

حيات ذهن

آدمی هیچ‌گاه به اندازه‌ی وقتی که عملی انجام نمی‌دهد
اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه‌ی زمانی که با
خویشتن به سر می‌برد از تنهایی فاصله نگرفته 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 سیاسی

حیات ذہن

جلد اول

تفکر

ہانا آرنت

ترجمہ مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از

The Life of the Mind

Hannah Arendt

Harcourt Inc, 1978



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

هانا آرنت

حیات ذهن

جلد اول: تفکر

ترجمه مسعود علیا

چاپ اول

۴۴۴ نسخه

۱۳۹۱

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۰۰۴-۱

ISBN: 978 - 600 - 278 - 004 - 1

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

تومان

فهرست

یادداشت مترجم..... ۷

یادداشت ویراستار..... ۹

جلد اول: تفکر

درآمد..... ۱۵

یادداشت‌ها..... ۳۴

۱: نمود..... ۳۷

۱. سرشت پدیداری جهان..... ۳۷

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

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

۴. بدن و نفس؛ نفس و ذهن..... ۵۳

۵. نمود و صورت ظاهر..... ۶۲

۶. منِ اندیشنده و خود: کانت..... ۶۶

۷. واقعیت و منِ 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. دیدارناپذیری 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 ناگفتنی است ۱۶۲
- یادداشت‌ها ۱۸۳
- ۳: چه چیزی ما را به تفکر وامی‌دارد؟ ۱۹۳
۱۴. مفروضات پیشافلسفی فلسفه یونانی ۱۹۳
۱۵. پاسخ افلاطون و پژواک‌های آن ۲۱۰
۱۶. پاسخ رومی ۲۲۳
۱۷. پاسخ سقراط ۲۴۴
۱۸. دو-تن-در-یک-تن ۲۶۳
- یادداشت‌ها ۲۸۲
- ۳: 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. پی نوشت ۳۱۲
- یادداشت‌ها ۳۱۷
- نمایه ۳۱۹

یادداشت مترجم

در یادداشت‌های 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 بیشتر 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 ذهنی» 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، فلسفه سیاسی هانا آرنست، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۹۰، 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 عین حال، چنان‌که اشاره کرده‌اند، کتاب دیگری از آرنست 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 فلسفی تر آرنست محسوب می‌شوند که هر کدام عمدتاً با وجهی از مسئله نظر و عمل سروکار دارند. اگر در وضع بشر دغدغه آرنست 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 به زودی از پس این جلد منتشر شود.

1. *Lectures on Kant's Political Philosophy*

یادداشت ویراستار

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 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 به خاطر مرحمت و مهمان‌نوازشان 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 او سپاسگزار شورای عالی دانشگاه هستم که دعوت‌کننده آرت بود. در مقام ویراستار کتاب، در درجه اول از جروم کون^۱، دستیار آموزشی دکتر آرت در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی، به خاطر یاری بی‌وقفه‌اش در رفع و رجوع برخی مسائل دشوارِ مربوط به متن و همین‌طور به خاطر جدیت و دقتش در پیدا کردن منابع ارجاعات و واریسی ارجاعات سپاسگزارم. همچنین، از او و لری می^۲ به خاطر تهیه نمایه قدردانی می‌کنم. از مارگو ویسکوسی^۳ نیز به خاطر صبر و حوصله قدیس‌وارش در حرفچینی مجدد دست‌نوشته‌ای که به شدت روی آن کار شده بود کلمات و جملات بسیاری و با دستخط‌های گوناگون این‌جا و آن‌جا و بین سطرها در آن گنجانده شده بود، و نیز به خاطر 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 همسر جیمز وست^۴ به خاطر ثروت بادآورده کتاب‌های درسی دانشگاهش در زمینه فلسفه و همین‌طور به خاطر حی و حاضر بودنش برای گفتگو در باره 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 آرت است، به خاطر این که کتاب‌های مرتبط را از کتابخانه هانا آرت در اختیار ویراستاران انتشارات نهاد و همین‌طور بابت مساعدت و اخلاص همه‌جانبه‌اش تشکر می‌کنم. سپاس فراوانم نثار رابرت لیتون^۶ و کارکنان او در هارکورت بریس یووانوویچ^۷ به خاطر زحمات و

