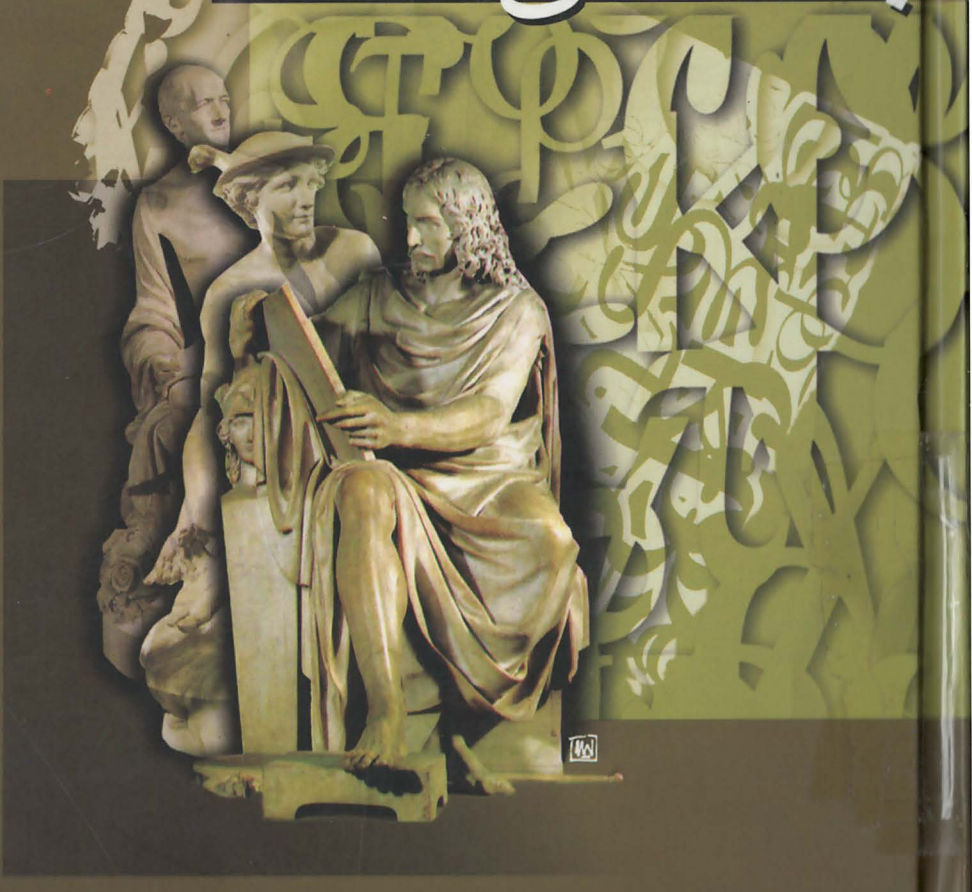


پی‌یر آدو

ترجمه دکتر عباس باقری

فلسفه؟ یاستانی چیست



۳۶۵۰ تومان



شعر

پی‌یر آدو

فلسفهٔ باستانی چیست؟

ترجمه دکتر عباس باقری

تهران - ۱۳۸۲

Hadot, Pierre

۱۸۰ ۱۳۸۲

آدو، پیر / پی‌یر آدو؛ ترجمه عباس باقری. - تهران: علم، ۱۳۸۲.

ISBN 964 - 405 - 320 - 6

۴۰۷ ص.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: Qu'est - ce que la philosophie antique? = what is ancient philosophy, 2002

کتابنامه: ص. ۳۹۲-۳۹۵.

۱. فلسفه قدیم. الف. باقری، عباس، ۱۳۰۹، مترجم. ب. عنوان.

۱۸۰

B ۱۷۲/ ۸۴

۱۳۸۲

۲۷۷۱۵ - ۸۲م

کتابخانه ملی ایران



نظم

فلسفه باستانی چیست؟

نوشته: پی‌یر آدو

ترجمه: دکتر عباس باقری

چاپ اول ۱۳۸۲

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه

لینوگرافی: صدف

چاپ: گلرنگ بکنا

ایران، تهران، خیابان ولیعصر، پلاک ۱۳۵۸، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۶۴۶۵۹۷۰ تلفن:

(برای چاپ برای ناشر محفوظ است.)

ISBN 964 - 405 - 320 - 6 ۹۶۴ ۴۰۵ ۳۲۰ ۰۶

فهرست

۹	سخنی چند از مترجم
۱۹	پیش‌گفتار

بخش نخست. تعریف افلاطونی فلسفه و پیشینه‌های آن

۳۱	I. فلسفه پیش از فلسفه
۳۱	تاریخ نخستین اندیشمندان یونان
۳۴	پدیا (Paideia)
۳۴	سوفسطاییان قرن پنجم
۳۷	II. پیدایش مفهوم «فلسفه پرداختن»
۳۷	گواهی هرودوت
۳۹	فعالیت فلسفی، افتخار آتن
۴۰	مفهوم سوفیا (Sophia)
۴۶	III. چهره سقراط
۴۶	چهره سقراط
۴۹	نادانی سقراطی و نقد دانایی سقراطی

۵۴	خطاب فرد به فرد
۵۸	دانایی سقراط: ارزش مطلق هدف اخلاقی
۶۲	نگرانی خویش، نگرانی دیگران
۶۶	۱۷. تعریف فیلسوف در ضیافت افلاطون
۶۶	ضیافت افلاطون
۶۹	خدای عشق، سقراط، فیلسوف
۷۹	ایسوکراتس

بخش دوم. فلسفه همچون شیوه زندگی

۸۹	۷. افلاطون و آکادمی
۸۹	فلسفه به عنوان شکل زندگی در آکادمی افلاطون
۸۹	طرح آموزشی
۹۲	سقراط و فیثاغورس
۹۳	هدف سیاسی
۹۵	آموزش و پژوهش در آکادمی
۹۹	گزینش زندگی افلاطونی
۱۰۲	تمرین‌های روانی
۱۰۸	گفتار فلسفی افلاطون
۱۱۵	۶. ارسطو و مکتب او
۱۱۵	شکل زندگی نظری (Théoretique)
۱۲۱	سطوح گوناگون زندگی نظری
۱۲۷	حدود گفتار فلسفی
۱۳۲	۷. مکتب‌های هلنی (Hellénistique)
۱۳۲	ویژگی‌های عمومی

۱۳۲	دوران هلنی
۱۳۸	نفوذ شرق
۱۴۰	۹ مکاتب فلسفی
۱۴۵	همانندی و ناهمانندی: برتری گزینش شیوه زندگی
۱۴۷	همانندی و ناهمانندی: روش آموزش
۱۵۳	کلبی‌گرایی
۱۵۶	پیرون (Pyrron)
۱۵۹	مکتب اپیکوری
۱۵۹	یک تجربه و یک گزینش
۱۶۱	اخلاقیات
۱۶۳	۹ طبیعیات و احکام شناخت (Canonique)
۱۶۹	تمرین‌ها
۱۷۳	مکتب رواقی
۱۷۴	گزینش اصلی
۱۷۶	طبیعیات
۱۷۹	نظریه شناخت
۱۸۱	نظریه اخلاق
۱۸۹	مکتب ارسطویی
۱۸۹	آکادمی افلاطون
۱۹۲	شک‌گرایی
۱۹۷	VIII. مکتب‌های فلسفی در دوران امپراتوری
۱۹۷	ویژگی‌های عمومی
۱۹۷	مکتب‌های جدید
۲۰۱	روش‌های آموزش: دوران شرح و تفسیرها
۲۰۵	گزینش زندگی
۲۱۰	فلوطین و پورفورئوس

۲۱۰	گزینش زندگی
۲۱۷	درجات من و حدود گفتار فلسفی
۲۲۴	مکتب نوافلاطونی پس از فلوپین و توسل به ارواح
۲۲۴	گفتار فلسفی و قصد هماهنگی بین سنت‌ها
۲۲۶	شیوه زندگی
۲۲۸	IX. فلسفه و گفتار فلسفی
۲۲۸	فلسفه و ابهام گفتار فلسفی
۲۳۷	تمرین‌های روانی
۲۳۷	پیش از تاریخ
۲۴۸	تمرین‌های بدن و تمرین‌های روان
۲۴۸	رابطه با خویش و تمرکز من
۲۴۸	ریاضت
۲۵۰	من، حال، مرگ
۲۵۹	تمرکز در خود و آزمون وجدان
۲۶۴	رابطه با کائنات و گسترش من
۲۶۴	گسترش من در کائنات
۲۶۸	نگاه از بالا
۲۷۰	طبیعیات به مثابه تمرین روانی
۲۷۴	رابطه با دیگری
۲۸۴	حکیم
۲۸۴	چهره حکیم و گزینش زندگی
۲۸۹	گفتار فلسفی درباره حکیم
۲۹۵	مکاشفه جهان و حکیم
۲۹۸	نتیجه

بخش سوّم. گسست و پیوست قرون وسطی و دوران جدید

- | | |
|-----|---|
| ۲۲۹ | X. مسیحیت چون فلسفه‌ای الهامی |
| ۲۲۹ | مسیحیت خود را فلسفه می‌داند |
| ۳۴۱ | مسیحیت و فلسفه باستان |
| ۳۴۸ | XI. ناپدیدى و نوپدیدى مفهوم باستانی فلسفه |
| ۳۴۸ | بار دیگر: مسیحیت و فلسفه |
| ۳۵۰ | فلسفه در خدمت الهیات |
| ۳۵۴ | هنرمندانِ خرد |
| ۳۵۷ | استمرار فلسفه در مفهوم شیوه زندگی |
| ۳۶۹ | XII. پرسش‌ها و دیدگاه‌ها |
| ۳۹۱ | کتابنامه |
| ۳۹۶ | گاهشمار وقایع |

سخنی چند از مترجم

الف. درباره متن و محتوای کتاب:

نویسنده این کتاب، چنان که در معرفی کوتاه ناشر فرانسوی می‌بینیم پژوهشگر و استاد فلسفه است. بنابراین کتاب او، همان‌گونه که خواهیم دید جنبه آموزشی نیز دارد، و در نتیجه روان و ساده نوشته شده است. او خود در پیشگفتارش تصریح می‌کند که بیشتر به خوانندگان دانشجوی توجه دارد. به این دلیل کتاب برای همگان سودمند و خواندنی است، هم برای آشنایان با فلسفه، هم برای کسانی که کمتر با فلسفه آشنایی دارند اما کنجکاوند تا بدانند فلسفه در آغاز، یعنی فلسفه باستانی چگونه بوده است. برای گروه نخست به این دلیل که از دید یک استاد و پژوهشگر با فلسفه باستانی بهتر آشنا می‌شوند، که البته برداشت و نظر او تقریباً تازگی دارد، چرا که می‌خواهد ثابت کند فلسفه باستانی (و تا حدودی فلسفه‌های بعدی، خواه در قرون وسطی، خواه در دوران نوین)، یک طرز رفتار و یک شیوه یا راه و روش زندگی عملی بوده نه تنها یک دانایی نظری، و فیلسوفان آن دوران فلسفه خود را زندگی می‌کرده‌اند، و آن فلسفه گرچه جنبه‌های نظری پر دامنه‌ای داشته، که نسبت به زمان خود به گونه‌ای شگفتی‌انگیز عمیق و دقیق بوده - چنان که تا امروز هم تازگی خود را از دست نداده - اما اساس آن تحقیق و تعیین راه و روش معقولی برای زندگی انسان، به منظور دستیابی به آرامش روان و نشاط و خوشبختی مدام او

بوده است.

و اما کتاب برای همگان سودمند است زیرا صرف نظر از آشناسدن با فلسفه و به ویژه فلسفه باستانی که می توان گفت بنیان و بنیاد فلسفه در همه دوران ها، و تا امروز، بوده که از این نظر جزء ضروری آگاهی های عمومی محسوب می شود، می تواند حتی برای بسیاری کسان - دست کم در برخی زمینه ها - راهنمای عملی مؤثری برای حفظ آرامش روحی و بردباری و تحمل آنان در برابر سختی ها و مصائب زندگانی باشد بی آنکه آنها را به لاقیدی و لالایی گری دعوت کند.

بیشتر کتاب های فلسفی - آثار خود فیلسوفان به کنار - در شرح احوال فیلسوفان و فلسفه آنان یا در مقیاس محدودتر در معرفی مکتب های فلسفی است که در واقع تلخیص آثار و نظریه ها و تسهیل اهم نکات فلسفی آن مکتب ها و فلسفه ها، و البته کاری بسیار سودمند برای دوستداران فلسفه و پژوهشگران فلسفی است. اما پیش از هر چیز باید دانست که اساساً فلسفه در آغاز، یعنی همان فلسفه باستانی چه بوده است. آیا همانند فلسفه های دوران های بعد به طور کلی طرح و بحث مسایل نظری همچون هستی، زمان، متناهی و نامتناهی، بدایت و نهایت، طبیعت و ماورای طبیعت، غایت عالم و از این قبیل، آن هم عمدتاً و شاید منحصرأ از دیدگاه نظری و به صورت نظری، بر مبنای دلیل و برهان و جدل و منطق بوده یا چنان که نویسنده نشان می دهد، هدف آن جستجوی راه خوشبختی انسان و آسایش و آرامش روان او بوده و در همه موارد - در همه فلسفه های باستانی دست کم پس از سقراط تا فلوپین - آموزش هایی تجربی و عملی برای رسیدن به آن هدف را شامل می شده است.

به این ترتیب خواننده در این کتاب با توضیح و تشریح یکایک فلسفه ها و مکتب های فلسفی دوران باستان - که در هر کتاب تاریخ فلسفه ای به تفصیل آمده - رو به رو نخواهد شد. نویسنده آن فلسفه ها و مکتب ها را،

هرچند افزون بر عمل‌گرایی آنها، دارای جنبه‌های نظری بسیار مهم و برجسته‌ای می‌داند، اما هدفش از نگارش این کتاب آن است که ثابت کند فلسفه آغازین یا فلسفه در آغاز، تا پایان دوران باستان و احتمالاً به مقیاس کمتری پس از آن، پژوهش‌راه و روش‌های عملی زندگی به شیوه‌ای است که اگر نگرانی‌ها، دلواپسی‌ها، دلهره‌ها و مصائبی که به هر دلیل جزء سرنوشت انسان‌اند به کلی در آن از بین نروند دست کم تا بیشترین حد ممکن کاهش یابند. به همین دلیل، به نحوی که خواننده با خواندن کتاب ملاحظه خواهد کرد سرانجام گفتگو به نوعی عرفان و گرایش‌های درونی و حالات مکاشفه و مراقبه می‌کشد، و اشاراتی هم به قرابت برخی از آن مکاتب با پاره‌ای از کیش‌ها و آئین‌ها و نیز انواعی از عرفان شرق می‌شود، بی‌آن که نویسنده در این باره، و در هیچ باره دیگری، داوری ارزشی کند یا جنبه توجیهی و تبلیغی به نتایج بررسی خود بدهد.

به گفته نویسنده شاید برداشت و استنتاج او را پیشتر نیز کسانی از پژوهشگران و به ویژه مورخان فلسفه داشته‌اند اما ظاهراً هیچ کس پیش از او با چنین نظام و آرایشی، و چنین مشروح و مستند و مستدل این بحث را به استقلال مطرح نکرده بوده است. بنابراین کتاب در کل، یک نوآوری پژوهشی است.

ب. درباره شکل تألیف کتاب و ترجمه آن:

نخست این که چون ترجمه زیرنویس‌های کتاب که بسیار زیاد و همه مربوط به معرفی منابع و مأخذ نویسنده‌اند سودمند به نظر نمی‌آمد (زیرا کسی که بخواهد به آنها رجوع کند طبعاً باید نام و مشخصات آنها را به زبان اصلی بداند)، همه آنها را از ذیل صفحه‌ها به پایان بخش‌ها منتقل کردیم و برای هر فصل شماره ترتیب جدا گذاشتیم. اما در جاهایی که علاوه بر معرفی منابع توضیحاتی داده شده آن توضیحات را به فارسی

برگرداندیم. خوانندگانی که با زبان فرانسوی آشنایی دارند یا زبان‌هایی غیر از فرانسوی می‌دانند، (مانند زبان‌های انگلیسی یا آلمانی که اتفاقاً منابع معرفی شده به این زبان‌ها فراوانند)، می‌توانند با نام و مشخصات آن منابع در زبان اصلی آشنا شوند. چند مورد توضیح لازم از سوی مترجم در زیر صفحه‌ها آمده است که با نشانه خاص (نه شماره ردیف) مشخص شده‌اند تا با شماره ردیف‌های مربوط به توضیحات نویسنده اشتباه نشوند. چون فرض بر این است که خواننده در هر حال بیگانه از این مباحث نیست از آوردن توضیحات زیاد و تکراری در معرفی اشخاص و مکان‌ها و غیره خودداری کردیم. اگر احتمالاً خواننده‌ای در موردی معین ناآگاه و مایل به آگاهی باشد رجوع به فرهنگ‌ها یا دانشنامه‌ها کار دشواری نخواهد بود، گرچه در بیشتر موارد این‌گونه ناآگاهی صدمه‌ای به استفاده از کتاب - به ویژه این کتاب - و درک اصل موضوع نمی‌زند.

نویسنده در پایان کتاب، کتابنامه‌ای آورده که در نقل و برگردان آن به طرزی عمل کرده‌ایم که در آغاز آن کتابنامه توضیح داده‌ایم. به طور کلی روش ما در آن جا نیز همان‌گونه است که در مورد شرح مأخذ و منابع، پیش گرفته‌ایم، و در بالا بدان اشاره کردیم، یعنی نام و مشخصات کتاب‌ها را به زبان‌های اصلی آورده‌ایم. بی‌شک برای کسی که با آن زبان‌ها آشنا نباشد ترجمه آنها نیز سودی نخواهد داشت.

نام‌های خاص غیرفرانسوی (مانند یونانی، رومی، لاتینی و غیره...) را، اگر در زبان فارسی شکل استعمال شایع و متداولی داشته‌اند (مانند از میر، ارسطو، طرسوس، فیثاغورس و...) به همان شکل و الاً به شکلی که نویسنده به کار برده آورده‌ایم.

بیش از این هرچه گفتنی است نویسنده در پیشگفتار خود گفته است. هر عیب و ایرادی که خواننده در ترجمه کتاب دید سپاسگزار می‌شوم اگر به وسیله ناشر مرا آگاه نماید. عباس باقری

معرفی

پی‌یر آدو Pierre Hadot از سال ۱۹۹۱ به استادی افتخاری کولژ دو فرانس (College de France) رسیده است. پژوهش‌های او نخست در زمینه روابط تمدن یونانی (هلنی) و مسیحیت، سپس دربارهٔ عرفان نوافلاطونی و فلسفه دوران هلنی بوده و اکنون تشریح پدیده روحانی به طور کلی را مورد نظر دارد، که فلسفه نمایانگر آنست.

ناشر فرانسوی

زمانی فراخواهد رسید که مردم برای کمال اخلاقی و عقلی خویش به کتاب «یاد سپردنی‌ها»ی گزنوفون بیشتر متوسل شوند تا به کتاب مقدس. و از موتنی و هوراس همچون راهنمایان طریقی بهره گیرند که به درک سقراط، ساده‌ترین و زوال‌ناپذیرترین حکیمان و میانجیان، خواهد انجامید.

نیچه

فیلسوفان قدیم یونان، مانند اپیکور، زنون، سقراط و غیره بیشتر از آن که در دوره‌های اخیر دیده می‌شود به مفهوم حقیقی فیلسوف وفادار مانده‌اند.

سالخورده‌ای برای افلاطون حکایت می‌کرد که به درس‌های پرهیزکاری گوش فرا می‌دهد. افلاطون به او گفت: بالاخره کی می‌خواهی به پارسایی زندگی کنی، مطلب آن نیست که پیوسته از چیزی سخن گفته شود، سرانجام باید به اجرای آن نیز اندیشید. اما امروز هرکس بنا بر آنچه می‌آموزد زندگی کند، خیالباف شناخته می‌شود.

اندیشه را میل به وجود می‌آورد.

فلوطين

فیلسوف در شهر چه مقامی دارد؟ - مقام پیکر تراش انسان.

سمپلی سیوس

نتایج تمام مکتب‌ها و تمام تجربه‌ها به مالکیت مشروع ما در می‌آید. ما به این بهانه که بیشتر از دستور عملی اپیکوری پیروی

کرده‌ایم، از پذیرش دستور عملی رواقی پروا نخواهیم داشت.

نیچه

نیکی کردن را خواهان بودن مهمتر است تا واقعیت را شناختن.

پترارک

من فکر می‌کنم که هیچکس در حق بشریت کاری بدتر از آن کسان نکرده است که فلسفه را چون پیشه‌ای مزدوری آموخته‌اند.

سه‌نکا

افلاطون و ارسطو را جز در ردای بلند فضل مجسم نمی‌کنند. آنان اشخاصی بودند شریف و چون دیگران با دوستان خویش خنده‌رو و هنگامی که سرگرم قوانین و سیاست خود بودند، این کار را با سادگی انجام می‌دادند. این بخش از زندگی آنها کمتر از همه فلسفی و کمتر از همه جدی بود، فلسفی‌ترین بخش زندگی آنان ساده و آسوده زیستن بود.

پاسکال

اگر نظریه‌های فلسفی برای تو جاذبه دارند آسوده باش و آنها را برای خود نگه دار. اما هرگز خود را فیلسوف مخوان و از این نیز که تو را فیلسوف خوانند در رنج مشو.

اپیکتت

در روزگار ما استادان فلسفه وجود دارند اما فیلسوف وجود ندارد.
تورو

بدون پارسایی، خدا واژه‌ای بیش نیست.

فلوطين

امروز هیچ کار نکردم. - چه گفتی؟ مگر زندگی نکردی؟ این نه تنها اساسی‌ترین بلکه بزرگ‌ترین کار توست.

مونتینی

خواننده در پایان کتاب این مطالب را خواهد یافت:

۱- فهرست کتاب‌های مربوط به نویسندگان باستانی که در یادداشت‌ها مورد استناد واقع شده است.

۲- برگزیده‌ای عامداً محدود از آثار تحقیقی که می‌توانند در زمینه برخی از زوایای فلسفه باستان مکمل کتاب‌های معرفی شده در یادداشت‌ها باشند.

۳- تاریخ وقایعی که امکان می‌دهد زمان زندگی فیلسوفان باستانی نامبرده در این کتاب را در رابطه با هم، زیر نظر داشته باشیم.

پیشگفتار

بسیار کم در این باره اندیشیده می‌شود که فلسفه خود چیست.^۱ به راستی تعریف فلسفه بی‌اندازه مشکل است. به دانشجویان فلسفه بیش از هر چیز فلسفه‌ها را می‌آموزند. در برنامه پذیرش برای دبیری و استادی به طور منظم، از جمله، افلاطون، ارسطو، اپیکور، رواقیان، فلوپین، و پس از «دوران تاریک» قرون وسطی، که اغلب مورد بی‌توجهی در برنامه‌های رسمی است، دکارت، مالبرانش، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت، هگل، فیخته، شلینگ، برگسون و چند فیلسوف معاصر را به دانشجویان پیشنهاد می‌کنند. دانشجویان باید، برای آزمون، انشایی بنویسند که نشان دهنده آشنایی کامل آنان با مسایل طرح شده در نظریه‌های فلان یا بهمان نویسنده باشد. نیز انشای دیگری باید ارائه دهند که گواه بر توانایی دانشجو به اندیشیدن درباره مسئله‌ای باشد که چون نوعاً مورد بحث فیلسوفان گذشته یا حال قرار گرفته مسئله «فلسفی» محسوب می‌شود. طبعاً این جای سرزنش ندارد. ظاهراً با مطالعه فلسفه‌هاست که می‌توان درباره فلسفه صاحب نظر شد. با وجود این تاریخ «فلسفه» با تاریخ فلسفه‌ها، اگر منظور از فلسفه‌ها گفتارهای نظری و دستگاه‌های فلسفی فیلسوفان باشد، یکی نیست. همپای با این تاریخ، در واقع مطالعه شیوه‌های رفتار و زندگی فیلسوفانه

هم جایی دارد.

این کتاب می‌خواهد بکوشد تا وجوه عام و مشترک پدیده تاریخی و روانی فلسفه باستانی را به روشنی تشریح کند. خواننده خواهد گفت: چرا فلسفه باستانی را که این چنین از ما دور است؟ پاسخ‌های بسیار می‌توانم بدهم. نخست آنکه امیدوارم در این زمینه صلاحیتی به دست آورده باشم. دوم آنکه، به گفته ارسطو، برای فهم هرچیز باید آن را در حال رشد و تکاملش بررسی کرد،^۲ باید آن چیز را از آغاز پیدایی مورد مطالعه قرار داد. اگر ما امروز از «فلسفه» سخن می‌گوییم از آن روست که یونانیان واژه فلسفه (فیلسوفیا) را که معنای آن «عشق به حکمت» است ابداع کردند و از آن روست که سنت فیلسوفیای یونان به قرون وسطی و سپس به دوران‌های جدید انتقال یافت. بنابراین باید موضوع را از آغاز بررسی کنیم و کاملاً آگاه باشیم که فلسفه یک پدیده تاریخی است، در زمانی آغاز شده و تا به امروز تحول یافته است.

من قصد دارم در کتابم اختلاف عمیق بین برداشت فیلسوفان باستان از فلسفه (فیلسوفیا) و مفهومی را که امروزه برای فلسفه قایل می‌شوند، دست کم تصویری را که از آن، به علت ضرورت آموزش دانشگاهی به دانشجویان می‌دهند، نشان دهم. تصور دانشجویان این است که فیلسوفان مورد مطالعه آنها هریک به نوبه خود کوشیده‌اند تا به گونه‌ای اصیل بنای مجرّد و منسجمی ابداع کنند که مقصود از آن، به نحوی از انحاء، تبیین جهان است، یا دست کم، وقتی سخن از فیلسوفان معاصر در میان باشد، می‌پندارند که آنها کوشش کرده‌اند تا درباره زبان (حرف زدن)، گفتار تازه‌ای بیاورند. از این فرضیه‌ها که می‌توان آنها را از مقوله «فلسفه عمومی» نامید تقریباً در تمام دستگاه‌های فلسفی، نظریه‌ها یا نقدهای اخلاقی‌ای ناشی می‌شود که به شکلی نتایج حاصل از اصول کلی

آن دستگاه را برای انسان و نیز برای جامعه در برمی گیرند و به این ترتیب دعوتی به گزینش یک شیوه زندگی خاص و پذیرش یک شیوه رفتار خاص، محسوب می شوند. دانستن این که آیا گزینش آن شیوه زندگی عملی خواهد بود یا نه به کلی اهمیت درجه دوم و فرعی دارد. جای آن در گفتار فلسفی نیست.

فکر می کنم چنین تعریفی، اگر درباره فلسفه باستانی به کار رود، نادرست باشد. مسلماً شایستگی خارق العاده فیلسوفان باستان از جهت گسترش دامنه تأمل درباره ظریف ترین مسایل نظری مربوط به شناخت یا منطقی یا طبیعیات جای انکار نیست. اما این فعالیت نظری باید در جایگاهی غیر از آن نهاده شود که منطبق با تعریف متداول فلسفه است. نخست آنکه، دست کم پس از سقراط، گزینش یک شکل خاص زندگی، آخرین مرحله از روند فعالیت فلسفی و به مثابه یک جزء فرعی از آن نیست بلکه کاملاً برعکس پایه و اساس آن را تأثیر متقابل و پیچیده بین واکنش انتقادی به سایر اشکال هستی، نگرش کلی به شکل ویژه ای از زندگی و جهان بینی و تصمیم ارادی شخص تشکیل می دهد. و این گزینش تا حدودی تعیین کننده خود آن آیین فلسفی و طرز آموزش آن می باشد. بنابراین گفتار فلسفی ریشه در گزینش شیوه زندگی و عمل انتخاب دارد که ناشی از اصالت وجود انسان است نه برعکس. دوم آنکه این تصمیم و این گزینش از طرف فرد به تنهایی صورت پذیر نیست: بیرون از یک گروه، یک اجتماع، خلاصه بیرون از «مکتب» فلسفی هرگز فلسفه و فیلسوفی وجود نخواهد داشت و درست از این جاست که یک مکتب فلسفی پیش از هر چیز با گزینش یک شیوه خاص زندگی، با یک گزینش زندگی، با انتخابی مبین اصالت وجود او منطبق است که مستلزم دگرگونی کامل زندگی، تحول تمامی وجود و بالاخره نوعی گرایش شخص به بودن و

زیستن به روشی خاص می‌باشد. این گزینش ناشی از اصالت انسان وجود به نوبه خود دید خاصی از جهان را همراه می‌آورد و وظیفه گفتار فلسفی آن است که به گونه‌ای خردمندانه آن گزینش مؤید اصالت وجود و نیز آن تصویر از جهان را توضیح دهد و توجیه کند. بنابراین گفتار فلسفی نظری از گزینش وجودی اولیه سر برمی‌آورد و به همان باز می‌گردد تا آن جا که به وسیله نیروی منطقی و اقناع کننده خود، با تأثیری که می‌خواهد بر مخاطب بگذارد، استاد و شاگرد را برمی‌انگیزد تا واقعاً هماهنگ با گزینش نخستین خویش زندگی کنند یا به عبارت دیگر گفتار فلسفی اجرای نوعی زندگی آرمانی در عمل است.

بنابراین من می‌خواهم بگویم که گفتار فلسفی را باید از دیدگاه آن شکلی از زندگی نگاه کرد که این گفتار هم وسیله آن و هم مظهر آن است: و نتیجه آن که فلسفه پیش از هر چیز یک شیوه زندگی است که البته با گفتار فلسفی بستگی تنگاتنگ دارد. یکی از مطالب اساسی این کتاب فاصله‌ایست که فلسفه را از حکمت جدا می‌کند. فلسفه جز تمرین مقدماتی برای حکمت نیست. ما نمی‌خواهیم فلسفه به عنوان گفتار فلسفی نظری را از یک سو و حکمت به مثابه شیوه زندگی خالی از گفتار را از سوی دیگر در برابر هم قرار دهیم و این دومی را هنگامی عملی بدانیم که گفتار پایان گرفته و به کمال رسیده باشد. این طرحی است که اریک ویل^۳ (É. Weil) ارائه می‌دهد آن جا که می‌نویسد:

فیلسوف حکیم نیست: حکمت ندارد (یا نیست). سخن می‌گوید. حتی اگر تنها هدف از گفتارش خودکشی باشد نیز بعید نیست تا هنگامی که مقصود حاصل شود، جز در لحظه‌های کمال وصول به مقصود، همچنان سخن بگوید.

این جا وضعیتی شبیه وضعيت Tractatus Logico-Philosophicus

ویتگنشتاین دیده می‌شود که در آن گفتار فلسفی تراکتاتوس به حکمت صامت می‌انجامد.^۴ فلسفه باستان به هر حال پس از رساله «ضیافت» افلاطون می‌پذیرد که فیلسوف حکیم نیست اما فلسفه خود را گفتار محض هم نمی‌شناسد که وقتی حکمت فرا رسید پایان یابد. فلسفه در عین حال و به طور جدایی‌ناپذیر هم یک شیوه زندگی است هم گفتار محض، شیوه زندگی و گفتاری که در جست و جوی حکمت است ولی هرگز به آن نمی‌رسد. اما ضمناً این نیز درست است که گفتار افلاطون، ارسطو یا فلوپین تا آستانه تجربه‌هایی پیش می‌روند که اگر حکمت نباشند، پیش‌درآمد آن شمرده می‌شوند.

شیوه زندگی و گفتار را نیز نباید آن چنان در برابر هم نهاد که گویی این دو به ترتیب با عمل و نظر یکی هستند. گفتار می‌تواند یک جنبه عملی داشته باشد چرا که می‌خواهد تأثیری بر خواننده یا شنونده بگذارد. و اما شیوه زندگی نیز می‌تواند مبتنی بر نظریه (Théorique) نباشد اما نظری (Théoretique)، یعنی مکاشفه‌ای باشد.

برای روشن شدن مطلب باید تصریح کنم که منظور من از گفتار، معنای فلسفی «اندیشه گفتاری» است که به زبان نوشته یا گفته، اظهار می‌شود نه به معنای شایع در زمان ما که «طرز سخن گفتنی است بیانگر یک وضع و رفتار» (مانند «گفتار نژادپرستانه») وانگهی من نمی‌خواهم زبان و عمل صدا از خود درآوردن را یکی بگیرم. در این باره چند سطر بسیار رسا از روفیه (J. Ruffié) نقل می‌کنم:^۵

درواقع بدون زبان نیز می‌توان به خوبی اندیشید و شناخت و شاید، از بعضی جهات، بهتر هم شناخت. اندیشه به توانایی تعریف راه و روش خردمندانه، به استعداد تصور ذهنی و تجرید شناخته می‌شود. حیوان (قادر به تشخیص شکل سه گوشه یا چیزهای ترکیبی) مانند

کودکی که به حرف زدن نیفتاده و یا کر و لالی که آموزش ندیده باشد، می‌اندیشد (...). بررسی‌های کلینیکی نشان می‌دهند که تکامل زبان و پیشرفت شعور به هم مربوط نیست: آدمی که کمبود عقلی دارد می‌تواند به خوبی حرف بزند و آدم لال می‌تواند باشعور باشد (...). و در آدم عادی گاهی توانایی عمل می‌تواند کم و بیش مقهور قدرت بیان شود. ظاهراً کشفیات بزرگ، مستقل از زبان و براساس برنامه‌ای (Patterns) که در مغز تنظیم می‌شود، صورت می‌گیرند.

بر این نکته تأکید می‌ورزم که در سراسر این کتاب با وضعیت‌هایی برخورد می‌کنیم که در آن‌ها فعالیت فلسفی عملاً ادامه می‌یابد بی‌آنکه گفتار قادر به توصیف آن باشد.

نباید از یک سو فلسفه را چون یک شیوه زندگی و از سوی دیگر گفتار فلسفی را که به اعتباری غیر از فلسفه است در برابر هم بگذاریم و از هم جدا بدانیم. کاملاً برعکس می‌خواهیم نشان بدهیم که گفتار فلسفی جزئی از یک شیوه زندگی است. اما در عوض باید پذیرفت که گزینش زندگی فیلسوفانه، مبین گفتار فلسفی آن‌گونه زندگی است. این بدان معناست که گفتارهای فلسفی را نمی‌توان به عنوان واقعیت‌هایی شناخت که وجودشان قائم به خود و برای خود است، و نمی‌توان ساختار آنها را مستقل از فیلسوفی که بیان‌کننده آنها بوده مورد بررسی قرار داد. آیا می‌توان گفتار سقراط را از زندگی و مرگ سقراط جدا کرد؟

مفهومی وجود دارد که در صفحات بعد اغلب دیده خواهد شد و آن مفهوم تمرین روانی است.^۱ من این عبارت را برای اعمالی به کار می‌برم که می‌توانست بدنی باشد مانند برنامه غذایی، یا گفتاری مانند گفت و شنود و تأمل در خود، و یا شهودی مانند مکاشفه اما هدف از تمام آنها این بود که اصلاح یا تغییری در فرد مجری آن اعمال ایجاد کنند. البته گفتار یک

استاد فلسفه خود می‌توانست به صورت تمرینی روانی درآید چون گفتار به شکلی ارائه می‌شد که شاگرد به عنوان شنونده، خواننده یا مخاطب بتواند از نظر روانی تکامل یابد و از درون دگرگون شود.

مطالب ما سه مرحله خواهند داشت. مرحله نخست عبارت خواهد بود از بیان تاریخ نخستین مورد استعمال کلمه فلسفه (فیلسوفیا) و درک معنای فلسفی این کلمه از نظر افلاطون، آن جا که در رساله «ضیافت» فلسفه را به عنوان گرایش به حکمت تعریف می‌کند. سپس خواهیم کوشید تا ویژگی‌های هریک از فلسفه‌های گوناگون باستانی را، از دیدگاه شیوه زندگی مربوط به آنها دریابیم و این ما را سرانجام به وجوه مشترکی خواهد رسانید که این فلسفه‌ها را با هم پیوند می‌دهند. در مرحله سوم سعی می‌کنیم توضیح بدهیم که به چه دلیل و تا چه میزان فلسفه از قرون وسطی اندک اندک همچون فعالیتی کاملاً نظری شناخته شد. در پایان این پرسش را پیش خواهیم کشید که آیا بازگشت به آرمان باستانی فلسفه امکان‌پذیر است؟ من فکر می‌کنم این کار خدمتی باشد به دانشجویان که همیشه به منابع اصلی دسترسی ندارند.

نظریاتی که من به خوانندگان عرضه می‌کنم فرآورده کاری طولانی درباره فیلسوفان و فلسفه باستانی است. در جریان این پژوهش‌ها دو کتاب تأثیر بسیار بر من داشته‌اند. نخست کتابی است به نام: Seelenführung (هدایت روان‌ها) اثر رابو^۷ (P.Rabbow) که در سال ۱۹۵۴ منتشر شده و آشکال گوناگونی را که اعمال مورد بحث نزد اپیکوریان و رواقیان به خود می‌گرفت مطرح کرده و با شایستگی تداوم جنبه روانی فلسفه باستانی را در روحانیت مسیحی نشان داده اما بیش از اندازه شاید منحصراً به جنبه سخنوری تمرین‌های روانی محدود شده است. دیگر کتاب همسرمان است که پیش از آشنایی با من درباره سه‌نکا و سنت یونانی - رمی^۸ ارشاد

وجدانی نوشته و در آن اثر این فیلسوف رواقی را از دیدگاه کل فلسفه باستانی بررسی کرده است.

من خوشوقتی ملاقات با دو فیلسوف را داشته‌ام که هریک، جدا از من، خود علاقه‌مند به این گونه مسایل بوده‌اند: یکی مرحوم فولکه^۹ (A.J.Voelke) که پژوهش‌هایش در زمینه فلسفه به مثابه درمان روانی، اخیراً منتشر شده و دیگری همکار لهستانی من دومانسکی^{۱۰} (J.Dománski) که اثر او درباره مفهوم فلسفه در قرون وسطی و دوره رنسانس به زودی منتشر خواهد شد. او در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه در قرون وسطی مفهوم باستانی فلسفه، البته فقط از جهتی، دچار ابهام شده و چگونه در دوره رنسانس، از جمله نزد پترارک (Petrarque) و اراسم (Érasme) دوباره همان مفهوم زنده شده است. وانگهی تصور می‌کنم مقاله من زیر عنوان «تمرین‌های روانی و فلسفه باستانی» که در سال ۱۹۹۷ منتشر شد بر نظریه فروکو (M.Foucault) درباره «فرهنگ خود»^{۱۱} تأثیر داشته است. در جای دیگری توافق‌ها و اختلاف‌هایی را که در نظریات ما بود، بیان کرده‌ام.^{۱۲}

باید از صمیم قلب سپاس خود را از اریک وینی (Eric Vigne) به زبان آورم که نوشتن این کتاب را به من پیشنهاد و طرحی هم برای آن توصیه کرد و با من بردباری بی‌پایان از خود نشان داد. همکار عزیزم آمایون (R.Hamayon) با سفارش‌ها و نوشته‌هایش مرا درباره مسایل بسیار پیچیده آیین شمنی روشن کرد. ارجگذاری عمیق خود را به این وسیله تقدیمش می‌کنم. به ویژه از سیلوی سیمون (Sylvie Simon) و نیز از گه‌ونائل اوبری (Gwenaëlle Aubry)، ژانی کارلیه (Jeannie Carlier)، ایلستروت آدو (Ilestraut)* (Hadat) که این اثر را بازخوانی کردند و تا آن جا که امکان داشت ناشیگری‌ها و نادرستی‌های آن را ستردند سپاس فراوان دارم.

1. Signalons l'ouvrage de G.Deleuze et F.Gvattari, Qu'est-ce que la philosophie? Paris, 1991, qui est très éloigné dans son esprit et sa méthode du présent ouvrage, et le petit livre d'A.Philonenko, Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte, Paris, 1991, qui, d'une manière très intéressante, Pose à propos de lettres de Fichte et Kant le problème de l'essence de la philosophie. On trouvera dans l'Historisches Wörterbuch der Philosophie, t.7 (P-Q), Bâle, 1989, col.572-927, un remarquable ensemble d'études sur la définition de la philosophie depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

2. Aristote, Politique, I,2,1252 a 24.

3. E.Weil, Logique de la philosophie, Paris, 1950, p.13.

4. CF. sur ce point Gottfried Gabriel, «la logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein» Le Nouveau Commerce, 82-83, 1992, p.84.

5. J.Puffié, De la biologie à la culture, Paris, 1976, p.357.

6. J.P.Vernant emploie aussi ce terme dans Mythe et pensée chez les Grecs, t.I, Paris, 1971, p.96.

7. P.Rabbow, Seelenführung, Methodik der Exerziten in der Antike, Munich, 1954.

8. Ilsetraut Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, 1969 (Présenté comme dissertation doctorale en 1965, publié, sans modification, beaucoup plus tard).

9. A.J.Völke, La philosophie comme thérapie de l'âme, préface de P.Hadot, Fribourg-Paris, 1993.

10. J.Dománski, La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance, préface de P.Haclof, Fribourg-Paris, à paraître en 1996.

11. M.Foucault, Le Souci de soi, Paris, 1984, p.57.

12. P.Hadot, «Réflexions, sur la notion de culture de soi». Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, 1989, p.261-269.



بخش نخست

تعریف افلاطونی فیلسوف

و پیشینه‌های آن

I

فلسفه پیش از فلسفه

بررسی یا تاریخ (Historia) نخستین اندیشمندان یونان

«فلسفه پیش از فلسفه». واژه‌های هم‌خانواده با واژه فلسفه (فیلسوفیا) در قرن پنجم پیش از میلاد پدید آمدند و از لحاظ فلسفی در قرن چهارم به وسیله افلاطون تعریف شدند. با وجود این ارسطو و همپای او، تمام تاریخ سنتی فلسفه، نخستین اندیشمندان یونانی^۱ را، که از آغاز قرن ششم، در حوزه پیرامونی منطقه نفوذ یونان، در مهاجرنشین‌های آسیای صغیر، دقیقاً در شهر ملطیه پیدا شدند، فیلسوف می‌شناسند: تالس ریاضی‌دان و فن‌آور و یکی از هفت حکیم، که برای پیش‌بینی کسوفی در ۲۸ ماه مه سال ۵۳۵ نامدار شده بود، سپس آناکسیماندرو آناکسیمنس. این جنبش فکری به سایر مهاجرنشین‌های یونان، این بار مهاجرنشین‌های سیسیل و ایتالیای جنوبی گسترش یافت. چنین بود که در قرن ششم کسنوفانس اهل کولوفون به الیا مهاجرت کرد، فیثاغورس که اصلاً اهل ساموس، (نزدیک ملطیه) بود در پایان قرن ششم به کروتون، سپس به متاپونت آمد و آن جا ماندگار شد. کم‌کم ایتالیای جنوبی و سیسیل با

کسانی از جمله پارمنیدس و آمپدوکلس مرکز جنبش فکری بسیار پویایی شدند.

این دانشمندان جملگی توضیحی عقلانی از جهان ارایه می‌دهند و این چرخش قاطعی در تاریخ اندیشه است. مسلماً پیش از آنان، در خاور نزدیک و جاهای دیگر از یونان قدیم نیز دانش کیهان‌شناسی وجود داشته اما از مقوله اساطیر بوده است یعنی تاریخ جهان را چون نبرد بین جوهرهایی توصیف می‌کرده که به هیئت انسان بوده‌اند. «پیدایش» در معنای مورد نظر، سفر پیدایش، یا «کتاب انسابی» بود که هدف از آن تجدید خاطره اجدادیِ مردمان و پیوستن آنها به نیروی کیهانی و تبار خدایان بود. آفرینش جهان، آفرینش انسان، آفرینش مردمان موضوع دانش کیهان‌شناسی بود. همانطور که نداف^۲ (G.Naddaf) نشان داده گرچه نخستین اندیشمندان یونان نظریه عقلانی جهان را جایگزین روایت اساطیری آن می‌کنند اما طرح سه‌گانه ساختار کیهان شناختی اساطیری را نگه می‌دارند. نظریه‌ای درباره منشاء جهان و انسان و شهر ارایه می‌دهند که نظریه‌ای است عقلانی زیرا می‌کوشد تا جهان را نه براساس نبرد عناصر بلکه برپایه نبرد واقعیت‌های «طبیعی» و غلبه یکی از آنها بر دیگران، توصیف کند. این دگرگونی بنیادی در کلمه یونانی Phusis (فیزیس = طبیعت) خلاصه می‌شود که در اصل معنای آغاز و روند و نتیجه فرایندی را می‌دهد که تمام چیزها بدانگونه موجودیت پیدا می‌کنند. موضوع کار فکری آنها، کاری که خودشان آن را بررسی^۳، Historia، می‌نامند، طبیعت کیهانی است.

نظریه‌های عقلانی در سرتاسر سنت فلسفی یونان از این طرح کیهان‌شناسی نخستین متأثر شده‌اند. ما در این جا به ذکر نظریه افلاطون اکتفا می‌کنیم که در جریان سلسله گفت و شنودهای موسوم به تیمائوس،

کریتیاس و هرموکراتس (که طرح آن ریخته شد اما کتاب قوانین جای آن را گرفت)، خواسته است به سهم خود رساله بزرگی درباره طبیعت، Phusis با تفصیل تمام، از آغاز جهان و انسان و از آغاز آتن بنویسد. این جا هم باز با کتاب «انساب» روبه روییم که خاطره اصل و منشاء و نیاکان آتنی ها را در آنها زنده می کند تا در نظام کائنات و عمل پایه ریزی از سوی خدای آفریننده ریشه دارشان سازد. افلاطون خود نیز این منظور را پنهان نمی دارد: در تیمائوس با وارد کردن چهره اسطوره ای خدای آفریننده (Demiurge) که جهان را با الهام گرفتن از الگوهای ابدی یعنی مُثُل^۴ می سازد چیزی را پیشنهاد می کند که خود آن را افسانه ای قابل قبول می نامد. افلاطون در بخش دهم از کتاب قوانین به این اکتفا نمی کند که یک داستان اسطوره ای نقل کند بلکه می خواهد کیهان شناسی خود را بر پایه تعریفی دقیق بنا نهد که متکی بر دلایل پذیرفتنی برای همگان باشد. افلاطون در این تلاش عقلانی به طور ضمنی به مفهوم Phusis که چون «روند - طبیعت» از سوی نخستین اندیشمندان یونانی ابداع شده بود باز می گردد و به نوبه خود برویژگی آغازین و بنیادین این روند تأکید می ورزد. اما از نظر افلاطون^۵ چیزی که آغازین و بنیادین است حرکت و روندی است که خود به خود به وجود می آید، محرک آن خودش یعنی روان است. به این ترتیب طرح آفرینشی جایگزین طرح تحولی می شود: دیگر کائنات زاده خود به خودی طبیعت، Phusis، نیست بلکه زاده عقلانیت روان است و روان به عنوان اصل نخستین، مقدم بر همه چیز و بدینسان با طبیعت (Phusis) یکی است.

پدیا (Paideia)

همچنین می‌توان از فلسفه پیش از فلسفه به عنوان یک جریان فکری یونانی پیش از سقراط سخن گفت. منظوم اعمال و نظریاتی است که با یک ضرورت اساسی از ذهنیت یونانی یعنی علاقه به آموزش و پرورش^۱، و توجه به آنچه یونانیان Paideia^۲ می‌نامیدند، رابطه داشت. در یونان هومری از زمان‌های بسیار کهن، آموزش جوانان مشغله بزرگ طبقه نجیب‌زادگان، دارندگان ارته (aretê) یعنی اشرافیت از راه خون^۳ بود که سپس از دید فیلسوفان به پارسایی یعنی نجابت روان تبدیل شد. ما می‌توانیم مفهوم این آموزش اشرافی را از اشعار ثوگنیس (Theognis) که مجموعه تعالیم اخلاقی است،^۴ دریابیم. این آموزش به وسیله بزرگسالان، در یک گروه اجتماعی، داده می‌شود. در آن گروه‌ها تمرین می‌کنند تا این خصوصیات را به دست آورند: نیروی بدنی، دلیری، حس وظیفه‌شناسی و افتخارآفرینی که درخور جنگاوران است و مظهر این خصوصیات نیاکان -خدایان هستند که الگو محسوب می‌شوند. از قرن پنجم پیش از میلاد با گسترش دموکراسی، شهرها نیز همان اشتغال خاطر را برای پرورش شهروندان آینده به وسیله تمرین‌های بدنی، ورزش و موسیقی، و تمرین‌های روانی پیدا کردند. اما زندگی در آزادی، نبرد برای قدرت را از پی می‌آورد: باید راه خشنود نگه داشتن مردم، واداشتن آنها به اخذ این یا آن تصمیم را شناخت. بنابراین اگر کسی بخواهد بر مردم رهبری کند باید تسلط برگفتار داشته باشد. جنبش سوفسطایی پاسخگوی این نیاز بود.

سوفسطاییان قرن پنجم

با پیشرفت دموکراسی آتنی در قرن پنجم تمام این تلاش فکری، که در

مهاجرنشین‌های یونانی / یونیا، آسیای صغیر و ایتالیای جنوبی اشاعه یافته بود در آتن جایگیر شد. اندیشمندان، استادان، دانشمندان به سوی این شهر آمدند و صور گوناگونی از اندیشه را به همراه آوردند که تا آن زمان تقریباً در آن جا ناشناخته بود و کم و بیش به خوبی مورد استقبال قرار گرفت. از جمله این واقعیت که *آناکساگوراس*^{۱۰}، وقتی از *ایونیا* آمد، متهم به خدانشناسی شد و ناچار از شهر بیرون رفت کاملاً نشان می‌دهد که روحیه تحقیق که در مهاجرنشین‌های یونانی / آسیای صغیر پیشرفته بود برای آتنی‌ها هیچ مفهومی نداشت. «سوفسطاییان» معروف قرن پنجم نیز اغلب از بیگانگانند. *پروتاگوراس* و *پرودیکوس* اهل *ایونیا* بودند، *گورگیاس* اهل ایتالیای جنوبی. جنبش فکری که آنها معرف آنند هم پیوسته با جنبش فکری پیشین و هم گسسته از آن می‌نماید. پیوسته از این جهت که روش استدلال *پارمنیدس*، *زنون الیایی* یا *ملیسوس* در احتجاجات سوفسطایی هم یافته می‌شود، پیوسته نیز از این جهت که هدف سوفسطاییان گردآوری تمام دانایی‌های علمی یا تاریخی انباشته از سوی اندیشمندان پیشین است. اما گسسته از آن، زیرا سوفسطاییان از سویی آن دانایی‌های پیشین را نقد جدی می‌کنند و هریک به روش خود بر تنازع بین طبیعت (*Phusis*) و قراردادهای انسانی (*Nomoi*) تأکید می‌ورزند و زیرا، از سوی دیگر، تلاش آنها به ویژه معطوف به آموزش جوانان به منظور توفیق در زندگی سیاسی است. آموزش‌های سوفسطاییان پاسخگوی یک نیاز است. گسترش زندگی در آزادی ایجاب می‌کند که شهروندان، به ویژه آنهایی که می‌خواهند به قدرت برسند، تسلط کامل بر سخن داشته باشند. تا آن زمان جوانان به وسیله *Sunousia* (سونوسیا)، یعنی مراوده با جهان بزرگسالان^{۱۱}، برای اشرافیت، برای ارته (*aretê*)، پرورش می‌یافتند. سوفسطاییان برعکس، آموزش در یک محیط ساخته به این منظور را

ابداع کردند که از ویژگی‌های تمدن ما شد^{۱۲}. این سوفسطاییان، آموزش دهندگان حرفه‌ای، پیش از هر چیز آموزگار بودند اگرچه اصالت درخور توجه کسانی از قبیل پروتاگوراس، گورگیاس، آنتیفون را نیز باید پذیرفت. آنها در برابر دستمزدی که می‌گرفتند رویه‌هایی را به شاگردان خود می‌آموختند که آنها بتوانند به آن وسیله شنوندگان خود را قانع کنند و له و علیه هر چیز را با مهارت یکسان (Antilogie) ثابت کنند. افلاطون و ارسطو بعدها آنان را سرزنش کردند که سوداگران دانایی، بازرگانان عمده‌فروش و خرده‌فروشنده^{۱۳}. وانگهی آنان نه تنها فن گفتار قانع کننده بلکه همچنین هر چیز مؤثر برای رسیدن به افق دیدی را که همیشه برای شنوندگان جذاب است، یعنی معلومات عمومی را می‌آموزند که شامل دانش‌ها، مثل هندسه یا نجوم و نیز تاریخ، جامعه‌شناسی یا حقوق است. آنان مدرسه همیشگی تأسیس نمی‌کنند بلکه در قبال دریافت مزد، دوره‌های تدریس دایر می‌کنند و برای جلب شنوندگان در سخنرانی‌های عمومی به تبلیغ برای خود می‌پردازند و با این سخنرانی‌ها دانش و چیره‌دستی خود را نشان می‌دهند. آنها استادان دوره‌گردند که نه تنها آتن بلکه شهرهای دیگر را نیز از فن خود بهره‌مند می‌سازند.

بدینسان اشرافیت (areté) که دیگر معنای شایستگی می‌دهد، و باید امکان ایفای نقش در دولتشهر را برای اشخاص فراهم آورد می‌تواند موضوعی برای فراگیری شود البته اگر کسی که آن را می‌آموزد استعداد طبیعی داشته باشد و به اندازه کافی تمرین کند.

II

پیدایش مفهوم «فلسفه پرداختن»*

گواهی هرودوت

تقریباً مسلم است که پیش از سقراطیان قرن‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد، از جمله کسنوفانس یا پارمنیدس، و حتی احتمالاً علی‌رغم برخی گواهی‌های باستانی اما قابل بحث، فیثاغورس^{۱۴} و هراکلیت^{۱۵} نه صفت فیلسوف (Philosophos) را می‌شناختند و نه فعل فلسفه پرداختن (Philosophein) و نه به طریق اولی واژه فلسفه (Philosophia) را. این کلمات به احتمال قوی در قرن پنجم پیدا شدند، «قرن پریکلس» که در آن زمان آتن هم از لحاظ برتری سیاسی و هم از نظر شکوه فکری می‌درخشید؛ زمان سوفوکل، اورپید، سوفسطاییان، زمانی که در مثل، هرودوت مورخ که اهل آسیای صغیر بود در جریان سفرهای فراوانش برای زندگی به آن شهر پرآوازه می‌آمد و شاید در آثار اوست که نخستین اشاره به فعالیت «فلسفی» دیده می‌شود. هرودوت داستان برخورد افسانه‌ای سولون،

* Philosopher را می‌توان فلسفه گفتن نیز ترجمه کرد اما بالاخص با مفهوم مورد نظر نویسنده «فلسفه پرداختن» رساتر است. م.

قانونگذار آتنی (قرن هفتم و ششم)، یکی از کسانی را که هفت حکیم نامیده می‌شدند، با کرسوس شاه لیدی نقل می‌کند. کرسوس مغرور از قدرت و ثروت خویش این جملات را خطاب به سولون ادا می‌کند^{۱۶}:

مهمان آتنی من، آوازه حکمت (Sophiês) و سفرهایت به ما رسیده است. به ما گفته‌اند که تو ذوق حکمت داری (Philosopheôn)، و به سبب دلبستگی به مشاهده، از کشورهای بسیار دیدن کرده‌ای.

در این جا آن چیزی را که در آن هنگام حکمت و فلسفه نامیده می‌شد مشاهده می‌کنیم. سفرهای سولون هدفی جز شناختن، تجربه وسیع از واقعیت‌ها و انسان‌ها به دست آوردن، کشف سرزمین‌ها و آداب و رسوم گوناگون، نداشت. در این باره ملاحظه می‌شود که ظاهراً پیش از سقراطیان کار فکری خود را به عنوان Historia، یعنی پژوهش و بررسی^{۱۷} تلقی می‌کردند. دارنده چنین تجربه‌ای می‌تواند داور خوبی برای امور زندگی انسان‌ها باشد. به این دلیل است که کرسوس از سولون می‌پرسد خوشبخت‌ترین انسان‌ها کیست. و او پاسخ می‌دهد که هیچ کس را تا به پایان زندگی نرسیده نمی‌توان خوشبخت نامید.

بنابراین هرودوت وجود واژه‌ای را برملا می‌کند که شاید در آن زمان دیگر باب روز شده بود اما در هر حال باید در آتن قرن پنجم، در آتن دموکراسی و سوفسطاییان، قطعاً چنین می‌شد. پس از هومر واژه‌های ترکیب شده با فیلو (Philo-) برای نشان دادن وضع کسی که علاقه و لذت و توجیه زندگی خود را در پرداختن به فعالیت ویژه‌ای می‌بیند، به کار می‌رفت: مثل Philo-Posia برای لذت و دلبستگی به نوشیدنی‌ها، Philo-timia برای گرایش به افتخارات. و به این روال فیلسوفیا Philo-Sophia علاقه شخص خواهد بود برای Shophia^{۱۸}، (سوفیا = حکمت).

فعالیت فلسفی

افتخار آتن

آتنی‌های قرن پنجم (پیش از میلاد) به این تلاش فکری، به این دل‌بندی برای دانش و فرهنگ که در شهرشان شکوفا بود افتخار می‌کردند. توسیدید^{۱۹} (Thucidid) در مرثیه‌ای که از زبان پریکلِس می‌نویسد تا او در مراسم یادبود نخستین سربازان کشته شده در جنگ پلوپونز بخواند، روش زندگی آتنی را با این عبارات می‌ستاید: «ما زیبایی را با سادگی پرورش می‌دهیم و به فلسفه می‌پردازیم بی‌آنکه قاطعیت خود را از دست بدهیم». هردو فعلی که در این عبارت به کار رفته از ترکیبات فیلو (Philo-) است: به یونانی Philokalein و Philosophen. ضمناً بگوییم که در این جا پیروزی دموکراسی به طور تلویحی بیان شده است. دیگر تنها شخصیت‌های استثنایی یا نجیب‌زادگان نیستند که می‌توانند به اشرافیت (aretê) دست یابند بلکه هر شهروندی می‌تواند، تا آن جا که زیبایی را دوست دارد و به فلسفه عشق می‌ورزد، به این هدف برسد. در آغاز قرن چهارم، ایسوکراتس سخنور در «مدحیه»^{۲۰} خود، همین عبارت را چنین باز می‌گوید: آتن فلسفه را به جهانیان شناساند.

این تلاش، تمام چیزهایی را در برمی‌گیرد که با فرهنگ فکری و عمومی رابطه داشته باشد: نظریه‌های فیلسوفان پیش از سقراط، دانش‌های در حال پدید آمدن، نظریه زبان، فن سخنوری، هنر قانع کردن دیگران. و اگر اشاره گورگیاس در رساله ستایش هلن را ملاک داوری قرار دهیم، گاهی این تلاش به گونه بسیار روشنی با هنر استدلال ارتباط پیدا می‌کند. گورگیاس می‌گفت که او (هلن) مسئول عمل خویش نبود زیرا یا به اراده خدایان به این راه کشانیده شد یا زیر فشار یا به نیروی اقتناع یا

بالاخره به دلیل مهر و محبت.* و گورگیاس سه گونه اقتناع زبانی می شناسد که یکی از آن‌ها، به گفته او، عبارت است از «مضمون مناظره‌های فلسفی». بی شک منظور او گفتگو در مجامع عمومی است که در آن سوفسطاییان با هم روبه‌رو می‌شدند تا هنر خود را، با گفتارهای متقابل درباره موضوع‌هایی که مربوط به مسئله قضایی یا سیاسی ویژه‌ای نبود، بلکه بستگی به اطلاعات عمومی داشت به همگان نشان دهند.

مفهوم سوفیا (Sophia)

بنابراین واژه‌های فیلسوفو (Philosopho) و فیلسوفن (Philo-sophein) فرض مفهوم دیگری را پیش می‌آورند و آن مفهوم سوفیا (Sophia) است. اما باید پذیرفت که در آن زمان یک تعریف فلسفی برای مفهوم سوفیا وجود نداشت.

مفسرانِ امروزی برای تعریف سوفیا هنوز بین مفهوم دانش و مفهوم حکمت مرددند. آیا سوفوس (Sophos) کسی است که بسیار می‌داند، بسیاری چیزها دیده، بسیار سفر کرده، فرهنگ جامع دارد، یا کسی است که می‌داند در زندگی چگونه رفتار کند، و خوشبخت است؟ باید در سراسر این کتاب پیوسته تکرار کنیم که این دو مفهوم همدیگر را نفی نمی‌کنند: دانش واقعی نیز در پایان، کاردانی است و کاردانی واقعی، دانایی انجام کار نیک است.

پس از هومر کلمات سوفیا و سوفوس در موارد بسیار گوناگون، برای رفتارها و وضعیت‌هایی به کار رفت که ظاهراً هیچ ارتباطی با رفتار و

* هلن قهرمان حماسه ایلپاد هومر است که پاریس (قهرمان اسطوره‌ای دیگر یونان) او را ربود یا به تعبیری به خاطر عشق به او همراهش رفت و این باعث جنگ تروآ (Teroie) شد. م.

حالات «فلسوف»^{۲۱} نداشت. هومر در ایلیاد^{۲۲} از درودگر کشتی سازی سخن می گوید که در نتیجه توصیه های آتنا، در سوفیا، یعنی در کار خود، چیره دست است. به همین ترتیب در سرود هومری برای هرمس^{۲۳}، پس از نقل داستان اختراع بربط، گفته می شود که آن خدا (هرمس) شخصاً ساز سوفیایی غیر از بربط، یعنی نی را ساخت. بنابراین سوفیا در این مورد عبارت از یک هنر، یک کاردانی در موسیقی است.

اگر بر اساس این دو نمونه داوری کنیم می توانیم از خود پرسیم که آیا در مورد درودگر کشتی ساز و نیز در مورد موسیقی دان، واژه سوفیا مرجحاً نشان دهنده فعالیت ها و اعمالی است که از نظام و قواعد^{۲۴} خاصی پیروی می کنند و مستلزم آموزش و کارآموزی اند اما ضمناً به کمک یک خدا، به لطف خدایی نیاز دارند تا رموز ساخت را بر پیشه ور یا هنرمند آشکار سازند و او را در عملی کردن هنرش یاری دهند.

سولون^{۲۵} به همین ترتیب واژه سوفیه را در قرن هفتم پیش از میلاد برای بیان کار شاعری که ثمره تمرین درازمدت و نیز الهام الهه های هنر (موزها = Muses) است به کار برده. این قدرت سخنگویی شاعرانه که الهه های هنر الهام بخش آن بوده اند و به رویدادهای زندگی معنا می دهند، در آغاز قرن هفتم با روشنی بیشتر، نزد هسیود (Hésiode) دیده می شود. اگرچه او واژه سوفیا را عیناً به کار نمی برد اما مضمون حکمت را با قدرت بسیار به زبان شعر بیان می کند. گواهی او، به این سبب که سوفیای شاعر و سوفیای شاه^{۲۶} را هم ارز می شناسد جالب توجه است. الهه های هنر (موزها) به شاه مورد نظرشان الهام می بخشند. این الهه های هنر بر زبان و لبان کسی که برمی گزینند شبیمنی دلیذر و شهدی گوارا روان می سازند:

هنگامی که با حکم دادگرانه اجرای عدالت می کند همگان چشم به او دارند. زبان نافذش می تواند چنان که باید به شتاب بزرگ ترین

دعاوی را فیصله دهد.

سخنان شاعر نیز دل‌ها را می‌لرزاند:

آیا انسانی هست که در قلب پاکش نگرانی خاطری داشته باشد و
روانش از اندوهی، به سردی گراید؟ باشد که سراینده‌ای از الهه‌های
هنر یاری بخواهد و کارهای بزرگ مردان گذشته یا خدایان ساکن
المپ را گرامی بدارد تا بی‌درنگ ناخرسندی‌ها را فراموش کند، دیگر
اندوهی را به یاد نیاورد. لطف الهه‌های هنر این‌ها همه را به شتاب از
او دور می‌سازد.

در این جا مفهوم ارزش روان درمانی گفتار و اهمیت اساسی تسلط
بر سخن^{۲۷}، مشهود است. سخنی که در دو زمینه ظاهراً بسیار مختلف
اثر بخش است: زمینه مباحثه قضایی و سیاسی: شاهان اجرای عدالت
می‌کنند و دعاوی را فیصله می‌دهند. و زمینه ترنم شاعرانه: شاعران با آواز
خود قلب انسان‌ها را دگرگونه می‌سازند. می‌موسینه (Memosyné)، مادر
الهه‌های هنر، «فراموشی تیره‌بختی‌ها و رفع نگرانی‌هاست»^{۲۸}. در ترنم
شاعرانه می‌توان طرحی از آنچه را که بعدها به شکل تمرین‌های روانی
فلسفی، از مقوله گفتاری یا مکاشفه‌ای، درآمد، مشاهده کرد. زیرا
الهه‌های هنر تنها با زیبایی ترانه‌هایی که می‌سرایند، و داستان‌هایی که
حکایت می‌کنند، تیره‌بختی‌ها را از یاد نمی‌برند بلکه چون شاعران و
شنوندگان آنها را به شهود کائنات می‌رسانند، در کار خود به نتیجه
می‌رسند. اگر «به روان پُرتوان زئوس، پدر خود شادی می‌بخشند»^{۲۹} از
آن‌روست که «هرآن چه بوده و هست و خواهد بود» برایش می‌خوانند و
نشانش می‌دهند. و این درست همان چیزی است که هسیود در تبار خدایان
خود خواند و در یک حکم اپیکوری که به مترودورس (Metrodore) از
شاگردان اپیکور نسبت داده شده نیز گفته می‌شود: «به یاد داشته باش تو

که میرایی و برای زندگی کوتاهی آفریده شده‌ای به لطف دانش طبیعت تا بی‌نهایت مکان و زمان پیش رفته‌ای و هرچه هست و خواهد بود و بوده است دیده‌ای»^{۳۰} و افلاطون حتی پیش از اپیکوریان گفت روح که تعالی اندیشه، و مکاشفه کل زمان و وجود به آن وابسته است، مرگ را ترس آور نمی‌داند.^{۳۱}

وانگهی سوفیا همچنین می‌تواند مبین مهارت در رفتار با دیگران باشد، مهارتی که ممکن است تا حد ترفند زدن و نهانکاری پیش رود. مثلاً در مجموعه آرای مربوط به تربیت اشرافی که تئوگنیس در قرن ششم پیش از میلاد نوشت این سفارش‌ها را، خطاب به کورنوس (Cynos) می‌بینیم:^{۳۲} کورنوس، به هریک از دوستانت چهره گوناگونی از خود نشان ده. به تناسب احساسات یکایک آنها، خود را دگرگونه کن. هر روز با یکی از آنها نزدیک شو، و بدان که در هر مورد چگونه تغییر شخصیت دهی زیرا مهارت (سوفیه = Sophiê) از اشرافیت بسیار (aretê) هم نیکوتر است.

به این ترتیب گوناگونی و فراوانی مفاهیم سوفیا روشن می‌شود. این مفاهیم در تصویر افسانه‌ای و عامیانه، و سپس در تصوّر تاریخی چهره هفت حکیم^{۳۳} و اثر آن که از همان زمان هم نزد برخی از شاعران قرن ششم دیده می‌شود، سپس نزد هرودوت و افلاطون مشهود است. دانایی تالس ملطی (پایان قرن هفتم - ششم) پیش از هر چیز چنان است که می‌توانیم آن را دانایی علمی بنامیم: کسوف ۲۸ ماه مه سال ۵۸۵ را پیش‌بینی می‌کند، عقیده دارد که زمین روی آب است اما او افزون بر این کاردانی فنی دارد: تغییر مسیر رودخانه‌ای به او نسبت داده می‌شود. بالاخره روشن‌بینی سیاسی از خود نشان می‌دهد: می‌کوشد تا یونانی‌های ایونیا را با پیشنهاد تشکیل ایالات متحد (فدراسیون) نجات دهد. دربارهٔ

پیتاکوس اهل می‌تیلن (قرن هفتم)، تنها از فعالیت‌های سیاسی او سخن رفته است. سولون آتنی (قرن هفتم - ششم) نیز چنانکه دیدیم مردی است سیاسی و قانون‌گذاری‌های خوب او خاطره‌ای دیرپا می‌گذارد اما ضمناً شاعری است که در اشعارش آرمان اخلاقی و سیاسی خود را بیان می‌کند. خیلون اسپارتی، پریاندرکورنتی، بیاس پریینی (هرسه نفر از آغاز قرن ششم) نیز مردان سیاسی بوده‌اند که برای پاره‌ای قوانین که تدوین کردند یا به خاطر کار سخنوری و حقوقی خود شهره شدند. اشارات مربوط به کلئوبول لیدوسی از همه نامطمئن‌تر است: تنها می‌دانیم که اشعاری هم به او نسبت داده‌اند. اندرزها، یا به گفته افلاطون «جملات کوتاه یادماندنی»^{۳۴} منسوب به هفت حکیم وجود دارد که، وقتی آنان در دلف گرد آمدند و خواستند نوبر حکمت خود را در معبد آپولون به او پیشکش کنند، به زبان آوردند و سنگ‌نبشته‌هایی از آن‌ها را به او هدیه دادند که همگان بازگو می‌کنند: «خود را بشناس»، «نه بیش از آن چه باید». مسلماً فهرست اندرزهایی که گفته می‌شد اثر هفت حکیم است نزدیک معبد دلف حک شده بود اما رسم حکاکی این پندها به نحوی که تمام رهگذران در تمام شهرهای یونان بتوانند آنها را بخوانند، رواج بسیار داشت. بدینسان در سال ۱۹۶۶ در ایخانون، واقع در مرز افغانستان کنونی، هنگام کاوش در شهر باستانی بلخ لوحه سنگی آسیب دیده‌ای کشف شد که، چنانکه روبر (L. Robert) نشان داده، در اصل شامل مجموعه کاملی از یکصد و چهل اندرز دلفی بوده است. کلئارک (Cléarque)^{۳۵} از پیروان ارسطو در قرن سوم پس از میلاد دستور حک این مجموعه را داده بود. از این جا اهمیتی که مردم یونان برای تعالیم اخلاقی قائل بودند به خوبی معلوم می‌شود.^{۳۶}

از قرن ششم با گسترش علوم «دقیقه»، پزشکی، حساب، هندسه،

نجوم، بخش جدیدی به ترکیب‌های مفهوم سوفیا افزوده شد. دیگر تنها در حوزه سیاست یا هنر نیست که «کارشناسانی» (Sophoi) وجود دارند بلکه در قلمرو دانش نیز کارشناسان یافت می‌شوند. وانگهی از زمان تالس ملطی مفهوم بیش از پیش روشن‌تری درباره آن چه که یونانیان فیزیس (Physis=طبیعت) می‌نامیدند، یعنی پدیده تکامل موجودات زنده، انسان، و نیز کائنات، گسترش یافته بود، مفهومی که اغلب، از جمله در نظر هراکلیت یا به ویژه دموکریت، آمیخته به ملاحظات اخلاقی نیز بود.

و اما سوفسطاییان به این دلیل سوفسطایی نامیده می‌شدند که هدفشان آموزش سوفیا به جوانان بود. کتیبه تراسیماک (Thrasymaque) چنین می‌گفت: «پیشه من سوفیاست.»^{۳۷} از دید سوفسطاییان کلمه سوفیا در درجه نخست یعنی کاردانی در زندگی سیاسی اما ضمناً گویای تمام مفاهیمی که به اختصار بررسی کردیم و به ویژه فرهنگ علمی، لااقل تا آن جا که بخشی از فرهنگ عمومی شمرده می‌شود، نیز می‌باشد.

III

چهره سقراط

چهره سقراط تأثیر قاطعی بر تعریف «فیلسوف» از سوی افلاطون، در گفت و شنود «ضیافت» گذاشته است، تعریفی که سرآغاز آگاهی درست از وضعیت بدیع فیلسوف در میان انسان‌هاست. به این سبب ما باید به تفصیل، نه درباره سقراط تاریخی که به سختی قابل شناسایی است بلکه درباره چهره اساطیری سقراط، آن چنان که از سوی نسل اول پیروانش ترسیم شده، تأمل کنیم.

چهره سقراط

اغلب سقراط و مسیح را با هم مقایسه می‌کنند.^{۴۸} از جمله همانندی‌ها این که آن دو واقعاً نفوذ تاریخی بسیار زیادی داشته‌اند در حالی که در مکان و زمان بسیار محدودی به نسبت تاریخ جهان، در شهر یا کشوری کوچک تلاش خود را به کار بسته‌اند و پیروان بسیار کمی داشته‌اند. هیچ یک خود چیزی ننوشته‌اند اما درباره آنان گواهی‌های «عینی» در دست است: درباره سقراط «یادماندن‌ها»ی گزنوفون، گفت و شنودهای

افلاطون، و دربارهٔ مسیح انجیل‌ها را در اختیار داریم. با این همه برای ما بسیار مشکل است که با یقین بگوییم مسیح تاریخی و سقراط تاریخی چه کسانی بوده‌اند. پیروان آنها پس از مرگشان^{۴۹} مکتب‌هایی بنیاد نهادند که پیام آنها را اشاعه دهند اما در این زمینه مکاتبی که «سقراطیان» تأسیس کردند گوناگون‌تراند تا مسیحیت‌های نخستین، امری که باعث می‌شود پیچیدگی وضعیت سقراطی را خوب حدس بزنیم. سقراط هم الهام‌بخش آنتیستِن (Antisthène)، پایه‌گذار مکتب کلبی بود که سختی و ریاضت را موعظه می‌کرد و عمیقاً بر مکتب رواقی تأثیر گذاشت، و هم آریستِیپ (Aristippe)، مؤسس مکتب کورنایی (Cyrène) که از نظر او هنر زیستن عبارت بود از بهره‌مندی به بهترین شکل ممکن از وضع موجود، و لذا آسایش و لذت را خوار نمی‌شمارد و بدینسان تأثیر شایانی بر مکتب اپیکوری می‌گذارد. اما او همچنین الهام‌بخش اقلیدس (Euclide) (فیلسوف) پایه‌گذار مکتب مگار هم بود که به جدلی بودن (دیالکتیک) شهرت داشت. تنها یکی از پیروان سقراط یعنی افلاطون از دید تاریخ پیروز شد چه از این حیث که توانست به گفت و شنودهایش ارزش ادبی زوال‌ناپذیر بدهد چه از این نظر که مکتب او قرن‌ها دوام آورد و بدینسان گفت و شنودها نیز رهایی یافتند و آیین سقراط را نشو و نما یا تغییر شکل دادند. در هر حال تمام این مکتب‌ها به ظاهر وجه مشترکی دارند: با این مکتب‌ها مفهوم یا فکر فلسفی چنان که خواهیم دید، به عنوان نوعی گفتار وابسته به یک شیوه زندگی و به عنوان یک شیوه زندگی وابسته به نوعی گفتار پدید آمد.

اگر تمام نوشته‌های مکاتب پایه‌گذاری شده به وسیلهٔ پیروان سقراط باقی مانده بود و به ویژه اگر تمام آثار در بردارندهٔ گفتارهای «سقراطیان»، که سقراط را در گفت و شنود با مخاطبان‌ش به صحنه می‌آوردند مانده بود،

شاید ما از سقراط تصور دیگری داشتیم. در هر حال باید کاملاً به یاد داشت که آوردهٔ اساسی گفت و شنوهای افلاطون، صحنه‌آرایی گفتارهایی که سقراط تقریباً همیشه نقش پرسشگر را در آنها بازی می‌کند، اختراع افلاطون نیست بلکه گفت و شنوهای مشهور او یک سبک ادبی خاص یعنی سبک گفت و شنود «سقراطی» است که واقعاً شیوهٔ ویژهٔ پیروان سقراط بود.^{۴۰} موفقیت این شکل ادبی امکان می‌دهد که ما بینش مختصری از تأثیر فوق‌العادهٔ چهره سقراط و راه و روش او در گفتگو با هم‌شهریان، بر معاصران و به ویژه بر پیروان او به دست آوریم. در مورد گفت و شنوهای سقراطی که افلاطون تنظیم کرده، اصالت این شکل ادبی کمتر در بهره‌گیری از گفتاریست که به پرسش‌ها و پاسخ‌ها تقسیم می‌شود (زیرا گفتار جدلی «دیالکتیکی» بسیار پیش از سقراط وجود داشت) بلکه بیشتر در نقش شخصیت مرکزی گفت و شنوهاست که به سقراط اختصاص دارد. از این جا رابطه بسیار خاصی بین نویسنده و اثر او از یک سو، و بین نویسنده و سقراط از سوی دیگر استنتاج می‌شود. نویسنده می‌خواهد متعهد به اثر خود نباشد زیرا ظاهراً تنها به نقل مباحثه قناعت می‌کند و نظریه‌های مخالف را در برابر هم می‌گذارد: دست بالا می‌توان چنین فرض کرد که نظریه مورد دفاع سقراط را برتر می‌داند. بنابراین به نحوی صورتک سقراط را بر چهره خود می‌گذارد. وضع گفت و شنوهای افلاطون چنین است. هرگز «من» افلاطون در آنها دیده نمی‌شود. نویسنده حتی برای گفتن این که گفت و شنوها را نوشته نیز اظهاری نمی‌کند و در مباحثات بین مخاطبان وارد صحنه نمی‌شود. اما مسلماً تصریح هم نمی‌کند که در مطالب گفته شده کدامیک از آن سقراط است و کدامیک از خود او. بنابراین اغلب، در بعضی از گفت و شنوها، تشخیص حصهٔ سقراط از حصهٔ افلاطون بسیار مشکل است. بدینسان

سقراط اندکی پس از مرگش چهره‌ای اسطوره‌ای پیدا می‌کند. اما درست همین چهره‌ی اسطوره‌ای سقراط است که اثری فناپذیر بر تمام تاریخ فلسفه گذاشته است.

نادانی سقراطی و نقد دانایی سقراطی

در رساله آپولوجیا «دفاع سقراط»، که افلاطون گفتار سقراط در برابر دادرسانِ محاکمه‌ای را که به محکومیت او انجامید، به سبک خود شرح می‌دهد، سقراط می‌گوید که یکی از دوستانش، خِرْفُون^{۴۱} (Chéréphon) از هاتف دلف می‌پرسد آیا کسی حکیم‌تر از سقراط وجود دارد و هاتف پاسخ می‌دهد که حکیم‌تر از سقراط کسی نیست. در این جا سقراط از خود می‌پرسد که هاتف چه می‌خواسته بگوید. و برای یافتن شخصی حکیم‌تر از خود به بررسی گسترده نزد اشخاص می‌پردازد که طبق سنت یونانی، آن گونه که در فصل پیش از آن سخن گفتیم صاحب حکمت، یعنی کاردانند: دولتمردان، شاعران، پیشه‌وران. آنگاه متوجه می‌شود که تمام این اشخاص چنین می‌پندارند که همه چیز می‌دانند حال آنکه هیچ چیز نمی‌دانند. از این جا نتیجه می‌گیرد که اگر خود حکیم‌ترین کسان باشد به این سبب است که به دانستن آنچه نمی‌داند باور ندارد. پس چیزی که هاتف می‌خواسته بگوید این است که دانشمندترین انسان‌ها «کسی است که می‌داند از لحاظ دانایی هیچ ارزشی ندارد».^{۴۲} تعریف افلاطون از فیلسوف در گفت و شنود «ضیافت» دقیقاً این است: فیلسوف هیچ نمی‌داند اما بر نادانی خویش آگاه است.

بنابراین وظیفه سقراط، به گفته رساله «آپولوجیا» وظیفه‌ای که هاتف دلف یعنی در واقع خدا - آپولون به عهده او گذاشته، عبارت می‌شود از

آگاه ساختن سایر انسان‌ها بر نادانی خویش، بر بی‌حکمتی خویش. سقراط برای انجام این رسالت وضع کسی را به خود می‌گیرد که هیچ نمی‌داند، یعنی حالت ساده‌لوحی. و این همان ریشخند مشهور سقراطی است، همان حالت بی‌خبری تصنعی، همان ساده‌نمایی که از جمله با همان حال درباره اینکه آیا کسی از او داناتر، وجود دارد یا نه، تحقیق کرده بود. چنانکه یکی از شخصیت‌های کتاب جمهوری می‌گوید^{۴۳}:

ریشخند معمول سقراط همین است! من می‌دانستم و از پیش به همراهان گفته بودم که تو از دادن پاسخ شانه خالی خواهی کرد، وانمود خواهی کرد که ناآگاهی و هرگاه پرسشی از تو کنند همه کار خواهی کرد جز پاسخ دادن.

به این دلیل سقراط همیشه در گفتگوها پرسش‌کننده‌ای است که به گفته ارسطو: «اقرار می‌کند که هیچ نمی‌داند»^{۴۴} سیسرون می‌گوید: «سقراط خود را کوچک می‌کند، بیش از آنکه باید به مخاطبان مخالف امتیاز می‌دهد، به این ترتیب به چیزی می‌اندیشد و چیز دیگری به زبان می‌آورد و از به کار بردن این نهانکاری که یونانیان آن را «ریشخند کردن»^{۴۵} می‌نامند لذت می‌برد. در حقیقت این حالت ساختگی، اقدامی با قصد قبلی برای نهانکاری نیست بلکه نوعی مطایبه است که خود و دیگران را کاملاً جدی نمی‌گیرد زیرا واقعاً هر آن چه که انسانی است و حتی هر آن چه که فلسفی است، اعتباری اندک دارد و لذا هرگز نمی‌توان بر آن غرّه شد. بنابراین رسالت سقراط آن است که انسان‌ها را از نادانی خود آگاه سازد. بی‌شک سقراط می‌تواند ناآگاهان را مخاطب سازد، و اغلب چنین نیز می‌کند، و به آنها بگوید که دانایی‌هاشان ناچیز است و تنها بر اثر پیشداوری‌های بی‌بنیاد و نستجیده به اعمالی دست می‌زنند، و به این وسیله به آنها بفهماند که دانایی مورد ادعایشان بر هیچ پایه و اساسی متکی نیست. اما او به ویژه کسانی را مخاطب قرار می‌دهد که به سبب فرهنگی

که دارند باورشان شده است که «دانایی» کامل دارند. تا زمان سقراط دو گونه شخصیت از این سنخ وجود داشت: یک سو دانایان اشرافی، یعنی استادان حکمت یا حقیقت، مانند: پارمنیدس، آمپدوکلس یا هراکلیت که نظرهای خود را در برابر جهل عامه قرار می دادند، سوی دیگر دانایان آزادیخواه که مدعی بودند می توان دانایی را به همگان فروخت. اینان سوفسطاییان بودند. برای سقراط دانایی مجموعه ای از قضایا و جملاتی نیست که بتوان نوشت و مبادله کرد یا حاضر و آماده فروخت چنانکه از آغاز رساله «ضیافت» پیداست^{۴۶}، سقراط دیر به مهمانی می رسد زیرا پیش از آمدن در نقطه ای می ایستد و بی حرکت به حال تأمل فرو می رود و «روان خود را همساز با خویش می کند». هنگامی هم که وارد تالار می شود، آگاتون، که میزبان است از او خواهش می کند تا در کنارش بنشیند که به گفته خود او: «در تماس با تو از یافته های حکمت که از تو می تراود بهره گیرم» سقراط پاسخ می دهد: «چه جای خوشبختی بود اگر دانایی چیزی بود که از سوی هرکس زیاده از آن داشت به سوی کسی که بی بهره از آن بود، روان می شد.» معنای این سخن آن است که دانایی چیزی ساخته و پرداخته، مضمونی کامل شده نیست تا به وسیله نوشته یا گفته یا هرگونه گفتاری مستقیماً قابل انتقال باشد.

بنابراین وقتی سقراط مدعی می شود که فقط یک چیز می داند و آن این است که هیچ نمی داند به این دلیل است که مفهوم متداول دانایی را مردود می داند. روش فلسفی او انتقال دانایی نیست که مستلزم پاسخ به پرسش های پیروان باشد بلکه کاملاً برعکس پرسش از مریدان است زیرا او خود چیزی نمی داند تا به آنها بگوید یا درباره مضامین نظری دانشی به آنها بیاموزد. ریشخند سقراط تظاهر به این است که می خواهد از مخاطب چیزی بیاموزد تا بر او مکشوف سازد که در زمینه ای که مدعی دانایی است هیچ نمی داند.

اما این نقد دانایی که ظاهرش به کلی منفی است، دو معنا دارد. از سویی بر این فرض متکی است که دانایی و حقیقت، همان گونه که دیده ایم، مستقیماً و به شکل ساخته و پرداخته قابل دریافت نیستند بلکه باید توسط خود شخص ایجاد شوند و به این دلیل سقراط در تئِتوس تأکید می‌کند که در مباحثه با دیگران به ایفای نقش مامایی اکتفا می‌کند. خود او هیچ نمی‌داند و چیزی نمی‌آموزد^{۴۷} بلکه فقط سؤال می‌کند و مسئله‌ها و پرسش‌های او به مخاطبانش کمک می‌کنند تا حقیقت «خود» را بزنند. چنین تصویری می‌رساند که دانایی در روان انسان جای دارد و با خود اوست که، وقتی به کمک سقراط فهمید دانائیش بی محتوا بوده، آن حقیقت را کشف کند. افلاطون در بیان اندیشه خود این نظر را به شکل اساطیری در می‌آورد و می‌گوید هر شناختی، یادگاری از شهودیست که روان از یک تجربه پیشین دارد. باید به یاد آوردن را آموخت. نظر سقراط، عکس این و کاملاً به گونه دیگری است. پرسش‌های سقراط مخاطب را به جایی نمی‌برند تا چیزی بدانند و به نتایجی بیانجامد که بتوان به شکل قضایایی دربارهٔ فلان یا بهمان موضوع آنها را صورت‌بندی کرد. گفت و شنود سقراطی برعکس، به تشکیک، به عدم امکان استنتاج و صورت‌بندی دانایی می‌انجامد. یا به عبارت بهتر، چون مخاطب بیهودگی دانایی خود را کشف می‌کند ضمناً به حقیقت خود پی می‌برد یعنی با گذشتن از دانایی خویش، خود را زیر سؤال می‌کشد. به عبارت دیگر در گفت و شنود «سقراطی» مسئله واقعی مورد نظر، موضوعی نیست که از آن سخن گفته می‌شود بلکه، به گفته نیکلاس یکی از شخصیت‌های رساله افلاطون، شخصی است که سخن می‌گوید.^{۴۸}

آیا نمی‌دانی که هرکس بسیار به سقراط نزدیک شود و به گفت و شنود با او بنشیند، حتی اگر نخست خود آغاز به سخن از چیز دیگری با او کرده باشد در جریان گفتگو متوجه خواهد شد که

ناگزیر به جایی کشیده می‌شود که عاقبت باید چگونگی گذران زندگی کنونی و نیز زندگی خویش در هستی‌های گذشته خود را حساب پس بدهد. اینجا که رسیدی دیگر سقراط رعایت نمی‌کند تا عمیقاً و کاملاً تمام اینها را به محک آزمایش او بگذاری (...). برای من همنشینی او شادی بخش است. من بد نمی‌دانم که هر کار ناشایستی انجام دهم یا انجام داده باشم به من گوشزد شود. هر کس از این گوشزدها پروا نداشته باشد حتماً باقی عمرش بیشتر دوراندیش خواهد بود.

بنابراین سقراط مخاطبانش را به جایی می‌کشاند که خود را امتحان کنند، از خویشتن خویش آگاهی یابند. سقراط همچون «خرمگس»^{۴۹} مخاطبان خود را با پرسش‌هایی که شخص آنها را زیر سؤال می‌برند و آنان را وا می‌دارند تا به خود توجه کنند و مراقب خویش باشند، نیش می‌زند:^{۵۰}

چطور! دوست عزیز تو اهل آتنی، شهروند شهری که دانش و توانایی آن از هر شهر دیگری مشهورتر است با این همه شرم‌نداری از این که تمام توجهت را به دارایی خود، که می‌خواهی تا می‌شود زیادش کنی، و نیز به شهرت و افتخار خود می‌دهی اما نگران بهبود اندیشه خود، حقیقت خود و روان خود نیستی و به آنها نمی‌اندیشی!

بنابراین قضیه بیشتر زیر سؤال بردن خود و ارزش‌های راهنمای زندگی خویش است تا مسئله دانایی ظاهری که فکر می‌کنیم دارای آنیم. زیرا مخاطب سقراط پس از گفت و شنود با او بالاخره اصلاً نمی‌داند چرا عملی را انجام می‌دهد، از تناقض‌گویی‌های خود و از تناقض‌های درونی خود آگاه می‌شود، به وجود خود شک می‌کند. مانند سقراط به آن جا می‌رسد که در می‌یابد که هیچ نمی‌داند، اما با این عمل از خود فاصله می‌گیرد، دو بخش می‌شود، بخشی از او از این پس با سقراط یکی خواهد

شد که در هر مرحله از گفت و شنود، مخاطب را به توافق می خواند و بدینسان آگاه بر خود می شود، خود را زیر سؤال می برد. لذا مسئله اساسی در دانستن فلان یا بهمان مطلب نیست بلکه در چنین یا چنان بودن است:^{۵۱}

من نگران آن چیزهایی نیستم که بیشتر مردم نگرانی آن‌ها را دارند
مانند: مسایل پولی، اداره اموال، مأموریت‌های فرماندهی، موفقیت
سخت‌نرانی‌ها در اجتماعات، احراز مقامات عالی، اتحادیه‌ها،
گروه‌بندی‌های سیاسی. من به این راه‌ها نرفته‌ام (...) بلکه راهی را
برگزیده‌ام که به یکایک شما بزرگ‌ترین نیکویی‌ها را کنم بدینسان که
شما را قانع سازم تا کمتر به آنچه دارید بپردازید و بیشتر به آنچه
هستید بیندیشید تا در حد امکان شایسته و خردمند شوید.

سقراط، دعوت به «بودن» را نه تنها با پرسش‌های خود، با نیشخند
خود بلکه نیز و به ویژه با شیوه خاص بودن خود، با روش زندگانی خود،
حتی با وجود خود، عملی می کند.

خطاب «فرد» به «فرد»

دیگر به فلسفه پرداختن، چنانکه سوفسطاییان میل به آن دارند، کسب
دانایی، یا کاردانی یعنی سوفیا نیست بلکه خویشتن را زیر سؤال بردن
است. زیرا انسان با این کار احساس خواهد کرد که آن نیست که باید
می بود. در «ضیافت» افلاطون تعریف فیلسوف (فیلو - سوف)، یعنی
انسان دوستدار حکمت چنین است. در آپولوجیا، سقراط از زبان الکیاداس
ظاهراً برای نخستین بار در تاریخ تصویری از فرد، تصویر مورد علاقه
کی‌رکه گارد (Kierkegard)، یعنی فرد به منزله شخصیت یگانه و یکتا پدیدار
می شود. الکیاداس می گوید:^{۵۲} معمولاً انواع گوناگونی از انسان وجود دارد

که هر فرد را می‌توان در یکی از آن‌ها جای داد، مثلاً نوع «فرمانده نظامی نجیب‌زاده و دلیر» از قبیل آشیل (= آخیلوس) در دوران هومر، یا براسیداس فرمانده اسپارتی در میان معاصران، یا نوع «دولتمرد سخن‌پرداز و باتدبیر» از قبیل نستور در دوران هومر یا پریکلز در زمان ما. اما سقراط را در هیچ نوعی نمی‌توان جای داد. او را با هیچ کس دیگر نمی‌توان مقایسه کرد مگر دست بالا با سیلن‌ها (Silenes)* و ساتیرها (Satyres)*. سقراط آتوپو (Atopos) است: شگفت، معیارناپذیر، مخالف‌خوان، غیر قابل گروه‌بندی، شک برانگیز. در رساله تئِتوس درباره خود می‌گوید: «من به کلی گمراه‌کننده‌ام (آتوپو) و جز تزلزل و تردید (Aporia) چیزی به وجود نمی‌آورم.»^{۵۳}

این شخصیت یکتا، چیزگیرایی دارد، نوعی جاذبه سحرآسا در او هست. گفتارهای فلسفی‌اش مثل مار قلب‌ها را نیش می‌زند و به قول الکیادس یک حالت تصرف، یک نوع هذیان و مستی فلسفی، یک زیر و روی کامل در روح انسان برمی‌انگیزد.^{۵۴} بر این نکته باید بسیار تأکید کرد.^{۵۵} سقراط روی کسانی که به او گوش می‌دهند از راه غیراستدلالی، از راه هیجانی که برمی‌انگیزد، از راه عشقی که الهام می‌دهد، تأثیر می‌گذارد. در گفت و شنودی که یکی از شاگردان سقراط به نام اشین دو اسفتوس آن را نوشته، سقراط می‌گوید که اگر شایستگی آن را ندارد که چیز سودمندی به الکیادس بیاموزد (که باعث شگفتی نیست زیرا سقراط هیچ نمی‌داند) ولی عقیده دارد که می‌تواند او را با عشق خود و با زندگی کردن با او، بهتر سازد.^{۵۶} در گفت و شنود تئاگس (Theagès) که به خطا منسوب به افلاطون شده اما بین سال‌های ۳۶۹ و ۳۵۴ پیش از میلاد^{۵۷} و احتمالاً در زمان زنده

* ساتیرها و سیلن‌ها از خدایان یا دقیق‌تر گفته شود از نیمه خدایان اساطیری یونان بودند. م.

بودن افلاطون نوشته شده، یکی از پیروان سقراط می‌گوید بی‌آنکه سقراط چیزی به او بیاموزد همین اندازه که در کنار او باشد و حضور او را احساس کند، پیشرفت خوبی خواهد داشت. الکیادس در «ضیافت» نیز می‌گوید و تکرار می‌کند که سخنان نرم سقراط تأثیر منقلب‌کننده‌ای بر او دارد.^{۵۸}

چنان حالی داشتم که فکر می‌کردم اگر به همان گونه رفتار کنم که می‌کنم دیگر نمی‌توانم به زندگی ادامه دهم (...) او مرا واداشت تا نزد خود اقرار کنم که نگران خویش نیستم.

چنین نبود که فصاحت و جلوه سقراط بیش از دیگران باشد. برعکس، الکیادس می‌گوید که در برخورد نخست، گفته‌های او به کلی خنده‌آور به نظر می‌آمد.^{۵۹}

با شما از آدم‌های نادان، از آهنگران، از پینه‌دوزان، از چرم‌سازان سخن می‌گوید. چنان است که گویی همیشه سخنان معینی را درباره مطالب معینی تکرار می‌کند.

ظاهراً اشاره الکیادس در این جا به استدلال همیشگی سقراط است که در خاطرات او، تنظیم شده به وسیله گزنوفون^{۶۰}، دیده می‌شود و مبین شگفتی سقراط از این است که برای آموختن شغل پینه‌دوزی یا درودگری یا آهنگری یا مهتری، یا حتی پرورش اسب و گاو می‌دانیم به کدام استاد باید رجوع کنیم اما وقتی پای عدالت در میان باشد نمی‌دانیم کجا باید برویم. در متن گزنوفون، سپس هیپاس (Hippias) سوفسطایی به سقراط گوشزد می‌کند که «او همیشه جملات معینی را درباره موضوع‌های معین تکرار می‌کند». سقراط به طیب خاطر این تذکر را می‌پذیرد بیشتر از این جهت که امکان می‌یابد تا مخاطب خود را وادارد که بگوید او، هیپاس، برعکس، همیشه می‌کوشد حرف تازه‌ای بزند حتی اگر بحث از عدالت

باشد. سقراط می‌خواسته بداند که هیپاس دربارهٔ موضوعی که تغییرپذیر نیست چگونه می‌تواند حرف تازه‌ای داشته باشد اما او پاسخ خود را موکول به این می‌کند که نخست سقراط عقیده خود را دربارهٔ عدالت بیان نماید.

مدت‌های بسیار است که تو دیگران را با پرسش‌های خود و با رد گفتهٔ آنان ریشخند می‌کنی و هرگز حاضر نیستی به کسی حساب پس بدهی یا عقیده خود را بیان کنی.

و سقراط پاسخ می‌دهد:

من از اظهار آنچه به نظرم درست باشد باز نمی‌ایستم. اگر از سخن گفتن درماندم با اعمال خود آن را نشان می‌دهم.

که معنایش آن است که آخرالامر زندگی و وجود انسان بهتر از هر چیز معنای عدالت را مشخص می‌کنند.

این فردیت پرتوان سقراط است که می‌تواند وجدان مخاطبانش را بر فردیت آنها هشیار سازد. اما واکنش مخاطبان بی‌نهایت گوناگون است. هم‌اکنون شادی و سرور نیکياس را از این که مورد سؤال سقراط قرار گیرد، دیدیم. برعکس، الکیادس می‌کوشد تا از نفوذ سقراط پرهیزد: در برابر او تنها احساس شرم می‌کند، و برای گریز از جاذبه او گاه آرزوی مرگش را دارد. به عبارت دیگر سقراط مخاطب خود را تنها به بررسی و آزمون خویش وا می‌دارد. کسی که با سقراط گفتگو می‌کند باید برای گفت و شنودی که او را به توجیه خود و زندگانی خود می‌کشد تن در دهد، به گفته نیکياس، بپذیرد که پا به پای سقراط تابع مقتضیات گفتار خردمندانه یا بهتر است بگوییم تابع عقل باشد. به عبارت دیگر توجه به خویش داشتن، خود را زیر سؤال بردن، عملی نخواهد بود مگر با گذشت از فردیت خویش، که باید این فردیت به سطحی فراگیر و جهانی تعالی یابد و به صورت کلمه‌ای (Logos) مشترک برای طرفین گفت و شنود متجلی شود.

دانایی سقراط ارزش مطلق هدف اخلاقی

بنابراین ما آن چه را که در ورای نادانی سقراط است یعنی دانایی او را در می‌یابیم. سقراط می‌گوید و تکرار می‌کند که هیچ نمی‌داند، نمی‌تواند چیزی به دیگران بیاموزد، دیگران خود باید بیندیشند، حقیقت خود را خود کشف کنند. اما در هر حال می‌توان پرسید آیا دانشی وجود ندارد که سقراط خود، و از درون خود، کشف کرده باشد؟ قطعه‌ای از رساله «آپولوجیا»^{۶۱}، که در آن دانایی و نادانی در برابر هم نهاده شده به ما اجازه چنین فرضی را می‌دهد. سقراط در این قطعه مطلبی را که ممکن است جمعی به او گفته باشند طرح می‌کند: «شرم نداری از آن گونه زندگی که داشته‌ای و امروز تو را دستخوش مرگ کرده؟» و سقراط این چنین پاسخ می‌دهد:

این سخن شایسته نیست که انسان باارزشی را، هر چند ارزش او اندک باشد، این گونه بینداریم که به هنگام ضرورت، به جای آن که در اندیشه درست و نادرست بودن آنچه انجام می‌دهد و نیک و بد انسانی رفتارش باشد درباره بخت زنده ماندن یا جان دادن خویش محاسبه کند.

از این دیدگاه آنچه به ظاهر نادانی می‌نماید ترس از مرگ است:^{۶۲}
درواقع آیا ترس از مرگ تنها تصویری از یک دانایی نیست که به کلی فاقد آنیم؟ آیا این ترس، تصور دانستن چیزی نیست که از آن ناآگاهیم؟ زیرا آخر هیچ کس نمی‌داند که مرگ چیست و نمی‌داند که ممکن است مرگ بزرگ‌ترین نیکی‌ها برای انسان باشد. با وجود این ما از مرگ می‌ترسیم گویا می‌دانیم که بزرگ‌ترین بدی‌هاست. مسلماً

این همان ناآگاهی سرزنش‌پذیر یقین به دانستن چیزی است که نمی‌دانیم.

سقراط خود می‌داند که دربارهٔ مرگ هیچ نمی‌داند اما برعکس تأیید می‌کند که دربارهٔ یک موضوع دیگر چیزی می‌داند:

آنچه می‌دانم این است که بی‌عدالتی و نافرمانی از بهتر از خود، چه خدا باشد و چه انسان، ننگین است. من هرگز از چیزهایی که حتی خوب یا بد بودن آنها را نمی‌دانم باک ندارم و نمی‌گریزم و آنها را از بدی‌هایی که می‌دانم بد است برتر نمی‌دانم.

بسیار جالب توجه است که می‌بینیم در این جا نادانی و دانایی حمل بر ارزش‌ها می‌شوند نه بر مفاهیم: ارزش مرگ از یک سو، ارزش نیکی اخلاق و بدی اخلاق از سوی دیگر. سقراط هیچ نمی‌داند که برای مرگ چه ارزشی باید شناخت زیرا در پهنهٔ توانایی او نیست، زیرا تجربه مرگ خود او بنا به تعریف در اختیارش نیست. اما ارزش اخلاقی و هدف اخلاقی را می‌شناسد زیرا ناشی از انتخاب و تصمیم و تعهد خود اوست. ریشه در خود او دارد. در این جا هم دانایی، مجموعه‌ای از قضایا و نظری انتزاعی نیست بلکه اطمینان از انتخاب، تصمیم و ابتکار است. دانایی تنها دانایی به معنای مطلق نیست بلکه دانایی بر امر مرجح و لذا آداب‌دانی است. و این دانایی ارزشی است که راهنمای سقراط در گفت و شنوهای او با مخاطبانش است.^{۶۳}

اگر کسی ایراد کند و بگوید که به خویشتن توجه دارد (حال آنکه چنین نباشد) باور کنید که من او را رها نخواهم کرد و به زودی دست از او برنخواهم داشت؛ نه، او را مورد سؤال قرار می‌دهم، آزمونش می‌کنم، با او به گفتگوی عمیق می‌نشینم. آنگاه، اگر یقین پیدا کردم که پارسا نیست، هرچه بگویم، به این دلیل سرزنشش خواهم کرد که

برای آنچه بیشترین ارزش را دارد چنان ارزش کمی قائل است و برای آنچه کمترین ارزش را دارد، ارزشی چنان بسیار.

این دانایی ارزشی از تجربه درونی سقراط، از تجربه گزینشی که فقط به شخص او مربوط می‌شود، به دست می‌آید. بنابراین دانایی در این جا هم چیزی نیست جز یک اکتشاف شخصی که از باطن انسان سر می‌زند. وانگهی این حالت درونی سقراط با آن شیطان درون، با آن ندای آسمانی که به گفته خودش از درون او سخن می‌گوید و او را از انجام بعضی کارها باز می‌دارد، تقویت می‌شود. آیا این تجربه‌ای اسرارآمیز یا تصویری اسطوره‌ای است؟ اظهار نظر مشکل است. اما در هر حال می‌توانیم در آن تصویر چیزی را ببینیم که بعدها وجدان اخلاقی نامیده شد.

