

کارل مارکس

www.iran-socialists.com

رساله‌ی دکترای فلسفه

اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت

دموکریتی و اپیکوری



مترجمان: دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی

رساله‌ی دکترای فلسفه

رساله‌ی دکترای فلسفه

(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور)

کارل مارکس

مترجمان

دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی



نشر اختران

Marc, Karl

مارکس، کارل ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳

رساله‌ی دکترای فلسفه (اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور) نوشته‌ی کارل مارکس؛ ترجمه‌ی دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی. تهران: اختران، ۱۳۸۱. ۱۷۸ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. فلسفه طبیعت. ۲. دموکریت، قرن ۴ ق. م. ۳. Democritus. ۴. اپیکور. ۳۴۶ - ۲۷۰ ق.

م Epicurus الف عبادیان، محمود، مترجم. ب قاضی مرادی، حسن؛ ۷-۱۳، مترجم ج. عنوان. د. عنوان: اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور.

۱۹۳

شماره ۲۳ م / B ۲۷۵۰

۲۵۱۸۳ ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران

کتاب حاضر ترجمه بخشد

'Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of nature'
از کتاب "Collected Works" است.

www.iran-socialists.com



نشر اختران

رساله‌ی دکترای فلسفه

(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور)

نویسنده: کارل مارکس

مترجمان: دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی

ویراستار: حسن مرتضوی

ناشر: اختران

نوبت چاپ: اول ۱۳۸۱

تیراژ: ۳۳۰۰ جلد

چاپ: فرشیوه - صحافی: دبدآور

مرکز پخش: خیابان انقلاب، بازارچه کتب، کتاب اختران

تلفن: ۶۴۱۱۴۲۹ ۶۹۵۳۰۷۱ عاکس. ۶۹۶۰۱۷۰

<http://www.akhtaranebook.com>

E-mail: info@akhtaranebook.com

ISBN 964-7514-409-3

یادداشت مترجمان

هرچند تحصیلات دانشگاهی مارکس در رشته‌ی حقوق و در دانشگاه بن آغاز شد اما با اخذ درجه‌ی دکترای فلسفه از دانشگاه ینا به پایان رسید. مارکس در اکتبر ۱۸۳۵ در هفده سالگی دوره‌ی دبیرستان را در تریر به پایان رساند و به دانشگاه بن رفت. در دبیرستان پس از آموختن زبان فرانسه و لاتین در سطح عالی، نزد خود به آموزش زبان‌های اسپانیایی، ایتالیایی، اسکاندیناویایی، هلندی، روسی و انگلیسی پرداخت. با ورود به دانشگاه به تشویق و تأکید پدرش - که دوست داشت حقوق‌دان شود - تحصیلی در رشته‌ی حقوق را شروع کرد. با این وجود به فلسفه و ادبیات بیش از حقوق علاقه داشت. هم‌چنان که دوست داشت شاعر و نمایشنامه‌نویس شود. از همین دوره بود که به مطالعه‌ی استنوره‌شناسی یونان و روم باستان و تاریخ هنر پرداخت.

مارکس در نخستین سال تحصیل - شاید به همین علت که به رشته‌ی حقوق بی‌علاقه بود - نا‌حدودی از آموزش رسمی دانشگاهی کناره‌گرفت. همین باعث شد که پدرش مصلحت‌بینانه با انتقال او به دانشگاه برلین (سال ۱۸۳۶) موافقت کند. در دانشگاه برلین با جمع بزرگی از متفکران برجسته که در قلمروهای دین، فلسفه، اخلاق، سیاست،... در چالش نظری با یکدیگر بودند مواجه شد. سلطه‌ی عقیم فکری از آن‌ها هگل بود. مارکس به آموزش جدی فلسفه‌ی هگل - که بعدها او را «استاد بزرگ ما» خواند - پرداخت. در همین دوره بود که به هگلی‌های جوان پیوست. او که دیگر به رشته‌ی فلسفه پیوسته بود چهار سال در برلین ماند و در مارس ۱۸۴۱ دوره‌ی دانشجویی خود را در رشته‌ی فلسفه به پایان رساند و رساله‌ی دکترای فلسفه‌اش را به دانشگاه ینا

عرضه کرد. این دانشگاه در ۱۵ آوریل ۱۸۴۱ با پذیرش رساله‌ی بسیار پیچیده‌اش درجه‌ی دکترای فلسفه را به مارکس داد.

مارکس از سال ۱۸۳۸ در دانشگاه برلین به مطالعه‌ی گسترده‌ی فلسفه‌ی یونان بر مبنای منابع اصلی به زبان یونانی و به ویژه به مطالعه‌ی فلسفه‌ی اپیکور پرداخت. حاصل این مطالعات از جمله هفت دفتر یادداشت درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور بود. این دفاتر بخشی از مطالبی بودند که می‌خواست در نوشتن اثر بزرگی مورد استفاده قرار دهد؛ اثری که خیال داشت در مورد فلسفه‌ی یونان باستان و به ویژه فلاسفه‌ی رواقی، اپیکوری و شک‌گرا بنویسد. از این مطالعات و یادداشت‌های گسترده فقط همین رساله‌ی دکترای او با عنوان «اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور» تنظیم، تدوین و به دانشگاه ارائه شد. چنان‌که خود و در مقدمه توضیح می‌دهد به علت نولیت‌های جدید فلسفی و سیاسی که برای او به وجود آمد دیگر هرگز به قصد خود در نوشتن چنان اثری بازنگشت و تنها کوشید رساله‌ی دکترای خود را منتشر کند. در این دوره‌ی تلاش برای چاپ رساله بود که متن اصلی دست‌نویس گم شد. هم‌چنان‌که در یادداشت‌های ویراستار مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس در پایان رساله آمده مارکس باز هم کوشید تا رساله را مطابق با رونوشت ناقصی به چاپ رساند که توسط فردی که اکنون ناشناخته است، نوشته شده بود. مارکس این رونوشت ناقص را بازخوانی و به خط خود تصحیح و حاشیه‌نویسی کرد. اما بخش‌های ناقص آن (بخش‌های چهارم و پنجم فصل اول و قسمت بیشتر ضمیمه) به این رونوشت اضافه نشد. به هر حال رساله به همان صورت ناقص برای نخستین بار در سال ۱۹۰۲ به شکل کتاب به چاپ رسید. در سال ۱۹۵۶ مجموعه‌ی هفت دفتر یادداشت او درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور برای نخستین بار و به زبان اصلی در مجموعه آثار مارکس و انگلس تشار یافت.

رساله‌ی دکترای مارکس حاصل دوره‌ی ۱۸۴۱-۱۸۳۸ زندگی اوست. در

این دوره، مارکس به حلقه‌ی هگلی‌های جوان پیوسته بود و به مرور، خود از بنیان‌گذاران جناح چپ هگلی‌های جوان شد. هم انتخاب موضوع رسانه و هم نوع نگاهی که مارکس به این موضوع دارد نشان‌گر این موضع فکری اوست. در مقدمه‌ی رساله‌اش مدعی می‌شود که می‌خواهد گره‌ی ناگشوده‌یی در تاریخ فلسفه — یکسان پنداشتن فیزیک دموکریت و اپیکور — را بگشاید. در تاریخ فلسفه از ابتدا این نظر رایج بود که فیزیک دموکریت و اپیکور در اساس تفاوتی با هم ندارند؛ اپیکور به یازنویسی نظرات دموکریت پرداخته و اگر این جا و آن جا هم به ظاهر تفاوت‌هایی وجود دارد ناشی از نکته‌پردازی‌های دلخواهانه‌ی اپیکور است تا نظرات خود را از آرای دموکریت متمایز نشان دهد. محور رساله‌ی مارکس پرداختن به همین موضوع است. مارکس با چنین نظری، که از سوی متفکران بسیاری، از سیرو تا لایب‌نیتس، اظهار شده است مخالفت می‌کند. او هر چند به مبانی مشترک فیزیک دموکریت و اپیکور توجه دارد اما اپیکور و دموکریت را نهایتاً متعلق به دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی یونانی می‌داند؛ یکی حلقه‌ی فلسفه‌ی رواقی، اپیکوری، شک‌گرا و دیگری حلقه‌ی با نام عمومی تفکر اسکندرانی.

مارکس در بخش‌های مختلف دو فصل رساله‌اش از جنبه‌های مختلفی فیزیک (فلسفه‌ی طبیعت) دموکریت و اپیکور و پی‌آمدهای آن دو را می‌سنجد. در سه بخش به‌جا مانده از فصل اول، اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور را از منظری کلی بررسی می‌کند. در بخش اول موضوع رساله را شرح داده و در بخش دوم نظرات چند تن از متفکران را که بر ضد اپیکور موضع گرفته و او را به سرقت ادبی از فلسفه‌ی طبیعت دموکریت متهم کرده‌اند طرح کرده و سپس در بخش سوم مشکلاتی را که در صورت یکسان‌انگاری دو فیزیک دموکریت و اپیکور ایجاد می‌شود از منظری کلی متذکر می‌شود.

در فصل دوم رساله، مارکس همین اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دو

فیلسوف را به‌طور تفصیلی بررسی می‌کند. در بخش نخست حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را به‌عنوان نکته‌ی مهم اختلاف دو فیزیک دموکریت و اپیکور مطرح کرده و به تحلیل این حرکت و نتایج فلسفی آن می‌پردازد. بخش دوم به کیفیات اتم اختصاص دارد و تضاد مفهوم و وجود اتم سنجیده می‌شود. در بخش سوم بحث پیچیده‌یی در تمایزگذاری میان اصول یا مبادی تجزیه‌ناپذیر با عناصر تقسیم‌ناپذیر ارائه می‌شود. موضوع بخش چهارم، زمان در فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور است. مارکس در این بخش به برخورد کیفیتاً متفاوت دموکریت و اپیکور به مسئله‌ی زمان می‌پردازد. بخش پنجم به بررسی نظریه‌ی «شهاب‌ها»ی اپیکور که مارکس برای آن جایگاه مهمی در جهان‌شناسی و فلسفه‌ی اپیکور فائل است، اختصاص داده شده است.

در قسمت ناچیزی که از ضمیمه باقی مانده مارکس جدول پلوتارک را علیه الهیات اپیکور نقد می‌کند.

مارکس با بررسی چنین موضوعاتی است که موضع فلسفی و انتقادی خود را نسبت به نظرات فیلسوفان و ازجمله هگل روشن می‌کند. از یک سو با این که نگرش ماتریالیستی را هم در دموکریت و هم در اپیکور تشخیص می‌دهد اما نگرش فیزیکی اپیکور و نتایج فلسفی آن را تأیید می‌کند؛ تأییدی که در آن انقلابی‌گری خودش – البته در این جا در قلمرو فلسفه – ضمیمه‌انداز است. و از سوی دیگر تأیید او از اپیکور یک‌جانبه نیست، چرا که به‌طور ضمنی از اپیکور نیز انتقاد می‌کند؛ به‌طور مثال آن جا که آزادی‌خواهی انسان‌گرایانه‌ی اپیکور را در حد ادراک حسی می‌شمارد. و نیز با این که در سنجش فلسفه‌ی طبیعت اپیکور و دموکریت آشکارا نگرش هگلی دارد – و این موضوع حتی در سبک نگارش رساله‌اش بارز است – اما موضع انتقادی‌اش را نیز نسبت به هگل نشان می‌دهد. چرا که اگر چه استاد بزرگ او در درس‌هایی در تاریخ فلسفه‌اش به برجسته کردن نقش دموکریت در تاریخ فلسفه‌ی یونان می‌پردازد و در عین حال چندان اعتنایی به اپیکور نشان نمی‌دهد، این شاگرد سرکش

برعکس استاد رفتار می‌کند. رفتاری نه فقط در جهت انتقاد از هگل بلکه انتقاد از هر فیلسوف دیگری که مطابق با نظرات مرسوم به بررسی نظرات اتمیست‌های یونان باستان و به ویژه دموکریت و اپیکور پرداخته بود.

مارکس در بیست سالگی آموزش و تحقیق در فلسفه‌ی یونان را به‌طور جدی دنبال کرد و در بیست و سه سالگی رساله‌ی دکترای غامض و بسیار انتزاعی‌اش را ارائه کرد. طبعاً موضوع رساله و نیز سنت فلسفی‌یی که مارکس در چارچوب آن به تحقیق و نقد پرداخته در تشدید بار انتزاعی آن نقش داشته است. او به بررسی نظرات فیلسوفان اتمیست (و اخلاق‌گرای) یونان می‌پردازد، فیلسوفانی که صرفاً از طریق تفکر انتزاعی فلسفی می‌کوشیدند تا الگویی مجرد برای تبیین اتمی جهان طبیعی خلق کنند. الگویی که اساساً نه ممکن بود و نه قرار بود علمی باشد. این الگویی فلسفی بود که نتایج آن به کار تبیین فکری - عملی زندگی بشر در جهان می‌آمد. مارکس در مقام دانشجوی فلسفه‌یی که معرفت اوج فلسفه‌ی کلاسیک آلمان یعنی فلسفه‌ی هگل بود، با این‌که از موضع نگرش مادی همین اوج فلسفی را زیر نگاه انتقادی خود دارد به سنجش الگویی مجردی می‌پردازد که حاصل تأمل نظری فلاسفه‌ی اتمیست یونانی است. طبعاً چون این تلاش انتزاعی از چنین موضعی و آن هم توسط دانشجویی که معترف به تدوین رساله‌یی با فاضل‌مآبانانه است شرح و نقد شود، حاصل همین رساله‌ی غامض و مجردی می‌شود که ارائه شده است. در عین حال رساله‌ی مارکس معرفت‌نگرش موشکافانه و ژرف او نسبت به موضوعی است که به‌عنوان محور رساله‌اش انتخاب کرده، هم‌چنان که تلاش بسیار محققانه‌یی را برای اثبات مدعای خویش صرف کرده است. نگرش و تلاشی که در متن رساله و نیز یادداشت‌های متن به چشم می‌خورد و از جمله در بخش اول از فصل دوم (انحراف اتم از مسیر مستقیم) مثال‌زدنی است. به‌منظور معرفی جامع‌تر محتوای رساله و برای خوانش واضح‌تر فقط همین بخش، به

پیشینه‌ی نظریه‌ی اتمی در یونان باستان اشاره‌ی می‌کنیم.

محور فرهنگ و تمدن یونان باستان رابطه‌ی انسان و طبیعت است که علم و فلسفه از آن نتیجه می‌شوند. در مرحله‌ی نخستین تحول اندیشه‌ی فلسفی در یونان، فلاسفه در مشاهده‌ی طبیعت و دگرگونی‌های دائمی آن عمدتاً با دو مسئله مواجه بودند: یکی این که طبیعت چگونه و از چه ساخته شده است و دیگر آن که آیا در پس این همه دگرگونی، بنیان‌های ثابتی وجود دارد یا نه. اگر نخستین فلاسفه‌ی طبیعت‌گرا - برجسته‌تر از همه، امپدوکلس - با عواملی چون آب و آتش و باد و خاک به عنوان عناصر بنیانی طبیعت به توضیح جهان طبیعی می‌پرداختند، اتم‌گرایان در جستجوی عنصر اساسی ثابت، نابود نشدنی و تقسیم‌ناپذیری بودند که به عنوان عنصر بسیط و مطلق، کل طبیعت از آن منشأ گرفته باشد. اینان به فرض وجود اتم، (Atomos) به معنای عنصر تقسیم‌ناپذیر، رسیدند. هستی‌بی که وجودش به هیچ چیز بستگی ندارد. اتم، پُر و صلب در نظر گرفته شد. در عین حال برای این که حرکت اتم از نظر منطقی ممکن باشد فضای تهی یا خلأ نیز فرض گرفته شد. این دو - اتم و خلأ - از نظر اتمیست‌ها دو وجود پایه‌ی طبیعت بودند. بدین سان، اتمیست‌ها نحله‌ی فلسفی یا گرایش مادی را در فلسفه‌ی یونان باستان تشکیل می‌دادند. (به‌طور مثال متمایز از فیثاغورثیان که چون «عدد» را عنصر پایه‌ی می‌شناختند به گرایشات ایده‌آلیستی تعلق داشتند.)

مؤسس مکتب اتم‌گرایان یونانی را لئوسیپوس (Leucippus) (۳۷۰-۴۵۰ ق. م.) می‌شناسند. او به تعریف اتم پرداخت و برخی از ویژگی‌های آن را - مثل شکل و اندازه - برشمرد. اما چهره‌ی برجسته‌ی اتم‌گرایان که سهم مهمی در توضیح نظام‌مند جهان بر اساس نظریه‌ی اتمی داشت، شاگرد او دموکریت است.

دموکریت (۳۷۰-۴۹۰ ق. م.) معتقد بود در جهان طبیعی چیزی جز اتم

و خلأ وجود ندارد. از نظر او همه‌ی خصائصی که انسان برای عناصر طبیعی قائل است (مثلاً سخنی و نرمی، شیرینی و تلخی و...) ناشی از عرف است و نه این که چنین ویژگی‌هایی در خود طبیعت وجود داشته باشند. او تحریک حواس و خود آنان را نیز ناشی از تأثیر اتم بر روان انسان می‌داند. او برای اتم‌ها ذات یکسانی قائل بود و در عین حال از نظر او اتم‌ها در اندازه و شکل و وضع و ترتیب (یعنی ترتیب ترکیب اتم‌ها) از هم متمایز می‌شوند. دموکریت با قائل شدن به چنین ویژگی‌هایی برای اتم، نخستین فیلسوفی است که می‌کوشد حتی بو و رنگ را مطابق با نظریه‌ی اتمی تبیین کند. هر اتحاد و به هم پیوستگی اتم‌ها معرف تولد و زندگی و هر از هم پاشیدگی و جدایی آنان معرف مرگ است. از نظر دموکریت روح انسان نیز از اتم‌های سبک مثل اتم‌های آتش تشکیل شده که با مرگ جسم از آن جدا و پراکنده می‌شوند.

از نظر دموکریت، از آن جا که اتم هستی مطلق و ابدی است و همه چیز از اتم تشکیل شده است پس در جهان نه چیزی خلق و نه نابود می‌شود؛ بلکه همه چیز هست و تغییر می‌یابد. دموکریت علت اولیه‌ی حرکت اتم‌ها و برخوردشان به یکدیگر را گرداب آغازین هستی و اینرسی ناشی از برخورد اتم‌ها می‌داند. از این لحاظ، او برای حرکت اتم‌ها علتی و رای هستی خود آنان در نظر می‌گیرد.

دموکریت برای حرکت اتم‌ها و تغییر در ترکیب آنان با یکدیگر، طرح یا هدفی از پیش قائل نیست. او این حرکت و تغییر را ناشی از ضرورت صرف می‌داند. به همین دلیل مطابق نظریه‌ی اتمی او، با دانستن موقعیت، سرعت و جهت اتم می‌توان آینده‌ی حرکت اتم را با قطعیت تعیین کرد. چرا که حرکت اتم مبتنی بر ضرورت بی‌خداشه است. همین طرز تلقی چون به منافیزیک دموکریت کشیده شود نتیجه‌ی جز این به دست نمی‌آید که زندگی انسان در قید ضرورت مطلق و سرنوشت و تقدیر خدشه‌ناپذیر است.

او معتقد است که تغییر در کمیت اتم‌ها موجب تغییر کیفی مجموعه‌ی آنان

در هستی بخشیدن به اشیا و پدیده‌های طبیعی می‌شود. او برای اتم کینماتی قائل است و پیش از همه بر اندازه و شکل اتم تأکید دارد. وزن اتم از نظر دموکریت مشخصه‌ی مهمی نیست، بلکه بیشتر هم‌چون یکی از بروزات اندازه‌ی اتم در نظر گرفته می‌شود.

