

بررسی آموزه‌ی سوفسطاییان و افلاطون درباره‌ی فضیلت

صادق میراحمدی^۱

سعید صفی^۲

چکیده

فضیلت، چیستی و چگونگی کسب آن از مباحث بنیادین اندیشه‌ی افلاطون است. وی هر چند به آموختنی بودن فضیلت قائل است، در مقابل سوفسطاییانی که خود را حکیم و آموزگار یونانیان و آموزگار فضیلت می‌دانستند از آموختنی نبودن فضیلت و نیز یگانگی آن در مقابل چندگانگی فضیلت نزد سوفسطاییان سخن می‌گوید. فضیلتی که سوفسطاییان از آن سخن می‌گفتند و خود را آموزگار آن می‌دانستند، به معنی موفقیت و کارآمدی برای دستیابی به قدرت بود. در مقابل افلاطون که در گفت‌وگوهای اولیه‌ی خود هر یک از فضیلت‌ها را به صورت جداگانه بررسی کرد، پرسش از یکایک فضیلت‌ها را به ایده فضیلت برگرداند و در گفت‌وگوهای بعدی خود فضیلت را شناخت و معرفت به خیر و عمل برطبق آن نامید. این مقاله به تحلیل و بررسی آموزه‌ی سوفسطاییان و افلاطون درباره‌ی فضیلت و نتایج حاصل از آن می‌پردازد.

واژگان کلیدی

فضیلت، ایده‌ی فضیلت، آموختنی بودن، آموختنی نبودن، معرفت، یگانگی، چندگانگی.

E-mail: s.mirahmadi84@gmail.com

۱- استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول).

E-mail: saeedsafi1360@gmail.com

۲- استادیار گروه حقوق دانشگاه شهرکرد.

مقدمه

آرته (Arete)، یک اصطلاح محوری در اندیشه‌ی یونانیان باستان است که معمولاً «فضیلت» ترجمه می‌شود؛ اما بیشتر به معنی خوبی و نیکی و به‌عنوان کیفیتی برای خوب‌بودن انسان‌ها به‌کار می‌رفت. این اصطلاح، همچون یک اسم انتزاعی و همراه با آگاتوس به معنی «خوب» و «خوبی» به‌کار می‌رفت (Rotledge Encyclopedeia of Philosophy, 1998: 373).

در زبان لاتین آرته را به virtue ترجمه کرده‌اند. این واژه که در زبان فارسی به فضیلت ترجمه شده است، به معنی «مردانگی» است و تا حدودی معادل واژه‌ی آرته یونانی است که به معنی «برتری» بود و در ابتدا معنای اخلاقی نداشت؛ آرته به یک ویژگی و مشخصه‌ی عالی دلالت می‌کرد، که در تضاد با ویژگی ناقص یا ردیلت قرار داشت (Lannone A Pablo, 2001:541).

فضیلت، یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه‌ی افلاطون، سقراط و سوفسطاییان است که ریشه در قدیمی‌ترین اعصار دارد. این اصطلاح در گذر تاریخ، معانی متفاوتی به خود گرفته است. قدیمی‌ترین اثر ادبی و فرهنگ یونان باستان، ایلیاد و اودیسه هومر است. این مفهوم در آثار هومر نه تنها بر مزایای انسانی؛ بلکه به کمال موجودات غیر انسانی نیز دلالت می‌کند مانند نیروی خدایان یا دلیری و چابکی اسب اصیل؛ بنابراین نزد هومر آرته یک نوع فضل یا افضلیتی است که شامل قدرت بدنی نیز می‌شود. آرته در نظر وی برای هر نوع افضلیتی به‌کار رفته است؛ یک دونده‌ی سریع آرته پاهای خود را به نمایش می‌گذارد (ایلیاد، ۴۱۱-۴۲۰) و یک پسر در تمامی نقش‌ها، ورزشکار، سرباز و حتی در فکر بر پدرش فضل و برتری (آرته) دارد (ایلیاد، ۶۱۵-۶۴۲). پنه لپ از جذابیت خود با آرته یاد می‌کند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۷).

چیستی فضیلت و چگونگی کسب آن از مباحث بنیادین اندیشه‌ی افلاطون است: نه فلسفه ورزیدن بدون فضیلت، شدنی است و نه اداره‌ی دولت-شهر. با این همه، رویکرد افلاطون به این مسئله در نگاه نخست خالی از ابهام نیست؛ چرا که افلاطون در مقابل سوفسطاییان از آموختنی نبودن فضیلت پشتیبانی می‌کند؛ ولی اگر فضیلت آموختنی نیست، پس چگونه می‌توان به کسب آن امیدوار بود؟ در مقابل، سوفسطاییان که خود را حکیم (سوفی است) و نیز آموزگار یونانیان می‌پنداشتند به آموختنی بودن فضیلت باور داشتند. این مقاله به بررسی دیدگاه سوفسطاییان و افلاطون درباره‌ی فضیلت و نتایج حاصل از آن می‌پردازد.

۱. فضیلت از دیدگاه سوفسطاییان

کسانی که به‌عنوان سوفی مطرح شده‌اند، فیلسوف به معنی حقیقی کلمه نبوده‌اند؛ حتی آنان اعضای یک مکتب نیز نبوده‌اند که تابع یک اندیشه و نظامی باشند. آنان به مقتضیات زمان در قرن پنجم پیش از میلاد در آتن پیدا شده‌اند و روز به روز بر شهرت و قدرت و نفوذ آنان افزوده می‌شد. از مهم‌ترین دلایلی که سبب رشد آنان شد، جایگزینی حکومت دموکراسی به جای حکومت اشرافی بود. همراه با پیدایش دموکراسی،

دین یونانی به فساد و تباهی کشیده شد و موج عقل‌گرایی و شک‌گرایی سراسر یونان را فراگرفته بود و هر نوع اخلاق، عرف و سنت به نقد کشیده شد. در واقع، پیدایش سوفسطاییان معلول تقاضای روزافزون برای آموزش عمومی بود؛ امری که تا حدودی تقاضای اصیل برای علم و روشنایی بود؛ اما (برای) آنان به طور عمده تمایلی برای آموزش‌های جعلی و کاذبی بود که به موفقیت‌های عملی، به‌ویژه در عرصه‌ی سیاست، بینجامد (استیس، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

سوفسطاییان آموزگاران بسیاری بودند که در شهرهای مختلف می‌گشتند و شاگردانی برای خود پیدا می‌کردند و با اخذ مزد به آنان می‌آموختند که چگونه در مجادله و دعوا پیروز شوند. بدین ترتیب، غلبه بر حریف از راه اقناع و اغوای او جای طلب حقیقت و نشر آن را گرفت (بریه، ۱۳۷۴: ۱۰۲). آنان نخستین کسانی بودند که خود انسان را مورد توجه قرار داده‌اند و برخلاف حکمای پیشین یونان که به حکمای طبیعی مشهور شده‌اند و به جهان کبیر؛ یعنی طبیعت می‌پرداختند، به جهان صغیر؛ یعنی خود انسان پرداخته‌اند.

