

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۸، بهار ۱۳۸۴

شماره مسلسل ۱۹۴

برهان چرخه‌ای افلاطون در فایدون در اثبات بقای نفس پس از مرگ*

دکتر مهدی قوام صفری**
E-mail: philosophy@ut.ac.ir

چکیده

برهان چرخه‌ای افلاطون در فایدون در اثبات بقای نفس پس از مرگ با محوریت «آموزه‌های کهن» در باب «چرخه زایشهای متوالی» و با توسل به اصل پیدایش ضد از ضد، که در فرهنگ یونانی از زمان هسیودوس تا افلاطون وجود داشته است، با بیانی اسطوره‌ای - فلسفی اقامه می‌شود. این برهان، به رغم ایرادهایش، برهانی است که افلاطون آن را به مثابه گام نخست دیالکتیک مربوط به اثبات جاودانگی نفس تلقی می‌کند و معتقد است اجمالاً بقای نفس از مرگ نفس را اثبات می‌کند.

* - تاریخ وصول ۸۳/۱۰/۲۱ تأیید نهایی ۸۳/۱۲/۱۰
** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

واژه‌های کلیدی: نفس، خودکشی، مرگ، جاودانگی، اصداد، پیدایش ضد از ضد

مقدمه

۱. موضوع اصلی بحث در محاوره فایدون اشتیاق فیلسوف به مرگ است، و سقراط، که آخرین لحظات حضورش را در زندان می‌گذرانند، در همان گفتگوی مقدماتی خطاب به سیمیاس، که یکی از دو مخاطب فیثاغوری اوست، تصریح می‌کند که «هر کس به طور شایسته به این اشتغال متعهد می‌شود» (۹-۶۱۷۸) به مرگ اشتیاق خواهد داشت. در اینجا مقصود از «اشتغال» فلسفه است، پس به این ترتیب با اساسی‌ترین نتیجه فلسفه در نظام فکری افلاطون مواجه می‌شویم: نتیجه راستین تفکر فلسفی درست پیدایش اشتیاق به مرگ در فیلسوف است. کبیس (هم مکتب سیمیاس، که هر دو به سبب گرایشها و تربیتهای ارفه‌ای - فیثاغوری‌شان آگاهانه مخاطب سقراط انتخاب شده‌اند)، که انتظار می‌رود سخنانی در این باره از فیلولائوس، فیثاغوری سرشناس، شنیده باشد، حیرت خود را از این مسئله تناقض‌نا آشکار می‌سازد که اگر نتیجه تحقیق فلسفی راستین اشتیاق به مرگ است پس چرا فیلسوفان، یعنی کسانی که فهم فلسفی در آنها تحقق یافته است، حق ندارند از راه خودکشی خودشان را از رنج زندگی دنیوی رهایی ببخشند؛ در حالی که این در واقع گزینش امری نیکو از سوی آنهاست (a ۶۲).

سقراط نیز با اینکه این منع را به این صورت نامعقول (*αλογοῦν*, آلوگون) می‌یابد، اضافه می‌کند که شاید برای آن دلیلی وجود داشته باشد. او برای این منع دو گونه توجیه در پیش می‌بیند. توجیه نخست به آموزه‌های محرمانه (*ἀπορρητοῖς λεγομένου*, آپورتویس لگومنوس) برمی‌گردد. این تعبیر در اصل به

آموزه‌های سرّی فیثاغوریان اطلاق شده است (ال. اس. جی. ص ۲۱۶). این آموزه سرّی نشانی از آیینهای ایوسی (منسوب به ایوسیسی Eleusis، شهر قدیمی آتیکا که از نظر مذهبی وقف دیمتر Demeter، وگرا Cora بود) و ارفه‌ای دارد و همانگونه که گاتری خاطر نشان کرده است « باید بپذیریم که اینها [یعنی این آموزه‌ها] و به ویژه آموزه ارفه‌ای، که دشمنی‌اش با بدن بسیار آشکار بود، تأثیر شگرفی بر اندیشه او [یعنی افلاطون] دارند» (گاتری، ۱۹۷۵، ص ۳۳۹).

بر اساس این آموزه‌ها « ما انسانها به نوعی در زندان* هستیم و شخص نباید خود را از آن آزاد سازد یا از آن فرار کند » (b ۶۲). به نظر افلاطون این توجیه، فکری وزین و فهم و درک آن دشوار است؛ با این همه فکر زندانی بودن نفس در بدن نه تنها در سراسر محاوره فایدون (به طور مثال، در ۶۷d1-۲، ۸۳a - ۸۲e) بلکه در محاوره کراتولوس (c ۴۰۰) نیز آمده است.

آنچه در نظر افلاطون معقول می‌آید توجیه دوم است: « اما این آموزه که خدایان محافظ ما هستند و ما انسانها یکی از متعلقات خدایان هستیم به نظر من آموزه بهتری است » (۸-۷ b ۶۲). این بدان معناست که «انسان نباید خویشتن را بکشد تا اینکه خدا ضرورتی بفرستد، از قبیل آنچه اکنون برای ما فراهم آورده است» (۸-۶ c ۶۲).

۲. این دو توجیه برخلاف تصور گالوپ (۱۹۹۰، ص ۸۳) «عمیقاً از یکدیگر متمایز» هستند. در توجیه نخست انسانها به سان بردگانی هستند که در «زندان» خواجه خویش به سر می‌برند: حیات زندانی است برای انسان، اما این زندانی نباید بکوشد از آن فرار کند! دقیقاً بخش دوم آموزه است که در نظر افلاطون «فهم و درک آن

