

هانا آرنت

اندیشیدن
و ملاحظات
اخلاقی



ترجمہ عباس باقری



هانا آرنت

اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی

ترجمه دکتر عباس باقری



نشر نبی

Arendt, Hannah

آرنت، هانا، ۱۹۰۶ - ۱۹۷۵.

اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی / هانا آرنت؛ ترجمه عباس باقری. -

تهران: نشر نی، ۱۳۷۹

۶۲ ص.

ISBN 964-312-492-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

این کتاب ترجمه متن سخنرانی نویسنده تحت عنوان Thinking and

moral considerations می باشد که در نشریه Social Research چاپ

شده است.

۱. اندیشه و تفکر - مقاله ها و خطابه ها. ۲. فلسفه - مقاله ها و خطابه ها.

الف. باقری، عباس، ۱۳۰۹ - ، مترجم. ب. عنوان.

۱۹۰

۸ الف ۴ / آ ۲۹ B

۱۳۷۹

م ۷۸.۲۲۵۶۱

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸

صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸

Hannah Arent

هانا آرنت

اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی

Considérations morales

Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1996 ترجمه عباس باقری

چاپ اول ۱۳۷۹ تهران

ISBN 964-312-492-4

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۴۹۲-۴

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۷	 برای خدا حافظی با هانا (نوشته مری مکاری)
۱۷	 اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی
۵۹	 یادداشت‌ها

کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

برای خدا حافظی با هانا (۱۹۰۷-۱۹۷۵)

نوشته مری مک‌کارتی^۱

آخرین کتابش باید زندگی روان نامیده می‌شد و پیوستی برای کتاب سرنوشت انسان امروزی او به حساب می‌آمد (که نخست عنوان *Vita activa* - زندگانی پویا- داشت)، کتابی که در آن سه‌گانه‌ای مرکب از زحمت، کار و عمل را بررسی کرده بود: انسان به عنوان حیوان زحمتکش، انسان به عنوان کارگر^۲ و انسان به عنوان مجری اعمال اجتماعی. او زندگی روانی انسان یا زندگی شهودی^۳ را نیز به همین ترتیب مرکب از سه بخش می‌دانست: اندیشه، اراده و داوری. بخش نخست کتاب که دربارهٔ اندیشه است مدتی پیش به پایان رسیده بود. بخش دوم را که دربارهٔ اراده است درست پیش از مرگش به پایان رساند و این همراه با نوعی احساس فراغت خاطر بود. زیرا او اراده را گریزان‌ترین آن سه نیرو می‌دانست، که فهمیدنش از همه دشوارتر بود. بخش سوم را که دربارهٔ داوری است در مغز خود طرح‌ریزی کرده و در سخنرانی‌هایش تا اندازه‌ای به بررسی گذاشته بود: گرچه آثاری که در این زمینه یافت می‌شد (عمدتاً از کانت) فراوان نبود اما او انتظار نداشت که برای نوشتن آن با دشواری زیاد روبه‌رو شود.

گفتم «آخرین کتابش»، و او خود آن را این‌گونه می‌شناخت: همچون وظیفه نهایی‌اش یا اوج تلاش‌هایش (البته اگر می‌توانست خوب آن را پیش ببرد)، نه تنها

1. Mary McCarthy

2. home labor

3. vita contemplative

برای تکمیل روی دیگر نشان شایستگی‌های انسان بلکه برای گرامیداشت برترین و ناپیداترین شایستگی او یعنی فعالیت روانی‌اش. اگر آن اندازه زیسته بود که می‌توانست شاهد انتشار این کتاب (دو جلدی) باشد بی‌شک پس از آن نیز به نوشتن ادامه می‌داد زیرا طبیعت او چنان بود که هر چه می‌اندیشید بیان نماید اما احساس می‌کرد که کار واقعی‌اش انجام گرفته است.

او، هانا آرنت، احساس کرده بود که خدمت و رسالتی که به خاطر آن پا به جهان گذاشته کامل شده است. و من فکر می‌کنم که به این معنا آدمی مذهبی بود. هانا ندایی شنیده بود همانند ندهایی که به پیامبران می‌رسید. این نکته را می‌توان به شیوه‌ای غیرمذهبی دید و گفت که او خود را مکلف، یا به سبب استعدادهای ویژه‌ای، که طبیعت به او داده بود و استادانش - یاسپرس^۱ و هایدگر^۲ - پرورانده بودند و تاریخ به گونه‌ای هولناک غنی کرده بود، متعهد می‌دانست. مسئله این نبود که کاری انفرادی انجام شود. (این فکر از دید هانا خنده‌آور یا حتی نفرت‌انگیز بود) بلکه حکم ضرورتی بود برای تمامی انسان‌ها، و تنها نه برای شایسته‌ترین آنان، در پی‌گیری مسیری که سرنوشت و تصادف ما را در آن انداخته است؛ همان گونه که شاعر قریحه هنری‌اش را پی می‌گیرد. هانا هرگز به مضامین اسارت آوری چون «تکلیف» عقیده نداشت (و شاید به همین دلیل با بخش اراده کتاب خود آنقدر مسئله داشت)، اما به مفهوم ذوق و تمایل، از جمله ذوق و تمایل شهروند در خدمت به زندگی مشترک همگانی وابستگی داشت. او در زندگانی خصوصی‌اش سخت گریزپا بود و من معتقدم (گرچه هرگز در این زمینه با یکدیگر صحبت نکردیم) که کتاب زندگی روان هدیه‌ای به یادبود هاینریش و شیوه‌ای برای تکمیل و ترمیم زندگانی مشترک آنها بود. هاینریش بلوخر^۳، شوهر و دوست او، آخرین استادش بود. با آنکه ده سال از

۱. Karl Jaspers، (۱۸۸۳-۱۹۶۹)، فیلسوف آلمانی از بزرگان مکتب اصالت وجود

مسیحی--م.

۲. Martin Heidegger، (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی، عمده پژوهش‌های او در

زمینه هستی‌شناسی از دیدگاه مکتب اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم) است--م.

3. Heinrich Bluecher

او بزرگتر بود اما در رابطه فکری آنها نوعی حالت پدری و توأم با گذشت در هاینریش و اندکی حالت شاگردی مشتاق و آزمند ستایش در هانا دیده می‌شود. هنگامی که هانا سخن می‌گفت هاینریش با نگاهی ملاطفت‌آمیز او را تماشا می‌کرد و سرش را طوری تکان می‌داد که گویی از این که بخت مساعد چنین شاگرد فوق‌العاده درخشان و کار آمدی به او داده شگفت‌زده است؛ و این همه چیزی بود که او، فیلسوف به تمام معنا، با پیپ‌ها و سیگارهای برگش از اینکه خود نداشت خرسند بود. او به وجود هانا افتخار می‌کرد و می‌دانست که تا قله‌ها و کوهستان‌هایی که وی می‌توانست از دور ببیند پیش خواهد رفت در حالی که خود آرام خواهد نشست و در انتظار خواهد ماند تا او به آن جا برسد.

هاینریش برای هانا عینکی بود که دیدش را اصلاح می‌کرد؛ تا دیدش به تأیید هاینریش نمی‌رسید به آن اعتماد نداشت. گرچه آن دو در بسیاری مسائل یکسان می‌اندیشیدند اما هاینریش بیشتر ذهن فلسفی «محض» داشت و حال آن که هانا بیشتر به زندگانی پویای سیاسی و به ساختن و تولیدکردن چیزهای با دوام، در هیئت کتاب و مقاله سرگرم بود. هیچ‌یک بیش از اندازه به قلمرو زیست‌شناختی حیوان زحمتکش - به کارهای شاق خانگی، به مصرف اموال - دلبسته نبودند. و گرچه هر دو با نوجوانان مهربان بودند هرگز خود دارای فرزند نشدند. هنگامی که در اواخر سال ۱۹۷۰ هاینریش به‌طور ناگهانی (نه ناگهانی‌تر از هانا) درگذشت او خود را تنها دید و با آنکه همیشه دوستان، گرداگردش بودند اما همچون مسافری تنها در قطار اندیشه‌هایش سفر می‌کرد. بدین‌سان کتاب زندگی روان، که در آن سال‌های غم و اندوه آغاز شد، برای (و امید داشت با) هاینریش بلوخر طرح‌ریزی شد و به ثمر رسید: واضح است که این کتاب اثر بسیار بسیار برجسته‌ای نبود اما چیزی بود مانند پرده یا تجیری سه لایه که اراده اسرارآمیز در لایه مرکزی آن جای داشت. در هر حال من درباره آن چنین می‌اندیشم. و دیگر از هانا نمی‌توان پرسشی کرد.

من واژه اوج را به کار بردم اما هانا ابدأ جاه‌طلب نبود (منسوب دانستن او به هر «موقعیت شغلی» بی‌معناست) اگر می‌کوشید به اوجی برسد، آن اوج به معنای قله‌ای بود که تلاش می‌کرد به آن دست یابد تا مانند کاشفی که آخرین مرحله

کوه‌پیمایی را تنها به پایان می‌برد، پیرامون خود را نظاره کند. آنچه در برابر دیدگانش می‌گسترده دوران‌های تیره و تاری، بود که به عنوان یک یهودی و نیز به عنوان آدمی گریخته از وطن، گواش بود: سقط‌های پایان‌ناپذیر جنین انقلاب سوسیالیستی، مخاطرات کنونی جمهوری امریکایی که او در آن کانون جدیدی یافته بود و با بدبینی روزافزون به آن می‌پیوست، اندیشه‌های آزادی که به همراه خود آورده بود. و نیز او از فراز قله‌اش نقشه بزرگ مفاهیم و الهاماتی را می‌دید که برخی از آنها میراث یک سنت فلسفی دیرپا و برخی دیگر کشفیات خود او بودند که اگر از بلندای کافی آنها را می‌دیدیم دست‌کم می‌توانستند به ما نشان دهند که در کجا هستیم.

هانا در قلمرو اندیشه به گونه‌ای ویژه خویش محافظه‌کار بود - عقیده داشت وقتی چیزی اندیشیده شد دیگر نباید کنار گذاشته شود زیرا ممکن است باز روزی به کار آید - به بازبینی همه چیز یای‌بند بود یا، به عبارتی دیگر اندیشه از دید او نوعی مدیریت، نوعی انسانی کردن تجربه‌های بی‌برنامه بود: خانه ساختن، جاده‌ها و راه‌ها را از بیشه‌زارها گذراندن، سدها و بادگیرها را برافراشتن... او همچون روشنفکری پراستعداد و استثنایی و نماینده نسل‌هایی که در میانشان زیسته بود وظیفه داشت که به‌طور منظم تمام تجربه‌های زمانه خویش - بی‌قانونی‌ها، حکومت وحشت، فنون جنگی پیشرفته، اردوگاه‌های اسیران و زندانیان، آشویتز^۱، تورم، انقلاب، سرکوب‌نژادی در مدارس، «اسناد پنتاگون»^۲، فضا، واترگیت^۳، یاب ژان بیست و سوم، نافرمانی مدنی - را به اندیشه واگذارد و سپس اندیشه را به‌سوی درون بازگرداند و به خود اندیشه و فرایندهای ویژه آن معطوف کند. عبارت «به‌طور منظم» نباید ما را به اشتباه اندازد. هانا با وجود عادت‌های

۱. Auschwitz، شهر کوچکی در لهستان که نازی‌های آلمان اردوگاهی در آن جا برپا کردند و حدود ۴ میلیون نفر (عمدتاً یهودی و لهستانی) را در آن جا به قتل رساندند...م.
۲. Pentagane، نام ساختمان وزارت دفاع امریکا، اشاره به آن وزارتخانه است...م.
۳. Watergate، اشاره به جاسوسی حزب جمهوریخواه در ساختمانی به این نام در واشنگتن که از مراکز حزب دموکرات بود و کشف آن سبب اجبار نیکسون رئیس‌جمهور وقت امریکا به استعفا از مقام خود گردید (۱۹۷۴) -م.

آلمانی‌اش سازنده نظام یا دستگاه (فکری و فلسفی) نبود. او بیشتر کوشید تا دستگاه‌های موجود، دستگاه‌هایی را که بخشی از کنش متقابل انسان و جهان و نیز انسان و خود او به عنوان عامل شناخت (ذهن شناسنده) است بشناسد و تمیز دهد؛ تمایزهایی که به وسیله زبان، از زمان‌های بسیار دور، حتی از هنگام پیدایش گفتار، بین این و آن (مثلاً بین کار و زحمت، بین امر عمومی و خصوصی، بین نیرو و قدرت و خشونت) گذاشته شده نشان می‌دهد که انسان موجودی طبقه‌بندی کننده یا بهتر بگوییم فیلسوفی مادرزاد است با استعداد تفکیک کردن و تمایز گذاشتن، و این کار برای گونه او بسیار طبیعی‌تر از ساخت مجموعه‌ها (کلی‌ها) است. اگر من درست فهمیده باشم هانا بیشتر با کثرت موافق بود تا با وحدت (نکته‌ای که می‌تواند مبین وصف هراسناک او از تمامیت‌خواهی (توتالیتاریسم) به عنوان پدیده‌ای جدید در جهان باشد). او نمی‌خواست شاه کلیدی یا راه‌حلی فراگیرد و جهانی بیابد و اگر کیشی می‌داشت مسلماً آن کیش توحیدی نبود. گسترش تمایزها در آثار او، که چون نشانه‌هایی که از هر سو جوانه می‌زنند بی‌شک از یک لحاظ محصول علاقه او به اسکولاستیک (فلسفه و کلام قرون وسطا) اما همچنین گواه فروتنی نمونه اوست که از شگفتی ستایش آمیزش در برابر غنای جهان و ویژگی بی‌کران آن ناشی می‌شود.

اما من این‌جا نمی‌خواهم از افکار هانا گفتگو کنم بلکه بیشتر می‌خواهم شخص او را همچون وجودی درخشان در جهانی که خود آن را جهان پدیدارها می‌نامید، یعنی در صحنه‌ای زنده کنم که اکنون دیگر از آن بیرون رفته است. او زنی بسیار زیبا و جذاب و فریبا بود و از همه چیز برتر، چشمان شفاف داشت که هرگاه احساس خوشبختی یا دلبستگی می‌کرد همچون ستارگانی می‌درخشید، اما همین چشم‌ها برکه‌هایی تیره‌وتار، دور و فرورفته در ژرفای درون خود نیز بود. در هانا چیزی نفوذناپذیر وجود داشت که به نظر می‌رسید در ژرفنای چشمان اندیشمندش آرمیده است.