اندیشه‌ی اشرافی قدیم، سیرت و اخلاق را نتیجه‌ی توارث می‌دانست نه حاصل آموزش. در این اندیشه، نیروی اخلاقی ناشی از تبار خدایی معرفی می‌شد (اشراف خود را از تبار خدایان به حساب می‌آوردند). اشراف در تربیت‌پذیری همگان تردید داشتند. آن‌ها فضیلت را آموختنی نمی‌دانستند. سوفسطاییان کوشیدند بین طبیعت و تربیت و همین‌طور تربیت اشرافی و تربیت عقلانی ارتباط برقرار کنند و سنتزی پدید آورند (پولادی، ۱۳۸۶: ۳۰)؛ بنابراین، تلاش سوفسطاییان برای آموزش فضیلت سیاسی بازتاب دگرگونی عمیقی بود که در ساخت دولت در آن روزگار رخ داده بود. نظام دموکراتیک به تربیت دموکراتیک نیاز داشت و سوفسطاییان این مهم را بر عهده گرفتند.

اگر قرار بود که همه‌ی مردمان از فضیلت شهروندی بهره‌مند گردند، نباید اجازه داده شود که فضیلت سیاسی وابسته خون اشرافی باشد. دولت شهر جدید توانسته بود فضیلت جسمانی را از راه تمرین ورزشی - که تقلیدی از اشراف بود- از آن خود سازد چرا پدید آوردن مزایای عقلی و روحی انکارناپذیر اشرافی و خصوصیات لازم برای رهبری، از طریق تربیت آگاهانه ممکن نباشد؟

سوفسطاییان خود را آموزگار یونانیان می‌پنداشتند و مدعی بودند که به تعلیم فضیلت می‌پردازند. در مقابل، سقراط و افلاطون این آموختنی‌بودنی را که سوفسطاییان منظور داشتند، مورد تردید و انکار قرار داده‌اند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که منظور سوفسطاییان از فضیلت چیست؟ و آنان به چه معنی خود را آموزگار فضیلت می‌نامیدند؟

یگر می‌گوید: کلمه «آرته» را «فضیلت» ترجمه کرده‌اند؛ ولی این معنی امروزی که به غلط به کلمه یونانی «آرته» داده‌اند، ما را به اشتباه انداخته و سبب شده است که ما ادعای سوفسطاییان یا آموزگاران «دانستن» را از آغاز گستاخی بی‌معنی بینگاریم. همین که معنی «توانایی سیاسی» را که در آن زمان معنی طبیعی و بدیهی کلمه «آرته» بود، بدین کلمه بازگردانیم و این صفت را توانایی تعقل و سخنوری تلقی کنیم، این

سوء فهم از میان برمی‌خیزد. بارها گفته‌اند آن‌چه در جنبش سوفسطایی‌گری تازگی داشت و همه‌ی سوفسطاییان در آن شریک بودند، تربیت برای سخنوری بود؛ زیرا همه بدون استثناء به آموزش این فن می‌پرداختند؛ حال آن‌که در ارج‌گذاری به مواد آموزشی دیگر، اختلاف داشتند و حتی سوفسطاییان از قبیل گرگیاس تنها معلّم سخنوری بودند و جز این چیزی به شاگرد خود نمی‌آموختند. این داوری از هر جهت سطحی است. وجه مشترک سوفسطاییان این بود که همه آموزگار فضیلت سیاسی بودند و همه می‌خواستند با فعال‌تر ساختن قوای ذهنی و عقلی از طریق تمرین - اعم از این‌که چه مفهومی در نظر داشتند - بدین فضیلت بیفزایند (یگر، ۱۳۷۶: ۹۵-۳۹۲).

این توصیف که سوفسطاییان آموزگار فضیلت هستند، درست است به شرط آن‌که کلمه‌ی فضیلت را به معنای یونانی آن لحاظ کنیم که فقط محدود به اخلاق نبود. این کلمه برای یونانیان به معنای قابلیت شخص برای انجام موفقیت‌آمیز نقش‌هایش در دولت شهر بود به این ترتیب، فضیلت مکانیک، دانستن مکانیکی، فضیلت طبیب، درمان بیمار و فضیلت پرورش‌دهنده اسب، توان تعلیم‌دادن اسب‌هاست. سوفسطاییان به این معنا به افراد فضیلت می‌آموختند تا آن‌ها را اعضا و شهروندان موفق دولت - شهر کنند؛ اما پرطرفدارترین کار برای یونانی توانا در آن زمان، کار سیاسی بود که جاذبه‌ی فراهم‌آوردن موقعیت‌های بالا در دولت - شهر را داشت و برای این کار، بالاتر از هر چیز فصاحت لازم بود و به همین خاطر نیز بود که سوفسطاییان بیشتر بر آموزش بلاغت تمرکز کردند (استیس، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۵).

فضیلتی که سوفسطاییان ترویج می‌کردند موفقیت و کارآمدی برای دستیابی به قدرت بود و منظور آنان از موفقیت، موفقیت در شهر خاصی است و به همین خاطر است که آنان به خطابه و بلاغت اهمیت زیادی می‌دادند؛ چرا که در یونان آن زمان در صورت مهارت در هنر سخنوری شخص می‌توانست از جایگاه سیاسی والایی بهره‌مند باشد. فن سخنوری ابزاری برای دستیابی به قدرت و موفقیت بود. ممکن است در شهرهای مختلف تصوّرهای مختلفی از فضیلت وجود داشته باشد و آن‌چه در یک شهر فضیلت نامیده می‌شود با آنچه در شهر دیگر فضیلت نامیده می‌شود، متفاوت باشد؛ بنابراین فضیلت‌ها در هر شهر از نظر سوفسطاییان مخصوص همان شهر است. چیزی به‌عنوان عدالت و فضیلت فی‌نفسه وجود ندارد؛ بلکه باید توجه کرد که در بین کدام یک از اهالی دولت - شهر ما به تعریف آن پرداخته‌ایم.

۲. فضیلت از دیدگاه افلاطون

فضیلت، جایگاه مهمی در اندیشه‌ی افلاطون (و سقراط) دارد؛ به‌طوری‌که بسیاری از متفکران فلسفه وی را فلسفه‌ی فضیلت‌محور نامیده‌اند. چپستی فضیلت و چگونگی کسب آن مسئله اصلی گفت‌وگوهای اولیه وی به حساب می‌آید. افلاطون به طور دقیق نمی‌گوید که فضیلت چیست (Brown, 2003: 18). وی که به پیروی از استاد خود (سقراط) همواره از آموختنی‌بودن فضیلت سخن می‌گفت، در برابر سوفسطاییان این آموزه را مورد تردید قرار داد.

