Archive of SID

کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون

شیده احمدزاده *

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

بر خلاف اساطیر و فلسفه ماتریالیستی یونان، افلاطون تحلیل جدیدی از عشق را ارائه می‌دهد که در آن عشق نـه مـاهیتی الهی و نه هویت غریزی دارد، بلکه روحی (demon) است که انـسان را بـه دنیـای الوهیـت متـصل مـی‌کنـد. در اندیـشه افلاطون عشق صرفاً یک نوع تمایل انسانی (desire) است کـه هـدف آن بـه‌دسـت آوردن زیبـایی اسـت. در *سـمپوزیوم* افلاطون تمام عناصر عشق مانند زیبایی، تکثیر و حتی شناخت بر محور تقابل اصلی مادی و معنوی می‌گردند. در این تقابل آن‌چه سیر کلامی عشق را ممکن می‌سازد، عنصر شناخت است. در سفر صعودی افلاطون، هرچه به مراحل فوقـانی عـشق می‌رسیم، عنصر شناخت نیز افزایش می‌یابد و در آخرین مرحله، افلاطون از زیبایی مطلق به‌عنوان خرد تعبیر می‌کند. به این ترتیب به‌رغم این‌که افلاطون تفسیر جدیدی از عشق را ارائه می‌دهد، دیدگاه کـلام‌محـوری (logocentrism) او نگـرش غالب فلسفه یونان است.

کلیدواژه‌ها: کلام محوری، افلاطون، عشق، فلسفه ماتریالیستی، اساطیر یونان.

Plato's Philosophy of Love and Logocentrism

Shideh Ahmadzadeh, Ph.D.
Assistant Professor, Department of English Language and Literature
Shahid Beheshti University

Abstract

In opposition to the formulation of love in Greek mythology and materialist philosophy, Plato offers totally a different conception of love. In Plato's philosophy, love is neither divine nor instinctive; rather it is a demon that relates man to the divine world. Plato's love is primarily a desire for everlasting possession of beauty. It is important to note that all the elements of love are constituted by cognition. In the upward journey of the philosopher toward love, all the stages receive their hierarchy based on cognition as the last stage of love. Absolute Beauty is equated with wisdom. Furthermore, the elements of love are centered on the duality of material vs. spiritual. However, in analyzing Plato's formulation of love, we come to conclude that his analysis is still logocentric based on the dominant materialist philosophy of Greece.

Keywords: Plato, logocentrism, love, Greek mythology, materialist philosophy.

* دکترای ادبیات انگلیسی از دانشگاه لستر انگلستان، استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، amiran35@hotmail.com

www.SID.ir

Archive of SID

مقدمه

در تحلیل فلسفی افلاطون از عشق که عمدتاً در کتاب *سمپوزیوم* به آن پرداخته شده است، ما با تعریف جدیدی از عشق روبرو می‌شویم که نه جنبه الهی دارد و نه غریزه‌ای انسانی است. عشق ماهیتی سیری‌ناپذیر دارد که هدف اصلی آن به‌دست آوردن زیبایی است. اما ماهیت زیبایی در تعریف افلاطون چیست؟ آیا سلسله مراتب زیبایی از تقابل‌های دوگانه برخوردار است؟ نقش عنصر شناخت در حرکت صعودی عشق چیست؟ و در پایان این سؤال پیش می‌آید که آیا زیبایی مطلق در افلاطون همان خرد است. هدف این مقاله این است که با بررسی تعریف افلاطون از عشق در جایگاه فلسفه و اسطوره یونان به سؤالات فوق پاسخ داده و سپس از این رهگذر به موضوع اصلی بحث بپردازد: چگونه افلاطون در تحلیل خود عنصر شناخت را وارد سیر تکاملی عشق می‌کند و آن را با بالاترین اصل دنیای مُثُل یعنی زیبایی مطلق یکی می‌گیرد.

