

اصول وجود - معرفت‌شناختی

محوارات اولیه افلاطون

محمد باقر قمی^۱

دکتری فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۹/۲۹

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۱۴

چکیده

در این جستار برآنیم اصول وجود‌شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون در محوارات اولیه و به خصوص لاکس، خارمیدس، اوتیفرون، اوتیدموس و هیپاس بزرگ را بر مبنای سه عنصر آنچه «دور سقراطی» می‌نامیم یعنی پرسش سقراطی، ادعای سقراطی انکار دانش و *النخوس* مورد بررسی قرار دهیم. حاصل این بررسی شش اصل وجود - معرفت‌شناختی است: شناخت الف، معرفت‌شناسی دوقطبی، وجود‌شناسی دوقطبی، معرفت گسسته، وجود گسسته و معرفت وجود. اگر چه این اصول عمدتاً جدید نبوده و پیش‌تر مورد بحث محققان قرار گرفته‌اند، آنچه مورد نظر این جستار است در نظر گرفتن این اصول در کنار یکدیگر و تأکید بر هماهنگی و مطلق بودن آن‌هاست. تناسب و هماهنگی میان اصول معرفت‌شناختی و اصول وجود‌شناختی و همسانی آن‌ها در برخی ویژگی‌ها همچون مطلق بودن و گسستگی علاوه بر آنکه نشان‌دهنده سازگاری نظری محوارات اولیه است، می‌تواند تأییدی بر نتایج این تحقیق باشد.

واژگان کلیدی: افلاطون، وجود، معرفت، محوارات اولیه

مقدمه

محوارات سقراطی در خصوص معرفت متناقض‌نما هستند، یعنی در حالی که معرفت - محور بوده و همواره در جستجوی معرفتند^۲، آن را نفی کرده و حتی هرگز معرفت را به طور مستقیم مورد بحث قرار نمی‌دهند^۳. پرسش سقراطی «الف چیست؟»^۴ (τίς ποτέ ἐστίν;)، همان

1. Email: mbqomi@gmail.com

۲. نظر کرکلند مبنی بر اینکه سقراط مایل است نوعی پرسش «غیر معرفتی اما در عین حال صحیح و انسانی» ارائه کند و بنابراین در جستجوی «شناخت اخلاقی» نیست (8: Kirkland, 2012)، بسیار از روحیه معرفت‌شناختی محوارات اولیه دور می‌شود.

۳. ولاستوس بر آن است که این اتفاقی نیست، چرا که از این پس، تحقیق معرفت «وابسته به تحقیق وجود‌شناختی و کیهان‌شناختی» است (229: Vlastos, 1957). همان‌طور که ولاستوس به درستی خاطر نشان می‌سازد، خارمیدس ۱۶۵c جایی است که سقراط بسیار به این تحقیق نزدیک می‌شود، اما هنوز از آن اجتناب می‌کند. ارجاعش به اوتیدموس ۲۸۲e را شاهد قابل قبولی نیافتیم. اوتیدموس e-۲۸۸d به اندازه متن ذکر شده از خارمیدس به موضوع نزدیک نیست. همین نکته را می‌توان در مورد ۲۹۲d نیز گفت.

۴. ر. ک: اوتیدموس ۴-۶e هیپاس بزرگ ۲-۲۸۶d، لاکس ۱۹۰a۴، ۱۹۱d۹

پرسشی است که سقراط تاریخی^۱ و در نتیجه تقریباً همه محاورات اولیه افلاطون در تلاش برای جستجوی پاسخ آن هستند: «شجاعت چیست؟» در لآخس؛ «دینداری چیست؟» در *اوتیدموس*؛ «خویشترنداری چیست؟» در *خارمیدس*؛ و «زیبایی چیست؟» در *هیپاس بزرگ*. همه پرسشی واحد با موضوعات یا مفاهیمی متفاوت هستند. سه عنصر اساسی در مسیر سقراط برای جستجوی دانش در تمام محاورات اولیه یعنی: ۱- پرسش سقراطی «الف چیست؟»؛ ۲- انکار ادعای دانش توسط او؛ ۳- روش آزمونی در کنار یکدیگر چیزی شبیه به یک «دور» می‌سازند که در این محاورات کم و بیش به یک گونه عمل می‌کنند. اگر چه این دور جستجویی ناامیدکننده است که ظاهراً همواره به جای معرفت به نادانی منتهی می‌شود، انگیزه آغاز آن اشتیاق شدید سقراط برای معرفت و عشق او به خردمندی است. نقطه آغاز این دور، اعتراف سقراط است به اینکه او نمی‌داند و دانشی ندارد، اعترافی که یا مورد تصریح قرار می‌گیرد، یا مفروض گرفته می‌شود، چرا که از مشخصات مشهور سقراط است. این اعتراف به گونه‌ای متناقض‌نما با تمایل شدید او برای معرفت^۲ همراه است. هر بار سقراط با شخصی مواجه می‌شود که فکر می‌کند چیزی را می‌داند (οἶεταί τι εἰδέναι) (دفاعیه، ۲۱d۵)؛ و تلاش می‌کند او را مورد آزمون قرار دهد. این آزمون به نظر ساده‌ترین آزمون است، چرا که تنها می‌پرسد: چیست آنچه او می‌داند؟ پرسش سقراطی هم با انکار دانش و هم با *النخوس* رابطه دارد. او ادعای دانش را انکار می‌کند، چرا که او خود نمی‌تواند پاسخ پرسش را بیابد. از طرف دیگر، او پاسخ دیگران را نیز طرد می‌کند، چرا که آن‌ها نیز قادر نیستند چنین پاسخی را فراهم آورند. هر آنکه با سقراط گفتگو می‌کند می‌تواند ادعا کند که می‌داند الف چیست فقط و فقط اگر بتواند پاسخ پرسش سقراطی را

۱. عموماً فرض شده است که این همان پرسشی است که سقراط تاریخی از آن بهره می‌گرفته است، فرضی که ارسطو (۳۰-۱۰۷۸b۲۷) را به عنوان شاهد خود دارد. با این وجود، ما در اینجا با سقراطی خواندن این پرسش این فرض را ادعا نمی‌کنیم، بلکه آن را در مورد محاورات اولیه افلاطون به کار می‌بریم. به نظر نمی‌رسد تردیدی که ویس (Weiss) (۲۰۰۹) درباره نقش پرسش سقراطی مطرح می‌کند که خود بر غیبت این پرسش در دفاعیه استوار است، چندان ضروری باشد؛ خواه آن را در مورد سقراط تاریخی در نظر بگیریم یا در مورد سقراط در محاورات اولیه افلاطون. گر چه دفاعیه (۲۱-۲۲) به فرآیند *النخوس* اشاره می‌کند، قرار نیست تحقیقی سقراطی را آغاز کند و در نتیجه نیازی به پرسش سقراطی ندارد که می‌تواند دلیل عدم ذکر آن باشد. بنابراین، ما می‌توانیم به نحوی منطقی فرض کنیم که *النخوس* که او از آن سخن می‌گوید قاعده‌تاً باید بر مبنای پرسش سقراطی بوده باشد.

