

## فلسفه، عقل الهام یافته<sup>۱</sup>

ادوارد بالارد<sup>۲</sup>

ترجمه عطیه زندیه<sup>۳</sup>

**چکیده:** هدف نویسنده در مقدمه کتاب فلسفه بر سر تقاطع روشن کردن موضع خود در پاسخ به این پرسش است که آیا خدمات فلسفه به تفکر به پایان رسیده و تنها وظیفه باقی مانده ایضاح مطالب قبل است یا وظایف دیگری هم بر عهده فلسفه است. وی بحث خود را با تعریف فلسفه آغاز می‌کند. مراد او از فلسفه تفسیر تجربه باستانی است؛ این تجربه باستانی است چون انسانهای اولیه هم به نحوی به آن اعتقاد داشتند. تجربه باستانی اجزایی دارد که پسوخته و نومس نام دارند و اجزای عقل بشر به مفهوم عام هستند.

پسوخته، خود واقعی انسان است که دائمی، فناپذیر، سرچشمه الهام و جنبه منفعل و پذیرای عقل است. نومس خود متغیر و فناپذیر است که کارکرد فعال و جنبه

۱. مکتوب حاضر برگردان مقدمه کتاب ذیل است:

Edward G. Ballard, **Philosophy at the Crossroads**, Louisiana State University press, Baton Rouge, 1971.

۲. فیلسوف و استاد دانشگاه.

۳. محقق و دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه غرب دانشگاه تهران.

استدلالی عقل است. خودی که تجربه می‌کند، می‌خواهد، بدن را تدبیر می‌کند و... نسبت میان پسوچه و تومس همچون نسبت میان الهام و تفکر استدلالی است. وظیفه فلسفه به کارگیری و تلفیق این دو جزء است، نه صرفاً توجه به یکی از آنها. بنابراین، «فلسفه، عقل الهام یافته است».

وی خاطر نشان می‌کند عامل پیوند فلسفه افلاطون با فلسفه جدید، و آنچه باعث شده فلسفه غرب حاشیه‌ای بر فلسفه افلاطون باشد، همین دو جزء عقل در فلسفه اوست. در فلسفه افلاطون، با استفاده از دیالکتیک، از طریق تفکر استدلالی، رؤیت مثال خیر و نیل به فضیلت میسر می‌شود. چنین تحلیلی معرفت را به دو قسم معرفت واضح از جهان و معرفت مبهم از خیر افلاطونی تقسیم می‌کند. در قرون وسطی، اغلب در صدد بودند به معرفت خیر نایل آیند؛ اما در دورهٔ رنسانس بیشتر به حصول درک واضح از جهان تمایل پیدا کردند. متفکران دوران جدید جنبهٔ استدلالی و ریاضی تفکر افلاطون را مورد توجه قرار دادند و وصول به خیر برای آنان معنای دیگری غیر از فضیلت پیدا کرد. خیر در نظر ایشان چیزی جز سلطه و سیطره پیدا کردن بر طبیعت نبود. پیشرفتهای علمی قرون اخیر ثمرهٔ چنین رویکردی است. در نتیجهٔ توجه به جنبهٔ استدلالی، از اهمیت جنبهٔ شهودی عقل کاست شد. در حالی که، بنابر عقیدهٔ مؤلف، فلسفه بر سر تقاطع عقل استدلالی و شهود قرار دارد و نادیده گرفتن جنبهٔ منفعل و شهودی عقل فاجعه‌ای بشری است.

کلیدواژه: پسوچه، تومس، تقدیر، باستانی<sup>۵</sup>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۱. ارائهٔ کلمات معادل در این نوشتار بر مبنای املائی مؤلف است نه اصل یونانی آنها. در ضمن، اعداد تکی که در پرانتز آمده متعلق به نویسنده و اعداد تکی که بدون پرانتز هستند اضافات مترجم است.

2. psyche
3. thymos
4. fate
5. archaic

## بخش ۱. آیا فلسفه پایان یافته است؟

آیا اکنون فلسفه خدمت دو هزار و پانصد ساله خود را به انسانیت تقریباً به پایان رسانده است؟ قبل از اینکه دوره فلسفه پایان یابد و علوم و تکنولوژی عهده‌دار کلّ مسئولیت بیان مشکلات بشری و حلّ آن گردند، آیا فقط چند وظیفه نهایی یعنی تحلیل و روشن‌سازی باقی مانده تا فلسفه به انجام برساند؟ پاسخ به این سؤالات مبتنی بر این است که فلسفه را چه چیزی فرض کنیم.

بسیاری از افراد، علوم جدید را نوعی زئوس<sup>۱</sup> می‌دانند که با موفقیت پدر پیر خود، یعنی فلسفه را تضعیف کرده و زمام حکومت را به دست گرفته و به آن نظام بخشیده است. از طرف دیگر، اگرچه فلسفه، کهنه و اغلب مورد انتقاد است، اما نمی‌توان آن را در جهان ناتوان و بدون استفاده دانست. البته، انتخاب هر نظریه‌ای به چگونگی تعریف ما از فلسفه بستگی دارد.

من در اینجا این نظریه را اتخاذ می‌کنم که فلسفه ثمره و محصول تفسیر تجربه باستانی است. اگر این تعریف به نحو مناسب تبیین و تفهیم شود، در توصیف برخی از فلسفه‌های مهم، سودمند خواهد بود. همچنین، این تعریف شیوه‌ای را در اختیار ما قرار می‌دهد تا بعضی از مناسبات مهم میان این فلسفه‌ها را تعیین کنیم و نسبت بین این فلسفه‌ها و فلسفه‌ای را مشخص کنیم که به علوم منجر می‌شود. نهایتاً، این تعریف جایگاه فلسفه معاصر را در خصوص وظیفه و پیشرفت احتمالی بعدی آن روشن می‌کند.

بنابراین، فلسفه عبارت است از تفسیر تجربه باستانی. خوب است بی‌درنگ، مفهوم تجربه باستانی تفسیر و روشن شود، اگرچه بدیهی است بیان و توضیح کامل این مفاهیم، وظیفه بسیار سنگینی است که این مقدمه تنها می‌تواند از عهده توضیح مختصر آن برآید.

## بخش ۲. فلسفه: تفسیر تجربه باستانی

امروزه معمولاً واژه «تجربه کردن» چنین فهمیده می‌شود: نوعی انجام کار. این واژه تا اندازه‌ای بیان‌کننده دریافت منفعلانه چیزی است که منشأ آن معمولاً خود شخص نیست و تا حدی نیز نشان‌دهنده دستکاری و متأثر ساختن فعالانه چیزی است که دریافت می‌شود. بنابراین، من این واژه را برای عملکرد قوای فعال و منفعل ذهن به کار می‌برم.

اما روشن است که همه این عملکردهای ذهن منتج به آن نوع تجربه‌ای نمی‌شود که برای فیلسوف مفید است، همچنین نظریه قدیمی تجربه مشترک، برای فیلسوف تجربه مفید را تعیین نمی‌کند، زیرا هیچ راه معینی وجود ندارد که تعیین کند، مشترک چیست. به نظر من تجربه‌ای که کمترین تعلق را به پژوهشهای متخصصان و بوضوح بیشترین وابستگی را به فلسفه دارد، تجربه‌ای است که متعلق به تحولات بنیادی‌تر است که انسان و تاریخ در معرض آن قرار دارند. البته، علت جدایی برخی از دوره‌ها در تاریخ، شورشها و طغیانها مثلاً سیاسی است که هدف آنها بازسازی حکومتها با تغییرات صرفاً جزئی است. این دوره‌ها محصول جابه‌جایی و توزیع مجدد ورقهای بازی اقتصادی و سیاسی است. اما بازی همان بازی باقی می‌ماند. بعضی از دوره‌ها نتیجه انقلابهای اصیل است. این دوره‌ها به دلیل تغییر قواعد بازی به وجود می‌آید و اگر چنین تغییرات اساسی‌ای در زندگی انسان یا حیات جامعه رخ دهد، تداوم این زندگی مشکل خواهد شد.

هنگامی که تحولات بنیادی، مثلاً تحول از کودکی به بزرگسالی، در زندگی فرد روی دهد، تداوم زندگی یا حفظ هویت و شخصیت مشکل خواهد شد. این تغییرات بنیادی‌تر در تاریخ انسان به مثابه انتقال اساسی از یک دوره به دوره دیگر است. در تفسیر این تغییرات کوشش می‌شود تا معنایی برای عدم انسجام آشکار در چنین دوره‌های گذر یافت شود. شگفت‌آور نیست اگر شکاف، یعنی عدم پیوستگی آشکار، یا ناسازگاری واقعی را در خود آن فلسفه‌هایی بیابیم که در صدد تفسیر (و ادا کردن حق) خصلت کثرت‌گرایانه چنین دوره‌هایی هستند، دوره‌هایی که مملو از فتنه و انقلاب است.

یک نام عمومی برای این نوع مشکل مورد نیاز است، مشکلی که به دلیل عدم پیوستگی در تاریخ یا در فلسفه به وجود می‌آید. پیشنهاد من این است که چنین مشکلی را «استعلایی»<sup>۱</sup> بنامیم. دلیل اول برای انتخاب این واژه این است که فلسفه‌ای که به تفسیر دوره‌هایی می‌پردازد که در آنها مشکلات اساسی وجود دارد، باید این واقعیت را در نظر بگیرد که روشهایی که زمانی برای تبیین و حل مشکلات مرسوم بودند دیگر به کار نمی‌آیند. به عنوان مثال، دیگر روشهای شعری مربوط به دوره‌های ماقبل هومری برای نیازهای پیچیده‌تر دوره یونان متأخر کافی نیست. همچنین، مسائل فیزیکی قرن هفدهم، فراتر از مفاهیم و اصول ارسطویی است و شاید بعضی از مسائل انسانی و اجتماعی امروز فراتر از اصول و فنون علمی باشد.

دلیل دوم برای استعلایی دانستن این نوع مشکل این است که تدبیر چنین مشکلی مستلزم بازگشت به مرتبه بنیادی فکر است. در فلسفه، در این مرتبه، ضروری است تا بعضی از مفاهیم اساسی را که مشترکاً تحت نام «استعلائیات» قرار دارند، مورد ملاحظه و تفسیر مجدد قرار دهیم؛ مفاهیمی همچون «وجود» و «عدم»، «خیر» و «شر»، «عینیت» و «غیریت»، «وحدت» و «کثرت» و مانند اینها. برای مثال در قرون هفدهم و هجدهم، وجود نسبت داده شده به انسان، مجدداً مورد تفسیر اساسی قرار گرفت؛ و به دنبال آن و متناسب با آن، تغییراتی در تلقی افراد نسبت به خیر انسان، به وجود آمد. بدین ترتیب، به طور مختصر باید گفت تجربه‌ای که فلسفه را به وجود می‌آورد، تجربه‌ی مربوط به تغییر و گذر است که مشکلات استعلایی را مطرح می‌کند.

در تعریفی که از فلسفه ارائه شد، واژه «باستانی» نشان‌دهنده این است که آن نوع از تجربه که فلسفه به تفسیر آن می‌پردازد باید همواره قابل کشف باشد، به نحوی که هر چه از نظر زمانی به عقب می‌رویم، باز بتوانیم آن را کشف کنیم. به اعتقاد من چنین سخنی درست است و غالباً بهتر است دوره‌هایی را مورد بررسی قرار دهیم که تعصبات ما کمتر بصیرت ما را تحت تأثیر قرار داده و آن را تیره و تار ساخته است. واژه «باستانی» همچنین برگرفته از «آرخبه»<sup>۲</sup> یا

1. transcendental

2. arche

«اصل»<sup>۱</sup> است، اصلی که خواه قدیمی باشد خواه جدید، اساسی یا بنیادی است و بر مبنای آن فلسفه اساس، منشأ یا آغاز خود را دنبال می‌کند. مترقی بودن در فلسفه بدین معناست که در این نقطه آغاز یا نزدیک به آن باشیم.

می‌توان به طور معقول هر دو معنای «باستانی» در فلسفه را در مطالعه تاریخی نیز مدنظر قرار داد؛ زیرا فقط هنگامی می‌توان یک دوره فلسفی را از لحاظ زمانی دوره اولیه دانست که آن دوره تجسم یک اصل یا صفت<sup>۲</sup> باشد. آغاز فلسفه غرب را قرن پنجم قبل از میلاد دانسته‌اند فقط به این دلیل که تفکر این عصر به طور مشخص و نمایان چنین اصل یا صفتی را تجسم بخشیده است. تشخیص این اصل مهم است اما آسان نیست.

قبل از آغاز فلسفه غرب، احتمالاً تفکر بیشتر منفعلانه، شعری و اسطوره‌ای بوده است تا استدلالی و عقلی. این ویژگی استدلالی را برخی از فلاسفه و لغت‌شناسان کاملاً به خوبی تثبیت کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> به نظر می‌رسد هراکلیتس،<sup>۳</sup> همانند هر کس دیگری، از تغییراتی که در ویژگی اصلی فرهنگش روی داده، آگاه بوده است. او اظهار داشت فقط از طریق تغییر دائمی، هر چیزی یا به چیز دیگر تبدیل می‌شود یا همان چیز باقی می‌ماند. ما می‌توانیم چنین فرض کنیم که هراکلیتس جهان خود را درگیر نوعی انتقال دیده است: انتقال از عالم تا حدی نمناک هومر<sup>۴</sup> و هزیود<sup>۵</sup> که او آنان را احمق می‌دانست، به عالم تفکر خشک و بی‌روح. افلاطون<sup>۶</sup> تفسیر معینی از این انتقال ارائه داد. به بیان کلی، کوشش غرب بر این بوده است که تغییراتی مانند این

1. principle

2. property

۳. Heraclitus: از بزرگان حکمای یونان باستان که حدوداً در قرن ۶ ق.م می‌زیسته است.

۴. Homer: شاعر و حماسه‌سرای یونان باستان و صاحب دو اثر ماندگار اودیسه و ایلیاد که حدوداً در قرن ۹ یا ۱۰ ق.م می‌زیسته است.

