

آيا فاسمه يان يا فاسمه است ؟

نوشته : اى. جى . بالارد
سعیده کوکب - عطيه زنديه



آیا اکنون فلسفه خدمت ۲۵۰۰ ساله خود به انسانیت را تقریباً به پایان رسانده است؟ قبل از این که دوره فلسفه پایان یابد و علوم و تکنولوژی عهده دار کل مسئولیت بیان مشکلات بشری و حل آن گردند، آیا فقط چند وظیفه نهایی یعنی تحلیل و روشن سازی 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 می دانند 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 نمی توان آن را در جهان ناتوان و بدون استفاده دانست. البته انتخاب هر نظریه ای به چگونگی تعریف ما از فلسفه بستگی دارد.

من در این جا این نظریه را اتخاذ می کنم که نتیجه و محصول تغییر تجربه ابتدایی است. اگر این تعریف به نحو مناسب تبیین و فهمیده شود، در جهت توصیف برخی از فلسفه های مهم، سودمند است. همچنین این تعریف شیوه ای را در اختیار ما قرار می دهند تا بعضی از مناسبات مهم میان این فلسفه ها را تعیین کنیم و نسبت بین این فلسفه ها و فلسفه ای را مشخص کنیم که به علوم منجر می شود. در نهایت، این تعریف جایگاه فلسفه معاصر را در خصوص وظیفه و پیشرفت احتمالی بعدی آن روشن می کند.

بنابراین، فلسفه عبارت است از تغییر تجربه ابتدایی. آنچه خوب است بی درنگ انجام شود، این است که مفهوم تجربه ابتدایی و تفسیر روشن شود، اگرچه بدیهی است بیان و توضیح کامل این مفاهیم وظیفه بسیار سنگینی است که این مقدمه تنها می تواند از عهده توضیح مختصر این مفاهیم برآید.

فلسفه: تفسیر تجربه ابتدایی

امروزه معمولاً واژه تجربه کردن چنین فهمیده می شود؛ نوعی انجام کار. این واژه تا اندازه ای بیان کننده دریافت منفعلانه چیزی است که منشأ آن معمولاً خود شخص نیست و تا حدی نیز نشان دهنده دستکاری و متأثر ساختن فعالانه چیزی است که دریافت می شود. بنابراین، من این واژه را برای عملکرد قوای فعال و منفعل ذهن به کار می برم.

اما روشن است که همه این عملکردهای ذهن منتج به آن نوع تجربه ای نمی شود که برای فیلسوف مفید است. همچنین نظریه قدیمی تجربه مشترک، معین کننده تجربه مفید برای فیلسوف نیست، زیرا هیچ راه معینی وجود ندارد که تعیین کند، مشترک چیست. به نظر من تجربه ای که کم ترین تعلق را به پژوهش های متخصصان و به وضوح، بیش ترین تعلق را به فلسفه دارد، تجربه ای است که متعلق به تحولات بنیادی تر است و انسان و تاریخ در معرض آن قرار دارند. البته علت جدایی برخی از دوره ها در تاریخ شورش ها و طغیان های مثلاً سیاسی است که هدف آن ها بازسازی حکومت ها با تغییرات صرفاً جزئی است. این دوره ها محصول جابه جایی و توزیع مجدد ورق های بازی اقتصادی و سیاسی است، اما بازی همان بازی باقی می ماند. از طرف دیگر، بعضی از دوره ها نتیجه انقلاب های اصیل است. این دوره ها به دلیل تغییر قواعد بازی به وجود می آیند و اگر چنین تغییرات اساسی ای در زندگی انسان یا حیات جامعه رخ دهد، ارائه این زندگی مشکل خواهد بود.

هنگامی که تغییرات بنیادی مثلاً تغییر از کودکی به بزرگسالی در زندگی فردی روی دهد، تداوم زندگی یا حفظ هویت و شخصیت مشکل خواهد شد. این تغییرات بنیادی تر در تاریخ انسان به عنوان انتقال اساسی از یک دوره به دوره دیگر است. در تغییر این تغییرات کوشش بر این است تا معنایی برای عدم انسجام آشکار در چنین دوره های گذر یافت شود. عجیب نیست اگر شکاف، عدم پیوستگی آشکار یا ناسازگاری واقعی را در خود آن فلسفه های بیابیم که درصدد تغییر (و ادا کردن حق) خصلت کثرت گرایانه چنین دوره های هستند؛ دوره هایی که مملو از فتنه و انقلاب هستند.

یک نام عمومی برای این نوع مشکل مورد نیاز است، مشکلی که به دلیل عدم پیوستگی در تاریخ یا در فلسفه به وجود می آید. پیشنهاد من این است که چنین مشکلی را استعلایی^۱ بنامیم. دلیل اول برای انتخاب این واژه این است که فلسفه ای که به تفسیر دوره هایی می پردازد که در آن ها مشکلات اساسی وجود دارد، باید این واقعیت را در نظر بگیرد که روش هایی که زمانی برای تبیین و حل مشکلات مرسوم بودند، دیگر به کار نمی آیند. به عنوان مثال، دیگر متدهای شعری مربوط به دوره های ماقبل هومر برای نیازهای پیچیده تر دوره یونان متأخر کافی

نیست. همچنین مسائل فیزیکی قرن هفده، فراتر از مفاهیم و تکنیک‌های ارسطویی است و شاید بعضی از مسائل انسانی و اجتماعی امروز فراتر از تکنیک‌های علمی باشد. دلیل دوم برای استعلائی دانستن این نوع مشکل این است که تدبیر چنین مشکلی مستلزم بازگشت به مرتبه بنیادی فکر است. در فلسفه، در این مرتبه از فکر ضروری است بعضی از مفاهیم اساسی را که مشترکاً تحت نام استعلائیات قرار دارند، مورد ملاحظه و تفسیر مجدد قرار دهیم؛ مفاهیمی مانند وجود و عدم، خیر و شر، عینیت و غیریت، واحد و کثیر و مانند این‌ها. برای مثال در قرن هفده و ۱۸، وجود نسبت داده شده به انسان دوباره مورد تفسیر اساسی قرار گرفت و به دنبال آن و متناسب با آن، تغییراتی در تلقی افراد نسبت به این‌که خیر انسان چیست، به وجود آمد. بنابراین، به طور مختصر باید گفت تجربه‌ای که فلسفه را به وجود می‌آورد، تجربه مربوط به تغییر و گذر است که مشکلات استعلایی را مطرح می‌کند.

در تعریفی که از فلسفه ارائه شد، واژه ابتدایی 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 اغلب 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 ابتدایی همچنین برگرفته از آرخه^۲ یا اصل است؛ اصلی که خواه قدیمی باشد، خواه جدید، اساسی یا بنیادی است و بر مبنای آن فلسفه به دنبال اساس، منشأ نقطه یا آغاز خود است. در فلسفه، متجدد بودن به این معناست که در این نقطه آغاز یا نزدیک به آن باشیم.

