



حيات ذهن

جلد اول: تفكر

هانا آرنه

ترجمة مسعود عليا



حيات ذهن

آدمی هیچ‌گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی‌دهد
اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه زمانی که با
خوشتن به سر می‌برد از تنهایی لاف‌نکرده است.
کاتو

هر کدام از ما شبیه کسی هستیم که در خواب چیزهایی می‌بیند
و می‌پندارد که به تمام و کمال دانای آن‌هاست؛ آن‌گاه
بیدار می‌شود و می‌بیند که هیچ نمی‌داند.
افلاطون، مرد میامی

Arcadi, Hannah

سرشناسه: آرنت، هانا، ۱۹۰۶-۱۹۷۵م.

عنوان و نام پدیدآور: حیات ذهن / هانا آرنت؛ ترجمه مسعود علیا.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: ۳۲۴ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۰۰۲-۱

وضعیت فهرست‌نویسی: لیا

یادداشت: عنوان اصلی: The life of the mind, c 1981.

منابع: ج. ۱. تفکر

موضوع: فلسفه

شماره افزودن: علیا، مسعود، ۱۳۵۴، مترجم

ردیفی کنگره: ۱۳۹۱ ج ۹ B۲۹/۱۲

ردیفی دیویی: ۱۱۰

شماره کتابشناسی ملی: ۲۸۲۶۱۶۳

حیات ذہن

جلد اول

تفکر

ہانا آرنٹ

ترجمہ مسعود علیا



فهرست

یادداشت مترجم..... ۷

یادداشت ویراستار..... ۹

جلد اول: تفکر

درآمد..... ۱۵

یادداشت‌ها..... ۳۳

۱: نمود..... ۳۷

۱. سرشت پدیداری جهان..... ۳۷

۲. بود (حقیقی) و نمود (صرف): نظریهٔ دو جهان..... ۴۳

۳. ولرونه شدن سلسله‌مراتب متافیزیکی: ارزش سطح..... ۴۷

۴. بدن و نفس؛ نفس و ذهن..... ۵۳

۵. نمود و صورت ظاهر..... ۶۲

۶. من اندیشنده و خود: کانت..... ۶۶

۷. واقعیت و من اندیشنده: شک دکارتی و حس مشترک..... ۷۳

۸. علم و حس مشترک: تمایز نهادن کانت میان دریافت و عقل؛

حقیقت و معنا..... ۸۴

- یادداشت‌ها..... ۱۰۰
- ۲: فعالیت‌های ذهنی در جهانی از نمودها..... ۱۰۷
۹. دیپلرنایذیری و کناره‌گیری..... ۱۰۷
۱۰. نبرد داخلی بین تفکر و حس مشترک..... ۱۲۲
۱۱. تفکر و عمل: ناظران..... ۱۳۸
۱۲. زبان و استعاره..... ۱۴۶
۱۳. استعاره و آنچه ناگفتی است..... ۱۶۲
- یادداشت‌ها..... ۱۸۳
- ۳: چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد؟..... ۱۹۳
۱۴. مفروضات پیشا‌فلسفی فلسفه یونانی..... ۱۹۳
۱۵. پاسخ افلاطون و پژوهش‌های آن..... ۲۱۰
۱۶. پاسخ رومی..... ۲۲۳
۱۷. پاسخ سقراط..... ۲۳۴
۱۸. دو-تن-در-یک-تن..... ۲۶۳
- یادداشت‌ها..... ۲۸۲
- ۴: هنگامی که تفکر می‌کنیم، کجا هستیم؟..... ۲۹۱
۱۹. «گاهی می‌اندیشم و گاهی هستم» (والری): ناکجا..... ۲۹۱
۲۰. شکاف میان گذشته و آینده: اکنون پایدار..... ۲۹۸
۲۱. پی‌نوشت..... ۳۱۲
- یادداشت‌ها..... ۳۱۷
- نمایه..... ۳۱۹

یادداشت مترجم

در یادداشت کوتاهی که ترجمه فارسی وضع بشر با آن آغاز شده است،^۱ اشاره کرده‌ام به جای خالی ترجمه کتاب دیگری از آرنست به نام حیات ذهن که بسیاری آن را واپسین اثر فلسفی مهم او می‌دانند. خوشحالم که اکنون توانسته‌ام با ترجمه جلد اول این کتاب لااقل بخشی از این غیاب را به حضور درآورم و امکان مواجهه خوانندگان پیش‌تری را با این اثر فراهم کنم.

آرنست طرح حیات ذهن را در قالب سه جلد ریخت: «تفکر»، «اراده» و «داوری» - سه جلوه مهم حیات ذهن که، به تعبیر الیزابت یانگ - بروئل، «جمهوری ذهن» را تشکیل می‌دهند. متأسفانه، مرگ آرنست در سال ۱۹۷۵، مجال اتمام این طرح را از او گرفت. آرنست در این هنگام دو جلد نخست را به پایان رسانده بود (که پس از مرگش در سال ۱۹۷۸ به طبع رسیدند)، ولی از جلد سوم چیزی جز یادداشت‌هایی در کار نبود (این یادداشت‌ها در انتهای جلد دوم آمده است). گفته‌اند که «درست پس از مرگ آرنست»، نخستین صفحه جلد سوم «در ماشین تحریر او یافت شد، که فقط حاوی عنوان نوشته و دو سرلوحه از سیسرون و گوته بود».^۲ با این حال، در جلدهای اول و دوم

۱. هانا آرنست، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۰.

۲. لی بردشا، ظفۀ بیاسی هانا آرنست، ترجمه خشایار دیبیمی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱.

کتاب اشاره‌هایی به داوری هست که با عنایت به آن‌ها می‌توان تا حدودی از چند و چون این مفهوم نزد او باخبر شد. در همین حال، چنان‌که اشاره کرده‌اند، کتاب دیگری از آرنت به نام درسگفتارهایی در باره فلسفه سیاسی کانت^۱ به اعتباری و تا حدودی در حکم جلد سوم حیات ذهن است.

حیات ذهن و وضع بشر دو اثر فلسفی‌تر آرنت محسوب می‌شوند که هر کدام عمدتاً با وجهی از مسئله نظر و عمل سروکار دارند. اگر در وضع بشر دغدغه آرنت کاوش در زندگی و قف عمل (*vita activa*) است، در حیات ذهن به حیطة نظر و قوای ذهن می‌پردازد و در این میان کار را با کاوش در قوه تفکر آغاز می‌کند که ترجمه دستاورد این کاوش را پیش رو دارید. امیدوارم ترجمه جلد دوم نیز به‌زودی از پس این جلد منتشر شود.

یادداشت ویراستار

به عنوان کسی که دوست و وصی آثار آرنست بوده است، توفیق آن را داشته‌ام که مقدمات انتشار جیات ذهن را فراهم کنم. در سال ۱۹۷۳ تفکر [جلد اول کتاب] به شکلی موجزتر [از آنچه اکنون می‌خوانید] در قالب درسگفتارهای گیفورد^۱ در دانشگاه آبردین^۲، در اختیار مخاطبان قرار گرفت و در سال ۱۹۷۴ نیز بخش اول اراده [جلد دوم کتاب] به همین روال به سمع مخاطبان رسید. در سال‌های ۱۹۷۴-۵ و ۱۹۷۵ هم تفکر و هم اراده در قالب درسگفتارهایی در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی واقع در نیویورک، باز هم به شکلی موجزتر در اختیار مخاطبان قرار گرفت. تاریخچه این اثر و آماده‌سازی آن برای انتشار در مؤخره ویراستار که در انتهای جلد دوم آمده است نقل خواهد شد. جلد دوم مشتمل بر پیوستی است در باره داوری که برگرفته از درسگفتاری است در باره فلسفه سیاسی کانت که در سال ۱۹۷۰ در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی ایراد شد.

به نیابت از هانا آرنست مراتب سپاسم را به پروفیسور آرچیبالد ورنهم^۳ و پروفیسور رابرت کراس^۴، استادان دانشگاه آبردین، و نیز خانم ورنهم و خانم کراس بابت مرحمت و مهمان‌نوازی‌شان در ایامی که او برای ایراد

1. Gifford Lectures

2. University of Aberdeen

3. Archibald Wernham

4. Robert Cross

در سگفتارهای گیفورد در آنجا حضور داشت تقدیم می‌دارم. همچنین، از طرف آرنت سپاسگزار شورای عالی دانشگاه هستم که دعوت‌کنندهٔ او بود. در مقام ویراستار کتاب، در درجهٔ اول از جرّوم کون،^۱ دستیار آموزشی دکتر آرنت در مدرسهٔ جدید پژوهش اجتماعی، بابت یاری بی‌وقفه‌اش در رفع و رجوع برخی مسائل دشوارِ مربوط به متن و همین‌طور به دلیل جدیت و دقتش در پیدا کردن منابع ارجاعات و واریسی ارجاعات سپاسگزارم. همچنین، از او و لری می^۲ بابت تهیهٔ نمایهٔ قدردانی می‌کنم. از مارگو وِسکوسی^۳ نیز به دلیل صبر و حوصلهٔ قدیس‌وارش در حروفچینی مجدد دست‌نوشته‌ای که به شدت روی آن کار شده بود و کلمات و جملات بسیاری با دستخط‌های گوناگون این‌جا و آن‌جا و بین سطرها در آن گنجانده شده بود، و نیز بابت پیگیری امور مربوط به آماده‌سازی کتاب، فوق‌العاده سپاسگزارم. از همسر او آنتونی وِسکوسی به پاس قرض دادن کتاب‌های درسی دانشگاهی‌اش که واریسی برخی نقل قول‌های نامشخص را بسیار آسان کرد قدردانی می‌کنم. از همسر جیمز وست^۴ به دلیل ثروت بادآوردهٔ کتاب‌های درسی دانشگاهش در زمینهٔ فلسفه و همین‌طور به دلیل حی و حاضر بودنش برای گفتگو در بارهٔ دست‌نوشته و دشواری‌های گاه و بی‌گاه آن تشکر می‌کنم. همچنین، بابت قاطعیتی که در گشودن چند گره در طرح کلی و آرایش مجلدات این کتاب به خرج داد از او قدردانی می‌کنم. از لوت کولر،^۵ که او نیز در کنار من وصی آرنت است، به جهت این که کتاب‌های مرتبط را از کتابخانهٔ هانا آرنت در اختیار ویراستاران انتشارات نهاد و همین‌طور بابت مساعدت و اخلاص تمام‌عیارش تشکر می‌کنم. سپاس فراوانم نثار رابرت لیتون^۶ و کارکنان او در هارکورت بریس یووانوویچ^۷ به دلیل زحمات و ذکاوت فراوانی

1. Jerome Kohn

2. Larry May

3. Margo Viscusi

4. James West

5. Lotte Köhler

6. Robert Leighton

7. Harcourt Brace Jovanovich

که صرف دست‌نوشته این اثر کرده‌اند و از حد کار معمول آماده‌سازی کتاب بسیار فراتر است. از ویلیام یووانوویچ بابت علاقه شخصی همیشگی‌اش به جات ذهن صمیمانه قدردانی می‌کنم، علاقه‌ای که حضور او در سه جلسه از درسگفتارهای گیفورد در آپردین پیشاپیش بر آن گواهی می‌داد. هانا آرنت برای او خیلی بیش‌تر از یک «نویسنده» بود. از آن طرف هم آرنت نه فقط دوستی او بلکه اظهارنظرها و بینش‌های تقادانه‌اش را نیز در باره متن خویش ارج می‌نهاد. از زمان مرگ آرنت، ویلیام یووانوویچ با خواندن دقیق متن ویرایش‌شده و با پیشنهادهایش برای استفاده کردن از مطالب مربوط به داوری در سخنرانی‌های آرنت در باره کانت، مایه تشویق و دلگرمی من بوده است. گذشته از این، او با رضا و رغبت در کار پرزحمت تصمیم‌گیری در باره برخی نکات جزئی در کنار نکات مهم‌تر سهیم شد. همچنین، باید از دوستانم استنلی گِیست^۱ و جوزف فرانک^۲ به دلیل در دسترس بودنشان برای مشورت در باره مسائل زبانی متن سپاسگزاری کنم. همین‌طور از دوستم ورنر اشتمانز^۳ در مؤسسه گوته واقع در پاریس به دلیل کمکش در [حل مسائل مربوط به کلمات و عبارات] آلمانی قدردانی می‌کنم. سپاسگزارم از نیوورکر که تفکر را با چند تغییر جزئی منتشر کرده است؛ قدردان ویلیام شاون^۴ هستم به دلیل واکنش گرمش به دست‌نوشته که آرنت، اگر بود، از آن بسیار خرسند می‌شد. در آخر، و بیش از همه، از آرنت بابت این که افتخار تدوین کتابش را به من داد سپاسگزاری می‌کنم.

مری مکاریتی

1. Stanley Geist

2. Joseph Frank

3. Werner Stemans

4. William Shown

جلد اول

تفکر

تفکر، به مانند علوم مایه شناخت نمی‌شود.
تفکر، حکمت عملی قابل استفاده پدید نمی‌آورد.
تفکر معماهای عالم را حل نمی‌کند.
تفکر مستقیماً قدرت عمل به ما نمی‌بخشد.
مارتین هایدگر

درآمد

حیات ذهن، عنوانی که برای این مجموعه درسگفتار برگزیده‌ام، طنینی پرطمطراق دارد، و سخن گفتن در باره تفکر برایم به قدری گستاخانه به نظر می‌رسد که احساس می‌کنم باید کار را بیش‌تر با توجیه^۱ آغاز کنم تا با دفاع.^۲ البته برای خود این موضوع، مخصوصاً در چارچوب مقام والایی که درسگفتارهای گیفورد اساساً دارد، توجیهی لازم نیست. آنچه نگرانم می‌کند این است که من به سراغ این موضوع می‌روم، زیرا «فیلسوف» بودن یا به حساب آمدن در شمار کسانی که کانت، با طنز و تعریض، آن‌ها را *Denker Von Gewerbe* (متفکران حرفه‌ای) می‌نامید^(۱) نه ادعای من است و نه خواست و آرزوی من. پس سؤال این است که آیا نمی‌بایست این مسائل را به اهل فن واگذارم؛ و پاسخ این سؤال باید معلوم بدارد که چه چیزی باعث شد به جای آنکه این مطالب نسبتاً هول‌آور را به حال خود بگذارم، خطر کنم و از حیطه‌های نسبتاً بی‌خطر علوم سیاسی و نظریه سیاسی به سراغ آن‌ها بروم. به‌واقع، دلمشغولی من به فعالیت‌های ذهنی دو منشأ کمابیش متفاوت

1. justification

2. apology

دارد. انگیزه درجه اول آن حضورم در دادگاه آیشمان در اورشلیم بود.^۱ در گزارشی که از این دادگاه نوشتم^(۲) از «ابتدال [با پیش‌پافتادگی] شر»^۲ سخن به میان آوردم. در پس این عبارت، نظریه یا آموزه‌ای را مراد نکرده بودم، هر چند به نحو مبهمی به این واقعیت واقف بودم که مفهوم ابتدال شر مغایر با سنت فکری ما - اعم از ادبی، الهیاتی یا فلسفی - در باره پدیده شر است. به ما چنین آموخته‌اند که شر امری اهریمنی است؛ تجسد آن شیطان است، «صاعقه‌ای که از آسمان نازل می‌شود» (انجیل لوقا ۱۰: ۱۸)، یا لوکیفر،^۳ فرشته هبوط کرده («شیطان نیز فرشته‌ای است» - او نامونو^۴) که گناهش کبر و غرور است («متکبر همچون لوکیفر»)، یعنی آن فخری (superbia) که تنها سرآمدان لایق آنند: آن‌ها نمی‌خواهند خادم خداوند باشند، بلکه می‌خواهند همانند او باشند. به ما گفته‌اند که شریران از روی حسد عمل می‌کنند؛ این حسد ممکن است بغض و کینه‌ای باشد ناشی از خوب نبودن آن هم بدون این که خطایی از خود شخص سر زده باشد (ریچارد سوم) یا ممکن است حسد قایل باشد که هایل برادرش را کشت زیرا «خداوند هایل و پیشکش او را به عین عنایت نگریسته بود اما به قایل و پیشکش او اعتنایی نکرده بود». این نیز ممکن است که انگیزه شریران ضعف باشد (مکبث)؛ یا، برعکس، نفرت پرزوری که شرارت از خوبی محض دارد (نفرت یا گو^۵) که می‌گفت «از مغربی نفرت دارم: انگیزه من از صمیم دل است»؛ نفرت کلاگرت^۶ از معصومیت

۱. Eichmann: یکی از افسران اس‌اس که نقش مهمی در پاکسازی نژادی به دست نازی‌ها داشت و بعد از جنگ در سال ۱۹۶۰ دستگیر و در سال ۱۹۶۱ محاکمه شد. - م.

2. banality of evil

۳. Lucifer: «[لاتین] «نورآور» نام لاتینی زهره به عنوان ستاره صبح. در فارسی به صورت (مأخوذ از فرانسوی) لوسیفر هم آمده است... بعدها لوکیفر یا لوسیفر در زبان‌های اروپایی معنی شیطان یافت.» (دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب.)

۴. [Miguel de] Unamuno: فیلسوف و نویسنده اسپانیایی (۱۸۶۲-۱۹۳۶). - م.

۵. Iago: شخصیت شریر نمایشنامه اکتلو، اثر شکسپیر. - م.

6. Claggart

«بربرگونه» بیلی باد،^۱ نفرتی که ملویل آن را «تباهی برخاسته از طبع و سرشت» می خواند) یا طمع، «ریشه تمامی شرور» (*Radix omnium malorum cupiditas*). با این حال، چیزی که من با آن مواجه شدم کاملاً از نوعی دیگر و با وجود این مسلماً واقعی بود. نظر من به کم مایگی و حالت سطحی بودن در کننده کردار جلب شد که باعث می شد او نتواند شربی چون و چرای کردارهایش را به هیچ روی تا سطح عمیق تر ریشه ها یا انگیزه ها [ی آنها] دنبال کند. آن کردارها کردارهایی هولناک بودند، اما کننده آنها - لااقل آن کننده بسیار واقعی که آن زمان محاکمه می شد - انسانی کاملاً عادی و معمولی بود، نه اهریمنی و نه هیولاوار. هیچ نشانی از اعتقادات ایدئولوژیک راسخ یا انگیزه های خاص در او نبود. و یگانه خصوصیت درخور توجهی که می شد در رفتار گذشته او و نیز در رفتارش به هنگام محاکمه و در تمام مدت بازجویی پلیس از او پیش از محاکمه، پیدا کرد خصوصیتی کاملاً سلبی بود: آن خصوصیت نه حماقت بلکه بی فکری^۲ بود. در فضای روالها و تشریفات دادگاه و زندان اسرائیل او به همان شکلی عمل می کرد که در دوران حکومت نازی ها عمل کرده بود، اما وقتی با اوضاع و احوالی مواجه شد که این قبیل روالها و تشریفات عادی برای آن وجود نداشت، در مانده شد و زبان آکنده از کلیشه اش در جایگاه شهود نوعی مضحکه موحش به راه انداخت، همچنان که به وضوح در زندگی رسمی اش به راه انداخته بود. کلیشه ها، عبارت های پیش پا افتاده، چسبیدن به آداب قراردادی و رایج بیان و رفتار، کارکردی دارند که از لحاظ اجتماعی باز شناخته شده است: آنها از ما در برابر واقعیت، یعنی در مقابل توجه متفکرانه ای که همه رویدادها و امور واقع به موجب وجودشان از ما می طلبند، محافظت می کنند. اگر در همه حال این طلب را

۱. *Billy Budd* یکی از شخصیت های رمانی به همین نام اثر هرمان ملویل (*Herman Melville*) نویسنده آمریکایی (۱۸۱۹-۱۸۹۱). - م.

اجابت می‌کردیم، دیری نمی‌گذشت که از پا می‌افتادیم؛ آیشمان فقط از این لحاظ با ما فرق داشت که معلوم بود چنین طلبی را اصلاً نمی‌شناسد.

همین غیاب تفکر بود که علاقه‌مرا برانگیخت - غیابی که تجربه‌ای است بسیار عادی در زندگی روزمره‌ما که در آن تقریباً هیچ وقتی برای ایستادن و فکر کردن نداریم، چه رسد به این‌که تمایلی به این کار داشته باشیم. آیا بدکاری (گناهانی که از نوع ارتکاب فعل^۱ اند و همین‌طور گناهانی که از نوع ترک فعل^۲ اند) نه فقط در نبود «انگیزه‌های پست» (تعیری که قانون در مورد آن‌ها به کار می‌برد) بلکه در نبود هرگونه انگیزه‌ای، هرگونه محرک خاص علاقه یا اراده، امکان‌پذیر است؟ آیا شرارت، به هر صورتی که تعریفش کنیم، همین «جزم کردن عزم خویش بر شریر بودن»، شرطی لازم برای بدکاری نیست؟ آیا ممکن است مسئله خیر و شر، قوه تشخیص درست از نادرست در وجودمان، با قوه تفکر ما مرتبط باشد؟ بی‌تردید نه به این معنا که تفکر هرآینه بتواند کردار خیر حاصل آورد، آن‌چنان‌که گویی «فضیلت را می‌توان تعلیم داد» و یاد گرفت - تنها عادات و آداب را می‌توان تعلیم داد، و ما خیلی خوب می‌دانیم که آن‌ها با چه سرعت هشداردهنده‌ای از یاد زوده و فراموش می‌شوند وقتی که اوضاع و احوالی تازه دگرگونی آداب و رسوم و الگوهای رفتاری را اقتضا می‌کنند. (این واقعیت که ما به‌طور معمول مسائل مربوط به خیر و شر را در درس‌های «اخلاق» یا «اخلاق‌شناسی» بررسی می‌کنیم، می‌تواند حاکی از آن باشد که دانش ما در باره آن‌ها چقدر اندک است، زیرا کلمه *morals* «اخلاق» مأخوذ از *mores* و کلمه *ethics* «اخلاق‌شناسی» مأخوذ از *ethos* است که به ترتیب کلماتی لاتین و یونانی به معنای آداب و رسوم و خوی و عادتند؛ کلمه لاتین قواعد رفتار را تداعی می‌کند، حال آن‌که [مدلول] کلمه یونانی، مثل «عادات» (*habits*) ما، برخاسته از محیط و زیستگاه (*habitat*) است.) آن

1. commission

2. omission

شکل از غیاب تفکر که من با آن مواجه شدم نه حاصل فراموشی آداب و عادات - قاعداً آداب و عادات خوب - بود و نه مولود حماقت به معنای نداشتن توانایی فهم و درک - نه حتی به معنای «حماقت اخلاقی»، زیرا در مواردی هم که ربطی به تصمیم‌ها یا مسائل وجدانی به اصطلاح اخلاقی نداشت همان‌قدر مشهود بود.

پرسی که خود را تحمیل کرد از این قرار بود: آیا فعالیت تفکر بما هو تفکر، عادت بررسی هر آنچه پیش می‌آید یا جلب توجه می‌کند، قطع نظر از نتایج و محتوای خاص [آن] می‌تواند در زمره شرایطی باشد که موجب می‌شوند انسان‌ها از بدکاری پرهیزند یا حتی عملاً آن‌ها را در برابر بدکاری «شرطی می‌کنند»؟ (در هر حال، خود کلمه «con-science» [وجدان] تا جایی که به معنای «با خود و به خود دانستن»^۱ است - نوعی دانستن که در هر گونه روند تفکر فعلیت پیدا می‌کند - ناظر به همین سمت و سوست.) و آیا این فرضیه را هر آنچه در باره وجدان می‌دانیم تقویت نمی‌کند - یعنی این‌که «وجدان آسوده» چیزی است که معمولاً تنها بدان، جانیان و امثال آن‌ها، از آن بهره‌مند می‌شوند و حال آن‌که تنها «خویان» می‌توانند «وجدانی ناآرام» داشته باشند؟ به بیانی دیگر و به زبان کاتسی: بعد از این که تحت تأثیر واقعی قرار گرفتم که خواه‌ناخواه «باعث شد مفهومی را در اختیار داشته باشم» (ابتدال شس)، نتوانستم مانع طرح پرسش ناظر به حق (quaestio juris) شوم و از خود پرسیم «به چه حقی آن را در اختیار گرفتم و از آن استفاده کردم».^(۳)

پس ابتدا محاکمه آیشمان بود که مرا به این موضوع علاقه‌مند کرد. عامل برانگیزنده دوم این بود که آن مسائل اخلاقی، مسائلی برخاسته از تجربه واقعی و خلاف جهت حکمت اعصار - نه فقط خلاف جهت پاسخ‌های مستی‌گوناگونی که «اخلاق‌شناسی»، شاخه‌ای از فلسفه، برای مسئله شر به دست

1. to know with and by myself

داده است، بلکه علاوه بر آن خلاف سمت و سوی پاسخ‌های بزرگ‌تری که فلسفه برای پرسش بسیار کم‌تر مبرم چستی تفکر مهیا دارد. توانست در من تردیدهایی را زنده کند که از زمان به پایان رساندن پژوهشی در باب آنچه ناشرم، خردمندانه، آن را «وضع بشر» نامید ولی خودم آن را به وجهی فروتنانه‌تر کاوشی در باره «زندگی وقف عمل» (The Vita Activa) در نظر گرفته بودم آزارم داده بود. [در آن کتاب] سر و کار من با مسئله عمل، دیرینه‌ترین دغدغه نظریه سیاسی، بود و چیزی که همواره مرا در باره آن به زحمت انداخته بود این بود که خود اصطلاحی که من برای تأملاتم در این باب اختیار کرده بودم، یعنی اصطلاح زندگی وقف عمل، ساخته کسانی بود که خود را وقف طریقه نظری زندگی کرده بودند و همه انواع زندگی را از همان منظر نظاره می‌کردند.

از آن منظر، طریقه عملی زندگی، «پرزحمت» است و طریقه نظری زندگی، آرامش و سکون محض است؛ آن یک در انظار عموم جریان دارد و این یک در «صحرا»؛ طریقه عملی زندگی، وقف «احتیاج همایه خویش» است و طریقه نظری زندگی وقف «دیدار خداوند»^۱:

Due sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.

در این جا، از یک نویسنده^(۲) قرون وسطایی که در قرن دوازدهم به سر می‌برد نقل قول کرده‌ام، آن هم کمابیش بدون گزینش خاصی، زیرا این تصور که نظر^۲ برترین حالت ذهن است قدمتی به اندازه عمر فلسفه غرب دارد. کار فعالیت تفکر – به گفته افلاطون، آن گفتگوی خاموشی که با خودمان می‌کنیم – تنها این است که دیدگان ذهن [یا نفس] را می‌گشاید، و حتی نوس (nous) ارسطویی، ارغنون یا ابزار است برای دیدن و نگریستن حقیقت. به عبارت

1. vision of God

2. contemplation

دیگر، مقصد و متهای تفکر، نظر است، و نظر نه از جنس فعل بلکه از جنس انفعال است؛ نظر، جایی است که در آن فعالیت ذهنی باز می‌ایستد. مطابق سنت‌های دوران مسیحی، در آن زمان که فلسفه خادمه الهیات شده بود، تفکر به صورت تأمل درآمد، و تأمل نیز دیگر بار به نظر انجامید، به نوعی حالت خجسته نفس که در آن ذهن دیگر برای شناخت و فراچنگ آوردن حقیقت دست پیش نمی‌برد، بلکه، چشم‌انتظار حالتی مستقبل، آن را موقتاً در شهود دریافت می‌کرد (دکارت، همان‌طور که از او انتظار می‌رفت، هنوز تحت تأثیر همین سنت، رساله‌ای را که در آن دست به کار اثبات وجود خداوند شد تأملات^۱ نامید.) با ظهور عصر مدرن، تفکر عمدتاً خادمه معرفت منظم شد؛ و با آنکه تفکر، به تبعیت از این باور اسلامی مدرنیته که من تنها آن چیزی را می‌توانم بشناسم که خود می‌سازم، در آن هنگام به شدت فعال شد، اما ریاضیات - نمونه‌ی اعلی و تمام‌عیار علوم غیر تجربی که در آن به نظر می‌رسد ذهن با خودش بازی می‌کند - بود که علم‌العلوم از آب درآمد آن هم به واسطه این که کلید آن قوانین طبیعت و عالم را که در پس پرده نمودها پنهانند در دست می‌گذاشت. اگر برای افلاطون این مطلب بدیهی بود که دیده نادیدنی نفس ارغنون با ابزار نظاره حقیقت نادیدنی آن هم یا قطعیت معرفت است، آنچه برای دکارت - در آن شب معروف «مکاشفه» اش - بدیهی شد این بود که «میان قوانین طبیعت [که در پس پرده نمودها و ادراکات حسی گمراه‌کننده، نهانند]^۲ و قوانین ریاضیات، مطابقتی اساسی هست»؛^(۵) به عبارت دیگر، میان قوانین تفکر استدلالی در بالاترین و انتزاعی‌ترین سطح و قوانین مربوط به هر آنچه در پس نمود محض در طبیعت نهفته است. همچنین، دکارت به واقع باور داشت که با این نوع تفکر، با آنچه هابز «محاسبه نتایج» می‌نامید، قادر است به معرفت یقینی در باره وجود خداوند، ماهیت نفس و موضوعاتی از این قبیل دست پیدا کند.

1. Méditations

۲. افزوده متن اصلی. - م.

چیزی که در زندگی وقف عمل (Vita Activa) توجه مرا به خود جلب کرد این بود که انگارهٔ ضد آن، یعنی خاموشی کامل در زندگی وقف نظر (Vita Contemplativa) به قدری فراگیر بود که در قیاس با این سکون و خاموشی، همهٔ تفاوت‌های دیگر بین فعالیت‌های گوناگون در زندگی وقف عمل، رنگ می‌باختند. در مقایسه با این سکون و سکوت، دیگر اهمیتی نداشت که زحمت می‌کشیدید و زمین را زیر کشت می‌بردید، یا کار می‌کردید و اشیایی برای استفاده و مصرف می‌ساختید، یا همراه با دیگران عمل می‌کردید. حتی مارکس، که مسئلهٔ عمل در آثار و اندیشه‌اش جایگاهی بسیار مهم دارد، اصطلاح 'پراکسیس' را صرفاً به معنای 'آنچه انسان می‌کند' در برابر 'آنچه انسان می‌اندیشد' (۶) به کار می‌برد. با این حال، واقف بودم که می‌توان از منظری کاملاً متفاوت به این مسئله نظر کرد، و برای آنکه اشاره‌ای به تردیدهایم کرده باشم، این پژوهش در باب زندگی وقف عمل را با جملهٔ غربی به پایان بردم که سیرون به کاتو نسبت داده است: «آدمی هیچ گاه به اندازهٔ وقتی که عملی انجام نمی‌دهد اهل عمل نیست، و هرگز به اندازهٔ زمانی که با خویشتن به سر می‌برد از تنهایی فاصله نگرفته است.» (۷)

(Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.)

اگر فرض کنیم که کاتو درست می‌گفت، آن گاه این پرسش‌ها آشکارا سر بر می‌آورند: وقتی غیر از فکر کردن کاری نمی‌کنیم چه «می‌کنیم»؟ ما که معمولاً هموعانمان همیشه دور و برمان را گرفته‌اند، وقتی با هیچ کس جز خودمان نیستیم، کجا هستیم؟

روشن است که طرح چنین پرسش‌هایی مشکلات خاص خودش را دارد. در بادی امر این‌طور به نظر می‌رسد که آن‌ها به چیزی تعلق دارند که «فلسفه» یا «متافیزیک» نامیده می‌شد، در اصطلاح و دو حیطة پژوهش که - همه

می دانیم - بدانام شده‌اند. اگر این قضیه صرفاً به حملات تحصیل‌گرایانه^۱ و نوتحصیل‌گرایانه مدرن مربوط می‌شد، شاید لزومی نداشت که دلمشغول آن شویم. حکم کارناپ^۲ مبتنی بر این که متافیزیک را باید همچون شعر تلقی کرد بی‌تردید نقطه‌مقابل ادعاهایی است که اهل متافیزیک معمولاً طرح می‌کنند؛ اما این ادعاها، همچون ارزشگذاری خود کارناپ، ممکن است مبتنی بر دست‌کم گرفتن شعر باشند. هایدگر، کسی که کارناپ او را آماج حمله خود برگزیده بود، با بیان این که فلسفه و شعر به‌واقع پیوند تنگاتنگی با هم دارند پاسخ‌تندی [به کارناپ] داد؛ به گفته هایدگر، این دو یک چیز نیستند اما از خاستگاهی یکسان برمی‌خیزند که همان تفکر است. ارسطو هم که تا به امروز هیچ‌کس او را متهم نکرده است به این‌که آنچه نوشته «صرفاً» شعر است، با هایدگر همداستان بود: شعر و فلسفه به نحوی از انحا به یکدیگر تعلق دارند. اشارت معروف و تنگنشتاین مبتنی بر این‌که «آنچه را در باره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید به سکوت برگزار کرد» بیانگر موضع طرف دیگر مناقشه است و اگر به جد گفته شود، نه‌تنها در مورد آنچه فراسوی تجربه حسی است بلکه از آن هم بیش‌تر در مورد متعلقات حس نیز صدق می‌کند. هیچ‌یک از آن چیزهایی را که می‌بینیم یا می‌شنویم یا لمس می‌کنیم نمی‌توان در قالب کلماتی که برابر با داده‌های حواس باشند به بیان درآورد. هگل درست می‌گفت آن‌جا که خاطر نشان می‌کرد «این^۳ حس... از راه زبان به دست نمی‌آید».^(۸) آیا در درجه اول دقیقاً کشف اختلاف میان کلمات، محیطی که در آن می‌اندیشیم، و جهان نموده‌ها، محیطی که در آن به سر می‌بریم، نبود که منجر به پدید آمدن فلسفه و متافیزیک شد؟ الا این‌که در آغاز، تفکر - یا در قالب لوگوس (logos) یا در هیئت نوئیس (noësis) - بود که تحصیل‌کننده

1. positivistic

۲. {Rudolf Carnap} فیلسوف آلمانی نبار (۱۸۹۱-۱۹۷۰). - م.

۳. This: مقصود دلالت حس بر امر جزئی - این یا آن چیز - است. - م.

حقیقت یا وجود حقیقی محسوب می‌شد و حال آنکه در انتها آنچه محل تأکید قرار گرفت داده‌های ادراک و ابزارهایی بود که با آنها می‌توانیم حواس جسمانیمان را بگسترانیم و تیز و دقیق کنیم. کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که تفکر، نسبت به نموده‌ها تبعیض قائل شود و داده‌های ادراک و ابزارهای مورد بحث نسبت به تفکر.

مشکلاتی که با مسائل متافیزیکی داریم نه مولود کسانی که این مسائل را به نحوی از انحا «بی‌معنا» می‌دانند بلکه معلول طَرفی است که آماج حمله است. زیرا درست همان‌طور که بحران در الهیات زمانی به اوج خود رسید که الهی‌دانان، به تمایز از جماعت دیرینه منکران، در باره قضیه «خدا مرده است» لب به سخن گشودند، بحران در فلسفه و متافیزیک هم زمانی بر آفتاب افتاد که فیلسوفان خودشان پایان فلسفه و متافیزیک را اعلام کردند. این داستان اکنون داستانی قدیمی است. (جاذبه پدیدارشناسی هوسرل از استلزامات ضدتاریخی و ضدمتافیزیکی شعار «به سوی خود چیزها» (Zu den Sachen selbst) برمی‌خاست؛ و هایدگر، که «به‌ظاهر در راه متافیزیک ماند» در عین حال به‌واقع قصد داشت آن‌چنان که از سال ۱۹۳۰ به‌کرات اعلام کرده بود، «بر متافیزیک غلبه کند».)^(۹)

اولین کسی که اعلام کرد «احساسی که بنیان دین را در عصر مدرن تشکیل می‌دهد این احساس [است] که خدا مرده است»^(۱۰) نیچه نبود، بلکه هگل بود. شصت سال بعد، دانشنامه بریتانیکا با خاطر جمع «متافیزیک» را فلسفه «تحت بی‌اعتبارشده‌ترین نامش» تلقی کرد،^(۱۱) و اگر بخواهیم ردّ این بی‌اعتباری و بدنامی را همچنان دنبال کنیم، کانت را بارزترین کس در میان کسانی می‌یابیم که از متافیزیک سلب اعتبار کردند. البته نه کانت نقد عقل محض، که موزس مندلسون^۱ او را «ویران‌کننده همه چیز»، alles Zermalmer،

۱. Moses Mendelssohn: فیلسوف یهودی آلمانی (۱۷۲۹-۱۷۸۶). - م.

نامید، بلکه کانتِ نوشته‌های پیش از دورهٔ نقدی‌اش که در آن‌ها کاملاً به طیب خاطر تصدیق می‌کند که «سرنوشت [او]^۱ این بود که دلباختهٔ متافیزیک شود» اما در عین حال از «ورطهٔ بی‌انتهای آن»، «زمین لغزنده»^۲ اش، و «بهشت» (Schlaraffenland) آرمانشهرگونه‌اش سخن می‌گوید که در آن «روباینان عقل» به سر می‌برند آن‌چنان که گویی ساکن «سفینه»^۳ ای هستند، به گونه‌ای که «جنونی وجود ندارد که نتوان آن را با حکمتی بی‌بنیاد^۴ وفق داد». (۱۲) هر آنچه را امروز باید در این باره گفت ریچارد مکیون^۲ به طرز تحسین‌برانگیزی گفته است: در تاریخ طولانی و تودرتوی تفکر، این «علم مهیب» هیچ‌گاه نه «باوری عمومی در بارهٔ کارکرد [اش]^۴» به وجود آورده است «... و نه در واقع اجماع چندانی در بارهٔ موضوعش». (۱۳) با توجه به این تاریخ سلب اعتبار و بدنام‌سازی، کم‌وبیش جای تعجب است که اصلاً خود کلمهٔ «متافیزیک» توانسته است جان سالم به در برد. کم‌وبیش بر این گمان می‌رویم که شاید کانت حق داشت وقتی که به پیرانه‌سر، بعد از وارد آوردن ضربه‌ای کاری بر تن این «علم مهیب»، پیشگویی کرد که آدمی بی‌تردید به متافیزیک رجعت می‌کند «همچنان‌که شخص بعد از مشاجره به سوی معشوقش باز می‌گردد» (wie zu einer entzweiten Geliebten). (۱۴)

گمان نمی‌کنم که چنین چیزی چندان محتمل یا حتی مطلوب باشد. با این حال، پیش از آن‌که در بارهٔ مزایای ممکن وضعیت حاضرمان نظرپردازی کنیم، چه‌بسا عاقلانه باشد که تأمل کنیم در این که وقتی می‌گوییم الهیات، فلسفه و متافیزیک به پایان رسیده‌اند به‌راستی مراد و منظورمان چیست – مسلماً این‌گونه نیست که خدا مرده باشد، مطلبی که معرفت ممکن ما در بارهٔ آن همان‌قدر اندک است که معرفتی که می‌توانیم در بارهٔ وجود او حاصل کنیم

۱. افزودهٔ متن اصلی. - م.

2. groundless wisdom

3. Richard Mckoon

۴. افزودهٔ متن اصلی. - م.

ناچیز است (به قدری ناچیز که حتی کلمه «وجود» نابجاست)، بلکه [ماجرا این است که] دریافتی که طی هزاران سال از خداوند وجود داشته است دیگر متقاعدکننده نیست؛ اگر چیزی مرده باشد، آن چیز فقط ممکن است دریافتستی از خداوند باشد. حکمی شبیه این در مورد پایان فلسفه و متافیزیک نیز راست می آید: چنین نیست که پرسش‌های دیرینه‌ای که همزمان با ظهور آدمی بر کرهٔ خاکی سر برآوردند «بی‌معنا» شده باشند، بلکه نحوهٔ صورت‌بندی این پرسش‌ها و پاسخ دادن به آن‌ها اعتبار خود را از کف داده است.

آنچه به پایان رسیده است تمایز اساسی بین امر حسی و امر فراحسی است همراه با اندیشه‌ای که دست‌کم تا روزگار پارمنیدس قدمت دارد؛ این اندیشه که هر آنچه دادهٔ حسی نباشد - خدا یا هستی یا مبادی و علل نخستین^۱ (archai) یا ایده‌ها - واقعی‌تر، حقیقی‌تر و معنادارتر از چیزی است که نمود پیدا می‌کند، و نه فقط آن سوی ادراک حسی است بلکه بالاتر از جهان حواس نیز هست. چیزی که «مرده» است نه فقط تعیین جا و مکان چنین «حقایق ابدی» بلکه علاوه بر آن خود این تمایز است. در این میان، معدود مدافعان متافیزیک با صدایی که هر چه سرسخت‌تر و گوش‌خراش‌تر می‌شود در بارهٔ خطر نیست‌انگاری که در ذات این تحول است به ما هشدار داده‌اند؛ آن‌ها استدلال مهمی در تأیید نظر خویش دارند، گرچه خودشان به ندرت متوسل به آن می‌شوند: بی‌تردید درست است که بگوییم وقتی ساحت فراحسی کنار نهاده می‌شود، ضد آن، یعنی جهان نمودها آن‌طور که قرن‌ها قرن به فهم درآمده است، نیز ناپود می‌شود. امر حسی، برحسب فهمی که هنوز تحصیل‌گرایان از آن دارند، نمی‌تواند بعد از مرگ امر فراحسی به حیات خود ادامه دهد. هیچ کس بهتر از نیچه این مطلب را نمی‌داند - بهتر از کسی که، با توصیف شاعرانه و استعاره‌ی کشتن خداوند،^(۱۵) باعث و بانی خلط مطلب و

آشفتگی فراوانی در این مسائل شده است. او در قطعه مهمی از شامگاه بت‌ها اعلام می‌دارد که کلمه «خدا» در آن داستان قبلی [که در چنین گفت زرتشت آمده است] چه معنایی داشت. این کلمه صرفاً نمادی از ساحت فراحسی بود آن‌طور که متافیزیک آن را درمی‌یافت؛ نیچه اکنون به جای «خدا» عبارت «جهان حقیقی» را به کار می‌برد و می‌گوید: «ما جهان حقیقی را برانداخته‌ایم. [اکنون] چه باقی مانده است؟ شاید جهان ظاهر؟ به هیچ روی! همراه با جهان حقیقی جهان ظاهر را هم برانداخته‌ایم.»^(۱۶)

این بینش نیچه، این که «زدودن امر فراحسی امر صرفاً حسی را نیز می‌زداید و از این طریق فرق بین آن‌ها را از میان برمی‌دارد» (هایدگر)^(۱۷) به واقع آن‌قدر بدیهی است که هر گونه تلاش برای تعیین کردن تاریخ آن را ناکام می‌گذارد؛ هر گونه تفکری برحسب دو جهان حاکی از آن است که این دو به شکل جدایی‌ناپذیری پیوسته به یکدیگرند. از این قرار، تمامی استدلال‌های ساخته و پرداخته مدرن علیه تحصیل‌گرایی، پیشاپیش در سادگی بی‌همتای گفتگوی کوتاهی که دموکریتوس بین فکر – ابزار [یا ارغنون] درک امر فراحسی – و حواس برقرار می‌سازد طرح و تمهید شده‌اند. فکر می‌گوید ادراکات حسی پندار باطلند؛ آن‌ها مطابق شرایط بدن تغییر می‌کنند؛ شیرینی، تلخی، رنگ و امثال این‌ها تنها *nomo* یعنی به اعتبار قرارداد و عرف میان انسان‌ها، و نه *physei* یعنی به اعتبار طبیعت راستین که در پس نموده‌ها نهفته است، وجود دارند. آن‌گاه حواس پاسخ می‌دهند: «ای فکر بی‌چاره! آیا ما را سرنگون می‌کنی در حالی که گواه و قرینه^۱ خود [pisteis]، هر چیزی که بتوان به آن اعتماد کرد^۲] را از ما به دست می‌آوری؟ سرنگونی ما سقوط تو خواهد بود.»^(۱۸) به عبارت دیگر، هنگامی که موازنه همواره ناپایدار میان این دو جهان از دست می‌رود، خواه «جهان حقیقی» «جهان ظاهری» را براندازد

1. evidence

۲. افزوده متن اصلی. – م.

خواه برعکس، کل آن چارچوب ارجاع و داوری که تفکر ما عادت داشته است در آن جهت‌یابی و جهت‌گیری کند از هم می‌پاشد. در این شرایط به نظر می‌رسد که دیگر هیچ چیز چندان معنا ندارد.

این «مرگ»های مدرن - مرگ خدا، متافیزیک، فلسفه و، به نحو ضمنی، تحصیل‌گرایی - به صورت رویدادهایی درآمده‌اند که اهمیت و نفوذ تاریخی چشمگیری دارند، زیرا، با آغاز قرن ما [قرن بیستم] آن‌ها دیگر دغدغه انحصاری نخبگانی روشنفکر نیستند و به جای آن نه از جنس دغدغه بلکه مفروض آزمون‌نشدهٔ مشترک تقریباً همهٔ افرادند. در این جا به این جنبهٔ سیاسی مطلب کاری نداریم. در بستر و زمینهٔ سختمان شاید حتی بهتر باشد این مسئله را که به‌واقع مسئلهٔ اقتدار سیاسی است، از دایرهٔ ملاحظاتمان بیرون بگذاریم و به جای آن بر این واقعیت ساده تأکید کنیم که هر قدر هم که شیوه‌های تفکر ما در این بحران جداً دخیل و درگیر بوده باشند، توانایی ما برای تفکر در معرض خطر نیست؛ ما همانی هستیم که آدمیان همواره بوده‌اند - موجوداتی اندیشنده. منظورم چیزی بیش از این نیست که انسان‌ها، تمایل، یا شاید نیاز، دارند به این که خارج از حدود معرفت اندیشه کنند و کاری که با این توانایی می‌کنند بیش از به‌کار بردن آن به صورت ابزاری برای شناختن و عمل کردن باشد. سخن گفتن در بارهٔ نیست‌انگاری در این بستر و زمینه، شاید چیزی جز اکراه از قطع همراهی و پیوند با آن مفاهیم و رشته‌های فکر^۱ نباشد که مدت‌ها پیش عملاً مرده‌اند هر چند که درگذشت آن‌ها تنها در این اواخر در ملأ عام تصدیق شده است. خوش داریم این سودا را در سر بپزیم که ای کاش می‌توانستیم در این وضع و حال همان کاری را انجام دهیم که عصر مدرن در مرحلهٔ نخستینش انجام داد - یعنی این که با هر موضوعی چنان برخورد کنیم «که گویی پیش از من هیچ کس به آن نپرداخته است»

(سخنی که دکارت در ملاحظات مقدماتی اش در انتقالات نفس^۱ می آورد!) این کار دیگر محال شده است؛ تا حدی از آن رو که آگاهی تاریخی ما بی اندازه بسط یافته است، ولی مهم‌تر از همه به این دلیل که یگانه سندی که در باره چستی معنای فعالیت تفکر نزد کسانی که آن را به منزله شیوه‌ای برای زندگی برگزیده بودند در دست داریم چیزی است که امروزه آن را «مغالطه‌های متافیزیکی» می‌نامیم. هیچ کدام از نظام‌ها، هیچ یک از آموزه‌هایی که متفکران بزرگ به ما انتقال داده‌اند نمی‌توانند برای خوانندگان امروزی متقاعدکننده یا حتی معقول و موجه باشند؛ با این حال، در این جا می‌گوئیم استدلال کنم که هیچ کدام از آن‌ها دلخواهانه نیست و نمی‌توان هیچ یک را سراپا مهمل دانست و به سادگی دور انداخت. برعکس، مغالطه‌های متافیزیکی دربردارنده یگانه سررشته‌هایی هستند که ما در اختیار داریم برای آن‌که درایم تفکر برای کسانی که به آن می‌پردازند چه معنایی دارد. و این چیزی است که امروزه بسیار مهم است و، در کمال شگفتی، کم‌تر در باره آن مستقیماً سخن گفته‌اند.

بنابراین، امتیاز احتمالی وضعیت ما بعد از مرگ متافیزیک و فلسفه، امتیازی مضاعف است. این وضعیت به ما امکان می‌دهد که با نگاه تازه‌ای که زیر بار هیچ سستی نیست و با هیچ سستی از راه به در نشده است به گذشته بنگریم و بنابراین ثروت عظیمی از تجربه‌های خام را در اختیار داشته باشیم بدون این که پابند هیچ دستور و توصیه‌ای در باره نحوه پرداختن به این گنجینه‌ها باشیم. «میراث ما مسبوق به هیچ وصیتی نیست»^(۱۹) (Notre héritage n'est précédé d'aucun testament). اگر این امتیاز، به گونه‌ای کمابیش ناگزیر، همراه نشده بود با عجز فزاینده از پیش رفتن - در هر سطحی - در قلمرو امور دیدارناپذیر^۲، یا، به عبارت دیگر، اگر همراه نشده بود با

1. *Les Passions de l'âme* 2. invisible

بدنام شدن هر آنچه دیدارپذیر، ملموس و محسوس نیست به طوری که خطر از دست دادن خود گذشته همراه با سنت‌هایمان پیش روی ماست - باری، اگر چنین نشده بود، این امتیاز حتی بزرگ‌تر نیز می‌بود.

زیرا با وجود آن‌که هیچ‌گاه اجماع چندانی در باره موضوع متافیزیک وجود نداشته است، دست‌کم یک چیز را مسلم گرفته‌اند: این رشته‌ها - خواه آن‌ها را متافیزیک می‌نامیدید خواه فلسفه - با موضوعاتی سروکار داشتند که به ادراک حسی داده نشده بود و فهم آن‌ها از تعقل عرفی، که ناشی از تجربه حسی است و می‌توان با آزمون‌ها و ابزارهای تجربی به آن اعتبار بخشید، فراتر می‌رفت. از پارمنیدس تا پایان فلسفه، همه متفکران در این باره همداستان بودند که برای پرداختن به موضوعاتی از این دست باید ذهن خویش را از حواس منفصل کرد آن‌هم از راه انفصالِ ذهن هم از جهانی که حواس آن را به دست می‌دهند و هم از احساسات - یا انفعالات^۱ ناشی از متعلقات حس. فیلسوف، به درجه‌ای که فیلسوف است و نه «کسی مثل من و شما» (که البته این نیز هست) از جهان نموده‌ها پا پس می‌کشد، و ساحتی که آن‌گاه وارد آن می‌شود همواره، از آغاز فلسفه، جهان اندک‌شماران^۲ [یا خواص در برابر جهانِ بسیاران یا عوام] خوانده شده است. این تمایز دیرینه میان بسیاران^۳ و «متفکران حرفه‌ای» که تخصصشان در چیزی بود که فرض می‌شد والاترین فعالیتی است که انسان‌ها می‌توانند به آن دست یابند - فیلسوف مورد نظر افلاطون را «باید دوست خدا نامید، و اگر اصلاً نامیرندگی به آدمی عطا شود باید به او عطا گردد»^(۲۰) - اعتبارش را از دست داده است، و این امتیازِ دومِ وضعیت کنونی ماست. اگر، همان‌طور که قبلاً گفتم، قابلیت تشخیص درست از نادرست لاجرم مرتبط با قابلیت تفکر از آب درمی‌آید، آن‌گاه باید بتوانیم اعمال آن را از هر شخص عاقلی «طلب کنیم»، حال آن

1. passions

2. the few

3. the many

شخص هر قدر هم که می‌خواهد عالم یا جاهل، باهوش یا کودن باشد. کانت - که در این زمینه تقریباً هیچ همراهی بین فیلسوفان ندارد - از این باور شایع که فلسفه تنها برای عده اندکی است بسیار آزرده‌خاطر بود آن هم درست به دلیل تضمینات اخلاقی این باور؛ او در جایی اشاره کرد که «حماقت معلول قلبی شریر است».^(۲۱) این درست نیست: بی‌فکری حماقت نیست؛ در افراد بسیار باهوش هم ممکن است پیدا شود، و قلب شریر باعث و بانی آن نیست؛ احتمالاً عکس آن درست است: شرارت ممکن است معلول بی‌فکری باشد. به هر تقدیر، دیگر نمی‌توان این موضوع را به «متخصصان» واگذار کرد آن‌چنان که گویی تفکر، مثل ریاضیات عالی، در انحصار رشته‌ای تخصصی است.

آنچه برای کار ما اهمیت زیادی دارد تمایزی است که کانت برقرار کرد میان Vernunft و Verstand، «عقل» و «دریافت»^۱ (نه «فهم»^۲ که به گمان من ترجمه‌ای نادرست است؛^۳ کانت لفظ آلمانی Verstand را در ترجمه لفظ لاتین intellectus به کار می‌برد، و Verstand، گرچه اسم verstehen، و بنابراین «فهم» در ترجمه‌های رایج، است، هیچ یک از دلالت‌های ضمنی‌ای را که در ذاتِ das Verstehen در زبان آلمانی است ندارد). کانت تمایز حاضر بین این دو قوه ذهن را بعد از پی بردن به «تنگ عقل» برقرار کرد، یعنی پی بردن به این واقعیت که ذهن ما عاجز است از این که به شناخت یقینی و اثبات‌پذیر در باره موضوعات و مسائلی دست یابد که با وجود این نمی‌تواند در باره آنها فکر نکند. به نزد کانت این امور، یعنی اموری که تفکر محض با آنها سر و کار دارد، محدود به چیزهایی می‌شوند که اکنون آنها را غالباً «مسائل اساسی» خدا، اختیار و بقای نفس می‌نامیم. اما کاملاً جدا از علاقه وجودی [یا اگزستانسیالی] که انسان‌ها روزگاری به این مسائل داشتند، و با

1. intellect

2. understanding

۳. به همین اعتبار، در ترجمه فارسی Verstand به «دریافت» برگردانده شده است نه «فهم». - م.

وجود این که کانت همچنان عقیده داشت که «هیچ نفس شریفی تا به حال نزیسته است که فکر به انتها رسیدن همه چیز با مرگ را تاب آورده»،^(۲۲) این را هم نیک می دانست که «نیاز مبرم» عقل، هم غیر از «صرف جستجوی معرفت و میل به آن» است و هم «بیش از این‌ها» ست.^(۲۳) بنابراین، تمایز میان این دو قوه، قوه عقل و قوه دریافت، با تمایز بین دو فعالیت ذهنی کاملاً متفاوت، تفکر کردن و معرفت یافتن، و دو پروای کاملاً متفاوت، پروای معنا در مقوله اول و پروای شناخت در مقوله دوم، مطابقت می کند. کانت، با آن که بر این تمایز تأکید ورزیده بود، هنوز به قدری زیر بار سنگین سنت متافیزیک بود که از موضوع سستی آن، یعنی آن مباحثی که می شد ثابت کرد ناشناختنی هستند، دل نمی گنجد، و به رغم این که نیاز عقل را به این که فراتر از حدود امور شناختنی بیندیشد توجیه می کرد، از این واقعیت غافل ماند که نیاز آدمیزاد به تأمل تقریباً هر آنچه را بر او حادث می شود، هم چیزهایی را که می شناسد و هم چیزهایی را که هرگز نمی تواند بشناسد، شامل می شود. کانت به این که تا چه حد عقل، یعنی قابلیت تفکر، را با توجیه آن بر حسب مسائل اساسی رهانیده است وقوف کامل پیدا نکرد. او از موضع دفاع اعلام کرد که «لازم دیده است معرفت را انکار کند... تا برای ایمان جا باز کند»،^(۲۴) اما برای ایمان جا باز نکرده بود؛ برای تفکر جا باز کرده بود، و «معرفت را انکار» نکرده بود، بلکه آن را از تفکر جدا ساخته بود. کانت در یادداشت‌های درس‌هایش در باره متافیزیک چنین نوشت: «غایت متافیزیک... گستردن - ولو صرفاً سلبی - استفاده ما از عقل تا فراسوی حدود و ثغور جهانی است که حواس به ما می دهند، به عبارت دیگر، کار زدن مواعنی که عقل با آن‌ها راه خود را سد می کند» (تأکید در متن اصلی نیست).^(۲۵)

مانع بزرگی که عقل (Vernunft) سر راه خودش می گذارد از ناحیه دریافت (Verstand) و معیارهای کاملاً موجهی است که این یک برای مقاصد خودش وضع کرده است، یعنی برای فرونشاندن عطش ما، و برآوردن نیاز ما، نسبت به معرفت و شناخت. دلیل این که نه کانت و نه وارثان و جانشینان او

هیچ کدام هرگز به فعالیت تفکر و مخصوصاً به تجربه‌های خودی که تفکر می‌کند توجه چندانی نکردند این است که آن‌ها، به‌رغم همه تمایزها، خواستار آن نوع نتایج و به‌کار برنده آن نوع معیارهایی برای یقین و بداهت بودند که نتایج و معیارهای شناخت هستند. اما اگر درست باشد که بگویم تفکر و عقل در استعلا از حدود شناخت و دریافت توجیه می‌شوند. کانت آن‌ها را بر این اساس توجیه می‌کرد که موضوعاتشان، اگرچه ناشناختی هستند، اعلی درجه اهمیت وجودی [یا انگزستانسیال] را برای انسان دارند. — آنگاه باید فرض بر این باشد که سر و کار تفکر و عقل با آن چیزی نیست که دریافت با آن سر و کار دارد. اگر بخواهیم پیشاپیش مطلب را در یک کلام خلاصه کنیم، می‌توانیم بگویم: نیاز عقل برانگیخته حقیقت‌جویی نیست بلکه برانگیخته معاجوی است. و حقیقت و معنایکی نیستند. مغالطه اصلی که بر همه مغالطه‌های متافیزیکی خاص مقدم است، تفسیر معنا بر حسب حقیقت است. واپسین و از جهاتی جالب‌ترین نمونه این مغالطه در هتی و زمان هایدگر آمده است که با طرح «دوباره پرسش از معنای هتی»^(۲۶) آغاز می‌شود. خود هایدگر، در تفسیر متأخری از پرسش نخستینش، صراحتاً می‌گوید: «معنای هتی» و «حقیقت هتی» یانگر یک چیزند.^(۲۷)

وسوسه‌هایی که ما را به این برابرنگاری سوق می‌دهند — کاری که به امتناع از پذیرش و حلاجی کردن تمایزگذاری کانت بین عقل و دریافت، بین «نیاز مبرم» به تفکر و «میل به شناختن»، راه می‌برد — وسوسه‌هایی بسیار زورمندند و به هیچ روی صرفاً مولود سنگینی سنت نیستند. بصیرت‌های کانت تأثیر رهایی‌بخش خارق‌العاده‌ای بر فلسفه آلمانی نهاد و جریان ایدئالیسم آلمانی را به راه انداخت. بی‌تردید این بصیرت‌ها جایی برای تفکر نظری باز کرد: اما این تفکر بار دیگر حیطه‌ای شد برای شاخه تازه‌ای از متخصصان ملتزم به این اندیشه که «موضوع راستین» فلسفه، «معرفت واقعی آن چیزی» است «که حقیقتاً هست».^(۲۸) آن‌ها، که به دست کانت از جزمیت

مدرسی قدیم و اعمال بی حاصل آن رهایی یافته بودند، نه تنها نظام‌های تازمای برپا کردند بلکه «علم» تازه‌ای هم پدید آوردند - عنوان اولیه بزرگ‌ترین اثر ایشان، پدیدارشناسی روح هگل، «علم تجربه آگاهی»^(۲۹) بود - علمی که بی صبرانه تمایزی را که کانت میان علاقه عقل به امور ناشناختنی و علاقه [قوه] دریافت به شناخت نهاده بود از وضوح و صراحت می‌انداخت. این متخصصان که پیگیر آرمان دکارتی یقین بودند آن‌چنان که گویی هرگز کاستی وجود نداشته است، به جد تمام بر این باور بودند که نتایج نظوررزی‌هایشان همان قسم اعتباری را دارد که نتایج روندهای شناختی داراست.

یادداشت‌ها

1. *Critique of Pure Reason*, B871.

برای یافتن این قطعه و قطعات نقل شده دیگر بنگرید به ترجمه کمپ اسمیت که نگارنده بارها بر آن تکیه کرده است:

Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, New York, 1963.

2. *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963.

۳. یادداشت‌های راجع به متافیزیک،

Kant's handschriftlicher Nachlass vol. V, in Kant's gesammelte Schriften,

Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.

۴. هیوی سنت ویکتوری.

5. André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, Pléiade ed., Paris, 1937, Introduction, p. viii.

مقایسه کنید با گالیله: «ریاضیات زبانی است که کتاب عالم به آن نوشته شده است» (ص ۸).

6. Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, p. 419.

7. *De Republica*, I, 17.

8. *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (1910), New York, 1964, "Sense-Certainty," p. 159.

۹. بنگرید به یادداشت سخنرانی «در باره ذات حقیقت» که لول بار در سال ۱۹۳۰ ایراد شد و اکنون در این کتاب آمده است:

Wegmarken, Frankfurt, 1967, p. 97.

۱۰. بنگرید به

"Glauben und Wissen" (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 432.

۱۱. ویراست یازدهم.

12. *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. I, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.

۱۳. در مقدمه کتابش:

The Basic Works of Aristotle, New York, 1941, p. xviii.

در نقل قول از ارسطو گاهی از ترجمه مکینون (McKeon) استفاده شده است.

14. *Critique of Pure Reason*, B878.

این عبارت جالب در واپسین قسمت نقد عقل محض آمده است، جایی که در آن کانت مدعی است که متافیزیک را به عنوان علمی تأسیس کرده است که ایده آن «به اندازه عقل نظری بشر قدمت دارد» و بشر صاحب عقل در باره چه چیز، خواه به شیوه مدرسی خواه به شیوه عامیانه، نظرورزی نمی‌کند؟ (B871) این «علم» ... «اکنون به کلی بدنام شده است» زیرا «لز متافیزیک بیش از آنی که معقولانه می‌شد خواست توقع می‌رفت» (B877) همچنین، مقایسه کنید با قسمت‌های ۵۹ و ۶۰ از مدخل هر متافیزیک آینده.

15. *The Gay Science*, bk. III, no. 125, "The madman."

16. "How the 'True World' finally became a fable," 6.

17. "Nietzches Wort 'Gott ist tot,'" in *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 193.

18. B125 and B9.

19. René Char, *Familles d'Hymnes*, Paris, 1946, no. 62.

20. *Symposium*, 212a.

21. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900.

22. *Werke*, vol. I, p. 989.

23. "Prolegomena," *Werke*, vol. III, p. 245.

24. *Critique of Pure Reason*, Bxxx.

25. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.

26. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, London, 1962, p. 1. Cf. pp. 151 and 324.

27. "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" in *Wegmarken*, p. 206.
28. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Baillie trans., Introduction, p. 131.
29. *Ibid.*, p. 144.

آیا خداوند هیچ‌گاه از روی نمود و ظاهر
در باره ما داوری می‌کند؟
به گمانم، آری.
دبلیو. اچ. اودن

۱

نمود

۱. سرشت پدیداری جهان

جهانی که آدمیان در آن زاده می‌شوند دربردارنده بسیاری چیزهاست اعم از طبیعی و مصنوعی، زنده و مرده، ناپایدار و ماندگار؛ همه آنها این وجه اشتراک را دارند که نمود پیدا می‌کنند و، بنابراین، قرار است آنها را ببینند، بشنوند، لمس کنند، بچشند و ببویند، قرار است به ادراک موجودات ذی‌شعوری درآیند که برخوردار از اندام‌های حسی متأسبند. هیچ چیز نمی‌توانست نمود پیدا کند و خود کلمه «نمود» معنایی نمی‌داشت اگر دریافت‌کنندگان نموده‌ها وجود نمی‌داشتند - یعنی موجودات زنده‌ای قادر به تصدیق، بازشناسی و واکنش به آنچه صرفاً وجود ندارد بلکه بر آنها نمود پیدا می‌کند و فراخور ادراک آنهاست، تصدیق، بازشناسی و واکنشی که در گریز یا میل، پذیرش یا رد، نکوهش یا ستایش تحقق می‌پذیرند. در این جهانی که، با نمود یافتن از ناکجایی، وارد آن می‌شویم و [در پایان حیات] از آنجا ناپدید می‌شویم و به ناکجایی می‌رویم، بود و نمود^۱ بر هم منطبقند. ماده بی‌جان، اعم از طبیعی و مصنوعی، متغیر و ثابت، از حیث بودنش، یعنی از حیث نمود

1. *Being and Appearing*

یافتنش، وابسته به حضور موجودات زنده است. هیچ چیز و هیچ کس در این عالم نیست که نفس بودنش مستلزم نظری نباشد. به عبارت دیگر، هیچ موجودی، تا آن جا که نمود پیدا می‌کند، به شکل مفرد وجود ندارد؛ هر آنچه هست قرار است به ادراک کسی درآید. این سیاره نه مسکون انسان بلکه مسکون انسان‌هاست. تکثر، قانون زمین است.

موجودات ذی‌شعور - انسان‌ها و جانوران، که چیزها بر آن‌ها نمود پیدا می‌کنند و خود در مقام دریافت‌کننده ضامن واقعیت آن‌ها هستند - از آن جا که خودشان نیز نمودند، و مقدر و قادر به این که هم ببینند و هم دیده شوند، هم بشنوند و هم شنیده شوند، هم لمس کنند و هم لمس شوند، هیچ گاه سوژه صرف نیستند و هرگز نمی‌توان سوژه صرف پنداشتشان؛ همان قدر «عینی» یا «ابژکتیو» هستند که سنگ و پل چنینند. جهانی بودن^۱ چیزهای زنده به این معناست که سوژه‌ای وجود ندارد که در عین حال ابژه نباشد و به این اعتبار بر کسی دیگر نمود پیدا نکند، کسی که ضامن واقعیت «ابژکتیو» اوست. آنچه معمولاً «آگاهی» می‌نامیم، این واقعیت که من از خویشتن واقفم و بنابراین به معنایی می‌توانم بر خودم نمود پیدا کنم، هرگز تضمینی کافی برای واقعیت نیست. (حکم دکارت مبنی بر این که *Cogito me cogitare ergo sum* [می‌اندیشم که می‌اندیشم، پس هستم] استدلالی غلط است به این دلیل ساده که این *res cogitans* [شیء اندیشنده] هرگز و به هیچ روی نمود پیدا نمی‌کند مگر این که *cogitationes* [اندیشه‌های] او در سخن ملفوظ یا مکتوب، که خود پیشاپیش برای شنوندگان و خوانندگان که دریافت‌کنندگان آن هستند در نظر گرفته شده و مستلزم این کسان است، عیان شده باشند.) اگر از منظر جهان‌بنگریم، همه موجوداتی که در آن زاده می‌شوند برای پرداختن به جهانی که در آن بود و نمود برهم منطبقند مهیا و مجهز سر می‌رسند؛ آن‌ها

۱. *worldliness*. به معنای تعلق به جهان و اهل جهان بودن. - م.

مناسب وجود جهانی اند. موجودات زنده، آدمیان و جانوران، صرفاً در جهان نیستند؛ از جهان‌اند، و این امر دقیقاً از آن روست که در آن واحد سوژه و ابژه - مُدرک و مُدرک - اند.

در جهان ما شاید هیچ چیز پیدا نشود که از تنوع تقریباً بی‌پایان نمودهای آن، از صرف ارزشی که مناظر، صداها و رایحه‌های آن به لحاظ جلب توجه و فرح‌بخشی دارند، شگفت‌آورتر باشد - و این چیزی است که متفکران و فیلسوفان تقریباً هیچ‌گاه ذکری از آن به میان نیاورده‌اند (تنها ارسطوست که لااقل به طور جنبی زندگی مبتنی بر حظ بردن منفعلانه از لذت‌های ناشی از اعضای بدنمان را در میان آن سه شیوه زندگی به حساب آورد که ممکن است مورد انتخاب کسانی قرار گیرد که، چون دریند احتیاجات اولیه نیستند، می‌توانند خودشان را وقف *kalon* وقت آنچه زیباست در برابر آنچه ضروری و سودمند است، کنند).^(۱) این تنوع هم‌معنان با تنوع همان‌قدر حیرت‌انگیز اندام‌های حسی در میان انواع حیوانات است، به طوری که آنچه به‌واقع بر موجودات زنده نمود پیدا می‌کند بیش‌ترین گوناگونی را در صورت و شکل دارد: هر نوع حیوانی در جهانی از آن خودش به سر می‌برد. با این حال، همه موجودات برخوردار از حس، نمود بما هو نمود را به اشتراک دارند؛ اولاً جهانی که نمود پیدا می‌کند و ثانیاً - و شاید از آن هم مهم‌تر - این که آنها خودشان موجوداتی هستند که نمود پیدا می‌کنند و [سپس] ناپدید می‌شوند، این که همواره جهانی پیش از آمدن آنها بوده و همواره جهانی پس از رفتن آنها خواهد بود.

زنده بودن یعنی زیستن در جهانی که پیش از آمدن خود موجود زنده بوده و پس از رفتن او نیز باقی خواهد ماند. در این سطح زنده بودن محض، نمود یافتن و ناپدید شدن، چون از پی یکدیگر می‌آیند، رویدادهای اولیه‌اند، که در این مقام شاخص زمانند، شاخص مدت‌زمانی که بین زایش و مرگ سپری می‌شود. طول عمر متناهی‌ای که نصیب هر موجود زنده‌ای می‌شود نه فقط

متوسط عمر آن موجود بلکه تجربه‌اش از زمان را نیز رقم می‌زند؛ این طول عمر سرمشق نهان هر نوع اندازه‌گیری زمان است هر قدر هم که این اندازه‌گیری‌ها سپس از آن طول عمر نصیب شده به سوی گذشته و آینده فرا بگذرند. بنابراین، تجربه زسته مدت این یا آن سال، در طول زندگی ما اساساً تغییر می‌کند. سالی که برای انسانی پنج‌ساله، درست یک پنجم زندگی‌اش را تشکیل می‌دهد قطعاً بسیار طولانی‌تر از وقتی به نظر می‌رسد که این سال صرفاً یک بیستم یا سی‌ام عمر او بر کوه خاکی است. همه ما می‌دانیم که چطور هرچه بزرگ‌تر می‌شویم سال‌ها سریع‌تر و سریع‌تر می‌گذرند تا این که، با نزدیک شدن به ایام پیری، آهنگ گذر سال‌ها بار دیگر آهسته می‌شود زیرا دست به کار مقایسه آن‌ها با وقت درگذشتن خویش از این دنیا می‌شویم - وقتی که روحاً و جسماً پیش‌بینی شده است. آنچه در برابر این زمان، که در ذات موجودات زنده‌ای است که زاده می‌شوند و جان می‌سپارند، قرار می‌گیرد زمان «عینی» است، زمانی که بر طبق آن طول سال هرگز تغییر نمی‌کند. این زمان، زمان جهان است، و فرض بنیادی آن - صرف‌نظر از هرگونه باور دینی یا علمی - این است که جهان نه آغاز دارد نه انجام، فرضی که به نزد موجوداتی که همواره وارد جهانی می‌شوند که پیش از آن‌ها بوده و پس از آن‌ها نیز خواهد بود کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد.

برخلاف وجود غیرآلی ماده بی‌جان، موجودات زنده نمود صرف نیستند. زنده بودن یعنی برخوردار بودن از انگیزه عیان داشتن خویش که پاسخی است به واقعیت نمود یافتن خویش. چیزهای زنده مثل بازیگران خود را بر صحنه‌ای که برای آن‌ها ترتیب داده شده است نمودار می‌کنند. این صحنه بین همه آن‌هایی که زنده‌اند مشترک است، اما برای هر نوعی متفاوت به نظر می‌رسد؛ همچنین، برای هر نمونه مفردی [از هر نوع] به نظر رسیدن - این که چیزی به - نظر - من - می‌رسد،^۱ dokei moi - نحوه‌ای - شاید یگانه نحوه

1. it-seems-to-me

ممکنی - است که جهانی که نمود پیدا می‌کند تصدیق و ادراک می‌شود. نمود یافتن همواره یعنی به نظر دیگران رسیدن، و این به نظر رسیدن به فراخور موضع و منظر ناظران فرق می‌کند. به بیان دیگر، هر چیزی که نمود پیدا می‌کند، به موجب نمود یافتنش، دستخوش نوعی تغییر سیما می‌شود که ممکن است به واقع - ولی نه لزوماً - آن چیز را پنهان دارد یا به شکلی دیگر درآورد. به نظر رسیدن متناظر با این واقعیت است که هر نمودی، با وجود این همانی‌اش، به ادراک کثیری از ناظران درمی‌آید.

به نظر می‌رسد که کشش یا انگیزه عیان داشتن خویش - پاسخ دادن به تأثیر شدید به نمایش درآمدن، از راه به نمایش گذاشتن [خویش] - میان انسان و حیوان مشترک است. و درست همان‌طور که ورود بازیگر وابسته به صحنه، بازیگران دیگر نمایش و تماشاگران است، هر چیز زنده‌ای نیز وابسته به جهانی است که در مقام جایگاه نمود یافتن خود آن چیز، فرص و استوار نمود پیدا می‌کند؛ وابسته به هم‌نوعانی است که با آن‌ها بازی کند، و نیز وابسته به تماشاگرانی است که وجود آن را تصدیق کنند و بازشناسند. هر زندگی خاصی، برآمدن و فرو شدنش، از منظر ناظرانی که این زندگی بر آن‌ها نمود پیدا می‌کند و سرانجام از پیش چشم آن‌ها ناپدید می‌شود، روندی بالنده است که در آن موجودی، در حرکتی رو به فراز خود را وا می‌گشاید تا این که همه ویژگی‌های آن سرانجام ظاهر می‌شوند؛ به دنبال این مرحله، دوره‌ای از سکون و وقفه - به عبارتی، شکوفایی یا تجلی آن موجود - فرا می‌رسد که آن نیز جای خود را به حرکت رو به فرود تجزیه و تلاشی می‌دهد که با ناپدید شدن کامل خاتمه پیدا می‌کند. این روند را از منظرهای بیاری می‌توان مشاهده، بررسی و فهم کرد، اما ملاک ما برای تعیین این که چیز زنده ذاتاً چیست، تغییری نمی‌کند: هم در زندگی روزمره و هم در بررسی علمی، چستی آن را مدت‌زمان نسبتاً کوتاه نمود کامل آن چیز، تجلی آن چیز، تعیین می‌کند. اگر واقعیت پیش از هر چیز سرشتی پدیداری نمی‌داشت، این

انتخاب، که تنها به راهنمایی ملاک‌های تمامیت و کمال در نمود، صورت می‌پذیرد، کاملاً دلخواهانه و بی حساب و کتاب می‌بود.

اولویت نمود برای همه موجودات زنده‌ای که جهان برای آن‌ها به حالت چیزی که به - نظر - خود - آن‌ها - می‌رسد نمود پیدا می‌کند ربط زیادی به موضوعی دارد که می‌خواهیم بررسی کنیم - یعنی آن فعالیت‌های ذهنی که بر حسب آن‌ها خود را از سایر انواع حیوانات متمایز می‌سازیم. زیرا با این که میان این فعالیت‌ها تفاوت‌های بسیاری هست، همه آن‌ها نوعی کتاره گرفتن از جهان آن‌چنان که نمود پیدا می‌کند و نوعی سرفرو بردن به درون خوشتن را به اشتراک دارند. این امر مشکل بزرگی ایجاد نمی‌کرد اگر ناظرانی محض می‌بودیم، موجودات خدای گونه‌ای که به جهان پرتاب شده بودیم تا آن را بنگریم یا از آن محظوظ و با آن سرگرم شویم اما جایی دیگر سکوتگاه طبیعیمان بود. ولی ما از جهان هستیم، این که صرفاً در جهان باشیم؛ ما نیز به موجب این که می‌آیم و می‌رویم، به موجب این که نمود پیدا می‌کنیم و ناپدید می‌شویم، نمودیم؛ و اگرچه از ناکجایی می‌آیم، برای سر و کار یافتن با هر آنچه بر ما نمود پیدا می‌کند و برای ایفای نقش در بازی جهان مهیا و مجهز می‌آیم. وقتی سرگرم فعالیت‌های ذهنی می‌شویم و، به حسب استعاره افلاطونی، دیده‌تن را می‌بندیم تا بتوانیم دیده‌ذهن را بگشاییم، این ویژگی‌ها رخت بر نمی‌بندند. نظریه دو جهان در شمار مغالطه‌های متافیزیکی است اما اگر به شکل باورپذیری با پاره‌ای تجربه‌های اساسی همخوانی نمی‌داشت هیچ گاه نمی‌توانست قرن‌های متمادی دوام آورد. همان‌طور که مرلوپوتی گفته است، «از هستی تنها به هستی می‌توانم بگریزم»^(۲) و چون بود و نمود برای انسان‌ها برهم منطبقند، این گفته به آن معناست که از نمود تنها به نمود می‌توانم بگریزم. چنین چیزی مسئله را حل نمی‌کند، زیرا مسئله مربوط می‌شود به این که آیا اصلاً تفکر درخور آن هست که نمود پیدا کند، و پرسش

این است که آیا تفکر و سایر فعالیت‌های ذهنی دیدارناپذیر و بی‌صدا قرار است نمود پیدا کنند یا به‌واقع هرگز می‌توانند موطنی مناسب در جهان بیابند.

۲. بود (حقیقی) و نمود (صرف): نظریهٔ دو جهان

اگر به دوگانگی متافیزیکی دیرینه میان بود (حقیقی) و نمود (صرف) بپردازیم، شاید سرخ اولیه‌ای در این باره پیدا کنیم که مایهٔ دلداریمان شود، زیرا این دوگانگی نیز به‌واقع بر اولویت^۱ یا دست‌کم تقدم^۲ نمود تکیه دارد. فیلسوف برای درک آنچه واقعاً هست [یا درک بود واقعی] باید جهان نموده‌ها را که در آن طبعاً و از آغاز احساسِ راحتی می‌کند آن‌چنان‌که گویی در خانهٔ خویش است ترک کند. همان کاری که پارمنیدس کرد وقتی او را به عالم بالا، به آن سوی دروازه‌های شب و روز، به جانب راه الهی بردند که «دور از راه پاخوردهٔ آدمیان»^(۳) است، و همان کاری که افلاطون نیز در تمثیل غار انجام داد.^(۴) جهان نموده‌ها مقدم بر هر جایی است که فیلسوف ممکن است آن را موطن «حقیقی» خویش برگزیند ولی در آن زاده نشده است. همواره خود نمودیابندگی این جهان بوده است که این اندیشه را به فیلسوف، یعنی به ذهن آدمی، القا کرده است که باید چیزی وجود داشته باشد که نمود نباشد: به تعبیر کانت،

«Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinungist»

(«اگر جهان را به چشم نمود بنگریم، همانا وجود چیزی را نشان می‌دهد که نمود نیست»).^(۵) به عبارت دیگر، وقتی فیلسوف جهانی را که به حواس ما داده شده است ترک می‌کند و به حیات ذهن روی می‌گرداند (periagoge) که افلاطون از آن سخن می‌گوید) در جستجوی چیزی که بر او عیان شود،

1. primacy

2. priority

چیزی که با آن حقیقت نهفته در بین این جهان را تبیین کند، همین جهان را دلیل راه خود قرار می‌دهد. این حقیقت - *ia-lētheia* ناپوشیدگی (هایدگر) - تنها به منزله «نمود»ی دیگر قابل درک است، پدیدار دیگری که در اصل نهان است اما به مرتبه‌ای تعلق دارد که فرض می‌شود برتر است، و بنابراین پدیداری است که دال بر تفوق پایدار نمود است. جهاز ذهنی ما، اگرچه می‌تواند از نمودهای کتونی کناره بگیرد، بر وفق نمود می‌ماند. ذهن، به اندازه حواس، در جستجویش - همان *Anstrengung des Begriffs* [کوشش مفهوم] به تعبیر هگل - انتظار دارد که چیزی بر او نمود پیدا کند.

به نظر من، چیزی کاملاً شبیه همین در مورد علم نیز صادق است، به ویژه، در مورد علم مدرن که - مطابق اظهار نظر اولیه‌ای از مارکس - بر جدایی افتادن میان بود و نمود استوار است به گونه‌ای که دیگر لزومی ندارد تلاش خاص و فردی فیلسوف به «حقیقتی» در پس نمودها برسد. دانشمند نیز بر نمودها متکی است، خواه برای دریافتن این که چه چیزی زیر سطح است بدن دیدارپذیر را بشکافد تا به درون آن بنگرد خواه اعیان نهان را به وسیله انواع و اقسام ابزارهای پیچیده‌ای به چنگ آورد که آنها را از خواص بیرونیشان که آن اعیان از طریق آنها خود را به حواس طبیعی ما نشان می‌دهند عاری کند. اندیشه‌ای که راهنمای این تلاش‌های فلسفی و علمی است همواره یکسان بوده است: نمودها، همان‌طور که کانت می‌گفت، «باید خودشان بنیادهایی داشته باشند که نمود نباشند».^(۶) این در واقع تعمیم آشکار نحوهای است که اشیای طبیعی از دل زمینه و بنیادی از جنس تاریکی، در روشنایی روز سبز می‌شوند و «نمود پیدا می‌کنند»، جز این که حال فرض شده است این زمینه و بنیاد در قیاس با آنچه صرفاً نمود می‌یابد و بعد از چند صباحی از نو ناپدید می‌شود در مرتبه بالاتری از واقعیت جای دارد. و دقیقاً همان‌طور که «کوشش‌های مفهومی» فیلسوفان برای یافتن چیزی ورای نمودها همواره منجر به دشنام‌های کمابیش سهمگین نسبت به «نمودهای

صرفاً شده است، دستاوردهای بسیار عملی دانشمندان در پرده برگرفتن از آنچه خود نمودها هرگز بدون مداخله [آدمی] عیان نمی‌دارند به بهای نمودها تحقق پیدا کرده است.

اولویت نمود از واقعیت‌های زندگی روزمره است که نه دانشمندان و نه فیلسوفان هرگز نمی‌توانند از آن بگریزند - واقعیتی که آنان همواره باید از آزمایشگاه‌ها و اتاق‌های مطالعه خویش به آن باز گردند و قوت خود را از این طریق نشان می‌دهد که هر آنچه دانشمندان و فیلسوفان به هنگام کناره گرفتن از این واقعیت، ممکن است کشف کرده باشند هیچ گاه کم‌ترین تغییر یا کژی‌ای در آن پدید نمی‌آورد. از این رو، اندیشه‌های 'غریب' فیزیک جدید... حس مشترک^۱ [را به شگفت و امی دارند]^۲ بی‌آنکه هیچ یک از مقولات آن را دگرگون کنند.^(۷) آنچه در برابر این اعتقاد تزلزل‌ناپذیر مبتنی بر حس مشترک قرار می‌گیرد تفوق نظری دیرینه بود و حقیقت بر نمود صرف است؛ به عبارت دیگر، تفوق بنیادی که نمود نمی‌یابد بر سطحی که نمود پیدا می‌کند. این بنیاد علی‌الظاهر به دیرینه‌ترین پرسش فلسفه و علم پاسخ می‌دهد: چگونه می‌شود که چیزی یا کسی، از جمله خود من، اصلاً نمود پیدا می‌کند و چه چیزی باعث می‌شود که آن چیز یا آن کس به این صورت و شکل، و نه به هیچ صورت و شکلی دیگر، نمودار شود؟ خود این پرسش جوای عتی است نه مبنا یا بنیادی، اما اصل مطلب این است که سنت فلسفی ما بنیایی را که چیزی از آن برمی‌خیزد به علتی مبدل کرده است که آن را پدید می‌آورد و آنگاه برای این فاعل پدیدآورنده مرتبه‌ای از واقعیت قائل شده است بالاتر از مرتبه‌ای که برای آنچه صرفاً به دید می‌آید در نظر گرفته شده است. باور به این که علت باید مرتبه‌ای بالاتر از معلول داشته باشد (به گونه‌ای که معلول را به دلیل

۱. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، آرنست اصطلاح *common sense* را به معنای اصلی آن یعنی «حس مشترک» به کار می‌برد، گرچه این اصطلاح توسعاً بر «فهم عرفی» یا «عرف عام» نیز دلالت می‌کند. - م.

۲. افزوده متن اصلی. - م.

بازگشت آن به علتش می‌توان به‌راحتی خوار شمرد) ممکن است به دیرینه‌ترین و سرسخت‌ترین مغالطه‌های متافیزیکی تعلق داشته باشد. با این همه، در این جا نیز با یک خطای *مین عندی* صرف سر و کار نداریم؛ حقیقت این است که نه فقط نموده‌ها آنچه را در زیر آن‌هاست هیچ‌گاه به طور طبیعی و غیرتحمیلی عیان نمی‌دارند، بلکه، علاوه بر آن، به طور کلی نموده‌ها هیچ‌گاه صرفاً عیان نمی‌دارند؛ آن‌ها نهان‌دارنده نیز هستند. «هیچ چیز، هیچ وجهی از چیزی، جز با نهان کردن فعالانه چیزها و وجوه دیگر خود را نشان نمی‌دهد.»^(۸) نموده‌ها عیان می‌دارند و در عین حال محافظت می‌کنند و مانع عیان شدن می‌شوند و تا جایی که به آنچه در زیر آن‌هاست مربوط می‌شود، این محافظت ممکن است حتی مهم‌ترین نقش آن‌ها باشد. به هر تقدیر، این مطلب در مورد چیزهای زنده صدق می‌کند، چیزهایی که سطح آن‌ها اندام‌های داخلی را که منشأ حیاتشان هستند نهان می‌دارد و محافظت می‌کند. مغالطه منطقی ابتدایی همه نظریه‌های مبتنی بر دوگانگی بود و نمود مغالطه‌ای آشکار است، و ابتدا گورگیاس سوفیست بود که در قطعه‌ای از رساله گمشده‌اش به نام در باره نیستی^۱ یا در باره طبیعت^۲ - که ظاهراً رده‌ای بر فلسفه الثایی^۳ بوده است - آن را دریافت و خلاصه کرد: «بود، عیان نیست زیرا [برآدمیان]^۴ نمود پیدا نمی‌کند (dokein) نمود [بر آدمیان]،^۵ ضعیف است زیرا به مرتبه بود نایل نمی‌شود.»^(۹)

جستجوی بی‌امان علم مدرن برای یافتن مبنایی که زیر سطح نموده‌های محض است به این استدلال کهن نیروی تازه‌ای بخشیده است. در واقع، بنیاد نموده‌ها را به زور برملا کرده است تا آدمی، موجودی که فراخور نموده‌ها و وابسته به آن‌هاست، بتواند آن را به چنگ آورد و دریابد. اما نتایج کار کمابیش مایه حیرانی بوده‌اند. کاشف به عمل آمده است که هیچ‌کس نمی‌تواند در

1. *On Non-Being*2. *On Nature*3. *Eleatic*

۴ و ۵ افزوده متن اصلی. - م.

میان «علل» زندگی کند یا شرح کاملی به زبان بشری متعارف از بودی به دست دهد که حقیقت آن را می‌توان در آزمایشگاه به طور علمی نشان داد و در عالم واقع از طریق تکنولوژی به طور عملی آزمود. علم مدرن چنان می‌نگرد که گویی بود، زمانی که عیان شود، نموده‌ها را باطل خواهد کرد. جز این که تا به حال هیچ کس موفق نشده است در جهانی زندگی کند که خودش را به طور طبیعی و غیرتحمیلی عیان نمی‌دارد.

۳. وارونه شدن سلسله مراتب متافیزیکی: ارزش سطح

جهان روزمره حس مشترک، که دانشمندان و فیلسوفان هیچ کدام هرگز نمی‌توانند از آن بگریزند، هم با خطا آشناست هم با پندار. با این حال، حذف خطاها یا دفع پندارها نمی‌توانند به ساحتی ورای نمود برسند. «زیرا وقتی پنداری برطرف می‌شود، وقتی نمودی به ناگاه فرو می‌پاشد، این امر همواره به سود نمود تازه‌ای است که به اعتبار خودش از نو نقش وجودی اولی را پیدا می‌کند... رفع پندار^۱ از دست دادن یک قرینه^۲ است تنها از آن رو که اکتساب قرینه دیگری است... هیچ Schein [صورت ظاهری بدون Erscheinung [نمود] وجود ندارد؛ هر Schein [صورت ظاهری بدیل Erscheinung [نمود] است.»^(۱۰) این که آیا روزی علم مدرن، در جستجوی بی‌وقفه‌اش برای یافتن آن یگانه حقیقتی که در پس نموده‌های صرف است، قادر خواهد بود این مخمصه را از پیش پا بردارد امری است که لااقل بسیار محل شک است، ولو تنها به این دلیل که خود دانشمند اگرچه ممکن است نظرگاهش نسبت به این جهان با نظرگاه مبتنی بر حس مشترک تفاوت کند، به جهان نموده‌ها تعلق دارد. از لحاظ تاریخی، به نظر می‌رسد که در ذات کل این کار از همان زمان آغازش که با برآمدن علم در عصر مدرن مقارن بود، شکی برطرف‌ناشدنی

وجود داشته است. اولین اندیشهٔ کاملاً جدیدی که این عصر جدید با خود آورد - یعنی ایدهٔ قرن هفدهمی پیشرفت نامحدود، که بعد از چند قرن محبوب‌ترین اصل اعتقادی همهٔ کسانی شد که در جهانی علم‌مدار می‌زیستند - به نظر می‌رسد برای عنایت به این مخمصه پیش کشیده شده است: گرچه آدمی انتظار دارد هر چه پیش‌تر پیشرفت کند، بیه‌نظر نمی‌رسد که دست یافتن به غایت مطلق نهایی حقیقت هیچ‌گاه مورد اعتقاد کسی بوده باشد.

روشن است که آگاهی از این مخمصه، در علمی که مستقیماً به انسان‌ها می‌پردازند باید پیش از علوم دیگر باشد، و پاسخ شاخه‌های گوناگون زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی - پاسخی تحویل‌یافته به کم‌ترین مخرج مشترک آن - تفسیر همهٔ نمودها به صورت عملکردهای روند زندگی است. مزیت بزرگ عملکردگرایی^۱ این است که بار دیگر جهان‌بینی‌ای یکپارچه و وحدانی به ما می‌دهد، و دوگانگی متافیزیکی دیرینه بود (حقیقی) و نمود (صرف)، همراه با این پیشداوری دیرینه که بود بر نمود تفوق دارد، همچنان دست‌نخورده می‌ماند، هر چند به شیوه‌ای متفاوت. استدلال تغییر جهت داده است؛ دیگر نمودها تحت عنوان «کیفیات ثانویه» خوار و خفیف نمی‌شوند، بلکه شرایط ضروری روندهای ذاتی‌ای انگاشته می‌شوند که درون موجود انداموند زنده جریان دارند.

این سلسله‌مراتب اخیراً به گونه‌ای که برای من بسیار مهم به نظر می‌رسد، محل ایراد واقع شده است. آیا ممکن نیست که نمودها به خاطر روند زندگی وجود نداشته باشند بلکه، برعکس، روند زندگی به خاطر نمودها وجود داشته باشد؟ از آن‌جا که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نمود پیدا می‌کند، آیا بسیار معقول‌تر نیست که آنچه در این جهان ما معنی‌دار و دارای موضوعیت است دقیقاً بر سطح [آن] جای داشته باشد؟

آدلف پورتمان،^۱ جانورشناس و زیست‌شناس سویسی، در آثاری چند که در باره شکل‌ها و صورت‌های گوناگون حیات حیوانی منتشر کرده، نشان داده است که امور واقع خودشان به زبانی سخن می‌گویند بسیار متفاوت با فرضیه عملکردگرایانه ساده‌انگارانه‌ای که می‌گویند نموده‌ها در موجودات زنده تنها در خدمت مقصود مضاعف صیانت ذات و صیانت نوعند. از منظری دیگر و، به عبارتی، معصومانه‌تر، حتی به نظر می‌رسد که گویی، به عکس، اندام‌های داخلی و فاقد نمود تنها برای به بار آوردن و حفظ نموده‌ها وجود دارند. «مقدم بر همه عملکردهایی که به منظور صیانت فرد و نوع صورت می‌گیرند... واقعیت ساده نمود یافتن به مثابه عیان داشتن خویش را می‌یابیم که این عملکردها را معنی‌دار می‌کند (تأکید در متن اصلی نیست).»^(۱۱)

به علاوه، پورتمان با انبوهی از مثال‌های جالب چیزی را نشان می‌دهد که قطعاً برای دیده‌عربان و بی‌شائبه، آشکار است - این که تنوع عظیم حیات حیوانی و نباتی، خود غنای بروز و نمایش در زیاده بودن محض آن به لحاظ عملکرد، با نظریه‌های شایعی که حیات را برحسب عملکرد می‌فهمند قابل تبیین و توجیه نیست. از این قرار، پر و بال پرندگان، «که، در ابتدا آن را از این لحاظ که پوششی گرم و محافظ است ارزشمند می‌دانیم، علاوه بر این چنان شکل پیدا کرده است که اجزای دیدارپذیر آن - و فقط این اجزا - جامه‌ای رنگی می‌سازند که ارزش ذاتی اش صرفاً در نمود دیدارپذیر آن است.»^(۱۲) به طور کلی، «صورت عملکردی محض، که بعضی آن را به عنوان امری که فراخور طبیعت [مناسب مقاصد طبیعت]^۲ است بسیار بزرگ داشته‌اند موردی خاص و نادر است.»^(۱۳) بنابراین، اشتباه است که فقط روند عملکردی‌ای را به حساب آوریم که در درون موجود زنده انداموند جریان دارد و هر چه را که در بیرون است و «خود را بر حواس عرضه می‌دارد به منزله پیامد کم و بیش

1. Adolf Portmann

۲. افزوده متن اصلی - م.

تبعی روندهای بسیار ذاتی تر، 'مرکزی تر و 'واقعی تر' (۱۴) محسوب کنیم. برحسب این سوءتعبیر شایع، 'شکل بیرونی حیوان، از طریق حرکت و جذب غذا، پرهیز از دشمنان و یافتن جفت، به کار حفظ آنچه ذاتی است، به کار حفظ جهاز درونی، می آید.' (۱۵) پورتمان در مقابل این رویکرد، 'ریخت شناسی' خود را پیشنهاد می کند: علم جدیدی که اولویت ها را وارونه می کند: «مسئله پژوهش نه چیتی چیزی بلکه چگونگی نمود پیدا کردن آن است.» (تأکید در متن اصلی نیست). (۱۶)

این به آن معناست که خود شکل این یا آن حیوان «باید همچون عضو ارجاع دهنده خاصی در مناسبت با چشمی ناظر ارزیابی شود. ... چشم و آنچه نگریسته می شود واحدی عملکردی را شکل می دهند که مطابق قواعدی به صلابت قواعد حاکم میان غذا و اندام های هضم کننده، متناسب شده است.» (۱۷) پورتمان بر وفق همین وارونه سازی، میان «نمودهای اصیل»، که به طور طبیعی و غیرتحمیلی آشکار می شوند، و نمودهای «غیراصیل»، نظیر ریشه های گیاه یا اندام های داخلی حیوان، که تنها به واسطه مداخله در نمودهای «اصیل» و بر هم زدن این نمودها دیداری پذیر می شوند، تمایز می گذارد.

بخش اعظم معقولیت این وارونه سازی برخاسته از دو واقعیت هم رتبه از حیث اهمیت است. اولین آن ها تفاوت پدیداری نظری بین نمودهای «اصیل» و «غیراصیل»، بین شکل های بیرونی و جهاز درونی، است. شکل های بیرونی بی نهایت متنوعند و به شدت افتراق دارند؛ در میان حیوانات عالی تر معمولاً می توانیم یک فرد را از فرد دیگر تمیز دهیم. از این گذشته، ویژگی های بیرونی موجودات زنده بر وفق قانون تقارن مرتب می شوند به طوری که در قالب نظم مشخص و خوشایند نمود پیدا می کنند.

