

تاریخ فلسفه جدید و معاصر

– درسگفتارهای نیم سال دوم ۱۴۰۰ دکتر حسین مصباحیان، گروه فلسفه دانشگاه تهران –



گردآوری و تایپ: رضا کوهستانی، سپیده جانباز، امین سالاری، امیرحسین علیمرادی

تدوین: سپیده جانباز

جلسه اول

نایپ : رضا کوهستانی

خوب دوستان سلام عرض می کنم خدمتتان، روزتان بخیر. امیدوارم خوب و سلامت و تندرست باشید. من از طریق همین سامانه ایلرن، اطلاع داده بودم که کلاس در این فضا، اتاق تعامل زنده برگزار می شود، چون این ادوب کانکشن، مشکلاتی داشت در ترم های گذشته و بنا به تجربه اینجا بهتر برگزار می شد. حالا دوستانی که ایمیل داشتند، ایمیل دانشگاهی داشتند، احتمالاً برایشان ایمیل رفته ولی همه دوستان قاعدتا باید مطلع شده باشند از طریق همین سامانه ایلرن. ولی به هر حال جلسه اول است، ممکن است برای تعدادی از دوستان ناهماهنگی پیش آمده باشد و از جلسه آینده که اصل درس ها شروع می شود امیدواریم دیگر مشکلی نباشد. من در این جلسه فقط یک توضیحات مختصری می دهم در قالب شرح درس. بعد از این که عرایض من تمام شد، هر کدام از دوستان بحثی داشتند، سوالی داشتند، پیشنهادی داشتند، می توانند در همین فضای چت وقت بگیرند و وارد گفت و گو بشویم. من در این جلسه همانطور که عرض کردم ، یک مختصر توضیحاتی می دهم در مورد دستور کارمان در این ترم که چه کار می خواهیم بکنیم و جلسه آینده وارد اصل درس و اولین فیلسوف یعنی شوپنهاور می شویم. این نکته را هم بگویم که تاریخ فلسفه جدید و معاصر که درس اصلی است همراه درس تاریخ فلسفه معاصر فرانسه ، هردوش با یک محتوا طبق هماهنگی ای که در گروه انجام شد و با آموزش هم انجام شده در همین ساعت برگزار می شود، بنابراین موضوع درس و محتوایش یکی است. در حالی که عنوان تاریخ فلسفه معاصر فرانسه ، محتوایش باید چیز دیگری می بود که این امکان به وجود نیامد. اما این درس بیشتر نیمه دوم قرن نوزده است یعنی اندیشه های اساسی ای که شکل گرفته حالا غیر از شوپنهاور و یک دوره انتقال هست، دوره انتقال از فلسفه های سوژه به فلسفه های پدیدارشناسی قرن بیستم. اهمیت این دوره در همین نکته ای است که عرض کردم. متفکران و فیلسوفانی که در این دوره ظهور می کنند، تماماً ناقد فلسفه های سوژه و مبنای فلسفه مدرنیته و آرمان های روشنگری هستند. هر کدام به شیوه خودش. پل ریکور که یک فیلسوف بزرگ قرن بیستم است، وقتی می خواهد آموزگاران یا معلمان یا فیلسوفان بزرگی را اسم ببرد که اینها شبیه افکندند بر مبنای فلسفی مدرنیته ، سه متفکر را اسم می برد، تحت عنوان آموزگاران بزرگ شبیه، به اسم نیچه، فروید و مارکس. من خیلی علاقمند بودم که اگر فرصتی می شد، با توجه به این که در گروه ما اصولاً پرداخته نشده به فروید به عنوان فیلسوف ، ما فروید روانکاو را داریم ولی فروید به مثابه فیلسوف یا خوانش فروید به عنوان یک فیلسوف را نداشتیم که در این کتاب پر نفوذ فروید و فلسفه ریکور از این منظر به آن نگاه شده که فروید ، فیلسوف است. اما این آموزگاران بزرگ شبیه، چه کردند که مورد توجه قرار گرفتند و تاثیرگذار بودند در فلسفه های بعد از خودش؟ اینها دو کار مهم کردند. یکی اینکه شبیه افکندند بر مبنای فلسفی مدرنیته که ساجکتیویته است. ساجکتیویته یعنی مبنا قرار گرفتن ذهن آدمی برای تفسیر عالم و آدم. توضیحش این است که در دوره قرون وسطی ، آدمی به تمامه مختار و آزاد و خودآیین نبود که بتواند عقل خودش را مبنا قرار بدهد برای داوری ها و برای شناخت انسان ، طبیعت ، جهان. با کوگیتوی دکارتی و بعدش اتانومی یا خودآیینی کانتی و بعد ساجکتیویته هگلی ، انسان مستقل می شود و بند نافش به تعبیری از خدا بریده می شود و جای خدا را اصولاً می گیرد. بنابراین ساجکتیویته وقتی می گوئیم ، البته معانی بسیار متنوعی دارد که یک فیلسوف کانادایی به اسم دسوسا، یک مقاله ای نوشته، دوازده معنای ساجکتیویته که ما در اینجا فقط با یک معنایش کار داریم. یعنی ساجکتیویته که آقای داریوش آشوری ، تقریباً ترجمه ای که

کرده از ترجمه های دیگر نزدیک تر است به اصل واژه: ذهن بنیادی برای ساجکتیویتی. ذهن بنیادی یعنی قرار گرفتن ذهن به مثابه ذهن نقاد عاقل ، به عنوان بنیادی برای تفسیر هستی. حالا این سه آموزگار ، اولین کاری که کردند آمدند گفتند که این ساجکتیویتی ای که کشف فلسفه مدرن هست و وقتی هم می گوییم فلسفه مدرن ، فیلسوفان سه گانه دکارت ، کانت و هگل باید به ذهنمان بیاید. اینها فیلسوفانی هستند که مبانی فلسفی مدرنیته ، توسط اینها پی ریزی شده، تکامل پیدا کرده و در هگل به بلوغ خودش رسیده. این فیلسوفان شبهه که فلسفه سوژه و بنیاد قرار گرفتن ذهن آدمی را مورد نقادی قرار می دهند ، اولین کاری که می کنند مثلا مارکس می آید در ایدئولوژی آلمانی می گوید بر خلاف تلقی هگل و برخلاف فلسفه های آلمان که منظورشان همان هگل هست که از آسمان به زمین می آید، ما از زمین به آسمان می رویم. معنی اش چیست؟ معنی اش این است که فلسفه هگل ذهنی است و به تعبیر باز مارکس، فلسفه هگل، یا دیالکتیک هگلی روی سرش راه می رود و من می خواهم برش گردونم روی پایش. و ایده ها بنابراین وقتی مبنای کار هگل قرار می گیرد، از نظر مارکس، چیزی را که نادیده می گیرد، شرایط عینی شکل گیری ایده هاست. انگار که ما متفکرانی هستیم که هیچ ربطی به مسائل عینی ، پایگاه طبقاتی ، شرایط اجتماعی نداریم و تفکر ما انگار که از آسمان می آید در حالی که پای ما در زمین واقعیت است و ایدئولوژی یا آگاهی یا ساجکتیویتی، عملا چیزی جر برآمد یا خروجی یا روبنایی از واقعیت های عینی نیست. بنابراین ریکور می گوید این نقدی است که مارکس از منظر جامعه شناسی شناخت به سوژه هگلی وارد کرده و سوژه هگلی را متوجه کرده که پایش باید در زمین واقعیت باشد. این نکته را هم بگویم خدمتان که دستاوردهای مارکس یا فلسفه مارکس در هر حوزه ای که مورد پرسش واقع شده باشد، این دستاوردش یعنی جامعه شناسی شناختش و برقرار ساختن رابطه ای بین ذهن و عین ، همچنان یکی از دستاوردها یا آموزه ها یا میراث معتبر مارکس است. این نقدی است که در کلیتش ، مارکس به فلسفه های سوژه می زند و در فلسفه های قرن بیستم هم ، این ادامه پیدا می کند توسط فیلسوفان مختلفی. یعنی ما فیلسوفی نمی توانیم ببینیم بعد از مارکس که از مارکس تاثیر پذیرفته باشد و این تاثیر پذیرفتن به معنای این است که با او وارد گفت و گوی انتقالی نشده باشد. وقتی شما وارد گفت و گوی انتقادی با فیلسوف می شوید، معنی اش این است که نمی توانید ندیده اش بگیرید. و این در مورد مارکس اتفاق افتاده حالا صرف نظر از شاه راه هایی که از فلسفه مارکس بیرون آمده در فرانکفورتی ها، نومارکسیست ها، نهضت های فلسفی پست کلنیال، فیلسوفان و متفکرانی مثل دلوز، دریدا ، فوکو و دیگران ، آن هایی که تاثیر مستقیم تری از مارکس پذیرفته اند به جای خودشان. ولی سایر منتقدان فلسفه مارکس هم ، از طریق گفت و گوی انتقادی با مارکس ، از او تاثیر پذیرفته اند. در مورد فروید هم همین شبهه افکنی حالا از یک منظر دیگر ، اگر منظر مارکس ، جامعه است، اگر منظر مارکس، وجوه مادی و عینی هست، مواجهه فروید، مواجهه روانکاوانه است، به این معنا که بر خلاف دکارت که فکر می کرد آگاهی است که تعیین کننده همه چیز هست، این ناخودآگاهی است که تعیین کننده همه چیز است. در کتاب کوچک ولی پرمحتوای تمدن و ناخرسندی هایش، فروید ، وقتی رابطه تمدن و جنگ را بررسی می کند، جنگ را نسبت می دهد به ناخودآگاهی بشر و انسانی که براساس خردش و عقلانیتش بخواهد سنجشی داشته باشد، جنگ نمی کند، بلکه جنگ ، ناشی از غرایز ناخودآگاه است. بنابراین آگاهی فقط قله ای است از کوه عظیمی که پنهان است در یک اقیانوس ، بنابراین فروید ، کاری که می کند ، نقد می کند ساجکتیویتی را و آگاهی را و سوژه را از منظر روانکاوی. نیچه ، کاری که می کند از منظر غریزه و از منظر اخلاق است. از نظر نیچه ، ما دچار یک نوع افلاطونی گری می شویم از طریق عقل. به این معنا که عقل ، خودش به مثابه یک ایده متصلبی در می آید که ما فکر می کنیم که از طریق عقل قادریم همه چیز را بشناسیم. بنابراین ما

در جهان مدرن، سلطه عقل را داریم و این سلطه عقل، جایگزین سلطه های پیشین شده که حالا من به تفصیل در درس گفتار راجع به نیچه، به آن خواهیم پرداخت. این افلاطونی گری عقلی که نیچه از آن حرف می زند، به این معناست که عقلانیت مدرن به تعبیری سایر شیوه های شناخت را اکس کلود کرده، یک سلطه ای ایجاد کرده و این توهم را داشته و برای ما هم ایجاد کرده که ما از منظر عقل که حالا عقل هم روایت هایی پیدا کرده و روایت سلطه یافته اش هم آکسیدنتال رشنالیتی یا همان عقلانیت غربی هست، ما می توانیم همه چیز را بشناسیم که از نظر نیچه چنین چیزی امکان پذیر نیست. این یک نقدی است که به عقل می زنند. ولی شبهه دیگری که می افکنند که البته خارج از موضوع کار ماست و من فقط توضیح مختصری می دهم، شبهه ای است که بر دین می افکنند این فیلسوفان. و این هم بسیار مهم است یعنی نقدی که اینها عقل مدرن را می کنند از پایگاه فلسفه های پیشا عقلی به تعبیری اگر بتوانیم اسمش را بگذاریم، نیست، بلکه از منظر فلسفه هایی است که عقلانیت درش به بلوغ و پختگی خودش رسیده. مارکس به طور مثال در مورد دین همانطور که شناخته شده است، می گوید دین افیون توده هاست و منظورش از افیون، چیز منفی به آن معنایی که ما در ذهنمان هست، نیست، بلکه به معنای این است که مسکن است. دین، آه مخلوق ستم دیده است. دین، شرایطی ایجاد می کند که ما رنج ها، ناملايمات و گرفتاری هایی که در دنیا داریم را تحمل کنیم برای یک سعادت اخروی ای که دین به ما وعده داده و خود نگرش دینی، نگرشی است که از عدم بلوغ آدمی می آید و مباحثی دارد در این حوزه که حالا اگر لازم شد، بیشتر در طول ترم به آن اشاراتی خواهیم کرد. یا در مورد فروید، نقد دین یا شبهه افکنی بر دین به یک شکل دیگری پیش می رود و آن این که آدمی در دوران کودکی، نیاز دارد به یک پدر مقتدر تعیین کننده و وقتی بزرگ تر می شود، می بیند که این پدر همه کاری ازش ساخته نیست، بنابراین دنبال یک پدر بزرگ تر می گردد و خدا را می سازد. بنابراین، اینجا، خدا می شود مخلوق بشر و بنابراین نقد دین از آن طریق پیش می رود. در مورد نیچه هم دین از طریق نقد همان به اصطلاح رویکرد آپولونی و دیونیوسی پیش می رود. اخلاق بردگی و اخلاق انسانی که حالا موضوع بحثمان نیست. اما نیای حداقل نیچه به شوپنهاور می رسد و شوپنهاور، کسی است که علی رغم این که خودش در سنت کانتی هست که حالا جلسه آینده درس را شروع می کنیم و توضیح می دهیم، ولی اراده را به تعبیری در جایگاه عقل می نشاند و همین مسیر است که در نیچه ادامه پیدا می کند و نیچه اراده معطوف به قدرت را به اصطلاح صورت بندی متفاوتی می کند و فلسفه اش را بر آن اساس سامان می دهد. بنابراین شوپنهاور باز به تعبیری اگر بخواهیم یک مقدار دقیق تر حرف بزنیم، حلقه واسطه بین فلسفه های سوژه و این آموزگاران بزرگ شبهه است. ما درسman را با فلسفه شوپنهاور شروع می کنیم. به زندگی و آثار او یک اشاراتی می کنیم، نسبت شوپنهاور را با معرفت شناسی کانت می گوئیم، با تاکید بر وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور و بعد می پردازیم به اصل جهت کافی که رساله دکتری اش هم هست به مثابه اصل بنیادینی که در فلسفه شوپنهاور هست و صورت بندی ویژه ای که خود شوپنهاور از این اصل جهت کافی کرده و بعد وارد اصلی ترین اثر شوپنهاور می شویم: جهان به مثابه اراده و تصور. در اینجا است که اراده را شوپنهاور در برابر عقل قرار می دهد و اراده می شود بنیاد هستی و اراده معطوف به زندگی را که طرح می کند و همچنین مساله بدن به مثابه تجلی گاه این اراده. علاوه بر این به فلسفه رنج و همچنین فلسفه اخلاق شوپنهاور هم یک اشاراتی می کنیم و با در نظر گرفتن شرایطی که درش هستیم، شرایط کویدی و کرونایی، یک بحثی هم می کنیم در مورد همدلی نزد شوپنهاور. همدلی یعنی همان کرونا. همان کرونایی که ما می نویسیم با ک اگر بخواهیم با همان دیکته هم هست، هر دویشان هم از تاج می آیند. کرونا را سعی می کنیم در مقابل کرونا قرار بدهیم. یعنی کرونا به مثابه همدلی که شوپنهاور از آیین بودایی می گیرد و به

تعبیری دی کانستراکتش می کند، البته این را هم بگویم که خوب شوپنهاور تحت تاثیر فلسفه های هندی هم هست و یک بحثی هم به هر حال در یک جلسه راجع به کرونا و کرونا هم خواهیم داشت و به اضافه فلسفه مرگ که انواع مرگ را آنجا صورت بندی می کند، مرگ تجربی، متافیزیکی و خودکشی. در مورد نیچه هم که این جلسات و درس گفتار های ما در مورد شوپنهاور پنج شش جلسه همانطور که در شرح درس نوشته ام ادامه پیدا می کند و بعد می رسم به نیچه و در نیچه هم حالا ضمن این که اشاراتی خواهیم کرد به زندگی و مراحل فکری نیچه، در بخش اول، نسبت فلسفه ورزی نیچه را با فلسفه شوپنهاور می گوئیم، بعد بحران فلسفی نزد نیچه چیست و نحوه مواجهه اش با این بحران چطوری است. نقد عقل گرایی ای که نیچه مطرح می کند و به اصطلاح آن آپولون گرایی را نقد می کند و سوژه مدرن را از طریق اراده معطوف به قدرت نقد می کند. علم گرایی را با استفاده از مفهوم نهلیسم نقد می کند. ابر انسان را طرح می کند که بنیاد اخلاقی مدرنیته را مورد پرسش قرار بدهد و در نهایت آن مفهوم بازگشت جاودان به مثابه یک سلاحی که برای نفی مفهوم پیشرفت تاریخ طرح می کند و همچنین نیچه و چشم انداز گرایی یا پرسپکتیویزم که یکی از مباحث اصلی ای که در مورد نیچه مطرح هست و در گروه ما هم دوستانی پایان نامه ارشدشان را در همین مورد گرفتند. این که آیا نیچه به پرسپکتیویزم یا به رلتیویزم، نسبی گرایی، می انجامد فلسفه اش یا همچنان جست و جوی حقیقت کلی در فلسفه نیچه به اصطلاح امکان پذیر است. به این بحث هم خواهیم پرداخت و در جلسات آخر بحث نیچه می پردازیم به قرائت های دیگر از نیچه که همانطور که می دانیم، هایدگر، در دو دوره نیچه را می خواند. یکی دوره اول، یکی دوره میانی و درس گفتارهای نیچه که در دو یا سه جلد تنظیم می شود که ترجمه هم شده به فارسی، به نیچه بر می گردد و ازش دفاع می کند تا این حد که نیچه فیلسوف فرهنگ است و این نقدی که به نیچه می کنند در مورد همکاری اش با نازیسم و اینکه از اندیشه فلسفی نیچه، نازیسم می آید بیرون، هیچ مبنای فکری ندارد. در مورد مارکس هم که چهار، پنج جلسه به آن خواهیم پرداخت، بیشتر بحثمان از ایدئولوژی آلمانی اش هست. به دلیل این که در آنجاست که مارکس، نقد هگل و نقد فلسفه های سوژه را پیش می برد و به تعبیر پل ریکور، ایدئولوژی آلمانی، یک کتاب انتقالی محسوب می شود. انتقالی از مارکس به مارکسیسم. وقتی به اصطلاح ریکور می گوید مارکس و مارکسیسم، معنی اش این است که همچنان مارکس در ایدئولوژی آلمانی، یک متفکری است که به تعبیری گریزان است یا هنوز به اصطلاح به سمت ایدئولوژی به معنای رایج و مصطلح و منفی کلمه، حرکت نکرده که یک ایدئولوژی متصلب، یک مجموعه ایده های قاطع در بیاید از به اصطلاح تفکرش و این ایدئولوژی های مارکسیستی قرن بیستم که موسوم هستند از مارکس تاثیر پذیرفتند، شکل بگیرد. بنابراین ایدئولوژی آلمانی، یک متن انتقالی از مارکس جوان به مارکسی که در دوره های آخر به اصطلاح نزدیک می شود به ایدئولوژی به مثابه یک مجموعه ای از عقایدی که تعیین تکلیف می کند برای همه چیز. غیر از این بحثی که در ایدئولوژی آلمانی در مورد مارکس هست که ابعاد مختلفی دارد که حالا وارد گفت و گو خواهیم شد، هم به لحاظ تاریخی، هم به لحاظ فکری، سعی می کنیم مارکس را یک مقدار معاصر هم بکنیم و در یکی دو جلسه آخر مارکس بحثمان این خواهد بود که این میراث مارکس برای مایی که در به اصطلاح قرن بیست و یک زندگی می کنیم یا در قرن بیست زندگی می کنیم، چه می تواند باشد و این بحث را، پاسخ به این پرسش را من سعی می کنم از طریق کتاب اشباح مارکس که از دریدا هست، آن را پیش ببرم که در آنجا پاسخی که به این پرسش می دهد تقریباً پاسخی است که کسانی مثل مرلو پونتی، سارتر، به این پاسخ می دهند که آنچه که ماندگار است در مارکس، ایده رهایی نقد نظریه پایان است گرچه خود مارکس چشم اندازی تعریف کرده یا تعیین کرده به اسم جامعه بی طبقه یا جامعه کمونیستی یا سوسیالیسم آخرین به عنوان یک نظریه

پایان می تواند تلقی بشود، ولی آن نظریه اگر اسمش را نظریه پایان هم بگذاریم در مقابل نظریه پایان کسانی مثل فوکویاما قرار می گیرد که این طرح را در انداختند یا این بحث را مطرح کردند که لیبرالیسم غربی ، پایان تاریخ است و کمال یافته ترین شکلی که از رابطه انسان و رابطه دولت و ملت توانسته به وجود بیاید و یا توسعه آزادی های انسانی به کامل ترین شکلی در این لیبرالیسم در آمده بنابراین پایان تاریخ است. این میراث رهایی بخشی ، پایان و نقد سرمایه داری ، جزو میراث ماندگار مارکس است و دفاعش از دترمینیسم یا جبرگرایی یا متعین شدن تاریخ در مراحل مختلف و همچنین دست کم گرفتن آگاهی در بعضی حوزه ها ، این ها جزو به اصطلاح وجوه غیرمعتبر مارکس است که باید با آن مواجهه انتقادی کرد. این یک شرح مختصری بود از به اصطلاح طرحی که در ذهن داریم برای این درس پیش ببریم. بنابراین درسمان شوپنهاور ، نیچه و مارکس هست. شرح درس را هم من گذاشتم در سامانه ایلرن و دوستان می توانند دانلود بکنند. و اما منابع را هم نوشتم. منابع البته ، منابع اصلی را گذاشتم. زیاد هم نگذاشتم. اصلی که می گویم یعنی منابع انگلیسی را گذاشتم. چون ترجمه های انگلیسی دقیق تر است از ترجمه هایی که در فارسی هست. یک مجموعه ای هست. سلکتد رایتینگز که در شرح درس هست که یک بخش هایی از آن مربوط است به ایدئولوژی آلمانی و بخش های مختلفی هم دارد. شوپنهاور هم همان جهان به مثابه اراده و تصور و نیچه هم اراده معطوف به قدرت که البته در مورد نیچه می توانستیم متون کلیدی دیگری را هم بگذاریم که من ملاحظه کردم ، گفتم دوستانی که علاقمند باشند، همین سه متن را اگر بخوانند کفایت می کند. در مورد روش ارزیابی هم باز آنجا در شرح درس توضیح دادم که ما مشارکت فعال در مباحث کلاس را داریم ، تاملات کوتاه را داریم، دو تا آزمون هم داریم. یکی مساله محور میان ترم و یکی مساله محور پایان ترم. در جلسه آینده بنابراین درسمان را در همین سامانه شروع می کنیم ، ضبط هم می شود، حالا من الان ضبط را زدم و احتمالا بعد از پایان جلسه به صورت اتوماتیک در خود سامانه قرار خواهد گرفت. من حدود یک ساعت ساعت درس خواهم گفت از جلسه آینده و نیم ساعت بعدی را انتظار دارم گفت و گوهای خوبی با هم دیگر داشته باشیم که کلاس ، معلم محور نباشد. چون اساسا نکته ای در کلاس های اینجوری نیست. اگر هم دوستان کاری نکنند و مشارکت نکنند، کاری از من ساخته نیست.

امیرحسین علیمرادی: ناظر به این که پایان آیا اساسا ممکن است یا نه و حالا همانطور که خودتان هم فرمودید بدیل نظریه مارکس در باب پایان می شود همان نظریه فوکویاما یعنی ما واقعا نمی توانیم در نهایت بگوییم که اصلا اگر ما قائل باشیم که پایانی هست به یک خط غایتی می رسیم و از آنجا هیچ پیشرفتی نمی کنیم. انگار ما دیگر موقعیتی نداریم و این هم اساسش همان دیدگاه جبرگرایانه و تعیین باوری است که اگر ما بیایم علت هایی را که به اصطلاح جوامع متفاوت، افراد متفاوت می سازند را یکسان بکنیم، قاعدتا معلول های یکسانی هم به ما می دهد. اگر ما معلول های یکسانی را داشته باشیم، به طور کلی این معلول ها ، وقتی علت جدیدی را اینها اثرگذار نباشند ، دیگر چیزهایی ثابت اند. قرار نیست اتفاق جدیدی بیفتد. بحث این است از نظر شخص شما آیا به طور کلی حالا با توجه به این مبحث، همانطور که گفتید بیشتر جلسات آخر درموردش بحث می کنیم، ولی به طور کلی به نظر شخص شما چنین چیزی ممکن است یعنی اصلا مطلوب است اگر ما یک جامعه همگنی داشته باشیم که حالا این جامعه ابعادش می تواند جهانی باشد، یک جامعه جهانی همگنی که افراد به طور کلی در آن تقریبا یکسان فکر می کنند، یکسان زندگی می کنند و آن تعارضی که ناشی از تضارب منافع، تضاد آراء هست به اصطلاح آنجا دیگر آن تضاد نباشد و اگر این تضاد نباشد شاید جای سوال باشد. به طور کلی اما به نظر شما این یکسان سازی و یکسان بودن مطلوب است حالا با توجه به نظر شخص شما می پرسم. اگر یک جوابی بدهید و نظرتان را در این باره بگویید خیلی ممنون می شوم.

استاد مصباحیان: خیلی متشکرم آقای علیمرادی عزیز از طرح بحث خیلی خوبتان. حالا اگر بحث‌ها همینطوری طرح بشود، خیلی دوستان، نگران نباشند که ربط صد درصدی به مباحث جلسه داشته باشد، البته این ربط داشت ولی تفصیلش را ما در جلسات آخر می‌گوییم. منتها الان من اگر بخواهم، یک بحثی را مطرح بکنم، در دو سطح من این بحث را علاقمندم مطرح کنم، یکی در مورد خود مارکس که در مورد مارکس دو تا تفسیر وجود دارد. یکی این که ایده پایان از فلسفه مارکس در می‌آید. به دلیل همین دترمینیسمش و همچنین پیش بینی غایت تاریخ که در سوسیالیسم هست. اما یک تفسیر دیگر هم این است که درست است که مارکس تا سوسیالیسم را پیش بینی کرده و گفته غایت تاریخ آنجاست، اما یک تبصره هم دارد و آن تبصره این است که از مارکس می‌پرسند که شما گفتید بعد از سوسیالیسم، این کمون ثانویه است یا کمونیسم است. خطوط اصلی جامعه سوسیالیستی را تا حدی روشن کردیم. ولی در مورد کمونیسم، چیزی نگفتیم. جوابی که مارکس می‌دهد، یک بهانه‌ای شده، یا به اصطلاح یک منبعی شده برای کسانی که این تفسیر را در بیاورند که می‌تواند از مارکس، نظریه پایان در نیاید. و آن این که من پیغمبر نیستم که بینم جامعه کمونیستی، چگونه جامعه‌ای خواهد بود، باید جامعه سوسیالیستی ایجاد بشود، ما بتوانیم پرکتیس اجتماعی را تئوریزه بکنیم و بگوییم که از دل آن جامعه چه جامعه دیگری می‌آید بیرون و همینطور بعد از آن حتی. بنابراین می‌گوید من وقتی از جامعه سوسیالیستی حرف می‌زنم، پراتیک نظام سرمایه داری را آنالیز می‌کنم، تئوریزه اش می‌کنم، صورت بندی می‌کنم. می‌توانم حدس بزنم یا به صورت علمی باور داشته باشم که بعد از این جامعه، جامعه سوسیالیستی خواهد بود، به خاطر این که سرمایه داری بعد از پیروزی هایش شکست می‌خورد و نمی‌تواند خودش را از آسیب‌های درونی خودش نجات بدهد. این از نظر مارکس که این تفسیر می‌تواند وجود داشته باشد، گرچه تفسیر اول مستندات بیشتری دارد. یعنی ما می‌توانیم عناصر بیشتری پیدا بکنیم که سازگاری داشته باشد با این که از نظریه مارکس، نظریه پایان در می‌آید. اما در مورد خودم و به اصطلاح تلقی‌ای که ما از فلسفه‌های معاصر داریم، به نظر من انسان اگر یک دشمن داشته باشد، آن چیزی غیر از پایان نیست. پایان تاریخ یا پایان هر چیزی به مثابه پایان انسان است و بنابراین مرگ انسان و ختم زندگی بشری است. هر نوع ایدئولوژی، با هر چشم اندازی بخواهد خط پایانی را برای جامعه بشری ترسیم بکند، این اصولا با منطق زندگی بشری، جامعه انسانی، تحولات تاریخی و شناختی که ما از بشر داریم سازگاری ندارد. بنابراین با قاطع‌ترین و محکم‌ترین کلمات باید تکلیف را با پایان روشن کرد که به مرگ اندیشه و به مرگ انسان، آنطور که فرمودید می‌انجامد و بنابراین در کتاب اشباح مارکس هم، این گیر دادن به فوکویاما توسط دریدا عمده اش به خاطر همین نظریه پایانش است. نظریه‌ای دارد به اسم ده اند آو هیستوری، پایان تاریخ. پایان تاریخ را هرکسی از صحبت بکند، نشان دهنده این است که خود تاریخ را نفهمیده به نظر دریدا و به نظر همه. به خاطر این که تاریخ به تعبیر یاسپرس، علم شدن انسان است. علم شدن، ضرورت دائمی. بنابراین هیچ پایانی نمی‌شود برایش متصور شد و این پایان به معنای پایان انسان و سرگذشت انسان در تاریخ هم می‌تواند باشد. آقای علیمرادی توانستم توضیح مختصری بدهم خدمتان؟

امیرحسین علیمرادی: بله جناب مصباحیان، حالا اگر دوستان فرمایشی ندارند، من یک سوال کوچکی هم بپرسم در خلال بحث.

استاد مصباحیان: بفرمایید. کسی الان چیزی نگفته.

امیرحسین علیمرادی: ببخشید استاد، شما همانطور که طرح بحث کردید و این که حالا سه فیلسوفی که ما قرار است به آنها بپردازیم از نظر اخلاق و جامعه شناسی و ناخودآگاه در روان شناسی به نوعی، آن فلاسفه شک گرایی اند که نوعی شک را از این سه تا منظر دارند طرح می کنند، حالا مگر فلسفه بنیان این بحث ها و شاخه های علوم انسانی نیست؟ مگر فلسفه بنیاد اخلاق نیست؟ یا جامعه شناسی یا ناخودآگاه انسان، اصلا روان شناسی، تاریخی جز تاریخ فلسفه ندارد. از دل فلسفه به وجود آمدند. اینها امکان خودشان را از چیز دیگری گرفتند. چطور می ممکن است یک چیزی که وابسته به یک امر دیگر است بیاید و آن چیزی را که به آن وابسته است، متعلق وابستگی اش را به نوعی نقد و نفی بکند.

استاد مصباحیان: خیلی متشکرم آقای علیمرادی عزیز از سوالات بسیار هیجان انگیز شما. من اول یک تفکیکی صورت بدهم بین شک و شبهه. شک، ترجمه اسکپتیکال است و شبهه ترجمه ساسپیشن است که ریکور می گوید سه آموزگار بزرگ شبهه، تفاوت وجود دارد بین شک و شبهه. مثلا اگر من بخواهم در قالب یک مثال این را توضیح بدهم، در مورد مثلا باور به خداوند. وقتی کسی به خداوند باور دارد، یکی می آید استدلال هایی می کند که نشان بدهد که خداوند، وجود ندارد و این دارد در باور شما به خداوند، شک ایجاد می کند. اما یکی اصلا چنین تلاشی را نمی کند. می آید می گوید که تو که به خدا اعتقاد داری، این اعتقادات به خاطر این است که به پدر احتیاج داشتی و پدر، منبع قدرت کامل نبوده و تو خدا را آفریدی برای این که در پناه خدا احساس بی پناهی نکنی. یا مارکسی پیدا می شود که دین، آه مخلوق ستم دیده است. یعنی چون نمی تواند مسائل را تحمل بکند، می آید که این مصائب روزگار و رنج هایی که وجود دارد را تا حدی قابل تحمل بکند. بنابراین نکته اول در تمایزی است که بین شبهه و شک وجود دارد که شبهه افکنی این فیلسوفان، دقیقا به معنای این است که فلسفه های سوژه را که یک بینش فلسفی دارد، من این نکته را خدمتان عرض بکنم، در مورد هر سه فیلسوفی که عرض کردم، اینها مواجهه شان صد درصد فلسفی است. منتها مثلا مارکس در ایدئولوژی آلمانی از دریچه فلسفی دارد هگل را نقد می کند که منشا آگاهی را تو ندیده گرفتی و این که من می گویم خروجی اش جامعه شناسی شناخت است، معنی اش این نیست که رویکرد مارکس، اینجا جامعه شناسانه است. بحث مارکس در این حوزه، بحث کاملا فلسفی است و نقد فلسفه است. در مورد نیچه هم همینطور. در مورد فرویدی که من به عنوان فیلسوف عرض کردم هم همین است. اما در مورد نکته بعدی که شما گفتید که چطور می شود که فیلسوفان، پدران خودشان را کنار می گذارند؟ تاریخ فلسفه اصولا چیزی غیر از این نیست. اول خود فلسفه به عنوان یک مفهوم، خودش باید موضوع مطالعه قرار بگیرد که ما این مطالعه را در درس متافیزیک یا فلسفه داریم که من یک ترم یا دو ترم در همین گروه خودمان در مقطع ارشد این درس را گذاشتم و در آنجا نشان دادیم که تعریفی که از فلسفه وجود دارد، خود این تعریف، تعریف تاریخی است. ما یک تعریف لازمان و لامکان از فلسفه نداریم. اگر بخواهیم اتفاقا معاصر باشیم و معاصر بیندیشیم، باید تعاریف معاصر از فلسفه را در نظر داشته باشیم. ما نمی توانیم بر پایه تعریف به اصطلاح یونان باستانی و کلاسیک از فلسفه در قرن بیستم، اصولا نفس بکشیم، بنابراین اول تاریخ فلسفه، تاریخ تکامل این افکار است و نقدهای بنیادین فلسفه های پیشین. اگر من بخواهم یک مثال روشنی بزنم برایتان، در مورد هوسرل است. هوسرل یک مقاله ای دارد به اسم "فلسفه به مثابه علم متقن" که مانیفست پدیدارشناسی است. من پیشنهاد می کنم خود این متن کوتاه را دوستان اگر بخوانند، با قاطع ترین کلمات، شروع می شود و اینطور شروع می شود اصلا که ما در طول تاریخ، این چیزهای که می گویند فلسفه اصلا فلسفه نیست. ما فلسفه نداشتیم اصولا. اینها جهان بینی هایی بیش نیستند. و ما نمی توانیم جز با کنار گذاشتن این فلسفه

ها ، نه این که این ها را رفورم بکنیم ، نه این که آنها را مثلا دی کنستراکت بکنیم. کاملا کنار بگذاریم. در همان جا هوسرل می گوید ما جز جهان بینی نداشتیم ، اینها فلسفه نیست. چون اگر فلسفه می بود ما باید می توانستیم که در مورد به اصطلاح بعضی مفاهیم فلسفی، دیدگاه های مشترک می داشتیم. یعنی همانطوری که در علم، ما می گوییم ، مثلا یک قسمت هایی اش را می گوید ، فلسفه از همان آغاز و در تمام اعصار ، ادعای علمی بودن داشته است ، اما اصلا هیچ گاه نتوانسته مبنای خود را از سایر علوم متمایز بکند و بنابراین ما می توانیم بگوییم که فلسفه ای اصولا نداشتیم. می گوید که این مقاله در سال ۱۹۱۱ در مجله لوگوس منتشر می شود و در اینجا م یگوید فلسفه هیچ وقت نتوانسته که منطبق با هدف تاریخی خودش ، به عنوان بالاترین و متقن ترین علوم در بیاید و برای این که مبنای متمایز پیدا بکند باید از تمام فلسفه های پیشین عبور بکند. و می گوید حتی تاریخ فلسفه نمی تواند به درد هدف میانجی گر بخورد. و می گوید با این که مطالعه اندیشمندان بزرگ گذشته تاثیر زیادی بر من گذاشته ، ولی هیچ راهی وجود ندارد ، تاریخ فلسفه اصولا باید کنار گذاشته بشود برای این که آن علم متقن و آن علم حقیقی پدیدار بشود. منظورم این است که در کلیتش ، فیلسوفان از زنده ماندن فلسفه و ختم نشدنش و همین نظریه های پایان در همین است که در غرب اصولا ، متفکران از شانه های همدیگر بالا می روند. یعنی نقد می کنند همدیگر را به صورت رادیکال. همین الان در سال ۲۰۲۲ ، هابرماس به عنوان به اصطلاح رییس مکتب پیشین فرانکفورت ، هنوز نمرده ، اکسل هونت به عنوان رهبر بعدی آمده که به طور کلی دیدگاه های هابرماس را نقد می کند. و از مناظر مختلفی هم نقد می کند. البته الان در قرن بیستم که باز یک دیدگاه هایی وجود دارد که مثلا در کسانی مثل فوکو و دریدا ، فلسفه یک مقدار با رشته های دیگر هم آمیخته شده ، ولی در مورد سه فیلسوفی که من عرض می کنم یا حداقل بحث هایی که ما از اینها می خواهیم در این کلاس ها ارائه بدهیم ، کاملا بحث، بحث فلسفی است. خروجی های جامعه شناسانه دارد. البته این نکته را هم خدمتان بگویم آقای علیمرادی که ما پنج شاخه فلسفه داریم که چهار شعبه اش، یعنی شعبه اپیستمولوژی یا معرفت شناسی ، منطق ، اخلاق و هستی شناسی. این سه شعبه از ابتدای تاریخ بودند و در قرن بیستم پدیدارشناسی هم به عنوان شعبه پنجم، خودش، را به این سنت اضافه می کند. اما هر فیلسوفی که یکی از اینها را فلسفه اول می داند ، نقش کلیدی تری قائل است. معنی اش این است که ما فیلسوفانی داریم مثل لویناس در دوره معاصر و سقراط در دوره کلاسیک که اینها می گویند اصلا فلسفه یعنی اخلاق. یعنی اخلاق را فلسفه اول می دانند. یا کسانی داریم مثل هایدگر که هستی شناسی را فلسفه اول می داند. منظورم این است که اخلاق می تواند بخشی از فلسفه نباشد. می تواند همه فلسفه باشد. بر اساس دیدگاهی که فیلسوف دارد. یا معرفت شناسی همینطور، هستی شناسی همینطور. هر فیلسوفی که اهمیت بیشتری به یکی از این پنج تا عنصر می دهد ، آن را فلسفه اول می داند و معتقد است که بقیه عناصر از توی آن می آیند بیرون. در لویناس ، فلسفه یعنی اخلاق. یعنی تقدم اخلاق بر فلسفه است به عبارتی. و این بحث ها این پیچیدگی ها را دارد. توانستم توضیحی بدهم علی الحساب؟

امیرحسین علیمرادی: بله استاد. خیلی ممنونم. خیلی توضیح جامع و خوبی بود. متوجه شدم منظور توجه فیلسوف روی آن بخش خاص است ، نه این که از فلسفه خارج شده. خیلی ممنونم.

استاد مصباحیان: بله بله. یک نکته ای که ما باید به آن توجه داشته باشیم ، من خودم خیلی حساسم به این که ما اهل فلسفه بدانیم که وقتی داریم کار فلسفی می کنیم یعنی چه؟ چون باید متمایز باشیم از رشته های دیگر. چون در درس متافیزیک هم همین مطرح است دیگر. فلسفه چیست یا اصلا چیستی معرفت ، جدی ترین ، مزاحم ترین

پرسشی است که هر رشته با آن درگیر است و بنابراین پرسش خیلی مهمی است. به همین دلیل ما باید بدانیم که وقتی کار فلسفی می‌کنیم، یا یک متن فلسفی می‌خوانیم، به میزانی که متن ما یا مواجهه ما جامعه شناسانه نیست، تاریخی نیست، روانکاوانه نیست، باید فلسفی باشد. نه این که به آن حوزه‌ها ما در آمیزیم. این حساسیت شخصی خود من هست. اما نحوه مواجهه فلسفی، خودش، سیال است و تاریخی است و به این باید مثلا توجه داشته باشیم. خوب خیلی متشکرم دوستان. اگر بحثی دارید من در خدمتتان هستم، در غیر این صورت به سایر دوستان هم لطفا اطلاع بدهید که ما دیگر راس ساعت ۴ کلاس را از جلسه آینده شروع می‌کنیم. چون مجازی هم هست دوستان کافی است ۵ دقیقه زودتر بیایند سر کلاس. تا جلسه آینده مراقب خودتان و سلامتی‌تان باشید و در جلسه آینده انشاءالله اصل بحث و درس را شروع می‌کنیم. ترجمه هر سه منبعی هم که گفتم به فارسی موجود است و می‌توانید بگیرید. خیلی متشکر از دوستان. خسته نباشید. روزتان بخیر. به امید دیدار در جلسه آینده و امیدوارم یک توفیقی دست پیدا کند یک جلسه حضوری هم داشته باشیم که شما را اگر در خیابان دیدیم بشناسیم یا این که اینجا تصویری گه گاهی با هم دیدار داشته باشیم. مرسی. خدانگهدارتان.

جلسه دوم

نایپ : رضا کوهستانی

بله از این جلسه همانطور که عرض کردم ، ما بحث شوپنهاور را شروع می کنیم و احتمالا چهار، پنج جلسه ، مطابق چیزی که در شرح درس هم هست، ادامه پیدا می کند. من بحث شوپنهاور را در چند تا سرفصل کلی سعی می کنم پیش ببرم و بعد این کلیات را خدمتتان می گویم که یک تصویر کلی ای از کاری که می خواهیم در مورد فلسفه شوپنهاور در این چند جلسه انجام بدهیم ، در ذهنتان شکل بگیرد و بعد در طی جلسات ، به تفصیل وارد بحث می شوم. اول یک بحث بسیار مختصری می کنم راجع به زندگی، آثار و اهمیت شوپنهاور. در مورد زندگی هم بیشتر لحظات کلیدی زندگی یک فیلسوف هست که باید مورد توجه قرار بگیرد. به این معنا که آن حوادثی یا آن اتفاقاتی یا لحظاتی که تاثیرگذار بوده در زندگی متفکر. البته در بین خود فیلسوفان هم راجع به این مساله دو تا دیدگاه کلی وجود دارد. یک عده می گویند که اندیشه یک متفکر ، زندگی او هم هست. مثلا هایدگر درس گفتارهای ارسطو را اینطوری شروع می کند که می گوید ارسطو به دنیا آمد ، کار کرد و مرد. یعنی زندگی اش را در این آغاز و انجام و میانه که همان کار کردن است، خلاصه می کند و تمام. در حالی که در بعضی سنت های فلسفی دیگر، مثل پدیدارشناسی انتقادی، نمیدانم، مواجهه های مارکسیستی، به زندگی باید توجه زیادی بشود. من یک راه میانه ای را انتخاب کردم که فقط یک مختصر توضیحاتی که ممکن است تاثیرگذار بوده باشد در صورت بندی نظریات هر فیلسوفی. بنابراین ، اول، یک بحث کوتاهی می کنم راجع به زندگی و آثار شوپنهاور، بعد نسبت شوپنهاور را با معرفت شناسی کانت و همچنین با فلسفه اخلاق کانت توضیح می دهم. بعد از آن یک بحثی می کنم راجع به وجوه فلسفی شوپنهاور، به این معنا که با چه برداشتی از این فلسفه ، شوپنهاور در سنت ایدئالیستی فلسفه قرار می گیرد. همانطوری که ما می بینیم، خواهیم دید، شوپنهاور، نقدهای جدی و رادیکالی به کانت دارد ولی با این همه در سنت ایدئالیستی فلسفه قرار می گیرد. ما می توانیم بگوییم در مرز ایستاده. در مرز نقد ایدئالیسم و دفاع از ایدئالیسم به یک معنا و ما با نیچه است که مواجهه رادیکال و جدی و نقد بنیادین به سنت های ایدئالیستی و فلسفه های سوژه داریم. بعد از این که این بحث های مقدماتی را طرح و مطرح کردم، یک بحث نسبتا مفصلی می کنم در مورد اصل جهت کافی به مثابه اصل بنیادین فلسفه شوپنهاور که می دانیم که رساله دکتری اش هم ، با همین عنوان بوده که نوشته، یعنی اصول چهارگانه جهت کافی. و بعد وارد تز اصلی اش می شوم که این جهان به مثابه اراده و تصور است که عنوان اصلی کتاب شوپنهاور هم هست و از این جای کار نسبتا یعنی وارد بخش اصلی کار می شویم و درباره اراده به مثابه بنیاد هستی یعنی بحث هایی که از کتاب جهان به مثابه اراده و تصور پیش می بریم ، همه شان تقریبا ذیل همین مفهوم اراده ، تز مرکزی شوپنهاور. یک بحث داریم راجع به اراده به مثابه بنیاد هستی ، اراده در برابر عقل، اراده ای که معطوف به زندگی است و بحث هایی از این دست. در ادامه بحث اراده ، بحثی هم می کنیم در مورد اهمیت بدن در فلسفه شوپنهاور. بدن در فلسفه شوپنهاور ، اهمیتش این است که تجلی گاه اراده است ، بنابراین اهمیت بدن هم به اهمیتی بستگی دارد که اراده دارد. بعد از آن به فلسفه رنج شوپنهاور اشاراتی می کنم و بعد از آن باز وارد بحث اخلاقش می شوم و یک کتاب مهمی که شوپنهاور دارد، با عنوان اخلاق، قانون و سیاست و همچنین کتاب بنیاد اخلاق. در ادامه بحث، بحثی هم می کنیم از شوپنهاور یعنی بحثی هم می کنیم از بودیسم که شوپنهاور به اصطلاح تحت تاثیرش قرار گرفته و از همین جا آن نکته ای که در جلسه گذشته هم خدمتتان عرض کردم ، یعنی بحث گرونا، یا کامپشن که یعنی همدلی، یکی

از مباحثی است که مطرح می کند، با همان دیکته ای که ما کرونا را به لاتین می نویسیم، این را با ای می نویسیم و کرونا می خوانیم و من می خواهم اینجا بحث بکنم که در آن قسمت بحث که چطوری می تواند کرونا به مثابه یک امکانی در مواجهه با این ویروس همه گیر کرونا به کار گرفته بشود. یعنی همدلی شوپنهاوری چطوری می تواند در مقابل این کرونا که امروزه ما با آن مواجه هستیم ، به کار گرفته بشود. و در نهایت هم یک بحثی می کنم در مورد فلسفه مرگ نزد شوپنهاور و بحث هایی که درباره انواع مرگ دارد؛ مرگ تجربی، مرگ متافیزیکی و خودکشی. بنابراین دستور کار جلسات ما در مورد شوپنهاور ، ذیل چهار سرفصل کلی است. اول ، رابطه و نسبت شوپنهاور با کانت و با سنت ایدئالیستی فلسفه ، دوم، رساله دکتری اش که همان اصل جهت کافی است و اهمیتی که این اصل نزد شوپنهاور دارد ، سوم ، مساله جهان به مثابه اراده که شوپنهاور آن را در مقابل آگاهی و عقل و به ویژه در مقابل هگل قرار می دهد. و سرفصل چهارم همان هم اخلاق است نزد شوپنهاور که به اصطلاح ، اصطلاحات کلیدی اش هم خدمتتان بگویم و به موقع واردش می شویم. قبل از این چهار سرفصل ، همانطور که عرض کردم ، یک اشاراتی می کنم به زندگی شوپنهاور.

شوپنهاور در سال ۱۷۸۸ در شهر دانزیگ به دنیا می آید و در سال ۱۸۶۰ از دنیا می رود. اولین نکته در مورد زندگی شوپنهاور ، این است که پسر یک تاجر است و پدرش هم علاقمند بوده که شوپنهاور، تاجر بشود و در این جهت تشویقش هم می کرده. شوپنهاور هم درست است که یک گام هایی در این جهت بر می دارد ولی منصرف می شود و به تحصیلات دانشگاهی بر می گردد و فلسفه و پزشکی می خواند. بنابراین نکته اول، اهمیتش این است که او یک ثروتمند مستقل بوده و برای کارهایی که در دانشگاه انجام می داده ، پولی نمی گرفته و در واقع از راه فلسفه ارتزاق نمی کرده و معتقد بوده که استقلال مالی ، پیش شرط استقلال در تفکر و فلسفه است. این اولین نکته ای است که در زندگی اش وجود دارد. برخلاف اکثر فیلسوفانی که زندگی مالی خوبی نداشتند ، شوپنهاور از بنیه مالی خوبی - حداقل در بخش هایی از زندگی اش - برخوردار بوده. این نکته اول. نکته دوم ، این است که شوپنهاور ، هیچ وقت ازدواج نمی کند و از این جهت تنها بوده. شارحین می گویند بخشی از این تنهایی ممکن است به دلیل رابطه نه چندان خوشایندی بوده که با مادرش داشته ؛ مادرش گرچه که اهل ادب بوده ولی با دیگران مناسباتی داشته یعنی منظور روابط عاشقانه است و شوپنهاور این را نمی پسندیده و بنابراین رابطه خوبی میان مادر و فرزند ، وجود نداشته و باز هم شارحین می گویند که مادرش باعث بوده شاید در این حد افراطی بتوانیم بگوییم که شوپنهاور اصولاً در مورد زن به طور کلی ، خیلی بدبین بوده، تحت تاثیر رابطه ای که با مادرش داشته. نکته سوم که باز هم قابل توجه و تامل است ، این است که در خانه شوپنهاور، دو تا سمبل یا دو تا نماد وجود داشته. یکی عکسی از کانت بوده و یکی هم مجسمه ای از بودا. این دو نماد یا این دو سمبل، دو جریان اصلی فکری هستند که بر شوپنهاور تاثیرگذار بودند. ضمن این که اصولاً شوپنهاور ، نظر مثبتی راجع به فیلسوفان نداشته و فقط با تعداد کمی از این فیلسوفان ، مثل افلاطون و کانت ، آن هم به صورت منتقدانه سر و کار داشته. بنابراین اگر آن شاه راه های اصلی ای که شوپنهاور ، تحت تاثیرش بوده را بخواهیم شناسایی بکنیم ، در این دو نمادی که در خانه خودش بوده ، می شود ردگیری کرد. نکته چهارم این است که شوپنهاور ، برخلاف کانت که هیچ وقت پایش را از شهر محل زندگیش بیرون نگذاشت و شناخته شده است که مسگرهای شهر، شهری که کانت در آن زندگی می کرد، ساعتشان را بر اساس پیاده روی کانت تنظیم می کردند، یعنی هیچ وقت از شهر بیرون نرفته بود. شوپنهاور معتقد است که ما برای این که سیر انفسی داشته باشیم یعنی همانطور که سیر انفسی داریم و به اندیشه ها و افکار اندیشمندان می پردازیم، با آنها وارد گفت و گوی انتقادی می

شویم، لازم است که سیر آفاقی هم داشته باشیم. به همین دلیل به نقاط مختلفی از اروپا مسافرت های متعددی می کند و از این جهت هم با کانت تفاوت دارد. نکته پنجم در مورد زندگی شوپنهاور این است که شوپنهاور معتقد است که ، البته اگر بخواهیم به تعبیر نیچه بگوییم ، باید با زمانه خود ناهمزمان و ناهمزمان بود. یا حداقل شوپنهاور اینطوری بوده. زمانه اش قدر و منزلت کارش را نمی داند. به این معنا به زبان نیچه ، شوپنهاور ، یک متفکری برای فردای زمانه خودش است. یعنی آیندگان هستند که ارزش کارهایش را درک می کنند. در آکادمی هم هیچ وقت شوپنهاور ، جدی گرفته نمی شود. کلاس هایش را طوری می گیرد که ساعت هایش با هگل همزمان باشد و در حالی که خوب دانشجویها کلاس های هگل را می گرفتند، به کلاس های شوپنهاور نمی رفتند. و همین امر هم سبب می شود که به طور کلی از کار دانشگاهی منصرف بشود. مجموعه این عوامل سبب می شود که به حاشیه رانده بشود و به همین دلیل شاید شخصیت تند و عصبی و بدبینی هم داشته و بعضی ها می گویند این که شوپنهاور این جهان را بدترین جهان ممکن می دانسته و از این جهت شاید فیلسوف بدبینی بتوانیم به او بگوییم، بخش هایش حداقل تحت تاثیر تجربیاتش در جهان زندگی است. نفس این که می گوید زندگی بدون رنج ، امکان ندارد، شارحان می گویند نوعی نگاه بدبینانه به زندگی است و بدبینی بنابراین یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه شوپنهاور است. یعنی اصولا شوپنهاور، آن خوشبینی قرن هجدهمی و دوره روشنگری را نداشته. شما اگر هوسرل را بخوانید، نیچه را بخوانید یا فیلسوفان را بخوانید، به این خوشبینی روشنگری قرن هجدهمی، همه شان اشاره می کنند. یعنی نیچه مثلا یا هوسرل یا دیگران می گویند بشر به خاطر آرمان های روشنگری به ویژه روشنگری فرانسوی که آمده بود بشر را از اقتدار مذهب و اساطیر ، رها بکند به یک معنا ، خیلی خوشبین بودند که عقل به هر حال دارد در مقابل انواع افلاطونی گری، آنها را افشاء می کند و آینده ای که برای بشر ترسیم می کند، آینده بسیار هیجان انگیزی است؛ که البته این خوشبینی به مرور تبدیل به بدبینی، یاس و اینها می شود که حالا در شوپنهاور ، یک ، تجلی ای پیدا می کند. نکته دیگری هم که باید در مورد زندگی شوپنهاور مورد توجه قرار بگیرد، این است که اصول تفکر شوپنهاور ، یعنی آن مفاهیم بنیادیش در مقابل فلسفه هگل است. اگر ما هگل را ، یک متفکر عقل گرایی بدانیم که کاشف مدرنیته است و مدرنیته را در اصطلاح ساجکتیویته صورت بندی کرده، شوپنهاور و هگلی که معتقد است که جهان و آنچه در آن است را می شود صورت بندی فلسفی کرد، در دایره المعارفش، شوپنهاور به طور بنیادین با این رویکرد یا مواجهه عقلانی به هستی ، منتقد است و معتقد است که اراده است که تعیین کننده همه چیز است. حالا می رسم در بحث ولی فقط در حالت یک اشاره ، اراده معطوف به شناخت یعنی بشر اراده می کند که شناخت خودش را از هستی مساوی هستی بداند، نه این که به عنوان یک ناظر بی طرفی که به مثابه یک آینه ایستاده که چیزی برش بتابد و آن هستی ای را که درش تابیده بتواند بازتاب بدهد و منعکس بکند، چنین چیزی نیست. معتقد است البته که هگل فیلسوفی است که فلسفه را خردمندانه صورت بندی کرده ولی شوپنهاور، متافیزیک خودش را ، متافیزیک اراده می داند. یعنی اگر هگل تمام عالم را به صورت عقلانی ، تفسیر می کند ، از نظر شوپنهاور ، این عقلانی نیست بلکه انسان بر اساس اراده و خاص خودش ، نظام عقلانی را ایجاد می کند. یعنی به جهان ، نظمی عقلانی می بخشد، بدون این که اصلا خود جهان از چنین عقلانیتی برخوردار باشد. یعنی اگر من بخواهم بر اساس دو تا واژه جعل و کشف توضیح بدهم، به این معنا می شود که شوپنهاور می گوید جهان ، یک نظام عقلانی ندارد که ما آن را کشف و صورت بندی بکنیم ، بلکه ما آن را جعل می کنیم. یعنی این ما هستیم که برای جهان ، یک نظام عقلانی در نظر می گیریم. بنابراین تفکر فلسفی شوپنهاور ، در مقابل تفکر فلسفی هگل و تفسیر عقلانی از هستی قرار می گیرد. یک نکته دیگر هم در مورد فلسفه شوپنهاور این است که به یک معنا،