۲. گرگیاس ۵-۵۰۵c۴: «همه ما باید نسبت به دانستن اینکه چه چیز در مورد موضوع بحث درست و چه چیز غلط است ستیزگر باشیم.»

ارائه کند. بنابراین، آگاهی از پاسخ این پرسش معیار دانش برای سقراط اول است. شخص با دریافتن اینکه آنچه او پیش‌تر ادعا می‌کرد می‌داند چیست را نمی‌داند، به نقطه‌ای می‌رسد که سقراط در ابتدا در آن نقطه بود. حداقل منفعت این دور آن است که شخص به اندازه سقراط در مورد موضوع خردمند می‌گردد و آگاه می‌شود که نمی‌داند. سقراط و مخاطبش هر دو در پایان دور همچنان در آستانه جستجوی معرفت هستند، چرا که نمی‌دانند الف چیست.

انکار سقراطی معرفت در برخی متون به تصریح اقرار شده است.^۱ سقراط در دفاعیه ۵-۲۱b۴ می‌گوید: *من اصلاً خود را خردمند نمی‌دانم*^۲ (*οὐτε μέγα οὐτε σμικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῶ σοφὸς ὢν*)؛ و در ۶-۲۱d۴: هیچ‌یک از ما چیزی ارزشمند نمی‌داند (*καλὸν καὶ γαθὸν εἰδέναι*) ... من نمی‌دانم (*οὐκ οἶδα*) و فکر هم نمی‌کنم که می‌دانم.

در *خارمیدس*، سقراط از ترس خود درباره یک اشتباه احتمالی سخن می‌گوید، یعنی این اشتباه که او فکر کند چیزی را می‌داند (*εἰδέναι*) وقتی که نمی‌داند (۲-۱۶۶d۱). تعمیم انکار سقراطی را می‌توان به گونه‌ای در *گرگیاس* دید. پس از آنکه سقراط انکار خود را «نظری که همواره یکسان است» (۵-۵۰۹a۴) می‌خواند، این گونه ادامه می‌دهد: من می‌گویم که نمی‌دانم (*οὐκ οἶδα*) این چیزها چگونه هستند، اما همچون اکنون، هرگز با کسی نیز برخورد نکرده‌ام که بتواند چیز دیگری بگوید بدون آنکه غیرمعقول باشد (۷-۵۵).

سقراط در پایان *هیپیا* بزرگ انکار دانش خود را این بار در مورد «زیبا» تکرار می‌کند: من نمی‌دانم (*οὐκ οἶδα*) آن چیز خودش چیست (*αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτέ ἐστίν*) (۸-۳۰۴d۷).

به‌رغم متون فوق، برخی متون دیگر محققان را در خصوص صداقت سقراط در انکار معرفت به تردید انداخته است. ولستوس دفاعیه ۷-۲۹b۶ را به عنوان یک شاهد ذکر می‌کند: «می‌دانم (*οἶδα*) که انجام کار غلط و عدم متابعت از ارباب، چه خدا باشد و چه انسان، بد و شرم‌آور است». او معتقد است اگر ما به همین یک متن «وزن درخور آن» را بدهیم، برای اثبات

۱. به عنوان مثال، لاکس ۲-۱۸۶d۸، ۴-۲۰۰e۳ (*... μὴ εἰδότε*)، هیپیا بزرگ c-۲۸۶، ۸-۳۰۴d۷، دفاعیه ۵-۲۱b۴، ۶-d۴، ۷-۲۹b۱، گرگیاس ۵۰۵e۶-۵۰۶a۴، ۷-۵۰۹a۴، *خارمیدس* c۲-۱۶۵b۴، ۲-۱۶۶d۱، *اوتیفرون* ۲-۵a۱، منون ۷-۷۱a۶ (*οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτὲ ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ τῆ γλάνω εἰδώς*)، ۳-۷۱b۳ (*οὐκ οἶδω περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν*)، ۴-۲۱۶d۲.

۲. در ترجمه متون افلاطون از ترجمه انگلیسی کوپر (۱۹۹۷) بهره گرفته‌ام، اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در اکثر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است متن اصلی یونانی را مبنا قرار داده‌ام.

اینکه سقراط به واقع ادعای معرفت درباره یک حقیقت اخلاقی را مطرح می‌سازد، کفایت می‌کند^۱ (Vlastos, 1985: 7). ادعای ولاستوس قابل قبول نیست چرا که به نظر بسیار غریب می‌آید که کسی همچون سقراط ادعای انکار دانش خود را درست پس از تأکید بر آن نفی کند. می‌توان ادعای او را کمی بالاتر از متن اخیر مورد ملاحظه قرار داد:

مطمئناً اعتقاد به دانستن چیزی که شخص نمی‌داند، سزاوارترین غفلت است برای سرزنش. آقایان! شاید به خاطر این نکته و بدین جهت است که من با اکثر مردم فرق دارم و اگر قرار بود ادعا کنم که در چیزی دانانتر از دیگران هستم، آن چیز این می‌بود؛ همان‌طور که من دانش کافی از دنیای زیرین ندارم (οὐκ εἰδῶς ἱκανῶς)، بنابراین فکر نمی‌کنم دارم (دفاعیه ۶-۲۹b).

ولاستوس تلاش می‌کند آنچه را که «پارادوکس» انکار دانش سقراطی می‌خواند، با تمایز میان معرفت «یقینی» (certain) از معرفت «آزمونی» (elenctic) برطرف سازد (Vlastos, 1985: 11). از نظر او، وقتی سقراط ادعای دانش می‌کند باید آن را به عنوان یک معرفت آزمونی در نظر بگیریم، معرفتی که محتوای آن باید «گزاره‌هایی باشد که او فکر می‌کند از نظر آزمونی قابل اعتمادند» (همان، ۱۸). راه‌حل ایروین تمایز میان معرفت و پندار است. او تأیید می‌کند که سقراط «به صراحت» چنین تمایزی را برقرار نمی‌کند، اما هنوز بر آن است که آزمون سقراط برای معرفت «می‌توانست این را برای او موجه سازد تا باور درست را بدون معرفت مورد شناسایی قرار دهد و ادعاهای او به سادگی قابل فهم هستند، اگر آن‌ها ادعاهایی فقط برای باور درست باشند» (Irwin, 1977: 40). در حالی که می‌توان تا اندازه‌ای با ولاستوس موافق بود، پذیرش نظر ایروین در خصوص محاورات اولیه دشوار است. چنانکه امیدوارم بتوان در ادامه نشان داد، ما مجاز به ایجاد هیچ‌گونه تمایزی در معرفت در محاورات سقراطی نیستیم، چرا که

۱. ولاستوس همچنین برخی متون دیگر را نیز ذکر می‌کند: گرگیاس ۶-۴۸۶e۵، ۲-۵۱۲b۱، جمهوری ۶-۳۵۱a۵، پروتاگوراس e۱-۳۵۷d۷، کراتیلوس ۷-۴۸a۵ (Vlastos, 1985: 7-10).