می‌توان به طور معقول و مدلل هر دو معنای واژه ابتدایی را که در فلسفه مورد نظر است، در مطالعه تاریخی نیز در نظر گرفت، زیرا فقط هنگامی می‌توان یک دوره فلسفی را از لحاظ زمانی دوره اولیه دانست که آن دوره

تجسم یک اصل یا صفت باشد. آغاز فلسفه غرب را قرن پنجم قبل از میلاد دانسته‌اند، زیرا تفکر این عصر به طور مشخص و نمایان چنین اصل یا خصوصیتی را تجسم بخشیده است. البته تشخیص این اصل مهم است، اما آسان نیست. احتمالاً قبل از آغاز فلسفه غرب، تفکر، پیش‌تر ویژگی منفعلانه، شعری و اسطوره‌ای داشته است تا استدلالی و تعقلی. این ویژگی استدلالی را برخی از فلاسفه و لغت‌شناسان کاملاً به خوبی تثبیت کرده‌اند. به نظر می‌رسد هراکلیتس مانند هر کس دیگر 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 خود را درگیر نوعی انتقال دیده است؛ انتقال بی‌روح. افلاطون تفسیر معینی از این انتقال ارائه داد. اگر بخواهیم به نحو کلی سخن بگوییم، باید گفت کوشش غرب بر این بوده است که تغییراتی مانند این تغییر را نوعی رشد و تحول تلقی کند که تکامل‌بخش آن چیزی است که پیدایش یا فوریس یافته است.

یک آرزوی نوعاً مدرن این است که نوع بشر را یک کل بدانیم که به سوی یک جامعه واحد، مدرن و کامل تحول می‌یابد. این تحول اغلب «پیشرفت»^۳ نامیده می‌شود و امروزه تا حد زیادی اعتقاد بر این است که فقط از طریق علوم کاربردی چنین پیشرفتی امکان‌پذیر شده است، اما یک دوره قبل‌تر چنین شیفتگی ارادی نسبت به پیشرفت آن هم از طریق سیطره تکنیکی بر طبیعت و کنترل جامعه وجود نداشت و در واقع، نیل به چنین روشن‌گری‌ای حاصل نشده بود، 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.

آنچه دنیای قدیم را فلج کرده بود، همواره ترس از نابودی نبود، نابودی‌ای که ظاهراً می‌بایست مسئول آن تغییر بنیادی باشد. هراکلیتس به لوگوسی اعتقاد داشت که «همه چیز را از میان همه چیز هدایت می‌کند و پارمیندس در حمله‌ای مشهود اظهار داشت که تفکر و وجود اصیل به نحو متقابل یک‌دیگر را می‌سجد. به نظر من، روشن‌ترین بیان از چنین اعتقادی، در عقل‌گرایی فلسفی افلاطون، دیده می‌شود.»

اگر چنین باشد و اگر بتوانم به خود جرأت دهم بیان موجزی از آن ارائه دهم، این اعتقاد اساسی و کاملاً بنیادی

یک آرزوی نوعاً مدرن این است که نوع بشر را یک کل بدانیم که به سوی یک جامعه واحد، مدرن و کامل تحول می‌یابد. این تحول اغلب «پیشرفت» نامیده می‌شود

را به این صورت بیان خواهیم کرد. وجود، معقول است. البته چنین بیانی از عقل‌گرایی، اصل متعارف نیست، بلکه 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 سطوره نوعی آرچه است یا این‌که این تغییرات بنیادی نشان‌دهنده اصلی است و نیز فرض این‌که این آرچه باید برای فیلسوف معقول باشد، خود فرض‌هایی است که بر مبنای تفسیری که از قبل وجود داشته است، بیان می‌شود. قابل تردید است که ما بتوانیم از طریق آرچه‌ای که مستلزم هیچ نوع تفسیری نیست، به چیزی برسیم یا کاری را آغاز کنیم، اما با وجود این، ما می‌توانیم به نحو نقادانه از فعالیت تفسیری آگاه باشیم. در این‌جا منظور من از تفسیر این است؛ آرچه‌ای که تغییرات بنیادی را معقول می‌سازد، به صورت قابل انتقالی، تشخیص‌پذیر و قابل بیان است. بنابراین، می‌توان گفت تفسیر یعنی بیان معقولیت.

بیان همواره انتقال آن چیزی است که باید به بیان دیگر، اما به بیان مشابه تفسیر شود. ممکن است عبارات مشابه، واقعی و حتی شخصی باشد. برای مثال، سوفکلس نوعی درک از زندگی انسان را به صورت شعری منتقل نمود و انسانی را توصیف کرد که اگرچه سعی می‌کند در یک مسیر زندگی از تقدیر خود دور شود، اما در مسیر دیگری با همان تقدیر مواجه می‌گردد. از طرف دیگر، ممکن است عبارات مشابه، مفاهیم فوق‌العاده کلی و انتزاعی باشد مانند آنچه در فلسفه غالب است. فیلسوف به‌واسطه چنین بیانی 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 اغلب به نحو گم‌راه‌کننده دور از تجربه است و فیلسوف، خردمندی است که نقاد مفاهیم خود است، دست کم به این دلیل که آرچه‌ای که اغلب 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 ارجاعات زیادی دارد 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 اغلب به طرز غم‌انگیز تحقق نیافته است، کاملاً به ما می‌فهماند که اعتقاد فلاسفه به معقولیت کل وجود باید بار دیگر مورد ملاحظه قرار گیرد. بیش‌تر 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 درگیر با آن است، اغلب رازآلود است. اجازه دهید بگوییم تفسیر فلسفی، فنی است که هدف آن شناخت تقدیر و بیان آن است بدون این‌که خصوصیت پارادکسیکال (تناقض‌نمای) تقدیر مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد.

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

فاکتورهای تجربه ابتدایی

انسان باید تقدیر خود را در عالمی متحقق سازد و اگر عالم او متناسب با نیازهای سازنده آن عالم نباشد، باید به عالم دیگری گذر کند. اسطوره‌های یونانی که ایجاد اولیه جهان را توصیف می‌نمایند، نمونه‌ای از گذر در میان عوالم را مطرح می‌کنند. در این اسطوره‌ها یک قهرمان (کرونوس (Kronos) یا زئوس (Zeus) والدین اولیه را مجبور به جدایی می‌کند (مثلاً اورانوس (Ouranos) و گایا (Gaia)) 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 نیروی 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 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 تغییری است و بیش تر مربوط به فلسفه افلاطون و تفکر جدید است باید در ملاحظات زبانی و معانی ضمنی آنها در خصوص ذهن انسان و کارکردهای آن جست و جو کرد. بنابراین، دنبال کردن این روش کاملاً اتفاقی و دلخواهی نیست. علاوه بر این، چنین روشی به هیچ وجه بی شباهت به آن اسطوره جهان‌شناختی که قبلاً ذکر شد، نیست و اگر این داستان قدیمی را به خاطر آوریم که در آن نام جهان، وجود گذاشته شده است پس به نظر می‌رسد این روش به طور خاص مربوط به آن اسطوره است. بنابراین، بی‌درنگ به سرخ‌های زبانی درباره ماهیت ذهن انسان، رابطه ذهن با جهان و رابطه ذهن با تقدیر آن می‌پردازیم.

برخی از زبان‌های اولیه عموماً دارای تک‌صداهایی 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 نو تکاً^۴ مربوط به جزیره ونگوره^۵ چنین زبانی است. بدون شک، تفکر اولیه نیز مانند زبان اولیه از مفاهیم پیچیده و مرکب تحلیل نشده، 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. فقط به تدریج این اجزا از هم جدا می‌شوند و برخی تمایزات گسترده ایجاد می‌شود. همان طور که ما چه بسا انتظار داریم محتوای این فکر به چنین اموری مربوط است، تجربه ذهنی اولیه، بدن و اعضای آن، جهان و خصوصیت مقاوم آن نسبت به انسان و اجرای فیزیکی مانند کشاورزی، شکار و بافندگی برای حفظ زندگی. پروفیسور R. B. Onians و بعضی از افراد دیگر درباره ماهیت و ساختار این تفکر حجیم عظیمی از مدارک زبانی را جمع‌آوری و تنظیم کرده‌اند.