دست‌هایی کوچک و ظریف، قوزک‌هایی زیبا و ساق‌هایی موزون داشت. دوستدار کفش بود؛ در تمام سال‌هایی که با او آشنایی داشتم فکر می‌کنم تنها یک‌بار پایش میخچه درآورد. ساق‌ها و قوزک‌ها و پاهایش نمایانگر عزم و شتاب او

بود. کافی بود انسان او را در جایگاه سخنرانی ببیند تا مسحور پاها، عضله‌ها و قوزک‌های او شود، که به‌نظر می‌آمد در پیشرفت اندیشه‌اش سهیم‌اند. هنگام سخن راندن پیوسته حرکت می‌کرد و مانند کسی که تنها در حال تأمل و مکاشفه راه می‌پیماید گاه دست‌هایش را در جیب‌ها فرو می‌برد. اگر مقررات اجازه می‌داد در جایگاه سخنرانی، با جاسیگاری در دست راه می‌رفت و سیگار می‌کشید، گه‌گاه یکی می‌زد، سر را عقب می‌داد و می‌اندیشید چنان که گویی اندیشه تازه و نامنتظری به ذهنش راه یافته است. دیدن او هنگام سخنرانی در جمع چنان بود که گویی ذهنیاتش در اعمال و حرکات او متجلی شده است، همان‌گونه که راه می‌پیمود ناگهان در برابر کرسی خطابه می‌ایستاد، ابرو درهم می‌کشید، نگاه پرسش‌آمیزی به سقف می‌انداخت و لب‌هایش را می‌گزید. اگر گفتارش را از روی نوشته می‌خواند همیشه در میان خواندن، نداها و گفته‌هایی اضافی به آرامی به زبان می‌آورد که مانند زیرنویس‌هایی پراکنده برای توضیح تکمیلی متن‌ها بود.

هانا می‌توانست هنرپیشه بزرگی باشد. نخستین‌بار که سخن گفتن او را در جمع شنیدم - تقریباً سی‌سال پیش در جلسه گفت‌و شنودی بود - سارابرنار یا برمادو پروست (هنرپیشگان مشهور) را به یاد آوردم: او ستاره درخشان صحنه بود. می‌توان گفت الاهی‌ای بود. شاید بیشتر الاهی‌ای زمینی و فروزان تا الاهی‌ای آسمانی. برخلاف سایر سخنرانان، خطیب فصیحی نبود، بیشتر مانند یک لال‌بازیگر (Mime) بود،^۱ تنپرسی بود که یک نمایش ذهنی یعنی گفت و شنودی بین خود و خویشان خویش را، که اغلب در نوشته‌های او می‌بینیم بازی می‌کرد. هنگامی که او را در میان طاقنماهای پیرامونی صحنه می‌دیدیم با سرچشمه‌های مقدس تئاتر چندانی فاصله‌ای نداشتیم. آنچه از او می‌تراوید وجود انسانی بود که در ستیزه بین وجدان و اندیشه عمل می‌کند و رنج می‌برد، جایی که انسان همیشه در آن جا دوگانه می‌شود: یکی که می‌گوید و دیگری که می‌پرسد و یا پاسخ می‌دهد.

و با وجود این هیچکس بیش از او از خودنمایی دوری نمی‌کرد. هرگز به ذهنش

۱. Thespis، شاعر یونانی قرن ششم پیش از میلاد که ابداع تراژدی و هنرپیشگی و بسیار چیزهای دیگر از این هنر را به او نسبت داده‌اند. م.

نمی‌رسید که درباره نفوذ و تأثیر گذاشتن خود بر دیگران حساب کند. هر بار که باید در جمعی سخن می‌گفت دچار دلواپسی می‌شد و در پایان تنها می‌پرسید: «آیا خوب بود؟» (این قاعده در مورد کلاس درس که او خود را بین دوستان خویش می‌دید و آرامش داشت صادق نبود) و طبعاً در جلسات خصوصی و عمومی و به طریق اولی در حضور گروه برای ایجاد روابط اجتماعی نقش بازی نمی‌کرد؛ نمی‌توانست تظاهر کند. اگر چه تفاخر می‌کرد که یک اروپایی قادر به دروغ گفتن است - و حال آن که ما امریکایی‌ها ناشیانه راست می‌گوییم - اما در واقع این ادعایش اندکی خودستایانه بود. خودنمایی‌های کوچک هانا ارتباطی با شایستگی‌های واقعی او نداشت، مثلاً بر این تصور بود که درباره آشپزی خیلی چیزها می‌داند در حالی که اصلاً چنین نبود. توانایی دروغ‌گویی‌اش نیز از همین قبیل بود. فکر نمی‌کنم در سراسر دوران دوستی ما حتی یک بار دروغی، حتی دروغ بی‌آزاری مانند شکایت از بیماری یا بهانه آوردن اشتغالی برای گریز از یک وضعیت اجتماعی ناراحت‌کننده از او شنیده باشم. اگر چیزی می‌نوشتید که به نظرش بد می‌آمد سیاستش این بود که مطلقاً اشاره‌ای به آن نمی‌کرد - و این روش تغییرناپذیر او، نظرش را بهتر از سخنی به شما می‌فهماند.

چیزی که در هانا دیدنی بود، توانایی او برای فرورفتن ناگهانی در اندیشه‌ای، هیجانی، پیش احساسی بود که مانند هنرپیشه‌ها در بدنش متجلی می‌شد. و این استعداد جذب و مسحور شدن، که اغلب همراه با تکان شدید و ناگهانی در بدن و زل شدن چشم‌ها بود، «آخ»، در برابر یک پرده نقاشی، یک اثر معماری، یا یک رسوایی (مانند یک بار الکتریکی شدید بود که او را از دیگران مشخص می‌کرد و گاه به نظر می‌آمد که گیسوان کوتاه خرمایی رنگ و لغزان و تابناکش، که هرگز به تمامی سپید نشد، نیز بر اثر همین نیروی سرش راست می‌شود.

زندگانی خصوصی و فردی خود و دیگران را محترم می‌دانست. من اغلب در خانه او - یا خانه او و هاینریش - که در ریورساید درایو^۱ و پیش از آن در مورنینگساید درایو^۲ بود می‌ماندم به‌طوری که با تمام عادت‌های او، مثلاً چیزهایی که دوست داشت به‌عنوان ناشتایی بخورد، آشنا شدم: یک تخم‌مرغ

1. Riverside Drive

2. Morningside Drive

عسلی، بعضی روزها، کمی ژامبون یا کالباس و از قبیل آن، چند تکه نان داغ با کوبیده ماهی آنشوا، قهوه مسلماً، و آب نصف گریپ‌فروت یا پرتقال، که البته این آخری موقعی بود که من امریکایی حضور داشتم. نخستین تابستان پس از درگذشت هاینریش، او نزد ما به ایالت مین^۱ آمد و ما آپارتمان مستقلی در بالای گاراژ خانه خود در اختیار او گذاشتیم، کار خرید مواد لازم برای آشپزی او را من خود به عهده گرفتم. او دوست داشت ناشتایی را تنها بخورد. با خود گفتم باید چیزهایی بخرم که او همیشه در خانه خود ذخیره داشت؛ از جمله قهوه‌فوری (که من معمولاً نمی‌خرم) برای روزهایی که نمی‌خواست کار خود را با صافی (قهوه غیرفوری) سخت کند. من بسیار خوشحال بودم که کوبیده ماهی آنشوا را در خواروبار فروشی دهکده پیدا کردم. بعد از ظهر روز رسیدنش وقتی داشتم محتویات قفسه خوراکی‌ها را به او نشان می‌دادم، او با دیدن بسته کوچک ماهی آنشوا چنان آبروها را درهم کشید که گویی چیز ناگفتنی عجیبی دیده است. «این دیگه چیه؟» گفتم «خوب دیگه». او به فکر رفت و با ناخشنودی آن را سرجایش گذاشت. دیگر درباره آن صحبت نکردیم اما من فهمیدم که در تلاش خود برای خوشایند او خطایی کرده‌ام. او نمی‌خواست کسی این‌گونه کنجکاوانه او را تمام و کمال بشناسد. و من این کار را کرده بودم که نشان دهم او را خوب می‌شناسم. - چیزی که نشانه عمق است، البته نه همیشه - و به این ترتیب ثابت کردم که در آخرین تحلیل اصلاً او را نمی‌شناسم.

در تابوت چشمان او بسته بود و گیسوانش را به بالا آرایش کرده بودند و پیشانی‌اش به خوبی دیده می‌شد در حالی که او خود همیشه آنها را به پایین شانه می‌کرد و گاه هنگام سخن گفتن نیز مشتی از آن را جلو می‌کشید، بیشتر برای آن که جای زخم باقیمانده از یک تصادف اتومبیل را بپوشاند، اما حتی پیش از آن نیز همیشه پیشانی خود را می‌پوشاند. او که بدین‌سان در تابوت خوابیده و مرگانش، چشم‌های بی‌انتهای او را پوشانده بود و بالای پیشانی اصلیش پمپادور گونه‌ای^۲

1. Maine

۲. ظاهراً اشاره به آرایش گیسوان او است که به سمت بالا و به اسلوب سارکیز پمپادور (Pompadour) معشوقه لویی پانزدهم شاه فرانسه بوده است. - م.

دیده می‌شد دیگر هانا نبود بلکه صورتک کالبد فیلسوفی از قرن هیجدهم بود. من اشتیاقی برای لمس این ناشناس بزرگ در آن تالار تشریفات تشییع جنازه نداشتم و تنها در چین‌های خفیف اما ناهموار گردنش جایی برای خداحافظی یافتم، که سرش، سری از آن همگان در آن جا آرمیده بود.^۱

۲۲ ژانویه ۱۹۷۶

(ترجمه از امریکایی به فرانسوی توسط نانسی هوستون)

۱. این رساله که در سال ۱۹۷۶ در *New York Review of books* چاپ شده بود در سال ۱۹۸۶ در *Les Cahiers du Grif*، شماره مخصوص هانا آرنه منتشر شد. -م.

اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی

این متن که برای ایراد سخنرانی در New School for Social Research (مدرسه نوین برای پژوهش اجتماعی) تنظیم شده و پس از تجدید نظر اصلاحی زیر عنوان اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی: سخنرانی.^۱ در مجله *Social Research* (۳۸/۳ پاییز ۱۹۷۱) انتشار یافته نخستین نوشته از طراحی است که هانا آرنت به هنگام مرگ تنها یادداشت‌هایی از آن باقی گذاشته و مری مک‌کارتی آنها را جمع‌آوری و زیر عنوان زندگی روان^۲ منتشر کرده است (در دو جلد، PUF، ۱۹۸۱-۱۹۸۳).

1. *Thinking and Moral considerations: A Lecture*

2. *La Vie de L'esprit*

برای و. ه. اودن

به نظر من سخن راندن از اندیشه چنان خودستایانه است که فکر می‌کنم باید این کار خود را برایتان توجیه کنم. چند سال پیش هنگامی که محاکمه آیشمن^۱ را در اورشلیم (بیت المقدس) تشریح می‌کردم از «عادی شدن بدی» سخن گفتم و منظورم از آن، نظریه یا آیین ویژه‌ای نبود بلکه امری بود کاملاً واقعی، پدیده ارتکاب جنایت هولناکی بود در مقیاس عظیم، که امکان نداشت بتوان به نوعی شرارت، یا به نوعی بیماری، و یا به مرام و مسلک مرتکب نسبت داد، که شاید تنها وجه تمایزش سطحی بودن خارق‌العاده او بود.

با آنکه واقعیات بی‌نهایت هولناک بود اما شخص مرتکب نه هراس‌انگیز بود و نه دیوانه، تنها ویژگی او در گذشته و نیز رفتارش در جریان دادرسی و بازجویی‌های پلیس، واقعیتی منفی (سلبی) بود: حماقت نبود، ناتوانی شگفت‌انگیز و ذاتی اندیشیدن بود. او در نقش

۱. Adolf Eichmann، (۱۹۰۶-۱۹۶۲)، افسر آلمانی عضو حزب نازی و سپس عضو SS (سازمان نظامی پلیسی حزب نازی) که از ۱۹۳۸ به بعد نقش بزرگی در تبعید و کشتار یهودیان بازی کرد. پس از جنگ به آرژانتین پناهنده شد؛ در سال ۱۹۶۰ اسرائیلی‌ها او را ربودند و به اسرائیل بردند. در آن جا به مرگ محکوم و اعدام شد. م.

جنایتکار بزرگ جنگی همان‌گونه ظاهر می‌شد که در رژیم نازی. پذیرش قواعدی کاملاً مغایر، کوچک‌ترین دشواری برایش نداشت. می‌دانست که آنچه در آن زمان وظیفه خود تشخیص می‌داد اکنون جنایت نام گرفته است و قوانین کیفری جدید را مانند یک زبان جدید می‌پذیرفت و بس و به تعابیر ساخته و پرداخته خود که در حداقل کفاف بود چند عبارت جدید افزوده بود و هرگاه ناگزیر با موقعیتی روبه‌رو می‌شد که دیگر هیچ یک از آن عبارت‌ها کاربرد نداشت خود را می‌باخت؛ مانند وضعیت مضحک و نامتعارفش در برابر چوبه‌دار، که باید سخنی می‌گفت ولی جمله‌های قالبی متداول مرثیه‌هایی را به‌زبان آورد که چون (خاص بازماندگان بود و) او بازمانده کسی نبود بسیار نامناسب بود [۱]. هرگز به ذهنش خطور نکرده بود که درباره آخرین سخنان خویش، در صورت محکوم شدن به مرگ، که در سراسر دادرسی انتظارش می‌رفت، بیندیشد، و هرگز در برابر لغزش‌ها و ضدونقیض‌گویی‌های آشکار در بازجویی‌های له و علیه، حرکتی حاکی از ناخشنودی یا شگفتی از خود نشان نداده بود. به کاربردن عبارت‌های قالبی، جمله‌های ساخته و پرداخته، توسل به تعابیری معین یا شیوه‌هایی قراردادی و یکنواخت، از لحاظ اجتماعی این نقش را دارند که از انسان در برابر واقعیت، در برابر مقتضای اندیشه که وجود رخدادها و واقعیات سبب می‌شود، صیانت می‌کنند. انسان اگر همیشه به مقتضای اندیشه عمل می‌کرد بسیار زود از پا در می‌آمد؛ اما آئشمن این‌گونه نبود. بدیهی است که از چنین مقتضایی آگاهی نداشت.