سوفسطاییان با تأکید بر این که فضیلت برای فرد، موفقیت در دادگاه‌ها و رسیدن به ثروت و قدرت بیشتر لازم است، پایه و اساس تعاریف خود را از فضیلت‌ها، سلیقه و تمایل توده‌ی مردم می‌دانستند. افلاطون اندیشه‌های آنان را برای آینده‌ی جامعه یونانی زیان‌آور می‌دانست و مانند استاد خود به مقابله با آموزه‌های آنان پرداخت. وی سعی در ارائه تعریفی کلی و ثابت برای فضیلت داشت؛ ابتدا به بیان تعریف‌های منون شاگرد گریاس درباره‌ی فضیلت و نقد افلاطون بر آن‌ها می‌پردازیم و سپس دیدگاه افلاطون را بررسی می‌کنیم.

۳. تعاریف منون از فضیلت و نقد سقراط بر آن‌ها

موضوع گفت‌وگوی منون فضیلت است. در آغاز گفت‌وگو، منون شاگرد گریاس از سقراط می‌پرسد که «آیا می‌توانی به من بگویی که فضیلت آموختنی است؟ یا آموختنی نیست و از راه تمرین به دست می‌آید؟ یا نه آموختنی است و نه از راه تمرین حاصل می‌شود؛ بلکه با آدمی خلق شده و جزء طبیعت اوست، یا به نحوی دیگر پدید می‌آید؟» (منون، ۷۰). سقراط می‌گوید که وی اصلاً نمی‌داند که فضیلت چیست. اگر کسی نداند فضیلت چیست نمی‌تواند به این سؤال پاسخ دهد؛ بنابراین چستی فضیلت مورد پرسش قرار می‌گیرد.

نخستین تعریف منون این است که فضیلت برای مرد، عبارت است از این که بتواند امور شهر را اداره کند و به دوستان خود سود برساند و به دشمنان زیان و فضیلت برای زن این است که به کارهای خانه سامان دهد و از شوهر خود فرمان برد و برای کودکان و سالخوردگان نیز فضیلت‌های خاصی وجود دارد. سقراط این تعریف را نمی‌پذیرد و می‌گوید آنچه او پرسیده، انبوهی از فضیلت‌ها نبوده است؛ بلکه او به دنبال صورت واحد و مشترکی است که موجب می‌شود همه‌ی فضیلت‌ها اگرچه بسیار و گوناگونند؛ ولی به واسطه‌ی آن صورت مشترک، یک نام واحد پیدا می‌کنند.

دومین تعریف منون، عبارت است از این که «فضیلت، این است که آدمی بتواند بر دیگران فرمانروایی کند» (منون، ۷۳). منون با کمک سقراط «به عدل» را نیز به این تعریف می‌افزاید. سقراط به این تعریف نیز دو ایراد می‌گیرد: «نخست این که، این تعریف درباره‌ی کودکان و بندگان صادق نیست و دوم این که، در آن جا هم که صدق می‌کند نیازمند محدودیتی است؛ زیرا فرمانروایی همیشه باید موافق عدالت باشد؛ ولی عدالت، خود یکی از فضایل است و از این رو نمی‌توان در تعریف فضیلت از آن استفاده کرد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۰۸).

منون، تعریف سومی از فضیلت بیان می‌کند و می‌گوید: فضیلت آن است که «آدمی از زیبایی لذت برد و توانایی دست‌یافتن به آن را داشته باشد». به عبارت دیگر، کسی دارای فضیلت است که شیفته‌ی زیبایی باشد و بتواند آن را به دست آورد (منون، ۷۷). این تعریف منون نیز به طور دقیق بررسی می‌شود و نخست سقراط به بیان این مطلب می‌پردازد که زیبایی و نیکی، یکی هستند و سپس می‌گوید هرکس خواهان چیزهای خوب است؛ بنابراین فضیلت یعنی توانایی به دست آوردن آن‌ها؛ ولی به دست آوردن خوبی و نیکی

تنها از طریق عدالت به دست می‌آید و با توجه به آن که عدالت خودش جزئی از فضیلت است، دوباره به همان نقطه‌ای (تعریف جزئی از فضیلت، در حالی که ما به دنبال تعریفی کلی از آن بودیم) رسیدیم که آغاز کرده بودیم؛ بنابراین سقراط نتیجه می‌گیرد که تلاش آن‌ها برای تعریف فضیلت با موفقیت همراه نبوده است.

۴. ایده‌ی فضیلت

فضیلت یا آرته از نظر افلاطون هم به معنای علو و کمال است و هم به معنای دلپذیری است؛ یعنی هر چیزی که به امور دلپذیر و سودمند تعلق دارد، این دو جنبه به نحو لاینفکی وحدت دارند (گستون‌مر، ۱۳۸۳: ۱۰۴). در فلسفه‌ی افلاطون میان فضیلت فلسفی و فضیلت مرسوم تمایزی پدیدار می‌گردد. فضیلت فلسفی مبتنی بر عقل است و نسبت به آن اصل که بر اساس آن عمل می‌کند، آگاهی و شناخت دارد. در واقع، آن عملی است که اصول، بر آن حاکمند. فضیلت مرسوم عمل حقی است که از علت‌های دیگر چون آداب و سنن، عادت‌ها، امیال خوب، احساس‌های خیرخواهانه، خوبی‌گریزی و مانند آن ناشی می‌شود. افراد به عمل حق می‌پردازند، تنها به این دلیل که سایر افراد آن را انجام می‌دهند، یا به این دلیل که مرسوم است. آن‌ها عمل حق را انجام می‌دهند، بی‌آن که دلیل‌های مربوط به آن را درک کنند (استیس، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

با رجوع به آثار افلاطون مشاهده می‌کنیم که وی در گفت‌وگوهای اولیه‌ی خود به بررسی فضیلت‌های مختلف می‌پردازد؛ اما از بحث درباره‌ی «ایده‌ی فضیلت» خودداری می‌کند. در «اُتوفرون» فضیلت دین‌داری و در «لاخس» فضیلت شجاعت و در «خارمیدس» فضیلت اعتدال (خویش‌داری) و در کتاب اول جمهوری فضیلت عدالت بررسی می‌شوند. افلاطون در گفت‌وگوی پروتاگوراس، این مسئله را به‌طور جدی‌تر و به صورت عام‌تر مطرح می‌کند و آموختنی‌بودن یا آموختنی‌نبودن آن و یگانگی یا چندگانگی بودن آن را بررسی می‌کند. وی که همواره از آموختنی‌بودن فضیلت دفاع می‌کرد، در برابر سوفسطاییان این آموزه را مورد تردید قرار داد.

افلاطون در آغاز گفت‌وگوی منون که می‌توان آن را صورت کامل‌تر گفت‌وگوهای پیشین دانست، به بررسی ایده‌ی فضیلت می‌پردازد. وی در «منون» تفاوت «ایده‌ی فضیلت» را با صورت‌های مختلف آن آشکار می‌کند و به دنبال آن صورت واحدی می‌گردد که به واسطه‌ی آن فضیلت‌های مختلف همه فضیلت نامیده می‌شوند. او آن «چیز» را که به سبب آن فضیلت‌های مختلف، کثیر هستند، بلکه همسان و همانند جلوه می‌کنند، «آیدوس» یا صورت می‌نامد (منون، ۷۲). صورت، آن چیزی است که همه‌ی فضیلت‌ها «به علت آن» فضیلتند.