لذا به نظر می‌رسد که سقراط به طور ضمنی پذیرفته باشد که نزد هر انسانی گرایش فطری به نیکی وجود دارد و نیز در همین معناست که او خود را تنها یک ماما معرفی می‌کرده که نقش او محدود به انکشاف امکانات درونی مخاطبان برای خود آنها بوده است. این جاست که معنای نقیض سقراطی را در می‌یابیم: هیچ کس به عمد شریر نیست^{۱۴}، و یا: پارسایی دانایی است^{۱۵}. منظورش آن است که وقتی انسان مرتکب کار اخلاقاً بدی می‌شود دلیلش آن است که فکر می‌کند از آن کار نتیجه خوب می‌گیرد، و اگر پارسا باشد، برای آن است که با تمام روان و وجودش می‌داند که نیکی واقعی کجاست. لذا تمام نقش فیلسوف آن است که برای مخاطب خود امکان «فهمیدن» - در معنای بسیار قوی کلمه - این را که نیکی واقعی کدام و ارزش واقعی چیست فراهم آورد. در عمق دانایی سقراطی عشق به نیکی جای دارد.^{۱۶}

بنابراین اصل محتوای دانایی سقراطی «ارزش مطلق هدف اخلاقی» و یقینی است که گزینش این ارزش ایجاد می‌کند. مسلماً این تعبیر، جدید و

امروزی است. سقراط آن را به کار نمی برد. اما برای توضیح تمام جوانب بُرد پیام سقراط سودمند است. در واقع می توان گفت که ارزش مطلق برای انسان ارزشی است که انسان آماده جان دادن در راه آن باشد. و این درست وضع شخص سقراط است هرگاه مسئله «آنچه بهترین است» یعنی عدالت، وظیفه، پاکی اخلاق مطرح باشد. سقراط این نکته را بارها در «آپولوجیا»^{۶۷} تکرار می کند: او مرگ و خطر را بهتر می داند تا خودداری از انجام وظیفه و رسالت خویش را. افلاطون در «کریتون»^{۶۸} تجسم می کند که سقراط قوانین آتن را به سخن گفتن درآورده است و آنها به او تفهیم می کنند که اگر در تلاش فرار یا گریز از کیفر باشد به تمام دولتشهر زیان می رساند زیرا الگویی می شود برای نافرمانی از قوانین. زندگی خود را نباید از آنچه درست است برتر دانست و به گفته سقراط در «فدون»^{۶۹}:

هرگاه باور نمی داشتم که درست تر و زیباتر آن است که به جای فرار و گریز، کیفری را که ممکن است دولتشهر بر من روا دارد بپذیرم اکنون مدت ها بود که عضلات و استخوان هایم در مگار یا بُئوسی بود، و داوری من درباره «بهترین ها» را نیز با خود برده بود.

این ارزش مطلق گزینش اخلاقی از دیدگاه دیگری هم مشهود است، آن جا که سقراط می گوید:^{۷۰} «برای انسان نیک هیچ بدی وجود ندارد نه در زمان زنده بودنش نه هنگام مرگش.» این بدان معناست که آنچه در چشم انسان ها بد می نماید، مرگ، بیماری، بینوایی، به نظر او بد نیست. از دید سقراط تنها یک بدی وجود دارد و آن خطای اخلاقی است و تنها یک نیکی و یک ارزش وجود دارد و آن قصد و اراده انجام کار نیک است. و این مفروض بر آن است که از واری پیوسته و دقیق شیوه زندگی خود دست نکشیم تا دریابیم که همیشه اراده انجام کار نیک، هادی و الهام بخش آن بوده است. تا حدودی می توان گفت که منظور سقراط

تشریح محتوای نظری و عینی اخلاق، یعنی آنچه باید کرد، نیست بلکه بی بردن به آن است که آیا عملاً و واقعاً می‌خواهیم آنچه را که درست و نیک تشخیص می‌دهیم به اجرا درآوریم یا نه، یعنی به آن است که چگونه باید عمل کرد. سقراط در «آپولوجیا» برای توضیح اینکه چرا خود را ناگزیر به واریسی زندگی خویش و دیگران می‌داند، هیچ دلیل عقلی نمی‌آورد. تنها می‌گوید از یک سو این رسالتی است که خدا به او تفویض کرده و از سوی دیگر تنها چنین روشن‌بینی و چنین دقتی درباره شخص خود است که می‌تواند معنایی به زندگی بدهد: ۷۱

آن زندگی که به‌آزمون گذشته نشود شایسته زیستن نیست.

شاید ما در این مورد هم به طور مبهم و نامشخص طرح نظریه‌ای را در برابر داریم که بعدها در قضیه دیگری به وسیله کانت بسط داده شد: اخلاق، حاصل خلوص نیت است که عمل را هدایت می‌کند، خلوص نیتی که دقیقاً عبارت از ارزش مطلق دادن به نیکی اخلاقی و بی‌توجهی به سودمندی آن برای شخص است.

البته این فکر پیش می‌آید که چنین دانایی هرگز به دست نخواهد آمد. سقراط نه تنها دیگران بلکه شخص خود را نیز پیوسته به آزمایش می‌گذارد. خلوص نیت اخلاقی باید مدام تجدید و نوسازی شود. خود را متحول کردن هرگز قطعیت نمی‌یابد و مستلزم آن است که پی در پی به چنگ آید.

نگرانی خویش، نگرانی دیگران

مرلوپونتی (M. Merleau-Ponty) ضمن گفتگو از شگفتی فلسفه می‌گفت: «هرگز کاملاً در جهان نیست و با وجود این هرگز از جهان هم بیرون

نیست»^{۷۲}. همین حکم درباره سقراطِ شگفت‌انگیز و غیرقابل طبقه‌بندی جاری است. او نیز نه در جهان است و نه بیرون از جهان.

از سویی به چشم همشهریانش ارزش‌هایی کاملاً واژگونه عرضه می‌کند که در نظر آنها به کلی نامفهوم است:^{۷۳}

وقتی می‌گویم که شاید بزرگ‌ترین نیکی‌های انسان این باشد که هر روز دربارهٔ پارسایی یا موضوع‌های دیگری گفتگو کند که من هنگام آزمون خود و دیگران از آنها سخن می‌رانم، و هنگامی که افزون بر این می‌گویم آن زندگی که به‌آزمون گذاشته نشود ارزش زیستن ندارد، حرقم را باور نمی‌کنید.

همشهریانش دعوت او را برای زیر سؤال بردن تمام ارزش‌ها و رفتارهای خویش و نگران خویش بودن، جز گسیختن کامل از زندگی روزمره، عادت‌ها و باورهای زندگی معمولی، جهانی که برای آنها مأنوس است، چیزی تلقی نمی‌کنند. وانگهی آیا دعوت به نگرانی برای خویش، دعوت به بریدن از شهر خویش از سوی مردی نیست که خود به نوعی بیرون از جهان، Atopos یعنی گمراه‌کننده، غیرقابل طبقه‌بندی و دله‌ره‌انگیز است؟ در این صورت آیا سقراط نمونه برجسته تصویر بسیار رایج، و در حقیقت نادرست فیلسوف نیست که از مشکلات زندگی می‌گریزد تا وجدانی آسوده داشته باشد؟

اما از سوی دیگر تصویر سقراط، چنان که الکیاداس در «ضیافت» افلاطون، یا گزنوفون، رسم می‌کنند، برعکس، مردی را به ما نشان می‌دهد که کاملاً در زندگی دولتشهر، در زندگی دولتشهر به همان شکل که هست، شرکت دارد، مردی تقریباً عادی، معمولی، با همسری و فرزندان، مردی که در کوی و برزن، در دکه‌ها، در ورزشگاه‌ها با همه گفتگو می‌کند، آدم سرزنده‌ای است که می‌تواند بیش از دیگران بنوشد و مستی نکند،

سربازی دلیر و مقاوم است.

بنابراین نگران خود بودن با نگران شهر خود بودن تعارض ندارد، در آپولوجیا و نیز در کرتون آنچه را که سقراط وظیفه خود می‌شناسد، آنچه را که باید هر چیز، حتی زندگی خود را فدای آن کند فرمانبری از قوانین شهر، همان «قوانین» است که به صورت شخص درآمده‌اند و در «کرتون» سقراط را تشویق می‌کنند تا تسلیم میل به گریز از زندان و فرار به مکانی دور از آتن نشود و به او تفهیم می‌کنند که رهایی خودخواهانه او بی‌عدالتی در حق آتن خواهد بود. این شیوه رفتار ناشی از مصلحت‌جویی نیست زیرا گزنوفون از زبان سقراط می‌گوید که می‌توان کاملاً «از قوانین اطاعت کرد و در ضمن خواستار تغییر آن‌ها هم بود چنان‌که انسان جنگ می‌کند حال آنکه آرزومند صلح است». مرلوپونتی^{۷۴} درست متوجه شده است که: «روش فرمانبری سقراط نوعی ایستادگی است»، او از قوانین اطاعت می‌کند تا در داخل شهر نیز حقانیت رفتار فلسفی و ارزش مطلق هدف اخلاقی را ثابت کند. بنابراین نباید با هگل هم‌آوا شد و گفت: «سقراط به درون خود می‌گریزد تا در آن جا درست و نیک را بیابد.» بلکه هم‌صدای با مرلوپونتی^{۷۵} باید گفت: «او چنین می‌اندیشد که به تنهایی نمی‌توان درست بود چه انسان تنها حتی از هستی هم باز می‌ماند.»

بنابراین نگران خویش بودن پیوسته نگران شهر (جامعه) و دیگران بودن است چنان‌که این حالت را، به عنوان مثال، در شخص سقراط می‌توان دید که پرداختن به دیگران تمامی علت زیست اوست. سقراط^{۷۶} یک جنبه «رسالتی» دارد و یک جنبه «مردمی» که برخی از فلسفه‌های دوران هلنی نیز همین وضع را دارند:

من به یکسان در خدمت بینوایان و توانگرانم (...). مرا خدایان به شهر اعطا کرده‌اند. بنابراین از خود بپرسید که آیا برای هیچ انسانی

امکان دارد که چون من سال‌ها تمام منافع شخصی خود را (...) زیر پا بگذارد (...) و منحصرأً به شما بپردازد (...) و یکایک شما را برانگیزاند که بهتر شوید.

بدینسان سقراط هم بیرون از جهان و هم درون آن است، انسان‌ها و چیزها را با خواست‌های اخلاقی خود و تعهدی که این خواست‌ها ایجاب می‌کنند تعالی می‌بخشد، با انسان‌ها و چیزها آمیخته است زیرا فیلسوف واقعی تنها در زندگی روزمره می‌تواند وجود داشته باشد. و بدینگونه در تمام دوران باستان، سقراط الگوی فیلسوف آرمانی می‌ماند که اثر فلسفی‌اش چیزی جز زندگی و مرگ او نیست.^{۷۷} چنانکه پلوتارک در آغاز قرن دوم میلادی نوشت:^{۷۸}

اغلب مردم می‌پندارند که فلسفه گفتگویی است از فراز کرسی خطابه‌ای و تدریسی از روی متونی. اما آنچه از دید مردم پنهان می‌ماند فلسفه ناگسسته‌ای است که کاربرد آن به روشی کاملاً خاص همه روزه دیده می‌شود (...) سقراط جایگاه خاصی برای شنوندگان خود تدارک نمی‌دید، برفراز کرسی خطابه‌ای حرفه‌ای نمی‌نشست، ساعات معین و ثابتی برای گفتگو یا گردش با پیروانش نداشت. بلکه در حال شوخی کردن با آنها، در حال نوشیدن، یا عزیمت به جنگ، یا رفتن به سوی ارگ شهر با آنها، بالاخره هنگام ورود به زندان و حتی آن زمان که زهر را نوشید، فلسفه می‌گفت. نخستین کسی بود که نشان داد زندگانی روزمره، در هر زمان و هر مکان، در آنچه بر ما می‌رسد و آنچه انجام می‌دهیم امکان پرداختن به فلسفه را فراهم می‌آورد.

IV

تعریف فیلسوف در «ضیافت» افلاطون

ما به طور یقین نمی‌دانیم که آیا هیچ وقت سقراط در گفتگوهای خود با مخاطبانش کلمه فیلسوف (فیلسوفیا) را به کار برده یا نه، در هر حال اگر چنین باشد احتمالاً او این کلمه را به معنای رایج در آن دوران استعمال کرده است، یعنی به رسم آن زمان در مقام بیان فرهنگ عمومی که سوفسطاییان و کسانی دیگر به شاگردان خود می‌آموختند. ما همین معنا را، از جمله در کاربردهای نادر واژه فیلسوف که در رساله به یادپردنی‌ها یا خاطرات سقراط که مریدش گزنوفون گرد آورده، می‌بینیم. اما تردید نیست که افلاطون در «ضیافت» تحت تأثیر شخصیت و آموزش‌های سقراط به واژه «فلسفه» و نیز طبعاً به واژه «فیلسوف» معنای نوینی می‌دهد.

ضیافت افلاطون

«ضیافت» همپای «آپولوجیا» اثر بسیار برجسته و ماندگاری است که به شکل ماهرانه، چنان که فقط از افلاطون برمی‌آید، تدوین شده و در آن مطالب فلسفی و نمادهای اسطوره‌ای به هم آمیخته‌اند. بخش نظری

ضیافت نیز مانند آپولوجیا به کمترین اندازه کاهش یافته: چند صفحه‌ای بیش در این باب ندارد که البته بی‌نهایت مهم است، و مربوط می‌شود به شهود زیبایی، ولی بخش اساسی آن درباره تشریح شیوه زندگی سقراط است که از آن پس الگوی دقیق فیلسوف خواهد شد. تعریف فیلسوف^{۷۹} که در جریان این گفت و شنود طرح شده، معنای بیشتری از آن خواهد گرفت.

چهره سقراط بر تمامی گفت و شنود حاکم است. این روایت را شخصی به نام آریستودم (Aristodem) نقل می‌کند و شرح می‌دهد که سقراط از او خواست تا در ضیافت آگاتون شاعر، به افتخار نخستین پیروزی او در مسابقه تراژدی‌نویسی، او را همراهی کند. سقراط دیر به آن جا می‌رسد به این سبب که مدتی دراز در یک نقطه می‌ایستد و همچنان در حال تأمل می‌ماند. به دنبال گفتگوهایی که حاضران در ضیافت ضمن آن در تجلیل از *ایروس* (Eros=خدای عشق) شرح و بسط‌هایی می‌دهند، سقراط سخن می‌گوید و زمان گفتار او به تنهایی برابر با طول مدت گفتگوهای تمام سخنگویان انجمن است. هنگامی که در پایان ضیافت *الکیادس* سرمست و تاجی از گل بر سر همراه با نی‌نوازی وارد مجلس می‌شود، نی‌نواز به ستایش فراوان از سقراط می‌پردازد و تمامی وجوه شخصیت او را جزء به جزء شرح می‌دهد. در آخرین سطرهای این اثر، شخص سقراط آرام و هشیار در میان مهمانانی که به خواب رفته‌اند تنها می‌ماند حال آنکه بیش از دیگران نوشیده است.

تنها آگاتون، آریستوفان و سقراط هنوز بیدار بودند و جام بزرگی را از راست به چپ می‌گرداندند و می‌نوشیدند. سقراط با آنان در گفتگو بود (...کم‌کم آنها را وا می‌داشت تا بپذیرند که یک نفر می‌تواند هم تراژدی بنویسد هم کم‌دی (...نخستین کسی (از آن سه) که

به خواب رفت آریستوفان بود و سپس آگاتون. حال آن که دیگر بامداد بود. سقراط (...) برخاست و رفت. راه مدرسه را در پیش گرفت و پس از شستشویی باقی روز را چون روزهای دیگر گذراند. پایان این گفت و شنود هرشاعری را به عالم خیال می برد. من اشعار هولدرلین^{۸۰} (Holderlin) را درباره حکیمی به یاد می آورم که به گفته او می تواند عظمت خوشبختی اعطایی خدا را تحمل کند:

هرکس را اندازهای است. بار بدبختی، سنگین و بار خوشبختی از آن سنگین تر است اما حکیمی بود که توانست در بزمی از نیمروز تا نیمه شب و از آن گاه تا نخستین انوار سپیده دم، هشیار بماند. نیچه می گوید^{۸۱}: سقراط با همان آرامشی مرگ را پذیرفت که مجلس بزم را ترک کرد:

سقراط پس از دیگر مهمانان، با طلوع نخستین انوار سپیده دم مجلس بزم را با آرامشی که افلاطون وصف کرده ترک می گوید تا روزنوی را آغاز کند در حالی که پشت سرش مهمانانی که به خواب رفته اند، روی دیوان ها یا بر زمین افتاده اند و سقراط، آن عاشق واقعی را در رؤیا می بینند. سقراط با همین آرامش به سوی مرگ رفت. او به هنگام مرگ بت جدیدی شد برای نخبه جوانان، بتی که هرگز پیش از آن دیده نشده بود.

همانگونه که بابوت^{۸۲} (D.Babut) به درستی نشان داده که کوچک ترین اجزای ساختار گفت و شنودهایی که خاص به تصویر کشیدن سقراط و آرمان ساختن از اوست، هریک اهمیت خود را دارند. گروه باده نوشان برنامه ای دارند که هم طرز نوشیدن آنها را معلوم می دارد و هم موضوع گفتارهایی را که هریک از شرکت کنندگان باید ایراد کنند. موضوع مورد بحث عشق است. گفت و شنود، با حکایت بزمی که سقراط در آن حضور

دارد، روش انجام وظیفه هریک از مهمانان و ترتیب نوبتی گفتارها و گفته‌های سخنگویان را نقل می‌کند. به عقیده بادو پنج گفتار نخست، گفتارهای فدر، پوزانیاس، اریکسیماک، آریستوفان و آگاتون با یک روند جدلی (دیالکتیکی) زمینه را برای ستایش عشق از سوی دیوتیما (Diotime)، کاهنهٔ مانتینه (Mantinée) فراهم می‌آورند تا وقتی نوبت به سقراط رسید متن گفته‌های او را نقل کند.

از آغاز تا پایان گفت و شنود، و به ویژه در گفته‌های دیوتیما و گفتار الکیادس می‌بینیم که خطوط چهره خدای عشق (اُروس) و خطوط چهره سقراط اندک اندک در هم می‌آمیزند و اگر در پایان چنان تنگاتنگ با هم آمیخته می‌شوند بدان سبب است که خدای عشق و سقراط، یکی به روش اساطیری و دیگری به روش تاریخی نمایانگر چهره فیلسوف‌اند و معنای ژرف این گفت و شنود هم جز این نیست.

خدای عشق، سقراط، فیلسوف

ستایش سقراط از خدای عشق (Eros) مسلماً براساس روش خاص سقراطی نوشته شده و این بدان معناست که سقراط، مانند سایر مهمانان، سخنانی نخواهد گفت که فلان یا بهمان ویژگی عشق را نشان دهد. او خود هیچ نخواهد گفت زیرا هیچ نمی‌داند اما دیگران را به حرف وا می‌دارد و پیش از همه آگاتون را که پیش از او به ستایش از عشق پرداخته و هم اینک گفته بود که عشق زیبا و دلپذیر است. سقراط با پرسش از آگاتون آغاز می‌کند. از او می‌پرسد که آیا عشق، تمایل به آن چیزی است که خود آن را داریم یا آنچه که نداریم. اگر باید پذیرفت که عشق، گرایش به چیزی است که نداریم و عشق خود گرایش به زیبایی است آیا نباید چنین نتیجه گرفت

که عشق نمی‌تواند زیبا باشد زیرا دارای زیبایی نیست؟ سقراط پس از آن که آگاتون را ناگزیر به قبول این مطلب می‌کند خود نیز نظری درباره عشق نمی‌دهد اما آنچه را که دیوتیما، کاهنه ماتئینه در گفتگویی که پیشتر با او داشته درباره عشق به او فهمانده بود حکایت می‌کند. از آن جا که عشق به اموری دیگر، اموری که خود از آن بی‌بهره است بستگی دارد پس نمی‌تواند بنا بر تصور سایر مهمانان، که تا آن هنگام سخن رانده بودند یک خدا باشد. اِزُوس، نیم‌خدایی یا فرشته‌ای (Daimôn)* بیش نیست. موجود واسطی است بین خدایان و انسان‌ها، بین میرایان و نامیرایان^{۸۳}. تنها وضعیت بینابینی از دو نظام واقعیت مختلف در میان نیست بلکه وضعیت میانجی‌گری مطرح است: الهه با خدایان و انسان‌ها هر دو رابطه دارد، در آموزش اسرار، در اورادی که برای درمان دردهای جسمی و روحی می‌خوانند، در آگاهی‌هایی که از سوی خدایان، چه در خواب و چه در بیداری به آدمیان می‌رسد این الهه نقش دارد. دیوتیما^{۸۴} برای آنکه تعریف عشق (اِزُوس) را بهتر به سقراط بفهماند داستان اساطیری تولد این الهه را برایش شرح می‌دهد: در روز تولد آفرودیت (الهه زیبایی = ونوس. م) خدایان بزمی برپا کردند. در پایان خوراک، پنیا (Penia) یعنی «بینوایی»، «محرومیت» به در یوزگی آن جا آمد. پوروس (Poros) یعنی «وسيله»، «ثروت»، «چاره» در آن هنگام مست از نوشابه خدایان در باغ زئوس (خدای خدایان اساطیری یونان. م) خفته بود. پنیا هم‌بستر او شد تا بینوایی خود را با آوردن فرزندی از او چاره کند. و چنین بود که عشق را طرح ریخت. به عقیده دیوتیما ماهیت و ویژگی عشق زاده این اصل و تبار

* Daimôn (در زبان یونانی) که بعدها با تغییر شکل مختصری در زبان‌های لاتینی معنای شیطان به خود گرفت در یونان باستان معنای عام فرشته یا الهه را، اعم از بد یا خوب می‌داد که با سرنوشت فرد یا شهر یا دولت پیوند داشت. م.

است. عشق که در روز تولد آفرودیت به دنیا آمد شیفته زیبایی است. او که فرزند پنیاست همیشه بینوا و نیازمند و به در یوزگی خواهد ماند، و چون فرزند پوروس است مبتکر و حيله گر خواهد بود.

تعریف اساطیری دیوتیما به گونه بسیار ماهرانه و سرشار از لطافت طبع، هم با اروس تطبیق می کند، هم با سقراط و هم با فیلسوف. نخست با اروس نیازمند:

او همیشه بینواست و برخلاف تصور مردم بری از ظرافت و زیبایی است برعکس، خشن و ناپاک و پابرنه و بی سرپناه است. همیشه بر زمین سخت و زیر آسمان، در آستانه درها یا در گذرگاه ها می خوابد.

اما ضمناً این اروس (خدای عشق) عاشق، همچون فرزند شایسته پوروس «شکارچی خطرناکی» است.

برای نجیب زادگان دام می گسترد زیرا جسور و بی پروا و سرسخت است، همیشه در کمین است تا ترفندی بزند، می خواهد چالاک باشد و دسترسی به امکانات فراوان داشته باشد. در سرتاسر زندگیش «فلسفه می بافد» و جادوگر و شعبده باز و سوفسطایی هولناکی است.

اما این تعریف برای سقراط هم که عاشق و شکارچی پابرنه ای است صدق می کند.^{۸۵} الکیاداس در پایان گفت و شنود سقراط را وصف می کند که در سرمای زمستان با پای برهنه و بالاپوشی زبر و خشن و مندرس که به سختی او را از سرما حفظ می کند، در لشکرکشی پوتیده (Potidée) شرکت داشته است. در آغاز گفت و شنود آگاه می شویم که سقراط برای شرکت در این ضیافت استثنائاً حمام کرده و کفش پوشیده است. پای برهنه و بالاپوش مندرس سقراط موضوع مورد علاقه شاعران فکاهی

بوده است.^{۸۶} و سقراطی که شاعر فکاهی آریستوفان در منظومه *ابرها*^{۸۷} وصف می‌کند فرزند شایسته پوروس است: «دلیر، خوش صحبت، جسور، بی‌پروا (...)، که هرگز از گفتار در نمی‌ماند، یک روباه واقعی.» الکیادس در ستایش از سقراط همچنین اشاره به بی‌پروایی او می‌کند، کاری که پیش از او نیز، در آغاز گفت و شنود، آگاتون کرده بود.^{۸۸} سقراط به عقیده الکیادس افزون بر این‌ها شعبده‌بازی واقعی است^{۸۹} که روان‌ها را با سخنانش تسخیر می‌کند. و اما سرسختی اروس هم در سقراط سپاهی، چنان که الکیادس تصویر می‌کند، مشهود است: در برابر سرما و گرسنگی ایستادگی می‌کند هم‌چنان که در برابر شراب و محرومیت‌ها پرتحمل است.^{۹۰}

اما این تصویر اروس - سقراط در عین حال تصویر فیلسوف هم هست از آن رو که اروس - فرزند پوروس (چاره‌جویی) و پنی (بینوایی)، تهدست و بینواست ولی می‌داند که چگونه با زبردستی، بینوایی و محرومیت و بی‌چیزی را جبران کند. لذا اروس برای دیوتیما فیلسوف است زیرا در نیمه راه دانایی (سوفیا) و نادانی است. افلاطون^{۹۱} در این جا منظور خود را از حکمت بیان نمی‌کند تنها می‌گوید که حکمت حالتی است متعالی زیرا اگر بخواهیم درست بگوییم به نظر او فقط خدایان حکیم‌اند.^{۹۲} می‌توان پذیرفت که حکمت، معرف کمال دانایی است و با پارسایی همسان است اما چنان که پیشتر گفتیم و باز هم خواهیم گفت* در سنت یونان دانایی یا سوفیا بیشتر کارشناسی و آداب‌دانی است تا دانایی نظری. و نشانه‌های آن در شیوه زندگی سقراط فیلسوف که افلاطون با دقت در «ضیافت» شرح می‌دهد، دیده می‌شود نه در دانایی نظری او.

دیوتیما می‌گوید دو گونه انسان وجود دارد که به فلسفه نمی‌پردازند:

نخست خدایان و حکیمان زیرا که خود به راستی حکیم‌اند، دوم بی‌خردان زیرا می‌پندارند که حکیم‌اند:

هیچ خدایی به فلسفه نمی‌پردازد و نمی‌خواهد حکیم (Sophos) شود زیرا حکیم هست. و اگر حکیم دیگری هم وجود داشته باشد او نیز به فلسفه نخواهد پرداخت. وانگهی بی‌خردان نیز به فلسفه نمی‌پردازند و نمی‌خواهند حکیم شوند زیرا بدبختی نادانی در همین است که خود می‌پنداری که زیبایی، نیکویی و حکیمی حال آن که نیستی. کسی که از محروم بودن خود بی‌خبر باشد میل به چیزی که نیاز به آن را حس نمی‌کند نخواهد داشت.

اما سقراط می‌پرسد: «پس در این شرایط، ای دیوتیما، کسانی که به فلسفه می‌پردازند کیانند زیرا که نه حکیمانند و نه بی‌خردان؟» دیوتیما پاسخ می‌دهد:

آنانند که در بینابین، در نیمه راه بین آن دو جای دارند و عشق یکی از آنهاست. زیرا حکمت بی‌شک یکی از زیباترین چیزهاست. اما عشق، عشق به زیبایی است. لذا لازم می‌آید که عشق، فیلسوف (فیلسوف = عاشق حکمت) باشد، و همچون فیلسوف واسطه بین حکیم و بی‌خرد. دلیل آن نیز در تولد اوست: پدرش حکیم و مبتکر است و مادرش بی‌خرد و در تردید.

این جا نیز در زیر نشانه‌های اروس نه فقط فیلسوف بلکه سقراط را می‌بینیم که ظاهراً مثل بی‌خردان هیچ نمی‌دانست اما در همان حال آگاه بود که هیچ نمی‌داند: بنابراین با بی‌خردان تفاوت داشت از آن جا که با آگاهی از نادانی خود مایل بود دانا شود حتی اگر، چنانکه دیدیم* تعریف او از دانایی با تعریف متداول و سنتی آن به کلی فرق داشت. پس سقراط و

یا فیلسوف، اروس است: بی بهره از حکمت و زیبایی و نیکویی است و حکمت و زیبایی و نیکویی را خواهان است و دوست می دارد. او اُروس است، یعنی میل است، نه میل انفعالی و حسرتناک بلکه میلی شدید، شایسته «شکارچی خطرناکی» که اروس است.

ظاهراً چیزی ساده تر از حالت بینابینی فیلسوف نیست. او در نیمه راه دانایی و نادانی است. می توان چنین پنداشت که کافی است به کار فلسفی خود پردازد تا به طور قطع از نادانی بگذرد و به حکمت برسد. اما قضایا پیچیده تر از این هاست.

واقعاً در پس این اختلاف بین حکیمان و فیلسوفان و بی خردان طرحی منطقی از تفکیک مفاهیمی وجود دارد که بسیار دقیق است و چنین دیدگاه خوش بینانه ای را اجازه نمی دهد. دیوتیما در حقیقت حکیمان و غیر حکیمان را در برابر هم نهاده و این بدان معناست که او تعارضی برقرار کرده که هیچ حالت بینابینی را نمی پذیرد: انسان یا حکیم است یا نیست، حالت بینابین وجود ندارد. از این دیدگاه نمی توان گفت که فیلسوف واسطی بین حکیم و غیر حکیم است زیرا اگر «حکیم» نیست، الزاماً و طبعاً «غیر حکیم» است و بنابراین مقدر است که هرگز به حکمت نرسد. اما دیوتیما غیر حکیمان را به دو دسته تقسیم می کند: آنها که از بی حکمتی خود نا آگاهند، واقعاً بی خردند، و آنها که از بی حکمتی خویش آگاهی دارند و آنها فیلسوفانند. این بار می بینیم که در گروه غیر حکیمان یا بی خردان، نا آگاهان از بی حکمتی خود خلاف حکیمانند و از این نظر، یعنی بر پایه این تعارض متقابل، فیلسوفان، بینابین حکیمان و بی خردانند از آن جا که غیر حکیمانی آگاه بر بی حکمتی خویشند: پس نه حکیم اند نه بی خرد. این تقسیم بندی به موازات تقسیم بندی دیگری است که در مکتب افلاطون بسیار متداول است و آن تمایزی است بین «آنچه

نیکوست» و «آنچه نیکو نیست.» و بین این دو، حالت وسط وجود ندارد زیرا تعارض ضدین است. اما در چیزهایی که نیکو نیست می‌توان بین آنچه که نه نیک است نه بد و آنچه بد است تمایز قایل نشد. این بار تعارض ضدین بین نیک و بد برقرار می‌شود و یک حالت میانی بین نیک و بد هم وجود دارد که «نه نیک و نه بد» است.^{۹۳} این طرح منطقی در مکتب افلاطون از اهمیت بسیار برخوردار است.^{۹۴} در حقیقت این طرح برای شناخت تمایز چیزهایی به کار می‌رود که کم و بیش ندارند با چیزهایی که محتمل است درجات مختلفی از لحاظ شدت و ضعف داشته باشند. حکیم آن است که نیکوست، مطلق است، تغییرناپذیر است: نمی‌توان بیشتر حکیم بود یا کمتر، بیشتر نیکو بود یا کمتر. اما آنچه بینابین است یعنی «نه نیک و نه بد» یا «فیلسوف» احتمال کم و بیشی دارد: فیلسوف هرگز به حکمت نمی‌رسد اما می‌تواند به سوی مقصد پیش رود. بنابراین فلسفه طبق تعریفی که در ضیافت از آن شده، حکمت نیست بلکه یک شیوه زندگی و یک گفتار است ملهم از اندیشه حکمت.

بدینسان معنای لغوی واژه فلسفه «عشق یا میل به حکمت» برنامه کار فلسفه هم می‌شود. می‌توان گفت که فلسفه با سقراط «ضیافت» به طور قطع در تاریخ، طنینی هم ریشخندآمیز و هم غم‌انگیز پیدا می‌کند. ریشخندآمیز است زیرا فیلسوف واقعی همیشه کسی خواهد بود که می‌داند که نمی‌داند، می‌داند که حکیم نیست، و لذا نه حکیم است و نه غیرحکیم، که نه در جهان بی‌خردان جای دارد نه در جهان حکیمان، نه کاملاً در جهان آدمیان و نه کاملاً در جهان خدایان، گروه‌بندی‌ناپذیر، بی‌خانمان و بی‌مکان مانند اروس و سقراط. نیز غم‌انگیز است زیرا این موجود شگفت به خاطر میل دستیابی به حکمت که از او می‌گریزد و محبوب اوست، زجر کشیده و پریشان خاطر است. مانند کی‌رکه گارد^{۹۵}

زندگانی شایسته زیستن است و به این ترتیب مقام والای اشرافیت (aretê) را به دست می آورد که پارسایی واقعی است.^{۱۰۰} این جا فلسفه چنان که باز هم خواهیم گفت*، چون تجربه عشق متجلی می شود. بدینسان سقراط مانند موجودی به نظر می آید که، اگر خدا نیست زیرا در نظر اول مثل انسان معمولی می نماید اما برتر از سایر آدمیان است. به درستی فرشته (Daimôn) است**، ترکیبی از الوهیت و انسانیت است؛ اما چنین ترکیبی ساده نیست. طبعاً محصول یک وضع غیرعادی، تقریباً یک ناموزونی، یک ناهمخوانی درونی است.

تعریف فیلسوف در ضیافت، در تاریخ فلسفه اهمیت اساسی دارد. مثلاً رواقیان نیز چون افلاطون عقیده دارند که فیلسوف ذاتاً با حکیم تفاوت دارد و بر مبنای تقابل ضدین، فیلسوف قاعداً نباید فرقی با عامه مردم داشته باشد. رواقیان خواهند گفت آب که از سرگذشت چه یک نی چه صد نی، در هر حال آدمی غرق می شود.^{۱۰۱} بین حکیم و غیرحکیم نوعی اختلاف ماهوی وجود دارد از این حیث که تنها غیرحکیم احتمال بیشتری و کمی دارد و حال آن که حکیم کمال مطلق است و درجات ندارد. اما اینکه فیلسوف، حکیم نیست این معنا را نمی دهد که بین فیلسوف و سایر آدمیان تفاوتی وجود ندارد. فیلسوف از غیرحکیم بودن خود آگاه است، تمایل به حکمت دارد، می کوشد به سوی حکمت، که به عقیده رواقیان یک حالت متعالی است و تنها با جهشی تند و نامنتظر می توان به آن رسید، پیش می رود. وانگهی حکیم وجود ندارد یا بسیار کم است بنابراین فیلسوف، می تواند تکامل یابد اما تکامل او همیشه در بی حکمتی صورت می گیرد. او متمایل به حکمت است اما در راستای مستقیم به سوی هدف می رود بی آنکه هرگز به آن برسد.

* رجوع به صفحه ۱۰۵ و بعد.

** رجوع به زیرنویس صفحه ۷۰.

سایر مکتب‌های فلسفی نظریه‌ای چنین روشن در زمینه تمایز بین فلسفه و حکمت ندارند اما به طور کلی حکمت همه جا، آرمانی است که فیلسوف را راهتمایی و جذب می‌کند و به ویژه فلسفه چون تمرینی برای حکمت و لذا چون یک شیوه زندگی شناخته می‌شود. این نظریه به عقیده کانت* نیز معتبر بود و به طور ضمنی مورد تأیید تمام فیلسوفانی واقع شد که فلسفه را از نظر معنای لغوی، عشق به حکمت تعریف می‌کنند. چیزی که فیلسوفان کمتر از سقراط ضیافت آموخته‌اند ریشخند و شوخ‌طبعی اوست که رقصیدن سقراط در ضیافت گزنوفون^{۱۱۲} بازتاب آن است. فیلسوفان نوعاً از چیزی خود را محروم کرده‌اند که بیش از هر چیز به آن نیاز دارند. نیچه^{۱۱۳} این نکته را خوب دریافته بود که گفت:

برتری سقراط بر بنیانگذار مسیحیت لبخندی است که جدی بودن او را تعدیل می‌کند و حکمت سرشار از شیطننت اوست که بهترین حال را به انسان می‌دهد.

ایسوکراتس (Isocrate)

اختلاف بین فلسفه و حکمت در نظریه‌های ایسوکراتس نیز دیده می‌شود. مفهوم فلسفه با او، نسبت به دوران سوفسطاییان تحول می‌یابد: ^{۱۱۴}

فلسفه (...) که ما را برای عمل پرورش داده، روابط متقابل ما را دلپذیر کرده، بدبختی‌های ناشی از نادانی را از بدبختی‌هایی که اضطراری است متمایز ساخته و پرهیز دلیرانه از اولی‌ها و تحمل دومی‌ها را به ما آموخته؛ این فلسفه را شهر ما کشف کرده است. فلسفه همیشه باعث افتخار و غرور آتن بوده اما محتوای آن بسیار

تغییر کرده است. فلسفه در تعریف ایسوکراتس دیگر تنها آگاهی‌های عمومی و علمی نیست بلکه پرورش برای زندگی است که روابط انسان‌ها را دگرگون می‌کند و ما را از اختلاف‌ها در امان می‌دارد. اما به ویژه ایسوکراتس^{۱۰۵} فرقی اساسی بین سوفیا (epistêmê=دانش یا دانایی) و فیلسوفیا (=فلسفه) می‌گذارد:

چون طبیعت انسان اقتضای دانایی ندارد زیرا که اگر می‌داشت می‌دانست چه باید کند و چه باید بگوید، من کسانی را حکیم (Sophoi) می‌شناسم که بتوانند در حد امکان با فرض‌های احتمالی خود، اغلب به بهترین نتایج دست یابند و به یاری آنها در کوتاه‌ترین زمان توانایی داوری پیدا کنند.

بنابراین ایسوکراتس حکمت را دو گونه می‌داند: نخست حکمت آرمانی یا دانش (epistêmê) که در حکم‌کردانی کامل برای پیش‌برد زندگی است و اساس آن را شایستگی داوری تشکیل می‌دهد و سپس حکمت عملی (Sophia) و آن‌کردانی مکتب است از راه آموزش جدی برای داوری، که امکان تصمیم‌گیری خردمندانه اما مبتنی برفروض احتمالی را در هر وضعی که پیش آید، فراهم می‌سازد، و بالاخره آموزش داوری که چیزی جز فلسفه نیست. البته این فلسفه غیر از فلسفه افلاطون است. شاید بتوان از انسان‌دوستی در معنای قدیمی سنتی آن سخن گفت. «ایسوکراتس صمیمانه معتقد است که با آموزش خوب سخن گفتن، می‌توان بهتر شد.» به شرط آن که درباره «موضوع‌های والا، زیبا، موضوع‌هایی که بشر را به کار آید و به سود همگان باشد.» سخن گفته شود.^{۱۰۶} از این قرار فلسفه از دید او هنر نیکو سخن گفتن و نیکو زندگی کردن است که این دو از هم جدایی ناپذیرند.

۱. قطعه‌هایی از آثار او را در کتاب پیش از سقراطیان اثر دومون (J-P.Dumont) خواهیم یافت (نقل از دومون در یادداشت‌های آتی) Paris. Gallimard Bibliotheque de

lapléide 1988 همچنین نگاه کنید به کتاب مکتب‌های پیش از سقراطی، از همین نویسنده که برای دانشجویان تنظیم شده است:

les Écoles Présocratique, Paris, Gallimard Folio Essais N°152.

2. G. Naddaf. L'origine et l'évolution du concept grec de physis, Leuiston-Queenston-lampeter, the Edwin Mellen Press, 1992.

3. He'raclite, Fragment 35, Dumont, p.154, Plat on, Phedon, 96 a 7.

4. Cf. P.Hadot, «Physique et poesie dans le *Timeé* de platon» Revue de theologie et de philosophie 115,1983, p.113-133. G.Naddaf, l'origine et l'évolution... p.341-442.

5. CF.G.Naddaf. l'origine et l'évolution...,p.443-535.

6. Sur les débuts de l'éducation morale chey les Grecs, Cf. I. Hadot, Seneca..., p.10-38, et, du même auteur, «The spiritual Guide», Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman, éd. A.H.Armstrong, New york, Crossroad, 1986, p.436-459.

7. Pour la Grec'e archaïque et Athènes Jesqv'à la fin du Ve siècle, on consultera W.Jaeger, Paideia. La Formation de l'homme grec, Paris, 1964... Voir aussi H.-I. Marrov, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris 1950 et le chapitre «the Origins of Higher Education of Athens», dans J.P.Lynch, Aristotlès school. A study of a Greek Educational Institution, University of California Press, 1972, p.32-68.

8. CF.W.Jaeger, Paideia..., p.29 et suiv., qui montre bien la différence entre l'education (de l'aristocrate, Conforme à l'idéal de sa caste) et la culture (de l'homme tel qu'il devrait être, selon la philosophie).

9. CF.W.Jaeger, Paideia..., p.236-248.

10. Sur les Conflits entre les philosophes et la cité, Cf. l'ouvrage ancien, mais toujours utile, de P.Decharme, la Critique des traditions religieuses chey les Grecs, Paris, 1904.

11. Sur la SUNOUSIA, CF. platon. Apologie, 19e.

12. On trouvera les fragments des sophistes dans les Présocratiques, fragments et Témoignages, Paris, 1969. Sur les sophistes, CF.G.Romeyer-Dherbey, les sophistes, Paris, 1985, J.de Romily, Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès, Paris 1988; G.Naddaf, l'origine et l'évolution..., p.267-338; J.P.Lynch, Aristotlès school, p.38-46; B.Cassin, L'Effet Sophistique, Paris, 1995.

13. Platon, *Sophiste*, 222a-224d; Aristote, *Réfutations Sophistiques*, 165a 22.

۱۴. در این باره عقاید مختلف است:

R.Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956; W.Burkert, «Platon oder pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "philosophie"», *Hermes*, t.88, 1960, p.159-177, C.J.de Vogel, *Pythagoras and Early pythagoreanism*, Assen, 1966, p.15 et 96-102.

من با W.Burkert موافقم که داستان دیوگنس لائرتیوس، نقل از هراکلیت بونتی (رجوع شود به دیوگنس لائرتیوس، جلد اول، ۱۲، سبیرون، رساله توسکولان، بخش پنجم، ۸، یامبلیک، کتاب زندگی فیثاغورث، ۵۸) در واقع اندیشه افلاطونی فلسفه را به فیثاغورس نسبت می‌دهد.

15. Héraclite, B 35, Dumont, p.134 et la note de J-P. Dumont, p.1236,

که در اصالت واژه «فیلسوف» تردید می‌کند،

de même Diels-kranz, *Die Vorsokratiker*, t.I, Dublin-Zurich, 1969, p.159.

16. Hérodote, *Histoires*, I, 30.

۱۷. رجوع شود به صفحه ?? همین کتاب. اگر مسلم باشد که هراکلیت در قطعه ۳۵ (نگاه کنید به زیرنویس شماره ۲ صفحه ??) صحبت از فیلسوفان می‌کند، در این صورت ملاحظه می‌شود که او فلسفه و پژوهش را وابسته به یکدیگر می‌دانسته است.

18. Sur le mot Philosophos, Voir aussi E.A.Havelock, *Preface of Plato*, Cambridge, Mass, 1963, P.280-283; W.Burkert (art. Cité p.35, N.1), p.172.

19. Thucydide, *La Guerre du Peloponnèse*, II, 40,1.

20. Isocrate, *Panegyrique*, 47.

21. B.Gladigow, *Sophia und kosmos*, Hildesheim, 1965; G.B.Kerferd, «The Image of the Wise Man in Greece in the Period before plato», *Images of Man*, *Mélanges Verbeke*, Louvain, 1976, p.18-28.

22. Iliade, 15, 411.

23. Homère, *À Hermès*, I, 511.

24. J.Bollack, «Une Histoire de Sophiê» (c.r. de Gladigow, Voir p.39, n.1), *Revue des études grecques*, t.81, 1968, p.551.

25. Solon, *Elég.* I,52.

26. Hésiode, *Théogonie* 80-103.

27. Cf. G.Romeyer-Dherbey, *les Sophistes*, p.45-49; P.Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970 (c.r. de F.Kudlien, dans *Gnomon*, 1973, p.410-412).

28. Hésiode, *Théogonie*, 55.

29. Hésiode, Theogonie, 37.
30. Cf. Épicure, Lettres, maximes, sentences, traduit et Comenté par J-F-Balauddé, Paris, 1994, p.210 (sentence 10).
31. Platon, Republ. 486a.
32. Theognis, Poèmes élégiaques, 1072 et 213.
33. B.Snell, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, Munich, 1952.
34. Platon, Protagoras, 343 a-b.
35. L.Robert, «De Delphes à Ixus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane», Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus, 1968, p.416-457.
36. Cf.L.Hadot, «The Spiritual Guide» p.441-444.
37. Thrasymanque, A VIII, Dumont, p.1072.
38. Th.Deman, Socrate et Jésus, Paris, 1944. Sur Socrate, Cf. F.Wolff, Socrate, Paris, 1985; E.Martens, Die Sache des Sokrates, Stuttgart, 1992.
39. Lire dans F.Wolff, Socrate, p.112-128, «L'Album de famille», qui caractérise excellemment les différents personnages.
40. Aristote, Poétique, 1447 b 10. Cf.C.W.Müller, Die Kurz-dialoge der Appendix Platonica, Munich, 1975, p.17 et suiv.
41. Platon Apol, 20-23.
42. Apol, 23 b.
43. Platon. Republ. 337 a.
44. Aristote, Refut. Sophist. 183 b 8.
45. Cicéron, Lucullus, 5, 15. Sur l'ironie Socratique, Cf.R.Schaerer, «Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique», Revue de métaphysique et de morale, t.48, 1941, p.181-209, V.Jankélévitch, l'Ironie, Paris, 1964; Voir aussi G.W.F.Hegel, leçons sur l'Histoire de la Philosophie, t.II, Paris, 1971, p.286 et suiv.
46. Banquet, 174 d-175 d.
47. Théétète, 150d.
48. Lachès 187 c 6.
49. Apol, 30e.
50. Apol, 29 d-e.
51. Apol, 36 c.
52. Banquet, 221 c-d.

53. Théétète, 149a.
54. Banquet, 215c et 218b.
55. Cf. A.M.Ioppolo, *opinione e scienza*, Naples, Bibliopolis, 1986, p.163.
56. K.Döring, «Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates», *Hermes*, t.112, 1984, p.16-30, Cf. aussi C.W.Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p.233, n.1.
57. Théagès, 130d. Cf. C.W.Müller, op. cit, p.128, n.1.
58. Banquet, 215 c-e; 216a.
59. Banquet, 221e.
60. Xénophon, *Mémoires*, IV,4,5.
61. Apol, 28b.
62. Apol, 29 a-b.
63. Apol, 29e.
64. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b21-27.
65. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Eudème*, I, 5, 1216b 6-8; Xénophon, *Memorables* III 9,5.
66. A-J.Voelke, *L'idée de Volonté dans le Stoïcisme*, Paris, 1973.
- که در صفحه ۱۹۴ درباره ذهن‌گرایی ادعایی سقراطی می‌گوید: «جدل سقراطی شناخت نیک و گزینش نیک را به طور جدایی‌ناپذیر وابسته به هم می‌داند.»
67. Apol, 28b et Suir.
68. Criton, 50a.
69. Phédon, 98e.
70. Apol, 41d.
71. Apol, 38a.
72. M.Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, p.38.
73. Apol, 38a.
74. M.Merleau-Ponty, op. cit, p.44.
75. M.Merleau-Ponty, op. cit. p.48.
76. Apol, 32b et 31b.
77. Cf. A.Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, l'éd, Göttingen, 1970, p.13-20.
78. Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796d.
79. Sur les emplois du mot philosophia et des mots apparentés chez platon,

Cf.M.Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, 1985.

80. Hölderlin, *Le Rhin*, trad. G.Bianquis, Paris, 1943, p.391-393.

81. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, & 13.

82. D.Babut, «Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de platon» *Revue des études anciennes*, t.82, 1980, p.5-29, art. repris dans *Parerga*, Choix d'articles de D.Babut, Lyon, 1994, p.171-196.

83. Banquet, 202e.

84. Banquet, 203a et suiv.

85. Banquet, 174a et 203c-d et 220b. Cf.r.Jankélévitch, *L'Ironie*, p.122-125.

86. On en trouvera des exemples dans Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 27-28.

87. Aristophane, *Nvées*, 445 et suiv.

88. Banquet, 175e et 221e.

89. Banquet, 215c.

90. Banquet, 220 a-d.

91. Banquet, 203e et suiv.

92. Cf. Phèdre, 278d.

93. Cf.Platon, *Lysis*, 218b.1.

94. H-J.Krämer, *Platonismus und tetellenistische philosophie*, Berlin, 1971, p.174-175 et 229-230.

95. Kierkegaard, *l'Instant*, & 10, dans *Oeuvres Complètes*, t.XIX, p.300-301.

96. Pascal, *Pensées*, & 553 Brunschvicg (classiques Hachette).

97. Plotin, *Enn. III*, 5(50), 9, 44; p.142 Hadot.

98. Banquet, 215 b-c.

99. L.Robin, notice, P.CV, n.2, dans *Platon, Le Banquet*, Paris, 1981 (1 éd, 1929).

100. Banquet, 211d-212a.

101. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 14,48.

102. Xénophon, *Banquet*, II, 17-19.

103. Nietzsche, *Humain trop humain. Le Voyageur et son ombre*, & 86.

104. Isocrate, *Panegyrique*, & 47.

105. Isocrate, *L'Echange*, & 271.

106. I.Hadot, *Arts Libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984 - p.16-18.

بخش دوم

فلسفه همچون شیوه زندگی

V

افلاطون و آکادمی

ضیافت افلاطون چهره سقراط را به عنوان فیلسوف یعنی انسانی که با گفتارها و با شیوه زندگیش در جستجوی آن بود که هم خود و هم دیگران را با آن طریقه هستی، با آن کیفیت وجودی متعالی که حکمت است نزدیک سازد جاودانی کرد. فلسفه افلاطون و به دنبال آن تمامی فلسفه‌های باستانی، حتی آنها که از مکتب افلاطونی بسیار دورند، این ویژگی مشترک را دارند که از این دیدگاه گفتار فلسفی و شیوه زندگی فلسفی را سخت به هم می‌پیوندند.

فلسفه به عنوان شکل زندگی در آکادمی افلاطون

طرح آموزشی

ما باز هم باید به وابستگی شدید سقراط و الهه عشق یا فیلسوف و عشق در ضیافت افلاطون بازگردیم. در آن جا عشق واقعاً نه تنها به عنوان گرایش به آنچه که حکیمانه و زیباست بلکه چون تمایل به باروری یعنی جاودانه کردن خود با تولیدمثل متجلی می‌شود. به گفته دیگر، عشق

آفریننده و بارآور است. دیوتیما می‌گوید^۱: باروری بر دو گونه است: باروریِ تن و باروریِ روان. آنان که باروریِ تن دارند برآنند که خود را با تولید فرزندان جاودانی کنند، آنها که باروریِ روان دارند درصددند تا خود را با اثری معنوی، ادبی یا فنی، جاودان سازند. اما برترین نوع هوشمندی تسلط بر نفس و عدالت است و این هوشمندی در سازمان دولتشهرها یا هر بنیاد دیگری به کار می‌آید. بسیاری از مورخان نام بردن از «بنیادها» را در این جا اشاره‌ای می‌دانند به بنیاد مدرسه افلاطون زیرا او در سطور بعد آشکارا می‌گوید که منظورش از باروریِ مورد بحث، باروریِ استادی است که چون الهه عشق، فرزند پوروس (چاره و ثروت)، «منابع سرشار دارد» (euporei) «برای گفتار درباره پارسایی و بیان اینکه انسان نیک یا بد به چه چیز بیندیشد و به چه کار بپردازد»^۲. افلاطون در رساله «فدر» صحبت از «بذریاشیِ روان» می‌کند، از:

پراکندن گفتارهایی که در اندرون خود بذری دارند و از آن بذر در طبایع دیگر گفتارهای دیگر خواهد رویید، گفتارهایی شایسته آنکه انسان را به بالاترین درجهٔ سعادتِ ممکن برای او، برسانند.^۳

روبن (L. Robin)^۴ متن‌های افلاطون را به شرح زیر خلاصه کرده است: روانِ بارور نمی‌تواند بارور کند و بار دهد مگر در تبادل با روانِ دیگر که ویژگی‌های لازم در آن دیده شده باشد و این تبادل برقرار نخواهد شد مگر با گفت و گوی حضوری، با همنشینی هر روزی که از لوازم زندگی مشترک است برای هدف‌های معنوی و آینده‌ناמתاهی، خلاصه مکتبی فلسفی از آن گونه که افلاطون به این شکل و برای استمرار سنت، طرح‌ریزی کرده بود.

بدینسان ما جنبهٔ اساسی دیگری از تعریف جدید فلسفه را که افلاطون در ضیافت ارائه داده و به نحو قاطعی بر حیات فلسفی دوران

باستان اثر گذاشته کشف می‌کنیم. فلسفه تحقق نمی‌یابد جز با زندگی مشترک و گفت و شنود بین استادان و شاگردان در یک مدرسه. سیه‌نکاه قرن‌ها بعد اهمیت فلسفی زندگی مشترک را ستایش کرد:

گفتگوی حضوری و زندگی مشترک بیش از گفتارهای نوشته شده برای سودمند است. باید به حقیقتی که در حضور توست متوجه باشی، نخست به این دلیل که آدمیان بیشتر به چشم خود اعتماد دارند تا به گوش خود، سپس بدین سبب که راه آموزش دراز است و راه نمونه‌های دیدنی کوتاه و خالی از خطا. کلئانت (Cléanthe) رواقی اگر شنونده مستقیم زنون نبود هرگز نمی‌توانست استاد خود را در وجود خویش دوباره زنده کند: او با زندگی زنون آمیخته بود، از رموز اندیشه‌هایش آگاهی داشت، از نزدیک دقت کرده بود که آیا او هماهنگ با احکام خود درباره زندگی، زندگی می‌کند. افلاطون و ارسطو و آن گروه از حکیمان که به فرقه‌های مخالف یکدیگر تقسیم شدند از کردار اخلاقی سقراط بیشتر بهره بردند تا از آموزش‌های او. اگر مترودور (Métrodore)، هیرمارک (Hermarque)، پولینوس (Polyénus) مردان بزرگی شدند به دلیل درس‌های اپیکور نبود که می‌شنیدند بلکه به سبب زندگی مشترک با او بود.

باز باید این حقیقت را بگویم که افلاطون در این دوران تنها کسی نبود که آموزشگاهی برای تدریس فلسفه بنیاد نهاد. شاگردان دیگر سقراط: آنتیستن، اقلیدس مگاری (نه آن اقلیدس ریاضی‌دان. م)، آریستپ کورنایی یا شخصیتی چون ایسوکراتس نیز هم‌زمان با او چنین کردند اما آکادمی افلاطون از جهت خصوصیات کارکنان و کمال سازمانی، بازتاب شایانی هم در زمان خود و هم برای آیندگان داشت. در سراسر تاریخ بعدی فلسفه، خاطره و اقتباس از آن بنیاد و مباحثه‌ها و مناظره‌هایی را که در آن

صورت می‌گرفت، می‌بینیم.^۶ این مدرسه «آکادمی» نامیده شد زیرا محل فعالیت آن، تالار اجتماعات ورزشگاهی در حومه آتن بود که بی‌کم و زیاد «آکادمی» نامیده می‌شد و افلاطون در نزدیکی این ورزشگاه زمین کوچکی خریده بود که کارکنان مدرسه می‌توانستند در آن گرد هم آیند و یا حتی زندگانی مشترک داشته باشند.^۷

سقراط و فیثاغورس

بزرگان دوران باستان می‌گفتند اصالت افلاطون در این است که بین سقراط، که در آتن با او آشنا شده بود، و مکتب فیثاغورس، که احتمالاً در نخستین سفرش به سیسیل^۸ آن را شناخت، هم نهادی (سنتزی) برقرار کرده است. از سقراط، روش گفت و شنود، ریشخند، علاقه به مسایل مربوط به راه و رسم زندگی را گرفته، از فیثاغورس اندیشه فراگیری علوم ریاضی و به کار بردن این علوم تا حد امکان، برای شناخت طبیعت، تعالی اندیشه، آرمان زندگی مشترک فیلسوفان را به ارث برده است. جای گفتگو نیست که افلاطون، فیثاغورسی‌ها را می‌شناخت: ختی آنها را در گفت و شنودهایش به صحنه می‌آورد. اما با توجه به اینکه ما شناخت قطعی درباره مکتب فیثاغورسی قدیم نداریم دقیقاً نمی‌توانیم حصه مکتب فیثاغورسی را در آموزش‌های افلاطون شرح بدهیم. به هر حال یک نکته مسلم است و آن اینکه افلاطون در کتاب جمهوری^۹ فیثاغورس را می‌ستاید و می‌گوید که او محبوب همه بود زیرا به آدمیان و به نسل‌های آینده یک «راه»، یک قاعده برای زندگی پیشنهاد می‌کرد که فیثاغورسی نامیده شد. و کسانی که این روش را اجرا می‌کردند از سایر انسان‌ها متمایز بودند و آنان تا زمان افلاطون نیز وجود داشتند. گروه‌های فیثاغورسی مسلماً نقش سیاسی مهمی در شهرهای ایتالیای جنوبی و سیسیل بازی

کردند. به حق می‌توان چنین اندیشید که فکر برپایی آکادمی هم از الگوی شیوه زندگی سقراطی و هم از الگوی شیوه زندگی فیثاغورسی، هردو ملهم بوده است هرچند نمی‌توانیم ویژگی‌های این دومی را با اطمینان توضیح دهیم.^{۱۰}

هدف سیاسی

نخستین هدف افلاطون سیاسی است. او عقیده دارد که می‌توان زندگی سیاسی را با آموزش فلسفه به متنفذین دگرگونه کرد. گواهی افلاطون در بیان شرح حال خویش، در نامه هفتم ذرخور توجه است. او در آن جا حکایت می‌کند که چگونه در جوانی می‌خواستهم چون سایر جوانان به کار دولتشهر پردازد و چگونه سپس با مرگ سقراط و با بررسی قوانین و عادات کشف می‌کند که اداره درست کار دولتشهر چه اندازه مشکل است و بالاخره به این جا می‌رسد که تمام دولتشهرهایی که در زمان او وجود دارند، واقعاً تمام آنها، نظام‌های سیاسی بدی دارند و می‌گوید به این دلیل «بی‌شبهه به این جا رسیدم که فلسفه واقعی را بستایم و اعلام کنم که فقط در سایه آن می‌توان به مقام عدالت، در زندگی عمومی و نیز در زندگی خصوصی، پی برد.» اما مطلب آن نیست که تنها به شکل انتزاعی و ذهنی حرفی زده باشیم، بلکه به نظر افلاطون، «تکلیف فلسفی» خود او دست زدن به عمل است. اگر تلاش می‌کند تا نقش سیاسی در سیراکوز (در سیسیل. م) داشته باشد برای آن است که نمی‌خواهد از دید خود تنها «آدم خوش صحبتی» شناخته شود که توانایی عمل کردن ندارد.^{۱۱} مسلم است که بسیاری از شاگردان آکادمی با عناوین مشاور شاهان، یا قانون‌گذار یا به عنوان مخالفان استبداد، نقش‌های سیاسی در دولتشهرهای مختلف به عهده داشته‌اند.^{۱۲} سوفسطاییان مدعی بودند که

نوجوانان را برای زندگی سیاسی پرورش می‌دهند، افلاطون می‌خواهد همین کار را با تجهیز جوانان به دانشی بسیار برتر از آنچه سوفسطاییان می‌توانستند به آنها بیاموزند، انجام دهد، دانشی که از یک سو متکی به روش خردمندانه مستحکمی باشد و از سوی دیگر، بنا به مفاهیم سقراطی، از عشق به نیکی و دگرگونی درونی انسان، جدایی نپذیرد. نمی‌خواهد فقط مردان سیاسی چالاک پرورش دهد بلکه می‌خواهد انسان پرورد. افلاطون برای تحقق هدف سیاسی خود باید مسیر طولانی پریچ و خمی را می‌پیمود یعنی اجتماعی فکری و معنوی برپا می‌کرد که مأموریت آن پرورش انسان‌های نوین با صرف وقت لازم برای این کار بود. در این راه دراز و پریچ و خم احتمال آن هست که هدف‌های سیاسی اصلاً به فراموشی سپرده شوند و شاید بی‌علت نباشد که افلاطون می‌گوید باید فیلسوفان را مجبور کرد که شاه شوند^{۱۳}. دیکه آرخوس (Dicéarque) از پیروان افلاطون، ضمن شرح کیفیت زندگی در آکادمی^{۱۴} بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که اعضای آکادمی همچون گروهی انسان آزاد و برابر می‌زیستند از آن جا که پارسایی و پژوهش‌های گروهی را آرزو می‌کردند. افلاطون در رعایت این اصل که باید به آنها که برابرند چیز برابر داد، از شاگردان خود مزد نمی‌گرفت. بنا بر اصول سیاسی افلاطونی، برابری دقیق^{۱۵} به هر کس به اندازه شایستگی‌ها و نیازهایش نیز مورد نظر بود. می‌بینیم که افلاطون چون یقین داشت که انسان جز در یک دولتشهر کامل نمی‌تواند مانند انسان زندگی کند می‌خواست تا زمانی که چنین دولتشهری به وجود نیامده پیروانش در شرایط یک شهر آرمانی (مدینه فاضله) زندگی کنند و چون نمی‌توانست بر شهری حکومت کند، می‌خواست بتواند طبق قواعد چنان شهر آرمانی^{۱۶} بر نفس خویش حاکم باشد و این همان کاری است که اغلب مکتب‌های فلسفی بعدی نیز در

تلاش انجام دادن آن بودند.^{۱۷}

در انتظار پرداختن به کار سیاسی، کارکنان مدرسه، خود را وقف زندگی بی طرف تحصیلی و امور معنوی خواهند کرد. بنابراین افلاطون مانند سوفسطاییان، اما به دلایل دیگر، محیط آموزشی تقریباً مجزایی از شهر ایجاد می‌کند. اما سقراط از آموزش استنباط دیگری داشت. او برخلاف سوفسطاییان چنین می‌پنداشت که آموزش باید نه در محیطی ساختگی بلکه بنابر سنت قدیمی در آمیزش با زندگی شهری عملی شود. اما ویژگی علم آموزش سقراط دقیقاً آن بود که اهمیت اساسی برای برخورد حضوری انسان‌ها قایل می‌شد و در این باره افلاطون هم عقیده او بود. مفهوم سقراطی آموزش از راه برخورد زنده و به وسیله عشق، در افلاطون هم دیده می‌شود اما، همان گونه که لینچ^{۱۸} (Lynch) می‌گوید، افلاطون آن را به نحوی در مدرسه خود بنیادین کرده است. آموزش باید در جامعه، در گروه، در محفل دوستان انجام گیرد که جوی از عشق والا بر آن حاکم باشد.

آموزش و پژوهش در آکادمی

آگاهی‌های ما درباره طرز کار سازمانی آکادمی اندک است.^{۱۹} باید باز هم بگوئیم که نباید آکادمی و یا سایر مدرسه‌های فلسفی آن را آن گونه که اغلب پنداشته‌اند، همچون گروه‌های مذهبی، یا انجمن‌های هنری (الهی‌های هنر)، شناخت. تأسیس اینها فقط با استفاده از حق برپایی انجمن‌ها که در آن برقرار بود، صورت می‌گرفت. * آکادمی ظاهراً دوگانه عضو داشت: جمعی سالمندتران، که پژوهشگر و استاد بودند و گروهی جوان‌تران که دانش‌پژوهان بودند. به نظر می‌آید که مثلاً در انتخاب

کسنوکراتس (Xénocrate)، جانشین دوم افلاطون، آراء گروه اخیر نقش قاطع داشته است. جانشین نخست او، اسپوزیپوس (Speusippe) را خود افلاطون برگزیده بود. در دوران باستان، به اینکه دو بانو به نام‌های آکسیوتئا (Axiothea) و لاستنیا (Lastheneia)، شاگرد افلاطون و اسپوزیپوس بودند به دیده معناداری نگاه می‌شد. می‌گویند آکسیوتئا^{۲۰} شرم نداشت از اینکه بالاپوش ساده فیلسوفان را بپوشد: این فرض پیش می‌آید که کارکنان آکادمی مانند سایر فیلسوفان زمان، به این جامه خاص که آنها را از دیگران متمایز می‌کرد دلبستگی داشته‌اند. اگر بر مبنای سنت‌های بعدی مدرسه داوری کنیم می‌توانیم چنین بیندیشیم که، مدرسه غیر از گفتگوها، درس‌ها و کارهای علمی، گاهی خوراک گروهی نیز ترتیب می‌داده است.^{۲۱}

درباره اعضای سالمندی که در زمینه پژوهش و آموزش با افلاطون همکاری می‌کردند سخن گفته‌ایم. گروهی از آنان را می‌شناسیم: اسپوزیپوس، کسنوکراتس، و نیز اودوکسوس کنیدی، هراکلیت پوتی و ارسطو. از جمله ارسطو مدت بیست سال، نخست به عنوان شاگرد و سپس با سمت استادی، در مدرسه ماند. اینها همه فیلسوف و دانشمند، به ویژه ستاره‌شناس و ریاضی‌دان‌های تراز اول مانند اودوکسوس و تئتوس بودند. اگر آثار اسپوزیپوس، کسنوکراتس و اودوکسوس باقی می‌ماند وصف ما از آکادمی و نقشی که افلاطون در آن به عهده داشت مطمئناً به گونه دیگری بود.

هندسه و سایر علوم ریاضی نقش درجه نخست در آموزش داشتند. اما تنها نخستین مرحله آموزش فیلسوف آینده محسوب می‌شدند. اینها را در مدرسه افلاطون با بی‌اعتنایی کامل تدریس می‌کردند و هیچ سودی برای آنها قائل نبودند^{۲۲}، اما از آن جا که منظور از تدریس این درس‌ها

تزکیه نفس از مدرکات حسی بود بنابراین هدفی اخلاقی در برداشت^{۲۳}.
وانگهی در آکادمی بود که ریاضیات واقعاً به وجود آمد. آن جا بود که بدیهیات اولیه ریاضی: اصول، اصول متعارفه، تعاریف، فروض، که پیش فرض‌های استدلال‌ات ریاضی را تشکیل می‌دهند و قضایا را از یکدیگر استنتاج می‌کنند و نظم می‌دهند، کشف شد. تمام این کارها، نیم قرن بعد به تألیف کتاب برجسته «عناصر» اقلیدس انجامید^{۲۴}.

بنابر کتاب جمهوری^{۲۵}، فیلسوفان آینده نباید تمرین جدل (دیالکتیک) کنند مگر هنگامی که به درجاتی از کمال رسیده باشند و برای این منظور باید پنج سال، از سی تا سی و پنج سالگی، آموزش ببینند. ما نمی‌دانیم که آیا افلاطون این رسم را در مدرسه خود به کار می‌برده یا نه. اما تمرین‌های جدلی در آکادمی جای خود را داشته است. جدل در زمان افلاطون نوعی فن مباحثه بود که قواعد خاصی داشت. «برنهادی» (تری)، یعنی قضیه‌ای استفهامی مانند: آیا پرهیزکاری قابل آموختن است؟ طرح می‌شد. یکی از طرفین مباحثه به عنوان موافق و دیگری به عنوان مخالف سخن می‌گفتند. آن که مخالف بود، از موافق برنهاد (تن) پرسش‌هایی می‌کرد که با تیزهوشی برگزیده شده بود، تا او را وادار به پاسخ‌هایی کند که بالاخره خود نقیض موضوعی را که می‌خواست از آن دفاع کند بپذیرد. پرسش کننده خود از موضوعی دفاع نمی‌کرد. این است که سقراط عادتاً نقش پرسش کننده را به عهده داشت چنان که ارسطو می‌گوید: «سقراط همیشه نقش پرسش کننده را بازی می‌کند و هرگز نقش پاسخ دهنده را به عهده نمی‌گیرد زیرا معترف است که خود هیچ نمی‌داند.»^{۲۶} جدل تنها آموزش مخالفت کردن یعنی تنظیم و پیش‌برد درست پرسش‌ها نبود بلکه در ضمن پاسخگویی به پرسش‌ها و گسیختن دام‌های پرسش کننده نیز بود. مباحثه درباره یک برنهاد، تا قرن نخست پیش از میلاد شکل متداول آموزش

بود. ۲۷.

آموزش جدل ضرورت مسلم داشت زیرا پیروان افلاطون باید در شهر نقشی به عهده می گرفتند. و در تمدنی که مباحثه سیاسی مرکز ثقل آن بود باید سلطه کامل برساخت و استدلال آموخته می شد. در نظر افلاطون این کار ضمناً خطرناک هم بود زیرا امکان داشت این اعتقاد را در جوانان به وجود آورد که می توان از هر موضوعی دفاع یا با هر موضوعی مخالفت کرد. به این دلیل جدل افلاطونی تنها تمرین منطق نیست بلکه بیشتر یک تمرین روانی است که مستلزم ریاضت و دگرگونی احوال طرفین است. مبارزه بین افراد نیست تا هر که چیره دست تر بود نظر خود را تحمیل کند بلکه تلاش مشترک طرفین مباحثه است که می خواهند بر پایه مقتضیات عقلانی گفتار خردمندانه، بر پایه کلمه حق (Logos)، به توافق برسند. افلاطون روش خود را برخلاف روش نقیض گویان زمانه می دانست که نقیض گویی را به خاطر نفس نقیض گفتن به کار می بردند. و می نوشت: ۲۸

هنگامی که دو دوست، چون من و تو، به گفت و شنود می نشینند باید این کار را با روشی بسیار ملایم و بسیار جدلی (دیالکتیکی) به کار برند. منظور من از «بسیار جدلی» این است که نه تنها پاسخ درست بدهند بلکه پاسخ خود را بر پایه آنچه مخاطب می پذیرد که خود از آن آگاه بوده، بنا نهند.

گفت و شنود واقعی فقط در صورتی امکان دارد که واقعاً قصد گفتگو داشته باشیم. با چنین توافقی بین طرفین مباحثه که در مراحل مختلف گفتگو تجدید می شود دیگری یکی از آنها حقیقت مورد قبول خود را به دیگری تحمیل نخواهد کرد بلکه برعکس گفت و شنود به آنها خواهد آموخت که هریک خود را جایگزین دیگری نمایند و بنابراین از نظریه خاص خود فراتر روند. طرفین مباحثه با تلاش راستین خود، به وسیله

خود، و در درون خود، حقیقتی مستقل از خود کشف خواهند کرد چراکه از قدرتی برتر، از کلمه حق پیروی خواهند نمود. فلسفه در این جا، مانند تمام فلسفه‌های باستانی، عبارت از یک حرکت فکری است که فرد توسط آن به چیزی فراتر از خود و از دید افلاطون به کلمه حق، به گفتاری که مقتضای خردمندی و جهان‌شمولی است تعالی می‌یابد البته این کلمه حق دانش مطلق نیست. در واقع نوعی توافق بین طرفین مباحثه حاصل می‌شود که در برخی نکات اشتراک نظر پیدا کرده‌اند، توافقی که در آن نکات مشترک از نظریه‌های خاص هریک از ایشان فراتر می‌رود.^{۲۹}

این رسم اخلاقی گفت و شنود الزاماً همیشه به شکل گفت و شنود بروز نمی‌کند. از جمله می‌دانیم که پاره‌ای از رسالات ارسطو، البته رسالات مخالف با نظریه مثل افلاطون، دستنویس‌های اولیه درس‌های شفاهی اوست که ارسطو در آکادمی نوشته و لذا به شکل گفتار پیوسته درسی به نظر می‌آیند.^{۳۰} اما چنین می‌نماید که بنا به یک رسم رایج در دوران باستان، شنوندگان می‌توانسته‌اند عقیده خود را، پس از پایان هر سخنرانی، بیان کنند. به یقین بسیاری سخنرانی‌های دیگر از اسپوزیپوس و اودوکسوس نیز وجود داشته که هریک نظریات کاملاً متفاوتی را در بر می‌گرفته‌اند، بنابراین در این مورد هم پژوهش گروهی، برخورد اندیشه‌ها، و باز نوعی گفت و شنود روی می‌داده است. افلاطون^{۳۱} به علاوه خود اندیشه را نیز نوعی گفت و شنود می‌دانسته که می‌گوید:

اندیشه و گفتار یک چیزند جز آن که ما گفت و شنود درونی و بی‌صدای روان با خودش را، اندیشه نامیده‌ایم.

گزینش زندگی افلاطونی

رسم اخلاقی گفت و شنود نمایانگر آزادی اندیشه است که چنان که

ملاحظه کردیم در آکادمی برقرار بود. اسپوزیپوس، کسنوکراتس، اودوکسوس یا ارسطو نظریه‌هایی را می‌آموختند که به هیچ وجه با نظریات افلاطون به ویژه در مورد مُثُل، و حتی در مورد تعریف نیکی، سازگار نبود. زیرا می‌دانیم که اودوکسوس براین نظر بود که برترین نیکی‌ها لذت است. این اختلاف نظرها که بین کارکنان مدرسه شدید بود نه تنها برگرفت و شنودهای افلاطون یا ارسطو بلکه، اگر نه بر تمام تاریخ فلسفه، مسلماً بر تمام فلسفه هلنی^{۳۲} تأثیر گذاشته است. به هر حال می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که آکادمی محلی بود برای بحث آزاد و در آن جا هماوایی مکتبی یا جزم‌اندیشی وجود نداشت.

اگر چنین است پس می‌توان پرسید که یگانگی گروه بر چه پایه استوار بود؟ من فکر می‌کنم که می‌توان گفت با آنکه افلاطون و سایر استادان آکادمی در پاره‌ای از نظریات با هم توافق نداشتند لیکن شیوه زندگی گزینشی افلاطون را، به درجات مختلف، می‌پذیرفتند. به نظر می‌آید که این زندگی انتخابی نخست عبارت بود از پذیرش رسم اخلاقی گفت و شنود که از آن سخن گفتیم. اگر تعبیر میتل استراس^{۳۳} (Mittel-Strass) را به کار ببریم باید بگوییم «شکلی از زندگی» که طرفین گفت و شنود عملی می‌کنند زیرا چون در کار گفت و شنود، خود را موضوع بحث قرار می‌دهند و در عین حال از خود فراتر می‌روند، کلمه حق (Logos) را تجربه می‌کنند که به آنها تعالی می‌دهد. و بالاخره عشق به نیکی را به تجربه در می‌آورند که هر تلاش گفت و شنودی بازگشت بدان دارد. از این دیدگاه موضوع گفتگو و محتوای نظری آن اهمیت درجه دوم دارد. آنچه مهم است عمل گفت و شنود و دگرگونی احوال است که از آن حاصل می‌شود. حتی گاه نتیجه گفت و شنود رسیدن به مرحله تردید، آشکار شدن تنگنای زبان و عدم امکان تبادل تجربه‌های اخلاقی و هستی‌شناختی

است که گاه پیش می آید.

بالاخره اگر تعبیر بریسون (L.Brisson)^{۳۴} را به کار بریم موضوع به ویژه بیشتر عبارت از «آموختن زندگی به شکل فیلسوفانه»، با اراده همگان برای انجام پژوهش بی طرفانه و مخالفت عمدی با کاسبکاری سوفسطایی است.^{۳۵} و این خود یک گزینش زندگی است. زیستن به گونه فلسفی یا فیلسوفانه، به ویژه توجه به زندگی اندیشه مندانه و معنوی و تغییر حال و عقاید است.^{۳۶} به نحوی که «تمام روان» یعنی تمام حیات معنوی را فرا گیرد. دانش یا دانایی در واقع هرگز برای افلاطون یک شناخت منحصرأ نظری و ذهنی نیست که بتوان آن را «ساخته و پرداخته» در روان کسی جای داد. وقتی سقراط همان گونه که دیدیم*، می گفت پارسایی، دانایی است منظورش از دانایی شناخت ساده و ذهنی نیکی نبود بلکه شناختی بود که نیکی را برگزیند و خواهان آن باشد یعنی یک حالت درونی که در آن اندیشه و اراده و خواست یکی می شوند. به نظر افلاطون نیز اگر پارسایی، دانش است، دانش خود نیز پارسایی است. بنابراین می توان اندیشید که در آکادمی برای دانش به عنوان آموزش انسان، به عنوان پرورش تدریجی و دشوار خصایل، به عنوان «گسترش و پیشرفت»^{۳۷} هماهنگ تمامی شخصیت انسان»، بالاخره به عنوان یک شیوه زندگی برای «تضمین (...) خوب زیستن و در نتیجه برای سلامت روان»^{۳۸}، مفهوم مشترکی وجود داشت.

به نظر افلاطون گزینش روش زندگی فلسفی اساسی ترین مسایل است. همان چیزی است که روایت إر (Er)^{**} در کتاب جمهوری که

* رجوع به صفحه ۶۰ یادداشت شماره ۶۵.

** اسطوره آدمی که او را مرده پنداشتند و به جهان دیگر بردند و چون مردگان دیگر گزینش زندگی مطلوب را به خودش واگذاشتند. و او پس از دیگران - که هر یک زندگی مورد

به شکل اساطیری بیانگر این گزینش در زندگی پیشین می‌باشد^{۳۹}، گواه بر آن است:

تمام خطر برای انسان همین جاست و درست برای همین است که ما همه باید هر مطالعه دیگری را کنار بگذاریم و تنها به پژوهش و بررسی این موضوع بپردازیم. شاید بتوانیم آدمی را بیاییم و بشناسیم که شایستگی و دانایی تشخیص آن را داشته باشد که زندگی خوب چیست و زندگی بد کدام است. و همیشه و در همه جا، تا آن حد که برای انسان امکان دارد، بهترین‌ها را برگزیند.

تمرین‌های روانی

افلاطون در نامه هفتم خود می‌گوید که اگر این شیوه زندگی پذیرفته نشود، زندگی ارزش زیستن نخواهد داشت. به این دلیل باید بی‌درنگ تصمیم به تعقیب این «راه»، «این راه پرشکوه» گرفت. این گونه زندگی البته موکول به کوشش بسیاری است که باید هر روز از سر گرفته شود. در ارتباط با همین زندگی است که آنها که «واقعاً فلسفه می‌پردازند» از آنها که «واقعاً فلسفه نمی‌پردازند» متمایز می‌شوند. گروه دوم جز نمایی بیرونی از عقایدی سطحی ندارند.^{۴۰} افلاطون هنگامی که دیون (Dion) سیراکوزی، شاگرد خود را وصف می‌کند، اشاره به این گونه زندگی دارد. این گونه زندگی^{۴۱} عبارت است از «توجه بیشتر به پارسایی تا به لذت‌جویی»، انصراف از لذایذ حواس و نیز رعایت برنامه غذایی، «زندگی روزانه بدانسان که بتوان تا حد ممکن تسلط بر نفس پیدا کرد». همان گونه که رابو^{۴۲} (P.Rabbow) نشان داده به نظر می‌آید که بعضی عملکردهای روانی

پسند خود را برگزیدند - زندگی عادی را انتخاب کرد. بنابراین به شرط آنکه از این ماجرا سخنی نگوید به جهان بازش گردانیدند. تفصیل این اسطوره در جمهوری افلاطون آمده است. م.

که ما تأثیر آنها را در بسیاری از قطعات گفت و شنودها می‌بینیم در آکادمی به کار بسته می‌شده است:

افلاطون در آخرین صفحه‌های تیمائوس^{۴۳} تأکید می‌کند که باید بخش بالاییِ روان را که شعور است طوری تمرین داد که با کائنات هماهنگ و با الوهیت همگون شود. اما جزئیات عملی چنین تمرین‌هایی را توضیح نمی‌دهد. در گفت و شنودهای دیگر می‌توان توضیحات درخور توجهی یافت.

آن جا که افلاطون^{۴۴} از امیال ناآگاه انسان بحث می‌کند، مانند امیال «هول‌انگیز و وحشیانه» تجاوز جنسی و قتل نفس که در انسان وجود دارد و رؤیاهای انسان وجودشان را آشکار می‌کنند، می‌توان به آنها عنوان «تدارک در خواب» را داد. برای آنکه چنین رؤیاهایی نداشته باشیم باید شب‌ها پیش از خواب به تأمل و مکاشفه و آرام کردن خشم و هوس خود پردازیم و بکوشیم تا بخش خردمند روان را برای گفتارهای درونی و پژوهش‌های مربوط به موضوع‌های والا هشیار نگه داریم. این را نیز یادآوری می‌کنیم که سفارش افلاطون^{۴۵} آن است که باید کم خوابید: «بیش از اندازه‌ای که برای تندرستی ما ضرورت دارد نباید خوابید و این اندازه، اگر عادت کنیم، چندان زیاد نیست.»

تمرین دیگر عبارت است از این که بتوانیم هنگام تیره‌روزی آرامش خود را حفظ کنیم و سر به شورش برنداریم^{۴۶} و برای این کار از اندرزهایی که می‌توانند حالات درونی ما را دگرگونه کنند سود جوییم. بدینسان به خود خواهیم گفت که در این گونه پیش آمدها، ما نمی‌دانیم چه چیز خوب و چه چیز بد است. خشمگین شدن هیچ نتیجه‌ای ندارد، هیچ چیز انسانی شایسته آن نیست که اهمیت بسیار به آن بدهیم و، چون در بازی تاس، هر چیز را باید همان گونه که هست بپذیریم و براساس آن

عمل کنیم.^{۴۷}

مشهورترین این گونه اعمال، تمرین مرگ است و افلاطون در فدون که جزئیات مرگ سقراط را شرح می دهد، به این تمرین اشاره می کند. در آن جا سقراط می گوید آدمی که زندگی خود را با پرداختن به فلسفه گذرانده الزاماً برای مرگ شجاعت دارد زیرا فلسفه جز تمرین مرگ نیست.^{۴۸} فلسفه تمرین مرگ است زیرا مرگ جدایی روان از تن است و تلاش فیلسوف همیشه آن است که روان خود را از تن جدا کند. در واقع تن به دلیل عواطف و احساساتی که برمی انگیزد، نیازهایی که به ما تحمیل می کند، سبب هزاران مشکل برای ما می شود. بنابراین فیلسوف باید تزکیه نفس کند یعنی بکوشد تا روان خود را متمرکز نماید و از پراکندگی و هدر رفتن که تن به آن تحمیل می کند، رها سازد. این مطلب ما را به یاد حالت تمرکز و تأمل دراز مدت سقراط به شرحی که در ضیافت آمده می اندازد. سقراط در تمام آن مدت بی حرکت می ماند و چیزی هم نمی خورد. این تمرین ریاضت توامانِ روان و تن، کنار گذاشتن عواطف و احساسات برای دستیابی به صفای ذهن است. گفت و شنود به یک معنا، خود تمرین مرگ است زیرا همانطور که شایرر^{۴۹} (R.Schaerer) می گوید: «فردیت جسمی به محض آنکه در کلمه حق (Logos) تجلی کند، دیگر وجود ندارد.» این از مطالب مورد توجه در اندیشه شادروان پارن^{۵۰} (B.Parain) بود که می گفت: «زبان تنها در مرگ افراد گسترش می یابد.» در رساله فدون که روایت مرگ سقراط است می بینیم آن «من» که باید بمیرد به آن «من» تعالی می یابد که دیگر با مرگ بیگانه است زیرا با کلمه حق و با اندیشه یکی شده است.^{۵۱} دوستان، من نمی توانم کریتون را قانع کنم که من، همین سقراطی هستم که در این لحظه با شما در گفتگویم و تمام دلایل خود را با نظم و ترتیب بیان می کنم. کریتون می پندارد که من، آن دیگری است، آن

کالبدی است که اندکی بعد خواهد دید.

اگر این تمرین در فدون به عنوان تمرین مرگ معرفی شده که به راستی روان را از ترس مرگ رهایی می‌بخشد در جمهوری^{۵۲} به عنوان پرواز روان یا واقعیت را از بالا دیدن، نمایانده می‌شود:

حقارت نفس با روانی که باید پیوسته گرایش به تمامیت و کلیت الهی و انسانی داشته باشد ناسازگار است (...). اما تو می‌پنداری که روانی که تعالی اندیشه و مکاشفه تمامیت زمان و وجود به آن وابسته است، بسیار در بند زندگی انسان باشد؟

در این جا هم تمرین که تغییر اساسی دیدگاه و دریافت تمامی واقعیت، با یک بینش جهانی است غلبه بر ترس از مرگ را میسر می‌سازد. بزرگی روان به این ترتیب همچون ثمره کلیت اندیشه تجلی می‌کند. فیلسوفی که در تئتوس^{۵۳} معرفی شده، تمام چیزهایی را که در این جهان وجود دارد، از بالا به یک چشم می‌نگرد. اندیشه‌اش او را در ستاره‌ها و برفراز زمین، همه جا پرواز می‌دهد. و به همین دلیل افلاطون او را با شوخ طبعی به عنوان بیگانه سرگردانی در جهان انسانی، جهانی زیاده از حد انسانی، معرفی می‌کند که احتمال دارد مانند تالس حکیم در چاه افتد.* او از مبارزه برای مقامات مهم، از مجادله‌های سیاسی، از بزم‌هایی که نی‌نوازان در آن شرکت دارند هیچ نمی‌داند. نه با دفاع در دادگاه آشناست نه ناسزاگویی و چاپلوسی را می‌داند. بزرگ‌ترین املاک در نظرش کوچک می‌نماید زیرا «عادت دارد که با نگاه، تمام کره زمین را در برگیرد». نجیب‌زادگی را، که بنابر ادعا، شجره‌نامه‌ای دور و دراز مؤید آن است، به ریشخند گیرد. همانگونه که رابو^{۵۴} به درستی توجه کرده در این جا

* اشاره به روایتی است که بر اساس آن تالس چنان غرق در تفکر و نظاره آسمان بود که جلوی پایش را ندید و به چاهی افتاد. م.

تمایزی بین زندگی شهودی و زندگی عملی وجود ندارد بلکه اختلاف بین دو شیوه زندگی است: شیوه زندگی فیلسوف، که «درستکاری و ایمان همراه با هوشمندی را پیشه کردن» است و لذا هم دانش و هم پارسایی است و شیوه زندگی غیرفیلسوفان که اینان در شهری آلوده به فساد، احساس آرامش می‌کنند زیرا از تظاهر به فضیلت و حکمت که جز به اقتدار خشونت آمیز نمی‌انجامد، لذت می‌برند.^{۵۵} تئه‌توس می‌خواهد بگوید که اگر فیلسوف در شهر خود بیگانه‌ای است خنده‌آور، فقط در چشم عوام چنین است که شهر به فسادشان کشیده و جز برای نیرنگ زدن و زرنگی کردن و خشونت، برای هیچ چیز ارزش قایل نیستند.

رسم اخلاقی گفت و شنود که از دید افلاطون بالاترین تمرین روانی است، از پاره‌ای جهات، با اقدام اساسی دیگری پیوند دارد که تصعید عشق است. روان بنابر این اسطوره که وجود سابق و پیشین دارد هنگامی که هنوز در بدن انسان حلول نکرده بود نقش‌ها و نظم‌های متعالی دیده بود، از آن هنگام که به جهان محسوس هبوط کرد تمام آن‌ها را از یاد برد چنان که دیگر توانست حتی از روی غریزه نیز آن‌ها را از تصاویری که در جهان محسوس دیده می‌شوند بازشناسد. اما تنها نقش زیبایی این مزیت را دارد که باز در تصویرهای خود که اجسام زیباست پدیدار می‌شود. هیجان عاشقانه‌ای که در برابر اجسام زیبا به روان دست می‌دهد نتیجه یادآوری ناآگاهانه مشاهده زیبایی متعالی، به هنگام وجود قبلی روان است.^{۵۶} هنگامی که روان به ساده‌ترین عشق زمینی دچار می‌شود همان زیبایی متعالی است که او را مجذوب می‌کند. این جا باز آن حالت فیلسوف را که ضیافت از آن سخن می‌راند، می‌بینیم، حالت بیگانگی، تناقض، ناپایداری درون، زیرا کسی که دوست دارد، بین تمایل به وحدت جسم با محبوب و جهش به سوی زیبایی متعالی که از طریق وجود

محبوب او را جذب می‌کند، دو پاره می‌شود. بنابراین فیلسوف می‌کوشد تا عشق خود را با کوشش برای بهتر کردن موضوع عشق، تصعید کند.^{۵۷} همان گونه که در ضیافت^{۵۸} آمده عشق به او باروری روان می‌دهد که در بیان گفتار فلسفی نمایان می‌شود. در این جا وجود عنصری گزیرناپذیر در عقلانیت استدلالی نزد افلاطون مشاهده می‌شود که او آن را از مکتب سقراط به ارث برده و آن نیروی آموزندگی عشق است: «جز از آن کس که دوستش می‌داریم چیزی نمی‌آموزیم».^{۵۹}

وانگهی دیوتیما در ضیافت^{۶۰} می‌گوید تجربه عشق در نتیجه جاذبه ناآگاه نقش زیبایی، از زیبایی جسم به زیبایی روان فرا می‌رود و از آن جا به زیبایی اعمال و دانش‌ها می‌رسد تا بالاخره شهودی ناگهانی از یک زیبایی خیره‌کننده و ابدی (به انسان) دست می‌دهد، شهودی همانند شهود رمزآگاه از رموز الوزیس* (Eleusis)، شهودی که از هر بیانی، از هر توجیهی فراتر می‌رود اما روان را به پارسایی می‌رساند. فلسفه آنگاه تجربه‌ای می‌شود زنده و واقعی و انسان از تجربه حضور معشوق به تجربه حضوری متعالی فرا می‌رود.

پیش از این گفتیم که از دید افلاطون، دانش منحصرأ نظری نیست: دانش دگرگونی وجود است، پارسایی است؛ اکنون می‌توانیم بگوییم که احساسی و عاطفی هم هست. جمله وایتهد^{۶۱} (Whitehead) را می‌توان درباره افلاطون نیز صادق دانست: «ادراک همیشه پوششی از هیجان عاطفی دارد». دانش، حتی دانش ریاضی، پیدایش چیزی است که تمام روان را درگیر می‌سازد، همیشه با الهه عشق، با میل و هوس، با گرمی و

* الوزیس نام شهری است در یونان که در عهد باستان مراسم رمزآمیز کیش Déméter در آن جا به عمل می‌آمد و لذا آن رموز به رموز الوزیس مشهور شد و مقصود از رمزآگاه کسی است که آن رموز را می‌شناسد. م.

جوشش دل و گزینش پیوسته است. باز هم وایتهد می‌گوید^{۶۲}: «شناختِ ناب، یعنی ادراک محض به کلی با اندیشه‌های افلاطون بیگانه است. آن زمان هنوز دوران مدرّسان نرسیده بود.»

گفتار فلسفی افلاطون

تا این جا ما فقط درباره‌ی گفت و شنود شفاهی به آن شکل که قاعداً در آکادمی اجرا می‌شد سخن گفتیم. اما نمی‌توانیم جز با نمونه‌های گفت و گو که در آثار افلاطون می‌بینیم و بارها با عبارت «افلاطون می‌گوید» آنها را نقل کردیم تصویری از آن داشته باشیم. اما این گردش کلام به هیچ وجه دقیق نیست زیرا افلاطون در آثار خود چیزی از سوی خود نمی‌گوید. در حالی که پیش از او کزنوفانس، پارمنیدس، امپدوکلس، سوفسطاییان و گزنوفون ابا نداشتند که با ضمیر شخص اول سخن گویند. افلاطون از دهان شخصیت‌های خیالی و در اوضاع و احوالی خیالی حرف می‌زند. تنها در نامه هفتم اشاره‌ای به فلسفه خود می‌کند و البته آن را بیشتر به عنوان یک شیوه زندگی شرح می‌دهد و به خصوص می‌گوید که درباره تفکرات خود کتابی ننوشته و هرگز نخواهد نوشت زیرا این مطلب مانند سایر دانایی‌ها نیست که قابل بیان باشد بلکه وقتی انسان الفتی طولانی با فعالیت مربوط به آن داشته باشد و زندگی خود را وقف آن کرده باشد از روان تراوش می‌کند.^{۶۳}

می‌توان پرسید چرا افلاطون گفت و شنودها را نوشته است. به عقیده او گفتار فلسفی شفاهی در واقع بسیار برتر از گفتار فلسفی نوشته شده است. در گفتار شفاهی^{۶۴}، موجود زنده‌ای حضور عینی دارد، گفتار شفاهی گفت و شنودی است واقعی که دو روان را به هم پیوند می‌دهد.

مبادله‌ای است که در آن، به گفته افلاطون، گفتار می‌تواند به پرسش‌هایی که طرح می‌شود، پاسخ بدهد و از خود دفاع کند. بنابراین گفت و شنود، شخصی است، فرد معینی را مخاطب قرار می‌دهد و با امکانات و نیازهای او تطبیق می‌کند. همچون در کشت و زرع که زمان لازم است تا بذری جوانه زند و رشد کند، دانایی نیز که چنانچه گفتیم همسان با پرهیزکاری است مراقبت بسیار می‌خواهد تا در روان مخاطب زاده شود. گفت و شنود، دانایی ساخته و پرداخته، یا آگاهی را انتقال نمی‌دهد بلکه مخاطب با تلاش خود، دانایی خود را به دست می‌آورد، خود آن را کشف می‌کند، خود می‌اندیشد. گفتار نوشته شده، برعکس، نمی‌تواند به پرسشی پاسخ دهد، غیرشخصی است، مدعی است که بی‌درنگ دانایی ساخته و پرداخته‌ای به خواننده می‌دهد، اما فاقد بُعد اخلاقی است که دلالت بر ایمان آوردن آگاهانه دارد. دانایی راستین تنها در گفت و شنود حضوری می‌تواند وجود داشته باشد.

اگر به رغم تمام این مطالب، افلاطون گفت و شنودها را نوشته شاید نخست به این دلیل باشد که خواسته نه تنها شاگردان مدرسه خود بلکه غایبان و ناشناسان را نیز مخاطب سازد. «گفتار نوشته به همه جا می‌رود.»^{۶۵} گفت و شنودها را شاید بتوان آثاری تبلیغی شمرد که دارای مزایای هنر ادبی است، اما ایمان آوردن اشخاص به فلسفه را منظور نظر دارد. افلاطون خود این گفت و شنودها را در جلسه‌های همگانی که در دوران باستان از وسایل معروفیت اشخاص بود، می‌خواند. اما گفت و شنودها از آن به دورترها هم می‌رفت. چنین بود که آکسیوتئا (Axiothea) بانویی از فلیونت (Phliont) وقتی یک بخش از کتاب جمهوری را خواند به آن آمد تا شاگرد افلاطون شود.^{۶۶} و تاریخ‌نویسان باستان مدعی‌اند که او مدت‌ها زن بودن خود را پنهان می‌کرد. در کتابی راجع به زندگی

مفروض بشویم (...). اگر عقل را باور داشته باشیم که به ما حکم می‌کند که تمام توجه خود و اهمیت درجه نخست را به روش کار بدهیم (...). پیدا کردن ساده‌ترین و مناسب‌ترین راه حل ممکن برای مسئله طرح شده باید اشتغال فکری ثانوی ما باشد نه هدف اولی ما.

این موضوع نافی آن نیست که گفت و شنودها نیز محتوای نظری داشته باشند.^{۷۴} زیرا معمولاً مسئله معینی را مطرح می‌سازند و راه حلی برای آن پیشنهاد می‌کنند یا می‌کوشند راه حلی پیشنهاد کنند. هریک از این گفت و شنودها مجموعه همگونی را تشکیل می‌دهند اما ضرورتاً همه با هم همگون نیستند. درخور توجه است که موضوع بسیاری از گفت و شنودها از جمله رساله پارمنیدس یا سوفسطایی در بیان شرایط لازم برای امکان گفت و شنود است: در این نوع گفت و شنودها کوشش می‌شود تا تمام فروض مقدماتی سنت اخلاقی گفت و شنود حقیقی، یعنی فروض مقدماتی برای گزینش شیوه زندگی افلاطونی توضیح داده شوند. برای اینکه بتوانیم به توافق برسیم، یا بهتر گفته شود، برای آنکه بتوانیم هم به توافق برسیم و هم نیکی را برگزینیم باید درواقع فرض را بر وجود «ارزش‌های ثابت»، مستقل از اوضاع و احوال، مستقل از قرار و قاعده‌ها و افراد بگذاریم که پایه خردمندی و درستی گفتار است:^{۷۵}

تجسم کن که از تعیین شکل یا مفهوم مشخص موضوع‌های مورد بحث خودداری کنیم. در این صورت دیگر نمی‌دانیم اندیشه را به کدامین جهت بگردانیم زیرا نخواسته‌ایم که برای هر وجودی، همیشه یک مفهوم داشته باشیم. با این وضع حتی امکان مباحثه نیز از بین خواهد رفت.

بنابراین پذیرفتن شکل‌ها، مقتضای هرگفت و شنودی در معنای

شایسته آن است. اما سپس مسئله شناخت آنها (نمی‌توان از راه حواس به آنها پی برد) و نیز مسئله وجود آنها (چیزهای محسوس نیستند) پیش می‌آید. افلاطون به آن جا می‌رسد که وجود و رابطه آنها، با چیزهای محسوس پیش می‌آورند. بنابراین گفتار فلسفی افلاطون پایه درگزینش ارادی گفت و شنود و لذا در تجربه عینی و عملی گفت و شنود شفاهی و زنده دارد. اساساً گفتار فلسفی افلاطون درباره وجود چیزهای نامتغیر، یعنی شکل‌های نامحسوس است که ضامن درستی گفتار و کردارند، و نیز درباره وجود روان در انسان است که بیش از جسم، مؤید هویت فرد می‌باشد.^{۷۶} در اغلب گفت و شنودها می‌بینیم که این شکل‌ها به ویژه بیشتر آنها ارزش‌های اخلاقی هستند که اساس داورهای ما را درباره موضوع‌های مربوط به زندگی بشر تشکیل می‌دهند: در زندگی فردی و اجتماعی پیش از هرکار باید با مطالعه معیارهای خاص هرچیز، ارزش‌های سه‌گانه: زیبایی، درستی، نیکویی را جستجو کرد که در سرتاسر تمام گفتارها دیده می‌شوند.^{۷۷} دانایی افلاطونی مانند دانایی سقراطی پیش از هر چیز دانایی ارزشی است.

شایر^{۷۸} می‌نویسد: «جوهر مکتب افلاطون فراگفتاری است.» منظورش این است که گفت و شنود افلاطونی همه چیز را نمی‌گوید، نمی‌گوید قواعد چیست، زیبا چیست، اینها هیچ یک به زبان قابل گفتن نیستند و در قلمرو هیچ تعریفی نمی‌گنجند بلکه یا به تجربه درک یا با گفت و شنود نشان داده می‌شوند و تمایل به آنها هم می‌تواند آنها را نمایان کند اما گفتنی نیستند.

این روش سقراطی - افلاطونی فلسفه همیشه نقش اساسی بازی کرده است. این دو قطب فعالیت فلسفی را که بررسی کردیم باز هم خواهیم

یافت: از یک سو گزینش و به کار بردن یک شیوه خاص زندگی، از سوی دیگر یک گفتار فلسفی که هم جزء لایتجزای آن شیوه زندگی است و هم در بردارنده پیش فرض‌های نظری آن شیوه زندگی، و اما ضمناً گفتاری فلسفی است که سرانجام نیز در تبیین مسئله اساسی که افلاطون آن را شکل‌ها، نیکی، یعنی چیزهایی می‌داند که از راه غیراستدلالی، تنها با تمایل یا با گفت و شنود تجربه می‌شوند، ناتوان می‌نماید.

VI

ارسطو و مکتب او

شکل زندگی نظری «Théorétique»

تصوری که معمولاً از فلسفه ارسطو داریم ظاهراً با موضوع اصلی مورد دفاع ما در این کتاب مبنی بر این که باستانی‌ها فلسفه را به عنوان یک شیوه زندگی می‌شناختند به کلی تعارض دارد. در واقع نمی‌توان منکر شد که ارسطو قویاً تأکید می‌کند که بالاترین دانایی آن است که هدف از آن نفیس دانایی باشد و لذا ظاهراً هیچ رابطه‌ای با شیوه زندگی شخص دانا ندارد.^{۷۹}

اما باید این عقیده را در چهارچوب کلی تصویری که ارسطو از شیوه‌های گوناگون زندگی داشت و در هدفی که برای مدرسه خود در نظر گرفته بود بررسی کرد. دیدیم که ارسطو بیست سال عضو آکادمی افلاطون بود یعنی زمان درازی در شیوه زندگی افلاطونی مشارکت داشت. بعید به نظر می‌رسد که وقتی او در سال ۳۳۵ پیش از میلاد مدرسه فلسفی خاص خود را در آتن، در ورزشگاهی که لیکئون (Lycée=Lukeion) فرانسه که امروز به معنای دبیرستان به کار می‌رود. م.)

نامیده می‌شد، برپا کرد از نمونه آکادمی تأثیر نپذیرفته باشد اگرچه او می‌خواست برای مدرسه خود هدف‌هایی غیر از هدف‌های مدرسه افلاطون در نظر بگیرد.

تصمیم به ایجاد مؤسسه‌ای پایدار در بنیان‌گذاری مدرسه ارسطو نیز چون در پایه‌گذاری مدرسه افلاطون، مشهود است.^{۸۰} انتخاب جانشین ارسطو از طریق رأی‌گیری انجام شده و نیز می‌دانیم که یکی از اعضای مدرسه مسئول اداره اموال مؤسسه بوده و لذا این فرض پیش می‌آید که نوعی زندگی مشترک در آن وجود داشته است.^{۸۱} مدرسه ارسطو هم مثل آکادمی دو گونه عضو داشته: نخست اعضای قدیمی که در تدریس شرکت داشتند و سپس جوانان. و نیز مانند آکادمی بین قدیمی‌هایی چون ارسطو، ثئوفراست، آریستوکسن، دیکه‌آرخوس برابری برقرار و ورود به مدرسه هم کاملاً آزاد بوده است.

اما تفاوت فاحشی بین برنامه مورد نظر در مدرسه ارسطو و برنامه مدرسه افلاطون وجود دارد. هدف اصلی مدرسه افلاطون سیاسی است هر چند آن جا محلی است برای فعالیت شدید در زمینه پژوهش‌های ریاضی و مباحثه‌های فلسفی. افلاطون براین نظر است که برای اداره دولتشهر کافی است شخص فیلسوف باشد. بنابراین از دید او بین سیاست و فلسفه وحدت کامل وجود دارد. برعکس، مدرسه ارسطو، چنان که بودئوس^{۸۲} (R. Bodeus) نشان داده تنها محل آموزش برای زندگی فلسفی است. تدریس عملی و سیاسی برای گروه گسترده‌تر، برای مردان سیاسی است که بیرون از مدرسه‌اند اما خواهان آموختن بهترین روش سازماندهی دولتشهرند: در واقع ارسطو بین خوشبختی محتمل انسان در زندگی سیاسی، در زندگی عملی - و آن خوشبختی‌ای است که می‌تواند موجب پارسایی در زندگی اجتماعی شود - و خوشبختی فلسفی که با

تئوریا (Theoria)، یعنی با نوعی زندگی که تمام آن صرف تلاش معنوی شود^{۸۳} فرق می‌گذارد. خوشبختی سیاسی و عملی به دید ارسطو خوشبختی ثانوی است.^{۸۴} در واقع خوشبختی فلسفی در «زندگی همساز با روان»^{۸۵} و جایگاه برترین تعالی و پارسایی انسان است و با بالاترین بخش وجود انسان یعنی روان او وفق می‌دهد، و از ناهنجاری‌هایی که زندگی فعال در بردارد مبرا است. زندگی فلسفی زیر و بم‌های کار عملی را ندارد، خستگی نمی‌آورد، لذت‌های بی‌نظیر دارد که آمیخته با درد و ناپاکی نیست. و ثابت و پایدار است. البته این لذت‌ها برای کسانی که به حقیقت و واقعیت رسیده‌اند بیشتر است تا برای کسانی که هنوز در جستجوی آن می‌باشند. ارسطو تصریح می‌کند که زندگی فلسفی استقلال شخص را در برابر دیگران تأمین می‌کند همان‌گونه که البته استقلال او نسبت به چیزهای مادی را هم در بردارد. کسی که خود را وقف فعالیت‌های روانی می‌کند، دیگر فقط به آن وابسته است: فعالیت او شاید اگر همگامانی داشته باشد بهتر باشد اما هرچه حکیم‌تر باشد بیشتر می‌تواند تنها بماند. زندگی روانی در انتظار نتیجه‌ای جز خود نیست. لذا به خاطر خود دوست داشتنی است، خود هدف خود است، شاید بتوان گفت خود پاداش خود است.