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 ذهن 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 فناپذیر است، یعنی خود واقعی انسان و خودی که متغیر است، آگاهانه تجربه می‌کند، می‌خواهد 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 تیموس^۶ به خود گرفته است و اعتقاد بر این بوده که این تیموس یا ذهن آگاه با Phrenes ارتباط دارد. البته پروفیسور Onians (برخلاف نظر افلاطون، در رساله تیمائوس، صفحه ۶۹) ثابت می‌کند که (Phrenes) در اصل دیافراگم نبوده، بلکه ریه‌ها و اعضای مجاور آن مورد نظر بوده است.

انسان اولیه، تیموس یا تفکر استدلالی 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 و ادراک نیز کارکرد تیموس و مرتبط با ناحیه اطراف قفسه سینه است. بنابراین، and its aorist eidos, oida، که مربوط به ادراک، بینایی و نیز حاکی از احساسات است، عملکرد تیموس محسوب می‌شود. البته ارجاع eidos به ادراک، بینایی و احساسات با توجه به معانی بعدی این کلمات در محاورات افلاطون، نکته‌ای جالب است. همچنین aisthesis (به معنای احساس (Sensation)) مرتبط با aisthō هومری است و به این معناست که من نفس می‌کشم یا من تنفس می‌کنم. تصور بر این بوده است که نوس (nous) که همان اهداف و مقاصد مورد نظر است، در قفسه سینه یا ریه‌ها جای دارد. اعتقاد بر این بود که رفتار تیموس که مدام در حال تغییر است و از حیث تنوع مانند جریان آگاهی است، موقتاً در طول خواب از بین می‌رود و در زمان مرگ، هنگامی که تنفس قطع می‌شود و قلب از حرکت باز می‌ایستد، برای همیشه نابود می‌گردد.

اما جزء دیگری وجود داشت که کاملاً در تقابل با جزء متغیر و فناپذیر انسان بود. این جزء قابل درک در ماهیت انسان پسوخه^۷ یا نفس نامیده شد. (لاتین anima) این جزء، ثابت و دائمی است و مانند eidolon در هادس (Hades) 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 زانوها مرتبط می‌شود. عموماً اعتقاد بر این بود که مغز منشأ نطفه است. دیگر مواد آبیکی بدن (به جز خون) مثل مایع درون ستون فقرات، عرق بدن، اشک، چربی، مغز استخوان و هر چیزی که ظاهراً مرطوب است مرتبط با پسوخه است. به این ترتیب قابل درک است که چرا حتی از زمان عصر سنگی، سر دارای اهمیت بوده است. حرکات غیرارادی مانند عطسه‌زدن، از خجالت سرخ شدن، به خود لرزیدن و به ویژه الهاماتی که شاعران و افراد برجسته دینی دریافت می‌کنند، همه به پسوخه نسبت داده شده و همه این امور غیرارادی از آن

جهت که از منشأ درونی قدرت یا از خدایان مستقل می‌شوند، دارای هیبت و عظمت لحاظ گردید.

همچنین بین پسوخه و دایمون^۸ ارتباطی وجود دارد که برای فهم ریشه‌های دینی نمایش‌نامه‌نویسی مهم است. روشن است که یونانیان اولیه این دو را دقیقاً یکی می‌دانستند. دایمونی مانند دیونوسیوس همواره الهی تلقی می‌شد. از نظر پروفیسور Onians، 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 «خدایان بخش مستقل نفس (یعنی پسوخه) را اعطا کرد، بخشی که الوهیت (دایمون) هر کس است و همان طور که ما می‌گوییم، این بخش در بالای بدن قرار دارد و ما را از زمین به خویشاوند ما در آسمان می‌رساند.» در اسطوره‌ر (Er) در کتاب «جمهوری» هر فرد به یک دایمون که نوعی فرشته محافظ است، اختصاص داده شده است. بنابراین، به طور کلی پسوخه انسانی و دایمون الهی به طور تنگاتنگ اما به نحو مبهم مرتبط با هم هستند. Jane Harrison درباره تحول دایمون الهی به قهرمان نمایش‌نامه‌ها و داستان‌های حماسی، تبیینی را ارائه می‌دهد.

نکته‌ای که در این‌جا می‌توان گفت این است که پسوخه انسانی یا حیات ایزاری است در دست انسان برای رسیدن به قدرت برتر و در واقع جرقه‌ای است از الوهیت در انسان. افلاطون در این خصوص می‌گوید:

«وظیفه این بخش از انسان عاقل به خاطر آوردن و تفسیر همه چیزهایی است که طبیعت پیامبرگونه و ملهم، در خواب یا بیداری به او ابلاغ کرده است. اما در نهایت، باید به وسیله عقل تعیین شود که آنچه انسان بصیر به شهود درمی‌یابد، به چه طریق و برای چه کسانی، دال بر خیر یا شر است.»^۹ بنابراین، نسبت بین پسوخه و تیموس مانند نسبت بین الهام و تفکر استدلالی معمولی است.

این عقاید درباره ماهیت انسان ثابت باقی نماند. در این عقاید ماهیت انسان متشکل بود از نفس حیاتی نیمه الهی یا پسوخه و تیموس 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 ارفئوسی و فیثاغوری، مفاهیم پسوخه و تیموس به صورت دیگری با یکدیگر مرتبط شدند. طبق این تعالیم نه فقط مبدأ حیات بلکه خود شخص نیز بعد از مرگ باقی می‌ماند و مغز به چیزی بیش از مخزنی برای بذر حیات تبدیل می‌شود و گرایش حاکم این است که مغز جایگاه آگاهی و فاعلیت شخصی باشد.

در واقع گویی عبور از مرزی صورت گرفته و پسوخه ارتباط نزدیک‌تر و احتمالاً مناسب‌تری با تیموس آگاه یا animus (ذهن، نیروهای ذهنی، عقل، فکر) پیدا کرده است. اگر اسطوره‌ر کاملاً واقعی دانسته شود پس باید گفت اعتقاد افلاطون نیز بر این است که ارواح در گذشته نه تنها پسوخه یعنی بذرهای محض حیات هستند، بلکه آگاهی، حافظه، نیروی انتخاب عاقلانه و از روی دوراندیشی و در نهایت، آگاهی از مسئولیت را نیز حفظ می‌کند. البته نمی‌توان فرض کرد که انسان اولیه اگرچه اجزای نفس را به تصویر کشیده است، اما مشکل وحدت نفس را روشن بیان نموده و با آن دست و پنجه نرم کرده است، اما او به نوعی خودآگاهی دست یافته و می‌توان مسلم دانست که او نه تنها پسوخه، بلکه ذهن آگاه را از اجزای یک شخص واحد تلقی کرده است. به طور خلاصه می‌توان گفت آنچه رخ داده این است 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 خود هر روزه و خود کم و بیش عقلانی را از خود مبهم‌تر اما گاهی ملتهم جدا می‌سازد.

موقتاً بحث از انسان و نفس دوگانه او را کنار می‌گذاریم و به بحث از محیطی می‌پردازیم که در آن ماهیت انسان متحول شد. این محیط چگونه تلقی می‌شد؟ جهان صحنه‌ای است که بر روی آن زندگی انسان اجرا می‌شود و تقدیر او شکل می‌گیرد، اما ماهیت تقدیر چیست؟ همان طور که در واقع نیز یافته‌ایم، به نظر می‌رسد معقول باشد که انتظار داشته باشیم عقاید مربوط به بدن در عقاید مربوط به نفس منعکس شود و به همین نحو می‌توان انتظار داشت فعالیت انسان‌ها در جهان، یعنی فنون آنان، سر نخ‌ی به دست دهد تا عقاید آنان درباره جهان و نظام آن را بشناسیم.

