صرف همین تساوی، قاعده «انسان معیاری» پروتاگوراس را بیانی از نسبی‌گرایی معرفتی بدانیم. این نتیجه، منتهی شد به اینکه، در مثال افلاطون، بپذیریم که، حتی اگر گزاره (ب) مذکور در بخش قبل مقصود خود پروتاگوراس بوده باشد، باد هم سرد است هم گرم. همبودی اضداد، اعم از اینکه اضداد را جواهر

طبیعی یا کیفیات آنها بدانیم^(۲۸)، برای اندیشمندان سده پنجم پیش از میلاد امری طبیعی بود. نگاهی گذرا به اندیشه‌های فیلسوفان پیش از پروتاگوراس یا معاصر با او به خوبی صحت این مطلب را تأیید می‌کند.

نظریه هماهنگی اعداد هراکلیتوس دومین رکن اصلی تفسیر او از جهان را در کنار آموزه لوگوس تشکیل می‌دهد. برطبق این نظریه، هماهنگی حاصل اعداد و همبودی آنهاست و هر چیزی از اعداد تشکیل شده است و در معرض تنش درونی است. هراکلیتوس این را در آتش (آخر پاره ۳۰) و در نتایج جنگ و ستیزه (پاره ۵۳) و در کمان و چنگ (پاره ۵۱) و در جاده (پاره‌های ۵۹ و ۶۰) و در آب دریا (پاره ۶۱) می‌بیند و در عین حال تأکید می‌کند که «هماهنگی پنهان قوی‌تر (یا بهتر) از هماهنگی مرئی است» (پاره ۵۴). خود افلاطون در محاوره مهمانی، مسئله هماهنگی اعداد را از زبان اریکسیماخوس در حوزه پزشکی مطرح می‌کند. پزشک ماهر «باید قادر باشد که عناصر ناسازگار بدن را با یکدیگر آشتی دهد، و آنها را مجبور سازد که عاشق یکدیگر بشوند. اکنون ما می‌دانیم که متخاصم‌ترین عناصر عبارتند از اعداد - یعنی، گرم و سرد، شیرین و ترش، خشک و تر، و مانند آن - و اگر، همانگونه که من باور دارم، سخن شاعران مان را باور کنیم، مهارت نیای پرآوزه ما اسکلیپوس در تحمیل عشق و هماهنگی بر این اعداد بود که او را قادر ساخت علم پزشکی را تأسیس کند.»^(۲۹) اریکسیماخوس در ادامه سخنانش (۱۸۷ a-b) به تفسیر سخن هراکلیتوس در باب هماهنگی اعداد و همبودی آنها می‌پردازد، و ضمن اشاره به پاره ۵۱ هراکلیتوس، مقصود او را بگونه‌ای توضیح می‌دهد که آموزه مذکور شامل هماهنگی موسیقایی حاصل از نت‌های متضاد زیر و بم نیز بشود. به این ترتیب خود افلاطون نه تنها نشان می‌دهد که مقصود هراکلیتوس از هماهنگی اعداد را می‌داند بلکه حتی با اشاره به مثالی که او در پاره ۵۱ می‌زند می‌کوشد افکار او را، به رغم اهانتش به فیثاغورس و بسیازدانی او (مثلاً در پاره ۴۰)، به افکار فیثاغورس نزدیک سازد. البته واضح است، و این را خود افلاطون نیز مطرح کرده است^(۳۰)، که هماهنگی مورد نظر هراکلیتوس در باب اعداد، به معنی غلبه متناوب یکی بر دیگری، شبیه آنچه در تعلیم امپدکلس یافته می‌شود، نیست و هماهنگی حاصل سازش بین عناصر متضاد نیست تا اینکه به هنگام هماهنگی تنش موجود در بین اعداد در اثر غلبه این یا آن ضد از بین رفته باشد، بلکه درست برعکس، هماهنگی حاصل تنش موجود است و تمثیل کمان یا

چنگی که کوک شده است نشان می‌دهد که همبودی اعداد و تنش بین آنها، خود عامل اصلی حصول هماهنگی است و غلبه این یا آن عنصر متضاد بر دیگری دقیقاً به معنای انهدام هماهنگی مورد نظر است.