دشوار است»: اگر انسان به زور در این زندان آمده است، چرا نباید بکوشد از آن فرار کند؟ اما بخش نخست آموزه، یعنی زندانی بودن انسان، مورد قبول و تمجید افلاطون است، او خود نیز، چنان که دیدیم، به این امر عقیده دارد، و از این جهت است که آموزه را «وزین» می‌نامد. اما توجیه دوم، معطوف به آن است که حیات بخششی الهی است و فقط خدایان حق دارند آنچه را داده‌اند، باز ستانند. وظیفه ما این است که تا وقتی زنده هستیم، تا آنجا که ممکن است معاشر بدن نباشیم و جز به قدر ضرورت با بدن انس نگیریم «تا اینکه خود خدا (θεοῦ αὐτοῦ: ۶۷a؛ نه خدایان θεοῖς) ما را برهاند» (۶۷a۵-۶). عدم معاشرت داشتن و مانوس بودن با بدن، جز به قدر ضرورت، ما را تا آنجا که ممکن است به معرفت نزدیک می‌سازد (۶۷a۳)، و این همان راه فیلسوف است که ضمن کوشش برای کسب معرفت بیشتر از طریق انس کمتر با بدن، حیات خود را، چون متعلق اراده الهی می‌بیند، نابود نمی‌سازد؛ نه اینکه خود را همچون برده‌ای بی‌اختیار در دستان خواجه خودکامه ببیند و زندگی‌اش را بی‌اختیار حفظ کند. پس همان‌گونه که حیات بخششی الهی است، مرگ نیز رهایی الهی است. اگر فیلسوف باشیم، مرگ گذرگاهی است که ما را به حقیقت ناب و بی‌آلایش عبور می‌دهد، زیرا عقیده ثابت دوستدار حکمت (φιλοσοφός، فیلسوفوس) این است که «حکمت ناب را در هیچ جایی به جز آن جا [جهان پس از مرگ] به دست نخواهد آورد» (۶۸b۴-۵). پس اگر چنین کسی از مرگ بترسد غیرمنطقی است.

۳. اکنون اعتراض کپس بجاست: ای سقراط آنچه را گفתי بسیار عالی می‌یابم، اما مردم آنچه را درباره نفس گفתי باور ندارند. ترس مردم از مرگ به این دلیل است که

معتقدند به محض اینکه مرگ رخ می‌دهد، نفس نیز همچون دم و دود از بین می‌رود و در جایی باقی نمی‌ماند (۶-۷۰a1). نابودی نفس شخصی که به هنگام مرگ در معرض باد قرار دارد دوباره (۶-۷۷e5) مطرح و به کودکان نسبت داده شده است. این اعتقاد را می‌توان در *ایلیاد* نیز دید، آن گاه که روح پاتروکلوس با آخیلئوس سخن گفت و «همان طور که پاتروکلوس سخن می‌گفت آخیلئوس بازوانش را به سوی او گشود و می‌خواست که او را در میان بازوانش بگیرد، اما هیچ چیز نبود و روح همچون بخار از بین رفت.» (هومر، *ایلیاد*، سرود بیست و سوم، ۹۹-۱۰۰). بنابراین نبودن نفس پس از مرگ به سان دم و دود و بخار عقیده هومری و قدیم است. اما به نظر می‌رسد که در سده پنجم پ. م. این دیدگاه ناشناخته نبوده است که پسوخته ($\psi\upsilon\chi\eta$) و پنیوما ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) یا حتی نوس ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) به هنگام مرگ به *آیثر* ($\alpha\iota\theta\eta\rho$) ملحق می‌شود و به واقع به معنایی فناپذیر است. برای نمونه دو مورد را ذکر می‌کنیم: ائوریپیدس در نمایشنامه *درخواست‌کنندگان* (*The Suppliants*) می‌گوید: «بگذارید اکنون مرده در زمین دفن شود/ هر عنصر به جایی برگردد/ که از آن در بدن در آمده است/ نفس ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) به هوا/ بدن به خاک» (ابیات ۳۳-۵۲۹). همچنین او در نمایشنامه *هلن* (*Helen*) می‌گوید: «به واقع نفس مرده دیگر زنده نیست/ با وجود این آگاهی‌ای دارد که برای همیشه باقی است/ جاودان است همچون آیثری که نفس در آن فرو می‌رود» (ابیات ۶-۱۰۱۴). پس آنچه در باب از بین رفتن نفس همچون دم و بخار در *فایدون* می‌آید ناظر به عقیده هومری است نه عقیده شایع در سده پنجم، که به گونه‌ای در آرای دیوگنس آپولونیایی (Diogenes of Apollonia) درباره

هوای آرخه نیز وجود دارد (ر.ک. جاودانگی هوا در پاره‌های ۷ و ۸؛ و پیدایش نفس و عقل از هوای جاودان در پاره‌های ۴ و ۵).

۴. کبس در ادامه می‌افزاید: «اما، ای سقراط، اگر نفس به مثابه هستاری به تنهایی واحد و جدا از این شروری که هم اکنون برشمردی در جایی فی نفسه موجود باشد، این امید وجود خواهد داشت و امید خوبی هم خواهد بود که آنچه تو می‌گویی راست باشد. اما شاید در این نکته که وقتی انسان مرده است نفس او وجود دارد و دارای نیرو و حکمت (*φρονησις*، فرونیسیس) است، اطمینانی قاطع نیاز باشد» (۷۰a۶-b۲). در این سخنان کبس سه نکته وجود دارد: (۱) اگر بقای نفس پس از مرگ انسان صحت داشته باشد، در آن صورت امید می‌رود آنچه سقراط در مذمت تن دوستی و در مدح دوری از خواهشهای جسمانی در جهان گفت درست باشد، و این امید خوبی برای انسان است؛ (۲) اما این امید فقط زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که نفس پس از مرگ، ضمن حفظ نیرو و حکمت خویش باقی باشد. تأکید بر کلمات پایانی جمله از این جهت اهمیت دارد که بقای نفس بدون حفظ نیرو و حکمت آن بقای مطلوب کبس (افلاطون) نیست. (۳) بقای مطلوب نفس این است که به مثابه هستاری که به تنهایی گردآوری شده و وحدت یافته (*συνηθροισμενη*، سوئثروویسمنه) و جدا شده (*απηλλαγμενη*، آپلاگمنه) باقی باشد؛ یعنی هویت واحد خود را ضمن اینکه جدا از اشیای دیگر و شرور مادی است حفظ کرده باشد. این مطلب ضمناً صحت ترجمه *φρονησις* به حکمت را نیز تقویت می‌کند؛ زیرا هویت نفس بدون حفظ حکمت کسب شده در این جهان حفظ نمی‌شود. فریدلندر آن را به عقل (Reason)،

در ۱۹۶۹، جلد ۳، ص ۴۳) و بلاک به عقل و شعور (Intelligence، ۱۹۵۵، ص ۵۸) و تیلور نیز به عقل و شعور (۱۹۴۹، ص ۱۸۴) ترجمه می‌کنند. در این میان گالوپ حکمت (wisdom) ترجمه می‌کند (همان، ص ۱۵، ۷۰b۴) و در دفاع از آن می‌گوید: «اگر $\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ی که نفس در وجود قبلی‌اش [یعنی وجودش در این جهان] دارد با آنچه فیلسوف امیدوار است پس از مرگ کسب کند (b-۶۸a و ۶۷a-۶۶e)، یکی باشد در این صورت برهانهای چرخه‌ای و یادآوری این امید را با دوپهلوگویی محض حمایت خواهد کرد» (همان، ص ۲۲۸، یادداشت ۱۴). استدلال گالوپ به نظرم درست است؛ زیرا این نیز در واقع می‌تواند همان نکته حفظ هویت را که قبلاً گفتیم بیشتر تثبیت کند؛ هر چند خود گالوپ یا از این نکته غافل است یا عمداً سخنی از آن در میان نمی‌آورد.