این نظام سرنوشت‌ساز که قهرمانان هومری و حتی خدایان خود را ناتوان از مبارزه با آن احساس می‌کنند،

بدون شک، تفکر اولیه نیز مانند

زبان اولیه از مفاهیم پیچیده و مرکب

تحلیل نشده، قوام یافته که با کم‌ترین تغییر

در بسیاری از موقعیت‌ها قابل کاربرد است

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 به‌وسیلهٔ (Peirata) به انسان تحمیل می‌شود. این واژه یعنی Peras که در فلسفهٔ افلاطون اهمیت زیادی پیدا می‌کند، در ارتباط با ریسندهی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است و معنای آن پارچه، بود پارچه، طناب بافته‌شده یا حتی یک گره بوده است. همچنین این واژه به ریسمان یا نخ اشاره می‌کند که تقدیر انسان را به او وصل می‌کند و از طریق آثارش می‌توان به وجود آن پی برد. 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) به این دلیل بود که بتواند با وصل کردن چیزهای زیادی به هم، یک وسیلهٔ بسیار ارزشمند و یک منشأ عظیم قدرت به‌وجود 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 را پیدا می‌کند؛ معنایی که به معنای مورد استفادهٔ افلاطون نزدیک است. چهرهٔ تقدیر به‌عنوان باند یا شریان بند بافته‌شده‌ای که انسان را محدود و مقید می‌کند، به شیوه‌های مختلفی بیان شده است؛ انگشتی که ازدواجی را پیوند می‌دهد، انگشت جادویی پادشاه و طوقی که نشان‌گر بردگی است، کمربندی با معانی زیاد و به‌ویژه نوک برگ‌های درخت بلوط و عشقه که نشان از مقام سازنده‌اش دارد و تاج شاهانه که در واقع کاملاً پسوخه را به بند می‌کشد. بنابراین، پسوخه به‌وسیلهٔ تقدیرش محدود و گاهی کاملاً مقید می‌شود.

پس طبیعتاً نفس 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، مدت یا طول زندگی است. این زمان را باید زمان کیفی تلقی کرد؛ زمانی که در آن جریان زندگی برقرار است و ساعات آن با تغییر محتویات تجربه، پیش می‌رود و رشته‌های پود، همان تقدیر است یعنی خود رویدادهای مقلد شده. به این ترتیب، فرشینه‌ای که با طراحی زئوس بافته 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 به ندرت می‌توانست با آن مواجه شود. با وجود این، او با به کار بردن تیموس یا

تقدیر انسان حتمی است و

به‌وسیلهٔ (Peirata) به انسان تحمیل می‌شود.

این واژه یعنی Peras در فلسفهٔ افلاطون

اهمیت زیادی پیدا می‌کند

صرفاً تصویر انعکاس‌یافته‌ای 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 عقیدهٔ Onians، محتوای اولیهٔ این نظریات با توجه به کار و فعالیت بشر به‌ویژه فن بافندگی شکل گرفته است. تقدیر انسان متکی بر زانوهای خدایان است، زیرا متکی بر زانوها و به‌وسیلهٔ زانوهای که دوک ریسنده نگه داشته می‌شود. در توصیف بافتن تقدیر، تصور کاملاً تحول‌یافته‌ای به این صورت مطرح شد «خدایان می‌بافند».^{۱۰}

خدایان سازنده و بافندهٔ تقدیر هستند. در آثار هومر، زئوس و خدایان دیگر، خدایانی هستند که تقدیر را می‌بافند. اگرچه زئوس منشأ تقدیر است و مقید به آن نیست، اما معمولاً چنین احساس شده بود که زئوس اخلاقاً ملزم به فرامین و احکام خود در این جهت است. مدتی بود تقدیرها بافته می‌شود و این سه خواهر می‌توانند مظهر و تجسم بخش‌های مختلف جریان بافندگی باشند. لاحتیسس^{۱۱} پشم را انتخاب می‌کند (پشمی که خود زئوس برای لاحتیسس وزن کرده بود)، Clotho نخ را می‌ریسد و Atropos پارچه را می‌بافد. به این ترتیب تصور بر این است که تقدیر بافته‌شده در هنگام تولد یا قبل از تولد انسان او را مقید می‌کند، چنان‌که گویی واقعاً یک تله یا ریسمان انسان را دریند می‌کشد. به این نحو، تقدیر زندگی انسان را مقید می‌سازد. بنابراین، خصلت ذاتی تقدیر، استقلال جزئی یا کلی آن از موجودات زنده‌ای است که آن‌ها را مقید می‌سازد. تقدیر، نظامی شبه‌واقعی است که زندگی انسان و شاید زندگی خدایان را نیز دربرمی‌گیرد. تقدیر، محدودیت‌هایی را به وجود می‌آورد که امروزه با واژهٔ شرایط انسانی از آن یاد می‌شود و مربوط به موجودی است که در زمان و محیط اجتماعی یگانه‌ای مستولد می‌شود. همچنین تقدیر درخصوص زندگی، جنسیت، جنگ و مرگ، الزامات غیرقابل اجتنابی را ایجاد می‌کند و موقعیت‌هایی را به

نیروی خلاقیت خود می‌توانست خود را به نحو مناسب‌تری با تقدیرش وفق دهد.

حال اگر برای هدف مورد نظر خود، نظریات متعدد را در کنار هم قرار دهیم، می‌توانیم پسوخته را ابلاغ‌کننده الهاماتی بدانیم که شخص در هنگام استرس، دریافت می‌کند، الهاماتی که می‌تواند به وسیله تیموس، 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 متذکر می‌شود، اقیانوس که مانند درون پوسته تخم‌مرغ، آسمان‌ها بر روی آن خم شده‌اند، دریای اولیه‌ای است که جهان از آن به وجود می‌آید. گفته‌اند اقیانوس مانند یک بار در اطراف خشکی‌های زمین قرار گرفته است. این آب یعنی اقیانوس به‌عنوان منشأ جهان و حیات آن، روح جهان و منشأ روح انسانی است. در عین حال از آن‌جا که اقیانوس در اطراف جهان قرار دارد و آن را محدود و متحد می‌سازد، پس اقیانوس، تقدیر جهان است. به این ترتیب، در این مرحله مفهوم حیات، نهفته‌ترین طبیعت و تقدیر مقدرشده به نحوی با هم متحد می‌شوند که حاکی از عقاید بعدی هستند.

Onians اثبات می‌کند که این عقاید درباره یونانیان اولیه به طرز خارق‌العاده رایج بوده است. به نظر می‌رسد عقاید اولیه مانند ابزار اولیه، دست کم شهری بر جهان بوده‌اند. این امر واقعیتی تکان‌دهنده است. چرا چنین است که ما فقط می‌توانیم حدس بزنیم. شاید زمانی بوده است که مردم تحت سیطره فرهنگ واحدی بوده‌اند و بعدها این مردم در جهان پخش شده‌اند و آن را آباد یا تسخیر کرده‌اند. ممکن است همه افرادی که در مرحله‌ای از تاریخ خود با نوعی مشکل مواجه می‌شوند، واکنش‌های یکسانی داشته باشند. صرف نظر از تبیین این واقعیت، باید گفت غلبه این نوع عقاید آن‌قدر قدمت دارد و آن‌چنان 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 مرتبط است.