و اما آناکساگوراس. یکی از تعالیم اصلی او این بود که «در هر چیزی، بهره‌ای از هر چیزی هست» (نصف اول پارۀ ۱۱). او عین این سخن را در پارۀ ۱۲ نیز، که دربارهٔ عقل نوشته است، تکرار می‌کند و در جاهای دیگر با تعبیر دیگری می‌آورد. هرچند مقصود او در نهایت حفظ واقعیت جهان فیزیکی در برابر انکارهای الیایی، و توضیح امکان و چگونگی پیدایش‌ها و تباهی‌های واقع در آن است، می‌توان بر پایهٔ این سخنش دیدگاه او در باب ساختار ماده را نیز دریافت. آنچه در بحث فعلی ما در مد نظر است دریافتن این نکته است که مقصود او از «هر چیزی» در تعبیر «بهره‌ای از هر چیزی» چیست. برای درک مقصود او بهتر است نخست بخش‌هایی از پارۀ ۴ او را با هم بخوانیم: «و از آنجا که این چیزها چنین‌اند، ما باید فرض کنیم که در هر چیزی بسیاری چیزها از هر گونه وجود دارد که گرد هم آمده‌اند، بذرها، همه چیز با همه گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بوها... اما قبل از اینکه این چیزها از یکدیگر جدا شوند، یعنی هنگامی که همه چیز با هم بودند، حتی هیچ رنگی آشکار نبود؛ زیرا آمیخته بودن همه چیز مانع آن می‌شد، یعنی آمیخته بودن تر و خشک، گرم و سرد، روشن و تاریک،... و چون چنین است باید فرض کنیم که همه چیز در کل وجود دارد.»^(۳۱) آناکساگوراس نیز همانند معاصرش پروتاگوراس وقتی می‌خواهد از آمیختگی «همه چیز» سخن بگوید از کلمه *خُرِما تا* استفاده می‌کند که هم کیرک - راون و هم گاتری آن را «چیزها» ترجمه می‌کنند. علاوه بر این، گاتری معتقد است که وقتی آناکساگوراس از گرم و سرد سخن می‌گوید، چون برای او جوهر از صفات جوهر متمایز نیست، مقصودش این است که آنها نیز بطور مثال مثل گوشت و استخوان جواهراند. او می‌گوید زبان ارسطو نیز، به هنگام تبیین این نکته که از دیدگاه آناکساگوراس فرایند جدایی هرگز کامل نیست، بگونه‌ای است که گویا به هنگام سخن گفتن در مورد آناکساگوراس قرار دادن سفید و سیاه، و گوشت و استخوان در یک مقوله واحد امری کاملاً طبیعی است، زیرا ارسطو می‌نویسد (طبیعیات، ۱۸۷ ب ۴): «هیچ چیز بطور ناب و کاملاً سفید یا سیاه یا شیرین یا گوشت یا استخوان نیست.»^(۳۲) از پارۀ ۱۱ نیز همین سخن ارسطو را می‌توان نتیجه گرفت، اما اگر این را نتیجه بگیریم و بویژه اینکه آن را به همراه این نکته در مد نظر

داشته باشیم که مدلول خرماتا در چشم آناکساگوراس اعم از جواهر و اوصاف به معنای ارسطویی آنهاست به این نتیجه نهایی می‌رسیم که آنچه ما اضداد می‌نامیم در هر چیزی با هم وجود دارند. این همبودی اضداد و هر چیز دیگر در هر چیز آناکساگوراس را قادر می‌سازد تا در مقابل استدلال‌های الیایی مقاومت کند. حال که اینطور است، چرا قاعده انسان‌معیاری معاصر او پروتاگوراس را نیز بگونه‌ای تفسیر نکنیم که آن را سخنی در زمینه مخالفت با همان اندیشه‌های الیایی راه حقیقت و در دفاع از پاره‌ای از آرای مطرح شده در راه گمان در چشم آورد؟ چرا نباید آن قاعده را در باب بطور مثال گرم و سرد بودن باد بگونه‌ای اطلاق کنیم که نماینده دیدگاه عرف عادی و عقل سلیم آن روزگار باشد؟ روزگاری که یک رکن تلاش اصلی عقلانی آن قطعاً رهانیدن واقعیت جهان اطراف ما از بندهای گران و سفت و سخت الیایی بود؟ وقتی زمینه این تفسیر از هر جهت براساس وضع فکری آن روزگار موجود است به چه حقی می‌توان قاعده پروتاگوراسی را در زمینه‌ای تفسیر کرد که فاقد هرگونه شهادت تاریخی و فرهنگی و مکتوب و شفاهی است؟

عقیده ما این است که در قاعده انسان‌معیاری پروتاگوراس چیزی متفاوت با عقاید عرف عام آن دوره وجود ندارد و در میان فیلسوفان طبیعت‌شناس آن دوره موارد مشابه بسیار می‌توان پیدا کرد. ذکر مطالب محدودی از آرای هراکلیتوس و آناکساگوراس درخصوص همبودی اضداد را می‌توان با آوردن موارد معرفت‌شناختی دیگری از فیلسوفان دیگر که دقیقاً شبیه قاعده پروتاگوراسی‌اند کامل‌تر کرد، اما شاید نقل خلاصه‌ای که خود ارسطو، خوشبختانه، در بحث مربوط به نقد نظریه پروتاگوراس ارائه می‌کند بهترین کار ممکن در این خصوص باشد. او در ادامه انتقادش از قاعده پروتاگوراسی به صراحت می‌نویسد که «و بطریق مشابه، بعضی‌ها از جهان محسوس، حقیقی بودن پدیدارها را استنتاج کردند»^(۳۳) و پس از توضیحات مختصری اینگونه ادامه می‌دهد: (۳۴)