اساطیر یونان و عشق در فلسفه افلاطون

در اساطیر یونان خدای عشق (Eros) خدای آفرینش است و در دوره پیش هلنی (Pre-Hellenism) حتی علت وجود موجودات محسوب می‌شود و بُعد متافیزیکی پیدا می‌کند. او خدایی است که جهان را از بی‌نظمی و خلأ به‌وجود می‌آورد. اما اهمیت خدای عشق در اسطوره یونان از این هم فراتر می‌رود. در داستان خدای عشق (Eros) و روح (Psyche)، ما با ویژگی کاملاً انسانی از خدای عشق روبه‌رو هستیم؛ خدایی که آرزوها و رنج‌های انسانی دارد. این دقیقاً همان ویژگی‌ای است که بعدها در فلسفه یونان راه پیدا می‌کند: یعنی از طرفی عشق، روح الهی تعریف می‌شود و از طرف دیگر تمایلات انسانی دارد. در واقع، پارادوکس اصلی‌ای که در خدای اسطوره‌ای عشق وجود دارد این است که در عین داشتن قدرت آفرینش عشق و زیبایی، بی‌نیاز از عشق نیست. به‌عبارت دیگر او هم هویت عاشق را دارد و هم معشوق. در راستای هویت معشوق است که موهبت جاودانگی را به انسان هدیه می‌دهد و به‌این ترتیب، واسطه میان انسان و الوهیت می‌شود. آلبرت هنریش نیز این دوگانگی و پارادوکس انسان و خدا را در دیونوسوس (خدای باروری) نشان می‌دهد. از نظر او، دیونوسوس (Dionysus) شخصیتی چندقطبی دارد؛ خدایی است انسان‌انگار یعنی خدایی که نقاب انسان دارد (Henrisch 1993:19). در *سمپوزیوم* نیز می‌خوانیم که خدا با انسان ارتباط برقرار نمی‌کند، مگر از طریق عشق که تمام حرف‌ها و پیام‌هایش را چه در خواب و چه در بیداری به انسان منتقل می‌کند (Plato 1970: 203a).

در نوشته‌های افلاطون واژه‌های گوناگونی برای مفهوم عشق به‌کار رفته‌اند، اما ریشه‌یابی کلامی آن‌ها ما را به فلسفه افلاطون از عشق رهنمون نمی‌سازد چرا که او در آثارش این واژه‌ها را به‌طور

www.SID.ir

Archive of SID

متناوب به‌کار می‌برد و واژگان ثبات معنایی ندارند. علاوه براین، اختلاف یا مشارکت معنایی آن‌ها تعریف مفهوم خود عشق را خدشه‌دار نمی‌کند. به هرحال افلاطون در کتاب *سمپوزیوم* از واژه خدای عشق (eros) استفاده می‌کند. سقراط که در واقع سخنگوی افلاطون در این کتاب است، مبنای تحلیل خود از عشق را بر پایه داستانی اسطوره‌ای می‌گذارد که محور تعریف او را از عشق می‌سازد. این داستان که به حیات و تولد عشق مربوط می‌شود، ماهیت انسانی عشق را به‌نوعی دیگر تقویت می‌کند. سقراط در این کتاب توضیح می‌دهد که عشق فرزند پروس (Poros) به‌معنای ثروت و پنیا (Penia) به‌معنای فقر است و نطفه او در جشن آفرودیت (Aphrodites) در تاکستان بسته شد. به همین دلیل است که اروس (eros) از پدر و مادر خویش، طبیعت آن‌ها را به ارث برده است: همانند مادر خویش همیشه در عسرت و تنگدستی است و همچون پدر خویش در جستجوی زیبایی و خرد است (plato 1970: 203b-d).

