



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

فرازهایی از «دفترهای تدارکاتی رساله‌ی دکتری» مارکس درباره‌ی افلاطون، ارسطو، هگل، سقراط و مسیح

کارل مارکس

ترجمه‌ی: علی رها



بهمن ۱۴۰۱

یادداشت مترجم: متن پیش‌رو فرازهایی از دو دفتر از هفت تدارکاتی مارکس است. مارکس با این دفترها کار جدی پیرامون رساله‌ی دکتری‌اش را در ۱۸۳۹ آغاز کرد. ماحصل نهایی آن «**اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتی و اپیکوری**» [۱] بود که در آوریل ۱۸۴۱ به اتمام رساند و در همان ماه به اخذ دکترا از دانشگاه ینا نایل شد. در واقع موضوع خود رساله‌ی دکترا بخش نسبتاً کوچک‌تری از پژوهشی گسترده و عمیق درباره‌ی فلسفه‌ی باستان است. مارکس در نظر داشت حاصل پژوهش‌های خود را که بسیار فراتر از اپیکور و دموکریت بود منتشر کند، اما موفق نشد. متن انگلیسی دفترهای تدارکاتی مارکس حدود ۷۶ صفحه است که ترجمه‌ی من شامل ۲۰ صفحه از آن می‌شود. بخش‌هایی را که به خود رساله‌ی دکترا منتقل شده‌اند، با رجوع به ترجمه‌ی فارسی آن حذف کردم. آنچه گلچین کرده‌ام، خمیرمایه‌ی این دفترهای تدارکاتی است. ترجمه‌ی کنونی برگرفته از دفترهای دوم و ششم است که برای انعکاس افق اندیشه‌ی مارکس عامدانه از پرداختن به اپیکور و دموکریت صرف‌نظر شده است. [۲]

بررسی دقیق این دفترها نشان می‌دهد که انگیزه‌ی واقعی مارکس علاوه بر تاریخ دوران باستان، هم‌چنین تاریخ زمان خود، هگلی‌های جوان و «میان‌مایه‌ی» هم‌دوره‌ی خود بود که «استاد ما را بد فهمیده‌اند». همان‌طور که مارکس تشریح می‌کند «در تاریخ فلسفه گره‌گاه‌هایی وجود دارد که فلسفه را در خود به سطحی انضمامی برمی‌کشاند.» مارکس این گره‌گاه‌ها را در ارسطو و هگل شناسایی می‌کند. «به دنبال فلسفه‌ای بزرگ، فلسفه‌ای جهانی»، طوفانی فرا می‌رسد که ما را به کج‌راه می‌برد، چراکه به واقعیت جهان بیرونی، به «پراکسیس»، روی نمی‌آورد. از این‌رو، پس از ارسطو، یک زنون، و پس از هگل «تلاش‌های غالباً ضعیف فیلسوفان مدرن» رخ می‌دهد. برعکس، مارکس وظیفه‌ی فلسفه یعنی وظیفه‌ی خود را این‌گونه تبیین می‌کند: همان‌گونه که «پرومته با ربودن آتش از بهشت شروع به ساختن خانه‌ها می‌کند و بر روی زمین مسکن می‌گزیند، فلسفه نیز که به کل جهان گسترش یافته است، علیه جهان پدیداری چرخش می‌کند. اکنون همین امر در خصوص فلسفه‌ی هگل صدق می‌کند.» از این روست که مارکس بلافاصله پس از اتمام رساله‌ی دکترایش درگیر فعالیت‌ی عملی-نظری می‌شود.

[...] فلسفه‌ی باستان به دو روش در جست‌وجوی درک انسان حکیم است؛ اما هر دو روش ریشه‌ی یک‌سانی دارند. آنچه از لحاظ نظری در شرح داده شده از ماده [matter] ظاهر می‌شود، از لحاظ عملی در تعریف حکمت پدیدار می‌شود. فلسفه‌ی یونان با هفت انسان حکیم آغاز می‌شود که تالس، فیلسوف طبیعت‌گرای ایونی [۳]، در میان آن‌هاست، و با کوشش برای به تصویر کشیدن مفهومی انسان حکیم پایان می‌یابد. ابتدا و انتها، و نیز مرکز و وسط، همانا حکمت یعنی سقراط است. همان‌گونه که سقوط سیاسی یونان در زمانی که

اسکندر حکمت خویش را در بابل از دست می‌دهد تصادفی نیست، چرخیدن فلسفه به دور این افراد برجسته نیز اتفاقی نیست.

از آن‌جا که جوهر^۴ [substance] روح زندگی و ذهن یونان است که ابتدا بین آن‌ها هم‌چون ساحت جوهر^۵ آزاد ظاهر می‌شود، شناخت این جوهر در موجودات مستقل، افراد، رخ می‌دهد که به خاطر برجستگی از سوی هر یک نسبت به دیگری وجودی **بیرونی** دارد، و از سوی دیگر دانش او زندگی درونی جوهر است، و از این‌رو، نسبت به شرایط واقعی که آن‌ها را احاطه می‌کند، درونی است. فیلسوف یونانی جهان‌آفرین [demiruge] است؛ دنیای او از آن جهانی که در آفتاب طبیعی امر واقعی [the substantial] شکوفاست، متفاوت است.

نخستین حکیمان صرفاً نقش حامل را دارند، پیتیا [۴]، که جوهر در قواعدی عام و ساده طنین آن‌هاست؛ زبان آن‌ها کماکان صرفاً زبان جوهری است که طنین‌افکن شده است، نیروهای ساده‌ی زندگی اخلاقی که آشکار شده‌اند. پس آن‌ها تا حدودی رهبران فعال زندگی سیاسی، قانون‌گذار، هستند.

فیلسوفان طبیعت‌گرای ایونی به همان اندازه‌ی صورت(های) عنصر طبیعی که ظاهر می‌شوند پدیده‌های منزوی‌اند، صورت‌هایی که ذیل آن‌ها می‌کوشند کائنات را درک کنند. فیثاغوری‌ها درون دولت زندگی‌ای درونی برای خود سازمان‌دهی می‌کنند؛ صورتی که در آن دانش خود را از جوهر^۶ در نیمه‌راه بین انزوایی کاملاً آگاهانه که میان ایونی‌ها مشاهده نشده — انزوای ایونی‌ها کمابیش انزوای ناخواسته و ساده‌لوحانه‌ی هستنده‌های بدوی است — و تداوم معتمدانه‌ی زندگی اخلاقی متحقق می‌کنند. صورت زندگی آن‌ها به خودی خود بنیادین، سیاسی، است، اما به گونه‌ای انتزاعی حفظ شده و از جنبه‌ی گستره و مبانی طبیعی به حداقل کاهش یافته است؛ همان‌گونه که اصل آن‌ها، عدد، در نیمه‌راه بین محسوسات رنگین و امور غیرمادی [ideell] است. الثایی‌ها [۵]، در مقام نخستین کاشفان صورت‌های مثالی [ideal] جوهر، که خودشان کماکان درون‌بودگی جوهر را به شیوه‌ای صرفاً درونی، انتزاعی و فشرده درک می‌کنند، منادیان پیامبرگونه‌ی پرشور پگاه هستند. آن‌ها غوطه‌ور در نور محض با خشم از مردمان و خدایان باستان روی بر می‌گردانند. اما در مورد آناکساگوراس [Anaxagoras]، خود مردم برخلاف حکیم منزوی^۷ به خدایان باستان روی می‌آورند؛ او را منزوی می‌نامند و از میان خود طرد می‌کنند. در عصر جدید (برای نمونه نگاه کنید به ریتز [۶]، **تاریخ فلسفه‌ی باستان**، جلد اول، [۱۸۲۹، ص. ۳۰۰ و پس از آن]) آناکساگوراس به دوگانه‌انگاری متهم شده است. ارسطو در کتاب اول **مابعدالطبیعه** می‌گوید او از خرد هم‌چون یک ماشین استفاده می‌کند و فقط زمانی به آن رجوع می‌کند که توضیحات طبیعی‌اش به اتمام می‌رسد. اما این دوگانه‌انگاری آشکار از سویی همان عنصر دوگانه‌ای است که در زمان آناکساگوراس شروع به شکافتن قلب دولت می‌کند، و از دیگر سو، باید عمیق‌تر درک شود. خرد