زندگی همساز با روان آشفته‌گی‌ها را نیز از میان برمی‌دارد. انسان با رعایت پارسایی اخلاقی، خود را متعهد به مبارزه با عواطف و احساسات و نیز با بسیاری از دلوپسی‌های مادی می‌کند: برای انجام هرکاری در دولتشهر باید وارد مبارزات سیاسی شد، برای کمک به دیگران باید پول داشت، برای ابراز دل‌آوری باید جنگید. برعکس، زندگی فلسفی جز با فراغت، جز با جدایی از نگرانی‌های مادی امکان ندارد.

این شیوه زندگی بالاترین شکل خوشبختی بشر است اما ضمناً

می‌توان گفت که این خوشبختی فوق بشری است.^{۸۶}

انسان دیگر نه به عنوان انسان بلکه به عنوان دارنده چیزی خدایی
زندگی می‌کند.

سخن تناقض آمیزی است که با درک تناقض آمیز و رمزآلود ارسطو از
شعور تطبیق می‌کند: شعور اساسی ترین چیزی است که در انسان وجود
دارد و در عین حال چیزی است خدایی که در انسان حلول می‌کند و آن
چنان انسان را تعالی می‌بخشد و شخصیت واقعی او را شکل می‌دهد که
گویی جوهر آدمی در آن است که فراتر از خود باشد:^{۸۷}

روان ما به این اعتبار که تصمیم می‌گیرد و بهترین هاست، منِ ما
می‌باشد.

بنابراین گزینش فلسفی، من فرد را به جایی راهنما می‌شود که از خود
به من برتر رسد، به دیدگاهی فراگیر و متعالی فرا رود.

این سخن متعارض درباره زندگی روانی از نظر ارسطو، به یک معنا با
تعارض ضروری حکمت در برابر فلسفه، به شرحی که در ضیافت
افلاطون آمده رابطه دارد. در آن جا حکمت به عنوان حالتی خدایی
وصف شده که به خودی خود در دسترس انسان نیست اما فیلسوف،
کسی که حکمت را دوست دارد خواهان آن است. بی شک ارسطو عقیده
ندارد که زندگی روانی در دسترس انسان نیست و باید فقط به پیشرفت
به سوی آن قناعت کرد اما می‌پذیرد که ما «تنها در حد امکان» می‌توانیم
به آن برسیم،^{۸۸} یعنی با احتساب فاصله‌ای که بین انسان و خدا وجود دارد.
و ما اضافه می‌کنیم با احتساب فاصله‌ای که فیلسوف را از حکیم جدا
می‌کند. و نیز ارسطو بر این نظر است که انسان فقط در لحظه‌های نادری
می‌تواند به آن گونه زندگی برسد. وقتی ارسطو می‌خواهد^{۸۹} معنای شیوه
زندگی اصل اول یعنی اندیشه را که جهان ستارگان و جهان طبیعت زیرین

ماه به آن متعلق است، تفهیم کند می‌گوید:

(...) شیوه زندگی او را می‌توان با آنچه برای ما بهترین شیوه زندگی است و ما تنها زمان کوتاهی می‌توانیم آن زندگی را داشته باشیم، همانند کرد زیرا او همیشه در آن حالت است در صورتی که این برای ما امکان ندارد.

مکاشفه، سعادتِ والایِ خداست،

پس اگر خدا پیوسته در همان حالت شادی و سروری باشد که گهگاه به ما دست می‌دهد ستایش‌انگیز است و اگر شادی و سروری افزون بر آن داشته باشد به مراتب ستایش‌انگیزتر.

بنابراین اوج خوشبختی فلسفی و کوشش روانی، یعنی مکاشفه شعور خدایی در دسترس انسان نیست مگر در لحظه‌هایی اندک، زیرا سرنوشت بشر چنین است که نتواند همیشه چنین باشد و لذا این فرض پیش می‌آید که فیلسوف باید بقیه اوقات خود را با همان خوشبختی فروتر، که در جستجو بودن است، بسازد.^{۹۰} فعالیت تئوریا (تلاش ذهنی و نظری) درجات مختلف دارد.

به نظر می‌رسد که از دید ارسطو فلسفه نوعی شیوه زندگی نظری «Théorétique» است. این نکته مهم است که نظری (تئوریک) را نباید با نظریه‌ای «Théorique» (تئوریک) یکی گرفت. «تئوریک» واژه‌ای است که ریشه یونانی دارد ولی ارسطو آن را به کار نمی‌برد و معنای آن در زمینه‌ای به کلی غیر از فلسفه عبارت بود از: «آنچه به توالی رویدادها مربوط باشد.» در زبان امروزی نظریه‌ای (تئوریک) نقطه مقابل عملی (پراتیک) است مانند انتزاعی یا ذهنی در برابر آنچه با عمل ارتباط دارد و عینی است. بنابراین از این دیدگاه شاید بتوان گفتار فلسفی نظریه‌ای محض را نقطه مقابل زندگی فلسفی عملی و واقعی دانست. اما ارسطو فقط واژه

نظری (تئوریتیک) را به کار می‌برد و از آن برای بیان طرز شناختی بهره می‌گیرد که هدفش از یک سو دانایی برای دانایی، و نه برای چیزی جز نفس دانایی، و از سوی دیگر شیوه زندگی دایر بر اختصاص زندگی شخص به این شکل از شناخت است. نظری (تئوریتیک) در معنای اخیر نقطهٔ مقابل «عملی» نیست. به عبارت دیگر نظری (تئوریتیک) می‌تواند با فلسفه‌ای عملی، واقعی، فعال، که حامل خوشبختی است سازگار باشد. ارسطو این را صریح می‌گوید:^{۹۱}

زندگی عملی، چنان‌که گروهی می‌پندارند، ضرورتاً معطوف به غیر نیست و اندیشه‌های عملی تنها اندیشه‌هایی نیستند که نتایج عمل را منظور نظر داشته باشند. زیرا فعالیت‌های روان (Theoriai) و تأملاتی که هدفی جز خود ندارند و به خاطر خود گسترش داده شده‌اند نیز بیش از آنها «عملی» می‌باشند.

ارسطو در سطور بعد می‌گوید نمونه این کار مکاشفه، خدا و کائنات می‌باشند که هیچ عملی معطوف به خارج از خود انجام نمی‌دهند بلکه خود موضوع اعمال خویشند. باز هم در این جا ملاحظه می‌کنیم که نمونه آن گونه از شناخت که هدفی جز خود شناخت ندارد، شعور الهی است، اندیشه‌ای است که می‌اندیشد، موضوعی و هدفی جز خود ندارد و به چیز دیگری نمی‌پردازد.

از این دیدگاه فلسفه «نظری» ضمناً علم اخلاق است. چنان‌که فرایند عمل پارسایانه هدفی جز پارسایی را دنبال نکردن^{۹۲}، خواستار نیکی بودن و در پی سود شخصی نبودن است به همان ترتیب عمل نظری - ارسطو ما را وادار به استعمال این ترکیب ظاهراً متناقض می‌کند - هدفی جز شناخت را دنبال نکردن، خواهان شناخت برای شناخت بودن، و به دنبال سود شخصی و خودخواهانه و معارض با شناخت نرفتن است. و این علم

اخلاقِ ایثار و بی نظری است.

سطوح گوناگون زندگی نظری (Théorétique)

زندگی همساز با روان را چگونه می توان تعریف کرد؟ آیا باید با دورینگ^{۹۳} (During) هم عقیده شد و آن را زندگی دانشمندانه دانست؟ اگر فعالیت های رایج در مدرسه ارسطو را ملاک قرار دهیم در واقع باید بپذیریم که در آن جا زندگی فیلسوفانه به شکلی در می آید که می توان آن را کار علمی بزرگ نامید. ارسطو از این حیث سازمان دهنده بزرگ فعالیت های پژوهشی است^{۹۴}. مدرسه ارسطو به گردآوری وسیع آگاهی های مربوط به تمام موضوعات می پردازد. تمام داده های تاریخی (مانند فهرست نام برندگان بازی های المپیک)، یا اجتماعی (قوانین اساسی دولتشهرهای مختلف) یا روان شناسی و فلسفی (عقاید دانشمندان قدیم) در آن جا گردآوری می شوند. همچنین مشاهدات بی شمار جانورشناسی و گیاه شناسی را جمع آوری می کنند. این سنت در مدرسه ارسطو تا زمان های بسیار درازی پایدار می ماند اما گردآوری این مواد تنها برای ارضای حس کنجکاوی و بی نتیجه نبود. پژوهشگر ارسطویی گردآورنده ساده واقعیات نیست^{۹۵}. اینها را بدان منظور جمع آوری می کنند که قیاس و تمثیل را ممکن سازند، پدیده ها (فنون ها) را طبقه بندی کنند، علل آنها را معلوم نمایند و اینها هم با همگامی تنگاتنگی مشاهده و استدلال که البته به گفته ارسطو باید بیشتر در آن به مشاهده امور واقع اعتماد داشت تا به استدلال و استدلال را تا آن جا پذیرفت که با واقعیات مشهود سازگار باشد^{۹۶}.

بنابراین گفتگو ندارد که بخش بزرگی از زندگی همساز با روان در نظر

ارسطو عبارت است از مشاهده کردن و پژوهش کردن و اندیشیدن درباره مشاهدات. اما این فعالیت با چنان روحیه‌ای صورت می‌گیرد که به جرأت می‌توان آن را یک عشق تقریباً مذهبی به واقعیت از هر مقوله، خواه پست و خواه والا توصیف کرد. زیرا در هر چیز اثری از الوهیت یافته می‌شود. در این باره چیزی آموزنده‌تر از نخستین صفحات رساله «درباره اجزای حیوانات»^{۹۷} وجود ندارد که ارسطو در آن هم زمینه‌ها و هم انگیزه‌های پژوهش را توضیح می‌دهد. ارسطو پس از آن که در چیزهای طبیعی بین آنچه ازلی است، فساد نمی‌پذیرد و ابدی است با آنچه که کون و فساد می‌پذیرد تمیز قابل شد وسایل ما برای شناخت آنها را برابر هم قرار می‌دهد. شناسایی ما در مورد جوهرهای جاودانی یعنی ستارگان و کرات آسمانی با وجود گرایش شدیدی که به شناخت آنها داریم بسیار اندک است. حال آن که درباره جوهرهای زوال‌پذیر که در دسترس ما هستند، داده‌های بسیار در اختیار داریم. و دلیل آنکه ارسطو دعوت به مطالعه این هردو زمینه از واقعیت می‌کند لذتی است که شناسایی آنها در بردارد:^{۹۸}

این دو گونه مطالعه هر یک جاذبه خود را دارند. در زمینه موجودات جاودانی، هرچند ما تنها بخش کوچکی از آنها را درک می‌کنیم اما شناسایی آنها به سبب آنکه والا هستند شادی و سروری بیش از آن در ما برمی‌انگیزد که ممکن است از چیزهای در دسترس خود کسب کنیم همچنان که مشاهده تند و زودگذر محبوبان، شادی و سروری بیش از تماشای دقیق بسیاری چیزهای دیگر، هر اندازه هم که آن چیزها مهم باشند، به ما می‌دهد. اما دانش چیزهای زمینی نیز از حیث قطعیت و گستردگی آگاهی‌ها، برتری دارد.

ارسطو ادامه می‌دهد که شاید عده‌ای بگویند که برای مطالعه طبیعت جاندار باید به واقعیت‌های پست و حقیر پرداخت، اما او با طرح مجدد

لذت شهود به این ایراد پاسخ می دهد:

در حقیقت گروهی از این موجودات، ظاهر خوشایندی ندارند، با وجود این طبیعت که با هنرمندی آنها را آفریده لذت های وصف ناپذیر برای کسانی فراهم می آورد که وقتی آنها را مشاهده می کنند علل را در می یابند و آنها از تبار فیلسوفانند. البته بی خردانه و نابجاست که از دیدن تصویر چنین موجوداتی لذت بریم به این سبب که متوجه هنر مثلاً پیکرتراش یا چهره پردازی که آنها را ساخته، هستیم اما وقتی آنها را ساخته طبیعت دانستیم نیز از مشاهده آنها لذت بیشتری نخواهیم برد مگر به علل آنها پی بریم. بنابراین نباید در مطالعه حیواناتی که اصالت کمتر دارند تسلیم نفرت کودکانه شویم. زیرا در تمام کارهای طبیعت یک جنبه ستایش انگیز وجود دارد. باید سخنی را که معروف است هراکلیت هنگام ورود مهمانان ناآشنا به خانه اش گفت به یاد آورد. آنها هنگام ورود به خانه هراکلیت، چون او را دیدند که در برابر اجاق آشپزخانه ایستاده و خود را گرم می کند ایستادند. او آنها را فراخواند که پروا نکنند و وارد شوند و به آنها گفت که در آشپزخانه هم خدایان هستند. از این قرار باید هر حیوانی را هم بدون دل چرکینی و با این اعتقاد که آنها همه جلوه ای از طبیعت و زیبایی می باشند، آزمایش و تجربه کرد.

در این متن گرایش های عمیق مشوق زندگی روانی و شیوه زندگی نظری به طور مبهم دیده می شود. ارسطو می گوید^۹: اگر ما از شناخت ستارگان و موجودات طبیعی زیرین ماه هر دو لذت می بریم برای آن است که مستقیم یا غیر مستقیم اثری از واقعیت را در این شناخت می بینیم که به گونه ای مقاومت ناپذیر ما را جذب می کند و این همان اصل نخست است که همه چیز را به حرکت در می آورد همان گونه که عاشق را معشوق

به جنب و جوش وا می‌دارد. به همین دلیل مشاهده ستارگان و کرات آسمانی که خود نیز اصول جاذبند همچون نگاه تند و گذرا بر محبوب، برای ما لذت بخش است. و اما مطالعه طبیعت از آن رو اسباب لذت ما می‌شود که هنری خدایی در آن می‌بینیم. هنرمند جز تقلید از هنر طبیعت کاری نمی‌کند و به یک معنا هنر انسانی جز مورد معینی از هنر اصلی و اساسی که هنر طبیعت است، نمی‌باشد. به این دلیل زیبایی طبیعی از هر زیبایی هنرمندانه‌ای برتر است. شاید گفته شود که چیزهای زشت هم وجود دارند. آری، اما آیا وقتی هنر، آنها را تقلید می‌کند به چشم ما زیبا نمی‌آیند؟^{۱۰۰} اگر از دیدن تصویری که هنرمند از چیزهای زشت می‌سازد لذت می‌بریم برای آن است که هنر تقلید هنرمند را ستایش می‌کنیم. ضمناً این را هم یادآور شویم که دقیقاً در دوران هلنی، که از زمان ارسطو آغاز می‌شود، هنر یونان واقع‌گرا و نشان دهنده موضوع‌های پیش پا افتاده، شخصیت‌های طبقات پایین جامعه یا انواع گوناگون حیوانات شد.^{۱۰۱} اما وقتی در این کارهای هنری از تماشای چیره‌دستی هنرمند لذت می‌بریم چرا مهارت طبیعت را در وجود فرآورده‌هایش ستایش نکنیم. به ویژه که طبیعت موجودات جاندار را از درون خود می‌پروراند و به اعتباری این یک هنر درون‌زاست؟ ما از مطالعه تمام کارهای طبیعت لذت خواهیم برد هر آینه قصد و هدف غایی از آنها را دریابیم.

به عقیده ارسطو ما به این ترتیب از پیش حضور خدا را در طبیعت حس می‌کنیم و این مضمون گفتار هراکلیت است که ارسطو بیان می‌کند. ناآشنایانی که برای دیدار فیلسوف به خانه او می‌آیند انتظار دارند که از آنها در اتاق اصلی خانه پذیرایی شود که آتشدان کانون خانوادگی آن جاست و آتش گرامیداشت هستیا (Hestia) در آن آتشدان، فروزان است اما هراکلیت آنها را دعوت می‌کند که نزدیک اجاق آشپزخانه شوند^{۱۰۲} زیرا

هر آتشی خدایی است و این بدان معناست که فقط مکان‌های معینی مانند محرابِ هستیا قداس‌ت ندارند بلکه هر واقعیت طبیعی و کل کائنات مقدس است. ناچیزترین موجودات به سهم خود ستایش‌انگیز و خدایی‌اند.

ما هنگام صحبت از افلاطون* گفتیم که شناخت، از دید او همیشه به میل و عاطفه وابسته است. درباره ارسطو هم می‌توانیم همین سخن را تکرار کنیم. لذتی که مشاهده موجودات به ما می‌دهد همانند لذتی است که از تماشای محبوب احساس می‌کنیم. در نظر فیلسوف هر موجودی زیباست زیرا فیلسوف می‌داند که جای آن در طبیعت و در سیر کلی و منتظم و مرحله‌ای کائنات به سوی اصلِ کاملِ مطلوب کجاست. این ارتباط تنگاتنگ بین شناخت و دلبستگی عاطفی در کتاب *ماوراء طبیعت* ارسطو^{۱۰۳} چنین بیان می‌شود: «کمال مطلوب و کمال محسوس با هم درمی‌آمیزند.» بار دیگر بُعد اخلاقی شیوه زندگی نظری آشکار می‌شود. اگر فیلسوف از شناخت موجودات لذت می‌برد برای این است که در نهایت به چیزی جز آن چه او را به کمال مطلوب برساند گرایش ندارد. برای توضیح این اندیشه می‌توان سخن کانت را تکرار کرد^{۱۰۴}: «بهره‌مندی مستقیم از زیبایی‌های طبیعت (...) نشان پایدار روان نیک‌روست.» کانت می‌گوید دلیل این امر آن است که چنین روانی نه تنها از شکل یک وجود طبیعی بلکه از موجودیت آن «فارغ از جاذبه احساسی و یا هدفی که شخص، از آن در نظر دارد.» لذت می‌برد؛ لذتی که از زیبایی‌های طبیعت حاصل می‌شود از لحاظی به نحو تناقض‌آمیز علاقه خالی از دل بستن است. از دیدگاه ارسطو این دل بستن با ترک نفس همراه است که انسان به آن وسیله به مرتبهٔ روان، به مرتبه شعور که همان خودِ واقعی اوست تعالی می‌یابد و از جاذبه‌ای که اصل اعلا، اعلائی مطلوب و اعلائی

محسوس، برای او دارند آگاهی می‌یابد.

آیا می‌توان زندگی «نظری» را به طور قاطع «زندگی دانشمندانه» توصیف کرد؟ من به سهم خود فکر می‌کنم که مفهوم «دانشمند» در معنای امروزی، محدودتر از آن است که امور گوناگونی چون تهیه صورت اسامی برندگان مسابقه‌های المپیک، تأمل درباره وجود به مثابه وجود، مشاهده حیوانات و بیان وجود اصل نخست برای حرکت درآوردن کائنات، همه را یک جا در برگیرد. مشکل بتوان کار روانی را که به عقیده ارسطو در لحظات ممتازی مانند عمل اصل نخست یعنی اندیشه اندیشه است، کار «دانشمندانه» دانست. پیشتر دیدیم* که ارسطو می‌خواهد اندیشه خدایی را با همانند کردن آن به حالتی که شعور انسان در لحظه‌های نادری پیدا می‌کند، تفهیم نماید. به نظر می‌رسد که شعور انسان هنگامی به اوج سعادت دست می‌یابد که چند لحظه‌ای در حال شهود پیوسته به سعادت خدایی، اندیشه کند.^{۱۰۵} چیزی وجود ندارد که بیش از نظری «تئوریک»، یعنی مکاشفه، از نظریه‌ای «تئوریک» دور باشد.

بنابراین باید بیش از «زندگی حکیمانه» از زندگی «فلسوفانه» سخن گفت چراکه حکمت در نظر ارسطو کمال فعالیت روان (Theoria) است. از دید او شعور انسان نمی‌تواند چنین کمالی داشته باشد و تنها در لحظاتی به آن نزدیک می‌شود. زندگی نظری درجات مختلف دارد، از پائین‌ترین درجات تا بالاترین، وانگهی ارسطو خود، چنانکه دیدیم، وقتی از خوشبختی پرداختن به فعالیت روانی صحبت می‌کند نظرش این است که خوشبختی کسی که می‌جوید پایین‌تر از خوشبختی کسی است که می‌داند. ستایش ارسطو از زندگی روانی توصیف نوعی زندگی است که مسلماً خود او و کارکنان مدرسه‌اش آن گونه می‌زیستند و هم برنامه‌ای

است آرمانگرایانه، طرح و ابداعی است برای تعالی تدریجی به سوی حکمتی که بیشتر خدایی است تا انسانی^{۱۰۶}: «تنها خداست که می تواند از این امتیاز برخوردار باشد.»

حدود گفتار فلسفی

آثار ارسطو فرآورده فعالیت نظری فیلسوف و مکتب اوست. اما گفتارهای فلسفی ارسطویی خواننده امروزی را نه تنها به لحاظ ایجاد اغلب یأس انگیز آن بلکه به ویژه به سبب عدم قاطعیت اندیشه مربوط به مهمترین نکات نظریه ها، از قبیل فرضیه شعور، گمراه می کند. در این آثار شرح کامل و یکدست فرضیه هایی که فراگیرنده بخش های مختلف دستگاه فلسفی ارسطو باشد دیده نمی شود.^{۱۰۷}

در تبیین این پدیده نخست باید آموزش های فیلسوف را در چهارچوب کار مدرسه ملاحظه کرد که این آموزش ها از آن جدایی ناپذیرند. آنچه ارسطو نیز مانند سقراط و افلاطون منظور نظر دارد آموزش پیروان است. همیشه درس های شفاهی و آثار کتبی او مطالبان معینی دارند. بیشتر رساله هایش، شاید به استثنای رساله های اخلاقی و سیاسی که به گروه گسترده تری توجه دارند، بازنویس دروس شفاهی او در مدرسه باشند. وانگهی بسیاری از این آثار، از قبیل *ماوراء طبیعت* (متافیزیک) یا رساله در باب آسمان مجبوعه ای مرکب از نوشته های مربوط به درس هایی هستند که در زمان های مختلف داده شده اند نه یک کتاب واقعی و یکپارچه. جانشینان ارسطو و به خصوص مفسران آثار او^{۱۰۸}، این گردآوری ها را طوری انجام داده اند و آثار او را بدانگونه تفسیر کرده اند که گویی این آثار برای تشریح یک دستگاه فلسفی مربوط به کل

واقعیات‌اند.

هنگامی که ارسطو درس می‌دهد، تدریس او چنان که بودئوس (R. Bodeüs)^{۱۰۹} به خوبی بیان کرده: «به معنای امروزی «درس» یا تدریسی نیست که شاگردان در آن حضور یابند و تمام توجه خود را به این بدهند که اندیشه استاد را، معلوم نیست برای کدام تحصیل بعدی، در خاطر بسپارند». «آگاه کردن»، جای دادن مقداری محتویات نظری در مغز شنوندگان مورد نظر نیست بلکه «آموزش» دادن به آنها و نیز پیش بردن یک کار پژوهشی گروهی مطرح است. ارسطو از شنوندگان خود انتظار گفت و شنود، واکنش، داوری، و انتقاد دارد^{۱۱۰}. آموختن در اصل، همیشه یک گفتگوست. متن‌های ارسطو آن گونه که به دست ما رسیده یادداشت‌های اولیه دروسی است که اصلاحات و تغییراتی از طرف خود ارسطو یا در نتیجه گفت و شنودهای او با سایر کارکنان مدرسه در آن به عمل آمده و هدف از این درس‌ها پیش از همه آشنا کردن پیروان با روش‌های اندیشیدن است. از نظر افلاطون تمرین گفت و شنود بیشتر اهمیت دارد تا نتایج حاصل از آن. همچنین از نظر ارسطو گفت و شنود دربارهٔ مسایل، بیشتر آموزنده است تا راه حل مسایل. ارسطو ضمن درس‌های خود به گونه‌ای شایسته نشان می‌دهد که با چگونه اقدام فکری، با چه روشی باید علل پدیده‌ها را در هر زمینه‌ای از واقعیت‌ها جستجو کرد. ارسطو دوست دارد زوایای مختلف مسئله معینی را با عزیمت از مبادی گوناگون بررسی کند.

هیچ کس بیش از ارسطو آگاه بر تنگناهای گفتار فلسفی به عنوان ابزار شناخت نبود.^{۱۱۱} این تنگناها نخست ناشی از خود واقعیت‌اند. هر چیز که بسیط باشد در بیان قابل توضیح نیست. گفتار زبانی تنها می‌تواند چیزهای مرکب، چیزهایی را که مکرراً قابل تجزیه‌اند بیان کند اما زبان نمی‌تواند

دربارهٔ چیزهای تجزیه‌ناپذیر، از قبیل نقطه در نظام کمیت‌ها، چیزی بگوید. دست بالا این کار را به صورت خُلف یعنی از راه نفی خلاف آن ممکن است انجام دهد. وقتی موضوع راجع به جوهر بسیطی باشد، مثل شعورِ نخست، که اساس حرکت تمام چیزهاست، گفتار نمی‌تواند ذات آن را تعریف کند بلکه تنها می‌تواند نتایج آن را شرح دهد یا آن را با کار شعور ما مقایسه کند. فقط در لحظه‌های نادری شعور انسان می‌تواند تا آن حد که قادر به تأسی از تجزیه‌ناپذیری (بسیط بودن) شعور الهی است به مکاشفه غیرگفتاری و مستقیم آن واقعیت دست یابد.^{۱۱۲}

تنگناهای گفتار همچنین ناشی از آنند که گفتار به تنهایی نمی‌تواند دانایی و به طریق اولی اعتقادی را به شنونده انتقال دهد. اگر شنونده خود همکاری نکند گفتار به تنهایی نمی‌تواند بر او اثر داشته باشد.

در نظام نظری، شنیدن یک گفتار یا حتی تکرار آن کافی برای دانایی یعنی دستیابی به حقیقت و واقعیت نیست. برای فهم یک گفتار، شنونده نخست باید راجع به آنچه گفتار از آن سخن می‌گوید، از پیش تجربه‌ای داشته باشد، با آن تا اندازه‌ای مأنوس باشد.^{۱۱۳} سپس فراگیری تدریجی و آرام لازم است تا بتواند یک حالت پایدار، یک عادت (Habitus) ایجاد کند.

آنها که تازه آموختن را آغاز کرده‌اند عبارات را پشت هم به کار می‌برند بی‌آنکه هنوز معنای آنها را درست بفهمند. زیرا این چیزها باید جزء جدایی‌ناپذیر طبیعت ما بشوند (ترجمه کلمه به کلمه: که با ما نمو کنند. «نویسنده») و اما این کاری است که زمان می‌برد.^{۱۱۴}

از نظر ارسطو نیز، مانند افلاطون^{۱۱۵}، دانایی واقعی تنها از راه آشنایی درازمدت با مفاهیم و روش‌ها و واقعیت‌های مشهود حاصل می‌شود. باید زمانی دراز همه چیز را تجربه کرد تا آنها را شناخت و با قوانین عام طبیعت و نیز با ضروریات عقلانی یا کارکردهای شعور الفت یافت. شنونده بدون

چنین تلاش فردی، گفتارهای فلسفی را فرا نخواهد گرفت و این گفتارها برایش سودی نخواهند داشت.

این نکته در یک نظام عملی که دیگر نه دانایی بلکه تمرین و عمل. به پارسایی در آن مورد نظر باشد، نیز بیشتر واقعیت دارد. گفتارهای فلسفی برای پارسا کردن کسی کفایت نمی‌کنند^{۱۱۶}. دو گونه شنونده وجود دارد: نخست گروهی که آمادگی طبیعی برای پارسایی دارند یا از آموزش درست برخوردار بوده‌اند. گفتارهای اخلاقی برای این گروه می‌توانند سودمند باشند. این گفتارها به آنان یاری می‌دهند تا پارسایی‌های طبیعی یا محصول عادت را به پارسایی‌های آگاهانه و توأم با دوراندیشی تبدیل کنند^{۱۱۷}. در این صورت می‌توان به یک معنا گفت که تنها برای مؤمنان موعظه می‌شود. گروه دوم بنده دلبستگی‌های خویشند و در این صورت گفتار اخلاقی هیچ تأثیری بر آنان نخواهند داشت: ^{۱۱۸}

هرکس گرایش به پیروی از دلبستگی‌های خود دارد بیهوده و بی‌فایده است که گوش فرا دهد زیرا هدف مسلماً، شناخت نیست، بلکه عمل است.

بنابراین برای چنین اشخاصی، چیزی به غیر از گفتار لازم است تا پارسایی را فراگیرند.

روان شنونده باید زمانی دراز عادتاً به شکلی کار کند که گرایش‌ها و نفرت‌های خود را نیک به کار گیرد همان‌گونه که زمین را برمی‌گردانند تا بذرها بی‌رود.

ارسطو وظیفه دولتشهر می‌داند که این کار آموزشی را با احکام قانونی و با الزام افراد به اجرای آن انجام دهد. بنابراین وظیفه دولتمردان و قانون‌گذاران است که از یک سو با تنظیم امور دولتشهر به نحوی که تمام شهروندان بتوانند در آن آموزش ببینند و پارسا شوند، و از سوی دیگر با

فراهم آوردن امکان فراغت برای فیلسوفان چنان که به آنها فرصت زندگانی نظری داده شود، پارسایی شهروندان و خوشبختی آنها را تأمین کنند. به این سبب ارسطو در اندیشهٔ پی‌ریزی اخلاق فردی و بی‌ارتباط با جامعه نیست^{۱۱۹}. اما در کتاب اخلاقیات نیکوماخوس (Ethique à Nicomaque) دولتمردان و قانون‌گذاران را به منظور آموختن دادگری به آنها مخاطب قرار می‌دهد و جنبه‌های مختلف پارسایی و خوشبختی انسان را برایشان تشریح می‌کند تا بتوانند طوری وضع قانون کنند که شهروندان همگی امکان زندگی پارسایانه، و افراد برجسته امکان زندگی فیلسوفانه را داشته باشند. همانگونه که بودئوس^{۱۲۰} به بهترین شکل می‌گوید هدف غایی اخلاقیات و سیاست «هدفی فراتر از دانایی است». مسئله تنها «بیان حقیقت درباره برخی مسایل خاص نیست» بلکه به این وسیله مشارکت در تلاش برای کمال انسان نیز مورد نظر است.

ارسطو مانند افلاطون برای دگرگونی جامعه و انسان‌ها به دولتمردان امید می‌بندد. اما افلاطون عقیده دارد که فیلسوفان خود باید دولتمردان باشند و این کار را انجام دهند. بنابراین گزینش نوعی زندگی و آموزشی را به فیلسوفان پیشنهاد می‌دهد تا از آنها مردانی هم اهل مکاشفه و هم اهل عمل بسازد. از دید او دانایی و پارسایی به هم آمیخته‌اند. ارسطو، برعکس عقیده دارد که فعالیت فیلسوف در دولتشهر باید تنها آموزش دادگری به دولتمردان باشد: اینان به سهم خود موظفند شخصاً، از راه قانون‌گذاری برای تضمین پارسایی اخلاقی شهروندان گام بردارند. اما فیلسوف به سهم خود آن زندگی را برخواهد گزید که وقف پژوهش بی‌طرفانه، مطالعه، مکاشفه، و قبول کنیم، دور از ناآرامی‌های زندگی سیاسی باشد. بنابراین فلسفه از دید ارسطو نیز مانند افلاطون، هم یک شیوهٔ زندگی و هم یک شیوهٔ گفتار است.

VII

مکتب‌های هلنی (Hellénistique)

ویژگی‌های عمومی

دوران هلنی

واژه هلنی معمولاً گویای دوره‌ای از تاریخ یونان است که از زمان اسکندر کبیر مقدونی تا دوران سلطه رومی‌ها، یعنی از پایان قرن چهارم پیش از میلاد تا پایان قرن نخست پیش از میلاد ادامه می‌یابد. به سبب لشکرکشی فوق‌العاده اسکندر که نفوذ یونان را از مصر تا سمرقند و تاشکند و نیز تا دره سند گسترش داد، عصر جدیدی در تاریخ جهان گشوده شد. می‌توان گفت که یونان از این زمان کشف عظمت جهان را آغاز کرد. از این زمان مبادلات وسیع بازرگانی نه تنها با آسیای مرکزی بلکه نیز با چین و آفریقا و همچنین با شرق اروپا شروع شد. سنت‌ها، مذاهب، اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها درهم آمیختند و این برخورد تأثیری زایل نشدنی بر فرهنگ غرب داشت. با مرگ اسکندر، امیران لشکرهای او بر سر امپراتوری بی‌پایان او به ستیزه با یکدیگر برخاستند. این نبردها به تشکیل سه دولت بزرگ، برگرد سه پایتخت، انجامید: پلا در مقدونیه که بر یونان و

مقدونیه حکومت می‌کرد، اسکندریه در مصر و انطاکیه در سوریه که در این جا سلسله سلوکیان نه تنها بر آسیای صغیر بلکه بر بابل نیز حاکمیت داشتند. باید کشور برغامی (Pergame) (یا میسی، در شمال خاوری آسیای مرکزی. م) و سرزمین یونانی باکتریان (بلخ) را نیز که تا درهٔ سند گسترش می‌یافت بر آنها افزود. اتفاق قول است که خودکشی کلئوپاتر ملکه مصر در سال ۳۰ پیش از میلاد، به دنبال پیروزی اوگوست امپراتور آینده در آکتیوم (Actium)، پایان دوران هلنی است. از پایان قرن سوم پیش از میلاد، رومیان با جهان یونانی رابطه برقرار کردند و اندک اندک به کشف فلسفه دست یافتند. ما در ضمن مطالب خود گاهی باید به فیلسوفانی اشاره کنیم که در امپراتوری رم، یعنی از سال ۳۰ پیش از میلاد به بعد می‌زیستند زیرا اینان ما را با اسنادی آشنا می‌کنند که درباره فلسفه هلنی است. اما چنان که خواهیم دید* ویژگی‌های فلسفه دوران پادشاهی با مختصات فلسفه دوران هلنی بسیار تفاوت داشت.

اغلب دوران هلنی فلسفه یونان را آغاز مرحله انحطاط تمدن یونانی می‌دانند که در تماس با شرق تغییر ماهیت داده بود. علل بسیار می‌تواند مبین این قضاوت تند باشد: نخست این پیشداوری سنتی که یک الگوی آرمانی را از پیش، برای فرهنگ برمی‌گزیند و مسلم می‌گیرد که تنها یونان پیش از سقراطیان، تراژدی‌نویسان و در نهایت افلاطون، شایسته پژوهش و بررسی‌اند. دوم این اندیشه که با گذر از رژیم دموکراسی به پادشاهی و پایان آزادی‌های سیاسی، حیات اجتماعی دولت‌شهرهای یونانی خاموش شد. فیلسوفان تلاش بزرگ نظری افلاطون و ارسطو، و امید پرورش دولتمردان شایسته دگرگون‌سازی دولت‌شهر را از دست دادند و به این قناعت کردند که پناه بردن به زندگی درونی (باطنی) را به انسان‌های

محروم از آزادی سیاسی بیاموزند. این گونه تعریف از دوران هلنی که به عقیده من تا آغاز قرن بیستم هم رسید^{۱۲۱}، هنوز بیشتر اوقات موجب اندیشه‌های خطایی درباره فلسفه آن دوران می‌شود.

درواقع کاملاً نادرست است که این دوران را، دوران انحطاط بنامیم. لویی روبر (Louis Robert) کتیبه‌شناس با مطالعه دقیق کتیبه‌های یافته شده در خرابه‌های شهرهای یونان باستانی در تمام آثار خود نشان داده که این شهرها همه در زمان پادشاهی هلنی، و بعداً نیز در دوران امپراتوری رم فعالیت‌های شدید فرهنگی، سیاسی، مذهبی و حتی ورزشی داشته‌اند. وانگهی علوم دقیقه و فنون نیز در این هنگام جهش فوق‌العاده پیدا کردند. به ویژه اسکندریه زیر نفوذ بطلمیوس* که حاکم آن جا بود، به نحوی مرکز فعال تمدن هلنی شد^{۱۲۲}. دیمتریوس (Démétrius) اهل فالیر (Phalère) که به سنت ارسطویی در اولویت دادن به مطالعات علمی وفادار بود، موزۀ اسکندریه را تأسیس کرد که مرکز مهم پژوهش در زمینه تمام دانش‌ها، از ستاره‌شناسی تا پزشکی بود و کتابخانه این شهر تمام آثار فلسفی و علمی را در برداشت. دانشمندان بزرگ در آن فعالیت می‌کردند: مانند هیروفیل (Hérophile) پزشک، اریستارک (Aristarque) ستاره‌شناس اهل ساموس. وانگهی کافی است به نام ارشمیدس سیراکوزی، که هم ریاضی‌دان بود و هم اهل فنون اشاره کنیم تا اندکی به تلاش علمی فوق‌العاده و فزاینده این دوران پی ببریم.

از دست رفتن ادعایی آزادی در دولتشهرها فعالیت فلسفی را هم محدود نکرد. وانگهی آیا می‌توان گفت که رژیم دموکراسی مساعدتر با این فعالیت بود؟ آیا همین آتن دموکراتیک نبود که سقراط و آناکساگوراس

* منظور بطلمیوس دانشمند و ستاره‌شناس نیست بلکه بطلمیوس دیگری است که امپراتور شد.

را به اتهام ناپارسایی به محاکمه کشید؟

در جهت‌گیری فعالیت‌های فلسفی نیز آن چنان دگرگونی ژرفی که مدعی آنند، دیده نمی‌شود. گفته‌اند و مکرر هم گفته‌اند که فیلسوفان دورانِ هلنی به جبران ناتوانی برای اقدام عملی در جامعه، اخلاق فردی را گسترش دادند و خود نیز به حالات درونی خویش سرگرم شدند. اما قضایا پیچیده‌تر از این‌هاست. اگر از جهتی راست است که افلاطون و ارسطو هر کدام از راهی به سیاست می‌پردازند این نیز مسلم است که زندگی فلسفی برای آنها وسیله‌ای است برای رهایی از فساد سیاسی. زندگی معنوی که شیوه مکتب ارسطویی است از زد و بندهای زندگی در جامعه برکنار است. و اما افلاطون برای تمام فیلسوفان باستانی، وضعی را که فیلسوف باید در شهر فاسد داشته باشد به طور قاطع توضیح داده و تعیین کرده است: ۱۲۴

لذا بسیار اندک‌اند آنان که شایسته فراگیری فلسفه‌اند (...) کسی که از این گروه اندک است و شیرینی و لطف این نیکویی را چشیده، هنگامی که دریافت اکثریت دیوانه‌اند، دریافت که هیچ چیز در رفتار دولتمردان خردمندانه نیست و هیچ همگامی وجود ندارد که بتوان با آن به نجات عدالت برخاست و در معرض مرگ قرار نگیرد، هنگامی که او، مانند انسانی در میان جانوران وحشی، که نمی‌خواهد در توحش آنها شریک باشد و ضمناً نمی‌تواند تنها با آن گروه وحشی درافتد، اطمینان یافت که پیش از انجام هر خدمتی برای شهر یا دوستانش، بی‌هیچ سودی برای خود یا دیگران، نابود خواهد شد، هنگامی که او به تمامی اینها می‌اندیشد، گوشه‌ای را می‌گیرد و جز به امور خویش نمی‌پردازد. و مانند مسافری که غافلگیر طوفان شده و پشت دیواری پناه برده باشد تا از گرد و غبار

و بارانِ برخاسته از باد و طوفان در امان بماند، او نیز چون می بیند که دیگران به عدالت تجاوز می کنند، اگر بتواند زندگانی این جهانی را دور از بیداد و ناپارسایی بگذراند و با امید دلنشین، در آرامش و آسایش راهی بیرون از دیار این زندگی شود خود را خوشبخت خواهد دانست.

وقتی فیلسوف متوجه شود که نمی تواند کوچک ترین درمانی برای فساد جامعه تجویز کند جز آن که تنها یا با دیگران به فلسفه پردازد، چه می تواند کرد؟ و این متأسفانه وضعی است که تمام فیلسوفان باستانی در رابطه با جهان سیاست دچارش بودند^{۱۲۴}. حتی مارک اورل (Marc Aurèle)، که گرچه امپراتور بود، ناتوانی خود را در برابر عدم تفاهم و بی حرکتی اتباع خویش بیان می کرد.^{۱۲۵}

اما از سوی دیگر فیلسوفان دوران هلنی، حتی اپیکوریان^{۱۲۶} هرگز به سیاست بی علاقه نبودند و بیشتر نقش مشاور شهریاران یا سفیر دولتشهرها را به عهده می گرفتند. گواه این مطلب کتیبه هایی است که اغلب به افتخار آنها نوشته می شد. فیلسوفان رواقی نقش مهمی در فراهم آوردن زمینه اصلاحات سیاسی و اجتماعی در بسیاری از دولت ها بازی کردند از جمله اسفایروس (Sphairos) رواقی نفوذ عمیقی بر آگیس (Agis) و کلثومین (Cleomène) شاهان اسپارت، و بلوسیوس (Blossius) رواقی بر تیبریوس گراکوس^{۱۲۷} (Tiberius Gracchus) مصلح رومی داشتند. به طور کلی فیلسوفان هرگز امید دگرگونی جامعه را دست کم برپایه الگوی زندگانی خود از دست ندادند.

زندگی فلسفی در دوران هلنی بی نهایت پرجوش و خروش بود اما متأسفانه آگاهی ما از آن ناقص است. اگر تمام آثار فلسفی که در این دوران نوشته شد محفوظ می ماند شاید شناخت دیگری از آن داشتیم.

نوشته‌های فیلسوفان در آن زمان مانند زمان ما چاپ و در هزاران نسخه منتشر و به‌گسترده‌گی توزیع نمی‌شد. این آثار که بارها رونویس می‌شد، و در نتیجه اشتباهات بسیار در آنها راه می‌یافت، (و این دانشمندان امروزی را هنگام بررسی آن متون ناگزیر به یک کار انتقادی بزرگ می‌کند)، بی‌شک گاهی در کتابفروشی‌ها فروخته می‌شد اما آثاری که کاملاً فنی و تخصصی بود در کتابخانه‌های مدارس مختلف نگهداری می‌شد. در طول قرن‌ها بسیاری از این آثار پربها به ویژه در آتن، هنگام غارت شهر به وسیله سیلا (Sylla)، در ماه مارس سال ۸۶ پیش از میلاد، همچنین در اسکندریه بر اثر ویرانی‌های پی در پی کتابخانه شهر از بین رفت. هزاران کتاب به این ترتیب نابود شد و سوانحی که به پایان گرفتن دوران هلنی انجامید نیز گنجینه‌هایی از شعر و هنر را از بین برد و ما اکنون تنها از طریق آثاری که رومیان از آنها اقتباس کرده‌اند، اندک اطلاعاتی درباره آن گنجینه‌ها داریم. اما تنها یک مثال می‌آوریم و آن کریسیپ (Chrysippe) فیلسوف، از بنیان‌گذاران فلسفه رواقی است که دست کم هفتصد رساله نوشت ولی جز چند قطعه موجود در پاپیروس‌هایی که در هرکولانوم (Herculanum) کشف شده و بخش‌هایی از آنها که نویسندگان دوران رومی نقل کرده‌اند، هیچ یک از آن آثار به دست ما نرسیده است. بنابراین دید ما از تاریخ فلسفه در نتیجه رویدادهای تاریخی، ناچار آمیخته به خطاست. اگر آثار افلاطون و ارسطو از بین رفته بود و آثار زنان و کریسیپ باقی مانده بود شاید شناخت کاملاً دگرگونه‌ای از تاریخ فلسفه می‌داشتیم. در هر حال، به لطف نویسندگان رومی، چه در دوره جمهوری، مانند سیسرون، لوکرس و هوراس، چه در زمان امپراتوری، مانند سئنکا، پلوتارک، اپیکتت، مارک اورل، آگاهی‌های پربهایی درباره سنت فلسفی هلنی محفوظ ماند. به این دلیل گاه ما ناگزیر خواهیم شد از این نویسندگان نیز نام ببریم اگرچه آنها

به دوران بعد تعلق دارند.

نفوذ شرق

آیا لشکرکشی اسکندر تأثیری بر تحول فلسفه یونان داشت؟ مسلم است که این لشکرکشی به سبب فراهم آوردن امکان مشاهدات جغرافیایی و قوم‌شناسی، برای پیشرفت علوم و فنون سودمند بود. می‌دانیم که لشکرکشی اسکندر برخورد و آشنایی بین حکیمان یونانی و هندی را میسر ساخت. به ویژه آناکسارخوس از فیلسوفان مکتب آبدرا، و شاگردش پیرون الیسی (Pyrron d'Elis) همراه فاتحان تا هند رفتند و گفته می‌شد که پیرون خود نیز گوشه‌نشینی اختیار کرد زیرا از یک هندی شنید که به آناکسارخوس می‌گفت که او نمی‌تواند استاد باشد زیرا که با دربار شاهان رفت و آمد دارد.^{۱۲۸} به نظر نمی‌آید که در این تماس‌ها واقعاً تبادل افکار و برخورد آرای صورت گرفته باشد. دست کم هیچ اثر روشنی از آن در دست نداریم. اما روش زندگی^{۱۲۹} کسانی که یونانی‌ها آنان را «حکیمان برهنه» (gymnosophistes) می‌نامیدند باید بسیار بر آنها اثر گذاشته باشد. اونه‌سیکریت (Onesicrite) تاریخدان و فیلسوف نیز در این لشکرکشی شرکت داشت و کمی پس از مرگ اسکندر درباره آن لشکرکشی شرحی نوشت و در آن جزئیات مهمی راجع به آداب و رسوم آنها، راجع به خودسوزی آنها را گزارش داد. فیلسوفان یونان چنین می‌پنداشتند که طرز زندگی مرتاضان همان روشی است که خود آنها توصیه می‌کردند: زندگی بی‌قاعده و قرار، زندگی سازگار با طبیعت پاک، زندگی در بی‌قیدی کامل نسبت به آنچه که آدمیان، پسندیده یا ناپسند و نیک یا بد می‌دانند، زندگی با بی‌قیدی منجر به آرامش کامل باطنی، زندگی بی‌دلهره. دموکریت استاد آناکسارخوس نیز خود این آرامش روان را

موعظه می‌کرد^{۱۳۰}. کلبی‌ها تمام قرار و قاعده‌های بشری را خوار می‌شمردند. اما می‌دیدند که حکیمان برهنه این حالت را به اعلا درجه رسانده‌اند. همان گونه که زنون رواقی^{۱۳۱} بعدها احتمالاً در مورد خودکشی کالانوس (Calanus) حکیم هندی که با اسکندر ملاقات کرده بود گفت^{۱۳۲}: «ترجیح می‌دهم تنها یک هندی سوخته در آتش را بینم تا تمام شرح و بسط‌های ذهنی مربوط به درد و رنج را بیاموزم.» و بی آنکه تا چنین وضعیت اندوهباری پیش رویم، آنچه نویسندگان باستانی درباره شیوه زندگانی پیرون حکایت می‌کنند نمایانگر چنان بی‌قیدی از جانب او در تمام امور است که نمی‌توان ناگزیر چنین نیندیشید که پیرون تلاش می‌کرده تا از آن چه در هند دیده، تقلید کند. وانگهی حد اعلای ذهن‌گرایی آناکسارخوس را می‌بینیم که می‌گفت^{۱۳۳}: موجودات زنده واقعی بیش از آرایش‌های صحنه نمایش ندارند و شبیه به تصاویری هستند که در رؤیا یا در حالت دیوانگی بر انسان ظاهر می‌شوند. ممکن است به چند منبع شرقی اشاره کرد اما نباید از یاد برد که استاد او، دموکریت^{۱۳۴}، پایه‌گذار مکتب آبدرا، پیش از آن واقعیت قائم به ذات یعنی اتم‌ها، و مدرکات انتزاعی حواس را از بنیان مخالف یکدیگر می‌دانست. بنابراین به نظر نمی‌آید که لشکرکشی اسکندر موجب حرکت مهمی در سنت فلسفی شده باشد. فلسفه هلنی در واقع با گسترش طبیعی جنبش فکری پیش از آن سازگار است و اغلب باز همان موضوع‌های پیش از سقراطی را مورد بحث قرار می‌دهد. اما به ویژه زیر نفوذ روح سقراطی است. شاید تجربه تلاقی ملت‌ها توانسته در گسترش اندیشه جهان وطنی (Cosmopolitisme)^{۱۳۵}، یعنی اندیشه انسان، همچون شهروند جهان نقشی داشته باشد.

مکاتب فلسفی

ما پیش از این شیوه‌های زندگی نمایانگر مکاتب افلاطون و ارسطو را شرح دادیم. اما باید باز به این پدیده بسیار مخصوص که شاخص مکاتب‌های فلسفی دوران باستانی است برگردیم و نباید فراموش کنیم که شرایط آموزش فلسفه در آن زمان عمیقاً با شرایط امروزی آن تفاوت داشت. دانش‌آموز امروزی (در فرانسه) فلسفه را جز برای این نمی‌آموزد که جزء برنامه درسی او در سال آخر تحصیلات دبیرستانی است. دست بالا ممکن است گاهی، شاگردی در برخورد نخست با این درس تصادفاً به آن علاقه‌مند شود و بخواهد در این ماده آزمون‌هایی را بگذراند. در هر حال موضوع بسته به این تصادف است که با استادی از «مکتب» پدیده‌شناسی، یا اصالت وجود، یا تحلیل‌گرایی، یا ساختارگرایی، یا مارکسیستی روبه‌رو شود. شاید روزی از روی فهم و شعور، خود به یکی از این مکاتب بپیوندد، اما به هر حال این پیوندی خواهد بود روشنفکرانه و ربطی به شیوه زندگی او نخواهد داشت جز شاید در مورد مارکسیسم. برای ما امروزی‌ها فکر مکتب فلسفی تنها یک گرایش آیینی، یک وضعیت نظری را می‌رساند. در دوران باستان قضیه شکل دیگری داشت. هیچ ضرورت دانشگاهی، فیلسوف آینده را به سوی فلان یا بهمان مکتب نمی‌کشاند بلکه به اقتضای شیوه زندگی که در آن مکتب برقرار بود، به میل خود در دروس مدرسه (Scholê)، به انتخاب خود شرکت می‌کرد^{۱۳۶}. مگر آن که تصادف و اتفاق او را به کلاسی راهبر می‌شد که به شکل پیش‌بینی نشده و صرفاً با شنیدن سخنان یک استاد به فلسفه‌ای اعتقاد پیدا می‌کرد. همان‌گونه که درباره پولِمون (Polemon) می‌گویند پس از یک شب خوشگذرانی، بامدادان با دسته‌ای از شب‌زنده‌داران، ستیزه‌جویانه وارد مدرسه گزنوکراتس افلاطونی شد و چون گفتار او

مجدوبش کرد، تصمیم گرفت فیلسوف شود و بعدها به مدیریت مدرسه هم رسید. بی شک این گزافه‌ای بیش نیست که آموزنده است اما احتمالاً می‌توانست واقعیت هم داشته باشد.^{۱۳۷}

در اواخر قرن چهارم، تقریباً تمام فعالیت‌های فلسفی آتن در چهار مدرسه که به ترتیب توسط افلاطون (آکادمی)، ارسطو (لیکئون)، اپیکور (باغ) و زنون (رواق) بنیاد نهاده شده بود، متمرکز گردید. نزدیک به سه قرن این مؤسسات پابرجا ماندند. در واقع برخلاف گروه‌های کوتاه مدتی که در پیرامون سوفسطاییان تشکیل می‌شدند این مؤسسات، نه تنها در زمان زنده بودن بنیان‌گذاران بلکه مدت‌های زیادی پس از مرگ آنها نیز پایدار می‌ماندند. مدیران مختلفی که به این ترتیب جانشین بنیان‌گذار می‌شدند بیشتر با رأی کارکنان مدرسه انتخاب یا از سوی ریسان پیشین برگزیده می‌شدند. مؤسسه متکی به مدیر آن بود و از لحاظ مدنی شخصیت حقوقی نداشت^{۱۳۸}. این واقعیت را در اسناد بسیار جالب توجهی که وصیت‌نامه‌های فیلسوفان است به روشنی می‌بینیم: وصیت‌نامه‌های افلاطون، ارسطو، ثوفراست، استراتون، لیکئون و اپیکور^{۱۳۹} را در اختیار داریم و می‌بینیم که در این اسناد هیچ اشاره‌ای به مالکیت مؤسسه به عنوان خود مؤسسه نشده است. کتاب‌ها و نیز دارایی‌های ملکی مؤسسه در مالکیت رئیس مدرسه بود. بنابراین ضرورت ندارد، چنان‌که برخی پنداشته‌اند، ما هم تصور کنیم که مدرسه‌های فلسفی، برای آنکه شخصیت حقوقی داشته باشند، می‌بایست به شکل فرقه‌های مذهبی خاص الهه‌های هنر (Muses) درآیند. در واقع قوانین آتن در مورد حقوق انجمن‌ها، وضعیت حقوقی خاصی را برای مؤسسه‌های آموزشی مقرر نکرده بودند.

فعالیت این مدارس نوعاً در ژیمنازها (Gymnases) که سبزه‌نای

چند منظوره بودند از قبیل آکادمی، لیکئون یا سایر مکان‌های عمومی مانند *استوپو/کیلِه* (رواق) که امکان گردهم‌آیی برای شنیدن سخنرانی‌ها و مناظره‌ها در آن جا فراهم بود صورت می‌گرفت. مدرسه نام خود را از محل گردهم‌آیی می‌گرفت.

تقریباً همیشه، دست کم تا پایان دوران هلنی، بین مدرسه به عنوان گرایش آیینی، مدرسه به عنوان محل تدریس، و مدرسه به عنوان مؤسسه‌ای دایمی که به وسیله بنیان‌گذاری برپا شده که خود پایه‌گذار شیوه زندگی معمول در مدرسه و گرایش آیینی وابسته به آن بوده، همگونی برقرار بود. از بین رفتن بعدی بیشتر این مؤسسات تحصیلی آتنی اوضاع را دگرگونه کرد.

این مدارس به روی همگان باز بودند. بیشتر فیلسوفان، البته نه تمام آنها، افتخارشان این بود که بدون دریافت پول درس می‌دهند. و این آنها را از سوفسطاییان متمایز می‌کرد. منابع مالی مؤسسه شخصی بود یا از سوی نیکوکاران تأمین می‌شد، مانند *ایدومِنِه* (Idomenée) در مورد اپیکور. نیازهای مدرسه را دو اعانه کوچک روزانه افراد برآورده می‌کرد. این دو اعانه معادل با «مزد برده‌ای بود که روزها کار می‌کرد و، به گفته مناندر، به زحمت بهای جوشانده‌ای را کفاف می‌داد.»^{۱۴۰} به طور کلی بین کسانی که به مدرسه می‌آمدند گروهی شنوندگان ساده و گروهی پیروان واقعی بودند که این گروه را «خودی»، «دوست» یا «همراه» می‌خواندند و خود به دو گروه جوانان و قدیمیان تقسیم می‌شدند. این پیروان واقعی گاه در خانه استاد یا در مکانی نزدیک به او با هم زندگی مشترک داشتند. درباره پیروانِ پولمون، همان شاگرد کزنوکراتس که درباره‌اش صحبت کردیم، نقل می‌کردند که آنها برای آنکه نزدیک خانه استاد زندگی کنند، کلبه‌هایی در آن حدود ساخته بودند.^{۱۴۱} وانگهی هم در آکادمی و هم در لیکئون و

مدرسه اپیکور، قاعدهٔ همسانی جمع و در فاصله‌های منظم و معین دسته جمعی غذا خوردن، برقرار بود. شاید برای سازمان دادن این گردهم‌آیی‌ها در آکادمی و لیکنون، مسئولیتی وجود داشته که کارکنان مدرسه باید هریک به نوبت چندین روز عهده‌دار آن می‌شده‌اند.^{۱۴۲}

ما درباره مدرسه رواقیان جزئیات کمتری می‌دانیم. این مدرسه در حدود سال ۳۰۰ به وسیله زنون کیتیونی (Zenon de kition)، در رواقی که رواق پواکیله (Stoa Poikilê) نامیده می‌شد بنیان نهاده شد. مورخان باستانی نقل می‌کنند که زنون شاگردان بسیار داشت و شاه مقدونیه، آنتیگونوس گوناتاس (Antigonos Gonatas) وقتی مقیم آتن بود برای شنیدن سخنان او به آنجا می‌رفت. در مدرسه زنون نیز مثل سایر مدرسه‌ها بین شنوندگان ساده و پیروان واقعی از جمله پرسیه (Persée) که در خانه او می‌زیست و به دربار آنتیگونوس گوناتاس اعزامش کرد^{۱۴۳}، تفاوت بود. دگرگونی رفتار دولتشهر آتن در مورد فلسفه، پس از محکوم شدن آناکساگوراس و سقراط در متن فرمانی که آتنی‌ها در سال ۳۹۱ پیش از میلاد، در واقع زیر فشار آنتیگونوس به افتخار زنون صادر کردند به وضوح دیده می‌شود. این فرمان^{۱۴۴}، زنون را به دریافت تاجی از طلا مفتخر می‌کرد و ساختن آرامگاهی را به هزینه شهر برای او مقرر می‌داشت. دلیل مورد استناد در فرمان، شایان توجه است:

نظر به اینکه زنون پسر منازِه‌آس (Mnaseas) اهل کیتون که سال‌های بسیار فیلسوفانه در این شهر زیست نه تنها نشان داد که در هر شرایطی، انسانی است نیک، بلکه به ویژه با تشویق پارسیایی و میانه‌روی گروه جوانانی را که به مدرسه او می‌رفتند به نیکوترین شیوه‌های رفتار واداشت و الگویی از یک زندگانی همساز با اصول آموزشی خویش به همگان ارائه داد...

در این متن، زنون برای نظریه‌هایش ستوده نمی‌شود بلکه برای تعالیمی که به جوانان می‌داده، برای شیوه زندگی، برای هماهنگی زندگی و گفتارش ستایش می‌شود. نمایشنامه‌های فکاهی آن زمان اشاره‌هایی به زندگی سخت او دارند: ۱۴۵

گرده‌ای نان، چند دانه انجیر، قدری آب، این است «فیلسوف».

فلسفه‌ای جدید که گرسنگی می‌آموزد و مرید هم پیدا می‌کند.

ملاحظه می‌شود که این جا واژه «فلسفه» نمایانگر شیوه نیک زندگی است. مؤسسه آموزشی رواقی کمتر از مدرسه اپیکوری یکپارچه است. مکان‌های آموزش گوناگونند و به ویژه گرایش‌های مختلف آیینی پس از مرگ زنون پدید می‌آیند. آریستون خیوسی (Ariston de chios)، کریستپ، کلئانت در بسیاری از موارد عقاید گوناگونی را آموزش می‌دهند. این اختلاف گرایش‌ها در تمام دوران حیات مکتب رواقی یعنی تا قرن‌های دوم و سوم پس از میلاد ادامه می‌یابد. ما جزئیات اندکی از جو حاکم بر این اختلافات مکتبی رواقی می‌دانیم.

بنابراین در آتن، تقریباً از قرن چهارم تا قرن اول، چهار مکتب فلسفی وجود داشت که هریک به طریقی شکل بنیادین خاص و به طور کلی روش‌های آموزش همانند داشتند. این بدان معنا نیست که هیچ مکتب فلسفی در سایر شهرها وجود نداشت. اما آنها از اعتبار مکتب‌های آتن برخوردار نبودند. باید دو جریان دیگر را هم به آنها افزود که ظاهراً با این چهار مکتب بی‌نهایت اختلاف داشتند و آن دو عبارت بودند از مکتب شک‌گرایی (Séptisme) یا بهتر بگوییم پیرونیسم (=مکتب پیرون) - زیرا فکر شکاکیت پدیده‌ای است نسبتاً متأخر - و مکتب کلبی. این دو هیچ یک سازمان آموزشی ندارند. هیچ یک دارای اصول جزمی نیستند بلکه دو شیوه گوناگون زندگی هستند که اولی را پیرون و دومی را دیوژن

(دیوجانس) کلبی طرح ریخته‌اند و از این حیث آنها به وضوح دو مکتب (Hairesis)، دو طرز تفکر محسوب می‌شوند همان گونه که یکی از «شکاکن» دوران بعدی، سکستوس آمپیریکوس (Sextus Empiricus) پزشک نوشته: ۱۴۶

اگر گفته شود که مکتب (داشتن) (Hairesis)، پیرو جزمیاتی بسیار بودن است که با یکدیگر هماهنگی داشته باشند (...) ما می‌گوییم که شکاک صاحب مکتب نیست. برعکس اگر گفته شود که مکتب یک شیوه زندگی است که تابع اصولی خردمندانه باشد، آنگونه که ما می‌پنداریم (...) می‌گوییم که او مکتب دارد.

وانگهی شکاکان دلایلی می‌آورند برای این که ثابت کنند باید از داوری کردن دست برداشت، و هیچ اصل جازمی را نباید پذیرفت تا به آرامش روان رسید. کلبی‌ها اصلاً استدلال نمی‌کنند و هیچ آموزشی هم نمی‌دهند. نفس زندگیشان است که معنای ویژه دارد و آیین کاملی را تشکیل می‌دهد.

همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها

اولویت‌گزینش شیوه زندگی

درواقع همان گونه که به اختصار در مورد سقراط و افلاطون و ارسطو دیدیم و همان گونه که در مورد مکتب‌های هلنی بازخواهیم دید، هر مکتبی با گزینش یک نوع زندگی، با انتخابی مبتنی بر اصالت وجود انسان، تعریف و مشخص می‌شود. فلسفه، عشق و جستجوی حکمت است و حکمت دقیقاً یک شیوه زندگی است. پس گزینش نخستین هر مکتبی، گزینش حکمتی است.

حقیقت آنکه در نظر نخست می‌توان پرسید که آیا مفهوم حکمت در

مکتب‌های مختلف، بسیار گوناگون بوده است؟ در واقع این طور به نظر می‌آید که تمام مکتب‌های هلنی حکمت را یکسان تعریف می‌کنند و در درجه نخست آن را آرامش کامل روان می‌دانند. از این دیدگاه فلسفه، همچون درمانِ نگرانی‌ها، دلهره‌ها و بینوایی بشر است که در نظر کلیبان ناشی از قراردادهای و الزامات اجتماعی، در نظر رواقیان ناشی از جستجوی لذت و منافع شخصی، و در نظر شکاکان حاصل اعتقادات نادرست، می‌باشد. فیلسوفان هلنی اعم از اینکه خود را وارث سقراط بدانند یا ندانند، همه می‌پذیرند که آدمیان غرق در بدی و بینوایی و نگرانی‌اند زیرا ناآگاه‌اند: بدی در چیزها نیست بلکه در داوری‌های ارزشی انسان‌ها از چیزهاست. بنابراین باید آدمیان را با تغییر داوری‌های ارزشی آنها درمان کرد: این فیلسوفان همه خود را شفابخش می‌دانند.^{۱۴۷} اما انسان برای تغییر داوری‌های ارزشی خود باید به یک‌گزینش اساسی دست بزند: تمام طرز تفکر خود و شیوه وجودی خود را دگرگون سازد. این‌گزینش با فلسفه عملی می‌شود و انسان به لطف فلسفه به صلح درون و آرامش روان می‌رسد.

اما در پشت این همانندی ظاهری، ناهمانندی‌های مهم وجود دارد. نخست باید بین مکتب‌های جزمی، که برای آنها درمان با تغییر داوری‌های ارزشی امکان‌پذیر است و شکاکان که عقیده دارند درمان، تنها دست کشیدن از هرگونه داوری ارزشی است، تمیز قایل شد. و به ویژه گرچه تمام مکاتب جزمی هماهنگ‌اند که گزینش اساسی فلسفی باید با گرایش ذاتی انسان سازگار باشد، اما می‌توان بین این مکاتب از سویی مکتب اپیکوری را دید که عقیده دارد انگیزه تمام کارهای انسان لذت‌جویی است و از سوی دیگر مکتب افلاطونی و ارسطویی و رواقی را که براساس سنن سقراطی معتقدند عشق به نیکی، غریزه اولیه انسان

است. اما با وجود این همانندی در نیت اصلی، هر سه مکتب یاد شده در زمینه‌گزینش اساسی مبتنی بر اصالت وجود انسان، با هم اختلاف دارند.

همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها

روش آموزش

در روش‌های آموزش نیز همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی وجود دارد. در هر سه مکتب که هم اکنون گفتیم به سنت سقراطی، افلاطونی، ارسطویی و رواقی وابسته‌اند آموزش همیشه به رغم دگرگونی‌های شرایط سیاسی همان دو هدفی را که در زمان افلاطون و ارسطو داشت دنبال می‌کرد و آن آموزش مستقیم یا غیرمستقیم شهروندان و از آن مهمتر، اگر میسر می‌شد، آموزش رهبران سیاسی و نیز پرورش فیلسوفان بود. مهارت یافتن در گفتار به وسیله تمرین‌های گوناگون سخنوری به ویژه فن جدل و دست یافتن به اصول دانش حکومت به وسیله آموزش‌های فیلسوف، هدف مورد نظر در آموزش زندگی اجتماعی بود. به همین دلیل شاگردان بسیار از سایر نقاط یونان، از خاور نزدیک، از آفریقا و ایتالیا برای کسب آموزش‌هایی که سپس به آنها امکان پرداختن به فعالیت سیاسی در کشورشان را می‌داد، به آتن می‌آمدند. از این قبیل بودند بسیاری از دولتمردان رم همچون سیسرون. آنها افزون بر این نه فقط در آن جا روش حکومت کردن بلکه روش تسلط بر نفس را نیز می‌آموختند زیرا منظور از آموزش فلسفی، یعنی تمرین حکمت، تحقق کامل گزینش دایر بر اصالت وجود انسان، که از آن سخن گفتیم، از راه جذب فکری و روانی اصول اندیشه و زندگی است که بخشی از آن می‌باشند. برای رسیدن به این هدف، گفت و شنود حضوری و مباحثه بین استاد و شاگرد، طبق سنت سقراطی و افلاطونی گزیرناپذیر است. همیشه آموزش به دلیل این هدف

دوگانه گرایش به حالت گفتگویی و جدلی دارد یعنی می‌خواهد همیشه، در خطابه‌های مهم، حالت گفت و شنود و توالی پرسش‌ها و پاسخ‌ها را داشته باشد. و این مستلزم رابطه‌ای پایدار، دست کم بالقوه، با افراد معینی می‌شود که گفتار فیلسوف خطاب به آنهاست. طرح پرسش که بر نهاد (تز) نامیده می‌شود (مانند «آیا مرگ چیز بدی است؟»، «آیا لذت، نیک است؟») و بحث درباره آن شکل اصلی تمام آموزش‌های فلسفی آن دوران است. این ویژگی به طور بنیادی آن را از آموزش متداول در دوره بعد، یعنی دوران امپراتوری، از قرن نخست و به ویژه از قرن دوم پس از میلاد، که وظیفه استاد به شرح و تفسیر متون منحصر می‌شود، متمایز می‌سازد. ما دلایل تاریخی این تحول را بررسی خواهیم کرد. فعلاً اجازه می‌خواهم یک متن مربوط به دوران متأخر، دوران مفسران را نقل کنم و آن متنی است که الکساندر آفرودیز^{۱۴۸} (Alexandre Aphrodise) ضمن تفسیر خود برطویقا (بخشی از کتاب منطق ارسطو. م.)، در قرن دوم پس از میلاد نوشته و اختلاف بین مباحثه درباره نهادها، روش آموزش دوره مورد مطالعه ما، و سبک تفسیر دوران بعدی را به خوبی نشان می‌دهد:

این‌گونه گفتار (مباحثه درباره «برنهادها») نزد متقدمان رایج بود و آنها از این راه تدریس می‌کردند نه با تفسیر کردن کتاب‌ها که اکنون متداول است (در واقع در آن دوران چنین کتاب‌هایی وجود نداشت) بلکه نهادی را مطرح می‌کردند، له و علیه آن دلیل می‌آوردند تا استعداد خود را در ابداع استدلال، با تکیه بر مقدماتی که همه قبول داشتند، نشان دهند.

استدلالی که الکساندر صحبت از آن می‌کند تمرینی است مطلقاً جدلی در معنای ارسطویی کلمه. اما در واقع مباحثه درباره برنهادها ممکن است به شکل جدلی باشد یا سخنوری و نیز به صورت جزمی یا

تشکیکی. در استدلال جدلی مباحثه درباره برنهاد با پرسش و پاسخ و لذا با گفت و شنود صورت می‌گیرد مثلاً آرکزیلاس که گفتار فلسفی را گفتاری مطلقاً انتقادی می‌دانست از شنونده‌ای می‌خواست تا برنهادی را مطرح کند و خود آن برنهاد را با طرح پرسش‌هایی که کم‌کم مخاطب را وامی‌داشت تا خود غیرمنطقی بودن برنهاد را بپذیرد، رد می‌کرد. ۱۴۹ اما رواقیان هم، گرچه جزمی بودند، در آموزش‌های خود روش جدلی بازی پرسش و پاسخ را پیش می‌گرفتند. به این سبب سیسرون از آن‌ها انتقاد می‌کرد که جای کافی برای گسترش فن خطابه و سخنوری، که به عقیده او تنها آن بود که قدرت برانگیختن و قانع کردن داشت، در نظر نمی‌گیرند. ۱۵۰

با پرسش‌های کوتاه و تند و تیز، شما را نیش می‌زنند. اما کسانی که پاسخ «آری» بدهند (در استدلال جدلی هرکس برنهادی را مطرح می‌کند باید فقط با آری یا نه پاسخ بدهد) تحولی در روانشان رخ نمی‌دهد و در همان وضع و حالی که آمده بودند باید برگردند. این است که اگر اندیشه‌های رواقیان احتمالاً واقعی و درست هم باشد، نه آن‌گونه که باید بلکه به شکلی دست و پا شکسته بیان می‌شود. همچنین استدلال می‌توانست سخنورانه باشد و آن هنگامی بود که شنونده پرسشی را پیش می‌کشید و به این وسیله برنهادی، یعنی موضوع مباحثه را طرح می‌کرد و استاد با یک گفتار پیوسته و گسترده یا با اثبات له و علیه موضوع به توالی - که در این صورت یک تمرین درسی ساده مدرسی یا اثبات عدم امکان هرگونه تصدیق جزمی بود - یا با اثبات یا رد برنهاد به اقتضای این که موافق یا مخالف با آیین فکری او باشد - که در این صورت آموزشی بود جزمی برای معرفی جزمیات مکتب او - به پرسش طرح شده پاسخ می‌داد. آموزش فلسفی تا آن جا که «برنهاد» را بررسی

می‌کرد و در نتیجه به روش آموزش متکی به پرسش - پاسخ می‌پرداخت نمی‌توانست مستقل از نیازهای شنونده، نظریه‌ها را فی‌نفسه مورد مطالعه قرار دهد زیرا گفتار در این حالت باید ناگزیر در عرصه محدود پرسش معینی که از سوی شنونده معینی مطرح شده بود، گسترش داده شود. بنابراین معمولاً اندیشه به اصول عام و منطقی و ماوراء طبیعی باز می‌گشت که چنین پرسش‌هایی بر آن اساس قابل حل بود.

با وجود این در مکتب‌های اپیکوری و رواقی طرز کار دیگری هم وجود داشت که استنتاجی و منتظم بود. البته در مکتب اپیکور تمرین فن جدل هیچ نقشی نداشت. گفتارهای فلسفی در این مکتب به شکل کاملاً استنتاجی بود یعنی از اصولی شروع می‌شد تا به نتایج حاصل از آن اصول برسد: نمونه این گونه گفتار در نامه به هرودوت دیده می‌شود؛ و بعضی از این قبیل گفتارها به صورت نوشته در اختیار شاگردان گذاشته می‌شد تا آنها بتوانند آن را از بر کنند. همان طور که ایلستروت آدو نشان داده در حقیقت آموزش اپیکوری با خواندن و از بر کردن کلمات قصار آیین اپیکوری، که به شکل احکامی بسیار کوتاه تنظیم شده بود، آغاز می‌شد، سپس شاگرد با خلاصه‌های گسترده‌تر مانند نامه به هرودوت آشنایی پیدا می‌کرد و بالاخره اگر میل داشت می‌توانست اثر بزرگ اپیکور به نام درباره طبیعت را که شامل سی و هفت کتاب بود مطالعه کند. اما همیشه باید به خلاصه‌ها رجوع می‌کرد تا در جزئیات سردرگم نشود و در روان خود شهود کل را داشته باشد. لذا بین تکمیل شناخت و تمرکز روی هسته اصلی، رفت و برگشت دایمی برقرار بود.

اگر همان طور که دیدیم رواقیان از روش جدل در آموزش‌های خود سود می‌جستند این نیز مسلم است که آنها هم می‌کوشیدند تا آیین خود را بر پایه تسلسل فکری کاملاً منتظمی، که قدیمیان هم آن را ستایش

می‌کردند، ارائه دهند. و ضمناً از پیروان خود بخواهند که با تلاش پی‌گیر حافظه، همیشه اصول اساسی جزمیات مکتب را پیش نظر داشته باشند. در این جا متوجه معنایی که فکر دستگاه (سیستم) در بردارد، می‌شویم. دستگاه (یا سیستم) مجموعه‌ای از مفاهیم نیست که خود هدف مورد نظر باشد و به صورت اتفاقی در شیوه زندگی رواقی یا اپیکوری نتایج اخلاقی به بار آورد. هدف دستگاه گردآوری احکام جازم اصلی است به شکل فشرده، پیوستن آنها به یکدیگر به وسیله استدلال دقیق به منظور تشکیل هسته منتظم بسیار متمرکز، گاه حتی گرد آمده در یک حکم کوتاه، که به سبب همین کوتاهی و فشرده‌گی نیروی اقناع بیشتر و اثر تداعی‌کننده بهتری دارد، بنابراین پیش از هر چیز دارای ارزش روان‌پرورشی است: مقصود از آن تأثیر و نفوذ در روان شنونده یا خواننده است. و این بدان معنا نیست که این گونه گفتارهای مبتنی بر یک نظریه، هماهنگی منطقی ندارند: کاملاً برعکس، قدرت آنها در همین است. اما با تبیین‌گزینش زندگی که در خود آنهاست می‌خواهند شنونده یا خواننده را هم به‌گزینش یک شیوه زندگی هدایت کنند.^{۱۵۱}

خواننده امروزی مسلماً از ثبات اصول روش شناختی یا وجود جزمیات در بیشتر مکتب‌های فلسفی باستانی از قرن چهارم پیش از میلاد تا قرن دوم یا سوم عصر ما به شگفتی می‌افتد. به فلسفه پرداختن، درست‌گزینش یک شیوه زندگی است که با یک سبک انتقادی، مانند سبک شکاکان، یا آکادمیایی‌ها، که باز از آن سخن خواهیم گفت، یا با جزمیاتی که توجیه‌کننده آن شیوه زندگی است، تطبیق می‌کند. در فلسفه‌های جزمی، از قبیل مکتب اپیکوری یا رواقی، دستگاه (سیستم) یعنی مجموعه همگون جزمیات اساسی، بی‌چون و چراست زیرا پیوند تنگاتنگی با شیوه زندگی اپیکوری یا رواقی دارد. معنای این سخن آن

نیست که در این دو مکتب هیچ جایی برای مباحثه وجود ندارد، به ویژه در مکتب رواقی که در اندک زمانی به شاخه‌های بسیار منشعب شد. اما این اختلاف‌ها و مشاجره‌ها مربوط به گزینش‌های اصلی و جزئیات نبود و فقط به موضوع‌های درجه دوم مانند نظریه‌های مربوط به پدیده‌های آسمانی و زمینی یا روش تنظیم و اعلام جزئیات یا بالاخره رویه‌های آموزشی محدود می‌شد و این مباحثه‌ها هم خاص پیشرفتگان یعنی کسانی بود که جزئیات اساسی را به خوبی درک و هضم کرده بودند.^{۱۵۲}

به این دلیل فلسفه‌های جزمی مانند اپیکوری یا رواقی، خصیصه مردمی، و رسالتی دارند. زیرا مباحثات فنی و نظری که کار متخصصان است می‌توانست برای مبتدیان و پیشرفتگان هر دو در جمله‌هایی خلاصه شود که به شدت با هم مرتبط بود و به طور اساسی قواعد زندگی عملی را تشکیل می‌داد. این فلسفه‌ها به این ترتیب روح «رسالت» و «مردمی بودن» سقراط را باز می‌یافتند. در حالی که مکتب‌های افلاطونی و ارسطویی ویژهٔ نخبگانی بودند که «فرصت» برای مطالعه و پژوهش و مشاهده را داشتند، مکتب‌های اپیکوری و رواقی تمامی آدمیان را، اعم از فقیر و غنی، زن و مرد، آزاد و برده، مخاطب قرار می‌دادند.^{۱۵۳} هرکس روش زندگی اپیکوری یا رواقی را می‌پذیرفت، هرکس به یکی از این دو عمل می‌کرد فیلسوف شناخته می‌شد حتی اگر، با گفته‌ای یا نوشته‌ای، به شرح و بسط گفتاری فلسفی دست نمی‌زد. مکتب کلبی هم به یک معنا فلسفه‌ای مردمی و دارای رسالت بود. کلبیان از دیوژن به بعد مبلغان پرشوری بودند که تمام طبقات جامعه را طرف خطاب قرار می‌دادند و خود الگویی می‌شدند تا به قراردادهای اجتماعی حمله آورند و بازگشت به زندگانی ساده و هماهنگ با طبیعت را پیشنهاد کنند.

مکتب کلبی

بحث است که آیا بنیان‌گذار مکتب کلبی، آنتیستین (Antisthen) شاگرد سقراط بوده یا نه، اما به هر حال این نکته را هم پذیرفته‌اند که دیوژن (دیوجانس) شاگرد او چهره برجسته این جنبش است، که گرچه هرگز به صورت یک نهاد درنیامد اما تا پایان دوران باستان جنبشی فعال بود.

روش زندگی کلبی نه فقط به نحوی بارز^{۱۵۴} نقطه مقابل روش غیر-فلسوفان، بلکه حتی معارض با شیوه زندگی سایر فیلسوفان است. سایر فیلسوفان در واقع با همشهریان خود تا حدود معلومی فرق دارند مثلاً از این حیث که زندگی خود را وقف پژوهش‌های علمی می‌کنند مانند ارسطویان، یا از این حیث که زندگی ساده و گوشه‌گیرانه‌ای در پیش می‌گیرند مثل اپیکوریان. اما بریدن کلبی از جهان یک برش عمیق است. در حقیقت او چیزهایی را نفی می‌کند که انسان‌ها به عنوان قواعد اولیه و شرایط‌گزیرناپذیر زندگی اجتماعی پذیرفته‌اند مانند نظافت، پوشش درست، ادب. کلبی به عمد اعمال خلاف عفاف انجام می‌دهد، در ملاء عام استمناء یا عشقبازی می‌کند مانند دیوژن یا کراتیس (Crates) و هیپارخیا^{۱۵۵} (Hipparchia)، به آداب اجتماعی و عقاید مردم ابداً اعتنا نمی‌کند، پول را خوار می‌شمارد، از دیوژگی ابا ندارد، در جستجوی هیچ موقعیت پایداری در زندگی نیست، «بی‌شهر^{۱۵۶}»، بی‌خانه، محروم از وطن، بی‌چیز، سرگردان، روز به روز زندگی‌گن است. در خرجین او جز لوازم کاملاً ضروری برای بقا چیزی وجود ندارد. از صاحبان قدرت نمی‌هراسد و با آزادی گفتار شورانگیزی (Parrhesia) همه جا حرف خود را می‌زند.^{۱۵۷}

کلبی‌گری در مسئله مورد نظر ما یعنی ماهیت واقعی فلسفه در جهان باستان الگوی بسیار برجسته‌ای است زیرا نمایانگر وضعیتی در حد نهایی

است. در دوران باستان هر تاریخدانی^{۱۵۸} از خود می پرسید که آیا کلبی گری را می توان یک مکتب فلسفی نامید و آیا این تنها یک شیوه زندگی نیست. واقعیت آن است که کلبی ها، دیوژن، کراتس، هیپارخیا، هیچ وقت تدریس نکردند هرچند توانستند احتمالاً یک نوع فعالیت ادبی به ویژه در زمینه شعر و شاعری داشته باشند. با این وصف چون در بین کلبی ها رابطه استاد و شاگردی دیده می شود می توان گفت که آنها نیز مکتبی را تشکیل می دهند.^{۱۵۹} و در تمام دوران باستان همه موافق این نظر بودند که کلبی گری را فلسفه، اما فلسفه ای بشناسند که گفتار فلسفی در آن به کمترین مقدار کاهش یافته است. از جمله این شوخی نمادین را یادآوری می کنیم که: در برابر شخصی که مدعی شد حرکت وجود ندارد دیوژن فقط از جا برخاست و به راه رفتن پرداخت.^{۱۶۰} فلسفه کلبی تنها گزینش یک شیوه زندگی است، گزینش آزادی یا خودکفایی کامل (autarkeia) در برابر نیازهای بی فایده، پرهیز از تجملات و خودپسندی (Tuphos) است. این گزینش مسلماً برداشت خاصی از زندگی را در بردارد اما این برداشت که احتمالاً در گفتگوهای استاد و شاگرد یا در سخنرانی های همگانی تشریح می شده هیچ وقت با نوشتن رساله های فلسفی نظری توجیه نشده است. البته مفاهیم فلسفی کاملاً کلبی زیاد است اما این مفاهیم به شکل استدلالی و منطقی به کار نرفته و تنها برای شناخت رفتارهای معین منطبق با زندگی انتخابی آنها مورد استفاده قرار گرفته اند؛ مثل مفاهیم ریاضت پیشگی، آرامش مطلق (بی تشویشی)، خودکفایی (استقلال)، تلاش، سازش با اوضاع و احوال، خونسردی، سادگی دوری از تجمل و خودنمایی (atuphia)، بی عفاقی. کلبی نوع زندگی خود را خود برمیگزیند زیرا عقیده دارد که حالت طبیعی (Phusis)، آنگونه که در رفتار حیوان و کودک دیده می شود برتر از قراردادهای تمدن

(Nomos) است. دیوژن وقتی کودکی را دید که هیچ وسیله‌ای و اسبابی نداشت، کاسه و بشقاب خود را دور انداخت و هنگامی که دید موشی در تاریکی خرده نان می‌خورد به شیوه زندگانی خود اعتقاد بیشتر پیدا کرد. این اختلاف بین طبیعت و قرارداد موضوع مباحثات دور و دراز نظری در زمان سوفسطاییان شد اما از نظر کلیان، قضیه دیگر یک بحث نظری نبود بلکه تصمیمی بود که به تمام زندگی انسان مربوط می‌شد. بنابراین فلسفه آنان کلاً تمرین (askesis) و تلاش است. زیرا ظاهر آرای‌ها، قراردادها، و آسایش‌های محصول تمدن، تجمل و خودپسندی، تن و روان را به کاهلی می‌کشانند. به این دلیل زندگی کلبی همراه با تمریناتی تقریباً قهرمان‌وار اما خردمندانه، برای تحمل گرسنگی و تشنگی و آب و هوای نامساعد، در راه کسب آزادی، استقلال، نیروی درون، بی‌تشویشی و آرامش روان است تا او بتواند با هر اوضاع و احوالی سازگار باشد.^{۱۶۱}

گویا افلاطون^{۱۶۲} درباره دیوژن گفته بود که: «او سقراطی است که دیوانه شده». این جمله مسلم باشد یا نباشد ما را به اندیشه و می‌دارد. به یک معنا سقراط پیشگام کلبی‌ها بود. شاعران طنزگو وضع و حال ظاهری سقراط، پای برهنه و ردای مندرس او را ریشخند می‌کردند. و اگر، چنان که دیدیم، چهره سقراط در رساله ضیافت با چهره الهه گدای عشق (اروس) درهم می‌آمیزد، آیا دیوژن سرگردان و بی‌خانه و خانمان با خرجین محقرش سقراط دیگری، چهره قهرمان فیلسوفی غیرقابل طبقه‌بندی و بیگانه از جهان نیست؟ سقراط دیگری که او هم برای خود رسالتی قابل است، رسالت به اندیشه و داشتن آدمیان با جملاتی گزنده و با روش زندگی خاص خود، و عیوب و خطاها را افشا کردن. نگرانی او برای خویش از نگرانی او برای دیگران جدانشدنی است. اما نگرانی سقراطی برای خویش، پندارهای وابسته به ظواهر و ترفندهای مربوط

به قراردادهای اجتماعی را، با رسانیدن انسان به آزادی درون، از میان برمی دارد ولی همیشه یک نوع مدنیت شاد به همراه می آورد که نزد دیوژن و کلبی ها وجود ندارد.

پیرون (Pyrron)

پیرون^{۱۶۳} هم روزگار دیوژن و اسکندر را که در لشکرکشی های این یک به سوی هند دنبال او رفته و حکیمان شرقی را در این فرصت دیده بود نیز می توان سقراط اندک عجیب و غریبی دانست. او در هر حال شایسته آن است که مورد توجه ما باشد زیرا بار دیگر فیلسوفی را در برابر داریم که به آموزش نمی پردازد هر چند می تواند با زبردستی بسیار مباحثه کند، و حتی هیچ چیز نمی نویسد و تنها به زیستن اکتفا می کند و بدینسان پیروانی می یابد که شیوه زندگی او را تقلید می کنند. طرز رفتارش به کل غیرقابل پیش بینی است. گاهی گوشه نشین می شود، یا بی آنکه کسی را آگاه سازد به سفر می رود و کسانی را که تصادفاً می بیند به هم سفری و هم سخنی می گیرد. از هیچ چیز پروا ندارد و هرپیش آمد و خطری را پذیرا می شود حتی اگر شنوندگانش رفته باشند به سخن گفتن ادامه می دهد. روزی استاد خود، آناکسارخوس را دید که در مردابی افتاد. اما هیچ اقدامی برای نجات او نکرد و آناکسارخوس بی اعتنایی و بی احساسی او را ستود و به او تبریک گفت و با این وجود، برخلاف کلیان ظاهراً رفتاری کاملاً ساده و هماهنگ با سایر مردم داشت چنان که مورخی از دوران باستان می گوید: «به پارسایی، با خواهرش که قابله بود زندگی می کرد. گاه برای فروش پرنده ای یا خوکی به بازار می رفت، و کارهای خانه را به راحتی انجام می داد و حتی می گویند خوک ها را تیمار می کرد.» در

حاشیه بگوییم که این حکایت، بی آنکه رابطه‌ای تاریخی در میان باشد مطلبی را به یاد می‌آورد که چوانگ - تسو درباره‌ی تسو فیلسوف چینی نقل می‌کند: «او سه سال تمام در به روی خود بست، به کارهای خانگی برای همسرش پرداخت، خوک‌ها را غذا داد همان گونه که آدمیان را تغذیه می‌کرد. به همه چیز بی‌اعتنا بود و از هر تجملی پرهیز می‌کرد تا سادگی را باز یابد.»^{۱۶۵}

رفتار پیرون با گزینش نوعی زندگی هماهنگ است که درست در یک کلام خلاصه می‌شود و آن بی‌اعتنایی است. پیرون با بی‌تفاوتی کامل نسبت به هر چیز زندگی می‌کند. بنابراین همیشه یک حال دارد.^{۱۶۶} یعنی تحت تأثیر امور خارجی هیچ هیجان و تغییر حالی به او دست نمی‌دهد، هیچ اهمیتی برای حضور در فلان یا بهمان محل، برای ملاقات با فلان یا بهمان شخص قائل نیست، هیچ تمایزی بین آنچه معمولاً خطرناک یا برعکس بی‌خطر شناخته می‌شود، بین وظایف برتر یا پایین‌تر، بین آنچه رنج می‌نامند یا لذت، بین زندگی یا مرگ، نمی‌گذارد. زیرا داوری مردمان درباره فلان یا بهمان چیز تنها متکی به قراردادهاست. در واقع دانستن اینکه چیزی فی‌نفسه نیک است یا بد، امکان ندارد. و بدبختی انسان‌ها در حقیقت از آن جاست که می‌خواهند چیزی به دست آورند که می‌پندارند نیک است و یا از چیزی بگریزند که خیال می‌کنند بد است. اگر از این تمایزها دست بردارند، اگر از داوری ارزشی درباره آنها و ترجیح چیزی بر چیز دیگر پرهیز کنند، اگر با خود بگویند که: «نه این و نه آن» به صلح و آرامش درون خواهند رسید و دیگر نیاز به سخن گفتن درباره آن چیزها نخواهند داشت. اگر انسان کاری را با حالت بی‌تفاوتی باطنی انجام دهد دیگر این که آن کار چیست اهمیت کمی خواهد داشت. هدف فلسفه پیرون عبارت است از قرار گرفتن در حالت تعادل کامل با خویشتن

خویش، بی تفاوتی کامل، استقلال مطلق، آزادی باطنی، خونسردی، حالتی که او خدایی می‌شناسد.^{۱۶۷} به عبارت دیگر از دید او همه چیز بی تفاوت است جز بی تفاوتی انسان برای چیزهای بی تفاوت که در غایت امر پارسایی^{۱۶۸} و لذا ارزش مطلق است. دست یافتن به چنین بی تفاوتی کار آسانی نیست: به گفته پیرون^{۱۶۹} این بی‌اعتنایی عبارت است از: «عریانی کامل انسان» یعنی رها شدن از نظرگاه انسانی. شاید این جمله بسیار رسا باشد. آیا منظور این نیست که فیلسوف با «عریان کردن انسان»، با گذر از نظرگاه محدود انسانی بیش از اندازه انسانی، برای فرا بردن دید خود به نظرگاهی برتر، دیدی که به اعتباری غیرانسانی و افشاگر عریانی وجود و فراتر از اختلاف‌های ناچیز و تمامی ارزش‌های دروغین باشد که انسان بر آن می‌افزاید، استنباطش را از جهان به کلی تغییر می‌دهد تا احتمالاً به حالت سادگی پیش از استقرار تمایزات دست یابد؟

اگر انسان در اقدام برای عریانی کامل شکست خورد باید به وسیله گفتار باطنی یعنی یادآوری مکرر اصل «نه این و نه آن» و دلایل توجیهی این اصل، به تمرین آن حال پردازد. به این سبب پیرون و شاگردان او به روش‌های خاص مکاشفه می‌پرداختند. نقل می‌کنند^{۱۷۰}: که پیرون خود همیشه مایل بود تنها بماند و به صدای بلند با خود گفتگو کند. هنگامی که از او می‌پرسیدند چرا چنین می‌کند پاسخ می‌داد: «تمرین پارسایی می‌کنم.» و در وصف فیلون آتنی^{۱۷۱} نیز می‌گویند: «دور از آدمیان، در تنهایی می‌زیست، با خود حرف می‌زد، نه نگران افتخاری بود نه مشاجره‌ای.» بنابراین فلسفه پیرون مانند فلسفه سقراط، مانند فلسفه کلیان، بیش از هر چیز فلسفه‌ای است عملی و تمرینی است برای دگرگونی شیوه زندگی.

مکتب اپیکوری

اپیکور^{۱۷۲} (حدود ۳۴۲ تا ۲۷۱ پیش از میلاد) در سال ۳۰۶ مدرسه‌ای در آتن تأسیس کرد که دست کم تا قرن دوم پس از میلاد در آن شهر فعال بود. منظومه لوکرس به نام در باب طبیعت یا کتیبه‌های بسیار بزرگی که دیوژن اپیکوری^{۱۷۳} دستور داد در شهر اوآنوآندا (Oinoanda) در تاریخی که مسلم نیست (یک قرن پیش از میلاد یا دو قرن پس از میلاد) برای معرفی نوشته‌ها و آیین اپیکور به همشهریان خود، حک کنند گواه بر شور و حرارت رسالت‌وار پیروان او، حتی پیروان دور از زمان حیاتش، برای نشر پیام اوست.

یک تجربه و یک گزینش

نقطه آغاز مکتب اپیکور یک تجربه و یک گزینش است. تجربه، تجربه «تن» است:

گرسنگی نکشیدن، تشنگی نداشتن، دچار سرما نبودن ندای تن است. هرکس چنین شد و امیدوار بود که در آینده هم چنین خواهد بود، می‌تواند در خوشبختی حتی با زئوس رقابت کند.^{۱۷۴}

در این جا منظور از تن، جسم انسان نیست بلکه به معنای تقریباً پدیده‌شناختی و ظاهراً جدید فلسفه، مقصود از آن، درد کشنده و لذت برنده یعنی فرد است. همان گونه که دیانو^{۱۷۵} (C.Diano) نشان داده اپیکور برای توضیح تجربه خویش باید از «درد»، «لذت» و «تن» سخن می‌گفت زیرا:

(...) برای شناخت انسان و نشان دادن وجود تاریخی پاک و ساده او در جهان و بالاخره کشف آن چه که ما «فرد» می‌نامیم، فردی که

سوای آن نمی‌توان از شخص انسان سخن گفت (...) وسیله دیگری وجود نداشت، زیرا انسان فقط از «تن» درد می‌کشد یا آرام می‌گیرد، که «من» او - روانش - از تن سر برمی‌آورد و بر خود و بردیگران نمایان می‌شود (...) به این دلیل مهمترین کار نیک (...) کاری است که موضوع آن تن و رفع گرسنگی و تشنگی از آن باشد (...).

وانگهی اگر درست باشد که لذت و درد بدون آگاه بودن از آنها وجود ندارند و آگاهی نیز به نوبه خود در تن منعکس می‌شود پس «تن» از «روان» جدا نیست.

بنابراین تجربه‌ای هست و گزینشی: مهمترین چیز رهایی «تن» از درد و لذا ایجاد امکان لذت بردن آن است. به عقیده اپیکور گزینش سقراطی و افلاطونی به نفع عشق به نیکی، خیال واهی است: در واقع فرد جز جستجوی لذت و سود خویش انگیزه‌ای ندارد. اما نقش فلسفه عبارت از دانستن راه خردمندانه جستجوی لذت یعنی در حقیقت جستجوی لذت واقعی است که لذت ناب هستی است. زیرا تمام بدبختی‌ها، تمام ناراحتی‌های انسان ناشی از آن است که نمی‌داند لذت واقعی چیست. لذت را می‌جوید اما توانایی رسیدن به آن را ندارد زیرا نمی‌تواند از آنچه وجود دارد لذت ببرد. یا چیزی را می‌خواهد که دسترسی به آن ندارد یا لذت را خراب می‌کند چون در هراس از دست دادن آن است. به عبارتی می‌توان گفت که درد انسان‌ها اصولاً ناشی از عقاید میان تهی آنان و لذا از روان آنهاست.^{۱۷۶} بنابراین رسالت فلسفه، رسالت اپیکور پیش از هر چیز رسالت درمانی است: باید بیماری روان را درمان کرد و به انسان آموخت که با لذت زندگی کند.

اخلاقیات

گزینش اساسی اپیکوری نخست با گفتاری درباره اخلاقیات توجیه می‌شود که شرح لذت واقعی و ریاضت در برابر امیال است. مورخان فلسفه این نظریه اخلاقی اپیکوری درباره لذت را به حق بازتابی از مباحثات راجع به لذت می‌دانند که در آکادمی افلاطون^{۱۷۷} صورت گرفته بود و گفت و شنود افلاطون به نام فیلیب (Philebe) و بخش دهم کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو گواه بر آن است. به عقیده اپیکور لذت‌هایی وجود دارند که «گذرا»، «شیرین و دلپذیر» اند و در تن پخش می‌شوند و هیجان شدید و زودگذر برمی‌انگیزند. انسان‌هایی که فقط در جستجوی این لذت‌ها باشند دچار ناخشنودی و رنج می‌شوند زیرا این لذت‌ها سیرایی ناپذیرند و اگر شدت بسیار یابند خود به درد و رنج تبدیل می‌شوند. لذت پایدار، لذت در آرامش و «حالت اعتدال» را باید کاملاً از لذت‌های گذرا باز شناخت. حالت بدن آرام و بی‌درد، حالت گرسنگی و تشنگی نداشتن و دچار سرما نبودن است:^{۱۷۸}

ما تمام کارها را به این منظور انجام می‌دهیم که درد نکشیم و در هراس به سر نبریم و هنگامی که به این هدف رسیدیم تمام آشفتگی روان از بین می‌رود زیرا در این صورت، شخص دیگر دنبال چیزی نمی‌رود که ندارد و در جستجوی چیزی هم بر نمی‌آید که نیکی بدن و روانش را کمال بخشد. در واقع ما هنگامی نیاز به لذت داریم که از نبود آن درد بکشیم. اما وقتی چنین دردی نداشته باشیم نیاز به لذت هم نخواهیم داشت.

از این دیدگاه لذت به عنوان رافع درد، نیکی مطلق است، یعنی بیشتر از آن نمی‌شود، لذت جدیدی نمی‌توان بر آن افزود. «همچنان که آسمان صاف نمی‌تواند بیشتر روشن شود»^{۱۷۹} این لذت پایدار ماهیتی غیر از

لذت‌های گذرا دارد، همچون هستی در برابر شدن (صیرورت)، همچون معلوم در برابر نامعلوم و نامتناهی، همچون سکون در برابر حرکت، همچون چیزی بیرون از زمان در برابر چیزی است که زمان معین دارد.^{۱۸۰} شاید انتساب چنین حالت والایی تنها به رفع گرسنگی و تشنگی و ارضای نیازهای حیاتی، شگفت‌انگیز باشد. اما می‌توان این طور اندیشید که این حالت زدودن درد از بدن، این حالت تعادل، راهی بر احساس فراگیر و درک کلی از وجود خویش به روی وجدان انسان می‌گشاید: و آنگاه وضعی پیش می‌آید که گویی انسان با حذف حالت ناخشنودی که او را به جستجوی چیز خاصی وا می‌داشت بالاخره رها می‌شود و می‌تواند از چیز خارق‌العاده‌ای که به صورت ناآگاه در او وجود داشته، از لذت هستی خویش، و به تعبیر دیانو^{۱۸۱} از لذتِ «هویت هستی ناب» آگاهی یابد. این حالت با «خوشبختی کافی و کامل و سرشار» که روسو^{۱۸۲}، در تخیلات گردشگر تنها، از آن سخن می‌گوید، بی‌شباهت نیست:

در چنین وضعیتی انسان از چه چیز لذت می‌برد؟ از هیچ چیز، از هیچ چیز مگر از خویشتن خویش و از هستی خویش، تا زمانی که این حالت ادامه یابد انسان، همچون خدا، خودکفاست.

اضافه کنیم که این حالت لذت پایدار و تعادل، همچنین با آرامش روانی و فقدان نگرانی همراه است.

روش رسیدن به این لذت پایدار، ریاضت‌پیشگی در لذایذ است. در واقع بدبختی انسان‌ها از آن جاست که امیال «پوچ و تمام نشدنی»^{۱۸۳} توانگری، خوشگذرانی، سلطه‌جویی عذابشان می‌دهد. مبنای ریاضت‌پیشگی در لذایذ تمیز بین امیال طبیعی و ضروری، امیال طبیعی و غیرضروری، و بالاخره امیال پوچ یعنی آن امیالی است که نه طبیعی و نه ضروری‌اند^{۱۸۴}، همان تمیزی که پیشتر در کتاب جمهوری افلاطون از آن

سخن رفته بود.^{۱۸۵}

امیالی طبیعی و ضروری اند که ارضای آنها انسان را از درد رهایی می‌بخشد و پاسخگوی نیازهای اولیه و ضروریات حیاتی‌اند. میل به خوراک‌های ممتاز، تمایل جنسی، طبیعی اما غیر ضروری است. امیال نامحدود برای ثروت، افتخار یا جاودانگی نه طبیعی و نه ضروری بلکه از افکار بیهوده‌اند. یکی از احکام اپیکور در بیان این تقسیم‌بندی امیال است:^{۱۸۶}

سپاس بر طبیعت سعادت بخش که چیزهای ضروری را آسان در دسترس انسان قرار داده و چیزهای دور از دسترس را غیر ضروری کرده است.

بنابراین ریاضت در لذا ید، محدود کردن آنها از راه حذف امیال غیر طبیعی و غیر ضروری و کاستن از امیال طبیعی اما غیر ضروری تا حد امکان است زیرا این امیال هیچ درد واقعی را تسکین نمی‌دهند بلکه هدف آنها تنوع لذت است و می‌توانند دلبستگی‌های شدید و بی‌اندازه‌ای را از پی آورند.^{۱۸۷} این ریاضت در لذا ید نمایانگر یک شیوه زندگی است که باید به تعریف آن پردازیم.

طبیعیات و احکام شناخت (Canonique)*

و اما نیکبختی بشر سخت مورد تهدید است. چگونه ممکن است

* این واژه از ریشه Canon (به یونانی Kanon) است که در اصل به معنای تراز بنایی بوده و به مجاز در مورد هر معیار و میزانی به کار رفته است و قدما آن را در فارسی و عربی به قانون برگردانده‌اند. اپیکور این واژه را به معنای قواعد یا احکام شناخت و در زمینه معرفت‌شناسی (Gnoseologie) استعمال کرده و آن را یکی از سه شاخه فلسفه می‌دانسته که دو شاخه دیگر آن اخلاقیات و طبیعیات بوده است. این واژه در نام یکی از آثار او نیز به همین شکل و معنا به کار رفته که نام کامل آن اثر چنین است: در باب معیار یا قانون (Kanon) جمعی از پژوهشگران فلسفی مکتب اپیکور این واژه را نزد او مترادف با واژه منطق نزد سایر فیلسوفان می‌دانند و گفتگوها در این باره بسیار است. م.

لذت، کامل باشد وقتی ترس از مرگ و ارادهٔ خدایان در این جهان و در جهان دیگر، آن را آشفته می‌سازد؟ همان‌گونه که لوکرس^{۱۸۸} با قدرت زیاد نشان داده بالاخره ترس از مرگ پایه تمام عواطفی است که موجب نگون‌بختی انسان می‌شود. اپیکور برای رهایی آدمیان از این وحشت نظریه خاصی درباره طبیعت ارائه می‌دهد. طبیعیات اپیکوری را به هیچ وجه نباید نظریه‌ای علمی دانست که هدف آن پاسخ به پرسش‌های عینی و بی‌نظر باشد. مردم دوران باستان خوب متوجه بودند که اپیکوریان مخالف اندیشهٔ دانش برای دانش بودند.^{۱۸۹} درست برعکس، نظریه فلسفی آنان جز بیان و نتیجه‌گزینش یک شیوه اصیل زندگی، جز وسیله رسیدن به آرامش روان و لذت ناب نیست. اپیکور آگاهانه این مطلب را تکرار می‌کند:^{۱۹۰}

اگر به علت درکی که از پدیده‌های آسمانی و از مرگ داریم و هراس از اینکه مرگ برای ما هم وجود داشته باشد، و نیز به علت ناآگاهی خود از حدود درد و امیال، آشفته نبودیم نیاز به مطالعه طبیعت نداشتیم.

اگر دقیقاً ندانیم که ماهیت جهان چیست و برای داستان‌های اساطیری اندک واقعیتی قائل باشیم به گونه‌ای که دستیابی به لذت در شکل ناب آن، بی‌مطالعهٔ طبیعت برای ما میسر نباشد، نمی‌توانیم از ترس ناشی از اساسی‌ترین چیزها رهایی یابیم.