۲. ماتیبوس ضمن نقد تمایز ولاستوس خاطر نشان می‌سازد سقراط از دو معنای متفاوت معرفت سخن نمی‌گوید و نه هرگز گفته است «می‌دانم و نمی‌دانم» (Matthews, 2006: 113). تمایز معرفت ماهرانه و معرفت بدون مهارت یا تمایز معرفت پنهان و معرفت آشکار «ر. ک: وودراف (۱۹۹۵)، تیلور (۲۰۰۸) و ماتیبوس (۲۰۰۸)» تفاوت اساسی با تمایز ولاستوس ندارند. همان‌طور که ریچارد بت اشاره می‌کند، مسئله همه چنین تمایزاتی آن است که افلاطون «هیچ نشانه‌ای از تمایل برای متکثر کردن معانی کلمات مختلفی که به (معرفت) ترجمه می‌شوند، ارائه نمی‌کند» (Bett, 2011: 226). او با اشاره به تخته به عنوان نوعی از معرفت، تمایز موضوع معرفت را به جای تمایز معانی آن پیشنهاد می‌کند.

تنها یک نوع معرفت در این محاورات مطرح است و تمایز معرفت و پندار کاملاً به سقراط دوم تعلق دارد. در مورد تمایز ولاستوس، اگر چه نمی‌توان با هیچ تمایزی در محاورات اولیه موافق بود، به نظر می‌رسد می‌توان این تمایز را پذیرفت فقط اگر آن را به مثابه یک تمایز میان معرفت (که منحصر به فرد است و هیچ‌گونه رقیبی ندارد؛ حتی رقیبی غیرقابل مقایسه) و استفاده اصطلاحی و ناگزیر از آنکه شرط لازم هر بحثی است، در نظر بگیریم. این نوع دوم حتی برای کسی که ادعای هیچ‌گونه دانشی ندارد نیز اجتناب‌ناپذیر است. شاهد آشکار این نکته گرگیاس^۱ ۵۰۶a۴-۵۰۵e۶ است: من بحث را آن گونه که فکر می‌کنم هست راهبری می‌کنم (ὡς ἄν μοι δοκῆ ἔχειν)؛ اگر هر یک از شما با تصدیقاتی که من برای خود می‌سازم موافق نیستید، باید مخالفت کنید و [نظر] من را رد کنید. زیرا من آنچه را می‌گویم به مثابه آنچه می‌دانم نمی‌گویم (οὐδὲ γὰρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἢ λέγω) بلکه در تحقیق مشترک با شما (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν) [آن را می‌گویم].

کمترین درجه معرفت مورد نیاز برای شرکت در یک بحث، راهبری آن و استفاده از عبارت «می‌دانم» چیزی است که سقراط نمی‌تواند آن را انکار کند. می‌توان این نوع معرفت را همچون ولاستوس معرفت آزمونی نامید، فقط اگر توافق داشته باشیم که این معرفت همان نوعی از معرفت نیست که سقراط همواره به دنبال آن بوده است، یعنی معرفتی نیست که بتواند به عنوان پاسخ پرسش سقراطی «الف چیست؟» در نظر گرفته شود. موضوع انکار معرفت توسط سقراط معرفتی است که به درستی می‌تواند پاسخ پرسش سقراطی باشد و از *النخوس* سربلند بیرون آید، معرفتی که به گمان من هرگز توسط سقراط اول ادعا نمی‌شود.

روش *النخوس* به عنوان دومین عنصر دور سقراطی تقریباً در همه محاورات سقراطی به طور مشابه مورد استفاده قرار گرفته است. اینکه آیا مجازیم همه آزمون‌های سقراط در محاورات اولیه را یکسان در نظر بگیریم یا نه، همواره مورد بحث بوده است. ولاستوس، *اوتیدموس*، *لیزیس*، *منکسنوس* و *هیپیا*س بزرگ را از دیگر محاورات سقراطی متمایز می‌کند، چرا که معتقد است سقراط در این محاورات ایمان خود به *النخوس* را از دست داده است

۱. در استناد به گرگیاس صرفاً نگاه سقراط به استفاده‌اش از واژه «می‌دانم» در محاورات مد نظر است. لذا در واقع در اینجا از گرگیاس برای فهم بهتر استفاده سقراط از واژه مذکور استفاده کرده‌ایم و از آن به عنوان شاهدی برای انکار معرفت سقراط استفاده نمی‌کنیم. بنابراین امکان متأخر بودن گرگیاس مشکلی ایجاد نمی‌کند.

(Vlastos, 1994: 31). ایروین دفاعیه و کریتون را متمایز می‌کند، زیرا معتقد است آن‌ها عقائد خود سقراط را ارائه می‌کنند (Irwin, 1977: 38). برخلاف برخی محققان همچون بنسون که *النخوس* را در همه محاورات به عنوان یک روش واحد در نظر می‌گیرد (Benson, 2002: 107)، میشل کارپنتر و رونالد پولانسکی به نفع کثرت روش‌های *النخوس* استدلال می‌کنند (Carpenter & Polansky, 2002: 89-100). بریکهاوس و اسمیت اساساً وجود چیزی به عنوان *النخوس* سقراطی که بتواند همه آزمون‌های متنوع سقراط را تحت یک عنوان درآورد را مورد تردید قرار می‌دهند (Brickhouse & Smith, 2002: 145-160). ایشان بر آنند که هیچ راه‌حلی برای مسئله *النخوس* وجود ندارد، «به این دلیل ساده که چنین چیزی به عنوان (*النخوس* سقراطی) وجود ندارد» (همان، ۱۴۷). گر چه ما *النخوس* را به عنوان آنچه تا اندازه‌ای متعین است و بخشی از دور سقراطی در محاورات اولیه را در برمی‌گیرد، مدنظر قرار می‌دهیم، همه آنچه فرض می‌کنیم آن است که به‌رغم هر گونه تفاوتی که این روش می‌تواند در محاورات مختلف داشته باشد، اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی یکسانی دارد. بنابراین، ما ضرورتاً آن را به عنوان روشی واحد در نظر نمی‌گیریم. هدف این روش اثبات این نکته است که مخاطبان بحث نیز همچون سقراط از چپستی امر ناآگاهند. اینکه آیا *النخوس* آن طور که ولاستوس (۱۹۹۴) یا بریکهاوس و اسمیت معتقدند، برساننده بوده و قادر به برنهادن نظریات مثبت است یا این گونه نیست (Brickhouse & Smith, 1994: 20-21)، مسئله دیگری است که این جستار بدان نمی‌پردازد. آنچه در اینجا برای ما حائز اهمیت است آن است که *النخوس* به همان معرفتی که سقراط در جستجوی آن است منجر نمی‌شود. این کاملاً برخلاف نظر ایروین است که نه تنها *النخوس* به نتایج مثبت می‌رسد، بلکه «باید به معرفتی که مطابق شرایط سقراط است منجر شود» (Irwin, 1977: 68 and see 48). او توضیح نمی‌دهد کجا و چگونه آن‌ها واقعاً به آن نوع معرفت منجر می‌شوند. اگر بتوان این آگاهی را نوعی معرفت خواند، این نوع معرفت نمی‌تواند معرفت مورد نظر پرسش سقراطی باشد. سقراط روش *النخوس* را در دفاعیه (۲۱-۲۲) شرح می‌دهد و از عادت خود سخن می‌گوید که چگونه مردان خردمند، سیاستمداران، شاعران و همه کسانی که بالاترین شهرت را به واسطه دانش‌شان داشتند را مورد آزمایش قرار می‌داد و چگونه هر بار درمی‌یافت

۱. به عنوان مثال، گونزالس معتقد است در اغلب محاورات اولیه، تنها کارکرد مثبت *النخوس* کارکرد اندرزی آن است (Gonzales, 2002: 161-182).