او اولین فیلسوفی است که به اصطلاح، اندیشه های شرقی را وارد فلسفه می کند. به شدت تحت تاثیر بودا و البته مسیح هم هست و هر دوی آنها را مظهر نفی اراده می داند و در فلسفه اخلاقش به این بحث خواهیم رسید که نفی اراده از نظر شوپنهاور، مثبت است. یعنی اگر بخواهیم آرامش را جایگزین رنج کنیم، باید اراده گرایی ای که بشر پیدا کرده، به ویژه از عصر مدرن به این سو، تعدیل بشود. جملاتی دارد مثل این که، مشابه این که مثلا "زندگی در رنج است" این را از بودا وام می گیرد و درس بزرگ مسیح را هم این می داند که زندگی، بدون رنج، امکان ندارد. بنابراین از نظر شوپنهاور، اوج رویکرد اخلاقی به زندگی، می تواند در زندگی بودا مشاهده بشود که نفی کامل هر نوع خواست یا اراده است و بر همین اساس هم هست که آرامش می تواند در اندیشه بودا وجود داشته باشد و خود بودا هم به آرامش برسد. بنابراین شوپنهاور از یک طرف تحت تاثیر کانت است که توضیح خواهیم داد و از طرف دیگر هم تحت تاثیر فلسفه های شرقی، به ویژه بودا است. تاثیری که شوپنهاور بر متفکران، نویسندگان و هنرمندان گذاشته، یعنی تاثیرگذارش زیاد بوده. کسانی مثل تولستوی، پروست، بکت، تحت تاثیرش بودند، آثارش را ستایش می کردند و هنرمندی که خیلی رابطه بسیار عمیقی با شوپنهاور داشته، واگنر بوده. واگنر، یک آهنگساز بوده، همانطور که می دانید در آغاز، یک سوسیال آنارشیست بوده و بعد به دلیل نقشی که در انقلاب سال ۱۸۴۸ داشته، به سختی می تواند از اعدام فرار کند. ولی زمانی که واگنر می خواهد اپرای حلقه را بنویسد، شوپنهاور را کشف می کند و به شدت تحت تاثیر قرار می گیرد و می نویسد که تنها رستگاری ممکن است و آزادی از تمام رویاها تنها رستگاری نهایی است. یعنی رویاها هستند به تعبیری که برای آدمی رنج، تولید می کنند. به خاطر این که ما اگر بخواهیم رویاهایمان را تحقق ببخشیم، لازمه اش این است که اراده ناظر بر تحقق آن را به دست بیاوریم و خود این اراده گرایی در تحقق آرمان ها و رویاها رنج آور است. واگنر، می دانیم که، نیچه هم تحت تاثیر شوپنهاور قرار می گیرد و البته خود نیچه هم باز تحت تاثیر واگنر است و زایش تراژدی را همانطوری که دوستان می دانند، نیچه به افتخار شوپنهاور می نویسد و به واگنر تقدیم می کند. نکته بعدی هم که باید بگویم، این است که شوپنهاور، ضد یهودیت است و برای یهودیت، سه ویژگی قائل است و خودش را در مقابل این سه خصوصیت می بیند. اول این که معتقد است که در یهودیت، یک نوع حس گرایی وجود دارد. در حالی که شوپنهاور، طرفدار ایدئالیسم است. دوم این که یک نوع خوشبینی در یهودیت وجود دارد، اما شوپنهاور، مروج بدبینی است. سومین نکته هم این که در یهودیت، ما تک خدایی داریم، در حالی که بینش شوپنهاور، یک نوع بی خدایی است. بنابراین شوپنهاور در این سه حوزه، با یهودیت، یک مرزبندی های فکری روشن دارد. بنابراین اگر این قسمت زندگی نامه ای را بخواهیم جمع بندی بکنم و بعد یک اشاره ای هم بکنم به آثارش، می توانم بگویم که از یک پدر بازرگان بوده، مادر نویسنده، متفکر پساکانتی است. از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۸ نظام فلسفی اش در آن کتاب جهان، همچون اراده و تصور، شکل می گیرد. در سال ۱۸۲۰، همزمان با هگل از دانشگاه ورلین تقاضای تدریس می کند ولی هگلی که مورد توجه دانشجویان هست، سبب می شود که اصلا کلاس های شوپنهاور تعطیل بشود و شوپنهاور هم منزوی بشود. در سال ۱۸۴۰ یعنی در ۵۲ سالگی، کتاب بنیاد اخلاق را تالیف می کند و در همین سالهاست، در سالهای پایانی که آثارش، در حوزه عمومی و در حوزه متفکران، مورد استقبال تدریجی قرار می گیرد و در اواخر عمرش، نسبتا از شهرت برخوردار می شود و در ۱۸۶۰، پزشکش او را تنها بر روی کاناپه، مرده پیدا می کند. آثار شوپنهاور، آثار مهمش، همان ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی است که در ۱۸۱۳ می نویسد. جهان همچون اراده و تصور که در ۱۸۱۸ می نویسد و حدود بیست سال بعد باز این کتاب را بازنگری می کند. و در ۱۸۳۶ اراده در طبیعت را می نویسد. در ۱۸۴۱ دو مساله بنیادی اخلاق و قطعات پراکنده و متمم ها را هم

در سال ۱۸۵۵. خوب بعد از این نکاتی که من عرض کردم، نکات کلی زندگی نامه ای، اولین بحثی که باید به آن بپردازیم، نسبت شوپنهاور با معرفت شناسی کانت است. این نسبت، نسبت بسیار مهمی است و در این حوزه جدل های خیلی زیادی هم صورت گرفته. یک عده معتقدند که شوپنهاور، کاری نکرده غیر از کاری که کانت کرده، بنابراین فقط دنباله روی کانت است. نتوانسته افزوده ای داشته باشد، نتوانسته نقدهای جدی ای داشته باشد. فقط آمد صورت بندی های شاید جدیدی از آراء اکانت کرده. ولی یک عده دقیقا در نقطه مقابل این دسته اول می گویند که منتقد جدی کانت است و حرف های جدی ای هم به اصطلاح دارد. باز یک عده می گویند که در حوزه معرفت شناسی، حرفی ندارد ولی در حوزه های دیگری مثل اخلاق، بحث هایی دارد. باز یک عده می گویند شوپنهاور، به اصطلاح نقدهایی که به کانت وارد می کند، وارد نیست اصلا، به دلیل این که درک درستی اصولا از فلسفه کانت ندارد. اولین بحثی که شوپنهاور در مورد کانت عرضه می کند، این است که از نظر او فلسفه باید کاسمالوژی یا همان کیهان شناسی باقی بماند و یه هیچ وجه نباید به الهیات بدل بشود و موضوعش، باید محدود به جهان باشد. فلسفه ای می تواند درست کارانه باشد از نظر شوپنهاور که خودش را منحصر به کیهان شناسی بکند. بنابراین فلسفه، نوعی نظریه درباره جهان است که مبتنی بر یک ثنویت است. ثنویت اراده متافیزیکی و تصور پدیداری یا باز نمود پدیداری. شوپنهاور، این ثنویت را از کانت می گیرد. یعنی جهان پدیدار در برابر شیء فی نفسه ای که کانت مطرح می کند. ولی شوپنهاور، این شیء فی نفسه را اراه می داند و معتقد است که فلسفه اولیا الهیات نیست و فیلسوف قبل از هر چیزی به لحاظ متدولوژیک باید بی خدا باشد و از همین نقاط است که انتقادات شوپنهاور، علیه کانت و فیلسوفان پسا کانتی شروع می شود و قصد دارد شوپنهاور که به تعبیر خودش، سه سوفسطایی یعنی فیخته شلینگ و هگل را مورد نقد قرار بدهد، که اینها از نظر او آمیختگی فلسفه و الهیات، در آثارشان هست. ولی شوپنهاور همانطور که عرض کردم، اول فلسفه را متفاوت از الهیات می داند، این نکته اول و فلسفه را اپیستمولوژی یا معرفت شناسی هم نمی داند. و یکی از نقدهای شوپنهاور به کانت، این است که کانت از اشیاء فی نفسه صحبت می کند ولی از دیدگاه شوپنهاور چنین حرفی اصولا موجه نیست. چرا که فقط زمان و مکان هستند که اصل تفرد را در اختیار ما قرار می دهند و تنها به این دلیل است که ما می توانیم این دو هستند را، یعنی دو هستند به اصطلاح مکان و زمان را به عنوان ساکنان متفاوتی از مکان و زمان شناسایی کنیم و از آن ها به عنوان دو پدیده مجزا در موردشان صحبت بکنیم. در حالی که مطابق ایدئالیسم استعلایی، مکان و زمان، صرفا به نمادها مربوط می شوند. بنابراین از موضع خود کانت، می شود اینطوری نتیجه گیری کرد که واقعیت فی نفسه، فراسوی کثرت است. تفاوت عمده ای که بین کانت و شوپنهاور در معرفت شناسی وجود دارد، این است که شوپنهاور - این نکته دوستان، نکته خیلی مهمی است - که شوپنهاور، فنومن و نومن کانت را قبول دارد. اما از نظر شوپنهاور، نومن، همین اراده است. از اینجاست که شوپنهاور، راه خودش را از کانت جدا می کند به خاطر این که کانت، چنین حرفی نمی زند. از نظر شوپنهاور، ما نومن، به اصلاح تمایزی که کانت بین نومن و فنومن می گذارد، تمایز معتبری است. ولی نومن، اراده است و کانت معتقد است که عالم نومن، همان خدا و روح است که بنیاد عالم را تشکیل می دهند ولی شوپنهاور به جای خدا و روح، اراده را قرار می دهد و نقدی هم که می زند در آمیختگی به اصطلاح الهیات و فلسفه، از همین منظر است که به کانت می زند. این نکته اول که حالا اجازه بدهید من یک پرانتز هم باز بکنم، که اما در پدیدارشناسی های قرن بیستم، اصولا دیگر این تمایز بین نومن و فنومن را نداریم. و تفاوت اصلی و بنیادین پدیدارشناسی از هوسرل به این سو، با پدیدارشناسی هایی که در سنن قرن نوزدهمی و قرن هجدهمی فلسفه بوده مثل کانت، هگل و حتی به تعبیر هوسرل می گوید هیچ فیلسوفی نبوده در تاریخ فلسفه

که پدیدارشناس نبوده باشد. چون کار فیلسوف اصولاً پدیدارشناسی است. ولی به هر حال در سنت قرن بیستمی فلسفه ، ما این تمایز بین نومن و فنومن را دیگر نداریم. فقط فنومن داریم. و فنومن ، بخشی از خودش را نشان می دهد ولی بخش های دیگرش در عالم مستوری و پنهان هست و کار پدیدارشناس این است که مجال بدهد به چیزی که دیده نمی شود. و به تعبیر هایدگر پدیدارشناسی ، عبارت است از مجال دیدن دادن به آنچه دیده نمی شود. ما در خود هر پدیداری را که بخواهیم نگاه بکنیم، یک وجوه پیدایی دارد و یک وجوه پنهانی دارد. کار پدیدارشناس این است که آن وجوه پنهان را ببیند. بنابراین نکته اول و مهم و تمایزی که یا نسبتی که فلسفه شوپنهاور با کانت پیدا می کند ، همین بحث نومن و فنومن است و نومن کانتی ، خدا و روح است، در حالی که نومن شوپنهاور ، اراده است و ضمن این که خود این نومنی که کانت از آن صحبت می کند را شوپنهاور، آمیختگی فلسفه و الهیات می داند و کار فلسفه را هم این می داند که فلسفه درست کارانه این است که با الهیات آمیخته نشود. نکته دوم این است که از نظر شوپنهاور ، اراده اصولاً بر عقل مقدم است و این هم نکته بسیار مهمی است که بعداً در درس گفتارهای نیچه هم خواهیم دید که اراده معطوف در شوپنهاور اگر اراده معطوف به شناخت هست، در نیچه ما اراده معطوف به قدرت را داریم. شوپنهاور می گوید اراده بر عقل تقدم دارد. این طور نیست که آدمی بنشیند و از طریق عقلش به درستی کاری پی ببرد و بعد اراده کند که به آن عمل بکند. این را البته من یک پراتنز باز می کنم ، کسانی مثل فروید مثلاً در تمدن و ناخرسندی هایش نشان دادند که اتفاقاً تاریخ بشری، تاریخ تمدن ، همیشه آمیخته با جنگ است و این جنگ هم هیچ وقت بر اساس تصمیم های عاقلانه نبوده که صورت گرفته ، بر اساس ضمائر ناخودآگاه بوده و آنچه تعیین کننده است ضمائر ناخودآگاه است که حالا در اینجا به زبان شوپنهاور اگر بخواهیم صحبت بکنیم اراده است. بنابراین انسان ، ابتدا اراده می کند که چه کاری را انجام بدهد و بعد برای درستی کاری که کرده دلیل می آورد. یعنی دقیقاً مسیر، معکوس است. کارش را انجام می دهد ، بعد شروع می کند به استدلال کردن و توجیه عقلانی کردن ، بنابراین اصل ، در انسان، اراده است و جهان ، اصولاً ، بنیادش بر اراده است کار اصلی انسان ها هم این است که اراده های خودشان را به صورت عقلانی توجیه کنند ، شارحین می گویند که اراده ای که مد نظر شوپنهاور به اصطلاح هست یا اراده ای که شوپنهاور از آن صحبت می کند ، می تواند با آن روح مطلق که هگل می گوید ، یک تناظر هایی داشته باشد. با این تفاوت که روح مطلق هگل از نظر شوپنهاور البته کر و کور و بی شعور است ، در حالی که از نظر شوپنهاور، اراده بشر نشان دهنده شور و شعوری است که به عالم می تواند بدهد. یعنی اراده می تواند، یک شوری به عالم بدهد و معنایی به عالم ببخشد. این تفاوتی که بین دو واژه کشف و جعل عرض کردم را توجه داشته باشید. یک زمانی هست که شما می گوید عالم ، جهان ، معنا دارد و کار انسان این است که این معنا را کشف بکند. ما می توانیم بگوییم تمام فلسفه تا نیچه ، ذیل همین سنت است. به ویژه سنت دینی. سنت قرون وسطایی فلسفه. یعنی جهان ، معنا دارد، حقیقتی هم در عالم، حاکم است و کار فیلسوف این است که این معنا و این حقیقت را کشف بکند. در حالی که با نیچه ، جهان، معنایی ندارد، زندگی هم بی معناست و این ماییم که باید به جهان، معنایی بدهیم تا قادر باشیم در آن زندگی بکنیم، تا زندگی ما هم معنایی پیدا بکند و به تبع آن، ما بتوانیم به اصطلاح قادر باشیم که زندگی بکنیم. بنابراین شوپنهاور می گوید که ما می دانیم که تلاش هگل در فلسفه این بوده که شرحی از عالم ارائه بدهد که با خود عالم برابر باشد و تمام عالم را هم به صورت عقلانی تفسیر بکند و توضیح بدهد. در حالی که شوپنهاور می گوید وقتی ما به این دنیا نگاه می کنیم ، می بینیم که نظام عقلانی نداریم. ما بر اساس مقاصد عقلانی خودمان ، یک نظام عقلانی را مثل یک چتر، روی دنیا قرار می دهیم و در واقع لباس عقل را بر تن این دنیا می پوشانیم ، در حالی که این دنیا فاقد این لباس است. یعنی ما

کشف نمی کنیم که جهان ، عقلانی است. بلکه این لباس عقل را برش می پوشانیم. نکته ای که در فلسفه شوپنهاور و نسبتش با کانت شایسته هست که تاکید بکنیم، این است که آنچه در فلسفه کانت به صورت یک مشکل باقی مانده و موافقان و مخالفان فلسفه کانت را با مشکل ، مواجه کرده ، تمایز بین فنومن و نومن یا پدیدار و شیء فی نفسه است. البته من عرض کردم که این مشکل در سنت پدیدارشناسی قرن بیست فلسفه حل می شود به یک معنا. به این معنا که ما دیگر چیزی غیر از پدیدار نداریم. ما می دانیم که از نظر کانت ، شناخت هم دارای ماده است. کانت می گوید شناخت، هم ماده دارد و هم صورت دارد. صورت ، متعلق به ذهن است و ماده ، خارج از ذهن قرار دارد. بنابراین چیزی باید در خارج ، وجود داشته باشد تا بتواند حواس و قوه شناسایی ما را تحت تاثیر قرار بدهد وگرنه اصولا شناختی حاصل نمی شود. آنچه در آن طرف شناسایی من قرار دارد و موثر بر ذهن و حواس و من هست، همان شیء فی نفسه ای است که مقولات و صور پیشینی ذهن نمی توانند به آن اطلاق بشوند. بنابراین ناشناخته می ماند. پاسخ کانت به این سوال که آیا جهان به طور کلی قابل شناخت است، مثبت است. و این خیلی مهم است. الان اگر این پرسش کانتی را مطرح بکنیم، بی اعتباری پاسخ کانت در فلسفه های قرن بیستم ، تردیدی وجود ندارد ، این بی اعتباری این دیدگاه. البته با این قید مطرح می کند جهان را نه آنطور که هست ، بلکه از طریق مقولات و صور پیشینی ذهن خودمان می شناسیم. این قید است که نظر کانت را همچنان قابل بحث نگه می دارد. بنابراین کانت معتقد است که صور پیشینی ذهن بر شیء فی نفسه ، قابل اطلاق نیست. اگر این صورت بندی فلسفه کانت را بپذیریم، در اندیشه کانت ، یک قلمرو همچنان ناشناخته باقی می ماند که ذهن یا مقولات ، خودشان نمی توانند به آن دسترسی داشته باشند و همین امر باعث می شود که فیلسوفان پساکانتی مثل هگل ، فیخته، شلینگ و خود شوپنهاور به او اعتراض بکنند و با او مواجه بشوند. این نسبت کلی ای که وجود دارد البته شوپنهاور در ۱۸۱۳ رساله دکتری اش ، همان ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی را می نویسد و اکثر مفسرین می گویند این رساله زمینه کانتی دارد. و خود شوپنهاور، این رساله را مقدمه و پیش شرط فهم کتاب اصلی خودش یعنی جهان همچون اراده و تصور می داند و از خواننده هایش هم درخواست می کند که قبل از مطالعه کتاب ، آن رساله را بخوانند. آنچه که مهم است این است که همان رساله و هم کتاب جهان همچون اراده و تصور ، آنطوری که شارحین می گویند یعنی بعضی از شارحین حداقل ، به یک معنا بسط آوردهای کانت در کتاب نقد عقل محض است و خود شوپنهاور هم منکر این پیوند و نزدیکی نیست. یعنی می گوید که بین فلسفه نظری کانت و دیدگاه های خودش ، نزدیکی وجود دارد. در ویراست دوم جهان همچون اراده و تصور، اعلام می کند که فلسفه اش بر فلسفه کانت بنیاد نهاده شده و برای درک نظام فلسفی اش هم پیش شرط هایی قائل می شود و پیش شرط اصلی اش هم این است که باید آشنایی داشت با فلسفه کانت. به ویژه هم این که همیشه با احترام از کانت یاد می کند و از عباراتی مثل کانت حیرت انگیز، کانت بزرگ است و اینطور تعبیر استفاده می کند. در مقدمه کتاب جهان همچون اراده و تصور ، یک پاراگرافی وجود دارد که به نظر من نشان دهنده تاثیراتی است که شوپنهاور از فلسفه های مختلف پذیرفته و خودش هم به زیبایی آن را صورت بندی می کند. اجازه بدهید من این را پیدا کنم از رویش بخوانم که خیلی مهم است. می گوید فلسفه کانت ، یگانه فلسفه ای است که آشنایی با آن برای فهمیدن بحثی که من در کتاب جهان همچون اراده و تصور طرح می کنم ، ضروری است. علاوه بر بیان اگر خواننده تعمقی در فلسفه افلاطون هم کرده باشد، برای پی گیری بحث هایی که من مطرح می کنم ، آماده تر است. اما اگر وداها را هم مطالعه کرده باشد. یعنی متونی که دسترسی به آنها از طریق اوپانیشادها برای ما ممکن شده است، باز آمادگی اش برای شنیدن سخن من فراهم تر خواهد بود. بنابراین همانطور که عرض کردم که اصولا تحت تاثیر کانت

و اوپانیساده‌ها هست و به افلاطون هم توجه دارد، خودش در آن پاراگرافی که من عرض کردم، صورت بندی کرده. بنابراین همینطور که عرض کردم شوپنهاور تاثیرپذیری خودش را از کانت، افلاطون و اوپانیساده‌ها مورد تاکید قرار می‌دهد و به یک معنا نمی‌شود گفت که در معرفت‌شناسی، بدون این که منتقد کانت باشد، تحت تاثیرش است. منتقد کانت هم هست و سعی می‌کند که معرفت‌شناسی کانتی را مورد نقد قرار بدهد. بعضی‌ها می‌گویند که شوپنهاور در باب مسائل اصلی، حرف‌چندانی برای گفتن ندارد، برای این که صورت متفاوتی از فلسفه کانت را دارد ارائه می‌دهد و همینطور که عرض کردم، یک عده هم می‌گویند که این گزاره، منصفانه نیست. واقعیت این است که شوپنهاور، در پی توضیح فلسفه کانت آنطوری که ما می‌فهمیم نیست. هدفش معطوف به فراتر رفتن از فلسفه کانت است و به همین دلیل هم هست که فلسفه کانت را به طور کامل نمی‌پذیرد و سعی می‌کند بخش‌هایی از آن را که با فلسفه خودش همخوانی ندارد، کنار بگذارد و آن بخش‌هایی را که احساس می‌کند می‌تواند همخوان باشد با تز مرکزی جهان همچون اراده و تصور، با جرح و تعدیل‌ها و تفسیرهایی در درون نظام فلسفی خودش جا بدهد. یکی از مفسرین، جمع بندی خوبی درباره تفاوت‌های شوپنهاور با کانت کرده و آن این که خود شوپنهاور، آن را در آثارش تحت عنوان اشتباهات کانت می‌گوید. یعنی اولین تفاوت این است که از نظر شوپنهاور، کانت، تجربه‌گرایی را رد می‌کند و به جایش بر ایدئالیسم استعلایی تاکید دارد. در حالی که شوپنهاور معتقد است که عقل محض، حداقلش این است که نیمه‌تواند اصل اخلاق و بنیاد امر مطلق باشد. نکته دوم این است که کانت اعتقاد دارد عملی که از طریق همدلی برانگیخته می‌شود، ارزش اخلاقی ندارد. از طریق کامپشن. در حالی که شوپنهاور دقیقا عکسش را مطرح می‌کند. در بحث اخلاق خواهیم دید که همان گرونیایی که عرض کردم، چطوری بنیاد اخلاق شوپنهاور است. نکته سوم این است که کانت همواره از متعلق تجربه صحبت می‌کند ولی از نظر شوپنهاور، این متعلق تجربه، فقط یک مفهوم انتزاعی در فاهمه است و کانت این مساله را روشن نکرده. نکته بعدی این است که کانت به آن دوازده مقوله، به اصطلاح آن چهار دسته کم و کیف و چیزهای دیگر، به مثابه صور منطقی حکم قائل است. در حالی که شوپنهاور از دوازده مقوله کانت، فقط مقوله علیت را قبول دارد. نکته بعدی هم این است که از نظر شوپنهاور، کانت در برابر، در باره ایدئالیسم خودش، صریح و شفاف نیست و بهتر این بود از نظر شوپنهاور که کانت، تاکید می‌کرد که جهان تجربی، کاملا تصور من است. نکات دیگری هم مانده که یک مقدار من خسته شدم، یک مقدار هم احتمالا شما خسته شدید و در جلسه بعدی این بحث را ادامه می‌دهیم، هم بحث کانت را و سایر بحث‌هایی که در این حوزه هست.

امیر لطیفی: آیا این مفهوم اراده را برای تبیین فلسفه طبیعی هم استفاده می‌کند؟

استاد مصباحیان: در مورد خود تجربه و رویکرد طبیعی، از یک طرف به کانت منتقد است و از طرف دیگر هم باز یهودیت را مورد پرسش قرار می‌دهد. ولی کلا هر نوع صورت بندی‌ای، صورت بندی فلسفی، می‌گوید اراده پشتش است.

امیرحسین علیمرادی: سوال بنده ناظر به این مبحث بود که حالا با توجه به توضیحاتی که دادید، فلسفه شوپنهاور به طور اساسی بر دو محور غربی، کانت و شرقی، به ویژه بودا به اصطلاح استوار است، من این را اصلا متوجه نمی‌شوم، پیش فرض بنده این است که این دو اندیشه بر اساس راه‌هایی به شناخت می‌رسند و طرق متفاوتی را طی می‌کنند و اصلا جنس شناختی هم که به آن می‌رسند متفاوت است. مثلا شما در نظر بگیرید اندیشه غربی به طور کلی از همین راه عقلانی استفاده می‌کند که یک دیالوگوس بین دو طرف شکل می‌گیرد و در نهایت ما به آن امور انتزاعی

می‌رسیم. در حالی که اندیشه‌های شرقی، یک پیش‌فرض را قرار می‌دهند و بر اساس آن تفسیر می‌کنند. شما نمی‌توانید از بودا بپرسید چرا بنیان جهان بر راستی است؟ بودا چیزی ارائه نمی‌دهد. بحث من این است که چطور ممکن است این دو تا روش متفاوت، این دو بنیان متفاوت را در یک فلسفه دید؟ من نمی‌فهمم که این دو چطور در نظرات یک فیلسوف قابل جمع است.

استاد مصباحیان: عزیزم خیلی ممنون از طرح این پرسش‌ها که واقعا باعث ایضاح می‌شود. اولاً من یک نکته‌ای را بگویم که یک مقدار تدقیق بشود چون بحث شوپنهاور، اپیستمالاتیک نیست. آن چیزی که شما گفتید از مبانی متفاوتی شروع می‌شود. بحث در حوزه هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی‌های متفاوت، طبیعتاً، می‌توانند با هم گفت و گو کنند. خیلی هم شناخته شده است. مثلاً هایدگر با هستی‌شناسی‌های ژاپنی و هندی وارد گفت و گو می‌شود و تاثیر خودش هم دارند بررسی می‌کنند. این یک نکته. نکته دوم این است که جوهر به اصطلاح فلسفه شوپنهاور، این است که حالا بر اساس درکی که دارد یا فهمی که دارد، این است که اراده بنیاد هستی است. بله استدلال می‌آورد که حالا در بحث وارد که شدیم در جلسات آینده، روشن خواهد شد. یعنی هم استدلال می‌آورد، هم مواجهه‌های سلبی دارد با معرفت‌شناسی‌های رایج. یعنی با معرفت‌شناسی دکارتی، کانتی و وقتی آن‌ها را بی‌اعتبار کرد، راه را برای ظهور تفسیر خودش، جهان به مثابه اراده هم هموار می‌کند. و بنابراین شوپنهاور در این کلیت معتقد می‌شود که آنچه که باعث رنج بشر شده اراده‌گرایی است، راه نجاتی هم که به کار می‌رود رهایی از رنج است و در اینجا مواجهه‌های دیگر، حالا به تعبیر شما مواجهه‌های شرقی، عمیقاً به کمکش می‌آیند در صورت پردازش مساله. من عرض نکردم، اگر هم عرض کردم شما تذکر بدهید که این دو مسیر شناختی است. من عرض کردم که شوپنهاور از دو تا سرچشمه تاثیر می‌پذیرد. یکی اوپانیشادها، در کلیتش، چون اوپانیشادها خیلی گسترده است و یکی هم کانت و حتی گوشه چشمی هم به افلاطون. من نگفتم این را از شما یک سنتز درست می‌کند یا ترکیبی درست می‌کند یا شق ثالثی می‌خواهد از طریق نزدیکی اینها با هم در بیاورد. اولاً به اصطلاح تاثیر آشکار و عریان فلسفه‌های اوپانیشادی، در فلسفه اخلاق شوپنهاور متجلی است که آن دو جلسه آخر کلاس ما به اخلاق و کرونا می‌پردازیم، چون کرونا را شوپنهاور از همان اوپانیشادها می‌گیرد، و صورت بندی‌ای که می‌کند، می‌خواهد بگوید کرونا (همدلی) راه به اصطلاح نجات از رنج است. بنابراین من فکر می‌کنم برای پاسخ به سوال دقیق‌تر شما باید یک چند جلسه جلوتر برویم و استدلال‌های شوپنهاوری را بشنویم ولی در اصل بحث شما تاثیرپذیری فیلسوفان از مناظر مختلف و از خود کردن نظریات، چیز جدیدی نیست. یعنی این گفت و گوهایی که بین شرق و غرب صورت می‌گیرد، تاثیرپذیری‌هایی که از تمدن‌های شرقی صورت می‌گیرد، اینها چیزهایی است که وجود دارد. یعنی فیلسوف، فیلسوف غربی، اندیشه شرقی را می‌خواند، از خودش می‌کند و می‌آورد توی منظومه فکری خودش، صورت بندی می‌کند. نه این که دو تا به تعبیر شما دیدگاه کاملاً متناقض ذیل شرقی غربی بیایند به هم دیگر بچسبند یا در کنار همدیگر بدون هیچ گفت و گویی قادر باشند راه بروند. اتفاقاً در این بخش شوپنهاور حرف‌های خیلی خوبی دارد که یک مقدار جلوتر برویم، من این سوالاتان در ذهنم هست، شما هم یادتان باشد و به ویژه در آن بخش‌هایی که فاکت می‌آورد از به اصطلاح اندیشه‌های اوپانیشادی، خیلی خودش را نشان می‌دهد که چطور می‌تواند بوده این فلسفه اخلاقی را صورت بندی بکند. آقای علیمزادی توانستم یک توضیح اولیه‌ای بدهم خدمتتان؟

امیرحسین علیمرادی: بله استاد. خیلی ممنون. فقط استاد این درست است که بگوییم هستی شناسی اش بر محور بودایی بوده، بیشتر تاثیرپذیر از آن جنبه بوده که جهان بر رنج استوار است و حیث معرفت شناختی اش بیشتر نزدیکی به تفکر غربی بوده؟

استاد مصباحیان: نه! ببینید. ما این نکته را باید در نظر داشته باشیم، یعنی اینجا اتفاقا برگشت به حرف شما، اینها فیلسوفان غربی هستند و در فضای فکری - فلسفی سنت غربی نفس می کشند و بنابراین مسائلی که دارند و نقدهایی که دارند، مواجهه هایی که دارند فقط در آن بستر است. بنابراین اگر بخواهیم بدانیم شوپنهاور نقطه آغاز کارش کجاست، نارضایتی اش از ایدئالیسم کانتی، نارضایتی اش از فلسفه هگل است، با مواجهه ای که با اینها می کند، نقادی هایی که می کند مثلاً شما رساله دکتری اش را که ببینید اصول چهارگانه جهت کافی، دیگر ارجاعی به آن معنا ندارد به اوپانیساده‌ها. بحث در درون سنت فلسفی غرب است که دارد صورت می گیرد. همین طور که فرد می اندیشد و می خواهد از طریق این نقادی، یک نظام فلسفی ای را صورت بندی می کند، گشودگی هایی پیدا می کند نسبت به فرهنگ های دیگر و تاثیرپذیری هایی صورت می گیرد و در آن صورت ما با شوپنهاور به عنوان فیلسوف غربی ای مواجه هستیم که تاثیر پذیرفته از به اصطلاح اوپانیساده‌ها، نه این که نظام هستی شناسی خودش را از طریق اوپانیساده‌ها صورت بندی کرده باشد. یعنی این مسیر کاملاً برعکس است. و به ویژه هر چه که جلوتر می رود این خودش را بیشتر نشان می دهد. یعنی در شوپنهاور، این مفهوم اراده شکل می گیرد که خوب حالا بحثش مفصل است و می بینیم که نیچه هم تحت تاثیر شوپنهاور است، نه تحت تاثیر تفکر شرقی و اوپانیسادی. اصلاً می گوید این اراده معطوف به قدرت از شوپنهاور به عنوان بزرگ ترین آموزگار یا بهترین یا یکی از بهترین آموزگاران را گرفتند و شوپنهاور می گوید آن اراده معطوف به شناخت، حالا می گویند اراده معطوف به قدرت و خود این اراده را هم یک مبانی زیست شناسانه ای برایش دارند که حالا توی درس به آن وارد خواهیم شد. بنابراین در این نظام فکری-فلسفی غرب است که این ایجاد می شود و از این نارضایتی در مقابل جمله معروف هگلی که آنچه واقعی است، عقلانی است، آنچه عقلانی است، واقعی است. و اصلاً آموزگاران بزرگ فروید و مارکس و نیچه و قبل از آنها شوپنهاور و بعد از آنها سنن معروف پدیدارشناسی و بعد از آنها سنت های پست مدرن فلسفه و باز بعد از آنها که همین الان توی یک دهه یا دو دهه اخیر، سنت های پسا پسا پست مدرنیته. اینها همه نارضایتی در مقابل این نوع یکی گرفتن جهان با ذهن من است. هر کدام به یک صورت بندی فلسفی رسیدند مثلاً شما در مرلو پنتی، در نیمه دوم قرن بیستم می بینید بدن می شود تجلی گاه همه چیز. یعنی اینجا اگر در شوپنهاور تجلی گاه اراده است، در مرلو پنتی اصلاً بدن همه چیز است. از نظر مرلو پنتی، سوژه دکارتی سرش از تنش بریده شده. ما باید سوژه را تن دار کنیم. شما همه اینها را که نگاه کنید می رسید به نقد این ایدئالیسم سلطه یافته قرن نوزده در بستر تاریخ تفکر فلسفی غرب. بنابراین مساله، مساله فلسفه غرب و نوع مواجهه حالا تاثیراتی از جاهای دیگر پذیرفته می شود. توانستم یک توضیح مختصری بدهم آقای علیمرادی؟

امیرحسین علیمرادی: بله استاد. خیلی ممنون. خیلی این تکه آخری جالب بود.

استاد مصباحیان: خواهش می کنم. دوستان سوالی ندارند؟

مهدی علیمرادی: استاد سوالم این است که دیدگاه شوپنهاور که خیلی ضد زن است آیا چیزی تو فلسفه اش هم می گوید راجع به این یا صرفاً برآمده از همان زندگی ای است که زیسته و طبق آن این دیدگاه را مطرح می کنند؟ چون

نیچه هم خیلی تحت تاثیرش است تو این زمینه ولی نیچه خوب من دلایلش را حداقل می دانم، این را نمی دانم. می شود توضیح بدهید؟

استاد مصباحیان: بله. داریم آقای علیمرادی، مهدی جان! یک مقدار جلوتر برویم این مباحث انضمامی تر توی یکی دو جلسه آخر من به تفصیل توضیح می دهم. بنابراین دوستان اگر لطف بکنند در مورد خود بحث های هر جلسه سواتشان را بکنند که اگر پیچیدگی ای دارد، گرفتاری ای دارد، آن واشکافته بشود، راجع به سایر موضوعات، ما در جلسات واردش خواهیم شد. از جمله بحث تمدن شرقی و مساله زن، اخلاق و بدبینی هایش. البته من یک اشاراتی کردم ولی به مرور وارد خواهیم شد.

مهدی علیمرادی: ظاهرا زود پرسیدم.

استاد مصباحیان: بله. بله. نه! نه! خوب شد که پرسیدید البته. یعنی یک سری بحث هایی هست که چون ما در مورد فیلسوفان، یک بحث هایی هست ممکن است اصلا وارد نکرده باشیم چون خیلی گسترده است دیگر طبیعتا. ولی این مساله را اتفاقا وارد کرده بودیم چون دوستان ما در ترم های قبل هم مساله شان بود آن را به اصطلاح وارد کرده بودیم و به موقع به آن خواهیم پرداخت. من با اجازه دوستان، چون کلاس دیگری هم دارم، یک ربعی هم باید استراحت کنم... آقای صمصایه آهان، نوشتند سواتشان این است که چیزی که شوپنهاور با آن مخالف است سه مقوله ... تک خدایی بله، توی مسیحیت، از نظر فیلسوفان یهودی، ما در مسیحیت تک خدایی نداریم. یعنی همان تثلیث یا سه گانه ای که در مسیحیت هست، آن مونیزمی که در، آن را با مونیزمی که در یهودیت یا خدای یکتایی که در آنجا هست متفاوت می کند. این اتفاقا یکی از بحث های بسیار مهمی است که در ذیل مشروعیت عصر جدید هم در می گیرد. توسط کسانی مثل کارلویت و بلومبرگ و گهن به ویژه، گهن که می خواهد یک خط سومی را ارائه بدهد. به این معنا که لویت معتقد است که عصر مدرن، ادامه یا تداوم عصر قدیم است یعنی عصر قرون وسطی و فقط آمده آن مفاهیم عصر جدید را سکولاریزه کرده. در حالی که بلومبرگ معتقد است که عصر جدید، مشروعیت دارد و بنابراین مفاهیم را خودش تعریف کرده. یک عده ای مثل گهن می آیند طرح می کنند که چیزی که مثلا بلومبرگ ندیده، تفاوتی است که بین مسیحیت و یهودیت وجود دارد. اندیشه خدای یکتا در یهودیت با سه گانه مسیحی متفاوت است و در یهودیت، خدا هیچ وقت شبه انسان نمی شود. در حالی که در مسیحیت این امکان پذیر است. بنابراین در ذهن شوپنهاور، این است که این خدا، خدای متفاوتی است. خیلی متشکرم. روز دوستان بخیر. به امید دیدار در جلسه آینده. ما امتحان میان ترم هم ضمنا خواهیم داشت. خدانگهدارتان.

جلسه سوم

تایپ : رضا کوهستانی

الان جلسه سوم درس تاریخ فلسفه جدید و معاصر هستیم که با درس فلسفه معاصر فرانسه در یک کلاس ، ارائه می شود. در اتاق تعامل زنده و من امیدوارم همه دوستان دیگر تا الان اطلاع پیدا کرده باشند تا الان که کلاسمان در اتاق تعامل زنده برگزار می شود. درس تاریخ فلسفه جدید و معاصر با فلسفه معاصر فرانسه، در حقیقت یک درس است و در یک ساعت ارائه می شود و آن دوستانی که تا الان به هر دلیلی اطلاع پیدا نکردند ، من خواهش می کنم از بقیه دوستان که اطلاع رسانی بکنند، قاعدتا در این کانال تلگرامی هم که دوستان درست کردند باید همه در جریان قرار گرفته باشند. خوب من ادامه مباحث جلسه گذشته را پی می گیرم و در آخر جلسه هم باز می گذاریم جلسه را برای پرسش و پاسخ ها و بحث هایی که دوستان دارند، هم در مورد مباحث این جلسه ای که عرض می کنم و هم جلسه گذشته. فقط خواهشم این است که میکروفون ها بسته باشد که تداخلی پیش نیاید و نویزی نپراکند که حواسمان پرت نشود. من در جلسات گذشته ، یک لحظات کلیدی زندگی شوپنهاور را گفتم و آثارش را تا حدی توضیح دادم ، یعنی رؤسش را و مباحث را ، و این بحث را داشتم طرح می کردم که نسبت فلسفه شوپنهاور با کانت چیست و بعد نسبت فلسفه شوپنهاور با فلسفه ایدئالیسم چیست یا وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور چیست. این مباحث که من امروز تمامش می کنم ، در حقیقت مباحث مقدماتی است برای ورود به اصل فلسفه شوپنهاور که با تاکید بر رساله ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی ، شروع می کنم و بعد ادامه می دهم. در جلسه گذشته، من ، بخشی از رابطه و نسبت فلسفه شوپنهاور را با کانت بیان کردم. من در جلسه گذشته همانطور که عرض کردم ، یک لحظات کلیدی زندگی شوپنهاور را توضیح دادم، به آثار اصلی اش اشاراتی کردم و وارد این بحث شدم که نسبت شوپنهاور با فلسفه کانت چیست و در این حوزه هم مباحثی را مطرح کردم. چند نکته دیگر مانده از این بحث در یعنی رابطه و نسبت فلسفه شوپنهاور با کانت که یکی از مسائلس این است که از نظر خود شوپنهاور ، کانت درباره ایدئالیسم خودش ، صریح و شفاف نبوده و بهتر این بوده که اصلا تاکید می کرده روی جهان تجربی ، کاملا تصور من است. از نظر کانت ، ما می دانیم که منشاء معرفت متافیزیکی ، تجربی نیست، در حالی که شوپنهاور معتقد است که این فهم متافیزیکی ، منشاء آن امکانی و تجربی است. به این معنا که از نظر کانت ، جهان، شیء فی نفسه است ولی از نظر شوپنهاور، جهان، اراده است. باز به این معنا که از نظر کانت ، جهان ، بود است و از نظر شوپنهاور ، جهان ، چیزی جز نمود نیست. علم به تصوراتی که ما داریم از نظر شوپنهاور ، خودش یا تمام شناخت هایمان اصولا از جایی که نسبی است ، مجازی است و نمادین هست، شروع می شود و بنابراین توهم است. یعنی با این که شوپنهاور ، کانت و افلاطون را ، دو فیلسوف بزرگ می داند ، ولی نقادی ها و مرزبندی هایی هم دارد و در ترکیب با فلسفه شرقی که متاثر از هندوئیسم و آموزه های ودایی و اوپانیشادی هست، می خواهد بحثش را پیش ببرد. شارحان بحث کرده اند که کاری که شوپنهاور می خواهد بکند، راسیونالیسم را بزند و با مقولات کانتی از کانت عبور کند. یعنی ذات جهان یا نومن را می پذیرد ولی از آن جایی که ذات جهان را اراده می داند و نه آگاهی ، از این طریق می خواهد از فلسفه کانت ، عبور بکند و اراده را هم اصولا یک امر فراعقلی می داند. اگر بخواهم بر اساس مباحثی که در جلسه گذشته طرح کردم و الان یک جمع بندی ای به دست بدهم از رابطه و نسبت فلسفه شوپنهاور با کانت ، می توانیم بگوییم که در درجه اول ، شوپنهاور همانطور که خودش تایید می کند تاثیرات خیلی زیادی از کانت پذیرفته و همین هم سبب شده که کانت را خیلی

زیاد مورد ستایش قرار بدهد. ولی در میان این جدل که آیا فلسفه شوپنهاور ، یک صورت فرمول بندی شده ای از فلسفه کانت است یا کاملاً در مخالفت با آن هست ، به نظر من با اتکا با نوشته ها و احکام کلی خود شوپنهاور می شود نتیجه گرفت که شوپنهاور هم تحت تاثیر کانت است و هم بدون هیچ تردیدی در بسیاری از موارد با فلسفه کانتی ، زاویه بسیار جدی ای دارد. مثلاً در دیباچه ویراست اول جهان همچون اراده و تصور ، شوپنهاور ، کار کانت را به یک عمل جراحی تشبیه می کند و می گوید در حقیقت همانطور که من بارها گفتم ، به گمان تاثیری که آثار کانت بر ذهن مخاطب می گذارد ، مثل تاثیر جراحی بر چشم شخصی است که مبتلا به آب مروارید است و اگر بخواهیم این تشبیه را ادامه بدهیم ، باید بگوییم که هدف این است که به کسانی که تحت آن عمل جراحی قرار گرفتند ، یک جفت عینک هدیه بدهیم که ضروری ترین شرط برای استفاده از آن عینک ، خود آن عمل جراحی است. بنابراین با این مثال هایی که می زند ، می گوید خودم را تا حد زیادی از دستاوردهای کانت بزرگ آغاز می کنم و مطالعه جدی آثار کانت ، من را قادر به کشف اشتباهات مهلک در آنها کرد. یعنی در عین ستایشی که می کند و اذعان می کند به تاثیرپذیری از کانت ، تاکید هم می کند بر اشتباهات مهلک و آشکار شدن این اشتباهات از طریق مطالعه جدی و ضرورت نقد آن اشتباهات مهلک. از همین نقل قولی که من از کتاب جهان همچون اراده و تصور کردم، می شود نتیجه گرفت که شوپنهاور ضمن این که از دیدگاه های کانت استفاده می کند ، به آنها نقد هم دارد. یکی از معروف ترین مترجمان و مفسران فلسفه شوپنهاور به زبان انگلیسی ، کریستوفر جان اوی می گوید که شوپنهاور از بخش های متنوع فلسفه کانت در جهت بسط و توسعه فلسفه خودش استفاده کرده ولی به هیچ وجه به فکر اصلاح و تکمیل پروژه کانت نبوده و خودش را هم ادامه دهنده راه کانت نمی دانسته. بنابراین می شود فهمید که شوپنهاور وقتی با اندیشه کانت مواجه می شود ، در بخش هایی هم دیدگاه همدلانه دارد و هم در جاهای دیگری ، دیدگاه های منتقدانه دارد. به ویژه در فلسفه اخلاق کانت ، شوپنهاور به شدت منتقد است. یعنی در نوشته هایی که دارد مثل کتاب پایه اخلاق و دو مساله بنیادی اخلاق، حالا در بحث اخلاق که در جلسات آخر شوپنهاور به آن می پردازیم، آنجا هم اشاره خواهیم کرد که به انتقاد از نقد عملی کانت و اخلاق کانتی می پردازد و ممکن است با نقد اول کانت ، همدلی بیشتری داشته باشد. ولی در نقد دوم یعنی نقد عقل عملی و در بحث نظام اخلاقی کانت ، به شدت منتقد است و می گوید قصد من اثبات این امر است که نشان بدهم عقل عملی به امر مطلق کانت یعنی همان احکام تنجیزی ، فرض هایی کاملاً توجیه ناپذیر، بی پایه و ساختگی هستند. بنابراین در مقام جمع بندی نهایی از بین این به اصطلاح دیدگاه های کلی ای که در مورد رابطه فلسفه شوپنهاور با کانت هست، ما می توانیم این جمع بندی جان اوی را مبنا قرار بدهیم. مبنا قرار بدهیم یعنی به نظر می آید واقع بینانه تر است که نه ادامه دهنده کانت است و نه الزاماً به صورت تمام عیار در مقابلش هست. در یک بخش هایی با آن همدلی دارد و در یک بخش هایی به ویژه در حوزه فلسفه اخلاق و همچنین مهم تر از آن تصور کردن نومن به مثابه اراده با کانت زاویه دارد و باهش تفاوت دارد. علت این که ما وارد رابطه شوپنهاور با کانت هم شدیم، یک دلیلش این است که باز شوپنهاور را در مرز بین ایدئالیسم و نقد ایدئالیسم می دانند، هم به این دلیل است که شوپنهاور، ستایشگر کانت است و غیر از کانت و افلاطون و از آن طرف بودا و اوپانیشادها ، ستایش دیگری از فیلسوف دیگری ، ما در شوپنهاور کم تر می بینیم. حالا یک اشاراتی هم بکنم به وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور و بعد وارد بحث اصل جهت کافی بشویم که رساله دکتری شوپنهاور است و شوپنهاور بعداً که جهان به مثابه اراده و تصور را می نویسد، می گوید این کتاب بدون خواندن کتاب ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی ، قابل تصور نیست. در این وجوه ایدئالیستی، ما اولین جمله ای که در کتاب شوپنهاور ، صورت بندی شده این است که می گوید جهان ،

تصور است. در رجوع به هر موجود زنده و شناسنده، این حقیقتی است معتبر، گرچه تنها آدمی قادر است تا آن را به آگاهی متفکرانه انتزاعی در آورد. این قطعه را من دارم از روی کتاب جهان به مثابه اراده و تصور می خوانم که این وجوه ایدئالیستی را ازش بکشم بیرون. و اگر آدمی قادر باشد که جهان را به آگاهی متفکران انتزاعی در بیاورد و اگر حقیقتا چنین کند، بصیرت فلسفی بر او حاضر می شود. بنابراین اولین عبارت کتاب، وقتی می گوید جهان، باز نمود یا تصور من است، در واقع عصاره و خلاصه جنبه برون ذاتی جهان است. یعنی جهان به عنوان تصور و باز نمود. و خود این چکیده ایدئالیسم است که به اصطلاح به آن وجوه تصویری بودن جهان تاکید دارد. بنابراین به گفته خود شوپنهاور، از گفته متافیزیکی، جهان، صرفا یک رویاست و از آنجایی که ایدئالیسم استعلایی، جهان معمولی را به قلمرو نمود تنزل می دهد، حقیقت جهان به عنوان امری که داده شده، این پرسش را ایجاد می کند در ما که واقعیت چگونه است، واقعیت چه می تواند باشد؟ پاسخی که کانت می دهد این است که ما هرگز نمی توانیم این را بدانیم و آنجا که مکان، زمان، ارتباط، ارتباط علی، شیئیت، صورت های ذهن هستند که سراسر تجربه ما را شکل می دهند، واقعیت فی نفسه هرگز شناختنی نیست. تاکید شوپنهاور هم در این گزاره که جهان باز نمود من است و نه این که من در مقام فاعل شناسا بتوانم آن را کشف بکنم یعنی همان تصور یا باز نمودی که رابطه میان فاعل شناسا و متعلق شناخت را نمایندگی می کند، آن را در آن چارچوب سنت ایدئالیستی فلسفه قرار می دهد. یعنی شوپنهاور علاوه بر این توضیحی که دادم، به صراحت می گوید که هر فلسفه حقیقی باید ایدئالیستی باشد. یعنی اگر ما یک جنبه فلسفه شوپنهاور، یعنی فقط همان جهان به مثابه باز نمود را در نظر بگیریم، فلسفه آن، فلسفه ایدئالیستی، باقی می ماند و از این جهت می توانیم بگوییم فلسفه اش همان آرمان کانتی انقلاب کوپرنیکی را با فراز و نشیب هایی پی گیری می کند، یعنی برای این که اشیاء در ما پدیدار بشوند، حس و فهم باید به صورت توامان عمل بکنند و بدون فرض گرفتن صورت های پیشینی این دو قوه یعنی قوه حس و فهم، شناخت، ممکن نیست. شوپنهاور، همانطور که عرض کردم، این تلقی کانت را می پذیرد. حدود شناخت ما را همین صور پیشینی ذهن تعیین می کنند و ورای این پدیدارها، کارکردی ندارند. قبل از کانت در همین سنت ایدئالیستی، شوپنهاور، این تاملات شکاکانه دکارت را هم نادیده نمی گیرد ولی بیشتر تاکید می گذارد بر برکلی. تاکید ویژه ای دارد. به خاطر این که از نظر او اولین بار برکلی است که این حقیقت را به نحو بسیار واضح و دقیقی صورت بندی می کند که وجود داشتن، یعنی ادراک شدن. علاوه بر این نکته، باز این اولین بار برکلی است که می گوید چیزی یا متعلق شناختی نمی تواند وجود داشته باشد مگر این که فاعل شناسایی آن را مورد ادراک قرار بدهد. بنابراین جنبه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور، حالت شناختی جهان است، می توانیم بگوییم و اراده جنبه وجودی اش است. این جاست که من عرض کردم در مرز و ترک ایستاده، به این معناست که به این متعلق حالت شناختی جهان و به اصطلاح رویکر معرفت شناسانه اش است و این که اراده را بنیاد می داند، این جنبه وجودی اش است. یا اینطوری می توانیم بگوییم که آن جنبه ایدئالیستی، جنبه معرفت شناسانه است و اراده ای که گفته می شود بنیاد هستی است، جنبه هستی شناسانه این فلسفه است. بنابراین جنبه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور، در مساله شناخت و رابطه بین فاعل شناسا و متعلق شناخت و به طور کلی اصول حاکم بر شناخت می تواند مطرح باشد. ولی در جنبه های وجودی و هستی شناسانه، چیزی که اصل است همان اراده است. یعنی اساس و بنیاد هر چیزی اراده است و اراده ما، افعال و رفتار و حرکاتمان را مدیریت می کنند و ما اصولا آلت دست نیروی واحدی به اسم اراده هستیم و این جنبه وجودی است. یعنی اگر بخواهیم در مجموع، فلسفه شوپنهاور را در دو ساحت صورت بندی بکنیم، به این شکل در می آید که آن در ساحت معرفت شناسی، ایدئالیستی است، این را فقط دوستان در نظر داشته باشند برای

ادامه بحث که در ساحت معرفت شناسی، ایدئالیستی است و در ساحت هستی شناسی، تماما همه چیز را بر اراده، تصور می کند و همین تاکید شوپنهاور بر اراده است که بعدها در نیچه هم به شکل دیگری ادامه پیدا می کند.

