

حيات ذهن

Arendt, Hannah

سرشناسه: آرنِت، هانا، ۱۹۰۶-۱۹۷۵ م.

عنوان و نام پدیدآور: حیات ذهن (متن کامل)/ هانا آرنِت؛ ترجمه مسعود علیا.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری: ۵۹۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۱۵۵-۰

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

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

یادداشت: کتاب حاضر در سال ۱۳۹۲ توسط همین ناشر به صورت ۲ جلدی منتشر شده است.

موضوع: فلسفه

شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴-، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ح ۹ ب ۲۹/آ ۴

رده‌بندی دیویی: ۱۱۰

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۳۷۰۵۸۶۸

حیات ذہن

(متن کامل)

ہانا آرنت

ترجمہ مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

The Life of the Mind

Hannah Arendt

Harcourt Inc, 1978

ویراست دوم: ۱۳۹۴



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

هانا آرنت

حیات ذهن

ترجمه مسعود علیا

چاپ ششم

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۲۷۸ - ۱۵۵ - ۰

ISBN: 978 - 600 - 278 - 155 - 0

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

آدمی هیچ‌گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی‌دهد
اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه زمانی که با
خوابیدن به سر می‌برد از بی‌کسی فاصله نگرفته است.
کاتو

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

فهرست

- پیشگفتار مترجم ۱۱
- یادداشت ویراستار انگلیسی ۱۳

جلد اول: تفکر

- درآمد ۱۹
- یادداشت‌ها ۳۶
۱. نمود ۳۹
۱. سرشت پدیداری جهان ۳۹
۲. بود (حقیقی) و نمود (صرف): نظریهٔ دو جهان ۴۴
۳. وارونه شدن سلسله مراتب متافیزیکی: ارزش سطح ۴۸
۴. بدن و نفس؛ نفس و ذهن ۵۴
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 ۸۲
- یادداشت‌ها ۹۸

۲. فعالیت‌های ذهنی در جهانی از نمودها..... ۱۰۳
۹. دیدارناپذیری و کناره‌گیری..... ۱۰۳
۱۰. نبرد داخلی بین تفکر و حس مشترک..... ۱۱۷
۱۱. تفکر و عمل: ناظران..... ۱۳۲
۱۲. زبان و استعاره..... ۱۳۹
۱۳. استعاره و آنچه ناگفتنی است..... ۱۵۵
- یادداشت‌ها..... ۱۷۴
۳. چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد؟..... ۱۸۵
۱۴. مفروضات پیشافلسفی فلسفه یونانی..... ۱۸۵
۱۵. پاسخ افلاطون و پژواک‌های آن..... ۲۰۱
۱۶. پاسخ رومی..... ۲۱۴
۱۷. پاسخ سقراط..... ۲۳۳
۱۸. دو-تن-در-یک-تن..... ۲۵۱
- یادداشت‌ها..... ۲۶۹
۴. هنگامی که تفکر می‌کنیم، کجا هستیم؟..... ۲۷۷
۱۹. «گاهی می‌اندیشم و گاهی هستم» (والری): ناکجا..... ۲۷۷
۲۰. شکاف میان گذشته و آینده: اکنون پایدار..... ۲۸۳
۲۱. پی‌نوشت..... ۲۹۷
- یادداشت‌ها..... ۳۰۲