«آیدوس» افلاطونی همیشه با مسئله‌ی فضیلت ارتباط دارد. خود افلاطون گفت‌وگوی سقراط با منون را تمرینی برای یافتن پاسخ سؤال درباره‌ی «ماهیت فضیلت» می‌نامد. ماهیت فضیلت با صفت «واحد» و

«مطلق» وصف می‌شود: از یک سو، در برابر نسبت‌های مختلف فضیلت با انواع مختلف آدمی و در سوی دیگر، در برابر آنچه افلاطون اجزای فضیلت می‌نامد؛ مانند عدالت و خویشتن‌داری و غیره. در «منون» جوهر فضیلت را برابر می‌داند، با همه‌ی آنچه نه درباره‌ی یکی از اجزای فضیلت، بلکه درباره‌ی کل فضیلت می‌توان گفت (منون، ۷۷-۷۶). با این سخن، برای نخستین بار اندیشه‌ی منطقی تازه‌ای به میان می‌آید: اندیشه‌ی «کلی» ایده‌ی نیک یا ایده‌ی فضیلت که افلاطون درباره‌اش سخن می‌گوید چیزی نیست جز نیک «به عنوان کل». در «منون» نیز مانند مکالمات پیش‌تر، تعریف فضیلت به میان نمی‌آید و از این‌جا پیداست که مراد از سؤال درباره‌ی ماهیت فضیلت، یافتن تعریف نیست. به جای آن، در این‌جا (منون) نیز اجزای فضیلت بررسی می‌شود و مانند همیشه به مسئله‌ی فضیلت فی‌نفسه؛ یعنی ایده‌ی فضیلت، برگردانده می‌شوند. پس پاسخ «فضیلت چیست؟» تعریف نیست؛ بلکه ایده است (یگر، ۱۳۷۶: ۷۹۹-۸۰۰)؛ بنابراین هنگامی که افلاطون چستی فضیلت را بررسی می‌کند، به دنبال تعریف برای آن نیست؛ بلکه سعی دارد به ایده‌ی فضیلت برسد و ایده‌ی فضیلت نزد وی شناخت و معرفت خیر است. «سقراط به اهمیت داشتن نیکی چندان اعتقاد داشت که فضیلت را جز آن نمی‌دانست. اساس و جوهر فضیلت علم به خیر است» (ورنر، ۱۳۷۳: ۵۹). از نظر وی، فضیلت همان علم و معرفت به ایده‌ی نیک است. وقتی کسی با کمک روش دیالکتیک به شناخت این ایده نائل آمد، هرگز عمل ردیلت‌آمیزی را انجام نمی‌دهد؛ بنابراین شناخت مثلاً ایده‌ی عدالت، عین عادل بودن است و کسی که به این ایده شناخت پیدا نکند، نمی‌تواند بداند که عمل عادلانه چیست؛ به همین خاطر است که ما در گفت‌وگوهای اولیه می‌بینیم که افلاطون ماهیت فضیلت‌های گوناگون را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اما تمامی آن‌ها بدون نتیجه به پایان می‌رسند. وی در واقع، سؤال از اجزای فضیلت را به ایده‌ی فضیلت برمی‌گرداند. ایده‌ی فضیلت از نظر وی، مساوی با ایده‌ی نیک است. در گفت‌وگوی جمهوری پس از مطرح کردن ایده‌ی نیک در ورای جهان محسوس و جهان ایده‌ها، مشاهده می‌کنیم که او دیگر تلاشش را برای یافتن ایده‌ی فضیلت دنبال نمی‌کند. در واقع، بررسی وی درباره‌ی چستی فضیلت با معرفی «ایده‌ی نیک» پایان می‌یابد؛ بنابراین فضیلت از نظر سوفسطاییان به معنی توانایی سیاسی و قابلیت شخص برای موفقیت آمیزش نقش‌هایش در دولت-شهر و از نظر افلاطون به معنی معرفت به خیر و عمل بر اساس آن است. در ادامه، به نتایج و پیامدهای تعاریف هر کدام از آنان درباره‌ی فضیلت، از لحاظ آموختنی‌بودن و آموختنی‌نبودن آن، رابطه‌ی فضیلت و معرفت و یگانگی و چندگانگی فضیلت می‌پردازیم.

۵. آموختنی‌بودن یا آموختنی‌نبودن فضیلت

سقراط همواره بیان می‌کرد که فضیلت دانش است و در نتیجه آموختنی است. با این همه در «پروتاگوراس» و «منون» درباره‌ی آموختنی‌بودن فضیلت تردید می‌کند. برای مثال، در گفت‌وگوی پروتاگوراس می‌گوید: الف) آتئیان که مردانی خردمند هستند، بر آن نیستند که فضیلت سیاسی یاد دادنی و موضوع علمی خاصی

باشد؛ چرا که در مسائل سیاسی برخلاف دیگر رشته‌ها میان مردمان فرقی نمی‌گذارند و همه‌ی مردم را در مشاوره شرکت می‌دهند؛ (ب) بهترین و نامدارترین مردان سیاسی آتن فرزندان خود را در همه‌ی رشته‌ها آموزش می‌دهند و برای آنان معلمانی نیز می‌گمارند، حال آن که در مورد فضیلت سیاسی نه تنها آموزگاری به این منظور برای آنان نمی‌گیرند؛ بلکه خود نیز آن‌ها را رها می‌کنند.

پروتاگوراس با توسل به افسانه و داستان در مورد تردید اول سقراط می‌گوید که همه‌ی مردم از فضیلت سیاسی بهره‌مندند و به همین خاطر است که همه در امور سیاسی مشارکت می‌کنند. در مورد تردید دوم نیز می‌گوید که همه کس از آغاز کودکی به تربیت فرزندان خود همت می‌گمارد و گفتار او را هرگز از نظر دور نمی‌دارد و در هر فرصتی که پیش آید به او گوشزد می‌کند که این درست است و این نادرست، این نیک است و این بد، این موافق دینداری است و آن مخالف آن. چون فرزندان خود را به دبستان می‌فرستند از آموزگار می‌خواهند که به کردار و رفتار کودک بیش از خواندن و نوشتن و حساب و چنگ نواختن اهمیت دهد و دلیل این که به سختی می‌توان کسی را پیدا کرد که آموزگار فضیلت باشد این است که در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که هر کس به اندازه‌ی توانایی خود آموزگار فضیلت است (پروتاگوراس، ۳۲۴-۳۲۰).

