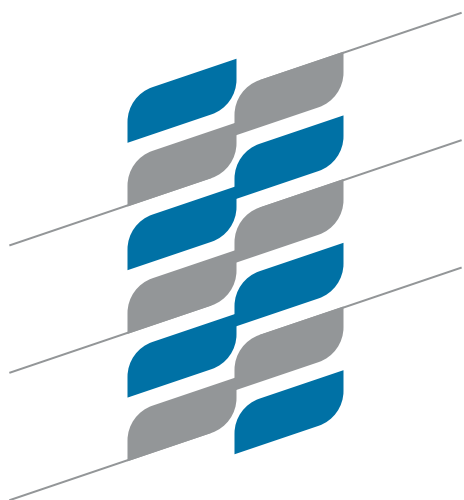


بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حَفِظْهُمْ فَلَا يَفْسُدُوا بَيْنَ يَدَيْكَ

سرچشمه آن، سیر تکامل و اهمیتش

آندره لکس | ترجمه ایمان خدا فرد



سرشناسه: لکس، آندره، ۱۹۵۰-م.

Laks, Andre

عنوان و نام پدیدآور: مفهوم فلسفه پیشاسقراطی: سرچشمه آن، سیر تکامل، و اهمیتش/ آندره لکس: ترجمه ایمان خدافرد.

تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۴۰۳.

مشخصات ظاهری: ۱۳۶ ص.

شابک: ۵-۵۵-۵۷۳۴-۶۲۲-۹۷۸

رده بندی کنگره: ۱۸۷ب/۵

رده بندی دیویی: ۱۸۲

شماره کتابشناسی ملی: ۹۷۲۵۹۳۳

این اثر ترجمه‌ای است از:

The Concept of Presocratic Philosophy Its Origin, Development, and Significance

Andre Laks

Translated by Glenn W. Most

Princeton University Press, 2018

مفهوم فلسفه پیشاسقراطی

سرچشمه آن، سیر تکامل
و اهمیتش

آندره لکس

ایمان خدافرد

ترجمان علوم انسانی

محمد مهدی پور

علی کریمی

فاطمه وزیری

حمید اقدسی یزدلی

علی باقری اقدم

اعظم حسین زاده

فاطمه اکبرزاده

ماهیریس

اول، ۱۴۰۳

۳۰۰ نسخه

نویسنده

مترجم

ناشر

مدیر تولید

سروراستار

ویراستار

طراح جلد

طراح عنوان

صفحه‌آرا

نمونه خوان

چاپ

نوبت چاپ

شمارگان

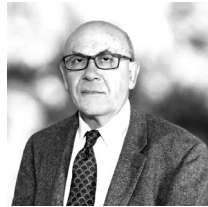
پست الکترونیکی: tarjoman.nashr@gmail.com

فروشگاه اینترنتی: www.tarjomaan.shop

.....
حقوق چاپ و نشر در تمام قالب‌ها اعم از
کاغذی، الکترونیکی و صوتی انحصاراً برای
انتشارات ترجمان علوم انسانی محفوظ است.

درباره نویسنده

آندره لکس فارغ‌التحصیل دانشگاه سوربن و دانشگاه لیل است. او در دانشگاه‌های لیل، پرینستون و سوربن در حوزه‌های فلسفه یونان و فلسفه باستان تدریس کرده است و از زمان بازنشستگی در سال ۲۰۱۱ به تدریس در دانشگاه پانامریکانای مکزیک مشغول است.

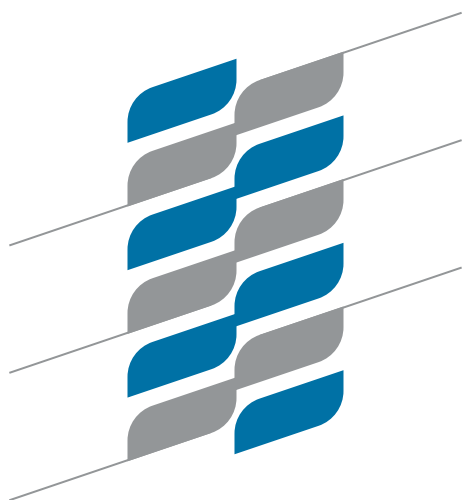


آندره لکس محقق بسیار ارزشمندی در فلسفه یونان باستان است و کتاب او جستاری بسیار غنی و پیچیده در باب ایده فلسفه پیشاسقراطی است. حاصل کار او، به دلیل تسلطی که بر شواهد مربوط به اندیشه باستان و تحقیقات مدرن در حوزه پیشاسقراطیان دارد، و نیز به سبب توجه ویژه او به نیچه، وبر، کاسیرر، هایدگر و ورنانت، به تحقیقی عمیقاً دانشورانه تبدیل شده است.

آندره لکس در این کتاب روشنگر و استثنایی نشان می‌دهد که قرائت مورخان فلسفه از فلسفه یونان متقدم پیوند تنگاتنگی با دیدگاه خودشان در باب مدرنیته دارد. او همچنین نشان می‌دهد که «فلسفه پیشاسقراطی» برساخت تاریخی متزلزلی است که نه فقط برخاسته از جهان فکری عصر باستان، بلکه محصول دغدغه‌های ما نیز هست.

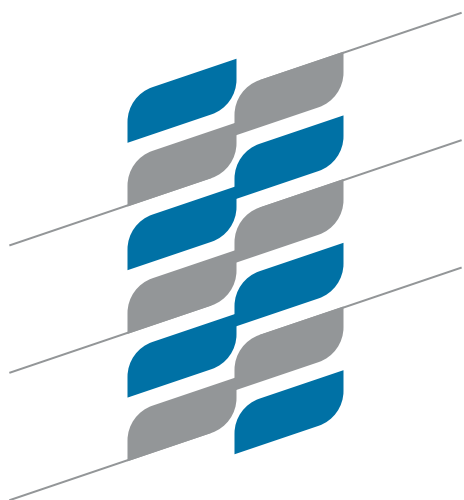
مالکوم اسکوفیلد
کالج سنت جان
دانشگاه کیمبریج

کریستین وایلدبرگ
دانشگاه پرینستون



فهرست

- ۹ دیباچه
- ۱۳ [۱] پیشاسقراطیان: پیشینیان باستانی
- ۳۵ [۲] پیشاسقراطیان: مجموعه مدرن
- ۵۵ [۳] فلسفه
- ۷۹ [۴] عقلانیت
- ۹۹ [۵] سرچشمه‌ها
- ۱۱۳ [۶] پیشاسقراطیان به مثابه مسئله‌ای فلسفی
- ۱۳۵ یادداشت‌ها، کتابنامه، و نمایه



دیباچه

نسخه اصلی این کتاب که به زبان فرانسوی است در سال ۲۰۰۴ تحت عنوان «*Introduction à la "philosophie présocratique"*» منتشر شد. متن را فقط در مواردی اندک تغییر داده‌ام، و این کار را اساساً برای این انجام داده‌ام که برخی خطاها یا عبارات نامناسب را حذف و ارجاعات را به روزرسانی کرده باشم. چنان‌که از عنوان کتاب پیداست، هدف از این رساله این است که شرایط فکری‌ای را تشریح کند که به گروهی پراکنده از نخستین اندیشمندان یونان انجامید که مجموعاً تحت نام «فیلسوفان پیشاسقراطی» لحاظ می‌شوند، و حتی به‌طور دقیق‌تر، صرفاً تحت عنوان «پیشاسقراطیان». آن اندیشمندانی که پیشاسقراطیان می‌خوانیم خودشان خود را پیشاسقراطی قلمداد نمی‌کردند، و دلیل آن ریشه‌ای‌تر است از اینکه چرا نوافلاطونی‌ها خود را نوافلاطونی به شمار نمی‌آوردند: سقراط در نظر آن‌ها ملاک و معیار نبود. در بهترین حالت، او معاصرشان بود - در واقع، در مواردی، معاصر بود که تا حدودی از آن‌ها جوان‌تر بود. و همچنین در نهایت صرفاً دیر هنگام است که این اندیشمندان «فیلسوف» خوانده شدند، یعنی در پایان دوره‌ای که تحت

نام «فلسفه پیشاسقراطی» قرار می‌گیرد. اما اگر صرفاً با عطف به ماسبق است که فیلسوفان پیشاسقراطی فیلسوف و پیشاسقراطی‌اند، آنگاه شایسته است که پرسیم چگونه به «فیلسوفان پیشاسقراطی» تبدیل شدند - یقیناً به منظور روشن ساختن این ساختار، و بلکه همچنین به این دلیل که پرسیم تا چه اندازه این نام‌گذاری مشروع است. این پرسش اخیر توضیح می‌دهد که چرا ترجیح می‌دهم از اصطلاح «جعل» استفاده نکنم، که بی هیچ درنگی حکایت از دلبخواهی بودن این نام دارد.