خوب بعد از این مقدماتی که عرض کردم، الان وارد بحث ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی می شویم که رساله دکتری شوپنهاور است و من سعی می کنم این بحث را در سه سرفصل مشخص پی گیری بکنم. اول این که خود این اصل چه هست و چه می خواهد به ما بگوید. دوم به تاریخچه ای از اصل جهت کافی می پردازم که شوپنهاور در تاریخ فلسفه ارائه می دهد و در قسمت آخر هم به صورت بندی ای که خود شوپنهاور از این اصل دارد، می پردازم. اصل جهت کافی، همانطور که دوستان می دانند، این است که هیچ چیزی بدون جهت نیست. یا هر چیزی، جهت و دلیلی دارد. شوپنهاور، این رساله دکتری اش را همانطوری که عرض کردم، پیش شرط فهم کتاب جهان همچون اراده و تصور می داند و تلاش می کند که ماهیت و ریشه های این اصل و صور مختلفی که این اصل در تاریخ فلسفه پذیرفته را روشن می کند. شوپنهاور می گوید که ما وقتی با مساله ای مواجه می شویم، عموما پرسش چرا را طرح می کنیم. یعنی چرا چنین؟ ولی بلافاصله اضافه می کند که ما باید بین این چراها، یک تفکیکی قائل بشویم تا مشخص بشود و معلوم بشود که در برابر هر نوع از این چراها، به دنبال چه نوع پاسخی هستیم. بعد تلاش می کند یک تعریف فراگیری از این اصل جهت کافی و کاربردهای مختلفش به همراه اشتباهات تاریخی ای که از نظر او صورت گرفته، مورد بحث قرار می دهد. البته من به این بحث خواهیم رسید که در مجموع بحث هایی که در مورد جهت کافی می کند، در نهایت صورت بندی کریستین ولف را به عنوان شامل ترین یا بهترین صورت بندی انتخاب می کند و بحث را بر آن پایه پیش می برد و این که مطابق شرح ولف، هیچ چیزی نیست که زمینه یا دلیلی برای این که چرا به جای این که نباشد، هست و چرا هیچ چیز بدون زمینه یا دلیلی برای بودنش، نیست؟ هم شوپنهاور می گوید و هم ما در تاریخ فلسفه خواندیم که هر نظام فلسفی ای بر مجموعه ای از اصول بنا شده. فیلسوف ممکن است بخواهد آن اصول را ثابت بکند یا ممکن است آن را مفروض در نظر بگیرد و بحث خودش را پیش ببرد ولی در هر حال برای این که به دام تسلسل نیفتد، ناچار است که مفروضاتی را به مثابه اصول بنیادین برای تفکر فلسفی خودش در نظر بگیرد. نکته قابل توجه این است که در هر نظام فلسفی ای، یکی از این مفروضات یا اصول بر سایر اصول اولویت پیدا می کنند و بقیه اصول مبتنی بر آن می شوند. این که فرد چنین اصلی را انتخاب کرده، ممکن است معلول مجموعه ای از عوامل تاریخی باشد، مثلا این که چرا این اصل انتخاب می شود، ممکن است دلایل مختلفی داشته باشد، مثلا توجهی که فیلسوفی مثل لایب نیتس به اصل جهت کافی می کند، گرچه ما می دانیم این اصل در آثار فیلسوفان کلاسیک هم وجود دارد، ولی بنابه دلایل تاریخی و دوره ای که لایب نیتس در آن قرار گرفته، او فلسفه اش را بر این اصل بنیان می گذارد. شوپنهاور هم همین کار را می کند. یعنی این رساله دکتری اش است و خودش می گوید اگر کتاب جهان همچون اراده و تصور، بخواهد درک شود، باید رساله ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی فهم بشود. و بنابراین اصل جهت کافی را ما می توانیم بگوییم که در سراسر نظام فلسفی شوپنهاور، حضور دارد و در کتاب جهان همچون اراده و تصور هم اشاراتی وسیعی به آن شده. بحثی که شوپنهاور به لحاظ تاریخی مطرح می کند، این است که اصل جهت کافی، اصولا به مثابه یک اصل مهم فلسفی، دستاورد من نیست. یعنی بلکه یک اصلی است که در سراسر فلسفه کم و بیش مطرح بوده و من هم می خواهم به آن پردازم. در فصل دوم ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی، شوپنهاور می آید به شرح آراء و اندیشه های فیلسوفان پیش از خودش، می پردازد. یعنی فیلسوفانی که اصل جهت کافی را مورد توجه قرار دادند. مثلا به افلاطون و ارسطو اشاره می کند، به تفکیکی که ارسطو از علل چهارگانه به دست می

دهد ، اشاره می کند ، به دکارت اشاره می کند ، اسپینوزا ، لایب نیتس ، هیوم ، ولف و کانت. به همه اینها اشاره می کند. و بررسی می کند نقاط ضعف و قوت صورت بندی این فیلسوفان از اصل جهت کافی را و معتقد است که فیلسوفانی مثل ارسطو و دکارت بین علت و جهت ، تفاوتی قائل نشدند و تصور شفاف و واضحی از تمایز بین علت و جهت ، به دست ندادند و آن ها را با هم خلط کردند. و فیلسوفان ، یعنی دکارت و ارسطو، به این صرافت هم نیفتادند که تشخیص بدهند اصولا که علت و جهت را باید از هم متفاوت بکنند. شوپنهاور می گوید در بین این فیلسوفان ، فقط اسپینوزا است که علت را برای تبیین رابطه میان جوهر و حالاتی که این جوهر دارد، صورت بندی می کند و علت و دلیل را در حقیقت ، می آید تفکیکی بینش صورت می دهد اسپینوزا. یعنی علت و دلیل را برای تبیین رابطه میان جوهر و حالات جوهر اصلا متمایز می کند و به جای علت و معلول از دلیل و مدلول یا نتیجه استفاده می کند. ولی باز می گوید اشکال کار اسپینوزا در این است که او در کتاب اخلاقش باز می آید بارها علت و دلیل را به جای هم به کار می برد و شوپنهاور می گوید این باعث شد که من از اسپینوزا ناامید بشوم. فیلسوف دیگری که اصل جهت کافی را به طور جدی به عنوان یک اصل مهم فلسفی مطرح می کند و ما می بینیم که در اکثر فرهنگ های فلسفی ، وقتی اصل جهت کافی را می خواهند ایضاح بکنند به لایب نیتس اشاره می کنند، لایب نیتس هم از نظر شوپنهاور ، اصل کافی اش با این تعبیر که هیچ چیزی بدون جهت کافی وجود ندارد، به عنوان یک اصل بنیادین فلسفی ، معرفی می شود. شوپنهاور می گوید لایب نیتس، استدلال های ما را مبتنی بر دو اصل می داند. یکی اصل امتناع تناقض است و ما می دانیم که به موجب این اصل امتناع تناقض ، هر آنچه که حاوی تناقض باشد، کاذب است و هر آنچه که ضد و نقیض امر کاذب باشد ، حقیقی یا صادق است. دیگری هم اصل جهت کافی است. یعنی اصل جهت کافی این را به ما می گوید که هیچ امر واقعی را حقیقی یا موجود و هیچ گفته ای را هم صادق نمی دانیم مگر این که دلیل کافی یا جهت کافی برای این گونه بودنش و نه آن گونه بودن و دیگرگونه بودنش ، وجود داشته باشد. هرچند این دلیل اغلب نتواند بر ما معلوم باشد. یعنی حتی اگر ما نتوانیم این تفکیک را هم صورت بدهیم ، باز این اصل جهت کافی ، چنین کارکردی دارد. در نظر لایب نیتس بنابراین اصل جهت کافی هم حاکم بر حوزه امور واقع است و هم قلمرو ذهن. هم یک اصل وجودی است و هم یک اصل معرفتی. و لایب نیتس در رابطه با این دو اصل ، دو نوع حقیقت را از هم متمایز می کند. دو اصلی که عرض کردم، یکی اصل امتناع تناقض است و دیگری هم اصل جهت کافی. دو نوع حقیقت را می آید از هم تفکیک می کند. یکی اش را می گوید حقایق عقلی و آن یکی را می گوید حقایق واقعی. از نظر لایب نیتس، حقایق عقلی ، ضروری و مبتنی بر اصل امتناع تناقض اند. به خاطر این که خلاف آنها امکان ندارد و ما با تحلیل نمی توانیم دلیلش را پنهان بکنیم. ولی حقایق واقعی اینطور نیستند. خلاف آنها ممکن است و متضمن تناقض هم نیست. ما می دانیم که شوپنهاور ، با این که کاملا آگاه است که لایب نیتس است که برای اولین بار اصل جهت کافی را مورد تامل قرار می دهد و به عنوان اصل بنیادین فلسفه معرفی می کند، اما نقد شوپنهاور به لایب نیتس این است که گرچه لایب نیتس توانسته حوزه حقایق عقلی و حقایق واقعی را مشخص کند و اصول حاکم بر هر کدام از آنها را هم ذکر بکند، اما این تمایزگذاری را به صورت دقیق و با استدلال مشخص نمی کند و تلاشش در جهت ارائه یک تحلیل از این اصل جهت کافی ، در سطح کلیات باقی می ماند. به همین دلیل است که شوپنهاور می گوید ولف اولین فیلسوفی است که به صراحت این دو دلالت را از هم متمایز می کند و اختلاف بین آنها را به تفصیل مورد بحث قرار می دهند. این که تفسیر شوپنهاور از لایب نیتس تا چه حد معتبر است، موضوع بحث ما نیست. ولی چیزی که اهمیت دارد این است که ببینیم این صورت بندی ولف که مورد توجه شوپنهاور قرار گرفته، چیست و چگونه شوپنهاور از آن در جهت صورت بندی کلی

فلسفه خودش استفاده می کند. اگر بخواهیم یک بار دیگر منتها از یک دیدگاه کلی تر به مساله نگاه بکنیم ، باید بگوییم که تا قبل از شوپنهاور بین دو کاربرد اصل جهت کافی ، یک تمایزی برقرار شده بود. یک کاربرد مربوط به احکامی بود که برای درست بودن همواره باید زمینه یا جهتی وجود داشته باشد. و کاربرد دوم برای تقریراتی بود که در اعیان واقعی بود که همواره آنها هم باید جهتی داشته باشند. این خطاهای تاریخی که تا قبل از شوپنهاور ، صورت می گیرد، از طریق منابع تاریخ فلسفه، قابل پی گیری است که این منابع به ما نشان می دهند که مثلا فلاسفه باستان با اصل جهت کافی آشنا بودند و حتی تعریف انتزاعی هم از آن صورت می دهند مثلا افلاطون در تیمائوس می گوید هرآنچه رخ می دهد ، لزوما باید به وسیله علتی رخ بدهد، چرا که ناممکن است چیزی بدون علت به وجود بیاید. یا ارسطو می گوید بین یک زمینه یا دلیل شناخت و یک علت ، تفاوت وجود دارد و در این زمینه نظری را مطرح می کند که نشان دهنده این است که آگاه است بالاخره از این امر. دکارت باز عرض کردم که برای اثبات برهان هستی شناسی ، کاربردهای مختلف این دو اصل را با هم خلط می کند. منظورم این است که با ارجاعی که به مباحث تاریخ فلسفه ای می دهم ، همراه با شوپنهاور ، می خواهم بگویم که بین این دو عرصه ، خلطی صورت گرفته و چرا اینجا تفسیر ولفی برای شوپنهاور اهمیت پیدا می کند. مثلا دکارت می گوید که هیچ چیزی وجود ندارد که نشود راجع به آن پرسید که به چه علت وجود دارد چون این را ما در مورد خدا هم می توانیم بپرسیم ولی نه به این معنا که او هم برای وجود داشتن ، نیازمند علت باشد. به خاطر این که خود عظمت به اصطلاح جزو سرشت خداست، علت یا دلیلی است که به واسطه آن عظمت ، خود خداوند نیازمند هیچ دلیلی برای وجود داشتن نیست. شوپنهاور این را نقد می کند. می گوید دکارت باید می گفت که عظمت خدا دلیل یا زمینه شناختی است که از آن نتیجه می شود که خدا به هیچ علتی نیاز ندارد. ولی دکارت آن دو تا را به هم شبیه می کند و از تفاوت عظیم بین دلیل و علت ، در می گذرد. یا به عبارت دیگر دکارت برای اثبات برهان هستی شناسی خود ، با این حکم شروع می کند که هرچیزی علتی دارد اما در آخرش به این نتیجه می رسد که چیزی هم هست که بدون علت می تواند وجود داشته باشد و این تناقضی است که از نظر شوپنهاور ، ریشه در بی توجهی به صورت های متفاوت اصل جهت کافی و اشتباه گرفتن کاربردهایش دارد. یا در مورد اسپینوزا هم می گوید که خطای دکارت را اسپینوزا ادامه می دهد و پایبندی به این خطا را برای پی ریزی برهان وحدت وجود خودش ضروری می داند. با این تفاوت که در برهان هستی شناسی دکارت ، خدا یک علت بیرونی برای جهان است که به واسطه عظمت خودش ، به یک علتی که بیرون از خودش باشد، نیاز ندارد اما در اندیشه اسپینوزا ، جهان ، به محمولی برای مفهوم خداوند بدل می شود و در واقع خداوند به دلیلی برای واقعیت تبدیل می شود. شوپنهاور در این بخش دوم رساله اش ، با تاسی به افلاطون و کانت از یک طرف به قانون تجانس می توانیم بگوییم توجه می کند و از طرف دیگر به آن نوع بندی و تقسیم بندی ای که در هر نوع شناخت و هر نوع فلسفه ورزی ای باید وجود داشته باشد. قانون تجانس به ما می گوید که ما با گونه ها و مشاهده همانندی ها و تطابق ها آغاز می کنیم. و این گونه ها را در انواع و انواع را هم در اجناس ، یکی می کنیم تا این که بتوانیم به بالاترین مفهومی که همه چیز را در بر می گیرد برسیم. قانون نوع بندی هم مستلزم این است که ما بتوانیم انواعی را که تحت یک مفهوم جنسی ، فراگیر شده اند، در تجانس و گونه های بالاتر و پایین تری که تحت این نوع دسته بندی شده اند از هم متمایز بکنیم. شوپنهاور می گوید این قانون ، استعلایی است و جزو لاینفک تعقل ماست و پیش فرض می گیرد که اصولا طبیعت هم با آن هماهنگ است و اینجاست که شوپنهاور ، صورت بندی لایب نیتس از اصل جهت کافی را که در رساله

منادولوژی اش و برخی دیگر از آثارش آمده به کار نمی برد و می رود سراغ صورت بندی ولف از سنت ولفی به خاطر این که شمول و جامعیتش ، بیشتر است.

در این قسمت آخر بحثمان در مورد اصل جهت کافی ، به صورت بندی ولف از اصل جهت کافی بر می گردیم و این که شوپنهاور چرا به آن توجه می کند. صورت بندی ولف از اصل جهت کافی این است که هیچ چیزی از آن جهت که هست، بدون جهت و دلیل نیست. و این به آن معناست که هیچ چیز خودبنیادی وجود ندارد. بلکه هر چیزی در نسبت با چیز دیگری قرار دارد که به مثابه جهت و دلیل وجودش ، ما ، می توانیم بگوییم هست. شوپنهاور اینطوری بحث می کند که تلقی ولف در باب اصل جهت کافی ، با سایر فیلسوفان متفاوت است. به خاطر این که ولف بر خلاف سنت رایج در تاریخ فلسفه ، اصل جهت کافی را صرفاً در منطق قرار نمی دهد. بلکه سعی می کند آن را به حوزه هستی شناسی هم ببرد و آنجا هم به کار بگیرد. برخی هم می گویند البته قبل از ولف، لایب نیتس هم این کار را کرده، ولی شوپنهاور می گوید این فقط کار ولف است. نکته مهم دیگری که باید بگوییم این است که شوپنهاور، اصل جهت کافی را اثبات نمی کند. همانطور که عرض کردم جزو مفروضات می گیرد. یعنی آن را مفروض می گیرد و از این جهت با لایب نیتس همراه است. در حالی که در اینجا با ولف ، زاویه پیدا می کند به خاطر این که ولف سعی می کند که اصل جهت کافی را اثبات هم بکند. شوپنهاور ، یک جمله ای از ارسطو می آورد و اصل جهت کافی را اثبات ناپذیر می داند و می گوید اصل جهت کافی ، خودش، مبنای استدلال ها و احکام است. بنابراین برای آن اصولاً جهت وجود ندارد. نسبت بین اصل جهت کافی و جهت و دلیل این اصل مثل نسبت برهان و اصول متعارف است. یعنی اگر برای هر پدیده ای برهان و استدلالی اقامه بکنیم، اصول متعارفی باقی می ماند که از طریق برهان، قابل توجیه نیست و ما باید آنها را از پیش مسلم و مفروض بگیریم. اینجاست که شارحان می گویند که این نوع نگاه شوپنهاور به این بحث از جهتی خاص فلسفه خودش است. به این معنا که تفاوت فهم شوپنهاور از کارکرد این اصل با شیوه نگرش لایب نیتس ، در همین جاست که مشخص می شود. یعنی این اصل حاکم بر روابط و به اصطلاح نسبت بین پدیدارها و متعلقات شناخت است و نه حاکم بر خود پدیدارها. به یک معنای دیگر ، نحوه نمایان شدن پدیدارها بر اساس این اصل ، صورت می گیرد. هر شناختی برای شوپنهاور ، چیزی جز رابطه میان فاعل شناسا و متعلق شناخت نیست. ذهن ما انسان ها اصلاً دارای ساختار ویژه ای است ولی متعلقات شناخت ، همه ، از یک صنف نیست. بنابراین شوپنهاور، بین متعلقات شناخت که وجودشان ، چیزی جز در برابر فاعل شناسا بودن نیست. یعنی همان ابژه ها اگر بگوییم که آقای ادیب سلطانی برابری سا ترجمه کرده آن را ، بنابراین بین متعلقات شناخت و فاعل شناسا ما می توانیم یک تمایزی قائل بشویم به خاطر این که متعلقات شناخت ، بازنمودهای فاعل شناسایی اند و دارای یک ویژگی مشترک نیستند، بلکه هر دسته ای از آنها دارای ویژگی های منحصر به فردی هستند که می توانند با سایر دسته ها تفاوت داشته باشند. بنابراین اصل جهت کافی ، یک صورت ذهنی پیشینی ای است که ترکیب همه تجربه های ممکن را تعیین می کند و از نظر شوپنهاور، به همین دلیل که ترکیب را ممکن می کند، می تواند هم یک اصل منطقی باشد و هم یک اصل فلسفی. تفاوت مهم این است که از نظر لایب نیتس، این اصل را ما می توانیم به همه جا تعمیم بدهیم و بر تمام آنچه در جهان طبیعی رخ می دهد یا به وجود می آید قابل اطلاق بدانیم. ولی از نظر شوپنهاور ما می توانیم اصل جهت کافی را فقط در حوزه پدیداری و در نسبت بین اشیا به کار بگیریم. یعنی اصل جهت کافی به این معنا می شود در کلیتش ، بنیاد تمام دانش ها. به خاطر این که مقصود از دانش ، چیزی جز مجموعه ای از مفاهیم نیست. یعنی شوپنهاور وقتی می خواهد منظور خودش را از تمایز بین دسته های مختلف شناخت و نحوه اعمال اصل جهت کافی بر هر کدام از این دسته ها بیان

بکند، آنها را در چهار دسته از متعلقات شناخت با هم متمایز می کند و متناظر با هر دسته از این متعلقات شناخت، صورت یا ریشه ای از اصل جهت کافی، قرار می دهد. در مورد این که چرا شوپنهاور، فقط، به چهار ریشه یا چهار صورت یا چهار گونه توجیه و توضیح جهان می پردازد، یکی از شارحین گفته که به دلیل تناظرش با علل چهارگانه ارسطویی، این هم قابل توضیح است. یعنی ما چهار دسته متعلق شناخت و چهار ریشه اصل جهت کافی متناظر با این چهار دسته داریم و این چهار دسته از متعلقات شناخت، از این جهت که همه شان در نسبت با فاعل شناسا قرار دارند و تحت اصل جهت کافی هستند، وجه اشتراکی با هم پیدا می کنند. بنابراین همانطور که عرض کردم، شوپنهاور معتقد است که ما برای هر گونه شناخت و هر نوع فلسفه ورزی، باید دو اصل تجانس و نوع بندی را در نظر بگیریم و مدعی می شود در صورت بندی اصل جهت کافی در طول تاریخ فلسفه. اگر ما اصل جهت کافی را به مثابه اصل بنیادین هر گونه شناخت بدانیم، می بینیم که توجه کافی به این قانون نوع بندی در تاریخ فلسفه، صورت نگرفته و هیچ کسی هم به خودش زحمت نداده که تمایز درستی بین کارکردهای بی نهایت متفاوت این اصل برقرار بکند. و از نظر شوپنهاور باز صورت شناخته شده اصل جهت کافی به ما این اجازه را می دهد که چه در مورد احکام و چه در مورد تغییراتی که در اعیان پدید می آیند بپرسیم چرا و زمینه و علتی را برای این تغییرات و همچنین دلیلی را برای صادق بودن احکامان پرس و جو بکنیم، یعنی به این معنا که بررسی های بیشتر، نشان می دهد که همه مواردی که ما در آن حق داریم و مایلیم که بپرسیم چرا و به این ترتیب پرسش گری بکنیم، این اصل می تواند در آنها مصداق داشته باشد و ما باید به این تفاوت ها و تمایزاتی که در این وجود دارد توجه کنیم. یعنی همیشه نمی توانیم بپرسیم چرا و انتظار پاسخی در چاقوب یک استدلال منطقی علت و معلول داشته باشیم. مثلاً شوپنهاور می گوید که اگر بپرسیم که چرا سه ضلع این مثلث با هم برابر اند؟ پاسخ این است که چون سه زاویه برابر دارند. این در حالی است که برابری زوایا، نه می تواند علت شناخت مثلث باشد و نه جهت شناخت مثلث. یعنی نه سخن از تغییراتی است که بشود آن را به یک علت ارجاع بدهیم و نه می توانیم مفهوم برابری اضلاع را به شکلی منطقی، از برابری زوایا استنتاج کنیم تا بر اساس آن بتوانیم زوایا را به عنوان دلیل شناختی برای به اصطلاح بدانییم. به خاطر این که مفهوم برابری اضلاع، در مفهوم برابری زوایا نهفته نیست. در نتیجه از آن جایی که ممکن نیست بشود همه مواردی را که اصل جهت کافی می تواند در آن مصداق داشته باشد، ما به زمینه و نتیجه منطقی و علت و معلول تقلیل بدهیم، لازم است که طبقه بندی ای صورت بگیرد که شوپنهاور می گوید که همه تصورات ما با همدیگر، یک ارتباط طبیعی و منظم دارند که به لحاظ صورت، به طور پیشینی قابل تشخیص اند. یعنی روابط بر اساس تفاوت در ماهیت که این اعیان با هم دارند، صورت های متفاوتی به خودشان می گیرند. باز به این معنا که این صورت های متفاوت که شوپنهاور از آن صحبت می کند، همان ریشه های اصل جهت کافی است. یعنی وقتی از نزدیک تر و بر اساس قوانین تجانس و نوع بندی نگاه می کنیم، این روابط به انواع معینی تقسیم می شوند که با همدیگر بسیار تفاوت دارند و تعداد آنها می تواند به چهار مورد کاسته بشود، به خاطر این که این روابط مطابق با چهار طبقه ای است که همه چیزهایی که می توانند برای ما عینی بشوند، می توانند در این طبقات چهارگانه بگنجانند. بنابراین ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی، از همین جاست که شکل می گیرد و صورت بندی ویژه شوپنهاور از اصل جهت کافی هم در همین جاست. یعنی پی گیری این ریشه های چهارگانه. با توجهی که به آموزه ایدئالیسم استعلایی کانت می کند، شوپنهاور می گوید که کلیه اعیان یا تصورات انسان را می شود به چهار طبقه تقسیم کرد و اصل جهت کافی در هر کدام از این طبقات، می توانند به صورت متفاوتی ظاهر بشوند، آن گونه که اصولاً همانندی و همسانی با هم نداشته باشند. اولین طبقه همان اعیان ممکن در

قوه تصور ماست که به آن می‌گوییم طبقه تصورات شهودی، ادراکی و تجربی که به تعبیر شوپنهاور، مجموعه بی‌آغاز و انجام واقعیت تجربی ما را تشکیل می‌دهند. در این طبقه اعیان، اصل جهت کافی برای ذهن به صورت قانون علیت ظاهر می‌شود. یعنی شوپنهاور می‌گوید من در این حالت، آن را جهت یا زمینه کافی سیروورت اسم گذاری می‌کنم. بنابراین این علیت است که هدایت گر همه تغییرات است و باز هم در طبیعت به یک شکل نمایان نمی‌شود. بلکه به سه شکل مختلف نمایان می‌شود. به مثابه علت، به دقیق ترین معنایش، به مثابه محرک و به مثابه انگیزه. تمایز حقیقی و ذاتی بین اجسام غیر عالی، گیاهان و جانوران هم دقیقا بر اساس همین تفاوت است که مبتنی می‌شود. یعنی شوپنهاور می‌گوید علت به دقیق ترین معنای کلمه، چیزی است که تغییرات بر اساس آن در قلمرو غیر عادی ناشی می‌شوند. دومین صورت، علیت محرک است. به این صورت بر زندگی موجودات عالی، به تمام معنا و به همین دلیل بر زندگی گیاهان، بخش گیاهی یا ناخودآگاه زندگی جانوری یا همان زندگی نباتی حاکم است. سومین صورت علیت هم انگیزه است و علیت در این صورت یعنی در صورت انگیزه، باز به زندگی جانوری به معنای واقعی اش و به تبعش رفتار یعنی اعمال بیرونی همه جانوران که به صورت آگاهانه انجام می‌شود، حاکم است و آن را هدایت می‌کند. واسطه یا رسانه انگیزه ها هم شناخت است. در نتیجه آمادگی یا استعداد برای انگیزه ها هم باز نیازمند عقل است. خوب اجازه بدهید دوستان سایر دسته بندی های اصل جهت کافی را و ریشه هایش را در جلسه آینده مورد بحث قرار بدهیم، یعنی سه طبقه بعدی را و بعد وارد بحث تز اصلی شوپنهاور بشویم در مورد جهان به مثابه اراده که ما به آن می‌گوییم کانتریبیوشن یا افزوده و آورده اصلی شوپنهاور به معنای این که ما در فلسفه وقتی از اوریجینال ثینکر یا فیلسوف اصلی صحبت می‌کنیم، آن فیلسوف طبیعتا باید یک افزوده ای داشته باشد و این افزوده را باید ببینیم چیست. مثلا افزوده هایدگر به اصطلاح تدقیق مفهوم هستی است و تفکیک هستی از هستنده. خوب اینها در تاریخ فلسفه وجود داشته ولی می‌آید تبدیل به یک صورت بندی می‌شود. یا مثلا اراده ای که شوپنهاور مطرح می‌کند و بعد در نیچه ادامه پیدا می‌کند. خوب من دوستان در خدمتتان هستم. در جلسه آینده این اصل جهت کافی را ادامه می‌دهیم تا برسیم به اراده و بعدش هم مباحث اخلاق و کرونا یا کرونا. کرونا در مقابل کرونای شوپنهاور. کسی از دوستان بحثی ندارد؟

امیر لطیفی: استاد! من یک سوالی داشتم. زمانی که برکلی می‌آید نفی می‌کند همه این موجودات فی نفسه را ما باز هم خود انسان را داریم و یک خدایی که دارد تصاویر را در ذهن این فرد می‌آفریند. باز آن طرف وقتی کانت دارد از ایدئالیسم حرف می‌زند، یک نومنی هست، بعد حالا این که نومن ها معنا پیدا می‌کند در نسبت با شخص است. اما اینجا شوپنهاور، حالا به موجودات فی نفسه قائل نیست، یعنی می‌گوید که اینها همه از فنومن اند، اصلا نومنی در کار نیست، ولی خوب در بعد هستی شناختی اش، خود وجود من انگار، یک هستی ای دارد، به آن نسبت می‌دهیم یا نه؟ و جز من در این جهان چه وجود دارد؟ یعنی آن اراه ای که گفتیم بعد هستی شناختی اش را تشکیل می‌دهد، چیست دقیقا؟ یعنی خدا است؟ چیست؟

استاد مصباحیان: آقای لطیفی! من از شما اجازه می‌خواهم که این را چون ما هنوز وارد بحثش نشدیم، اولاً که همانطور که عرض کردم شوپنهاور بین نومن و فنومن و این تفکیک را قبول دارد در کانت و فقط به جای نومن کانتی را که مثلا خدا هست یا روح هست یا چیزی که ما نمی‌توانیم به آن دسترسی داشته باشیم، اراده می‌داند. و بنابراین جهان خارج از خودش را که طبیعتا قبول دارد که وجود دارد، منتها در مرحله شناخت، یعنی شما وقتی می‌خواهید این

فنون را صورت بندی بکنید یا به اصطلاح در یک منظومه فلسفی بیان بکنید، شوپنهاور می گوید عقل ما و قوه شناخت ما دسترسی ندارد که جهان را آن گونه که هست بیاید صورت بندی کند و مورد شناسایی قرار بدهد. ما اراده می کنیم که بیاییم به اصطلاح شناخت خودمان را، شناخت از هستی قلمداد بکنیم، نکته مهم و مرکزی اش که در فلسفه های قرن بیستم هم ادامه پیدا می کند، این تفکیک است. یعنی ما در فلسفه ایدئالیستی که من همه اش دارم تاکید می کنم که در مرز ایستاده، بین مرز هستی شناسی و معرفت شناسی افتاده؛ در فلسفه های معرفت شناسانه ایدئالیستی قرن نوزدهم، تلقی من از جهان قرار است که مساوی خود جهان باشد. یعنی شما وقتی که دایره المعارف کانتی را نگاه می کنید در سه حوزه یا تلاش معرفت شناسانه کانت را نگاه می کنید، یا شک دستوری دکارت را نگاه می کنید، قرار است که من تلقی ای از هستی ارائه بدهم که با خود هستی برابر باشد. در شوپنهاور، اولین ضربه را به نظر من می زند که بعد از نیچه، این ضربه ها هی کاری تر و کاری تر می شود در آموزگاران بزرگ شبهه و آن این است که من اراده کرده ام که شناخت خودم را از جهان مساوی خود جهان بدانم. و این صورت بندی و تدقیقش در به اصطلاح بحثی است که ما در مورد اراده، دو سه جلسه خواهیم داشت که باید ببینیم چطوری اصلا اراده را می فهمد و چطوری آن را نومن تلقی می کند و نقشش در به اصطلاح شناخت اعیان چه می تواند باشد.

امیرحسین علیمرادی: خسته نباشید استاد! سوال من ناظر به این قضیه است، این تمایزی که، فکر می کنم بی ربط نباشد به این قضیه که می گوید در مرز ایستاده. این قضیه ای که انگار جنبه معرفت شناسانه را می آید جدا می کند از بنیان هستی شناختی خودش که حالا اراده باشد، یک جنبه وجودی. بحث این است که این را چقدر ما می توانیم ربطش بدهیم به تفکیک بین عمل و نظر؟ اگر این تفکیک بین معرفت شناختی و هستی شناختی وجود داشته باشد، اگر ما بتوانیم این را ربط بدهیم به آن قضیه بین تفکیک بین عمل و نظر، در نهایت پل واصل بین این دو ساحت مختلف چیست در شوپنهاور؟ من این را متوجه نمی شوم. اگر خود اراده است، پس چرا ما می گوئیم اراده جنبه وجودی است؟ انگار اراده خودش یک طرف مرز ایستاده. من این را نمی فهمم.

استاد مصباحیان: بله آقای علیمرادی. باز هم من احساس می کنم که ما تا این مقدمات بحث اراده را نگوییم، این مساله به نحو خیلی گسترده ای روشن نمی شود. ولی پل واسطی که شما فرمودید، پل واسطی بین هستی شناسی و معرفت شناسی گفتید یا نظر و عمل. منظورتان کدام پل است؟

امیرحسین علیمرادی: اولاً رابطه اش با حیثه عمل و نظر چیست؟ آیا ما می توانیم این ها را ربط بدهیم به هم؟ و آیا اگر ربطی دارد یا ندارد، پل واسطی در شوپنهاور چیست در مورد این قضیه؟ حالا بیشتر ناظر به همان معرفت شناختی و هستی شناختی.

استاد مصباحیان: اولاً ببینید. من یک توضیح خیلی کوتاه بدهم در مورد نظر و عمل. ما می دانیم که حداقل مطابق یک تفسیر که تفسیر هایدگری باشد، فلسفیدن، عمل ورزیدن است. یعنی هایدگر در مخالفت با سوژه دکارتی و مهندسی هستی به تعبیری می آید می گوید که ما وقتی به پیام آغازین فلسفه بر می گردیم، فلسفه، خودش، یک نوع کنش ورزی است. نه این که ما جهان را هم مهندسی بکنیم و هم آن را صورت بندی فلسفی بکنیم. یعنی ما در حقیقت شبانی هستی می کنیم. شبانی هستی با مهندسی هستی متفاوت است. شما در مهندسی هستی آن را می سازید، یک نقشه دارید، یک برنامه دارید، یک پروژه دارید و در شبانی هستی، خودتان را در آن مسیر قرار می دهید. بنابراین البته این بحث خیلی بحث مفصل و پیچیده ای است که فلسفیدن را ما اصولاً نوعی عمل ورزیدن بدانیم یا

نوعی نظر ورزیدن و هرکدام مطابق چه تعاریفی و در چه حوزه هایی. اما یک نکته دیگر هم که خدمتتان بگویم ، ما پنج تا شعبه یا برنج فلسفی داریم از ابتدای تاریخ فلسفه تا قبل از پدیدارشناسی قرن بیستم. منطق داریم. معرفت شناسی داریم. هستی شناسی داریم و اخلاق. ما این چهار شعبه فلسفه را داشتیم. و هر فیلسوفی ، من فکر کنم در جلسه گذشته هم عرض کردم ، هر فیلسوفی بنا به این که فلسفه اول را چه بداند ، فلسفه را آن می داند. یعنی شما مثلا وقتی از کانت بپرسید ، فلسفه چیزی غیر از معرفت شناسی نیست اصولا. یعنی بقیه مباحث، منتفی به انتفای موضوع است. شما وقتی مثلا به سقراط برسید یا در معاصران به کسانی مثل لویناس برسید، فلسفه از نظر آنها یعنی اخلاق. یعنی دیگر سنت هایی مثل معرفت شناسی ، هستی شناسی ، با همه اینها می آید وارد بحث می شود. ولی اینها را اکس کلود می کند به یک معنا. من که عرض کردم که این پل ارتباطی یا مرز این دو ایستاده ، ما وقتی به شوپنهاور می رسیم، من تلقی خودم این است که می گویم در مرز این دو تا ایستاده. به خاطر این که اول نقد می کند. وقتی به همین اصل جهت کافی می رسیم، نقد می کند مواجهه های منطقی با اصل جهت کافی را ، مواجهه های معرفت شناسانه را نقد می کند. به اراده که می رسد باز عدم دسترسی به جهان واقع را مورد ارجاع قرار می دهد. و بنابراین می بینیم که یک مقدار از سنت ایدئالیستی معرفت شناسانه فاصله گرفته ، اراده را بحث های هستی شناسانه می کند. بعد وارد حوزه اخلاق می شود ، باز این اراده را می برد. و می بینیم که مواجهه اش دارد هستی شناسانه می شود. ولی در مواجهه شوپنهاور، ما ، نه می توانیم بگوییم که شوپنهاور، هایدگر هستی شناس است و نه می توانیم بگوییم کانت معرفت شناس است. یعنی در یک مرز قرار دارد. به همین دلیل هم هست که شوپنهاور ، همیشه هم ما اینجا یک پروفیسور از اعضای انجمن میان فرهنگی که اسمش یادم رفته ، چند سال پیش آمده بود در گروه ما ، در گروه فلسفه و یک سخنرانی ای داشت در مورد شوپنهاور، به همین نکته اشاره می کرد که چطوری است که شوپنهاوری که در یک سنت ایدئالیستی ، یک پایش هست، می تواند برای نیچه مثلا بشود مهم ترین آموزگار؟ ما به بحث نیچه که برسیم ، نیچه قطعه ای دارد در مورد شوپنهاور به عنوان بزرگ ترین آموزگار یا مهم ترین آموزگار. چرا چنین است؟ به خاطر این که یک پایش در نقد ایدئالیسم است. یک پایش در نقد فلسفه های سوژه است. یک پایش در جهت گیری به سمت یک به اصطلاح فلسفه هستی شناسانه است. اما نمی توانیم که بگوییم شوپنهاور این است. به همین دلیل من هی دارم تاکید می کنم که در این مرز ایستاده. در مرزی که هم آن مباحث را دارد و هم مباحث هستی شناسانه را دارد و قرار دادنش در یکی از این سنت ها به نظر من کار درستی نیست به یک معنا. یعنی وقتی بخواهیم مواجه بشویم با شوپنهاور و آن را فهم بکنیم ، این فهم به ما اجازه نمی دهد که او را در یکی از این سنت ها قرار بدهیم. ولی تفصیل بحث را باز باید منتظر بمانیم در بحث های بعدی. دوستان خسته نباشند. به امید دیدار در جلسه آینده. خدانگهدارتان.

جلسه چهارم

نایپ : رضا کوهستانی

دوستان سلام! روزتان بخیر. صدای من هست؟ بله، خیلی متشکرم، امیدوارم که همه دوستان، خوب و سلامت باشند. من بدون مقدمه وارد ادامه بحث می شوم و در آخر جلسه هم طبیعتاً گشوده هستیم نسبت به بحث هایی که دوستان دارند، چه در رابطه با این جلسه، چه در ربط با جلسات دیگر. ولی متأسفانه همچنان دوستان مشارکت کننده کم هستند. من نمی دانم دلیلش چه هست. ولی در این دو تا درس بعد از حذف و اضافه، چیزی حدود چهل نفر از دوستان ثبت نام کردند که تعداد مشارکت کننده در اینجا کم تر است. من فکر می کنم بخشی از دوستان اطلاع ندارند که حالا دوستان حاضر اگر به آنها اطلاع بدهند، ممنون می شوم. و اما در ادامه بحث هایی که ما در مورد شوپنهاور در جلسه گذشته داشتیم، رسیدیم به اصل جهت کافی که در اهمیتش، یک بحث هایی را مطرح کردم و عرض کردم که آراء شوپنهاور در ربط با آموزه ایدئالیسم استعلایی کانت، بحث می کند که کلیه تصورات آدمی را می شود به چهار طبقه تقسیم کرد و اصل جهت کافی در هر کدام از این طبقات را شناسایی کرد که به اشکال مختلف و متفاوتی حضور پیدا می کنند یا ظاهر می شوند، تا آن حد که یک نوع همانندی بینشان کم تر بشود پیدا کرد. عرض کردم که اولین طبقه اعیان را می گفت تصورات شهودی یا ادراکی و تجربی که مجموعه به اصطلاح واقعیت تجربی ما را تشکیل می دهد. در این طبقه اعیان، اصل جهت کافی ای که شوپنهاور می خواهد این ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی را به ما نشان بدهد، برای ذهنمان به صورت قانون علیت ظاهر می شود که شوپنهاور در ربط با اصل جهت کافی به آن می گوید سیورورت. بنابراین این علیت، همه تغییرات را هدایت می کند و در طبیعت هم به یک شکل نمایان نمی شود. یعنی خود این اصل علیت، یا خود این طبقه تصورات شهودی، ادراکی و تجربی در رابطه با اصل علیت، به سه شکل نمایان می شوند. یا به مثابه معنا، آن هم دقیق ترین نوعش. یا به مثابه محرک و یا به مثابه انگیزه. از نظر شوپنهاور، علت، به دقیق ترین معنای کلمه، چیزی است که تغییرات بر آن اساس در قلمرو غیرعالی ناشی می شود. یعنی تغییر درش ایجاد می شود. دومین صورت این علیت به عنوان طبقه اول، محرک است و در جلسه گذشته هم عرض کردم، الان دارم تکرار می کنم که طبقه اول را یک بار دیگر مرور بکنیم که وارد بحث طبقات دیگر بشویم. دومین طبقه یا دومین صورت این علیت، محرک است، به این معنا که بر زندگی عالی و به همین دلیل بر زندگی گیاهان، بخش گیاهی یا ناخودآگاه زندگی جانوری یا همان زندگی نباتی حاکم است و سومین صورت علیت هم انگیزه است و علیت در قالب انگیزه، زندگی جانوری به معنای واقعی اش و رفتار، یعنی همان اعمال بیرونی جانوران است که به صورت آگاهانه انجام می شود، این محرک آنها را هدایت می کند. واسطه یا رسانه انگیزه ها هم همان شناخت است که در این به اصطلاح طبقه مطرح می شود. اما در مورد طبقه دوم، شوپنهاور می گوید که تنها تفاوت ذاتی بین انسان و حیوان که از گذشته های دور، وجود داشته آن است که به قوه تعقل بر می گردد، یعنی یک قوه معرفتی بسیار خاص که منحصر به انسان است، یا حداقل به انسان نسبت داده شده و مبتنی بر این واقعیت است که انسان دارای یک طبقه ای از تصورات است که هیچ حیوانی با آن در آن شریک نیست. در حالی که در طبقه اول، ما وجوه مشترک را داشتیم. اینها چه هستند؟ اینها همان مفاهیم و تصورات انتزاعی هستند، این طبقه دوم، که در مقابل چه قرار می گیرند؟ در مقابل همان تصورات به اصطلاح ادراک شهودی و تجربی. بنابراین تفکر یا تامل به معنای دقیق کلمه این است که دو یا چند مفهوم، تحت محدودیت های مختلفی که دارند، با همدیگر ترکیب می شوند یا از

همدگیر تفکیک می شوند. بنابراین یک چنین رابطه مفهومی ای که تصویر و صورت بندی شده باشند ، ما به آن می گوئیم حکم. در مورد این احکام هم به اصطلاح هم اصل جهت کافی صادق است، ولی به صورت اصل جهت کافی شناختن. به این معنا که این اصل به این صورت است که اگر قرار باشد ما حکم شناختی را بیان بکنیم، باید زمینه یا دلیل کافی وجود داشته باشد. فقط در این صورت است که به واسطه این کیفیت ، آن محمول صادق ، مورد دریافت قرار می گیرد. بنابراین صدق در اینجا می شود ارجاع یک حکم به چیزی که متفاوت با آن هست. از نظر شوپنهاور ، این چیز یا این زمینه یا دلیل ، هرچه که اسمش را بگذاریم، حکم نامیده می شود و خودش هم تنوعات و طبقات زیادی دارد. همانطوری که در طبقه اول تقسیم بندی هایی وجود داشت، در این طبقه هم صدق را تقسیم می کند مثلاً به صدق منطقی ، صدق تجربی ، صدق استعلایی و صدق فرا منطقی. صدق منطقی به این معناست که هر حکمی می تواند حکم دیگری را به مثابه دلیل خودش داشته باشد. یعنی به مثابه دلیل حکم به کار بگیرد و در این صورت ، صدق می شود صدق منطقی یا صدق صوری. این که آیا این حکم ، صدق مادی هم دارد یا نه از نظر شوپنهاور، نامعلوم است و وابسته به این است که آیا حکم، صدق مادی دارد یا ندارد و حتی این رشته احکام که حکم برش مبتنی هست، به حکمی که صدق مادی دارد ، مربوط می شود یا نمی شود. اما صدق تجربی ، یک نوع ادراک شهودی است که به وسیله حواس فراهم می شود و در نتیجه تجربه می تواند زمینه حکم باشد و یک چنین حکمی طبیعتاً صدق مادی هم دارد. تا جایی که این حکم به طور مستقیم البته در تجربه بنا شده باشد ، ما به این صدق می گوئیم صدق تجربی. بنابراین این صدق تجربی همانطور که عرض کردم یک نوع ادراک شهودی است که از طریق حواس به دست می آید و در تجربه هم بنا می شود. فرمودند صدق مادی و صدق تجربی دو چیزند؟ نه یک چیزند در این جایی که صحبت می کنیم. دوستان اگر سوالاتشان را لطف بکنند آخر بگذارند چون چت که می کنند من یک مقدار حواسم پرت می شود ، اگر این بحث ها را آخر بگذارند خیلی متشکریم. و صدق استعلایی که از صحبت می کنیم ، یعنی یک صورت های شناخت تجربه شهودی که لازمه اش این است که آنها را ما در فهم و حساسیت محض پیدا بکنیم و می توانند به مثابه شرایط امکان هر نوع تجربه ، زمینه حکم بشوند. در این صورت ، این حکم ، یک حکم ترکیبی پیشینی است به خاطر این که نه فقط تجربه ، بلکه به شرایط کل امکان تجربه که در ما واقع می شوند هم وابسته است. اتکا دارد. نمونه های یک چنین احکامی ، گزاره هایی هستند مثل این که ما بگوئیم دو خط مستقیم ، مکانی را در بر نمی گیرند، یا بگوئیم هیچ چیز ، بدون علت رخ نمی دهد، یا سه ضرب در چهار می شود دوازده. و همین احکام اینطوری، ماده نه می تواند به وجود بیاید، نه می تواند از بین برود و احکامی از این دست. اما صدق فرا منطقی به این معناست که شرایط صوری اندیشه که در قوه تعقل ما قرار دارند، می توانند زمینه حکم باشند و صدقش به این صورت است که ، به تعبیر خود شوپنهاور، می گوید به گمان من بهترین تعریف برایش این است که آن را صدق فرا منطقی بنامیم که تنها چهار حکم هستند که با صدق فرا منطقی، قابل توضیح هستند. این چهارتا حکم ، اولی اش این است که یک موضوع برابر با مجموع به اصطلاح محمول هایش، الف مساوی است با الف. هیچ محمولی نمی تواند در آن به یک موضوع منتسب بشود و از آن سلب بشود. الف مساوی است با منفی الف و مساوی است با صفر. و سومین این که از هر دو محمول متناقض و متفاوت ، یکی باید به هر موضوعی تعلق داشته باشد و چهارم این که صدق عبارت است از این که حکم ارجاع پیدا بکند به چیزی بیرون از آن به مثابه زمینه یا جهت کافی آن حکم. بنابراین بخش صوری تصورات کامل ، یعنی ادراکات شهودی پیشینی داده شده ، می توانیم بگوئیم آن صورت های حواس درونی و بیرونی ، یعنی زمان و مکان ، سومین طبقه اعیان برای قوه تصور را تشکیل می دهند. اگر اولی علیت است و دومی صدق مادی و تجربی

است، این سومین به اصطلاح در ربط با زمان و مکان تعریف می شوند، یعنی اصل جهت کافی وجود. یعنی مکان و زمان، آن گونه ساخته شدند که همه اجزایشان در رابطه متقابل قرار دارند و از این جهت هر جزئی را جزء دیگر مشروط و معین می کند. این رابطه در مکان را ما می گوئیم موقعیت و این رابطه در زمان را می گوئیم توالی. بنابراین ما در مکان، موقعیت را داریم و در زمان، توالی را داریم. قانونی که اجزای زمان و مکان به وسیله آن از حیث روابط، مشخص می شوند، همان چیزی است که شوپنهاور می گوید اصل جهت کافی وجود. بنابراین اصل جهت کافی وجود، در ربط با زمان و مکان تعریف می شود، یعنی زمینه وجود در مکان، یعنی هر یک از اجزای مکان یا موقعیت، مثل موقعیت یک خط معین نسبت به هر خط دیگری است که مطلقاً موقعیت آن خط را هم نسبت به هر خط ممکن دیگری معین می کند، به نحوی که در رابطه دوم یا موقعیت اول رابطه نتیجه با زمینه است. به این معنا که وقتی شما یک موقعیتی را در مکان، تعریف می کنید، این در موقعیت دیگر، در ربط با این موقعیت اول سنجیده می شود. در زمان هم هر لحظه مشروط به لحظه قبل است، یعنی وقتی در مکان، شما موقعیت ثانی را در ربط با موقعیت اول می سنجید، در زمان هم هر لحظه اش مشروط به لحظه ماقبلش است. یعنی زمینه یا دلیل وجود، به مثابه قانون توالی، به خاطر این که زمان فقط یک بعد دارد. هر لحظه اش مشروط به لحظه قبل است و فقط از این طریق می توانیم به زمان برسیم و فقط زمانی هست که آن زمان قبلی بوده باشد و گذشته باشد. اما طبقه چهارم یا آخرین طبقه اعیان برای قوه تصور ما، طبقه بسیار مهم و خاصی است، این طبقه برای هر فرد، فقط، یک عین دارد. یعنی عین بی واسطه شعور درونی و ذهن اراده ورزی که یک عینیتی برای ذهن شناسنده است و فقط به یک حس درونی داده می شود. شوپنهاور در توضیح این طبقه می گوید که ذهن، خودش را فقط به مثابه اراده گر می شناسد. نه به مثابه شناسنده. ما در همین جاها، آرام آرام شکل گیری تز مرکزی شوپنهاور، یعنی جهان به مثابه اراده و تصور را داریم می بینیم، یعنی زمینه های تفکر فلسفی شوپنهاور، درباره اراده در حال شکل گیری است. می گوید در مورد هر تصمیمی که در خودمان و در دیگران مشاهده می کنیم، به خومان حق می دهیم که بپرسیم چرا؟ یا این را ضروری در نظر می گیریم که آن تصمیم مسبوق به چیزی بوده و نتیجه انگیزه ای بوده که ما آن را زمینه یا دلیل فعل انجام شده می دانیم. بدون یک چنین انگیزه ای، آن فعل همان قدر برای ما قادر درک است که حرکت جسم بی جان، بدون فشار یا کشش. بنابراین کل علیت، صرفاً صورت اصل دلیل کافی در طبقه اول اعیان و بنابراین در جهان مادی است که در ادراک شهودی به ما داده می شود. از طرف دیگر، ماهیت درونی چنین رویدادهایی برای ما یک معما باقی می ماند، چرا که همواره از بیرون می مانیم. معلول هم از آنجایی که معلول است، همه علت ها را بر ما معلوم می کند. یعنی ما از طریق معلوم به علت ها می رسیم. ولی نه فقط الزاماً از طرف بیرون و صرفاً به صورت غیر مستقیم و با واسطه، بلکه در آن واحد از درون و به نحو کاملاً مستقیم. بنابراین اگر بخواهم این قسمت بحث ریشه های چهارگانه را خلاصه بکنم، این است که اصل جهت کافی که یک اصل بنیادین فلسفی است به طور ویژه از لایب نیتس به شوپنهاور می رسد و آن این است که چرا هیچ واقعیتی نیست و واقعیت هیچ پدیده ای نمی تواند معلوم بشود، مگر این که جهت کافی برایش وجود داشته باشد که چرا چنین است و به گونه دیگر نیست؟ و یا به عبارتی، به تعبیری چرا هستان هستند؟ یا به تعبیری که هگل به کار می برد، آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است. تز اصلی شوپنهاور در اصل جهت کافی، پیدا کردن ریشه های چهارگانه این اصل است که عرض کردم اولی اش شدن و ضرورت برای علیت است. یعنی در طبیعت، هر پدیده ای از پس پدیده دیگری می آید و علتی دارد، این می شود ریشه اول، دوم شناخت مربوط به احکام و منطوق و فلسفه است که در بعد به اصطلاح فلسفی طرح کردیم، سوم،

وجود است که مساوی با اصل تعیین بخشی است و چهارم هم انجام فعل در حوزه انسانی که قانون انگیزش برایش حاکم است. بنابراین این اصل تبیین گر همه وجود است ، ولی خودش تبیین نمی شود. هر چیزی برای وجودش دلیلی دارد، اما خود این اصل جهت کافی ، بدون تحلیل است. بدون دلیل است. یعنی ما اینها را می گوئیم اصول موضوعه یا اصول پیشینی ای که به هر حال در فلسفه باید از جایی شروع کنیم. از نظر شوپنهاور ، ما در بدترین جهان های ممکن هستیم و از این بدتر ممکن نیست. این نکته ای است که ما را به جهان همچون اراده و تصور وارد می کند که بعدتر ها توضیح می دهیم که هم اراده به مثابه بنیاد هستی است و هم اراده ای که شوپنهاور آن را در برابر عقل قرار می دهد و اراده ای که معطوف به زندگی است. من باز هم باید تاکید بکنم که این ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی که رساله دکتری شوپنهاور بوده، تفاسیر زیادی در موردش نوشته شده ولی در همه تفاسیر ، یک چیز مشترک است و آن این که بدون این کتاب ، ریشه های اصل جهت کافی ، نمی توانیم ما جهان همچون اراده و تصور را که کتاب اصلی شوپنهاور هست را بفهمیم. همانطوری که خدمتتان عرض کردم این کتاب در سال ۱۸۱۳ نوشته می شود ، یعنی زمانی که شوپنهاور بیست و پنج ساله است و این کتاب رساله اش است و به دانشگاه ینا می دهد به خاطر اخذ مدرک دکتری و بلافاصله بعد از آن شروع می کند به نوشتن این کتاب تاثیرگذار جهان همچون اراده و تصور که در ۱۸۱۸ ، یعنی پنج سال بعد از کتاب ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی منتشر می شود، ولی ویراست دوم کتاب ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی در سال ۱۸۴۷ منتشر می شود، یعنی چیزی حدود ۳۵ سال بعد از انتشار چاپ اولش و در مقدمه ویراست دوم این کتاب ، شوپنهاور ، کتاب ریشه ها را رساله ای درباره مبانی فلسفه می داند و اشاره می کند که این ریشه های چهارگانه، بنیان کل دستگاه فلسفی است و خودش می گوید که از ابتدا هم به همین شکل به این کتاب نگاه کرده و به همین دلیل هم هست که این کتاب را مقدمه کتاب جهان همچون اراده و تصور می داند و به صورت مکرر در این کتاب جهان همچون اراده و تصور ، به این کتاب ریشه ها ارجاع می دهد. ادعای اصلی ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی است صرف نظر از بحث های فنی و تخصصی ای که یک ورود مختصری به آن داشتیم ، دارد این است که جهانی که ما هر روز درش زندگی می کنیم ، از اعیان یا ابژه هایی تشکیل می شوند که می شود همه آن ها را به چهار طبقه تقسیم کرد و همه شان هم در زمره تصورات هستند ، یعنی اگر یک مقدار انضمامی تر حرف بزنیم ، اولین طبقه عبارت اند از این انواع واقعی مثل میز و صندلی ، دومین طبقه ، طبقه مفاهیم و ترکیبات مفاهیم هستند که معمولاً به صورت احکام ، صادق می شوند. و سومین طبقه ، مکان و زمان اند که ما می دانیم در فلسفه ، این مکان و زمان ، در همه فیلسوفان تا چه حد مهم بوده و طبقه چهارم هم اراده های خاص انسانی هستند یا چیزهایی بهتر است بگوئیم که به اراده های خاص انسانی تعلق دارند، یا چیزهایی که به اراده های خاص انسانی تعلق دارند، بنابراین اولین طبقه ، طبقه به اصطلاح ابژه ها هستند یا اعیانی که در زندگی روزمره ما شاهدشان هستیم و دومین طبقه ، طبقه مفاهیم و سومین طبقه مکان و زمان و چهارمی هم که حالا بحث اراده های خاص انسانی هستند. این ابژه ها یا اعیان ، در این طبقات مختلف ، به اشکال بسیار منسجم و در عین حال مختلف و متفاوتی ، با هم در ارتباط هستند. به شکلی که می شود پرسش های مشخصی را درباره چند طبقه مطرح کرد و به دنبال پاسخش رفت. اول این که اعیان واقعی یا این ابژه ها تابع تغییرند ، یعنی همواره در حال تغییرند ، بنابراین در مورد هر تغییری می شود این پرسش را مطرح کرد که چرا این تغییر رخ می دهد. به طور اصولی هم می شود به آن پاسخ گفت ، یعنی همواره برای تغییر چیزها دلیلی وجود دارد. این مورد اول که البته کلی هم هست. دوم این که مفاهیم ، به شیوه های مناسبی می توانند با هم ترکیب بشوند و احکام صادق را تشکیل بدهند ، من یک پراگماتیک کوتاه باز بکنم و آن تفاوتی است که بین

مفاهیم و نظریه وجود دارد که حالا در قالب احکام هم نظریه را شاید بشود گفت ، مفاهیم، یک ایده های کلی ای است که ما استدلال هایی برایش داریم. ولی در قالب مفاهیم و ایده های کلی طرح می شود. ولی در نظریه ، ما دنبال شواهد هم می گردیم. مثلا ما یک ایده کلی داریم که می گوئیم مثلا دیکتاتوری ، مانع رشد خلاقیت انسان می شود. این ایده کلی است. ولی وقتی برویم این را استدلال های زیادی فراهم بکنیم ، توی شواهد تجربی ، تو مشاهدات تاریخی ، توی مواجهه های جامعه شناختی ، نمی دانم ، همه اینها را در بیاوریم و تبدیل به یک نظریه بکنیم و امیدوار باشیم که مو لای درز این نظریه نمی رود، دیگر حالا در مقام نظریه هستیم و نه در مقام مفهوم پردازی کلی. بنابراین دومین موردی که عرض کردم ، این است که این مفاهیم می توانند به روش های مختلفی ، با همدیگر ادغام بشوند و خروجی شان بشود آن احکام صادق و در مورد هر حکم صادقی هم می شود این پرسش را مطرح کرد که چرا این حکم صادق است و کاذب نیست و می شود به آن پاسخ هم گفت. سوم این که زمان و مکان از اجزا تشکیل شده اند. در هر مورد جزئی ای می شود این پرسش را مطرح کرد که چرا این جزء ، مشخصات خاص خودش را دارد و باز هم می شود به آن پاسخ داد که چرا این جزء آن ویژگی های خاص خودش را دارد و ویژگی های دیگری را ندارد. در نهایت این که این عامل های انسانی ، ما کنشگران ، اعمالی را انجام می دهیم. در زندگی رفتارهایی از ما سر می زند و در مورد هر عملی که انجام می دهیم ، می توانیم این پرسش را طرح بکنیم که چرا این عمل انجام شده و باز می شود به آن پاسخ گفت و نشان داد که چرا این عمل انجام شده و عمل دیگری انجام نشده. بنابراین همانطور که عرض کردم ، جهات اصل جهت کافی به همین چهار دسته تقسیم می شوند و پاسخ های مشخصی به پرسش های مربوط به این چهار طبقه اعیان ارائه می دهند، به شکلی که می شود گفت هر طبقه تحت صورت خاصی از اصل جهت کافی قرار دارد و باز هم تاکید می کنم که این اصل در این کلی ترین صورت فلسفی و منطقی اش می خواهد بگوید که هیچ چیزی بدون جهت نیست و هیچ چیزی نیست که جهتش را نشود تبیین کرد. بنابراین از نظر شوپنهاور ، چهار صورت این اصل ، عبارت از این است که ، اول این که هر تغییری که در عین هست، من دارم به اشکال مختلف این را بیان می کنم که اگر ابهامی وجود دارد، از طریق این ورود و خروج های دوباره و چندباره ، آن ابهامات امیدوارم که از طریق این توضیحات بر طرف بشود. بنابراین این چهار اصل ، یا چهار صورت اصل جهت کافی یا ریشه های چهارگانه اش ، اولی اش این است که هر تغییری که در عین واقعی اتفاق می افتد ، یک علت خاص دارد. و به عبارت دیگر، هر تغییری ، یک علت دارد و ما نمی توانیم علت دیگری برایش بشمریم. البته این را شما در مقام به اصطلاح بحث های فلسفی یا بحث هایی در حوزه علوم انسانی ، می توانیم وارد بحث بشویم که بیانی که من دارم یا استدلالی که من دارم برای این که چه چیزی ، علت چه چیزی است، اختلاف نظر وجود داشته باشد، ولی بحث بر این است که ما باید برویم به سمت یک پاسخ این کلوسیو یا در برگیرنده یا یونیورسال یا کلی، همه شمول. دوم این که صدق هر حکمی که صادق است، متکی بر چیزی غیر از خودش است. یعنی خود بنیاد نیست. و وابسته به چیزی است که غیر از خودش است ، مطابق توضیحاتی که دادم. و سوم این که همه ویژگی ها یا مختصات، مثلا ریاضی یا ، این مختصات ریاضی در یک مختصات ریاضی دیگر ، زمینه دارند. همان بحث هایی که در مورد زمان و مکان عرض کردم که موقعیت این مکان در ربط با موقعیت قبلی سنجیده می شود، یا موقعیت دیگرش سنجیده می شود و در ربط با زمان هم در توالی با زمان پیشینش سنجیده می شود. دوم این که ، همانطور که عرض کردم، سومی را هم که عرض کردم ، در ریاضیات و زمان و مکان، و چهارم هم این که هر عملی انگیزه ای دارد و این صورت خیلی ساده این اصل و خیلی سر راست این اصل است. بنابراین خود اصل جهت کافی به این صورت در می آید که جهانی که اطراف ما را در بر گرفته ، اعیان طبقه اولش تابع

تغییرند، اعیان طبقه دوم با صدق ارتباط دارند. اعیان طبقه سوم، مختصات ریاضی دارند و اعیان طبقه چهارم، منجر به اعمالی می شوند که تحت تاثیر انگیزه ها هستند. این اعیان و ویژگی ها صرفا در کنار هم وجود ندارند. بلکه با یک قیدهای ضروری و به یک نحو دستگامند و روش مند، با هم دیگر مرتبط هستند. مثلا همه تغییرات یا همه نمونه های صدق، همه مختصات ریاضی و همه اعمال، لزوما دلایلی دارند و این دلایل برای نتایجشان کافی است. یعنی آن نتایج را ضروری می کند. بنابراین آن نتایج از آن دلایل بیرون می آید. مثلا اگر تغییری در الف رخ بدهد، لزوما دلایلی برای الف وجود دارد. یعنی یک دلایلی در الف وجود دارد. به همین شکل برای ب. یعنی این ها کی رابطه های ضروری ای است که وجود دارد. نتیجه این که در دنیای هر روزه ای که به اصطلاح ارتباطات ضروری دوگانه درش وجود دارد. کل این ضرورت ها، چهار نوع هستند که بین تغییرات و علت ها، بین صدق ها و زمینه ها، بین مختصات ریاضی و مختصات ریاضی دیگر و بین اعمال و انگیزه ها، این اصل جهت کافی جریان دارد. در عین حال هر نوع هم یک ریشه این اصل را در صورت کلی و عام خودش تشکیل می دهد. بنابراین چهار نوع ارتباط ضروری در دنیای هر روزه وجود دارد که هر نوعش یک ریشه عام جهت کافی را تشکیل می دهد. به همین جهت است که شوپنهاور می گوید این اصل عام، دارای ریشه های چهارگانه است. و از این جهت اصل جهت کافی و رساله ریشه های چهارگانه، خیلی اهمیت دارد در کلیتش، برای درک کتاب جهان همچون اراده و تصور که الان می خواهیم واردش بشویم. با این مقدماتی که فراهم کردیم، هم در به اصطلاح رابطه و نسبت اندیشه های شوپنهاور با کانت، ربط شوپنهاور با ایدئالیسم و مباحث مربوط به اصل جهت کافی و الان می توانیم وارد عناصر کلیدی و اصلی بحث کتاب جهان همچون اراده و تصور بشویم و تاکیدمان هم روی همین کتاب است بیشتر و همچنین مباحثی که شوپنهاور در حوزه اخلاق دارد. شوپنهاور در این کتاب جهان همچون اراده و تصور، می خواهد به ما بگوید در کلیتش که جهانی که ما با آن سر و کار داریم، به مثابه باز نمود ظاهر می شود. و اگر به آن دقیق تر و عمیق تر توجه کنیم، می تواند به مثابه اراده فهم بشود. یعنی آنچه که کنش های ما را به وجود می آورد، اراده است، یعنی احساسات، عواطف و آرزوهای که به چه منتهی می شوند؟ به تصمیمات منتهی می شوند. اراده، رفتار آدمی و همچنین رفتار حیوانات را شرح می دهد. من در جلسات گذشته عرض کردم که شوپنهاور، به عنوان یک فیلسوف پسا کانتی، می خواهد این معضل، مساله تمایز بین شیء فی نفسه و شیء پدیداری در فلسفه یا نظریه کانت را حل کند. یعنی همان نومن و فنومن که فیلسوفان هم بحث کردند، شارحان، که پرداختن به این تمایز، به اصطلاح، جزو ستون فقرات فلسفه شوپنهاور است. ما اینجا یک بار دگر، به کوتاهی بر می گردیم به کانت برای این که این بحث را بهتر پیش ببریم. ما می دانیم که کانت، باورش این بود که اشیاء فی نفسه، بنابر ساختار ذهن آدمی، غیر قابل شناخت اند و همواره از دایره شناخت ذهن بشری، فراتر می رفت. ما می دانیم که چیزی هست که در ذهن ما تاثیر می گذارد. این که بدانیم حقیقت چیست تا بتوانیم آن را صورت بندی بکنیم، از توانایی ذهن ما خارج است. شوپنهاور از همین جاست که وارد بحث می شود و می خواهد نظام فلسفی خودش را سامان دهی بکند. عنوان کتاب خیلی با ما حرف می زند. جهان همچون اراده و تصور. یعنی خواننده را این کتاب به این سمت می کشاند که به دو لحظه کلیدی فکر بکند. و آن اراده و تصور است. یعنی جهان انگار از دو بخش تشکیل شده. جهان همچون اراده و تصور. ما با جهانی سر و کار داریم که بخشی از آن اراده است، یعنی مثلا در قالب مفهوم پردازی اراده بفهمیم و بخشی اش را هم با مفهوم تصور. بنابراین ما در اولین برخورد، با این اثر ممکن است اینطور به ذهنمان بیاید که اصلا جهان دو تا صورت دارد. یا ما هم می توانیم تصویری ازش داشته باشیم و هم یک اراده ای برش حاکم باشد. ولی آنچه که شوپنهاور می خواهد بگوید این است که جهان از یک بخش یا یک نیروی بنیادی