و در هر صورت به این دلیل است که دموکریتوس می‌گوید یا حقیقتی وجود ندارد یا دست‌کم برای ما آشکار نیست.^(۳۵) و بطور کلی چون این متفکران تصور می‌کنند که معرفت عبارت است از احساس، و احساس عبارت است از دگرگونی فیزیکی، می‌گویند آنچه بر حواس ما پدیدار می‌شود باید حقیقی باشد؛ زیرا به این دلایل است که امپدکلس و دموکریتوس، و تقریباً می‌توان گفت، همه دیگران

قربانی آرائی از این قبیل شده‌اند.^(۳۶) زیرا امیدکلس می‌گوید وقتی انسان‌ها شرایطشان را تغییر می‌دهند معرفتشان را تغییر می‌دهند؛

زیرا خرد در آدمیان مطابق با وضع فعلی آنها افزایش می‌یابد.^(۳۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

به همان اندازه که طبیعت آنها دگرگون می‌شود، به ذهن آنها اندیشه‌های تغییر یافته می‌آید.^(۳۸)

و پارمیندس نیز عقیده خود را به همین نحو بیان می‌کند:

زیرا در هر مورد ذهن انسان‌ها آنگونه است که اندام‌های پرپیچ و خم ترکیب یافته‌اند؛ زیرا در همه انسان‌ها این یک چیز می‌اندیشد، یعنی جوهر اندام آنها؛ زیرا اندیشه از آن چیزی می‌آید که بیشتر است.^(۳۹)

سخنی از آناکساگوراس خطاب به بعضی از دوستانش نیز [به بحث ما] مربوط است، که اشیا برای آنها بگونه‌ای خواهد بود که ایشان آنها را تصور می‌کنند که هستند. و می‌گویند که هومر نیز آشکارا این عقیده را داشته است، زیرا او می‌گوید که هکتور، هنگامی که در اثر ضربه بیهوش بود، بر زمین افتاده بود درحالی که به اندیشه‌های دیگری می‌اندیشیده، که متضمن این است که حتی کسانی که از اندیشیدن معافاند اندیشه‌هایی دارند، هرچند نه همان اندیشه‌ها را. پس بدیهی است که اگر هر دو، صورت‌هایی از اندیشه‌اند، اشیا واقعی نیز در عین حال هم چنین‌اند هم چنین نیستند. و دشوارترین پیامدها در همین جاست.

به این ترتیب، حتی اگر ما فرض کنیم که گزاره (ب) در بخش ۴ عقیده پروتاگوراس است، در این صورت او تنها یکی از این متفکرانی خواهد بود که ارسطو نامشان را در فهرست خود گنجانده است. ارسطو این نتیجه‌گیری متفکران نامبرده را، همچون افلاطون، حاصل این تصورشان می‌داند که «معرفت عبارت است از احساس، و احساس عبارت است از دگرگونی فیزیکی»؛ بنابراین برپایه تفسیر افلاطون از قاعده پروتاگوراسی باید همه این بزرگان را نسبی‌گرای بدانیم، مگر اینکه در آثار آنها مطالب دیگری بیابیم که منطوق آنها این باشد که معرفت با احساس یکی نیست، و به این ترتیب به کمک آنها اندیشمندان را از بند نسبی‌گرایی معرفتی رها ببینیم، اما اگر

چنین مطالبی یافته نشود و شخص مورد بحث به آن دو مقدمه تصریح کرده باشد، براساس عقیده شایع امکان همبودی اضداد در آن دوره، باز ناچار نیستیم او را در دسته نسبی‌گرایان قرار دهیم. اکنون این مسئله در پیش می‌آید که اگر افلاطون، به علت وجود مطالب دیگر در نوشته‌های دیگران آنها را نسبی‌گرائی معرفی نمی‌کند، پس چرا پروتاگوراس را به رغم عدم تصریحش به قاعده «معرفت = احساس» نسبی‌گرائی می‌داند؛ در حالی که می‌دانیم گزاره (ب) در بخش ۴ صرفاً تفسیر افلاطون از قاعده اوست، و حتی اگر آن گزاره بیان‌گر اعتقاد او می‌بود، باز تنها راه فهم آن این نبود که او را نسبی‌گرائی معرفی کنیم. در غیاب هر نوشته دیگری از پروتاگوراس، نمی‌توان قاعده انسان‌معیاری را صرفاً به معنای (ب) گرفت، و حتی اگر این کار را بطور من‌عندی انجام دهیم، چنانکه افلاطون انجام داده است، باز (ب)، چنانکه دیدیم، ضرورتاً به معنای نسبی‌گرایی معرفتی نخواهد بود.