اهمیت این رویکرد معناشناختی ظاهراً با این واقعیت پیوسته است که وقتی از فیلسوفان پیشاسقراطی سخن می‌گوییم، آنچه از آن سخن می‌گوییم سرچشمه‌های فلسفه یونانی است، و بدین‌سان درباره سرچشمه‌های عقلانیت غربی نیز سخن می‌گوییم. این مطلب ساختار این کتاب را توضیح می‌دهد. این کتاب با پرسش‌های گونه‌شناختی مرتبط با کاربرد عبارت «فلسفه پیشاسقراطی» در جهان باستان (فصل ۱) و در دوران مدرن (فصل ۲) آغاز می‌شود، و مخاطراتی که زیربنای این نام‌گذاری است را از هم جدا می‌کند تا پس‌از آن به بحث از معنای «فلسفه» در بافتار کنونی (فصل ۳)، مسئله «عقلانیت» (فصل ۴)، و خود مفهوم «سرچشمه» (فصل ۵) بپردازد. در نهایت دو الگوی فلسفی تاریخ‌نگاری فلسفه را با هم مقایسه می‌کند که یکی از سنت پدیدارشناسی و دیگری از سنت عقل‌گرا مشتق است و نمونه‌های آن‌ها به ترتیب گادامر و کاسیرر است (فصل ۶). اگرچه ترجیح خود من مشخصاً الگوی اخیر است، اما در اینجا نمی‌خواهم رویکردی را مطرح کنم که بتواند در برابر نقدهایی که می‌تواند به هریک از آن‌ها وارد شود در امان بماند، خواه این نقد نسبت به جهت‌گیری کلی آن‌ها باشد خواه نسبت به کاربردهای خاص آن‌ها.

ارجاعات به پاره‌های نویسندگان پیشاسقراطی، هرگاه که ممکن باشد، هم به ویراست مرجع (Hermann Diels and Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition, Berlin, 1951-52

که در کتاب با مخفف DK به آن اشاره می‌کنیم) است و هم به ویراستی که اخیراً من و گلن مُست سامان داده‌ایم (André Laks and Glenn W. Most, *Early Greek Philosophy*, Loeb Classical Library, 9 volumes, Cambridge, MA 2016 که در کتاب با مخفف LM به آن اشاره می‌کنیم). تمام ارجاعات به آثار و تحقیقات، که در یادداشت‌ها با نام نویسندگان از آن‌ها قولی نقل می‌شود، با تاریخ انتشار اثر همراه است؛ تاریخ دوم که گاهی در پراگماتیک آمده به تاریخ انتشار اصلی اشاره دارد. ترجمه متون یونانی که نقل شده‌اند یا از ویراست لوب است که من و گلن دابلیو. مُست منتشر کرده‌ایم (که پیش‌تر به آن اشاره کردم) یا خود گلن دابلیو. مُست آن‌ها را ترجمه کرده؛ مُست همچنین مسئول تمام ترجمه‌ها از زبان‌های جدید اروپایی است مگر آنکه به دیگری نسبت داده شوند.

گلن نخست به من گفت که ترجمه‌ای انگلیسی از این کتاب مختصر می‌تواند مفید باشد، بیشتر به این دلیل که اغلب به آنچه اصطلاحاً سنت قاره‌ای و آنگلوساکسون خوانده می‌شوند ارجاع دارد، و هم‌زمان پیشنهاد کرد که آن را ترجمه کنم. از او به خاطر پیش‌قدم شدنش سپاسگزارم. همچنین قصد دارم که از نمونه‌خوان‌های انتشارات دانشگاه پرینستون و بن تیت [Ben Tate]، ویراستار مسئول این حوزه مطالعاتی، که انتشار این اثر را ممکن ساخت سپاسگزاری کنم.

پیشاسقراطیان: پیشینیانِ باستانی

اصطلاح «پیشاسقراطی» ابداعی مدرن است. تاکنون نخستین کاربرد این کلمه در درس‌نامه‌ای دربارهٔ تاریخ عمومی فلسفه یافته شده است که در ۱۷۸۸ منتشر شده و به قلم جی. ای. ابرهارد است (او گیرندهٔ یکی از نامه‌های معروفِ کانت است). عنوان یکی از بخش‌های این کتاب «فلسفهٔ پیشاسقراطی» (*“vorsokratische Philosophie”*) است. اما اینکه میانِ سقراط و پیش از او انقطاعی قابل‌توجه وجود دارد ایده‌ای است که به دورهٔ باستان بازمی‌گردد. برای فهم بحث‌های جدیدی که دربارهٔ پیشاسقراطیان مطرح شده، ناگزیر باید به این پیشاسقراطیانِ باستانی بازگردیم، که من قصد دارم، بنا بر عرف، با عبارت «پیشا-سقراطیان» (با خط‌تیره) از آن‌ها نام ببرم تا آنان را از دستهٔ تاریخ‌نگارانه‌ای جدا کنم که، هرچند در ابداعش سهمی داشته‌اند، نمی‌توان آن‌ها را یکسره تحت این دستهٔ تاریخ‌نگارانه قرار داد. حتی اگر شباهت‌هایی بی‌چون و چرا این «پیشا-سقراطیان» باستانی را پیشینیانِ اصلیِ پیشاسقراطیانِ جدید ما سازد، باز هم تفاوت‌هایی که میان این دو گروه وجود دارد کم‌اهمیت نیست، به‌ویژه با توجه به ماهیتِ مسائلی که بدان‌ها پرداخته‌اند.

در دوره باستان این خط تمایز میان آنچه پیش از سقراط است و آنچه از پی او می‌آید به دو نحو تصور می‌شود: یا سقراط فلسفه طبیعت را به خاطر فلسفه انسان رها کرد (من این دیدگاه را سقراطی-سیسرونی می‌نامم که کسنوفون را هم شامل می‌شود) یا از فلسفه چیزها به فلسفه مفهوم گذر کرد (این سنت افلاطونی-ارسطویی است). اگرچه مخصوصاً به واسطه محاوره فایدون افلاطون (متنی که برای اخلاف پیشاسقراطیان هم پیچیده و هم سرنوشت‌ساز است) پلی میان این دو سنت برپا شد، اما آن‌ها نه تنها در محتوا بلکه، حتی بیش از محتوا، در تأثیرشان با هم تفاوت دارند: درحالی‌که سنت سقراطی-سیسرونی فقط گسست^۱ را مضمون‌سازی می‌کند، سنت افلاطونی-ارسطویی، برخلاف آن، رشته اتصالی^۲ عمیق‌تر را ورای این گسست آشکار می‌سازد. این عدم تقارن، که می‌توان آن را به انحای مختلف مشخص ساخت، و در واقع به انحای مختلف مشخص شده است، برای فهم سرنوشت پیشاسقراطیان در دوره مدرن ضروری است. شایسته است پیش‌فرض‌ها و نتایج آن را بررسی کنیم.

سنت سقراطی-سیسرونی در اصل ارتباطی تنگاتنگ با دادگاه سقراط (۳۹۹ ق.م) دارد. سقراط در آن دادگاه برای آنکه به اتهام بددینی (در کنار دیگر اتهامات) پاسخ دهد باید کار خود را از آنچه، دست‌کم از دهه ۴۳۰ پیش از میلاد، با نام «پژوهش درباره طبیعت» (*peri phuseôs historia*) شناخته شده بود متمایز می‌ساخت.

به روایت فایدون افلاطون، بی‌گمان در تاریخ دراماتیک این گفت‌وگو (که فرض بر آن است که در همان روز مرگ سقراط جریان داشته است)، عبارت «پژوهش درباره طبیعت» عبارتی فنی قلمداد می‌شده و نمی‌توان این امکان را نادیده گرفت که در تاریخ تحریر محاوره فایدون، حدوداً پانزده سال پس از مرگ سقراط، کماکان چنین بوده است. زیرا سقراط فایدون می‌گوید وقتی که جوان

1. rupture

2. continuity

بود «بی‌نهایت مشتاقِ آن گونه از حکمت بود که پژوهش دربارهٔ طبیعت خوانده می‌شود». او انتظار داشته است که این پژوهش «عللِ هر چیزی را، یعنی علتِ کون، علتِ فساد و علتِ وجود آن چیز» را، به او بشناساند. این تصریح، یعنی «خوانده می‌شود»، نشان می‌دهد که پژوهش دربارهٔ طبیعت احتمالاً عبارتی نو بوده است، اگر به نبودن خود این پژوهش اشاره نداشته باشد.