۵. Hesiod: شاعر و حماسه‌سرای یونان باستان که متأخر از هومر است و حدوداً در قرن ۹ و ۸ ق.م می‌زیسته است.

۶. Plato: یکی از بزرگترین فلاسفه جهان، شاگرد سقراط و استاد ارسطو، متولد ۴۲۷ / ۴۲۸ ق.م.

مانند این تغییر را نوعی رشد و تحول تلقی کند که تکامل بخش آن چیزی است که زایش یا فوسیس<sup>۱</sup> یافته است.

یک آرزوی نوعاً امروزی این است که نوع بشر را یک کل بدانیم که به سوی جامعه‌ای واحد، نوین و کامل تحول می‌یابد. این تحول غالباً «پیشرفت»<sup>۲</sup> نامیده می‌شود و امروزه تا حد زیادی اعتقاد بر این است که فقط از طریق علوم کاربردی چنین پیشرفتی امکان پذیر شده است. اما، در سنت قبل‌تر چنین شیفتگی ارادی نسبت به پیشرفت، آن هم از طریق سیطره فنی بر طبیعت و کنترل جامعه وجود نداشت و، در واقع، به چنین روشنگری‌ای نایل نیامده بودند، بلکه تحول بشری، عبور و گذر از میان عوالم تلقی می‌شد. هراکلیتس گذر از عالم خواب به عالم بیداری را متذکر شد. این استعاره گذر، نشان‌دهنده چهره جالب و مبین فلسفه است، از این جهت که کارکرد فلسفه را از حیث تأمل بر طبیعت و تحول خود و از حیث تفسیر تاریخ تحول بشری به طور کلی ارائه می‌دهد.

دنیای قدیم را همواره ترس از نابودی، فلج نمی‌کرد، نابودی‌ای که ظاهراً می‌بایست مسئول آن تغییر بنیادی باشد. هراکلیتس به لوگوسی<sup>۳</sup> اعتقاد داشت که «همه چیز را از طریق همه چیز هدایت می‌کند» پارمنیدس<sup>۴</sup> در جمله‌ای مشهور اظهار داشت که تفکر و وجود اصیل به نحو متقابل یکدیگر را می‌سجد.<sup>(۲)</sup> به نظر من روشن‌ترین بیان از چنین اعتقادی، در عقلگرایی<sup>۵</sup> فلسفی افلاطون دیده می‌شود.

1. physis

2. progress

3. logos

4. Parmenides: بنیانگذار نحله الثانی، که در حدود ۵۰۰ ق.م می‌زیسته است. یگانه اثری که از او باقی مانده بخشی از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» است که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست.

5. intellectualism

اگر چنین باشد و اگر بتوانم به خود جرأت دهم بیان موجزی از آن ارائه دهم، این اعتقاد اساسی و کاملاً بنیادی را بدین صورت بیان خواهم کرد: وجود معقول<sup>۱</sup> است. البته، چنین بیانی از عقلگرایی، بیش از آنکه اصل متعارف<sup>۲</sup> باشد، مشکل یا سلسله‌ای از مشکلات است. آیا اعتقاد بر این است که وجود کاملاً و تماماً معقول است یا بعضاً؟ آیا تصور بر این است که وجود فقط برای خدایان معقول است یا برای همه انسانها و خردمندان؟ اما اگر وجود برای انسان معقول است، این معقولیت مربوط به چه کاربردی از ذهن انسان است؟ معقولیت وجود برای ذهن یکی از مفاهیم یا اصول اساسی است که معانی متعدد آن می‌تواند باعث ایجاد تغییرات زیادی در تاریخ فردی یا فرهنگی شود. علاقه فیلسوف این است که تغییرات بنیادی را به نحوی صحیح تفسیر کند تا این اعتقاد در مرکز تفکر حفظ شود.

فرض اینکه تغییرات بنیادی در زندگی انسان تحت سیطره آرچه است یا اینکه این تغییرات بنیادی نشان‌دهنده اصلی است و نیز فرض اینکه این آرچه برای فیلسوف معقول است، خود فرضهایی هستند که بر مبنای تفسیری که از قبل وجود داشته است، بیان می‌شود.

قابل تردید است که بتوان از طریق آرچه‌ای که مستلزم هیچ نوع تفسیری نیست به چیزی رسید یا کاری را آغاز کرد. اما، با وجود این می‌توان به نحو نقادانه از فعالیت تفسیری آگاه بود. در اینجا، مراد از تفسیر اشاره به این اعتقاد است که آرچه‌ای که تغییرات بنیادی را معقول می‌سازد به صورت قابل انتقالی، تشخیص‌پذیر و قابل بیان است. بدین ترتیب، تفسیر همان بیان معقولیت است.

بیان همواره انتقال آن چیزی است که قرار است به بیان دیگر، اما با عبارات مشابه، تفسیر شود. ممکن است عبارات مشابه، واقعی و حتی شخصی باشد. برای مثال سوفوکلس<sup>۳</sup> نوعی درک از زندگی انسان را به صورت شعر بیان کرد و انسانی را توصیف نمود که اگر چه می‌کوشد در یک مسیر زندگی از تقدیر خود دور شود، اما در مسیر دیگری با همان تقدیر

1. intelligible

2. axiom

۳. Sophocles: شاعر نامدار تراژدی‌پرداز آتنی در قرن ۵ ق.م.



مواجه می‌گردد. از طرف دیگر، ممکن است عبارات مشابه، مفاهیم فوق‌العاده کلی و انتزاعی باشد، مانند آنچه در فلسفه غالب است. فیلسوف به واسطه چنین انتقالی به وضوح و قدرت تبیین دست می‌یابد، اما در عین حال چنین مفاهیم کلی‌ای باعث می‌شود، رابطه او با همان تجربه‌ای که می‌خواهد تفسیر کند، ضعیف شود.

مفاهیم انتزاعی غالباً به نحو گمراه‌کننده دور از تجربه است و فیلسوف، خردمندی است که نقاد مفاهیم خود است، دست کم به این دلیل که آرچه‌ای که غالباً آن را حاکم بر تاریخ دانسته‌اند به نحو اجتناب‌ناپذیر با تقدیر و ضرورت همراه است. تقدیر الزام‌آور است و طرح آن در اینجا تا اندازه‌ای به این دلیل است که این واژه در فلسفه غریب است و ظاهر آن نشان می‌دهد که مورد غفلت واقع شده است. این کلمه دارای ارجاعات زیادی است و برای اشاره به اراده خدایان یا آن چیزی که می‌تواند حاکم بر خدایان باشد، برای ارجاع به تأثیر ایجاب‌کننده گذشته یا ارجاع به قوانین آینده یا برای اشاره به محدودیتهای ذاتی انسان به کار می‌رود.

اما به نظر می‌رسد تقدیر به هر صورت که تفسیر شود، نوعی وجود است، در این صورت، آیا تقدیر، معقول است؟ ابهام تقدیر و این واقعیت که پیشگوییهای مربوط به نحوه تقدیر غالباً به طرزی غم‌انگیز تحقق نیافته است، کاملاً به ما می‌فهماند که اعتقاد فلاسفه به معقولیت کل وجود باید بار دیگر مورد ملاحظه قرار گیرد. غالباً تقدیر حاکم بر زندگی انسان است، اگرچه ممکن است بتوان آن را تحت سلطه درآورد. البته احتمال دارد تقدیر مستلزم دیدگاه دیگری باشد. در هر صورت فیلسوفی که معتقد است وجود باید معقول باشد، باید به خاطر داشته باشد، تقدیری که انسان با آن درگیر است، غالباً رازآلود است. اجازه دهید بگویم تفسیر فلسفی، فنی است که هدف آن شناخت تقدیر و بیان آن است بدون اینکه خصوصیت تناقض‌آمیز تقدیر مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد.

بنابراین فلسفه به منزله تفسیر تجربه باستانی، فنی است که می‌خواهد در پرتو یک اصل جنبه‌های معقول امر الزام‌آور را جدا کند، جنبه‌هایی که به وقوع تغییرات بنیادی‌تر در تجربه بشری کمک می‌کند.

### بخش ۳. اجزای تجربه باستانی

انسان باید تقدیر خود را در عالم متحقق سازد و اگر عالم او متناسب با نیازهای سازنده آن عالم نباشد، باید به عالم دیگری گذر کند. اسطوره‌های یونانی که به توصیف ایجاد اولیه جهان می‌پردازند، نمونه‌ای از گذر در میان عوالم را مطرح می‌کنند. در این اسطوره‌ها یک قهرمان (کرونوس<sup>۱</sup> یا زئوس) والدین اولیه را مجبور به جدایی می‌کند (مثلاً اورانوس<sup>۲</sup> و گایا<sup>۳</sup>) و اجزای حاصله را به قدرتهای مقتضی تقسیم می‌نماید - یعنی آسمان، زمین و عرصه بین آنها - و سپس به خلق زندگی حیوانی و انسانی و افتتاح جامعه بشری می‌پردازد. در تمام این مدت، نیرویی سرنوشت‌ساز این عمل خلاقانه را مورد تهدید قرار می‌دهد و سرانجام موفق می‌شود کل ساختار را به حالت اولیه خود بازگرداند. در این موقع چرخه جهانی از نو آغاز می‌شود. می‌توان به نحو کاملاً معقول، فلسفه پیش سقراطی را احتمالاً از طریق فرآیند انتزاع<sup>(۴)</sup> یا در نتیجه فقدان الهام شعری، تقریباً به‌طور مستقیم مأخوذ از این اصل اسطوره‌ای دانست.

اما نمونه دیگری را که مربوط به عوامل ایجادکننده چنین گذری است و بیشتر مربوط به فلسفه افلاطون و تفکر جدید است باید در ملاحظات زبانی و معانی ضمنی آنها در خصوص ذهن انسان و کارکردهای آن جستجو کرد. بنابراین، دنبال کردن این روش کاملاً اتفاقی و دلبخواهی<sup>۴</sup> نیست. علاوه بر این، چنین روشی به هیچ‌وجه بی‌شباهت به آن اسطوره جهان‌شناختی که اندکی پیش ذکر شد، نیست و اگر این داستان قدیمی را به خاطر آوریم که در آن خدایان نام جهان را وجود گذاشتند به نظر می‌رسد این روش به طور خاص مربوط به آن اسطوره باشد. بنابراین، بی‌درنگ به سرنخهای زبانی درباره ماهیت ذهن انسان، رابطه ذهن با جهان و رابطه ذهن با تقدیر آن می‌پردازیم.

۱. Kronos: جوانترین پسر اورانوس و گایا، کرونوس یا زمان است.

۲. Ouranos: خدای آسمان.

۳. Gaia: قدیمی‌ترین الهه یونان و خدای زمین.

برخی از زبانهای اولیه عموماً دارای تک صداهایی<sup>۱</sup> هستند که هر یک معنای پیچیده‌ای دارند و از طریق تغییر صداها یا نوسان آنها، نوع خاص ارجاع یا کارکرد آن می‌تواند بنا بر هر موقعیتی به اندازه کافی تغییر کند. زبان نوتکا<sup>۲</sup> مربوط به جزیر ونکوور<sup>۳</sup> چنین زبانی است.<sup>(۴)</sup> بدون شک، تفکر اولیه، نیز مانند زبان اولیه، از مفاهیم پیچیده و تحلیل نشده‌ای، قوام یافته که با کمترین تغییر در بسیاری از موقعیتها قابل کاربرد است. آگاهی، ادراک، احساس، گفتار و تمایل به عمل همه در تجربه‌ای واحد ادغام می‌شود. این اجزاء فقط به تدریج از هم جدا می‌شود و برخی تمایزات گسترده ایجاد می‌گردد. همچنانکه بخوبی می‌توان انتظار داشت محتوای این فکر به چنین اموری مربوط است: تجربه ذهنی اولیه، بدن و اعضای آن، جهان و خصوصیت مقاوم آن نسبت به انسان و اعمال فنونی مانند کشاورزی، شکار و بافندگی برای حفظ زندگی. پروفیسور ر.ب. اونیانس (R. B. Onians) و بعضی از افراد دیگر درباره ماهیت و ساختار این تفکر حجم عظیمی از مدارک زبانی را جمع‌آوری و تنظیم کرده‌اند.<sup>(۵)</sup>

دلایل کافی وجود دارد که دست کم به عصر هومری برمی‌گردد و نشان‌دهنده این است که انسان اولیه به شیوه خود درباره ماهیت انسان تأمل کرده و به این نتیجه رسیده است که انسان از دو جزء یا دو کارکرد تشکیل شده، اجزائی که از یک واحد اولیه جدا شده‌اند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که از نظر انسان اولیه این دوگانگی، دوگانگی نفس و بدن باشد و در واقع اصلاً چنین تمایزی مطرح نشده بود. با وجود این، بین آنچه در انسان وجود دارد و دائمی و احتمالاً فنا ناپذیر است یعنی خود واقعی انسان و خودی که متغیر است، آگاهانه تجربه می‌کند، می‌خوابد و بیدار می‌شود، به خاطر می‌آورد و فراموش می‌کند، تمایزی در نظر گرفته شده بود. به نظر می‌رسد آگاهی و هر آنچه تحت عنوان فکر، میل و احساس در ذهن می‌شناسیم یکی شده و نام ثومس به خود گرفته است. اعتقاد بر این بوده که این ثومس یا ذهن آگاه با phrenes ارتباط دارد. البته پروفیسور اونیانس (برخلاف نظر افلاطون، در رساله تیمائوس: ۶۹) ثابت