جلد دوم: اراده

- درآمد..... ۳۰۵
۱. فیلسوفان و اراده..... ۳۱۱
۱. زمان و فعالیت‌های ذهنی..... ۳۱۱

۲. اراده و عصر مدرن ۳۲۲
۳. مهم‌ترین ایرادها به اراده در فلسفه بعد از قرون وسطی ۳۲۶
۴. مسئلهٔ امر نو ۳۳۳
۵. تضاد تفکر و اراده: حال و هوای فعالیت‌های ذهنی ۳۴۰
۶. راه‌حل هگل: فلسفهٔ تاریخ ۳۴۶
- یادداشت‌ها ۳۶۱
۲. کشف ضمیر آدمی ۳۶۹
۷. قوهٔ انتخاب: پروآیرسیس، پیش‌درآمد اراده ۳۶۹
۸. پولس رسول و عجز اراده ۳۸۰
۹. اپیکتتوس و قدرت مطلق اراده ۳۹۲
۱۰. آوگوستین، اولین فیلسوف اراده ۴۰۶
- یادداشت‌ها ۴۳۹
۳. اراده و خرد ۴۴۵
۱۱. توماس آکویناس و تقدم خرد ۴۴۵
۱۲. دانز اسکوتوس و تقدم اراده ۴۶۰
- یادداشت‌ها ۴۸۸
۴. نتایج ۴۹۵
۱۳. ایدئالیسم آلمانی و «پل رنگین‌کمان مفاهیم» ۴۹۵
۱۴. نفی اراده به نزد نیچه ۵۰۶
۱۵. ارادهٔ معطوف به اراده نکردن به نزد هایدگر ۵۲۴
۱۶. مغاک اختیار و نظم جدید اعصار ۵۵۳
- یادداشت‌ها ۵۸۲
- نمایه ۵۸۹

پیشگفتار مترجم

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

آرنت طرح حیات ذهن را در قالب سه جلد ریخت: «تفکر»، «اراده» و «حکم» [یا «داوری»] – سه جلوه مهم حیات ذهن که، به تعبیر الیزابت یانگ-بروئل، «جمهوری ذهن» را تشکیل می‌دهند. متأسفانه، مرگ آرنت در سال ۱۹۷۵، مجال اتمام این طرح را از او گرفت. آرنت 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. گفته‌اند که «درست پس از مرگ آرنت»، 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 کتاب اشاره‌هایی به حکم هست که با عنایت به آن‌ها می‌توان تا حدودی از چند و چون این مفهوم نزد او باخبر

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

۲. لی بردشا، فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱.

شد. در عین حال، چنان‌که اشاره کرده‌اند، کتاب دیگری از آرنت به نام درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی کانت^۱ به اعتباری و تا حدودی در حکم جلد سوم حیات ذهن است.

حیات ذهن و وضع بشر دو اثر فلسفی تر آرنت محسوب می‌شوند که هر کدام عمدتاً با وجهی از مسئلهٔ نظر و عمل سروکار دارند. اگر در وضع بشر دغدغهٔ آرنت کاوش در زندگی و قف عمل (vita activa) است، در حیات ذهن به حیطةٔ نظر و قوای ذهن می‌پردازد و در این میان کار را با کاوش در قوهٔ تفکر آغاز می‌کند و سپس به سراغ اراده می‌رود.

جلد دوم حیات ذهن دو پیوست دارد که به دلایلی از ترجمهٔ آن‌ها صرف‌نظر کرده‌ام. پیوست اول، پی‌گفتار ویراستار انگلیسی کتاب است که عمدتاً نکاتی را دربارهٔ چگونگی تدوین و ویرایش کتاب آرنت بیان می‌کند. از آن‌جا که این نکات احتمالاً برای معدودی از خوانندگان گیرایی دارد، ضرورتی برای ترجمهٔ پی‌گفتار و افزودن بر حجم کتاب احساس نکردم. پیوست دوم قطعاتی برگزیده از درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی کانت است، که از ترجمهٔ آن‌ها نیز چشم پوشیده‌ام، زیرا در نظر دارم این کتاب آرنت را نیز به فارسی برگردانم تا به این ترتیب در آینده‌ای نه‌چندان دور ترجمهٔ کل این متن نیز در اختیار مخاطب فارسی‌زبان قرار گیرد.

واپسین نکته‌ای که باید به آن اشاره کنم این است که آرنت در ترجمهٔ انگلیسی عبارات‌ها و جملات پرشمار یونانی، لاتین و آلمانی‌ای که در کتابش آورده، گاه چندان در بند لفظ نبوده و برحسب مشرب و شیوهٔ خودش برگردانی از آن‌ها به دست داده که بیش‌تر ناظر به مضمون است. من در ترجمهٔ فارسی عمدتاً به شیوهٔ آرنت پای‌بند بوده‌ام و تنها در مواردی سعی کرده‌ام با آوردن افزوده‌هایی داخل قلاب، ترجمه‌ای نزدیک‌تر به اصل جملات و عبارات را نیز در اختیار خواننده بگذارم.