نظریه‌ی اتمی دموکریت که بسیار استادانه طراحی شده مظهر اعتلای ماده‌گرایی یونان باستان است. ماده‌گرایی او نیز از جمله بر این امر تأثیر داشت که در قلمرو اخلاق خواستار شادی بود و بالاترین خیر را میانه‌روی و آرامش می‌دانست. انگار گریزی از این نبوده و نیست که جستجوی غایت در هر نوع گرایش فلسفی ماده‌گرایانه، به این یا آن صورت، راه به شادی، بجوید.

اپیکور (۲۷۰-۲۴۰ ق. م.) ماده‌گرایی اتمیست‌های یونان باستان را به اوج رساند. اپیکور معتقد است که چیزی از هیچ پدید نمی‌آید. از این رو برای جهان هستی نقطه‌ی آغاز قائل نیست؛ جهان همیشه وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. اتم و خلأ دو هستی مطلق هستند که وجودشان به وجود هیچ چیز وابسته نیست و همه‌ی جهان از این دو عنصر اولیه هستی می‌گیرد. بنیاد فیزیک اپیکور بر فیزیک دموکریت استوار است اما در نظریه‌ی اتمی دست کم در سه مورد از آن متفاوت است و همین موارد اختلاف در اتم‌شناسی این دو فیلسوف است که به نتایج فلسفی بسیار متمایزی در توضیح جهان از سوی آنان انجامیده است. سه مورد اختلاف عبارت است از:

۱- وزن: اپیکور علاوه بر شکل و اندازه برای اتم‌ها وزن قائل شد و آن را عامل اولیه‌ی حرکت اتم در خلأ معرفی کرد. به این معنی که اتم به واسطه‌ی وزن خود در خلأ حرکت ستوطی در مسیر مستقیم دارد. حرکتی با سرعت ثابت که برآمده‌ی ذات طبیعی (مادی) خود اتم بوده و هیچ علت و ضرورتی در خارج از هستی اتم ندارد. همین قائل شدن به سرعت ثابت در حرکت ستوطی برای تمام اتم‌ها با شکل، اندازه و وزن متفاوت، نشانی از عظمت و تعالی اندیشه‌ی فلسفی یونان باستان دارد. اما اگر اتم فقط چنین حرکتی داشته

باشد — که به واسطه‌ی لفظ وزن، حرکت دیگری برای آن متصور نیست — برخورداریم با یکدیگر و بنابراین خلق اشیا و پدیده‌های طبیعت ناممکن می‌شود. از این رو منطقاً باید حرکت دیگری وجود داشته باشد که اپیکور آن را «انحراف اتم از مسیر مستقیم» می‌داند.

۲- انحراف اتم از مسیر مستقیم: اپیکور معتقد است که حرکت انحرافی اتم‌ها از مسیر مستقیم سقوطی، حرکتی خود به خودی و تصادفی است که در مکان و زمان نامشخصی در حد ناچیزی روی می‌دهد و باعث تلافی و دفع (وازش) اتم‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود. این حرکتی است که علت معینی ندارد. با قائل شدن به تصادفی بودن این حرکت، اپیکور عنصر تصادف را وارد توضیح جهان مادی کرده و جبرگرایی تام و بی‌خدشهی دموکریت را نفی می‌کند. اپیکور با قائل شدن به حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم، هم ضرورت و هم تصادف را به‌عنوان جلوه‌های واقعیت عینی برمی‌شمارد. در تفکر فلسفی انسان، این قدم بزرگی به پیش بود. هر چند که پیش از آن، ضرورت در مفهوم Ananke و تصادف در مفهوم Tyche در اسطوره‌شناسی یونان حضور داشت اما از جمله با اپیکور بود که ضرورت و تصادف به‌عنوان دو جنبه‌ی واقعیت عینی به تفکر فلسفی راه یافت.

۳- کیفیت‌های محسوس: دموکریت معتقد بود که در جهان فقط اتم و خلأ وجود دارد و هر کیفیت اشیا مثل شیرینی و تلخی و یا نرمی و سختی و... ناشی از «عرف» و «قرارداده» است و وجود ندارد. او بر این عقیده است که اتم به خودی خود (فی‌نفسه) هیچ کیفیت محسوسی ندارد و از این لحاظ مستقلاً اجسامی که از آنان پدید می‌آید نباید کیفیت محسوسی داشته باشند. این کیفیت‌ها فقط به حواس ما در می‌آید اما ذاتی اجسام نیست. نتیجه‌ی چنین دریافتی برای دموکریت از جمله این است که چون یک شیء یا پدیده در شرایط متفاوت تأثیرات متفاوتی بر حواس انسان می‌گذارد پس نمی‌توان به حواس انسانی اعتماد کرد. ادامه‌ی این نظر می‌رسد به این که جهان برای

حواس انسانی ناشناختنی می‌ماند.

اما اپیکور معتقد است که هر چند اتم‌های منفرد دارای کیفیات محسوس مشخصی نیستند اما اشیا و پدیده‌های واقعی که از ترکیب اتم‌های بسیار به وجود می‌آیند از کیفیت محسوس برخوردار می‌شوند. در واقع کمیت اتم‌ها آن‌جا که شیء و جسمی مادی را می‌سازد ایجاد کیفیت می‌کند. یعنی شیرینی و تلخی یا نرمی و سختی و... کیفیت‌های ذاتی اشیا و اجسامی هستند که با حواس انسانی شناخته می‌شوند. در عین حال، اپیکور معتقد است که این کیفیت‌ها در ارتباط با حواس و ارگانسیم انسانی است که معنی می‌یابند. چرا که به‌طور مثال او معتقد نیست که «سَم» در ذات خود کُشنده باشد؛ بلکه «سَم» در ارتباط با ارگانسیم انسانی است که کیفیت کُشدگی از خود بروز می‌دهد. از این لحاظ کُشدگی سَم در ارتباط با ارگانسیم انسانی به یک خصلت آن تبدیل می‌شود.

از جمله بر بنیان همین تمایزات است که نظام فلسفی اپیکور از نظام فلسفی دموکریت جدا شده و به دنبال آن، نگرش فلسفی انسان‌گرایانه‌ی تدوین می‌شود. اپیکور با این تلقی که حرکت اتم (سقوط در خط مستقیم، انحراف از مسیر مستقیم و سپس برخورد و دفع) ذاتی بوده و به هیچ علت و عامل خارج از اتم بستگی ندارد جهان طبیعی را با خود - سامان‌دهی توضیح می‌دهد. عدم دخالت علت خارجی در شیوه‌ی هستی اتم، ایجاب می‌کند که حرکت آن ناشی از طبیعت خودش، به‌عنوان خصیصه‌ی در خود، باشد. با چنین دریافتی است که اپیکور به توضیح مکانیکی حرکت اتم می‌پردازد. از این رو هر چند اپیکور وجود خدایان را انکار نمی‌کند اما برای آنان هیچ گونه دخالتی در امور جهان قائل نیست و اصولاً چنین دخالتی را در تضاد با مفهوم و شیوه‌ی هستی خدا می‌داند.

اپیکور بر این عقیده است که دو چیز باعث نفی شادی انسان می‌شود: ترس از خدایان و ترس از مرگ (و وضع پس از مرگ). او بر بنیان فیزیک

ماده گرایانه‌اش، متافیزیک خود را چنان از آن نتیجه‌گیری می‌کند تا انسان‌ها را در غلبه بر این دو ترس باری دهد. آرامش (بی‌غمی *Alarany*) در متافیزیک اپیکور مفهومی کلیدی است و غایت‌اعلای زندگی شناخته می‌شود. مفهوم خدا در این ارتباط معنی می‌شود که خدا، روح متعالی و آرمائی است که شیوه‌ی هستی او آرامش (بی‌غمی) مطلق است. از این لحاظ دغدغه‌ی مصایب و معضلات این جهان را داشتن و هم‌چنان به اداره‌ی امور آن پرداختن با آرامش مطلق به‌عنوان شیوه‌ی هستی خدا در تضاد است. بنابراین خدایان هیچ دغدغه‌ی جهان و دخالت در امور آن را ندارند. از آن‌جا که اپیکور معتقد است از هیچ چیزی پدید نمی‌آید، بنابراین، از نظر او جهان همیشه بوده و همیشه خواهد بود. پس خدایان اپیکور از مشخصه‌ی آفرینندگی برخوردار نیستند. آنان که در «فضای بین جهان‌ها» و در آرامش مطلق زندگی می‌کنند اصلاً به هستی ما نیز وقوف ندارند. پس از این روی که خدایان در کار جهان هیچ‌گونه دخالتی ندارند انسان نباید از خشم خدایان بترسد یا چشم به لطف آنان داشته باشد. می‌توان گفت خدای اپیکور یک هستی اخلاقی است، حاصل نوعی آرمائی‌سازی (Idealization) ذهنیت و غایبات انسانی و تجلی شایسته‌ترین زندگی‌یی که می‌تواند وجود داشته باشد. به‌علاوه، نظام فلسفی اپیکور در مورد طبیعت، به انسان باری می‌دهد تا از طریق همزیستی با طبیعت بر ترس غیرمنطقی‌اش از پدیده‌های طبیعی فائق آید. هم‌چنان که مرگ را نیز جلوه‌یی از همین همزیستی با طبیعت دانسه و از این طریق، انسان را در طرد ترس از مرگ باری می‌دهد.

انسان‌گرایی اپیکور جلوه‌یی از حرکت خودبه‌خودی و تصادفی‌اتم‌ها در انحراف جستن از مسیر مستقیم است. بر بنیان چنین حرکتی است که اپیکور بسنه بودن انسان را به زنجیر ضرورت — که در نظام فلسفی دموکریت امری مطلق بود — نفی می‌کند و برای انسان آزادی انتخاب مطابق با ضرورت‌های وجودی خودش قائل می‌شود. اگر حرکت انحرافی اتم از مسیر مستقیم آن را

از قید ضرورت مطلق می‌رهانند و برخلاف نظریه‌ی دموکریت در حرکت آن جنبه‌یی از پیش‌بینی ناپذیری را وارد می‌کند، انطباق همین امر در زندگی انسانی عبارت می‌شود از این‌که خودنحوق بخشی انسان‌ها نیز از جمله بر بنیان آزاده‌ی آزاد آن‌ها استوار است؛ آن‌چه که به کردار آدمی جنبه‌یی از پیش‌بینی ناپذیری می‌دهد. چنین دریافتی به معنای فائل شدن به جنبه‌یی انتخابی - انتخاب بین این یا آن - برای زندگی انسانی است. خودتعیین بخشی اتم‌ها چه در حرکت ضروری‌شان در مسیر مستقیم و چه در حرکت تصادفی‌شان در انحراف از آن مسیر، زمینه‌ی مادی خودتعیین بخشی جهان است.

مارکس در بخش نخست از فصل دوم رساله‌اش به توضیح انحراف اتم از مسیر مستقیم» در فیزیک اپیکور و برخی از نتایج آن در مقایسه با فیزیک دموکریت می‌پردازد.

مارکس در آغاز این فرض را پیش می‌گذارد که دموکریت به دو حرکت و اپیکور به سه حرکت اتم معتقدند؛ حرکت سوم مورد اعتقاد اپیکور حرکت انحراف از مسیر مستقیم است. سپس نظرات برخی از متفکران قدیم و جدید را در انتقاد از نظر اپیکور درباره‌ی حرکت اتم‌ها طرح و درک غلط آنان را از این حرکت آشکار کرده و سپس به توضیح این حرکت و جایگاه آن در فیزیک اپیکور می‌پردازد. او از جنبه‌های مختلفی این حرکت را می‌سنجد.

در فیزیک اپیکور کل وجود از دو عنصر پایه‌یی و در عین حال متضاد اتم و خلأ تشکیل شده است. خلأ، فضای انزاعی است و اگر هستی با اتم متعین می‌شود پس فضای تهی - یا ناهستی - می‌شود خلأ؛ وقتی هستی مطلق به اتم نسبت داده شد، ناهستی مطلق نیز باید وجود داشته باشد تا حرکت ممکن شود. این ناهستی همانا خلأ است. اما اگر خلأ فضای انزاعی است، نفی آن یعنی به هستی در آمدن، که معرف هستی اتم است، نیز باید فضایی باشد. اما حرکت ستوطی اتم در خط مستقیم حرکتی غیر فضایی است. در حالی که اتم نفی خلأ

و به قول مارکس «نشی بی‌واسطه‌ی فضای انتزاعی» است؛ پس خودش نیز باید در حرکت فضایی تعین یابد. تحقق این ضرورت همانا حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم است. با این حرکت است که اتم می‌تواند به‌عنوان «نقطه‌ی فضایی» نفی‌کننده‌ی فضای انتزاعی خلاً «در تمامی قلمروش» باشد.

از نظر مارکس، اپیکور حرکت اتم در مسیر مستقیم را صرفاً ناشی از مادیت محض اتم می‌داند. اما «وجود مطلقاً مادی» اتم باعث «هستی نسبی» آن می‌شود. چرا که اتم کبقات وجودی دیگری نیز دارد که در شکل محض آن تعین می‌یابد (مثلاً اندازه یکی از تعینات شکل محض اتم است). این دو در یکپارچگی با هم، هستی مطلق اتم را می‌سازند. برای تحقق هستی مطلق اتم می‌باید هستی نسبی ناشی از مادیت اتم از طریق در تقابل قرار گرفتن آن با تعین دیگر اتم یعنی شکل محض نفی شود. اما نفی این هستی نسبی جز به‌معنای نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم — شیوه‌ی هستی برآمده از مادیت صرف اتم در حرکت — یعنی جز به‌معنای انحراف جستن از مسیر مستقیم نیست. در این جا سخن از دو شیوه‌ی هستی نسبی و مطلق اتم است. شیوه‌ی هستی به‌واسطه‌ی مادیت صرف؛ شیوه‌ی با‌واسطه‌گی است. اما شیوه‌ی هستی در بی‌واسطه‌گی محض؛ شیوه‌ی هستی فراز آمده در فردیت محض است. برای این که شیوه‌ی هستی مطلق متحقق شود باید شیوه‌ی هستی نسبی نفی شود و این یعنی نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم. مارکس در توضیح نظر اپیکور تأکید دارد که با در نظر گرفتن اتم در شیوه‌ی هستی محض و مطلق‌اش؛ شکل وجودی اتم انحراف از مسیر مستقیم است.

اپیکور قائل به هستی مطلق و محض اتم است؛ هستی‌یی که مطابق با شیوه‌ی وجودی‌اش می‌باید هر شیوه‌ی دیگر هستی اتم را نفی کند. اما شیوه‌ی دیگر هستی اتم به‌واسطه‌ی «وجود مطلقاً مادی‌اش» حرکت ستوطی در خط مستقیم است. متغلاً نفی این شیوه‌ی هستی با‌واسطه‌ی اتم؛ شیوه‌ی هستی که با حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم مشخص می‌شود. این شیوه‌ی هستی بر

ضرورت مادی و یا علتی خارج از اتم متکی نیست. این توجیه منطقی و فلسفی حرکتی است که علتی برای آن تبیین نمی‌شود. همین است که گفته می‌شود برای تحقق مفهوم اتم به عنوان هستی مطلق، شیودی هستی متناسب با آن یعنی انحراف از مسیر مستقیم نیز باید وجود داشته باشد. مارکس علت انحراف اتم را از منظر اپیکور علتی درونی و این را جنبه‌یی از کمال‌یافتگی او می‌داند. او در این جا درک لوکرتیوس را از حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم که با تعبیراتی هم‌چون «قیود جبر را می‌شکند» و یا «انحراف چیزی در قلب اتم است» بیان کرده مورد تأیید قرار می‌دهد.

حرکت انحراف از مسیر مستقیم، شکل وجودی هستی محض و مطلق اتم است که به صورت خودبه‌خودی و تصادفی وقوع می‌یابد. به نظر مارکس این حرکت که باعث تلاقی و دفع اتم‌ها شده و اجسام و مظاهر طبیعی را پدید می‌آورد صرفاً حاصل خود - تعیین بخشی اتم در حرکت است. چنین است که مارکس، انحراف اتم از مسیر مستقیم را حرکت «خود - بستگی» می‌خواند. از همین حرکت است که خود - سامان‌دهی طبیعت نتیجه گرفته می‌شود. این نتیجه یکی از جلوه‌های فیزیک اپیکور است که علم نوین را در اساس، شرح آن باید دانست. از این جاست که در فیزیک اپیکور دیگر هیچ ضرورتی وجود ندارد که جهان طبیعی از سوی نیرویی ماورای طبیعت هدایت و اداره شود؛ طبیعت، خود - سازمان‌ده است. مارکس در تأیید چنین نگرشی وارد نظر فلاسفه‌یی که اپیکور را از آن‌روی که حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را بی‌علت می‌خواند به انتقاد می‌گیرند، جستجوی علت برای این حرکت را جستجوی بی‌دانه و به‌وضوح بی‌معنی برای او که در نظرش اتم علت هر چیزی است و بنابراین خودش علتی ندارد.

از نظر مارکس در نگرش اپیکور، خودتعیین بخشی خودبستندانه‌ی اتم شامل وجود مادی صرف اتم نیست؛ وجودی که فقط با حرکت در مسیر مستقیم سقوطی بروز یافته و معرف پیروی اتم از ضرورت تام است. بلکه برای آن

باید اتم به هستی فردیت محض اعتنا یابد؛ هستی بی که علاوه بر شیوهی هستی مبتنی بر ضرورت اتم؛ حرکت تصادفی انحراف اتم از مسیر مستقیم را نیز در برمی گیرد. مارکس با تأیید نظر لوکرتیوس در مورد این حرکت که «انحراف؛ قیود جبر را می شکند»؛ نشان می دهد که توضیح شیوهی هستی اتم بر مبنای جبر (ضرورت) تا آن از سوی دموکریست زانمی پذیرد. نکتهی قابل تأکید این که اتخاذ چنین موضعی از سوی مارکس این نظر را که مارکس به جبرگرایی تا آن معتقد بوده است باطل می کند.

استوار داشتن بنیان متافیزیک اپیکور بر فیزیک او و به ویژه حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم؛ مارکس را به این نتیجه می رساند که تمام فلسفه‌ی اپیکور متأثر از همین حرکت بوده و این حرکت؛ هر قلمروی از فلسفه‌ی او را البته متناسب با ویژگی‌های خاص همان قلمرو، تعیین می بخشد. در فلسفه‌ی اپیکور این حرکت از جمله معرف و تعیین بخش «فردیت انتزاعی» است که در هر قلمروی، از خود اتم تا هستی خدایان، بروز می یابد. در مورد خود اتم؛ فردیت انتزاعی، «برای خودبودن محض» است که اگر در کلیت بروز نیابد و فقط با یک شیوهی معین هستی — حرکت در مسیر مستقیم — تعیین یابد، نقض و نفی می شود. فردیت محض اتم در «نفی هر شیوه‌ی هستی متعین شده توسط هستی دیگر» تحقق می یابد. از این لحاظ اتم در «کلیت»؛ در «برای خودبودن محض» است که می تواند به عنوان هستی مستقل، بدون آن که شیوه‌ی هستی اش با واسطه‌ی هستی دیگری تعیین یابد، در ارتباط با دیگر اتم‌ها قرار گرفته و جهان طبیعی را خلق کند. بنابراین هم چنان که مارکس تأکید می کند انحراف اتم از مسیر مستقیم نه نتیجه‌ی ارتباط اتم‌ها با یکدیگر — تلاقی و دفع — بلکه برعکس، ارتباط اتم‌ها نتیجه‌ی انحراف اتم از مسیر مستقیم است. فردیت انتزاعی در ارتباط با هستی خدایان این نتیجه را به دست می دهد که هستی آرمانی خدایان در فردیت انتزاعی شان در شرایطی متحقق می شود که خدایان هیچ ارتباطی با جهان نداشته باشند. حال اگر آرمان سازی هستی اتم در فردیت

انتزاعی‌اش؛ به انحرافی باز بسته بود که از شیوه‌ی هستی و از مادیت صرف آن ناشی می‌شود؛ همین امر در مورد هستی خدایان به معنای انحراف آنان از چنین شیوه‌ی هستی یعنی قطع ارتباط با جهان مادی (طبیعی) صادق است. این قطع ارتباط است که خدایان را بر فراز هستی صرف مادی در «فضای بین جهان‌ها» در آرامش آرمانی و انتزاعی‌شان قرار می‌دهد. نفی دخالت خدا در کار جهان در فلسفه‌ی اپیکور باعث می‌شود که در این فلسفه، تکریم خدایان نه به دلیل ترس از خشم و عتاب آنان یا درخواست عنایت و لطف‌شان بلکه صرفاً به خاطر مثالی بودن هستی‌شان باشد. در چنین نیبینی است که اپیکور بنا خردمندی ترس از خدایان را در انسان زایل می‌کند بی آن‌که وجود آنان را انکار کرده باشد.