به تعبیر دیگر این معادله افلاطون که، «قاعده پروتاگوراسی = تعریف ثنائی‌تتوسی از معرفت»، حتی اگر واژه «فائی‌ثنائی» را در آن قاعده به معنای «به نظر رسیدن حسی» در نظر بگیریم، باز با نظر به بستر تاریخی زمان اعلام قاعده قابل قبول نیست. معادله افلاطون فقط زمانی قابل قبول است که در میان داده‌های حسی اولاً بین جوهر و کیفیات آن تمایزی قائل شویم و ثانیاً امکان همبودی کیفیات متضاد در جوهر واحد را نپذیریم. و اینها دو شرطی هستند که تفسیر قاعده پروتاگوراسی به نسبی‌گرایی معرفتی علاوه بر شرط «فائی‌ثنائی = به نظر رسیدن حسی» مستلزم برآورده شدن آنها نیز می‌باشد؛ اما نسبت دادن فهمی روشن از آن دو شرط به پروتاگوراس البته برخلاف روند تاریخ توسعه مفاهیم، و نسبت دادن شرط «فائی‌ثنائی = به نظر رسیدن حسی» به او، در غیاب قرائن حالی و مقالی، البته تفسیر من‌عندی است. نه تنها برقرار کردن آن معادله درست نیست، این نیز درست نیست که هر کس ادراک حسی را معرفت بداند نسبی‌گرائی است، زیرا شرط صحت حکم اخیر این است که شخص از دو شرط مذکور در بالا در باب جوهر و کیفیات آگاه باشد. معنای این سخن به روشنی این است که آن حکم در هر زمان و با هر درجه از توسعه مفاهیم درست نیست، و بنابراین سخن ارسطو درباره فیلسوفانی که نام‌شان در فهرست بلندبالا و شگفت‌انگیز او می‌آید که آنها چون «تصور می‌کنند معرفت عبارت است از احساس، و احساس عبارت است از دگرگونی فیزیکی، از جهان محسوس حقیقی بودن پدیدارها را استنتاج» می‌کنند نیز سخنی است باز

برخلاف روند توسعه مفاهیم، و بنابراین نمی‌توان گفت آنها نسبی‌گرائی یا منکر اصل عدم تناقض هستند. اگر خطی در میان ما و پیش از سقراطیان رسم کنند، و این خط دو دنیای مفهومی را از یکدیگر جدا سازد، ارسطو بطور کامل و افلاطون تقریباً بطور کامل در طرف ما قرار می‌گیرند.^(۴۰) کسی نمی‌تواند براساس مفاهیمی معین و تمایزات دقیق بین آنها درباره عقاید کسانی داوری کند که از بود و نبود آنها تصور روشنی ندارند، تا چه رسد به اینکه مستلزمات منطقی معنای محدود و متمایزی از آن مفاهیم را به آنها نسبت دهد. افلاطون نه تنها معنای خاصی از کلمه فائ‌تائی را به پروتاگوراس نسبت می‌دهد، بلکه حتی در نقد به قاعده او به معنایی از کلمه که به وی نسبت داده است وفادار نمی‌ماند. اکنون باید ببینیم این امر چگونه رخ می‌دهد.

۶

پیش از این، در بخش ۴، تمایز دو مفهوم حسی و حکمی در خصوص معنای کلمه فائ‌تائی را مطرح کردیم و گفتیم که افلاطون به‌هنگام روشن ساختن مقصود پروتاگوراس از قاعده مفهوم حسی کلمه را به او نسبت می‌دهد و براساس آن او را در دام نسبی‌گرائی معرفتی می‌اندازد. کلمه دیگری در یونانی وجود دارد که فقط به معنای به‌نظر رسیدن حکمی است. آن کلمه عبارت است از *دوکئی* (*δοκει*). جانائان بارنز می‌گوید که در میان عقایدنگاران، هر چند بعضی‌ها به‌هنگام آوردن قاعده پروتاگوراس از کلمه فائ‌تائی استفاده می‌کنند، سکستوس کلمه *دوکئی* را نیز به همراه فائ‌تائی به کار می‌برد و می‌نویسد: «هر آنچه برای کسی فائ‌تائی یا *دوکئی*».^(۴۱) اما این از خود افلاطون نشأت می‌گیرد، زیرا سقراط در آغاز انتقاد از قاعده پروتاگوراسی وقتی نیمه نخست آن را دوباره نقل می‌کند، نه فائ‌تائی بلکه *دوکئی* را به کار می‌گیرد (ثائ‌توس، ۱۶۱ c ۲). افلاطون، به‌هنگام انتقاد از قاعده، نه فقط از حیث لفظ بلکه حتی از حیث معنی و مفهوم نیز فراتر از حوزه معنایی «به‌نظر رسیدن حسی» می‌رود و نشان می‌دهد که مفهوم حکمی «به‌نظر رسیدن» را در نظر داشته است: اگر حقیقت پروتاگوراسی واقعاً حقیقت باشد، و هرکسی تنها معیار و مقیاس داوری آرا و عقاید خویش باشد، در این صورت پروتاگوراس به چه حقی می‌تواند خودش را نسبت به دیگران دانانتر بداند و به آنها تعلیم کند، و این درحالی است که ما باید خود را نادان‌تر از او فرض کنیم و در سر