بر خلاف تصویر خدایی عشق در اساطیر یونان، افلاطون ماهیت انسانی به او می‌دهد و در اصطلاح فردیت‌زدایی می‌کند (از همین رو است که افلاطون واژه اروس (eros) را به معنای خدای عشق به‌کار نمی‌برد و با کوچک نوشتن حروف (eros) آن را به یک مفهوم تبدیل می‌کند). از نظر او عشق نه تنها خدا نیست بلکه موجود اسطوره‌ای نیز نیست. بنابراین، عشق خصوصیتی انسانی است؛ تمایلی است برای به‌دست آوردن آن چیزی که انسان ندارد (Plato 1970: 199d). چنین تحلیلی از عشق بر خلاف تصویر اسطوره‌ای آن نتایج کاملاً فلسفی دربردارد. طبیعت عشق، طبیعت نیاز است و در بند تسلسل هستی و نیستی آن چیزی است که ندارد. ژاک لاکان از این تسلسل تعبیر خاصی می‌کند. از نظر او عشق افلاطون بر مبنای عدم استوار شده است (Lacan 1988: 223). البته این تعبیر به این معنا نیست که عشق از عدم به‌وجود آمده است، بلکه عشق افلاطون در اصل فناپذیر است و در نتیجه محتوم به سیر داشتن و نداشتن است، اما با جهت دادن به آن فیلسوف می‌تواند سیر صعودی را طی کند و به زیبایی مطلق برسد. بنابراین، تعریف فوق این اجازه را به افلاطون می‌دهد که عشق را به عنوان ماهیتی انسانی و فناپذیر بر مبنای نظریه مُثُل طبقه‌بندی کند. اما آن‌چه افلاطون را از فلسفه ماتریالیستی یونان جدا می‌کند، وارد نمودن عنصر جاودانگی است. در انتهای زنجیره عدم و تمایل برای کسب زیبایی یا به عبارت دیگر در انتهای زنجیره حضور و غیاب عشق، جاودانگی قرار دارد. فیلسوف افلاطونی کسی است که در بالا رفتن از پله‌های صعود به مرحله‌ای می‌رسد که به تصاحب جاودانگی زیبایی می‌رسد. به این ترتیب، افلاطون از عشق به عنوان یک رابط استفاده می‌کند که انسان را به ابدیت الوهیت متصل می‌کند.

زیبایی و عنصر شناخت (خرد)

در دیدگاه افلاطون، عشق اساساً تمایلی است که هدف آن «تصاحب دائمی زیبایی است». در اینجا می‌بینیم که دو نکته مهم در تعریف افلاطون از عشق وجود دارد که افلاطون در *سمپوزیوم* هیچ گونه توجیه فلسفی برای آن ارائه نمی‌دهد. نکته اول این‌که افلاطون ماهیت وجودی و منشأ عدم را توضیح نمی‌دهد. نکته دوم این‌که افلاطون تعریف دقیقی از زیبایی ارائه نمی‌دهد. به عبارت دیگر، او این امر را

www.SID.ir

Archive of SID

مسلم می‌گیرد که هدف عشق زیبایی است و نه نقصان (Plato 1970: 201a) و این نیرویی جهانی است که بر تمام عالم حکم می‌راند. تنها توضیحی که ما خود می‌توانیم استنتاج کنیم این است که عشق نیرویی جهانی است که همه موجودات به عنوان قانون حاکم بر جهان آن را دنبال می‌کنند؛ اما در عین حال عشق نیرویی الهی است چرا که افلاطون تکثیر و تولید زیبایی را به عنوان اصل جاودانگی در عالم فنا تفسیر می‌کند. بنابراین، زیبایی تبدیل به واقعیت مطلق می‌شود، واقعیتی که انسان را به الوهیت رسانده و جاودانگی او را تضمین می‌کند: «زیبایی خدای تولد و تکثیر است. هنگامی که قدرت باروری به موجودی زیبا نزدیک می‌شود، بخشنده است» (Plato 1970: 206d).

زیبایی این قدرت را دارد که به انسان فناپذیر ماهیتی جاودانه بخشد. در بخش دیگری از صحبتش، دیوتوما (Diotima) زیبایی را طبقه‌بندی کرده و مراحل مختلف آن را که در واقع انعکاسی از زیبایی مطلق هستند، بیان می‌کند. بنابراین، زیبایی نه یک مفهوم است و نه نمادی از ماده. مانند هستی‌شناسی افلاطون، زیبایی نیز دارای مراتبی است که آن را به زیبایی مطلق وصل می‌کند. در *سمپوزیوم* تنها کاربرد زیبایی این است که هدف اصلی آن عشق است و فیلسوف برای رسیدن به رؤیت زیبایی مطلق لازم است نشانه‌های مختلف آن را درک کند. ماهیت زیبایی در آخرین مرحله سفر فیلسوف این است که مطلق است: «ابدی است. نه مرگ می‌شناسد و نه حیات، نه حرکت و نه سکون» (Palto 1970: 211a)، در حالی‌که در طبقات پایین‌تر فناپذیر، شخصی و متغیر است. این به معنی آن است که زیبایی در طبقات زیرین از ماهیتی نسبی برخوردار است و به این ترتیب دریافت آن در شرایط مختلف تغییر می‌کند. در پایان صحبتش دیوتوما تأکید می‌کند که زیبایی حقیقی الهی و جاودانه است. علاوه بر این، در آخرین مرحله شناخت زیبایی مطلق است که فیلسوف می‌تواند زیبایی مطلق را خلق کند زیبایی‌ای که: «خالص، ناب و روشن است و آلودگی‌های جسم و رنگ‌ها و نخوت‌های زندگی مادی (بشری) به آن نفوذ نکرده است» (Palto 1970: 211a).