در مقابل، اندام‌های درونی هیچ‌گاه چشم‌نواز نیستند؛ زمانی که به قهر و تحمیل به چشم می‌آیند چنان به نظر می‌رسند که گویی پاره‌پاره در کنار هم قرار داده شده‌اند و، اگر بیماری یا نابهنجاری خاصی آن‌ها را از شکل نینداخته باشد، شبیه یکدیگر نمودار می‌شوند؛ حتی انواع گوناگون حیوانات را نمی‌توان با صرف نگرستن به امعا و احشایشان به آسانی از یکدیگر تمیز داد - چه رسد به تمیز دادن افراد [یک نوع] وقتی پورتمان حیات را نمود امری درونی در امری بیرونی^(۱۸) تعریف می‌کند، از قرار معلوم قربانی همان آرایبی می‌شود که خود آن‌ها را نقد می‌کند؛ زیر نکته اصلی یافته‌های خودش این است که آنچه در بیرون نمود پیدا می‌کند آن‌چنان به گونه‌ای چاره‌ناپذیر با درون فرق دارد که دشوار می‌توان گفت که درون اصلاً نمود پیدا می‌کند. درون، یعنی جهاز عملکردی روند زندگی، را بیرونی می‌پوشاند که، تا جایی که به روند زندگی مربوط می‌شود، تنها یک عملکرد دارد، و آن پنهان کردن درون و حفاظت از آن و ممانعت از قرار گرفتن درون در معرض روشنایی جهانی است که نمود پیدا می‌کند. اگر قرار بود این درون نمود پیدا کند، همه ما شبیه یکدیگر نمودار می‌شدیم.

و اما واقعیت دوم: شاهدهی همان قدر نظرگیر برای وجود ساتمی فطری وجود دارد که پورتمان آن را «انگیزه خودنمایاندن» (Selbstdarstellung) می‌نامد - ساتمی که به اندازه غریزه صرفاً عملکردی صیانت [ذات] زورآور و نیرومند است. غریزه خودنمایاندن، بر حسب حفظ حیات، کاملاً بی‌جهت و بی‌وجه است؛ بسیار فراتر از آن چیزی است که می‌توان برای جاذبه جنسی ضروری دانست. این یافته‌ها از آن حکایت دارند که تفوق نمود بیرونی، علاوه بر پذیرندگی محض حواس ما، بر فعالیتی خودانگیخته نیز دلالت دارد: هر آنچه می‌تواند بیند خواستار دیده شدن است، هر آنچه می‌تواند بشنود [دیگران را] به شنیدن صدایش فرامی‌خواند، و هر آنچه می‌تواند لمس کند خود را برای لمس شدن عرضه می‌دارد. در واقع، چنان است که گویی هر چیزی که زنده است - علاوه بر این

واقعیت که سطح آن برای نمود یافتن ایجاد شده، سطحی فراخور دیده شدن و به خاطر نمودار شدن بر دیگران - انگیزه نمود یافتن دارد، انگیزه این که خود را از طریق نمایاندن و نشان دادن، فراخور جهان نمودها کند، نه «خود درونی» اش بلکه خودش را از آن حیث که یک فرد است. (کلمه «خودنمایاندن»، مثل معادل آلمانی آن *Selbstdarstellung* کلمه‌ای دوپهلوست: ممکن است به این معنا باشد که من فعالانه کاری کنم که حضورم احساس شود، دیده شود، شنیده شود، یا به این معنا که خودم را بنمایانم، چیزی را که در درون من است و در غیر این صورت اصلاً نمود پیدا نمی‌کرد - یعنی، برحسب اصطلاحات پورتمان، نمود «غیراصیل». در ادامه این کلمه را به معنای اول آن به کار خواهیم برد.) دقیقاً همین خودنمایاندن - خودنمایاندنی که پیشاپیش در صور عالی تر حیات حیوانی کاملاً بارز است - در نوع بشر به اوج خود می‌رسد.

وارونه‌سازی ریخت‌شناختی ترتیب‌های معمول تقدم و تأخر به دست پورتمان نتایج فراخ‌دامنه‌ای دارد که، با وجود این، خود او - شاید به دلایلی بسیار متین - آن‌ها را شرح و بسط نمی‌دهد. این نتایج ناظرند به چیزی که پورتمان «ارزش سطح» می‌نامد، یعنی این امر که «نمود، حداکثر قدرت بیان را در مقایسه با امر درونی، که عملکردهایش در مرتبه‌ای ابتدایی‌ترند، از خود نشان می‌دهد».^(۱۹) استفاده از کلمه «بیان»، مشکلات اصطلاح‌شناختی‌ای را که شرح و بسط این نتایج ناگزیر از مواجهه با آن‌هاست به وضوح معلوم می‌دارد. زیرا «بیان» فقط می‌تواند چیزی را بیان کند، و پاسخ این پرسش ناگزیر که بیان چه چیز را بیان می‌کند (یعنی با فشار برون می‌افکند)^۱ همواره این خواهد بود: چیزی درونی - ایده‌ای، فکری یا عاطفه‌ای. با این حال، بیانگر بودن نمود از سنخ دیگری است؛ نمود چیزی جز خودش را «بیان» نمی‌کند، یعنی [خودش را]

۱. اشاره به معنای تحت‌اللفظی کلمه *expression* - م.

نمایش می‌دهد یا می‌نمایاند. از یافته‌های پورتمان چنین برمی‌آید که معیارهای مآلوف ما در داوری، با آن ریشه استوارشان در مفروضات و پیشداوری‌های متافیزیکی که مطابق آن‌ها آنچه اصل است در زیر سطح قرار دارد و سطح، «سطحی» است، معیارهایی نادرستند، و اعتماد شایع ما مبنی بر این که آنچه در درون خود ماست، یعنی «حیات درونی» مان، به آنچه «هستیم» ربط بیشتری دارد تا آنچه در بیرون نمود پیدا می‌کند، پنداری بیش نیست؛ اما وقتی نوبت به اصلاح این مغالطه‌ها می‌رسد، معلوم می‌شود که زیانمان، یا دست‌کم اصطلاحاتمان، دست یاری به ما نمی‌دهند.

۴. بدن و نفس؛ نفس و ذهن

از این گذشته، مشکلاتی که وجود دارند به هیچ روی صرفاً به اصطلاحات مربوط نمی‌شوند. آن‌ها ارتباط تنگاتنگی دارند با باورهای مسئله‌داری که در باره حیات نفسانی خویش و رابطه نفس و بدن داریم. بی‌تردید، ما گرایش به قبول این نظر داریم که آنچه در درون بدن است هیچ‌گاه به طور طبیعی و غیرتحمیلی نمود پیدا نمی‌کند، اما اگر از حیات درونی‌ای سخن بگوییم که در نمود بیرونی بیان می‌شود، منظورمان حیات نفس است؛ نسبت درون-بیرون، که در مورد بدن ما صادق است، در مورد نفس ما صادق نمی‌کند، هر چند که ما از حیات نفسانیمان و جایگاه آن «در درون» خودمان با استعاره‌هایی سخن می‌گوییم که آشکارا برگرفته از داده‌ها و تجربه‌های جسمانی‌اند. به علاوه، همین کاربرد استعاره‌ها مشخصه زبان مفهومی ماست که برای عیان کردن حیات ذهن ترتیب یافته است؛ کلماتی که در گفتار دقیقاً فلسفی به کار می‌بریم نیز همواره مأخوذ از بیان‌هایی هستند که در اصل مربوط می‌شوند به جهان آن‌چنان که به حواس پنجگانه بدنمان داده می‌شود و سپس، همان‌طور که لاک متذکر شده است، از تجربه این حواس «به معانی پیچیده‌تر انتقال می‌یابند» - *metapherein* برده می‌شوند - «و دال بر تصوراتی قرار می‌گیرند که در

صلاحیت حواس ما نیستند. انسان‌ها فقط از راه چنین انتقالی توانستند «آن فعالیت‌هایی را متصور شوند که در خودشان تجربه می‌کردند، فعالیت‌هایی که نمود محسوس بیرونی‌ای ندارند».^(۲۰) در این جالاک بر فرض نهفته دیرینه وحدت نفس و ذهن تکیه دارد، که هر دو به موجب دیدارناپذیریشان در مقابل بدن قرار می‌گیرند.

با وجود این، بررسی دقیق‌تر معلوم می‌دارد که آنچه در مورد ذهن صدق می‌کند، یعنی این که زبان استعاری، یگانه راهی است که ذهن در اختیار دارد تا «نمود محسوس بیرونی» پیدا کند - حتی فعالیت خاموش و بی‌نمود، پیشاپیش عبارت از سخن است، گفتگوی خاموش من با خودم - به هیچ روی در مورد حیات نفس راست نمی‌آید. سخن استعاری مفهومی به واقع مناسب فعالیت تفکر، مناسب اعمال ذهن ما، است. اما حیات نفس ما عیناً با همان شدت و حدتی که دارد، در نگاه، صدا و ایما و اشاره بسیار مناسب‌تر بیان می‌شود تا در سخن. آن‌گاه که در باره تجربه‌های نفسانی حرف می‌زنیم، آنچه عیان می‌شود هیچ‌گاه خود تجربه نیست، بلکه هر آن چیزی است که در باره آن تجربه می‌اندیشیم وقتی که آن را موضوع تأمل قرار می‌دهیم. احساسات، انفعالات و عواطف، برخلاف افکار و ایده‌ها، همان‌قدر نمی‌توانند بخش لاینفکی از جهان نموده‌ها شوند که اندام‌های درونی ما قادر به این کار نیستند. آنچه علاوه بر نشانه‌های فیزیکی در جهان خارج نمود پیدا می‌کند فقط چیزی است که به واسطه فعالیت تفکر از آن می‌سازیم. هر گونه نشان دادن خشم، به تمایز از خشمی که احساسش می‌کنم، پیشاپیش حاوی تأملی در باره آن است، و همین تأمل است که صورت بسیار تفردیافته‌ای را به آن عاطفه می‌بخشد که برای همه پدیدارهای واقع در سطح مهم و پرمعنی است. نشان دادن خشم خویش یک صورت از نشان دادن خود است: من چیزی را اراده می‌کنم که فراخور نمود است. به عبارت دیگر، عواطفی که احساسشان می‌کنم به اندازه اندام‌های درونی‌ای که به آن‌ها زنده‌ایم قرار نیست در حالت

ناب و دست نخورده خوش نشان داده شوند. بی تردید هیچ گاه نمی توانستم این عواطف را به نمود مبدل کنم اگر آن‌ها باعث این کار نمی شدند و اگر آن‌ها را به همان صورتی احساس نمی کردم که طعم سایر احساساتی را می چشم که مرا از روند زندگی در درونم خبردار می کنند. اما نحوه عیان شدن آن‌ها بدون مداخله تأمل و انتقال به سخن - عیان شدن از راه نگاه، ایما و اشاره و صدای گنگ - فرقی ندارد با نحوه‌ای که انواع عالی تر حیوانات عواطفی بسیار مشابه را به یکدیگر و به انسان‌ها اظهار می کنند.

در مقابل، فعالیت‌های ذهنی ما حتی پیش از آن که اظهار شوند در سخن شکل می گیرند و متصور می شوند، اما سخن قرار است شنیده شود و کلمات قرار است به فهم دیگرانی که خود نیز قابلیت سخن گفتن دارند درآید، درست همان طور که موجودی برخوردار از حس بینایی قرار است ببیند و دیده شود. تفکر بدون سخن قابل تصور نیست؛ «تفکر و سخن یکدیگر را تدارک می یابند. آن‌ها پیوسته جای یکدیگر را می گیرند»^(۲۱) تفکر و سخن به واقع، متضمن یکدیگرند. و با وجود این که برای قدرت سخن در قیاس با بسیاری از عواطف - عشق یا نفرت، شرم یا حسد - می توان با اطمینان بیشتر تری جا و مکان فیزیکی مشخص کرد، این «محمل» نوعی «اندام» نیست و فاقد همه آن خواص یقیناً عملکردی‌ای است که مشخصه بارز کل روند انداموند زندگی هستند. این درست است که همه فعالیت‌های ذهنی از جهان نمودها کناره می گیرند، اما این کناره‌گیری رو به سوی بهنه درونی خود یا نفس ندارد. تفکر با زبان مفهومی ملازمش، از آن رو که در موجودی روی می دهد که در جهانی از نمودها احساس انس و راحتی می کند و از زبان این موجود به بیان در می آید، نیازمند استعاره‌هایی است تا شکاف بین جهانی را که به تجربه حسی داده شده است و ساختی که در آن چنین درک بی واسطه‌ای از بداهت و پیدایی هرگز امکان وجود ندارد پر کند. اما تجربه‌های نفسانی ما بسته و وابسته بدن هستند به حدی که سخن گفتن از «حیات درونی» نفس

همان قدر غیراستعاری است که سخن گفتن از حس درونی ای که به لطف آن، احساسات روشنی از عملکرد یا عدم عملکرد اندام‌های داخلیمان داریم. روشن است که موجودی فاقد ذهن نمی‌تواند چیزی از جنس تجربه هویت شخصی داشته باشد؛ چنین موجودی کاملاً در اختیار روند زندگی درونی خویش، احوال و عواطف خویش، است که دگرگونی مدام آن‌ها به هیچ وجه با دگرگونی مداوم اندام‌های بدن ما فرقی ندارد. هر عاطفه‌ای، تجربه‌ای است جسمانی؛ وقتی اندوه‌گینم، قلبم به درد می‌آید، به هنگام همدردی قلبم گرم می‌شود، در آن لحظات نادری که عشق یا شادی سراپایم را فرا می‌گیرد قلبم گشوده می‌شود، و به هنگام خشم، غضب، حسد و دیگر عواطف، احساسات فیزیکی مشابهی مرا در قبضه خود می‌گیرند. زبان نفس در مرحله بیانگرانه محض آن، مقدم بر دگرگونی و تبدل صورتش از طریق تفکر، زبانی استعاری نیست؛ هنگامی که در قالب احساسات فیزیکی سخن می‌گوید از حواس جدا نمی‌شود و تمثیلی به کار نمی‌برد. تا جایی که من می‌دانم، مرلوبوتی یگانه فیلسوفی است که نه تنها کوشیده است شرحی از ساختار انداموند وجود بشری به دست دهد، بلکه علاوه بر آن به جد تمام سعی کرده است نوعی «فلسفه تن» را بنیاد بگذارد؛ [اما] او وقتی که «نفس» را «روی دیگر بدن» تعریف می‌کند آن هم از این رو که «بدنِ نفس و نفسِ بدن و تلاقی و تقاطعی میان آن‌ها وجود دارد»،^(۲۲) همچنان به موجب یکی انگاشتن دیرینه ذهن و نفس به کژراهه رفته است. هسته اصلی پدیدارهای ذهنی دقیقاً فقدان همین تقاطع‌ها یا تلاقی‌هاست، و مرلوبوتی خود، در موقعیتی دیگر، این فقدان را در کمال وضوح تشخیص داده است. او می‌نویسد: تفکر «بنیادی» است از آن رو که هیچ چیز حامل آن نیست، اما نه بنیادی به وجهی که گویی با آن به بنیادی می‌رسیم که باید خوشتن را بر آن مستقر سازیم و بر آن بدانیم. تفکر بنیادی در اصل قمری ندارد. اگر بخواهید، می‌توانید بگویید نوعی مفاک است.^(۲۳) اما آنچه در مورد ذهن صادق است در مورد نفس صدق نمی‌کند، و برعکس.

نفس، اگرچه شاید بسیار تاریک‌تر از آنی باشد که ذهن هرگز بتواند باشد، قعر و انتها دارد؛ در واقع به درون بدن «سرریز می‌کند»؛ نفس «به آن دست‌اندازی می‌کند، در آن پنهان است - و در عین حال به آن نیاز دارد، در آن به انتها می‌رسد، در آن لنگر انداخته است».^(۲۴)

ضمناً، چنین بصیرت‌هایی در باره مسئله همیشه در دسرسازِ نفس-بدن سابقه‌ای بسیار دیرینه دارند. در باره نفس^۱ ارسطو ملامت از اشاره‌های برانگیزاننده است به پدیدارهای نفسانی و پیوند متقابل تنگاتنگ آن‌ها با بدن در برابر رابطه، یا به بیان بهتر، عدم رابطه میان بدن و نفس. ارسطو، در بررسی این مسائل به شیوه‌ای کم و بیش عجالی و خلاف عادت، اعلام می‌کند که «... به نظر می‌رسد در هیچ موردی نفس نمی‌تواند بدون بدن فعل یا انفعال داشته باشد، مثلاً در حالت خشم، شجاعت، شهوت، و به طور کلی احساس. [فعال بودن بدون بدن به میان کشیدن پای بدن]^۲ بیشتر تر خاصه‌ای از خواص اندیشیدن (noein) به نظر می‌رسد. اما اگر اندیشیدن (noein) نیز نوعی تخیل (phantasia) از آب درآید یا معلوم شود که بدون تخیل محال است، آن نیز نمی‌تواند بدون بدن باشد».^(۲۵) قدری بعد ارسطو مطلب را چنین جمع‌بندی می‌کند: «هیچ چیز در باره قوه فکر (nous) و قوه نظرورزی آشکار نیست، اما به نظر می‌رسد که این قوه نوع متفاوتی از نفس است، و تنها این نوع می‌تواند جدا [از بدن]^۳ وجود داشته باشد، چنان‌که آنچه ابدی است از آنچه فسادپذیر است جدایی می‌پذیرد».^(۲۶) ارسطو همچنین در یکی از رساله‌هایش در زمینه زیست‌شناسی می‌گوید که نفس - هم جزء نامیه و هم جزء غاذیه و حساسه آن - «در جنین به وجود آمده است بدون این که پیشاپیش در بیرون آن وجود داشته باشد، اما نوس (nous) از بیرون وارد نفس شده است و به این ترتیب نوعی فعالیت به انسان بخشیده که پیوندی با فعالیت‌های بدن نداشته

1. *De Anima*

۲ و ۳. افزوده متن اصلی. - م.

است»^(۲۷) به عبارت دیگر، احساساتی متناظر با فعالیت‌های ذهنی وجود ندارد؛ و احساسات پسوخه (psyche)، احساسات نفس، به واقع احساساتی هستند که با اندام‌های جسمانیمان طعم آن‌ها را می‌چشیم.

انسان‌ها علاوه بر انگیزه خودنمایاندن که چیزهای زنده از طریق آن خودشان را با جهانی از نمودها وفق می‌دهند، خود را در کردار و گفتار نیز عیان می‌دارند و به این ترتیب نشان می‌دهند که می‌خواهد چگونه نمود پیدا کنند و به نظرشان چه چیزی درخور دیده شدن است و چه چیزی درخور آن نیست. همین عنصر انتخاب دانسته در این‌که چه چیز نشان داده شود و چه چیز پنهان داشته شود عنصری است که خاص انسان به نظر می‌رسد. ما تا حدودی می‌توانیم انتخاب کنیم که چگونه بر دیگران نمودار شریم، و این نمود به هیچ روی جلوه بیرونی طبیعی درونی نیست؛ اگر چنین می‌بود، احتمالاً همگی مثل هم عمل می‌کردیم و مثل هم سخن می‌گفتیم. در این‌جا نیز تمایزهای اساسی را از ارسطو داریم. او می‌گوید: «آنچه تکلم می‌شود نمادهای تأثرات در نفس است، و آنچه مکتوب می‌شود نمادهای کلمات ملفوظ است. سخن نیز مثل نوشتار برای همگان یکسان نیست. با این حال، اموری که این‌ها در درجه اول نمادهایشان هستند، یعنی تأثرات (pathēmata) نفس، برای همگان یکسانند.» این تأثرات «به نحو طبیعی» از طریق «صداها و گنگی» بیان می‌شوند که «چیزی را نیز عیان می‌دارند، نظیر صداهایی که حیوانات تولید می‌کنند». تمایز و تفرد از طریق سخن، از طریق کاربرد فعل‌ها و اسم‌ها، روی می‌دهد و این‌ها محصولات یا «نمادها»ی ذهن هستند نه نفس: «خود اسم‌ها، و فعل‌ها شبیه (eiken)... افکارند (noēmasin)» (تأکیدها در متن اصلی نیست).^(۲۸)

اگر بنیاد روانی [یا نفسانی] درونی نمود فردی ما همواره یکسان نمی‌بود، علم روان‌شناسی محال می‌بود، علمی که در مقام علم، مبتنی بر «ساحت درونی» روانی‌ای است که «همه ما به یکسان چنانیم»،^(۲۹) درست همان‌طور

که فیزیولوژی و پزشکی بر یکسانی اندام‌های درونی ما مبتنی هستند. روان‌شناسی، روان‌شناسی اعماق^۱ یا روانکاوی، چیزی بیش از احوال همواره در تغییر، یعنی فراز و فرودهای حیات نفسانی ما، را در نمی‌یابد، و نتایج و کشفیات آن فی نفسه نه فوق‌العاده جذابند نه چندان پرمعنی و حائز اهمیت. در مقابل، «روان‌شناسی فردی»، که امتیاز ویژه داستان، رمان و نمایشنامه است، هرگز نمی‌تواند علم باشد؛ و متصف کردن آن به این که علم است تناقضی در الفاظ است. وقتی علم مدرن آغاز به روشن کردن «تاریکی قلب آدمی» کرد - که آوگوستین در باره‌اش می‌گفت:

"Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo"

(«نهان است قلب نیک، نهان است قلب شریر، مفاکی است در قلب نیک و مفاکی است در قلب شریر») (۳۰) - معلوم شد که آن‌جا «انبان و مخزنی رنگ به رنگ و دردناک از شرور است»، آن‌چنان که دموکریتوس پیش‌تر ظن برده بود. (۳۱) یا، به بیانی که قدری مثبت‌تر است:

"Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will"

(«احساسات زمانی شکوهمندند که در اعماق می‌مانند، نه هنگامی که در روشنایی روز ظاهر می‌شوند و می‌خواهند گوهرین گردند و فرمان برانند»). (۳۲)

همسانی یکنواخت و زشتی فراگیری که مشخصه بارز یافته‌های روان‌شناسی مدرن است و در کمال وضوح با تنوع و غنای چشمگیر کردار بشری مشهود مغایرت دارد گواهی است بر تفاوت ریشه‌ای درون و برون بدن آدمی. انفعالات و عواطف نفس ما نه تنها وابسته به بدنند، بلکه به نظر

می‌رسد علاوه بر این همان عملکردهای ناظر به حفظ حیات و صیانت را دارند که اقدام‌های داخلی ما واجد آنها هستند، اقدام‌هایی که انفعالات و عواطف این وجه اشتراک را نیز با آنها دارند که تنها بی‌نظمی یا نابهنجاری می‌تواند مایهٔ تفرردشان شود. بدون انگیزه و کشش جنسی، که منشأ آن اقدام‌های تناسلی ماست، عشق در زمرهٔ محالات می‌بود؛ اما در عین آن‌که این انگیزه، همواره یکسان است، نمودهای بالفعل عشق چقدر پرتنوع است! بی‌تردید می‌توانیم عشق را تصعید میل جنسی بدانیم به شرط آن‌که فقط این را در نظر داشته باشیم که بدون آن چیزی وجود نمی‌داشت که آن را میل جنسی بدانیم و بدون مداخلهٔ ذهن، یعنی بدون انتخابی دانسته از میان آنچه دلپذیر است و آنچه دلپذیر نیست، حتی انتخاب شریک جنسی نیز ممکن نمی‌بود. به همین صورت، ترس عاطفه‌ای است که برای بقا ضروری است؛ ترس اشاره به خطر دارد، و بدون این احساس هشداردهنده آنچه زنده است نمی‌توانست چندان دوام آورد. شجاع کسی نیست که نقشش فاقد این عاطفه است یا کسی که می‌تواند یک بار برای همیشه بر این عاطفه چیره شود، بلکه شجاع کسی است که عزم خود را جزم کرده است که ترس آن چیزی نباشد که بخواهد از خود نشان دهد. پس شجاعت می‌تواند به صورت طبیعت ثانوی یا عادت درآید، اما نه به این معنا که بی‌باکی جای ترس را می‌گیرد آن‌چنان که گویی آن نیز می‌تواند عاطفه‌ای شود. چنین انتخاب‌هایی را عوامل گوناگونی رقم می‌زنند؛ بسیاری از آنها را پیشاپیش فرهنگی که در آن زاده می‌شویم رقم زده است. این انتخاب‌ها از آن رو صورت می‌گیرند که می‌خواهیم مایهٔ خشنودی دیگران باشیم. اما انتخاب‌هایی هم هستند که محیط ما الهام‌بخش آنها نبوده است؛ ممکن است از آن رو دست به این انتخاب‌ها بزنیم که می‌خواهیم مایهٔ خشنودی خودمان شویم یا به این دلیل که می‌خواهیم سرمشقی از خود به جا بگذاریم، یعنی دیگران را متقاعد کنیم که با چیزی خشنود شوند که مایهٔ خشنودی ماست. انگیزه‌ها هر چه باشند، کامیابی یا

ناکامی در کارِ خودنمایی بستگی دارد به انجام و دوام تصویری که از این طریق به جهان نموده می‌شود.

از آنجا که نمودها همواره در هیئت به نظر رسیدن^۱ ظاهر می‌شوند، تظاهر و تلبیس عامدانهٔ فاعل و خطا و پندارِ ناظر به ناگزیر در زمرهٔ امکان‌های ذاتی [نمود] است. خودنمایی به موجب انتخاب فعالانه و آگاهانهٔ تصویری که نشان داده می‌شود با خودنمایاندن فرق دارد؛ خودنمایاندن گزینه‌ای پیش رو ندارد غیر از نشان دادن هر ویژگی‌ای که موجودی زنده دارای آن است. خودنمایی بدون درجه‌ای از خودآگاهی ممکن نمی‌بود - قابلیت که در ذاتِ سرشت انعکاسی فعالیت‌های ذهنی است و به وضوح از صرف آگاهی، که احتمالاً حیوانات عالی‌تر هم مثل ما واجد آن هستند، فراتر می‌رود. به بیان دقیق، تنها خودنمایی ممکن است دچار روی و ریا و تظاهر شود، و یگانه راه تشخیص تظاهر و ادا درآوردن از واقعیت و حقیقت، این است که اولی نمی‌تواند دوام آورد و منسجم بماند. گفته‌اند که روی و ریا ستایش رذیلت از فضیلت است، اما این حرف کاملاً صحیح نیست. هر فضیلتی با ستودنش آغاز می‌شود که با آن این مطلب را بیان می‌کنم که آن فضیلت مرا خشنود می‌سازد. این ستایش به طور ضمنی حاکی از قول و قراری است با جهان، با کسانی که بر آنها نمود پیدا می‌کنم، مبنی بر این که بر وفق خشنودی‌ام عمل کنم، و نقض این قول و قرارِ ضمنی است که مشخصهٔ روی و ریاست. به عبارت دیگر، ریاکار انسان شروری نیست که به رذیلت خرسند است و خرسندی‌اش را از محیط اطرافش پنهان می‌کند. آزمونی که در مورد ریاکار قابل اجراست در واقع همان آزمون کهن سقراطی است: «آن‌چنان باش که می‌خواهی بنمایی»، یعنی همواره آن‌چنان نمودار شو که می‌خواهی بر دیگران نمودار شوی حتی اگر از قضای روزگار تنها باشی و بر هیچ کس جز خودت

نمودار نشوی. وقتی چنین تصمیمی می‌گیرم، تنها به هر آن کیفیتی که ممکن است به من داده شده باشد عکس‌العمل نشان نمی‌دهم؛ دست به عمل می‌زنم - عمل انتخاب دانسته از میان امکان‌های گوناگون کردار که جهان پیش روی من گذاشته است. از دل چنین اعمالی است که نهایتاً آنچه سیرت یا شخصیت می‌نامیم سر بر می‌آورد: آمیزه‌ شماری کیفیت قابل تشخیص که در هیئت یک کل قابل فهم که به نحو موثقی تشخیص دادنی است گرد آمده‌اند و بر فرولایه ثابت مواهب و کاستی‌هایی که خاص ساختار نفس و بدن ماست، به تعیری، نقش بسته‌اند. به دلیل ربط انکارناپذیر این کیفیات خودگذریده^۱ به نمود و نقش ما در جهان، فلسفه مدرن، از هگل به بعد، تسلیم این پندار غریب شده است که آدمی، به تمایز از سایر چیزها، خود را آفریده است. ناگفته پیداست که خودنمایی و صرف بودن یکی نیستند.

۵. نمود و صورت ظاهر

از آن جا که انتخاب به عنوان عامل تعیین‌کننده در خودنمایی، با نمودها سر و کار دارد، و از آن رو که نمود دو کار می‌کند: پنهان داشتن پهنه‌ای درونی و عیان کردن «سطح» - مثلاً، پنهان کردن ترس و عیان داشتن شجاعت، به عبارت دقیق‌تر، پنهان کردن ترس از راه نمایش شجاعت - همواره امکان آن هست که آنچه نمود پیدا می‌کند با ناپدید شدنش سرانجام معلوم شود که صرفاً صورت ظاهر^۲ بوده است. به دلیل شکاف بین درون و برون، بین بنیاد نمود و نمود - یا، به بیانی دیگر، هر قدر هم که متفاوت و متفرد نمود پیدا کنیم و هر قدر هم که دانسته این فردیت را انتخاب کرده باشیم - این حقیقت همواره به قوت خود باقی است که «از درون همه ما مثل همیم»، همگی تغییرناپذیریم مگر به بهای [از دست رفتن] خود عملکرد اندام‌های نفسانی و جسمانی درونیمان یا،

1. self-chosen

2. semblance

برعکس، به بهای مداخله‌ای برای رفع عملکردی نادرست. بنابراین، در هر نمودی همواره نشانی از صورت ظاهر هست: خود بنیاد نمود پیدا نمی‌کند. از این مطلب نتیجه نمی‌شود که همه نمودها صورت ظاهرند و بس. صورت‌های ظاهر تنها در بطن نمودها ممکن می‌شوند؛ آن‌ها مستلزم نمودند همچنان که خطا مستلزم حقیقت است. خطا بهایی است که برای حقیقت می‌پردازیم، و صورت ظاهر بهایی است که برای شگفتی‌های نمود پرداخت می‌کنیم. خطا و صورت ظاهر پدیدارهایی هستند که ربط وثیقی به هم دارند؛ آن‌ها متناظر با یکدیگرند.

صورت ظاهر در ذات جهانی است که تابع قانون دوگانه نمود یافتن بر کثرتی از موجودات حساس است که هر کدام مجهز به قوای ادراکند. چیزی که نمود پیدا می‌کند خود را بر یک بیتمده واحد که قادر باشد آن را از تمام جهات ذاتی اش ادراک کند آشکار نمی‌سازد، و این حکم در باره هر آنچه نمود می‌یابد صادق است. جهان در حالت چیزی که به نظر من می‌رسد، بسته به منظرهای خاصی عیان می‌شود که جای خاصی در جهان و نیز اندام‌های خاص ادراک، آن‌ها را تعیین می‌کنند. این حالت نه فقط موجب خطا می‌شود، خطایی که می‌توانم با تغییر دادن جایم، نزدیک‌تر شدن به آنچه نمودار است یا بهبود اندام‌های ادراکی‌ام به کمک ابزارها و تجهیزات یا استفاده از قوه خیالم برای به حساب آوردن منظرهایی دیگر، آن را اصلاح کنم؛ بلکه موجب صورت‌های ظاهر راستین، یعنی نمود فریبده، نیز می‌شود که نمی‌توانم آن‌ها را مثل خطا اصلاح کنم زیرا معلول جا و مکان همیشگی من بر روی زمین هستند و وابسته به وجود خود من در مقام یکی از نمودهای زمین می‌مانند. کسنوفانس^۱ می‌گفت: پرده «صورت ظاهر» (dokos) برگرفته از (dokei moi) «بر همه چیز کشیده شده است» به گونه‌ای که «هیچ آدمیزاده‌ای

۱. Xenophanes: فیلسوف یونانی (?-۵۷۰ تا ۴۷۵ ق.م). - م.

نیست و هرگز نخواهد بود که در بارهٔ خدایان و هر آنچه در بارهٔ آن سخن می‌گویم به روشنی صاحب معرفت باشد؛ چرا که حتی اگر کسی از قضای روزگار آنچه را در واقعیت تام و تمامش نمود پیدا می‌کند به زیان آورد، خود آن را نخواهد دانست. (۳۳)

به تبع تمایزی که پورتمان بین نمودهای اصیل و نمودهای غیراصیل برقرار کرده است، میل داریم صورت‌های ظاهر اصیل و صورت‌های ظاهر غیراصیل را هم از یکدیگر تمیز دهیم: دستهٔ دوم، سراب‌ها، به طور طبیعی زایل می‌شوند یا با نگرستن و وارسی دقیق‌تر، می‌توان آن‌ها را زدود. در مقابل، دستهٔ اول، همانند حرکت خورشید، برآمدن آن در صبحگاه و فرو شدن آن در شامگاه، در برابر اطلاعات علمی هر قدر هم که زیاد باشد تسلیم نمی‌شوند، زیرا نمود خورشید و زمین به ناگزیر برای موجودی زمینی که نمی‌تواند سکوتگاه خود را تغییر دهد به این صورت به نظر می‌رسد. در این جا سر و کارمان با آن «پندارهای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر» جهاز حسی ماست که کانت در مقدمه‌اش بر دیالکتیک استعلایی عقل به آن‌ها اشاره کرد. کانت پندار واقع در حکم متعالی^۱ را «طبیعی و اجتناب‌ناپذیر» نامید، زیرا «از عقل آدمی جدایی‌ناپذیر است و... حتی بعد از این که غلط‌اندازی‌اش بر ملا شده است، همچنان برای عقل بازی در می‌آورد و هر از گاهی آن را به دام لغزش‌های موقت می‌اندازد که باید تصحیح شوند». (۳۴)

این که صورت‌های ظاهر طبیعی و اجتناب‌ناپذیر، در ذات جهانی از نمودها هستند که هرگز نمی‌توانیم از آن بگریزیم، احتمالاً محکم‌ترین، و بی‌تردید موجه‌ترین، دلیل است علیه تحصیل‌گرایی ساده‌اندیشانه‌ای که معتقد است اگر تنها تمامی پدیدارهای ذهنی را از نظر دور بدارد و به واقعیت‌های دیدارپذیر، به واقعیت روزمره‌ای که به حواس ما داده شده است، پایبند

بماند، بنیاد استواری برای یقین پیدا کرده است. همه موجودات زنده، که هم قادرند از طریق اندام‌های حسی، نمود را دریافت کنند و هم می‌توانند خودشان را به مثابه نمود بنمایانند، در معرض پندارهای اصیلند که به هیچ روی برای همه انواع یکسان نیستند بلکه با صورت و نحوه روند زندگی خاص آنها مرتبطند. حیوانات همچنین قادرند صورت‌های ظاهر ایجاد کنند - بسیاری از آنها حتی می‌توانند به طور فیزیکی وانمود کنند - و انسان و حیوان هر دو از قابلیت فطری دستکاری در نمود و بهره‌برداری از آن به خاطر فریب دادن برخوردارند. پرده برگرفتن از هویت «حقیقی» حیوان در پس رنگ موقتی که برای انطباق با محیط پیدا کرده است بی‌شبهت به پرده برگرفتن از چهره واقعی شخص ریاکار نیست. اما چیزی که در این هنگام زیر سطح فریبنده نمودار می‌شود خودی درونی، نمودی اصیل، نمودی بی‌تغییر و موثق در بودنش، نیست. پرده برگرفتن فریبی را از بین می‌برد؛ هیچ چیزی را که نمود اصیل داشته باشد متکشف نمی‌سازد. «خود درونی»، اگر اصلاً وجود داشته باشد، هیچ‌گاه نه بر حس درونی و نه بر حس بیرونی نمودار نمی‌شود، زیرا هیچ یک از داده‌های درونی واجد اوصاف ثابت و نسبتاً پایداری نیستند که، چون قابل تشخیص و شناسایی‌اند، مشخصه نمود فردی‌اند. همان‌طور که کانت به کرات می‌گفت، «هیچ خود مشخص و پایداری نمی‌تواند در این سیلان نمودهای درونی ظاهر شود».^(۳۵) در واقع، حتی سخن گفتن از «نمودهای درونی غلط‌انداز است؛ همه آنچه می‌شناسیم احساس‌های درونی‌ای است که توالی بی‌انقطاعشان نمی‌گذارد هیچ کدام شکلی پایدار و قابل شناسایی پیدا کنند. (زیرا اصلاً کجا، کی و چگونه دیدار درون وجود داشته است؟... کیفیت نفسانی، بر خودش روشن نیست.»^(۳۶) عواطف و «احساس‌های درونی»، «غیرجهانی‌اند به این اعتبار که فاقد این کیفیت جهانی عمده‌اند که دست‌کم آن‌قدر که آشکارا به ادراک - و نه صرفاً به احساس - درآیند، آن‌قدر که شهود شوند، شناسایی شوند و به جا آورده

شوند «بر جا بمانند و از میان برنخیزند»؛ باز هم به گفته کانت، «زمان، آن یگانه صورت شهود درونی، هیچ چیز ماندگاری ندارد.»^(۳۷) به عبارت دیگر، وقتی کانت زمان را «صورت شهود درونی» می خواند، بی آن که خود بداند به نحو استعاری سخن می گوید، و استعاره اش را از تجربه های مکانی ما به عاریت می گیرد که با نمودهای بیرونی سر و کار دارند. مشخصه تجربه ما از احساس های درونی، دقیقاً همین فقدان صورت و بنابراین فقدان هر گونه امکان شهود است. در تجربه درونی، یگانه چیزی که برای تمیز دادن آنچه دست کم شبیه واقعیت است از احوال پیوسته گذرای نفسمان می توان به آن چنگ زد، تکرار مداوم است. در موارد حاد، تکرار ممکن است به قدری تداوم یابد که منجر به پایداری بی انقطاع یک حال، یک احساس، شود؛ اما این امر پیوسته حاکی از اختلالی جدی در نفس است - سرخوشی بیماران دچار شیدایی یا افسردگی بیماران افسرده.

عَرَمِنِ اِنْدِيشِنْدِه و خود: کانت

مفهوم نمود، و بنابراین مفهوم صورت ظاهر (Erscheinung و Schein) در کار هیچ فیلسوفی به اندازه کانت نقش تعیین کننده و محوری نداشته است. تصور او را از «شیء فی نفسه» - چیزی که هست اما نمود پیدا نمی کند هر چند که علت نمودهاست - می توان بر مبنای سنت الهیاتی تبیین کرد و بر این مبنا تبیین نیز شده است: خدا «چیزی» است؛ چنین نیست که او «چیزی نباشد». به خدا می توان فکر کرد، اما فقط به منزله چیزی که نمود پیدا نمی کند، به تجربه ما داده نمی شود، و بنابراین «فی نفسه» است، و خداوند چون نمود پیدا نمی کند برای ما نیست. این تفسیر اشکالات خودش را دارد. به نزد کانت، خدا یک «ایده عقل» است و در این مقام برای ماست: فکر کردن به خدا و نظرورزی در باره جهان پس از مرگ، از نظر کانت در ذاتِ تفکر آدمی است تا آن جایی که عقل، قابلیت نظری انسان، ضرورتاً از قوای شناختی [قوة] دریافت او فراتر

می‌رود: فقط آنچه نمود پیدا می‌کند و، در حالت چیزی که به -نظر- من -می‌رسد، به تجربه داده می‌شود شناختنی است؛ اما افکار نیز «هستند»، و برخی چیزهای از جنس فکر، که کانت آن‌ها را «ایده‌ها» می‌نامد، با این‌که هیچ‌گاه به تجربه داده نمی‌شوند و بنابراین ناشناختنی‌اند - نظیر خدا، اختیار و بقای نفس - برای ما هستند به این معنای مؤکد که عقل نمی‌تواند به آن‌ها فکر نکند و این‌که بیش‌ترین اهمیت را برای آدمیزاد و حیات ذهن دارند. بنابراین، شاید صلاح باشد بررسی کنیم که اندیشه «شیء فی نفسه» ای که نمود پیدا نمی‌کند، صرف‌نظر از نیازها و مفروضات موجود اندیشنده و نیازها و مفروضات حیات ذهن، تا چه حد در خود فهم جهان به صورت جهانی از نمودها، داده شده است.

ابتدا با این واقعیت روزمره - و نه نتیجه‌گیری کانت که در بالا (ص ۴۴) ذکر شده است - مواجهیم که هر چیز زنده‌ای از آن‌جا که نمود پیدا می‌کند واجد «بنیادی» است «که نمود نیست» اما ممکن است به زور به روشنایی روز درآورده شود و آن‌گاه چیزی شود که پورتمان آن را «نمود غیراصیل» می‌نامید. بی‌تردید، برحسب فهم کانت، چیزهایی هم که به طور طبیعی و غیرتحمیلی نمود پیدا نمی‌کنند اما وجودشان را می‌شود ثابت کرد - اندام‌های داخلی، ریشه‌های درختان و گیاهان، و امثال این‌ها - نمودند. با این حال، آشکارا به نظر می‌رسد نتیجه‌ای که او می‌گیرد - مبتنی بر این‌که نمودها «باید خودشان بنیادهایی داشته باشند که نمود نیستند» و بنابراین باید «مبتنی بر عینی متعالی»^(۳۸) باشند «که آن‌ها را به منزله بازنمودهای محض رقم می‌زند»^(۳۹) یعنی مبتنی بر چیزی که علی‌الاصول از مرتبه وجودی کاملاً دیگری است - به قیاس با پدیدارهای این جهان گرفته شده است، که نمودهای اصیل و غیراصیل هر دو را شامل می‌شود و در آن نمودهای غیراصیل، تا جایی که حاوی خود جهاز روند زندگی هستند علت نمودهای اصیل به نظر می‌رسند. سوگیری الهیاتی (در مورد کانت نیاز به اقامه دلایلی

که مؤید وجود جهانی فهم‌پذیر باشند) در این‌جا در عبارت «بازنمودهای محض» وارد می‌شود - توگویی کانت نظریهٔ محوری خودش را از یاد برده است: «ما تأکید داریم که شرط‌های امکان تجربه به طور کلی، شرط‌های امکان ایمان تجربه نیز هستند و به همین دلیل در حکم پیشین‌ترکیبی‌ای^۱ اعتبار عینی دارند».^(۴۰) معقولیت استدلال کانت مبنی بر این‌که آنچه علت نمود یافتن چیزی است باید از مرتبه‌ای متفاوت با خود نمود باشد، بر تجربهٔ ما با این پدیدارهای زندگی متکی است، اما سامان سلسله‌مراتبی میان «عین متعالی» (شیء فی نفسه) و «بازنمودهای محض» چنین نیست، و همین ترتیب تقدم است که به دست نظریهٔ پورتمان وارونه می‌شود. کانت در برابر میل شدید خویش اختیار از کف داد - میل شدید به تقویت هر استدلالی که، بدون این‌که بتواند به برهانی قاطع برسد، دست‌کم بتواند این را قویاً معقول و باورکردنی کند که «بی‌شک چیزی متمایز از جهان هست که دربردارندهٔ بنیاد مرتبهٔ جهان است»^(۴۱) و بنابراین خودش از مرتبهٔ بالاتری است. اگر تنها به تجربه‌هایمان با چیزهایی که نمود پیدا می‌کنند و نمود پیدا نمی‌کنند اعتماد کنیم و به همین طریق شروع به نظرورزی کنیم، منطقی است که، به‌واقع با اعتبار و معقولیت بسیار بیش‌تری، به این نتیجه برسیم که ممکن است حقیقتاً بنیادی در پس جهانی که نمود پیدا می‌کند وجود داشته باشد اما اهمیت عمده و حتی یگانه اهمیت این بنیاد در تأثیرات آن، یعنی در آن چیزهایی است که این بنیاد باعث نمود یافتنشان می‌شود، نه در خلاقیت محض آن. اگر امر الهی چیزی باشد که علت نمودهاست و خود نمود پیدا نمی‌کند، پس اندام‌های داخلی انسان نیز می‌توانند خدایان راستین او باشند.

به عبارت دیگر، فهم فلسفی شایع بود به صورت بنیاد نمود، در مورد پدیدار زندگی راست می‌آید، اما همین مطلب را نمی‌توان در مورد ارزش

1. synthetic a priori judgment

نهادن بر بود در برابر نمود که مبنای همه نظریه‌های دو جهان است قائل شد. این سلسله‌مراتب سستی نه از تجربه‌های عادی ما با جهان نموده‌ها بلکه از تجربه من اندیشنده ناشی می‌شود که به هیچ روی تجربه‌ای عادی نیست. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، این تجربه نه فقط از نمود بلکه از بود نیز فراتر می‌رود. کانت خودش پدیداری را که مبنای واقعی اعتقاد او به «شیء فی نفسه» ای در پس نموده‌های «محض» را به دستش داد آشکارا تشخیص می‌دهد. آن پدیدار این واقعیت بود که «در آگاهی از خودم در فعالیت اندیشیدن محض (beim blossen Denken) من خود موجود هستم [das Wesen selbst یعنی das Ding an sich شیء فی نفسه]]، هر چند چیزی از خودم به این طریق برای اندیشیدن داده نمی‌شود».^(۴۲) اگر در باره رابطه‌ای که میان من و خودم در فعالیت تفکر حاکم است تأمل کنم، چه بسا این‌طور به نظر برسد که اندیشه‌های من «بازنمودهای محض» یا جلوه‌هایی از من هستند که خودش همواره نهان می‌ماند، زیرا مسلم است که اندیشه‌ها هیچ‌گاه چیزی شبیه کیفیاتی نیستند که بتوان بر خودی یا بر شخصی حمل کرد. من اندیشنده در واقع «شیء فی نفسه» کانت است: بر دیگران نمود پیدا نمی‌کند و، برخلاف خود آگاهی،^۱ بر خودش نیز نمودار نمی‌شود و با وجود این «چیزی است».

من اندیشنده، فعالیت محض است و بنابراین، فاقد سن و سال، فاقد جنسیت، بدون کیفیات و بدون سرگذشت است. وقتی از اتین ژیلسون خواستند که حسب حالش را بنویسد، پاسخ داد: «آدمی هفتاد و پنج ساله باید گفتی‌های بسیاری در باره گذشته‌اش داشته باشد، اما... اگر تنها به شیوه فیلسوف زیسته باشد بی‌درنگ در می‌یابد که گذشته‌ای ندارد».^(۴۳) زیرا من اندیشنده، خود نیست. اشاره‌ای ضمنی - یکی از آن اشاره‌هایی که ما در

پژوهشمان اتکای زیادی به آنها داریم - از توماس آکویناس در دست است که اگر از این تمایز بین من اندیشنده و خود بی خبر باشیم کم و بیش راز آمیز به نظر می‌رسد: «نفس من [که نزد توماس ابزار یا ارغنون تفکر است]^۱ من نیست؛ و اگر تنها نفوسند که نجات پیدا می‌کنند، نه من و نه هیچ انسانی نجات پیدا نمی‌کند.»^(۲۴)

حس درونی ای که ممکن است بگذارد فعالیت تفکر را در نوعی شهود درونی به چنگ آوریم و دریابیم، به عقیده کانت چیزی ندارد که دودستی به آن بچسبیم، زیرا جلوه‌های آن کاملاً فرق دارند با «نمودی که فراروی حس بیرونی است [که] چیزی را ایستا و پابرجا [می‌یابد]...^۲... حال آن‌که زمان، یگانه صورت شهود درونی، هیچ چیز ماندگاری ندارد.»^(۲۵) بنابراین، «من از خودم آگاهم، [اما] نه آن‌چنان‌که بر خودم نمود پیدا می‌کنم، و نه آن‌چنان‌که در خودم هستم، بلکه فقط آگاهم از این‌که هستم. این بازنمود، از جنس اندیشه است نه شهود.» و کانت در پانوشتی اضافه می‌کند: «می‌اندیشم» بیانگر عمل تعیین کردن وجودم است. وجود از این طریق داده می‌شود، اما حالت وجودم... از این راه داده نمی‌شود.»^(۲۶) کانت در نقد عقل محض به کرات بر این نکته تأکید می‌کند - هیچ چیز ماندگاری «در شهود درونی تا جایی که به خود می‌اندیشم داده نمی‌شود»^(۲۷) - اما برای پیدا کردن توصیفی واقعی از تجربه‌های محض من اندیشنده، بهتر است به نوشته‌های پیش از دوره نقدی‌اش رو کنیم.

کانت در رؤیاهای یک یکننده ارواح که با رؤیاهای متافیزیک تعبیر شده است^۳ (۱۷۶۶)، بر «مادی نبودن» *mundus intelligibilis* [عالم معقول]، جهانی که من اندیشنده در آن سیر می‌کند، در مقابل «سکون و ثبات» ماده بی‌جانی که موجودات زنده را در جهان نمودها احاطه کرده است، تأکید می‌ورزد. او در

۱ - ۳. افزوده متن اصلی. - م.

4. *Träume eines Geistesichers, erläutert durch Träume der Metaphysik*

این بستر و زمینه تمایز می‌گذارد بین «تصوری که نفس انسان از خودش به عنوان ذهن^۱ [یا روح] [Geist] دارد و از طریق شهودی غیرمادی دست می‌دهد، و آگاهی‌ای که به واسطه آن، این نفس خودش را از طریق تصویری که منشأ آن در احساس اندام‌های فیزیکی است و در مناسبت با اشیای مادی شکل می‌گیرد به صورت انسان ظاهر می‌کند. بنابراین، در واقع امر، همواره سوژه‌ای یکسان هم عضوی از جهان دیدارپذیر است و هم عضوی از جهان دیدارناپذیر، اما نه شخصی یکسان، زیرا... آنچه من در مقام ذهن می‌اندیشم به یاد من در مقام انسان نمی‌آید، و، برعکس، حالت واقعی من در مقام انسان وارد تصور من از خودم به عنوان ذهن نمی‌شود». کانت در پانوشتی عجیب از «شخصیت دوگانه‌ای» سخن می‌گوید «که حتی در زندگی این دنیا به نفس تعلق دارد؛ او حالت من اندیشنده را با حالت خواب عمیق مقایسه می‌کند «که در آن هنگام حواس بیرونی کاملاً آرمیده‌اند». کانت گمان می‌برد که تصورات در حالت خواب «روشن‌تر و فراخ‌تر از حتی روشن‌ترین تصورات در حالت بیداری باشند»، آن هم دقیقاً به این دلیل که «انسان، در چنین اوقاتی، ملتفت بدنش نیست». و ما هنگامی که بیدار می‌شویم، چیزی از این تصورات به یاد نمی‌آوریم. رؤیاها اموری هستند باز هم متفاوت؛ آن‌ها «به این جا تعلق ندارند. زیرا در آن هنگام آدمی کاملاً خواب نیست... و اعمال ذهنش را به صورت انطباعات حواس بیرونی در می‌آورد».^(۴۸)

این اندیشه‌های کانت، اگر نظریه‌ای در باب رؤیا انگاشته شوند، آشکارا یاوه‌اند. اما در مقام تلاشی کمابیش دست و پا شکسته برای شرح و توضیح تجربه‌های ذهن از کناره گرفتن از جهان واقعی، اندیشه‌هایی جالبند. زیرا باید شرحی به دست داد از فعالیتی که، برخلاف هر فعالیت یا عمل دیگری، هیچ‌گاه با مقاومت ماده مواجه نمی‌شود. این فعالیت را حتی به صدا درآمدن در

قالب کلمات، که اندام‌های حسی آن‌ها را شکل می‌دهند، مانع نمی‌شود یا کند نمی‌کند. تجربه فعالیت تفکر احتمالاً منشأ اصلی تصور ما از روحانیت فی‌نفسه است فارغ از صوری که پیدا کرده است. به بیان روان‌شناسانه، یکی از خصوصیات بارز تفکر، چابکی بی‌مانند آن است - هومر می‌گفت: «به چابکی یکی فکر»، و کانت در نوشته‌های اولیه‌اش به کرات از *Hurtigkeit des Gedankens*^(۲۹) [چالاک‌ی تفکر] سخن می‌گوید. روشن است که تفکر از آن رو چابک است که مادی نیست، و این خود در تبیین خصومت کثیری از عالمان بزرگ متافیزیک با بدن خودشان بسیار راهگشاست. از منظر من اندیشنده، بدن مانعی بیش نیست.

این تجربه را مقدمه قرار دادن و از آن به این نتیجه رسیدن که «اشیای فی‌نفسه» ای وجود دارند که، در سپهر معقول خودشان، هتد همچنان که ما در جهانی از نمودها «هستیم» در زمره مغالطه‌های متافیزیکی، یا، به بیان دقیق‌تر، در زمره صورت‌های ظاهر عقل است که کانت اولین کسی بود که دقیقاً وجود آن‌ها را کشف کرد، روشن ساخت و دفع کرد. به نظر کاملاً درست می‌رسد که این مغالطه، مثل اغلب مغالطه‌های دیگری که دامنگیر سنت فلسفه شده است، باید در تجربه‌های من اندیشنده سرچشمه داشته باشد. به هر تقدیر، این یک، شباهت آشکاری به مغالطه‌ای ساده‌تر و رایج‌تر دارد که پی. اف. استراوسن^۱ در مقاله‌ای در باره کانت از آن یاد کرده است: «این در واقع باوری دیرینه است که عقل چیزی است ذاتاً بیرون از زمان و در عین حال در ما. بی‌تردید بنیاد این باور در این امر واقع است که... ما حقایق [ریاضی و منطقی]^۲ را در می‌یابیم. اما... [کسی که]^۳ حقایق فارغ از زمان را در می‌یابد [لزوماً]^۴ خودش فارغ از زمان [نیست]»^(۵۰) این امر خصوصیت مکتب اکسفوردی نقد است که این مغالطه‌ها را استدلال‌های غلط منطقی

1. P. F. Strawson

بداند - آن‌چنان که گویی فیلسوفان در سراسر قرون، به دلایل ناشناخته، کودن‌تر از آن بوده‌اند که لغزش‌های ابتدایی در استدلال‌هایشان را دریابند. حقیقت امر این است که اشتباهات منطقی ابتدایی، در تاریخ فلسفه بسیار نادرند؛ آنچه برای اذهانِ رها از مسائلی که تحت عنوان مسائلی «بی‌معنا» چشم‌پسته رد شده‌اند خطاهایی در منطق به نظر می‌رسد معمولاً معلول صورت‌های ظاهر است که موجوداتی که کل وجودشان را نمود رقم می‌زند گریز و گزیری از آن‌ها ندارند. بنابراین، در بستر و زمینه سخن ما یگانه پرسش بجا این است که آیا صورت‌های ظاهر از نوع غیراصیل هستند یا اصیلند، آیا معلول باورهای جزمی و مفروضات دلخواهانه‌اند - صرف سراب‌هایی که به مجرد واریسی دقیق‌تر ناپدید می‌شوند - یا در ذاتِ وضعیت نابه‌روال و غریب موجود زنده‌ای هستند که، گرچه خودش بخشی از جهان نموده‌است، قوه‌ای در اختیار دارد - قوه تفکر - که به ذهن امکان می‌دهد از این جهان کناره بگیرد بدون این که هرگز قادر باشد آن را ترک کند یا از آن فراتر برود.

۷. واقعیت و من اندیشنده: شک دکارتی و حس مشترک

مشخصه آنچه در جهانی از نمودها واقعیت است پیش از هر چیز «ساکن بودن» و یکسان «ماندن» است آن‌قدر که ابژه‌ای شود که سوزهای آن را تصدیق کند و بازشناسد. کشف اساسی هوسرل که بزرگ‌ترین کشف او نیز بود قصدیت^۱ همه اعمال آگاهی را به تفصیلی جامع عنوان می‌کند، یعنی این واقعیت را که هیچ عمل سوژکتیوی هیچ گاه بدون ابژه‌ای نیست: درختی که دیده می‌شود اگرچه ممکن است پنداری بیش نباشد، ابژه‌ای برای عمل دیدن است؛ منظره دیده‌شده در رؤیا اگرچه تنها برای رؤیابین دیدارپذیر است، ابژه رؤیای اوست. ابژکتیویته [یا عینیت] به موجب قصدیت در خود سوژکتیویته

1. intentionality

[با ذهنیت] آگاهی جای دارد. برعکس، و با همان درجه از صحت، می‌توان از تصدیق نمودها و سوژکتیوئه ذاتی آن‌ها سخن گفت. همه ابژه‌ها [با اعیان] از آن‌جا که نمود پیدا می‌کنند، حاکی از سوژه‌ای هستند، و، درست همان‌طور که هر عمل سوژکتیوی ابژه تصدی‌اش را دارد، هر ابژه‌ای هم که نمود پیدا می‌کند سوژه تصدی خودش را دارد. به تعبیر پورتمان، هر نمودی «ارسالی برای دریافت‌کنندگان» (Sendung für Empfangsapparate) است. هر آنچه نمود پیدا می‌کند به خاطر ادراک‌کننده‌ای است، به خاطر سوژه بالقوه‌ای که همان‌قدر ذاتی هر ابژکتیوئه‌ای است که ابژه بالقوه‌ای ذاتی سوژکتیوئه همه اعمال تصدی است.

این که نمود همواره مقتضی ناظرانی است و بنابراین متضمن بازشناسی و تصدیق دست‌کم بالقوه است پیامدهای فراخ‌دامنه‌ای دارد برای آنچه ما، در مقام موجوداتی که در جهانی از نمودها نمود پیدا می‌کنیم، از واقعیت می‌فهمیم - هم از واقعیت خودمان هم از واقعیت جهان. در هر دو مورد، آنچه مرلوپوتی «ایمان ادراکی»^(۵۱) ما نامیده است، یعنی یقین ما به این‌که آنچه ادراک می‌کنیم وجودی مستقل از عمل ادراک دارد، تماماً وابسته است به این‌که آن ابژه به عنوان ابژه بر دیگران نیز نمود پیدا کند و دیگران آن را تصدیق کنند. بدون این تصدیق تلویحی دیگران حتی نمی‌توانستیم به نحوه‌ای که بر خودمان نمود پیدا می‌کنیم اعتماد کنیم.

به همین دلیل است که همه نظریه‌های خودتنهاانگاران^۲ - خواه، به شکلی افراطی، ادعا کنند که چیزی جز خود «وجود» ندارد خواه، به وجهی معتدل‌تر، قائل باشند به این‌که خود و آگاهی او از خودش اعیان اولیه معرفت تحقیق‌پذیرند - با ابتدایی‌ترین داده‌های وجود ما و تجربه ما از در ناهمسازی در می‌آیند. خودتنهاانگاری، در شکل آشکار یا در شکل پوشیده‌اش، با قید و

1. perceptual faith

2. solipsistic

شرط یا بدون قید و شرط، پابرجاترین و، شاید، زیانبارترین مغالطه فلسفه بوده است حتی پیش از آن که در دکارت به بالاترین مرتبه انسجام نظری و وجودی نایل شود. وقتی فیلسوف از «انسان» سخن می‌گوید، نه موجود نوعی (Gattungswesen)، مثل اسب یا شیر، که به گفته مارکس، وجود بنیادین انسان است) را در نظر دارد نه صرف سرمشقی را که، در نظر فیلسوف، همه انسان‌ها باید سعی کنند به آن تشبیه بجویند. به نزد فیلسوف، که از دل تجربه خود اندیشنده سخن می‌گوید، انسان به وجهی کاملاً طبیعی نه صرف کلمه بلکه اندیشه‌ای است که به قالب تن درآمده است، تجسد قابلیت اندیشیدن، که همواره تجسدی اسرارآمیز است و هیچ گاه نمی‌توان به طور کامل آن را روشن کرد. مشکلی که در مورد این موجود برساخته وجود دارد این است که نه مولود مغزی بیمار است نه مولود «خطاهای گذشته» است که به آسانی دفع می‌شوند، بلکه صورت ظاهر خود فعالیت تفکر است - صورت ظاهری کاملاً اصیل. زیرا زمانی که آدمی، به هر دلیلی، غرق در تفکر محض می‌شود - فرقی نمی‌کند در چه موضوعی - کاملاً به شکل مفرد، یعنی در انزوای کامل، زندگی می‌کند، آن چنان که گویی نه انسان‌ها بلکه انسان [یا مطلق انسان] ساکن زمین است. خود دکارت سوژه محوری ریشه‌ای اش را برحسب از دست رفتن سرنوشت‌ساز باورهای یقینی بر اثر کشفیات علمی عظیم عصر مدرن، توضیح داد و توجیه کرد، و من، در بستر و زمینه‌ای دیگر، استدلال دکارت را دنبال کرده‌ام.^(۵۲) با این حال، وقتی او - در محاصره تردیدهایی که سرآغازهای علم مدرن الهام‌بخش آن‌ها بودند - بر آن شد که «از ریگ روان و گِل و لای پا پس کشد تا صخره یا خاک رس را بیابد»، در جریان پا پس کشیدن به سمت جایی که در آن می‌توانست «به اندازه زیستن در پرت افتاده‌ترین بیابان‌ها تنها و خلوت‌گزیده به سر برد»،^(۵۳) بی‌تردید سرزمین کمابیش آشنایی را از نو کشف کرد. کناره گرفتن از «حیوانیت بیاران» به جانب مصاحبت «انگشت‌شماران»^(۵۴) و در عین حال به جانب تنهایی مطلق آن

یگانه، بارزترین ویژگی زندگی فیلسوف بوده است از وقتی که پارمنیدس و افلاطون دریافتند که برای آن «انگشت‌شماران»، دانایان یا *sophoi* «زندگی وقفِ تفکر» که نه شادی می‌شناسد نه غم، الهی‌ترین زندگی هاست و نوس (*nous*)، خود تفکر، «پادشاه آسمان و زمین»^(۵۵) است.

دکارت، بر وفق سوزده محوری ریشه‌ای خویش که اولین واکنش فیلسوفان به شکوه و جلال تازه علم بود، دیگر، مسرت‌ها و خوشی‌های این طریق زندگی را به موضوع تفکر نسبت نداد - یعنی جاودانگی عالم منتظم (*kosmos*) که نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود و بنابراین به آن اندک‌شمارانی که تصمیم گرفته‌اند زندگی خود را در مقام ناظران آن سپری کنند نصیبشان از فناپذیری را می‌بخشد. بدگمانی بسیار مدرن دکارت نسبت به جهاز شناختی و حسی انسانی، او را واداشت با وضوحی بیش از تمام پیشینیانش پاره‌ای خصوصیات را که به هیچ روی بر قدما نامعلوم نبودند اما اکنون، شاید برای اولین بار، اهمیتی عظیم پیدا می‌کردند، به منزله ویژگی‌های *res cogitans* [شیء اندیشنده] تعریف کند. از میان این‌ها آنچه برجستگی داشت استغنائی ذاتی بود، به این معنا که این من «نه به هیچ جایی نیاز دارد نه به هیچ شیء مادی وابسته است»، و، بعد از آن، این که شیء اندیشنده بی‌جهان بود، یعنی در مقام خودنگری، «به هنگام بررسی توأم با توجه چستی‌ام»، به آسانی می‌توانم «وانمود کنم که بدنی ندارم و نه جهانی هست و نه جایی که در آن باشم».^(۵۶)

شکی نیست که هیچ یک از این کشفیات، یا، بهتر بگوییم، کشفیات دوباره، فی‌نفسه برای دکارت اهمیت زیادی نداشت. دغدغه اصلی او یافتن چیزی - من اندیشنده یا، به تعبیر خودش، «*da chose pensante*» [شیء اندیشنده] که آن را با نفس معادل می‌گرفت - بود که واقعیتش ورای تردید، ورای پندارهای ادراک حسی قرار داشت: حتی قدرت *Dieu trompeur* [خدای فریبکار] که قادر مطلق باشد نمی‌توانست یقین آگاهی‌کناره گرفته از همه تجربه‌های

حسی را فرو بپاشد. گرچه هر داده‌ای ممکن است پندار و رؤیا باشد، رؤیابین، اگر تنها بخواهد بپذیرد که از رؤیا خواهان واقعیت نباشد، باید وجود داشته باشد. از این جاست [گفتهٔ دکارت مبنی بر این‌که] *Je pense, donc je suis* [می‌اندیشم، پس هستم] از یک طرف، تجربهٔ خود فعالیت اندیشیدن به قدری قوی بود و از طرف دیگر میل به یافتن یقین و نوعی ثبات پایدار بعد از این‌که علم جدید «*la terre mouvante*» (ریگ روان خود زمینی که بر آن ایستاده‌ایم) را کشف کرده بود چنان شدت و حدت داشت که هرگز به خاطر دکارت خطور نکرد که *cogitatio* [اندیشیدن] و *cogito me cogitare* [می‌اندیشم که می‌اندیشم] و آگاهی از خودی فاعل که هر گونه اعتقاد به واقعیت ابژه‌های قصدی‌اش را به حال تعلیق درآورده است، هیچ‌گاه نمی‌توانستند او را نسبت به واقعیت خودش متقاعد کنند اگر که به‌واقع در بیابانی به دنیا آمده بود بدون داشتن بدن و حواس آن برای ادراک چیزهای «مادی» و بدون هموعانی که او را مطمئن می‌ساختند که آنچه ادراک می‌کرد به ادراک آنان نیز در می‌آمد. [در این صورت] شیء اندیشندهٔ دکارتی، این موجود ساختگی یا برساخته، که بدون بدن، بدون حس و تنها افتاده است، حتی نمی‌دانست که چیزی تحت عنوان واقعیت وجود دارد و می‌توان بین واقعی و غیرواقعی، بین جهان عمومی زندگی در بیداری و نا جهان^۱ خصوصی رؤیاهایمان، تمایز نهاد. آنچه مرلوبوتی علیه دکارت می‌گفت به طرز خیره‌کننده‌ای صحیح است: «تحویل^۲ ادراک به اندیشهٔ ادراک... بستن قرارداد بیمه‌ای است برای مصون ماندن از شک که حق بیمه‌های آن گران‌تر از زبانی هستند که آن بیمه قرار است ما را در برابر آن مصون دارد: زیرا... حرکت کردن به سوی نوعی یقین است که هرگز «هست بودن» جهان را به ما باز نمی‌گرداند.» (۵۷)

از این گذشته، دقیقاً خود فعالیت اندیشیدن - تجربه‌های من اندیشنده -

است که باعث شک کردن به واقعیت جهان و واقعیت خودم می‌شود. اندیشیدن می‌تواند هر چیز واقعی - رویداد، عین، و اندیشه‌هایش - را دریابد و به چنگ آورد؛ [اما] واقعیت آن‌ها یگانه کیفیتی است که سرسختانه بیرون از دسترس آن می‌ماند. «می‌اندیشم، پس هستم» مغالطه است نه فقط به این معنا که، همان‌طور که نیچه گفته است، از «می‌اندیشم» فقط وجود «اندیشه‌ها» را می‌توان استنتاج کرد؛ بلکه «می‌اندیشم» در معرض همان شکی است که «هستم» در معرض آن است. «هستم» در «می‌اندیشم» پیشفرض قرار گرفته است؛ اندیشه می‌تواند این پیشفرض را دریابد، اما نمی‌تواند آن را اثبات یا ابطال کند. (استدلال کانت علیه دکارت نیز کاملاً درست بود: فکر این‌که «نیستم... محال است وجود داشته باشد؛ زیرا اگر نباشم، نتیجه می‌شود که نمی‌توانم از این‌که نیستم آگاه شوم.»^(۵۸)) واقعیت را نمی‌توان استنتاج کرد؛ اندیشه یا تأمل می‌تواند آن را بپذیرد یا رد کند، و شک دکارتی، که از مفهوم خدای فریبکار آغاز می‌شود، تنها صورت پیچیده و سرستمای از رد است^(۵۹). بعدها ویتگنشتاین، که در صدد برآمده بود بررسی کند که «خودتنهانگاری چقدر برحق است» و بنابراین مطرح‌ترین نماینده معاصر آن شد، توهم وجودی‌ای را که بنیاد همه نظریه‌های آن را تشکیل می‌دهد صورت‌بندی کرد: «به هنگام مرگ جهان تغییر نمی‌کند، بلکه به پایان می‌رسد.» «مرگ رویدادی در زندگی نیست؛ ما مرگ خود را زیست نمی‌کنیم.»^(۶۰) این فرض اساسی هر گونه تفکر خودتنهانگاران است.

با این‌که هر آنچه نمود پیدا می‌کند در حالت چیزی که به -نظر- من -می‌رسد ادراک می‌شود و بر این اساس در معرض خطا و پندار است، نمود بماهو نمود با خود نشانه‌ای مقدم از واقعی بودن دارد. همه تجربه‌های حسی معمولاً حسی افزوده واقعیت را که با وجود این معمولاً حسی خاموش است به همراه دارند، علی‌رغم این‌که هیچ یک از حواس ما، در حالت جدایی از حواس دیگر، و هیچ یک از ابژه‌های حسی، آنگاه که بیرون از بستر و زمینه باشد،

نمی‌توانند آن را پدید آورند. (بنابراین، هنر، که اعیان حسی را بدل به موضوعات تفکر [یا اندیشیده‌ها] می‌کند، پیش از هر چیز آن‌ها را از زمینه‌شان می‌گسلد تا از این اعیان واقعیت‌زدایی کند و به این ترتیب آن‌ها را برای عملکرد تازه و متفاوتشان آماده سازد.)

واقعیت آنچه ادراک می‌کنم از یک طرف، با زمینه جهانی آن، که مشتمل بر دیگرانی است که همچون من ادراک می‌کنند، و از طرف دیگر، با همکاری حواس پنجگانه من تضمین می‌شود. آنچه از زمان توماس آکویناس حس مشترک، *sensus communis* می‌نامیم، نوعی حس ششم است که برای کنار هم نگه داشتن حواس پنجگانه‌ام و تضمین این که آنچه می‌بینم، لمس می‌کنم، می‌چشم، می‌بویم و می‌شنوم عین یکسانی است ضرورت دارد؛ این «یگانه قوه‌ای» است که «تا همه متعلقات [یا موضوعات] حواس پنجگانه دامن می‌گترده».^(۶۱) همین حس - «حس ششمی»^(۶۲) رازآمیز، چرا که نمی‌توان آن را محدود به اندامی جسمانی کرد - احساسات حواس پنجگانه کاملاً خصوصی مرا فراخور جهانی عمومی می‌کند که میان من و دیگران مشترک است - حواسی آن‌چنان خصوصی که احساسات از حیث کیفیت و شدت حسی محضشان با هم قیاس‌ناپذیرند. سوژکتیو بودن حالتی که در آن چیزی به -نظر- من - می‌رسد با این واقعیت جبران می‌شود که همان عین بر دیگران هم نمود پیدا می‌کند، هر چند حالت نمود آن ممکن است متفاوت باشد. (آنچه انسان‌ها را متقاعد می‌کند که به نوع واحدی تعلق دارند میان سوژگانگی [یا بین‌الذهانی] بودن جهان است، نه همانندی نمود فیزیکی. با این که هر عین واحدی، در نظرگاه متفاوتی بر هر فرد نمودار می‌شود، زمینه‌ای که در آن نمود پیدا می‌کند برای کل افراد نوع، یکسان است. به این اعتبار، هر نوعی از انواع حیوانات در جهانی از آن خودش به سر می‌برد، و فردی از افراد حیوانات برای آن که هموعانش را به عنوان هموعانش به جا آورد نیازی ندارد که خصوصیات فیزیکی خودش را با خصوصیات آن‌ها مقایسه کند.) در

جهانی از نمودها، جهانی سرشار از خطا و صورت ظاهر، آنچه ضامن واقعیت است همین اشتراک سه گانه است: حواس پنجگانه، که مطلقاً با هم فرق دارند، عین [یا متعلق] یکسانی را به اشتراک دارند؛ اعضای نوع واحد زمینه‌ای را به اشتراک دارند که به هر عین واحدی معنای خاص آن را می‌بخشد؛ و همه موجودات دیگر دارای حس، اگرچه این عین را از نظرگاه‌هایی کاملاً متفاوت ادراک می‌کنند، بر سر هويت [یا این‌همانی] آن اتفاق نظر دارند. احساس واقعیت از دل همین اشتراک سه گانه سر بر می‌آورد.

با هر یک از حواس پنجگانه ما کیفیت خاصی از جهان که به ادراک حسی در می‌آید تناظر دارد. جهان ما دیدارپذیر است چرا که ما دارای قوه بینایی هستیم، شنیدارپذیر است چرا که واجد قوه شنوایی هستیم، لمس‌پذیر است و پر از رایحه‌ها و طعم‌هاست چرا که قوه لمس، بویایی و چشایی داریم. کیفیت جهانی متناظر با حس ششم، واقعی بودن است، و مشکل این کیفیت آن است که نمی‌شود آن را مثل کیفیات حسی دیگر ادراک کرد. حس واقعیت به معنای دقیق کلمه نوعی احساس نیست؛ واقعیت آن‌جا هست حتی اگر هیچ‌گاه مطمئن نباشیم که آن را می‌شناسیم (پرس)،^(۶۳) زیرا «احساس» واقعیت، احساس بودن محض، ربط دارد به زمینه‌ای که در آن اعیان متفرد نمود پیدا می‌کنند و همین‌طور زمینه‌ای که در آن خود ما در مقام نمود، در میان سایر موجوداتی که نمود پیدا می‌کنند وجود داریم. زمینه بماهو زمینه هرگز به‌طور کامل نمودار نمی‌شود؛ چیزی است فرّار تقریباً مثل هستی، که بماهو هستی هیچ‌گاه در جهانی پر از هستندگان، پر از موجودات متفرد، نمود پیدا نمی‌کند. اما هستی، که از زمان پارمنیدس برترین مفهوم فلسفه غرب بوده است، چیزی از جنس فکر است که انتظار نداریم به ادراک حواس درآید یا موجب احساسی شود، در حالی که واقعی بودن همسنگ احساس است؛

۱. Charles Sanders Peirce {فیلوف آمریکایی (۱۸۳۹-۱۹۱۴)}. - م.

احساسی از واقعی بودن (یا واقعی نبودن) به واقع با همه احساس‌های حواس من همراه است که بدون آن «معنا» نمی‌دادند. به همین دلیل است که آکویناس حس مشترک، «sensus communis» خودش، را «حس درونی» - *sensus interior* - تعریف می‌کرد که همچون «ریشه و اصل مشترک حواس بیرونی» عمل می‌کند:

Sensus interior non dicitur communis ... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.^(۶۲)

حقیقتاً وسوسه می‌شویم که همین «حس درونی» را - که نمی‌توان به یک موضع و محل فیزیکی محدودش کرد - با قوه تفکر یکی بگیریم، زیرا از جمله خصوصیات اصلی تفکر، که در جهانی از نمودها روی می‌دهد و به دست موجودی که نمود پیدا می‌کند صورت می‌پذیرد، این است که خودش دیدارناپذیر است. پرس از کیفیت یا خاصه دیدارناپذیری، که میان حس مشترک و قوه تفکر مشترک است، به این نتیجه می‌رسد که «واقعیت رابطه‌ای با تفکر بشر دارد» آن هم با نادیده گرفتن این که تفکر نه فقط خودش دیدارناپذیر است بلکه با امور دیدارناپذیر نیز سر و کار دارد، با چیزهایی که بر حواس حاضر نیستند گرچه ممکن است اعیان حسی نیز باشند - و اغلب نیز هستند - اعیانی که به یاد آورده شده‌اند و در انبان حافظه جمع گردیده‌اند و بنابراین برای تأملی که بعداً صورت می‌گیرد تدارک دیده شده‌اند. تامس لندن تورسن^۱ نظر پرس را بسط می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که «واقعیت رابطه‌ای با روند تفکر دارد همانند رابطه محیط زیست با تکامل زیستی».^(۶۳) این اظهارنظرها و آرا بر این فرض تلویحی استوارند که روندهای تفکر به هیچ روی با تعقل مبتنی بر حس مشترک فرقی ندارند؛ حاصل، همان پندار دکارتی دیرینه در هیتی مدرن است. تفکر به هر چه بتواند دست برساند و به

1. Thomas Landon Thorson

هر چه نایل شود، دقیقاً واقعیت از آن حیث که به حس مشترک داده شده است، از حیث بودن محض آن، است که تا ابد بیرون از دسترس تفکر، تجزیه‌ناپذیر به زنجیره‌ها و رشته‌های فکر، می‌ماند - مانعی که به این رشته‌ها هشدار می‌دهد و آن‌ها در مقام ایجاب یا سلب، در مواجهه با آن از هم می‌پاشند. محل روندهای تفکر را، برخلاف حس مشترک، می‌توان به طور فیزیکی در مغز مشخص کرد، اما این روندها به‌رغم آن از همه داده‌های زیستی فراتر می‌روند، خواه این داده‌ها عملکردی باشند خواه ریخت‌شناختی به معنای مورد نظر پورتمان. در مقابل، حس مشترک و احساس واقعیت به جهاز زیستی ما تعلق دارند، و تعقل مبتنی بر حس مشترک (که مکتب آکسفورد در فلسفه آن را با تفکر اشتباه می‌گیرد) به یقین می‌تواند همان نسبتی را با واقعیت داشته باشد که تکامل زیستی با محیط دارد. در باره تعقل مبتنی بر حس مشترک تورسن حق دارد که می‌گوید: «چه‌بسا به واقع در حال سخن گفتن در باره چیزی بیش از نوعی مماثلت باشیم: چه‌بسا در حال توصیف دو جنبه از روندی واحد باشیم.»^(۶۶) و اگر زبان، علاوه بر گنجینه کلماتی که برای داده‌های حواس دارد، کلماتی ناظر به اندیشه‌ها نظیر عدالت، حقیقت، شجاعت یا الوهیت را که اهل فن به آن‌ها «مفاهیم» می‌گویند و حتی در گفتار روزمره هم ضروری‌اند به ما عرضه نمی‌کرد، بی‌تردید محروم از هر گونه شاهد ملموسی بر فعالیت تفکر می‌بودیم و بنابراین چه‌بسا حق می‌داشتیم که همداستان با ویتگنشتاین متقدم نتیجه بگیریم که «زبان بخشی از ارگانسیم ماست.»^(۶۷)

با وجود این، تفکر، که هر آنچه را به دست می‌گیرد در معرض شک قرار می‌دهد، چنین نسبت طبیعی و عادی‌ای با واقعیت ندارد. تفکر بود - تأمل دکارت در باره معنی پاره‌ای کشفیات علمی بود - که اطمینان او به واقعیت را که مبتنی بر حس مشترک بود از بین برد، و خطای دکارت این بود که امید داشت بتواند با تأکید بر کناره گرفتن از جهان به طور کلی، بیرون گذاشتن

هرگونه واقعیت جهانی از افکارش و تمرکز انحصاری بر خود فعالیت تفکر، بر شک خویش فایق شود. (Cogito cogitationes) [به اندیشه‌ها می‌اندیشم]، یا cogito me cogitare, ergo sum [می‌اندیشم که می‌اندیشم، پس هستم]، یا شکل صحیح فرمول معروف اوست. اما تفکر، احساس واقعیت را که ناشی از حس ششم است نه می‌تواند اثبات کند و نه می‌تواند از میان بردارد - حس ششمی که فرانسوی‌ها، شاید به همین دلیل، آن را *de bon sens* عقل سلیم، نیز می‌نامند؛ وقتی تفکر از جهان نموده‌ها کناره می‌گیرد، از آنچه به نحو حسی داده شده است، و بنابراین از احساس واقعیت نیز، که حس مشترک آن را می‌دهد، کناره‌گیری می‌کند. هوسرل مدعی بود که تعلق [epochè] این احساس، مبنای روشی علم پدیدارشناختی اوست. به نزد من اندیشنده، این تعلق امری عادی است و به هیچ روی روش خاصی برای آموزاندن و آموختن نیست؛ ما آن را به عنوان پدیدار کاملاً متعارف گنجی و حواس‌پرته می‌شناسیم که در هر کسی که اتفاقاً غرق در اندیشه‌ای می‌شود به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، از دست دادن حس مشترک نه رذیلت «متفکران حرفه‌ای» کانت است نه فضیلت آن‌ها؛ حالی است که به هر کسی که زمانی در باره چیزی تأمل می‌کند دست می‌دهد؛ جز این‌که برای متفکران حرفه‌ای پیش‌تر پیش می‌آید. ما این افراد را فیلسوف می‌نامیم، و شیوه زندگی آن‌ها، به تعبیر ارسطو در کتاب سیاست خویش، همواره «زندگی غربیه‌وار» (*bios xenikos*) خواهد بود.^(۶۸) و دلیل این‌که غربت و حواس‌پرتهی خطرناک‌تر نیستند، دلیل این‌که همه «متفکران»، حرفه‌ای‌ها و غیرحرفه‌ای‌ها به یکسان، از دست دادن احساس واقعیت را خیلی آسان از سر می‌گذرانند، دقیقاً این است که من اندیشنده تنها موقتاً عرض‌اندام می‌کند: هر متفکری، فارغ از این‌که چقدر بلندمرتبه باشد، «کسی مثل من و شما» (افلاطون) می‌ماند، نمودی در میان نموده‌ها که مجهز به حس مشترک است و تعقل مبتنی بر حس مشترک را آن قدر که زنده بماند می‌شناسد.

۸. علم و حس مشترک؛ تمایز نهادن کانت میان دریافت و

عقل؛ حقیقت و معنا

در نظر اول، این طور می‌نماید که چیزی بسیار شبیه آنچه گفته شد در مورد دانشمند مدرن هم صادق است که پیوسته صورت‌های ظاهر اصیل را از بین می‌برد بدون آن‌که با وجود این، احساس خودش از واقعیت را نابود کند، احساسی که به او، همچنان که به ما، می‌گوید که خورشید صبحگاهان بر می‌آید و به هنگام شفق غروب می‌کند. تفکر بود که انسان‌ها را قادر ساخت در نمودها رخنه کنند و صورت ظاهر آن‌ها را کنار بزنند، گیرم صورت ظاهری که اصیل است. تعقل مبتنی بر حس مشترک هرگز جرئت نمی‌کرد هر گونه اعتبار جهاز حسی ما را این چنین از بنیاد زیر و زیر سازد. «تزع» معروف «بین اهالی دوران باستان و اهالی دوران مدرن» معمولاً حول محور این پرسش می‌گردد که غایت معرفت چیست؟ «نجات پدیدارها» است آن‌طور که اهالی دوران باستان باور داشتند، یا کشف جهاز عملکردی نهفته‌ای که باعث نمود یافتن پدیدارها می‌شود؟ شک تفکر نسبت به اعتبار و اتکاپذیری تجربه حسی، گمان آن بر این‌که چیزها به کلی با نحوه نمودشان بر حواس آدمی فرق داشته باشند، در دوران باستان به هیچ روی نادر نبود. اتم‌های دموکریتوس نه فقط تقسیم‌ناپذیر بلکه دیدارناپذیر، متحرک در خلأ و نامتناهی از حیث شمار نیز بودند و، از طریق آرایش‌ها و ترکیبات متنوعشان، انطباعاتی بر حواس ما پدید می‌آوردند. اول بار آریستارخوس^۱ در قرن سوم پیش از میلاد فرضیه خورشیدمرکزی را طرح کرد. جالب است که پیامدهای چنین عمل جسورانه‌ای کم و بیش ناگوار بودند: دموکریتوس را مجنون پنداشتند، و آریستارخوس با اتهام بی‌دینی در معرض تهدید قرار گرفت. اما نکته‌ای که اهمیت دارد البته این است که تلاشی برای اثبات این فرضیه‌ها صورت نگرفت و علمی از دل آن زاده نشد.

1. Aristarchus

بدون شک تفکر نقش بسیار مهمی در هر گونه فعالیت علمی دارد؛ اما این نقش، نقش وسیله‌ای است برای غایتی؛ غایت را تصمیمی در باره آنچه ارزش شناختن دارد رقم می‌زند، و این تصمیم نمی‌تواند علمی باشد. از این گذشته، غایت، شناخت یا معرفت است که، وقتی حاصل شود آشکارا به جهان نموده‌ها تعلق دارد؛ و هنگامی که به عنوان حقیقت تثبیت شود، به صورت جزء جدایی‌ناپذیری از جهان در می‌آید. شناخت و عطش معرفت هیچ گاه جهان نموده‌ها را به تمام و کمال ترک نمی‌گویند؛ اگر دانشمندان از جهان نموده‌ها کناره می‌گیرند تا «تفکر کنند»، این کار تنها به منظور یافتن رویکردهای بهتر و امیدوارکننده‌تری نسبت به آن است که روش نامیده می‌شوند. از این لحاظ، علم چیزی نیست جز دنباله بسیار پالایش‌یافته‌ای از تعقل مبتنی بر حس مشترک که در آن پندارهای حسی، پیوسته زدوده می‌شوند درست همان طور که خطاها در علم تصحیح می‌شوند. در هر دو، ملاک و میزان گواه و قرینه است که در این مقام ذاتی جهانی از نموده‌هاست. و از آن جا که این در ذات خود نموده‌هاست که عیان دارند و نهان دارند، هر گونه تصحیح و هر گونه پندارزدایی، به تعبیر مرلوبوتی «از دست دادن یک قرینه است تنها از آن رو که اکتساب قرینه دیگری است».^(۶۹) هیچ چیز، حتی در فهم خود علم از فعالیت علمی، تضمین نمی‌کند که این قرینه جدید موثوق‌تر از قرینه‌ای از آب درآید که کنار نهاده شده است.

خود مفهوم پیشرفت نامحدود، که با ظهور علم مدرن همراه بوده و اصل الهام‌بخش حاکم بر آن مانده است، بهترین سند این واقعیت است که کل علم همچنان درون قلمرو تجربه مبتنی بر حس مشترک سیر می‌کند که در معرض خطا و گمراهی قابل تصحیح است. تجربه تصحیح مدام در تحقیق علمی، هنگامی که تعمیم پیدا می‌کند، منجر به حالت شگرف «هر چه خوب‌تر» و «هر چه درست‌تر» می‌شود، یعنی بی حد و حصر بودن پیشرفت همراه با اذعان ذاتی آن به این که خوب مطلق و درست مطلق دست‌نیافتنی هستند. اگر

روزی روزگاری به دست می آمدند، عطش معرفت فرو نشانده می شد و طلب شناخت به آنها می رسید. البته، با توجه به میزان بسیار زیاد نادانسته‌ها، بعید است که این اتفاق بیفتد، اما کاملاً محتمل است که علوم خاص به حد و مرزهای مشخص و قطعی آنچه بشر می تواند بشناسد برسند. با این همه، اصل مطلب این است که ایده مدرن پیشرفت، چنین حد و مرزهایی را تلویحاً انکار می کند. مسلم است که اندیشه پیشرفت حاصل پیشروی‌های شگرف معرفت علمی، سرازیر شدن بهمن تمام عیاری از اکتشافات، در قرون شانزدهم و هفدهم بود، و به گمان من، کاملاً ممکن است که بی پایانی نهفته در ذات تفکر محض، که هیچ گاه نمی توان نیاز آن را فرو نشانده، بوده باشد که به هنگام یورش بردنش بر علوم، دانشمندان را به سمت اکتشافات هر چه تازه تر رانده است، اکتشافاتی که هر کدام مایه نظریه تازه‌ای شد، به طوری که آن کسانی که در متن این حرکت به سر می بردند دستخوش پندار روندی که هرگز پایان نمی پذیرد - روند پیشرفت - بودند. در این جا نباید فراموش کنیم که اندیشه متأخر کمال پذیری بی پایان نوع بشر، که در روشنگری قرن هجدهم جایگاه بسیار ممتازی داشت، در ارزیابی کمایش بدینانه قرون شانزدهم و هفدهم در باره طبیعت بشر جایی نداشت.

با این حال، یک نتیجه این تحول، به نظر من بدیهی و حائز اهمیت بسیار است. خود مفهوم حقیقت، که از نقاط عطف پر شمار تاریخ اندیشه ما به نحوی جان سالم به در برده بود، دستخوش تغییری سرنوشت ساز شد: این مفهوم به رشته‌ای از احکام درست مبدل یا، به بیان دقیق تر، تجزیه شد، احکام درستی که هر کدام در زمان خودش مدعی اعتبار عام بود به رغم آن که خود استمرار تحقیق حکایت از چیزی صرفاً موقت داشت. این وضع غریبی است. ممکن است حتی حاکی از آن باشد که اگر علمی معین بر حسب اتفاق به غایت خویش برسد، این امر به هیچ روی کسانی را که در این حوزه کار می کنند متوقف نخواهد کرد، کسانی که صرف جریان پندار پیشرفت نامحدود، نوعی

صورت ظاهر که از فعالیتشان ناشی می‌شود، آن‌ها را فراتر از غایتشان خواهد راند.

تبدیل شدن حقیقت به صرف احکام درست اساساً ناشی از این امر است که دانشمند به حس مشترک که از طریق آن موقعیت خود را در جهانی از نمودها پیدا می‌کنیم، وابسته می‌ماند. تفکر به طور اساسی و به خاطر خودش از این جهان و طبیعت نمایان آن کناره می‌گیرد، در حالی که علم از کناره‌گیری احتمالی به خاطر تایج خاص، سود می‌برد. به عبارت دیگر، نهایتاً تعقل مبتنی بر حس مشترک است که خطر می‌کند و وارد حیطة نظرپردازی محض در نظریه‌های دانشمندان می‌شود، و ضعف عمده حس مشترک در این قلمرو همواره آن بوده است که از تدبیر^۱ حفاظتی‌ای که در ذات تفکر محض است بهره‌ای نداشته، یعنی از این که تفکر توانایی نقد دارد، نوعی توانایی که، همان طور که خواهیم دید، گرایش بسیار خودبرانداز در دل دارد. اما برگردیم به فرض پیشرفت نامحدود؛ مغالطه اصلی همان اوایل معلوم شد. مشهور است که نه پیشرفت به خودی خود بلکه تصور نامحدود بودن آن، علم مدرن را نزد اهالی دوران باستان ناپذیرفتنی می‌کرد. [اما] این مطلب که یونانیان برای «پیشداوری» خویش علیه نامتناهی دلیلی داشتند کم‌تر مشهور است. (افلاطون دریافت که هر آنچه پذیرای حالت تفضیلی است ماهیتاً نامحدود است، و نامحدودیت به نزد او، همانند همه یونانیان، علت همه شرور بود.^(۷۰) اطمینان عظیم او به عدد و اندازه از همین جا ناشی می‌شود: عدد یا اندازه آنچه را [فی‌المثل لذت]^۲ از پیش خودش «آغاز [arché] یا میانه یا انجام [telos] ندارد و هرگز نخواهد داشت و از خود حاصل نخواهد آورده»^(۷۱) محذور می‌کند.)

این که علم مدرن، علمی که همواره جویای جلوه‌های امر دیدارناپذیر –

۱. در اصل «تدابیر» آمده، اما با توجه به ادامه مطلب، شکل مفرد کلمه صحیح‌تر به نظر

۲. افزوده متن اصلی. - م.

می‌رسد. - م.

اتم‌ها، مولکول‌ها، ذرات، سلول‌ها، ژن‌ها - بوده است، شمار نظرگیر و بی‌سابقه‌ای از چیزهای ادراک‌پذیر تازه را به جهان افزوده است تنها به ظاهر امری ضد و نقیض است. علم مدرن برای اثبات یا ابطال فرضیه‌هایش، (یا به تعبیر تامس کون) «سرمشق‌ها»یش و برای کشف آنچه چیزها را به راه می‌اندازد شروع به تقلید از روندهای جاری طبیعت کرد. به این منظور ابزارها و تجهیزات بی‌شمار و بسیار پیچیده‌ای تولید کرد که با آن‌ها آنچه را نمود پیدا نمی‌کند و ادا دارد که نمودار شود (ولو تنها در مقام استنباط از طریق ابزار در آزمایشگاه)، زیرا این یگانه طریقی بود که دانشمند می‌بایست خود را در باره واقعیت آن چیز متقاعد کند. تکنولوژی مدرن در آزمایشگاه زاده شد، اما نه به این علت که دانشمندان می‌خواستند ابزارها و تجهیزاتی تولید کنند یا جهان را دگرگون سازند. هر اندازه هم که نظریه‌هایشان تجربه مبتنی بر حس مشترک و تعقل مبتنی بر حس مشترک را پشت سر بگذارد، آن‌ها سرانجام باید به شکلی از اشکال آن بازگردند یا هر گونه حس واقعی بودن موضوع پژوهش خویش را از دست بدهند. و این بازگشت تنها از طریق جهان انسان‌ساخته و مصنوعی آزمایشگاه ممکن است که در آن چیزی که به طور طبیعی و غیرتحمیلی نمود پیدا نمی‌کند و ادا می‌شود که نمود پیدا کند و خود را عیان دارد. تکنولوژی، کار «لوله کش» که دانشمند با نظر تحقیر به آن می‌نگرد و کاربردپذیری عملی را صرفاً یک محصول فرعی تلاش‌هایش می‌داند، یافته‌های علمی را که «به شکل بی‌سابقه‌ای... از خواسته‌های عامه مردم در زندگی روزمره دور نگه داشته شده‌اند»^(۷۲) وارد جهان روزمره نموده‌ها می‌کند و آن‌ها را در دسترس تجربه مبتنی بر حس مشترک قرار می‌دهد؛ اما این تنها از آن رو ممکن است که دانشمندان خودشان نهایتاً به این تجربه وابسته‌اند. از منظر جهان «واقعی»، آزمایشگاه تمهید محیطی دگرگون‌شده است؛ و روندهای شناختی‌ای که از قابلیت‌های بشری تفکر و ساختن به صورت وسایلی برای غایت خودشان استفاده می‌کنند به واقع پالایش‌یافته‌ترین حالت‌های تفکر مبتنی بر حس

مشترک هستند. فعالیت شناسایی به اندازه ساختمان‌سازی به حس واقعیت ما ربط دارد و به همان اندازه فعالیت از جنس جهان‌سازی است.