(...) از شناخت پدیده‌های آسمانی جز آرامش روان و یقین کامل که هدف هر پژوهش دیگری نیز می‌باشد، بهره دیگری به دست نمی‌آید.

همان‌گونه که به روشنی از نامه به پیتوکلس^{۱۹۱} پیداست، به عقیده اپیکور دو زمینه کاملاً مشخص در پژوهش پدیده‌های طبیعی وجود دارد:

از سویی هسته پژوهشی منتظم و مسلم که توجیه‌کننده‌گزينش حاصل از اصالت وجود انسان است، مانند جهان ابدی متشکل از اتم‌ها و خلأ، که خدایان دخالتی در آن ندارند، از سوی دیگر پژوهش‌های راجع به مسایل مهم ثانوی، مانند پدیده‌های آسمانی یا مربوط به هوا که به آن اندازه دقیق نیستند و تعبیرهای گوناگون می‌پذیرند. در هر دو زمینه، پژوهش‌ها تنها برای تأمین آرامش روان صورت می‌گیرند که یا با کمک جزمیات اصلی که ترس از خدایان و مرگ را زایل می‌کند، یا در مورد مسایل ثانوی، با اثبات طبیعی بودن این پدیده‌ها، آشفته‌گی روان را از بین می‌برند.

بنابراین مسئله این است که ترس از خدایان و مرگ از میان برداشته شود. و برای این منظور، اپیکور، به ویژه در نامه به هرودوت و نامه به پیتوکلس نشان می‌دهد که از سویی خدایان در آفرینش جهان دخالت ندارند، نگران کار جهان و آدمیان نیستند، و از سوی دیگر مرگ ما برای خودمان موضوعیت ندارد. اپیکور به این منظور تعبیری از جهان می‌کند که بسیاری از وجوه نظریات «طبیعت‌گرایانه» پیش از سقراطیان، به ویژه نظریه‌های دموکریت در آن اقتباس شده‌اند: نیاز نیست که کائنات به وسیله نیرویی خدایی آفریده شده باشد زیرا خود ابدی است، زیرا وجود نمی‌تواند معلول نا - وجود باشد چنانکه نا - وجود نیز نمی‌تواند معلول وجود باشد. این جهان ابدی به وسیله اجرام و فضا یعنی خلأ تشکیل شده که در آن اجرام حرکت می‌کنند، اجرامی که ما می‌بینیم، جرم موجودات جاندار، و نیز جرم زمین و ستارگان از بی‌نهایت جرم‌های تقسیم‌ناپذیر و همگون یعنی از اتم‌ها درست شده‌اند. که در نتیجه وزنی که دارند با سرعتی یکسان در خلأ بی‌پایان در حال سقوط می‌باشند ولی به محض آن که اندکی از مسیر خود منحرف شوند با هم برمی‌خورند و اجرام مرکب را به وجود می‌آورند. اجرام و جهان اینگونه زاده می‌شوند اما ضمناً به دلیل

حرکت مداوم اتم‌ها، باز از هم می‌پاشند. در بی‌پایانی خلأ و زمان، جهان‌های بی‌پایانی وجود دارند که پیدا و ناپیدا می‌شوند. جهان ما تنها یکی از آنهاست. اندیشه انحراف مسیر اتم‌ها دو هدف را دنبال می‌کند: یکی از آنها تبیین چگونگی تشکّل اجرام است که اگر قرار بود اتم‌ها همیشه در خط مستقیم و با سرعتی مساوی سقوط کنند^{۱۹۲} این امکان وجود نداشت، یکی دیگر ایجاد پایه‌ای برای آزادی بشر^{۱۹۳} از طریق وارد کردن «اتفاق» در «ضرورت» است. این جا نیز به وضوح پیداست که طبیعت به صورتی متناسب با شیوه زندگی انتخابی اپیکوری تصویر می‌شود. انسان از یک سو باید حاکم بر امیال خود باشد و لذا برای رسیدن به لذت پایدار باید آزادی داشته باشد. اما از سوی دیگر اگر روان و شعورش از اتم‌های مادی تشکیل شده‌اند که حرکت آنها قابل پیش‌بینی است، پس چگونه ممکن است که آزاد باشند؟ راه حل صحیح مسئله آن است که بپذیریم در خود اتم‌ها یک اصل ذاتی درونی فرمانرواست که چیزی جز همان امکان انحراف از مسیر نیست و این اصل مبنای آزادی و اختیار و فراهم آورنده امکان آن است چنان که لوکرس می‌گوید:^{۱۹۴}

اگر روان در تمام اعمال خود زیر فرمان ضرورت نیست، اگر گریزان
از آن است که زیر سلطه باشد و به حالت انفعالی کامل در نمی‌آید،
دلیل آن همین انحراف خفیف اتم‌هاست که در مکان و زمانی کاملاً
مشخص رخ می‌دهد.

لازم نیست اضافه کنیم که از دوران باستان تا امروز، این انحراف بی‌علت، این گریز از جبریت، همیشه موجب گفتگوهای فراوان مورخان فلسفه بوده است.^{۱۹۵}

بدینسان از یک سو انسان نباید از خدایان بترسد زیرا آنها کاری به کار جهان و آدمیان ندارند و از سوی دیگر انسان نباید از مرگ هراس داشته

باشد زیرا روان، که از اتم‌ها تشکیل شده، هنگام مرگ، مانند بدن از هم می‌پاشد و هراس‌حساسی را از دست می‌دهد. «بنابراین مرگ برای ما وجود ندارد. تا هنگامی که ما هستیم، مرگ نیست، وقتی مرگ هست ما دیگر نیستیم»^{۱۹۶} و به این ترتیب دیانو مطالب نامه به مَنِسِه (Ménécée) را خلاصه می‌کند: به محض آنکه مرگ فرارسد ما دیگر نیستیم پس چرا باید از چیزی که مربوط به ما نیست ترسید؟

نظریه شناخت (Canonique) اپیکور نتیجه این طبیعیات ماده‌گرا (ماتریالیست) است. از هر چیز مادی جریانی از ذره‌ها می‌تراود که به حواس ما برمی‌خورند و چون این یک جریان پیوسته است احساس سخت بودن و مقاوم بودن اجرام را در ما ایجاد می‌کند. بر اثر احساس‌های گوناگونی که از اجرام مشابه به ما می‌رسد، مانند آنچه از افراد مختلف انسان در می‌یابیم، در روان ما تصاویر و مفاهیم کلی ایجاد می‌شوند که امکان شناخت شکل‌ها و تشخیص آنها را به ما می‌دهند افزون بر اینکه واژه‌ها و زبان هم با این مفاهیم کلی بستگی دارند. با پیدایش زبان امکان خطا پدید می‌آید. بنابراین برای شناخت واقعیت یک قضیه باید دید که آیا آن قضیه با معیارهای واقعیت، که احساس‌ها و مفاهیم کلی هستند، سازگار است یا نه؟ اندیشه همچنین ممکن است، به گفته اپیکوریان، پیش «بتازد»: تا چیزهایی را هم که مشهود نیستند درک کند، مانند وجود خلاء، که بنا به تعریف ندیدنی است اما وجودش برای توجیه حرکت ضرورت دارد. این پیش تاختن باید همیشه با تجربه، یعنی به وسیله حس کردن تأیید شود.^{۱۹۷}

تنها هدفِ ساختمانِ نظریه طبیعیاتِ (اپیکوری) رهایی انسان از ترس از خدایان و مرگ نیست بلکه راه را بر لذت شهود خدایان نیز می‌گشاید. زیرا خدایان وجود دارند. شناخت ما از آنها در واقع امری است مسلم و

مفهوم قبلی و کلی خدایان، که در تمام آدمیان وجود دارد، مؤید آن است.^{۱۹۸} همچنین خرد لزوماً ایجاب می‌کند که ذاتی برتر از همه چیز و به اعلا درجه کامل وجود داشته باشد. پس خدایان موجودند گرچه هیچ کاری با طبیعت ندارند یا بهتر بگوییم موجودند به دلیل آنکه هیچ کاری با طبیعت ندارند زیرا این شرط کمال آنهاست.^{۱۹۹}

آن که سعادت‌مند و جاودانی است خود مشکلی ندارد و برای دیگران نیز مشکل ایجاد نمی‌کند چرا که نه دستخوش خشم است و نه رحم: زیرا اینها همه برای کسی است که ناتوان باشد.

این یکی از بزرگ‌ترین مکاشفات اپیکور است: او الوهیت را به عنوان قدرت آفریننده، حکومت‌کننده، تحمیل‌کننده اراده خویش به پایین‌تری‌ها نمی‌شناسد بلکه آن را کمال وجود برتر می‌داند که خوشبختی، فسادناپذیری، زیبایی، لذت و آرامش است. فیلسوف در تصویر خدایان، هم لذت شگفت‌انگیزی را که از تماشای زیبایی به انسان دست می‌دهد، و هم آسایشی را که از مشاهده الگوی حکمت حاصل می‌شود یک جا می‌بیند. از این دیدگاه خدایان اپیکور بازتاب و تجسم آرمانی زندگی اپیکوری‌اند. زندگی خدایان لذت بردن از کمال خویش، لذت ناب هستی، بی‌نیاز و بی‌تشویش در آرام‌ترین جامعه‌هاست. زیبایی طبیعی آنها چیزی جز زیبایی چهره انسان نیست.^{۲۰۰} به دلایلی می‌توان چنین اندیشید که این خدایان آرمانی، تصاویری می‌باشند که انسان تجسم می‌کند و آنها وجود خود را مدیون انسان‌هایند. اما به نظر می‌آید که اپیکور آنها را واقعیت‌های مستقلی می‌داند که همیشه وجود خواهند داشت زیرا راه دوری جستن از آنچه را که ممکن است سبب نابودی آنها شود و آنچه را که بیگانه از آنهاست، می‌شناسند. خدایان دوستان حکیمانند و حکیمان دوستان خدایان. برای حکیمان، برترین نیکی، شهود جلال و

شکوه خدایان است. آنها چیزی از خدایان نمی‌خواهند اما برای خدایان دعا‌های ستایش‌آمیز می‌خوانند^{۲۰۱}: کمال خدایان را تجلیل می‌کنند. و این را «عشقِ ناب»، عشقی که خواهان عوض نیست، نامیده‌اند.^{۲۰۲}

با چنین تصویری از خدایان که تحقق شیوه زندگی اپیکوری است طبیعت، مشوقی می‌شود برای به‌کار بردن عملیِ روش انتخابیِ نخستین که خود بیانگر آن بوده و به این ترتیب به آرامش روان و شادی مشارکت در جاذبه زندگی خدایان می‌انجامد. حکیم، مانند خدایان، دیده بر بی‌پایانی جهان‌های بی‌شمار دارد. جهان بسته، تا بی‌نهایت گسترده می‌شود.

تمرین‌ها

برای نیل به درمانِ روان و زندگی هماهنگ با گزینش اصلی، تنها آگاهی از گفتار فلسفی اپیکور کفایت نمی‌کند. باید پیوسته به تمرین پرداخت. نخست باید تأمل و مکاشفه کرد یعنی جزمیات اساسی را کاملاً شناخت و قلباً فراگرفت:^{۲۰۳}

شب و روز به تمام این آموزش‌ها، هم خود بیندیش و هم با همنشینی چون خود. بدینسان دیگر نه در خواب آشفته خواهی بود نه در بیداری. بلکه چون خدایی زندگی خواهی کرد در میان انسان‌ها، عادت کن با این اندیشه زندگی کنی که مرگ برای تو نیست. تنظیم احکام جازم، گردآوری آنها در جملات کوتاه و آراء و احکام برای آن است که قانع‌کننده‌تر، مؤثرتر و برای از برکردن آسانتر باشند، مانند «درمان‌های چهارگانه» تأمین سلامتِ روان که تمام گفتار فلسفی اپیکوری در آن‌ها خلاصه شده است:^{۲۰۴}

از خدایان نباید ترسید.

از مرگ نباید هراس داشت.
 نیکی آسان به دست می‌آید.
 بدی آسان تحمل می‌شود.

اما خواندن رساله‌های جزمی اپیکور یا سایر استادان مکتب نیز می‌تواند سبب مکاشفه باشد و روان را به حالت شهود اصل برساند. به ویژه باید قاعده مربوط به امیال را رعایت کرد، باید توانست به چیزهایی که آسان به دست می‌آیند، به آنچه که نیازهای اساسی وجود را برمی‌آورند قناعت ورزید و از چیزهای زاید چشم پوشید. این قاعده ساده است اما دگرگونی ژرفی در زندگی انسان پدید می‌آورد: خشنود شدن از غذای ساده، لباس ساده، چشم‌پوشی از دارایی‌ها، افتخارها، مقام‌های اجتماعی، و گوشه‌نشینی.

این مکاشفه و ریاضت‌پیشگی را کسی نمی‌تواند به تنهایی اجرا کند. در مدرسه اپیکور، مانند مدرسه افلاطون، دوستی وسیله و راه ممتازی برای دگرگون ساختن خویش است. استادان و شاگردان در آن جا صمیمانه همیاری می‌کنند تا به درمان روان نایل شوند.^{۲۰۵} در آن فضای دوستی، اپیکور خود مانند سقراط و افلاطون مدیریت معنوی را به عهده دارد و از نقش شفابخش سخن به خوبی آگاه است. مدیریت معنوی تنها در صورتی معنا دارد که رابطه‌ای باشد بین فرد با فرد:^{۲۰۶}

من این چیزها را تنها با تو می‌گویم نه با همگان. هر یک از ما خود به تنهایی یک گروه بزرگ شنونده است برای آن دیگری.

او به ویژه می‌داند که بزهکاری^{۲۰۷} موجب عذاب وجدان اخلاقی است و می‌توان با اقرار به خطاها و تحمل سرزنش‌ها، حتی اگر گاهی حالت «سرافکنندگی» ایجاد کند، از آن رهایی یافت. بازگشت به خویش، اعتراف و اصلاح برادرانه، تمرین‌های گزیرناپذیری برای رسیدن به درمان

روان‌اند. قطعه‌هایی از یک نوشته فیلو دم (Philodème) اپیکوری زیر عنوان در باب آزادی سخن، در اختیار ماست. او در این قطعه‌ها اعتماد و پذیرا بودن را که باید بین استاد و شاگردان و بین خود شاگردان با هم برقرار باشد بررسی می‌کند. معنای بیان آزادانه برای استاد نه‌راسیدن از سرزنش، و برای شاگرد تردید نکردن در اقرار به خطاها یا حتی وحشت نداشتن از افشای خطاهای خود برای دوستان است. بنابراین یکی از کارهای اصلی مدرسه پرداختن به گفت و شنوده‌های اصلاحی و آموزنده بود.

البته شخصیت اپیکور در این گفت و شنودها نقش درجه نخست را داشت. اپیکور خود این اصل را برقرار کرده بود^{۲۰۸}: «آن‌گونه رفتار کن که گویی اپیکور تو را می‌بیند» و واکنش اپیکوریان این بود^{۲۰۹}: «ما گوش به فرمان اپیکوریم که شیوه زندگیش را برگزیده‌ایم.» شاید به این دلیل باشد که اپیکوریان تا آن اندازه برای تصویر بنیان‌گذار مکتب خود، که نه تنها بر پرده‌های نقاشی بلکه روی انگشتی‌ها نیز نقش می‌شد، اهمیت قائل بودند.^{۲۱۰} اپیکور از دید مریدانش همچون «خدایی در بین انسان‌ها»^{۲۱۱}، یعنی تجسم حکمت بود و الگویی می‌نمود که باید از او تقلید می‌شد.

اما در تمام این امور باید از تلاش و تنش دوری گزید. و کاملاً برعکس، تمرین اصلی هر اپیکوری، آرامش و سکون، هنر بهره‌وری از لذت‌های روانی و لذت‌های پایدار بدنی است.

پیش از همه لذت شناخت:^{۲۱۲}

در تمرین حکمت (فلسفه)، لذت با شناخت هم‌تاست. زیرا لذت

پس از شناخت نمی‌آید بلکه آموختن و لذت بردن یک جا حاصل

می‌شوند.

برترین لذت‌ها تماشای بی‌پایانی کائنات و عظمت خدایان بود.
لذت گفت و شنود هم بود، چنان‌که در نامه اپیکور به ایدومنیه
(Idoménée) در هنگام مرگ آمده است: ۲۱۳

من در برابر این دردها، شادی روان را دارم که با یاد گفتگوهای فلسفی
ما به من دست می‌دهد.

اما همچنین لذت دوستی هم بود. در این باره گواهی سیسرون را
داریم: ۲۱۴

اپیکور درباره دوستی می‌گوید از تمام چیزهایی که حکمت برای
سعادت ما در زندگی فراهم می‌آورد چیزی برتر، بارورتر، دلنشین‌تر
از دوستی نیست. و او تنها به بیان این مطلب قناعت نکرده بلکه با
زندگی خود، با اعمال و نیز با اخلاق خود بر آن صحنه گذاشته است.
چه گروه‌هایی از دوستانِ هم‌رنگ، با چه اتفاق عاشقانه‌ای در تنها
خانه اپیکور که خانه کوچکی بود، گردهم می‌آمدند!

و لذت زندگی مشترک که مشارکت بردگان و زنان را نیز خوار نشمارد،
انقلابی واقعی که دلالت بر دگرگونی کامل محیط در مقایسه با
هم‌جنس‌گرایی تلطیف شده مکتب افلاطون دارد. زنان که پیش از آن نیز
به طور استثنایی در مدرسه افلاطون پذیرفته می‌شدند اکنون دیگر عضو
گروه می‌شوند و در بین آنان نه تنها زنان شوهردار، مانند تمیستا (Temista)
همسر لئونتیوس اهل لامپاک بلکه زنان آزاد مانند لئونتیون (= Léontion)
شیرزن که ثئوروس (Theorus) نقاش، تصویری از او در حالت مراقبه
کشیده است، نیز دیده می‌شوند. ۲۱۵

بالاخره لذتِ پی بردن به شگفتی وجود. نخست توانا بودن در تسلط
بر افکار خویش به منظور تجسم هرچه بیشتر از چیزهای دلنشین، تداعی
لذت‌های گذشته و بهره بردن از لذت‌های حال، و قبول اهمیت و دلپذیری

این لذا، گزینش آگاهانه آرامش و آسایش، زیستن با ارج نهادن به طبیعت و زندگی که پیوسته لذت و شادی به ما ارزانی می‌دارد، البته اگر راه دستیابی به آنها را بشناسیم.

نقش تأمل درباره مرگ آن است که در روان ما قدرشناسی بسیار از مواهب بی‌نظیر هستی را زنده نگه دارد:^{۲۱۶}

این را قبول کن که هر روز نوی که آغاز می‌شود برای تو واپسین روز است. آنگاه با قدرشناسی پذیرای هر ساعتی خواهی شد که امید آن را نداشته‌ای.

هر لحظه از زمان اضافی را با قدرشناسی دریاب چنان که گویی بختی باور نکردنی آن را برایت آورده است.

هوفمن (E.Hoffmann) به گونه‌ای قابل ستایش جوهر شیوه زندگی انتخابی اپیکوری را روشن می‌کند و می‌نویسد:^{۲۱۷}

هستی، نخست باید چون اتفاق محض شناخته شود تا سپس امکان آن باشد که به تمامی چون گوهر بی‌همتایی، زیسته شود. نخست باید این را مسلم شناخت که هستی، بی‌گفتگو، یک بار بیش نخواهد بود تا بتوان سپس، به سبب آن که هم‌تا و جایگزینی ندارد، برایش شادی کرد.

مکتب رواقی

مکتب رواقی را زنون^{۲۱۸} در پایان قرن چهارم پیش از میلاد پایه‌ریزی کرد و در میانه‌های سده سوم، با مدیریت کریسیپ روتق تازه‌ای یافت. دیری نپایید که در این مکتب، با آنکه جزمیات اصلی به نحو درخور ملاحظه‌ای حفظ شد اما گرایش‌های مخالف پدید آمد که پیوسته، در

طول قرن‌ها، رواقیان را دچار انشعاب می‌کرد^{۲۱۹}. آگاهی ما درباره تاریخ مکتب رواقی از قرن نخست پیش از میلاد به بعد کامل نیست. مسلم است که تا قرن دوم پس از میلاد، آیین رواقی هنوز در امپراتوری رم شکوفا بوده: کافی است از سه‌نکا، موسونیوس، اپیکتت و مارک اورل نام ببریم.

گزینش اصلی

ما در مورد مکتب اپیکوری از یک تجربه، تجربه تن، و از یک گزینش، گزینش لذت و سود شخصی که به لذت ناب زیستن مبدل شده، سخن گفتیم. در مکتب رواقی نیز باید از تجربه و گزینش سخن بگوییم. گزینش مکتب رواقی در اصل گزینش سقراط است که در رساله آپولوجیا نوشته افلاطون^{۲۲۰}، می‌گوید: «برای مرد نیک، بدی ممکن نیست نه در زندگی نه در مرگ.» زیرا انسان نیک عقیده دارد که هیچ بدی، جز بدی اخلاقی وجود ندارد و جز نیکی اخلاقی هم هیچ نیکی وجود ندارد، یعنی همان چیزی که می‌توان آن را وظیفه و پارسایی نامید و آن ارزشی است برتر که به خاطر آن از روبه رو شدن با مرگ نیز نباید تردید کرد. گزینش رواقی بدینسان در راستای گزینش سقراطی قرار می‌گیرد و کاملاً در جهت مخالف گزینش اپیکوری است: خوشبختی در لذت یا سود شخصی نیست بلکه در خواستن نیکی است که آن حکم خرد است و فرد را تعالی می‌بخشد. گزینش رواقی همچنین با گزینش افلاطونی هم اختلاف دارد چرا که می‌خواهد خوشبختی یعنی نیکی اخلاقی در همین جهان و برای همگان باشد.

تجربه رواقی، در آگاهی کامل از وضع اندوهبار انسان اسیر سرنوشت است. ظاهراً ما در هیچ زمینه‌ای آزادی نداریم زیرا در اختیار ما نیست که زیبا باشیم، نیرومند باشیم، تندرست باشیم، توانگر باشیم، لذت ببریم یا

از درد و رنج در امان باشیم؛ اینها همه، عللی غیر از خود ما دارند. ضرورتِ گزیرناپذیر، بی‌اعتنا به منافع شخص ما، آرزوها و امیدهای ما را درهم می‌شکند. ما بی‌دفاع در برابر رخداد‌های زندگی، در برابر بخت و اقبال، بیماری و مرگ نهاده شده‌ایم. همه چیز در زندگی بیرون از اختیار ماست. نتیجه آن که انسان‌ها در تیره‌بختی روزگار می‌گذرانند زیرا با اشتیاق در جستجوی دارایی‌هایی هستند که نمی‌توانند به دست آورند و از دردهایی گریزانند که چاره‌ناپذیرند. اما یک چیز وجود دارد، تنها یک چیز که به خود ما بستگی دارد و هیچ چیز نمی‌تواند آن را از ما بگیرد و آن اراده انجام کار نیک است، ارادهٔ رفتار خردمندانه. بنابراین اختلاف بزرگی موجود است بین آنچه به ما بستگی دارد، آنچه نیک و بد دارد زیرا بسته به تصمیم ماست با آنچه که بستگی به ما ندارد^{۲۲۱} بلکه مربوط به علل بیرونی، مربوط به سرنوشت و لذا بی‌تفاوت است (نه نیک و نه بد). اراده انجام کار نیک دژ درونی تسخیرناپذیری است که هرکس می‌تواند در باطن خود بنا کند. آن جاست که انسان آزادی، استقلال، گزندناپذیری و آن ارزش کاملاً روانی یعنی سازگاری با خود را می‌یابد. شاید هم بتوانیم بگوییم که زندگی انتخابی رواقی، سازگاری با خویش است. سه‌نکا این حالت را چنین بیان می‌کند: «همیشه یک چیز را خواستن، همیشه یک چیز را رد کردن.» زیرا به گفته او، «یک چیز معین نمی‌تواند خوش آیند همه برای همیشه باشد مگر آنکه از لحاظ اخلاقی درست باشد» این سازگاری با خویش ویژهٔ خرد است: هرگفتار خردمندانه‌ای با خود سازگاری دارد. زندگی خردمندانه، فرمانبری از ضرورتِ سازگاری است. زنون^{۲۲۲} زندگی انتخابی رواقی را اینگونه وصف می‌کرد: «زیستن با سازگاری، یعنی بنابر قاعدهٔ زندگیِ همگون و هماهنگ زیرا آنان که ناسازگار زندگی می‌کنند خوشبخت نیستند.»

طبیعیات

گفتار فلسفی رواقی دربردارنده سه بخش بود: طبیعیات، منطق، اخلاقیات. گفتار فلسفی درباره طبیعیات، گزینش زندگی را که هم اکنون بیان کردیم توجیه می‌کند و شیوه هستی در جهان را که مقتضای آن است روشن می‌سازد. رواقیان مانند اپیکوریان طبیعت را برای طبیعت پژوهش نمی‌کنند بلکه هدفی اخلاقی در آن منظور نظر دارند: ۲۲۴

طبیعیات تنها به این قصد آموزش داده می‌شود که تمایز بین نیک و بد، آموزش داده شود.

نخست می‌توان گفت که طبیعیات رواقی لازمه اخلاقیات است زیرا به آدمیان می‌آموزد که چیزهایی بیرون از قلمرو توانایی او وجود دارند که به عللی غیر مربوط به او وابسته‌اند و به نحوی ضروری و عقلانی به هم پیوسته‌اند.

این طبیعیات یک هدف اخلاقی هم دارد چرا که خردمندانه بودنِ عمل انسان مبتنی بر عقلانیت طبیعت است. از دیدگاه طبیعیات، اراده سازگار بودن با خویش، که پایه گزینش رواقی است، به مثابه قانون اساسی، قانون باطنی هر موجود و قانون تمام موجودات، در واقعیت مادی متجلی می‌شود. ۲۲۵ موجود زنده از نخستین لحظه‌ای که به وجود می‌آید به طور غریزی با خود در سازش است: می‌خواهد از خود صیانت کند، وجود خود و هر چه را که از او صیانت کند، دوست دارد. اما جهان خود نیز موجود زنده‌ای است که با خود سازگار است، با خود در سازش به سر می‌برد و همه چیز در آن، مانند یک واحد منتظم حیاتی، با هم در ارتباط است، همه چیز در همه چیز هست، همه چیز به همه چیز نیاز دارد.

زندگی گزینشی رواقی هم مشروط و هم مستلزم این است که کائنات عقلانی باشد. «آیا امکان دارد که برای ما نظم باشد ولی در کائنات

بی‌نظمی حاکم باشد؟^{۲۲۹} عقل بشر که خواهان سازگاری منطقی و جدلی (دیالکتیکی) با خود است و اخلاقیات را برقرار می‌کند باید پایه در عقل کلی داشته باشد که خود فقط جزئی از آن است. بدینسان زندگی هماهنگ با خرد به معنای زندگی هماهنگ با طبیعت، هماهنگ با قانون جهان‌شمولی است که باعث تحول جهان از درون می‌شود. این جهان عقلانی در عین حال کاملاً مادی است. عقل رواقی، که مانند آتش هراکلیتی مادی است در این جا نیز به دلیل زندگی برگزیده رواقی، چنان که رودیه (G.Rodier) و گلدشمیت (V.Goldschmit)^{۲۲۷} عقیده دارند، بیانگر این مادی‌گری است و دلیل آن‌گرایشی است که به همگانی کردن خوشبختی در این جهان دارد و دنیای برتری را مفروض نمی‌داند.

رواقیان و اپیکوریان هریک با توجیه عقلانی عقاید خود که با هم اختلاف اساسی دارند، طبیعیات اساساً گونه‌گونی را عرضه می‌کنند. به عقیده اپیکوریان با آنکه اجسام از ترکیب اتم‌ها ساخته شده‌اند اما یک کل واحد واقعی را تشکیل نمی‌دهند و کائنات مرکب از عناصری است که در کنار هم واقع شده‌اند ولی در هم حل نمی‌شوند. هر وجودی نسبت به سایر وجود فردیت بسیط و مجزایی دارد. همه چیز بیرون از همه چیز است و آنچه رخ می‌دهد اتفاقی است: در خلأ بی‌پایان، جهانی تشکیل می‌شود بی‌پایان. به عقیده رواقیان برعکس همه چیز در همه چیز هست، اجسام یک کل حیاتی‌اند، جهان یک کل حیاتی است و هر خدای یک ضرورت عقلانی. در زمان بی‌پایان تنها یک جهان وجود دارد که بی‌نهایت بار تکرار می‌شود. این دو طبیعت‌شناسی، خلاف یکدیگرند ولی کارکردی مشابه دارند زیرا هر دو مکتب می‌کوشند تا امکان انتخاب ناشی از اصالت وجود انسان را در خود طبیعت پایه‌ریزی کنند. به عقیده اپیکوریان حرکت خودبه‌خود ذرات اتم، که ممکن است از مسیر خود

منحرف شوند، آزادی انسان و ریاضت‌پیشگی در امیال را میسر می‌سازد. رواقیان عقل بشری را در طبیعتی پی می‌نهند که به عنوان عقل کل جهانی طراحی شده است. اما بیان آنها درباره امکان آزادی انسان بسیار پیچیده‌تر از این است.

در بیان امکان آزادی تنها کافی نیست که پایه عقل بشر را به سادگی در عقل کیهانی قرار دهیم. زیرا عقل کیهانی مستلزم ضرورت تام است افزون بر این که رواقیان تصویری از الگوی هراکلیتی نیرو یعنی آتش^{۲۲۸}، دم، گرمای حیاتی دارند که کاملاً با ماده آمیخته است و تمام موجودات را به وجود می‌آورد، مانند بذری که تمام بذرها در آن جای داشته باشند و از آن جا رشد و نمو کنند. کیهان که با خود در سازش و در درون خود همساز است خود را مانند عقل، همان گونه که هست می‌خواهد تا آن جا که در یک دور تسلسل ابدی، پیوسته تکرار می‌شود، آتش در آن به عناصر دیگر تغییر شکل می‌یابد و سرانجام باز به خود برمی‌گردد. اگر کیهان تا ابد به طور یکسان تکرار می‌شود به این دلیل است که عقلانی است، «منطقی» است، به این دلیل است که تنها کیهان ممکن و لازمی است که عقل می‌تواند به وجود آورد. عقل نمی‌تواند کیهانی بهتر یا بدتر بسازد. و در این کیهان تمام چیزها الزاماً بر پایه اصل علیت به هم وابسته‌اند:^{۲۲۹}

هیچ حرکتی بی علت نیست: اگر چنین است پس هر چیز علتی دارد
که محرک آن است. و اگر چنین است پس همه چیز حاصل
سرنوشت است.

کوچک‌ترین رویدادها معلول تسلسل کلّ علت‌ها، رشته‌ای از کلّ رویدادهای پیشین و بالاخره کلّ کائنات است. چه انسان بخواهد چه نخواهد رویدادها ضرورتاً همانگونه که پیش می‌آیند پیش خواهند آمد. عقل کل جهانی نمی‌تواند به طرز دیگری جز آن چه انجام می‌دهد، عمل

کند درست به این دلیل که کاملاً عقلانی است.

اما آخر گزینش اخلاقی چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟ بهای امکان عملی اخلاقیات، آزادی انتخاب، یعنی در واقع وجود این امکان برای انسان است که بارِ سرنوشت علیه نظام جهان و علیه طبیعت بشورد یعنی از جهان جدا شود، بیگانه و تبعیدی شهر بزرگ جهان شود.^{۲۳۰} اما رد کردن سرنوشت چیزی را در نظام جهان تغییر نمی‌دهد. بنابر قاعده رواقی کلئانت (Cléanthe) که سه‌نکا آن را تکرار می‌کند:^{۲۳۱}

سرنوشت راهنمای کسی است که آن را بپذیرد، کسی را که ایستادگی کند با خود می‌برد.

در واقع عقل تمام ایستادگی‌ها، مخالفت‌ها و موانع را در برنامه جهان می‌گنجاند و برای پیروزی خود به کار می‌گیرد.^{۲۳۲}

اما باز این پرسش پیش می‌آید که این آزادی انتخاب چگونه میسر می‌شود؟ به این دلیل که عقلِ ویژه انسان، عقلِ غنی و آموزنده و پیوسته به همه چیز، یا عقل کل جهانی نیست بلکه عقلی است استدلالی که در داورهای، در گفتارهای راجع به واقعیت، توانایی آن دارد که به رویدادهای تحمیلی سرنوشت و اعمالی که از خود عقل سر می‌زند، معنایی بدهد. در این جهانِ معانی است که هم عواطف انسانی و هم اخلاقیات جای دارند. چنان که اپیکتت می‌گوید:^{۲۳۳}

چیزها نیستند که (در مادیت خود) ما را آشفته می‌کنند بلکه داورهای ما درباره چیزها (یعنی معنایی که ما به آنها می‌دهیم) چنین می‌کنند.

نظریه شناخت

نظریه رواقی شناخت دو وجه دارد. از سویی می‌پذیرد که چیزهای

محسوس بر حواس ما اثر می‌گذارند و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم دربارهٔ نمودهایی که حامل نشانه‌های روشن و تردیدناپذیر می‌باشند شک کنیم. اینها چیزهایی هستند که نموده‌های قابل درک یا عینی نامیده می‌شوند و ارتباطی به قصد و اراده ما ندارند. اما گفتار درونی ما محتوای این نمودها را بیان و تشریح می‌کند و ما یا این تبیین‌ها را می‌پذیریم یا نمی‌پذیریم. امکان خطا و در نتیجه آزادی اینجاست.^{۲۳۴} کریسپ برای فهماندن این وجههٔ ذهنی و ارادی نمودها، دست به قیاس غلتک^{۲۳۵} می‌زد. هر سلسله‌ای از علت‌ها و رویدادها، یعنی سرنوشت، می‌تواند غلتکی را به حرکت درآورد اما غلتک در هر حال به تناسب شکل خاص غلتکی خود خواهد چرخید. به همین ترتیب تسلسل علل می‌تواند محرک این یا آن احساس باشد و بدینسان به ما امکان داوری دربارهٔ آن احساس و خشنودی یا ناخشنودی از آن را بدهد اما این خشنودی، حتی اگر سرنوشت، محرک آن باشد، باز شکل خاص مستقل و آزاد خود را خواهد داشت.

برای بهتر فهمیدن آنچه رواقیان می‌خواهند بگویند می‌توانیم مثالی را که /پیکت آورده شرح دهیم: اگر در میان دریا صدای رعد و غرش طوفانی بشنوم نمی‌توانم انکار کنم که آن صدای ترسناک را شنیده‌ام. این احساس نتیجه یک رشته علل، و بنابراین، نتیجه سرنوشت است. اگر به این راضی شوم که در باطن خود بپذیرم که به دلیل سرنوشت با طوفان مواجه شده‌ام، یعنی اگر گفتار درونی من دقیقاً با آن نمود عینی سازگار باشد، در واقعیت قرار گرفته‌ام. اما در حقیقت احساس این صدا بی‌شک مرا به وحشت می‌اندازد و وحشت یک امر عاطفی است. من زیر سلطهٔ آن هیجان، در اندرون خود خواهم گفت: «دیگر بدبخت شدم، ممکن است بمیرم و مرگ چیز بدی است.» اگر این گفتار باطنی خود را که ناشی از ترس است

بپذیرم، به عنوان یک رواقی، خطا کرده‌ام. زیرا گزینش اساسی ناشی از اصالت وجود من به درستی آن است که جز بدی اخلاقی هیچ بدی وجود ندارد.^{۲۳۶} به طور کلی به نظر می‌آید که خطا و حتی آزادی، ناشی از داوری‌های ارزشی است که درباره رویدادها داریم. وضعیت اخلاقی درست آن است که تنها چیزهایی را بد یا خوب بدانیم که از نظر اخلاقی خوب یا بدند و لذا آنچه را که اخلاقاً نیک یا بد نیست نه نیک بدانیم نه بد بلکه بی تفاوت بشناسیم.

نظریه اخلاق

اختلاف بین «اخلاق» و «بی تفاوتی» را طور دیگری هم می‌توان بیان کرد. در این بیان، چیزی اخلاقی یعنی نیک یا بد است که به ما بستگی داشته باشد و چیزی بی تفاوت است که در اختیار ما نباشد. تنها چیزی که به ما وابسته است قصد اخلاقی یا معنایی است که به رخدادها می‌دهیم. آنچه به ما وابسته نیست با تسلسل ضروری علت و معلول‌ها، یعنی با سرنوشت، با جریان طبیعت، با کارهای سایر آدمیان ارتباط دارد. بنابراین زندگی و مرگ، تندرستی و بیماری، لذت و درد، زیبایی و زشتی، نیرومندی و ناتوانی، توانگری و بینوایی، نجیب‌زاده یا فرو دست بودن، موقعیت‌های سیاسی، اینها همه بی تفاوتند زیرا هیچکدام از آنها در اختیار ما نیستند. اینها اصولاً باید برای ما بی تفاوت باشند یعنی نباید بین آنها تفاوت بگذاریم بلکه باید هرچه باشد به عنوان خواست سرنوشت آن را بپذیریم.^{۲۳۷}

مخواه که آنچه پیش می‌آید چنان که تو می‌خواهی پیش آید بلکه بخواه که آنچه پیش می‌آید همانگونه که پیش می‌آید پیش آید تا خوشبخت باشی.

این یک واژگونی کامل در شیوه نگریستن به همه چیز است. گذر از دید «انسانی» به واقعیت، دیدی که داوری‌های ارزشی ما در آن وابسته به قراردادهای اجتماعی یا عواطف ماست، به نگرش «طبیعی» یا «طبیعیاتی» چیزهایی است که هر رویدادی را از دیدگاه طبیعی و عقل کل جهانی می‌بیند.^{۲۳۸} بی تفاوتی رواقی عمیقاً با بی تفاوتی پیرونی تفاوت دارد. برای پیرونی‌ها همه چیز بی تفاوت است زیرا از نیک یا بد بودن هیچ چیز نمی‌توان آگاه بود. تنها یک چیز بی تفاوت نیست و آن خود بی تفاوتی است. به عقیده رواقیان نیز تنها یک چیز بی تفاوت نیست اما آن نیت اخلاقی است که چیز نیکی است و انسان را وادار می‌دارد که هم خود و هم رفتار خود را نسبت به جهان اصلاح کند. و بی تفاوتی آن است که خواست‌های سرنوشت را به نحو یکسان بخواهیم و حتی دوست بداریم و بین آنها فرق نگذاریم.

اما این پرسش پیش می‌آید که اگر بدون توجه به نیت اخلاقی فرد، همه چیز بی تفاوت است، چگونه یک رواقی می‌تواند راه خود را در زندگی پیدا کند. آیا ازدواج خواهد کرد، به فعالیت سیاسی یا به پیشه‌ای خواهد پرداخت، آیا خدمتی به وطنش خواهد کرد؟ این جاست که بخش اساسی آیین اخلاقی رواقی آشکار می‌شود: نظریه «وظایف» (نه وظیفه به طور کلی) یا «اعمال مناسب».^{۲۳۹} این نظریه به اراده نیک امکان می‌دهد که موضوعی برای تمرین بیابد، به وسیله قواعد عملی هدایت شود، و برای چیزهای بی تفاوت، که در اصل بی ارزشند، ارزش نسبی بشناسد.

رواقیان برای پایه‌گذاری نظریه «وظایف»، به احساس غریزی اساسی خود رجوع می‌کنند؛ احساس هماهنگی غریزی و اصیل موجود زنده با خویش که مبنای اراده عمیق طبیعت است. موجودات زنده تمایل غریزی اصلیی دارند برای صیانت خود و طرد آنچه که تمامیت آنها را تهدید

می‌کند. با پیدایش عقل در انسان، این تمایل غریزی به‌گزینش اندیشمندانه و خردمندانه تبدیل می‌شود. چیزی را باید برگزید که با امیال طبیعی هماهنگ باشد: مانند عشق به زندگی، عشق به فرزندان، عشق به همشهریان، که پایه در غریزه اجتماعی دارند. ازدواج، فعالیت اجتماعی، خدمت به وطن، تمام این امور با طبیعت بشر سازگارند و ارزش دارند. مشخصه «عمل مناسب» آن است که بخشی از آن در اختیار ماست زیرا عملی است که منوط به نیت اخلاقی است، و بخشی از آن در اختیار ما نیست زیرا موفقیت در آن نه تنها به اراده ما بلکه به انسان‌های دیگر یا به اوضاع و احوال، رویدادها و بالاخره به سرنوشت مربوط است. نظریه وظایف یا اعمال مناسب به فیلسوف اجازه می‌دهد که راه خود را در زندگی نامطمئن روزمره بیابد و گزینش‌هایی کند که احتمال درست بودن داشته باشند و عقل بتواند آنها را تأیید کند بی آنکه هرگز یقین کامل به درستی آنها داشته باشد. در واقع آنچه اهمیت دارد، نتیجه عمل نیست، که همیشه نامتین است، مؤثر واقع شدن عمل نیست، بلکه قصد و نیت انجام دادن کار درست است.^{۲۴۰} رواقی همیشه هر عملی را «به شرط» انجام می‌دهد و به خود می‌گوید: «به شرط آنکه سرنوشت اجازه دهد می‌خواهم این کار را انجام دهم.» و اگر سرنوشت اجازه ندهد می‌کوشد که یا از راه دیگری موفق شود یا با «خواستن آنچه پیش می‌آید» به سرنوشت تن دردهد.

رواقی همیشه «به شرط» عمل می‌کند اما عمل می‌کند، در زندگی اجتماعی و سیاسی دخالت می‌کند و این نیز از نکات مهمی است که او را از اپیکوریان، که به طور اصولی از هرچه ایجاد نگرانی کند می‌پرهیزند، متمایز می‌سازد. او نه برای منافع شخصی مادی یا حتی معنوی خود بلکه به نحوی بی‌نظر و برای خدمت به جامعه بشری عمل می‌کند.^{۲۴۱}

هیچ مکتبی تا این اندازه نیک‌خواهی و ملایمت ندارد، هیچ مکتبی بیش از این به انسان‌ها عشق نمی‌ورزد، بیش از این خیرخواه همگان نیست؛ هدفی که برای ما تعیین می‌کند سودمند بودن، یاری دادن به دیگران و نگرانی خاطر نه تنها برای خود بلکه برای همگان به طور عام و برای هر یک نفر به طور خاص است.

تمرین‌ها

ما به سبب از دست رفتن بخش بزرگی از نوشته‌های زنون و کریسیپ، بنیان‌گذاران مکتب رواقی گواهی‌های بسیار کمتری درباره تمرینهای روانی متداول در این مکتب در دست داریم تا در مورد اپیکوریان. جالب‌ترین گواهی‌ها از آن سیسرون، فیلون اسکندریه‌ای، سه‌نکا، اپیکت و مارک اورل است که نسبتاً اخیرند. اما به احتمال زیاد همین‌ها سنت دیرینه‌ای را نشان می‌دهند که اثر آن را در قطعه‌هایی از نوشته‌های کریسیپ و حتی زنون می‌بینیم. بدینسان ظاهراً در مکتب رواقی، فلسفه تنها گفتارهایی نظری نیست بلکه تمرین‌هایی است که اگر کسی بخواهد فیلسوفانه زندگی کند، باید آنها را عیناً به اجرا درآورد.

چنین است که منطق به یک نظریه ذهنی در زمینه استدلال و حتی به تمرین‌های قیاسی مدرسی محدود نمی‌شود بلکه کاربرد روزمره در مورد مسایل همه روزی زندگی دارد: از این‌رو منطق به مثابه مهارت در گفتار درونی ظاهر می‌شود. و چون رواقیان هماهنگ با عقل‌گرایی سقراطی عقیده دارند که عواطف انسان نتیجه کاربرد نادرست گفتار درونی یعنی نتیجه خطایی در داوری و استدلال است منطق ضرورت بیشتر پیدا می‌کند. لذا باید مراقب گفتار درونی بود و توجه داشت که داوری ارزشی بیراهه‌ای در آن نفوذ نکرده باشد و بدینسان چیز بیگانه‌ای

را به نمود احساسی موضوع مورد داوری نیفزوده باشد. مارک اورل توصیه می‌کند که از هر چه پدیدار می‌شود یعنی از رویدادها یا چیزی که احساسات ما را برمی‌انگیزد تعریفی به یک معنا «طبیعی» به عمل آید^{۲۴۲}: «همان‌گونه که ماهیت آن است، عریان، دیده شود و از آن با نام خاص خودش یاد شود» در واقع این تمرین پذیرفتن واقعیت است آن چنان که هست بدون آن که داوری ارزشی مبنی بر قراردادهای، پیشداوری‌ها و عواطف و احساسات بر آن افزوده شود.^{۲۴۳}

این جامه ارغوانی (شاهانه)، پشم برّه‌ای است آغشته به خون حیوانی. آمیزش زن و مرد، سایش شکم و انزال مایع چسبناکی در حالت انقباض عضلانی است.

این جا تمرین منطق به قلمرو طبیعیات می‌پیوندد زیرا چنین تعریفی، تعریف از دیدگاه طبیعی و بدون هیچ جنبه ذهنی و انسانی است. طبیعیات رواقی هم مانند منطق رواقی تنها یک نظریه ذهنی نیست بلکه موضوعی است برای تمرین‌های روانی.

برای آنکه طبیعیات را عملی کنیم، نخستین تمرین آن است که خود را جزیی از کل بدانیم، به آگاهی کیهانی فراوریم، در کلیت کائنات غوطه‌ور شویم. انسان می‌کوشد با تأمل درباره طبیعیات رواقی همه چیز را از دیدگاه عقل کل جهانی بنگرد و برای این منظور به تمرین تخیل می‌پردازد. و این تخیل، دیدن همه چیز از جمله امور مربوط به انسان با نگاهی از بالاست.*

انسان تمرین می‌کند تا از همین دیدگاه، همه چیز را، در هر لحظه در حال دگرگونه شدن ببیند:^{۲۴۴}

برای تماشای دگرگون شدن هر چیز به چیز دیگر روشی پیش‌گیر:

پیوسته به این نکته دقت کن و برای این منظور به تمرین بپرداز.
هر چیز را که می‌بینی بدان که آن چیز در حال نابود شدن، در حال
دگرگون شدن، در حال تباهی و ویرانی است.

نظریه استحاله جهانی، به تأمل درباره مرگ می‌انجامد که همیشه
قریب الوقوع است، اما به عنوان قانون اساسی نظام جهان پذیرفته می‌شود
زیرا طبیعیات همچون تمرین روانی سرانجام فیلسوف را به جایی راهبر
می‌شود که رخدادهای ناشی از اراده عقل ذاتی کائنات را با عشق
بپذیرد.^{۲۴۵}

البته نباید به رویدادها، تنها پس از آنکه رخ دادند، خشنود بود بلکه
باید پیشاپیش خود را برای پذیرش آنها آماده ساخت. یکی از مشهورترین
تمرین‌های روانی رواقی «تمرین پیشاپیش» (Premeditatio) «بدی‌ها» یا
تمرین قبلی برای بلایا بود.^{۲۴۶} و آن تجسم مشکلات، تیره‌بختی‌ها، دردها
و مرگ، پیش از رخ دادن آنهاست. فیلون اسکندریه‌ای در این باره چنین
می‌گفت:^{۲۴۷}

آنها که از پیش سوانح را در نظر گرفته‌اند زیر ضربه‌های سرنوشت
خم نمی‌شوند زیرا آنچه که ناخواسته برای انسان پیش می‌آید، حتی
دردناک‌ترین آنها، وقتی پیش‌بینی شده باشد، سبک به نظر می‌آید و
بلکه در هر رویدادی، وقتی برای اندیشه نامنتظر نباشد، احساس و
ادراک ملایم می‌شود چنان که گویی امر قدیم و دیرینه‌ای رخ داده
است.

درواقع این تمرین بیش از آن که در تعریف بالا آمده پیچیده بود.
فیلسوف با این تمرین تنها نمی‌خواهد تأثیر ضربه را تخفیف دهد بلکه
بیشتر می‌خواهد با پُر کردن ذهن خود از اصول اساسی رواقی آرامش و
آسایش را بازیابد. نباید از اندیشه پیشاپیش درباره رویدادهایی که مردم

بدبختی می‌دانند باک داشت حتی باید بیشتر اوقات به آنها اندیشید و با خود گفت که اولاً بدی‌های آینده بد نیستند زیرا حال نیستند، به خصوص رویدادهایی مانند بیماری، بینوایی و مرگ که دیگران بد می‌دانند بد نیستند زیرا ربطی به ما ندارند و جزء امور مربوط به نظام اخلاقی هم محسوب نمی‌شوند. اندیشهٔ مرگ زودرس ما را به ارزش بی‌پایان لحظه‌ها آگاه می‌سازد و شیوه رفتار ما را به طور بنیادی تغییر می‌دهد.^{۲۴۸} «هرکاری را باید در زندگی آن گونه انجام داد که گویی آخرین کار ماست.»

انسان با تمرین پیش‌نگری بدی‌ها و مرگ، به طور نامحسوس از طبیعیاتِ کاربردی به اخلاقِ کاربردی می‌رسد. این پیش‌نگری در واقع پیوسته به عمل است به آن شکلی که فیلسوف رواقی اقدام به عمل می‌کند. او هنگامی که عملی را انجام می‌دهد موانع را از پیش می‌بیند، هیچ چیز دور از انتظار او رخ نمی‌دهد. نیت اخلاقی او دست نخورده می‌ماند حتی اگر آن موانع و مشکلات پیش آیند.^{۲۴۹}

دیدیم که در فلسفهٔ کاربردی حدود بین بخش‌های مختلف به تدریج محو می‌شود. تمرین برای تعریفِ موضوعات هم با منطق ارتباط دارد هم با طبیعیات. و اندیشهٔ مرگ یا تمرین پیش‌نگری مشکلات هم با طبیعیات هم با اخلاقیات. رواقیان با ترکیب بخش‌های مختلف فلسفه احتمالاً به این ترتیب می‌خواسته‌اند پاسخ اریستون خیوسی (Ariston de Chios)، رواقی نسل اول، را بدهند که بخش‌های طبیعیات و منطق را از فلسفه حذف کرد و تنها اخلاقیات را باقی گذاشت.^{۲۵۰} در نظر آنان، اریستون حق داشت که فلسفه را اقدام عملی بداند اما بخش‌های منطق و طبیعیاتِ فلسفه صرفاً نظری نبودند بلکه اینها نیز با فلسفه عملی تطبیق می‌کردند. فلسفه برای رواقیان عمل واحدی بود که باید در هر لحظه، با دقت و توجهی (Prosoché) مدام و مکرر، به شخص خویش و به لحظه حال، صورت

می‌گرفت. حالت اصلی یک رواقی همین توجه پیوسته او یعنی تمرکز مداوم، هشیاری و پاییدن لحظه‌های کنونی است. فیلسوف در نتیجه این توجه، پیوسته کاملاً هشیار است نه تنها به عملی که انجام می‌دهد بلکه به آنچه که می‌اندیشد - این منطق عملی است - و آنچه که هست یعنی به جایگاه خود در کائنات - و این طبیعیات عملی است. این هشیاری به خود نخست یک هشیاری اخلاقی است که هدف از آن تزکیه و اصلاح نیت اخلاقی و مراقبت از آن است که انسان هیچ انگیزه‌ای جز اراده انجام کار نیک، در اعمال خود نداشته باشد. اما این هشیار بودن به خود تنها یک آگاهی اخلاق نیست بلکه همچنین یک آگاهی کیهانی و یک آگاهی عقلانی است: انسان هشیار به خویش پیوسته در محضر عقل کیهانی موجود در کائنات زندگی می‌کند و همه چیز را از دیدگاه این عقل می‌نگرد و با شادمانی به خواست آن تن در می‌دهد.

روایان گفتار نظری فلسفی متشکل از مطالبی را که منطق و طبیعیات و اخلاقیات بخش‌های گوناگون آنند در برابر فلسفه کاربردی یا تمرین عملی که هم یکتا و هم پیچیده است، قرار می‌دهند. منظورشان این است که، وقتی کسی بخواهد فلسفه آموزش دهد و اشخاص را به عمل به آن دعوت کند باید به گفتار پردازد یعنی درباره طبیعیات نظری، منطق نظری، اخلاقیات نظری، به شکل بخش‌هایی جداگانه، در رشته بیانات خود گفتگو کند. اما وقتی موضوع عمل به حکمت یعنی فیلسوفانه زیستن مطرح باشد، آنچه جدا جدا آموخته شده دیگر باید یک جا اجرا و عملی شود. ۲۵۱

به عقیده آنها در واقع عقل واحد معینی در طبیعت (و طبیعیات) و در جامعه بشری (و اخلاقیات) و در اندیشه فرد (و منطق) دست اندرکار است. یگانه کار فیلسوفی که به حکمت عمل می‌کند با تنها کار عقل کیهانی که در همه چیز وجود دارد و با خود همساز است، هماهنگی کامل دارد.

مکتب ارسطویی

ارسطوییان^{۲۵۲} دوران هلنی بیش از هر چیز دانشمندند. تنها تئوفراست، نخستین جانشین ارسطو، مانند استاد خود ناظر و سازمان دهنده کارهای پژوهشی به خصوص در زمینه تاریخ طبیعی است. پس از او مکتب ارسطویی در پژوهش‌های دانشنامه‌ای (انسیکلوپدی) و به ویژه در پژوهش‌های تاریخی و ادبی مانند شرح حال نویسی، قوم‌شناسی، خصیصه‌شناسی و نیز در پژوهش‌های طبیعت‌شناسی، در پایه‌گذاری منطق و تمرین‌های سخنوری تخصص یافت. کاری بس بزرگ که متأسفانه جز بخش‌های اندکی از آن برای ما نمانده است. اریستارخوس (Aristarque) اهل ساموس^{۲۵۳} (قرن سوم پیش از میلاد) این فرضیه را آورد که خورشید و ستاره‌ها ثابت‌اند و سیارات و زمین دور خورشید می‌گردند ضمن آنکه دور محور خود نیز گردش وضعی دارند. استراتون اهل لامپساک که طبیعیات مادی‌گرایانه آموزش می‌داد، به علوم طبیعی تجربی به ویژه در مورد خلاء متمایل بود. گواهی‌های بسیار کمی درباره روش اخلاقی میانه‌روی در عواطف که ارسطوییان این دوران تبلیغ می‌کردند و نیز درباره روش زندگی آنان در دست داریم.^{۲۵۴}

آکادمی افلاطون

در اواسط قرن سوم پیش از میلاد، آکادمی افلاطون، هنگامی که آرکیزیلاس به مدیریت آن رسید به شیوه زندگی انتخابی سقراط بازگشت.^{۲۵۵} گفتار فلسفی اساساً باز، انتقادی، پرسش‌جویانه و احتجاجی شد. به این دلیل آرکیزیلاس چیزی ننوشت. روش آموزش آرکیزیلاس عبارت بود از ردّ مستدل برنهادی که طرح آن از حاضران خواسته

می‌شد.^{۲۵۶} برنهاد هرچه بود، آرکزیلاس ثابت می‌کرد که برنهاد مخالف آن نیز می‌تواند اثبات شود و این نشان می‌داد که اتخاذ هر نظری که به یقین بر واقعیت مطلق بینجامد، غیرممکن است. لذا باید از داوری پرهیز کرد. البته این به معنای دست برداشتن از پژوهش انتقادی نیست. بنابراین بازگشتی است به مکتب سقراط زیرا سقراط در رساله آپولوجیا می‌گفت که نیکی اعلا، از دید او به آزمون در آوردن تمام چیزهاست و هر زندگی که به این پژوهش تن ندهد ارزش زیستن ندارد و لذا خوشبختی در خود این جست و جوست که هرگز پایان نمی‌یابد.^{۲۵۷} اما این کار در پایان بازگشتی بود به تعریف افلاطون از فلسفه به عنوان آگاهی از هیچ ندانستن و از حکمت که ویژه خدایان است بی‌بهره بودن.^{۲۵۸} به عقیده آرکزیلاس، افلاطون درست فهمیده بود که آدمیان نمی‌توانند به دانایی مطلق دست یابند. آرکزیلاس مانند سقراط هیچ چیز نمی‌آموزد بلکه مثل سقراط شنوندگان خود را دچار تشویش و مجذوب خود می‌کند، به آنها می‌آموزد که خود را از پیشداوری‌ها رها سازند، روحیه انتقاد کردن را در خود پرورش دهند، مانند سقراط از آنها دعوت می‌کند خویشتن را زیر پرسش برند و اینگونه آنها را آموزش می‌دهد.^{۲۵۹}

با وجود این ظاهراً مکتب او یک اختلاف با مکتب سقراط دارد. سقراط و آرکزیلاس، هر دو دانایی دروغین، یقین‌های خطا را رد می‌کردند. اما سقراط عقاید و پیشداوری‌های «فیلسوفان» را که از نظر او همه سوفسطایی بودند نه فیلسوف، انتقاد می‌کرد. انتقاد آرکزیلاس پیش از هر چیز متوجه دانایی دروغین و یقین‌های نادرست فیلسوفان جزمی بود. به عقیده او فلسفه عبارت بود از نشان دادن تناقض در گفتارهای فلسفی مانند گفتار فلسفی رواقیان و اپیکوریان که ادعا می‌کنند به یقین‌هایی درباره امور خدایی و انسانی دست یافته‌اند. زندگی اخلاقی

نیاز به آن ندارد که برپایه اصولی بنا شود و یک گفتار فلسفی آن را توجیه کند. در واقع آرکیزیلاس مانند سقراط و افلاطون می‌پذیرد که در انسان تمایلی عمیق و اصیل به نیکی و گرایش طبیعی به رفتار نیک وجود دارد.^{۲۶۰} فیلسوف با کنار گذاشتن اعتقادات، با پرهیز کامل از داورى‌ها، آزادگی گرایش‌های طبیعی مقدم برگفتگوهای نظری را باز می‌یابد: اگر این گرایش‌ها را، که تسلیم شدن به آنها عقلانی است، دنبال کنیم^{۲۶۱}، عمل اخلاقی توجیه خواهد شد. در عهد باستان، نیکویی فوق‌العاده آرکیزیلاس، ظرافت او در کارهای نیک را همگان به اتفاق قبول داشتند.^{۲۶۲} آکادمی در زمان کارنه‌آد (Carnéade)، فیلون لاریسی (Philon de Larisse)، جانشینان آرکیزیلاس، در جهت احتمال‌گرایی (Probabilisme) تحول یافت. پذیرفته شد که اگر نمی‌توان به واقعیت رسید دست کم می‌توان به واقعیت محتمل، یعنی به پاسخ‌هایی که چه در قلمرو علوم و چه به ویژه در قلمرو اعمال اخلاقی قابل قبول باشند دست یافت.^{۲۶۳} این گرایش فلسفی در نتیجه موفقیت عظیم آثار فلسفی سیسرون در دوران رنسانس و در عصر جدید، نفوذ مهمی بر فلسفه جدید داشت. فلسفه آکادمی دایر بر آزادی فرد در هر مورد برای گزینش وضعیتی که خود او به اقتضای اوضاع و احوال بهترین وضعیت برای خود می‌داند خواه الهام گرفته از مکتب رواقی باشد خواه اپیکوری یا هر فلسفه دیگر، بی‌آنکه پیشاپیش به او تحمیل کرده باشند که روشی مبتنی بر اصول ثابت از پیش معلومی را برگزیند، در آثار فلسفی سیسرون مشهود است. سیسرون^{۲۶۴} آزادی اهل آکادمی را که به هیچ دستگاه فلسفی بستگی ندارند، اغلب می‌ستاید:

ما وابستگان به آکادمی روز به روز زندگی می‌کنیم (یعنی به مناسبت هر مورد داورى می‌کنیم) (...) و به این دلیل است که آزادیم.

ما از آزادی بزرگی برخورداریم، استقلال بیشتری داریم. قدرت

داوری ما در برابر خود مانعی نمی‌بیند، از هیچ فرمانی، از هیچ دستوری پیروی نمی‌کنیم، تقریباً می‌خواهم بگویم که هیچ الزامی در دفاع از هیچ امری به ما تحمیل نمی‌شود.

فلسفه این جا اساساً همچون یک عمل انتخاب و تصمیم‌گیری نشان داده می‌شود که فرد خود به تنهایی مسئولیت آن را می‌پذیرد.^{۲۶۵} فرد خود داوری می‌کند که کدامیک از گفتارهای فلسفی گوناگون مناسب شیوه زندگی اوست. دلایل توجیهی گزینش‌های اخلاقی، مستقل از فرضیه‌های ماوراء طبیعی متکی به گفتارهای فلسفی، در خود آن گزینش‌هاست، همان‌گونه که اراده بشر نیز مستقل از علل بیرونی است و علت آن در خود اوست.^{۲۶۶}

در آکادمی آرکزیلاس و کارنه‌آد که سیسرون و نیز فیلسوفان متأخرتر مانند پلوتارک^{۲۶۷}، فاؤرینوس (Fvorinus) (قرن دوم پس از میلاد) هم از پیروان آنند تمایز بین گفتار فلسفی و فلسفه بسیار روشن است. فلسفه پیش از هر چیز هنر زیستن است.^{۲۶۸} یا چنان که آرکزیلاس عقیده داشت گفتارهای فلسفی نظری نه می‌توانند این هنر زندگی را بنیان نهند و نه آن را توجیه کنند، و تنها یک گفتار انتقادی می‌تواند در آن مؤثر باشد. یا چنان که کارنه‌آد و سیسرون می‌اندیشند گفتارهای فلسفی نظری و جزمی تنها وسایلی گذرا و پراکنده‌اند که «روز به روز»، به اقتضای تأثیر کم و بیش بااهمیت آنها در اجرای عینی زندگی فلسفی، مورد استفاده واقع می‌شوند.

شک‌گرایی

در مکتب شک‌گرایی^{۲۶۹} (یا شکاکیت) تمایز بین فلسفه و گفتار فلسفی

به اوج می‌رسد زیرا همانگونه که فولکه^{۲۷۰} (A.J.Voelke) نشان داده و همانگونه که باز هم خواهیم دید گفتار فلسفی شکاکی مآلاً به نفی شک‌گرایی می‌انجامد و محلی جز برای یک شیوه زندگی، که البته غیرفلسفی است باقی نمی‌گذارد.

فلسفه شک، یعنی شیوه زندگی، زندگی‌گزینشی شکاکان، روش آسایش و آرامش روان است. شکاک مثل تمام فیلسوفان دوران هلنی «به سبب عشق به آدمیان»^{۲۷۱} علل بدبختی انسان‌ها را شناسایی می‌کند و برای دردهای آنان، درمان اثربخشی را تجویز می‌نماید.^{۲۷۲}

هرکس باور داشته باشد که چیزی به ذات خود زیبا یا زشت است پیوسته در اضطراب خواهد بود. اگر چیزی را که می‌پندارد نیکوست نداشته باشد به شدیدترین آشفته‌گی‌ها دچار می‌شود و به جستجوی چیزی برمی‌آید که می‌پندارد نیکوست. پیش از به چنگ آوردن آن چیز دلهره بسیار دارد که علت آن ناموجه است و در هراس از آنکه بخت یارش نباشد به هرکاری دست می‌زند تا آن چه را که خیال می‌کند سودمند است از او نربایند. حال آن که هرکس عقیده به چیزی ذاتاً نیک یا ذاتاً بد نداشته باشد از هیچ چیز نمی‌گریزد و پی‌گیری بی‌حاصل نمی‌کند و بدینسان در آرامش به سر می‌برد. خلاصه بر شکاک همان رسید که گفته‌اند بر آپل (Apelle) نقاش رسید: روزی آپل اسبی را نقاشی می‌کرد و می‌خواست کف دهان اسب را هم بر پرده نقاشی بکشد. اما خشمگین از این کار منصرف شد و اسفنجی را که برای پاک کردن قلم‌موها به کار می‌برد روی پرده پرتاب کرد. در نتیجه همین کار، رنگی روی پرده نقش بست که همانند کف دهان اسب بود. شکاکان هم برای آرامش خاطر خود به دآوری درباره تناقض موجود بین نمودها با ادراکات روانی انسان

امید بستند و چون نتیجه نگرفتند به کلی داوری را کنار گذاشتند. خوشبختانه آرامش خاطر به دنبال ترک داوری، مانند سایه به دنبال جسم آمد.

همان گونه که آپل موفق می شود با گذشتن از هنر، هنر را به کمال برساند شکاک هم موفق می شود کار هنری فلسفه یعنی آرامش روان را با گذشتن از فلسفه، در معنای گفتار فلسفی، تحقق بخشد.

در واقع برای نفی گفتار فلسفی (یا فلسفه گفتاری) نیز یک گفتار فلسفی لازم می آید. ما این گفتار فلسفی شکاکی را به لطف سکستوس امپیریکوس (Sextus Empiricus)، پزشکی که در پایان قرن دوم پس از میلاد می زیست و آگاهی های گرانبهایی درباره تاریخ جنبش شک گرایی نیز به ما می دهد، از این گفتار فلسفی باخبریم. شک گرایان، پیرون را به عنوان الگوی شیوه زندگی شکاکی می شناختند. اما به نظر می آید که استدلال فنی گفتار فلسفی شکاکی مدت ها بعد، شاید تنها در قرن نخست پیش از میلاد، شکل گرفت: آونسیدم^{۲۷۳} (Aenesidème) ده دلیل برای توجیه خودداری از داوری برمی شمارد. این دلایل پایه در تنوع و تناقض محسوسات و اعتقادات داشتند و عبارت بودند از: گوناگونی عادت و فرایض مذهبی؛ گوناگونی واکنش در برابر پدیده های کیمیا یا برعکس در برابر پدیده های فراوان؛ گوناگونی مدرکات برحسب گونه گونی اندام حسی در حیوانات و انسان ها، یا به سبب اوضاع و احوال افراد و حالات درونی آنها، یا از این حیث که هر چیز را در مقیاس بزرگ بررسی کنیم یا کوچک، از نزدیک یا از دور، از این زاویه یا از آن زاویه؛ آمیختگی و وابستگی همه چیز با همه چیز و در نتیجه عدم امکان استنباطی درست از آنها؛ و بالاخره خطاهای حسی. شک گرای دیگری به نام آگریپا^{۲۷۴} (Agrippa)، پس از آونسیدم، پنج دلیل دیگر علیه منطقیون جزمی ارائه داد:

فیلسوفان ضد هم سخن می‌گویند، برای اثبات هر چیز لازم است تا بی‌نهایت پیش رویم یا دور معیوب بسازیم، یا بی‌هیچ مبنایی اصول ثابت نشدنی را مسلم فرض کنیم، بالاخره اینکه همه چیز نسبی است، تمام چیزها متقابلاً مستلزم یکدیگرند و شناخت آنها همان اندازه در ترکیب ناممکن است که در تجزیه.

این گفتار فلسفی به اجتناب از گفتار فلسفی جزمی (Epoché)، از جمله خود گفتار شکاکی می‌انجامد که همچون داروی ملین، خود نیز همراه با چیزهایی که به تخلیه واداشته، خارج می‌شود.^{۲۷۵} فولکه این وضع را شبیه کار ویتگنشتاین (Wittgenstein) می‌داند که در پایان کتاب تراکتاتوس (Tractatus) پیشنهادهای تراکتاتوس را چون نردبانی که دیگر به کار نمی‌آید، دور می‌اندازد و فلسفه به عنوان شناخت بیماری را در برابر فلسفه به عنوان درمان می‌گذارد.^{۲۷۶} پس از نفی گفتار فلسفی به وسیله گفتار فلسفی چه باقی می‌ماند؟ یک شیوه زندگی که البته شیوه زندگی غیرفلسفی خواهد بود. زندگی^{۲۷۷}، زندگی روزانه، زندگی تمام آدمیان، خود قاعده زندگی شک‌گرا می‌شود: بهره‌گیری از سرچشمه‌های طبیعی خویش، از حواس و شعور خود، سازگاری با آداب و رسوم و با قوانین و بنیادهای کشوری، پیروی از احوال و امیال طبیعی: خوردن به وقت گرسنگی، نوشیدن به هنگام تشنگی. آیا این یک بازگشت ساده‌لوحانه به سادگی است؟ شاید، اما کیست که از فیلسوف ساده‌تر باشد. شکاک هنگامی که معتقد شد تشخیص برتری فلان چیز یا فلان رویداد بر چیزی یا رویدادی دیگر ناممکن است، در نتیجه خودداری از داوری ارزشی درباره هر چیز، آرامش روان می‌یابد. این خودداری، او را از افزودن اندیشه آزاردهنده بد بودن درد به خود درد برکنار می‌دارد و به این ترتیب دردهای او را کاهش می‌دهد. دیگر او در هر امری تنها به توضیح آنچه

برایش پیش آید، آنچه بر او رسد، اکتفا می‌کند و مطلبی از خود درباره اینکه آنها چیستند و چه ارزشی دارند بر آن نمی‌افزاید. به شرح احساس خود و بیان حساسیت خویش بسنده می‌کند و از خود عقیده‌ای اظهار نمی‌نماید.^{۲۷۸} شک‌گرا، مانند اپیکوریان و رواقیان برای زنده نگه داشتن شیوه زندگی‌گزینشی خود در تمام لحظه‌ها، از جمله‌های کوتاه^{۲۷۹} استفاده می‌کند، جمله‌هایی از این گونه: «نه این و نه آن»، «شاید»، «همه چیز نامعلوم است»، «همه چیز از حد فهم بیرون است»، «هر دلیلی، دلیل مخالف هم ارزی دارد»، «داوری را کنار می‌گذارم». شیوه زندگی شکاکی نیز مستلزم تمرین‌های فکری و ارادی است. بنابراین می‌توان گفت که شیوه زندگی غیرفلسفی خودگزینش فلسفی زندگی است.

VIII

مکتب‌های فلسفی در دوران امپراتوری

ویژگی‌های عمومی

مکتب‌های جدید

در دوران هلنی و در آغاز پیروزی رُم، مؤسسات مدرسی فلسفی، همانگونه که دیدیم، بیشتر در آتن متمرکز بودند. اما ظاهراً تمام آنها به استثنای مدرسه اپیکوریان، در پایان جمهوری رُم یا در آغاز دوران امپراتوری به دنبال مجموعه درهمی از اوضاع و احوال تاریخی، از جمله ویرانی آتن به دست سیلا (در سال ۸۷ پیش از میلاد)، که شاید مهمترین آنها هم نبود، از بین رفتند. از قرن نخست پیش از میلاد شاهد گشایش مدرسه‌های فلسفی در بسیاری از شهرهای امپراتوری رُم به ویژه در قسمت آسیایی و خصوصاً در اسکندریه و رُم هستیم.^{۲۸۰} دگرگونی عمیق روش‌های آموزش فلسفی نتیجه آن بود. هنوز بیش از چهار مکتب بزرگ وجود نداشت که در این جا واژه مکتب به معنای گرایش‌های آیینی افلاطونی، ارسطویی، رواقی و اپیکوری، به همراه دو پدیده بغرنج‌تر که شک‌گرایی و کلی‌گری باشند به کار رفته است. از قرن سوم و چهارم

مکتب‌های رواقی، اپیکوری و شک‌گرایی اندک اندک تقریباً به کلی از بین رفتند و جای خود را به آنچه نوافلاطونی نامیده شد دادند که به یک اعتبار، اختلاطی بود از مکتب‌های افلاطونی و ارسطویی. البته این گرایش از ابتدای قرن نخست در آکادمی افلاطون، نزد آنتیوکوس آسکالونی^{۲۸۱} (Antiochus d'Ascalon)، آغاز شده بود. اما تنها از ابتدای قرن سوم پس از میلاد بود که با پورفوریوس (Porphyre) و سپس با مکتب نوافلاطونی بعد از فلوطین قطعاً پذیرفته شد.^{۲۸۲}

آموزش آیین‌های فلسفی دیگر در انحصار مؤسسه‌های مدرسی نیست که دوام خود را مدیون بنیان‌گذاران مکتب بودند. در هر شهر مهم، مؤسسه‌هایی وجود دارد که در آن‌ها می‌توان مکتب‌های افلاطونی یا ارسطویی یا رواقی یا اپیکوری را آموخت. اکنون شاهد پایان فرایندی هستیم که آغاز شکل‌گیری آن مقارن با پایان دوران هلنی بود: حرفه‌ای شدن آموزش فلسفه.^{۲۸۳} این جنبش در آتن قرن دوم پیش از میلاد، در آن هنگام که بنیاد رسمی پرورش نوجوانان آتن درس‌های فلسفی احتمالاً برگزیده‌ای را به عنوان نمایانگر یکی از چهار فرقه بزرگ^{۲۸۴} در برنامه آموزشی خود گنجانید آغاز شده بود. دولتشهر برای شرکت در این خدمت همگانی به احتمال قوی به فیلسوفان خود مزد می‌داد. به هر حال آموزش فلسفی از طرف شهرداری، که شهرها هزینه آن را می‌پرداختند، در دوران امپراتوری بیش از پیش گسترش یافت. این جنبش هنگامی به اوج خود رسید که مارک اورل در سال ۱۷۶ پس از میلاد چهار کرسی تدریس دایر کرد که خزانه امپراتوری هزینه آنها را می‌پرداخت و از این کرسی‌ها چهار آیین سنتی: افلاطونی، ارسطویی، اپیکوری و رواقی تدریس می‌شد. کرسی‌هایی که مارک اورل ایجاد کرد هیچ پیوند تاریخی با مؤسسات قدیمی آتن نداشتند اما قصد امپراتور از دایر کردن آنها این بود

که آتن را بار دیگر به مرکز فرهنگی فلسفی تبدیل کند. و در عمل دانشجویان بار دیگر به آن شهر باستانی هجوم آوردند. احتمال می‌رود که متصدی کرسی ارسطویی آتن در پایان قرن دوم مفسر بزرگ ارسطو، الکساندر آفرودیز (Alexandre d'Aphrodise)^{۲۸۵} مشهور بوده است.

در کنار این استادان که کارمند شهرداری یا امپراتوری بودند آموزگاران خصوصی فلسفه نیز همیشه وجود داشتند که مکتب‌هایی را در این یا آن شهر امپراتوری دایر می‌کردند مانند آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) در اسکندریه، فلوطین در رم، یامبلیک (Jamblique) در سوریه و معمولاً هم جانشین نداشتند. باید کاملاً توجه داشت که مکتب افلاطونی آتن، مکتب پلوتارکی آتن، مکتب‌های سیریانوس (Syrianus) و پروکلوس (Proclus)، از قرن چهارم تا ششم، مؤسساتی هستند خصوصی که با کمک‌های مالی ثروتمندان مؤمن به ادیان چندخدایی قدیم اداره می‌شوند و هیچ ارتباطی با کرسی امپراتوری افلاطونی بنیاد شده توسط مارک اورل ندارند.^{۲۸۶} مکتب افلاطونی آتن موفق می‌شود که به شکل تصنعی سازمان آکادمی پیشین را دوباره دایر کند، ویژگی‌های همانند مکتب افلاطون را که مدرسیون ناقل آند از نو برقرار نماید. اینان مانند سابق «Diadoque» یعنی جانشینان نامیده می‌شوند و کارکنان مدرسه می‌کوشند تا به شیوه زندگی فیثاغورسیان و افلاطونیان که عقیده داشتند همان شیوه زندگی آکادمیایی‌های پیشین است، زندگی کنند. اما اینها همه در حکم یک سرگرمی بود نه سنتی که زنده و پایدار مانده باشد.

پدیده پراکندگی مکتب‌های فلسفی بر آموزش هم اثر گذاشت. بی‌شک می‌توان آن را نوعی مردمی کردن، با تمام مزایا و خطراتی دانست که چنین وضعی در بردارد. هرکجای امپراتوری که بودی دیگر لازم نبود راه دور و درازی را بیمایی تا به محلی برسی که بتوانی فلان یا بهمان

فلسفه را پیاموزی. اما این مکتب‌های گوناگون اغلب دیگر پیوند زنده‌ای با نیاکان بزرگ خود ندارند: دیگر متن‌های درسی و گفتارهای پیشوایان مختلف مکتب که تنها به شاگردان اختصاص داشت، در کتابخانه‌ها وجود ندارد و دیگر پیشوایان مکتب سلسله پیوسته‌ای نیستند.

اکنون باید به سرچشمه‌ها باز می‌گشتند. آموزش از این پس عبارت شد از شرح متون «صاحب‌نظران بزرگ»، از جمله گفت و شنودهای افلاطون، رسالات ارسطو، آثار کریسیپ و جانشینان او. در حالی که در دوران پیشین کار مدرسه پیش از هر چیز آموزش روش‌های اندیشیدن و استدلال کردن به شاگردان بود و کارمندان برجسته مدرسه اغلب عقاید بسیار مختلفی داشتند، در این دوران آموزش اصول بنیادین مکتب، اساس کار شد. آزادی مباحثه، که همیشه برقرار ماند، محدودیت بسیار یافت. دلایل این دگرگونی متعدد است. نخست اینکه آکادمیایی‌هایی چون آرکیزیلاس یا کارنه‌آد و شک‌گرایان، بخش بزرگی از آموزش‌های خود را به نقد اندیشه‌ها و حتی بیشتر به نقد متون مکتب‌های جزئی اختصاص می‌دادند. گفتگو درباره یک متن به این ترتیب، جزیی از آموزش شده بود. از سویی با گذشت قرن‌ها، فهم متون بنیان‌گذاران مکتب‌ها برای نوآموزان فلسفه مشکل شده بود و به ویژه، باز خواهیم دید، از آن پس دیگر حقیقت را در وفاداری به سنت «بزرگان» می‌دانستند.

اغلب در این حال و هوای مدرسی و حرفه‌ای‌گرایی همه برای این است که با جزییات چهار مکتب بزرگ آشنا شوند بی‌آنکه توجهی به کسب آموزش واقعی داشته باشند. نوآموزان فلسفه اغلب مایلند فرهنگ عمومی خود را کامل کنند نه آنکه زندگی خود را بر پایه اصالت وجود خویش که منظور نظر فلسفه است، برگزینند. با وجود این گواهی‌های بسیار کمی به ما این آگاهی را می‌دهند که در این دوران نیز فلسفه همچون

تلاش برای تکامل معنوی، همچون وسیله‌ای برای تحول درونی، به حیات خود ادامه می‌دهد.

روش‌های آموزش: دوران شرح و تفسیرها

گواهی‌های بسیار در دست داریم که این دگرگونی بنیادین در روش تدریس را، که باید از پایان قرن دوم پیش از میلاد آغاز شده باشد، به ما نشان می‌دهد: از جمله می‌دانیم که کراسوس، از دولتمردان رم، در سال ۱۱۰ پیش از میلاد در آتن رساله گورگیاس افلاطون را زیر نظر فیلسوف آکادمیایی خارماداس (Charmadas)^{۲۸۷} خوانده بود. وانگهی باید تصریح کنیم که سبک ادبی تفسیر فلسفی پیشینه بسیار داشت. کرانتور (Crantor) افلاطونی در حدود سال ۳۰۰ پیش از میلاد تفسیری برتیمائوس افلاطون^{۲۸۸} نوشت. دگرگونی اساسی که در حدود قرن نخست پیش از میلاد پیش می‌آید این است که از آن پس، آموزش فلسفی عمدتاً شکل تفسیر متون پیدا می‌کند.

در این زمینه گواهی گرانبهایی در اختیار داریم و آن گواهی یک نویسنده لاتینی^{۲۸۹} قرن دوم پس از میلاد است. او حکایت می‌کند که توروس (Taurus) افلاطونی، که در آتن آن زمان درس می‌داد، با حسرت از نظمی سخن می‌گفت که در جامعه اولیه فیثاغورسیان حاکم بود و آن را بر خلاف وضعیت و رفتار شاگردان جدید می‌دانست که به گفته او، «می‌خواستند خود درباره نظام آموزش فلسفی تصمیم بگیرند.»:

یکی اشتیاق آن دارد که به خاطر وصف عیش و نوش‌های الکیبادس با رساله ضیافت آغاز کند. آن دیگری به سبب گفتار لیسیاس (Lysias) با رساله فدر (Phedre). حتی کسانی هستند که می‌خواهند

افلاطون را بخوانند نه برای آن که زندگی خود را بهتر کنند بلکه زبان و سبک سخن خود را زینت دهند، نه برای آن که میانه‌روتر شوند بلکه جاذبه بیشتر پیدا کنند.

بنابراین آموزش فلسفه از دید افلاطونیان، خواندن آثار افلاطون است. و اضافه کنیم که برای ارسطوییان، خواندن ارسطو، برای رواقیان خواندن کریسیپ، برای اپیکوریان خواندن اپیکور. همچنین در این روایت ملاحظه می‌کنیم که، در مدرسه توروس اگر افلاطون می‌خوانند این کار را با نظم خاصی انجام می‌دهند که هماهنگ با برنامه آموزشی یعنی منطق با مراحل پیشرفت معنوی است. در واقع حرف توروس این است که باید با این مطالعه، بهتر و میانه‌روتر شد. اما به نظر نمی‌رسد که این دیدگاه، شنوندگان را چندان مجذوب کرده باشد.

گروهی‌های فراوان دیگری این واقعیت را تأیید می‌کنند که درس فلسفه از آن پس بیش از همه به مطالعه و شرح و تفسیر متون اختصاص یافته است. از جمله شاگردان اپیکت رواقی، کریسیپ را تفسیر می‌کنند.^{۲۹۰} تدریس فلوطینِ نوافلاطونی با خواندن شارحان ارسطو و افلاطون آغاز می‌شود سپس فلوطین تفسیر خود از متن مورد تفسیر را بیان می‌کند.^{۲۹۱} آموزش در دوران پیشین تقریباً به کلی شفاهی بود. شاگرد و استاد گفتگو می‌کردند. فیلسوف سخن می‌گفت، شاگردان نیز صحبت می‌کردند و به تمرین سخن‌گویی می‌پرداختند. می‌توانیم بگوییم که با آموختن سخن‌گویی، زندگی کردن را یاد می‌گرفتند. از آن پس فلسفه را از راه خواندن متون می‌آموختند. اما این خواندن در تنهایی انجام نمی‌گرفت: درس‌های فلسفه عبارت بود از تمرین شفاهی برای شرح متون کتبی. اما واقعیات بسیار نمایانگر آن است که نزدیک به تمام آثار فلسفی، به ویژه پس از قرن سوم میلادی تفسیر شفاهی متون بود که استاد خود یا یکی از

شاگردان او به نوشته در می آوردند یا دست کم مانند بسیاری از رساله‌های افلاطون، انشاهایی بود درباره «پرسش‌هایی» که در نوشته‌های افلاطون مطرح شده بود.

از آن پس دیگر درباره اصل مطلب بحث نمی‌شود، مستقیماً از موضوعی صحبت نمی‌کنند بلکه درباره آنچه افلاطون، ارسطو یا کریسیپ راجع به آن مسایل یا هر چیز دیگر گفته بودند، سخن می‌رانند. به جای این پرسش که «آیا جهان ابدی است؟» این پرسش تفسیری می‌نشیند که: «آیا می‌توان پذیرفت که افلاطون جهان را ابدی می‌داند، چرا که در رساله تیمائوس وجود آفریننده‌ای را برای جهان قبول می‌کند؟» در واقع با طرح این پرسش به شکل تفسیری بالاخره درباره محتوای مسئله هم گفتگو می‌شود به این نحو که آنچه را که خود می‌خواستند بگویند به عنوان نوشته‌های افلاطون یا ارسطو یا دیگران مطرح می‌کردند. از آن پس مسئله اساسی این است که نقطه آغازین هر مطلبی را باید از یک متن گرفت. شونو^{۲۹۲} (M.D.Chenu)، مکتب مدرسی قرون وسطا را به بهترین شکل و اینگونه تعریف می‌کند: «شکلی استدلالی از اندیشه که با قصد و اراده، بر مبنای متنی که معتبر شناخته شده، آماده می‌شود.» اگر این تعریف را بپذیریم می‌توانیم بگوییم که گفتار فلسفی از قرن نخست پیش از میلاد کم‌کم مدرسی می‌شود و مکتب مدرسی قرون وسطا وارث آن است. ما پیش از این دیدیم که این دوران از پاره‌ای جهات شاهد پیدایش دوران مدرّسان است.

این دوران همچنین دوران کتاب‌های دستی کوتاه و تلخیص‌هاست که یا پایه و اساس خطابه‌های شفاهی مدرسی یا وسیله آشنا کردن دانشجویان، و شاید عموم مردم، با آیین‌های فلسفی است. چنین است که مثلاً افلاطون و آیین او، اثر شارح معروف لاتینی آپوله (Apuée)، آموزش

آیین‌های افلاطون نوشته الکینوس (Alcinos)، خلاصه (جزئیات مکتب‌های مختلف) اثر آریوس دیدیم (Arius Didym) نوشته می‌شود که اکنون هم در اختیار ماست.

به اعتباری می‌توان گفت که گفتار فلسفی این دوران، به ویژه آن شکلی که در مکتب نوافلاطونی پیدا می‌کند، سرانجام واقعیت را یک امر شهودی می‌شناسد. از سویی همانگونه که رواقیان می‌اندیشیدند^{۲۹۳} در هر انسانی اندیشه‌هایی فطری وجود دارند که طبیعت یا عقل جهانی در او نهاده‌اند: این اخگرهای کلمه حق (Logos) امکان نخستین شناسایی‌های اصلی را فراهم می‌آورند که گفتار فلسفی می‌کوشد آنها را پرورش دهد و به سطح علمی بالا ببرد. اما به این شهود طبیعی (غریزی) چیزی افزوده می‌شود که یونانیان همیشه به آن اعتقاد داشتند و آن شهودی بود که خدایان در برخی از انسان‌ها، مرجحاً از تبار مردمانی گوناگون اعم از قانون‌گذاران، شاعران و بالاخره فیلسوفانی همچون فیثاغورس، برمی‌انگیختند. هسیود (Hésiode) در کتاب تبارشناسی خدایان خود مطالبی می‌آورد که الهه‌های هنر (موزها = Muses) به او گفته‌اند. در تیمائوس افلاطون^{۲۹۴} آمده است که آتنه (Athena) دانش‌های الهی: پیشگویی و پزشکی را به نخستین آتنی‌ها الهام کرد. همیشه سعی بر این بوده است که با گذر از افلاطون به فیثاغورس، از فیثاغورس به اورفئوس، یعنی به ریشه‌های سنت تاریخی برسند. در کنار این الهام‌ها باید به سروش‌های خدایان نیز که از راه‌های گوناگون و در پرستشگاه‌های گوناگون، به خصوص در پرستشگاه دلف اعلام می‌شد، به حکمت باستانی، و نیز به سروش‌های بسیار متأخرتر مانند سروش‌های دیدیما و کلاروس^{۲۹۵} هم توجه می‌شد. و الهاماتی که به بربرها، یهودیان، مصریان، سوری‌ها یا به ساکنان هندوستان می‌شد نیز باید مورد پژوهش قرار می‌گرفت.

سروش‌های کلدانی ظاهراً در قرن دوم پس از میلاد نوشته شده و به عنوان مطالبی که الهام شده است، معرفی شده بود. نوافلاطونیان آن را به عنوان کتابی مقدس پذیرفتند. هراندازه یک آیین فلسفی یا مذهبی قدیم‌تر و نزدیک‌تر به حالت بدوی انسان باشد، حالتی که هنوز عقل در کمال پاکی وجود داشت، واقعی‌تر و قابل ستایش‌تر است. لذا سنت تاریخی معیار واقعیت است: واقعیت و سنت، عقل و اقتدار، هم‌گونند. سیلس (Cels) که مشاجره‌جویی ضد مسیحی است نام اثر خود را کلمه حقیقی (لوگوس حقیقی) گذاشت و منظورش از این عبارت «قواعد قدیم»، «سنت حقیقی» بود. بنابراین جستجوی حقیقت نمی‌تواند جز شرح و تفسیر امری باشد که از پیش وجود داشته و الهام شده بوده است. عالم مدرسی این دوران می‌کوشد تا تمام نظریه‌های معتبر گذشته را با هم سازش دهد و یک دستگاه فلسفی عام از آنها بیرون بیاورد.^{۲۹۶}

گزینش زندگی

بنابراین فلسفه را با تفسیر متون، و باید تصریح کنیم با تفسیر بسیار فنی و بسیار نمادین متون، می‌آموزند. اما - و در این جا باز ما با مفهوم سنتی فلسفه رو به روییم - بالاخره به گفته توروس فیلسوف، فلسفه را «برای بهتر شدن و میانه‌روتر شدن» می‌آموزند. آموختن فلسفه، حتی با خواندن و تفسیر کردن متون در عین حال آموختن یک شیوه زندگی و به کار بستن آن است. اگر تمرین تفسیر کردن، با دقت و در ذات خود مورد نظر واقع شود مانند تمرین جدل، یک کار آموزشی است، تمرین استدلال، دعوت به اعتدال و رکن مهم زندگی شهودی است. اما افزون بر این، محتوای متون مورد تفسیر، اعم از متن‌های افلاطون یا ارسطو یا کریسیپ یا اپیکور انسان را فرا می‌خواند که زندگی خویش را دگرگونه کند. اپیکتت^{۲۹۷} رواقی

شاگردان خود را سرزنش می‌کرد که متون را جز برای خودنمایی به زبان نمی‌آورند و به آنها می‌گفت: «هنگامی که از من می‌خواهند کریسیپ را تفسیر کنم اگر نتوانم رفتاری داشته باشم که همانند و هماهنگ با آموزش‌های او باشد شرمنده می‌شوم.»

پلوتارک عقیده داشت که افلاطون و ارسطو فلسفه را با دانش الهی (époptique)، یعنی همانند اسرار خفی، با الهام گرفتن از واقعیت متعال، به اوج خود رساندند. لذا به نظر می‌رسد که از آغاز قرن دوم پس از میلاد - و دلایل فراوان در اثبات این مطلب وجود دارد -^{۲۹*} فلسفه به عنوان یک مسیر معنوی تعالی دهنده مطرح می‌شد که آن مسیر با سلسله مراتب بخش‌های مختلف فلسفه هماهنگی داشت. اخلاقیات ضامن نخستین تزکیه روان است. طبیعیات نشان می‌دهد که علت جهان علتی است متعالی، و این چنین انسان را به پژوهش واقعیت‌های غیرجسمانی فرا می‌خواند، ماوراء طبیعت (متافیزیک) یا الهیات که دانش الهی (époptique) نیز نامیده می‌شود چون مانند اسرار خفی * معنای فراگرفتن دارد، بالاخره به شهود خدا می‌انجامد. از دیدگاه تفسیری، برای طی این مسیر معنوی باید متون مورد تفسیر را با نظامی خاص مطالعه کرد.

افلاطون را با گفت و شنودهای مربوط به اخلاقیات، به ویژه الکیادس شروع می‌کردند که موضوع آن خودشناسی بود و با رساله فدون که انسان را دعوت به جدایی از جسم می‌کرد، سپس با گفت و شنودهای راجع به طبیعیات، مانند تیمائوس ادامه می‌دادند به این منظور که از جهان محسوس بگذرند و سرانجام به گفت و شنودهای مربوط به الهیات مانند پارمنیدس یا فیلب (Philébe) برسند و یگانه و نیک را کشف کنند. به این

* در صفحات بعد راجع به این «اسرار» از طرف نویسنده در متن و از سوی مترجم در زیرنویس توضیح داده شده است. م.

دلیل وقتی پورفورئوس شاگرد فلوطین رساله‌های استاد خود را منتشر کرد، که تا آن هنگام فقط در دسترس شاگردان مورد اعتماد او بود، آن رساله‌ها را نه بر اساس نظم تاریخی نگارش بلکه بنا بر درجات مختلف کمال معنوی انتشار داد: نخست *إنه‌آد* (Enneades = نه‌گانه) یا رساله‌های نه‌گانه اول را که مجموعه‌ای است دارای جنبه‌های اخلاقی، سپس رساله‌های نه‌گانه (انه‌آدهای) دوم و سوم را دربارهٔ جهان محسوس و چیزهای موجود در آن که با بخش طبیعیات مربوط می‌شود، بالاخره رساله‌های نه‌گانه (انه‌آدهای) چهارم و پنجم و ششم را که موضوع آنها الهیات: روح، شعور و یگانه است و با دانش الهی مربوطند. مسایل تفسیری افلاطونی که فلوطین در *إنه‌آدهای* مختلف خود دربارهٔ آنها بحث کرده کاملاً با نظام مطالعه گفت و شنودهای افلاطون در مدارس افلاطونی تطبیق می‌کند. اندیشه کمال معنوی چنین معنا می‌دهد که شاگردان نمی‌توانند به مطالعه اثری پردازند مگر آنکه به درجه‌ای از درجات فکری و معنوی رسیده باشند که امکان استفاده از آن اثر را به آنها بدهد. بعضی از این آثار مخصوص نوآموزان و پاره‌ای دیگر خاص پیشرفته‌هاست. بنابراین در آثار مخصوص نوآموزان مسایل پیچیده‌ای که به پیشرفتنگان اختصاص دارد، مطرح نمی‌شود.^{۲۹۹}

وانگهی هر تفسیری به عنوان یک تمرین روانی شناخته می‌شود نه فقط برای اینکه هر پژوهشی درباره مفهوم یک متن، خصایص اخلاقی اعتدال و عشق به حقیقت را ایجاب می‌کند بلکه به این سبب نیز که مطالعه هراثر فلسفی باید در شنونده یا خواننده تفسیر، تغییرحالی ایجاد کند همان گونه که آخرین دعا‌های سمپلی سیوس (Simplicius)، مفسر نوافلاطونی ارسطو و اپیکتت، در پایان بعضی از تفسیرها، که هریک از آنها نشان دهنده تأثیر معنوی نیکویی است که می‌توان از تفسیر فلان یا

بهمان متن به دست آورد، مانند عظمت روح در نتیجه مطالعه رساله در باب آسمان ارسطو یا بهبود عقل در نتیجه مطالعه رساله اپیکتت، گواه بر آن است.

آن رسم دیرینه که سبب گفت و شنود استاد و شاگردان در جریان آموزش بود، و در مکتب افلاطون و ارسطو هر دو، وجود داشت ظاهراً در مدرسه‌های فلسفی اواخر دوران باستان نیز در حاشیه تمرین اصلی که تفسیر متن‌ها بود، رعایت می‌شد. مثلاً، متنی که ما آن را گفتگوهای اپیکتت می‌نامیم یادداشت‌های آرین (Arien) شاگرد اوست از گفتگوهایی که پس از پایان درس استاد، یعنی پس از تشریح متن از سوی او، در می‌گرفت. اولوس گلوس که پیش از این درباره او صحبت کردیم، از جمله روایت می‌کند که استادش توروس افلاطونی به شنوندگان خود اجازه می‌داد پس از پایان درس هر چه می‌خواهند از او بپرسند. او خود از توروس می‌پرسد که آیا حکیم خشمگین هم می‌شود و فیلسوف به تفصیل به او پاسخ می‌دهد.^{۳۰۰} درباره فلوطین نیز، به وسیله شاگردش پورفوروس می‌دانیم که شنوندگان خود را به طرح پرسش تشویق می‌کرد و پورفوروس می‌افزاید که همین کار او موجب گفتگوهای بسیار می‌شد.^{۳۰۱} و اما در گفتگوهای اپیکتت می‌بینیم و از نوشته‌های فلوطین نیز کمی پیدا است که پاسخ استاد بیشتر در جهت واداشتن شاگرد به تغییر شیوه زندگی یا پیشرفت معنوی او بوده است.

به طور کلی استاد فلسفه مانند قرن‌های گذشته نه تنها شاگردانی را که پیرامون او گرد می‌آمدند و می‌داشت تا به مناسبت‌هایی با او غذا بخورند^{۳۰۲}، و اغلب بسیار نزدیک به او زندگی کنند، بلکه یکایک آنها را همیشه زیر نظر داشت. مشارکت در زندگی یکی از ارکان بسیار مهم آموزش است. استاد تنها به آموزش دادن اکتفا نمی‌کند بلکه نقش یک

مربی روحانی را به عهده دارد که نگران مشکلات روانی شاگردان خویش است.

باید به تجدید حیات سنت فیثاغورسی در این دوران نیز با توجه به همین حال و هوا اشاره کرد. واقعیت آن است که از زمان فیثاغورس همیشه جمعیت‌هایی وجود داشته‌اند که خود را وابسته به او می‌دانسته‌اند و از حیث نوع زندگی متمایز از دیگر مردم بوده‌اند: پیروان آنها گوشت نمی‌خوردند، زندگی ریاضت‌مآبانه‌ای را دنبال می‌کردند، به امید آنکه در زندگی آینده خویش سرنوشت بهتری داشته باشند.^{۳۰۳} لباس‌های آنها، پرهیزهایی که رعایت می‌کردند از موضوع‌های مورد پسند فکاهی نویسان بود:^{۳۰۴}

گیا‌ه‌خوارند، فقط آب می‌نوشند،

تن‌پوش دایمی دارند که مملو از حشرات است

و از گرما به هراس دارند. هیچ‌کس در زمان ما

نخواهد توانست زیر بار چنین برنامه‌ای برود.

به نظر می‌آید که شیوه زندگی این فیثاغورسیان اجرای آکوسماتا (Akusmata) یعنی مجموعه اندرزهایی در تحریم‌های غذایی، محرمات، توصیه‌های اخلاقی، تعاریف نظری و احکام آیینی بود.^{۳۰۵} از اوایل عصر مسیحیت، مکتب فیثاغورسی مانند سایر مکتب‌ها از نو زنده می‌شود. یک رشته آثار فیثاغورسی غیراصیل رواج می‌یابد: در این دوران اشعار زرین^{۳۰۶} مشهور سروده شد؛ کتاب‌های فراوان درباره شرح حال فیثاغورس به خصوص کتاب‌های پورفورئوس^{۳۰۷} و یامبلیک، زندگانی فلسفی و شاعرانه رایج در مدرسه استاد و شکل سازمانی اجتماعات بدوی فیثاغورسی، چون گزینش نامزدان، رفتار طلبگی که با سکوتی چندساله همراه بود، اشتراک اموال اعضا، گروه، ریاضت‌های آنان و نیز زندگی

مبتنی بر مکاشفه را تشریح کرده‌اند.^{۳۰۸} در آن زمان دوباره اجتماعات فیثاغورسی برپا می‌شوند، گفتگو درباره اعداد دامنه می‌گیرد، و افلاطونیان گرایش پیدا می‌کنند که بر اساس اصلِ تداوم سنت حقیقت، مکتب افلاطونی را دنبالهٔ مکتب فیثاغورسی بشناسند.

فلوطین و پورفوروس

گزینش زندگی

هم‌اکنون از تجدید حیات مکتب فیثاغورسی سخن گفتیم. با بررسی رساله در باب امساک که پورفوروس شاگرد فلوطین برای تشویق کاستریسیوس (Castricius) یکی دیگر از اعضای مکتب به گیاهخواری نوشته بود باز به این پدیده برمی‌خوریم. پورفوروس^{۳۰۹}، کاستریسیوس را سرزنش می‌کند که به قوانین فلسفی اجدادی یعنی فلسفه فیثاغورس و آمپدوکلس که پیرو آنها بوده وفادار نیست: پورفوروس در این جا می‌خواهد همگونی مکتب افلاطون را با فلسفه به صورتی که در آغاز بشریت بوده نشان دهد. اما درست همین فلسفه نمایانگر یک شیوه زندگی و در برگیرنده تمامی جنبه‌های هستی است. پورفوروس کاملاً آگاه است که این شیوه زندگی با زندگی سایر مردم اختلاف اساسی دارد. می‌گوید^{۳۱۰}: این شیوهٔ زندگی آدمیانی نیست که «کار بدنی می‌کنند، قهرمان ورزشی‌اند، سربازند، دریانوردند، سخنورند یا سیاستمدارند.»

بلکه برای کسی است که درباره این پرسش‌ها می‌اندیشد: «من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ کجا باید بروم؟» و در خوراک و سایر امور، اصولی را به کار می‌برد متفاوت با آنکه در سایر انواع زندگی به کار برده می‌شود.

شیوه زندگی سفارشی پورفورئوس که همان شیوه زندگی فلوپتینی است، مانند مکتب ارسطو، عبارت است از «زندگی همساز با روان»، یعنی زندگی هماهنگ با برترین جزء وجود خویش که شعور است. مکتب افلاطون و مکتب ارسطو در این مورد با هم آمیخته می‌شوند. در همین زمان دیدگاه فعالیت سیاسی فیلسوفان که در آکادمی و نیز در مکتب فیثاغورسی اولیه وجود داشت از بین می‌رود یا اهمیت درجه دوم پیدا می‌کند. زندگی همساز با روان به فعالیت منحصرأ عقلانی و برهانی کاهش می‌یابد: ۳۱

فعالیت معنوی (Theōria)، یا مکاشفه، که ما را خوشبخت می‌کند،
آنگونه که تصور می‌رود، برهم انباشتن استدلال‌ها، یا انبوه
شناخت‌های آموختنی نیست و بدینسان قطعه قطعه بنا نمی‌شود،
کمیت دلایل آن را به پیش نمی‌راند.

و پورفورئوس مطلب ارسطو را بازگو می‌کند: به دست آوردن
شناخت‌ها کافی نیست بلکه این شناخت‌ها باید «طبیعت ما بشوند»، «با ما
نمو کنند». * پورفورئوس می‌گوید مکاشفه فقط وقتی وجود خواهد داشت
که شناخت‌های ما «زندگی» و «طبیعت» ما شوند. او این معنا را در
تیمائوس^{۳۲} هم می‌بیند که تأکید می‌کند مکاشفه‌کننده باید خود را با آنچه
در عالم شهود می‌بیند همگون سازد و از این راه به حالت اولیه خود
بازگردد. افلاطون می‌گفت با این همانندی است که انسان به هدف خود در
زندگی دست می‌یابد. بنابراین مکاشفه یک شناخت ذهنی نیست بلکه
دگرگون سازی خویش است. ۳۳

اگر با به خاطر سپردن گفتارها خوشبختی به دست می‌آید انسان
می‌توانست بی‌آنکه برای خوراک و چیزهای دیگر پریشان‌خاطر

باشد، به این هدف دست یابد. اما از آن جا که باید زندگی کنونی خود را، با پالایش آن به وسیله گفتارها و کردارها، به زندگی دیگری مبدل کنیم پس باید ببینیم چه گفتار و چه کرداری مناسب با آن زندگی است.

وانگهی این دگرگون ساختن خویش، همان گونه که ارسطو معتقد بود،* بازگشت به خود واقعی است که جز روان ما یا الوهیت درون ما، چیزی نیست. ۳۱۴

بازگشت به چیزی صورت نمی‌گیرد جز خود واقعی ما و همگون شدن (کلمه به کلمه: هم‌طبعی و هم‌طبعی) ما را جز با خویشتن واقعی خویش همگون نمی‌سازد. خود واقعی ما روان ماست و هدفی که جستجو می‌کنیم زندگی همساز با روان.

این جا شاهد گذر از من فروتر به من واقعی و متعالی هستیم که در تمام طول تاریخ فلسفه باستان با آن برخورد داشته‌ایم.

بنابراین پورفورئوس شیوه زندگی خاص فیلسوف را شرح می‌دهد: ترکی احساسات و تخیلات و عواطف، ندادن هیچ چیز غیرضروری به جسم، از آشوب جمع‌کناره گرفتن، همان گونه که فیثاغورسیان و فیلسوفانی که افلاطون در ته‌توس شرح می‌دهد،** عمل می‌کردند.