مارکس در پی این توضیحات در مورد خود تعین بخشی اتم از طریق انحراف از مسیر مستقیم، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این حرکت را بررسی می‌کند؛ اتم که هم‌چون فردیت انتزاعی هستی مستقل یافته است یعنی توانسته از شیوه‌ی هستی نامستقل انحراف جوید، به عنوان فردیت مستقل امکان تلاقی و دفع می‌یابد. یعنی در عین حال که اتم در فردیت انتزاعی‌اش با شیوه‌ی هستی نامشروط تعین یافته و هستی‌اش از این‌رو به هیچ هستی دیگری وابسته نیست، به واسطه‌ی همان شیوه‌ی هستی نامشروط امکان ارتباط با هستی‌های دیگر را می‌یابد؛ هستی‌های دیگری که در چنین حالتی دیگر هستی‌های متمایز نیستند بلکه اتم اند. چرا که در رفع وجود نسبی، در رفع مشروطیت‌پذیری شیوه‌ی هستی، اتم — به گفته‌ی مارکس — از هر «هستی متخالف» از خود منزع می‌شود. اتم فقط می‌تواند با اتم یعنی با خود در دفع و تلاقی مرتبط شود.

حال اگر همین نتیجه در قلمرو فیزیک اپیکور به قلمرو زندگی انسانی انطباق داده شود آن‌گاه جلوه‌ی زیبایی از انسان‌گرایی اپیکور با توضیح بسیار روشنگرانه‌ی مارکس آشکار می‌شود. انسان در مسیری که از شیوه‌ی هستی مبتنی بر مادیت صرف خود انحراف می‌جوید، «زاده‌ی طبیعت بودن خود را

از دست می‌دهد و در ارتباط با هستی دیگری قرار می‌گیرد. اما این ارتباط در مرحله‌ی انحراف جستن از آزاده‌ی طبیعت بودن با طبیعی بودن صرفاً، با این شرط ممکن می‌شود که هستی دیگری که او خودش با آن ارتباط دارد وجود متفاوتی نباشد. اما انسان تا به چنین جایگاهی برسد، باید در خودش، هستی نسبی خود را یعنی قدرت اشتیاق و توانایی فقط طبیعی بودن را از سرگذرانده باشد. (تحقق این امر، خود - آگاهی است. ارتباط انسان با هستی انسانی دیگر به معنای خود - آگاهی است. هم‌چنان که برعکس، تحقق خود - آگاهی انسان فقط در ارتباط انسان با هستی دیگری ممکن است که انسان و یا به مثابه‌ی فردیت انسانی باشد. مارکس هم‌چنان تأکید می‌کند انسان در شرایطی می‌تواند به این مرتبه اعتلا یابد که از شیوه‌ی هستی مبتنی بر مادیت صرف خود انحراف جسته و یا فراگذشته باشد. چرا که اگر این فراگذشتن روی نداده باشد آن‌گاه انسان خود را با هستی دیگری «هم‌چون با چیزی که کاملاً دیگری است» ارتباط می‌دهد؛ ارتباطی که از نظر مارکس صرفاً مادی است و بنابراین به خود آگاهی نمی‌انجامد. در حالی که خود آگاهی در اشکال پیچیده‌تر آن در انطباق با زندگی انسانی در «دوستی و بروز می‌یابد که از نظر مارکس در فلسفه‌ی اپیکور به‌عنوان برترین خیر ستوده می‌شود».

با شرحی که در مورد بخش اول از فصل دوم رساله آمد تلاش شد تا نشان داده شود که مارکس با چه نگاه موشکافانه و تلاش بی‌گیرانه‌ی کوشیده است تا پرتوی بر تاریخ فلسفه‌ی یونان بیندازد. به نظر می‌رسد انتخاب چنین موضوعی برای رساله‌ی دکترای سوی مارکس را می‌باید با تعلق فکری او به هگلی‌های جوان در دوره‌ی ۴۱-۱۸۳۸ توضیح داد. از یک سو فلاسفه‌ی اتمیت یونان باستان از جمله دموکریت و اپیکور در نگرش ساده‌گرایانه (ماتریالیستی) به جهان، نظریه‌ی اتمی را تدوین کرده و تکامل بخشیده بودند و از سوی دیگر گروه مکاتب رواقی، اپیکوری و شک‌گرا که مارکس توجه

خود را به آنان معطوف کرده بود معترف مرحله‌ی اخلاقی تاریخ فلسفه‌ی یونان بودند. مرحله‌ی بی که از سنت‌های عمیق و اصل انسان‌گرایانه‌ی برخوردار شد. فلسفه‌ی اپیکور به واسطه‌ی همین گرایش انسان‌گرایانه‌اش بود که بر فیلسوفان انسان‌گرای عصر روشنگری از دلدرو به بعد تأثیر عمیق گذاشت. هگل‌های جوان و مارکس در رأس جناح چپ آنها؛ برای خود هویت انقلابی قائل بودند. و در میان فلاسفه‌ی یونان باستان یکی از مکاتبی که گرایش عملی به زندگی داشت مکتب اپیکوری بود. در عین حال، شخصیت اپیکور در قلمرو فلسفه برای مارکس جوان هم چون شخصیت پرومته در قلمرو اسطوره؛ جلوه‌ی قهرمانانه داشت. اگر پرومته ما هدیه‌ی آتش به انسان او را در رفع وابستگی‌اش به خدایان یاری داد، اپیکور با نظریه‌ی اتمی خود و بسط این نظریه در قلمرو متافیزیک و فلسفه به انسان یاری داد تا اندیشه‌ورزانه بر ترس خود از خدایان غلبه کرده، خود را از زنجیر تقدیر و سرنوشت رها کرده و با خود آگاهی و باور به خودبستگی به استکای آزاده‌ی آزادش به شکوفایی برسد.

مارکس در رساله‌ی خود، بررسی فیزیکی اپیکور را هم چون زمینه‌ی دانست تا در آن نهایتاً به دفاع از آزادی انسانی بپردازد. از این منظر رساله‌ی مارکس را می‌توان جزء نخستین جنوه‌های برجسته‌ی ایده‌های انسان‌گرایانه‌ی مارکس دانست که در آثار اولیه‌اش مجال گسترده‌تری برای پرداختن به آن داشت. رساله‌ی بی که هر چند مارکس در جوانی نوشت اما نگاه ژرف او در دوران شکوفایی اندیشه‌ورزی‌اش از لابلای سلور آن بازشناختنی است.

این رساله‌ی بی است فلسفی که عمدتاً به کار دانشجویان فلسفه می‌آید. یکی از هدف‌های ترجمه‌ی این رساله نیز ارائه‌ی نمونه‌ی بی از تحقیق فلسفی به دانشجویان فلسفه بوده است. در نوشتن رساله، مارکس پس از مطالعه‌ی تشریحاً همه‌ی منابع فلسفه‌ی یونانی در موضوع مورد تحقیق‌اش و نیز متونی که درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان - در زبان‌های اصلی یونانی و لاتین و با

زبان‌های دیگر - تا زمان او منتشر شده بود به تحقیق بسیار موشکافانه‌ی آکادمیک و به‌قول خودش، «فاضل‌مآبانه» بی‌می‌پردازد. علاوه بر آن، رساله‌ی مارکس پرتوی می‌افکند بر نکته‌یی از فلسفه‌ی یونان باستان؛ فلسفه‌یی که فرهنگ و تمدن غرب به‌طور وسیعی بر آن مشکی بوده‌است. همین که توجه شود در ۳۰۰ سال پیش از میلاد، اپیکور به‌طور مثال در چنین اوج و شکوه اندیشه‌ورزانه‌یی به توضیح فلسفی انحراف اتم از مسیر مستقیم پرداخته‌است. آن‌گاه می‌توان به میراث عظیم فکری‌یی اندیشید که می‌بایست پشتوانه‌ی فرهنگ و تمدن غرب در دوران جدید قرار گیرد. هدف از ترجمه‌ی این رساله نیز این بوده که نشان دهیم اگر گفته می‌شود فرهنگ و تمدن یونان باستان بر محوریت رابطه‌ی انسان و طبیعت تکوین یافته، چنین محوری امکان داده تا علم و فلسفه در آن حد از اعتلا متحقق شوند که عصر روشنگری با بازتولید آن، فرهنگ و تمدن جهان‌نو را بنیان نهد. این موضوع، در سنجش عقب-ماندگی ما و پیشرفت آنان (از منظر تاریخ و در قلمرو اندیشه‌ورزی قابل تأمل است.

ترجمه‌ی رساله نخست از روی متن انگلیسی مجموعه آثار مارکس و انگلس، انتشارات پروگرس، چاپ سال ۱۹۷۵ شروع شد و ادامه یافت تا متن اصلی به زبان آلمانی آن فراهم آمد. مرحله‌ی پایانی ترجمه مستقیماً از متن آلمانی انجام گرفت و سپس کل ترجمه با متن آلمانی و انگلیسی مطابقت داده شد.

لازم به یادآوری است که شماره‌هایی که در متن داخل دو هلال آمده‌اند، به یادداشت‌هایی اشاره دارند که در پایان هر بخش آمده‌اند. این یادداشت‌ها که توسط مارکس و عمدتاً از متون اصلی انتخاب شده‌اند کمتر از متن رساله اهمیت ندارند. یادداشت‌های ویراستار کلیات آثار که در متن با شماره‌های داخل دو قلاب مشخص شده، نیز در پایان رساله آورده شد. شماره‌هایی که در متن با علامتی مشخص نشده‌اند مربوط به پانویس‌اند. از بخش چهارم فصل

اول فقط برخی قطعات متن و یادداشت‌هایی باقی مانده که پس از یادداشت‌های بخش سوم همین فصل قرار داده شد. پانویست‌ها بجز توضیحات ویراستار انگلیسی از مترجمین اند؛ هم‌چنان که محدود کلمات و عباراتی که به‌منظور آسان‌تر خوانده شدن متن در متن رساله و بین دو قلاب آورده شده است.

مترجمان وظیفه‌ی خود می‌دانند که از همت و دقت والای آقای حسن مرتضوی در مقابله‌ی ترجمه با متن انگلیسی رساله و ویرایش آن قدردانی کنند. تلاش و پی‌گیری متعهدانه و دوستانه‌ی ایشان در ادراک پذیر شدن متن رساله تأثیر بسیار داشته است.

آبان‌ماه ۱۳۸۱

کارل مارکس

رساله‌ی دکترای فلسفه

(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریٹ و اپیکور)

1871
PRAE PASTORIS ERNESTI
MUNICIPIUM
VICTORIANI
HUIUS LITTERARUM UNIVERSITATI

FERDINANDO I

IMPERATORE ROMANO GERMANICO
1871-1872

ERENKUNDE
MAGNI DEI ET DUCUM SAXONIAE
NUTRITORIUM ACADEMIAE IENENSIS
MUNICIPALITATIS

RECTORE ACADEMIAE MAGNIFICENTISSIMO
ASSISTENTE ET VICEPRINCIPALI PRINCIPALI

CAROLO FRIDERICO

1871-1872

PHILOSOPHIAE

ERNESTO REINHOLDO

1871-1872

DOCTORIS PHILOSOPHIAE

CAROLO FRIDERICO DACHMANNO

1871-1872

PHILOSOPHIAE

CAROLO HENRICO MARX

DOCTORIS PHILOSOPHIAE

1871-1872

PUBLICO HOC DIPLOMATE

1871-1872

1871-1872

1871-1872



تقدیم به دوست عزیز و هم‌چون پدرم

لودویگ فن وستفالن

مشاور امنیتی حکومت در برلین

به نشانه‌ی عشق فرزندی

دوست عزیز که برایم چون پدر می مانید، می بخشید اگر نام تان را، که سخت برایم عزیز است، بر بالای این جزوه‌ی کم‌اهمیت می‌گذارم؛ نمی‌توانم منتظر فرصت دیگری بسانم تا گوشه‌یی از علاقه‌ام را به شما نشان بدهم.

شاید دیگران در این خوشبختی من تردید داشته باشند که می‌توانم مردی سالخورده اما سرشار از نیروی جوانی را تحسین کنم؛ کسی که از هر گام رو به جلوی زمانه با شور و شوق و خردمندی استقبال می‌کند. و با ایده‌آلیسم نابناک و عمیقاً نافذش به تنهایی آن واژه‌ی حقیقی را می‌شناسد که به ندایش ارواح جهان پدیدار می‌شوند؛ نه در مقابل سایه‌های سنگین ارواح واپس‌گرا کنار می‌کشد نه در مقابل ابرهای اغلب تیره‌ی زمانه؛ بلکه با انرژی خدای‌گون و نگاه خیره و مطمئن مردانه از خلال همه‌ی حجاب‌ها ملکوتی را نظاره می‌کند که در قلب جهان شعله‌ور است. دوست عزیزم که برایم چون پدر می‌مانید، همواره شاهد زنده‌یی برایم بوده‌اید که ایده‌آلیسم پرورده‌ی خیال نیست بلکه حقیقتی است.

نبازی نمی‌بینم برای سلامت جسمانی تان دعا کنم. روح پزشک بزرگی است چیره‌دست در سحر و جادو، که خود را با اطمینان به آن سپرده‌اید.

فهرست

مقدمه ۳۱

فصل اول:

بررسی اجمالی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت‌دموکریت و اپیکور

بخش نخست: موضوع رساله ۳۷

بخش دوم: نظراتی در مورد ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور ۴۱

بخش سوم: مشکلات ناشی از یکسان دانستن فلسفه‌ی طبیعت دموکریت

و اپیکور ۴۷

بخش چهارم: اصول کلی اختلاف فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور*

بخش پنجم: نتیجه*

فصل دوم:

بررسی تفصیلی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

بخش نخست: انحراف اتم از مسیر مستقیم ۸۳

بخش دوم: کیفیات اتم ۱۰۱

بخش سوم: اصول تجزیه‌ناپذیر و عناصر تقسیم‌ناپذیر ۱۱۵

بخش چهارم: زمان ۱۲۵

بخش پنجم: شهاب‌ها ۱۳۵

بخشی از پیوست نقد جدلی پلوتارک با الهیات اپیکور..... ۱۵۳

الف: جاودانگی فردی

۱- درباره‌ی فتودالیسم دینی، دوزخ عامه

۲- آرزومندی جماعت *

۳- نخوت برگزیده شده *

بخشی از یادداشت‌های پیوست نقد جدلی پلوتارک با الهیات اپیکور

ب: رابطه‌ی انسان با خدا

۱- ترس و وجود آن‌جهانی

۲- آیین و فرد

۳- مشیت و تنزل مقام خداوند

پیش‌نویس مقدمه‌ی جدید..... ۱۶۳

توضیحات و ویراستار مجموعه آثار..... ۱۶۵

* قسمت‌هایی که با ستاره مشخص شده‌اند از متن اصلی رساله مفقود شده است.

مقدمه ۱۱

اگر هدف اصلی این رساله تدوین یک پایان‌نامه نبود، شکل آن می‌توانست از یک سو کاملاً علمی و از سوی دیگر در بسیاری از استدلال‌هایش کم‌تر فاضل‌مآبانه باشد. با این همه، به دلایلی ناگزیر شدم آن را به همین شکل کنونی منتشر کنم. علاوه بر این، اعتقاد دارم در این رساله مسئله‌پی را در تاریخ فلسفه‌ی یونان حل کرده‌ام که تا کنون لاینحل مانده بود.

اهل فن می‌دانند هیچ تحقیقات مقدماتی، که ارزش استفاده داشته باشد، درباره‌ی موضوع این رساله وجود ندارد. و راجعی‌های سیرو^۱ و پلوتارک^۲ پس از آنان نیز تا به امروز ادامه داشته است. گاسندی^۳، که اپیکور را از حکم تحریم آبای کلیسا و سراسر قرون وسطی یعنی دوران تحقیق بی‌خردی آزاد کرد، در توضیحات^۴ خود تنها یک ویژگی غالب دارد. او می‌کوشد وجدان کاتولیکی خود را با دانش شرک‌آمیزش و اپیکور را با کلیسا آشتی دهد که بی‌گمان تلاش عبثی است؛ گویی بخواهیم جامه‌ی راهبه‌ی مسیحی را بر پیکر

۱- Cicero، سیرو، مارکوس تولیوس؛ ۱۰۶-۴۳ ق. م. دولت‌مرد، سخنور و نویسنده‌ی رومی.

۲- Plutarch؛ پلوتارک؛ ۴۶-۱۱۲ ق. م. شرح حال‌نویس و اخلاق‌گرای یونانی.

۳- Gassendi؛ پیر گاسندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) مثاله و فیلسوف فرانسوی، منتقد ارسطوگرای.

روشن و رویان‌پس^۱ یونانی‌پهوشانیم. در واقع گاستدی بیشتر در حال آموختن فلسفه از اپیکور است تا این که فلسفه‌ی اپیکور را به ما بیاموزاند.

این رساله را باید مقدمه‌یی بر اثر بزرگ‌تری دانست که قصد دارم در آن به تفصیل حلقه‌ی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شک‌گرایی را در ارتباط با کل اندیشه‌ی نظری یونانی^۲ بررسی کنم. کمبودهای این رساله از نظر شکل و سایر جنبه‌ها در آن اثر بعدی برطرف خواهد شد.

هگل یقیناً جنبه‌های عمومی این نظام‌های فلسفی را در کل به درستی تعریف کرده است. اما در طرح تحسین برانگیز، سترگ و شجاعانه‌ی تاریخ فلسفه‌ی او، که به تنهایی می‌توان آن را در کل، سرآغازی برای تاریخ فلسفه دانست، از یک سو پرداختن به جزئیات امکان‌پذیر نبود و از سوی دیگر نظریه این اندیشمند عظیم نسبت به آنچه که ضروری تمام‌عیار می‌نامید، مانع آن می‌شد تا اهمیت سترگ این نظام‌ها را در تاریخ فلسفه‌ی یونان و ذهن یونانی در کل به رسمیت بشناسد. این نظام‌ها کلید درک تاریخ راستین فلسفه‌ی یونان هستند. در مقاله‌ی دوستم کوپن^۳، با عنوان فریدریش کبیر و مخالفان او^۴، می‌توان دلایل ژرف‌تر ارتباط این نظام‌ها را با زندگی یونانی یافت.^۵

به این دلیل نقد جدلی پلوتارک با الهیات اپیکور را در پوست آورده‌ام چون به هیچ‌وجه این جدل موردی استثنایی نیست بلکه بیشتر مظهر یک نوع است؛ نوعی که در آن به برجسته‌ترین نحو رابطه‌ی خرد کلامی با فلسفه ارائه می‌شود.