یادداشت ویراستار انگلیسی

به عنوان کسی که دوست و وصی آثار آرنست بوده است، توفیق آن را داشته‌ام که مقدمات انتشار حیات 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 ۵-۱۹۷۴ 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 درباره حکم، برگرفته از درسگفتاری درباره 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 درسگفتارهای گیفورد در آن‌جا حضور داشت تقدیم می‌دارم. همچنین، از طرف آرنست سپاسگزار شورای عالی دانشگاه هستیم که دعوت‌کننده او بود.

1. Gifford Lectures 2. University of Aberdeen 3. Archibald Wernham
4. Robert Cross

در مقام ویراستار کتاب، در درجهٔ اول از جروم 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 نمایه‌ی قدردانی می‌کنم. از مارگو ویسکوسی^۳ نیز به دلیل صبر و حوصلهٔ قدیس‌وارش در حرف‌چینی 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 ویسکوسی به پاس قرض دادن کتاب‌های درسی دانشگاهی‌اش که واریسی برخی نقل‌قول‌های نامشخص را بسیار آسان کرد قدردانی می‌کنم. از همسرم جیمز وست^۴ به دلیل ثروت بادآورده‌ای که در اختیارم نهاد - کتاب‌های درسی دانشگاهش در زمینهٔ فلسفه - و همین‌طور به دلیل حی و حاضر بودنش برای گفتگو دربارهٔ 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 که صرف دست‌نوشتهٔ این اثر کرده‌اند و از حد کار معمول آماده‌سازی کتاب بسیار فراتر است. از ویلیام یووانوویچ بابت علاقهٔ شخصی همیشگی‌اش به حیات ذهن صمیمانه قدردانی می‌کنم، علاقه‌ای که حضور او در سه جلسه از درسگفتارهای گیفورد در آبردین پیشاپیش بر آن

1. Jerome Kohn 2. Larry May 3. Margo Viscusi 4. James West
5. Lotte Köhler 6. Robert Leighton 7. Harcourt Brace Jovanovich

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 نقادانه‌اش را نیز درباره‌ی متن خویش ارج می‌نهاد. از زمان مرگ آرنت، ویلیام یوانوویچ با خواندن دقیق متن ویرایش‌شده و با پیشنهادهايش برای استفاده کردن از مطالب مربوط به حکم در درسگفتارهای آرنت درباره‌ی کانت، مایه‌ی تشویق و دلگرمی من بوده است. گذشته از این، او با رضا و رغبت در کار پرزحمت تصمیم‌گیری درباره‌ی برخی نکات جزئی در کنار نکات مهم‌تر سهیم شد. همچنین، باید از دوستانم استنلی گیست^۱ و جوزف فرانک^۲ به دلیل در دسترس بودنشان برای مشورت درباره‌ی 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 این‌که افتخار تدوین کتابش را به من داد سپاسگزاری می‌کنم.

مری مکاریتی

1. Stanley Geist 2. Joseph Frank 3. Werner Stemans
4. William Shawn

جلد اول

تفکر

تفکر چنان نیست که مانند علوم مایه شناخت شود.
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 دربارهٔ 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 نظریهٔ سیاسی به سراغ آن‌ها بروم. به‌واقع، دلمشغولی من به فعالیت‌های ذهنی دو منشأ کمابیش متفاوت دارد. انگیزهٔ درجه اول آن حضورم در دادگاه آیشمان در اورشلیم بود.^۳ در

1. justification 2. apology

۳. 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.

گزارشی که از این دادگاه نو شتم^(۲) از «پیش‌پافتادگی شر»^۱ 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 پیش‌پافتادگی شر مغایر با سنت فکری ما – اعم از ادبی، الهیاتی یا فلسفی – دربارهٔ پدیدهٔ شر است. به ما چنین آموخته‌اند که شر امری اهریمنی است؛ تجسد آن شیطان است، «صاعقه‌ای که از آسمان نازل می‌شود» (انجیل لوقا ۱۸: ۱۰)، یا لوکیفر^۲، فرشتهٔ هبوط کرده («شیطان نیز فرشته‌ای است» – اونا مونو^۳) 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 کامیاب نشدن آن هم بدون این که خطایی از خود شخص سر زده باشد (ریچارد سوم) یا ممکن است حسد قابیل باشد که هابیل برادرش را کشت زیرا «خداوند هابیل و پیشکش او را به عین عنایت نگریسته بود اما به قابیل و پیشکش او اعتنایی نکرده بود». این نیز ممکن است که انگیزهٔ شریران ضعف باشد (مکبث)؛ یا، برعکس، نفرت پرزوری که شرارت از خوبی محض دارد (نفرت یا گو^۴ که می‌گفت «از مغربی نفرت دارم: انگیزهٔ من از صمیم دل است»؛ نفرت کلاگرت^۵ از معصومیت «بربرگونه» بیلی باد،^۶ نفرتی که ملویل آن را «تباهی برخاسته از طبع و سرشت» می‌خواند) یا طمع، «ریشهٔ تمامی شرور» (Radix omnium)