از این صورت کیهانی رابطه انسان با تقدیر، تصویری حاصل می‌شود که به هیچ وجه در حال و آینده بدون تأثیر نیست، هر چند به انحای 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 انحای مختلف با خودش، دیگران و جهان ارتباط معناداری پیدا می‌کند. این فن می‌تواند ریسیدن و بافتن پارچه پشمی باشد، اما به واسطه انجام این کار ساده بر

طبق قواعد و انتقال آن به نسل بعد مطابق سنت، عالمی ظهور می‌کند. این پارچه که به نحو سحرآمیز در دستان هنرمند بافته می‌شود، نه تنها دارای آن ارزش‌های کاربردی‌ای است که باعث حفظ زندگی می‌شوند، بلکه دارای معنایی است که موجب ارتباط انسان و پارچه با زندگی حیوانی می‌گردد؛ زندگی‌ای که ماده اولیه پارچه از آن به دست می‌آید. همچنین موجب ارتباط انسان و پارچه با عالم پیرامونی خودشان می‌شود. پس پارچه نه تنها بافته می‌شود، بلکه مورد تفسیر قرار می‌گیرد. در حقیقت، پارچه به قطعه‌ای 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 پارچه در حال حاضر چیزی مفید و آشکار در دستان هنرمند است، اما بیان‌گر قدرتی است بسیار عظیم و پنهان که مافوق این شیء ظاهری وجود دارد. به همین نحو، بافنده نیز صرفاً تیموس یعنی نفس آگاهانه فعال و متفکر نیست، بلکه چیزی است یا بخشی از چیزی است، یعنی روح است که مرتبط با منشأ رازآلود حیات و قدرت 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 می‌کند که بافنده دو نوع نفس انسانی است، اما تصویر او برخلاف اعتقاد قبلی دارای شکوه و گیرایی کاملاً خاصی است که باعث می‌شود تا اندازه‌ای رازآلودگی بی‌مورد تقدیر باستانی کاهش یابد. به این ترتیب بافنده و بافته‌شده یعنی تقدیر و انسان، متعلق تفکر و تأمل قرار می‌گیرند.

حال می‌توان عوامل تیموس، پسوخته و تقدیر را که به عقاید ابتدایی درباره زندگی مربوط است، در توصیف اولیه فلسفه گرد آورد. ما می‌گوییم فلسفه تفسیر تجربه ابتدایی 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 تیموس 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 پسوخته باز می‌گردد، اما پسوخته نیز چون نیمه الهی است، تابو و ممنوعه است و باید آن را از زندگی روزمره جدا کرد، فقط با ترس و خلوص شایسته می‌توان به آن نزدیک شد. عبور از تیموس و رفتن به سوی پسوخته 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 تیموس 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 اقدام‌ها در نوعی کاربرد زبانی که لازمه آن اقدام است نمایان می‌شود؛ شعر و اسطوره، زبان الهام است که اقدام آن پسوخه (یا کارکرد شهودی ذهن) است؛ زبان تیموس گفتار استدلالی،^{۱۲} معمولی و کم و بیش از نظر منطقی سازمان یافته است. باید به طرز شایسته هر دو اقدام و هر دو نوع گفتار را به نحو جامع نگریست، اما به نحو مناسب تلاش برای در نظر گرفتن پسوخه و فهم زبان آن دقیقاً مستلزم عبور از مرزی است که تیموس *Ratio* را از نفس 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^{۱۳} یا پذیرای^{۱۴} ذهن است که الهام یا شهود^{۱۵} را منبعی که ظاهراً خود پسوخه نیست، دریافت می‌کند. افلاطون شاعر را دریافت‌کننده منفعل الهام از خدایان می‌داند. همچنین او نخستین مرحله تفکر فلسفی را یادآوری^{۱۶} آنچه قبلاً به نحوی به ذهن داده شده است، می‌داند. برخی فلاسفه بعدی امر داده شده را به اعمال حسی یا به ادراک محدود می‌کنند و بعضی درک را به شدت منحصر به مرزهای وضعیت محدود موجود می‌دانند. در خصوص این‌که این امر منفعلانه دریافت‌شده 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.

بر همین قیاس، واژه‌هایی مانند تیموس، *Ratio* و استدلالی بودن، بر کارکرد فعال ذهن، مسأله‌گشایی

شناخته شده‌تر و ظاهراً منطقی ذهن و اعمال تفسیری دلالت دارد. عقل^{۱۷} به معنای گسترده شامل هر دوی این قوا می‌شود، اما به معنای محدودتر جدید، اولاً به همین تیموس یا به اصول آن اشاره دارد. می‌توانم اضافه کنم که برای نوآوری زبانی من سابقه‌ای وجود دارد. واژه تیموس در کلمه *Enthymatic* مندرج است و این کلمه به حضور ذهن درباره چیزی اشاره دارد که برای استدلال قیاسی ضروری است.

ثانیاً، پسوخه و تیموس - اگرچه به صورت‌های مختلف و در نسبت‌ها و تناسب‌های متغیر - به طور مفید به ابزار ابتدایی ما برای ارتباط با نیروهای الزام‌آور یا ایجادکننده تغییر اساسی اشاره دارند؛ نیروهایی که در آغاز عقلانی بوده و همواره نیز تا اندازه‌ای غیرعقلانی خواهند بود. به نظر می‌رسد اگر انسان نتواند از قوای ذهن خود استفاده کند، برای این‌که خود را به نحو هماهنگ‌تری با قوای تقدیر سازگار کند و اگر نتواند خود را در آن سوی مرزهای سخت و دشوار ببیند، به وسیله قوای تقدیر قربانی می‌شود.

هراکلیتوس خاطر نشان کرد «خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت، چون اگر برود ارینی‌س^{۱۸}، یعنی یاوران عدالت او را پیدا خواهند کرد». اما این مسأله درخصوص انسان گیج‌کننده‌تر است، زیرا مرزهای انسانی هم از درون و هم از برون مبهم است و باید با حالت کنجکاوانه به آن‌ها نزدیک شد.

تقدیر انسان این بوده که با سلسله‌ای از تلاش‌ها تقدیر خویش را تغییر دهد. او دست کم درصدد تعمق درباره تناقضات تقدیر خود بوده تا به این ترتیب ابهام آن‌ها کمی کم‌تر شود. این تعمق کردن که به یک پیش منجر می‌شود، فرآیند تفسیر است. می‌خواهم بگویم که خود تفسیر نوع ویژه‌ای از گذر است. در این مورد، تفسیر، گذر از مرزی است که دو نوع کارکرد ذهن را 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 (کارکردی) ترجمه می‌کند؛ واژه‌هایی که می‌تواند در عالم مؤثرتر 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 پسوخه به آنان دست‌رسی دارد و امور وقایع جهان روزمره که تیموس با آن‌ها سروکار دارد. به نظر می‌رسد که بعد از رنسانس این دو کانون به یکدیگر نزدیک می‌شوند و پسوخه در خدمت به تیموس محدود می‌گردد و اغلب با آن یکی گرفته می‌شود. عالم و انسان، انسان‌مدارانه می‌شوند.^{۱۹}