که ادعای آن‌ها فاقد ارزش است. اگر چنانکه من فکر می‌کنم، انکار معرفت سقراطی نه شوخی است، نه تواضع و نه پنهان‌سازی، به نظر منطقی‌تر می‌رسد که بپذیریم فرآیندی که این انکار معرفت را به عنوان قدم اول خود دارد نیز نمی‌تواند این گونه باشد.

کلید دور سقراطی، یعنی آنچه می‌تواند تبیین کند که چرا سقراط معرفت خود را انکار می‌کند و می‌تواند ادعای هر گونه معرفت دیگران را نیز رد کند را باید در عنصر سوم، پرسش سقراطی، جستجو کرد. سقراط در هیپیاوس بزرگ (۲-۲۸۷c۱) می‌پرسد: «آیا با عدالت نیست که افراد عادل، عادل هستند؟ (ἀδρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι)». او در ۲۹۴b۱ تأکید می‌کند که آن‌ها در جستجوی آن چیزی بودند که به واسطه آن (ᾧ) همه چیزهای زیبا زیبا هستند (ر. ک: ۵-۲۴، b۸) در *اوتیفرون* (۱۱-۶d۱۰) گفته می‌شود که پرسش سقراطی به دنبال «خود مثال» (αὐτὸ τὸ εἶδος) است که به وسیله آن (ᾧ) همه اعمال دیندارانه دیندارانه‌اند و در e۱-۶d۱۱: از طریق مثالی واحد (πρου μιᾶ ἰδέα) اعمال غیردیندارانه غیردیندارانه‌اند و اعمال دیندارانه دیندارانه.

از آنجا که خود الف همان چیزی است که به واسطه آن الف، الف است، شناخت «خود الف» تنها راه شناخت الف است. احتمالاً همین نکته است که مبنای تمایز سقراط میان *اوسیا* به عنوان پاسخ درست پرسش و *اثر* به عنوان پاسخ غلط آن است:

اوتیفرون! می‌ترسم وقتی از شما درباره اینکه دینداری چیست (τὸ ὄσιον ὅτι ποτ' ἔστιν) پرسیده شد نمی‌خواستید خود *اوسیا* (αὐτοῦ) ... (οὐσία) آن را روشن کنید، بلکه اثری (πάθος) از آن را بیان کردید (اوتیفرون. ۹-۱۱a۶).

۱- شناخت الف

اکنون زمان آن است که اصول^۱ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دور سقراطی و عناصر سه‌گانه آن را مورد بحث قرار دهیم. به طور منطقی نمی‌توان از سقراط اول انتظار داشت تا به روشنی به اصول وجود - معرفت‌شناختی خود تصریح کرده باشد؛

۱. استفاده از کلمه «اصل» برای آنچه قصد داریم درباره وجودشناسی و معرفت‌شناسی سقراط در محاورات اولیه و میانی‌اش مورد بحث قرار دهیم، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. قرار نیست این کلمه معنایی بیش از «زمینه» یا «رویکرد» را تحمیل کند.

۲. به هر حال این به ما اجازه نمی‌دهد که همچون وودراف بگوییم محاورات اولیه افلاطون «در متافیزیک منزه» یا «از نظر وجودشناختی خنثی» هستند (Woodruff, 1978: 101-102).

چرا که چنین اصولی حتی در سقراط دوم که واجد نظریاتی آشکارا ایجابی است نیز چندان به تصریح بیان نشده است. از آنجا که قاعداً باید اصولی وجود داشته باشند که مبنای این اولین تحقیق نظام‌مند معرفتی باشند، باید به جستجوی آن‌ها برآییم و به تلویحاتی که به این اصول در سقراط اول شده است بسنده کنیم. اولین اصل که اولین شاخصه پرسش سقراطی و بکارگیری روش آزمونی است را در اینجا اصل «شناخت الف» می‌نامیم:

«شناخت الف: برای شناخت الف لازم است آنچه الف هست را بشناسیم».

ارسطو معتقد است که تحقیق سقراط تاریخی در جستجوی τὸ τί ἐστίν کاملاً منطقی بود، چرا که سقراط در جستجوی استدلال قیاسی بود و τὸ τί ἐστίν نقطه آغاز قیاس است (متافیزیک ۲۵-۲۳b10). ارسطو تنها دو ابتکار را به عنوان آنچه می‌توان به طور منصفانه به سقراط اسناد کرد ذکر می‌کند: استدلال استقرایی و تعریف عام (متافیزیک ۲۹-۲۷b10). او معتقد است در حالی که سقراط تنها با مسائل اخلاقی سروکار داشت و به کل طبیعت نظر نداشت و جستجوی او برای تعریف کلی نیز تنها در حیطه زمینه‌های اخلاقی بود (متافیزیک ۳-۱b98)، افلاطون آن را نه به اشیاء محسوس، بلکه به ماهیاتی از نوعی دیگر یعنی مُثُل اعمال کرد، چرا که اشیاء محسوس همواره در حال تغییرند و فراهم ساختن یک تعریف مشترک برای آن‌ها ممکن نیست (متافیزیک ۸-۴b98). بنابراین، ارسطو پرسش τὸ τί ἐστίν افلاطون را به عنوان جستجوی تعریف یک شیء با پرسش سقراط همانند می‌داند، با این تفاوت که در حوزه دیگری به کار گرفته می‌شود.

اینکه پرسش «الف چیست؟» در افلاطون جستجویی است برای تعریف، تفسیری است که تاکنون غالب بوده است. به عنوان مثال فاین معتقد است که «شناخت آنچه الف هست، شناختن پاسخ پرسش «الف چیست؟» است، یعنی شناخت تعریف واقعی طبیعت الف» (Fine, 2003: 2)؛ که او آن «اصل تقدم شناخت تعریف» (همان) می‌نامد^۱. ولسفدورف با اشاره به لاخس c-190b آن را «تقدم معرفت شناختی شناخت تعریفی» می‌خواند (Wolfsdorf, 2005: 25)؛ و کان این

۱. فاین خاطرنشان می‌سازد که افلاطون در منون ۹-۷۹c8 و ثائیتوس ۵-۱۴۷b2 از «شناخت الف» و «شناخت آنچه الف هست» به جای یکدیگر استفاده می‌کند. به طوری که جمله «ب، الف را می‌داند» همواره قابل ترجمه به این جمله است: «ب آنچه الف است را می‌داند» (Fine, 2003: 226).

تقدم تعریف را این گونه صورت‌بندی می‌کند: «اگر ندانید الف چیست، نمی‌توانید هیچ چیز درباره الف بدانید» (kahn, 1996: 180-181).