لذا زندگی مکاشفه‌ای مستلزم ریاضت‌پیشگی است. اما زندگی ریاضتی هم ارزش خود را دارد: در آخر برای تندرستی سودمند است ۳۱۵ هم چنان که داستان ایمان آوردن روگاتیانوس (Rogatianus) شاگرد فلوپین گواه آن است. او که عضو سنای رم بود از مشاغل خود، خانه خود، خدمتکاران خود دست کشید، تنها هر دو روز یک بار غذا خورد و بدینسان بر بیماری نقرس خود نیز غلبه کرد. ۳۱۶

این ریاضت‌کشی بیشتر برای آن است که بخش زیرین روان انسان توجه او را که باید معطوف به روان باشد، به خود جلب نکند. زیرا «ما با تمام وجود خویش به تفکر و تأمل می‌پردازیم.»^{۴۱۷} شیوه زندگی ریاضتی برای فراهم آوردن نظامی به منظور امکان تأمل کردن است که فلوپتین نیز مانند رواقیان آن را دقیق و ظریف می‌داند چنان‌که پورفوریوس در کتاب زندگانی فلوپتین می‌نویسد:^{۴۱۸}

تأمل درباره‌ی خویش هرگز ترک نمی‌شد مگر در خواب که اندک خوراک او (اغلب حتی نان هم نمی‌خورد) و عطف مداوم اندیشه‌ی او به روان نیز قطع می‌شد.

اما این تأمل دایمی، فلوپتین را از پرداختن به دیگران باز نمی‌دارد. او سرپرست کودکان بسیاری است که اشراف رم هنگام مرگ به او می‌سپارند و پرورش آنان و اداره اموالشان به عهده‌ی اوست.

پیداست که زندگی در عالم مکاشفه مانع توجه به دیگران نیست و این توجه می‌تواند با زندگی همساز با روان سازگار باشد. او ضمن آن که در خدمت همگان بود^{۴۱۹} «هرگز در بیداری تمرکز فکر خود بر شعور مطلق را از دست نمی‌داد.» «حضورش هم برای خود بود هم برای دیگران»، «برای خود» در واقع یعنی «برای من واقعی خویش»، برای شعور مطلق.

پورفوریوس در رساله در باب امساک تأکید داشت که هدف فیلسوفان، زندگی همساز با روان، همساز با شعور در معنای مطلق و نسبی آن هر دو است. زیرا مقصود هم شعور نسبی ما و هم شعور مطلق الهی است که شعور نسبی ما نیز جزئی از آن است. اما در کتاب زندگانی فلوپتین او چنین می‌خوانیم:^{۴۲۰}

(...) غایت و هدف فلوپتین این بود که به خدای متعال نزدیک و به او واصل شود.

خدای متعال برتر از شعور مطلق است زیرا همان گونه که پورفوروس می‌گوید فراتر از شعور مطلق و فراتر از مدرکات جای دارد. در این صورت می‌توان چنین اندیشید که دو گونه زندگی مکاشفه‌ای و دو هدف گوناگون برای زندگی وجود دارد. اما گفتار فلسفی فلوطینی این اختلاف درجه در جهان الهی را تشریح می‌کند و به ما می‌فهماند که این دو هدف عمیقاً همانندند. پورفوروس توضیح می‌دهد که در مدت شش سالی که به مدرسه فلوطین می‌رفته، فلوطین چهار بار به هدف وصال با خدای متعال دست یافته و خود او یعنی پورفوروس هم در تمام زندگیش تا آن هنگام، که شصت و هشت سال داشته یک بار این توفیق را یافته است. بنابراین از تجربه‌ای سخن می‌گوید که بسیار کم رخ می‌دهد و می‌توان آن را تجربه «عرفانی» یا «یکی شدن (وحدت)» نامید. این لحظه‌های ممتاز و استثنایی به عبارتی در عرصه فعالیت مداوم برای رسیدن به شعور مطلق پیش می‌آیند. هر چند این تجربه‌ها اندک‌اند اما بازتاب عمیقی در شیوه زندگی فلوطینی دارند زیرا اکنون دیگر زندگی حالت انتظار برای پیش آمدن آن لحظه‌های ممتاز نامنتظر را پیدا می‌کند که به زندگی معنای کامل آن را می‌دهند.

فلوطین این تجربه‌ها را در بسیاری از نوشته‌های خود شرح می‌دهد. ما تنها یکی از آنها را به عنوان نمونه می‌آوریم:^{۲۱}

هنگامی که روان انسان بخت ملاقات با او را پیدا کند، هنگامی که او به سویش آید، یا از آن بالاتر، هنگامی که او بروی ظاهر شود، هنگامی که روان از تمام چیزهای دیگر روی بگرداند و آماده شود که تا حد امکان زیبا و بدینسان با او همانند شود (زیرا این آمادگی و این برپا کردن نظم را کسانی که دست به آن کار زده‌اند خوب می‌شناسند)، وقتی او را ببیند که ناگهان دروی ظاهر می‌شود (زیرا دیگر هیچ چیز

میان آنها وجود ندارد و دیگر دو نیستند بلکه هر دو یکی هستند، درواقع دیگر تا زمانی که او هست نمی‌توانی آن دو را از هم بازشناسی: چهره‌ای دارند چون عاشقان و معشوقان این جهانی که می‌خواهند درهم ذوب شوند) آنگاه دیگر روان نه از تن خبر دارد و نه از این که در بدنی جای دارد و دیگر نمی‌گوید که چیزی غیر از او هست: انسان یا حیوان یا هستی یا همه (زیرا دیدن این چیزها خود به طریقی، اختلاف گذاشتن است، وانگهی فرصت ندارد تا به آنها نظر افکند. و دیگر میل به آنها ندارد. بلکه پس از جستجوی او، هنگامی که او حاضر است به دیدارش می‌رود. و به جای خود، او را می‌بیند و فرصت آن نمی‌یابد تا بداند آن، آنکه تماشا می‌کند، کیست.) آنگاه مسلماً دیگر هیچ چیز را با او معاوضه نخواهد کرد حتی اگر تمام آسمان را به او بدهند زیرا می‌داند که چیزی گران‌بها تر و بهتر از او وجود ندارد (زیرا خود نمی‌تواند فراتر از آن رود، و چیزهای دیگر همه، حتی اگر جایی فراتر دارند، برای او فروتر محسوب می‌شوند) به طوری که در آن لحظه، توانِ داوری پیدا می‌کند و می‌پذیرد «این اوست» که خود می‌خواسته و هیچ چیز برتر از او نیست (زیرا هیچ فریبی آنجا امکان ندارد: به راستی در کجای دیگر می‌توان بیشتر حقیقت را بازیافت؟ - این است که می‌گوید: «اوست!» این را بعدها به زبان می‌آورد، اکنون سکوتش گویای آن است و سراپا شادی است، خطا نمی‌کند زیرا به راستی سرشار از شادی است و این را به دلیل لذت بردن جسمانی نمی‌گوید بلکه بدان سبب می‌گوید که اکنون باز همان شده که پیش از آن، به هنگام خوشبختی، بوده است). (...) اگر چنین پیش آید که حتی هر چه پیرامون اوست ویران گردد این نیز خواست او خواهد بود به شرط

آن که خود، با او باشد: نشاطی که به او دست می‌دهد این چنین بزرگ است!

این جا لحن گفتار و حال و هوایی دیده می‌شود که در تاریخ فلسفه باستان نسبتاً تازگی دارد. این جا گفتار فلسفی تنها برای نشان دادن چیزی به کار می‌رود نه برای توضیح دادن آن، که از حد گفتار فلسفی بیرون است. یعنی تجربه‌ای است که در آن گفتار از میان برداشته می‌شود، دیگر آگاهی بر هستی خویش وجود ندارد. بلکه تنها احساس شادی حضور وجود دارد و بس. اما این تجربه، با این همه، پیشینه‌ای دارد که دست کم به زمان ضیافت افلاطون^{۳۲۲} می‌رسد. در آن جا سخن از شهود ناگهانی «یک زیبایی خیره کننده» به میان می‌آید که چیزی جز زیبایی مطلق نیست، شهودی که افلاطون آن را به نمایان شدن اسرار الوزیس (Eleusis)* بر دانای اسرار تشبیه می‌کند. وانگهی تجربه «عرفانی» (= Mystique) را به این دلیل «عرفانی» (Mystique) نامیدند که «اسرار» (Mystères)، یعنی مشهودات «سری» الوزیس نیز به شکل شهود ناگهانی متجلی می‌شد. این شهود، به گفته فلوپین همان نقطه‌ای است که در آن زندگی ارزش زیستن می‌یابد و اگر عشق به زیبایی انسانی می‌تواند ما را از خود بیخود کند، قدرت عشق برانگیخته از چنان زیبایی چه‌ها که نخواهد کرد؟^{۳۲۳} آثار این سنت نزد فیلون اسکندریه‌ای^{۳۲۴} - از جمله در متن زیر که ویژگی گذرا بودن چنین تجربه‌ای به شدت در آن محسوس است - یافت می‌شود:

هنگامی که شعور انسان تسخیر عشق الهی شود، هنگامی که تمام نیرویش را به کارگیرد تا به پنهانی‌ترین معبد نهان برسد، هنگامی که خدا او را بخواند و او با تمام توان خود را پیش کشاند، آن گاه همه

※ الوزیس نام بندری است در نزدیکی آتن که در دوران باستان اسرار کیش دیمتر (Déméter = الهه باروری) را ضمن مراسمی در آن جا تقدیس و تجلیل می‌کردند. م.

چیز را از یاد می‌برد، خود را نیز فراموش می‌کند، جز خدا را به خاطر نمی‌آورد و وابسته به او می‌شود (...) اما هنگامی که این حال جذبه پایان می‌گیرد و شور و اشتیاق کاهش می‌یابد، دیگر بار او از چیزهای الهی دور و باز انسان می‌شود و آنگاه چیزهای انسانی را که در دالان معبد به کمین نشسته‌اند باز می‌یابد.

البته نباید فراموش کرد که این گرایش با مکتب ارسطو چندان بیگانه نیست از آن جا که خوشبختی انسان در مکاشفه است و اندیشه اندیشه، هدف غائی آن. اگر در این جا ما از مفسر بزرگ ارسطو، الکساندر آفرودیسی سخن نمی‌گوییم بدان سبب است که درباره زندگی و تعالیم او چیز زیادی نمی‌دانیم اما واقعیت آن است که درباره توصیف الکساندر از وحدت شعور انسانی و شعور الهی، به عنوان مکتب عرفانی ارسطویی سخن رفته است.^{۳۲۵}

اکنون برای ما تجربه عرفان شکل دیگری از زندگی فلسفی است که دیگر نه یک امر ارادی یا گزینش یک شیوه زندگی بلکه تجربه‌ای ناگفتنی و فراتر از هر گفتار است که هستی فرد را در برمی‌گیرد و تمام وجدان فردی را، با احساس حضوری وصف‌ناپذیر منقلب می‌کند.

درجات من و حدود گفتار فلسفی

از پنجاه و چهار رساله فلوطین می‌توان نظریه‌ای استنباط کرد که مبین آفرینش واقعیت از واحد مطلق اولیه، از یگانه یا از نیک، بر اثر پیدایش درجاتی به تدریج فروتر و فراوان‌تر از واقعیت است: نخست شعور مطلق، سپس روان، پس از آن چیزهای محسوس. در واقع فلوطین مانند ارسطو و افلاطون کتاب‌های خود را برای طرح یک دستگاه فلسفی ننوشته بلکه برای حل مسایل ویژه‌ای نوشته که شنوندگان درباره آموزش‌های او مطرح

می کرده‌اند.^{۳۲۶} این بدان معنا نیست که فلوطین دید یکپارچه‌ای از واقعیت ندارد بلکه این معنا را می‌دهد که آثار او هر کدام به مناسبتی نوشته شده‌اند. بخشی از آثار او نیز به منظور ترغیب شنونده یا خواننده و دعوت او به پیش گرفتن طرز رفتاری خاص یا به پذیرش یک شیوه زندگی نوشته شده است. زیرا گفتار فلسفی فلوطین، در تمام درجات واقعیت، راهنمای ریاضت‌پیشگی و تجربه‌ای درونی است که شناخت واقعی محسوب می‌شود و فیلسوف به وسیله آن گفتارها، با طی مراحل پیش از پیش بالاتر و بیش از پیش درونی‌تر از آگاهی بر خویش، به سوی واقعیت متعال، صعود می‌کند. فلوطین ضرب‌المثل معروف^{۳۲۷}: «کند هم جنس با هم جنس پرواز» را بازگو می‌کند اما معنای این ضرب‌المثل از دید او این است که تنها وقتی روحاً با واقعیت هم جنس شدی خواهی فهمیدی که می‌توانی به آن برسی. فلسفه فلوطین به این ترتیب تجلی روح مکتب افلاطون یعنی یگانگی جدایی‌ناپذیر دانایی و پارسایی است: دانایی جز در تکامل وجود، و از راه تکامل وجود، در جهت نیکی وجود ندارد.

نخستین مرحله فرارفتن، آگاه شدن به وسیله روان خردمند است و این روان با روان بی‌خرد که چون محرک بدن است به سبب لذت‌ها و رنج‌های ناشی از زندگی در بدن، دچار آشفتگی است، ترکیب نمی‌شود. گفتار فلسفی می‌تواند دلایلی بر تمایز روان خردمند و روان بی‌خرد ارائه دهد اما مهم رسیدن به این نتیجه نیست که روان خردمندی وجود دارد بلکه مهم آن است که خود ما همچون روان خردمند زندگی کنیم. گفتار فلسفی می‌تواند بکوشد تا درباره روان^{۳۲۸} «با شناخت آن در حالت خالص» بیندیشد «زیرا ترکیب یک چیز با هر چیز دیگر مانعی در راه شناخت آن چیز است». اما تنها ریاضت به من امکان می‌دهد که خود را به نحو کامل همچون روانی مستقل از آنچه جز اوست بشناسم، یعنی به من اجازه

می‌دهد که به طور عینی و آگاه همان چیزی بشوم که بی‌آنکه بدانم بوده‌ام: ۳۲۹» «افزوده‌هایت را بزدا و خود را بیازما»، «زیادی‌ها را بردار (...)، از تراش خود دست مکش» برای این کار باید خود را از آنچه بر روان خردمند افزوده شده جدا کنیم و آنگاه بنگریم که چه هستیم.

اما نه گفتار فلسفی، نه سیر درونی هیچ یک نمی‌توانند به روان خردمند که رسیدند متوقف شوند. گفتار فلسفی چنان که ارسطو پذیرفته بود، ناگزیر است بپذیرد که روان تنها در صورتی می‌تواند بیندیشد و استدلال کند که بیش از آن اندیشه بنیادینی وجود داشته و امکان استدلال و شناخت را پایه نهاده باشد. روان آثاری از آن اندیشه، از آن شعور مطلق متعالی را، به شکلی اصولی که به او امکان استدلال می‌دهند، در خود می‌یابد. ۳۳۰ زندگی همساز با روان، در نظر فلوپین نیز مانند ارسطو، چندین درجه دارد: درجه نخست آن روان خردمند است که شعور مطلق، روشنی به آن می‌دهد و عبارت از استدلال فلسفی و اعمال پارسایانه به راهنمایی خرد است. اما وقتی تفکر فلسفی آن را به سوی شعور مطلق راهبر می‌شود، باز هم این جا دو راه برای دستیابی به واقعیت در پیش است: یکی گفتار فلسفی، دیگری تجربه درونی. بنابراین همانگونه که فلوپین می‌گوید، دو نوع خودشناسی وجود خواهد داشت: یکی شناخت خویش به مثابه روان خردمند وابسته به شعور مطلق اما همچنان مانده در قلمرو خرد، و دیگری شناخت خویش به مثابه چیزی که خود نیز شعور مطلق می‌شود. فلوپین موضوع را اینگونه توضیح می‌دهد:

آنگاه خود را شناختن دیگر شناخت خویش نه به عنوان انسان بلکه به عنوان کاملاً دیگر شده‌ای است که به فراتر از خویش گریخته تا جز بهترین جزء روان همراهی نداشته باشد. ۳۳۱

آنگاه «من» کشف می‌کند که برترین چیز در نفس انسان، شعور و روان

اوست و زندگیِ روانِ انسان همواره به شکل ناهشیار همان زندگیِ شعور مطلق است و همانگونه که ارسطو گفته بود* و پورفوروس تکرار می‌کرد هدف از زندگی «همساز با روان» همان «زندگی همساز با شعور مطلق» است. بنابراین باید این فعالیت ناهشیار را شناخت، باید به این تعالی که برای من حاصل می‌شود، دقت کامل کرد: ۳۲۲

حالتِ انسانی است که وقتی در انتظار شنیدن صدای دلپسند خود باشد، تمام صداهای دیگر را می‌شنود اما به آن صدایی که ترجیح می‌دهد با دقت گوش فرا می‌دارد تا نزدیک شدن آن را احساس کند و ما نیز بدینسان باید صداهایی را که از جهان محسوس می‌آید، جز آنچه ضروری است، نشنیده بگیریم تا روان را تمام و کمال برای شنیدن صداهایی که از جهان برین می‌آید آماده نگه داریم.

این جا به نخستین تجربه عرفانی می‌رسیم که گذر از فعالیت ویژه روان خردمند، «دیگری شدن»، «جهش» به سوی جهان بالاست. من پس از یکی شدن با روان خردمند، اکنون با شعور مطلق یکی می‌شود، خود، شعور مطلق می‌شود. اما «شعور مطلق شدن» چگونه متصور است؟ فلوپین شعور مطلق را براساس الگوی اندیشه ارسطویی، یعنی به عنوان شناخت خویش به شکل کاملاً درست و روشن، می‌داند. در همین حال عقیده دارد که شعور مطلق تمام شکل‌ها، تمام مُثُل را در خود دارد، به این معنا که هر شکلی، شعور مطلق است، و به این معنا که، چون شعور مطلق جمع تمام شکل‌هاست که می‌اندیشد، پس هر شکلی، به عنوان مثال (ایده) انسان یا مثالِ اسب (در مُثُل) جمع تمام شکل‌هاست: در شعور مطلق همه چیز درون همه چیز هست. لذا «شعور مطلق شدن»، از دید تمامیت به خود اندیشیدن است، نه به عنوان فرد بلکه به عنوان اندیشه

تمامیت، نه با تجزیه تمامیت بلکه برعکس با احساس تمرکز، تداخل و توافق کامل با آن.^{۳۳۳} فلوپین می‌گوید: «باید روان را چون خویشتن خویش بنگریم». ^{۳۳۴} لذا «شعور مطلق شدن» در آخر به حالتی از من رسیدن است که در آن حالت، من به درونی شدن، در خود فرو رفتن، بر خود شفاف شدن که مشخصه شعور مطلق است و نماد آن نوری است که خود، خود را می‌بیند، واصل می‌گردد. ^{۳۳۵} پس «شعور مطلق شدن» رسیدن به مرحله شفافی کامل در رابطه با خویش و ترک جنبه فردیت خود می‌باشد که وابسته به روان و بدن است و این بدان منظور که دیگر جز اندیشه‌ای خالص درون اندیشه مطلق باقی نماند: ^{۳۳۶}

هنگامی که خود را از همه چیز جدا کنیم، خود شعور مطلق می‌شویم، شعور مطلق را با شعور مطلق می‌بینیم، خود، خویشتن را می‌بینیم.

فرد مشخص شدن، جدا گشتن از کل (چیزها) به علاوه یک تفاوت است که به گفته فلوپین آن تفاوت سلبی است. ^{۳۳۷} با ترک تمام امتیازات فردی و در نتیجه بریدن از فردیت خویش، انسان خود، کل می‌شود. لذا شعور مطلق شدن، خود و همه چیز را از دید فراگیر روان الهی دیدن است.

هنگامی که به این نقطه رسیدیم هنوز هم من در پایان مرحله صعود نیست. بنابر تصویر فلوپینی، شعور مطلق، که ما در آن غوطه‌ور می‌شویم، مانند موج است ^{۳۳۸}، موجی که اوج می‌گیرد و ما را به شهود نوی می‌رساند.

این جا نیز گفتار فلسفی مبین آن است که در آن سوی تمامیت واحد که شعور مطلق است و فقط وحدتی است اشتقاقی (مشتق از چیز دیگر)، ضرورتاً باید وجود واحد مطلق اولیه‌ای را پذیرفت. ^{۳۳۹} اما گفتار فلسفی

نیز به این نحو به حد پایدانی خود می‌رسد زیرا نمی‌تواند توضیح دهد که واحد مطلق چیست زیرا سخن گفتن عبارت است از به کار بردن مفعول‌ها و مسندها برای فاعل‌ها به وسیله افعال. اما واحد مطلق نمی‌تواند مفعول یا مسندی داشته باشد زیرا مطلق واحد است (یکی است) و نمی‌توان گفت که چه چیز نیست. اگر ظاهراً یک قید ایجابی برایش بیاوریم و مثلاً بگوییم «واحد مطلق علت همه چیز است» نگفته‌ایم که خود او چیست بلکه تنها گفته‌ایم که ما در رابطه با او چه هستیم، یعنی اینکه ما معلول او هستیم. به عبارت دیگر ما خیال می‌کنیم که راجع به او سخنی گفته‌ایم حال آنکه تنها از خود حرف زده‌ایم.^{۳۴۰} نسبی بودن ما که نسبی هستیم همیشه خود نیز نسبی است و نمی‌تواند به مطلق دست یابد.

تنها راه دستیابی ما به آن واقعیت متعال تجربه غیراستدلالی، تجربه وحدت وجودی است. تجربه شعور مطلق با حالتی از من هماهنگ بود که من به درونی شدن و شفافی کامل می‌رسید، تجربه واحد مطلق با حالت جدیدی از من منطبق است که می‌توان گفت در این حالت من خود را از دست می‌دهد و خود را باز می‌یابد. خود را از دست می‌دهد زیرا احساس می‌کند که دیگر خودش نیست^{۳۴۱}، به خود تعلق ندارد بلکه از آن دیگری است. اما ضمناً از بین رفتن هویت شخصی مفهوم «شکوفای شدن خویش»، «شدت یافتن خویش» را هم دارد.^{۳۴۲} انسان با «ترک همه چیز»^{۳۴۳} و رسیدن به این درجه هم باز تمامیت را نمی‌یابد بلکه حضور را می‌یابد که در عمق تمام چیزها و در عمق خودش وجود دارد و مقدم بر تعین و تفرد است.

در واقع این تجربه جایی برای گفتگو ندارد. و فلوپین با تشریح آن نمی‌تواند چیزی دربارهٔ واحد مطلق بگوید. تنها حالت ذهنی کسی را شرح می‌دهد که این تجربه را کرده است. اما این تجربه‌ای است که واقعاً

به واحد مطلق می‌رسد. فلوپین در این جا به طور واضح بین آموزش استدلالی و تجربه غیراستدلالی تمیز قایل می‌شود. خداشناسی، که نمی‌تواند استدلالی نباشد آموزش و تعلیمی درباره نیک مطلق و واحد مطلق به ما می‌دهد اما آنچه ما را به واحد مطلق می‌رساند پارسایی و تزکیه نفس است، کوشش برای زندگی همساز با روان است. آموزش مانند علامت راهنمایی است که به ما می‌گوید از کدام طرف باید برویم اما برای رسیدن به واحد مطلق مسلماً باید جاده‌ای را پیمود که در آن انسان تنها به سوی تنها می‌رود.^{۳۴۴}

با وجود این گفتار فلسفی می‌تواند برای بیان این مطلب به کار برده شود که تجربه واحد مطلق به چه ترتیب میسر است. اگر من می‌تواند به واحد مطلق برسد درست به این سبب است که زندگی روانی دارد. زیرا روان، شعور مطلق، دو درجه دارد: درجه شعور مطلق اندیشمند و آن شعوری است کامل که خود را تمامیت صور (شکل‌ها) می‌داند و دیگری شعور مطلق در حال پدید آمدن که هنوز شعور مطلق نیست، هنوز نمی‌اندیشد اما مثل پرتوی است که از واحد مطلق می‌تابد و لذا ارتباط مستقیم با آن دارد. فلوپین می‌گوید روان، پس از آنکه واحد مطلق را لمس کرد. «مسحور عشق»، «مست شراب ازلی»، «شکوفای از لذت» می‌شود.^{۳۴۵} شعور مطلق اندیشمند شدن، برای من، خود یک تجربه عرفانی بود. اما شعور مطلق مهر ورزیدن، فرارفتن به تجربه عرفانی برتری است، مستقر شدن در آن نقطه ازلی است که آنجا از همه چیز نیکی می‌تراود و جز شعور مطلق در حال پدیدار شدن چیزی نیست. می‌توان در عالم خیال نقطه‌ای از یک پرتو را مجسم کرد که بتواند با نقطه‌ای که از آن جا می‌تابد، یکی شود: نقطه پیدایش پرتو، بی‌نهایت نزدیک به مرکز تابش نور است و با این وجود بی‌نهایت با آن فاصله دارد. زیرا خود آن مرکز

نیست بلکه نقطه‌ای از تابش است.^{۳۴۶} رابطه نسبی و مطلق چنین است. روابطی که به عقیده فلوطین بین گفتار فلسفی و گزینش وجودی برقرار است با این جمله فلوطین که در بیان مخالفت خود با غنوسی‌ها (Gnostiques) گفته بود^{۳۴۷}، خلاصه می‌شود:

وقتی می‌گوییم «خدا»، اگر واقعاً پارسا نباشیم، «خدا» واژه‌ای بیش نیست.

تنها تجربه اخلاقی یا عرفانی است که می‌تواند محتوایی برای گفتار فلسفی باشد.

مکتب نوافلاطونی پس از فلوطین و توسل به خدایان

گفتار فلسفی و قصد هماهنگی بین سنت‌ها

مکتب نوافلاطونی پس از فلوطین که یامبلیک، سیریانوس، پروکلس و داماسکیوس معرف‌آند در نگاه نخست مانند مرحله پیشرفته نظام سلسله مراتب‌دار فلوطین به نظر می‌آید. اما در واقع همانگونه که دیدیم مشخصه آن تلاش بسیار عظیمی برای ترکیب عناصر بسیار پراکنده سنت فلسفی و مذهبی تمام دوران باستانی است. از آن جاست که بنا بر یک سنت دیرینه مکتب افلاطون با مکتب فیثاغورس همگون شناخته می‌شود. و از سوی دیگر مکتب ارسطویی با مکتب افلاطونی سازگاری پیدا می‌کند تا جایی که نوشته‌های ارسطو، که البته در مفهوم افلاطونی تعبیر می‌شوند، مرحله نخست از مسیر کلی آموزش افلاطونی به حساب می‌آیند که در شرح پاره‌ای از رساله‌های ارسطو^{۳۴۸} و سپس در گفت و شنودهای افلاطون^{۳۴۹}، به مناسبت مرحله‌های مختلف سیر تکاملی روانی، نمایان می‌شوند.

اما هماهنگی به همین جا پایان نمی‌گیرد. کوشش می‌شود که ضمناً سنت فلسفی را با سنن ناشی از خدایان که آثار اورفئوسی (یا اورفه‌ای) و

سروش‌های کلدانی (Chaldaïque) است با هم سازگار کنند. بدینسان موضوع عبارت می‌شود از تلفیق الهاماتِ اورفئوسی، فیثاغورسی، سروش‌های کلدانی (کالدائیسیم) با سنت فلسفی فیثاغورسی و افلاطونی.

بدینسان به چیزی می‌رسیم که ممکن است در نظر ما یک نوع تردستی باور نکردنی جلوه کند. نوافلاطونیان می‌توانند در هریک از رابطه‌های استدلالِ جدلی مربوط به فرضیه معروفِ واحد مطلق (یک) که در رساله پارمیندس افلاطون آمده، رده‌های گوناگون خدایان سروش‌های کلدانی را ببینند. وانگهی سلسله مراتبِ فرضی که به طور تصنعی از گفت و شنودهای افلاطون استخراج کرده‌اند کلمه به کلمه با سلسله مراتب جوهرهای اورفئوسی و کلدانی مطابقت دارد. بدینسان الهامات کلدانی و اورفئوسی وارد گفتارهای فلسفی نوافلاطونی می‌شوند. البته با وجود این نباید اندیشید که گفتار فلسفی نوافلاطونی مجموعه درهم برهمی بیش نیست. در واقع هرکار مدرسی کوششی است عقلانی برای تشریح و تنظیم مطالب گوناگون. این کار روان انسان را به یک ورزش فکری وادار می‌دارد که بالاخره آموزنده است و ظرفیت تجزیه و تحلیل مفاهیم مختلف و دقت منطقی را بالا می‌برد: قصد پروکلوس در تبیین هندسی مراحل روند حرکت موجودات در رساله ارکان خداشناسی او قابل ستایش است. تفسیرهای پروکلوس درباره افلاطون آثار تفسیری برجسته و شایان توجهی است. و نمونه دیگر، تفکرات داماسکیوس درباره تناقضات حل نشدنی نظریه «اصل کل» است که بسیار عمیق‌اند. نفوذ ژرف دستگاه فلسفی (سیستم) پروکلوس در سراسر تاریخ اندیشه غرب، به ویژه در دوره رنسانس و دوره آرمانگرایی (رومانتیسیم) آلمانی جای شگفتی ندارد.

فعالیت نوافلاطونیان پس از فلوپین بیشتر به شرح و تفسیر متن‌های ارسطو و افلاطون اختصاص یافت. برخی از تفسیرهای آنان درباره ارسطو

به زبان لاتینی ترجمه شد و در تعبیری که در قرون وسطا از این فیلسوف شد نقش درخور ملاحظه‌ای بازی کرد.

شیوه زندگی

به عقیده نوافلاطونیان متأخر نیز، مانند فلوپین، گفتار فلسفی با یک رشته اعمال معین و یک شیوه زندگی معین پیوند تنگاتنگ دارد. اما به نظر فلوپین زندگی همساز با روان زندگی فلسفی یعنی ریاضت‌پیشگی و تجربه اخلاقی و عرفانی است. در حالی که به نظر نوافلاطونیان بعدی قضیه شکل دیگری دارد. بی‌شک آنان عمل فلسفی ریاضت‌پیشگی و پارسایی^{۳۵۰} را همچنان قبول دارند اما آن چیزی را که خود عمل «توسل به خدایان» می‌نامند به همان اندازه مهم، یا حتی کسانی مانند یامبلیک مهم‌تر از آن، می‌دانند. عبارت توسل به خدایان تنها در قرن دوم عصر ما پدیدار شد. ظاهراً این کلمه را نویسنده یا نویسندگان سروش‌های کلدانی در بیان آداب تزکیه روان و جرم آسمانی «حامل بی‌واسطه» آن ابداع کردند تا به آن امکان شهود خدایان را بدهند.^{۳۵۱} این آداب شامل شستشوی خود، اهدای قربانی، خواندن دعاهایی با واژه‌های مخصوص و اغلب نامفهوم بود. آنچه توسل به خدایان را از جادوگری متمایز می‌کند آن است که این کار، خدایان را ناگزیر به انجام عملی نمی‌نماید بلکه برعکس با اجرای مراسمی که فرض می‌شود خدایان خود مقرر کرده‌اند، دلالت بر فرمانبری از آنها دارد. یامبلیک می‌گوید این یک فلسفه نظری نیست بلکه آدابی است که ما آنها را درک نمی‌کنیم و نقش آنها ایجاد رابطه بین ما و خدایان است. ما نمی‌توانیم با تلاش فکری خود این کار را انجام دهیم زیرا بدون اجرای آن مراسم مؤثر بودن عمل ما موقوف به خود ما خواهد بود و حال آن که ابتکار در دست خدایان است و آنها خود نشانه‌های مادی، یا می‌توان گفت «عباداتی» را معین کرده‌اند که سبب جلب آنان می‌شوند و

امکان تماس با الوهیت و شهود صور الهی را فراهم می‌آورند.^{۳۵۲} این جا با نوعی آیین شفاعت رستگار کننده روبه روییم. البته در این معنا اندیشه وحدت وجود عرفانی از میان نمی‌رود اما بخشی از دیدگاه کلی آیین توسل به خدایان می‌شود. خدای متعال نیز مانند سایر خدایان ممکن است احتمالاً در تجربه عرفانی^{۳۵۳} با وساطت آنچه پروکلس «روح واحد» می‌نامد یعنی بخش برتر و متعالی روان، بر روان انسان متجلی شود. در این صورت «روح واحد» به یک معنا با نمادی که در کار معمولی توسل به خدایان موجب جذب آنها به روان می‌شود، مطابقت دارد.

غلبه آیین توسل به خدایان در مکتب افلاطونی برای ما بسیار معماگونه است. مشکل می‌توان فهمید که چرا مکتب نوافلاطونی پایان دوران باستانی مراسم توسل به خدایان را وارد فلسفه عملی کرده است. همانگونه که سافری (H.D.Saffrey) به درستی اشاره کرده می‌توان این وضع را با تصور نوافلاطونی‌های متأخر از جایگاه انسان در رابطه با الوهیت توضیح داد. در حالی که فلوپین معتقد بود روان انسان همیشه در تماس ناآگاه با شعور مطلق و جهان روان است، نوافلاطونیان متأخر عقیده داشتند که روان چون به بدن حلول کرده نیاز دارد مناسب عینی و ملموسی به جا آورد تا بتواند به الوهیت بازگردد. در این جا به طور کلی وضعی شبیه مسیحیت دیده می‌شود که بنابر آن انسان آلوده به گناه نخستین ناگزیر به تأمل درباره کلمه حق (Logos) مجسم (=مسیح) و پرداختن به نشانه‌های محسوس یا اعمال عبادی است تا بتواند با خداوند تماس پیدا کند. به موجب این هر دو جریان روحانی که در پایان دوران باستان جریان‌های مسلط زمانه، اما مخالف یکدیگر، بوده‌اند یعنی نوافلاطونی و مسیحیت، انسان نمی‌تواند تنها به اتکای توانایی‌های خود رستگار شود و نیاز به یک ابتکار خدایی دارد.^{۳۵۴}

IX

فلسفه و گفتار فلسفی

فلسفه و ابهام گفتار فلسفی

روایان بین فلسفه یعنی عمل به پارسایی که به عقیده آنها عبارت از طبیعیات و اخلاقیات و منطق بود و «گفتار بر مبنای فلسفه» یعنی آموزش نظری فلسفه که خود به سه بخش طبیعیات نظری، اخلاقیات نظری و منطق نظری تقسیم می شد^{۳۵۵}، تمیز قایل بودند. این تمیز که معنای کاملاً مشخصی در دستگاه فلسفی رواقی دارد ممکن است به شکلی عام تر در تعریف پدیده «فلسفه» در دوران باستان به کار برده شود. ما در بررسی های خود از یک سو به وجود یک زندگی فلسفی یا روشن تر بگوییم یک شیوه زندگی پی بردیم، که می توانیم آن را شیوه زندگی فلسفی، یعنی درست نقطه مقابل شیوه زندگی غیرفلسفی بدانیم و از سوی دیگر، از وجود گفتار فلسفی آگاه شدیم که گزینش آن شیوه زندگی را توجیه و تشویق می کند و بر آن شیوه زندگی تأثیر می گذارد.

فلسفه و گفتار فلسفی بدینسان به عنوان دو امر ناهمگون و در همین حال جدایی ناپذیر شناخته می شوند.

نخست ناهمگون زیرا به عقیده متفکران باستانی، فیلسوف نه به خاطر اصالت یا کثرت گفتارهای فلسفی که ابداع می‌کند یا شرح و بسط می‌دهد بلکه به سبب شیوه زندگی خود فیلسوف است. بیش از هر چیز باید خود را بهتر کنیم. و گفتار هنگامی فلسفی است که به شیوه زندگی تبدیل شود. و این در مورد سنت افلاطونی و ارسطویی، که زندگی فلسفی را زندگی همساز با روان می‌دانند واقعیت دارد. اما همچنین در مورد کلیان که گفتار فلسفی را به حداقل، گاه حتی به چند عمل ساده، کاهش می‌دهند، درست است. کلیان نیز کاملاً فیلسوف و حتی الگوی فلسفه شناخته شده‌اند. می‌توان مثال دیگری آورد: کاتون اوتیکی^{۳۵۶} (Caton d'Utique) دولتمرد رومی که با دیکتاتوری سزار به مخالفت برخاست و با خودکشی مشهورش به زندگی خویش پایان داد، نسل‌های بعد او را فیلسوف و حتی یکی از بی‌ماندترین حکیمانِ رواقی تمام دوران‌ها شناختند و دلیلش آن بود که او در فعالیت‌های سیاسی خود فضایل اخلاقی رواقی را با وسواسی کم‌نظیر رعایت می‌کرد. هم‌چنین بود در مورد سایر دولتمردان رومی مانند روتیلوس روفوس (Rutilus Rufus) و کنتوس موسیوس اسکاوولا پونتیفکس (Quintus Musius scaevola Pontifes)، که احکام رواقی را مو به مو اجرا می‌کردند و بی‌نظری نمونه‌واری در اداره امور شهرستان‌ها از خود نشان می‌دادند، یا چون تنها کسانی بودند که فرامین قانونی را در نهی تجمل جدی می‌گرفتند، و چون در دادگاه‌ها به دفاع از خود برمی‌خاستند، به فنون سخنوری متوسل نمی‌شدند بلکه به شیوه رواقی عمل می‌کردند.^{۳۵۷} نیز می‌توان به امپراتور مارک اورل اشاره کرد که در زمان زنده بودن، «فیلسوف» نامیده شد در حالی که هنوز کسی نمی‌دانست او کتاب اندیشه‌ها را نوشته است، و لذا اهل نظر شناخته نمی‌شد.^{۳۵۸} سناتور روگاتیانوس^{۳۵۹} (Rogatianus) که از پیروان فلوطین بود و بیشتر از او صحبت

کرده‌ایم، گرچه هیچ وقت درس نداده بود، نیز فیلسوف بود. او همان روزی که به منصب عالی قضا رسید از تمام مقامات سیاسی و آنچه دارایی داشت چشم پوشید.

زندگی فلسفی و گفتار فلسفی هم‌ارز نیستند به ویژه از این حیث که از دو مقوله کاملاً ناهمگونند، موضوع اساسی در زندگی فلسفی، گزینش نوعی زندگی بر مبنای اصالت وجود انسان، تجربه حالات خاص و برخی احوال درونی است که به هیچ وجه با گفتار قابل توضیح دادن نیست. این نکته در تجربه عشق افلاطونی، شاید حتی در تصور ارسطو از ماهیت‌های بسیط، و به ویژه در تجربه وحدت وجودی فلوپینی، که دارای خصوصیتی به کل غیرقابل بیان است، چراکه هرکس در پایان چنین تجربه‌ای سخن از آن گوید دیگر همان حال روحی هنگام تجربه را ندارد، روشن‌تر از هر جای دیگر نمایان می‌شود. اما این نکته درباره تجربه زندگی اپیکوری یا رواقی یا کلبی هم صادق است. تجربه عملی لذت ناب یا هماهنگی کامل با خود و با طبیعت داشتن، مقوله‌ای است غیر از گفتاری که در آن حکم به این تجربه عملی می‌شود یا از بیرون آن را وصف می‌کند. این تجربه‌ها از مقولات گفتاری و پیشنهاد کردنی نیستند.

بنابراین گفتار فلسفی و فلسفه، ناهمگون اما جدایی‌ناپذیرند. هیچ گفتاری را نمی‌توان فلسفی نامید هرآینه منفک از زندگی فلسفی باشد و هیچ زندگی فلسفی وجود ندارد که پیوند محکمی با گفتار فلسفی نداشته باشد. و خطری که زندگی فلسفی در بردارد همین جا یعنی در ابهام گفتار فلسفی است.

درواقع تمام مکتب‌ها خطری را که متوجه فیلسوف است در این دانسته‌اند که پنداشته شود گفتار فلسفی مربوط به مکتب حتی اگر با زندگی فلسفی سازگار نباشد، خود بسنده است. تمام مکتب‌ها پیوسته

کسانی را که به قول پولمون (Polémon)^{۳۱۰} افلاطونی درصددند با چیره دستی در استدلال قیاسی مورد ستایش قرار گیرند اما شیوه زندگی آنها برخلاف گفتارهایشان است یا کسانی را که براساس حکم اپیکوری^{۳۱۱} به گفتارهای میان تهی می پردازند، کسانی را که به گفته اپیکتت رواقی^{۳۱۲} درباره هنر زیستن انسان داد سخن می دهند به جای آنکه خود زندگی انسانی داشته باشند، کسانی را که به تعبیر سه نکا از عشق به حکمت (فیلوسوفیا = فلسفه)، عشق به سخن (Philologia)^{۳۱۳} می سازند، مورد حمله قرار می دهند. براساس سنت، کسانی را که به گفتارهای ظاهراً فلسفی می پردازند بی آنکه بین زندگی و گفتار خود هماهنگی برقرار کنند و بی آنکه گفتار آنها حاصل تجربه و زندگی خود آنها باشد، تمام این اشخاص را فیلسوفان، از افلاطون و ارسطو گرفته تا پلوتارک، سوفسطایی نامیده اند. پلوتارک می گوید این سوفسطایی ها به محض آنکه کرسی سخنوری را ترک می گویند، و کتاب و دفترهای خود را کنار می گذارند «در اعمال زندگی واقعی»^{۳۱۴} بهتر از سایر مردم نیستند.

زندگی فلسفی برعکس نمی تواند از گفتار فلسفی چشم بپوشد به شرط آنکه گفتار فلسفی ملهم از آن و برانگیخته آن باشد. گفتار فلسفی جزء جدایی ناپذیر زندگی فلسفی است. رابطه بین زندگی فلسفی و گفتار فلسفی را می توان از سه راه مختلف بررسی کرد که این هر سه راه پیوند تنگاتنگی با هم دارند. نخست آنکه گفتار توجیه کننده گزینش شیوه زندگی و مبین تمام آثار آن است: شاید بتوان گفت در یک نوع رابطه علیت متقابل، زندگی گزینشی تعیین کننده گفتار، و گفتار تعیین کننده زندگی گزینشی است و از لحاظ نظری آن را توجیه می کند. دوم آنکه برای فیلسوفانه زندگی کردن باید کاری برای خود انجام بدهیم و کاری برای

دیگران، و گفتار فلسفی، اگر واقعاً نمایانگر اختیار ناشی از وجود انسان باشد، از این دیدگاه وسیلهٔ گزیرناپذیری است. بالاخره گفتار فلسفی یکی از تمرین‌های شیوه زندگی فلسفی، به شکل گفتگو با دیگری یا با خویش است.

نخست آنکه گفتار فلسفی از لحاظ نظری زندگی‌گزینشی را توجیه می‌کند. ما این مطلب را از آغاز تا پایان فلسفه باستان ملاحظه کردیم. فیلسوفان در توجیه عقلانیت شیوه زندگی‌گزینشی خود باید به گفتاری بپردازند که تا حد امکان در مسیر عقلانیت کامل باشد. اعم از اینکه افلاطون باشد و گزینش نیکی، یا اپیکوریان و گزینش لذت ناب، یا رواقیان و گزینش نیت اخلاقی، یا ارسطو و فلوطین و گزینش شیوه زندگی همساز با روان، در تمام این موارد باید پیش‌فرض‌ها، الزامات، نتایج چنین وضعی را روشن کرد، مثلاً، همانگونه که در مورد رواقیان یا اپیکوریان دیدیم باید جایگاه انسان را از دیدگاه اختیار ناشی از وجود او در جهان جستجو کرد و بدینسان «طبیعیاتی» (با یا بی تکمله دینی) تدارک دید، همچنین رابطهٔ انسان را با هم‌نوعان تشریح کرد و «اخلاقیاتی» بر این اساس فراهم آورد، بالاخره حتی قواعد استدلال را که در طبیعیات و اخلاقیات به کار برده می‌شوند توضیح داد و بدینسان «منطق» و نظریه شناخت به وجود آورد. بنابراین باید زبان فنی به کار برد، از اتم‌ها سخن گفت یا از چیزهای غیرمادی، از مثل، از وجود، یا از واحد، یا از قواعد منطق. حتی در شیوه زندگی کلبی نیز، که گفتار فلسفی در آن بسیار کاهش یافته می‌توان تأمل درباره روابط بین «قرارداد» و «طبیعت» را ملاحظه کرد. در سرتاسر فلسفه باستان تلاش کم و بیش مهمی برای تفهیم و تنظیم موضوعات دیده می‌شود.

دوم آنکه گفتار وسیلهٔ ممتازی است که به وسیله آن فیلسوف می‌تواند

برای خود یا دیگران عملی انجام دهد زیرا با آنکه تبیین اختیار ناشی از اصالت وجود انسان مربوط به دارنده آن است اما همیشه به طور مستقیم یا غیرمستقیم کاری آموزنده، پرورش دهنده، روانشناختی و درمانی است. هدف از آن همیشه تأثیر گذاشتن، یا به وجود آوردن عادت‌ی در روان، انگیزش تغییر در من، بوده است. پلوتارک به همین نقش آفریننده اشاره دارد هنگامی که می‌نویسد: ۳۶۵

گفتار فلسفی پیکره‌های بی‌تحرك نمی‌تراشد بلکه به هر چه دست می‌زند آن را کوشا، اثربخش و زنده می‌سازد. گفتار فلسفی الهام‌بخش پویایی، داروهای محرک اعمال سودمند، گزینش نیکی‌هاست (...)

از این دیدگاه می‌توان گفتار فلسفی را یک تمرین روانی یعنی عملی برای دگرگونی بنیادی وجود تعریف کرد. این دگرگونی من را، گفتارهای مختلف فلسفی از راه‌های گوناگون به اجرا در می‌آورند. به این ترتیب گفتار «نظری» محض و جزمی که شاید بتوان گفت محدود به خود می‌باشد نیز با شدت وضوحی که دارد این منظور را برآورده می‌کند. مثلاً نظریه‌های اپیکوری و رواقی با صور منتظم و دقیق خود، با جنبه‌های جالب آن شکلی از زندگی که در مورد حکیم خیالی خود به تصور می‌آورند، انسان را به نحوی وادار به گزینش آن شیوه زندگی می‌کنند.

اما نفوذ خود را می‌توانند از این هم بیشتر افزایش دهند به این ترتیب که بر جملات کوتاه، یا از آن نیز بهتر براندرزهای قاطع و کوبنده از قبیل چهارپاره شفابخش اپیکوریان، تکیه کنند. به این دلیل رواقیان و اپیکوریان به مریدان خود سفارش می‌کنند که شب و روز احکام مهم جزمی را نه تنها با تکرار در ذهن (ذکر گرفتن) بلکه با نوشتن مکرر به خاطر بسپارند. تمرینی را که در کتاب اندیشه‌های مارک اورل آمده نیز باید بر این اساس

درک کرد. در آن کتاب، مارک اورل فیلسوف - امپراتور، جزئیات رواقی را برای خود دسته‌بندی می‌کند. اما این کار برای خلاصه کردن مطالب یا کمک رساندن به حافظه نیست تا تنها خواندن آن کافی به مقصود باشد. فرمول ریاضی نیست که یک بار یاد بگیریم و پس از آن دیگر خود به خود به کار بریم. زیرا قضیه آن نیست که برای اشکالات نظری و ذهنی راه حل پیدا کنیم بلکه باید مدام در وضعیتی باشیم که حس کنیم زندگی ما راهی ندارد جز آنکه به شکل رواقی باشد. لذا کافی نیست «کلمات» را بخوانیم بلکه باید همیشه و از نو اندرزهایی را که انسان را دعوت به عمل می‌کنند به طور واضح و مؤثر بیان کنیم. آنچه اهمیت دارد کار نوشتن و با خود حرف زدن است.^{۳۶۶} به طور کلی می‌توان گفت که مزیت ساختار منظم نظریه‌های رواقی و اپیکوری این است که ریزه کاری‌های آیینی را می‌توان به کارشناسان وا گذاشت اما نکات اساسی آیین برای گروه بسیار بیشتری از مردم قابل فهم است: در این جا همانندی با مسیحیت، که در آن نیز مباحثه‌ها خاص عالمان دینی است ولی دستورات شرعی، مردمان معمولی را کفایت می‌کند، کاملاً مشهود است. بنابراین، فلسفه‌های رواقی و اپیکوری، همانگونه که گفتیم می‌توانند «مردمی» شوند. این فلسفه‌ها «رسالت» دارند.

گفتارهای کاملاً دیگرگونه‌ای وجود دارند که ظاهراً آنها نیز از مقوله گفتارهای نظری‌اند و صورت پرسش، جستجو، حتی شک‌گرایی دارند، نه جزئیاتی را پیشنهاد می‌کنند، نه نظام فلسفی خاصی را. اما پیروان را به تلاش شخصی، به تمرین عملی و می‌دارند. این گونه گفتارها نیز میل به آن دارند که حالت یک عادت روانی را در شنونده ایجاد کنند و او را به‌گزینش شیوه زندگی ویژه‌ای راهنما شوند.

در گفت و شنود نوع سقراطی، که ضمن آن استاد وانمود می‌کند که

هیچ نمی‌داند و چیزی به مخاطب نمی‌آموزد نیز بالاخره مخاطب مورد سؤال واقع می‌شود: باید شخص خود و شیوه زندگی کنونی خود و گذشته خود را توجیه کند.

گفت و شنودهای افلاطونی، مانند رساله سوفسطایی یا فیلیپ تمرین‌های اندیشمندانه‌تری است اما باید پذیرفت که پیش از هر چیز یک «تمرین» است. دیدیم که هدف از آن تمرین، حل مشکلی نیست که مطرح شده بلکه «شخص را بهترین جدل‌دان کردن» است. و به درستی بهترین جدلی بودن تنها چیره‌دستی در ابداع یا اظهار ریزه‌کاری‌های استدلال نیست بلکه نخست دانش گفت و شنود و تمام لوازم آن است: پذیرفتن حضور و حقوق مخاطب، پاسخ را بر مبنای چیزی که مخاطب قبول دارد نهادن و لذا در هر مرحله از گفتگو حالت موافق با مخاطب داشتن، به خصوص پیروی از مقتضیات و قواعد عقل، جستجوی حقیقت و بالاخره پذیرفتن ارزش مطلق نیکی، و بنابراین دور شدن از دید فردی به قصد فرا رفتن به دیدگاه جهانی، کوشش برای نگرستن به همه چیز از دید کلی و نیکی، و بدینسان دید خود از جهان و نیز احوال درون خود را دگرگون کردن.

وانگهی گفتگوی فلسفی می‌تواند به صورت شرحی تفصیلی و دنباله‌دار باشد، گفتاری باشد برای تشویق یا تسلای مخاطب به منظور دگرگون کردن روان او، که در این حالت از تمام منابع سخنوری استفاده خواهد شد.

بالاخره سؤمین جنبه رابطه بین فلسفه و گفتار فلسفی آن است که گفتار فلسفی یکی از اشکال تمرین شیوه زندگی فلسفی است. هم اکنون دیدیم که گفت و شنود جزء جدایی‌ناپذیر شیوه زندگی افلاطونی است. زندگی در آکادمی مستلزم تبادل فکری و روانی دایمی، با گفت و شنودها و نیز با

پژوهش‌های علمی است. این اجتماع فیلسوفان ضمناً اجتماع دانشمندانی است که به ریاضیات و نجوم و اندیشیدن درباره سیاست نیز، می‌پردازند. مدرسه ارسطو حتی پیش از مدرسه افلاطون محل اجتماع دانشمندان است. شیوه زندگی گزینشی ارسطویی در واقع «زندگی همساز با شعور مطلق»، یعنی پژوهش را معنا و لذت زندگی دانستن و زندگی دانشمندانه و توأم با مکاشفه داشتن، و اغلب به شکل گروهی به تحقیقات درباره تمام جوانب واقعیت انسانی و کیهانی پرداختن است. گفتار فلسفی و علمی که به عقیده ارسطو نمی‌تواند تنها صورت گفت و شنود داشته باشد، از دید او نیز از ارکان اصلی زندگی همساز با روان است. کار دانشمند می‌تواند، وقتی شعور بشر به وسیله احساس غیرگفتاری با شعور مطلق تلاقی می‌کند، تا حد شهود عرفانی پیش رود.

در سایر مکاتب نیز همین اجتماع پژوهشگران، همین مباحثات، همین نگرانی احوال خود و دیگران، یکدیگر را اصلاح کردن، خواه همانگونه که دیدیم با دوستی در مکتب اپیکوری، خواه با ارشاد وجدانی در مکتب‌های رواقی یا نوافلاطونی، وجود دارد.

همچنین گفتار درونی تأمل‌آمیز فیلسوف که به یک اعتبار گفتگوی او در تنهایی با خویش است، و پیشتر از آن سخن گفته‌ایم، نیز نوعی تمرین زندگی فلسفی است. گفتگو با خود در دوران باستان رسم رایجی بود. از جمله می‌دانیم که همشهریان پیرون از این که او به صدای بلند با خود حرف می‌زد دچار شگفتی بودند.^{۳۶۷} و کلئانت رواقی را نیز برای همین کار سرزنش می‌کردند. در خود فرو رفتن یا مراقبه آرام درونی را می‌توان در حالت ایستاده و بی حرکت انجام داد - این روش سقراط بود - یا در حال گردش و راه رفتن همان گونه که هوراس^{۳۶۸} شاعر می‌گوید: «آیا در سکوت، با گام‌های کوتاه از میان بیشه‌های مصفا می‌گذری و تمام

اندیشه‌های شایسته حکیمان و مردان نیک را در سر داری؟» و اپیکتت رواقی می‌گوید^{۳۶۹}: «برو تنها گردش کن، با خود سخن بگو.» در خود فرو رفتن و مراقبه جزئی از مجموعه اعمالی است که البته تمام آنها از مقوله گفتار نیستند، اما همیشه گواه‌اند بر آموزش شخص فیلسوف و برای او، وسیله‌ای که با آن خود را دگرگونه می‌کند و بر خود تأثیر می‌گذارد. اکنون می‌خواهیم این تمرین‌ها را بررسی کنیم.

تمرین‌های روانی

ما در جریان پژوهش خود در تمام مکتب‌ها حتی در مکتب شک‌گرایی به تمرین‌هایی (askesis, Meletê)، یعنی به کارهایی ارادی و شخصی برخوردیم که هدف از آن‌ها دگرگون ساختن من بود. این کارها مربوط به شیوه زندگی فلسفی است. من اکنون می‌خواهم بگویم تاگرایش‌های مشترک بین این کارها را در مکتب‌های مختلف پیدا کنم.

پیش از تاریخ

تاریخ اندیشه هرگز آغاز مطلقى ندارد. بنابراین می‌توان چنین پنداشت که در نظر اندیشمندان پیش از سقراط و در یونان قدیم تمرین‌های روانی، مربوط به پیش از تاریخ می‌شده است. متأسفانه آنچه ما دربارهٔ پیش از سقراطیان می‌دانیم بسیار ناقص و گواهی‌ها بسیار متأخراند و تفسیر قطعات مکتوبی که باقی مانده بسیار مشکل است زیرا نمی‌توانیم معنای واژه‌هایی را که در آنها به کار رفته همیشه به طور مطمئن دریابیم. مثلاً آمپدوکلس^{۳۷۰} دربارهٔ شخصیت نامتعارفی، که شاید منظورش فیثاغورس باشد، به این شکل سخن می‌گوید:

در بین آنان مردی می‌زیست که دانش خارق‌العاده داشت، توانسته

بود ثروت هنگفتی از اندیشه (Prapidon) به دست آورد، به هرکار توانا بود. زیرا هرگاه در اندیشه‌هایش (Prapidessin) تلاش فراوان به کار می‌بست آن چه را که در ده یا بیست زندگی گذشته کسی رخ داده بود به آسانی می‌دید.

گروهی می‌خواهند این سخن را اشاره به تمرین‌های حافظه بدانند که فیثاغورس انجام می‌داد.^{۳۷۱} و ما به این مطلب باز خواهیم گشت. اما عجالتاً می‌توانیم بپذیریم که این یادآوری، «با تلاش بسیار در اندیشه‌ها»، صورت می‌گرفت. واژه Prapides که دو بار در این متن به کار رفته در اصل معنای حجاب حاجز می‌دهد که فشار آن ممکن است باعث قطع تنفس و از راه مجاز، موجب قطع تأمل و اندیشه شود. مانند کلمه «قلب» (یا دل) در زبان فرانسوی (و در فارسی نیز. م.) که یک معنای اندام‌شناختی دارد و یک معنای روان‌شناختی. ورنان^{۳۷۲} (J.P.Vernant) پس از ژرنه^{۳۷۳} (L.Gernet) چنین عقیده دارد که در متن آمپدوکلس به یک «تمرین روانی» اشاره می‌شود که تلاش برای به یاد آوردن، و عبارت از «روش‌هایی است برای تنظیم تنفس به وسیله حجاب حاجز که قاعدتاً باید روان را برای رها شدن از بدن و سفر به جهان برین آماده می‌کرد.» اما آیا می‌توان پذیرفت که واژه Prapides هنگامی که مربوط به تلاش برای به یاد آوردن باشد معنای اندام‌شناختی بدهد در حالی که دو سطر بالاتر همین واژه به تأمل و اندیشه اطلاق شده و لذا کاملاً روشن است که در آن جا معنای روان‌شناختی می‌دهد؟ متن دیگری از آمپدوکلس می‌گوید:^{۳۷۴}

خوشبخت کسی که ثروت هنگفت از اندیشه‌های (Prapidon) الهی به دست آورده و تیره‌بخت آن که درباره‌ی خدایان عقیده‌ای تیره و تار داشته باشد.

همان مفهوم «روان‌شناختی» واژه Prapides در این متن هم وجود دارد

که البته این معنا را تقابل واژه با عبارتی که معنای «عقیده» می‌دهد، تأیید می‌کند. تأکید بر مفهوم «روش‌های تنظیم تنفس» در این متن منحصرراً متکی بر ابهام واژه Prapides است اما هیچ چیز دلالت بر آن ندارد که این واژه در جمله آمیدوکلِس معنای حجابِ حاجز می‌دهد.

منظور من این نیست که روش‌هایی برای تنظیم تنفس در سنت فلسفی یونان وجود نداشته است. شناخت روان به مثابه «دَم»^{۳۷۵} برای قبول چنین فرضی کافی است و احتمال دارد که تمرین افلاطونیِ تمرکز روان، که علی‌الاصول، پراکنده در تمام اجزای بدن است^{۳۷۶}، از این دید قابل فهم باشد. همچنین بسیار جالب توجه است که می‌بینیم در حکایات مربوط به مرگ فیلسوفان، مانند مرگ دوکلبی مشهور، دیوژن و متروکلِس، اغلب سخن از شخصیت‌هایی می‌رود که با حبس تنفس، خودکشی کرده‌اند و این اجازه می‌دهد که فرض کنیم اعمالی از این قبیل در کتاب‌های تاریخی مربوط به شرح حال اشخاص عنوان می‌شده است. اما من در این جا می‌خواهم فقط یک نمونه از تردیدها و اشکالاتی را بیاورم که بر تمام دوباره سازی‌ها و فروض راجع به پیش سقراطیان و یونان قدیم، سنگینی می‌کند.

ورنان^{۳۷۷} می‌افزاید که این روش‌های تنظیم تنفس را باید سنتِ «شَمَنی» دانست. آیین شمنی^{۳۷۸} یک پدیده اجتماعی است که در اصل به تمدن‌های شکار و ابسته است و تنها در سیبری و امریکای جنوبی به شکل پدیده مرکزی جامعه پایدار مانده، اما همه جا در تاریخ‌هایی کم و بیش دور، با فرهنگ‌ها و دین‌های دیگر درآمیخته و تنها در اسکاندیناوی و اندونزی جوهر آن حفظ شده است. این آیین بر چهره شمن یعنی شخصیتی متکی است که می‌تواند، از طریق مناسکی خاص، با جهان ارواح حیوان‌ها یا انسان‌ها، اعم از مرده و زنده تماس بگیرد و از موفقیت

شکار یا پرورش دام یا درمان روانِ زندگان و مردگان اطمینان حاصل کند. همیشه پس از مولی^{۳۷۹} (K.Meuli) و رودس^{۳۸۰} (E.R.Rodes) گرایش بر این بوده است که ریشهٔ تصورات فیلسوفان یونانی دربارهٔ روان، جدایی روان از بدن، ریشه‌های تمرکز روانی، خیالات مربوط به سفر روان به بیرون از کالبد، و نیز پس از الیاد^{۳۸۱} (M.Eliade) ریشهٔ روش‌های گوناگونِ حال جذبه را در آیین شمنی ببینند. من به سهم خود در این گونه اظهارنظرها بی‌نهایت محتاطم و این دو دلیل عمده دارد:

نخست آنکه حتی اگر این دورانِ پیش از تاریخی شمنی را قبول داشته باشیم روشن است که تمرین‌های روانی مورد توجه ما هیچ ارتباطی با مناسک شمنی ندارند بلکه برعکس با نیازی مسلم برای نظارهٔ دقیق عقلانی تطبیق می‌کنند نیازی که با نخستین اندیشمندان یونان، و با سوفسطاییان و با سقراط پدید می‌آید. هر قیاس بیش از اندازه نزدیکی در این زمینه خطر آن دارد که تصور ما از فلسفه یونان را دچار خطا کند.

دوم آنکه، من چنین می‌پندارم که مورخان فلسفه تصویری به شدت آرمانی و روحانی از آیین شمنی دارند و این باعث می‌شود که آیین شمنی را در هر چیز ببینند. آیا در مثل می‌توان با ژولی هم‌آواز شد و گفت:^{۳۸۲}

دیگر از لحاظ دانش انسان‌شناسی واقعیت پذیرفته شده‌ای است که سقراط آخرین شمن و نخستین فیلسوف بوده است.

«از لحاظ دانش انسان‌شناسی واقعیت پذیرفته شده‌ای است» یعنی چه؟ آیا واقعاً می‌توان گفت که سقراط نخستین فیلسوف بوده؟ معنای واژه «شمن» در این مورد چیست؟ آیا این است که بنابر جوهر آیین شمنی یعنی از دید (تمدن) صید و شکار طبق قاعده اتحاد روان انسان‌ها با روح حیوانات که طرحی بر مبنای الگوی همسری دارد، سقراط یک همسر آیینی داشته که روانِ مادینهٔ جهانِ روزی دهنده یعنی دختر روانِ بخشندهٔ

شکار است که روح جنگل نامیده می‌شود یا دختر روان آب‌ها است که بخشنده ماهیان است؟ آیا سقراط می‌خواسته با انجام مناسکی خود را به وسیله تن‌پوش خنده‌آور و شیوه رفتار ویژه‌اش، به هیئت حیوانی درآورد؟ آیا مانند حیوان نری که رقیبان را می‌راند و برای جفت‌گیری با ماده آماده می‌شود، او هم جست و خیز می‌کرده و داد و فریاد راه می‌انداخته است؟ اشارات من این جا به توصیفی است که همکارم ایمون^{۳۸۳} (R.N.Hamayon) از اعمال شمن‌ها کرده است. به نظر من ایمون افزون بر این، به نحوی شایسته ابهام در کاربرد عبارت از خود بی‌خود شدن را که حالتی شبیه به حال جذبه است روشن ساخته و تمام کارهای جسمی شمنی را نیز گرد آورده است.^{۳۸۴} معمولاً به این اکتفا می‌شود که بگویند شمن «از خود بی‌خود شد» بی‌آنکه جزئیات حرکات او را توضیح دهند. اما آنچه به راستی اهمیت دارد دقیقاً همان جزئیات حرکات‌های بدنی اوست: لرزیدن یا جهیدن شمن تنها نمایانگر یک نوع ارتباط نیست بلکه هریک از این حرکات، روان‌های مختلف را طرف توجه دارد.^{۳۸۵}

نماد پیوند با روان حیوانات به این سبب که مستلزم حیوان شدنِ خود شمن در معنای آیینی آن است، برای درک شگفتی‌های رفتار او کافی است. این نماد پرسش‌های مربوط به طبیعت تندرست یا بیمار او و نیز پرسش‌های مربوط به ساختگی یا طبیعی بودن شیوه رفتار او را کاهش می‌دهد. هیچ نیاز نیست که به حالت روانی یا شرایط بدنی ویژه‌ای استناد کنیم. شمن به وسیله حرکات بدنی خود با روان حیوان‌ها رابطه می‌گیرد همان‌گونه که گونه‌های مختلف حیوانات، بی‌آنکه زبان مشترک داشته باشند همین کار را بین خود می‌کنند. شمن وقتی می‌جهد مانند هنگامی که بی‌حرکت دراز می‌کشد نه از خود بی‌خود است نه بیهوش، نه دچار هیستری است نه بی‌حسی: او

نقش خود را بازی می‌کند. این برایش مطرح نیست که حالتی به او دست دهد یا تجربه‌ای کند، چنان‌که در بعضی از تفسیرهای غربی دیده شده است، بلکه می‌خواهد آنچه را که کسانش از او انتظار دارند، انجام دهد. بنابراین درست نیست که عبارت از خود بی‌خود شدن، حال جذبه، یا حالات گوناگون وجدانی را که واژه‌های مبهمی است به کار بریم زیرا این واژه‌ها بین حالت بدنی، حالت روانی و عمل نمادین رابطه‌ای برقرار می‌کنند که وجود چنین رابطه‌ای را هیچ چیز ثابت نمی‌کند.

به نظر من باید تمام خصوصیات شمن را از او بگیریم تا بتوانیم از سقراط به عنوان شمن نام ببریم. از نظر ژولی^{۳۸۶}، اینکه سقراط گاهی کناری می‌گرفت و بی‌حرکت می‌ماند و به تأمل در خود فرو می‌رفت، اینکه «روان خود را با خود همساز می‌کرد»^{۳۸۷} ثابت می‌کند که به «روش‌های کاملاً شناخته شده تنظیم تنفس» دست می‌زده است. عبارت «کاملاً شناخته شده» به عقیده من خیلی اغراق‌آمیز است، دقیق‌تر آن است که بگوییم «مفروض» یا «ممکن»، و این را پیشتر ملاحظه کردیم. من به سهم خود فکر می‌کنم که اگر انسان بخواهد با آرامش کامل به تأمل در خود (مراقبه) فرو رود باید بی‌حرکت و ساکت بماند و این طرز رفتار هیچ رابطه‌ای با «گوشه‌گیری» شمن ندارد. دودس (Dodds) در این مورد عبارت «گوشه‌گیری» مذهبی را به کار می‌برد، دوران سخت آموختن همراه با روزه گرفتن در تنهایی که ممکن است موجب تغییر روان‌شناختی جنسیت هم بشود. پس از این دوران، روان شمن می‌تواند بدن او را ترک کند و به مکان‌های دور، به جهان ارواح به سفر رود. اما واقعیت، که همیشه رابطه آیینی با روان حیوانات یا مردگان دارد بسیار پیچیده‌تر از این‌هاست. الیاد و دودس آیین شمنی را مانند نیرویی می‌دانند که فرد برای تغییر دلخواه

روابط روان و بدن خود دارد در حالی که این آیین بیشتر هنر اجرای پاره‌ای اعمال نمادین در وضعیت‌های معین است. و من در مورد گوشه‌گیری شمن باز گفته‌ام یون را می‌آورم: ۳۸۸

اتحاد با یک روح حیوانی پایه و اساس جنبه بدوی و طبیعی رفتار شمنی است. این اتحاد همچنین مبنای رفتارهای نامتعارف مقتضای حرفه اوست: گریزها، پرهیز از گوشت‌خواری، حالت خواب و بیداری و غیره. این رفتارها، که در زمان بلوغ پدید می‌آیند بیانگر آغاز تماس با ارواح حیوانات و آزمونی برای ثبوت مردانگی‌اند.

در هیچ یک از این رفتارها، هیچ ارتباطی با طرز رفتار سقراط دیده نمی‌شود. دودس همچنین می‌خواهد آثار آیین شمنی را در روایاتی ببیند که راجع به شخصیت‌هایی چون آباریس (Abaris)، آریسته پروکونزی (Aristée de Proconnese)، هرموتیم کلزومنی (Hermotime de Clayomene) یا اپیمنید (Epiménide) گفته می‌شود. مبنی بر این که گویا به بیرون از بدن خویش سفر کرده‌اند. ۳۸۹

روی زمین دراز کشیده بود، به سختی نفس می‌کشید، روانش بدن او را ترک کرده و چون پرنده‌ای در پرواز بود و به آنچه در پایین بود می‌نگریست: به زمین، دریا، رودخانه‌ها، شهرها، آداب و رسوم و عاطفه‌ها، به طبایع از هر قبیل. سپس به بدن بازگشت و آن را بر خیزاند، و چون ابزاری به کارش گرفت و آنچه را که دیده و شنیده بود برایش حکایت کرد.

بولتون ۳۹۰ (J.D.P. Bolton) با پژوهش بسیار دقیق ثابت کرده است که داستان آریسته درواقع زیر نفوذ هراکلیدپونتی، از شاگردان افلاطون، که علاقه‌مند به این گونه پدیده‌ها بود، بدینسان تعبیر شده است. اما او عقیده داشت که همه چیز دلالت بر این دارد که آریسته در قرن هفتم پیش از

میلاد می‌زیسته، واقعاً سفری تحقیقی به جنوب روسیه کنونی و استپ‌های آسیا کرده، پس از بازگشت منظومه‌ای به نام آریماسپه‌آ (Arimaspea) نوشته و ماجرای سفر خود را در آن شرح داده است. بنابراین به نظر می‌رسد که آریسته سفر روانی نکرده بلکه به یک سفر زمینی واقعی رفته بوده است. همه او را که مدت شش سال غایب بود مرده پنداشتند و بنابراین فکر کردند روان او، در حالت مرگی صوری به سفر رفته باشد. باز می‌بینیم که این گونه تعبیرهای «شمنی‌وار» نمی‌تواند مورد اعتماد باشد.

شاید بتوان آثاری از آیین شمنی را در پاره‌ای از جنبه‌های مذهبی و آیینی یونان قدیم مشاهده کرد اما بی‌شک از چهره‌ها و اعمال این حکیمان، از آریسته گرفته تا فیثاغورس، که به یاری زندگی مرتاضانه گویا اختیار روان خویش را به دست گرفته بوده‌اند تعبیری شده است که در مورد آن تعبیرها باید حداکثر احتیاط را به کار برد. ظاهراً در این زمینه، تردید داشتن کاملاً به جاست. و این همان کاری است که ورنان کرده، آن جا که درباره شخصیت‌هایی چون آباریس یا آریسته می‌نویسد:^{۳۹۱}

ما به سهم خود بیشتر تمایل به پذیرش همانندی عمل آنان با فنونی از نوع یوگا داریم تا با آیین شمنی.

اکنون می‌توانیم به متن آمپدوکلس بازگردیم که با آن آغاز کرده بودیم. البته این کار به ما امکان می‌دهد که دو واقعیت کاملاً شناخته شده را بررسی کنیم. نخست آنکه فیثاغورس معتقد به تناسخ بود. دوم اینکه او می‌توانست هستی‌های گذشته خود را به یاد آورد. می‌گویند به خاطر داشت که اوفورب^{۳۹۲} (Euphorbe) پسر پانتوس (Panthoos) بوده که مینه‌لاس (Ménélas) هنگام جنگ تروا او را کشته است. مردم باستان همچنین حکایت می‌کردند که فیثاغورسیان، بامداد یا شامگاه، تمرین یادآوری

می‌کردند به این ترتیب که تمام رویدادهای شبانه‌روز گذشته خود را از خاطر می‌گذراندند.^{۳۹۳} تصور بر این است که هدف نهایی از این تمرین‌ها آن بوده که شخص زندگی‌های گذشته خود را به یاد آورد.^{۳۹۴} این تعبیر تنها به یک گواهی بسیار متأخر یعنی گواهی هیروکلِس (Hieroclès)، نویسنده‌ای از قرن پنجم پس از میلاد، مفسر اثر مشکوک نو فیثاغورسی به نام اشعار زرین، متکی است که در آن ضمن مطالب دیگر، توصیه‌هایی درباره‌ی آزمون وجدان (یا انتقاد از خود) دیده می‌شود. هیروکلِس پس از نشان دادن اهمیت اخلاقی این اقدام می‌افزاید:^{۳۹۵}

این یادآوریِ زندگیِ روزمره تمرینی است برای به یاد آوردن آنچه که ما در زندگی‌های پیشین خویش کرده‌ایم و از این راه احساس جاودانگی خواهیم کرد.

با وجود این ملاحظه می‌شود که دو گواه قدیمی‌تر، دیودورس سیسیلی^{۳۹۶} و سیسرون وقتی درباره طرز عمل فیثاغورسی یادآوری رویدادهای روز پیش و روزهای پیشتر سخن می‌گویند تنها از تمرین‌های خاص تقویت نیروی حافظه صحبت می‌کنند. به عقیده پورفورئوس^{۳۹۷} بیشتر یک آزمونِ وجدان درباره کارهای گذشته و پیش‌نگری طرز کار انسان در آینده مورد نظر بوده است.

ما درباره زندگی در مدرسه فیثاغورس توصیف‌های بسیار در دست داریم. متأسفانه این توصیف‌ها بیشتر بازتابِ آرمانِ زندگی فلسفی ویژه مکتب‌های بسیار قدیمی‌تر از مکتب فیثاغورسی‌اند. بنابراین نمی‌توان برای بازسازی الگوی زندگی فیثاغورسی به آنها اعتماد کرد. می‌دانیم که افلاطون^{۳۹۸} در جمهوری، این طرز زندگی را ستوده اما کیفیت آن را برای ما نگفته است. آنچه می‌توانیم با یقین بگوییم نخست این است که فیثاغورسیانِ زمانِ فیثاغورس الگویی بوده‌اند برای نظریه افلاطون درباره

شهری که باید اداره و حکومت آن به دست فیلسوفان باشد.^{۴۹۹} مطلب دیگری که می‌توانیم بگوییم این است که پس از شکست این فعالیت سیاسی چه در جنوب ایتالیا چه در جاهای دیگر یونان، جمعیت‌های فیثاغورسی که زندگی مرتاضانه‌ای داشته‌اند و ما پیشتر از آنان سخن رانده‌ایم،* وجود داشته‌اند.

هم‌چنین آگاهی ما درباره اعمال روانی که احتمالاً نزد سایر پیش‌سقراطیان رواج داشته بسیار اندک است. تنها می‌توانیم اشاره کنیم که فیلسوفانی چون سه‌نکا و پلوتارک^{۴۰۰} هنگام بحث درباره یکی از موضوع‌های مورد علاقه خود، یعنی آرامش روان، به اثری از دموکریت اشاره می‌کنند که در آن درباره اُتومیا (Euthumia)، یعنی وضع مناسب روان که مترادف با شادی است بحث می‌شود. به عقیده سه‌نکا او این حالت را در تعادل روانی جستجو می‌کرده است. انسان می‌تواند آرامش روان را با قدرتِ همساز کردن اعمال خود با آن چه که می‌تواند انجام دهد، به دست آورد. بنابراین شادی و خودشناسی یکی است. مطلب آن است که انسان «به خود پردازد». لذا تأثیر گذاشتن بر خویش میسر است. نیز درخور توجه است که احکام اخلاقی بسیاری به نام دموکریت مدوّن شده بود.^{۴۰۱} از سوی دیگر دموکریت کتابی نوشته بود به عنوان تریتوگینا (Tritogeneia) که یکی از نام‌های الهه آتنه (Athena) است. دموکریت آن الهه را با حکمت و دوراندیشی یکی می‌دانست و حکمت را به عنوان هنر خوب استدلال کردن، خوب سخن گفتن، و آنچه را که بایسته است انجام دادن، وصف می‌کرد.^{۴۰۲}

از میان سوفسطاییان، آنتیفون^{۴۰۳} دلبستگی ویژه‌ای به پیشنهاد خود برای درمان درد و رنج با سخن گفتن داشت. ما نمی‌دانیم چگونه این

درمان را انجام می‌داد اما می‌توانیم در قطعه‌هایی از آثار او که باقی مانده نشانه‌های گرانیهایی دربارهٔ شناخت روان بشر پیدا کنیم. در این جا تنها به چند نمونه اکتفا می‌کنیم. از جمله او می‌داند که انسان تا خود آنچه را که بد و شرم‌آور است نیازموده باشد یعنی دست کم یک بار بر نفس خود غلبه نکرده باشد نمی‌تواند حکیم شود. او هم چنین می‌داند که هرکس بخواهد به نزدیکان خود بدی روا دارد، اگر فوراً دست به کار نشود، از بیم آنکه شاید توفیق نیابد یا از وحشت آنکه عواقب ناپسندی به بار آید، اغلب از اجرای منظور خود منصرف می‌شود،^{۴۰۴} معنای این حرف آن است که دوراندیشی عبارت است از تفکر و تأمل و کار را به تأخیر انداختن. هم چنین در این مفهوم نقش تفکر و تأمل را در شیوه زندگی انسان مشاهده می‌کنیم. افزون بر این، آنتیفون شهرت به این داشت که معبر شایسته رویاهاست. اشاره او را به بی‌همتا و جدی بودن زندگی، که در زیر می‌آوریم نیز باید به خاطر سپرد: ^{۴۰۵}

کسانی هستند که در حال زندگی نمی‌کنند: آن چنانند که با تمام قوا خود را برای زندگی نامعلوم دیگری آماده می‌سازند نه برای این زندگی. اما در همین هنگام که به این کار سرگرمند زمان می‌گذرد و از دست می‌رود. با زندگی نمی‌توان مثل تاسی که می‌ریزند، بازی کرد. گویی سخن اپیکور یا سENECA را، پیش از آمدنشان، می‌شنویم: «در آن هنگام که انسان در انتظار زندگی است، زندگی می‌گذرد.»

با همین چند نمونه می‌توان حدس زد که شیوه زندگی فلسفی و کارهای وابسته به آن، دوران پیش از تاریخی داشته^{۴۰۶}، اما با توجه به ناچیز بودن نوشته‌هایی که محفوظ مانده و با توجه به مشکل تفسیر آنها، توضیح دقیق این کارها، چنان که دیدیم، مستلزم پژوهش بسیار گسترده‌ای است.

تمرین‌های بدنی و تمرین‌های روانی

هر چند در بسیاری از متن‌ها به تمرین (askesis) فلسفی اشاره شده اما هیچ رساله منتظمی وجود ندارد که نظریه و نحوه این تمرین را کاملاً تدوین کرده باشد. می‌توان چنین پنداشت که این اعمال بیش از هر چیز جزیی از آموزش شفاهی و کاربرد آن در ارشاد روانی بوده است. خواهیم دید که رساله‌هایی در باب تمرین وجود داشته که اکنون از بین رفته‌اند. اینک ما زیر این عنوان تنها یک رساله کوچک از موسونیوس روفوس رواقی در اختیار داریم.^{۴۰۷} او پس از تأیید این مطلب که هرکس به فلسفه پرداخت نیاز دارد به آن عمل کند، تمرین‌های ویژه روان و تمرین‌های مشترک برای روان و بدن را از هم تفکیک می‌کند. اولی‌ها عبارتند از یک سو «همیشه در دسترس داشتن» آثاری که جزمیات اصلی حاکم بر اعمال انسان را مقرر می‌دارند و بنابراین تأمل کردن درباره آنها، و نیز هر چیز را از دیدی دیگر متصور کردن، و از سوی دیگر خواهان و جویای چیزهای واقعاً نیک بودن یعنی خلاصه نیت پاک اخلاقی داشتن. «اگر به سرما، گرما، تشنگی، گرسنگی، خوراک ساده، خوابگاه سخت، پرهیز از چیزهای دلپذیر، تحمل چیزهای ناگوار عادت کنیم» تمرین‌های مشترک روان و بدن را اجرا کرده‌ایم و بدینسان بدن در برابر درد مقاوم خواهد شد و آمادگی خواهد یافت. اما روان نیز در نتیجه این تمرین‌ها ممتسک و میانه‌رو و به این ترتیب نیرومند می‌شود.

ملاحظات موسونیوس ارزش بسیار دارند زیرا به ما امکان می‌دهند که بینیم تمرین فلسفی ریشه در آرمان‌های قهرمانی و عملیات رایج برای پرورش بدن در ورزشگاه‌ها دارد. همانگونه که یک قهرمان با تمرین‌های بدنی مکرر به جسم خود نیرو و حالت جدید می‌دهد فیلسوف نیز نیروی روانی خود را با تمرین‌های فلسفی افزایش می‌دهد و خود را دگرگونه

می‌سازد. این همانندی بیشتر دیده می‌شود وقتی توجه داشته باشیم که فلسفه در ورزشگاه‌ها یعنی محل تمرین‌های ورزشی (gymnasion) تدریس می‌شد.^{۴۰۸} تمرین بدنی و تمرین روانی، برای به وجود آوردن انسانی واقعی، آزاد، نیرومند و مستقل، دست در دست هم دارند.

نمونه‌های بسیار از این عملیات را در مکتب‌های گوناگون نشان دادیم. اکنون باید رابطه عمیق موجود بین این اعمال را با هم نشان دهیم و بپذیریم که آنها همه بالاخره به دو جنبش خودآگاهی که در عین حال مخالف و مکمل یکدیگرند: یکی تمرکز بر خود و دیگری فرارفتن از خود، منتهی می‌شوند. آنچه این اعمال را همگون می‌سازد وحدت آرمان است: تصویری که مکاتب مختلف از چهره حکیم دارند با وجود اختلاف ظاهری، دارای وجوه مشترک بسیار است.

رابطه با خویش و تمرکز من

ریاضت

تقریباً تمام مکتب‌های فلسفی تمرین‌های مرتاضانه (واژه یونانی askesis دقیقاً معنای تمرین می‌دهد) و تسلط بر نفس را پیشنهاد می‌کنند: یک نوع ریاضت افلاطونی وجود دارد که پرهیز از لذت‌های حواس و رعایت برنامه غذایی است. این ریاضت‌گاه زیر نفوذ مکتب نوفیثاغورسی در آخر به پرهیز از گوشت حیوانات هم می‌رسد و ریاضتی است برای تضعیف بدن از راه روزه گرفتن و شب‌زنده‌داری به منظور داشتن یک زندگی روانی (معنوی). ریاضت کلبی مستلزم گرسنگی، تشنگی، تحمل ناسزا، ترک تجملات، ترک وسایل رفاه، ترک تمام فرآورده‌های مدنیت به قصد کسب قدرتِ استادگی و دست یافتن به استقلال است. ریاضت پیرونی آن است که به همه چیز با دیده بی‌تفاوتی بنگریم زیرا نمی‌توانیم

خوب و بد آنها را تشخیص دهیم. ریاضت اپیکوری در محدود کردن امیال است برای دستیابی به لذتِ ناب. ریاضت رواقی همه چیز را داوری می‌کند و در همین حال می‌گوید که نباید به چیزهای بی تفاوت دل بست. تمام این ریاضت‌ها نوعی دوگانگی در شخص به وجود می‌آورند که دیگر من، خود را با امیال و مشتهیاتش یکی نمی‌داند، از چیزهای دلپسند خود فاصله می‌گیرد، بر توانایی خود برای جدا شدن از آنها، آگاهی می‌یابد. به این ترتیب از دید جانبدار و ریزین خود درباره طبیعت و روان، به دیدی فراگیر و کلی صعود می‌کند.

من، حال، مرگ

تمرین‌های روانی تقریباً همیشه با آن جنبش فکری هماهنگ است که بر اثر آن، من بر خود متمرکز می‌شود، کشف می‌کند آن نیست که می‌پنداشته هست، و با چیزهایی که به آنها وابسته بوده آمیختگی ندارد. اندیشه مرگ این جا نقش قاطع دارد. بیشتر دیدیم که افلاطون، فلسفه را تمرین مرگ تعریف می‌کند زیرا مرگ جدایی بدن از روان است و فیلسوف هم روحش از بدن جدا می‌شود. ما از دیدگاه مکتب افلاطون به این دلیل متوسل به ریاضت می‌شویم که من پاک و بی‌پیرایه را کشف کنیم و از من خودخواه و فرورفته در فردیت خویش، از راه جدا کردن آن از هر چه وابسته به اوست و او به آنها وابسته است و مانع از خودشناسی او می‌شود، فرارویم، مانند خدای دریانوردی، گلوکوس (Glaucos) که پوشیده از صدف و خزه و ماسه است و افلاطون از او سخن می‌گوید.^{۴۰۹} به نظر فلوپین نیز آگاه شدن از خود یک کار ریاضتی و جدایی از تمام چیزهایی است که غیر از خود است.^{۴۱۰}

اگر هنوز زیبایی خود را نمی‌بینی، کار پیکر تراش را گن، که باید

پیکری که می‌تراشد زیبا درآید: یک جا را برمی‌دارد، یک جا را می‌تراشد، جایی را جلا می‌دهد، جای دیگری را پاک می‌کند، تا بالاخره چهره زیبای تندیس نمایان شود. به همین گونه تو نیز آنچه در تو زیادی است بردار، آن چه کثر است راست‌گن، آنچه تیره است جلا ده که درخشان شود، و از تراش پیکر خویش دست مکش تا روشنی پارسایی الهی بر تو بتابد.

روایان از جمله مارک اورل نیز^{۴۱۱} تمرینی را که هم اینک از آن سخن گفتیم، دارند. مارک اورل خود، خوشتن را به «جدایی از خود» یعنی به گفته خودش «از اندیشه خود»، از آنچه دیگران انجام می‌دهند یا به زبان می‌آورند، از آن چه خود در گذشته کرده یا گفته، همچنین به جدایی از تمام چیزهایی که مربوط به آینده است و احتمال دارد باعث پریشانی خاطر او شود، از بدن خود و حتی از روان خود که محرک بدن است، از رویدادهای ناشی از تسلسل جهانی علت‌ها یعنی از سرنوشت، از تمام چیزهایی که به او وابسته زیرا که او به آنها وابسته است، ترغیب می‌کند و بدینسان به خود وعده می‌دهد که اگر از گذشته و آینده جدا شود، و در حال حاضر زندگی کند، به آرامش و آسایش خیال دست خواهد یافت.

من، در این تمرین به کلی محدود به حال است؛ این تمرین برای آن است که من، همان گونه زندگی کند که می‌کند یعنی در حال حاضر: از آنچه در گذشته کرده و گفته و آنگونه که در آینده زندگی خواهد کرد، خود را «جدا» کند. مارک اورل می‌گوید: «انسان فقط در حال زندگی می‌کند که بسیار کوتاه است، غیر از آن یا پیش از آن را زندگی کرده و گذشته یا نامعلوم است.»^{۴۱۲} گذشته دیگر ربطی به من ندارد، آینده هنوز به من مربوط نیست.^{۴۱۳} این جا باز همان اندیشه رواقی اختلاف بین آنچه به ما بستگی دارد و آنچه به ما بستگی ندارد، دیده می‌شود. آنچه به ما بستگی

دارد حال یعنی محل عمل و تصمیم و آزادی است. و آنچه به ما بستگی ندارد گذشته و آینده است که هیچ کاری از ما در آن موارد ساخته نیست. برای ما گذشته و آینده جز رنج و لذت خیالی چیز دیگری نیست.^{۴۱۴}

این تمرکز در حال را باید درست فهمید و چنین نپنداشت که رواقی هیچ چیز را به یاد نمی آورد و به آینده نمی اندیشد. رواقی اندیشه گذشته و حال را مردود نمی داند بلکه احساسات و عواطفی را که برمی انگیزد، امیدهای واهی، حسرت های بیهوده را نفی می کند. رواقی مرد عمل است و برای زیستن، عمل کردن باید طرح هایی داشت و گذشته را در نظر گرفت تا پیش بینی اعمال آینده میسر شود. اما چون مسلماً عمل فقط در حال صورت می گیرد، تنها به اقتضای این عمل، تا آن جا که اندیشه برای عمل سودمند باشد، باید به گذشته و آینده اندیشید. بنابراین انتخاب و تصمیم و نفس عمل است که بهنه حال را محدود می کند. رواقیان دو روش برای تعریف حال به کار می بردند. روش نخست آن بود که حال را مرز بین گذشته و آینده قرار می داد. از این دیدگاه هیچ زمان حالی وجود ندارد چرا که زمان تا بی نهایت قابل تقسیم است. اما منظور در این جا تقسیم ذهنی از مقوله ریاضی است. در این صورت حال به لحظه بی نهایت کوچکی کاهش می یابد. روش دوم در توضیح حال عبارت بود از تعریف آن در رابطه با آگاهی انسان: در این صورت قلمرو حال مدتی بود که با دقت و توجه آگاهی عملی تطبیق می کرد.^{۴۱۵} هنگامی که از تمرکز در حال گفتگو می شود، همین حال عملی مورد نظر است.

خود آگاهی جز آگاهی از من عامل و زنده در لحظه حال نیست. در مثل مارک اورل پیوسته تکرار می کند: من باید تمام توجه خود را بر آن چه هم اکنون می اندیشم، هم اکنون انجام می دهم، آن چه هم اکنون بر من می رسد، متمرکز کنم به نحوی که همه چیز را همان گونه که در این لحظه

بر من نمایان می‌شود ببینم، به نحوی که قصد همان عملی را داشته باشم که در حال انجام دادنِ آنم، و نخواهم جز آن چه در جامعه بشری به کار می‌آید، عملی انجام دهم، به نحوی که به اقتضای سرنوشت هر آن چه را که در این لحظه بر من می‌رسد و به من وابسته نیست، پذیرا باشم.^{۴۱۶}

تمرین خودآگاهی به این ترتیب به تمرین توجه به خویش^{۴۱۷} (Prosoché) و هشیار بودن می‌انجامد که مستلزم تجدید لحظه به لحظه شیوه زندگی گزینشی یعنی مستلزم پاک نیت بودن، هماهنگی اراده فردی با اراده طبیعت جهانی، و مستلزم رعایت اصول و قواعد زندگیِ مبین آن است. فیلسوف باید هر لحظه آگاه باشد که کیست و چه می‌کند.

لازمه این تمرکز در لحظه حال نیز مانند خودآگاهی افلاطونی «تمرین مرگ» است. اهمیت و شدت اندیشه امکان مرگ به تمام اعمال در تمام لحظه‌ها سرایت می‌کند:^{۴۱۸}

همیشه عمل کن، سخن بگو، بیندیش همچون کسی که ممکن است هم اکنون زندگیش پایان یابد. هر کار را در زندگی، به دور از سبکی، چنان به انجام رسان که گویی آخرین کار توست.

آنچه شیوه زندگی را به کمال می‌رساند، گذران هر روز زندگی چون واپسین روز آن است (...). مرگ را همه روز در برابر چشمان خود داشته باش، هرگز هیچ اندیشه پست و هیچ هوس نابجایی بر تو راه نخواهد یافت.

از این دیدگاه کسی که تمام توجه و همه ذهن خود را بر حال معطوف کند درخواهد یافت که در لحظه کنونی همه چیز دارد زیرا، در این لحظه، هم ارزش مطلق هستی را دارد و هم ارزش مطلق قصد اخلاقی را. چیزی برتر از این‌ها وجود ندارد تا میل به آن داشته باشد. سراسر دوران زندگی و تمامی ابدیت نمی‌توانند بیش از این خوشبختی نصیب او سازند.^{۴۱۹}

«انسان اگر تنها یک لحظه حکیم باشد خوشبختی خود را با خوشبختی کسی که جاودانه حکیم است یکسان می‌داند» خوشبختی یکسره خوشبختی است، مانند دایره که دایره است خواه بسیار کوچک باشد خواه بسیار بزرگ.^{۴۲۰} برخلافِ رقص یا نمایش که اگر قطع شوند ناتمام خواهند بود، هر عمل اخلاقی در هر لحظه کامل است.^{۴۲۱} و این لحظه حال با سراسر زندگی هم‌ارز است. در این لحظه می‌توان گفت: من به زندگی خود تحقق بخشیده‌ام، آنچه را که می‌توانستم از زندگی انتظار داشته باشم به دست آورده‌ام. بنابراین می‌توانم جان بسپارم.^{۴۲۲}

هنگامی که راهی خفتن می‌شویم با شادی و سرور بسیار بگوییم: «زندگی کردم، راهی را که تقدیر برایم رقم زده بود سپردم» اگر خدایی دیگر بار فردایی به ما بدهد آن را با سرور فراوان می‌پذیریم. هرکس فردایی بی‌نگرانی در پیش داشته باشد کاملاً خوشبخت است، با آرامش، خویشتن خویش را در اختیار دارد، هرکس بگوید: «زندگی کردم» هر روز که سر از خواب بلند می‌کند آن روز برایش سود نامنتظر است.

بشتاب برای زیستن و هر روزی را چون زندگی کاملی بدان (...)
هر آن کس که زندگی هر روز خود را کامل بداند آرامش روان دارد.

ملاحظه می‌شود که تمرین به جایی می‌رسد که انسان زمان و زندگی را به شکل کاملاً دیگری می‌بیند و بالاخره هم به دگرگونی واقعی احوال او می‌انجامد. جالب توجه‌تر آن که متوجه می‌شویم مکتب‌های اپیکوری و رواقی از بسیاری جهات در این عمل روانی همانند یکدیگرند.

در مکتب اپیکوری^{۴۲۳} نیز تمرکز در خود و خودآگاهی همراه با ریاضت وجود دارد. ریاضت عبارت است از محدود کردن امیال طبیعی و ضروری، یعنی آن امیالی که برای جسم، برای فرد، لذت پایدار فراهم

می آورند. ارسطو می گفت: ^{۴۲۴} «احساس اینکه زندگی می کنیم، یک لذت است.» اما زندگی کردن همان احساس کردن است. لذا شاید بتوان گفت: «احساس اینکه احساس می کنیم، یک لذت است.» به عقیده اپیکور یک نوع خودآگاهی در شخص احساس کننده به وجود می آید که درست همان لذت فلسفی، لذت ناب وجود داشتن است.

اما برای دستیابی به این خودآگاهی باز هم باید من را از هر چه با او بیگانه است، یعنی نه فقط از دلبستگی های برانگیخته از بدن بلکه حتی از دلبستگی های ناشی از امیال بیهوده روان جدا کرد. باز این جا با تمرکز در حال روبه رو می شویم زیرا اگر اجازه می دهیم که انتظارات و امیدهای ما برای آینده، ما را با خود ببرند و به دلهره اندازند برای آن است که روان به گذشته و آینده ^{۴۲۵} می اندیشد، زیرا روان امیالی مانند ثروت اندوزی و افتخارجویی را که نه طبیعی است و نه ضروری، و جز با تلاش طولانی رنج بار و نامطمئن برآورده نخواهد شد، کنار نمی گذارد: ^{۴۲۶}

ابلهان در انتظار نیکی های آینده زندگی می کنند و چون می دانند که این مسلم نیست، ترس و دلهره برای خود می آفرینند. و سپس - و این بدترین عذاب برای آنان است - متوجه می شوند که بیهوده به پول یا قدرت یا افتخار دل بسته بوده اند. زیرا تمام این چیزها که امید باعث تبلور آنها می شد، و چنین سخت برای دست یافتن به آنها تلاش می کردند، هیچ لذتی برایشان نداشته است. زندگی آدم ابله بی حاصل و آمیخته با دلهره است. سراسر رو به آینده دارد.

اپیکوریان می پذیرند که گذشته می تواند لذت پایدار به وجود آورد در صورتی که انسان به آن «فعلیت دهد». ^{۴۲۷} به این سبب اپیکور ^{۴۲۸} می نویسد دردهای جسمی او با یادآوری استدلال های فلسفی مورد گفتگو با

شاگردانش، کاهش می‌یابند، و معنای این سخن آن است که نه فقط خاطره لذت گذشته برای او سبب لذت حال می‌شود بلکه استدلال‌های فلسفی یادآوری شده، امکان غلبه بر درد را به او می‌دهد.

به عقیده اپیکوریان نیز چون رواقیان تمرین روانی اساسی عبارت است از متمرکز شدن بر حال یعنی خودآگاهی در حال، پرهیز از موكول کردن امیال به آینده. حال، برای خوشبختی کافی است زیرا امکان می‌دهد که انسان ساده‌ترین و ضروری‌ترین امیال خود، امیالی را که لذت پایدار می‌آورند، ارضا کند. این یکی از موضوع‌های مورد علاقه هُوراس شاعر است: ۴۲۹

روانی که اکنون خوشبخت است، برای آنچه سپس روی خواهد داد،
پیشانی ندارد. بکوش تا حال را، با آرامش روان، دریابی. مابقی
همچون رودی می‌گذرد.

در نظر اپیکوریان نیز چون رواقیان این تمرین با اندیشه مرگ رابطه دارد. اندیشه مرگ بر هر لحظه و هر روز از زندگی اثر می‌گذارد. این است که باید هر لحظه را آن گونه زیست که گویی آخرین لحظه است. ۴۳۰

در همان هنگام که ما سخن می‌گوییم زمانِ حسود گریخته است. پس
امروز را دریاب و به فردا اعتماد مکن!

بپذیر که هر روز نویی آخرین روز توست، آنگاه هر ساعت
بازیافته‌ای را ارج می‌نهی و استقبال می‌کنی.

«ارج می‌نهی» زیرا از دیدگاه مرگ هر لحظه خود به تنهایی هدیه‌ای
است گرانبها، نعمتی است بازیافته. ۴۴۱

هر لحظه از زمانِ اضافی را چنان بپذیرا شو که گویی بخت
باور نکردنی و بزرگی با خود آورده باشد و آن را ارج گذار.
باید بر شکوه هستی آگاهی یافت. ۴۴۲ بیشتر مردم از آن ناآگاهند و در

حسرتِ امیال بیهوده‌ای که زندگی را از آنها پنهان می‌دارد، می‌سوزند. وقتی سه‌نکای رواقی^{۴۳۳} می‌گفت: «هنگامی که در انتظار زندگی به سر می‌بریم، زندگی می‌گذرد.» گویی گفته‌ی این حکم اپیکوری را بازگو می‌کرد: ۴۳۴

انسان یک بار بیشتر به جهان نمی‌آید، دو بار میسر نیست. بنابراین لازم می‌آید که ما جاودان نباشیم اما تو که فردایی نداری باز هم شادی را به فردا موکول می‌کنی. اما زندگی در همین هنگام به بیهودگی هدر می‌رود و ما بی‌آنکه هرگز طعم آرامش را چشیده باشیم در می‌گذریم.

اپیکوری نیز مانند رواقی کمال را در لحظه حال می‌بیند. به نظر او نیاز نیست که لذتِ لحظه‌ی حال دوام یابد تا کامل باشد. تنها یک لحظه لذت همان اندازه کامل است که لذت جاودانی.^{۴۳۵} در این مورد اپیکور وارث نظریه ارسطویی لذت است.^{۴۳۶} به عقیده ارسطو همچنان که عمل دیدن در نوع خود، در هر لحظه از کل مدتی که به طول انجامد کامل و تمام است، لذت نیز در هر لحظه معین، تمام است. لذت حرکتی نیست که در زمان جریان داشته باشد، و بستگی به مدت معینی ندارد، واقعیتی است خاص خود که در مقوله زمان نمی‌گنجد. درباره‌ی لذت اپیکوری همانند پارسایی رواقی، می‌توان گفت که کمیت و مدت تغییری در ماهیت آن نمی‌دهند: دایره دایره است خواه بی‌نهایت بزرگ باشد خواه بی‌نهایت کوچک. به این سبب امید به لذا یذ بیشتر در آینده، بی‌خبری از طبیعتِ لذت است. زیرا لذت واقعی و پایدار و آرام‌بخش تنها برای کسی است که بداند چگونه خود را به آنچه در لحظه حال دست یافتنی است محدود سازد و نگذارد نامحدود بودنِ نابخردانه‌ی امیال، او را با خود ببرد. پارسایی رواقی و لذت اپیکوری هر دو در یک لحظه معین به یک اندازه کامل و

تمامند. اپیکوری نیز مانند رواقی می‌تواند هم‌آواز با هوراس بگوید: ۴۳۷
 مسلط بر خویش و خوشبخت کسی است که بتواند هر روز بگوید:
 «زندگی کرده‌ام»، «زندگی کرده‌ام» زیرا بی‌زمانی لذت و کمال و ارزش
 مطلب لذت پایدار را دریافته‌ام، «زندگی کرده‌ام» نیز به این دلیل که
 بر بی‌زمان بودن هستی آگاه شده‌ام. در واقع هیچ چیز نمی‌تواند این را که
 من وجود داشته‌ام، این را که به لذت احساس هستی دست یافته‌ام از من
 بگیرد. ۴۳۸ به تأمل پرداختن اپیکوری دربارهٔ مرگ، هم برای آگاه شدن از
 ارزش مطلق هستی و نبود مرگ، هم برای ایجاد عشق به زندگی و از بین
 بردن هراس از مرگ است. ۴۳۹ «تمرین نیک زیستن و تمرین نیک مردن
 هر دو یکی است.» نیک مردن درک این مطلب است که مرگ به عنوان نا-
 بودن، برای ما نیست اما نیک مردن همچنین هر لحظه شاد بودن از وجود
 داشتن و دانستن این است که مرگ هرگز نمی‌تواند کمال هستی را از بین
 ببرد. همان گونه که دیانو (C. Diano) یادآور شده در زیر اندیشهٔ «مرگ برای
 من نیست»، تصور هستی‌شناسی عمیقی وجود دارد: وجود، نا- وجود
 نمی‌شود، گذر از وجود به نبود پیش نمی‌آید. آیا ویتگنشتاین به اپیکور
 می‌اندیشد که می‌نویسد: ۴۴۰

مرگ یک رویداد زندگی نیست. انسان مرگ را نخواهد دید. اگر
 مقصود از جاودانگی، بی‌زمانی باشد نه زمان بی‌پایان در این
 صورت کسی زندگی جاویدان دارد که در حال زندگی کند.

در این مورد ملاحظه می‌شود که اسپینوزا ۴۴۱ به یک معنا اشتباه می‌کرد
 که تأمل دربارهٔ مرگ را معارض با تأمل دربارهٔ زندگی می‌دانست. در
 حقیقت این دو جدایی‌ناپذیرند، اساساً همگونند، و هر دو شرط لازم برای
 خودآگاهی‌اند. از این نظر نیز خطاست که تمرین مرگ را از دید افلاطون از
 سویی و در نظر رواقیان و اپیکوریان از سوی دیگر در اساس مخالف

یکدیگر بدانیم زیرا که این تمرین سرانجام همیشه به دلیل اندیشه مرگ از دید همه آنها خود آگاهی محسوب می شود، زیرا به هر حال من که به مرگ خود می اندیشد، اندیشه اش راجع به خود او در بی زمانی روان یا در بی زمانی هستی است. لذا می توان گفت که تمرین مرگ به یک اعتبار از تمرین های فلسفی بسیار مهم و اساسی است.

تمرکز در خود و آزمون وجدان

از دید فلسفه عملی که ما در مقام بیان آنیم آگاهی از خود عملی اصولاً اخلاقی است که موجب دگرگونی شکل هستی و زندگی و نگاه به همه چیز می شود. بنابراین خود آگاهی، آگاه بودن از وضع اخلاقی خود است، آن است که سنت روحانی مسیحی آزمون وجدان می نامد و عملی است که در مکتب های فلسفی دوران باستان رواج بسیار داشته است.^{۴۴۲} آزمون وجدان نخست ریشه در این واقعیت دارد که آغاز فلسفه در تمام مکتب ها آگاه شدن از حالت بیگانگی، پراکندگی، بدبختی انسان پیش از گرویدن به فلسفه است. اصل اپیکوری «پذیرش خطا آغاز رستگاری است»^{۴۴۳} با اصل رواقی «نقطه عزیمت در فلسفه (...) آگاه شدن از ناتوانی خویش است»^{۴۴۴} هماهنگی دارد. اما قضیه تنها اندیشیدن به خطاهای خویش نیست بلکه همچنین توجه به تکامل انسان است:^{۴۴۵}

او می اندیشد که هرکس می تواند، به کمک رویاهای خود، از پیشرفت و تکامل خویش آگاهی یابد. پیشرفت هنگامی واقعی است که انسان دیگر خود را در رویا، دستخوش دلبستگی های شرم آور نبیند یا به بدی و نادرستی خشنودی ندهد و مرتکب آن نشود بلکه استعداد های تصویری و عاطفی روان، که خرد آنها را آرام کرده، چون اقیانوسی زلال از آرامش خیال، که هیچ موجی آن را

به تلاطم در نمی‌آورد، بدرخشد.