درواقع، متونی که حاوی عبارت «پژوهش دربارهٔ طبیعت» هستند مربوط به دههٔ سوم قرن پنجم قبل از میلاد و بعدازآن‌اند. اتفاقی نیست که تقریباً در این زمان عنوان «دربارهٔ طبیعت» شایع می‌شود و در مواردی، به نحوی زمان‌پیشانه^۱، به آثاری کههن اطلاق می‌شود که تحت این ژانر قرار می‌گیرند (یا فرض می‌شود که قابل دست‌بندی در این ژانر هستند).^۲

در فصل ۲۰ از رسالهٔ بقراطی دربارهٔ پزشکی باستان (که همچنین نخستین کاربرد شناخته‌شدهٔ اصطلاح انتزاعی فیلسوفی‌ها در آن می‌یابیم)، پزشکی حامی روش‌های سنتی با نوشته‌های «دربارهٔ طبیعت» همراهی نمی‌کند. او این نوشته‌ها را به دلیل پیش‌انگاشت‌هایی^۳ (یا «فرض‌هایی»^۴) که باید پذیرفت زیاد نظرپردازانه^۵ می‌داند و، درمقابل آن‌ها، پژوهش پزشکی را تنها سرچشمهٔ مشروع شناخت ماهیت انسان می‌داند:

اما آنان از چیزی سخن می‌گویند که به فلسفه تعلق دارد، مانند امپدوکلس یا دیگر نویسندگانی که دربارهٔ طبیعت نگاشته‌اند: اینکه انسان در آغاز چیست، نخست چگونه پدیدار شد و از چه چیزهایی قوام یافته است. اما به نظر من، هرآنچه حکیمی [sophistès] یا پزشکی دربارهٔ طبیعت گفته یا نگاشته است بیش از فن پزشکی با نقاشی ارتباط دارد و بر آنم که، برای شناخت دقیق طبیعت، هیچ سرچشمهٔ دیگری جز پزشکی در کار نیست ... سخن من این است که این حوزهٔ پژوهش (tauten tèn historièn) به دقت چپستی انسان، علل به وجود آمدنش و باقی موارد را می‌داند ...^۶

1. anachronically

2. presuppositions

3. hypotheses

4. speculative

دومین متن پاره‌ای از اورپیدس است که معمولاً به یک تراژدی مفقود با نام آنتیوپ^۱ نسبت داده می‌شود. می‌دانیم که این تراژدی حاوی بحثی شناخته‌شده در جهان باستان است که میان دو برادر به نام‌های آمفیون^۲ و ژتوس^۳ بر سر فایده و ارزش موسیقی و، در معنای گسترده‌تر، پژوهش‌های عقلانی درمی‌گیرد:

[همسرایان:] خوشبخت آن کسی که با به‌دست‌آوردن

دانشی که حاصل پژوهش است

نه به بدبختی همشهریانش اشتیاقی دارد

نه به اعمال ظالمانه

بلکه نظر دارد به نظم تباه‌نشدنی طبیعت نامیرا، اینکه کجا شکل یافته است،

به چه شکل و چگونه.

به چنین مردمانی هرگز انجام اعمال شرم‌آور

نزدیک نخواهد شد.^۴

سومین عبارت از مجموعه استدلال‌هایی جدلی است که با عنوان استدلال‌های دوتایی^۴ (*Dissoi Logoi*) شناخته می‌شود و نویسنده آن ناشناس است:

گمان می‌کنم توانایی کوتاه سخن‌گفتن و شناخت حقیقت اشیا و دانستن درست حکم‌کردن در مورد مسئله‌ای حقوقی و توانایی در سخن‌گفتن برای جمع و دانستن فنون سخن و آموختن دربارهٔ طبیعت همه‌چیز، اینکه چگونه‌اند و چگونه به وجود آمده‌اند، به یک فرد و یک فن بازمی‌گردد.^۵

1. Anthiope

2. Amphion

3. Zethos

2. Pairs of arguments / Arguments doubles

براساس این سه متن، که مؤید عبارت فایدون و نیز مؤید یکدیگرند، «پژوهش درباره طبیعت» واجد دو خصلت اصلی است. از یک سو، در پی کل است (درباره «همه چیز» یا «کل» است). از سوی دیگر، پذیرای دیدگاهی کاملاً تکوینی است (وضعیت حال حاضر اشیا را با گزارش تاریخی تکوینشان از مبادی توضیح می دهد).

به خوبی می توان مراحل را تشخیص داد که، در پی فرایندی از تبلور و شکل یابی سریع، در نهایت نویسندگان رسالات درباره «طبیعت همه چیز» به «فیلسوفان طبیعت» تبدیل می شوند، اندیشمندانی که ارسطو آن ها را صرفاً «طبیعت گرایان» (*phusikoi*) می خواند.^{۱۱} کسنوفون، در عبارتی از خاطرات که پژواک عبارتی از فایدون است، کماکان از بیانی مبسوط کمک می گیرد و در بافتار دفاع از سقراط، که به زودی به آن خواهیم پرداخت، استدلال می کند که «او هرگز، همچون اغلب اندیشمندان، با پژوهیدن آنچه حکما 'نظم جهان' می خوانند (*hopôs ho kaloumenos hupo tôn sophistôn kosmos ekhei*) و اینکه براساس چه ضرورت هایی پدیده های افلاک رخ می دهند درباره طبیعت همه اشیا (*peri tês tôn pantôn phuseôs*) سخن نگفت».^{۱۲} در محاوره لوسیسی افلاطون، واژه «کل» ذکر می شود (اما با واژه ای دیگر، یعنی *holon* که در زبان یونانی برای اشاره به کل چیزها می توان از آن استفاده کرد)، اما در این محاوره «کل» از «طبیعت» جدا می شود: «حکما»یی که هم صدا با هومر مدعی اند «امور مشابه باید همواره دوست یکدیگر باشند» کسانی معرفی می شوند که «درباره طبیعت و درباره کل سخن می گویند و می نویسند (*hoi peri phuseôs te kai tou holou dialegomenoi kai graphontes*)».^{۱۳} اما، براساس محاوره فایدون، لفظ «طبیعت» می تواند با کل عبارت برابر باشد. بدین ترتیب، سقراط در محاوره فیلبوس می پرسد «و آیا می دانی کسی که گمان می کند درباره طبیعت (*peri phuseôs...zêtein*) پژوهش می کند کل زندگی اش را به امور مربوط به این جهان می پردازد، اینکه چگونه به وجود می آید، چگونه اثر می پذیرد و

1. origins

چگونه اثر می‌گذارد (*ta peri ton kosmon toned, hopê te gegonen kai*)؟^{۱۳} این جانشینی اصطلاح «طبیعت» به جای آن عبارت مفصل‌تر به نام‌گذاری‌های ارسطو می‌انجامد. ارسطو این نام‌ها را با بسامد بسیار و به‌عنوان مترادف به کار می‌برد: «نویسندگان (رسالات) دربارهٔ طبیعت» (*hoi peri phuseôs*)، «طبیعت‌گرایان» (*hoi phusikoi*)، یا همچنین «طبیعت‌شناسان» (*hoi physiologi*)^{۱۴}.

درواقع، در میان پیشاسقراطیان سلسله‌ای از آثار هست که به این توصیف مربوط می‌شوند. طرح کلی و بنیادی این آثار به احتمال زیاد به آناکسیماندروس بازمی‌گردد.^{۱۵} این آثار دربارهٔ تاریخ اجمالی جهان و اجزای مقوم آن هستند، از آغازگاه‌هایش تا آن حدّ نهایی که اغلب اوقات به نظر می‌رسد به فراتر از وضعیت کنونی جهان رفته و به‌واسطهٔ دقیقهٔ فساد آن تقویم شده است (بنابراین، شایسته‌تر آن است که، به جای آنکه آن‌ها را صرفاً نظریه‌های تکوین جهان بخوانیم، از نظریه‌های جهان-کون-فساد [cosmo-gono-phthorias] سخن بگوییم). این روایت شامل تعدادی از مؤلفه‌هاست که کمابیش بایسته‌اند. از آناکسیماندروس تا فیلولائوس و دموکریتوس، و از طریق آناکسیمنس، پارمنیدس (در دومین بخش شعرش)، امپدوکلس، آناکساگوراس، دیوگنس آپولونیایی، و همچنین دیگرانی که اهمیت کمتری دارند، روایت‌های معظم «دربارهٔ طبیعت» شامل مواردی از این دست است: توصیفی از چگونگی تکوین جهان، اجرام آسمانی و زمین؛ به‌همراه، بسیار مقدم بر این‌ها، بحث‌هایی در مورد مسائل فنی‌تر یا تخصصی‌تری مانند تحدید حدود قلمرو افلاک و زمین؛ شیب قطبین؛ فاصله و بزرگی ستارگان؛ روشنایی ماه؛ پدیده‌های هواشناختی و زمینی؛ باران و تگرگ؛ زلزله و جزر و مد؛ پیدایش موجودات زنده و تولیدمثل آن‌ها؛ تمایز جنسی رویان‌ها، مکانیسم حیات فیزیولوژیک، خواب و مرگ؛ احساس و اندیشه؛ و در مواردی گسترش زندگی اجتماعی. به‌طور خلاصه: جهان‌زایی^۱ و جهان‌شناسی^۲، حیات‌زایی^۳ و