در ادامه، سقراط می‌پرسد که آیا فضیلت یگانه‌ای است و عدالت و خویشتنداری و دینداری اجزای آنند یا این که عدالت و خویشتنداری و دینداری نام‌های مختلف برای یک چیزند؟ پروتاگوراس می‌گوید که هر یک از اجزای فضیلت با یکدیگر فرق دارند و هر کدام اثر خاص خودش را دارد و هیچ‌یک از اجزای آن شبیه به یکدیگر نیستند. نتیجه‌ای که از این سخنان به دست می‌آید، این است که عدالت غیر از دانایی و خویشتنداری غیر از دینداری است. در مقابل، سقراط فضیلت‌ها را در ابتدا دو به دو در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند نشان دهد که آن‌ها فقط اجزای یک کل نیستند که کارکردهای مختلفی داشته باشند؛ بلکه عملاً عین یکدیگرند و هر یک از آن‌ها را به دانایی باز می‌گرداند. با طرح مسئله‌ی یگانگی فضیلت ادعاهای سقراط و پروتاگوراس جابجا می‌شوند. پروتاگوراس که در ابتدا معتقد بود فضیلت آموختنی است و خود را بهترین آموزگار آن می‌دانست، با نپذیرفتن یگانگی فضیلت و این که فضیلت دانش باشد در واقع اساس آموختنی بودن آن را انکار کرد؛ در نتیجه وی باید بر این باور باشد که فضیلت آموختنی نیست، حال آن که سقراط که در ابتدا (به طنز) در آموختنی بودن فضیلت تردید کرده بود، با طرح مسئله‌ی یگانگی فضیلت و این که فضیلت دانش است، به آموختنی بودن فضیلت باور دارد.

در «منون» برخلاف «پروتاگوراس» که ابتدا سقراط در آموختنی بودن فضیلت اظهار تردید کرد و سپس در پایان گفت‌وگو با طرح یگانگی فضیلت، آموختنی بودن آن را بیان کرد، ابتدا با گفتن این که فضیلت دانش است، بیان می‌کند که فضیلت آموختنی است؛ اما در پایان گفت‌وگو با استناد به این که آموزگاری برای آن نیست، دوباره آموختنی بودن آن را مورد تردید قرار می‌دهد (منون، ۷۵-۷۰).

افلاطون بر این باور است که فضیلت تنها در صورتی می‌تواند آموختنی باشد، که دانش باشد و اگر کسی باوری غیر از این داشته باشد، نمی‌تواند ادعای آموختنی‌بودن فضیلت و آموزگاری آن را داشته باشد؛ بنابراین وقتی سقراط می‌گوید که «فضیلت دانایی است» و «رذیلت نادانی است»، به این دلیل است که کسانی که عمل زشت و بدی انجام می‌دهند به اشتباه فکر می‌کنند که این عمل زشت و بد برای آن‌ها سودمند است و منفعت به همراه دارد، هیچ‌کس آن را به‌خاطر زشت‌بودن و بدبودن آن انجام نمی‌دهد. افلاطون همواره می‌گوید که خواستن خوبی در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و هر خوبی و منفعتی، خود به خوبی و خیر بالاتری بازمی‌گردد تا این که به «خوبی مطلق» یا «ایده‌ی نیک» که هستی هر چیز از اوست، منتهی گردد. معرفت به «ایده‌ی نیک» عین فضیلت است و اگر کسی به این شناخت نایل شود، هرگز به عمل رذیلت‌آمیز تن در نمی‌دهد.

۶. رابطه‌ی معرفت و فضیلت

از پروتاگوراس عبارت مشهوری باقی مانده است که می‌گوید: «آدمی مقیاس همه چیز است؛ مقیاس این که آن چه است چگونه هست و مقیاس این که آن چه نیست، چگونه نیست» (تثای تتوس، ۱۵۲)؛ بنابر تفسیر افلاطون، اول این که، این عبارت درباره‌ی شناسایی است و دوم این که، متناظر با این عبارت است که معرفت احساس است و منظور از انسان، انسان فردی است. این تفسیر منجر به نسبی‌گرایی می‌شود. «این عبارت را، علاوه بر افلاطون و ارسطو، سکستوس نیز نقل کرده است. آن‌ها هم آن را به صورت فردی می‌فهمند؛ بدین ترتیب که: «حقیقت امری نسبی است؛ زیرا هر چیزی برای هرکس به هر صورت پدیدار گردد، یا پنداشته شود، برای او واقعیت، همان است» (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱۴: ۴۶).

گرگیاس نیز از سوفسطاییان بزرگ است که آرای او درباره‌ی معرفت و شناسایی حائز اهمیت است. او درصد بود بیان کند اول این که، هیچ چیز وجود ندارد؛ زیرا اگر چیزی وجود داشته باشد، یا از ازل بوده، یا به وجود آمده است؛ اما نمی‌تواند به وجود آمده باشد؛ زیرا چیزی نمی‌تواند نه از وجود و نه از عدم (لاوجود) به وجود آید و نه می‌تواند ازلی باشد؛ زیرا اگر ازلی بود، نامتناهی بود؛ اما نامتناهی به دلیل زیر غیر ممکن است: نامتناهی نه می‌تواند در دیگری باشد و نه در خودش، پس هیچ‌جا نخواهد بود؛ اما آن چه هیچ‌جا نیست، هیچ است. دوم این که، اگر چیزی وجود هم داشته باشد، نمی‌تواند شناخته نشود؛ زیرا اگر وجود شناختنی باشد، پس آن چه به اندیشه درمی‌آید، باید موجود باشد و لاوجود هرگز نمی‌تواند به اندیشه درآید. سوم این که، حتی اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود، هر دالی غیر از مدلول است؛ مثلاً چگونه ما شناخت رنگ‌ها را به وسیله‌ی کلمات می‌توانیم به کسی منتقل کنیم؛ زیرا گوش، آهنگ‌ها را می‌شنود نه رنگ‌ها را؟ و چگونه تصور واجد وجود در دو شخص در آن واحد می‌تواند باشد؛ زیرا آن‌ها غیر از یکدیگرند؟ (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۳)؛ بنابراین، سوفسطاییان معرفت و

شناسایی را همان احساس می‌دانستند؛ آن‌ها هر نوع معرفت مطلق و ثابت را انکار و تمام عرصه‌های شناخت را با همین مبنا توجیه می‌کردند. بنابراین، در مبحث شناسایی و معرفت سوفسطاییان قائل به نسبیت و شکاکیت هستند.

سوفسطاییان فضیلت (آرته) را به معنی موفقیت و کارآمدی برای رسیدن به قدرت در دولت-شهر در نظر می‌گرفتند. آن‌ها به این معنی خود را آموزگار فضیلت می‌نامیدند که به دیگر یونانیان، از طریق فن خطابه و سخنوری، آموزش می‌دادند که چگونه به این هدف دست یابند. از نظر آنان چیزی به نام فضیلت فی‌نفسه (ایده‌ی فضیلت) وجود ندارد و فضیلت‌ها در هر شهر مخصوص همان شهر است و برای همین باید توجه کرد که در بین کدام یک از اهالی دولت-شهر ما به تعریف آن‌ها پرداخته‌ایم. آن‌ها با تأکید بر این‌که فضیلت برای فرد، موفقیت در دادگاه‌ها و رسیدن به ثروت و قدرت بیشتر است، پایه و اساس تعاریف خود را از فضیلت، سلیقه‌ی توده‌ی مردم می‌دانستند؛ بنابراین، از دیدگاه آنان، فضیلت امری نسبی است که در نزد افراد و شهرهای مختلف معانی گوناگونی دارد. از این‌رو، آن‌ها فضیلت را همچون معرفت امری نسبی می‌دانستند.