فعال است و در جایی بدان رجوع می‌شود که تعینی طبیعی وجود نداشته باشد. خود آن خرد همانا نا-بودگی [non ens] امر طبیعی، وجود مثالی [Idealität] است. و سپس فعالیت این وجود مثالی فقط زمانی مداخله‌گر است که بینایی جسمانی فیلسوف از کار افتاده باشد؛ یعنی، خرد خرد خود فیلسوف است، و هنگامی به آن رجوع می‌شود که او دیگر توان عینیت‌بخشی به فعالیت خود را نداشته باشد. بنابراین، خرد سوپژکتیو به‌مثابه‌ی سرشت حکیم سرگردان [۷] ظاهر می‌شود، و در توان‌مندی او هم‌چون وجود مثالی تعین واقعی، از سویی در سوفسطایی‌ها و از سوی دیگر در سقراط، تجلی پیدا می‌کند.

اگر نخستین حکیمان یونانی در حکم روح واقعی یعنی معرفت تجسم‌یافته‌ی جوهر باشند، اگر گفتارهای آن‌ها به اندازه‌ی خود جوهر از ژرفایی اصیل حراست کنند، چنان‌چه جوهر به طور فراینده‌ای صورت مثالی یابد و حاملان پیشروی آن در ضدیت با واقعیت جوهر تجلی‌یافته، زندگی واقعی مردمان، بر یک زندگی ذهنی در واقعیت خاص خودشان تصریح کنند، آن‌گاه خود وجود مثالی همانا صرفاً به صورت جوهر است. هیچ آسیبی به قدرت‌های زنده وارد نمی‌شود؛ ذهنی‌ترین افراد این دوره، فیثاغوری‌ها و الئایی‌ها، هستی‌دولتی را به‌سان خرد واقعی می‌ستایند؛ اصول آن‌ها عینی است، قدرتی برتر از خودشان؛ قدرتی که آن‌ها به سیاقی نیمه‌عرفانی با شور و شوقی شاعرانه منادی آن بودند؛ یعنی به شکلی که انرژی طبیعی را به وجود مثالی ارتقاء می‌دهد ولی آن را هدر نمی‌دهد، بلکه پردازش می‌کند و در تعینی طبیعی دست‌نخورده باقی می‌گذارد. این تجسد جوهر مثالی در خود فیلسوفانی رخ می‌دهد که بشارت‌دهنده‌ی آن هستند؛ نه تنها شیوه‌ی بیان آن به طور تصنعی شاعرانه است بلکه واقعیت آن این فرد است که واقعیتش همان ظاهر آن است؛ خود آن‌ها تندیس‌هایی زنده‌اند، آثار زنده‌ی هنری که مردم عظمت تصنعی آن‌ها را هم‌چون رویشی از درون خودشان استنباط می‌کنند؛ در حالی که فعالیت آن‌ها، هم‌چون نمونه‌ی نخستین حکیمان، به امر جامع شکل می‌بخشد، بیانات آن‌ها جوهری به واقع موکد، قانون، است.

بنابراین، این حکما درست مانند تندیس‌های خدایان المپ هیچ مشابهتی با مردم عادی ندارند؛ حرکت آن‌ها هم‌چون سکونی در خود است. رابطه‌ی آن‌ها با مردم برخوردار از همان عینیتی است که در رابطه با جوهر دارند. کاهنان معبد آپولو در دلفی [۸] نزد مردم حقیقتی ملکوتی بودند که در سایه‌روشن‌های قدرتی ناشناخته پنهان شده بودند، آن هم فقط تا زمانی که قدرت آشکار اصیل روح یونانی از منبرهای پیتیان [۹] غرش می‌کرد؛ تا زمانی که آن‌ها نظریه‌ی طنین‌انداز خود مردم بودند، مردم نسبت به آن‌ها نگرشی نظری داشتند، آنان از مردم بودند تا جایی که مشابه مردم نبودند. همین موضوع در خصوص این حکیمان صادق است. اما وضعیت در خصوص سوفسطایی‌ها و سقراط، و بالقوه آناکساگوراس، برعکس شد. اکنون خود وجود مثالی است که در صورت بی‌واسطه‌اش، روح سوپژکتیو، به اصل فلسفه تبدیل می‌شود. در حکیمان پیشین یونان، صورت

مثالی جوهر، هویت آن، در تمایز با جامه‌ی رنگارنگ بافته‌شده از فردیت‌های افراد گوناگونی بود که واقعیت آشکار آن را به نمایش می‌گذاشتند. متعاقباً، این حکیمان از سویی امر مطلق را صرفاً با یک‌جانبه‌ترین و عام‌ترین تعاریف هستی‌شناختی درک می‌کردند، و از سوی دیگر، در واقعیت خودشان نماد جوهری محصورشده در خود را بازنمایی می‌کردند. آنان در حالی که خود را از عامه‌ی مردم کنار می‌کشیدند و معمای روح را به زبان می‌آوردند، از سوی دیگر، همانند خدایان تصنعی در بازارها و در سرخوشی خودمکاشفه‌گر خویش‌زیور و زینت اصیل مردمی بودند که به آنان به مثابه‌ی فرد بازمی‌گشتند. اکنون، برعکس، خود وجود مثالی، انتزاع محض، که برای خود شده است، با جوهر روبه‌روست؛ سوژکتیویته‌ای که خود را به مثابه‌ی اصلی فلسفی برمی‌نشانند. این سوژکتیویته که با نیروهای اساسی مردم مقابله می‌کند، با این که به مردم تعلق ندارد، ولی بازهم از آن‌هاست، یعنی با واقعیت از بیرون روبه‌روست و در عمل درگیر واقعیت، و حرکت به منزله‌ی موجودیت آن به‌شمار می‌آید. سوفسطایی‌ها این حاملان متحرک بالندگی هستند. در ژرف‌ترین شکل درونی آن‌ها، منزله‌شده از ناخالصی بی‌واسطه‌ی ظاهری، سقراط است که سرش دلفی او را خردمندترین می‌نامد.

جوهر در مواجهه با وجود مثالی خود به انبوهی از موجودیت‌ها و نهادهای محدود و تصادفی منقسم می‌شود که حقانیت آن‌ها — وحدت و همسانی با آن — به درون روحی سوژکتیو گریز کرده است. روح سوژکتیو به خودی خود حامل جوهر است، اما از آن‌جا که این وجود مثالی با واقعیت در تعارض است، به طور عینی در اذهان به مثابه‌ی یک «باید»، و به طور سوژکتیو هم‌چون یک تکاپو حضور دارد. بیان این روح سوژکتیو که از برخورداری وجود مثالی در درون خود آگاه است، حکم مفهوم است که برای آن معیار فرد آن چیزی است که در خود متعین می‌شود، یعنی هدف و نیکی که اما در این‌جا هنوز در حکم «باید» واقعیت است. این «باید» واقعیت نیز به همان‌سان «باید» سوژه‌ای است که نسبت به این وجود مثالی آگاهی یافته است، چراکه در واقعیت ریشه بسته است و واقعیتی که بیرون از آن است، واقعیت خود اوست. از این رو، جایگاه این سوژه همانند سرنوشتش متعین است.