1. cosmogony

2. cosmology

3. zoogony

حیات‌شناسی^۱، انسان‌شناسی و فیزیولوژی (در معنای جدید این اصطلاح) که در موقعیت‌های خاص ممکن است به صورت تاریخ تمدن انسانی ادامه یابد.^۲ از تمام این مجموعه، برخی متون باستانی اساساً جنبه جهان‌شناسی را حفظ می‌کنند و از «هواشناسی» و «هواشناسان» سخن می‌گویند: زیرا پیش از تمایز ارسطویی میان قلمرو فوق قمر و تحت قمر، که معمولاً *meteôra* را صرفاً به قلمرو پدیده‌های «هواشناختی» محدود می‌کرد، این لفظ اشاره به هر پدیداری داشت که «در ارتفاع» پدیدار می‌شد و به مجاز مرسل^۳ هر پژوهشی درباره طبیعت را می‌نمایاند. در صحنه مقدماتی محاوره پروتاگوراس، شنونده برای هیپسایس سوفیست «پرسش‌هایی اخترشناسانه در مورد طبیعت و پدیده‌های سماوی (*meteôra*) طرح می‌کند»^۴ و درست در مقابل همین «پدیده‌های سماوی» است که نویسنده رساله بقراطی گوشت‌ها^۵ (که در این موضع در مقابل نویسنده پزشکی باستانی قرار می‌گیرد) قلمرو پزشکی را در نسبت با قلمرو پژوهش طبیعت‌گرایان مرزبندی می‌کند:

(*peri tôn meteôrôn*) نیازی نیست که درباره پدیده‌های سماوی سخن بگویم مگر تا جایی که بخواهم ربطشان را به انسان و دیگر حیوانات نشان دهم - اینکه بالطبع چگونه زاده می‌شوند و به وجود می‌آیند، نفس چیست، صحت چیست، بیماری چیست، بد و خوب در انسان چیست، و کی می‌رسد که بمیرد.^۶

اما روشن است که مجموعه پرسش‌هایی که علاقه بسیار سقراط را در سال‌های جوانی اش برمی‌انگیخته و وی در رساله فایدون آن‌ها را برمی‌شمارد به اموری که طبیعت‌گرایان در چارچوب برنامه‌ای جامع بدان می‌پرداختند نیز مربوط است:

1. zoology
2. synecdoche
3. *Fleashes*

آیا زیوندگان وقتی تغذیه می‌شوند که گرم و سرما متحمل صورتی از تباهی شود، چنان‌که برخی گفته‌اند؟ آیا به واسطه خون است که می‌اندیشیم یا هوا و آتش؟ یا اینکه هیچ‌کدام از این امور نیست، بلکه مغز است که احساس‌های سمعی، بصری و شمی را فراهم می‌آورد، و از این احساس‌ها حافظه و عقیده به وجود می‌آید و حافظه و عقیده وقتی ثبات می‌یابد، دانش برحسب آن‌ها به وجود می‌آید؟ درمقابل، همچنین فساد این جریان‌ها و اینکه در آسمان و زمین چه رخ می‌دهد را نیز می‌پژوهیدم ... ۱۰

این اهمیت دارد که مواردی که سقراط ذکر کرده است مشخصاً با فیزیولوژی شناخت مرتبط‌اند، چنان‌که گویی سقراط از آغاز بیشتر به پرسش‌هایی علاقه‌مند بوده است که دست‌کم تا حدودی گستره معرفت‌شناختی داشته‌اند و نه پرسش‌هایی که در توضیح ساختار جهان‌اند. طبیعت‌گرایی در قرن ششم ق.م، در ایونیا و به‌طور خاص در میلئوس، ظهور کرد. در سال ۴۵۶-۴۵۵ ق.م پریکلس آناکساگوراس را فراخواند تا به حلقه نزدیکانش بپیوندد و این آناکساگوراس بود که طبیعت‌گرایی را به آتن معرفی کرد. طبیعت‌گرایی در آتن بی‌درنگ مورد تردید قرار گرفت. پاره‌ای دیگر از اوریپیدس که مستخرج از نمایشنامه‌ای ناشناخته است این تردید را نشان می‌دهد. این پاره در مخالفت با موضع آمفیون در آنتیوپ است که زندگی پژوهشگرانه را می‌ستود:

کیست که وقتی این امور را ببیند به آموزش

نفس خویشتن در باور به خدا نیاغازد

و فریب‌های پیچیده آنان که آسمان‌ها را می‌پژوهند دور نیفکند،

کسانی که زبان بی‌باکشان حدس‌هایی اتفاقی درباره امور پنهان

درمی‌افکنند

بی‌آنکه از داوری بهری داشته باشند؟^{۱۱}

بحث درخصوص بی‌زیانی و زیان‌بخش بودنِ هواشناسی به‌هیچ‌وجه نظری نبوده است. دیوپئیس^۱ در حدود ۴۳۸-۴۳۷ ق.م فرمانی صادر کرد که به موجب آن کسانی که به امور موجود «در ارتفاع» مشغول‌اند را تحتِ اتهام بددینی مجازات کنند. سال بعد، آناکساگوراس (که از طریقِ او پریکلِس را هدف قرار داده بودند) نخستین کسی بود که مطابق این قانون علیه‌اش اعلام جرم شد، چون معتقد بود که ستارگان فقط سنگ‌های آتشین هستند. ممکن است که دیوگنس آپولونیایی نیز رسماً، چند سال پس از آناکساگوراس، به ارتکاب این جرم متهم شده باشد، اگرچه این مطلب محل بحث است.^{۲۲} سقراط متهم بود که به سانِ طبیعت‌گرایان درخصوصِ مکانیسم‌های جهان کنجکاو است و در نتیجه به سانِ آن‌ها به بددینی متهم بود، اگرچه این تصویر با تصویری که برپایهٔ دفاعیهٔ سقراط افلاطونی و خاطرات کسنوفون از سقراط داریم به‌سختی مطابقت دارد و بسیار عجیب به نظر می‌رسد. در این خصوص، سندِ اصلی را نمایشنامهٔ ابرهای آریستوفانس فراهم آورده است که در سال ۴۲۳ ق.م به نمایش درآمد و دفاعیهٔ سقراط صراحتاً از آن انتقاد می‌کند و آن را نخستین حمله علیه سقراط می‌داند که بیست و پنج سال پیش از دادگاه وی در سال ۳۹۹ ق.م مطرح شده است.^{۲۳}

درواقع ابرها، با پیش‌بینی دو اتهام اصلی که سقراط باید به آن‌ها پاسخ می‌گفت (یعنی منحرف‌کردنِ جوانان و معرفی خدایانی که در شهر ناشناخته‌اند)، سقراطی را تصویر می‌کند که به نحوی تفکیک‌ناپذیر هم «سوفیستی» است که قادر است استدلال‌های «ضعیف‌تر» را «قوی‌تر» سازد و هم «فلسوفی طبیعی» است که از درونِ سبدی معلق پاره‌هایی را بیان می‌کند که به‌نحوِ هزل‌گونه از نظریهٔ دیوگنس آپولونیایی استخراج کرده است. دیوگنس معتقد بود هوای در ارتفاع به عقلِ بزرگ‌تری مجهز است چون خشک‌تر است.^{۲۴} دفاعیه از این ملغمه^{۲۵} انتقاد می‌کند و آن را ثمرهٔ اتهامی محض می‌داند: هرگز هیچ‌کس نشنیده است که سقراط «از آنچه زیر زمین و در

1. Diopethes

آسمان» است سخن بگوید. ۳۶. خاطرات کسنوفون این مطلب را تکرار می‌کند: «هیچ‌کس هرگز ندیده است که سقراط به اموری پردازد که کفرآمیز یا ضد‌دین باشد. چون او هرگز، به‌سان بسیاری دیگر، با بررسی وضعیتی که سوفیست‌ها 'نظام جهان (kosmos)' می‌خوانند، از ماهیت همه امور و اینکه به چه ضرورتی هر یک از پدیده‌های آسمانی رخ می‌دهند سخن نگفته است» ۳۷. سقراط به‌هیچ‌وجه به‌سان طبیعت‌گرایان در «امور الهی» سرک نکشید و علاقه‌اش را به‌طور جدی به «امور انسانی» (*ta anthrôpina*)، خیر انسان و عمل فضیلت‌مندانه معطوف کرده بود. هم در اثر کسنوفون و هم در دفاعیه افلاطونی، سقراط به هیئت نخستین «انسان‌گرا» درمی‌آید - انسان‌گرایی‌ای که وجه تمایزش انکار جدی هر تأمل نظری درباره طبیعت است. مقصود از عبارت مشهور و پذیرفته‌شده‌ای که می‌گوید سقراط خود را نه به طبیعیات که به اخلاق مشغول داشته بود همین است. این مضمون هم بر سنت [فلسفی] مبتنی است و هم مبهم است. ۳۸.