تشکیل شده و بخش دیگر تابع آن است. این بسیار مهم است. بنابراین ما جهان را باید به مثابه تصور یا جهان به مثابه مثل یا باز نمود را به یک معنا فرع در نظر بگیریم و جهان به مثابه اراده را اصل در نظر بگیریم. یعنی از این اصل جهان به مثابه اراده است که ما باز نمود یا تصور داریم. بنابراین جهان دو رویه دارد. جهان به عنوان تصور یا تجلی، جهان به مثابه متعلق فیزیکی و پدیداری، یعنی این دو بعد. یکی بعد تصویری و یکی هم به مثابه آن متعلق فیزیکی و پدیداری. این دو رویه همان تمایز بین شیء فی نفسه و شیء پدیداری در فلسفه کانت است. این فیلسوفان پسا کانتی، می خواهند این تمایز را با تاکید متفاوتی که هر کدام روی متعلق شناخت یا فاعل شناسا می گذارند، این تمایز را از آن طریق بردارند. شوپنهاور می خواهد این تمایز را حفظ بکند. عرض کردم که با خود این تمایز کانتی نومن و فنومن، موافق است. می خواهد این تمایز را حفظ بکند، ولی آن را به شیوه خاص خودش تبیین بکند و به آن ساختاری بدهد که متفاوت باشد از ساختاری که کانت به آن می دهد. جهان به عنوان تصور یا تمثل یا باز نمود، به عبارتی همان شیء پدیداری کانتی است. بنابراین ما در کتاب جهان همچون اراده و تصور، آن تصور را می توانیم بگوییم فنومن کانتی. شیء پدیدار که به کمک مقولات یا صورت های اصل جهت کافی قابل شناخت اند. شوپنهاور وقتی به این پرسش می رسد که آیا غیر از این جهانی که من می شناسم، جهان دارای جنبه دیگری هم هست یا نیست، پاسخ مثبت می دهد و می گوید جهان، بعد دیگری دارد و می خواهد کشف بکند که چه چیزی در ورای این جهانی که باز نمود من است و تصور می شود، وجود دارد. اگر کانت می گوید که یک شیء فی نفسه وجود دارد و یک واقعیت بنیادین در ورای پدیدارها وجود دارد که ما نمی توانیم به آن دسترسی داشته باشیم، شوپنهاور می خواهد یک قدم جلوتر برود و بگوید جهان علاوه بر این که باز نمود من است، در عین حال باید قویا اذعان کنم یا تاکید بکنم که جهان اراده من هم هست. بنابراین در زبان شوپنهاور، شیء فی نفسه ای که ذات و حقیقت درونی جهان را در بر دارد، همان اراده یا خواست است و در این جنبه از جهان، خودش را مثل فاعل خواهنده یا اراده کننده می داند. ما در کوگیتوی دکارتی مثلا فاعل اندیشنده است یا در اتانومی کانتی می توانیم بگوییم خودآیین است، یا در ساجکتیویته هگلی، ذهن بنیاد هست، فاعل در شوپنهاور، کسی است که اراده می کند. یعنی این بسیار مهم است که من در جلسات اول خدمتتان عرض کردم که این که ما می گوییم در مرز ایدئالیسم و عبور از ایدئالیسم ایستاده، این جاست. یعنی شوپنهاور، در حقیقت ناقد این بحث است که آدمی می تواند جهان را بر انگاره ذهن شناسای خودش بشناسد و تصویری از جهان بدهد که با خود جهان برابر باشد. می گوید فاعل، اراده می کند که به شناخت جهان، دست پیدا بکند. و از نظر شوپنهاور، اراده، یک کوشش کاملا کور است و برخلاف تفکر هگل، اصلا غیر عقلانی است. اراده بدون مکان است، بدون زمان است، بدون دلیل است و بدون غایت است. یعنی شما این کلمات را که در نظر داشته باشید، می بینیم این بنباردمان های شوپنهاوری را، که در نیچه قوی تر می شود و آن صبغه ها و زمینه های ایدئالیستی کم تر هم می شود. بنابراین شوپنهاور در بخش اول جهان همچون اراده و تصور، می آید بعضی از نظام های فلسفی پیش از خودش را نقد می کند. از نظر او، از نظر شوپنهاور، نظام های فلسفی به این دلیل می توانند مورد نقد قرار بگیرند و اصولا باید مورد نقد قرار بگیرند که آنها یا از ماده و متعلق شناخت، شروع می کنند و فاعل شناسا را به حاشیه می برند، یا از فاعل شناسا شروع می کنند و متعلق شناخت را به نفع فاعل شناسا در حاشیه قرار می دهند. شما فقط همین جمله را اگر یادداشت بکنید، تشابه عجیبش را با پدیدارشناسی هوسرلی دهه آغازی قرن بیستم می توانید پی ببرید. یعنی اشکال نظام های فلسفی پیش از خودش این است که رابطه دو سوی بین سوژه و ابژه به تعبیری برقرار نمی کنند. همین را می خواهد بگوید. یعنی آنها یا از ماده و متعلق شناخت شروع می کنند، یعنی از ابژه ها شروع می کنند، اگر

بتوانیم اصطلاح ابژه را به کار ببریم ، این می شود رویکردهایی که ما در فلسفه های امپرسیستی و تجربه گرایانه داریم. و یا از فاعل شناسا شروع می کنند و متعلق شناخت یا ابژه ها را به نفع فاعل شناسا در حاشیه قرار می دهند. و این مواجهه هایی است که ما در فلسفه های به اصطلاح راسیونالیستی داریم، یعنی نقطه عزیمت ، فاعل شناسا است. در رویکردهای تجربه گرایانه ، نقطه عزیمت ، ابژه هایی است که روبروی ماست و در رویکردهای فلسفه های سوژه و رویکردهای راسیونالیستی ، از فاعل شناسا به سمت ابژه است. یعنی به تعبیری می گوید ماتریالیست ها ماده را علت فاعل شناسا می دانند و ایدئالیست ها فاعل شناسا را علت ماده می دانند. شما وقتی می آید توی ، حالا من به این بحث بر می گردم ، فقط یک پرانتزی باز کنم توی پدیدارشناسی قرن بیستم که مطمئن نیستم دوستان هنوز به آن درس رسیده باشند یا نه، در این فلسفه های پدیدارشناسی قرن بیستم ، کاری که هوسرل صورت می دهد از طریق مفهوم اینتنشنالیتی یا از طریق مفهوم روی آوردگی ، می خواهد این رابطه یک سویه سوژه و ابژه را دوسوی کند. به همین دلیل است که ما در فنمانالوژی قرن بیستم به این سو، هیچ چیزی غیر از فنومن نداریم، ولی فنومن را هم کاهش نمی دهیم به صورت های پدیداری و صورت هایی که خودش را در گام اول به ما نشان می دهد ، بلکه می رویم سراغ عناصر بنیادی ترش یا عناصری که در پرده مستوری افتاده. شوپنهاور هم دقیقاً همین کار را می کند ، یعنی هم نظام های ایدئالیستی از نوع هگلی و فیشته ای را نقد می کند و همه ماتریالیست ها و رویکردهای امپرسیستی را و هر دو رویکرد را هم به یک سو نگری متهم می کند. مساله این است که علی رغم این نقدی که شوپنهاور به سنت ماتریالیستی و ایدئالیستی دارد ، همانطور که عرض کردم، باز هم می شود فلسفه شوپنهاور را از جهتی ایدئالیستی دانست ، به خاطر این که در عین این که مخالف ایدئالیست هایی مثل هگل و فیشته است، برای دست یافتن به پاسخ به این پرسش که ما آیا باید شناخت جهان به عنوان باز نمود را مورد توجه قرار بدهیم ، می آید بین فاعل شناسا و متعلق شناخت ، جمعی می بندد که باز نمود باشد آن جمع و این باز نمود جمع بین این دو رویکرد است و این جهان ، نه این است و نه آن است، بلکه توامان هم این است و هم آن است. بنابراین شباهتی که به سنت های پدیدارشناسی در فلسفه های قرن بیستم دارد، شباهت در صورت بندی است و نه شباهت در رویکردهای بنیادی. به خاطر این که در این سنن پدیدارشناسی قرار است که سوژه نگری و ابژه نگری ، بینشان یک رابطه دو سوی واقعی ایجاد بشود. به چه معنا؟ به این معنا که من به ابژه یا به جهانی که ، به تعبیر آقای ادیب سلطانی برابر من ایستاده ، مجال می دهم که از جانب خودش ، خودش را نشان بدهد. بنابراین در اینجا این مجال دادن وجود دارد. یعنی حرکت در پدیدارشناسی های قرن بیستم ، از ابژه است. یعنی از جهانی که روبروی من است. ولی ابژه را در سطح پدیداری خودش متوقف نمی کند و می خواهد به اصطلاح به آن کنه ابژه یا به آن وجه ناپدیدار ابژه ، دست پیدا بکند. من همیشه بحث کردم که اگر ما بخواهیم معادلی برای فنمانالوژی ، وضع بکنیم که ناظر بر محتوایش باشد، به جای پدیدارشناسی ، بهتر است بگوییم ناپدیداربینی. چون کار پدیدارشناسی این است که آن وجوه ناپدیدار را پیدا بکند و حداقل به روایت های دیگری ، اینجا با دیدن سر و کار دارد ، نه با لوگوس و بنابراین پدیداربینی ، ناپدیداربینی می تواند به محتوای پدیدارشناسی ، کاری که می خواهد بکند نزدیک تر بشود. بنابراین این پدیدارشناسی های قرن بیستم ، در این سعی می شود که یک رابطه دو سوی بین سوژه و ابژه ایجاد بشود و از این نظر به نظر می رسد که رویکرد شوپنهاور ، شبیه به این سنت است در صورت بندی ، ولی اینطور نیست به خاطر این که شوپنهاور به این معنا پدیدارشناس نیست. نقطه آغاز مطالعه اش پدیداری نیست که یک بخش پدیدار و یک بخش ناپدیدار دارد. یعنی می آید تقسیم بندی کانتی نومن و فنومن را حفظ می کند، در حالی که در پدیدارشناسی های قرن بیستم ، ما چیزی غیر از فنومن

نداریم. بنابراین شوپنهاور همان نومن و فنومن را حفظ می کند و به جای نومن کانتی، اراده را قرار می دهد. بنابراین خود شوپنهاور مثل نظام های فلسفی قبل از خودش به این رابطه علی بین فاعل شناسا و متعلق شناخت نمی تواند آن صورت بندی ای را درست بکند که در یک رابطه می توانیم بگوییم دو سویه ناگسستنی بینشان باشد. آن می گوید فاعل شناسا و متعلق شناسا، متعلق شناخت، جدا از هم نیستند و از این جهت شبیه پدیدارشناسی است. ولی از نظر آن جدا کردن فاعل شناسا و متعلق شناسا، مستلزم یک تناقض است. بنابراین فاعل شناسا و متعلق شناخت که جهان باز نمود را تشکیل می دهند، از نظر شوپنهاور حتی در اندیشه هم غیر قابل تفکیک اند. به خاطر این که هر کدام برای دیگری وجود دارد و در نسبت با دیگری معنا و مفهوم پیدا می کند. جایی که متعلق شناخت آغاز می شود، فاعل شناسا تمام می شود. عکس این قضیه هم به همان اندازه صادق است. شوپنهاور در باب شیوه تلقی خودش از رابطه بین فاعل شناسا و متعلق شناخت، از آن جایی که اراده را وسط می کشد، می گوید این روش فلسفی، ما را از نظام های پیشین متمایز می کند، یعنی ذات جهان اراده است و کل جهان پدیدار است و همه اش هم تابع اصل جهت کافی است. ذات جهان، خواست و اراده است. یعنی همه جهان و موجودات، کاری را انجام می دهند، ولی هدف خاصی هم ندارند. اراده اما خودش را به سه شکل نشان می دهد که خوب اجازه بدهید این بحث را بگذاریم، چون اگر بخواهیم ورود بکنیم به آن، یک مقدار ممکن است طولانی بشود و اجازه بدهید بقیه بحث را موکول کنیم به جلسه آینده. خوب دوستان، خسته نباشید. من در خدمتتان هستم که برای گفت و گوهایی که داریم و بحث هایی که داریم، در خدمتتان هستیم.

امیر لطیفی: من نسبت این ریشه های چهارگانه ای که اشاره شد، با هم دیگر، یک خورده برایم ملموس نبود، یعنی مثلاً ما وقتی که داریم در مورد علیت در زمینه اجسام روزمره و توی طبیعت ازش صحبت می کنیم، مثلاً همانطور که هیوم، اشاره کرد، مجاورت مکانی و زمانی را همیشه داریم. یعنی زمان و مکان انگار لازمه این علیت جهان طبیعی هستند. این که این ها را به عنوان دو تا ریشه مجزا از هم بخواهیم دسته بندی بکنیم، احساس می کنم یک خورده این اصالت زمان و مکان را انگار نادیده گرفتیم.

استاد مصباحیان: چرا؟ چرا؟ ببینید ما فقط جهان اطراف را وقتی نگاه می کنیم، از نظر شوپنهاور من فکر می کنم یک مقدار گسترده ترش کرده و شاید بتوانیم بگوییم که بله گسترده تر شده. یعنی بحثی که در این جا طرح می شود، خوب ما یک جهان ابژه داریم، جهانی که پیرامونمان هست و بعد در سطح دوم، ما می آییم چکار می کنیم؟ رابطه و نسبت اینها را مفهوم پردازی می کنیم. نسبتی که شما می گوئید به آن توجه داده نمی شود، همین نسبت است. و بعد ما مساله وجود را داریم. وقتی از وجود حرف می زنیم، وجود در خود هایدگر هم مثلاً وقتی می خواهد پدیدارشناسی هوسرلی را یک مقدار اذیتش کند و قلقلک بدهد، می گوید شاگردان هوسرل، یک ترم تمام داشتند صندوق پستی را پدیدارشناسی می کردند. و اعتراض می کند. می گوید ما یک پدیدار بیشتر نداریم و آن پدیدار، هستی است و هستی ای که در مکان و زمان است. بنابراین در آن سطح سوم هم، وقتی ما به هستی می رسیم، باز می آییم چکار می کنیم، این هستی را مفهوم پردازی هم می کنیم. در اینجا در بعد سوم، ما باز با یک کلیت بیشتری از هستی سر و کار داریم. در حقیقت اگر در سطح اول، ما با هستنده ها سر و کار داریم، در سطح سوم با هستی سر و کار داریم. آن تمایز معروف هایدگری بین هستنده و هستی یا بین وجود و موجود. و در سطح چهارم هم، باز ما با کنش های انسانی سر و کار داریم که این کنش ها باز هم همه این کارهایی که کرده، این مفهوم پردازی درش هست.

یعنی وقتی شما می‌آیید این کنش‌ها را در قالب اراده می‌آیید مفهوم پردازی می‌کنید، یا در قالب یک صورت بندی فلسفی طرح می‌کنید، این ارتباطات و این وجود دارد. من فکر می‌کنم صورت بندی شوپنهاور، به دلیل این که همانطور که عرض کردم یک رفت و آمدی می‌کند بین فلسفه‌های راسیونالیستی و آمپرسیستی، یک مقدار شمولش، در بر گیرندگیش بیشتر است از هیوم که البته خود این تفاوت رویکرد، ولی من خیلی حقیقتش متوجه نمی‌شوم که خواسته باشد نقشش را کم بکند یا اتفاقی از این نظر بیفتند. توانستم توضیح بدهم؟ یا نکته تکمیلی ای دارید؟

امیر لطیفی: بعد یک چیز دیگر هم درباره این که چطور این اراده می‌خواهد جایگزین آن ابژه ما بشود، یک خورده برایم مبهم بود، ولی فکر کنم در ادامه بحث به آن می‌رسیم.

استاد مصباحیان: بله. هم در ادامه می‌گوییم و هم اراده، قرار نیست جایگزین ابژه بشود به آن معنا. یعنی می‌خواهد بگوید که آن اصل حاکمی که جهان به مثابه تصور را صورت بندی می‌کند، آن عقل بی طرف یا عقل کاوشگر فلسفه‌های سوژه نیست. این اراده من است که جهان را دارم اینطوری تصور می‌کنم. من یک توضیحاتی فکر می‌کنم در مورد کشف و جعل دادم خدمت دوستان که شما یک موقعی هست که می‌گویید جهان، یک حقیقتی دارد یا اصلاً حقیقتی هم ندارد، همین فنومن جهان را شما می‌خواهید صورت بندی بکنید، یا شناسایی بکنید و این که قادرید با عقلمتان و با علمتان، این کار را بکنید. بحثی که شوپنهاور می‌کند، می‌گوید ما این صورت بندی‌هایی که داریم انجام می‌دهیم، اراده کردیم که اینطوری بیاییم صورت بندی بکنیم. هیچ ربطی به خود جهان ندارد الزاماً. و این بحث باز در فلسفه‌های پسا، مثلاً بحث‌هایی که میشل فوکو مطرح می‌کند در مورد رابطه قدرت و معرفت، خودش را به یک شکل دیگری نشان می‌دهد در مورد همین فنومنی که ما جهانی که با آن روبرو هستیم. جهان، یک جهان خنثی نیست. امکان ارائه بی طرفانه، تصویر بی طرفانه‌ای از جهانی که درش زندگی می‌کنیم، وجود ندارد. با قدرت آمیخته است، با گرایش‌های مختلف عقیدتی، ایدئولوژیک، سیاسی آمیخته است و بنابراین همه اینها کار را سخت می‌کند. بحثی که شوپنهاور می‌خواهد بگوید در این مباحث، اینهاست و این را همانطور که فرمودید در جلسات آینده، به تفصیل توضیح می‌دهیم که البته من امیدوارم که با مواجهه انتقادی شما دوستان، مواجه شود مباحث شوپنهاور، به خاطر این که هرچه بیشتر نقد بشود و پرسشگری بشود، مفاصلش بهتر باز می‌شود و ضمن این که در آن جاهایی هم که به نظر می‌آید نظرات معتبر تری بعد از آن آمدند، می‌تواند امکان طرح، پیدا بکند. دوستان دیگر سوالی ندارند؟

امیرحسین علمیرادی: استاد من سوال داشتم. ما معمولاً با هر فیلسوفی مواجه می‌شویم، یکی از دغدغه‌هایی که ذهن ما را مشغول می‌کند، این است که نظریه صرف این فیلسوف چیست؟ آیا مثلاً می‌آید می‌گوید که آنچه مطابق با جهان باشد درست است یا نه؟ آیا اصلاً می‌شود یک چنین پرسشی را از شوپنهاور پرسید؟ یعنی اصلاً به یک صدقی قائل هست که ما بگوییم نظریه صدق شوپنهاور چیست؟ می‌شود گفت جوابش این است که آنچه که معطوف به اراده آدمی باشد مثلاً صدق است یا جواب دیگری دارد؟ اگر ممکن است این را بگویید، یک سوال کوچک دیگر هم در ادامه این داشتم.

استاد مصباحیان: بله به یک معنا همین است. منتها یک مقدار باز هم باید در جلسه آینده مطرح بکنیم، به خاطر این که وقتی شوپنهاور، آن نومن را اراده می‌داند، در حقیقت می‌خواهد بگوید هیچ چیزی غیر از اراده اصلاً امکان پذیر نیست. یعنی می‌بینیم ما در فلسفه‌های سوژه چه را داریم می‌گوییم؟ در فلسفه‌های سوژه می‌گوییم تلقی من از هستی یا صورت بندی عقلانی من از هستی، مساوی است با خود هستی. جمله معروف هگل دیگر شاه بیت این ماجرا

است. آنچه واقعی است ، عقلانی است و آنچه عقلانی است، واقعی است. این رابطه دو سویه، هر چه که عقلانی است واقعی است و هر چه واقعی است عقلانی است. البته این که بگوید هر چه که واقعی است ، عقلانی است که چپ های ارتدکس با آن در افتادند یا همان زمان هم هگلی های جوان نقدش می کردند ، منظورش این است که حدی از عقلانیت به صورت تاریخی دارد محقق می شود، نه این که کلیتش عقلانی است. شما با این رویکرد که الان پرسیدید کانتربییوشن شوپنهاور در فلسفه چیست؟ کانتربییوشن هگل این است که دایره المعارف بر پایه آن می نویسد و می خواهد جهان را یک انگاره عقلانی در آن سمت حرکت بکند، کانتربییوشن شوپنهاور این است که این را اراده می بیند. یعنی می گوید آنچه که دست اندر کار است ، عقل عملا می شود بازیچه اراده و این می شود تبدیل به نومن و این که حالا صدق ، چطور تعیین می شود ، باز در ربط با همان اراده فهمیده می شود. منتها اراده ای که استدلال هایی دارد. این مربوط به قسمت دوم کتاب شوپنهاور است که اجازه بدهید به آن برسیم در جلسات آینده. ولی من معتقدم که شوپنهاور ، چه این که ما صدقی ، چون شما می دانید که در فلسفه های پسا ، ما متاسفانه خیلی نمی آییم توی فلسفه های نیمه دوم قرن بیستم ، یعنی در گروه ما ، البته امکاناتش هم نیست که ما با پدیدارشناسی های هایدگر و هوسرل و نهایتا گادامر و اینها ، درس های کارشناسی تمام می شود ، یعنی انگار که فلسفه در نیمه اول قرن بیستم ، تمام می شود. در حالی که در این هفتاد سال اتفاقات خیلی زیادی در فلسفه افتاده. البته این اتفاقات ، یک یخشیش بر می گردد به نیچه که در ادامه شوپنهاور مطرح می کنیم و آن اصلا خود صدق است. خود صدق و خود حقیقت که اصولا در تفسیر اندیشه نیچه ، دو تا رویکرد وجود دارد، یکی رلتیویزم یا پرسپکتیویزم ، همان چشم اندازگرایی یا نسبی گرایی و یک نوع هم یک به اصطلاح همه شمول گرایی، ولی بیشتر به نفع مرگ حقیقت یا دارد راجع به آن صحبت می شود. بنابراین می خواهیم این را عرض بکنم که در فلسفه های پسا اصولا خود صدق ، غیر از سنت تحلیلی فلسفه که راجع به آن بحث می شود ، اصولا یک چیز منتفی به انتقای موضوع است. پنبه اش زده می شود. یعنی اگر در صدق ، پیدا نکنیم در شوپنهاور ، حداقل با وضعیت یا موقعیتی که ما به لحاظ فلسفی درش به سر می بریم ، چیز تکان دهنده ای نیست.

امیرحسین علیمرادی: استاد ببخشید این قضیه اراده ، همانطور که خودتان گفتید از اصلی قضیه است. یک نقدی مطرح می شود ناظر بر شوپنهاور ، این که حقیقت را به کنار راندن و اساسا زدن زیر این بازی که حقیقت چیست، اصلا حقیقت ، موضوعیتی ندارد اینجا ، این اراده است که محوری است ، نقدی که مطرح می شود حالا ، من می خواستم ببینم نظر شما راجع به این نقد چیست، اصلا وارد می دانید این را یا نه. نقدی که وارد می شود بر این مبناست که ما اگر اراده را بیاییم به عنوان اصل هر چیزی قرار بدهیم تا مادامی که فیلسوف یا یک شخص واحد در نظر گرفته شده که در آن بدن محوری و شخص محوری خودش ، فعلا محدود است، یعنی نیچه در مقام شخص نیچه ، نه در مقام یک اندیشمندی که همه هستی را قرار است در بگیرد یا جهان شمول و فرازمان و مکانی باشد. اگر ما چنین چیزی را در نظر بگیریم و بحث محوری اراده خوب معنا پذیر اراده نیچه است که طرح می شود. ولی زمانی که حکم کلی می خواهیم در نظر بگیریم ، اراده را اصولا به عنوان محور جهان برای همه افراد در نظر بگیریم ، این اراده همان گریبان نسبی گرایی را می گیرد. ممکن است به تضارب آرا منجر بشود. یعنی افراد اراده هایی را بورزند که در تناقض با هم قرار بگیرند. بحث این است که باز ما می توانیم از محوری بودن اراده صحبت کنیم. با این که دو تا مصداق از اراده مقابل هم می ایستند. یعنی وقتی در یک شخص واحد از اراده دارد صحبت می شود، می شود محور جهان بینی باشد ، ولی وقتی در دو شخص قرار می گیرد ، ما نمی توانیم بگوییم محور اساسی است ، چون خود ویرانگر است. آیا

عینا شما اساسا برای محوری بودن اراده چه در شوپنهاور و بعدها در نیچه وارد می بینید؟ قابل تامل هست؟ و چه وجوه درست و غلطی دارد؟

استاد مصباحیان: خیلی ممنون. من یک سوال از شما می کنم ، شما خودتان به آن جواب بدهید که آیا نقد معتبری می تواند باشد یا نه. همه این مباحثی که شما درباره اراده کردید، در مورد عقل ، مصداق ندارد؟

امیرحسین علیمرادی: فکر می کنم مصداق داشته باشد.

استاد مصباحیان: مصداق دارد. مصداق خیلی شدید دارد. بنابراین این نکته ای که شما در مورد اراده گفتید، در مورد عقل هم هست. و به ویژه این که ، یعنی در اوج پدیدارشناسی هوسرلی ، هوسرل می آید پدیدارشناسی می کند ، یعنی اصلا کل دعوا و کل گرفتاری فلسفه ، همین برقراری ربط بین به اصطلاح اندیشه فلسفه ورز با یک امر همه شمول است. ما در مدرنیته ، یک ساجکتیویته داریم، هگل می گوید که بنیاد فلسفی مدرنیته ، ساجکتیویته است ، یعنی اتفاقی که در عصر مردن می افتد، این است که ذهن بشری ، بنیاد ، قرار می گیرد برای تفسیر هستی ، با پرسشی که مواجه می شود ، ذهن کی؟ و این تمام گرفتاریش این است که این ذهن بنیادی که در حالت فردی هست ، ربطش بدهد به ذهن بنیادی یونیورسال یا کلی و تمام گرفتاری ها اینجاست و همه درماندگی های فلسفه سوژه اینجاست. در مورد هوسرل به ویژه. هوسرل ، ادعایش چیست؟ ادعایش این است که این ابژه ای که روبروی من هست که جهان و آنچه در آن است، که تجزیه هم می کنیم، اصلا شما یک مساله خیلی انضمامی که من خودم الان سالهاست دارم رویش کار می کنم، پدیدارشناسی دانشگاه ، من آمدم و دانشگاه را پدیدارشناسی کردم به روش هوسرلی ، یعنی آمدم از روی آوردنگی شروع کردم. یعنی از اینتنشنالیته. روی آوردم به ابژه ای به اسم دانشگاه ، به آن مجال دادم که از طرف خودش ، خودش را توضیح بدهد، بعد آمدم برکتینگ کردم، بعد آمدم ریداکشن را درموردش انجام دادم و بعد آخرش آمدم به مرحله تقویم شناخت ، به تعبیر هوسرل رسیدم، به تقویم شناخت. یعنی من چکار کردم؟ دانشگاه را به روش پدیدارشناسی ، شناختم. معضلی که هوسرل با آن درگیر می شود و در دهه سوم عمرش می خواهد به آن بپردازد، سولپسیزم است. یعنی خود تنها انگاری. آقای هوسرل تو توانستی دانشگاه را به روش خودت پدیدارشناسی بکنی ، چه ضمانتی وجود دارد و چه دلیلی وجود دارد که من اگر رویکرد تو را پیش ببرم ، به همان شناختی می رسم که تو به آن رسیدی. چه معیار همه شمولی این وسط وجود دارد؟ اتفاقا اینجا تمایزهاست که خودش را نشان می دهد و به همین دلیل ، هوسرل ، دو تا مفهوم را اینجا وارد می کند ، یکی زیست جهان و این زیست جهان ها متفاوت است. زیست جهان من با زیست جهان هوسرل ، متفاوت است. بنابراین اصولا نمی توانیم یک نگاه داشته باشیم به این پدیده. و یک هم مساله شأن بین الادهانی است. ما چطوری می توانیم کار بکنیم که به این شأن بین الادهانی برسیم؟ بنابراین در این سطحی که شما صحبت می کنید ، اگر این نقد شما وارد باشد، به همان اندازه وارد است که به فلسفه های سوژه و به فلسفه های آگاهی و به کلیت عقل ، بنابراین این پاسخ اول ، ولی پاسخ دوم این است که در زمانه ای که ما داریم زندگی می کنیم که حالا در جلسات آینده توضیح بیشتری می دهیم ، به اصطلاح مواجهه شوپنهاوری و مساله اراده ، صدق خودش را بیشتر نشان داده تا عقل. یعنی وقتی ما مراجعه می کنیم به همین جهانی که شما به آن اشاره کردید، یک جهان کثیفی نیست که من بنشینم و آن جهان را توصیف بکنم. نه. این جهانی است که من اراده می کنم اینطوری نگاهش بکنم. اراده می کنم شکلش بدهم. اراده می کنم جاییش را بیان بکنم. اراده می کنم جاییش را نکنم و یک داستان است و به همین دلیل این مواجهه شوپنهاوری و به ویژه نیچه ای است که در فلسفه های پسا ، کسانی

مثل فوکو و دریدا و دیگران ، پژواک خاصی پیدا می کند و الان در قرن بیست و یکم ، ما داریم در چنین فضایی به لحاظ فلسفی تنفس می کنیم ، اگر بخواهیم معاصر باشیم ، وضع معاصر فلسفه ما این است. توانستم توضیح مختصری بدهم آقای علیمرادی؟

علی رضا صمصامیه: استاد من یک سوالی داشتم. گفتید این ریشه های چهارگانه بر می گردد به ارسطو ، به کجای ارسطو بر می گردد؟ یکی هم این بود که کار شوپنهاور را به جراحی آب مروارید تشبیه کردید ، این را من باز متوجه نشدم. این که گفتید اصل جهت کافی با این ریشه ها نباید همسان باشد را باز من متوجه نشدم. بعد سوالی که داشتم این بود که این تعریفمان از جهان را به جهان انسانی تقلیل بدهیم ، این آیا تقلیل حساب می شود؟ یعنی حتما باید انسانی باشد تا جهانی باشد؟ اگر انسان ها همه از بین بروند آیا فلسفه ای وجود خواهد داشت در نظر شوپنهاور؟ جهانی وجود خواهد داشت؟

استاد مصباحیان: باز هم اجازه بدهید یک مقدار برویم جلو. چون این بحث اراده را ذات جهان می داند و نه از ذات انسان. یعنی بحث به خود جهان هم کشیده می شود. ولی در مورد این سوال که اگر جهان خالی از سکنه باشد ، فلسفه ای وجود دارد یا ندارد؟ خوب کسی که فلسفه ورزی می کند قاعدتا انسان است دیگر ، یعنی انسان تنها هستنده هستی داری است که می تواند از هستی خودش و هستی جهانی که درش زندگی می کند پرسش بکند. حالا حداقل فرض فلسفی این است. و بنابراین وقتی این انسان نباشد ، فلسفه ای هم نخواهد بود. جهان هست. ولی فلسفه ای برای جهان نمی تواند باشد، به خاطر این که ما دو تا هستی داریم. بینگ این ایتسلف ، بینگ فور ایتسلف. هستی در خود و هستی برای خود، به تعبیر سارتر. هستی در خود، همین هستی هایی هستند که بین ما و جانوران یا جانداران مشترک است، همان بخش های نیازهای غریزی زندگی گیاهی و نباتی ای که داریم و هستی برای خود ، همان هستی هستی دار است ، همان اگزیستانس است که مخصوص آدمی است. ولی در مورد آن تشبیه عمل مروارید که عرض کردم ، یعنی یک هاله ای جلوی چشم آدم را گرفته، شما وقتی دچار آب مروارید هستید ، آب مروارید چکار می کند؟ یک هاله ای است که جلوی چشم شما را می گیرد و شوپنهاور ، کاری که می خواهد بکند آن پرده را بر دارد، آن هاله را بردارد که چشم بتواند دیده بشود. و در مورد آن اصول چهارگانه و ربطش ، همان علل اربعه ارسطویی است که البته هایدگر هم بحث می کند پیرامونش و همه علل را بر می گرداند به علل غایی که خوب بحث تفصیلی ای دارد. اجازه بدهید ، یعنی خودتان نگاه بکنید ربطش را پیدا می کنید بین ریشه های جهت کافی و به اصطلاح آن منطبق ارسطویی و علل اربعه. آقای صمصامیه توانستم یک توضیح مختصری بدهم علی الحساب یا نه؟

علی رضا صمصامیه: استاد بله. اما چیزی که متوجه نشدم این است که در نظر شوپنهاور اگر همه انسان ها الان بمیرند، باز جهان هم از بین می رود؟

استاد مصباحیان: اگر همه انسان ها بمیرند، جهانی ، والا من با این پرسش مواجه نشدم ، نه در شوپنهاور و نه در ، یعنی برای من طرح نشده ، ولی اگر من خودم بخواهم به این سوال پاسخ بدهم ، نه. من عرض کردم جهان هست. ولی این که کسی بخواهد جهان را توضیح بدهد نیست. یعنی ما در فلسفه چکار می کنیم؟ انسان فلسفه ورز داریم دیگر. یعنی یکی می آید جهان را به مثابه تصور توضیح می دهد ، یکی جهان را بر اساس صورت بندی عقلی توضیح می دهد ، یکی جهان را با رویکرد اگزیستانسیالیستی توضیح می دهد ، یکی منطقی، حالا هرطور که توضیح می دهد حالا این انسان هایی که وجود ندارند ، ما با یک جهان به خود وانهاده ای مواجه هستیم که نمی دانیم چه وضعی دارد و نه

توضیحی برایش داریم ، جهان خالی از انسان و نه طبیعتا صورت بندی ای برایش داریم. به نظر من قابل تصور نیست که جهانی خالی از انسان باشد و فلسفه ای هم برای آن جهان باشد. مگر این که ما بیاییم راجع به این جهان مفروض خالی از سکنه ، بیاییم تفلسف بکنیم که این هم به نظر من کار فلسفه نیست. چون کار فلسفه، سر و کار داشتن با مفروضات محال نیست. کار فلسفه ، سر و کار داشتن با امروز است. یعنی ما در فلسفه ، یک زمان بیشتر نداریم ، زمان حال. اصولا یک زمان بیشتر نداریم. ما غیر از زمان حال زمان دیگری نداریم. عرض کردم ، نمی دانم اینجا یا جای دیگر که این ذهن ماست که سه تا زمان دارد ، زمان حال گذشته ، زمان حال آینده ، که زمان حال گذشته می شود حافظه ، زمان حال آینده می شود انتظار یا امید و زمان حال حال که می شود همین بینش مستقیمی که ما با آن سر و کار داریم. و همین زمان اکنون به تعبیر نیچه که بر دروازه این غار زده زمان اکنون و زمان اینک ، تنها زمانی است که در دسترس ماست و همین هم که الان حرف می زنیم ، به گذشته می پیوندد و تا حدی هم در بردارنده آینده است. و حتی فیلسوف ایدئالیستی مثل هگل ، در پدیدارشناسی روح ، کلمه خیلی سنگینی به کار می برد، می گوید باور نکردنی است که فیلسوف به چیزی غیر از مسائل زمانه اش بتواند سر و کار داشته باشد و پاسخ بدهد. فیلسوف ، فرزند زمانه خودش است. و دقیقا به همین دلیل است که هگل توانسته مدرنیته را کشف بکند. یعنی زمان حالی که الان دارد درسش به سر می برد را به آن نگاه کرده و از طریق فهم این جهانی که توانسته به کلیاتش راه پیدا کند، متوجه می شود که این زمان اکنون با زمان گذشته ، دچار یک تفاوت بنیادی شده که این را در قالب مفهوم اپاک یا حفره یا خندق ، صورت بندی می کند، بنابراین فلسفه ، به هیچ چیزی غیر از مسائل امروز ، سر و کار ندارد و با یک تعبیری به اصطلاح یک نوع صورت بندی انتزاعی از انضمامی ترین اموری است که روبروی ما قرار دارد ، بنابراین جهان خالی از سکنه ، به نظر من ، حالا نه در شوپنهاور ، نه در فیلسوف دیگری ، موضوع فلسفه ورزی احتمالا نمی تواند باشد. خیلی متشکرم دوستان ، انشاءالله که مراقب خودتان باشید. در جلسه آینده خدمتتان هستم ، در همین بستر ، کلاس را برگزار می کنیم. خداحافظ.

جلسه پنجم

تایپ : رضا کوهستانی

بله. خوب مجدداً سلام عرض می‌کنم خدمت دوستان ، در ادامه بحث هایی که پیرامون شوپنهاور و مفهوم اراده داشتیم ، به اینجا رسیدیم که ذات جهان ، نزد شوپنهاور ، خواست و اراده است. یعنی همه موجودات و همه جهان ، کاری را انجام می‌دهند که آن کار بر اساس اراده است ولی الزاماً هدف خاصی هم ما نمی‌توانیم برایش شناسایی بکنیم. اراده خودش را به سه شکل نشان می‌دهد، یعنی اراده در جهان و آنچه در آن است جاری است و در سه تا ، در دسته بندی ما می‌توانیم این اراده را شناسایی بکنیم. یکی اراده ای که در اشیاء غیر زنده هست. دوم اراده ای که در انواع هست. یعنی نیروهای حیاتی ای در انواع جانداران وجود دارد، زندگی ای در آن ها جریان دارد و اراده ای هم بر آن ها حاکم است. و خصلت معقول که به انسان مربوط می‌شود. یعنی ما یک دسته موجودات غیر جاندار داریم ، یک دسته موجودات جاندار و یک دسته هم انسان که خصلت عقلانی یا عقلی بودن هم درش هست. شوپنهاور برای این که توضیح بدهد مساله اراده را به گستردگی، می‌گوید ما در باب موضوعات شناخت جهان به مثابه تصور یا باز نمود یا به عبارتی همان رابطه نسبت فاعل شناسا و متعلق شناسایی ، دو نوع از تصورات یا مفاهیم را می‌توانیم از هم متمایز بکنیم. این دو دسته هم مختص به جهان پدیدار هستند، نه جهان به مثابه اراده. ما می‌توانیم دو دسته تصورات داشته باشیم. شوپنهاور می‌گوید تصورات نوع اول که نسبت به خود چیزها و پدیدارها تصور مستقیم محسوب می‌شوند را ما می‌توانیم بگوییم تصورات ادراکی یا تصورات انضمامی. انضمامی به این معنا که این تصورات ، بی واسطه با جهان تجربی سر و کار دارند و بنابراین تصور ادراکی در نسبت با متعلق شناخت ، زمان، مکان، علیت یا ماده و در نسبت با فاعل شناسا و به اصطلاح به احساس و فهمش می‌توانند دریافته بشوند. ویژگی اصلی این تصورات ادراکی یا تصورات انضمامی ، این است که بین تمام انسان ها و حیوانات مشترک است. ما این رویکرد را در گرایش های دیگر فلسفی و در فیلسوفان دیگر هم به کرات داریم. در رویکرد فلسفی معاصر، در فلسفه جدید به معنای از قبل از شوپنهاور ، از دکارت به این سو داریم. بنابراین تصورات ادراکی که بین تمام انسان ها و حیوانات مشترک است و شامل کل جهان محسوس و کل تجربه و یا حتی شرایط امکان این تجربه هم می‌شود. بنابراین تصورات ما در این حوزه ، در حوزه تصورات ادراکی یا انضمامی ، محتوای تجربی و پدیداری دارند و شناخت هم بی واسطه است. همین شناختی که ما از جهان پدیداری به صورت بی واسطه کسب می‌کنیم. ولی تصورات دست دوم یا تصورات انتزاعی که شوپنهاور علاوه بر تصورات انتزاعی ، تصورات تصورات هم می‌گوید. این تصورات تصورات یا تصورات انتزاعی ، بر خلاف تصور ادراکی یا انضمامی ، به صورت بی واسطه با جهان تجربی و پدیداری سر و کار دیگر ندارند. بلکه به میانجی گری یک یا چند تصور دیگر حاصل می‌شوند. ویژگی اصلی و مهم این تصورات ، این است که مختص انسان است و هیچ موجود دیگری ، واجدش نیست. شوپنهاور ، تصوراتی مثل فضیلت ، تفاوت، نسبت و اینطور مفاهیم را تصورات انتزاعی می‌داند. تصورات انتزاعی به یک عبارت دیگری ، رونوشتی از تصورات ادراکی و وابسته به آن هستند. به همین دلیل است که شوپنهاور آن را تصورات تصورات می‌داند. بنابراین تصورات انتزاعی می‌توانند عبارت از همان تصورات تصورات ادراکی باشد. بنابراین در نسبت با این تصورات دو گانه ، شوپنهاور دو نوع شناخت را هم در نظر می‌گیرد. برای تصورات ادراکی می‌گوید، اینها با قوه حس سر و کار دارند. بنابراین قوه شناختی ای که می‌تواند تصورات ادراکی یا انضمامی را بشناسد، قوه حس است. اما تصورات انتزاعی با شناخت عقلانی سر و کار دارند و در رابطه و نسبت با قوه عقل هستند. ویژگی

شناخت عقلانی این است که کلی است و به امر جزئی و اینجا و اکنون دیگر تعلق ندارد، همانطور که اسمش هم مشخص است، انتزاعی است و بنابراین به امور جزئی به اصطلاح تعلق ندارد. این تقسیم بندی ای که شوپنهاور می کند، من حالا نمی خواهم وارد بحث قبل و بعدش بشوم، ولی در یک کانتکتست بزرگ تر می شود رابطه و نسبتش را با پدیدارشناسی هم توضیح داد. یعنی وقتی می گوید تصورات ادراکی یا انضمامی که با قوه حس سر و کار دارند، یعنی همان فنومن ها در مرحله اول اند. یعنی فنومن آن گونه که در بادی امر بر من ظاهر می شود. و وقتی از تصورات انتزاعی حرف می زند، ما می توانیم یک نسبتی برقرار کنیم بین این تصورات انتزاعی با به اصطلاح آن ناپدیداربینی ای که در پدیدارشناسی هست. یعنی به تعلیق در آوردن تصورات ادراکی و رسیدن به آن تصورات تصورات یا به اصطلاح حرکت کردن به سمت ناپدیدار پدیدار، یعنی پدیدار آن گونه که خودش را نشان نمی دهد، ما می رویم سمتش حرکت بکنیم. نکته دیگری که باید درباره این اراده گفته بشود همین است که اراده به مثابه بنیاد هستی در فلسفه شوپنهاور است. اراده ای که در برابر عقل قرار می گیرد. اراده ای که معطوف به زندگی است و یکی از نکات بسیار مهمی که در شوپنهاور هست، بدنی است که به مثابه تجلی گاه اراده است. اراده همانطور که عرض کردم بنیاد و اساس فلسفه شوپنهاور است و به همین دلیل است که یک بخش بزرگی از کتاب جهان همچون اراده و تصور، به شرح و ایضاح مفهوم اراده اختصاص پیدا کرده. از نظر شوپنهاور، اراده، ناپدیدار است. ذاتی انسان و حیوان هم هست. بنابراین شوپنهاور دقیقاً مثل کانت هستی را متشکل از نومن و فنومن می داند. به نومن باور دارد ولی با این تفاوت که کانت ما می دانیم نومن را هم علت همه فنومن ها می داند و هم معتقد است که نومن، خدا و روح است. شوپنهاور، فنومن ها را، یا جهان را معلول اراده آدم می داند. یعنی از نظر شوپنهاور، نومن، اراده است، نه خدا و نه روح. آنچه که بنیاد هستی را تشکیل می دهد چیزی غیر از اراده نیست. برخلاف کانت که می خواهد نومن را از طریق اخلاق، اثبات بکند، در آن جهت استدلال بکند، شوپنهاور، یک فیلسوف آتئیست است، یک فیلسوف کافر کیش است. بنابراین وقتی می گوئیم آن هم مثل کانت به نومن، باور دارد، فقط یک اشتراک لفظی است و هیچ محتوای مشترکی ندارد. ما می دانیم که برای کانت نومن هست، ولی دور از دسترس عقل است. در حالی که شوپنهاور، منکر نومن به معنای کانتی اش است و در همین کتاب جهان همچون اراده و تصور می گوید من یک چیز را می یابم که نمی شود برایش حقیقتی قائل نبود و آن اراده است. چون در درون خود هم خود آن را پیدا می کنم، یعنی اراده را و هم تصور آن را پیدا می کنم. بنابراین شوپنهاور، جهان را اراده ای می داند که همچون باز نمود یا نمایش، پدیدار می شود. اراده همان شیء فی نفسه کانت است. همانطور که عرض کردم نومن کانتی، به یک قلمرو ناشناختنی تعلق دارد. ولی شیء فی نفسه شوپنهاور، شناخته شده است و ذیل اراده هم صورت بندی فلسفی می شود. بنابراین اراده در مقام شیء فی نفسه، ماهیت درونی، حقیقی و می توانیم بگوئیم پایان ناپذیر آدمی را تشکیل می دهد. ولی در خودش فاقد آگاهی است. یعنی اراده فاقد آگاهی است. بنابراین بنیاد فلسفه شوپنهاور اراده است و جهان را اراده ای می داند که مثل باز نمود، پدیدار می شود. آنچه که البته شوپنهاور، اراده می داند با اراده ای که ما به صورت متعارف به کار می بریم تفاوت دارد. یعنی منظور شوپنهاور، اراده بشری به معنای جزئی اش نیست، یعنی این که من اراده می کنم این کار را بکنم، اراده می کنم آن کار را نکنم، معنی اش این نیست، بلکه اراده بشری جزئی از این اراده کلی است. اراده آدمی، یک اراده ای است که واحد، کلی و همه شمول است و همه نیروهای طبیعت را در بر می گیرد. بنابراین با اراده به صیغه فردی و جزئی متفاوت است. اراده، موتور متحرکه هر حادثه و اتفاقی است که در جهان رخ می دهد و ذات کل جهان است. بنابراین اراده، یک امر متافیزیکی است و نیرویی است که ساختمان و حرکت همه چیز در عالم، از بزرگ ترین چیزها

مثل کهکشان‌ها تا ریزترین ذرات اتمی را در بر می‌گیرد. یعنی اراده در جمیع موجودات وجود دارد و حقیقت واحد است که در تمام عالم هست و به این معنا اراده، بنیاد هستی است. همانطور که عرض کردم در سه طبقه ای که شوپنهاور، ذکر می‌کند، یعنی اشیا بی‌جان و اشیا جاندار و انسان، اراده در هر کدام از این‌ها به یک شکلی در جریان است. اما نکته بسیار مهم دیگر این است که از نظر شوپنهاور، در مقابل فلسفه‌های آگاهی، اراده در برابر عقل است و این نکته ای است که باز ما باید در ذیل بحث اراده به آن بپردازیم. این نکته خیلی مهم و قابل بحثی است، دوستان اگر به آن توجه بکنند. از نظر شوپنهاور، عقل، چیزی را درست می‌داند که ما بخواهیم آن را درست بدانیم. یعنی با همین حرفی که می‌زند، یک ضربه هولناکی به فلسفه‌های آگاهی وارد می‌کند. یعنی عقل، بی‌طرف، خنثی و نیوترال نیست، که ما فکر بکنیم که ما از طریق عقلمان به جهان نگاه می‌کنیم و آن را صورت بندی فلسفی می‌کنیم. یا جهان را به آگاهی خودمان در بیاوریم. ما اراده می‌کنیم که جهان را آن گونه ای که داریم صورت بندی می‌کنیم ببینیم. یعنی پیشاپیش، یک اراده ای وجود دارد برای دیدن جهان آن گونه که من دارم صورت بندی عقلی اش می‌کنم. بنابراین عقل اینجا خنثی نیست. اراده هست که به آن جهت داده. یعنی اینطور نیست که بین پدیده‌های هستی، ارتباط عقلانی وجود داشته باشد. بر خلاف هگل که می‌گوید آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است، شوپنهاور می‌گوید ما اصلاً عقلانیتی در این جهان نمی‌بینیم. بلکه در واقع ما خودمان علاقمندیم که این جهان را عقلانی نگاه بکنیم و عقلانی بسازیم و عقلانی صورت بندی بکنیم و بگوییم آنچه که واقعی است، عقلانی است. بنابراین وقتی ما یک چنین چارچوب شوپنهاوری را بپذیریم، عقل فقط می‌شود مستخدم بی‌چون و چرای اراده. عقل، چیزی را درست می‌داند که ما آن را بخواهیم و هرآنچه را نخواهیم، عقل هم مطابق با دستور ما، با دستور اراده ما، آن را درست نمی‌داند. عقل در خدمت خواست و اراده است. در همین جاهاست که شوپنهاور بر می‌گردد به این که ما این اراده را که سبب رنج هم هست که بعداً به آن بر می‌گردیم در تفسیر فلسفه عملی شوپنهاور، در اینجا به رواقی‌گری مراجعه می‌کند. می‌گوید رواقی‌گری می‌گوید که خودتان را از خواستن تهی بکنید. فقط در این صورت است که جهان از درد و رنج، تهی می‌شود. شوپنهاور هم می‌خواهد همین را بگوید. یعنی می‌گوید زندگی، رنج است و رنج هم شر است و شر هم زائیده خواست است. بنابراین به این معنا، او می‌گوید که تحلیل رواقیون درست است، به خاطر این که تا زمانی که در درون ما خواست، وجود دارد، درد و رنج هم هست. در عین حال تاکید می‌کند که امکان ندارد ما بتوانیم از خواست، تهی بشویم و این بدین معناست که زندگی، بدون رنج هم امکان ندارد. بنابراین راه حلی که شوپنهاور برای خروج از شر ارائه می‌دهد، شبیه به راه حل رواقیون است. او با این که تاکید می‌کند عقل در استخدام اراده است، در عین حال معتقد است که اگر عقل به مرحله ای از رشد و کمال برسد، می‌تواند از اسارت خواست، آزاد بشود. عقل می‌تواند در گام اول در هنر و فلسفه به کمال برسد. بنابراین از نظر شوپنهاور، فلسفه و هنرمندان، می‌توانند کسانی باشند که از قید اسارت خواست و اراده، آزاد بشوند و در نتیجه، یعنی وقتی آزاد شدند از این خواست، به لذتی برسند که می‌شود به آن گفت لذت زیبایی شناختی، لذتی که در نتیجه‌رهایی از خواست و اراده حاصل شده، بنابراین از طریق هنر، می‌شود بر اراده و خواست غلبه کرد، هنر می‌تواند اولویت اراده و تبعات و نتایج این اراده را در انسان به صورت موقتی هم که شده به یک تجربه زیبایی شناختی تبدیل کند. به این معنا که انسان دارای ادراک زیبایی شناختی و هنری می‌شود، خودش را از اراده رها می‌کند و این رهایی باعث لذت و خوشبختی می‌شود. شوپنهاور، نقاشی را، پیکرتراشی را، معماری، شعر و نمایش را هنر می‌داند، ولی والاترینش را موسیقی می‌داند و معتقد است که جهان هنری قادر است که آدمی را برای مدت کمی هم که شده از

این جهان محنت باری که درش به سر می برد ، به اصطلاح نجات بدهد. فلسفه از نظر شوپنهاور ، می تواند به یک نگرش فارغ از تعلق خاطر به خواست و اراده کمک بکند. یعنی فلسفه می تواند ما را رها بکند. کمک بکند به رها شدنمان از خواست و اراده. یعنی فلسفه یک نوع نگرش فارغ دلانه است و ویژگی فلسفه هم این است که به جهان نگاه می کند و هرکسی هم برای خودش فلسفه ای دارد. شوپنهاور ، فایده فلسفه را در این می داند که ما می توانیم از طریق فلسفه به خودشناسی برسیم و در خودمان عمیق بشویم و این تعمق کردن در خود می تواند به ما کمک بکند که از ذیل اراده و خواست ، نجات پیدا بکنیم. بنابراین جهانی که بنیادش بر اراده است، راه نجاتش هم این است که ما از خواست اراده ، رهایی پیدا بکنیم و فلسفه در این جهت به ما کمک می کند. پرسشی که در ربط با فلسفه طرح می کند، این است که ما با بی طرفانه نگاه کردن به جهان ، چه چیزی را پیدا می کنیم؟ نومن را یا فنومن را؟ شوپنهاور می گوید جهانی که داریم ، جهانی است که خودمان ساختیم و جهان ، جهان نمودهاست. ولی ما به همه این نمودهایی که در اختیارمان هست ، یکسان نگاه نمی کنیم ، یعنی عملاً ما با همه نمودها ، بی طرفانه نمی توانیم مواجه بشویم و نمی توانیم هم بی طرفانه مواجه بشویم. ما بعضی از این نمودها را می پذیریم، بعضی را رد می کنیم، یا بر اساس نیازهایی که داریم ، در نمودها دخل و تصرف می کنیم. این نکاتی که من عرض می کنم ، نکات خیلی مهمی است که در فلسفه های معاصر هم به آن ها پرداخته شده ، یعنی ذهن آدمی و عقل آدمی ، یک آینه نیست که بتواند جهان درش بازتاب پیدا بکند. ما دخل و تصرف می کنیم. آدمی خارج از عقل خودش ، درش دخل و تصرف می کند. بنابراین شوپنهاور می گوید نفی خواست و اراده زندگی ، راهکار همیشگی و جاودان برای گریز از رنج است و از همین جاست که باز حالا در جلسات آینده بیشتر وارد بحثش می شویم که شوپنهاور، تحت تاثیر سنن شرقی و اوپانیشادی ، وارد بحث ریاضت هم می شود، ریاضت روشی برای سرکوب کردن اراده و خواست زندگی است. به خاطر این که دلیل رنج ، فرمانبرداری از اراده زندگی است. آدمی فقط از طریق انکار اراده و خواست زندگی است که می تواند به یک آرامش عمیق در زندگی برسد. زهد و پارسا منشی ، یکی از راه های رهایی رنج است که باز در ادامه بحث ، بر می گردیم به این نکته. و البته در همه این حوزه ها طبیعتاً باید مواجعه انتقادی هم داشته باشیم. اهمیت شوپنهاور ، به نظر من یا افزوده و کانتربییوشنش در نقد عقل است. یعنی نقش اصلی یا افزوده اصلی شوپنهاور ، همین نقد عقل است و تقد بی طرفی عقل، آینه بودن عقل و نشان دادن دخالت اراده است. و درباره این که گفته می شود شوپنهاور بدبین است که البته در این باره هم بحث های مبسوطی صورت گرفته که آیا بدبین است یا واقع بین است، بعضی از شارحین می گویند که بدبینی اش از این ناشی می شود که او معتقد است ما نظام عقلانی نداریم اصولاً. بلکه مقاصد و اهدافمان را به شکل نظامی عقلانی صورت بندی می کنیم. و حقیقت هم وجود ندارد. بلکه حقیقت چیزهایی است که ما بر اساس اهدافمان طراحی می کنیم، به خاطر این که نظام هستی و انسان ، عقلانی نیستند، یعنی خود انسان هم نمی تواند این جهان را صورت بندی عقلانی کند و این اراده است که انسان را راه می برد، نه عقل. بنابراین انسان ، ابتدا چیزی را اراده می کند و بعد آن را در قالب یک نظام فکری - فلسفی ، توجیه عقلانی می کند. و از اینجا می رسد به این نکته کلیدی ای که اراده بر عقل مقدم است. و اینطور نیست که آدمی ابتدا از طریق عقلش به درستی کارش پی ببرد و بعد اراده کند که آن کار را انجام بدهد. بلکه دقیقاً برعکس. اول اراده می کند که کاری را انجام بدهد، بعد برایش دلیل عقلانی می آورد. و از این نظر برای شوپنهاور ، انسان، اراده است و اراده است که اصل و اساس همه چیز است. بنیاد عالم بر اراده استوار است، به خاطر این که هر کاری که انسان ها انجام می دهند ، در جهت حفظ کسب موفقیت های پی در پی برای خودشان است. اراده بنابراین در پس پشت همه فعالیت های آدمی وجود دارد و آدم ها را هدایت