نقد، علاوه بر موارد دیگر به دیدگاه کلاً نادرست پلوتارک نیز نمی‌پردازد که فلسفه را به محل برخورد آرا با مذهب تبدیل می‌کند. در این مورد کافی است به جای هر گونه استدلال، فوازی از دیوید هبوم نقل شود:

«... مطمئناً این نوعی بی‌حرمتی به فلسفه است که مرجعیت بی‌چون و

۱- Larroussin درباره‌ی درباری در یونان باستان.

2- Köppen

3- Friedrich der Grosse und seine Widersacher

چرایش باید همه جا تصدیق شده و وادار شود تا در هر موردی از استتاج‌های خود دفاع کند و خود را در مقابل هر هنر و علم خاصی که به آن توهین می‌کند نوجیه کند، گویی پادشاه را به انهام خیانت کبیره به رعایای اش به دادگاه فرا خوانند.^{۱۵}

مادام که قطره‌یی خون در قلب رام‌کننده‌ی جهان و کاملاً آزاد فلسفه جریان دارد، در خروش اپیکور هرگز از پاسخ‌گویی به دشمنانش باز نمی‌ماند: «به راستی خدانشناس کسی است که باورهای عامه به خدایان را تصدیق می‌کند، نه آن کس که خدایان مورد ستایش عامه را انکار می‌کند.»^{۱۶}

فلسفه این نظر را پنهان نمی‌کند. اعتراف پرومته که:

به کلام ساده از این خیل خدایان بیزارم.

(آشیل- پرومته در بند)

در واقع اعتراف خود فلسفه و کلام قصار آن است، هر ضد تمام خدایان زمینی و آسمانی که خود آگاهی آدمی را به عنوان برترین الوهیت نمی‌پذیرند. خود آگاهی آدمی هم‌وردی ندارد.

اما فلسفه به خرگوشان بی‌نوا بی‌هاری که از موقعیت مدنی ظاهراً خراب فلسفه شادی می‌کنند همان پاسخی را می‌دهد که پرومته به هرمس^۱ خدمت‌گزار خدایان داد:

مطمئن باش که وضع خویش را،

سرنوشت شوم خود را،

با بندگی تو عوض نمی‌کنم؛

صد بار بهتر آن که خدمتکار این صخره باشم،

۱- Hermes، هرمس، خدای یونانی، پشتیبان بازرگانان و قاصدان.

تا غلام حلقه به گوش پدر زئوس.

(آشیل - همان)

پروته شهیرترین قدیس و شهید گاه‌شمار فلسفی است.

برلین، مارس ۱۸۴۱

فصل اول

بررسی اجمالی اختلاف فلسفه‌ی طبیعت

دموکریٹ و اپیکور

www.iran-socialists.com

بخش نخست

موضوع رساله

گویی فلسفه یونان با موضوعی روبه‌رو است که از تراژدی‌های خوب انتظار نمی‌رود، یعنی پایان ملال‌آوری داشته باشند. گویی تاریخ عینی فلسفه در یونان با ارسطو، اسکندر مقدونی فلسفه یونان، به پایان می‌رسد، حتی روافیون نیز با قدرت مردانه‌شان در آنچه اسپارت‌ها در معابدشان انجام دادند — یعنی زنجیر کردن آتنه به هرکول از بیم فرار او — موفق نشدند.

فلسفه‌ی [ایکوری‌ها، روافیون و شکاکان تقریباً افزوده‌ی نابه‌جایی تلقی می‌شود که هیچ ارتباطی با صغری و کبری‌های محکم‌شان ندارند. فلسفه‌ی ایکور هم چون ترکیبی انتقاطی از فیزیک دموکریت و اخلاق کورنه‌بی^۱ پنداشته می‌شود؛ هم‌چنان که فلسفه‌ی رواقی ترکیب تفکر هراکلیت درباره‌ی طبیعت و جهان‌بینی اخلاقی - کلبی مسلک با جنبه‌هایی از منطق ارسطو تلقی شده است؛ و سرانجام فلسفه‌ی شک‌یاوری هم چون سرّ نا‌گزیری پنداشته شده که با این جزم‌اندیشی‌ها در تعارض است. در نتیجه، این فلسفه‌ها ناآگاهانه با تبدیل شدن به یک مشرب انتقاطی گرایش‌دار و یک‌سویه به فلسفه‌ی اسکندرانی پیوند خورده‌اند. و سرانجام فلسفه‌ی اسکندرانی یک‌سره هم‌چون تعالی و به‌هم‌ریختگی [فلسفه] شمرده می‌شود - اغشاشی که در آن حداکثر بتوان جهان‌شمولی هدف را تشخیص داد.

بتیاً این حقیقتی است معمولی که زایش، شکوفایی و زوال، چرخه‌ی آهینی را وضع می‌کند که هر امر انسانی ناگزیر از طی آن است. پس نباید شگفت‌انگیز باشد که فلسفه‌ی یونان پس از رسیدن به اوج خود در فلسفه‌ی ارسطو دچار پژمردگی شده است. اما مرگ قهرمان به غروب خورشید می‌ماند، نه به تلاشی شدن قورباغه‌یی ورم کرده.

و از این گذشته: زایش، شکوفایی و زوال، مفاهیمی بیار عام و بسیار مبهم هستند که بقیماً برای تمام چیزها صادق است اما بر اساس آن‌ها چیزی را نمی‌توان درک کرد. زوال و انحطاط خود به زندگی دگردیسی می‌یابد؛ از این رو شکل آن را باید چون شکل زندگی در خصوصیت ویژه‌اش درک کرد.

سرانجام، چون به تاریخ بنگریم آیا فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی پدیده‌های ویژه‌یی هستند؟ و مگر آن‌ها سرنمون‌های ذهن رومی نیستند؟ شکلی که در آن یونان از روم سر در آورد؟ آیا جوهر آن‌ها از خصی چنان غنی، ژرف و ابدی برخوردار نیست که جهان نوین می‌باید شهروندی معنوی تمام و کمال‌شان را تصدیق کند؟

از آن جهت بر این نکته تأکید می‌کنم که اهمیت تاریخی این نظام‌ها را متذکر شوم. با این همه، در این جا دغدغه‌ی درک اهمیت این نظام‌ها را برای فرهنگ به‌طور کلی نداریم؛ بلکه پیوندشان با فلسفه‌ی کهن‌تر یونانی مورد نظرمان است.

آیا این رابطه نباید ما را دست‌کم به تحقیقی برانگیزد تا دریابیم فلسفه‌ی یونان به دو گروه مختلف نظام‌های انتزاعی انجامیده است: یکی، حنثه‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شکاکی و دیگری که با عنوان عمومی نظروزی اسکندرانی طبقه‌بندی می‌شود؟ افزون بر آن، آیا قابل توجه نیست که پس از فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی – که گستره‌یی جهان‌شمول دارند – نظام‌های نوینی پدید می‌آید که به این آشکال نکره‌ی غنی متکی نیستند بلکه قدمت‌شان به گذشته‌های دور می‌رسد و به ساده‌ترین مکتب‌های فلسفی نوسال

می‌جویند: به فلاسفه‌ی طبیعت در موضوع فیزیک و به مکتب سقراطی در موضوع اخلاق؟ از این گذشته، به چه دلیل نظام‌هایی که پس از ارسطو می‌آیند مبانی خود را، که گویی حاضر و آماده بودند، در گذشته می‌جویند؟ چرا دموکریت به مکتب کورنه‌یی و هراکلیت به مکتب کنیی پیوند داده شده‌اند؟ آیا تصادفی است که اپیکوریان، رواقیون و شکاکان مظهر تمام و کمال همه‌ی جنبه‌های خودآگاهی هستند، اما به این شکل که هر جنبه چون وجودی خاص مطرح می‌شود؟ آیا تصادفی است که این نظام‌ها در تمامیت‌شان، ساختار جامع و کامل خودآگاهی را شکل می‌دهند؟ و سرانجام، آیا اتفاقی است که آن خصلت اسطوره‌یی، که گویی فلسفه‌ی یونانی با هفت فرزانه آغاز می‌شود و به اصطلاح نقطه‌ی کانونی این فلسفه است، در سقراط به مثابه‌ی خالق آن تجسم یافته است – منظورم همان خصلت فرزندگان یعنی سوفوس^۱ است – آیا تصادفی است که در این نظام‌ها سوفوس چون واقعیت علم حقیقی مورد تأیید قرار گرفته است؟

به نظر می‌رسد که گرچه نظام‌های پیشین به لحاظ محتوا مهم‌تر و جالب‌ترند، نظام‌های مابعدارسطویی و در وهله‌ی نخست حلقه‌ی مکاتب اپیکوری، رواقی و شکاکي به لحاظ شکل ذهنی، که همانا خصلت فلسفه‌ی یونانی است، اهمیت بیشتری دارند. اما تاکنون همین شکل ذهنی، این حامل معنوی نظام‌های فلسفی، را به نفع ویژگی‌های متافیزیکی آن‌ها تقریباً به تمامی نادیده گرفته‌اند.

درباره‌ی معرفی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکي در کل و نیز در ارتباط کامل‌شان با نظریه‌های پیشین و پسین یونانی بعداً بحث مفصل‌تری خواهم کرد.

در این جا کافی است با ارائه‌ی مثالی این رابطه را، چنان‌که بود، و آن هم فقط از یک منظر، یعنی ارتباط‌شان با نظریه‌ی پیشین، بسط دهم.

چنین مثالی را از رابطه‌ی میان فلسفه‌های طبیعت اپیکور و دموکریت انتخاب می‌کنم. باور ندارم که این آسان‌ترین راه باشد. به واقع، از یک سو بر اساس یک پیش‌داوری متعصبانه و کهنه، فیزیک دموکریت و اپیکور را یکسان می‌دانند، چنان‌که جرح و تعدیلات اپیکور را صرفاً بوانهوسی‌های خودسوانه تلقی می‌کنند. از سوی دیگر ناگزیرم در مورد جزئیات به تحقیقاتی موشکافانه دست بزنم. اما دقیقاً به این دلیل که این پیش‌داوری به قدمت تاریخ فلسفه بوده و این تفاوت‌ها چنان پنهان بوده‌اند که تنها با میکروسکوپ می‌توانند کشف شوند؛ و سرانجام به‌رغم وابستگی متقابل فیزیک دموکریت و اپیکور، آشکار کردن تفاوت اساسی امیان این دو فلسفه | در کوچک‌ترین جزئیات بسیار مهم است. اگر بتوانیم این تفاوت را در ابعاد کوچک نشان دهیم، به‌سادگی می‌توانیم بروز آشکارتر آن را در ابعاد بزرگ‌تر نمایش دهیم؛ حال آن‌که اگر روند معکوس آن را علی‌کنیم ملاحظات بسیار عام این تردید را باقی می‌گذارند که نتیجه‌ی حاصل، در جزئیات هم کاربرد دارد یا نه.

بخش دوم

نظراتی در مورد ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور

نظر عمومی من درباره‌ی دیدگاه‌های پیشینیان زمانی کاملاً آشکار خواهد شد که به‌اختصار نظرات مؤلفان باستانی را درباره‌ی ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور مرور کنیم.

پوسیدونیوس^(۱) روافی، نیکلائوس و سوتیون^(۲) به اپیکور خرده می‌گیرند که آیین دموکریتی‌اتم‌ها و آموزه‌ی آریستئیوس^(۳) درباره‌ی خوش‌باشی را هم‌چون نظرات خودش ارائه داده است.^(۴) آکادمیسین‌کبوتا از سیسرو می‌پرسد: «چه چیزی در فیزیک اپیکور هست که به دموکریت تعلق ندارد؟ بله، او بعضی جزئیات را تغییر می‌دهد، اما اغلب آن را پس از دموکریت تکرار می‌کند.»^(۵) خود سیسرو به همین نحو می‌گوید:

«در فیزیک، که اپیکور بیشترین ادعا را دارد، بیگانه‌یی تام و تمام

۱- پوسیدونیوس (۱۲۵-۵۰ ق. م.) فیلسوف روافی و نویسنده‌ی رساله‌ی درباره‌ی طبیعت خدایان، از دیگر کارهای او تلاش برای اندازه‌گیری محیط‌کردی زمین بود. او ارتفاع آتمسفر را برابر با ۴۰۰ استادیا (Stadia) اندازه‌گیری کرد که نزدیک به اندازه‌ی واقعی آن است.

۲- سوتیون: صرف و نحو‌دان و فیلسوف اسکندراتی. آموزگار سنکا (Seneca).

۳- آریستئیوس (۴۳۵-۳۶۶ ق. م.) فیلسوفی از پیروان سقراط. او مؤسس مکتب خوش‌باشی و اخلاقی‌شناسی بود. او شادی را بلند مرتبه‌ترین ارزش انسانی می‌دانست.

ست. بیشتر سخنان او به دموکریست تعلق دارد؛ زمانی هم که سخن دیگری می‌گوید، یعنی زمانی که می‌کوشد سخنان دموکریست را اصلاح کند، آن را نباه و بدتر می‌کند.^(۳)

اگر چه مؤلفان بسیاری اپیکور را به علت بی‌احترامی به دموکریست سرزنش می‌کنند، اما سوتیوس به گفته‌ی پلوتارک تصدیق می‌کند که اپیکور از این رو به دموکریست احترام می‌گذاشت که پیش از او به آموزه‌ی حقیقی دست یافته و اصول طبیعت را زودتر کشف کرده بود.^(۴) در مقاله‌ی در مدارج فیلسوفان،^(۵) از اپیکور به عنوان فیلسوفی یاد شده که به شیوه‌ی دموکریست به فلسفه می‌پردازد.^(۶) پلوتارک در کولوتس^(۷) از این هم فراتر می‌رود. او با مقایسه‌ی اپیکور با دموکریست، امپدوکنس، پارمیندس، افلاطون، سقراط، استیپو^(۸)، کورنه‌یی‌ها و آکادمیسی‌ها می‌کوشد اثبات کند که «اپیکور از تمام فلسفه‌ی یونانی آن‌چه را که غلط بود اقتباس کرد و حقیقت را شناخت».^(۹) به همین ترتیب در رساله‌ی برهان این که با پیروی از اپیکور نمی‌توان خوشبخت زندگی کرد با کنایه‌هایی غیر دوستانه از این دست با او برخورد می‌شود.

آبای کلیسا نیز این عقیده‌ی نامساعد نسبت به اپیکور را، که نظر بیشتر مؤلفان باستانی بود، حفظ کردند. در یادداشتی که تنها فوازی از آن را نقل می‌کنم کلمنت اسکندرانی^(۱۰)، یکی از آبای کلیسا که شایسته است از او در ارتباط با اپیکور به نیکی یاد کرد؛ هشدار پولس حواری را بر ضد کل فلسفه هم چون هشدار بر ضد فلسفه‌ی اپیکور تفسیر می‌کند؛ در این تفسیر از اپیکور چون کسی یاد می‌شود که حتی یک بار در باب مشیت و امثال آن خیالیافی نکرد.^(۱۱) اما گرایش عمومی به متهم کردن اپیکور در سرقت ادبی، از

1 De placitis philosophorum

2 Colotes

۳- استیپو: از شاخص‌ترین فلاسفه‌ی رومی که در سال ۳۳۶ ق. م. درخشید. گفته می‌شود او در آستانه‌ی مرگ خود را مسموم کرد و وحشت از مرگ را بکاهد.

سوی سکتوس امپریکوس^۱ به نحو بسیار بارزی نشان داده شد؛ وی مایل بود تا فرازهایی کاملاً نامناسب از هومر و اپیچارموس^۲ را چون منابع اصلی فلسفه‌ی اپیکور پشاساند.^(۹)

نویسندگان جدیدتر به طور کلی اپیکور را در مقام فیلسوف طبیعت چون سارقی ادبی آثار دموکریت معرفی کرده‌اند. اظهار نظر زیر از لایبنتس می‌تواند نظر کلی آنان را نشان دهد:

«از این مرد بزرگ (دموکریت) چیز زیادی جز آن چه اپیکور از او وام گرفته نمی‌دانیم، و اپیکور نیز همیشه قادر نبود بهترین‌ها را از او اقتباس کند.»^(۱۰)

بدین سان، سبزو ضمن آن که می‌گوید اپیکور آیین دموکریتی را به تباهی کشاند، دست‌کم این اعتبار را برای او قائل می‌شود که وی قصد اصلاح این آیین را با آگاهی از ضعف‌های آن داشت؛ پلوتارک او را آشفته^(۱۱) و متعایل به امور پست می‌داند و به این ترتیب حتی به مقاصد او مظنون است، اما لایبنتس حتی توانایی او را در گلچین کردن ماهرانه از [آثار] دموکریت انکار می‌کند.

و همگان متفق‌القول‌اند که اپیکور فیزیک خود را از دموکریت به عاریت گرفته است.



۱- سکتوس امپریکوس (حدود ۲۰۰ میلادی) فیلسوف شک‌گرا که از کامجویی عملی مکتب پروتی حمایت کرد و آن را تنها راه رسیدن به بی‌غمی (Ataraxy) اصیل دانست.
 ۲- اپیچارموس؛ (۵۴۰-۴۵۰ ق. م.) شاعر و فیلسوف فیثاغورثی. رسالتهای در فلسفه و پزشکی نوشت. به عقیده‌ی ارسطو و پلینی (Pliny) حروفی را به الفبای یونانی اضافه کرده است.

(۱) دیوگنس لائرتیوس، X، ۴: به دنبال آلمان، پوسیدونیوس روافی و مکتب او و نیکلائوس و سوتیون... ادعای اندک‌ه او (اپیکور) آموزه‌های دموکریت را درباره‌ی اسم و اربشیوس را درباره‌ی خوش‌باشی به نام خویش ارائه کرد.

(۲) سیرو، درباره‌ی طبیعت خدایان، I، XXVI، ۷۳]: در فلسفه‌ی طبیعی اپیکور چه چیز هست که از دموکریت اخذ شده است؟ زیرا حتی وقتی او برخی تغییرات را انجام داد... باز هم اساس نظام او همان است....

(۳) سیرو، درباره‌ی برترین نیکی‌ها و شرها، I، VI، ۲۱]: بنابراین وقتی اپیکور، آیین‌های دموکریت را تغییر می‌دهد، آن‌ها را در جهت بدتر شدن دگرگون می‌کند، در حالی که اعتبار نظراتی که اقتباس کرده تماماً به دموکریت تعلق دارد....

- پیشین، [۱۷۷]، [۱۸۱]: ... موضوع فلسفه‌ی طبیعی، آن‌چه مباهات خاص اپیکور است. در این جا، در وهله‌ی نخست، او تماماً متفکری دست دوم است. آموزه‌های او با تغییرات بسیار اندکی از آن دموکریت است. و هر جا که می‌کوشد اصل را اصلاح کند، به باور من فقط در خراب کردن چیزها موفق است. اپیکور به سهم خود، آن جا که از دموکریت پیروی می‌کند، عموماً مرتکب خطا نمی‌شود.

(۴) پلوتارک، پاسخ به کولوتس (منتشر شده از سوی سیلاندر)، ۱۱۰۸: لئوتیوس... می‌نویسد... اپیکور به خاطر این که دموکریت پیش از او به رعایت صحیح شناخت دست یافته بود قدر دانی می‌کند... چرا که دموکریت نخستین مردی بود که به نوین اصول فلسفه‌ی طبیعی رسیده است. و.ک. همان، ۱۱۱۱.

(۵) پلوتارک، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، ۷، ۲۳۵: (منتشر شده از سوی تاوختیس): اپیکور: پسر نئوکلس، از آتن، که به پیروی از دموکریت به فلسفه پرداخت...