1. monosound
2. Nootka
3. Vancouver

می‌کند که منظور از phrenes، در اصل، دیافراگم نبوده بلکه ریه‌ها و اعضای مجاور آن مورد نظر بوده است. انسان اولیه، ثومس یا تفکر استدلالی (ratio) را با تنفس (که واژه لاتین آن animus است) و خون یا نفس خونی یکسان می‌دانست. حتی در زمان ارسطو نیز اعتقاد بر این بود که تفکر آگاهانه، کارکرد قلب است<sup>(۶)</sup> و ادراک نیز کارکرد ثومس و مرتبط با ناحیه اطراف قفسه سینه است. بنابراین oida و شکل ماضی نامعین آن eidos که مربوط به ادراک، بینایی و نیز حاکی از احساس است، عملکرد ثومس محسوب می‌شود. البته، ارجاع eidos به ادراک، بینایی و احساسات با توجه به معانی بعدی این کلمات در محاورات افلاطون، نکته‌ای جالب است.<sup>(۷)</sup> همچنین aisthesis (احساس) مرتبط با aistho هومری است و بدین معناست: «من نفس می‌کشم یا من تنفس می‌کنم».<sup>(۸)</sup> تصور بر این بوده است که نوس<sup>۱</sup> که همان اهداف و مقاصد موردنظر است در قفسه سینه یا ریه‌ها جای دارد.<sup>(۹)</sup>

اعتقاد بر این بود که رفتار ثومس دائماً در حال تغییر است و از حیث تنوع مانند جریان آگاهی است؛ در طول خواب به طور موقت قطع رابطه می‌کند و در زمان مرگ، هنگامی که تنفس قطع می‌شود و قلب از حرکت بازمی‌ایستد، برای همیشه از میان می‌رود.

اما جزء دیگری وجود داشت که کاملاً در تقابل با جزء متغیر و فناپذیر انسان بود. این جزء قابل درک در ماهیت انسان پسوخه یا نفس نامیده شد (لاتین: anima). این جزء، ثابت و دائمی است و مانند اشباح (eidolon) در هادس<sup>۲</sup> بعد از مرگ باقی می‌ماند و مواجهه با آن در رؤیا صورت می‌گیرد، زیرا در خواب فعال است. خدایان هستند که این جزء را، که مبدأ حیات است، اعطا می‌کنند. این پسوخه، نفس آبی است و منشأ حیات، قدرت، نیروی جسمانی و جنسیت می‌باشد و در وهله اول با سر، ستون فقرات، اندامهای تناسلی و زانوهای مرتبط می‌شود. عموماً بر این باور بوده‌اند که مغز منشأ نطفه است؛ و دیگر مواد آبکی بدن (بجز خون) مثل مایع درون ستون فقرات، عرق بدن، اشک، چربی، مغز استخوان و هر چیزی که ظاهراً مرطوب است با پسوخه مرتبط است. بدین ترتیب، قابل درک است که چرا حتی از زمان عصر

1. nous

۲. Hades: بنا بر اساطیر یونان عالم اسفل، مسکن ارواح و دوزخ است.

سنگی<sup>(۱۱)</sup>، سر دارای اهمیت بوده است. حرکات غیر ارادی مانند عطسه زدن، از خجالت سرخ شدن، به خود لرزیدن و بویژه الهاماتی که شاعران و متألهان برجسته دریافت می‌کنند، همه به پسوخه نسبت داده شده و همه این امور غیر ارادی از آن جهت که از منشأ درونی قدرت یا از خدایان منتقل می‌شوند، دارای هیبت و عظمت لحاظ گردیده‌اند.

همچنین بین پسوخه و دایمون<sup>۱</sup> ارتباطی وجود دارد که برای فهم ریشه‌های دینی نمایشنامه‌نویسی مهم است. روشن است که یونانیان اولیه این دو را دقیقاً یکی می‌دانستند.<sup>(۱۱)</sup> دایمونی مانند دیونوسوس<sup>۲</sup> همواره الهی تلقی می‌شد. از نظر پروفیسور آنیانس، اعتقاد به الوهیت و فناپذیری دایمون و اعتقاد به ارتباط پسوخه و دایمون می‌تواند ناشی از اعتقاد ارفئوسی به الوهیت پسوخه باشد. افلاطون نیز ارتباطی بین پسوخه و دایمون برقرار می‌سازد. «خداوند بخش مستقل نفس (یعنی پسوخه) را اعطا کرد، بخشی که الوهیت (دایمون) هر کس است و همان‌طور که ما می‌گوییم، این بخش در بالای بدن قرار دارد.... و ما را از زمین به سوی خویشاوندان در آسمان بالا می‌برد».<sup>(۱۲)</sup> در اسطوره از (Er) در کتاب جمهوری، (۶۱۷) هر فرد تحت تکفل یک دایمون که نوعی فرشته محافظ است، قرار دارد. بنابراین، به طور کلی، پسوخه انسانی و دایمون الهی به طور تنگاتنگ، اما به نحو مبهم با هم مرتبط هستند. جین هریسون<sup>۳</sup> از تحول دایمون الهی به قهرمان نمایشنامه‌ها و داستانهای حماسی، تبیینی ارائه می‌دهد.<sup>(۱۳)</sup>

نکته‌ای که هم اکنون می‌توان گفت این است که پسوخه انسانی یا «حیات» ایزاری است در دست انسان برای رسیدن به قدرت برتر، و در واقع جرقه‌ای از الوهیت در انسان است. افلاطون در این خصوص می‌گوید: «نقش انسان هشیار به خاطر آوردن و تفسیر و تعبیر همه چیزهایی است که طبیعت پیامبرگونه و ملهم، در خواب یا بیداری، به او ابلاغ کرده است. اما

۱. Daimon: موجود خدایی است. در سلسله مراتب هستی پس از خدایان، دایمون‌ها قرار دارند که جنس آنها از ائیر و هوا یا آب است. دایمون‌ها مترجم خدایان، مورد ستایش انسانها و شفاعت‌کننده آنان هستند.  
 ۲. Dionysus: خدای شراب که روش ساختن شراب را کشف کرد و آن را به بشر آموخت.

3. Jane Harrison

نهایتاً عقل تعیین می‌کند که رؤیاهای دیده شده به چه طریق و برای چه کسانی خوب یا بد است.<sup>(۱۴)</sup>

بدین ترتیب، نسبت بین پسوخه و ثومس کمابیش مانند نسبت میان الهام و تفکر استدلالی متعارف است.

این عقاید درباره ماهیت انسان ثابت باقی نماند. در این عقاید ماهیت انسان متشکل بسود از نفس حیاتی نیمه الهی یا پسوخه، و ثومس آگاه اما فناپذیر یا نفس خونی (که می‌توان گفت نفس خونی ایجادکننده جزء پیوسته و جزء متناوب یا ناپیوسته است). در طول قرن پنجم قبل از میلاد و بعد از آن، احتمالاً تحت تأثیر تعالیم ارفنوسی و فیثاغوری، نوع دیگری از ارتباط میان مفاهیم پسوخه و ثومس آغاز شد. طبق این تعالیم نه فقط مبدأ حیات بلکه خود شخص نیز بعد از مرگ باقی می‌ماند.<sup>(۱۵)</sup> مغز به چیزی بیش از مخزنی برای بذر حیات تبدیل می‌شود و گرایش حاکم این است که مغز جایگاه آگاهی و فاعلیت شخصی باشد.

درواقع، گویی، مرزی درنوردیده شده، و پسوخه ارتباط نزدیکتر و احتمالاً سالمتری با ثومس آگاه یا animus (ذهن، نیروهای ذهنی، عقل، فکر) پیدا کرده است. اگر اسطوره ار (Er) کاملاً واقعی دانسته شود باید گفت افلاطون بر این باور بوده است که ارواح در گذشتگان نه تنها پسوخه یعنی بذرهای محض حیات بودند، بلکه آگاهی، حافظه، نیروی انتخاب عاقلانه و از روی دوراندیشی و نهایتاً آگاهی از مسئولیت را نیز حفظ می‌کردند. البته، انسان اولیه اگرچه اجزای نفس را تصور کرده است، نمی‌توان فرض کرد که مشکل وحدت نفس را صریحاً بیان نموده و با آن دست و پنجه نرم کرده باشد. اما، او به نوعی خودآگاهی دست یافته و می‌توان چنین پنداشت که او نه تنها پسوخه بلکه ذهن آگاه را از اجزای یک شخص واحد تلقی کرده است. به طور خلاصه، می‌توان آنچه را رخ داده چنین تصور کرد که انسان اولیه یا شاید هر انسانی در هر جایی در طول مسیر تکامل خود یاد گرفته است که با توانایی روزافزون از مرزی عبور کند، مرزی که خودِ روزمره و خودِ کم و بیش عقلانی را از خودِ مبهم‌تر، اما گاهی ملهم جدا می‌سازد.

موقتاً بحث انسان و نفس دوگانه او را کنار می‌گذاریم و به بحث از محیطی می‌پردازیم که ماهیت انسان در آن متحول شد. این محیط چگونه تلقی می‌شود؟ جهان صحنه‌ای است که بر روی آن زندگی انسان اجرا می‌شود و تقدیر او شکل می‌گیرد. اما ماهیت تقدیر چیست؟ همان‌گونه که واقعاً دریافتیم ظاهراً این انتظار معقول است که عقاید مربوط به بدن در عقاید مربوط به نفس منعکس شود و به همین نحو می‌توان انتظار داشت فعالیت انسانها در جهان - یعنی فنون آنها - سرنخی به دست دهد تا عقاید آنان درباره جهان و نظام ان را بشناسیم.

این نظام سرنوشت‌ساز که قهرمانان هومری و حتی خدایان، خود را ناتوان از مبارزه با آن احساس می‌کنند، صرفاً تصویر انعکاس یافته‌ای از نظام قبیله‌ای و نیز تجسم مرزهای بین وظایف قبیله‌ای نیست. نظریاتی که این نظام را شرح و بسط می‌دهد به دورانی برمی‌گردد که حتی پیچیدگی کمتری دارد. به عقیده اُنیانس، محتوای اولیه این نظریات با توجه به کار و فعالیت بشر بویژه فن بافندگی شکل گرفته است. تقدیر انسان متکی بر «زانوهای خدایان» است، زیرا با اتکا بر زانوها و به وسیله زانوهاست که دوک ریسنده نگه داشته می‌شود.<sup>(۱۶)</sup> در توصیف بافتن تقدیر، تصور کاملاً تحول یافته‌ای بدین صورت مطرح شد: «خدایان می‌بافند». خدایان سازنده و بافنده تقدیر هستند. در آثار هومر، زئوس و خدایان دیگر، خدایانی هستند که تقدیر را می‌بافند.<sup>(۱۷)</sup> اگرچه زئوس منشأ تقدیر است و مقید به آن نیست،<sup>(۱۸)</sup> اما معمولاً چنین احساس شده بود که زئوس اخلاقاً ملزم به فرامین و احکام خود در این جهت است. مدتی بعد تقدیرها بافته می‌شود و الهه‌های تقدیر، یعنی این سه خواهر می‌توانند مظهر و تجسم بخشهای مختلف جریان بافندگی باشند. لاکه‌سیس<sup>۱</sup> پشم را انتخاب می‌کند (پشمی که خود زئوس برای لاکه‌سیس وزن کرده بود)، کلوتو<sup>۲</sup> نخ را می‌ریسد و آتروپوس<sup>۳</sup> پارچه را می‌بافد. بدین ترتیب، تصور بر این است که تقدیر بافته شده در هنگام تولد یا قبل از تولد انسان او را مقید می‌کند، چنانکه گویی واقعاً یک تله یا ریسمان انسان را در بند می‌کشد. بدین نحو، تقدیر زندگی انسان

- 
1. Lachesis
  2. Clotho
  3. Atropos

را مقید می‌سازد. بنابراین خصلت ذاتی تقدیر، استقلال جزئی یا کلی آن از موجودات زنده‌ای است که آنها را مقید می‌سازد. تقدیر، نظامی شبه واقعی است که زندگی انسان و شاید زندگی خدایان را نیز دربرمی‌گیرد. تقدیر محدودیت‌هایی را به وجود می‌آورد که امروزه با واژه «شرایط انسانی» از آن یاد می‌شود و به موجودی مربوط است که در زمان و محیط اجتماعی یگانه‌ای متولد می‌شود. همچنین تقدیر در خصوص زندگی، جنسیت، جنگ و مرگ، الزامات غیر قابل اجتنابی را ایجاد می‌کند و موقعیت‌هایی را به وجود می‌آورد که انسانها مجبور می‌شوند در آن موقعیتها از مرزهایی عبور کنند که قبلاً از عبور از آنها هراسان بودند.