می کند ، ولی این اراده شر هم هست. چرا شر است؟ به خاطر این که رنج و ملال مداوم هم دارد. ما هیچ وقت نمی توانیم خواسته هایمان را تحقق ببخشیم. چون خواسته ها آنقدر بزرگ اند که اراده هایمان نمی تواند برش غلبه بکند و آن را تحقق ببخشد. ما نمی توانیم تمام خواسته هایمان را تحقق ببخشیم. به هر خواسته ای که برسیم ، یک خواسته دیگری وجود دارد. یک گردنه دیگری در کمین است که باز ما را وادار می کند یا ترغیب می کند، تشویق می کند که آن گردنه را فتح بکنیم. وقتی آن گردنه را ازش عبور کردیم ، یک گردنه دیگری در چشم انداز قرار می گیرد و اراده ما ، ما را هدایت می کند که آن را هم فتح بکنیم. و این روند مدام ما را در رنج و ملال می اندازد. بنابراین برای رهایی از این رنج ، راه حل های متعددی پیش بینی می شود. هنر، فلسفه ، زهد ، اخلاق ، اراده معطوف به حیات. اینها همه نیروهایی اند که می توانند داوری های عقل را به بازی بگیرند ، یا دست کاری کنند. این اراده در همه جا حضور دارد. از نظر شوپنهاور ، میل به حیات در همه موجودات ، به یک میزان وجود دارد، ولی عقل و ادراک ، مخصوص آدم هاست و آدم های از این که چقدر از ان عقل داشته باشند باز دارای مراتب اند. اراده ، یک امر ناتمام است. از نظر شوپنهاور ، تعقل و ادراک هم خسته می شوند و هم غافل می شوند. ولی اراده نه خسته می شود ، نه غفلت می کند و نه پایان می پذیرد. به خاطر این که عقل ، حاکم بر اراده نیست. بلکه آلت دست اراده است. میل و اراده معطوف به حیات ، اصولاً به علم و عقل اعتنایی ندارد. بلکه آنها را به خدمت می گیرد. باز من هی پراتز باز می کنم به خاطر این که مثلاً این ایده شوپنهاور را ما می توانیم به شکلی در مکتب فرانکفورت هم ببینیم. یعنی در مکتب فرانکفورت ، عقلانیت حداقل درست است که در فرانکفورتی ها عقل است که بنیاد نقد همه چیز هست ، ولی یک تمایزی قائل می شوند بین اینسترومنتال رشنالیتی ، یعنی عقل ابزاری و کامیونیکیتیو رشنالیتی ، یعنی عقلانیت ارتباطی، یا عقلانیت رهایی بخش. این عقل ابزاری ای که فرانکفورتی ها بحث می کنند ، عقل درش به مثابه یک ابزاری است ، یک آلت دستی است که به ما کمک می کند که به اهدافمان برسیم ، برای همین هم به عقلانیت ابزاری می گویند عقلانیت معطوف به نتیجه یا معطوف به هدف. حالا فرانکفورتی ها همه عقل را این نمی دانند. یک بخشی از عقل را عقلانیت ابزاری می دانند و امیدوارند که از طریق عقلانیت ارتباطی و رهایی بخش بتوانند بر این عقلانیت ابزاری ، غلبه بکنند. ولی شوپنهاور ، اصلاً کل عقل را می گوید آلت دستی است و اراده است که تعیین کننده است و همه چیز را تعیین می کند. ولی اگر اراده بخواهد جای عقل را بگیرد، آدمی را دچار اضطراب می کند و به جای این که عقل، اراده را هدایت کند، به خدمت اراده در می آید و توسط اراده ، بازی داده می شود. بنابراین اولین کارکردی که عقل در فلسفه شوپنهاور دارد، این است که خدمتکار اراده است. آدمی چیزی را اراده می کند و عقل ، آن را توجیه می کند. اگر ما بخواهیم تلقی و درکی از اراده مد نظر شوپنهاور به دست بیاوریم ، این است که نزدیک ترین تعریف به اراده کلی ، همان اراده انسان است. اراده انسان که عرض می کنم ، نه به مفهوم متعارفش ، یکی از شارحین می گوید نزدیک ترین به تعریف اراده نزد فلسفه شوپنهاور، همان اراده انسان است، یعنی شوپنهاور به عنوان یکی از پایه گذاران متافیزیک اراده گرایی ، همیشه اراده را نیروی محرک انسان می داند و بر تقدم نقشش بر عقل تاکید می کند. به همین دلیل است که می گویند اساس و تن پوش و بن مایه فلسفه شوپنهاور ، اراده است. من باز هم تاکید می کنم که این اراده ، گرچه که مثلاً هدف خاصی ندارد، ولی یک می توانیم بگوییم هدفی ندارد اصولاً، بله می شود گفت که این اراده ، یک نیروی کور است. یک چیز بی هدف است ، ناخودآگاه است و هیچ عقلانیتی درش وجود ندارد. در یکی از همین بندهای کتاب جهان همچون اراده و تصور ، شوپنهاور می گوید که میلیونها آدم برای رسیدن به خیر همگانی تلاش می کنند و هر فردی هم به دلیل منفعت شخصی اش دارد تلاش می کند. ولی هزاران انسان هم در این راه قربانی می

شوند ، گاه به دلیل توهم بی جایی است که دارند و گاه به دلیل سیاست های پنهانی ، با یکدیگر مشغول جنگ می شوند. و اگر دقیق بشویم ، در می یابیم که این اراده بیشتر یک کشش کور و یک محرک کاملاً بی انگیزه و بی اساس است. بنابراین از نظر شوپنهاور ، اراده است که انسان را راه می برد، نه عقل. باز هم من تاکید می کنم که انسان، ابتدا چیزی را اراده می کند و عقل ، آن را توجیه می کند. فایده عقل این است که از یک طرف امکاناتی را برای رسیدن به هدف ، مهیا می کند و از طرف دیگر هم ارزیابی می کند که نتایج اراده گرایی و این عملی که انجام شده ، چه بوده. در سرتاسر این روند، فرمانده همچنان اراده است. اراده بیشتر عملیاتش را از ذهن مخفی می کند و حتی اجازه نمی دهد که عقل ، وظیفه اش را در حوزه خودش هم به نحو درستی انجام بدهد. من نمی خواهم هی پرانتز باز بکنم ، ولی در کل این درس که من در جلسه اول ، این بحث آموزگاران بزرگ شبهه را باز کردم و شوپنهاور را به عنوان نیای این سه فیلسوف ، یعنی مارکس و فروید و نیچه دانستم ، این شبهه افکنی ها در مورد عقل از شوپنهاور ، اینجا، شروع می شود و هیمنطور ادامه پیدا می کند. و بحث شوپنهاور این است که در سرتاسر زندگی، تفکر عقلانی مان از طریق اراده ورزی هایمان مخدوش می شود اصولاً. جهان ، چیزی غیر از میدان تنازع اراده نیست. باز در یک بخش دیگر این کتاب جهان همچون اراده و تصور می گوید که عشق و نفرت ، قضاوت ما را مخدوش می کنند. ما در دشمنانمان جز عیب و در دوستانمان جز شایستگی و فرهیختگی ، چیز دیگری نمی بینیم. منفعت ما از هر نوع که باشد ، یک نیروهای مرموزی وجود دارند که در این قضاوت ما اعمال نفوذ می کنند. چیزی که باهش سازگار باشد ، در نظرمان خوب و عادلانه و حتی معقول می آید و چیزی که باهش در تضاد باشد ، نامنصفانه و ظالمانه و بی ارزش و نابه جا می رسد. به طور کلی ذهن ، چیزی را که مخالف اراده باشد ، نمی پذیرد و اینطوری است که عقل ما با نیرنگ های تمایل و علاقه و اراده ، فریفته و منحرف می شود. بنابراین اراده در فلسفه شوپنهاور ، نومن است و فرمانده کل قوا است. وقتی ما به اراده معطوف به قدرت نیچه ، توجه می کنیم ، حالا می رسیم در درس نیچه ، همین اراده معطوف به زندگی شوپنهاور را بار دیگر با یک صورت بندی متفاوت تری به یاد می آوریم. اما درباره چگونگی تبیین رابطه کلی بین مفهوم اراده با اراده معطوف به زندگی ، شارحان گفتند که کار ساده ای نیست که ما بتوانیم یک رابطه بین اراده کلی و اراده معطوف به زندگی را تبیین کنیم یا توصیف کنیم. ولی به ساده ترین شکلش می شود گفت که اراده یا خواست زندگی ، همان نیرویی است که اراده در سطح فرد را مد نظر دارد. یعنی وجه فردی اراده معطوف به زندگی ، جزوی از آن اراده بزرگ تر است که به عنوان یک نیروی کلی در هستی وجود دارد. یا به عبارتی اراده معطوف به زندگی ، یعنی اراده ای که در موجودات زنده متجلی می شود و منظور شوپنهاور هم همین میل مفرد ، کور و مقاومت ناپذیری است که نسبت به حیات وجود دارد. و به نظر می رسد که اراده معطوف به زندگی بنابراین مصداقی از این اراده کلی و همه شمول است. یکی دیگر از نکات بسیار مهمی که باید به آن توجه بکنیم، مثلاً بدن است در فلسفه شوپنهاور. بدن در فلسفه شوپنهاور ، تجسم اراده است و اراده هم یک انگیزه همانطور که عرض کردم کور و غیرعقلانی است که با عقل ، علم و آگاهی ، هیچ نوع ارتباطی ندارد. همانطور که ما سنگی را پرت می کنیم به سوی کسی یا چیزی ، اراده وجود دارد ، در افعال خود انسان هم اراده وجود دارد. سراسر جهان ، چه با جانش ، چه بی جانش ، جلوه هایی از اراده است و اراده معطوف به زندگی ، یک قوه بی شعوری است که آدمی را در جهت هدف اصلی خودش که بقای خودش باشد ، می کشاند. باز اینجا اگر بخواهیم پرانتز باز بکنیم ، مثلاً نظریات کسانی مثل هابز را به یاد می آوریم ، در حوزه فلسفه سیاسی البته. اراده یا شیء فی نفسه در تمام نیروهای طبیعت ، وجود دارد و در جهان پدیدار، این اراده متجلی می شود. اراده معطوف به زندگی ، یعنی خواهش ها و تمایلاتی که منجر به عشق و هستی و زندگی می شود. این خواست

زندگی است که هم خودش را به صورت خودپرستی و خودبنیادی نمایان می کند و هم سرچشمه همه شرارت هاست و از نظر شوپنهاور در درون آدمی حیوانی در کمین است که مترصد فرصت است تا به دیگران زخم بزند و هدفش هم چیزی جز نابودی آدم دیگر نیست. و در همین جاهاست که ما آرام آرام، وارد مساله بدن نزد شوپنهاور می شویم. منتها من اینجا علاقمندم که یک پراگماتیسم را با یک تفصیل بیشتری باز بکنم. به خاطر این که مساله بدن در فلسفه های جدید، حالا دوستانی هم اینجا هستند که در ذیل فلسفه های معاصر فرانسه، درس گرفتند که البته می دانستند که ما چه می خواهیم بگوئیم از اول، ولی یکی از همین فیلسوفان فرانسوی، مرلو پونتی، یکی از در حقیقت فلسفه ورزان بدن است و وقتی شما این مرلو پونتی را مورد توجه قرار می دهید به عنوان یک فیلسوف پدیدارشناس جدید، که هوسرل را خوب خوانده، معاصر سارتر است و به هر حال آشنا است با جریان های جدید پدیدارشناسی، متعجب می شویم که چه طوری شوپنهاور به مساله بدن، چیزی بیشتر از یک قرن قبل از او، توجه داشته. مرلو پونتی می گوید که فلسفه های سوژه، یعنی همان فلسفه های دکارت و کانت و هگل در کلیتش، یعنی همان فلسفه های آگاهی. این فلسفه های می گوید سوژه های بی تن هستند و تن ندارند. بدن ندارند. و به همین دلیل بدن را مرلو پونتی به شدت می خواهد در فلسفه اش توسعه بدهد. من نمی خواهم واردش بشوم، ولی فقط یک اشاره ای می کنم که مرلو پونتی، سوژه تن دار را جایگزین سوژه اندیشنده دکارتی می کند. سوژه تن دار را اولین بار در ساختار رفتار طرح می کند و به مرور توسعه می دهد. و این کار تلاشی است که مرلو پونتی می کند در ایجاد رابطه متقابل بین ذهن و بدن و تلاش می کند که آن را جایگزین کند با ثنویت دکارتی. از نظر مرلو پونتی ثنویت های این یا آن، سوژه یا ایژه و ذهن و بدن، نمی توانند پرتوی، من این بحث ها را آگاهانه مطرح می کنم، این قسمت را این حاشیه روی را که اهمیت بدن در فلسفه معاصر، نشان داده بشود و بعد برگردیم به شوپنهاور معاصر هگل که ببینیم بدن را چطوری می بیند و چقدر اهمیت دارد و اوریجینالیته دارد تشخیصش. مرلو پونتی می گوید که سوژه، تن دار است. البته تن یا بدن، آنطوری که مرلو پونتی شرح می دهد، در آن فصل اول پدیدارشناسی ادراک، وجوه مختلفی دارد. یعنی اول این که بدن قبل از هر چیز یک منبعی از ترکیبات شیمیایی مختلف است که همواره با همدیگر در کنش و واکنش متقابل هستند. یعنی همان تلقی اولیه ای که ما از بدن داریم. دوم این که بدن با محیط پیرامونش، یعنی محیط غیرانسانی هم رابطه دیالکتیکی دارد. این نکته ای است که ما کمتر به آن توجه داریم. و سوم این که بدن بستری است مهیا برای ظهور چیزی که آن را ذهن یا روح، ما اسم می گذاریم. به عبارت دیگر ذهن یا روح، اصولاً بعد از بدن به وجود می آید. تجربه ای که بدن به ما منتقل می کند، مجبورمان می کند که اعتراف بکنیم که معنا وجود دارد و بدن من به این معنا، معنادار است. بنابراین سوژه مرلو پونتی، برخلاف سوژه دکارتی، بی تن نیست. تن دار است. تن و بدنی که بعد تبدیل می شود به یکی از مفاهیم اصلی پدیدارشناسی و بعد ادامه پیدا می کند. وارد بحث های رابطه بین الادهانی می شود که حالا اینها دیگر اصلاً مورد بحث ما نیست. با این حاشیه برگردیم به شوپنهاور که همانطور که عرض کردم، به بدن توجه دارد و بدن را راه ورود به بحث اراده و حتی شناخت ذات جهان می داند. یعنی آدمی از نظر شوپنهاور، به خودش از دو راه آگاهی پیدا می کند. یکی تجربه بیرونی و یکی تجربه درونی. جهان پدیداری، همان تجربه بیرونی است و چون بشر به آن ماهیت دسترسی ندارد، به سراغ سوژه می رود و آن را به عنوان شخص مورد مطالعه قرار می دهد تا راهی به شیء فی نفسه پیدا بکند. بنابراین در جهان پدیدار، فرد فقط سوژه را پیدا می کند و از این جهت خودش هم یکی از متعلقات شناسایی است. بدن هم از همین جهت در رابطه با سایر اشیا است و متعلق مثل دیگر متعلقات شناسایی است که فاعل شناسایی، آن را بررسی می کند. با این تفاوت که فرد، آگاهی مستقیم و بی واسطه به بدن

خودش دارد، ولی سایر اشیا را با واسطه، درک می کند. بنابراین از نظر شوپنهاور، سوژه، امر مجرد نیست. به خاطر این که به محض این که ما سوژه را امر مجرد تصور بکنیم، سوژه مبدل می شود به یک فرشته بالدار که نمی تواند با جهان ارتباط برقرار کند. در حالی که سوژه، سوژه تن دار است به تعبیر مرلو پونتی، سوژه برای ارتباط با جهان، باید دارای بدن باشد. رابطه با بدن هم، اراده با بدن هم اینطوری است که هر کاری که از بدن سر بزند، چیزی غیر از همان فعل اراده نیست. بنابراین بدن، جسمی است که در کنار سایر پدیدارها، به تصور در می آید. بدن، ابژه ای مثل سایر ابژه هاست. با این تفاوت که بدن، یک ابژه بی واسطه است و سایر اشیا، با واسطه بدن است که ابژه محسوب می شوند. یعنی اگر بدن نباشد، اشیا برای انسان، قابل تصور نیستند. بدن، یک جسمی است که از سوژه، جدا نیست. بنابراین ما به کارهای خودمان، از درون آگاه می شویم و بدن که همان فعل اراده است، یک امر بی واسطه ای است که ما در خودمان، پیدا می کنیم. بدن در حقیقت عین سوژه است و سوژه، بنیاد فعل است و می توانیم بگوییم بنیاد فعل هم اراده است. بدن، یک اراده ای است که به صورت باز نمود و پدیدار در آمده، بنابراین اراده، به یک تعبیر یعنی معرفت پیشینی به بدن و بدن یعنی معرفت پسینی به اراده. بدن ما متعلق شناختی است در بین سایر متعلق های شناختی که وجود دارد و بنابراین از نظر شوپنهاور، بدن برای فاعل شناسا به دو شیوه کاملاً متفاوت ظاهر می شود. یکی این که بدن در جهان به مثابه باز نمود یا تصور است، یعنی مثل متعلق شناختی که بین سایر متعلق های شناخت وجود دارد و تابع اصول و قوانین خودش است، در این روش همانطور که اشیا پدیداری در زمان و مکان وجود دارند و متعلق شناخت قرار می گیرند، بدن هم به عنوان یکی از آن اشیا پدیداری برای فاعل شناسا، به یک نحو بی واسطه، خودش را نشان می دهد، دوم شیوه ای است که درش بدن برای هر کسی به طور بی واسطه شناخته می شود. از این جهت هر کسی خودش را از طریق افعال و حرکات خودش، به عنوان جزئی از نیروی بنیادی کل عالم می بیند. بنابراین اگر بخواهم یک جمع بندی از این مباحث به دست بدهم، از آنچه که در این جلسه گفتم، یکی نقش و موقعیت خاص بدن است در شوپنهاور، یکی مساله نقد عقل است و به ویژه حالا در مقام مقایسه عقلی که ابزاری گفته می شود، توجه به نقش بنیادین اراده به مثابه نومن و همچنین کور بودن و بی هدف بودن این اراده است. ما احتمالاً یا بهتر است بگوییم یقیناً دو جلسه دیگر در مورد شوپنهاور داریم که در آنجا، یعنی در سال جدید، به فلسفه عملی شوپنهاور می پردازیم و پیرامونش بحث می کنیم. فلسفه اخلاق، مساله رنج، کرونا و فلسفه مرگ. یعنی ما تا این جای کار، یک کلیاتی در مورد آثار و اهمیت فلسفه شوپنهاور گفتیم، تاثیرات شوپنهاور را بر فیلسوفان بعد از خودش گفتیم، رابطه و نسبت شوپنهاور را با معرفت شناسی کانت گفتیم و وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور را هم بحث کردیم پیرامونش، ولی دو تا مساله اصلی در فلسفه شوپنهاور را هم با ارجاع به دو کتاب اصلی اش، یعنی ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی و جهان به مثابه اراده و تصور را هم مطرح کردیم. در جلسات باقی مانده، مساله رنج و مباحث فلسفه اخلاق و یک بحثی هم در مورد کرونا و همچنین فلسفه مرگ، یعنی به طور کلی فلسفه عملی. کلاً طبق برنامه ای که ریختیم و در شرح درس هم هست، ما درس را برای شانزده جلسه تنظیم کردیم.

امیرحسین علیمرادی: سلام استاد. سوال اولم ناظر به این قضیه است که خوب شوپنهاور چطوری اصلاً می آید می گوید بنیان هر چیزی مثلاً نومن را اراده می گذارد و یعنی خودش از کجا به این اراده رسیده؟ قاعدتاً نباید این عقلی باشد که ما بر اساس آن برویم برسیم به این که اراده بنیان هر چیزی است. به مجرد این که می گوید یک چیز، بنیان یک چیز است، ما می گوییم از کجا به این رسیدی؟ شوپنهاور به چه واسطه ای رسیده؟ اگر به واسطه عقل رسیده، خوب عقل باید بنیاد باشد چون پیشینی تر از اراده است. اگر به واسطه دیگر است، خوب آن واسطه چیست؟ و اصلاً

چطوری فهمیده خود اراده بنیاد همه چیز است؟ این را که اراده نکرده فهمیده؟ نمی دانم چطوری فهمیده می شود. می شود بگویید یک مقدار این را؟

استاد مصباحیان: بله. خیلی ممنونم آقای علیمردادی عزیز. این یک سوالی است بسیار بسیار بنیادین که در هر موقعی که نقد فلسفه های آگاهی به میان می آید ، این سوال طرح می شود و به اشکال مختلف طرح می شود. مثلا من یک مثال مشخصی بزنم. موقعی که میشل فوکو ، کتاب جنون و تمدن را می نویسد، دریدا ، یک مقاله ای در نقدش می نویسد و دقیقا همین پرسش را از او دارد. می گوید شما که می گوید عقلانیت ، جنون را کنار نهاده و جنون را به حاشیه برده و در جنون ، چیزهایی شناسایی می کنی که در عقلانیت نیست ، این را تو از کجا رسیدی بهش؟ آیا از طریق جنون و دیوانگی ات به این رسیدی؟ یا اصلا از طریق عقلانیت رسیدی؟ در اینجا وقتی شوپنهاور مطرح می شود، باز همین گفته می شود. در مورد مثلا ساختارگرایی مثل مارکس ، وقتی مطرح می شود ، باز همین گفته می شود، بنابراین این یک سوال عمومی است که هم در سنن تحلیلی فلسفه و هم در سنن قاره ای فلسفه و هم با رویکردهای منطقی ، این سوال همیشه مطرح می شود. منتها نکته ای که به نظر من اینجا کمتر به آن توجه می شود این است که بحث بر سر این نیست که ما ابزاری غیر از عقل آیا در اختیار داریم یا نداریم؟ در این تردیدی وجود ندارد. وقتی من وارد فرایند استدلال می شوم ، طبیعتا از طریق قوه تعقل، خود شوپنهاور هم همین را گفته به ما ، یعنی وقتی قوه احساس و قوه تعقل را گفت ، یعنی می گوید مسیر استدلال ورزی مان و مسیر به اصطلاح تشخیص همه چیزمان ، همین عقل است. بنابراین عقل به عنوان یک ابزار ، حالا اسمش را بگذاریم ابزار که ما می توانیم وارد فرایند استدلال بشویم ، در هیچ سنت فلسفی ای مورد تردید قرار نمی گیرد چون بشر چیزی غیر از این در اختیار ندارد. یعنی شما تو سنن فلسفه کلاسیک هم که بروید که دیگر آنجا عقل بنیادی به این معنایی که در فلسفه مدرن هستیم که نیست، یا در سنن کلامی فلسفه هم که بروید در قرون وسطی ، باز استدلال عقلانی است. اما چیزی که اهمیت پیدا می کند این است که عقل می شود یگانه معیار تشخیص همه چیز و این را عقل شما ممکن است به شما بگوید ، عقل من این را نمی گوید ، عقل من یک صورت بندی دیگری دارد. دقت می فرمایید! شما وقتی به هگل می رسید و به مساله ساجکتیویته می رسید ، چهارتا ویژگی برای ساجکتیویته ذکر می کند که آخرینش هم خود فلسفه ایدئالیستی است که همه اینها می گوید از عقلانیت دوره مدرن آمده. این یعنی چه؟ یعنی شما با این گزاره هگلی بر خورد می کنید. هگل می گوید آنچه واقعی است، عقلانی است، آنچه عقلانی است، واقعی است. درست است؟ شما همین سوالی که دارید از شوپنهاور می پرسید، از هگل پرسید که این را از کجا آوردید؟ به هر حال دو تا استدلال دارد، دو تا استدلال هم ندارد و در این سنی که ما امروزه داریم با آن مواجه می شویم ، من با قاطعیت دارم خدمتان می گویم ، در فلسفه های قرن بیست به این سو، مرگ فلسفه های آگاهی و فلسفه های سوژه ، یک امر مسلم است. یعنی امری نیست که درش تردید وجود داشته باشد. حتی هابرماس در دیسکورس فلسفی مدرنیته که می خواهد مدرنیته را نجات بدهد، خودش یکی از ناقدان اصلی فلسفه آگاهی است. بنابراین این که عقل ، یک ابزاری است که ما ، همین الانی که من و شما داریم حرف می زنیم ، مگر ابزاری غیر از عقل داریم؟ عقل به عنوان یک به اصطلاح منبع استدلال. چیزی که مکاتب فلسفی را از هم جدا می کند ، این است که این بنیاد همه چیز که جهان آیا عقلانی هست ، شما یک استدلال هایی به نفعش دارید، یک استدلال هایی علیه آن دارید، آیا مثلا تاریخ رو به پیشرفت عقلانی است، یک استدلال های عقلانی به نفعش داریم، یک استدلال های عقلانی علیه ش داریم. این که جهان همچون اراده و تصور است ، شما یک استدلال های بسیار زیادی می توانید به نفعش داشته باشید ، یکی علیه ش داشته باشید. بنابراین

یک نوع پلورالیسم و کثرت فهم وجود دارد و هیچ کدام از اینها در اصول موضوعه یا اصول پیشینی شان اینها را ما باید قرار بدهیم در متن یا فلسفه های حقیقت یا فلسفه های پرسپکتیویستی یا چشم اندازگرایانه. اگر شما در درون فلسفه حقیقت، در درون جست و جوی حقیقت در فلسفه حرکت بکنید، این نوع نکاتی که شما می گوئید هیچ وقت دست از سرتان بر نمی دارد. ولی اگر نیچه ای باشید، یا مثلا در این سنن جدید قرار بگیرید که دست یابی به حقیقت با یک پرسش بسیار بزرگی مواجه هست و حقیقت، متکثر است و معلوم نیست جهان، حقیقتی برش حاکم باشد یا نه که ما بخواهیم کشفش بکنیم، بلکه مجبوریم جعل بکنیم حقیقت را، داستان متفاوت می شود. بنابراین آنچه که اهمیت پیدا می کند در این استدلال ها نقد سلطه عقل است. یعنی عقلانیت به عنوان یک سلطه ای که بر سایر گرایش های آدمی را در حقیقت منکوب می کند، به سلطه می کشد. یعنی شما الان تصور بکنید که خود آدمی همین رانه غریزه را دارد، رانه اراده را دارد، عشق را دارد، همه اینها را دارد، وقتی شما بیاید جهان را عقلانی توضیح بدهید، این حرکاتی که مثلا فروید در آن کتاب تمدن و ناخرسندی هایش توضیح می دهد که بسیار به نظر من درخشان است و کاش می توانستیم به فروید بپردازیم. از این جهت که دقیقا در مقابل فلسفه های سوژه، با یک رویکرد تاریخی و روانکوانه، می خواهد نشان بدهد که آنچه که تعیین کننده است اتفاقا آگاهی نیست و عقل نیست، همه چیزها اتفاقا از بی عقلی است. یعنی همه جنگ هایی که صورت گرفته، بر اساس یک غرایز کور یا بر اساس یک نمی دانم امور غیر عقلی به معنای تحریک شدگی روان آدمی است و به همین دلیل می گوید که آن آگاهی دکارتی فقط یک قله اقیانوس است که به اصطلاح تهش در اقیانوس پنهانی از ضمیر ناخودآگاه پنهان شده. بنابراین مشکل اصلی این است که هیچکدام از اینها که به اصطلاح عقلانی بودن جهان یا غیر عقلانی بودن جهان، مبتنی بودن جهان بر اراده یا نبودنش، اینها هیچکدام مثل نظریات علوم طبیعی انسانی نیست که ما بخواهیم ثابتش بکنیم. اینها ایده های فلسفی و نظریات فلسفی است. و به نظر من هیچکدامشان رجحانی بر هم دیگر ندارند. یعنی مسیر استدلال است که تعیین کننده است. یعنی وقتی شما با استدلال های شوپنهاور مواجه می شوید، آن را باید در مسیر استدلال هگل، قرار بدهید و ببینید که این دو تا چه می گویند. ولی نکته کلیدی بحث من این است که دعوا بر سر نقش عقل یا قوه تعقل نیست، دعوا بر سر به اصطلاح میزان تعیین کنندگی صورت بندی های عقلی بر جهان است و این که خود این عقلی که ما ازش صحبت می کنیم، هزاران نوع عقل دارد. و این که خود عقلی که ما صحبت می کنیم، مگر یک عقل کلی است که ما بتوانیم خودمان را با آن تطبیق بدهیم یا خود این عقل، تکثیر شده است، در واقع کانتکسچوال است، زمینه مند است، آگاهی درش تاثیر دارد، فرهنگ درش تاثیر دارد و هزار جور رفتاری های این گونه داریم. توانستم توضیح بدهم آقای علیمرادی یا نه؟

امیرحسین علیمرادی: بله استاد، خیلی ممنونم. حالا من یکی دو تا سوال دیگر باز داشتم، فکر می کنم دوستان اگر سوالی دارند بپرسند بهتر است، حالا من اگر وقت شد آخر کلاس می پرسم.

استاد مصباحیان: خواهش می کنم. در خدمتتان هستیم. آقای لطیفی پرسیدند به عقیده شوپنهاور، شیء، اصیل نیست، بلکه همان اراده کلی اصالت دارد، باز نمودش را ذهن به مثابه شیء، درک می کند. نه! این که اشیا خارج از انسان، وجود دارند که اینها مثل کانت و مثل سنن پدیدارشناسی اینها فنومن اند دیگر. ببینید ما یک جهان پدیداری داریم که خوب در فلسفه، این جهان پدیداری، جهانی است که برای این که ما به پس پشتش پی ببریم باید تقلا بکنیم و این تقلاها اشکال مختلفی پیدا کرده. از افلاطون به این سو اصلا. و اگر ما بخواهیم دو تا نمونه اش را بگوییم، همین

پدیدارشناسی های کانتی و پدیدارشناسی های قرن بیست است. در پدیدارشناسی کانتی ، ما نومن و فنومن داریم ، یعنی یک فنومنی داریم که جهانی است که روبروی ماست که حالا آن ها را صورت بندی انتزاعی می کنیم ، یک نومنی داریم که روح و خداست و غیر قابل دسترس است. اما در پدیدارشناسی قرن بیستم ، ما هیچ چیزی غیر از فنومن نداریم، خود این فنومن ، یک بخشی از خودش را به ما نشان می دهد و یک بخش دیگرش را نشان نمی دهد و اصلا لج می کند ، یعنی هایدگر از این اصطلاحات هم به کار می برد، می گوید ما باید کمین بکنیم که فنومن از پستوی خودش بیرون بیاید ، ما آن را شکار بکنیم. بنابراین در پدیدارشناسی های قرن بیستم ، این است که همین فنومنی که روبروی ماست ، به اینها دقیق شویم، با چشم سر و با چشم دل به آن ها نگاه بکنیم ، ببینیم که آیا می توانیم آن ها را توضیح بدهیم و به ذات جهان پی ببریم. حالا در این سنت، در این سنتی که من عرض کردم، در پدیدارشناسی استعلایی مثلا هوسرل ، شباهتش با سنن پیشین فلسفه در قرن نوزده و به ویژه کانت و اینها، کانت و دکارت ، این است که دنبال احیای معناست و می خواهد جهان را ، معنای جهان را در یابد، این معنای جهان را حالا از طریق عقل در می یابد ، در شوپنهاور ، معنای جهان بر می گردد به همین اراده. یعنی ببینید من الان اگر بخواهم تجربه فکری - فلسفی خودم را از مواجهه با سنن مختلف فلسفی به ویژه در قرن بیست بگویم ، الان نظریه شوپنهاوری اراده ، برای توضیح جهان ، معتبرتر است از فلسفه های آگاهی. به خاطر این که در جهت حمایت از این نظریه ، مطالعاتی که صورت گرفته ، این نظریه شوپنهاوری را بیشتر حمایت می کند تا نظریه های فلسفه های آگاهی را. در فلسفه های آگاهی و فلسفه های عقل بنیاد ، تمام این سنن فلسفی قرن بیست، من این را آگاهانه می گویم ، هم در فلسفه پراگماتیستی ، هم در فلسفه تحلیلی ، هم در فلسفه قاره ای قرن بیست، هر کدام به یک شکلی ناقد ایدئالیسم سلطه یافته قرن نوزده هستند و خود شوپنهاور به مثابه نیای این جریانات ، ما می توانیم در نظر بگیریم. بنابراین جهانی که وجود دارد که وجود دارد، ولی توضیح این جهان ، بر پایه اراده است. توانستم توضیح بدهم آقای لطیفی؟

رضا کوهستانی: می خواستم ببینم که تاثیری که موسیقی و اساسا هنر بر فلسفه شوپنهاور گذاشته ، تا چه حد است؟ و به چه صورت است؟

استاد مصباحیان: این را اجازه بدهید در موضوع بحث دو جلسه آخر ماست ، آنجایی که وارد فلسفه عملی می شود و رهایی از رنج. شوپنهاور ، اراده در حقیقت ، صورت بندی ای که می کند این است که اولاً جهان را بر پایه اراده توضیح می دهد ، ولی این خوشایند هم نیست ، یعنی اراده ، شر است. حالا ما چکار باید بکنیم که از این شر ، نجات پیدا بکنیم؟ اینجا به هنر کشیده می شود و سه بعد هنر و بعد کرونا که آن نقطه آخرش هست که دیگر اینجا مساله موسیقی و هنر به طور کلی و بعد از هنر ، بیشتر آن همدلی ، کامپشن، که مرحله فراتر از هنر هم هست ، پایش وسط کشیده می شود ولی پاسخ کوتاه این است که همه اینها در خدمت رهایی از رنج در می آید. در جلسات آینده ، توضیح مفصل تری می دهیم. راجع به کرونا و کرونا هم باید بگویم که هر دو یک ریشه مشترک دارند که همان کرون است، ریشه اش هم تاج است. منتها این کرونا ، تاجی است که خار دارد روی سر آدم گذاشته می شود و آن کرونایی که شوپنهاور ، صحبت می کند که البته ابهاماتی هم دارد ، از طریق همدلی مسب می شود ، یعنی یک نوع همدلی، کامپشن است. و این همدلی می تواند ما را از رنج نجات بدهد. به همین دلیل من یک مقاله کوتاهی هم نوشتم که حالا اگر دوستان علاقمند باشند ، می توانم به اشتراک بگذارم بعد از این جلسات که چطوری ما می توانیم از این مفهوم شوپنهاوری کرونا به مثابه همدلی ، کمک بگیریم یا مثلا ببینیم آیا می شود پرتوی افکند برای حضور فلسفه و

علوم انسانی در این دنیایی که وجود دارد ، دنیای کرونایی. در این دنیای کرونایی، فلسفه به ما چه می گوید؟ علم که حالا مشخص است چه می گوید ، ولی فلسفه چه چیزی دارد؟ ولی معادل هایی که برایش گذاشتند توی متون تخصصی، کامپشن است.

مهدی علیمرادی: استاد بحث اراده را که گفتید ، من اینطور فهمیدم که این اراده ، معطوف به هیچ چیز نیست، نزد شوپنهاور. این درست است؟

استاد مصباحیان: بله. درست است.

مهدی علیمرادی: استاد این اراده چطور می تواند معطوف به هیچ چیز نباشد؟ سوال من این است که خود شوپنهاور هم همانطور که گفتید ، تهش از همان آرمان زهد ، سر در می آورد که خیلی جدی ، مورد نقد نیچه هست. ممکن هست این اراده صرف یا نه؟

استاد مصباحیان: خود اراده ، کور هست، بی شعور هست ، ولی در خدمت خواست است. در خدمت خواسته های بشر است. بنابراین یک جهتی طبیعتا پیدا می کند و این خواست ها ، خواست هایی است که پایانی برایش متصور نیست. و به نظر من این توضیح شوپنهاوری، توضیح درستی است. که البته قبل از آن هم گفتند، در فلسفه های سیاسی هم اشاره کردند. وقتی انسان، گرگ انسان است را می گوید ، انسانی که مبتنی بر منافع ، عمل می کند ، هابز می گوید ، گفتند تو سنن مختلف فلسفی. بنابراین اراده در خدمت خواست، قرار می گیرد. و هر خواسته ای را که من متحقق بکنم ، یک خواسته دیگری در چشم انداز ، قرار می گیرد که باید به سمت آن حرکت بکنم. و هیچ وقت این پایان پذیری ندارد. من با شما موافقم که آخرش که به سمت ریاضت می رود، که نیچه هم نقد می کند، من هم عرض کردم. نیچه ، یک مواجهه دوگانه دارد با شوپنهاور. در یک قطعه ای که مطلب مستقلی نوشته به اسم شوپنهاور و آموزگار ، آن را مورد ستایش قرار می دهد ، به عنوان بانی فلسفه غیر دانشگاهی و شورمندانه و از طرف دیگر هم همانطور که شما گفتید ، این ریاضت را به نقد می کشد. و این ریاضت همانطور که باز اشاره کردم ، از این سنن شرقی و اوپانیشادی هم تاثیر می پذیرد. ولی این که چرا می گوید ریاضت ، به خاطر این که خواست بشری ، پایان ناپذیر است. این اراده در خدمت خواست ، قرار می گیرد و هیچ وقت خواست ها نمی تواند تحقق پیدا بکند. این باعث رنج آدمی می شود و رواقیون به همین دلیل ، زندگی بدون رنج را زندگی بدون خواست می دانستند. برای این که این کار را بکنیم، ریاضت اینجا جایگاه پیدا می کند. من نمی گویم نقد نباید بشود. منظورم این است که جایگاه ریاضت در این حوزه است. در به اصطلاح کل منظومه فلسفی شوپنهاور ، باید مورد بحث قرار بگیرد، ولی موافقم که هم مورد نقد نیچه است و هم کلا قابل نقد است مثل هر چیز دیگر. توانستم توضیح بدهم؟

مهدی علیمرادی: بله استاد. فقط یک مشکل دیگر این است که این خواستی که می گوئید بی پایان است ، یعنی هر مرحله ای یک خواست جدیدی دوباره شکل می گیرد، خوب اینطوری نمی دانم شوپنهاور چطوری مساله خودکشی را توضیح می دهد که مثلا یک فردی به ملال رسیده که ، دیگر واقعا هیچ خواستی ندارد و مرگ را بهتر می داند. این را چطوری توضیح می دهد؟

استاد مصباحیان: این را اجازه بدهید بررسییم. یک بحث کاملا مستقلی راجع به مرگ و خودکشی نزد شوپنهاور داریم که در یکی دو جلسه آینده خدمتتان توضیح خواهم داد. ما دیگر وارد فلسفه عملی می شویم و آنجا بحث ها انضمامی تر است ، به ویژه که راجع به مرگ اصلا یک بحث مستقل داریم.

امیرحسین علیمرادی: پرسش من اساسا ناظر به این قضیه بود، نمی دانم چقدر ارتباط دارد با بحث قبلی مان ، ولی وقتی شوپنهاور می گوید راه رهایی ما نخواستن است، دارد ما را به این دعوت می کند که بخواهم دیگر نخواهم و نخواستن به نظرم ، خودش، بر پایه یک خواستن است. چطوری ممکن است ما یک چیزی را نخواهیم ، ولی این قاعده ای که رها می کند ما را از رنج و ملالی که بنیان همه چیز است، این چطوری خودش بر یک خواست مبتنی نیست؟ به نظرم باید مبتنی باشد اصولا. این باعث نمی شود یک ذره در ذات خودش دچار مشکل بشود؟ چون اگر ما قاعده بگذاریم که بخواهیم دیگر نخواهیم، این خودش یک خواستن است؛ چطور یک چنین خواستنی به اصطلاح ما را از رنج رها کند؟

استاد مصباحیان: درود بر شما! نکته گیری های خیلی خوبی هست. اما این که راه حل های فلسفی ، وقتی شما یک جهانی را مثلا توصیف می کنید، سعی می کنید یک نظریات هنجاری هم در بیاورید برای این که از این جهان ، از آن وجه سلطه جهان، علی رغم این که در نظریه تان ممکن است در ذاتش قرار داشته باشد، این ذات باز به کمک حالا در اینجا اراده انسانی برش غلبه بشود. ولی شوپنهاور ، بحثی که در این حوزه دارد ، بیشتر یک نوع در نقدش هم گفتند، به یک نوع وانهادگی کشیده می شود. به همین دلیل هم هست که به ریاضت کشیده می شود. یک موقعی هست که شما نیچه ای فکر می کنید. تفاوت نیچه با شوپنهاور ، در همین است. نیچه هم جهان را با اراده و با غریزه اراده ، توضیح می دهد تا یک حد زیادی. ولی می آید تقسیم می کند. دیونیسوس ، ما یک طرف داریم، آپولون، یک طرف داریم. آپولون ، خدای عقل و محاسبه و اراده و همین چیزهای معمول است، دیونیسوس ، خدای شراب، خدای دیوانگی ، خدای شادی ، خدای زندگی را باید رقصید است. بنابراین هر دو در این جهان وجود دارد و یکی را می شود به نفع دیگری در حقیقت به کار گرفت. دیونیسوس وارد جهان می شود و بر خدای آپولون می خواهد مبارزه ای یا تقابلی را سامان بدهد. ولی در شوپنهاور، من با شما موافقم. یعنی اینطوری بحث می شود که در فلسفه شوپنهاور ، چون اراده ، وجه غالب دارد ، یک نوع به خود وانهادگی کشیده می شود. این نکته را هم خدمتتان بگویم که این که ما می گوئیم اراده ، تابع خواست است و عقل هم تابع اراده و تابع خواست است، معنی اش این نیست که ما الزاما در این مسیر قرار می گیریم، می توانیم خودمان را باز از طریق اراده ، از این مسیر کنار بکشیم. یعنی توی این مسیر قرار نگیریم و شوپنهاور ، راه حلش این است. یعنی می گوید ما می توانیم اراده مان را به کار بگیریم برای این که در اراده معطوف به خواست ، حرکت نکنیم. و این به یک نوع وانهادگی کشیده می شود. این نکته را هم بگویم که این خواستی که شوپنهاور و نیچه می گویند ، فقط مربوط به اینها نیست، مربوط به سنن دیگر فلسفی مثل مثلا فرانکفورتی ها یا دیالکتیک روشنگری و تئودور آدورنو هم هست. شما آن کتاب دیالکتیک روشنگری را بخوانید ، می گوید عقل مدرن ، در واقع می خواسته بشر را از چنگ میدان اسطوره ها نجات بدهد ، ولی خود این عقل ، هیچ چیزی غیر از همان اساطیر، همان اودیسه نیست. بحث می کند در آن به اصطلاح اسطوره اودیسه و عقل را به عنوان استعاره می آورد، می گوید در عقل روشنگری و عقل مدرن ، همه چیز تابع خواست قدرت است، تابع موفقیات است. تابع پیروزی است. و شما آن اسطوره اودیسه را اگر نگاه بکنید، در آن کشتی ای که حرکت می کند سواران ها آواز می خوانند و ساز می

زنند، اودیسه دستور می دهد که همه خدمتکاران ، پنبه تو گوششان بگذارند که تحت تاثیر اغواگری های این سورون ها قرار نگیرند و فقط خودش هست که می تواند غلبه بکند بر این اغوا و بتواند هدایت بکند که هر طور هست به مقصد برسد. به این معنا می گویند عقل روشنگری به هیچ چیزی غیر از پیروزی ، فکر نمی کند. و هر چیزی که در مسیرش قرار بگیرد، منکوب می کند و سرکوب می کند. حالا شما وقتی این خصلت را برای عقل قائل هستید ، می توانید در کنارش هم عقل رهایی بخش داشته باشید، عقل ارتباطی داشته باشید که بر این عقلانیت معطوف به عقلانیت معطوف به پیروزی ، غلبه بکند. در مورد شوپنهاور هم همین اراده ، یک نقش دوگانه ای بازی می کند و اراده کردن که در مسیر این اراده غالب ، قرار نگیرد که حالا باز هم در جلسات آینده ، زمانی که به این فلسفه های رهایی از رنج ، چون یک بحثمان هم رنج هست که قرار گرفتیم ، بیشتر می توانیم راجع به آن صحبت بکنیم. خوب دوستان خسته نباشید. من صمیمانه برای شما و خانواده هایتان پیشاپیش سال خوبی را آرزو می کنم. انشاءالله که بتواند خستگی هایتان در برود. یک مقدار از بهار لذت ببرید، از خانواده هایتان ، از نزدیکانتان. به امید دیدارتان در اولین جلسه سال جدید که نمی دانم کی خواهد بود. خیلی متشکرم دوستان. به امید دیدارتان تا جلسه آینده.

جلسه ششم

تایپ: رضا کوهستانی

بنابراین این اولین جلسه حضوری درس است و جلسه ششم ماست، درست است؟ جلسه ششم است و ما درس را بر اساس شانزده جلسه تنظیم کردیم که دو جلسه دیگر، غیر از این جلسه، یک جلسه دیگر، جلسه ششم و هفتم را داریم که در مورد شوپنهاور صحبت خواهیم کرد. آقای کوهستانی شما مقاله کرونا را می خواستید، فرستادم خدمتتان. دو تا مقاله بود. چون یکی از مسائل مهمی که ما در فلسفه باید با آن سر و کار داشته باشیم، واکنش نشان دادن یا تامل کردن روی مسائل معاصر است که در همان زمانی که زندگی می کنیم اتفاق می افتد و اصولاً فلسفه ورزی، کاری غیر از این نیست و به همین دلیل هم هست که هگل به تفصیل در پدیدارشناسی روح، توضیح می دهد که فیلسوف، فرزند زمانه خودش است و غیر از این اصلاً کار دیگری نمی تواند بکند. و به همین دلیل هم هست که باز به تعبیر هابرماس، هگل متوجه می شود که زمانه عوض شده و مدرنیته را توانسته کشف کند. یعنی هگل به تعبیر هابرماس، کاشف مدرنیته است. مدرنیته از زمان دکارت، به هر حال، عصر مدرن آغاز می شود، ولی کسی که تشخیص می دهد زمانه عوض شده، یک اپاک، یک دوره ای اتفاق افتاده که از دوره قبلی یک خندق بینشان فاصله است، هگل است که در قالب اصطلاح سابجکتیویته، آن را صورت بندی می کند. ما دو تا کار داریم، یکی فلسفه خوانی است، همین کارهایی که می کنیم در آکادمی که به دقت باید فلسفه های پیشین را خواند، متون را به نحو دقیق در مقاطع مختلف خواند. ولی یک کار دیگر و مهم تر فلسفه ورزی است. فلسفه ورزی یعنی اتفاقاتی که در زمانه می افتد، شما واکنش فلسفی به آن نشان دهید در رشته ای که ما هستیم. این کوید نوزده هم که اتفاق افتاد، طبیعتاً ما هم مثل سایر دوستان در رشته های مختلف، فکر کردیم که اگر قرار باشد مواجهه فلسفی با کوید صورت بگیرد، آن مواجهه چه جنسی خواهد داشت؟ چطور خواهد بود؟ چگونه می شود مواجهه فلسفی کرد؟ من آمدم در یک طرح کلی که برای یک کتاب طراحی کردم، اینطوری توضیح دادم که این کوید، بحران های مختلفی که بشر با آن سر و کار داشته را آمده تشدید کرده، یعنی به رو آورده، اینطور نبوده که بحران جدیدی ایجاد کند. این آمده بحران ها را آورده رو. یعنی کامل ما ها را مواجه کرده، این مقاله ای که برای مجله پژوهش های فلسفی تبریز فرستادم که یک بخشی اش هم انگلیسی هست، مطابق درخواست مجله، آن را با یاسپرس پیش رفتم. یاسپرس، یک کانسپتی دارد، یک مفهومی دارد به اسم بونداری سچویشن، یعنی موقعیت مرزی. موقعیت مرزی، موقعیت نه این نه آن است. یعنی مثلاً در ربط با زندگی، موقعیت مرزی، نه زندگی است، نه مرگ است، یک چیز بینابین است. همان چیزی که کوید برای ما ایجاد کرد. این موقعیت مرزی، خوب ماها در زندگی عادی، ممکن است لحظاتی با آن مواجه بشویم. یعنی موقعی که یک تصادفی کردیم، در موقعیت مرزی نه این، نه آن قرار می گیریم. یا موقعی که با یک بیماری مهلکی سر و کار داریم، در چنین موقعیتی قرار می گیریم. ولی کوید نوزده، این موقعیت مرزی را تبدیل کرد به یک موقعیت در متن زندگی. ما تمام روز، تمام وقت در این موقعیت مرزی بودیم. در رابطه با عشق همینطور، در رابطه با جدال همینطور توضیح دادم. بنابراین سطوح مختلف بحران را رو می آورد که من یک دانه اش را در آنجا پرداختم و یک مقاله دیگری هم در مورد کرونا در برابر کرونا که حالا تو جلسه آینده، طرح خواهیم کرد از نظر شوپنهاور. ربطی به این کوید ندارد اصلاً. یعنی توی بحث فلسفه اخلاق شوپنهاور است، یک کانسپتی را مطرح می کند به اسم همدلی که لفظش کرونا است، دیکته اش هم مثل کرونا است، فقط با ای است و از تاج می آید، از کرون می آید. من تو آن مقاله دوم سعی کردم

این همدلی ای که می تواند ایجاد شود را به عنوان یک راه عبور یا راه غلبه بر بحران کرونا ، طرح بکنم، به عنوان یک پروپوزال ، دوستان حالا اگر علاقمند بودند، آن دو تا مقاله را بخوانند و مقالات دیگری هم هست البته ، یک شماره مجله پژوهش های فلسفی تبریز ، پرداخته به همین کوید نوزده. فکر می کنم تابستان سال گذشته بود، توی یکی از این شماره ها.

علیرضا عسگری: می خواهم بدانم که وقتی شما از سوژکتیویته حرف می زنید منظورتان چیست؟ یک مقاله ای هم از فکر می کنم دسوسا در این باره معرفی کرده بودید.

استاد مصباحیان: خیلی ممنون از این سوالتان. بله این پروفسور دسوسا که متخصص فلسفه دین و فلسفه سکس است، در دانشگاه تورنتو ، یعنی خود این دو تا تخصصش هم معنادار است. خودش هم یک مقاله ای نوشته که همان دوازده مفهوم از سابژکتیویته ، که ما با آن کاری نداریم، یعنی من خودم هم هرگاه سابژکتیویته را به کار می برم به معنای هگلی اش به کار می برم. هگل در پدیدارشناسی روح ، همانطور که عرض کردم ، مطابق تفسیر هابرماس ، مدرنیته را کشف می کند. مدرنیته را کشف می کند یعنی چه؟ یعنی یک اصل را نگاه می کند، کار فیلسوف ، نگاه کردن به زمانه و تامل کردن به آن است. نگاه می کند به زمانه و می گوید که این زمانه با زمانه قرون وسطی ، سر تا پا دگرگون شده. یعنی انگار هیچ ربطی به هم ندارد. بعد این را می آید در قالب مفهوم سابجکتیویته، صورت بندی می کند به مثابه بنیاد فلسفی. بنیاد فلسفی سابجکتیویته، یعنی بنیاد قرار گرفتن ذهن آدمی در تفسیر عالم و آدم. یعنی دقیقا ذهن بنیادی. البته دوستان توصیه می کنند ما دیکته فرانسوی سابجکتیویته را به صورت فارسی نویسی بکنیم، بگوییم سابجکتیویته و معادل فارسی برایش در نظر بگیریم. ولی اگر قرار باشد معادل فارسی ای برایش در نظر گرفت ، معادلی است که آقای داریوش آشوری گذاشته، ذهن بنیادی. ذهن بنیادی یعنی من ذهنم را عقلم را بنیاد قرار می دهم برای تفسیر عالم و آدم. در گذشته چه بوده؟ در گذشته این را هگل می گوید ذهن بنیادی انسانی. در قرون وسطی گاد سابژکتیویته بوده. ذهن بنیادی خدایی یا الهی. شما مباحث نجوم، کپلر ، تیکودوبراهه، کپلر ، اینها را می دانید ، و موقعی که اینها با رویکرد علمی رسیدند که خورشید ، دور زمین می چرخد، عکسش در کلیسا و آیین دینی بود و به دلیل سابجکتیویته الهی ، کشف های علمی ، کنار نهاده می شد. بنابراین سابژکتیویته یعنی ذهن بنیادی انسانی در بعد فلسفی. اما در اینجا محدود نمی شود. بعد فلسفی ، دو تا خروجی یا دو تا نتیجه دیگر هم دارد. نتیجه اول در حوزه سیاست است، که سابژکتیویته مدرن انسانی ، سیادت انسان بر سرنوشت خودش را ایجاد می کند. یعنی آقایی انسان بر سرنوشت خودش. نتیجه ش چه می شود؟ دموکراسی، حقوق بشر، لیبرالیسم و تمام خروجی هایی که دولت مدرن و آنچه که ما در دموکراسی های مدرن ، امروز داریم می بینیم. یک بعد دیگر هم می آورد، بعد اقتصادی-اجتماعی و آن اندیشه پیشرفت ، بورژوازی ، تکنیک ، صنعت، اینها هم خروجی های دیگر است. بنابراین اگر دوران مدرن را به مثابه یک مثلث تصور بکنیم، یک ضلعش بنیاد فلسفی است، سابژکتیویته ، یک ضلعش بنیاد سیاسی است، که سیادت و آقایی انسان بر سرنوشت خودش است، یک بعد دیگرش هم بورژوازی ، تکنولوژی ، پیشرفت و تسخیر طبیعت، شکافتن سینه طبیعت برای استخراج منابعش است. و این مثلث را شما وقتی تصور می کنید، وقتی هگل می گوید این دوره با دوره قبلی به کلی متفاوت است و اصطلاح اپاک را به کار می برد، اپاک یعنی مثل یک خندق، یک حفره، یک دره بزرگ. یعنی عصر قرون وسطی را یک حفره ای با عصر مدرن ، متفاوت می کند. یعنی یک دره ای بین این دو تا عصر ، وجود دارد. اگر شما همین مثلث را ببرید در عصر قرون وسطی ، با چه مواجه می شوید؟ یک ضلع آن

مثلت می شود خدا بنیادی ، یک ضلع دیگرش می شود حاکمیت نمایندگان خدا بر سرنوشت بشر ، یعنی کلیسا. اتفاقی که در تمام قرون وسطی می افتد. و یک ضلع دیگرش هم می شود فئودالیسم. یک نوع اقتصاد بسته ارباب رعیتی. زمین دارانی داریم و رعایایی داریم. در حالی که اندیشه بورژوازی، اندیشه پیشرفت و ترقی است، نظام فئودالی ، نظام بسته اقتصادی است که تحرک طبقاتی هم درش کم تر است. شما چون سوال کردید من یک کم توضیح مفصل تر بدهم ، شاید جالب باشد. حالا همین که آیا این عصر ، حفره ای بین این دو تا عصر هست یا نیست ، دو تا دیدگاه وجود دارد. یکی نظریه تداوم است و یکی نظریه گسست. نظریه گسست ، فیلسوفانی مثل بلومبرگ مطرح کردند در کتاب مشروعیت عصر جدید که بله، این گسست کامل است. یعنی هم زبان با بحث های هگل. ولی یک نظریه هم وجود دارد ، نظریه تداوم. نظریه تداوم یا همتن کانتینیوس بودن، نظریه کارل لویت است که کتاب معنا در تاریخ که ما الان این کتاب را در درس فلسفه تاریخ ارشد ، در همین ترم داریم با دوستان ارشد ، این کتاب را می خوانیم. و در آنجا ایشان معتقد است که نه نیست چنین گسستی. انگار که مفاهیم دینی سکولاریزه شده و تبدیل شده به مفهوم مدرن، در حالی که خود ذات آن مفاهیم سر جایش است. مثلا شما مفهوم نجات دارید، رستگاری دارید، منجی دارید، همه اینها نشان می دهد تو مانیفست مارکس هست یا در آراء هگل هست. این مجموعه بحث هایی است که پیرامون سبژکتیویته ، مطرح است. دوستان دیگر، بحثی نکته ای؟

(دانشجو سوال می پرسد)

استاد مصباحیان: بله. یک بخشی از سوال شما در جلسه امروز، مطرح می شود. و خیلی هم خوب است که مواجهه انتقادی بشود با آراء شوپنهاور ، آراء هر فیلسوفی و شما فقط ببینید که اولاً ما امیدواریم که بتوانیم گزارش خوبی بکنیم. یعنی در گام اول نقد ، به قول کانت ، وقتی می گوید نقد ، سه پایه دارد، اول خواندن است، متن فیلسوف باید خوانده شود. بعد در گام دوم تمییز کردن است. یعنی ما بیاییم آن را تفکیک بکنیم به قطعات. و بعد سنجش است. سنجش هم یعنی تشخیص صحت و سقم یک چیزی. منتها فقط ما به عنوان دانشجویان فلسفه، باید به یاد داشته باشیم و همیشه تکرار بکنیم با خودمان که ، اول باید سعی بکنیم فیلسوف را خوب بفهمیم ، بعد نقدش بکنیم. یعنی اینطور نباشد که یک چیزی را نسبت بدهیم ، بگوییم مثلا شوپنهاور این را می گوید ، نیچه این را می گوید و نقدش بکنیم، در حالی که شوپنهاور و نیچه آن را نمی گویند که ما داریم می گوییم. البته اینها هم نسبی است ها، یعنی نمی شود با قاطعیت ، گفت که اینها چه می گویند. چون تفاسیر ، متفاوت است و یک جشنواره ای از تفاسیر ، راه می افتد. ولی در این مورد ، بحث جلسه امروز ماست که یک نوع رواقی گری دارد از تویش در می آید و اندیشه تغییر تویش نیست. یعنی دقیقا نقطه مقابل مارکس است و اگر منظورتان این است که بله، این هست ، یعنی یک نوع وانهادگی است ، منتها خوب بحث دارد در این که چرا این وانهادگی و این رواقی گری و این تسلیم ، خودش نجات بخش است در عرصه فردی. دوستان دیگر؟

ما در ادامه بحث هایی که در فلسفه شوپنهاور داشتیم ، بیشتر پرداختیم به بحث های فلسفه نظری، حالا اگر به یک معنایی بگوییم و بحث اراده. در این دو جلسه ای که باقی مانده ، من بحث فلسفه عملی شوپنهاور را پیش می برم. یعنی مساله فلسفه اخلاق ، رنج و کرونا و آخرش هم مساله مرگ. یعنی فلسفه مرگ. در سه چهار جلسه گذشته ، ما هم اهمیت فلسفه شوپنهاور را تا حدی گفتیم، تاثیرات شوپنهاور را در فیلسوفان بعد از خودش، رابطه و نسبت شوپنهاور با معرفت شناسی کانت و وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور را هم گفتیم. به دو تا کتابش هم ارجاع دادیم. یکی ریشه

های چهارگانه اصل جهت کافی و یکی جهان به مثابه اراده و تصور که ترجمه هم شده. در این دو جلسه ای که باقی مانده ، من رنج را می گویم و مباحث مربوط به فلسفه اخلاق و این گرونا را هم که طرح می کنم ، بیشتر یک جنبه متدولوژیک هم دارد، به این معنا که ما وقتی با یک واقعه ای مثل کوید روبرو می شویم و فیلسوفی ، یک بحثی راجع به همدلی در مثلاً صد و پنجاه سال گذشته داشته ، آیا ما می توانیم از آن فیلسوف کمک بگیریم، پرتو افکنی کنیم بر معضلی که با آن مواجه هستیم یا نه. من این کار را کردم و از شما تقاضا می کنم که بعد از این که در جلسه آینده ، این بحث را ارائه کردم، به من بگویید که آیا اصلاً مجازیم ما که چنین کاری بکنیم که از شوپنهاور استفاده کنیم برای پرتو افکندن بر یک بیماری نوظهوری که عقل بشر هم به آن قد نمی داد. البته من در قالب اصطلاح کامپشن یا همان همدلی که ترجمه گرونا شوپنهاوری هست ، بحثم را پیش می برم و به مساله مرگ هم که در جلسه آینده می پردازیم. رنج همانطوری که من عرض کردم ، در تفکر فلسفی شوپنهاور ، تابع همان اراده است. یعنی این که مثل همه امور دیگر که همه چیز را ما ربط می دهیم به نومن به نام اراده، در کانت ، نومن چه بود دوستان؟ خدا بود بیشتر. در کانت ما به نومن دسترسی نداشتیم دیگر. چیزی که مهم است این است که ما به نومن دسترسی نداشتیم ، ولی در شوپنهاور ، ما به نومن دسترسی داریم. برای همین اگر بخواهیم ریشه رنج را در فلسفه شوپنهاور ، واکاوی بکنیم، آن را باید در اطاعت از خواست خودمان پی گیری بکنیم. یعنی آنچه که باعث رنج ما می شود ، به اصطلاح اطاعتی است که ما از خواستمان می کنیم. رنج ، زمانی حادث می شود که ما به دنبال تحقق یک هدف هستیم و می خواهیم آن را محقق بکنیم. ریشه رنج هم در همین اطاعت کردن و فرمان بردن از خواست و اراده است. شما می توانید مثال های خیلی مختلفی در ذهنتان بیاورید. مثلاً شما قبل از این که دانشجو بشوید، من دارم شوپنهاوری عرض می کنم، بحث ارزیابی اصلاً در میان نیست، اگر شوپنهاوری نگاه کنید ، می گوید شما موقعی که دانشجو نیستید ، دلتان می خواهد دانشجو بشوید ، رنج می کشید که آن خواستتان تحقق پیدا کند. زمانی که دانشجو شدید، مقطع بالاتر ، کار ، نمی دانم ، پوزیشن ها و موقعیت های دیگر، همواره این راه ، گشوده است و بنابراین رنج آدمی ناشی از خواست آدمی است. و این زنجیره علل همینطور می تواند ادامه پیدا کند. بنابراین ریشه رنج، در همین اطاعت کردن و فرمان بردن از خواست و اراده است. وقتی به چیزی می رسیم ، به ما لذت دست می دهد ، وقتی به چیزی نمی رسیم ، رنج حادث می شود ، بنابراین از رابطه و نسبت یا تناسب بین آنچه می خواهیم و آنچه به دست می آوریم ، لذت حاصل می شود و رنج زمانی حاصل می شود که ما آنچه را می خواهیم به دست نمی آوریم. بنابراین از نظر شوپنهاور حتی زمانی که ما به چیزی هم می رسیم ، معلوم نیست الزاماً این لذت ماندگار یا لذت پایدار ، حاصل بشود، به دلیل این که یک آن است ، یک لحظه گذرا است که در درون خودش و در بطن خودش ، یک خواست دیگری را دارد و آن موجب رنج دیگری می شود در کنار لذتی که داریم. بنابراین حتی زمانی که ما به چیزی می رسیم و لذتی حاصل می شود ، خود این شادکامی یا لذت ، یک امر گذرا و لحظه ای و آنی بیش نیست. بنابراین رنج همانطور که عرض کردم یکی از مباحث اساسی فلسفه شوپنهاور در اخلاق است و ذیل اراده بررسی می شود. در آثار مختلف شوپنهاور بین مفهوم رنج و شر ، پیوندی برقرار است. به این معنا که زندگی ما همواره دارای رنج است ، رنج ، شر است و شر هم ناشی از خواست و اراده است. بنابراین شما رنج را دارید ، رنج ، شر است، شر ناشی از خواست و اراده ای است که ما داریم و همین دلیل است که در فلسفه شوپنهاور ، آدمی بین خواست یا اراده از یک طرف و رنج، از طرف دیگر ، درگیر است. یعنی به میزانی که شما اراده می کنید ، یک خواستی در شما پیدا می شود ، رنج از آن در دیگر وارد می شود. بنابراین رنج ، چیزی است که ارزش ساخته شده ، شما نمی توانید زندگی ای را تصور بکنید که رنج ، درش وجود نداشته باشد، چرا؟

به خاطر این که نمی توانید زندگی ای را تصور کنید که خواستی نداشته باشد. خود این زندگی را خواست ایجاد کرده و خواست با رنج در هم آمیخته است. شوپنهاور می گوید که هر خواستی که ما داشته باشیم ، کمبودی از آن در ذهنمان هست ، یعنی آنچه را به دنبالش هستیم ، به این معناست که آن را نداریم و آدم ها ذاتا یا اجبارا طعمه ای برای رنج محسوب می شوند. شما وقتی اینها را به صورت خیلی ، من خیلی علاقمندم دوستان گوش کنند و سعی کنند مقابله انتقادی بکنند. در موسیقی می گویند بین شنیدن و گوش کردن ، تفاوت هست. شنیدن یعنی من اینجا نشستم یک صدای جیرجیرکی را می شنوم ، یک حالت انفعالی دارد ، من کاری نکردم. صدا بر من نازل شده. ولی گوش کردن با تمرکز است. ما حرف های شوپنهاور را در خیلی حرف های انضمامی هم هست دیگر ، کانکریت است ، جزو فلسفه عملی است. گوش کنیم ببینیم، آیا این روند آرگيومنتیشن، این استدلالی که می کند آیا درست هست ، آیا می توانیم با آن مقابله بکنیم ، چیز دیگری بگوییم ، یا آن رویکردش دیسکریپتو است ، رویکردش توصیفی است، فقط دارد چیزی را توصیف می کند ، ببینیم کدامش است. بنابراین ما همواره طعمه ای برای رنج محسوب می شویم ، رنج ، چیزی است که زندگی ازش ساخته شده و هیچ لذت یا رضایتی هم دوام پیدا نمی کند. بلکه خودش یک کوشش دوباره ای می شود ، برای استقبال از یک رنج دیگر. همانطور که عرض کردم شما به محض این که لیسانستان را گرفتید، یک لذتی به شما دست داد ، آماده می کنید خودتان را برای فوق لیسانس با به اصطلاح نگاه شوپنهاوری و استقبال از یک رنج دیگر. آدمی بعد از برآورده کردن هر میل و خواستی ، دوباره در آرزوی جستجوی میل دیگری است و چیز دیگری را طلب می کند.