(۶) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۷، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰ و ادامه.

(۷) کلمنت اسکندرانی: جنگ، VI، ۲، ۶۲۹، چاپ کلن^{۱۲}: اپیکور جزم‌های اصلی خود را از دموکریت سرقت کرده است.

(۸) پیشین، ص ۲۹۵: ۱۱: ۱۱۱، آنگاه باشید مبدا کسی شما را با فلسفه ر خدعه‌ی بیهوده، به تقلید از سنت انسان‌ها، به تقلید از عناصر دنیا و نه به تقلید از مسیح، تباه کند. [کلن، II، ۸] مقصود برجسب زدن به هر فلسفه‌ی نیست، بلکه به فلسفه‌ی اپیکور که پولس در اعمال حواریون [اعمال، XVII، ۱۸۱] متذکر می‌شود. فلسفه‌ی [که مشیت را... و هر آنچه را که دیگر فلسفه‌ها ارجح می‌نهند، انکار می‌کند، و در عین حال نه دلیل کافی در برابر آنها قرار می‌دهد و نه خالق را درک می‌کند.

(۹) سکتسوس امپریکوس، برضد پروفورها (چاپ ژنو) [I، ۲۷۳]: اپیکور به این دلیل که بهترین جزم‌های خود را از شاعران دزدیده است، هم چون گناهکاری افشا شده است. زیرا مشخص شده که تعریفش را از شور و شدت خوش‌باشی — یعنی طرد هر آنچه دردناک است — از تنها یک مصرع زیر اقتباس کرده است:

آن‌گاه که آنان هر گونه اشتیاق به نوشیدن و خوردن را کنار گذاشته بودند.

[هومر، ایلیاد، سرود یکم. مصرع ۴۶۹]

و در این مورد که مرگ برای ما چیزی نیست،^{۱۳} اپیچارموس این نکته را به او گوشزد کرده بود:

«مردن یا مرده بودن به ما ربطی ندارد.»

علاوه بر این، او این نظر را که کالبد‌های مرده فاقد احساس‌اند از این سروده‌ی هومر دزدید:

«او این خاک بی‌احساس را در خشم بربرانه‌اش می‌گوید.»

[همان - سرود چهاردهم، مصرع ۱۵۴]

(۱۰) نامه‌ی لایبنتس به آقای مزو، حاوی توضیحات... ویراستار ل. دوتس، جلد ۴، ص ۶۶-۶۷.

(۱۱) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۱: بنابراین دموکریت نه برای پذیرش نتایجی که از اصول او منتج می‌شوند، بلکه به سبب مقرر داشتن اصولی که به چنین نتایجی منجر شد مورد سرزنش قرار می‌گیرد... اگر «نمی‌گوید» به معنای «نمی‌پذیرد» که چنین است، باشد، او کش آشنای خود را دنبال می‌کند؛ بنابراین او (اپیکور) مشیت را منتفی می‌شمارد، اما می‌گوید که ما را به دست تقوا سپرده است؛ او دوستانی برای خوش‌باشی‌یی که می‌یابد برمی‌گزیند، اما می‌گوید بزرگ‌ترین دردها را از جانب آنان تقبل می‌کند؛ و می‌گوید هنگامی که او عالم بیکرانی را وضع می‌کند در عین حال «بالا» و «پایین» را حذف نمی‌کند.

بخش سوم

مشکلات ناشی از یکسان دانستن فلسفه‌ی طبیعت دموکریست و اپیکور

جدا از شواهد تاریخی، نشانه‌های بسیار دیگری در همانندی فیزیکی دموکریست و اپیکور وجود دارد. مبانی آن‌ها یعنی اتم‌ها و ختلاً بی چون و چرا یکسان‌اند. ظاهراً فقط در موارد استثنایی میان آن‌ها تفاوتی ناچیز و از این‌رو غیراساسی وجود دارد.

با این همه، معمای شگفت‌انگیز و لاینحل باقی است. دو فیلسوف دقیقاً علم واحدی را به شیوه‌ی دقیقاً مشابهی آموزش می‌دهند، اما - و چه متناقض! - در تمام آنچه به حقیقت، قطعیت و کاربرد این علم مربوط می‌شود، و تمام آنچه در کل با رابطه‌ی اندیشه و واقعیت ارتباط دارد، کاملاً در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند. می‌گوییم این دو فیلسوف کاملاً در دو قطب مخالف قرار دارند و اکنون می‌کوشم تا این موضوع را اثبات کنم.

الف. نظر دموکریست درباره‌ی حقیقت و قطعیت شناخت آدمی به دشواری قابل‌اثبات است. در آثار دموکریست بخش‌های متضادی پیدا می‌شود، و یا دقیق‌تر این‌که نه بخش‌ها که دیدگاه‌های خود دموکریست با هم در تضاد هستند. تأکید ترندلین بورگی در تفسیرش بر روانشناسی ارسطویی بر این‌که فقط مؤلفان بعدی و نه ارسطو چنان تضادهایی را می‌شناختند، به واقع نادرست است. البته در روانشناسی ارسطو بیان شده که: «دموکریست روح و ذهن را یکسان می‌داند

زیرا پدیدار را همان امر حقیقی تلقی می‌کند.^(۱۱) اما در ستافیزیک خود می‌نویسد: «دموکریت تصریح می‌کند که هیچ چیز حقیقی نیست و با این که حقیقت بر ما پوشیده است.»^(۱۲) آیا این گفته‌های ارسطو متضاد نیستند؟ اگر پدیدار امر حقیقی است چگونه امر حقیقی می‌تواند پوشیده باشد؟ پوشیدگی فقط زمانی آغاز می‌شود که پدیدار و حقیقت از هم جدا می‌شوند. اما دیوگنس لائرتیوس گزارش می‌دهد که دموکریت را از جمله‌ی شکاکان می‌دانسته‌اند. این گفته از دموکریت نقل می‌شود که «در واقع ما چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در زرفنا قرار دارد.»^(۱۳) می‌توان نقل قول‌های مشابهی را در سکستوس امپریکوس یافت.^(۱۴)

این دیدگاه شکاک، غیرقطعی و از نظر درونی متناقض دموکریت بعدها فقط در مسیری گسترش می‌یابد که در آن رابطه‌ی اتم و جهان که برای حواس آشکار است بر اساس آن تعیین می‌شود.

از یک سو، نمود حتی از آن خود اتم‌ها نیست. این، نمود عینی نیست، بلکه صورت ذهنی است. «میانی حقیقی، اتم‌ها و خلأ هستند، هر چیز دیگر عقیده و صورت ذهنی است.»^(۱۵) «سرما فقط بنا به عقیده وجود دارد، گرما فقط بنا به عقیده وجود دارد. اما در واقعیت فقط اتم‌ها و خلأ وجود دارد.»^(۱۶) بنابراین وحدت حقیقتاً از کثرت اتم‌ها نتیجه نمی‌شود، بلکه در عوض، «هر شیء به نظر می‌رسد که با ترکیب اتم‌ها به یک وحدت بدل می‌شود.»^(۱۷) بنابراین، این میانی را تنها می‌توان از طریق خرد درک کرد. زیرا آن‌ها، حتی اگر فقط به خاطر اندازه‌ی کوچک‌شان هم باشد، برای حس بسنایی دور از دسترس هستند. همین است که آن‌ها را حتی ایده نامیده‌اند.^(۱۸) از سوی دیگر، نمود حسی تنها ایزه‌ی حقیقی است، و ادراک حسی همانا عقلانی است، هر چند که این چیز حقیقی در حال تغییر، ناپایدار و پدیدار باشد. اما پدیدار را چیز حقیقی دانستن متناقض‌گویی است.^(۱۹) بدین سان، گاه این جنبه و گاه جنبه‌ی دیگر، ذهنی و عینی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که تضاد رفع شده و بین

هر دو جهان عینی و ذهنی | تقسیم شده است. متعاقباً، دموکریت واقعیت حسی را به صورت ذهنی تبدیل می‌کند؛ اما اکنون تنازع احکام، که از جهان ایزه‌ها کنار گذاشته شده، در خود آگاهی خود او ظاهر می‌شود، یعنی آن‌جا که مفهوم اتم و ادراک حسی با یکدیگر خصمانه مواجه می‌شوند.

بنابراین، دموکریت از تنازع احکام گریزی ندارد. هنوز وقت توضیح این مطلب فرا نرسیده است. به همین اکتفا می‌کنیم که نمی‌توان وجود این تنازع احکام را انکار کرد.

حال اجازه می‌خواهم به سخنان اپیکور گوش فرادهم. او می‌گوید فرزانه موضع جزمی می‌گیرد، نه شکاکانه.^(۱۱) آری، دقیقاً همین اعتقاد راسخ، او را از دیگران برتر می‌کند.^(۱۲) «همه‌ی حواس مبشران حقیقت‌اند.»^(۱۳) آن‌چنان که در قانون گفته می‌شود: «نه چیزی وجود دارد که بتواند حواس را تکذیب کند، و نه همانندی می‌تواند همانندی را به دلیل اعتبار یکسان‌شان رد کند؛ نه ناهمانندی می‌تواند ناهمانندی را به این دلیل که بر امر یکسانی حکم نمی‌کنند رد کند؛ و نه مفهوم می‌تواند مفهوم را تکذیب کند، زیرا که مفهوم وابسته به ادراکات حسی است.»^(۱۴) اما در حالی که دموکریت جهان حسی را به صورت ذهنی تبدیل می‌کند، اپیکور آن را به نمود عینی برمی‌گرداند. در این‌جا اپیکور کاملاً آگاهانه موضعی متفاوت با دموکریت می‌گیرد؛ چرا که مدعی است اگر چه از اصولی یکسان پیروی می‌کند اما کیفیت‌های حسی را به چیزهایی که اعتقاد صرف‌آند تقلیل نمی‌دهد.^(۱۵)

بنابراین، چون در واقع ملاک اپیکور احساس بود و نمود عینی با آن سازگار است، فقط می‌توان نظر اپیکور را نتیجه‌گیری صحیحی دانست، نتیجه‌یی که سبب از سببی اعتباری با آن برخوردار می‌کند:

«دموکریت خورشید را بزرگ می‌داند، زیرا عالم است و به هندسه بسیار تسلط دارد؛ اما اپیکور بزرگی آن را تقریباً دو ذره می‌داند، چرا که خورشید را به همان بزرگی تصور می‌کند که به نظر می‌رسد.»^(۱۶)

ب: تفاوت داورى‌هاى نظري دموکريت و اپیکور درباره‌ی قطعیت علم و حقیقت بره‌هايش در توانايی علمي نابرابر و کردار اين دو متشکر آشکار می‌شود.

دموکريت: که از یک سو اصل را بخشی از نمود نمی‌داند و بدون واقعیت و وجود باقی می‌ماند؛ از سوی دیگر با جهان محسوس به‌عنوان جهان واقعی و سرشار از محتوا مواجه می‌شود. درست است که این جهان، صورت ذهنی است؛ اما دقیقاً به همین دلیل از اصل دور افتاده و به واقعیت مستقل خود واگذاشته شده است. در همان حال [جهان واقعی] تنها بره‌ی واقعی و یگانه است و به همین معنا ارزش و اهمیت دارد. از این رو دموکريت به مشاهده‌ی تجربی سوق داده می‌شود. او، ناخشنود از فلسفه، خود را به آغوش علوم اثباتی می‌اندازد. پیش‌تر دیده‌ایم که سبیرو او را عاظم می‌خواند. او در فیزیک، اخلاق، ریاضیات، در قواعد دانشنامه‌ی و در هر هنری استاد شده است.^(۱۶) فقط فهرست کتاب‌های اش که دیوگنس لائرتیوس ذکر کرده شاهده‌ی بر دانش ورزی اوست.^(۱۷) اما از آنجا که نشانه‌ی بارز دانش ورزی گسترش یافتن در بهنا و گردآوری و پژوهش در [جهان] خارج است، ما دموکريت را در کسب تجربه، شناخت و مشاهدات در نیمی از جهان سرگردان می‌بینیم.

او با افتخار می‌گوید: «در میان معاصرینم وسیع‌ترین بخش زمین را زیر پا گذاشته‌ام و به بررسی در دست‌ترین چیزها پرداخته‌ام. اقلیم‌ها و سرزمین‌های بسیاری را دیده‌ام و به مردان فرهیخته‌ی بسیاری گوش سپرده‌ام و در استدلال کردن حتی به اصطلاح ارسپدوناپت^۱ مصری نیز از من پیشی نگرفته است.»^(۱۸)

دمتریوس در مردان هم‌نام^۲ و انتیس تیس^۳ در اخلاق فیلسوفان^۴ گزارش

1- Arspidonapt 2- Homonymois

۳- انتیس تیس: فیثرف کلبی سلک و از سرآمدن این مکتب. دیوگنس معروف از

می دهند که دموکریت برای آموختن هندسه از کاهنان به مصر سفر کرد و نزد کلدانی ها به ایران رفت و به دریای سرخ رسید. برخی مدعی اند که با جوکیان برهنه^(۱۷) در هند نیز ملاقات کرد و پا به حبشه گذاشت.^(۱۸) از یک سو اشتیاق به شناخت او را از استراحت باز می داشت؛ اما در همان حال ناخشنودی از حقیقت یعنی شناخت فلسفی او را به سرزمین های دور می کشاند. شناختی که او حقیقی می داند عاری از محتوا است و شناختی که به او محتوا می دهد فاقد حقیقت است. این شناخت می تواند یک حکایت، اما حکایتی حقیقی از پیشینیان، باشد چرا که به او تصویری از عناصر متضاد در هستی اش می دهد. گویا دموکریت خود را کور کرده است تا روشنایی حسی چشم، روشنایی عقل او را تیره و تار نکند.^(۱۹) این همان مردی است که به گفته ی سیرو نیمی از جهان را زیر پا گذاشت. اما آنچه را جستجو می کرد، نیافت.

اما در اپیکور با شخصیت متضادی روبه رو هستیم.

اپیکور در فلسفه، خشنود و سعادت مند است. می گوید:

«باید به فلسفه خدمت کنی تا آزادی راستین، سرنوشت تو باشد. کسی که مطیع و پیرو فلسفه می شود لازم نیست انتظار بکشد، او به یکباره رهایی یافته است. چرا که خدمت به فلسفه همانا خود آزادی است.»^(۲۰) در نتیجه اپیکور به ما می آموزد: «نگذارید کسی در جوانی در آموختن فلسفه درنگ کند و در سالخوردگی از آموختن آن کسل شود. چرا که کسب سلامت روان برای هیچ کس نه خیلی زود است نه خیلی دیر. و آن کس که می گوید عصر فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا

شاگردان او بود. وقتی درباردی سقراط شنید، مدرسه اش را بست و به شاگردان خود گفت بروید و رئیس برای خود بیابید. من اکنون یکی یافتم. به یکی از شاگردانش در پاسخ به این سؤال که به چه فلسفه ی معتقد است گفت: «زیستن با خود»! بعضی از نامه های او باقی مانده است. از آموزه های او در مورد سختی کشیدن تا وقتی که زنده بود پیروی می شد؛ اما وقتی مرد فراموش شد. دوره ی اوج او در ۳۹۶ ق. م بود.

سپری شده هم چون کسی است که می‌گوید دوره‌ی شادی برای از هنوز
فراتر سبده و یا دیگر سپری شده است.^(۲۲)

در حالی که دموکریت از فلسفه خشنود نبود و خود را به آغوش شناخت
تجربی می‌افکند؛ اپیکور چیزی جز تحقیر نثار علوم اثباتی نمی‌کند؛ چرا که به
عقیده‌ی او آن‌ها به کمال حقیقی یاری نمی‌رسانند.^(۲۳) او را دشمن علم و
تحقیرکننده‌ی دستور زبان خوانده‌اند.^(۲۴) حتی او را به جهل متهم کرده‌اند. در
عین حال بک اپیکوری به نقل از سیرو می‌گوید: «اما اپیکور فاقد معرفت
نیود؛ کسانی جاهل‌اند که معتقدند آدم سانخورده باید هنوز چیزی را تکرار
کند که ندانستن آن برای سر بچه‌ها هم شرم‌آور است.»^(۲۵)

در حالی که دموکریت در جستجوی آموزش از کاهنان مصری،
کلدانی‌های پارسی و جوکیان برهنه‌ی هندی است؛ اپیکور به خود می‌بازد که
معلم نداشته و خود آموزی کرده است.^(۲۶) سِنِکَا^۱ از قول او نقل می‌کند، کسانی
هستند که بی هیچ کمکی برای حقیقت مبارزه می‌کنند. در میان چنین مردمانی
او راهش را یافته است. و اپیکور خود آموختگان را بیش از همه می‌ستاید.
به‌زعم او، دیگران اذهان درجه دوم‌اند.^(۲۷) در حالی که دموکریت به گوشه و
کنار دنیا کشیده می‌شود؛ اپیکور به ندرت باغش را در آتن - فقط دو یا سه
بار - به قصد ایونیا، آن‌هم نه برای مطالعه و آموزش بلکه برای ملاقات
دوستان ترک می‌کند.^(۲۸) سرانجام، در حالی که دموکریت ناامید از دستیابی
به شناخت؛ خود را کور می‌کند؛ اپیکور هنگامی که نزدیک شدن مرگ را حس
می‌کند، حمام گرم می‌گیرد؛ شراب ناب می‌طلبد و به دوستانش سفارش می‌کند
به فلسفه وفادار بمانند.^(۲۹)

پ: تفاوت‌هایی را که برشمردیم نباید به فردیت تصادفی دو فیلسوف نسبت

۱- سنکا (۴ قبل از میلاد - ۶۵ بعد از میلاد) دولت‌مرد رومی و فیلسوف رواقی صاحب
زبان‌های اخلاقی، و «گفت‌وگود».

داد؛ آنان مظهر دو گرایش متضاداند. ما تفاوت توانایی عملی این دو فیلسوف را، که در فرازهای فوق بیان شد، در تفاوت آگاهی نظری آن دو می‌دانیم. سرانجام، شکلی از بازتاب را بررسی می‌کنیم که بیانگر رابطه‌ی اندیشه با هستی و ارتباط متقابل آن‌ها است. فیلسوف در آن رابطه‌ی عامی که میان جهان و اندیشه برقرار می‌کند، فقط آگاهی خاص خویش را در رابطه با جهان واقعی عیثت می‌بخشد.

اکنون دموکریته ضرورت را شکلی از بازتاب واقعیت می‌داند.^(۳۰) ارسطو درباره‌ی او می‌گوید او هر چیزی را تا ضرورت [آن] دنبال می‌کند.^(۳۱) دیوگنس لائرتیوس گزارش می‌دهد که گرداب اتم‌ها، یعنی خاستگاه همه چیز، ضرورت دموکریته است.^(۳۲) توضیحات رضایت‌بخش‌تر از سوی مؤلف درباره‌ی جایگاه فیلسوفان^۱ داده شده است:

«به گفته‌ی دموکریته، ضرورت سرنوشت و قانون، مشیت و خالق جهان است. اما جوهر این ضرورت، پادعمون و حرکت و ضربان ماده است.»^(۳۳)

فراز مشابهی در گزینه‌های فیزیکی استوبائوس^۲ (۳۴) و در ششمین کتاب تدارک انجیل^۳ اوسیبوس^۴ یافت می‌شود.^(۳۵) در گزینه‌های اخلاقی استوبائوس، کلمات قصار زیر از دموکریته ثبت شده است^(۳۶) - که تقریباً عیناً در چهاردهمین کتاب اوسیبوس تکرار شده است^(۳۷): انسان‌ها دوست دارند به توهم بخت پناه ببرند - نمادی از آشفته‌گی شخصی‌شان - چرا که

... ..