یکم، این امر که این وجود مثالی جوهر به روح سوژکتیو وارد شده است، از خود دور افتاده است — دورافتادگی از زندگی واقعی که در خود زندگی واقعی متعین است — یک جهش به‌شمار می‌آید. از این رو، این تعین یافتگی سوژه برای آن در حکم یک عمل انجام‌یافته است، نیرویی بیگانه، که حامل آن خود را در نیمه ایزد [daemon] سقراط باز می‌یابد. نیمه ایزد نمود بی‌واسطه‌ی این واقعیت است که فلسفه در زندگی یونان صرفاً به همان میزان درونی است که بیرونی. خصیصه‌های نیمه ایزد تعیین‌کننده‌ی تکینگی تجربی سوژه است، چراکه سوژه به طور طبیعی خود را از امر واقعی می‌گسلد، و از این رو، در زندگی [یونان] زندگی او به طور طبیعی تعین یافته است، چراکه نیمه ایزد به‌سان تعیین‌کننده‌ی طبیعی پدیدار می‌شود. خود

سوفسطایی‌ها این نیمه ایزدها هستند که هنوز از اعمال خود تفکیک نشده‌اند. سقراط می‌داند که نیمه ایزد را در خود حمل می‌کند. سقراط نمونه‌ی بارز جوهری است که خود را در سوژه گم کرده است. بنابراین، او به همان میزان فردی است واقعی که فیلسوفان پیشین، ولی در ساحت سوژکتیویته که در خود محصور نیست؛ تندیس خدا نیست، بلکه شمایی انسانی است؛ رازگونه نیست، بلکه روشن و فروزان است؛ نه یک غیب‌گو، بلکه انسانی است اجتماعی.

بنابراین، تعین دوم این است که این سوژه درباره‌ی «باید»، هدف، یک حکم صادر می‌کند. جوهر وجودی مثالی خود را در روح سوژکتیو از دست داده است؛ روحی که بدین‌سان در خود به تعین جوهر، به محمول [predicate] آن، بدل شده است، در حالی که خود جوهر در رابطه با روح سوژکتیو صرفاً به ترکیبی از موجودیت‌های مستقل، بی‌واسطه و ناموجه بدل شده است. از آن جا که تعین محمول ارجاع به چیزی موجود و از این رو خودش بی‌واسطه است، و از آن جا که این چیز موجود روح زنده‌ی مردمان است، در عمل همانا تعین روحيات مردم، تعلیم و تربیت است. «باید» آن جوهریت بیان‌گر تعین روح سوژکتیو است؛ بنابراین، هدف جهان، هدف خود روح است که فراخوانش همانا آموزاندن است. از این رو، هم در زندگی و هم در تعلیمش، به خودی خود هدف و لذا امر نیک را متجسم می‌شود. این حکیمی است که به جنبشی عملی وارد شده است.

سرانجام، تا آن جا که این فرد حکم مفهوم در جهان را اعلام می‌کند، او در خود منقسم و داوری شده است؛ چون در حالی که ریشه‌های او تا حدی در امر واقعی است، حق وجود خود را صرفاً به قوانین دولتی که به آن تعلق دارد، به دین آن، و به طور خلاصه، به کلیه‌ی شرایط اساسی مدیون است که در نظرش هم‌چون سرشت خود او پدیدار شده است. از سوی دیگر، او در خود صاحب هدفی است که داور این جوهریت است. بنابراین، جوهریتش در خود این فرد داوری می‌شود، و بدینسان به هلاکت می‌رسد [۱۰]، دقیقاً بدین خاطر که او از امر واقعی زاده شده و نه از روحی آزاد که تمام تضادها را تحمل و برطرف می‌کند و لازم نیست شرایط فی‌نفسه طبیعی را به رسمیت بشناسد.

سقراط به این دلیل بسیار مهم است که رابطه‌ی فلسفه یونان با روح یونان، و بنابراین، محدودیت‌های درونی آن در او بیان شده است. بدیهی است که مقایسه‌ی رابطه‌ی فلسفه‌ی هگلی با زندگی و مورد سقراط در زمان اخیر تا چه حد احمقانه است؛ مقایسه‌ای که به واسطه‌ی آن توجیهی برای محکوم کردن فلسفه‌ی هگلی استخراج شده بود. کاستی مشخص فلسفه‌ی یونانی دقیقاً در این است که صرفاً با روح جوهری مرتبط است؛ در زمان ما هر دو سویه روح است و هر دو می‌خواهند در چنین ساختی تصدیق شوند.

سوبژکتیویته در حامل بلافصل خود [سقراط] به مثابه‌ی زندگی و فعالیت عملی او تجلی می‌یابد، آن هم در شکلی که او افراد را از تعین‌های جوهریت به سوی تعین در خود هدایت می‌کند؛ فلسفه‌ی او صرف‌نظر از این فعالیت عملی، به جز تعین انتزاعی نیکی محتوای دیگری ندارد. فلسفه‌اش همانا انتقال او از مفاهیم جوهری موجود، تفاوت‌ها، و غیره، به تعینی در خود است، اما به غیر از آن که حامل این پژواک در حال انحلال باشد، محتوای دیگری ندارد؛ بنابراین، فلسفه‌ی او در اساس **حکمت خود** او، **نیکی** خود اوست؛ در ارتباط با جهان، یگانه‌کام‌یابی آموزه‌ی او درباره‌ی نیکی سوبژکتیویته‌ی کاملاً متفاوتی است با کانت که حکمی الزامی برقرار می‌سازد. نزد کانت اهمیتی ندارد که او به مثابه‌ی سوژه‌ای تجربی چه نگرشی را نسبت به این حکم الزامی اقتباس می‌کند.

حرکت نزد افلاطون به امری غیرمادی (ideell) تبدیل می‌شود. همان‌طور که سقراط ایماژ و آموزگار جهان است، مثل افلاطون و انتزاع فلسفی‌اش پیش‌نمون‌های جهان است.

نزد افلاطون، این تعین انتزاعی نیکی، هدف، به فلسفه‌ای جامع و جهان‌شمول گسترش می‌یابد. هدف، به مثابه‌ی تعینی در خود، اراده‌ی واقعی فیلسوف، همانا اندیشیدن است، و تعین‌های واقعی این نیکی همانا اندیشه‌های درون‌ماندگار. اراده‌ی واقعی فیلسوف، وجود مثالی فعال در او، همانا «باید» واقعی جهان واقعی است. افلاطون این طرز تلقی خود را از واقعیت به گونه‌ای درک می‌کند که قلمرو مستقلی از ایده‌ها بر فراز واقعیت سیر می‌کند (و این «ماوراء» سوبژکتیویته‌ی خود فیلسوف است) و به نحو مبهمی در آن بازتاب می‌یابد. اگر سقراط صرفاً نام وجود مثالی را کشف کرد که از جوهر به سوژه گذر کرده و خود او آگاهانه به منزله‌ی چنین حرکتی بود، اکنون جهان واقعی واقعیت به شیوه‌ای به واقع مثالی به آگاهی افلاطون وارد می‌شود، اما از این طریق خود این جهان مثالی همان‌قدر در خود اساساً سازمان می‌یابد که جهان به واقع واقعی رویاروی آن. ارسطو در این باره به درستی اشاره می‌کند که:

«چراکه عدد صورت‌ها عملاً با عدد اشیایی که این متفکران در جست‌وجوی علل آن‌ها به صورت‌ها می‌رسند برابر است و دست‌کم کم‌تر نیست.» (مابعدالطبیعه، کتاب اول، فصل نهم)

بنابراین، در نزد خود فیلسوف، تعین این جهان و سازمان آن به خودی خود یک ماوراء است؛ حرکت از این جهان زدوده شده است.