در اینجا قصد ندارم پاسخ پرسش سقراطی^۱ را مورد بحث قرار دهم و نه آنکه تعریف به عنوان پاسخ را به چالش بکشم. مهم آن است که سقراط بر اهمیت پاسخ پرسش خود تأکید دارد. معرفت قاطعانه به پاسخ این پرسش بسته است: معرفت الف چیزی نیست جز معرفت به آنچه الف هست. این مطمئناً مستلزم تقدم این شناخت بر هر نوع دیگری از شناخت درباره الف است، اما همچنین واجد چیزی بنیادی‌تر درباره رابطه معرفت و پرسش سقراطی است. تمرکز کامل سقراط بر پاسخ پرسش خود می‌تواند نشانگر جایگاه اساسی اصل شناخت الف در معرفت‌شناسی او باشد. شاهد این مدعا این است که سقراط صرفاً به این دلیل که مخاطبانش قادر نیستند به پرسش او پاسخ دهند شناخت را در مخاطبان خود به طور کامل رد می‌کند. روش آزمونی سقراط و طرد شناخت توسط او در محاورات اولیه که تقریباً همگی بدون نتیجه خاتمه می‌یابند بدون آنکه کسی را به عنوان دانا و یا چیزی را به عنوان معرفت حاصل شده بپذیرند، به ما اجازه نمی‌دهد هیچ‌گونه مدرک ایجابی برای این نکته فراهم سازیم. در اینجا ناچاریم به مدارک سلبی قانع باشیم که از طرد معرفت دیگران توسط سقراط فراهم می‌شود، چرا که سقراط معرفت مخاطبان خود را صرفاً به این دلیل رد می‌کند که آن‌ها نمی‌توانند پاسخ قابل قبولی برای پرسش «الف چیست؟» فراهم کنند.

۲- معرفت‌شناسی دوقطبی

مبنای اینکه سقراط هر گونه معرفت را در مخاطبان خود رد می‌کند اصل معرفت‌شناختی دیگری است. اجازه دهید آن را اصل «معرفت‌شناسی دوقطبی» بخوانیم:

«معرفت‌شناسی دوقطبی: گزینه سومی در کنار معرفت و نادانی وجود ندارد».

این اصل می‌گوید در مورد هر چیز تنها دو وضعیت شناختی وجود دارد: معرفت و نادانی. انکار سقراطی معرفت چیزی جز آن نمی‌گوید که او نسبت به شناخت الف نادان

۱. محققان عموماً بر آنند که پاسخ پرسش سقراطی تعریف است. برخی تأکید دارند که این تعریف، تعریفی واقعی است که به عنوان مثال از تعریف اسمی متمایز است (See: Wolfsdorf, 2005: 24). در حالی که برخی دیگر معنای مفهوم را به عنوان پاسخ در نظر می‌گیرند. ولفسدورف معتقد است وقتی سقراط، به عنوان مثال در پروتاگوراس و هیپیاوس بزرگ، می‌گوید الف باید چیزی (TI) باشد به معنای آن است که او در جستجوی تعریفی واقعی است و نه صرف معنا (۲۰۰۵: ۲۱).

است زیرا نمی‌داند الف چیست. به نظر می‌رسد در اینجا م. د. مفروض گرفته شده است. *النخوس* سقراطی که به طرد هر گونه معرفت مخاطبانش منجر می‌شود نتیجه ضروری این حقیقت است که او هیچ شقّ سومی در کنار معرفت و نادانی نمی‌پذیرد. همان‌طور که سقراط اول به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد چیزی درباره الف بداند وقتی که نمی‌داند الف چیست، هرگز اجازه نمی‌دهد شخص الف را تا اندازه‌ای بداند یا نسبت به آن پندار درست داشته باشد، بدون اینکه آن را بشناسد.^۱

۳- وجودشناسی دو قطبی

اصل معرفت‌شناسی دو قطبی در معرفت‌شناسی سقراط اول با اصلی دیگر در وجودشناسی او موازی است. تمایز مطلق افلاطون میان وجود و لاجود که به اندازه تمایزش میان معرفت و نادانی کامل و دقیق است را اصل «وجودشناسی دو قطبی» می‌نامیم:

«وجودشناسی دو قطبی: وجود هست و لاجود نیست».

این اصل آشکارا همان اصل مشهور پارمنیدس در مورد وجود و لاجود است (ر. ک: پاره ۵-۲/۲ دیلز - کرانتس). این بیان اوتیدموس در مورد امکان معرفت نادرست می‌تواند شاهد خوبی برای این اصل باشد:

چیزهایی که نیستند ... وجود ندارند (τὰ δὲ μὴ ὄντα ... ἄλλο τι ἢ οὐκ ἔστιν)
 (اوتیدموس ۴-۲۸۴b۳). او ادامه می‌دهد: برای لاجود جایی نیست که وجود داشته باشد
 (b۴-۵) (οὐὐν οὐδαμοῦ τά γε μὴ ὄντα ὄντα ἔστιν).

به نظر می‌رسد اینکه معرفت‌شناسی دو قطبی مجالی برای باور درست به عنوان یک شقّ سوم کنار معرفت و نادانی به دست نمی‌دهد، کاملاً به رد یک شقّ سوم در کنار وجود و لاجود توسط وجودشناسی دو قطبی وابسته است.

۱. اوتیدموس ۲۹۴a-۲۹۳c می‌تواند به عنوان یک مسئله به اصول ش الف و نیز م ن م مربوط باشد. سقراط می‌گوید اگر شما در حال دانستن هستید، پس شما می‌دانید (οὐκοῦν ἐπιστήμων εἶ, εἴπερ ἐπίστασαι) (۲۹۳c۲-۳) و نتیجه می‌گیرد که شما ضرورتاً باید همه چیز را بدانید اگر در حال دانستنید (οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι ἐπιστήμονά γε ὄντα) (c۴). امتناع یکسان بودن وجود و لاجود (d۴) دلیل سقراط برای این نتیجه است که، «اگر من یک چیز را می‌دانم، همه چیز را می‌دانم (εἴπερ ἐν ἐπίσταμαι, ἅπαντα ἐπίσταμαι)، چرا که من نمی‌توانم همزمان در حال دانستن و ندانستن (d۵-۶) باشم» (ἐπιστήμων τε καὶ ἀνεπιστήμων).

۴- معرفت گسسته

اصل چهارم را اصل «معرفت گسسته» می‌نامم:

«معرفت گسسته: معرفت الف از هر معرفت دیگری (در مورد هر چیز دیگر) جداست چنانکه گویی کل معرفت به اجزاء مختلف گسسته شده است.»

این اصل در هیپسیاس بزرگ ۴-۳۰۱b۲ به عنوان روش سقراط در برخورد با معرفت مورد اشاره و نقد قرار گرفته است:^۱

اما سقراط! تو تمامیت اشیاء را مورد تأمل قرار نمی‌دهی و نه کسانی که تو عادت داری با ایشان

سخن بگویی [چنین می‌کنند]

(τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι).