مقصود از تقابل ساده و به‌نحو خطابی مؤثر میان «طبیعت‌گرایی» پیشا-سقراطی و «انسان‌گرایی» سقراطی، در مقام نخست، آن است که نشان دهد میان دو صورت از گرایش عقلانی تمایزی رده‌شناختی وجود دارد. اما این تقابل همچنین راهی به‌سوی تفسیری تاریخ‌نگارانه می‌گشاید که وفق آن گرایشی در پی گرایش دیگر می‌آید. همچنین محاوره فایدون بی‌تردید از این تفسیر حمایت کرده است. چون در این محاوره میان سقراط و طبیعیات باستانی رابطه‌ای پیچیده‌تر از آنچه دفاعیه و خاطرات می‌پرورند ارائه می‌شود و آنچه دفاعیه و خاطرات به‌شدت از ذکر آن پرهیز کرده‌اند، یعنی اینکه سقراط خودش را در دوره‌ای از ایام جوانی طبیعت‌گرا دانسته، در این محاوره ذکر شده است. پیش‌تر با این عبارت آشنا شدیم: «زمانی‌که جوان بودم، بی‌نهایت مشتاق آن گونه از حکمت بودم که پژوهش درباره طبیعت خوانده می‌شود. چون شناختن علل هر چیز، یعنی علت کون، علت فساد و علت وجود آن چیز، به نظرم بسیار باشکوه می‌رسید» ۳۹.

سنت عقیده‌نگارانه طرحی کلی و دقیق‌تر دربارهٔ این جمله سقراط به دست می‌دهد. وفق این سنت، سقراط شاگرد آرخلائوس به شمار می‌آید. آرخلائوس طبیعت‌گرایی است که تحت‌تأثیر آناکساگوراس بود اما به اخلاق نیز می‌پرداخت (این جنبهٔ اخیر [یعنی اخلاق‌پژوهی] احتمالاً برای آن بود که این گذار تسهیل شود).^۱

از افلاطون برمی‌آید که بنا به مصلحت زندگی‌نامه‌ای خیالی بسازد.^۲ اما تصور اینکه سقراط در گذشته طبیعی‌دان بوده چندان بعید نیست، نه فقط از منظری درونی (هر کس باید از جایی آغاز کند)، بلکه همچنین به این دلیل که کمک می‌کند بفهمیم آریستوفانس چگونه توانسته جملات معمول فیلسوفان طبیعت را در حالی در دهان سقراط بگذارد که او در سال ۴۲۳ ق.م در سن چهل‌وشش‌سالگی آن شخصیتی شده بود که همگان از وی می‌شناسیم و یقیناً دیگر دربارهٔ علت پدیده‌های جوی یا فیزیولوژیک نظرورزی نمی‌کرد. از منظر تاریخی نگرانه^۱ درخصوص پیشا-سقراطیان مهم این است که به هرروی اگر سقراط فایدون به نظرورزی طبیعیاتی نمی‌پردازد، صرفاً به این دلیل نیست که با آن غریبه است، بلکه علاوه بر آن و مخصوصاً به این دلیل است که پیش‌تر خودش از طبیعیات فاصله گرفته است. دو دورهٔ تاریخ اندیشه که تواریخ فلسفه در آینده متمایز خواهند ساخت (پیش از سقراط و پس از او) در اصل دو دوره از حیات خود سقراط بودند: سقراطی که پیش از آنکه سقراط شود به فلسفه طبیعی می‌پرداخت.

کاربرد شبه‌تاریخ‌نگارانه اصطلاح پیشا-سقراطیان، فارغ از ملاحظات زندگی‌نامه‌ای، برای نخستین بار و بی‌کم‌وکاست در پیش‌درآمد پنجمین کتاب مباحثات توسکولان^۲، اثر سیسرون، ثبت شده است. به سبب انتشار گستردهٔ این اثر (و سادگی ظاهری‌اش)، بی‌گمان اثرگذارترین متن تاریخی در ابداع مفهوم مدرن پیشاسقراطیان بوده است.

1. historicization

2. Tusculan Disputations

این پیش‌درآمد فلسفه را، در مقام فلسفه عملی، جانانه می‌ستاید. فلسفه نه فقط تصدیق می‌کند که فضیلت برای سعادت کافی است (ادعایی که سیسرون، به‌ویژه در وضعیت دشواری که در هنگام نگارش این اثر داشت، دلایل موجهی برای ارج نهادن بر مزیت‌هایش داشت)، بلکه همچنین سرچشمهٔ مجموع منافع است که انسانیت از آن بهره‌مند می‌شود، چون انسان شکل‌گیری شهرها و همهٔ پیوندهای اجتماعی، فرهنگی، قانونی و اخلاقی‌ای که لازمهٔ زندگی سیاسی هستند را مرهون فلسفه است.^{۳۳} این فقط دانش ناآموختگان‌اند که نمی‌دانند «کسانی که برای نخستین بار حیات انسانی را تنظیم کردند فیلسوفان بودند»^{۳۴} تاریخ فلسفه، در چنین منظری، با تاریخ تمدن هم‌پوشانی^۱ دارد.

سیسرون سه مرحله را تفکیک می‌کند. در طول مرحلهٔ اولیهٔ توسعهٔ جوامع، فیلسوفان وجود داشتند، اما تحت نامی دیگر، یعنی تحت نام «حکما». نه فقط «حکمای سبعة»، که فهرست سنتی و کمابیش ثابتی از آن‌ها موجود است^{۳۵}، بلکه همچنین چهره‌هایی اساطیری یا نیمه‌اساطیری مانند اَلیس، نِستور، اطلس، پرومتئوس، کِفئوس^۲ یا همچنین لوکورگ^۳. نخستین بار این فیثاغورس بود که لفظ «فلسفه» را معرفی کرد و به این واسطه حکمت نقشی دیگر یافت. فیثاغورس به لئون جبار، که درخصوص این لفظ تازه کنجکاو شده بود، توضیح می‌دهد که برخلاف حکما، که مشغول فعالیت تمدن‌سازانهٔ خود هستند، فیلسوفان خود را وقف «تئوری»، مشاهده کردن به‌خاطر خود مشاهده، می‌کنند و هیچ محرک دیگری به‌جز رضایتی که از خود این فعالیت برآمده باشد هادی آنان نیست. تشبیهی که او انجام می‌دهد مشهور است: درست همان‌گونه که یک رویداد ورزشی، افزون بر ورزشکاران که برای افتخار با هم نبرد می‌کنند و بازرگانان و

1. coextensive

2. Cepheus

3. Lycurgus

خریداران که بازرگانی جذبه‌شان می‌کند، تماشاگرانی را هم که برای تحسین طرفین مسابقه آمده‌اند گرد هم می‌آورد، در این دنیا نیز افزون بر جاه‌طلبان و بازرگانان گروهی کوچک هستند که «همه چیز را به هیچ می‌انگارند و بادقت به بررسی ماهیت امور می‌پردازند»: اینان، یعنی «نظریه‌پردازان» محض، هستند که «فیلسوف» خوانده می‌شوند.^{۳۰} در گفتاری که سیسرون درباره فیثاغورس ارائه می‌کند، فیثاغورس «حکمت» و «فلسفه» را در خود به هم می‌آمیزد: او به مجرد اینکه توضیح مذکور را به لئون ارائه کرد قانون‌گذاری در مگنا گرایکیا را رها کرد. اما بالطبع، فعالیت نظری متمایل است به اینکه خاص و منحصر به فرد باشد. فیلسوفان پس از فیثاغورس صرفاً نظریه‌پردازند، در نتیجه با مسائل عملی بیگانه‌اند. این سقراط است که دیگر بار مسائل عملی را در حوزه فلسفه وارد می‌کند و بدین سان (وفق روایتی مشهور) فلسفه را «از آسمان به زمین» بازمی‌گرداند، جایی که در آن نضح گرفته بود اما در دوره‌ای آن را ترک کرده بود.