این نبود کامل اندیشه توجه مرا جلب کرد. آیا بدی کردن (نه تنها ارتکاب گناهان ناشی از ترک فعل بلکه گناهان ناشی از انجام فعل نیز)

در صورتی که علاوه بر نداشتن «انگیزه‌های سزاوار سرزنش» (به عبارت حقوقی) فاقد هر انگیزه‌ای، کمترین سودی و یا منظور خاصی باشد امکان‌پذیر است؟ آیا بدی، هرگونه تعریف شود، یعنی «قصد آشکارا بدی کردن» شرط لازم برای تحقق یک عمل بد نیست؟ آیا توان قضاوت کردن، نیک را از بد و زشت را از زیبا تشخیص دادن با استعداد اندیشیدن انسان بستگی ندارد؟ آیا ناتوانی از اندیشیدن نبود فاجعه‌بار آن چیزی نیست که وجدانش می‌نامیم؟ مسئله این‌گونه مطرح می‌شد: آیا عمل اندیشیدن به خودی خود، عادت به آزمودن و پژوهیدن هر پیش‌آمدی بدون توجه به محتوای خاص و بی‌اعتنایی به نتایج آن می‌توان ذاتاً چنان باشد که آدمیان را «مقید» به پرهیز از بدی کند؟ (واژه خود-آگاهی، «وجدان»، در هر حال همین را نشان می‌دهد، چرا که معنای آن «شناختی با و به وسیله خویش» است، شناختی که با هر اندیشیدنی فعلیت می‌یابد). بالاخره آیا این واقعیت کاملاً شناخته شده و غالباً نگران‌کننده، که تنها اشخاص خوب از عذاب وجدان رنج می‌برند و جنایتکاران واقعی بسیار کم به آن حالت دچار می‌شوند، فوریت طرح این مسائل را بیشتر نمی‌کند؟ وجدان خوب جز در نبود وجدان بد وجود ندارد.

مسائل این‌گونه بود. برای آنکه نظر خود را به نحو دیگری، با به‌کاربردن واژه‌های کانت، بیان کرده باشم می‌گویم پس از آنکه پدیده‌ای - مسئله‌ای عملی^۱ - هشدارم داد و خواه ناخواه مفهومی (مفهوم عادی شدن بدی) را در اختیارم نهاد دیگر نمی‌توانستم از

طرح مسئله‌ای حقوقی^۱ خودداری کنم و از خود نپرسم: «به چه حق آن را در اختیار داشتم و به کار می‌بردم» [۲].

۱

طرح پرسش‌هایی از قبیل: «اندیشه چیست؟»، «بدی چیست؟» خالی از دشواری‌هایی نیست. این‌گونه پرسش‌ها در قلمرو فلسفه یا فلسفه اولی عبارت‌هایی است نمایان‌گر عرصه کندوکاوی که، همه می‌دانند، دیگر اعتباری ندارد. اگر تنها مجادله‌های تحصلی (پوزیتیویستی) و نوتحصلی در میان بود، جایی برای نگرانی وجود نداشت [۳]. دشواری، بیشتر از سوی فلسفه اولایی‌هاست که مورد حمله قرار گرفته‌اند نه از جانب کسانی که این مسائل به نظرشان «هیچ معنایی ندارد.» همان‌گونه که بحران مذهبی هنگامی به اوج رسید که دین پژوهان، و نه دارودسته بی‌دینان قدیمی، خود به بحث درباره عبادت «خدا مرده است» پرداختند، بحران فلسفه و فلسفه اولی نیز هنگامی آشکارا عنوان شد که فیلسوفان خود پایان فلسفه و فلسفه اولی را اعلام کردند. اگر دریابیم که این «پایان‌ها» در واقع چه معنایی دارد مزیتی در آنها خواهیم یافت؛ معنای آنها این نیست که خدا «مرده» - سخنی که از هر حیث بی‌معنا است - بلکه این است که دیگر آن شیوه هزاران ساله اندیشیدن به خدا مناسبتی ندارد؛ پرسش‌های دیرینه‌ای که پیشینه‌ای هم‌زمان با پیدایش انسان در کره زمین دارند «خالی از معنا» نشده بلکه چارچوب مستند و شیوه حل و فصل آنها اعتبار خود

1. quaestio juris

را به کلی از دست داده است.

چیزی که پایان یافته تمایز ابتدایی بین محسوس و فرامحسوس، با این فکر دیرینه - دست کم تا به زمان پارمیندس^۱ - است که آنچه احساس در نمی یابد - خدا یا هستی - اصول نخستین و علت ها (archai) یا مُثُل - واقعیت بیشتر، حقیقت بیشتر، و معنای بیشتری دارد تا چیزهایی که پدیداراند؛ و آن چیزها، فراتر از دریافت حسی نیست بلکه فراتر از جهان حواس است. چیزی که «مرده»، جایی برای «حقایق جاودان» قائل شدن و نیز نفس تمایز است. آن گاه در این بحث بیش از پیش جنجالی، اندک مدافعان فلسفه اولی خطر مکتب انکارگرایی (نیهیلیسم) را که با این تحول پیوند دارد گوشزد می کنند. و اگر هم غالباً آن را مطرح نمی سازند اما در هر حال دلیل عمده ای به سود خود می شناسند: البته راست است که اگر فرامحسوس را نپذیریم خلاف آن یعنی جهان پدیدارها نیز، به معنایی که قرن ها مورد نظر بوده منتفی می شود و محسوس، در معنایی که هنوز هم تحصّلی ها از آن در می یابند با مرگ فرامحسوس نمی تواند به زندگی ادامه دهد. هیچ کس بهتر از نیچه این را نمی دانست، نیچه ای که با توصیف شاعرانه و استعاری کشتن خدا در کتب چنین گفت زرتشت، این همه آشوب برپا کرد. او در قطعه پرمعنایی زوال بت ها مفهوم واژه خدا را در کتاب زرتشت روشن می کند، که نماد قلمرو فرامحسوس در فلسفه اولی است. آن گاه واژه «جهان حقیقی» را جایگزین خدا می کند و می گوید: «ما جهان حقیقی را نفی کردیم؛ کدام جهان باقی ماند؟ شاید جهان پدیدار؟ ... اوه، نه! با نفی جهان حقیقی، ما جهان

۱. Parmenide، فیلسوف یونانی الثایی، (۴۴۰-۵۱۵ پیش از میلاد).-م.

پدیدارها را نیز از بین بردیم. [۴]

این «مرگ‌های» امروزین (مدرن): مرگ خدا، مرگ فلسفهٔ اولی، مرگ فلسفه و در نتیجه مرگ فلسفهٔ تحصّلی، رخدادهایی بسیار در خور توجه‌اند اما رخدادهایی تنها در قلمرو اندیشه‌اند و حتی اگر رابطهٔ نزدیکی با شیوهٔ اندیشیدن ما دارند اما به توانایی اندیشیدن و این واقعیت ناب که انسان موجودی اندیشنده است ارتباط ندارند. منظورم این است که انسان مایل است، و اگر نیازهای فوری به خود سرگرمش نکند، بیشتر نیازمند اندیشیدن («نیاز عقلانی» کانت» به فراتر از مرزهای شناخت، نیازمند کاربرد مفید استعدادهای عقلانی یا نیروی مغزی خویش است تا استفاده از آن به عنوان ابزار شناخت و عمل. گرایش ما به دانستن، خواه ناشی از ضرورت‌های عملی یا دشواری‌های نظری و یا تنها نتیجهٔ کنجکاوی باشد هنگامی ارضا می‌شود که به هدف دلخواه برسد و حال آنکه، شاید به دلیل پایان‌ناپذیر بودن ناشناخته و این واقعیت که هر شناخت جدیدی افق دانایی را بیشتر می‌گسترده، عطش شناخت، را فرو نشستنی نباشد. هر فعالیتی، گنجینه‌ای از دانستنی‌ها از پی می‌آورد، که تمدن‌ها همچون سهم و بخشی از جهان نگه می‌دارند و می‌پرورند. فعالیت برای شناختن نیز عملی برای ساخت جهان است همان‌گونه که کاری برای ساخت خانه‌ها است. گرایش یا نیاز به اندیشیدن، حتی اگر هیچ‌یک از پرسش‌های بسیاری دیرینهٔ فلسفهٔ اولی، «پرسش‌های نهایی» که پاسخی ندارند، انگیزه آنها نباشند هیچ چیز ملموسی به جای نمی‌گذارند و حتی الهام‌های به فرض قطعی «حکیمان» نیز نمی‌توانند ثباتی به آنها بدهند. نیاز به اندیشیدن جز با اندیشیدن ارضا نمی‌شود و اندیشه‌هایی که من دیروز داشته‌ام امروز تنها در حدی می‌توانند این

نیاز را برآورند که من بتوان دوباره آنها را بیندیشم.

ما تمیز بین اندیشه و شناخت، بین خرد و فوریت اندیشیدن و فهمیدن را با شعور، که خواهان و توانای شناخت قطعی و بررسی پذیر است به کانت می‌یونیم. کانت بر این باور بود که نیاز اندیشیدن به فراتر از شناخت را مسائل دیرینه فلسفه اولی - خدا، اختیار، نامیرایی - برانگیخته‌اند و چنین داوری کرده بود که «باید دانایی را از میان برداشت تا جا برای ایمان باز شود.»؛ و به این ترتیب «فلسفه اولای منتظم» آینده را به عنوان «میراث برای آیندگان» پایه نهاده بود. اما این تنها نشان می‌دهد کانت، که هنوز پای بند فلسفه اولی بود، هرگز آنچه را که انجام داد به کمال نرسانید و «میراث برای آیندگان [۵]» در واقع ویران کردن پایه‌های دستگاه فلسفه اولی بود. زیرا توان و نیاز اندیشیدن محدود به موضوعاتی ویژه، مانند مسائلی نیست که عقل پیش می‌آورد و می‌داند که هرگز پاسخی برای آنها نمی‌تواند بیابد. کانت «دانایی را از بین نبرد» بلکه شناخت را از اندیشه جدا کرد و جایی برای اندیشه گشود نه برای ایمان، همان‌گونه که خود می‌گوید «موانعی را که خرد در راه خود ایجاد می‌کند از میان برداشت. [۶]»

و در چنین وضعیتی، تمیز بین دانایی و اندیشه برای ما امری است حیاتی. اگر استعداد تشخیص نیک از بد رابطه‌ای با اندیشیدن داشته باشد پس باید فعلیت یافتن آن را در هر شخصی که از سلامت روان برخوردار است، بدون توجه به دانشمند یا بی‌دانش بودن، هوشمند یا احمق بودن او «خواستار» باشیم. کانت تقریباً تنها فیلسوفی است که از این عقیده شایع که فلسفه تنها به اقلیتی مربوط می‌شود، درست به دلیل نتایج اخلاقی ملازم با آن در رنج است. او در این باره می‌نویسد: «حماقت معلول بددلی است. [۷]» مطلبی که با این شکل‌بندی

حقیقت ندارد. ناتوانی برای اندیشیدن، حماقت نیست. این ناتوانی در آدم‌های بسیار هوشمند نیز دیده می‌شود؛ و دشوار است که بگوییم بدی مسبب آن است زیرا نبود اندیشه و نیز حماقت، هر دو پدیده‌هایی رایج‌تر از بدی‌اند. مسئله این‌جاست که برای ارتکاب بدی‌های بزرگ، بددلی که پدیده‌ای کمیاب است ضرورت ندارد. بدین‌سان به گفته کانت برای پرهیز از بدی به فلسفه یعنی به کاربرد خرد به عنوان توانایی اندیشیدن نیازمندیم.

و این خواستِ درخور توجهی است حتی اگر به از بین رفتن این رشته‌ها - فلسفه و فلسفه اولی - که طی قرون بسیار آن توانایی را در انحصار خود داشتند با نظر مساعد بنگریم و آن را پذیرا باشیم. زیرا ویژگی اصلی اندیشه، ترک عمل، ترک فعالیت‌های عادی، از هرگونه است. نظریه‌های نادرستِ مربوط به وجود دو جهان اهمیتی ندارند، آنها همه محصول تجربیاتی اصیل‌اند. زیرا به واقع در لحظه‌ای که ما آغاز به اندیشیدن درباره موضوعی می‌کنیم دست از هر فعالیت می‌کشیم، و متقابلاً هرگونه فعالیتی روند اندیشه را قطع می‌کند: مثل آن است که به جهان دیگری نقل مکان می‌کنیم. عمل کردن و زیستن در کلی‌ترین معنای آن یعنی بین آدمیان بودن^۱ - معادل لاتینی زنده بودن - بی‌شک مانع اندیشه است. همان‌گونه که والر^۲ می‌گوید: «گاه هستم، گاه می‌اندیشم».

این مطلب که اندیشه همیشه درباره چیزهای غایب و محصول ادراک مستقیم است با این وضعیت رابطه تنگاتنگ دارد. موضوع

1. inter hominess esse

۲. Paul Valéry، (۱۸۷۱-۱۹۴۵)، نویسنده فرانسوی. م.

اندیشه همیشه یک امر تصویری است؛ یعنی چیزی یا شخصی است که در واقع غایب است و تنها در ذهن اندیشنده یعنی کسی که با خیال‌اندیشی می‌تواند او را به تصور آورد، حضور دارد [۸]. به عبارت دیگر: من وقتی می‌اندیشم جهان پدیدارها را ترک می‌کنم اگر چه اندیشه من با موضوع‌های ساده‌ای که به حس درمی‌آیند سروکار دارد و نه با چیزهای ناپیدا مانند مفاهیم و مثل که قلمرو دیرینه اندیشه فلسفه اولی^۱ است. من برای اینکه به شخصی بیندیشم آن شخص نباید در معرض حواس من باشد؛ ما تا زمانی که با او هستیم به او نمی‌اندیشیم - اگر چه می‌توانیم تأثیرهایی را که سپس برای تغذیه اندیشه به کار خواهد رفت گرد آوریم. اندیشیدن به یک شخص در حضور او مستلزم این است که ما خود محرمانه ناپدید شویم و به گونه‌ای رفتار کنیم که گویی او حضور ندارد.

این ملاحظات نشان می‌دهد که اندیشه، جست‌وجوی معنا - و نه عطش شناخت برای شناخت دانشمندان - به چه معنا «غیرطبیعی» است، چنان که آدمیان با شروع به اندیشیدن فعالیتی خلاف سرنوشت انسان را آغاز می‌کنند. اندیشه به عنوان اندیشه، و نه تنها اندیشه رخدادها و تجربه‌های غیرعادی یا پرسش‌های دیرینه فلسفه اولی^۱، بلکه هر اندیشه‌ای که به کار شناخت نمی‌آید و انگیزه عملی ندارد - آنچه اندیشه را خادم شناخت یعنی ابزار ساده‌ای برای هدف‌های بعدی می‌کند - چنانکه هایدگر می‌گوید «بیرون از نظام [۹]» است. شگفت آنکه در هر زمان انسان‌هایی بوده‌اند که حیات شهودی^۱ را به عنوان شیوه زندگانی خویش برگزیده‌اند، و این

1. bios theoretikos

البته دلیل خلافِ واقعیتِ «بیرون از نظام» بودن فعالیت اندیشه نیست. سراسر تاریخ فلسفه که دربارهٔ موضوعاتِ اندیشه، بسیار و دربارهٔ نفس فعالیت اندیشیدن اندکی سخن می‌گوید، در آتش جنگی خانگی بین حس مشترک یا حس ششم، بالاترین حس، که حواس پنجگانهٔ ما را با جهان سازگار می‌کند و به ما امکانِ جهت‌یابی در آن را می‌دهد، و استعداد اندیشیدن که به یاری آن انسان می‌تواند از آن جهان به درآید، می‌سوخته است.