افلاطون برخلاف سوفسطاییان - که نظریه‌های شکاکانه و نسبی‌گرایانه‌ای را ترویج می‌دادند- به دنبال دستیابی به اصول ثابت و معرفت یقینی بود. پیش‌فرض افلاطون درباره‌ی معرفت، این است که معرفت به-دست‌آمدنی است. از نظر وی معرفت حقیقی باید دو ویژگی داشته باشد: اول این که، خطاناپذیر باشد و دوم این که، درباره‌ی امور واقعی باشد. به همین خاطر است که در گفت‌وگوی ثئی‌تتوس، احساس و عقیده درست را به علت نداشتن این دو ویژگی، معرفت حقیقی نمی‌داند؛ البته در فلسفه‌ی افلاطون، سهم احساس در شناسایی نفی نشده است؛ وی اعتقاد به نسبیت حس و ادراک حسی را فقط مرحله‌ای جزئی از شناخت می‌داند و معتقد است که معرفت حقیقی شناخت مطلق و خطاناپذیر است. او در گفت‌وگو ثئی‌تتوس پس از ذکر آرای پیروان هراکلیتس می‌گوید که اشیای جزئی محسوس و فردی چون همیشه در حال تغییرند، شایسته نیست که متعلق معرفت حقیقی باشند. در اندیشه‌ی افلاطون، سهم احساس در شناسایی در خاطر آوردن اموری است که مستقل از آن و برتر از آن است (ژان‌وال، ۱۳۸۰: ۵۱۷ - ۵۱۸).

افلاطون در اواسط گفت‌وگوی منون سخن از دانش به میان می‌آورد و برای اثبات این که فضیلت آموختنی است، روش فرضیه را به کار می‌گیرد و می‌گوید که اگر فضیلت دانش باشد، آموختنی است (منون، ۸۷). در گفت‌وگوی جمهوری این دانش را دانش انتخاب درست می‌نامد (جمهوری، ۶۱۸). وی می‌گوید: «فضیلت عبارت است از شناخت و معرفت به خیر و عمل بر طبق آن» (پروتاگوراس، ۳۶۱ و منون، ۷۷). در واقع، نتیجه‌ی بحث افلاطون در مورد فضیلت این است که فضیلت همان معرفت و دانش خیر است و این دانش به‌عنوان والاترین بارقه‌ی وجود انسان موجب زیبا و نیکو بودن تن و روح او می‌شود (کدیور و حسنی فر، ۱۳۸۵: ۶۵)؛ بنابراین فضیلت همان معرفت و دانش خیر (نیک) است. افلاطون برای اثبات این فرض که فضیلت دانش است، استدلال می‌کند که فضیلت نیک است و هر چه نیک است جز دانش نیست؛ پس

فضیلت دانش است. فضیلت نیک است و با توجه به آن که همه چیزهای خوب سودمند هستند، فضیلت نیز باید سودمند باشد. با توجه به آن که همه کیفیت‌های روح بخشی از دانش (به آن معنی که افلاطون در نظر دارد) هستند، زمانی که دانش راهنمای آن‌ها باشد به سعادت ختم می‌شود؛ اما زمانی که نادانی راهنمای آن‌ها باشد، منجر به بدبختی می‌شود. آن‌ها (کیفیت‌های روح) خودشان نه سودمندند و نه زیان‌آور؛ بنابراین، چون فضیلت چیز سودمندی است، باید شکلی از دانش باشد (منون، ۸۸)، وی سپس ویژگی‌های مادی مانند ثروت را بررسی می‌کند و اظهار می‌دارد که این راهنمایی درست یا نادرست روح است که اشیای مادی را سودمند یا زیان‌آور می‌سازد؛ اما دانش است که همه‌ی کیفیت‌ها را سودمند می‌سازد؛ بنابراین، دانش علت هر چیزی است (Scott, 2006: 145-6).

در کاربردی که افلاطون از واژه‌ی فضیلت دارد، این واژه در معنی نیکی به کار رفته است. در هر چیزی که از نیکی سراغی است، فضیلتی نیز وجود دارد. با این که نمی‌دانیم معرفت خیر (نیک) چیست، فضیلت وقتی تحقق می‌پذیرد که توأم با خیر باشد (پاتوچکا، ۱۳۸۵: ۹۴). وقتی می‌گوییم از دیدگاه افلاطون معرفت و فضیلت یکی هستند، باید به این نکته توجه کنیم که منظور معرفت فلسفی و فضیلت فلسفی است، نه معرفت به آن معنایی که عامه در نظر داشتند و معرفت به معنای فن (تخنه) و همچنین نه فضیلت در آن معنایی که عامه می‌فهمیدند.

فضیلت فلسفی معرفت، آن فضیلت فراگیری است که سقراط در همه‌ی عمر در جستجویش بود. این فضیلت به «جزء خدای‌تر» وجود ما تعلق دارد؛ به جزئی که همیشه در ما حاضر است؛ ولی شکوفایی‌اش بسته به این است که روح به سمت درست برگردانده شود؛ به سمت «نیک». تربیت فلسفی و فضیلت فلسفی، در مرتبه‌ای بالاتر از تربیت عادی قرار دارند؛ زیرا مرتبه‌ی عالی‌تری از وجودند؛ اگر در جریان شکل‌بخشی به روح از طریق کوشش به دستیابی به معرفت، پیشرفتی به سوی هستی عالی‌تر و در نتیجه کمال والاتر وجود دارد» (یگر، ۱۳۷۶: ۹۶۰)؛ بنابراین، معرفت به ایده‌ی عدالت، عین عادل‌بودن است و کسی که برخلاف آن عمل می‌کند، نمی‌داند که عدالت چیست و معرفت به ایده‌ی خویش‌داری عین خویش‌ستن-داربودن است و کسی که برخلاف آن عمل می‌کند، نمی‌داند خویش‌داری چیست. معرفت به ایده‌ی شجاعت، نیز عین شجاع‌بودن است و کسی که برخلاف آن عمل می‌کند، نمی‌داند شجاعت چیست. افلاطون همواره می‌گوید که خواستن خوبی در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و هر خوبی و منفعتی خود به خوبی و خیر بالاتری بازمی‌گردد تا این که به «خوبی مطلق» یا «ایده‌ی نیک» که هستی هر چیز از اوست، منتهی گردد. معرفت به «ایده‌ی نیک» عین فضیلت است و اگر کسی به این شناخت نایل شود، هرگز به عمل ردیلت‌آمیز تن در نمی‌دهد.