با این حال، قوه تفکر، که کانت، همان‌طور که دیدیم، آن را Vernunft (عقل) می‌نامد تا این قوه را از Verstand (دریافت)، قوه شناسایی، متمایز کند، ماهیتش به کلی فرق می‌کند. این تمایز، در ابتدایی‌ترین سطحش و به بیان خود کانت، در این است که «مفاهیم عقل، در مقام درک کردن (begreifen) به کار ما می‌آیند، همچنان‌که مفاهیم دریافت در مقام ادراکات [حسی]» (Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen).^(۷۳)

به عبارت دیگر، دریافت (Verstand) میل به دریافتن آن چیزی دارد که به حواس داده می‌شود، اما عقل (Vernunft) می‌خواهد معنی آن را دریابد. شناسایی، که برترین ملاک آن حقیقت است، این ملاک را از جهان نموده‌ها برمی‌گیرد که در آن از طریق ادراکات حسی موقعیت خود را پیدا می‌کنیم، ادراکاتی که گواهی آن‌ها بدیهی است، یعنی استدلال بر آن لرزه نمی‌اندازد و تنها قرینه یا بداهتی دیگر می‌تواند جانشین آن شود. همان‌طور که ترجمه آلمانی کلمه لاتین perceptio [ادراک]، یعنی کلمه Wahrnehmung که کانت آن را به کار برده است (آنچه در ادراکات به من داده می‌شود و باید حقیقی [Wahr] باشد) آشکارا نشان می‌دهد، حقیقت در بداهت حواس جای دارد. اما چنین چیزی به هیچ وجه در مورد معنا و قوه تفکر، که جوای معناست، مصداق ندارد؛ قوه تفکر از چیستی چیزی یا از این‌که آیا اصلاً وجود دارد یا نه پرسش نمی‌کند - وجود آن همواره مسلم فرض می‌شود - بلکه می‌پرسد وجود آن چیز چه معنایی دارد. این تمایز بین حقیقت و معنا به نظر من نه تنها برای هر گونه پژوهشی در باره ماهیت تفکر بشر تعیین‌کننده است، بلکه پیامد ضروری تمایزگذاری بسیار مهم کانت بین عقل و دریافت نیز هست. به یقین،

خود کانت هیچ گاه این دلالت ضمنی خاص اندیشه‌اش را پی نگرفت؛ در واقع، نمی‌توان در تاریخ فلسفه مرز مشخصی بین این دو حالت کاملاً متفاوت پیدا کرد. موارد استثنا - اشارات پراکنده ارسطو در باری ازمیناس^۱ [کتاب العبارة] - بعدها در فلسفه او اهمیت پیدا نکردند. ارسطو در این رساله اولیه در باره زبان، می‌نویسد: هر «logos» [در این سیاق به معنی جمله]^۲ آوایی معنی‌دار (phōnē sēmantikē) است؛ علامتی است، به چیزی اشاره می‌کند. اما «هر لوگوسی عیان‌دارنده (apophantikos) نیست، فقط آن لوگوس‌هایی عیان‌دارنده‌اند که در آن‌ها غلبه با سخن حقیقی یا ناحقیقی (alētheicin یا pseudesthai) است. [اما] چنین چیزی همواره برقرار نیست؛ مثلاً دعا نوعی لوگوس است [معنی‌دار است]^۳ اما نه حقیقی [یا صادق] است نه ناحقیقی [یا کاذب]». (۷۴)

پرسش‌هایی که اشتیاق ما به معرفت پیش می‌آورد ناشی از کنجکاوی ما در باره جهانند، ناشی از میلمان به این‌که درباره هر آنچه به جهاز حسیمان داده شده است تحقیق کنیم. جمله اول متأزیک ارسطو که زیانزد همگان است - «همه انسان‌ها از روی طبع می‌خواهند بدانند» (Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei)^(۷۵) - تحت‌اللفظ این‌طور ترجمه می‌شود: «همه انسان‌ها [از روی طبع] می‌خواهند ببینند و دیده باشند [یعنی بدانند]^۴»، و ارسطو بلافاصله اضافه می‌کند: «یک نشان این امر آن است که حواس را دوست می‌داریم؛ زیرا آن‌ها به خاطر خودشان، کاملاً جدا از کاربردی که دارند، دوست داشته می‌شوند.» همه پرسش‌هایی را که میل به دانستن پیش می‌آورد علی‌الاصول می‌توان با تجربه مبتنی بر حس مشترک و تعقل مبتنی بر حس مشترک پاسخ داد؛ این‌ها در معرض خطا و پندار تصحیح‌شدنی هستند به همان صورت که ادراکات و تجربه‌های حسی این‌گونه‌اند. حتی

1. On Interpretation

پایان‌ناپذیری و بی‌وقه بودن پیشرفت علم مدرن، که پیوسته خودش را با کنار نهادن پاسخ‌ها و صورت‌بندی مجدد پرسش‌ها اصلاح می‌کند، غایت اصلی علم را که دیدن و شناختن جهان است آن‌گونه که به حواس داده شده است نقض نمی‌کند و منشأ مفهوم آن از حقیقت، عبارت است از تجربه مبتنی بر حس مشترک از بداهت و پیدایی ابطال‌ناپذیر که خطا و پندار را دفع می‌کند. اما پرسش‌هایی که تفکر پیش می‌آورد و عقل به حسب ذاتش آن‌ها را طرح می‌کند - یعنی پرسش‌های ناظر به معنا - هیچ کدام با حس مشترک و پالایش این حس که آن را علم می‌نامیم نمی‌توانند پاسخ بگیرند. معناجویی به نزد حس مشترک و تعقل مبتنی بر حس مشترک «بی‌معناست»، زیرا کار همین حس ششم این است که ما را با جهان نموده‌ها دمساز کند و باعث شود که در جهانی که از طریق حواس پنجگانه داده می‌شود احساس راحتی کنیم آن‌چنان‌که گویی در خانه خود به سر می‌بریم؛ ما در این جهانی و پرسشی طرح نمی‌شود.

آنچه علم و معرفت‌جویی می‌طلبند حقیقت ابطال‌ناپذیر است، یعنی گزاره‌هایی که آدمیان مختار به رد کردن آن‌ها نیستند - گزاره‌هایی که الزام آورند. چنان‌که از زمان لایب‌نیتس دانسته‌ایم، این‌ها بر دو نوعند: حقایق عقل و حقایق ناظر به واقع. تمایز عمده میان این گزاره‌ها در میزان نیروی الزام‌آوری آن‌هاست: حقایق «عقل ضروری‌اند و خلافشان ممنوع است»، حال آن‌که «حقایق ناظر به واقع ممکن [به امکان خاص]^۱ هستند و خلافشان ممکن [به امکان عام]^۲ است». (۷۶) این تمایز بسیار مهم است، گرچه شاید نه به معنایی که خود لایب‌نیتس مراد می‌کرد. حقایق ناظر به واقع، با وجود این‌که ممکن [به امکان خاص] هستند، همان‌قدر برای هر کسی که با چشم‌های خودش شاهد آن‌هاست الزام آورند که گزاره «حاصل جمع دو و دو چهار

1. contingent

2. possible

است»، برای هر فرد عاقلی الزام می‌آورد. اصل مطلب تنها این است که این یا آن امر واقع، این یا آن رویداد، هرگز امکان ندارد مشهود کسی که ممکن است بخواهد آن را بشناسد واقع شود، حال آن‌که حقیقت عقلانی یا ریاضی به نزد هر کسی که از همان توانایی مغزی برخوردار است به شکل حقیقتی بدیهی ظاهر می‌شود. کیفیت الزام آور بودن آن، کلی است، حال آن‌که نیروی الزام آور حقیقت ناظر به واقع محدود است؛ این نیرو شامل حال کسانی نمی‌شود که، چون شاهد نبوده‌اند، مجبورند بر شهادت دیگران تکیه کنند که ممکن است حرفشان را باور کنند یا نکنند. آنچه به‌راستی نقطه مقابل حقیقت ناظر به واقع، به تمایز از حقیقت عقل، است خطا یا پندار نیست بلکه دروغ عامدانه است.

تمایزی که لایب‌نیس بین حقایق ناظر به واقع و حقایق عقل نهاده است – والاترین شکل تعقل، تعقل ریاضی است که تنها با چیزهایی که از جنس فکرند سر و کار دارد و نه محتاج شاهد و گواه است نه حاجت به داده حسی دارد – بر تمایز دیرینه میان ضرورت و امکان [به معنی خاص] مبتنی است که مطابق آن، هر آنچه ضروری است، و خلاف آن ممتنع است، منزلت وجودی برتری دارد نسبت به هر آنچه وجود دارد ولی امکان هم داشت که وجود نداشته باشد. پیشینه اعتقاد به این‌که تعقل ریاضی باید سرمشق هر تفکری قرار گیرد احتمالاً به فیثاغورث می‌رسد؛ به هر حال، در این‌که افلاطون کسی را که ریاضیات نیاموخته است به دایره فلسفه راه نمی‌دهد همین اعتقاد را مشاهده می‌کنیم. اعتقاد مورد نظر همچنان ریشه مفهوم قرون وسطایی *dictamen rationis* حکم عقل، است. این‌که حقیقت با نیروی ضرورت (*anagkē*) که بسیار قوی‌تر از نیروی خشونت (*bia*) است، الزام می‌آورد یک *topos* [قول مشهور] دیرینه در فلسفه یونانی است، و این‌که حقیقت می‌تواند با نیروی مقاومت‌ناپذیر ضرورت بر انسان‌ها الزام آورد به قصد تمجید از حقیقت بیان می‌شود (به تعبیر ارسطو، *hyp' autēs alētheias anagkasthentes*). (۷۷)

همان‌طور که مرسیه دو لا ریویر^۱ در جایی متذکر شده است، «اقلیدس مستبدی حقیقی است؛ و حقایقی که به ما انتقال داده است قوانین حقیقتاً مستبدانه‌اند.»^(۷۸) همین اندیشه گروتیوس^۲ را به این اعتقاد رساند که «حتی خدا هم نمی‌تواند کاری کند که حاصل ضرب دو در دو چهار نشود» - گزاره‌ای بسیار سؤال‌برانگیز آن هم نه فقط به این دلیل که خدا را تحت فرمان ضرورت قرار می‌دهد بلکه علاوه بر آن از این رو که اگر درست باشد، در مورد گواهی ادراک حسی هم معتبر خواهد بود، و به همین دلایل بود که دانتز اسکوتوس^۳ آن را زیر سؤال برد.

منشأ حقیقت ریاضی مغز آدمی است، و توانایی مغزی به اندازه حواس ما به علاوه حس مشترک و دنباله‌اش که کانت آن را دریافت می‌نامید، امری است طبیعی و مجهز و مهیا برای این که ما را از میان جهانی که نمود پیدا می‌کند راه برد. بهترین برهان این مطلب چه‌بسا در واقعیتی باشد که از جهات دیگر کاملاً رازآمیز است: این که تعقل ریاضی، ناب‌ترین فعالیت مغز ما، و در نگاه نخست دورترین تعقل صرف از تعقل مبتنی بر حس مشترک آن هم به دلیل کناره‌گیری‌اش از تمام کیفیاتی که به حواس داده شده‌اند، توانست چنین نقش فوق‌العاده رهاننده‌ای در عالم‌کاری علم ایفا کند. دریافت، ارغنون [یا ابزار] معرفت و شناخت، همچنان به این جهان تعلق دارد؛ به تعبیر دانتز اسکوتوس زیر نفوذ طبیعت، *cadit sub natura*، است و همه ضرورت‌هایی را که موجودی زنده، برخوردار از اندام‌های حسی و توانایی مغزی، تابع آنهاست با خود همراه دارد. نقطه مقابل ضرورت، امکان [به معنی خاص] یا تصادف نیست، بلکه اختیار است. هر آنچه بر دیدگان آدمی نمودار می‌شود، هر آنچه از خاطر آدمی می‌گذرد، هر آنچه خوب یا بد، بر میرندگان حادث

1. Mercier de la Rivière

۲. [Hugo] Grotius {محقق، حفرقدان و دولتمرد هلندی (۱۵۸۳-۱۶۴۵)}. - م.

۳. Duns Scotus فیلسوف و الهی‌دان مدرسی (۱۲۶۵?-۱۳۰۸). - م.

می شود، «ممکن [به امکان خاص] است از جمله وجود خودشان. همه می دانیم که

چند دهه پیش
بی آن که بتوان پیش بینی کرد
در میان آن موج بی پایان موجودات که از کام طبیعت بیرون ریخت
سر رسیدید.
رخدادی به تصادف -
آن چنان که علم می گوید

اما این مانع نمی شود که همراه با شاعر پاسخ دهیم:

ماتحت من به تصادف است!
من می گویم معجزه ای حقیقی
زیرا کیست که یقین نداشته باشد وجودش مقدر بوده است؟^(۴۹)

اما این که «وجود» مان «مقدر» بوده باشد در زمره حقایق نیست؛ گزاره ای است بسیار معنادار.

به عبارت دیگر، حقایقی افزون بر حقایق ناظر به واقع وجود ندارند: همه حقایق علمی حقایق ناظر به واقعند، از جمله آن هایی که صرف توانایی مغزی موجد آنها بوده و به شکل خاصی از زبان نشانه ها بیان شده اند، و تنها احکام ناظر به واقع، به طور علمی تحقیق پذیرند. بر این اساس، حکم «مثلی می خندد» بی معناست نه کاذب، حال آن که برهان وجودی دیرینه در اثبات وجود خدا، آن چنان که نزد آنسلم کتیریریایی^۱ آن را می یابیم، اعتبار ندارد و به این لحاظ درست نیست، اما سرشار از معناست. بی تردید مقصود معرفت، حقیقت است، حتی اگر این حقیقت، چنان که در علوم شاهدیم، هیچ گاه حقیقتی پایدار نباشد بلکه حقیقتی موقت باشد که انتظار داشته باشیم پا به

۱. Anselm of Canterbury: فیلسوف و قلمی دن قرون وسطی (۱۰۳۳-۱۱۰۹). - م.

پای پیشرفت معرفت با حقایقی دیگر و درست‌تر تعویض شود. انتظار این‌که حقیقت متعلق به تفکر باشد حاکی از آن است که نیاز به تفکر را با انگیزه معرفت یافتن خلط می‌کنیم. وقتی سعی در کسب معرفت داریم، می‌توانیم تفکر را به کار گیریم و باید هم به کار گیریم، اما تفکر، در ایفای این نقش هیچ گاه خودش نیست؛ تنها خادمه فعالیت است به کلی دیگر. «به نظر می‌رسد هگل اولین کسی بوده است که در برابر تحول مدرن که می‌خواهد فلسفه را در جایگاهی شبیه جایگاه آن در قرون وسطی قرار دهد موضع دفاعی می‌گیرد. آن زمان فلسفه قرار بود خادمه الهیات باشد، خادمه‌ای که خاضعانه دستاوردهای آن را می‌پذیرد. از فلسفه می‌خواستند که به این دستاوردها نظم منطقی پاک و پاکیزه‌ای ببخشد و آنها را در بستر و زمینه‌ای باورپذیر که به لحاظ مفهومی قابل اثبات باشد ارائه کند. اکنون فلسفه قرار است خادمه علوم دیگر باشد. ... کار آن اثبات روش‌های علوم است» - چیزی که هگل آن را «شکار سایه سایه‌ها» می‌خواند و رد می‌کند. (۸۰)

حقیقت چیزی است که به حسب طبیعت حواسمان یا به حسب طبیعت مغزمان ملزم به پذیرش آنیم. گزاره‌ای که می‌گوید هر کسی که هست «مقدر بوده است که باشد» به راحتی قابل ابطال است؛ اما یقین به این که «مقدر بوده است باشم» از ابطال جان سالم به در خواهد برد، زیرا این یقین در ذات هر گونه تأمل متفکرانه‌ای است در باره «من هستم».

وقتی میان حقیقت و معنا، میان معرفت و تفکر، تمایز می‌گذارم و بر اهمیت آن تأکید می‌کنم، نمی‌خواهم منکر آن شوم که معناجویی تفکر و حقیقت‌جویی معرفت با هم پیوند دارند. انسان‌ها با طرح پرسش‌های پاسخ‌ناپذیر در باب معنا خود را در مقام موجوداتی پرسشگر می‌نشانند. در پس همه پرسش‌های شناختی‌ای که انسان‌ها برایشان پاسخی پیدا می‌کنند پرسش‌های پاسخ‌ناپذیری نهفته‌اند که به نظر می‌رسد کاملاً بیهوده‌اند و همواره تحت همین عنوان رد شده‌اند. بسیار محتمل است که انسان‌ها، اگر

قرار باشد روزی شوق معنا را که تفکر می‌نامیم از دست بدهند و دیگر پرسش‌های پاسخ‌ناپذیر پیش نکنند، نه تنها قابلیت پدید آوردن آن چیزهایی را که آثار هنری می‌نامیم و از جنس فکرند بلکه توانایی طرح همه پرسش‌های پاسخ‌پذیری را هم که هر تمدنی بر آن‌ها مبتنی است از کف بدهند. به این اعتبار، عقل شرط پیشین^۱ دریافت و معرفت است؛ به دلیل چنین پیوندی میان عقل و دریافت، علی‌رغم تفاوت کامل [آن‌ها] از حیث حال و هوا و مقصود، است که فیلسوفان همواره وسوسه شده‌اند معیار حقیقت را - معیاری که در مورد علم و زندگی روزمره بسیار اعتبار دارد - در مورد کار نسبتاً خارق‌العاده خودشان نیز قابل اطلاق بدانند. زیرا میل ما به دانستن، خواه ناشی از سردرگمی‌های عملی باشد خواه ناشی از سردرگمی‌های صرفاً نظری، تنها وقتی ممکن است برآورده شود که به مقصود مقررش دست پیدا کنند، و با این که عطش معرفت ما ممکن است به دلیل گستردگی دایره ناشناخته‌ها فرونشاندنی نباشد، این فعالیت خود گنجینه‌ای فزاینده از معرفت باقی می‌گذارد که هر تمدنی آن را به عنوان بخش جدایی‌ناپذیری از جهان خودش در اختیار دارد و ذخیره می‌کند. از دست دادن این ذخیره و مهارت فنی لازم برای حفظ و افزایش آن لاجرم به معنای پایان این جهان خاص است. در مقابل، فعالیت تفکر چیزی آن‌چنان ملموس از خود باقی نمی‌گذارد و بنابراین، نیاز به تفکر را هرگز نمی‌توان با بصیرت‌های «حکیمان» فرونشاند. تا جایی که به نتایج محصل مربوط می‌شود، حداکثر چیزی که می‌توانیم از آن انتظار داشته باشیم آن چیزی است که کانت سرانجام در تحقق بخشیدن به مقصود خویش به آن دست یافت، یعنی در تحقق بخشیدن به «گستردن - ولو صرفاً سلبی - استفاده ما از عقل تا فراسوی حدود و ثغور جهانی... که حواس به ما می‌دهند؛ به عبارت دیگر، کنار زدن موانعی که عقل با آن‌ها راه خود را سد می‌کند».^(۸۱)

تمایزگذاری مشهور کانت بین Vernunft و Verstand، بین قوه تفکر

1. a priori

نظری و توانایی کسب معرفت که از تجربه حسی برمی خیزد - تجربه‌ای که در آن هر اندیشه‌ای تنها وسیله‌ای است برای رسیدن به شهود» (به هر شکلی و با هر وسیله‌ای که شناختی به اعیان مربوط شود، شهود آن چیزی است که این شناخت از طریق آن رابطه بی‌واسطه با آنها دارد و هر اندیشه‌ای به منزله وسیله‌ای متوجه آن است)»^(۸۲) - تایجی دارد فراخ‌دامنه‌تر، و حتی شاید کاملاً غیر از تایجی که خود او تشخیص می‌داد.^(۸۳) (کانت یک بار در بحث از افلاطون اشاره کرد به این «که به هیچ روی عجیب نیست که هنگام مقایسه اندیشه‌هایی که مولفی در باره موضوع بررسی‌اش بیان کرده است... بینیم که او را بهتر از خودش می‌فهمیم. از آنجا که او مفهوم خودش را به قدر کفایت مشخص نکرده است، گاهی خلاف قصد خویش سخن گفته یا حتی اندیشیده است.»^(۸۴) این حرف در مورد کار خود کانت نیز البته صادق است.) اگرچه کانت بر ناتوانی عقل در کسب معرفت، مخصوصاً در باره خدا، اختیار و بقای نفس - که در نظرش برترین موضوعات تفکر بودند - تأکید داشت، نمی‌توانست به کلی از این باور دل بکند که غایت نهایی تفکر، همچون غایت نهایی معرفت، حقیقت و شناسایی است؛ بنابراین، کانت در همه نقدها [ی سه‌گانه] اش، اصطلاح *Vernunftkenntnis*، «معرفت برخاسته از عقل محض»^(۸۵) را به کار می‌برد، مفهومی که باید به نزد او تناقضی در الفاظ بوده باشد. کانت هیچ‌گاه وقوف کامل پیدا نکرد به این که عقل و تفکر را رهایی بخشیده است، به این که این قوه و فعالیت آن را توجیه کرده است، حتی اگر آنها نتوانند به هیچ نتیجه «محصلی» بیالند. همان‌طور که دیدیم، کانت می‌گفت «لازم دیده است معرفت را انکار کند... تا برای ایمان جا باز کند»^(۸۶) اما همه آنچه «انکار» کرده بود معرفت چیزهایی بود که نمی‌شد به آنها معرفت پیدا کرد، و جا برای تفکر باز کرده بود نه برای ایمان. کانت بر این باور

بود که بنیادهای «متافیزیک منظومه‌وار» آینده‌ای را به منزله «میراثی برای آیندگان»^(۸۷) برپا داشته است، و این حقیقت دارد که بدون بندگشایی کانت از دست و پای تفکر نظری، برآمدن ایدئالیسم آلمانی و نظام‌های متافیزیکی آن به سختی ممکن بود. اما این قماش تازه از فیلسوفان - فیشته، شلینگ و هگل - خوشایند کانت نمی‌بود. این فیلسوفان، که به دست کانت از جزمیت قدیم اهل مدرسه و کارهای بی‌ثمر آن رهیده بودند و باز به دست کانت ترغیب شده بودند که خود را در تفکر نظری غرق کنند، در عمل دکارت را دلیل راه گرفتند، به جستجوی یقین برآمدند، و بار دیگر مرز میان تفکر و معرفت را از وضوح انداختند، و به جد تمام باور آوردند که نتایج نظرورزی‌های آنها همان نوع اعتباری را دارد که نتایج روندهای معرفتی داراست.

آنچه تیشه به ریشه بزرگ‌ترین کشف کانت زد - یعنی کشف تمایز میان معرفت، که از تفکر به صورت وسیله‌ای در خدمت غایتی استفاده می‌کند، و خود تفکر آن‌چنان که از «خود ماهیت عقل ما» برمی‌خیزد و به خاطر خودش صورت می‌پذیرد - این بود که مدام آنها را با یکدیگر می‌سنجید. تنها در صورتی که حقیقت (نزد کانت: شهود)، و نه معنا، ملاک نهایی فعالیت‌های ذهنی بشر باشد، معنی می‌دهد که در این بستر و زمینه اصلاً از فریب و پندار سخن بگویم. کانت می‌گوید «محال است» که عقل، «این بالاترین محکمه همه حقوق و دعاوی نظرورزی، خودش منشأ فریب‌ها و پندارها باشد».^(۸۸) حق با اوست، ولی تنها از آن رو که عقل به عنوان قوه تفکر نظری در جهان نموده‌ها سیر نمی‌کند و بنابراین ممکن است موجب یاوگی و بی‌معنایی شود اما باعث پندار یا فریب نمی‌شود که به معنای دقیق کلمه به حیطة ادراک حسی و تعقل مبتنی بر حس مشترک تعلق دارند. خود کانت هنگامی که ایده‌های عقل محض را تنها مفاهیمی «اکتشافی»^۱ می‌نامد و نه مفاهیمی «نمایاننده»^۲

1. heuristic

2. ostensive

همین مطلب را تشخیص می دهد؛^(۸۹) این ایده‌ها آزمایشی^۱ اند - چیزی را اثبات نمی‌کنند یا نشان نمی‌دهند. «نباید فرض کرد که آن‌ها وجود فی‌نفسه دارند، بلکه این ایده‌ها تنها واقعیت نوعی شاکله را دارند... [و] باید صرفاً مماثلات^۲ چیزهای واقعی محسوب شوند نه اموری که فی‌نفسه چیزهایی واقعی اند.»^(۹۰) به عبارت دیگر، نه به واقعیت دست می‌رسانند و نه می‌توانند واقعیت را بنمایانند و بازنمایی کنند. تنها چیزهای متعالی آن‌جهانی نیستند که ایده‌ها نمی‌توانند به آن‌ها دست برسانند؛ واقعیتی هم که حواسی که با هم کار می‌کنند و حس مشترک آن‌ها را هماهنگ می‌دارد آن را می‌دهد و امر واقع تکثر آن را تضمین می‌کند از دسترس آن‌ها بیرون است. اما کانت بر این جنبه قضیه تأکید نمی‌کند، زیرا بیم دارد که در این صورت ایده‌هایش «چیزهایی تهی از جنس فکر» (Gedankendinge)^(۹۱) از آب درآیند، امری که در واقع پیوسته روی می‌دهد وقتی که این ایده‌ها جرئت می‌کنند و خودشان را عریان، یعنی به شکلی تبدیل‌نیافته و به نحوی که با زبان تحریف نشده است، در جهان روزمره ما و در ارتباط روزمره بر آفتاب می‌اندازند.

شاید به همین دلیل است که کانت آنچه را در این جا معنا نامیده‌ایم با غایت و حتی قصد (Zweck و Absicht) یکی می‌گیرد. «برترین وحدت صوری، که صرفاً مبتنی بر مفاهیم عقل است، وحدت غایبند چیزهاست. علاقه نظری عقل لازم می‌آورد که هرگونه نظم در جهان را چنان تلقی کنیم که گویی در [قصد]^۲ عقلی اعلی ریشه داشته است.»^(۹۲) حال معلوم می‌شود که عقل در تمسک به ایده‌هایش غایات خاصی را دنبال می‌کند و مقاصد خاصی دارد؛ نیاز عقل بشر و علاقه‌اش به خدا، اختیار و بقای نفس است که باعث می‌شود آدمیزاد به تفکر پردازد، هر چند تنها چند صفحه بعد کانت می‌پذیرد که «علاقه صرفاً نظری عقل» به این سه موضوع عمده تفکر - «آزادی اراده،

1. tentative

2. analoga

بقای نفس و وجود خدا» - «بسیار اندک است؛ و به صرف خود آن، زحمت پژوهش‌های استعلایی را دشوار متقبل می‌شدیم... زیرا هر کشفی هم که در خصوص این موضوعات صورت بگیرد، قادر نخواهیم بود از آنها به هیچ شکل راهگشایی در موقعیت انضمامی بهره بگیریم.»^(۹۳) ولی لزومی ندارد در کار این متفکر بسیار بزرگ به جستجوی تناقض‌های کوچک باشیم. درست در میانه قطعه‌ای که در بالا نقل شد جمله‌ای آمده است که بیش‌ترین تقابل ممکن را با برابرنگاری عقل و غایت نزد کانت دارد: «عقل محض در واقع با چیزی جز خودش سر و کار ندارد. عقل محض نمی‌تواند کار دیگری داشته باشد.»^(۹۴)

یادداشت‌ها

۱. این سه شیوه زندگی در اخلاق نیکوماخوس، دفتر اول، بخش پنجم، و اخلاق اتودموس، ۱۲۱۵a۳۵ به بعد برشمرده می‌شوند. در باره تقابل امر زیبا با امر ضروری و امر سودمند بنگرید به سیات، ۱۳۳۲a۳۰ به بعد. جالب است که سه شیوه ارسطویی زندگی را با فهرستی که افلاطون در فیلبوس به دست می‌دهد مقایسه کنیم - شیوه مبتنی بر التذاذ، شیوه مبتنی بر تفکر (phronesis/thinking) و شیوه‌ای که آمیزه این دو است (۲۲)؛ افلاطون بر شیوه مبتنی بر لذت این ایراد را وارد می‌کند که لذت، فی‌نفسه هم به لحاظ زمانی و هم از حیث شدت نامحدود است: «لذت، آغاز، میانه و انجامی در خودش ندارد و این‌ها را از خودش حاصل نمی‌آورد» (۳۱a). و با این که افلاطون «با همه حکما (sophoi) موافق است - که نوس (nos)، قوه فکر و [دروک] حقیقت، برای ما پادشاه آسمان و زمین است» (۲۸c)، چنین نیز می‌اندیشد که برای میرندگان محض زندگی‌ای که «نه شادی می‌شناسد نه اندوه»، گرچه الهی‌ترین شکل زندگی باشد (۳۲a-b)، قابل تحمل نخواهد بود و بنابراین «آمیزه‌ای از آنچه نامحدود است با آنچه حدودی می‌گذارد سرچشمه هر گونه زیبایی است» (۲۶b).

2. Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, London, 1966, p. 93.

3. Frag. 1.

4. *Republic*, VII, 514a - 521b.

از این منبع نیز گاهی استفاده شده است:

The Collected Dialogues of Plato, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, "Republic," trans. Paul Shorey, New York, 1961.

همچنین از منبع زیر:

- Francis MacDonald Cornford's *The Republic of Plato*, New York, London, 1941.
5. Kant, *Opus Postumum*, ed. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44.
تاریخ احتمالی این گفته، سال ۱۷۸۸ است.
 6. *Critique of Pure Reason*, B565.
 7. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 17.
 8. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston, 1964, Introduction, p. 20
 9. Hermann Dicks and Walther Krauz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, vol. II, B26.
 10. *The Visible and the Invisible*, pp. 40_41.
 11. *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953, p. 252.
 12. *Animal Forms and Patterns*, trans. Hella Czech, New York, 1967, p. 19.
 13. *Ibid.*, p. 34.
 14. *Das Tier als soziales Wesen*, p. 232.
 15. *Ibid.*
 16. *Ibid.*, p. 127.
 17. *Animal Forms and Patterns*, pp. 112, 113.
 18. *Das Tier als soziales Wesen*, p. 64.
 19. *Biologie und Geist*, Zürich, 1956, p. 24.
 20. *Of Human Understanding*, bk. III, chap. 1, no. 5.
 21. Merleau-Ponty, *Signs*, Introduction, P. 17.
 22. *The Visible and the Invisible*, p. 259.
 23. *Signs*, p. 21.
 24. *The Visible and the Invisible*, p. 259.
 25. *De Anima*, 403a5 _ 10.
 26. *Ibid.*, 413b24 ff.
 27. *De generation animalium*, II, 3. 736b5 _ 29, quoted from Lobbowicz, *op. cit.*, p. 24.
 28. *De Interpretatione*, 16a3 _ 13.
 29. Mary McCarthy, "Hanging by a Thread," *The Writing on the Wall*, New York, 1970.
 30. *Enarrationes in Paulmos, Patrologiae Latinae*, J.-P. Migne, Paris, 1854 _ 66, vol. 37, CXXXIV, 16.

31. Frag. 149.
 32. Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414. Trans. James Gutmann, Chicago, 1936, p. 96.
 33. Frag. 34.
 34. *Critique of Pure Reason*, B354 – B355.
 35. *Ibid.*, A107.

همچنین، بنگرید به B413: «در شهود درونی هیچ چیز پایداری نیست» و B420: «تا جایی که به خودم می‌اندیشم» «در- شهود» هیچ چیز «پایداری داده نمی‌شود».

36. *The Visible and the Invisible*, pp. 18 – 19.
 37. *Critique of Pure Reason*, A381.
 38. *Critique of Pure Reason*, B565 – B566.

کانت در این جا می‌نویسد «استعلایی» اما منظورش «متعلی» است. این یگانه قطع‌مندی نیست که در آن وی خود گرفتار خلع‌مندی می‌شود که یکی از دام‌چاله‌های پیش پای خواننده آثار اوست. روشن‌ترین و ساده‌ترین توضیح او در باره کاربرد این دو کلمه را می‌توان در مدخل (*Prolegomena*) یافت که در آن در یادداشت صفحه ۲۵۲ (*Werke*, vol. III) به منتقدی چنین پاسخ می‌دهد: «جای من در حقیقت بارآور تجربه است، و کلمه استعلایی... به معنای چیزی که لزوم تجربه‌ای فراتر می‌رود نیست، بلکه به معنای آن چیزی است که (به نحو پیشین) بر آن تقدم دارد تا آن را ممکن سازد. اگر این مفاهیم لزوم تجربه فراتر بیرونند کاربردشان را متعلی می‌نامم.» چیزی عینی که نمودها را تعین می‌بخشد، به تمایز از تجربه، آشکارا از آن‌ها در مقام تجربه‌ها فراتر می‌رود.

39. *Critique of Pure Reason*, B566.
 40. *Ibid.*, B197.
 41. *Ibid.*, B724.
 42. *Ibid.*, B429.
 43. *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 7.

هایدگر نیز در کلاس درس عادت داشت به همین متوال سرگذشت ارسطو را نقل کند. او می‌گفت: «ارسطو زاده شد، کار کرد [عمرش را به تفکر گذراند - افزوده متن اصلی] و مرد»

۴۴. در شرح خویش بر نامه اول پولس به قرتیان، ۱۵.

45. *Critique of Pure Reason*, A381.
 46. *Ibid.*, B157 – B158.
 47. *Ibid.*, B420

۴۸. تازه‌ترین و احتمالاً بهترین ترجمه انگلیسی این اثر، به قلم جان مانولسکو (John Manolesco)، تحت این عنوان منتشر شده است:

Dreams of a Spirit Socr. and Other Writings, New York, 1969.

این قطعه را خودم از متن آلمانی در مجموعه زیر ترجمه کرده‌ام:

Werke, vol. I, pp. 946-951.

49. "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels," *Werke*, vol. I, p. 384.

English translation: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trans. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.

50. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966, p. 249.

51. *The Visible and the Invisible*, pp. 28 ff.

52. *The Human Condition*, pp. 252 ff.

53. *Le Discours de la Méthode*, 3ème partie, in *Descartes: Oeuvres et Lettres*, pp. 111, 112;

برای نقل قول اول بنگرید به

The Philosophical Works of Descartes, trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, 1972, vol. I, p. 99.

54. Plato, *Phaedrus*, 67b, 52b.

55. *Ibid.*, 33b, 28c.

56. *Le Discours de la Méthode*, 4ème partie, in *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 114; *The Philosophical Works*, vol. I, p. 101.

57. *The Visible and the Invisible*, pp. 36 - 37.

58. "Anthropologie," no. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465.

۵۹. هایدگر به درستی خاطر نشان می‌کند: «دکارت خود تأکید می‌ورزد که این جمله [cogito ergo sum] قیاس صوری نیست. هستم نتیجه می‌اندیشم نیست، بلکه، برعکس، *fundamentum* یا بنیاد آن است.» هایدگر صوری را که این قیاس صوری می‌بایست داشته باشد ذکر می‌کند:

id quod cogitat, est; cogitor, ergo sum.

«اگر چیزی بیندیشد، هست؛ می‌اندیشم؛ پس هستم.»

Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 1962, p. 81.

60. *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6.4311. *CL Notebooks 1914 - 1916*, New York, 1969, p. 75c.

61. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, pt. 1, qu. 1, 3 ad 2.

۶۲. ظاهراً اول بار گوتشد (Gottsched) بود که حس مشترک (*sensus communis*) را در کتاب زیر «حس ششم» نامید:

Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen, 1730. Cf. Cicero, *De Oratore*, III, 50.

۶۳ به نقل از

Thomas Landon Thomson, *Biopolitics*, New York, 1970, p. 91.

64. *Summa Theologica*, pt. I, qu. 78, 4 ad 1.

65. *Op. cit., loc. cit.*

66. *Ibid.*

67. *Notebooks 1914 – 1916*, pp. 48, 48e.

68. *Politics*, 1324a16.

69. *The Visible and the Invisible*, p. 40.

70. *Philebus*, 25 – 26.

71. *Ibid.*, 31a.

72. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163.

73. *Critique of Pure Reason*, B367.

74. *De Interpretatione*, 17a1 – 4.

75. 980a22 ff.

76. *Monadology*, no. 33.

77. *Physics*, 188b30.

توماس آکویناس در شرح خویش بر رساله در باره نفس، ۲۰۱، ۴۳، عبارت لوسطوی را بازگو می‌کند:

quasi ab ipsa veritate coacti

(چنان که گویی خود حقیقت تحمیل کرده است).

۷۸. فرهنگ آکادمی (*Dictionnaire de l'Académie*) نیز به همین شکل می‌نویسد: «نیروی حقیقت، در بیان قدرتی که حقیقت بر ذهن آدمیان دارد»

79. W. H. Auden, "Talking to Myself," *Collected Poems*, New York, 1976, p. 653.

80. *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson ed., Leipzig, 1920, pt. I, pp. 61–62.

81. Notes on metaphysics, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.

82. *Critique of Pure Reason*, A19, B33.

۸۳ تا جایی که من می‌شنم، یگانه تفسیری از کانت که در تأیید فهم من از تمایزگذاری او میان عقل و دریافت می‌توان ذکر کرد تحلیل پخته لریک وی (Eric Weil) از نقد عقل محض است:

"Penser et Connaître, la Foi et La Chose-en-soi," in *Problèmes Kantiens*, 2nd ed., Paris, 1970.

به گفته وی، گزیر و گریزی از «تأیید این مطلب» نیست «که کانت، که امکان شناسایی و پروردن یک علم را از عقل محض دریغ می‌درد، خود، در عوض، امکان کسب معرفتی را تصدیق می‌کند که، به جای شناختن، می‌آید» (ص ۲۳). با این حال، باید پذیرفت که نتایج وی (Wohl) به فهم خود کانت از خودش نزدیک‌ترند. وی عمدتاً به پیوند متقابل عقل محض و عقل عملی علاقه‌مند است و بنابراین می‌گوید: «بنیاد نهایی فلسفه کانتی را باید در نظریه آن در باره انسان، در انسان‌شناسی فلسفی، جست، نه در نوعی نظریه شناسایی...» (ص ۲۳)، حال آن‌که ملاحظات عمده من در باره فلسفه کانت دقیقاً با فلسفه اخلاق او، یعنی نقد عقل عملی سر و کار دارند، گو این‌که من البته می‌پذیرم که کسانی که نقد عقل محض را به صورت نوعی معرفت‌شناسی قرائت می‌کنند از قرار معلوم فصل‌های پایانی این کتاب را به کلی نادیده می‌گیرند (ص ۲۴).

مقالات چهارگانه کتاب وی، که به مراتب مهم‌ترین نوشته‌های راجع به کانت در سال‌های اخیر است، همگی بر این بصیرت ساده ولی بسیار مهم مبتنی هستند که «تقابل شناخت... و تفکر... برای فهم تفکر کانتی جنبه اساسی دلرده» (ص ۱۱۲، یادداشت ۲)

84. *Critique of Pure Reason*, A314.

85. *Ibid.*, B868.

86. *Ibid.*, Bxxx.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, B697.

89. *Ibid.*, B699.

90. *Ibid.*, B702.

91. *Ibid.*, B698.

92. *Ibid.*, B714.

93. *Ibid.*, B826.

94. *Ibid.*, B708.

فعالیت‌های ذهنی در جهانی از نمودها

۹. دیدارناپذیری و کناره‌گیری

تفکر، اراده و داوری همان سه فعالیت ذهنی پایه‌اند؛ نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر مشتق کرد، و با این‌که پاره‌ای ویژگی‌های مشترک دارند، قابل تحویل به فصل مشترکی نیستند. برای این پرسش که چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد نهایتاً پاسخی نیست مگر آنچه کانت «نیاز عقل» می‌نامید: انگیزه درونی این قوه برای به فعل درآوردن خویش در نظرورزی. و در مورد اراده هم، در مورد چیزی که نه عقل می‌تواند آن را به حرکت درآورد نه میل، حکمی بسیار شبیه همین صادق است. برحسب قاعده نظرگیر دانز اسکوتوس، «هیچ چیز غیر از اراده، علت تامه اراده کردن [در اراده] نیست»، یا (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*) یا چنان‌که حتی توماس، که در میان کسانی که در باره این قوه تفکر کرده‌اند کم‌تر از همه اراده‌گرا بوده است، ناگزیر بود اذعان کند، «اراده اراده می‌کند که اراده کند» (*voluntas vult se velle*)^(۱) و بالاخره داوری، آن موهبت اسرارآمیز ذهن که به وسیله آن امر کلی، که همواره بر ساخته‌ای ذهنی است، و امر جزئی، که همواره به تجربه حسی داده می‌شود، جمع می‌آیند، «قوه خاصی» است و به هیچ روی ذاتی [قوه] دریافت نیست، حتی در حالت

«داوری‌ها [یا احکام] تعیینی»^۱ - که در آن‌ها جزئیات در قالب قیاسی صوری ذیل قواعد کلی قرار می‌گیرند - زیرا قاعده‌ای برای اطلاق‌های قاعده موجود نیست. دانستن این که چگونه امر کلی را بر امر جزئی اطلاق کنیم «استعداد طبیعی» دیگری است که فقدان آن، به گفته کانت، «معمولاً کندذهنی نامیده می‌شود و برای این نقص علاجی نیست».^(۲) کیفیت خودآیین داوری در «داوری [یا حکم] تأملی»^۲ از آن هم پیداتر است - داوری تأملی از کلی به جزئی فرود نمی‌آید بلکه «از جزئی... به جانب کلی برمی‌شود» آن هم با حکم کردن به این که «این زیباست»، «این زشت است»، «این درست است»، «این غلط است» بدون هیچ‌گونه قاعده کلی؛ و در این جا داوری، اصلی راهنما را «تنها به صورت قانونی از خودش و برای خودش می‌تواند به دست دهد».^(۳) من این فعالیت‌های ذهنی را از آن رو فعالیت‌هایی پایه نامیدم که خودآیین هستند؛ هر کدام از آن‌ها تابع قوانینی است ذاتی خود آن فعالیت، هر چند همگی بر نوعی سکون و خاموشی انفعالات نفس، بر آن «سکون عاری از شور» (leidenschaftslose Still) که هگل به «شناسایی صرفاً متفکرانه»^(۴) نسبت می‌داد، مبتنی‌اند. از آن جا که همواره شخص واحدی است که ذهنش تفکر می‌کند، اراده می‌کند و داوری می‌کند، ماهیت خودآیین این فعالیت‌ها مشکلاتی به وجود آورده است. ناتوانی عقل در برانگیختن اراده، به علاوه این واقعیت که تفکر فقط می‌تواند آنچه را گذشته است «بفهمد» ولی نمی‌تواند آن را بزدايد یا «تجدید کند» - «جغد مینروا به هنگام شفق بال می‌گشاید»^(۵) - منجر شده است به آموزه‌های گوناگونی که مدعی ناتوانی ذهن و نیروی امور عقل‌گریزند؛ در یک کلام، منجر شده است به حکم پرآوازه هیوم دایر بر این که «عقل تنها بنده انفعالات است و باید که تنها چنین باشد»، به عبارت دیگر، بازگون‌سازی کمایش ساده‌اندیشانه اندیشه‌ای افلاطونی، اندیشه

سیادت بلامنازع عقل در خانه نفس. آنچه در همه این آموزه‌ها و نظریه‌ها بسیار درخور توجه است یگانه‌انگاری^۱ ضمنی آن‌هاست، یعنی این ادعا که در پس کثرت آشکار نموده‌های جهان و در پس تکثر آشکار قوا و توانایی‌های بشر، که این یک به زمینه بحث ما ربط بیشتری دارد، باید وحدتی در کار باشد. همان اندیشه کهن *chen pan* «همه یکی است» - خواه سرچشمه‌ای واحد خواه فرمانروایی واحد.

از این گذشته، خودآینی فعالیت‌های ذهنی حاکی از نامشروط بودن آن‌هاست؛ هیچ کدام از اوضاع زندگی یا جهان مستقیماً با آن‌ها متناظر نیستند. زیرا «سکون عاری از شور» نفس به معنای دقیق کلمه نوعی وضعیت نیست؛ نه تنها صرف این سکون هیچ گاه باعث فعالیت ذهنی، انگیزه فکر کردن، نمی‌شود؛ [بلکه] «نیاز عقل» غالباً انفعالات را خاموش می‌کند. بدون شک، موضوعات تفکر، اراده یا داوری من، موضوع و ماده ذهن، در جهان داده می‌شوند یا از زندگی من در این جهان سر بر می‌آورند، اما خود آن‌ها از آن حیث که فعالیتند، به موجب هیچ کدام از این‌ها لازم نمی‌آیند یا مشروط به هیچ یک از این‌ها نیستند. افراد بشر گرچه به لحاظ وجودی کاملاً مشروطند - محدود به مدت زمان عمرشان در فاصله زایش و مرگ، مشروط و وابسته به زحمت کشیدن برای زنده ماندن، برانگیخته برای کار کردن به خاطر احساس راحتی کردن در جهان، و برانگیخته برای عمل کردن به منظور یافتن جایگاهشان در جامعه متنوعان خویش - می‌توانند به طور ذهنی از همه این شرایط فراتر روند، اما فقط به طور ذهنی، و نه هیچ گاه در واقعیت یا در شناسایی و معرفت، که به لطف آن‌ها می‌توانند در باره واقعی بودن جهان و خودشان تحقیق کنند. آنان می‌توانند در باره واقعیت‌هایی که در آن‌ها زاده می‌شوند و در عین حال به آن‌ها مشروطند به ایجاب یا سلب داوری کنند؛ ممکن است

1. monism

امر محال، مثلاً حیات ابدی، را اراده کنند؛ و قادرند در باره ناشناخته‌ها تفکر کنند، یعنی به شکل معناداری در این باره نظرورزی کنند. اگرچه این امر هیچ گاه نمی‌تواند واقعیت را مستقیماً تغییر دهد - به واقع، در جهان ما هیچ تقابلی روشن‌تر یا ریشه‌ای‌تر از تقابل بین فکر کردن و عمل کردن نیست - اصولی که با آن‌ها عمل می‌کنیم و ملاک‌هایی که با آن‌ها در باره زندگیمان داوری می‌کنیم و آن را راه می‌بریم نهایتاً به حیات ذهن وابسته‌اند. در یک کلام، آن‌ها وابسته‌اند به صورت گرفتن این فعالیت‌های ذهنی به ظاهر بی‌ثمری که نتیجه‌ای به بار نمی‌آورند و (به قول هایدگر) «مستقیماً قدرت عمل به ما نمی‌بخشند». غیاب تفکر به واقع یک عامل قوی در امور بشری است و به لحاظ آماری قوی‌ترین عامل است، نه فقط در سلوک بسیاران بلکه در سلوک همگان. نفس فوریت - a-scholia - امور بشری، داوری‌هایی موقت، اتکا بر عرف و عادت، یعنی بر پیشداوری‌ها را اقتضا می‌کند. هراکلیتوس در باره جهان نموده‌ها، که هم حواس ما و هم نفس ما و حس مشترک ما را متأثر می‌کند، با کلماتی که هنوز از بار اصطلاحات فارغ بودند درست می‌گفت: «حکمت از همه چیز جداست» (sophon esti pantōn kechōrismenon).^(۶) به دلیل همین جدایی کامل بود که کانت می‌توانست به وجود موجودات معقول دیگری در گوشه‌ای دیگر از عالم اعتقادی آن‌چنان راسخ داشته باشد، یعنی به وجود موجوداتی که می‌توانند همان نوع تفکر معقولی را داشته باشند [که ما داریم] هر چند بدون جهاز حسی ما و توانایی مغزی فکری ما، یعنی بدون معیارهای ما برای حقیقت و خطا و شرایط ما برای تجربه و شناخت علمی.

از منظر جهان نموده‌ها و فعالیت‌های مشروط به آن، ویژگی اصلی فعالیت‌های ذهنی دیدارناپذیری آن‌هاست. به بیان دقیق، آن‌ها هیچ گاه نمود پیدا نمی‌کنند، هر چند بر من اندیشنده، اراده‌کننده یا داوری‌کننده عیان می‌شوند که از فعال بودن آگاه است ولی فاقد قابلیت یا انگیزه نمود یافتن من حیث نمود یافتن است. [توصیه] اپیکوری dathē biosas «در خفا زندگی

کن»، ممکن است اندرزی از سر دوراندیشی بوده باشد؛ [اما] توصیف دقیق دست‌کم سلبی‌ای از topos - جا و مکان - انسان متفکر نیز هست؛ در واقع، درست نقطهٔ مقابل [توصیه] جان آدامز^۱ است: «spectemur agendo» (در عمل دیده شویم). به عبارت دیگر، متناظر با امر دیدارناپذیری که بر تفکر عیان می‌شود قوه‌ای بشری هست که نه فقط، مانند سایر قوا، تا وقتی که نهان است و قابلیت محض است، دیدارناپذیر است، بلکه در فعلیت تام و تمام نیز ناپیدا می‌ماند. اگر کل طیف فعالیت‌های بشری را از نظرگاه نمود ملاحظه کنیم، درجات بسیاری از عیان‌شدگی می‌بینیم. زحمت و ساختن هیچ کدام مستلزم به نمایش گذاشتن خود فعالیت نیستند؛ تنها عمل و سخن برای آن‌که اصلاً به فعل درآیند نیازمند فضای نمود^۲ اند - همین طور نیازمند کسانی که ببینند و بشنوند. اما هیچ یک از این فعالیت‌ها دیدارناپذیر نیست. اگر قرار می‌شد از سنت زبانی یونانی پیروی کنیم که برحسب آن «قهرمانان»، یعنی مردان عمل به والاترین معنا، andres epiphaneis نامیده می‌شدند - یعنی مردانی که به تمام و کمال جلوه‌گرند، مردانی که بسیار به چشم می‌آیند - آنگاه متفکران را برحسب تعریف و پیشه‌شان مردمانی می‌خواندیم که نامشهودند و جلب نظر نمی‌کنند.^(۷)

از این جهت، همچنان‌که از جهات دیگر، ذهن فرق تعیین‌کننده‌ای با نفس دارد که رقیب اصلی آن در کسب مقام حکمرانی بر حیات درونی و دیدارناپذیر ماست. نفس، که انفعالات ما، احساسات و عواطف ما، در آن‌جا سر بر می‌آورند، توده‌ای کم و بیش هارویه‌گون از رخدادهاست که خود فاعل آن‌ها نیستیم بلکه دستخوش آن‌ها می‌شویم (pathein) و در مواردی که شدت زیادی دارند می‌توانند مثل درد یا لذت ما را فرا بگیرند؛ دیدارناپذیری آن شیبه دیدارناپذیری اندام‌های جسمانی داخلی ماست که از عملکرد یا

1. John Adams

2. space of appearance

عدم عملکردشان نیز آگاهییم بدون این که بتوانیم آن‌ها را تحت اختیار خود درآوریم. در مقابل، حیات ذهن فعالیت محض است، و این فعالیت را، مثل سایر فعالیت‌ها، می‌توان به اراده خویش آغاز و متوقف کرد. به علاوه، انفعالات اگرچه جا و مکانشان دیدارناپذیر است، بیانگری‌ای از آن خودشان دارند: ما به هنگام شرم یا خجالت سرخ می‌شویم، به هنگام ترس یا خشم رنگ از رخمان می‌پرد، ممکن است به هنگام شادی صورتمان برق بزند، یا ممکن است دلتنگ به نظر برسیم، و برای این که نگذاریم انفعالات خودشان را نشان بدهند نیاز داریم به این که خوشتنداری را سخت در وجود خود پیورانیم. یگانه جلوه بیرونی ذهن حواس‌پرتهی است، بی‌توجهی آشکار به جهان پیرامون، حالتی کاملاً سلبی که به هیچ روی به آنچه عملاً در درون ما در حال روی دادن است اشاره ندارد.

صرف واقعیت دیدارناپذیری، این که چیزی بتواند باشد بدون آن که پیش چشم عیان شود، بی‌شک همواره جالب بوده است. این که تا چه اندازه چنین بوده، برحسب اکراه غریب کل سنت ما از این که میان نفس، ذهن و آگاهی مرز مشخصی ترسیم کند قابل برآورد است. میان اموری که تنها به این دلیل که بر حواس بیرونی نمودار نمی‌شوند در مقام متعلقات [با ابژه‌های] حواس درونی ما غالباً برابر گرفته شده‌اند. از این قرار، افلاطون نتیجه می‌گرفت که نفس از آن رو دیدارناپذیر است که برای شناخت امور دیدارناپذیر در درون جهانی از اشیای دیدارپذیر پدید آمده است. و حتی کانت، که جزو آن فیلسوفانی است که به مراتب بیش از همه نسبت به پیشداوری‌های متافیزیکی سستی انتقاد داشته‌اند، هر از گاهی دو نوع ابژه را برمی‌شمارد: «من»، در مقام اندیشنده، ابژه‌ای برای حواس درونی هستم، و «نفس» خوانده می‌شوم. آنچه ابژه‌ای برای حواس بیرونی است «بدن» خوانده می‌شود.^(۸) این البته چیزی نیست جز صورتی از نظریه متافیزیکی دیرینه دو جهان. همانندسازی‌ای با بیرونی بودن تجربه حسی صورت می‌گیرد بر اساس این فرض که فضایی

درونی آنچه را درون ماست در خود جای می‌دهد به همان صورت که فضای بیرونی برای بدن‌های ما فراهم آمده است، به طوری که «حس درونی»، یعنی شهود درون‌نگری، به صورت حسی توصیف می‌شود فراخور پی بردن به آنچه در «درون» جریان دارد آن هم با همان اعتباری که حواس بیرونی ما در پرداختن به جهان بیرونی دارند. در مورد نفس، این همانندسازی چندان گمراه‌کننده نیست. از آن‌جا که احساسات و عواطف خودساخته نیستند بلکه «انفعالاتی» هستند معلول رویدادهایی بیرونی که نفس را متأثر می‌کنند و موجب پاره‌ای واکنش‌ها یعنی *pathēmata* - حالت‌ها و احوال انفعالی - نفس می‌شوند، باب این تجربه‌های درونی ممکن است به‌راستی به روی حس درونی درون‌نگری باز باشد، دقیقاً به این دلیل که، همان‌طور که کانت می‌گفت، «تنها با فرض تجربه بیرونی»^(۹) امکان‌پذیرند. از این گذشته، خود حالت انفعالی آن‌ها، این که در معرض دگرگونی از راه مداخله ارادی نیستند، منجر به ظاهر چشمگیری از ثبات می‌شود. سپس این صورت ظاهر پاره‌ای پندارهای درون‌نگری را ایجاد می‌کند که خود منجر به نظریه‌ای می‌شوند که می‌گوید ذهن صرفاً آریاب فعالیت‌های خودش نیست بلکه می‌تواند بر انفعالات نفس نیز حکم براند - آن‌چنان که گویی ذهن چیزی جز برترین ارغنون [یا ابزار] نفس نیست. این نظریه سابقه‌ای بس دراز دارد و در آموزه‌های رواقیون در باره تسلط ذهن بر لذت و درد به اوج خود رسیده است؛ مغالطه‌ای که در آن هست - این که شما می‌توانید هنگامی که در گاو فالاریس^۱ برشته می‌شوید احساس نیکبختی و شادکامی کنید - نهایتاً بر معادل گرفتن نفس و ذهن مبتنی است، یعنی بر این که نفس و حالت انفعالی ذاتی آن را تحت سیطره نافذ ذهن بدانیم. هیچ عمل ذهنی‌ای، مخصوصاً عمل تفکر، به موضوعش آن‌چنان که به آن

۱. Phalarian Bull: فالاریس (*Phalaris*) جبار آکراگاس در سبیل بود و به قنات مشهور می‌گویند گاوی مفرغین داشت که فرمانبانش را در آن می‌افکند تا با آتشی که زیر آن روشن می‌کردند زندمزنده برشته شوند - م.

داده می‌شود راضی نیست. عمل ذهنی همواره از دادگی محض هر آنچه ممکن است توجهش را برانگیخته باشد فراتر می‌رود و آن را به چیزی مبدل می‌کند که پتروس یوهانیس اولیوی،^۱ فیلسوف فرانسوی قرن سیزدهم که در باره اراده فلسفه‌ورزی کرده است،^(۱۰) *experimentum suitatis*، تجربه خود با خودش، می‌نامید. از آن‌جا که تکثر یکی از شرایط وجودی اساسی حیات بشر در کره خاکی است - به حدی که *inter homines esse* در میان انسان‌ها بودن، به نزد رومی‌ها نشانه زنده بودن، نشانه آگاه بودن از واقعی بودن جهان و خود، بود و *inter homines esse desinere* دیگر در میان انسان‌ها نبودن، مترادف مردن بود - با خودم بودن و مراوده داشتن با خودم ویژگی بارز حیات ذهن است. تنها تا جایی می‌توان گفت که ذهن حیاتی از آن خودش دارد که این مراوده را به فعل در می‌آورد، مراوده‌ای که در آن، به بیان وجودی [با اگزستانسیال] تکثر به دوگانگی‌ای تحویل می‌شود که پیشاپیش در واقعیت و لفظ «آگاهی»، یا *syneidenai* - با خودم شناختن - مضمون است. من این حالت وجودی را که در آن همراه خودم هستم «تنهایی»^۲ می‌نامم تا آن را از «بی‌کسی»^۳ تمیز دهم - از حالتی که در آن نیز تنها هستم اما اکنون نه فقط همراهی بشری بلکه همراهی ممکن خودم نیز ترکم گفته است. تنها در بی‌کسی است که احساس می‌کنم از همراهی بشری محروم، و فقط در وقوف عمیق به چنین محرومیتی است که انسان‌ها واقعاً در حالت مفرد وجود دارند، چنان‌که شاید تنها در رؤیا یا در جتون باشد که «خوف ناگفتنی» و طاقت‌سوز این حالت را به تمام و کمال دریابند.^(۱۱) فعالیت‌های ذهنی خودشان به واسطه طبیعت انعکاسی‌شان جملگی گواه دوگانگی‌ای هستند که ذاتی آگاهی است؛ فاعل ذهنی تنها از راه فعل انعکاسی ضمنی یا آشکار بر خودش می‌تواند فعال باشد. بدون شک، آگاهی - «می‌اندیشم» کانت - نه

1. Petrus Johannis Olivi 2. solitude

3. loneliness

فقط با «همهٔ بازنمودها [یا تصورات] دیگر» بلکه با همهٔ فعالیت‌های من نیز همراه است، که در آنها با وجود این می‌توانم به کلی خودم را فراموش کنم. آگاهی بماهو آگاهی، پیش از آن‌که در تنهایی به فعل درآید، به چیزی بیش از وقوف به همانی «من هستم» دست پیدا نمی‌کند. «من از خودم آگاهم، نه از این‌که چگونه بر خودم نمود پیدا می‌کنم، و نه از این‌که فی‌نفسه چگونه‌ام، بلکه تنها آگاهم که من هستم»^(۱۲). و این ضامن استمرار و پیوستگی یکسان خودی است در سراسر بازنمودها، تجربه‌ها و خاطرات متعدد یک عمر. آگاهی بماهو آگاهی، از این حیث و در این مقام، «بیانگر عمل رقم زدن وجود من است»^(۱۳). فعالیت‌های ذهنی و، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، مخصوصاً تفکر - گفتگوی خاموش من با خویش - را تنها می‌توان به فعل درآمدن آن دوگانگی یا شکاف آغازین بین من و خودم دانست که در ذات هر گونه آگاهی است. اما این خودآگاهی محض، که، به عبارتی، ناخودآگاه از آن آگاهم، نوعی فعالیت نیست؛ از طریق همراهی کردن همهٔ فعالیت‌های دیگر، ضامن «من - من - هستم»^۱ کاملاً خاموش است.

حیات ذهن که در آن من همراه خودم هستم ممکن است خاموش باشد؛ [اما] هیچ‌گاه سوت و کور نیست و هرگز نمی‌تواند به تمامی خودش را فراموش کند. این به سبب سرشت انعکاسی همهٔ فعالیت‌های آن است. هرگونه *cogitare* [اندیشیدن] فارغ از این‌که موضوعش چه باشد، *cogito me cogitare* [می‌اندیشم که می‌اندیشم] نیز هست؛ هر اراده‌کردنی *volo me vele* [اراده می‌کنم که اراده کنم] نیز هست، و حتی داوری، همان‌طور که متسکیو می‌گفت، تنها از طریق «بازگشت به خودم در خفا» امکان‌پذیر است. این حالت انعکاسی از قرار معلوم به جا و مکانی درونی برای اعمال ذهنی اشاره دارد که بر اساس مکان بیرونی تعبیر شده است که اعمال غیرذهنی من در آن جا روی می‌دهند.

اما این که این پهنه درونی را، برخلاف پهنه درونی منفعل نفس، تنها می توان جا و مکانی برای فعالیت دانست مغالطه‌ای است که منشأ تاریخی آن کشف اراده و تجربه‌های من اراده‌کننده است، کشفی که در قرون اولیه عصر مسیحیت رخ داد. زیرا من فقط تا وقتی که فعالیت دوام دارد از قوای ذهن و انعکاسی بودن آن‌ها آگاهم. چنان است که گویی خود اندام‌ها یا ابزارهای تفکر یا اراده یا داوری تنها زمانی به وجود می آیند که من تفکر می‌کنم یا اراده می‌کنم یا داوری می‌کنم؛ آن‌ها در حالت کمونشان، با فرض این که چنین کمونی پیش از به فعل رسیدنشان وجود دارد، پذیرای درون‌نگری نیستند. من اندیشنده، که تا وقتی فعالیت اندیشیدن دوام دارد کاملاً از آن آگاهم، هنگامی که جهان واقعی بار دیگر عرض اندام می‌کند ناپدید خواهد شد آن چنان که گویی سرابی بیش نبوده است.

فعالیت‌های ذهنی، که بنا به تعریف نمود پیدا نمی‌کنند، از آن جا که در جهانی از نمودها روی می‌دهند و در موجودی که به واسطه اندام‌های حسی پذیرنده خویش و توانایی و میل شدید خودش به نمود یافتن بر دیگران، در این نمودها سهم است، تنها از راه کناره گرفتن عامدانه از نمودها می‌توانند به وجود آیند. این کناره‌گیری آن قدر که کناره گرفتن از حضور جهان بر حواس است کناره جستن از جهان نیست - تنها تفکر، آن هم به سبب گرایشی که به کلیت بخشی دارد، یعنی علاقه خاص آن به امر کلی در برابر امر جزئی، مایل است به تمامی از جهان کناره بگیرد. هر عمل ذهنی مبتنی است بر توانایی ذهن در این که آنچه را از حواس غایب است برای خودش حاضر سازد. حاضر سازی مجدد [یا باز-نمایی] حاضر کردن آنچه به واقع غایب است، استعداد منحصر به فرد ذهن است، و چون کل واژگان ما در زمینه ذهن بر استعاره‌هایی مأخوذ از تجربه دیدن استوار است، این استعداد تخیل [یا قوه مصوره]^۱ نامیده می‌شود

۱. *Imagination*: آرنست به اصل این واژه که ناظر بر *image*، تصویر به عنوان امری مرتبط با تجربه دیدن، است نظر دارد. - م.

که کانت آن را «قوة شهود حتی بدون حضور عین»^(۱۴) تعریف می‌کند. توانایی ذهن در حاضر سازی آنچه غایب است البته به هیچ وجه محدود به تصاویر ذهنی اعیان غایب نیست؛ حافظه هر آنچه را دیگر نیست به طور کلی ذخیره می‌کند و در اختیار یادآوری قرار می‌دهد، و اراده آنچه را آینده ممکن است ظاهر سازد اما هنوز نیست پیش‌یابی و پیش‌بینی می‌کند. تنها به دلیل قابلیت ذهن در حاضر سازی امر غایب است که می‌توانیم از «نه دیگر» سخن بگوییم و گذشته‌ای برای خودمان بسازیم یا از «نه هنوز» سخن بگوییم و آماده آینده‌ای شویم. اما این امر فقط بعد از کناره‌گیری از امر حاضر و فوریت‌های زندگی روزمره برای ذهن ممکن است. از این قرار، ذهن برای آن‌که اراده کند باید از فوریت میل کناره بگیرد که، بدون تأمل و حالت انعکاسی، دست دراز می‌کند تا آنچه را میل به آن تعلق گرفته است به چنگ آورد؛ زیرا اراده با اعیان سر و کار ندارد بلکه سر و کارش با طرح‌هاست، مثلاً با دسترس‌پذیری آتی این یا آن عین که ممکن است در حال حاضر به آن میلی داشته یا نداشته باشد. اراده میل را به قصدی مبدل می‌کند. و سرانجام داوری، اعم از این‌که زیبایی‌شناختی باشد یا حقوقی یا اخلاقی، مستلزم کناره‌گرفتنی قطعاً «غیرطبیعی» و عامدانه از درگیری و مداخلیت و از غرض‌مندی و جانبدارانگی منافع عاجل و بلافصل است که موضع من در جهان و نقشی که در آن ایفا می‌کنم آن‌ها را می‌دهد.

به اعتقاد من، اشتباه است که بکشیم میان فعالیت‌های ذهن سلسله‌مراتبی برقرار کنیم، اما به این نیز اعتقاد دارم که دشوار می‌شود انکار کرد که ترتیبی از تقدم و تأخر [میان آن‌ها] وجود دارد. نمی‌توان تصور کرد که اگر قدرت حاضر سازی مجدد [یا بازنمایی] و تلاش لازم برای عطف توجه ذهنی به آنچه به هر طریقی از دایره توجه ادراک حسی می‌گریزد دست به کار نشده بود و ذهن را هم برای تأمل بیشتر و هم برای اراده کردن و داوری کردن آماده نکرده بود، اصلاً چگونه می‌توانستیم اراده کنیم یا دست به داوری

بزنیم، یعنی پردازیم به چیزهایی که هنوز نیستند و چیزهایی که دیگر نیستند. به عبارت دیگر، آنچه معمولاً «تفکر» می‌نامیم، گرچه نمی‌تواند اراده را برانگیزد یا قواعدی کلی برای داوری فراهم کند، باید جزئیات داده‌شده به حواس را به شکلی آماده سازد که ذهن بتواند در خیابان به آن‌ها پردازد؛ در یک کلام، باید از آن‌ها حیت‌زدایی کند.

بهترین توصیفی که من از این روند آماده‌سازی سراغ دارم از آن آوگوستین است. او می‌گوید ادراک حسی، «دیدن، که وقتی حس از طریق بدنی محسوس شکل گرفت در بیرون بود، جای خود را به دیدن مشابهی در درون می‌دهد»، تصویری که آن را از تو حاضر می‌سازد [یا باز-نمایی می‌کند].^(۱۵) آن‌گاه این تصویر در حافظه ذخیره می‌شود، آماده برای این که «دیدنی در فکر» شود در لحظه‌ای که ذهن آن را به چنگ می‌گیرد؛ این امر تعیین‌کننده است که «آنچه در حافظه می‌ماند» - صرف تصویر آنچه زمانی واقعی بوده - با «دیدن در فکر» - عینی که عامدانه به یاد آورده می‌شود - فرق دارد. «آنچه در حافظه می‌ماند... یک چیز است، و... هنگامی که به یاد می‌آوریم، چیز دیگری روی می‌دهد»،^(۱۶) زیرا «آنچه در حافظه نهان است و حفظ شده است یک چیز است و آنچه به دست آن در فکر کسی که به یاد می‌آورد نقش می‌بندد چیز دیگری است».^(۱۷) پس، متعلق [یا اثر] فکر^۱ با تصویر فرق دارد، همچنان‌که تصویر متفاوت است با متعلق [یا اثر] دیدارپذیر حس که تصویر صرف بازنمایی آن است. به موجب همین تبدیل مضاعف است که تفکر «به‌واقع حتی پیش‌تر می‌رود»، پیش‌تر تا آن سوی پهنه هر گونه تخیل ممکن، «به هنگامی که عقل ما نامتناهی بودن عدد را نشان می‌دهد که هیچ‌گونه دیدن اشیای جسمانی در اندیشه، هنوز آن را به چنگ نیاورده است» یا «به ما می‌آموزد که حتی خردترین اجسام را می‌توان تا بی‌نهایت تقسیم کرد».^(۱۸)

بنابراین، تخیل، که عینی دیدارپذیر را به تصویری دیدارناپذیر مبدل می‌کند که مناسب ذخیره شدن در ذهن است، شرط لازم فراهم کردن متعلقات مناسب فکر برای ذهن است؛ اما این‌ها تنها زمانی به وجود می‌آیند که ذهن فعالانه و دانسته از اتیان حافظه هر آنچه علاقه‌اش را آنقدر برمی‌انگیزد که باعث تمرکز شود به یاد می‌آورد، به خاطر فرامی‌خواند و انتخاب می‌کند؛ در این فعالیت‌ها ذهن می‌آموزد که چگونه به چیزهایی که غایبند پردازد و خود را آماده می‌کند که «پیش‌تر برود»، برود به سوی فهم چیزهایی که همواره غایبند، چیزهایی که نمی‌توان آن‌ها را به یاد آورد زیرا هرگز نزد تجربه حسی حاضر نبوده‌اند.

هر چند این دسته اخیر، یعنی متعلقات فکر - مفاهیم، تصورات، مقولات و مانند این‌ها - موضوع خاص فلسفه «حرفه‌ای» شد، در زندگی عادی انسان چیزی نیست که نتواند خوراک فکر شود، یعنی نتواند دستخوش تبدیل مضاعفی شود که متعلق از متعلقات حس را مهیا می‌کند تا متعلق مناسبی برای فکر شود. همه پرسش‌های متافیزیکی‌ای که فلسفه موضوع خاص خودش قرار داد ناشی از تجربه‌های معمول مبتنی بر حس مشترک است. «نیاز عقل» - جستجوی معنا که انسان‌ها را برمی‌انگیزد تا آن پرسش‌ها را طرح کنند - به هیچ روی با نیاز انسان‌ها به نقل داستان رویدادی که شاهدش بوده‌اند، یا نوشتن شعرهایی در باره آن فرقی ندارد. در تمام این قبیل فعالیت‌های متأملانه، انسان‌ها از جهان نموده‌ها بیرون می‌روند و زبانی را به کار می‌برند که آکنده از کلمات انتزاعی است که، البته، پیش از آن که سکه رایج خاص فلسفه شوند مدت‌ها بخش لایفکی از گفتار روزمره بوده‌اند. از این قرار، به زبان اهل فن، کناره گرفتن از جهان نموده‌ها یگانه پیش شرط ضروری برای تفکر است، اگرچه برای فلسفه این گونه نیست. برای آن که در باره کسی فکر کنیم، آن شخص باید از محضر ما غایب باشد؛ تا زمانی که با او هستیم نه فکر او را می‌کنیم و نه در باره‌اش فکر می‌کنیم؛ تفکر همواره متضمن یادآوری

است؛ هر فکری به بیان دقیق، فکری بعدی^۱ است. البته ممکن است شروع به تفکر در باره کسی یا چیزی کنیم که هنوز حاضر است؛ در آن صورت، ما خودمان را نهانی از محیط پیرامونمان برکنده ایم و چنان رفتار می‌کنیم که گویی غایبیم. این ملاحظات چه‌بسا نشان دهند که چرا تفکر، یعنی جستجوی معنا - در مقابل عطش معرفت، حتی عطش معرفت به خاطر خود آن - غالباً امری غیرطبیعی احساس شده است، چنان‌که گویی انسان‌ها، هرگاه بی‌هدف تأمل می‌کنند و از کنج‌کاوی طبیعی برانگیخته از شگفتی‌های متعدد بودن محض جهان و وجود خودشان قدم فراتر می‌گذارند، وارد فعالیت می‌شوند که خلاف وضع بشر است. تفکر بمانند تفکر - نه تنها طرح «پرسش‌های نهایی» پاسخ‌ناپذیر بلکه هر تأملی که در خدمت معرفت نیست و نیازها و مقاصد عملی آن را راه نمی‌برد - همچنان‌که هایدگر گفته است، «خارج از دستور» است (تأکید در متن اصلی نیست)؛^(۱۹) تفکر هر گونه عملی، هر گونه فعالیت عادی را برهم می‌زند، حال هر چه می‌خواهد باشد. هر تفکری مقتضی ایستادن - و فکر کردن است. مغالطه‌ها و نامعقولی‌های نظریه‌های دو جهان هر چه باشند، منشأ آن‌ها این تجربه‌های اصیل من اندیشنده است. و از آن‌جا که هر آنچه مانع تفکر می‌شود به جهان نموده‌ها تعلق دارد و به آن تجربه‌های مبتنی بر حس مشترک که من به اتفاق هم‌نوعانم دارم و خود به خود حس من از واقعی بودن وجود خودم را تضمین می‌کنند، در واقع چنان است که گویی تفکر مرا فلج می‌کند همان‌طور که در هیئت شکل مفروطی از آگاهی ممکن است خودکاری عملکردهای جسمانی مرا از کار بیندازد یا، به تعبیر والرئ، «انجام گرفتن عملی را که [با] باید غیرارادی باشد یا محال است باشد». او ضمن یکی دانستن حالت آگاهی با حالت تفکر اضافه می‌کند که «از آن می‌توان فلسفه‌ای به دست آورد که به این شکل خلاصه‌اش می‌کنم: گاهی

1. after-thought

می‌اندیشم و گاهی هستم».^(۲۰) این گفته جالب، که به تمامی بر تجربه‌هایی همان‌قدر جالب مبتنی است - یعنی این‌که صرف آگاهی از اندام‌های جسمانیمان کافی است تا مانع عملکرد مناسب آن‌ها شویم - بر تقابلی بین وجود و تفکر تأکید دارد که می‌توانیم منشأ آن را به قول مشهور افلاطون برسانیم به این مضمون که تنها بدن فیلسوف - یعنی آنچه باعث می‌شود او در میان نموده‌ها نمود پیدا کند - هنوز در شهر آدمیان ساکن است چنان‌که گویی انسان‌ها با تفکر خود را از جهان زندگان خارج می‌کنند.

در سرتاسر تاریخ فلسفه اندیشه بسیار غربی پابرجا بوده است: قرابت مرگ و فلسفه. قرن‌های متمادی قرار بود که فلسفه چگونه مردن را به انسان‌ها بیاموزد؛ این‌گونه بود که رومی‌ها حکم کردند به این‌که تحصیل فلسفه تنها برای سالخورده‌گان مشغله‌ای درخور است، حال آن‌که یونانی‌ها قائل بودند به این‌که فلسفه را جوانان باید تحصیل کنند. با این حال، افلاطون بود که اول بار گفت فیلسوف بر کسانی که فلسفه نمی‌ورزند به‌گونه‌ای نمودار می‌شود که گویی جویای مرگ است،^(۲۱) و زنون،^۱ مؤسس مشرب رواقی، بود که، باز در همان سرزمین، نقل کرد که وقتی از غیگویی معبد دلفی پرسید برای دست یافتن به نیکوترین زندگی چه باید کند، پاسخ شنید که «به سیمای مردگان درآ». ^(۲۲) در روزگار مدرن کم نیستند کسانی که، همداستان با شوپنهاور، معتقدند که میرندگی ما خاستگاه همیشگی فلسفه است و «مرگ در واقع سروش فلسفه است... [و] بدون مرگ اصلاً هیچ‌گونه فلسفه‌ورزی‌ای در کار نمی‌بوده». ^(۲۳) حتی هایدگر جوانِ هستی و زمان هنوز پیش‌بینی مرگ را آن تجربه سرنوشت‌سازی تلقی می‌کرد که آدمی از طریق آن می‌تواند به خودی اصیل دست یابد و از بی‌اصالتی آدم [// آن‌ها/ همگنان] رهایی پیدا کند، و هیچ

۱. Zeno: نباید او را با زنون الثانی، فیلسوف پیش‌سقراطی، اشتباه گرفت. - م.

۲. They: کلمات They و one معادلهایی است که مترجمان انگلیسی برای اصطلاح هایدگری

نمی دانست که تا چه حد این آموزه به واقع، همان طور که افلاطون متذکر شده بود، برآمده از باور بسیاران [یا عامه مردم] است.

۱۰. نبود داخلی بین تفکر و حس مشترک

«به سیمای مردگان درآ» - حواس پرتی فیلسوف و سبک زندگی آن اهل حرفه‌ای که تمام زندگی اش را وقف تفکر می‌کند و به این ترتیب آنچه را فقط یکی از قوای پرشمار آدمی است جنبه انحصاری می‌بخشد و به رتبه امری مطلق برمی‌کشد، در چشم حس مشترک عامه مردم به واقع باید این‌گونه [یعنی مرده‌وار] نمودار شود، زیرا ما معمولاً در جهانی گام برمی‌داریم که در آن اساسی‌ترین تجربه ناپدید شدن [یا از نمود افتادن] مرگ است و کناره گرفتن از نمود، مردن است. این واقعیت که همواره - دست‌کم از زمان پارمنیدس - کسانی بوده‌اند که این شیوه زندگی را دانسته برگزیده‌اند بدون آن که داوطلب خودکشی بوده باشند خود نشان می‌دهد که این حس قرابت با مرگ از فعالیت تفکر و تجربه‌های خود من اندیشنده ناشی نمی‌شود. بلکه حس مشترک خود فیلسوف است - این که او «کسی» است «مثل من و شما» - که باعث می‌شود فیلسوف هنگامی که سر در تفکر دارد از «روبه‌راه نبودن و نابه‌روال بودن» باخبر باشد. فیلسوف از باور مشترک [یا همگانی] ایمن نیست، زیرا او نیز بالاخره در «اشتراک» همه انسان‌ها شریک است، و حس خود او از واقعی بودن است که باعث می‌شود نسبت به فعالیت تفکر ظنین شود. و از آن‌جا که تفکر خود در برابر استدلال‌های تعقل مبتنی بر حس مشترک و اصرار بر «بی‌معنا بودن» معناجویی اش کاری از دستش بر نمی‌آید، فیلسوف آماده است که در چارچوب حس مشترک پاسخ دهد، حسی که او

das Man که ضمیر شخصی نامین در زبان آلمانی است برگزیده‌اند مراد هایدگر «آدم» بی‌نام و نشانی است که فی‌المنل، در عبارتهایی در قالب «آدم باید چنین و چنان باشد» حضورش را احساس می‌کنیم. - م.

به سادگی آن را به این منظور وارونه می‌کند. اگر حس مشترک و باور مشترک برآند که «مرگ بزرگ‌ترین شر است»، فیلسوف (فیلسوف روزگار افلاطون که در آن مرگ جدا شدن نفس از بدن تعبیر می‌شد) وسوسه می‌شود که بگوید: به عکس، «مرگ یکی از خدایان است، حامی فیلسوف است، آن هم درست به این دلیل که اتحاد نفس و بدن را زایل می‌کند»^(۲۴) و بنابراین از قرار معلوم ذهن را از درد و لذت بدن، که هر دو مانع از این می‌شوند که اندام‌های ذهنی ما فعالیت خود را دنبال کنند، رهایی می‌بخشد، درست همان طور که آگاهی نمی‌گذارد که اندام‌های جسمانی ما درست کار کنند.^(۲۵) کل تاریخ فلسفه، که در باره موضوعات تفکر به ما بسیاری چیزها می‌گوید و در باره روند تفکر و تجربه‌های من‌اندیشنده بسیار اندک می‌گوید، آکنده از نیردی داخلی است میان حس مشترک انسان، این حس ششم که حواس پنجگانه ما را با جهانی مشترک دمساز می‌کند، و قوه تفکر و نیاز عقل او، که آدمی را بر آن می‌دارند تا هر از گاهی به مدت نسبتاً طولانی از آن جهان خارج شود.

فیلسوفان این نبرد داخلی را خصومت طبیعی سیاران و باورهایشان با اندک‌شماران و حقیقتشان تفسیر کرده‌اند؛ اما واقعیت‌های تاریخی مؤید این تفسیر نسبتاً اندکند. بی‌تردید محاکمه سقراط پیش روی ماست، محاکمه‌ای که احتمالاً الهام‌بخش افلاطون بود آن‌جا که در پایان تمثیل غار (جایی که فیلسوف بعد از آن‌که تک و تنها به آسمان ایده‌ها هجرت کرده است به ظلمات غار و مصاحبت هموعانش باز می‌گردد) بیان داشت که سیاران، تنها اگر می‌توانستند، به جان اندک‌شماران می‌افتادند و آن‌ها را از بین می‌بردند. این تفسیر از محاکمه سقراط در سراسر تاریخ فلسفه تا هگل تکرار شد. با این حال، صرف‌نظر از برخی تردیدهای بسیار موجه در باره روایت افلاطون از این واقعه،^(۲۶) حقیقت امر این است که تقریباً هیچ موردی به ثبت نرسیده است از این‌که سیاران پیشقدم شوند و در برابر فیلسوفان اعلان جنگ کنند. تا جایی که به اندک‌شماران و سیاران مربوط می‌شود، ماجرا تقریباً عکس این

بوده است. فیلسوف بوده است که به طیب خاطر شهر انسان‌ها را ترک گفته و آن‌گاه به کسانی که پشت سر گذاشته بوده، گفته است که، در بهترین حالت، فریب اعتمادی را خورده‌اند که به حواس خود داشته‌اند، فریب رغبت خود را به این که حرف شاعران را باور کنند و نزد عوام تلمذ کنند در جایی که می‌بایست فکر خودشان را به کار اندازند و، در بدترین حالت، رضایت داده‌اند به این که تنها به خاطر لذت جسمانی زندگی کنند و مثل گاو شکم خود را از طعام بینارند.^(۲۷) به نظر کمایش بدیهی است که توده مردم هرگز نمی‌توانند شیوه فیلسوف باشند، اما این به آن معنا نیست که، آن‌طور که افلاطون می‌گفت، کسانی که فلسفه می‌ورزند از جانب بسیاران «لزوماً ملامت می‌شوند» و آزار می‌بینند «مثل انسانی که در میان جانورانی وحشی افتاده است».^(۲۸)

فیلسوف به شیوه تنهاییان زندگی می‌کند، اما این تنهایی را به اختیار برگزیده است، و خود افلاطون، هنگام برشمردن شرایط طبیعی مساعد به حالِ بالیدن استعداد فلسفی در «شریف‌ترین طبایع»، از خصومتِ بسیاران ذکری به میان نمی‌آورد، بلکه از جلای وطن‌کردگان، از «ذهن بزرگی که در شهری کوچک زاده شده است که آموزش درخور توجه... نیست»، و از اوضاع دیگری نظیر ناخوشی که رابطهٔ چنین طبایعی را با امور همگانی بسیاران قطع می‌کند سخن می‌گوید.^(۲۹) اما این برگرداندنِ ورق، نبرد میان تفکر و حس مشترک را حاصل کج افتادن اندک شماران با بسیاران کردن، گرچه شاید در مقایسه با توهم آزاریستی سستی فیلسوفان، اندکی پذیرفتنی‌تر و مستندتر - البته بر اساس دعوی حکمرانی فیلسوف - باشد، احتمالاً به حقیقت نزدیک‌تر نیست. پذیرفتنی‌ترین تبیین پیکار میان حس مشترک و تفکر «حرفه‌ای» همچنان همان مطلبی است که پیش‌تر ذکر شد (این که در این جا با نبردی داخلی سر و کار داریم) زیرا به بقین اولین کسانی که از همهٔ ایرادهایی که حس مشترک می‌توانسته بر فلسفه بگیرد خبر داشته‌اند خود فیلسوفان بوده‌اند. و افلاطون

– در زمینه‌ای دیگر که در آن به واحد سیاسی ای که «درخور طبع فیلسوفانه» است نمی‌پردازد – خنده‌زنان این پرسش طرح شده را کنار می‌گذارد که آیا کسی که سر و کارش با امور الهی است در امور بشری نیز تبحر دارد.^(۳۰)

واکنش طبیعیِ بیاران به مشغله فیلسوف و بی‌ثمری نمایان دغدغه‌هایش خنده است نه خصومت. این خنده خنده‌ای معصومانه است و کاملاً فرق دارد با تمسخری که غالباً در منازعات جدی تثار خصم می‌شود، منازعاتی که در آن‌ها خنده ممکن است به واقع نبردافزاری هراس‌انگیز شود. اما افلاطون، که در قوانین^۱ از ممنوعیت سفت و سخت هر گونه نوشته‌ای که شهروندی را به تمسخر بگیرد^(۳۱) دفاع می‌کرد، از تمسخر در هر خنده‌ای بیم داشت. آنچه در این جا تعیین‌کننده است قطعاتی نیست که در مکالمه‌های سیاسی، قوانین یا جمهوری، علیه شعر و مخصوصاً کمدی‌نویس‌ها آمده است، بلکه لحن کاملاً جدی او در نقل داستان دختر روستایی تراکیایی است که شروع به خندیدن می‌کند وقتی که می‌بیند تالس در همان حال که دارد حرکات اجرام سماوی بالای سرش را نظاره می‌کند ناگهان داخل چاهی می‌افتد. دختر «می‌گوید او مشتاق سردرآوردن از چیزهایی است که در آسمان است اما آنچه را... درست پیش پایش قرار دارد نمی‌بیند». و افلاطون می‌افزاید: «هر کس که زندگی‌اش را وقف فلسفه می‌کند در معرض چنین استهزایی است... قاطبهٔ عوام در استهزای او به آن دختر روستایی می‌پیوندند... [زیرا] او [فیلسوف] در حالِ درماندگی‌اش همچون ابلهی به نظر می‌رسد.»^(۳۲) عجیب است که در تاریخ طولانی فلسفه تنها به خاطر کانت – که به شکلی بسیار استثنایی از همهٔ رذیلت‌های اختصاصاً فلسفی رها بود – خطور کرد که استعداد تفکر نظری می‌تواند همچون استعدادی باشد «که یونو^۲ تیرسیاس^۳ را به آن مفتخر کرد،

1. Laws

۲. Juno خواهر و همسر زویتر و شهبانوی ایزدان در اساطیر روم. – م.

۳. Tiresias: غیبگوی ناینای تیس در اساطیر یونان. – م.

کسی که یونو کورش کرد تا به او موهبت غیبگویی ببخشد. کانت گمان می‌کرد آشنایی عمیق با جهان دیگر «در این جا تنها از راه فدا کردن بخشی از حسی که آدمی برای جهان کنونی نیاز دارد حاصل شدنی است». در هر حال، به نظر می‌رسد کانت از این جهت که آن‌قدر والا مرتبه بوده است که با خنده عوام همراه شود، در میان فیلسوفان همتایی نداشته است. او که احتمالاً از داستان افلاطون در باره دختر تراکیایی به کلی بی‌خبر بوده، با سرخوشی کامل قصه‌ای در باره تیکو دو برانه^۱ و سورچی‌اش نقل می‌کند که تقریباً عین داستان افلاطون است: این ستاره‌شناس پیشنهاد می‌کند که از روی ستارگان تعیین جهت کنند تا کوتاه‌ترین راه را در سفری شبانه بیابند، و سورچی پاسخ می‌دهد: «حضرت آقا، ممکن است شما در باره اجرام آسمانی خیلی چیزها بدانید؛ ولی این جا روی زمین ابلهی بیش نیستید.»^(۳۳)

با فرض این که فیلسوف نیازی ندارد به این که «عوام» او را از «بلاغت» اش باخبر کنند - حس مشترکی که آن را با همه انسان‌ها به اشتراک دارد بی‌شک در او آن قدر گوش به زنگ هست که خنده آن‌ها را پیش‌بینی کند - در یک کلام، با فرض این که آنچه با آن سر و کار داریم نبردی داخلی بین تعقل مبتنی بر حس مشترک و تفکر نظری است که در ذهن خود فیلسوف جریان دارد، بیایم قرابت مرگ و فلسفه را دقیق‌تر بررسی کنیم. اگر نظرگاهمان را از جهان نموده‌ها، از جهان مشترکی که با تولد در آن نمودار شده‌ایم و با مرگ از آن ناپدید خواهیم شد، اختیار کنیم، آن‌گاه سودای شناختن سکوتگاه مشترکمان و گرد آوردن هر نوع معرفتی در باره آن سودایی طبیعی است. به موجب نیاز تفکر به فراتر رفتن از این جهان، ما روی خود را برگردانده‌ایم؛ به معنایی استعاره‌ای، از این جهان ناپدید [یا بی‌نمود] شده‌ایم، و این را می‌توان - از نظرگاه امر طبیعی و تعقل مبتنی بر حس مشترکمان - تمهید و پیش‌یابی عزیمت نهایی ما، یعنی مرگمان، دانست.

این همان توصیفی است که افلاطون در فایدون^۱ از آن به دست داده است. از نظرگاه عوام، فیلسوفان کاری غیر از جستجوی مرگ نمی‌کنند که بیاران، اگر اصلاً اهمیتی بدهند، ممکن است از آن نتیجه بگیرند که فیلسوفان بهتر است بمیرند.^(۳۳) افلاطون چندان مطمئن نیست که بیاران بر حق نباشند، الا این که آن‌ها نمی‌دانند به چه معنایی باید آن را تعبیر کرد. «فیلسوف راستین»، کسی که عمرش را یکسره در تفکر می‌گذراند، دو خواسته دارد: اول این که از همه انواع مشغله و مخصوصاً از بدنش خلاص شود، از بدنی که همواره می‌خواهد به آن توجه شود، «در هر قدمی مزاحم راهمان می‌شود... و مایه سردرگمی و زحمت و هراس است»؛^(۳۵) خواسته دوم او این است که در جهان پس از مرگی زندگی کند که در آن چیزهایی که تفکر با آن‌ها سر و کار دارد، نظیر حقیقت، عدالت و زیبایی، به اندازه آنچه اکنون می‌توان با حواس جسمانی ادراک کرد دستیاب و واقعی خواهند بود.^(۳۶) حتی ارسطو، در یکی از نوشته‌هایی که برای مخاطبان عام تحریر کرده است، آن «جزایر اهل سعادت» را به خوانندگانش یادآور می‌شود که از آن رو قرین سعادتند که در آن‌جا «مردمان نیازمند چیزی نیستند و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند هیچ فایده‌ای به حالشان داشته باشد به طوری که تنها تفکر و نظرورسی (theōrein) به جا می‌ماند، یعنی چیزی که حتی اکنون آن را زندگی آزادانه می‌خوانیم».^(۳۷) در یک کلام، تغییر وجهه نظر و روی برگرداندنی که در ذات تفکر است به هیچ روی کاری بی‌خطر نیست؛ در فایدون، همه مناسبات را زیر و زیر می‌کند: آدمیان، که طبعاً مرگ را شر اعلی می‌دانند و از آن گریزانند، اکنون آن را خیر اعلی می‌شمرند و به آن روی می‌کنند.

همه این‌ها البته به زبانی غیرجدی بیان می‌شود - یا، به تعبیری عالمانه‌تر، به زبانی استعاری؛ اهل فلسفه به خاطر خودکشی‌هایشان مشهور نیستند،

حتی وقتی که همدستان با ارسطو در اظهار نظری مندرج در ترغیب [به فلسفه]^۱ که به شکل شگفت‌انگیزی جنبه شخصی دارد^(۳۸) معتقدند آنان که می‌خواهند خوش باشند یا باید فلسفه بورزند یا جان بسپارند و هر سخن دیگری احمقانه و یاوه به نظر می‌رسد. اما استعاره مرگ یا، به بیان دقیق‌تر، بازگونی [یا وارونه‌سازی] استعاری زندگی و مرگ - آنچه به طور معمول زندگی می‌نامیم مرگ است و آنچه به طور معمول مرگ می‌نامیم زندگی است - دلخواهانه نیست، هر چند ممکن است آن را قدری کم‌تر شورانگیز بینیم: اگر تفکر شرایط خودش را برقرار می‌کند و با کنار نهادن هر آنچه نزدیک و دم‌دست است چشم بر داده‌های حسی می‌بندد، برای این است که مجال دهد آنچه دور است عیان شود. به بیان بسیار ساده، در حواس‌پرتهی فیلسوفان که ضرب‌المثل شده است، هر چیزی که حاضر است غایب است زیرا چیزی به‌واقع غایب در پیشگاه ذهن او حاضر است، و از جمله چیزهای غایب، بدن خود فیلسوف است. هم خصومت فیلسوف با سیاست، «امور پیش‌یاافتاده بشری»،^(۳۹) و هم دشمنی‌اش با بدن ربط چندانی به اعتقادات و باورهای فردی ندارند؛ آن‌ها در ذات خود این تجربه‌اند. وقتی تفکر می‌کنید، به جسمانیت خویش آگاه نیستید - و این همان تجربه‌ای است که موجب شد افلاطون قائل شود به این که نفس پس از ترک بدن باقی می‌ماند و دکارت را به این نتیجه‌گیری برانگیخت «که نفس می‌تواند بدون بدن فکر کند جز این که تا وقتی که نفس به بدن متصل است ممکن است به واسطه اختلال در اندام‌های بدن، در فعالیت‌هایش به زحمت یفتد».^(۴۰)

منموسونه،^۲ [الهه] یاد، مادر موزها [یا الهگان هنر] است، و یادآوری، مکررترین و نیز بنیادی‌ترین تجربه تفکر، به چیزهایی مربوط می‌شود که غایبند و از محضر حواس من ناپدید شده‌اند. با این حال، امر غایبی که به

1. *Protreptikos*2. *Μεμνησινε*

خاطر آورده می‌شود و در محضر ذهن من حاضر می‌شود - شخصی، رویدادی، اثر و یادگاری - نمی‌تواند به همان صورتی که بر حواس من نمود پیدا کرد نمودار شود آن‌چنان که گویی یادآوری نوعی جادوگری است. برای آن‌که فقط بر ذهنم نمود پیدا کند، ابتدا باید حسیت‌زدوده شود، و قابلیت تبدیل متعلقات [یا موضوعات] حس به تصاویر قابلیتی است که آن را «تخیل» می‌نامند. بدون این قوه، که آنچه را غایب است به شکلی حسیت‌زدوده حاضر می‌سازد، روندهای تفکر ورشته‌های فکر به هیچ روی ممکن نمی‌بود. بنابراین، تفکر «خارج از دستور» [یا «نابه‌روال»] است نه فقط به این دلیل که همه فعالیت‌های دیگری را که برای فعالیت زیستن و زنده ماندن بسیار ضروری‌اند متوقف می‌کند، بلکه علاوه بر این از آن رو که تمامی مناسبات عادی را بازگون می‌سازد: آنچه نزدیک است و مستقیماً بر حواس ما نمود پیدا می‌کند اکنون دور است و آنچه دور است به‌واقع حاضر است. هنگام تفکر در جایی نیستم که به‌واقع هستم؛ پیرامونم را نه متعلقات حس بلکه تصاویری گرفته‌اند که هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند آن‌ها را ببیند. چنان‌است که گویی به نوعی سرزمین رؤیایی، به سرزمین چیزهای دیدارناپذیر، کنار کشیده‌ام، که اگر این قوه یادآوری و تخیل را نمی‌داشتم از آن چیزی نمی‌دانستم. تفکر هم فواصل زمانی را از میان برمی‌دارد هم فواصل مکانی را. می‌توانم آینده را پیش‌بینی کنم، به آن طوری فکر کنم که گویی پیشاپیش حاضر بوده است، و می‌توانم گذشته را به یاد آورم آن‌چنان‌که پنداری ناپدید نشده است.

چون بدون پیوستاری که از نزدیک تا دور، از اکنون تا گذشته یا آینده، از این‌جا تا هر نقطه‌ای در پیرامون، چپ و راست، پیش و پس، بالا و پایین، امتداد دارد زمان و مکان در تجربه عادی را حتی نمی‌توان به تصور درآورد، به‌حق می‌توانم بگویم که نه فقط فواصل بلکه خود زمان و مکان نیز در روند تفکر برمی‌افتند. تا جایی که به مکان مربوط می‌شود، من هیچ مفهوم فلسفی یا

متافیزیکی ای نمی شناسم که بتوان به نحوی پذیرفتنی آن را به این تجربه ربط داد؛ اما کم و بیش اطمینان دارم که *nunc stans* «اکنون پایدار»، از آن رو برای فلسفه قرون وسطی نماد ابدیت شد – *nunc aeternitatis* «اکنون ابدی» (دانز اسکوتوس) – که توصیفی پذیرفتنی بود از تجربه‌هایی که در مراقبه و نظروورزی، آن دو شکل تفکر که برای مسیحیت آشنا بود، روی می دادند.

اندکی قبل ترجیح دادم که ابتدا از متعلقات [یا موضوعات] حسیت زدوده حس سخن بگویم، یعنی از امور دیدارناپذیری متعلق به جهان تمودها که موقتاً از میدان ادراک ما ناپدید شده‌اند یا هنوز وارد آن نشده‌اند و از طریق یادآوری یا پیش‌بینی آن‌ها را به حضور خود آورده‌ایم. آنچه به واقع در این موارد روی می دهد برای همیشه در داستان ارفئوس^۱ و اثورودیکه^۲ نقل شده است. ارفئوس به هادس^۳ فرو می رود تا همسر مرده اش را بازیابد. به او گفته می شود که می تواند او را برگرداند به شرط آن که وقتی همسرش پشت سر او حرکت می کند برنگردد تا او را نگاه کند. اما هنگامی که آن‌ها به جهان زندگان نزدیک می شوند، ارفئوس سر برمی گرداند و اثورودیکه بی درنگ ناپدید می شود. این اسطوره کهن، دقیق‌تر از هر زبانی که دربردارنده اصطلاحات تخصصی است، به ما می گوید که وقتی روند تفکر در جهان زندگی معمولی به پایان می رسد، چه پیش می آید. همه چیزهای دیدارناپذیر بار دیگر محور می شوند. همچنین، شایسته است که این اسطوره را به یادآوری ربط دهیم نه پیش‌بینی. قوه پیش‌بینی آینده در تفکر، از قوه یادآوری گذشته ناشی می شود که خود سرچشمه اش در توانایی از آن هم بنیادی تر حسیت زدایی و پیش ذهن (نه فقط در ذهن) حاضر آوردن آن چیزی است که جسماً غایب است. توانایی آفریدن چیزهای موهوم در ذهن، همچون تک شاخ و قنطورس، یا شخصیت‌های خیالی داستانی، که معمولاً تخیل خلاق [یا آفریننده] نامیده

1. Orpheus

2. Eurydice

3. Hades: عالم زیرزمینی مردگان در اساطیر یونان. - م.

می‌شود، به‌واقع وابستگی تام و تمام دارد به آنچه تخیل بازآفرین اصطلاح می‌شود؛ در تخیل «خلاق»، عناصری از جهان دیدارپذیر ترتیب تازه‌ای پیدا می‌کنند و این امر تنها از آن رو ممکن است که این عناصر، که اکنون آزادانه به کار می‌روند، پیشاپیش دستخوش روند حسیت‌زدایی تفکر واقع شده‌اند.