افلاطون،^{۴۴۶} چنانکه دیدیم متوجه شده بود که رویاها می‌توانند حالات روانی انسان را نشان دهند. این موضوع در روحانیت مسیحی هم دیده می‌شود.^{۴۴۷}

با آنکه صریحاً در متون به تأیید نرسیده اما به حق می‌توان پنداشت که آزمون وجدان در مکتب اپیکوری برقرار بوده زیرا این عمل از اعتراف و صلح برادرانه که در آن مکتب کار ستوده‌ای بوده، جدایی نداشته است. نشانه‌ای از آن در قرن دوم پیش از میلاد در نامه اریسته^{۴۴۸} دیده می‌شود. در آن کتاب تأکید شده که یک شاه خوب مکلف است تمام کارها و اقدام‌های روزانه خود را یادداشت کند تا بتواند کارهای بدی را که مرتکب شده جبران نماید.

مکتب نوفیثاغورسی در اوایل دوران مسیحیت، تمرین‌های حافظه را که فیثاغورسیان قدیم انجام می‌دادند، به معنای اخلاقی آن از سر گرفت چنان که در اشعار زرین^{۴۴۹} می‌بینیم:

مگذار خواب به چشمان خسته‌ات راه یابد

پیش از آنکه تمام اعمال روزت را سنجیده باشی:

چه باید می‌کردم؟ چه کرده‌ام؟ چه وظیفه‌ای را از یاد برده‌ام؟

آزمون را از این جا آغاز کن و پی‌گیر، سپس خود را برای بدی‌هایی

که از تو سرزده سرزنش کن و از نیکی‌ها شادمان شو.

این قطعه از اشعار زرین را بعدها رواقیانی چون اپیکتت، فیلسوف مستقلی چون جالینوس و به ویژه نوافلاطونیانی مانند پورفورئوس و یامبلیک در شرح زندگانی جمعیت‌های فیثاغورسی، به عنوان الگوی آرمانی زندگی فیلسوفانه به منظور تأیید عمل آزمون وجدان نقل کردند و بدان استناد نمودند. جالینوس پزشک^{۴۵۰}، که به هیچ مکتب فلسفی وابسته

نبود و نه تنها به درمان جسم‌ها بلکه همچنین به درمان روان‌ها نیز می‌اندیشید، آزمون وجدان را با ارشاد روانی پیوسته می‌دانست. در نتیجه سفارش می‌کرد که شخص توسط مردی سالمند و باتجربه از خطاهای خویش آگاهی یابد و سپس خود هر بامداد و شامگاه به نقد و بررسی خویش بپردازد.

سه‌نکا^{۴۵۱} تأیید می‌کند که خود این تمرین را انجام می‌دهد و در این زمینه از فیلسوفی با طرز تفکر فیثاغورسی یعنی سکستیوس (Sextius) که در زمان اوگوست (امپراتور) می‌زیست پیروی می‌کند:

هر روز باید روان خود را فراخواند تا حساب پس بدهد. این کاری است که سکستیوس می‌کرد: در پایان روز، هنگامی که برای استراحت شبانه به اتاق خود می‌رفت از روان خود می‌پرسید: «امروز کدام بدی را درمان کردی؟ با کدام عیب خود به مبارزه برخاستی؟ از چه باب بهتر شدی؟ آیا چیزی زیباتر از واریسی (کارهای) یک روز تمام خود وجود دارد؟ هنگامی که روان ستایش شود یا هشدار بگیرد، هنگامی که انسان ناظر اعمال خود و داور پنهانی اخلاق خویش باشد از پی آزمون وجدان چه خواب آرام و عمیق و آسوده‌ای خواهد داشت. من این نیرو را به کار می‌برم و همه روز از عقیده خود در برابر خویش به دفاع برمی‌خیزم. وقتی مشعل را می‌برند و همسرم که به کار من خو گرفته از سخن گفتن باز می‌ماند تمام روز خود را به آزمون می‌گذارم و کرده‌ها و گفته‌هایم را می‌سنجم بی آنکه چیزی را پنهان دارم و یا از چیزی غفلت کنم.

سه‌نکا در جای دیگری مقایسه با کار دادرسی را بسط می‌دهد:^{۴۵۲} «وظیفه مدعی خویش را به عهده گیر، آن‌گاه دادرس و بالاخره وکیل مدافع خود شو.» در این جا اندیشه «دادگاه درون» وجدان پیش می‌آید که این

اندیشه را، از جمله نزد هیروکلس^{۴۵۳} (Hierocles) می‌یابیم. او ضمن تفسیر اشعار زرین فیثاغورسی در مورد «دادگاه درون» که بعدها کانت^{۴۵۴} از آن سخن گفت توجه می‌کند که من، در حالتی که دادرس خویش است دوگانه می‌شود: یکی منِ مُدرک یا مفهوم که در دیدگاه جهانی جای می‌گیرد و قانون خود را بر خود اعمال می‌کند و دیگری منِ محسوس و منفرد. این همان دوگانه شدنی است که در ریاضت و در خودآگاهی هم مطرح بود. در این جا من با عقل، که بی طرف و واقع‌بین است یکی می‌شود.

وقتی می‌بینیم اپیکت^{۴۵۵} نظارت دقیق بر نوسان عیوب، از جمله یادداشت این مطلب را که آیا هر روز یا هر دو روز، یا سه روز یا چهار روز یک بار^{۴۵۶} دچار خشم می‌شویم، سفارش می‌کند، می‌توانیم حدس بزنیم که آزمون وجدان گاهی هم به وسیله نوشته انجام می‌شده است.

اما آزمون وجدان معمولاً به این ریزه کاری‌ها نمی‌پردازد. برعکس بیش از آنکه ترازنامه مثبت یا منفی وضع روانی باشد وسیله‌ای است برای خودآگاهی، توجه به خویش و نیروی عقلانی. به عنوان مثال این حالت را در مارک اورل^{۴۵۷} می‌بینیم که مشوّق خود بود برای آمادگی در برابر مشکلاتی که با سایر آدمیان پیدا خواهد کرد و یادآوری قواعد اساسی و مهم زندگی در زمینه تنظیم مرآده با دیگران. به همین ترتیب جالینوس^{۴۵۸} سفارش می‌کند که، هنگام بیدار شدن، پیش از پرداختن به کارهای روزانه از خود بپرسیم آیا بهتر آن است که برده عواطف و احساسات خود باشیم یا برعکس در هر امری استدلال به کار ببریم. اپیکت^{۴۵۹} نیز سفارش می‌کند که هر بامداد نه تنها این را که باید به کمال برسیم بلکه اصول راهنمای عمل را نیز به خود یادآور شویم.

بامدادان به محض آنکه برخاستی از خود سؤال کن: «برای دست یافتن به آرامش و بی‌دلهره‌گی دیگر چه باید کنم؟ من کیستم؟ یک

کالبد؟ ثروت؟ شهرت؟ هیچیک از اینها؟ پس چه هستیم؟ آیا موجودی خردمندم؟ در این صورت از چنین موجودی چه انتظار می‌رود؟ اعمال خود را از نظر بگذران: «از آن چه موجب خوشبختی است چه چیز را کوتاهی کرده‌ام؟ چه کاری برخلاف دوستی، مخالف با ضروریات جامعه، برخلاف فضایل قلبی انجام داده‌ام؟ از انجام چه وظایفی در این موارد غافل مانده‌ام؟»

هنگامی که اپیکتت^{۴۶۰}، فیلسوف را تشویق می‌کند که در تنهایی به آموختن بپردازد زئوس را برای او نمونه می‌آورد که چون پس از پایان یک دور کائنات، و پیش از آغاز دور جدید تنها ماند «در خود فرو رفت، درباره کیفیت حکومت خود به تأمل پرداخت و با اندیشه‌های والای خویش به گفتگو نشست.» اپیکتت اینگونه ادامه می‌دهد:

ما نیز باید با خود به گفتگو بنشینیم، بیاموزیم که از دیگران درگذریم، از این که چگونه زندگی را بگذرانیم رنج نبریم. باید در باب حکومت الهی، درباره روابط خود با بقیه جهان بیندیشیم، ببینیم که تاکنون رفتار ما در برابر رویدادها چگونه بوده و اکنون چگونه است. چه چیزهایی ما را متأثر می‌کنند، چگونه می‌توان برای آنها چاره‌ای اندیشید. چگونه می‌توان آنها را ریشه کن ساخت.

آزمون وجدان همچون بخشی از یک تمرین بسیار گسترده‌تر می‌نماید که در خود فرو رفتن و به تأمل پرداختن است. حرکت در خود فرو رفتن و توجه به خویش کاملاً با حرکت معکوسی بستگی دارد که انبساط و گسترش یافتن من است و من به آن وسیله در رابطه خود با جهان و با سرنوشت که رویدادها مظهر آن است در دیدگاهی فراگیر و کلی جای می‌گیرد.

رابطه با کائنات و گسترش من

گسترش من در کائنات

دیدیم که یکی از تمرین‌های روانی مورد سفارش افلاطون عبارت بود از نوعی گسترش من در تمامیت واقعیت. روان باید «پیوسته گسترده شود تا جمع و کلیت الهی و انسانی را فراگیرد.» تا «تمامیت زمان و هستی را ببیند.»^{۴۶۱} روان به این ترتیب تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد، «تا بلندی‌ها فرا می‌رود و بر تمام جهان فرمانروا می‌شود.» در حالی که بدن در شهر تنها می‌ماند:^{۴۶۲}

اندیشه‌هایش، که تمام امور بشری برای آن جز حقارت و عدم چیزی نیست و به حسابشان نمی‌آورد، همه جا پرواز می‌کند، آنچه زیر زمین است می‌کاود، آنچه روی زمین است می‌سنجد، راه ستارگان را برگنبد آسمان می‌جوید، ماهیت هر یک از این واقعیات را کاملاً کشف می‌کند و هرگز به آنچه بی‌واسطه به او نزدیک است (بدن) باز فرود نمی‌آید.^{۴۶۳}

مکاشفه ارسطویی طبیعت از نگاه عاشقانه بر ستارگان تا لذت بی‌مانند ناشی از آثار طبیعت نیز همان تعالی اندیشه را سبب می‌شود.

گسترده شدن من در کائنات نیز میسر است. این گسترش، اشتیاق غوطه‌ور شدن در بی‌نهایت را فراهم می‌آورد. جهانی که ما شاهد آنیم یکی از جهان‌های بی‌شماری است که در فضای بی‌انتها و زمان بی‌پایان گسترده‌اند:^{۴۶۴}

روان در فضا‌های بی‌شمار و بی‌پایان به پرواز در می‌آید و گسترده می‌شود تا از هرسو آن را ببیند بداند انسان که هرگز حدی و نهایتی نبیند تا از حرکت بازایستد. چون فضا تا بی‌نهایت در آن سوی دیوارهای جهان گسترده است، روان می‌کوشد تا بداند در آن

بی‌نهایتی که او می‌تواند نگاه خود را تا هر جا بخواهد پیش برد و آزاد و به اراده خویش تا هر جا که می‌خواهد پرواز کند چه یافت می‌شود.

دیوارهای جهان از میان می‌روند. من شاهد پیدایش تمام چیزها در خلاء بی‌پایانم (...) دیگر زمین مرا مانع از آن نیست که بدانم در زیر پایم، در ژرفنای خلاء چه رخ می‌دهد. با این تماشا احساس می‌کنم که از لذتی الهی به لرزه می‌افتم.

در حاشیه یادآور می‌شویم - نظر مورخان هر چه باشد - که لازم نبود در انتظار کوپرنیک بمانیم تا «دیوارهای جهان از میان بروند» و «از جهان متناهی به عالم لایتناهی» گذر کنیم.^{۴۶۵}

همانگونه که در یکی از احکام اپیکوری گفته می‌شود^{۴۶۶}، مکاشفه اپیکوری طبیعت، مانند خود آگاهی، فرارفتن به بی‌زمانی است:

به یاد داشته باش که میرا - زاده شده‌ای و با آنکه زندگی محدود داشته‌ای با دانش طبیعت‌شناسی - تا ابدیت فرارفته‌ای و بی‌پایانی همه چیز، چیزهایی را که بوده و چیزهایی را که هست دیده‌ای.

به عقیده رواقیان برای گسترش من، تمرینی هم وجود دارد و این گسترش نیز در بی‌نهایت روی می‌دهد، اما نه در بی‌نهایت جهان بی‌شمار بلکه در بی‌پایانی زمان که رویدادهای سازنده جهان تا ابد در آن مکرر می‌شوند. من در تمامیت جهان غوطه‌ور می‌شود و با سرور و شادی در می‌یابد که جزء جدایی‌ناپذیر آن است:^{۴۶۷}

به ما بگو تا کجا طبیعی انسان است که اندیشه خویش را در بی‌نهایت بگستراند. روانِ انسان چیزی است بزرگ و شریف. حدی نمی‌پذیرد جز آن که مشترک بین او و خداست (...) وطنش پهنه‌ای است که جنبش دورانیِ آسمان و کیهان را فرا می‌گیرد (...).

هنگامی روان به خوشبختی تمام و کمالی که سرنوشت انسان اجازه می‌دهد، دست خواهد یافت که تا بلندی‌ها فرارود و به اندرون طبیعت راه یابد (...). از گردش در میان ستارگان لذت برد (...). به بلنداهای رسید تغذیه کند و رشد یابد. رها از قید و بندها به اصل خود بازگردد.

روان تمامی جهان و فضای پیرامون آن را می‌پیماید و در بی‌پایانی زمان بی‌پایان گسترده می‌شود و از نو پدید آمدن کائنات را لمس می‌کند و درمی‌یابد.

حرکت ستارگان را با نگاه دریاب به گونه‌ای که پنداری تو را با جنبش خود می‌برند و پیوسته به دگرگونی عناصر، یکی به دیگری، بیندیش. این گونه تخیلات تو را از آلودگی‌های زندگی زمینی پاک می‌کند.

پیوسته تمامیت جهان و تمامی واقعیت را پیش چشم داشته باش. در سنت افلاطونی که خاطره جمهوری، فدر، و تئتوس بر آن حاکم است پرواز روان در فضای کیهانی موضوع رایجی است: ۴۶۸

آنها در آرزوی زندگی با آرامش و آسایش، طبیعت و هرچه را که در آن است نظاره می‌کنند (...). در عالم اندیشه با خورشید و ماه و ستارگان ثابت و سیار همراه می‌شوند. بی‌شک بدن‌هایشان روی زمین می‌ماند اما به روان‌هایشان بال می‌دهند تا در فضای اثیری بالا روند و نیروهایی را که آن جاست، بدانسان که شایسته انسان‌هایی است که شهروند جهان شده‌اند، نظاره کنند.

بطلمیوس ستاره‌شناس نیز که بازتاب نظریه‌های افلاطون و ارسطو نزد او دیده می‌شود، در منظومه طنزآمیزی که با تردید به او نسبت داده شده تأثیر مشارکت خود در زندگی الهی را در آن هنگام که در عالم اندیشه در

فضاهای آسمانی به پرواز در می آید، شرح داده است: ۴۶۹

می دانم که میرایم و زندگیم یک روز بیش نیست. اما هنگامی که
صف فشرده ستارگان را در حرکت دورانی آنها همراهی می کنم،
دیگر روی زمین نیستم. به زئوس می پیوندم و همچون خدایان از
مآئده های حیات جاودانی برخوردار می شوم.

تمرین اندیشه و خیال پردازی در تمام مکتب هایی که به آن می پردازند
در پایان برای فیلسوف آگاهی از وجود خویش همچون نقطه ای بسیار
کوچک و کوتاه مدت در کائنات است که می تواند از راه شهود در میدان
بسیار وسیع فضای بی پایان گسترده شود و تمامی واقعیت را دریابد. من
احساس دوگانه ای پیدا خواهد کرد: احساس کوچکی خویش هنگامی که
به فردیت جسمانی گمگشته خود در مکان و زمان بی پایان نگاه می کند، و
احساس بزرگی خویش وقتی نیروی دریافت تمام چیزها را در خود
می بیند. ۴۷۰ همچنین می توان گفت که تمرین جدا شدن و فاصله گرفتن
به این منظور است که انسان بتواند تمام چیزها را با واقع بینی و بی طرفی
نگاه کند. و این همان است که امروزی ها نامش را دیدگاه ستاره شعرائی
یمانی گذاشته اند. رونان ۴۷۱ (E. Renan) در سال ۱۸۸۰ نوشت:

اگر از دیدگاه خورشیدی نگاه کنیم، شدت انقلاب های ما به زحمت
در حد جنبش اتم هاست و از دیدگاه شعرائی یمانی از آن نیز کمتر
است.

لزمی ندارد بگوئیم که این دید عقلانی و جهانی هیچ ارتباطی با از
خود بی خود شدن شمن ها ندارد.

نگاه از بالا

فیلسوف از بلندی‌هایی که در اندیشه به آنجا رفته نگاهی به زمین و به انسان‌ها می‌اندازد و آنها را به درستی ارزیابی می‌کند. همان گونه که در یک متن چینی آمده: ۴۷۲ «همه چیز را در روشنی آسمان می‌بیند» دید تمامیت هستی و زمان که کتاب جمهوری افلاطون از آن سخن می‌راند به خوار شمردن مرگ می‌انجامد. و در ته‌توس تمام امور بشری در چشم فیلسوفی که سراسر واقعیت را پیموده ناچیز و نابودند. از دید او که به «در برگرفتن تمام کره زمین با نگاه» ۴۷۳ خو گرفته، هرچه انسان‌ها دارند بسیار کوچک می‌نماید.

این مطلب در کتاب مشهور رویای سیپیون نیز دیده می‌شود. سیسرون در آن کتاب حکایت می‌کند که چگونه سیپیون امیلین در خواب می‌بیند که جدش سیپیون افریقایی بر او ظاهر می‌شود. آنگاه به راه شیری آسمان برده می‌شود و از آن جا تمام جهان را تماشا می‌کند. از آن بالا کره زمین به نظرش چون یک نقطه می‌نماید بدانگونه که از کوچکی امپراتوری رم شرمنده می‌شود. جدش از وجود سرزمین‌های وسیع و برهوت به او آگاهی می‌دهد تا او کوچکی سرزمینی را که آدمیان برای کسب شهرت در آن جا چنان ارزشی قائلند، احساس کند. ۴۷۴

اووید ۴۷۵ (ovide) تحت تأثیر یک مأخذ نوفیثاغورسی در پایان کتاب مسخ این سخنان را از دهان اپیکور می‌گوید:

می‌خواهم میان ستارگان آسمان راه بسپارم، می‌خواهم زمین را، این زندگانی بی‌جنب و جوش را ترک کنم، می‌خواهم که ابرها مرا با خود ببرند (...)، از آن بالاها آدمیان را خواهم دید که نابخردانه از اندیشه مرگ سرگردان و از ترس لرزانند.

اپیکوریان و رواقیان نیز همین رفتار را سفارش می‌کنند لوکرس ۴۷۶

(Lucrece) از فراز مناطقی آرام آدمیان را می‌نگرد و در می‌یابد که «آنها به هر سو سرگردانند و بی‌برنامه راه زندگی را جستجو می‌کنند.» به عقیده سه‌نکا^{۴۷۷}، روانِ فیلسوف که میان ستارگان برده می‌شود از فراز آسمان نگاهی به زمین می‌افکند که در نظرش چون نقطه‌ای می‌نماید. آنگاه تجملات زندگی را به ریشخند می‌گیرد. جنگ‌هایی که بین آدمیان برای مرزها در می‌گیرد به نظرش خنده‌آور می‌آید و سپاه‌یانی که سرزمین‌ها را تسخیر می‌کنند مورچگانی بیش نیستند که در مکان کوچکی دست و پا می‌زنند.

مینپ (Menippe) کلبی نیز در حکایت زیبای لوسین (Lucien) به نام ایکارومنیپ (Icaromenippe) همین گونه می‌اندیشد آن جا که می‌نویسد وقتی به ماه رسید آدمیان را می‌بیند که ابلهانه برای حدود کشوری ستیزه می‌کنند و توانگران به زمین‌های خود غرّه‌اند که به گفته او از یک اتم اپیکور بزرگتر نیست. او نیز هنگامی که آدمیان را از بالا می‌بیند آنها را به مورچگان تشبیه می‌کند. در اثر دیگری به نام شارون (Charon)، او که مردگان را عبور می‌دهد، از فراز بلندی‌های سرگیجه‌آور، زندگی آدمیان روی زمین و دیوانه‌واری کارهایشان را تماشا می‌کند.

تماشا کردنِ عبوردهندهٔ مردگان به هیچ وجه نکته بی‌اهمیتی نیست. نگاه از بالا، نگاه از دیدگاهِ مرگ است. در هر دو مورد نگاهی است بدون بستگی، با فاصله، از دور، عینی، نگاهی به تمام چیزها آنگونه که در واقع هستند، جای دادنِ دوباره آنها در بی‌نهایتِ کیهان، در کلیتِ طبیعت، بدون افزایش امتیازهای نادرست که عواطف ما و قراردادهای انسانی برایشان شناخته‌اند. نگاه از بالا دآوری‌های ارزشی ما را دربارهٔ همه چیز دگرگون می‌کند. تجمل، قدرت، جنگ، مرزها، دلواپسی‌های زندگیِ روزمره خنده‌آور می‌شوند.

ملاحظه می‌شود که خودآگاهی، خواه با تمرکز بر خویش، خواه با گسترده شدن به سوی کائنات، همیشه مستلزم تمرین مرگ است که پس از افلاطون دیگر اصولاً به اعتباری جوهر فلسفه محسوب می‌شود.

طبیعیات به مثابه تمرین روانی

پیش از این دربارهٔ تمرین روانی طبیعی سخن گفتیم.* این تعبیر به نحو شگفتی به گوش ما امروزی می‌آید. اما کاملاً با تصویر سنتی که ما از طبیعیات باستانی، دست کم پس از افلاطون داریم، هماهنگی دارد. به طور کلی طبیعیات باستانی مدعی ارایه یک دستگاه منظم طبیعی که تمام اجزای آن به دقت معلوم باشد نیست. مسلماً اصول توضیحی کلی از قبیل اختلاف بین اختیار انتخاب بهتر و حکم ضرورت در رسالهٔ تیمائوس، یا خلاء و اتم در نظریه اپیکور، وجود دارد؛ چنان که دید کلی از جهان هم وجود دارد. اما فلسفه باستانی برای توضیح پدیده‌های خاص، ادعای رسیدن به یقین را ندارد. و به این قانع است که چند یا تنها یک توضیح محتمل یا معقول بدهد تا روان را راضی کند و برایش لذت‌آور باشد. افلاطون در بحث از فلزات چنین می‌گوید: ۴۷۸

و نیز گفتگوی تفصیلی در باب انواع دیگر (فلزات) بر پایه آن گونه روایت که اسطورهٔ محتملی است به هیچ وجه مشکل نخواهد بود. آن گونه روایات برای هراسانی که گفتگو دربارهٔ واقعیات مسلم را کنار می‌گذارد تا درنگی کند و احتمالات را که به تحول امور بستگی دارند می‌پذیرد و از این کار لذت می‌برد که لذتی است بی‌پشیمانی، امکان یک لحظه فراغت مناسب و معقول در زندگی فراهم می‌آورد. در این جا باید به سبک افلاطون مانند همیشه توجه داشت: طنز او در

این است که موضوع مورد علاقه خود را جدی نمی‌گیرد اما مسلماً افلاطون عقیده دارد که بالاخره چیزهای طبیعی، آفریدگان خدایان از قلمرو شناخت ما بیروند. به طور کلی می‌توان گفت که روایات مربوط به طبیعات در دوران باستان رساله‌های تحقیقی نیستند که یک بار برای همیشه نظریات قطعی و منتظمی درباره پدیده‌های طبیعی مورد پژوهش در آن‌ها مطرح شده باشند. هدف آنها چیز دیگری است. هدف آنها مثلاً برای ارسطو آموختن روش منظم بررسی مسایل یا خود را وقف آن چیز کردن است که اپیکتت تمرین (energēma) پیوسته دانش طبیعت (Physiologia) می‌نامد. به گفته او^{۴۷۹} تمرینی که «آرامش این زندگی را به بالاترین حد می‌رساند» یا روان را با مشاهده طبیعت تعالی می‌دهد.

لذا این تمرین، یک هدف اخلاقی را دنبال می‌کند که بی‌شک در مکتب‌های مختلف رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرد اما اساس آن همیشه پذیرفته شده است. این نکته در مورد رساله تیمائوس هم صادق است. افلاطون^{۴۸۰} در آن رساله روان انسان را، در سیر اندیشه‌هایش، به تقلید از روان جهان و رسیدن به هدف انسانی زندگی از این راه فرا می‌خواند. به عقیده ارسطو کار پژوهش، روان را شاد می‌کند و برترین خوشبختی را برای آن فراهم می‌آورد: فیلسوف اغلب جز به محتمل‌ها (eulogon) دست نمی‌یابد که برای روان تا حدی قانع کننده‌اند اما موجب شادی آن نیز می‌شوند.^{۴۸۱} از نظر اپیکور تمرین دانش طبیعت، انسان را از بیم خدایان و از وحشت مرگ رهایی می‌بخشد.

شاید بهترین تعریف طبیعات به مثابه تمرین روانی در متنی از سیسرون یافت می‌شود که ملهم از فلسفه آکادمی جدید است. سیسرون به عنوان شاگرد شایسته آرکزیلاس و کارنه‌آد، نخست اندیشه‌های افلاطون درباره متیقن نبودن شناخت طبیعت و به ویژه درباره مشکلات مشاهده و

تجربه را تکرار می‌کند. اما در نظریه‌های او نیز هدف پژوهش‌های طبیعی، اخلاقی است. ۴۸۲

فکر نمی‌کنم لازم باشد از این پرسش‌های طبیعت‌شناسان چشم پوشیم. مشاهده و نظاره طبیعت نوعی خوراک برای جان و روان است. قد برمی‌افزایم، منبسط می‌شویم (من می‌خوانم *Latiores* = انبساط) از بالا به تمام امور انسانی می‌نگریم. و هنگامی که چیزهای برتر و آسمانی را نظاره کردیم، همه چیز انسانی خود را به دلیل حقیر بودن و محدودیت آنها، خوار می‌شماریم. کاوش بزرگ‌ترین و در همین حال تیره‌ترین چیزها باعث لذت ما می‌شود: اگر در این کاوش احتمالاً چیزی واقعی بر ما پدیدار شود روان ما از لذت انسانی اصیلی لبریز خواهد شد.

سه‌نکا نیز در آغاز رساله پرسش‌های طبیعی خود، فرارفتن روان را توجیه‌کننده اصلی طبیعیات می‌داند: ۴۸۳

آیا نظاره این چیزها، بررسی آنها، پرداختن به آنها، جذب شدن به آنها، گذشتن از سرنوشت منتهی به مرگ و دستیابی به سرنوشت برتر نیست؟ می‌گویی چه سود از بررسی‌هایم می‌برم؟ اگر هیچ سودی نبرم این یک حتمی است: خواهم دانست که هرگاه میزان، خدا باشد، همه چیز کوچک است.

وانگهی نظاره طبیعت چه همراه با کوشش برای توضیح عقلانی باشد چه نباشد یک معنای اصالت وجودی دارد. به عقیده مناندر ۴۸۴ (Ménandre) شاعر، شاید تحت تأثیر اپیکور، بزرگ‌ترین خوشبختی روی زمین همین است:

بزرگ‌ترین خوشبختی از دید من (...) آن است که پیش از بازگشت شتابان خود به جایی که از آن آمده‌ایم، این موجودات ستایش‌انگیز

را با آرامش نظاره کرده‌ایم: خورشید را که بر همه چیز می‌تابد، ستارگان را، آب را، ابرها و آتش را. یک صد سال زنده باشیم یا سالیانی اندک دیدگان ما پیوسته همین منظره را خواهد دید و هرگز نمی‌توانیم چشم‌انداز دیگری داشته باشیم که بیش از این درخور ستایش باشد.

در فلسفه باستان این یک سنت پایدار است: نظاره کردن طبیعت، ارزش و معنا به زندگی ما می‌دهد و در نتیجه همین نظاره است که تمام روزها برای مرد نیک روز عید است.^{۴۸۵}

در مکتب رواقی تمرین طبیعیات ارزش کامل پیدا می‌کند. رواقی در واقع بیش از هرکس دیگر آگاه است که لحظه‌ها با کل جهان در رابطه‌اند و بدینسان کل جهان در تمام رویدادهای کنونی دخالت دارد.^{۴۸۶}

هر آنچه بر تو می‌رسد پیشاپیش تا ابدیت برایت طراحی شده و درهم آمیختن علت‌ها از ازل ذات تو و برخورد تو با این رویدادها را درهم تنیده است.

رویدادی که برایت پیش می‌آید از آغاز، از قدیم‌ترین علت‌ها حاصل شده، با تو سرشته بوده، با تو رابطه داشته، با تو آمیخته بوده است. هر واقعه‌ای که برایت رخ می‌دهد، سرنوشت برایت رقم زده، و از جانب کائنات از ازل با تو تنیده شده است.

به این ترتیب تمرکز من بر حال و گسترده شدن من در کائنات هر دو در یک لحظه رخ می‌دهند چنان که سه‌نکا می‌گوید:^{۴۸۷}

او با آنچه هنوز نیست پیوندی ندارد و از حال بهره‌مند می‌شود (...)
نه امید به چیزی بسته نه میل به چیزی دارد. به هدف نامطمئن چشم ندوخته زیرا از آن چه دارد خشنود است. به چیز اندک راضی نمی‌شود زیرا او مالک جهان است (...). چون خدایی می‌گوید «همه

چیز از آن من است.»

بنابراین من، در هر لحظه، در برخورد با هر حادثه، با تمام سیر گذشته و آینده جهان رابطه دارم. و زندگی گزینشی رواقی دقیقاً در «آری» گفتن به جهان، در تمامیت آن و لذا در آن است که بخواهیم آنچه پیش می‌آید همانگونه که پیش آمده پیش آید. مارک اورل خطاب به جهان می‌گوید:^{۴۸۸} «من با تو دوست دارم!» و اما طبیعیات به ما می‌فهمانند که همه چیز در همه چیز هست چنان که کریسیپ می‌گفت^{۴۸۹} تنها یک قطره شراب می‌تواند با دریایی آمیخته و در تمام جهان پخش شود. لذا خشنودی از سرنوشت و از جهان که در هر رویدادی مکرر شود، دانش طبیعی واقعی و عملی است. این تمرین، همساز کردن عقل فردی با طبیعت یعنی عقل جهانی است، که به معنای هم‌تراز شدن با کائنات و در کائنات تحلیل رفتن است^{۴۹۰}، دیگر «انسان» نبودن بلکه «طبیعت» بودن است. در مکتب‌های مختلف - از پیرون، که چنان که دیدیم می‌گفت انسان را از جامه عاریت به در آوردن مشکل است، تا ارسطو که عقیده داشت زندگی همساز با روان کاری است فوق بشری، و تا فلوپین^{۴۹۱} که از دید او انسان در تجربه عرفانی، دیگر «انسان» نیست، گرایش به در آوردن جامه عاریت انسان (برهنه کردن انسان) امر ثابتی است.

رابطه با دیگری

در معرفی مکتب‌های گوناگون فلسفی همیشه ما با مسئله رابطه فیلسوف با دیگران، نقش فیلسوف در شهر زندگی او با اعضای دیگر مکتب برخورد داشته‌ایم. این جا نیز اصول ثابت شایان توجهی در عمل فلسفی وجود دارد. نخستین آن اصول، اهمیت اساسی ارشاد روانی است.^{۴۹۲} این اصل دارای دو جنبه است، از یک سو آموزش اخلاقی

همگانی به طور کلی و از سوی دیگر رابطه فردی بین استاد و شاگرد. فلسفه باستانی با این دو جنبه‌ای که دارد خود ارشاد روانی محسوب می‌شود، چنان که سمپلی سیوس^{۴۹۳} (Simplicius) در پایان تاریخ اندیشه باستانی می‌گوید:

فلسفه در شهر (جامعه) چه جایگاهی دارد؟ - جایگاه پیکرتراش و صنعتگری را دارد که شهروندان شریف و شایسته می‌سازد. بنابراین کار او تنها این است که خود و دیگران را تزکیه کند تا هماهنگ با طبیعت شایسته انسان زندگی کنند. او پدر مشترک و آموزگار تمام شهروندان، اصلاح‌کننده آنان است، مشاور و پشتیبانی است که برای همکاری در کارهای نیک در اختیار همگان است، در شادی خوشبختان شریک و هم‌درد و تسلیبخش دردمندان است.

درباره آموزش اخلاقی همگان، همان‌گونه که پیش از این دیدیم، فلسفه کار دولتشهر را انجام می‌دهد. دولتشهر یونانی همانطور که آدو^{۴۹۴} دقیقاً نشان داده، به ویژه آموزش اخلاقی شهروندان را در نظر داشت و یکی از دلایل آن برپایی ستون‌هایی در شهرها بود که اندرزه‌های حکیمانه دلفی بر آنها حک شده بود. تمام مکتب‌های فلسفی می‌خواستند این رسالت را بردوش گیرند. مانند افلاطونیان و ارسطویان با نفوذ بر قانون‌گذاران و حاکمان، که آنها را چون مرییان شهر می‌شناختند، یا مانند رواقیان و اپیکوریان و کلیبان با تلاش برای قانع کردن افراد از راه تبلیغات گسترده که همگان را، بدون در نظر گرفتن جنسیت یا موقعیت اجتماعی آنان، طرف خطاب قرار می‌داد.

لذا ارشاد روانی، روش آموزش افراد است و دو هدف را دنبال می‌کند. نخست به پیروان مکتب امکان خودآگاهی یعنی آگاهی از کمبودها و پیشرفت‌های خود را می‌دهد. به عقیده مارک اورل، نقش

ژونیوس روستیکوس^{۴۹۵} (Junius Rusticus) در زندگانی خود این بود: «آگاهی از نیاز به کمال اخلاقی خود و مراقبت از آن» سپس یاری دادن به پیروان خود در گزینش خردمندانه راه زندگی روزمره خویش. خردمندانه یعنی آن چه که به احتمال قوی نیکوست زیرا بیشتر مکتب‌ها توافق دارند که وقتی تصمیم‌گیری مربوط به موضوعی باشد که تمامی آن در قلمرو اختیار ما نیست، مانند دریا نوردیدن، جنگ کردن، ازدواج، فرزند آوردن، ما نمی‌توانیم از نتیجه عمل خود مطمئن باشیم و باید گزینش را براساس احتمالات انجام دهیم و به همین سبب اغلب وجود یک مشاور ضرورت پیدا می‌کند.

رابو (P.Rabbow) و آدو^{۴۹۶} (I.Hadot) روش‌ها و صور ارشاد روانی فردی را که اجرای آنها تقریباً در تمام مکتب‌های فلسفی تأیید شده، به درستی تجزیه و تحلیل کرده‌اند. چنان که از گفت و شنودهای افلاطون یا در رساله یادماندنی‌های گزنوفون پیداست، سقراط را می‌توان نمونه ارشاد کننده روانی شناخت که به وسیله گفتارها و شیوه زندگانش، نیش یا ضربه‌ای به روان مخاطب می‌زند و او را می‌دارد که زندگی خود را زیر سؤال برد. نفوذ افلاطون بر دیون سیراکوزی (Dion de Syracuse) و سفارش‌های اخلاقی و سیاسی‌اش را به او نیز می‌توان از همین مقوله دانست. وانگهی سنت، حکایت از آن دارد که افلاطون به خصایل ویژه هریک از شاگردان خود توجه کامل داشت. او در مورد ارسطو گفته بود:^{۴۹۷} «برای او نیاز به لگام دارم» و درباره کزنوکراتس: «برای این یکی، مهمیز لازم دارم». و مکرر به کزنوکراتس، که همیشه جدی و خشن بود می‌گفت: «پس برای خدایان زیبایی، قربانی بده!»

افلاطون در نامه هفتم خود^{۴۹۸} اصول حاکم بر کار ارشاد روانی و فعالیت سیاسی را توضیح می‌دهد:

هنگامی که می‌خواهیم به بیماری که برنامه بدی را دنبال می‌کند
سفرارش‌هایی بکنیم نخستین کاری که باید انجام دهیم تا او تندرستی
خود را باز یابد آن است که شیوه زندگی او را تغییر دهیم.
برای آنکه درمان امکان‌پذیر شود شیوه زندگی را باید دگرگون کرد.
به کسی که این دگرگونی را پذیرا شود می‌توان توصیه‌هایی کرد:

هنگامی که شخصی از من توصیه‌ای درباره مسئله مهمی از زندگانی
خود، مثلاً درباره اموال خود، یا مراقبت از جسم و روان خود
می‌خواهد، حال روحی من از این قرار است: اگر زندگی معمولی او
تحولی پیدا کرده باشد یا به نظر آید که برای پذیرش توصیه‌های من
درباره مطلبی که پرسیده آمادگی دارد، من تمام جدیت خود را برای
توصیه دادن به او به کار می‌بندم و تا وظیفه خود را به کمال نرسانم،
دست برنمی‌دارم.

باز اصل اخلاقی گفت و شنود را در این مورد هم می‌بینیم: جز با کسی
که بخواهد صمیمانه به گفت و شنود بنشیند، نمی‌توان گفت و شنودی
داشت. بنابراین نباید کسی را که تمایل به تغییر روش زندگی خود ندارد
ناگزیر به این کار کرد نه باید او را تشویق و نوازش کرد نه بیهوده سرزنش،
و نه در ارضای امیال او که از دید ما پذیرفتنی نیست یاری داد. این قاعده
در مورد دولتشهری هم که نخواهد روش زندگی خود را تغییر دهد صدق
می‌کند. فیلسوف می‌تواند بگوید که انحطاط شهر برایش قابل پذیرفتن
نیست، البته اگر سودی بر این گفته مترتب باشد، اما نباید خشونت به کار
برد!

اگر روی کار آمدن نظام سیاسی بهتری، بدون تبعید و سر بریدن
انسان‌ها میسر نباشد، همان بهتر که آرام بگیریم و برای سعادت خود
و شهرمان دعا کنیم.

دربارهٔ کلیان حکایات بسیار می‌دانیم که در آن‌ها استاد با تحقیر و سرزنش، شاگرد خود را آزمایش می‌کند.^{۴۹۹} از مکتب اپیکوری نیز روایات گرانمایی دربارهٔ ارشاد روانی، به ویژه به شکل مکاتبه در دست داریم. چنان که از رساله فیلو دم^{۵۰۰} (Philodeme) دربارهٔ آزادی گفتار برمی‌آید در مکتب اپیکوری، ارشاد روانی آموزش داده می‌شده و مطالب آن را از درس‌های زنان اپیکوری^{۵۰۱} در این باره استخراج می‌کرده‌اند. صراحت بیان استاد در این مورد به صورت هنری در می‌آید که چون باید زمان و اوضاع و احوال را در آن منظور کند، آن را اتفاقی (موکول به تصادف) وصف کرده‌اند. استاد باید انتظار شکست را داشته باشد، تلاش کند و مکرر تلاش کند تا روحیه شاگرد را با همدردی برای رفع مشکلات او بالا ببرد. اما برای رسیدن به این مقصود شاگرد باید در بیان مشکلات و خطاهای خود تردید به خود راه ندهد و با آزادی مطلق سخن بگوید. ملاحظه می‌شود که سنت اپیکوری با ارزش درمانی گفتار آشناست. متقابلاً استاد باید با علاقه و نه باریش‌خند و بدخواهی به او گوش فرادهد. در پاسخ «اعترافات» شاگرد، استاد نیز باید در مقام توییح شاگرد مطلب خود را آزادانه بگوید و هدف واقعی خود را از آن سرزنش‌ها به او تفهیم کند. فیلو دم می‌نویسد که اپیکور در نامه‌ای به شاگرد خود، آپولونیدس (Apolonidés) تردید نکرد که او را شدیداً سرزنش کند. توییح باید واضح و همراه با نیکخواهی باشد. افزون بر این فیلو دم می‌گوید که فیلسوف نباید از سرزنش سیاستمداران ترسی به خود راه دهد.

در خصوص مکتب اپیکور نمونه‌ای از ارشاد روانی را در نامه‌ای می‌بینیم که یکی از شاگردان اپیکور به نام متردور (Métrodore)^{۵۰۲} به پتوکلس (Pythoclès) جوان می‌نویسد:

می‌گویی نیشی در بدن توست که تو را به زیاده‌روی در لذت‌های

عشق و می‌دارد اگر برخلاف قوانین اقدام نمی‌کنی و آداب و رسوم نیکی را که مقرر شده به هیچ شکل زیر پا نمی‌گذاری، اگر همسایگانت را نمی‌آزاری، اگر نیروهایت را به پایان نمی‌رسانی و دارایی‌هایت را هدر نمی‌دهی، هر اندازه می‌خواهی از امیال خود پیروی کن. اما ممکن نیست که لاقل یکی از این موانع انسان را از پیروی امیال خود باز ندارد: لذت‌های عشق هرگز به کسی سود نرسانده، اگر زیان نزنند بسیار است.

آگاهی ما درباره ارشاد وجدان در مکتب رواقی قدیم بسیار اندک است. در هر حال می‌توانیم چنین تصور کنیم که رساله‌های اخلاقی رواقی که آنتی‌پاترطرسوس (Antipater de Tarse) و دیوژن بابلی نوشته‌اند و اثری از آن‌ها را در رساله وظایف سیسرون می‌بینیم تجربه طولانی ارشاد وجدان را به اختصار در برداشته‌اند. به هر صورت تاریخ مکتب رواقی چهره‌های بسیاری از ارشاد کنندگان روان را به ما می‌شناساند از جمله سENEKA در رساله نامه‌هایی به لوسیلیوس (Lucilius)، و موسونیوس روفوس در تمام آثار خود، اپیکتت در رساله گفتگوها که آرین (Arrien) نقل کرده است. ارشاد روانی سENEKA بسیار ادیبانه است، در نامه‌های او، از آغاز تا پایان، جمله‌های چشمگیر، تصویرها، حتی صداها با دقت خاصی انتخاب شده‌اند. اما ملاحظات روان‌شناختی و توصیف تمرین‌های رواقی نیز در آنها بسیار گرانبهاست. این فکر پیش می‌آید که ژونیوس روستیکوس استاد رواقی مارک اورل برای او در حکم ارشادکننده وجدانی بوده که صراحتش اغلب امپراتور آینده (مارک اورل) را به خشم می‌آورده است.

در کتاب زندگی افلاطون نوشته پورفورئوس، و در سایر شرح حال‌های فیلسوفان پایان دوران باستان روایات بسیاری وجود دارد که نشان دهنده اقدامات وابسته به ارشاد روانی است. از جمله این حکایت مشهور را

می خوانیم که فلوطین به پورفوریوس که قصد خودکشی داشت سفارش می کرد به سفر رود.^{۵۰۳} نیز از نکته قابل توجهی درباره روش ایدسیوس (Aidesius)، فیلسوفی که در قرن چهارم در برغامی (Pergam) تدریس می کرد آگاهیم که مربوط به نحوه عمل او در فرو نشاندن غرور شاگردانش بود.^{۵۰۴}

روش ایدسیوس این بود که مهربان و همراز مردم باشد. پس از گفتگوهای جدلی، به همراه شاگردان برجسته خود برای گردش به برغام می رفت. می خواست شاگردان در روان خود احساس مسئولیت در برابر نوع بشر و همرنگی با آنها را داشته باشند. وقتی می دید که آنها به دلیل غره بودن به عقاید خود، بددهانی می کنند و تفرعن به خرج می دهند، بال و پرشان را نه در دریا بلکه روی زمین و میان انسان ها می ریخت. هرگاه به زن سبزی فروشی برمی خورد از حضور او لذت می برد، می ایستاد و با او درباره قیمت ها، درآمد او و کشت سبزیجات گفتگو می کرد.

از پلوتارک^{۵۰۵} متنی در دست است که تمام مطالب ما را درباره پدیده ارشاد وجدانی در مکتب های فلسفی و نیز درباره آزادی بیان رایج در آن مکتب ها به خوبی خلاصه می کند. او می نویسد اگر کسی که برای شنیدن سخنان فیلسوفی می آید به دلیلی پریشان خاطر باشد، فشاری عاطفی بر او وارد آمده باشد که نیاز به رفع آن باشد یا درد و رنجی داشته باشد که باید آرام شود، لازم است که آن احساس عاطفی یا آن درد و رنج را در حضور جمع بازگو و درمان کرد.

اگر خشم، خرافات، ناسازگاری با اطرافیان یا تمایل عاطفی عاشقانه، که تارهای قلب ما را که هرگز طپشی نداشته، به لرزه وادارند و بر آشوب اندیشه ما بیفزایند، نباید سعی کنیم تا با استاد

خود از چیزهای دیگر سخن بگوییم مبادا که سرزنش شویم بلکه هنگام درس باید درست گفتارهای مربوط به این گونه عواطف را به گوش گیریم و وقتی هم که درس به پایان رسید به طور خصوصی استادان را ملاقات و در این زمینه بیشتر از آنها پرسش کنیم. باید از هرکاری برخلاف این، چنان که رسم اشخاص بسیاری است، بپرهیزیم: آنان فیلسوفان را ارج می نهند و از آنان، هنگامی که درباره مطالب دیگر سخن می رانند ستایش می کنند اما اگر فیلسوفی از چیزهایی که برای شخص آنها مهم است و یادآور آن چیزهاست سخن بگوید دیگر او را تحمل نمی کنند و رازدارش نمی شناسند.

پلوتارک چنین ادامه می دهد که بیشتر اشخاص فیلسوفان را سופسطاییانی می شناسند که وقتی کرسی خطابه را ترک کردند و کتاب و رساله های آموزشی را به کناری نهادند «در اعمال واقعی زندگی» از سایر مردم فروترند در حالی که شیوه زندگانی فیلسوفان واقعی کاملاً به گونه دیگری است.

بنابراین فیلسوفان باستان، با توسل به اشکال گوناگون گفتار، اعم از گفتار تشویق آمیز، گفتار سرزنش آمیز، گفتار آرام بخش یا گفتار آموزنده به انواع درمان روانی می پرداختند. یونانیان پس از هومر و هسیود می دانستند که می توان عقاید و حالات درونی آدمیان را با گزینش ماهرانه سخنان مناسب برای قانع کردن آنها، اصلاح کرد.^{۵۰۶} در ارشاد روانی فلسفی و نیز در تمرین های روانی که فرد می کوشد تا بدان وسیله تلقین به خود کند و خود را اصلاح نماید برای پذیراندن و به اجرا درآوردن اعتقادات، از شیوه های سخنوری فراوانی استفاده می شد.

کاربرد ارشاد روانی و درمان روانی، فیلسوفان باستان را به ویژه با «قلب انسان»، با محرک های آگاهانه و ناآگاهانه آن، با نیت پاک و ناپاک

عمیق آن، به طور گسترده‌ای آشنا می‌کرد. رساله فدر افلاطون دربارهٔ امکان فن سخنوری با گفتارهای مناسب گوناگون برای روان‌های گوناگون اشاراتی داشت اما وارد جزئیات نمی‌شد. البته برنامه کاملی برای ارشاد وجدانی وجود داشت. کتاب دوم فن سخنوری ارسطو این برنامه را با تشریح آنچه که باید دربارهٔ حالات شنونده دانست، از جمله شدت تأثیر عواطف بر او، وضع اجتماعی او و سن او، تدوین کرده بود. همچنین تعریف‌های مربوط به فضایل و رذایل در مباحث مختلف کتاب اخلاقیات ارسطو که اختصاص به توضیح روش حکومت بر آدمیان، برای قانون‌گذاران دارد، بسیار مهم است. دیدیم که رساله اپیکوری در باب آزادی گفتار، احساساتی را که سرزنش شنیدن، اعتراف کردن، و ارتکاب گناه در انسان برمی‌انگیزند، با دقت کامل بررسی می‌کرد. لوکرس اپیکوری و سه‌نکای رواقی از شکنجه‌هایی که روان انسان خود بر خود روا می‌دارد توصیف‌های جالبی کرده‌اند: «همگان در صدد گریز از خویشند اما به رغم خود با من که از او بدشان می‌آید پیوسته می‌مانند.»^{۵۰۷} حالت بیزاری که «حتی به حال تهوع می‌رسد» و به جایی می‌کشد که بگوییم «مکررات تا کی؟»^{۵۰۸} یا بالاخره تردید در گرویدن به فلسفه‌ای که سه‌نکا در پیشگفتار رساله در باب آرامش روان نقل می‌کند و از زبان دوست خود سه‌رنوس (Serenus) سخنانی می‌گوید که اعتراف کردن او در برابر سه‌نکاست:^{۵۰۹}

وقتی خوب به خود می‌نگرم کمبودهای آشکاری در خود کشف می‌کنم که می‌توانم با انگشتانم آنها را لمس کنم، عیوب دیگری دارم که در مکان‌های ژرفی پنهان شده‌اند، بالاخره تقایصی که همیشگی نیستند بلکه گهگاه پدیدار می‌شوند (...). حالتی که اغلب مرا به شگفتی می‌اندازد (آخر چرا در برابر تو همچون نزد پزشک اعتراف نکنم!) این است که نه به راستی از ترس‌ها و نفرت‌های

گذشته‌های یافته‌ام و نه همچنان زیر سلطه آنها هستم.

سهرنوس تمام جوانب تردید خود، تردید بین زندگی ساده و زندگی مجلل، تردید بین زندگی فعال در خدمت مردم و فارغ نشستن که باعث آسودگی است، تردید بین گرایش به زندگی جاودان داشتن با اثری ادبی از خود برجا گذاشتن و چیزی نوشتن مگر آنکه سودی اخلاقی داشته باشد، همه را به تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کند.

همچنین ملاحظات بسیار جالبی در تفسیر مفصل سیمپلی سیوس از رساله کوتاه اپیکتت، دیده می‌شود.

کار سنتی ارشاد وجدانی به فهم بهتر آن چیزی انجامید که مقتضای صداقت عمل اخلاقی است. ما کتاب اندیشه‌ها اثر مارک اورل را به عنوان نمونه می‌آوریم که در آن توصیفی آرمانی از روش خدمت به دیگری دیده می‌شود. از جمله نمی‌توان حد اعلای ظرافت مارک اورل را در بیان طرز رفتار لازم برای نفوذ بروجدان دیگری، و همدردی با کسی که خطایی مرتکب شده، و نحوه مخاطب قرار دادن او را ستایش نکرد. ^{۵۱۰} او در چگونگی مخاطب قرار دادن چنان کسی می‌گوید:

بی‌آنکه تحقیرش کنیم، بی‌آنکه این احساس را به او بدهیم که درباره‌اش گذشتی می‌کنیم، اما با صراحت و نیکخواهی (... با ملایمت، بدون ریشخند، بدون خوار شمردن او، بلکه با مهربانی، با دلی بری از تلخی، نه چنان که در مدارس عمل می‌کنند و نه برای آنکه حاضران احتمالی ما را تحسین کنند، بلکه واقعاً یک‌ه و تنها حتی اگر دیگرانی هم حضور داشته باشند.

ظاهراً مارک اورل متوجه است که ملایمت به کار بردن چنان امر ظریفی است که حتی اراده ملایم بودن خود خلاف ملایم بودن می‌شود. زیرا هر عمل تصنعی و هر نوع حالت دلسوزانه، ملایمت را ضایع می‌کند.

وانگهی نمی‌توان به طرز مؤثر کاری برای دیگری انجام داد مگر هنگامی که اراده بر انجام کاری برای آنان نکرده باشیم، مگر هنگامی که از هر خشونت، حتی خشونت روانی به خود یا به دیگران، بپرهیزیم. این ملایمت ناب، این ظرافت در رفتار است که می‌تواند موجب تغییر عقیده، گرویدن، دگرگونی دیگران شود. و به همین ترتیب وقتی انسان می‌خواهد به کسی نیکی کند، قصد نیکی کردن تنها در صورتی پاک است که خود به خود و ناهشیار باشد. نیکوکار تمام عیار کسی است که خود نمی‌داند چه کرده است: ^{۵۱۱} «باید از آن کسانی بود که ناآگاهانه نیکی می‌کنند» در این جا تناقض به حد اعلای خود می‌رسد: خواستنی آنقدر شدید که خواستن را از میان بردارد، عادت‌ی که طبیعت انسان و طبیعی شود. در همین حال به نظر می‌رسد که کمال رابطه با دیگری در عشق و احترام به دیگری، به اوج خود می‌رسد. البته در تمام مکتب‌ها انگیزه عمیق در گزینش شیوه زندگی مانند مورد گفتار، عشق به انسان‌هاست. این عشق، هم الهام‌بخش سقراط در رساله‌های ستایش یا اوتیفرون ^{۵۱۲} (Euthyphron) افلاطون است و هم الهام‌بخش تبلیغات اپیکوری یا رواقی و حتی گفتارهای شک‌گرایی. ^{۵۱۳}

حکیم

چهره حکیم و گزینش زندگی

حکمت در تمام دوران باستان به عنوان یک شیوه هستی، به عنوان حالتی شناخته می‌شود که انسان در آن حالت به شکلی اساساً متفاوت با دیگران وجود دارد و نوعی فوق انسان است. اگر فلسفه فعالیت است که فیلسوف به وسیله آن تمرین حکمت می‌کند، این تمرین نه تنها ضرورتاً

سخن گفتن و گفتگو کردن بلکه گونه‌ای از بودن، عمل کردن و دیدن جهان است. بنابراین اگر فلسفه تنها نه یک گفتار بلکه گزینش یک شیوه زندگی است علت آن دل‌بستگی به حکمت است. راست است که مفهوم حکمت، اندیشهٔ دانایی کامل را در خود دارد اما، هم‌چنان که در مورد افلاطون و ارسطو دیدیم این دانایی، داشتن آگاهی‌هایی دربارهٔ واقعیات نیست بلکه خود یک شیوه زندگی است و با برترین کاری که انسان می‌تواند انجام دهد و بستگی شدید با تعالی و پارسایی روان دارد، هماهنگ است.

در هر مکتب فلسفی، چهره حکیم نمونه‌ای است متعالی که شاخص شیوه زندگی فیلسوف است. و باید پذیرفت که در توصیف این نمونه، فراتر از اختلاف نظر مکتب‌های گوناگون، هماهنگی عمیق و گرایش‌های مشترکی وجود دارد که کاملاً مشهود است. ما در این جا با همان پدیده‌ای روبه‌رویم که در مورد تمرین‌های روانی به شرح آن پرداختیم.

پیش از همه آنکه حکیم همیشه سازگار با خویش می‌ماند، تعادل روانی کامل دارد یعنی اوضاع و احوال هر چه باشد، او خوشبخت است. بدینسان سقراط، به شرح ضیافت افلاطون، همیشه حال ثابتی دارد خواه ناگزیر به تحمل گرسنگی و سرما باشد یا برعکس در آسایش و رفاه کامل به سر برد. او در همه حال می‌تواند به راحتی هم محرومیت بکشد هم از تمام چیزها لذت ببرد. درباره اریستیپ،^{۵۱۴} از شاگردان سقراط، گفته می‌شد که او خود را با هر وضعی سازگار می‌کند زیرا می‌تواند از آنچه وجود دارد بهره‌مند شود و از نداشتن آنچه که ندارد رنج نبرد. و اما پیرون همیشه حال باطنی ثابتی داشت به این معنا که اگر اوضاع و احوال پیرون دگرگون می‌شد، او تغییری در تصمیم‌ها و رفتارهای خود نمی‌داد. سازگاری با خویش و ثبات احوال، مشخصهٔ فیلسوف رواقی هم هست. زیرا (به عقیده او) حکمت آن است که همیشه چیزی را بخواهیم و

نخواهیم.

این است که حکیم خوشبختی خویش را در خود می‌یابد و لذا، در ارتباط با اوضاع و احوال و چیزهای خارج از خود مستقل (autarkês) است. مانند سقراط که به گفته رساله یادماندنی‌های گزنوفون در خودکفایی کامل می‌زیست و برای چیزهای زاید، خود را آزار نمی‌داد. به عقیده فلوپین^{۵۱۵}، به نقل از سقراط، یکی از ویژگی‌های حکیم آن است که: «اگر انسانی وجود داشته باشد که خود برای خوشبخت بودن، خود را کفایت کند همانا حکیم است و در میان تمامی انسان‌ها او تنها کسی است که کمترین نیاز را به دیگران دارد.» و به عقیده ارسطو^{۵۱۶} حکیم زندگی خود را با مکاشفه می‌گذراند زیرا برای احراز وجود خود نیاز به چیزی از بیرون ندارد. و بدینسان خوشبختی و استقلال کامل را در خود می‌یابد. تنها به خود وابسته بودن، خودکفا بودن، نیازهای خود را به حداقل کاهش دادن آرمان خاص فیلسوفان کلبی است. اپیکوریان نیز به سهم خود با محدود کردن امیال خود و تسلط بر آنها، به همان دست می‌یابند و آن‌گاه دیگر وابسته نیازها نخواهند بود. و اما رواقیان ترجیح می‌دهند که بگویند پارسایی به تنهایی برای خوشبخت شدن کافی است.

اگر حکیم همیشه همگون با خود، و اگر همیشه خودکفاست، لااقل به نظر پیرون و کلبیان و رواقیان، برای این است که چیزهای بیرون از او نمی‌توانند او را آشفته سازند، زیرا حکیم می‌داند که آن چیزها نه خوبند و نه بد، زیرا حکیم به دلایل گوناگون نمی‌خواهد درباره آن چیزها داوری ارزشی کند و لذا آنها را بی تفاوت می‌داند. مثلاً از دید پیرون همه چیز بی تفاوت است زیرا ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا چیزی خوب است یا بد. لذا نمی‌توانیم بین آنها فرق بگذاریم. به عقیده رواقیان آنچه به ما بستگی ندارد بی تفاوت است. تنها یک چیز وجود دارد که به ما بستگی دارد و

بی تفاوت نیست و آن اخلاق نیکو یعنی نیت انجام کار نیک به دلیل نیکویی آن است. تمام چیزهای دیگر به خودی خود نه خوبند نه بد بلکه این ماییم که آنها را خوب به کار می‌بریم یا بد، مثل دارایی و فقر، تندرستی و بیماری. ارزش این چیزها بسته به کاربرد مؤثر آنها به وسیله حکیم است. بی تفاوتی حکیم، بی علاقه‌گی او به همه چیز نیست بلکه تغییر جهت توجه و دلبستگی او به سوی چیزی غیر از آن است که تمام دقت و علاقه سایرین را در اختیار خود دارد. مثلاً در مورد حکیم رواقی می‌توان گفت چون او کشف کرده که چیزهای بی تفاوت به اراده او بستگی ندارند بلکه منوط به اراده طبیعت جهانی‌اند، تمام آن چیزها برایش جاذبه‌ای بی نهایت یافته‌اند، آنها را با عشق اما با عشقی یکسان پذیراست، همه را زیبا اما با اشتیاقی برابر در می‌یابد. به تمامی کائنات، به یکایک اجزای آن و به یکایک رویدادهای آن، حتی اگر آن جزء یا آن رویداد رنج‌آور و نفرت‌بار به نظر آید «آری» می‌گوید البته در این جا حالت ارسطو را در برابر طبیعت باز می‌یابیم: نباید از فلان یا بهمان واقعیت طبیعی نفرت داشت زیرا چنان که هراکلیت می‌گفت حتی در آتش‌خانه هم خدایان وجود دارند. این بی تفاوتی حکیم با دگرگونی کامل او در ارتباط با جهان هماهنگی دارد.

تعادل روانی، بی نیازی، بی تفاوتی در برابر چیزهای بی تفاوت: این ویژگی‌های حکیم اساس آرامش روان و آشفته نبودن اوست. البته مبنای پریشانی‌های روان می‌تواند بسیار مختلف باشد. از نظر فلوطین بدن با امیال و عواطف خود باعث بی نظمی و پریشانی روان می‌شود. اما نگرانی‌های زندگی خصوصی و به ویژه زندگی سیاسی هم وجود دارد. کسنوکراتس گفته بود:^{۵۱۷} «فلسفه اختراع شد تا آشفته‌گی ناشی از نگرانی‌ها را برطرف کند.» زندگی مکاشفه‌ای ارسطویی، که دور از گرفتاری‌های

سیاسی و نامطمئنی‌های عمل است، آرامش می‌آورد. به عقیده اپیکور وحشت بیهوده از مرگ و از خدایان، انسان را دچار دلهره می‌کند اما امیال نابجا و تعهدات ناشی از امور اجتماعی نیز همین تأثیر را دارند. حکیمی که می‌تواند امیال و اعمال خود را محدود کند و دردهای خود را از بین ببرد آرامش روان پیدا می‌کند. این آرامش روان به او امکان می‌دهد تا روی کره زمین «مانند خدایی در بین آدمیان» زندگی کند. پیرون با خودداری از نظر دادن درباره نیک یا بد بودن چیزها، آرامش یافته بود. و به عقیده شک‌گرایان آسودگی درون به دنبال تعلیق داوری یعنی خودداری از ارزش‌یابی چیزها، «مثل سایه» می‌آید. بالاخره به نظر رواقیان حکیم می‌تواند مؤثر بودن عملی را با آرامش روان تلفیق کند زیرا اگر به نتیجه هم یقین نداشته باشد همیشه در حال تسلیم به سرنوشت است و با دقت در حفظ نیت پاک عمل می‌کند.

بنابراین چهره حکیم مانند هسته مرکزی تسخیرناپذیر و رام نشدنی آزادی است که وصف آن در متن مشهوری از هوراس^{۵۱۸} آمده:

انسان درستکار و قوی اراده را، خشم شهروندان که به بدی حکم می‌دهند، چهره تهدیدآمیز خودکامه‌ها، اوستر (Auster) فرمانروای مُرتاب و توان‌آدریاتیک طوفانی، و نیز دست‌های بلند ژوپیتِر رعدآسا متزلزل نمی‌سازد و به روان او آسیبی نمی‌رساند، حتی اگر جهان از هم بپاشد و فرو ریزد، تکه‌های آن که بر او ریزد، او را به وحشت نخواهد انداخت.

ما در چهره حکیم هر دو فکری را که در تمرین‌های حکمت ملاحظه کردیم، باز می‌یابیم. حکیم بر خود آگاهی می‌یابد، مانند آن‌من که می‌تواند به دلیل تسلط بر داوری‌های خود، از راه هدایت یا تعلیق آن‌ها، آزادی کامل درون و استقلال خود را در همه چیز استوار کند. اما این آزادی

درون، آزادی خودسرانه نیست، تسخیرناپذیر و مصون از هجوم‌ها نخواهد بود مگر آن‌که در پهنه طبیعت یا در روان، یا دست کم، به عقیده شک‌گرایان، در عرصه عقل نقاد قرار گیرد و از خود فرارود.

گفتار فلسفی درباره حکیم

چهره حکیم در گزینش زندگی فلسفی نقش اساسی دارد. اما این چهره در نظر فیلسوف، آرمانی است که بیشتر با گفتار فلسفی قابل بیان است تا با نمونه مجسمی در یک شخص واقعی. رواقیان می‌گفتند که حکیم کمیاب است، بسیار کمیاب، ممکن است حتی از یکی بیشتر نباشد، شاید هم اصلاً وجود نداشته باشد. در این مورد تقریباً مکتب‌های دیگر نیز همین عقیده را دارند به استثنای اپیکوریان که بدون هیچ تردیدی اپیکور را به عنوان نمونه برجسته حکیم می‌ستایند. تنها حکیم مورد قبول مکتب‌های دیگر سقراط است. همان حکیم گمراه‌کننده‌ای که خود نمی‌داند که حکیم است. اما مسلماً گاه پیش می‌آید که فلان یا بهمان فیلسوف میل دارد یکی از استادان خود یا چند چهره سرشناس گذشته را به عنوان حکیم کامل بشناسد. این کاری است که سه‌نکا، وقتی از سکستیوس یا کاتون سخن می‌گوید، انجام داده است. و این همان کاری است که نویسندگان شرح حال‌های فیلسوفان، از جمله پورفوروس نیز هنگام سخن راندن از فلوطین انجام داده‌اند.

شاید مورخان فلسفه به اندازه کافی درباره جایگاه مهم تعریف حکیم در آموزش فلسفه باستان، به مباحثه پرداخته‌اند. برای آنها موضوع آن نبود که خطوط چهره واقعی حکیمان یا فیلسوفان شایسته معینی را ترسیم نمایند. این به عهده کتاب‌های شرح احوال فیلسوفان بود. بلکه شیوه رفتار آرمانی حکیم منظور نظر بود. «حکیم اگر در این یا آن وضعیت قرار

می‌گرفت چه می‌کرد؟» البته تعریف حکیم اغلب در مکتب‌های مختلف وسیله‌ای بود برای بیان ویژگی‌های آرمانی شیوه زندگی خاص آنها.

رواقیان در آموزش‌های خود جای مهمی برای گفتگو درباره «برنها‌ها» (تزاها)ی مربوط به صفات متناقض حکیم در نظر گرفته بودند، نشان می‌دادند که حکیم نه تنها موجودی بی‌عیب، بی‌نقص، بی‌اعتنا، خوشبخت، آزاد، زیبا و توانگر است بلکه ضمناً تنها کسی است که واقعاً و به اعلا درجه دولتمرد، قانون‌گذار، فرمانده نظامی، شاعر و پادشاه است. این سخن بدان معناست که حکیم تنها کسی است که به دلیل به‌کارگرفتن کامل عقل خویش توانایی انجام دادن تمام آن پیشه‌ها را دارد.^{۵۱۹}

معمولاً به این تناقض‌ها اهمیت بسیار داده می‌شود و آنها را از نوع تناقضاتِ رواقی می‌شناسند اما به نظر می‌رسد که این تناقض‌ها با موضوع تمرین‌هایی که منحصرراً مدرسی است و شاید از زمانِ سوفسطاییان وجود داشته و به هر حال در آکادمی افلاطون مورد عمل بوده، هماهنگی داشته باشد. این مطالب هنگام تدریس به شکل «برنهاد»، یعنی موضوعی که می‌توان درباره آن استدلال کرد، مورد گفتگو قرار می‌گرفته است. کسنوکراتس^{۵۲۰} به همین شیوه یک بار این نهاد را درس داده بود: «تنها حکیم می‌تواند فرمانده نظامی خوبی باشد.» اودامیداس (Eudamidas) شاه اسپارت که اتفاقاً آن روز برای شنیدن سخنان کسنوکراتس حضور یافته بود پس از پایان درس با درایت بسیار گفت: «گفتار قابل تحسین است اما گوینده چندان معتبر نیست زیرا هرگز صدای شیپور را نشنیده.» و به این ترتیب انگشت روی تمرین‌هایی گذاشت که ضمن آنها درباره نظریه‌های حکیمانه سخن گفته می‌شد بی‌آنکه به طور عینی مورد عمل قرار گیرد. همچنین می‌توان فرض کرد که سخن او اشاره‌ای است به اینگونه تمرین‌ها در دعای آخر رساله فدر افلاطون که ضمن آن سقراط آرزو می‌کند بتواند

به ثروت حکمت قناعت کند. در تمام تاریخ فلسفه باستان به این نوع پرسش‌ها دربارهٔ حکیم برمی‌خوریم: آیا حکیم می‌تواند دوست داشته شود؟ آیا می‌تواند در کارهای سیاسی دخالت کند؟ آیا خشمگین می‌شود؟

اما یک تناقض در مکتب رواقی وجود دارد که بسیار پر معناست و این تناقض آن جاست که گفته می‌شود انسان با یک دگرگونی ناگهانی حکیم می‌شود نه اندک اندک.^{۵۲۱} حکمت همان گونه که دیدیم کم یا بیش بر نمی‌دارد. به این دلیل گذر از بی‌حکمتی به حکمت نمی‌تواند یک تکامل تدریجی باشد بلکه با یک جهش ناگهانی صورت می‌گیرد.

این تناقض ما را به راه تناقض دیگری می‌کشاند که در تمام مکتب‌ها وجود دارد: اگر حکیم نمونه طرز هستی متفاوت با طرز هستی همگان است آیا نمی‌توان گفت که چهره حکیم^{۵۲۲} میل نزدیک شدن به چهره خدا یا خدایان را دارد؟ این حالت را می‌توان از همه جا روشن‌تر در مکتب اپیکور دید. به نظر اپیکور^{۵۲۳} از یک سو حکیم «چون خدایی در میان انسان‌ها» زندگی می‌کند و از سوی دیگر خدایان اپیکور یعنی خدایان سنتی، خدایان المپ که اپیکور دوباره آنها را مطرح کرده مانند حکیمان زندگی می‌کنند. آنها که شکل انسانی دارند در جایی که اپیکوریان آن را بین جهان‌ها می‌نامند، در فضاها ی خالی بین جهان‌ها زندگی می‌کنند و لذا از فساد ناشی از حرکت اتم‌ها برکنارند. آنها نیز مثل حکیم در آرامش کامل به سر می‌برند و به هیچ وجه در آفرینش و اداره جهان دخالت ندارند.^{۵۲۴}

طبیعت خدایی، لزوماً بهره‌مندی از عمیق‌ترین آرامش‌ها در زمانی ابدی و برکنار و بری از نگرانی‌هاست. این طبیعت را که از هر درد و خطری مصون است، به خودی خود و به اتکای منابع خویش،

نیرومند و بی‌نیاز از کمک ماست، نه نیکی‌ها آن را مجذوب می‌کند و نه خشم، آن را برمی‌انگیزد.

این استنباط از الوهیت همان گونه که دیدیم برای زدودن ترس از خدایان در انسان، بود. ضرورت تبیین مادی‌گرایانه پیدایش جهان در گفتار فلسفی ریشه در شیوه زندگی‌گزینشی اپیکوری داشت و هدف از آن قانع کردنِ روانِ انسان به دخالت نداشتن خدایان در کار جهان بود. اما اکنون به نظر می‌آید که این تصویر هدف دیگری هم داشته و آن توضیح الوهیت به عنوان آرمان حکمت از این حیث بود که جوهر الوهیت در این تصویر، آرامش داشتن، نگران نبودن، شادی و لذت است. به عبارتی خدایان حکیمان جاودانی و حکیمان خدایان فانی‌اند. خدایان، برای حکیمان دوست و هم‌ترازند. حکیم شادی خود را در محضر خدایان می‌داند: ۵۲۵
او طبیعت و سرنوشت خدایان را می‌ستاید، می‌کوشد تا به آن طبیعت نزدیک شود، می‌توان گفت آرزو دارد آن را لمس کند، با آن زندگی کند، حکیمان را دوست خدایان و خدایان را دوست حکیمان می‌نامد.

خدایان کاری به کار بشر ندارند: لذا حکیم به خدایان متوسل نمی‌شود تا از آنان نیکی بخواهد بلکه از تماشای آرامش آنها، کمال آنها، و از شرکت در شادی آنها، خوشبخت می‌شود.

به عقیده ارسطو حکیم به اندیشیدن و زندگی معنوی می‌پردازد. این جا هم خدا الگوی حکیم است. زیرا همانطور که ارسطو توجه دارد سرنوشت بشر این فعالیت روانی را که پراکنده در زمان و در معرض خطا و فراموشی است، آسیب‌پذیر و گسیخته از هم می‌کند. اما اگر تا حد نهایی پیش رویم می‌توانیم روانی را به تصور آوریم که اندیشه آن به طور کامل و پیوسته در زمانِ حالی ابدی در عمل است. اندیشه چنین روانی بدینسان تا

ابد به خود می‌اندیشد. تا ابد خوشبختی و لذتی دارد که روان انسان جز در لحظه‌هایی نادر به دست نمی‌آورد. این درست همان وصف ارسطو از خدا، به عنوان محرک اولیه و علت غایی جهان است. زندگی حکیم بدینسان به طور ناپیوسته همان زندگی است که خدا به طور پیوسته دارد. زندگی او با این عمل از سرنوشت بشر فراتر می‌رود، اما با آنچه در انسان مهمترین چیزهاست یعنی با زندگی روانی او تطبیق می‌کند.

رابطه بین مفهوم‌های خدا و حکیم نزد افلاطون کمتر روشن است احتمالاً به این دلیل که مفهوم الوهیت در نظر افلاطون به شکل بی‌نهایت پیچیده و درجه‌بندی شده‌ای متجلی می‌شود. «الوهیت» واقعیت گسترده‌ای است که شامل جوهرهایی از درجات مختلف، مانند نیکی، مُثُل، شعور الهی، چهره اسطوره‌ای سازنده جهان، آفریننده جهان (دیمورث) و بالاخره روانِ جهانی است. اما از دیدگاه مورد نظر ما، افلاطون در تمام این موارد اصلی اساسی را طرح کرده است. در جهت خلاف بدی رفتن، یعنی در راستای حکمت حرکت کردن، «همانند شدن با خدا در حد امکان است: و اما انسان با درستکاری و قداسِ در روشنی روان می‌تواند به این همانندی دست یابد»^{۵۲۶} بنابراین الوهیت در این جا به مثابه کمال اخلاقی و فکری انسان است. وانگهی افلاطون به طور کلی خدا یا خدایان را واجد خصایل اخلاقی‌ای می‌داند که ممکن است همان خصایل حکیم باشند: حقیقی است، خردمند و نیکوست، حسرت هیچ چیز ندارد و همیشه مایل به تولید بهترین‌هاست.

رابطه حکیم و خدا از دید افلاطون دو درجه دارد. پیش از همه آنکه، شعور الهی از لحاظ رابطه فکر و هویت و فعالیت خود با خویش از چهار فضیلت ذاتی برخوردار است: اندیشه یا دوراندیشی، عدالت، قدرت و اعتدال، که در این جا الگوهای اعتلای حکمت‌اند. و زندگی او^{۵۲۷} زندگی

در «حد اعلای حکمت و مبرا از اشتباه و خطاست» اما چون به عقیده افلاطون، گاهی روان در لحظه‌های نادری، ضمن تجربه عرفانی به درجه‌ای برتر از شعور فرا می‌رود لذا در توصیف واحد مطلق (یک) یا نیک یعنی استقلال مطلق، بی‌نیازی، همگونی با خویش نیز مختصات حکیم وجود دارد. بنابراین در تصویر الوهیت از دید او، بازتاب چهره حکیم به وضوح دیده می‌شود.

فلسفه‌های افلاطون، فلوپین، ارسطو و اپیکور احتمالاً به دلیل آن که چهره حکیم و چهره خدا در آن‌ها همسان شده، خدا را بیشتر به صورت نیروی جاذبه تصویر کرده‌اند تا قدرت آفریننده. خدا الگویی است که موجودات می‌خواهند از او تقلید کنند و ارزش مطلق است که جهت‌گزینهش آنها را معین می‌کند. همانگونه که فریشر (B. Frischer) می‌گوید حکیم و خدایان اپیکوری محرک‌هایی هستند که خود حرکت ندارند مانند خدای ارسطو: تصویرهای خود را به دیگران منتقل می‌کنند و آنها را مجذوب می‌سازند...^{۵۲۸}

حکیم رواقیان با عقل خوشبخت جهان که به استعاره در شخص زئوس متجلی شده آشنایی دارد زیرا خدایان و آدمیان از یک عقل بهره‌ورند که نزد خدایان به کمال و در آدمیان قابل تکامل است.^{۵۲۹} و حکیم با همساز کردن عقل خود با عقل الهی، و اراده خود با اراده الهی، به کمال عقلی می‌رسد. فضایل الهی برتر از فضایل حکیم نیست. می‌توان گفت که دیانت فیلسوف یونانی، دیانت حکیم است که نیچه علیه آن به اعتراض برخاسته:^{۵۳۰}

نیکی برتر را از مفهوم خدا دور کنیم: این در شأن خدا نیست. و نیز حکمت برتر را از او دور کنیم، این خودپسندی فیلسوفان است که مرتکب گناه ابداع خدای هول‌انگیز حکمت شده‌اند: آخر باید خدا تا

آن جا که میسر است با آنها همانند می‌شد. اما نه، خدا را همان برتری قدرتش کفایت می‌کند! همه چیز از او پدید می‌آید. «جهان از او پدید می‌آید.»

قدرت تام یا نیکی؟ ما در این باره وارد بحث نمی‌شویم اما باید به شدت تأکید کنیم که برخلاف آنچه ظاهراً نیچه می‌خواهد بگوید، آرمان حکیم هیچ وجه مشترکی با امور اخلاقی «سنتی» یا «بورژوایی» ندارد بلکه بیشتر، به اصطلاح خود نیچه، با واژگونی کامل ارزش‌های مکتب و قراردادی هماهنگ است که البته، چنان که در مکتب‌های گوناگون فلسفی دیدیم، به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود.

برای آن که نمونه دیگری ارایه داده باشیم کافی است به حالت «طبیعی»، یعنی فاسد نشده جامعه اشاره کنیم که زنون رواقی در کتاب جمهوری خود آن را وصف کرده است. این توصیف شامل نکات جنجال‌آفرینی بود. زیرا آن جامعه را به عنوان اجتماع حکیمان تصور می‌کرد. در آن جامعه یک وطن بیشتر وجود نداشت که جهان بود. قانون وجود نداشت زیرا عقل حکیم به تنهایی برای تعیین آن چه باید انجام داد کفایت می‌کرد. دادگاه وجود نداشت زیرا خطایی ارتکاب نمی‌شد. پرستشگاه وجود نداشت زیرا خدایان نیاز به آن ندارند و بی‌معناست که ساخته‌های دست بشر را مقدس پنداریم، پول وجود نداشت، قانون ازدواج وجود نداشت، بلکه همسری با هر که خواهان باشی حتی با محارم آزاد بود. قانون برای خاک‌سپاری مردگان وجود نداشت.

مکاشفه جهان و حکیم

گروتوینز^{۵۳۱} (B.Grothuysen) یکی از جنبه‌های بسیار خاص چهره حکیم باستانی را که رابطه او با کائنات است، مورد تأکید بسیار قرار می‌دهد:

آگاهی او از جهان آگاهی خاص حکیم است. تنها حکیم است که پیوسته حضور ذهن به تمام جهان دارد، و هرگز آن را از یاد نمی برد؛ در رابطه با کائنات می اندیشد و عمل می کند (...). حکیم جزئی از جهان است، کائناتی است. به خود اجازه نمی دهد که از جهان روی بگرداند و از جمع کائنات منفک شود (...). حکیم نوعی و تصویر جهان به اعتباری یک مجموعه جدائی ناپذیرند.

پیش از این دیدیم که آگاهی از خود را نمی توان از گسترش یافتن در کل (کائنات) و از حرکتی که من توسط آن در کلیتی جایگیر می شود که محاط بر اوست تفکیک کرد اما این کلیت او را زندانی خود نمی کند، به او اجازه می دهد که در مکان و زمان بی پایان گسترش یابد: ۵۲۲ «تو، با در برگرفتن کائنات با اندیشه ات، میدان باز و فراخی را به روی خود می گشایی» در آن جا نیز چهره حکیم، انسان را به دگرگونی کامل مفهوم جهان فرا می خواند. متن بسیار جالبی از سه نکا در دست است که در آن مکاشفه جهان و مکاشفه حکیم درهم آمیخته است: ۵۳۳

من به سهم خویش خو گرفته ام که زمان بسیاری را به مکاشفه حکمت پردازیم. و در مکاشفه، حکمت را با همان حیرتی که در اوقات دیگر جهان را نظاره می کنم، می نگرم، جهانی که بسا وقتی به آن نگاه می کنم گویی نخستین بار است که آن را می بینم.

این جا ما با دو تمرین روانی روبه رو می شویم که یکی از آن دو یعنی مکاشفه جهان را خوب می شناسیم، دیگری که تازه به آن پرداخته ایم مکاشفه چهره حکیم است. اگر بر پایه این متن داوری کنیم، چهره مورد مکاشفه سه نکا چهره سکستیوس است. می گوید: «او با نشان دادن عظمت زندگی سعادت آمیز، امید دستیابی به آن را از تو سلب نمی کند» و این یادآوری بسیار اساسی و مهمی است: برای مکاشفه حکمت، مانند

مکاشفه جهان باید نگاه نوینی یافت. این جا جنبه جدیدی از رابطه فیلسوف با زمان دیده می شود. تنها درک کردن و زیستن در هر لحظه از زمان بدانسان که گویی آن لحظه آخرین لحظه است، مطرح نیست بلکه باید به هر لحظه مانند نخستین لحظه، با تمام شگفت انگیزی پیدایش آن نگریست. همان گونه که لوکرس اپیکوری می گوید: ۵۳۴

اگر این چیزها ناگهان و همه با هم در چشم آدمیان فانی پدیدار می شدند، چه چیزی خارق العاده تر از این مجموعه ممکن بود بیابند، مجموعه ای که حتی تخیل انسان ها هم جرأت تصور وجود آن را ندارد.

به جاست چنین بیندیشیم که سه نکا می کوشیده تا هنگام نظاره جهان سادگی نگاه را بازیابد، مگر آنکه این جا با یک نوع تجربه غیرارادی، به تعبیر هولین ۵۳۵ (M.Hulin)، «عرفان بدوی» روبه رو باشیم.

آنچه رابطه نزدیک بین مکاشفه جهان و مکاشفه حکیم را تبیین می کند بار دیگر اندیشه خصلت قداست حکمت یعنی فوق بشری یا تقریباً غیربشری بودن آن است. همان گونه که سه نکا می گوید در ژرفنای جنگلی کهن، در تنهایی بدوی، در سرچشمه روده های بزرگ، در برابر ژرفنای نفوذناپذیر دریاچه های تیره گون، احساس حضوری مقدس به روان دست می دهد، اما روان همین احساس را در ستایش حکیم نیز پیدا می کند: ۵۳۶

و اگر مردی را دیدی که بیمی از خطر نداشت، عواطف و دلبستگی ها بر او اثر نمی گذاشت، در دشمنی خوشبخت، در طوفان آرام بود، آدمیان را از بالا و خدایان را هم تراز خود می دید، آیا احساس ستایش به تو دست نمی دهد؟ (...) در هر انسان نیک خدایی خانه دارد. کدامین خدا؟ یقینی در میان نیست؛ اما یک خداست.

بالاخره مکاشفه جهان و مکاشفه حکمت، به فلسفه پرداختن است، درواقع دست یازیدن به دگرگونی درونی و تحول در نگاه است که به من امکان می دهد تا در آن واحد دو چیز را بازشناسم که کمتر به آنها دقت می شود، و آن دو عبارتند از جلال و شکوه جهان و جلال و شکوه سرمشق و الگو که حکیم است: ۵۳۷ «آسمان پرستاره بر فراز من و قانون اخلاق در درون من.»

نتیجه

ریشخند کردنِ آرمانِ تقریباً دست نیافتنی حکمت، که فیلسوف موفق نمی شود به آن برسد، کار آسانی است. امروزی ها دست از این ریشخند برداشته اند و از آن به عنوان «ناواقع گرایی حسرت آمیز و آگاهانه از موهوم بودن آن» ۵۳۸ سخن رانده اند. مردم باستان، هم آواز با لوسین ۵۳۹ (Lucien) طنزگو، آدم تیره بختی را به ریشخند می گرفتند که تمام عمر خود را با کوشش و شب زنده داری گذراند و هرگز به حکمت دست نیافت. این سخن از عقل سلیم بزرگ در رساله ضیافت افلاطون بود که تمام جوانب تعریف فیلسوف به عنوان غیرحکیم را درنیافت، تعریفی که با این همه به کانت امکان داد موقعیت واقعی فیلسوف را دریابد. تمسخر کردن آسان است. این کار به شرطی درست بود که فیلسوفان درباره آرمان حکمت تنها به سخن گویی اکتفا می کردند اما وقتی قصد آنها، آن هم قصدی به شدت جدی و کارساز، این است که خود با قاطعیت به کار حکمت بپردازند، حتی اگر پیشرفت آنها اندک بوده باشد، شایستگی احترام ما را دارند. می خواهیم بدانیم که، به تعبیر بوورس ۵۴۰ (J.Bouveresse) در توضیح نظریه ویتگنشتاین «شخصاً چه بهایی باید می پرداختند» تا حق داشته

باشند که از تلاش خود برای رسیدن به حکمت سخن بگویند؟
 من با وجود آن که در استفاده از قیاس در فلسفه پرهیز می‌کنم میل دارم
 این بخش را با اشاره به این نکته پایان برم که تا چه اندازه توصیف ملهم از
 کیش بودایی هولین درباره ریشه‌های اصالت وجودی تجربه عرفانی در
 نظر من با خصایل آرمانی حکیم باستانی شبیه می‌نماید، از آن جا که
 همانندی‌های بین این دو کاوش روانی بسیار برایم چشم‌گیر است. اما
 چقدر دچار شگفتی شدم وقتی کتاب کریسیپ اثر بره‌یه^{۵۴۱} (E.Bréhier) را
 خواندم و کاری مشابه با آنچه خود قصد انجام دادنش را داشتم در آن
 مشاهده کردم! بره‌یه پس از آنکه می‌نویسد:

حکیم را مبرا از خطا و تیره‌بختی و برتر از انسان دانستن، در آن زمان
 تنها اختصاص به رواقیان نداشت و حتی، پس از کلیان (البته
 می‌توانست بگوید: «پس از سقراط و افلاطون») استنباطی مشترک
 بین تمام مکاتب بود.

این توصیف بودایی از حکیم را نقل می‌کند:

پیروز، آگاه و دانای بر همه چیز، بی‌هیچ نیاز، اینها همه اوصاف
 کسی است که می‌توان او را به عنوان حکیم ستود (...). مسافر تنهایی
 که نه ستایش، تأثیری بر او دارد نه سرزنش (...). راهنمای دیگران
 است و نه راهنمایی شده به وسیله دیگران، چنین است کسی که
 می‌توان به عنوان حکیم گرامی‌اش داشت.

و اما درست مفهوم «نهادن بار» بود که توجه مرا در تعریف هولین
 جلب می‌کرد و شباهتی با تجربه روانی ملهم از آرمان حکیم باستانی در
 آن می‌دیدم. هولین^{۵۴۲} در واقع نشان می‌دهد که واژه «درد» در نخستین
 حقیقت از «حقایق اصیل» چهارگانه کیش بودایی یعنی اصل «همه چیز
 درد است»، کمتر معنای درد می‌دهد تا «توالی خوشی‌ها و ناخوشی‌ها،

آمیختگی جدایی ناپذیر آنها، متقابل بودن آنها، مشروط به یکدیگر بودن آنها. بار، همان اختلافی است که فردیت مسدود بر خود، بین دلیزیر و دل ناپذیر، بین «نیک برای من» و «بد برای من» قائل می شود و انسان را ناگزیر همیشه نگران منافع خویش می سازد. از پی این اختلاف، تداوم «ناخرسندی مبهمی که پیوسته تکرار می شود» به چشم می خورد، که می توان گفت این ناخرسندی مبهم دلهره ای است ناشی از وجود انسان. و دقیقاً برای رهایی از همین «ناخرسندی» است که باید جسارت «نهادن بار» را داشت:

بدینسان ما که در پی منافع دنیایی خویش پریشان خاطر و در تلاشم هیچ تصویری از آسایش خاطر نهادن بار یعنی انصراف از این که به هر قیمت و به رغم نظام جهان و به زیان دیگران از خود صیانت کنیم، نداریم.

1. Banquet, 208e.
2. Banquet, 209b-c.
3. Phèdre, 277a.
4. L.Robin, notice, dans Platon, Le Banquet, Paris, 1981 (1 éd. 1929), p.XCII.
5. Sénèque, Lettres à Lucilivs, 6,6.
6. Cf. L'important ouvrage de H.-J.krämer, Platonismus und hellenistische philosophie, Berlin, 1971.
7. Cf. M.-F.-Billot, art. «Academie», dans Dictionnaire des philosophes antiques, éd. R.Goulet, t.I, Paris, 1994, p.693-789.
8. Par exemple, Dicéarque, dans plutarque, Propos de table, VIII, 2, 719a; Cicéron, Republ, I, 15-16; Des termes extrêmes..., V, 86-87; Augustin, Cité de Dieu, VIII, 4, Numénus, fr, 24, éd. et trad. des Places; Proclus, Commentaire sur le timée, t. I, 7, 24 Diehl, p.32, trad. Festugière.
9. Republ, 6006.
10. J.P.Lynch, Aristotlés school, p.61.

11. Lettre VII, 328b - 329c, trad. Brisson.
12. J.P.Lynch, op.cit., p.59, n.32 (bibliographie); M.Isnardi parente, L'ereclità di platone nell'Accademia antica, Milan, 1989, p.63 et suiv.
13. Republ., 519d.
14. K.Gaiser, Philodems Academica, stuttgart, 1988, p.153 et suiv.
15. Lois, VI, 756e - 758a.
16. Republ., 592b.
17. Cf.B.Frischer, The sculpted word, Epicureanism and philosophical Recruitment in Ancient Greece, University of California Press, 1982, p.63.
18. J.P. Lynch, op. cit., p.63.
19. Sur le thème, Cf.J.P.Lynch, op. cit. p.54-63 (et p.93).
20. K.Gaiser, Philodems Academica, p.154.
21. Plutarque, Propos de table, VIII, 1.717b.
22. Républ., 522-534.
23. Républ., 526e; Plutarque, Propos de table, VIII, 718e-f, Cf.I.Hadot, Arts Libéraux..., p.98.
24. Cf.F.Lasserre, La naissance des mathématiques à l'époque de Platon, Fribourg-Paris, 1990.
25. Republ., 539 d-e.
26. Aristote, Refut. Sophist., 183 b7.
27. Cf. Voir Hadot «philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité», Studia philosophica, t.39, 1980, p.139-166.
28. Ménon, 75 c-d.
29. Cf. E.Heitsch, Erkenntnis und Lebensführung, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, Fasc. 9.
30. I.Düring, Aristoteles, Heidelberg, 1966, p.9.
31. Soph., 263 e 4.
32. Cf.l'ouvrage de H.-J.Krämer, Cité p.94, n.1.
33. J.Mittelstrass, «Versuch über den Sokratischen Dialog», Das Gespräch, éd. K.Stierle et R.Warning, Munich, 1984, p.26.
34. L.Brisson, «Presupposés et Conséquences d'une interprétation ésotériste de platon», les Études philosophiques, 1993, n° 4, p.480.
35. Aristote, Métaph., 1004 b 25.
36. Republ., 518c.

37. I.Hadot, Arts Libéraux..., p.15.
38. L.Brisson, «Présupposés...», p.480.
39. Republ., 618b.
40. Lettre VII, 340 c-d.
41. Lettre VII, 327b, 331d, 336c.
42. P.Rabbow, Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik, Göttingen, 1960, p.102.
43. Timeé, 89d-90a.
44. Républ. 571-572.
45. Lois, VII, 808 b-c.
46. Républ, 604 b-c.
47. Sur un exercice du même genre dans le Criton, Cf.E.Martens, Die Sache des Sokrates, p.127.
48. Phédon, 64a. Cf.R.Di Givseppe, La teoria della morte nel Fedone platonica, II Mulino, 1993.
49. R.Schaerer, La Question platonicienne, p.41.
50. B.Parain, «Le Langage et l'existence», dans le recueil collectif l'existence, Paris, 1945, p.173.
51. Phédon, 115e.
52. Republ, 486 a-b.
53. Théétète, 173-176.
54. P.Rabbow, Paidagogia..., p.273.
55. Théétète, 176 b-c.
56. Phèdre, 249 b et suiv.
57. Phèdre, 253a.
58. Banquet, 209 b-c.
59. Goethe, Conversations avec Eckermann, 12 mai 1825.
60. Banquet, 210-212.
61. Cité par A.Parmentier, La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu, Paris, 1968, p.222. n.83.
62. «همیشه مفهوم، ظاهری احساسی دارد، احساس امید یا ترس یا کینه یا آرزوی شدید یا لذت تجزیه و تحلیل».
63. Lettre VII, 341c.

۶۴. فدر، ۲۷۷-۲۷۵. مقایسه شود با سیاست، ۲۹۴-۳۰۰ درباره معایب قانون مکتوب و مزایای گفتار (یا فرامین) شاهانه.

65. Phèdre, 275e.

66. Cf.R.Goulet, art. «Axiothea», dans R.Goulet, Dictionnaire des philosophes antiques, t.I, Paris, 1994, p.691.

67. K.Gaiser, Philodems Academica, p.148.

68. Cf.R.Schaerer, La Question platonicienne, p.171; J.Mittelstrass, «Versuch über den sokratischen Dialog»,

در صفحه ۲۶ اشاره به خطری می‌کند که ناپذیری چهره سقراط و تبدیل گفت و شنود به گفتار یکسویه و «شکل زندگی» فلسفی به «پژوهش فلسفی حرفه‌ای» در بردارد.

69. R.Schaerer, op. cit., p.67.

70. R.Schaerer, op. cit., p.174: ce sont, Comme dit Aristote, Poet., 1447b, des oeuvres mimétiques et poétiques.

71. L.Brisson, «Présupposés...», p.480.

72. V.Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Paris, 1947, p.3.

73. Politique, 285 c-d.

۷۴. درباره گفت و شنودهای افلاطون نگاه کنید به خلاصه بسیار عالی بریسون (L.Brisson) در مقاله‌ای که زیر عنوان «افلاطون» در *Grandus philosophique* اثر ژافرو (L.Jaffro) و لابیرون (M.Labron)، پاریس ۱۹۹۴، نوشته (صفحات ۶۱۰-۶۱۳) و من در نگارش صفحه‌های بعد از آن الهام گرفته‌ام.

75. Parménide, 135b.

76. Cf.L.Brisson, «Platon», Gradus Philosophique, p.611.

77. Cette triade apparait dans L'Euthyphron, Le Criton, Le Théétète, le politique, le parmenide, le premiu Alcibiade, le Gorgias la République, le Timée, les lois, la lettre VII.

78. R.Schaerer, op. cit. p.247.

79. Aristote, Métaphysique, I, 982 a 15.

80. J.P.Lynch, Aristotélés Scool, p.68-105.

81. Diogène Laërce, Vie des philosophes, V,4.

82. R.Bodéüs, Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Paris, 1982, p.171; G.Bien «Das Theone-Praxis Problem und die politische philosophie bei plato und Aristoteles», philosophisches Jahrbuch, t.76, 1968-1969, p.264-314.

83. Aristote, Politique, VII, 2, 1324 a 30; M-ch. Bataillard, la structure de la

doctrine aristotelicienne des vertus éthiques, thèse, Université de Paris IV-Sorbonne.

صفحه ۳۴۸ که اخلاقیات ارسطو را سه درجه می‌داند: اخلاقیات «انسان معمولی»، «انسان نیک و زیبا» و «اهل مکاشفه».

P.Demont, La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, Paris, 1990, p.349; G.Rodier, Études de philosophie grecque, Paris, 1926, p.215.

84. Aristote, Éthique à Nicomaque, X, 1178 a 9.
85. Éth. Nicom., X, 1177 a 12-1178 a 6.
86. Éth. Nicom., X, 1177 b 27 et Génération des animaux, IX, 737 a 9-10.
87. Éth. Nicom., X, 1178 a 2.
88. Éth. Nicom., X, 1178 b 33.
89. Metaphys., XII, 7, 1072 b 14 et 25.
90. Éth. Nicom., X, 1175 a 4 et 26.
91. Politique, VII, 3, 8, 1325b.
92. Éth. Nicom., VI, 1144 a 18.
93. I.Düring, Aristoteles, Heidelberg, 1966, p.472.
94. Cf.W.Jaeger, Aristotle, Oxford University Press, 1967 (1^{re} éd. 1934), ch. XIII «The organisation of Research»; I.Düring, Aristoteles, p.524 et suiv.
95. L.Bourgey, observation et expérience chez Aristote, Paris, 1955, p.69 et suiv.
96. Génération des Animaux, 760 b 30.
97. Parties des Animaux, 644 b 22 et suiv.
98. Parties des animaux, 644 b 31. Voir, Pour ce texte, la traduction et les notes de J-M.Blond, Aristote, philosophe de la vie, Paris, 1945, p.116 et suiv.
99. Métaphys, XII, 1072 b 4.
100. Poétique, 1448 b 10.
101. J.Onians, Art and thought in the Hellenistic. Age. The Greek World View 350-50 Bc. Londres, 1979, p.29.
102. L.Robert, «Héraclite à son Fourneau», dans L.Robert, Scripta Minora, p.61-73.
103. Métaphys, XII, 1072 a 26 et suiv.
104. Critique du Jugement, & 42.

۱۰۵. متافیزیک، فصل ۱۲، شماره ۱۰۷۵، ۵a. «آن حالتی که در لحظاتی به ذهن و فکر انسان دست می‌دهد لااقل وقتی (فرض بسیار محتمل دیانو در چاب متافیزیک، ۱۹۴۸، Bari)

موضوع مورد تفکر چیزهای مرکب نباشد (زیرا اختلاف در این است که او در فلان یا بهمان جزء خود دارای نیکی نیست بلکه نیکی او در تمامیت ناپیدایی است که برترین نیکی است). همین حالت را به طور جاودانی اندیشه‌ای دارد که نفس اندیشه است» نگاه کنید همچنین به متافیزیک تئوفراست ۹۶، ۱۵، ترجمه تریکو (J. Tricot): «آنچه که شاید بیشتر واقعیت دارد آن است که مکاشفه واقعیاتی از این مقوله به وسیله خود عقل صورت می‌گیرد که بی‌واسطه آنها را در می‌یابد و با آنها ارتباط برقرار می‌کند و به همین دلیل فرض هیچ خطایی در آنها نمی‌رود.»

106. *Métaphys. I*, 982 b 30.

107. I. Düring, *Aristoteles*, p.29-30.

108. R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p.26.

109. R. Bodéüs, *ibid*, p.162.

۱۱۰. بودتوس (صفحه ۱۶۲) (R. Bodéüs, p.162) در تأیید این مطلب به فصل نخست اخلاق نیکو ماکبی استناد می‌کند که در آن شنونده حالت داور را دارد. (۱۰۹۴، ۲۷b بعد)

111. R. Bodéüs, *ibid*, p.187 et *suir*.

112. Cf. p.137, n.1; Cf. P. Aubenque «la pensée du simple dans *Métaphysique* (Z, 17 et O, 10), dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, éd P. Aubenque, Paris, 1979, p.69-80; Th de koninck, «la noësis et l'indivisible selon Aristote», dans *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice; mai 1987, éd. J-F. Mattéi, Paris, 1990, p.215-228.

113. *Éth. Nicom*, VI, 1142 a 12 ss; Cf. R. Bodéüs, *ibid*, p.190.

114. *Éth. Nicom*, VI, 1142 a 21-22.

115. *Lettie VII*, 341c.

116. *Éth. Nicom*, X, 1179 b 4-5.

117. Cf. M-ch Bataillard, p.355-356.

118. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.* p.185-186.

119. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.* p.225; I. Düring, *Aristoteles*, p. 435.

120. R. Bodéüs, *op. cit.* p.16.

121. Notamment G. Murray, *four stages of Greek Religion*, New York, 1912 (3^e éd. 1955), p.119 et *suir.*, «The Failure of Nerve».

تقریباً تمام کارهای مورخان فلسفه پس از مورای (G. Murray)، (از جمله فستوزیر و بریه) آمیخته با این پیش‌داوری است.

122. Cf. L'excellent ouvrage de B. Gille, *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, notamment son chapitre sur l'école d'Alexandrie, p.54 et *suir.*

123. *Républ*, 446 c 5.

124. Cf.I.Hadot, «Tradition stoïcienne et idées Politiques au lémps des Gracques», Revue des études latines, t.48, 1970, p.146-147; le problème du Neoplatonisme alexandrin. Hieroclès et simpliciuis, Paris, 1978, p.37.

125. P.Hadot, La Citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle, Paris, 1992, p.308 et suiv.

126. Par exemple Amarynias de Samos et Apolophanès de Pergame Voir les notices de B.Puech sur ces philosophes dans R.Goulet, Dictionnaire des philosophes antiques, t.I.

127. Cf.L'article d'I.Hadot, «Tradition stoïcienne...» p.133-161.

128. Diogène Laërce, Vie des philosophes, IX, 61-63.

129. Cf.C.Muckensturm, «Les gymnosophistes étaientils des Cyniques modèles?», Le Cynisme ancien et ses prolongements, éd. M.-O.Goulet-Cazé et R.Goulet, Paris, 1993, p.225-239.

130. Démocrite, fr.191, dans les Presocratiques, p.894.

131. Clément d'Alexandrie, Stromates, II, 20, 125, 1.

132. Cf.C.Muckensturm, art. «Calanus», Dictionnaire des philosophes antiques, t.II, p.157-160.

133. Sextus Empiricus, Contre les Logiciens, I, 87-88; Cf.R.Goulet, art. «Anaxarque d'Abdère» Dictionnaire des philosophes antiques, t.I.p.188-191.

134. Démocrite, f, 9, dans Les Présocratiques, p.845.

135. Cf.H.-c Baldry, «The Idea of the Unity of Mankind», dans H.Schwabl, H.Diller, Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique, t.VIII Fondation Hardt, Genève, 1962, p.169-204; J.Moles, «Le Cosmopolitisme cynique», dans le cynisme ancien et ses prolongements, p.259-280.

۱۳۶. در مورد واژه فنی یونانی که مبین مدرسه به عنوان یک مؤسسه و همچنین به عنوان یک گرایش مکتبی است رجوع کنید به:

J.Glucker, Antiochus and the late Academy, Göttingen 1978, p.159-225.

137. Diogène Laërce, Vie des philosophes, IV, 16.

138. Cf.J.-P.Lynch, Aristotélès shcool, p.106-134.

139. Diogène Laërce, ibid., III, 41;V, 11.51.61.69.X, 16.

140. C.Diano, «la philosophie du plaisis et la société des amis» dans C.Diano, Studi e Saggi di filosofia antica, Padova, 1973, p.368-369. Epicuro, Opere, éd. G.Arrighetti, Turin, 1973, p.443 et 471.

درباره سازمان مدرسه اپیکوری رجوع شود به:

N.W.De Witt, *Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press, 1954. (2^eéd, Westport, Connecticut, 1973); «Organization and Procedure in Epicurean Groups» *Classical philosophy*, t.31, 1936, p.205-211; I.Hadot, *Seneca...*, p.48-53.

141. Diogène Laërce, op. cit (cité désormais D.L.) IV, 19.

142. D.L.V, 4; J.P.Lynch, op. cit. p.82.

143. D.L.VII, 5-6 et 36.

144. Trad. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès trismégiste*, t.II, Paris, 1949, p.269 et 292-305.

145. D.L.VII. 27.

146. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 16-17, trad. M.-O.Goulet-Cazé, dans «le cynisme est-il une philosophie?», *Contre platon*, I. Le Platonisme dévoilé, éd. M.Dixaut, Paris, 1993, p.279.

147. A.-J.Voelke, *la philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie Hellénistique*, Fribourg-Paris, 1993.

148. Alexandre d'Aphrodise, In *Aristoteli Topica Comment*, p.27, 13 Wallies, dans CAG, t.II, 2, Berlin, 1891.

149. Cf.P.Hadot, «Philosophi, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité», *Studia philosophica*, t.39, 1980, p.147 et suiv.