برخلاف رانکین که این متن را «ضد منطقی و تقریباً جدلی و نه ارائه‌کننده یک فلسفه وجودی جدی» معرفی می‌کند (Rankin, 1983: 54)، به نظر می‌رسد می‌توان آن را کاملاً جدی گرفت. هیپسیاس سقراط را مورد نقد قرار می‌دهد، چرا که او تمامیت اشیاء (ὅλα τῶν πραγμάτων) را مورد تأمل قرار نمی‌دهد (σκοπεῖς). اما این نقد تنها متوجه سقراط نیست بلکه همچنین متوجه تمام کسانی است که سقراط همواره با ایشان سخن می‌گفته است (ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι). این عبارت آخر دامنه این نقد را به فراتر از این محاوره و به دیگر محاورات سقراطی بسط می‌دهد. استفاده هیپسیاس از زمان کامل فعل εἴωθας (عادت داشتن) شاهد خوبی برای تعمیم این اصل به دیگر محاورات است. بنابراین ἐκεῖνοι به مخاطبان سقراط در دیگر محاورات او اشاره دارد. این نکته سبب می‌شود ما بتوانیم این نقد را به نحوی قابل قبول به عنوان نقدی بر زمینه معرفت‌شناختی محاورات پیشین نیز در نظر بگیریم. آنچه (ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι) بدان اشاره دارد آن است که هیپسیاس تنها روش سقراط در مواجهه با اشیاء را در این محاوره نقد نمی‌کند، بلکه او همچنین ناقد روش سقراط در دیگر محاوراتش است. رابطه این گسستگی با پرسش سقراطی را در بحث از اصل وجودشناختی متناظر با مورد اشاره قرار خواهیم داد.

۱. وودراف بر آن است که هیپسیاس بزرگ به وجودشناسی دوره میانی پایبند نیست (Woodruff, 1988: 212). او معتقد است از هیپسیاس بزرگ تا محاورات دوره میانی نوعی سیر از «وضعیت ختنی وجودشناسی به وجودشناسی متعالی» وجود دارد. همان‌گونه که در ادامه بحث خواهیم کرد، در حالی که این جستار با نکته اول موافق است، نکته دوم را قابل قبول نمی‌داند.

۵- وجود گسسته

نحوه برخورد سقراط و مخاطبانش با اشیاء این گونه توصیف می‌شود:

شما با در نظر گرفتن هر چیز به نحو پاره پاره شده در قطعات مجزا (κατατέμνοντες) در کلمات (ἐν τοῖς λόγοις)، بر زیبا و هر یک از موجودات (ἐκαστον τῶν ὄντων) چنگ می‌زنید (κρούετε) (b۴-۵).

این ما را به اصل دیگری که با اصل معرفت گسسته موازی است و در واقع وجه وجودشناختی آن است رهنمون می‌سازد، اصل وجود گسسته:

«وجود هر چیز از هر چیز دیگر گسسته است؛ چنانکه گویی کل وجود به موجودات گسسته بسیاری تقسیم شده است».

چنانکه دیدیم سقراط و مخاطبانش و بنابراین محاورات سقراطی متهم می‌شوند که هر چیز را به گونه‌ای در نظر می‌گیرند که گویی آن چیز از همه اشیاء جداست. اینکه این جداسازی در کلمات (ἐν τοῖς λόγοις) است به طور منطقی می‌تواند به معنای آن گرفته شود که محاورات سقراطی (دست کم محاورات پیش از هیپیاوس بزرگ) همه اشیایی را که یک نام یا تعریف دارند را از همه اشیاء دیگر جدا می‌کنند و تلاش می‌کنند آن‌ها را به نحوی مجزا و بدون توجه به دیگر چیزهایی که در لوگوس آن‌ها نیستند بفهمند. به عنوان مثال، در هیپیاوس بزرگ، آن‌ها تو کالون (زیبا) را جدا می‌کنند و تلاش می‌کنند با جدا کردن آن از همه چیزهای دیگر بفهمند آن و همه چیزهایی که در لوگوس آن هستند چه چیزهایی هستند. این نقد به طور مستقیم پرسش سقراطی و روشی را نشانه گرفته است که محاورات سقراطی برای دستیابی به پاسخ آن در پیش گرفته‌اند؛ چرا که این پرسش هر بار یک چیز را به عنوان یک لوگوس مجزا از هر چیز دیگر مورد پرسش و جستجو قرار می‌دهد. همان‌طور که مایر خاطرنشان می‌سازد، هر پرسشی «از پیش فرض می‌کند که الف که تحت یک لوگوس مورد پرسش قرار می‌گیرد، چیزی است» (Mayer, 1995: 85)؛ و «هر پاسخی به یک پرسش وحدت را به عنوان هدف خود دارد» (Ibid. 84). بنابراین نقد هیپیاوس بزرگ همزمان نقدی است از اصل معرفت گسسته و نیز اصل وجود گسسته. این نقد همچنین می‌تواند به عنوان نقد اصل «شناخت الف» نیز در نظر گرفته شود؛ چرا که تنها بر مبنای اصل «شناخت الف» است که محاورات سقراطی با این فرض که شناختن آنچه الف هست برای شناخت الف کافی است، می‌توانند به دنبال پاسخ پرسش «الف چیست؟» باشند. بنابراین اصل «معرفت گسسته» و نیز اصل «شناخت الف» کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند.

هیپاس می‌گوید آنچه سقراط و همه مخاطبان پیشینش در محاورات سقراطی مورد غفلت قرار داده‌اند «بدن‌های پیوسته موجودات» (*διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας*) است (۳۰۱b۶). خواه این نظریه را به عنوان نظریه‌ای که در واقع متعلق به هیپاس تاریخی بوده است در نظر بگیریم^۱ یا نه، این صریحاً اصل وجود گسسته را مورد نقد قرار می‌دهد. ما همین عبارت را با تغییر *سوما* به *لوگوس* چند خط پایین‌تر در ۳۰۱a۳-۴ نیز داریم: (*διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας*). اگر چه این نظریه که می‌تواند هم به عنوان یک نظریه وجودشناختی و هم یک نظریه معرفت‌شناختی پذیرفته شود توسط سقراط رد می‌شود، همچنان بر ضد اصول وجود - معرفت‌شناختی سقراط اول است و بنابراین به ما اجازه می‌دهد آنچه نقد می‌شود را به عنوان اصلی سقراطی در نظر بگیریم. شاید در بدو امر قبول این نکته دشوار باشد، اما به نظر می‌رسد همدلی سقراط و نحوه رد نظر هیپاس بتواند پرتوی بر این موضوع بیافکند. سقراط در رد اشکال هیپاس (۳۰۱c و بعد) می‌گوید: «این شکلی است که اشیاء برای ما هستند»؛ و به این ضرب‌المثل اشاره می‌کند که «یک چیز به گونه‌ای نیست که شخص می‌خواهد، اما به گونه‌ای است که می‌تواند آن را به دست آورد». شاید بتوان در این بیان گونه‌ای همدلی با اشکال هیپاس را مشاهده کرد. نحوه استدلال سقراط نیز این موضوع را تأیید می‌کند. او در رد اشکال هیپاس مسئله را نه از لحاظ وجودشناختی، بلکه از لحاظ معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار می‌دهد. سقراط نمی‌گوید اشیاء گسسته هستند، بلکه آنچه در نظر دارد متضمن این نکته است که بدون گسسته در نظر گرفتن اشیاء فهم آن‌ها ممکن نیست. این البته به معنای آن نیست که او گسسته بودن اشیاء را می‌پذیرد. آنچه می‌توان گفت آن است که او تلاش می‌کند نشان دهد بدون تفکیک اشیاء تا چه اندازه یک موضوع برای ما دشوار می‌شود؛ چرا که ما به واسطه تفکیک اشیاء از یکدیگر و بر اساس این تفکیک می‌اندیشیم و گویی این تفکیک برای اندیشه ما ضروری است. این نکته البته به صراحت در اینجا ذکر نمی‌شود، اما نحوه استدلال سقراط متضمن چنین رویکردی است.