به این ترتیب، باید مد نظر داشته باشیم که مقصود افلاطون از بقای نفس، بقای نفس با حفظ هویت فردی است که قطعاً شامل حفظ و بقای حکمت و دانشی است که انسان در این جهان کسب می‌کند.

۵. سقراط در ۷۰b۵ تأیید می‌کند که مطلوب اصلی از بقای نفس همین است. او بی‌درنگ، خطاب به کبس، اضافه می‌کند که (۷-۷۰b۵): «پس چه کار باید بکنیم؟ آیا میل دارید به خود این موضوعات با گفتن داستانی رسیدگی کنیم، و ببینیم که آیا احتمال دارد چنین باشد یا نه؟»

تعبیر «با گفتن داستانی» را در ترجمه $\delta\iota\alpha\mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\omega\mu\epsilon\nu$ (دیاموثولوگومِن ۷۰b۶) آورده‌ام. این واژه را معمولاً «اندیشه کردن» (Speculate) ترجمه می‌کنند (برای نمونه نک. ترجمه تردنیک (Hugh Tredennik) در همیلتون و کیرنس (Hamilton and Cairns)، ۱۹۸۹، ص ۵۲؛ و گالوپ، همان، ص ۱۵؛ گالوپ از ترجمه خودش دفاع می‌کند بی‌آنکه دلیلی بیاورد، اما ضمناً می‌گوید که معنای تحت‌اللفظی آن

لغت «داستان گفتن» است؛ (ر.ک. همان، ص ۲۲۸، یادداشت ۱۵) اما بلاک (همان، ص ۵۸) «داستان» (Story) ترجمه می‌کند و کلمه «گفتن» را به آن نمی‌افزاید. لغت‌نامه‌ال. اس. جی. (ص ۴۰۴) این لغت را با ارجاع به همین فقره فایده‌ون، «گفتن داستان» (tell a story) ترجمه کرده است.

کسانی که این لغت را به گونه‌ای ترجمه می‌کنند که لفظ «داستان» از آن بر نمی‌آید، ممکن است در معرض این بدفهمی واقع شوند که از جنبه اسطوره‌ای برهان چرخه‌ای اثبات بقای نفس که در پی می‌آید غفلت کنند. نکته ترجمه این واژه به «با گفتن داستانی»، این است که برهان چرخه‌ای البته صبغه اسطوره‌ای-منطقی دارد نه صرفاً منطقی. این نکته از این جهت اهمیت پیدا می‌کند که به سبب آن می‌توان نتیجه گرفت که قوت برهان، اگر اصلاً قوتی داشته باشد، تا اندازه زیادی بر آنچه اصطلاحاً مشهورات می‌نامند، متوقف است. نقد دقیق برهان چرخه‌ای مستلزم ضرورت توجه به ترجمه دقیق آن تعبیر است.

۶. بخش نخست استدلال اصلی (۷۲۸a۱۰-۷۰c۴) با بیان یک آموزه کهن (παλαιος λογος، پالایوس لوگوس) آغاز می‌شود. براساس این آموزه کهن «نفوس انسانها وقتی از این جهان می‌روند، در جهان دیگر هستند، و دوباره از آن جهان به این جهان باز می‌گردند و دوباره از مرده متولد می‌شوند» (۷۰c۶-۸). واژه‌ای که در متن به ازای «متولد می‌شوند» می‌آید γίγνεσθαι (گیگنِستای) است. این واژه را در اینجا نمی‌توان به «پیدایش» یا «به وجود آمدن» ترجمه کرد زیرا همان‌گونه که گالوپ خاطر نشان کرده است (همان، ص ۱۰۵)، سقراط معتقد نیست که نفس انسان به وجود

می‌آید، بلکه، چنان که از فقرات ۷۷d۱-۲ و d۲-۹۵c۵ فایدون به روشنی برمی‌آید، نفس در بدن وارد می‌شود و بنابراین تجسد می‌یابد و این نشان می‌دهد که آن واژه به معنای متولد شدن است، و از اینجاست که سقراط می‌تواند در سطور بعد استدلال کند که (۲-۷۰d۱): «اگر نفوس وجود نداشته باشند [یعنی در جهان دیگر وجود نداشته باشند]، نمی‌توانند دوباره متولد شوند.» ولی اگر آن واژه به معنای «به وجود آمدن» باشد، سقراط دیگر نمی‌تواند، مثلاً، این‌گونه استدلال کند: «اگر نفوس وجود نداشته باشند، نمی‌توانند دوباره به وجود بیایند.»

در اینجا توجه داشته باشید که پیش‌شرطِ «تولد دوباره» عبارت است از «وجود قبلی نفس»؛ یعنی «وجود قبلی نفس» از «تولد دوباره» استنتاج می‌شود و اگر «تولد دوباره» به معنای «ورود در بدن» نباشد بلکه به معنای «به وجود آمدن» باشد، آن استنتاج دیگر مفید فایده نخواهد بود. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که «وجود قبلی نفس» در آن جهان ضامن تحقق «چرخه زایشهای متوالی» است و تحقق چرخه زایشهای متوالی نیز نشان وجود قبلی نفس در آن جهان است. در اینجا چرخه مذکور مسلم فرض شده است، اما پذیرش آن مستلزم پذیرش وجود قبلی نفس است، پذیرشی که اصل استدلال برای اثبات آن اقامه شده است. به این ترتیب ادعای سقراط در باب تجسد دوباره یا تولد دوباره نفس و پیامد آن درباره وجود قبلی نفس در حقیقت مسئله مورد منازعه را مسلم فرض گرفته است. در اصطلاح به این‌گونه استدلال می‌گویند «مصادره به مطلوب اول». هکفورث (Hackforth)، در ۱۹۵۵، ص ۵۹، یادداشت ۲) نیز این بخش از استدلال سقراط را مصادره به مطلوب اول تلقی کرده است.