150. Ciceron, *Des termes extrêmes...*, IV, 3, 7.

151. Cf.I.Hadot, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», *Actes du VIII^e Congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p.347-354.

152. Cf.I.Hadot, *ibid*, p.351-352.

153. Cf.I.Hadot, «Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques», *La Vie spirituelle*, t. 147, n°98, 1992, p.40-41.

154. *Recueil de témoignages dans L.Paquet, Les Cyniques grecs, fragments et témoignages, arantpropos de M.-O.Goulet-Cazé*, Paris, 1992. Voir aussi M.-O.Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986, et les *Actes du colloque le Cynisme ancien et ses prolongements* (cité p.152, n.2).

155. D.L.VI, 46, 69, 97.

156. D.L.VI, 38.

157. D.L.VI, 69.

158. D.L.VI, 103; Cf. L'article de M.-o. Goulet-Cazé, «Le Cynisme est-il une

philosophie?», Cité p.160, n.1.

159. D.L.VI, 36, 75-76, 82-84.

160. D.L.VI, 38-39.

161. D.L.VI, 22.

162. D.L.VI, 54.

163. D.L.IX, 61-70. Recueil des témoignages dans Pirrone. Testimonianze, éd. F.Decleva Caizzi, Naples, 1981; M.Conche, Pyrrhon ou l'apparence, Villers-sur-Mer, 1973.

164. D.L.IX, 66.

165. Tchouang-tseu, dans philosophes taoïstes, textes traduits par Liou kia Hway et B.Grynpsas, Paris, P.141; dans shitao, Les props sur la peinture du maine Citrouille-amère, trad, et commentaire de P.Ryckmans, Paris 1984,

که او با این مثال در صفحه ۱۲، حد اعلای سادگی تائویی را نشان می دهد که بالقوه بودن محض و فقدان هرگونه میل و هوس است.

166. D.L.IX.63.

۱۶۷. نگاه کنید به اشعار شاگرد او تیمون در کتاب: سکستوس آمپیریوس، ضد اخلاقی گرایان: «همیشه طبیعت نیک و خدایی وجود دارد و بر مبنای آن است که همیشه انسان همگون با خود زندگی می کند» در این جا پیرون به نظر جزم گرا می آید چنان که:

F.Decleva Caizzi, *Pirron*, p.256-258, W.Gorler, *C.r.du livre de F Decleva Caizzi*, Archiv für Geschichte der philosophie, t.67, 1985, p.329 et suiv. نکته: به این توجه کرده اند.

168. Ciceron, *Destermes extrêmes...*II, 13 et IV, 16, 43.

169. D.L.,IX, 66.

170. D.L.,IX, 63-64.

171. D.L.,IX, 69.

172. Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, introd., trad et comm. Par J.-F.Baladé, Paris, 1994, Cité: Baladé dans Les notes suivantes.

این اثر مقدمه بسیار خوبی است برای شناخت مکتب اپیکور. برای متن یونانی و ترجمه ایتالیایی آن رجوع کنید به: Opere, éd.G.Arrighetti, Turin, 1973, Cité: Arrighetti dans: les notes svirantes.

173. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, éd. M.F.Smith. Naples, 1992.

174. Épicure, *Sentences vaticanes*, & 33, Baladé, p.213.

من از ترجمه بالوده (Baladé) با افزودن تیدزئوس به آن، استفاده می کنم که بی شک در

نسخه‌های دست‌نویس به آن الحاق شده اما به نظر من با واژه Kan که در متن یونانی مقدم بر آن آمده قابل توجیه است.

175. C.Diano, «La philosophie du plaisir et la société des amis», p.360 (cité p.157, n.1)

176. Cicéron, Des termes extrêmes..., I, 18, 57-19, 63. Cf. A.-J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme..., p.59-72 «Opinions vides et troubles de l'âme».

177. H.-J. Krämer, Platonismus und hellenistische philosophie, p.164-170, 188-211, 216-220.

178. Épicure, Lettre à Ménécée, & 128 Balaudé, p.194.

179. Sénèque, Lettres à Lucilius, 66, 45. Cf. C.Diano, «La philosophie du plaisir et la société des amis», p.358.

180. H.-J. Krämer, op. cit., p.218.

181. C.Diano, «La philosophie du plaisir et la société des amis», p.364.

182. J.-J. Rousseau, Les Rêveries..., Paris, G.F., Flammarion, 1978, Cinquième promenade, p.102.

183. Cicéron, Des termes extrêmes..., I, 18, 59.

184. Épicure, Lettre à Mécénée, && 127-128, Balaudé, p.116 et 194.

185. Platon, Republ, 558d.

186. Arrighetti, p.567, [240].

187. Épicure, Maximes capitales, & XXX, Balaudé, p.204; Porphyre, De l'abstinence, I, 49.

188. Lucrèce, De la nature, III 31 et suiv.

189. Cf. A.-J. Festugière, Épicure et ses dieux, Paris, 1946, p.51-52.

190. Épicure, Maximes capitales, XI, XII, et lettre à Pythoclès, & 85; Voir aussi la trad. de J.-F. Balaudé, p.175 et 201, et de Festugière, Épicure et ses dieux, p.53.

191. Épicure, Lettre à Pythoclès, && 86-87; Voir Balaudé, p.106-111 et 176.

192. Cicéron, Des termes extrêmes..., I, 6, 18-20.

193. Cicéron, Du destin, 9, 18; 10, 22; 20, 46; De la nature des dieux, I, 25, 69. Voir Arrighetti, p.512-513.

194. Lucrèce, De la nature, II, 289-293.

۱۹۵. سیسرون، *Des Termes extremes...* I, ۶، ۱۹: «برای یک عالم طبیعی چیزی

شرم‌آورتر از آن نیست که بگوید امری بی علت حادث شده است.»

D.Sedley, «Epicurus' Refutation of Determinism», EYZHTHEIE, studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi, Naples, 1983, p.11-51.

196. Épicure, Lettre à Mécénée, & 124-125; Balaudé, p.192; Diano, p.362.

197. Balaudé, p.32.

198. Épicure, Lettre à Mécénée & 123; Balaudé, p.192.

199. Maximes capitales, I, Balaudé, p.199.

200. A.-J.Festugière, Épicure et ses dieux, p.95.

201. A.-J.Festugière, ibid, p.98.

202. P.Decharme, La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris, 1904, p.257.

203. Épicure, Lettre à Ménécée, & 124 et & 135; Balaudé, p.192.

204. Philodème, dans Papyrus Herculain. 1005, col.IV, 10-14, texte amélioré par M.Gigante, Ricerche Filodemee, Naples, 1983 (2^eéd), p.260, n.35a; Arrighetti; p.548.

205. A.-J.Festugière, op.cit. p.36-70; C.Diano, «La philosophie du plaisir et la Société des amis», p.365-371.

206. Sénèque, Lettres à Lucilius, 7,11; C.Diano, p.370.

207. Cf.S.Sudhaus, «Epikur als Beichtvater», Archiv für Religionswissenschaft, 14, 1911, p.647-648; W.Schmid, «Contritio und "Ultima Linea rerum" in neuen epikureischen texten», Rheinisches Museum, 100, 1957, p.301-327; I.Hadot, Seneca..., p.67.

208. Sénèque, Lettres à Lucilius, 25,5.

209. Philodème Peri Parrhesias, éd. A.Olivieri, Leipzig, 1914, p.22; M.Gigante, «Philodème sur la liberté de parole», Congrès Budé (cité p.167, n.1), p.196-217.

210. C'est le thème du Livre de B.Frischer, The Sculpted word.

211. Épicure, Lettre à Ménécée, & 135; Balaudi, p.198.

212. Épicure, Sentences Vaticanes, & 27, Balaudé, p.212.

213. Arrighetti, p.427 [52], et voir Marc Aurèle, Pensées, IX, 41.

214. Cicéron, Des termes extrêmes..., I, 20,65.

215. Plin l'Ancien, Histoire naturelle, XXXV, 144 (et 99); N.W.De Witt, Epicurus... (cité.p.157, n.1), p.95-96.

216. Horace, Epîtres, I,4,13; Philodème, Sur la mort, Livre IV, col. 38,24, Cité dans M.Gigante, Ricerche Filodemee, Naples, 1983, p.181 et p.215-216.

217. E.Hoffmann, «Epikur», dans M.Dessoir, Die Geschichte der philosophie, t.I, Wiesbaden, 1925, p.223.

۲۱۸. قطعات رواقی توسط فون آرنیم (H.Von.Arnim) جمع‌آوری شده است:

Stoicorum Veterum Fragmenta, I-IV, Leipzig, 1905-1924 (réédition stuttgart, Teubner, 1964).

مانسفیلد (J.Mansfield) درصدد انتشار چاپ جدیدی از این قطعات است. ترجمه روانی از پاره‌ای متون رواقی (سه‌نکا، اپیکت و مارک اورل، و روایات دیوگنس لائرتیوس، سیسرون و پلوتارک درباره مکتب رواقی) در کتاب رواقیان اثر بریه (E.Brehier) و شول (P.M.Schuhl) چاپ گالیمار (Gallimard)، Biblotheque de la pleiad, ۱۹۶۴، وجود دارد (در یادداشت‌های بعد رواقیان خوانده می‌شود)

219. J.-P.Lynch, Aristotélés school, p.143. I.Hadot, «tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», Revue des études latines, t.48, 1971, p.161-178.

220. Apologie, 41d, Voir aussi 30b et 28e.

221. Epictète, Manuel, & 1; Entretiens, I,1,7; I,4,27; I,22,9; II, 5,4.

222. Sénèque, Lettres à Lucilius 20,5.

223. Stoicorum Veterum Fragmenta (cité SVF dans les notes qui srirent), I,179.

224. SVF, III, & 68 (Les Stoïciens, p.97).

225. Cicéron, Des termes extrêmes..., III, 4,16-22, 75; Voir le Commentaire.

نگاه کنید به شرح بسیار جالب این متن توسط گلدشمیت (V.Goldschmidt)

Le Systeme stoïcien ef l'ideé de temps, Paris, 1977, p.125-131; I.Hadot, Seneca..., p.73-75.

226. Marc Aurèle, Pensées IV, 27 (cité: Marc Aurèle dans les notes suivantes).

227. G.Rodier, Études de philosophie grecque, Paris, 1926, p.254-255; V.Goldschmidt, Le système stoïcien..., p.59, n.7.

228. SVF, II, && 413-421.

229. SVF, II, & 952; Les stoïciens, p.481.

230. Marc Aurèle, VIII, 34.

231. Sénèque, Lettres à Lucilius, 107, 11.

232. Marc Aurèle, VIII, 35.

233. Epictète, Manuel, & 5; Les stoïciens, p.1113.

234. SVF, II, & 91=Sextus Empiricus, Contre les logiciens, II, 397, traduit dans P.Hadot, La Citadelle intérieure, Paris, 1992, p.124.

235. Cicéron, Du destin, 19, 43; Cf.P.Hadot, la citadelle intérieure, p.124.
236. Aulu-Gelle, Nuits attiques, XIX, 1,15-20, traduit dans P.Hadot, La Citadelle intérieure, p.120.
237. Epictète, Manuel & 8; Les stoïciens, p.1114.
238. Cf.P.Hadot, La citadelle intérieure, p.122-123 et p.180 et suiv.
۲۳۹. من این ترجمه را از کید (I.G.Kidd) نقل کرده‌ام
 «Posidonius on Emotions», dans Problems in stoicism éd. A.A.Long, Londres, 1971, p.201.
- درباره اعمال مناسب نگاه کنید به:
- I.Hadot, Seneca..., p.72-78; V.Goldschmit, Le Système stoïcien, p.145-168;
 P.Hadot, La Citadelle intérieure, p.204-206.
240. Cf.P.Hadot, La citadelle intérieure, p.220-224.
241. Sénèque, De la clémence, II, 3,3.
242. Marc Aurèle, III, 11; Cf.plus haut, p.207, n.2.
243. Marc Aurèle, VI, 13.
244. Marc Aurèle, X, 11 et 18.
۲۴۵. کریسیپ در S.V.P جلد دوم شماره ۹۱۲ از تسلیم و رضای حکیمان در برابر سرنوشت سخن می‌گوید،
- Marc Aurèle, III, 16,3; VIII, 7.
246. Sur cet exercice, Cf.I.Hadot, Seneca..., p.60-61; P.Hadot, La citadelle..., p.220-224.
247. Philon, Des Lois speciales, II, 46.
248. Marc Aurèle, II, 5,2.
249. Cf.P.Hadot, La citadelle..., p.216-220.
250. SVF, I,Ariston, & 351-352. D.L.VI, 103.
251. D.L.VII, 39 et 41. Cf.P.Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», Museum Helveticum, t.36, 1979, p.201-223; «philosophie, discovrs philosophique et divisions de la philosophie, t.45, 1991, p.205-219, et «la philosophie éthique, éd. P.Demont, Faculté des Lettres, Université de Picardie, 1993, p.7-37.

همچنین نگاه کنید به ملاحظات یروودیاکونوف (K.Ierodiakonov):

«The stoic Division of philosophy» phronesis, t.38, 1993, p.59-61.

که من فکر می‌کنم در نهایت مؤید تعبیر من باشد.

252. Les fragments ont été réunis par F.Wehrli, Die Schule des Aristoteles, dix

fascicules of deux Suppléments, Bâle, 1944-1959 et 1974-1978. J.P.Lynch Aristotélès School, Berkeley, 1972. Étude d'ensemblbe: J.Moreau, Aristote et son école, Paris, 1962.

253. Cf.R.Goulet, «Aristarque de Samos», Dictionnaire des philosophes antiques, t.I, p.356.

254. Sur cette question, Cf.I.Hadot, Seneca..., p.40-45.

255. A.-M.Ioppolo, opinione e scienza (cité Ioppolo dans les notes suirantes). Naples, 1986, p.44-50; 53-54.

256. Cicéron, Des termes extrêmes..., II, 1,1-4.

257. Platon, Apologie, 23b, 38a, 41 b-c.

258. Cf.C.Lévy, «La nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?», Contre Platon, 1.Le platonisme dévoilé, p.144-149 et Ioppolo, p.49.

259. Ioppolo, p.162-165.

260. Ioppolo, p.139, Citant plutarque, Contre Colotès, 1122 c-e.

261. Ioppolo, p.135-146.

262. Sénèque, Des bienfaits, II, 10,1.

263. Ioppolo, p.203-209.

264. Cicéron, Tusculanes, V, 11,33; Lucullus, 3,7-8.

۲۶۵. دربارهٔ «مکتب دستچینی = eclectisme» نگاه کنید به:

«Du bon et du mauvais usage du terme eclectisme dans l'histoire de la philosophie antique», Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque, éd. Par R.Brague et J.-F.Courtine, Paris, 1990, p.147-162.

درباره مکتب دستچینی (یا گزینشی) در عصر روشنگری که عبارت است از اینکه انسان خود بیندیشد و از «اسم و رسم‌داران» پیروی نکند، رجوع شود به:

H.Holzhey, «Der philosoph für die Welf? Eine chimäre der diutschen Aufklärung?», Esoterik und Exoterik der philosophie, éd par H.Holzhey, Bâle, 1977, p.132.

266. Cicéron, Du Destin, 11, 24-25.

267. Cf.D.Babut, «Du scepticisme au de'passement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez plutarque», Parerga. Choix d'articles de D.Babut Lyon, 1944, p.549-581.

268. Plutarque, Propos de table, I, 2, 613b.

۲۶۹. منبع اصلی: آثار سکستوس آمپیریکوس. تمام متون عمده را در:

Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, trad. J.Grenier ef G.Goron, Paris,

- 1948 et J.-P.Dumont, les Sceptiques grecs, textes chosis, Paris, 1966
 خواهیم یافت (که در یادداشت‌های بعدی Dumont ذکر می‌شود).
270. A.-J.Voelke, la philosophie Comme thérapie de l'âme, p.107-126.
271. Sextus Empiricus, Hypotyposes, III, 280, Dumont, p.212. A.-J.Voelke a rapproché cette «philanthropie» de celle des médecins antiques, op.cit.p.109.
272. Sextus Empiricus, Hypotyposes, I, 27-30, Dumont, p.13-14.
273. Hypotyposes, I,36-39, Dumont, p.49; D.L.IX, 79-88.
274. D.L.IX, 88.
275. Sextus Empiricus, Hypotyposes, I, 206; II, 188; A.-J.Voelke op.cit. p.123 et suiv.
276. A.-J.Voelke, op.cit. p.116.
277. Sextus Empiricus, Contre les moralistes, 141-166, Dumont p.206-212.
278. Hypotyposes, I, 15 et 197, Dumont, p.12 et 43.
279. Hypotyposes, I, 188-205, Dumont, p.41-48.
280. Cf. J.P.Lynch, Aristotélés School, p.154-207; J.Glucker, Antiochus and the late Academy, p.373-379.
281. Cicéron, Nouveaux Livres academiques, 4,15-12, 43.
282. Cf.I.Hadot, le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et simplicius, Paris, 1978, p.73-76.
283. Cf.I.Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris, 1984, p.215-261.
284. I.Hadot, Arts libéraux..., p.217-218.
285. R.Goulet et M.Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», Dictionnaire des philosophes..., t.I, p.125-126; P.Thillet, Introduction à Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin, Paris, 1984, p.XLIX-L.
286. J.P.Lynch, Aristotélés School, p.177-189. I.Hadot, le problème du neoplatonisme..., p.9-10.
287. Cicéron, De l'orateur, I, 11,47.
288. Cf.Proclus, Commentaire sur le Timée, t.I, p.76, 1 Diehl, trad. Festugière, t.I, p.111.
289. Aulu-Gelle, Nuits attiques, I,9,8.
- 290.Epicète, Manuel, & 49; allusions à des Commentaires de textes pendant le cours, Entretiens, I, 10,8; I, 26,13.
291. Porphyre, Vie de plotin, 14, 10, dans Porphyre, Vie de plotin, t.II, trad. et

comm. par L.Brisson et autres, Paris, 1992, p.155, et l'étude de M.-o.Goulet-Cazé, t.I, p.262-264.

292. M.-D.Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1954, p.55.

293. D.L., VII, 53-54.

294. Timée, 24c.

295. Cf.L.Robert, «trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon» Academie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968, p.568-599; «un oracle gravé à Oinoanda», ibid, année 1971, p.597-619.

296. Cf.P.Hadot, «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque», Les Règles de l'interprétation, éd. Par M.Tardieu, Paris, 1987, p.13-34.

297. Entretiens, III, 21-23; Manuel, & 49.

298. Plutarque, Isis et Osiris, 382 d.Cf.P.Hadot, «la division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», Museum Helveticum, t.36, 1979, p.218-221 (Bibliogr).

299. I.Hadot, Le problème du néoplatonisme..., p.160-164; du même auteur, Introduction (chap. III) à Simplicius Commentaire sur le Manuel d'Épictète, Leyde, 1995.

300. Aulu-Gelle, Nuits attiques, I, 26, 1-11. Pour Épictète, Cf.J.Souilhé, Introduction à Épictète, Entretiens, t.I, Paris, 1984, p.XXIX.

301. Porphyre, Vie de Plotin, 3.35.

302. Aulu Gelle, Nuits attiques, XVII, 8 et VII, 13.

303. W.Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Harvard University Press, 1972, p.199.

304. Aristophon dans Le Pythagoriste, Cité dans les Presocratiques, éd. J.-P.Dumont, p.612.

305. W.Burkert, Lore and Science, p.150-175.

306. P.C.Van der Horst, Les Vers d'or pythagoriciens, éd. avec un commentaire, Leyde, 1932; M.Meunier, Pythagore, Les Vers d'or, Hierocles, Commentaire Sur les Vers d'or, Paris, 1979.

307. Porphyre, Vie de Pythagore, éd. et trad. É. des Places, Paris, 1982, Jamblichos, Pythagoras, éd. et trad. allem. M.Von Albrecht, Darmstadt, 1985.

308. Taurus, dans Aulu-Gelle, Nuits attiques, I,9; Cf.A.-J.Festugière, Études de philosophie grecque, Paris, 1971, p.437-462: «Sur le De vita pythagorica de

Jamblique».

309. Porphyre, De l'abstinence, I, 2,3 et 3,3.
310. De l'abstinence, I, 27, 1.
311. Ibid., I,29, 1-6.
312. Timeé, 90a.
313. Porphyre, De l'abstinence, I, 29, 6.
314. De l'abstinence, I, 29, 4.
315. Plotin, Enn., II, 9(33), 14, 11.
316. Prophyre, Vie de plotin, 7, 31.
317. De l'abstinence, I, 41, 5.
318. Vie de plotin, 8, 20.
319. Vie de plotin, 9, 18 et 8,19.
320. Vie de Plotin, 23, 7-18.
321. Plotin, Enn., VI, 7(38), 34, 9-37; Voir les notes et le Commentaire dans P.Hadot, Plotin, Traité 38, Paris, 1988.
322. Banquet, 210 e 4.
323. Banquet, 211 d-e.
324. Philon, Des songes, II, 232.
325. Ph.Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, La Haye, 1963, p.35 et suiv.
326. Prophyre, Vie de Plotin, 4,11 et 5,5.
327. Empédocle B 109; Democratie B 104, Les Présocratiques, Dumont, p.417 et 887.
328. Ennéades (abrégé en: Enn), IV, 7(2), 10, 27 et suiv.
329. Enn. IV, 7(2), 10, 30 et I, 6(1), 9, 7.
330. Enn. V,3 (49), 4, 14 et suiv.
331. Enn. V,3 (49), 4, 10.
332. Enn. V,1 (10), 12, 14.
333. Cf.P.Hadot, Introduction à plotin, Traité 38, Paris, 1988, p.31-43.
334. Enn. V,8 (31), 10, 40.
335. Enn. V,3 (49), 8, 22; Cf.É.Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris, 1982, p.98.
336. Enn. V,3 (49), 4, 29.

337. Enn. VI,5 (23), 12, 20.
338. Enn. VI,7 (38), 36, 19.
339. Enn. VI,9 (9), 1-4, Voir la traduction dans p.Hadot, Plotin, Traité 9, Paris, 1994.
340. Enn. VI,9 (9), 3, 37-54.
341. Enn. VI,9 (9), 10, 15, et 11,11.
342. Enn. VI,9 (9), 11, 22.
343. Enn. VI,3 (49), 17, 37.
344. Enn. VI,7 (38), 36, 6-10; VI,9 (9), 4, 11-16.
345. Enn. VI,7 (38), 35, 19-33, Voir le Commentaire dans P.Hadot, Plotin, Traité 38, p.37-43 et p.343-345.
346. Cf. P.Hadot, Plotin, Traité 9, p.37-44.
347. Enn., II, 9 (34), 15, 39-40.
348. Sur l'harmonisation entre Platon et Aristote, Cf.I.Hadot, «Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien», Revue de théologie et de philosophie, t.124, 1992, p.407-425; sur la représentation que se faisaient Les Commentateurs néoplatoniciens de l'œuvre d'Aristote, Cf.I.Hadot, Simplicius, Commentaire sur les Catégories, fasc. I, Leyde, 1990, p.63-107.
349. Cf.A.-J.Festugière, Études de philosophie grecque, p.535-550, «L'ordre de lecture des dialogues de platon aux V^e-VI^e Siècles».
350. Cf. par exemple R.Masullo, «Il Tema degli "Esercizi spirituali" nella Vita Isidori di Damascio», dans Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya Sexagenario a discipulis oblata, Naples, 1987, p.225-242.
351. Cf.H.Lewy, Chaldaean oracles and Theurgy, 2^eéd., Paris, 1978 (une 3^e éd. est en préparation.); H.-D.Saffrey, Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin, Paris, 1990, p.33-94; P.Hadot, «Théologie, exégèse...», p.26-29.
352. Jamblique, Les Mystères d'Égypte, Paris, 1966, éd. É. des Places, II, 11, p.96.
353. Cf.A.Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», Classical Quarterly, t.32, 1982, p.212-224; H.-D.Saffrey, «From Iamblichus to Proclus and Damascius», Classical Mediterranean Spirituality, éd. par A.H.Armstrong, NewYork, 1986, p.250-265.
354. H.-D.Saffrey, Recherches sur le néoplatonisme après Plotin, p.54-56.
355. Cicéron, Des termes extrêmes...,III, 72; Diogène laërce (abrégé: D.L.),

VII, 39 et 41.

356. Sénèque, De la Constance du sage, 7,1, De la Providence, II, 9.

357. Cf.I.Hadot, «Tradition stoïcienne et idées Politiques au temps des Gracques», Revue des études latines, t.48, 1970, p.174-178.

358. Cf.P.Hadot, La Citadelle intérieure, Paris, 1992, p.16 et p.31.

359. Porphyre, Vie de plotin, 7,32.

360. D.L.IV, 18.

361. Dans Porphyre, Lettre à Marcella, & 31.

362. Epictète, Entretiens, III, 21, 4-6.

363. Sénèque, Lettres à Iulius, 128,23. Cf.J.Pépin «philologos / philosophos», dans porphyre, lavie de plotin, t.II, p.477-501.

364. Plutarque, Comment écouter, 43f.

365. Plutarque, Le philosophe. doit surtout.

366. P.Hadot, La Citadelle intérieure, p.64-66.

367. D.L.IX, 64 et VII, 171.

368. Horace, Épîtres, I, 4,4-5.

369. Épictète, Entretiens, III, 14,1.

370. Les Présocratiques, Empédocle, B CXXIX, Dumont, p.428.

371. J.-P.Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, 1971, t.I, p.114.

372. J.-P.Vernant, ibid, p.114 et p.95-96.

373. L.Gernet, Anthropologie de la Grèce antique, Paris, 1982, p.252.

374.B CXXXII, Dumont, p.429.

375. J.-P.Vernant, op. cit. t.II, p.111.

376. D.L., VI, 76 et 95.

377. J.-P.Vernant, op. cit., t.I, p.96 et t.II, p.111.

378. R.N.Hamayon, la chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Paris, Société d'ethnologie, 1990.

در سطرهای آینده من از خطابه (R.N.Hamayon) دربارهٔ آئین شمنی بهره خواهم گرفت:
آمایون

«Le chamanisme sibérien: réflexion sun un médium», La Recherche, n°275, avril 1995, p.416-422.

379. K.Meuli, «Scythica», Hermes, t.70, 1935, p.137 et suiv.

380. E.R.Dodds, Les Grecs et l'irrationnel, Paris, Aubier, 1965, p.135-174.

381. M.Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris,

1968 (1^{re}éd.1951).

382. H.Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, p.67-69.

383. R.N.Hamayon, «Le chamanisme sibérien...» p.418-419.

384. R.N.Hamayon, «De la portée des Concepts de "transe, extase [...]" dans l'étude du chamanisme», *Études mongoles et siberiennes*, t.25, 1994.

385. R.N.Hamayon, «La chamanisme sibérien...», p.419.

386. H.Joly, op. cit., p.69.

387. Banquet, 174 d.

388. R.N.Hamayon, «le chamanisme sibérien...», p.419.

389. Maxime de Tyr, *Discours*, XVI, 2, p.60 Dübner, dans *Theophrasti characteres...*, éd. F.Dübner, Paris, Didot, 1877.

390. J.D.P.Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

391. J.-P.Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t.I, p.114; t.II, p.110, n.44.

392. Porphyre, *Vie de Pythagore*, & 45. W.Burkert, *Lore and Science...*, p.139-141.

393. Jamblique, *Vie de pythagore*, && 164-165.

394. J.-P.Vernant, *Mythe et pensée...*, t.I, p.111.

395. M.Meunier, *Pythagore, Les Vers d'or, Hiérocès, Commentaire sur les Vers d'or, Vers XL-XLIV*, p.226.

396. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, X, 5, 1; Cicéron, *De la vieillesse*, 11, 38.

397. Porphyre, *Vie de Pythagore*, & 40.

398. Platon, *Republ*, 600 a-b.

399. Cf.W.Burkert, *Lore and Science...*, p.109-120 et p.192-208.

400. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, 2,3; plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 465C; Diogène Laërce, IX, 45; Cf.I.Hadot, *Seneca...*, p.135 et suiv; P.Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p.271.

401. Démocrite, B XXXV et suiv, *Les Présocratiques*, Dumont, p.862-873.

402. Démocrite, B II, *Les Présocratiques*, Dumont, p.836.

403. Antiphon le Sophiste, A VI-VII, *Les Présocratiques*, Dumont, p.1094-1095. Cf.G.Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985, p.110-115' M.Narcy, «Antiphon le sophiste», *Dictionnaire des philosophes antiques*, t.I, p.225-244; W.D.Furley, «Antiphon der Sophist. Ein Sophist als

Psychotherapeut?», Rheinisches Museum, t.135, 1992, p.198-216; P.Demont, La cité grecque archaïque..., p.253-255.

404. Antiphon, B LVIII-LIX, Dumont, p.1114.

405. Antiphon, B LIII et LII, Dumont, p.1112.

406. Sur cette préhistoire, Cf.Hadot, «The Spiritual Guide», Classical Mediterranean Spirituality, NewYork, 1986, p.436-444; du même auteur, Seneca..., p.10 et suiv.

407. Dans A.-J.Festugière, Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius, Paris, Vrin, 1978, p.69-71.

408. J.Delorme, Gymnasion, Paris, 1960, p.316 et suivet p.466.

409. Républ., 611d.

410. Plotin, Enn. I 6(1), 9,7 et suiv.

411. Marc Aurèle, Pensées, XII, 3,1 et suiv, Cf.P.Hadot, La citadelle intérieure, p.130 et suiv. et p.148-154.

412. Pensées, III, 10,1.

413. Sénèque, Lettres à Luciluis, 78, 14.

414. Marc Aurèle, Pensées, VIII, 36 et XII, 1.

415. Cf.P.Hadot, la Citadelle intérieure, p.152.

416. Marc Aurèle, Pensées, VII, 54.

417. Cf.Epictète, Entretiens, IV, 12.

418. Marc Aurèle, Pensées, II, 11, II, 5,2; VII, 69; Epictète, Manuel, & 21; Sénèque, Lettres, 93,6, 101,7.

419. Chrysippe, dans Plutarque, Des notions communes contre les stoïciens, 1062 a, dans les stoïciens, éd. É.Bréhier, p.140.

420. Sénèque, Lettres, 74, 27, Cf.J.Kristeva, Les Samourais, Paris, 1990, p.380.

«دایره کامل خواه کوچک باشد خواه بزرگ خوشبخت است زیرا که درست است.»

421. Marc Aurèle, Pensées, XI, 1.1.

422. Sénèque, Lettres, 12,9; 101, 10.

۴۲۳. دربارهٔ حال در مکتب‌های رواقی نگاه کنید به:

P.Hadot, «le présent seul est notre bonheur», Diogène, N°133, janvier-mars 1986, p.58-81.

424. Éthique à Nicomaque, IX, 1170, 61.

425. D.L.,X; 137; Cf.J.-F.Balaudé, Épicure, p.135.

426. Cicéron, Des termes extrêmes..., I, 18, 60; Sénèque, Lettres, 15, 9.

427. Cf.J.-F.Balaudé, *Épicure*; p.135.
 428. D.L.,X, 22; Cf.Balaudé, p.128.
 429. Horace, *Odes*, II, 16, 35, et III, 29, 33.
 430. Horace, *Odes*, I, 11,7; *Épîtres*, 1,4,13.
 431. Philodème, *De la mort*, 37,20, dans M.Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983, p.181 et 215-216.
 ۴۳۲. درباره صلح براساس همگونی هستی، هستی خود، خود بودن، و احساس وجود کردن نگاه کنید به:
 - M.Hulin, *La Mystique sauvage*, p.237.
 433. Sénèque, *Lettres*, I, 1-3.
 434. *Sentences Vaticanes*, & 14, dans J.-F.Balaudé, *Épicure*, p.210.
 435. *Maximes capitales*, XIX, Balaudé, p.202; Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 19,63; II, 27, 87.
 436. Aristote, *Èth. à Nicom*, X,3, 1174a 17 et suiv. Cf.H.-J.Krämer, *Platonismus und Hellenistische philosophie*, Berlin, 1971, p.188 et suiv.
 437. Horace, *Odes*, III, 29, 42.
 438. C.Diano, «la philosophie du plaisir et la société des amis» dans C.Diano, *Studi e Saggi di filosofia antica*, Padoue, 1973, p.364.
 439. *Épicure*, *Lettre à Ménécée*, & 126, Balaudé, p.193.
 440. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.4311.
 441. Spinoza, *Éthique*, IV, proposition 67.
 442. Cf.H.Jaeger, «L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme», *Numen*, t.6,1959, p.175-233 et *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, col. 1792-1794, I.Hadot, *Seneca...*, p.66-71.
 443. Sénèque, *Lettres*, 28, 9; citant un texte épicurien.
 444. Epictète, *Entretiens*, II, 11,1.
 445. Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 82F.
 446. *Republ*, 571d.
 447. Evagre le Pontique, *Traité pratique du Moine*, && 54-56; Cf.F.Refoulé, «Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le pontique», dans *supplément de la vie spirituelle*, t.59, 1961, p.470-516.
 448. *Lettre d'Aristeé*, & 298; Cf.I.Hadot, *Seneca...*, p.68-69.
- متنی است که ریشه یهودی مربوط به قرن دوم پیش از میلاد مسیح دارد اما فلسفه یونان

برآن اثر گذاشته است.

449. Porphyre, Vie de Pythagore, & 40. Epictète, Entretiens, III, 10,3 (trad. Souilhé).
450. Galien, Du Diagnostic et du traitement des passions Propres de l'âme de chacun, dans Galien, L'Âme et ses passions, éd. et trad. V.Barras, T.Birchler, A.-F.Morand, Paris, 1995, p.23.
451. Sénèque, De la colère, III, 36, 1-3, P.Rabbow, Seelenführung... (cité p.23, n.1) p.180-181.
452. Sénèque, Lettres, 28, 10.
453. Hiérocès, In Aureum [...] Carmen Commentarius, XX, (40-44). éd. E.W.Köhler, stuttgart, 1974, p.80,20; Commentaire sur les Vers d'o, p.222, trad. M.Meunier.
454. Kant, Métaphysique des moeurs, II. Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la Vertu, I, 1, & 13, trad. A.Renaut, Paris, 1944, t.II, p.295.
455. Epictète, Entretiens, II, 18,12.
456. I.Hadot, Seneca..., p.70; P.Rabbow, Seelenführung..., p.182.
457. Marc Aurèle, Pensées, II, 1.
458. Galien, Du diagnostic..., p.19.
459. Épictète, Entretiens, IV, 6, 34.
460. Épictète, Entretiens, III, 13,6.
461. Républ., 486 a. Sur ce thème, Cf.P.Hadot, «La terre Vue d'en haut et le voyage cosmique», dans J.Schneider et Monique léger-Orine Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve, kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p.31-40.
462. Phèdre, 246 b-c.
463. Théétète, 173é.
464. Cicéron, De la nature des dieux, I, 21,54; Lucrèce, De la nature, II, 1044-1047 et III, 16 et 30.
465. Pour reprendre le titre du livre d'A.koyré, Du monde clos à l'univers infini, Paris, 1973.
466. Sentences Vaticanes, 10, Balaudé, p.210.
467. Sénèque, Lettres, 102, 21; Questions naturelles, I; Prologue, 12; Marc Aurèle, Pensées, XI, 1,3, VII, 47, 1; X,17.
468. Philon d'Alexandrie, De specialibus legibus, II, & 45.

469. Traduction A.-J.Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, t.I, Paris, 1944, p.317; Anthologie palatine, IX, 577.
470. Cf.P.Hadot, La Citadelle intérieure, p.195-198.
471. E.Renan, Oeuvres complètes, t.II, Paris, 1948, p.1037.
472. Fong Yeou-Lan, Précis de philosophie Chinoise, Paris, 1952, p.128.
473. Théétète, 174e.
474. Cicéron, République, VI, 9,9. Voir A.-J.Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, t.II, Paris, 1944, p.441-459.
475. Ovide, Métamorphoses, XV, 147 et suiv.
476. Lucrèce, De la nature, II, 8.
477. Sénèque, Questions naturelles, I, Prologue, 7-10.
478. Timée, 59 c-d. Cf.J.Mittelstrass, Die Rettung der phänomene, Berlin, 1962, p.110.
479. Épicure, Lettre à Hérodoté, 36, Balaudé, p.152.
480. Timeé, 90a.
481. J.-M. Le Blond, Aristote, Philosophe de la vie, Paris, 1944, p.71.
482. Cicéron, Lucullus, 41. 127.
483. Sénèque, Questions naturelles, I, Prol. 17.
484. Traduction de A.-J.Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, t.II, p.165 et 169.
485. Plutarque, De la tranquillité de l'âme, 477 c-e.
486. Marc Aurèle, Penseés, X, 5; V, 8, 12; IV, 26.
487. Sénèque, Des bienfaits, VII, 2, Set 3,3.
488. Marc. Aurèle, Penseés, X, 21.
489. Plutarque, Des notions Communes, 37, 1078e, dans Les Stoiciens, éd. E.Bréhier, p.169.
490. Sénèque, Lettres, 66,6.
491. Plotin, Enn. V,3 (49), 4,10 et VI, 7 (38), 34, 16-17.
492. I.Hadot, «The Spiritual Guide», Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Raman, éd. A.H.Armstrong, NewYork, 1986, p.436-459.
493. Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epictète, XXXII, Ligne 154, éd. I.Hadot, Leyde, Brill, 1995.
494. I.Hadot, «The Spiritual Guide», p.441-444.
495. Marc Aurèle, Penseés, I,7,1.

496. P.Rabbow, Seelenführung, p.260-279; I.Hadot, «The Spiritual Guide», p.444-459.
497. D.L.,IV,6.
498. Lettre VII, 330c-331a, trad. Brisson, p.176-177.
499. Cf.L'attitude de Cratès à l'égard de son disciple Zénon, dans L.Paquet, Les Cyniques grecs, Paris, 1992, p.166.
500. Sur ce traité, Cf.M.Gigante, «Philodemè. Sur la liberté de parole», Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e Congrès (1968), Paris, 1970, p.196-220 et Ricerche Filodemea, Naples, 2^eéd. 1983, p.55-113.
501. P.Rabbow, Seelenführung..., p.269-270.
502. Trad Festugière, dans Épicure et ses dieux, p.40; Sentences Vaticanes, LI, Balaudé, p.216.
503. Porphyre, Vie de Plotin, 11,13.
504. Eunape, Vie des philosophes et des sophistes, p.57, 10-18 Giangrande; Voir R.Goulet, «Aidésius de Cappadoce», dans R.Goulet, Dictionnaire des philosophes antiques, t.I, p.74.
505. Plutarque, Comment écouter, 43d.
506. Cf.J.de Romilly, «Patience mon coeur!» L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique, Paris, 1984.
507. Lucrèce, De la nature, III, 1068.
508. Sénèque, Lettres, 24, 26.
509. Sénèque, De la tranquillité de l'âme, I, 1.
510. Marc Aurèle, Pensées, XI, 13, 2, et XI, 18, 18; Cf.P.Hadot, La Citadelle intérieure, p.241.
511. Marc Aurèle, V, 6,3.
512. Platon, Euthyphron, 3 d 6.
513. Sextus Empiricus, Hypotyposes pyrrhoniennes, III, 280, Dumont, Les Sceptiques, p.212.
514. Diogène Laërce, II, 66.
515. Républ, 387 d 12.
516. Aristote, Éth. Nicom, X, 1177 a 27.
517. Xénocrate, Fr.4, Heinze (R.Heinze, Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, leipzig, 1892).
518. Horace, Odes, III, 3, 1-8.

519. É.Bréhier, Chrysippe, p.216-218.
520. Xénocrate, dans Plutarque, Apophtegmes Laconiens, 220d.
521. SVE, III, 221 et 539-542; Plutarque, Comment S'apercevoir qu'on progresse..., 75c.
522. Cf.P.Hadot, «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», dans G.Gadoffre, Les Sagesses du monde, Paris, 1991, p.9-26.
523. Épicure, Lettre à Ménécée, & 135, Balaudé, p.198.
524. Lucrèce, De la nature, II, 646; Voiraussi Balaudé, p.114.
525. Trad Festugière, dans Épicure et ses dieux, p.98. (texte de Philodème, De dis, III, p.16,14 Diels).
526. Théétète, 176b.
527. Enn., V, 3(49), 17,1.
528. B.Frischer, The Sculpted Word, p.83.
529. Sénèque, Lettre, 92, 27; SVF, III, && 245-252.
530. Nietzsche, fragments posthumes, Automne 1887, 10[90], Oeuvres philosophiques complètes, t.XIII, Paris, 1976, p.151.
531. B.Groethuysen, Anthropologie philosophique, Paris, 1952, p.80.
532. Marc Aurèle, Pensées, IX, 32.
533. Sénèque, Lettres, 64,6. Cf.P.Hadot, «Le Sage et le monde», dans Le Temps de la Réflexion, X, 1989, p.175-188.
534. Lucrèce, De la nature, II, 1023 et suiv.
535. M.Hulin, La Mystique sauvage, Paris, 1993.
536. Sénèque, Lettres, 41, 3-4. Cf.I.Hadot, Seneca..., p.94.
537. Kant. Critique de la raison pratique, trad. Gibelin, Paris, 1983, p.175.
538. Veyne, Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius, Introduction, p.CX.
539. Lucien, Hermotime, Chap. 77.
540. J.Boueresse, Wittgenstein, La rime et la raison, Paris, 1973, p.74.
541. Chrysippe, p.219, n.1 (Brehier cite Sutta Nipata, trad. oldenberg, Deutsche Rundschau, Janvier 1910).
542. M.Hulin, La Mystique sauvage, p.243 et p. 238-242.

بخش سوم

گسست و پیوست

قرون وسطا و دوران جدید

X

مسیحیت چون فلسفه‌ای الهامی

مسیحیت خود را فلسفه می‌شناسد

مسیحیت در آغاز، به شکلی که از گفتار مسیح برمی‌آید خبر از پایان نزدیک جهان و فرارسیدن حکومت خدا می‌داد و این پیامی بود به کلی بیگانه با ذهنیت یونانی و دیدگاه‌های فلسفی. زیرا بخشی از جهان فکری یهود بود که بی‌شک آن را هم دگرگون می‌ساخت اما پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی آن را نگه می‌داشت. ظاهراً هیچ چیز امکان این پیش‌بینی را نمی‌داد که یک قرن پس از مرگ مسیح گروهی از مسیحیان، نه تنها مسیحیت را به عنوان یک فلسفه یعنی پدیده‌ای از فرهنگ یونانی بلکه حتی به عنوان مطلق فلسفه، فلسفه‌ای جاودانی معرفی کنند. با وجود این نباید از یاد برد که در واقع از مدت‌ها پیش بین کیش یهود و فلسفه یونان روابطی وجود داشت و نمونه بارز آن فیلون اسکندریه‌ای، فیلسوف یهودی صدر مسیحیت بود. در این سنت فرض وجود واسطه‌ای بین خدا و جهان که حکمت (Sophia) یا کلمه (Logos) نامیده می‌شد نقش اصلی را به عهده داشت. کلمه یا لوگوس، آفریننده بود (خدا گفت که «نور باشد») و

نیز نمایانگر خدا بود. مقدمه مشهور انجیل یوحنا را از این دیدگاه باید نگاه کرد:

در آغاز (یا «در اصل» یعنی چنان که گروهی از مفسران استنباط کرده‌اند: در خدا) کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود (...). همه چیز را او به وجود آورده بود. و بدون او چیزی به وجود نیامده بود. آنچه در او به وجود آمده بود زندگی بود و زندگی نور آدمیان بود (...). و کلمه جسم شد و در میان ما اقامت گزید و ما شاهد هاله نور او شدیم، هاله‌ای از نور که او، پسر یگانه خدا، از پدر داشت.

به دلیل ابهام واژه لوگوس بود که فلسفه مسیحیت به وجود آمد. لوگوس از هراکلیت به بعد یکی از مفاهیم اصلی فلسفه یونان شد چرا که معنای «سخن»، «گفتار»، «عقل» همه را با هم می‌داد. به ویژه رواقیان عقیده داشتند که لوگوس به مثابه نیروی عقلانی ذاتی جهان و طبیعت انسان و یکایک افراد است. به این دلیل مقدمه انجیل یوحنا که مسیح را کلمه جاودان و پسر خدا می‌دانست این اجازه را می‌داد که مسیحیت به عنوان فلسفه معرفی شود. آملیوس^۱ (Amelius) نوافلاطونی، شاگرد فلوطین این مقدمه انجیل یوحنا را یک متن فلسفی می‌شناخت که نوشت:

به درستی که کلمه آن جا بود، به لطف او موجودات همه به وجود آمدند در حالی که به گفته هراکلیت^۲ او خود همیشه هست و برتر (= یوحنا ی انجیلی) می‌گوید که او «نزد خدا» ست و او «خداست» جایگاهی هم‌تراز و هم‌شأن اصل دارد، «همه چیز توسط او موجود شده»، «آنچه در او به وجود آمده دارای طبیعتی جاندار، دارای زندگی و هستی است»، در جسم حلول می‌کند و هنگامی که جامه تن پوشید شکل انسان به خود می‌گیرد اما به گونه‌ای که در همان حال نیز عظمت خود را می‌نمایاند و هنگامی که (از تن) رها شد دوباره

خدا می‌شود، او خداست، چنان‌که پیش از هبوط در جهان اجسام و حلول در جسم و در انسان خدا بود.

به عقیده آملیوس^۳، یوحنا انجیلی، که او را برتر می‌نامد در پیشگفتار خود روان جهان را که الهی است و به طریقی با جسم آمیخته شده تشریح می‌کند. البته تعبیر آملیوس اهمیت چندانی ندارد، آنچه مورد توجه ماست شباهت واژه‌های انجیلی و واژه‌های خاص فلسفی است که این فیلسوف نوافلاطونی آن را می‌پذیرد.

از قرن دوم پس از میلاد نویسندگان مسیحی که آنها را به این سبب که سعی داشته‌اند تا به مسیحیت برای جهان یونانی - رومی، شکل قابل فهمی بدهند، حامیان نامیده‌اند، از واژه لوگوس برای معرفی مسیحیت به عنوان مطلق فلسفه استفاده کرده‌اند. آنها می‌گویند فیلسوفان یونان تاکنون تنها جزئی از لوگوس^۴ یعنی دورکن گفتار حقیقی و عقل کامل را داشته‌اند اما مسیحیان، لوگوس یعنی گفتار حقیقی و عقل کامل تجسم یافته در مسیح را دارند. اگر فیلسوف بودن، زندگی کردن همساز با عقل است مسیحیان فیلسوفند زیرا همساز با کلمه الهی زندگی می‌کنند.^۵ این تغییر شکل مسیحیت به فلسفه در قرن سوم با کلیمان اسکندریه‌ای^۶ در شهر اسکندریه شدت بیشتر یافت. به عقیده کلیمان، مسیحیت که ظهور کامل لوگوس است فلسفه واقعی است، فلسفه‌ای است که «به ما می‌آموزد رفتاری همانند خدا داشته باشیم و برنامه الهی را همچون اصل راهنمای تمام آموزش‌های خود بپذیریم».

فلسفه مسیحی نیز مانند فلسفه یونان هم معرف گفتار و هم نمایانگر شیوه زندگی است. در زمان ظهور مسیحیت در قرن‌های اول و دوم، گفتار فلسفی، چنان‌که دیدیم در تمام مکتب‌ها، بیشتر به شکل تفسیر متون بنیان‌گذاران مکتب بود. گفتار فلسفی مسیحی نیز طبعاً تفسیری بود و

مدرسه‌های تفسیر عهد عتیق و عهد جدید مانند مدرسه‌ای که استاد کلمان اسکندریه‌ای یا اوریزن در اسکندریه تأسیس کرده بودند نوعی آموزش می‌دادند که کاملاً شبیه آموزش در مکتب‌های فلسفی آن روزگار بود. همان گونه که فلوپین‌ها برای مطالعه و آموزش گفت و شنودهای افلاطون دوره‌هایی داشتند که بنابر مراحل پیشرفت معنوی شاگردان متغیر بود، مسیحیان نیز، چون اوریزن، به شاگردان خود به ترتیب نخست کتاب امثال، سپس کتاب جامع (یا کنیس) (Ecclesiaste یا Qohéleth)، و پس از آن نشیدانشاد (یا غزل غزل‌ها) (Cantique des Cantiques) را می‌آموختند (هر سه از کتب عهد عتیق.م). که اوریزن آنها را به ترتیب با اخلاقیات که تزکیه اولیه است، طبیعیات که فرارفتن از محسوسات را می‌آموزد، و الهیات که به وحدت با خدا می‌انجامد، منطبق می‌دانست.^۷ البته توجه داریم که در این جا هم مطالعه متون، مثل کار فیلسوفان آن زمان مطالعه‌ای است «روانی» که با تعالی روان پیوند دارد. اندیشه فلسفی تعالی روان حتی پایه و اساس آموزش و پرورش مسیحی را تشکیل می‌دهد. مانند گفتار فلسفی باستانی در ارتباط آن با شیوه زندگی فلسفی، گفتار فلسفی مسیحی نیز وسیله‌ای است برای تحقق شیوه زندگی مسیحی.

ممکن است گفته شود، و به حق گفته شود، که با وجود این یک اختلاف وجود دارد زیرا تفسیر مسیحی، تفسیر یک متن مقدس است و فلسفه مسیحی بر پایه وحی بنا شده: کلمه (لوگوس) دقیقاً وحی و تجلی خداست. خداشناسی مسیحی به تدریج و در ضمن مجادله‌های جزمی، که همیشه اساس آن عهد عتیق و عهد جدید است شکل گرفته، اما در فلسفه یونان نیز یک سنت خداشناسی منتظم وجود داشته که با رساله تیمائوس و کتاب دهم از قوانین افلاطون آغاز شده و در کتاب دوازدهم از ماوراء طبیعت ارسطو گسترش یافته است، سنتی که منابع گوناگون برای

وحی، و نیز طرز عمل و درجه‌های مختلف برای الوهیت واقعی قایل بوده و در دوران نوافلاطونی بعدی انواع مختلف وحی را نیز به آن افزوده است. فلسفه یونان ممکن است از این نظر هم الگویی برای فلسفه مسیحی بوده باشد.^۸

اما اگر گروهی از مسیحیان می‌توانند مسیحیت را به عنوان یک فلسفه، به عنوان مطلق فلسفه معرفی کنند بیشتر به این دلیل نیست که خداشناسی و تفسیر مسیحیت شباهتی با خداشناسی و تفسیر ادیان چندخدایی یونان دارد بلکه به این سبب است که مسیحیت، یک سبک زندگانی و یک شیوه هستی است و فلسفه باستان نیز یک شیوه زندگی و هستی بود. این مطلب را ژان لوکلرک^۹ (Dom Jean Leclercq) به خوبی بیان کرده: «در قرون وسطای رهبانی، فلسفه مانند دوران باستان نه تنها معرف یک نظریه یا یک روش شناخت بلکه یک حکمت عملی، یک روش زندگی همساز با خرد است.» یعنی همساز با کلمه یا لوگوس است. فلسفه مسیحی عبارت از زندگی همساز با کلمه، یعنی همساز با خرد است تا جایی که به عقیده ژوستین^{۱۰} (Justin): «کسانی هم که پیش از مسیح زندگی همساز با خرد (= کلمه = لوگوس) داشته‌اند مسیحی محسوب می‌شوند اگرچه مانند سقراط و هراکلیت و امثال آنان به بی‌خدایی شهره باشند».

مسیحیت را فلسفه شناختن، تمرین‌های روانی و اعمالی را وارد مسیحیت کرد که خاص فلسفه غیردینی بود. مثلاً کلمان اسکندریه‌ای بعدها نوشت:^{۱۱}

لازم است که قانون الهی ایجاد ترس کند تا فیلسوف از راه دوراندیشی (eulabeia) و توجه به خویش (Prosoché)، آرامش روانی (amerimnia) به دست آورد و آن آرامش را محفوظ دارد.

در این جمله تمام جهان اندیشه فلسفه باستان دیده می‌شود. قانون

الهی هم لوگوس فیلسوفان و هم لوگوس مسیحی است. این قانون الهام‌بخش، احتیاط در عمل، دوراندیشی، توجه به خویش یعنی وضع و رفتار بنیادی در مکتب رواقی است که آرامش روان و حالتی درونی به وجود می‌آورد که تمام مکتب‌ها در جستجوی آنند. یا همچنین نزد اوریژن،^{۱۲} تمرین بسیار فلسفی آزمون وجدان را می‌یابیم که وقتی در تفسیر این جمله از نشید/نشاد، (از عهد عتیق): «ای زیباترین زنان، آیا خود را نمی‌شناسی»، آن را به عنوان دعوت روان به آزمون دقیق خویش تعبیر می‌کند. روان باید احساسات و اعمال خود را به آزمون بگذارد. آیا خواهان نیکی است؟ آیا در جستجوی پارسایی‌هاست؟ آیا در حال تکامل است؟ آیا به عنوان مثال، احساس خشم، اندوه، ترس، عشق به افتخارات را کاملاً سرکوب کرده است؟ در بخشش و پذیرش چه شیوه‌ای دارد، واقعیت را چگونه داوری می‌کند؟

در میان اصحاب کلیسای قرن چهارم آن‌هایی که سنت کلمان اسکندریه‌ای و اوریژن را نگه داشته‌اند مثل بازیل سزاره‌ای (Basil de Césarée)، گرگوار نازیانزی (Gregoire) (de Nazianze)، گرگوار نیسه‌ای (Gregoire de Nisse)، اوگر پونتیکی (Evagre le Pontique) و به اعتباری آتاناز اسکندریه‌ای (Athanase d'Alexandrie) و راهبان متأخر بر آنها، مثل دوروته غزه‌ای (Dorothee de Gaya)، که در قرن چهارم می‌زیست و نویسندگی می‌کرد، پدیده صومعه‌نشینی (=رهبانیت) را که در آغاز قرن چهارم در مصر و سوریه گسترش می‌یافت در معنای «فلسفه مسیحی» تعبیر می‌کردند. از این هنگام گروهی از مسیحیان خواستند با اجرای قهرمان‌وار و صایای انجیل و تقلید از زندگانی مسیح، با گوشه‌گیری در صحراها، پیش گرفتن زندگی توأم با ریاضت‌های سخت و حال مراقبه، به کمال مسیحیت دست یابند. اینها آدم‌های بافرهنگی نبودند و مطلقاً به ارتباط کار خود با

فلسفه نمی‌اندیشیدند. الگوهای آنان در عهد عتیق و عهد جدید - و شاید بتوان پیشاپیش مردود دانست - در نمونه‌های ریاضت بودایی یا مانوی^{۱۳} دیده شده باشد. همچنین باید به خاطر داشت که پیش از آن، در دوران فیلون و مسیح، جمعیت‌های ریاضت‌پیشه و اهل مراقبه‌ای وجود داشتند از قبیل جمعیت شفادهندگان که فیلون اسکندریه‌ای در رساله خود به نام در باب زندگی مکاشفه‌ای (یا در حال مراقبه) شرح می‌دهد^{۱۴} و البته آنها را «فیلسوف» یا عضو فرقه یهودی کومران (Qumrân) می‌نامد. اما از نظر حامیان «فلسفه مسیحی» که البته خود صومعه‌نشینی را اختیار می‌کنند - و این جنبشی است که بویر^{۱۵} (L. Bouyer) آن را «صومعه‌نشینی دانشمندانه» می‌نامد - «فلسفه» از آن پس روش زندگی صومعه‌نشینی را به عنوان کمال زندگی مسیحی می‌شناسد اما این «فلسفه» همچنان به شدت وابسته به مقولات غیردینی است که آرامش روان، ترک دلبستگی‌ها^{۱۶}، «زندگی هماهنگ با طبیعت و خرد»^{۱۷} است. آنگاه زندگی صومعه‌نشینی مانند فلسفه غیردینی به منزله اجرای تمرین‌های روانی^{۱۸}، که بعضی از آنها خصوصاً مسیحی است اما بسیاری از آنها میراث فلسفه غیردینی است، متجلی می‌شود.

به این ترتیب باز در این جا توجه داشتن به خویش را که شیوه اساسی رواقیان و البته نوافلاطونیان نیز بود مشاهده می‌کنیم.^{۱۹} به عقیده آتاناز اسکندریه‌ای این توجه به خویش حتی تعریف وضعیت صومعه‌نشینی محسوب می‌شد. او در کتاب زندگی آنتوان، وقتی حکایت می‌کند که چگونه آنتوان به زندگی صومعه‌نشینی گروید تنها به گفتن این مطلب اکتفا می‌کند که او توجه به خویش را در پیش گرفت. و این کلمات را از او نقل کرد که در روز مرگ خود به پیروانش گفته بود:

با توجه به خویش و یادآوری تشویق‌های من آنگونه زندگی کنید که

گویی هر روز باید می‌مردید.

گرگوار نازیانزی^{۲۰} بیشتر عبارت «تمرکز در خود» را به کار می‌برد. توجه به خویش، تمرکز در زمان حال، اندیشه مرگ در سنت صومعه‌نشینی چون در فلسفه غیردینی، همیشه به هم وابسته‌اند. آنتوان به عنوان مثال، به پیروان خود سفارش می‌کند که همیشه با این فکر از خواب برخیزند که به شب نخواهند رسید و با این اندیشه بخوابند که دیگر بیدار نخواهند شد، و دوروته غزه‌ای به کسان خود اینگونه تذکر می‌دهد:^{۲۱}

برادران، به خود توجه کنیم، هشیار باشیم، تا فرصت داریم (...). از آغاز گفتگوها ما تا این لحظه دو یا سه ساعت گذشته و به مرگ نزدیکتر شده‌ایم اما از دست رفتن زمان را بی‌هراس می‌نگریم.

کاملاً واضح است که این توجه به خود در واقع گرویدن، متمایل شدن به سوی بخش بالایی (روان) وجود خویش است. این مطلب به گونه بسیار روشن در یکی از موعظه‌های بازیل سزاره‌ای که موضوع آن متنی از کتاب مقدس است دیده می‌شود:^{۲۲} «دقت کن که سخن نادرستی در دلت پنهان نشده باشد.» در تفسیر بازیل تمام موضوع‌های این مکتب رواقی و مکتب افلاطونی دیده می‌شود. توجه به خویش، بیدار کردن اصول عقلانی اندیشه و عمل است که خداوند در روان ما نهاده، مراقب خویش بودن، مراقبت از نفس و روان خود است نه مراقبت از آن چه داریم یعنی جسم و دارایی‌های خود، همچنین مراقبت از زیبایی روان خویش از راه آزمون وجدان و خودشناسی است. بدینسان ما داوری‌هایمان را با شناخت توانمان فقر واقعی و ثروت واقعی خویش، با شکوه و جلالتی که کائنات به ما عرضه می‌دارد، درباره خود، جسم خود، زمین، آسمان، ستارگان و به ویژه سرنوشت روان^{۲۳}، بهبود می‌بخشیم.

توجه به خویش مستلزم اقدام به آزمون وجدان است که راهب مشهور، آنتوان انجام آن را به شکل نوشته به پیروان خود توصیه می‌کرد^{۲۴}: «همه باید اعمال و حرکات روان خود را یادداشت و ثبت کنند چنان که گویی می‌خواهند دیگران را از آن باخبر نمایند.» نکته روان‌شناختی گرانبهایی است: ارزش درمانی آزمون وجدان بیشتر می‌شود اگر این کار با نوشته صورت گیرد. ما شرم داریم از اینکه در حضور جمع مرتکب خطا شویم؛ نوشته این احساس را به ما می‌دهد که در حضور مردم هستیم: «نوشته جایگزین نگاه دیگران می‌شود.» به هر حال تمرین آزمون وجدان باید مکرر و منظم باشد. دوروته غزه‌ای^{۲۵} توصیه می‌کرد که هر شش ساعت یک بار خود را بررسی نمائیم و هر هفته، هر ماه و هر سال نیز ترازنامه کلی وضع روان خود را تنظیم کنیم.

توجه به خویش و هشیاری نیز همان گونه که دیدیم مستلزم تمرین اندیشه است: و آن عبارت است از تأمل و مراقبه، یادآوری، و اصول عملی را که در حد امکان کوتاه و خلاصه شده «در دسترس» داشتن. در ادبیات صومعه‌نشینی کلمات قصار (Apophthegma) و آنچه که اصول (Kephalia) نامیده می‌شود این نیاز را برمی‌آورد. این کلمات قصار^{۲۶} مثل کلمات قصار فیلسوفان غیردینی که دیوگنس لائرتیوس (Diogène Laërce) گردآوری کرده بود، سخنان مشهور و قاطعی است که استادان روان اوضاع و احوال معین به زبان آورده بودند. اصول یا کفالیه‌ها مجموعه احکامی بود نسبتاً کوتاه که بیشتر اوقات در گروه‌های صدتایی تنظیم می‌شد. تأمل و مراقبه درباره امثال و احکام باید مانند مورد فلسفه غیردینی، دایمی باشد. اپیکور و اپیکتت سفارش می‌کردند که انسان باید شب و روز به این کار پردازد. دوروته غزه‌ای^{۲۷} نیز تأمل و مراقبه مداوم را به این منظور توصیه می‌کند که به هنگام ضرورت، اصول عملی در اختیار

انسان باشد و بتوان «در هر رویدادی آن‌ها را به کار برد» یعنی دانست که در هر رویدادی چه باید کرد.

توجه به خویش از راه سلطه و نظارت بر خود صورت می‌گیرد که جز با خو گرفتن و پشتکار در ریاضت‌های عملی به منظور استیلای عقل بر احساسات و عواطف، تا آن جا که به کلی ریشه کن شوند، حاصل نمی‌شود. در این جا آنچه مورد نظر می‌باشد راه حل درمانی عواطف و احساسات است. راهی که به این رهایی کامل (apatheia) می‌انجامد، با اعراض (aprosatheia) از اشیاء یعنی ترک تدریجی امیالی که موضوع آنها چیزهای بی تفاوت است، سپرده می‌شود. دوروته غزه‌ای نیز مانند اپیکتت رواقی و پلوتارک افلاطونی که رساله‌ای در توصیه غلبه بر کنجکاوی و پرحرفی نوشته بود، اندک اندک خو گرفتن به ترک چیزهای کوچک، کنجکاوی بیهوده، سخن بی فایده گفتن، به منظور آمادگی برای فدا کردن چیزهای بزرگتر را توصیه می‌کند.^{۲۸} به عقیده دوروته غزه‌ای در نتیجه این گونه اعمال اراده خودخواه، اراده شخصی، اراده‌ای که خواهان لذت بردن از هر چیز است اندک اندک کنار گذاشته می‌شود:^{۲۹}

از این راه سرانجام به آن جا می‌رسد که دیگر هیچ اراده‌ای از خود ندارد بلکه هر چه پیش آید او را خشنود می‌سازد چنان که گویی خود آن را سبب شده است.

هر کس اراده از خود نداشته باشد همیشه هر کاری را که بخواهد انجام می‌دهد، از هر چه پیش آید خشنود است و همیشه خود را مجری اراده خود می‌داند زیرا نمی‌خواهد هیچ چیز به گونه‌ای باشد که او می‌خواهد بلکه می‌خواهد آن گونه باشد که هست.

در این جا باز تاب حکم هشتم مشهور رساله اپیکتت دیده می‌شود:
در این اندیشه مباش که آنچه رخ می‌دهد چنان که تو می‌خواهی رخ

دهد بلکه خواهان آن باش که آنچه رخ می‌دهد همان گونه که رخ می‌دهد، رخ دهد، آنگاه خوشبخت خواهی بود.
بنابراین راهب نیز مانند رواقی هر لحظه از حال را همان گونه که هست، می‌خواهد.

مبتدیان، بر اساس یک توصیه دیگر فلسفه سنتی^{۳۰}، باید بکوشند تا از تمام دلبستگی‌ها، از جمله دلبستگی به تجملات، با جانشین کردن علاقه دیگری که خلاف آن باشد، مثلاً نگرانِ نیکنامی بودن، مبارزه کنند تا سپس بتوانند با عمل پارسایانه خلافِ این علاقه نیز درافتند.^{۳۱}

اواگر بونتیکی، که شاگرد گرگوار نازیانزی بود بیشتر زیر نفوذ مفاهیم افلاطونی و نوافلاطونی قرار داشت. از جمله هنگامی که مفهوم سنت افلاطونیِ روان را بدینسان برای شرح حالت پارسایی به کار می‌برد:^{۳۲}

روانِ خردمند هنگامی که بخش خواهندگیِ آن (epithumêtikon) خواهان پارسایی باشد، هنگامی که بخش جنگاوریِ آن (thumikon) در راه پارسایی بجنگد، و هنگامی که بخش خردمند آن (Logistikon) به مکاشفه موجودات دست یابد، عملی همساز با طبیعت انجام داده است.

ریاضت همچنین اغلب روشی است برای جداییِ تن و روان که شرط نخستین برای شهود خداست. این موضوع را پیشتر هم کلمان اسکندریه‌ای مطرح کرده بود.^{۳۳} او عقیده داشت که «تقوای واقعی برای خدا، جدایی بی‌بازگشت از بدن و دلبستگی‌های آن است: شاید به همین دلیل باشد که سقراط به درستی فلسفه را «تمرین مرگ» نامیده است»، زیرا باید از به کار گرفتن حواس برای شناخت واقعیت حقیقی چشم پوشید. گرگوار نازیانزی یکی از دوستان خود را که بیمار بود، سرزنش می‌کرد که چنان از درد می‌نالَد که گویی درد او بی‌درمان است و او را چنین

تر غیب می کرد: ۳۴

برعکس باید که تو هنگام درد به فلسفه پردازی (یعنی بکوشی تا فیلسوفانه زندگی کنی)، این برترین لحظه برای تصفیه افکار تو، برای نشان دادن آن است که تو برتر از آنی که بدان پیوسته‌ای (یعنی جسم)، برای آن است که بیماری خود را «درسی» بدانی که تو را بر آنچه برایت سودمند است راهبر می‌شود یعنی به خوار شمردن بدن و چیزهای جسمانی و هر آنچه گذرا است و منبع آشوب و زوال‌پذیر است، تا بتوانی با تمام وجود به بخش بالایی (...) وابسته شوی و از زندگی در این دنیا - این سخن افلاطون است - تمرین مرگ ایجاد کنی و به این گونه تا آن جا که امکان دارد - برای آنکه به سبک افلاطون سخن بگوییم - روان خود را از بدن (Sôma) یا از گور (Sêma) رهایی بخشی. تو اگر با این روش به فلسفه پردازی (...) به بسیار کسان، فلسفه پرداختن به هنگام درد را، آموخته‌ای.

و اما اِوَاگر پونتیکی، شاگرد گرگوار همین مطلب را در عباراتی کاملاً افلاطونی بازگو می‌کند: ۳۵

جدایی تن از روان تنها از عهده کسی برمی‌آید که آن دو را به هم پیوسته، اما جدایی روان از تن فقط کار شخص خواهان پارسایی است. زیرا پدران (روحانی) ما گوشه‌نشینی (زندگی در صومعه) را تمرین مرگ و گریز از تن می‌نامند.

پورفوریوس نوشته بود: ۳۶

آن چه را که طبیعت به هم پیوسته خود از هم جدا می‌کند اما آن چه را که روان به هم پیوسته روان نیز از هم می‌گشاید. طبیعت، تن را به روان بسته اما روان خود، خود را به تن پیوسته: بنابراین طبیعت تن را از روان جدا می‌کند اما روان خود، خود را از تن جدا می‌سازد.

و به این ترتیب او همبستگی طبیعی تن و روان را که عامل زندگی است در برابر همبستگی عاطفی می‌نهاد که روان را به تن می‌پیوند. این همبستگی عاطفی می‌تواند آنقدر شدت یابد که روان، خود را با تن یکی بگیرد و تمام نگرانش خشنودی تن باشد. به عقیده اِواگر، مرگی که این فیلسوف راهب به تمرین آن می‌پردازد ریشه‌کن ساختن کامل دلبستگی‌هایی است که روان را به تن پیوند می‌دهند، تا بدان جا که به جدایی کامل تن بیانجامد، که نبود دلبستگی‌ها (apatheia) سبب آن خواهد شد.

مسیحیت و فلسفه باستانی

دلیل انتخاب واژه یونانی فلسفه (Philosophia) برای تعریف کمال زندگی مسیحی که صومعه‌نشینی (رهبانیت) است این بود که واژه فلسفه نمایانگر یک شیوه زندگی است به گونه‌ای که «فیلسوفان مسیحی» با به کار بردن آن به جایی رسیدند که اعمال و احوال به ارث رسیده از فلسفه غیردینی را وارد مسیحیت کنند. نباید دچار شگفتی شد: زندگی فلسفی غیردینی و زندگی صومعه‌نشینی در نهایت وجوه مشترک بسیار داشتند. بی‌شک فیلسوف دوران باستان گوشه‌نشینی در بیابان یا در کنج دنجی را اختیار نمی‌کند بلکه برعکس در جهان زندگی می‌کند و حتی گاهی فعالیت سیاسی دارد. اما اگر واقعاً فیلسوف باشد باید به فلسفه ایمان بیاورد و ایمان خود را نشان دهد. او شیوه زندگی خاصی را برگزیده که ناگزیرش می‌سازد تا سرپای زندگی خود را در جهان دگرگون سازد و به یک معنا آن را از جهان جدا کند. او به عضویت جمعیتی در می‌آید که یک استاد روحانی (معنوی) مدیریت آن را عهده‌دار است؛ در آن گروه به او یاد

می‌دهند که بنیان‌گذار مکتب را ستایش کند، در غذای همگانی با اعضای مکتب هم‌کاسه شود، خود را آزمون وجدانی کند، شاید حتی به خطاهای خویش اعتراف نماید همان گونه که ظاهراً در مکتب اپیکور متداول بود، اگر کلبی است زندگی مرتاضانه داشته باشد، از هرگونه رفاه و ثروتی دوری گیرند، و اگر وابسته به مکتب فیثاغورسی است گیاهخواری پیش گیرد و اگر نوافلاطونی است با تمام وجود به مکاشفه و تجسس وحدت عارفانه پردازد.

مسیحیت بی‌چون و چرا یک شیوه زندگی است. بنابراین اگر به عنوان یک فلسفه معرفی شود هیچ اشکالی ندارد. اما، با این کار، پاره‌ای از ارزش‌ها و برخی از اعمال خاص فیلسوفان باستانی را پذیرفته است. آیا این کار مشروع است؟ آیا این تحول با روح مسیحیت اولیه هماهنگی دارد؟ ما به هیچ وجه نمی‌توانیم پاسخ قطعی و کاملی به این پرسش بغرنج بدهیم زیرا نخست باید با روش دقیق، مسیحیت اولیه را تعریف کنیم و این از صلاحیت ما و از موضوع این کتاب خارج است. تنها می‌خواهیم به چند نکته که به نظر ما اساسی است اشاره کنیم.

پیش از همه و مهمتر از همه آنکه نباید از یاد برد که اگر روحانیت مسیحی پاره‌ای از تمرین‌های روانی را از فلسفه باستانی به عاریت گرفته، این تمرین‌ها در مجموعه اعمالی جای دارند که اختصاصاً مسیحی است. زندگی صومعه‌نشینی همیشه مستلزم توکل به لطف الهی، و نیز مستلزم یک حالت اساساً خاکساری است که غالباً به صورت کارهای بدنی نمایان می‌شود که گویای فرمانبرداری و گناهکاری، مانند تعظیم در برابر سایر راهبان است. چشم‌پوشی از اعمال دلخواه خود با اطاعت مطلق از فرمان‌های مافوق تحقق می‌یابد. تمرین مرگ با خاطره مرگ مسیح رابطه دارد. و منظور از ریاضت، مشارکت در مصائب اوست. همچنین راهب،

در هر انسانی یک مسیح می‌بیند: ^{۳۷} «شرم نداری که خشنماک شوی و به برادران خود سخنان درشت بگویی! آیا نمی‌دانی که او مسیح است و تو داری مسیح را می‌آزاری؟» این جا پارسایی به کل معنای دیگری پیدا می‌کند.

وانگهی «فیلسوفان مسیحی» با تلاش برای برانگیختن این احساس که تمرین‌های سفارش شده فیلسوفان باستان پیش از آن در عهد عتیق و عهد جدید توصیه شده در صدد برآمدند تا کاربرد موضوع‌های فلسفی غیردینی از سوی خود را، مسیحی بنمایانند. از جمله اگر سفر تثنیه (یکی از اسفار پنجگانه تورات. م) عبارت «توجه کن» را به کار برده بازیل نتیجه می‌گیرد که کتاب مقدس تمرین فلسفی «توجه به خویش» را سفارش می‌کند و چون جمله‌ای از کتاب امثال (از عهد عتیق) می‌گوید ^{۳۸} «از همه بالاتر آن که مراقب قلب خود باش» این توجه به خویش، «توجه قلبی» نیز نامیده می‌شود. چون در نامه دوم خطاب به اهالی کورنت ^{۳۹} (در عهد جدید. م) عبارت تشویقی «خودت به آزمایش خود پرداز» را می‌یابند آن را همان آزمون وجدان (در مسیحیت) می‌شناسند. و در نامه نخست به اهالی کورنت، واژه‌های ^{۴۰} «همه روز می‌میرم» را الگوی تمرین مرگ می‌دانند. با این همه روشن است که این اشارات به متون مقدس مانع از آن نمی‌شود که «فیلسوفان مسیحی»، چنان که دیدیم، تمرین‌های روانی را با به کار بردن واژه‌ها و مفاهیم فلسفه غیردینی شرح بدهند. اشاره به متن‌های کتاب مقدس معمولاً تنها متکی به تفسیرهای استعاره‌ای و چنان است که بالاخره معنای مورد نظر خود را به آن متون بدهند بی‌آنکه به قصد نویسنده آن متن توجه داشته باشند. بسیاری از فیلسوفان امروزی البته این روش تفسیر را برای تبیین متن‌های باستانی به کار می‌برند. به هر حال پدران روحانی کلیسا به این وسیله توانستند، مثلاً، تعبیرهای انجیلی

همچو «کشور آسمان‌ها» یا «سرزمین خدا» را نمایانگر بخش‌هایی از فلسفه تفسیر کنند. این نکته را در نخستین سطرهای رساله علمی *اِواگروپوتیکی* ملاحظه می‌کنیم. او سخن را این گونه آغاز می‌کند:^{۴۱}

مسیحیت، آیین مسیح رستگارکننده ماست. این آیین از عبادات، طبیعیات و الهیات تشکیل شده است.

در این جا همان سه بخش معتبر در مکتب افلاطونی، لااقل پس از پلوتارک* را می‌بینیم، که با سه مرحله تکامل روان تطبیق می‌کند. بنابراین بسیار شگفت‌زده می‌شویم وقتی می‌فهمیم که مسیح عبادات و طبیعیات و الهیات آورده است. مسلماً دست بالا می‌توان پذیرفت که این سه بخش از فلسفه در وصایای اخلاقی و آموزش‌های مربوط به پایان جهان و خدا وجود داشته است.

اما بیشتر دچار شگفتی می‌شویم هنگامی که می‌بینیم *اِواگر* به طرزی دقیق‌تر هر سه بخش این فلسفه را شرح می‌دهد. در واقع معلوم می‌شود که به نظر او طبیعیات، کشور آسمان‌ها، و الهیات سرزمین خداست.^{۴۲} غافلگیر می‌شویم که می‌بینیم اندیشه انجیلی حکومت خدا با دو تعبیر همانند بیان شده است: کشور آسمان‌ها و کشور خدا. این اندیشه ریشه در یهودیت داشت که در آن کیش با دیدگاه حکومت آینده خدا و قانون او بر تمام مردم روی زمین هماهنگ بود. در پیام مسیح، آن کشور، یعنی کشور خدا هم اینک وجود دارد و در شرف به وجود آمدن است چراکه تحقق یافتن آن بر مبنای روان سر می‌گیرد نه بر پایه ظواهر و آن در ایمان آوردن است، در توبه و آمرزش گناهان است، در عشق به نزدیکان است، در اجرای اراده خداست. یکسان دانستن مضمون کشور خدا یا کشور آسمان‌ها با بخش‌های طبیعیات و الهیات فلسفه به راستی معنایی به کل

غیرمنتظره به آن مضامین دادن است؛ البته *اواگر* مضامین کلیسایی کشور آسمان‌ها و کشور خدا را تحت تأثیر نظریات اوریزن مشخص کرده است. کشور آسمان‌ها و کشور خدا تبدیل به دو حالت روانی یا دو مرحله از مراحل سیر تکامل روانی می‌شوند. شخص رو به کمال، پس از انجام فرایض اولیه تزکیه که در نتیجه آن کم‌کم بی‌احساس و بی‌اعتنا (*apatheia*) به دل‌بستگی‌ها می‌شود، می‌تواند به طبیعیات، به مکاشفه «طبیعت‌ها» (*Phuseis*)، یعنی در رابطه آنها با خدا، مکاشفه می‌کند. بی‌احساسی او با این مکاشفه، قطعی و ثابت می‌شود. *اواگر* این را «کشور آسمان‌ها» می‌نامد. هنگامی که شخص رو به کمال از این فراتر رفت به «کشور خدا» یعنی مکاشفه راز خدا در تثلیث او می‌رسد و این مرحله، الهیات است. تفسیر عبارات «کشور آسمان‌ها» و «کشور خدا» به این صورت منحصر به *اواگر* نیست. این تفسیر که از زمان کلمان اسکندریه‌ای و اوریزن طراحی شده بود، مورد تأیید بسیاری از نویسندگان بعدی واقع شد.^{۴۳}

اوگوستین هیپونی (*Augustin d'Hippone*) در سال‌های پس از ایمان آوردنش به مسیحیت در کتاب خود به نام در باب دین واقعی، مکتب افلاطونی و مسیحیت را در برابر هم قرار داد. از دید او موضوعات اساسی در آیین‌های افلاطونی و آیین‌های مسیحی مکمل یکدیگرند. منطق افلاطونی قبول این نکته را به ما می‌آموزد که تصویرهای محسوس، روان ما را لبریز از خطا و اشتباهات عقیدتی کرده‌اند و ما باید روان خود را از این بیماری‌رهای بخشیم تا بتواند واقعیت الهی را کشف کند. طبیعیات به ما می‌آموزد که تمام چیزها زاده می‌شوند، می‌میرند و می‌گذرند؛ جز به لطف واقعیت وجود خدا که به آنها شکل داده، وجود ندارند. بنابراین روان با رویگردانی از چیزهای محسوس می‌تواند به هیئت تغییرناپذیری چشم بدوزد که همه چیز را شکل می‌دهد، به زیبایی مطلق که «همیشه

یکسان و از هر حیث هماهنگ با خود می‌باشد، نه مکان، او را منقسم می‌کند و نه زمان، دگرگونش می‌سازد.» اخلاقیات معلوم می‌دارد که تنها روانِ خردمند و اندیشمند می‌تواند از مکاشفهٔ ابدیت الهی لذت برد و زندگی جاویدان را در آن بیابد.^{۴۴} از نظر اوگوستین جوهر مکتب افلاطون و نیز جوهر مسیحیت، آن گونه که او با نقل قطعه‌هایی از عهد جدید در بیان تقابل جهان پیدا و ناپیدا و تن و روان مورد تأیید قرار می‌دهد چنین است. اما امکان دارد گفته شود که در این صورت اختلاف بین مسیحیت و فلسفه افلاطون چیست؟ به عقیده اوگوستین اختلاف در این است که مکتب افلاطون نتوانست کاری کند که انبوه مردمان به آن ایمان آورند و توجه آنها را از امور زمینی (دنوی) بازگرداند و به سوی امور روانی (معنوی) بکشاند حال آن که پس از ظهور مسیح مردم در هر شرایطی این شیوه زندگی را پذیرفتند و در دگرگونی واقعی جامعه بشری شریک شدند. اگر افلاطون به جهان باز می‌گشت، می‌گفت: «این همان چیزی است که من جرأت تبلیغ آن را به مردم نداشتم.» اگر روان‌ها «که بر اثر آلودگی‌های تن نابینا شده‌اند» توانستند «بدون کمکِ گفتارهای فلسفی» «به خود بازگردند و به موطن خویش بنگرند.» از آن روست که خدا با عمل تجسم یافتن (در هیئت مسیح)، قدرت عقل‌خدایی را به درون جسم انسان پایین آورد.^{۴۵} از دیدگاه اوگوستینی محتوای مسیحیت و مکتب افلاطون یکی است: و آن روی گرداندن از جهان محسوس برای دستیابی به شهود خدا و واقعیت روان است. اما تنها مسیحیت توانست این شیوه زندگی را به انبوه مردمان بقبولاند. نیچه^{۴۶} می‌توانست در توجیه عبارتی که به کار برده بود به اوگوستین استناد کند و بگوید: «مسیحیت مکتب افلاطون است برای مردم».

لذا باید پذیرفت که برخی از ارزش‌های مسیحیت که اگر نگوییم وجود

نداشت دست کم می‌توانیم بگوییم از اهمیت درجه دوم برخوردار بود، تحت تأثیر فلسفه باستانی در ردیف نخست قرار گرفت. مضمون انجیلی حکومت خدا جایگزین آرمان فلسفی وحدت با خدا، به خدایی رسیدن به وسیله ریاضت کشیدن و مراقبه شد. زندگی مسیحی گاه بیشتر زندگی روان است تا زندگی انسان، زندگی همساز با عقل است مانند زندگی فیلسوفان غیردینی، و حتی به ویژه مانند زندگی افلاطونیان، زندگی همساز با روان است: در این صورت زندگی، گریز از تن خواهد بود برای بازگشتن به سوی واقعیتی قابل درک و متعالی، و در صورت امکان رسیدن به آن با تجربه‌ای عرفانی. در هر حال توجه به خویش، جستجوی حال بی‌احساسی، آرامش روانی، نگران نبودن، و به ویژه گریز از تن، هدف‌های اصلی زندگی روانی (روحانی) شده است. دوروته غزه‌ای^{۴۷} بدون هیچ تردیدی می‌گوید آرامش روانی آن قدر مهم است که اگر لازم شود باید از آن چه هم که انجام می‌دهیم تا آن آرامش را از دست ندهیم چشم‌پوشیم. شیوه زندگی مسیحی قرون وسطی و دوران جدید وارث چنین روحانیتی است که به شدت زیر نفوذ شیوه زندگی مکتب‌های فلسفی باستانی است.

XI

ناپدیدى و نوپدیدى مفهوم باستانی فلسفه

وقتی فلسفه باستانی چنین تنگاتنگ گفتار فلسفی را با شکل زندگی پیوند می‌داد چگونه است که فلسفه، امروز در آموزش متداول تاریخ فلسفه بیش از هر چیز به عنوان گفتار، اعم از گفتار نظری و منتظم یا گفتار انتقادی، اما به هر حال بدون هیچ رابطه مستقیمی با شیوه زندگی فیلسوف، معرفی می‌شود.

بار دیگر: مسیحیت و فلسفه

دلیل این دگرگونی پیش از هر چیز تاریخی و ناشی از گسترش مسیحیت است. در واقع مسیحیت، چنان که دیدیم، بسیار زود به عنوان فلسفه در معنای باستانی آن، یعنی همچون یک شیوه‌گزینشی زندگی پدیدار شد که گفتارهایی را نیز در برداشت و این همان شیوه زندگی برگزیده مسیح بود. در شیوه زندگی مسیحی، و البته نیز در گفتار مسیحی، عناصر فراوان از فلسفه سنتی یونانی - رومی مورد توجه قرار گرفته و وارد آن شده بود. اما اندک اندک، به دلایلی که بررسی خواهیم کرد، در بطن

مسیحیت، به ویژه در قرون وسطی بین شیوه زندگی و گفتار فلسفی جدایی افتاد. پاره‌ای از شیوه‌های زندگی فلسفی خاص مکاتب گوناگون باستانی، مانند مکتب اپیکور، به کلی از بین رفت. بقیه، مانند مکتب رواقی و یا افلاطونی در شیوه زندگی مسیحی مستحیل شد. هر چند راست است که از پاره‌ای جهات شیوه زندگی رهبانی در قرون وسطی «فلسفه» نامیده شده* اما مسلم است که این شیوه زندگی با آنکه با تمرین‌های روانی خاصی همراه بود از گفتار فلسفی که پیشتر با آن بستگی داشت، جدا شد. تنها گفتارهای فلسفی برخی از مکاتب‌های فلسفی به ویژه گفتارهای مکتب افلاطونی و ارسطویی دوام آوردند. اما این‌ها هم که از شیوه زندگی الهام دهنده خود منفک شده بودند به رده مفاهیم دارای کاربرد در مجادله‌های مذهبی پیوستند. «فلسفه» که به خدمت «الهیات» درآمد دیگر از آن پس جز گفتار نظری نبود و هنگامی که در قرن هفدهم و به ویژه در قرن هیجدهم فلسفه باز استقلال یافت، همچنان گرایش به این داشت که در همین صحنه محدود باقی بماند. گفتم «گرایش داشت» زیرا در واقع، چنان که باز هم بیان خواهیم کرد، مفهوم اصیل و بنیادی فلسفه یونانی - رمی هرگز به کلی فراموش نشد.

من در نتیجه کارهای دومانسکی^{۴۸} (J.Domanski) توانستم تعریف بسیار کوتاه و غیردقیقی را که در پژوهش‌های پیشین خود درباره فرایند «نظریه‌ای شدن» فلسفه ارائه داده بودم، اصلاح کنم.^{۴۹} بی شک باز هم بر این عقیده‌ام که این پدیده بستگی شدیدی دارد به رابطه فلسفه و مسیحیت به ویژه آنگونه که در دانشگاه‌های قرون وسطی تشریح می شد، اما البته باید بپذیرم که کشف فلسفه به عنوان شیوه زندگی آن اندازه که من پافشاری داشتم، متأخر نیست و باید پذیرفت که این کشف خود نیز در

دانشگاه‌های قرون وسطی آغاز شده بود. متقابلاً باید به کشف فلسفه همچون شیوه زندگی، تغییرات و توضیحات بسیار افزوده شود.

فلسفه در خدمت الهیات

سوارز (F.Suárez) نویسنده مدرسی (اسکولاستیک) در سال‌های آخر قرن شانزدهم با نوشتن کتاب *مجادلات ماوراء طبیعی*، اثری که تأثیر درخور ملاحظه بر بسیاری از فیلسوفان قرن هفدهم تا قرن نوزدهم گذاشت می‌گوید:^{۵۰}

من در این کتاب نقش فیلسوف را به عهده دارم با توجه کامل به اینکه فلسفه ما باید فلسفه مسیحی و خدمتگزار الهیات باشد.

به عقیده سوارز فلسفه «مسیحی» آن است که برخلاف احکام مسیحیت چیزی نمی‌گوید و از آن جا که می‌تواند برای آموزش مسایل الهی سودمند باشد، مسیحی است. معنای این حرف آن نیست که این فلسفه از حیث نظریه‌هایی که طرح می‌کند اختصاصاً مسیحی است بلکه کاملاً برعکس بخش عمده آن را فلسفه ارسطویی تشکیل می‌دهد که وارد مسیحیت شده و مورد قبول آن، در مکتب مدرسی قرن سیزدهم قرار گرفته است.

تعریف فلسفه به عنوان خدمتگزار، حتی برده یک نوع الهیات یا حکمت اعلی در واقع تاریخ مفصلی داشت.^{۵۱} از آغاز عصر ما فیلون اسکندریه‌ای^{۵۲}، که طرحی کلی برای آموزش و کمال روانی پیشنهاد کرده بود فلسفه را به همین گونه تعریف می‌کرد. نخستین مرحله آن بنا بر طرح جمهوری افلاطون بررسی دوره علوم، از قبیل هندسه و موسیقی و نیز دستور زبان و فن سخنوری بود. فیلون در تفسیر سفر پیدایش این دانش‌ها

را به هاجر، کنیز مصری همانند می‌کرد که ابراهیم باید پیش از وصال با سارا همسرش به او دست می‌یافت.^{۵۳} بنابراین دوره علوم باید در حکم برده شناخته شود. اما فلسفه را نیز باید به نوبه خود برده حکمت، حکمت یا فلسفه واقعی دانست که به عقیده فیلون کلام خدا بود و به موسی وحی شده بود.^{۵۴} پدرانِ روحانی کلیسا مثل کلمان اسکندریه‌ای و به ویژه اوریزن همین رابطه نسبی بین دوره علوم و فلسفه یونان از یک سو، و فلسفه یونان و فلسفه موسی از سوی دیگر را که فیلون برقرار کرده بود گرفتند و البته فلسفه مسیح را به جای فلسفه موسی گذاشتند.^{۵۵}

اما باید توجه داشت که فلسفه یونانی مورد بحث در این مقام فلسفه یونانی کاهش یافته در حدگفتار فلسفی است. مسیحیت خود، همچنان که دیدیم، به عنوان فلسفه، یعنی یک شیوه زندگی، تنها شیوه معتبر زندگی، معرفی شده بود. اما در برابر این شیوه زندگی مسیحی که گهگاه رنگی از فلسفه غیردینی را به عاریت می‌گرفت گفتارهای فلسفی مکتب‌های گوناگون یا دقیق‌تر بگوییم گفتار فلسفی نوافلاطونی قرار داشت زیرا از قرن سوم پس از میلاد مکتب نوافلاطونی به مثابه هم‌نهاد (سنتز) مکتب‌های ارسطویی و افلاطونی، تنها مکتب فلسفی باقیمانده بود. همین گفتار نوافلاطونی است که اصحاب کلیسا، به تبعیت از کلمان اسکندریه‌ای و اوریزن، در بسط الهیات خود مورد استفاده قرار دادند. در نتیجه فلسفه از این نظر، از همان دوران باستانی مسیحیت خادمه الهیات شد، خادمه‌ای که کاردانی خود را به میان می‌گذاشت اما باید به میل بانوی خود رفتار می‌کرد. به این ترتیب بود که تسری (فلسفه به مسیحیت) صورت گرفت. پدر، در تثلیث، جامه نخستین خدای نوافلاطونی را در بر می‌کند. طرح پسر منطبق با الگوی خدای دوم، نومنئوس (Numenius) یا شعور فلوپینی است. اما تحولات بعدی در مباحثه‌های راجع به الهیات به طرح تصویری

توحیدی از تثلیث انجامید. منطق و هستی‌شناسی ارسطویی که مکتب نوافلاطونی هم پذیرفته بود مفاهیم ضروری برای صورت‌بندی جزئیات تثلیث و تجسم را فراهم آورد و تشخیص و تمایز طبیعت، ماهیت، ذات، اقنوم را میسر ساخت. متقابلاً، به سبب ظرافت بحث‌های مربوط به الهیات، دانش هستی‌شناسی ارسطویی نیز ظریف و دقیق شد.

به عقیده فیلون و اورژن هنرهای آزاد، درس آمادگی برای فلسفه یونان و فلسفه یونان نیز درس آمادگی برای فلسفه الهامی است. اما کم‌کم این مراحل مقدماتی درهم آمیخت. از جمله هنگامی که اوگوستین هیپونی در کتاب *De Doctrina Christiana* (آیین مسیح) دانش‌های غیردینی را که آموختن آن برای هر مفسر مسیحی ضروری است برمی‌شمرد عملاً هنرهای آزاد* مثل ریاضیات و جدل را از یک سو و فلسفه^{۵۶} را از سوی دیگر یک کاسه می‌کند. این طبقه‌بندی را در آغاز قرون وسطی از جمله در دوره کارولنژین‌ها (خاندان سلطنتی فرانسوی - اروپایی که از ۷۵۱ تا ۹۱۱ در فرانسه و تا ۹۸۷ در آلمان سلطنت کردند. م) نیز نزد آلکوئین^{۵۷} (Alcuin) می‌بینیم.

فلسفه یونان از قرن نهم تا دوازدهم به کمک برخی از آثار افلاطون، ارسطو، پورفوریوس که به وسیله ترجمه‌ها و تفسیرهای بوئیجه (Boece) ماکروب (Macrobe)، مارتیانوس کاپلا (Martianus Capella) شناخته شده بود، مانند دوران پدران روحانی کلیسا همچنان در مباحثه‌های راجع به الهیات مورد استفاده قرار می‌گرفت. اما برای طرح‌ریزی شکل جهان

* هنرهای آزاد اصطلاحی است که در قرون وسطی به مجموعه مباحث اساسی اندیشه اطلاق می‌شد که شامل دو دوره بود: دوره دستور زبان و فن سخنوری و جدل، و دوره حساب و موسیقی و هندسه و نجوم. در دوران کلاسیک این اصطلاح در مورد هنرهایی به کار می‌رفت که در آن‌ها اولویت با اندیشه و الهام بود به ویژه در مورد هنرهای زیبا در برابر فنون. م.

نیز به کار می‌رفت. آیین افلاطونی مکتب شارتر (Chartre) پدیده مشهوری است.^{۵۸} در این دوره هنرهای آزاد جزء دوره تحصیلاتِ مدارسِ صومعه‌ها و کلیساهای جامع (کاتدرال‌ها) بود.^{۵۹}

از قرن سیزدهم دو واقعه جدید نفوذ بسیار بر تحول اندیشه در قرون وسطی داشت: از یک سو پیدایش دانشگاه‌ها و از سوی دیگر انتشار وسیع ترجمه آثار ارسطو. پدیده تشکیل دانشگاه‌ها با گسترش شهرها و افول مدارس وابسته به صومعه‌ها که به گفته شونو^{۶۰} (M.D.Chenu) «بدون هیچ انتظار و توقعی راهبان جوان را برای مطالعه کتاب مقدس و خدمت به خدا آماده می‌ساختند» هماهنگی داشت. دانشگاه که در شهر، مجمع تعاونی معنوی دانشجویان و استادان و در کلیسا هیئتی وابسته به قدرت کلیسا بود، شاخه تحصیلی، سالِ دانشگاهی، درس‌های معین، تمرین مباحثه، و آزمون‌هایی برقرار کرد. آموزش در دو دانشکده، دانشکده هنرها، که در آن نوعاً هنرهای آزاد تدریس می‌شد، و دانشکده الهیات، صورت می‌گرفت. همچنین در قرن سیزدهم بود که بخش عمده آثار ارسطو و شارحان یونانی و عرب او، به کمک ترجمه‌های لاتینی متون عربی و یونانی، کشف شد. بنابراین فلسفه ارسطو، یعنی گفتار فلسفی ارسطو نقش اساسی در هر دو دانشکده بازی کرد. دین‌پژوهان از جدل ارسطو و نیز از نظریه شناخت و طبیعیات او که شکل و محتوا را در برابر هم می‌گذارد، برای حل مشکل عقلانی جزئیات مسیحی، استفاده کردند. در دانشکده هنرها، آموزش فلسفه ارسطو، یعنی تفسیر آثار راجع به جدل، طبیعیات و اخلاقیات کسی که او را «فیلسوف» به اطلاق می‌نامیدند جایگزین بخش بزرگی از آموزش هنرهای آزاد شد.^{۶۱} به این نحو فلسفه با مکتب ارسطو یکی می‌شود و کار و پیشه استاد فلسفه تفسیر و حل مشکل تعبیرهای گوناگون آن فلسفه خواهد بود. این فلسفه (و نیز

این الهیات) تدریسی و تفسیری را مدرسی (اسکولاستیک) نامیده‌اند. اسکولاستیک چنان که دیدیم* به خودی خود تنها وارث روش فلسفی متداول در پایان دوران باستان بود، همان گونه که تمرین‌های مدرسه‌ای خواندن (Lectio) و مباحثه کردن (Disputatio) جز ادامه روش‌های آموزش و تمرین رایج در مدارس باستانی کاری انجام نمی‌داد.^{۶۲}

هنرمندان خرد

من تعبیر «هنرمند خرد» را از کانت^{۶۳} اقتباس می‌کنم و منظور از این عبارت فیلسوفانی است که تنها به پژوهش‌های نظری می‌پردازند. این تعریف فلسفه که به محتوای ذهنی آن کاهش داده شده، تا زمان ما باقی مانده است: همه روز آن را هم در آموزش‌های دانشگاهی و هم در کتاب‌های تحصیلی، در تمام سطوح مشاهده می‌کنیم. ممکن است گفته شود که این تعریف سنتی و مدرسی و دانشگاهی فلسفه است. دانشگاه‌های ما آگاهانه یا ناآگاهانه وارث «مدرسه» یعنی سنت مدرسی (اسکولاستیک) شده‌اند.

البته «مدرسه» تا قرن بیستم نیز برپا بود. چراکه آیین توماس داکن Thomas (d'Aquin) را پاپ‌های قرن نوزدهم و بیستم به دانشگاه‌های کاتولیکی توصیه می‌کردند و به خوبی می‌توان شاهد بود که متولیان فلسفه نو مدرسی یا توماس داکنی مانند قرون وسطی باز هم فلسفه را چون امری مطلقاً نظری می‌شناختند. به این دلیل است که مثلاً در مباحثات مربوط به مسئله امکان و مفهوم فلسفه مسیحی که در حدود سال ۱۹۳۰ درگرفت هرگز، تا آن جا که من می‌دانم، مسئله فلسفه به عنوان شیوه زندگی مطرح

نشد. یک فیلسوف نومدرسى چون ژیلسون (E.Gilson) فلسفه را به شکل کاملاً نظری توصیف کرد: آیا مسیحیت مفاهیم تازه و مسایل جدیدی را وارد سنت فلسفی کرده یا نکرده است؟^{۶۴} ژیلسون با روشن بینی تمام که از خصایص او بود جنبه اساسی مسئله را می دید که نوشت: «مناسب ترین وضعیت فلسفی وضع فیلسوف نیست بلکه وضع مسیحی است.» زیرا برتری مهم مسیحیت آن است که «شناخت ساده و ذهنی حقیقت نیست بلکه روشی است مؤثر برای رستگار شدن» او می پذیرد که فلسفه بی شک در دوران باستان، هم علم بود هم زندگی، اما از دید مسیحیت که پیام رستگاری است فلسفه باستان پژوهش نظری خالص بوده، در حالی که مسیحیت «آیینی است که در عین حال تمام امکانات عملی شدن را در خود دارد»^{۶۵} روشن تر از این ممکن نبود تصدیق کرد که فلسفه جدید به جایی رسیده که خود را یک دانش نظری بشناسد زیرا به این ترتیب بعد وجودی فلسفه، از دیدگاه مسیحیت که هم یک آیین بود و هم یک شیوه زندگی، معنای خود را از دست داده بود.

اما تنها «مدرسه» یعنی سنت الهیات مدرسى مورد بحث نیست بلکه همچنین مدرسه ها نه به معنای گروه های فلسفی باستانی بلکه به معنای دانشگاه نیز مطرح اند که با وجود گوناگونی مبانی و کارکردها، وارث دانشگاه قرون وسطایی اند. و همان گونه که در دوران باستان کنش و واکنش شدیدی بین ساختار اجتماعی بنیادهای فلسفی و تلقی آنها از فلسفه وجود داشت همچنین از قرون وسطی به بعد نوعی رابطه علیت متقابل بین ساختار بنیادهای دانشگاهی و استنباط آنها از ماهیت فلسفه دیده می شد.

وانگهی در متنی از هگل که آبنسور (M.Abensour) و لابریر^{۶۶} (P.J.Labarriere) در مقدمه عالی خود بر رساله هجایی شوپنهاور به عنوان

در مخالفت با فلسفه دانشگاهی نقل کرده‌اند به این نکته برمی‌خوریم. هگل در این متن یادآور می‌شود که دیگر فلسفه آن نیست:

(...) که یونانیان مانند یک هنر شخصی بدان عمل می‌کردند اما وجود آن به همگان رسماً اطلاع داده می‌شد و اصولاً یا منحصرأ در خدمت دولت بود.

باید پذیرفت که اختلافی اساسی وجود دارد بین مکتب فلسفی باستانی که افراد را یک به یک مخاطب قرار می‌داد تا کل شخصیت آن‌ها را دگرگونه سازد با دانشگاه که رسالت آن اعطای دیپلم به درجه معینی از دانش آموختگی است. مسلماً دیدگاه هگلی دانشگاه در خدمت دولت را نمی‌توان تعمیم داد. اما مسلماً باید پذیرفت که هیچ دانشگاهی جز به ابتکار یک قدرت برتر، خواه دولت خواه جمعیت‌های گوناگون مذهبی اعم از کاتولیک یا لوتری و کالوینی یا انگلیکنی (شاخه‌های مختلف پروتستانی. م) به وجود نمی‌آید. بنابراین فلسفه دانشگاهی همیشه همان وضعیتی را دارد که در قرون وسطی داشت یعنی همیشه خادم است. گاهی خادم الهیات، در دانشگاه‌هایی که دانشکده فلسفه در آن دانشکده‌ای است پایین‌تر از دانشکده الهیات، و گاهی خادم دانش. و در هر حال همیشه خادم مقتضیات سازمان آموزش همگانی یا، در این زمان، خادم پژوهش‌های علمی. انتخاب استادان، مواد تحصیلی، آزمون‌ها، همیشه تابعی است از معیارهای «عینی» سیاسی یا مالی و بیشتر اوقات متأسفانه بیگانه با فلسفه.

این را نیز باید افزود که بنیاد دانشگاه کارش به آن جا می‌انجامد که از استاد فلسفه یک کارمند می‌سازد، کارمندی که شغل او عمدتاً پرورش کارمندهای دیگر است. دیگر مانند دوران باستان، آموزش انسانیت مطرح نیست بلکه آموزش برای مشاغل روحانی یا استادی یعنی پرورش

کارشناس‌ها و صاحب نظرهایی است که دارای نوعی دانایی کم و بیش رازآمیزند.^{۶۷} اما این دانایی، آن گونه که منظور نظر فیلسوف باستانی بود دیگر مربوط به کل زندگی انسان نمی‌شود.

بوررس^{۶۸} (J.Bouveresse) ضمن بحث از اندیشه‌های ویتگنشتاین دربارهٔ شغل استادی فلسفه به نحوی ستایش‌انگیز خطر «گمگشتگی فکری و اخلاقی» را که استاد در معرض آن قرار دارد تجزیه و تحلیل می‌کند:

به یک معنا هیچ بردگی‌ای تحمل‌ناپذیرتر از آن نیست که انسان ناگزیر باشد به دلیل شغل خود دربارهٔ موضوع‌هایی که کوچک‌ترین صلاحیتی در آن ندارد الزاماً اظهار عقیده کند. آنچه در این جا برای ویتگنشتاین مطرح است به هیچ وجه «دانایی» فیلسوف یعنی گنجینه آگاهی‌های نظری او نیست بلکه بهایی است که او باید درازاء چیزی پردازد که خیال می‌کند می‌تواند درباره آن بیندیشد و سخن بگوید (...). فلسفه با در نظر گرفتن جمیع جهات نمی‌تواند جز بیان یک تجربهٔ انسانی نمونه، چیز دیگری باشد (...).

افزون بر این، سلطهٔ ایده‌آلیسم بر تمامی فلسفه دانشگاهی از هگل تا پیدایش مکتب اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم)، و سپس باب روز شدن ساختارگرایی (Structuralisme)، همه در نشر گستردهٔ این فکر که فلسفه واقعی منحصراً نظری و منتظم است شرکت داشته‌اند. به نظر من اینها بود دلایل تاریخی که به شناخت فلسفه همچون امری مطلقاً نظری انجامید.

استمرار فلسفه در مفهوم شیوهٔ زندگی

با این همه، دگرگونی آن چنان که به ظاهر می‌نماید بنیادین نیست. در

فلسفه غرب می‌توان بقا و استمرار مفهوم باستانی فلسفه را دید. گاهی حتی در بطن بنیاد دانشگاهی و بیشتر در واکنش علیه آن و در محیط‌هایی که با آن الفتی ندارند، مانند پاره‌ای از جمعیت‌های مذهبی یا غیرمذهبی، گاهی هم فیلسوفانی تنها، از قرون وسطی تا امروز به بُعد اصیل وجودی و جنبه زیستی فلسفه باستان وفادار مانده‌اند.