اما حتی هدایت یافته‌ترین فرهنگ نیازمند ابهام و عبور از مرزهای درونی است. در هر صورت، گاهی استعدادی به منصف ظهور می‌رسد، الهاماتی را دریافت می‌کند و آن‌ها را از طریق نظام‌بخشی اثربخش می‌کند. توضیح حدوداً تخصصی از این دو نوع استفاده از ذهن درک شهودی دفعی و ملهم جوتز هنری پوانکاره^{۲۰} درخصوص این همانی گروهی از کارکردهای Fuchsian با هندسه غیراقلیدسی است و این درک هنگامی صورت گرفت که او در شهر Coutances در اتوبوس قدم گذاشت. این درک نوعی درک دفعی، غیرعقلانی و بی‌واسطه بود که او بعدها در فرصت مناسب جزئیات تکنیکی آن را شرح و بسط داد. فقط در تفکر غیرریاضی می‌توان بین یک شروع الهام شده و کاربرد نظام‌یافته آن آغاز و ادامه منظم کار فرق گذاشت. به عقیده من، فلسفه را نیز می‌توان الهامی داشت که خود را تسلیم متفکر عقلانی و منظم کرده است. به عبارت دیگر، تفسیر، الهامی است که به وسیله منطقی نظام‌یافته است، اما تفسیر به‌ویژه هنگامی فلسفی می‌شود که تجربه ابتدایی، 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 نظام‌یافته است. معنای فلسفی فوزیس،^{۲۱} در حالی که به پیدایش و زایش اشاره می‌کند، مربوط به آن الهام اولیه است که راه زندگی بشری را به وجود می‌آورد. ارجاع این واژه به رشد و رویش بعدی، منشأ توجه عزت به تداوم بخشیدن به عقل نظام‌یافته بوده است.

عکس این مطلب نیز درست 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^{۲۲} بین الهام و تفکر نظام‌یافته است. به طور مختصر، فلسفه عقل الهام‌یافته^{۲۳} است. همچنین صحبت کردن درباره فلسفه به‌عنوان 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 کلی، 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 لافانه تقدیر ناشناخته، غیرعقلانی و بنابراین، انتقام‌جو قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد دلیلی برای این اعتقاد وجود داشته باشد که دنیای جدید، برای مدت مدیدی، مواد ناشناخته

یا فراموش‌شده را اندوخته است که می‌توان انتظار داشت به شکل تقدیر انتقام‌جویانه به ما بازگردد و دست کم این اعتقادی است که می‌توان به یک سنت فلسفی معاصر نسبت داد. برخی جنبه‌های این اعتقاد مستلزم تحقیق است. مسأله کلی مربوط به طبیعت نفس و 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 طور نمونه ممکن است کسی تحقیق کند آیا قوای منفعل یا نفسانی ذهن کاملاً مستقل از قوای فعال یا تیموسی است یا نه، یا تحت چه شرایطی قوای منفعل مستقل از قوای فعال است. 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.

درباره تفسیر افلاطونی

افلاطون گذر از عصر آئیس شاعرانه با خدایان دوران ماقبل هومری و هومری را به روزگار خودش حرکتی می‌داند که از نادانی و بربریت دور می‌شود و به واقعیت و خیر نزدیک‌تر می‌گردد. همان‌طور که در «جمهوری» کتاب سوم و دهم نشان داده می‌شود، فلسفه او 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 ایجادشده در فلسفه او ملاحظه گردد. ملاحظاتی که مطرح کردم، مطالعه فلسفه افلاطون نبود بلکه یک نمونه از نظریات مطرح‌شده درباره فلسفه‌ای بود

پسوخته هنوز نام موجهی برای جنبه یا کارکرد منفعل یا پذیرای ذهن است که الهام یا شهود را منبعی که ظاهراً خود پسوخته نیست، دریافت می‌کند

که در قسمت‌های پیشین به آن اشاره شد. از این گذشته، این ملاحظات مطرح شد چون مسألهٔ پسوخه با تیموس و درگیری آن‌ها در جهان، جایگاه مهمی در فلسفهٔ افلاطون دارد. فلسفهٔ افلاطونی از این ره‌گذر راهی به فلسفهٔ 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. صرف نظر از اصطلاحات مورد نظر افلاطون، باید گفت او یقیناً از جغرافیای ذهن آن‌طور که در قسمت پیشین مطرح شد، آگاه بوده است. از نظر او، عقل کاربرد منظم و به طور متقابل همکاری‌کنندهٔ پسوخه و تیموس است، گرچه بیش از آن‌که از سرنوشت دوری کند، به عشق خیر پاسخ مثبت می‌دهد.

افلاطون در «جمهوری» کتاب پنجم و هفتم، قوای ذهن را به چند مرتبه تقسیم می‌کند؛ برترین مرتبهٔ آن، نوژیس، نشان‌دهندهٔ درک بی‌واسطه یا بصیرت نسبت به اصول یا ایده‌هایی مانند ایدهٔ خیر است، اما نوعی فعالیت عقلانی (دیانونیا) 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، تجربهٔ ابتدایی و عقیدهٔ غیرعقلانی مراتب پایین‌تر عمل ذهن را معقول می‌کند. به این ترتیب، قوای فعال ذهن به‌وسیلهٔ نظام دقیقاً تصورشدهٔ عقلانی پرورش پیدا می‌کند تا مطیع علائق قوای منفعل گردند و این اطاعت به‌ویژه درخصوص توانایی قوای منفعل برای پدیدار 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 به‌وسیلهٔ نظریهٔ یادآوری بیان شده است. همان‌طور که در اسطوره تفسیر می‌شود، ذهن شبیه چشمی معقول مُثُل را درک می‌کند، اما فقط به طور مبهم. چنین است که گویی این بصیرت همواره به طور بدون واسطه داده شده، اما در

مسألهٔ پسوخه با تیموس و درگیری آن‌ها در جهان، جایگاه مهمی در فلسفهٔ افلاطون دارد. فلسفهٔ افلاطونی از این ره‌گذر راهی به فلسفهٔ جدید می‌گشاید

آغاز تیره بوده است. بنابراین، شهود عقلانی مغشوش است، مگر این‌که فعالیت دیالکتیکی رؤیت را به‌وسیلهٔ پالایش^{۲۴} آن از نادانی و فراموشی، گویی پرورش دهد. این پالایش دیالکتیکی نیز پایدی^{۲۵} یعنی تکامل در فضیلت^{۲۶} است، زیرا این پالایش، طبیعت واقعی انسان و غایت تلاش او را آشکار می‌کند. رؤیت^{۲۷} این خیر، در عین حال، اصلاح اراده و کمال شخصیت است. (چون هیچ‌کس عملاً خطا نمی‌کند.) 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 او کاملاً شناخته شده بوده است، دانست؛ حرکتی که به اشکال مختلف یا بر حسب خط منقسم^{۲۸} در کتاب پنجم «جمهوری» یا بر حسب تمثیل غار^{۲۹} در کتاب هفتم «جمهوری» یا بر حسب نظریهٔ یادآوری توصیف شده است. بصیرت نسبت به ایده که با شیوهٔ دیالکتیکی قابل دست‌یابی است، جایگزین ارتباط با امر مقدس می‌شود؛ ارتباطی که از طریق آداب رسمی و تزکیهٔ عبادی قابل حصول است. بنابراین، قهرمان دین Chthonic تبدیل به قهرمان عقل می‌شود، اما این راه حل برای مسألهٔ وحدت ذهن، سست 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^{۳۰} است. مشکل دوم به خصلت به نحو فزاینده ریاضی تفکر دیانونیایی افلاطون بازمی‌گردد. تفکری که قدردانی او را از ارزش عقلانی وضوح و بدون تردید، قدردانی او را از عوامل دیگر، اجتناب‌ناپذیر 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 پارمنیدس 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 ایده شود؟ همان‌طور که در محاورات یکی پس از دیگری می‌بینیم، هیچ ضمانتی وجود ندارد که این نظام (دیالکتیکی) به درک (مُثُل) 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 ببینیم چگونه دیالکتیک سقراطی درخصوص متون باعث می‌شود که این پسر برده بتواند مشکل ریاضیش را حل کند. در واقع، نظریهٔ سقراط