اما خود سقراط چطور؟ آیا خود او این بخش از استدلال خودش را قاطع یا قانع کننده می داند یا نه؟ ادامه سخنان او و بیان مطلب به صورت شرطی و نتیجه ای که در ذیل آن می گیرد، همگی ممکن است در نظر اول نشان این باشد که چنین نمی داند. بخوانید (۷۰ c۸-d۶):

و اگر چنین باشد؛ اگر انسانهای زنده دوباره از کسانی که مرده اند متولد می شوند، نفسهای ما مسلماً در جهان دیگر موجود خواهند بود؟ زیرا اگر آنها موجود نباشند نمی توانند دوباره متولد شوند یا به این ترتیب اگر واقعاً آشکار شود که انسانهای زنده از مردگان متولد می شوند نه از جای دیگر، این برهان کافی برای این مدعیات خواهد بود؛ اگر چنین نباشد به برهان دیگری نیاز خواهیم داشت.

اما در ادامه بحث، سقراط بیشتر به جنبه دیگر این استدلال توجه می کند، نه به ساختار مصادره ای بودن آن. او بیشتر می کوشد نشان دهد اصل تولد زنده از مرده مبتنی بر یک اصل عام تر دیگری است که می گوید اشیا از اضدادشان به وجود می آیند. او با توسل به این اصل عام تر، می کوشد نشان دهد که استدلال قبلی اش صحیح است و از این جا برمی آید که نگرانی مورد اشاره سقراط به ساختار منطقی استدلال مربوط نمی شود بلکه او بیشتر نگران صحت تولد زنده از مرده است. با عقیده به اصل عام تر مربوط به تولد اضداد از یکدیگر این نگرانی را از میان برمی دارد و نشان می دهد که نه تنها این مطلب درباره انسان، بلکه درباره گیاهان و جانوران و همه

چیزها (۷۰۵۱) صادق است. البته روشن است که در این میان اشکال مربوط به ساختار صوری استدلال مغفول می‌ماند.

علاوه بر این در فقره نقل شده، نکته دیگری وجود دارد که به آن نیز باید توجه کنیم. افلاطون در صدر این فقره از تولد انسانهای زنده از «مردگان» (۷۰d۴) و قبل از آن در (۷۰c۸) سخن می‌گوید. «مردگان» کسانی هستند که «مرده‌اند» و بنابراین کسانی هستند که قبلاً «زنده بوده‌اند». پس می‌توان نتیجه گرفت که هر تجسد نفس تجسیدی دوباره است. پس تولد از مرده، شأن نفس است نه شأن خود موجود زنده، زیرا هر موجود زنده‌ای فقط یک بار متولد می‌شود. این سخن بدان معناست که نفس در بین دو تجسد مفروض در «هادس» (Hades) باقی می‌ماند. سؤال این است که آیا این سخن به معنای قول به متولد شدن زنده از مرده است؟ فرض می‌کنیم الف که موجودی زنده است بمیرد، یعنی نفس او از بدنش جدا شود، زیرا بنا به گفته سقراط مرگ «چیزی به جز از جدایی نفس از بدن نیست» (۵-۶۴c۴). نفس الف به «هادس» می‌رود و دوباره از آنجا به این جهان برمی‌گردد و در بدنی دیگر وارد می‌شود، تجسد دوباره نفس الف در واقع ب را به وجود می‌آورد؛ آیا این به معنای تولد انسان زنده (ب) از انسان مرده (الف) است؟ این دو چه ارتباطی باهم دارند؟ سقراط در اینجا روشن سخن نمی‌گوید.

در بازگشت به اصل عام‌تر نیز باید بگوییم که ابهام سخن سقراط در این جا حتی بیشتر از ابهام سخن او در باب تولد زنده از مرده است. در خصوص این چند اشکال وجود دارد. این اشکالات را می‌توان عمدتاً در دو زمینه تقریر اصل و نیز اطلاق آن بر مورد ویژه انسان و نفس او طبقه‌بندی کرد.

۷. اشکالات مربوط به تقریر اصل

۷/۱. سقراط در ۷۰d۷-ε۴ اصل پیدایش ضد از ضد را علاوه بر انسان به گیاهان و جانوران نیز تعمیم می‌دهد و ادعا می‌کند که «همه چیز موضوع پیدایش است» (۷۰d۹). خود اصل در ۷۰e۱-۲ بیان می‌شود: «اضداد فقط از اضداد به وجود می‌آیند.» واژه‌ای که در اینجا «به وجود آمدن» ترجمه می‌شود γένεσις (گنسیس) است. این واژه، که مخصوصاً از ۷۱a۱۳ به بعد بارها بر فرایند دگرگونی هر یک از دو جفت به دیگری اطلاق می‌شود، دارای ابهامهایی است. بخش اعظم این ابهامها، به چند معنا داشتن عبارت «از چیزی» (εκ τῶν, اک تون) یا به تعبیر ارسطو در *مابعدالطبیعه*، دلتا، ۲۴، «از چیزی به وجود آمدن» (το εκ τίνος εἶναι) تو اک تینوس اینای (۱۰۲۳ الف ۲۶) باز می‌گردد. ارسطو در همان فصل شش معنا برای آن برمی‌شمارد. وقتی سقراط می‌گوید ضد از ضد به وجود می‌آید، روشن نمی‌کند که «به وجود آمدن از» در اینجا به چه معناست؟ روشن است که در هر استدلالی ابهام مقدمه به پیدایش ابهام در نتیجه می‌انجامد، و از یک سخن مبهم ممکن است حتی نتایج متضاد بر گرفت، یا به نتیجه‌ای رسید که با مقدمه ابهام‌زدایی شده در تضاد است.

۷/۲. علاوه بر این، سقراط معنای «ضد» را هم روشن نمی‌کند بلکه صرفاً چند جفت مفهوم را به عنوان مثال ذکر می‌کند: زیبا و زشت، ظلم و عدل، کوچک و بزرگ. گالوپ به نکته بسیار خوبی اشاره می‌کند. او می‌گوید (همان، ص ۱۰۷) که این جفت مفاهیم ضد هم‌اند نه نقیض هم، و به این سبب هر چند نمی‌توان هر دوی آنها را بر موضوعی واحد در آن واحد حمل کرد، به راحتی می‌توان هر دوی آنها را در آن

واحد از موضوعی واحد سلب کرد. وقتی این‌گونه جفتها را داشته باشیم کسی نمی‌تواند از سلب یکی از آنها از موضوعی معین نتیجه بگیرد که آن موضوع به دیگری متصف است.