1. Jerome Kohn

2. Larry May

3. Margo Viscusi

4. James West

5. Lotte Köhler

6. Robert Leighton

7. Harcourt Brace Jovanovich

ذکاوت فراوانی که صرف دست‌نوشته این اثر کرده‌اند و از حد کار معمول آماده‌سازی کتاب بسیار فراتر است. از ویلیام یوانوویچ به خاطر علاقه شخصی همیشگی‌اش به حیات ذهن صمیمانه قدردانی می‌کنم، علاقه‌ای که حضور او در سه جلسه از درسگفتارهای گیفورد در آبردین 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 نقادانه‌اش را در باره متن خویش ارج می‌نهاد. از زمان مرگ آرنت، ویلیام یوانوویچ با خواندن دقیق متن ویرایش شده و با پیشنهادهايش 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 رفتار و رغبت در کار پرزحمت تصمیم‌گیری در باره برخی نکات جزئی در کنار نکات مهم‌تر سهیم شد. همچنین، باید از دوستانم استنلی گيست^۱ و جوزف فرانک^۲ به خاطر 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 خاطر کمکش در [حل مسائل مربوط به کلمات و عبارات] آلمانی قدردانی می‌کنم. سپاسگزارم از نیویورکر که تفکر را با چند تغییر جزئی منتشر کرده است؛ قدردان ویلیام شاون^۴ هستم به خاطر واکنش گرمش به دست‌نوشته که آرنت، اگر بود، از آن بسیار خرسند می‌شد. در آخر، و بیش از همه، از آرنت به خاطر این که افتخار تدوین کتابش را به من داد سپاسگزاری می‌کنم.

مری مک کارتی

1. Stanley Geist

2. Joseph Frank

3. Werner Stemans

4. William Shawn

جلد اول

تفكر

تفکر، به مانند علوم مایه شناخت نمی شود.
تفکر حکمت عملی قابل استفاده پدید نمی آورد.
تفکر معماهای عالم را حل نمی کند.
تفکر مستقیماً قدرت عمل به ما نمی بخشد.
مارتین هایدگر

درآمد

حیات ذهن، عنوانی که برای این مجموعه درسگفتار برگزیده ام، طنینی پرطمطراق دارد، و سخن گفتن در باره تفکر برایم به قدری گستاخانه به نظر می رسد که احساس می کنم باید کار را بیش تر 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 می کند این است که من به سراغ این موضوع می روم، زیرا «فیلسوف» بودن یا به حساب آمدن در شمار کسانی که کانت، با طنز و تعریض، آنها را Denker Von Gewerbe (متفکران حرفه ای) می نامید^(۱) نه ادعای من است و نه خواست و آرزوی من. پس سؤال این است که آیا نمی بایست این مسائل را به اهل فن واگذارم؛ و پاسخ این سؤال باید معلوم بدارد که چه چیزی باعث شد به جای آن که این مطالب نسبتاً هول آور را به حال خود بگذارم، خطر کنم و از حیطه های نسبتاً بی خطر علوم سیاسی و نظریه سیاسی به سراغ آنها بروم. به واقع، دلمشغولی من به فعالیت های 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 [یا 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» - اوانامونو^۴) که گناهش غرور است («مغرور 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 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 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=نوآور]، 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.» (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب.)