درس‌های او حاضر شویم؟ اگر قاعده پروتاگوراسی شوخی نباشد پس «کل اشتغال به دیالکتیک» (۱۶۱ e۶) «نمایش کسل‌کننده و شگفت‌انگیز حماقت» (۱۶۲ a ۱) خواهد بود. به خاطر داریم که سقراط وقتی می‌خواست مقصود پروتاگوراس را روشن کند باد را مثال زد. او گفت باد واحد ممکن است در نظر یکی سرد و در نظر دیگری گرم باشد. اکنون گذر از آن مثال، که قطعاً مفهوم حسی *فائی‌نئائی* را القا می‌کند، به «کل اشتغال به دیالکتیک»^(۴۲) که قطعاً مفهوم حکمی *فائی‌نئائی* یا به تعبیر دیگر معنای *دکئی* را القای کند، نشان‌تعمیمی مهم و عدم انسجام فکری افلاطون در روایت و انتقاد از قاعده انسان‌معیاری است. اکنون هم‌زمان با جان‌اثان بارنز می‌توان گفت که «بنابر این افلاطون به تفسیر پدیدارشناختی ارائه شده در *ثئائی‌توس* ۱۵۲ a بطور سازگار وفادار نیست».^(۴۳)

این عدم وفاداری را از جهت دیگری نیز می‌توان دید. براساس مثال باد، معیار بودن پندار انسان صرفاً به وجود محمولی محدود می‌شود. باد می‌وزد، یکی آن را سرد و دیگری گرم احساس می‌کند، اولی می‌گوید: باد سرد است، درحالی‌که دومی می‌گوید: باد گرم است. در اینجا باد امر واحدی است که صحبت بر سر اوصاف آن است که آیا آن چه اوصافی دارد. اگر فقط تا اینجا را در مد نظر داشته باشیم قطعاً باید، و برخلاف عقاید بعضی از مفسران، قاعده پروتاگوراسی را چنین تقریر کنیم:

پاره ۱ - انسان معیار همه چیز است،
معیار چگونه بودن چیزهایی که هستند و
معیار چگونه نبودن چیزهایی که نیستند.

یعنی، اگر من باد را سرد احساس کنم، معیار سرد بودن باد هستم و اگر سرد احساس نکنم معیار سرد نبودن باد هستم. پس قاعده با این تقریر فقط بر وجود محمولی ناظر است و از مثال خود افلاطون نیز به جز این بر نمی‌آید. ارسطو، همان‌طور که بارنز نیز خاطر نشان کرده است،^(۴۴) تفسیر محمولی افلاطون را، که از مثال باد برمی‌آید، می‌پذیرد او به هنگام بحث درباره نتایج سخن پروتاگوراس می‌گوید که حمل نقیض‌ها در یک زمان بر یک جوهر ممکن نیست، اما اگر سخن

پروتاگوراس پذیرفته شود این نتیجه ناممکن را در پی خواهد داشت که بتوان دو نقیض را بر یک جوهر حمل کرد: «اگر کسی تصور کند که انسان کشتی جنگی نیست، پس او کشتی جنگی نیست، اما...»^(۴۵) اما افلاطون به این تفسیر محمولی اش نیز مسلماً وفادار نیست، و نشان دادن این عدم وفاداری او نیز کار دشواری نیست: آمیختن قاعده انسان معیاری با آموزه سری و، البته، محبوب افلاطون، در ثنائی تنوس، در حقیقت گذری است سر بسته از صفات به ذات. گفته ایم که نکته اصلی آموزه، نشان دادن «شدن» به جای «بودن» است. این یعنی عدم وجود ذات ثابت و پایدار در اشیای محسوس، و این نیز یعنی تعمیم «معیار بودن انسان» از «برای چگونه بودن یا چگونه نبودن اشیا» به «برای بودن یا نبودن آنها»: «هیچ چیزی یک چیز یا چیزی معین یا دارای صفت معین نیست.» (ثنائی تنوس، ۱۵۲ d ۷). درباره چیزهایی که دوست داریم بگوییم «هستند»، چون همواره در سیلان و دگرگونی و آمیختگی با چیزهای دیگر می باشند «درست نیست بگوییم آنها موجودند، زیرا هیچیک از آنها پیوسته موجود نیست، آنها همواره در حال شدن هستند» (e ۱ - ۱۶۲ a ۸). افلاطون در کراتیلوس نیز به صراحت نشان می دهد که این تعمیم را مرتکب شده است. هنگامی که هرموگنس از آزادی انسان در نامگذاری اشیا سخن می گوید، سقراط از او می پرسد آیا معتقد است که اشیا (اوسیا) همانند نامها هستند و «همانطور که پروتاگوراس می گوید آنها به افراد وابسته اند» (e ۵ - ۳۸۵)؟ و سپس در توضیح سؤالش ادامه می دهد که «زیرا او می گوید که انسان معیار همه چیز (پانتون خرماتون) است، و اینکه اشیا برای من چگونه هستند که برای من به نظر می رسند، و برای تو چگونه هستند که برای تو به نظر می رسند. آیا تو با او موافقی، یا می گویی که اشیا ذات (اوسیا) ثابت خودشان را دارند» (۴ - ۱ a ۸۶ - e ۶ - ۳۸۵)؟ پس اگر هرموگنس با پروتاگوراس موافق باشد، این بدان معنی است که او نیز عقیده دارد که اشیا ذات ثابتی ندارند. اگر اینطور باشد، پس معیار بودن انسان شامل اطلاق وجود آن بطور کلی در احکام ایجابی و سلبی خواهد بود و نه فقط محدود به وجود محمولی.