عجیب است که خود افلاطون به نکته‌ای که گالوپ می‌گوید تصریح کرده است. او در مهمانی از زبان دیوتیما می‌گوید که (۲۰۲a-۲۰۱e) چنین نیست که هرچه زیبا نباشد زشت است و هر که دانا نباشد نادان است. دیوتیما سقراط را این‌گونه سرزنش می‌کند (همان، ۲۰۲a۳): «آیا درباره چیزی که حد وسط این دو است سخنی شنیده‌ای؟» فقط این نیست، افلاطون در سوفسطایی، ۲۵۷b، وضع منطقی مطلب را کاملاً روشن می‌سازد. در آنجا بیگانه خطاب به ثئی‌توس می‌گوید وقتی از «چیزی که نیست» سخن می‌گوییم به نظر می‌رسد که مقصود ما از چیزی متضاد با «آنچه هست» نیست بلکه مقصود چیزی متفاوت با آن است؛ همین‌طور وقتی به طور مثال می‌گوییم «بلند نیست» مقصودمان این نیست که «کوتاه است» بلکه مقصود این است که «برابر است». بیگانه پس از اینکه ثئی‌توس این دو مورد را تأیید می‌کند بی‌درنگ به تقریر قاعده کلی در این باره می‌پردازد و می‌گوید (سوفسطایی، ۲۵۷b۹-۲۵۷c۳):

به این ترتیب، هرگاه گفته شود که سلب بر ضد دلالت می‌کند، ما موافق نخواهیم بود بلکه بیش از این نمی‌پذیریم که پیشوند «نا» بر چیزی متفاوت از کلماتی که پس از آن می‌آیند دلالت می‌کند، یا بلکه بر چیزی متفاوت از چیزهایی که مدلول کلماتی هستند که پس از سلب می‌آیند دلالت می‌کند.

علاوه بر این، سقراط در خود فایدون (۸۹e-۹۰a) می‌گوید مثلاً کسانی که زشت یا زیبا، خوب یا بد، بزرگ یا کوچک باشند کم‌اند؛ بیشتر آدمیان در حد وسط قرار دارند! یعنی زشتی و خوبی دو طرف‌اند، در میان این دو طرف مراتبی وجود دارد، هر دو جفت صفت‌های دیگر نیز چنین‌اند. کسی که زشت نیست، این طور نیست که لزوماً زیباست، و کسی که خوب نیست این طور نیست که لزوماً بد است.

در مثال مرگ و زندگی، دشواری دیگری وجود دارد. اگر از دشواری مربوط به حد وسط بگذریم و فرض کنیم که زشت ضد زیباست یا خوب ضد بد است، و دوباره فرض کنیم که زشت از زیبا پدید می‌آید و زیبا از زشت به وجود می‌آید، به این معنا که آنچه، مثلاً الف، زشت بود زیبا شد، در اینجا وحدت موضوع برقرار است، یعنی الف. اما اگر بگوییم زنده از مرده به وجود می‌آید و برعکس؛ این قیاس مع الفارق است، زیرا در مورد اخیر وحدت موضوع برقرار نیست. نمی‌توان گفت که الف زنده از الف مرده به وجود آمد و الف مرده از الف زنده؛ زیرا وقتی الف می‌میرد و نفس او از بدنش جدا می‌شود و به «هادس» می‌رود، بازگشت دوباره او به بدنی دیگر الف را به وجود نمی‌آورد بلکه چیزی متفاوت از الف به وجود می‌آورد، و در اینجا «زنده» دقیقاً از «مرده» به وجود نیامده است. و اما در مسیر عکس، مردن الف به معنای پیدایش یا به وجود آمدن چیزی از الف نیست، بلکه به معنای نابودی الف است.

۷/۳. در بیان سقراط ابهام دیگری نیز وجود دارد. وقتی او می‌گوید «اضداد فقط از اضداد به وجود می‌آیند» (۷۰e۱-۲)، اضداد به معنای «اوصاف متضاد» را از اضداد به معنای «چیزهای متصف به اوصاف متضاد» تمیز نمی‌دهد. اگر تمیز می‌داد، اصل را با آن کلیت و قطعیت بیان نمی‌کرد، بلکه می‌گفت «اضداد به معنای دوم (یعنی:

چیزهای متصف به اوصاف متضاد» از اضداد به معنای دوم به وجود می‌آیند. به این سبب است که ارسطو در *مابعدالطبیعه*، اٲا، ۱۰۴۴ب۵، ۲۶-۲۵ تصریح می‌کند که: «همهٲ اضداد نمی‌توانند از یکدیگر به وجود آیند» (هم‌چنین نک: ارسطو، همان، لامبدا، ۱، ۱۰۶۹ب۶؛ دربارهٲ اضداد هم‌چنین ر.ک. ارسطو، همان، یوتا، ۷، ۱۰۵۷ب۶ و بعد). در این باره ر.ک. پایین‌تر، ۷/۵.

۷/۴. سقراط تاکنون زیبا و زشت، خوب و بد، بزرگ و کوچک را مثالهایی برای اضداد تلقی کرده است؛ اینها، همان‌گونه که در ۷/۳ تمیز دادیم، اضداد در معنای دوم هستند. اما او ناگهان در محاوره تغییری پدید می‌آورد، و در ۷۱۱ا۱-۷۰۴۴ب۷ به جای اضداد مطلق، از اضداد نسبی مانند بزرگ‌تر و کوچک‌تر، بهتر و بدتر، تندتر و کندتر و مانند آن سخن می‌گوید. سقراط در پایان فقرهٲ مورد بحث این سؤال را از کبس می‌پرسد: «پس آیا متقاعد شویم که همه چیز به این طریق به وجود می‌آیند، چیزهای ضد از اضداد؟» (۷۱۱ا۹-۱۰) و کبس در پاسخ می‌گوید: «یقیناً» (۷۱۱ا۱۱).

گالوپ (همان، ص ۱۰۸) از هکفورث روایت می‌کند که گفته است جفتهایی از قبیل بزرگ‌تر و کوچک‌تر «استدلال را ضعیف می‌سازد، زیرا اینها اضداد حقیقی نیستند». گالوپ در پاسخ می‌گوید چون سقراط اضداد را تعریف نکرده است معلوم نیست اضداد حقیقی کدام هستند.