ویژگی‌هایی که دیوتوما در وصف زیبایی مطلق می‌آورد، در واقع همان ویژگی‌های مُثُل هستند: «منحصر به‌فرد، یگانه، ابدی و آن‌چه که زیبایی‌های فناپذیر از آن نشأت می‌گیرند» (Irwin 1977: 57). افلاطون در تقسیم‌بندی جهان به عالم مُثُل و عالم ماده (ظواهر)، عالم مُثُل را دنیای ماهیت‌ها تصویر می‌کند که تغییرناپذیر است و نهایت وجودی هر چیز در آن است. بر خلاف آن، عالم واقع محل تغییر است، در بند زمان و مکان است: دنیایی است که هر چیز در آن محتوم به گذر از دایره تولد، رشد و مرگ است. اما آن‌چه در افلاطون این دو عالم را به‌هم نزدیک می‌کند و ربط می‌دهد این است که هر چیزی در عالم ماده از ماهیتی ابدی برخوردار است و فقط قالب مادی خود را عوض می‌کند. به‌این ترتیب، می‌بینیم که نظریه مُثُل افلاطون در طرح مسئله عشق، فلسفه دوگانگی را از دیدگاه جدیدی تدوین می‌کند. تضاد میان ماده و روح در قالب فلسفی افلاطون در واقع همان تضاد میان مثال و صورت مادی است. به کمک نظریه مُثُل، افلاطون نه تنها زیبایی را به‌عنوان یک اصل (مثال) مطرح می‌کند بلکه آن را بالاترین مُثُل در نظر می‌گیرد. چنین تحلیلی از زیبایی در *سمپوزیوم*، خواه ناخواه زیبایی را در تسلسل فلسفه دوگانگی قرار می‌دهد و زیبایی دارای صورت‌هایی می‌شود که در عالم ماده محکوم به تکثیر و فنا هستند. برای

www.SID.ir

Archive of SID

درک زیبایی اشیا، باید ماهیت زیبایی را بشناسیم چرا که زیبایی در عالم ماده صرفاً صورتی از اصل زیبایی است که تنها حقیقت جاودانه اشیا است. هر آن‌چه که بر ماده بگذرد، ماهیت آن‌ها تغییر نمی‌کند: «هستی تنها واقعیت بخشیدن به مثال است؛ هر چند که مثال واقعی است حتی اگر در صورت مادی وجود پیدا نکند» (Irwin 1977: 58). به‌نظر ولاستوس نیز، نظریه مُثُل هر موضوعی را در فلسفه افلاطون تحت تأثیر قرار می‌دهد. خرد، عشق، ارتباط بینابین جزء و کل، زمان و ابدیت، دنیای حس و دنیای ذهن همه بر مبنای این نظریه تفسیر می‌شوند: «دنیای متعالی مُثُل همیشه در یک سو قرار می‌گیرد و هویت زمانمند در سوی دیگر و در این بین هویت‌هایی که در پرتوی انعکاس ابدیت در حال "شدن" هستند» (Vlastos 1981: 33). یکی از نکاتی که در پرداخت افلاطون از عشق مهم است و تأثیر زیادی در تعابیر معنوی عشق در حوزه شعری داشته این است که به‌علت قرار دادن زیبایی جسمی/ مادی در مراحل پایینی و اولیه صعود، زیبایی زمینی و به تبع آن، عشق انسانی از نظر افلاطون نوع حقیری از عشق محسوب می‌شود. به‌رغم این‌که افلاطون آن را مذموم نمی‌کند، این باعث شده است که آن را دور از ماهیت و اصل زیبایی در نظر گیرد، چرا که خرد را در کنار عشق معنوی و در لایه‌های بالاتر عشق قرار می‌دهد. انعکاس این مسئله در تاریخ شعر تغزلی غرب به‌خوبی قابل تحلیل است که در این خلاصه به آن نمی‌پردازیم.