آنچه موضوعات تفکر ما را مهیا می‌کند ادراک حسی، که در آن چیزها را مستقیماً و دم دست خویش تجربه می‌کنیم، نیست، بلکه تخیل است که مؤخر از ادراک حسی است. پیش از طرح پرسش‌هایی نظیر این که نیکبختی چیست، عدالت چیست یا معرفت چیست، باید نیکبختان و شوربختان را دیده باشیم، کردارهای عادلانه و ناعادلانه را به رأی‌العین مشاهده کرده باشیم و طعم میل به معرفت و برآوردن یا ناکام ماندن آن را چشیده باشیم. به‌علاوه، باید این تجربه مستقیم را بعد از وانهادن وضعیتی که در آن روی داده است در ذهنمان تکرار کنیم. باز هم می‌گویم: هر فکری فکری بعدی است. از راه تکرار در تخیل، هر آنچه را به حواسمان داده شده است حسیت‌زدایی می‌کنیم. و تنها در این هیئت غیرمادی است که اکنون قوه تفکر ما می‌تواند دست به کار پرداختن به این داده‌ها شود. این عمل، مقدم بر همه روندهای تفکر، اعم از تفکر شناختی و تفکر در باره معنا، است، و تنها تعقل منطقی محض - که در آن ذهن در سازگاری کامل با قوانین خودش از مقدمه‌ای داده‌شده زنجیره‌ای استتاجی ایجاد می‌کند - همه رشته‌های اتصال به تجربه زنده را مشخصاً قطع کرده است؛ این تعقل فقط از آن رو می‌تواند چنین کند که آن مقدمه، مقدمه‌ای که یا امر واقع است یا فرضیه، قرار است بدیهی باشد و بنابراین در معرض رسیدگی و بررسی تفکر نباشد. حتی صرف نقل آنچه رخ داده است، خواه بعداً روایت، آن را چنان که بوده نقل کند خواه در این کار ناکام بماند، مسوق به عملیات حسیت‌زدایی است. زبان یونانی این عنصر زمانی را در خود دایره کلماتش دارد: [در این زبان] کلمه «دانستن» [یا «شناختن»]، همچنان‌که

پیش‌تر متذکر شدم، مشتق از کلمه «دیدن» است. دیدن *ideia* است، دانستن *eidenai*، یعنی دیده بودن.^۱ اول می‌بینید، بعد می‌دانید [یا می‌شناسید].

به ملاحظه مقاصد خودمان مطلب از این قرار می‌شود: هر تفکری برخاسته از تجربه است، اما تجربه، بدون از سر گذراندن عملیات تخیل و تفکر هیچ معنا یا حتی انسجامی به بار نمی‌آورد. از نظرگاه تفکر، زندگی در بودن محض بی‌معناست؛ از منظر بی‌واسطگی زندگی و جهان داده‌شده به حواس، تفکر، همان طور که افلاطون اشاره کرده است، مرگ تدریجی است. فیلسوفی که در «سرزمین تفکر» (کانت)^(۳۱) به سر می‌برد طبیعتاً مایل خواهد شد که به این چیزها از موضع و منظر من اندیشنده نگاه کند که برای او زندگی بدون معنا نوعی مرگ تدریجی است. من اندیشنده از آن رو که با خود واقعی یکی نیست، نسبت به پاپس کشیدن خویش از جهان مشترک نموده‌ها وقوف ندارد؛ بلکه از منظر او، چنان است که گویی امر دیدارناپذیر پا پیش نهاده است، چنان است که گویی موجودات بی‌شماری که جهان نموده‌ها را تشکیل می‌دهند و به صرف حضورشان حواس ذهن را پرت می‌کنند و مانع فعالیت آن می‌شوند، به‌راستی بود همواره دیدارناپذیری را که خود را فقط بر ذهن عیان می‌کند می‌پوشانده‌اند. به عبارت دیگر، آنچه نزد حس مشترک کناره گرفتن آشکار ذهن از جهان است در منظر خود ذهن «کناره گرفتن از هستی» یا «فراموشی هستی» – *Seinsentzug* و *Seinsvergessenheit* (هایدگر) – نمودار می‌شود. و این حقیقت دارد که زندگی روزمره، زندگی «آدم»، در جهانی سپری می‌شود که هر آنچه برای ذهن «دیدارپذیر» است تماماً از آنجا غایب است.

نه فقط معناجویی از جریان عادی امور بشری غایب است و در این جریان به هیچ دردی نمی‌خورد و در عین حال نتایج آن نامطمئن و تحقیق‌ناپذیر

1. to have seen

می‌مانند؛ بلکه تفکر همچنین به نحوی از انحا خودبرانداز است. کانت در خلوت یادداشت‌هایی که پس از مرگش منتشر شدند نوشت: «من این قاعده را تأیید نمی‌کنم که اگر کاربرد عقل محض چیزی را به اثبات رسانده باشد، نتیجه دیگر نباید در معرض شک قرار گیرد آن‌چنان‌که گویی اصل موضوع^۱ متقنی است!» و «من در این عقیده شریک نیستم... که وقتی خود را در باره چیزی متقاعد کرده‌ایم [دیگر] نباید شک کرد؛ در فلسفه محض این غیرممکن است. ذهن ما طبیعتاً از آن بی‌زار است (تأکید در متن اصلی نیست).»^(۲۲) از این‌جا نتیجه می‌شود که آنچه تفکر با آن سر و کار دارد مثل بافته پتلوپه است؛ تفکر هر صبح آنچه را شب قبل بافته است از هم باز می‌کند.^(۲۳) زیرا نیاز به تفکر هیچ‌گاه با بصیرت‌های علی‌الظاهر قطعی «خردمندان» فرونشاندنی نیست؛ این نیاز را تنها از طریق تفکر می‌توان برآورد، و تفکراتی که دیروز داشتیم امروز این نیاز را فقط تا جایی که بخواهم و بتوانم از نو در آن‌ها تفکر کنم برآورده می‌کنند.

ما ویژگی‌های بارز فعالیت تفکر را از نظر می‌گذرانده‌ایم: کناره گرفتن آن از جهان نمودها که قائم به حس مشترک است، گرایش خودبرانداز آن در خصوص تایجش، انعکاسی بودن آن، و آگاهی از فعالیت محض که با آن همراه است، به‌علاوه این واقعیت شگفت که من فقط تا جایی قوای ذهنم را می‌شناسم که این فعالیت ادامه دارد، و این مطلب یعنی این‌که خود تفکر را هرگز نمی‌توان به عنوان یک خصوصیت نوع بشر و حتی والاترین خصوصیت آن قاطعانه بر کرسی نشاند - آدمی را می‌توان «حیوان ناطق» به معنای ارسطویی *dogon echon* دارنده نطق، تعریف کرد، اما نمی‌توان در تعریف او گفت که حیوان اندیشنده^۲ [یا عاقل]، *animal rational*، است. هیچ‌یک از این ویژگی‌ها از معرض توجه فیلسوفان دور نمانده است. با این همه، شگفت این

است که متفکران هر چه «حرفه‌ای» تر بودند و در سنت فلسفه ما بزرگ‌تر نمایان می‌شدند، بیش‌تر تمایل داشتند که راه‌ها و روش‌هایی برای تفسیر دوباره این خصوصیات ذاتی پیدا کنند تا در برابر ایرادهای تعقل مبتنی بر حس مشترک نسبت به بی‌ثمری و غیرواقعی بودن کل این مشغله مجهز باشند. کوشش‌های زیادی که فیلسوفان در این تفسیرهای دوباره به خرج دادند و نیز کیفیت استدلال‌هایشان قابل توضیح و تبیین نمی‌بود اگر به جای آن که در درجه اول به موجب حس مشترک خودشان و شک کردن نسبت به خویش که به ناگزیر با تعلیق این حس مشترک همراه است برانگیخته شده باشند متوجه توده مشهور عوام می‌بودند - که هرگز به هیچ وجه اهمیتی به احتجاج فلسفی نمی‌داده‌اند و با کمال میل از آن بی‌خبر مانده‌اند. همان‌کاتی که تجربه‌های حقیقی تفکرش را به خلوت دفترچه‌های یادداشت خویش و امی گذاشت علناً اعلام می‌کرد که پایه‌های هر گونه نظام متافیزیکی آینده را نهاده است، و هگل، و اسپین و خلاق‌ترین نظام‌سازان، این امر را که تفکر بافته نتایج خودش را می‌شکافد به قدرت سهمگین امر نفی‌کننده مبدل کرد که بدون آن هیچ گونه حرکت و بالندگی‌ای هرگز رخ نمی‌داد. به نزد او، همان زنجیره تغییرناپذیر نتایج بالنده که از دانه تا میوه بر طبیعت آلی حاکم است، زنجیره‌ای که در آن یک مرحله همواره مرحله پیش‌تر را «نفی» و حذف می‌کند، بر رویداد از هم شکافتن روند تفکر کردن ذهن نیز حاکم است، جز این که این یک را، از آن‌جا که «آگاهی و اراده»، فعالیت‌های ذهنی، «واسطه آن هستند» می‌توان چیزی به حساب آورد که «خودش را می‌سازد»: «ذهن تنها آن چیزی است که از خودش می‌سازد، و خودش را بالفعل آن چیزی می‌سازد که (بالقوه) خودش است.» اما این سخن پرمشی را بی‌پاسخ می‌گذارد: در وهله اول چه کسی بالقوگی ذهن را ساخته است؟

به این دلیل از هگل نام بردم که بخش‌های زیادی از کار او مخصوصاً پیشگفتار پدیدارشناسی روح را می‌توان جدلی مستمر با حس مشترک تعبیر کرد.

او در همان اوایل کارش (۱۸۰۱) به لحنی پرخاشگرانه و مسلماً در حالتی که هنوز از دختر تراکیایی افلاطون و خنده معصومانه‌اش ناراحت بود، اظهار داشته بود که به واقع «جهان فلسفه [به نزد حس مشترک] جهانی وارونه [است]».^(۴۴) درست همان طور که کانت دست به کار شده بود تا «تنگ عقل» را - یعنی این که عقل وقتی خواهان شناسایی می‌شود گرفتار احکام جدلی الطرفین^۲ خودش می‌گردد - چاره کند، هگل نیز در صدد برآمد تا ناتوانی عقل کانتی را - این که عقل کانتی «به چیزی بیش از قسمی ایدئال و باید نمی‌تواند دست پیدا کند» - چاره سازد، و اعلام کرد که عقل، برخلاف آن، به لطف ایده، *das Schlechthin Mächtige* یعنی توانمند به معنای واقعی کلمه، است.^(۴۵)

اهمیت هگل در متن بررسی ما در این است که او، شاید بیش از هر فیلسوف دیگری، گواه نبرد داخلی میان فلسفه و حس مشترک است آن هم به این جهت که هگل بنا به طبع خویش در مقام مورخ و در مقام فیلسوف به یک اندازه مستعد است. هگل می‌دانست که شدت و حدت تجربه‌های من اندیشنده به این علت است که آن‌ها فعالیت محضند: «ذات» ذهن «عیناً همان... عمل است. ذهن خودش را آنچه ذاتاً هست می‌سازد؛ ذهن محصول خودش است، اثر خودش است». همچنین، هگل از انعکاسی بودن ذهن خیر داشت: «در این عطش فعالیت، ذهن فقط با خودش سر و کار دارد.»^(۴۶) او حتی به شیوه خودش اذعان داشت که ذهن مایل به تخریب نتایج خویش است: «بنابراین، ذهن با خود در نبرد است. باید بر خودش به عنوان خصم خویش و مانع عظیم پیش روی خویش چیره شود.»^(۴۷) اما هگل این بصیرت‌های عقل نظری را در باره آنچه ذهن به واقع انجام می‌دهد وقتی که علی‌الظاهر کاری نمی‌کند، به صورت فقراتی از معرفت جزمی درآورد آن هم از این راه که نتایج شناخت تلقیشان کرد تا بتواند آن‌ها را به فراخور نظام

۱ و ۲. افزوده متن اصلی - م.

فراگیری در آورد که در آن این بصیرت‌ها آن‌گاه همان واقعیتی را دارند که نتایج علوم دیگر دارند، نتایجی که، از طرف دیگر، هگل آن‌ها را تحت این عنوان که محصولات ذاتاً بی‌معنای تعقل مبتنی بر حس مشترک هستند یا «معرفت ناقص» اند مردود می‌شمرد. در واقع، این نظام با سازمان معمارانه دقیقش می‌تواند بصیرت‌های گذرای عقل نظری را دست‌کم ظاهری از واقعیت بیخشد. اگر حقیقت برترین موضوع تفکر محسوب شود، نتیجه این می‌شود که «امر حقیقی فقط در مقام نوعی نظام، واقعی است»؛ امر حقیقی تنها در مقام چنین مصنوع ذهنی‌ای احتمال دارد نمود پیدا کند و آن حداقل دوام را که از هر چیز واقعی می‌طلیم کسب کند - امر حقیقی در مقام گزاره‌ای محض دشوار خواهد توانست از پیکار عقاید جان سالم به در برد. هگل برای این که مطمئن شود این اندیشه مبتنی بر حس مشترک را زدوده است که تفکر با انتزاعیات و مسائل نامربوط سر و کار دارد - که در واقع ندارد - همواره با همان روحیه جدلی اظهار می‌داشت که «هستی اندیشه است» (dass das Sein Denken ist)، «تنها امر روحانی امر واقعی است»، و فقط آن کلیاتی که در تفکر با آن‌ها سر و کار داریم به واقع هستند. (۴۸)

هیچ کس با عزمی جزم‌تر از عزم هگل با امر جزئی، سد راه ابدی تفکر، بودن بی‌چون و چرای اعیان که هیچ تفکری نمی‌تواند به آن دست برساند یا تبیینش کند، به پیکار برنخاسته است. به عقیده هگل، والاترین کار فلسفه زدودن امور ممکن [به امکان خاص] است و همه جزئیات، هر چیزی که وجود دارد، بنا به تعریف، ممکن است. فلسفه با جزئیات از آن حیث که اجزای نوعی کل هستند سر و کار دارد، و این کل، نظام است که محصول تفکر نظری است. این کل، به بیان علمی، هرگز نمی‌تواند بیش از فرضیه‌ای معقول باشد که از طریق ادغام همه جزئیات در فکری فراگیر تمامی آن‌ها را به چیزهایی از جنس فکر بدل می‌کند و به این ترتیب تنگ‌آورترین خاصه آن‌ها، یعنی واقعی بودنشان، را همراه با حیثیت امکانیشان، می‌زداید. هگل

بود که اعلام کرد «زمان اعتلای فلسفه به رتبه نوعی علم فرا رسیده است» و می‌خواست *philo-sophy* صرف دوستداری حکمت، را به حکمت، *sophia* مبدل کند. به این طریق او موفق شد خودش را مجاب کند که «فکر کردن عمل کردن است» - کاری که از این مشغله، که بیش از هر مشغله دیگری در تنهایی صورت می‌گیرد، هرگز ساخته نیست، زیرا ما فقط «به طور جمعی»، در همراهی و وفاق با همتایانمان، و بنابراین در وضعیتی وجودی [یا اگزستانسیال] که به نحو مؤثری مانع تفکر می‌شود، می‌توانیم عمل کنیم.

آنچه به روشنی در مقابل همه این نظریه‌ها قرار می‌گیرد که همچون نوعی دفاعیه برای تفکر نظری پرداخته شده‌اند، سخن مشهور هگل در همان پیشگفتار پدیدارشناسی روح است که به شکل غریبی بی‌ربط است و همواره نادرست ترجمه شده است. سخنی که به نحو مستقیم و به دور از نظام‌یافتگی بیانگر تجربه‌های اصیل هگل در تفکر نظری است: «پس، امر حقیقی شادخواری مستانه است، که در آن هر عضوی [یعنی هر اندیشه خاصی] مست است، و چون هر عضوی [هر اندیشه‌ای] ^۱ به مجرد این که خودش را [از آن رشته فکر که خود صرفاً جزئی از آن است] ^۲ جدا می‌سازد بی‌درنگ زایل می‌شود، این شادخواری همان قدر حالتی از خاموشی آشکار و محض است.» به نزد هگل، این گونه است که خود «حیات حقیقت» - حقیقتی که در روند تفکر، حیات یافته است - خود را بر من اندیشنده عیان می‌دارد. این من ممکن است نداند که آیا آدمی و جهان واقعی هستند یا سرابی بیش نیستند - برای حالت دوم مخصوصاً فلسفه هندی را در نظر بگیرید؛ این من فقط به «زنده» بودن خویش در حالت وجد و سروری که - به تعبیر نیچه - همواره به «مستی» پهلو می‌زند دانا است. این را که چنین احساسی تا چه حد عمیقاً در بُن و بنیاد کل «نظام» [هگل] است، وقتی که بار دیگر در اواخر پدیدارشناسی روح با

آن مواجه می‌شویم می‌توانیم بسنجیم: در آنجا این احساس در مقابل امر «عاری از حیات» - تأکید همواره بر حیات است - قرار می‌گیرد و خود را در شعر شیلر بیان می‌کند که به شکل اسفناکی بد نقل شده است: «از پیاله این قلمرو روحانی / بی‌کراستگی روح کف می‌کند.»

(Aus dem kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine unendlichkeit).

۱۱. تفکر و عمل: ناظران

سخن من در بارهٔ مخمصه‌های خاص تفکر بوده است که می‌توان آن‌ها را به بنیادنگری [یا رادیکالیسم] نهفته در کناره‌گیری آن از جهان نسبت داد. در مقابل، اراده و داوری، با این‌که به تأمل مقدماتی‌ای که تفکر در بارهٔ موضوعاتشان می‌کند وابسته‌اند، هیچ‌کدام هرگز درگیر این [قبیل] تأملات نمی‌شوند؛ موضوعات آن‌ها جزئیاتی هستند که خانه‌ای پابرجا در جهان نمودار شونده دارند، جهانی که ذهن اراده‌کننده یا داوری‌کننده تنها به طور موقت و به قصد این‌که بعداً بازگردد خود را از آن بیرون می‌کشد. این مطلب مخصوصاً در مورد اراده صدق می‌کند، که مشخصهٔ مرحلهٔ کناره‌گیری‌اش قوی‌ترین شکل انعکاسی بودن، عمل کردنی بازتابی برخوردار است: *volò* *me velle* [اراده می‌کنم که اراده کنم] بسی بیشتر مشخصهٔ اراده است تا *cogito me cogitare* [می‌اندیشم که می‌اندیشم] مشخصهٔ تفکر. با این همه، وجه اشتراک همهٔ این فعالیت‌ها سکون خاص، غیاب هر گونه عمل یا برهم زدن، کناره گرفتن از مدخلیت و جانبدارانگی علائق و منافع عاجلی است که به نحوی از انحا مرا بخشی از جهان واقعی می‌سازند، کناره‌گرفتنی که پیش‌تر (ص ۱۱۷) شرط لازم برای هر گونه داوری خوانده شد.

به لحاظ تاریخی، این نوع کناره گرفتن از عمل دیرینه‌ترین شرطی است که برای حیات ذهن نهاده شده است. شکل اولیه و اصیل آن مبتنی بر کشف این

امر است که تنها ناظر، و نه هرگز عامل، می‌تواند هر آنچه را به هیئت منظرهای پدیدار می‌شود بشناسد و بفهمد. این کشف نقش زیادی در اعتقاد فیلسوفان یونان به برتری شیوه نظری زندگی، شیوه صرفاً ناظرانه زندگی، داشت که اساسی‌ترین شرطش - به گفته ارسطو که پیش از همه آن را شرح و بسط داد^(۴۹) - scholē [فراغت] بود. scholē فراغت به معنایی که ما از آن می‌فهمیم نیست - یعنی وقت آزادی که پس از کار روزانه «برای برآوردن حاجات زندگی»،^(۵۰) باقی می‌ماند و در آن فعالیتی نمی‌کنیم - بلکه عمل عامدانه پرهیز، بازداشتن (schein) خویش، از فعالیت‌های معمولی‌ای است که نیازهای روزمره ما آنها را رقم می‌زنند (hē tōn anagkaiōn scholē) آن هم به قصد فراغت کردن (scholēn agein)، که خود غایت حقیقی همه فعالیت‌های دیگر است، درست همان‌طور که، در نظر ارسطو، صلح غایت حقیقی جنگ است. تفریح و بازی، که در چارچوب فهم ما فعالیت‌های طبیعی فراغت محسوب می‌شوند، به عکس، همچنان متعلق به ia-scholia حالت محروم بودن از فراغت، اند زیرا بازی و تفریح برای تجدید نیروی کار بشری که وظیفه‌اش برآوردن حوایج زندگی است ضرورت دارند.

این عمل عامدانه، مشارکت نکردن فعالانه در مشغله‌های روزمره زندگی، را، احتمالاً در اولین و مسلماً در ساده‌ترین شکلش، در مثلی می‌یابیم که به فیثاغورث منسوب است و دیوگنس لایرتیوس^۱ آن را نقل کرده است:

زندگی... همچون جشنی است؛ بعضی برای رقابت به جشن می‌آیند، بعضی نیز برای داد و ستد، ولی بهترین مردمان در مقام نظاره‌کنندگان [theatai] وارد جشن می‌شوند؛ به همین صورت نیز در زندگی، آنانی که برده‌صفت هستند جوای نام^۲ [doxa] یا تقعد و فیلسوفان جوای حقیقت.^(۵۱)

آنچه در این جا به عنوان امری شریف‌تر از رقابت برای نام و نفع محل تأکید

است به هیچ روی حقیقتی دیدارناپذیر و دسترس‌ناپذیر برای عوام انسان‌ها نیست؛ جایی هم که نظاره‌کنندگان در آن کناره می‌گیرند متعلق به هیچ اقلیم «برتری» از آن دست که پارمنیدس و افلاطون بعدها به تصور درآوردند نیست؛ جای آن‌ها در جهان است و «شرافت» ایشان تنها در این است که در آنچه جریان دارد شرکت نمی‌کنند بلکه به آن همچون منظره‌ای محض نظر می‌دوزند. اصطلاح فلسفی «تئوری» [یا «نظریه»] بعدها از کلمه یونانی دالِ بر نظاره‌کنندگان، یعنی *theatai* مشتق شد، و کلمه «*theoretical*» تا چند صد سال پیش به معنای «نظرورزان» [یا «نظری»] بود، یعنی [حاکمی از] نگریستن به چیزی از بیرون، از موضعی متضمن دیدی که از کسانی که در منظره یا صحنه شرکت دارند و آن را به فعل در می‌آورند پوشیده است. استنباطی که باید از این تمایز آغازین میان عمل کردن و فهمیدن داشته باشیم مثل روز روشن است: در مقام ناظر می‌توانید «حقیقت» آنچه را منظره به آن مربوط می‌شود بفهمید؛ اما بهایی که باید پردازید کناره گرفتن از شرکت در آن است. اولین داده‌ای که در بُن این ارزیابی است آن است که تنها ناظر در جایگاهی قرار می‌گیرد که او را قادر می‌سازد کل بازی را ببیند - همچنان که فیلسوف قادر است *kosmos* [عالم منظم] را به هیئت کلی هماهنگ و منظم مشاهده کند. آن که عمل می‌کند، چون جزئی از کل است، باید نقش خود را اجرا کند؛ او نه فقط بنا به تعریف یک «جزء» [یا «نقش»] است، بلکه بسته و پیوسته به جزئی^۱ ای است که معنای نهایی و توجیه نهایی وجودش را صرفاً در مقام مقومی از مقومات کل پیدا می‌کند. بنابراین، کناره گرفتن از دخالت و درگیری مستقیم به جانب موضع و منظری بیرون از بازی (جشن زندگی) فقط شرط داوری نیست - فقط شرط داور نهایی بودن در رقابت جاری نیست - بلکه شرط فهم معنای بازی نیز هست. داده دومی که بنیاد این ارزیابی را تشکیل

می‌دهد این است که آنچه اهل عمل با آن سر و کار دارند *doxa* است، کلمه‌ای که هم بر نام و آوازه دلالت می‌کند هم بر عقیده، زیرا به واسطه عقیده تماشاگران و داور است که نام و آوازه پدید می‌آید. نحوه نمودار شدن بر دیگران برای اهل عمل سرنوشت‌ساز است اما برای ناظر چنین نیست؛ آن‌که اهل عمل است بندیِ حالتی است که در آن چیزی به نظر - خود - ناظر - می‌رسد (*dokei moi* ناظر، که به آن‌که اهل عمل است *doxa* می‌او را می‌بخشد)؛ او ارباب خودش نیست، آن صفتی را ندارد که کانت بعدها خودآینی نامید؛ باید بر وفق آنچه ناظران از وی انتظار دارند رفتار کند، و حکم نهایی کامیابی یا ناکامی در دست ایشان است.

مسئله کناره‌گرفتنی که در داوری هست با کناره‌گرفتن فیلسوف فرق زیادی دارد. داوری جهان نموده‌ها را ترک نمی‌کند، بلکه از درگیری فعالانه در آن به جانب موضع ممتازی عقب می‌نشیند تا در باره کل، تأمل کند. به علاوه، و چه بسا مهم‌تر از آن، ناظران فیثاغورث اعضای گروهی تماشاگر هستند و بنابراین کاملاً فرق دارند با فیلسوف که *bios theoretikos* [زندگی وقف نظر] خود را با ترک مصاحبت هموعانش و عقاید غیریقینی آن‌ها، *doxai* آن‌ها، آغاز می‌کند که فقط می‌توانند بیانگر حالتی باشند که در آن چیزی به نظر - خود - آن‌ها می‌رسد. پس، حکم ناظر، در عین حال که بی‌طرفانه و رها از منافع و علائق مربوط به نفع یا نام و آوازه است، مستقل از آرای دیگران نیست - برعکس، به گفته کانت، «نگرش وسعت یافته» باید آن‌ها را به حساب آورد. ناظران، با این‌که از جزئیاتی^۱ که مشخصه اهل عمل است فارغند، تک و تنها نیستند. استغنای ذاتی هم ندارند مانند استغنای ذاتی «برترین خدا» که فیلسوف می‌کوشد در تفکر به او تشبیه بجوید و خدایی است که به گفته افلاطون، «تا ابد... به جهت علو و کمالش تنهاست، و در عین حال

1. particularity

که می‌تواند یا غیر باشد، با خود به سر می‌برد و از هر غیري چه آشنا باشد چه دوست بی‌نیاز است، و به ذات خود مستغنی است». (۵۲)

این تمایز بین تفکر و داوری تنها با فلسفه سیاسی کانت سرزبان‌ها افتاد - و چنین چیزی جای تعجب ندارد، زیرا در میان فیلسوفان بزرگ کانت اولین کسی بوده - و آخرین کسی مانده است - که به داوری در مقام یکی از فعالیت‌های ذهنی اساسی پرداخته است، چون اصل مطلب این است که در رساله‌ها و مقاله‌های گوناگون کانت، که همگی در اواخر عمر او نوشته شده‌اند، موضع و منظر ناظر را اوامر مطلق عقل عملی، یعنی پاسخ عقل به این پرسش که چه باید بکنم، رقم نمی‌زند. این پاسخ، اخلاقی است و به فرد بما هو فرد، در استقلال خودآینانه تام و تمام عقل مربوط می‌شود. در این مقام، به لحاظ اخلاقی - عملی، او هرگز نمی‌تواند مدعی حق شورش شود. و با وجود این، همان فرد، وقتی از قضا قرار نیست عمل کند بلکه قرار است صرفاً ناظر باشد، حق داوری دارد و محق است که حکم نهایی را در باره انقلاب فرانسه صادر کند آن هم فقط به دلیل «خواست مشارکت» اش که به شور و اشتیاق پهلو می‌زند، سهم بودنش در «وجد جماعتی که درگیر و دخیل نیستند»، به عبارت دیگر اتکا به داوری همقطاران ناظرش که آن‌ها نیز «کم‌ترین قصدی برای شرکت» در رویدادها نداشته‌اند. در تحلیل نهایی، این حکم آن‌ها بود، و نه اعمال عاملان، که کانت را ترغیب کرد تا انقلاب فرانسه را «پدیده‌ای در تاریخ بشر» بنامد که «نباید فراموش شود». (۵۳) کانت تردیدی ندارد که در این تصادم کدام طرف باید حرف آخر را بزند: تصادمی که یک طرف آن عمل مشترک و مشارکتی است که هرچه باشد بدون آن، رویدادهایی که قرار است مورد داوری قرار گیرند هرگز پدید نمی‌آیند، و طرف دیگر آن داوری متأملانه و مشاهده‌گرانه است. با فرض این که تاریخ چیزی جز داستان رفت‌انگیز فراز و فرودهای ابدی نوع بشر نیست، نمایش هنگامه‌ای که برپاست «چه بسا چند صباحی تأثرانگیز باشد؛ اما پرده سرانجام

باید فرو افتد. زیرا در بلندمدت، به صورت نمایشی خنده‌دار در می‌آید. و حتی اگر بازیگران از آن خسته نشوند - زیرا آنان ابله‌اند - تماشاگر خسته می‌شود، چون هر عمل واحدی برای او کفایت خواهد کرد اگر بتواند معقولانه از آن نتیجه بگیرد که این بازی یا نمایش بی‌پایان تا ابد یکسان خواهد بود» (تأکید در متن اصلی نیست).^(۵۴)

این قطعه حقیقتاً گویاست. و اگر به آن اضافه کنیم اعتقاد کانت را مبنی بر این که راهبر امور بشری «نیرنگ طبیعت» است که نوع بشر را، پس پستِ کسانی که اهل عملند، به پیشرفتی دائم می‌رساند، درست همان‌طور که «نیرنگ عقل» هگل ایشان را به انکشاف روح مطلق می‌رساند، چه بسا حق داشته باشیم که پرسیم آیا همه بازیگران [با عاملان] ابله نیستند یا آیا نمایش نیز، که فقط بر تماشاگر عیان می‌شود، مخدوم اعمال ابلهان نخواهد بود. این امر، با قید و شرط‌هایی کم و بیش پیچیده، فرض نهفته فیلسوفان تاریخ بوده است، یعنی آن متفکران عصر مدرن که، برای اولین بار، بر آن شدند تا حیطه امور بشری - همان چیزی را که افلاطون *ta tôn anthrōpōn pragmata* می‌نامید - چندان به جد بگیرند که در باره‌اش تأمل کنند. آیا آن‌ها حق دارند؟ آیا این درست نیست که «از اعمال انسان‌ها چیزی نتیجه می‌شود غیر از آنچه قصد می‌کنند و از پیش می‌برند، چیزی غیر از آنچه می‌دانند یا می‌خواهند؟» «تمثیلی بیاوریم: ممکن است کسی خانه‌کس دیگری را از روی انتقام به آتش بکشد.... عمل مستقیم، نگه داشتن شعله کوچکی در کنار بخش کوچکی از یک تیر چوبی است... [آنچه حاصل می‌شود] 'حریق گسترده است.... این پیامد نه بخشی از فعل اولیه است نه قصد کسی که آن را آغاز کرد.... این مثال صرفاً نشان می‌دهد که در عمل مستقیم ممکن است چیزی باشد غیر از آنچه عامل، آگاهانه اراده کرده است.»^(۵۵) (این سخن هگل است اما ممکن بود به

قلم کانت نیز نوشته شود.) در هر دو حال، نه از طریق عمل کردن بلکه از راه تأمل کردن است که آن «چیز دیگر»، یعنی معنای کل، مکشوف می‌شود. تماشاگر، و نه بازیگر، سرنخ معنای امور بشری را در دست دارد - تنها تماشاگران کانت در حالت جمع [و نه مفرد] وجود دارند، و این بسیار مهم است، و به همین دلیل است که کانت توانست به نوعی فلسفه سیاسی دست یابد. تماشاگر هگل دقیقاً در حالت مفرد وجود دارد: فیلسوف ارغنون روح مطلق می‌شود، و او خودِ هگل است. ولی حتی کانت، که بیش از هر فیلسوف دیگری نسبت به تکثر بشری وقوف داشت، به راحتی می‌توانست از یاد ببرد که حتی اگر نمایش همواره همان و بنابراین کسالت‌بار باشد، تماشاگران از نسلی به نسل دیگر تغییر می‌کنند؛ و بعید است که تماشاگرانی تازه به همان نتایجی برسند که سنت در باره آنچه نمایشی ثابت برای گفتن دارد فرا داده است.

اگر کناره گرفتن ذهن را شرط لازم همه فعالیت‌های ذهنی بخوانیم، دشوار می‌توانیم از طرح این پرسش پرهیزیم که جا و مکان یا ساحتی که سیر غایب شدن رو به آن دارد کجاست. من کناره گرفتنِ داوری به جانب موضع و منظر ناظران را پیش از موقع و در عین حال قدری به تفصیل بررسی کرده‌ام، زیرا می‌خواستم با اشاره به مواردی که در آن‌ها ساحت کناره گرفتن، با وجود انعکاسی بودن قوه داوری، آشکارا درون جهان عادی ماست این پرسش را ابتدا در ساده‌ترین و روشن‌ترین شکلش طرح کنم. ناظران، در المپیا، بر ردیف‌های بالای تئاتر یا استادیوم جای دارند که به شکل دقیقی از بازی‌هایی که جریان دارند جدا شده‌اند؛ و «جماعت» مورد نظر کانت، «جماعتی که درگیر و دخیل نیستند» و با «لذتی عاری از نفع و غرض» و همدلی‌ای که «به شور و اشتیاق پهلو می‌زند» سیر وقایع در پاریس را دنبال می‌کردند در اوایل دهه نود قرن هجدهم در هر حلقه روشنفکرانه در اروپا حضور داشتند -

گرچه خود کانت احتمالاً منظورش جمعیتی بود که در خیابان‌های پاریس بودند.

اما مشکل این است که وقتی از خود می‌پرسیم به هنگام تفکر یا اراده کردن کجا هستیم - یعنی به هنگامی که، به عبارتی، در احاطه چیزهایی هستیم که دیگر نیستند یا هنوز نیستند یا، نهایتاً، در احاطه موارد روزمره‌ای از چیزهایی که از جنس فکرند نظیر عدالت، آزادی یا شجاعت که با وجود این کاملاً خارج از تجربه حسی اند - نمی‌توان جا و مکانی چنین مسلم پیدا کرد. این درست است که من اراده‌کننده، دیری نگذشته مامن و دیاری از آن خودش یافت؛ قوه اراده، همین که در قرون اولیه عصر مسیحیت کشف شد، در درون ما جا پیدا کرد، و اگر قرار باشد کسی تاریخ ساحت درون را برحسب حیات درونی بنویسد، بی‌درنگ در می‌یابد که این تاریخ با تاریخ اراده منطبق است. اما ساحت درون، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، مشکلات خودش را دارد حتی اگر بپذیریم که نفس و ذهن یکی نیستند. به علاوه، ماهیت انعکاسی خاص اراده، که گاهی با دل یکی دانسته می‌شود و تقریباً همواره ارغنون‌کنه حیات درونی ما تلقی می‌شود، جدا ساختن این دیار را حتی دشوارتر کرده است. در مورد تفکر، به نظر می‌رسد این پرسش را که وقتی تفکر می‌کنیم کجا هستیم تنها افلاطون، در رساله سوفیست، طرح کرده است؛^(۵۶) او در این رساله، بعد از مشخص کردن جا و مکان سوفیست، وعده داد که جا و مکان سزاوار فیلسوف را هم مشخص کند - یعنی همان *topos noētos* [ساحت اندیشه یا ساحت معقول] که در مکالمه‌های پیش‌ترش ذکر کرده بود^(۵۷) - اما هیچ‌گاه به وعده‌اش وفا نکرد. شاید افلاطون صرفاً در تکمیل سه‌گانه سوفیست - دولت‌مرد - فیلسوف ناکام مانده بود یا به این باور رسیده بود که پاسخ آن پرسش به نحو ضمنی در سوفیست آمده است، آن‌جا که سوفیست را کسی توصیف می‌کند که «در تاریکی نیستی احساس راحتی می‌کند»، در تاریکی‌ای که «باعث می‌شود سوفیست را بسیار دشوار بتوان ادراک کرده»، در حالی که

فیلسوف... را از آن رو دشوار می‌توان دید که دیار او بسیار تابناک است؛ چرا که دیده‌بیاران را تاب آن نیست که به آنچه الهی است نظر بدوزد.^(۵۸) این پاسخی است که به‌واقع می‌شد از نویسندهٔ جمهوری و تمثیل غار انتظار داشت.

۱۲. زبان و استعاره

فعالیت‌های ذهنی، که خودشان دیدارناپذیرند و با امور دیدارناپذیر سر و کار دارند، تنها از طریق سخن آشکار می‌شوند. درست همان‌طور که موجودات نمودار شوندمای که در جهانی از نمودها زندگی می‌کنند انگیزهٔ نشان دادن خودشان را دارند، موجودات اندیشنده نیز، که حتی بعد از این که به نحو ذهنی از جهان نمودها کناره گرفته‌اند همچنان به این جهان تعلق دارند، انگیزهٔ سخن گفتن دارند و بنابراین انگیزهٔ عیان کردن آنچه در غیر این صورت اصلاً بخشی از جهانی که نمود پیدا می‌کند نمی‌بود. اما در حالی که نمود یافتن مین حیث نمود یافتن مقتضی و مستلزم حضور ناظران است، تفکر از جهت حاجتش به سخن مقتضی یا مستلزم شنوندگان نیست: لازمهٔ ارتباط و مفاهمه با هم‌نوعانمان زبان بشری با همهٔ پیچیدگی و تودرتویی دستور زبان و نحو آن نیست. زبان حیوانات - اصوات، علائم، حرکات و اشارات - برای برآوردن همهٔ نیازهای عاجل کاملاً کفایت می‌کند؛ نه تنها برای صیانت ذات و صیانت نوع بلکه برای عیان کردن احوال و عواطف نفس هم کافی است.

آنچه سخن را اقتضا می‌کند نفس ما نیست بلکه ذهن ماست. هنگامی که بین ذهن و نفس، بین تفکرات عقلمان و انفعالات جهاز عاطفیمان تمایز می‌گذاشتم، به ارسطو اشاره کردم، و به این مطلب توجه دادم که این تمایز کلیدی در رسالهٔ در بارهٔ نفس تا چه اندازه با قطعه‌ای در مقدمهٔ رسالهٔ مختصر او در بارهٔ زبان به نام باری ازمیناس تقویت می‌شود.^(۵۹) به این رساله باز خواهم گشت، زیرا جالب‌ترین نکته‌اش این است که ملاک لوگوس، یعنی زبانی که مفهوم است، صدق یا کذب نیست بلکه معناس است. کلمه از آن حیث که کلمه

است نه صادق است نه کاذب. مثلاً، کلمه «قنطورس»^۱ (ارسطو مثال «بز-گوزن» را می‌آورد، حیوانی که نیمی بز و نیمی گوزن است)، «به معنای چیزی است، گرچه نه چیزی صادق یا کاذب، مگر این که 'نیستی' یا 'هستی' را به آن اضافه کنیم». لوگوس سخن است که در آن کلمات کنار هم می‌نشینند تا جمله‌ای تشکیل دهند که به موجب ترکیب (synthēkē) کاملاً معنادار است. کلمات، که فی‌نفسه معنادارند، و اندیشه‌ها (noēmata) شبیه (eōiken) یکدیگرند. بنابراین، سخن، اگرچه همواره «آوایی معنادار» (phōnē) (semantikē) است، لزوماً apophantikos نیست، یعنی الزاماً حکم یا گزاره‌ای نیست که در آن alētheuein و pseudesthai، حقیقت و ناحقیقت [یا صدق و کذب]، هستی و نیستی، مطرح باشند. سخن همواره چنین نیست: دعا [یا جملات دعایی]، همچنان که می‌گوییم، نوعی لوگوس است، اما نه صادق است نه کاذب.^(۶۰) از این قرار، آنچه در انگیزه سخن گفتن نهفته است معناجویی است، و نه لزوماً حقیقت‌جویی. این نیز درخور ذکر است که ارسطو در هیچ جای این بحث راجع به نسبت زبان با تفکر مسئله تقدم و تأخر را طرح نمی‌کند؛ او تکلیف این قضیه را روشن نمی‌کند که آیا تفکر منشأ سخن است آن‌چنان که گویی سخن چیزی جز وسیله‌ای برای انتقال افکار ما نیست، یا تفکر پیامد این امر است که انسان حیوانی سخنگو [یا ناطق] است. به هر صورت، از آن‌جا که کلمات - حاملان معنی - و اندیشه‌ها شبیه یکدیگرند، موجودات اندیشنده انگیزه سخن گفتن دارند و موجودات سخنگو انگیزه اندیشیدن.

در میان همه نیازهای بشری تنها «نیاز عقل» را نمی‌توان بدون تفکر استدلالی به قدر کفایت برآورده کرد، و تفکر استدلالی بدون کلماتی که پیشاپیش، قبل از آن که ذهن، به عبارتی، از میان آن‌ها سیر کند - poreuesthai dia logōn (افلاطون) - معنادارند، قابل تصور نیست. بدون شک زبان به کار

۱. جانوری خبیثی در لساظیر یونان که نیمی اسب و نیمی انسان بود. - م.

انتقال و هم‌سانی بین انسان‌ها نیز می‌آید، اما در این زمینه فقط از آن رو مورد نیاز است که انسان‌ها موجوداتی اندیشمندمانند و در این مقام نیازمند آند که اندیشه‌هایشان را انتقال دهند؛ اندیشه‌ها برای آن که رخ دهند لزومی ندارد که انتقال یابند، اما رویداد آن‌ها بدون به سخن درآمدن - سخن خاموش یا سخن آوادار در گفتگو برحسب مورد - محال است. این که هگل، بر وفق گواهی تقریباً همه فیلسوفان، می‌توانست بگوید که «فلسفه امری انفرادی است» در واقع به این دلیل بود که تفکر اگرچه همواره در کلمات رخ می‌دهد، نیاز به شنوندگان ندارد. و این که عقل آدمی نیز خواهان انتقال و هم‌سانی است و اگر از آن محروم شود احتمالاً به گمراهی می‌افتد نه به این دلیل است که آدمی موجودی اندیشنده است بلکه به این دلیل است که او تنها در حالت جمع وجود دارد؛ زیرا عقل، همان طور که کانت می‌گفت، به‌واقع «با انتقال و هم‌سانی دمساز است نه با مجزا کردن خویش».^(۶۱) کار این سخن بی‌صدا - *dicite secum rationare* «تعقل خاموشانه با خویشتن»، به تعبیر آنسلم کتربریایی^(۶۲) - کنار آمدن با هر چیزی است که ممکن است در نمودهای روزمره به ما داده شود؛ نیاز عقل به دست دادن شرح و توضیحی^۱ - یا به تعبیر دقیق‌تر یونانیان *logon didonai* - است در باره هر چیزی که ممکن است باشد یا رخ داده باشد. محرک این امر نه عطش معرفت - این نیاز ممکن است در خصوص پدیدارهای شناخته‌شده و کاملاً آشنا پدید آید - بلکه معناجویی است. صرف نامیدن چیزها، آفریدن کلمات، طریق بشری از آن خود کردن و، به عبارتی، از بیگانگی درآوردن جهانی است که، از هر چه بگذریم، هر کدام از ما در مقام انسانی نوآمده و غریبه در آن زاده می‌شویم.

پیداست که این ملاحظات در باره به هم پیوستگی زبان و تفکر، که ما را به این گمان برمی‌انگیزند که تفکر بی‌سخن محال است، در مورد تمدن‌هایی

1. to give account

مصدق ندارد که در آن‌ها نشانهٔ مکتوب تعیین‌کننده است نه کلام ملفوظ و، در نتیجه، خودِ تفکر سخنِ بی‌صدا نیست بلکه پرداختنِ ذهنی^۱ به تصاویر است. چنین چیزی مخصوصاً در مورد چنین صدق می‌کند که فلسفه‌اش می‌تواند در ردیف فلسفهٔ غرب قرار بگیرد. در آن‌جا «قدرت نشانهٔ مکتوب، یعنی تصویر، پایه و پشتوانهٔ قدرت کلمات است»، نه برعکس مثل آنچه در زبان‌های الفبایی می‌بینیم که در آن‌ها خط، ثانوی تلقی می‌شود - صرف مجموعه نمادهایی که بر سرشان توافق شده است.^(۶۳) برای چینی‌ها هر نشانه‌ای چیزی را که ما آن را یک مفهوم یا ذات می‌نامیم دیدارپذیر می‌کند - از کنفوسیوس نقل شده است که نشانهٔ چینی «سگ»، تصویر کامل سگ به نحو مطلق است، حال آن‌که برحسب فهم ما «هیچ تصویری اصلاً نمی‌تواند مطابق مفهوم «سگ به طور کلی، باشد. «هیچ تصویری هرگز نمی‌تواند آن کلیت مفهوم را که موجب می‌شود مفهوم سگ در مورد همهٔ سگ‌ها «معتبر باشد به دست آورد». (۶۴) به گفتهٔ کانت، که در فصل مربوط به شاکله‌سازی^۲ در نقد عقل محض یکی از اساسی‌ترین مفروضات کل تفکر غربی را روشن می‌کند، «مفهوم 'سگ' بر قاعده‌ای دلالت می‌کند که بر طبق آن تخیل من می‌تواند شکل حیوانی چهارپا را به نحو کلی ترسیم کند بدون این‌که محدود به هیچ شکل مشخص واحدی باشد از آن دست که تجربه یا هر تصویر ممکنه‌ای که بتوانم در وضعیت انضمامی بازنمایی کنم، به واقع عرضه می‌کند. کانت اضافه می‌کند که «این شاکله‌سازی [قوة] دریافت ما... هنری است نهفته در اعماق نفس بشر، که بعید است طبیعت به ما امکان دهد که حالت‌های واقعی فعالیت آن را اصلاً دریابیم و پیش روی خود آشکار بینیم». (۶۵)

رابطه این قطعه به زمینهٔ بحث ما آن است که توانایی ذهن ما در پرداختن به امور دیدارناپذیر حتی برای تجربهٔ حسی عادی نیز لازم است - برای آن‌که سگی را سگ تشخیص دهیم فارغ از این‌که این حیوان چهارپا خودش را به

چه شکلی نشان دهد. از این حرف چنین برمی آید که ما باید بتوانیم سرشت عام عینی را که هیچ گاه بر حواسمان حاضر نمی شود به معنای مورد نظر کانت «شهود» کنیم. کانت در مورد این شاکله‌ها - انتزاعات محض - لفظ مونوگرام^۱ را به کار می برد، و اگر خط چینی را، به عبارتی، خطی از جنس مونوگرام بدانیم، چه بسا بهترین دریافت را از آن حاصل کرده باشیم. به بیان دیگر، آنچه برای ما «انتزاعی» و دیدارناپذیر است برای چینی‌ها به نحوی رمزی، انضمامی است و به گونه دیدارپذیری در خطشان داده شده است، مثل وقتی که تصویر دو دست به هم پیوسته مفهوم دوستی را می رساند. چینی‌ها با تصاویر می اندیشند نه با کلمات. و این اندیشیدن با تصاویر همواره «انضمامی» می ماند و نمی تواند استدلالی باشد به این معنا که در قالب زنجیره منظمی از اندیشه‌ها جریان داشته باشد؛ همچنین، نمی تواند شرح و توضیحی در باره خودش به دست دهد (logon didonai)؛ پاسخ این پرسش نوعاً سقراطی که دوستی چیست، به نحو دیدارپذیری در رمز دو دست به هم پیوسته حاضر و هویداست، و «این نشانه جریان کاملی از بازنمایی های تصویری» را از طریق تداعی های باورپذیری که تصاویر با آنها به هم می پیوندند رها می سازد. این مطلب را می توان در انواع پرشمار نشانه های مرکب به نیکوترین وجه دید - وقتی که، فی المثل، نشانه «سرما» ترکیبی است از «همه آن تصوراتی که با اندیشیدن به هوای سرد تداعی می شوند» و فعالیت هایی که انسان‌ها را از سرما حفظ می کنند. بنابراین، شعر، حتی اگر به صدای بلند خوانده شود، شنونده را به نحو دیداری [یا بصری] تحت تأثیر قرار می دهد؛ او به کلمه ای که می شنود نظر ندارد، بلکه به نشانه ای نظر دارد که به یاد می آورد و با آن به چیزهای دیدارپذیری که آن نشانه آشکارا آنها را نشان می دهد.

۱. monogram: دو یا چند حرف که به هبت طرحی با یکدیگر ترکیب شده‌اند و نشان چیزی قرار گرفته‌اند. استاد میرشمس‌الدین ادیب سلطانی در ترجمه سنجش خورد ناب معادل «طغرا» را برای آن پیشنهاد کرده‌اند. - م.

این تفاوت‌های بین تفکر انضمامی در قالب تصاویر و پرداختنِ انتزاعی ما به مفاهیم زبانی، جالبند و قرار از ما می‌ریابند، و من صلاحیت این کار را در خود نمی‌بینم که آن طور که باید و شاید به آن‌ها پردازم. این تفاوت‌ها شاید از آن رو سخت مایه بی‌قراری می‌شوند که در میان آن‌ها یک فرض را می‌توانیم آشکارا مشاهده کنیم که بین ما و چینی‌ها مشترک است: تقدم بی‌چون و چرای دیدن برای فعالیت‌های ذهنی. این تقدم، همان طور که به زودی خواهیم دید، در تمام تاریخ متافیزیک غرب و تصور آن از حقیقت، کاملاً تعیین‌کننده بوده است. چیزی که ما را از آن‌ها متمایز می‌کند قوه فکر یا نوس (nous) نیست بلکه لوگوس است - یعنی ضرورت این که با کلمات تبیین و توجه کنیم. همه روندهای دقیقاً منطقی، نظیر استنتاج امر جزئی از امر کلی یا استقرای قاعده‌ای کلی از جزئیات، نمودار چنین توجیهاتی است، و این کار را فقط با کلمات می‌توان کرد. تا جایی که من می‌دانم، تنها ریتگنشتاین از این امر باخبر شد که خط تصویری تناظر دارد با دریافتی از حقیقت که بر حسب استعاره دیدن صورت بسته است. او می‌نویسد: «برای این که چستی گزاره‌ای را بفهمیم باید خط تصویری را ملاحظه کنیم، که آن امور واقعی را که توصیف می‌کند به تصویر می‌کشد. خط الفبایی از دل آن بالید بدون این که آنچه را در ذاتِ تصویر کردن است از دست بدهد.»^(۶۶) این گفته آخر البته بسیار شک‌برانگیز است. آنچه کم‌تر مایه شک می‌شود این است که فلسفه، چنان که ما آن را می‌شناسیم، بدون پذیرش و اقتباس آغازین الفبا از منابع فینیقی به دست یونانی‌ها، دشوار می‌توانست به وجود آید.

با این حال، زبان، این یگانه رسانه‌ای که از طریق آن، فعالیت‌های ذهنی نه تنها بر جهان خارج بلکه بر خودِ منِ ذهنی^۱ هم می‌توانند عیان شوند، به هیچ روی

چه شکلی نشان دهد. از این حرف چنین برمی آید که ما باید بتوانیم سرشت عام عینی را که هیچ گاه بر حواسمان حاضر نمی شود به معنای مورد نظر کانت «شهود» کنیم. کانت در مورد این شاکله‌ها - انتزاعات محض - لفظ مونوگرام^۱ را به کار می برد، و اگر خط چینی را، به عبارتی، خطی از جنس مونوگرام بدانیم، چه بسا بهترین دریافت را از آن حاصل کرده باشیم. به بیان دیگر، آنچه برای ما «انتزاعی» و دیدارناپذیر است برای چینی‌ها به نحوی رمزی، انضمامی است و به گونه دیدارپذیری در خطشان داده شده است، مثل وقتی که تصویر دو دست به هم پیوسته مفهوم دوستی را می رساند. چینی‌ها با تصاویر می اندیشند نه با کلمات. و این اندیشیدن با تصاویر همواره «انضمامی» می ماند و نمی تواند استدلالی باشد به این معنا که در قالب زنجیره منظمی از اندیشه‌ها جریان داشته باشد؛ همچنین، نمی تواند شرح و توضیحی در باره خودش به دست دهد (logon didonai)؛ پاسخ این پرسش نوعاً سقراطی که دوستی چیست، به نحو دیدارپذیری در رمز دو دست به هم پیوسته حاضر و هویداست، و «این نشانه جریان کاملی از بازنمایی‌های تصویری» را از طریق تداعی‌های باورپذیری که تصاویر با آنها به هم می پیوندند رها می سازد. این مطلب را می توان در انواع پرشمار نشانه‌های مرکب به نیکوترین وجه دید - وقتی که، فی‌المثل، نشانه «سرما» ترکیبی است از «همه آن تصوراتی که با اندیشیدن به هوای سرد تداعی می شوند» و فعالیت‌هایی که انسان‌ها را از سرما حفظ می کنند. بنابراین، شعر، حتی اگر به صدای بلند خوانده شود، شنونده را به نحو دیداری [با بصری] تحت تأثیر قرار می دهد؛ او به کلمه‌ای که می شنود نظر ندارد، بلکه به نشانه‌ای نظر دارد که به یاد می آورد و با آن به چیزهای دیدارپذیری که آن نشانه آشکارا آنها را نشان می دهد.

۱. monogram: دو یا چند حرف که به هیت طرحی با یکدیگر ترکیب شده‌اند و نشان چیزی قرار گرفته‌اند. استاد میرشمس‌الدین ادب سلطانی در ترجمه سنجش خورد ناب معادل «طغرا» را برای آن پیشنهاد کرده‌اند. - م.

این تفاوت‌های بین تفکر انضمامی در قالب تصاویر و پرداختنِ انتزاعی ما به مفاهیم زبانی، جالبند و قرار از ما می‌ریایند، و من صلاحیت این کار را در خود نمی‌بینم که آن طور که باید و شاید به آن‌ها پردازم. این تفاوت‌ها شاید از آن رو سخت مایه بی‌قراری می‌شوند که در میان آن‌ها یک فرض را می‌توانیم آشکارا مشاهده کنیم که بین ما و چینی‌ها مشترک است: تقدم بی‌چون و چرای دیدن برای فعالیت‌های ذهنی. این تقدم، همان طور که به‌زودی خواهیم دید، در تمام تاریخ متافیزیک غرب و تصور آن از حقیقت، کاملاً تعیین‌کننده بوده است. چیزی که ما را از آن‌ها متمایز می‌کند قوه فکر یا نوس (nous) نیست بلکه لوگوس است - یعنی ضرورت این که با کلمات تبیین و توجه کنیم. همه روندهای دقیقاً منطقی، نظیر استنتاج امر جزئی از امر کلی یا استقرای قاعده‌ای کلی از جزئیات، نمودار چنین توجیهاتی است، و این کار را فقط با کلمات می‌توان کرد. تا جایی که من می‌دانم، تنها و تنگنشتاین از این امر باخبر شد که خط تصویری تناظر دارد با دریاقتی از حقیقت که بر حسب استعاره دیدن صورت بسته است. او می‌نویسد: «برای این که چستی گزاره‌ای را بفهمیم باید خط تصویری را ملاحظه کنیم، که آن امور واقعی را که توصیف می‌کند به تصویر می‌کشد. خط الفبایی از دل آن بالید بدون این که آنچه را در ذات تصویر کردن است از دست بدهد.»^(۶۶) این گفته آخر البته بسیار شک‌برانگیز است. آنچه کم‌تر مایه شک می‌شود این است که فلسفه، چنان که ما آن را می‌شناسیم، بدون پذیرش و اقتباس آغازین الفبا از منابع فینیقی به دست یونانی‌ها، دشوار می‌توانست به وجود آید.

با این حال، زبان، این یگانه رسانه‌ای که از طریق آن، فعالیت‌های ذهنی نه تنها بر جهان خارج بلکه بر خودِ منِ ذهنی^۱ هم می‌توانند عیان شوند، به هیچ روی

به آن وضوحی که بینایی برای کار دیدن کفایت می‌کند برای فعالیت تفکر کافی نیست. هیچ زبانی دایرهٔ واژگان حاضر و آماده‌ای برای [رفع] نیازهای فعالیت ذهنی ندارد؛ همهٔ زبان‌ها دایرهٔ واژگانشان را از کلماتی که در اصل قرار بوده متناظر با تجربهٔ حسی یا دیگر تجربه‌های زندگی عادی باشند به عاریت می‌گیرند. با این حال، این به عاریت گرفتن هرگز به طور تصادفی یا دلخواهانه نمادین (نظیر علائم ریاضی) یا رمزی نیست؛ هر گونه زبان فلسفی و شاعرانه‌ترین زبان، استعاری است اما نه به معنای ساده‌ای که در فرهنگ آکسفورد آمده است، که «استعاره» را چنین تعریف می‌کند: «یکی از صنایع ادبی که در آن یک اسم یا لفظی توصیفی به چیزی غیر از - و در عین حال مماثل با - آنچه آن اسم یا لفظ به معنای حقیقی بر آن قابل اطلاق است انتقال می‌یابد.» فرضاً میان غروب و کهنسالی مماثلتی در کار نیست، و هنگامی که شاعر در استعاره‌ای تکراری کهنسالی را «غروب عمر» می‌نامد، آنچه در ذهن دارد این است که غروب خورشید با روزی که پشت سر گذاشته شده همان نسبتی را دارد که کهنسالی با عمر دارد. بنابراین، اگر شلی^۱ می‌گوید که زبان شاعر «اساساً استعاری» است، این زبان به میزانی چنین است که «نسبت‌های قبلاً درک‌نشدهٔ چیزها را مشخص می‌کند و درک آن‌ها را تداوم می‌بخشد» (تأکید در متن اصلی نیست).^(۶۷) هر استعاره‌ای «ادراکی شهودی از همانندی در ناهمانندها» را کشف می‌کند و، به گفتهٔ ارسطو، به همین دلیل، استعاره «نشانه‌ای از نبوغ» و «به مراتب بزرگ‌ترین چیزها» است.^(۶۸) اما این همانندی به نزد ارسطو نیز همانندی‌ای موجود در چیزهایی که از جهات دیگر ناهمانند نیست، بلکه نوعی همانندی نسبت‌هاست چنان که در تمثیل مشاهده می‌کنیم که همواره به چهار حد نیاز دارد و می‌توان آن را با این فرمول نشان داد: ب:الف = د:ج. «از این قرار، ساغر با دیونوسوس^۲ همان نسبتی را دارد که

۱. Percy Bysshe Shelley {Percy Bysshe} شاعر رمانتیک انگلیسی (۱۷۹۲-۱۸۲۲). - م.

۲. Dionysus: خدای شراب و شادخواری در اساطیر یونان. - م.

سپر با آرس^۱ دارد. بنابراین، ساغر به نحو استعاری 'سپر دیونوسوس' توصیف خواهد شد.^(۶۹) این گونه سخن گفتن در قالب مماثلت‌ها، در قالب زبان استعاری، به گفته کانت یگانه راهی است که عقل نظری، که در این جا آن را تفکر می‌نامیم، می‌تواند خود را عیان دارد. استعاره، تفکر «اتزاعی» و فاقد تصویر را از شهودی مأخوذ از جهان نموده‌ها برخوردار می‌کند که کارش «بر کرسی نشانیدن واقعیت مفاهیم ما»^(۷۰) است و بنابراین، به عبارتی، فسخ کناره گرفتن از جهان نموده‌ها که پیش شرط فعالیت‌های ذهنی است. تا وقتی که تفکر ما صرفاً جوابگوی مطالبات نیاز ما به شناسایی و فهم آن چیزی است که در جهان نمودار شونده داده می‌شود، یعنی تا وقتی که در محدوده‌های تعقل مبتنی بر حس مشترک می‌مانیم، این امر نسبتاً آسان است. آنچه برای تفکر مبتنی بر حس مشترک نیاز داریم مثال‌هایی برای روشن کردن مفاهیم ماست، و این مثال‌ها کفایت می‌کنند از آن رو که مفاهیم ما مأخوذ از نموده‌هاست - آن‌ها اتزاعات محض هستند. اگر نیاز عقل مرزهای جهان داده‌شده را پشت سر بگذارد و ما را به دریای ناآرام نظورورزی برساند که در آن «ممکن نیست شهودی داده شود که [برای ایده‌های عقل]^۲ تکافو کند»،^(۷۱) قضیه کاملاً فرق می‌کند. در این جا استعاره وارد عمل می‌شود. استعاره، امری اصیل و ظاهراً محال را «انتقال می‌دهد» (metapherein) - metabasis eis allo genos - «انتقال به جنسی دیگر» یعنی گذار از یک حالت وجودی، حالت تفکر، به حالتی دیگر، حالت نمودی بودن در میان نموده‌ها، و این کار فقط با تمثیل‌ها امکان‌پذیر است. (کانت توصیف حکومت استبدادی به صورت «دستگاهی محض (همچون آسیای دستی)» را به عنوان نمونه‌ای از استعاره موفق ذکر می‌کند، زیرا این حکومت «تابع اراده مطلق فردی است... چرا که بین حکومت استبدادی و آسیای دستی بدون شک همانندی‌ای وجود ندارد؛ اما

۱. Artz: خدای جنگ در اساطیر یونان. - م.

۲. افزوده متن اصلی. - م.

در قواعدی که مطابق آن‌ها در بارهٔ این دو چیز و علیشان می‌اندیشیم همانندی هست. کانت اضافه می‌کند که «زبان ما پر از این‌گونه بیان‌های غیرمستقیم است»، موضوعی که «تاکنون به قدر کفایت تحلیل نشده است زیرا شایستهٔ پژوهش عمیق‌تری است». (۷۲) بصیرت‌های متافیزیک «از طریق تمثیل به دست می‌آیند، نه به معنای متعارف شباهت ناقص در چیز، بلکه به معنای شباهت کامل دو نسبت بین چیزهایی که به تمامی با هم فرق دارند». (۷۳) کانت همچنین به زبان نقد قوهٔ حکم که غالباً دقت کم‌تری دارد این «بازنمایی‌ها بر طبق تمثیلی محض» را نمادین می‌خواند. (۷۴)

همهٔ اصطلاحات فلسفی استعاره‌هایی - یا، به عبارتی، تمثیل‌های یخ‌بسته‌ای - هستند که معنای حقیقیشان وقتی عیان می‌شود که اصطلاح مورد نظر را به زمینهٔ اصلی برمی‌گردانیم، زمینه‌ای که باید در ضمیر اولین فیلسوفی که آن اصطلاح را به کار می‌برد به روشنی حاضر بوده باشد. وقتی افلاطون کلمات روزمرهٔ «پسوچه» [نفس] و «ایده» را وارد زبان فلسفی می‌کرد - آن هم با پیوند دادن عضوی دیدارناپذیر در انسان، یعنی نفس، با امر دیدارناپذیری که در جهان امور دیدارناپذیر، ایده‌ها، حضور دارد - به طور قطع هنوز این کلمات را آن‌چنان‌که در زبان عادی پیشاقلسفی به کار می‌رفتند می‌شنید. پسوچه (psyche) «دم حیات» است که مرگ آن را بیرون می‌آورد، و ایده یا ایدوس (eidos) شکل یا طرحی است که صنعتگر پیش از این که کارش را شروع کند باید آن را در برابر دیدگان ذهن خویش داشته باشد - تصویری که هم پیش از روند ساختن می‌پاید هم پیش از شینی که ساخته می‌شود، و می‌تواند بارها و بارها سرمشق قرار گیرد و به این ترتیب نوعی جاودانگی پیدا می‌کند که آن را شایستهٔ ابدی بودن در آسمان ایده‌ها می‌گرداند. تمثیلی که بنیاد نظریهٔ افلاطون را در بارهٔ نفس تشکیل می‌دهد از این قرار است: همان

نسبتی را که دم حیات با جسمی که آن را ترک می‌گوید - یعنی با جسد - دارد، از حالا به بعد قرار است نفس با بدن زنده داشته باشد. تمثیلی را هم که در بن نظریه ایده‌های افلاطون است می‌توان به طریقی مشابه بازسازی کرد: همان طور که تصویر ذهنی صنعتگر دست او را در ساختن هدایت می‌کند و ملاک کامیابی یا ناکامی در ساخت آن شیء است، همه داده‌های مادی و حسی در جهان نموده‌ها نیز به الگویی دیدارناپذیر که در آسمان ایده‌ها جای دارد مربوطند و طبق آن ارزیابی می‌شوند.

می‌دانیم که *noemai* ابتدا به معنای ادراک از طریق چشم به کار رفت و سپس به حیطة ادراکات ذهن به معنای «درک کردن» انتقال یافت؛ و سرانجام کلمه‌ای شد دال بر والاترین شکل تفکر. می‌توانیم فرض کنیم که هیچ کس باور نداشت که چشم، اندام بینایی، و نوس (*nous*)، اندام [یا ارغنون] تفکر، یکی هستند؛ اما خود این کلمه حاکی از آن بود که نسبت میان چشم و آنچه دیده می‌شود همانند نسبت بین ذهن و آن چیزی است که اندیشیده می‌شود - یعنی بداهتی از همان نوع حاصل می‌آورد. می‌دانیم که قبل از افلاطون هیچ کس کلمه دال بر شکل یا طرح مورد نظر صنعتگر را در زبان فلسفی به کار نبرده بود، درست همان طور که پیش از ارسطو هیچ کس کلمه *energos* را - صفتی دال بر کسی که فعال، به کار، یا مشغول است - برای ساختن و پرداختن اصطلاح *energeia* که دلالت بر فعلیت در برابر *dynamis*، قوه محض، دارد استعمال نکرده بود. همین مطلب در مورد اصطلاحات متداولی همچون «*substance*» [جوهر] و «*accident*» [عرض] هم صدق می‌کند که از معادل‌های لاتین کلمات [یونانی] *hypokeimenon* و *kata symbebēkos* - آنچه زیرنهاده است به تمایز از آنچه تصادفاً همراه است - مأخوذند. پیش از ارسطو کسی کلمه *katēgoria* (مقوله/category) را به هیچ معنایی جز اتهام، یعنی آنچه در رویه‌های قضایی در باره متهم ادعا می‌شد، به کار نبرده بود. (۷۵)

این کلمه در کاربرد ارسطویی‌اش چیزی شد در مایه «محمول» آن هم

بر اساس تمثیل زیر: درست همان طور که مدعی (katagoreuein ti tinos) چیزی را بر مدعی علیه فرو (kata) می آورد که به آن متهم است، و بنابراین آن چیز به او تعلق دارد، محمول هم کیفیت مقتضی را بر موضوع فرو می آورد. این مثال‌ها جملگی آشنا هستند و می‌توان بر شمار آن‌ها اضافه کرد. یک مثال دیگر هم می‌آورم که به اعتقاد من به جهت اهمیت عظیمی که برای اصطلاح‌شناسی فلسفی دارد به طرز خاصی گویاست؛ معادل کلمه یونانی نوس (nous) نزد ما، یا mind - برگرفته از کلمه لاتین mens، دال بر چیزی نظیر Gemüt در زبان آلمانی - است یا reason. من در این جا فقط به دومی می‌پردازم. کلمه reason مأخوذ از کلمه لاتین ratio است که خود برگرفته از فعل reor یا ratus sum^۱ به معنای محاسبه کردن و نیز تعقل. ترجمه لاتین، محتوای استعاری کاملاً متفاوتی دارد که به لوگوس یونانی بسیار نزدیک‌تر است تا به نوس. مایلیم برای کسانی که بیزاری قابل فهمی از استدلال‌های مبتنی بر ریشه‌شناسی دارند عبارت معروف سیرون، ratio et oratio [عقل و سخن] را یادآور شوم که در زبان یونانی معنایی ندارد.

استعاره - یعنی آنچه بر روی شکافی که بین فعالیت‌های ذهنی درونی و دیدارناپذیر از یک سو و جهان نمودها از سوی دیگر دهان باز کرده است پل می‌زند - بی‌تردید بزرگ‌ترین هدیه‌ای بود که زبان می‌توانست به تفکر و بنابراین به فلسفه عطا کند، اما منشأ خود آن شاعرانه است نه فلسفی. بر این اساس، اصلاً شگفت‌آور نیست که شاعران و نیز نویسندگانی که با شعر دمخور و دمسازند نه با فلسفه، از عملکرد ضروری و اساسی آن آگاه بوده باشند. از این قرار، در مقاله‌ای نه‌چندان مشهور به قلم ارنست فنولو^۲ که ازرا پاوند^۳ آن را منتشر کرده و تا جایی که من می‌دانم هرگز در نوشته‌های

۱. reor یعنی «تعقل / محاسبه می‌کنم» و ratus sum یعنی «تعقل / محاسبه کرده‌ام». - م.

2. Ernest Fenolosa

3. Ezra Pound: شاعر آمریکایی (۱۸۹۷-۱۹۷۲). - م.

مربوط به استعاره ذکرری از آن به میان نیامده است، چنین می‌خوانیم:
 «استعاره... همان جوهر شعر است»؛ بدون آن «پلی در کار نمی‌بود که از طریق
 آن از حقیقت صغیر آنچه دیده می‌شود به حقیقت کبیر آنچه دیده نمی‌شود
 گذر کنیم». (۷۶)

کاشف این ابزار اصالتاً شاعرانه هومر بود که دو شعر به جای مانده از او
 [ایلیاد و اودیسه] سرشار از همه نوع بیان استعاری است. من از میان این همه
 استعاره - آن قدر زیاد که نمی‌دانم با آنها چه کنم - قطعه‌ای را برمی‌گزینم که
 در آن شاعر هجوم شکافنده هراس و اندوه بر قلوب آدمیان را به هجوم
 آمیخته بادهایی که از چند جهت بر آب‌های دریا می‌توفند تشبیه می‌کند. (۷۷)
 به نظر می‌رسد شاعر به ما می‌گوید اگر به این طوفان‌هایی که خوب
 می‌شناسیدشان فکر کنید، اندوه و هراس را خواهید شناخت. مطلب مهم این
 است که عکس آن کارگر نمی‌افتد. هر قدر هم که در باره اندوه و هراس فکر
 کنیم، هرگز چیزی در باره بادهای و دریا نخواهیم دانست؛ این مقایسه، آشکارا
 قرار است به ما بگوید که اندوه و هراس با قلب آدمی چه می‌تواند کند، یعنی
 قرار است تجربه‌ای را روشن سازد که نمود پیدا نمی‌کند. این که تمثیل
 معکوس نمی‌شود آن را به روشنی از نماد ریاضی که ارسطو در توصیف
 ساز و کار استعاره به کار می‌برد متمایز می‌سازد. زیرا هر قدر هم که استعاره با
 موفقیت، «شبهت کامل» نسبت بین دو «چیز کاملاً ناهم‌اند» را ناگهان به ذهن
 آورده باشد و بنابراین هر قدر هم که به نظر برسد به این دلیل که مسلماً الف
 همان ج نیست و ب همان د نیست، فرمول ب: الف = د: ج به طور کامل آن را
 بیان می‌کند، معادله ارسطو متضمن این است که حالت عکس هم ممکن
 است - اگر ب: الف = د: ج، نتیجه می‌شود که ج: د = الف: ب. آنچه در
 محاسبه ریاضی از دست می‌رود عملکرد واقعی استعاره است، این که
 استعاره ذهن را به جهان حسی باز می‌گرداند تا تجربه‌های غیرحسی ذهن را
 که برای آنها در هیچ زبانی کلماتی وجود ندارد روشن سازد. (فرمول

ارسطویی از آن روکارگر بود که تنها با چیزهای دیدارپذیر سر و کار داشت و عملاً نه بر استعاره‌ها و عمل انتقال دادنشان از یک ساحت به ساحتی دیگر بلکه بر رمزها اطلاق می‌شد، و رمزها تصاویر دیدارپذیر چیزی دیدارناپذیرند - ساغر دیونوسوس، تصویرنگار^۱ی از شادمانی مربوط به شراب است؛ سپر آرس، تصویرنگاری از بحبوحه جنگ؛ ترازوی عدالت در داستان الهه ناینا، تصویرنگاری از عدالت، که کردارها را بدون ملاحظه فاعلان آنها می‌سنجد. همین مطلب در مورد تمثیل‌های نخ‌نمایی که به صورت اصطلاح درآمده‌اند صدق می‌کند، مثلاً در مورد مثال دوم ارسطو: «نسبت کهنالی (د) به عمر (ج) مثل نسبت غروب (ب) به روز (الف) است.»

البته در عرف عام زبانی، تعبیرات مجازی فراوانی وجود دارند که شبیه استعاره‌اند بدون این که نقش حقیقی استعاره را ایفا کنند.^(۷۸) این تعبیرات صرف صنایع ادبی اند حتی اگر مورد استفاده شاعران قرار گیرند - «سفید مثل عاج»، مثال دیگری از هومر - و مشخصه آنها نیز غالباً نوعی انتقال است وقتی که لفظی متعلق به یک طبقه اعیان به طبقه دیگری مربوط می‌شود؛ به این ترتیب است که ما از «پای»^۱ می‌گویم آن چنان که گویی مربوط به انسان یا حیوانی است. در این جا انتقال، درون گستره یکسانی جریان دارد، درون «جنس» امور دیدارپذیر، و بنابراین، تمثیل در واقع معکوس شدنی است. اما این امر حتی در مورد استعاره‌هایی که مستقیماً به چیزی دیدارناپذیر اشاره ندارند به هیچ روی همواره صدق نمی‌کند. در هومر نوع دیگر و پیچیده‌تری از استعاره بسط‌یافته یا تشبیه وجود دارد که، اگرچه در میان امور دیدارپذیر جاری است، به داستانی پنهان اشاره دارد. به طور مثال، گفتگوی درخشان اودیستوس و پنلوپه اندکی قبل از تشخیص واقعیت ماجرا که در آن اودیستوس، که خود را به هیئت گدایان درآورده و «دروغ‌های بسیار»

1. pictograph

بر زبان می‌آورد، خطاب به پتلویه می‌گوید شوهرش را در کورت میهمان کرده است، و سپس به ما گفته می‌شود که چطور پتلویه در همان حال که گوش می‌داد «اشکش جاری و تنش گداخته شد، همچون برفی که در بلندهای کوهستان می‌گدازد بدان هنگام که باد غرب برف را در آنجا انباشته است و باد جنوب می‌گدازدش، و با گداختنش سیل در رودها جاری می‌شود. این‌گونه بود که بر گونه‌های زیبای پتلویه آب دیده روان بود آن‌گاه که برای شوی خویش، که همان‌جا در کنارش نشسته بود، اشک می‌ریخت».^(۷۹) در این‌جا به نظر می‌رسد که استعاره تنها اموری دیدارپذیر را به هم می‌آمیزد؛ اشک روان بر گونه همان‌قدر دیدارپذیر است که برف گدازنده. امر دیدارناپذیری که در استعاره دیدارپذیر شده است زمستان طولانی غیبت اودیستوس است، سردی ملال‌آور و سختی و صعبناکی آن سال‌ها، که اکنون با اولین نشانه‌های امید به تجدید حیات، شروع به آب شدن می‌کنند. خود اشک تنها اندوه را بیان کرده بود؛ معنای آن - افکاری که اشک را بر دیده روان کرد - در استعاره گداختن برف و نرم شدن خاک پیش از فرارسیدن بهار، عیان شد.

کورت ریتسلر، اولین کسی که «تشبیه هومری و آغاز فلسفه» را به هم ربط داده است، بر tertium comparationis [جزء سوم مقایسه یا همان وجه شبه یا وجه اشتراک] تأکید می‌ورزد، یعنی بر آنچه برای هر مقایسه‌ای لازم است و مجال آن را فراهم می‌کند که «شاعر نفس را همچون جهان و جهان را همچون نفس ادراک کند و بشناساند».^(۸۰) در پس تقابل جهان و نفس باید اتحادی باشد که این تناظر را ممکن می‌سازد، «قانونی ناشناخته» - به تعبیری که ریتسلر از گوته نقل می‌کند - که به یکسان در جهان حواس و ساحت نفس وجود دارد. همین اتحاد است که همهٔ اضداد را به هم می‌پیوندد - روز و شب، روشنایی و تاریکی، سرما و گرما - که در حالت مجزا به فکرت در نمی‌آیند، و قابل تصور نیستند مگر این‌که به نحو رازآمیزی با ضدشان

پیوند یابند. به عقیده ریتسلر، همین اتحاد نهان بعدها موضوع فیلسوفان می شود، koinos logos [لوگوس مشترک] هراکلیتوس، و hen pan [همه یکی] است یا همه یکتایی [پارمنیدس؛ ادراک این اتحاد، حقیقت فیلسوفان را از گمان های عامه مردم متمایز می سازد. ریتسلر در تأیید سخنش از هراکلیتوس نقل قول می کند: «خدا روز شب، زمستان تابستان، جنگ صلح، سیری گرسنگی [همه اضداد] است، [او نوس است]؛^{۸۱} خدا دگرگون می شود به همان صورت که آتش، وقتی با چاشنی ها در می آمیزد، طبق رایحه هر کدام از آنها نام می پذیرد.»^(۸۱)

این گرایش در ما هست که بپذیریم فلسفه قدم به مدرسه هومر نگذاشت تا از سرمشقی که او به دست داده بود تقلید کند. و این گرایش را آن دو تمثیل تفکر که دیرینه ترین و مشهورترین و متفدترین همه این تمثیل ها هستند به شدت تقویت می کنند: سفر پارمنیدس به دروازه های روز و شب و تمثیل غار افلاطون، که اولی شعر است و دومی ذاتاً شاعرانه است چرا که در سراسر آن زبان هومری به کار رفته است. این امر دستکم نشان می دهد که هایدگر چقدر بر صواب بود وقتی که شعر و تفکر را همسایگان نزدیک یکدیگر می خواند.^(۸۲)

حال اگر بکوشیم راه های گوناگون کامیابی زبان در پر کردن شکاف بین حیطه امور دیدارپذیر و جهان نمودها را دقیق تر بررسی کنیم، می توانیم عجالتاً طرح کلی زیر را ترسیم کنیم: از دل تعریف گویای ارسطو از زبان - یعنی این تعریف که زبان «تکلم معنادار» کلمات است که پیشاپیش فی نفسه «آواهایی معنادار»ند که به اندیشه ها «شبهات دارند» - چنین برمی آید که تفکر فعالیت ذهنی ای است که آن محصولات ذهن را که ذاتی سخن هستند و زبان، مقدم

بر هر تلاش خاصی، پیشاپیش موطنی مناسب ولو موقت برای آن‌ها در جهان شنیدارپذیر یافته است به فعل در می‌آورد. اگر سخن گفتن و تفکر سرچشمهٔ یکسانی داشته باشند، آنگاه خود موهبت زبان را می‌توان نوعی برهان دانست بر این که آدمی طبیعتاً از موهبت ابزاری که می‌تواند امر دیدارناپذیر را به «نمود»ی مبدل سازد بهره‌مند است - یا شاید، به بیان دقیق‌تر، بتوانیم بگوییم که موهبت زبان مظهري از این بهره‌مندی است. «سرزمین تفکر» - Land des Denkens - کانت شاید هیچ‌گاه بر چشم سر ما نمودار یا عیان نشود؛ این سرزمین، با هر کژتابی و اعوجاجی، نه فقط بر اذهان ما بلکه بر گوش‌های ما نیز عیان است. و در این زمینه و بستر است که زبانِ ذهن به وسیلهٔ استعاره به جهان دیدارپذیری‌ها باز می‌گردد تا آنچه را نمی‌توان دید ولی می‌توان گفت بیش‌تر روشن سازد و شرح و بسط دهد.

تمثیل‌ها، استعاره‌ها و رمزها رشته‌هایی هستند که ذهن با آن‌ها به جهان می‌آویزد حتی وقتی که، در حالت حواس‌پرتهی، تماس مستقیم با جهان را از دست داده است؛ آن‌ها ضامن وحدت تجربهٔ بشری نیز هستند. به علاوه، در خود روند تفکر کارِ الگوهایی را می‌کنند که به ما جهت می‌دهند مگر این که بی‌هدف و کورکورانه در میان تجربه‌هایی این طرف و آن طرف برویم که حواس جسمانیمان با قطعیت معرفتی‌ نییشان نمی‌توانند ما را از میان آن‌ها هدایت کنند. صرف این واقعیت را که ذهن ما قادر به یافتن چنین تمثیل‌هایی است، این که جهان نموده‌ها چیزهایی ناپیدا را به ما یادآور می‌شود، می‌توان نوعی «برهان» دانست بر این که ذهن و بدن، تفکر و تجربهٔ حسی، دیدارناپذیر و دیدارپذیر، به هم تعلق دارند و، به عبارتی، برای هم «ساخته» شده‌اند. به تعبیر دیگر، اگر صخرهٔ واقع در دریا «که جریان‌های پرشتاب بادهای زوزه‌کش و خیزاب‌هایی را که بر آن می‌شکند تاب می‌آورد» می‌تواند استعاره‌ای شود برای پایداری در نبرد، آنگاه «درست نیست که بگوییم صخره به وجه انسان‌گونه نگریسته شده است، مگر این که اضافه کنیم که فهم

ما از صخره به همان دلیل انسان‌گونه‌انگارانه است که می‌توانیم به شکل صخره به خود نظر کنیم». (۸۳) در آخر با واقعیت معکوس شدنی بودن نسبتی که در استعاره بیان می‌شود مواجهیم؛ این امر به شیوه خودش اولویت مطلق جهان نموده‌ها را نشان می‌دهد و به این ترتیب گواه دیگری بر کیفیت خارق عادت تفکر است، گواه دیگری بر این که تفکر همواره خارج از دستور و ناب‌روال است.

این نکته آخر اهمیت خاصی دارد. اگر زبان تفکر ذاتاً استعاری باشد، نتیجه این می‌شود که جهان نموده‌ها کاملاً جدا از نیازهای بدن ما و داعیه‌های همنوعانمان، وارد تفکر می‌شود، نیازها و داعیه‌هایی که در هر صورت ما را به درون آن واپس می‌کشانند. هر قدر هم که هنگام تفکر، به آنچه دوردست است نزدیک باشیم و از آنچه دم دست است غایب باشیم، روشن است که من اندیشنده هیچ‌گاه جهان نموده‌ها را به کلی ترک نمی‌کند. همان‌طور که گفتم، نظریه دو جهان‌پنداری متافیزیکی است هر چند به هیچ روی از نوع دل‌خواهانه یا تصادفی آن نیست؛ این‌پندار باورکردنی‌ترین‌پنداری است که تجربه تفکر به آن مبتلاست. زبان، با تن سپردن به کاربرد متافیزیکی، ما را قادر به تفکر، یعنی قادر به مرادده با امور غیرحسی، می‌سازد، زیرا انتقال - *metapherein* - تجربه‌های حسیمان را ممکن می‌کند. چیزی تحت عنوان دو جهان وجود ندارد، زیرا استعاره آن‌ها را یگانه می‌کند.

۱۳. استعاره و آنچه ناگفتنی است

فعالیت‌های ذهنی، که به قالب زبان - آن یگانه رسانه تجلیشان - در می‌آیند، هر کدام استعاره‌هایشان را از حس جسمانی متفاوتی می‌گیرند و باورپذیری آن‌ها مبتنی بر قرابتی ذاتی بین برخی داده‌های ذهنی و برخی داده‌های حسی است. بنابراین، از همان ابتدا در فلسفه رسمی، تفکر برحسب دیدن به تصور درآمد، و از آن‌جا که تفکر بنیادی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین فعالیت ذهنی است،

این مطلب کاملاً درست است که بینایی «الگوی ادراک به طور کلی و بنابراین ملاک حواس دیگر قرار گرفته است».^(۸۴) تفوق بینایی به قدری در گفتار یونانی و بنابراین در زبان مفهومی ما ریشه‌دار است که به ندرت می‌بینیم به آن توجه شده باشد، به گونه‌ای که گویی در زمره چیزهایی است که از فرط بدهت جلب نظر نمی‌کنند. اشاره‌ای گذرا از هراکلیتوس مبنی بر این که «چشم‌ها شاهدانی هستند دقیق‌تر از گوش‌ها»^(۸۵) موردی استثناست، آن هم نه استثنایی چندان سودمند. برعکس، اگر در نظر بگیریم که برای بینایی، برخلاف سایر حواس، چقدر آسان است که به روی جهان خارج در بیفتد و اگر انگاره آغازین نقال نابینا را که به داستان‌هایش گوش می‌سپارند بررسی کنیم، چه بسا از خود پیرسیم که چرا شنوایی استعاره رهنمون و اصلی تفکر نشده است.^(۸۶) با این حال، کاملاً درست نیست که، به تعبیر هانس یوناس، بگوییم «ذهن به جایی که بینایی به آن اشارت کرده، رفته است».^(۸۷) استعاره‌هایی که نظریه‌پردازان اراده به کار برده‌اند تقریباً به هیچ وجه برگرفته از سپهر دیداری نیستند؛ سرمشق آن‌ها یا میل در مقام خاصه گوه‌رین حواس ماست - از این حیث که حواس خواهندگی عام موجودی نیازمند و دچار کمبود را اجابت می‌کنند - یا مأخوذ از شنوایی‌اند، بر وفق سنت یهودی خدایی که به شنیدار در می‌آید اما به دیدار در نمی‌آید. (استعاره‌های مأخوذ از شنوایی در تاریخ فلسفه بسیار نادرند؛ برجسته‌ترین استثنای امروزی بر این قاعده نوشته‌های متأخر هایدگر است که در آن‌ها من اندیشنده ندای هستی را «می‌شنود». تلاش‌هایی که در قرون وسطی برای آشتی دادن تعالیم کتاب مقدس با فلسفه یونانی صورت گرفت گواه غلبه کامل شهود یا نظرورزی بر هر صورتی از شنیدار است، و می‌توان گفت که تلاش آغازین فیلون اسکندرانی^۱ برای همساز کردن اعتقادات یهودی خویش با فلسفه

۱. Philo of Alexandria فیلسوف یهودی (حدود ۲۰ ق.م - ۲۰ م). - م.

افلاطونی‌اش پیشاپیش از آن خبر داده بود. او هنوز به تمایز بین حقیقت یهودی، که به شنیدار درمی‌آمد، و دیدار یونانی امر حقیقی واقف بود، و اولی را به صورت تمهیدی صرف برای دومی درآورد که از راه مداخله الهی حاصل می‌شد، مداخله‌ای که گوش آدمی را به چشم مبدل کرده بود تا امکان کمال‌ی‌تر شناخت بشری را فراهم کند. (۸۸)

و بالاخره داور، که به لحاظ [ترتیب] کشف، دیرآمده‌ترین قوه ذهنی ماست، همان‌طور که کانت خیلی خوب می‌دانست، زبان استعاری‌اش را از حس چشایی می‌گیرد (نقد قوه حکم در اصل به عنوان «نقد ذوق» در سر پخته شد)، که خصوصی‌ترین، شخصی‌ترین و منحصر به فردترین حواس است و به نحوی نقطه مقابل بینایی است با آن فاصله «شریفی» که این یک دارد. بنابراین، مسئله اصلی نقد قوه حکم این شد که گزاره‌هایی که از جنس حکم هستند چگونه ممکن است به هر نحوی مدعی وفاق عام [بر سر آنها] باشند، ادعایی که به واقع دارند. یوناس همه مزایای بینایی در مقام استعاره و سر مشق اصلی برای ذهن اندیشنده را برمی‌شمارد. اول از همه این واقعیت بی‌چون و چرا در کار است که هیچ حس دیگری چنین فاصله امنی بین سوژه و ابژه برقرار نمی‌کند؛ فاصله، اساسی‌ترین شرط عملکرد بینایی است. «آنچه حاصل می‌شود مفهوم عینیت است، مفهوم شیء آن‌چنان که فی‌نفسه هست به تمایز از شیء آن‌چنان که مرا متأثر می‌کند، و ایده theoria [نظر] و حقیقت نظری به تمامی از همین تمایز برمی‌خیزد.» به علاوه، بینایی «کثراتی همزمان» را در اختیار ما می‌گذارد، حال آن‌که همه حواس دیگر، به خصوص شنوایی، «وحدت‌های» ادراکی کثرات‌شان را از نوعی توالی زمانی احساس‌ها برمی‌سازند. بینایی امکان «آزادی انتخاب» را فراهم می‌آورد که «... در گروه... این واقعیت است که به هنگام دیدن هنوز درگیر آنچه دیده می‌شود نیستم... [آنچه دیده می‌شود] مرا به حال خود می‌گذارد همچنان که من آن را به حال خود

می‌گذارم»، حال آن‌که حواس دیگر مستقیماً مرا متأثر می‌کنند. این مطلب به‌ویژه در مورد شنوایی اهمیت دارد، یگانه رقیبی که یتایی می‌تواند در میدان نبرد تفوق‌جویی داشته باشد، اما رقیبی که خودش را فاقد شایستگی می‌یابد زیرا «خود را بر سوزهای منفعل تحمیل می‌کند». در شنیدن، مُدِرِک دستخوش چیزی یا کسی دیگر است. (ضمناً، ممکن است به همین دلیل باشد که زبان آلمانی دسته‌کاملی از کلماتی را که بر وضعیتِ عدم اختیار دلالت دارند از hören به معنای شنیدن برگرفته است: gehorchen به معنای اطاعت کردن، hörig به معنای در اسارت بودن و gehören به معنای تعلق داشتن.) مهم‌ترین مطلب در متن بحث ما واقعیتی است که یوناس عیان کرده است: دیدن بالضروره «بیننده را وارد می‌کند» و برای بیننده، برخلاف شنونده، «حال حاضر، تجربه نقطه‌ای اکنون گذرا [نیست]»،^۱ بلکه مبدل می‌شود به «بُعدی که در درون آن می‌توان چیزها را... به صورت دوام آوردن امر یکسان دید». «بنابراین، فقط یتایی است که پایه حسی‌ای را فراهم می‌کند که با اتکا بر آن ذهن می‌تواند تصور امر ابدی، تصور چیزی را که هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و همواره حاضر است، شکل دهد.» (۸۹)

پیش‌تر متذکر شدم که زبان، یگانه رسانه‌ای که در آن آنچه دیدارناپذیر است می‌تواند در جهانی از نمودها هویدا شود، به هیچ روی برای این عمل به اندازه‌ای که حواس ما برای برآمدنشان از پس جهان ادراک‌پذیر کفایت می‌کنند کافی نیست، و اشاره کردم که استعاره به شیوه خودش می‌تواند این نقصان را چاره‌کند. این چاره خطرهای خودش را دارد و هیچ‌گاه کاملاً هم کفایت نمی‌کند. خطر در بداهت قاطع و چشمگیری است که استعاره با توسل به بداهت بی‌چون و چرای تجربه حسی فراهم می‌آورد. بنابراین، استعاره‌ها ممکن است مورد استفاده عقل نظری قرار گیرند که به واقع نمی‌تواند از آن‌ها اجتناب کند، اما وقتی استعاره‌ها، چنان‌که گرایش آن‌هاست، خود را بر تعقل علمی تحمیل

می‌کنند، به منظور ایجاد و فراهم آوردن بداهت باورپذیر برای نظریه‌هایی که به‌واقع صرف فرضیه‌هایی هستند که باید بر اساس امور واقع اثبات یا رد شوند مورد استفاده و سوءاستفاده واقع می‌شوند. هانس بلومبرگ^۱ در کتاب خویش به نام الگوهای استعاره‌شناسی^۲ پاره‌ای از صنایع ادبی بسیار شایع، نظیر استعاره کوه یخ یا استعاره‌های گوناگون دریا، را طی قرون تاریخ تفکر غرب دنبال کرده و از این طریق کمایش در ضمن کارش، کشف کرده است که شبه‌علم‌های نوعاً مدرن تا چه اندازه باورپذیرشان را به بداهت ظاهری استعاره مدیونند که آن را به جای بداهت نابوده داده‌ها می‌نشانند. مثال نخستین او نظریه روانکاوی در باب آگاهی است که در آن آگاهی قلّه کوه یخی تلقی می‌شود - صرف نشانه‌ای از توده شناور ناخودآگاه که در زیر آن است.^(۹۰) این نظریه نه فقط هیچ‌گاه اثبات نشده است بلکه با معیار خودش نیز اثبات‌ناپذیر است: لحظه‌ای که پاره‌ای از ناخودآگاه به قلّه کوه یخ می‌رسد به خودآگاهی درآمده و همه خواص منشأ ادعاشده‌اش را از دست داده است. با این حال، بداهت استعاره کوه یخ به قدری چشمگیر است که این نظریه نه محتاج دلیل است نه احتیاج به اثبات دارد؛ اگر به ما گفته می‌شد که با نظرورزی‌هایی در باره چیزی ناشناخته سر و کار داریم - به همان صورت که قرن‌های گذشته تمثیل‌هایی را برای نظرورزی در باره خداوند به کار می‌بردند - کاربرد این استعاره را بی‌ایراد می‌دیدیم. یگانه مشکل این است که هرگونه نظرورزی‌ای از این دست ساختی ذهنی با خودش دارد که در نظم منظومه‌وارش هر داده‌ای می‌تواند جایگاه هرمنوتیکی خود را با انسجامی حتی متقن‌تر از انسجامی که نظریه علمی موفقی آن را فراهم می‌آورد پیدا کند، زیرا چون ساختی منحصرأ ذهنی است بی‌آن‌که نیازمند هیچ‌گونه تجربه واقعی باشد، ناگزیر نیست از پس استنایهای قاعده برآید.

این اعتقادی است و سوسه‌انگیز که تفکر استعاری وقتی که شبه‌علوم به

1. Haas Blumberg

2. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*

آن متوسل می‌شوند خطری بیش نیست و تفکر فلسفی، اگر مدعی حقیقتِ اثبات‌پذیر نباشد، در استفاده از استعاره‌های مقتضی، خطری تهدیدش نمی‌کند. متأسفانه چنین چیزی حقیقت ندارد. نظام‌های فکری فیلسوفان و متافیزیک‌شناسان بزرگ گذشته شباهت آزاردهنده‌ای به ساخت‌های ذهنی شبه‌علوم دارند، جز این که فیلسوفان بزرگ، برخلاف حالت از خود مطمئن برادران فروپایه‌ترشان، کمابیش یکصدا بر وجود چیزی «ناگفتنی» در پس کلمات مکتوب تأکید ورزیده‌اند، چیزی که آنان، وقتی می‌اندیشیدند و نمی‌نوشتند، به وضوح بسیار از آن باخبر بودند و با وجود این به گونه‌ای بود که از این که دقیقاً مشخص شود و به دیگران انتقال یابد تن می‌زد؛ در یک کلام، ایشان به تأکید می‌گفتند چیزی وجود دارد که تن به تبدلی نمی‌دهد که امکان نمود یافتن آن و جای گرفتنش در میان نمودهای جهان را فراهم می‌کند. در مقام واپس‌نگری، وسوسه می‌شویم که این اظهاراتِ همواره مکرر را به چشم تلاش‌هایی ببینیم برای این که به خواننده هشدار دهند با خطر خطایی مهلک در فهم مواجه است: آنچه پیش روی اوست افکار است نه معارف، نه فقرات قرص و محکمی از معرفت که، وقتی حاصل شدند، جهل را دفع کنند؛ دغدغه اصلی آنان، در مقام فیلسوف، اموری بود که از چنگ معرفت بشری می‌گریختند، گرچه از چنگ عقل بشری نگریخته بودند بلکه حتی مرتباً به آن رخ نشان داده بودند. و از آن‌جا که فیلسوفان در پیگیری این مسائل به ناگزیر کثیری از چیزها که به واقع شناختنی هستند، یعنی همه قوانین و اصل موضوع‌های تفکر درست و نظریه‌های گوناگون معرفت، را کشف کردند، خودشان در همان بدو امر تمایز بین تفکر و معرفت را از وضوح انداختند.