اما به نظرم حق با هکفورث است؛ زیرا همان‌گونه که در ۷/۲ گفته‌ایم، خود افلاطون در میان مثلاً دو طرف بزرگ و کوچک، و زشت و زیبا، درجاتی قایل است و بنابراین به صرف نفی زیبایی مثلاً الف نمی‌توان زشتی را برای او ثابت کرد. این درجات میانی همواره به صورت صفت تفضیلی بیان می‌شوند: الف-تر، ب-تر، ج-تر. بنابراین،

همان‌گونه که هکفورث توجه کرده است، اضداد حقیقی، حتماً در معنای مبهمی که سقراط به کار می‌برد، نیستند.

اما برخلاف تصور هکفورث تنها قوت استدلال سقراط، اگر اصلاً قوتی داشته باشد، از به کار بردن همین اوصاف نسبی و اضداد نسبی برمی‌خیزد. در مورد تضاد نسبی، فهم پیدایش ضد از ضد آسان‌تر است و سقراط به راحتی می‌تواند بگوید که وقتی چیزی بزرگ‌تر می‌شود ناچار قبلاً کوچک‌تر بوده است، اما به راحتی نمی‌تواند استدلال کند که وقتی چیزی زشت شد، پس قبلاً زیبا بوده است. عدول از تضاد مطلق به تضاد نسبی در محاوره از سوی سقراط دقیقاً به سبب قدرت اقناعی بیشتر استفاده از اموری است که به اصطلاح به نظر سقراط متضاداند و تضادشان نسبی است. عقیده هکفورث درست است که این انتقال استدلال را ضعیف می‌سازد، اما این ضعف، ضعف منطقی است، در حالی که قدرت خطابی و اقناعی استدلال دقیقاً از همین ضعف منطقی برمی‌خیزد و این شگرد خود افلاطون است.

فریدلندر به حق معتقد است که کبس به این انتقال توجه نداشته است (همان، ص ۴۵). کبس نه تنها توجه ندارد، بلکه تحت تأثیر قدرت اقناعی همین انتقال است که تأیید می‌کند (در ۷۱a۱) که «همه چیز» از این راه، یعنی از راه ضد از ضد، به وجود می‌آید؛ وگرنه با قطعیت پاسخ نمی‌داد بلکه حتماً می‌گفت از این جا بر نمی‌آید که «همه چیز» از راه ضد از ضد به وجود می‌آید، بلکه برعکس این نتیجه به دست می‌آید که «بعضی چیزها» از این راه به وجود نمی‌آیند. چون درجاتی میان اوصاف تفضیلی دو طرف وجود ندارد و حال آن که قوت این استدلال بر وجود درجات میانی استوار است.

۷/۵. برای توضیح بیشتر تقریر مبهم سقراط از اصل، بهتر است اندکی در محاوره به جلو برویم و به فقره ۱۰۳a۴-c۹ برسیم. در این فقره شخصی که نامش فراموش شده است به سخنان سقراط اعتراض می‌کند، زیرا سقراط گفته است خود بزرگی هرگز مایل نیست در عین حال کوچک و بزرگ باشد، همچنین بزرگی در ما نیز هرگز کوچک را نمی‌پذیرد. بلکه از دو حال خارج نیست، یا این است که وقتی ضد آن، یعنی کوچک، به سوی او پیش می‌آید، او عقب‌نشینی می‌کند و ناپدید می‌گردد، یا اینکه به هنگام پیشرفت ضد، او از هم می‌پاشد (e۲-۱۰۲d۶). شخصی که نامش فراموش شده است به این سخن سقراط اعتراض می‌کند و می‌گوید مگر ما قبلاً توافق نکردیم که بزرگ‌تر از کوچک‌تر به وجود می‌آید، و کوچک‌تر از بزرگ‌تر، و به طور کلی اضداد از اضداد به وجود می‌آیند (c۹-۱۰۳a۴)؟

سقراط که سرش را برگردانده و به این اعتراض گوش داده است (۱۰۳a۱۱)، در پاسخ می‌گوید بین آنچه اکنون گفتی و آنچه قبلاً درباره آن توافق کرده بودیم فرق است؛ فرقی که شما به آن توجه نکرده‌اید (۲-۱۰۳b۱). و آن فرق این است که (c۲-۱۰۳b۲): «گفته شد که چیز ضد از چیز ضد دیگر به وجود می‌آید، آنچه اکنون می‌گوییم این است که خود ضد هرگز نمی‌تواند با خودش ضد شود؛ خواه این ضد در ما باشد خواه در طبیعت. پس دوست من، ما درباره چیزهایی سخن می‌گفتیم که ضد دارند، چیزهایی که آنها را به نامهایی می‌خوانیم که از آنها برگرفته‌اند، در صورتی که اکنون درباره خود ضدها سخن می‌گوییم، ضدهایی که اشیایی که آن‌گونه نامیده می‌شوند نامشان را از حضور آنها در این اشیا دارند. درباره این دومی است که می‌گوییم هرگز مایل نیستند به وجود آمدن از یکدیگر را بپذیرند.»

در واقع سقراط در این فقره بین «چیز متصف به بزرگی» (معنای دوم ضد که پیش از این در ۷/۳ مطرح کردیم) و خود «وصف بزرگی» تمایز قایل شده است، و پیدایش ضد از ضد را به اولی نسبت داده و از دومی نفی کرده است. این سخن تا اینجا با نتیجه ما در ۷/۳ سازگار است: سقراط حق ندارد اصل را با آن کلیت و قطعیت بیان کند. اما سقراط در این فقره فقط مثل را از موجودات عالم جدا کرده است. این هر چند وضوحی به اصل پیدایش ضد از ضد می‌بخشد، دامنه شمول اصل در حوزه شدن را باز مبهم رها می‌کند، زیرا نه تنها اشاره‌ای به درجات میانی ندارد، بلکه با این تفکیک بر قوت استدلال پیشین به گونه‌ای تأکید می‌کند. بنابراین، نمی‌توان با فریدلندر موافقت کرد که تفکیک مورد نظر نشان این است که بحث پیدایش ضد از ضد در برهان چرخه‌ای رأی مختار خود افلاطون نیست (همان، ص ۴۵). همچنین نمی‌توان با تیلور موافق بود که (همان، ص ۱۸۵) استدلال بر اساس پیدایش ضد از ضد تنها بر اساس مسلمات کبس و سیمیاس اقامه شده است. برعکس، حتی این فقره مورد نظر نیز نشان این است که استدلال مال خود افلاطون است و ما با عقیده افلاطون روبه رو هستیم، هر چند ایرادهایی که تا کنون گفته‌ایم و بعد از این خواهیم گفت در این استدلال، به عقیده ما، وجود دارد.