«حال آن‌که اگر هم صورت‌ها موجود باشند، اشیایی که از آن‌ها بهره‌ورند به وجود نخواهند آمد، مگر آن‌که چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود[...].» ارسطو، همان منبع.

بنابراین، فیلسوف به خودی خود، یعنی نه به عنوان حرکت عام روح واقعی بلکه به عنوان حکیم، حقیقتی است در ورای جهان واقعی رویاروی او. وقتی افلاطون می‌گوید که برای آن که دولت به هدف خود دست پیدا کند، یا فیلسوفان باید شاه شوند، یا شاهان فیلسوف، این موضوع را به دقیق‌ترین وجه بیان می‌کند. او در تلاش برای آموزش دادن به یک خودکامه، کوششی عملی در این راستا انجام داد. در واقع دولت او در عالی‌ترین وجه مشخصه‌ی خود دولت فاضلان است. [۱۱]

من مایلیم در این جا به دو نکته‌ی دیگر از ارسطو اشاره کنم، چراکه آن‌ها درباره‌ی شکل آگاهی افلاطونی مهم‌ترین نتیجه‌گیری‌ها را ارائه می‌دهند و با جنبه‌ای که ما آن را در ارتباط با حکیم بررسی می‌کنیم پیوند می‌خورند.

ارسطو درباره‌ی افلاطون می‌گوید:

«در رساله‌ی **فایدون** [Phaedo] چنان سخن گفته می‌شود که گویی صورت‌ها، هم علت وجود اشیاء هستند و هم علت شدن آن‌ها. حال آن که اگر هم صورت‌ها موجود باشند، اشیایی که از آن‌ها بهره‌ورند به وجود نخواهند آمد، مگر آن که چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود [...]» ارسطو، همان منبع.

افلاطون می‌خواهد نه فقط آن چه هست، بلکه کل امکان هستی را به وجود مثالی تبدیل کند. این وجود مثالی در خود آگاهی فلسفی قلمرویی بسته و مشخصاً متفاوت است. از آن جا که چنین است، فاقد حرکت است. این تضاد در آگاهی فلسفی باید برای آن آگاهی به خود عینیت ببخشد؛ آگاهی فلسفی باید آن تضاد را طرد کند.

«به‌علاوه، صورت‌ها الگوهای نه تنها اشیاء محسوس بلکه الگوهای خود صورت‌ها نیز باشند؛ یعنی جنس الگوی صورت‌های گوناگون جنس است: بنابراین شیئی واحد هم الگو و نسخه‌ای از آن الگو است.» [همان منبع]

لوکرتیوس [Lucretius] درباره‌ی فیلسوف‌های ایونی:

«...مسلمت کشفیاتی بسیار عالی و ملکوتی انجام داده‌اند، و از محراب درونی قلوب خود الهاماتی غیبی بر زبان آورده‌اند که قداست و خرد بسیار مطمئن‌تری دارد تا آن چه کاهنان دلفی که با دودهای مخدر سه‌پایه‌های آپولو منگ شده‌اند، بیان می‌کنند.» کتاب اول، جلد دوم، صص. ۷۳۶-۷۴۰.

شکلی که می‌بینیم از درون تاریکی انتزاع در پایان کارگاه آگاهی فلسفی یونان ظهور می‌یابد و در خرقة‌ی تاریکی پوشیده شده است، همان شکلی است که فلسفه‌ی یونانی در قالب آن به طور زنده بر صحنه‌ی جهان گام برداشت، همان شکلی که حتی شاهد سوزاندن خدایان بود، همان که جام زهر نوشید، همان که هم‌چون خدای ارسطو، از شگرف‌ترین سعادت، **نظریه**، بهره‌مند است. [۱۲]

[...] هنگامی که خردِ آناکساگوراس در سوفسطایی‌ها به حرکت در می‌آید (در این جا خرد **واقعاً** به نا-بودگی جهان تبدیل می‌شود) و این **حرکت** بی‌واسطه‌ی **نیمه ایزدی** بدینسان در **نیمه ایزد** سقراط عینیت می‌یابد، حرکت عملی سقراط نیز به یک حرکت عام و ذهنی افلاطون بدل می‌شود، و خرد خود را به قلمرو مثل گسترش می‌دهد. این فرآیند باز هم در ارسطو در فردیت ادراک می‌شود، اما اکنون این یک فردیت مفهومی حقیقی است.

همان‌طور که در تاریخ فلسفه گره‌گاه‌هایی وجود دارد که فلسفه را در خود به سطحی انضمامی برمی‌کشاند، اصول انتزاعی را در کلیت خود درک می‌کند و از این رو فرآیندی تک‌ساختی را می‌گسلد، همان‌طور نیز دقایقی وجود دارد که فلسفه چشمان خود را به سوی جهان بیرونی بر می‌گرداند و دیگر آن را درک نمی‌کند، اما به عنوان شخصیتی عملی، گویی با جهان درگیر توطئه‌چینی می‌شود، از قلمرو شفاف پادشاهی آمنتئوس [۱۳] پدیدار شده و خود را به آغوش سیرن [۱۴] پرتاب می‌کند. چنین است کارناوال فلسفه، چه خود را مانند کلبیون [۱۵] هم‌چون سگی در جامه‌ی راهبانه‌ی اسکندری‌ها [Alexandrian]، یا جامه‌ی بهاری خوش‌بوی اپیکوری‌ها پنهان کند. آن‌گاه ضروری است که فلسفه بر چهره نقاب بزند. همان‌گونه که بر طبق اسطوره، دوکالیون [۱۶] با پرتاب سنگ پشت سر خود، موجودات انسانی خلق کرد، فلسفه نیز هنگامی که قلب خود را بر آفرینش یک جهان متمرکز می‌کند (استخوان‌های مادر او چشمانی درخشان دارند)، نگاه خود را به پشت خود برمی‌گرداند. اما همان‌طور که پرومته با ربودن آتش از بهشت شروع به ساختن خانه‌ها می‌کند و بر روی زمین مسکن می‌گزیند، فلسفه نیز که به کل جهان گسترش یافته است، علیه جهان پدیداری چرخش می‌کند. اکنون همین امر در خصوص فلسفه‌ی هگل صدق می‌کند.

در حالی که فلسفه برای شکل بخشیدن به جهانی تمام و کمال و کامل خود را محصور می‌کند، تعیین این کلیت مشروط به رشد عام فلسفه است، همان‌طور که آن رشد شرط شکلی است که در آن فلسفه به رابطه‌ای عملی با واقعیت روی می‌آورد؛ از این رو، کلیت جهان به طور عام در درون خود منقسم است و این انقسام به نهایت می‌رسد، چراکه وجود روحانی آزاد شده، به غنای جامعیت رسیده، ضربان قلب در خود به تفکیکی در

شکل انضمامی بدل شده که همانا کل سازواره است. تقسیم جهان فقط هنگامی کامل می‌شود که وجوه آن هر کدام یک کلیت باشد. بنابراین، جهانی که با فلسفه‌ای که در خود کامل است مقابله می‌کند، جهانی است از هم‌گسیخته. از این رو، کنش این فلسفه نیز از هم‌گسیخته و متضاد ظاهر می‌شود؛ جامعیت عینی آن به شکل‌های سوژکتیو آگاهی فردی باز می‌گردد که در درونش زندگی می‌کند. اما نباید توسط این توفان که به دنبال فلسفه‌ای بزرگ، فلسفه‌ای جهانی فرا می‌رسد، خود را گمراه کنیم. چنگ‌های معمولی را با هر انگشتی می‌توان نواخت، چنگ بادی [۱۷] را فقط به هنگام وزیدن توفان.