1- De placitis philosophorum

۲- استوبائوس: نویسنده‌ی یونانی که دوره‌ی شکوفایی اش ۴۰۵ بعد از میلاد بود.

3- praeparatio evangelica

۴- اوسیبوس (۲۶۰-۳۴۰ بعد از میلاد): کشیش و از نزدیکان امپراتور کنستانتین و رهبر جناح میانه‌رو در مجلس Nicaea.

بخت با تفکر دقیق سازگار نیست. سیمپلیوس^۱ به همین نحو فرازی را به دموکریت نسبت می‌دهد که در آن ارسطو از آیین‌های باستانی پی سخن می‌گوید که بخت را طرد می‌کنند. (۳۸)

این موضوع را با نظر اپیکور مقایسه کنید:

«ضرورت؛ که برخی آن را حاکم مطلق معرفی کرده‌اند، وجود ندارد، ولی بعضی چیزها ناشی از بخت هستند و بقیه به اراده‌ی خودسرانه‌ی ما بستگی دارند. ضرورت را نمی‌توان متقاعد و مجاب کرد، اما بخت بی‌ثبات است. بهتر است از افسانه‌ی خدایان پیروی کنیم تا برده‌ی سرنوشت فیزیک‌دان‌ها باشیم، چرا که اگر به خدایان احترام بگناه داریم در رحمت را به روی ما باز می‌گذارند، در حالی که سرنوشتی که فیزیک‌دان می‌گوید ضرورتی محتوم است، اما بخت و نه خدا را باید پذیرفت، چنان‌که عوام باور دارند.» (۳۹) «زیستن در ضرورت شوربخشی است؛ اما زیستن در ضرورت ضروری نیست، از هر سو مسیرهایی کوتاه و ساده به آزادی باز است، بنابراین خدا را سپاس می‌گذاریم که هیچ‌کس را نمی‌توان در زندگی مجبور کرد و اجازه داریم ضرورت را تسلیم خود کنیم.» (۴۰)

ولتیوس^۲ اپیکوری به نقل از سیمرو، موضوع مشابهی را درباره‌ی فلسفه‌ی رواقی می‌گوید:

«درباره‌ی فلسفه‌ی که همانند پیرزنان نادان معتقد است هر چیز مطابق سرنوشت خود روی می‌دهد، چه نظری می‌توان داشت؟... اپیکور ما را رستگار کرد و آزاد ساخت.» (۴۱)

۱- سیمپلیوس: از مفسران یونانی ارسطو، آثارش در اواخر قرن پانزدهم و در قرن شانزدهم به چاپ رسید.

۲- ولتیوس (۱۹ قبل از میلاد - ۳۱ بعد از میلاد) مورخ رومی.

ایکور حتی قضاوت انفصالی^۱ را نیز انکار می‌کند تا مجبور به تصدیق هیچ مفهومی از ضرورت نشود. (۴۲)

درست است که ادعا شده دموکریت نیز مفهوم بخت را به کار برده، ولی یکی از دو فرازی که در این خصوص در سیمپلیسیوس^(۴۳) یافت می‌شود موجب شده تا قراز دوم شک برانگیز شود؛ زیرا به وضوح نشان می‌دهد که این دموکریت نبود که منتهی بخت را به کار برده بلکه سیمپلیسیوس آن را چون پی‌آمد نظرش به او نسبت داده است. چرا که می‌گوید: دموکریت به طور کلی برای خلقت جهان علتی قائل نیست. پس به نظر می‌رسد او بخت را علت می‌داند. با این همه، دغدغه‌ی ما در این جا نه تعیین محتوا [ی نظرات] بلکه شکلی است که دموکریت آگاهانه به کار می‌برد. این وضعیت مشابه با گزارشی است که اوسیبوس ارائه می‌دهد؛ بنا به این گزارش، دموکریت بخت را حاکم بر لاهوت و ناسوت می‌دند و مدعی بود که هر چه این جا روی می‌دهد برآمده از بخت است، در حالی که در واقع او بخت را از زندگی آدمی و طبیعت تجربی بیرون رانده و هواداران آن را احق می‌داند. (۴۴)

ما در این اظهارات فقط تا حدی شاهد اشتیاق استغف مسیحی دیونیزیوس برای گرفتن نتیجه‌ی اجباری هستیم. آن جا که لاهوت و ناسوت آغاز می‌شود مفهوم دموکریتی ضرورت، دیگر با بخت تفاوتی ندارد.

بنابراین از لحاظ تاریخی می‌توان یقین داشت که دموکریت از ضرورت و ایکور از بخت دفاع می‌کردند و هر یک نظر دیگری را به شدت رد می‌کرد. پی‌آمد اساسی این تفاوت در شیوه‌ی توضیح پدیده‌های فیزیکی جداگانه به نمایش در می‌آید.

ضرورت در طبیعت متناهی هم چون ضرورتی نسبی و جبر آشکار می‌شود. ضرورت نسبی فقط از امکان واقعی استنتاج می‌شود؛ یعنی شبکه‌ی از شرایط، دلایل، علل و غیره که ضرورت خود را از طریق آن‌ها آشکار

می‌کند. امکان واقعی تبیین ضرورت نسبی است. و مادر می‌بایم که دموکریت از آن دفاع می‌کند. فرازهایی از سیپلیسیوس را نقل می‌کنیم.

در مورد کسی که تشنه است و می‌نوشد و احساس بهتری پیدا می‌کند، دموکریت تشنگی و نه بخت را علت می‌داند. هر چند به نظر می‌رسد که او بخت را در مورد آفرینش جهان نیز به کار می‌برد، با این حال عقیده دارد که بخت علت هیچ رویداد خاصی نیست؛ بلکه برعکس به سایر علت‌ها رجوع می‌کند. بنابراین مثلاً حفر کردن علت گنجی است که یافته می‌شود و یا رستن علت درخت زیتون است. (۴۵)

اشتیاق و جدیت دموکریت در باب کردن این شیوه‌ی توضیح در مشاهده‌ی طبیعت و اهمیتی که برای روشن کردن علت‌ها قائل است، ساده‌دلانه در این اظهار نظر بیان شده است:

«کشف یک علت جدید را به تاج و تخت پارس ترجیح می‌دهم.» (۴۶)

بار دیگر اپیکور کاملاً در تضاد با دموکریت قرار می‌گیرد. از نظر او، بخت واقعی است که فقط ارزش امکان را دارد. هر چند: امکان انتزاعی نقطه‌ی مقابل امکان واقعی است. امکان واقعی همانند خرد به مرزهای دقیقی محدود می‌شود؛ امکان انتزاعی همانند تخیل بی حد و مرز است. در امکان واقعی کوشیده می‌شود تا ضرورت و واقعیت اثری آن توضیح داده شود؛ در امکان انتزاعی به اثری که توضیح داده می‌شود علاقه‌مند نیستیم بلکه به سوژه‌ی نظر داریم که توضیح می‌دهد. اثر فقط باید ممکن و قابل درک باشد. آنچه که به لحاظ انتزاعی ممکن است و می‌تواند درک شود مانع، محدودیت و یا سدی را برای سوژه‌ی اندیشنده به وجود نمی‌آورد. این که چنین امکانی نیز واقعی است، خارج از موضوع بحث است؛ چرا که در این جا توجه و علاقه به اثر به عنوان اثر بسط نمی‌یابد.

بنابراین اپیکور با خونسردی بی‌پایانی به توضیح پدیده‌های فیزیکی مجزا

روی می آورد.

بعداً با بررسی نامه‌ی پیشوکلس^۱ این واقعیت را روشن خواهیم کرد. در این جا کافی است به دیدگاه اپیکور درباره‌ی فیزیک دانان متقدم توجه کنیم. هر کجا که مؤلف جایگاه فیلسوفان و استوبائوس دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان را درباره‌ی جوهر ستارگان، اندازه و شکل خورشید و موضوعات مشابه نقل می‌کنند، همواره درباره‌ی نظر اپیکور می‌گویند که او هیچ یک از این عقاید و دیدگاه‌ها را رد نمی‌کرد و می‌گفت که همه‌ی آن‌ها ممکن است درست باشد و به مقوله‌ی امکان وفادار باقی می‌ماند.^(۴۷) به راستی، اپیکور حتی بر ضد شیوه‌ی تبیین بر اساس امکان واقعی مجادله می‌کرد؛ شیوه‌ی که دقیقاً به علت تعیین کردن عقلانی دلایل ایک جنبه است.

بدین سان بینکا در اثرش مایل طبیعت می‌گوید: اپیکور از این اعتقاد دفاع می‌کرد که تمام این علت‌ها ممکن هستند و سپس می‌کشید توضیحات اضافی دیگری نیز ارائه کند. کسانی را سوزنش می‌کند که مدعی اند فقط موارد خاصی از آن علت‌ها رخ می‌دهد؛ زیرا تضاد قطعی در مورد چیزی که فقط از حدس‌هاست می‌تواند نتیجه‌گیری شود شتابزدگی است.^(۴۸)

پیدا است که اپیکور به جستجو و یافتن علت‌های واقعی موضوعات علاقه نداشت. موضوع مورد علاقه‌ی او راحتی خیال در توضیح موضوع است. از آن جا که هر چیز ممکن به عنوان امری ممکن الوقوع تصدیق شده — که با خصلت امکان انتزاعی مطابقت دارد — بخت در هستی آشکارا فقط به بخت در اندیشه منتقل شده است. تنها قاعده‌ی که اپیکور توصیه می‌کند، یعنی این که «توضیح نباید مغایر با احساس باشد» امری بدیهی است؛ چرا که آنچه انتزاعاً ممکن است یقیناً در هستی از تضاد آزاد است و از این رو باید از آن پرهیز کرد.^(۴۹) و اپیکور نهایتاً معترف است که شیوه‌ی تبیین او فقط معطوف

۱- پیشوکلس: اهل آن و از نسل آراتوس (Araus)؛ گفته می‌شود پلوتارک به خاطر او و با راهنمایی او تاریخ زندگی آراتوس را نوشت.

به هدف آرامش یافتن خود آنگاه می‌است؛^{۱۸} و نه شناخت طبیعت در خود و برای خود.^{۱۹}

به توضیح بیشتری نیاز نیست تا نشان دهیم نظر اپیکور در این مورد نیز با دموکریت متفاوت است.

بنابراین می‌بینیم که این دو مرد از همه لحاظ با هم مخالف‌اند. یکی، شکاک است، دیگری جزمی؛ یکی جهان محسوس را صورت ذهنی و دیگری نمود عینی می‌داند. آن‌که جهان محسوس را صورت ذهنی می‌داند به علوم طبیعی تجربی و دانش اثباتی روی می‌آورد و مظهر بی‌قراری در مشاهده و تجربه است، از همه‌جا می‌آموزد و جهان پنهان را زیر پا می‌گذارد. دیگری که جهان نمود را واقعی می‌داند، تجربه‌گرایی را به دیده‌ی حقارت می‌نگرد و تجسم صفا و آرامش اندیشه‌ی بی‌است که از خود رضایت دارد؛ متکی به خویش است و سرچشمه‌ی شناخت خود را اصلی درونی^۱ می‌داند. اما تضاد به مراتب بیشتری میان این دو وجود دارد. شکاک و تجربه‌گرا؛ که طبیعت محسوس را صورت ذهنی بر می‌شمارد، از دیدگاه ضرورت به موضوع نگاه می‌کند و می‌کوشد هستی واقعی چیزها را توضیح دهد و درک کند. از سوی دیگر، فیلسوف و جزم‌گرا؛ که نمود را امری واقعی می‌داند، همه‌جا فقط تضاد را می‌بیند، و روش توضیح او بیشتر به نفی تمام واقعیت عینی طبیعت‌گرایش دارد. ظاهراً نوعی یابوگی و بیهودگی در این تضادها به چشم می‌خورد.

با این همه هنوز به دشواری می‌توان فرض کرد که این دو مرد که در همه‌ی نکات با هم در تضاد هستند به یک آموزه‌ی مشابه وفادار و گویی چون رشته زنجیری به هم گره خورده باشند.

هدف بخش بعدی درک رابطه‌ی آن‌ها به صورت کلی است.^{۱۹}



www.iran-socialists.com

- (۱) ارسطو، درباره‌ی روان: ۱، ص ۸ (ناشر، نرندلنبورگ) [هومر: ایلپاد، ۱، ۴۶۹]: دموکریست صراحتاً روان و ذهن را یکی می‌داند، زیرا آن‌چه را که ظاهری است با آن‌چه حقیقی است یکسان می‌داند.
- (۲) ارسطو، متافیزیک، ۱۷: ۵ [۱۰۰۹]، (هومر: ایلپاد، ۲۴: ۵۴) ۱۸-۱۹: و به این علت است که دموکریست به هر حال می‌گوید یا حقیقت وجود ندارد و یا دست کم برای ما آشکار نیست. و به‌طور کلی از این روست که آنان | این متفکرین | شناخت را همانا احساس می‌دانند، و این | احساس | باید یک دگرگونی فیزیکی باشد. آنان می‌گویند آن‌چه بر حواس ما تأثیر می‌گذارد باید حقیقی باشد؛ و به همین دلایل است که هم امپدوکلس و هم دموکریست، و کم و بیش می‌توان گفت دیگران، به دام این گونه عقاید افتاده‌اند. چرا که امپدوکلس می‌گوید وقتی انسان‌ها شرایطشان را تغییر می‌دهند، شناخت خود را نیز تغییر می‌دهند. نصادفاً، تضاد در همین فتره از خود متافیزیک بیان شده است.
- (۳) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۷۲: به‌علاوه، آنان گزنوفان، زنون الیایی و دموکریست را شکاک می‌دانند... دموکریست می‌گوید: «از حقیقت چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا است.»
- (۴) رجوع کنید به: ریتز، تاریخ فلسفه‌ی باستان (به آلمانی) قسمت اول، صص ۵۷۹ و ادامه، (چاپ دوم، چاپ ویرایش شده، ۱۸۳۶، صص ۶۶۹ و ادامه).
- (۵) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۴۴: نظرات او (دموکریست) چنین است: نخستین اصول کیهان، اتم‌ها و فضای خالی هستند؛ هر چیز دیگری فقط در اندیشه است که وجود دارد.

- (۶) پیشین - نهم: ۷۲. دموکریت کیفیت‌ها را رد می‌کند و می‌گوید: «نگر ما و سرما موضوع عقیده است. اما واقعیت، اتم‌ها و فضای خالی است.»
- (۷) سیمپلیسیوس، استخولیا به ارسطو (گرد آوری براندیس)، ص ۴۸۸: ... یا این همه او (دموکریت) به واقع نمی‌پذیرد که هستی واحد از غیرها تشکیل می‌شود. زیرا می‌گوید کاملاً احتمالاً است که دو یا بیشتر تبدیل به واحد شوند.
- ص ۵۱۴: [...] و بنابراین آنان (دموکریت و لئوسیپوس^۱) گفته‌اند که نه واحد کثیر می‌شود و نه کثیر حقیقتاً به واحد تشکیک‌ناپذیر تبدیل می‌گردد، بلکه از طریق ترکیب اتم‌هاست که گویی هر چیزی به یک یگانگی بدل شده است.
- (۸) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۱: اتم‌ها که او (دموکریت)، ایده‌ها می‌نامد.
- (۹) ر. ک. به ارسطو، یکم، ۲.
- (۱۰) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۱: او (مرد فرزانه) می‌خواهد جزم‌گرا باشد، نه شکاک صرف.
- (۱۱) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۷: چون یکی از اعتقادات اپیکور این است که فرزانه، و نه کسی دیگر، قاطعانه متقاعد می‌شود.
- (۱۲) سیمرو، درباره‌ی سرشت خدایان، ۲۵۷ (۷۰): بنابراین او (اپیکور) گفت که همدی حواس گزارش حقیقی می‌دهند.
- هسان، ر. ک. به درباره‌ی برترین خیرها و شرها، ۱، ۷۱۱
- (پلوتارک) درباره‌ی هیجانان فیلسوفان، چهارم، ص ۲۸۷، (۸): اپیکور بر آن است که هر تأثر و هر تحویل حقیقی است.

۱- لئوسیپوس: فیلسوف مشهوری که در ۴۷۰ ق. م. در خلید. او نخستین واضع نظام مشهوری در مورد اتم‌ها و خلأ بود که بعداً توسط دموکریت و اپیکور به‌طور کامل‌تری توسعه داده شد.

(۱۳) دیوگتس لائرتیوس، دهم، ۳۱: اکنون اپیکور در قانون تأیید می‌کند که حواس و پیش‌ادراکات و احساسات ما ملاک‌هایی برای حقیقت‌اند... ۳۲: نه چیزی هست که بتواند حواس را رد کند و نه چیزی که آن‌ها را خطا بداند. یک حس نمی‌تواند حسی با سرشت یکسان با خود یا حس دیگری را نفی و محکوم کند، چرا که هر دو به یکسان معتبرند و نیز هیچ حسی نمی‌تواند حس دیگری را که با آن سرشت یکسان ندارد اما با آن ناهمگن است رد کند، زیرا ابراه‌های آن دو احساس یکسان نیستند؛ هم‌چنین عقل نمی‌تواند آن‌ها را رد کند، زیرا عقل کاملاً به احساس وابسته است.

(۱۴) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، یکم. [۱۱۱۰-۱۱۱۱]: او (کولوتس) می‌گوید این عبارت دموکریت که «رنگ زاده‌ی عرف، شیرینی زاده‌ی عرف و ترکیبی ناشی از عرف است» و غیره و نیز «آنچه واقعی است، خلأ و اتم‌هاست» گونه‌ی حمله به حواس است... من منکر این حقیقت نیستم اما می‌توانم تأیید کنم که این دیدگاه همان‌طور از نظریه‌های اپیکور جدایی‌ناپذیر است که شکل و وزن از اتم. مگر دموکریت چه می‌گوید؟ ذات‌های بی‌نهایت، نامرئی و فناناپذیر، که علاوه بر آن از کیفیت بی‌بهره‌اند و از تغییر ناتوان، به صورت پراکنده در خلأ حرکت می‌کنند، این ذات‌ها یا نزدیک شدن به هم یا تصادم می‌کنند. و یا در هم پیچیده می‌شوند اما برابند کلی آن‌ها در یک مورد به آب تبدیل می‌شود؛ در مورد دیگر به آتش، به یک رسنی یا یک انسان، اما در عین حال همه‌ی چیزها، به گفته‌ی او به واقع «اشکال» تجزیه‌ناپذیر هستند. (یا، به گفته‌ی او اتم‌ها و «بده‌ها») و نه چیز دیگر. زیرا که ناموجود را زایشی نیست، و از موجود هم چیزی نمی‌تواند تولید شود، زیرا اتم‌ها به قدری محکم‌اند که تأثیرپذیر و تغییرپذیر نیستند. از این‌ها نتیجه می‌شود که رنگی در کار نیست، زیرا می‌باید از چیزهای بی‌رنگ پدید آید؛ و نیز نه

ذات طبیعی وجود دارد و نه ذهن، چرا که می‌بایست از چیزهای فاقد کیفیت حاصل شوند... بنابراین دموکریت باید نکوهش شود، نه به خاطر پذیرش نتایجی که از اصول او برمی‌آید، بلکه به دلیل طرح اصولی که به چنین نتایجی می‌انجامد... اپیکور مدعی طرح همان اصول اولیه است، اما با این وجود نمی‌گوید که «رنگ حاصل عرف است»، و هم‌چنین در مورد کیفیت‌ها (شیرین، تلخ) و دیگر چیزها.