۷

تفسیر افلاطون از قاعدهٔ انسان‌معیاری پروتاگوراس، به عقیدهٔ ما، تفسیری تاریخی نیست، و بنابراین مطالب غیرتاریخی معینی را بر ذهن او تحمیل می‌کند. افلاطون از طریق بستن آن قاعده به آموزهٔ محبوب خودش، که آن را آموزهٔ سزای پروتاگوراس می‌نامد و به خیلی‌ها نسبت می‌دهد، و همچنین از طریق هماهنگ کردن آن قاعده و آن آموزه با نظریهٔ ثنائی‌تتوسی «معرفت = ادراک حسی»، موفق می‌شود که با ارائهٔ آن تفسیر و تعمیم تدریجی آن از صفات به ذات پیشرفته‌ترین نوع نسبی‌گرایی معرفتی را تأسیس کند. تنها همین می‌تواند نشان نبوغ کامل افلاطون باشد. هرگونه نسبی‌گرایی بعدی، خواه مبتنی بر مفهوم ناخوشایند شی فی نفسه و ناشناختی باشد و خواه بر مفهوم خاصی از هرمنوتیک یا پارادایم‌های علمی یا فرهنگی و غیره مبتنی باشد، به راحتی در چهارچوب آن نوع نسبی‌گرایی که آن فیلسوف بزرگ بر ذهن پروتاگوراس تحمیل می‌کند جای می‌گیرد. این را که افلاطون چگونه پروندهٔ این ماجرای فکری را می‌بندد همه می‌دانند: ادراک حسی شرایط دوگانهٔ اصلی معرفت را ندارد، اما هنوز نیز صفحاتی از این پرونده به زبان جدید بازخوانی می‌شود و هر از گاهی روایت‌های دیگری از نسبی‌گرایی معرفتی پروتاگوراس در مجلات و کتاب‌های فلسفی ذهن و فکر خوانندگان را به چالش می‌کشاند. تأسیس مسئله‌ای این چنین پایدار، ارائهٔ راه حلی آن چنان ناپایدار؛ واقعاً داستان جالبی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دبلیو. کی. سی. گاتری (۱۹۶۹)، ص ۲۶۴.
۲. رک. گاتری، همان، ص ۱۸۹.
3. Diels-Kranz, *Die Fragment der Vorsokratiker*, 10th ed., Vols, Berlin, 1960-1.
۴. جانانان بارنز (۱۹۸۹)، ص ۵۴۱.
۵. البته مسئله در محاورهٔ خارمیدس مطرح شده است، به این صورت که از امکان وجود معرفتی سؤال شده است که هم خودش و هم معرفت‌های دیگر را بشناسد (۷-۱۶۶).
۶. متن براساس ترجمهٔ کورنفورد است؛ در ترجمهٔ جان مک‌دول چنین می‌آید: «زیرا آن همیشه از آن وجود من است». این جمله را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد، هر دو ترجمه به مفهوم واحدی خواهند رسید. در این باره نگا. پایین‌تر بخش ۴، متن مربوط به یادداشت ۱۴.

۷. گاتری، همان، ص ۱۸۶ با یادداشت ۲. اما گاتری ظاهراً ته دلش به «ذهن‌گرایی افراطی»، خواندن پروتاگوراس راضی نیست: او در بحث مربوط به معنی واژه *xpmu* (= «خبر ما»)، که در پارۀ ۱ پروتاگوراس می‌آید، در مخالفت با نستله که گفته است انسان نمی‌تواند معیار وجود درخت‌ها یا سنگ‌ها باشد، می‌نویسد: «برطبق فلسفه یونان واقعاً عجیب (= وجود، ادراک شدن است) می‌تواند.» (همان، ص ۱۹۱). این‌گونه داوری از مورخ بزرگ فلسفه یونان واقعاً عجیب است، بویژه اینکه می‌دانیم که با توصیه خود او در باب هماهنگی شعور تاریخی، با قدرت تحلیل در جلد اول کتابش (۱۹۶۲، ص ۴۳) منافات دارد. و عجیب‌تر اینکه گاتری در ادامه سخنش می‌گوید (۱۹۶۹، صص ۲ - ۱۹۱): «اما دنبال کردن این خط فکر نکته چندانی ندارد، برای اینکه همه مثالهایی که افلاطون و ارسطو زده‌اند از اوصاف و صفات هستند. اینها آن چیزی هستند که پروتاگوراس بعنوان آموزگار سیاست و اخلاق و خطابه می‌توانست با آنها سروکار داشته باشد.» این اضطراب گاتری در نسبت دادن نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی افراطی به پروتاگوراس نه تنها نشان ابهام سخن پروتاگوراس، بلکه بیشتر از آن نشان ابهام و شاید فراتر از حوزه سخن پروتاگوراس بودن تفسیر افلاطون از آن است.