۴. Lucifer [Miguel de] Unamono: فیلسوف و نویسنده اسپانیایی (۱۸۶۴-۱۹۳۶). - م.

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

6. Claggart

«بربرگونه» بیلی باد،^۱ نفرتی که ملویل آن را «تباهی برخاسته از طبع و سرشت» می‌خواند) یا طمع، «ریشه‌ی 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 کم‌مایگی و حالت سطحی بودن در کننده‌ی کردار جلب شد که باعث می‌شد او نتواند شریبی چون و چرای کردارهایش را به هیچ روی تا سطح عمیق‌تر ریشه‌ها یا انگیزه‌ها [ی آن‌ها] دنبال کند. آن کردارها کردارهایی هولناک بودند، اما کننده‌ی آن‌ها – لاقلاً آن‌ها کننده‌ی 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 گذشته‌ی او و نیز در رفتارش به هنگام محاکمه و در تمام مدت بازجویی پلیس از او پیش از محاکمه، پیدا کرد خصوصیتی کاملاً سلیبی بود: آن خصوصیت نه حماقت بلکه بی‌فکری^۲ بود. در فضای روال‌ها و تشریفات دادگاه و زندان اسرائیل او به همان شکلی عمل می‌کرد که در دوران حکومت نازی 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 زبان‌آکنده از کلیشه‌اش در جایگاه شهود نوعی مضحکه‌ی موحش به راه انداخت، همچنان که به‌وضوح در زندگی رسمی‌اش به راه انداخته بود. کلیشه‌ها، عبارت‌های پیش‌پافتاده، 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 متفکرانه‌ای که همه‌ی رویدادها و امور واقع به موجب وجودشان از ما می‌طلبند، محافظت می‌کنند. اگر در همه حال این طلب را

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

2. thoughtlessness

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 روزمره ما که در آن تقریباً هیچ وقتی برای ایستادن و فکر کردن نداریم، چه رسد به این که 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 نبودِ «انگیزه‌های پست» (تعبیری که قانون در مورد آن‌ها به کار می‌برد) بلکه در نبودِ 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، 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 زوده 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 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 - 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 همان قدر مشهود بود.

پرسشی 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 هرگونه 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 «خوبان» می‌توانند «وجدانی ناآرام» داشته باشند؟ به بیانی دیگر و به زبان کانتی: بعد از این که تحت تأثیر واقعیتی قرار گرفتم که خواه‌ناخواه «باعث شد مفهومی را در اختیار داشته باشم» (ابتدال شر)، نتوانستم مانع طرح پرسش ناظر به حق (quaestio juris) شوم و از خود بپرسم «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 سنتی گوناگونی 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، خردمندان، 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 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 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 داریم – تنها این است که دیدگان ذهن [یا نفس] را می‌گشاید، و حتی نوس (nous) ارسطویی ارغنون یا ابزاری است برای دیدن و نگریستن حقیقت. به عبارت

1. vision of God

2. contemplation

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 باز می‌ایستد. مطابق سنت‌های دوران مسیحی، در آن زمان که فلسفه خادمه الهیات شده بود، تفکر به صورت تأمل [یا مراقبه] 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 اساسی 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 غیرتجربی 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 نموده‌ها پنهانند در دست می‌گذاشت. 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»^۲ اش - بدیهی شد این بود که «میان قوانین طبیعت [که در پس پرده نموده‌ها و ادراکات حسی گمراه‌کننده، نهانند]^۳ 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 به‌واقع 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 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 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 مسئله 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 جمله غربی به پایان بردم که سیسرون به کاتو نسبت داده است: «آدمی هیچ‌گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی‌دهد اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه 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، آن‌گاه این پرسش‌ها آشکارا سر بر می‌آورند: وقتی غیر از فکر کردن کاری نمی‌کنیم چه «می‌کنیم»؟ ما که معمولاً همنوعانمان همیشه دور و برمان را گرفته‌اند، وقتی با هیچ‌کس 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، دو اصطلاح و دو حیطة پژوهش که – همه

می‌دانیم - بدنام شده‌اند. اگر این قضیه صرفاً به حملات تحصیل‌گرایانه^۱ و نوتحصیل‌گرایانه مدرن مربوط می‌شد، شاید لزومی نداشت که دلمشغول آن شویم. حکم کارناپ^۲ مبنی 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 پاسخ تندی [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 هیچ کس او را متهم نکرده است به این که 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 در باره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید به سکوت برگزار کرد» بیانگر موضع طرف دیگر مناقشه است و اگر به جد گفته شود، نه تنها در مورد آنچه فراسوی تجربه 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 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 نمودها، محیطی که در آن به سر می‌بریم، نبود که منجر به پدید آمدن فلسفه و متافیزیک شد؟ الا این که در آغاز، تفکر - یا در قالب لوگوس (logos) یا در هیئت نوئسیس (noēsis) - بود که تحصیل‌کننده