بنابراین، در تعریف افلاطون از عشق به این نتیجه می‌رسیم که زیبایی هدف اصلی عشق است و دارای سلسله مراتبی است که بر اساس نظریه مُثُل افلاطونی بنا شده است: زیبایی جسم، روح، نهادها، قوانین و علوم. با این حال تنها یک هویت جاودانه و حقیقی برای هر موجود وجود دارد که معمولاً به‌عنوان مادی شناخته می‌شود. علاوه بر این، در نظریه صعود افلاطون، زیبایی بالاترین شکل مُثُل است و فیلسوف از شناخت و درک زیبایی مادی شروع می‌کند تا به شناخت اصل زیبایی برسد. فلسفه دوگانه افلاطون یعنی تضاد میان روح و جسم به‌وضوح خود را در سلسله مراتب زیبایی نشان می‌دهد. اما آن‌چه در این سلسله مراتب اهمیت دارد این است که در حرکت از زیبایی جسمانی به زیبایی معنوی، عنصر شناخت افزایش می‌یابد به همان نسبت که عنصر مادیت کاهش می‌یابد. اوج این شناخت در آخرین مرحله دریافت زیبایی مطلق صورت می‌گیرد، زمانی که فیلسوف قادر به رؤیت کمال زیبایی است. این ما را به این نتیجه می‌رساند که زیبایی مطلقی که افلاطون از آن به‌عنوان حقیقت غایی و هدف عشق معرفی می‌کند همان خرد است. به عبارت دیگر با مشخص نمودن عنصر شناخت در سیر صعودی فیلسوف می‌توانیم هویت عشق را در میزان شناخت ببینیم، چرا که بر مبنای تعریف افلاطون هدف غایی عشق کسب خرد یا همان شناخت زیبایی است. بنابراین، در عروج افلاطونی عشق صرفاً کانالی است یا به‌عبارت بهتر، کانالی است که فیلسوف می‌تواند از آن طریق به خرد دست یابد. از نظر برخی منتقدان مانند کرومبی (Crombie)، حتی روش تحلیلی افلاطون در *سمپوزیوم* مانند سایر کتاب‌هایش بیش از آن‌که جنبه الهامی و وحی عارفانه داشته باشد، از نوعی منطق آموزشی و شیوه شناخت برخوردار است (Crombie 1963: 47-49). در هر مرحله از سفر خود فیلسوف به این شناخت می‌رسد که بازتاب‌های زیبایی در این جهان فناپذیرند، اما این شناخت در صعود فیلسوف با دریافت زیبایی مطلق در آخرین مرحله به خرد تبدیل می‌شود. بنابراین، به گفته کامینگز (Cummings) در نظریه صعود افلاطون عشق همان شناخت است. علاوه بر این،

www.SID.ir

Archive of SID

کامینگز معتقد است که در *جمهوری* افلاطون نیز رسیدن به خوبی همان شناخت خوبی است و شناخت خوبی به معنای آگاهی از خوبی مطلق است. سپس به این نتیجه می‌رسد که عشق افلاطون در واقع یک نوع تعمق ابدی در دنیای مُثُل است (Cummings 1976: 24-25). آن کارسن نیز شباهت بین عشق و خرد را به شکل دیگری بیان می‌کند و می‌گوید که در زبان یونانی لغت تفکر و جاذبه عشق از یک ریشه برخوردارند و این خود نشانگر خط سیر یکسان خرد و عشق را توضیح می‌دهد (Carson 1988: 71). در واقع، تفکر خود انعکاسی از عشق است که منتج به شناخت می‌شود و به همین دلیل است که عشق در مراحل بالایی صعود انتزاعی‌تر و کلی‌تر می‌شود تا به دریافت مُثُل برسد. این نشانگر مرکزیت مُثُل به‌عنوان خرد در نظریه افلاطون و کلام‌محوری[1] بودن حرکت صعودی است. بنابراین، فیلسوف افلاطونی با جایگزین نمودن عشق/ زیبایی معنوی به جای عشق/ زیبایی دنیوی در جریان صعود در واقع از صورت‌های مادی به دنیای مُثُل می‌رسد.