(۱۵) میسرود: درباره‌ی برترین خیرها و شرها، ۱، VI: چون دموکریت انسانی فرهیخته و در هندسه بسیار صاحب‌نظر است، فکر می‌کند که خورشید ابعاد عظیمی دارد؛ اپیکور قطر آن را حدود دو ذرع می‌داند. زیرا اعلام می‌کند که دقیقاً به همان بزرگی است که به نظر می‌آید. رجوع کنید به: پلوتارک، درباره‌ی هیجانان فیلسوفان، دوم، ص ۲۶۵.

(۱۶) دیوگنس لائرتیوس: نهم، ۳۷. (و حقیقتاً دموکریت) خود را هم در اخلاق و هم در فیزیک تربیت کرده بود. و علاوه بر این، در ریاضی و موضوع‌های عادی تربیتی عالم و در هنرها کاملاً کارشناس بود.

(۱۷) ر. ک. به دیوگنس لائرتیوس: (نهم)، ۴۶ (-۴۹).

(۱۸) اوسیبیوس، تدارک برای انجیل، دهم، ص ۴۷۲: و او (دموکریت) در جایی با غرور درباره‌ی خود می‌گوید: «من بیش از هر یک از معاصرین خود، در جستجوی دورترین چیزها، در بخش‌های هر چه گسترده‌تر زمین پرسه زده‌ام؛ و غالب اقلیم‌ها و سرزمین‌ها را دیده‌ام و با آموزش-یافته‌ترین مردان آشنا شده‌ام، و از نظر استدلال کردن حتی به اصطلاح آرسپیدوناپت مصری که او را در هشتاد سالگی ملاقات کردم از من پیشی نگرفته است. زیرا که او دورتر از بابل و پارس و مصر رفت، در مصر نیز نزد کاهنان مصری به آموزش پرداخت.

(۱۹) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۵: مطابق با نظر دمیتریوس در کنایش درباره‌ی مردان هم‌نام و انبیس نینس در اثرش به نام زنجیره‌ی فیلسوفان،

او (دموکریست) به مصر سفر کرد تا از کاهنان هندسه بیاموزد و نیز به پارس رفت تا با کلدانی‌ها ملاقات کند. هم‌چنان که به تماشای دریای سرخ رفت. برخی می‌گویند او با جوکیان در هند مرآوده داشت و به حبشه رفت.

(۲۰) سیسرو، مباحثات توسکولی، پنجم، ۳۹: دموکریست بینایی خود را از دست داد... و باور کرد که دید چشمان مانعی در یافتن بیش نافع روح است، و در حالی که دیگران اغلب از دیدن آن چه جلوی پای‌شان افتاده ناتوان هستند، او آزادانه خود را به دست لایتناهی می‌سپرد؛ بی آن که مرز یا کرانه‌یی او را متوقف کند.

سیسرو: درباره‌ی برترین خیرها و شرها، پنجم، xxix (۸۷): می‌گویند خود دموکریست خویش را از بینایی محروم کرد و به یقین چنین کرد تا ذهن‌اش تا حد امکان با مشاهده کردن منحرف نشود.

(۲۱) لوک. آن. سنکا، آثار، جلد دوم، ص ۲۴، آمستردام، ۱۶۷۲، نامه‌ی هشتم: من هنوز به دقت آثار اپیکور را می‌خوانم... اگر می‌خواهی از آزادی واقعی بهره‌مند شوی باید در خدمت فلسفه باشی... آن که خود را تحت تأثیر و نفوذ فلسفه قرار می‌دهد. زیاد انتظار نمی‌کشد. بلادرنگ وارسته می‌شود، زیرا که خدمت به فلسفه عین آزادی است.

(۲۲) دیوگنس لائرتیوس: دهم، ۱۲۲: باشد که انسان تا جوان است در جست‌وجوی فرزانگی سستی نکند و زمانی که به پیری رسید از پژوهش در آن خسته نشود. از این رو که هیچ دوره‌یی از عمر برای سلامت روان بسیار زود یا بسیار دیر نیست. گفتن این که فصل آموختن فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا سپری شده، مانند آن است که بگوییم که فصل شادی هنوز نرسیده و یا گذشته است. از این رو چه پیر و چه جوان باید در جست‌وجوی فرزانگی باشند؛ پیر برای این که با گذشت عمر می‌تواند به سرکت چیزهایی که بر او رفته در چیزهای نیک جوان بماند، و جوان برای این

که نازمانی که جوان است، ممکن است در همان حال پیر باشد. زیرا ترسی از آن چه بر او خواهد آمد ندارد. ر.ک. به کلمنت اسکندرانی، چهارم: ۵۱۱.

(۲۳) سکستوس امپیریکوس، برضد پروفیسورها، یکم: ۱. مخالفت با ریاضی‌دانان (یا: استادان هنر و علوم) به‌طور کلی بیان شده است، و به نظر می‌رسد که هم اپیکور و هم مکتب پیرونی، با دیدگاه‌هایی متفاوت، در این مورد با هم سازگارند. موضع اپیکور این بود که آموختن مطالب به ارتقای فرزندی کمک نمی‌کند...

(۲۴) پیشین، ص ۱۱ (یکم: ۴۹): ما باید اپیکور را از آنان بدانیم: هر چند که ظاهراً دشمن سرسخت استادان هنر و علوم باشد.

- پیشین، ص ۵۴ (یکم: ۲۷۲)... پیرون و اپیکور، آن تهمت‌زنندگان به دستور زبان...

نگاه کنید به: پلوتارک، اپیکور به‌واقع زندگی شاداب را ناممکن می‌کند. ۱۰۹۴.

(۲۵) سیسرو، دربارهی برترین خیرها و شرها، یکم، ۳۳ (۷۲): نه! اپیکور فرهیخته بود: نادانان واقعی آنانند که از ما می‌خواهند تا پایان عمر به آموزش مطالبی پردازیم که باید شرمنده باشیم چرا در نوجوانی نیاموخته‌ایم.

(۲۶) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۳. آپولودوروس^۱ درگاه‌شماری خود به ما می‌گوید که فیلسوف ما (یعنی اپیکور) شاگرد نوسیفانز و پراکسیفانز بود، هر چند که خود اپیکور در نامه‌اش به پوریدیکوس این مسئله را انکار می‌کند و می‌گوید که خود آموخته بوده است.

سیسرو، دربارهی سرشت خدایان، یکم: ۳۳۷ (۷۲): چون او (اپیکور)

۱- آپولودوروس: صرفاً وجودان و اسطوره‌شناس معروف آتنی. در سال ۱۱۵ درخنید. او تاریخ آتن را نوشت.

لاف می‌زد که هرگز معنمی ندانسته است. می‌توانم این گفته را کاملاً باور کنم، حتی اگر خود او اعلام نمی‌کرد؛ ...

(۲۷) سنکا، نامه‌ها، پنجاه و دوم، ص ۱۷۷: اپیکور اعلام می‌کند افراد مطمئنی که مسیر خود را به حقیقت بی‌کمک دیگران هموار کرده‌اند، گذرگاه خودشان را می‌کاوند. و او برای اینان ارج ویژه‌ی فائل است، چون محرک‌های‌شان از درون برمی‌آید و به نیروی خودشان پیش افتاده‌اند. او می‌افزاید دیگرانی هستند که به کمک بیرونی نیازمندند: بدون هدایت از سوی کسی پیش نمی‌روند، و صادقانه پیروی می‌کنند. او می‌گوید البته مترودوروس فردی از این سنخ بوده؛ این نوع انسان هر چند فوق‌العاده است اما به رتبه‌ی دوم تعلق دارد.

(۲۸) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۰: او به‌رغم مصیبت‌هایی که در آن سن به سرش آمد تمام عمر خود را در یونان گذراند. یکی دو باری نیز که به ایونیا سفر کرد به خاطر ملاقات دوستانش بود. البته درستان از همه جا سراغ او می‌آمدند و با او در باغ‌اش دیندار می‌کردند. این نکته را آپولودوروس گفته است؛ هم او گفته که اپیکور باغ را به قیمت هشتاد مینه خرید.

(۲۹) پیشین، دهم، ۱۵، ۱۶: هر میپوس^۱ نقل می‌کند که او وارد وان برونزی آب و گرم شد و شراب ناب خواست. آن را نوشید و سپس از دوستانش که آموزه‌های او را یاد می‌کردند روی برگرفت و نفس آخر را در کشید.

(۳۰) سیسرو، درباره‌ی سرنوشت، دهم (۲۲، ۲۳): اپیکور (فکر می‌کند) از حتمیت سرنوشت می‌توان پرهیز کرد. ... دموکریت ترجیح می‌داد این نظر را بپذیرد که همه‌ی رویدادها معلول ضرورت‌اند.

- سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، xxxv، (۶۹): او (اپیکور) طرحی برای گریز از جبر اختراع کرده بود. (نکته‌ی بی‌کی که ظاهراً از توجه

۱- هر میپوس، فیلسوف زهر و سمیرنا (Smyrna) که در ۲۱۰ ق. م. درخشید.

دموکریت دور مانده بود.)

- اوسپیوس، تدارک برای انجیل، یکم، صص ۲۳ و بعد: دموکریت ابدی‌رایی (می‌پنداشت)... تمام دوره‌ها — گذشته و نیز حال و آینده — همواره | از پیش | تعیین شده است زیرا زمان بنا به ضرورت جاودانه است.

(۳۱) ارسطو، درباره‌ی زایش حیوانات، پنجم، ۸ (۷۸۹، ۳-۲): دموکریت تمام کارکردهای طبیعت را ناشی از ضرورت می‌داند.

(۳۲) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۴۵: همه‌ی چیزها بنا به ضرورت روی می‌دهند. گردابی علت خلق همه‌ی چیزهاست، و این را او (دموکریت) ضرورت می‌نامد.

(۳۳) (پلوتارک)، درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، ص ۲۵۲ (یکم، ۲۵): پارمنیدس و دموکریت (می‌گویند) چیزی جز ضرورت در جهان نیست، و این همان ضرورتی است که به اشکال دیگر سرنوشت، حق، مشیت و آفریدگار جهان نامیده می‌شود.

(۳۴) استوباتوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ۸: پارمنیدس و دموکریت (می‌گویند) هر چیزی بنا به ضرورت اتفاق می‌افتد؛ ضرورتی که سرنوشت، عدالت، مشیت (و معمار جهان) است. لئوسپیوس (می‌گوید) هر چیزی زاده‌ی ضرورت است؛ این همان سرنوشت است. چرا که او می‌گوید... چیزی بدون علت آغاز نمی‌شود. بلکه هر چیزی ناشی از یک علت و ضرورت است.

(۳۵) اوسپیوس، تدارک برای انجیل، چهارم، ص ۲۵۷: ... سرنوشت... در نظر دیگران (یعنی دموکریت) وابسته به این اجسام خرد است که به پایین کشیده می‌شوند و سپس دوباره بالا می‌روند، گردهم می‌آیند و باز پراکنده می‌شوند، از هم می‌گریزند و سپس به علت ضرورت دوباره به هم می‌پیوندند.

(۳۶) استوبائوس: گزینه‌های اخلاقی، دوم، (۴): مردم دوست دارند برای خود توهم بخت بسازند - عذری برای سردرگمی‌شان؛ و از این روست که اعتقاد به بخت با تفکر سالم ناسازگار است.

(۳۷) اوسپیوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۸۲: ... و او (دموکریٹ)، بخت را سرور و فرمانروای کیهان و ملکوت کرده و مدعی شده که همه چیز زائیده‌ی آن است. در همان حال او بخت را از زندگی انسان دور کرده و کسانی را که مدعی آن هستند آدم‌هایی احمق و ناچیز می‌داند. در واقع در آغاز درس‌های خود می‌گوید: «آدم‌ها دوست دارند به توهم بخت پناه ببرند - عذری برای حماقت خودشان؛ زیرا طبیعی است که تفکر سالم با اعتقاد به بخت ناسازگار است. و گفته‌اند که این بدترین دشمن تفکر است، و یا بیش از این، بخت را به جای تفکر؛ با حذف و رفع کامل تفکر سالم، می‌پذیرند. از همین رو، آنان تفکر را هم‌چون امر لذت‌بخش ارج نمی‌نهند، بلکه بخت را عقلانی‌ترین امر می‌دانند.»

(۳۸) سیمپلیسیوس، یکم، ص ۳۵۱: عبارت «هم‌چون آیین باستانی که بخت را حذف می‌کند» به نظر می‌رسد به دموکریٹ برمی‌گردد...

(۳۹) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴: ... او اسپیکورا با نظری تحقیرآمیز به تقدیر که افرادی آن را چون حاکم قاهر بر همه چیز معرفی می‌کنند، می‌خندد؛ او تصدیق می‌کند که برخی چیزها معلول ضرورت‌اند، برخی زائیده‌ی بخت و پاره‌ی محصول عمل خود ماست. زیرا می‌بیند که ضرورت مسئولیت را نابود می‌کند و تصادف یا بخت بی‌ثبات است؛ در حالی که اعمال ما با اختیار همراه است و همین اعمال است که طبیعتاً ستایش و نکوهش را برمی‌انگیزند. به‌راستی بهتر بود افسانه‌های خدایان را بپذیریم تا زیر یوغ سرنوشتی سرخم کنیم که فلاسفه‌ی طبیعی برای ما رقم زده‌اند. [در این باب] که اگر ما خدایان را ستایش کنیم پس از

ضرورت | می‌گزیریم، فرد امید اندکی می‌یابد؛ حال آن که ضرورت طبیعت‌گرایان نسبت به همه‌ی نمناها ناشنوا است. اما اپیکور به بخت متکی است نه به خدا، هم‌چنان که جهان به طور کلی چنین است...

(۴۰) سنکا، نامه‌ها، دوازدهم، ص ۴۲: «با ضرورت زیستن اشتباه است. اما هیچ کس مجبور نشده با ضرورت زندگی کند... در همه‌ی جهات راه‌های کوتاه و ساده به آزادی وجود دارد؛ بگذار خدا را شکر کنیم که هیچ کس را نمی‌توان به زندگی مجبور کرد. ما می‌توانیم محدودیت‌های بسیاری را که در پندمان می‌کشند صرد کنیم.» این عبارات از آن اپیکور است...

(۴۱) سیسرو: دربارهی سرشت خدایان، یکم، xx، (۵۵-۵۶): «اما چه ارزشی می‌توان برای فلسفه‌ی (منظور فلسفه‌ی رواقی است) منظور داشت که بر آن است هر چیزی تابع سرنوشت است؟ این اعتقاد برای پیرزنان شایسته است، پیرزنان جاهل نسبت به آن... اما اپیکور ما را [از دهشت خرافی] آزاد کرده و از اسارت رهانیده است...»

(۴۲) پیشین، یکم، xxv (۷۰): «اپیکور همین رفتار را در مبارزه‌اش با منطقیون دارد. آنان آیینی را پذیرفتند که طبق آن، در هر گزاره‌ی منفصل در شکلی «این طور و آن طور، یا این یا آن» یکی از دو شق باید صحیح باشد. اپیکور متوجه هشدار شد؛ چنان چه گزاره‌ی مثل «اپیکور یا می‌خواهد یا نمی‌خواهد فردا زنده باشد.» مطرح شود یکی از دو شق می‌باید ضروری باشد. نتیجتاً او ضرورت یک گزاره‌ی منفصل را کلاً انکار کرد.»

(۴۳) سیمپلیسیوس، یکم، ۱۰، ص ۳۵۹: «اما دموکریت نیز، در جایی که مناسب می‌داند، اعلام می‌کند که انواع مختلف باید خود را از تمامیت جدا کنند؛ اما به چگونگی و دلیل آن نمی‌پردازد، و به نظر می‌رسد آن‌ها را رها می‌کند تا خود به خود و با تصادف پدید آیند.»

- پیشین، ص ۳۵۱... و از آن جا که این مرد (یعنی، دموکریست) آشکارا بخت را در خلقت جهان در نظر داشته است...
- (۴۴) رجوع کنید به: اوسیبوس، یکم، C، XIV، ص (ص) (۷۸۱-۷۸۲)...
- و این شخص (یعنی دموکریست) بیهوده و بی دلیل در جستجوی علت بوده است، چون از یک اصل تهی و فرض غلط آغاز کرد و در فهمیدن رویدادهای غیر عقلانی (و احمقانه) بزرگترین فرزاندگی را قائل شد. بی آن که ریشه و ضرورت عام چیزها را ببیند...
- (۴۵) سیمپلیسیوس، یکم، C، ص ۳۵۱... به راستی وقتی کسی تشنه است، آب سرد می نوشد و مجدداً احساس آرامش می کند؛ اما دموکریست احتمالاً بخت را به عنوان علت نمی پذیرد، بلکه تشنگی را علت می داند.
- پیشین، ص ۳۵۱... زیرا با وجود آن که به نظر می رسد او (دموکریست) بخت را در مورد خلقت جهان به کار می برد ولی از این نظر دفاع می کند که در موارد منفر د بخت علت هیچ چیز نیست، بلکه ما را به علل دیگری رجوع می دهد. به طور مثال، علت گنج یافتن را حفر زمین یا کاشتن ارا علت درخت زیتون می داند و...
- رجوع کنید به: پیشین، ص ۳۵۱... اما در موارد منفر د او (دموکریست) می گوید (بخت) علت نیست.
- (۴۶) اوسیبوس، یکم، C، XIV، ۷۸۱: به راستی پذیرفته اند که خود دموکریست گفته است که بیشتر مایل به کشف توضیح علی جدیدی است تا دست یافتن به تاج سلطنتی پارسیان.
- (۴۷) (پلوتارک)، درباره ی هیجانان فیلسوفان، دوم، ص ۲۶۱، (۱۳): اپیکور هیچ کدام از این عقاید را رد نمی کند زیرا آنچه را که ممکن است (حفظ می کند).
- پیشین، دوم، ص ۲۶۵، (۲۱): اپیکور بار دیگر می گوید که همه ی آنچه ذکر شد، ممکن است.

- پیشین، (دوم، ۲۲): اپیکور عقیده دارد که همه‌ی آنچه ذکر شد، ممکن است.
- استویاتوس: گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵۴: اپیکور هیچ یک از این عقاید را رد نمی‌کند، زیرا او آنچه را که ممکن است حفظ می‌کند.
- (۴۸) سنکا، مسائل طبیعت، (ششم) XX (۵) ص ۸۰۲: اپیکور این نکته را تأکید می‌کند که همه‌ی موارد پیش گفته ممکن است علت باشند، اما می‌کوشد برخی موارد دیگر را به آن‌ها بیفزاید. او نویسندگان دیگر را به‌خاطر تصدیق بسیار قاطع این موضوع که در بعضی موارد خاص علت‌هایی مسبب آن‌ها هستند مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ هم‌چنان که در مواردی که درباره‌ی علل خاص آن باید به حدس و گمان متوسل شد نمی‌توان با یقین نکته‌یی را اظهار کرد.
- (۴۹) رجوع کنید به: قسمت دوم، فصل ۵.
- دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۸: اگر چه، ما باید هر واقعیت را هم‌چون امری جاری مشاهده و سپس تمام واقعیت‌های مرتبط را از آن جدا کنیم؛ اما پذیرش علت‌های گوناگون برای روی دادن واقعیتی معین، با واقعیت‌های موجود در تجربه‌ی ما در تناقض نیست... همه‌ی این شقوق ممکن هستند؛ هیچ کدام از این واقعیت‌ها آن‌ها را نقض نمی‌کند.
- (۵۰) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۰: نباید فرض کنیم که رفتارمان با این موضوعات، تا آن جا که برای اطمینان از آرامش و شادی مان لازم است، صحت و دقت را کاهش می‌دهد.