این است که اگر این پسر به پرسش و پاسخ تزکیه‌دهنده^{۳۱} تن در دهد، 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 پاسخ که در مورد متون اعمال شد، مؤثر نبود. آنچه نصیب متون شد چیزی بیش از تجربه «شوگ مختل‌کننده»^{۳۲} 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 شوگ، بصیرت مطلوب نسبت به معرفت که همان فضیلت است، تلقی نمی‌شود. مسلماً نسبت ایده یا مفهوم کلی به مصداق جزئی نسبتی قیاسی نیست، پس این نسبت چه نسبتی است؟

افلاطون در کتاب هفتم رساله «جمهوری» در نهایت، به این نتیجه رسیده است که ایده 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 ف، ۵۱۷ ب). اما بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این ایده را با نظام عقلانی که فرض شده‌اید را آشکار می‌کند، مرتبط دانست. به نظر من، مفهوم خیر از این نظر دو پهلو می‌شود. خیر، به یک معنا، اعلاترین ایده یا ایده ابتدایی ارجاع دارد که دیالکتیک می‌تواند به آن اشاره داشته باشد، اما به آن نمی‌رسد. به معنای دیگر، خیر و اژه‌ای استعلایی است که بر کل وجود سایه افکننده و احتمالاً متعددکننده جنبه‌های ارزشمند همه موجودات است. به این معنا، شیوه عقلانی برای رسیدن به خیر خود نیز خیر است. این شیوه عقلانی هرگز با این ایده 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 ایده 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 معنای دو واژه استعلایی دیگر، یعنی وجود^{۳۳} و لاوجود^{۳۴} تا اندازه‌ای در این جهت پیش می‌رود. با وجود این، من نمی‌توانم ببینم که افلاطون به راه حل کاملی برای مسأله بهره‌مندی، آن چنان که در پارمنیدس مطرح شده بود، رسیده باشد.

افلاطون مسأله بهره‌مندی را در حالت میانه‌ای رها کرد و این امر بر مسائل افلاطونی دیگر و تدبیر آن‌ها بی‌تأثیر نبود. مثلاً، سقراط در فیدون شرح می‌دهد که چگونه با

این پرسش مواجه شد که آیا باید معرفت علم‌گونه نسبتاً واقع از جهان را حتی اگر اولیه باشد، دنبال کرد یا باید به خود بازگشت و به دنبال معرفت مبهم و غیریقینی 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 انشای عالم، خصوصاً شناخت ریاضی آن هماهنگی‌هایی که در انشای ملکی^{۳۵} و ملکوتی^{۳۶} 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، تقدیر 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 انشای مرئی را سر و سامان دهیم. او می‌نویسد «همه هنرها به اندازه‌گیری کمی وابسته‌اند.» (سیاست، ۲۸۴د) و در رساله سوفیست (۲۳۸ب) 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 محاوره 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 کند. در واقع، تیمائوس نوعی محاوره بین جهان و انسان است، محاوره‌ای که به نیاز و جاذبهٔ ادامهٔ همین محاوره در زندگی و فکر هر کس منجر می‌شود. به علاوه، 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 تجسم‌یافته را در اختیار ما قرار می‌دهد. بنابراین ترجمه Lowett 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 اندیشهٔ درونی هماهنگ سازد و طبیعت

اصلی او را احیا کند و بعد از هماهنگ کردن آن‌ها با یکدیگر به آن زندگی کاملی نائل شود که خدایان، هم برای حال و هم آینده، در برابر دیدگان نوع بشر قرار داده‌اند.^{۳۷}

در این جا 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. آرخته افلاطونی، یعنی این اصل تداوم^{۳۸} که انتقالات اساسی را در زندگی انسان ممکن می‌کند بدون این‌که انسان هویت خود را از دست بدهد، چنین بیان می‌شود که 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 این خیر یعنی خصلت ریاضی را بخشید و از این طریق راه حل مشکل ارتباط، یعنی مشکل استعلاایش را نشان داد. این نحوه برخورد با مشکل هم از جهت تأثیر بعدی آن و هم از جهت نقایص آن بسیار مهم است.

در سراسر قرون وسطا از سنت اگوستین تا لپکر، 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 معطوف به خیر انسانی تلقی می‌کردند. در کل، این خیر عبارت بود از کمال انسانی که اعتقاد به تثلیث دارد.^{۳۹} اما به علاوه، 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^{۴۰} باشد. به این 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 اومانیستی^{۴۱} آن سنجیده می‌شد.

این اعتقادات راسخ درباره ساختار اخلاقی و الهی عالم دقیقاً همان باورهایی است که طی رنسانس با بحران مواجه شده و سرانجام فرو ریخت. بدون تردید بخشی از دلیل پیچیده این ویرانی مصیبت‌بار مربوط به بی‌ثباتی^{۴۲} پاسخ مؤثر افلاطونی به این پرسش است که نسبت بین ذهن فعال ریاضی و ذهن شهودی یا منفعل چیست. این بی‌ثباتی از فلسفه افلاطون جدانشدنی است، زیرا این بی‌ثباتی به این دلیل است که این فلسفه نتوانسته به نحو معقول از مثل به جزئیات و از مفاهیم به مصادیق گذر کند. به‌علاوه، شرایطی در اطراف این بی‌ثباتی وجود دارد که مستقیماً به ضعف این فلسفه مربوط است؛ وضعی که سرانجام خود را نشان می‌دهد.

این حقیقت که دیدگاه‌های افلاطونی درباره

تکامل‌پذیر بودن ریاضی انسان در رساله تیمائوس در قالب اسطوره بیان شده است، ممکن است تا اندازه‌ای نشان‌دهنده این واقعیت باشد که این دیدگاه‌ها برآمده از تخیل صرف هستند، اما انتخاب این نحوه بیان از سوی افلاطون می‌تواند به این 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 عهده این مشکل فقط با افتناع^{۴۳} که خود شیوه‌ای برای رسیدن به بهره‌مندی است می‌توان برآمد نه با قیاس یا تغییر منظم مفاهیم دقیق، چراکه مفاهیم دقیقی از این نوع در آن زمان قابل دست‌رس نبود. در واقع، این وظیفه 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 به فرد نیست، چراکه در غیر این صورت متقاعد کردن ضروری نبود.