۷/۶. یکی از ضعفهای برهان چرخه‌ای، مسلم گرفتن اصل پیدایش ضد از ضد است. افلاطون از این اصل با برهان دفاع نکرده است، او آن را صرفاً از برای تبیین «آموزه‌های کهن» (ر. ک. بالاتر، بند ۶) مطرح می‌کند و می‌پذیرد. به پیدایش ضد از ضد ظاهراً بار نخست در پیدایش خدایان (Theogony) هسیودوس تصریح شده است، اما نه به صورت یک اصل، بلکه با ذکر موردی از آن. او در بیت ۱۲۵ می‌نویسد: «و از

شب نیز آیتر و روز به وجود می‌آید. جهان در اندیشه یونانی همواره در میان اضداد در حرکت است. هراکلیتوس و امیدکلس نمایندگان بزرگ این نظریه هستند و عشق و آفند امیدکلس از نمایندگان بزرگ اضداد.

در چنین زمینه فکری است که ملیسوس در بخش ۳ پارۀ ۸ باقی مانده از او (کیروک و راون، ۱۹۶۹، صص ۳۰۴-۳۰۵) چند مورد از پیدایش ضد از ضد را برمی‌شمارد:

با وجود این باور داریم که گرم، سرد می‌شود؛ و آنچه سرد است
گرم می‌شود؛ آنچه سخت است نرم می‌گردد؛ و آنچه نرم است سخت
می‌گردد؛ آنچه زنده است می‌میرد، و چیزهای زنده از آنچه زنده نیست
متولد می‌شوند (*γίνεσθαι*، گینستای).

خواننده به راحتی می‌تواند ببیند که جمله آخر نقل شده از ملیسوس (Melissos, Melissus) هم نوشته‌اند، اما اولی بهتر است، زیرا ضبط یونانی اسم او *Μελισσος* است؛ (برای نمونه ر.ک. به ضبط دیوگنس لائرتیوس و پلوتارخوس در کیروک و روان، همان، ص ۲۹۸)، که بر آن تأکید کردم، عیناً در فایدون (۷۱d۵-۱۵) تکرار می‌شود. به هر حال افلاطون، «آموزه کهن»، یعنی تجسدهای مکرر و چرخه‌ای نفس در بدنهای مختلف را، که آموزه‌ای آرفه‌ای است، به کمک اصل پیدایش ضد از ضد تبیین می‌کند، و این اصلی است که در فرهنگ یونانی، از دوران بسیار قدیم، به نحوی وجود داشته است.

۸. اشکالات مربوط به اطلاق اصل بر مورد ویژه انسان و نفس او

اطلاق اصل پیدایش ضد از ضد به نفس انسان برای اثبات بقای نفس پس از مرگ انسان نیز اشکالاتی چند به دنبال دارد.

۸/۱. در ۷۱a۲-b۵ مرحله جدیدی از برهان چرخه‌ای مطرح می‌شود. حاصل این مرحله وجود دو فرایند عکس‌پذیر بین پیدایشهای دو ضد است: اگر الف و ب اضداد باشند، بر اساس اصل پیدایش ضد از ضد، الف از ب به وجود می‌آید و ب از الف. هر فرایندی از الف به ب مستلزم فرایندی معکوس از ب به الف است. سقراط در ۷۲a۱۱-b۶ ضرورت وجود این دو فرایند را به کمک نوعی برهان خلف نشان می‌دهد: «اگر بین دسته‌ای از اشیا و اشیا دیگر تقابلی همیشگی در پیدایش وجود نداشت تا در دایره‌ای بچرخد، و به جای آن به وجود آمدن فرایندی خطی بود که از یک چیز به سوی ضد آن می‌رفت؛ بی‌آنکه در جهت معکوس به عقب بازگردد، آیا شما تشخیص می‌دهید که در این صورت همه چیز در نهایت یکسان می‌شد: همه آنها سرنوشتی واحد پیدا می‌کردند، و از پیدایش باز می‌ایستادند؟»

خود سقراط این برهان خلف را، که فهم آن در نظر کبس دشوار آمده است، توضیح می‌دهد (۷۲b۷-d۳): مثلاً اگر بیداران می‌خوابیدند و فرایند بیدار شدن از خواب نبود سرانجام همه می‌خوابیدند؛ یا اگر زنده‌ها می‌مردند و فرایند بازگشت از مرگ به زندگی نبود سرانجام همه چیز می‌مرد.

حتی اگر این اصل تناوب بین پیدایش اضداد از یکدیگر در کل جهان نیز صادق باشد، باز نمی‌توان آن را در باب مرگ در زندگی فوراً صادق دانست؛ زیرا چه اشکالی دارد که پیوسته از جهان دیگر نفسها در این جهان بیایند و آنچه را مرگ می‌کاهد

جبران کنند؟ در فایدون به این اشکال پاسخی داده نمی‌شود. اما فقره‌ای در جمهوری وجود دارد که این اشکال را دفع می‌کند. در آن جا (کتاب دهم، ۶۱۱a) وقتی جاودانگی نفس پذیرفته می‌شود (۶۱۱a۱-۳)، سقراط می‌گوید (۶۱۱a۴-۸):

اگر این طور باشد، شما خواهید دید که این نفسها همواره یکسان هستند. زیرا اگر هیچ یک تباہ نمی‌شود پس تعداد آنها نه می‌تواند کمتر شود نه بیشتر؛ زیرا اگر طبقه‌ای از چیزهای جاویدان افزایش می‌یافت شما آگاه هستید که این افزایش از چیزهای فانی به حاصل خواهد آمد و همه چیز به واسطه جاودان شدن پایان خواهد یافت.

حاصل این فقره از جمهوری این است که شمار نفوس انسانها همواره یکسان است. اگر این طور باشد، فرایند یک سوئیة آمدن نفس از آن جهان به این جهان و جبران آنچه مرگ می‌کاهد، اگر فرایند متقابل نداشته باشد، سرانجام ذخیره نفسها در آن جهان را به پایان می‌رساند، و زندگی از جهان رخت برمی‌بندد. یا اینکه باید بپذیریم که چیزهای فانی به نفس تبدیل می‌شوند و این نیز امری غیر معقول است. این فقره در ضمن، همان‌گونه که بلاک (همان، صص ۲۰-۲۱) گفته است به معنای این است که افلاطون پیدایش نفس از عدم را نمی‌پذیرد. اطلاق اصل پیدایش اعداد از یکدیگر بدون در حساب آوردن این رأی افلاطون در جمهوری بی‌مبناست.