اگرچه سیسرون بی‌درنگ تمام فیلسوفان پسا-حکیم و پیشا-سقراطی را با عالمان علم کائنات جو، و در واقع با ستاره‌شناسان، یکی می‌داند، اما دوره‌بندی‌ای که سیسرون اختیار می‌کند، وقتی پذیرفته می‌شود، ناگزیر به بازتفسیر مفهوم «طبیعت» می‌انجامد. زیرا اگرچه در میان اندیشمندان مقدم بر سقراط بسیاری بوده‌اند که با ویژگی‌های «پژوهش درباره طبیعت» همخوانی دارند، در مورد همه این‌گونه نیست. نه پارمنیدس، و نه حتی شاگردانش ملیسوس و زنون، نه هراکلیتوس، به معنای پیش‌گفته طبیعت‌گرا نبودند، بلکه هدف آن‌ها، به درجات مختلف و هر یک به شیوه خود، طرح پرسش درباره حدود و اساساً مشروعیت چنین پژوهشی است. با وجود این، مفهوم «طبیعت» آن قدر پیچیده است که اندیشمندانی که اصلاً به «پژوهش درباره طبیعت» نپرداخته‌اند، یا به طور عمده به آن نپرداخته‌اند، نیز می‌توانستند به عنوان «فیلسوفان طبیعت» شناخته شوند. کسنوفون پیشاپیش توضیح می‌دهد که یکی از دلایل خصومت سقراط با «طبیعت‌گرایان» عدم تیقنی

است که دانش مورد ادعای آن‌ها گرفتارش بود و نیز عدم تیقنی که گونه‌گونی مواضع آن‌ها درخصوص مسئله شناختِ تعدادِ موجودات گواه بر آن بود.^{۳۶} اما از منظری که در ابتدا شگفت است، در اینجا نه فقط آنان که به پژوهش دربارهٔ طبیعت پرداخته‌اند، بلکه همچنین کسانی که وجود هر تغییری و در نتیجه فرایند «طبیعی» کون و فساد را منکر بودند (یعنی پارمنیدس و شاگردانِ الثایی او) نیز در زمرهٔ «فیلسوفانِ طبیعت» به شمار می‌آیند. «در میانِ آنان که به طبیعتِ امور پرداخته‌اند، برخی می‌پندارند که آنچه هست فقط یکی است، برخی گمان دارند که در شمار بی‌نهایت است؛ و برخی دیگر می‌پندارند که پیوسته در تغییر است. برخی گمان دارند که هرگز چیزی نمی‌تواند تغییر کند؛ برخی می‌پندارند که هر چیزی کائن و فاسد می‌شود و برخی گمان دارند که هیچ چیز نمی‌تواند کائن و فاسد شود»^{۳۷}.

برای اینکه بتوان الثایی‌ها را «فیلسوفانِ طبیعت» به شمار آورد، لفظِ «طبیعت» نباید دقیقاً در معنای فایدونی‌اش به کار رود. بازسازیِ منطقی که موجب می‌شود معنای مضیقِ لفظِ «طبیعت» به معنایی عام‌تر بلغزد آسان است. «طبیعت» (*phusis*) در یونانی فقط به فرایندِ کون و فساد، یعنی چهرهٔ مشهود یا رسمی پژوهش دربارهٔ طبیعت، اشاره ندارد، بلکه همچنین به «طبیعتی» اشاره دارد که از طریقِ این فرایندِ کون و فساد به کار گرفته می‌شود و بر جای می‌ماند - آنچه ارسطو «مبدأ»^۱ (*archê*) یا «زیرنهاد»^۲ (*hupokeimenon*) می‌خواند «که همهٔ موجودات از آن‌ها موجود می‌شوند، در آغاز از آن‌ها منشأ می‌گیرند و در نهایت نیز به آن‌ها بازمی‌گردند»^{۳۸}. در نتیجه کافی است که این «طبیعت» اصیل را هستی‌شناسانه تفسیر کنیم و آن را «آنچه واقعاً هست» (درمقابل اشیا یا ترکیب‌هایی که از آن نشئت می‌گیرند) تلقی کنیم، تا اینکه پژوهشِ طبیعت بتواند حتی نظریهٔ کسانی را شامل شود که نمی‌پذیرند تمام تعیناتِ «طبیعت» را، در معنای محدودتری، به «آنچه

1. principle

2. substrate

هست»، یعنی به «طبیعت» در معنای گسترده آن، نسبت دهند. این تلقی هستی‌شناختی از طبیعت است که کسنوفون، یا منبعش، آن را بنیان بحث میان طبیعت‌گرایان قرار می‌دهد، زیرا چنین نیست که فقط معطوف به آسمان و پدیدارهای طبیعی باشد، بلکه معطوف به تعداد و کیفیت موجودات است. این چنین است که پیشا-سقراطیان نخستین هستی‌شناسان اند.^{۳۹}

دوره باستان هرگز به طور رسمی طبقه‌بندی‌ای را که در اینجا ارائه شده است نپذیرفته است: طبیعت‌گرایان، طبق قاعده‌ای کلی، به معنای دقیق کلمه طبیعت‌گرا باقی می‌مانند، حتی اگر سنت باستانی حاکی از آن باشد که نوشته‌های پارمنیدس و حتی آثار ملیسوس، به سان آثار «طبیعت‌گرایان»، «درباره طبیعت» خوانده می‌شدند.^{۴۰} ارسطو مفهومی از طبیعت را به کار گرفت که کاملاً متمایز شده بود تا گذار از یک معنای *phusis* به معنایی دیگر را توجیه کند، اما همه‌جا به تفاوت دو گروه توجه داشت: اکثریت فیلسوفان باستان که «فیلسوفان طبیعت» هستند، و دیگری که یا طبیعت را منکر می‌شوند (به طور کلی الثایی‌ها) یا آن را فقط به عنوان نوعی انتخاب فرعی می‌پذیرند (پارمنیدس). از منظر خود او، لازم بود ارسطو حدود دقیق طبیعت را تعیین کند و این کار را با متمایز ساختن آن نه فقط از دیالکتیک و ریاضیات، که از فلسفه اولی انجام دهد. این استلزامات او را بر آن داشت که بر این مرزبندی اصرار ورزد، حتی اگر برای گروه دوم نامی وضع نکند. فقط سکستوس امپریکوس شکاک، در عبارتی که به مرزبندی ارسطویی اشاره دارد، به الثایی‌ها نام‌های «منکران حرکت»^۱ (*stasiôtai*) و «ناطبیعت‌گرایان»^۲ (*aphusikoi*) می‌دهد.^{۴۱}

مشخصه سنت سقراطی-سیسرونی آن است که نقطه انفصال میان سقراط و پیشینیانش را در سطح محتوا مشخص می‌سازد که در مواردی با رویکرد معرفت‌شناختی مشخصی پیوند یافته است: پیش از سقراط،

1. immobilists

2. non-naturalists

طبیعت، آسمان و به نحو کلی تر، موجود، در منظری مطلقاً نظری؛ با سقراط، انسان، عملی او و اخلاق، در منظر فلسفه‌ای اساساً عملی. درمقابل، سنت افلاطونی-ارسطویی نقطه انفصال را در سطح روش، یعنی ابزارهایی که اندیشیدن به محتوای اندیشه را ممکن می‌سازند، مشخص می‌کند: می‌توان گفت که این سنت، درمقابل اندیشه درجه‌اولی که مشخصه اسلاف سقراط است، به سقراط اندیشه‌ای درجه دوم نسبت می‌دهد.^۱ این تغییر جهت به سوی مسائلی معرفت‌شناختی، که بی‌گمان مجال بازتفسیر خود سقراط و پیشا-سقراطیان را فراهم کرده است، نخستین بار در فایدون افلاطون صورت می‌گیرد. افلاطون، با استفاده از نظریه اضداد و علت صوری، طرحی کلی از مقولاتی را ارائه می‌کند که طبیعیات ارسطو را، آن چنان که در کتاب نخست آن پرورده می‌شود، هدایت می‌کنند و، درست به همین سان، وی گشاینده راهی است که، در آن، ارسطو تاریخی اساساً اتصال‌باور از آغازگاه‌های فلسفه، در کتاب نخست مابعدالطبیعه‌اش، روایت می‌کند. همه چیز چنان است که گویی در نتیجه فرایندی که اکنون پایان یافته، و هم‌زمان با مرگ قریب الوقوع سقراط (همان‌گونه که بالاتر یادآوری کردم، محاوره فایدون درست در همان روز اعدام سقراط رخ می‌دهد)، درنهایت این امکان فراهم می‌شود که منظری از لحاظ فلسفی متعادل‌تر را به کار گیریم، به جای منظری که چون لازمه دفاع او از خودش بود پذیرفته شده بود.