امیر لطیفی: سوال برایم پیش آمد که چطور اراده مستقل از لذت و رنج دارد دوباره تعیین پیدا می کند. اراده را چه چیزی تعیین می کند؟ چطوری متعین شده؟ ما چرا یک چیزی را می خواهیم؟

استاد مصباحیان: این که چرا یک چیزی را می خواهیم در شوپنهاور جنبه نورماتیو دارد ، یعنی جنبه توصیفی دارد. یعنی به ما دارد این را می گوید که شما می خواهید ، نمی گوید که چرا می خواهید و می گوید که فقط اگر می خواهید از این رنج خلاصی پیدا بکنید ، این دایره تسلسل خواستن را باید کاهش بدهید و واگذار بکنید ، ببینید توصیف است دیگر. یعنی شما وقتی می گویند نومن ، که در پس فنومن به اصطلاح فنومن ها را جهت می دهد ، شما یک بنیادی برایش تعریف می کنید ، این بنیاد را ما در فلسفه می توانیم بگوییم اصول موضوعه یا اصول پیشینی که در هر فیلسوفی ، یک چیز است. شما سوالی که می توانید از فیلسوف مطرح بکنید ، این است که آیا می تواند آن نومنی را که می گوید ، توضیح دهنده این فنومن ها باشد یا نباشد؟ در شوپنهاور به نظر می آید که می تواند توضیح بدهد. به ویژه که ما بعدش نیچه را داریم. به نیچه که برسیم ، قضیه متفاوت تر می شود. تعمیق یافته تر می شود. ولی به هر حال در سنتی که شوپنهاور ازش صحبت می کند ، سنتی که نومن دارد ، بر خلاف پدیدارشناسی قرن بیستم که ما نومن دیگر نداریم. یعنی فقط فنومن داریم که دو بخش پیدا و پنهان دارد ، بنابراین چیزی را به فنومن ها نسبت نمی دهیم. هر فنومنی، یک نومنی دارد انگار. هر فنومنی به مثابه یک پدیدار ، یک بخش ناپدیدار دارد و بنابراین نسبت نمی دهیم. متوجه منظورتان شدم اصلا یا نه؟ چیزی که شوپنهاور می گوید به دلیل این که به یک معنا در مقابل فلسفه های عقلی است ، ممکن است یک مقدار ابهام داشته باشد، ولی وقتی بیاورید شما این را توی خود فلسفه های سوژه ، دیگر ابهام کمتر می شود. یعنی چیزی که شوپنهاور در قالب اراده دارد طرح می کند ، مثلا ناقدان مدرنیته و در خود فلسفه های عقل ، فلسفه های سوژه ، کسانی مثل هابرماس یا فرانکفورتی ها ، اینها در قالب پیروزی

مداوم دارند از شما صحبت می کنند به عنوان یک خطر. یعنی مدرنیته چکار می کند؟ مدرنیته می خواهد مدام پیروز بشود. مدام بر موانع خودش غلبه بکند. یعنی انگار یک اراده سرکشی است که می خواهد هرچه مانع جلویش است بردارد. و این پیروزی ها باعث شکست خود مدرنیته می شود. یعنی چه؟ یعنی مثلا هایدگر توی آن مقاله پرسش از تکنولوژی با یک رویکرد کاملا متفاوتی، بحث می کند که بشر، طبیعت را به تسخیر خودش در آورده و فکر می کند طبیعت، یک منبع لایزال است. یک منبع تمام نشدنی است و استخراجش می کند. می رسد به جایی که طبیعت، خشمگین می شود و اتفاقاتی که امروز، ما، داریم با آن مواجه می شویم. بنابراین وقتی شوپنهاور بحث اراده را مطرح می کند که این اراده گرایی برای میل نامحدود، من فکر نمی کنم چیز عجیب غریبی بگوید، یعنی در خود این گفتن این که، در همه فرهنگ ها این به اشکال مختلف گفته شده. فقط در شوپنهاور، جنبه فلسفی پیدا کرده. یعنی این که مثلا شما شعر سعدی را که نگاه می کنید، چشم تنگ دنیا بین را یا قناعت کور کند یاسنگ لعل، یعنی چه؟ یعنی می خواهد بگوید که این اراده گرایی یا این خواست، انتها ندارد. و شما در هر مرحله ای که برسید، یک مرحله لذت هست ولی آن لذت، ماندگار نیست. اتفاقا شوپنهاور می خواهد با شما به آرامش برسد و دنبال آرامش است، حالا این که آیا از طریق ترک و رواقی گری و تسلیم می تواند به آرامش برسد یا نرسد، بحث دیگری است.

آتنا اکبری: استاد با این اوصاف یعنی ما باید درجا بزنیم؟

استاد مصباحیان: نه! پس اجازه بدهید ما این را، این بحث خود این جلسه را پیش ببریم، بر می گردیم. چون سوالاتی که مربوط به این جلسه است، اجازه بدهید در خود جلسه بگوییم.

امیرحسین علیمرادی: خود این مسیر است که لذت بخش است، نه هدف. شما چه پاسخی به این نقد می دهید؟ من این را نمی فهمم.

استاد مصباحیان: بله ببینید من با شما موافقم که ما راه حل شوپنهاور را می توانیم نقد کنیم، ولی اصل بحث شوپنهاور، با این صورت بندی ای که شما فرمود یا خانم فرمودند، یک کم متفاوت است. متفاوت به چه معناست؟ من ترجیح می دهم یک کم نزدیک تر بحث را پیش ببرم، یعنی ارجاع به کسانی مثل مثلا هایدگر و هابرماس. چون اینها هم همین مباحث را دارند. نه این بحث اراده را. بحث اراده گرایی و پیروزی های پی در پی به مثابه خطر. اینها را دارم مطرح می کنم. ببینید مدرنیته، کاری که می کند به تعبیر هایدگر، مهندسی است. آلترناتیوی که هایدگر پیشنهاد می کند شبانی است. شبانی هستی با مهندسی هستی، متفاوت است. در مهندسی، که البته نسبتش می دهد به دکارت، هایدگر، توی مهندسی، شما چکار می کنید؟ جهان و آنچه در آن است را می خواهید مهندسی کنید، بسازید بر انگاره قامت نیاز انسان. بنابراین جهانی که روبروی شماست، تبدیل می شود به یک مومی در دستتان که به هر شکلی که می خواهید درش بیاورید. غافل از این که با طبیعت نمی شود از این شوخی ها کرد. یعنی الان بحث گرمایش زمین، بحث هایدگری نیست. بحث علمی است که خشم می گیرد، طغیان می کند، گرفتاری ایجاد می کند. بنابراین شبانی وقتی می گوئیم، یعنی یک نوع مراقبت گری از محیط اطراف که این محیط حالا می خواهد طبیعت باشد، می خواهد دیگری انسانی باشد، یا هر چیز دیگری باشد. در مدرنیته به مثابه فرهنگی که اندیشه ترقی و پیشرفت های بی پایان را دارد پی ریزی می کند، این خطر وجود دارد که بقیه اشیا تبدیل بشوند به ابزار. این چیزی است که در فرانکفورت اسکول به آن می گویند اینسترومنتال رشنالیتی، عقلانیت ابزاری. یعنی خداوند به شما عقل داده، به همه مان داده این عقل را در جهتی از شما استفاده بکنیم که منحصرافقط به فکر منافع خودم باشم. کاری که مدرنیته دارد

می کند، مدرنیته کرده، این است و الان تمام اتفاقاتی که در نقد فلسفه مدرن، اتفاق افتاده همین است. مثلا در حوزه فردی، در حوزه فردی، امانوئل لویناس پیدا شده، بحث اخلاق را مطرح کرده و مراقبت و توجه به دیگری، در مقابل سوژه خودبنیاد فردی مدرنیته. بنابراین بحث شوپنهاور از این اراده ای که حالا در نیچه به صورت اراده معطوف به قدرت در می آید، بحث در این سطحی که ما مثال می زنیم، لیسانس و فوق لیسانس و از یان حرفها، اینها را داریم کائیکریت می کنیم برای درک نزدیک تر. ولی بحث شوپنهاور در این سطح نیست. بحث شوپنهاور در این است که این تسلسل بی انتهای خواست بشری، در کجا می خواهد متوقف بشود؟ آیا اصلا می خواهد متوقف بشود یا می خواهد متوقف نشود. در مسیر این پیشرفت، چه چیزهایی ممکن است قربانی بشوند و از دست بروند؟ پس باید در این سطح به نظر من به آن نگاه کرد.

علیرضا عسگری: این سوالی که پرسیده شد راجع به تعیین بخشی اراده را من درک نکردم. یعنی غلط است به نظرم. با پیش فرض های من راجع به شوپنهاور سازگار نیست. اراده خودش تعیین می بخشد به بقیه چیزها. اصل، اراده است.

استاد مصباحیان: بله بله. اگر منظورشان این بوده، کاملا درست است. اصول موضوعه است دیگر. یک اصل پیشینی است به یک معنا. اصل پیشینی به این معنا که همانطور که فرمودند، یعنی شما تفلسف می کنید. جهان و آنچه در آن است. بعد نسبتش می دهید به یک نومن. یک چیزی که بتواند این فنومن ها را توضیح بدهد. بنابراین مسیر در حقیقت از نگاه کردن به خود جهان است. و جهان فنومن هاست که شما دنبال این هستید که این جهان را چه راه می برد؟ و آن موقع می رسید به یک کانسپتی به اسم اراده که صورت بندی فلسفی می کنید.

علیرضا عسگری: اصلا مگر نمی شود گفت اراده، من را متعین می کند؟

استاد مصباحیان: چرا! در جلسات گذشته ما به صراحت این را از طرف شوپنهاور گفتیم که من اصلا من نیستم که اراده می کنم، اراده است که من را راه می برد.

رضا کوهستانی: پس آیا ما می توانیم از این حرف بزنییم که این سلسله پایانی ندارد؟

استاد مصباحیان: بله شوپنهاور همین را می خواهد و آن مساله همدلی را مطرح می کند و روش زهد را طرح می کند که حالا به آن خواهیم رسید. به نظر من توفیقی پیدا نمی کند در این که بگوید ما چطوری می توانیم این سلسله را قطع بکنیم. یعنی با اندیشه شوپنهاور معلوم نیست ما به آرامشی برسیم و این سلسله را بتوانیم قطع بکنیم. خود کرونا که من می خواهم در جلسه آینده پیش ببرم، یک مفهوم شرقی است. مفهوم ودایی است. و شوپنهاور عمیقا تحت تاثیر این سنت های شرقی قرار دارد.

ببینید باز هم در بحث نیچه هم همین است دیگر. وقتی می گوید اراده معطوف به قدرت، این پارادوکسی که شما می فرمایید هست به یک معنا. ولی پارادوکس است، یعنی تناقض نماست. نیچه وقتی می گوید اراده معطوف به قدرت که همه چیز را با این کانسپت توضیح می دهد، ولی راهی که باز می گذارد، این دوگانگی یا پارادوکسی که شما مطرح می کنید، یک خدا را در مقابل یک خدای دیگر قرار می دهد. اراده معطوف به خواست که مثلا خدای آپولون است، و خدای دیونیزوس که خدای شراب و می تواند در مقابل این اراده، قد علم بکند. یا مثلا خود عقل، یک مفهوم نزدیک تر را نگاه بکنیم. مثلا عقل اینسترومنتال رشنالیتی که من عرض کردم، ما داریم از یک مفهوم حرف می زنیم

به اسم عقل. منتها دو تا چهره دارد، یکی عقل ابزاری است، یکی عقل رهایی بخش. یک کانسپت بیشتر نیست. یک مفهوم است. عقل است. عقلی که دو تا کارکرد دارد، یا دو تا چهره دارد. دو تا وجهه دارد. این را مثلا تو فلسفه های سوژه، بحث می کنند. یعنی عقل ابزاری همین است که من همه بشر را، طبیعت را به عنوان ابزاری برای دستیابی به منافع و اهدافم نگاه بکنم، عقل رهایی بخش به من می گوید که تو باید به دیگری هم توجه بکنی. تو باید به طبیعت هم توجه کنی، به انسان های دیگر، به ملل دیگر توجه کنی. بنابراین ما داریم از یک کانسپت عقل حرف می زنیم با یک کارکرد دوگانه. این تناقضی که شما دارید می گوئید تناقض در کارکرد خود این عقل است. یعنی عقل یا تناقض نمایی می توانیم بگوییم در کارکرد این عقل است و کاری که این فیلسوفان آگاهی می کنند، این است که یک عقل را در مقابل یک عقل دیگر قرار بدهند. در حالی که فیلسوفان پسا، تلاش می کنند که اصلا خود این عقل را به کلی منکر شوند. البته این را هم بگویم ها، وقتی اراده مطرح می شود در شوپنهاور، دیگر ما با فلسفه های عقلی، سر و کار نداریم. چون اراده است که جایگزین می شود. و در فلسفه های پسا مثل مثلا فلسفه های مدرن کلا، میشل فوکو یا به این سمت دریدا و دیگران، معتقدند که دیگر عقل به تاسی از نیچه، عقل دیگر کارکرد خودش را از دست داده. و هابرماس در مقابل آنها، بحثش این است که و نگرانی اش این است که این پست مدرن ها طفلی که در وان کثیف حمام هست را با خود وان کثیف حمام، با آبش می ریزند دور. منظورش چیست؟ منظورش این است که این آب وان کثیف حمام، آن عقلانیت ابزاری است، ما باید آن را بریزیم. ولی آن طفل چیست؟ طفل، عقلانیت ارتباطی است. یا عقلانیت رهایی بخش است. آن را باید نجات بدهیم. یعنی منظوم این تناقضی است که شما می فرمایید، عقل است. عقل به مثابه یک طفل، عقل به مثابه آب وان کثیف حمام که ما باید این طفل را از داخلش نجات بدهیم. بنابراین کارکرد ها یا به تعبیر دوستان وجهه مختلف عقل است که اینجا خودش را طرح می کند.

چیزی که اراده را می تواند متوقف کند، آن رواقی گری و تسلیم است در نهایت در شوپنهاور. ولی اینطور نیست که خود آن کارکرد اراده باشد. در سنت های عقلی اینطور است که وجهه مختلفی است، ولی در شوپنهاور، برای این که این متوقف بشود باید چیز دیگری در مقابلش اتفاق بیفتد که آن هم حالا بحث هست، یعنی تفاسیر هست، این که آن آیا می تواند خارج از اراده بشری، آن رواقی گری، رخ بدهد یا نه.

در این تسلسلی که شوپنهاور می گوید، می گوید یک جایی دچار لذت می شوی، موقعی که به یک توفیقی می رسی، ولی در این توفیقی که می رسی، متوقف نمی مانید، حالش را نمی برید، بلافاصله آماده می شوید برای یک رنج دیگر. اجازه بدهید یک مقدار پیش برویم، شوپنهاور دو تا دلیل، حالا یک کم بحث را استدلالی ترش بکنیم، در دفاع از این ادعا که اراده کردن یعنی رنج، ارائه می دهد. یکی اش را اسمش را می گذارد برهان رقابت، و دومی اش را می گذارد برهان استرس. برهان رقابت می گوید جهان، معطوف به حیات است، جهان معطوف به نزاع و کشاکش است. یعنی جهان انگار جنگ علیه همه است. اراده معطوف به حیات یک فرد، چاره ای جز این ندارد که اراده معطوف به حیات دیگری را نابود بکند. این البته جنبه رادیکالش را من دارم می گویم ها. با ارجاع به هابز. بحث در شوپنهاور، بحث نابودی دیگری و حیات دیگری نیست. یادآور همان مباحثی است که در متفکران فرانکفورت جستجو می شود، یعنی اراده من و پیروزی من منجر به شکست دیگری می شود، یعنی به عبارتی سوژه برای این که سوژه باشد، نیازمند یک ابژه است. شما به محض این که سوژگی خودتان را بخواهید نشان بدهید یک نفری روبریتان باید تبدیل به ابژه بشود. ابژه نیازهایتان بشود. ابژه دستیابی به امیال بشود. حالا این در مسیر اول طبیعت است که ابژه می شود.

در مسیر بعد ، انسان های دیگر، سیاه پوستان ، رنگین پوستان ، و در مراحل بعدی باز ملل دیگر. یعنی استعمار می آید و یک ملت را تبدیل به ایژه می کند. آنها را مورد استعمار قرار می دهد. به این معنا سوژه ، منبع سلطه است و برای سوژه بودنش ، چاره ای ندارد جز این که دیگری را ایژه قرار بدهد. شوپنهاور می گوید درست است که تمدن بشری ، تا حدی توانسته اصلاحاتی در این بربریت به تعبیر خودش، طبیعت انسان ، صورت بدهد. ولی جامعه انسانی و جهان انسانی ، همچنان عرصه رقابت است. یعنی برهان یا استدلال رقابت را دارد طرح می کند. مثلاً در حوزه سیاسی ، اگر تشکیلات سیاسی ، قدرت را به دست بگیرد ، تشکیلات دیگری سعی می کند آن قدرت را ازش بگیرد. یا اگر فردی ثروتی به دست می آورد، این امکان وجود دارد که ثروتش باعث تنگدستی دیگری شده باشد ، بنابراین در بعضی از مقاطع ، آدمی احساس می کند که حرف های شوپنهاور مثل حرف هابز است که آدمی گرگ آدمی است و برای این که این گرگ ها هم دیگر را ندرند ، آن کتاب معروف لویاتان را که می نویسد ، غول عظیم الجثه قدر قدرتی است که همه ازش می ترسند و این استعاره از دولت است. دولت می آید این وسط که این آدم هایی که گرگ همدگیر هستند، همدگیر را ندرند. همدیگر را لت و پار نکنند. و بر پایه قرارداد می آید. قرارداد به این معنا که من این اختیار را به دولت می دهم که حتی من را اعدام بکند. در لویاتان هابز تصریح شده که اختیار دولت از کجا به دست می آید؟ از تفویض و واگذاری حقوق من به دولت. و من قرارداد می بندم که دولت برای نجات جان من ، برای این که آدمی ، گرگ آدمی نباشد، در لحظه ای که این اتفاق گرگ بودن دارد می افتد، قادر است که جان من را هم بگیرد. من اختیار را به دولت پیشاپیش واگذار می کنم. بنابراین عرصه رقابت که حالا این بحث به اصطلاح هابز است و ربط مستقیمی ندارد. اما برهان استرس، شوپنهاور از عرصه جمعی که انسان ، گرگ انسان است ، چون وقتی می گوئیم انسان ، گرگ انسان است یا رقابت دارد، یک حوزه جامعه شناختی است، یک حوزه سیاسی است کاملاً. روشن است و عمومی است. یعنی این بحث ها به این نظریه ها مطرح شده. ولی موقعی که از استرس، حرف می زند، وارد نوعی روانشناسی فردی می شود. یعنی می گوید زیستن یا زندگی کردن ، یعنی خواستن. اکنونی که من درش به سر می برم خواهش آدمی یا برآورده می شود یا نه برآورده نمی شود. اگر برآورده نشود، آدمی رنج می کشد. مثلاً اگر آدمی توسط دیگری ، به رسمیت شناخته نشود، به رسمیت شناخته نشدن یعنی این که دیگنیتی دیگری، احترام دیگری، مورد توجه واقع نشود، یعنی شما دیگران را عملاً تحقیر کنید یا به دیده نگیرید. دیگنیتی و کرامت انسانی اش را ندیده بگیرید. آدمی در چنین شرایطی رنج می کشد. رنج ، سرخوردگی و عدم به رسمیت شناختن را ایجاد می کند و یک رابطه متقابل دارد و وقتی شما به رسمیت شناخته بشوید ، یک لذتی به شما دست می دهید ولی آن لذت ، یک لحظه گذرا است و اگر واجد به رسمیت شناخته شدن بعدی و پیاپی نباشد. این مساله را به ویژه در مناسبات جنسی ، شوپنهاور مورد تاکید قرار می دهد. یعنی می گوید به محض برآورده شدن این تمایلات ، ملال و پوچی به آدم دست می دهد و بنابراین آدمی همیشه بین دو نوع رنج در نوسان است. رنجی که ناشی از فقدان است و در نتیجه نرسیدن به چیزی حادث می شود و رنجی که در رسیدن به چیزی حادث می شود که ملال آور و موقتی است. بنابراین شوپنهاور می گوید چون نظام جهان ، عقلانی نیست، در انسان هم عقلانیتی اصولاً وجود ندارد، آنچه راهبر انسان است، همین خواست است و همانطور که بارها من تاکید کردم ، از نظر شوپنهاور ، انسان ، ابتدا چیزی را اراده می کند و بعد عقل اینجا چکار می کند؟ بعد عقل آن را توجیه می کند. این به نظر من یکی از نکاتی است که باید به شدت به آن توجه کرد. یعنی این مساله نیوترالیته عقل ، به نظر من یکی از کسانی که خیلی خوب نقدش می کند شوپنهاور است. نیوترال بودن یعنی بی طرف بودن و خنثی بودن عقل. یعنی انگار که من عاقلم بی طرفانه می تواند به جهان نگاه کند و آن را صورت بندی

فلسفی و عقلی بکند. شوپنهاور ، یک تردید جدی روی این ایجاد می کند که این عقل ، نیوترال نیست. بی طرف نیست.

من فکر می کنم در جلسه اول به تفصیل برایتان توضیح دادم این آموزگاران بزرگ شبهه را که فروید و مارکس و نیچه بودند، که از طریق ریکور این توضیح را دادم. این سه آموزگار بزرگ به همراه شوپنهاور، حالا قبل از آنها، همین کار را دارند می کنند ، یعنی می خواهند از بی طرفی عقل یا اصلا قابلیت عقل برای تفسیر عالم و آدم را مورد نقد بنیادین قرار بدهند. و به همین دلیل است که اینها در حقیقت ، بانیان فلسفه های پسا محسوب می شوند. چون فلسفه پست مدرن ، از این طریق است که ادامه پیدا می کند و راه هایش از همین جاهاست. بله. این که بشر چه چیزی را اراده کند، از نظر شوپنهاور به آن اراده ، یعنی اراده فی نفسه یا اراده کل که خواست را پیش می برد، در همه چیز تاثیر می گذارد، بنابراین ما فنومن هستیم و اراده فی نفسه ، نومی است که ما را کنترل و هدایت می کند. و تمام زندگی بشر بر پایه اراده شر است و چون اینطوری است ، کل زندگی هم بی معناست. یعنی خروجی بحث این است که کل زندگی بی معناست. از آنجا که این اراده شر ، زندگی آدم ها را به سمت خودش می کشاند ، اکثر آدم ها هم بدبخت هستند و رسیدن به خوشبختی ، به معنای شوپنهاوری ، یک امر دست نیافتنی است. آدم ها تلاش می کنند که بقای خودشان را حفظ بکنند. نوع خودشان را حفظ بکنند. و خود این امر واجد اراده شر است ، به خاطر این که تنازع بقا را به وجود می آورد و هیچ مفری هم از این تنازع ، وجود ندارد. حالا ممکن است این بحث هایی که الان داریم مطرح می کنیم ، خیلی در یک جاهایی کلیشه ای بیاید یا در یک جاهایی سطحی به نظر برسد حتی. ولی وقتی شما نگاه می کنید به مثلا همین جنگ اوکراین که نگاه می کنید، به نظر من یکی از بهترین تحلیل ها را چامسکی داده از این جنگ که شما جنگ اوکراین را نمی توانید بدون تنازع بقا فهم بکنید. یعنی تنازع بقای بین امپریالیسم آمریکایی و امپریالیسم روسی. اشتباه است اگر اوکراین را شما خارج از این دایره بخواهید تحلیل کنید. تنازع بقای امپریالیسم ، دو نوع امپریالیسم است، امپریالیسم روسی و امپریالیسم آمریکایی و اوکراین شده محل نزاع. منظور این که وقتی نگاه عمیق تری بکنیم. خود این فنومن ها را بزنییم کنار ، آن وجوه ناپیدای پدیدار ، خودش را به ما نشان بدهد، بهتر می توانیم به این بحث ها برسیم. بنابراین وقتی این بدبختی ها ، ادامه دار است ، خوشبختی تبدیل می شود به سراب و زندگی هم تبدیل می شود به دویدن به سوی سراب های موقتی. هرچه هم آدمی در این حوزه بیشتر فعال باشد ، از نظر شوپنهاور بیشتر در رنج است. شوپنهاور دو راه حل برای به اصطلاح آزاد شدن از این اراده شر ، ارائه می دهد. یکی اش را می گوید موقتی است و دیگری دائمی است. این هم نکته ای است که باید به آن توجه کرد که آن هم دو مرحله است. راه حل موقت ، هنر است. ما از طریق هنر می توانیم بر اراده فی نفسه غلبه بکنیم. به خاطر این که هنر به ما احساس عدم تعلق در مواجهه با جهان را می دهد. آدم هنرمند ، بنا به تعریف آدمی است که تعلق کمتری به جهان حالا بگوییم مادی دارد. و هنر در ما اجباری ایجاد نمی کند که ما به دنبال تحقق اهدافمان باشیم. به خاطر این که هنر ، قادر است که به ما یک ادراک زیبایی شناختی و هنری به یک تعبیری بدهد و همین هم نشان می دهد که هنر حتی اگر شده به صورت موقتی می تواند این اراده سرکش را یک کم مهار بکند و این رهایی ای که هنر به ما می دهد ، لذت و خوشبختی می آورد از نظر شوپنهاور ، بنابراین یک راه دست یابی به لذت و خوشبختی ، خروج از این اراده و خواست و سلسله خواست هاست ، از طریق هنر و رسیدن به یک لذت و خوشبختی. ولی راه هنر از نظر شوپنهاور ، موقتی است. و آدمی به دلیل واقعیت هایی که در مقابلش قرار می گیرد، نمی تواند در تمام زندگیش هنرمندانه زندگی کند. یعنی در خود همین محاورات هم شما شنیدید که آدم هنرمند ، مثلا شاملویی هست می گوید غم نان اگر بگذارد.

یعنی اینجا یک مانعی به اسم غم نان جلویش هست که این شادی را تبدیل می کند به یک امر موقتی و شوپنهاور البته فکر می کند که ، هنر ، وقتی شوپنهاور حرف می زند ، از نظرش موسیقی است که اوج هنر است. زمانی که آدمی به موسیقی گوش می کند ، خود را از آن اراده فی نفسه جدا می کند ، به خاطر این که هیچ میلی برای پیروزی و تحقق خواست ، دیگر درش وجود ندارد. به همین دلیل است که آدمی ، لذت می برد و احساس می کند از این دنیا و آنچه در آن است ، آزاد شده و یک حس عدم وابستگی و عدم تعلق و عدم مبارزه برای دست یافتن به چیزی که دست یافتنش هم خیلی معلوم نیست ارزشی داشته باشد ، به او دست می دهد. بنابراین شوپنهاور در اینجا فلسفه را هنر ورزیدن می داند. و می گوید فیلسوف ، هیچ گاه نباید فراموش بکند که هنر می ورزد، نه این که یک علم را دارد پرکتیس می کند. یعنی فلسفه ورزی ، مساوی با هنرورزی است ، نه مشق کردن نوعی معرفت. یعنی معرفت شناسی نیست. یک نوع هنرورزی فلسفی است که باز به تعبیر خودش برای بسیاری از آدم ها مناسب نیست چون فلسفه ، هنر است و هنر به مثابه فلسفه فقط برای یک عده می تواند معنی داشته باشد و اوج هنر هم که همانطور که عرض کردم موسیقی است و موسیقی می تواند به نفی اراده ، کمک بکند و نفی اراده هم می تواند به کاهش رنج ، کمک بکند و به همین دلیل است که هنر ، قادر است جهانی از ایده هایی بسازد که می توانند آدمی را از این خواست ، جدا بکنند. این راه حل اول و یا راه حل موقتی برای کاهش رنج ، رنجی که ناشی از خواست است. بنابراین راه حل شوپنهاور این است که از این زنجیره خواست ها باید کنار کشید و یکی از چیزهایی که می تواند به آدمی کمک بکند در این عرصه ، هنر است، اوجش هم موسیقی است ، ولی موقتی. ولی راه حل دومی که شوپنهاور پیشنهاد می کند که من فقط طرح بحثش را می کنم و بقیه اش را می گذاریم جلسه آینده ، دو مرحله دارد خودش. اولی اخلاق است و دومی زهد. با این توضیح که در عالم نومن ، وحدت ، وجود دارد و کثرتی نیست. به خاطر این که از نظر شوپنهاور ، در آنجا ، در عالم نومن زمان و مکان ، وجود ندارد و معتقد است چیزی که تکثر را ایجاد می کند زمان و مکان است. وقتی زمان و مکان هم وجود نداشته باشد ، تکثر نیست. بنابراین زمان و مکان در عالم نومن ، وجود ندارد ، فقط در عالم فنومن است که ما زمان و مکان را داریم. بنابراین اگر آدم ها با همدیگر رابطه همدلی اخلاقی داشته باشند ، تمام آدم ها یکی می شوند. و کثرت آنها از بین می رود و تبدیل به وحدت می شود. من دارم فقط گزارش می کنم ، یعنی وارد نقادی نشدیم ، دوستان می توانند بعدا فکر بکنند. یعنی در عالم نومن ، کثرت نیست و کثرت مربوط به عالم فنومن است و وقتی ما تمام آدم ها یکی بشوند، کثرت از بین می رود ، تبدیل به وحدت می شود. تبدیل تعدد و کثرت به یگانه شدن و وحدت ، برای شوپنهاور به معنای نوعی فرارفتن از عالم فنومن ها و جهت گیری به سوی یک عالم نومن است و این خودش ، اینجا نوعی مبارزه با اراده است. بنابراین اخلاق ، باعث می شود که ما با اراده فی نفسه یا اراده کل ، مقابله کنیم. الان داریم نزدیک می شویم به بحث هایی که دوستان طرح کردند در اول جلسه که چطور می ، مقابله دارد صورت می گیرد. ما می توانیم از طریق اخلاق ، از عالم نومن به سوی عالم فنومن ، جهت گیری بکنیم و از این جهت با آن اراده کل رویاروی بشویم و مقابله بکنیم. به همین دلیل است که از نظر شوپنهاور ، این راه ، راه اخلاق است که دائمی است و آدمی همواره می تواند جهت گیری اخلاقی داشته باشد به خاطر این که مدام باید با اراده فی نفسه مقابله بکند و یک چنین رویکردی می تواند رویکرد دائمی باشد، دیگر مثل هنر نیست که جنبه موقتی داشته باشد. اما این مرحله دوم عرض کردم ، خودش، دو مرحله دارد، راه حل دوم. یکی اخلاق است که حالا در جلسه آینده بیشتر به آن خواهیم پرداخت و یکی هم زهد است. زهد ، قادر است که ما را باز از آن اراده فی نفسه رها بکند ، باز همانطور که دوستان گفتند ، خوب در این زهد ، به شدت شوپنهاور تحت تاثیر رویکردهای شرقی ودایی و اوپانیسادهایی و اینها

است. و ما هم به حکم فرهنگ شرقی ای که درش رویدیم ، طبیعتا با زهد ، آشنایی زیادی داریم. ریشه شرقی دارد و بحثش این است که ما در زندگی روزمره به دنبال امیالی هستیم که بر اساس آن به دنبال بقای خود و حفظ نوع خودمان هستیم. برای رها شدن از اراده فی نفسه ، ما باید هر نوع میلی را در خودمان از بین ببریم. و این از بین بردن میل همان زهد است که تحت تاثیر اوپانیشادها و گرایش های مختلف بودایی و ودایی مطرح می کند ، چون اراده در آدمی به شکل خودخواهانه بروز پیدا می کند و می تواند به دیگران ، آسیب برساند. بنابراین ما برای این که رهایی پیدا بکنیم از این اراده و به رستگاری برسیم ، راهی که وجود دارد این است که در مقابل این خواست قرار بگیریم که حالا جلسه آینده ، من به تفصیل این زهد و بحث اخلاق را با ارجاع به کتاب اخلاق و سیاست و قانون که یک کتابی دارد که در فصولی مختلفی تنظیم شده ، اخلاق، قانون و سیاست ، آنجا پیش می بریم.

رضا کوهستانی: آیا اصل این است که بقیه افراد به رسمیت شناخته نشوند و اساسا "دیگری" همواره دیگری بماند؟ یا این که ما می توانیم هم به خواست هایمان یک سامانی بدهیم و هم دیگری را به مثابه نفس بشناسیم؟

استاد مصباحیان: این بستگی به فلسفه ای دارد که شما درش قرار می گیرید. این نکته ای که شما می گوئید یعنی اگر سوال ، یعنی بحث بین من و شما باشد ، در عالم انفرادی ، خوب طبیعتا پاسخ این است که منافاتی ندارد، باید دیگری را هم به رسمیت شناخت، ولی شما وقتی در فلسفه مدرن قرار می گیرید یا در یک سنت فلسفی قرار می گیرید ، این راه برایتان ممکن است بسته شود ، یعنی امکان چنین فعالیتی شما نداشته باشید. به چه معنا؟ به معنای همین فلسفه سوژه که عرض کردم. فلسفه سوژه ، امکان به رسمیت شناخته شدن دیگری را به شما نمی دهد. در فرانکفورت اسکول که ما سه نسل داریم. نسل اول هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه ، نسل دوم هابرماس و نسل سوم که اکسل هونت هست ، الان ایشان معتقد است که مهم ترین مساله فلسفی روزگار ، به رسمیت شناسی است. رکوگنیشن است. کتابی نوشته به اسم ده استراگل فور رکوگنیشن. جدال یا نزاع برای به رسمیت شناخته شدن. چرا؟ به خاطر این که فلسفه های سوژه ، امکان به رسمیت شناخته شدن دیگری را نمی دهد. به همین دلیل در فلسفه های سوژه ، دنبال راه حل گشتند. راه حلی که از هوسرل آمده ، تحت عنوان مفهوم اینترساجکتیویته.

جلسه هفتم

نایپ : رضا کوهستانی

ما باید دو جلسه دیگر در مورد شوپنهاور داشته باشیم و بعد برسیم نیچه و مارکس. و این پرسشی که شما الان فرمودید ، توی این جلسه و جلسه آینده ، اگر ابهامی بود، من در خدمتان هستم. فکر می کنم ابهامی نباشد ، با این توضیحاتی که می دهیم و این که اصلا چرا شوپنهاور ، رجوع می کند به فلسفه های هندی و چرا اصولا یک مذهبی که بر پایه تحمل رنج هست، مثل مسیحیت را ترجیح می دهد بر یهودیتی که می تواند بیشتر دین جنبه اعتراضی و جنبه نفی رنج داشته باشد. اصولا معتقد است که راه کنار آمدن با رنج ، یک نوع زهد و یک نوع رواقی گری و یک نوع تسلیم است که حالا استدلال هایی برای خودش دارد که می شود طبیعتا با آن مثل هر استدلال هر فیلسوف دیگری ، با آن مواجهه انتقادی کرد. ما الان جلسه هفتم هستیم و هنوز داریم شوپنهاور را کار می کنیم و می خواهیم مساله رنج و از آنجا وارد مباحث فلسفه اخلاق بشویم. یعنی ما در دو جلسه ای که باقی مانده ، یک بحثی داریم ، در مورد فلسفه اخلاق شوپنهاور ، یک بحثی داریم راجع به کرونا و کرونا، به دلیل این که می خواهیم یک تمرین بشود برای این که یک واقعه ای که پیش می آید که در شرایط زمانی خودمان پیش می آید ، ما چگونه می توانیم با آن مواجهه فلسفی بکنیم ، با احضار اندیشه های متفکران قرون پیشین؟ آیا چنین چیزی امکان پذیر هست یا نه؟ خیلی متشکرم. شوپنهاور ، دو سه تا بحث دیگر دارد. یکی اخلاق است ، کرونا و کرونا است و یکی هم مساله مرگ است. چون مرگ اندیشی، خیلی اهمیت دارد ، دریدا در آن گفت و گویی که دارد ، تو یوتیوب بزیند شما ، هست. در فرانسه ظاهرا مرگ و عشق ، یک تلفظ های نزدیک به هم دارد و از دریدا می پرسند که عشق چیست؟ او فکر می کند راجع به مرگ دارند از او سوال می کنند. هی دوباره تکرار می کند و دریدا پاسخی که می دهد ، من از من اگر بپرسید، مرگ اندیشی توی تفکر فلسفی من برجسته است ولی من راجع به عشق ، تامل فلسفی نداشتم. مرگ، به هر حال یکی از عناصر و مولفه های فلسفه زندگی است. به قول آلبر کامو، می گوید که فلسفه فقط یک موضوع دارد یا جدی ترین موضوع خودکشی است. به خاطر این که با جدی ترین مساله بشر ، یعنی زندگی سر و کار دارد. بنابراین بعضی ها مثل کامو ، نقطه آغاز تفلسف را اصلا اندیشیدن به مساله خودکشی و به تبعش مرگ می دانند. به هر حال من یک بخشی از بحث هایم هم در مورد مرگ است نزد شوپنهاور ، اما در مورد اخلاق، شوپنهاور دو اثر مهم دارد ، به اسم بنیاد اخلاق ، یکی اش است و یکی دیگرش هم اخلاق ، قانون و سیاست. این کتاب اخلاق ، قانون و سیاست، خودش، پنج بحث دارد که شامل اخلاق، قانون ، سیاست ، فلسفه حقوق ، آموزش و یک بخشی هم مربوط به ملاحظات روان شناختی است. همه این مباحث در شوپنهاور ، در پیوند با بحث اراده اش قرار می گیرد. یعنی این نکته را ما باید در نظر داشته باشیم که هر فیلسوفی ، یک کانتربیوشن دارد، یک افزوده دارد، یک آورده دارد. کانتربیوشن به تعبیر هایدگر ، ادای سهم هم ترجمه شده، ادای سهم به فلسفه ترجمه شده کانتربیوشن تو فیلاسفی. و بنابراین هر فیلسوفی ، یک آورده مرکزی دارد، یعنی شما هایدگر را می توانید به هستی شناسی بنیادین مثلا خلاصه بکنید. یعنی تماتیک بحثش. یا مثلا دکارت را می توانید معرفت شناسی مدرن بدانید که تبعاتی هم در بحث های مدرنیته داشته. ولی در شوپنهاور ، ما این مفهوم اراده و تقدم اراده بر عقل را هیچ وقت نباید از یاد ببریم. و به همین دلیل است که شوپنهاور را من در این درس در کنار نیچه قرار دادم و در کنار مارکس. به خاطر این که هر سه اینها ، یک وجه مشترکی که دارند، نقد فلسفه های آگاهی ، نقد عقل و نقد فلسفه های سوژه است. به همین دلیل تمهیداتی ایجاد می کنند برای این که ما در بحث پسا

و پست مدرنیته امروزه با آن مواجهیم. پست مدرنیته به مثابه تشکیک و تردید و اعلام ناباوری به دکترین ها و نظریه های بزرگ و روایت های در بر گیرنده. هر روایتی که می خواهد باشد. این سه فیلسوف در کنار فروید ، اینها شرایطی ایجاد می کنند که فلسفه های پسامدرن در حقیقت ، مبانی شان فراهم می شود. هابرماس ، یک بحثی دارد که حالا توی بحث نیچه ، اشاره تفصیلی تری به آن خواهیم کرد، عنوانش هست نیچه ، مدخلی به فلسفه های پست مدرن. یعنی خود نیچه به عنوان نیا یا فراهم آورنده یا گشاینده راه فلسفه های پست مدرن ، ازش اسم می برد. همینطور که در همین کتاب، عنوانی که من عرض کردم ، اخلاق، قانون و سیاست ، از عنوان کتاب و فصل بندی هایش مشخص است به موضوعات انضمامی طبیعتا ، شوپنهاور ، پرداخته. ما البته این موضوعات انتزاعی و انضمامی را ، یعنی یک مفهوم نسبی است، بستگی دارد که ما چطور با آن مواجه بشویم. چون خود فلسفه اصولا ، انتزاعی ترین مواجهه نسبت به انضمامی ترین امور است ، بنابراین امر انتزاعی به یک معنا در مورد فلسفه نداریم. ولی انتزاعی و انضمامی که می گوئیم ، یعنی چیزی که نزدیک تر است به فهم عامه یا نزدیک تر است به تجربیات جهان زیسته داریم. مسائلی مثل مرگ دوستی ، عشق ، زندگی ، خودکشی ، اینها مفاهیمی اند که ما در زندگی روزمره با آن مواجهیم و به این جهت به آن بیشتر می گوئیم انضمامی. در این کتاب ، به مسائل سیاسی و حکومت هم پرداخته شده مثلا و شوپنهاور ، حکومت را زاییده خودخواهی بشر می داند و به دلیل پیامدهای بسیار شومی که خودخواهی برای جامعه انسانی دارد ، در جلسه گذشته هم اشاره کردم ، دولت یا حکومت را یک امر اجتناب ناپذیر می داند. شما هابز را به یاد می آورید. در اندیشه هابز ، انسان ، گرگ انسان است. و چون انسان، گرگ انسان است ، حکومت ، اجتناب ناپذیر است، اگر یک مبصری بالای سر نباشد که این گرگ ها را بتواند کنترل بکند، آدمی همدیگر را می درد. بنابراین آدمی در اندیشه هابز و در آن کتاب معروف لویاتانش ، همه اختیارات خودش را به حکومت ، یا دولت واگذار می کند و در این واگذاری ، چیزی که در عوض می گیرد ، این است که زندگی جامعه بشری می تواند اداره بشود و آدمی همدیگر را ندرد. بنابراین یک خیر اجتناب ناپذیر می تواند دولت را بگیرد. یک شر اجتناب ناپذیر که شوپنهاور ، تقریبا هابزی نگاه می کند به امر حکومت. در همین کتاب است که کتاب قانون، اخلاق، سیاست، عرض کردم در پاسخ به آقای کوهستانی که مسیحیت را مثلا ستایش می کند و یهودیت را مورد سرزنش ، قرار می دهد. به خاطر این که مسیحیت به درد و رنج در زندگی ، اعتراف می کند و دینی است که پیروان خودش را به زهد، تشویق می کند. حالا شما این مواجهه شوپنهاور با مسیحیت را در نظر داشته باشید ، می رسیم به بحث مارکس ، مواجهه بکنیم با برخورد مارکس با مسیحیت. مسیحیت در اندیشه مارکس، افیون توده هاست و دین به طور کلی افیون توده هاست. آه مخلوقی ستم دیده است. یا در اندیشه نیچه ، یک نوع افلاطونی گری ما داریم ، پلینتونیزم فور پیپل ، افلاطونی گری برای توده ها، افلاطونی گری برای توده ها یعنی مسیحیت. یعنی نقد زندگی را ، اکنون زندگی را وا بنهیم و در ازا چه چیز را بچسبیم؟ نسبه آخرتی که دین به ما وعده می دهد. ببینید مواجهه مارکس و نیچه با مسیحیت ، به کلی متفاوت است و متناقض با مواجهه شوپنهاور است به دلیل همان منظومه فکری فلسفی که اینها را از هم جدا می کند ، اراده ای که ما باید از شرش راحت بشویم در شوپنهاور. مارکسی که اصلا اندیشه نجات دارد و یک نوع اراده گرایی ، یک نوع ایجنسی، برای غلبه بر موانعی که زندگی بشر با آن مواجه هست. بنابراین از نظر شوپنهاور ، زهد و ریاضت ، یکی از راه حل های دائمی برای خروج از رنج است و وقتی به مسیحیت هم می رسد ، کاتولیسیم را ترجیح می دهد بر پروتستانیزم. به خاطر این که در پروتستانیزم، یک نوع اعتراض به وضع موجود هست. شما کتاب وبر اگر یادتان بیاید، روح سرمایه داری و اندیشه پروتستان، یعنی خود روحیه پروتستانی ، مهیای یک نوع پیشرفت و یک نوع مقابله است، به همین دلیل وبر

می آید مدرنیته را با سنت پروتستانی در مسیحیت، همساز می بیند یا سازگار می بیند. در حالی که در کاتولیسیزم، اینطوری نیست. ولی شوپنهاور می گوید در پروتستانتیسم، تلاش بر این است که دین یا مسیحیت به یک پدیده تبدیل بشود. در حالی که در مسیحیت راستین، زندگی سراسر رنج است و مسیحیت هم به این رنج اعتراف می کند و آن را شایسته ستایش هم می داند. همانطور که عرض کردم شوپنهاور، ذات انسانی را کلا تباه می داند و معتقد است که بشر، روح خودش را به شیطان، تسلیم کرده و همه انسان ها، یک شرارتی در ذات خودشان دارند که گویی ناشی از این است که با شیطان عهد بستند. و این شرارت را تا این حد ذاتی می بیند. تعریف انسان به ذات، خوب داریم در فلسفه، مثلاً یک تعریفی داریم که انسان، شدن است. ضرورت دائمی. تعریفی که یاسپرس می کند از انسان. و در این مسیر شدن همواره این رو به کمال است، یک تعریفی داریم انسان، گرگ انسان است، یک تعریفی داریم که ذات انسان، شرارتی بیش نیست و این خودخواهی و شرارت را نمی شود توسط حکومت، از بین برد. وجود دولت و حکومت اگر ضرورت دارد، به خاطر این است که کنترل بکند بر امور شر، کار دیگری نمی تواند بکند. و این را ما در سیاست، دو تا امر را از هم جدا می کنیم، یکی ده پالیتیکال، یعنی امر سیاسی یا ریپل پالیتیکس، یعنی سیاست واقعی آن گونه که دارد تمرین می شود و یکی پالیتیکس، پالیتیکس به معنای خود سیاست. این دو تا می توانند در مقابل هم قرار بگیرند که حالا بحث مفصلی است، من واردش نمی شوم. شوپنهاور دارد راجع به ده پالیتیکال صحبت می کند، یعنی امر سیاسی واقع که حکومت بر امور، نظارت دارد به خاطر این که کنترل کند که این شرارت ها به جاهای وخیم کشیده نشود. من عرض کردم که از نظر شوپنهاور، اراده انسان بر عقل، تقدم دارد. اراده، اراده می کند که کاری انجام بشود و عقل کارگزار توجیه آن چیزی است که انسان، اراده کرده. و این ما می بینیم کاملاً در مقابل فلسفه هگل است. کاملاً. یعنی شما وقتی هگل را می خوانید، اندیشه تاریخی هگل را می خوانید، تمام اندیشه هگل، حاکمیت عقل بر تاریخ است. و تاریخ، تحقق این عقل است در آگاهی بشر، پدیدار شدن این عقل در تاریخ. وقتی می گوید خورشید از شرق، طلوع می کند و در غرب غروب می کند و از دوره شرق باستان کودکی، این تاریخ را تعقیب می کند تا دوران ژرمنیک، به تعبیر خودش دوران پیری که حد فاصل سقوط امپراطوری روم هست تا زمانی که خود هگل دارد درش زندگی می کند، ما رد پای عقل را می بینیم. عقل است که دارد تاریخ را راه می برد. وقتی می رسد به اراده، وقتی می رسد به هیجانان و انگیزه های انسان، می گوید آدم ها بعضی موقع ها دچار توهم اند. این اراده گرایی ها توانسته مسیر تاریخ را عوض بکند. مثلاً ناپلئون را مثال می زند. هگل یک کانسپتی به کار می برد در اینجا به اسم ننگ عقل. می گوید این عقل اینها را حقه زده که بشر فکر می کند دچار اراده است. اراده کرده که کاری انجام بشود. در حالی که این منطق تحولات عقلی است و آن جمله معروفش وات ایز اکچوال ایز رشنال، وات ایز رشنال ایز اکچوال. یعنی آنچه واقعی است، عقلانی است و آنچه عقلانی است، واقعی است، یعنی همین. یعنی آنچه که تحقق پیدا می کند، علی رغم خصلت ضد عقلانی ای که ممکن است در بادی امر به نظر شما برسد، واجد یک منطق عقلانی است که خودش را نشان نمی دهد. به همین دلیل است که اینجا هگلی ها از هم جدا می شوند. هگلی های جوان و هگلی های محافظه کار. به خاطر همین یعنی متهم می کنند هگل را، همین بحثی که ما الان داریم آیا عقلانی است؟ واقعی است؟ هر وضعی که ما در اینجا داریم، در جهان داریم، جهانی که به تعبیر دریدا، ده بلای خانمان سوز، آن را در خودش می فشرد، چطوری این جهان، عقلانی است. پاسخ هگل این است که این در منطق تکاملی عقل دارد حرکت می کند. بنابراین در مقابل تاریخ، لحظه ای بیش نیست. یک لحظه است. دقیقاً مقابل شوپنهاور که با اراده توضیح می دهد. عقل، تقدیمی بر اراده ندارد. عقل نمی تواند اراده را اصولاً به انجام کاری وادارد. به همین دلیل است

که شوپنهاور به جای عقل، انگیزه‌ها را به عنوان منشا اصلی شکل‌گیری هر نوع عمل اخلاقی تلقی می‌کند. برخلاف، چه کسی یادتان می‌آید؟ کانت. احکام تنجیزی کانت چیست؟ یعنی دقیقا بر پایه خرد است. یعنی یک نوع اخلاق حالا صوری که بر پایه عقل، تنظیم می‌شود. نکته مهم این است که شوپنهاور، هر انگیزه و محرکی را به عنوان یک عمل اخلاقی ای قلمداد نمی‌کند. به خاطر این که هدف اخلاق از نظر او، توضیح بنیاد نهایی رفتار انسانی از منظر اخلاقی است. بنابراین در یک چنین جهتی، راهی وجود ندارد جز این که ما بنیاد اخلاقی را از راه تجربی پی‌گیری بکنیم. این هم یک تفاوت دیگر. یعنی در شوپنهاور، بنیاد اخلاق از راه تجربه، پی‌گیری می‌شود. به همین دلیل است که بخش‌های وسیعی از این آثار اخلاقی شوپنهاور، صرف پرداختن به این پرسش می‌شود که آیا هر نوع انگیزه ای می‌تواند منجر به تحقق عمل اخلاقی بشود یا اصولا چه انگیزه‌هایی باعث عمل اخلاقی می‌شوند. پاسخی که از صورت بندی نظری تجربیات، استخراج می‌کند، می‌گوید پشت هر عملی که بشر انجام می‌دهد، شما می‌توانید این را الان تصور کنید و مخالفت بکنید با شوپنهاور. می‌گوید پشت هر عملی که آدم، انجام می‌دهد، سه نوع انگیزه می‌تواند وجود داشته باشد. از این سه نوع خراج نیست. یکی خودخواهی که ناشی از اگویسم است. یکی بدخواهی که ناشی از سوء نیت است. یعنی آدم انگار اصلا به قول مشهدی ها کُخ دارد. یعنی بدخواه دیگری است. یعنی عملی را انجام می‌دهد که سوء نیت داشته باشد. بدخواه باشد. و یکی دیگر که عالی‌ترین وجه رابطه با دیگری است، به این می‌گوید همدلی. کامپشن. این همدلی است که من در جلسه آینده یا این جلسه که نمی‌دانم تا کی برسیم، همدلی را در پیوند با کرونا قرار می‌دهم و به پرسش آقای کوهستانی هم در آنجا می‌پردازیم. من یک پرانتزی باز کنم بعدش دوباره برگردم به شوپنهاور. عین همین حرفی که شوپنهاور می‌زند را ما در کرکگور هم داریم. ما در آنجا سه ساحت داریم. یکی ساحت حسی و زیبایی شناختی که آن ساحت خودخواهی است. دوم ساحت اخلاقی داریم و سوم ساحت ایمانی. معروف است که کرکگور به عنوان یک فیلسوف اگزیستانسیالیست، همه این سه ساحت را زندگی کرده خودش. یعنی فلسفه کرکگور از زندگی کرکگور، جدا نیست. ما کرکگور را می‌بینیم که در دوران جوانی، به تمام تمناهای بی‌در و پیکر جنسی و ذوقی و اینها، پاسخ نامحدود می‌داده. دون ژوانی است که کارش دلبری کردن است، بدون این که دل ببندد به کسی. و این داستان مفصلی است که موتسارت، سمفونی ای می‌سازد بر پایه دون ژوان و آن را تحلیل می‌کند که این دلبری کردن بدون دل بستن به خاطر این است که دون ژوان، شکار بلند قامتی پیدا نمی‌کرده، آن را در خودش نگه دارد. بنابراین این تنوع طلبی هرزگی نیست در دون ژوان. حالا کاری با این نداریم. این مرحله در کرکگور، ساحت خویش خواهی مطلق است. این مرحله کی تمام می‌شود؟ مرحله ای که رگینا، نامزد کرکگور را در مقابل این پرسش قرار می‌دهد که یا باید با رگینا ازدواج بکنم یا باید دست از رگینا بکشم. یعنی پرسش مرزی. این یا آن. اینجا اگر فرد ازدواج بکند از نظر کرکگور، وارد نخستین سطح رابطه اخلاقی شده. اخلاق کی مطرح می‌شود دوستان؟ موقعی که "دیگری" در افق قرار می‌گیرد. در ساحت خویش خواهی، اخلاق، معنا ندارد دیگر. منم فقط. کس دیگری نیست. ولی دیگری وقتی مطرح می‌شود، ساحت اخلاقی هم مطرح می‌شود. نماد خویش خواهی و خودخواهی اگر دون ژوان است، نماد حوزه اخلاقی کیست؟ سقراط. سقراطی که خودش را برای امر کلی اخلاقی فدا می‌کند. و ساحت بعدی ساحت ایمانی است. ساحتی است که، که البته هر کدام از اینها دو ساحت دارند، الان بحث ما نیست. ساحتی است که نمادش ابراهیم است و این ابراهیم، ایمان مقابل اخلاق است. یعنی ایمان، وجع توسعه یافته اخلاق نیست. شما کاری غیربشری تر، ضد اخلاقی تر نمی‌توانید پیدا بکنید که یک پدری، کارد بگذارد زیر گلوی پسرش و بخواهد ببرد. پرسش این است که چرا چنین چیزی میسر می‌شود؟ اینجا است که کرکگور می‌گوید این یا آن. به نظر شما این سه

ساحتی که من عرض کردم ، ساحت خویش خواهی ، ساحت دیگرخواهی و ساحت ایمانی را ما آیا همزمان می توانیم داشته باشیم؟ پاسخ کرگور این است که نمی شود. چرا می گوید نمی شود؟ طبیعی است که در زندگی روزمره می شود. یعنی چون ما الان خودمان را تصور بکنیم ، هیچ کس نمی تواند ادعا کند من خودم را نمی خواهم. و خودت را اگر نخواهی هیچ چیزی را نمی توانی بخواهی. یا من به دیگری بی توجهم. هیچ کسی فکر کنم خودخواه ترین آدم هم اینطوری نباشد، به یک چیزی بالاخره باید توجه داشته باشد. ایمان هم که می گوییم یک باور الزاما الهی نیست، یک معنویت هایی ممکن است وجود داشته باشد. اما چرا کرگور می گوید نمی شود؟ به خاطر لحظه تصمیمی که شما درش قرار می گیرید. خداوند دستور می دهد که کارد را بگذار رو گوی اسماعیل. اینجا است که می شود یا نمی شود. اینجا است که تو یا می گذاری ، ایمان داری ، یا نمی گذاری یا خودخواهی یا دیگرخواهی. اینجا است و این لحظه تصمیم لحظه مهمی است. کرگور می گوید نمی شود. به همین دلیل دیالکتیک مراحل کرگوری با دیالکتیک هگلی متفاوت می شود. دیالکتیک هگل چیست؟ در سنتز ، حدی از تز و آنتی تز حفظ می شود دیگر. در دیالکتیک کرگوری ، تز و آنتی تز ، حذف می شوند. یک وجه سومی به وجود می آید که هیچ چیزی از وصف های پیشین را در خودش ندارد.