۷. یگانگی یا چندگانگی فضیلت

سوفسطاییان و در رأس آن‌ها پروتاگوراس به چندگانگی فضیلت باور داشتند. در گفت‌وگوی پروتاگوراس که موضوع آن چیستی فضیلت و رابطه‌ی فضیلت‌ها با یکدیگر است، افلاطون نظر پروتاگوراس را درباره‌ی چندگانگی فضیلت در برابر نظریه‌ی یگانگی فضیلت که مورد قبول وی و استادش سقراط است، قرار می‌دهد. در بین مردم یونان، فضیلت‌های گوناگونی وجود داشت که عمده‌ترین آن‌ها دین‌داری، خویش‌داری، عدالت، شجاعت و دانایی بود. مسئله این است که آیا فضیلت یک کل واحدی است که تک‌تک فضیلت‌ها اجزای آن هستند، یا فضیلت‌ها فقط اسم‌های مختلفی برای یک مسمّا محسوب می‌شوند؟ پروتاگوراس که پیرو نظر عامه است بر این باور است که فضیلت‌ها اجزای یک کل هستند، که تفاوت آن‌ها با یکدیگر مانند تفاوت اجزای مختلف یک چهره است نه مانند اجزای طلا.

سقراط در «پروتاگوراس» برای آن که همه‌ی فضیلت‌ها را به یک فضیلت برگرداند، فضیلت‌ها را دو به دو در نظر می‌گیرد. وی ابتدا عدالت و دینداری را در نظر می‌گیرد و می‌گوید که عدالت نمی‌تواند غیر عادلانه باشد و دینداری نیز نمی‌تواند غیردیندارانه باشد. او از این مقدمات، یگانگی عدالت و دینداری را نتیجه می‌گیرد؛ چرا که اگر این‌ها غیر از یکدیگر باشند، دینداری عادلانه نخواهد بود؛ یعنی غیر عادلانه خواهد بود. در واقع، سقراط در این کار از شیوه‌ای که ویژه‌ی سوفسطاییان است، استفاده می‌کند؛ بدین‌صورت که مخاطب خود را در برابر حالت خاصی از دوراهی «یا- یا» قرار می‌دهد، این شیوه را- که افلاطون در اُتوُفرون مورد استهزاء قرار داده است- معمولاً خلط میان متناقضین و متضادین می‌نامند (گاتری، ج ۱۴، ۱۳۷۷: ۲۶).

پروتاگوراس این نتیجه‌گیری سقراط را که عدالت و دینداری یا یک چیز هستند و یا شباهت بسیار به یکدیگر دارند، نمی‌پذیرد. هرچند نوعی شباهت در میان آن‌ها وجود دارد، نمی‌توان آن‌ها را یکی دانست؛ چرا که در میان چیزهای متضاد مانند سیاه و سفید نیز می‌توان شباهتی یافت. سقراط سپس به بیان رابطه‌ی میان خویش‌داری و دانایی می‌پردازد. یگانگی این دو را از این طریق اثبات می‌کند که هر چیز فقط یک ضد می‌تواند داشته باشد و با توجه به آن که حماقت متضاد دانایی و خویش‌داری است؛ بنابراین، این دو نیز یکی هستند.

زوج دیگری از فضیلت‌ها که در این گفت‌وگو مورد بررسی قرار می‌گیرد، شجاعت و دانایی است. پروتاگوراس معتقد است که هر چند فضیلت‌های گوناگون شباهت زیادی با یکدیگر دارند؛ اما شجاعت متمایز از دیگر فضیلت‌هاست؛ چرا که کسی ممکن است هم کاملاً بی‌باک باشد و هم تبهکار و بی‌دین و نادان؛ بنابراین، او به هیچ‌وجه به یگانگی فضیلت باور نداشت و مانند مردمان عامه به چندگانگی فضیلت‌ها باور داشت؛ بنابراین، افلاطون به یگانگی فضیلت معتقد است. نظریه‌ی وی درباره‌ی یگانگی فضیلت به این صورت فهمیده می‌شود که فضایل با یکدیگر این‌همان هستند. این نظر در نگاه نخست ممکن است شگفت‌آور باشد. نظریه‌ی یگانگی فضیلت را اگر به صورت این‌همانی در نظر بگیریم، به این معنی است که فضیلت‌هایی مانند عدالت، شجاعت، دین‌داری، اعتدال و دانایی در واقع نام‌های متفاوت یک فضیلت هستند.

سؤال این است که چه چیزی می‌تواند از این نظریه حمایت کند که مثلاً هیچ تفاوتی میان عادل بودن و شجاع بودن وجود ندارد؛ چرا که این فضیلت‌ها آشکارا با یکدیگر (و با فضیلت‌های دیگر) این‌همان نیستند. هر چند که مهم است ذکر کنیم که سقراط میان عدالت و عمل یا رفتار مرتبط با آن تمایز قائل می‌شود. فضیلت عدالت، یک حالت درونی روحی است که درست در اعمال عادلانه بیان یا تجربه شده است. طرف‌های گفت‌وگو سقراط وقتی از آن‌ها خواسته می‌شود که تعریفی از فضیلت بدهند، اغلب یک تبیینی بر اساس نوع خاصی از رفتار می‌دهند؛ مثلاً «عدالت گفتن حقیقت و پرداخت قرض است» (جمهوری، ۳۳۱)؛ بنابراین، سقراط آن‌ها را به سوی یک تبیینی هدایت می‌کند که بر روی منشأ درونی روح چنین رفتاری توجه می‌کند.

فضیلت، حالتی از روح است نه رفتاری که از این حالت مشتق شده و ناشی شده است؛ بنابراین، منظور سقراط از این ادعا که عدالت با شجاعت این‌همان است، این است که حالتی از روح که اعمال عادلانه را به وجود می‌آورد با حالتی از روح که اعمال شجاعانه را به وجود می‌آورد، این‌همان است و بر طبق نظریه‌ی این‌همانی، سقراط معتقد است که یک شکل واحدی از دانش (خوب و بد) وجود دارد که کلیدی است برای عدالت، شجاعت و عمل مبتنی بر فضیلت به‌طور کلی (Devereux, 2006:325)؛ بنابراین وقتی که سخن از این‌همانی فضیلت شجاعت با فضیلت عدالت می‌شود، منظور این است که منشأ اعمال شجاعانه و اعمال عادلانه ممکن است یکی باشد و یک حالت داشته باشد؛ یعنی «دانش خوب و بد».