با این‌که افلاطون هنوز قائل به آن بود که آرخه (archè) حقیقی، آغاز و اصل فلسفه، حیرت^۱ است،^(۹۱) ارسطو در بندهای آغازین متافیزیک^(۹۲) همین

حیرت را صرف شگفت‌زدگی^۱ یا سردرگمی^۲ (aporein) تفسیر کرد. و اولین کسی هم بود که چنین تفسیری به دست داد. آدمیان به واسطه شگفت‌زدگی، از جهل خویش نسبت به چیزهایی که می‌توان شناخت خبردار می‌شوند. چیزهایی که از «اشیای دم‌دست» آغاز می‌شوند و سپس «از آن‌جا به چیزهای بزرگ‌تری نظیر خورشید و ماه و ستارگان و پیدایش همه کائنات» می‌رسند. به گفته ارسطو، آدمیان «فلسفه ورزیدند تا از جهل بگریزند»، و حیرت افلاطونی دیگر نه همچون یک اصل بلکه صرفاً همچون آغازی محسوب می‌شد: «همه آدمیان با حیرت آغاز می‌کنند... اما باید [کار را] با نقطه مقابل آن و با آنچه بهتر [از حیرت]^۳ است به پایان برند، مثل وقتی که می‌آموزند.»^(۹۳) بنابراین، ارسطو، به‌رغم آن‌که خود نیز در زمینه‌ای متفاوت از حقیقتی *aneu logou* حقیقتی که به گفت در نمی‌آید،^(۹۴) سخن می‌راند، همداستان با افلاطون نمی‌گفت که: از میان موضوعاتی که مرا دلمشغول خود می‌کنند هیچ چیز به شناخت در نمی‌آید، زیرا چیزی در نوشتار در باره آن‌ها وجود ندارد، و در آینده نیز هیچ چیز در نوشتار در باره آن‌ها وجود نخواهد داشت. کسانی که در باره این امور می‌نویسند شناختی نسبت به آن‌ها ندارند؛ حتی خودشان را هم نمی‌شناسند. زیرا راهی وجود ندارد که این امور را همچون امور دیگری که می‌توان آموخت به کلام درآوریم. بنابراین، هر کس که دارای قوه حقیقی تفکر (نوس) است و، از این رو، به عاجز کلمات علم دارد، هیچ‌گاه، خطر بیان افکار در قالب گفتار را پذیرا نخواهد شد، چه رسد به این‌که آن‌ها را در هیئت به انعطاف‌ناپذیری هیئت حروف مکتوب نقش زند.^(۹۵)

همین مضمون را، کمابیش با همین عبارات، در انتهای کل این روند بالنده می‌شنویم. از این قرار، نیچه، که بدون شک افلاطونی نیست، خطاب به

1. astonishment

2. puzzlement

۳. افزوده متن اصلی. - م.

دوستش اوربک^۱ می‌نویسد: «فلسفه من... دیگر قابل انتقال [به دیگران] نیست - لااقل به صورت چاپ‌شده»،^(۹۶) و در فراسوی خیر و شر می‌گوید: «وقتی بصیرت خویش را [به دیگران] انتقال می‌دهیم، به قدر کفایت به آن عشق نمی‌ورزیم».^(۹۷) هایدگر نیز، نه در باره نیچه بلکه در باره خودش، می‌نویسد: «حد درونی هر تفکری... این است که متفکر هیچ‌گاه آنچه را بیش از هر چیز از آن اوست نمی‌تواند بگوید... زیرا کلامی که تکلم می‌شود تعیین خویش را از آنچه ناگفتنی است دریافت می‌کند».^(۹۸) به این مطلب می‌توانیم اشاراتی چند از ویتگنشتاین را اضافه کنیم که پژوهش‌های فلسفی اش متمرکز بر امر ناگفتنی است در تلاشی بی‌وقفه برای گفتن این‌که «مطلب» چه «ممکن است باشد»: «نتایج فلسفه... از ورم‌هایی که فهم از برخورد سرش با حد و مرزهای زبان دچارشان شده است پرده برمی‌دارند» این ورم‌ها همان چیزهایی هستند که ما در این‌جا، «مغالطه‌های متافیزیکی» نامیده‌ایم؛ آن‌ها اموری هستند که باعث می‌شوند «ارزش این کشف را بینیم». اشاره‌ای دیگر از ویتگنشتاین: «مسائل فلسفی وقتی پیش می‌آیند که زبان به مرخصی می‌رود» (*wenn die Sprache feiert*). عبارت آلمانی دوپهلوست: هم می‌تواند به معنای «مرخصی رفتن» زبان باشد، یعنی این‌که زبان دست از کار می‌کشد، و هم می‌تواند به معنای «جشن گرفتن» باشد که در آن صورت جمله ویتگنشتاین بر چیزی دلالت خواهد داشت که تقریباً عکس دلالت اول آن است. باز هم اشاره‌ای از او: «فلسفه نبردی است با افسون‌شدگی فهم ما به دست زبان» البته مشکل این است که این نبرد را تنها با زبان می‌توان از نو به راه انداخت.^(۹۹)

برگردیم به افلاطون، چرا که، تا جایی که من می‌دانم، او یگانه فیلسوفی است که چیزی بیش از اظهارنظرهای پراکنده در باره این موضوع، برایمان به

جا گذاشته است. هسته استدلالی که در نامه هفتم افلاطون آمده است علیه گفتار نیست بلکه علیه نوشتار است؛ این استدلال ایرادهایی را که پیش‌تر در فایدروس علیه نوشتار آمده بود به شکلی مختصر تکرار می‌کند. اول از همه این که نوشتار «تخم فراموشی می‌کارد»؛ آدمی به اتکای کلام مکتوب «دیگر حافظه‌اش را به کار نمی‌اندازد». دوم، «سکوت شاهانه» کلام مکتوب است؛ کلام مکتوب نه می‌تواند خود را شرح کند و نه قادر است به پرسش‌ها پاسخ دهد. سوم این که کلام مکتوب نمی‌تواند مخاطبانش را انتخاب کند، به دست نامحرمان می‌افتد و «هر جایی می‌شود»؛ مورد بدرفتاری و استفاده نادرست قرار می‌گیرد و نمی‌تواند از خودش دفاع کند؛ حداکثر چیزی که می‌توانیم در باره‌اش بگوییم این است که آن را «سرگرمی» ای بی‌ضرر بنامیم، گردآورنده «مخزنی از نشاط‌آفرینی... در برابر روز و روزگاری که سن فراموشی از راه می‌رسد» یا محملی برای «تفریح به همان صورتی که دیگران با مجالس باده‌نوشی و امثال آن‌ها خود را سرگرم می‌کنند». (۱۰۰) اما افلاطون در نامه هفتم از این فراتر می‌رود؛ او از *agrapha dogmata* [عقاید نانوشته] خویش، که به واسطه اشاره‌ای از ارسطو از آن‌ها خبر داریم، (۱۰۱) سخن به میان نمی‌آورد، اما تلویحاً آن‌ها را نیز حاشا می‌کند وقتی که به تصریح می‌گوید: «این چیزها را نمی‌توان مثل چیزهای دیگری که می‌آموزیم به قالب کلمات درآورد».

چنین چیزی به‌راستی زمین تا آسمان فرق دارد با آنچه در مکالمه‌های افلاطون می‌خوانیم (هر چند دلیلی ندارد که اعتقاد پیدا کنیم نامه هفتم جعلی است). از این قرار، در دوشمرد در باره «هماندی‌ها»ی میان امور دیدارپذیر و امور دیدارناپذیر می‌خوانیم:

برای آن موجودات واقعی همانندهایی که حواس می‌توانند دریابند در طبیعت موجود است... به طوری که وقتی جوئیای شرحی در باره این موجودات می‌شویم به هیچ روی به زحمت نمی‌اقتیم - می‌توان به‌سادگی

همانند محسوس را نشان داد و از هر گونه شرح از طریق کلمات، صرف‌نظر کرد. اما والاترین و مهم‌ترین دسته موجودات، همانندهای دیدارپذیر متناظری ندارند... در این موارد برای فرو نشانیدن عطش ذهن جوینده نمی‌توان به هیچ چیز دیدارپذیری اشارت کرد... بنابراین، باید خود را تعلیم دهیم تا هر چیز موجودی را... در قالب کلمات شرح دهیم. زیرا موجوداتی را که تجسم دیدارپذیری ندارند، موجوداتی را که اعلی‌درجه ارزش و اهمیت را دارند، تنها در سخن (logos) می‌توان نمایاند و با هیچ وسیله دیگری به فهم در نمی‌آیند. (۱۰۲)

افلاطون در قایدروس^(۱۰۳) کلام مکتوب را با کلام ملفوظ آن‌چنان که در «فن گفتگو در باره چیزها» (technē dialektikē) به کار می‌رود، با «سخن زنده»، سخن اصیل که گفتار مکتوب را کمایش می‌توان تصویری از آن نامید، مقابل می‌گذارد. هنر سخن زنده از آن رو ستایش می‌شود که می‌داند چگونه مخاطبانش را برگزیند؛ این سخن، سترون (akarpoi) نیست زیرا نطفه‌ای در خود دارد که از آن، logoi - کلمات و استدلال‌های - گوناگون در مخاطبان گوناگون می‌بالند، به گونه‌ای که این نطفه می‌تواند فناپذیر شود. اما اگر در تفکر به این گفتگو با خوشتن مشغول می‌شویم، چنان است که گویی «کلماتی را در نفسمان می‌نگاریم»؛ در چنین مواقعی، «نفس ما همچون کتابی است»، اما کتابی که دیگر حاوی کلمه‌ای نیست.^(۱۰۴) از پی نویسنده، صنعتگر دومی به هنگام اندیشیدن ما وارد می‌شود و او یک «نقاش» است، که آن تصاویری را که متناظر با کلمات مکتوبند در نفس ما ترسیم می‌کند. «این امر هنگامی روی می‌دهد که این باورها و اظهارات ملفوظ را از نظر یا از هر ادراک دیگری دور کرده‌ایم، به طوری که اکنون تصاویر آنچه را ابتدا به آن باور آورده‌ایم و در باره‌اش حرف زده‌ایم به نحوی از انحا می‌بینیم.»^(۱۰۵)

افلاطون در نامه هفتم به اختصار می‌گوید که چگونه ممکن است این تبدیل دوگانه به هر صورت پیش آید، چگونه است که ادراک حسی ما می‌تواند

موضوع گفتگو قرار گیرد و این گفتگو (dialegesthai) به چه ترتیب سپس مبدل به تصویری می‌شود که فقط برای نفس دیدارپذیر است. ما برای آنچه می‌بینیم نام‌هایی داریم، مثلاً نام «دایره» برای چیزی که گرد است؛ این نام را می‌توان در سخن (logos) در قالب جملاتی «مرکب از نام‌ها و فعل‌ها» شرح داد، و [از این قرار] می‌گوییم که دایره عبارت است از «چیزی [با شکلی] که فاصله مرکز آن از همه نقاط پیرامونش یکسان است». این جملات می‌توانند منجر شوند به ساختن دایره‌ها، ساختن تصاویری (eidolon) که می‌شود آن‌ها را «ترسیم کرد و پاک کرد، ایجاد کرد و نابود ساخت»، روندهایی که البته بر خود دایره از آن حیث که دایره است - دایره‌ای که غیر از همه این دایره‌هاست - تأثیر نمی‌گذارند. معرفت و قوه فکر (نوس) ذات دایره، یعنی آنچه را میان همه دایره‌ها مشترک است، به چنگ می‌آورند، [به عبارت دیگر] چیزی که «نه در اصوات [سخن] است نه در اشکال اجسام، بلکه در نفس است»، و روشن است که این دایره «غیر از دایره واقعی است»، که ابتدا در طبیعت با چشم سر ادراک می‌شود، و نیز غیر از دایره‌هایی است که مطابق شرح و توضیح زبانی ترسیم می‌شوند. این دایره واقع در نفس را قوه فکر (نوس) ادراک می‌کند، که «از حیث قرابت و شباهت، نزدیک‌ترین است به آن». و صرف همین شهود درونی را می‌توان حقیقت نامید. (۱۰۶)

این نوع بدیهی و نمایان حقیقت، که بر اساس مُدَرَکَاتِ دیدِ جسمانی ما تعبیر شده است، به راهنمایی (diagōge) کلمات در dialegesthai حاصل می‌شود، در رشته بحثی فکر که ممکن است خاموش باشد یا بین آموزگار و آموزنده به زبان درآید، رشته‌ای از فکر که «بالا می‌رود و پایین می‌آید»، و «آنچه را صادق است و آنچه را کاذب است» می‌کاود. اما حاصل کار، از آن رو که قرار است شهود باشد نه نتیجه [استنتاج] به طور ناگهانی بعد از پرسش‌ها

و پاسخ‌هایی که دیرزمانی جریان دارند به دست می‌آید: «هنگامی که بارقه‌ای از بصیرت^۱ (phronēsis) به چیزی می‌درخشد، و ذهن... غرق در نور می‌شود.»^(۱۰۷) خود این حقیقت و رای کلام است؛ نام‌ها، که روند تفکر از آن‌ها آغاز می‌شود، قابل اتکا نیستند - هیچ چیز مانع از آن نیست که چیزهایی که اکنون گرد نامیده می‌شوند راست نامیده شوند و چیزهایی که اکنون راست نامیده می‌شوند گرد خوانده شوند.^(۱۰۸) - و کلمات، گفتار مستدل سخن که در پی شرح و توضیح است، «عاجز»ند. آن‌ها چیزی بیش از «راهنمای خرد» فراهم نمی‌آورند «برای برافروختن نور در نفس آن‌چنان که از جرقه‌ای ناگهانی، جرقه‌ای که، وقتی ایجاد شد، به خود باقی می‌ماند.»^(۱۰۹)

نقل مفصل این چند صفحه از نامه هفتم به این دلیل بوده است که آن‌ها شناختی از ناسازگاری ممکن میان شهود - استعارهٔ رهنمون و اصلی برای حقیقت فلسفی - و سخن - رسانه‌ای که تفکر خود را در آن آشکار می‌سازد - فراهم می‌آورند، شناختی که در غیر این صورت در دسترس نمی‌بود: اولی همواره کثرتی همزمان را در اختیار ما می‌گذارد، حال آن‌که دومی بالضروره خود را در رشته‌ای از کلمات و جملات عیان می‌دارد. این که سخن صرف وسیله‌ای برای شهود است حتی به نزد افلاطون بدیهی بود و در سرتاسر تاریخ فلسفه نیز بدیهی ماند. از این قرار، کانت همچنان می‌گوید: «wor auf alles Denken als Mittel abzweckt» [هر تفکری وسیله‌ای برای رسیدن به شهود است]^(۱۱۰) و این هم سخن هایدگر: «dialegethai» در خودش گرایشی به سوی «noein»، به سوی نوعی دیدن دارد... فاقد وسیلهٔ مناسب «theōrein» [نظاره] خویش است... معنای اساسی دیالکتیک افلاطون این است که گرایش به نوعی دیدن، گرایش به نوعی عیان داشتن، دارد؛ این است که شهود اصیل از طریق گفتارها را تمهید می‌کند... لوگوس بسته و پیوسته دیدن

می ماند: اگر سخن خود را از بدهتِ داده شده در شهود جدا سازد، به هیئت بیهوده گویی که مانع دیدن است تباه می شود. legcin در دیدن، horan ریشه دارد.^(۱۱۱)

تفسیر هایدگر مؤید به قطعه‌ای در فیلبوس^(۱۱۲) افلاطون است که در آن گفتگوی درونی من با خویشتن بار دیگر ذکر می شود اما اکنون در ابتدایی ترین سطحش از آن سخن به میان می آید: کسی چیزی را در دوردست می بیند و، از آن جا که اتفاقاً تنهاست، از خودش می پرسد: آن جا چه چیزی دیده می شود؟ او به پرسش خودش پاسخ می دهد: آن چیز کسی است. اگر او کسی را همراه داشت، آنچه را با خودش گفت به سخن واقعی در می آورد و با همراهش در میان می گذاشت و همان اندیشه‌ها را به شکلی قابل شنیدن اظهار می کرد... حال آن که اگر تنها باشد، همچنان با خودش به همان چیز می اندیشد. در این جا حقیقت، بدهتِ دیده شده است و سخن گفتن، و نیز تفکر، به میزانی اصیل است که بدهتِ دیده شده را دنبال می کند و با ترجمه آن به کلمات آن را از آن خود می سازد؛ زمانی که این سخن از بدهتِ دیده شده جدا می شود، نظیر وقتی که عقاید یا اندیشه‌های دیگران تکرار می شوند، دچار همان بی‌اصالتی ای می گردد که به نزد افلاطون مشخصه تصویر در قیاس با اصل است.

یکی از مختصات بارز حواس ما این است که آن‌ها را نمی توان به یکدیگر برگرداند [یا ترجمه کرد] - صدا را نمی شود دید، تصویر را نمی توان شنید، و به همین ترتیب الی آخر - هر چند که حس مشترک همه آن‌ها را به هم پیوسته می دارد، حسی که به صرف همین دلیل برتر از همه آن‌هاست. قبلاً از آکویناس در این باره نقل قولی کردم: «یگانه قوه‌ای [که] تا همه متعلقات [یا موضوعات] حواس پنجگانه دامن می گسترند [حس مشترک است]»^(۱۱۳) زبان، که متناظر یا تابع حس مشترک است، به عین، اسم مشترک [یا عام] آن را می دهد؛ این اشتراک نه فقط عامل تعیین کننده برای انتقال [یا هم‌رسانی] بین

سوژه‌هاست - همان عین به ادراک اشخاص مختلف در می‌آید و میان آن‌ها مشترک است - بلکه به کار تشخیص داده‌ای که به شکلی کاملاً متفاوت بر هر کدام از حواس پنجگانه نمودار می‌شود نیز می‌آید: سخت یا نرم وقتی که آن را لمس می‌کنم، شیرین یا تلخ وقتی که آن را می‌چشم، روشن یا تیره وقتی که آن را می‌بینم، و دارای صداهای متفاوت وقتی که آن را می‌شنوم. هیچ کدام از این احساس‌ها را نمی‌توان آن طور که باید و شاید در قالب کلمات به وصف کشید. حواس شناختی ما، دیدن و شنیدن، چندان بیش از حواس فروتر بویایی، چشایی و لامسه با کلمات قرابت ندارند. چیزی بویی چون بوی گل سرخ می‌دهد، طعمی چون طعم سوپ نخودفرنگی دارد، چون مخمل احساس می‌شود، یعنی تا جایی که ما می‌توانیم پیش برویم. «گل سرخ گل سرخ است و بس»^۱

همه این‌ها البته فقط تعبیر دیگری است از این که حقیقت، که در سنت متافیزیکی برحسب استعاره دیدن درک می‌شود، بنا به تعریف ناگفتنی است. ما از روی سنت یهودی می‌دانیم که اگر استعاره رهنمون و اصلی به جای دیدن، شنیدن باشد (که از بسیاری جهات، به موجب توانایی اش در دنبال کردن توالی‌ها، نسبت به دیدن قرابت بیش‌تری با تفکر دارد)، چه بر سر حقیقت می‌آید. خدای دین یهود به شنیدار در می‌آید اما به دیدار در نمی‌آید، و بنابراین، حقیقت دیدارناپذیر می‌شود. «از بهر خویش هیچ بتی یا تمثالی از هیچ چیزی که آن بالا در آسمان یا این پایین در زمین است مساز.» دیدارناپذیری حقیقت در دین یهود همان‌قدر اصل موضوع^۱ است که ناگفتنی بودن آن در فلسفه یونانی، فلسفه‌ای که همه فلسفه‌های بعدی مفروضات اصل موضوعی خود را از آن برگرفتند. و با این که حقیقت، اگر برحسب شنیدن فهم شود، اطاعت را اقتضا می‌کند، حقیقتی که برحسب دیدن درک می‌شود مبتنی بر همان بداهت

۱. گفته‌ای مشهور از گرنرود استاین ناظر به این معنا که چیزها همانند که هستند - م.

ذاتی نیرومندی است که وادارمان می‌کند این‌همانی این یا آن عین را زمانی که پیش چشم ماست تصدیق کنیم. متافیزیک، آن «علم مهیبی» که «به موجود بماهو موجود نظر می‌کند» (epistēmē hē theōrei to on hē on)^(۱۱۴) می‌توانست حقیقتی را کشف کند که «آدمیان را با نیروی ضرورت وامی‌دارد» (hyp' autēs tēs alētheias anagkazomenoi)^(۱۱۵) زیرا بر همان نفوذناپذیری در برابر تناقض تکیه داشت که ما از روی تجربه‌های بینایی با آن به خوبی آشنایم. چرا که هیچ گفتاری، اعم از گفتار دیالکتیکی به معنای سقراطی-افلاطونی، یا گفتار منطقی که قواعد تثبیت‌شده را برای اخذ نتایج از مقدمات پذیرفته‌شده به کار می‌برد، یا گفتار خطابی-اقناعی، هرگز نمی‌تواند به پای قطعیت محض، بی‌چون و چرا و تردیدناپذیر بداهت دیدارپذیر برسد. «آنچه آن‌جا دیده می‌شود چیست؟ کسی است.» این صورت کامل *adequatio rei et intellectus*^(۱۱۶) [مطابقت شیء و فکر]، «انطباق معرفت با موضوع آن»، است، که حتی به نزدکانت هم هنوز تعریف قطعی حقیقت بود. با این حال، کانت می‌دانست که برای این حقیقت «نمی‌توان معیاری عام طلب کرد. چنین معیاری... با خود در تناقض می‌بوده»:^(۱۱۷) حقیقت در مقام بداهت ذاتی نیازمند هیچ معیاری نیست؛ خودش معیار، یا داور نهایی، هر چیزی است که آن‌گاه ممکن است از پی آید. بنابراین، هایدگر، در بحث از مفهوم سستی حقیقت در هستی و زمان، آن را به این شکل توضیح می‌دهد: «فرض کنیم کسی که پشت به دیوار دارد این حکم حقیقی را بیان کند که 'تابلوی روی دیوار کج است.' این حکم وقتی اثبات می‌شود که گوینده برمی‌گردد و تابلوی کج آویخته روی دیوار را ادراک می‌کند.»^(۱۱۸)

مشکلاتی را که «علم مهیب» متافیزیک از زمان شکل‌گیری‌اش به بار آورده است می‌توان به تمامی در تنش طبیعی بین تئوریا و لوگوس، بین دیدن و تعقل با کلمات، خلاصه کرد - خواه این تعقل به شکل «دیالکتیک» (dia-legesthai) باشد، خواه، برعکس، به شکل قیاس‌صوری

(syl-logizesthai) باشد، به عبارت دیگر، خواه چیزها، مخصوصاً عقاید، را به وسیله کلمات تکه‌تکه کند خواه آن‌ها را در گفتاری گرد هم آورد که محتوای آن از حیث حقیقی بودن یا ناحقیقی بودن، مبتنی بر مقدمه اولیه‌ای است که از طریق شهود، از طریق نوس، به ادراک درمی‌آید که خود در معرض خطا قرار ندارد زیرا meta logou، مابعد سخن، نیست.^(۱۱۹) اگر فلسفه مادر علوم باشد، خودش علم سرآغازها و مبادی علم، خودش علم archai است؛ و این archai را، که سپس موضوع متافیزیک ارسطویی می‌شوند، دیگر نمی‌توان [از چیز دیگری] استنتاج کرد؛ آن‌ها در شهودی که بداهت ذاتی دارد به ذهن داده می‌شوند.

چیزی که بینایی را درخور آن ساخت که استعاره رهنمون و اصلی در فلسفه شود - و، در کنار بینایی، شهود را درخور این که کمال مطلوب حقیقت به شمار آید - صرف «شریف بودن» این حس که شناختی‌ترین حواس ماست نبود، بلکه خود این اندیشه آغازین بود که معناجویی فیلسوف با معرفت‌جویی دانشمند یکی است. در این جا ارزنده است که تغییر جهت غربی را یادآوری کنیم که ارسطو، در فصل اول متافیزیک، در این گزاره افلاطون ایجاد کرد که thaumazein، حیرت، آغاز و اصل فلسفه است. اما یکی انگاشتن حقیقت با معنا البته از آن هم پیش‌تر صورت گرفت. زیرا معرفت از طریق جستن آنچه عادت کرده‌ایم حقیقت بنامیم دست می‌دهد، و شکل اعلی و نهایی حقیقت شناختی به‌واقع شهود است. هر معرفتی از پژوهش در نمودها آن‌چنان که به حواس ما داده می‌شوند آغاز می‌گردد، و اگر دانشمند سپس بخواهد ادامه دهد و علل معلول‌های دیدارپذیر را دریابد، غایت قصوای او به نمود درآوردن هر آن چیزی است که ممکن است در پس سطوح محض نهان باشد. این مطلب حتی در مورد پیچیده‌ترین ابزارهای مکانیکی هم صدق می‌کند، ابزارهایی که برای به چنگ آوردن آنچه از چشم غیر مسلح پنهان است طراحی و ساخته می‌شوند. در تحلیل نهایی، تأیید هر

کدام از نظریه‌های دانشمند از طریق بداهت حسی صورت می‌گیرد - درست به همان وجه که در الگوی ساده‌بینانه‌ای که من از هایدگر گرفتم جاری است. تنش بین دیدن و سخن که به آن اشاره کردم در این جا وارد نمی‌شود؛ در این سطح، چنان که در مثال نقل شده، سخن به قدر کافی دیدن را ترجمه می‌کند (اگر محتوای تابلو، و نه صرف وضعیت آن روی دیوار، می‌بایست با کلمات بیان شود، اوضاع فرق می‌کرد). خود این واقعیت که نمادهای ریاضی می‌توانند به جای کلمات واقعی بنشینند و حتی بیش از کلمات واقعی بیانگر پدیدارهای نهفته‌ای باشند که به زور ابزارها، به عبارتی، برخلاف میل خودشان به نمود در می‌آیند کارآیی برتر استعاره‌های بینایی را در عیان کردن هر آنچه نیازمند سخن در مقام نوعی رساننده نیست به اثبات می‌رساند.

با این حال، تفکر، برخلاف فعالیت‌های شناختی که ممکن است از تفکر به صورت یکی از ابزارهایشان استفاده کنند، حاجت به سخن دارد آن هم نه فقط برای این که به کلام درآید و عیان شود بلکه اصلاً برای آن که به کار افتد. و از آن جا که سخن در زنجیره‌هایی از جملات به فعل در می‌آید، هرگز امکان ندارد که غایت تفکر نوعی شهود باشد؛ همچنین، ممکن نیست که از طریق نمونه‌ای از بداهت ذاتی که در تأمل خاموشانه نگریسته شده است تأیید شود. اگر تفکر، به راهنمایی استعاره دیرینه بینایی و با فهم نادرست از خودش و نقشی که دارد، از فعالیتش انتظار «حقیقت» داشته باشد، این حقیقت نه تنها بنا به تعریف ناگفتنی است؛ [بلکه] «همچون کودکانی که می‌کوشند دود را به چنگ بگیرند، فیلسوفان غالباً مشاهده می‌کنند که چیزی که می‌خواهند به چنگ آورند از برابرشان می‌گریزد» - برگسون، واپسین فیلسوفی که باوری استوار به «شهود» داشت، آنچه را به واقع برای متفکران این مکتب پیش می‌آید به شکلی بس درست [این گونه] توصیف کرد.^(۱۲۰) دلیل این «ناکامی» صرفاً این است که هر آنچه در قالب کلمات بیان می‌شود هیچ گاه نمی‌تواند به ثبات آنچه موضوع تأمل محض است برسد. در قیاس با موضوع تأمل، معنا،

که به گفت و گفتگو درمی‌آید، لغزنده است! اگر فیلسوف بخواهد آن را ببیند و به چنگ آورد، «از کف می‌لغزد».^(۱۲۱)

از برگسون به این سو، کاربرد استعارهٔ بینایی در فلسفه رو به کاستی بوده است، و این مایهٔ تعجب نیست، زیرا محل تأکید و کانون علاقه به کلی از تأمل به سخن، از نوس به لوگوس، منتقل شده است. با این تغییر مسیر، معیار حقیقت از مطابقت معرفت با موضوعش – *adequatio rei et intellectus* [مطابقت شیء و فکر] که مماثل با مطابقت دیدن با آنچه دیده می‌شود درک می‌شد – به صرف صورت تفکر تغییر یافته است که قاعدهٔ اصلی‌اش اصل موضوع عدم تناقض، سازگار بودن با خود، است، یعنی به چیزی که کانت هنوز آن را «ملاک» صرفاً «سلبی حقیقت» می‌دانست. «فراسوی سپهر معرفت تحلیلی، این ملاک، در مقام ملاکی کافی برای حقیقت، حجیت و حیطهٔ کاربردی ندارد».^(۱۲۲) در آن معدود فیلسوفان امروز که هنوز، هر قدر هم خفیف و توأم با تردید، به مفروضات سستی متافیزیک چسبیده‌اند، یعنی در هایدگر و والتر بنیامین، استعارهٔ دیرینهٔ بینایی به کلی محو نشده است بلکه می‌توان گفت آب رفته است: نزد بنیامین، حقیقت «می‌لغزد و از نظر دور می‌شود» (*huscht vorüber*)؛ نزد هایدگر، لحظهٔ روشن‌شدگی به منزلهٔ «آذرخش» (*Blitz*) درک می‌شود، و سرانجام جای خود را به استعاره‌ای کاملاً متفاوت می‌دهد: *das Geläut der Stille* «زنگ سکوت». در چارچوب سنت، استعارهٔ اخیر بیش‌ترین قرابت را با روشن‌شدگی‌ای دارد که در تأمل خاموش دست می‌دهد. زیرا به‌رغم این که در این جا استعارهٔ منظور شده برای غایت و اوج روند تفکر از حس شنوایی مأخوذ است، این استعاره کم‌ترین تناظری با گوش سپردن به زنجیره‌ای شمرده از صداها، مثل وقتی که نغمه‌ای را می‌شنویم، ندارد، بلکه بار دیگر تناظر دارد با حال ذهنی ساکنِ دریافت‌کنندگی^۱ محض. و چون

تفکر، گفتگوی خاموش من با خویش، فعالیت محض ذهن است همراه با سکون کامل بدن - هیچ گاه به اندازه زمانی که عملی انجام نمی‌دهم اهل عمل نیستم^۱ (کاتو) - مشکلات ناشی از استعاره‌های برگرفته از حس شنوایی به اندازه مشکلاتی که مولود استعاره‌بینایی است بزرگ خواهد بود. (برگسون، که همچنان به استعاره شهود برای کمال مطلوب حقیقت، سخت پابند است، از «سرشت ذاتاً فعالانه شهود متافیزیکی که تقریباً می‌توانم بگویم خشن نیز هست» سخن می‌گوید بدون این که از تناقض بین سکون تأمل و هر فعالیتی، چه رسد به فعالیتی خشن، باخبر باشد.)^(۱۳۳) و ارسطو «energeia - فعالیت [یا فعلیت]^۲ - فلسفی» را «فعالیت کامل و بدون مانع و رادعی» می‌خواند «که [به همین دلیل]^۳ خوش‌ترین همه خوشی‌ها را در خود دارد»:

Alla mèn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste on eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē.^(۱۳۴)

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که در این جا مشکل اصلی این است که برای خود تفکر - که زیانش کاملاً استعاری است و چارچوب مفهومی اش کاملاً وابسته به موهبت استعاره است که شکاف بین امر دیدارپذیر و امر دیدارناپذیر، بین جهان نمودها و من اندیشنده را پر می‌کند - استعاره‌ای وجود ندارد که بتواند به شکلی باورپذیر این فعالیت خاص ذهن را روشن سازد، فعالیتی که در آن چیزی دیدارناپذیر در درون ما با چیزهای دیدارناپذیر جهان سر و کار دارد. همه استعاره‌های مأخوذ از حواس ما را گرفتار مشکلاتی می‌کنند آن هم به صرف این دلیل که همه حواس ما ذاتاً جنبه شناختی دارند و، بنابراین، اگر به منزله فعالیت درک شوند، غایتی بیرون از

۱. آرت در این جا (و نیز در انتهای همین جند) برخلاف آغاز کتاب، جمله معروف کاتو را با ضمیر لول شخص مفرد آورده است. - م.

2. activity

۳. افزوده متن اصلی. - م.

خودشان دارند؛ آن‌ها *energeia*، غایتی فی‌نفسه، نیستند، بلکه وسایلی هستند که ما را قادر می‌سازند جهان را بشناسیم و به آن پردازیم.

تفکر خارج از دستور و نابه‌روال است زیرا معناجویی نتیجه‌ای نهایی به بار نمی‌آورد که بیش از خود این فعالیت بیاید و بعد از آن که این فعالیت به پایان می‌رسد معنا دهد. به عبارت دیگر، سُروری که ارسطو از آن سخن می‌گوید، گرچه بر من اندیشنده عیان است، بنا به تعریف ناگفتنی است. یگانه استعاره‌ای که می‌توان برای حیات ذهن متصور شد احساس زنده بودن است. بدون دم حیات بدن انسان جدی‌یش نیست؛ بدون تفکر هم ذهن انسان مرده است. این در واقع استعاره‌ای است که ارسطو در فصل مشهور هفتم از دفتر لامبدای متافیزیک خویش آزمود: «فعالیت تفکر [*energeia*] غایتش را در خودش دارد»^۱ حیات است. «^(۱۲۵) قانون ذاتی آن - که فقط خدایی می‌تواند آن را تا ابد تاب آورد و آدمی فقط هر از گاهی تاب آن را دارد، که در آن هنگام هم خدای گونه است - حرکت بی‌انقطاع است که حرکت در دایره‌ای است»،^(۱۲۶) یعنی یگانه حرکتی که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد یا منجر به محصولی نهایی نمی‌شود. عجیب این‌که همین اندیشهٔ غریب که روند اصیل تفکر، یعنی *noësis noëseōs* [فکری که به خود فکر می‌کند]، چرخشی دایره‌ای دارد - باشکوه‌ترین توجیه استدلال دوری در فلسفه - هیچ‌گاه فیلسوفان یا مفسران ارسطو را نگران نکرده است، شاید تا حدی به دلیل ترجمه‌های نادرست مکرر نوس و ثوریا به صورت «معرفت»، که همواره به غایتی می‌رسد و نتیجه‌ای نهایی به بار می‌آورد.^(۱۲۷) اگر تفکر فعالیتی شناختی می‌بود، به ناگزیر حرکتی مستقیم می‌داشت که از جستجوی موضوعش آغاز و به شناخت آن ختم می‌شد. حرکت دایره‌ای ارسطو، به اتفاق استعارهٔ حیات، از معناجستی حکایت دارد که نزد انسان در مقام موجودی اندیشنده، ملازم با حیات است

و فقط در مرگ به انتها می‌رسد. حرکت دایره‌ای استعاره‌ای است برگرفته از روند زندگی که آن نیز، اگرچه از تولد به مرگ می‌رسد، مادام که آدمی زنده است بر دوایری به گردش است. همین تجربه ساده من اندیشنده آن قدر جالب بوده که باعث شود مفهوم حرکت دایره‌ای را متفکران دیگری هم تکرار کنند، هر چند که تناقض آشکار دارد با مفروضات ستیشان مبنی بر این که حقیقت حاصل تفکر است و چیزی تحت عنوان «شناخت نظری»^(۱۲۸) هگل وجود دارد. هگل، بدون این که هیچ اشاره‌ای به ارسطو کند، می‌گوید: «فلسفه دایره‌ای تشکیل می‌دهد... زنجیره‌ای است که پا در هوا نیست؛ چیزی نیست که از هیچ آغاز شود؛ برعکس، دایره وار به خود باز می‌گردد (تأکید در متن اصلی نیست).»^(۱۲۹) همین اندیشه را در انتهای «متافیزیک چیست؟» هایدگر نیز می‌بینیم که در آنجا «پرسش اساسی متافیزیک» را چنین تعریف می‌کند: «چرا اصلاً چیزی هست به جای آن که هیچ چیز نباشد؟» - پرسشی که از جهتی اولین پرسش تفکر است اما در عین حال آن فکری است که تفکر «همواره باید به آن بازگردد.»^(۱۳۰)

با این همه، این استعاره‌ها، به رغم تناظرشان با شیوه نظری و غیرشناختی تفکر و وفادار ماندنشان به تجربه‌های اساسی من اندیشنده، چون به قابلیت شناختی‌ای مربوط نمی‌شوند به شکل غریبی تهی می‌مانند، و خود ارسطو هم در هیچ جای دیگری آن‌ها را به کار نمی‌برد - مگر وقتی که می‌گوید زنده بودن، *energein* است، یعنی فعال بودن به خاطر خود آن.^(۱۳۱) به علاوه، روشن است که این استعاره به این پرسش اجتناب‌ناپذیر که چرا تفکر می‌کنیم پاسخ نمی‌دهد، زیرا برای این پرسش که چرا زندگی می‌کنیم، پاسخی وجود ندارد. در پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین بازی فکری جالبی هست که می‌تواند در توضیح این مشکل کمکمان کند (این کتاب اثری است که نگارش آن بعد از زمانی بود که او خود را متقاعد کرد که تلاش پیش‌ترش در رساله [منطقی - فلسفی]

برای فهم زبان، و بنابراین اندیشه، به صورت «تصویری از واقعیت»، قابل دفاع نیست: «گزاره تصویری از واقعیت است. گزاره الگویی از واقعیت است آن‌چنان‌که ما آن را در می‌یابیم»^(۱۳۲). و تنگنستاین می‌پرسد: «آدمی برای چه تفکر می‌کند؟... آیا از آن رو تفکر می‌کند که دریافته است تفکر مؤثر واقع می‌شود؟ - از آن رو که تفکر را سودمند یافته است؟» این مثل آن است که بپرسیم «آیا از آن رو بچه‌هایش را بزرگ می‌کند که دریافته است این کار مؤثر واقع می‌شود؟» با این حال، باید اذعان کرد که «ما گاهی از آن رو تفکر می‌کنیم که دریافته‌ایم این کار مؤثر واقع می‌شود»، و تنگنستاین با تأکیدی که کرده است این را می‌رساند که فقط «گاهی» چنین است. بنابراین، «چگونه می‌توانیم دریابیم که آدمی چرا تفکر می‌کند؟» و سپس پاسخ می‌دهد: «غالباً چنین است که تنها اگر پرسش 'چرا؟' را فرو بگذاریم، از امور واقع مهم خیردار می‌شویم؛ و آن‌گاه این امور واقع در جریان پژوهش‌هایمان ما را به پاسخی می‌رسانند.»^(۱۳۳) در تلاشی عامدانه برای فرو گذاشتن پرسش «چرا تفکر می‌کنیم؟» است که به سراغ پرسشی دیگر می‌روم: «چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد؟»

یادداشت‌ها

1. *De Veritate*, qu. XXII, art. 12.
2. *Critique of Pure Reason*, B17L-B174.
3. *Critique of Judgment*, trans. J. H. Bernard, New York, 1951, Introduction, IV.
4. *Science of Logic*, Preface to the Second Edition.
5. *Philosophy of Right*, Preface.
6. Frag. 108.
7. Thucydides, II, 43.
8. *Critique of Pure Reason*, B400.
9. *Ibid.*, B275.

Ernst Stadler, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971, p. 195.

۱۱. بنگرید به توصیف عالی چنین رؤیایی از «تئوئی کامل» در کتاب کانت:

Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime, trans. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 48-49.

12. *Critique of Pure Reason*, B157.

مقایسه کنید با فصل اول کتاب حاضر، صص ۶۹-۷۳.

13. *Ibid.*, B158a.

14. "Anthropologie," no. 28, *Werke*, vol. VI, P. 466.

15. *The Trinity*, bk. XI, chap. 3. English translation: *Fathers of the Church series*, Washington, D.C., 1963, vol. 45.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, chap. 8.

18. *Ibid.*, chap. 10.

19. *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, New Haven, 1959, p. 12.

20. "Discours aux Chirurgiens," in *Variété*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.

21. *Phaedo*, 64.

22. Diogenes Laertius, VII, 2.

23. *Sämmtliche Werke*, Leipzig, n.d., "Ueber den Tod," vol. II, p. 1240.

24. *Phaedo*, 64-67.

25. Cf. Valéry, *op. cit.*, *loc. cit.*

۲۶. بنگرید به تحلیل ان. ای. گرینبرگ:

"Socrates' Choice in the *Cratylus*," in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, no. 1, 1965.

27. Heraclitus, frags. 104, 29.

28. *Republic*, 494a and 496d.

29. *Ibid.*, 496a ff. Cornford, *The Republic of Plato*, pp. 203-204.

30. *Philebus*, 62b.

31. *Laws*, 935:

در منازعات، «همه عادت دارند به خود اجازه دهند که خصم خویش را به تمسخر بگیرند.» «ناسزا گفتن بدون تقدم به تمسخر» محال است. بنابراین، «همه نویسندگان کمدی یا سرودهای دوهجایی ضرب‌انجام (zambic) یا غنائی مطلقاً منع خواهند شد. از این که هیچ یک از شهروندان را به تمسخر بگیرند.» و اگر از این دستور سربیشند،

لذت‌کشور تبعید خواهند شد. با این حال، برای آگاهی از قطعانی در جمهوری که در آنها ترس از نمایشنامه‌های تمسخرآمیز تقریباً هیچ نقشی ندارد بنگرید به ۳۹۴ به بعد و ۶۰۶ به بعد.

32. *Theaetetus*, 174a-d.

33. "Träume eines Geistessehers," *Worte*, vol. I, p. 951.

34. *Phaedo*, 64.

35. *Ibid.*, 66.

36. *Ibid.*, 65.

37. *Protreptikos*, B43, ed. Ingemar Düring, Frankfurt, 1969.

38. *Ibid.*, B110.

39. *Republic*, 500c.

40. Letter of March 1638, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 780.

۴۱. یادداشت ویراستار: توانستیم منبع این ارجاع را پیدا کنیم.

42. *Akademie Ausgabe*, vol. XVIII, 5019 and 5036.

۴۳. افلاطون در *تایدون* ۸۴a، از یافته پتلویه یاد می‌کند اما به معنایی خلاف این. «نفس فیلسوف»، که لذت و درد رها شده است، همچون پتلویه یافته خویش را نتواند شکافت. نفس (من اندیشنده افلاطون) آنگاه که (از طریق *logismos* [تعقل یا اندیشیدن]) لذت و درد که نفس را «تخته‌بند» بدن می‌کنند رها شود، طبیعت خود را دگرگون می‌کند و دیگر تعقل (*logizesthai*) نمی‌کند بلکه در «آنچه حقیقی و الهی است» نظر می‌کند (*theasthai*) و تا ابد در این مقام می‌ماند.

44. "Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik," *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.

45. *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson ed, Leipzig, 1917, pt. II, pp. 4-5.

46. *Reason in History*, trans. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, p. 89.

47. *Reason in History*, p. 69.

ترجمه نگارنده.

۴۸. پیشگفتار پدیدارشناسی روح.

49. *Politics*, 1269a35, 1334a15; see bk. VII, chap. 15.

50. Paul Weiss, "A Philosophical Definition of Leisure," in *Leisure in America: Blessing or Curse*, ed. J. C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.

51. VIII, 8.

ترجمه‌ای را که در Kirk and Raven, frag. 278 آمده است اختیار کردم.

52. *Timaeus*, 34b.

53. "Der Streit der Fakultäten," pt. II, 6 and 7, *Werke*, vol. VI, pp. 357-362.

54. "Ueber den Gemeinspruch," *Werke*, vol. VI, pp. 166-167.

55. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Introduction.

56. *Sophist*, 254.

57. *Republic*, 517b, and *Phaedrus*, 247c.

58. *Sophist*, 254a-b.

۵۹. بنگرید به فصل اول جلد حاضر، صص ۵۷-۵۸ لوسطو در آغاز باری ازمیناس به رساله در باره نفس خویش به عنوان نوشته‌ای که به پارهای از همین نکات پرداخته است ارجاع می‌دهد اما به نظر نمی‌رسد که در رساله در باره نفس هیچ چیز با نکاتی که در باری ازمیناس طرح شده است مطابقت داشته باشد. اگر قرائت من از این متن درست باشد، چه‌با لوسطو قطعه‌ای که در فصل اول به کار بردم، یعنی در باره نفس، ۱۰-۴۰۳۵ را در نظر داشته است.

60. *De Interpretatione*, 16a-17a9.

61. "Reflexionen zur Anthropologie," no. 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 392.

62. *Monologion*.

۶۳. در آنچه این‌جا از پی می‌آید بر فصل اول کتاب برجسته مارسل گرنه (Marcel Granet) با عنوان *فرمان و خطه انکای فرولان داشته‌ام*:

La pensée Chinoise, Paris, 1934.

من از نسخه آلمانی جدید کتاب استفاده کردم که مانفرد پورکررت (Manfred Portkert) آن را به‌روز کرده است:

Das chinesische Denken — Inhalt, Form Charakter, München, 1971.

64. Kant, *Critique of Pure Reason*, B180.

65. B180-181.

66. *Tractatus*, 4.016 ("Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tassachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren").

67. *A Defence of Poetry*.

68. *Poetics*, 1459a5.

69. *Ibid.*, 1457b17 ff.

70. *Critique of Judgment*, no. 59.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. *Prolegomena to Every Future Metaphysics*, no. 58, trans. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, n.d.

خود کانت از این خصومت ویژه زبان فلسفی در دوره پیشاقدی‌اش آگاه بود: «مفاهیم عقلانی برتر ما - معمولاً برای وضوح یافتن، جامه فیزیکی به تن می‌کنند»
"Träume eines Geistessehers," p. 948.

۷۴. شماره ۵۹ جالب است که تصور کانت از «تمثیل» را از نوشته‌های اولیه‌اش تا آثار انتشار یافته پس از مرگ (*Opus Postumum*) او بررسی کنیم، زیرا درخور توجه است که چقدر زود به ذهن او خطور کرد که تفکر استعاری - یعنی تفکر برحسب تمثیل‌ها - می‌تواند تفکر نظری را از کیفیت غیرواقعی خاص آن نجات بخشد. کانت پیشاپیش در تاریخ عمومی طبیعت و نظریه آسان‌ها که در سال ۱۷۵۵ منتشر شد، در باره «احتمال» وجود خدا می‌نویسد: «من به نتایج نظریه‌ام آن قدر ملتزم نیستم که حاضر نیاشم تصدیق کنم که... وجود خدا قابل اثبات نیست. با این حال، انتظار دارم... که چنین نقشه‌ای از نامتناهی، که موضوعی را در بر می‌گیرد که به نظر می‌رسد... تا ابد از فهم بشر نهان شده است، به آن دلیل بی‌درنگ نوعی وهم و پندار تلقی نشود؛ مخصوصاً وقتی که به تمثیل توسل جسته شده است.» (تأکیدها در متن اصلی نیست. ترجمه انگلیسی به قلم دبلیو. هاستی (W. Hastie) به نقل از

Kant's Cosmogony, Glasgow, 1900, pp. 146-147.

۷۵. بنگرید به

Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 275.

۷۶. مقاله زیر

"The Chinese Written Character as a Medium for Poetry," edited by Ezra Pound, in *Asiagations*, Freeport, N.Y., 1967

حاوی دفاع عجیبی از خط چینی است: «درسه‌شناسی آن پیوسته مشهود است.» کلمه اولیاد، «استعاره‌اش را بر چهره ندارد. ما فراموش می‌کنیم که زمانی شخصیت نه به معنای نفس بلکه به معنای صورتک نفس بود [که، به عبارتی، نفس از طریق آن به صدا در می‌آمد - *per-sonare* - افزوده متن اصلی]؛ این همان چیزی است که در کاربرد نماد چینی اصلاً نمی‌توان فراموش کرد... نزد ما شاعر کسی است که گنجینه‌های انباشته کلمات متعلق به تولد و تبار برایش واقعی و فعالند» (ص ۲۵)

77. DK, 1.B.

۷۸. دست‌نوشته مارشال کورن (Marshall Cohen) به نام «مفهوم استعاره» که متأسفانه منتشر نشده است و به من از سر لطف اجازه دادند که به آن مراجعه کنم، حاوی مثال‌های بسیاری است همراه با مروری طراز لول بر نوشته‌های راجع به این موضوع.

79. *The Odyssey of Homer*, bk. XIX, ll. 203-209, trans. Richmond Lattimore, New York, 1967, p. 287.

80. "Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie," in *Die Antike*, vol. XII, 1936.

81. Diels and Kranz, frag. B67.

82. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947.

83. Bruno Sævi, "From Myth to Logic: The Role of the Comparison," in *The Discovery of the Mind*, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, p. 201.

84. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135.

پژوهش لو با عنوان «بلندی مقام بینایی» (Nobility of Sight) در ابضاح تاریخ تفکر غرب کمک بی‌مانندی می‌کند.

85. Diels and Kranz, frag. 101a.

۸۶. به نظر می‌رسد که ارسطو در یکی از رساله‌های علمی‌اش چنین می‌اندیشیده است. «لز میان این قوا، به ملاحظه صرف ضرورت‌های زندگی و بالذات، بینایی مهم‌تر است، ولی به ملاحظه قوه فکر (nous) و بالعرض (kata symbēbēkos)، شنوایی اهمیت بیش‌تری دارد... شنوایی بیش‌ترین سهم را در حکمت دلرد. زیرا گفتار، که علت شنوایی است، از آن رو چنین است که قابل شنیدن است؛ اما نه بالذات بلکه بالعرض قابل شنیدن است، زیرا سخن مرکب از کلمات است، و هر کلمه‌ای نمادی عقلانی است. در نتیجه، در بین کسانی که از بدو تولد از یکی از حواس محروم بوده‌اند ناینانیان هوشمندتر از ناشنوایان و افراد لال هستند. اصل مطلب این است که به نظر می‌رسد ارسطو هنگامی که فلسفه می‌نوشته هیچ‌گاه این ملاحظه را از خاطر نبرده است.

Aristotle, *On Sense and Sensible*, 437a4-17.

87. *OP. cit.*, p. 152

۸۸. بنگرید به فصل سوم کتاب زیر، در باره فیلون اسکندرانی، مخصوصاً صفحات ۹۷-۹۲.

Hans Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954.

این اثر بخش دوم کتاب زیر است:

Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen, 1934.

89. *The Phenomenon of Life*, pp. 136-147. Cf. *Von der Mythologie*, pp. 138-152.

90. Bona, 1960, pp. 200 f.

91. *Theaetetus*, 155d.

92. 982b11_22.

93. 983a14_20.

۹۴. به طور مثال، بنگرید به اخلاق نیکوماخوس، دفتر ششم، ۸ که در آن نوس ادراک (aisthēsis) ذهنی «حدود» (terms) اولیه یا محدودکننده تغییرناپذیره است که برای آنها «لوگوسی وجود ندارد» (۱۱۴۲a۲۵-۲۷). مقایسه کنید با ۱۱۴۲b۵.

95. *Seventh Letter*, 341b_343a, paraphrase.

96. On July 2. 1885.

97. No. 160.

98. Nietzsche, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484.

99. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, New York, 1953, nos. 119, 38, 109.

100. *Phaedrus*, 274e_277c.

101. *Physics*, 209b15.

102. 286a, b.

103. 275d_277a.

104. *Philebus*, 38c_39b.

105. *Ibid.*, 39b_c.

106. 342.

107. *Ibid.*, 344b.

108. *Ibid.*, 343b.

109. *Ibid.*, 341c.

110. *Critique of Pure Reason*, B33.

زیرا:

"Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung—bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen"

(«من عین را صرفاً از این حیث که می‌اندیشم نمی‌شناسم، بلکه فقط تا جایی که شهودی داده‌شده را تعیین می‌بخشم می‌توانم عینی را بشناسم») (B۲۰۶).

۱۱۱. در این‌جا از یک درس‌گفتار اولیه هایدگر در باره رساله سوفیت افلاطون (۱۹۲۴-۱۹۲۵) بر اساس دست‌نوشته‌های دقیق، صفحات ۸، ۱۵۵ و ۱۶۰، نقل قول می‌کنم. همچنین، بنگرید به شرح کورنفرورد (Cornford) بر سوفیت در

Plato's Theory of Knowledge, p. 189 and n. 1,

در آنجا گفته می‌شود که *noein* به معنای عمل «شهود» (*noēsis*) است که بی‌واسطه، بدون - تعقل استدلالی می‌یابد.

112. 38 c - e

۱۱۳. صفحات ۷۸-۷۹ از فصل اول کتاب حاضر.

114. Aristotle, *Metaphysics*, 1003 a 21.

115. *Ibid.*, 984 b 10.

116. Thomas Aquinas, *De Veritate*, qu. I, art. 1.

117. *Critique of Pure Reason*, B82, B83.

118. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, no. 44 (a), p. 217.

۱۱۹. بنگرید به

Aristotle, *Posterior Analytics*, 100b5-17.

120. *An Introduction to Metaphysics* (1903), trans. T. E. Huhne, Indianapolis, New York, 1955, p. 45.

121. *Ibid.*

122. *Critique of Pure Reason*, B84 and B189 - B191.

123. *An Introduction to Metaphysics*, p. 45.

124. *Protreptikos*, Düring ed., B87.

125. 1072b27.

126. 1072a21.

۱۲۷. این ترجمه نادرست به کتاب *ولس لطمه زده است*:

W. D. Ross's *Aristotle*, Meridian Books, New York, 1959.

لما خوشبختانه در ترجمه‌اش از متافیزیک در کتاب زیر اثری از آن نیست:

Richard McKeon's *The Basic Works of Aristotle*.

128. *Philosophy of History*, Introduction, p. 9.

129. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, London, Oxford, New York, 1967, addition to para. 2, p. 225.

130. *Wegmarken*, p. 19.

131. *Nicomachean Ethics*, 1175a12.

132. *Tractatus*, 401.

به نظر من، روشن است که نظریه اولیه ویتگنشتاین در باره زبان ریشه استواری در این اصل موضوع (*axiom*) متافیزیکی دیرینه دارد که حقیقت عبارت است از *adequatio rei et intellectus* [مطابقت شیء و فکر]؛ مشکل این تعریف همواره آن بوده است که چنین معادله‌ای تنها در هیئت شهود، یعنی به صورت تصویری درونی که نسخه‌بل عین دیدارپذیری است که به نحو حسی داده شده است امکان‌پذیر

است. «تصویر منطقی یک امر واقع»، که به عقیده ویتگنشتاین یک «فکر» است (من درآمد برتراند راسل بر رساله در چاپ دوزبانه، لندن، ۱۹۶۱، ص دوازده، را سرمشق قرار دادم)، تناقضی در الفاظ است مگر این که «تصویر» را تعبیری استعاری بگیریم. بدون شک «نسبتی» وجود دارد «که میان زبان و جهان برقرار است»، اما این نسبت هر چه باشد، مسلماً نسبتی «تصویری» نیست. اگر نسبتی تصویری می‌بود هر گزاره‌ای صادق می‌بود مگر این که خطایی تصادفی در ادراک حسی را (چیزی یک درخت به نظر می‌رسد ولی با نظر دقیق‌تر معلوم می‌شود که یک اتان است) ارائه می‌داد و مکرر می‌کرد؛ با این حال، من می‌توانم انبوهی گزاره در باره یک «امر واقع» بیان کنم که چیزی کاملاً معنادار بگویند بی آن که ضرورتاً صادق باشند: «خورشید به دور زمین می‌گردد» یا «در سپتامبر ۱۹۳۹ لهستان به آلمان حمله کرده» - از این میان یکی خطاست و دیگری دروغ است. در مقابل، گزاره‌هایی هستند که ذاتاً تأییدپذیرند مثل «مثلث می‌خنده» که در متن ذکر شده - جمله‌ای که نه صادق است نه کاذب بلکه بی‌معناست. یگانه معیار زبانی درونی برای گزاره‌ها معنا یا بی‌معنایی است.

با در نظر گرفتن این اشکالات کمابیش آشکار و این که خود ویتگنشتاین بعدها «نظریه تصویری» خویش «در باب گزاره‌ها» را رد کرد، کمابیش جالب است که ببینیم این نظریه در وهله اول چگونه به خاطرش خطور کرد. به گمان من، دو روایت در این باره وجود دارد. او «مجموعه‌ای را می‌خواند که در آن تصویری طرح‌گونه بود که توالی ممکن رویدادها در یک تصادف اتومبیل را ترسیم می‌کرد. این تصویر در آن جا کار یک گزاره را می‌کرد؛ یعنی توصیفی از وضعی ممکن. تصویر مذکور چنین عملکردی را مرهون مطابقت میان اجزای خود و چیزها در واقعیت بود. در آن حال به ذهن ویتگنشتاین خطور کرد که می‌توان این مماثلت را ولرونه کرد و گفت که گزاره کار تصویر را می‌کند آن هم به موجب مطابقتی مشابه میان اجزای آن و جهان. نحوه ترکیب اجزای گزاره - ساختار گزاره - تصویرکننده ترکیب ممکن از عناصر در واقعیت است.» (بنگرید به

G. H. von Wright, «Biographical Sketch» in Norman Malcolm's . *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pp.7-8.)

آنچه در این جا تعیین‌کننده به نظر می‌رسد این است که ویتگنشتاین نه واقعیت بلکه بازسازی طرح‌گونه رویدادی را که خودش پیشاپیش دستخوش روندی فکری شده بود آغاز راه قرار داد، یعنی او از تصویری از یک فکر آغاز کرد. در پژوهش‌های فلسفی (۶۶۳) اشاره‌ای هست که از آن رده‌ای بر این نظریه استفاد می‌شود: «اگر بگویم منظورم او بود، به احتمال زیاد تصویری به ذهنم می‌آید. اما این تصویر فقط شبیه تصویری برای داستانی است. غالباً محال است که از صرف آن تصویر اصلاً چیزی استنتاج کنیم: تنها وقتی که داستان را می‌دانیم دلالت آن تصویر را در می‌بایم.»

روایت دوم در باره خاستگاه «نظریه تصویری در باب گزاره‌ها» را باید در خود

رساله (۴۰۳۱۱) پیدا کرد این روایت از روایت قبلی هم باورپذیرتر به نظر می‌رسد. ویتگنشتاین، که به جای نظریه قبلی‌اش، نظریه بازی‌های زبانی را نشان داد، از قرقر معلوم تحت تأثیر بازی دیگری قرقر گرفته بود که در جامعه روزگارش به کرات صورت می‌گرفت: بازی تابلو (tableaux vivants) [نشان دادن تصویر یا صحنه‌های از طریق گروهی افراد خاموش و بی‌حرکت] قواعد مقرر می‌کردند که کسی حمل می‌بزند تابلوی اجرا شده به دست شماری از اشخاص، بیانگر چه گزاره‌ای است. «یک نام دلال بر یک چیز است، نامی دیگر دلال بر چیزی دیگر، و آن‌ها با هم ترکیب می‌شوند. به این طریق کل گروه - مثل تابلویی - وضعی را می‌نمایاند؛ در واقع قرقر است گویای گزاره‌ای باشد»

این‌ها را برای آن می‌گویم که سبک تفکر ویتگنشتاین را نشان بدهم. این مطالب ممکن است به توضیح «معنای فلسفه متأخر او... [یعنی] این که این فلسفه بسیار پاره‌پاره است» و «طرح جامعی ندارد» کمک کنند. بنگرید به شرح طراز اول زیر:

David Pears, Ludwig Wittgenstein, New York, 1970, pp. 4 f.

رساله نیز با ملاحظه‌های بی‌نظم و نقشه آغاز می‌شود که، با وجود این، نگارنده‌اش قادر بود از آن نظریه منجمی پیروانند که او را از ملاحظات بی‌نظم و نقشه‌ییش‌تر نجات می‌داد و توان نگارش اثری پیوسته را به او می‌بخشید. رساله، به‌رغم این که در بسیاری جاها بریده‌بریده است، کاملاً انجام دارد. پژوهش‌های فلسفی نشان می‌دهد که این ذهن پیوسته فعال به‌واقع چگونه عمل می‌کرد اگر فرضی واحد را کمایش به‌طور اتفاقی، راهنما نمی‌گرفت، مثلاً این رأی که «باید... میان ساختار جمله و ساختار امر واقع وجه مشترکی باشد» (راسل در کتاب یادشده، ص ۵۵) به‌درستی این رأی را «سلسلی‌ترین رأی نظریه جناب ویتگنشتاین» می‌خوانند) چشمگیرترین ویژگی پژوهش‌های فلسفی ننگیر بردن آن است: چنان است که گویی کسی بایست و - فکر کن (stop-and-think) ی را که در ذات تفکر است به حدی جامعه عمل پوشانده است که مانع کل روند تفکر می‌شود و هر رشته فکر را با بازگرداندن آن به سوی خود آن قطع می‌کند. ترجمه انگلیسی کتاب با قرقر دادن معادل‌های گوناگون نظیر «فرض کن» یا «تصور کن» برای «Denk dir» که پیوسته تکرار می‌شود، به نحوی از این کیفیت می‌گاهد.

چه چیزی ما را به تفکر وامی دارد؟

۱۴. مفروضات پیشافلسفی فلسفه یونانی

پرسش ما - این که «چه چیزی ما را به تفکر وامی دارد؟» - نه جوای علل است نه جوای غایات. این پرسش با مسلم گرفتن نیاز انسان به تفکر، از این فرض آغاز می شود که فعالیت تفکر در زمره آن *energeiai* [فعالیت‌هایی] است که، مثل نواختن نی، غایاتشان در خود آنهاست و محصول نهایی خارجی ملموسی در جهانی که سکون ماست ندارند. نمی توانیم مشخص کنیم که اول بار در چه زمانی این نیاز احساس شد، اما خود واقعیت زبان و همه آنچه از دوران پیشافلسفی و اساطیری می دانیم که نام پدیدآوردگانشان را نمی توانیم مشخص کنیم، به ما حق می دهند که فرض کنیم ظهور این نیاز با پدیدار شدن آدمی بر کره خاکی مقارن بوده است. با این حال، آنچه می توانیم زمانش را مشخص کنیم آغاز متافیزیک و آغاز فلسفه است، و آنچه می توانیم نام ببریم پاسخ‌هایی است که در ادوار گوناگون تاریخمان به پرسش ما داده شده است. بخشی از پاسخ یونانی در این باور جمیع متفکران یونانی است که فلسفه انسان‌های میرنده را قادر می سازد که در جوار چیزهای نامیرنده سکنی گزینند و به این ترتیب «نامیرندگی را تا بالاترین حدی که طبیعت بشر اجازه می دهد»^(۱) به کف آورند یا در خودشان پیورند. فلسفه ورزی در آن

رساله (۴۰۳۱۱) پیدا کرد. این روایت لز روایت قبلی هم باورپذیرتر به نظر می‌رسد. وینگشتاین، که به جای نظریه قبلی‌اش، نظریه بازی‌های زمانی را نشانده، لز قرلر معلوم تحت تأثیر بازی دیگری قرلر گرفته بود که در جامعه روزگارش به کرات صورت می‌گرفت: بازی تابلو (tableaux vivants) [نشان دادن تصویر یا صحنه‌ای از طریق گروهی افراد خاموش و بی‌حرکت] قواعد مقرر می‌کردند که کسی حدس بزند تابلوی اجرا شده به دست شماری از اشخاص، بیانگر چه گزاره‌ای است. «یک نام دلی بر یک چیز است، نامی دیگر دلی بر چیزی دیگر، و آن‌ها با هم ترکیب می‌شوند. به این طریق کل گروه - مثل تابلویی - وضعی را می‌نمایاند؛ در واقع قرار است گویای گزاره‌ای باشد.

این‌ها را برای آن می‌گویم که سبک تفکر وینگشتاین را نشان بدهم. این مطالب ممکن است به توضیح «معمای فلسفه متأخر لو» [یعنی] این که این فلسفه بسیار پاره‌پاره است» و «طرح جامعی ندارد» کمک کنند. بنگرید به شرح طرلز لول زیر:

David Pears, Ludwig Wittgenstein, New York, 1970, pp. 4 L.

رساله نیز با ملاحظه‌ای بی‌نظم و نقشه آغاز می‌شود که، با وجود این، نگارندماش قادر بود لز آن نظریه منجمی پیروانند که لو را از ملاحظات بی‌نظم و نقشه بیشتر نجات می‌داد و توان نگارش اثری پیوسته را به لو می‌بخشید. رساله، به‌رغم این که در بسیاری جاها بریده‌بریده است، کاملاً انجام دارد. پژوهش‌های فلسفی نشان می‌دهد که این ذهن پیوسته فعال به‌واقع چگونه عمل می‌کرد اگر فرضی واحد را، کمایش به‌طور اتفاقی، راهنما نمی‌گرفت، مثلاً این رأی که «باید... میان ساختار جمله و ساختار امر واقع وجه مشترکی باشد» (رسل در کتاب یادشده، ص ۵۵) به‌درستی این رأی را «اساسی‌ترین رأی نظریه جناب وینگشتاین» می‌خوانند) چشمگیرترین ویژگی پژوهش‌های فلسفی نفسگیر بودن آن است: چنان است که گویی کسی بایست - و - فکر کن (stop-and-think) ی را که در ذات تفکر است به حدی جامعه عمل پوشانده است که مانع کل روند تفکر می‌شود و هر رشته فکر را با بازگرداندن آن به سوی خود آن قطع می‌کند. ترجمه انگلیسی کتاب با قرار دادن معادل‌های گوناگون نظیر «فرض کن» یا «تصور کن» برای «Denk dir» که پیوسته تکرار می‌شود، به نحوی از این کیفیت می‌کاهد.

چه چیزی ما را به تفکر وامی دارد؟

۱۴. مفروضات پیشافلسفی فلسفه یونانی

پرسش ما - این که «چه چیزی ما را به تفکر وامی دارد؟» - نه جویای علل است نه جویای غایات. این پرسش با مسلم گرفتن نیاز انسان به تفکر، از این فرض آغاز می‌شود که فعالیت تفکر در زمرهٔ آن *energeiai* [فعالیت‌هایی] است که، مثل نواختن نی، غایاتشان در خود آنهاست و محصول نهایی خارجی ملموسی در جهانی که مسکون ماست ندارند. نمی‌توانیم مشخص کنیم که اول بار در چه زمانی این نیاز احساس شد، اما خود واقعیت زبان و همهٔ آنچه از دوران پیشافلسفی و اساطیری می‌دانیم که نام پدیدآوردگانشان را نمی‌توانیم مشخص کنیم، به ما حق می‌دهند که فرض کنیم ظهور این نیاز با پدیدار شدن آدمی بر کرهٔ خاکی مقارن بوده است. با این حال، آنچه می‌توانیم زمانش را مشخص کنیم آغاز متافیزیک و آغاز فلسفه است، و آنچه می‌توانیم نام ببریم پاسخ‌هایی است که در ادوار گوناگون تاریخمان به پرسش ما داده شده است. بخشی از پاسخ یونانی در این باورِ جمیع متفکران یونانی است که فلسفه انسان‌های میرنده را قادر می‌سازد که در جوار چیزهای نامیرنده سکنی گزینند و به این ترتیب «نامیرندگی را تا بالاترین حدی که طبیعت بشر اجازه می‌دهد»^(۱) به کف آورند یا در خودشان پیورند. فلسفه‌ورزی در آن

کوتاه‌زمانی که انسان‌ها می‌توانند پرداختن به آن را تاب آورند میرندگان را به موجوداتی خدای‌گونه، به «خدایانی میرا» به تعبیر سیسرون، مبدل می‌سازد. (به همین منوال است که ریشه‌شناسی باستان بارها و بارها کلمه کلیدی «*theōreîn*» و حتی «*theatron*» را مشتق از «*theos*» [خدا] محسوب می‌کرد.)^(۲) مشکل پاسخ یونانی ناسازگاری آن است با خود کلمه «فلسفه»، یعنی دوستداری حکمت یا میل به حکمت، که نمی‌توان آن را به خدایان نسبت داد؛ به تعبیر افلاطون، «خدا فلسفه نمی‌ورزد یا میل ندارد که حکیم باشد؛ زیرا او حکیم هست.»^(۳)

اجازه دهید ابتدا به این مفهوم غریب *athanatizein* - نامیرا کردن - پردازم که، بی‌مبالغه، تأثیر چشمگیری بر موضوع موجه متافیزیک سستی ما نهاده است. به یاد دارید که در یکی از فصل‌های گذشته تمثیل فیثاغورث را برحسب داوری تفسیر کردم که به عنوان قوه‌ای متمایز در اواخر عصر مدرن کشف شد، یعنی در زمانی که کانت، با دنبال کردن علاقه قرن هجدهم به پدیدار ذوق و نقش آن در زیبایی‌شناسی و مرادده اجتماعی، نقد قوه حکم خویش را به رشته تحریر درآورد. از منظر تاریخی که نگاه کنیم، این به‌راستی ناکافی بود. مفهوم فیثاغورثی نظاره اهمیت دیگر و فراخ‌دامنه‌تری برای ظهور فلسفه در غرب داشت. چیزی که ربط وثیقی به نکته اصلی آن تمثیل، یعنی تفوق *theōreîn* تفوق نظر، بر عمل دارد مفهوم یونانی امر الهی است. برحسب دین هومری، خدایان متعال نبودند. منزلگاه ایشان ساحتی نامتناهی فراسو [ی این عالم] نبود، بلکه «آسمان برنجین... تا همیشه دژ مستحکم آنان بوده.»^(۴) انسان‌ها و خدایان مثل هم بودند، هر دو از یک جنس بودند (*hen* *andrōn, hen theōn genos*)، و به یک مادر زنده بودند و دم برمی‌آوردند. خدایان یونانی، همان‌طور که هرودوت به ما می‌گوید،^(۵) همان *physis* [طبیعی] را داشتند که آدمی دارد؛ اما، اگرچه *anthrōpophysis*، همجنس و هم‌رشت انسان، بودند، البته امتیازاتی خاص هم داشتند: آن‌ها برخلاف

میرندگان از گزند مرگ در امان بودند و از «زندگی آسوده‌ای» نصیب می‌بردند. خدایان یونانی، رها از حوایح حیات فانی، می‌توانستند خود را وقف نظاره کنند: از فراز المپ^۱ در کار آدمیان بنگرند که برای ایشان چیزی بیش از منظره‌ای که سرگرمشان می‌کرد نبودند. علاقه خدایان المپ به کیفیت تماشایی جهان - که فرق زیادی دارد با تصورات اقوام دیگر در باره مشغله‌های الهی نظیر خلق و تشریح، تأسیس اجتماعات و حکومت بر آنها - تعلق خاطری بود که بین خدایان و برادران کم‌تر بختیارشان بر روی زمین، مشترک بود.

این که اشتیاق به دیدن، که (همان‌طور که متذکر شدیم) حتی به لحاظ دستوری در زبان یونانی بر عطش معرفت تقدم داشت، برخورد و مواجهه یونانی بنیادین با جهان بود به نظر من آشکارتر از آن می‌نماید که نیاز به اقامه دلیل و مدرک داشته باشد. هر آنچه نمود پیدا می‌کرد - طبیعت و نظم هماهنگ kosmos [عالم منظم]، چیزهایی که به طور طبیعی به وجود آمده بودند و چیزهایی که دست آدمی آنها را «به وجود آورده بوده» (agein eis tēn ousian)^(۶) (تعریف افلاطون از ساختن (to poiein)) و نیز هر آنچه فضیلت یا فضل (aretē) انسانی در حیطه امور بشری پیش می‌آورد - در درجه اول برای آن وجود داشتند که دیده و تحسین شوند. آنچه انسان‌ها را وسوسه می‌کرد که در وضعیت نظر کردن محض قرار بگیرند kalon زیبایی محض نموده‌ها، بود به طوری که «ایدهٔ اعلای خیر» در آن چیزی جای داشت که درخشنده‌ترین بود (tou ontos phanotaton)^(۷) و فضیلت بشری، kalon k'agathon [جمع زیبا و خیر] نه همچون کیفیتی فطری یا نیت کسی که عمل می‌کرد ارزیابی می‌شد و نه بر حسب نتایج اعمالش - بلکه تنها بر حسب نمایش، بر حسب چگونگی نمود یافتن او در حین عمل کردنش، منجیده

1. Olympus

می‌شد؛ فضیلت آن چیزی بود که ما سرآمدی می‌نامیم. همانند هنرها، اعمال بشر نیز می‌بایست، به تعمیر ماکیاوولی «به نور محاسن درونیشان بدرخشند».^(۸) هر آنچه بود، پیش از همه، قرار بود منظره‌ای درخور خدایان باشد که آدمیان، آن بستگان فروپایه ساکنان المپ، طبیعتاً می‌خواستند سهم خودشان را از آن داشته باشند.

بر این اساس، ارسطو قوه لوگوس، قوه سخن عقلانی، را به یونانیان به تمایز از بربرها نسبت می‌داد، اما میل به دیدن را به همه انسان‌ها منسوب می‌داشت. از این قرار، ساکنان غار افلاطون قانعند به این که eidola [تصاویر] را بر دیواره پیش رویشان ببینند بدون آن‌که کلمه‌ای بر زبان آورند و حتی عاجز از این که روی به یکدیگر بگردانند و با هم ارتباط برقرار کنند چرا که از پا و گردن به جایی که درآند زنجیر شده‌اند. بسیاریان در اشتیاق الهی به دیدن شریکند. آنچه در نظاره فیثاغورثی، در جایگاهی بیرون از همه امور بشری، به میان بود امری الهی بود. و هر چه آدمی زمان کم‌تری برای رسیدگی به بدنش نیاز داشت، و زمان بیشتری را می‌توانست وقف این مشغولیت الهی کند، به شیوه زندگی خدایان نزدیک‌تر می‌شد. از این گذشته، چون آدمیان و خدایان از یک جنس بودند، حتی مرگ‌ناپذیری الهی نیز کاملاً بیرون از دسترس فانیان به نظر نمی‌رسید؛ نام بلند، پاداش ارزنده‌ای که در ازای «کردارهای سترگ و سخنان سترگ» (هومر) تعلق می‌گرفت، جدا از این که همواره مایه غبطه و رشک بود، نامیرندگی بالقوه‌ای عطا می‌کرد که البته جانشینی نازل بود. این پاداش نیز در ید قدرت ناظر بود که می‌توانست بر اهل عمل عطا کند. زیرا پیش از آن‌که فیلسوفان پردازند به آنچه تا ابد دیدارناپذیر است و آنچه صرفاً مرگ‌ناپذیر نیست بلکه حقیقتاً ازلی، ageneton، است، به عبارت دیگر نه فقط بی‌انجام بلکه علاوه بر آن بی‌آغاز یعنی نزاده است – خدایان یونانی، چنان که از پیدایش خدایان^۱ هسیود دریافته‌ایم، مرگ‌ناپذیر

بودند اما نژاده نبودند - شاعران و مورخان به آنچه نمود پیدا می‌کند و، در گذر زمان، از ساحت دیدارپذیری جهان ناپدید می‌شود پرداخته بودند. بنابراین، آنچه، مقدم بر ظهور فلسفه، در مفهوم جایگاهی بیرون از حیطه امور بشری به میان بود، در صورتی به نحو احسن روشن می‌شود که تلقی یونانی از نقش شعر و جایگاه شاعران و تقالان [دوره گرد] را به اختصار بررسی کنیم.

گزارشی هست از شعری سروده پیندار^۱ که اصل آن به دست ما نرسیده است. این شعر جشن ازدواج زئوس را توصیف می‌کرد که در آن زئوس از جمع خدایان می‌پرسد که آیا سعادت خجسته ایشان هنوز چیزی کم دارد. آنگاه خدایان از او می‌خواهند که موجودات الهی تازه‌ای بیافریند که بدانند چگونه «با کلمات و موسیقی» جمیع کارهای سترگ او را زیبا کنند و بیارایند. موجودات خدای گونه تازه‌ای که پیندار در نظر داشت همان شاعران^(۹) و تقالان بودند که آدیان را در رسیدن به مقام نامیرندگی یاری می‌کردند، زیرا «داستان اعمال بیشتر از خود عمل می‌پایند» و «سخن اگر به نیکویی بیان شده باشد به ساحت نامیرندگی وارد می‌شود».^(۱۰) تقالان نیز، هومروار، «داستان را... در... کلمات جادویی راست کردند. تا از آن پس همگان را مفتون کنند».^(۱۱) آن‌ها فقط داستان را نقل نمی‌کردند، بلکه آن را راست نیز می‌کردند (orthōsas) - آثیاس^۲ خود را از شرم کشته بود، اما هومر بهتر دانسته بود و «او را بالاتر از همگان ارج نهاده بود». [در این جا] تمایزی برقرار می‌شود بین کرده و اندیشیده، و این اندیشیده تنها در دسترس «ناظر» است، در دسترس کسی که خود اهل عمل نیست.

این مفهوم از تقال [دوره گرد] مستقیماً از هومر سر بر می‌آورد. سطرهای تعیین‌کننده آن جاست که اودیستوس به دربار فایاکیا می‌رسد و، به فرمان شاه این جزیره، با تقال از او پذیرایی می‌کنند، با کسی که سرودی از زندگی خود

۱. Pindar: شاعر یونانی (حدود ۵۲۲ - حدود ۴۲۸ ق.م) - م.

اودیسنوس، پیکارش با آخیلس، را می خوانند: اودیسنوس در حین گوش دادن صورتش را می پوشاند و می گیرد، هر چند که پیش تر هیچ گاه نگریسته بوده است - و به یقین حتی زمانی که آنچه اکنون می شنود به واقع روی داده بود. اودیسنوس تنها وقتی که داستان را می شنود به واقع از معنای آن کاملاً خبردار می شود. و هومر خود می گوید: فقال برای آدمیان و خدایان آنچه را موز،^۱ متموسونه،^۲ [الهة] نگهبان یاد، به خاطرش آورده است می خواند. موز خوب و بد را به او داده است: او را از دید چشم محروم کرد^۳ و آوازی دلنشین دادش.

پندار، در شعر از دست رفته راجع به زئوس، باید هم جنبه ذهنی و هم جنبه عینی این تجربه های آغازین تفکر را روشن کرده باشد: هم جهان و هم آدمیان نیازمند ستایشند مبادا که زیباییشان ناشناخته بماند. از آن جا که آدمیان در جهان نمودها نمود پیدا می کنند، حاجت به ناظرانی دارند، و آنهایی که در مقام نظاره گر به جشن زندگی می آیند آکنده از اندیشه های ستاینده ای هستند که سپس در قالب کلمات اظهار می شوند. جهان بدون نظاره گران کامل نمی بود؛ شرکت کنندگان، از آن جا که در جزئیات غرقه اند و تحت فشار مشغله فوری و فوری اند، نمی توانند ببینند که چگونه همه امور جزئی در جهان و هر کردار جزئی در حیطه امور بشری با هم جفت و جور می شوند و هماهنگی ای به بار می آورند که خود به ادراک حسی داده نمی شود؛ و این امر دیدارناپذیر در امر دیدارپذیر، اگر نظاره گری نمی بود که چشم به آن داشته باشد، آن را ستایش کند، داستانها را راست کند و آنها را به قالب کلمات درآورد، تا ابد ناشناخته می ماند.

تعبیر مطلب به زبان مفهومی چنین می شود: معنای آنچه به واقع روی می دهد و به هنگام روی دادن نمود پیدا می کند وقتی که ناپدید شده است معلوم می شود؛ یاد، که با آن چیزی را که به واقع حاضر نیست و به گذشته

1. Muse

2. Μουσος

۳. اشاره به نایبایی هومر. - م.

پیوسته است در ذهن خود حاضر می‌سازید، معنا را به صورت داستان عیان می‌کند. کسی که کارِ عیان کردن آن را انجام می‌دهد درگیر نموده‌ها نیست؛ او نایبناست، در برابر آنچه دیدارپذیر است حفاظت شده، تا بتواند آنچه را دیدارناپذیر است «بیند». آنچه او با چشمان نایبنا می‌بیند و به قالب کلمات در می‌آورد داستان است، نه خود کردار و نه کتندۀ کردار، هر چند که نام و آوازه کتندۀ کردار به عرش اعلیٰ برسد. به این ترتیب از دل این مطلب آن پرسشی برمی‌خیزد که نوعاً پرسشی یونانی است: چه کسی نامیرا می‌شود، کتندۀ کردار یا گوینده؟ یا: چه کسی وابسته به چه کسی است؟ کتندۀ کردار به شاعر، که به او نام و آوازه می‌دهد، یا شاعر به کتندۀ کردار که ابتدا باید کردارهایی را که شایسته یاد کردند به انجام برساند؟ کافی است خطابه تدفین پریکلس را در کتاب توکو دیدس بخوانیم تا دریابیم این پرسش مناقشه‌انگیز ماند و پاسخش بستگی داشت به کسی که جواب می‌داد - اهل عمل یا ناظر. پریکلس، که به هر تقدیر دولتمرد و دوست فیلسوفان بود، اعتقاد داشت که عظمت آتن، شهری که «مدرسه هلاس [یا سرزمین یونان]» شده بود (همچنان که هومر آموزگار جمیع یونانیان بود)، به همان دلیل «به هیچ روی حاجت به هومر... یا کسی دیگر از قماش او نداشت» که آن را نامیرا کند؛ آتنی‌ها به صرف قدرت دلیری خویش «یادگارهایی ماندگار» بر خشکی و دریا به جا نهاده بودند. (۱۲)

نشان خاص فلسفه یونانی آن است که این عقیده پریکلس در باره برترین و الهی‌ترین شیوه زندگی برای میرندگان را به کلی کنار نهاد. در این جا تنها یکی از همروزگاران پریکلس، یعنی آناکساگوراس، را نام می‌بریم که [اتفاقاً] دوست او نیز بود: وقتی از وی پرسیدند که چرا باید زاده شدن را بر زاده نشدن ترجیح داد - پرسشی که ضمناً به نظر می‌رسد نه فقط فیلسوفان و شاعران بلکه قوم یونانی را هم به خود مشغول می‌داشت - پاسخ داد: «به خاطر دیدن آسمان‌ها و آنچه در آن جاست، ستارگان و ماه و خورشید، چنان‌که گویی هیچ چیز دیگری ارزشش را نداشت که وقتش را صرف آن

کند. و ارسطو [با او] همداستان است: «یا باید فلسفه ورزید یا باید با زندگی وداع کرد و رخت از این سرا برکشید.»^(۱۳)

وجه مشترک پریکلس و فیلسوفان این عقیده یونانی عام بود که جمیع میرندگان باید در راه نامیرندگی بکوشند، و این تنها به موجب قرابت خدایان و انسان‌ها ممکن بود. آدمی در قیاس با دیگر موجودات زنده، نوعی خداست؛^(۱۴) او «نوعی خدای میرنده» است (عبارت سیرون که آن را از نو نقل می‌کنیم: *quasi mortalem deum*)،^(۱۵) خدایی که بنابراین کار اصلی اش فعالیت است که می‌تواند میرندگی اش را چاره کند و بدین سان او را به خدایان، به نزدیک‌ترین بستگانش، بیش‌تر شبیه سازد. بدیل این راه تنزل به سطح حیات حیوانی است. «سرآمدان یک چیز را به جای همه چیز دیگر برمی‌گزینند - نام مانا در میان میرندگان؛ اما بسیاران همانند گاوان شکم را از طعام می‌انبارند.»^(۱۶) اصل مطلب در این جا این است که در دوره پیشافلسفی یونان این امر بدیهی محسوب می‌شد که یگانه انگیزه درخور آدمی از آن حیث که آدمی است کوشیدن در راه نامیرندگی است: زیبایی و ستودنی بودن کردار سترگ نه از آن روست که این کردار به حال وطن یا قوم شخص مفید است، بلکه تنها به این جهت است که «در طومار ماندگار نام و آوازه تا ابد ذکر خواهد شد.»^(۱۷) همان‌طور که دیوتیما^۱ به سقراط خاطر نشان کرد، «آیا گمان داری که آلکتیس^۲ برای نجات آدمتوس^۳ یا آخیلس برای گرفتن انتقام پاتروکلوس^۴ جان می‌دادند... اگر باور نمی‌داشتند که فضل (*aretē*) ایشان تا ابد در یاد انسان‌ها زنده می‌ماند چنان‌که به‌واقع در یاد ما زنده است؟»^(۱۸) به گفته افلاطون در مهمانی، عامل وحدت‌بخش همه انواع گوناگون عشق نهایتاً کوشش هر آنچه میرنده است در راه نامیرندگی است.

۱. Diotima: کاهنه‌ای که سقراط در رساله مهمانی افلاطون به گفته‌های او در باره اروس [*Eros*]

استاد می‌کند. - م.

2. Alcestis

3. Admetus

4. Patroclus

نمی‌دانم اولین یونانی‌ای که از کاستی سرنوشت‌ساز در نامیرندگی ستوده و رشک‌برانگیخته خدایان خبردار شد به راستی که بود: آن‌ها بی‌مرگ بودند (a-thanatoi، کسانی که aien eontes [موجوداتی جاوید] بودند)، اما ازلی نبودند. همچنان که پیدایش خدایان به تفصیل به ما خیر می‌دهد، خدایان همگی زاده شده‌اند. پابندگی بنیادین آن‌ها آغازی زمانی داشته است. فیلسوفانند که arche یا آغازی مطلق را پیش می‌کشند که خود بی‌آغاز است و منشأ دائم و کائن‌نشده کون است. پیشگام این تلقی احتمالاً آناکسیمندر است،^(۱۹) اما حاصل آن را در شعر پارمنیدس روشن‌تر می‌توانیم بینیم.^(۲۰) هستی او ازلی و ابدی به معنای پر و پیمان کلمه است؛ این هستی کون و فساد ندارد (agenēton و anōlethron است). پابندگی آنچه هست که نه محدود به زادن است نه محدود به مرگ، جایگزین عمر بی‌پایانی می‌شود که مشخصه خدایان المپ بود، و از آن فراتر می‌رود.^(۲۱) به عبارت دیگر، هستی، که نه زاده شده است و نه مرگ می‌شناسد، به نزد فیلسوفان جایگزین صرف بی‌مرگی خدایان المپ شد؛ هستی خدای حقیقی فلسفه شد، زیرا، به تعبیر مشهور هراکلیتوس، «ساخته هیچ یک از خدایان یا آدمیان نیست، بلکه همواره بوده و هست و خواهد بود: آتشی همواره فروزان، که به اندازه‌های معین بر می‌افروزد و به اندازه‌های معین خاموش می‌شود.»^(۲۲) نامیرندگی خدایان قابل اعتماد نبود؛ آنچه به وجود آمده بود ممکن بود از بین نیز برود – مگر نه این که خدایانی که پیش از خدایان المپ بودند مردند و درگذشتند؟ – و همین کاستی در جاودانگی خدایان بود که (به گمان من بسی بیش‌تر از کردار خلاف اخلاقی مکررشان) آن‌ها را در برابر حمله‌های بی‌امان افلاطون آن‌چنان آسیب‌پذیر کرد. دین هومری هیچ‌گاه مجموعه‌ای از اصول اعتقادی نبود که مجموعه‌ای دیگر بتواند جای آن را بگیرد؛ «فلسفه خدایان المپ را به بستر انداخت.»^(۲۳) به نظر می‌رسد این که خدای جدید و ازلی و ابدی، که هراکلیتوس در پاره‌نوشته‌ای که اندکی قبل آوردیم هنوز او را kosmos (نه

جهان یا عالم بلکه نظم و هماهنگی آن‌ها) می‌نامد، نهایتاً، از پارمنیدس به بعد، «هستی» نامیده شد، همچنان که چارلز کان^۱ می‌گوید، به دلیل دلالت‌های ضمنی‌ای بود که این کلمه از ابتدا بر پایدگی داشت. در واقع، درست است – و به هیچ روی امری بدیهی نیست – که «جنبه پایدگی، چون از ریشه [فعل هستی] جدایی‌ناپذیر است، بر همه کاربردهای این فعل، از جمله همه کاربردهای فلسفی آن، سایه می‌اندازد.» (۲۴)

اگر هستی جای خدایان المپ را گرفت، فلسفه نیز جانشین دین شد. فلسفه‌ورزی یگانه «راه» ممکن دیانت شد، و تازه‌ترین صفت این خدای جدید یگانگی آن بود. این که آن یگانه به واقع خدا بود و بنابراین به شکل تعیین‌کننده‌ای با آنچه از کلمه «هستی» می‌فهمیم فرق داشت وقتی روشن می‌شود که در بایسم ارسطو «فلسفه اولای خودش را «الهیات» می‌نامید که مرادش از آن نظریه‌ای در باره خدایان نبود بلکه آن چیزی بود که مدت‌ها بعد – در قرن هجدهم – *ontologia* یا «هستی‌شناسی» خوانده شد.

بزرگ‌ترین امتیاز این رشته جدید آن بود که آدمی، برای به دست آوردن بهره‌اش از نامیرندگی، دیگر نیاز نداشت که به رفتارهای نامطمئن آیندگان امید بیند. او می‌توانست در همان ایامی که زنده بود به آن تحقق ببخشد بی آن که حاجت به هیچ کمکی از جانب هموعان خویش یا از جانب شاعران داشته باشد که، در روزگاران پیشین، با بخشیدن نام و آوازه می‌توانستند نام او را جاودانه کنند. راه رسیدن به این نامیرندگی نو سکنی گزیدن در جوار چیزهای جاودانه بود، و آن قوه تازه‌ای که چنین چیزی را ممکن می‌کرد نوس (*noos*) یا قوه فکر نام گرفت. این اصطلاح از هومر به عاریت گرفته شد که در شعرش *noos* شامل همه قوای ذهنی است و نیز نام ذهنیت خاص یک

1. Charles Kahn

شخص است. نوس (nous) است که متناظر با هستی است، و هنگامی که پارمنیدس می‌گوید: «to gar auto noein estin te kai einai»^(۲۵) («هستی [یا هستن] و اندیشیدن [noein، فعالیت nous] یکی است») پیشاپیش به تلویح همان چیزی را می‌گوید که بعدها افلاطون و ارسطو به تصریح گفتند: در آدمی چیزی هست که دقیقاً با آنچه الهی است متناظر است، زیرا او را قادر می‌سازد که، به عبارتی، در جوار آنچه الهی است به سر برد. همین الوهیت است که موجب می‌شود اندیشیدن و هستی یک چیز باشند. آدمی با استفاده از نوس خویش و کناره گرفتن از همه چیزهای فسادپذیر آن هم در ذهن خویش، به آنچه الهی است تشبیه می‌جوید. و این تشبیه کمابیش به معنای تحت‌اللفظی آن است. زیرا درست همان طور که هستی خداست، نوس، به گفته ارسطو (که یا از ارموتیموس^۱ یا از آناکساگوراس نقل می‌کرد)، «خدا در وجود ما است، و هر گونه حیات میرا واجد این جزء از خدایی است».^(۲۶) افلاطون می‌گفت نوس «به نظر همه حکما پادشاه آسمان و زمین است»؛^(۲۷) بنابراین، بالاتر از کل عالم است، درست همان طور که مرتبه هستی از هر چیز دیگری بالاتر است. پس، فیلسوف، که بر آن شده است خطر کند و به آن سوی «دروازه‌های روز و شب» (پارمنیدس)، به آن سوی جهان میرندگان، سفر کند، «باید دوست خدا نامیده شود، و اگر روزی روزگاری مقدر شود که آدمی از نامیرندگی نصیب برد، این نامیرندگی باید نصیب او شود».^(۲۸) خلاصه کلام این که پرداختن به آنچه ارسطو *theōretike energeia* [فعالیت نظری] می‌نامید که عیناً همان فعالیت خداست (*hē tou theou energeia*) به معنای «نامیرا ساختن» (*athanatizein*) است، پرداختن به فعالیت است که فی‌نفسه ما را نامیرا می‌کند «تا آن‌جا که این امر ممکن است، و [بدین معناست که] تمام تلاشمان را بکنیم که مطابق آنچه در ما برترین است به سر بریم».^(۲۹)

۱. افزوده متن اصلی. -م

از نظر ما تذکر این مطلب اهمیت دارد که جزء نامیرا و الهی درون انسان تا وقتی که به فعل در نیامده و بر آنچه در بیرون وجود او الهی است متمرکز نشده است وجود ندارد! به عبارت دیگر، موضوع افکار ماست که خود تفکر را نامیرا می‌کند. این موضوع همواره امر ازلی و ابدی است، چیزی که بوده و هست و خواهد بود، و بنابراین، نمی‌تواند غیر از آنی باشد که هست، و نمی‌تواند نباشد. این موضوع ازلی و ابدی در درجهٔ اول «گردش‌های عالم» است که می‌توانیم در ذهن خود آن را دنبال کنیم و بدین شکل ثابت کنیم که ما «نه رشد و نموی زمینی بلکه رشد و نموی آسمانی» هستیم، موجوداتی که «خویشاوندان آن‌ها نه بر زمین بلکه در آسمانند».^(۳۰) در پس این باور به راحتی می‌توانیم حیرت آغازین را تشخیص دهیم که فی‌نفسه صبغهٔ فلسفی دارد. این حیرتی است که دانشمند را روانهٔ سیر «جهل‌زدایی» اش می‌کند و آینشتاین را بر آن می‌دارد که بگوید: «راز ابدی جهان [یعنی عالم] درک‌پذیری آن است.» بنابراین، هرگونه «پیشرفت» بعدی نظریه‌ها برای جفت و جور شدن با درک‌پذیری عالم «به اعتباری، گریزی پیوسته از 'حیرت' است».^(۳۱) و سوسه می‌شویم که بگویم خدای دانشمندان آدمی را بر صورت خود آفرید و او را تنها با یک فرمان وارد جهان کرد: اکنون بکوش به تنهایی دریایی که این همه چگونه صورت بسته و چگونه کار می‌کند.

به هر تقدیر، نزد یونانی‌ها، فلسفه «دست یافتن به نامیرندگی»^(۳۲) بود و در این مقام در دو مرحله پیش می‌رفت. ابتدا فعالیت توس بود که عبارت بود از تأمل و نظر کردن در آنچه ازلی و ابدی است و فی‌نفسه *aneu logou* بی‌کلام، است. بعد از آن، مرحلهٔ تلاش برای ترجمه [یا برگرداندن] این بینش به کلمات بود. ارسطو این را *alētheuein* می‌نامید که صرفاً به معنای بیان چیزها آن‌چنان که به واقع هستند بدون پنهان داشتن هیچ چیز نیست، بلکه

1. universe

۲. افزودهٔ متن اصلی. - م.

علاوه بر این تنها به گزاره‌های راجع به چیزهایی مربوط می‌شود که همواره و ضرورتاً هستند و نمی‌توانند جز این باشند. آدمی از آن حیث که آدمی است، به تمایز از انواع دیگر حیوانات، مرکب از نوس و لوگوس است: «ذات آدمی مطابق نوس و لوگوس سامان یافته است» - *ho anthrōpos kai kata logon* - *kai kata noun tetaktai autou hē ousia* (۳۳) از میان این دو، فقط نوس است که او را قادر می‌سازد از آنچه جاودانه و آنچه الهی است بهره‌مند شود، حال آن‌که لوگوس، که برای «گفتن آنچه هست»، *legein ta eonta* (هرودوت) منظور شده است، آن قابلیت مشخصاً و منحصرأ انسانی است که به صرف «اندیشه میرا»، عقاید یا *dogmata*، به آنچه در حیطه امور بشری روی می‌دهد و به آنچه صرفاً «به نظر می‌رسد» اما نیست هم مربوط می‌شود. لوگوس به تمایز از نوس، الهی نیست، و ترجمهٔ ینش فیلسوف به سخن - *alētheuein* به معنای دقیق مورد نظر فیلسوف - مشکلات چشمگیری پیش آورد؛ معیار سخن فلسفی *homoiōsis* (در مقابل *doxa* یا عقیده) است، یعنی «شبه‌سازی» یا هم‌اندسازی تا جای ممکن دقیق در قالب کلمات به ینشی که از طریق نوس فراهم آمده است، که خود بی‌کلام است؛ دیدن «مستقیم» است «بدون هر گونه روند تعقل استدلالی». (۳۴) معیار قوهٔ ینش، «حقیقت» آن‌چنان که از فعل *alētheuein* افاده می‌شود نیست، فعلی که مأخوذ از کلمهٔ هومری *alēthes* (راست) است که در آن مقام تنها برای *verba dicendi* [افعال ناظر به اظهار یا سخن گفتن] به کار می‌رود، به این معنا: بدون پوشاندن (*lanthanai*) در درون خودت [مطلب را] به من بگو، یعنی فرییم مده - آن‌چنان‌که گویی نقش معمول سخن، که در این‌جا حرف *a* به نشانهٔ نفی به طور ضمنی حاکی از آن است، دقیقاً فریب دادن است. حقیقت همچنان معیار سخن است، اگرچه اکنون، وقتی که باید به ینش نوس تشبیه جوید و، به عبارتی، از این ینش خط بگیرد، تغییر ماهیت می‌دهد. معیار ینش فقط کیفیت ازلی و ابدی بودن در آن چیزی است که دیده می‌شود؛ ذهن می‌تواند

مستقیماً در آن سهیم شود، اما «اگر کسی غرق در شهوات و آرزوها شود و تمام تلاشش را صرف این‌ها کند... نمی‌تواند به تمامی میرا نشود، زیرا میرایی‌اش را پرورانده است». لیکن «اگر او قلبش را با نظر ورزیدن و تأمل در چیزهای ازلی و ابدی «میزان کرده باشد»، محال است «واجد نامیرندگی در آن حد اعلایی که طبیعت بشر به خود راه می‌دهد نشود» (۳۵).