کسی که این ضرورت تاریخی را تصدیق نمی‌کند، باید ثابت‌قدم باشد و انکار کند انسان‌ها پس از یک فلسفه‌ی کامل اصلاً قادر به زیستن هستند، یا این که باید معتقد باشد دیالکتیک مقدار به خودی خود بالاترین مقوله‌ی روح خودشناس است، و به همراه برخی از هگلی‌ها که استاد ما را بد فهمیده‌اند تصریح کند **میان‌مایگی** تجلی عادی روح مطلق است؛ اما میان‌مایگی‌ای که خود را به‌مثابه‌ی تجلی عادی روح مطلق جا بزند، خودش به ورطه‌ی بی‌مقداری سقوط کرده است، یعنی به ادعایی بی‌مقدار. بدون چنین ضرورتی ممکن نیست بفهمیم چگونه پس از ارسطو، یک زنون [۱۸]، یک اپیکور، حتی سکستوس امپریکوس [۱۹] می‌توانست ظاهر شود، و چگونه پس از هگل، تلاش‌های غالباً ضعیف فیلسوفان مدرن می‌توانست آشکار شود.

در چنین مواقعی اذهان ناشکیبا نظراتی بر خلاف ژنرال‌های اندیش‌مند دارند. آن‌ها بر این باورند که با کاستن نیروهای مسلح، با شقه کردن آن‌ها، با یک معاهده‌ی صلح با نیازهایی واقعی، می‌توانند خسارات خود را جبران کنند، در حالی که تمیستوکلس [۲۰]، زمانی که آتن در معرض خطر انهدام بود، کوشید تا آتنی‌ها را متقاعد کند که شهر را به طور کامل ترک کرده، یک آتن جدید در دریا، در عنصری دیگر، تاسیس کنند. هم‌چنین، نباید فراموش کنیم دوران مابعدِ چنین فجایعی دورانی آهنین است که وقتی با مبارزات تایتان‌ها رقم بخورد، دوران سعادت‌باری است، و هنگامی که مانند سده‌هایی باشد که از پی دوران‌های عظیم هنری لنگان لنگان حرکت می‌کند، تاسف‌بار است. این سده‌ها همانند کاخ آتنا که از سر زئوس، پدر خدایان، روئیده بود، با قالب‌ریزی موم، گچ و مس از مرمر کارارا [۲۱] آغاز شدند. اما دوران‌هایی که از پس فلسفه‌ای که در خود به کمال رسیده و شکل‌های تکوین‌یافته‌ی سوژکتیو آن فرا می‌رسند، دوران‌هایی عظیم‌اند، چراکه نفاق که وحدت آن‌ها را می‌سازد، غول‌آساست. از این رو، روم فلسفه‌ی رواقی، شکاکیت و اپیکور را دنبال کرد. آن‌ها دوران‌های ناخرسند و آهنین‌اند، چراکه خدایان آن‌ها مرده‌اند و الهه‌ی جدید کماکان بعد تاریخ سرنوشت، نور خالص یا تاریکی محض را نمایان می‌کند. او هنوز بری از رنگ‌های روز است.

اما هسته‌ی بدبختی در این است که روح زمانه، موناد روحانی، اشباع‌شده در خود، که به طور مثالی در کلیه‌ی جنبه‌ها در خود شکل گرفته است، اجازه ندارد هیچ واقعیتی را که بدون آن به وجود آمده به رسمیت

بشناسد. بنابراین، خوش اقبالی در چنین وضعیتِ نامیمونی همانا شکلِ سوپژکتیو است، وجهی از رابطه‌ی فلسفه، به عنوان آگاهی سوپژکتیو، با واقعیت.

از این رو، برای نمونه، فلسفه‌ی اپیکوری [و] رواقی موهبتِ زمانه‌ی خود بود؛ بدین سان، هنگامی که خورشید جهان شمول غروب می‌کند، شب‌پره در پی نور چراغ فرد خصوصی است.

جنبه‌ی دیگری که برای مورخ فلسفه اهمیت بیش‌تری دارد، این است که این چرخش فلسفه، استحاله‌ی آن به گوشت و خون، بر اساس تعینی که فلسفه‌ای در خود کامل و انضمامی به مثابه‌ی نشانه‌ی مادرزادی خود حمل می‌کند، گوناگون است. در همان حال، این اعتراض علیه کسانی است که اکنون در یک‌سویگی انتزاعی خود به این نتیجه رسیده‌اند که چون هگل محکومیت سقراط را عادلانه، یعنی ضروری، می‌دانست، و چون جوردانو برونو [۲۲] باید برای روح آتشین خود روی شعله‌ی پردود چوبه‌ی مرگ تاوان می‌داد، بنابراین، مثلاً فلسفه‌ی هگل حکم محکومیت خود را صادر کرده است. اما برجسته‌کردن این جنبه از نقطه‌نظر فلسفی مهم است، چراکه با شروع کردن استدلال از سرشت معین این چرخش می‌توانیم درباره‌ی تعین درون‌ماندگار و سرشت جهان - تاریخی فرآیند تکوین یک فلسفه به نتیجه رسید. آن چه پیش‌تر به مثابه‌ی رشد ظاهر شده بود، اکنون یک تعین است، آن چه به شیوه‌ای منفی در خود وجود داشت، اکنون به نفی بدل شده است. گویی در این جا شاهدیم که پیشینه‌ی یک فلسفه در فشرده‌ترین تجلی آن، در نقطه‌ی سوپژکتیو آن، خلاصه شده است، همان‌طور که از مرگ یک قهرمان می‌توان تاریخ زندگی‌اش را استنتاج کرد [...]

[...] برای این که شکل سوپژکتیو فلسفه‌ی افلاطونی در برخی از ویژگی‌های آن بیش‌تر تعریف شود، من برخی از نظرات پروفیسور باوئر را در اثرش **مسیحیت در فلسفه‌ی افلاطونی** با دقت بیش‌تری بررسی خواهم کرد. از این رو، ما هم زمان با روشن کردن دقیق‌تر دیدگاه‌های متضاد نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

مسیحیت در فلسفه‌ی افلاطونی یا سقراط و مسیح، اثر [فردیناند کریستین] باوئر، توپینگن، ۱۸۳۷. [۲۳]

باوئر در صفحه‌ی ۲۴ می‌گوید:

«بر این اساس، فلسفه‌ی سقراط و مسیحیت به عنوان نقطه‌ی شروع، به مثابه‌ی آگاهی از خود و آگاهی از گناه با یک‌دیگر مرتبط هستند.»