یادداشت‌های فصل اول بخش چهارم

اصول کلی اخلاق

فلسفه‌ی طبیعت‌دموکریست و اپیکور

۱- پلوتارک در زندگانی‌نامه‌یی که از ماریوس نوشته است؛ نمونه‌ی تاریخی و حیثیتی را ارائه می‌کند که در آن این نوع اصول اخلاقی تمام از خودگذشتگی‌های نظری و عملی را از بین می‌برد. بعد از شرح سقوط دهشت‌ناک سپهری، نقل می‌کند که شمار اجساد به‌حدی زیاد بود که ماسیلیان‌ها^۱ نتوانستند تاکستان‌های خود را با آن‌ها کود دهند. سپس باران بارید و آن سال بهترین سال شراب و میوه بود. اقامت تاریخ‌نویس شریف ما درباره‌ی اضمحلال سوگبار آن مردم چه اندیشه‌یی داشت؟ پلوتارک آن را اقدامی اخلاقی از جانب خدا می‌داند که اجازه داد تمام مردم یک قوم بزرگ و شریف از میان بروند تا نافرهمختگان ماسیلیایی از محصول سرشار میوه نصیب ببرند. بنابراین حتی تبدیل یک قوم به توده‌یی کود فرصنی است مناسب برای برپایی جشن و شادی در جهت حفظ اصول اخلاقی!

۲- در مورد هگل، فقط از نادانی شاگردان اوست که این یا آن تعینی نظام [فلسفی] او را با اشتیاق با همسازی و مانند آن یا در یک کلام برحسب اصول اخلاقی توضیح می‌دهند. آنان فراموش کرده‌اند که تا همین چند وقت پیش برای تمام ویژگی‌های شخصی او که آشکارا در آثارش مشخص است، سر و دست می‌شکستند.

راستی را که اگر آنان از دانش حاضر و آموختنی او چنان تأثیر پذیرفتند که با اعتمادی ساده‌لوحانه و غیرتقارانه یک‌سره تسلیم او شدند، چقدر باید

بی‌وجدان باشند که اینک اسناد را متهم می‌کنند که در پسِ بینش خود تیت پوشیده‌یی داشته است! برای استاد علم پدیده‌یی ایستا نبود بلکه آن را در روند شدن می‌دانست و برای رسیدن به دورترین کرانه‌هایش خون در قلب اندیشمندش سخت به جریان می‌افتاد! برعکس، شاگردانش به این متهم شده‌اند که قبلاً نیز جدی نبوده‌اند. و اکنون آنان با شرایط پیشین به چالش برخاسته و آن را به هگل نسبت می‌دهند؛ و با این همه فراموش می‌کنند که رابطه‌ی هگل با نظام‌اش بی‌واسطه و ذاتی بود حال آن‌که رابطه‌ی آن‌ها بازتابی از آن بوده است.

کاملاً قابل‌فهم است که فیلسوفان در نتیجه‌ی گونه‌یی همنوایی [با زندگی] دستخوش ناسازگاری ظاهری شوند؛ و ممکن است خود از آن آگاه باشند. اما چیزی که نمی‌دانند این امکان است که همنوایی ظاهری در نابسندگی یا تدوین نابسنده‌ی اصول‌شان ریشه‌های ژرفی دارد. فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که واقعاً با خودش هم‌نوا باشد. آن‌گاه شاگردان او باید بر اساس آگاهی ذاتی و درونی او آنچه را که برای خود او شکلی از آگاهی بیرونی بوده است شرح دهند. از این رهگذر، آنچه به‌عنوان پیشرفت آگاهی شمرده می‌شود هم‌زمان روند پیشرفت شناخت است. هیچ شک و تردیدی به آگاهی خاص این فیلسوف برده نمی‌شود اما شکل ذاتی آگاهی‌اش تفسیر شده و به شکل و معنی معینی ارتقا و به این طریق نیز تعالی می‌یابد.

افزون بر این، من این‌گرایش غیرفلسفی را در بخش بزرگی از مکتب هگلی هم‌چون پدیده‌یی می‌دانم که همواره با گذار از انضباط به آزادی همراه است.

این قانونی روان‌شناختی است که ذهن نوریک، هنگامی که در خود به آزادی می‌رسد، به انرژی عملی تبدیل می‌شود و با ترک فلرو سایه‌دار مردگان به‌عنوان اراده، به واقعیت جهان موجود بدون آن روی می‌آورد. (با این همه، از دیدگاهی فلسفی مهم است که این جنبه‌ها بیشتر مشخص شوند،

زیرا بر اساس روش خاص این چرخش می‌توانیم استدلال خود را به تعین جاری و ساری و خصلت تاریخی عام یک فلسفه معطوف کنیم. در این جا گویی شاهد مسیر زندگی آن فلسفه‌ی هستیم که در ویژگی ذهنی‌اش خلاصه شده است.) البته عمل فلسفه خود نظری است. نقل است که وجودی فردی را بر حسب ذات، و واقعیت خاص را بر حسب ایده می‌سنجد. اما این تحقق - پذیري بی‌واسطه‌ی فلسفه در کنه ذاتش دستخوش تضاد است و ذات آن در نمود شکل می‌گیرد و مهر خود را بر آن می‌کوبد.

وقتی فلسفه خودش را هم چون اراده در برابر جهان نمود شکل می‌دهد آن گاه نظام فلسفی به تمامیتی انتزاعی فروکاهیده می‌شود؛ یعنی جنبه‌ی از جهان شده است که در تقابل با جنبه‌ی دیگر است. رابطه‌اش با جهان، رابطه‌ی بازتابی است. فلسفه متأثر از اشتیاق به تحقق خود، با دیگری - جهان ادر تنش قرار می‌گیرد. خرسندی درونی و جامعیت در هم شکسته می‌شود. آنچه که نوری درونی بود به شعله‌ی سوزان تبدیل شده است که به بیرون زبانه می‌کشد. حاصل این که با فلسفی شدن جهان، فلسفه نیز این جهانی می‌شود، و تحقق آن همانا نابودی آن است. آنچه موضوع مبارزه‌ی فلسفه در بیرون است؛ ناپسندگی درونی خود آن است؛ اما [فلسفه] در همین مبارزه دقیقاً به همان نقابصی دچار می‌شود که با آن‌ها به عنوان نقایص طرف مقابل می‌جنگد. و این نقایص را تنها وقتی می‌تواند از میان بردارد که خود گرفتار آن‌ها شود. آنچه در تخالف با آن است و آنچه با آن مبارزه می‌کند، پیوسته خودش است با این تفاوت که عوامل معکوس شده‌اند.

وقتی ما این امر را صرفاً به‌طور عینی هم چون تحقق بی‌واسطه‌ی فلسفه در نظر می‌گیریم یک روی سکه را دید-دایم. با این همه، جنبه‌ی ذهنی هم دارد که فقط شکل دیگری از آن است. این جنبه عبارت است از رابطه‌ی نظام فلسفی که در حاملان فکری‌اش و خود آگاهی فردی، که پیشرفت‌اش در آن [نظام فلسفی] ظهور می‌کند؛ تحقق یافته است. این ارتباط به چیزی می‌انجامد که

هنگام تحقیق خود فلسفه در مقابل جهان قرار می‌گیرد، یعنی این حقیقت که این خود آگاهی‌های انفرادی همیشه حامل خواستی دو لبه هستند؛ یک لبه بر ضد دنیا و دیگری بر ضد خود فلسفه. در واقع آنچه در خود چیزها به عنوان رابطه‌ی معکوس در خود، ظاهر می‌شود، در این خود آگاهی‌ها به صورت امری مضاعف جلوه می‌کند؛ به صورت یک تقاضا و یک کنش در تضاد با یکدیگر. آزاد ساختن جهان از ناسفیه توسط آنان، در همان حال آزاد ساختن خودشان از فلسفه‌ی بی است که به عنوان نظامی خاص آنان را در قید و بند نگه داشته است. از آن جا که آنان خود صرفاً دیگر عمل و انرژی‌ی واسطه‌ی تکامل اند - و بنابراین هنوز به لحاظ نظری از آن نظام پدید نیامده‌اند - فقط تضاد را با یکسانی انعطاف پذیر - در - خود نظام درک می‌کنند و نمی‌دانند که در مقابله با آن فقط جنبه‌های منفرد خود را تحقق می‌بخشند.

این دوگانگی خود آگاهی فلسفی سرانجام هم چون گرایش دوگانه‌ی ظاهر می‌شود که هر یک به تمام و کمال نقطه‌ی مقابل دیگری است. یک گرایش، آن چنان که به طور کلی می‌توان به آن نام گرایش لیبرال داد، مفهوم و مبانی فلسفه را هم چون تعیین اصلی‌اش تدارم می‌دهد؛ گرایش دیگر، صورت غیرمفهومی آن، یعنی لحظه‌ی بی از واقعیت است. این گرایش دوم فلسفه‌ی پوزیتیویستی^[۲۱] است. کار نخستین جنبه، نقد است، بنابراین دقیقاً روی کردن - به - فراسوی - خود فلسفه است. کار دومین جنبه تلاش برای تفکر فلسفی است، بنابراین به - خود - روی کردن فلسفه است. این جنبه‌ی دوم می‌داند که نارسایی، ذات خود فلسفه است، در حالی که اولی آن را چون نارسایی جهانی می‌شناسد که باید به صورت فلسفی ساخته و پرداخته شود. هر یک از این دو گرایش، دقیقاً آن چیزی را انجام می‌دهد که دیگری می‌خواهد انجام دهد و خود نمی‌خواهد. هر چند که گرایش نخست به رغم تضاد درونی‌اش، در کل از میانی و هدف خود آگاه است، عکس آن در دومی صادق است که می‌توانیم رُک بگوییم دیوانگی به معنای مطلق کلمه است. از نظر محتوا تنها حزب لیبرال

به پیشرفت واقعی دست می‌یابد؛ چرا که حزب مفاهم است؛ در حالی که فلسفه‌ی پوزیتیویستی فقط می‌تواند تقاضاها و گرایشاتی را تدارک ببیند که شکل‌شان در تضاد با معنی‌شان است.

آنچه در وهله‌ی نخست هم‌چون ارتباط معکوس و گرایش خصمانه‌ی فلسفه به جهان به نظر می‌رسد در وهله‌ی دوم تبدیل به گرایش خودآگاهی فردی در خود می‌شود و سرانجام به‌عنوان جدایی بیرونی و درگانگی فلسفه، چون دو گرایش متضاد فلسفی، متجلی می‌شود.

بدیهی است که جدا از این موضوع، هنوز شماری اشکال فرعی و در هم تنیده‌ی فاقد فردیت پدیدار می‌شوند. برخی از آنان خود را پشت غول‌ی فلسفی از گذشته پنهان می‌کنند - که البته به‌زودی خرد در پوست شیر شناسایی می‌شود؛ صدای حق‌حق آدمک امروزی یا دیروزی در تقابل مضحک با آوای برتلین اعصار گذشته به زوزه‌یی می‌ماند - مانند ارسطو که خود ابزار ناخوشایندش را برگزیده بود. درست مثل لالی که برای کمک به خود سرنای بسیار بزرگی را به صدا درآورد. و یا مانند لیلی پوتی^۱ با دوربین دوچشمی که بر نقطه‌ی ریزی از کفیل غول‌ی ایستاده باشد و بخواهد کل غراب شکفت‌انگیزی را که از منظر خویش می‌بیند به جهانیان اعلام کند. و با این توضیح خود را مسخره کند که نه در قلب متلاطم بلکه بر جایگاه مستحکم خود نقطه‌ی ارشمیدس را، که جهان به آن آویزان است، یافته است. بدین صورت ما با فلاسفه‌ی مو، ناخن، پنجه، مدفوع و سایر فیلسوفانی سروکار خواهیم داشت که حتی بیانگر کارکردی بدتر در جهان رازآمیز انسان سوئدنبورگ هستند. هر چند که همه‌ی این نرم‌ننان ذاتاً هم‌چون عناصر دو گرایش ذکر شده در ستور بالا به آنها تعلق دارند. اما در مورد خود این دو گرایش در جای دیگر روابطشان را تمام و کمال تبیین خواهم کرد؛ از سویی نسبت به یکدیگر و از سوی دیگر نسبت به فلسفه‌ی هگل و هم‌چنین نسبت به

لحظه‌های خاص تاریخی که این تکامل خود را آشکار خواهد ساخت.

۳- دیوگنس لائرتیوس، کتاب نهم، ۴۴: از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید و چیزی در هیچ نیست نمی‌شود. (دموکریت)

همان، دهم، ۳۸. در آغاز، هیچ از آنچه ناموجود است به هستی در نمی‌آید. زیرا در این صورت هر چیزی می‌تواند از هر چیز دیگری به وجود آید و... ۳۹: و اگر آنچه سپری می‌شود نابود شده و ناموجود شود می‌بایست همه‌ی چیزها نابود شده باشند؛ چرا که آنچه آنان در آن نیست می‌شوند، وجود ندارد. به علاوه، کل مجموعه‌ی اشیا همواره آن چنان بوده که اکنون نیز هست و هم آن چنان که همیشه باقی خواهد ماند. زیرا هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند آن [کل مجموعه‌ی اشیا] را دگرگون کند. (اپیکور)

۴- ارسطو، فیزیک، یکم، ۴ (۱۸۷، ۳۵-۳۲): ... زیرا هر آنچه به وجود می‌آید باید یا از آنچه هست و با از آن چه نیست به وجود آید؛ و ناممکن است از دو می، یعنی از چیزی به وجود آید که نیست (در این باره، همه‌ی فیزیکدان‌ها هم نظرند.)

۵- تمیستیوس^۱، حاشیه بر ارسطو (گردآوری براندیس) ورق ۴۲، ص ۳۸۳: درست همان گونه که در هیچ تمایزی وجود ندارد، بنابراین در خلأ نیز چیزی نیست، چرا که خلأ، چیزی است ناموجود و نابوده. (دموکریت) می‌گوید...

۶- ارسطو، متافیزیک، یکم، ۴ (۹۸۵-۹-۴): ثوسیبوس و همکارش، دموکریت، می‌گویند که پُر و خالی، عناصرند؛ یکی را هستی و دیگری را ناهستی می‌نامند. پُر و هستی صلب به عنوان هستی و خلأ به عنوان ناهستی (تا آن

۱- تمیستیوس ۳۱۷-۳۸۸ بعد از میلاد. معلم فلسفه و سناتور. در فلسفه‌ی علم بسیار معروف است. مفسر آثار افلاطون و ارسطو هدفش قابل فهم کردن این آثار برای همگان بود. تفسیر او بود که به عربی ترجمه شد و مورد استفاده‌ی متفکران عرب و ایرانی قرار گرفت.

جا که می‌گویند هستی بیش از ناهستی نیست، زیرا که صلب بیش از تهی نیست.)

۷- سیمپلیسیوس، I.C، ص ۳۲۶: دموکریست نیز (تأیید می‌کند که) پُری و خلأ وجود دارند. او درباره‌ی آن‌ها می‌گوید: «اولی (آن‌چه هست) است و دومی (آن‌چه نیست) (...)

تمپستیوس، I.C، ص ۳۸۴: به گفته‌ی دموکریست: خلأ چیزی هم‌چون ناموجود و نابوده است.

۸- سیمپلیسیوس، I.C، ص ۴۸۸: دموکریست معتقد است که طبیعت امری سرمدی از هستی‌های کوچک و به‌تعداد بی‌نهایت تشکیل می‌شود، او برای این هستی‌ها مکانی با وسعت بی‌نهایت در نظر می‌گیرد؛ او این مکان را با واژه‌های خلأ، هیچ، نامتناهی بیان می‌کند، ولی هر هستی واحد را با این چیز، امری صلب و هسته‌بیان می‌کند.

۹- ر. ک. سیمپلیسیوس، همان، ص ۵۱۴. بگانه و کثرت.

۱۰- دیوگنس لائرتیوس، I.C، ۴۰: ... و اگر فضایی نبود (که ما آن را خلأ، مکان و طبیعت نامعلوم می‌خوانیم)...

استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۳۹: اپیکور همه‌ی اسامی مانند خلأ، مکان و جا را مترادف با هم به کار می‌برد.

۱۱- استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۲۷: اتم خوانده شده است نه به این علت که خردترین است...

۱۲- سیمپلیسیوس، I.C، ص ۴۰۵: ... آنان که تجزیه‌پذیری نامتناهی را انکار کردند می‌گفتند چون تقسیم کردن تایی نهایت ناممکن و چنین تجزیه‌پذیری دست‌نیافتنی است، پس اجسام از [عناصر] تجزیه‌ناپذیر تشکیل می‌شوند و می‌توانند تا حدّ این [عناصر] تجزیه‌ناپذیر تقسیم شوند. لئوسیپوس و دموکریست نه‌فقط تأثیرناپذیری " را علت تجزیه‌ناپذیری اجسام اولیه

می‌شناسند، بلکه در ضمن کوچکی آن‌ها و فقدان اجزا (در آنان) را نیز مؤثر می‌دانند. اپیکور بعدها این فرض را که آن‌ها فاقد اجزا هستند نپذیرفت ولی می‌گوید آن‌ها به علت تأثرناپذیری، تجزیه‌ناپذیرند. ارسطو مکرراً عقیده‌ی دموکریست و لئوسیپوس را نفاذانه آزموده و محتمل است که به سبب این انتقادات که برای هستی - بدون - اجزا نامطلوب به‌شمار می‌آمد، اپیکور (که بیشتر زیست) با نظر دموکریست و لئوسیپوس در مورد اجسام اولیه همدلی و از این نظر حمایت کرده باشد که آن‌ها تأثرناپذیرند...

۱۳- ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، یکم؛ ۲ (۳۹۶، ۱۴-۵) فقدان تجربه، توانایی دست‌یابی ما را به دریافت جامع از واقعیت‌های پذیرفته‌شده کاهش می‌دهد. در نتیجه آنان که با طبیعت و پدیده‌های آن آشنایی دارند برای مبانی نظریه‌ها و اصول‌شان توانایی هر چه بیشتری می‌یابند که به گسترش وسیع و جامع امکان عمل می‌دهد. برعکس! کسانی که با غرق‌شدن در تأملات به آنچه موجود است توجه ندارند، آمادگی دارند تا با مشاهده‌ی چند مورد محدود با تعصب قضاوت کنند. از این طریق می‌توان دریافت که تا چه اندازه اختلاف بین شیوه‌ی تحقیق، علمی و «دیالکتیکی» زیاد است. زیرا در حالی که افلاطونیان استدلال می‌کنند که باید مقادیر اتم وجود داشته باشد - چرا که در غیر این صورت «مثلث» مثالی چندین شکل خواهد داشت - به نظر می‌رسد که دموکریست با استدلال‌های مناسب - یعنی بر اساس علم طبیعت - در مورد این موضوع متقاعد شده است.

۱۴- دیوگنس لائرتیوس، نهم (۴۰)، ۷ و ۸- اریستوکسنوس^۱ در یادداشت‌های تاریخی‌اش تأیید می‌کند که افلاطون می‌خواست تمام نوشته‌های دموکریست را که جمع‌آوری کرده بود بسوزاند، اما امپکلس و

۱- اریستوکسنوس (متولد حدود ۳۶۴ قبل از میلاد)، شاگرد ارسطو، در زمینه‌ی نظریه‌پردازی موبنی یونانی فعالیت می‌کرد. مقالات بسیاری را در زمینه‌های گوناگون نوشت.

کلیسیاسی فیثاغورثی او را از این کار باز داشتند و آن را بی‌فایده دانستند، زیرا که آن کتب را بسیار کسان در اختیار داشتند. نکته‌ی واضح این است که افلاطون، که تقریباً از همه‌ی فیلسوفان قدیمی نام می‌برد در هیچ‌جا به دموکریت اشاره نکرده است، و حتی آن‌جا که باید او را نقد کند، از کنار او گذشته است احتمالاً به این دلیل که می‌دانست باید با شاهزاده‌ی فیلسوفان روبرو شود...