و اگر این استعداد در زندگی روزمره «به هیچ کار نمی‌آید»، اگر نتایج آن نامتقن و غیرقابل بررسی است، از جهتی ویرانگر خود نیز می‌باشد. کانت در یادداشتی خصوصی که پس از مرگ او منتشر شد می‌نویسد: «من با این اصل موافق نیستم که اگر چیزی با کاربرد خرد به اثبات رسید دیگر نتیجه نباید مورد تردید قرارگیرد چنانکه گویی اصل بدیهی قاطعی است.» و «من با این عقیده موافق نیستم... که وقتی چیزی به ما ثابت شد دیگر نباید دربارهٔ آن شک کنیم. چنین چیزی در فلسفهٔ محض ناممکن و روح ما ذاتاً از آن بیزار است.» [۱۰] (تأکید از من - نویسنده - است). مفهوم این سخن آن است که عمل اندیشیدن مانند پارچه بافتنِ پنه‌لوپ^۱ است که هر چه را شب می‌بافت و به پایان می‌رساند، صبح روز بعد می‌شکافت.

اکنون سه قضیهٔ اصلی را خلاصه کنیم تا مسئلهٔ ارتباط درونی توانایی اندیشیدن یا ناتوانی از آن، و مسئلهٔ بدی را دوباره مطرح نماییم.

۱. Pénélope، (اسطوره یونانی)، همسر اولیس که در مدت بیست سال غیبت او پیوسته به خواستگاران خود وعده می‌داد هر وقت پارچه‌ای که می‌بافت پایان یابد درخواست همسری را خواهد پذیرفت اما هر روز صبح آنچه را که شب پیش بافته بود می‌شکافت... م.

اولاً اگر چنین ارتباطی به راستی وجود داشته باشد همگان باید توانایی اندیشیدن را جدای از تمایل شناخت، داشته باشند و این توانایی تنها امتیاز یک گروه نباشد.

ثانیاً اگر کانت حق دارد و اگر استعداد اندیشیدن از نتایج اندیشه همچون «اصول بدیهی قاطع»، «ذاتاً بیزار» است پس ما حق نداریم به هیچ طرز رفتار متیقنی، به هیچ قاعده اخلاقی یا به هیچ فرمانی برای عمل اندیشیدن، و کمتر از آن به هیچ تعریف جدیدی از اینکه چه چیز نیک و چه چیز بد است، با فرض قطعیت، امیدوار باشیم.

ثالثاً اگر راست است که اندیشه با ناپیداها سروکار دارد پس نتیجه می‌گیریم که بیرون از نظام است زیرا ما به‌طور معمول در جهان پدیدارها حرکت می‌کنیم که بنیادی‌ترین تجربه ناپیدایی در آن، مرگ است. اغلب پنداشته می‌شود که قریحه بررسی چیزهای ناپیدا مستلزم یک فداکاری یعنی نابینایی اندیشنده یا شاعر است. هومر را به یاد آورید که خدایان نابینایش کردند تا قریحه‌ای الهی به او عطا کنند. رساله فدون افلاطون را به یاد آورید که در آن کسانی که فلسفه می‌دانند از دید آنها که نمی‌دانند، یعنی بیشترین‌ها، کسانی شناخته می‌شوند که مرگ را می‌طلبند. زنون، بنیان‌گذار مکتب رواقی را به یاد آورید که از هاتف دلف^۱ پرسید چه باید کند تا زندگانی بهتری داشته باشد و پاسخ شنید: «همرنگ مردگان شو.» [۱۱]

پس این پرسش گریزناپذیر است: چگونه از کاری که به هیچ نتیجه مشخصی نمی‌انجامد ممکن است چیزی مناسب جهانی که در آن زندگی می‌کنیم برآید؟ پاسخی، اگر وجود داشته باشد، تنها می‌تواند

از عمل اندیشیدن، از نفس انجام آن عمل به دست آید یعنی ما باید بیشتر به تجربه پردازیم تا به نظریه و اما برای این گونه تجربه ها به چه سو روی آوریم؟ انسان معمولی که باید بیندیشد، مسلماً کتاب نمی نویسد: او به کارهای فوری تری مشغول است. و چند تن «اندیشنده حرفه ای» - نامی که کانت به آن می دهد - نیز هرگز گرایشی به نوشتن تجربه خویش نداشته اند، شاید به این دلیل که می دانسته اند که اندیشه، حتی به اقتضای ماهیتش به نتیجه مشخصی نمی انجامد، زیرا نظریه های مندرج در کتاب هاشان ناگزیر متناسب با انتظارات انبوه مردمی تألیف شده است که خواهان نتیجه اند و دغدغه خاطر تمایز شناخت و اندیشه یا حقیقت و معنا را ندارند. ما نمی دانیم که چه تعداد «اندیشنده حرفه ای»، که نظریاتشان سنت فلسفه و فلسفه اولی را تشکیل می دهد در اعتبار یا حتی در معنای احتمالی نتایج نظریات خویش تردید کرده اند؛ تنها از کار درخشان افلاطون در نامه هفتم خود، در رد کسانی که نظریه او را تشریح می کردند آگاهیم: درباره آنچه که مرا به خود مشغول می دارد شناختی ندارند زیرا هیچ اثر نوشته ای در این باره وجود ندارد و هرگز هم وجود نخواهد داشت. و کسانی که در این زمینه می نویسند هیچ نمی دانند، آنها حتی خود نیز خود را نمی شناسند. زیرا در این جا دانشی مطرح است که مطلقاً قابل تنظیم و شکل یابی مانند سایر دانایی هایی که می توان آموخت نیست. بدین سبب کسی که به راستی استعداد اندیشیدن (noûs) دارد، و در نتیجه از نارسایی واژه ها آگاه است هرگز این خطر را پذیرا نمی شود که اندیشه ها را به گفتار آورد و از آن نیز کمتر این خطر را می پذیرد که آنها را با حروف خشک و خشن شکل ثابتی دهد [۱۲].

۲

مسئله این جاست که اندیشندگانِ اندکی انگیزه اندیشیدنِ خود را برای ما می گویند و از آنها نیز کمتر کسانی دغدغه تشریح و آزمون تجربه اندیشیدنِ خویش را دارند. در برابر این مشکل، از آن جا که برای پرهیز از خطر حتمی دچار آمدن به خودرأیی، میل نداریم تنها به تجربه های خود اکتفا کنیم. من پیشنهاد می کنم الگویی را به عنوان نمونه در نظر بگیریم که برخلاف «اندیشندگان حرفه ای» توانست مظهر «آدمی معمولی»، یعنی آدمی باشد که نه خود را از انبوه مردم می دانست نه از جمله نخبگان - تمایزی که تا زمان فیثاغورت پیشینه دارد - آدمی که نمی خواست فرمانروای دولت شهر باشد و این ادعا را نیز نداشت که می داند چگونه باید روان شهروندان را تیمار کرد و زیبا ساخت، آدمی که عقیده نداشت انسان ها می توانند حکیم باشند، به حکمت الهی خدایان، به فرض که دارای آن باشند، غبطه نمی خورد، آدمی که برای ابداع آیینی قابل آموزش دادن و آموختن حتی تلاشی هم نکرد؛ خلاصه پیشنهاد می کنم آدمی را به عنوان الگویی برگزینیم که می اندیشید و فیلسوف نمی شد، شهروندی چون تمام شهروندان که کاری نمی کرد و ادعایی نداشت، که از دید خودش، تمام شهروندان نتوانند و نباید آن را تأیید کنند. حدس زدید که می خواهم از سقراط سخن بگویم، و امیدوارم کسی جداً استدلال نکند که این گزینش من باید از لحاظ تاریخی توجیه شود.

با وجود این باید هشدار بدهیم: سقراط تاریخی محل گفتگو است. انسان نمی داند تا چه حد باید او را از افلاطون، یا حتی از سقراطِ گزنوفون، و غیر آن متمایز بداند؛ و اگر فرهیختگان در

مشاجره‌های دانشمندانه خود شادمانه نظری اختیار می‌کنند من اما از هرگونه جانبداری می‌پرهیزم. با این همه، سودجستن یا بهتر بگوییم الگو ساختن از یک چهره تاریخی و نقش نمونه معینی را به او دادن مستلزم توجیه است. اِتین ژیلسون^۱ در کتاب ستایش انگیز خود، دانتِه و فلسفه [۱۳] نشان می‌دهد که در کمدی الاهی (کتاب بزرگ دانتِه) «هر شخصیتی تنها آن بخش از واقعیت تاریخی خود را حفظ می‌کند که لازمه نقش نمادین تعیین شده از سوی دانتِه برای اوست.» این آزادی را، وقتی داده‌های واقعی تاریخی مطرح است تنها برای شاعران می‌توان مجاز دانست، و اگر غیرشاعران دست به چنین کاری زنند کارشناسان آنان را غیراخلاقی و بدتر از اینها خواهند شمرد. و اما عادت بخشوده شده ساخت «نمونه‌های آرمانی»، خواه موجه و خواه ناموجه، در هر حال به همین جا می‌انجامد. زیرا مزیت مهم نمونه آرمانی در این نیست که شخصیت انتزاعی و دارای معنایی استعاری است بلکه در این است که از میان انبوه موجودات واقعی حال یا گذشته، به دلیل ارزش نمادین واقعی‌اش برگزیده شده است؛ و این ارزش تنها نیاز به پالایشی داشته تا معنای کامل آن هویدا شود. ژیلسون توضیح می‌دهد که این پالایش در بحث راجع به نقش توماس داکن^۲، که دانتِه در کمدی الاهی برایش تعیین کرده چه کاربردی داشته است. توماس در سرود دهم از کتاب «بهشت» (یکی از سه کتاب کمدی الاهی) سیژر دو برابان^۳ را که به اتهام کژدینی محکوم شده بود، و

۱. Etienne Gilson، (۱۸۸۴-۱۹۷۸)، فیلسوف فرانسوی..م.

۲. Thomas d'Aquin، (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، متکلم و دین‌پژوه ایتالیایی، از قدیسان

کلیسای مسیحی..م.

۳. Siger de Braban، (۱۲۳۵-۸۴ یا ۱۲۸۱)، روحانی و دین‌پژوه اهل برابانسون ←

«توماس داکن تاریخی هرگز ستایشی را که دانه در دهان او می‌گذارد از وی نکرده بود.»، تجلیل می‌کند زیرا «تمایز بین فلسفه الهیات را ... تا جدایی کامل بین آنها که دانه نیاز به آن داشت پیش نبرده بود.» برای دانه، توماس به این ترتیب «این حق را از دست داده بود که در کمدی الهی نماد حکمتِ ایمانِ دومینیکنی^۱ باشد.»، حقی که او می‌توانست به عناوین مختلف برای خود بخواهد. مطلب آن‌گونه که ژیلسون به شیوه‌ای درخشان نشان می‌دهد عبارت از «آن بخش از وجود او «توماس» بود که باید جلوی درب بهشت می‌گذاشت تا بتواند وارد آن شود» سقراطِ گزنوفون، که حقیقت تاریخی او نمی‌تواند محل تردید باشد نیز ویژگی‌هایی دارد که اگر دانه او را هم در کتابش می‌آورد، بی‌شک باید آن ویژگی‌ها را پیش از ورود، جلوی درب بهشت می‌گذاشت.

آنچه نخست در گفت‌وگوهای سقراطی افلاطون به چشم می‌خورد این است که تمام آنها تناقض منطقی دارند: استدلال‌ها به جایی نمی‌انجامند و بی‌نتیجه‌اند. انسان برای آنکه بداند علت چیست باید بداند که شناخت چیست و برای شناخت دانایی باید تصور کلی بی‌گفتگویی از شناخت داشته باشد (از جمله در رساله‌های تئِتوس^۲ و خارمیدس^۳)، به گونه‌ای که بالاخره نمی‌تواند بفهمد که چه چیز را می‌داند و چه چیز را نمی‌داند. اگر می‌داند، هیچ پژوهشی

← (در بلژیک). از ارسطویان پروپاقرص که توماس داکن به پیروی از ابن رشد و کزدینی متهمش کرد و مسلماً به قتل رسید..م.

۱. Dominicain، مکتب پیروان Saint Dominique، از قدیسان کلیسای مسیحیت..م.

ضرورت ندارد و اگر نمی‌داند حتی نخواهد دانست که چه چیز را می‌داند و چه چیز را نمی‌داند. اگر می‌داند، هیچ پژوهشی ضرورت ندارد و اگر نمی‌داند حتی نخواهد دانست که چه چیز را باید پژوهش کند (رساله منون^۱، ۸۰). یا در رساله اوتیفرون^۲: «من برای آنکه پارسا باشم باید بدانم پارسایی چیست؛ پارسایی چیزهایی است که خوشایند خدایان باشد، اما آیا اینها چون خدایان را خوش می‌آیند پارسایی‌اند یا چون پارسایی‌اند خدایان را خوش می‌آیند؟» استدلال‌ها^۳ هیچ یک قانع‌کننده نیستند و پیوسته جابه‌جا می‌شوند زیرا ستراط با طرح پرسش‌هایی که خود پاسخ آنها را ندارد به استدلال‌ها تحرک می‌دهد (از موضعی به موضع دیگر می‌برند)؛ و هنگامی که بدینسان دایره بسته شد با مهربانی تمام پیشنهاد می‌کند که همه چیزی از سرگرفته شود، و آنگاه به بررسی عدالت، پارسایی، شناخت یا خوشبختی می‌پردازد.