1. banality of evil

۲. Lucifer: «[لاتین=نوآور]، نام لاتینی زهره به عنوان ستارهٔ صبح. در فارسی به صورت (مأخوذ از فرانسوی) لوسیفر هم آمده است... بعدها لوکیفر یا لوسیفر در زبان‌های اروپایی معنی شیطان یافت.» (دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب.)
۳. [Miguel de] Unamono: فیلسوف و نویسندهٔ اسپانیایی (۱۸۶۴–۱۹۳۶). – م.
۴. Iago: شخصیت شریر نمایشنامهٔ ائلولو، اثر شکسپیر. – م.

5. Claggart

۶. Billy Budd: یکی از شخصیت‌های رمانی به همین نام اثر هرمان ملویل (Herman Melville) نویسندهٔ آمریکایی (۱۸۱۹–۱۸۹۱). – م.

(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 کم‌مایگی و حالت سطحی بودن در فاعل کردار جلب شد که باعث می‌شد نتواند شر بی‌چون و چرای کردارهایش را به هیچ روی تا سطح عمیق‌تر ریشه‌ها یا انگیزه‌ها [ی آن‌ها] دنبال کند. آن کردارها کردارهایی هولناک بودند، اما فاعل آن‌ها – لاقفل آن فاعل بسیار واقعی که آن زمان محاکمه می‌شد – انسانی کاملاً عادی و معمولی بود، نه اهریمنی و نه هیولوار. هیچ نشانی از اعتقادات ایدئولوژیک راسخ یا انگیزه‌های خاص در او نبود. و یگانه خصوصیت درخور توجهی که می‌شد 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 بی‌فکری^۱ بود. در فضای روال‌ها و تشریفات دادگاه و زندان اسرائیل او به همان شکلی عمل می‌کرد که در دوران حکومت نازی‌ها عمل کرده بود، اما وقتی با اوضاع و احوالی مواجه شد که این قبیل روال‌ها و تشریفات عادی برای آن وجود نداشت، درمانده شد و زبان آکنده از کلیشه‌اش در جایگاه شهود نوعی مضحکه موحش به راه انداخت، همچنان که به‌وضوح در زندگی رسمی‌اش به راه انداخته بود. کلیشه‌ها، عبارت‌های پیش‌پاافتاده، چسبیدن به آداب قراردادی و رایج بیان و رفتار، کارکردی دارند که از لحاظ اجتماعی بازشناخته شده است: آن‌ها از ما در برابر واقعیت، یعنی در مقابل توجه متفکرانه‌ای که همه رویدادها و امور واقع به موجب وجودشان از ما می‌طلبند، محافظت می‌کنند. اگر در همه حال این طلب را 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 علاقه مرا برانگیخت – غیابی که تجربه‌ای است بسیار عادی در زندگی روزمره ما که در آن تقریباً هیچ وقتی برای ایستادن و فکر کردن نداریم، چه رسد به این‌که تمایلی به این کار داشته باشیم. آیا بدکاری

1. thoughtlessness

گناहانی که از نوع ارتکاب فعل^۱ اند و همین‌طور گناهانی که از نوع ترک فعل^۲ اند) نه فقط در نبود «انگیزه‌های پست» (تعبیری که قانون در مورد آنها به کار می‌برد) بلکه در نبود هر گونه انگیزه‌ای، هر گونه محرک خاص علاقه یا اراده، امکان‌پذیر است؟ آیا شرارت، به هر صورتی که تعریفش کنیم، همین «جزم کردن عزم خویش بر شریر بودن» نیست، و نه شرطی لازم برای بدکاری؟ 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، آن‌چنان که 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 زدوده و فراموش می‌شوند وقتی که اوضاع و احوالی تازه دگرگونی آداب و رسوم و الگوهای رفتاری را اقتضا می‌کنند. (این واقعیت که ما به طور معمول مسائل مربوط به خیر و شر را در درس‌های «اخلاق» یا «اخلاق‌شناسی» بررسی می‌کنیم، می‌تواند حاکی از آن باشد که دانش ما درباره آنها چقدر اندک است، زیرا کلمه morals [اخلاقیات] مأخوذ از mores و کلمه ethics [اخلاق یا 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 شکل از غیاب تفکر که من با آن مواجه شدم نه حاصل فراموشی آداب و عادات - قاعدتاً 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.