سقراط، در داستانی که از پیشرفت عقلی خود نقل می‌کند (که معترضه‌ای طولانی در میانه آخرین استدلالش له فناپذیری نفس ایجاد می‌کند)، رخدادهایی را یادآور می‌شود که او را به سمت برگرفتن «دومین دریانوردی» (*deuteros plous*) هدایت کرد و مقصود آن زمانی است که وی با عویصه‌های طبیعیات، که در آغاز برایش جذاب بود، و ناتوانی طبیعیات در ارائه تبیینی از علت غایی مواجه می‌شود. این بار، این گسست هر قدر عمیق باشد فقط بر بنیان یک پروژه فلسفی مشترک پدید می‌آید، همان‌گونه که خود

1. aporias

استعارهٔ دومین دریاوردی بیان می‌کند. در این استعاره فرض بر آن است که سفر، حتی اگر شده با ابزاری دیگر، پی گرفته می‌شود.^{۳۳} کبس انتقادی را علیه آخرین استدلال سقراط صورت‌بندی کرده است: وی متذکر می‌شود که اگر اثبات کنیم نفس پیش از زایش ما وجود دارد، به‌هیچ‌وجه مجاز نیستیم فناپذیری نفس را از آن نتیجه بگیریم.^{۳۴} تواند بود که نفس، به‌رغم وجود پیشین، در نهایت فناپذیر باشد و اینکه، حتی اگر مجبور باشیم بپذیریم که نفس برای مدتی دوام دارد، ورودش به بدن آغاز فرایند فرسایش را نشان می‌دهد و این فرایند به‌نحو ناگزیر به فساد آن می‌انجامد.

سقراط اذعان می‌کند که پاسخ به این انتقاد کار آسانی نیست، زیرا «پژوهشی عمیق در باب علت کون و فساد به‌طور کلی» را اقتضا می‌کند. اما پژوهش دربارهٔ طبیعت،^{۳۵} که علی‌الظاهر موضوعش همین است (از آنچه کائن و فاسد می‌شود) سخن می‌گوید، در این خصوص ناتوان است. «پژوهش دربارهٔ طبیعت» به‌هیچ‌وجه علت فرایند کون و فساد را آشکار نمی‌سازد و حداکثر شروط مادی ضروری برای تحقق این فرایندها را برمی‌رسد. افلاطون در تیمائوس این شروط را با اصطلاح فنی «علل کمکی» (*sunaitia*)^{۳۶} می‌خواند. در واقع، آنچه سقراط در اینجا تحت عنوان علت از آن یاد می‌کند صرفاً با آن علتی مطابق است که ارسطو بعدها آن را «آنچه به‌خاطر آن» (علت غایی) می‌نامد. به همین دلیل است که سقراط لحظه‌ای به آناکساگوراس امید می‌بندد، به تنها فیلسوف طبیعت در متن محاورهٔ فایدون که خود را، با این عقیده که «عقل است که جهان را نظم بخشیده و علت همه چیز است»^{۳۷}، از دیگر فیلسوفان ناشناس هم‌ترازش متمایز می‌سازد. مسئله این است که این اظهار نظر آناکساگوراس، در قرائتی که سقراط از آن دارد، هیچ برآیندی ندارد، چون، در قرائت سقراط، تشکیل جهان در نظر آناکساگوراس با استفاده از اسامی جمع «هواها، اترها، آب‌ها و هویات عجیب دیگر»^{۳۸} توضیح داده می‌شود که انتقادآمیز است.

با این حال، دومین دریانوردی، که به دنبال «پژوهش درباره علل» است^{۲۴}، به طور مستقیم به علت غایی رهنمون نمی‌شود. این دومین دریانوردی اقتباسی از شیوه فرایندی فرضی است که بر نظریه‌ای درباره علت صوری (مثلاً در مقام علل) تکیه دارد. در نهایت، در پاسخ کِیس، استدلالی که سقراط برای اثبات کردن فسادناپذیری نفس اقامه می‌کند این است که نه خود مثال، مثلاً سرما، نه هیچ هویتی که وابسته به چنین مثالی باشد، مثلاً برف، نمی‌توانند در خود پذیرای مثال اضداد باشند (در این مورد، گرما). یکی از این دو فرض باید محقق شود: آن‌ها یا باید «فاسد شوند یا بگریزند»: فاسد شوند، اگر هویت مورد بحث فسادپذیر باشد، مانند برف؛ بگریزند، اگر هویت مورد بحث ذاتاً یا بنا بر تعریف از مرگ گریزان باشد. اما این فرض اخیر بر حیات اطلاق می‌شود. این مفهوم، در نزد سقراط، به نحو تحلیلی مستلزم «فناناپذیری» است. نفس نیز، که مبدأ حیات است، باید فناناپذیر و در نتیجه «فسادناپذیر» باشد.

این استدلال، که می‌توان آن را استدلال «حیات‌شناختی» خواند (همان‌گونه که از «استدلال هستی‌شناختی» سخن می‌گوییم)، در یکی از مراحلش به نمونه‌ای از رفتار عملی متوسل می‌شود که متعلق به «اخلاق» است: اگر سقراط در زندان می‌ماند، به دلیل استخوان و گوشتش نیست، که فقط شروط لازم‌اند، بلکه به این خاطر است که این کار را نیک می‌پندارد.^{۲۵} استفاده از این گفتارهای فلسفی که مشخصاً افلاطونی هستند موجب می‌شود که گذار از پیشا-سقراطیان به سقراط با گذار از سقراطی مطلقاً سقراطی به سقراطی که مشخصاً افلاطونی است هماهنگ شود.^{۲۶} اما استدلال اصلی، که این مثال تابع آن است، به امور انسانی بی‌ارتباط است. این استدلال بیشتر به طرح کلی طبیعیتی جدید می‌پردازد که نشانه تمایزبخش آن این است که به نحو غایت‌شناختی ساختاربندی شده است.^{۲۷} بدین سان، در افق «دومین دریانوردی» فایدون، اجماً محاوره تیمائوس را می‌نگریم. تیمائوس، با احیای پیوند با طرح جهان‌شناختی «طبیعت‌گرایان»، سقراط دفاعیه را دیگر بار به واسطه علم پدیده‌های طبیعی مصادره می‌کند و دقیقه‌ای سرنوشت‌ساز

را رقم می‌زند. اسطوره‌رستاخیزشناختی پایانِ محاوره‌فایدون، همراه توضیح زمین-جهان‌شناختی جهانی که نفوس پس از مرگ در آن تقسیم می‌شوند، و آب‌شناسی‌ای که ارسطو در آسمان‌شناسی خود با عنوان نظریه افلاطون «درباب رودها و دریا» نقدش می‌کند، همگی گواه این مطلب‌اند.^{۵۳}

ارسطو در این راه از افلاطون پیروی نمی‌کند که بی‌گمان آنچه ممیز سقراط بود را، به خاطر مسئله‌ای که دیگر مسئله سقراط نیست، زایل می‌سازد. باوجوداین، ارسطو همان اندیشه‌ای را از سر می‌گیرد که سقراط و پیشا-سقراطیان به یکسان بدان مشغول‌اند، اندیشه‌ای که موضوعش نه کون و فساد که، کلی‌تر از آن، پژوهش درباره علل است. دقیقاً همین است که آن‌ها را شایسته نام «نخستین فیلسوفان» یا، دقیق‌تر از آن، «نخستین فلسفه‌ورزان» می‌کند. ارسطو در کتاب نخست مابعدالطبیعه آن‌ها را بدین نام می‌خواند.^{۵۴}

کتاب نخست مابعدالطبیعه، که با توصیف عالی‌ترین شناخت یعنی «حکمت» آغاز می‌شود، از فصل ۳ به بعد ظهور علل اربعه را، که ارسطو در طبیعیات تصویری نظام‌مند از آن‌ها ارائه کرده است، در میان اسلاف ارسطو («نخستین فیلسوفان» و همچنین سقراط و افلاطون) دنبال می‌کند: نخست در مورد علت مادی، ارسطو از خود می‌پرسد که آیا می‌توان این مفهوم را، پیش از تالس، به شاعران و گروهی که با عنوان «خداشناسان» از آن‌ها یاد می‌شود (نویسندگان تئوگونیا، مانند هسیودس یا ارفئوسی‌ها) نسبت داد؛ سپس، به ترتیب، به علت فاعلی، که می‌توان «ظنین بود» که هسیودس حتی پیش از پارمنیدس فهمی از آن داشته است؛ و به علت غایی، نزد آناکساگوراس و امپدوکلس (فصل ۳ و ۴)؛ و به علت صوری نزد فیثاغوریان و افلاطون (فصل ۵ و ۶) می‌پردازد. با توجه به اینکه اینان «نخستین فیلسوفان» هستند، بحث بیشتر بر سر پیش‌بینی است تا کشف. علت غایی، در نظر امپدوکلس «دوستی» یا «مهر» (*Philia*) خوانده می‌شود؛ در نظر آناکساگوراس، به کارکرد هدایتگر عقل اطلاق می‌شود؛ در نظر هسیودس و پارمنیدس علت فاعلی، دیگربار، «عشق» (*Eros*) خوانده می‌شود. خود «اجسام»، که طبیعت‌گرایان آن‌ها را