تقدیر انسان حتمی است و به وسیلهٔ *peirata* به انسان تحمیل می‌شود. این واژه، یعنی *Peras* که در فلسفهٔ افلاطون اهمیت زیادی پیدا می‌کند،<sup>(۱۹)</sup> در ارتباط با ریسندگی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است و معنای آن پارچه، پود پارچه، طناب بافته شده یا حتی یک گره بوده است. همچنین، این واژه به ریسمان یا نخ‌ی اشاره می‌کند که تقدیر انسان را به او وصل می‌کند و از طریق آثارش می‌توان به وجود آن پی برد.<sup>(۲۰)</sup> بدون شک در آن هنگام که انسان می‌توانست با استفاده از ریسمان یا تسمهٔ چرمی چیزهایی را به هم متصل کند (مثلاً یک دسته چوب یا یک گروه زندانی) بدین دلیل بود که بتواند با وصل کردن چیزهای زیادی به هم، یک وسیلهٔ بسیار ارزشمند و یک منشأ عظیم قدرت به وجود آورد. از نظر انسان اولیه چنین نظریه‌ای می‌توانست مفید باشد که ابزاری خدایی نشان‌دهندهٔ راهی باشد که از طریق آن جهان متحد یا ساخته شود. مدت‌ها بعد *peras* معنای مرز، حد یا شکل به خود گرفت، معنایی که به معنای مورد استفادهٔ افلاطون نزدیک است. چهرهٔ تقدیر به مثابهٔ باند یا شریان‌بند بافته‌شده‌ای که انسان را محدود و مقید می‌کند به شیوه‌های مختلفی بیان شده است. انگشتی که ازدواجی را پیوند می‌دهد، انگشت جادویی پادشاه، طوقی که نشانگر بردگی است، کمربند بسا معانی زیاد، بوژه تاج برگهای درخت بلوط و پیچک که نشان از مقام سازنده‌اش دارد و تاج شاهانه که در واقع کاملاً پسوخه را به بند می‌کشد. بدین ترتیب، پسوخه به وسیلهٔ تقدیرش محدود و گاهی کاملاً مقید می‌شود.



پس، طبیعتاً پسوخه به طور خاص متوجه اشارات این تقدیر است. هومر تصویری مشابه را ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که در پارچه‌ای که انسان می‌بافد، رشته‌های تار، زمان یا طول زندگی است. این زمان را باید زمان کیفی تلقی کرد، زمانی که در آن جریان زندگی برقرار است و ساعات آن با محتویات متغیر تجربه، متمایز می‌شود. رشته‌های پود، همان تقدیر است؛ یعنی خود رویدادهای مقدر شده. بدین ترتیب، فرشینه‌ای که با طراحی زئوس یافته شده و به انسان داده می‌شود، تغییرناپذیر است. البته، گاهی تصور بر این بود که در درون حدود - البته حدود نامشخص - اختیار وجود دارد و انسان می‌تواند با انتخاب نادرست، تقدیر خود را بدتر کند. اما اینکه دقیقاً چگونه و تا چه اندازه، انتخاب می‌تواند تقدیر را تحت تأثیر قرار دهد، مسأله‌ای است که انسان اولیه بندرت می‌توانست با آن مواجه شود. با وجود این، او با به کار بردن ثومس یا نیروی خلاقیت خود می‌توانست خود را به نحو مناسب‌تری با تقدیرش وفق دهد.

حال، اگر برای اهداف مورد نظر خود، این نظریات متعدد را در کنار هم قرار دهیم، می‌توانیم پسوخه را ابلاغ‌کننده الهاماتی بدانیم که شخص در لحظات پرتشویش دریافت می‌کند، الهاماتی که می‌تواند (به وسیله ثومس)، به نحو معقول تفسیر شود و این تفسیر نیز احتمالاً در جهت هماهنگی بیشتر با تقدیر شخص، راهنمای عمل او گردد.

بخش اعظم این آگاهی نسبت به رابطه انسان با تقدیر به دلیل گرایش خاص به صورت کیهانی تبلور یافته است. همان‌طور که تالس<sup>۱</sup> متذکر می‌شود، اقیانوس که مانند درون پوسته تخم‌مرغ، آسمانها بر روی آن خم شده‌اند، دریای اولیه‌ای است که جهان از آن به وجود آمده است. گفته‌اند اقیانوس مانند ماری خشکیهای اطراف زمین را فراگرفته است.<sup>(۲۱)</sup> این آب، یعنی اقیانوس به‌منزله منشأ جهان و حیات آن، پسوخه جهان و منشأ پسوخه انسانی است. در عین حال، از آنجا که اقیانوس اطراف جهان را فراگرفته، و آن را محدود و مقید ساخته، پس

۱. Tales: نالس ملطی از حکمای ایونی و پدر و آغازگر فلسفه که حدوداً در قرن ۶ ق.م. می‌زیست و نام او را در زمره حکمای سبعة آورده‌اند.

اقیانوس، تقدیر جهان است. بدین ترتیب در این مرحله، مفاهیم حیات، نهفته‌ترین طبیعت و تقدیر مقدر شده به نحوی به هم پیوسته‌اند که حکایتگر عقاید بعدی هستند.

آنیانس نشان می‌دهد که این عقاید یونانیان اولیه به طرز خارق‌العاده‌ای متداول بوده است. به نظر می‌رسد عقاید اولیه همچون ابزار اولیه، همگی از یک شهر بر پیشانی جهان نقش بسته‌اند. این امر واقعی‌تکان‌دهنده است و ما فقط می‌توانیم حدس بزنیم که چرا چنین است.<sup>(۲۲)</sup> شاید زمانی مردم تحت سیطره فرهنگ واحدی بوده‌اند و بعدها این مردم در جهان پخش شده‌اند و آن را آباد یا تسخیر کرده‌اند. احتمال دارد همه افرادی که در مقطع تاریخی خاص خودشان با مشکل معینی مواجه می‌شدند، واکنشهای مشابهی از خود نشان داده باشند. صرف‌نظر از تبیین این واقعیت، باید گفت غلبه این نوع عقاید آنقدر قدمت دارد و آن چنان رایج و متداول است و محتوای این نوع عقاید به حدی روشن است که حدس ما را توجیه کند که این نوع عقاید با داده آرمانی تفکر بشری در ارتباطند.

از این صورت کیهانی رابطه انسان با تقدیر، تصویری حاصل می‌شود که به هیچ وجه در حال و آینده بدون تأثیر نیست، هرچند به انحاء مختلف مورد تفسیر قرار گرفته و منتقل شده است. این تصویر، تصویر انسانی است که فن ساده‌ای را به کار می‌گیرد و، در عین حال به واسطه کار خود، به انحاء مختلف با خودش، دیگران و جهان ارتباط معناداری پیدا می‌کند. این فن می‌تواند رسیدن و بافتن پارچه پشمی باشد. اما به واسطه انجام این کار ساده بر طبق قواعد و انتقال آن به نسل بعد عالمی مطابق سنت، ظهور می‌کند.

این پارچه که به نحو سحرآمیزی در دستان هنرمند بافته می‌شود، نه تنها دارای آن ارزشهای کاربردی‌ای است که باعث حفظ زندگی می‌شود بلکه دارای معنایی است که موجب ارتباط انسان و پارچه با زندگی حیوانی می‌گردد، زندگی‌ای که ماده اولیه پارچه از آن به دست می‌آید. بعلاوه، موجب ارتباط انسان و پارچه با عالم پیرامونی خود می‌شود. پس پارچه نه تنها بافته می‌شود بلکه مورد تفسیر قرار می‌گیرد. درحقیقت، پارچه به تکه‌ای از تقدیر اسرارآمیز تبدیل می‌شود که بافته شده از خود انسان و فن بافندگی محقر اوست و بر آن تصاویری نقش بسته که انسان باید در آنها جایگاه خود را بیابد و در آن به آرامش برسد.

همان‌طور که این تکه پارچه بیدرتنگ چیزی مفید و آشکار در دستان هنرمند است، اما بیانگر قدرتی بسیار عظیم و پنهان است که مافوق این شیء ظاهری وجود دارد، به همین نحو بافنده نیز صرفاً نفس آگاهانه فعال و متفکر (یعنی ثومس) نیست؛ بلکه چیزی است یا بخشی از چیزی (پسوخته‌ای) است که با منشأ رازآلود حیات و قدرت مرتبط است و انسان باید به نحوی از این منشأ استفاده کند و آن را مورد بهره‌برداری قرار دهد. افلاطون در کتاب جمهوری تصویر سیاستمداری را ترسیم می‌کنند که بافنده دو نوع نفس انسانی است، اما تصویر او برخلاف اعتقاد قلبی دارای شکوه و گیرایی کاملاً خاصی است که باعث می‌شود تا اندازه‌ای راز آلودگی بی‌مورد تقدیر باستانی کاهش یابد.<sup>(۲۳)</sup> بدین ترتیب، بافنده و بافته‌شده یعنی تقدیر و انسان، متعلق تفکر و تأمل قرار می‌گیرند. حال می‌توان عوامل ثومس، پسوخه و تقدیر را که به عقاید باستانی درباره زندگی مربوط است در توصیف اولیه فلسفه گرد آورد: ما می‌گوییم، فلسفه تفسیر تجربه باستانی است و این تجربه، تجربه عبور از مرزهاست. اما ماهیت این مرزها چیست؟ اولاً، آنها همواره از قبل آنجایند. از نظر اسطوره‌ای می‌توانیم بگوییم تقدیر، آنها را تدارک دیده است. در تلاش برای ادامه زندگی در محدوده این مرزها با مشکلی غیرمعمول مواجه می‌شویم. اصول عقلانی مربوط به زندگی معمولی و روزمره، یعنی ثومس تجسم یافته، برای حل این مشکل کافی نیست. پس باید از مرز گذشت؛ تقدیر — که خصلت مبهم آن چنین است — گذشتن را ایجاب می‌کند. بنابراین، انسان اولیه به سرچشمه و منبع الهام، یعنی به پسوخه، باز می‌گردد. اما پسوخه نیز، چون نیمه الهی است، تابو<sup>۱</sup> و ممنوعه است و بساید آن را از زندگی روزمره جدا کرد و فقط با ترس و خلوص شایسته به آن نزدیک شد. گذر از ثومس و رفتن به سوی پسوخه با توجه به نوع ضرورت خاص آن انتظام می‌یابد. انسان باید ارتباط با این نظام مقدر را بیاموزد، نظامی که در مقابل خیالپردازیهای او می‌ایستد، عقاید او را نقض می‌کند، و او را پس از حکمت به پژوهش می‌خواند؛ اگر او می‌خواهد ارتباط مفیدی با خود، دیگران یا عالم برقرار کند، باید بیاموزد که با نظام مقدر ارتباط پیدا کند.

اگرچه این قسمت را باید متعلق به نظام اسطوره‌ای دانست، اما به نظریه ما نیز نزدیک است. مطابق این نظریه نه تنها چیزی شبیه به تومس عقلانی‌تر و شناخته شده‌تر، بلکه چیزی شبیه به پسوخه متعلق به شخص انسانی است و از حیث کارکرد مرتبط با نیاز او برای زندگی کردن در عالم و گذر در میان عوالم است. همچنین، هر یک از این اندامها در نوعی کاربرد زیبایی که لازمه آن اندام است نمایان می‌شود، شعر و اسطوره، زبان الهام است که اندام آن پسوخه (یا کارکرد شهودی ذهن) است؛ زبان تومس گفتار استدلالی، معمولی و کم و بیش از نظر منطقی سازمان یافته است.<sup>(۲۴)</sup> باید به طرزی شایسته و جامع، به هر دو اندام و هر دو نوع گفتار نگریست. اما به نحو مناسب، تلاش برای در نظر گرفتن پسوخه و فهم زبان آن دقیقاً مستلزم گذر از مرزی است که تومس را از پسوخه جدا می‌کند و اگرچه این عبور خطرناک است، اما با وجود این باید در دوره‌های مختلف تکرار شود، چرا که انواع مختلف خطر یا عوامل گوناگون تقدیر وحدت نفس (خود) و عالم را تهدید به نابودی می‌کند. در سنت ما، بسیاری از فلاسفه ارائه‌دهنده دیدگاه‌هایی در باب این نوع عبور و گذر هستند و در این نظریات یا راه‌هایی برای اجتناب از عبور یا شیوه‌هایی برای انجام این عمل مطرح می‌شود.

پسوخه هنوز نام موجهی برای جنبه یا کارکرد منفعل یا پذیرای ذهن است که الهام یا شهود<sup>۱</sup> را از منبعی که ظاهراً خود پسوخه نیست، دریافت می‌کند. افلاطون شاعران را دریافت‌کننده منفعل الهام از خدایان می‌داند؛ همچنین، او نخستین مرحله تفکر فلسفی را یادآوری<sup>۲</sup> آنچه قبلاً به نحوی به ذهن داده شده است، می‌داند؛ برخی فلاسفه بعدی امر داده شده را به اعمال حسی یا به ادراک حسی<sup>۳</sup> محدود می‌کنند و بعضی حس را بشدت در مرزهای وضعیت محدود کنونی منحصر می‌دانند. درخصوص اینکه این امر منفعلانه دریافت شده دقیقاً چه چیزی می‌تواند باشد، نظریات گوناگونی در دوره‌های مختلف مطرح شده است؛ اما اینکه چنین امر مفروضی وجود دارد، به نظر می‌رسد کاملاً نزد عموم پذیرفته شده است.

- 
1. intuition
  2. recollection
  3. perception

بر همین قیاس، واژه‌هایی مانند *Thomus*، *ratio* و استدلالی بودن، بر کارکرد فعال ذهن، مسأله‌گشایی شناخته‌شده‌تر و ظاهراً منطقی ذهن و اعمال تفسیری دلالت دارد. عقل<sup>۱</sup> به معنای گسترده شامل هر دوی این قوا می‌شود، اما به معنای محدودتر جدید، اولاً به همین *Thomus* یا به اصول آن اطلاق می‌شود. می‌توانم اضافه کنم که برای نوآوری زبانی من سابقه‌ای وجود دارد. واژه «*Thomus*» در کلمه «*enthymatic*» مندرج است و این کلمه به حضور ذهن درباره چیزی اشاره دارد که در استدلال قیاسی<sup>۲</sup> ضروری است.