باور عمومی این است که فلسفه، [دانشی] که از زمان ارسطو حوزه تحقیق در بارهٔ اموری بوده است که بعد از امور طبیعی قرار می‌گیرند و از این امور فراتر می‌روند (tōn meta ta physika)، در بارهٔ آنچه بعد از امور طبیعی قرار می‌گیرد)، اصل و ریشه‌اش یونانی است. و چون اصل و ریشه‌اش یونانی است، غایت یونانی اصیل، یعنی نامیرندگی، را در نظر گرفت که به نظر می‌رسید حتی به لحاظ زبانی طبیعی‌ترین مقصود برای انسان‌هاست که خودشان را میرندگان، thnētoi یا brotoi، می‌دانستند که برایشان، طبق نظر ارسطو، مرگ «بزرگ‌ترین همهٔ شرورها» بود، و خویشان‌شان، یا، چنان که خود می‌گوئیم، خویشاوندان نسییشان که «به یک مادر زنده بودند»، خدایان نامیرا بودند. فلسفه برای تغییر این غایت طبیعی کاری نکرد؛ تنها راه دیگری برای رسیدن به آن پیش نهاد. به بیان مختصر، این غایت با زوال و سقوط قوم یونانی محو شد و با ظهور مسیحیت به کلی از فلسفه رخت بریست، با ظهور آیینی که «بشارت» خودش را داشت و خطاب به انسان‌ها می‌گفت که میرا نیستند و، برخلاف باورهای مشرکانهٔ پیشینشان، مقدر است که جهان به انتها برسد اما ایشان بعد از مرگ، معاد جسمانی خواهند داشت. واپسین رد و نشان طلب یونانی امر ازلی و ابدی را می‌توان در nunc stans «اکنون پایدار» تأمل عرفانی قرون وسطی دید. این اصطلاح رایج درخور توجه است، و بعداً خواهیم دید که به واقع با تجربه‌ای که مشخصهٔ بارز من اندیشنده است تناظر دارد.

با وجود این، اگرچه این انگیزه نیرومند فلسفه‌ورزی از بین رفت، مباحث و موضوعات متافیزیک تغییری به خود ندیدند و همچنان در همه قرن‌ها از پیش مشخص می‌کردند که چه چیزهایی درخور تفکرند و چه چیزهایی درخور تفکر نیستند. آنچه برای افلاطون بدیهی بود - این که «معرفت ناب با چیزهایی سروکار دارد که همواره همانند بدون این که دگرگون یا آمیخته شوند، یا با آنچه شبیه‌ترین چیزها به آن‌هاست»^(۳۶) - به اشکال متعدد فرض اصلی تا واپسین مراحل عصر مدرن باقی ماند. چیزهایی که بنا به این تعریف از دایره موضوعات معرفت ناب بیرون می‌افتادند همه موضوعاتی بودند که به امور بشری مربوط می‌شدند، زیرا آن‌ها ممکن [به امکان خاص، و نه ضروری] بودند؛ همواره ممکن بود غیر از آن چیزی باشند که به واقع بودند. بنابراین، حتی وقتی هگل، تحت تأثیر انقلاب فرانسه - که در آن، به گفته خودش، اصول ابدی‌ای نظیر آزادی و عدالت به فعل درآمد - بود - خود تاریخ را زمینه پژوهش خویش قرار داد، تنها بر اساس این فرض توانست چنین کند که نه تنها گردش‌ها و انقلابات آسمان‌ها و چیزهایی که مطلقاً از جنس اندیشه‌اند نظیر اعداد و امثال آن، تابع قوانین سفت و سخت ضرورتند، بلکه جریان امور بشری بر کره خاکی هم تابع چنین قوانینی است، قوانین تجسد روح مطلق. از آن پس، غایت فلسفه‌ورزی نه نامیرندگی بلکه ضرورت بود: «تأمل فلسفی مقصودی ندارد مگر حذف آنچه عَرَضی است.»^(۳۷)

موضوعات و مباحث در اصل الهی متافیزیک، آنچه ازلی و ابدی است و آنچه ضروری است، در قیاس با نیاز به «نامیراسازی» از طریق تلاش ذهن برای «ایستادن» و ماندن در حضور امر الهی، بیش‌تر عمر کردند، تلاشی که وقتی، با ظهور مسیحیت، ایمان جای تفکر را در مقام حامل نامیرندگی گرفت، بی‌فایده شد. و از راهی دیگر این ارزیابی هم که نظاره‌گری بهترین طریق زیستن و طریق اساساً فلسفی زندگی کردن است پابرجا ماند.

در دوران پیش از مسیحیت، این اندیشه هنوز در مکاتب فلسفی اواخر

عهد باستان زنده بود، یعنی هنگامی که زندگی در جهان، دیگر از جنس موهبت دانسته نمی شد و پرداختن به امور بشری را دیگر نه سرگرداندن از فعالیت الهی تر بلکه فی نفسه خطرناک و بی روح می دانستند. دامن کشیدن از امور سیاسی به معنای قرار گرفتن در جایگاهی بیرون از آشوب و فلاکت امور بشری و دگرگونی های ناگزیر آن ها بود. نظاره کنندگان رومی دیگر در ردیف های بالای تماشاخانه ای که در آن می توانستند خدای گونه در بازی جهان فرو بنگرند جای نداشتند؛ اکنون جای آن ها ساحل امن یا گوشه دنجی بود که در آن می توانستند، بدون این که در خطر باشند، تلاطم های افسارگسیخته و پیش بینی ناپذیر دریای طوفان زده را بنگرند. این حرف لوکرتیوس^۱ است در ستایش محاسن نظاره محض: «آن زمان که در دل دریا طوفان بر امواج می کوبد چه لذتی دارد که از ساحل به تنگنای عظیمی بنگری که آدمیزاده ای دیگر آن را تاب می آورد! نه این که محنت های کسی دیگر فی نفسه مایه خوشی باشند؛ اما درک این که خودت از چه بلایایی فارغی به راستی لذت بخش است.»^(۳۸) در این جا ربط و مناسبت فلسفی نظاره گری البته کاملاً از دست رفته است - از دست رفتنی که انبوهی از مفاهیم یونانی هنگامی که به دست رومی ها افتادند دچارش شدند. آنچه از دست رفته نه فقط امتیاز داوری کردن ناظر، آن چنان که نزد کانت یافتیم، و تقابل اساسی میان تفکر و عمل است، بلکه این بصیرت اساسی تر نیز هست که هر آنچه نمود پیدا می کند وجودش برای دیده شدن است و خود مفهوم نمود، مقتضی ناظری است و، بنابراین، دیدن و نظاره کردن والاترین فعالیت هائیند.

قرعه به نام ولتر افتاد تا از گزاره لوکرتیوس نتایجی بگیرد. به عقیده او، میل به دیدن، چیزی جز کنجکاوی حقیرانه نیست: این میل نظر آدمیان را به منظره کشتی ای که در شرف غرق شدن است جلب می کند؛ آدمیان را برمی انگیزد تا

از درخت بالا روند یا به کشتارهای نبرد بنگرند یا در مراسم اعدام در ملاء عام حضور پیدا کنند. و این اشتیاق، به اعتقاد ولتر، میان انسان و میمون‌ها و توله‌سگ‌ها مشترک است. به عبارت دیگر، اگر لوکرتیوس حق داشته باشد و اشتیاق انسان به دیدن مناظر و صحنه‌ها صرفاً برخاسته از حس امنیت او باشد، آن‌گاه شهوتِ محض دیدن را می‌توان فقط برآمده از رانه غیر عقلانی ناپخته‌ای دانست که خود وجود ما را به خطر می‌افکند. فیلسوف، که لوکرتیوس از جانب او سخن می‌گوید، نیازی نخواهد داشت که غرق شدن کشتی را ببیند تا از سپردن امنیت خویش به تلاطم دریا برحذر داشته شود.

از بخت بد، فاصله مفید و «شریف» میان ناظر و موضوع نظاره‌اش، در سنت ما به همین شکل نسبتاً کم‌مایه است که فراداده شده است - البته اگر مقام والایی را در نظر بگیریم که تأمل با دلالت‌های ضمنی کاملاً متفاوتش در فلسفه قرون وسطی داشته است. عجیب است که سخن لوکرتیوس بارها و بارها منبع ضمنی یا صریح قرار گرفته است. از این قرار، هر در^۱ در باره انقلاب فرانسه می‌نویسد: «ما می‌توانیم از بندر امن به انقلاب فرانسه بنگریم آن‌چنان که گویی غرق شدن کشتی‌ای را وسط دریایی بیگانه می‌بینیم، مگر این که بخت بد ما را برخلاف خواستمان به میان اندازد.» و گوته، در برابر این پرسش که بعد از نبرد پنا چگونه سر کرد با همین تصویر پاسخ داد: «نمی‌توانم شکایت کنم. من مثل کسی بودم که از صخره‌ای استوار به دریای خروشان فرو می‌نگرد و، گرچه کاری برای کمک به کشتی شکستگان از دستش بر نمی‌آید، دست شکن‌های دریا به او نمی‌رسد، و به گفته نویسنده‌ای از عهد باستان، بناست که این احساس احساسی کمابیش راحتی آور باشد.»^(۳۹)

وقتی به عصر مدرن می‌رسیم، هر چه به روزگار خودمان نزدیک‌تر می‌شویم

آنچه - نه در کتاب‌های درسی بلکه در تجربه واقعی - از مفروضات پیشافلسفی‌ای باقی می‌ماند که عملاً قابله‌های آن علم «مهیسی» (مکیون)^۱ بودند که متافیزیک نام دارد کم‌تر می‌شود.

۱۵. پاسخ افلاطون و پژوهش‌های آن

با این حال، در فلسفه یونانی برای پرسشی که طرح کردیم - این که چه چیز ما را به تفکر وامی‌دارد - یک پاسخ وجود دارد. آن پاسخ ربطی به این مفروضات پیشافلسفی ندارد که برای تاریخ متافیزیک اهمیت عظیمی پیدا کردند و احتمالاً مدت‌ها قبل ربط و مناسبتشان را از دست دادند. پاسخ موردنظر همان سخنی است که از افلاطون نقل کردم: این که اصل و آغاز فلسفه حیرت است. این پاسخی است که به عقیده من ذره‌ای از باورپذیری و اعتبارش را از دست نداده است، زیرا این حیرت به هیچ روی با طلب نامیرندگی مرتبط نیست؛ حتی در تفسیر مشهور ارسطو از حیرت که بر اساس آن، حیرت *aporein* است (سرگردانی ناشی از جهل، که با علم می‌توان آن را برطرف کرد)، ذکر *athanatizein* به میان نیست، یعنی از فعالیت نامیرا ساختن که از روی اخلاق نیکوماخوس^(۲۰) آن را می‌شناسیم و به‌واقع کاملاً افلاطونی است. اظهارنظر افلاطون در باره حیرت کمابیش به طور بی‌مقدمه در جریان بحثی در باره نسیب ادراکات حسی آمده است (و، تا جایی که من می‌توانم دریابم، در هیچ جای آثار او تکرار نمی‌شود). این قطعه، که در باره چیزی «خارج از دستور» سخن می‌گوید، خود خارج از دستور است، و این چیزی است که در آثار افلاطون مکرر پیش می‌آید، آثاری که در آنها گویاترین جملات به‌راحتی می‌توانند مجزا شوند و بیرون از زمینه و بافت به بیان درآیند، مخصوصاً وقتی که او بعد از درگیر شدن با مسائل پیچیده‌ای از

نوع منطقی و غیر آن که در قرن او معمول بود و در باره آن‌ها به حق می‌توان گفت که منسوخ شده‌اند به ناگهان رشته بحث در باره آن‌ها را قطع می‌کند. در این جا تثابتوس گفته است که «حیران» شده است - به معنای متعارف «سرگردان» - و آن گاه است که سقراط از او تمجید می‌کند: «این نشان حقیقی فیلسوف است.» بعد از آن سقراط هیچ گاه به مسئله در دست بررسی بر نمی‌گردد. آن قطعه کوتاه از این قرار است: «زیرا حیرت (thaumazein) بیش از هر چیز تأثر یا انفعالی (pathos) فیلسوف است. فلسفه آغاز و اصلی (archè) جز این ندارد. و به گمان من او [یعنی هیود]^۱ تبارشناس^۲ بدی نبود که می‌گفت ایریس [رنگین کمان؛ پیام آور خدایان]^۳ دختر تاوماس^۴ [حیران] است.»^(۳۱) در نظر اول چنین می‌نماید که این صرفاً به آن معناست که فلسفه آن طور که مکتب ایونیا آن را در می‌یافت زاده نجوم است؛ برآمده از شگفتی در باره معجزات آسمان. همان طور که رنگین کمان، که آسمان را به زمین می‌پیوندد، پیام آسمان را برای آدمیان می‌آورد، تفکر یا فلسفه نیز، که در [حال] حیرت به دختر [تاوماس به معنای] حیران پاسخ می‌دهد، زمین را به آسمان می‌پیوندد.

با بررسی دقیق‌تر معلوم می‌شود که این چند کلمه به چیزی بسیار بیش از این اشاره دارند. کلمه «ایریس» به معنای رنگین کمان، در کراتیلوس^(۳۲) نیز آمده است؛ در آن جا افلاطون می‌گوید که این کلمه «از فعل *airein* (گفتن)» مشتق شده است، «زیرا او پیام آور بوده»، حال آن که کلمه دال بر «حیرت» (thaumazein)، که در این جا افلاطون آن را از معنای متعارفی که تثابتوس با به دست دادن اصل و منشأش آن را به آن معنا به کار برده بود تهی می‌سازد، بارها و بارها در شعر هومر آمده است و خود مشتق از یکی از آن افعالی فراوانی است که زبان یونانی برای افاده مفهوم دیدن به معنای «نظاره کردن»

۱ و ۳. افزوده متن اصلی. - م.

در اختیار داشته است: فعل *theasthai*. همین ریشه را پیش‌تر در *theastai* - ناظران - فیثاغورث دیده‌ایم. در شعر هومر، این نظاره حیرت‌آمیز معمولاً خاص انسان‌هایی است که خدایی بر ایشان نمودار می‌شود؛ همچنین، به صورت صفتی برای آدمیان به کار می‌رود به آن معنا که می‌گوییم: آه چه انسان تحسین‌برانگیزی! - یعنی درخور آن حیرت‌آمیزخته با تحسین که معمولاً برای خدایان یا انسانی خدای‌گونه کنار می‌گذاریم. به علاوه، خدایانی که بر آدمیان نمودار می‌شدند واجد چنین خصوصیتی بودند: آن‌ها در هیئت بشری آشنا نمودار می‌شدند و فقط کسانی که خدایان به ایشان نزدیک می‌شدند تشخیص می‌دادند که آنان خدا هستند. بنابراین، حیرت پاسخ‌وار چیزی نیست که آدمیان خودشان بتوانند آن را برانگیزند؛ حیرت از جنس *pathos* [انفعال] است، چیزی که دستخوش آن می‌شویم، نه فعلی که خود انجام دهیم؛ در شعر هومر، فعل از آن خداست که انسان‌ها باید نمود او را تاب آورند و نباید از او بگریزند.

به عبارت دیگر، آنچه انسان‌ها را به حیرت می‌اندازد چیزی است آشنا و در عین حال معمولاً دیدارناپذیر، چیزی که انسان‌ها وادار به تحسین آن می‌شوند. این حیرت که سرآغاز تفکر است نه گنجی و سردرگمی است نه شگفت‌زدگی و نه سرگردانی؛ حیرتی است آمیخته با تحسین. آنچه از آن به حیرت در می‌آیم با تحسینی که در قالب سخن - عطیه ایریس، رنگین‌کمان، پیام‌آور عالم بالا - ابراز می‌شود تقویت و تأیید می‌گردد. پس سخن به شکل ستایش در می‌آید، به شکل تجلیلی که موضوع آن نه نمودی فوق‌العاده خیره‌کننده یا مجموع چیزها در جهان بلکه نظم هماهنگی است در پس آن‌ها که خود دیدارپذیر نیست و با وجود این جهان نموده‌ها به ما امکان می‌دهد که نظری [جمالی] به آن بیندازیم. «زیرا»، به تعبیر آناکساگوراس، «نمودها نظری هستند به آنچه پدیدار نمی‌شود» (*opsis gar tòn adèlòn ta phainomena*). (۴۳)

فلسفه با آگاهی از این نظم هماهنگ دیدارناپذیر *kosmos* [عالم منتظم] آغاز

می‌شود، که در میانه دیدارپذیری‌های آشنا آشکار است چنان‌که گویی این دیدارپذیری‌ها شفاف [یا وراپیدا] شده‌اند. فیلسوف از این «هماهنگی دیدارناپذیر»، که به گفته هراکلیتوس، «بهتر از امر دیدارپذیر است» (*harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn*) به حیرت می‌افتد. ^(۲۴) کلمه اولیه دیگری که بر آنچه در میانه نمودها دیدارناپذیر است دلالت دارد کلمه *physis* یعنی طبیعت، است که بنابر نظر یونانی‌ها تمامت همه چیزهایی بود که نه ساخته آدمی هستند و نه مخلوق صانعی الهی بلکه بنفسه در وجود آمده‌اند؛ و در باره همین *physis* بود که هراکلیتوس می‌گفت: «خوش دارد خود را نهان دارده»، ^(۲۵) یعنی در پس نمودها نهفته بماند.

به این دلیل در مقام توضیح مطلب پای هراکلیتوس را به میان آورده‌ام که افلاطون خودش به تصریح نمی‌گوید حیرت تحسین‌آمیزش متوجه چیست. همچنین او نمی‌گوید که این حیرت آغازین و اصیل چگونه خود را به گفتگوی تفکر بدل می‌کند. در هراکلیتوس، اهمیت لوگوس لااقل در این بستر و زمینه مورد اشاره قرار گرفته است: هراکلیتوس می‌گوید که آپولون، «خدای غیبگوی معبد دلفی» - و ما می‌توانیم اضافه کنیم: خدای شاعران - «نه می‌گوید نه پنهان می‌دارد، بلکه اشارتی می‌کند» (*oute legei oute kryptei*) ^(۲۶)؛ «*talla sēmainei*)» به عبارت دیگر، به نحو مبهم به چیزی اشاره می‌کند که تنها کسانی آن را در می‌یابند که درکی از اشارات محض دارند (به ترجمه هایدگر: خدا اشارت می‌کند). قطعه دیگری هست که از این هم پرمعناتر و برانگیزاننده‌تر است: «آدمیان اگر نفوسی بربر داشته باشند، چشم‌ها و گوش‌هایشان شاهدانی بدنند»، ^(۲۷) و داشتن نفوس بربر یعنی نداشتن لوگوس؛ به نزد یونانی‌ها، نه صرف سخن بلکه موهبت استدلال عقلانی بود که ایشان را از بربرها متمایز می‌کرد. خلاصه کلام این‌که حیرت به تفکر در قالب کلمات منجر شده است؛ تجربه حیرت کردن از امر دیدارناپذیری که در نموده‌ها عیان است از آن سخن شده است که در عین حال آن‌قدر قوت دارد که

خطاها و پندارهایی را دفع کند که اندام‌های ما برای ادراک امور دیدارپذیر، یعنی چشم‌ها و گوش‌ها، در صورتی که تفکر به یاریشان نشتابد در معرض آن‌ها قرار دارند.

بنابراین، باید مثل روز روشن باشد که حیرتی که برای فیلسوف پیش می‌آید هرگز نمی‌تواند مربوط به چیز خاصی باشد، بلکه همواره برانگیخته کل است که، برخلاف مجموع موجودات، هیچ‌گاه عیان نیست. هماهنگی هراکلیتوس از طریق با هم به صدا درآمدنِ اضداد حاصل می‌آید - حالتی که هیچ‌گاه ممکن نیست کیفیت یک صدای خاص باشد. این هماهنگی، به طریقی، از صداهایی که آن را ایجاد می‌کنند مجزا (kechōrismenon) است، درست همان‌طور که *sophon* که «نمی‌توان و می‌توان زئوس نامیده‌ش،»^(۴۸) «از همه چیزهای دیگر جدا»^(۴۹) است. این هماهنگی برحسب تمثیل فیثاغورث، زیبایی بازی جهان است، معنا و بی‌معنایی همه جزئیاتی است که با هم عمل می‌کنند. و در این مقام، تنها بر ناظری آشکار است که در ذهنش موارد و توالی‌های جزئی به شکل دیدارناپذیری متحد می‌شوند.

از زمان پارمنیدس، کلمه اصلی برای دلالت بر این کل دیدارناپذیر و ادراک‌ناشدنی‌ای که در هر آنچه نمود پیدا می‌کند به نحو ضمنی روی نشان می‌دهد کلمه هستی بوده است - که ظاهراً تهی‌ترین و عام‌ترین و کم‌معناترین کلمه در قاموس ماست. آنچه برای کسی که از قضا وجه نظرش را تغییر می‌دهد تا از حضور شاملی هستی در جهان نموده‌ها آگاه شود پیش می‌آید، هزاران سال بعد از این که اول بار در فلسفه یونانی کشف شد، با دقت زیادی به وصف درآمد. این قطعه کمابیش مدرن است و بنابراین بیش از هر متن یونانی دیگری بر عواطف شخصی و انفسی تأکید دارد، و به همین دلیل شاید برای گوش‌هایی که روان‌شناسانه تربیت شده‌اند قانع‌کننده‌تر باشد. کالریج^۱ می‌نویسد:

۱. [Samuel Taylor] Coleridge} شاعر و منتقد انگلیسی (۱۷۷۲-۱۸۳۴). - م.

آیا هرگز ذهنت را تا آنجا برکشیده‌ای که به هستی، هستی فی نفسه و بنفسه، به عنوان فعل محض هستی، فکر کنی؟ آیا هرگز متفکرانه به خود گفتمای و آن هست! بی آن که در آن لحظه نظر داشته باشی به این که آیا آن چیز انسانی است در برابر تو، یا گلی یا دانه‌ای شن - خلاصه، بدون توجه به این یا آن حالت یا شکل خاص هستی؟ اگر به راستی به این مقام رسیده باشی، حضور سرّی را احساس کرده‌ای که قطعاً روح را در هیبت و حیرت مات و مبهوت نگه داشته است. خود عبارات «هیچ است!» یا «زمانی بود که هیچ بود!» تا قیض بالذات دارند. همان [س] است در وجود ما که این گزاره [ها] را با نوری همان قدر کامل و آنی دفع می‌کند، آن چنان که گویی در حقانیت ابدیت خودش علیه این امر شهادت می‌دهد.

بنابراین، نیستی محال است؛ و هستی در ظرف فهم نمی‌گنجد. اگر این شهود هستی مطلق را نیک دریافته باشی، این را نیز آموخته‌ای که همین بود، و نه چیزی دیگر، که در اعصار پیشین اذهان شریف‌تر، خواص جماعت آدمیان، را با نوعی هراس مقدس، در ربود. همین بود که اول بار موجب شد آدمیان در خودشان چیزی احساس کنند که به طرزی وصفناپذیر بزرگ‌تر از طبیعت فردی خود آنها بود. (۵۰)

حیرت افلاطونی، تکان آغازینی که فیلسوف را رهسپار راهش می‌کند، در روزگار خود ما زمانی احیا شد که هایدگر، در سال ۱۹۲۹، سخنرانی‌ای با عنوان «متافیزیک چیست؟» را با کلامی به پایان برد که قبلاً ذکر کردیم: «چرا اصلاً چیزی هست به جای آن که هیچ چیز نباشد؟» او این کلام را «پرسش اساسی متافیزیک» (۵۱) نامید.

این پرسش، که در قالبی مدرن بیانگر تکان فیلسوف است، پیش از هایدگر نیز طرح شده بود. همین پرسش در «مبادی طبیعت و فیض»^۱ اثر لایب‌نیتس آمده بود: «چرا به جای هیچ، چیزی هست؟» زیرا از آن جا که «هیچ بسیط‌تر و ساده‌تر از چیزی است»، (۵۲) این امر باید علت یا جهتی کافی برای وجودش

داشته باشد، و این علت خود باید معلول چیز دیگری بوده باشد. با دنبال کردن این زنجیره فکر، سرانجام می‌رسیم به *causa sui*، به چیزی که علت خودش است، به طوری که پاسخ لایب‌نیس به علت نهایی، که «خدا» نام دارد، می‌رسد، پاسخی که پیش‌تر آن را در «محرک نامتحرک» ارسطو - خدای فیلسوفان - می‌یابیم. البته کانت بود که ضربه کاری را بر این خدا وارد آورد، و در حرف‌های او در این باره می‌توانیم آنچه را افلاطون فقط به اشاره‌ای برگزار کرده بود آشکارا تشخیص دهیم: «ضرورت نامشروط» و نامعلولی که تفکرِ علت و معلولی ما «به وجهی بسیار اجتناب‌ناپذیر» آن را «به عنوان واپسین پایه همه چیز اقتضا می‌کند، برای عقل بشر مفاک واقعی است... ما نمی‌توانیم این اندیشه را کنار بنهیم - و در عین حال نمی‌توانیم آن را برتاییم - که موجودی که او را برای خودمان برترین همه موجودات ممکن تصویر می‌کنیم، به عبارتی، به خود بگویید: 'من از ازل تا ابد هستم، و بیرون از من چیزی نیست بجز آنچه به اراده من آن‌جاست، اما [خود] من از کجا آمده‌ام؟' در این جا هر تکیه‌گاهی نقش بر آب می‌شود؛ و بیش‌ترین کمال به همان اندازه کم‌ترین کمال، برای عقل کاملاً نظری مست و بی‌پایه است، برای عقلی که کم‌ترین تلاشی برای حفظ این یا آن به خرج نمی‌دهد و در این‌که بگذارد هر دوی آن‌ها کاملاً بر باد بروند به واقع احساس خسران نمی‌کند».^(۵۳) چیزی که در این جا برای ما اختصاصاً مدرن به نظر می‌رسد این است که در بازگویی بصیرت آغازین پارمنیدس دایر بر این‌که نیستی قابل تصور و تفکر نیست، به عبارتی محل تأکید از نیستی به هستی منتقل شده است: کانت هیچ جا نمی‌گوید که مفاک نیستی چون به تصور در نمی‌آید نیست، و گرچه می‌توانست بگوید که قضایای جدلی‌الطرفین عقل، با بیدار کردنش از خواب جزمی، او را به تفکر واداشته‌اند، هیچ جا نمی‌گوید که تجربه این مفاک - روی دیگر حیرت افلاطون - چنین کرده است.

شلینگ سخن کانت را به تأکید نقل کرد و احتمالاً از همین قطعه، و نه از

اظهار نظر به نسبت اتفاقی لایب‌نیتس، بود که تأکید مکرر خویش را بر این «پرسش نهایی» هر تفکری حاصل آورد: چرا اصلاً چیزی هست، چرا نیستی نیست؟^(۵۴) شلینگ این پرسش را «نومیدکننده‌ترین پرسش»^(۵۵) می‌خواند. این اشاره به نومیدی محض، به عنوان چیزی که از خود تفکر برمی‌خیزد، در نوشته‌های متأخر شلینگ آمده است، و بنابراین بسیار مهم است، زیرا همان فکر پیش‌تر در جوانی ذهن او را به خود مشغول داشته بود. در آن هنگام که هنوز اعتقاد داشت برای دفع نیستی چیزی بیش از «ایجاب مطلق» که آن را «ذات نفس ما» می‌نامید لازم نیست. به لطف آن «تشخیص می‌دهیم که نیستی، همواره محال است»، نه شناختی است و نه قابل فهم. و به نزد شلینگ جوان، این پرسش نهایی - چرا نیستی نیست، چرا اصلاً چیزی هست؟ - پرسش آن عقلی که بر لبهٔ مفاک دچار سرگیجه شده است، همواره با این بصیرت فرونشانده می‌شود که «هستی ضروری است، یعنی به موجب ایجاب مطلق هستی در شناخت [چنین شده است]»^(۵۶).

همهٔ این‌ها حاکی از بازگشت ساده‌ای به موضع پارمنیدس می‌بود اگر شلینگ احساس نکرده بود که تنها «وضع [یا بر نهادن] مطلق ایدهٔ خدا» می‌تواند این ایجاب را تعیین کند، ایجابی که به گفتهٔ او «سلب مطلق نیستی» است. «همان قدر مسلم» است «که عقل تا ابد نیستی را سلب می‌کند و نیستی نیست است که مسلم است عقل کل را ایجاب می‌کند و خدا ازلی و ابدی است». بنابراین، یگانه «پاسخ کاملاً صحیح به این پرسش که چرایی نیست و بهر اصلاً چیزی هست؟ چیزی^۱ نیست بلکه کل یا خداست.»^(۵۷) عقل، بدون یاری ایدهٔ خدا، مطابق «صرف طبیعت خویش» می‌تواند «هستی‌ای را وضع کند که ازلی و ابدی است»، اما در این صورت، در مواجهه با این اندیشه که طبیعت عقل،

۱. افزودهٔ متن اصلی. - م.

داشته باشد، و این علت خود باید معلول چیز دیگری بوده باشد. با دنبال کردن این زنجیره فکر، سرانجام می‌رسیم به *causa sui*، به چیزی که علت خودش است، به طوری که پاسخ لایب‌نتس به علت نهایی، که «خدا» نام دارد، می‌رسد، پاسخی که پیش‌تر آن را در «محرک نامتحرک» ارسطو - خدای فیلسوفان - می‌یابیم. البته کانت بود که ضربه کاری را بر این خدا وارد آورد، و در حرف‌های او در این باره می‌توانیم آنچه را افلاطون فقط به اشاره‌ای برگزار کرده بود آشکارا تشخیص دهیم: «ضرورت نامشروط» و نامعلولی که تفکرِ علت و معلولی ما «به وجهی بسیار اجتناب‌ناپذیر» آن را «به عنوان واپسین پایه همه چیز اقتضا می‌کند، برای عقل بشر مفاک واقعی است... ما نمی‌توانیم این اندیشه را کنار بنهیم - و در عین حال نمی‌توانیم آن را برتاییم - که موجودی که او را برای خودمان برترین همه موجودات ممکن تصویر می‌کنیم، به عبارتی، به خود بگویید: 'من از ازل تا ابد هستم، و بیرون از من چیزی نیست بجز آنچه به اراده من آن‌جاست، اما [خود] من از کجا آمده‌ام؟' در این جا هر تکیه‌گاهی نقش بر آب می‌شود؛ و بیش‌ترین کمال به همان اندازه کم‌ترین کمال، برای عقلی کاملاً نظری مست و بی‌پایه است، برای عقلی که کم‌ترین تلاشی برای حفظ این یا آن به خرج نمی‌دهد و در این‌که بگذارد هر دوی آن‌ها کاملاً بر باد بروند به واقع احساس خسران نمی‌کند.^(۵۳) چیزی که در این جا برای ما اختصاصاً مدرن به نظر می‌رسد این است که در بازگویی بصیرت آغازین پارمنیدس دایر بر این‌که نیستی قابل تصور و تفکر نیست، به عبارتی محل تأکید از نیستی به هستی منتقل شده است: کانت هیچ جا نمی‌گوید که مفاک نیستی چون به تصور در نمی‌آید نیست، و گرچه می‌توانست بگوید که قضایای جدلی‌الطرفین عقل، با بیدار کردنش از خواب جزمی، او را به تفکر واداشته‌اند، هیچ جا نمی‌گوید که تجربه این مفاک - روی دیگر حیرت افلاطون - چنین کرده است.

شلینگ سخن کانت را به تأکید نقل کرد و احتمالاً از همین قطعه، و نه از

اظهار نظر به نسبتِ اتفاقی لایب‌نیس، بود که تأکید مکرر خویش را بر این «پرمش نهایی» هر تفکری حاصل آورد: چرا اصلاً چیزی هست، چرا نیستی نیست؟^(۵۴) شلینگ این پرمش را «نومیدکننده‌ترین پرمش»^(۵۵) می‌خواند. این اشاره به نومیدی محض، به عنوان چیزی که از خود تفکر برمی‌خیزد، در نوشته‌های متأخر شلینگ آمده است، و بنابراین بسیار مهم است، زیرا همان فکر پیش‌تر در جوانی ذهن او را به خود مشغول داشته بود - در آن هنگام که هنوز اعتقاد داشت برای دفع نیستی چیزی بیش از «ایجاب مطلق» که آن را «ذات نفس ما» می‌نامید لازم نیست. به لطف آن «تشخیص می‌دهیم که نیستی، همواره محال است»، نه شناختنی است و نه قابل فهم. و به نزد شلینگ جوان، این پرمش نهایی - چرا نیستی نیست، چرا اصلاً چیزی هست؟ - پرمش آن عقلی که بر لبهٔ مفاک دچار سرگیجه شده است، همواره با این بصیرت فرونشانده می‌شود که «هستی ضروری است، یعنی به موجب ایجاب مطلق هستی در شناخت [چنین شده است]»^(۵۶)

همهٔ این‌ها حاکی از بازگشت ساده‌ای به موضع پارمنیدس می‌بود اگر شلینگ احساس نکرده بود که تنها «وضع [یا بر نهادن] مطلق ابدۀ خدا» می‌تواند این ایجاب را تعیین کند، ایجابی که به گفتهٔ او «سلب مطلق نیستی» است. «همان قدر مسلم» است «که عقل تا ابد نیستی را سلب می‌کند و نیستی نیست است که مسلم است عقل کل را ایجاب می‌کند و خدا ازلی و ابدی است». بنابراین، یگانه «پاسخ کاملاً صحیح به این پرمش که چرایی نیست و چرا اصلاً چیزی هست؟ چیزی^۲ نیست بلکه کل یا خداست.»^(۵۷) عقل، بدون یاری ابدۀ خدا، مطابق «صیرف طبیعت خویش» می‌تواند «هستی‌ای را وضع کند که ازلی و ابدی است»، اما در این صورت، در مواجهه با این اندیشه که طبیعت عقل،

۱. افزودهٔ متن اصلی. - م.

وضع کردن است، عقل به عبارتی «مات و مبهوت»^۱ (quasi attonita)، فلج و ناتوان از حرکت، می ماند. (۵۸) پیام آوری ایریس وار، که آورنده موهبت سخن و به همراه آن موهبت بحث عقلانی و پاسخ معقول باشد، با تکان فلسفی همراه نیست؛ و ایجاب هستی، که آشکارا متناظر با عنصر تحسین در حیرت افلاطون است، برای نجات عقل بشر از نظر کردن سرگیجه آور و بی کلام آن به مفاک نیستی، نیازمند ایمان به خدایی خالق است.

آنچه را پس از طرد قاطعانه این ایمان و تنها ماندن کامل عقل بشر با قابلیت های خویش، بر سر «پرسش نهایی» تفکر می آید می توانیم در تهوع سارتر دنبال کنیم که به مراتب مهم ترین اثر فلسفی اوست. در آنجا قهرمان رمان، در حالی که سرگرم نگریستن به ریشه یک درخت شاه بلوط است به ناگهان مغلوب «معنای وجود...» شده است؛ «وجود معمولاً خود را پنهان می کند. وجود آن جااست، دور و بر ما، در ما، وجود خود ماییم، نمی توانی بدون ذکر آن، دو کلمه بر زبان بیاوری، با این حال هرگز نمی توانی لمس کنی.» ولی حالا «وجود ناگهان از خودش پرده برداشته بود. جلوه بی آزار مقوله ای انتزاعی را از دست داده بود. عیناً خود خمیرمایه چیزها بود...» دقیق تر این که ریشه، دروازه های پارک، نیمکت، چمن کمپشت، همه این ها محو شده بودند: تنوع چیزها، فردیت آن ها چیزی جز نمود، چیزی جز صورت ظاهر، نبود. واکنش قهرمان سارتر، تحسین، و حتی حیرت، نیست، بلکه تهوعی است که از مات بودن وجود محض، از بودن عریان داده های واقعی به او دست می دهد که در واقع هیچ اندیشه ای هرگز موفق نشده است به آن دست یابد، چه رسد به این که آن را روشن و شفاف سازد: «حتی نمی توانستی حیرت کنی که همه این ها از کجا سبز شده اند یا چطور شده که به جای آن که نیستی باشد، جهانی به وجود آمده.» حال که هر گونه حیرتی

کنار نهاده شده بود، این ننگِ هستی بود که نیستی «قابل تصور نبود» [یا به اندیشه در نمی آمد] پیش از آن هیچ نبود. «نیستی... این بود چیزی که مرا نگران می کرد: البته دلیلی برای وجود این ماده سیال لاروی شکل در کار نبود. اما محال بود که وجود نداشته باشد. وجود نداشتش قابل تصور نبود: برای آن که نیستی را تصور کنی باید پیشاپیش می بودی، در میانه جهان، حی و حاضر، با چشم های کاملاً باز.... بی حال و بی حوصله، حس می کردم راهی برای فهم مطلب ندارم. هیچ راهی. با این حال، آنجا بود، منتظر، و به کسی نگاه می کرد.» همین آنجا بودگی کاملاً بی معناست که داد قهرمان را در می آورد: «کثافت! کثافت بوگندو!... اما محکم چسبیده بود و یک عالمه، خروارها خروار وجود بود. انتها نداشت.» (۵۹)

بسیار وسوسه انگیز است که در این انتقال پشرونده از هستی به نیستی، که نه مولود فقدان حیرت یا سرگردانی بلکه زاده فقدان تحسین و خواستِ ایجاب در اندیشه است، پایان فلسفه، لااقل پایان آن فلسفهای را که آغازش به دست افلاطون رقم خورده است، ببینیم. شکی نیست که فهم چرخش از تحسین به سوی سلب به قدر کفایت آسان است، آن هم نه به این دلیل که چرخش یادشده معلول گونه ای رویداد یا فکر ملموس است، بلکه دلیلش این است که، همان طور که کانت پیش تر گفته است، عقل نظری فی نفسه، در روی کردن به این یا آن سوی قضیه «احساس خسران» یا بُرد نمی کند. بنابراین، اندیشه ای که می گوید تفکر به معنای «آری» گفتن و تأیید واقعیت وجود محض است به اشکال فراوان در سراسر تاریخ فلسفه در عصر مدرن نیز دیده می شود. مخصوصاً آن را در «رضا و تسلیم» اسپینوزا در روندی می بینیم که هر چیزی که هست در آن چرخ می خورد و «ماهی بزرگ» تا ابد ماهی کوچک را می خورد. این اندیشه در نوشته های پیشانقدی کانت نیز ظاهر می شود آنجا که او به اهل متافیزیک می گوید که باید ابتدا از خود بپرسند: «آیا ممکن است اصلاً چیزی وجود نداشته باشد؟» پرسشی که آنگاه باید ایشان

را به این نتیجه برساند که «اگر اصلاً هستی ای داده نشده باشد، چیزی هم در کار نخواهد بود که به آن فکر کنیم»، اندیشه‌ای که خود به «مفهوم وجود مطلقاً ضروری»^(۶۰) می‌انجامد - و این نتیجه‌ای بود که کانت دشوار می‌توانست در دوره نقدی فلسفه‌اش آن را تصدیق کند. جالب‌تر از این، اظهار نظری است که کانت اندکی پیش‌تر در باره زیستن در «بهترین جهان ممکن» می‌کند: او این اندیشه تسلی‌بخش قدیمی را تکرار می‌کند «که کل، خوب‌ترین است و هر چیزی به خاطر کل خوب است»، اما به نظر می‌رسد که این topos [قول مشهور] باستانی متافیزیک خود او را کاملاً قانع نمی‌کند زیرا بی‌مقدمه اضافه می‌کند: «خطاب به همه مخلوقات فریاد برمی‌آورم... سلام بر ما که هستیم!»^(۶۱) (ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!).

این ایجاب [یا آری‌گویی]، یا، به بیان دقیق‌تر، ضرورت آشتی دادن اندیشه با واقعیت، یکی از مضامین اصلی کار هگل است، و شکل‌دهنده amor fati [عشق به تقدیر] نیچه و اندیشه «بازگشت جاودانه» اوست - «برترین شکل آری‌گویی که می‌توان به دست آورد»^(۶۲) دقیقاً به این دلیل که در عین حال «سنگین‌ترین» است.

چه می‌شد اگر... عفریتی... به شما می‌گفت «همین زندگانی‌ای را که اکنون می‌گذرانید... مجبورید... بی‌شمار بار دیگر... هم بگذرانید؛ و هیچ چیز تازه‌ای در آن نخواهد بود، اما هر درد و لذتی و هر اندیشه و آهی... باید به شما بازگردد - جملگی با همان توالی و ترتیب... ساعت شنی جاودانه وجود بارها و بارها و لرونه می‌شود و شما نیز با آن وارونه می‌شوید، شما که دانه شنی هستید در آن، آیا خود را فرو نمی‌افکنید و بر عفریتی که با شما این‌گونه سخن گفته است لعنت می‌فرستادید؟ یا آن لحظه عظیمی را تجربه می‌کردید که به او پاسخ می‌دادید: «تو یک خدایی و من هیچ‌گاه چیزی خدای‌گونه‌تر از این نشنیده‌ام»... چه بسیار باید در حق خویشتن و زندگی نیکوگمان باشید تا هیچ چیز را مشتاقانه‌تر از این آری‌گویی و تأیید جاودانه نهایی نمانند. (۶۳)

جان کلام در این قطعات آن است که اندیشهٔ نیچه مبنی بر بازگشت جاودانه نوعی «ایده» به معنای کانتی آن - یعنی تنظیم‌کنندهٔ نظرورزی‌های ما - نیست، و البته چیزی از جنس «نظریه»، به عبارتی در غلتیدن دوباره در مفهوم باستانی زمان با آن حرکت دوری‌اش، هم نیست. در واقع، اندیشه‌ای محض است یا، به بیان دقیق‌تر، آزمایشی فکری است، و کیفیت تأثرانگیز آن در پیوند وثیقی است که اندیشهٔ هستی و اندیشهٔ نیستی را به هم متصل می‌کند. در این جا لزوم آری‌گویی و تأیید نه از تحسین یونانی هماهنگی و زیبایی دیدارناپذیری که گوناگونی‌های نامتناهی موجودات جزئی را به هم می‌پیوندند، بلکه از این واقعیت ساده برمی‌خیزد که هیچ‌کس نمی‌تواند به هستی بیندیشد بی‌آن‌که در همان حال به نیستی بیندیشد، یا به معاف‌کردن بی‌آن‌که به بی‌ثمری، بیهودگی و بی‌معنایی فکر کند.

به نظر می‌رسد راه خروج از این سرگردانی در این استدلال قدیمی نشان داده شده است که بدون تأیید آغازین هستی، چیزی وجود نخواهد داشت که موضوع تفکر قرار گیرد و کسی وجود نخواهد داشت که تفکر کند؛ به عبارت دیگر، خود فعالیت تفکر، فارغ از نوع فکر، پیشاپیش مستلزم وجود است. اما این قبیل نسبت‌های صرفاً منطقی همواره ناموثقتند؛ کسی که به این اندیشه، محکم می‌آویزد که «حقیقتی در کار نیست»، اگر به او متذکر شوند که این گزاره خودبرانداز است، هرگز متقاعد نخواهد شد. راه حلی اگزستانسیال و فرامنطقی برای این سرگردانی را می‌توان نزد هایدگر یافت که، همان‌طور که دیدیم، چیزی شبیه حیرت افلاطونی دیرین را در تکرار این پرسش از خود بروز داد که چرا به جای نیستی اصلاً چیزی هست. به عقیدهٔ هایدگر، فکر کردن و شکر کردن اساساً یک چیزند؛ خود این کلمات [to think و to thank] ریشهٔ یکسانی دارند. روشن است که این پاسخ نسبت به همهٔ پاسخ‌هایی که بررسی شد به تحسین حیرت‌آمیز افلاطون نزدیک‌تر است. دشواری آن در

اشتیاق ریشه‌شناختی و فقدان برهان‌آوری نیست. این دشواری همچنان همان دشواری دیرینه‌ای است که ذاتی [نگرش] افلاطون است و به نظر می‌رسد خود او به خوبی آن را می‌دانسته است، دشواری‌ای که در پارمنیدس مورد بحث قرار می‌گیرد.

حیرت تحسین‌آمیزی که سرآغاز فلسفه محسوب می‌شود جایی برای وجود واقعی ناهماهنگی، زشتی و سرانجام شر باقی نمی‌گذارد. هیچ کدام از مکالمه‌های افلاطونی به مسئله شر نمی‌پردازد، و تنها در پارمنیدس است که افلاطون علاقه نشان می‌دهد به پیامدهایی که وجود انکارناشدنی چیزهای کره‌المنظر و اعمال زشت به‌ناگزیر برای نظریه‌ایده‌های او دارند. اگر هر آنچه نمود پیدا می‌کند از ایده‌ای بهره‌مند است که تنها به دیدار چشم ذهن در می‌آید و هر واقعیتی را که ممکن است در غار امور بشری - جهان ادراک حسی عادی - داشته باشد از این صورت حاصل می‌آورد، پس هر چیزی که اصلاً نمود پیدا می‌کند - و به هیچ روی نه فقط آنچه تحسین‌برانگیز است - خود نمود یافتنش را مرهون چنین موجودیت فراحسی‌ای است که حضور آن چیز در این جهان با آن تبیین می‌شود. از این قرار، پارمنیدس می‌پرسد تکلیف «چیزهای» کاملاً «پیش‌پافتاده و پستی» نظیر «مو و گِل و لای و کثافت» که هرگز زبان هیچ کس را به تحسین باز نکرده‌اند چیست. افلاطون، که از زبان سقراط سخن می‌گوید، توجیه رایج متأخر شر و زشتی را به کار نمی‌برد، توجیهی که برحسب آن، شر و زشتی اجزایی ضروری از کل هستند که تنها از دید محدود آدمیان به هیئت شر و زشتی نمودار می‌شوند. به جای آن، سقراط پاسخ می‌دهد که نسبت دادن ایده‌هایی به این قبیل چیزها کاملاً خلاف عقل است - «... در این موارد، چیزها صرفاً همان چیزهایی هستند که می‌بینیم» - و می‌گوید بهتر است این مطلب را رها کنیم «مبادا در گودال بی‌انتهایی از یابوه‌گویی درافتیم»: (اما پارمنیدس، که موش را در کار گفتگو سفید کرده است، چنین متذکر می‌شود: «دلیلش این است که تو هنوز جوانی سقراط، و

فلسفه هنوز به آن شدتی که عقیده دارم روزی بر تو غالب خواهد شد تو را در میان نگرفته است. در آن هنگام به هیچ یک از این چیزها به دیده تحقیر نظر نخواهی کرد اما اکنون جوانی ات و ادارت می کند که هنوز به آنچه مردمان می اندیشند توجه کنی.^(۶۲) ولی مشکل حل نمی شود و افلاطون هیچ گاه این پرسش را از نو طرح نمی کند. در این جا نظریه ایده ها مورد علاقه ما نیست، یا فقط تا جایی مورد علاقه ماست که بتوان ثابت کرد اندیشه ایده ها را چیزهای زیبا در ضمیر افلاطون برانگیخت و اگر در پیرامون او چیزی جز «چیزهای پیش پا افتاده و پست» نمی بود این اندیشه هرگز از خاطرش نمی گذشت.

البته میان کاوش افلاطون و پارمینیدس در طلب امور الهی و تلاش های ظاهراً فروپایه تر سولون و سقراط برای تعریف «ملاک های نامشهود»ی که امور بشری را به هم می بندند و رقم می زنند تفاوتی تعیین کننده هست، و ربط و مناسبت این تفاوت برای تاریخ فلسفه، به تمایز از تاریخ تفکر، بسیار است. چیزی که در متن بحث ما اهمیت دارد این است که در هر دو مورد، تفکر با امور دیدارناپذیری سروکار دارد که با وجود این، نموده ها (آسمان پرستاره بالای سر ما یا کردارها و سرنوشت آدمیان) به آنها اشاره دارند، امور دیدارناپذیری که در جهان دیدارپذیر حضور دارند همانند خدایان هومری، که تنها ممکن بود به دیدار کسانی درآیند که این خدایان به آنها نزدیک می شدند.

۱۶. پاسخ رومی

در کار جدا کردن و بررسی یکی از سرچشمه های اصلی تفکر غیرشناختی، بر عناصر تحسین، تأیید و ایجاب تأکید کرده ام، عناصری که مشاهده می کنیم در تفکر فلسفی و پیشا فلسفی یونانی به قوت تمام وجود دارند و می شود رد آنها را - نه به هیئت عواملی تأثیرگذار بلکه به صورت تجربه ای دست اول که غالباً تکرار می شود - در سراسر قرون پیدا کرد. به هیچ وجه مطمئن نیستم که

آنچه سرگرم توصیفش بوده‌ام با تجربه‌های تفکر در روزگار حاضر مقابل می‌ایستد، اما کاملاً اطمینان دارم که با باور امروزی در این باره مغایر است.

باور عمومی در باره فلسفه را رومی‌ها ایجاد کردند که وارث یونان شدند، و این باور نه مهر و نشان تجربه رومی اصیل و آغازین، که صرفاً سیاسی بود (و ناب‌ترین صورت آن را در ویرژیل می‌بینیم) بلکه مهر و نشان واپسین قرن جمهوری روم را برایشانی دارد، یعنی زمانی که *res publica* آنچه عمومی است، در حال از دست رفتن بود تا این که سرانجام، بعد از تلاش آوگوستوس برای تجدید بنا، دارایی خصوصی خانواده سلطنتی شد. فلسفه، همچون هنرها و ادبیات، همچون شعر و تاریخ‌نگاری، همواره چیزی بود که از یونان وارد شده بود؛ و در فرهنگ روم تا زمانی که آنچه عمومی است هنوز دست‌نخورده مانده بود در معرض سوءظن بود، اما در عین حال به عنوان سرگرمی‌ای شریف برای فرهیختگان و وسیله‌ای برای سعادت شهر ابدی،^۱ تحمل و حتی تحسین می‌شد. تنها در قرون افول و سقوط - ابتدا افول و سقوط جمهوری و سپس افول و سقوط امپراتوری - این مشغولیت‌ها «جدی» شدند و فلسفه، به سهم خود، با وجود چیزهایی که از یونان به عاریت گرفته شده بود، به صورت یک «علم» درآمد - به صورت *animi medicina* [طب جان] سیسرون، که نقطه مقابل آن چیزی بود که فلسفه در یونان بود.^(۶۵) فایده فلسفه این بود که به انسان‌ها یاد می‌داد چگونه با گریختن از جهان از طریق تفکر، ذهن و ضمیر ناامیدشان را علاج کنند. شعار معروفش - که تقریباً به نظر می‌رسد در تضاد با حیرت تحسین‌آمیز افلاطونی صورت‌بندی شده است - چنین بود:

nil admirari: از هیچ چیز به شگفت مباد، هیچ چیز را تحسین مکن.^(۶۶)

اما فقط تصویر رایج سیمای فیلسوف، حکیمی که چیزی نمی‌تواند به او آسیب برساند و مایه تأثر و تألم او شود، از روم به ما انتقال نیافته است؛ سخن

مشهور هگل در باره نسبت فلسفه و واقعیت («جغد مینروا تنها به هنگام شفق بال می‌گشاید»)^(۶۷) نشان تجربه رومی را بر پیشانی دارد، نه تجربه یونانی. به نزد هگل، جغد مینروا، به عبارتی، تمثیل برخاستن افلاطون و ارسطو از میان فجایع جنگ پلوپونزی بود. نه فلسفه، بلکه فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو از افول پولیس برخاست؛ از افول «شکلی از زندگی که رو به سالخوردگی رفته بود». و با توجه به این فلسفه سیاسی، شواهد چشمگیری در حقانیت این اظهار نظر جسورانه شکوهمند پاسکال در اندیشه‌ها وجود دارد:

افلاطون و ارسطو را تنها در ردهای بلند اهل مدرسه می‌توانیم تصور کنیم. آنان افرادی صادق بودند و مثل دیگران با دوستانشان می‌خندیدند، و زمانی که می‌خواستند خود را سرگرم کنند قوانین یا سیاست می‌نوشتند تا سرشان گرم شود. این بخش از زندگیشان کم‌تر از همه فلسفی و جدی بود. ... اگر در باره سیاست می‌نوشتند چنان بود که گویی ضوابط تیمارستانی را وضع می‌کنند؛ اگر این طور جلوه می‌دادند که در حال سخن گفتن از امری مهمند، دلیلش این بود که می‌دانستند دیوانگان، یعنی مخاطبانشان، گمان می‌کردند که آن‌ها شاه و امپراتورند. آنان به اصولشان می‌پرداختند تا دیوانگی آن‌ها را تا جای ممکن کم‌ضرر کنند.^(۶۸)

به هر تقدیر، تأثیر عظیم روم حتی بر فیلسوفی همچون هگل که بسیار اهل متافیزیک بود، در اولین کتابی که منتشر کرد کاملاً آشکار است،^(۶۹) کتابی که در آن نسبت فلسفه و واقعیت را بررسی می‌کند: «نیاز به فلسفه زمانی سر برمی‌آورد که قدرت وحدت بخش از زندگی آدمیان رخت برپسته است، زمانی که اضداد تنش زنده پیوندشان با یکدیگر و وابستگی متقابل خویش را از دست داده‌اند و مستقل شده‌اند. از دل شقاق، از دل گسیختگی، تفکر، یعنی نیاز به آشتی، برمی‌خیزد. [«دوپارگی خاستگاه نیاز به فلسفه است»]

(«Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der philosophie»).

آنچه در تصور هگل از فلسفه رنگ و بوی رومی دارد این است که تفکر از نیاز عقل بر نمی خیزد بلکه ریشه‌ای اگزستانسیال در شوربختی دارد - که هگل سرشت نوعاً رومی آن را با شَمّ پرمایه‌ای که نسبت به تاریخ داشت در تلقی اش از «جهان رومی» در اواخر درسی که تحت عنوان فلسفه تاریخ منتشر کرد به وضوح بسیار تشخیص داد. «مشرّب رواقی، مشرب اپیکوری و شکاکیت... اگرچه... ضد هم بودند، مقصود کلی یکسانی داشتند، و آن این بود که نفس را نسبت به هر آنچه جهان واقعی به ناگزیر پیش رو می‌نهاد مطلقاً بی‌اعتنا سازند.»^(۷۰) چیزی که هگل ظاهراً تشخیص نمی‌داد میزان تعمیم‌بخشی تجربه رومی به دست خود او بود: «تاریخ جهان صحنه نیکبختی نیست. ادوار نیکبختی صفحاتی سفید در آند، زیرا ادوار هماهنگی اند.»^(۷۱) پس تفکر ناشی از تلاشی و تجزیه واقعیت و، در نتیجه آن، عدم وحدت انسان و جهان است، که نیاز به جهانی دیگر، جهانی هماهنگ‌تر و پرمعناتر، از آن برمی‌خیزد.

این مطلب بسیار باورکردنی به نظر می‌رسد. حقیقتاً اولین انگیزه تفکر به کرات باید با انگیزه گریختن از جهانی که تحمل‌ناپذیر شده است یکی بوده باشد. بعید است که این انگیزه گریز عمری کم‌تر از عمر حیرت‌تحسین‌آمیز داشته باشد. با این حال، جستجوی جلوه آن در زبان مفهومی پیش از قرن‌های طولانی افول، جستجوی بیهوده است - قرن‌هایی که آغازشان وقتی بود که لوکرتیوس و سیرون فلسفه یونانی را به چیزی اساساً رومی مبدل کردند، و این، از جمله، به معنای مبدل کردن آن به چیزی اساساً عملی بود.^(۷۲) به دنبال این پیشگامان با آن پیش‌آگهی محضی که نسبت به فاجعه داشتند - به تعبیر لوکرتیوس «همه چیز آرام‌آرام رو به زوال می‌رود و به پایان خود نزدیک می‌شود و بر اثر پیری می‌فرساید»^(۷۳) - بالغ بر یکصد سال طول کشید تا این رشته‌های فکر به نوعی نظام فلسفی منجم مبدل شدند. این امر با

اپیکتوس^۱ رخ داد: برده‌ای یونانی و احتمالاً صاحب وقادترین ذهن در میان رواقیون متأخر. به عقیده او، آنچه برای تحمل پذیر کردن زندگی باید آموخت به واقع تفکر نیست، بلکه «استفاده درست از تخیل» است، آن یگانه چیزی که به کلی در ید اختیار ماست. اپیکتوس هنوز اصطلاحاتی یونانی را به کار می برد که به طرز غلط اندازی آشنا هستند، اما آنچه او «قوة تعقل» (dynamis logikē) می نامد ربط چندانی به لوگوس و نوس یونانی ندارد همان قدر که آنچه تحت عنوان «اراده» به آن متوسل می شود ربط چندانی به proairesis ارسطویی ندارد. اپیکتوس قوة تفکر را قوه ای می نامد که فی نفسه «عقیم» (akarpa) است؛^(۷۴) به نزد او، موضوع فلسفه زندگی خود هر کسی است، و آنچه فلسفه به انسان می آموزد نوعی «هنر زیستن»،^(۷۵) نحوه رفتار با زندگی، است، همان طور که نجار به کار آموز یاد می دهد که چگونه با چوب رفتار کند. چیزی که مهم است «نظر» به طور انتزاعی نیست، بلکه استفاده و به کار بستن نظر (chrēsis tōn theōrēmatōn) است؛ تفکر و فهمیدن صرفاً تمهید عملند؛ «تحسین کردن صرف قدرت شرح و توضیح» - لوگوس، خود بحث عقلانی و رشته فکر^۲ - احتمالاً انسان را «به جای فیلسوف، نحوی می کند».^(۷۶)

به عبارت دیگر، تفکر به صورت نوعی technē [تخته] نوع خاصی از صنعت، درآمده است که شاید برترین آن‌ها محسوب شود - و به یقین ضروری ترین و مبرم ترین آن‌هاست، زیرا محصول نهایی آن هدایت زندگی خودتان است. آنچه مورد نظر بود شیوه ای از زندگی به معنای نوعی bios theōrētikos [زندگی وقف نظر] یا bios politikos [زندگی وقف سیاست]، زندگی ای که وقف فعالیتی خاص شده باشد، نبود، بلکه چیزی بود که اپیکتوس آن را «عمل» می نامید - عملی که در آن به اتفاق هیچ کسی عمل نمی کردید، عملی که قرار بود چیزی جز خود شما را تغییر ندهد، و تنها در

۱. Epictetus: فیلسوف رواقی یونانی (حدود ۵۵ - حدود ۱۳۵ م). - م.

apatheia [فراغت از انفعال] و ataraxia [آرام جان] «حکیم»، یعنی در امتناع او از واکنش نشان دادن به هر خیر و شری که ممکن بود برایش پیش بیاید می‌توانست ظاهر شود. «من باید بمیرم، ولی آیا باید مردنم با آه و ناله نیز همراه باشد؟ من نمی‌توانم مانع از آن شوم که به دست و پایم زنجیر بیندند، ولی آیا نمی‌توانم مانع گریستنم شوم؟... مرا تهدید می‌کنی که دستبند به دستم می‌بندی؟ چه می‌گویی مرد؟ نمی‌توانی به من دستبند بزنی؟ [تنها] دست‌هایم را می‌بندی. تهدید می‌کنی که سر از تنم جدا می‌سازی؛ من کی گفتم که سرم نمی‌تواند از تن جدا شود؟»^(۷۷) روشن است که این‌ها صرفاً تمرین‌هایی در زمینه تفکر نیستند، بلکه تمرین‌هایی در باب قدرت اراده‌اند. «مخواه که حوادث آن‌چنان رخ دهند که تو اراده می‌کنی، بلکه بگذار ارادات بر آن باشد که حوادث آن‌چنان رخ دهند که رخ می‌دهند، و [در این صورت] آرامش خواهی داشت» - جوهر این «حکمت» همین است؛ زیرا «محال است که آنچه رخ می‌دهد به گونه‌ای باشد غیر از آنی که هست».^(۷۸)

این مطلب زمانی که به پدیدار اراده پردازیم برایمان اهمیت بسیاری خواهد داشت - پدیداری که قابلیت ذهنی به کلی متفاوتی است و خصوصیت اصلی‌اش، در مقایسه با قابلیت تفکر، این است که نه با صدای تأمل سخن می‌گوید و نه از استدلال بهره می‌گیرد، بلکه فقط به زبان اوامر حرف می‌زند، حتی وقتی که به چیزی بیش از تفکر، یا به بیان دقیق‌تر تخیل، فرمان نمی‌دهد. زیرا برای کناره گرفتن تمام عیار از واقعیت که اپیکتوس طلب می‌کند، تأکید بر توانایی تفکر در حاضر آوردن آنچه غایب است از تأمل به تخیل متقل می‌شود - البته نه تخیل به معنای تصور کردن خیال‌اندیشانه جهانی دیگر و بهتر؛ بلکه مقصود، تقویت حواس پرتی آغازین تفکر است به حدی که واقعیت به‌تمامی ناپدید شود. اگر تفکر معمولاً قوه حاضر ساختن آن چیزی است که غایب است، قوه رفتار کردن درست با انطباعات که اپیکتوس از آن سخن می‌گوید عبارت است از دور ساختن و غایب کردن آن

چیزی که به واقع حاضر است. همه آن چیزی که به هنگام زیستن در جهان نموده‌ها به لحاظ وجودی [یا اگزستانسیال] به شما مربوط می‌شود «انطباعات» است که دستخوش آن‌ها می‌شوید. این‌که آنچه دستخوش می‌شوید وجود دارد یا پنداری بیش نیست بستگی دارد به تصمیم شما در باره این‌که آیا آن را واقعی تشخیص دهید یا ندهید.

هرجا که فلسفه «علمی» تلقی می‌شود که به ذهن صرفاً از آن حیث که آگاهی است می‌پردازد، به واقع با این موضع رواقی دیرین مواجه می‌شویم - بنابراین، در این حالت مسئله واقعیت را می‌توان معلق گذاشت و کاملاً در پراتز نهاد. آنچه کم است تنها انگیزه آغازین برای تبدیل تفکر به ابزاری محض است که کارش را به فرمان اربابش اراده انجام می‌دهد. در متن بررسی ما، جان کلام آن است که این در پراتز نهادن واقعیت، کاری ممکن است آن هم نه به موجب نیروی قوه اراده بلکه به موجب خود ماهیت تفکر. اگر می‌توان اپیکتوس را در زمره فلاسفه به حساب آورد، دلیلش این است که او دریافت آگاهی این امکان را برای فعالیت‌های ذهنی فراهم می‌کند که به خودشان واگشت کنند.

اگر هنگام ادراک عینی که خارج از خودم قرار دارد تصمیم بگیرم که بر [خود] ادراکم تمرکز کنم، یعنی به جای تمرکز بر عینی که دیده می‌شود بر [خود] دیدن متمرکز شوم، پنداری عین اولیه را از دست می‌دهم، زیرا آن عین دیگر بر من اثر نمی‌گذارد. می‌توان گفت موضوع را تغییر داده‌ام - اکنون به جای درخت تنها با درخت مُدرک سر و کار دارم، یعنی با آنچه اپیکتوس «انطباعات»^۱ می‌نامید. مزیت بزرگ این امر آن است که دیگر جذب عین مُدرک، چیزی که بیرون از خود من است، نمی‌شوم؛ درخت دیده‌شده درون من است و برای جهان خارج دیدارپذیر نیست، به گونه‌ای که گویی هرگز متعلق حس

نبوده است. جان کلام در این جا آن است که «درخت دیده شده» چیزی از جنس فکر نیست بلکه نوعی «انطباع» است. این درخت چیز غایبی نیست که لازم بوده باشد حافظه آن را برای روند حسیت‌زدایی بیندوزد، روندی که موضوعات ذهن را برای تفکر مهیا می‌کند و همواره مسبوق به تجربه در جهان نموده‌است. درخت دیده شده با تمام حضور حسی اش در «درون» من است - خودِ درخت که تنها از واقعیتش محروم شده، تصویری از درخت و نه فکری بعدی در باره درخت. شگردی که فلسفه رواقی کشف کرده، عبارت است از به کار بردن ذهن به گونه‌ای که واقعیت بتواند دارنده آن را تحت تأثیر قرار دهد حتی وقتی که او از آن کناره نگرفته است؛ او به جای کناره گرفتن ذهنی از هر آنچه حاضر و دم دست است، هر نمودی را به درون خودش کشانده است، و «آگاهی» اش جانشینی تمام و کمال برای جهان خارج می‌شود که به صورت انطباع یا تصویری ظاهر می‌شود.

در این هنگام است که آگاهی به راستی دستخوش دگرگونی سرنوشت‌سازی می‌شود: آگاهی دیگر خود آگاهی خاموشی نیست که با همه اعمال و افکار من همراه است و ضامن هویت من، یعنی همان «من-من-هستم» محض، است (همچنین، قضیه در این جا تفاوت غربی که مندرج در هسته این هویت می‌شود و بعداً به آن خواهیم رسید نیست، اندراجی که خاص فعالیت‌های ذهنی است به این سبب که آن‌ها به خودشان واگشت می‌کنند). از آن جا که من دیگر در عینی که به حواسم داده شده است جذب نمی‌شوم (گرچه این عین، که ساختار «ذاتی» اش تغییری نمی‌کند، به صورت عینی از اعیان آگاهی، حاضر می‌ماند - به صورت آنچه هوسرل «عین قصدی» می‌نامید)، خودِ من، در مقام آگاهی محض، به هیئت موجودیتی کاملاً تازه سر برمی‌آورم. این موجودیت تازه می‌تواند با استقلال و سروری تام و تمام در جهان وجود داشته باشد و با این حال ظاهراً مالک این جهان بماند، یعنی مالک «ذات» محض آن، عاری از سرشت «وجودی» اش،

عاری از واقعیتش که می‌توانست خویشتن مرا تحت تأثیر قرار دهد و تهدید کند. من هر چیزی را که در اصل به صورت واقعیتی «بیگانه» داده شده بود در خودم یافته‌ام و جداً منی - برای - خویشتن شده‌ام. آنچه سریناهی همیشه حاضر و ظاهراً امن و امان در برابر گزند واقعیت فراهم می‌آورد ذهن نیست، بلکه همین آگاهی است که به طرز هولناکی گسترش یافته و فریه شده است. همین در پراتز گذاشتن واقعیت - خلاص شدن از آن به این طریق که آن را به گونه‌ای تلقی کنیم که گویی چیزی جز «انطباعی» محض نیست - یکی از وسوسه‌های بزرگ «متفکران حرفه‌ای» بوده است؛ هگل، که در زمرة بزرگ‌ترین متفکران حرفه‌ای است، حتی پیش‌تر رفت و فلسفه خود در باب روح جهان را بر تجربه‌های من اندیشنده مبتنی ساخت: او با تفسیر مجدد این من بر حسب آگاهی، کل جهان را به دل آگاهی برد آن‌چنان که پنداری جهان ذاتاً چیزی نیست مگر پدیداری ذهنی.

این که روی گردانی از جهان به سوی خود،^۱ برای فیلسوف ثمربخش است جای شک و شبهه ندارد. به بیان وجودی [یا اگزستانسیال]، پارمنیدس بر خطا بود وقتی که می‌گفت تنها هستی خودش را در تفکر آشکار می‌کند و با تفکر یکی است. تپستی هم به تفکر در می‌آید اگر اراده به ذهن فرمان دهد. آن‌گاه نیروی کناره گرفتن اراده، گمراه می‌شود و به صورت قدرتی نابودکننده در می‌آید، و نیستی جانشینی کامل برای واقعیت می‌شود زیرا نیستی مایه آسودگی است. البته این آسودگی، غیر واقعی است؛ صرفاً جنبه روانی دارد؛ فرونشاندن اضطراب و ترس است. من هنوز شک دارم که هرگز کسی بوده باشد که به هنگام برشته شدن درون گاو فالاریس، ارباب «انفعالات» خویش مانده باشد.

اپیکتوس، همانند سنکا، در دوران حکمرانی نرون، یعنی تحت شرایطی

1. self

کمابیش ناامیدکننده، به سر می‌برد، هر چند که خود او، برخلاف سنکا، به تندرست مورد آزار و اذیت قرار گرفت. اما بالغ بر یکصد سال پیش از آن، در واپسین قرن جمهوری، سیرون، که در فلسفه یونانی بسیار خیره بود، آن رشته‌های فکر را که با آن‌ها می‌شد راه گریز خویش از جهان را برگزید و در پیش گرفت کشف کرده بود. او دریافت که افکاری از این دست که به هیچ روی به اندازه افکار اپیکتوس افراطی یا به دقت ساخته و پرداخته نبودند، احتمالاً مایهٔ آسودگی و برخورداری از مساعدت در جهان آن‌طور که در آن زمان بود (و البته همواره، کم و بیش به همان صورت هست) می‌شوند. کسانی که می‌توانستند این شیوهٔ تفکر را تعلیم دهند در حلقه‌های ادبی روم عزت و احترام بسیاری داشتند؛ لوکرتیوس اپیکور را - که بالغ بر دوست سال پس از مرگش سرانجام شاگردی درخور خویش یافته بود - «یک خدا» نامید زیرا «او نخستین کسی بود که شیوهٔ زیستی ابداع کرد که اکنون حکمت نامیده می‌شود و با هنر خویش زندگی را از بسیاری طوفان‌ها و انبوهی از تاریکی‌ها رهایی بخشیده». (۷۹) با این حال، به لحاظ مقاصدی که ما در نظر داریم، لوکرتیوس مثال چندان خوبی نیست؛ تأکید او بر تفکر نیست بلکه بر معرفت است. معرفت حاصل از عقل جهل را می‌زداید و بنابراین شر اعظم - یعنی ترس را که سرمنشأ آن خرافه است - از بین می‌برد. مثالی مناسب‌تر «رؤیای اسکپیو»^۱ است، رؤیای مشهوری که سیرون از آن سخن می‌گوید.

برای این که درایم این فصل پایانی جمهوری سیرون به واقع چقدر خارق عادت بوده و طنین اندیشه‌هایی که در آن آمده است تا چه حد باید در گوش رومی‌ها غریب بوده باشد، باید زمینهٔ کلی‌ای را که این متن در آن نوشته شده است اجمالاً به خاطر آوریم. در واپسین قرن پیش از مسیح، روم به نوعی محلی برای بالیدن فلسفه شده بود، و در این جامعهٔ سراسر سیاسی، فلسفه

1. «Dream of Scipio»

ابتدا می‌بایست اثبات کند که به دردی می‌خورد. اولین جواب سیرون را در مباحثات توسکولومی^۱ پیدا می‌کنیم: فایده فلسفه این است که روم را زیباتر و متمدن‌تر می‌کند. فلسفه مشغله مناسبی برای فرهیختگان بود وقتی که آنان از زندگی عمومی کناره می‌گرفتند و دیگر کار مهمی نداشتند که دلمشغولشان کند. فلسفه ورزیدن امری ضروری نبود. همچنین، لزومی نداشت که فلسفه به امور الهی بپردازد؛ به نزد رومی‌ها، تأسیس و حفظ اجتماعات سیاسی آن فعالیت‌هایی بودند که بیش از همه به فعالیت‌های خدایان شباهت داشتند. فلسفه‌ورزی یا نامیرندگی هم پیوندی نداشت. نامیرندگی علاوه بر این که امری الهی بود امری انسانی هم بود، اما خصوصیت افراد بشر نبود «که برایشان مرگ نه فقط لازم است بلکه غالباً مطلوب هم هست». در مقابل، نامیرندگی مشخصاً خصوصیت بالقوه اجتماعات بشری بود: «اگر اجتماعی سیاسی (civitas) تخریب شود و از بین برود، چنان است که گویی - در مقام مقایسه چیزهای کوچک با بزرگ - کل این جهان قرار است نابود شود و از هم بپاشد.»^(۸۰) برای اجتماعات، مرگ نه لازم است نه هرگز مطلوب؛ این مرگ تنها به هیئت مکافات می‌رسد، «زیرا اجتماع باید چنان تأسیس شود که ابدی باشد.»^(۸۱) همه این‌ها برگرفته از رساله‌ای است که با رؤیای اسکپیو به پایان می‌رسد - بنابراین، سیرون، اگرچه اکنون سالخورده و مایوس است، پیداست که تغییر عقیده نداده است. در واقع، حتی در خود جمهوری او هیچ چیز ما را برای رؤیای اسکپیو در انتهای اثر آماده نمی‌کند - مگر دریفاگویی‌های دفتر پنجم: «تنها در حرف و به دلیل رذایلمان، و نه به هیچ دلیل دیگر، هنوز امر عمومی^۲ [res publica، موضوع رساله]^۳ را در اختیار داریم و حفظ می‌کنیم. خود این امر را مدت‌ها پیش از دست داده‌ایم.»^(۸۲) و در این هنگام است که سخن از رؤیای اسکپیوس [به میان می‌آید].^(۸۳)

1. *Tusculan Disputations* 2. the public thing

۳. افزوده متن اصلی... م.

اسکیپو آفریکانوس،^۱ فاتح کارتاژ، رؤیایی را نقل می‌کند که اندکی قبل از آن‌که این شهر را ویران کند دیده بود. این رؤیا او را در جهان دیگر نشان می‌داد. در آنجا با یکی از اجدادش دیدار می‌کرد که به اسکیپو می‌گفت کارتاژ را ویران خواهد کرد، و به او هشدار می‌داد که بعد از ویران‌سازی شهر باید از طریق نشستن بر مسند عالی دیکتاتور امر عمومی را در روم احیا کند، البته تنها اگر می‌توانست از ترور جان سالم به در برد - که البته معلوم شد نمی‌تواند. (سیرون می‌خواست بگوید که اسکیپو ممکن بود بتواند جمهوری را نجات دهد.) و برای آن‌که اسکیپو این کار را درست انجام دهد، برای به خرج دادن جرئت لازم، به او گفته می‌شود که باید آنچه را از پی می‌آید حقیقی بینگارد (*sic habeto*): کسانی که از *patria* [سرزمین پدری] صیانت کرده‌اند به یقین در آسمان جای خواهند یافت و از برکت زمان ابدی بهره‌مند خواهند شد. «زیرا برترین خدایی که حاکم بر جهان است هیچ چیز را بیش از جمع‌ها و [محمل‌های] معاشرت آدمیان که اجتماع [سیاسی] نامیده می‌شوند دوست نمی‌دارد؛ حاکمان و حافظان این اجتماعات بعد از ترک این جهان به آسمان باز می‌گردند. کار آن‌ها بر روی زمین نگهبانی از زمین است.» این البته دال بر وعده مسیحی رستاخیز در جهان دیگر نیست؛ و استاد به خواست‌های الهی اگرچه همچنان به شیوه سنن رومی است، در این جا طینی تهدیدآمیز دارد: چنان است که گویی اگر وعده چنین پاداشی تحقق نیابد، ممکن است آدمیان دیگر نخواهند کاری را که امر عمومی از آن‌ها می‌طلبد انجام دهند.

نیای اسکیپو او را از دلیل این مطلب آگاه می‌کند: پاداش‌های این جهان به هیچ روی برای جبران زحماتت کفایت نمی‌کنند - و این مطلب نکته اساسی است. این پاداش‌ها اگر از نظرگاه درست در باره آن‌ها فکر کنی، موهوم و

غیرواقعی هستند. از اسکییو که در بلندای آسمان است خواسته می‌شود که به زمین فرو بنگرد، و زمین به قدری کوچک می‌نماید که «او به زحمت می‌توانست امپراتوری ما را به صورت نقطه‌ای صرف ببیند». آن‌گاه به او گفته می‌شود: اگر زمین از این جابر تو کوچک می‌نماید، پس همواره به آسمان فرا بنگر تا بتوانی امور بشری را خوار بداری.

زیرا آن چگونه نام و آوازه‌ای است که ممکن است بتوانی در مصاحبت آدمیان به دست آوری یا چگونه جلالی است در میان آن‌ها؟ نمی‌بینی عرصه‌ای که جلال و نام و آوازه در آن سکتی دارند چقدر تنگ است؟ آنانی که امروز در باره ما سخن می‌گویند، تا کی سخن خواهند گفت؟ حتی اگر دلیلی باشد که اعتماد خود را به سنت و خاطره نسل‌های آینده گره بزنیم، روزی روزگاری فجایعی طبیعی – سیل یا آتش‌سوزی – روی خواهد داد به گونه‌ای که نمی‌توانیم نام و آوازه‌ای دیرپا به دست آوریم، چه رسد به نام و آوازه‌ای ابدی. اگر به بالا بنگری، خواهی دید که این همه چقدر بی‌حاصل است؛ نام و آوازه هیچ‌گاه ابدی نبوده است، و فراموشکاری ابدیت آن را بر باد می‌دهد.

من نکته اصلی این قطعه را به تفصیل آورده‌ام تا روشن سازم که این رشته فکری‌های طرح‌شده تا چه اندازه با آنچه سیرون، همراه با دیگر رومی‌های فرهیخته، همواره به آن اعتقاد داشته بود و حتی در همان کتاب بیان کرده بود تقابلی آشکار دارد. در متن بحث خودمان، می‌خواستم مثالی بیاورم (آن هم مثالی برجسته، چه بسا اولین مثالی که در تاریخ فکر به ثبت رسیده است) از این که چگونه برخی رشته‌های فکر به واقع هدفشان اندیشیدن به خوشتن از جایی بیرون از جهان، و به وسیله نسبی‌سازی^۱ است. نسبت به جهان، زمین نقطه‌ای بیش نیست؛ چه اهمیتی دارد که بر سرش چه می‌آید؟ نسبت به بی‌کرانگی زمان، قرن‌ها لحظه‌هایی بیش نیستند، و فراموشی سرانجام بر همه

1. relativization

چیز و همه کس سابه خواهد گسترده؛ چه اهمیتی دارد که آدمیان چه می‌کنند؟ نسبت به زمین، که برای همه یکسان است، هر چیز خاص و ممیزی اهمیتش را از دست می‌دهد؛ اگر جهان دیگر در کار نباشد - از یاد نبریم که [زندگی پس از مرگ به نزد سیسرون نه اصلی اعتقادی بلکه فرضیه‌ای اخلاقی است - هر آنچه می‌کنید یا متحمل می‌شوید اهمیتی ندارد. در این جا تفکر به معنای دنبال کردن رشته‌ای از استدلال است که شما را به نظرگاهی بیرون از جهان نموده‌ها و نیز خارج از زندگی خودتان بر خواهد کشید. رفتن به سراغ فلسفه برای جبران ناکامی‌های سیاست و، به طور اعم، ناکامی‌های خود زندگی است.

این صرفاً آغاز سستی است که به لحاظ فلسفی در اپیکتوس به اوج خود رسید و در حدود پانصد سال بعد، در اواخر امپراتوری روم متها درجه شدت را پیدا کرد. در تسلای فلسفه بوئتیوس،^۱ یکی از محبوب‌ترین کتاب‌ها در سراسر قرون وسطی که امروزه به ندرت کسی آن را می‌خواند، در وضعیتی قرین شدايد به نگارش درآمد که سیسرون هیچ گونه پیش‌آگاهی از آن نداشت. بوئتیوس، که از نجای روم بود، از اوج بخت و اقبال به حسیض حبس فرو افتاده بود و مهیای اعدام می‌شد. به دلیل همین موقیعت، کتاب او را به فایدون تشبیه کرده‌اند - تشبیهی که نسبتاً عجیب است: سقراط در میان دوستانش بعد از محاکمه‌ای که در آن اجازه یافته بود در دفاع از خود به تفصیل سخن براند، در انتظار مرگی آسان و هاری از درد است، و بوئتیوس بدون هیچ مخاطبی در زندان به سر می‌برد و بعد از صدور حکم اعدامش در محکمه‌ای نمایشی که در آن حتی خودش حضور نداشت چه رسد به این که فرصت دفاع به او داده شود، کاملاً تنهاست، و اکنون مهیای اعدام از طریق شکنجه‌های تدریجی و وحشتناک می‌شود. با این که بوئتیوس مسیحی است،

1. Boethius' *On the Consolation of Philosophy*

آن که به تسلای او می آید فلسفه است نه خداوند یا مسیح؛ و به رغم این که وقتی هنوز مقام و منصبی بلند داشت «اوقات فراغت نهان» خویش را به مطالعه و ترجمه آثار افلاطون و ارسطو گذرانده بود، خود را با رشته‌هایی از فکر که نوعاً سببرونی و نیز رواقی است تسلی می دهد، جز این که آنچه در رؤیای اسکپیو نسبی سازی صرف بود اکنون به نابودسازی خشونت آمیز و بی امان مبدل می شود. «فضای بی کران ابدیت» که شما باید به زور ذهتان را به جانب آن هدایت کنید واقعیت را آن چنان که برای میرندگان وجود دارد، نابود می سازد؛ طبیعت همواره متلون بخت هر لذتی را نیست و نابود می کند، زیرا حتی اگر از آنچه بخت به شما داده است (ثروت، افتخار، نام و آوازه) برخوردار شوید، همواره می ترسید که مبادا آن را از دست بدهید. ترس هر گونه شادکامی را از بین می برد. هر آنچه نسنجیده به وجودش اعتقاد دارید، وقتی که شروع به فکر کردن در باره آن می کنید وجود ندارد - این چیزی است که فلسفه، الهه تسلی، به بوئتیوس می گوید. و در این جا مسئله شر، که میسرون به ندرت به آن اشاره کرد، طرح می شود. رشته افکار راجع به شر، که در بوئتیوس هنوز نسبتاً ابتدایی است، پیشاپیش حاوی همه آن عناصری است که بعداً در هیتی بسیار موشکافانه تر و پیچیده تر در سراسر قرون وسطی پیدا می کنیم. و آن به این شرح است: خدا علت غایی همه موجودات است؛ خدا از آن حیث که «خیر اعلی» است نمی تواند علت شر باشد؛ هر آنچه هست باید علتی داشته باشد؛ چون شر تنها عللی ظاهری دارد و نهایتاً آن را علتی نیست، پس نتیجه می گیریم که شر وجود ندارد. فلسفه خطاب به بوئتیوس می گوید که شربران نه تنها قدرتمند نیستند بلکه [اصلاً] وجود ندارند. آنچه شما نسنجیده شر می پندارید جای خودش را در نظم عالم دارد، و تا آن جا که چنین است، ضرورتاً خیر است. جنبه های بد آن پنداری برخاسته از حواس است که با تفکر می توانید از آن خلاص شوید. این همان اندرز دیرین رواقی است: چیزی که با تفکر آن را نفی می کنید - و [از یاد

نبریم که [تفکر در ید اختیار شماست - نمی تواند بر شما تأثیر کند. تفکر آن را غیر واقعی می کند. البته بی درنگ تجلیل اپیکتوس از آنچه امروزه قدرت اراده نامیده می شود به یادمان می آید؛ و نمی توان منکر شد که در این نوع تفکر رگه ای از اراده کردن هست. تفکری از این دست به معنای عمل کردن و اثر نهادن بر خوشتن است - یگانه عملی که بعد از بی ثمر شدن هر گونه عمل کردنی در جهان، باقی می ماند.

چیزی که در این تفکرِ اواخر عهد باستان بسیار توجه بر می انگیزد این است که تمرکز آن صرفاً بر خود^۱ است. جان آدامز، که در روزگار خودش در جهانی می زیست که به کلی از جا در ترفقه بود، پاسخی برای آن داشت: «می گویند دم واپسین پوچی القاب و عناوین را نشان می دهد. شاید. [ولی]...^۲ آیا قوانین و حکومت، که امور این جهانی را سر و سامان می بخشند، به این دلیل که در ساعت مرگ مستی زر و زبور کم ارزش به نظر می رسند نادیده گرفته خواهند شد؟»^(۸۴)

من به دو سرچشمه تفکر آن چنان که در تاریخ آن را می شناسیم - یکی یونانی و دیگری رومی - پرداخته ام و این دو تا حد تضاد با هم فرق دارند. از یک طرف، حیرت تحسین آمیز از منظره ای تماشایی که آدمی درون آن زاده می شود و به لحاظ ذهنی و جسمی برای درک و ارج شناسی آن بسیار آمادگی دارد؛ از طرف دیگر، مصیبت هولناک پرتاب شدگی در جهانی که خصومت آن بی امان است، جهانی که در آن ترس غلبه دارد و آدمی همه تلاشش را می کند تا از آن بگریزد. نشانه های متعددی هست از این که این تجربه اخیر به هیچ روی برای یونانی ها امری یگانه نبود. سخن سوفوکل به نظر می رسد روایت این شاعر از مثلی رایج بوده است: «زاده نشدن از هر لوگوسی برتر است؛

1. self

۲. افزوده متن اصلی - م.

به مراتب بهترین چیز در مرتبه دوم این است که با بیشترین شتاب ممکن به جایی برویم که از آنجا آمده‌ایم.^(۸۵) واقعیتِ درخور توجه این است که، تا جایی که من می‌دانم، این حال^۱ در هیچ جا به عنوان سرچشمه‌ای از تفکر یونانی ذکر نشده است؛ چیزی که شاید از آن هم بیش‌تر قابل توجه باشد این است که چنین حالی در هیچ جا هیچ فلسفه بزرگی به بار نیاورده است - مگر این که بخواهیم شوپنهاور را در زمره متفکران بزرگ به شمار آوریم. اما با وجود این که نگرش یونانی و نگرش رومی جهان‌هایی جدا از هم بودند و عیب عمده کتاب‌های درسی در زمینه تاریخ فلسفه زدودن این قبیل تمایزهای شدید است - تا حدی که به نظر می‌رسد گویی به نحوی از انحا همه تقریباً یک چیز را می‌گویند - این نیز حقیقت دارد که این دو نگرش اشتراکاتی دارند.

در هر دو، تفکر جهان نموده‌ها را ترک می‌کند. تفکر را تنها از آن رو که متضمن کناره گرفتن است می‌توان به صورت ابزاری برای گریز به کار برد. به علاوه، همان طور که قبلاً تأکید شد، تفکر دلالت ضمنی بر ناآگاهی از بدن و خویشتن دارد و به جای آن‌ها تجربه فعالیت محض را می‌نشانند که، به گفته ارسطو، خرمندکننده‌تر از همه امیال دیگر است. زیرا برای هر لذت دیگری به چیزی یا کسی دیگر وابسته‌ایم.^(۸۶) تفکر، یگانه فعالیتی است که برای تحققش به چیزی جز خودش نیاز ندارد. سخاوتمند برای انجام دادن کارهای سخاوتمندانه محتاج نقدینه است... و خویشتندار نیازمند مجال و موقعیت وسوسه شدن.^(۸۷) هر فعالیت دیگری اعم از والا و پست چیزی بیرون از خودش دارد که بر آن غلبه کند. این مطلب حتی در مورد هنرهای اجرایی،^۲ نظیر نی‌نوازی، هم صدق می‌کند که غایت و مقصود آن‌ها در خود عمل است - صرف‌نظر از کارهای تولیدی که به خاطر نتیجه‌ای که دارند صورت می‌گیرند نه به خاطر خودشان، و در آن‌ها شادکامی، یعنی خرمندی

ناشی از انجام گرفتن نیکوی کار، بعد از به پایان رسیدن خود فعالیت می آید. قناعت فیلسوفان همواره زیانزد خاص و عام بوده است، و ارسطو از آن یاد می کند: «کسی که سرگرم فعالیت نظری است حاجتی ندارد... و بسیاری چیزها تنها سد راه آنهاست. او تنها تا جایی که بشر است... نیازمند چنین چیزهایی برای بشر بودن (anthrōpeuesthai) است» - داشتن بدن، همزیستی با دیگران و نظایر اینها. به همین منوال، دموکریتوس قناعت برای تفکر را توصیه می کند: قناعت یاد می دهد که چگونه لوگوس لذاتش را از خودش حاصل می آورد (auton ex heautou).^(۸۸)

آگاهی نداشتن از بدن در تجربه تفکر، توأم با لذت محض این فعالیت، بهتر از هر چیز دیگری نه فقط چرایی تأثیرات تسکین دهنده و تسلی بخشی را که برخی رشته های فکر بر مردمان اواخر عهد باستان می نهادند بلکه چرایی نظریه هایشان در باره قدرت و سیطره ذهن بر بدن را نیز معلوم می دارد - نظریه هایی که جداً افراطی بودند و تجربه مشترک آشکارا باطل کننده آنها بود. گیبون در حواشی اش بر بوئتیوس می نویسد: «این قبیل مباحث مربوط به تسلی، که بسیار روشن، بسیار مبهم یا بسیار پیچیده اند، قادر نیستند بر احساسات طبیعت بشر فائق آیند» و پیروزی نهایی مسیحیت، که این «مباحث» فلسفه را به صورت واقعیت هایی حقیقی [نه مجازی] و وعده هایی قطعی عرضه کرد، نشان می داد که گیبون چقدر بر صواب بوده است.^(۸۹) او اضافه می کند که «با این حال، احساس بدبختی را کار تفکر می تواند از نظر دور سازد»، و دست کم اشاره می کند به آنچه واقعاً وجود دارد، یعنی این که بیم داشتن در مورد بدن مادام که «کار تفکر» برقرار است از میان بر می خیزد، نه به این دلیل که محتواهای تفکر می توانند بر ترس فائق آیند، بلکه به این دلیل که فعالیت تفکر باعث می شود از بدن داشتن خودتان آگاه نباشید و حتی می تواند بر احساس ناراحتی ها و رنج های کوچک فائق شود. قوت عظیم این تجربه می تواند واقعیت تاریخی ای را که در غیر این صورت کمابیش غریب

است روشن سازد، و آن این که دوگانگی باستانی بدن و ذهن همراه با خصومت شدید آن با بدن را ایمان مسیحی عملاً به طور کامل پذیرفت، ایمانی که هرچه باشد بر اساس اصل عقیدتی تجسد (کلمه‌ای که گوشت می‌شود) و اعتقاد به معاد جسمانی استوار بود، یعنی بر تعالیمی که می‌بایست به معنای پایان دوگانگی بدن و ذهن و معماهای لاینحل آن باشند.

پیش از این که به سقراط پردازیم، مایلیم به اختصار از آن بستر و زمینه غربی یاد کنم که کلمه «فلسفه ورزیدن»، در نقش فعل و نه اسم، اولین بار در آن ظاهر می‌شود. هرودوت با ما از سولون می‌گوید که پس از وضع قوانین آتن رهپار سفری ده ساله می‌شود، سفری که تا حدودی دلایل سیاسی دارد ولی به خاطر نظر کردن – *theorein* – نیز هست. او به ساردیس^۱ می‌رسد که حاکم آن جا کروئوس^۲ در اوج قدرت خویش است. کروئوس پس از این که همه ثروتش را به سولون می‌نمایاند، او را چنین خطاب می‌کند: «ای غریبه، در باره تو سخن‌ها شنیده‌ایم، در باره فرزانتی‌ات و سیر و تماشايت؛ شنیده‌ایم که بسیاری از بلاد کوه خاکی را دیده‌ای و در آن حال در باره مناظری که مشاهده می‌کرده‌ای فلسفه ورزیده‌ای. بدین جهت، از خاطر مگذشت که این پرسش را با تو در میان بگذارم: آیا کسی را یافته‌ای که او را نیکبخت‌ترین آدمیان دانسته باشی؟»^۳ (باقی داستان را می‌دانیم: کروئوس، که انتظار دارد نیکبخت‌ترین کس بر روی کوه خاکی نامیده شود، پاسخ می‌شود که هیچ کس را، هر قدر هم که خوش‌اقبال بوده باشد، نمی‌توان پیش از مرگش نیکبخت خواند.) این که کروئوس سولون را خطاب قرار می‌دهد نه به این دلیل است که او از بلاد بسیاری دیدن کرده است، بلکه دلیلش شهرت سولون به فلسفه‌ورزی است، به تأمل در باره آنچه می‌بیند؛ و پاسخ سولون، گرچه بر

1. Sardis

2. Croesus

مبنای تجربه است، آشکارا از تجربه فراتر می‌رود. او به جای این پرسش که «چه کسی نیکبخت‌ترین است؟» پرسش دیگری را نشانده بود: «نیکبختی برای میرندگان چیست؟» و پاسخش به این پرسش نوعی *philosophoumenon* بود: تأملی در بارهٔ امور بشری (*anthrōpeion pragmatōn*) و در بارهٔ طول حیات بشر که در آن هیچ روزی «مثل روز دیگر» نیست، به گونه‌ای که «آدمی به تمامی صدفه است». تحت این شرایط، خرد حکم می‌کند که «متظر و متوجه پایان باشیم»،^(۹۱) زیرا حیات بشر نوعی داستان است و تنها پایان داستان، آنگاه که همه چیز تکمیل شده است، می‌تواند به شما بگوید که ماجرا چه بوده است. حیات بشر، از آن‌جا که با آغازی و پایانی مشخص می‌شود، تنها زمانی به صورت یک کل در می‌آید - به صورت موجودیتی فی‌نفسه که می‌توان آن را در معرض داوری نهاد - که در مرگ به پایان خود رسیده باشد؛ مرگ نه تنها پایان‌بخش زندگی است، بلکه تمامیتی خاموش هم به آن می‌بخشد که از میلان تصادفی‌ای که همهٔ امور بشری دستخوش آنند در روبرو شده است. این لُبِ آن چیزی است که بعدها در سراسر دوران باستان در یونان و روم قولی مشهور شد: هیچ‌کس را نمی‌توان پیش از مرگ نیکبخت خواند (*nemo ante mortem beatus dici potest*).^(۹۲)

سولون خودش ماهیت دشوار این قبیل گزاره‌ها را که به شکل گمراه‌کننده‌ای ساده‌اند به‌خوبی می‌دانست. گزارش شده است که او در قطعه‌ای که همخوانی چشمگیری با داستانی دارد که هرودوت نقل کرده، چنین گفته است: «دشوارترین کارها ادراک میزان ناپیدای (*aphanes*) داوری است، که با وجود این [گرچه نمود پیدا نمی‌کند] حدود همه چیز را نگه می‌دارد.»^(۹۳) در این‌جا سولون به هیئت سلف سقراط جلوه‌گر می‌شود که او نیز، همچنان‌که بعدها گفتند، قصد داشت فلسفه را از آسمان به زمین بیاورد و

بنابراین آغاز به بررسی موازین دیدارناپذیری کرد که برحسب آنها دربارهٔ اموری بشری داوری می‌کنیم. سولون به این پرسش که چه کسی نیکبخت‌ترین آدمیان است با طرح پرسشی پاسخ داد: به فرض که نیکبختی همانی باشد که شما می‌خواهید، چگونه آن را اندازه می‌گیرید؟ - و این به همان شیوه‌ای بود که قرار بود سقراط طرح پرسش کند: شجاعت، پارسایی، دوستی، *sōphrosynē* [خوبشنداری] معرفت، عدالت و... چیست؟

اما سولون به نوعی پاسخ می‌دهد، و این پاسخ، اگر با معانی ضمنی‌اش به درستی درک شود، حتی دربردارندهٔ آن چیزی است که امروزه فلسفه‌ای بی‌کم‌وکاست به معنای *Weltanschauung* [جهان‌بینی] می‌نامند: قطعی نبودن آینده باعث می‌شود که حیات بشر قرین شوربختی باشد، «خطر در ذات همهٔ کارها و کردارهاست، هیچ کس نمی‌داند که آنچه آغاز شده سر از کجا درخواهد آورد، کسی که خوب‌کردار است نمی‌تواند از پیش ببیند که چه اقبال بدی ممکن است برایش پیش آید، در حالی که خدایان در هر چیزی به آن‌که بدکردار است اقبال خوش عطا می‌کنند.»^(۹۴) پس این سخن که «هیچ کس را تا زمانی که زنده است نمی‌توان نیکبخت نامید» در واقع به این معناست: «هیچ کس نیکبخت نیست؛ جمیع میرندگانانی که خورشید بر ایشان می‌نگرد شوربختند.»^(۹۵) این تنهاگونه‌ای تأمل نیست؛ پیشاپیش قسمی آموزه است و در این مقام از نوعی غیرسقراطی است. زیرا سقراط، در مواجهه با پرسش‌هایی از این دست، هرگفتگوی دقیقاً سقراطی را عملاً با این سخن به پایان می‌برد: «در درک چستی آن کاملاً ناکام مانده‌ام.»^(۹۶) و این خصوصیت بن‌بست‌گونهٔ تفکر سقراطی به این معناست: حیرت‌ستایش‌آمیز از کردارهای عادلانه یا شجاعانه‌ای که چشم‌سر می‌بیند موجب پرسش‌هایی از این دست می‌شود که شجاعت چیست یا عدالت چیست. تجربهٔ شجاعت یا عدالت را آنچه دیده‌ام به حواس من نمایانده است، هر چند آن‌ها خودشان در ادراک حسی حضور ندارند و بنابراین به صورت واقعیتی خودپیدا داده نشده‌اند.