۱. کرفرد با استناد آن به هیپاس تاریخی موافق است (Kerferd, 1981: 47). با او موافق نیست (Rankin, 1983: 55). در هر حال، این متن در مجموعه پاره‌های پیش‌سقراطی دیلز نیامده است. به نظر می‌رسد با توجه به استفاده افلاطون از این نظریه برای نقد وجود - معرفت‌شناسی سقراطی، پذیرش این استناد نظر این جستار را تقویت خواهد کرد.

۶- معرفت وجود

اصل ششمی که به زعم ما توسط سقراط مفروض گرفته شده است، اصل «معرفت وجود» است:
 « اصل معرفت وجود: متعلق معرفت وجود است.»

این اصل آشکارا ریشه مسئله شناخت نادرست است، مسئله‌ای که جایگاه ویژه‌ای در کل فلسفه افلاطون دارد. ما این مسئله را، شاید برای نخستین بار^۱، در *اوتیدموس* می‌بینیم جایی که در کمتر از بیست صفحه، (۷۶۲-۲۹۵)، با مسائل مختلف و درهم پیچیده‌ای درباره معرفت مواجه می‌شویم^۲، مسائلی که همگی در مسئله باور نادرست ریشه دارند. پس از آنکه *اوتیدموس* امکان آشکار دروغ را در ۲۸۳e به چالش می‌کشد، در ۲۸۴ این گونه بحث می‌کند که کسی که سخن می‌گوید درباره یکی از چیزهایی که هستند (ἐἶν μὴν καὶ κεῖνὸ γ' ἐστὶν τῶν ὄντων) (۲۸۴a۳) سخن می‌گوید و بنابراین آنچه هست را می‌گوید (λέγων τὸ ὄν). وقتی شخص آنچه هست را می‌گوید، باید ضرورتاً حقیقت را بگوید، زیرا کسی که آنچه هست (τὸ ὄν) و چیزهایی که هستند (τὰ ὄντα) را می‌گوید، حقیقت را می‌گوید (παῖλαθῆ λέγει) (۶-۲۸۵a). این بر اصل پارمنیدسی امتناع وجود لا وجود مبتنی است؛ اصلی که *اوتیدموس* در ۲۸۴b۳-۴ دوباره آن را بیان می‌کند و ما در بحث از اصل وجودشناسی دوقطبی نقل کردیم. چیزهایی که نیستند هیچ‌جا (οὐδαμοῦ) نیستند و هیچ‌کس این امکان را ندارد تا فعلی را بر آن‌ها جاری سازد (πράξειεν)؛ چرا که آن‌ها پیش از آنکه کاری رویشان انجام شود باید موجود شوند که البته غیرممکن است^۳ (b۵-۷). بنابراین کلمات به چیزهایی که هستند ارجاع می‌دهند (εἰσὶν ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι) (۲۸۵e۹) و همان‌گونه که هستند (e۱۰). نتیجه آن

۱. بیشتر محاوراتی که با این مسئله سر و کار دارند مانند ثائیتوس و سوفیست در کروئولوژی‌های قرن بیستم به عنوان محاورات متأخر در نظر گرفته شده‌اند. مورد گرگیاس متفاوت است. در حالی که در این محاوره پذیرفته می‌شود که امکان وجود عقیده نادرست در کنار عقیده درست وجود دارد (πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς) (۴۵۴d۵)، معرفت نادرست (ψευδῆς ... ἐπιστήμη) قویاً منع می‌شود (d۶-۷). گرگیاس اولی را با گفتن (Naί) می‌پذیرد اما دومی را با گفتن (Οὐδαμῶς) قویاً رد می‌کند.

۲. مسائلی همچون: یاد گرفتن آنچه شخص می‌داند و آنچه نمی‌داند (۲۷۶d)، امکان دروغ (۲۸۳c)، امتناع سخن گفتن از چیزهایی که نیستند (۲۸۶a-۲۸۵c، ۲۸۷a)، امتناع سخن نادرست (۲۸۶c)، امتناع اندیشه و باور نادرست (۲۸۶d) و مسئله دانستن همه یا هیچ چیز (۲۹۴a-۲۹۳c).

۳. پیشنهاد سستیوس در ۲۴۸c۷-۸ توسط دیونیزودوروس مورد غفلت قرار می‌گیرد. سستیوس می‌گوید مسئله می‌توانست حل شود اگر بپذیریم کسی که دروغ می‌گوید از چیزهایی که به گونه‌ای هستند (τρόπον τινὰ λέγει) سخن می‌گوید و نه (ὡς γέ ἔχει). این پیشنهاد به آنچه پاسخ نهایی مسئله در سوفیست است بسیار نزدیک است.

است که هیچ‌کس نمی‌تواند چیزها را آن‌طور که نیستند به سخن آورد. این عدم امکان سخن نادرست در ۲۸۶d۱ به اندیشیدن تسری می‌یابد و به امتناع باور نادرست منجر می‌شود (۲۸۶d۴). بحث در ۲۸۷a با بسط دادن این امتناع به اعمال به عدم امکان اشتباه به طور کلی می‌رسد. نه تنها متعلق معرفت بلکه متعلق سخن، اندیشه و عمل همگی وجود است به این دلیل ساده که متعلق هیچ چیز نمی‌تواند لا وجود باشد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که از نسبت میان این اصول شش‌گانه روشن است، وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات اولیه رابطه‌ای سازگار و موازی را نشان می‌دهند. معرفت‌شناسی مطلق حاضر در این محاورات که هیچ‌گونه شکل سومی در کنار معرفت و نادانی را نمی‌پذیرد در هماهنگی کامل با وجودشناسی مطلق در این محاورات است که بر مبنای آن وجود هست و لا وجود نیست. از طرف دیگر، وجودشناسی مبتنی بر وجود گسسته نیز کاملاً با معرفت‌شناسی مبتنی بر معرفت گسسته همخوانی دارد. همان‌طور که این محاورات وجود اشیاء را جدا از یکدیگر در نظر می‌گیرند، معرفت آن‌ها را نیز از یکدیگر جدا می‌کنند. این رابطه سازگاری و توازی میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات اولیه در این چهار اصل در اصل ششم یعنی اصل معرفت وجود که بر مبنای آن متعلق معرفت وجود است، تجلی کامل خود را می‌یابد. علاوه بر تأیید سازگاری میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات اولیه، این سازگاری همچنین می‌تواند تأییدی باشد بر اینکه این اصول مبنای وجود - معرفت‌شناسی این محاورات را تشکیل می‌دهند. معرفت: ۱- به آنچه یک چیز هست می‌پردازد (شناخت الف). ۲- دوقطبی است یعنی معرفت مطلقاً از نادانی متمایز است (معرفت دوقطبی). ۳- گسسته است (معرفت گسسته). ۴- به وجود تعلق دارد (معرفت وجود). از طرف دیگر، ۵- وجود نیز موضوع معرفت است (شناخت الف و معرفت وجود). ۶- دوقطبی است یعنی مطلقاً از ناموجود متمایز است (وجود دوقطبی). ۷- گسسته است (وجود گسسته). نکات (۱)، (۴) و (۵) نشان می‌دهند که در این محاورات، وجود تنها موضوع معرفت است. معرفت هیچ‌چیز جز وجود را به عنوان موضوع خود ندارد. این چیزی است که می‌توان آن را «وابستگی مطلق»^۱ معرفت به وجود خواند. معرفت به طور کامل به وجود به عنوان موضوع خود وابسته است. نکات (۲) و (۶) نشان می‌دهند که هم