حال به بحث تکثیر زیبایی برمی‌گردیم. همان طور که اشاره شد، ماهیت زیبایی مادی این است که محتوم به تکثیر است و از این جهت است که تکثیر زیبایی در مراحل پایینی سفر فیلسوف به تولید جسم منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، فیلسوف در برخورد و شناخت زیبایی جسم صرفا تصویری از خود را در جسمی دیگر به‌وجود می‌آورد و دقیقاً از همین رو است که افلاطون تکثیر زیبایی را نوعی جاودانگی می‌داند، چرا که در واقع با این کار فیلسوف خود را وارد زنجیره جاودانگی حیات می‌کند و از آنجا که افلاطون به تناسخ اعتقاد دارد، با تکثر، روح فیلسوف به جاودانگی می‌رسد اما فقط در قالب جسم‌های گوناگون. فیلسوف در آخرین مرحله دریافت زیبایی، به تکثیر شناخت می‌پردازد یعنی خرد را تولید می‌کند همان طور که در کتاب *جمهوری* نیز فیلسوف، عاشق حقیقت و وجود است و در نهایت شناخت و حقیقت را ایجاد می‌کند. و این حرکتی کاملاً پویاست زیرا فیلسوف در عمل تولید در واقع به نوعی خالق است و

---

۱. کلام محوري (logocentrism) از مفاهيم اصلي نقد ساختارزدايي محسوب مي‌شود. اين واژه ابداعي كه دريدا در مباحث مختلف به آن اشاره مي‌كند، به اين معني است كه نه تنها تمام فلسفه غرب و نظريه‌هاي زبان آن، بلكه اساسا كاربرد زبان در غرب و در نتيجه تمام فرهنگ غرب كلام محورانه است. كلام محوري از تركيب دو واژة logos به معاني تفكر، حقيقت، قانون، عقل، منطق، كلمه و كلام خدا و centrism به معناي مركزگرايي ساخته شده و در كل به معناي وحدت حضور و معنا در كلمه است. دريدا با كاربرد اين اصطلاح ادعا مي‌كند كه متفكران سنتي در فلسفه و به ويژه فلسفه زبان معني را درون زبان حاضر مي‌ديدند و حضور زبان، عين حضور معني بود. به عبارت ديگر، بر اساس اين ديدگاه زبان همان معني و معني همان زبان است. دريدا اين واژه را به فلسفه هايدگر و تفكر مبتني بر «متافيزيك حضور» مربوط مي‌سازد و ادعا مي‌كند كه زبان و معني، بر خلاف انديشه لوگوسنتريك (كلام‌محورانه)، از هم گسسته هستند و به همين دليل متن همواره خود را ساختارزدايي مي‌نمايد.

www.SID.ir

Archive of SID

در مراحل بالا نه تصویری از زیبایی که زیبایی واقعی را خلق می‌کند. در زمینه قدرت خلاقه فیلسوف کامینگز به نکته مهمی اشاره دارد: قدرت خلاقه‌ای که در *جمهوری* افلاطون مورد انتقاد قرار می‌گیرد، تقلید انگاره و تصاویری از حقایق دنیای مُثُل هستند و این تقلید از آن جهت مذموم است که نه تنها دور از حقیقت و اصل زیبایی است که تحریف آن است (Cummings 1976: 27). اما در *سمپوزیوم*، فیلسوف به مرحله‌ای از شناخت می‌رسد که قادر است اصل و ماهیت زیبایی را مشاهده کند. بنابراین، قادر است که با تقلید از اصل دنیای مُثُل در مراحل بالای صعود، خرد را تولید کند. از دیدگاه کلام‌محوری ممکن است که صعود افلاطونی بسیار خودمحورانه و حتی یک‌طرفه به نظر آید چرا که در سیر صعودی خود، فیلسوف به دنیای مُثُل به‌عنوان یک منبع الهی نگاه نمی‌کند که او را در این حرکت یاری داده یا سهیم نموده است؛ حرکت فیلسوف کاملا یک‌طرفه است و جنبه الوهیت خدای مسیحیت را ندارد و حتی شاید بتوان گفت یک نوع رقابت با قدرت خالق است. در فرایند خلق، فیلسوف خود را با هویت اصل زیبایی که بالاترین وجود و اصل دنیای مُثُل است یکی می‌گیرد و به این دلیل است که می‌تواند فرم‌های ابدی زیبایی یعنی خرد را بیافریند.