نتیجه‌گیری

سقراط همواره بیان می‌کرد که فضیلت دانش است و در نتیجه آموختنی است. با این همه، در «پروتاگوراس» و «منون» درباره‌ی آموختنی بودن آن تردید می‌کند. در گفت‌وگوی پروتاگوراس می‌گوید: الف) آتنیان که مردانی خردمند هستند، بر آن نیستند که فضیلت سیاسی یاددانی و موضوع علمی خاصی باشد؛ چرا که در مسائل سیاسی برخلاف دیگر رشته‌ها میان مردمان فرقی نمی‌گذارند و همه‌ی مردم را در مشاوره شرکت می‌دهند؛ ب) بهترین و نامدارترین مردان سیاسی آتن فرزندان خود را در همه‌ی رشته‌ها آموزش می‌دهند و برای آنان معلمانی نیز می‌گمارند، حال آن که در مورد فضیلت سیاسی نه تنها آموزگاری به این منظور برای آنان نمی‌گیرند؛ بلکه خود نیز آن‌ها را رها می‌کنند. در گفت‌وگوی منون نیز با دلایلی مشابه، در آموختنی بودن فضیلت تردید می‌کند؛ البته باید این نکته را در نظر بگیریم که این تردیدها و استدلالی که برای توجیه آن‌ها آورده می‌شوند، جدی نیستند. سقراط نه آتنیان را خردمند می‌دانست؛ بلکه رفتار آن‌ها را در امور سیاسی و اجتماعی دایم نکوهش می‌کرد و نه برای بصیرت و وقوف مردان سیاسی آتن ارج فراوان قائل بود. به‌عکس، او در حقیقت همیشه شکایت از این داشت که مردمان و از جمله هم‌شهریان خود او، در همه‌ی مسائل فرعی و کوچک در پی دانش می‌روند؛ ولی معتقدند که در مهم‌ترین امور زندگی نیازی به دانش منظم و تربیت و تخصص ندارند. هدف افلاطون از این تردیدها، نقد نظر سوفسطاییان

درباره‌ی آموختنی بودن فضیلت است؛ زیرا آنان از یک طرف، فضیلت را آموختنی و خود را نیز آموزگار آن می‌دانند و از سوی دیگر، بر آنند که فضیلت دانش نیست؛ حال آن‌که در صورتی می‌تواند آموختنی باشد که دانش باشد.

افلاطون در گفت‌وگوی پروتاگوراس با مطرح کردن مسئله‌ی یگانگی فضیلت استدلال می‌کند که فضیلت‌های مختلف فقط اجزای یک کل نیستند که کارکردهای مختلفی داشته باشند؛ بلکه عملاً عین یکدیگرند. وی هر یک از این فضیلت‌ها را به دانایی بازمی‌گرداند. در واقع، با طرح مسئله‌ی یگانگی فضیلت، ادعاهای سقراط و پروتاگوراس جابه‌جا می‌شوند. پروتاگوراس که در ابتدا معتقد بود فضیلت آموختنی است و خود را بهترین آموزگار آن می‌دانست، با نپذیرفتن یگانگی فضیلت و این‌که فضیلت دانش باشد، در واقع اساس آموختنی بودن آن را انکار کرد؛ حال آن‌که سقراط که در ابتدا در آموختنی بودن فضیلت تردید کرده بود با طرح مسئله‌ی یگانگی فضیلت و این‌که فضیلت دانش است، باید به آموختنی بودن فضیلت باور داشته باشد. افلاطون در گفت‌وگوی منون با طرح مسئله‌ی آنامنسیس (یادآوری) سعی در ارائه‌ی مفهوم تازه‌ای از دانش دارد. او در برابر منون (شاگرد گرگیاس) به شیوه‌ی علمای هندسه از طریق ارائه فرضیه سعی می‌کند، مسئله‌ی مورد بحث را حل کند و می‌گوید اگر فضیلت دانش باشد، آموختنی است. فضیلت نیک است و هر چه نیک است، جز دانش نیست؛ بنابراین فضیلت دانش است. افلاطون اگرچه در این‌جا به طور شفاف منظورش را از دانش بیان نمی‌کند؛ اما در «جمهوری» این دانش را «دانش انتخاب درست» می‌نامد و می‌گوید که مهم‌ترین امر در زندگی آدمی بهره‌وری از این دانش است؛ بنابراین از نظر افلاطون فضیلت تنها در صورتی می‌تواند آموختنی باشد که دانش و معرفت باشد و اگر کسی باوری غیر از این داشته باشد، نمی‌تواند ادعای آموختنی بودن فضیلت و آموزگاری آن را داشته باشد. با توجه به آن‌که فضیلت‌های مختلف صورت‌های گوناگون فضیلت یگانه هستند که همان دانش و معرفت به خیر است؛ بنابراین، معرفت به ایده‌ی عدالت، عین عادل بودن است و معرفت به ایده‌ی خویش‌داری، عین خویش‌دار بودن است. معرفت به ایده‌ی شجاعت، نیز عین شجاع بودن است. افلاطون همواره می‌گوید که خواستن خوبی در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و هر خوبی و منفعتی خود به خوبی و خیر بالاتری باز می‌گردد تا این‌که به «خوبی مطلق» یا «ایده‌ی نیک» که هستی هر چیز از اوست، منتهی گردد. معرفت به «ایده‌ی نیک» عین فضیلت است و اگر کسی به این شناخت نایل شود، هرگز به عمل رذیلت‌آمیز تن در نمی‌دهد.

منابع

۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، قم، دانشگاه مفید.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره‌ی آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ سوم، جلد ۴، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳. به‌ریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، جلد اول دوره یونانی، ترجمه علی‌مراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پاتوچکا، یان (۱۳۸۵). *سقراط: آگاهی از جهل*، ترجمه‌ی محمود عبادیان، چاپ دوم، تهران، هرمس.
۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۶. کدیور، محسن و حسنی‌فر، رسول (۱۳۸۵). *فضیلت به مثابه‌ی شالوده‌ی نظام سیاسی مطلوب افلاطون*، نامه فلسفی، جلد ۲، شماره‌ی ۱.
۷. گاتری دبلیو. کی. سی (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱؛ سوفسطاییان، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران، فکر روز.
۸. ----- (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۴؛ افلاطون بخش دوم، محاورات میانی، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران، فکر روز.
۹. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، جلد ۱ و ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۰. مکین‌تایر، السدیر (۱۳۷۹). *تاریخچه‌ی فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۱. ----- (۱۳۷۶-۱۳۷۷). *اخلاق فضیلت‌مدار*، ترجمه‌ی حمید شهریاری، مجله نقد و نظر، سال چهارم، شماره‌ی اول و دوم.
۱۲. مر، گستون (۱۳۸۲). *افلاطون*، ترجمه‌ی فاطمه خوانساری، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ورنر، شارل (۱۳۷۳). *حکمت یونان*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۵. یگر، ورنر (۱۳۷۶). *پایدیا*، جلد ۱ و ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۶. هومر (۱۳۸۷). *ایلیاد و ادیسه*، ترجمه‌ی سعید نفیسی، تهران، هرمس.

17. Brown Eric (2003). *Ethics And Politics in The Republic*, Standford Encyclopedia of philosophy .
18. Devereux Daniel (2006). *The unity of the Virtues, A Companion to Plato*, edited by Hugh H. Benson. blackwell Publishing Ltd.
19. Lonnon A. Pablo (2001). *Dictionary of World Philosophy, Rotledge*.
20. Scott Dominic (2006). *Plato s Meno*, Cambridge university press.
21. *Routledge Encycyclopedia of philosophy* (1998). General editor Edward craij , London Routledge .