مبادی به شمار می‌آورند، فقط حکایت از زیرنهاد و بالقوگی دارند. در چنین منظری، تداومی ناگسستنی از تالس تا افلاطون وجود دارد.^{۵۵} اگرچه ارسطو متذکر می‌شود که سقراط «به مسائل اخلاقی مشغول بود نه به طبیعت به مثابه یک کل»^{۵۶}، اما مساهمت سقراط در تاریخ فلسفه را در خود انتخاب مسائل اخلاقی نمی‌داند، بلکه در عوض از خصلت اتفاقی آن سخن می‌گوید: کاری که سقراط برای نخستین بار انجام می‌دهد این است که «با جست‌وجوی کلی در مورد آن‌ها (یعنی درباره مسائل اخلاقی)» به تعاریف توجه می‌کند.^{۵۷} خود این نوآوری مقدمه‌ای بر نظریه افلاطونی مثل دانسته می‌شود و این مطلب آخرین نظریه مبادی‌ای است که ارسطو آن را پیش از جمع‌بندی فصل ۷، نقد فصل‌های ۸ و ۹، و نتیجه‌گیری فصل ۱۰ بیان می‌کند و، بنا به موقعیت این نظریه، سقراط بیشتر یک میانجی است تا مبدع.

چنین تفسیری از سقراط دیگر بار در عبارتی قرینه در کتاب سیزدهم مابعدالطبیعه یافتنی است (به جز اینکه ارسطو در فقره اخیر مساهمت دموکریتوس و، کهن‌تر از او، فیثاغوریان را در پژوهش درباره تعریف مشخص می‌کند^{۵۸}) و در نخستین کتاب اجزای حیوانات^{۵۹} نیز به کار گرفته می‌شود. این همان مسئله روش در حیات‌شناسی است. ارسطو، اگرچه به نحو مضمحل اما به تعریض، فاصله‌ای را متذکر می‌شود که ادعای «فیلسوفان طبیعت» را از دستاوردهایشان جدا می‌کند. او معتقد است که دو گونه علت وجود دارد: که طبیعت‌گرا باید به قیمت ازدست‌دادن «طبیعت» آن‌ها را توضیح دهد: علت غایی (که در این بافت علت صوری را شامل می‌شود) و ضرورت (که به علت «مادی» مربوط می‌شود).^{۶۰} به عقیده ارسطو دلیل اینکه اسلاف او هرگز، مگر به اقبال نیک، نتوانسته‌اند علت غایی را تصور کنند (آن‌ها فقط به آن «نزدیک شده‌اند») این است که هر کوششی برای تعریف ذات هنوز برای آن‌ها غریب بوده است: حتی دموکریتوس، که به درستی می‌توان گفت خود را به جست‌وجوی تعاریف مشغول داشت، این کار را به این

1. contingent

دلیل انجام داد که توسط «خود شیء هدایت می‌شد» و نه «به این دلیل که این جست‌وجو برای طبیعیات ضروری بود» (یعنی این کار را ناآگاهانه پی گرفته بود، نه آگاهانه). سقراط، به نوبه خود، در پیشرفت نظریه تعریف سهم داشته است، اما به سبب اینکه گرایش عام فیلسوفان زمانه خود «نسبت به سیاست و فضیلت کاربردی» را پی گرفته است، هیچ کمکی به طبیعیات نکرده است. از این منظر، طبیعیات ارسطویی را - که به برکت نظریه‌ای مصرح در باب تعریف و ذات، به علّت غایی (و صوری) در کنار علّت مادی جایگاهی بخشید- می‌توان به سان تألیف طبیعیات باستانی پیشاسقراطی با گرایشی سقراطی در نظر گرفت که اساساً ماهیتی معرفت‌شناختی دارد.

بنابراین، تصویری که ارسطو ارائه می‌کند پیچیده است. در واقع، از سویی، توالی‌ای از طبیعیات به اخلاق (و سیاست) وجود دارد. اما چنان نیست که عطف توجه به عمل آغازگر دوره جدیدی از فلسفه باشد، به نحوی که بتواند مشخصه دغدغه و روح یک نسل باشد (عبارت «فیلسوفان» *hoi philosophountes*)، که در حالت جمع استفاده شده، احتمالاً «سوفیست‌ها» را نیز شامل می‌شود). حتی اگر خود سقراط در این علاقه مشترک سهمی باشد، اخلاق حوزه یا موضوعی است که سقراط دغدغه‌ای متفاوت نسبت به آن داشته و به‌سختی می‌توان آن را چیزی بیش از این دانست. سقراط که فیلسوف تعریف است در میانه تداوم سنتی قرار دارد که در بازآفرینی‌اش ایفای سهم می‌کند نه در به‌نتیجه‌رساندن آن. در چنین منظری، انقطاع سقراطی هم حفظ می‌شود هم اهمیت کمتری بدان داده می‌شود.

بی‌گمان، در تاریخ‌نگاری فلسفی باستانی، ملموس‌ترین نمود کم‌اهمیت‌دانستن این نسبی‌سازی را در جایگاهی می‌یابیم که، در زندگی و عقاید فیلسوفان برجسته، اثر دیوگنس لائرتیوس، به سقراط داده می‌شود. حتی خود این مطلب که دیوگنس لائرتیوس کلی فلسفه یونانی را به دو شاخه تقسیم می‌کند - شاخه «ایونی» که از آناکسیماندروس نشئت می‌گیرد و شاخه «ایتالیایی» که فیثاغورس (و فرکودس سیرسی) آن را هدایت می‌کند- مانع هر تمایزی از نوع

سیسرونی آن است که فرض می‌کند تاریخ فلسفه در یک شاخه تکوین می‌یابد.^{۶۱} اما در خود این شاخهٔ ایونی، سقراط نقش حلقهٔ واسطی را ایفا می‌کند که از یک سو آرخلائوس و از سوی دیگر افلاطون و دیگر سقراطیان را پیوند می‌دهد.^{۶۲} بدین سان، با معرفی یک حد واسط، انفصالی عظیم در تاریخ فلسفه دیگر بار به محاق می‌رود: چنان‌که پیش‌تر دیدیم^{۶۳}، شواهد عقیده‌نگاران در خصوص آرخلائوس حکایت از آن دارند که اگر او به افتخار استادی سقراط نائل آمده بود، بیش از آنکه دلیلش این باشد که او مشخصاً همان کسی است که در پسِ پشتِ «فیلسوفانِ طبیعت» بی‌نام، در محاورهٔ فایدون، پنهان است، به این دلیل بود که اگرچه او همچنان خود را به‌طور کامل وقف پژوهش دربارهٔ «طبیعت» کرد، اما از قبل به بحث دربارهٔ مسائل اخلاقی پرداخته بود، حتی پیش از آنکه سقراط به این عرصه پا گذارد. چنین نیست که دیوگنس لائرتیوس به اندازهٔ افلاطون، ارسطو یا سیسرون از انفصال سقراطی آگاه نبوده است. دیوگنس لائرتیوس، هنگام برشمردن اجزای فلسفه (طبیعیات، اخلاق و دیالکتیک)، با رجوع به رابطهٔ میان آرخلائوس و سقراط، متذکر می‌شود - رونویسی می‌کند - که «تا زمان آرخلائوس گونهٔ طبیعی [یعنی گونهٔ طبیعی فلسفه یا فلسفهٔ طبیعت] وجود داشت؛ از سقراط به بعد، همان‌گونه که گفتیم، گونهٔ اخلاقی [فلسفه] بود»^{۶۴}. فصلی که به آرخلائوس اختصاص داده شده این مطلب را تکرار می‌کند.^{۶۵} با وجود این، مضمون‌سازی گاه‌گاه انفصال سقراطی، به سانِ دقیقه‌ای کم‌اهمیت برای ساختن کل، ضروری به نظر می‌رسد. نه فقط هیچ پیشاسقراطی‌ای را در نزد دیوگنس لائرتیوس نمی‌یابیم: خود پیشا-سقراطیان هم در اثر دیوگنس لائرتیوس فقط به صورت تقریبی حضور دارند. از این منظر، ظهور «فلسفهٔ پیشاسقراطی»^{۶۶} در [کتاب] ابرهارد مؤید آن است که تاریخ‌نگاری مدرن فلسفه باستان در آغاز در برابر طرح‌هایی ساخته شده که از دیوگنس لائرتیوس میراث مانده‌اند، نکته‌ای که قبلاً به طرق دیگر تصدیق شده است. و البته ناگفته پیداست که الگوی سیسرونی در این بازآرایی نقشی سرنوشت‌ساز ایفا کرده است.