پرسشی که خود را تحمیل کرد از این قرار بود: آیا فعالیت تفکر بماهو 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 بپرهیزند 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 درباره وجدان می‌دانیم تقویت نمی‌کند - یعنی این که «وجدان آسوده» چیزی است که معمولاً تنها بدان، جانیان و امثال آن‌ها، از آن بهره‌مند می‌شوند و حال آن‌که تنها «خوبان» می‌توانند «وجدانی ناآرام» داشته باشند؟ به بیانی دیگر و به زبان کانتی: بعد از این که تحت تأثیر واقعیتی قرار گرفتیم که خواه‌ناخواه «باعث شد مفهومی را در اختیار داشته باشم» (پیش‌پافتادگی شر)، نتوانستم مانع طرح پرسش ناظر به حق (quaestio juris) شوم و از خود بپرسم «به چه حقی آن را در اختیار گرفتیم 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 سنتی گوناگونی که «اخلاق»، شاخه‌ای از فلسفه، برای مسئله شر به دست 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، خردمندان، «وضع بشر» نامید ولی خودم آن را به وجهی فروتنانه‌تر کاوشی درباره «زندگی وقف عمل» (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 درباره 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 همسایه خویش» است و طریقه نظری زندگی وقف «دیدار خداوند»^۱: (Duae 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^(۴) قرون وسطایی که در قرن دوازدهم به سر می برد نقل قول کرده ام، 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 می کنیم – تنها این است که دیدگان ذهن [یا نفس] را می گشاید، و حتی نوس (nous) ارسطویی، ارغنون یا ابزاری است برای دیدن و نگریستن حقیقت. به عبارت دیگر، مقصد و منتهای تفکر، نظر است، و نظر نه از جنس فعل بلکه از جنس انفعال است؛ نظر جایی است که در آن فعالیت ذهنی بازمی ایستد. مطابق سنت های دوران مسیحی، در آن زمان که فلسفه خادمه الهیات شده بود، تفکر به صورت تأمل در آمد، 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 نمی بُرد، بلکه، چشم انظار حالتی مستقبل، آن را موقتاً در شهود دریافت می کرد. (دکارت، همان طور که از او انتظار می رفت، هنوز تحت تأثیر همین سنت، رساله ای را که در آن دست به کار اثبات وجود خداوند شد تأملات^۳ نامید.) با ظهور عصر مدرن، تفکر عمدتاً خادمه معرفت منظم شد؛ و با آن که تفکر، به تبعیت از این باور اساسی مدرنیته که من تنها آن چیزی را می توانم بشناسم که خود می سازم، در آن هنگام به شدت فعال شد، اما آنچه علم العلوم از آب درآمد ریاضیات بود – نمونه اعلی و تمام عیار علوم غیر تجربی که در آن به نظر می رسد ذهن با خودش بازی می کند – آن هم به واسطه این که کلید راهیابی به آن قوانین طبیعت و عالم را که در پس پرده نمودها پنهانند در دست می گذاشت. اگر برای افلاطون این مطلب بدیهی بود

که دیده نادیدنی نفس، ارغنون یا ابزار نظاره حقیقت نادیدنی آن هم با 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 گمراه کننده، نهانند]^۱ و قوانین ریاضیات مطابقتی اساسی هست»؛^(۵) به عبارت دیگر، میان قوانین تفکر استدلالی در بالاترین و انتزاعی ترین 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» می نامید، قادر است به معرفت یقینی درباره وجود خداوند، ماهیت نفس و موضوعاتی از این قبیل دست پیدا کند.