پرسش سقراطی اساسی از آن تجربه برمی‌خیزد - یعنی این پرسش که وقتی این دسته از کلمات را، که بعدها «مفاهیم» نامیده شدند، به کار می‌بریم چه مراد می‌کنیم. اما حیرت آغازین نه تنها در این قبیل پرسش‌ها رفع نمی‌شود - چرا که این پرسش‌ها بی‌جواب می‌مانند - بلکه قوت بیش‌تری هم پیدا می‌کند. آنچه به صورت حیرت آغاز می‌شود در سردرگمی و سرگردانی به پایان می‌رسد و از این رو به حیرت بازمی‌گردد: چه شگفت‌آور است که آدمیان حتی اگر ندانند که شجاعت و عدالت چیست، حتی اگر نتوانند شرحی از آن به دست دهند، می‌توانند شجاعانه یا عادلانه عمل کنند.

۱۷. پاسخ سقراط

تا به حال به این پرسش که چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد، (به استثنای آنچه به سولون مربوط می‌شود) پاسخ‌هایی داده‌ام که فیلسوفان حرفه‌ای پیش کشیده‌اند، پاسخ‌هایی که به لحاظ تاریخی نمونه‌وارند. این پاسخ‌ها درست به همان دلیل [یعنی به این دلیل که از آن فیلسوفان حرفه‌ای هستند] پاسخ‌هایی مشکوکند. پرسش یادشده، وقتی بر زبان [فیلسوف] حرفه‌ای جاری می‌شود، از تجربه‌های خود او هنگامی که سرگرم تفکر است بر نمی‌خیزد. این پرسش از بیرون طرح می‌شود - خواه این بیرون علائق حرفه‌ای او در مقام متفکر باشد خواه حس مشترک در خود او که وادارش می‌کند فعالیتش را در معرض پرسش قرار دهد که در زندگی عادی خارج از دستور و ناب‌روال است. پاسخ‌هایی که آنگاه دریافت می‌کنیم همواره به قدری کلی و مبهمند که معنای چندانی برای زندگی عادی ندارند، زندگی‌ای که در آن تفکر، به هر حال پیوسته رخ می‌دهد و همواره روندهای عادی زندگی را مختل می‌کند - درست همان‌طور که زندگی عادی، پیوسته محل تفکر است. اگر محتوای نظری این پاسخ‌ها را، که البته به شدت متفاوت است، از آن‌ها برداریم، همه آنچه به دست می‌آوریم اقرار به نوعی نیاز است: نیاز به انضمامی کردن معانی

ضمنی حیرت افلاطونی، نیاز قوه تعقل به فراتر رفتن از حدود آنچه شناختنی است (در کانت)، نیاز به آشتی با آنچه به واقع هست و سیر جهان - که نزد هگل به صورت «نیاز به فلسفه» نمودار می شود که می تواند رویدادهای بیرون از شما را به اندیشه های خود شما مبدل کند - یا نیاز به جستن معنای هر آنچه هست یا رخ می دهد آن چنان که من در این جا بیان می کرده ام، همان قدر به نحو عام و همان قدر ابهام آمیز.

همین درماندگی و ناتوانی من اندیشنده در شرح و وصف خویشتن است که باعث شده است فیلسوفان، متفکران حرفه ای، جماعتی باشند که سر و کار داشتن با آنها تا این حد دشوار است. زیرا مشکل این است که من اندیشنده، همان طور که دیدیم - به تمایز از خود^۱ که البته در هر اندیشنده ای نیز وجود دارد - انگیزه ای برای نمود یافتن در جهان نموده ها ندارد. من اندیشنده آدمیزاده ای نامطمئن است، که نه فقط برای دیگران دیدارناپذیر است بلکه برای خود^۲ نیز ناملموس و به چنگ نیامدنی است. دلیلش تا حدودی این است که من اندیشنده فعالیت محض است و تا حدودی هم این که - به قول هگل - «من اندیشنده [در مقام]^۳ منی انتزاعی، از جزئیت سایر خواص، گرایش ها و استعدادها و... بکسر رهیده است و تنها در مورد امر عام، که برای همه افراد یکی است، فعال است.»^(۹۷) به هر تقدیر، از منظر جهان نموده ها، از کوچه و بازار، که بنگریم، من اندیشنده همواره در اختفا به سر می برد (lathe biosas). و پرسش ما - این که چه چیزی ما را به تفکر وامی دارد - به واقع پرس و جوی راه های بیرون آوردن آن از اختفا، و، به عبارتی، به جلوه در آوردن آن است.

بهترین راه و در واقع یگانه راهی که می توانم برای پرداختن به این پرسش متصور شوم جستجوی نوعی سرمشق است، جستجوی نمونه ای از متفکری

1 و 2 self

۳. افزوده متن اصلی... م.

که حرفه‌ای نبوده و در شخصِ خودش دو اشتیاق ظاهراً متعارض، یعنی اشتیاق به تفکر و اشتیاق به عمل را وحدت بخشیده است آن هم نه به این معنا که مشتاق به کار بستن اندیشه‌های خویش یا تثبیت ملاک‌هایی نظری برای عمل است، بلکه به این معنای بسیار مربوط‌تر و بجاتر که در هر دو سپهر به یکسان احساسِ راحتی می‌کند و می‌تواند در کمال راحتی و آشکارا از یک سپهر به سپهر دیگر برود، درست همان‌طور که خود ما پیوسته بین تجربه‌هایی در جهان نموده‌ها و نیاز به تأمل در بارهٔ آن‌ها در تردیدیم. کسی که بیش از همه مناسب این نقش است کسی است که خود را نه در شمار بسیاریان [یا عوام] می‌داند نه در شمار اندک‌شماران [یا خواص] (تمایزی که قدمت آن دست‌کم به فیثاغورث می‌رسد). کسی که سودای حکم راندن بر آدمیان ندارد و حتی مدعی نیست که به فضلِ حکمت عالی‌اش شایستگی فوق‌العاده‌ای دارد برای آن‌که در منصبی مشورتی برای کسانی که زمام قدرت را در دست دارند فعالیت کند، اما در عین حال کسی هم نیست که براه‌وار بپذیرد که بر او حکم برانند؛ خلاصه، متفکری که همواره انسانی در میان انسان‌ها می‌ماند و از کوی و برزن نمی‌پرهیزد، متفکری که شهروندی در میان شهروندان است، کاری نمی‌کند و هیچ نمی‌طلبد مگر آنچه به عقیده‌اش هر شهروندی باید باشد و حق آن را دارد. یافتن چنین کسی قطعاً دشوار است: اگر او می‌توانست برای ما نمایندهٔ فعالیت واقعی تفکر باشد، مجموعه‌ای از آموزه‌ها از خود باقی نمی‌گذاشت؛ دغدغهٔ نگارش اندیشه‌هایش را نمی‌داشت حتی اگر، بعد از قطع تفکر، بازمانده‌ای از آن می‌بود که آن‌قدر ملموس و مشخص باشد که بتوان آن را به نگارش درآورد. همان‌طور که حدس خواهید زد، منظورم سقراط است. اگر سقراط تأثیری این‌چنین عظیم بر افلاطون نگذاشته بود، چندان چیزی در باره‌اش نمی‌دانستیم، دست‌کم نه آن‌قدر که ما را سخت تحت تأثیر قرار دهد؛ و اگر سقراط تصمیم نگرفته بود که جان خود را فدا کند آن هم نه در راه هیچ باور یا آموزهٔ خاصی - او باور یا آموزهٔ خاصی نداشت -

بلکه صرفاً به خاطر این که حق داشته باشد این جا و آن جا برود و عقاید دیگران را بیازماید، در باره آن‌ها تفکر کند و از طرف‌های گفتگوش بخواهد که همین کار را کنند - باری اگر چنین نشده بود، امکان داشت چیزی در باره او ندانیم، حتی شاید به واسطه افلاطون هم امکان آن فراهم نمی‌شد.

امیدوارم خوانندگان تصور نکنند که سقراط را بی هیچ حساب و کتابی برگزیده‌ام. ولی باید هشدار بدهم: در باره سقراط تاریخی بحث و جدل‌های بسیاری هست، و با آن که این یکی از موضوعات جذاب‌تر بحث و مجادله عالمانه است، من در این جا توجهی به آن نخواهم داشت^(۹۸) و تنها به طور گذرا از چیزی یاد خواهم کرد که احتمالاً موضوع اصلی بحث است، یعنی اعتقاد من مبنی بر این که بین آنچه اصالتاً سقراطی است و فلسفه‌ای که افلاطون تعلیم می‌داد مرز مشخصی هست. مانعی که در این جا وجود دارد این واقعیت است که افلاطون از سقراط در مقام فیلسوف علی‌الاطلاق بهره می‌گرفت آن هم نه فقط در مکالمات اولیه و آشکارا «سقراطی» اش بلکه بعدها نیز، وقتی که غالباً او را سخنگوی نظریه‌ها و آموزه‌هایی قرار می‌داد که به کلی غیر سقراطی بودند. در موارد بسیاری، خود افلاطون اختلاف‌ها را به وضوح مشخص می‌کرد، مثلاً در مهمانی، در گفتار مشهور دیوتیما که در آن آشکارا به ما گفته می‌شود که سقراط چیزی در باره «اسرار بزرگ‌تر» نمی‌داند و ممکن است قادر به فهم آن‌ها نباشد. با این حال، در مواردی دیگر این مرز تیره و تار می‌شود، و دلیلش معمولاً این است که افلاطون هنوز می‌توانست به خوانندگانی اتکا کند که از برخی ناهمسازی‌های عظیم آگاه بودند - مثل وقتی که در تایتوس^(۹۹) این حرف را در دهان سقراط می‌گذارد که «فیلسوفان بزرگ... از جوانی به این طرف هیچ گاه راه بازار را ندانسته‌اند» - سخنی که، اگر هم اصلاً بر زبان جاری شده باشد، حال و هوایی ضد سقراطی دارد. با وجود این، چیزی که وضع را از این هم بدتر می‌کند آن است که این امر به

هیچ وجه حاکی از آن نیست که همین مکالمه اطلاعات کاملاً موثقی در باره سقراط واقعی در اختیارمان قرار نمی‌دهد.^(۱۰۰)

به گمان من، هیچ کس در این که انتخاب من به لحاظ تاریخی موجه است به جد مناقشه نخواهد کرد. چیزی که به این آسانی قابل توجیه نیست شاید مبدل کردن شخصیتی تاریخی به نوعی سرمشق باشد، زیرا تردیدی وجود ندارد که اگر قرار باشد شخصیت مورد بحث کاری را که برای آن در نظر می‌گیریم انجام دهد قدری تغییر لازم است. اتین ژیلسون در کتاب برجسته‌اش در باره داتته، نوشته است که در کمدی الهی «این یا آن شخصیت... به آن اندازه‌ای واقعیت تاریخی‌اش را حفظ می‌کند که نقش بازنمایانه‌ای که داتته برای او در نظر می‌گیرد اقتضا دارد».^(۱۰۱) به نظر آسان می‌رسد که این نوع آزادی عمل را به شاعران بدهیم و آن را اختیارات شاعری بنامیم، اما اوضاع وقتی رو به وخامت می‌گذارد که غیرشاعران آن را امتحان می‌کنند. با این حال، چه موجه باشد چه نباشد، این دقیقاً همان کاری است که ما وقتی «سنخ‌های آرمانی»^۱ می‌سازیم به آن دست می‌زنیم - آن هم نه از دل وهم و خیال، نظیر آنچه در مورد تمثیل‌ها و نیز مجردات شخصیت یافته^۲ می‌بینیم که نزد شاعران بد و برخی از محققان بسیار عزیزند، بلکه از جمع موجودات زنده گذشته یا حال که به نظر می‌رسد از حیث نماینده بودن و معرف بودن اهمیت دارند. ژیلسون آنجا که در باره نقش معرف یا بازنمایانه‌ای که داتته برای آکویناس در نظر می‌گیرد بحث می‌کند، به توجیه درست این روش (یا فن) دست‌کم اشاره می‌کند. او متذکر می‌شود که توماس واقعی کاری را که داتته وی را به آن واداشته است - یعنی مدح سیگر براباتی^۳ - انجام نمی‌داد، اما یگانه دلیل این که توماس واقعی از زبان گشادن به این مدح سر باز می‌زد نوعی ضعف بشری، عیبی در سیرت، می‌بود، یا به تعبیر ژیلسون، «بخشی از

1. ideal types

2. personified

3. Siger of Brabant: فیلسوف فرانسوی (حدود ۱۲۴۰-۱۲۸۴). -م-

خلق و خوی او که دم دروازه بهشت پیش از این که بتواند وارد آنجا شود می‌بایست آن را ترک کند.^(۱۰۲) در سقراطی که کسنوفون وصف می‌کند - و لزومی ندارد که در اعتبار تاریخی اش تردید کنیم - خصوصیات هستی که چه بسا سقراط در آستانه بهشت باید از آن‌ها دست می‌شست.

اولین چیزی که در مکالمه‌های سقراطی افلاطون نظر ما را به خود جلب می‌کند این است که همه آن‌ها به بن‌بست می‌رسند. بحث یا به جایی نمی‌رسد یا این که دچار دور می‌شود. برای این که بدانید عدالت چیست، باید بدانید که معرفت چیست، و برای دانستن این یک، باید تصویری پیشین و ناآزموده از معرفت داشته باشید.^(۱۰۳) بنابراین، شخص نمی‌تواند بکوشد که خواه آنچه را می‌داند خواه آنچه را نمی‌داند دریابد. اگر بداند، نیازی به کاوش نیست؛ اگر نداند... حتی نمی‌داند که دنبال چه می‌گردد.^(۱۰۴) یا، به تعبیری که در اوتوفرون^۱ آمده است: برای دیندار بودن باید بدانید که دینداری چیست. آن چیزهایی که خدایان را خشنود می‌کنند دیندارانه‌اند؛ ولی آیا این‌ها چون خدایان را خشنود می‌سازند دیندارانه‌اند یا چون دیندارانه‌اند خدایان را خشنود می‌کنند؟

هیچ کدام از dogoi بحث‌ها و استدلال‌ها، اصلاً در جای خود باقی نمی‌مانند؛ آن‌ها از جای خود حرکت می‌کنند و می‌گردند. و چون سقراط، با طرح پرسش‌هایی که خود جوابشان را نمی‌داند، آن‌ها را به حرکت می‌اندازد، هنگامی که اقوال یک دور کامل زده‌اند، معمولاً خود اوست که مشتاقانه پیشنهاد می‌کند همه چیز از نو آغاز گردد و تحقیق شود که عدالت، پارسایی، معرفت یا نیکبختی چیست.^(۱۰۵) زیرا موضوعات این مکالمه‌های اولیه با مفاهیمی بسیار ساده و روزمره سر و کار دارند، مفاهیمی از آن دست که هرگاه مردم دهان باز می‌کنند و شروع به صحبت می‌کنند پیش می‌آیند. مدخل بحث معمولاً چنین است: بی‌تردید مردمان نیکبخت، کردارهای عادلانه،

انسان‌های شجاع و چیزهای زیبایی هستند که به چشم آیند و ستایش شوند. هر کسی از آن‌ها خبر دارد؛ مشکل با نام‌های ما آغاز می‌شود که قاعدتاً مأخوذ از صفاتی است که بر مواردی جزئی آن‌چنان که بر ما نمودار می‌شوند اطلاق می‌کنیم (ما انسانی نیکبخت را می‌بینیم، و کردار شجاعانه یا تصمیم عادلانه را ادراک می‌کنیم). در یک کلام، مشکل با کلماتی همچون نیکبختی، شجاعت یا عدالت آغاز می‌شود، آن چیزهایی که اکنون مفاهیم می‌نامیم - همان «میزان ناپیدا» (aphanes metron) ی سولون که «درک آن دشوارترین کارها برای ذهن است ولی با وجود این حدود همه چیز را نگه می‌دارد»^(۱۰۶) - و آن چیزهایی که افلاطون قدری بعد ایده‌ها نامیدشان که تنها با چشم ذهن قابل ادراکند. این کلمات جزء لاینفکی از گفتار روزمره ما هستند و با وجود این، در توانمان نیست که شرحی از آن‌ها به دست دهیم؛ وقتی سعی داریم تعریفشان کنیم، لغزنده و گریزنا می‌شوند؛ وقتی در باره معنایشان صحبت می‌کنیم، هیچ چیز، دیگر سر جای خود باقی نمی‌ماند و همه چیز شروع به حرکت می‌کند. بنابراین، به جای تکرار آنچه از ارسطو آموخته‌ایم - یعنی این که سقراط همان کسی بود که «مفهوم» را کشف کرد - باید پیرسیم سقراط وقتی آن را کشف می‌کرد چه می‌کرد. زیرا به یقین پیش از آن که او سعی کند آنتی‌ها و خودش را وادارد که شرحی از مراد آن‌ها و خودش [از این کلمات] به دست دهند - البته با این عقیده راسخ که بدون آن‌ها هیچ سخنی ممکن نیست - این کلمات بخشی از زبان یونانی بودند.

امروزه دیگر این مطلب آن قدرها مسلم نیست. معرفت ما به زبان‌هایی که اصطلاحاً ابتدایی خوانده می‌شوند به ما آموخته است که گرد هم آوردن جزئیات کثیر در ذیل اسمی عام یا مشترک بین همه آن‌ها، به هیچ روی امری قطعی نیست؛ این زبان‌ها، که دایره واژگانشان غالباً بسیار پرمایه است، فاقد این قبیل اسم‌های معنی [یا انتزاعی] هستند حتی در خصوص اعیانی که آشکارا دیدارپذیرند. برای ساده کردن مطلب بیایم اسمی را در نظر بگیریم

که دیگر برای ما به هیچ روی اسم معنی به نظر نمی‌رسد. ما می‌توانیم کلمه «خانه» را در مورد شمار زیادی از اعیان به کار ببریم - در مورد کلبه گلی قبیله‌ای، قصر پادشاهی، در مورد خانه ویلایی شهرنشینی، کلبه‌ای جنگلی، یا آپارتمانی در شهر - اما دشوار می‌توانیم از آن در مورد چادرهای قابل جابه‌جایی برخی کوچ‌نشینان استفاده کنیم. خانه به طور فنی نفس و بنفسه، auto kath'auto، آنچه موجب می‌شود از این کلمه در مورد همه این ساختمان‌های جزئی و بسیار متفاوت استفاده کنیم، هرگز دیده نمی‌شود، چه با چشم سر چه با چشم ذهن؛ هر خانه تخیل شده‌ای، هر قدر هم که انتزاعی باشد و حداقلی اوصافی را داشته باشد که آن را قابل تشخیص می‌کنند، پیشاپیش خانه‌ای جزئی است. این خانه دیدارناپذیر دیگر، که باید تصوری از آن داشته باشیم تا بتوانیم ساختمان‌های جزئی را خانه تشخیص دهیم، در تاریخ فلسفه به شکل‌های گوناگون تبیین شده و به نام‌های گوناگون خوانده شده است؛ در این جا کاری به این مطلب نداریم، هر چند ممکن است در تعریف آن نسبت به تعریف کلماتی همچون «نیکبختی» یا «عدالت» دشواری کم‌تری داشته باشیم. مطلب اصلی در این جا آن است که خانه مورد بحث دلالت بر چیزی دارد که نسبت به ساختاری که چشم‌هایمان ادراک می‌کنند بسیار کم‌تر ملموس است. این خانه دیدارناپذیر دلالت بر «منزل دادن به کسی» و «سکون شدن» دارد به وجهی که چادر، که امروز برافراشته می‌شود و فردا برچیده می‌گردد، نمی‌تواند به آن وجه منزل دهد یا نقش سکونتگاه را داشته باشد. کلمه «خانه» همان «میزان ناپیدا»ی است که «حدود همه چیز»هایی را که به سکونت مربوط می‌شوند «نگه می‌دارد». این کلمه، کلمه‌ای است که نمی‌توانست وجود داشته باشد مگر این‌که کسی اندیشیدن در باره منزل یافتن، سکونت و منزل داشتن را از پیش فرض می‌گرفت. کلمه «خانه» کوتاه‌نوشتی برای همه این چیزهاست، آن نوع کوتاه‌نوشت که بدون آن تفکر و چابکی خاص آن اصلاً مقدور نمی‌بود. کلمه «خانه» چیزی است شبیه

فکری یخ‌بسته که تفکر باید یخ آن را باز کند هرگاه که بخواهد معنای آغازین را دریابد. در فلسفه قرون وسطی، این قسم تفکر را «تأمل»^۱ می‌نامیدند، و این کلمه را باید متفاوت، و حتی متضاد، با نظر دریافت. در هر صورت، این نوع غور و غوص تعاریفی به بار نمی‌آورد و به این لحاظ کاملاً بی‌نتیجه است، هر چند کسی که در معنای «خانه» غور و غوص کرده بود می‌توانست نگاه خودش را بهتر کند.

معمولاً می‌گویند که سقراط به هر تقدیر قائل بوده است به این که فضیلت را می‌توان تعلیم داد. در واقع به نظر می‌رسد که او باور داشته است که سخن گفتن و تفکر کردن در بارهٔ دینداری، عدالت، شجاعت و چیزهای دیگر احتمالاً آدمیان را دیندارتر، عادل‌تر و شجاع‌تر می‌کند، آن هم علی‌رغم این که نه تعاریف و نه «ارزش‌ها»، برای هدایت کردار آینده‌شان به ایشان داده نشده است. اعتقاد واقعی سقراط در این امور را می‌توان با تشبیهاتی که در مورد خودش به کار می‌برد به نحو احسن نشان داد. سقراط خودش را خرمگس و قابله می‌نامید؛ چنان که افلاطون آورده، کسی دیگر او را «سفره‌ماهی برقی» می‌خواند، ماهی‌ای که وقتی به آن دست می‌زنیم فلج و بی‌حس می‌شویم. سقراط این تشبیه را مناسب می‌دانست مشروط به این که شنونده‌اش دریابد که «سفره‌ماهی برقی تنها به واسطهٔ این که خودش فلج است دیگران را فلج می‌کند... این طور نیست که من خودم جواب‌ها را بدانم و دیگران را سرگردان کنم. بلکه حقیقت این است که من آن‌ها را به همان سرگردانی‌ای که خودم آن را حس می‌کنم می‌کشانم».^(۱۰۷) و این بیان البته یگانه راه تعلیم تفکر را استادانه خلاصه می‌کند - گرچه سقراط، چنان‌که بارها و بارها می‌گفت، چیزی تعلیم نمی‌داد آن هم به این دلیل ساده که چیزی برای تعلیم دادن

نداشت. سقراط مثل قابله‌های یونان، که از سن بچه‌دار شدن گذشته بودند، «عقیم» بود. (چون او چیزی نداشت که تعلیم دهد، چون او حقیقتی نداشت که انتقال دهد، متهم به آن شد که هیچ گاه نظر خودش را بروز نمی‌دهد (gnōmē) - و این چیزی است که ما از روی آنچه کسنوفون گفته است می‌دانیم، کسی که از سقراط در برابر این اتهام دفاع کرد.)^(۱۰۸) به نظر می‌رسد که سقراط، برخلاف فیلسوفان حرفه‌ای، میل شدیدی نسبت به سنجیدن و بررسی با هموعانش در خود احساس می‌کرد تا دریابد که آیا سرگردانی‌های او را دیگران هم دارند یا نه - و این کاملاً فرق دارد با تمایل به یافتن پاسخ‌های معماها و سپس نشان دادن آن‌ها به دیگران.

بیایم به این سه تشبیه نظری اجمالی بپردازیم. تشبیه اول: سقراط خرمگس است: او می‌داند که چطور شهروندانی را نیش بزند که، بدون او، «باقی عمر خویش را در خواب راحت خواهند بود» مگر این‌که کسی پیدا شود که بیدارشان کند. سقراط چشم آن‌ها را به بیدار چه چیزی بیدار می‌کند؟ به بیدار تفکر و بررسیدن، فعالیتی که، از نظر سقراط، بدون آن، زندگی نه فقط چندان ارزشی ندارد بلکه حیاتی ناقص است. (در این باره، سقراط در دفاعیه و نیز در مواردی دیگر، تقریباً خلاف آن چیزی را می‌گوید که افلاطون در «دفاعیه اصلاح‌شده» فایدون در دهان او می‌گذارد. سقراط در دفاعیه به همشهریانش می‌گوید که چرا باید زنده بماند و چرا، به‌رغم این‌که زندگی برایش «بسیار عزیز» است، هراسی از مرگ ندارد؛ در فایدون برای دوستانش شرح می‌دهد که بار زندگی چقدر سنگین است و چرا مردن مایه خوشحالی اوست.)

تشبیه دوم: سقراط قابله است: در تایتوس می‌گوید که او چون خودش عقیم است می‌داند که چگونه کاری کند که دیگران اندیشه‌هایش را بزایند؛ به علاوه، به لطف عقیم بودنش، دانش تخصصی قابله‌ها را دارد و می‌تواند

معلوم دارد که آیا بچه، بچه‌ای واقعی است یا آنچه در میان است حاملگی کاذبی است که حامله باید از آن پالوده شود. اما در مکالمه‌ها، تقریباً هیچ یک از طرف‌های گفتگوی سقراط اندیشه‌ای طرح نکرده است که نوعی حاملگی کاذب نبوده باشد و سقراط معتقد بوده باشد که ارزش زنده نگه داشتن را دارد. بلکه او همان کاری را می‌کرد که افلاطون در سوفیست در باره سوفیست‌ها می‌گفت و در این مقام یقیناً سقراط را در نظر داشت: او مردم را از «گمان‌ها»یشان، یعنی از آن پیشداوری‌های ناآزموده‌ای که آنان را از تفکر بازمی‌داشت می‌پالود - همان طور که افلاطون می‌گفت، کمکشان می‌کرد از شربدی در وجودشان، از شر گمان‌هایشان، خلاص شوند، ولی بدون این که آن‌ها را خوب کند و دستشان را در دست حقیقت بگذارد. (۱۰۹)

تشبیه سوم: سقراط، با علم به این که ما فاقد دانایی هستیم، و با وجود این بی‌آن که بخواهد این مطلب را رها کند، در سرگردانی‌های خودش ثابت قدم می‌ماند و، مانند سفره‌ماهی برقی، خود را و هر کسی را که سقراط با او ارتباط برقرار می‌کند فلج می‌سازد. در بدو امر این طور به نظر می‌رسد که سفره‌ماهی برقی نقطهٔ مقابل خرمگس است؛ این جانور فلج می‌کند در حالی که خرمگس تحریک می‌کند. با این حال، آنچه از بیرون - از نظرگاه امور بشری عادی - لاجرم به صورت فلج نمودار می‌شود، همچون برترین حالت فعال بودن و سرزندگی احساس می‌شود. با وجود قلت قرائن مستند در باره تجربهٔ تفکر، اقوالی از متفکران در سراسر اعصار مؤید این مطلبند.

بنابراین، سقراط - خرمگس، قابله و سفره‌ماهی برقی - فیلسوف نیست (او چیزی تعلیم نمی‌دهد و چیزی برای تعلیم دادن ندارد)؛ سوفیست هم نیست، زیرا ادعا ندارد که مردمان را دانا می‌کند. او فقط به آن‌ها متذکر می‌شود که دانا نیستند، که هیچ کس دانا نیست - «مشغله»ای که به قدری او را مشغول می‌دارد که نه وقت پرداختن به امور عمومی دارد و نه فرصت پرداختن به امور خصوصی. (۱۱۰) سقراط هنگامی که قویاً از خود در برابر اتهام

فاسد کردن جوانان دفاع می‌کند، هرگز مدعی نمی‌شود که در حال اصلاح آنهاست. با وجود این، مدعی است که نمود تفکر و بررسیدن در آتن - که وجود خودش مبین آن است - بزرگ‌ترین خیری است که تا آن زمان نصیب شهر شده است.^(۱۱۱) بنابراین، سقراط دلمشغول این بود که تفکر به چه دردی می‌خورد [یا چه خیری در بر دارد]، هر چند، در این مورد، همانند همه موارد دیگر، پاسخ سرراستی نداد. می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که گفتگویی بر سر این پرسش که تفکر به چه دردی می‌خورد، به همان سرگردانی‌هایی می‌انجامد که همه گفتگوهای دیگر به آن منتهی می‌شدند.

اگر سستی سقراطی در تفکر غرب وجود می‌داشت، اگر تاریخ فلسفه مجموعه حاشیه‌هایی نه بر افلاطون - به تعبیر و ایتهد - بلکه بر سقراط می‌بود (که البته امکان نمی‌داشت)، به یقین در آن پاسخی به پرسشمان پیدا نمی‌کردیم، اما دست‌کم اشکال مختلفی از این پرسش را می‌یافتیم. خود سقراط، که به خوبی می‌دانست در کارش با اموری دیدارناپذیر سر و کار دارد، در توضیح فعالیت تفکر استعاره‌ای را به کار برد - استعاره باد: «بادها خودشان به دید نمی‌آیند اما آنچه می‌کنند برای ما عیان است و ما به نحوی نزدیک شدنشان را احساس می‌کنیم».^(۱۱۲) همین استعاره را نزد سوفوکلس هم می‌بینیم، که (در آئیگونه)^(۱۱۳) «تفکر بادپا» را در زمره امور تردیدبرانگیز و «هیبت‌آور»ی (deina) جای می‌دهد که آدمیان از نعمت آنها برخوردار یا به مصیبت آنها دچار می‌شوند. در زمانه ما، هایدگر هر از گاهی از «تندباد تفکر» سخن می‌گوید و در تنها جایی از نوشته‌هایش که در آن مستقیماً در باره سقراط حرف می‌زند این استعاره را آشکارا به کار می‌برد: «سقراط در سراسر عمر خویش و تا دم مرگ کاری جز این نکرد که خود را در معرض این باد، در معرض این جریان [تفکر] نهاد و در آن ننگ داشت. از این روست که

او خالص‌ترین [متفکر] غرب است. از این روست که او چیزی ننوشت. زیرا هر کس که از سر تفکر دست به قلم برد به ناگزیر همانند کسانی است که از برابر تندبادی بس شدید به جانب سرنواهی می‌گریزند... همه متفکران پس از سقراط، با وجود بزرگیشان، پناهجویانی از این دست بودند. تفکر به هیئت ادبیات درآمد. هایدگر در حاشیه‌ای که بعداً در مقام توضیح می‌آورد اضافه می‌کند که «خالص‌ترین» متفکر بودن به معنای بزرگ‌ترین متفکر بودن نیست. (۱۱۲)

در زمینه و بستری که کستوفون این استعاره را می‌آورد - و او کسی است که همواره پروای آن را دارد که با استدلال‌های عوام‌پسند خودش از استاد در برابر اتهامات عوام‌پسند دفاع کند - استعاره مورد بحث چندان معنایی نمی‌دهد. با این حال، حتی او نیز اشاره می‌کند که باد نادیدنی تفکر، در مفاهیم، فضایل و ارزش‌ها، بی‌کی که سقراط در بررسی‌هایش با آنها سر و کار داشت هویدا بود. مشکل این است که همین باد، هرگاه که بر می‌خیزد، خاصیت از میان بردن مظاهر پیشین خودش را دارد: به این دلیل است که یک شخص واحد هم می‌تواند خرمگس محسوب شود هم سفره‌ماهی برقی - چه در نظر خودش چه در نظر دیگران. شکافتن یا، به عبارتی، باز کردن یخ آنچه زبان، رسانه تفکر، در قالب تفکر منجمد ساخته است - یعنی همان کلمات (مفاهیم، جملات، تعاریف، آموزه‌ها) که افلاطون «ضعف» و انعطاف‌ناپذیری آنها را در نامه هفتم به شکل باشکوهی افشا می‌کند - امری است که در ذات این عنصر دیدارناپذیر است. نتیجه این می‌شود که تفکر لاجرم تأثیری مخرب و تحلیل‌برنده خواهد داشت بر همه معیارها، ارزش‌ها و سنجه‌های تثبیت‌شده خیر و شر - در یک کلام، بر همه آن آداب و رسوم و قواعد کردار که در اخلاق و اخلاق‌شناسی طرح می‌کنیم. به نظر می‌رسد حرف سقراط این است که این تفکرات یخ‌بسته چنان به راحتی سر می‌رسند که می‌توانید در خوابتان از آنها استفاده کنید؛ اما اگر باد تفکر، که من اکنون

آن را در شما برخواهم انگيخت، شما را از خواب پرانده باشد و باعث شده باشد که به کلی بیدار و هشیار شوید، خواهید دید که به غیر از سرگردانی چیزی به کف ندارید، و نهایت کاری که می‌توانیم با آن کنیم تقسیم آن بین یکدیگر است.

بنابراین، فلج ناشی از تفکر دو وجه دارد: این فلج در ذات ایستادن و فکر کردن، یعنی در ذات انقطاع همه فعالیت‌های دیگر، است - از نظر روان‌شناختی، به‌واقع می‌توان «مسئله» را چنین تعریف کرد: «موقعیتی که به دلیلی، مانع محسوسی در مسیر تلاش موجودی زنده برای دست یافتن به هدفی می‌شود»^(۱۱۵) - و نیز ممکن است اثر جنبی گیج‌کننده‌ای داشته باشد وقتی که از آن به در می‌آید با احساس عدم اطمینان در باره آنچه وقتی بدون فکر درگیر کاری بودید که می‌کردید به نظرتان مسلم می‌رسید. اگر کاری که می‌کردید اطلاق قواعد عام کردار بر موارد خاصی بوده باشد که در زندگی عادی پیش می‌آید، خود را فلج احساس خواهید کرد، زیرا چنین قواعدی نمی‌توانند باد تفکر را تاب آورند. بار دیگر مثال تفکر یخ‌بسته‌ای را که در ذات کلمه «خانه» است می‌آوریم: زمانی که شما در باره معنای ضمنی آن اندیشیده‌اید - یعنی در باره سکونت، سرپناهی داشتن، سکنی داشتن - دیگر به اندازه قبل محتمل نیست که هر چیزی را که پسند روز ممکن است مقرر دارد برای خانه خودتان قبول کنید؛ اما این به هیچ وجه تضمین نمی‌کند که بتوانید راه حل قابل قبولی برای آنچه «مسئله‌دار» شده است به دست دهید.

این امر به واپسین و چه‌بسا حتی بزرگ‌ترین خطر این فعالیت خطرناک و بی‌حاصل منجر می‌شود. در حلقه پیرامون سقراط کسانی همچون آلکیبیادس^۱ و کریتیاس^۲ - که خدا می‌داند به هیچ وجه بدترین کسان در میان به اصطلاح شاگردان او نبودند - حضور داشتند که معلوم شده بود تهدیدی

واقعی برای پولیس‌اند، نه به این سبب که سفره‌ماهی برقی آن‌ها را فلج کرده بود، بلکه، برعکس، از آن رو که خرمگس تحریکشان کرده بود. چیزی که ایشان به آن تحریک شده بودند بی‌بندوباری و کلبی‌ملکی بود. آنان قانع نبودند به این‌که بیاموزند چگونه بدون این‌که آموزه‌ای فراگیرند تفکر کنند و بی‌حاصلی‌های بررسی متفکرانه سقراطی را به نتایجی منفی مبدل کردند: اگر نمی‌توانیم دینداری را تعریف کنیم، پس بیایم بی‌دین باشیم - و این کمایش عیناً نقطه مقابل آن چیزی بود که سقراط امید بسته بود با صحبت کردن در باره دینداری به آن دست پیدا کند.

معناجویی، که همه آموزه‌ها و قواعد مقبول را بی‌وقفه باطل می‌سازد و از نو بررسی می‌کند ممکن است هر لحظه علیه خودش بایستد، ارزش‌های کهن را بازگون کند و ارزش‌های خلاف آن‌ها را «ارزش‌های نو» اعلام کند. این، تا حدودی، همان کاری است که نیچه انجام داد وقتی که افلاطون‌گرایی را بازگون [یا وارونه] کرد غافل از این‌که افلاطون بازگون‌شده باز هم افلاطون است، یا کاری که مارکس انجام داد وقتی که هگل را وارونه کرد و نظامی از جریان تاریخ ساخت که دقیقاً هگلی بود. این قبیل نتایج منفی تفکر آن‌گاه با همان روال عادی نااندیشیدم‌ای که قبلاً در جریان بوده است به کار خواهند رفت؛ زمانی که در حیطه امور بشری به کار بسته شوند، چنان است که گویی هیچ‌گاه روند تفکر را از سر نگذرانده‌اند. آنچه معمولاً «نیست‌انگاری» می‌نامیم - و وسوسه می‌شویم ظهور آن را در تاریخ مشخص کنیم، به لحاظ سیاسی آن را به باد انتقاد بگیریم و به متفکرانی منسوس کنیم که علی‌الظاهر جرئت کردند به «اندیشه‌های خطرناک» بیندیشند - در واقع خطری است که در ذات خود فعالیت تفکر است. افکار خطرناکی وجود ندارد؛ خود تفکر خطرناک است، اما نیست‌انگاری حاصل آن نیست. نیست‌انگاری فقط روی دیگر سنت‌پرستی است؛ مرام آن متشکل از نفی ارزش‌های جاری به اصطلاح ثبوت‌یافته یا محصل است، که نیست‌انگاری پابند آن‌ها می‌ماند.

همه بررسی‌های نقادانه باید مرحله‌ی نفی دست‌کم فرضی مشهودات و ارزش‌های مقبول از طریق جستن و یافتن استلزامات آنها و مفروضات نهانشان را از سر بگذرانند، و به این اعتبار نیست‌انگاری را می‌توان خطرِ همواره حی و حاضرِ تفکر دانست.

اما خاستگاه خطری که سخن بر سر آن است این باور سقراطی نیست که زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد، بلکه، برعکس، خاستگاه آن میل به یافتن نتایجی است که تفکرِ بیش‌تر را از ضرورت می‌اندازند. تفکر برای همه مرام‌ها به یکسان خطرناک است و، بنفسه، هیچ مرام تازه‌ای به بار نمی‌آورد. خطرناک‌ترین وجه آن از منظر حس مشترک این است که آنچه به هنگام فکر کردتان معنی دار بود، زمانی که می‌خواهید آن را در زندگی روزمره به کار بندید زایل می‌شود. وقتی حس مشترک «مفاهیم»، یعنی جلوه‌های تفکر در سخن روزمره، را به دست می‌گیرد و به آنها چنان می‌پردازد که گویی نتایج شناخت هستند، فرجام کار تنها ممکن است اثبات روشن این امر باشد که هیچ کس دانا نیست. به لحاظ عملی، تفکر به این معناست که هرگاه با مشکلی در زندگی مواجه شدید، ناچارید از نو تصمیم بگیرید.

با این حال، تفکر نکردن نیز - که به نظر می‌رسد در امور سیاسی و اخلاقی بسیار قابل توصیه است - خطرهای خودش را دارد. تفکر نکردن با محافظت از مردم در برابر خطرهای بررسی، به آنها یاد می‌دهد که به قواعد مقرر شده کردار در زمانی معین و جامعه‌ای معین، محکم بیاورزند. چیزی که آنگاه مردم به آن عادت می‌کنند بیش از آن که محتوای قواعد باشد، محتوایی که بررسی دقیق آن همواره منجر به سرگردانی آنها می‌شود، داشتن قواعدی است که جزئیات را ذیل آنها جای دهند. اگر کسی پیدا شود که، به هر منظوری، بخواهد «ارزش‌ها» یا فضایل کهن را براندازد، این کار را به قدر کافی آسان خواهد یافت به شرط آن که آداب و اصول تازه‌ای عرضه کند، و برای تحصیل

این آداب و اصول نیروی نسبتاً اندک نیاز خواهد داشت و محتاج هیچ گونه اقتناع - یعنی برهانی بر این که ارزش‌های جدید بهتر از ارزش‌های قدیمند - نخواهد بود. انسان‌ها هر قدر محکم‌تر به آداب و اصول کهن بیاویزند، بیشتر تر شایق خواهند بود که در آداب و اصول جدید جذب شوند، و این در عمل به آن معناست که آماده‌ترین افراد برای اطاعت، کسانی خواهند بود که محترم‌ترین ستون‌های جامعه بوده‌اند و احتمال غرق شدن در افکار، اعم از افکار خطرناک و بی‌خطر، در مورد آن‌ها کم‌تر از همه بوده است، در حالی که کسانی که به ظاهر در میان عناصر نظم کهن کم‌تر از همه قابل اعتماد بوده‌اند کم‌تر از همه مطیع خواهند بود.

اگر موضوعات اخلاقی به واقع همان‌هایی باشند که ریشه کلمات *ethical* و *moral* (هر دو به معنای اخلاقی) بر آن‌ها دلالت دارد، تغییر آداب و رسوم (*mores*) و عادت‌های این یا آن گروه از مردمان نباید دشوارتر از تغییر آداب غذا خوردنشان باشد. سهولت این بازگونی تحت پاره‌ای شرایط، در واقع حاکی از آن است که وقتی چنین شد همه در خواب عمیق بودند. اشاره من البته به واقعه‌ای است که در آلمان نازی و، تا حدی، در روسیه استالینیستی نیز، رخ داد در آن هنگام که فرمان‌های اساسی اخلاق غربی به ناگهان بازگون شد: در یک مورد، فرمان «قتل مکن»، و در مورد دیگر، فرمان «علیه همسایه‌ات شهادت دروغ مده». پیامد آن هم - بازگونی بازگونی، این واقعیت که «تعلیم و تربیت دوباره» آلمانی‌ها پس از فروپاشی رایش سوم به طرز شگفت‌آوری آسان بود، در واقع به قدری آسان بود که گویی تعلیم و تربیت دوباره، خودکار است - نباید ما را تسلی دهد. این در واقع همان پدیده بود.

برگردیم به سقراط. آتنی‌ها به او گفتند که تفکر ویران‌کننده است؛ گفتند که باد تفکر طوفان شدیدی است که همه نشانه‌های مستقری را که آدمیان با آن‌ها راهشان را پیدا می‌کنند می‌روید، بی‌نظمی را به شهرها می‌آورد و شهروندان

را سردرگم می‌کند. سقراط اگرچه نمی‌پذیرد که تفکر مایهٔ فساد است، این ادعا را هم ندارد که تفکر همگان را اصلاح می‌کند. تفکر شما را از خواب برمی‌خیزاند، و این به نظر سقراط خیر بزرگی برای شهر است. با این حال، سقراط نمی‌گوید که بررسی اش را به این خاطر شروع کرده است که چنین نیکوکار بزرگی شود. تا جایی که به خود او مربوط می‌شود، چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که زندگی عاری از تفکر حیاتی بی‌معنا خواهد بود، حتی اگر تفکر هیچ‌گاه آدمیان را دانا نگرداند یا پاسخ پرسش‌های خود تفکر را در اختیارشان نگذارد. معنای کاری که سقراط می‌کرد در خود آن فعالیت بود. به بیان دیگر: فکر کردن و به تمامی زنده بودن یکی هستند، و این حاکی از آن است که تفکر باید همواره از نو آغاز شود؛ تفکر فعالیتی است که با زیستن همراه است و با مفاهیمی همچون عدالت، نیکبختی و فضیلت سر و کار دارد که خود زبان به عنوان بیان‌کنندهٔ معنای هر آنچه در زندگی روی می‌دهد و هر آنچه در ایام زنده بودنمان بر ما حادث می‌شود، آن‌ها را به ما عرضه می‌دارد.

چیزی که معناجویی، خواندم در زبان سقراط به هیئت عشق ظاهر می‌شود؛ البته عشق به معنای یونانی اروس (Eros)، نه agapē [آگاهانه یا محبت] مسیحی. عشق به معنای اروس در درجهٔ اول نوعی نیاز است؛ اروس میل به چیزی دارد که واجد آن نیست. این که آدمیان به دانایی عشق می‌ورزند و بنابراین شروع به فلسفه‌ورزی می‌کنند از آن روست که دانا نیستند، و این که به زیبایی عشق می‌ورزند و، به عبارتی، زیبایی می‌ورزند^۱ – philokaloumen، به تعبیر پریکلِس در «خطابهٔ تدفین»^(۱۱۶) – از آن جهت است که زیبا نیستند. عشق یگانه موضوعی است که سقراط ادعا می‌کند در آن خبره است، و این خبرگی همچنین او را در انتخاب همشینیان و دوستانش راهنمایی می‌کند. «ممکن

است در همهٔ امور دیگر بی‌ارج باشم، ولی از این [یک] موهبت برخوردار بوده‌ام: می‌توانم به راحتی عاشق و معشوق را تشخیص دهم.^(۱۱۷) عشق با میل ورزیدن به آنچه ندارد رابطه‌ای برقرار می‌کند با آنچه حاضر نیست. آدمیان برای آن که این رابطه را علنی کنند و آن را به نمود درآورند، خواهان سخن گفتن در بارهٔ آنند - درست همان طور که عاشق خواستار سخن گفتن در بارهٔ معشوق است. از آنجا که جویندگی تفکر نوعی عشقِ میل‌ورزانه است، موضوعات تفکر تنها ممکن است امور درخور عشق باشند: زیبایی، دانایی، عدالت و مانند این‌ها. زشتی و شر تقریباً بنا به تعریف از دایرهٔ موضوعات مورد علاقهٔ تفکر بیرون گذاشته می‌شوند. آن‌ها به شکل نقصان و کاستی می‌توانند سر برآورند؛ زیرا زشتی عبارت است از فقدان زیبایی، و شر، *kakia*، عبارت است از فقدان خیر. در این مقام، زشتی و شر اصل و ریشه‌ای از آن خودشان ندارند، ذاتی ندارند که تفکر بتواند آن را دریابد. اگر تفکر مفاهیم ایجابی را منحل می‌کند و به معنای آغازین و اصیل آن‌ها بازمی‌گرداند، پس همین روند باید این مفاهیم «سلبی» را منحل کند و به بی‌معنایی آغازیشان بازگرداند، یعنی به نیستی برای من اندیشنده. به همین دلیل است که سقراط معتقد بود هیچ کس نمی‌تواند به میل و ارادهٔ خودش مرتکب کرداری شود که شر است و این، به تعبیری که ما به کار می‌بریم، به موجب شأن وجودی شر است: شر عبارت است از نوعی غیاب، عبارت است از چیزی که نیست. همچنین، به همین دلیل است که دموکریتوس، کسی که لوگوس، یعنی سخن، را دنبال‌کنندهٔ عمل می‌دانست به همان شکلی که سایه همراه تمام چیزهای واقعی است و از این رو آن‌ها را از صرف صورت‌های ظاهر متمایز می‌سازد، توصیه می‌کرد که از کردارهای شر سخن نگوئیم: نادیده گرفتن شر، محروم کردن آن از هر گونه تجلی در سخن، شر را به صرف صورت ظاهر، به چیزی که سایه‌ای ندارد، مبدل خواهد کرد.^(۱۱۸) وقتی حیرت تحسین آمیز و آری‌گویانهٔ افلاطون را که در قالب تفکر شکوفا می‌شود دنبال

می‌کردیم، همین طرد کردن شر را دیدیم؛ تقریباً در همه فیلسوفان غرب آن را می‌بینیم. به نظر می‌رسد که سقراط در باره ربط شر و فقدان تفکر حرفی بیش از این ندارد که کسانی که عاشق زیبایی، عدالت و دانایی نیستند از فکر کردن عاجزند، درست همان طور که برعکس، کسانی که عاشق بررسی و بنابراین «فلسفه ورزیدن» اند از ارتکاب شر عاجزند.

۱۸. دو-تن-در-یک-تن

این مطلب ما را در مورد یکی از مسائل اصلیمان - به هم پیوستگی ممکن شر و فقدان تفکر - به کجا می‌رساند؟ ما مانده‌ایم و این نتیجه‌گیری که تنها کسانی که ملهم از اروس سقراطی، ملهم از عشق به دانایی، زیبایی و عدالت، اند قادر به تفکر و قابل اعتمادند. به عبارت دیگر، ما مانده‌ایم و «طبیاع شریف» افلاطون، آن معدود افرادی که جمله «هیچ کس به میل و اراده خودش مرتکب کرداری نمی‌شود که شر است» تنها در مورد آن‌ها می‌تواند صادق باشد. با این حال، نتیجه ضمنی و خطرناک این قول، یعنی این که «هر کسی می‌خواهد دست به کار خیر شود»، حتی در مورد آنان نیز صادق نمی‌کند. (حقیقت اندوهبار مطلب این است که اغلب شرور به دست کسانی صورت می‌گیرد که هرگز تصمیم نگرفته‌اند خوب یا بد باشند یا دست به کار شر یا کار خیر بزنند.) سقراط، که، برخلاف افلاطون، در باره همه موضوعات اندیشه می‌کرد و با هر کسی همصحبت می‌شد، محال است بر این باور بوده باشد که تنها معدودی از افراد قادر به تفکرند و تنها برخی موضوعات تفکر، که به دید اذهان نیک‌پرورده در می‌آیند ولی به گفت در نمی‌آیند، فعالیت تفکر را از بزرگی و اهمیت برخوردار می‌کنند. اگر در تفکر چیزی باشد که بتواند آدمیان را از دست زدن به کردار شر بازدارد، آن چیز باید خاصیتی باشد در ذات خود این فعالیت، قطع نظر از موضوعاتش.

سقراط، آن دلباخته سرگردانی‌ها، اقوال ایجابی بسیار اندکی از خود به جا گذاشت. از آن جمله است دو گزاره که ربط وثیقی به هم دارند و به این موضوع مربوط می‌شوند. هر دوی آن‌ها در گرگیس آمده‌اند - مکالمه‌ای در باره سخنوری یا هنر سخن راندن برای بیاران و متقاعد کردن آن‌ها. گرگیس جزو مکالمه‌های سقراطی اولیه نیست: این رساله اندکی پیش از آن که افلاطون رئیس آکادمی بشود به نگارش درآمد. به علاوه، خود موضوعش نوعی هنر گفتار، یا شکلی از گفتار، است که اگر این رساله به بن‌بست می‌انجامید، ظاهراً معنایش را به کلی از دست می‌داد. با این حال، این مکالمه همچنان به بن‌بست می‌انجامد جز این که افلاطون رساله‌اش را با یکی از اسطوره‌هایش به پایان می‌برد در باب جهان پس از مرگ توأم با پاداش‌ها و مکافات‌هایی که به ظاهر - دقیق‌تر بگویم، به تعریض - همه مشکلات را حل می‌کنند. جدیت این اسطوره‌های افلاطون صرفاً صبغه سیاسی دارد؛ این جدیت در آن است که مخاطب آن‌ها عامه مردمند. با این حال، اسطوره‌های گرگیس، که مسلماً سقراطی نیستند، حائز اهمیتند، چرا که، ولو به شکلی غیرفلسفی، دربردارنده اذعان افلاطون‌اند به این که آدمیان واقعاً به میل و اراده خودشان مرتکب اعمال شر می‌شوند، و نیز اذعان ضمنی به این که او هم به اندازه سقراط نمی‌دانست که به لحاظ فلسفی با این واقعیت آرامش‌براننداز چه کند. ممکن است ندانیم که آیا سقراط عقیده داشت که جهل علت شر است و فضیلت را می‌توان تعلیم داد یا نه؛ اما به واقع می‌دانیم که افلاطون اتکا بر تهدید و ارعاب را خردمندانه‌تر می‌دانست.

آن دو گزاره ایجابی سقراطی از این قرارند: اول این که «بد دیدن بهتر از بد کردن است»، [یا انظلام بهتر از ظلم است]، گزاره‌ای که کالیکلِس، طرف صحبت سقراط در این مکالمه، به آن جوابی می‌دهد که همه یونانیان می‌دادند: «بد دیدن اصلاً سهم انسان نیست، بلکه سهم برده است که برای او مردن بهتر از زنده بودن است، همچنان که به حال هر کسی که نمی‌تواند

هنگامی که خود متحمل بدی می‌شود به یاری خود بشتابد یا هنگامی که عزیزش متحمل بدی می‌شود به یاری او بشتابد مرگ بر زیستن برتری دارد. «(۱۱۹) گزاره دوم: «این که چنگم خارج بزند یا گروه همسرایانی که من رهبرشان هستم ناهمخوان بسرایند، و گروه گروه از مردمان با من از در مخالفت درآیند به حال من بهتر است از آن که من، که یکی هستم، با خود از در ناهماهنگی و تناقض درآیم.» (۱۲۰) و این سخنی است که باعث می‌شود کالیکلس خطاب به سقراط بگوید که او «از فرط زبان‌آوری عقل خود را از دست داده است» و اگر دست از سر فلسفه بردارد، به حال خودش و هر کس دیگری بهتر خواهد بود. (۱۲۱)

در این سخن کالیکلس نکته‌ای هست. در واقع، فلسفه، یا دقیق‌تر بگوییم تجربه تفکر، بود که سقراط را به این احکام رهنمون شد - هر چند البته او کارش را به قصد رسیدن به آن‌ها شروع نکرد، همان قدر که متفکران دیگر هم کارشان را به قصد «نیکبخت» بودن آغاز نکردند. (۱۲۲) (به نظر من، اشتباهی بزرگ است که این اقوال را حاصل اندیشیدن در باره اخلاق بدانیم؛ یقیناً آن‌ها از جنس بصیرتند اما بصیرت‌هایی از تجربه‌اند، و تا جایی که به خود روند تفکر مربوط می‌شود، در بهترین حالت ثمراتی جنبی و فرعی‌اند.

دشوار می‌توانیم دریابیم که حکم نخست هنگامی که به زبان آمده چقدر باید خلاف عرف به نظر رسیده باشد؛ این حکم بعد از هزاران سال استفاده و سوءاستفاده، همچون موعظه اخلاقی پیش‌پاافتاده‌ای قرائت می‌شود. و بهترین دلیل این که درک جانمایه حکم دوم برای خوانندگان امروزی چقدر قرین دشواری است این واقعیت است که کلمات کلیدی آن، یعنی عبارت «یکی هستم» (پیش از این قسمت که «تعارض داشتن با خودم برای من بدتر است از اختلاف نظر با انبوه خلق»)، غالباً در ترجمه حذف می‌شود: حکم اول، حکم شخصی است؛ معنای آن این است: برای من بد دیدن بهتر از بد کردن است. و آن‌جا که در مکالمه ذکر می‌شود، صرفاً در مقابل ضد آن نهاده

می‌شود که آن هم حکمی شخصی است و البته بسیار پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد. آنچه معلوم می‌شود این است که کالیکلس و سقراط سرگرم صحبت در بارهٔ منی متفاوتند: آنچه برای یکی خوب است برای دیگری بد است. از طرف دیگر، اگر از نظرگاه جهان، به تمایز از نظرگاه‌های این دو همصحبت، به این گزاره نگاه کنیم، باید بگوییم: آنچه اهمیت دارد این است که بدی‌ای صورت گرفته است؛ و از این لحاظ این که چه کسی حال و روزش بهتر است، آن که بد کرده یا آن که بد دیده، محلی از اعراب ندارد. ما، در مقام شهروند، باید مانع بدکاری شویم، زیرا پای جهانی که همهٔ ما، چه بد کرده چه بد دیده چه ناظر، در آن به سر می‌بریم در میان است؛ شهر، بد دیده است. قوانین مدون ما، با تمایز نهادنشان میان جرایم که در آنها اعلام جرم الزامی است و تخلف‌هایی که تنها به امور خصوصی افراد مربوط می‌شود که ممکن است بخواهند یا نخواهند آنها را پیگیری قانونی کنند، این امر را به حساب می‌آورد. کمایش می‌توانیم جرم را این‌گونه تعریف کنیم: تخطی‌ای از قانون که مجازات آن ضروری است قطع نظر از این که خاطی چه کسی بوده باشد؛ آن که متحمل خطا شده است ممکن است بخواهد بیخشاید و فراموش کند، و اگر بتوان فرض کرد که کاملاً بعبید است بار دیگر خطا کار مرتکب خطا شود، چه بسا خطری برای دیگران وجود نداشته باشد. با این حال، قانون سرزمین امکان انتخاب نمی‌دهد، زیرا حرمت کل اجتماع است که شکسته شده است. به عبارت دیگر، سقراط در این‌جا در مقام شهروند صحبت نمی‌کند، در مقام کسی که قرار است بیش‌تر پروای جهان را داشته باشد تا پروای خودش؛ او در مقام کسی صحبت می‌کند که بیش از هر چیز خودش را وقف تفکر کرده است. چنان است که گویی به کالیکلس می‌گوید: اگر مثل من بودی، اگر دوستدار دانایی و محتاج تفکر در بارهٔ همه چیز و بررسی هر چیز بودی، می‌دانستی که اگر جهان به همان صورتی بود که تو تصویرش می‌کنی - یعنی تقسیم‌شده به دو دستهٔ اقویا و ضعفا، جایی که در آن اقویا آنچه می‌توانند

می‌کنند و ضمناً آنچه را باید متحمل می‌شوند، (توکودیدس)^۱ به طوری که گزینه‌ای جز بد کردن و بد دیدن وجود ندارد. باری، در این صورت متحمل شدن بهتر از عمل کردن است. اما پیشفرض مسلماً این است: اگر دوستدار دانایی و ظن و دزدی بودی؛ اگر می‌دانستی که بررسی چه معنایی دارد.

تا آن‌جا که می‌دانم، تنها یک قطعه دیگر در ادبیات یونانی هست که، تقریباً با همین الفاظ، چیزی را می‌گوید که سقراط می‌گفت: «نگوئیخت‌تر (kakodaimonesteros) از بد دیده، کسی است که بد کرده است» (۱۱۳۳) - یکی از قطعات دموکریتوس، مخالف بزرگ پارمنیدس، که احتمالاً به همین دلیل افلاطون هیچ‌گاه از او یاد نمی‌کند. این همخوانی قابل توجه به نظر می‌رسد، زیرا دموکریتوس، برخلاف سقراط، علاقه خاصی به امور بشری نداشت اما به نظر می‌رسد که به تجربه تفکر کاملاً علاقه‌مند بوده است. از قرار معلوم، آنچه وسوسه می‌شوم گزاره‌ای صرفاً اخلاقی تعبیرش کنیم به واقع از تجربه تفکر از آن حیث که تجربه تفکر است برمی‌خیزد.

و این ما را به حکم دوم می‌رساند، که در واقع لازمه حکم اول است. این حکم نیز به شدت ضد و نقیض و خلاف عرف است. سقراط از یکی بودن سخن می‌گوید و بنابراین از این که نمی‌تواند خطر خروج از هماهنگی با خودش را بپذیرد. اما چیزی که با خود یکی است، چیزی که حقیقتاً و مطلقاً واحد است، چنان که الف الف است، هرگز نه می‌تواند با خود هماهنگ باشد نه می‌تواند با خود ناهماهنگ باشد؛ برای ایجاد صوتی هماهنگ همواره دست‌کم به دو صدا نیاز دارید. بی‌تردید من وقتی که نمود پیدا می‌کنم و به دیدار دیگران در می‌آیم، یکی هستم؛ در غیر این صورت، قابل تشخیص نمی‌بودم. و تا زمانی که همراه با دیگرانم - و در این حال به زحمت از خودم آگاهی دارم - آن‌چنانی هستم که بر دیگران نمودار می‌شوم. ما این واقعیت

1. Thucydides

غریب را که من به معنایی برای خودم نیز هستم آگاهی می‌نامیم (که به معنای دقیق کلمه، همان طور که دیدیم، «با خود شناختن» است)، گرچه من به ندرت بر خودم نمودار می‌شوم، و این مطلب حاکی از آن است که «یکی بودن» سقراطی آن قدر که به نظر می‌رسد بی‌مسئله نیست؛ من نه فقط برای دیگران [یا لغيره] بلکه برای خودم [یا لفسه] نیز هستم، و در این حالت دوم روشن است که صرفاً یکی نیستیم. در بطن یگانگی افتراقی هست.

ما با این افتراق از دو جهت آشنایم. هر چیزی که در میان کثرتی از چیزها وجود دارد صرفاً آنچه در هويت [یا این همانی] خویش است نیست، بلکه علاوه بر آن با دیگران افتراق دارد؛ این افتراق به ذات آن تعلق دارد. وقتی تلاش می‌کنیم آن چیز را در فکر به چنگ آوریم، وقتی می‌خواهیم تعریفش کنیم، باید این غیریت (*altereitas*) یا افتراق را به حساب آوریم. هنگامی که می‌گوییم چیزی چه هست، باید بگوییم آن چیز چه نیست؛ در غیر این صورت، سخنان تکرار معلوم [یا همان‌گویی] خواهد بود؛ همان طور که اسپینوزا می‌گفت، هر تعینی نفی است. در این باره، یعنی در مسئله این‌همانی و افتراق، قطعه‌ی غریبی در سوفیست افلاطون هست که هایدگر به آن اشاره کرده است. در این مکالمه، یگانه می‌گوید که از بین دو چیز - مثلاً، سکون و حرکت - «هر یک [یا دیگری] افتراق دارد، اما خودش برای خودش همان است» (*hekaston hekaston*).^(۱۲۴) هایدگر در تفسیر این جمله بر حالت مفعول باواسطه، *heautō tauton* تأکید می‌کند، زیرا افلاطون، آن‌طور که انتظار داریم، نمی‌گوید *hekaston auto tauton* «هر یک خودش [بیرون از زمینه و موقعیت] همان است»، به معنای این حکم همان‌گویانه که الف الف است، که در آن افتراق ناشی از تکثر چیزهاست. به عقیده‌ی هایدگر، این حالت مفعول باواسطه به آن

معناست که «هر چیزی خودش به خودش باز می‌گردد، هر چیزی برای خودش همان است [زیرا آن چیز] با خودش [است]... همانی^۲ متضمن نسبتِ 'با'، یعنی نوعی وساطت، پیوند و ترکیب است: اتحاد یافتن در هیئت نوعی وحدت» (۱۲۵).

قطعه‌ای که هایدگر در این جا بررسی می‌کند در قسمت پایانی سوفیست آمده است که در بارهٔ *koinōnia* «اشتراک»، انطباق و آمیزش ایده‌هاست مخصوصاً در بارهٔ اشتراک ممکن افتراق و این همانی که به نظر ضد هم می‌رسند. «آنچه افتراق دارد همواره با توجه به چیزهای دیگر (*pros alla*) چنین نامیده می‌شود» (۱۲۶) اما اضداد آن‌ها، چیزهایی «که آن چیزی هستند که فی نفسه (*kath' hauta*) هستند»، تا جایی که «به خودشان باز می‌گردند» از «ایدهٔ افتراق بهره‌مندند - آن‌ها با خودشان این همان یا برای خودشان هستند به طوری که هر ایدوسی (*eidōs*) با بقیه فرق دارد، نه به موجب ماهیت خودش بلکه به موجب بهره‌مندی‌اش از ویژگی افتراق» (۱۲۷) یعنی نه از آن رو که نسبتی دارد با چیز دیگری که با آن فرق دارد (*pros ti*)، بلکه از آن رو که در میان کثرتی از ایده‌ها وجود دارد، و «هر موجودی بما هو موجود این امکان را در خود دارد که به چشم چیزی که با چیزی افتراق دارد نگریسته شود» (۱۲۸) به اصطلاح ما، هر جا که کثرتی هست - کثرتی از موجودات زنده، از چیزها، از ایده‌ها - افتراق هست، و این افتراق منشأ بیرونی ندارد بلکه در ذات هر موجودی است به هیئت دوگانگی، که وحدت در مقام اتحاد یافتن از آن ناشی می‌شود.

این دریافت - هم اشارهٔ ضمنی افلاطون و هم تفسیر هایدگر - به دیدهٔ من خطا می‌نماید. این که صرف چیزی را از زمینه‌اش که در آن بین چیزهای دیگر

۱-۲. افزودهٔ متن اصلی - م.

است بیرون بکشیم و آن را فقط به لحاظ «نسبتی» که با خودش دارد (kath' hauto)، یعنی به لحاظ این همانی اش، در نظر بگیریم، هیچ گونه افتراق، هیچ گونه غیریتی،^۱ را عیان نمی‌دارد؛ آن چیز همراه با از دست رفتن نسبتش با چیزی که چیز اول آن نیست، واقعیش را [نیز] از دست می‌دهد و نوع غریبی از وهم‌گونگی پیدا می‌کند؛ در این حالت، اغلب در آثار هنری نمودار می‌شود، مخصوصاً در قطعات منثور اولیهٔ کافکا یا در برخی از نقاشی‌های ون‌گوگ که در آنها شبی واحد، یک صندلی یا یک جفت کفش، بازنمایی می‌شود. اما این آثار هنری چیزهایی از جنس فکر هستند، و آنچه به آنها معنا می‌دهد – چنان که گویی این آثار نه فقط خودشان بلکه برای خودشان هستند – دقیقاً همان تغییر شکلی است که وقتی تفکر آنها را به تصرف خود درآورده است دستخوش آن شده‌اند.

به عبارت دیگر، آنچه در این جا منتقل می‌شود تجربهٔ من اندیشنده است که به خود چیزها انتقال پیدا می‌کند. زیرا هیچ چیز نمی‌تواند خودش باشد و در عین حال برای خودش باشد مگر دو-تن-در-یک-تنی^۲ که سقراط آن را به منزلهٔ ذات تفکر کشف کرد و افلاطون در ترجمهٔ آن به زبان مفهومی، آن را گفتگوی خاموش – eme emautō – من با خودم خواند. (۱۲۹) اما، باز هم، فعالیت تفکر نیست که مقوم این وحدت، یکی‌کنندهٔ دو-تن-در-یک-تن است؛ برعکس، دو-تن-در-یک-تن زمانی بار دیگر یکی می‌شود که جهان خارج خود را بر متفکر تحمیل می‌کند و روند تفکر را متوقف می‌سازد. آن گاه، زمانی که او را به نام فرا می‌خوانند که به جهان نموده‌ها برگردد – جهانی که در آن همواره یکی است – پنداری دو تنی که روند تفکر او را به آنها منقسم کرده است بار دیگر یکی می‌شوند. تفکر، به بیان وجودی [یا اگزستانسیال]، فعالیتی است در تنهایی ولی نه در بی‌کسی؛ تنهایی آن وضع بشری است که

1. otherness

2. two-in-one

در آن همراه و مصاحب خودم هستم. بی کسی وقتی پیش می آید که من بی کسم بدون این که بتوانم به دو-تن-در-یک-تن منقسم شوم، بدون این که قادر باشم همراه و مصاحب خویشتن شوم - وقتی که، به تعبیر یاسپرس، «من در غیاب خویشتم» (*ich bleibe mir aus*)، یا، اگر بخواهیم همین مطلب را به شکل دیگری بگوییم، وقتی که من یکی هستم و همراه و مصاحبی ندارم.

این که آدمی به لحاظ وجودی [یا اگرستانسیال] در حالت جمع و تکثر وجود دارد مطلبی است که شاید هیچ چیز به قوت این امر حاکی از آن نباشد: تنهایی او صرف آگاهی وی از خودش را، که احتمالاً میان ما انسانها و حیوانات عالی تر مشترک است، در هیئت دوگانگی ای به هنگام فعالیت تفکر، تحقق می بخشد. همین دوگانگی خودم با خودم است که تفکر را فعالیتی راستین می کند، فعالیتی که در آن من هم آن کسی هستم که می پرسد و هم آن کسی که پاسخ می دهد. تفکر از آن رو ممکن است دیالکتیکی و نقادانه شود که این روند پرسش کردن و پاسخ دادن را از سر می گذرانند - گفتگوی *dialegesthai* که در واقع «سیری از میان کلمات»، *poruesthai dia tōn logōn*،^(۱۳۰) است که از طریق آن مدام پرسش سقراطی اساسی را پیش می کشیم: منظورت چیست وقتی که می گویی...؟ جز این که این *legein* یعنی گفتن، خاموشانه است و 'بنابراین' به قدری چالاک است که تشخیص ساختار گفتگویی 'اش تا حدودی دشوار است.

معیار این گفتگوی ذهنی، دیگر حقیقت نیست، تا برای پرسش هایی که من با خودم طرح می کنم پاسخ هایی را الزام کند خواه به شکل شهود، که با نیروی بداهت حسی الزام می کند، خواه به شکل نتایج ضروری به حساب آوردن نتایج در استدلال ریاضی یا منطقی، که بر ساختار مغز ما مبتنی هستند و با قدرت طبیعی آن الزام می آورند. یگانه معیار تفکر سقراطی وفاق است:

سازگاری با خویش، *homologeîn autos heautô* (۱۳۱) نقطهٔ مقابل آن، در تناقض بودن با خویش، *enantia legeîn autos heautô*، (۱۳۲) در واقع به این معناست که خصمِ خودمان شویم. از این روست که ارسطو، در اولین صورت‌بندی خویش از اصل موضوع^۱ مشهور تناقض، صراحتاً می‌گوید که این یک اصل موضوع است: «ما باید بالضروره آن را باور داشته باشیم، زیرا... نه به کلام بیرونی [exô logos]، یعنی کلام ملفوظی که به کسی دیگر خطاب می‌شود، به طرف صحبت که ممکن است دوست یا دشمن باشد»^۱ بلکه به گفتارِ درون نفس مربوط است، و اگرچه همواره می‌توانیم به کلام بیرونی ایرادهایی بگیریم، هرگز نمی‌توانیم ایرادی متوجه گفتارِ درونی کنیم، زیرا در این جا شریک سخن، خودِ شخص است، و به هیچ روی امکان ندارد که من بخواهم خصم خودم شوم. (در این مورد، می‌توانیم ببینیم که چگونه چنین بصیرتی - بصیرتی که از تجربهٔ واقعی من اندیشنده حاصل شده است - وقتی که تعمیم پیدا می‌کند و به صورت آموزه‌ای فلسفی در می‌آید - این آموزه که «محال است الف تحت شرایط یکسان و در زمان یکسان هم ب باشد هم الف» - از دست می‌رود، زیرا مشاهده می‌کنیم که این دگرگونی به دست خود ارسطو صورت می‌گیرد وقتی که در متافزیک خویش به همین موضوع می‌پردازد.) (۱۳۲)

مطالعهٔ دقیق ارغنون، به معنای «ابزار» - نامی که از قرن ششم بر مجموعهٔ رساله‌های منطقی اولیهٔ ارسطو نهاده شده است - آشکارا نشان می‌دهد که آنچه اکنون «منطق» می‌نامیم به هیچ روی در اصل به معنای «ابزار تفکر»، ابزار گفتارِ درونی که در «درون نفس» صورت می‌گیرد، نبود، بلکه به عنوان علم سخن گفتن و استدلال کردن صحیح به هنگامی که می‌کوشیم دیگران را متقاعد کنیم یا شرحی به دست دهیم از آنچه می‌گوییم، طرح‌ریزی شده بود

1. *noion*

۲. افزودهٔ متن اصلی - م.

کاری که همواره، مثل سقراط، آن را با مقدماتی آغاز می‌کنیم که بیش از همه احتمال دارد مورد توافق بیش‌ترین افراد یا بیش‌تر کسانی که عموماً آن‌ها را داناترین افراد می‌دانند قرار گیرد. در این رساله‌های اولیه، اصل موضوع تناقض، که تنها برای گفتگوی درونی تفکر نقش تعیین‌کننده دارد، هنوز به عنوان اساسی‌ترین قاعده هر گونه گفتار، تثبیت نشده است. تنها بعد از آن که این مورد خاص، سرمشق راهنمای هر تفکری شده بود کانت - همان کسی که در انسان‌شناسی‌اش تفکر را «سخن گفتن با خوشتن... و بنابراین گوش سپردن درونی نیز»^(۱۳۵) تعریف کرده بود - توانست این حکم را که «همواره به نحو منسجم، در وفاق با خودت، اندیشه کن» (Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken) در شمار ضوابط و اندرزهایی بگنجانند که باید «فرمان‌های تغییرناپذیر برای جماعت متفکران» محسوب شوند.^(۱۳۶)

خلاصه کلام این که فعلیت یافتن اختصاصاً بشری آگاهی در گفتگوی متفکرانه میان من و خودم حاکی از آن است که افتراق و غیریت - صفات بسیار برجسته‌ای از جهان نموده‌ها آن‌چنان که به عنوان زیستگاه آدمی در میان کثرتی از چیزها، به او داده شده است - عیناً همان شرایط وجود [یا آگزیتانس] من ذهنی^۱ انسان نیز هستند، زیرا این من به واقع فقط در حالت دوگانگی وجود دارد. و این من - «من - من - هستم» - درست هنگامی افتراق را در هویت [یا این‌همانی] تجربه می‌کند که نه با چیزهایی که نمود پیدا می‌کنند بلکه تنها با خودش نسبت برقرار می‌کند. (این دوگانگی آغازین و اصیل، ضمناً، نشان می‌دهد که چرا جستجوی رایج هویت ثمری در بر ندارد بحران هویت ما در این روزگار، تنها از این راه حل می‌شود که هرگز بی‌کس نباشیم و هیچ‌گاه در صدد تفکر برنیاییم.) بدون این دویارگی آغازین و اصیل، سخن سقراط در باره هماهنگی در موجودی که به ظاهر یکی است معنایی نمی‌داشت.

آگاهی با تفکر یکی نیست؛ اعمال آگاهی از این حیث که «قصدی» [با «التفاتی»] و بنابراین اعمالی شناختی‌اند با تجربه حسی اشتراک دارند، در حالی که من اندیشنده چیزی را نمی‌اندیشد بلکه در باره چیزی می‌اندیشد، و این عمل، دیالکتیکی است: این عمل به شکل گفتگویی خاموش جریان دارد. بدون آگاهی به معنای آگاه بودن از خود، تفکر محال می‌بود. آنچه تفکر در روند بی‌پایان خویش به فعل در می‌آورد افتراق است که صرفاً به شکل واقعی محض (factum brutum) در آگاهی، داده می‌شود؛ آگاهی تنها در این شکل انسانی شده است که آن‌گاه صفت بارز کسی می‌شود که انسان است و نه خداست نه حیوان. همچنان که استعاره بر روی شکاف میان جهان نمودها و فعالیت‌های ذهنی جاری در آن، پل می‌زند، دو-تن-در-یک-تن سقراطی هم تنهایی تفکر را علاج می‌کند؛ دوگانگی ذاتی آن اشاره دارد به تکثر نامتناهی‌ای که قانون زمین است.

به نزد سقراط، دوگانگی دو-تن-در-یک-تن معنایی بیش از این نداشت که اگر بخواهید تفکر کنید، باید کاری کنید که آن دو تنی که گفتگو می‌کنند وضع و حال خوبی داشته باشند - کاری کنید که طرفین گفتگو دوست هم باشند. آن طرفی که وقتی بهوش و بی‌کس هستید جان می‌گیرد یگانه کسی است که هیچ‌گاه نمی‌توانید از او بگریزید - مگر با قطع تفکر. بد دیدن بهتر از بد کردن است، زیرا شما می‌توانید دوست کسی که بد می‌بیند بمانید؛ کیست که بخواهد دوست آدمکشی باشد و مجبور به این که با او سر برد؟ هیچ‌کس حتی آدمکشی دیگر. در نهایت، امر مطلق^۱ کانت به همین عامل کمابیش ساده اهمیت وفاق بین شما و خودتان است که متوسل می‌شود. درین امر مطلق - «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که با آن بتوانی در عین حال اراده کنی که آن ضابطه قانونی کلی [یا جهانشمول] بشود»^(۱۳۷) - این فرمان نهفته است: «با

خودت در تناقض مباش. قاتل یا دزد نمی‌تواند اراده کند که «قتل مکن» و «دزدی مکن» قوانینی کلی باشند، زیرا طبیعتاً نگران جان و مال خویش است. اگر خودتان را استثنا کنید، با خود از در تناقض درآمده‌اید.

در یکی از مکالمه‌هایی که اصالتشان مورد تردید است، یعنی هیپاس بزرگ،^۱ که حتی اگر به قلم افلاطون نوشته نشده باشد، باز هم می‌تواند گواهی صادق در باره سقراط باشد، سقراط این وضعیت را به سادگی و درستی توصیف می‌کند. مکالمه به انتها رسیده و زمان رفتن به خانه است. سقراط به هیپاس، که نشان داده است همصحبتی بسیار کودن است، می‌گوید که او در قیاس با خودش چقدر «خوشبخت» است، در قیاس با سقراط بیچاره‌ای که همنشینی بسیار شوم که همواره او را به باد پرسش می‌گیرد در خانه انتظارش را می‌کشد. «این شخص از خوششان نزدیک است و همخانه اوست.» و اکنون که بشنود سقراط عقاید هیپاس را بیان می‌کند خواهد پرسید که «آیا او شرم نمی‌کند از این که در باره طرز زیبای زندگی حرف می‌زند در حالی که پرس و جو معلوم می‌دارد که حتی معنای کلمه زیبایی را هم نمی‌داند.»^(۱۳۸) هیپاس زمانی که به خانه می‌رود، یکی می‌ماند؛ زیرا اگرچه تنها زندگی می‌کند، جوای آن نیست که مصاحب خویش شود. بی‌تردید او آگاهی را از دست نمی‌دهد؛ فقط عادت ندارد که آن را به فعل درآورد. سقراط وقتی به خانه می‌رود، تنها نیست؛ او با خودش است. روشن است که سقراط باید با این همنشینی که متظر اوست، نوعی وفاق داشته باشد، زیرا آن‌ها زیر یک سقف به سر می‌برند. اختلاف داشتن با کل جهان بهتر است از اختلاف داشتن با یگانه کسی که مجبورید وقتی ترک مصاحبت کرده‌اید با او زندگی کنید.

چیزی که سقراط کشف کرد این بود که ما می‌توانیم علاوه بر دیگران با خودمان نیز معاشر شویم و این دو نوع معاشرت به نوعی با هم ارتباط دارند.

ارسطو، در بیان دوستی، می‌گفت: «دوست خودِ دیگر است» (۱۳۹) - یعنی درست همان طور که با خودتان به گفتگوی تفکر می‌پردازید با او نیز می‌توانید چنین کنید. این سخن همچنان به سبک و سنتِ سقراطی است، جز این که سقراط، اگر بود، می‌گفت: خود نیز نوعی دوست است. تجربهٔ راهنما در این امور البته دوستی است نه خودبودگی؛^۱ من پیش از آن که با خودم صحبت کنم ابتدا با دیگران صحبت می‌کنم و موضوع این صحبت دوجانبه را بررسی می‌کنم، و سپس در می‌یابم که می‌توانم نه فقط با دیگران بلکه با خودم نیز وارد گفتگو شوم. با این حال، نکتهٔ مشترک این است که گفتگوی تفکر فقط در میان دوستان ممکن است، و معیار اساسی آن - به عبارتی، قانون اعلای آن - می‌گوید: با خودت در تناقض مباش.

«تعارض داشتن با خویش» (diapherontai heautois) صفت «مردمان فرومایه» است و پرهیز از مصاحبتِ خویش صفت مردمان شریر؛ نفسِ آنها نسبت به خودش نافرمان شده است (stasiazei).^(۱۴۰) چه قسم گفتگویی می‌توانید با خودتان داشته باشید وقتی که نفستان با خودش هماهنگ نیست بلکه با خود در ستیز است؟ دقیقاً همین قسم گفتگو را می‌شنویم وقتی که ریچارد سوم شکسپیر تنهاست:

از چه می‌هراسم؟ از خودم؟ جز من کسی این جا نیست:
 ریچارد، ریچارد را دوست می‌دارد: یعنی من من هستم.
 آیا آدمکشی این جاست؟ نه. آری، منم:
 پس بگیرم: از چه! از خودم؟ به دلیلی استوار:
 مبادا که انتقام بگیرم. از چه! خودم از خودم؟
 دروغ! من خود را دوست می‌دلرم. برای چه؟
 برای هر خیری که خود به خویشتن رسانده‌ام؟
 آه! نه: صد افسوس که، به عکس، از خود بیزارم

به دلیل کردارهای نفرت‌انگیزی که خود به آنها دست آلوده‌ام.
من شریرم. با این همه، راست نمی‌گویم، نیستم.
ابلها، لز خود به‌درستی سخن بگو: ابلها، چرب‌زبانی مکن.

با این حال، وقتی نیمه‌شب سپری شده و ریچارد از مصاحبت خویش گریخته
است تا به جمع همتایانش پیوندد، همه این‌ها رنگ می‌بازند و به شکلی
کاملاً دیگرگون در می‌آیند. آن‌گاه:

وجدان هیچ نیست مگر کلمه‌ای که بر زبان بزدلان جاری می‌شود
کلمه‌ای که در آغاز به قصد آن ساخته شد که اقویا را در وحشت نگه دارند...

حتی سقراط، که کوی و بازار را بسیار دوست می‌دارد، ناگزیر است به خانه
بازگردد، به جایی که در آن تنها در کنج انزوا خواهد بود تا آن دیگری را
ملاقات کند.

این که به قطعه یادشده در هیاس بزرگ با تمام سادگی محضش، توجه دادم از
آن رو بود که این قطعه استعاره‌ای به دست می‌دهد که می‌تواند به ساده‌کردن
مطالبی که دشوارند و بنابراین همواره در معرض خطر دشوارسازی بیش از
حد قرار دارند کمک کند. البته در این‌جا خطر ساده‌سازی بیش از حد نیز در
میان است. روزگاران بعد بر این همنشینی که سقراط را در خانه‌اش انتظار
می‌کشید نام «وجدان» نهاده است. به زبان کاتسی، ما باید در برابر محکمه
وجدان حاضر شویم و حساب پس بدهیم. همچنین، قطعه یادشده از ریچارد
سوم را به این دلیل برگزیدم که شکسپیر، گرچه کلمه «وجدان» را به کار می‌برد،
در این‌جا از آن به شیوه مألوف استفاده نمی‌کند. مدت‌ها طول کشید تا زبان
کلمه «آگاهی» را از «وجدان» جدا کند؛ و در پاره‌ای از زبان‌ها، مثلاً در زبان
فرانسه، چنین جداسازی‌ای هیچ‌گاه صورت نگرفت.^۱ وجدان، به معنایی که

۱. در زبان فرانسه، کلمه *conscience* هم به معنای وجدان است هم به معنای آگاهی. - م.

در امور اخلاقی یا حقوقی مراد می‌کنیم، به ظاهر همواره در درون ما حی و حاضر است - درست مثل آگاهی. همچنین، قرار است این وجدان به ما بگوید چه بکنیم و از چه چیز احساس ندامت کنیم؛ وجدان پیش از آن که *lumen naturale* [نور طبیعی] یا عقل عملی کانت شود، صدای خدا بود.

برخلاف این وجدان همواره حاضر، همنشینی که سقراط در باره‌اش سخن می‌گوید در خانه مانده است؛ سقراط از او بیم دارد، همان طور که آدمکشان در ریچارد سوم از وجدان می‌هراسند - از وجدان در مقام چیزی که غایب است. در این جا وجدان به صورت فکری بعدی نمودار می‌شود که یا برانگیخته جنایتی است، چنان که در مورد خود ریچارد می‌بینیم، یا برانگیخته عقاید بررسی نشده است، چنان که در مورد سقراط مشاهده می‌کنیم. یا ممکن است صرفاً هراس پیش‌بینی شده از این قبیل افکار بعدی باشد، آن گونه که در مورد آدمکشان اجیر شده ریچارد دیده می‌شود. این وجدان، برخلاف صدای خدا در درون ما یا *lumen naturale* [نور طبیعی]، توصیه‌ای ایجابی نمی‌کند (حتی *diaimōn* [دایمون] سقراطی، ندای الهی او، به او تنها می‌گوید که چه نکند)؛ به بیان شکسپیر، «آدمی را پر از موانع می‌کند». آنچه باعث ترس در وجود کسی می‌شود پیش‌بینی حضور شاهی است که تنها در صورتی و هنگامی منتظر اوست که به خانه برود. آدمکشان شکسپیر می‌گویند: «هر کس که می‌خواهد خوب زندگی کند جهد می‌ورزد... تا بی آن به سر برده»، و کامیابی در این امر از آن رو آسان می‌شود که همه کاری که او باید بکند این است که هیچ گاه آن گفتگوی خاموش در تنهایی را که «تفکر» می‌نامیم آغاز نکند، هیچ گاه به خانه نرود و چیزها را بررسی نکند. این قضیه ربطی به رذل بودن یا خوب بودن ندارد، همچنان که به هوشمندی یا حماقت هم مربوط نمی‌شود. شخصی که این مصاحبت خاموشانه را نمی‌شناسد (مصاحبتی که در آن گفته‌ها و کرده‌هایمان را بررسی می‌کنیم) توجهی به تناقض داشتن با خویش نخواهد کرد، و این به آن معناست که او

هیچ گاه نخواهد توانست یا نخواهد خواست که گفته‌ها یا کرده‌هایش را توضیح دهد و توجیه کند؛ همچنین، توجهی به ارتکاب هیچ جنایتی نخواهد داشت، زیرا می‌تواند امید بیندد به این‌که لحظه بعد آن جنایت فراموش شود. بدکاران - با وجود این‌که ارسطو عکس این را می‌گوید - «آکنده از پشیمانی» نیستند.

تفکر به معنای غیرشناختی و غیرتخصصی‌اش، در مقام نیاز طبیعی حیات بشری، یا همان به فعل درآمدن افتراقی که در آگاهی داده می‌شود، امتیاز خاص اندک‌شماران [یا خواص] نیست بلکه قوه‌ای همیشه حاضر در وجود هر کسی است؛ به همین منوال، عاجز بودن از تفکر نقصان بسیاری نیست که فاقد توانایی مغزی هستند بلکه امکانی همیشه حاضر برای هر کسی است - از جمله دانشمندان، عالمان و سایر متخصصان فعالیت‌های ذهنی. هر کسی ممکن است از آن مصاحبت با خویشتن که اول بار سقراط شدنی بودن و اهمیتش را دریافت اجتناب کند. تفکر ملازم با زندگی است و خود جوهر مادیت زدوده زنده بودن است؛ و چون زندگی از جنس روند است، جوهر آن تنها ممکن است در روند واقعی تفکر باشد و نه در هیچ‌گونه نتایج جامد یا افکار خاص. زندگی عاری از تفکر کاملاً ممکن است؛ در این صورت، زندگی نمی‌تواند ذات خودش را بپرورد - این زندگی صرفاً بی‌معنی نیست؛ به گونه‌ای است که کاملاً زنده نیست؛ کسانی که تفکر نمی‌کنند به خوابگردها می‌مانند.

برای من اندیشنده و تجربه‌اش، وجدان که «آدمی را پر از موانع می‌کند» اثری جنبی است. آن رشته‌های فکر که من اندیشنده به آن‌ها می‌اندیشد هر چه باشند، خودی که همه ما هستیم باید دقت کند کاری انجام ندهد که باعث شود دوستی و هماهنگی زیستن دو-تن-در-یک-تن با یکدیگر محال گردد. این همان چیزی است که اسپینوزا از اصطلاح «خرسندی از خویش» (*acquiescentia in seipso*) مراد می‌کرد: «خرسندی از خویش ممکن است

از عقل ناشی شود، و این خرسندی، بزرگ‌ترین خوشی ممکن است.^(۱۴۱) معیار آن برای عمل، قواعد معمولی، که انبوه خلق تصدیقشان می‌کنند و جامعه بر سر آنها توافق می‌کند، نیست، بلکه معیار این است که آیا خواهم توانست با خودم در صلح و صفا به سر برم آن‌گاه که زمان فکر کردن در باره کرده‌ها و گفته‌هایم فرارسیده است. وجدان چشمداشت و پیش‌بینی کردن آن همشینی است که اگر، و هنگامی که، به خانه بیاید، در انتظار شماست.

برای خود متفکر این اثر جنبی اخلاقی، امری حاشیه‌ای است. و تفکر بماهو تفکر برای جامعه فایده کمی دارد، خیلی کم‌تر از عطش معرفت، که تفکر را به صورت وسیله‌ای برای مقاصد دیگر به کار می‌برد. تفکر بماهو تفکر ارزش نمی‌آفریند؛ یک بار برای همیشه آنچه را «خیر» است معلوم نمی‌کند؛ قواعد پذیرفته شده کردار را تحکیم نمی‌بخشد، بلکه زایل می‌سازد. و تا زمانی که اضطرارها و فوریت‌های خاص پدید نیاید ربط و مناسبت سیاسی ندارد. این که در مدت زمان زنده بودنم باید بتوانم با خودم زندگی کنم، ملاحظه‌ای است که به لحاظ سیاسی پیش نمی‌آید مگر در «وضعیت‌های مرزی».^۱

اصطلاح «وضعیت‌های مرزی» را یاسپرس در مورد وضع بشری عام و ثابت وضع کرد. «این که من نمی‌توانم بدون تقلا و رنج زندگی کنم؛ نمی‌توانم از تقصیر پرهیزم؛ باید بمیرم» - تا اشاره کند به تجربه «چیزی درونماندگار»^۲ که پیشاپیش حاکی از تعالی است، و اگر به آن پاسخ دهیم منجر می‌شود به این که «اگرستانی^۳ شوم که بالفوه هستیم».^(۱۴۲) نزد یاسپرس، این اصطلاح اعتبار و باورپذیری پر معنی‌اش را بیش از آن که از تجربه‌هایی خاص حاصل کند از این واقعیت ساده به دست می‌آورد که خود زندگی، پدیداری که محدود به زایش و مرگ است، امری مرزی است از این لحاظ که وجود این جهانی من

1. boundary situations

2. immanent

3. Existenz

همواره وادارم می‌کند گذشته‌ای را که در آن هنگام هنوز نبودم و آینده‌ای را که در آن هنگام دیگر نخواهم بود به حساب آورم. جان کلام در این جا این است که هرگاه از حدود عمر خودم تجاوز می‌کنم [یا استعلا پیدا می‌کنم] و شروع می‌کنم به تأمل در بارهٔ این گذشته در هیئت داوری در بارهٔ آن و تأمل در بارهٔ این آینده در قالب درافکندن طرح‌های اراده، آنگاه تفکر دیگر فعالیتی که به لحاظ سیاسی در حاشیه باشد نیست. و چنین تأملاتی به ناگزیر در وضعیت‌های اضطراری سیاسی پیش می‌آیند.

وقتی هر کسی از سر بی‌فکری مجذوب چیزی می‌شود که هر کس دیگر می‌کند و باور دارد، کسانی که تفکر می‌کنند از اختفا بیرون می‌آیند، زیرا امتناع آن‌ها از ملحق شدن، آشکار است و به این طریق نوعی عمل می‌شود. در این قبیل وضعیت‌های اضطراری، کاشف به عمل می‌آید که مؤلفهٔ پالایندهٔ تفکر (قابلیگی سقراط، که معانی ضمنی و استلزامات باورهای بررسی‌نشده را بیرون می‌آورد و از این طریق آن‌ها را ویران می‌سازد - ارزش‌ها، آموزه‌ها، نظریه‌ها و حتی اعتقادات) به نحو ضمنی، صبغهٔ سیاسی دارد. زیرا این ویران‌سازی اثری رهایی‌بخش بر قوه‌ای دیگر، یعنی قوهٔ داوری، می‌گذارد که به حق می‌توان آن را سیاسی‌ترین قوهٔ ذهنی آدمی نامید. این قوه‌ای است که در بارهٔ جزئیات داوری می‌کند بدون این‌که آن‌ها را ذیل قواعد کلی‌ای بگنجاند، قواعدی که می‌توان آن‌ها را تعلیم داد و آموخت تا این‌که به صورت عادت‌هایی درآیند که ممکن است عادت‌ها و قواعدی دیگر جایشان را بگیرند.

قوهٔ داوری در بارهٔ جزئیات (آن‌چنان که کانت آن را روشن کرد)، قوهٔ گفتنی این‌که «این غلط است»، «این زیباست» و نظایر این‌ها، همان قوهٔ تفکر نیست. تفکر با امور دیدارناپذیر سر و کار دارد، با باز نمودها [یا تصورات] چیزهایی که غایبند؛ [در حالی که] سر و کار داوری همواره با جزئیات و چیزهایی است که دم دستند. اما این دو به هم پیوسته‌اند، همچنان که آگاهی و وجدان با هم

پیوند دارند. اگر تفکر - دو-تن-در-یک-تن گفتگوی خاموش - موجب می شود که تفاوت واقع در بطن هویت [با این همانی] ما آن چنان که در آگاهی داده شده است، به فعل در آید و از این طریق منجر به وجدان می شود که محصول فرعی آن است، پس داوری، یعنی محصول فرعی تأثیر رهایی بخش تفکر، به تفکر واقعیت می بخشد و آن را در جهان نموده آشکار می سازد، جهانی که در آن من هیچ گاه تنها نیستم و همواره سرگرم تر از آنم که بتوانم تفکر کنم. تجلی باد تفکر، معرفت نیست؛ [بلکه] توانایی تشخیص درست از نادرست یا زیبا از زشت است. و این امر، در آن لحظات نادری که پای امور خطیر در میان است، ممکن است به واقع از بروز فجایع، دست کم برای خود،^۱ جلوگیری کند.

یادداشتها

1. *Timaeus*, 90c.

بنگرید به یادداشت ۳۵.

۲. بنگرید به این کتاب بسیار آموزنده:

Theory and Practice, by Nicholas Lobkowitz, p. 7n.

3. *Symposium*, 204a.

4. Pindar, *Nemea*, 6; *The Odes of Pindar*, trans. Richmond Lattimore, Chicago, 1947, p. 111.

5. I, 131.

6. *Sophist*, 219b.

7. *Republic*, 518c.

8. *The Discourses*, bk. II, Introduction.

9. Bruno Snell, "Pindar's Hymn to Zeus," *op. cit.*, pp. 77-79.

10. *Nemea*, 4, *Isthmia*, 4, both Lattimore trans.

11. *Isthmia*, 4, Lattimore trans.

12. Thucydides, II, 41.

1. self

13. *Protreptikos*, Düring ed., B19 and B110. Cf. *Eudemonian Ethics*, 1216a11.

14. *Protreptikos*, Düring ed., B109.

15. *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 13.

16. Heraclitus, B29.

17. *Symposium*, 208c.

18. *Ibid.*, 208d.

۱۹. به نظر می‌رسد آناکسیمندر نخستین کسی بوده است که امر الهی را با *apeiron*، به معنای نامحدود، معادل گرفته است، یعنی با چیزی که طبیعت آن همیشگی بودن – ازلی و ابدی بودن، نامیرنده بودن و فسادناپذیری – است.

20. *Frag.* 8.

۲۱. چارلز اچ. کان (Charles H. Kahn) در پژوهش جناب خویش به نام «فعل یونانی 'هستن' و مفهوم هستی» به بررسی «کاربرد پیشانی فلسفی این فعل» می‌پردازد «که مفهوم هستی را در زبان یونانی بیان می‌کند» (ص ۲۲۵):

Foundations of Language, vol. 2, 1966, p. 255.

22. B30.

23. Snell, *op. cit.*, p. 40.

24. Kahn, *op. cit.*, p. 260.

25. *Frag.* 3.

26. *Protreptikos*, Düring ed., B110.

27. *Philebus*, 28c.

28. *Symposium*, 212a.

29. *Nicomachean Ethics*, 1178b3, 1178b22, 1177b33

نقل قول آخر از این منبع است:

Martin Ostwald trans., Indianapolis, New York, 1962.

30. *Timaeus*, 90d, a.

۳۱. به نقل از

Jeremy Bernstein's "The Secrets of the Old One – II." *The New Yorker*, March 17, 1973.

32. Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York, 1957, Introduction, p. 27.