نخستین موضوعات گفت‌و شنودهای (افلاطون) مفاهیم بسیار ساده گفتگوهای متداول یعنی همان مطالبی که هرگاه اشخاص دهان می‌گشایند و به سخن گفتن می‌پردازند، شنیده می‌شود. معمولاً اظهار نظرها را این‌گونه آغاز می‌کنند: بدیهی است که آدم‌های خوشبخت، کارهای دادگرانه، اشخاص دلیر، چیزهای دیدنی و زیبا و ستایش‌انگیز وجود دارند و این را همه می‌پذیرند. دشواری از کاربرد نام‌هایی پیش می‌آید که از این صفت‌ها مشتق شده و ما به وسیله آنها موارد خاص را آن‌گونه که بر ما نمایان می‌شوند (آدم خوشبختی که می‌بینیم، عمل

1. *Ménon*2. *Euthyphron*3. *Logoi*

دلیرانه و یا تصمیم دادگرانه‌ای که در می‌یابیم)، یعنی با واژه‌هایی مانند: خوشبختی، دلیری، دادگری و مانند اینها توصیف می‌کنیم که امروز آنها را مفهوم می‌نامیم و سولون^۱ «موازین ناپیدای (aphanes metron) روان می‌نامید، که فهمیدن آن از هر چیز دیگری مشکل‌تر است ولی در عین حال حد و رسم همه چیز را در برمی‌گیرد. [۱۴]»، افلاطون آنها را مُثُل می‌نامید که فقط با چشم روان دیده می‌شوند. این واژه‌ها که برای گرومبندی خصایص آشکار و وضعیت‌های مشهور به کار می‌روند در عین حال به چیزی وابسته‌اند که دیده نمی‌شود؛ بخشی از زبان روزانه ما هستند که معمولاً خود توجهی به آنها نداریم و هنگامی که می‌کوشیم آنها را شرح دهیم رو نهان می‌کنند؛ هنگامی که درباره معنای آنها سخن می‌گوییم ثابت نمی‌مانند و به حرکت درمی‌آیند. همچنین به جای تکرار این گفته ارسطو که کاشفِ «مفهوم»، سقراط است باید از خود پرسیم که سقراط با این کشف چه کرده است. زیرا بی‌شک این واژه‌ها، پیش از آنکه سقراط بکوشد تا خود و آتنی‌ها را متوجه منظور از آنها نماید، جزء زبان یونانی‌ها بوده و آنان یقین داشته‌اند که هیچ گفتاری بدون آن واژه‌ها میسر نیست.

اما اکنون این یقین جای گفت‌وگو پیدا کرده است. دانسته‌های ما درباره زبان‌های شبه بدوی به ما می‌گوید که گرد آمدن چند امر خاص زیر یک نام عام به هیچ‌وجه خود به خودی نیست زیرا این زبان‌ها که اغلب از نظر واژه‌ها غنی‌تر از زبان ما هستند نام‌های انتزاعی ندارند، حتی اگر چنین نام‌هایی وابسته به چیزهای مشهود باشند. برای آسان کردن مطلب نامی را در نظر می‌گیریم که از نظر ما انتزاعی نیست. ما از

۱. Solon، دولتمرد آتنی، یکی از هفت خردمند یونانی (۵۵۸-۶۴۰ پیش از میلاد). م.

واژه خانه برای بسیاری چیزها استفاده می‌کنیم - آلونک گلی در یک قبیله، کاخ یک پادشاه، خانه ییلاقی یک شهرنشین، یا یک آپارتمان شهری - اما نمی‌توانیم واژه خانه را برای چاد کوچ‌نشین‌ها به کار ببریم. مطلقاً خانه و خانه فی‌نفسه^۱ را که برای تمام بناهای گوناگونِ خصوصی به کار می‌بریم هرگز به دیدگان تن و یا با چشم روانِ خویش نمی‌بینیم؛ هر خانه‌ای که تجسم می‌کنیم، حتی انتزاعی‌ترین خانه، که حداقل مختصات لازم برای شناسایی را دارد باز هم خانه‌ای خاص است. خانه فی‌نفسه که باید تصویری از آن داشته باشیم تا عنوانی برای یک گروه از بناها قرار دهیم به شیوه‌های گوناگونی تعبیر شده و در تاریخ فلسفه نام‌های مختلفی به خود گرفته است: بحث ما این نیست، اگر چه شاید تعریف خانه برای ما کمتر دشوار باشد تا واژه‌هایی چون خوشبختی یا دادگری. آنچه که اهمیت دارد مقتضای چیزی است که از یک ساختار مشهود برای چشم ما، محسوس‌تر (یا ملموس‌تر) است و آن اندیشه «سکونت»، «اقامت»، یعنی آن چیزی است که چادر نمی‌تواند مصداق آن باشد زیرا چادر امروز افراشته و فردا برچیده می‌شود. واژه خانه یعنی همان «میزانِ نادیدنی» سولون، «شامل حد و رسم تمام چیزها است» و از اقامت گزیدن بر می‌آید. اگر اندیشه سکونت، مقیم‌شدن، کانون خانوادگی داشتن، از پیش مفروض نبود این واژه به وجود نمی‌آمد. خانه به عنوان یک واژه تمام این‌گونه‌گونیها را در بر می‌گیرد و اگر در بر نمی‌گرفت اندیشه و ویژگی آن یعنی سرعت - هومر می‌گوید: «سرعتی چون اندیشه». - به کلی ناممکن بود. واژه خانه، اندیشه‌ای است منجمد و اگر قرار باشد که معنای

1. auto kath'auto

اصلی خود را باز یابد باید به وسیله اندیشیدن از انجماد به در آید یا می توان گفت: «ذوب شود».

در فلسفه قرون وسطا این گونه اندیشیدن را تأمل (یا مراقبه) می نامیدند و این واژه مفهومی غیر از مکاشفه و حتی مخالف آن داشت. این گونه تفحص هرگز تعریفی پدید نمی آورد و به این معنا هیچ نتیجه ای در بر ندارد. اما کسانی که به هر نحو درباره معنای واژه خانه تأمل کرده اند ممکن است آپارتمان خود را آراسته باشند بی آنکه لزوماً بدانند که علت و معلولی تحقق پذیرتر از این وجود ندارد. تأمل مانند تفکر نیست که در آن فرض بر رسیدن به هدفی خاص باشد. هدف از تأمل، تفکر درباره چیزی نیست اگر چه گاهی، البته به ندرت، به آنجا نیز می انجامد.

اما سقراط که بنابه مشهور آموزش پارسایی را میسر می دانست ظاهراً نظرش بر این بود که گفت و گو کردن و اندیشیدن درباره پارسایی و دادگری و دلیری و غیر آن می تواند انسان ها را پارسا تر و دادگتر و دلیرتر کند، حتی اگر برای جهت یابی رفتار آنان در آینده هیچ تعریف یا «ارزشی» برای آن صفات قائل نشویم. آنچه سقراط واقعاً در این گونه مسائل عقیده داشت می تواند در استعاره های مربوط به شخص او نمایانده شده باشد: او می گفت یک خرمگس است، یا یک ماما (قابل) است و به گفته افلاطون شخصی او را «اژدرماهی»^۱ نامید، که اگر با کسی برخورد نماید او را بیهوش می کند؛ استعاره ای که سقراط خود آن را می پذیرفت مشروط بر آن که قبول کنیم «اژدرماهی با فلج

۱. la Raie torpille، نوعی ماهی دریایی است که در دوسری سر خود اندامی دارد که می تواند با آن بار الکتریکی ایجاد و تخلیه کند..م.

کردن خود دیگران را فلج می‌کند. چنین نیست که من پاسخ پرسش‌ها را بدانم و دیگران را در تزلزل بیندازم، در حقیقت من تزلزل خود را به آنها انتقال می‌دهم [۱۵]». این گفته به روشنی تنها روش آموختن اندیشه را خلاصه می‌کند. با این تفاوت که سقراط پیوسته می‌گوید هرگز چیزی را آموزش نداده زیرا چیزی برای آموزش دادن نداشته است. اما مانند ماماها‌ی یونانی که نوعاً از سن باردار شدن گذشته بودند «سترون» بود «از آن‌جا که هیچ چیز نمی‌آموخت و هیچ حقیقتی ارائه نمی‌داد متهم شد که هرگز نظریه "gnômê" خود را آشکار نمی‌سازد. این مطلب را گزنوفان روایت می‌کند که از سقراط در برابر این اتهام دفاع می‌کرد [۱۶].

چنین می‌نماید که سقراط برخلاف فیلسوفان حرفه‌ای نیاز به این بررسی داشت که آیا همراهانش در تردیدهای او سه‌م‌اند - و این نیاز باگرایش به حل معمایی به منظور خودنمایی در برابر دیگران متفاوت بود.

اکنون آن سه استعاره را به اختصار بررسی می‌کنیم: نخست اینکه سقراط خرمگس است. او می‌داند که شهروندان را چگونه بیدار کند که اگر او نبود «تمام روزهای باقیمانده خود را به راحتی می‌خوابیدند»، مگر دیگری آنان را بیدار می‌کرد. به چه چیز بیدارشان می‌کرد؟ به اندیشه، به بررسی مسائل، کاری که بی‌آن زندگی، به عقیده او نه تنها ارزش چندانی نداشت بلکه حتی زنده بودن کامل نبود [۱۷].

دوم اینکه سقراط ماما است. و این استعاره سه نتیجه می‌دهد: یکی «سترونی» که بدان اشاره کردم، و دوم دانش‌رهایی دیگران از اندیشه‌هایشان یعنی از قیود عقایدشان، و سوم تصمیم‌گیری درباره زنده ماندن (یا نماندن) کودک، مانند ماماها‌ی یونانی و دیدن اینکه

(واژه‌های سقراطی را به کار می‌بریم) آیا کودک «نطفه‌لرزانی» نیست که رهایی حاملش از آن ضرورت داشته باشد. در این صورت تنها دو عامل اخیر منظور نظر است زیرا، اگر خوب به گفت‌وشنودهای سقراط دقت کنیم خواهیم دید که مخاطب او هر اندیشه‌ای که می‌زاید، نطفه ناقصی است. او اغلب آن کاری را انجام می‌داد که افلاطون، مسلماً با الهام از سقراط، درباره سوفسطاییان می‌گفت: اشخاص را از «عقایدشان»، یعنی از پیشداوری‌های انتقادناپذیر پاک می‌کرد، پیشداوری‌هایی که به ما القا می‌کنند که می‌دانیم و حال آنکه نه تنها چیزی نمی‌دانیم بلکه حتی نمی‌توانیم بدانیم؛ و ما را از اندیشیدن باز می‌دارند. و چنان که افلاطون می‌نویسد سقراط به مخاطبان خود یاری می‌داد تا از هر چیز بدی که در خود دارند – همان عقاید – رهایی یابند اما البته بی‌آنکه آنان را بهتر کند یا حقیقتی در اختیارشان بگذارد [۱۸].

سوم اینکه سقراط، که می‌دانست که انسان نمی‌داند، نمی‌خواست در همین جا متوقف شود؛ او مشکلی داشت، و مانند اژدرماهی با فلج ساختن خود هر کس را هم که با او تماس می‌گرفت فلج می‌کرد. نخست به نظر می‌آید که اژدرماهی برعکس خرمگس است؛ خرمگس نیش می‌زند و حال آنکه اژدرماهی فلج می‌کند. و اما بی‌شک آنچه که حالت فلج به نظر می‌آید، اگر از بیرون و از زاویه سیر عادی امور انسانی دیده شود بهترین حالت زندگی است. با آنکه هیچ گواهی درباره تجربه اندیشیدن وجود ندارد اما نشانه‌های چندی از برخی اندیشندگان قرون متمادی در این زمینه در دست است. سقراط که از ارتباط اندیشه با ناپیداها و از ناپیدایی نفس اندیشه – به این دلیل که مانند سایر فعالیت‌ها تظاهر بیرونی ندارد – نیک آگاه بود استعاره

باد را به کار می‌برد: «باد ناپیدا است و حال آنکه نتیجه‌اش بر ما هویدا است و به اصلاح نزدیک شدن (وزیدن) آن را احساس می‌کنیم [۱۹]» (همین استعاره را هایدگر نیز به کار برده و از «توفان اندیشه» سخن گفته است).

گزنوفون که همیشه برای دفاع از استاد در برابر اتهام‌های مبتذل و متکی به دلایل مبتذل، آمادگی داشت این استعاره را به صورتی عنوان می‌کند که معنای چندانی ندارد اما نشان می‌دهد که مظاهر باد اندیشه، مفهوم‌ها، فضیلت‌ها و «ارزش»‌هایی است که سقراط به آزمون می‌گذارد. دشواری – و نیز دلیل آنکه همین آدم می‌تواند از چشم دیگران از دید خودش هم خرم‌گس شناخته شود و هم از درماهی – در این ویژگی باد است که هر بار برمی‌خیزد مظاهر پیشین خود را از بین می‌برد. از هم پاشیدن، از انجماد درآوردن چیزهایی که زبان، یعنی واسطهٔ اندیشه در هیئت اندیشه‌ها منجمد کرده – واژه‌ها (مفاهیم، جمله‌ها، تعاریف، آیین‌ها) که «نارسایی» و انعطاف‌ناپذیری آنها را افلاطون به نحوی درخشان در نامه هفتم خود تشریح نموده – در طبیعت آنست. نتیجه این ویژگی آن است که لاجرم اندیشه تأثیر فرساینده و ویرانگری بر تمام معیارهای مسلم، ارزش‌ها و میزان‌های بد و خوب و خلاصه بر تمام عادت‌ها و قاعده‌های رفتار دارد که اخلاق و اخلاقیات خوانده می‌شوند. سقراط می‌گوید: «این اندیشه‌های منجمد شده آن‌چنان در دسترس‌اند که در خواب هم می‌توان از آنها سود برد. اما اگر باد اندیشه که اکنون می‌خواهم در تو برخیزانم تو را از خواب به در آورَد و هشیار و زنده کند آنگاه خواهی دید که چیزی جز قید و بندها (محدورات) نداری، و بهترین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که در آنها با هم شریک شویم.»

بدین سان فلج اندیشه دو وجه دارد: یکی آنکه با قطع هر فعالیتی ملازم است، و دیگر آنکه ممکن است انسان از آن حال بیرون آید و دیگر به آنچه قطعی می‌پنداشته یقین نداشته باشد و با این وصف بدون تأمل به فعالیت پردازد ولی تأثیر فلج در او باقی بماند. اگر کار تو آن باشد که قواعد عمومی رفتار را با موردهای خاصی که در زندگانی روزمره پیش می‌آید انطباق دهی احساس فلج بودن می‌کنی زیرا هیچ‌یک از آن قاعده‌ها نمی‌تواند تو را از باد اندیشه حراست کند. اگر بار دیگر مثال اندیشه منجمد مربوط به واژه خانه را به میان آوریم می‌گوییم به محض آنکه به مفهوم ضمنی آن - اقامت، کانون خانوادگی داشتن، سکونت - اندیشیدی دیگر نمی‌توانی آنچه را که به عنوان کانون خانواده باب روز است بپذیری، اما در عین حال تضمینی هم وجود ندارد که بتوانی برای مسائل خاص مسکن خود به راه حل قابل قبولی دست‌یابی. ممکن است فلج شده باشی.