۸. اف. ام. کورنفورد (۱۹۵۷)، ص ۳۲، یادداشت ۱؛ جان مک‌دول (۱۹۹۱) ص ۱۱۹.

۹. گاتری (۱۹۶۹)، ص ۱۷۱. معلوم نیست درحالی که تعابیر کورنفورد و مک‌دول در نقل قول دانستن آن با احتیاط همراه است چرا نظر گاتری بی‌آنکه دلیلی جز «تقریباً تکرار آن با همین کلمات در *کراتولوس*» داشته باشد در این باره قاطع است.

۱۰. گاتری، همان، ص ۱۸۹.

۱۱. مک‌دول (۱۹۹۱)، ص ۱۱۸. تأکید بر عبارت از ماست.

۱۲. جانائان بارنز (۱۹۸۹، ص ۵۴۱) نیز فقره مورد نظر را «قرائت» افلاطون می‌داند، بی‌آنکه بحث کند آیا قرائت است یا نقل قول.

۱۳. ارسطو نیز در *مابعدالطبیعه* سخن پروتاگوراس را مثل افلاطون می‌فهمد و نتیجه (۲) را می‌پذیرد، (گاما، ۶، ۱۰۱۱ ب ۷-۵): «آنها [یعنی، کسانی که سخن پروتاگوراس را باور دارند] باید همه چیز را نسبی بدانند - یعنی نسبت به اندیشه و ادراک حسی، به این معنا که نه چیزی به وجود آمده است و نه خواهد بود بی‌آنکه کسی نخست چنین بیاندیشد.» توجه به این نکته ضروری است که ارسطو چگونه ملاک را از ادراک حسی به «ادراک حسی و اندیشه» تعمیم می‌دهد.

۱۴. نگاه کنید، بالاتر، یادداشت ۶ هر دو تفسیر که از جمله «زیرا متعلق آن در هر لحظه واقع من است» در متن ارائه خواهد شد در واقع در این مفهوم اشتراک دارند که متعلق ادراک حسی وجود مستقل ندارد و بودنش به وجود مدرک وابسته است و بنابراین نمی‌تواند بطور مطلق گفت که «هست».

۱۵. ارسطو، دوباره، در بحث قوه و فعل، و انکار مگاریان در مورد امر بالقوه، به راحتی می‌تواند نتیجه بگیرد که آنها نیز مثل پروتاگوراس سخن می‌گویند، زیرا براساس انکار قوه، اگر بنا از ساختن خانه بازایستاد دیگر دارای هنر خانه ساختن نیست، نه بصورت بالفعل نه بصورت بالقوه. این سخن درباره چیزهای غیرزنده نیز درست است: «هیچ چیز، سرد یا گرم یا شیرین یا اصلاً محسوس نخواهد بود اگر مردم آن را در ادراک حسی درنیابند، به این ترتیب طرفداران این