33. *Protreptikos*, Düring ed., B65.

34. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189.

35. *Timaeus*, 90c.

36. *Philebus*, 59b, c.

37. "Philosophie der Weltgeschichte," *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p. 291.

38. *De Rerum Natura*, bk. II, first lines; *On the Nature of the Universe*, trans. Ronald Latham, Penguin, Harmondsworth, 1951, p. 60.

۳۹. نقل قول از هردر و گوته را مرهون پژوهشی جالب در بارهٔ ولستارهای وجودی ایاگزیتانسیال) سفر دریایی، کشتی شکستگی و نگرندلم که در مقالهٔ زیر آمده است: Hans Blumenberg, "Beobachtungen an Metaphern," in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, Heft 2, 1971, pp. 171 ff.

در بارهٔ وثر بنگرید به مقالهٔ لو:

"Curiosité" in his *Dictionnaire Philosophique*.

در بارهٔ هردر همچنین بنگرید به

Briefe zur Beförderung der Humanität, 1792, 17th Letter,

در بارهٔ گوته:

Goethes Gespräche, Artemis ed., Zürich, 1949, vol. 22, no. 725, p. 454.

40. 1177b27_33.

41. *Theaetetus*, 155d.

42. *Craybas*, 406b.

43. B21a.

44. B54.

45. B123.

46. B93.

47. B107.

48. B32.

49. B108.

50. *The Friend*, III, 192, as quoted by Herbert Read in *Coleridge as Critic*, London, 1949, p. 30.

۵۱. این اثر اکنون همراه با دو شرح متأخر، یک مقدمه و یک مؤخره، در این کتاب آمده است:

Wegmarken, pp. 19 and 210.

52. 1714, no. 7.

53. *Critique of Pure Reason*, B641.

54. *Werkz*, 6. Ergänzungsband, ed. M. Schröter, München, 1954, p. 242.

55. *Ibid.*, p. 7.

۵۶. بنگرید به این اثر که بعد از مرگ لو انتشار یافته است:

System der gesamten philosophie of 1804, in *Sämliche Werke*, Abt. I. Stuttgart and Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.

57. *Sämliche Werke*, Abt. I, vol. VII, p. 174.

58. *Ibid*, Abt. II, vol. III, p. 163.

همچنین، مقایسه کنید با

Karl Jaspers, *Schelling München*, 1955, pp. 124-130.

59. Paris, 1958, pp. 161-171.

۶۰. بنگرید به

"Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (1764), 4th Consideration, no. I, *Werke*, vol. I, pp. 768-769.

61. "Über den Optimismus," *Werke*, vol. I, p. 594.

62. *Ecce Homo*, "Thus Spoke Zarathustra," 1.

63. *The Gay Science*, bk. IV, no. 341.

64. 130d, c.

65. *Tusulanæ Disputationes*, III, iii, 6.

66. *Ibid*, III, xiv, 30. Cf. Horace, *Epistolae*, I, vi, 1.

پلوتارک (در *De recta Ratione*, 13) این اندرز رواقی را ذکر می‌کند و آن را - در ترجمه یونانی *mē thanmazein* - به فیثاغورث نسبت می‌دهد. فرض بر این است که دموکریتوس *athambia* و *athambasia* را به عنوان حکمت رواقی ستوده است، اما به نظر می‌رسد که آنچه او در نظر داشته، چیزی بیش از آرامش و بی‌هراسی «حکیم» نبوده است.

67. *Hegel's Philosophy of Right*, p. 13.

68. *L'Œuvre de Pascal*, Piciade ed., Bruga, 1950, 294, p. 901.

69. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), Meiner ed., 1962, pp. 12 ff.

70. Trans. J. Sibley, New York, 1956, p. 318.

71. *Ibid*, p. 26.

۷۲. این دگرگونی مختصراً زمانی گویاست که وام‌گیری از فلسفه یونانی کاملاً مشهود است، مثل زمانی که سیرون می‌گوید آدمی *ad mundum contemplandum* [برای نظر در جهان] پدید آمده است و آنگاه بلافاصله اضافه می‌کند: *et imitandum* [و تشبیه به آن] (*De Natura Deorum*, II, xiv, 37). سیرون این را به معنایی کاملاً اخلاقی-سیاسی درمی‌یابد و نه به نحو علمی آن‌چنان که قرن‌ها بعد فرانسویس بیکن درمی‌یافت: «برای حکم راندن بر طبیعت باید از آن اطاعت کرد؛ و آنچه در نظر رومانی است در عمل قاعده است...»

(*Novum Organon*, Oxford ed., 1889, p. 192).

73. *De Rerum Natura*, bk. II, 1174; *On the Nature of the Universe*, Latham trans., p. 95.
74. *Discourses*, bk. I, chap. 17.
75. *Ibid.*, bk. I, chap. 15.
76. *The Manual*, 49; *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates, New York, 1940, p. 482.
77. *Discourses*, bk. I, chap. 1.
78. *The Manual*, 8, Oates ed., p. 470; *Fragments*, 8, Oates ed., p. 460.
79. *Op. cit.*, V. 7. ff. Author's translation.
80. *De Republica*, I, 7.
81. *Ibid.*, III, 23.
82. *Ibid.*, V, 1.

۸۳ البته طبق الگویی مطابق اسطوره‌ار (Er) که پایان‌بخش جمهوری افلاطون است. برای آگاهی از تفاوت‌های مهم بنگرید به تحلیل ریچارد هاردن (Richard Harder) متخصص فقید برجسته آلمانی در زیان‌شناسی تاریخی:

"Über Ciceros Somnium Scipionis," in *Kleine Schriften*, München, 1960, pp. 354-395.

84. "Discourses on Davila," *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, p. 242.
85. *Oedipus at Colonus*.
86. *Politics*, 1267a12.
87. *Nicomachean Ethics*, 1178a29-30.
88. *Frag.* 146.
89. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, n.d., vol. II, p. 471.
90. I, 30;

ترجمه من از

hōs philosophōn gen' pollēn theorías hainōntōn epelētythas.

91. I, 32.

۹۲. محتوای فکری این گفته فقط در تحلیل‌های هایدگر در باره مرگ در هستی و زمانه، کاملاً تشریح شد. تحلیل‌هایی که الگوری روشی آنها این واقعیت است که زندگی بشر - به نمایندگی از «چیزها» که وجود این جهات‌یشان را هنگامی آغاز می‌کنند که کامل و تمام شده‌اند - تنها وقتی کامل می‌شود که دیگر نیست؛ بنابراین، زندگی بشر تنها با پیش‌بینی مرگش می‌تواند به صورت یک کل «نمودار شده» و موضوع تحلیل قرار گیرد.

93. E. Diehl ed. *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, frag. 16.

94. *Ibid.*, frag. 13, ll. 63-70.

95. *Ibid.*, frag. 14.

96. *Charmides*, 175b.

97. Hegel's *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Lasson ed., Leipzig, 1923, 23: "Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. befreites verhält und nur das Allgemeine aus, in welchem es mit allen Individuen identisch ist."

۹۸. شگفت‌انگیز است که در بررسی نوشته‌های راجع به این موضوع، که اغلب هم بسیار عالمانه‌اند، می‌بینیم که کل این فضل و دانش تنها توانسته است کمک بیارند که به فهم این انسان کند. یگانه استثنایی که من توانستم پیدا کنم شرح و وصفی هوشمندانه است به قلم فیلسوف و متخصص فرهنگ باستان، گرگوری ولاستوس (Gregory Vlastos) به نام «پارادوکس سقراط». بنگرید به مقدمه کتاب زیر که ولاستوس مقاله‌های آن را به دقت انتخاب کرده است:

The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays, Anchor Books, New York, 1971.

99. 173d.

۱۰۰. در باره مسئله سقراطی بنگرید به شرح مختصر و معقول لاسلو ورسینی (Laszlo Verényi) که ضمیمه‌ای است بر کتابش:

Socratic Humanism, New Haven, London, 1963.

101. *Dante and Philosophy*, trans. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1963, p. 267.

102. *Ibid.*, p. 273.

۱۰۳. چنین است در رساله‌های تاجتومی و خاریدسی.

104. *Meno*, 80c.

۱۰۵. این اندیشه مکرر که سقراط می‌کوشد با پرسش‌هایش مخاطب خود را به نتایج شخصی برساند که پیشاپیش آن‌ها را پذیرفته است - مثل کاری که استاد زیرکی با شاگردانش می‌کند - به نظر من کاملاً اشتباه است حتی اگر به آن شکل استادانه‌ای باشد که ولاستوس در مقاله یادشده‌اش وصف کرده است. او در این مقاله می‌گوید (ص ۱۳) که سقراط می‌خواست دیگری «خودش در یابد»، مثل آنچه در منون آمده است، رساله‌ای که به هر حال به بن‌بست نمی‌انجامد. حناکثر چیزی که می‌توان گفت این است که سقراط می‌خواست همسخنانش به اندلزه خود او دچار سردرگمی شوند. سقراط وقتی که می‌گفت چیزی نمی‌آموزد از سر صلق حرف می‌زد. از این رو، در خاریدسی خطاب به کریتیاس گفت: «کریتیاس، تو به گونه‌ای عمل می‌کنی

که گویی من مدعی دانستن پاسخ‌های پرسش‌هایی هستم که از تو می‌کنم و اگر بخواهم می‌توانم آنها را به تو بگویم. این طور نیست. من همراه تو پرس و جو می‌کنم... زیرا خودم هم بی‌خبرم» (۱۶۵b؛ مقایسه کنید با ۱۶۶c-d).

106. *Diehl, frag. 16.*

107. *Meno, 80c.*

مقایسه کنید با قطعه نقل شده در بالا، یادداشت ۱۰۵.

108. *Memorabilia, IV, vi, 15 and IV, iv, 9.*

109. *Sophist, 226-231.*

110. *Apology, 23b.*

111. *Ibid., 30a.*

112. *Xenophon, Memorabilia, IV, iii, 14.*

113. *Antigone, 353.*

۱۱۴. متن آلمانی:

Was Heißt Denken?, Tübingen, 1954, p. 52: "Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allem starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein."

115. G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London and New York, 1951, p. 312.

116. *Thucydides, II, 40.*

117. *Lysis, 204b-c.*

118. *Frag. 145, 190.*

119. *Gorgias, 474b, 483a, b.*

120. *Ibid., 482c.*

121. *Ibid., 482c, d.*

۱۲۲. ارسطو بارها و بارها تأکید کرد که تفکر، «موجب» نیکبختی است، اما نه به شیوه‌ای که طبابت موجب سلامت است بلکه به شیوه‌ای که سلامت موجب سالم بودن انسانی می‌شود.

Nicomachean Ethics, 1144a.

123. Diels and Kranz, B45.
124. 254d.
125. *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York, Evanston, London, 1969, pp. 24_25.
126. 255d.
127. *Sophist*, 255e; Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 282.
128. Heidegger, *Sophist lecture transcript*, p. 382.
129. *Theaetetus*, 189e; *Sophist*, 263c.
130. *Sophist*, 253b.
131. *Protagoras*, 339c.
132. *Ibid.*, 339b, 340b.
133. *Posterior Analytics*, 76b22_25.
134. 1005b23_1008a2.
135. No. 36, *Werke*, vol. VI, p. 500.
136. No. 56, *ibid.*, p. 549.
137. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," *Werke*, vol. 4, pp. 51_55.
138. 304d.
139. *Nicomachean Ethics*, 1166a30.
140. *Ibid.*, 1166b5_25.
141. *Ethics*, IV, 52; III, 25.
142. *Philosophy* (1932), trans. E. B. Ashton, Chicago, London, 1970, vol. 2, pp. 178_179.

هنگامی که تفکر می‌کنیم، کجا هستیم؟

۱۹. «گاهی می‌اندیشم و گاهی هستم» (والری): ناکجا

حال که به پایان این ملاحظات نزدیک می‌شوم، امیدوارم خواننده توقع نداشته باشد چکیده‌ای بیاورم که در حکم نتیجه‌گیری باشد. مبادرت من به این کار، تناقض آشکاری خواهد داشت با آنچه در این جا توصیف شده است. اگر تفکر فعالیتی باشد که خود غایت خویش است و اگر یگانه استعاره مناسب برای آن، که مأخوذ از تجربه حسی عادی ماست، احساس زنده بودن باشد، آنگاه چنین نتیجه می‌شود که همه پرسش‌های راجع به مقصود یا غایت تفکر به اندازه پرسش‌های ناظر به مقصود یا غایت زندگی، پاسخ‌ناپذیرند. پرسشی را که در این جا طرح می‌کنم - هنگامی که تفکر می‌کنیم کجا هستیم؟ - به این دلیل که پاسخ آن می‌تواند در حکم نتیجه‌گیری باشد در پایان بررسیمان نیاورده‌ام، بلکه تنها از آن رو چنین کرده‌ام که خود این پرسش و ملاحظاتی که برمی‌انگیزد تنها در بستر و زمینه کل این رویکرد می‌تواند معنی داشته باشد. از آن جا که آنچه قرار است از پی بیاید به طرز چشمگیری بر تأملات پیشین من مبتنی خواهد بود، به اختصار این تأملات را در قالب گزاره‌هایی که قطعاً گزاره‌هایی جزمی به نظر می‌رسند (ولی قرار نیست چنین باشند) خلاصه می‌کنم:

اول این‌که تفکر همواره خارج از دستور و نابه‌روال است و تمامی فعالیت‌های عادی را قطع می‌کند و خود به دست آن‌ها قطع می‌شود. بهترین نمونه آن چه‌بسا همچنان عادت سقراط باشد آن‌چنان‌که در حکایتی قدیمی آمده است: سقراط ناگهان «به خود عطف توجه می‌کرد»، از همه مصاحبانش جدا می‌شد و در هر جا که بود می‌ماند، «بی‌اعتنا به هر گونه درخواست» ادامه دادن کاری که از پیش سرگرم آن بود.^(۱) کسنوفون به ما می‌گوید که یک بار سقراط بیست و چهار ساعت در اردویی نظامی به حال سکون مطلق ماند در حالی که، به تعبیر ما، غرق در اندیشه بود.

دوم این‌که تجلیات تجربه‌های اصیل من اندیشنده چندگانه‌اند: از آن جمله است مغالطه‌های متافیزیکی، نظیر نظریه دو جهان، و، جالب‌تر از آن، توصیف‌های غیرنظری‌ای که تفکر را به صورت نوعی مردن وصف می‌کنند، یا، برعکس، این اندیشه که به هنگام تفکر، ساکنان جهان دیگری هستیم که کیفیت معقول^۱ دارد - جهانی که حتی در تاریکی این‌جا و اکنون واقعی به اشاره بر ما حاضر است - یا تعریف ارسطو از *bios theōretikos* [زندگی وقف نظر] به صورت نوعی *bios xenikos*، زندگی غریبه‌وار. همین تجربه‌ها در شک دکارتی در باره واقعیت جهان، در این گفته والری که «گاهی می‌اندیشم و گاهی هستم» (آن‌چنان‌که گویی واقعی بودن و اندیشیدن ضد یکدیگرند) و در این سخن مرلوپوتتی بازتاب پیدا کرده است که «تنها به شرط آن‌که ندانیم که وجود داریم، حقیقتاً بی‌کسیم؛ همین نادانی است که تنهایی ما [فیلسوفان]^۲ است».^(۲) و این مطلب حقیقت دارد که من اندیشنده، به هر چه دست پیدا کند، هرگز نخواهد توانست به واقعیت از آن حیث که واقعیت است دست یابد یا خودش را متقاعد کند که چیزی به‌واقع وجود دارد و زندگی، زندگی بشری، چیزی بیش از نوعی رؤیاست. (این شبهه که زندگی

1. noumenal

۲. افزوده متن اصلی. - م.

رؤیایی بیش نباشد البته در زمره شاخص‌ترین و سرشت‌نماترین ویژگی‌های فلسفه آسیایی است؛ مثال‌هایی که می‌توان از فلسفه هندی آورد فراوان است. من مثالی چینی می‌آورم که به جهت ایجازش بسیار گویاست. این مثال حکایتی است که در باره فیلسوفی قائل به تائو (یعنی ضد کتفوسیوس) به نام جوانگ تزو^۱ آورده‌اند. او روزی به خواب دید که پروانه‌ای است و شاد و خوشحال، به مراد دل خویش، بال می‌زند و به این سو و آن سو می‌پرد. در این حال نمی‌دانست که جوانگ تزو است. ناگهان بیدار شد و آنگاه بی‌تردید کسی نبود جز جوانگ تزو. اما نمی‌دانست که آیا او جوانگ تزو است که خواب دیده پروانه‌ای است یا پروانه‌ای است که خواب می‌بیند جوانگ تزو است. بین جوانگ تزو و پروانه باید فرقی باشد! (۳)

از طرف دیگر، شدت تجربه تفکر خود را در این امر جلوه‌گر می‌کند که تقابل اندیشه و واقعیت را به راحتی می‌توان بازگون کرد، به طوری که تنها اندیشه واقعی به نظر رسد و هر آنچه صرفاً هست به قدری ناپایدار بنماید که گویی نیست: «آنچه اندیشیده می‌شود هست؛ و آنچه هست تنها تا جایی هست که اندیشیده می‌شود» (Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur.) (۴) با این حال، نکته تعیین‌کننده در این جا آن است که به مجرد این که تنهایی متفکر ناگهان به هم می‌خورد و ندای جهان و هموعان ما دوگانگی درونی دو-تن-در-یک-تن را بار دیگر به یگانگی یک تن مبدل می‌کند، تمامی این قبیل تردیدها محو می‌شوند. از این رو، فکر این که هر آنچه هست ممکن است رؤیایی بیش نباشد، یا کابوسی است که از تجربه تفکر برمی‌خیزد یا اندیشه‌ای تسلی‌بخش است که به ذهن می‌آید آن هم نه هنگامی که از جهان کناره گرفته‌ام بلکه وقتی که جهان از من کناره گرفته است و بنابراین غیرواقعی شده است.

سوم این که این خصوصیات غریب فعالیت تفکر از واقعیت کناره‌گیری ناشی می‌شود که در ذات همه فعالیت‌های ذهنی است؛ تفکر همواره با امور غایب سر و کار دارد و از آنچه حاضر و دم دست است دور می‌شود. این امر البته وجود جهانی غیر از جهانی را که ما در زندگی عادی جزئی از آن هستیم به اثبات نمی‌رساند، اما حاکی از آن است که واقعیت و وجود، که تنها در چارچوب زمان و مکان می‌توانیم آن‌ها را متصور شویم، ممکن است موقتاً به حال تعلیق درآیند و وزن خود و همراه با این وزن، معنایشان برای من اندیشنده را از دست بدهند. چیزهایی که اکنون، در مدت فعالیت تفکر، معنادار می‌شوند عصاره‌ها، محصولات حسیت‌زدایی، هستند و این عصاره‌ها مفاهیم انتزاعی صرف نیستند؛ آن‌ها را زمانی «ذوات» می‌نامیدند.

ذوات را نمی‌توان به موضع و مکانی خاص محدود کرد. تفکر بشر که آن‌ها را به چنگ می‌آورد جهان امور جزئی را پشت سر می‌گذارد و به جستجوی چیزی می‌رود که معنای عام^۱ دارد گرچه لزوماً اعتبار کلی^۲ ندارد. تفکر همواره «تعمیم می‌دهد»، [یعنی] از جزئیات کثیر - که به لطف روند حسیت‌زدایی می‌تواند آن‌ها را برای دخل و تصرف سریع یک‌کاسه کند - هر معنایی را که بتواند ذاتی باشد بیرون می‌کشد. تعمیم در ذات هر تفکری است، حتی اگر آن تفکر بر تقدم کلی امر جزئی^۳ اصرار بورزد. به عبارت دیگر، امر «ذاتی» چیزی است که همه جا قابل اطلاق است، و این «همه‌جایی» که به تفکر وزن و اعتبار خاص آن را می‌بخشد به لحاظ مکانی نوعی «ناکجا»ست. اگر بخواهیم دقیق سخن بگویم، من اندیشنده، که در میان کلیات، در میان ذوات دیدارناپذیر، سیر می‌کند در هیچ جا نیست [یا در ناکجاست]؛ او به معنای مؤکد کلمه، بی‌موطن است - و این امر می‌تواند چرایی ظهور آغازین روحیه جهان‌وطنی در میان فیلسوفان را معلوم دارد.

1. general

2. universal

3. universal primacy of the particular

تا جایی که من سراغ دارم، یگانه متفکر بزرگی که آشکارا به این وضع بی‌مواظی به عنوان وضعی طبیعی برای فعالیت تفکر و قوف داشت ارسطو بود. شاید از آن رو که تفاوت بین عمل کردن و فکر کردن (تمایز تعیین‌کننده بین شیوه سیاسی و شیوه فلسفی زیستن) را خیلی خوب می‌دانست و در کمال وضوح بیان کرد و، با نتیجه‌گیری روشن از این امر، از «شریک شدن در سرنوشت» سقراط و اجازه دادن به آنتی‌ها برای این که «دو مرتبه مرتکب خطا نسبت به فلسفه شوند» سر باز زد. وقتی به او اتهام بی‌دینی زدند، آتن را ترک کرد و «به خالکیس»^۱ یکی از پایگاه‌های نفوذ مقدونیه، رفت.^(۵) ارسطو در رساله‌ی ترغیب [به فلسفه] یکی از آثار اولیه‌اش که در دوران باستان همچنان مشهور بود ولی تنها قطعاتی از آن به دست ما رسیده است، بی‌مواظی را یکی از امتیازات بزرگ شیوه زیستن فیلسوف دانسته بود. در آنجا او *bios theōrētikos* [زندگی وقف نظر] را می‌ستاید آن هم به این دلیل که «برای کار خویش نه محتاج اسباب و امکانات است نه حاجت به مکان‌هایی خاص دارد؛ در هر کجای کره خاکی کسی که خود را وقف تفکر کند در همه جا حقیقت را آن‌چنان که گویی حاضر است به دست می‌آورد». فیلسوفان به این «ناکجا» آن‌چنان عشق می‌ورزند که گویی دیاری است (*philochōrein*) و شوق آن دارند که همه فعالیت‌های دیگر را به خاطر *scholazein* (به تعبیر ما، کاری نکردن) رها سازند آن هم به دلیل حلاوتی که در ذات خود تفکر یا فلسفه‌ورزی هست.^(۶) دلیل این استقلال خجسته آن است که فلسفه (شناخت عقلانی یا *kata logon*) با جزئیات، با داده‌های حواس، سر و کار ندارد بلکه سر و کارش با کلیات (*kath' holou*) است، با چیزهایی که نمی‌توان آن‌ها را به موضع و مکانی خاص محدود کرد.^(۷) خطایی عظیم است که چنین کلیاتی را در امور عملی - سیاسی بجوییم، اموری که همواره به

جزئیات مربوط می شوند. در این حیطه، احکام «عام» که در همه جا به یکسان قابل اطلاقند، بی درنگ به سطح کلی گویی های توخالی تنزل می یابند. عمل با جزئیات سر و کار دارد، و تنها احکام ناظر به جزئیات می توانند در حوزه اخلاق یا سیاست اعتبار داشته باشند.^(۸)

به عبارت دیگر، چه بسا وقتی که از جا و مکان من اندیشنده پرسش می کردیم، پرسشی نادرست و نامناسب طرح می کردیم. از نظرگاه جهان روزمره نمودها که نگاه کنیم، هرکجای^۱ من اندیشنده نوعی هیچ کجا یا ناکجا است - من اندیشنده ای که هر آنچه را می خواهد از هر فاصله ای در زمان یا مکان، که تفکر با سرعتی بیش از سرعت نور آن را می پیماید، به حضور خویش فرا می خواند. و این ناکجا را از آن رو که به هیچ روی با ناکجای دوگانه ای که برحسب اتفاق به هنگام تولد از آنجا نمودار می شویم و کمایش با همان کیفیت اتفاقی به هنگام مرگ در آنجا ناپدید می شویم یکی نیست، تنها می توان به صورت تهینا [یا خلا] متصور شد. و تهینای مطلق می تواند یک مفهوم مرزی حدگذار^۲ باشد؛ این مفهوم گرچه تصورناپذیر نیست، به تفکر در نمی آید. پیداست که اگر نیستی مطلق وجود می داشت، محال بود چیزی باشد که در باره اش تفکر کنیم. این که ما دارای این مفاهیم مرزی حدگذاریم که تفکرمان را درون حصارهایی عبورناپذیر محصور می کنند - و اندیشه آغاز مطلق یا پایان مطلق در زمره آنهاست - چیزی بیش از این به ما نمی گوید که ما به واقع موجوداتی متاهی هستیم. فرض این که این محدودیتها می توانند جا و مکانی را تعیین کنند که من اندیشنده را بتوان در آن جای داد و به آن محدود کرد صرفاً شکل دیگری از نظریه دو جهان است. تناهی آدمی، که عمر کوتاه او در متن زمانی نامتناهی که در دو جهت گذشته و آینده امتداد دارد آن را به شکل قطعی و برگشتناپذیری مقرر کرده است، به عبارتی،

1. everywhere

2. limiting

زیربنای همهٔ فعالیت‌های ذهنی است: این تناهی به هیئت یگانهٔ واقعیتی عیان می‌شود که تفکر بماهو تفکر از آن آگاه است آن‌گاه که من اندیشنده از جهان نموده‌ها کناره گرفته است و حس واقعیت را که در ذاتِ *sensus communis* [حس مشترک] است که با آن راه خود را در این جهان پیدا می‌کنیم از دست داده است.

به بیان دیگر، سخن والری - وقتی می‌اندیشیم، نیستیم - در صورتی درست می‌بود که حس واقعیت ما را به تمامی وجود مکانیمان رقم می‌زد. هرکجای تفکر در واقع گستره‌ای از جنس هیچ کجاست. ولی ما فقط در مکان نیستیم، در زمان نیز هستیم؛ آنچه را دیگر حاضر نیست از «شکم حافظه» (به تعبیر آوگوستین) به یاد می‌آوریم، جمع می‌آوریم و از نو گرد می‌آوریم، آنچه را هنوز نیست به شیوهٔ اراده کردن پیش‌بینی و طرح‌ریزی می‌کنیم. شاید پرسش ما - وقتی تفکر می‌کنیم کجا هستیم؟ - نادرست بوده باشد، زیرا با جستجوی *topos* [جا و مکان] این فعالیت، صرفاً جهت‌گیری مکانی داشته‌ایم آن‌چنان که گویی این بصیرت مشهور کانت را از یاد برده‌ایم که «زمان چیزی جز صورت حس درونی، یعنی صورت شهود خودمان و حالت درونیمان، نیست». نزد کانت این به آن معنا بود که زمان ربطی به نموده‌ها از آن حیث که نمودند ندارد - «نه به شکل نه به وضع» آن‌چنان که به حواس ما داده می‌شوند - بلکه فقط مربوط است به نموده‌ها از آن حیث که «حالت درونی» ما را که در آن، زمان «نسبت بازنمایی» را رقم می‌زند تحت تأثیر قرار می‌دهند.^(۹) و این بازنمایی‌ها - که به وسیلهٔ آن‌ها آنچه را به لحاظ پدیداری غایب است حاضر می‌کنیم - البته چیزهایی از جنس فکرنده، یعنی تجربه‌ها یا اندیشه‌هایی که عمل مادیت‌زدایی را از سر گذرانده‌اند، عملی که با آن ذهن اعیان خودش را مهیا می‌سازد و با «تعمیم»، آن‌ها را از خواص مکانیشان نیز عاری می‌کند.

زمان، چگونگی نسبت این بازنمایی‌ها با یکدیگر را از طریق کشاندن آن‌ها

به قالب نظم نوعی توالی، رقم می‌زند، و این توالی‌ها همان چیزهایی هستند که معمولاً رشته‌های فکر می‌خوانیم. هر تفکری، صورت بحث و فحص دارد و، تا جایی که رشته‌ای از فکر را می‌پیماید، به نحو تمثیلی می‌توان آن را همچون «خطی» تصویر کرد که به سوی نامتناهی پیش می‌رود؛ مطابق با نحوه‌ای که معمولاً سرشت توالی زمان را برای خودمان تصویر می‌کنیم. اما برای خلق چنین خط فکری‌ای باید مجاورت تجربه‌هایمان را به توالی کلمات بی‌صدا – یگانه و سیله‌ای که با آن می‌توانیم تفکر کنیم – مبدل سازیم، و این یعنی از تجربه اولیه خویش نه فقط حسیت‌زدایی بلکه مکان‌زدایی نیز می‌کنیم.

۲۰. شکاف میان گذشته و آینده: اکنون پایدار

به امید یافتن موقعیت من اندیشنده در زمان و این که آیا فعالیت بی‌وقفه او را می‌توان به لحاظ زمانی تعین بخشید، سراغ یکی از حکایت‌های تمثیلی کافکا می‌روم که، به عقیده من، دقیقاً به همین مسئله می‌پردازد. این حکایت بخشی از مجموعه کلمات قصاری است که «او»^۱ نام دارد.^(۱۰)

او دو دشمن دارد؛ یکی از پشت، لژ خاستگاهش بر او فشار می‌آورد، و دیگری از پیش رویش راه را بر او می‌بندد. او با هر دو سرستیز دارد. در واقع، لولی در جنگ او با دومی پشتیبان لوست، زیرا می‌خواهد او را به جلو بکشد؛ در عین حال دومی نیز در جنگ او با اولی پشتیبان لوست چرا که او را به عقب می‌کشد. اما فقط در مقام نظر این گونه است، زیرا در این جا تنها پای این دو دشمن در میان نیست؛ پای خود او هم در میان است، و چه کسی واقعاً نیات او را می‌داند؟ با این حال، او خیال دارد که زمانی، ناغافل – و باید پذیرفت که این نیازمند شبی است تاریک‌تر از هر شبی که تاکنون رخ نموده است – لژ خط مقدم نبرد بیرون بجهد و، به اعتبار تجربه‌اش در جنگ، به جایگاه دلوری میان دشمنانش در نبردشان با یکدیگر برکشیده شود.

به گمان من، این حکایت تمثیلی احساسی را که من اندیشنده از زمان دارد توصیف می‌کند. حکایت کافکا به شکل شاعرانه‌ای «حالت درونی» ما را در مورد زمان به وصف می‌کشد که وقتی از جهان نمودها کناره گرفته‌ایم و فعالیت‌های ذهنیمان چنان‌که انتظار می‌رود به خودشان برمی‌گردند - *cogito me cogitare, volo me velle* می‌اندیشم که می‌اندیشم، اراده می‌کنم که اراده کنم] و نظایر این‌ها - از آن آگاهیم. احساس درونی زمان وقتی پیش می‌آید که به کلی غرق در امور دیدارناپذیر غایی نشده‌ایم که در حال تفکر در باره آن‌ها هستیم، بلکه شروع می‌کنیم به عطف توجه نسبت به خود فعالیت. در این وضع و حال، گذشته و آینده به یکسان حاضرند، و این دقیقاً از آن روست که آن‌ها به یکسان از حس ما غایبند؛ به این ترتیب، نه -دیگر گذشته به وسیله استعاره مکانی به چیزی مبدل می‌شود که پشت سر ماست و نه -هنوز آینده به چیزی که از پیش رو به ما نزدیک می‌شود (کلمه آلمانی *Zukunft*، همانند کلمه فرانسوی *avenir*، لفظاً به معنای آن چیزی است که به سوی [ما] می‌آید).^۱ نزد کافکا، این صحنه، صحنه نبردی است که در آن نیروهای گذشته و آینده با هم برخورد می‌کنند. بین آن‌ها کسی را می‌بینیم که کافکا «او» می‌نامدش، کسی که، اگر اصلاً بخواهد ایستادگی کند، باید هر دو نیرو را به نبرد فرا بخواند. این نیروها دشمنان «او» هستند؛ آن‌ها صرف اضداد نیستند و بدون «او» بی‌کی هستند. این نشان ایستاده و علیه آن‌ها موضع گرفته باشد با هم نبرد نخواهند کرد؛ و حتی اگر چنین دشمنی‌ای به نحوی از انحاء ذاتی این دو می‌بود و آن‌ها می‌توانستند بدون «او» با هم نبرد کنند، مدت‌ها پیش یکدیگر را خنثی و نابود کرده بودند؛ زیرا روشن است که قدرت این دو نیرو به یک اندازه است.

به عبارت دیگر، پیوستار زمان، دگرگونی مدام، به سه زمان گذشته، حال و

۱. در زبان فارسی نیز کلمه «آینده»، همانند معادل‌های آلمانی و فرانسوی آن، در اصل چنین معنایی را می‌رساند - م.

آینده تقسیم می‌شود که به واسطه آن گذشته و آینده در مقام نه-دیگر و نه-هنوز، تنها به موجب حضور انسان ضد یکدیگرند که خودش «آغاز»ی - تولدش - و پایانی - مرگش - دارد و بنابراین در هر لحظه بین آنها ایستاده است؛ این مساحت بیناین حال نامیده می‌شود. ورود انسان با آن عمر محدودش است که جریان پیوسته روانِ دگرگونی محض را به زمان آن‌چنان که ما آن را می‌شناسیم، مبدل می‌کند - جریانی که می‌توانیم آن را هم به طور دوری و هم به شکل حرکت مستقیم متصور شویم بی آن‌که هرگز بتوانیم آغازی مطلق یا پایانی مطلق [برایش] تصور کنیم.

این حکایت تمثیلی که در آن دو بُعد زمان، گذشته و آینده، نیروهای متخاصمی تلقی می‌شوند که در بطن حال حاضر با هم برخورد می‌کنند، فارغ از این‌که کدام مفهوم را از زمان داشته باشیم به گوش ما طنین بسیار غریبی دارد. خستِ بی‌اندازهٔ زبان کافکا، که در آن هر واقعیت بالفعلی که می‌توانست این جهان اندیشه را پدید آورد به خاطر واقع‌گرایی حکایت حذف شده است، ممکن است آن را غریب‌تر از آنچه خود این اندیشه اقتضا می‌کند به نظر برساند. بنابراین، من از داستانی از آن نیچه به سبک بسیار تمثیلی چنین گفت زرتشت استفاده می‌کنم که به شکل غریبی شبیه حکایت تمثیلی کافکاست. فهم این داستان بسیار آسان‌تر است زیرا، همچنان که عنوان آن می‌گوید، صرفاً به یک «دیلار» یا «معمّا» می‌پردازد.^(۱۱) این تمثیل با ورود زرتشت به دروازه‌ای آغاز می‌شود. این دروازه، همانند همهٔ دروازه‌ها، رویی به ورود و رویی به خروج دارد، یعنی می‌توان آن را محل تلاقی دو راه دید.

در این‌جا دو راه به هم می‌رسند؛ هیچ‌کس تاکنون این یا آن راه را تا به آخر نپیموده است. این راه دراز به سوی ابدیتی واپس می‌رود و آن راه دراز نیز به سوی ابدیتی دیگر فرا پیش می‌رود. این دو راه مخالف یکدیگرند؛ آن‌ها رو در روی همد - و در این‌جا، در این دروازه، است که به هم می‌رسند. نام دروازه بر بالای آن نقش بسته است: «لحظه» (Augenblick) ... بنگر این لحظه

را! از این دروازه لحظه راهی دراز تا ابد واپس می‌رود؛ پشت سر ما ابدیتی است [و راهی دیگر تا آینده‌ای ابدی فراپیش می‌رود].^۱

هایدگر، که این قطعه را در نیچه خویش تفسیر می‌کند،^(۱۲) می‌گوید که این دیدگاه، دیدگاه ناظر نیست بلکه تنها دیدگاه کسی است که در دروازه ایستاده است؛ برای نگرنده، زمان به همان شکلی که عادت داریم آن را به تصور درآوریم می‌گذرد، یعنی در توالی‌ای از آنات که در آن یک چیز همواره جای چیزی دیگر را می‌گیرد. محل تلاقی‌ای در کار نیست؛ دو راه یا دو جاده وجود ندارد؛ فقط یک راه است. «برخورد فقط برای کسی پیش می‌آید که خودش لحظه [یا اکنون] است.... هر کس که در لحظه ایستاده است در هر دو جهت می‌گردد: برای او گذشته و آینده خلاف یکدیگر حرکت می‌کنند.» هایدگر در مقام جمع‌بندی مطلب در زمینه آموزه بازگشت جاودانه نیچه، می‌گوید: «این محتوای حقیقی آموزه بازگشت جاودانه است، این که ابدیت در لحظه است، این که لحظه، آن اکنون بی‌ثمری نیست که تنها برای نگرنده است، بلکه برخورد گذشته و آینده است.» (در [شعر] بلیک نیز همین اندیشه را می‌بینید - «نامتناهی را در کف دستت نگه دار / و ابدیت را در ساعتی.»)

برگردیم به کافکا. باید به خاطر داشته باشیم که همه این موارد نه با آموزه‌ها یا نظریه‌ها بلکه با اندیشه‌های مربوط به تجربه‌های من اندیشنده سروکار دارند. از نظرگاه جریانی همیشگی که بی‌وقفه جاری است، ورود انسان، که در هر دو جهت نبرد می‌کند، گسستی پدید می‌آورد که، چون در هر دو جهت از آن دفاع می‌شود، به حد شکافی گسترش می‌یابد، یعنی همان لحظه حال که میدان نبرد این مبارز تلقی می‌شود. این میدان نبرد برای کافکا استعارهٔ موطن آدمی بر روی زمین است. از نظرگاه انسان، که در هر لحظه‌ای جای گرفته و گرفتار در میانه، میان گذشتهٔ خوش و آیندهٔ خوش، است - گذشته و

آینده‌ای که هر دو متوجه کسی هستند که حال خود را می‌آفرینند - میدان نبرد فضایی بیناین است، لحظه یا اکنونی ممتد که او زندگی اش را بر آن می‌گذرانند. زمان حال، که در زندگی عادی بی‌ثمرترین و لغزنده‌ترین زمان‌هاست - وقتی می‌گویم «اکنون» و به آن اشاره می‌کنم، پیشاپیش سپری شده است - چیزی بیش از برخورد گذشته‌ای که دیگر نیست با آینده‌ای که نزدیک می‌شود و هنوز نیامده است، نیست. آدمی در همین فضای بیناین به سر می‌برد، و آنچه زمان حال می‌نامد نبردی عمرانه است با بار سنگین گذشته، که او را با امید به پیش می‌راند، و هراس از آینده (آینده‌ای که یگانه قطعیت آن مرگ است)، که او را واپس می‌راند به سوی «خاموشی گذشته» همراه با حسرت و یادکرد یگانه واقعی که می‌تواند از آن مطمئن باشد.

نباید بی‌جهت وحشت کنیم از این که این ساخت زمانی با توالی زمانی زندگی عادی کاملاً فرق دارد - یعنی با توالی زمانی ای که در آن سه بُعد زمان به شکلی یکدست و هموار از پی یکدیگر می‌آیند و خود زمان را می‌توان به قیاس با توالی‌های عددی دریافت که با تقویم مشخص می‌شوند و بر طبق آن حال امروز است، گذشته با دیروز آغاز می‌شود و آینده فردا شروع می‌شود. در این جا نیز حال را گذشته و آینده در میان گرفته‌اند از آن حیث که حال آن نقطه ثابتی است که از آن جا تعیین جهت می‌کنیم و به پیش یا به پس می‌نگریم. این که ما می‌توانیم جریان همیشگی دگرگونی محض را به شکل پیوستار زمان درآوریم نه مولود خود زمان بلکه زاده استمرار کار ما و فعالیت‌هایمان در جهان است که در آن ماکاری را که دیروز شروع کردیم و امیدواریم فردا آن را تمام کنیم ادامه می‌دهیم. به عبارت دیگر، پیوستار زمان مبتنی بر استمرار زندگی روزمره ماست، و مشغله زندگی روزمره، برخلاف فعالیت من اندیشنده - که همواره مستقل از شرایط مکانی پیرامون آن است - در همه حال متعین به تعیین مکانی و مشروط به شرایط مکانی است. به موجب همین مکانیت تمام

و کمالِ زندگی عادی ماست که می‌توانیم به شکل موجهی از زمان برحسب مقولات مکانی سخن بگوییم و گذشته می‌تواند به هیئت چیزی که «پشت سر» ماست بر ما نمودار شود و آینده به سیمای چیزی که «پیش روی» ماست.

حکایت تمثیلی کافکا در بارهٔ زمان، در مورد انسانی که سرگرم مشغله‌های روزمرهٔ خویش است مصداق ندارد، بلکه تنها در مورد من اندیشنده به میزانی که او از کار و بار زندگی روزمره کناره گرفته است صدق می‌کند. شکاف بین گذشته و آینده تنها در تأمل دهان باز می‌کند که موضوعش چیزی است که غایب است - خواه چیزی که پیشاپیش ناپدید شده است خواه چیزی که هنوز نمودار نشده است. تأمل، این «ساحات» غایب را به محضر ذهن می‌آورد؛ از این منظر، فعالیت تفکر را می‌توان نبردی با خود زمان دانست. تنها از آن رو که «او» می‌اندیشد - و بنابراین دیگر استمرار زندگی روزمره در جهانی از نمودها او را با خود نمی‌برد - گذشته و آینده خودشان را به صورت چیزهایی ناب نمایان می‌کنند، به طوری که «او» می‌تواند از نه - دیگری آگاه شود که او را به پیش می‌کشاند و نه - هنوزی که او را به پس می‌راند.

قصهٔ کافکا البته به زبانی استعاری بیان شده، و تصاویر آن، که برگرفته از زندگی روزمره است، به عنوان تمثیل آمده‌اند، که بدون آن، همان طور که قبلاً اشاره شد، پدیدارهای ذهنی را اصلاً نمی‌توان توصیف کرد. این امر همواره مشکلاتی را از حیث تفسیر پیش می‌آورد. مشکل خاص در این جا آن است که خواننده باید بداند که من اندیشنده خودی که در جهان نمودار می‌شود و حرکت می‌کند نیست، خودی که گذشتهٔ زندگی‌اش را به خاطر می‌آورد آن چنان که گویی «او» در جستجوی زمان از دست رفته است یا طرح آینده‌اش را می‌ریزد. دلیلش این است که من اندیشنده همیشه جوان است و در هیچ جایی نیست که گذشته و آینده بتوانند به خودی خود، به عبارتی عاری از

محتوای انضمامیشان و فارغ از همه مقولات مکانی، بر او نمایان شوند. آنچه من اندیشنده به هیئت دشمنان دوگانه «اش» احساس می‌کند عبارت است از خود زمان و دگرگونی مدامی که زمان متضمن آن است، حرکت بی‌وقه‌ای که هر گونه بودن را به شدن مبدل می‌کند به جای آن که به آن مجال بودن دهد، و به این ترتیب بی‌وقه حاضر بودن آن را از بین می‌برد. در این مقام، زمان بزرگ‌ترین خصم من اندیشنده است، زیرا - به موجب تجسد ذهن در بدنی که حرکات درونی اش را هرگز نمی‌توان متوقف کرد - زمان مرتباً و به شکلی اجتناب‌ناپذیر سکون و ثباتی را که در آن ذهن بدون آن که کاری کند فعال است، برهم می‌زند.

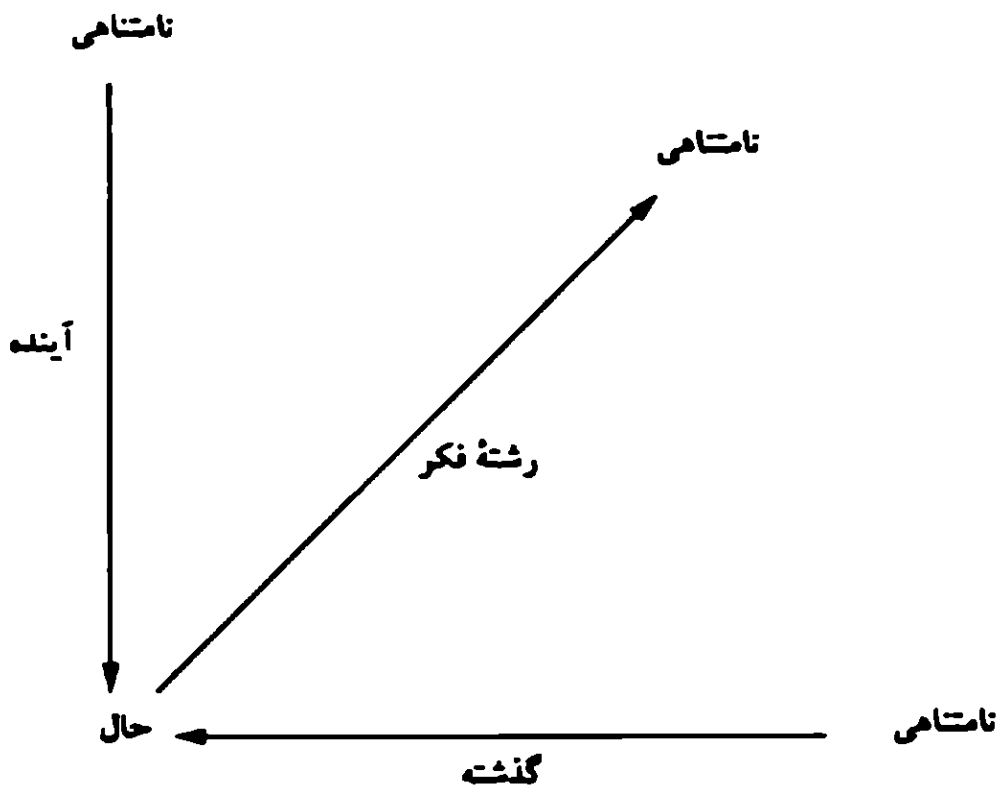
این معنای نهایی حکایت تمثیلی، در جمله آخر جلب نظر می‌کند: آنجا که «او»، واقع در شکاف زمان که اکنونی پایدار، *inunc stans* است، رؤیای لحظه‌ای ناغافل و حساب‌نشده را در سر می‌پزد که در آن، زمان نیروش را به ته رسانده است؛ آن‌گاه سکون بر جهان حاکم خواهد شد - نه سکونی ابدی بلکه سکونی که تنها آن قدر می‌پاید که به «او» مجال بیرون جهیدن از خط مقدم جبهه را بدهد تا به جایگاه داور ارتقا یابد، یعنی به جایگاه ناظر و داوری که بیرون از بازی زندگی است و معنای این مدت‌زمان بین تولد و مرگ را به او می‌توان حواله داد، زیرا «او» درگیر آن نیست.

این رؤیا و این ساحت آیا چیزی جز رؤیای دیرینه متافیزیک غرب از پارمنیدس تا هگل است - رؤیای ساحتی فارغ از زمان، حضوری ابدی در سکون تام و تمام، فراسوی همه ساعت‌ها و تقویم‌های بشری، و، به عبارت دقیق، ساحت تفکر؟ و آیا «جایگاه داور»، که میل به آن برانگیزنده این رؤیاست، چیزی جز جایگاه ناظران فیثاغورث است که «بهترین» اند زیرا در کشاکش بر سر نام و نفع شرکت نمی‌کنند، فارغ از علقه و غرضند، بی‌طرف هستند، بی‌دغدغه‌اند و فکر و ذکرشان تنها خود منظره‌ای است که می‌بینند؟ آن‌ها هستند که می‌توانند معنای آن را دریابند و در باره کنش داوری کنند.

شاید بتوان، بدون تخطی چندانی از داستان خیره‌کننده کافکا، قدمی پیش‌تر برداشت. مشکل استعاره کافکا این است که «او» با بیرون جستن از خط مقدم نبرد، به کلی از این جهان بیرون می‌جهد و از بیرون، گرچه نه لزوماً از بالا، دست به داوری می‌زند. به علاوه، اگر ورود انسان است که جریان بی‌تفاوت دگرگونی همیشگی را قطع می‌کند از این راه که به آن غایتی می‌بخشد - یعنی خودش که همان موجودی است که با آن نبرد می‌کند - و اگر از طریق این ورود، جریان بی‌تفاوت زمان به آنچه پشت سر اوست، یعنی گذشته، آنچه پیش روی اوست، یعنی آینده، و خودش، یعنی حال حاضری که نبرد می‌کند، تقسیم می‌شود، آن‌گاه این نتیجه به دست می‌آید که حضور انسان باعث می‌شود که جریان زمان از جهت اولیه‌اش یا (با فرض حرکتی دوری) از بی‌جهتی‌نهایی‌اش منحرف شود. به نظر می‌رسد که این انحراف ناگزیر است، زیرا آنچه وارد این جریان می‌شود، صرف شینی منفعل نیست، که امواج جریان زمان بر سرش هجوم آورند و آن را به این طرف و آن طرف بیفکنند، بلکه مبارزی است که از حضور خودش دفاع می‌کند و بنابراین آن چیزهایی را که در غیر این صورت ممکن بود برایش بی‌تفاوت باشند به عنوان دشمنان «اش» تعریف می‌کند: گذشته، که با کمک آینده می‌تواند با آن بجنگد؛ و آینده، که به یاری گذشته با آن نبرد می‌کند.

بدون «او» فرقی میان گذشته و آینده وجود نمی‌داشت، بلکه تنها دگرگونی همیشگی در کار می‌بود. یا در غیر این صورت این نیروها مستقیماً با هم برخورد می‌کردند و یکدیگر را از بین می‌بردند. اما به لطف ورود حضوری پیکارگر، آن‌ها در گوشه‌ای به هم می‌رسند، و تصویر درست آن‌گاه باید آن چیزی باشد که فیزیکدان‌ها متوازی‌الاضلاع نیروها می‌نامند. مزیت این تصویر آن است که دیگر لازم نخواهد بود ساحت تفکر فراسوی جهان و آن سوی زمان بشری جای داده شود؛ پیکارگر دیگر مجبور نخواهد بود از خط مقدم نبرد بیرون بجهد تا سکون و آرامشی را که برای تفکر لازم است پیدا

کند. «او» تشخیص خواهد داد که نبرد «ش» بیهوده نبوده است، زیرا خود میدان نبرد ساحتی را فراهم می‌آورد که در آن «او» می‌تواند وقتی که از پا می‌افتد بیارامد. به عبارت دیگر، موقعیت من اندیشنده در زمان، بیناین گذشته و آینده خواهد بود - یعنی زمان حال، این اکنون رازآمیز و لغزنده، این شکاف محض در زمان، که با وجود این، زمان‌های قرص و محکم‌تر گذشته و آینده تا آن‌جا که بر آنچه نه دیگر هست و آنچه نه هنوز هست دلالت می‌کنند به آن معطوفند. زمان‌های گذشته و آینده اصلاً خود هستی‌شان را آشکارا مرهون آدمی‌اند، که خود را بین آن‌ها وارد کرده و حضورش را در آن‌جا مستقر ساخته است. اجازه دهید اجمالاً به دلالت‌های تصویر تصحیح‌شده پردازم. در حالت آرمانی، عمل دو نیرویی که متوازی‌الاضلاع ما را تشکیل می‌دهند باید به نیروی سومی منجر شود، یعنی به قطری که حاصل می‌شود و آغاز آن، نقطه‌ای است که در آن نیروها [ی آینده و گذشته] به هم می‌رسند و



بر روی آن، عمل می‌کنند. قطر این شکل در همان سطح می‌ماند و از ساحت نیروهای زمان بیرون نمی‌جهد، اما از یک جهت مهم با نیروهایی که حاصل آن‌هاست فرق دارد. نیروهای متخاصم گذشته و آینده هر دو به لحاظ مبدأ خویش نامعین هستند؛ از نظرگاه زمان حال که در میانه است، یکی از گذشته‌ای نامتناهی می‌آید و دیگری از آینده‌ای نامتناهی. اما با وجود این که آغازشان معلوم نیست پایانی نهایی دارند، یعنی نقطه‌ای که در آن به هم می‌رسند و با هم برخورد پیدا می‌کنند، که همان زمان حال است. در مقابل، نیروی قطری مبدئی مشخص دارد؛ نقطه شروعش برخورد آن دو نیروی دیگر است. اما پایانش نامتناهی خواهد بود زیرا این نیرو حاصل عمل مشترک دو نیرویی است که مبدأ آن‌ها نامتناهی است. این نیروی قطری، به نظر من، استعاره کاملی برای فعالیت تفکر است، نیرویی که مبدأ آن معلوم است و جهتش را گذشته و آینده رقم می‌زنند اما خودش را در سمت و سوی پایانی نامعین صرف می‌کند آن‌چنان که گویی می‌تواند به نامتناهی برسد.

اگر «اوه‌ی کافکا» می‌توانست در امتداد این قطر، در فاصله کاملاً مساوی از هر دو نیروی زورآور گذشته و آینده، حرکت کند، آن‌چنان که حکایت تمثیلی ما ایجاب می‌کند از خط مقدم نبرد بیرون نمی‌جهید تا فراسوی معرکه بایستد. زیرا این قطر، اگرچه روی به نوعی نامتناهی دارد، محدود است یا، به عبارتی، با نیروهای گذشته و آینده محصور شده است، و بنابراین مصون از فضای تهی است. این قطر وابسته به زمان حال می‌ماند و ریشه در همین زمان دارد. زمان حالی کاملاً بشری هر چند که تنها در روند تفکر کاملاً به فعل در می‌آید و تا وقتی دوام دارد که این روند بردوام است. این، سکون اکنون در وجود بشری است، که وجودی است تحت فشار زمان و به گونه‌ای است که زمان آن را این سو و آن سو می‌اندازد؛ بر حسب استعاره‌ای دیگر، به نوعی سکون واقع در مرکز طوفان است که، اگرچه با طوفان کاملاً تفاوت دارد، باز هم متعلق به آن است. در این شکاف میان گذشته و آینده است که جایگاهمان

در زمان به هنگام تفکر کردن را پیدا می‌کنیم، یعنی به هنگامی که آن‌قدر از گذشته و آینده دور هستیم که برای یافتن معنای آن‌ها محل وثوق و اتکا باشیم و در جایگاه «داور»، حکم و قاضی امور متکثر وجود [یا اگزستانس] بشری در جهان، بنشینیم که هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد، داوری که هرگز به راه‌حلی نهایی برای معماهای آن‌ها دست پیدا نمی‌کند اما آماده اقامه پاسخ‌هایی همواره تازه است به این پرسش که قضیه اصولاً از چه قرار است.

برای پرهیز از بدفهمی متذکر می‌شوم که تصاویری که در این‌جا در اشاره استعاری و عجالی به جا و مکان و موقعیت تفکر به کار می‌برم تنها می‌توانند درون حیطه پدیدارهای ذهنی اعتبار داشته باشند. این استعاره‌ها اگر در مورد زمان تاریخی یا سرگذشتی^۱ اطلاق شوند به هیچ‌روی نمی‌توانند معنی‌دار باشند. در این مورد شکاف‌هایی در زمان پدید نمی‌آید. آدمی - «او»، نامی که کافکا کاملاً به حق بر وی می‌گذارد، و نه «کسی» - در فعلیت تام وجود انضمامی‌اش، تنها تا جایی که می‌اندیشد - و این، به گفته والری، یعنی تا جایی که نیست - در این شکاف میان گذشته و آینده، در این حال حاضری که بی‌زمان^۲ است، به سر می‌برد.

این شکاف، اگرچه ابتدا به عنوان *nunc stans* از آن مطلع می‌شویم - «اکنون پایدار، در فلسفه قرون وسطی که در آن‌جا، به هیئت *nunc aeternitatis* [اکنون ابدی]، حکم سرمشق و استعاره ابدیت الهی را داشت»^(۱۳) - داده‌های تاریخی نیست؛ به نظر می‌رسد شکاف میان گذشته و آینده عمری به درازای عمر وجود بشر بر کره خاکی دارد. با استفاده از استعاره‌های دیگر، آن را ساحت روح می‌نامیم، ولی شاید بیش‌تر راهی باشد که تفکر آن را هموار کرده است، کوره‌راه لازمانی^۳ که جلب توجه نمی‌کند و

1. biographical

2. timeless

3. non-time

فعالیت تفکر در چارچوب زمان-مکانی که به آدمیان زاده و میرنده داده شده است آن را باز کرده است. رشته‌های فکر، یادآوری و پیش‌بینی، با پیمودن این مسیر هر آنچه را از ویرانه‌ی زمان تاریخی و سرگذشتی به دستشان می‌رسد حفظ می‌کنند. این فضای کوچک لازماتی در قلب زمان، برخلاف جهان و فرهنگی که در آن زاده می‌شویم، ممکن نیست از طریق سنت به ارث برسد و دست به دست شود، هر چند هر کتاب بزرگی در تفکر به گونه‌ای نسبتاً سر بسته به آن اشاره می‌کند - همچنان که دیدیم هراکلیتوس در باره‌ی غیبگری معبد دلفی که گفته‌هایش به طرز انگشت‌نمایی سر بسته و اطمینان‌ناپذیر است می‌گوید: «oute legei, oute kryptei alla semainci» (نه می‌گوید نه پنهان می‌دارد، بلکه اشارتی می‌کند).

هر نسل تازه‌ای، هر انسان تازه‌ای، وقتی آگاه می‌شود که میان گذشته‌ای نامتناهی و آینده‌ای نامتناهی جای گرفته است، باید از نورا تفکر را کشف کند و به آهستگی آن را هموار سازد. از همه چیز که بگذریم، این امر ممکن، و به گمان من محتمل، است که بقای شگفت‌انگیز کتاب‌های بزرگ، دوام نسبی آن‌ها طی هزاران سال، به این سبب بوده باشد که آن‌ها در کوره‌راه لازماتی پدید آمده‌اند - کوره‌راهی که جلب توجه نمی‌کند و تفکر نویسندگانش میان گذشته‌ای نامتناهی و آینده‌ای نامتناهی آن را باز کرده است آن هم از این طریق که گذشته و آینده را به تعبیری معطوف و متوجه خودشان کرده‌اند - به عنوان اسلاف و اخلاف‌شان، گذشته‌شان و آینده‌شان - و به این ترتیب حال حاضری برای خودشان بنا نهاده‌اند، نوعی زمان بی‌زمان که در آن انسان‌ها می‌توانند آثاری بی‌زمان خلق کنند که با آن‌ها از تنهای خویش فرابگذرند.

این بی‌زمانی یقیناً ابدیت نیست؛ خامسگاه آن، به عبارتی، برخورد میان گذشته و آینده است، در حالی که ابدیت آن مفهوم مرزی است که به تفکر در نمی‌آید، زیرا حاکی از فروپاشی همه‌ی ابعاد زمانی است. بعد زمانی *nunc*

stans] اکنون پایدار] که در فعالیت تفکر تجربه می شود زمان های غایب، نه-هنوز و نه-دیگر، را در حضور خودش جمع می آورد. این همان «سرزمین دریافت محض» (Land des reinen Verstandes) است که کانت از آن سخن می گوید، «جزیره ای محصور شده به دست خود طبیعت در چارچوب حدودی تغییرناپذیر» که «پیرامونش را اقیانوسی فراخ و طوفانی»، دریای زندگی روزمره، «فراگرفته است».^(۱۲) با این که من تصور نمی کنم این سرزمین «سرزمین حقیقت» باشد، یقیناً یگانه قلمروی است که در آن کل زندگی شخص و معنای آن، این کل دست نیافتنی می تواند خودش را به هیئت استمرار محض من-هستم، حضوری پایدار در میانه ناپایداری همواره در تغییر جهان، نمایان کند - کلی که به چنگ انسان های میرا در نمی آید (هیچ کس را نمی توان پیش از مرگش نیکبخت خواند)، یعنی موجوداتی که وجودشان - به تمایز از همه چیزهای دیگر که وقتی تکمیل می شوند حتی آنها به معنای مؤکد لفظ آغاز می شود - هنگامی که نه دیگر هست پایان می پذیرد. به موجب همین تجربه من اندیشنده است که تقدم زمان حال، گذراترین زمان در جهان نموده ها، اصلی کمایش جزمی در نظرورزی فلسفی می شود.

حال اجازه دهید در پایان این تأملات طولانی نه به «روش» خود، به «معیارها»یم یا، از آن هم بدتر، به «ارزش ها»یم - که خوشبختانه همه آنها در کاری از این دست از دیده مؤلف آن پنهانند هر چند ممکن است برای خواننده و شنونده کاملاً آشکار باشند یا، به بیان دقیق تر، آشکار به نظر رسند - بلکه به آن چیزی توجه دهم که به گمان من فرض اساسی این تحقیق است. من در باره «مغالطه های متافیزیکی سخن گفته ام، مغالطه هایی که، همان طور که دیدیم، اشاره های مهمی دارند به این که این فعالیت خارج از دستور و نابه روال غربی که تفکر خواننده می شود چگونه چیزی ممکن است باشد. به عبارت دیگر، آشکارا به صفوف کسانی پیوسته ام که اکنون دیرزمانی سعی

داشته‌اند بساط متافیزیک و نیز بساط فلسفه را با همه مقولاتش - متافیزیک و فلسفه‌ای که از آغازشان در یونان تا به امروز شناخته‌ایم - برجیتند. این برجیدن تنها با این فرض ممکن است که رشته سنت گسسته شده و ما دیگر نخواهیم توانست مجدداً آن را بییوندیم. به بیان تاریخی، آنچه به واقع فروپاشیده است تلیث رومی است که هزاران سال دین، اقتدار و سنت را به هم می‌پیوست. از دست رفتن این تلیث، گذشته را نابود نمی‌کند، و خود روند برجیدن، ویران‌کننده نیست؛ تنها از فقدان یا از دست رفتی که امری واقع است و در این مقام دیگر بخشی از «تاریخ اندیشه‌ها» نیست بلکه جزئی از تاریخ سیاسی ما، تاریخ جهان ما، است نتایجی می‌گیرد.

آنچه از دست رفته است استمرار گذشته است آن‌چنان که به نظر می‌رسید از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و در این روند، انسجام خودش را می‌پرورد. روند برجیدن، فن خاص خودش را دارد، و من در این جا، جز در حاشیه، به آن نپرداختم. چیزی که آن‌گاه برای شما می‌ماند همچنان گذشته است، اما گذشته‌ای پاره‌پاره که قطعیت ارزشگذاری‌اش را از دست داده است. در این باره، برای رعایت اختصار، چند سطری را نقل می‌کنم که بهتر و موجزتر از آنچه من می‌توانم بگویم این مطلب را بیان می‌دارند:

پدرت در سی پایِ عمق آب آرمیده است،
لذ استخوان‌هایش مرجان‌ها پدید آمده،
آن مرواریدها چشمان او بودند.
هیچ چیز لُز او زایل نمی‌شود
تبدلی دریایی را از سر می‌گذراند
و بدل می‌شود به چیزی گراتبها و شگفت.

طوفان، پرده اول، صحنه دوم

من در این جا با چنین پاره‌های متعلق به گذشته، بعد از دگرگونی عظیمشان، سر و کار داشته‌ام. این که آن‌ها اصلاً قابل استفاده‌اند کیفیتی است که آن را

مرهون کوره‌راهی بی‌زمان هستیم که تفکر آن را در بطن جهان مکان و زمان باز می‌کند. اگر برخی از شنوندگان یا خوانندگان من وسوسه شوند که بخت خود را در فن برچیدن بیازمایند، باید مراقب باشند که چیزهای «قیمتی و شگفت»، «مرجان» و «مرواریدها» را که احتمالاً تنها به هیئت تکه‌پاره‌هایی می‌توان نجاتشان داد از بین نبرند.

«دستانت را در آب فرو بر،
تا مچ دست فرو بر؛
به حوض بنگر، بنگر
و از خود پرس چه لز دست دلدای.
یخچال^۱ در گنجه تن می‌کوبد،
بیابان در تختخواب آه می‌کشد،
و ترک در فنجان چای دهان باز می‌کند
راهی به سرزمین مردگان...»

دبلیو. اچ. اودن (۱۵)

اگر بخواهیم همین مطلب را به نثر بیان کنیم، چنین می‌شود: «بعضی کتاب‌ها به ناحق فراموش می‌شوند، اما هیچ کتابی به ناحق به یاد سپرده نمی‌شود.» (۱۶)

۲۱. پی‌نوشت

در جلد دوم این اثر به اراده و داوری، آن دو فعالیت ذهنی دیگر، خواهم پرداخت. از نظرگاه این نظرورزی‌های مربوط به زمان، آن‌ها با اموری سروکار دارند که غایبند - یا به این سبب که هنوز نیستند یا به این علت که دیگر نیستند؛ اما برخلاف فعالیت تفکر، که به امور دیدارناپذیر در هر تجربه‌ای می‌پردازد و همواره گرایش به تعمیم دارد، اراده و داوری در همه حال با

جزئیات سر و کار دارند و از این لحاظ به جهان نموده‌ها بسیار نزدیک‌ترند. اگر بخواهیم حس مشترکمان را، که نیاز عقل به دنبال کردن معناجویی بی مقصودش به شدت آن را آزرده است، راضی کنیم، و سوسه‌انگیز است که این نیاز را صرفاً بر این اساس توجیه کنیم که تفکر تمهیدی ضروری است برای مشخص کردن این که چه چیزی، خواهد بود و ارزیابی این که چه چیزی دیگر نیست. از آن‌جا که گذشته، به جهت گذشته بودنش، موضوع داوری ما می‌شود، داوری نیز خود صرف تمهیدی برای اراده خواهد بود. این مسلماً نظرگاه آدمی، و، در حد معقول، نظرگاه موجه آدمی، است تا آن‌جا که موجودی اهل عمل است.

اما این تلاش آخر برای دفاع از فعالیت تفکر در برابر این انتقاد که چنین فعالیتی به هیچ دردی نمی‌خورد و بی‌فایده است، کارگر نمی‌افتد. تصمیمی که اراده به آن می‌رسد هرگز از راه میل یا سنجش‌ها و تأملات عقل که ممکن است مقدم بر آن باشند حاصل نمی‌آید. اراده یا عضوی است بهره‌مند از خودانگیختگی اختیاری^۱ که همه زنجیره‌های علی‌انگیزش را که در بندش نگه می‌دارند می‌گسلد یا پنداری بیش نیست. در نسبت با میل از یک طرف و در نسبت با عقل از طرف دیگر، اراده، به تعبیر برگسون، همچون «نوعی کودتا» عمل می‌کند، و این البته حکایت از آن دارد که «اعمال اختیاری استثنا هستند»: «درست است که هرگاه اراده می‌کنیم به خود بازگردیم، مختاریم، اما به ندرت پیش می‌آید که اراده کنیم» (تأکید در متن اصلی نیست).^(۱۷) به عبارت دیگر، محال است بدون اشاره به مسئله اختیار به بررسی فعالیت اراده کردن پردازیم.

پیشنهاد من این است که بداهت درونی - به تعبیر برگسون، «داده بی‌واسطه آگاهی» - را به جد بگیریم، و از آن‌جا که من با بسیاری از کسانی که در این باره قلم زده‌اند همداستانم که این داده و همه مسائل مربوط به آن در

یونان باستان ناشناخته بود، باید بپذیریم که این قوه «کشف» شده است و می‌توانیم تاریخ این کشف را مشخص کنیم و از این طریق در خواهیم یافت که کشف قوه اراده با کشف «ساحت درون» بشر به عنوان ساحت خاصی از زندگی ما مقارن بوده است. خلاصه کلام این که من قوه اراده را بر حسب تاریخ آن تحلیل خواهم کرد.

تجربه‌هایی را دنبال خواهم کرد که آدمیان با این قوه پارادوکس‌گونه و متناقض بالذات داشته‌اند (هر خواستی، از آن‌جا که به زبان امر با خود سخن می‌گوید، خواست متقابل خودش را نیز به وجود می‌آورد)؛ کار را از کشف آغازین ناتوانی اراده به دست پولس رسول آغاز خواهم کرد - «کاری را که می‌خواهم نمی‌کنم، بلکه دقیقاً کاری را می‌کنم که از آن بیزارم»^(۱۸) - سپس به بررسی گواه یا قرینه‌ای می‌پردازم که از قرون وسطی به دستمان رسیده است و آغاز آن بصیرت آوگوستین است مبنی بر این که «نبرد»ی که هست نه میان روح و جسم بلکه میان ذهن، از آن حیث که اراده است، و خود ذهن است، میان «کنه خویشتن» آدمی و خودش. آن‌گاه به عصر مدرن خواهم پرداخت که، با ظهور اندیشه پیشرفت، تقدم فلسفی دیرینه زمان حال بر دیگر زمان‌ها را با تقدم آینده عوض کرد - با تقدم نیروی که، به تعبیر هگل، «اکنون نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند»، به طوری که «تفکر به‌راستی در ذات خویش، نفی چیزی که بی‌واسطه حاضر است» تلقی می‌شود:

in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen.^(۱۹)

یا، به تعبیر شلینگ، «در واپسین و والاترین وهله، وجودی جز اراده نیست»^(۲۰) - دیدگاهی که فرجام خودبرانداز و به اوج رسیده نهایی‌اش را در «اراده معطوف به قدرت» نیچه یافت.

در عین حال، تحولی موازی در تاریخ اراده را دنبال خواهم کرد که بر وفق

آن، خواست یا اراده، قوه‌ای درونی است که آدمیان به وسیله آن تصمیم می‌گیرند «چه کسی» باشند - می‌خواهند خود را در جهان نموده‌ها به چه شکل نشان دهند. به عبارت دیگر، اراده - که موضوع طرح‌هاست و نه اعیان - [همان قوه‌ای] است که به معنایی، شخصی را که می‌توان نكوهش یا ستایش کرد و به نحوی از انحا او را نه صرفاً در قبال اعمالش بلکه در قبال کل «وجود»ش، در قبال سیرتش، نیز مسئول دانست می‌آفریند. اندیشه‌های برخاسته از مارکس و تفکرات اگزیستانسیالیستی، که نقشی این چنین مهم در تفکر قرن بیستم دارند و مدعی اند که آدمی مولد و سازنده خویش است، بر همین تجربه‌ها مبتنی‌اند، گرچه روشن است که هیچ کس خودش را «ساخته» یا وجود خودش را «تولید» نکرده است؛ این، به گمان من، واپسین مغالطه متافیزیکی است و با تأکید عصر مدرن بر اراده به منزله جایگزینی برای تفکر، متناظر است.

جلد دوم را با تحلیلی در باره قوه داورى به پایان خواهم برد، و در این جا مشکل اصلی کمبود عجیب منابعی خواهد بود که گواهِ و قرینه معتبری به دست دهند. تا پیش از نقد قوه حکم کانت این قوه موضوعی مهم برای متفکری مهم نشده بود.

نشان خواهم داد که فرض عمده خود من در ممتاز کردن داورى به منزله قوه متمایزی از ذهن ما این بوده است که داورى‌ها نه با قیاس حاصل می‌شوند نه با استقرا؛ در یک کلام، آن‌ها با عملیات منطقی - مثل وقتی که می‌گوییم: همه انسان‌ها میرایند، سقراط انسان است، پس سقراط میراست - وجه اشتراکی ندارند. ما به جستجوی آن «حس خاموش» خواهیم پرداخت، که - وقتی هم که به آن پرداخته‌اند - همواره، حتی نزد کانت، به صورت «ذوق» و بنابراین متعلق به حیطة زیبایی‌شناسی تصور شده است. این حس در امور عملی و اخلاقی، «وجدان» نام گرفت، و [به خاطر داشته باشیم که] وجدان داورى نمی‌کند؛ در مقام ندای الهی خدا یا عقل به شما می‌گوید که چه

کنید، چه نکنید و از چه کاری پشیمان شوید. ندای وجدان هر چه باشد، نمی‌توان آن را «خاموش» خواند، و اعتبار آن تماماً در گرو مرجع یا حجیتی است که فوق همه قوانین و قواعد صرفاً بشری است.

نزد کانت، داوری [یا حکم] به صورت «استعداد خاصی که تنها می‌توان آن را به کار بست و نمی‌توان آن را تعلیم داد» ظاهر می‌شود. داوری با جزئیات سر و کار دارد، و هنگامی که من اندیشنده که در میان کلیات سیر می‌کند از خلوت خویش خارج می‌شود و به جهان نمودهای جزئی باز می‌گردد، کاشف به عمل می‌آید که ذهن برای پرداختن به آن‌ها نیازمند «استعداد»ی تازه است. کانت بر این باور بود که «شخص کردن یا کوتاه‌بین... ممکن است از طریق مطالعه واقعاً تربیت یابد، حتی به حدی که عالم شود. اما از آن‌جا که افرادی از این دست عموماً هنوز فاقد [قوه] داوری‌اند، معمولاً عالمانی را می‌بینیم که در مقام به کار بستن معرفت علمیشان این کمبود اولیه را بروز می‌دهند، کمبودی که هرگز نمی‌توان آن را برطرف کرد».^(۳۱) نزد کانت، عقل است که، با «ایده‌های تنظیمی»^۱ اش، به کمک داوری می‌آید، اما اگر این قوه از قوای دیگر ذهن مجزا باشد، آن‌گاه باید *modus operandi* خاص آن، یعنی شیوه عمل خاص آن، را برایش منظور کنیم.

این امر به مجموعه بی‌کم و کاستی از مسائل که تفکر مدرن دائماً دلمشغول آن‌هاست بی‌ارتباط نیست؛ مخصوصاً به مسئله نظر و عمل و تمام تلاش‌ها برای رسیدن به نظریه موجه نیم‌بندی در باره اخلاق. از زمان هگل و مارکس، به این مسائل در دورنمای تاریخ پرداخته‌اند و با این فرض که چیزی تحت عنوان پیشرفت نسل بشر وجود دارد. سرانجام ما خواهیم ماند و یگانه انتخابی که در این امور وجود دارد - یا می‌توانیم همصدا با هگل بگوییم: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [تاریخ جهان دادگاه جهان است] و

1. regulative ideas

داوری نهایی را به توفیق بسپاریم، یا می‌توانیم همداستان با کانت قائل به خودآینی اذهان آدمیان و استقلال ممکن آن‌ها از چیزها آن‌چنان که هستند یا آن‌چنان که هست شده‌اند باشیم.

در این جا ناگزیر خواهیم بود به مفهوم تاریخ – البته نه برای اولین بار – بپردازیم، اما چه‌بسا بتوانیم در بارهٔ دیرینه‌ترین معنای این کلمه تأمل کنیم که، همانند کثیری از اصطلاحات دیگر در زبان سیاسی و فلسفی ما، اصل و منشأ یونانی دارد و مأخوذ از [فعل] *historein* است به معنای تحقیق برای گفتن این‌که فلان چیز چگونه بود – *legein ta conta* نزد هرودوت. ولی اصل و منشأ این فعل نیز در [آثار] هومر است (ابلیاد ۱۸) که در آن اسم *histor* (به عبارتی، «مورخ») آمده است، و این مورخ هومری، داور است. اگر داوری قوهٔ ما برای پرداختن به گذشته است، مورخ، محقق است که با روایت کردن گذشته بر مسند داوری در بارهٔ آن می‌نشیند. در این صورت، می‌توانیم منزلت انسانیمان را از خدای دروغینی به نام تاریخ عصر مدرن پس بگیریم و، به عبارتی، دوباره آن را به چنگ آوریم بی‌آن‌که اهمیت تاریخ را انکار کنیم، و در عین حال منکر آن شویم که تاریخ حق دارد داور نهایی باشد. کاتوی پیر، که این تأملات را با او آغاز کردم – «من هرگز به اندازهٔ زمانی که با خویشتن به سر می‌برم از تنهایی فاصله نگرفته‌ام، و هرگز به اندازهٔ زمانی که عملی انجام نمی‌دهم اهل عمل نیستم» – عبارت عجیبی برای ما باقی گذاشته است که به شکلی شایسته اصل سیاسی‌ای را که در این عمل بازسگیری نهفته است خلاصه می‌کند. او می‌گفت: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» («دعوی پیروزمند خدایان را خوش می‌آمد، لیکن دعوی شکست خورده خوشایند کاتو است»).

یادداشت‌ها

2. Merleau-Ponty, *Signs*, "The Philosopher and His Shadow," p. 174.

۳. به نقل از

Sebastian de Grazia, "About Chuang Tzu," *Dalhousie Review*, Summer 1974.

4. Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 465n.

5. Ross, *Aristotle*, p. 14.

6. *Protreptikos*, Düring ed., B56.

7. *Physics*, VI, viii, 189a5.

8. *Nicomachean Ethics*, 1141b24_1142a30. Cf. 1147a1_10.

9. *Critique of Pure Reason*, B49, B50.

10. *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p. 287. English translation by Willa and Edwin Muir, *The Great Wall of China*, New York, 1946, p. 276_277.

11. Pt. III, "On the Vision and the Riddle," sect. 2.

12. vol. I, pp. 311 f.

13. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3.

به نقل از

Walter Hoerle, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 111, n. 72.

14. *Critique of Pure Reason*, B294 f.

15. "As I Walked Out One Evening," *Collected Poems*, p. 115.

16. W. H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968.

17. *Time and Free Will* (1910), trans. F. L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, pp. 158, 167, 240.

18. Romans 7:15.

19. *Encyclopädie*, 12.

20. *Of Human Freedom*, Gutmann trans., p. 8.

21. *Critique of Pure Reason*, B172_B173.

نمایه

۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۷.۸، ۱۲۳

۱۲۹، ۱۲۶.۷، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷.۸

۱۶۰، ۱۶۷.۸، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۰-۲

۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲.۴

۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۷

۲۳۹.۴، ۲۵۰، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹

۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۵

ارغنون، ۲۷۲

لومرنیموس، ۲۰۳

لسینوزا، باروخ ب، ۲۷۹، ۲۶۸، ۲۱۹

لسترلوسن، بی. اف، ۷۲

لستماره، ۴۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۱۱۶، ۱۲۸

۱۲۶، ۱۵۱.۴، ۱۵۶.۹، ۱۶۶.۷، ۱۷۳

۱۷۵، ۱۷۷.۸۲، ۱۸۷.۸، ۲۵۵.۶

۲۷۲، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۱

۳۰۷.۸، ۳۰۵

لسکوتوس، دانز، ۹۴، ۱۰۷، ۱۴۰

لسکیو، آفریکانوس، ۳۳۵، ۳۳۷

افلاطون، ۲۰۰-۱، ۳۰، ۳۳، ۷۶، ۸۲، ۸۷

۸۲، ۹۷، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۲۱.۸، ۱۲۲

۱۳۵، ۱۴۰-۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷

۱۵۴.۵، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۸.۷۱

۱۷۳.۴، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۴.۶

۲۰۰-۱، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰-۱، ۲۱۳

آثار انتشار یافته پس از مرگ، ۱۸۷

آدلر، جان، ۱۱۱، ۲۳۸

آریستارخوس، ۸۴

آکوتاس، توماس، ۷۰، ۱۷۴، ۱۷۹.۸۰

آلکیادس، ۲۵۷

آناکساگوراس، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۲

آناکسیمندر، ۲۰۱، ۲۸۳

آنیگونه، ۲۵۵

آنسلم کتیریبایی، ۹۴، ۱۴۸

آوگوستوس، ۲۲۴

آوگوستین، ۱۱۸، ۲۹۷، ۳۱۴

آیشمان، ۱۶، ۱۸۹

آیشتاین، ۲۰۲

ابن‌نابلس، ۱۶، ۱۹

ایکتوس، ۲۳۶، ۲۳۷.۹، ۲۳۷.۱۲، ۲۳۸

ایکور، ۱۱۰، ۲۲۶، ۳۳۲

اخلاق، ۱۸۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۸۹، ۲۰۱

۲۱۰، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۶، ۳۱۶

اخلاق ائودموس، ۱۰۰

اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۰، ۱۸۹، ۲۱۰

اراده معطوف به قدرت، ۳۱۴

ارسطو، ۲۳، ۳۵، ۳۹، ۵۷.۸، ۸۳، ۹۰، ۹۲

- ۱۸۵، ۱۳۷، ۱۳۴، ۳۴، پدیدارشناسی روح،
 پرس، چارلز ستلرز، ۱-۸۰، ۳۷۵
 بریکلس، ۱۹۹۲-۰۰، ۲۶۱
 پژوهش‌های ذهنی، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۹۲
 پلوتارک، ۲۸۵
 پورتمان، آدلف، ۲۹۵۳، ۶۴، ۶۷-۸، ۷۳،
 ۸۲
 پولس، ۱۰۲، ۳۱۴
 پیدایش خدایان، ۱۹۶، ۲۰۱
 پیندار، ۱۹۷
 پاجتوس، ۲۱۱، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۸۷
 تتوریا، ۱۷۶، ۱۸۱
 تاریخ عمومی طبیعت و نظریه آسمان‌ها،
 ۱۸۷
 تأملات [در ظننه اولی]، ۲۱
 فریب [به ظننه]، ۱۲۸، ۲۹۵
 تکرا، ۳۸، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۲، ۲۶۸،
 ۳۷۱، ۳۷۲
 تورسن، تامس لندن، ۸۲۲
 توکودیدس، ۱۹۹، ۲۶۷
 نوع، ۲۱۸
 جمهوری (فلاطون)، ۱۲۵، ۱۳۶، ۲۸۶
 جمهوری (سیرون)، ۳۳۲
 چنین گفت زرتشت، ۲۷، ۳۰۰
 جوانگ نزو، ۲۹۳
 حسن مشترک، ۴۵، ۴۷، ۷۳، ۷۹، ۸۱-۵
 ۸۷-۸، ۹۰-۱، ۹۳، ۹۸-۹، ۱۰۳، ۱۱۰،
 ۱۱۹-۲۰، ۱۲۲-۴، ۱۲۶، ۱۳۲-۳،
 ۱۳۲-۶، ۱۵۳، ۱۷۴، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۹۷
 حقیقت جوئی، ۳۳، ۹۵، ۱۴۷
 ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۷،
 ۲۴۶-۷، ۲۵۸، ۲۴۹-۵۰، ۲۶۲-۴،
 ۲۷۵-۶، ۲۶۷-۷۰، ۲۶۲-۴
 اکنون بایدار، ۱۳۰، ۲۰۶، ۲۹۸، ۳۰۸،
 ۳۱۰
 اگزستانسبال، ۳۳، ۱۱۴، ۱۳۷، ۲۲۱،
 ۲۲۶، ۲۲۹، ۳۳۱، ۳۳۱-۱، ۳۷-۱، ۲۸۴
 الگوهای استاره‌شناسی، ۱۶۶
 انجیل لوقا، ۱۶
 اندیشه‌ها، ۲۲۵
 اتفاقات نفسی، ۱۰۸، ۱۱۳
 اوتوفرون، ۲۴۹
 اودن، دلبیو. اچ، ۳۷، ۳۱۲
 لوریک، فرانتس، ۱۶۹
 لولیری، پتروس یوهانیس، ۱۱۴
 اونامونو، مینگل دی، ۱۶
 ایلیاد، ۱۵۷، ۳۱۷
 باری اومیناس [کتاب‌العباره]، ۹۰، ۱۳۶،
 ۱۸۶
 برانه، نیکو دو، ۱۲۶
 برابانتی، سیگر، ۳۳۸
 برگسون، هاتری، ۱۷۸۸۰، ۳۱۳
 بلومبرگ، هانس، ۱۶۶
 بلیک، ویلیام، ۳۰۱
 بنیامین، والتر، ۱۷۹
 بوئتیوس، ۳۳۶-۷، ۳۴۰
 بی‌فکری، ۱۷، ۳۱، ۲۸۱
 بیکن، فرانسیس، ۲۸۵
 پارمنیدس، ۲۶، ۳۰، ۴۳، ۷۶، ۸۰، ۱۲۲،
 ۱۴۰، ۱۶۰، ۲۰۱-۳، ۲۱۴، ۲۱۶-۷،
 ۲۲۲-۳، ۲۳۱، ۲۶۷، ۳۰۴
 پارمنیدس، ۲۲۲

ریچارد سوم، ۲۷۷.۸
 رؤیاهای یک یتیم ارواح که با رؤیاهای
 متافزیک تغییر شده است، ۷۰

زندگی وقف عمل، ۸، ۲۰، ۲۲
 زندگی وقف نظر، ۲۲، ۱۴۱، ۲۲۷، ۲۹۲
 ۲۹۵
 زنون، ۱۲۱

زیلسون، اتین، ۲۴۸

سارتر، ژان پل، ۲۱۸
 سقراط، ۱۲۳، ۲۰۰-۱، ۲۲۲.۳، ۲۳۶
 ۲۴۲.۴، ۲۵۲.۸، ۲۴۶.۵۰، ۲۶۰-۷
 ۲۷۰، ۲۷۲.۹، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۹۲
 ۲۹۵، ۳۱۵

سنت ویکتوری، هیو، ۳۳
 سنکا، ۳۳۲.۲

سوزو، ۲۸.۹، ۷۱، ۷۳.۶، ۱۶۴.۵
 سوزو محوری، ۷۵.۶

سوفوکلس، ۲۵۵

سوفیت، ۱۴۵، ۱۸۹، ۲۵۴، ۲۶۸.۹

سولون، ۲۲۳، ۲۳۲.۴، ۲۵۰

سیانت، ۸۳، ۱۰۰، ۲۲۵

سبرون، ۷، ۲۲، ۱۵۶، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۲۴
 ۲۲۶، ۲۳۲.۷، ۲۸۵

شامگاه بت‌ها، ۲۷

شر، ۱۹۶

شک دکارتی، ۷۳، ۷۸، ۲۹۲

شکیرا، ویلیام، ۱۶، ۲۷۶.۸

شلی، برسی بیش، ۱۵۲

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون،
 ۲۱۶.۷، ۲۱۶.۷، ۳۱۴

شوپنهاور، آرتور، ۱۲۱، ۳۳۹

حیرت، ۳۹، ۱۶۷.۸، ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۱۰-۳
 ۲۱۵.۶، ۲۲۱.۲، ۲۲۳، ۲۲۶
 ۲۳۸، ۲۳۳.۵، ۲۶۲

خارلیس، ۲۸۷

دانته، ۲۲۸

دانشنامه بریتانیکا، ۲۴

داوری، ۷.۹، ۱۱، ۲۸، ۳۷، ۵۳، ۱۰۷-۱۰
 ۱۱۵.۸، ۱۳۸، ۱۴۰-۲، ۱۴۴، ۱۶۴
 ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۲۲.۳، ۲۸۱.۲، ۲۹۸
 ۳۰۴.۵، ۳۱۲.۳، ۳۰۸، ۳۱۵.۷

در باره ذات حقیقت، ۳۵

در باره طبیعت، ۲۶

در باره نفس، ۱۸۶

در باره نبی، ۲۶

در تلای ظننه، ۳۳۶

دفاعیه، ۱۳۷، ۲۵۳

دکارت، رنه، ۲۱، ۲۹، ۳۸، ۷۵.۸، ۸۲، ۹۸
 ۱۰۳، ۱۲۸

دموکریتوس، ۲۷، ۵۹، ۸۴، ۱۳۰، ۲۶۲
 ۲۶۷، ۲۸۵

دو-تن-در-یک-تن، ۲۶۳، ۳۷۰-۱
 ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۹۳

دولا ریویر، مرسیه، ۹۳

دولفورد، ۹۳، ۱۴۵، ۱۷۰، ۱۹۹

دیالکتیک، ۶۲، ۱۷۳، ۱۷۶

راس، دبلیو. دی، ۱۹۰

رساله [منطقی-ظنی]، ۱۴۳

رواقیون / رواقی، ۱۲۱، ۲۲۶.۷، ۳۳۰
 ۳۳۷، ۳۸۵

روانشناسی، ۲۸، ۵۸.۹

ریسلر، کورت، ۱۵۹

ریچارد سوم، ۱۶، ۳۷۸

کراتیلوس، ۲۱۱	ش.ه فی نفسه، ۶۶.۹
کرونوس، ۲۴۱	
کریسیاس، ۲۸۷، ۲۵۷	عقل نظری، ۳۵، ۱۳۵.۶، ۱۵۳، ۱۶۵، ۲۱۹
کنوفانس، ۶۳	عملکردگرایی، ۴۸
کنوفون، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۹۲	
کندی الهی، ۲۳۸	فایدروس، ۱۷۰.۱
کنوسیوس، ۱۴۹، ۲۹۳	فایدون، ۱۱۷، ۱۸۵، ۲۳۶، ۲۵۳
کوئن، مارشال، ۱۸۸	طقفه تاریخ، ۲۲۶
کوف، تامس، ۸۸	قرولوسا، ارنست، ۱۵۶
	فیثاغورث، ۹۲، ۱۴۱، ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۶، ۲۸۵، ۳۰۴
گالیه، گابلتو، ۳۴	فیثنه، یوهان گوتلیب، ۹۸
گورگیاس، ۲۶۲	فیلوس، ۱۰۰، ۱۷۲
گروتیوس، هوگو، ۹۳	فیلون اسکندرانی، ۱۶۳، ۱۸۸
گونه، یوهان ولفگانگ فون، ۷، ۱۱، ۱۵۹	
۲۰۹، ۲۸۴	
گورگیاس، ۴۶	فصدیت، ۷۳.۲
گیبون، لدولرد، ۲۴۰	قواتین، ۲۱، ۱۲۵، ۲۲۵
لاک، جان، ۵۳.۴	کاتو، ۲۲، ۱۸۰، ۳۱۷
لابینتس، گوتفرید وینلم، ۹۱.۲، ۲۱۵.۷	کارناب، رودلف، ۳۳
لابرتیوس، دیوگنس، ۱۳۹	کافکا، فرانتس، ۲۷۰، ۲۹۸.۳.۱، ۳۰۳
لوکرتیوس، ۲۰۸.۹، ۲۲۶، ۳۳۲	۳۰۷.۸، ۳۰۵
	کالریج، ساموئل نیلور، ۲۱۴
مارکس، کارل، ۲۲، ۴۲، ۷۵، ۲۵۸، ۳۱۵.۶	کالیگلس، ۲۶۴.۶
ماکیاوتی، نیکولو، ۱۹۶	کانت، ایمانوئل، ۸۹، ۱۱، ۱۵، ۳۴.۵
مباحث توسکولومی، ۲۳۳	۳۶.۵، ۴۳.۴، ۶۲.۷۲، ۷۸، ۸۳.۴، ۹۰
مبادی طبیعت و فیض، ۲۱۵	۹۳، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۲، ۱۰۴.۵، ۱۰۷.۸، ۱۰۷.۸
متافیزیک، ۲۲.۳۰، ۳۲، ۳۴، ۷۲، ۹۸	۱۱۰، ۱۱۲.۴، ۱۱۷، ۱۲۵.۶، ۱۳۲.۳
۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲	۱۲۵، ۱۲۶.۵، ۱۴۸.۵، ۱۵۳.۴
۱۹۳.۴، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۹.۲۰	۱۶۴، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۹
۲۲۵، ۳۰۴، ۳۱۱	۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۱۶
متافیزیک، ۳۵، ۷۰، ۹۰، ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۸۱	۲۱۹.۲۰، ۲۲۵، ۲۷۳.۴، ۲۷۸، ۲۸۱
۱۹۰، ۲۷۲	۲۹۷، ۳۱۰، ۳۱۵.۷
متافیزیک جیت ۴، ۱۸۲، ۲۱۵	کانف، چارلز ایچ، ۲۰۲، ۲۸۳

۱۰۷، ۱۰۲، ۹۸، ۹۳، ۹۱، ۸۷، ۹
 ۱۰۹۱۲، ۱۱۵۶، ۱۱۹۲۲، ۱۱۲۶
 ۱۲۹۳، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱
 ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷
 ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸
 ۱۸۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴
 ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۳۹
 ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۲
 ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲
 ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۱۰، ۳۱۲
 ۳۱۵، ۳۱۶
 نوس، ۲۰، ۵۷، ۷۶، ۱۰۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶
 ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱
 ۱۸۹، ۲۰۵، ۲۲۷، ۳۳۴
 نیچه، ۳۰۱
 نیچه، فریلریش، ۳۴، ۲۶، ۷۸، ۱۳۷
 ۱۶۸، ۲۲۰، ۲۵۸، ۳۰۰، ۳۱۴
 نینتگاری، ۲۶، ۲۸، ۲۵۸، ۲۵۹
 والرئ، پل، ۱۲۰، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۸
 وایتهد، آلفرد نورث، ۲۵۵
 وجدان، ۱۹، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۱۵، ۳۱۶
 ورسینی، لاسلو، ۲۸۷
 وضیعت‌های مرزی، ۲۸۰
 ولانوس، گرگوری، ۲۸۷
 ولتر، ۲۰۸، ۲۸۴
 ونگوگ، ونسان، ۲۷۰
 وی، لریک، ۱۰۴
 وینگشتاین، لودویگ، ۳۳، ۷۸، ۱۵۱
 ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۰، ۲
 ویرزبل، ۲۳۴
 هایز، تامس، ۲۱
 هاردن، ریچارد، ۲۸۶

مدخل هر تالیف یک آیتده، ۳۵
 مردیاسی، ۲
 مرگ، ۷، ۱۱، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۹، ۵۶
 ۷۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۲
 ۱۵۲، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۰۱
 ۲۰۶، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۵۲
 ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۶
 ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۰۲
 مرلوپونتی، مورس، ۲۲، ۵۶، ۷۴، ۷۷
 ۲۹۲، ۳۵
 مسیح، ۳۳۷، ۳۳۷
 معنایوی، ۳۳، ۹۱، ۹۵، ۱۲۲، ۱۳۲
 ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۵۸، ۳۱۳
 ملویل، هرمان، ۱۷
 من اندیشنده، ۵۶، ۶۹، ۷۶، ۷۷، ۸۳
 ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۲
 ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۵
 ۲۰۶، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۷۲
 ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۶، ۲۹۹
 ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۶
 متکیو، ۱۱۵
 مندلسون، موزس، ۳۳
 منون، ۲۸۷
 مهمانی، ۲۰۰، ۲۳۷
 نامه هفتا، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۵۶
 نامبرندگی، ۳۰، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۰، ۲
 ۲۰۶، ۲۱۰، ۳۳۳
 نقد عقل عملی، ۱۰۵
 نقد عقل محض، ۳۳، ۳۵، ۷۰، ۱۰۴، ۱۰۴، ۱۲۹
 نقد قوه حکم، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۹۴، ۳۱۵
 نمود، ۲۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۸
 ۷۰، ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۸۳، ۸۳، ۸۳

۳۲۴ • حیات ذهن

۱۳۳، ۱۰۸، ۹۸، ۹۵، ۶۲، ۴۴، ۳۲

۱۸۲۳، ۱۴۸۹، ۱۲۳۲، ۱۳۲۷

۲۲۵، ۳۳۱، ۲۲۵۶، ۲۲۰، ۲۰۷

۳۱۶، ۳۱۴، ۳۰۴، ۲۵۸

هوسرل، ادمنند، ۲۲، ۷۳، ۸۳، ۳۰

هومر، ۷۲، ۱۵۷، ۶۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۹

۳۱۷، ۲۲۳، ۲۱۱، ۲، ۲۰۵، ۲۰، ۲

هیپس بزرگ، ۳۷۷، ۳۷۵

یاسپرس، کارل، ۳۷۱، ۲۸۰

یوناس، هانس، ۱۶۳-۵

هاینگر، مارنیز، ۱۵، ۳۳، ۳۷، ۳۳، ۴، ۴۴

۱۰۲۳، ۱۱۰، ۱۱۰-۲، ۱۲۲، ۱۶۰

۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۹

۱۸۹، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۵۵، ۶

۲۶۸، ۳۰۱، ۲۸۶

هراکلیتوس، ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۰۱

۳۰۹، ۲۱۳، ۴

هردر، یوهان گوتفرد، ۲۰۹، ۲۸۴

هرودوت، ۱۹۴، ۲۰۵، ۳۳۲، ۳۱۷

هتی و زمان، ۳۳، ۱۲۱، ۱۷۶، ۲۸۶

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۳۳-۴

Hannah Arendt

THE LIFE OF THE MIND

1. Thinking

تفکر، دفتر اول کتاب *حیات ذهن* است — واپسین اثر هانا آرننت که بسیاری آن را واپسین اثر فلسفی مهم او نیز می‌دانند. در این دفتر با متفکری مواجهیم که به سراغ خود تفکر رفته است و در باره چستی و چگونگی آن، خاستگاه و موجبات آن و جا و مکان متفکر اندیشه می‌کند. همراهی با آرننت در این راه پریچ و خم چه بسا انگیزه‌ای شود تا ما نیز در باره تفکر و نسبتمان با آن فکر کنیم.