و این شاید ما را به بزرگترین مخاطره آن اقدام خطرناک و بی‌حاصل برساند. از پیرامونیان سقراط کسانی چون الکیبادس^۱ و کریتیاس^۲ - و خدا می‌داند که آیا به راستی آنها بدترین شاگردان او بودند؟ - خطرهای واقعی برای دولت‌شهر شناخته شدند نه بدین سبب که از درماهی آنان را فلج کرده بود بلکه برعکس به این دلیل که خرمگس آنها را نیش زده بود. بیداری آنها در کلبی‌گری و بی‌بندوباری بود. ناخشنود از اینکه اندیشیدن را به آنان آموخته بودند بی‌آنکه

۱. Alcibiade، (۴۵۰-۴۰۴ پیش از میلاد)، شاگرد سقراط، دولتمرد و رهبر حزب دمکرات یونان..م.

۲. Critias، (۴۵۰-۴۰۴ پیش از میلاد)، سیاستمدار آتنی مشهورترین عضو گروه سی خودکامه..م.

بتوانند آیینی را بیاموزند از تناقضات منطقیِ آزمون‌های انتقادی سقراط نتایج منفی گرفتند و گفتند اگر نمی‌توانیم پارسایی را تعریف کنیم پس ناپارسا شویم - که عملاً خلاف امید و انتظار سقراط از گفت‌و شنود دربارهٔ پارسایی بود.

جست‌وجوی معنایی که آیین‌ها و قواعد پذیرفته شده را هر بار به کلی نفی کند و واژگونه سازد هر زمان می‌تواند به ضد خود تبدیل شود و ارزش‌های دیرینه را به عنوان «ارزش‌های نوین» معرفی کند. و این کاری است که نیچه و مارکس انجام دادند، آن‌جا که اولی مکتب افلاطون را وارونه کرد و از یاد برد که معکوس افلاطون نیز همچنان افلاطون است، و دومی هگل را واژگونه ساخت و از این راه دستگاهی تاریخی از این فرایند به وجود آورد. این‌گونه نتیجه‌گیری‌های منفی از اندیشه، سپس همچون ارزش‌های دیرین به نحوی همچنان لاینحل و نسبی‌جیده در عادات زندگی به کار برده می‌شوند و هنگامی که بدین‌سان در قلمرو امور انسانی به کار می‌روند چنان است که گویی فرایند اندیشه را نپیموده‌اند. آنچه را که معمولاً انکارگرایی «نیهیلیسم» می‌نامیم - و شاید بی‌میل نباشیم که برایش تاریخی تعیین کنیم و از نظر سیاسی محکومش نماییم و به اندیشندگانی نسبت دهیم که گستاخی «اندیشه‌های خطرناک» را دارند - در واقع خطری است همبستهٔ نفسِ عملِ اندیشیدن. اندیشه‌های خطرناک وجود ندارد، نفسِ اندیشه خطرناک است. اما انکارگرایی هم محصول اندیشه و یا آن روی (سکه) عقاید قراردادی نیست؛ مبنای آن انکار به اصطلاح ارزش‌های تحصّلی (یا مثبت) وابسته بدان است.

هر آزمون انتقادی باید از مرحله منفی - دست‌کم منفی فرضی -

عقاید و «ارزش‌های» پذیرفته شده بگذرد و مقتضیات و اصول ضمنی آن را بپروهد و انکارگرایی را در این معنا می‌توان خطری دانست که پیوسته بر اندیشه سنگینی می‌کند، اما این خطر برآمده از آن اعتقاد سقراطی نیست که زندگانی بی‌آزمون، ارزش زیستن ندارد بلکه برعکس از گرایش دستیابی به نتایجی ناشی می‌شود که دیگر اندیشه را زاید می‌داند. اندیشیدن، برای هر عقیده‌ای بدون هیچ تمایزی، خطرناک است و خود هیچ عقیده‌ای نمی‌آفریند

با وجود این، نا-اندیشه (بی‌اندیشگی) که در سیاست و اخلاق بسیار تأکید بر آن می‌شود نیز خطرهایی در بردارد و با پیش‌نگری آزمون و خطرهای آن به مردم می‌آموزد که سخت پای‌بند قواعد رفتار مرسوم زمانه در جامعه باشند؛ چیزی که مردم به آن خو می‌گیرند بیش از آن که محتوای قواعد باشد، که با آزمون دقیق دچار تزلزل خواهد شد، داشتن قواعدی است که بتوان موارد خاص را تابع آن کرد. به عبارت دیگر آنها عادت می‌کنند که هرگز خود تصمیمی نگیرند. آنگاه لازم می‌آید که فردی ظهور کند تا به دلیلی، و برای هدفی از هر قبیل، مدعی الغای «ارزش‌ها» و فضیلت‌های پیشین شود - که اگر قواعد جدیدی بیاورد این کار برایش آسان خواهد بود و نیاز به زورگویی یا حتی قانع کردن مردم و یا آوردن دلیلی برای اثبات برتری ارزش‌های جدید در برابر ارزش‌های پیشین، برای تحمیل آنها نخواهد داشت. هر چه آدمیان بیشتر پای‌بند قواعد پیشین باشند بیشتر برای پیوستن به قواعد نوین می‌شتابند. این‌گونه واژگونگی‌ها چنان به آسانی امکان‌پذیر می‌شوند که گویی هنگام رخ دادن آن، همه در خواب بوده‌اند. قرن ما تجربه‌هایی چند از این‌گونه به ما نشان داده است. واژگون ساختن قواعد اخلاقی اساسی غرب - «هرگز کسی را نخواهی

کشت» در مورد آلمان هیتلری، «شهادت دروغ درباره ممنوع خود نخواهی داد» در مورد روسیه استالینی - چه آسان صورت گرفت. به سقراط باز گردیم. آتنیان به او گفتند که اندیشه، ویرانگر است، باد اندیشه توفانی است که تمام علایم جهت یابی انسان ها در جهان را می روبد، بی نظمی به شهرها می آورد و شهروندان، به ویژه جوانان را برمی آشوبد. سقراط اگر عقیده نداشت که اندیشه فساد می آورد اما مدعی هم نبود که چیزی را بهبود می بخشد، حتی اگر اعلام کرد که شهر هرگز «خیری بزرگ تر» از شیوه اندیشه او به خود ندیده اما ادعا هم نکرد که راه فلسفه را به این قصد پیش گرفته که خیرخواه ستوده ای شناخته شود. اگر «زندگانی بی آزمون ارزش زیستن ندارد [۲۰]» پس اندیشه هنگامی با زندگی همگام است که معطوف به دادگری و خوشبختی و میانه روی و لذت باشد، و این واژه ها نام چیزهایی ناپیدا است که زبان در اختیار ما می گذارد تا معنای آنچه را که ممکن است در زندگانی ما رخ دهد و تا زمانی که زنده ایم مکرر شود به وسیله آنها بیان کنیم.

سقراط این جست و جوی معنا را عشق (به یونانی: *erôs*) می نامد، عشقی که پیش از همه چیز یک نیاز است - خواستار چیزی است که ندارد - و این تنها قلمروی است که سقراط مدعی کارشناسی در آن می شود [۲۱]. انسان ها عاشق حکمت اند و به فلسفه^۱ می پردازند زیرا حکیم نیستند، همان گونه که عاشق زیبایی اند، «زیبایی می سازند» (*pholokalein* به قول پریکلز^۲ [۲۲]) زیرا زیبا نیستند. عشق، خواهان رابطه با کسی بودن است که حضور ندارد و آدمیان برای

1. philosophen

2. periclés

آشکارکردن آن، برای نشان دادن همان‌گونه از آن سخن می‌گویند که هر عاشقی میل دارد آن‌گونه از معشوق خود سخن بگوید [۲۳]. از آن جا که جست‌وجو نوعی عشق و تمایل است، موضوع‌های اندیشه نمی‌تواند جز چیزهای دوست‌داشتنی - زیبایی، حکمت، دادگری و غیره - باشد. زشتی و بدی بنابه تعریف بیرون از عرصه اندیشه‌اند حتی اگر احتمالاً تنها نبودی به نظر آیند؛ زشتی همچون نبود زیبایی و بی‌دادگری، و بدی (kakia) همچون نبود نیکی است. معنای این سخن آن است که زشتی و بدی ریشه خاص یا جوهری ندارند تا اندیشه بتواند به آن پردازد. می‌گویند بدی را به دلیل «چگونگی هستی شناختی» (اصطلاح امروزی) آن نمی‌توان به اراده مرتکب شد؛ بدی یک نبود است، چیزی است که نیست. اگر اندیشه معنای اصیلِ مُدرکات مثبت عادی را از میان برداشته با همین روند، بی‌معنایی اصیل و بی‌اهمیتی آن مدرکات را نیز از بین برده است. در ضمن بگوییم که این تنها عقیده سقراط نیست؛ نبود، نفی، یا استثنای بر قاعده بودن بدی عقیده مشترک تقریباً تمام اندیشندگان است [۲۴]. (بدیهی‌ترین و خطرناک‌ترین اشتباه در عبارت «هیچکس به اراده بدی نمی‌کند» - که پیشینه آن به زمان افلاطون می‌رسد - نتیجه‌ای است که به دنبال دارد و آن این است که «همه می‌خواهند نیکی کنند.» واقعیت اسفبار این است که بخش بزرگی از بدی‌ها را کسانی مرتکب می‌شوند که هرگز تصمیم به بد بودن یا نیک بودن نمی‌گیرند.)

اینها ما را در مشکلی که داریم - ناتوانی اندیشیدن یا خودداری از آن و توانایی ارتکاب بدی - به کجا می‌رساند؟ ما این نتیجه را به دست می‌آوریم: تنها کسانی که لبریز از عشق، سرشار از تمایل عاشقانه به

حکمت و زیبایی و دادگری اند می‌توانند بیندیشند - یعنی تنها «طبع والای» مراد افلاطون، به عنوان پیش‌فرض اندیشه باقی می‌ماند. و این دقیقاً آن چیزی است که ما در جست‌وجویش نبودیم در آن هنگام که از خود پرسیدیم آیا محل اندیشیدن یا دقیق‌تر بگوییم پرداختن به آن - متمایز و مستقل از خصایلی که طبع انسان، یا روح انسان می‌تواند داشته باشد - او را بدانگونه «مقید» می‌سازد که دیگر نتواند بدی کند؟

۳

در میان اندک گزاره‌های ایجابی سقراط، که عاشق شک و شبهه بود، دو قضیه وابسته به یکدیگر وجود دارد که با پرسش‌های ما مرتبط‌اند و هر دو در رساله گورگیاس^۱ آمده‌اند که راجع به فن بلاغت یعنی هنر سخن راندن برای انبوه مردم و متقاعد کردن آنهاست. رساله گورگیاس از نخستین گفت و شنوهای سقراطی نیست. افلاطون این رساله را اندکی پیش از آن که رئیس آکادمی شود نوشت. وانگهی موضوع این رساله بحث درباره نوعی گفتار است که اگر آمیخته به تردید باشد هیچ معنایی نخواهد داشت و با وجود این اما گفت و شنودی آمیخته به تردید است. تنها آخرین گفت و شنوهای افلاطون، که دیگر سقراط در آنها حضور ندارد چنین حالتی ندارند. رساله گورگیاس مانند کتاب جمهوری با اسطوره افلاطونی جهان بالایی به پایان می‌رسد با پاداش‌ها و عقوبت‌هایی که ظاهراً، یعنی با لحنی طنزآمیز، تمام

1. Gorgias

مشکلات را حل می‌کنند. و جنبه جدی آنها منحصرأً سیاسی است. مخاطب این اسطوره‌ها انبوه مردمان‌اند، و به یقین اساطیری سقراطی نیستند و اهمیت آنها در این است که افلاطون به شکل غیرفلسفی در آنها اقرار می‌کند که مسلماً انسان‌ها می‌توانند با اراده مرتکب بدی شوند؛ و از آن مهم‌تر اینکه افلاطون اعتراف می‌کند که مانند سقراط، از نظر فلسفی نمی‌داند در برابر این واقعیت هول‌انگیز چه باید کرد. شاید ندانیم که به عقیده سقراط آیا نادانی علت بدی است و آیا پارسایی آموختنی است یا نه، اما می‌دانیم که افلاطون بیشتر به کاربردن تهدید را خردمندانه می‌دانست.

دو گزاره ایجابی سقراطی از این قراراند. نخست: «بهتر است با ما بی‌عدالتی شود تا خود خطا کنیم.» مطلبی که کالیکلس^۱، طرف این گفت‌و شنود، پاسخی به آن می‌دهد که هر یونانی دیگری نیز همان پاسخ را می‌داد: «رنج بردن از ارتکاب خطا کار انسان نیست بلکه کار برده است، که برای او مردن بر زنده بودن برتری دارد، همچون هر کس دیگری که نتواند مددکار خود یا کسانی باشد که دغدغه خاطر آنان را دارد.» (۴۷۴). دوم: «برای من بهتر است که از بریط خود یا از گروه هم‌آوازانی که رهبری می‌کنم صداهای ناهماهنگ یا آهنگ‌های نادرست درآید، و انبوه مردم با من مخالف باشند تا من یکی با خود ناهماهنگ باشم و خلاف خود سخن گویم.» و این سخن کالیکلس را وامی‌دارد که بگوید: «سقراط تو دیوانه فصاحت شده‌ای و برای خودت و دیگران بهتر آنست که فلسفه را کنار بگذاری» (۴۸۲). کالیکلس در این جا امتیازی به دست می‌آورد. مسلماً فلسفه و یا

بهرتر بگوییم تجربه اندیشه بود که سقراط را به میان آن سخن واداشت، - هر چند مسلماً او گفتگو را با این قصد آغاز نکرده بود. زیرا من فکر می‌کنم اشتباه بزرگی است که آنها را نتیجه تفکر درباره اخلاقیات بدانیم؛ بی‌شک اینها الهام‌هایی هستند، اما الهام‌هایی تجربی، و در فرایند اندیشه، الهام‌ها، چیزی جز فرآورده‌های تبعی اتفاقی نیستند.