1. positivistic

۲. [Rudolf] Carnap: فیلسوف آلمانی تبار (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 نمودها 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 طَرَفی 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 به کرات 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 بی‌اعتبار شده‌ترین 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 دوره نقدی‌اش که در آن‌ها کاملاً به طیب خاطر تصدیق می‌کند که «سرنوشت حال [او]^۱ 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^۲ وفق داد». (۱۲) هر آنچه را امروز باید در این باره گفت ریچارد مک‌کیون^۳ به طرز تحسین‌برانگیزی گفته است: در تاریخ طولانی و تودرتوی تفکر، این «علم مهیب» هیچ‌گاه نه «باوری عمومی در باره کارکرد [ش]^۴» به وجود آورده است «... و نه در واقع اجماع چندانی در باره 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. کمابیش 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 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 باره مزایای ممکن وضعیت حاضرمان نظرپردازی کنیم، چه بسا عاقلانه باشد که تأمل کنیم در این که وقتی می‌گوییم الهیات، فلسفه و متافیزیک به پایان رسیده‌اند به راستی مراد و منظورمان چیست — مسلماً این‌گونه نیست که خدا مرده باشد، مطلبی که معرفت ممکن ما در باره آن همان قدر اندک است که معرفتی که می‌توانیم در باره وجود او حاصل کنیم

۱. افزوده متن اصلی. — م.

2. groundless wisdom 3. Richard Mckeon

۴. افزوده 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 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 کرهٔ خاکی سر برآوردند «بی‌معنا» شده باشند، بلکه نحوهٔ صورت‌بندی 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 (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 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 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 استعاره‌ی کشتن خداوند،^(۱۵) باعث و بانی خلط مطلب و

1. First Principles and Causes

آشفتگی فراوانی در این مسائل شده است. او در قطعۀ 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 بیش‌نیچه، 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 برای تعیین کردن تاریخ 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 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 nomō، یعنی به اعتبار قرارداد و عرف میان انسان‌ها، و نه physei، یعنی به اعتبار طبیعت راستین که در پس نمودها 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 آزمون‌نشده مشترک تقریباً همه افرادند. در این جا به این جنبه سیاسی مطلب کاری نداریم. در بستر و زمینه سخنان شاید حتی بهتر باشد این مسئله را که به‌واقع مسئله اقتدار سیاسی است، از دایره 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 به کار بردن آن به صورت ابزاری برای شناختن و عمل کردن باشد. سخن گفتن در باره نیست‌انگاری در این بستر و زمینه، شاید چیزی جز اکراه از قطع همراهی و پیوند با مفاهیم و رشته‌افکاری^۱ نباشد که مدت‌ها پیش عملاً مرده‌اند هر چند که درگذشت آن‌ها تنها در این اواخر در ملاء 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 مرحله نخستینش انجام داد – یعنی این که با هر موضوعی چنان برخورد کنیم «که گویی پیش از من هیچ کس به آن نپرداخته

1. thought-trains

است) (سخنی که دکارت در ملاحظات مقدماتی‌اش در انفعالات نفس^۱ می‌آورد)! این کار دیگر محال شده است؛ تا حدی از آن رو که آگاهی تاریخی ما بی‌اندازه بسط یافته است، ولی مهم‌تر از همه به این دلیل که یگانه‌سندی که در بارهٔ چیستی معنای فعالیت تفکر نزد کسانی که آن را به منزلهٔ 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 می‌کوشم استدلال کنم که هیچ کدام از آن‌ها دلبخواهانه نیست و نمی‌توان هیچ یک را سراپا مهمل دانست و به سادگی دور انداخت. برعکس، مغالطه‌های متافیزیکی دربردارندهٔ یگانه سررشته‌هایی هستند که ما در اختیار داریم برای آن که دریابیم 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 بارهٔ 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 سنتی نیست و با هیچ سنتی 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 بارهٔ نحوهٔ 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 مفصل کرد آن هم از راه انفصال 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 نمودها پا پس می‌کشد، و ساحتی که آن‌گاه وارد آن می‌شود همواره، از آغاز فلسفه، جهان اندک‌شماران^۲ [یا خواص در برابر جهان 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 امتیاز دوم 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