چیزی که در زندگی وقف عمل (Vita Activa) توجه مرا به خود جلب کرد این بود که انگاره ضد آن، یعنی خاموشی کامل در زندگی وقف نظر (Vita Contemplativa) به قدری فراگیر بود که در قیاس با این سکون و خاموشی، همه تفاوت های دیگر بین فعالیت های گوناگون در زندگی وقف عمل، رنگ می باختند. در مقایسه با این سکون و سکوت، دیگر اهمیتی نداشت که زحمت می کشیدید و زمین را زیر کشت می بردید، یا کار می کردید و اشیایی برای استفاده و مصرف می ساختید، یا همراه با دیگران عمل می کردید. حتی مارکس، که مسئله عمل در آثار و اندیشه اش جایگاهی بسیار مهم دارد، «اصطلاح پراکسیس» را صرفاً به معنای 'آنچه انسان می کند' در برابر 'آنچه انسان می اندیشد'؛^(۶) به کار می برد. با این حال، واقف بودم که می توان از منظری کاملاً متفاوت به این مسئله نظر کرد، و برای آن که اشاره ای به تردیدهایم کرده باشم، این پژوهش در باب زندگی وقف عمل را با جمله غریبی به پایان بردم که سیسرون به کاتو نسبت داده است: «آدمی هیچ گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی دهد اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه زمانی که با خویشتن به سر می برد از بی کسی 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، آن‌گاه این پرسش‌ها آشکارا سر برمی‌آورند: وقتی غیر از فکر کردن کاری نمی‌کنیم چه «می‌کنیم»؟ ما که معمولاً هم‌نو‌عانمان همواره پیرامونمان را فرا 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 می‌شود، دو اصطلاح و دو حیطهٔ پژوهش که – همه می‌دانیم – بدنام شده‌اند. اگر این قضیه صرفاً به حملات تحصیل‌گرایانه^۱ و نوتحصیل‌گرایانهٔ مدرن مربوط می‌شود، شاید لزومی نداشت که دلمشغول آن شویم. حکم کارناپ^۲ مبنی بر این که متافیزیک را باید همچون شعر تلقی کرد بی‌تردید نقطهٔ مقابل 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 حملهٔ خود برگزیده بود، با بیان این که فلسفه و شعر به‌واقع پیوند تنگاتنگی با هم دارند پاسخ تندی [به کارناپ] داد؛ به گفتهٔ هایدگر، این دو یک چیز نیستند اما از خاستگاهی یکسان برمی‌خیزند که همان تفکر است. ارسطو هم که تا به امروز هیچ کس 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 ویتگنشتاین مبنی بر این که «آنچه را درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید به سکوت برگزار کرد» بیانگر موضع طرف دیگر مناقشه است و اگر به‌جد گرفته شود، نه‌تنها در مورد آنچه فراسوی تجربهٔ حسی است بلکه از آن هم بیش‌تر در مورد متعلقات حس نیز صدق می‌کند. هیچ یک 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

1. positivistic

۲. [Rudolf] Carnap: فیلسوف آلمانی تبار (۱۸۹۱-۱۹۷۰). - م.

درست می‌گفت آن‌جا که خاطر نشان می‌کرد «این^۱ حس... از راه زبان به دست نمی‌آید». ^(۸) آیا در درجهٔ اول دقیقاً کشف اختلاف میان کلمات، محیطی که در آن می‌اندیشیم، و جهان نمودها، 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 نوئسیس (noēsis) - بود که تحصیل‌کنندهٔ 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 نمودها تبعیض قائل شود و داده‌های ادراک و ابزارهای مورد بحث نسبت به تفکر.

مشکلاتی که با مسائل متافیزیکی داریم بیش از آن‌که مولود کسانی باشد که این مسائل را به نحوی از انحا «بی‌معنا» می‌دانند، مولود طَرفی است که آماج حمله است. زیرا درست همان‌طور که بحران در الهیات زمانی به اوج خود رسید که الهی‌دانان، به تمایز از جماعت دیرینهٔ منکران، دربارهٔ قضیهٔ «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. (جاذبهٔ 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 به کرات اعلام کرده بود، «بر متافیزیک فائق آید».) ^(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، دانشنامهٔ بریتانیکا با خاطر جمع «متافیزیک» را فلسفه «تحت بی‌اعتبار شده‌ترین نامش» تلقی کرد، ^(۱۱) و اگر بخواهیم ردّ این