ما به سختی می‌توانیم دریابیم که نخستین گزاره در آن زمان که عنوان شد تا چه حد به نظر تناقض‌آمیز آمد. اکنون پس از چند هزار سال استفاده و سوءاستفاده می‌توان آن را حکم اخلاقی پیش‌پاافتاده‌ای دانست. بهترین نشانگر دشواری ذهنِ امروزی برای درک گستاخانه بودن جمله دوم این است که واژه کلیدی «یکی» را معمولاً ترجمه نمی‌کنند (برای من بدتر است که با خود مشکل داشته باشیم تا با شمار بسیاری از آدمیان ناهماهنگ باشیم). این جمله نیز مانند جمله نخست ذهنی است و چنین معنا می‌دهد: برای من بهتر است که از خطایی رنج ببرم تا خود مرتکب آن شوم؛ و این با جمله مخالف، که آن نیز ذهنی است و مسلماً موجه‌تر می‌نماید، تعارض کامل دارد. با وجود این اگر ما به این جمله از دیدگاه جهانی نگاه کنیم نه از دید طرفین خطا، بهتر است بگوییم: مهم آن است که خطایی رخ داده و چندان مهم نیست که این برای کدامیک از طرفین بهتر است؛ برای آنکه خطا کرده یا دیگری که محتمل آن شده است. ما به عنوان شهروند باید از ارتکاب اعمال ناعادلانه جلوگیری کنیم زیرا خواه بدکار باشیم و خواه قربانی عمل بد و خواه تماشاگر، شریک این جهانیم که پای آن در میان است. دولت‌شهر متحمل خطا شده است (قانون کیفری ما این‌گونه جرایم را که الزاماً باید تعقیب شوند، با

اعمال خلاف قانونی که فقط افراد قربانی آند و می‌توانند به عنوان مدعی خصوصی شکایت کنند یا نکنند فرق می‌گذارد. حالت ذهنی و نظر مدعیان خصوصی در آن جرایم نباید مورد توجه قرار گیرد - قربانی جرم ممکن است میل به بخشودن داشته باشد و مجرم ممکن است به گمان قوی نخواهد دیگر جرمی مرتکب شود - زیرا نظم جامعه به طور کلی مورد تجاوز قرار گرفته است.)

به گفته دیگر، سقراط در این جا بیشتر به عنوان شهروند جهان، که قضیه به آن مربوط می‌شود، نظر دارد تا به شخص خویش. همان‌گونه که به کالیکلس می‌گوید: اگر تو مانند من عاشق حکمت بودی و احساس نیاز به تجسس می‌کردی، اگر جهان چنان بود که تو وصف می‌کنی - تقسیم شده بین زورمندان و ناتوانان، و در آن «زورمندان آن کنند که توانند و ناتوانان آن تحمل کنند که باید.» (توسیدید^۱) - چاره‌ای جز خطا کردن یا تحمل خطا نبود، و آنگاه تو با من موافق بودی که تحمل کردن بهتر است تا تحمیل کردن به شرط آنکه می‌اندیشیدی و می‌پذیرفتی که «زندگی بی آزمون ارزش زیستن ندارد.»

تا آن جا که من می‌دانم در ادبیات یونانی تنها یک قطعه دیگر وجود دارد که با عباراتی تقریباً همانند، همین را می‌گوید که سقراط گفته است: «بدبخت‌تر از (kakodaimonesteros) کسی که به او بدی می‌شود، شخصی است که بدی می‌کند.» و این عبارت را در یکی از قطعات کمیاب دمکریته^۲ (۴۵ B). می‌خوانیم، که رقیب بزرگ

۱. Thucydide، (۴۶۵-۳۹۵ پس از میلاد)، مورخ یونانی. م.

۲. Democrite، (۳۷۰-۴۶۰ پیش از میلاد)، فیلسوف یونانی. م.

پارمنیدس^۱ است و به همین دلیل افلاطون هرگز اشاره‌ای به او نمی‌کند. او برخلاف سقراط توجه خاصی به امور انسانی نداشت اما ظاهراً به تجربه اندیشه علاقمند بود و می‌گفت: «روان (لوگوس)^۲» به آسانی از هر چیز درمی‌گذرد زیرا «عادت دارد که خوشی‌ها را در خود بجوید (auton en heauton)، (B ۱۴۶). به نظر می‌آید هر آن چه را که ما میل داریم نظریه‌ای اخلاقی فرض کنیم در واقع از نفس تجربه اندیشیدن برمی‌آید.

و اکنون به دومین گزاره می‌رسیم که مبتدایی برای اولی و مانند آن بسیار تناقض‌آمیز است. سقراط می‌گوید که (او خود) «یکی» است و در نتیجه نمی‌تواند خطر ناهماهنگی با خود را بپذیرد. اما هیچ همگون با خودی که لزوماً و مطلقاً، چون الف که الف است، یکی باشد نمی‌تواند با خود هماهنگ یا ناهماهنگ شود. همیشه دست‌کم دو صدا لازم است تا نوایی هماهنگ ایجاد شود. مسلم است که من، هنگامی که پدیدار می‌شوم و دیگری مرا می‌بیند، یکی‌ام: در غیر این صورت شناخت من نیز ناممکن می‌شد و تا زمانی که همراه سایر آدمیانم، و کمتر به وجود خویش آگاهم، همانم که بر آنان نمایان می‌شوم و ما این واقعیت شگفت را، که من به یک معنا برای خود نیز وجود دارم، اگر چه هرگز بر خود نمایان نمی‌شوم، خودآگاهی (به انگلیسی Consciousness) می‌نامیم. و این نشان می‌دهد که «یکی بودن» سقراط آن اندازه هم که به نظر می‌رسد مسلم نیست: من تنها نه

۱. Parmenides، (۴۵۰-۵۰۴ پیش از میلاد)، فیلسوف یونانی-م.

۲. Logos، چنان که می‌دانیم این واژه یونانی معانی فراوان داشته (کلمه، عقل، خدا و...) این جا معنای روح یا روان در نظر بود-م.

برای دیگران بلکه برای خود نیز هستیم و لذا بی‌شک یکی نیستیم. دوگانگی در یکی بودن من رسوخ می‌کند.

ما این دوگانگی را از دیدگاه‌های دیگر می‌شناسیم. هر چیز که در میان چندگانه‌ای (کُلّ متکثر و مرکبی) باشد تنها هویت خود را ندارد بلکه خصلت متفاوت بودن از سایر چیزها را نیز دارد. و این تفاوت داشتن، جزء ذات آن است. هنگامی که می‌کوشیم تا به وسیله اندیشه به تعریف آن برسیم باید این غیریت^۱ یا تفاوت را به حساب آوریم. هنگامی که می‌گوییم چیزی چیست در عین حال می‌گوییم آن چیز چه نیست. بیان هر مطلب و مفهومی، چنان که در نظریات اسپینوزا دیده می‌شود، نفی است. هر چیز تنها نسبت به خود همان است که هست (auto = خود، یعنی: hekaston heautô tauten: هر کس برای خود همگون خویش است [۲۵]) و تنها چیزی که می‌توانیم درباره هویت محض بگوییم این چنین است که مثلاً: یک گل، یک گل است که یک گل است. اما اگر من با هویت خود («یکی بودن»)، خود را در ارتباط با خویش در نظر گیرم دیگر چنین نخواهد بود. این جا به نکته شگرفی برمی‌خوریم؛ من برای تحقق تفاوت یا غیریت (دوگانگی) در خود نیاز به چندگانگی (تکثر در برون) ندارم. هنگامی که می‌گوییم: من منم، دوگانه بودن در ذات آن من است. و تا هنگامی که آگاهی دارم یعنی بر وجود خویش آگاهم تنها از دید اشخاص دیگر که به نظر آنها یکی و همانم که می‌نمایم، همگون خویشم. زیرا من که تکیه بر هستی - آگاه - از خویش دارم ناگزیر دو - در - یک‌ام. و مسلماً به همین سبب پژوهش درباره هویت، که بسیار باب روز شده

1. alteritas

بی حاصل است و بحران هویت در جهان نوگرایی امروز راه حلی جز از دوست دادن خود آگاهی ندان ... خودآگاهی انسان مبین آن است که متفاوت بودن و غیریت که ویژگی های برجسته جهان پدیدارها یعنی جهان، بدانگونه اند که به عنوان جایگاه انسان، در میان تکرار چیزها به او داده شده، ضمناً شرایط وجودی خود من^۱ انسان نیز می باشند. زیرا خود من، من - منم، دوگانگی هویت را دقیقاً نه در رابطه با پدیدارها بلکه تنها در رابطه با خویش تجربه می کند - بدون آن بُرش اساسی که بعدها افلاطون در تعریف اندیشه همچون گفت و شنود صامت (eme ematê) بین خود و خویشتن خویش به کار برد. پیش فرض دو در یک سقراط، هنگام گفتگو از هماهنگی با خود، ناممکن است [۲۶]. خودآگاهی و اندیشه یک چیز نیستند، اما بدون خودآگاهی نیز اندیشه امکان ندارد چیزی که فرایند اندیشه را فعلیت می دهد دوگانگی محصول خودآگاهی است.

به عقیده سقراط تنها معنای دو - در - یک، این است که اگر می خواهی بیندیشی باید هوشیار باشی که دو طرف گفت و شنود در شرایط خوبی باشند، با هم دوست باشند. بهتر است متحمل رنجی شوی تا مرتکب خطایی زیرا در این صورت می توانی با قربانی دوست شوی. اما کیست که بخواهد دوست یک آدمکش باشد و با او زندگی کند؟ حتی یک آدمکش هم حاضر نیست این کار را بکند. چه گفت و شنودی می توان با او داشت؟ همان گفت و شنودی که شکسپیر در دهان ریچارد می گذارد که پس از ارتکاب چندین جنایت خطاب به خود می گوید:

1. ego

«چطور! آیا از خود می‌ترسم؟ جز من که کسی این جا نیست! ریچارد، ریچارد را دوست دارد؛ و من خودمم. آیا جنایتکاری این جا هست؟ نه ... آری، من! پس بگریزیم ... چی؟ از خود بگریزیم؟ ... دلیل! چرا؟ از ترس آنکه خود را مجازات کنم؟ او، نه! افسوس! من برای اعمال نفرت‌انگیزی که مرتکب شده‌ام بیشتر از خود نفرت دارم. من یک جنایتکارم ... اما نه، دروغ می‌گویم. تنها یک جنایتکار نیستم. ابله، درست درباره خودت حرف بزن ... ابله، از خودت چاپلوسی نکن [۲۷].»

نمونه دیگر برخورد من با خودش که کمتر اسفبار و ملایم‌تر، و در مقام مقایسه تقریباً عادی و بی‌اهمیت است در یکی از گفت‌و شنودهای سقراطی یعنی در رساله هیپپاس^۱ دیده می‌شود (که هر چند افلاطون آن را ننوشته اما گفت‌و شنود سقراطی اصیلی است) سقراط در پایان این گفت‌و شنود به هیپپاس، که معلوم می‌شود آدم کودنی است می‌گوید که او در مقایسه با وی (سقراط) که هنگام ورود به خانه موجود نفرت‌آوری در انتظارش است «که پیوسته از او سؤال می‌کند، خویشاوند نزدیک اوست و در یک خانه با او زندگی می‌کند.» چقدر خوشبخت است. هیپپاس وقتی عقاید سقراط را می‌شنود از او می‌پرسد: «آیا از خود شرم ندارد که این‌گونه درباره زیبایی شیوه‌های گوناگون زندگی سخن می‌راند در حالی که پرسش‌هایش نشان می‌دهد که حتی معنای واژه زیبایی را هم نمی‌داند.» (۳۰۴). به گفته دیگر وقتی هیپپاس به خانه خود باز می‌گردد تنهاست. حتی اگر مسلماً «خودآگاهی» را از دست نمی‌دهد اما با وجود این کاری نیز انجام

نمی‌دهد که دوگانگی درون فعلیت یابد. برای سقراط، یا برای ریچارد سوم قضیه به گونه دیگری است. آنها فقط با دیگران رابطه ندارند بلکه با خویشان نیز در رابطه‌اند. و مهم در این جا آن است که آنچه یکی از آن دو «شخص دیگر» و دومی «وجدان» می‌نامند هرگز زمانی که تنها نباشند حضور ندارد، هنگامی که پس از نیمه شب شاه ریچارد به دوستان خود می‌پیوندد آن‌گاه:

«وجدان واژه‌ای بیش نیست که به کار بیعاران می‌آید و از آغاز بدان سبب ابداع شده که اینان نیرومندان را محترم بشمارند» و حتی سقراط نیز که آن همه به اجتماعات دل‌بند است باید به خانه خویش باز گردد و در آنجا تنها بماند و در تنهایی خود غرق می‌شود تا آن خود دیگر خویش را باز یابد.

من این قطعه از (نمایشنامه) ریچارد سوم را انتخاب کردم زیرا اگر شکسپیر واژه وجدان را به کار می‌برد کاربرد متداول آن را در نظر ندارد. از آن پس زبان، واژگان خودآگاهی و وجدان را از هم جدا کرد. در بعضی از زبان‌ها مانند زبان فرانسوی چنین تمایزی وجود ندارد. فرض در مورد وجدان، که ما آن را به عنوان یک مضمون اخلاقی یا حقوقی به کار می‌بریم بر این است که همیشه مانند خودآگاهی در ما حضور دارد. و فرض بر این است که وجدان به ما می‌گوید چه باید بکنیم و از چه باید پشیمان باشیم؛ و این پیش از آنکه فروغ طبیعی (Lumen naturale) یا عقل عملی کانت شود، ندایی الهی بود. برعکس، فردی که سقراط از او سخن می‌گوید در خانه سقراط است. سقراط از او هراس دارد همان‌گونه که در نمایشنامه ریچارد سوم آدمکشان از وجدان - که امر غایبی است (ناپیدا است) - می‌هراسند. وجدان مانند اندیشه پس از تجربه عملی، مانند اندیشه برانگیخته از

جنایت، در مورد ریچارد سوم یا ترس ناشی از عقیده‌ای مکتسب، در مورد سقراط و یا بالاخره هراس پیشاپیش از اندیشه‌های بعدی، در مورد آدمکشان اجیر ریچارد سوم متجلی می‌شود. وجدان برخلاف ندای الهی درون انسان یا فروغ طبیعی، هیچ فرمان اجرایی (ایجابی) نمی‌دهد - حتی شیطان (یا دیو) سقراط، که ندای الهی اوست تنها کارهایی را که او نباید انجام دهد می‌گوید. به عبارت شکسپیری «در راه انسان موانعی می‌گذارد.» آنچه سبب می‌شود که انسان از وجدان بهراسد تصور پیشاپیش از حضور گواهی است که تنها وقتی به خانه باز می‌گردد - اگر باز گردد - در انتظار اوست. جنایتکار شکسپیر می‌گوید: «هر انسانی که می‌خواهد خوب زندگی کند ... می‌کوشد بی او زندگی کند» و برای موفقیت در این امر کافی است گنه هرگز گفت و شنود صامت و در تنهایی را، که اندیشه می‌نامیم، آغاز نکنیم، هرگز به خانه خویش بازنگردیم و هرگز دست به آزمون نزنیم. این مربوط به بد بودن و خوب بودن، و یا هوشمند بودن و ابله بودن نیست. کسی که خود رابطه با خویشتن خویش ندارد (که انسان بدان وسیله هر چه انجام می‌دهد و می‌گوید آزمایش می‌کند) خلاف گویی با خود پرورش دشوار نیست. یعنی هرگز نمی‌تواند - و نمی‌خواهد - آنچه انجام داده یا گفته به بررسی بگذارد و افزون بر این ارتکاب هیچ جنایتی پریشانش نمی‌کند. زیرا مطمئن است که به سرعت آن را فراموش خواهد کرد.