بعلاوه، پسوخته و *Thomus* — گرچه به صورتهای مختلف و در نسبتها و تناسبات متغیر — به طور مفید به ابزار ابتدایی ما برای ارتباط با نیروهای الزام‌آور یا ایجادکننده تغییر اساسی اشاره دارند، نیروهایی که در آغاز غیرعقلانی بوده و همواره نیز تا اندازه‌ای غیرعقلانی خواهند بود. به نظر می‌رسد، اگر انسان نتواند از قوای ذهن خود استفاده کند، تا خود را به نحو هماهنگ‌تری با قوای تقدیر سازگار کند و اگر نتواند خود را در آن سوی مرزهای چالش‌خیزتر ببیند، به وسیله قوای تقدیر قربانی می‌شود.

هراکلیتس خاطر نشان کرد: «خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت، زیرا اگر برود ارینی‌س<sup>۳</sup> یا یاوران عدالت او را خواهند یافت». اما این مسأله درخصوص انسان حیرت‌آورتر است، زیرا مرزهای انسانی هم از درون و هم از برون مبهم است و بساید با حالت پرسش و تردید به آنها نزدیک شد.

تقدیر انسان این بوده که با کوشش، تقدیر خویش را تغییر دهد. او، دست کم، درصدد تعمق درباره تناقضات تقدیر خود بوده تا بدین ترتیب ابهام آنها را کمی کمتر کند. این «تعمق کردن» که به یک بصیرت منجر می‌شود، فرآیند تفسیر است. مقصودم این است که خود تفسیر نوع ویژه‌ای از گذر است؛ در این مورد، تفسیر، گذر از مرزی است که دو نوع کارکرد ذهن را

1. reason

2. syllogistic

۳. Erinyes: سه الهه انتقام و قصاص - به نامهای Tisiphone, Megaera, Alecto که تارتاروس برای تنبیه

مجرمین می‌فرستد.

از هم جدا می‌کند، یعنی این کارکرد ذهن را که نسبت به تقدیر بصیرت پیدا می‌کند از کارکرد دیگر ذهن که شناخته شده‌تر است و چنین بصیرتهایی را به واژه‌های عملی ترجمه می‌کند، واژه‌هایی که می‌تواند در عالم مؤثر واقع شود.

این مرز در ذهن تا چه اندازه صریح و آشکار است؟ گاهی به نظر می‌رسد که نویسندگان قدیمی دو کانون اصلی برای زندگی انسان قائلند: خدایان، که پسوخته به آنان دسترسی دارد، و امور و وقایع جهان روزمره که ثومس با آنها سروکار دارد. به نظر می‌رسد که بعد از رنسانس این دو کانون به یکدیگر نزدیک می‌شوند، و پسوخته در خدمت به ثومس محدود می‌گردد و اغلب با آن یکی گرفته می‌شود. عالم و انسان، انسان‌مدارانه<sup>۱</sup> می‌شوند.

اما حتی هدایت یافته‌ترین فرهنگ نیازمند سهام و گذر از مرزهای درونی است. در هر صورت، گاهی استعدادی به منصف ظهور می‌رسد، الهاماتی را دریافت می‌کند و آنها را از طریق نظام بخشی اثربخش می‌کند. توضیح حدوداً تخصصی از این دو نوع استفاده از ذهن درک شهودی دفعی و ملهم هنری پوانکاره<sup>۲</sup> درخصوص این همانی گروهی از کارکردهای فوکسی<sup>۳</sup> با هندسه غیراقلیدسی است و این درک هنگامی صورت گرفت که او در شهر کانتسز در اتوبوس قدم گذاشت. این درک نوعی درک دفعی، غیرعقلانی و بی‌واسطه بود که او بعدها در فرصت مناسب جزئیات فنی آن را شرح و بسط داد.<sup>(۲۵)</sup> فقط در تفکر غیرریاضی می‌توان بین یک شروع الهام شده و کاربرد نظام یافته آن آغاز و ادامه منظم کار فرق گذاشت. به عقیده من فلسفه را نیز می‌توان الهامی دانست که خود را تسلیم تفکر عقلانی و منظم کرده است. به عبارت دیگر، تفسیر، الهامی است که به وسیله منطقی نظام یافته است. اما تفسیر بویژه هنگامی فلسفی می‌شود که تجربه باستانی، یعنی تجربه عبور از مرزهای اساساً مهم را داده خود تلقی کند. مطمئناً مرز مهمی که باید از آن عبور کرد دقیقاً مرز بین الهام و تفکر نظام یافته است.

### 1. anthropocentric

۲. Henri Poincaré (۱۸۵۴ - ۱۹۱۲): ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی که او را از نیاکان پوزیتیویسم منطقی به

شمار می‌آورند. م.

۳. I.L.Fuchs (۱۸۳۳ - ۱۹۰۲): از صاحب نظران ریاضی آلمان.

معنای فلسفی فوسیس، در حالی که به پیدایش و زایش اشاره دارد به آن الهام اولیه مربوط است که راه زندگی بشر را ایجاد می‌کند. ارجاع این واژه به رشد و رویش بعدی، منشأ توجه غرب به تداوم بخشیدن به عقل نظام یافته بوده است.

عکس این مطلب نیز صادق است؛ فلسفه عبارت است از تفکر دقیق و تحلیلی، اما فقط هنگامی چنین تفکری فلسفه نامیده می‌شود که نوعی الهام ثمربخش، به آن روح بدمد. بنابراین، فلسفه نشأت گرفته از تبادل<sup>۱</sup> بین الهام و تفکر نظام یافته است. خلاصه، فلسفه عقل الهام یافته<sup>۲</sup> است. افزون بر این، صحبت کردن درباره فلسفه به عنوان حرکتی پس و پیش بین اسطوره و نظریه دقیق‌تر سودمند خواهد بود. اما باید تأکید کرد، فقط هنگامی فلسفه از چنین تبدالی نشأت می‌گیرد که کل شرایطی که در آن زندگی (فرهنگی یا فردی) واقعاً ادامه می‌یابد مورد پرسش واقع شود؛ در این صورت کل جهان دستخوش تغییری بسیار مهم می‌شود. بیم و هراس از این نوع تغییر و اجتناب از آن ممکن است باعث مسلم دانستن مفهوم متداول الهام یا نظم گردد. لذا، تبادل بین آنها محدود به مرزهای متداول اولیه، اما غیرصریح خواهد بود. بنابراین تمام آنچه خارج از این مرزها باقی می‌ماند در لفافه تقدیر ناشناخته، غیرعقلانی و بنابراین انتقام جو قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد دلیلی برای این اعتقاد وجود داشته باشد که دنیای جدید، برای مدت مدیدی، مواد ناشناخته یا فراموش شده‌ای را اندوخته است که می‌توان انتظار داشت به شکل تقدیر انتقام‌جویانه به ما بازگردد. این اعتقادی است که، دست کم، می‌توان به یک سنت فلسفی معاصر نسبت داد. برخی جنبه‌های این اعتقاد مستلزم تحقیق است. مسأله کلی مربوط به طبیعت نفس و نسبت آن با عالمش است. اما به طور اخص، نوک حمله اغلب به سوی این پرسش نشانه می‌رود که ارتباط بین قوای منفعل و فعال ذهن و کارکرد آنها در تجربه چیست. به عنوان نمونه، ممکن است کسی تحقیق کند آیا قوای منفعل یا نفسانی ذهن کاملاً مستقل از قوای فعال یا ثومسی است یا نه، یا تحت چه شرایطی قوای منفعل مستقل از قوای فعال است.

1. interchange
2. Inspired reason

همچنین آیا یکی از این دو دسته از قوا مشتق از دسته دیگر است یا چگونه این اشتقاق صورت می‌گیرد؟ آیا یکی از این دو نوع قوا می‌تواند یا باید مطیع دسته دیگر شود، یا چگونه یکی از این قوا می‌تواند یا باید مطیع دیگری شود؟ فکر می‌کنم تحقیق درباره این مسائل جنبه‌هایی از انسان را آشکار می‌کند که در جریان تاریخ مورد غفلت قرار گرفته یا فراموش شده و بنابراین تا [مرتبه] غیرعقلانی تنزل پیدا کرده است.

#### بخش ۴. درباره تفسیر افلاطونی

افلاطون گذر از عصر اُتس شاعرانه با خدایان دوران ماقبل هومری و هومری را به روزگار خودش حرکتی می‌داند که از نسادانی و بربریت دور می‌شود و به واقعیت و خیر نزدیکتر می‌گردد. همانطور که در جمهوری کتاب سوم و دهم نشان داده می‌شود؛ فلسفه افلاطون، همچنین، از ارزش شیوه شاعرانه ارتباط با خدایان می‌کاهد. این تفسیر افلاطونی و تفسیرهای جانشین آن عامل مؤثر و تعیین‌کننده عصر ما در تاریخ بوده است. بنابراین مفید است که ضروریات نظریه او به طور مختصر بررسی شود و برخی از گذرهای ایجاد شده در فلسفه او ملاحظه گردد. ملاحظاتی که مطرح کردم مطالعه فلسفه افلاطون نبود، بلکه یک نمونه از نظریات مطرح شده درباره فلسفه‌ای بود که در قسمتهای پیشین به آن اشاره شد. از این گذشته، این ملاحظات مطرح شد چون مسأله پسوخته با تومس و درگیری آنها در جهان، جایگاه مهمی در فلسفه افلاطون دارد. فلسفه افلاطونی از این رهگذر راهی به فلسفه جدید و به موضوعی که فصلهای بعدی را اشغال خواهد کرد، می‌گشاید.

روشن است که افلاطون بین قوای منفعل و فعال ذهن تمایز قائل می‌شود. صرف‌نظر از اصطلاحات مورد نظر افلاطون، باید گفت او یقیناً از جغرافی ذهن آنطور که در قسمت پیشین مطرح شد، آگاه بوده است. از نظر او، عقل کاربرد منظم و به طور متقابل همکاری‌کننده پسوخته و تومس است، گرچه بیش از آنکه از سرنوشت دوری کند به عشق<sup>۱</sup> خیر پاسخ مثبت می‌دهد.



افلاطون در جمهوری کتاب پنجم و هفتم، قوای ذهن را به چند مرتبه تقسیم می‌کند. برترین مرتبه آن، نوتسیس<sup>۱</sup> نشان دهنده درک بی‌واسطه یا بصیرت نسبت به اصول یا مثلی مانند مثال خیر است. اما نوعی فعالیت عقلانیت (دیانونیا)<sup>۲</sup> است که راه رسیدن به این درک و این یادآوری را هموار می‌کند، و این فعالیت به میزان آن چیزی که بصیرت آشکار می‌کند، ادراک و عمل ذهنی را به نظم درمی‌آورد. این دو کاربرد، تا آنجا که ممکن است تجربه اولیه و عقیده غیرعقلانی مراتب پایین‌تر عمل ذهن را معقول می‌کند. بدین ترتیب، قوای فعال ذهن بوسیله نظام دقیقاً تصور شده عقلانی پرورش پیدا می‌کند تا مطیع علایق قوای منفعل گردند و این اطاعت بویژه در خصوص توانایی قوای منفعل برای پذیرا بودن بصیرت به صورت خیر انسانی است. به این طریق شناخت و معرفت تبدیل به فضیلت می‌شود.

همین تکامل در فیدون، منون و جاهای دیگر بوسیله نظریه یادآوری بیان شده است. همانطور که در اسطوره تفسیر می‌شود، ذهن شبیه چشمی معقول «مُثل» را درک می‌کند، اما فقط به طور مبهم. چنین است که گویی این بصیرت همواره به طور بی‌واسطه داده شده، اما در آغاز تیره و تاریک بوده است. بنابراین، شهود عقلانی مغشوش است مگر اینکه فعالیت دیالکتیکی، رؤیت را بوسیله پالایش<sup>۳</sup> آن از نادانی و فراموشی، گویی پرورش دهد. این پالایش دیالکتیکی نیز تربیت یا پایدیا<sup>۴</sup> یعنی تکامل در فضیلت<sup>۵</sup> است. زیرا این پالایش، طبیعت واقعی انسان و غایت تلاش او را آشکار می‌کند. رؤیت این خیر، در عین حال، اصلاح اراده و (چون هیچ کس عمداً خطا نمی‌کند) کمال شخصیت است. از این گذشته، قوای فعال ذهن توسط نظم عقلانی تابع قوای شهودی می‌شوند. من بر این باورم که این حرکت را می‌توان عقلانی کردن صور عبادی قدیمی، که بدون تردید هم برای افلاطون و هم برای مخاطبین<sup>(۲۷)</sup> او کاملاً شناخته شده