به نظر ما، مقایسه‌ی سقراط و مسیح در چنین وجهی، دقیقاً ضد آن چیزی را که می‌خواهد اثبات کند، به اثبات می‌رساند، یعنی، عکس هم‌سانی سقراط و مسیح را اثبات می‌کند. البته رابطه‌ی آگاهی از خود و آگاهی

از گناه، رابطه‌ی عام و خاص است، به بیان دیگر، به عنوان رابطه‌ی فلسفه با دین. این موضعی است که تمام فیلسوفان، چه باستانی و چه مدرن، پذیرفته‌اند. این به منزله‌ی تفکیک ابدی دو قلمرو است و نه وحدت آن؛ مسلماً هم‌چنین به منزله‌ی یک رابطه است، چراکه هر تفکیکی^۲ تفکیک یک وحدت است. این به جز این که سقراط فیلسوف با مسیح^۳ در مقام یک فیلسوف با آموزگار دین مرتبط شده است، معنی دیگری ندارد. حال چنانچه یک تشابه، یک تمثیل، بین فیض و رحمت الهی [grace] و قابلیت و نادان‌نمایی [irony] سقراط برقرار شود، نه تشابه بلکه صرفاً به معنی به نهایت‌رساندن تضاد است. نادان‌نمایی سقراطی — آن‌طور که باوئر استنباط می‌کند و هگل هم قطعاً همان‌گونه استنباط می‌کرد، یعنی به‌مثابه‌ی تله‌ای دیالکتیکی که از طریق آن عقل سلیم انسانی از تحجر رنگارنگش به حقیقتی درون‌ماندگار در خود عقل سلیم انسان، و نه به دانشی خود ارضاء‌کننده، پیش رانده می‌شود — هیچ چیز نیست مگر شکلی فلسفی در نگرش سوپراکتیو آن به آگاهی عمومی. این واقعیت که این شکل فلسفی در سقراط به شکل یک حکیم نادان‌نماست، از خصلت بنیادین فلسفه‌ی یونان و برخورد آن به واقعیت ناشی می‌شود. به این ترتیب، در نزد ما، نادان‌نمایی به‌مثابه‌ی یک شکل عام درون‌ماندگار، به تعبیری، هم‌سان فلسفه‌ای است که فریدریش فون شلگل تدریس می‌کرد. [۲۴] اما به‌طور عینی، تا آن‌جا که به محتوا مربوط می‌شود، هراکلیت که عقل سلیم انسان را نه فقط تحقیر می‌کرد، بلکه از آن تنفر داشت، درست به همان اندازه نادان‌نماست؛ همین‌طور حتی تالس که می‌آموخت همه چیز از آب تشکیل شده، گرچه هر یونانی می‌دانست که نمی‌توان با آب زندگی کرد؛ همین‌طور فیثته با آن من جهان‌آفرینش. گرچه نیکلای [۲۵] تشخیص داد که او توانایی آفرینش هیچ جهانی را ندارد؛ و همین‌طور نیز هر فیلسوفی که در تخالف با شخص تجربی، درون‌بودگی را تصریح می‌کند.

از سوی دیگر، در فیض و رحمت الهی، در آگاهی از گناه، نه فقط سوژه‌ای که رحمت الهی را دریافت می‌کند، سوژه‌ای که به آگاهی از گناه رسیده است، بلکه حتی آن‌چه فیض و رحمت الهی را اعطا می‌کند، و آن‌چه از آگاهی از گناه برمی‌خیزد، اشخاصی تجربی‌اند.

پس چنانچه در این‌جا بین سقراط و مسیح تشابهی وجود دارد، باید شامل این امر باشد که سقراط همانا فلسفه‌ی شخص‌انگاشته، و مسیح همان دین شخصیت‌انگاشته است. اما در این‌جا مسئله بر سر رابطه‌ی عام بین فلسفه و دین نیست؛ بلکه دقیق‌تر مسئله این است که فلسفه‌ی شخص‌انگاشته و دین شخص‌انگاشته چه ارتباطی با هم دارند. این‌که آن‌ها با یک‌دیگر به نوعی رابطه دارند، حقیقتی است بسیار مبهم، یا در واقع، شرط عام مسئله است، و نه مبنای مشخص پاسخ. در این تلاش برای اثبات وجود عنصری مسیحی در سقراط، رابطه‌ی بین دو شخص، یعنی مسیح و سقراط، فراتر از رابطه‌ای عام بین فیلسوف و آموزگار دین تعریف نشده است. هنگامی که تقسیم عام اخلاقی مثال سقراط، جمهوری افلاطون، بر بستر رابطه‌ی تقسیم عام مثال

گذاشته شود، همان خلایی را آشکار می‌سازد که رابطه‌ی مسیح به عنوان شخصیتی تاریخی اساساً با کلیسا نشان می‌دهد. [۲۶]

چنانچه اظهار نظر هگل [۲۷] که باوئر آن را می‌پذیرد درست باشد، یعنی این که افلاطون در جمهوری خود در برابر اصل تهاجمی سوپژکتیویته بر جوهریت یونانی تأکید می‌ورزد، در آن صورت، افلاطون کاملاً مخالف مسیح است، چرا که مسیح بر این عنصر سوپژکتیو علیه دولت موجود اصرار می‌ورزید؛ دولتی که او آن را صرفاً این جهانی و از این رو، نامقدس توصیف کرد. این که جمهوری افلاطونی یک امر مثالی باقی ماند، در حالی که کلیسای مسیحی به واقعیت دست یافت، هنوز تفاوت واقعی نبود، اما از این جهت معکوس شد که مثال افلاطونی از واقعیت پیروی می‌کرد، در حالی که مثال مسیح مقدم بر آن بود.

به طور کلی این که بگوییم عناصری افلاطونی در مسیحیت وجود دارد بسیار صحیح‌تر است، تا بگوییم عناصری از مسیحیت در افلاطون وجود دارد، به ویژه از این رو که آبابی کلیسا از لحاظ تاریخی تاحدی با فلسفه‌ی افلاطونی شروع کردند، به عنوان نمونه، اورینگن [۲۸]، ایرنئوس [۲۹]. از نقطه نظر فلسفی، بسیار مهم است که در جمهوری افلاطون اولین رسته همانا آموختگان یا حکما است. در همین موضوع در خصوص ارتباط مثل افلاطونی با لوگوس مسیحی (ص. ۳۸)، ارتباط یادآورد افلاطونی با رجعت مسیحی انسان به سیمای اصلی اش (ص. ۴۰)، و ارتباط سقوط ارواح در افلاطون و به گناه افتادن مسیحی (ص. ۴۳)، یعنی اسطوره‌ی وجود پیشین روح، صادق است.

ارتباط اسطوره با آگاهی افلاطونی.

تناسخ افلاطونی ارواح. ارتباط با صورت‌های فلکی.

باوئر در صفحه‌ی ۸۳ می‌گوید:

«هیچ فلسفه‌ای به اندازه‌ی فلسفه‌ی افلاطونی در فلسفه‌ی دوره‌ی باستان، این همه ویژگی‌های مذهبی ندارد.»

این امر باید ناشی از آن باشد که افلاطون «وظیفه‌ی فلسفه» (ص. ۸۶) را نجات، آزاد کردن، و جدایی روح از بدن، به عنوان یک مرگ و کششی به سوی مرگ، تعریف می‌کند.

«مطمئناً، این که این نیروی نجات‌بخش در تحلیل نهایی به فلسفه واگذار شده است، به منزله‌ی یک سویه بودن فلسفه‌ی افلاطونی است.»...

از سویی، می‌توان این اظهارنظر باوئر را پذیرفت که هیچ فلسفه‌ای در دوران باستان به اندازه‌ی فلسفه‌ی افلاطونی دارای ویژگی‌های مذهبی نیست. اما این فقط به این معنی است که هیچ فیلسوفی فلسفه را با چنین شوروشوق مذهبی تدریس نکرده است، و این که هیچ فلسفه‌ای تا این حد دارای تعین و شکل یک کیش مذهبی نبوده است. نگرش فیلسوفان پرتوان‌تری همچون ارسطو، اسپینوزا و هگل شکلی عام‌تر داشت و کم‌تر در احساسی تجربی غوطه‌ور بود؛ اما به همین دلیل است که شوروشوق ارسطو هنگامی که **نظریه** را به‌مثابه‌ی برترین، بهترین و رضایت‌بخش‌ترین چیز می‌ستاید، یا هنگامی که عقلانیت طبیعت را در رساله‌ی خود، **درباره‌ی طبیعت جانوران**، می‌ستاید، و شوروشوق اسپینوزا هنگامی که درباره‌ی اندرنگری از منظر ابدیت، عشق خداوند یا آزادی ذهن انسانی سخن می‌گوید، و شوروشوق هگل هنگامی که از تحقق ابدی ایده، سازواری شکوه‌مند جهان روح سخن می‌گوید، اصیل‌تر، گرم‌تر و برای ذهنی که آموزشی عام دیده سودمندتر است. از این رو، نقطه اوج شوروشوق افلاطون خلسه است، در حالی که در دیگران همچون شعله‌ی آرمانی ناب علم فروزان است؛ از همین روست که افلاطون بطری آب داغی برای ذهن افراد است، در حالی که دیگران روح محرک تکوین و توسعه‌ی جهان-تاریخی هستند.