پیش از این گفتیم که استادان دانشکده هنرها توانسته بودند به یاری ترجمه‌های آثار ارسطو از یونانی و عربی تقریباً تمام آثار یک فیلسوف باستانی را بخوانند. و این بسیار پرمعناست که در نتیجه مطالعه این متن‌ها کشف کردند که فلسفه نه تنها گفتار بلکه شیوه زندگی است.^{۶۹} این موضوع بیشتر از این حیث جالب است که قضیه مربوط می‌شود به ارسطو یعنی فیلسوفی که همگان او را یک فیلسوف نظری شناخته بودند. اما مفسران ارسطو با بصیرت بسیار دیدند که برای «فیلسوف» (= ارسطو) مسئله اساسی فلسفه این بوده که خود را وقف زندگی پژوهشی، زندگی در مکاشفه و به خصوص زندگی در تلاش برای همگون شدن با شعور الهی، نماید. این چنین بود که بوئچه اهل داسی^{۷۰} (Boèce de Dacie) با تکرار سخنان ارسطو در پایان دهمین کتاب اخلاق نیکوماخوس (اثر ارسطو)، اظهار عقیده می‌کند که هدف انسان و خوشبختی او در زندگی همساز با برترین بخش وجود خویش یعنی هماهنگی با شعور است که اختصاص به مکاشفه حقیقت دارد. این زندگی هماهنگ با نظام طبیعت است که قدرت‌های فروتر را فرمانبردار قدرت‌های فراتر قرار داده. تنها فیلسوف، که زندگی خود را به پژوهش درباره حقیقت می‌گذرانند، همساز با طبیعت زندگی می‌کند و زندگانی دلپذیری دارد. گفته‌های اُوبری اهل رَسن^{۷۱} (Aubry de Reims) بازتاب همان متن است:

هنگامی که می‌دانیم کارمان به آخر رسیده تنها باید زندگی را بچشم

و مزه مزه کنیم. این را حکمت می‌نامند، این مزه‌ای که توانسته‌ایم دریابیم می‌تواند به خاطر خودش دوست داشتنی باشد. فلسفه همین است. همین جاست که باید درنگ کرد.

دANTE و اِکهارت (Maitre Echart) نیز نظریه‌های مشابهی داده‌اند.^{۷۲} این جریان فکری، چنان که دومانسکی^{۷۳} می‌گوید: «استقلال کامل به فلسفه می‌دهد و آن را درس ساده‌اولیه‌ای برای کیش مسیحیت نمی‌شناسد.»

در قرن چهاردهم، پترارک^{۷۴} (Petrarque) اندیشه اخلاقیات نظری و توصیفی را مردود دانست و متوجه شد که خواندن و تفسیر کردن رساله‌های ارسطو درباره این موضوع خود او را از آن چه بوده بهتر نکرده است. به این دلیل استادانی را که «برکرسی‌ها تشسته‌اند» «فیلسوف» نمی‌نامید و این نام را بر کسانی می‌نهاد که با عمل خود بر آنچه آموزش می‌دهند مهر تأیید می‌زنند.^{۷۵} این جمله که در مسئله مورد بحث ما اهمیت اساسی دارد از اوست:^{۷۶} «خواهان نیکی بودن، بسیار مهمتر از شناخت حقیقت است.» همین نظر را اِراسم (Érasme) نیز دارد آن جا که پی در پی می‌گوید تنها کسی فیلسوف است که به روش فلسفی زندگی کند مانند سقراط، دیوژن کلبی، اپیکتت، و نیز یحیای تعمیددهنده و مسیح و حواریون او که اینگونه زندگی کردند.^{۷۷} وانگهی باید تصریح کرد که وقتی پترارک یا اِراسم سخن از زندگی فلسفی می‌رانند مانند برخی از اصحاب کلیسا و جمعی از راهبان به زندگی فلسفی مسیحیایی می‌اندیشند و البته همان گونه که دیدیم می‌پذیرند که فیلسوفان غیرمذهبی نیز توانسته‌اند تحقق کمال مطلوب فیلسوف باشند.

در زمان رنسانس نه تنها گرایش‌های آیینی بلکه وضعیت‌های عینی فلسفه باستانی، مکتب‌های رواقی، اپیکوری، افلاطونی، شک‌گرایی دوباره زنده می‌شوند. در رساله‌های مونتینی (Montaigne) می‌بینیم که

فیلسوف می‌کوشد شیوه‌های گوناگون زندگی پیشنهادی فلسفه باستانی را به اجرا گذارد: «هنر و پیشه من زیستن است.» به این ترتیب سلوک روانی او از رواقی سه‌نکایی به مکتب اصالتِ احتمالِ پلوتارک^{۷۹}، می‌رسد و از شک‌گرایی می‌گذرد و بالاخره به طور قطع به مکتب اپیکوری می‌انجامد: «^{۸۰}

امروز من هیچ کاری انجام نادم. - چطور؟ مگر زندگی نکردی؟ این نه تنها مسئله اساسی تو بلکه برجسته‌ترین اشتغال توست (...)
شاهکار بزرگ و افتخارآمیز انسان، به شایستگی زیستن است، توانِ بهره‌مندی درست از هستی، از کمال مطلق و الهی است.

فوکو (M.Foucault)^{۸۱} می‌خواست سرآغاز «نظریه‌ای شدن» فلسفه را از دکارت بداند نه در قرون وسطی. همانگونه که در جای دیگری گفته‌ام، گرچه من با او موافقم آنجا که می‌گوید: «پیش از دکارت هیچ کس نمی‌توانست به حقیقت برسد مگر آن که خود نخست دست به کاری زند که در معرض شناخت حقیقت قرار گیرد.» - کافی است آنچه را که پیشتر دربارهٔ ارسطو و پورفوریوس گفتم به یاد آوریم - اما هنگامی که اضافه می‌کند: در اظهار عقیدهٔ دکارت دایر بر این که: «برای دستیابی به حقیقت کافی است هر که هستم، فقط بتوانم آنچه را که بدیهی است ببینم (...)
بدهات جایگزین ریاضت شده است.» با او موافق نیستم. در واقع فکر می‌کنم که وقتی دکارت یکی از کتاب‌های خود را تأملات می‌نامد خوب می‌داند که این واژه در سنت روحانی باستانی و مسیحی‌گویای یک تمرین روانی یعنی کار خود شخص با خود است که باید آن را تکمیل کند تا به مرحله بعدی دست یابد. چنان که نویسنده و فیلسوف بوتور^{۸۲} (M.Butor) با ظرافت بسیار نشان داده این تمرین‌ها با چالاکی ادبی بسیار بیان شده است. زیرا اگر دکارت با ضمیر اول شخص صحبت می‌کند،

حتی اگر درباره آتشی هم که در برابر آن نشسته، یا درباره لباس خانگی که در بردارد، یا کاغذی که پیش روی اوست سخن گوید و احساسات خود را در آن لحظه شرح دهد در واقع می‌خواهد خواننده نیز مراحل سیر درونی مورد بحث را طی کند: به عبارت دیگر «من» به کار رفته در کتاب تأملات در واقع «تو» است که مخاطب آن خواننده است. ما در این جا جنبش فکری بسیار رایج دوران باستان را شاهدیم که انسان با آن، از من فردی به من فرارفته در کائنات تبدیل می‌شود. هریک از تأمل‌ها درباره موضوع معینی است مانند شک دستوری در نخستین تأمل و کشف من به عنوان واقعیت در دومین. و این برای آن است که خواننده بتواند تمرین انجام یافته در هر تأمل را خوب هضم کند. ارسطو می‌گفت: «زمان لازم است تا چیزی که می‌آموزیم طبیعت ما بشود.» دکارت^{۸۳} نیز به نوبه خود می‌داند که «تأمل» طولانی لازم است تا خودشناسی تازه‌ای که حاصل می‌شود در حافظه انسان ثبت شود. او درباره شک دستوری می‌گوید:

توانستم از تأمل کامل درباره آن خودداری کنم و میل دارم که خوانندگان نیز زمان کوتاهی برای مطالعه آن نگذارند بلکه چند ماه یا دست کم چند هفته صرف بررسی موضوعات مورد بحث در آن کنند و سپس از آن دست بکشند.

و اما وسیله آگاهی از من به عنوان یک واقعیت اندیشمند آن است که: باید اغلب به‌آزمون آن پرداخت و مدت‌ها به بررسی آن گذراند (...)
و این در نظر من علت کاملاً موجهی بود برای آنکه هیچ موضوع دیگری را در تأمل دوم مورد بررسی قرار ندهم.

تأمل سوّم نیز در نخستین سطرهای کتاب به عنوان یک تمرین روانی شدیداً افلاطونی نمایان می‌شود زیرا موضوع آن جدایی کامل از شناخت احساسی است:

اکنون چشمانم را می‌بندم، گوش‌هایم را می‌گیرم، حتی تصاویر چیزهای مادی را به کلی از اندیشه‌ام دور می‌کنم (...). و بدینسان تنها و با خود به گفتگو می‌نشینم و باطن خود را بررسی می‌کنم، می‌کوشم تا اندک اندک خود را بهتر بشناسم و با خود مأنوس شوم. به طور عام‌تر، به نظر من بداهت دکارتی نمی‌تواند در دسترس همگان باشد. در واقع نمی‌توان تعریف رواقی تصویر مناسب و قابل فهم را در سطور کتاب گفتار درباره روش^{۸۴} (...درست به کار بردن عقل. ترجمه فارسی از فروغی. م) که قاعده بداهت را مورد بحث قرار می‌دهد، نادیده گرفت.

مقدم بر همه آن بود که هرگز تا چیزی را به طور مسلم حقیقی نشناخته‌ام به عنوان حقیقی نپذیرم، یعنی از شتاب و پیشداوری کردن، و از ملحوظ داشتن هر چیز در داورهای خود، جز آنچه به نظرم آنقدر واضح و بدیهی باشد که امکان هیچ تردید در آن نداشته باشم، پرهیزم.

این همان اصل رواقی قبول و رضاست^{۸۵} و مانند همان مکتب، سهل و ساده در دسترس هر روانی نمی‌باشد. زیرا مستلزم ریاضت و تلاشی است که همانا پرهیز از «شتاب کردن» (aproptōsia, Propeleia) است. این که تا چه اندازه نزد دکارت، از جمله در نامه‌هایی به شاهدخت الیزابت، که البته از جهاتی نامه‌های ارشاد روانی محسوب می‌شوند، مفهوم باستانی فلسفه وجود دارد هیچ وقت به اندازه کافی سنجیده نشده است.

به نظر کانت تعریف باستانی فلسفه به عنوان فیلو - سوفیا یعنی تمایل، عشق، تمرین حکمت همچنان معتبر است. کانت می‌گوید فلسفه «آیین و تمرین حکمت (و نه دانش ساده)^{۸۶} است» و از فاصله‌ای که بین حکمت و فلسفه وجود دارد آگاه است:

انسان دارای حکمت نیست. تنها گرایش به آن دارد و فقط می‌تواند عشق به آن داشته باشد و این نیز خود بسیار شایسته ستایش است. فلسفه برای انسان کوششی است به سوی حکمت که هرگز به پایان نمی‌رسد.^{۸۷} تمام ساختار فنی فلسفه انتقادی کانت بی‌معنا خواهد بود مگر از دیدگاه حکمت، یا بهتر است بگوییم از دیدگاه حکیم زیرا کانت همیشه گرایش به آن دارد که حکمت را در چهره حکیم، الگویی آرمانی به تصویر کشد، که هرگز در هیچ انسانی تجسم نیافته، اما فیلسوف می‌خواهد همساز با او زندگی کند. کانت^{۸۸} همچنین الگوی حکیم را مثال (ایده) فیلسوف می‌نامد.

فیلسوفی که با این الگو تطبیق کند وجود ندارد چنان‌که هیچ مسیحی واقعی وجود ندارد. این هر دو الگویی هستند (...). الگو باید به عنوان معیار به کار رود (...). «فیلسوف» فقط یک مثال (ایده) است. شاید بتوانیم نظری به او بیفکنیم، چند نکته‌ای را از او تقلید کنیم اما هرگز به او نخواهیم رسید.

کانت در این جا از سنت سقراطی ضیافت پیروی می‌کند که می‌گفت تنها این را می‌داند که حکیم نیست. هنوز به الگوی آرمانی حکیم نرسیده است. و این سقراط‌گرایی کانت از همان هنگام مبشر سقراط‌گرایی کی‌یرکه‌گاردی (Kierkegard) است که می‌گفت تا آن جا مسیحی است که می‌داند مسیحی نیست.

اندیشه حکمت باید اساس فلسفه باشد مانند اندیشه قداست که اساس مسیحیت است.^{۸۹}

کانت هم تعبیر «اندیشه حکمت» را به کار می‌برد هم «اندیشه فلسفی یا فیلسوفی» را، زیرا درواقع کمال مطلوب که حکمت باشد درست همان آرمان فلسفه است:^{۹۰}

گروهی از فیلسوفان قدیم به الگوی فیلسوف واقعی نزدیک شده‌اند، روسو نیز همچنین، اما به آن نرسیده‌اند. شاید بسیاری باور داشته باشند که ما آیین حکمت را در اختیار داریم، و نباید آن را تنها یک اندیشه تلقی کنیم، زیرا کتاب‌های بسیار در دست ماست که سرشار از دستوراتی در چگونگی رفتار ما می‌باشند، اما اغلب این دستورات پیشنهادهای تکراری و الزاماتی هستند که حتی شنیدن آنها تحمل‌ناپذیر است زیرا راه رسیدن به آن را ابداً به ما نشان نمی‌دهند.

و کانت با اشاره به فلسفه باستانی ادامه می‌دهد:^{۹۱}

از زمان‌های بسیار قدیم اندیشه فلسفه به طور پنهانی در بین آدمیان وجود داشته است. اما یا آن را درک نکرده‌اند یا بخشی از دانش عمومی شناخته‌اند. اگر فیلسوفان یونان باستان مانند اپیکور، زنون، سقراط و غیره را در نظر بگیریم درخواهیم یافت که موضوع اصلی دانش آنان مقصد نهایی انسان و وسایل رسیدن به آن مقصد بوده است. بنابراین بیشتر به تصویر واقعی فیلسوف وفادار بوده‌اند. و در زمان حاضر که با فیلسوف تنها به عنوان هنرمند خرد برخورد می‌شود، چنین نیست.

کانت پس از تشریح آموزش‌ها و به‌ویژه زندگی سقراط، اپیکور، دیوژن، تصریح می‌کند که مردم دوران باستان از فیلسوفان خود انتظار داشتند که خود آن‌گونه که آموزش می‌دهند، زندگی کنند:^{۹۲}

افلاطون به پیرمردی که می‌گفت درس پارسایی می‌گیرد گفت: بالاخره چه وقت می‌خواهی زندگی پارسایانه را آغاز کنی. همیشه نمی‌توان به سخن گفتن ادامه داد. روزی هم باید به عمل اندیشید. اما امروز هرکس را که به ترتیبی براساس تعالیم خود زندگی کند خیالپرور می‌پندارند.

تا زمانی که حکیم کامل از لحاظ شیوه زندگی و معرفت، روی زمین پیدا نشود فلسفه وجود نخواهد داشت. «تنها او، آن استاد آرمانی است که ما باید فیلسوف بنامیم. اما (...) او در هیچ جا یافت نمی‌شود»^{۹۴} بنابراین فلسفه به معنای خاص کلمه هنوز به وجود نیامده و شاید هرگز هم به وجود نیاید. تنها به فلسفه پرداختن یعنی انجام تمرین عقلی امکان‌پذیر است که به هدایت تصویر ذهنی ما از «استاد آرمانی»،^{۹۴} صورت گیرد.

درواقع دو نظر، دو تعریف از فلسفه امکان دارد. یکی آن که کانت^{۹۵} آن را فلسفه به مفهوم مدرسه‌ای می‌نامد، دیگری آن که او آن را فلسفه به مفهوم «جهانی» نام می‌نهد. فلسفه به مفهوم مدرسه‌ای یا مدرسی تنها هدفش آن است که دستگاه منتظمی بسازد، این فلسفه تنها کمال منطقی شناخت را مورد نظر دارد. کانت^{۹۶} می‌گوید کسی که مفهوم مدرسی فلسفه را می‌پذیرد هنرمند خرد یعنی فیلودوکس (Philodoxe) یا «دوستدار عقیده» است که افلاطون از آن سخن می‌راند^{۹۷}، کسی است که به چیزهای زیبای بسیار دل بسته اما زیبایی فی نفسه را نمی‌بیند، به چیزهای درست علاقه‌مند است اما درستی فی نفسه را نمی‌بیند، و این مانند آن است که بگوییم بالاخره دستگاه فکری منتظمی ندارد. زیرا فایده انسانی کلی و فراگیری را که مجموعه تلاش‌های فلسفی در بردارد، نمی‌بیند.^{۹۸} در واقع به عقیده کانت مفهوم مدرسه‌ای فلسفه مطلقاً نظری است و تنها مفهوم «جهانی» فلسفه است که در مقام عمیق‌ترین معنای فلسفه جای دارد و می‌تواند واقعاً وحدت فلسفه را به آن بازپس دهد.

مفهوم فلسفه «جهانی» چیست؟ کانت^{۹۹} همچنین از مفهوم «کیهانی» یا «جهان وطنی» فلسفی سخن می‌گوید. این تعبیر برای ما گمراه کننده است. باید این مفهوم را در اوضاع و احوال قرن هیجدهم، قرن روشنگری مورد بررسی قرار داد. کلمه «کیهانی» در این جا رابطه‌ای با جهان طبیعی ندارد

بلکه مربوط به جهان انسان‌ها، یعنی انسان زنده در جهان انسان‌هاست. اختلاف بین فلسفه مدرسه و فلسفه جهان^{۱۰۰} پیش از کانت هم وجود داشت از جمله سولزر (J.G.Sulzer) (۱۷۵۹) معتقد بود که «فلسفه جهان» تجربه انسان‌ها و حکمت ناشی از آن است. این تمایز با گرایش همگانی قرن روشنگری برای بیرون آوردن فلسفه از دایره بسته و منجمد مدرسه و دست یافتنی و سودمند کردن آن برای تمام انسان‌ها، هماهنگی داشت. البته باید به این ویژگی فلسفه قرن هیجدهم نیز اشاره کنیم که می‌خواهد دوباره، مثل دوران باستان، گفتار فلسفی و شیوه زندگی را با هم تلفیق کند. اما اندیشه کانتی فلسفه کیهانی، ژرف‌تر از فلسفه جهانی، یا مردمی باب روز در قرن هجدهم است. زیرا فلسفه «کیهانی» بالاخره به حکمت برمی‌گردد که حکیم آرمانی مظهر آن است. آنچه همیشه مبنای فکر فلسفه (یعنی جستجوی حقیقت) بوده به گفته کانت^{۱۰۱}، اندیشه فلسفه «کیهانی»، فلسفه «جهانی» (و نه اندیشه فلسفه مدرسی) است، «به ویژه هنگامی که آن را به هیئت شخص در می‌آوردند، و الگوی فیلسوف می‌پنداشتند که وجودی آرمانی داشت»، به این معنا که آن را در وجود حکیم می‌دیدند: «در این معنا بسیار خودخواهانه است که ما خود را فیلسوف بنامیم و مدعی باشیم که با الگویی که موجودی آرمانی است، برابریم». این فیلسوف آرمانی، این حکیم، «قانون‌گذار خرد» خواهد بود یعنی کسی خواهد بود که خود برای خود قانون وضع می‌کند و آن قانون خرد است. اگر حکیم آرمانی هیچ جا وجود ندارد، لااقل «اندیشه قوانین او همه جا، در خرد هر بشری یافته می‌شود». و این می‌رساند که خرد ما در سایه مثال حکیم آرمانی قواعد راهنمای اعمال انسان را تنظیم می‌کند.^{۱۰۲} در این حکم قاطع که می‌گوید: «تنها براساس اندرزی عمل کن که سبب شود تو خود خواهان آن باشی در حالی که آن (اندرز) قانونی جهانی می‌شود»، من تحقق می‌یابد و از خود فراتر می‌رود و جهانی

می‌شود. این حکم باید بی‌شرط باشد یعنی برپایه منافع خاصی استوار نشود بلکه برعکس فرد را مصمم کند که جز با دید جهانی عملی انجام ندهد. در این جا یکی از موضوع‌های اساسی شیوه زندگی خاص فلسفه باستانی را باز می‌یابیم.

بی‌شک خواننده باز از خود می‌پرسد که چرا کانت این برنامه فلسفی را که حکمت در آن غالب است «مفهوم جهانی فلسفه» نام نهاده اما شاید با خواندن تعریف کانت از مفهوم فلسفه جهانی^{۱۰۴} دلیل این نامگذاری را بهتر دریابد: «مفهوم جهانی فلسفه مفهومی را می‌گویند که مورد علاقه تمام انسان‌ها باشد» یعنی از آن جا که جهان «کائنات» مورد نظر در این جا، جهان انسان‌هاست، «مفهومی است که مورد علاقه همگان باشد»، آنچه مورد علاقه همگان است، یا بهتر بگوییم آنچه که باید مورد علاقه همگان باشد، در واقع چیزی جز حکمت نیست: حالت عادی، طبیعی، روزمره انسان‌ها باید حکیمانه باشد اما انسان نمی‌تواند به این مرحله برسد. این یکی از نظریه‌های اساسی فلسفه باستانی است. معنایش آن است که آنچه مورد علاقه هر انسانی است تنها مسئله نقد کانت یعنی «چه چیز را می‌توانم بدانم؟» نیست بلکه بیشتر این مسایل است: «چه باید بکنم؟»، «چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟»، «انسان چیست؟» که این‌ها همه مسایل فلسفی است.^{۱۰۵}

مفهوم علاقه، علاقه به خرد، اهمیت بسیار دارد چرا که با اندیشهٔ تقدم خرد عملی و رابطهٔ آن با خرد نظری بستگی دارد. زیرا به گفتهٔ کانت:^{۱۰۶}

(...) هر علاقه‌ای در آخر عملی است و (...) حتی علاقه به خرد

نظری، مشروط است و جز با کاربرد عملی آن، کامل نخواهد شد.

فلسفه کانت در واقع تنها کسانی را طرف خطاب دارد که این علاقهٔ عملی به نیکی اخلاقی را حس می‌کنند و از احساس اخلاقی برخوردارند و هدف متعالی مورد نظر آنها برتری نیکی است. البته درخور توجه است

که در کتاب نقد قریحه داوری، این علاقه به نیکی اخلاقی و این احساس اخلاقی به صورت شرط اولیه علاقه‌ای در می‌آید که انسان می‌تواند به زیبایی طبیعت داشته باشد: ۱۰۷

علاقه مستقیم و بی‌واسطه به زیبایی طبیعت قطعاً همگانی نیست بلکه ویژه کسانی است که شیوه اندیشیدن آنها، نیک آموزش دیده یا به خصوص آماده دریافت چنین آموزشی بوده باشد.

بنابراین گفتار نظری کانت چه برای خود او و چه برای مخاطبانش موکول به تصمیم شخص است و بیان عقیده‌ای است که به‌گزینش شیوه زندگی خاصی می‌انجامد و در آخرین تحلیل مُلهم از الگوی حکیم است. ملاحظه می‌شود که کانت چه اندازه زیر نفوذ مفهوم باستانی فلسفه بوده و انگهی در «اخلاقیات ریاضتی» که در پایان کتاب مابعدالطبیعه اخلاقیات^{۱۰۸} طرح می‌کند، قواعدی را برای تمرین پارسایی ارایه می‌دهد که هدف از آن تلفیق آرامش اپیکوری با تنش ناشی از وظیفه، در مکتب رواقی است.

برای تشریح تاریخ پذیرفته شدن فلسفه باستانی در فلسفه پس از قرون وسطی تا زمان حال، با تمام گستره آن، نوشتن کتاب بزرگی ضرورت داشت. من به این اکتفا کردم که چند پیشگام: مونتئی، دکارت، کانت را مطرح نمایم. مسلماً بسیاری نام‌های دیگر وجود دارند که باید بررسی شوند: اندیشمندان بسیار مختلفی چون روسو، شافسبوری^{۱۰۹} (Shaftesbury)، شوپنهاور، امرسون، تورو (Thoreau)، کی‌یرکو گارد، مارکس، نیچه، جیمز (W. James)، برگسون، ویتگنشتاین، مرلوپونتی. و نیز کسان دیگری وجود دارند که تمام آنها، هر یک به طریقی، زیر نفوذ فلسفه باستان بوده‌اند و فلسفه را به عنوان تلاشی عینی و عملی و نیز به عنوان تغییرشکلی در روش زیستن یا استنباطی دیگر از جهان، شناخته‌اند.

XII

پرسش‌ها و دیدگاه‌ها

نویسنده که به پایان کتاب خود رسیده، به آنچه ناگفته گذاشته و مسائلی که خواننده مایل است از او بپرسد نظری می‌اندازد. اگر ما مثلاً «نظری شدن» فلسفه را به عنوان نتیجه تلاقی مسیحیت و فلسفه معرفی کرده‌ایم آیا بهتر نبود که روابط فلسفه و مذهب در دوران باستان و در جهان امروز را یک جا بررسی می‌کردیم؟ در دوران باستان برخورد فیلسوف و مذهب در زندگی اجتماعی برخورد با کیش رسمی و در زندگی فرهنگی برخورد با آثار هنری و ادبی است. اما زندگی مذهبی فیلسوف سبک فلسفی دارد، او مذهب را به فلسفه تبدیل می‌کند. اگر اپیکور، شرکت در جشن‌ها و حتی مجالس دعای شهری را سفارش می‌کند برای آن است که به فیلسوف اپیکوری امکان دهد تا خدایان را به آن شکلی که در نظریه اپیکور راجع به طبیعت طرح شده، ببیند. حتی نوافلاطونیان متأخر که آیین وصال روانی با خدا را اجرا می‌کردند، این رسم را جزیی از یک سلوک روانی اساساً فلسفی برای صعود به سوی خدا منظور می‌داشتند که خدایی متعال و ناشناختنی و به کلی بیگانه با مذهب سنتی بود. اگر الهیاتی عقلانی تنظیم کردند که جوهرهای فلسفی

را با خدایان رسمی تلفیق می‌کرد، این الهیات دیگر چندان رابطه‌ای با اعتقادات باستانی نداشت که آنها می‌خواستند در برابر مسیحیت به دفاع از آن برخیزند. شیوه زندگی فلسفی در دوران باستان رقیب مذهب نیست زیرا مذهب در آن زمان یک شیوه زندگی نبود که تمام هستی و حیات باطنی انسان را مانند مسیحیت فرا گیرد بلکه بیشتر حالت یک گفتار فلسفی، مانند گفتارهای آناکساگوراس و سقراط را داشت که می‌توانست با اندیشه‌های مربوط به خدایان، و مورد قبول جامعه شهری، برخورد داشته باشد.

روابط بین فلسفه و مسیحیت، همان گونه که دیدیم، بیش از اینها پیچیده است و پژوهش گسترده‌ای برای تشریح آن ضرورت دارد. در واقع می‌توان گفت که تقریباً تمام فلسفه‌ها از قرون وسطی به بعد زیر نفوذ مسیحیت بوده‌اند. از یک سو گفتارهای فلسفی در ارتباط تنگاتنگ با مسیحیت، به منظور توجیه مستقیم یا غیرمستقیم کیش مسیحی، و یا برای مبارزه با آن کیش، گسترش می‌یابند. در این زمینه ناگزیر باید گفته ژیلسون^{۱۱} (E. Gilson) را که نشان می‌دهد فلسفه‌های دکارت، مالبرانش، لایبنیتس بالاخره در قلمرو مسایل مسیحی واقع شده‌اند، تأیید کنیم. او می‌توانست فلسفه کانت^{۱۲} را نیز به آنها اضافه کند. اما باید پذیرفت که کانت با همانند ساختن ایمان مسیحی به ایمان اخلاقی در واقع بیشتر مسیحیت را به فلسفه تبدیل می‌کند. وانگهی شیوه زندگی فلسفی از قرون وسطی به بعد، با پترارک و اراسم، یا رواقیان و اپیکوریان مسیحی تا مکتب اصالت وجود مسیحی مارسل (G. Marcel) با شیوه زندگی مسیحی بسیار همگون شده تا آن جا که حتی می‌توان در رفتار اصالت وجودی (اگزیستانسیالیستی) فیلسوفان معاصر نیز آثار مسیحیت را مشاهده کرد^{۱۳}، امری که با توجه به قدرت این سنت و تأثیر آن بر تمامی ذهنیت

غرب، به خودی خود جای شگفتی ندارد.

من فکر می‌کنم همچنین سودمند باشد که تصور خود از فلسفه را نیز به اختصار توضیح دهم. کاملاً می‌پذیرم که چه در دوران باستان و چه در زمان ما فلسفه یک تلاش نظری و «نظریه‌پردازی» است اما نیز چنین می‌اندیشم که فلسفه در دوران باستان، گزینش یک شیوه زندگی از جانب فیلسوف بوده که گرایش‌های اساسی گفتار فلسفی او را همین شیوه زندگی معلوم و مشروط می‌کرده است. و بالاخره عقیده دارم که این مطلب درباره تمام فلسفه‌ها صادق است. به یقین نمی‌خواهم بگویم که یک گزینش کورانه و خودسرانه، شاخص فلسفه است بلکه بیشتر می‌خواهم این را بگویم که خرد عملی بر خرد نظری تقدم دارد: محرک و راهنمای اندیشه فلسفی به قول کانت «امر مورد علاقه خرد»، یعنی گزینش یک شیوه زندگی است. من هماوا با فلوپین می‌گویم: «میل، اندیشه را به وجود می‌آورد». اما یک نوع کنش و واکنش یا علیت متقابل بین اراده و شعور، بین آنچه که فیلسوف عمیقاً خواهان است، آنچه که به معنای قوی کلمه مورد علاقه اوست، یعنی پاسخ به این پرسش که «چگونه باید زیست؟»، و آنچه که او می‌خواهد از راه تفکر، معلوم و مشخص نماید، وجود دارد. اراده و تفکر جدایی‌ناپذیراند. در فلسفه‌های نوین یا معاصر نیز این کنش و واکنش گاهی وجود دارد و از پاره‌ای جهات می‌توان گفتارهای فلسفی را از راه گزینش‌های مظهر وجود انسان که انگیزه آنهاست توضیح داد. مثلاً، چنان که از یک نامه ویتگنشتاین^{۱۱۴} برمی‌آید کتاب Tractatus Logico-Philosophicus (تراکتاتوس منطقی - فلسفی)، که ظاهراً نظریه‌ای است درباره یک فرضیه، و البته در واقع نیز چنین است اساساً هیچ کم از یک کتاب اخلاقیات ندارد و در آن «مسایل مربوط به اخلاقیات» گفته نشده اما نشان داده شده است. نظریه راجع

به فرضیه پیشنهادی مورد بحث برای توجیه سکوت نویسنده درباره اخلاقیات طرح شده، که از آغاز کتاب آگاهانه مورد توجه او بوده است. انگیزه کتاب تراکتاتوس در واقع قصد راهنمایی خواننده به یک روش خاص زندگی و به یک طرز رفتار معین است که البته شباهت بسیار با گزینه‌های وجودی انسان در فلسفه باستانی دارد^{۱۱۵}، و آن «زندگی در حال» و بدون حسرت و هراس و امید است.^{۱۱۶} همان گونه که پیش از این دیدیم بسیاری از فیلسوفان جدید و معاصر، بنا به تعبیر کانت، به اندیشه فلسفه* وفادار مانده‌اند و بالاخره همیشه آموزش مدرسه‌ای فلسفه به ویژه تاریخ فلسفه بیشتر گرایش به تأکید بر جنبه نظری و ذهنی و نظریه‌ای فلسفه داشته است.

به این دلیل ضروری است که بعضی از قواعد روش شناختی را تأیید کنیم. برای فهم آثار فلسفی دوران باستان باید به شرایط خاص زندگی فلسفی آن زمان توجه داشت و قصد باطنی فیلسوف را، که نه تنها گسترش گفتار - که هدفش در خود آن است - بلکه تأثیر گذاشتن بر روان‌هاست، روشن کرد. در واقع هر داعیه‌ای را باید از لحاظ اثری که می‌خواهد بر روان شنونده یا خواننده بگذارد، درک کرد. گاه معتقد ساختن، گاه آرامش بخشیدن، گاه درمان کردن، گاه تشویق نمودن، اما همیشه به ویژه آموزش دادن، یعنی آموختن یک کار، بسط یک عادت در رفتار، شایستگی نوین برای نقد و داوری کردن، و دگرگون ساختن، یعنی تغییر شکل زندگی و تغییر دید جهانی منظور نظر است نه انتقال یک دانایی ساخته و پرداخته. در این صورت وقتی مثلاً تناقضاتی لاینحل در گفته‌های افلاطون یا ارسطو یا فلوطین می‌بینیم که به نظر می‌آید در آن جا راه بر اندیشه بسته است، یا با مکررات و دوباره‌گویی‌ها و ناهماهنگی‌های

آشکار در آثار آنان برخورد می‌کنیم، اگر به یاد آوریم که هدف از این آثار انتقال دانایی نیست بلکه آموزش و تمرین است، دچار شگفتی نخواهیم شد.

رابطه بین اثر و خواننده‌ای که اثر به قصد او نوشته شده اهمیت اساسی پیدا می‌کند، در واقع بخشی از محتوای نوشته را ضرورت هماهنگی با شایستگی روانی افراد مورد نظر تعیین می‌کند. وانگهی هرگز نباید از یاد برد که آثار فیلسوفان باستانی را باید از دیدگاه زندگی آن مکتبی که وابسته به‌آنانند بنگریم. این آثار تقریباً همیشه ارتباط مستقیم و غیرمستقیم با امر آموزش دارند. مثلاً بخش عمده‌ای از رساله‌های ارسطو، مقدمات آموزش شفاهی است، و رساله‌های افلاطون بازتاب اشکالاتی است که هنگام تدریس مطرح می‌شده. بالاخره اغلب آثار فلسفی یا غیرفلسفی دوران باستان رابطه تنگاتنگ با تدریس شفاهی دارند زیرا بیشتر چنان نوشته می‌شده‌اند که بشود در جلسه‌های قرائت همگانی آنها را با صدای بلند خواند. این ارتباط نزدیک بین نوشتار و گفتار می‌تواند پاره‌ای از ویژگی‌های سر درگم کننده نوشته‌های فلسفی را تبیین کند.

خواننده بی‌شک می‌خواهد از من بپرسد که آیا مفهوم باستانی فلسفه امروز هم می‌تواند پابرجا باشد. فکر می‌کنم پیشتر تا اندازه‌ای به این پرسش پاسخ گفته و نشان داده باشم که بسیاری از فلسفه‌های دوران جدید، از موتنتی تا زمان ما، فلسفه را یک گفتار منحصرأ نظری نمی‌دانند بلکه آن را یک کار عملی، یک ریاضت، و یک خود دگرگونی شناخته‌اند.* این مفهوم همچنان «کنونی» است و همیشه می‌تواند همچنان کنونی باشد.^{۱۱۷} من مسئله را به صورت دیگری طرح می‌کنم: آیا فوریت ندارد که

مفهوم باستانی «فیلسوف»، فیلسوفِ زنده و برگزیننده را که اندیشه فلسفه بدون او معنایی نمی داشت، از نو کشف کنیم؟ آیا نمی توان فیلسوف را نه به عنوان استاد یا نویسنده ای که یک گفتار فلسفی را شرح می دهد بلکه برپایه تصویر همیشگی او در دوران باستان، به عنوان انسانی تعریف کرد که فیلسوفانه زندگی می کند؟ آیا نباید در کاربرد متداول واژه «فیلسوف» که عادتاً فقط به نظریه پردازان اطلاق می شود تجدید نظر کرد و این واژه را درباره کسی به کار برد که فلسفه را اجرا می کند، هم چنان که یک مسیحی می تواند مسیحیت را به اجرا درآورد بی آنکه صاحب نظر یا عالم الهیات باشد؟ آیا هر انسانی خود می تواند به آن جا برسد که یک دستگاه فلسفی بسازد و فیلسوفانه زندگی کند؟ معنای این حرف آن نیست که نباید درباره تجربه های فیلسوفان پیشین یا اخیر، اندیشه کرد.

اما فیلسوفانه زندگی کردن یعنی چه؟ عمل کردن به فلسفه چیست؟ من در این کتاب از جمله خواستم نشان بدهم که عمل فیلسوفانه به طور نسبی مستقل از گفتار فلسفی است. یک تمرین روانی معین می تواند به وسیله گفتارهای فلسفی بی نهایت گوناگون، توجیه شود که پس از به انجام رسیدن آن تمرین روانی پدیدار می شود تا تجربه هایی را شرح دهد که نفوذناپذیری وجودی آنها از هر تلاش نظریه پردازانه و انتظام دهنده ای می گریزد. مثلاً رواقیان و اپیکوریان پیروان خود را به دلایل گوناگون و تقریباً خلاف یکدیگر، دعوت می کردند که با آگاهی از زودرس بودن مرگ و تمرکز دادن توجه خود بر زمان حال زندگی کنند و خود را از نگرانی های آینده و سنگینی بار گذشته رها سازند. اما کسی که این تمرین تمرکز را اجرا کند جهان را با دید دیگری می بیند چنان که گویی نخستین و واپسین بار است که آن را می نگرد: او در شادی حال حاضر رمز و شکوه هستی و پیدایش جهان را کشف می کند و در همین حال نسیبیت تمام

چیزهایی را که مسبب پریشانی و آشفتگی است می‌سنجد و به آرامش کامل دست می‌یابد. نیز به همین ترتیب رواقیان و اپیکوریان و افلاطونیان به دلایل گوناگون پیروان خود را فرا می‌خوانند تا به دیدگاه کیهانی فراروند، در زمان و مکان بی‌پایان غوطه‌ور شوند و بدینسان دید خود را از جهان دگرگون کنند.

از این زاویه که نگاه کنیم، اجرا کردن فلسفه از حد اختلاف فلسفه‌های معین در می‌گذرد و در اساس کوششی می‌شود برای آگاهی از خویش، از هستی - خود - در جهان، از بودن - با - دیگری، همچنین، آنگونه که مرلوپوتنی می‌گفت^{۱۱۸}، تلاش برای «بازآموزی جهان‌بینی»، و نیز برای دستیابی به دیدی جهانی که در نتیجه آن می‌توانیم خود را جایگزین دیگران کنیم و از هواداری خویش درگذریم.

متنی از فریدمن^{۱۱۹} (G.Friedmann) در دست است که غالباً در آثار دیگر هم نقل می‌شود زیرا به نظر من بسیار اساسی است از آن رو که نشان می‌دهد چگونه انسان معاصر که درگیر مبارزات سیاسی است، پذیرفته که می‌تواند و باید فیلسوفانه زندگی کند:

«پرواز! هر روزی! لااقل برای یک لحظه، که می‌تواند کوتاه باشد، به شرط آنکه شدت داشته باشد.

تمرین روانی روزانه! تنها یا به همراه کسی که او نیز مایل به بهبودی خود باشد.

تمرین روانی، خروج از زمان، کوشش برای رهایی از دلبستگی‌ها، خودستایی‌ها، و از گزش هیاهوی اطراف نام تو (که گهگاه چون درد مزمنی تو را می‌آزارد)، گریز از بدگویی، ترک دلسوزی و کینه‌توزی، دوست داشتن تمام انسان‌های آزاد، جاودانه شدن با فرارفتن از خویش.

این تلاش برای خود، ضروری و این جاه طلبی به جاست. آنان که به تمامی جذب فعالیت سیاسی و تدارک انقلاب اجتماعی می شوند فراوانند. کمیاب و بسیار کمیابند کسانی که خویشان را شایسته تدارک انقلاب سازند.

اما فیلسوف دوران باستان، برای عمل فلسفی در زندگی، رابطه کم و بیش محکمی با جمع فیلسوفان داشت یا دست کم قواعد زندگی خود را از سنت فلسفی کسب می کرد. به این دلیل کارش سبک می شد، اگرچه زندگی براساس این قواعد مستلزم تلاش سختی بود. اکنون دیگر نه مکتبی وجود دارد نه جزئیاتی. فیلسوف تنهاست. او چگونه راه را خواهد یافت؟

فیلسوف این راه را پیدا می کند همان گونه که بسیاری پیش از او پیدا کردند. از جمله مونتینی یا گوته یا نیچه که آنها نیز تنها بودند و بنا بر اوضاع و احوال و نیازهای ژرف خویش شیوه های زندگی فلسفی باستانی را همچون الگوی خود برگزیدند. از جمله نیچه می نویسد: ۱۲۰

در مورد فرایند عمل، من مکتب های گوناگون اخلاقیات را چون آزمایشگاه های تجربی می دانم که دستورهای عملی بسیاری را در خصوص هنر زیستن، کاملاً اجرا کرده و تا به پایان درباره آن اندیشیده بودند: ثمره تمام مکتب ها و تمام تجربه های آنها به مالکیت مشروع ما درمی آید. ما از اجرای دستور عملی رواقی، به این بهانه که پیشتر دستور عملی اپیکوری را به کار بسته ایم، نگران نیستیم.

مسلماً این تجربه طولانی عملی در جریان قرن ها و گفتگوهای تفصیلی درباره این تجربه ها به الگوی باستانی ارزش و اعتبار می دهند. استفاده متوالی یا متناوب از الگوی رواقی و الگوی اپیکوری، به عنوان مثال،

به نیچه و نیز به‌گفته^{۱۲۱}، کانت*، ویتگنشتاین^{۱۲۲}، یاسپرس^{۱۲۳}، وسیله‌ای برای رسیدن به تعادل در زندگی می‌دهد. اما الگوهای دیگری هم وجود دارند که می‌توانند الهام‌بخش و راهنمای عمل فلسفی باشند.

این بار از من خواهند پرسید که چگونه می‌توان این مطلب را توجیه کرد که به رغم گذشت قرن‌ها، و تحولات جهانی، الگوهای باستانی توانسته‌اند همیشه تازگی خود را حفظ کنند، باب روز باشند؟ نخست به‌گفته^{۱۲۴} نیچه، به این دلیل که مکتب‌های باستانی آزمایشگاه‌های تجربه روانی‌اند که ما می‌توانیم به وسیله آنها نتایج انواع گوناگون تمرین‌های روانی طرح شده را با یکدیگر مقایسه کنیم. از این نظر تعدّد مکتب‌های باستانی گرانهاست. نمونه‌هایی که به ما عرضه می‌شود فعلیت پیدا نخواهد کرد مگر آن که آنها را از عناصر میان‌تهی مربوط به نظام کائنات یا اساطیر، تفکیک نماییم و نظرات بنیادینی را که آن مکاتب خود نیز به عنوان اصول اساسی می‌شناختند استخراج کنیم و آن مکاتب را به سرچشمه‌های خود، به معانی ژرف خود بازگردانیم. می‌توان از این نیز فراتر رفت. در واقع من چنین می‌اندیشم که این نمونه‌ها، همانگونه که در جای دیگری گفته‌ام^{۱۲۵}، با حالات و رفتارهای بنیانی و مداومی که برای هر انسان در جستجوی حکمت، ضروری است، هماهنگی دارند. در این زمینه من وجود نوعی مکتب رواقی جهانی را مطرح کردم که فقط در غرب دیده نمی‌شود بلکه در چین نیز همانگونه که ژرنه^{۱۲۶} (J.Gernet) نشان داده، وجود دارد. پیش از این گفته‌ام که من مدت‌های زیاد مخالف فلسفه تطبیقی بودم زیرا فکر می‌کردم که فلسفه تطبیقی موجب ابهام‌ها و قیاس‌های خودسرانه می‌شود. اما اکنون، با مطالعه آثار همکارانم، بوگو^{۱۲۷} (G.Bugault)، دوروآ^{۱۲۸} (R.P.Droit)، هولن^{۱۲۹} (M.Hulin)، سولر^{۱۳۰}

(J.L.Solere) تصور می‌کنم که واقعاً شباهت‌هایی تکان دهنده بین حالات و رفتارهای فلسفی دوران باستان و خاور زمین وجود دارد، شباهت‌هایی که البته نمی‌توان دلیل آن را نفوذ تاریخی دانست اما در هر حال شاید امکان دهند تمام چیزهایی را که در رفتارهای فلسفی اثری داشته، بهتر دریابیم و به این ترتیب هر کدام را به کمک دیگری روشن‌تر نماییم. وسایلی که به ما اجازه دستیابی به آرامش باطن و وحدت با سایر آدمیان یا با کائنات را می‌دهند نامحدود نیستند. شاید بتوان گفت گزینش‌های زندگی که شرح دادم، گزینش سقراط، پیرون، اپیکور، رواقی، کلبی، شک‌گرا، با آن گونه از الگوهای ثابت و جهانی وفق می‌دهند که در فضاهاى مختلف فرهنگی انسان به شکل خاص آن تمدن، یافت می‌شوند. به این دلیل در صفحه‌های قبل* به یک متن بودایی، و نیز به شرح الهام گرفته از کیش بودایی هولن، اشاره نمودم زیرا فکر می‌کردم که اینها می‌توانند ما را یاری دهند تا ماهیت حکیم یونانی را بهتر بیان نماییم. بسیار جالب است که می‌بینیم در یونان و چین و هند یکی از راه‌های رسیدن به حکمت بی تفاوت بودن یعنی ترک اختلاف ارزش گذاشتن بین چیزهاست که مبین نظر شخصی، خودخواهانه، جانبدار و محدود، یعنی همان نقطه نظر «قورباغه از بُن چاه» یا «مگس سرکه از ته خمره» است که چوانگ تسو (Tchuang-Tseu) از آن سخن می‌گوید: ۱۳۰

بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی، انسان را به حالت اولیه خود برمی‌گرداند که حالت آسایش خاطر و آرامش کامل است و پیش از تحقق فردیت ما در تقابل با جهان و در تقابل با دیگران، و لذا پیش از خودخواهی و خودمرکزی ما که ما را از کائنات جدا می‌سازد و بی‌گفتگو به جستجوی دلهره‌انگیز لذایذ، و ترس همیشگی از درد و رنج

می‌کشاند، در عمق ما وجود داشته است.

تمرین‌های روانی مانند «زندگی در حال» یا «همه چیز را از بالا دیدن» هم نزدگفته^{۱۳۱} وجود دارد هم نیچه^{۱۳۲} و یا ویتگنشتاین^{۱۳۳}. این تمرین‌ها همه در دسترس «فیلسوف»، در معنایی که می‌شناسیم، قرار دارد. امیدوارم در آثار بعدی خود به این موضوع بازگردم.

به زبان گسترده‌تر، تصور می‌کنم این توضیح را داده باشم که، چنان که سولر^{۱۳۴} می‌گوید: «مردم دوران باستان شاید بیشتر به خاورزمین نزدیک بوده‌اند تا به ما» و یک نویسنده جدید چینی نیز همین را می‌خواهد بگوید آن جا که می‌نویسد: «فیلسوفان چینی به درجات مختلف هر یک سقراطی بوده‌اند. دانایی و پارسایی شخص فیلسوف جدایی‌ناپذیر از یکدیگرند، فلسفه بر این پایه قرار داشته که از سوی فیلسوف به عمل درآید و او خود حامل آن باشد. زندگی هماهنگ با معتقدات فلسفی جزء فلسفه او محسوب می‌شده است». «فیلسوف» عاشق حکمت، به معنای مورد نظر ما، می‌تواند الگوهای زندگی را در فلسفه خاورزمین نیز جستجو کند و آنها نیز چندان دور از الگوهای باستانی ما نیستند.^{۱۳۵}

«فیلسوف» البته با خطرات بسیار روبه‌روست. نخستین خطر آن که به گفتار فلسفی قناعت کند. بین آراء زیبا و عزم واقعی برای دگرگونی زندگی، بین کلمات و آگاهی مؤثر یا دگرگون شدن فاصله ژرفی وجود دارد. وانگهی خوب پیداست که دلیل بسیار اساسی «نظریه‌ای شدن» فلسفه همین گرایش طبیعی فیلسوف است که او را از گفتار، از مفاهیمی که می‌سازد و باز می‌سازد یا ستایش می‌کند، خرسند می‌سازد. در سراسر تاریخ فلسفه باستان همیشه تقریباً در تمام مکتب‌ها، خطری را که متوجه فیلسوف خواهد بود اگر چنین پندارد که گفتار فلسفی او به تنهایی کافی است و نیازی ندارد که زندگی فیلسوفانه در پیش گیرد، گوشزد کرده‌اند،

خطر مداومی که افلاطون نیز قبلاً احساس کرده بود آن جا که در توجیه تصمیم خود برای رفتن به سیراکوز نوشت:^{۱۳۶}

از آن می ترسیدم که حتی به چشم خود سخن پردازی شناخته شوم که نمی تواند با عزم راسخ دست به عمل زند.

خطر دیگر، و بدتر از همه، این است که باور داشته باشیم که می توانیم از تفکر فلسفی بگذریم. شیوه زندگی فلسفی باید با گفتار فلسفی عقلانی و مستدل، توجیه شود. این گفتار از شیوه زندگی جدایی ناپذیر است. به ویژه اندیشه انتقادی درباره گفتارهای فلسفی باستانی و جدید یا شرقی، که هریک شیوه زندگی خاصی را موجه می دانند، ضرورت دارد. بدون چنین تفکری احتمال آن می رود که زندگی فلسفی دچار ابتذال یا بی حالی یا احساسات لطیف، یا حتی لغزش شود. بی شک نمی توانیم همه منتظر بمانیم تا هرکس کتاب نقد عقل محض* خود را بنویسد تا زندگی فیلسوفانه داشته باشد بلکه زندگی فیلسوفانه، اندیشیدن، استدلال کردن، تنظیم مفاهیم به روشی دقیق و فنی، و به قول کانت «خود اندیشیدن» نیز می باشد. زندگی فلسفی، پژوهشی است که هرگز پایان ندارد.^{۱۳۷}

بالاخره به رغم مبتذلات ریشه داری که پیوسته در رساله های سردستی دیده می شوند هرگز نباید فراموش کرد که زندگی فلسفی باستانی همیشه به شدت با در اندیشه بودن بستگی داشته و از ضروریات زندگی فلسفی به ویژه در جهان معاصر است، چنان که فریدمن می گوید:^{۱۳۸}

حکیم مدرن (اگر وجود داشته باشد) با نفرت از منجلا ب انسان ها روی بر نمی گرداند چنان که بسیاری از زیبایی پرستان چنین می کنند. اما فریدمن - و ما نیز چون او - با بیان این مطلب، به مسایل تقریباً حل نشدنی روابط فیلسوف باستانی با دولتشهر نیز توجه داشت، زیرا

* نام یکی از مشهورترین آثار کانت و شاید از مهمترین آثار فلسفی جهان است. م.

فیلسوف متعهد همیشه مواجه با این خطر است که به نفرت‌ها و دلبستگی‌های سیاسی آلوده شود. به این سبب از دید او فیلسوف برای کوشش در راه بهبود سرنوشت بشر نیروهای خود را «برگروه‌های کوچک و حتی برافرادی معین و معلوم» و «به کوشش روانی (برای دگرگون‌سازی برخی از آنان) متمرکز می‌کند، که به عقیده او، این اقدام سرانجام دامنه می‌یابد و به همه جا پرتوافکن می‌شود. فیلسوف در جهانی که بین دو ناآگاهی تقسیم شده تنهایی و ناتوانی بی‌رحمانه‌ای را احساس می‌کند: یکی ناآگاهیِ علتِ پول‌پرستی، دیگری ناآگاهیِ معلولِ بینوایی و رنج میلیارد‌ها انسان. در چنین شرایطی مسلماً فیلسوف نمی‌تواند هرگز آرامش مطلق حکیم را داشته باشد، لذا پرداختن به فلسفه، رنج کشیدن از تنهایی و ناتوانی است. اما فلسفه باستانی این را نیز می‌آموزد که تسلیم نشویم بلکه خردمندانه رفتار کنیم و بکوشیم در هر شرایطی، حتی اگر عمل ما از دید خودمان بسیار کوچک می‌نماید، به نام قاعده‌ای که جوهر اندیشه حکمت است زندگی کنیم، همان گونه که مارک اورل^{۱۳۹} می‌گفت:

به امید جمهوری افلاطون مباش، اما اگر پیشرفت کوچکی رخ داد
خشنود شو و به این واقعیت بیندیش که نتیجه همان پیشرفت
کوچک مسلماً چیز کوچکی نیست!

1. Amélius, dans Eusèbe, *Preparation évangélique*, XI, 19.
2. Héraclite, B1, *Les Presocratiques*, trad. Dumont, p.145.
3. Cf. L. Brisson, «Amélius. Sa vie, Son Oeuvre, Sa doctrine, son style» *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, éd. W. Haase et H. Temporini, II, vol. 36. 2, p.840-843.
4. Justin, *Apologie* II, 8,1 et 13,3 (Cf. A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, intr., texte, trad. et comm., Paris, 1987).
5. Justin, *Apol*, I, 46, 3-4.
6. Clément, *Stromates*, I, 11,52,3 (trad. Mandésert, Cerf. Collection Sources chrétiennes, abrégé SC dans les notes suivantes).

همچنین نگاه کنید به متن جالب گرگوار توماتورژ (Gregoire le Thaumaturge) به نام سپاسگزاری از اوریزن (Remerciment à origene)، که مکتب اوریزن را به عنوان مکتب فلسفی سنتی، همراه با عشق بین استاد و شاگرد، تمرین‌های جدلی، و البته همراه با تبعیت فلسفه از الهیات مسیحی وصف می‌کند.

7. Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques, Prologue, 3,1-23, éd. et trad. L.Brezard, H.Crouzel et M.Borret, Paris, SC, 1991, t. I, p.128-143; Cf.I.Hadot, Introduction à Simplicius, Commentaire sur les Catégories, fasc. I, Leyde, 1990, p.36-44.

8. Cf.P.Haot, «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque», Lés Règles de l'interprétation, éd. par M.Tardieu, Paris, 1987, p.13-34.

9. J.Leclercq, «Pour l'Histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», Mélanges de science religieuse, t.9, 1952, p.221-226.

10. Justin, Apologie, I, 46,3 Wartelle.

11. Clément d'Alexandrie, Stromates, II, 20,120,1 Mondésert (SC).

12. Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques, II, 5,7, t.I, p.359, Brézard, Crouzel et Borret.

13. J.Gribomont, «Monasticism and Asceticism», dans Christian Spirituality, éd. Par M.McGinn, J.Meyendorff et J.Leclercq, NewYork, Crossroad, 1986, p.91.

14. Cf.L'introduction de F.Daumas à Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa, Paris (SC), 1963, notamment, p.31.

15. L.Bovyer, La spiritualité du Nourveau Testament et des Perès, Paris, 1960, p.400-472.

16. Nombreux exemples dans Grégoire de Nazianze, Lettres, t.I-II, éd. P.Gallay, Paris, Belles Lettres, 1964-1967, t.I, p.39,60,71,74,114; t.II, p.14,85, Cf.H.Hunger, Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner, t.I, Munich, 1978, p.4-10 (abondante bibliographie); A.-M.Malingrey, Philosophia, Paris, 1961.

17. Athanase, Vie d'Antoine, 14,14, éd. G.J.M.Bartelink, Paris, SC, 1994, p.175 et 20,56, p.189-191; Évagre, Traité pratique du moine, éd. A.et cl.Guillaumont, Paris, 1971, SC, & 86, p.677.

18. Rufin, Historia Monachorum, 7 et 29, Patrologia latina, 21,410 d et 453 d. cf.J.Leclercq, «Exercices spirituels», dictionnaire de spiritualité, Paris, t.IV, col, 1902-1908.

19. Athanase, Vie d'Antoine, 3,1, p.137 et 91,3, p.369.

20. Grégoire de Nazianze, Lettres, t.II, p.45 (Lettre 153).

21. Athanase, Vie d'Antoine, 19,3, p.187; Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles, & 114, 1-15 (SC).
22. Deutéronome, 15,9.
23. Basile de Césarée, In illud attende tibi ipsi, Patrologia graeca 31, col. 197-217. éd. Critique de S.Y.Rudberg, Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca stockholmensia, t.2, stockholm, 1962.
24. Athanase, Vie d'Antoine, 55,9, p.285, Cf.M.Foucault, «l'Écriture de soi», Corps écrit, N5, p.3-23
و ملاحظات من درباره این متن فوکو در مبحث «تأمل درباره مفهوم فرهنگ خود» در کتاب «میشل فوکو فیلسوف»، پاریس ۱۹۸۹ صفحه ۲۶۴-۲۶۶
25. Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles, éd. L.Regnauld et J-de Préville, Paris, SC, 1963, && 111, 13 et 117,7, p.353 et p.365.
26. Cf.les Apophtegmes des Pères, Collection systématique, chap. I-IX, introd., texte, trad. et notes par J-C. Guy, Paris, SC, 1993.
27. Dorothee de Gaza, & 60, 27-30.
28. Dorothee de Gaza, & 20, 1-33, et Épictète, Entretiens, I, 18,18 et Manuel, 12,2.
29. Dorothee de Gaza, & 20, 28 et & 187, 14-16.
30. Cicéron, Tusculanes IV, 75.
31. Évagre, Traité Pratique, & 58 (SC).
32. Évagre, traité Pratique, & 86.
33. Clément d'Alexandrie, Stromates, V,11,67,1, éd. A.Le Boulluec, Paris, SC, 1981, p.137.
34. Grégoire de Nazianze, Lettres, XXXI, t.I, p.39.
35. Évagre, Traité Pratique, & 52, Voir dans SC le Commentaire d'A. et C.Guillaumont.
36. Porphyre, Sententiae, c.8 et 9.
37. Dorothee de Gaza, Vie de Dosithée, & 6.
38. Proverbes, 4,23; Athanase, Vie d'Antoine, 21,2, p.193.
39. Paul, II^e Épître aux Corinthiens, 13,5; Athanase, Vie d'Antoine, 55,6, p.283.
40. Paul, 1^{re} Épître aux Corinthiens, 15,31; Athanase, Vie d'Antoine, 19,2, p.187.
41. Évagre, Traité pratique, & 1.

42. Évagre, op. cit., §§ 2-3.
43. Origène, De oratione, 25, Voir la note d'A. efc. Guillaumont dans l'Évagre, Traité pratique, t.II, p.499-503. (SC).
44. Augustin, De vera religione, III, 3 (Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, 8, 1^{re} Série: opusculs. VIII. La foi chrétienne, éd. et trad. Pegon, Paris, 1951).
45. Augustin, De Vera religione, IV, 7.
46. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, préface.
47. Dorothee de Gaza, §§ 58-60.
48. J.Domanski, La philosophie, théorie ou mode de Vie..., Fibourg-Paris, à paraître en 1996.
49. P.Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 3^e éd, p.56-57 et 222-225.
50. Fr.Suárez, Disputationes Metaphysicae, dans opera omnia, Vivès, 1861, t.XXV, Ratio et discursus totius operis, Cité par É.Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale, Paris, 1944, p.414, راجع متن‌های آن خلاصه‌ای از آن مفهوم مسیحی وجود دارد.
51. تاریخ این مفهوم را در این آثار می‌یابیم:
- B.Baudoux «philosophia Ancilla Theologiae Antonianum, t.12, 1937, p.293-326; É.Gilson, «La servante de la théologie», dans Études de philosophie médiévale, Strasbourg, 1921, p.30-50.
- همچنین نگاه کنید به ملاحظات کانتن (A.Cantin) در مقدمه او به:
- P.Damien, Lettre sur la Toute-Puissance divine, Paris, SC, 1972, p.251, n.3.
52. Cf.I.Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, p.282-287; M.Alexandre, introduction à Philon d'Alexandrie De congressu eruditionis gratia, dans Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 16, Paris, 1967, p.27-26. Voir aussi H.-A.Wolfson, philo, Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Cambridge, Mass., 1947, p.156-157.
53. Philon d'Alexandrie, De congressu, & 11; Cf.I.Hadot, p.282.
54. Philon, De congressu, & 79-80; Cf.I.Hadot, p.284, M.Alexandre, p.71-72.
55. نگاه کنید به نوشته‌های کلمان و اوریزن در:
- M.Alexandre, p.83-97 et I.Hadot, p.287-289.
56. Augustin, De doctrina christiana, 40,60 (Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin, 11, 1^e série: Opusculs. XI. Le Magistère chrétien, éd.

et trad. Combès et Farges, Paris, 1949, p.331).

57. Alcuin, Epistulae, 280, dans Monumenta Germaniae Historica, Epistulae, Vol.IV, p.437, 27-31 Dümmler; Cf.J.Domanski, La philosophie, théorie ou mode de vie..., chap.II.

58. Cf.É.Jeauneau, «Lectio philosophorum», Recherches sur l'école de chartres, Amsterdam, 1972.

59. Cf.Ph.Delhay, Enseignement et morale au XII^e Siècle, Fribourg-Paris, 1988, p.1-58.

60. M.-D.Chenu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1954, p.16.

61. Cf.J.Domanski, La philosophie, théorie ou mode de vie..., chap.II.

(با کتابنامه مفصلی در یادداشت شماره ۱۷ همین بخش II)

62. Cf.P.Hadot, «la Préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité», Les Oeuvres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, Actes du colloque international de Louvain-La-Neure, 1981, Louvain-La-Neure, 1982, p.1-9.

63. Kant, Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1944 (nouv.éd. 1986), p.562; Logique, trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv.éd. 1989), p.24.

64. É.Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale, p.1-38.

65. É.Gilson, op. cit. p.25.

66. M.Abensour et P.-J.Labarrière, préface à Schopenhauer, Contre la philosophie universitaire, Paris, 1994, p.9.

تمام این مقدمه از جهت نظریاتی که ما در این جا بررسی می‌کنیم واجد اهمیت است.
۶۷ رجوع کنید به صفحه‌های ۷۵-۷۳ کتاب Wittgenstein Larime et la raison
برورس (J.Bouveresse) پاریس ۱۹۷۳ که به حرفه معلمی فلسفه اختصاص یافته است.

68. J.Bouveresse, Wittgenstein, Larime et la raison, p.74.

69. Cf.J.Domanski, la philosophie, théorie ou mode de vie... chap. II et III.

70. Boèce de Dacie, De summo bono, trad. dans philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle) S.d.R.Imbach et M.-H.Méléard, Paris, 1986, p.158-166.

71. Aubry de Reims, cité par A. de Libera, Penser au Moyen Âge, Paris, 1991, p.147.

72. Cf.A.de Libera, Penser au Moyen Âge, p.317-347, surtout, p.344-347.

73. Cf.J.Domanski, La philosophie, théorie ou mode de vie..., chap.III.
74. Pétrarque, De sui ipsius et multorum ignorantia, dans Petrarca, Prose, éd.G.Martellotti, Milan, 1955, p.744. Pour tout ce qui suit, Cf.J.Domanski, chap.IV.
75. Petrarque, De Vita solitaria, II, 7, Prose, p.524-526
- همانطور که دومانسکی (فصل IV شماره ۵) اشاره کرده عبارت «استادی که برکرسی تدریس نشسته» از سه نکاست که در کتاب «در باب کوتاهی عمر» فصل دهم شماره ۱ آمده است.
- De la brièveté de lavie, X,1.
76. Pétrarque, De sui ipsius et multorum ignorantia, dans Prose, p.746-748: «Satiis est autem bonum velle quam verum nosse.»
77. Érasme, Adagia, 2201 (3,3,1), dans Opera omnia, Amsterdam, 1969, II, 5, p.162,25-166,18. Cf.J.Domanski, chap. IV. n.44.
78. Montaigne, Essais, II, 6,éd. Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p.359.
79. Cf.D.Babut, «Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez plutarque», Parerga. Choix d'Articles de D.Babut, Lyon, 1994. p.549-581.
80. Essais, III, 13, p.1088 et 1096. Cf.H.Friedrich, Montaigne, Paris, 1949, p.337.
81. H.Dreyfus et P.Rabinow, Michel Foucault, Un parcours philosophique, Paris, 1984, p.345-346.
82. M.Butor, «L'usage des pronoms personnels dans le roman», dans Problèmes de la personne, sous la direction d'I.Meyerson, Paris-la-Haye, 1973, p.288-290.
83. Descartes, Réponses aux Secondes Objections (contre les... Méditations), dans Ch.Adam et P.Tannery, Descartes, Oeuvres, t.IX, p.103-104.
84. Descartes, Discours de la Méthode, seconde Partie, texte et comm. Par É.Gilson, Paris, 1939, p.18, 15 Gilson.
85. Cf.SVF, II, && 130-131; Diogène Laërce, VII, 46-48, trad. dans Les stoïciens, éd. Bréhier, p.31-32.

شتاب نکردن در داوری یک تقوای رواقی است، احتمالاً همان گونه که ژیلسون عقیده دارد - صفحه ۱۹۸ گفتار درباره روش - دکارت چنین تقوایی را در توماس قدیس نیافته بلکه در رواقیان جدید از ژیلسون خود در صفحه ۴۸۱ کتاب فلسفه اخلاقی رواقی، نشر ۱۶۰۳ صفحه

۵۵ به نفل گیوم دوور (Gillaume du vair) یا رواقیان قدیم (از جمله دیوگنس لائرتیوس) دیده است.

86. Kant, *Opus postumum*, trad. F.Marty, Paris, 1986, p.245 et 246.
87. *Opus postumum*, p.262.
88. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans *kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, p.8.
89. Kant, *Vorlesungen...*, p.8.
90. Kant, *ibid.*, p.8.
91. Kant, *ibid.*, p.9.
92. Kant, *ibid.*, p.12.
93. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p.562.
94. *Critique de la raison pure*, p.561-562; Cf. *Critique de la raison pratique*, trad. J.Gibelin et É.Gilson, Paris, 1983, p.123.
95. Kant, *ibid.*, p.562.
96. Kant, *ibid.*, p.562; *Logique*, trad. Guillermit, Paris, 1966 (nour. éd. 1989), p.24.
97. *Républ.*, 480 a 6.
98. É.Weil, *Problèmes kantians*, Paris, p.37, n.17.
99. *Logique*, p.25. Sur le concept cosmique de la philosophe, Cf. J.Ralph lindgren, «Kant's Conceptus Cosmicus», *Dialogue*, t.1, 1963-1964, p.280-300.
100. Cf. H.Holzhey, «Der philosoph für die Welt-eine Chimäre der deutschen Aufklärung», dans H.Holzhey et W.C.Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Bâle-Stuttgart, 1977, p.117-138, spécialement p.133.
101. Kant, *Critique de la raison pure*, p.562.
102. É.Weil, *Problèmes kantians*, p.34.
103. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V.Delbos et A.Philonenko, Paris, 1987, p.94.
104. Kant, *Critique de la raison pure*, p.562, note.
105. Kant, *Logique*, p.25; *Critique de la raison pure*, p.543.
106. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J.Gibelin et É.Gilson, Paris, 1983, p.136.
107. *Critique de la faculté de juger*, & 42, trad. A.Philonenko, Paris, 1968, p.133.
108. *Métaphysique des moeurs*, II. Doctrine de la vertu, II, & 53, trad.

A.Renaut, Paris, 1994, p.363-365.

109. Cf.Shaftesburg, Exercices, trad. et prés. Park. Jaffro, Paris, 1993; il s'agit d'exercices spirituels selon Épictète et Marc Aurèle.

110. É.Gilson, L'Esprit de la philosophie médiévale, p.11-16. G.Bugault, L'Inde pense-t-elle?, Paris, 1994, p.25-26; M.Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie et autres essais, p.201.

111. S.Zac, «Kant, les stoïciens et le christianisme», Revue de métaphysique et de morale, 1972, p.137-165.

112. R.Rochlitz, «Esthétique de l'existence», dans Michel Foucault philosophe, p.290, Parlant d'un «héritage chrétien et humaniste sécularisé».

113. Plotin, Enn., V, 6(24), 5,9.

114. G.Gabriel, «La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein», Le nouveau Commerce, Cahien 82/83, Printemps 1992, p.77 (le nom de l'auteur est faussement imprimé: Gabriel Gottfried au lieu de Gottfried Gabriel).

115. Tractatus..., 6,4311.

116. Cf.Les excellentes explications de J.Bouveresse, Wittgenstein, la rime et la raison, Paris, 1973, p.86. et p.21-81.

۱۱۷. نگاه کنید، از جمله، به کارهای فراوان منتشر شده یا در شرف انتشار آرنولد داویدسن (Arnold I.Davidson) به ویژه در:

«Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought», dans Foucault and the Writing of History, éd. J.Goldstein, Oxford, 1994, p.63-80; Voir aussi H.Hutter, «Philosophy as Self-Transformation», Historical Reflections, Vol.16, n^{os} 2 et 3, 1989, p.171-198; R.Imbach, «La philosophie Comme exercice spirituel», Critique, n^o 454, p.275-283; J.-L.Solère, «Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde», Inde, Europe, Postmodernité, Colloque de Céret 1991, Sous la direction de J.Poulain..., Paris, 1993, p.149-198; J.Schlanger, Gestes de Philosophes, Paris, 1994.

118. M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, 1945, p.XVI.

119. G.Friedmann, La Puissance et la Sagesse, Paris, 1970, p.359.

120. Nietzsche, fragments posthumes, automne 1881, 15[59], dans Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes, t.V, Paris, Gallimard, 1982, p.530.

121. Goethe, «Entretien avec Falk», dans F.Von Biedermann, Goethes Gespräche, Leipzig, 1910, t.IV, p.469.

122. Tractatus..., 6.4311, où l'on trouve une allusion à la représentation épicurienne de la mort et à la conception stoïcienne du présent.

123. K.Jaspers, «Epikur», dans *Weltbewohner und Weimarianer*, Festschrift E.Beutler, 1960, p.132-133.

124. P.Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.330-333.

125. J.Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris, 2^eéd. 1991, p.191; «La Sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVII^e siècle», dans *les Sagesse du monde*, Colloque s.d.G.Gadoffre, Paris, 1991, p.103-104.

126. G.Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, 1994.

127. R.-P.Droit, *L'Oubli de l'Inde*, Paris, 1989.

128. M.Mulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.

129. J.-L.Solère, Cité p.413, n.2, et, du même auteur, «l'Orient de la pensée», *Les Cahiers de philosophie*, n°14, 1992, p.5-42.

130. Tchouang-tseu, XVII, *La crue d'automne*, et XXI, T'ien Tseu-Fang, traduction Liou kia-Hway, dans *philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p.202 et 244.

۱۳۱. نگاه کنید به آدو (P.Hadot) «حال، تنها خوشبختی ماست، ارزش لحظه حال از دید گوته و در فلسفه باستان»، دیوگنس شماره ۳۳، ۱۹۸۶ صفحه‌های ۵۸-۸۱ و نیز «زمین با نگاه از بالا و سفر در کائنات، دیدگاه شاعر، فیلسوف و مورخ».

Frontier et conquête spatiales, Dordrecht-Londres, 1988, p.31-39.

۱۳۲. «آنچه ضروری است، نگاه از بالا و از دید جمعی نیز به جای خود مفید است. نباید فقط آن را تحمل کرد بلکه باید دوستش داشت.» نیچه.

Nietzsche contre Wagner, *Épilogue*, I, Paris, Gallimard, *oeuvres philosophiques Completes*, t.VIII, p.275.

133. Tractatus..., 6.4311 et 6.45.

134. J.-L.Solère, *ibid*, p.198.

135. Kin (Yue-Lin), dans Fong (Yeou-Lan), *précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p.31.

136. Platon, *Lettres*, VII, 328 c, trad. L.Brisson, p.173.

137. Cf.R.-P.Droit, «Philosophie de printemps», dans *Le Monde des livres*, 21 avril 1995, p.IX.

138. G.Friedmann, *La Puissance...*, p.360.

139. Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 29,5; Cf.P.Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.321-325.

کتابنامه

«کتابنامه‌ای که نویسنده به پایان اثر خود افزوده سه بخش دارد: در بخش نخست مآخذ قطعه‌های کوتاهی را که از فیلسوفان بزرگ در سرآغاز کتاب آورده معرفی کرده است. ما این بخش را عیناً می‌آوریم تا برای کسانی که با زبان‌های مربوط به هریک از آن آثار آشنایی دارند قابل استفاده باشد (تا آن جا که آگاهی داریم شاید تنها یکی دو کتاب از این منابع به فارسی برگردانده شده است) در بخش دوم، نویسنده راجع به ترجمه‌های متعدد فرانسویِ متن‌های قدیمی که در کتاب آمده توضیحاتی داده از جمله اینکه کدام ترجمه را و به چه دلیل مرجح دانسته یا احتمالاً خود به ترجمه متن پرداخته است. از آن جا که این توضیحات برای خواننده فارسی زبان سودی ندارد از نقل عین یا برگردان فارسی تمام آن صرف‌نظر کردیم و تنها مطالب آغاز بخش را به فارسی برگرداندیم و توضیح علایم اختصاری را نیز عیناً نقل کردیم زیرا شناخت آنها برای کسانی که احتمالاً بخواهند به منابع مذکور در یادداشت‌ها رجوع کنند کاملاً ضروری است. در بخش سوم منابعی علاوه برآن چه در یادداشت‌ها آمده، معرفی شده که چون به زبان‌های گوناگون است ما تمام آن را عیناً برای استفاده آشنایان با آن زبان‌ها نقل می‌کنیم (تا آن جا که مترجم آگاهی دارد این آثار به فارسی ترجمه نشده‌اند). تنها مطالب آغاز این بخش را به فارسی برمی‌گردانیم»:

I

مآخذ متن‌های نقل شده در آغاز کتاب

Nietzsche, *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre*, & 86, dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t.III, 2, Paris, Gallimard, p.200.

Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans kants gesammelte Schriften, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p.8 et 12.

Plotin, *Ennéades*, V, 6(24), 5,9.

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introduction, texte grec et apparat critique, par. Hadot, Leyde, Brill, 1995, XXIII, ligne 163.

Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1881*, 15[59], dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t.V, p.530.

Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans *Prose*, a cura di G.Martellotti..., Milan, 1955, p.746-748.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 36.

Pascal, *Pensées*, & 331 Brunschvicg (Classiques Hachette).

Épictète, *Entretiens*, III, 21, 23.

Thoreau, *Walden*, éd. et trad. G.Landré-Augier, Paris, 1967, p.89.

Plotin, *Ennéades*, II, 9(33), 15, 39.

Montaigne, *Essais*, III, 13, Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, p.1088.

II

نقل از متن‌های قدیمی

منابع دقیق قطعه‌های نقل شده از متن‌های قدیمی در یادداشت‌ها آمده است. با وجود این در مورد نویسندگان بسیار «کلاسیک» مانند ارسطو یا افلاطون چاپ‌ها یا ترجمه‌های خاصی را نام نبرده‌ام و به این اکتفا کرده‌ام که همان نحوه ارجاع متداولی را که در حاشیه تمام چاپ‌ها آمده مثلاً در مورد افلاطون: ضیافت ۲۰۸e، یا در مورد تقسیم‌بندی آثار به کتاب‌ها، فصل‌ها، و بندها همان روشی را

که معمولاً در نقل از مؤلفانی چون سیسرون یا اپیکتت به کار می‌رود، پیش گیرم. در تکمیل نشانه‌های اختصاری که در یادداشت‌ها آمده، جزئیات زیر که حاوی آگاهی‌هایی درباره مجموعه متن‌های قدیمی مورد استفاده من است. برای خوانندگانی داده می‌شود که احتمالاً بخواهند خود به آن متن‌ها رجوع کنند: نشانه‌های اختصاری (Abbreviations)

- BL Collection des universités de France, Les Belles Lettres.
 CAG Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin.
 GF Collection Garnier Flammarion, Paris, Flammarion.
 Pléiad Bibliothèque de la pléiad, Paris Gallimard.
 LCL Loeb classical library, Cambridge (Mass) Londres.
 SC Sources Chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf.
 SVF Stoicorum veterum Fragmenta, de. H.Von Arnim, I-IV, Leipzig, 1905-1924, rééd. Stuttgart, Teubner, 1964.

III

گزینه‌ای از آثار تحقیقی درباره جنبه‌هایی از فلسفه باستانی افزون بر آثاری که در یادداشت‌های این کتاب نقل شده، می‌توان از گزینه عمده‌ای محدود زیر که در بردارنده آگاهی‌های تکمیلی درباره موضوع‌های بررسی شده در این کتاب است، استفاده کرد:

- Archiv für Begriffsgeschichte t.II, 1982, p.166-230 (Hommage à Jacob Lanz, articles en langue allemande consacrés à la notion de «philosophe»).
- D.Babut, La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens, Paris, 1974.
- P.Boyancé, Lucrèce et l'épicurisme, Paris, 1963.
- V.Brochard, Les sceptiques grecs, Paris, 2^eéd. 1932, réimpression 1959.
- A.Davidson, Introduction à: Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life, Oxford-Cambridge (Mass), 1995, p.1-45.

- M.Detienne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, 1967 (aspects religieux et intellectuels de la pensée présocratique).
- J.-P. Dumont, Éléments d'histoire de la philosophie antique, Paris, 1993.
- P.Friedländer, Plato, I, An Introduction, Princeton, 1973.
- P.Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 3^eéd., 1993.
- Philosophy as a Way of Life, voir à: A.Davidson.
- «La philosophie hellénistique» dans J.Russ (dir), Histoire de la philosophie. Les pensées fondatrices, Paris, 1993.
- «Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes...», L'Herne. Henry D.Thoreau, Paris, 1994, p.188-193.
- «Émerveillements», dans La Bibliothèque imaginaire du Collège de France, éd. par F.Gaussen, Paris, 1990, p.121-128.
- J.Hersch, L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie, Paris, 1981, 2^eéd. 1993.
- B.-L.Hijmans JR., AEKHEIE. Notes on Epictetus Educational System, Assen, 1959.
- H.-G.Ingenkamp, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele, Göttingen, 1971.
- W.Jordan, Ancient Concepts of Philosophy, Londres-NewYork, 1990.
- D.Kimmich, Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt, 1993.
- M.-L.Lakmann, Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius, Leyde, 1995.
- M.C.Nussbaum, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton, 1994.
- J.Perret, «Le bonheur du sage», Hommages à Henry Bardon, collection Latomus, t.187, Bruxelles, 1985, p.291-298.
- J.A Philip, Pythagoras and Early Pythagoreanism, Phoenix, suppl., vol.VII,

University of Toronto Press, 1966, p.159-162 (critique de l'interprétation chamanistique).

J.Pigeaud, La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, 1981.

Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary, edited and completed from the papers of the late. E. de Strycher, Leyde, 1994.

M.-D. Richard, L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme préface de P.Hadot, Paris, 1986 (traduction de textes et bibliographie sur les théories concernant l'enseignement oral de Platon).

J.C.Thom, The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary, Leyde, 1995 (texte, trad., comm. des Vers d'or pythagoriciens).

A.C.Van Geytenbeeck, Musonius Rufus and Greek Diatribes, Assen, 1963.

W.Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen, 1982 (Platon n'enseigne pas un savoir, mais un savoir-faire).

گاهشمار وقایع

علامت $\pm$ نشانه آن است که تاریخ واقعه تقریبی است: این درباره اغلب موارد مربوط به دوران فعالیت و آموزش فیلسوفان صدق می‌کند. من نوعاً تاریخ‌هایی را ذکر کرده‌ام که در عهد باستان آکمه (Akme) نامیده می‌شد، یعنی زمانی که شخصیت مورد بحث به بلوغ کامل و یا به اوج فعالیت و شهرت می‌رسید.

جزئیات گرانیهای درباره زندگی و آثار فیلسوفان گوناگون در فرهنگ فیلسوفان باستان اثر گوله (R.Goulet) یافت می‌شود:

Dictionnaire des Philosophes antiques, I, Abammon à Axiothea, II, Babélyca à Discolyus, Paris 1994.

پیش از میلاد مسیح

۷۵۰-۸۵۰	سرودن اشعار همری
۷۰۰؟	هسیود
۶۵۰ $\pm$ ؟	سفر آریسته پروکونزی به سوی آسیای مرکزی و سرودن منظومه <i>Arimaspea</i>
۶۴۰ $\pm$	ایمنید در آتن برای کفاره دادن قربانی می‌کند.
۶۰۰-۵۵۰	پدیدار شدن نخستین اندیشمندان در مستعمرات یونانی

- آسیای صغیر: تالس ملطی، که کسوف ۲۸ مه سال ۵۸۵ را پیش‌بینی می‌کند، و آناکسیماندر و آنکسیمن. ۶۰۰±
- چهره‌های تاریخی و افسانه‌ای هفت حکیم: سولون، پتیاکوس می‌تیلن، خیلون اسپارتی، بیاس پرینی، پریاندر کورنتی، کلثوبول لیندوسی. ۵۹۴±
- سولون، دولتمرد و شاعر آتنی که سپس یکی از هفت حکیم شناخته شد. ۵۶۰±؟
- آباریس، شخصیتی که طبق سنت فیثاغورسی و افلاطونی با فیثاغورس در رابطه است. ۵۴۰±؟
- کستوفان کلوفونی از کلوفون، مستعمره آسیای صغیری یونان مهاجرت می‌کند و به الئا، مستعمره یونانی ایتالیای جنوبی می‌رود. ۵۴۰±؟
- تئوگنیس شاعر مرثیه‌سرای اخلاقی اشرافی. ۵۳۲±
- فیثاغورس اهل جزیره ساموس، به مستعمرات یونانی ایتالیای جنوبی، نخست به کروتون، و سپس به متاپونت مهاجرت می‌کند. می‌گفتند که فیثاغورس، همان هرموتیم کلازومنی، فیلسوف (افسانه‌ای) است که باز ظهور کرده است. ۵۰۴±
- هراکلیت اهل افه‌سوس (مستعمره یونانی آسیای صغیر). ۵۰۰±
- آموزش بودا، کنفوسیوس. ۴۹۰-۴۲۹
- تاریخ‌های تولد و درگذشت دولتمرد آتنی، پریکلس. ۴۷۰±
- آناکساگوراس کلازومنی. ۴۶۰±
- آمپدوکلس اهل آگریجنته. ۴۵۰±ss
- پارمنیدس الئایی، زنون الئایی، ملیسوس ساموسی. ۴۵۰±ss
- گسترش جنبش سوفسطایی: پروتاگوراس، گورگیاس، پرودیکوس، هیپاس تراسیماک، آنتیفون، کریتیاس.

- ۴۵۰± هرودوت، مورخ.
- ۴۴۰± دموکریت آبدرایی.
- ۴۳۵± آموزش سقراط در آتن.
- ۴۳۲ دادرسی آناکساگوراس به اتهام ناپارسایی در آتن که ناگزیر شد به تبعید برود.
- ۴۳۲-۴۳۱ نبرد پوتیده که سقراط در آن شرکت کرد.
- ۴۳۱-۴۱۶ الکیادس، سیاستمدار آتنی، از شاگردان سقراط.
- ۴۳۰± تألیف اثر تاریخی توسیدید.
- ۴۲۳± به صحنه آمدن نمایشنامه *ابر سیاه* اثر آریستوفان که آموزش سقراط را به ریشخند می‌گیرد.
- ۳۹۹ محاکمه سقراط به اتهام ناپارسایی و محکوم شدن او به مرگ.
- ۳۹۹±؟ آنتیستن، آریستپ کورنایی، اوکلیدمگاری، شاگردان سقراط هر یک برای خود مدرسه‌هایی برپا می‌کنند.
- ۳۹۰± ایسوکراتس مدرسه‌ای در آتن تأسیس می‌کند و در آن جا «فلسفه» رابه عنوان معلومات عمومی درس می‌دهد.
- ۳۸۹-۳۸۸ نخستین سفر افلاطون به ایتالای جنوبی و سیسیل. ملاقات با دییون سیراکوزی.
- ۳۸۸-۳۸۷ افلاطون در ورزشگاهی به نام آکادمی، در آتن مدرسه دایر می‌کند. اعضای اصلی آکادمی: اودوکسوس، هراکلید، کسنوکرات، اسپوزیپوس، ارسطو، تئتئوس، و دوزن به نام‌های: آکسیوته‌آ، لاستنیا.
- ۳۷۰-۳۰۱ چوانگ‌تسو، فیلسوف چینی که لی‌یه‌تسو را استاد خود می‌شناسد.
- ۳۶۷-۳۶۵ اودوکسوس کنیدی به جانشینی افلاطون، هنگام دومین سفر او به سیسیل نزد دنیس دوم سیراکوزی، ریاست

- آکادمی را عهده‌دار می‌شود.
- ۳۶۰-۳۶۱ هراکلید پوتی هنگام سؤمین سفر افلاطون به سیسیل به جانشینی او ریاست آکادمی را به عهده می‌گیرد.
- ۳۶۰±ss دیوژن کلبی، که شاگرد آنتیستن بود.
- ۳۶۰±؟ اشین (یا اخینس) اهل اسفتوس، شاگرد سقراط در آتن درس می‌دهد و رساله‌های گفت و شنودی تنظیم و تألیف می‌کند و سقراط را به صحنه می‌آورد.
- ۳۵۰±؟ گزنوفون، شاگرد سقراط خاطرات خود (یادماندنی‌ها) درباره سقراط را می‌نویسد.
- ۳۴۹-۳۴۸ مرگ افلاطون. اسپوزیپوس به جای او رئیس آکادمی می‌شود.
- ۳۳۹-۳۳۸ انتخاب کزنوکراتس به عنوان مدرس آکادمی به جانشینی اسپوزیپوس.

دوره هلنی‌مآبی (Hellénistique)

- ۳۳۶ به قدرت رسیدن اسکندر کبیر، پادشاه مقدونیه.
- ۳۳۵ ارسطو مدرسه خود را در آتن برپا می‌کند. اعضای مهم مدرسه او: تئوفراستوس، آریستوکسن، دیکه آرخوس، کلئارک (اسنادی به دست آمده که نشان می‌دهد شخص اخیر سفری به یک شهر یونانی، واقع در محل کنونی آبخانوم در افغانستان کرده بوده است).
- ۳۳۴ لشکرکشی اسکندر به ایران و هند. آناکسارک آبدرای، شاگرد دموکریت، پیرون و اونه‌سیکریت در این لشکرکشی حضور داشته‌اند.
- ۳۲۸±ss نسل اول پیروان دیوژن کلبی: مونیم، اونه‌سیکریت، کراتس، هیپارخیا، متروکلس، منیپ، منه‌دم.

- ۳۲۶-۳۲۳ حکیم هندی، کالانوس، هنگام اقامت اسکندر در تاکسیلا با یونانیان ملاقات و کوتاه زمانی پیش از مرگ اسکندر خودکشی می‌کند.
- ۳۲۳ مرگ اسکندر در بابل و به دنبال آن یک دوران آشوب و به هم ریختگی که تشکیل پادشاهی‌های هلنی‌مآب را همراه می‌آورد.
- ۳۲۲± مرگ ارسطو. تئوفراستوس جانشین او می‌شود.
- ۳۲۱ مناندر شاعر بذله‌گو، شاید زیر نفوذ اپیکور.
- ۳۲۰± فعالیت فلسفی پیرون اهل الیس. فیلون آتنی و تیمون آتنی شاگردان او بودند.
- ۳۱۲ مرگ کسنوکراتس. پولمون به جای او رئیس آکادمی می‌شود.
- ۳۰۶ اپیکور در آتن مدرسه تأسیس می‌کند. نخستین شاگردان او: هرودوت، پیتوکلس، هرمارک، متروذور، پولینئوس، لئوتئوس لامپساکی، تمیستا، لئوتون، کولوتس، آپولونیدس؛ آمی: ایدومنه.
- ۳۰۱± زنون سیتیومی در آتن مدرسه «رواقی» دایر می‌کند. نخستین شاگردان او: پرسه، اریستون خیوسی، کلثانت آسوسی.
- ۳۰۰± کتاب عناصر اقلیدس (اسکندریه‌ای)
- ۳۰۰± کراتور، مدرس آکادمی.
- ۲۹۵± تأسیس یک مرکز تحقیقات علمی به وسیله بطلمیوس اول در اسکندریه، به نام موزه، که دمتریوس ارسطویی اهل فالر در آن شرکت می‌کند و از جمله در پایان قرن سوم آریستارخوس ساموسی ستاره‌شناس و هروفیل پزشک، در آن درس می‌دهند.

- ۲۸۷-۲۸۶ استراتون لامپساکی جانشین تئوفراستوس می شود و عنوان مدرس مدرسه مشایی را پیدا می کند.
- ۲۸۳-۲۳۹ آنتیگونوس گوناتاس، شاه مقدونیه، فیلسوفان به خصوص رواقیان (کلثانت) را مورد محبت قرار می دهد.
- ۲۷۶-۲۴۱ آرکه سیلاس، مدرس آکادمی، به مدرسه یک جهت «انتقادی» می دهد.
- ۲۶۸± لیكون با عنوان مدرس مدرسه مشایی جانشین استراتون لامپساکی می شود.
- ۲۶۲± کلثانت، رئیس مدرسه رواقی، پس از مرگ زنون.
- ۲۳۵± اسفایروس رواقی، شاگرد زنون و کلثانت، مشاور شاه اسپارت، کلئومن سوم و احتمالاً سلف او آگیس چهارم، اصلاحات اجتماعی را به آنان توصیه می کند.
- ۲۳۰± کریسیپ، پس از مرگ کلثانت، مدیر مدرسه رواقی.
- ۲۱۲ ارشمیدس اهل سیراکیوز، ستاره شناس، ریاضی دان و مهندس به دست سربازان رمی، هنگام محاصره سیراکیوز کشته شد.
- ۱۶۴± کارنه آد، مدرس آکادمی.
- ۱۵۵ اعزام هیئتی به رم، توسط آتنی ها برای اینکه شهر آتن از خراج زیاد معاف شود. این هیئت شامل سه فیلسوف بود: کارنه آد آکادمیایی، کریتالائوس ارسطویی، دیوژن بابلی، رواقی.
- ۱۵۰± آنتی پاتر (یا آنتی پاتروس) اهل تارس، رئیس مدرسه رواقی.
- ۱۴۹-۱۴۶ مقدونیه و یونان تحت انقیاد رم.
- ۱۴۴± پانه تیوس رواقی در «محفل» سیبیون پذیرفته می شود. او در سال ۱۲۹ به جانشینی آنتی پاتر رئیس مدرسه رواقی

خواهد شد.

- ۱۳۳± بلوسیوس رواقی، شاگرد آنتی پاتر، الهام بخش اصلاحات اجتماعی تیریوس گراکوس به رم، و شاید نیز شورش آریستونیکوس در برغامی، که آزادی تمام برده ها و برابری تمام شهروندان را خواستار می شود.
- ۱۱۰± فیلون لاریسی و کاراماداس در آکادمی تدریس می کنند.
- ۱۰۶-۴۳ سیسرون، دولتمرد رمی که بخش بزرگی از رساله های فلسفی او مهلم از «آکادمی» زمان است (کارنه آد، فیلون لاریسی، کاراماداس، آنتیوکوس اسکالونی).
- ۹۹± کنتوس موسیوس، اسکائولا بونتی فکسن، روتیلیوس روفوس دولتمردان رمی، رواقی.
- ۹۷-۵۵ لوکرس اپیکوری سازنده منظومه *De rerum natura* (در باب طبیعت).
- ۹۵-۴۶ کاتون اوتیکی، دولتمرد رمی و فیلسوف رواقی.
- ۸۷ رومیان آتن را تسخیر می کنند. لشکریان سیلابه غارت شهر می پردازند.
- ۷۹± آنتیوکوس اسکالونی مدرسه خود را در آتن افتتاح می کند. او با رفتار «انتقادی» آکادمی که پس از آرکیلاس، تا زمان فیلون لاریسی پذیرفته شده بود، مخالفت می کرد.
- ۶۰± جلوه های گوناگون تجدید حیات مکتب فیثاغورسی.
- ۵۰±؟ آپولوفانس برغامی، فیلسوف اپیکوری.
- ۵۰± فیلوم گادارایی، فیلسوف اپیکوری، دوست کالپورنیوس پیزون (که پدرزن سزار رم بود). بسیاری از نوشته های او در ویلای پاپیروس، در هرکولانوم بازیافته شده اند.
- ۴۹± دیدور سیسیلی، مورخ.
- ۴۴ کشتن ژول سزار.

- ۴۳ حضور ژونیوس بروتوس، سیاستمدار رومی، قاتل سزار در جلسات درس تئومنیست افلاطونی. (آخرین فیلسوف آموزگار در آتن که «آکادمیک» در معنای «انتقادی» نامیده می‌شد). مؤسسات مدرسی که توسط افلاطون، ارسطو و زنون پایه‌گذاری شده بودند در آخرین سال‌های جمهوری رم از هم پاشیدند، تنها مدرسه اپیکور باقی ماند. مدارس جدید با استفاده از میراث آیینی افلاطون، ارسطو و زنون در شهرهای دیگر برپا شدند و در آتن نیز.
- ۳۵± اودور اسکندریه‌ای، فیلسوف افلاطونی.
- ۳۰ نبرد اکتیوم، مرگ کلئوپاترا آخرین ملکه مصر. پایان دوران هلنی مآبی.
- ۳۰؟ حکامی احکام اپیکوری زیر نظر و توجه دیوگنس اوآنوآندی در شهر زادگاهش (oinoanda) (بعضی از دانشمندان تاریخ آن را دومین قرن پس از میلاد نیز دانسته‌اند).
- ۷± آمی‌نیاس ساموسی، فیلسوف اپیکوری.

پس از میلاد مسیح

امپراتوری رم

- ۲۷ اوکتاو از طرف سنا امپراتور شناخته می‌شود و عنوان اوگوست (اعلیحضرت) می‌گیرد. پایان جمهوری رم و آغاز امپراتوری. در این دوره، شکوفایی ادبیات لاتینی پیش می‌آید: هوراس، اووید، آریوس دیدیم، مشاوری اوگوست و مؤلف یک رساله درباره «جزئیات» مکاتب مختلف فلسفی. سکستیوس‌ها، پدر و پسر هر دو فیلسوفان رومی، تحت تأثیر مکتب رواقی و فیثاغورسی نفوذ بسیار بر افکار

- سه نکا می‌گذارند.
- ۲۹-۳۰ به صلیب کشیدن مسیح در ناصره اورشلیم (بیت المقدس).
- ۴۰± فیلون اسکندریه‌ای، افلاطونی، از بزرگ‌ترین نویسندگان یهودیت هلنی‌مآب. او تأثیر بسیاری بر «فلسفه» مسیحیت خواهد داشت.
- ۴۸-۶۵ سه نکا، فیلسوف رواقی. نخست استاد سرخانه، سپس مشاور نرون. او از سال ۶۲ منحصراً به فعالیت‌های فلسفی می‌پردازد. در سال ۶۵ امپراتور او را وادار به خودکشی می‌کند.
- ۶۰ آمونیوس، افلاطونی در آتن درس می‌دهد. پلوتارک گروه‌ای از شنندگان درس‌های اوست.
- ۹۳-۹۴ امپراتور دومی‌تین تمام فیلسوف‌ها را از رم بیرون می‌کند. اپیکتت رواقی شاگرد موسونیوس روفوس، رانده از رم، در شهر نیکوپولیس، در ساحل یونانی آدریاتیک، مدرسه‌ای تأسیس می‌کند.
- ۹۶ جلوس امپراتور نروا.
- ۱۰۰±ss پلوتارک گروه‌ای، افلاطونی باگرایش‌های «انتقادی».
- ۱۲۰± آغاز فعالیت ادبی حامیان مسیحیت به ویژه ژوستین، آتناگور، تثوفیل انطاکیه‌ای که مسیحیت را به عنوان یک فلسفه معرفی می‌کند.
- ۱۲۹-۲۰۰ زندگانی جالینوس برغامی، پزشک و فیلسوف.
- ۱۳۳± بازبیلید، نخستین غنوسی «از لحاظ تاریخی معلوم»، در اسکندریه تدریس می‌کند.
- ۱۴۰ والانتین غنوسی در زمان حکومت آنتونین پارسا درس می‌دهد.
- ۱۴۰± فاوورینوس اهل آرل، افلاطونی با تمایلات «انتقادی».

- ۱۴۶ کالوسیوس توروس، افلاطونی، در آتن تدریس می‌کند.
اولوس گلوس شاگرد اوست.
- ۱۴۷± کلود بطلمیوس، ستاره‌شناس، ریاضی‌دان، جغرافی‌دان.
- ۱۵۰± آپوله‌مادوری، افلاطونی.
- ۱۵۰±؟ نومنیوس و کرونیوس، هر دو افلاطونی.
- ۱۵۰± الکتیوس، افلاطونی، مؤلف خلاصه‌ای از مکتب افلاطونی
(Didaskalikos).
- ۱۵۰±؟ آلبینوس افلاطونی نویسنده کتاب مقدمه‌ای برگرفت و
شنودهای افلاطون، در اسمیرن (ازمیر) تدریس می‌کند.
- ۱۵۵± ماکسیم اهل تیر، سخنور و فیلسوف افلاطونی.
- ۱۶۰± لوسین، نویسنده طنزگوی متأثر از کلبی‌گرایی.
- ۱۶۱-۱۸۰ حکومت امپراتور مارک اورل رواقی بسیار متأثر از اپیکتت.
- ۱۷۶ مارک اورل در آتن کرسی‌های تدریس چهار فرقه مهم
فلسفی: افلاطونی، ارسطویی، رواقی و اپیکوری را
به هزینه امپراتوری برپا می‌کند.
- ۱۷۶± آتیکوس، فیلسوف افلاطونی در آتن بر کرسی تدریس برپا
شده به وسیله مارک اورل تدریس می‌کند.
- ۱۷۷± تألیف کتاب شب‌های آتن، اولوس گلوس.
- ۱۷۷± سلس فیلسوف افلاطونی، قلم‌فرسای ضدمسیحی.
- ۱۸۰ss اسکندریه و سزاره فلسطین مراکز آموزش «فلسفه»
مسیحی می‌شوند: پانتین، کلیمان اهل اسکندریه، اوریزن،
گرگوار معجزه‌گر، اوزب سزاره‌ای.
- ۱۹۰± سکستوس آمپیریکوس، پزشک، فیلسوف شک‌گرا که
توسط او با دلایل شک‌گرایان باستانی آشنا می‌شویم،
آنسیدم (اواسط قرن اول پیش از میلاد)، و آگریپا (که تعیین
تاریخ او مشکل است).

- ۱۹۸± الکساندر آفرودیزیایی در آتن (۴) فلسفه ارسطویی می‌آموزد و تفسیرهای متعددی بر آثار ارسطو می‌نویسد.
- ۲۰۰± دیوگنس لائرتیوس، نویسنده کتابی به نام: زندگانی، آیین‌ها و فیلسوفان پرآوازه. آراء
- ۲۴۴-۲۷۰ فلوطین شاگرد آمونیوس ساکاس در آتن یک مدرسه افلاطونی دایر می‌کند (=نوافلاطونی) پورفوریوس، آملیوس، کاستریسیوس، روگاتیانوس از شاگردان او بودند. در برخی از نوشته‌های او شرح مباحثاتی با غنوسیان دیده می‌شود.
- ۳۰۰± آغاز رهبانیت مسیحی. آنتوان صحرانشین می‌شود. آتاناز اسکندریه‌ای در سال ۳۵۶ شرح زندگی خود را می‌نویسد.

امپراتوری مسیحی

- ۳۱۲-۳۱۳ مسیحی شدن امپراتور کنستانتین که فرمان میلان را صادر می‌کند و تساهل درباره اعمال (عبادی) مذهب مسیحیت را تضمین می‌نماید.
- ۳۱۳± یامبلیک یک مدرسه افلاطونی (=نوافلاطونی) در سوریه، احتمالاً در آپامه، دایر می‌کند. او با اهمیتی که برای سنت فیثاغورسی و عمل توسل به ارواح قایل می‌شود به شدت بر مکتب نوافلاطونی بعدی اثر می‌گذارد. تفسیرهای فراوان بر افلاطون و ارسطو می‌نویسد. از جمله شاگردان او، ایدسیوس اهل کاپادوکیه و تئودور اهل آسینه می‌باشند.
- ۳۶۱-۳۶۳ حکومت امپراتور ژولین، فیلسوف نوافلاطونی، شاگرد ماکسیم اِفِه‌سوسی (در سنت یامبلیک) به یک واکنش ضد مسیحی، متأثر از مکتب نوافلاطونی میدان می‌دهد.
- ۳۶۰±ss گسترش «رهبانیت دانشمندان»: بازیل سزاره‌ای، گرگوار

- نازیانزی، گرگوار نیسه‌ای، اِواگر پونتیکی.
 پلوتارک آتنی: پیدایش مکتب افلاطونی (=نوافلاطونی) ۳۷۵±ss
 آتن.
- فعالیت ادبی اوگوستین. ۳۸۶-۴۳۰
- گسترش آموزش نوافلاطونی در آتن و اسکندریه (مدارس خصوصی): سیریانوس، پروکلس، داماسکیوس، هیپروکلس، هرمیاس، آمونیوس، سمپلی سیوس، المپودور. بین نوافلاطونی‌هایی که در قرن‌های پنجم و ششم در آتن آموزش می‌دهند و آنها که، مانند هیپروکلس، هرمیاس، آمونیوس المپودور در اسکندریه تدریس می‌کنند، تفاوت آیینی مهمی ملاحظه نمی‌شود. تفسیرهای بسیار بر افلاطون و ارسطو از جمله به وسیله سیریانوس، پروکلس، هرمیاس، آمونیوس، المپودور، فیلوپون، سمپلی سیوس نوشته می‌شود. مکتب نوافلاطونی کانونیستادگی در برابر مسیحیت.
- امپراتور ژوستین آموزش دادن به وسیله غیرمسیحیان را ۵۲۹
 قدغن می‌کند. فیلسوفان نوافلاطونی، داماسکیوس، سمپلی سیوس و پریسین آتن را ترک می‌کنند و به ایران پناهنده می‌شوند. پس از قرارداد صلح بین خسرو و ژوستین آنها در حرّان مستقر می‌شوند. حرّان در سرزمین بیزانس واقع شده بود اما زیر نفوذ ایران بود و آن فیلسوفان به آموزش‌های خویش ادامه دادند.
- ژان فیلوپون نوافلاطونی به مسیحیت ایمان می‌آورد و علت ۵۲۹±
 آن احتمالاً تدابیری است که ژوستین در ممنوعیت آموزش از جانب غیرمسیحیان اتخاذ می‌کند.
- دوروته غزه‌ای، نویسنده رهبانی. ۵۴۰±

از همین نویسنده

۱. آمبرواز قدیس، ستایش داود نشر Cerf، ۱۹۷۷
۲. تاریخ اندیشه هلنی و رمی: درس افتتاحیه ۱۸ فوریه کولژ دو فرانس، ۱۹۸۳
۳. فلوطین، نوشته‌ها، رساله ۳۸ (V، VI) نشر Cerf، ۱۹۸۸
۴. فلوطین یا ساده‌نگری مؤسسه مطالعات اوگوستینی، ۱۹۸۹
۵. فلوطین، نوشته‌ها، رساله ۵۰ (III. ۵) نشر Cerf، ۱۹۹۰
۶. دژ درون، مقدمه‌ای بر اندیشه‌های مارک اورل نشر Fayard، ۱۹۹۲
۷. تمرین‌های روانی و فلسفه باستانی مؤسسه مطالعات اوگوستینی، ۱۹۹۳
۸. فلوطین، نوشته‌ها، رساله ۹ (VI، ۹) نشر Cerf، ۱۹۹۴