- 
1. noesis
  2. dianoia
  3. Purification
  4. Paideia
  5. Virtue

بوده است، دانست؛ حرکتی که به اشکال مختلف یا بر حسب خط منقسم<sup>۱</sup> در کتاب پنجم جمهوری، یا بر حسب تمثیل غار<sup>۲</sup> در کتاب هفتم جمهوری، یا بر حسب نظریه یادآوری توصیف شده است. دیدن مثال که با شیوه دیالکتیکی قابل دستیابی است، جایگزین ارتباط با امر مقدس می‌شود، ارتباطی که از طریق آداب رسمی و تزکیه عبادی قابل حصول است. بدین ترتیب، قهرمان دین وابسته به خدایان و ارواح عالم اسفل تبدیل به قهرمان عقل می‌شود. اما، این راه حل برای مسأله وحدت ذهن ست بود - دست کم دو مشکل ایجاد شد که باعث گردید تصور و بررسی واضح این تبعیت فعالیت دیالکتیکی از شهود تأملی با مشکل مواجه شود. این مشکل و شاید مشکل اساسی مشکل معروف بهره‌مندی<sup>۳</sup> است. مشکل دوم، به خصلت به نحو فزاینده ریاضی تفکر دیانویایی افلاطون باز می‌گردد. تفکری که قدردانی او را از ارزش عقلانی وضوح، و بدون تردید، قدردانی او را از عوامل دیگر، اجتناب ناپذیر می‌کند. به طور کلی، مشکل بهره‌مندی مربوط به این است که نسبت بین امر جزئی و کلی نیازمند توصیفی رسا و کامل است. صور مختلف این مشکل در اولین بخش رساله پارمیندس ارائه شده است. آن صورتی از مشکل که به بحث ما مربوط است از انفصال فرآیند تربیتی ناشی می‌شود که فیلسوف، همانطور که در طول خط منقسم حرکت می‌کند، در معرض آن قرار می‌گیرد. چگونه فعالیت دیالکتیکی واقعاً می‌تواند موجب رؤیت مثال شود؟ همانطور که در محاورات یکی پس از دیگری می‌بینیم، هیچ ضمانتی وجود ندارد که این نظام [دیالکتیکی] به درک [مثال] بینجامد. به نظر می‌رسد راه حل شهودی پوانکاره در مورد مشکل مورد نظرش، که پیشتر ذکر شد، از نظر او و بعضی از افراد دیگر کاملاً رمزگونه باشد. مشکل دقیقاً این است که بینیم چگونه دیالکتیک سقراطی درخصوص منون باعث می‌شود که این پسر برده بتواند مشکل ریاضی‌اش را حل کند. درواقع، نظریه سقراط این است: اگر این پسر به پرسش و پاسخ تزکیه

---

1. divide line

2. cave

3. Participation

دهنده<sup>۱</sup> تن دردهد، متوجه می‌شود که راه حل مسأله را می‌داند. حال می‌توان گفت، این پسر راه حل را پیدا می‌کند. اما به طور منطقی نتیجه نمی‌شود که پرسش و پاسخ باعث کشف آن شده باشد. در واقع، همین نوع پرسش و پاسخ که در مورد متون اعمال شد، مؤثر نبود. آنچه نصیب منون شد چیزی بیش از تجربه «شوک مختل کننده»<sup>۲</sup> یعنی تشخیص نادانی و فراموشکاری خودش نبود. گرچه این شک برای معرفت، بحرانی سودمند است و در مقابل جهالت ناآگاهانه، نوعی پیشرفت محسوب می‌شود، اما این شوک، بصیرت مطلوب نسبت به معرفت که همان فضیلت است، تلقی نمی‌شود. مسلماً نسبت مثال یا مفهوم کلی به مصداق جزئی نسبتی قیاسی نیست، پس این نسبت چه نسبتی است؟

افلاطون در کتاب هفتم رساله جمهوری نهایتاً به این نتیجه رسیده است که مثال خیر که گفته است با روش ریاضی می‌توان به آن رسید، و رای معرفت است (۵۰۹ ب). سپس، سقراط کاملاً به طور معقول منکر معرفت نسبت به آن است (۵۰۶ و پس از آن، ۵۱۷ ب). اما بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این مثال را با نظام عقلانی، که فرض شده مثال را آشکار می‌کند، مرتبط دانست. به نظر من، مفهوم خیر از این نظر دو پهلو می‌شود: خیر، به یک معنا، به اعلی‌ترین مثال یا مثال طراح ارجاع دارد، که دیالکتیک می‌تواند به آن اشاره داشته باشد؛ اما به آن نمی‌رسد، به معنای دیگر، «خیر» واژه‌ای استعلایی است که بر کل وجود سایه افکنده و احتمالاً متحدکننده جنبه‌های ارزشمند همه موجودات است. به این معنا، شیوه عقلانی برای رسیدن به خیر خود نیز خیر است. این شیوه عقلانی هرگز با این مثال یکسان نمی‌شود، با وجود این، برای مشخص کردن نوعی انسجام و ارتباط منطقی بین سطوح مختلف خط منقسم، معنای استعلایی خیر را می‌توان مفید دانست، یعنی انسجام بین خیر به عنوان مثال و غایت و خیر به عنوان وسیله رسیدن به این غایت. به عبارت دیگر، افلاطون می‌توانست این مسیر را برای حل مسأله بهره‌مندی طی کند. در واقع، افلاطون در رساله سوفیست با فرق گذاشتن

1. purifying

2. torpedo shock

معنای دو واژه استعلایی دیگر، یعنی «وجود»<sup>۱</sup> و «لاوجود»<sup>۲</sup> تا اندازه‌ای در این جهت پیش می‌رود. با وجود این، من نمی‌توانم ببینم که افلاطون به راه حلّ کاملی برای مشکل بهره‌مندی، آنچنانکه در پارمیندس مطرح شده بود، رسیده باشد.<sup>(۲۸)</sup>

افلاطون مشکل بهره‌مندی را در حالت میانه‌ای رها کرد و این امر در مشکلات افلاطونی دیگر و تدبیر آنها بی‌تأثیر نبود. مثلاً، سقراط در فیدون شرح می‌دهد که چگونه با ایسن پرسش مواجه شد که آیا باید معرفت علم گونه نسبتاً واضح از جهان را، حتی اگر اولیه باشد، دنبال کرد یا باید به خود بازگشت و به دنبال معرفت مبهم و غیر یقینی دربارهٔ پسوخته و خیر بود. او راه اول را نپذیرفت و راه دوم را برگزید. شاید بتوان نوعی نارضایتی نسبت به این تصمیم را از سوی افلاطون یا سقراط دید، زیرا در تحول بعدی این فلسفه، تلاشی صورت گرفت تا هم دو نوع معرفت دنبال شود و هم پیوند بین آنها صورت گیرد. شناخت در مورد اشیای عالم، خصوصاً شناخت ریاضی آن هماهنگی‌هایی که در اشیای ارضی و سماوی تجسم یافته‌اند، وسیله‌ای برای درک خیر دانسته شده است (جمهوری کتاب هفتم). در محاورات بعدی اغلب بر این اهمیت ریاضی تأکید شده است. احتمالاً با افزایش معلومات افلاطون دربارهٔ ریاضیات، قدردانی او از فراگیر بودن نسبت‌های ریاضی افزایش یافت. به هر صورت، او فهمید که اندازه‌گیری و محاسبه شیوه‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهد تا اوصاف مبهم و ظاهراً متناقض اشیای مرئی را سر و سامان دهیم.<sup>(۲۹)</sup> او نوشت که: همه هنرها به اندازه‌گیری کمی وابسته‌اند (مرد سیاسی، ۲۸۴ د) و در رسالهٔ سوفسطایی (۲۳۸ ب) خاطر نشان می‌کند که «اگر هر چیزی وجود دارد، اعداد باید وجود داشته باشند». اما میزان کامل بهره‌مندی عالم از صورت ریاضی فقط در تیمائوس روشن می‌شود. عامل مهم در محاورهٔ تیمائوس تبیین اسطوره‌ای است که نه فقط در مورد بهره‌مندی عالم از هماهنگی‌های ریاضی است، بلکه همچنین، در مورد بهره‌مندی انسان از آنهاست. از این جهت انسان می‌تواند جهان را سرمشق خود قرار دهد و باید چنین

1. being

2. nonbeing

کند. در واقع، تیمانوس نوعی محاوره بین جهان و انسان است، محاوره‌ای که به نیاز و جاذبه ادامه همین محاوره در زندگی و فکر هرکس منجر می‌شود. بعلاوه، تداوم این محاوره در فکر، تداوم آن در زندگی است، زیرا گفته‌اند درک هماهنگیهای ریاضی عالم، در عین حال، تصحیح یا توافق هماهنگیهای درونی انسان است. در نتیجه، این مطالعه راه کمال و فضیلت انسانی را هموار می‌کند و محل ملاقات هماهنگی عقلاً تصور شده و هماهنگی واقعاً تجسم یافته را در اختیار ما قرار می‌دهد. بنابر ترجمه جووت<sup>۱</sup>، سخن افلاطون این است: «اندیشه‌های درونی ما و تحولات جهانی، حرکاتی هستند که طبیعتاً به اصل الهی شبیهند. پس هر انسانی باید آنها را دنبال کند و جریانهای ذهنی را که هنگام تولد ما منحرف شده‌اند، تصحیح نماید. او باید با آموختن هماهنگیها و تحولات جهان موجود متفکر را با آن اندیشه درونی هماهنگ سازد و طبیعت اصلی او را احیا کند و بعد از هماهنگ کردن آن با یکدیگر به آن زندگی کاملی نایل آید که خدایان، هم برای حال و هم آینده، در برابر دیدگان نوع بشر قرار داده‌اند.» (تیمانوس، ۹۰ ج: اپینومیس، ۱۹۸۸)

در اینجا وسیله و هدف یکی می‌شود. شیوه عقلانی، تأثیر اخلاقی به جا می‌گذارد و آخرین کاربرد ریاضیات عالم، ایجاد تغییر انسانی مطلوب در جهت حرکت به سوی کمال است. آرخه افلاطونی، یعنی این اصل تداوم<sup>۲</sup> که انتقالات اساسی را در زندگی انسان ممکن می‌کند بدون اینکه انسان هویت خود را از دست بدهد، چنین بیان می‌شود: صورت ریاضی است که هم در جهان و هم در انسان تجسم پیدا می‌کند. افلاطون به طور مشترک هم به جهان و هم به انسان خیر، یعنی خصلت ریاضی را بخشید و از این طریق راه حل مشکل ارتباط، یعنی مشکل استعلایی‌اش را نشان داد. این نحوه برخورد با مشکل هم از جهت تأثیر بعدی آن و هم از جهت نقابص آن، بسیار مهم است.

---

1. Jowett

2. continuity

در سراسر قرون وسطی از سنت اگوستین<sup>۱</sup> تا کپلر<sup>۲</sup>، دست کم در کل، می‌توان چیزی شبیه به پذیرش این راه حل را دید. این فلاسفه، مانند بعضی از فلاسفه دیگر، کل عالم و کل فعالیت بشری را به نحو غایت‌مندانه<sup>۳</sup> معطوف به خیر انسانی تلقی می‌کردند. در کل، ایسن خیر عبارت بود از کمال انسانی که اعتقاد به تثلیث<sup>۴</sup> دارد. اما بعلاوه، فلاسفه‌ای که به روش ریاضی تمایل داشتند معتقد بودند نسبتی خاص بین دومین شخص تثلیث و قانون ریاضی یافته‌اند، زیرا به نظر می‌رسید قانون ریاضی روشن‌ترین بیان خود عقل، یعنی لوگوس باشد. بدین ترتیب، شخص از طریق دنبال کردن فهم لوگوس ریاضی همه مخلوقات هم خدا را تجلیل می‌کرد و هم اعتقاد به تثلیث را در خود به کمال می‌رساند. همچنین، ریاضیات با کاربرد اخلاقی و انسان‌باورانه<sup>۵</sup> آن ستجیده می‌شد.

این اعتقادات راسخ درباره ساختار اخلاقی و الهی عالم دقیقاً همان باورهایی است که طی رنسانس با بحران مواجه شد و سرانجام فروریخت. بدون تردید بخشی از دلیل پیچیده این ویرانی مصیبت‌بار مربوط به بی‌ثباتی<sup>۶</sup> ذاتی پاسخ مؤثر افلاطونی به این پرسش است که نسبت بین ذهن فعال ریاضی و ذهن شهودی یا منفعل چیست. این بی‌ثباتی از فلسفه افلاطون جدا نشدنی است، زیرا این بی‌ثباتی بدین دلیل است که این فلسفه نتوانسته به نحو معقول از مثل به جزئیات و از مفاهیم به مصادیق گذر کند. بعلاوه، شرایطی این بی‌ثباتی را احاطه کرده که مستقیماً به ضعف این فلسفه مربوط است، ضعفی که سرانجام خود را نشان می‌دهد.

۱. St. Augustine (۳۵۴ – ۴۳۰): از بزرگترین آباء دین مسیح در قرون وسطی که از طریق او اندیشه یونانی

وارد تفکر مسیحیت لاتینی شد.

۲. Kepler (۱۵۷۱ – ۱۶۳۰): ستاره‌شناسی که به ۳ قانون در مورد حرکت سیارات دست یافت و این قوانین مبنای

اخترشناسی نیوتن شد.

3. teleologically
4. Trinity
5. humanistic
6. instability

این حقیقت که دیدگاههای افلاطونی دربارهٔ تکامل پذیر بودن ریاضی انسان در رسالهٔ تیمائوس در قالب اسطوره بیان شده است، ممکن است تا اندازه‌ای نشان‌دهندهٔ این واقعیت باشد که این دیدگاهها برآمده از تخیل صرف هستند. اما، انتخاب این نحوهٔ بیان از سوی افلاطون می‌تواند بدین دلیل باشد که او معتقد است مشکل بهره‌مندی را فقط با گفتار اسطوره‌ای و شاعرانه می‌توان حل کرد. زیرا این نوع گفتار قانع‌کننده است یا می‌تواند قانع‌کننده باشد. به نظر می‌رسد که از عهدهٔ این مشکل فقط با اقتناع<sup>۱</sup> که خود شیوه‌ای برای رسیدن به بهره‌مندی است، می‌توان برآمد نه با قیاس یا تغییر منظم مفاهیم دقیق، چرا که مفاهیم دقیقی از این نوع در آن زمان قابل دسترس نبوده است. در واقع، این وظیفهٔ ابتدایی مستلزم ایجاد زمینه‌ای است که در آن بتوان مفاهیم دقیق را قاعده‌بندی کرد. اما، انتخاب چنین روشی و نحوه‌ای از گفتار از سوی افلاطون دال بر این است که راه حل او منحصر بفره نیست، چرا که در غیر این صورت متقاعد کردن ضروری نبود.