۱. صفت «مطلق» برای ایجاد تمایز با آنچه در موج وجودشناختی رابطه «متناظر» خواهد بود، انتخاب شده است.

معرفت و هم وجود مطلق هستند. همان‌طور که معرفت به طور مطلق از نادانی متمایز است، وجود نیز به طور مطلق از ناموجود متمایز است. شاید بتوان این رابطه را نیز در اینجا «توازی مطلق» وجود و معرفت خواند؛ چرا که این دو مقوله دارای ویژگی‌های یکسانی هستند. هم وابستگی مطلق معرفت به وجود و هم توازی مطلق میان آن‌ها را می‌توان بر اساس نکات سوم و هفتم تأیید کرد. این نکات نشان می‌دهند که معرفت و وجود هر دو گسسته‌اند که بر اساس اصل «شناخت الف» نیز هویداست: معرفت هر چیز به معرفت آن چیز محدود می‌شود. آنچه این دو نکته درباره رابطه وجود و معرفت بیان می‌کنند آن است که علاوه بر وابستگی معرفت به وجود، آن‌ها همچنین موازی هستند، چرا که هر دو ویژگی‌های یکسانی دارند. این رابطه نمی‌تواند به گونه دیگری باشد، چرا که وجود موضوع معرفت است و هنگامی که وجود گسسته است، معرفت نمی‌تواند این گونه نباشد. بنابراین، همه شش اصل موج سقراطی وابستگی مطلق معرفت به وجود و توازی مطلق میان آن‌ها را تأیید می‌کنند. روشن است که توازی آن‌ها با وابستگی آن‌ها در ارتباط است. اگر قرار است معرفت به وجود وابسته باشد، هر ویژگی‌ای که وجود دارای آن است، معرفت نیز می‌باید آن را داشته باشد که خود نشانگر آن است که رابطه وجود و معرفت در محاورات اولیه رابطه‌ای سازگار است. از آنجا که معرفت و وجود در این محاورات مطلق هستند، ما با انواع یا سطوح مختلف معرفت و وجود مواجه نمی‌شویم. تنها یک نوع مطلق معرفت وجود دارد و هر چیزی جز آن نادانی است؛ همان‌طور که تنها یک نوع مطلق وجود در نظر گرفته می‌شود که شدیداً از ناموجود متمایز می‌شود. رابطه این معرفت مطلق با این وجود مطلق یک وابستگی مطلق و یک توازی مطلق را شکل می‌دهد که در شکل مطلق مُثُل در محاورات سقراطی مجسم می‌شود. هر چند درک این نکته که مُثُل آن گونه که در محاورات اولیه صورت‌بندی می‌شوند بسیار نسبت به مُثُلی که در محاوراتی همچون *فایدون*، *تیمایوس*، *فیلیبوس* و *جمهوری* ارائه می‌شوند، ساده‌تر هستند چندان دشوار نیست، اثبات آن فراتر از موضوع این جستار است.

منابع

1. Allen, R. E; 1959, *Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo"*, The Review of Metaphysics, Vol. 13, No. 1.
2. Benson, Hugh H; 2002, *problems with Socratic Method*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.

3. Bett, Richard; 2011, *Socratic Ignorance*, in: Morrison, Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press.
4. Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D; 1994, *Plato's Socrates*, Oxford New York.
5. _____ ; 2002, *The Socratic Elenchos?*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
6. Carpenter, Michelle & Polansky, Ronald M; 2002, *Variety of Socratic Elenchi*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
7. Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S; 1997, *PLATO Complete Works*, USA: Hackett Publishing.
8. Fine, Gail; 1993, "*Vlastos on Socratic and Platonic Forms*", *Apeiron*, Vol. 26, No. 3/4.
9. _____ ; 2003, *Plato on knowledge and Forms*, Oxford University Press.
10. Irwin, Terence; 1977, *Plato's Moral Theory, The early and Middle Dialogues*, Oxford: Clarendin Press.
11. Gonzalez, Francisco J; 2002, *Elenchus as Constructive Protreptic*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
12. Kahn, Charles H; 1996, *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge University Press.
13. Kerferd, G. B; 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press.
14. Kirkland, Sean D; 2012, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, State University of New York.
15. Mackey, D. S; 1928, "*On the order of Plato's Writings*", *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No.1.
16. Matthews, Gareth B; 2006, *Socratic Ignorance*, in: Benson, Hugh H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd.
17. _____ ; 2008, *The Epistemology and Metaphysics of Socrates*, in: Fine, Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford New York.
18. Meyer, Michel, Jamison, David & Hart, Alan (translators); 1995, *Of Problematology: Philosophy, Science and Language*, The University of Chicago Press, London.

19. Platonis; 1578, **Πλατωνος ἅπαντα τα σωζόμενα = Platonis Opera quæ extant omnia**, Henri Estienne and Jean de Serres (ed.) Genevæ?: excvdebat Henr. Stephanvs.
20. Rankin, H.D; 1983, *Sophists, Socrates and Cynics*, Croom Helm Ltd.
21. Taylor, C. C. W; 2008, *Plato's Epistemology*, in: Fine, Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford New York.
22. Vlastos, Gregory; 1957, **Socratic knowledge and Platonic "Pessimism"**, *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2.
23. _____ ; 1985, **"Socrates' Disavowal of Knowledge"**, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138.
24. _____ ; 1994, *Socratic Studies*, Burnyeat Myles (ed.), Cambridge University Press.
25. Weiss, Roslyn; 2009, *Socrates: Seeker or Preacher?* in: Ahbel-Rappe, Sara & Kamtekar, A Companion to Socrates, Rachana, Blackwell.
26. Wolfsdorf, David; 2005, **"Euthyphro" 10a2-11b1: A Study in Platonic Metaphysics and its Reception Since 1960**, *Apeiron*, Vol. 38, No. 1.
27. Woodruff, Paul; 1978, **Socrates and Ontology: The Evidence of the "Hippias Major"**, *Phronesis*, Vol. 23, No. 2.
28. _____ ; 1988, *Reply to Ronald Polansky*, in: Griswoold, Charles L. (ed.), 1988, *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge.
29. _____ ; 1995, *Plato's Early Epistemology*, Michigan State University.