(دانشجو سوال می پرسد.)

استاد مصباحیان: بله. غیرقابل برگشت به این معناست که چون دیالکتیک کرگور هر کدام دو سطح دارد. مثلا در مرحله سوم که مرحله ایمانی هست ، یک مرحله داریم که به آن می گوییم شهسوار ترک نامتناهی. یک مرحله دیگر شهسوار ایمان است. شهسوار ترک نامتناهی کیست؟ آن کسی که به قول شما می رود در مراحل ایمانی و دیگر بر نمی گردد. برگشتی دیگر در کار نیست. کشیش تارک دنیاست. اما در شهسوار ایمان که دیگر اوجش است ، یعنی آخر خط است و آنجا دیگر مسیر هی پیموده می شود و توسعه پیدا می کند و تقویت می شود و تعمیق می شود از نظر کرگور. آن بر می گردد به سوی خلق. و این بازگشتی که می کند انقدر بازگشت خاکی ای است که به تعبیر کرگور ، آن فرد ایمانی با یک آدم خرده بورژای کاسب کار در اجتماع ، عوضی گرفته می شود. یعنی این بازگشت به آن معنا امکان پذیر است. از آن بالای ایمان بر می گردد که زندگی اجتماعی خودش را داشته باشد. ولی این که بازگشت ناپذیر نیست، منظور این نیست ، در اندیشه کرگوری ، همانطوری که عرض کردم ، اینطور نیست که آدم ایمانی ، خودش را فراموش کند یا روابط اخلاقی اش را ، فقط مساله اصلی لحظه تصمیم است. یعنی لحظه ای که کتابی دارد به اسم این یا آن. شما وقتی در این مواجهه قرار می گیرید، این یا آن ، این را انتخاب بکنید یا آن را انتخاب بکنید، همان موقع معلوم می شود که در چه ساحتی ایستادید، به نظر من تقسیم بندی هوشمندانه ای است. بنابراین ما خودخواهی داریم و سوء نیت داریم از نظر شوپنهاور و همدلی داریم. همدلی یعنی کامپشن که اوج بحث شوپنهاور است. فردی که خودخواه است، خودش را مطلقا از دیگری جدا می داند و خودش را فردی می داند در میان افرادی که هر کدام محدود اند در حدود و ثغور هستی بشری خودشان و بنابراین خودخواهی به این معناست که فرد ، نگاهی به اشیا یا چیزهایی که بیرون از خودش هست داشته باشد ، نگاهی که ناظر باشد بر استفاده و سود که ما باز در ادبیات فلسفه های مدرن و مثلا روشنگری به آن می گوییم اینسترومنتال رشنالیتی. عقلانیت ابزاری. یعنی شما عقلتان را ، خود عقل اصلا ابزاری است. برای این که شما را به مقاصد خودتان برساند. که حالا در اینجا این خود فرد است که اهمیت دارد و شایسته مراقبت است و گویی تمام دنیا برای این آفریده شده که اصلا این فرد ، احساس راحتی بکند و احساس زندگی

بکند. این تقسیم بندی شوپنهاوری است. یعنی دامنه خویش خواهی و خودخواهی را تا اینجا پیش می برد. شخصی که خودش را ستون هستی و محور جهان می بیند و سعادت خودش را مقدم بر هر چیز دیگری می داند ، این استعداد و امکان را در خودش فراهم کرده که بتواند هر چیز دیگری را قربانی بکند. هرچیزی که در مسیرش قرار می گیرد. اگر نمی خواند با خواستش و با تمایلاتش ، می تواند آن را کنار بگذارد، جهان را می تواند به منظور حفظ خودش ، نابود بکند. در خودخواهی تنها چیزی که اهمیت دارد این است که خودم هستم ، انسان خودپرست طبیعتا خودپرستی از نظر شوپنهاور ، یک نظرگاه طبیعی است. یعنی می خواهد از مقام تجربه استخراج کند. یعنی بگوید در تجربه ما این خودخواهی ها را داریم. من همانطور که عرض کردم در فلسفه سیاسی هابز هم این ویژگی ها بر اساس نظرگاه وضع طبیعی ، توضیح داده می شود. بنابراین شوپنهاور در اینجا می خواهد بگوید که وضع خودپرستی ، یگانه اراده ای که من به نحو مستقیم می شناسم ، اراده من است. این طبیعی است که فکر بکنم که فقط من هستم که اهمیت دارم و بنابراین خودخواهی ، یک حالت طبیعی است و هم می تواند این نکته را تبیین بکند که چرا جنگ همه با همه ، یک وضع طبیعی قلمداد شده در هابز. ما جنگ همه علیه همه را هابز می گوید یک وضع طبیعی. بنابراین این دارد از طبیعت و از تجربه ، استخراج می شود. بنابراین جزئیاتش مشخص است من نقل قول هایی اینجا فراهم آوردم ولی نمی گویم ، انگیزه دوم را شوپنهاور بدخواهی می داند. بدخواهی یعنی این که من از آزار دیگری ، لذت ببرم. شوپنهاور، بدخواهی را یک بی رحمی بدون نفع می داند. یعنی منی که بدخواه هستم و بی رحم هم هستم نفعی برای من ندارد. فقط انگار لذت می برم. این که بدخواه دیگری باشم ، نفعی ندارم ولی لذت می برم و این که دیگری در رنج است ، بدون این که نفعی به من برسد. یعنی شوپنهاور می خواهد به ما بگوید که این کارهایی که شما می کنید عقلانی نیست. چیز دیگری باعث اینها دارد می شود. ما باید آنها را پیدا بکنیم که اینها چه هستند. به همین دلیل هم هست که از تجربه می خواهد استخراج کند. نه این که نسبت ذهنی بدهد یا نسبت عقلانی بدهد. دارد استخراج می کند. بنابراین من به دنبال نتیجه ای برای منافع خودم نیستم و نفس آزار دادن دیگری برایم تبدیل به غایت فی نفسه می شود. در آن کتاب جهان همچون اراده و تصور ، شوپنهاور، بدخواهی را یک امری توصیف می کند که از خودخواهی نشات نمی گیرد. و بدون نفع و غرض است و عین شرارت و نهایت بی رحمی است. حالا این ممکن است در جهان واقعیت از خودخواهی کمتر وجود داشته باشد، خود واقعیتش این است که وجود دارد، یعنی انواع و اقسام بیماری ها که طبقه بندی می شود ، به همین دلیل است. به همین دلیل رنج دیگران، وسیله ای نیست برای این که من به غایت خودم دست پیدا بکنم، بلکه خودش می شود غایت فی نفسه. یعنی همین که من رنج بدهم دیگری را ، بگویم ازش بگیر، از همین حالش را می برم. بنابراین می گوید انسان ها از طریق بدخواهی، دارای خواسته های زیاد و رنج های بسیار شدیدی می شوند، به خاطر این که آدم بدخواه ، حسادت می کند و همین حسادت سبب رنج شدید خودش هم می شود. بنابراین شخص بدخواه ، دیگران را مورد حمله مداوم خودش قرار می دهد و به دنبال ایجاد رنج عمیق برای آنهاست. به خاطر این که دیدن دیگرانی که بیشتر از ما رنج می برند ، تحمل رنج را برای ما انگار ساده تر می کند. اگر بخواهیم اینطور نگاه بکنیم، شاید بشود گفت که مثلا غایت فی نفسه هم نیست، یک جور غایتی هم انگار دارد دیگر. غایتش این است که من احساس بکنم که از دیگران دارم کمتر رنج می کشم. بنابراین شخص بدخواه به دنبال تسکینی است از نظر شوپنهاور که نمی تواند آن را پیدا بکند و سعی می کند رنج خود را از طریق رنج دادن به دیگران ، سبک بکند. یعنی فلسفه اش این است. بنابراین رنج کشیدن دیگران تبدیل می شود برایش به یک غایت فی نفسه و از تماشای رنج دیگران ، لذت می برد و این به نظرم شاید برسد که یک حدی از خودخواهی هم درش ممکن

است وجود داشته باشد، ولی شوپنهاور خودخواهی را اصولاً مخالف عدالت می‌داند، بدخواهی را - که همین نکته‌ای که عرض کردم را - مخالف انسان دوستی یا نوع دوستی می‌داند، یعنی دامنه شرارت بدخواهی به مراتب فراتر از دامنه شرارت خودخواهی است. یعنی شرارت بدخواهی، مخالف نوع دوستی است. یعنی مخالف انسان دوستی در کلیتش است، در حالی که شرارت بدخواهی، مخالف عدالت است. اما دیگرخواهی یا همدلی، انگیزه شدید سومی است که شوپنهاور بعد از نقد خودخواهی و بدخواهی به آن می‌رسد و همین دیگرخواهی را به عنوان محرک عمل اخلاقی یا پایه فلسفه اخلاق خودش می‌داند. یعنی وقتی شما خودخواهی و بدخواهی را نفی کردید و نقد کردید، می‌رسید به یک چیزی به اسم دیگرخواهی که به عنوان محرک عمل اخلاقی می‌شود و همدلی از آن می‌آید. در آن کتاب دو مساله بنیادین اخلاق، نقل قول مستقیم می‌گوید همدلی به تنهایی پایه واقعی هر عدالت مطلق و هر عطفوت راستین است. یک عمل تا زمانی ارزش اخلاقی دارد که ناشی از احساس همدلی باشد. بنابراین به لحاظ اخلاقی آن چیزی که می‌تواند مبنای اخلاق قرار بگیرد، دیگرخواهی و همدلی است. بنابراین عملی که ناشی از سایر انگیزه‌ها باشد، انگیزه‌هایی که عرض کردیم، بدخواهی و خودخواهی، مطلقاً ارزش اخلاقی ندارد. در یک کتاب دیگر به اسم تفننات و متممات، در مقام ایضاح همدلی می‌گوید که ما هستی خودمان را از بیرون و به شکلی که هستی بر ما نمایان می‌شود و در جهانی که از حیث زمانی و مکانی، بی‌نهایت کوچک شده، می‌بینیم. یعنی در زندگی روزمره و عالم تجربیات زیسته خودمان، ما نتایج این همدلی را می‌بینیم. وجودی که گویی خودمان را در دیگران، یکی می‌بینیم. و تنها وجود واقعی انگار هست. من خودم را در آئینه دیگری می‌بینم. شوپنهاور می‌گوید که ما یک زمانی هست که شیوه شناخت به واسطه اصل تفرد، محقق می‌شود، ولی یک شیوه‌ای از آگاهی هست که از خودش به مثابه شیء فی نفسه رونمایی می‌کند. یعنی می‌خواهد بگوید که در حقیقت نقطه عزیمت را ما در فلسفه‌های پدیدارشناسی، در همان نقطه آغاز فلسفه پدیدارشناسی قرن بیست که هوسرل را داریم، قرار است که این ابژه و سوژه به همدیگر پیوند بخورند. ما در تاریخ فلسفه چه داریم؟ یا ساجکتیویسم داریم یا ابجکتیویسم داریم. یا فلسفه‌های تجربی داریم که نقطه عزیمت از ابژه است، یا فلسفه‌های ایدئالیستی داریم که نقطه عزیمت از ذهن است و از آگاهی است. در فلسفه‌های پدیدارشناسی، می‌خواهد این رابطه را بکند دوسویه، رابطه متقابل. از یک طرف نقطه عزیمت من، ابژه‌ای است که در مقابل من قرار دارد. ما در پدیدارشناسی، نقطه عزیمت مطالعه، ابژه است. بنابراین از این نظر نزدیک می‌شویم به فلسفه‌های ابجکتیویستی و فلسفه‌های آمپرسیستی. ولی در آن پدیدار آن گونه که خودش را نشان می‌دهد، متوقف نمی‌مانیم. سعی می‌کنیم آن را آشکار بکنیم. از اینجاست که آن سوژه می‌آید وسط، هم تلاش می‌کند به ابژه امکان بدهد که خودش را از سوی خودش، نشان بدهد و هم خودش هم به صورت فعال با آن مواجه می‌شود. بنابراین در پدیدارشناسی می‌خواهد این من و دیگری، سوژه و ابژه در یک رابطه دو سویه و متقابل قرار بگیرد و همدیگر را ایضاح بکنند و بنابراین آن دوگانگی دکارتی سوژه و ابژه را از بین ببرد. شوپنهاور همانطور که عرض کردم شرارت را می‌گوید از خودخواهی ریشه می‌گیرد و خودخواهی هم ناشی از گرفتار شدن آدمی در اصل تفرد است، بنابراین تفرد را می‌خواهد نفی بکند. منشأ، ذات و عشق و مناعت طبع در جایی قرار دارد که من بتوانم در این اصل تفرد، نفوذ کند. ما وقتی می‌گوییم فلسفه‌های سوژه یا ساجکتیویست، توی حوزه فلسفه اخلاق هم گرفتاری‌ای که این سوژه پیدا می‌کند، گرفتاری عمیق فلسفی است. به خاطر این که سوژه برای این که سوژه باشد باید یک ابژه‌ای داشته باشد. نیازمند یک ابژه است. من می‌اندیشم پس هستم، من در مرکز هستی است. چه در معرفت‌شناسی، چه در اخلاقش، چه در سیاستش و این شوپنهاور یعنی دارد مقدماتی را فراهم می‌کند که در این

اصل تفرد، نفوذ کند، راهی برای خروج از این بن بست فراهم بکند، این نفوذ از طریق، اینجا یک مقدار دقت بیشتری می خواهد، از طریق به اصطلاح از میان برداشتن تمایز فردیت ما و دیگران امکان پذیر است. یعنی اگر فراروی از من و از تفرد من و همچنین جهت گیری به سمت یکسانی اراده، در تمام پدیدارهای انسانی، صورت بگیرد، ما می توانیم این روزنه نفوذ، در اصل تفرد و وادار کردنش برای گشودن یک امکانات جدید، فراهم بکنیم. یعنی حالا داریم آرام آرام می رسیم به همدلی. یعنی وقتی من می گویم که من باید از خودم فراتر بروم، دارم یک راهی پیدا می کنم برای نفوذ در تفرد. همزمان شما هم باید این کار را بکنید. چنین امکانی فراهم بشود. این البته راه حل هایی است که ما ممکن است تو فلسفه به آن بگوییم، پیشینی یا اصول موضوعه یا تجیزی اصلا و مبنایی نتوانیم برایش استدلالی پیدا بکنیم. یک کم ممکن است جنبه توصیه ای پیدا بکند ولی حتی اگر آن را پیدا می کند، از آسیب شناسی سایر مناسبات تجربی به دست آمده. در این که خودخواهی، چنین نتایج هولناکی ایجاد کرده، بدخواهی چنین نتایج هولناکی ایجاد کرده، باید ببینیم چه راه امکانی برای ما در واقعیت زندگی بشری، وجود دارد. بنابراین وقتی شخص بین خودش و دیگری، تمایز خودخواهانه قائل نشود و به رنج دیگران به همان اندازه اهمیت بدهد که به رنج های خودش، توجه دارد، فقط این نباشد که نیک خواه دیگران باشد، بلکه حاضر باشد که در عمل هم گام های معناداری بردارد، این شخص توانسته از نظر شوپنهاور وارد حوزه دیگرخواهی بشود و دیگر آن کسی نیست که گرفتار خودخواهی است و سعادت خودش را در نظر داشته باشد. بلکه کل را در نظر دارد. ماهیت درونی اراده را درک می کند و گرفتار تقلای بیهوده و دائمی رنج نمی شود. تمام جهان انسانی، برای فردی که در ساحت دیگرخواهی است، همان قدر اهمیت پیدا می کند که فرد برای خودش اهمیت قائل است. من اشاره کردم که صورت بندی شوپنهاور به اصطلاح یک مشابهتی دارد با صورت بندی کرکگور، ولی شوپنهاور، نکته ای که می گوید در آیین به تعبیر خودش همدلی، این است که تمام عشق ها و انواع دوستی ها، خودشان نوع دوست هستند. یعنی من عرض کردم که اساس، تجربه است در شوپنهاور. وقتی می گوئیم اساس، تجربه است، ما در زندگی تجربی، دوستی داریم، درست است؟ در زندگی تجربی، عشق داریم و خود اینها مکانیزمشان چیست؟ مکانیزمشان دیگرخواهی است دیگر. یعنی من دیگری را می خواهم، حتی اگر با یک منظر در گام اول خودخواهانه باشد، ولی ضرورت پیدا می کند که از خودم فراتر بروم. بنابراین خود اینها قابلیت و پتانسیل این فراروی را از طریق معانی نهفته در منطقشان به من می دهند. چون نوع دوستی در اینها، در بن، ریشه دارد. شوپنهاور بعد از این که همدلی را به عنوان پایه اخلاق، معرفی می کند، نتیجه می گیرد که تمام افعال ناشی از عدالت و نوع دوستی واقعی، از همدلی ناشی می شود که به خاطر این که در همدلی، تمایز من و دیگری از بین می رود و از این جهت ما با تفسیر به اصطلاح توصیف همدلی، به سمت ساحت رازآلودی حرکت می کنیم که شوپنهاور به آن می گوید راز بزرگ اخلاق. دوستان توجه بکنند که دارد می گوید راز. باز اینجا من یک پراگماتیسمی باز بکنم که راز و مساله، ما یک فیلسوفی داریم باز در همین سنت اگزیستانسیالیستی فلسفه، سنت باخدای اگزیستانسیالیستی، به اسم گبریل مارسل، فیلسوف فرانسوی که پل ریکور، شاگرد او هست و فیلسوف می شود گفت شورشی است. به خاطر این که درسش را ول کرده، در مدرسه کس را نشود دعوی توحید، قبله گه مردان موحد سر دار است و بالاخره مدرسه را ول می کند. یک کتابی می نویسد به اسم متافیزیک امید. در آن کتاب متافیزیک امید، یک بحثی را، یک تفکیکی را صورت می دهد، بین راز و مساله. تفاوت راز و مساله چیست؟ مساله، یک چیزی است که در مقابل من است، من باید آن را بگشایم، حلش کنم. معمایش را باز بکنم. بنابراین یک امر بیرونی است. از ساده ترین مساله تا بزرگ ترین مساله های زندگی، این جنبه های بیرونی دارد. اما به امید که می رسد می گوید راز است.

راز چیست؟ راز ، یک امر درونی است. در درون شما تنیده شده. شما می توانید رازگشایی بکنید. ولی راز را نمی توانید حل بکنید. راز را می توانید پرتوافکنی بکنید. یک کم بیشتر خودش را به شما نشان بدهد. ولی این راز و این مرموز بودن که می گویند به معنای مثبت کلمه ، این چیزی نیست که بشود مثل مساله، آن را حل کرد. بنابراین همدلی ، مثل امید ، راز است. مثلاً در مارسل ، در چه شرایطی به نظر شما ، ما امید را از دست می دهیم. شما چه وقتی ناامید می شوید؟ از نظر مارسل ، زمانی که امید ، موضوع ، پیدا می کند، می تواند از دست برود. به خاطر این که امید را گره زدیم به یک موضوع خاصی. امید، بی موضوع است. شما اگر امید بی موضوع داشته باشید، همواره خودتان را در وضع امید ، نگه می دارید. و اینجا است که بین داشتن و بودن هم مارسل ، تمایز قرار می دهد. داشتن مثل یک ماشینی است که شما دارید، امید ، ماشین نیست که شما داشته باشید. امید ، یک وضعی است که شما باید درش باشید. بودن در وضع امید. این تفاوتی است که دارد. در شوپنهاور، حالا من اینها را که گره می زنم برای این است که یک کم ایضاح بشود مفاهیم که وقتی می گوید پایه اساس عقل به اصطلاح اخلاق است و راز بزرگ اخلاق می داند، این به چه معناست؟ البته استدلال هم می آورد. دو تا شیوه برهان دارد که یک شیوه سلبی است ، یعنی حذف محرک هایی که به نظر می رسند سرچشمه رفتار اخلاقی است و از آن طریق نشان بدهد که سرچشمه اخلاق، همدلی است و یک شیوه دوم که شیوه ایجابی است، یعنی در این شیوه می خواهد نشان بدهد که فضیلت های اساسی ، یعنی عدالت و نوع دوستی از همدلی ، ریشه می گیرند. در همین رابطه ، علاوه بر همدلی، فرد همدل، شوپنهاور بحث دیگری هم باز می کند که می توانیم به آن بگوییم بحث قدیس. شوپنهاور ، قدیس را از همدل ، تفکیک می کند و می گوید تفاوت این دو مربوط می شود به این که شخص، چگونه یک حقیقت متافیزیکی را درک کرده ، یا می شناسد. می گوید همدل ، به نحو مبهمی تشخیص می دهد که آفریده های دیگر هستی ، دیگری من هستند. یک بخشی از من هستند. من دیگری هستند. یعنی در ساحت همدل ، من به صورت مبهم می توانم درک بکنم که رابطه من با دیگری ، رابطه ای از جنس تمایز و تفاوت نیست، بلکه یک رابطه ای از جنس پیوند است. ولی در ساحت قدیس ، من این را به نحو واضحی تشخیص می دهم که تمام رنج های موجود در جهان ، ظهور یک اراده کلی است و هم این اراده کلی و هم رنج کلی ، من و دیگران را در یک پیوند ماهوی و همدل ، قرار می دهد. اگر یک اراده کلی وجود دارد که یک رنج کلی ای را به وجود می آورد ، من مفردی ندارم جز این که نجات خودم را در نجات دیگری جست و جو بکنم ، به خاطر این که این اراده کلی است که سبب رنج من است و بنابراین من و دیگران در یک پیوند ماهوی و ذاتی باید قرار بگیریم ، شوپنهاور می گوید که قدیس ، کسی است که در بیرون از اصل فردانیت ایستاده و خودش را همزمان در همه جا می بیند برای این که او کافی و راضی کننده نیست و همان قدر که به خودش عشق می ورزد ، به دیگران، عشق نورزد یا همان قدر که برای خودش، کار می کند ، برای دیگران، کار نکند و تلاش می کند که در راه عشق به طور کلی و برای سبک کردن رنج دیگران ، کار بکند و بنابراین فاصله ای بین من و دیگری ، قرار نمی گیرد. شوپنهاور می گوید آنچه که در ساحت قدیس ، اتفاق می افتد ، نوع بسیار بالایی از نوع دوستی است، نوع دوستی ای که در آن فرد به سبک بار کردن رنج و ملال دیگری می پردازد و بنابراین شوپنهاور ، قانع به این هم نمی شود که بگوید که قدیس، دیگران را مانند خودش دوست دارد و برای دیگران به اندازه خودش کار می کند.می گوید چیزی که در قدیس اتفاق می افتد، فراتر از این است. یعنی عشق قدیس به دیگران ، بیشتر از عشقی است که به خودش دارد. از آنجایی که من عرض کردم که شوپنهاور ، آدمی را گنهکار می داند و دیدیم که آدمی را شرور می داند و چون آدمی را گنهکار می داند ، ورود به ساحت قدیس و قدیس وار زندگی کردن را تنها راه چاره می داند و می گوید آدمی آکنده از گناه است و برای

خروج از گناه ، باید قدیس بود. بنابراین وظیفه اخلاقی برای رفع گناه ، وجود دارد. سرکوب تمام انگیزه های طبیعی ، خواباندن تمام اشتیاق ها ، کشتن همه تمایلات و ایجاد آرامش مطلق در همین ساحت قدیس است که می تواند رخ بدهد. اینها را لطفا در پیوند با آن اراده گرایی فلسفی بحث اولش قرار بدهید که خروجی طبیعی یک چنین فلسفه می تواند باشد. یعنی در سازگاری کامل این فلسفه است. بنابراین شارحان شوپنهاور هم وقتی با این مواجه می شوند ، تناقضی بین این پاره ها پیدا نمی کنند. با هرکدام از این پاره ها شما می توانید مواجهه انتقادی بینادین و فلسفی داشته باشید، خصوصا این وجه اخلاقی اش که نوعی به رواقی گری ختم می شود. بنابراین اخلاق برای شوپنهاور ، روشی است برای زندگی کردن ، یعنی روشی نیست برای این که ما در جهان زندگی کنیم ، بلکه روشی است برای ترک کردن زندگی در جهان ، یعنی یک منشی برای ترک جهان و رنج جهان است. ترک جهانی که تحت سیطره اراده است. از نظر شوپنهاور، اخلاقی شدن یعنی ترک این جهان. دست شدن از اراده و دیگر هیچ چیز را نخواستن. هرچیزی که در راستای هدف اراده باشد، به هیچ وجه اخلاقی نیست. به همین دلیل است که اخلاق شوپنهاور را می گویند اخلاق ترک و اخلاق ترک به طریق زهد می انجامد و بنابراین قدیس در منطقه ای فراتر از همدل می نشیند. شوپنهاور معتقد است که قدیس از طریق زهد برای همیشه ملال زندگی را درمان می کند. ما در ادبیات خودمان هم داریم. درویشی را گفتند راز آرامش تو در چیست؟ پاسخ: این نیز بگذرد. یعنی این که در این وضعی که قرار گرفته برای این وضع ، کاری نمی کند. همه امور جهان را گذرا می داند. من الان فقط در مقام توصیف فلسفه شوپنهاور هستم. نه در مقام نقدش. بنابراین شوپنهاور می گوید طریق زهد ، همان رسیدن به نیروانای بودایی است. یعنی رسیدن به نفی ، اینجا دیگر کم کم از جلسه آینده ما وارد این بحث می شویم، همین که من الان دارم بحث می کنم از شوپنهاور، شما نزدیکی هایش را به فرهنگ شرقی و فرهنگ های هندی ، نیروانای بودایی ، دیگر کم کم دارد محسوس و ملموس می شود. یعنی رسیدن به نفی خواست و اراده و بنابراین قدیس ، اراده را به کلی نفی می کند. وقتی به چیزی میل نکنید از نظر شوپنهاور ، از رسیدن یا نرسیدن به آن رنج نمی برید. خود این حرف درست است ها، یعنی در آن تردیدی نیست. یعنی شما وقتی چیزی را نخواهید ، خوب دیگر برسید نرسید دیگر رنجی درش نیست. فقط باید یک کاری بکنید که نخواهید. ولی وقتی می خواهید دیگر باید حتما به آن برسید، اگر نرسید رنج می برید. بنابراین قدیس از طریق زهد، می گوید این چرخه را می شکنند. و زهد می شود در اینجا تنها راه علاج قطعی ملال. و این جمله شیلر را نقل می کند. تنها آن که هیچ گاه نیست و به هیچ جا نرسیده است، پیر نمی شود. این جمله شیلر و نتیجه می گیرد که نقطه مقابل ملال ، بی اعتنایی است. و شخص ملول است که نگران است، اما شخص بی اعتنا ، آرام است و رنج نمی کشد. بنابراین قهرمان نهایی اخلاق شوپنهاور ، همدل نیست. یعنی همانطور که من در ساحت ایمانی از طریق کرکگور ، نقل کردم که ما شهسوار ترک نامتناهی داریم و شهسوار ایمان و قهرمان کرکگور ، شهسوار ایمان است ، اینجا هم قدیس است که در رتبه اول است و همدل در رتبه بعدی. به خاطر این که قدیس است که منکر هستی و اراده است. از آنجایی که اراده ، ذات انسان است. ما می توانیم بگوییم قدیس از نظر شوپنهاور ، کسی است که بر سرشت انسانی ، فائق می شود و شاید بگوییم قدیس همان ابرانسان فلسفه نیچه است به کی معنایی که حالا در جلسات آینده به آن می پردازیم.

(دانشجو سوال می پرسد.)

استاد مصباحیان: من کلا توصیه ام این است که ما اگر بتوانیم یک طوری ، تا هر حدی که امکان داشته باشد ، از دریچه چشم فیلسوف و با همان رویکردی که فیلسوف دارد ، نگاه بکنیم ، حداقلش این است که شاید به این برسیم که چرا دارد این را می گوید؟ یعنی کلا ، شوپنهاور اولین چیزی ، این که مثلا ما فیلسوف ناقد عقل داشته باشیم، چیزی عجیب غریبی نیست. یعنی نگاه می کند به جهان و می خواهد یک اصل پیشینی ای را بگوید که جهان دارد با آن راه می رود. نه با عقل و آن را می گوید اراده. این حالا مثلا صورت بندی ای است که دارد می کند ، همانطوری که برای عقل نمی تواند استدلال یونیورسال، برای همین هم ممکن است پیدا نکند. یعنی منظور این است که تفاوت ماهوی ای بین این دو نوع وجود ندارد. شما وقتی هگل را می خوانید ، بعد بروید لویت را هم بخوانید که ببینید چطوری هگل ، افشا می شود. یعنی نسبتی که به تاریخ می دهد ، تاریخی که نیامده و فلسفه ای که اصلا هیچ ورودی به آینده ندارد. فلسفه، پیشگو، ساحر و پیغمبر نیست که بداند در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد. ما به محض این که راجع به آینده صحبت کردیم ، تحقق کامل عقل و یکی شدنش، یعنی ظهور آگاهی در آینده از حوزه فلسفه ، خارج است. حالا شوپنهاور می آید این اراده را می گوید. و در مقام توصیف می آید می بیند، مثل همان کاری که کرکگور کرده، هر فیلسوف دیگری کرده ، شما هم می توانید بکنید، یعنی من خودم وقتی به کرکگور رسیدم ، گفتم امکان ندارد که من اگر بخوام خودم را توضیح بدهم ، یا خودخواهم یا دیگرخواهم یا خداخواهم، دیگر غیر از این امکان ندارد. ولی وقتی شوپنهاور را خواندم، گفتم ممکن است بدخواه هم باشم، بنابراین چهارتا مولفه می تواند من را توضیح بدهد. شما می توانید همینطور پیش بروید و این را به لحاظ تجربی ، ریشه هایش را پیدا بکنید. تا اینجای کار درست است؟ یعنی شوپنهاور می آید می گوید که آقا آدم هایی که الان در جهان وجود دارند، بر اساس تجربه هم می خواهد بگوید، یعنی نمی خواهد نسبت بدهد، یعنی ما در فلسفه های سوژه ، آگاهی را نسبت می دهیم به ابژه ؛ در فلسفه های آمپرسیستی، آگاهی را از خود ابژه ها می گیریم، از طریق تجربه می گیریم. این می آید نگاه می کند به اتفاقاتی که در جهان افتاده، می گوید آدم ها یا خودخواه اند یا بدخواه اند یا نوع دوست اند و این نوع دوستی هم شما می توانید نمونه های بی نظیری برایش پیدا بکنید. یعنی اینطور نیست که ما بگوییم مثلا این چیزهایی که این دارد می گوید شعر است. نه. اتفاق افتاده. یعنی در جهانی که ما درش زندگی می کنیم ، این فداکاری ها و از خود گذشتن ها و نوع دوستی ها ، حالا این که ریشه اش چه بوده، ما بیاییم روانکاو بکنیم ، یک بحث دیگر است، ولی در واقعیت تجربی ، اتفاق افتاده. بعد یک طرف دیگر می آید می گوید که شما می خواهید به آرامش برسید ، برای این که به آرامش برسید ، من البته فکر می کنم در این قسمتش استدلال های محکمی وجود دارد، یعنی استدلال های تجربی، یعنی وقتی ما می آییم نگاه می کنیم ، چه چیزی باعث ناآرامی من می شود؟ خواستن دیگر! مگر چیزی غیر از این باعث ناآرامی شما می شود؟ یعنی به محض این که یک چیزی را می خواهیم ، یک تلاشی در جهتش باید بکنیم. من راه حل شوپنهاوری را نمی گویم ها ، در مقام توصیف می گویم ، یعنی می گوید آدمی چرا در رنج است؟ چرا در رنج است؟ برای این که می خواهد. و این اراده است که دارد این خواستن را پیش می برد. حالا من برای این که در رنج نباشم، شما می توانید هزار نوع نسخه بیچید یا حکم تجیزی بدهید یا مواجهه بدهید. راه زهد یا راه همدلی یا راه قدیس بودن هم یکی از راه هاست. رواقی گری مگر ما نداریم؟ مگر ما خود مسیحیت را نداریم؟ این هم دارد ستایش می کند. رسما پذیرش رنج را ستایش می کند. به دلیل چه؟ به این دلیل که می گوید منجر می شود به آرامش شما. حالا تحلیلش این است حداقل، نه این که در خود زاهدی که دنبال خواستن نمی رود، این سبب آرامشش می شود. ما در نیچه هم بعدش داریم ها ، در نیچه یا در فلسفه های دیگر و اصولا اراده مساله خیلی مهمی است. یعنی در مورد

عناصر و مولفه های منفی اراده ، بحث ، زیاد است. در مورد راه حل شوپنهاوری ، من می توانم بفهمم که این راه حل ، راه حل معاصری نیست، یعنی ما برویم زاهد بشویم، قدیس بشویم همه ، مگر می شود؟ ولی در خود تشخیص رنج ، وقتی من این را اگزستانسیالیستی باهاش مواجه می شوم، در اگزستانسیالیسم، نقطه عزیمت ، تجربه های فردی، شخصی یکه و یگانه است. همانطور که عرض کردم ، شما فیلسوف اگزستانسیالیستی نمی توانید پیدا بکنید ، مگر این که آن فلسفه را زندگی کرده باشد. بیماری تا مرگ ، کتابی است که یاسپرس می نویسد ، بیمار شده تا حد مرگ و توانسته این کتاب را بنویسد. یعنی نقطه عزیمت ، همان تجربه های شخصی است. من وقتی نگاه می کنم ، یعنی وقتی می اندیشم همراه شوپنهاور یا اصلا همراه مسیحیت کاتولیسیم ، یا همراه نیروانای بودا یا همراه تصوف خودمان، می بینم چه چیزی می تواند مرا رنج بدهد، چه چیزی می تواند سبب رنج بشود در من؟ من اگر هیچ چیز نخواهم ، آیا هیچ چیز قرار است من را رنج بدهد؟ امکان ندارد. یک موقعی هست که شما دارید از اینجا زندگی را می رقصید که من بعید می دانم دوستان در دانشگاه برقصند. و یک الزامی ، یک اجباری، حتما توش هست. ولی نداشتن و نخواستن ، این را شوپنهاور هم نمی گوید ، این را کسی به اسم مارکس می گوید. این نکته فکر کنم نکته راهگشایی باشد برای شما. مارکس می گوید طبقه پرولتاریا ، طبقه ای است که می تواند منجی باشد. چرا به نظر شما؟ به خاطر این که پرولتاریا هیچ چیز غیر از زنجیرهایش را ندارد که از دست بدهد. یعنی مسلح است به نداشتن و نخواستن. البته نخواستن را هم به آن تزریق می کند ها. یعنی به عنوان یک کسی که خرده بورژا نیست، نمی خواهد. به همان میزانی که داریم و می خواهیم یا می خواهیم نگهش داریم یا می خواهیم یک چیز دیگر به آن اضافه کنیم، علم باشد اصلا، کتاب باشد، مدرک باشد، هرچیز که می خواهد باشد، در این نکته به نظرم تردیدی نکنید شما، یعنی فکر کنید ، نه این که تردیدی نکنید.

(دانشجو سوال می پرسد.)

استاد مصباحیان: من مارکس را در مقابل مسیحیت برای چه قرار دادم؟ به همین دلیل. یعنی مسیحیتی که رنج را می پذیرد، شوپنهاور می آید آن را ستایش می کند، مارکس می آید با آن مقابله می کند. دقیقا به خاطر این که مارکس به دنبال این است که چیزی که باعث رنج بشری می شود ، از بین ببرد و در یک منطقه ای معتقد است که این رنج بشری ، پایان می پذیرد ، به خاطر این که رنج اصولا از مالکیت ، ناشی می شود و اگر مالکیت ، وجود نداشته باشد، اشتراکی باشد، رنج هم پایان می پذیرد. دیدگاه های مختلفی است و می خواهم بگویم که این جنگ دیدگاه ها در فلسفه است که آن را جذاب می کند ، نزاع تفاسیر است که آن را جذاب می کند.

(دانشجو سوال می پرسد.)

استاد مصباحیان: در فلسفه های سوژه این گرفتاری ، وجود دارد. یعنی این فراروی از خود. اینطور نیست که در فلسفه های سوژه ، ما نتوانیم به صورت بندی اخلاقی برسیم. به اخلاق صوری کانتی می رسیم مثلا. برای این که سوژه ، سوژه باشد ، همگان باید سوژه باشند. بنابراین یک رابطه ای بین ساجکتیویتی و یونیورسالیته ، چیزی است که هگل دنبالش هست. بین فردیت و کلیت. ولی انتقادی که کرکگور دارد به شوپنهاور ، این است که این رویکرد اگزستانسیالیستی است. هگل ، فرد را از دریچه ذهنش و عقلش می شناسد. در کرکگور ، فرد با گوشت و پوست و خون و استخوانش، عجین است. یعنی وقتی که کرکگور ، راجع به آدم حرف می زند، دارد راجع به آدم حرف می زند. در هگل دارد راجع به آگاهی از آدم حرف می زند. و این دو تا دعوا اینجاست.

رضا کوهستانی: استاد! ما امروز از حسادت صحبت کردیم، گفتیم پشت این بدخواهی ممکن است یک حسادتی باشد، سوال اینجاست که خود این حسادت از چه چیزی ریشه می گیرد؟ آیا پشت این حسادت، یک پیش فرض خودحقیرپندارانه هست یا نه؟

استاد مصباحیان: والا نمی دانم آقای کوهستانی، سوال سختی است دیگر، نه؟ اگر از من بپرسید، من هم جوابم مثل شما همین است، یعنی اگر شخصی بپرسید، چون اگر آدم، خودش را حقیر نداند، حسادتی نمی کند. من فکر می کنم یک سوال بیشتر روان شناختی است، نیست آقای کوهستانی به نظر شما؟

(دانشجو سوال می پرسد.)

استاد مصباحیان: مارکس می گوید منطق تحولات تمام تاریخ بشر، مالکیت است. درست است؟ یعنی وقتی ما تاریخ را تقسیم بندی می کنیم، آن چیزی که اتفاق افتاده از دوره بعد از کمون اولیه، ما یک مالکیت داشتیم و یک سلب مالکیت و بنابراین تمام تاریخ تحولات بشری، چیزی که تعیین می کند و تعیین کننده حرکت تاریخ است و تقسیم تاریخ هم بر اساس آن سنجیده می شود، می گوئیم دروه فئودالی، دوره برده داری، دوره بورژوازی، یک دوره کل تاریخی را در بر می گیرد. بنابراین مارکس می آید تاریخ را با مالکیت توضیح می دهد و جنگ بر سر مالکیت. و می گوید تاریخ را ما نمی توانیم بدون این توضیح بدهیم. و کاتالیزور کل حرکت تاریخ هم بر اساس مالکیت است. راه حلی که ارائه می دهد چیست؟ نفی مالکیت. به مثابه این که مالکیت، شر مقدر است. ما یک دوره کمون اولیه داریم، دوره ای که سفره طبیعت، گسترده است. همه چیز برای همه کس هست. این سفره محدود تر می شود، این جمعیت بیشتر می شود، جنگ ها بیشتر می شود. حالا کمون ثانویه با کمون اولیه فرقی چیست از نظر مارکس؟ در کمون ثانویه، اخلاق هم وارد می شود.

جلسه هشتم

نایپ: سپیده جانباز

پیرو مباحثی که در جلسه گذشته درگرفت و تردیدهایی که دوستان ایجاد کردند در مورد متعین بودن یا نامتعین بودن بحث اراده و ربط آن با اخلاق در شوپنهاور، من به آثار شوپنهاور مراجعه مجددی کردم برای گرفتن پاسخ نقدهایی که بود، البته نقد هایی که به شوپنهاور در این حوزه است را گذاشته بودم تا در جلسات آخر طرح بکنم. یک بحث مقدماتی در این حوزه مطرح می‌کنم و و ادامه بحث اخلاق و مرگ در اندیشه شوپنهاور را در جلسه آینده پی می‌گیریم و تمام می‌کنیم. جلسه آینده جلسه پایانی ما در مورد شوپنهاور خواهد بود. یک بحث من درباره کرونا و کرونا داشتم و علاقمند بودم مطرح بکنم که متاسفانه فرصتش را نداریم، چون همین الان هم شوپنهاور زیادی ادامه پیدا کرده و ما بحث نیچه و مارکس را هم داریم. اگر بهرحال مارکس را هم یکی دو جلسه نرسیدیم در قالب فایل های صوتی سعی میکنیم تا بالاخره پوشش بدهیم. اما در بحث کرونا دو مقاله به درخواست آقای کوهستانی در کانال تلگرامی گذاشتم، یکی مستقیماً در بحث کرونا و کرونا، و یکی دیگر هم گسترده تر است و (درباره) یکی از سطوح کرونا یا سطوح بحران هایی که کرونا رو آورده است که در مجله ای در تبریز منتشر شده است. این دو مقاله را دوستان لطف کنند بخوانند و یک پرسش از بحث شوپنهاور در امتحان پایان ترم از این دو مقاله است؛ طرح پرسشی درباره کرونا به عنوان موقعیتی که در آن قرار گرفتیم میکنیم. به طور مقدماتی و کلی بگویم که هابرماس کتابی دارد به اسم شناخت یا دانش یا معرفت و علایق انسانی. در آن کتاب می‌گوید آدمی متناسب با علایقی که داشته معرفت ناشی از آن علایق، معرفتی که در مواجهه با آن علایق بوده را ایجاد کرده. اولین علاقه ای که انسان دارد چیست؟ علاقه به معنای *interest*، به معنای تعلق، به معنای چیزی که مانعی بر سر راه زندگی است و می‌خواهد آن را از میان بردارد. اولین مانع مانعی است که طبیعت بر سر راه آدمی قرار می‌دهد. بنابراین آدم می‌خواهد غلبه کند و موانع را از سر راه خودش بردارد و به همین دلیل علوم طبیعی فیزیکی ایجاد می‌شود در گام اول. در گام دوم آدمی می‌خواهد با دیگری وارد رابطه فرهنگی شود بنابراین علوم تاریخی و هرمنوتیکی به وجود می‌آید. در گام سوم اینها را هم کافی نمی‌بیند و می‌خواهد از سلطه هایی که همان دیگری ها ایجاد کرده اند، از استعمار بگیرد تا استبداد و سرمایه داری و هر نظام سلطه ای که انسان ایجاد کرده است (بیرون بیاید و بنابراین) علوم رهایی بخش را ایجاد میکند: معرفت *emancipatory* یا رهایی بخش. این فقط یک صورت بندی هست و صورت بندی های دیگری هم فیلسوفانی مانند دیلتای یا دیگران کرده اند. حالا پدیده ای مانند کرونا وسط می‌آید. اینجا از ما اهالی علوم انسانی به ویژه فلسفه می‌پرسند که فلسفه در این میان چه کار می‌تواند بکند. ما باید حدود معرفت خودمان را بدانیم. کرونا یک بیماری است، یک پدیده است که درمانش توسط علوم طبیعی فیزیکی امکان پذیر است بنابراین علوم انسانی در این حوزه برای درمانش هیچ حرفی برای گفتن ندارد. بنابراین اینجا چه کار میتواند بکند؟ کاری که میتواند بکند این است که این بیماری همه گیر، یک سری بحران هایی که بشر داشته در شرایط عادی، این بحران ها را رو آورده و به مسئله هر روزه تبدیل کرده، در مواجهه با این بحران های انسانی رشته های علوم انسانی می‌توانند نقش داشته باشند. بنابراین در درمان کرونا و شناخت بیماری کرونا و عناصر و مولفه های علمیش این علوم انسانی هیچ کاری نمی‌تواند بکند. اما در مواجهه با بحران هایی که به وجود آورده اصلاً فقط جای علوم انسانی است. دیگر علوم طبیعی فیزیکی جایی ندارد. من در مقاله ای که نوشتم و یک سطحش را برگزار کردم سعی کردم تا با کرونا مواجهه اگزیستانسیالیستی بکنم. به این معنا که این کرونا آمده و ما هم

اگر قرار باشد با این سنت با آن مواجه بشیم و ببینیم چگونه میتوانیم آن را ببینیم، چگونه خواهد بود. مواجه ما دیگر مواجه ای نبود که در آثار فلسفی دنبال آن بگردیم تا ببینیم چگونه میتوان با کرونا مواجه شد. من به بحران هایی که به وجود آمده بود نگاه میکردم و گفتم اولین اتفاقی که در این بحران افتاده، بحرانی که کرونا اینجا کرده شرایط ایزوله شدن آدم هاست. هرکسی تمام ارتباطاتش تقریبا قطع شده یا مجازی شده یا اوایلش که توأم با ترس از دیگری بود. دیگری به قول ژان پل سارتر دوزخ است. دوزخ، جهنم، دیگران اند، مردم به مثابه دوزخ. وقتی بحران اینطور است و من در خودم تنیده شدم و به صورت تنهایی با خودم مواجه هستم اولین اتفاقی که می افتد این است که بحران رابطه من با خودم را رو می آورد. یعنی من با خودم مواجه میشوم. اگر در شرایط عادی غیر کرونایی من به دلیل درگیری های مختلفی و ارتباطات گسترده ای که داشتم خودم یا من در حاشیه قرار می گرفت، الان این من رو آمده و جلوی من، به قول اخوان ثالث چو دیوار در برابر ایستاده و تو ناچاری که ببینی اش. بنابراین اولین سطح رابطه ای که کوید ۱۹ رو می آورد بحران رابطه من با من است، که این رابطه خود عناصر و مولفه های مختلفی دارد. مثلا مرگ. ما در شرایط عادی همیشه به مرگ فکر نمیکنیم اما در شرایط کرونایی دائم به مرگ فکر می کردیم. به خود. بنابراین این بحران ها را رو آورده است. یاسپرس کانسپتی دارد به اسم *boundary situations* / موقعیت های مرزی، یعنی موقعیت های نه این نه آن. موقعیت بیماری یک موقعیت مرزی است، نه مرگ است نه زندگی. این وسط است. در کوید ما در این وسط زندگی می کردیم بنابراین مرگ اندیشی همیشه وجود داشت. اندیشیدن به شکست، به رنج، عشق و دیگر موقعیت های مرزی وجود داشت. این اولین سطح بحرانی است که کوید ۱۹ آن را فعال می کند. منظور عرضم این نیست که این بحران ها در زندگی انسانی وجود نداشته، همیشه وجود داشته ولی کوید این بحران را از آن حالت پنهانی و منفعل فعال می کند. تبدیل می کند به یک آشغشان. شما را در مقابلش قرار می دهد که به آن بیندیشید. سطح دوم بحرانی که کوید رو می آورد رابطه من با دیگری است. شما در ایام کوید می دیدید که برای مثال آیا اصلا پیش مادرم بروم؟ نه به خاطر خودم که به خاطر مادرم نباید بروم. یا پرستاری که در یک موقعیتی قرار میگیرد که دو بیمار وجود دارند که یکی کوید است و یکی بیماری قلبی. این یا آن. رابطه من با تو و من با دیگری حاد می شود در شرایط کوید. اینجا علم انسانی می تواند به آن بیاندیشد. رابطه من با طبیعت، رابطه من با تکنولوژی، رابطه من با سرمایه، رابطه من با خدا، خدایی که -در مذهبی ها احتمالا مواجهاتی داشتید- مظهر سلامت و رهانیدن از رنج است این بلا چه بود که از طرفش نازل شد. انگار مومن یقه خدا را می گیرد و او را مواخذه می کند و اندیشیدن به خدا سازوکار الهی باز رو می آید. من در آن مقاله حداقل شش سطح این بحران را شناسایی کردم و به یک سطحش در مقاله اول یعنی همان رابطه من با من و موقعیت های مرزی با ارجاع به اندیشه های یاسپرس پرداختم. در یکی دیگر از این مقالات گفتم حالا این فلسفه یا علوم انسانی صرف نظر از شناسایی این بحران ها و مواجهه با این بحران ها چه راهی می تواند ارائه بدهد برای عموم. چه راهی می تواند بگشاید برای اینکه امیدی ایجاد بکند. اگر علم می تواند این بیماری را درمان کند فلسفه برای بیماری های به اصطلاح ناشی از تنهایی نه با رویکرد روانشناختی طبیعتا بلکه با رویکرد فلسفی چه راهی می تواند ارائه بدهد. در همان ایام بود که من شوپنهاور را برای همین کلاس در دو سال پیش می خواندم که با کرونا مواجه شدم. کانسپت گرونای شوپنهاور معنی همدلی می دهد. می گوید در شرایط رنج، اگر بخواهیم کاهش رنج داشته باشیم -حالا ابهاماتی که دوستان و علما ایجاد می کنند را الان به آنها وارد می شویم و توضیحات را خدمت دوستان می دهیم- اما چیزی که می تواند سبب کاهش رنج باشد یک نوع *compassion* است، یک نوع همدلی است. همدلی را هم در جلسه گذشته بخشی از مباحثش را گفتم که اوجش در اخلاق است و

یک سطح پایین ترش در هنر است. به لحاظ تجربی باز اگر بخواهیم شوپنهاوری نگاه بکنیم در ایام رنج های همه گیر، رنج هایی که متعلق به یک طبقه، یک قشر، یک قوم و یک ملت نباشند، رنج های همه گیری مثل کووید که بیماری است که بحثهایی حتی ژونالیستی درباره آن شده که نه طبقه، نه ثروت، نه قدرت، نه دین می شناسد و نه هیچ چیز دیگر و اسمش رویش است، پاندمی است، همه را می گیرد. وقتی همه را می گیرد در آن پتانسیلی هست که بتواند همه را باهم متحد بکند، مثل یک شرایط انقلابی می ماند که در آن یک نوع انسجام ملی ایجاد می شود. شما الان جوانید و به خاطر طبیعتا نمی آورید و به لحاظ مطالعات تاریخی هم ممکن است مخدوش گزارش بشود و ابهاماتی برایتان پیش بیاید اما در واقعیت این است که در شرایط خود انقلاب سال ۵۷ یک یگانگی و همدلی ایجاد شد که در تاریخ ایران بی نظیر بود. انگار که مردم یک دشمن مشترک داشته باشند. حالا کاری به الان یا هر چیز دیگری نداریم، من آن موقع و تاریخ را دارم گزارش میکنم. همین جمهوری اسلامی ۹۸ درصد مردم به آن رای دادند. یعنی در آن دوره تاریخی این همدلی ایجاد شد و همدلی های مختلف دیگری در دوره های تاریخی دیگر هم داریم. انگار یک رنج واحد، یک دشمن مشترک، یک چیزی که همه را اذیت می کند میتواند همه را بهم پیوند دهد. بحثی که در آن مقاله مطرح کردم که تفصیلش را شما لطف کنید بخوانید این است: کرونا karuna که شوپنهاور از سنت ودایی و بودایی هندی گرفته و کرونال coronal هر دو از ریشه تاج crown هستند. یکی انگار تاجی است که از سرت بر میدارند و یکی تاجی که بر سرت میگذارند. سوالی که من مطرح کردم و نمیدانم چقدر توانسته ام با آن مواجه شوم این است که آیا در ایام پاندمی که کووید ۱۹ به وجود آورده و یک رنج واحد را در سراسر جهان پراکنده و این رنج واحد توانسته مردمان را با هم متحد بکند، آیا همدلی ناشی از این رنج واحد می تواند راهی برای غلبه و برون رفت از این بحران پیدا کند؟ غیر از راه های علمی که در آکادمی ها و آزمایشگاه ها و شرکت های داروسازی دارد کار می شود. ولی آیا این اتحاد و همدل بودن، هرکسی الزاما به فکر خودش نبودن، می تواند اتفاق بیفتد؟ این احتیاج به یک مطالعه تجربی دارد که آیا اصلا اتفاق افتاده یا نه. ما نمونه هایی داریم که می گوید اتفاق افتاده اما نمونه های دیگری هم ممکن است داشته باشیم که اتفاق نیفتاده باشد. این کلیات بحثی بود که درباره کرونا و کرونا که تفصیلش را لطف کنید بخوانید.