- دیدگاه ناچار سخن پرتاگوراس را خواهند گفت، (ما بعد الطبیعه، ثنا، ۳، ۱۰۴۷ الف ۷-۴).
۱۶. کورنفورد (۱۹۵۷)، ص ۳۴.
۱۷. همان، ص ۳۶.
۱۸. مک‌دول (۱۹۹۱)، ص ۱۲۱.
۱۹. ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، آلفای بزرگ، ۶، ۱۹۸۷ الف ۳۱ و بعد.
۲۰. هومر، *ایلیاد*، کتاب چهاردهم، ۲۰۱، ۲۴۶. نگا. افلاطون، *ثنای تتوس*، ۱۵۲ e، *کراتولوس*، ۴۰۲ b.
۲۱. *کراتولوس*، همان جا.
۲۲. *کوکتون*، مشهورترین نوشابه در یونان از زمان هومروس به بعد بود که از جوشاندن جو و پنیر رنده شده درست می‌کردند. هرکلیتوس درباره آن می‌گوید (پاره ۱۲۵): «کوکتون ضایع می‌شود اگر به هم زده نشود».
۲۳. رک. کورنفورد (۱۹۵۷)، ص ۳۵.
۲۴. در آن زمان صفات و ویژگی‌های شیء را نیز شیء تلقی می‌کردند. نگا. کورنفورد، *همان جا*؛ گاتری (۱۹۶۹)، ص ۱۸۵.
۲۵. کورنفورد (۱۹۵۷)، ص ۳۶.
۲۶. گاتری، *همان جا*.
۲۷. کورنفورد، *همان*، ص ۳۸ یادداشت ۲. اوسخنش درباب تغذیه و جبران فضولات را به *مهمانی*، d ۲۰۷ و فایدون، d ۸۷ مستند می‌سازد، و اضافه می‌کند که منبع سکستوس در نسبت دادن آموزه سیلان به پروتاگوراس ناشناخته است و احتمالاً او نیز در اثر گزارش سقراط که طی آن پروتاگوراس را قائل به آموزه سیلان معرفی می‌کند دچار بدفهمی شده است.
۲۸. در دوره پروتاگوراس، اضداد از ماهیت هر دو حکایت می‌کند، و محدود ساختن آن به کیفیات - چنانکه این محدودیت از مثال باد افلاطون برمی‌آید - نادیده گرفتن روند تاریخ اندیشه است. چنانکه در دنباله مقاله خواهیم دید اندیشمندان دیگری نیز بگونه‌ای سخن گفته‌اند که اولاً اضداد شامل هر دو می‌شود و ثانیاً همبودی اضداد امری طبیعی تلقی می‌گردد.
۲۹. افلاطون، *مهمانی*، d ۱۸۶.
۳۰. افلاطون، *سوفسطائی*، e ۲۴۲. نیز نگا. کورنفورد (۱۹۵۷)، ص ۲۱۷، یادداشت ۱؛ گاتری (۱۹۶۲)، ص ۴۳۷.
۳۱. برپایه ترجمه کیرک - راون (۱۹۵۷) ترجمه کرده‌ایم. کیرک - راون پاره ۴ را در سه بخش، در صص ۳۶۸ و ۳۷۸ و ۳۸۹ تحت شماره‌های ۴۹۶ و ۵۱۰ و ۵۲۵ آورده‌اند. تأکید بر عبارت دال بر آمیختگی و همبودی اضداد از ماست.
۳۲. رک. گاتری (۱۹۶۵)، صص ۸۶ - ۲۸۵. درباره کاربرد کلمه «*خُرِما*» در قلعه انسان معیاری پروتاگوراس و ترجمه آن به «چیز» رک. گاتری (۱۹۶۹)، ص ۱۹۱.
۳۳. ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، گاما، ۵، ۱۰۰۹ ب ۱.
۳۴. *همان*، ۱۰۰۹ ب ۳۴ - ۱۰.
۳۵. این روایت ارسطو حاصل پاره ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ دموکریتوس است.
۳۶. تأکید بر این جمله از ماست.

۳۷. امپدکلس، پاره ۱۰۶.
۳۸. امپدکلس، پاره ۱۰۸.
۳۹. پارمیندس، پاره ۱۶. همانطور که کیرک - راون خاطر نشان کرده‌اند، این پاره مؤثرترین آموزه باقی مانده از راه گمان پارمیندس را بیان می‌کند. نگا. کیرک - راون (۱۹۵۷)، ص ۲۸۳.
۴۰. کلمه «تقریباً» را درباره افلاطون آگاهانه و با تأکید بکار برده‌ایم. مفهوم شیء‌انگاری افلاطون (بطور مثال، نگا. پروتاگوراس، c ۱ و ۳۳۰ e ۱) به نظر ما، خود نشان حضور رگه‌هایی از نحوی اندیشیدن در دوره پیش از سقراطی دانست.
۴۱. جانانان بارنز (۱۹۸۹)، ص ۵۴۲.
۴۲. کورنفورد چنین ترجمه می‌کند: «کل اشتغال به مباحثات فلسفی».
۴۳. جانانان بارنز (۱۹۸۹)، ص ۵۴۳.
۴۴. همان، ص ۵۴۴.
۴۵. ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، گاما، ۴، ۱۰۰۷ ب ۲۳.

کتابشناسی

در این کتاب‌شناسی فقط از منابع مقاله یاد می‌شود.

- Aristotle, "Metaphysics", in *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, Edited by Jonathan Barnes, Two Vols., Princeton University Press, Second printing, 1985.
- Barnes, Johnathan (1989), *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London.
- Cornford, F. M. (1957), *Plato's Theory of Knowledge*, fifth impression, Routledge & Kegan Paul, London.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy*, Volume One, Cambridge University Press, London.
- Guthrie, W. K. C. (1965), *A History of Greek Philosophy*, Volume Two, Cambridge University Press, London.
- Guthrie, W. K. C. (1969), *A History of Greek Philosophy*, Volume Three, Cambridge University Press, London.
- Homer, "Iliad", in *Britanica Great Books*, Vol. 4. University of Chicago, 1952.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1957), *The Presocratic Philosophers*, First Printed, Cambridge University Press.

این کتاب همچنین یکی از منابع ما برای نقل پاره‌های پیش از سقراطی بوده است.

- Liddell, H. G. & Scot, R. & Jones, H. S. (1973), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

McDowell, John (1991), *Plato, Theaetetus*, Translated with notes, Seventh impression, Oxford.

Plato, *The Collected Dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns (1989),
Fourteenth printing, Princeton University press.