نتیجه‌گیری

بنابراین، در تحلیل افلاطون می‌بینیم که عشق بر مبنای مجموعه‌ای از تقابل‌ها بنا شده است که آن را به دو نوع مادی و غیرمادی تقسیم می‌کند و این دقیقاً همان تحلیلی است که در فلسفه ماتریالیستی یونان وجود دارد. بر این اساس، زیبایی نیز دارای سلسله مراتب است. در سیر صعودی خود، فیلسوف از مراحل مختلف زیبایی مادی عبور می‌کند، به مراحل معنوی زیبایی می‌رسد و در نهایت در انتهای صعود به زیبایی مطلق (اصل زیبایی) در دنیای مُثُل دست می‌یابد. در این مراحل می‌بینیم که نه تنها تقابل و دوگانگی حاکم بر زیبایی است بلکه هر چه به مراحل فوقانی صعود می‌رسیم، عنصر شناخت و تعقل نیز در آن افزایش می‌یابد. در انتهای این سیر متعالی نیز افلاطون زیبایی مطلق را با خرد یکی می‌گیرد. هر چه به دنیای مُثُل نزدیک‌تر می‌شویم، زیبایی ماهیت غیرمادی و انتزاعی می‌یابد و زاییده شناخت و خرد در فیلسوف می‌شود، شناختی که او را از دنیای واقعیت دور می‌کند و به زیبایی مطلق می‌رساند. مراحلی که افلاطون در حرکت صعودی فیلسوف مطرح می‌کند همه به‌سوی زیبایی مطلق و خلق خرد تنظیم شده‌اند. به‌این ترتیب، فیلسوف این قدرت خلاق را پیدا می‌کند که با تعمق در دنیای مُثُل هویت‌هایی اصیل از مُثُل را بیافریند و با آفریننده هستی به رقابت پردازد. علاوه براین، عنصر کلام‌محوری که در تمام مراحل صعود افلاطونی مشهود است: هم افزایش عنصر خرد و شناخت در مراحل صعود و هم قدرت خلاق فیلسوف در آفرینش مُثُل ابدی، ماهیت کلام‌محوری عشق افلاطونی را تضمین می‌کند. در این ساختار پویای *سمپوزیوم*، فیلسوف و عاشق هر دو یکی می‌شوند.

منابع

www.SID.ir

Archive of SID

Carson, Anne. 1988. *Eros, the Bittersweet: An Essay*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Crombie. I. M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines: Plato on Knowledge and Reality*. Vol. II. London: Routledge and Kegan Paul.

Cummings, P. W. 1976. "Eros as Procreation in Beauty." *Aperion,* 10:2.

Halperine, David. 1986. "Plato and Erotic Reciprocity," *Classical Antiquity* 5: 60-80.

Henrisch, Albert. 1993. "He Has a God in Him": Human and Divine in the Modern Perceptions of Dionysus", in *Masks of Dionysus*, edited by Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone. Ithaca: Cornell University Press.

Irwin, Terence. 1977. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.

Lacan, Jacques. 1988. *The Seminar of Jacques Lacan: Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*. edited by Jacques-Alain Miller. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitchell, Robert Lloyd. 1993. *The Hymn to Eros: A Reading of Plato's Symposium*. New York: University Press of America.

Plato, 1970. *The Dialogues of Plato*. Edited by R. M. Hare and D. A. Russell. Translated by Benjamin Jowett. London: Sphere Books.

Vlastos, Gregory. 1981. *Platonic Studies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

www.SID.ir

Archive of SID

Plato's Philosophy of Love and Logocentrism

Shideh Ahmadzadeh, Ph.D.
Assistant Professor, Department of English Language and Literature
Shahid Beheshti University

Abstract

In opposition to the formulation of love in Greek mythology and materialist philosophy, Plato offers totally a different conception of love. In Plato's philosophy, love is neither divine nor instinctive; rather it is a demon that relates man to the divine world. Plato's love is primarily a desire for everlasting possession of beauty. It is important to note that all the elements of love are constituted by cognition. In the upward journey of the philosopher toward love, all the stages receive their hierarchy based on cognition as the last stage of love, Absolute Beauty, is equated to wisdom. Furthermore, The elements of love are centered on the duality of material vs. spiritual. However, in analyzing Plato's formulation of love, we come to conclude that his analysis is still logocentric based on the dominant materialist philosophy of Greece.

Keywords: Plato, logocentrism, love, Greek mythology, materialist philosophy.

www.SID.ir