همان‌طور که دمیورز<sup>۲</sup> ظرف جهان را ترغیب کرد تا هماهنگیهای ریاضی را دریافت و مجسم کند، افلاطون هم دیگران را ترغیب کرد. نتیجهٔ ترغیب او این بود که اعتقاد به ارتباط بسیار نزدیک بین کاربردهای تأیید شدهٔ تومس و پوخته را گسترش دهد. اگر ذهن به طور فعال متفکر، در لحظاتی که بهتر و بیشتر مهارت می‌یابد، تبدیل به ذهن به طور ریاضی متفکر می‌شود، و اگر این نوع تفکر واضح هماهنگ حرکات نفسانی را تفسیر و «تصحیح می‌کند» و بنابراین انسان را به کمال می‌رساند، در این صورت این انسان تکامل یافته تبدیل به عقل ریاضی تجسم یافته می‌شود و به چیزی شبیه مظهر عقلانیت می‌رسد. در اینجا ایده‌آل عقلانیت آشکار می‌شود و سرنوشت این بود که بعدها هوسرل<sup>۳</sup> چنین ایده‌آلی را اوج موفقیت انسان متمدن بداند. اگر، همان‌طور که ظاهراً افلاطون معتقد است، در این مورد شیوهٔ عقلانی با غایت انسانی

۱. persuasion

۲. Demiurge: صانع و سازندهٔ غیر خالق جهان در فلسفهٔ افلاطون.

۳. Husserl (۱۸۵۹-۱۹۳۸): فیلسوف پدیدارشناس آلمانی و استاد هایدگر.

یکی شود، این نوع نتیجه‌گیری غیرقابل اجتناب است. بعلاوه، نه تنها انسان با عقل خود یکی است بلکه عقل او ثابت است. عقل دقیقاً ساختار معینی دارد یا باید ساختار معینی داشته باشد ساختاری که به جهان نسبت داده شده است. بعد از اینکه سنت افلاطونی بدین نحو مورد ارزیابی قرار گرفت و بازنگری شد، توانست بدون هیچ مشکلی به سوی سنت دکارتی پیش رود: انسان به نحو مطلوب تکامل یافته، فیزیکدان ریاضی است.

همچنین، این دیدگاه دکارتی به ضعف یا محدودیت در این روایت از فلسفه افلاطون اشاره می‌کند. آیا انسان واقعاً در درجه اول عقل انسانی است؟ آیا طبیعت انسانی با همان قطعیتی که این الگوی جهانی - اخلاقی نشان می‌دهد تثبیت شده است؟ اگر تعیین جهت تکامل انسان چنین محدود باشد، می‌تواند به طور خودکار باعث طرد بسیاری از امکانات دیگر گردد، امکاناتی که به طور نامحدود در انسان نهفته است. این امکانات طرد شده و فراموش شده نهایتاً می‌توانند تهدیدآمیز باشند. اما محدودیت این دیدگاه و نتایج آن را نمی‌توان به طور کامل درک کرد مگر اینکه آن نتایج مورد پذیرش قرار گیرد و آثار آن در زندگی معلوم شود.

برعکس، این جنبه از سنت افلاطونی مربوط به اعتقاد چشمگیر مدرنیته و تجدد است. اگر انسان خوب کسی است که ذهنش بر اساس این الگوی ریاضی شکل گرفته، پس به نظر می‌رسد عقلانیت انسانی را نهایتاً می‌توان فقط در تفکری نشان داد که با ریاضیات شباهت بسیار زیادی دارد. برای اینکه بتوانیم شیء یا واقعه‌ای را بشناسیم، باید بتوانیم آن را به زبان ریاضی بیان کنیم. اگر اینطور باشد، پس اظهار نظر افلاطون در جمهوری را که: «آنچه کاملاً واقعیت دارد کاملاً قابل شناخت است» (۴۷۷ آ) می‌توان به زبان قرن هفدهم چنین بیان کرد: آنچه برای عقل (ریاضی) به طور کامل واضح است باید واقعی باشد. این عقیده نبود مگر گام کوتاهی برای رسیدن به این نتیجه که عقل اصلی، برترین فرد واقعیت است.<sup>(۳۰)</sup> بدین ترتیب از این اعتقاد که شناخت، فضیلت است راهی به این اصل متعارف زده شد که شناخت، قدرت است.



اگر در نتیجه سیر باور به سوی مثل، دنیای جدید این اعتقاد را حفظ کند که ریاضیات وسیله‌ای برای رسیدن به خیر است، حفظ این اعتقاد به روشی ساده شده و غیر نقادانه خواهد بود. از آنجا که خیر ورای شناخت است، از نظر بسیاری از متفکران خیر به نحو نفسانی<sup>۱</sup> تعیین می‌شود؛ اما این تعیین نفسانی متعارف، یعنی خواست عموم مردم، به سوی کنترل و بهره‌برداری از طبیعت با شیوه ریاضیات کاربردی هدایت شده است. این اطمینان به خیر بودن مطالعه طبیعت به روش ریاضی نوعی افلاطون‌گرایی مثله شده است که خواهان پذیرش مثلاً ارزشیابی فن‌آورانه ریاضی است. اعتقاد عمومی بر این است که مهندس با آموختن علوم ریاضی می‌تواند ماشین صنعتی طراحی کند که تولیدکننده کالا باشد. ویژگی ذاتی این کالاها — مثلاً ابزار، مایحتاج اولیه و فنون تسهیل‌کننده کار — این است که هم برای جامعه و هم برای فرد خیر است.

اگر این اظهار نظر نهایی را کنار بگذاریم، نظر من این است که ارتباط پیچیده فلسفه افلاطون با سنت غربی ممکن است انعکاس تعارضی<sup>۲</sup> در همین فلسفه باشد. این تعارض بین افلاطون به عنوان پدر علم و افلاطون به عنوان فیلسوفی که از انسان و خیر سخن می‌گوید، دیده می‌شود.

اما اگر قوانین را به خاطر آوریم (۷۳۸، ۷۹۹، ۹۶۷ و ادامه آن) خواهیم دید خود افلاطون می‌خواست تفکر استدلالی را در چهارچوبی که به اسطوره محدود بود، مهار کند؛ اما قدرت اقناع‌کنندگی این اسطوره باید از طریق مناسک مذهبی حفظ می‌شد. با وجود این نمی‌توان این فلسفه را اسطوره نامید، چون محتوا و کاربردهای غیراسطوره‌ای و علمی را حفظ می‌کند. همچنین، همانطور که قبلاً بیان کردم، این فلسفه از حیث نظریه‌پردازی دارای وحدت و سازگاری نیست، چون از طرفی جنبه غیرعقلانی دارد، یعنی بین مثال و آنچه حاکی از آن است شکاف دیده می‌شود، و از طرف دیگر دارای غایتی غیرعقلانی یعنی مثال خیر است. دقیقاً ایسن تعارض بین دو گرایش موجود در این فلسفه که موجب تقابل بین ثومس و پسوخه می‌شود تا

1. Subjectively

2. tension

دوران خود ما ادامه یافته است و بقایای آن هنوز در بسیاری از سطوح و در بسیاری از جنبه‌های فرهنگ غربی قابل ملاحظه است. برای مثال در دانشگاه معمولاً بعضی از تشکیلات مربوط به گروه‌های آموزشی دانشگاه و دانشکده یکدیگر را نادیده می‌گیرند، تشکیلاتی که گاه در آنها بین علوم انسانی و علوم تجربی برخوردهای متمر ثمری روی می‌دهد.

بی‌مورد نیست تا در اینجا از داستانی کهن ذکری به میان آوریم. این داستان در مورد کسی است که در جاده‌ای رو به سوی پایین در حرکت است. احتمالاً قهرمان یک فرهنگ از میان تاریخ گذر می‌کند. همان‌طور که او در جاده به سمت پایین گام برمی‌دارد، شیب کناره‌های جاده تندتر می‌شود. او حرکت می‌کند و شیب کناره‌ها مرتب تندتر می‌شود. بزودی هر کناره به پرتگاهی تند مبدل می‌شود که در سایه‌ها ناپدید می‌گردد و جاده همان‌طور که به پیش می‌رود دائماً باریکتر می‌شود. سرانجام، این کوره راه با لبه‌ای بسیار تیز برخورد می‌کند و مسافر، شبیه انسان اریستوفانس<sup>۱</sup>، دوقطعه می‌شود و از دو سو به ژرفایی تیره و تار سقوط می‌کند.

### بخش ۵: برخی پرسشها

همان‌طور که تلاش کردم به طور مختصر نشان دهم، افلاطون هنگام تفسیر گذر از عصر شعر به عصر زندگی عقلانی‌تر دچار تعارض گردید، گذری که پیش‌تر در دوران او تجربه شده بود. صور ریاضی که در راه بالا آمدن از غار با آنها مواجه شد گامی ضروری به سوی خیر دانسته شد. اما در ابتدا به نظر می‌رسد صور ریاضی و مثال خیر کاملاً متفاوت و حتی غیرقابل قیاس باشند. ممکن است یک افلاطونی از نظر ریاضی ارتجاعی<sup>۲</sup> بپرسد: آیا خیر را، که ورای شناخت است می‌توان غایت دانست؟ آیا، به طور کلی، طلب ریاضیات و طلب عقلانیت استدلالی تنها راه رسیدن به خیر است؟ آیا صور ریاضی و خیر، علیرغم غیرقابل قیاس بودن ظاهری آنها در واقع در فلسفه افلاطونی یکی نیستند؟ سرانجام، همچنین، می‌توان پرسید که آیا «خیر» مانند مفهوم استعلایی وجود، واحد و امثال آن نمی‌تواند به برخی از اوصاف حاکم بر

۱. Aristophanes: کمدی نویس و بزرگترین شاعر آتن که معاصر سقراط زندگی می‌کرده است.

عالم ارجاع داشته باشد — یعنی اوصاف حاکم بر مثال خیر به عنوان برترین ایده و نیز اوصاف حاکم بر مثل دیگر — که در اینصورت شیوه‌ای غیرریاضی برای اتحاد بخشهای ظاهراً گسسته مابعدالطبیعه افلاطونی پیشنهاد می‌شود. ما باید به هر یک از این پرسشها تا حدودی پاسخ مثبت بدهیم. اما همه این پاسخها با یکدیگر سازگار نیستند. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که ترکیب ریاضیات با خیر ترکیبی سست است و ترکیب نهایی آنها وابسته به باور اسطوره‌رساله تیمائوس است، اسطوره‌ای که در آن ترغیب شده‌ایم مثال خیر را مدّ نظر قرار دهیم.

به حق اعتقاد بر این است که تفکر غربی حاشیه‌ای<sup>۱</sup> بر فلسفه افلاطون است، حاشیه‌ای که این فلسفه را شرح و بسط می‌دهد، آن را روشن می‌کند و اغلب به ساده‌کردن آن می‌پردازد یا بخشهایی از این داده اولیه را حذف می‌کند. اما آنجا که افلاطون مسائلی را مبهم باقی گذاشته، اغلب فلاسفه بعدی به آنها پاسخ قطعی داده‌اند. دکارت برتری عقل ریاضی را توجیه کرد و این امکان را فراهم کرد که خیر انسانی از طریق تغییر عالم تعیین یابد و این تغییر بواسطه ابزاری بودن علوم ممکن است. هیوم، متفکران عصر روشنگری، و جانشینان آنان در مارکسیسم و پوزیتیویسم منطقی نتایج تناقض‌آمیز این گرایشها را نشان دادند. اما کانت، سنت رومانتیک، و فلسفه پدیدارشناسانه اخیر، در مقابل هیوم، متفکران عصر روشنگری و جانشینان آنان قرار گرفتند، زیرا درصدد باز یافتن معنای شاخص بودن انسان و نیاز او به تغییر درونی بودند. اخیراً، کارکرد انفعال نفسانی را تشخیص داده‌اند و حتی برجسته‌ترین نقش را به آن داده‌اند.

شاید بتوان با بررسی این موضوعات و تفسیر ویژگی نسبتهای واقعی و مطلوب در میان ارکان تجربه باستانی راهی فلسفی از میان لایرننت<sup>۲</sup> تاریخ گشود. اما این راه را نمی‌توان دفعتاً باز کرد. مشکلی را که در تفسیر افلاطونی تجربه باستانی شاهد آن بودیم می‌توان به صورت

1. footnote

2. labyrinth

سمبلیک بر حسب یک جفت خط متقاطع<sup>۱</sup> خلاصه کرد. این سمبل دو سویه است و نه فقط شبیه به صلیبی است که قرن‌ها نماد دینی بوده است و یادآور گناه، ایثار شخصی، مرگ و حیات مجدد و انتقال تدریجی در انسان از آدم‌خواری به فرهیختگی است، بلکه در عین حال مجموعه‌ای از مختصات دکارتی را به یاد می‌آورد که بر روی آن می‌توان منحنی‌های طبیعت را رسم کرد.