بنابراین، از سویی حتی اگر بتوان پذیرفت که در دین مسیحی، به‌مثابه‌ی اوج توسعه‌ی مذهبی، باید نقاط تماس بیش‌تری با صورت سوپژکتیو فلسفه‌ی افلاطونی وجود داشته باشد تا با سایر فلسفه‌های کهن، باید بر همان مبنا تصریح شود که تعارض بین دین و فلسفه در هیچ فلسفه‌ای به این روشنی بیان نشده است، چراکه در این‌جا فلسفه در ساحت دین پدیدار می‌شود، در حالی که در آن‌جا دین در ساحت فلسفه پدیدار می‌شود.

علاوه بر این، اظهارات افلاطون درباره‌ی رستگاری روح، و غیره ابداً چیزی را اثبات نمی‌کند، چراکه هر فیلسوفی مایل است روح را از محدودیت تجربی‌اش آزاد کند؛ ایجاد تشابه با دین فقط فقدان فلسفه را نشان می‌دهد یعنی این‌که آن را کار فلسفه محسوب کنیم، در حالی که این فقط شرط انجام این کار است، فقط نقطه آغاز آغاز است.

سرانجام، کاستی و یک‌سویگی افلاطون نیست که آن نیروی نجات‌بخش را در تحلیل نهایی به فلسفه نسبت می‌دهد؛ یک‌سویگی این است که او را نه به آموزگار ایمان، بلکه به فیلسوف تبدیل می‌کند. این یک‌سویگی فلسفه‌ی افلاطون نیست، بلکه چیزی است که آن را به فلسفه‌ای یگانه بدل می‌کند. به واسطه‌ی این یک‌سویگی است که او این قاعده را مردود می‌شمارد — قاعده‌ای که تازه از آن انتقاد کرده بود — که فلسفه وظیفه‌ای دارد که خودش فلسفه نیست.

«بنابراین، تلاش برای ارایه‌ی مبنایی مستقل از سوپژکتیویته‌ی فردی که از طریق فلسفه شناخته شده است [یعنی پایه‌ی عینی]، دلیل آن است که چرا افلاطون دقیقاً به هنگام شرح حقایقی که واجد بیش‌ترین اهمیت اخلاقی و مذهبی‌اند، هم‌هنگام آن‌ها را در شکل اسطوره‌ای عرضه می‌کند.» ص. ۹۴

آیا با این روش ابدأ چیزی توضیح داده شده است؟ آیا این پاسخ در بطن خود پرسش مرتبط با دلیل چنین منطقی را شامل نمی‌شود؟ پرسشی که مطرح می‌شود این است: چرا افلاطون مایل بود برای آن‌چه توسط فلسفه شناخته شده، مبنایی مثبت، و بیش از هر چیز اسطوره‌ای، ارایه کند؟ چنین تمایلی شگفت‌انگیزترین مسئله‌ای است که می‌توان به یک فیلسوف نسبت داد، چراکه بدان معنی است که او نیروی عینی را در خود دستگاهش، در قدرت ابدی ایده، نمی‌یابد. برای همین است که ارسطو اسطوره‌سازی را گنومولوژی [۳۰] می‌نامد.

پاسخ را ظاهراً می‌توان در شکل سوپژکتیو، یعنی شکل گفت‌وگووار، دستگاه افلاطونی و در نادان‌نمایی [سقراطی] یافت. آن‌چه اظهار نظر یک فرد است و در تخالف با نظرات یا افراد تصدیق شود، نیازمند حمایتی است که توسط آن یقین سوپژکتیو به حقیقت ابژکتیو تبدیل می‌شود.

اما در آن صورت پرسش دیگری مطرح می‌شود: چرا این اسطوره‌سازی صرفاً در گفت‌وگوهایی یافت می‌شود که اساساً حقایق اخلاقی و مذهبی را تشریح می‌کنند، در حالی که گفت‌وگوی **پارمنیدس** [۳۱] که صرفاً مابعدالطبیعی است، عاری از اسطوره‌سازی است؟ پرسش این است: چرا مبنای مثبت مبنایی است اسطوره‌ای و متکی بر اسطوره‌ها؟

و ما در این‌جا پاسخ این معما را می‌یابیم. افلاطون به هنگام تشریح اخلاقیات، دین، و حتی فلسفه‌ی طبیعت، مثلاً در گفت‌وگوی **تیمائوس**، می‌فهمد که تفسیر منفی او از مطلق ناکافی است؛ کافی نیست که در این‌جا همه چیز در شبی تاریک فرو رود که، همان‌طور که هگل می‌گوید، تمام گاوها در آن سیاه هستند؛ در این مقطع، افلاطون به تفسیر مثبت امر مطلق، و شکل اساسی آن، که مبنایش در خود آن است، یعنی به اسطوره و تمثیل، رجوع می‌کند. در جایی که امر مطلق در یک طرف، و واقعیت محدود امر مثبت — امر مثبتی که باید هم‌هنگام حفظ شود — در طرف دیگر ایستاده باشد، در آن‌جا، این امر مثبت به واسطه‌ای بدل می‌شود که نور مطلق از طریق آن می‌درخشد، نور مطلق که به بازی حیرت‌انگیز رنگ‌ها تجزیه می‌شود، و امر کران‌مند، امر مثبت، به چیزی غیر از خودش دلالت می‌کند، و در آن واجد روحی است که این پوسته نسبت به آن مایه‌ی شگفتی است. کل جهان به جهانی اسطوره‌ای بدل می‌شود. هر هیئتی یک معماست. این موضوع در زمان‌های اخیر به دلیل کارکرد قانون مشابهی مکرر شده است.

این تفسیر مثبت از امر مطلق و خرّقه‌ی اسطوره‌ای-تمثیلی آن منبع و ضربان فلسفه‌ی تعالی است که هم‌زمان رابطه‌ای اساسی با درون‌ماندگاری دارد، همان‌گونه که درون‌ماندگاری را از سر راه بر می‌دارد. البته ما در این‌جا خویشاوندی فلسفه‌ی افلاطونی با کلیه‌ی ادیان پوزیتیو، و پیش از همه، دین مسیحی، را می‌بینیم که اوج فلسفه‌ی تعالی است. بنابراین، ما در این‌جا یکی از نظرگاه‌هایی را در اختیار داریم که از طریق آن می‌توان رابطه‌ی عمیق‌تری را بین مسیحیت تاریخی و تاریخ فلسفه‌ی باستان برقرار ساخت. در پیوند با چنین تفسیر مثبتی از امر مطلق بود که افلاطون در یک فرد به معنای دقیق کلمه، سقراط، آیینی تجلی اسطوره‌ای خرد را به تعبیری دریافت، و او را فیلسوف مرگ و عشق نامید. این بدان معنی نیست که افلاطون، سقراط تاریخی را نفی کرد؛ تفسیر مثبت از امر مطلق با سرشت سوپژکتیو فلسفه‌ی یونان، با تعریف حکیم پیوند دارد.