همان‌طور که دمیورز^{۴۴} ظرف جهان را ترغیب کرد تا هماهنگی‌های ریاضی را دریافت و مجسم کند، افلاطون هم دیگران را ترغیب کرد. نتیجه ترغیب او این بود که اعتقاد به ارتباط بسیار نزدیک بین کاربردهای تأییدشده تیموس و پسوخه را گسترش دهد. اگر ذهن به طور فعال متفکر، در لحظاتی که بهتر و بیش‌تر مهارت می‌یابد، تبدیل به ذهن یا به طور ریاضی متفکر می‌شود و اگر این نوع تفکر واضح هماهنگ حرکات نفسانی را تفسیر و تصحیح^{۴۵} می‌کند و بنابراین، انسان را به کمال می‌رساند، در این صورت این انسان تکامل‌یافته تبدیل به عقل ریاضی تجسم‌یافته می‌شود و به چیزی شبیه مظهر عقلانیت می‌رسد. در این جا ایده‌آل عقلانیت آشکار می‌شود و سرنوشت این بود که بعدها هوسرل چنین ایده‌آلی را اوج موفقیت انسان متمدن بداند. اگر همان‌طور که ظاهراً افلاطون معتقد است، در این مورد شیوه عقلانی با غایت انسانی یکی شود، این نوع نتیجه‌گیری غیرقابل اجتناب است. به‌علاوه، 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 به این نحو مورد ارزیابی قرار گرفت و بازنگری شد، توانست بدون هیچ مشکلی به سوی سنت دکارتی پیش رود؛ انسان به نحو مطلوب تکامل‌یافته، فیزیکدان ریاضی و بسیار دقیق 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 در نهایت 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 در نهایت می‌توان فقط در تفکری نشان داد که با ریاضیات شباهت بسیار زیادی دارد. برای این‌که بتوانیم شی یا واقعه‌ای را بشناسیم باید بتوانیم آن را به زبان ریاضی بیان کنیم. اگر این طور باشد، پس اظهار نظر افلاطون در «جمهوری» را که «آنچه کاملاً واقعیت دارد کاملاً قابل شناخت است.» (۴۷۷ الف) می‌توان به زمان قرن هفدهم چنین بیان کرد که 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. به این 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 ایده، دنیای جدید این اعتقاد را حفظ کند که ریاضیات وسیله‌ای برای رسیدن به خیر است، حفظ این اعتقاد به روشی ساده‌شده و غیرنقدانه خواهد بود. از آن‌جا که خیر فوق شناخت است، برای بسیاری از متفکران خیر به نحو سوبژکتیو و نفسانی متعین می‌شود، اما این تعین سوبژکتیو معمول‌بینی 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 ریاضیات 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^{۴۶} در همین فلسفه باشد.

بی‌ثباتی فلسفه افلاطون به این دلیل است که این فلسفه نتوانسته به نحو معقول از مثل به جزئیات و از مفاهیم به مصادیق گذر کند

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 اقتناع‌کنندگی 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 شکاف بین ایده و آنچه حاکی از آن است دیده می‌شود و از طرف دیگر، دارای غایتی غیرعقلانی یعنی ایده خیر است. دقیقاً این تعارض بین دو گرایش موجود در این فلسفه که موجب تقابل بین تیموس و پسوخته می‌شود تا 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 متمرثری روی می‌دهد.

بی‌مورد نیست که 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. به‌زودی هر کناره به پرتگاهی تند مبدل می‌شود که در سایه‌هایی ناپدید می‌گردد و جاده همان‌طور که به پیش می‌رود مدام باریک‌تر می‌شود. سرانجام، این کوره راه با لبه‌ای بسیار تیز برخورد می‌کند و مسافر، شبیه انسان

ارستوفانس، دو قطعه می‌شود و از دو سو به ژرفایی تیره و تار سقوط می‌کند.

برخی پرسش‌ها

همان‌طور که تلاش کردم به طور مختصر نشان دهم، افلاطون هنگام تغییر 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 ایده خیر کاملاً متفاوت و حتی غیرقابل قیاس باشند. ممکن است این افلاطونی از نظر ریاضی ارتجاعی^{۴۷} بپرسد: آیا خیر را که فوق 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 عالم ارجاع داشته باشد، یعنی اوصاف حاکم بر ایده خیر به‌عنوان برترین ایده و نیز اوصاف حاکم بر ایده‌های دیگر، که در این صورت شیوه‌ای غیرریاضی برای اتحاد بخش‌های ظاهراً گسسته متافیزیک 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 اسطوره‌ی رساله تیمائوس است؛ اسطوره‌ای که در آن ترغیب شده‌ایم، ایده خیر را مدنظر قرار دهیم.

به حق اعتقاد بر این است که تفکر غربی حاشیه‌ای^{۴۸} 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 تعبیر به واسطه 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 ابتدایی راهی فلسفی از میان لایبرنت^{۴۹} تاریخ گشود، اما این راه را نمی‌توان دفعتاً باز کرد. مشکلی را که در تفسیر افلاطونی تجربه ابتدایی شاهد آن بودیم، می‌توان به صورت سمبلیک بر حسب یک جفت خط متقاطع^{۵۰} خلاصه کرد. این سمبل دوسویه 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 می‌کند که حافظه ما تقویت شود و عقایدی را درباره انسان و طبیعت به یاد آوریم که تا اندازه‌ای به قدمت نقاشی‌های غار Lascaux و تا اندازه‌ای به تجدد فلسفه دکارت یا کارناپ است. به علاوه، خطوط متقاطع یادآور چهارراه^{۵۱} یا تقسیم راه‌ها در لایبرنت است، چنین تقسیم‌ی را دو راه تفکر و احساس فراهم آورده‌اند که با دو تفسیر تجربه ابتدایی که قبلاً بیان شد، مرتبطند. این راه‌ها ما را به نقطه‌ای حساس می‌رسانند. آیا فقط یکی از این دو تفسیر از خطوط متقاطع با معناسازی آن‌ها در عالم واحد جامع قابل تفسیرند؟ یا آیا راه سومی احتمالاً راهی عرفانی وجود دارد که مستقیم از میان این پیچیدگی‌ها میان‌بُور می‌زند؟

در واقع، 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 مدنظر 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 مطابقت با ایده‌الی که افلاطون به آن حیات بخشیده و توانست در سنت اومانیستی ادامه پیدا کند. یقیناً ما نباید با پیش‌فرض گرفتن عقاید جزئی حاکم بر قرن‌های هیجدهم و نوزدهم در مورد پیشرفت 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 که آیا

- 28. Divided line
- 29. Cove
- 30. Participation
- 31. Purifying
- 32. Torpedo shock
- 33. Being
- 34. Non bing
- 35. worldly
- 36. Celestial

۳۷. تیمائوس، ۹۰ ج، اپینومیس ۹۸۸ الف.

- 38. Continuity
- 39. Trinity
- 40. Logos
- 41. Humanistic
- 42. Instability
- 43. Persuasion
- 44. Pemiurge
- 45. Corrects
- 46. Tension
- 47. Unreconstructed
- 48. Footnote
- 49. Labyrinth
- 50. Crossed Line
- 51. Crossroads



بهترین توصیه به انسان این است که رضایت اصلی خود را در تغییر عالم جست‌وجو کند؛ تغییری که اولاً یا کاملاً به وسیله علوم ایجاد می‌شود یا آیا انسان باید سعی خود را معطوف ایجاد تغییرات دراماتیک در خود کند؟ آیا این دو انتخاب متقابلاً منحصر به فرد است. این پرسش به پرسش دیگری اشاره دارد؛ آیا انسان موجودی در عالم است که می‌توان او را درک کرد و به طور پیش‌بینی شده و مطلوب با استفاده انحصاری 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 حذف‌شده یا به حداقل رسانده شده، کار مورد نیاز انجام گیرد. در نظر نگرفتن چنین بدی‌های محذوفی دعوت به فاجعه و تراژدی است. بازگشت به تجربه ابتدایی حرکتی به سوی اجتناب از چنین حذف‌هایی است.

پی‌نوشت:

- 1. Transcendental
- 2. arché
- 3. Progress
- 4. Nootka
- 5. Vancouver
- 6. Thymos
- 7. Psyche
- 8. Daimon
- 9. Timæus 72A
- 10. Epiclesanto Theoi
- 11. Lachesis
- 12. Discursive
- 13. Passive
- 14. Receptive
- 15. Intuition
- 16. Recollection
- 17. Reason

۱۸. Erinyes = الهه‌های انتقام و قصاص که تارتاروس برای تنبیه مجرمین می‌فرستد(م).

- 19. Anthropocentric
- 20. Jules Henri Poincare
- 21. Physis
- 22. Interchange
- 23. Inspired reason
- 24. Purification
- 25. Paideia
- 26. Virtue
- 27. Vision