در هر دو معنا، این تصویر این امکان را فراهم می‌آورد که حافظه ما تقویت شود و عقایدی را دربارهٔ انسان و طبیعت به یاد آوریم که تا اندازه‌ای به قدمت نقاشیهای غار لاسکو<sup>۲</sup> و تا اندازه‌ای به تجدد فلسفهٔ دکارت یا کارناپ است. بعلاوه، خطوط متقاطع یادآور چهارراه<sup>۳</sup> یا تقسیم راهها در لایبرنت است، چنین تقسیمی را دو راه تفکر و احساس فراهم آورده‌اند که با دو تفسیر تجربهٔ باستانی، که پیشتر بیان شد، مرتبطند. این راهها ما را به نقطه‌ای حساس می‌رسانند. آیا فقط یکی از این دو تفسیر از خطوط متقاطع با معناست؟ آیا هر دو آنها در عالم واحد جامع قابل تفسیرند؟ یا آیا راه سومی احتمالاً راهی عرفانی وجود دارد که مستقیماً از میان این پیچیدگیها میان بُر می‌زند؟

درواقع، اگر فلسفه به طریقی بر روی خط مرزی بین اسطوره و علم و خط مرزی بین الهام و شعر و تفکر استدلالی ایستاده است، پس به نظر می‌رسد از قبل می‌توان فهمید که آنچه لازم است این است که هر دو معنای خطوط متقاطع سمبلیک ما، در طرق بسیار متفاوتشان، به طور جدی مد نظر قرار گیرد و همچنین می‌توان فهمید که کارکرد مطلوب فلسفه عبارت است از گذر بین این دو معنا؛ یا اگر ممکن باشد درج هر دو معنا در یک طرح کامل تفسیری در مطابق با ایده‌آلی که افلاطون به آن حیات بخشیده و توانست در سنت اومانیستی ادامه پیدا کند. یقیناً مانباید با پیش فرض گرفتن عقاید جزئی حاکم بر قرنهای هجدهم و نوزدهم در مورد پیشرفت

1. Crossed line

۲. Loscaux: غاری در جنوب غربی فرانسه که در ۱۹۴۰ کشف شد.

3. crossroads

تاریخی از اسطوره به علم شروع کنیم، چرا که ممکن است پیشرفتی با همان اعتبار کاملاً در جهت مخالف صورت گیرد.

شاید این موضوع به این صورت مطرح شود: آیا بهترین توصیه به انسان این است که رضایت اصلی خود را در تغییر عالم جستجو کند، تغییری که اولاً یا کاملاً بوسیله علوم ایجاد می‌شود، یا آیا انسان باید سعی خود را معطوف به ایجاد تغییرات دراماتیک در خود کند؟ آیا این دو انتخاب متقابلاً منحصر بفرده است؟

این پرسش به پرسش دیگری اشاره دارد: آیا انسان موجودی درعالم است که می‌توان او را درک کرد و به طور پیش‌بینی شده و مطلوب با استفاده انحصاری از فن‌آوری‌های علمی تغییر داد؟ یا آیا او اصولاً از گنجانده شدن در هر علمی یا مجموعه علوم می‌گریزد؟ در واقع، احتمالاً انتخاب هر گزینه‌ای مستلزم این است که نسبت به گزینه حذف شده یا به حداقل رسانده شده، کار مورد نیاز انجام گیرد. در نظر نگرفتن چنین بدیل‌های محذوفی دعوت به فاجعه و تراژدی است. بازگشت به تجربه باستانی حرکتی به سوی اجتناب از چنین حذف‌هایی است.

### منابع

(۱) بنگرید به:

Ernst Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim (3 vols; New Haven: Yale University press, 1952), II.

و بویژه بنگرید به:

Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).  
(2) Fragment 5.

(۳) ف. م. کورنفورد اینگونه استدلال کرده است، در:

*Principum Sapientiae*, ed. W.K. C. Githrie (Cambridge: Cambridge University Press 1952), Pt.2. Cf. The essay "prologomena" in C.G. Jung and Carl Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, trans. R. F. C. Hill (New York: Pantheon Books, 1949).

(۴) بنگرید به:

B. L. Whorf, "Language and Logic", *Technology Review*, XLIII (April, 1941).

(5) R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (Cambridge: Cambridge University press, 1954).

همچنین بنگرید به:

F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1957), 109 f.

(6) *Timaeus* (Archer-Hind translation; London: Macmillan, 1888) 702 A; 2-16.

بسنجید با: افلاطون، فیدون، ۹۶.

(7) Homer, *Iliad*, iv, 409.

(8) Onians, *Origins of European Thought*, 75.

(9) Homer, *Odyssey*, XXIV, 474.

برونو اسنل (Bruno Snell) در:

*The Discovery the Mind*, trans. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1960)

12، در تحلیل خود از شیوه بیان هومر پی برد که «ثومس» معمولاً به حرکت (یا احساس) باز می‌گردد، در حالی که نوس عموماً «عهدۀ دارمسائل عقلانی» است، اما او یادآور می‌شود که این تمایز مبهم است. اسنل اساساً با تمایز میان ثومس و پسوخه که پس از این به آن اشاره می‌کنم، موافق است. (بنگرید به فصل اول کتاب او). پروفیسور ر. ا. دادز (R. E. Dodds) ملاحظه‌ای در این خصوص مطرح می‌کند که خوب است متذکر گردیم. او در:

*The Greeks and The Irrational*. (Berkeley: University of California Press, 1951), 138.

می‌نویسد: «ما باید بپذیریم که واژگان روان‌شناختی توده مردم در قرن پنجم، ابهام بسیار داشت، همچنانکه معمولاً ابهام دارد».

(10) Onians, *Origins of European Thought*, 530-43.

(11) Ibid. 405, note 8.

(۱۲) تیمائوس، ۹۰ آ. در ۷۰ آ بخش حاکم نفس با مظهر قداستی مقایسه می‌شود که فرامین را از معبد صادر می‌کند.

(13) Jane E. Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), Chap. 8.

(۱۴) تیمائوس، ۷۲ آ.

(15) Onians, *Origins fo European Thought*, 115-16.

چنانکه قبلاً خاطر نشان کردم عقاید بسیاری از این دست قابل شناسایی است که در فلسفۀ افلاطون حفظ شده است. مثلاً، سقراط سؤال می‌کند که آیا ما با خون فکر می‌کنیم (فیدون ۹۶)، و در تیمائوس (۷۳ ج و ۹۱ آ، ب) گفته شده که مغز و مغز استخوان مجرای است که از طریق آن با خدایان ارتباط برقرار می‌شود. اما به طور کلی، این عقاید در تفکر افلاطونی تغییر می‌کند و با تفکر توسعه یافته طبیعت‌گرایانه هماهنگ می‌شود، همچنین این عقاید بیشتر با دیدگاه‌های افلاطونی معاصر هماهنگ می‌شود. بسنجید با:

F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (New York: Humanities press, 1952), 284-86.

(۱۶) بنگرید به جمهوری کتاب دهم، ۱۱۶.

(17) Onians, *Origins of European Thought*, 393, 409 f; cf. *Iliad*, xx, 127; *Odyssey*, VII, 197.

(۱۸) این بافندگان سرنوشت، دست کم در هومرو هزیود، تحت فرمان زئوس، (*Odyssey*, iii, 236) و فرزندان زئوس و ثیمیس (Themis) هستند: ثیمیس در فصل ۸ کتاب جین هریسون همان ثیمیس [همسر زئوس] است که به

عنوان آداب و رسوم قبیله‌ای که مرزها و مقررات قانونی را معین می‌کند به عالم فرافکنده شده است. اما ظاهراً اسخیلوس (Aeschylus) خود زئوس را فاعل تقدیر می‌داند (Prometheus Bound 515). افلاطون (جمهوری کتاب دهم، ج ۶۱۷) آنها را دختران ضرورت (anagke) می‌خواند. الهه‌های تقدیر، آشکارا، فاعلهای تقدیر عمومی و فراگیرند که با قوای دیگر، اراده خدایان و اختیار انسان، که در زمانهای گوناگون تغییر می‌پذیرد، پیوند دارند. معنای ریشه‌ای anagke (ضرورت یا تقدیر) روشن نیست. اینانس در کتاب خود (*Origins of European thought*) ص ۳۳۲ آن را با agchein «خفه کردن» مرتبط می‌داند که به طناب پیچنده (یا مار) شباهت دارد. پارمیندس نقل می‌کند: «زیرا anagke ی قدرتمند آن [واقعیت] را با رشته‌هایی از زنجیر که به اطراف آن می‌پیچند، حفظ می‌کند». در تیمائوس، anagke از نوعی وجود ماقبل عقلانی برخوردار است: کائوس، که قبل از عالم وجود داشته، حرکت مکانیکی خودش را داشته (ex-anagkes)، که توانسته با تجسم بخشیدن به خود، چنین نظام عقلانی و هدفمندی را شکل دهد. در اسطوره مرد سیاسی (۲۷۲ د) نیز چنین برداشتی وجود دارد، در آنجا که خدا سکان عالم را رها می‌کند، افلاطون کار را به تقدیر می‌سپارد. بدین ترتیب، تقدیر ضرورتی است که مستقل از هر نوع حرکت ارادی، به سوی غایتی عمل می‌کند، گرچه این امکان نیز وجود دارد که تقدیر بسانوعی حرکت غایتمند تلفیق و همراه شود.

(۱۹) بنگرید به فیلیس ۲۳ و پس از آن. در مرد سیاسی (۳۰۹ ب - ج) در مورد هنرمند سلطنتی گفته شده است که از عقاید صحیح به منزله قیدی استفاده می‌کند که با آن نفس الهی را مقید می‌کند.

(۲۰) اینانس در کتاب *Origins of European Thought*، صفحه ۳۳۷ به لطیفه‌ای یونانی استناد می‌کند: «چنین است زندگی مصیبت بار انسانها، آرزوهای آنان، که رشته‌های تقدیر به آنها آویخته شده بود، تحقق نیافت».

(۲۱) آنچنانکه همه می‌دانند، مار نشانه قضیب (phallic) و نشانه مرگ است. چنین تصور شده که مارها بر گورها سلطه پیدا می‌کنند، و احتمالاً صورت فرضی از مرده چنین است. اینانس به این اعتقاد قدیمی اشاره می‌کند که تصور می‌کرده‌اند مغز استخوان ستون فقرات - که مخزن پسوخته است - پس از مرگ به مار تبدیل می‌شود. این اعتقاد نشان دهنده شباهت میان نخاع و اسکلت مار است.

(۲۲) درخصوص خصلت مشترک اسطوره‌ها بنگر به:

Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand faces* (New York: The World Publishing Co., Meridian Books, 1956).

(۲۳) ۲۷۹ ب و جاهای دیگر. همچنین، بسنجید با ملاحظه ترجمه کورنفورد از مرد سیاسی (۲۵۹ د): «هر کلامی که ما می‌توانیم بر زبان آوریم، وجودش را به بافندگی صور مدیون است».

(۲۴) بنگرید به:

Snell, *The Discovery of the Mind*, 224.

«تفکر اسطوره‌ای مستلزم قوه درک است؛ منطق نمی‌تواند بدون فعالیت وجود داشته باشد. تفکر منطقی هشیاری سالم و بدون نقص است؛ سرحدات تفکر اسطوره‌ای بر رؤیا مبتنی است که تصورات و عقاید بدون هیچ کنترل ارادی در آن شناورند.»

(25). *Science et Methode* (paris: E Flammarion, 1908) chop. 1;

همچنین بنگرید به:

Arthur Koestler, *Insight and outlook*. (Lincoln: University of Nebraska, Bison Books 1965), Chap 18 *Passim*.

(۲۶) البته، ارسطو را نیز در تفکر نوین وارد کرده‌اند. اما، بحث از فلسفه او تنها در مواردی مفید است که به طور انحصار به عناوین خاص مربوط باشد. بنگرید به بخش ۲ همین کتاب ص ۱۶ و صفحات پس از آن.

(۲۷) کوشیدم تا این مطلب را در این مقاله‌ام تشریح کنم:

“On Ritual and Persuasion in Plato”, *Southern Journal of Philosophy*, II (1964), 49-55.

(۲۸) اما، برخی از نویسندگان بر این باورند که او این مشکل را حل کرده است. بنگرید به:

Hwan Chen, “on the parmenides of plato”, *Classical Quarterly*, XXXVIII (1944), 101-44.

در جهل سقراطی پاسخی به این استدلال چن داده‌ام:

*An Essay on Platonic Self-Knowledge* (The Hague: Nijhoff, 1965), chap. 4.

پروفسور چارلز بیگر (Charles Bigger) اعتقاد دارد که افلاطون همه مفاهیمی را که برای این راه حل مورد نیاز است، تدارک دیده است. وی، در ادامه نشان می‌دهد که چگونه امکان داشت دستیابی به این راه حل میسر شود. بنگرید به:

Charles Bigger, *Participation: A Platonic Inquiry* (Baton, Rouge: Louisiana State University Press, 1968), Chaps. 3 and 4.

(۲۹) جمهوری، کتاب هفتم، ۵۲۳ و پس از آن؛ بسنجید با اپیتومیس ۹۷۷ د، ه.

(۳۰) من اغلب برای اشاره به این اعتقاد مابعدالطبیعی که وجود معقول است، یا به طور انحصار، وجود همان است که درک می‌شود، یا همان است که ذهن انسان قابلیت دستیابی به آن را دارد. از واژه عقلانی و الفاظ مشتق آن استفاده می‌کنم.

معنای فرعی عقلانی بودن - همانطور که در ادامه روشن خواهد شد - از معانی مختلف ذهن، عبارات گوناگون یا معانی متعدد و انحصار وجود حاصل شده است.