مرگ و عشق، اسطوره‌ی دیالکتیک منفی‌اند، چرا که دیالکتیک، نور درونی و بسیط، چشم نافذ عشق، و روحی درونی است که پیکره‌ی تقسیم مادی، منزل‌گاه درونی روح آن را منهدم نمی‌کند. بدین‌سان اسطوره‌ی آن عشق است، اما دیالکتیک در عین حال سیلابی است که کثرت و کرانمندی آن را نابود می‌کند، شکل‌های مستقل را خرد می‌کند و همه چیز را به یک دریای ابدیت فرو می‌برد. پس اسطوره‌ی آن مرگ است.

بدین‌سان دیالکتیک همانا مرگ است، اما هم‌هنگام حامل سرزندگی، شکوفایی در بوستان‌های روح، جوشان در جام کف‌آلود بذرهای ریزی که از درونش گل شعله‌ی تکین روح فوران می‌کند. از این رو، فلوطین [۳۲] آن را وسیله‌ی سادگی روح می‌نامد که با خدا وحدتی بی‌واسطه دارد، مظهری که در آن مرگ و زندگی و هم‌هنگام **نظریه** ارسطو با دیالکتیک افلاطون به وحدت رسیده است. اما از آن‌جا که این تعین‌ها در افلاطون و ارسطو گویی پیش‌فرض هستند و از درون ضرورتی درون‌ماندگار رشد نیافته‌اند، غوطه‌ورشدن‌شان در آگاهی فردی تجربی در فلوطین، هم‌چون یک شرط، شرط خلسه، ظاهر می‌شود. [...] [۳۳]

* مقاله‌ی زیر ترجمه‌ای است از دفترهای دوم و ششم *Notebooks On Epicurean Philosophy* اثر کارل مارکس. متن اصلی به زبان انگلیسی در منبع زیر یافت می‌شود:

Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 1, International Publishers, NY.1975

یادداشت‌ها:

- [۱]. نگاه کنید به **رساله‌ی دکترای فلسفه‌ی کارل مارکس**، تفاوت بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتی و اپیکوری، ترجمه‌ی محمود عبادیان و حسن قاضی مراد، نشر اختران، ۱۳۸۱.
- [۲]. برای نگاهی اجمالی به نظر مارکس درباره‌ی اپیکور و دموکریت، بنگرید به مقاله‌ی زیر از مترجم کنونی زیر عنوان «در جستجوی "فردیت" گمشده‌ی کارل مارکس»:
- <https://pecritique.com/2018/08/08>
- [۳]. **Ionian**: مکتب فلسفی ایونی، سده‌های پنجم و ششم پیش از میلاد، شامل فیلسوفان برجسته‌ای همچون تالس، آناکسیماندرو، هراکلیت و آناکساگوراس.
- [۴]. **Pythia**: کاهنه‌ی بزرگ معبد آپولو در دلفی.
- [۵]. **Eleatics**: مکتبی فلسفی که بنیانگذارش پارمنیدس از شهر الئا یونان در سده‌ی پنجم پیش از میلاد بود.
- [۶]. **Heinrich August Ritter**: هنریش ریتتر، تاریخ‌دان فلسفی آلمانی، ۱۷۹۱-۱۸۶۹
- [۷]. «حکیم سرگردان»، برگرفته از **فاوست**، اثر گوته.
- [۸]. **Delphic Apollo**: معبد آپولو، خدای نور، شفا بخشیدن، موزیک و سازگاری.
- [۹]. **Pythian tripod**: سه پایه‌ای در یونان باستان در مراسم مذهبی برای اعطای قربانی به ایزدان که مهم‌ترین آن‌ها سه پایه‌ی دلفی بود.
- [۱۰]. ظاهراً اشاره به محکومیت و مرگ سقراط است.
- [۱۱]. افلاطون، **جمهوری**، کتاب پنجم.
- [۱۲]. تا این‌جا تمام فرازهای بالا از دفتر دوم «دفترهای تدارکاتی» برگرفته شده است.
- [۱۳]. **Amenthes**: آمنتئوس، جهانی در اعماق زمین که روح مردگان پس از خروج از بدن به آن‌جا می‌رود.
- [۱۴]. **Siren**: سیرن، جانوری با بدن یک پرنده و سر انسان.
- [۱۵]. **Cynic**: «سگ‌سانان» لقبی است برای کلبی‌های یونان. بنا به روایتی، از آن جهت که در ورزشگاهی در آتن درس می‌دادند که به «محل سگ سفید» شهرت داشته است. برخی روایت‌های دیگر حاکی از آن است که چون کلبی‌ها، از جمله خود دیوگنس، در خیابان زندگی می‌کردند، مردم به آن‌ها لقب «سگ» داده بودند.
- [۱۶]. **Deucalion**: بر طبق اساطیر یونانی، دوکالیون فرزند پرومته، با ساختن صندوقی خود را از طوفان عظیمی که خشم زئوس ایجاد کرده بود، در امان می‌ماند.
- [۱۷]. **Aeolian harps**: برگرفته از نام اولوس، خدای باد.
- [۱۸]. **Zeno**: بنیان‌گذار فلسفه‌ی رواقی، قرن سوم پیش از میلاد.
- [۱۹]. **Sextus Empiricus**: فیلسوف مکتب تجربه‌گرایی یونانی، قرن دوم میلادی.
- [۲۰]. **Themistocles**: سیاست‌مدار و ژنرال اهل آتن، حدود ۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، کسی که اشراف زاده نبود و مورد اعتماد عامه مردم بود.
- [۲۱]. **Carrara**: شهری در ایتالیا که از زمان روم باستان مرم‌های آن برای مجسمه‌سازی استفاده می‌شود.

[۲۲]. Giordano Bruno؛ فیلسوف ایتالیایی قرون وسطا، که برای عقاید خود از سوی انگیزاسیون رم به عنوان مرتد محاکمه و به قتل رسید.

[23]. *Das Christliche des Platonimus oder Sokrates und Christus*,

فردیناند باوئر— با برونو باوئر اشتباه نشود — پروفیسور الهیات در توپینگن ۱۷۹۲–۱۸۶۰

[۲۴]. Fredrich von Schlegel؛ فریدریش فون شلگل، ۱۷۷۲–۱۸۲۹، منتقد ادبی آلمانی، شاعر و نظریه‌پرداز رمانتیک.

[۲۵]. Christoph Friedrich Nicolai؛ کریستف فریدریش نیکلای (۱۷۳۳–۱۸۱۱)، نویسنده‌ی آلمانی، مخالف کانت و فیشته.

[۲۶]. پس از این فراز، عبارت زیر در دست‌نوشته خط خورده است: «به این طریق، این واقعیت مهم نادیده گرفته می‌شود که جمهوری افلاطون محصول خود اوست، در حالی که کلیسا چیزی است کاملاً متفاوت با مسیح».

[27]. G. W. F. Hegel, *System der Philosophie*. Dritter Teil. "Die Philosophie des Geistes". §552.

[۲۸]. Origen؛ متأله‌ی مسیحی اهل اسکندریه، سده‌ی دوم میلادی.

[۲۹]. Irenaeus؛ کشیش معروف مسیحی سده‌ی اول میلادی در یونان که نقش مهمی در توسعه‌ی مسیحیت ایفا کرد.

[۳۰]. gnomology؛ مجموعه‌ای از گنوم‌ها، به معنی کلمات قصار.

[۳۱]. Parmenides؛ نام فیلسوف پیشاسقراطی الثابی، اوایل سده‌ی پنجم پیش از میلاد، و نیز نام یکی از

گفت‌وگوهای افلاطون.

[۳۲]. Plotinus؛ فیلسوف نوافلاطونی روم، سده‌ی دوم میلادی.

[۳۳]. تا این‌جا تمام فرازهای بالا از دفتر ششم «دفترهای تدارکاتی» برگرفته شده است.