اندیشه، نه در معنای تفحص یا کار تخصصی بلکه به عنوان نیاز طبیعی زندگانی انسان و فعلیت بخشیدن به دوگانگی موجود در وجود آگاه او امتیاز خاص گروه معینی نیست بلکه استعدادی همگانی است؛ وانگهی ناتوانی از اندیشیدن، امتیازی ویژه تمام انسان‌های

ناهوشمند نیست بلکه آمگانی است که همیشه وجود دارد و همگان - دانشمندان، فرهیختگان و سایر کارشناسان فکری - را کمین کرده و مانع از ارتباط شخص با خویشتن خویش است؛ و امکان و اهمیت آن را سقراط کشف کرده است. این جا مسئله بدی (بد بودن) که مذهب و ادبیات کوشش در کنار آمدن با آن را داشته‌اند مطرح نیست؛ آن چه مورد توجه ما است گناه و گناهکاران بزرگ یا شخصیت‌های منفی ادبیات نیستند که از روی میل یا کین خواهی عملی را انجام می‌دهند بلکه به کار بد و آدم‌های معمولی توجه داریم که نه شروراند و نه انگیزه‌ای برای عمل خود دارند و به این دلیل می‌توانند تا بی‌نهایت بدی کنند، همان کسانی که برخلاف شریران هرگز فاجعه شبانگاهی ندارند.

وجدان که «در راه انسان موانعی می‌گذارد» به‌ویژه شخص اندیشنده و تجربه‌اش امر فرعی است. برای جامعه به‌طور کلی، نیز جز در موارد فوریت‌دار، مسئله‌ای است حاشیه‌ای. دیدتیه به خودی خود حاصل چندانی برای جامعه ندارد. حاصل آن حتی از حاصل عطش شناخت، که جامعه از آن برای هدف‌های دیگر سود می‌جوید نیز کمتر است. ارزش نمی‌آفریند، سرانجام به «نیکی» هم پی نخواهد برد؛ قواعد پذیرفته شده رفتار انسان را تأیید نمی‌کند بلکه حتی این قواعد را مردود می‌شناسد، معنای اخلاقی و سیاسی آن تنها در لحظه‌های کمیابی از تاریخ پدید می‌آید، لحظه‌هایی که «همه چیز از هم می‌پاشد» هنگامی که «بهترین‌ها دیگر اعتقادی ندارند و بی‌قدران سرشار از شیفتگی پرشوراند».

اندیشه در این لحظه‌های حیاتی دیگر امری در حاشیه مسائل سیاسی نیست. هنگامی که همگان بدون تأمل از آنچه دیگران باور

دارند و انجام می دهند دنباله روی می کنند، آنان که می اندیشند شناخته می شوند زیرا خودداری آنها از پیوستن به دیگران آشکار می گردد و به صورت اقدامی عملی درمی آید. عنصری که اندیشه را می پالاید یعنی کار مامایی سقراط، که آثار عقاید مکتب را برملا می کند و در نتیجه آنها (ارزش ها، آیین ها، نظریه ها و حتی اعتقادات) را از بین می برد به دلیل عواقبی که دارد، سیاسی است. زیرا از بین بردن اینها تأثیر رهایی بخش بر یکی دیگر از استعدادهای انسان دارد که استعداد داوری کردن است و به حق می توان آن را سیاسی ترین توانایی ذهنی انسان دانست و آن داوری در موارد خاص است، بی آنکه آن موارد تابع قواعد کلی شوند، قواعدی که قابل آموزش دادن و آموختن اند تا جایی که می توانند عادت هایی قابل جایگزینی با عادت ها و قواعد دیگر شوند.

استعداد داوری کردن در موارد خاص (که کانت کشف کرده)، یعنی توانایی برای گفتن: «این بد است». «این زیبا است» و غیره، با توانایی اندیشیدن یکی نیست. اندیشه با ناپیداهای، با پندار چیزهای غایب سروکار دارد. داوری همیشه به چیزهای خاص و چیزهای نزدیک مربوط می شود. استعداد داوری و توانایی اندیشیدن مانند خودآگاهی و وجدان به یکدیگر پیوسته اند. اگر اندیشه یعنی دو-در-یکی گفت و شنود صامت، دوگانگی درون هویت انسان را، که با خودآگاهی سروکار دارد و لذا وجدان را به فرآورده تبعی خود تبدیل می نماید متقابلاً داوری یعنی فرآورده تبعی تأثیر رهایی بخش اندیشه نیز به اندیشه تحقق می بخشد و آن را در جهانِ ظواهر، که انسان هرگز در آن تنها نیست و بیش از آن مشغول است که بتواند بیندیشد، آشکار می نماید. تجلی یاد اندیشه، شناخت نیست بلکه توانایی تمیز نیک از

بد و زیبا از زشت است. و این توانایی می‌تواند دست‌کم برای من، لحظه‌هایی کمیاب که همه چیز آشکار است وسیله‌ای برای پیش‌بین فاجعه‌ها باشد.

یادداشت‌ها

1. Voir mon *Eichmann à Jerusalem*, Coll. Folio Gallimard, Paris.
2. Kant, note de cours publiées après sa mort, Akademie Ausgabe; vol. XVIII, n°5636.

۳. وقتی کارناپ^۱ می‌گوید که فلسفه اولی^۱ بیش از شعر «معنا ندارد» بی‌شک می‌خواهد چیزی بگوید که فلسفه اولایمان آن را تصدیق می‌کنند؛ اما ارزیابی‌های اینان نیز مانند کارناپ احتمالاً پایه در کم‌بها دادن به شعر دارد. هایدگر، که مورد ایراد کارناپ قرار می‌گیرد پاسخ می‌دهد (نه صریحاً) که اندیشه و شعر (*denken, dichten*) سخت به یکدیگر پیوسته‌اند؛ هم‌گون نیستند اما یک ریشه دارند. و ارسطو نیز که تاکنون هیچ‌کس او را متهم نکرده که جز «شعر» چیزی نگفته، همین عقیده را دارد: فلسفه و شعر به معنایی خویشاوند یکدیگراند و وزن برابر دارند (شعر = پوئیکا "*Poetica*"، b۵ و ۱۴۵۱) و نیز این ضرب‌المثل را از ویتگنشتاین^۲ داریم: «هر چه را که نمی‌توان به زبان آورد باید به سکوت برگذارش کرد.» (تراکتاتوس^۳. آخرین جمله) و اگر این را جدی بگیریم، تنها در مورد چیزی که حس نشود، صادق نیست بلکه برعکس درباره تمام چیزهای محسوس نیز صدق می‌کند. هیچ‌یک از

۱. Rudolf Carnap، (۱۸۹۱-۱۹۷۰)، منطقی (منطق‌دان) امریکایی، آلمانی تبار.-م.

۲. Ludwig Wittgenstein، (۱۸۸۹-۱۹۵۱)، منطقی بریتانیایی اتریشی تبار.-م.

۳. Tractatus، اثر مشهور ویتگنشتاین.-م.

چیزهایی از چیزهای را که می‌بینیم، می‌شنویم، یا لمس می‌کنیم نمی‌توان به شکل مناسب، با واژه‌ها بیان کرد. هنگامی که می‌گوییم «آب سرد است»، آب و سرما را آن‌گونه که به احساس ما در می‌آیند بیان نکرده‌ایم. و آیا به راستی کشف فواصل واژه‌ها، یعنی فضایی که اندیشه، و دنیای پدیدارها، دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم آن‌جا در حرکت است سرآغاز رهنمونی انسان به فلسفه و فلسفه اولی نبوده است؟ با این تفاوت که در آغاز پارمنیدس و هراکلیت فرض می‌کرده‌اند که اندیشه مانند عقل (Noûs) یا کلمه (Logos) به حقیقت خواهد انجامید، و حال آنکه در پایان تأکید بر ظاهر و لذا بر احساس و بر ابزارهایی که انسان با آنها حواس خود را پایاتر و بی‌آلایش‌تر می‌کند، جایگزین تأکید بر زبان (گفتار) شده است. کاملاً طبیعی می‌نماید که اولویت دادن به زبان به زبان ظواهر و برتری دادن به احساس به زبان اندیشه است.

۲. باید تذکر دهیم که ما همین الهام را با تمام سادگی چشم‌گیرش، در آغاز اندیشه، با اصطلاحات دو جهان یعنی جهان محسوس و جهان فرامحسوس، می‌بینیم. دموکریت گفت‌وشنود روشن کوتاهی دارد بین روان، که اندام فرامحسوس است، با حواس. آنچه حواس درمی‌یابند اوهامی بیش نیستند؛ می‌گوید: «روان گفت: محسوسات به تناسب شرایط جسمانی ما تغییر می‌کنند؛ شیرینی، تلخی، رنگ ... بر پایه قراردادی انسانی (Nomô) وجود دارند نه براساس واقعیت طبیعی (Physei) پشت ظواهر.» و حواس در پاسخ می‌گویند: «ای روان بینوا، پس از آن که گواهی‌ها ما را (آنچه را که می‌توان به آن اعتماد داشت "episteis") به عاریت گرفتی، اکنون می‌خواهی ما را از میان برداری؟ شکست ما، سقوط تو خواهد بود.» (B۹ و B۱۲۵) به بیان دیگر، از آن هنگام که تعادل متزلزل و همیشه مورد تهدید دو جهان از دست برود، خواه «جهان واقعی»، «جهان ظاهر» را از میان بردارد یا برعکس، چهارچوب مرجع جهت‌یابی اندیشه ما از هم خواهد پاشید و به این بیان به نظر نمی‌رسد که دیگر هیچ چیز معنای درخور توجهی داشته باشد.

5. *Critique de la raison Pure*, BXXX.

6. *Akademie Asgabe*, vol, XVIII, n°4849.

7. *Akademie Ausgabe*, vol XVI, n°6900.

۸. اوگوستین^۱ در اثر خود به نام در باب تثلیث (کتاب ۱۱) تغییری را که در یک امر محسوس باید رخ دهد تا بتواند موضوع اندیشه شود به شیوه‌ای بسیار روشن تشریح می‌کند. دریافت‌های حواس (محسوسات) – «دید برونی، که وقتی انسان به وسیله حواس آگاهی از جرمی محسوس به دست می‌آورد، حاصل می‌شود – «دید درونی همانندی» در پی دارد که تصویری است برای حاضرکردن «جرم غایب». این تصویر که نمایانگر چیز غایبی است در اندیشه باقی می‌ماند و موضوعی برای آن می‌شود و هنگامی که انسان به اراده آن را به یاد سپرد «دید در اندیشه» می‌شود و به این سبب «آنچه در یاد می‌ماند» یعنی نمایانگر، باید «یک چیز باشد و یک چیز وقتی رخ می‌نماید که ما (آن را) به یاد آوریم» (فصل ۳). بدین سان «آنچه در حافظه نهفته و نگهداری می‌شود یک چیز و آنچه در اندیشه کسی که به یاد می‌آورد ثبت شده، چیزی دیگر است.» (فصل ۸). اوگوستین می‌داند که اندیشه «از این هم جلوتر می‌رود» و از قلمرو تخیل در می‌گذرد، از آن جمله هنگامی که خرد انسان اعداد را بی‌پایان اعلام می‌کند، که هنوز هیچ اندیشه‌ای تجسمی از آن در هیئت اشیاء مادی نداشته است، یا «می‌گوید که ذرات تا بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند» (فصل ۱۸). ظاهراً اوگوستین به این ترتیب به ما می‌فهماند که ممکن است خرد به چیزی توجه کند که مطلقاً غایب است تنها به این دلیل که روان به یاری تخیل و نمایانگرهایش می‌داند که چگونه چیزی را که غایب است حاضر کند و چگونه با خاطره یعنی با اندیشه بر این غایب‌ها چیره شود.

9. *Introduction à la métaphysique*, trad, G, Kahn, Paris, Gallimard, 1958, p. 25.

10. Kant, *Akademie Ausgabe*, vol XVII, N°5019 et 5036.

11. *Phedon*, 46. et Diogène Laërce, 7.21.

12. Je paraphrase le passage 3416-343a.

۱. Saint Augustin (۴۳۰-۴۵۴)؛ دین‌پژوه، فیلسوف، عالم علم اخلاق، اسقف هیپون از آباء مشهور کلیسای مسیحیت. -م.

13. *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939.

14. Diehl, fragment 16.

15. *Ménon*, 80.

16. *Les Mémorables*, IV. vi. 15 et IV. iv. 9.

۱۷. سقراط در این جا نیز، مانند سایر نکات، در دفاعیه (آپولوجیا) تقریباً خلاف مطالبی را می‌گوید که افلاطون در «دفاعیه/اصلاحی» و رساله فدون از دهان او نقل می‌کند. در مورد نخست توضیح می‌دهد که چرا باید زنده بماند و به‌طور ضمنی می‌گوید که به چه دلیل از مرگ بیم ندارد در حالی که زندگی برایش «بسیار گرانبها» است؛ در دومی تمام تأکیدش بر این است که زندگانی رنجباری داشته و مرگ برایش خوشبختی است.

18. *Le Sophiste*, 258.

19. *Xénophon, op. cit.*, IV. iii. 14.

20. *Apologie de Socrate*, 30 et 38.

21. *Lysis*. 204 b-c.

22. Dans *L'oraison funébre*, Thucydide, II. 40.

23. *Symposium*, 177.

۲۴. در این جا من تنها استنباط دمکراتیک را نقل می‌کنم زیرا او معاصر سقراط بود. او کلمه (Logos) یا زبان را مانند «سایه» عمل دانست که برای تمیز بین واقعیت‌ها از مظاهر ساده به کار می‌رود؛ همچنین می‌گوید «باید از سخن گفتن درباره اعمال بد پرهیز کرد.» می‌توان گفت بدین سان آنها را از سایه‌هاشان یعنی از مظاهرشان بی‌بهره می‌کنیم (نگاه کنید به قطعه‌های ۱۵۴ و ۱۹) و بدی را، با جهل بر آن به یک ظاهر ساده بدل می‌نماییم.

25. *Le Sophiste*, 25d-Voir Martin Heidegger, *Questions I*, "Identité et différence" pp. 258-259

26. *Théétète*, 189^e, et *Le Sophiste*, 236^e.

27. *Richard III*, trad. de François-Victor Huga, GF, Paris, 1964.