۸/۲. مهم‌ترین اشکال اطلاق اصل بر موجودی مثل نفس این است که چرا افلاطون اصل مأخوذ از مطالعه پدیده‌های فیزیکی را به موجودی (نفس) اطلاق می‌کند که خودش با این کار درصدد اثبات غیرمادی (غیرفیزیکی) و بنابراین جاودانگی اوست؟

اگر نفس پس از جدایی از بدن (به هنگام مرگ) در جهان دیگر است؛ یعنی غیرمادی است، پس نمی‌توان گفت قوانین متعارف فیزیکی (بر فرض این که اصل پیدایش ضد از ضد به مثابه قانون متعارف فیزیکی پذیرفته شود) به او اطلاق پذیر است. (همچنین نک. بلاک، همان، ص ۲۱).

۸/۳. در نکته (۳) از بند ۴ در بالا گفتیم بقای مطلوب نفس از دیدگاه کبس این است که نفس به عنوان موجودی دارای هویت فردی و جدا از ماده و با حکمت خویش باقی باشد. اکنون واضح است که برهان چرخه‌ای این شرطها را در باب بقای نفس برآورده نمی‌کند. این برهان، با توجه به اشکالاتش، اگر هم پذیرفته شود، فقط بر بقای نفس دلالت می‌کند.

۸/۴. سقراط سرانجام از این‌گونه بقای نفس که برهان چرخه‌ای در نظر او اثبات می‌کند (سقراط در ۷۷c۷ و ۷۷d۱-۴ دوباره تأکید می‌کند که این برهان بقای نفس را اثبات می‌کند) دست برمی‌دارد. او در ۱۱۴ با توصیف وضع نفس فیلسوف پس از مرگ تأکید می‌کند که (۳-۱۱۴c۲): «کسانی که فلسفه آنها را به اندازه کافی تطهیر کرده است برای همه زمان آینده بدون بدن ($\alpha\lambda\epsilon\upsilon\ \tau\epsilon\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\omega\nu$ ، آنیو ته سوماتون) زندگی خواهند کرد.» این مطلب در ۸۱a۹ نیز به صورت ماندن با خدایان مطرح شده است.

در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: (۱) بقای بدون بدن برای همه زمان آینده به معنای قطع دو سویه بودن فرایند پیدایش برای آن نفس است، و بنابراین کارکرد اصل پیدایش اضداد از اضداد را در خصوص آن نفس متوقف می‌سازد و کنار می‌گذارد. (۲) سؤال دوم اندکی حال و هوای سقراطی دارد: اگر همه انسانها در این جهان فیلسوف شوند، اگر شوند، در این صورت بساط زندگی انسانی از بسط زمین برچیده می‌شود! هر

نفسی که از آن جهان به این جهان بیاید و فیلسوف شود و به آن جهان بازگردد دیگر به این جهان برنمی‌گردد و سرانجام ذخیرهٔ نفوس در آن جهان، چون محدود است، به پایان می‌رسد!

۹. نتیجه: برهان چرخه‌ای از دیدگاه خود افلاطون، هرچند این حقیقت را نشان می‌دهد که نفس پس از مرگ باقی است، برهانی قاطع نیست. زیرا فلسفی محض نیست، بلکه فلسفی-اسطوره‌ای است، به همین سبب تقریر آن با آوردن داستانی از آموزه‌ای کهن آغاز می‌شود. افلاطون این برهان را گامی نخست در سیر دیالکتیکی برای اثبات بقای نفس لحاظ می‌کند و در خود فایدون برهان بالاتری، که مَثَل را در میان می‌آورد، اقامه می‌کند. برهان چرخه‌ای فقط نشان‌دهندهٔ این است که نفس اجمالاً پس از مرگ، برخلاف عقیدهٔ عوام، بی‌درنگ هم چون دود و دم نابود نمی‌شود. بنابراین برهان چرخه‌ای به رغم همهٔ ایرادهایش برهانی است که او آن را فقط برای اقناع کبس و سیمياس و براساس مسلمات آنها اقامه نکرده است. برهان چرخه‌ای گام نخست دیالکتیک مربوط به نفس انسان است.

پی نوشت

φρουρα (فروپورا)؛ ممکن است به معنای «پایگاه نظامی» باشد که سربازان در آن تحت محافظت و محدودیت هستند؛ اما همان‌طور که بلاک (Bluck, ۱۹۵۵، ص ۴۴، یادداشت ۳) خاطر نشان می‌کند چون زمینهٔ بحث در اینجا آموزه‌های محرمانهٔ آرفه‌ای-فیثاغوری است،

شاید «زندانی» ترجمهٔ بهتری باشد. نیز ر.ک.: گالوپ (Gallop) ۱۹۹۰، ص ۸۳ و ص ۲۲۶ یادداشت ۱.

منابع

- Aristotle (1975), *The Metaphysics*, two Vols., with an English translation by Hugh Tredennick, The Loeb Classical Library, London.
- Bluck, R. S. (1955), *Plato's Phaedo*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Euripides (1952), *The Suppliants and Helen*, in Great Books of the Western World, Vol. 5, University of Chicago.
- Friedlander, Paul (1969), Vol. 3, *Plato: The Dialogues, Second and Third Periods*, Tr. Hans Meyerhoff, Princeton University Press.
- Gallop, David (1990), *Plato, Phaedo*, Oxford, London.
- Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge University Press, London.
- Hackforth, R. (1955), *Plato's Phaedo*, Cambridge.
- Homer (1952), *The Iliad*, in Great Books, Vol. 4, University of Chicago.
- Krik, G. S. and Raven, J. E. (1969), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- Liddell, H. G. and Scott, R. and Jones, H. S. (1973), *A Greek-English Lexicon*, Oxford [= L. S. J.].
- Plato (1992), *Platonis Opera*, 5 Vols., ed. Ioannes Burnet, Oxford.
- Plato (1989), *The Collected Dialogues*, ed. Hamilton, E. and Cairns, H., Princeton University Press.
- Taylor, A. E. (1949), *Plato: The Man and His Work*, Methuen, London.