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

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، نامید، بلکه کانت نوشته‌های پیش از دوره نقدی‌اش که در آن‌ها کاملاً به طیب خاطر تصدیق می‌کند که «سرنوشت [او]^۲ این بود که دل‌باخته متافیزیک شود» اما در عین حال از «ورطه بی‌انتهای آن، «زمین لغزنده» اش، و «بهشت» (Schlaraffenland) آرمانشهرگونه‌اش سخن می‌گوید که در آن «رؤیابینان عقل» به سر می‌برند آن‌چنان که گویی ساکن «سفینه» ای هستند، به گونه‌ای که «جنونی وجود ندارد که نتوان آن را با حکمتی بی‌بنیاد^۳ وفق داد». (۱۲) هر آنچه را امروز باید در این باره گفت ریچارد مکینون^۴ به طرز تحسین‌برانگیزی گفته است: در تاریخ طولانی و تودرتوی تفکر، این «علم مهیب» هیچ‌گاه نه «باوری عمومی درباره کارکرد [ش]^۵» به وجود آورده است «... و نه در واقع اجماع چندانی درباره موضوعش». (۱۳) با توجه به این تاریخ سلب اعتبار و بدنام‌سازی، کم‌وبیش جای تعجب است که اصلاً خود کلمه «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 «همچنان که شخص بعد از مشاجره به سوی معشوقش بازمی‌گردد» (wie zu einer entzweiten Geliebten). (۱۴)

گمان نمی‌کنم که چنین چیزی چندان محتمل یا حتی مطلوب باشد. با این حال، پیش از آن‌که درباره مزایای ممکن وضعیت حاضرمان نظرپردازی کنیم، چه بسا عاقلانه باشد که تأمل کنیم در این که وقتی می‌گوییم الهیات، فلسفه و

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

۲. افزوده متن اصلی. - م.

3. groundless wisdom 4. Richard Mckeon

۵. افزوده متن اصلی. - م.

متافیزیک به پایان رسیده‌اند به‌راستی مراد و منظورمان چیست – مسلماً این‌گونه نیست که خدا مرده باشد، مطلبی که معرفت ممکن ما درباره آن همان قدر اندک است که معرفتی که می‌توانیم درباره وجود او حاصل کنیم ناچیز است (به‌قدری 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 دریافت سنتی از خداوند باشد. حکمی شبیه این در مورد پایان فلسفه و متافیزیک نیز راست می‌آید: چنین نیست که پرسش‌های دیرینه‌ای که همزمان با ظهور آدمی بر کره خاکی سر برآوردند «بی‌معنا» شده باشند، بلکه نحوه 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 داده حسی نباشد – خدا یا هستی یا مبادی و علل نخستین^۱ (archia) 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 درباره خطر نیست‌انگاری که در ذات این تحول است به ما هشدار داده‌اند؛ آن‌ها استدلال مهمی در تأیید نظر خویش دارند، گرچه خودشان به‌ندرت متوسل به آن می‌شوند: بی‌تردید درست است که بگوییم وقتی ساحت فراحسی کنار نهاده می‌شود، ضد آن، یعنی جهان نموده‌ها آن‌طور که قرن‌ها قرن به فهم درآمده است، نیز نابود 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 نمی‌دانست – بهتر از

کسی که، با توصیف شاعرانه و استعاری کشتن خداوند،^(۱۵) باعث و بانی خلط مطلب و آشفتگی فراوانی در این مسائل شده است. او در قطعۀ مهمی از شامگاه بت‌ها اعلام می‌دارد که کلمۀ «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) به‌واقع آن‌قدر بدیهی است که هرگونه تلاش در راه تعیین کردن تاریخی برای آن را ناکام می‌گذارد؛ هرگونه تفکری برحسب دو جهان حاکی از آن است که این دو به شکل جدایی‌ناپذیری پیوسته به یکدیگرند. از این قرار، تمامی استدلال‌های ساخته و پرداختهٔ 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 nomō، 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 دلایلت^۱ [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 موازنهٔ همواره ناپایدار میان این دو جهان از دست می‌رود، خواه «جهان حقیقی» «جهان ظاهری» را براندازد

1. evidence

۲. افزودهٔ متن اصلی. – م.