اما یکی از بحث های اصلی این جلسه ما تردید هایی بود که به درستی دوستان طرح کردند در مورد تضاد بین ضرورتی که در اراده به اسم نومن از یک طرف و آزادی این اراده وجود دارد که مبنای فلسفه اخلاق یا تفکر اخلاقی شوپنهاور میشود. من خدمت شما در جلسه اول عرض کردم که ما برای ورود به اندیشه شوپنهاور باید به ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی که رساله دکتری وی بوده توجه داشته باشیم؛ به خاطر اینکه از مبانی و لوازم متافیزیک شوپنهاور است و در یک نسبت تنگاتنگی هم با اخلاقش قرار دارد و همانطور که دوستان مطرح کردند می تواند اخلاق شوپنهاوری را به چالش هم بکشد. بحثی که می خواهم مطرح کنم و در جلسات گذشته هم خواستم عرض کنم این است که خود شوپنهاور به اینها واقف است. پاسخ هایی که می دهد پاسخ هایی است که میتوانیم با آنها مخالف باشیم و بگوییم کافی نیست. در آن رساله دکتری همانطور که عرض کردیم متأثر از کانت است، جهان تجربی برایش یک جهان پدیداری و عینی است و این اصل کلی فرمانروای کل عالم است. هیچ چیزی وجود ندارد که زمینه یا دلیلی برای اینکه چرا به جای اینکه وجود نداشته باشد هست، این اصل وجوب مطلق، یعنی هیچ چیزی بدون زمینه یا دلیل برای بودنش وجود ندارد. باز هم عرض کردیم و فقط اشاره ای میکنم که جلسه اول یادتان بیاید، در ادامه رساله به سمت یک چهارگانه یا چهار طبقه اصلی از عین ها و چهارگونه اصلی از همبستگی یا پیوستگی پیش می رود و می گوید که چهار صورت اصل دلیل کافی عبارت است از: اصل جهت کافی صیورت یا شوند یا شدن، اصل جهت کافی دانش، اصل جهت کافی

وجود، اصل جهت کافی عمل یا قانون انگیزش، که اینجاست که ما در این جلسه با آن بیشتر کار داریم. برای شوپنهاور متناظر با این چهارصورت اصل دلیل کافی باز همانطور که عرض کردم چهار نوع ضرورت هم وجود دارد: ضرورت منطقی که مطابق اصل دلیل کافی شناخت وقتی که مقدماتش را پذیرفتیم نتیجه هم بدون چون و چرا پذیرفته می شود، ضرورت فیزیکی مطابق قانون علیت که بر حسب آن به محض پدیدار شدن علت معلول هم پدیدار می شود، ضرورت متافیزیکی که باز مطابق اصل دلیل کافی وجود بر حسب آن هر رابطه ای که با یک قضیه هندسی بیان شده باشند همانطور است که آن قضیه تایید می کند، و ضرورت اخلاقی که بر حسبش هر انسان و حتی هر حیوانی بعد از پدیدار شدن انگیزه باید فقط فعلی را که مطابق شخصیت فطری و لایتغیرش هست انجام دهد. به عبارت دیگر اولی همان شدن و صیوروت است برای علیت، یعنی در طبیعت هر پدیده ای از پس پدیده دیگری پدید می آید. دومی شناخت مربوط به احکام و منطق و فلسفه است، سومی که وجود است مساوی با اصل تعیین بخشی است و چهارم هم انجام فعل در حوزه انسانی است که همان قانون انگیزش است. یعنی این اصل تبیین گر همه وجود است ولی خودش تبیین نمی شود. هر چیزی برای وجودش دلیلی دارد اما تنها چیزی که دلیلی برایش وجود ندارد خود اصل جهت کافی است. در حوزه ای که مربوط به اخلاق می شود از نظر شوپنهاور ما در بدترین جهان های ممکن هستیم و از این بدتر اصولاً ممکن نیست در ربط با جهت چهارم، و این نکته ای است که شوپنهاور می خواهد (براساس آن) نظام فلسفی اخلاقی خود را بنا کند و با تردیدها و مشکلاتی که وجود دارد مواجه شود. ما در این صورت بندی که از ریشه های چهارگانه اصل دلیل کافی کردیم نشان دادیم که ضرورت اخلاقی هم یکی از این اصول است که وقتی آن را بپذیریم در آن موقع چی نفی می شود؟ آزادی اخلاقی نفی می شود. اگر به تعبیری که دوستان در جلسات گذشته گفتند اراده متعین است، ما چطور می توانیم بر این اراده متعین غلبه بکنیم و بر این اراده که پیشاپیش ضرورتش را نشان دادیم فائق بیایم. شوپنهاور به این اشاره می کند، با آن آشنایی دارد و می داند که دارای چنین تضادی هست و سعی می کند که این را توضیح دهد. در کتاب جهان همچون اراده و تصور این گونه توضیح می دهد: همه فیلسوفان شناخت را به ذات بنیادین تبدیل می کنند و به صراحت اراده را برخواسته از شناخت می دانند و این بزرگترین تحریف فلسفی است از نظر شوپنهاور که اساساً می تواند اتفاق افتاده باشد. من (شوپنهاور) تغییری در بنیان فلسفه از این جهت ایجاد کردم که اراده را به عنوان چیزی مستقل از شناخت و به عنوان نخستین امر و شی فی نفسه حقیقتاً متافیزیکی بر نهادم. با همه توضیحاتی که می دهم می خواهم به اینجا برسم که شوپنهاور هر چه راجع به آن قوی تر صحبت می کند راه آزادی از اراده را بر خودش می بندد و حالا ببینیم چه راهی می خواهد باز کند. اولین کاری که می کند (درباره مفهوم آزادی است). مفهوم آزادی از نظر شوپنهاور منفی است، به این معنا که آزادی خودش را از گذر نبود یا غیاب چیز دیگری تعریف می کند. آزادی یعنی غیبت ضرورت. موقعی که ضرورت جود نداشته باشد آزادی به وجود می آید. معتقد است که آدمی در آن چه انجام می دهد آزاد نیست. در فعلی که من انجام می دهم آزاد نیستم ولی در ربط با آنچه که هستم یا وجود دارم ازادم. یعنی شخصیت آدمی نتیجه انتخابی است که همواره در پیش است و از این رو نمی تواند تابع اصل علیت باشد. یک استثنا می گذارد. از نظر شوپنهاور کسی که فهمیده باشد زندگی تماماً رنج است دو امکان پیش رویش گشوده می شود: اول اینکه علی رغم آن به اراده برای زندگی و به تبعش به زندگی و جهان آری بگوید، با اینکه می داند اراده رنج ایجاد می کند ولی به آن آری بگوید. و دوم، به اصطلاح توجه کنید: این امکان نافهمیدنی. یک پراتز باز کنم: در سنتهای فلسفی با این دقایق یا حیلها یا نیرنگ های عقل یا هر چه که می خواهیم آشنا شویم. مثلاً ما یک کانسپتی داریم به عنوان reduction در پدیدار شناسی. تحویل. مرلوپونتی موقعی که می خواهد

آن را تعریف کند می گوید تحویل را برای کسی که تحویل را انجام نداده نمی شود تعریف کرد. یعنی تعریف تحویل را منوط به انجام تحویل توسط خود پدیدار شناس میکند. امکان ناهمیدنی که شوپنهاور از آن حرف می زند شاید یک نوع مواجهه پدیدار شناختی در آن وجود داشته باشد. در امکان ناهمیدنی که به این اراده برای زندگی پاسخ منفی بدهد. بنابراین ما این دو راه را داریم. یکی اینکه پاسخ مثبت بدهیم یا این امکان ناهمیدنی (را انتخاب کنیم) که البته توضیح می دهد آن را و آنقدر هم نفهمیدنی نیست. بنابراین اصل زندگی و هستی خود را با همین امکان نفی بکند. میگوید فقط انسان به عنوان تنها ذات خودآگاه از چنین امکانی برخوردار است. انسان به عنوان کسی که خودش آگاه است از چنین امکانی برخوردار است. این ما را به یاد چه چیزی در سنن دیگر فلسفی می اندازد؟ به یاد دازاین هایدگر می افتم، و به یاد هستی در خود و هستی برای خود ژان پل سارتر در کتاب هستی و نیستی می افتم. او می گوید هستی در خود حیوانات اند و آدمی هم بخشی از آن هستی در خود است. یعنی به غریزش مثل حیوانات پاسخ می دهد. ولی آدمی هستی برای خود هم هست. یعنی میتواند از هستی خود پرسش گری و فراروی بکند. دازاین هم در هایدگر همین است. دازاین تنها هستندند هستی داری است که می تواند از هستی خود و دیگری و هم هستی به معنای کلیش پرسشگری کند. بنابراین شوپنهاور هم می گوید انسان خودآگاه از چنین چیزی برخوردار است و بنابراین می تواند این زندگی را نفی بکند. البته این را هم خدمتتان بگویم که مسئله مرگ یا خودکشی که در یک جلسه مطرح شد را به عنوان یک امر الزامی یا یک بایسته یا توصیه اخلاقی طرح نمی کند. یعنی نفی زندگی را به عنوان دستورالعمل طرح نمی کند ولی مقابله با این را طرح می کند. البته با اینکه شوپنهاور فیلسوف بدبینی است اما در مقام همدلی راه حل ایجابی مثبت ارائه می دهد. (درمقابل) لایب نیتس به عنوان فیلسوفی که می گفت جهانی که ما در آن زندگی می کنیم بهترین جهان ممکن است شوپنهاوری (هست) که میگوید جهانی که ما در آن زندگی می کنیم بدترین جهان است و بدتر از این اصلا نمی تواند وجود داشته باشد. یعنی نه تنها بدترین در واقعیت بلکه بدترین در تصور. بنابراین جهانی است که آدمی در آن به خوشبختی نمی رسد و انسانی سعادتمند است که اصلا به دنیا نمی آمد و در وجه دوم کسی سعادتمند است که زودتر بمیرد.

الان بحث شوپنهاور این است که اراده نومن است و پرسش این است که اگر اراده نومن است چطور می توانیم آن را نفی بکنیم. اگر اراده نومن است و خواست ایجاد می کند و خواست رنج ایجاد می کند راه حل شوپنهاوری چگونه است. یعنی با دستگاه فلسفی خودش چگونه توضیح داده می شود. یکیش را عرض کردم که همین امکان ناهمیدنی یا هستی در خود و برای خود و مفاهیم این چنینی (است).

سوال: برای هستی در خود و برای خود ایرادی ندارد که از فی نفسه و لِنفسه استفاده بکنیم؟

بله، اینگونه استفاده کرده اند. من بیشتر سعی میکنم فارسی استفاده بکنیم اما نه فارسی آقای ادیب سلطانی! بحث این است که از نظر شوپنهاور اخلاق باعث می شود که ما با اراده فی نفسه مقابله بکنیم و پرسش این است که چگونه می توانیم. از نظر شوپنهاور ما از طریق اخلاق از عالم فنومن به عالم نومن راه پیدا می کنیم. یعنی در سطح پدیداری متوقف نمی شویم. می رویم در خود عالم نومن و آنجا را دست کاری میکنیم. این فراروی از سطح فنومن و رفتن در ساحت نومن است که این امکان را به ما می دهد. و از این جهت است که می توانیم با اراده فی نفسه مقابله بکنیم. به همین دلیل می گوید که این راه دائمی است و راه هنر راه موقتی است. انسان بنابراین همواره باید خودش را اخلاقی نگه دارد تا بتواند به سطح نومن نزدیک شود و با سطوح پدیداری مخالفت بکند. ما در سطح فنومن و پدیداری و افعال

و کنش هایی که داریم، کنش هایی از خودمان نداریم اما وقتی بتوانیم در آن سطح نومن قرار بگیریم، ساحت وجودی و شخصیت وجودی را تغییر بدهیم آن موقع داستان متفاوت می شود. شوپنهاور می گوید که انسان و اراده اش به عنوان یک رکن از طبیعت تابع اصل دلیل کافی و ضرورت ناشی از آن است و بنابراین اختیاری در کار نیست که ما بتوانیم آن را در بستر اخلاق و چه بسا بنیاد کنش اخلاقی قرار بدهیم. بنابراین به نظر می رسد که اگر اینطور نگاه بکنیم نظام اخلاقی از نظر شوپنهاور نمی تواند امکان پذیر باشد. اما خود شوپنهاور نظر مخالفی با این شرح دارد و استدلال هایی می کند تا اخلاق خود را توجیه بکند. در یک رساله ای به نام دو مسئله اساسی در زمینه اخلاقیات سعی می کند نشان دهد که اراده انسان به یک معنا آزاد است. اول همانطور که عرض کردم یک مفهوم سلبی از آزادی می دهد. مفهومی به معنای فقدان و نبود مانع. در حالی که ما میدانیم آزادی باید قاعدتا دارای یک معنای ایجابی هم باشد. البته من نمی خواهم الان وارد آزادی منفی و مثبت در فلسفه سیاسی کسانی مثل آیزایا برلین یا هانا آرنتم بشوم که داستانش متفاوت است. مفهوم ارادی در معنای نبود هیچ گونه مانع از نظر شوپنهاور سه زیر مجموعه دارد. یکی آزادی فیزیکی، دوم آزادی عقلانی و سوم آزادی اخلاقی. انسان و یا حیوان هنگامی به لحاظ فیزیکی آزادند که هیچ نیرویی از خارج در حرکت آنها خللی ایجاد نتواند بکند. این آزادی سلبی در بعد فیزیکی. انسان هنگامی از لحاظ عقلانی آزاد است که عقل و یا به عبارتی نیروی شناخت و قوهی به اصطلاح استدلالش در مقام عامل محرک بر اراده که جوهر اصلی انسان است بتواند تاثیرگذاری کند. در اینجا توجه داشته باشید که ما آرام آرام داریم به سمت این حرکت می کنیم که شوپنهاور می خواهد تمایزی برقرار کند بین انسان و حیوان مثل همه فیلسوفان. اینجا عنصر آگاهی را می آورد و به عنوان عاملی آگاهی را می آورد که با سنت های فلسفی عقل بنیاد فرق می کند. انسان به مثابه کسی که به خودش آگاهی دارد می تواند از طریق این آگاهی بر اراده تاثیر بگذارد، چیزی که حیوان نمی تواند. در بعد اخلاقی هم انسان زمانی می تواند فراتر رود که بتواند خودش را از این کنش هایی که در حوزه فنومن در سطح پدیداری وجود دارد بالاتر بکشد. یعنی اراده می تواند مطابق با ماهیت و طبیعت، یعنی مطابق با شخصیت فرد بدون مانع تصمیم بگیرد و طبق ذات خود عمل کند. در آن ساحتی که شوپنهاور دو قسمت کرده بود، یکی کنش و یکی شخصیت و ساحت وجود من از طریق حاکم گردانیدن یا ورود آگاهی به قلمرو فنومن و کشاندن خودم به سطح نومن به ساحت وجود می رسم و آنجاست که می توانم روی آزادی اراده ام تاثیرگذاری بکنم. شوپنهاور برای اینکه دیدگاهش را بیشتر توضیح می دهد می گوید آزادی واقعی، که یعنی همان استقلال داشتن از اصل دلیل کافی، (چون) وقتی در چنبره آن اسیر است دیگر استقلالی وجود ندارد، به چه چیزی تعلق دارد؟ به اراده در مقام شی فی نفسه تعلق می گیرد و نه به پدیدارش. شما تشکیک هایتان در جلسه گذشته همین بود درست است؟ در آن ساحت است که اراده یک استقلال از اصل جهت کافی دارد، به تعبیر شما متعین (نیست) که من تازه فهمیدم متعین همان دترمینه است.

سوال: استاد ممکن است یک مقدار درباره این کنش و شخصیت صحبت کنید؟

بله الان ادامه می دهم و نقدهایی هم که به آن وارد است خواهیم گفت و تردید ندارم تقریبا همه چیز روشن میشود. چون بعضی از بخش های نقدها توسط بحث های تفصیلی زیادی که صورت گرفته به عنوان خلائهای شوپنهاور شناسایی شده. بنابراین می رسم به آنجا که آیا کلا توانسته است این معضل را حل کند یا نه. ما فقط توضیحاتش را می گوئیم و سه چهار نقدی که همچنان هم وجود دارد و پیرامونش بحث می شود از جمله نقدی که نیچه می زند به مسئله همدلی که از طریق او بعدها ادامه پیدا میکند را خواهیم گفت. در همین مقام اراده در مقام شی فی نفسه و پدیدار

شوپنهاور می گوید انسان و اراده اش در مقام ذات آزاد است. من در جلسه گذشته هم گفتم که انگار به یک معنا داریم از یک اراده علیه اراده حرف می زنیم. انسان در مقام ذات در اراده آزاد است اما در مقام فعل آزاد نیست. به همین دلیل او می گوید راه پیوند ضرورت و آزادی در تبیین این دو نقطه است. اراده ای که به مثابه نومن می گوید نزدیک ترین تلقی به این نومن همان اراده انسان است. وقتی درباره دازاین هم صحبت می کردیم نزدیک ترین پدیده به آن خود انسان است. بنابراین وقتی از نومن می گوییم شما این نومن اراده را در ساحت وجود انسان بیاورید، آنجا آزاد است و وقتی آن را دستکاری کنید کنش ها هم به تبعش دستکاری خواهد شد. ما یک وصف جهان داریم و یک هنجار و مواجهه هنجاری، انگار یک اراده است که می تواند گونه های مختلفی داشته باشد در ساحت وجود و شخصیت. خود شوپنهاور می گوید ما اگر بتوانیم رابطه دوگانه اراده در ساحت نومن و افعالش را حل بکنیم این مسئله را هم می توانیم حل بکنیم. از آنجا که اراده نه پدیدار یعنی تصور یا عین بلکه شی فی نفسه است بنابراین تابع اصل دلیل کافی یعنی صورت هرگونه عین هم نیست. شما وقتی آن را دستکاری کنید دیگر از طریق عین به آن برنمیگردید و هیچ ضرورتی نمیشناسد و آزاد به حساب می آید. بنابراین آزادی حقیقتاً مفهومی سلبی و منفی است به خاطر اینکه محتوایش صرفاً انکار ضرورت است. شما در ساحت نومن و وجود با اراده به نحو سلبی مواجه می شوید، آزادی به دست می آورید و آن موقع داستان متفاوت می شود. بنابراین در باب آزادی اراده می گوید چنین آزادی نه در طبیعت بلکه در بیرونش وجود دارد و متافیزیکی است و در جهان فیزیکی ناممکن است. بنابراین اعمال فردی ما به هیچ وجه آزادانه نیستند. در این نکته ای که می گوید کمترین تردیدی نمی شود کرد که اعمال فردی ما به هیچ وجه آزادانه نیستند. این را فقط شوپنهاور نمی گوید. مارکس می گوید با یک ادبیات دیگر، فروید می گوید با یک ادبیات دیگر، بنابراین اعمال ما آزادانه نیستند ولی از طرفی در ساحت وجود هر کدام از ما می توانیم در این ساحت نومن خودمان را حداقل آزاد تصور بکنیم! بنابراین خود آن فرد آزاد است برای اینکه یک بار برای همیشه اراده می کند که آزاد باشد. یعنی در سطح نومن اراده می کند که آزاد باشد. وقتی اراده کرد که آزاد باشد داستان در حوزه کنش و فعل متفاوت می شود. اینجا می گوید چنین ادراکی می تواند ادراک شهودی یا intuition باشد. شهود در سنت اسلامی و سنت عرفانی و سنت پدیدارشناسی چه تفاوتی باهم دارد؟ شهود یا intuition یعنی مواجهه با حقیقت یا دیدن حقیقت یا به عبارتی دل آگاهی. در پدیدارشناسی intuition آخر خط استدلال ورزی است. در سنت های عرفانی یگانه است، یعنی اول و آخر ندارد، همواره است. در هوسرل فرآیند پدیدارشناسی از intentionality یعنی روی آوردن شروع می شود، بعد به مرحله تحویل می رسد و بعد به مرحله تقویم شناخت که در این مرحله کانسپت intuition را دارد، یعنی شهود، انگار دیدن شی نه شناخت شی. شما حجاب را دائم از پدیده ها برمیدارید تا به خود شبیهی که آنجا مدفونست (برسید) و به ذاتش پی ببرید. شوپنهاور در اینجا از نوعی شهود حرف میزند و می گوید که از آن نتیجه می شود که فردیت و شخصیت من و شما یکسره پدیدار محض نیست بلکه در شی فی نفسه یعنی در اراده فرد هم ریشه دارد، یعنی در هرکدام از ما نومنی هم هست. چون شخصیت، خودش منحصر به فرد و یگانه است. اما (درباره) اینکه ریشه های این نومن تا کجا پایین رفته در کتاب اراده و تصور میگوید که یکی از مسائلی است که من توان پاسخگویی به آن را ندارم، از عهده آن بر نمی آیم که توضیح دهم که تا کجا می تواند وجود داشته باشد اما در کلیتش وجود دارد.

در پایان مباحثی که شوپنهاور مطرح می کند این نکته مهم است که با اضافه کردن مفهوم آگاهی یا خودآگاهی که عامل تمایز انسان و حیوان است ما می توانیم حیطة اراده اخلاقی را بیشتر توضیح دهیم. حیوان فقط دارای شناخت ادراک است، اما آدمی به واسطه قوه تعقلی که دارد می تواند دارای تصورات مجرد باشد، مفاهیم را خلق بکند و با اینکه

هم انسان و هم حیوان با ضرورت یکسان به این جبرانگیزه ها تن می دهند اما انسان نسبت به حیوان این مزیت را دارد که دارای تصمیم گیری های گزینشی هم هست. اینها به نظر من مباحث شناخته شده ای هست که وقتی میگوییم گزینشی یعنی غلبه بر مقدرات، غلبه بر تقدیر. در جلسه گذشته بحث دترمینیسم مارکسی هم پیش آمد. که اگر قرار است مراحل و منازل تاریخ مشخص باشد و قطعی و متعین باشد پرسشی که در مقابل مارکس قرار می گیرد این است که پس ما چکاره ایم؟ تاریخ که دارد می رود به این سمت، ما هرکاری هم که بکنیم هیچ نقشی نداریم. پاسخی که مارکسی ها می دهند، چون ما یک مارکسی داریم مثل دریدا، یک مارکسیست داریم که در سنت روسی ممکن است باشد این است: تاثیری که آدمی می تواند بگذارد در کوتاه کردن یا بلند کردن این مراحل هست، در دور زدن این مراحل است و در این دترمینه یک اختیاراتی برای او تعریف میشود که در شوپنهاور این اختیارات بیشتر است البته، یعنی غلبه ای که می تواند بر آن اراده بکند یا آزادی از اراده در سطح نومن امکان پذیر است. بنابراین هنگامی که آدمی از سطح فنومن ها بتواند خودش را رها کند و از طریق شناخت به ساحت وجود و شخصیت نفوذ کند در آن صورت یک نمود حقیقی از آزادی اراده به عنوان یک شی فی نفسه ممکن می شود.

نقدهایی که به شوپنهاور هست به تعبیر شارحان شوپنهاور روی debate است، یعنی اینکه پاسخ قطعی برایش وجود ندارد. همچنان این نزاع یا جدل گشوده است. یکی چیزی را با استناد به قطعات شوپنهاور می گوید یکی جور دیگری می گوید. نکته اول این است که می گویند این آزادی اراده ای که شوپنهاور از آن در ساحت نومن صحبت می کند که من الان شرح دادم نمی تواند مشکل اخلاق شوپنهاور را حل کند. به خاطر اینکه اخلاق باید قابل اطلاق باشد بر فرد گرفتار شده در اصل دلیل کافی. نه این شکل از آزادی اراده که واجد هیچ تعیینی نیست. صورت بندی این است که اگر فرض را بر این بگذاریم که آزادی اراده در سطح شخصیت و وجود امکان پذیر است، به چه درد من میخورد؟ من مگر در ضرورت های اصل دلیل کافی متعین نیستیم؟ این که کاری نمی تواند برای من بکند. این یک مسئله است که همانطور که عرض کردم روی debate است و من فقط این نکات را مطرح می کنم بدون اینکه پاسخی وجود داشته باشد. یعنی یک پاسخ می تواند به نفع این استدلال باشد، (یک پاسخ به نفع استدلالی دیگر). می شود این هارا در تقابل هم قرار داد و بحث کرد. دوم اینکه شوپنهاور آزادی و فردیت را به شی فی نفسه نسبت می دهد. ما قرار شد که به ساحت نومن برویم و آزادی اراده آنجا به دست بیاید. ولی بارها در نوشته هایش بیان می کند که اراده که شی فی نفسه و جوهر هستی است یک امر واحد، بسیط و انقسام ناپذیر است و در تمام پدیده های هستی به یک شکل و یک گونه حضور دارد. اگر اینطور باشد بحثش به طور کلی زیر سوال می رود زیرا اراده دیگر نمی تواند عامل فردیت تلقی شود تا به واسطه نسبت آزادی با آن راهی برای اخلاق باز شود، به این خاطر که باز باید تمام پدیده های هستی آزاد باشند و در بستر اخلاق قرار بگیرند که اینطور هم نیست. دوستان لطفاً به این نقدها توجه داشته باشید و میتوانید نقدهای دیگری هم به آن اضافه کنید در متنی که آقای کوهستانی زحمت می کشند و تنظیم می کنند. ضمن اینکه در ادامه بحث نیچه هم بخش هاییش به کارمان می آید. نقد سوم این است که شوپنهاور می گوید رفتار یا فعالیت هر موجودی در جهان به دلیل اعتبار مطلقاً عام قانون علیت، که هیچ استثنایی نمی شناسد، از حرکت یک ذره در هستی تا فعل تعمدی آدمی با دقت از آن باید تبعیت کند. درباره اصل علیت هم به شکل مستقل در اندیشه شوپنهاور تحقیقات مختلفی صورت گرفته است. بنابراین شوپنهاور معتقد است که انسان و اراده اش به عنوان یک رکن از طبیعت تابع اصل دلیل کافی و ضرورت ناشی از آن هستند و بنابراین اختیاری دیگر در کار نیست. هرچند تلاش می کند که نشان دهد اراده انسان آزاد است و اینجاست که عرض کردم برای مفهوم آزادی اراده اصطلاح آزادی نامتعیین را طرح می کند.

آزادی اراده نامتعیین که تعبیر دیگری از شی فی نفسه است که باز هم نمیتواند مشکل شوپنهاور را حل کند، به این خاطر که آزادی و اراده باید متعیین باشد. باید در فلان شخص، فلان زمان، فلان مکان و فلان فنومن مشخص متعیین شده باشد. بنابراین آزادی اراده نامتعیین هم نمی تواند مسئله را حل کند. و نمی توان نتیجه گرفت که اراده فلان شخص در فلان مورد یا به طور کلی آزاد است. دو نکته را اینجا باید توجه کنیم. اول اینکه از نظر شوپنهاور آزادی واقعی و استقلال از اصل دلیل کافی به اراده در شی فی نفسه تعلق می گیرد و نه به پدیدارش که بنیان ضرورت است. نکته دوم اینکه انسان و اراده اش در مقام ذات آزادند و نه در مقام فعل. راه پیوند ضرورت و آزادی هم همانطور که عرض کردم پیوند این دو نکته می داند. ولی مسئله همانطور که در نقد سوم عرض کردم این است که اراده باید اراده قابل اطلاق بر فرد متعیین بر پدیده ها باشد که این اراده ها در آنها پیشاپیش متعیین شده و در غیر این صورت نمی تواند راهگشا باشد. نقد چهارم اینکه برای شوپنهاور از یک طرف اراده در وجود آزاد است نه در فعل، و از طرف دیگر با اطلاق کردن شناخت بر آن نمودار اراده در افعال می کوشد تا انسان را از حیوان جدا کند و در بستر اخلاق قرار دهد. در حالی که این دو هم ناسازگارند و قابل جمع با هم نیستند. به نظر می آید که مواجه شدن با اصل آزادی برای خود شوپنهاور دشوار بوده است. به این دشواری البته خود او هم اشاره می کند به خاطر اینکه بر همه اعیان پدیداری و حرکاتشان این اصل دلیل کافی جاری است و لاجرم باید به همه موجودات بشری هم که اعیان پدیداری دارند تسری و تعمیم پیدا کند. انسان هم مثل همه این اعیان تجربه پدیداری در زمان و مکان (دارد)، و قانون علیت هم به صورت پیشینی قاعدتا بدون هیچ استثنائی برای آنها صادق است و آدمی هم باید تابعش باشد. بنابراین زمانی که رفتار ما ارادی می شود کار یک جورهایی برای او سخت می شود. راه حلی که ارائه می دهد کمی پارادوکسکال است به خاطر اینکه مطابق با هر ادراک معمولی هر عمل اراده یا انتخاب آزاد یک رخداد است و از آنجا که رخدادها خود محتاج به زمان هستند تصور انتخاب عقلانی یعنی عمل به انتخابی که در خارج از حوزه زمانی رخ می دهد غیرقابل تصور است. به خاطر اینکه ما متعیین هستیم در زمان و مکان در حالی که آزادی اراده مان در جای دیگری است. آخرین نقد یا نقد پنجم نقد نیچه ای است به یک معنا. شوپنهاور در آن اخلاق همدلی خیلی تاکید دارد که بگوید این همدلی که من میگویم اصلاً نصیحت و وعظ و بیایید دور هم باشیم و به یکدیگر کمک کنیم و این حرف ها نیست، یک بنیان محکمی دارد. ولی آیا واقعا این توصیه شوپنهاور به همدلی در حد همان وعظ و نصیحت اخلاقی نیست؟ آیا بیشتر از این است؟ آیا می شود اصولاً بنیان هنجارینی برایش تصور کرد؟ بنیان هنجارین یعنی اینکه شما بتوانید فراخوان بدهید، دعوت بکنید و آن دعوت مبانی محکمی داشته باشد. البته شوپنهاور بحث دارد و من هم اشاره ای خواهم کرد. ولی نیچه به عنوان کاشف شوپنهاور، چون نیچه به یک تعبیر کاشف شوپنهاور گفته می شود و او در رساله ای هم از شوپنهاور به عنوان آموزگار و تنها آموزگار یاد میکند، وقتی مسئله همدلی می رسد می گوید همدلی خرافه ای بیش نیست. همدلی خرافه ای قدیمی است که در تمدن جدید بشری هم باقی مانده و هیچ نکته ای در آن وجود ندارد. بنابراین اگر آدمی به تمامی مقهور اراده کور و بی هدف حاکم بر هستی است اخلاقی کار ساده ای نیست که ما بتوانیم منشأ زیست اخلاقی، مسئولیت برای همدلی و انتخاب برای همدلی را صورت بندی بکنیم و اینکه اصولاً چگونه خودآگاهی آدمی یا به تعبیر شوپنهاور ژرف شدن معرفت و آگاهی انسان می تواند به کاستن رنج آدمی منجر شود. این بحث هایی بود در جهت تدقیق و امیدوارم راهگشا شده باشد و به ابهامات دوستان پاسخ گفته باشم و البته کاملاً گشوده است. در این مباحث، مباحثی از این دست که ما از سمت معرفت شناسی فلسفه یا از مباحث منطقی جدا می شویم پاسخ های قاطع را دیگر باید فراموش کنیم که وجود دارد. باید بصیرت ها و نزاع تفاسیر را دخالت دهیم. یعنی تفاسیری که با

هم در نزاع قرار می گیرند، در جنگ قرار می گیرند و در این آزمون اعتبار و وزنشان نشان داده می شود و ماندگاری شان.

سوال: در معرفت شناسی معاصر ما منابع معرفت را شش تا میدانیم، عقل استدلالی، شهود به عنوان آگاهی درون نگرانه، شهود عقلی، حافظه، گواهی، ... من متوجه نشدم که شهودی که در پدیدار شناسی فرمودید شهود عقلی است یا آگاهی درون نگرانه است؟

شهود عقلی است به یک معنا اما شهود پدیدار شناسانه است اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم. شهود پدیدار شناسانه الزاما شهود عقلی به معنای دکارتی آن نیست. شهودی است که ناظر بر نشان دادن شی از جانب خودش هم هست. دو سنت قبل از پدیدار شناسی یکی سنت راسیونالیزم فلسفی است و یکی امپرسیویزم که در یکی سوژه محور است در یکی ابژه، به عبارتی فلسفه های سوژه یا فلسفه هایی که از ابژه شروع می کنند. کاری که پدیدار شناسی می خواهد بکند این است که به هر دو سوی این ماجرا وزن بدهد. بنابراین در پدیدار شناسی فقط من پدیدار شناس نیستم که از طریق استدلال عقلی یا مواجهه تجربی کاری را انجام می دهم، خود آن ابژه ای که روبروی من هست هم کاری انجام میدهد. من فقط به عنوان پدیدار شناس فرصت می دهم که خودش را از سوی خودش نشان بدهد. نقدی که در سنت پدیدار شناسی هست این است که علی رغم تلاشی که در سنت تجربه گرایی می شود ابژه در سطح فنومنی خودش متوقف می شود و راهی گشوده نمی شود برای اینکه نومن (یافته شود). البته ما در پدیدار شناسی نومن و فنومن نداریم. فقط فنومن داریم، اما فنومنی که دو قسمی است. : یعنی یک بخشی را نشان می دهد و (یک) بخش پوشیدنی دارد. در پدیدار شناسی می خواهد از طریق بخش اشکار به بخش پنهانی آن پدیدار پی ببرد. بنابراین ابژه ها را در سطح پدیداری اولیه شان متوقف نمی کند. به آنها اجازه می دهد که جلوتر بیایند و خودشان را از جانب خودشان نشان بدهند. از طرفی هم در پدیدار شناسی ما مفهوم reduction را که داریم خود سطوح مختلفی دارد و آخرین سطح ریداکشن، ریداکشن خود فنومنولوژیست است. یعنی خود پدیدار شناس باید عریان شود. عریانی پدیدار شناس یعنی تلاش برای بی پیش فرضی. تلاش برای درآوردن همه جامه هایی که دین و فرهنگ و اینها بر آدمی پوشانده است. بنابراین یک تلاش دوسویه ای از طریق پدیدار شناس و پدیداری که در مقابلش هست صورت می گیرد، آنجا تقویم شناخت یا بر ساخت آگاهی و یا شهود به یک تعبیری یعنی عریان شدن این فرایند (اتفاق می افتد). یعنی انگار یک چیزی، یک اتفاقی می افتد و این اتفاق دیده می شود. هایدگر در هستی و زمان پدیدار شناسی را تعریف میکند. در کتاب مسائل بنیادین پدیدار شناسی، پدیدار شناسی را به کار می گیرد. می گوید من در این کتاب کاری با تعریف پدیدار شناسی ندارم. میخواهم به کار بگیرم. اما در کتاب هستی و زمان نکته بسیار مهمی که وجود دارد در تعریف پدیدار شناسی است. در نهایی ترین تعریفی که در هستی و زمان از پدیدار شناسی قابل استخراج است او اولاً فنومن و لوژی را از لوگوس در می آورد. می گوید لوگوس یعنی دیدن. ما نباید لوگوس را به شناخت ترجمه کنیم. بنابراین اینجا پدیدار بینی است نه پدیدار شناسی. ما پدیدار را باید ببینیم. ولی در آن تعریف نهایی می گوید پدیدار شناسی عبارت است از مجال دیدن دادن به آن چه که دیده نمی شود. ما با آن پدیداری که روبروی ما هست میخواهیم مجال بدهیم که دیده شود. یعنی خودش از سوی خودش خودش را به ما نشان دهد و ما در این فرایند تسریع نکنیم، کمک نکنیم، دخالت نکنیم. بنابراین من خودم تعریفی که از پدیدار شناسی دارم برای اینکه تقریب به اذهان شود این است که پدیدار شناسی عبارت

است از ناپدیدار بینی. یعنی آنچه از پدیدار نشان داده نمی شود، ناپدیدار پدیدار را ما بتوانیم ببینیم. به این معنا شهود حاصل این فرایند است. من تردید دارم که در یکی از آن قالب های معرفت شناسی که شما فرمودید بشود قرارش داد.

سوال: آیا بین همدلی و شهود رابطه ای می توانیم پیدا کنیم؟ یا همدلی صرفاً با آدم است و نمی توانیم همدلی را با چیزی غیر از انسان داشته باشیم؟

همدلی دو مقام دارد به نظر من. یکی اینکه ما در مقام استدلال های اخلاقی یا استدلال های فلسفی بخواهیم برسیم به اینکه آخرین مقام اخلاق همدلی است. شهودی اگر بخواهیم برایش متصور باشیم در مقام رسیدن به جایگاه همدلی در فلسفه اخلاق می تواند باشد. چیزی که شوپنهاور هم از آن حرف میزند. ولی در مقام پرکتیس همدلی یا کنش ورزی همدلی در جلسه آینده خواهیم گفت که شوپنهاور استدلالش این است که ما همه در رنجیم. در اخلاق شوپنهاور نقطه مرکزی ش و تفاوتش با کانت چه بود؟ این که تجربی بود، می گوید من فلسفه اخلاقم را می خواهم بر تجربه بنا کنم. در تجربه ما همه در رنجیم. برای این رهایی از رنج می تواند ما را به همدلی برساند. زیرا ما همه می خواهیم از رنج خارج شویم. بنابراین مقام همدلی مقام فردی نیست برای شوپنهاور. توجیه دستگاه اخلاقی این است که من با دیگری در هم تنیده شدم در رنج و راه عبور فردی از این رنج ندارم. باید همه مان باهم خواب و خیال کنیم در مقام همدلی تا بتوانیم از این رنج در بیاییم. یک نکته دیگر اینجا خدمتتان بگویم که شاید مهم باشد البته در مطالعات بعدیتان، و آن بحث لویناس است درباره اخلاق در فلسفه معاصر قرن ۲۰ و ۲۱. تمام بحث های فلسفه اخلاق از من شروع می شود، در حالی که اخلاق از دیگری شروع می شود، لویناس می گوید فلسفه اخلاق همینطور پیش رفته، یعنی با رابطه من با تو جلو رفته در حالی که فلسفه اخلاق باید از رابطه تو با من شروع کند. من باید از چشم دیگری خودم را ببینم. یک نقطه بسیار متفاوتی را طرح کرده که الان رساله های دکتری دارد در این حوزه نوشته می شود. منظورم این است که یک راه جدیدی که گشوده شده در مورد فلسفه اخلاق راه لویناسی است که نقطه عزیمت دیگر من نیست، نقطه عزیمت اصولاً دیگری است که داستان را متفاوت کرده است.

سوال: -

بله، فلسفه اخلاق شوپنهاوری بر خلاف فلسفه نظام اخلاقی کانتی که خودش نفی ش می کند بر تجربه استوار است. یعنی بر نگاه تجربی. و در همین نگاه تجربی عرض کردم که میگوید آیا ما در رنج هستیم یا نیستیم. اصلاً فلسفه شوپنهاور توضیح این است که ما در رنجیم. و آیا مغری از رنج هست یا نه و در حوزه فلسفه اخلاق کارش این است که علی رغم بدبینی فلسفی راه حل های ایجابی ارائه بدهد. بنابراین اگر در تجربه ما همگی در رنجیم و این سرنوشت مشترک ماست، و راه گریزی از این رنج هم نداریم مگر به اتفاق همدیگر، بنابراین همدلی تنها راه رهایی از رنج است. استدلالش استدلالی است که برخوایسته از این بینش تجربی است.

سوال: گفتیم که اعمال ما به هیچ وجه آزاد نیستند. گفتید مارکس هم این را گفته، چطور گفته است؟

از طریق دترمینیسمش. وقتی شما مراحل تاریخ را توضیح می دهید، میگوید اینها دترمینه شده است یعنی متعین شده است، تعیین شده است، اجتناب ناپذیر است که جامعه از دوره برده داری می رود به دوره فئودالیته و از آنجا به سرمایه داری و از سرمایه داری می رسد به سوسیالیسم. دنیا باید که سوسیالیست شود تا در خور زندگانی و زیست شود. ما آخر خطیم درست است؟ و این می شود. نکته ای که میگویم مارکس چرا اینگونه گفته این است که سوسیالیسم تقدیر

بشری است و متعین است. اگر می شود و این مسیر تاریخ است من اینجا چکاره ام و آزادی فردی من کجاست؟ من هرکاری کنم این اتفاق می افتد. در مقابلش بایستم من را له می کند، همکاری کنم تسریعش کرده ام.

__ ادامه سوال.

اینکه زیر سوژه می زنند که کار خوبیست. فرمایش شما درست است. مارکس بدون هیچ تردیدی یکی از آموزگاران نقد فلسفه های سوژه و فلسفه آگاهی هگل است. درس ما هم بر همین اساس تنظیم شده، بر اساس نظریه پل ریکور در کتاب فروید و فلسفه که میگوید آموزگاران بزرگ شبهه مارکس، فروید و نیچه هستند. این سه آموزگار نقش دوگانه ای داشتند، هم شبهه افکندند بر آگاهی مدرن و فلسفه های سوژه و هم شبهه افکندند بر دین و هر دو را زمین گیر کردند. نقد ها نقد های رادیکالی است اما این نافی دترمینیسم مارکسی نیست. این (در صورت سوال) را بار اول درباره ژان پل سارتر گفتند. ژان پل سارتر کتابی دارد به نام ماجراهای دیالکتیکی، در آنجا میگوید من یک اگزیستانسیالیست مارکسیست هستم. مرلوپونتی یقهش را می گیرد. می گویند مرلوپونتی و سیمون دوبووار و سارتر یاران همدل بوده اند که سر ماجرای شوروی با هم اختلاف پیدا می کنند، مرلوپونتی موضع سارتر را نمی پسندد. انتقادی که میکند این است که می گوید در اگزیستانسیالیسم ما مفهومی داریم به نام تقدم وجود بر ماهیت. یعنی من وجود می یابم و ماهیت خودم را خودم تعیین میکنم. این یعنی تمام قد در مقابل دترمینیسم (ایستادن). در مارکسیسم دترمینیسم شناخته شده است و ژان پل سارتر اعتراف می کند و می پذیرد نقد مرلوپونتی را و به نفع اگزیستانسیالیسم دیدگاه مارکسیستی خود را تعدیل میکند. بنابراین این دترمینیسم شناخته شده است منتها تفاسیر مختلفی می تواند صورت بگیرد از آن و سنت مختلف مارکسیستی و مارکسی ها تفاسیر مختلفی کردند تا بتوانند مارکس را از این گرفتاری، مثل همین گرفتاری که شوپنهاور در مقام اراده دارد نجاتش بدهند. ولی خود اصل معضل در مارکس هست. یعنی دترمینیسم هست.

سوال: بحث این است که آزادی مگر به چیزی غیر از عمل تعلق می گیرد؟ من نمی توانم این مفهوم را درک کنم که ما یک ذاتی داریم که می خواهد کاری کند، حتی در تعریف سلبی خود شوپنهاور که آزادی را نبودن آن سلب و استقلال تعریف میکند. ذات باید بخواهد عملی را انجام دهد که آن سد شکل بگیرد، سد مقابل عمل ذات است. چطور ممکن است عمل را کنار بگذاریم. پس ذات در چه چیز مستقل باشد؟

این یکی از نقد های پنجگانه ای بود که من لیست کردم. توضیح هم دادم در متن که یک توضیحاتی شوپنهاور فراهم می کند و من همچنان کل این پنج نقد را به نقل از یک شارحی به عنوان نقد های روی **debate**، یعنی نقد هایی که همچنان گشوده است طرح کردم. این بحث ادامه دارد. ما چهار سنت در هرمنوتیک داریم: هرمنوتیک روشی قبل از دیلتای و اشلايماخر. یعنی خواندن متن که در گام اول متن مقدس بوده و بعد متون دیگر که سه مولفه داشته: خود متن، خواننده و نویسنده ای که غایب است. هرمنوتیک فلسفی و بعد دو نوع هرمنوتیک دیگر، هرمنوتیک هایدگری و هستی شناسانه و هرمنوتیک ریکوری که هرمنوتیک شبهه است. در هرمنوتیک فلسفی مهمترین نکته ای که ما باید به آن توجه کنیم تمایز علوم انسانی و علوم طبیعی فیزیکی است. دوستان لطفاً در همه مباحثی که داریم به این نکته توجه کنید. در علوم طبیعی فیزیکی تبیین داریم. **Explanation** در علوم انسانی و به ویژه فلسفه تفسیر داریم. **Interpretation** یعنی ما نمی توانیم مسئله ای را تبیین کنیم، ما داریم مسئله ها را تفسیر می کنیم. در تبیین شما رابطه بین دو پدیده را توضیح می دهید و یک خروجی از آن در می آورید. در تفسیر توضیحی که دیلتای از این تمایز

می دهد ناظر بر همین است. می گوید در علوم انسانی سوژه و ابژه یکی است. یعنی انسان موضوع انسان است. در علوم طبیعی فیزیکی این شی است که روبروی من است اما در علوم انسانی خود انسان یعنی من موضوع خودم هستم و بنابراین مدام رفت و آمدی بین من و من در جریان است. نکته بعدی متعین شدن در تجربه زیسته است. شی تجربه زیسته برایش اهمیتی ندارد اما برای من تجربه زیسته اهمیت دارد. همه اینها باعث ایجاد جشنواره تفاسیر به تعبیر گادامر می شود. یک پاراگراف را یک بار در کلاس ارشد دادیم تا دوستان تفسیر کنند و هیچ تفسیری خوشبختانه یکسان نبود. درحالیکه متن یکی است اما نحوه مواجهه و زاویه ای که افراد وارد می شدند با هم متفاوت می شد.

جلسه نهم

تایپ: سپیده جانباز

بحث امروز ما در حقیقت آخرین جلسه مجموعه مباحثی است که در مورد شوپنهاور داشتیم. از جلسه آینده شروع به بحث نیچه خواهیم کرد. امیدواریم که غیر از نیچه به مارکس هم برسیم و اگر نرسیدیم درس گفتارهای مارکس را در قالب فایل های صوتی خدمتتان می فرستم تا مجموعه (ای از) فیلسوفانی که حالت Transition یا انتقال از فلسفه های ایدئالیستی به فلسفه های قرن بیستم دارند فراهم شود، تا این زنجیره حفظ شود.

ما همچنان در بحث فلسفه اخلاق شوپنهاور هستیم با بنیاد همدلی. در قسمت اول بحثم اخلاق را تمام میکنم، بعد گفت و گو میکنیم و بعد آخرین بحثی که درباره شوپنهاور مطرح می کنیم مسئله مرگ است. مرگ اندیشی خود یکی از مباحثی است که در فلسفه سابقه دارد، خصوصاً در مباحث جدید در کسانی مثل دریدا مرگ اندیشی به یکی از سوژه های مهم تبدیل شده است، به دلیل اینکه مرگ به عبارتی تنها استثنا خوشبختی است. شما میتوانید تصور کنید که بتوانید راهی برای غلبه بر همه مشکلاتی که در زندگی، در جامعه، در جهان هست پیدا کنید ولی مرگ را اهل فلسفه می گویند تنها استثنا خوشبختی به این معنا که راهی برای غلبه بر آن وجود ندارد، لاقلاً تا کنون. همانطور که عرض کردم شوپنهاور همدلی یا compassion را بنیاد اخلاق خود قرار می دهد و برای این که این همدلی بنیاد اخلاق است نتایجی می گیرد و نکاتی می گوید. نتیجه ای که می گیرد این است که تمام کارهایی که آدمی به اختیار خودش و در جهت انسان دوستی اتخاذ می کند ریشه در همدلی دارد. یعنی من در حقیقت سرنوشت خودم را با سرنوشت دیگری گره میزنم در ذهنم و بنابراین تمام حرکت و رفتاری که می کنم ریشه در این دارد. بنابراین همدلی است که می تواند تمایز من و دیگری را از بین ببرد. هرکسی اگر بر مبنای خواست ها و منافع خودش بخواهد جهت گیری کند این تمایز همیشه بین من و دیگری وجود دارد ولی اگر همگی بیندیشیم که سعادت من در گرو سعادت دیگری است همدلی به وجود می آید و تمایز بین من و دیگری از بین می رود به این دلیل که رفتار من در جهت خیر دیگری است و رفتار دیگری در جهت خیر من است. شوپنهاور می گوید این رفع تمایز من و دیگری حرکت به یک ساحت رمزآلودی است که ما میتوانیم آن را راز بزرگ اخلاق یا نفی اراده ای بدانیم که از آن جلسه گذشته به تفصیل صحبت کردیم. ما در حوزه کنش یا حوزه فعل اختیاری نداریم ولی در ساحت نومن یا ساحت ذات می توانیم این اراده را از شر به نفع خیر ساماندهی کنیم. بنابراین این راز اخلاق است که معطوف به حیات است و در نتیجهش می توانیم به رستگاری برسیم. آن اراده ای که توسط انگیزه یا محرکی به نام اخلاق برانگیخته می شود از نظر شوپنهاور آن اراده کوری نیست که توسط انگیزه های خودخواهی و بدخواهی برانگیخته می شود. چون در شوپنهاور سه گرایش وجود داشت: خودخواهی، بدخواهی و دیگرخواهی یا نوع دوستی یا همدلی. آن اراده کور که شوپنهاور از آن صحبت می کند خودخواهی و بدخواهی را می انگیزد، اراده ای است که به دنبال حذف دیگری است، اراده ای است که با همدلی نسبتی ندارد. ولی (در) اخلاقی که مبتنی بر همدلی است از نظر شوپنهاور، ما از این ساحت نومن فرارفتیم و به ساحت آگاهی یا فردانشی رسیدیم که نسبت به موقعیت انتولوژیکی مان در جهان پیدا می کنیم. این نسبت انتولوژیکی را هم در جلسات گذشته توضیح دادم که هم در کسانی مثل هایدگر هم در کسانی مثل ژان پل سارتر آدمی دو ساحت دارد. یکی ساحت اونتیک و یکی ساخت انتولوژیک. ساحت اونتیک ناظر بر هستنده بودن ما و ساحت انتولوژیک آن ناپدیداری است که در پس ظهور ما وجود دارد. در همه موارد می توان راحت راجع به این صحبت بکنید. مثلاً کسانی مثل هانا

آرنت از اونتیک سیاست در برابر انتولوژی سیاست حرف می زند. اونتیک سیاست یعنی همین سیاست واقعی که ما با آن سر و کار داریم در جهان امروزی که مبتنی بر دشمنی است. اما انتولوژی سیاست از نظر هانا آرنت یعنی توجه به دیگری در حوزه اجتماعی که این مفقود است و نیست. چیزی که وجود دارد الزاماً با آن چیزی که باید وجود داشته باشد و در ساخت انتولوژی میتوانیم از آن صحبت کنیم تفاوت معنادار دارد. یا مثلاً در جلسه گذشته گفتم که هستی در خود و هستی برای خود که تفکیکی است که ژان پل سارتر قائل است. تمام مفاهیم مثل همین دانشگاه، شما تصور بکنید، که یک ساحت اونتیک و یک ساحت انتولوژیک دارد. ساخت اونتیک همان دانشگاهی است که ما داریم می بینیم در اینجا و جهان. اما در ساحت انتولوژیک یعنی دانشگاه آن گونه که باید باشد یا آن گونه که ذات دانشگاه اقتضا می کند به تعبیر هایدگر در آخرین سخنرانی هایش درباره دانشگاه اصولاً دانشگاه به پایان رسیده. ما از زوال دانشگاه باید صحبت کنیم. یا کسی مثل دریدا از دانشگاه در راه صحبت میکند. **University to come**، یا دانشگاه بدون شروط، **university without conditions** معلوم است که در عالم واقعیت یا در سطح اونتیک چنین دانشگاهی نداریم، در ساحت انتولوژی می توانیم درباره اش صحبت کنیم و جهت گیری کنیم برای رسیدن به چنین دانشگاهی. یعنی چنین دانشگاهی را در افق قرار بدهیم.

بنابراین این بدخواهی و خودخواهی از آن اراده کور و نابینا نشات می گیرد ولی همدلی که شوپنهاور از آن صحبت میکند دستکاری در آن نومن است. در آن سطح نومن یک بار برای همیشه به قول شوپنهاور می شود تصمیم گرفت که به سمت خیرخواهی حرکت کرد و وقتی نومن یا ذات دستکاری شود دیگر آن تناقضی هم که بحثش بود از بین می رود. بنابراین شوپنهاور می گوید که این ساحت بنیان هنجارین دارد. یعنی می تواند خودش را توضیح دهد و در قالب وعظ و خطابه و نصیحت نیست که ای ملت بیایید با همدیگر دوست باشیم و با همدیگر همدل باشیم. بین این دو امر در حوزه اخلاق، بین سطح اونتیک و انتولوژیک سعی می کند که تفکیک ایجاد کند. زمانی هست که ما با پرسش هایی سروکار داریم که ناظر بر چیستی اخلاق است که همان اصول و بنیاد های پایه ای و اساسی اخلاق است و در اینجا پرسش از چیستی پرسش از **what** است. دومی چرایی اخلاق است. بین **ethics** و **morality** تفاوتی است. **Morality** رفتار ها و هنجار هایی است که ما در زندگی روزمره تمرین می کنیم. مثلاً می گوئیم دزدی نکن. خیرخواهی کن. سقط جنین خوب است به لحاظ اخلاقی یا بد است. این ها احکام اخلاقی است که ما صادر می کنیم. منظومه ای از رفتارهای اخلاقی که یک جامعه بر مبنای آن حرکت می کند و ممکن است در یک جامعه دیگر به شکل دیگری درآید. وقتی از **ethics** یا **moral philosophy** یا فلسفه اخلاق چون و چرا کردن در این رفتار هاست. چرا؟ چه کسی می گوید سقط جنین بد است یا خوب است؟ کی می گوید دزدی بد است؟ راه های زیادی برای رسیدن به خدا وجود دارد که به قول مارمولک یکیش هم بالا رفتن از دیوار است! تمام این رفتارهایی که ما در زندگی شخصی یا اجتماعی مان تمرین می کنیم در **ethics** یا **moral philosophy** مورد نقادی و بازنگری قرار می گیرد. مثلاً شما کتاب تبارشناسی اخلاق نیچه را که نگاه کنید، **ethics** است، یا **moral philosophy**. تمام آن چیزی که ما در زندگی روزمره به مثابه اصول اخلاقی پذیرفته ایم نیچه علیه اش خنجر می کشد و همه آنها را نقادی می کند و می خواهد نشان دهد آن چیزی که شما به عنوان اخلاق تمرین می کنید خودش چه بسا که اموری است ضد اخلاقی. شوپنهاور هم همین را می گوید که پرسش از چیستی و چرایی چیزی ناظر بر پرسش های متافیزیکی است. در چیستی اخلاق و قواعدی مثل این که نباید به کسی صدمه وارد کرد اجماع وجود دارد. وقتی می گوئیم نباید به کسی صدمه وارد کرد یا نباید ظلم کرد ممکن است شما نتوانید کسی را پیدا کنید که [با آن مخالف باشد]. بعضی می گویند بعضی

چیزها وجود دارد که **universal** است. یعنی قوانین اخلاقی که تجرید شده، انتزاع شده است از جوامع مختلف بشری و تبدیل به یک سری اصول اخلاقی کلی شده است، مثل همین صدمه زدن. ولی وقتی پرسش از چرایی میکنیم یعنی چرا باید این کار را انجام دهم چرا این کار را انجام ندهم، در این حوزه است که ما همیشه نزاع پیدا میکنیم و فلسفه اخلاق با نصایح اخلاقی اینجاست که تفاوت پیدا میکنند. اگر من بتوانم فلسفه‌ای بنیاد بگذارم که همدلی در آن به صورت اصل بنیادین توضیح داده شود و دعوتی در این جهت صورت بگیرد آن موقع توفیقی کسب کردم در اینکه بگویم چرا همدلی ضرورت دارد. تمام تلاشی که شوپنهاور می‌کند این است که این همدلی که ساحت سوم رفتار آدمی است و رفتاری مبتنی بر اخلاق هست را توضیح فلسفی دهد و این توضیح فلسفی را هم به این شکل می‌خواهد در آورد که آدمیان به یکدیگر وابسته‌اند و گریزی ندارند در برابر آن اراده کور و نابینایی که به مثابه نومن حرکت می‌کند و به سمت خواستن می‌رود، خواستنی که پایانی ندارد. دستکاری‌هایی هم اگر قرار باشد انجام دهیم در ساحت فردی نمی‌توانیم انجام دهیم. به خاطر اینکه در زیر چرخ این اراده کور و نابینا له می‌شویم. بنابراین همدلی است که لازم است. توضیحی که شوپنهاور در این قسمت فراهم می‌کند این است که هرآنچه در این هستی وجود دارد جلوه‌ای از یک امر واحد به نام اراده است. بنابراین همگان دارای سرشت یکسانی هستند و این نشان دهنده بهترین و مستدل ترین استدلال برای ضرورت همدلی ما با دیگران است، به عبارت دیگر ما مفری از این همدلی نداریم و شایسته نیست که انسان‌های دیگر به مثابه ابژه قلمداد شوند. من در بحث عقلانیت ابزاری خدمتتان عرض کردم که اصولاً سوژه اگر بخواهد سوژه شود نیازمند یک ابژه است. اگر بخواهیم دو تاریخ و دوره بلند برای فلسفه تعریف کنیم در یک دوره ای تا دکارت موضوع فلسفه ابژه‌ها بوده است. در عصر باستان قبل از سقراط می‌توانیم به تعبیر هایدگر بگوییم یک هستی شناسی هم در کار بوده. بقیه‌ش هستند شناسی، موجود شناسی بوده، ابژه‌هایی بودند که روبروی ما قرار داشتند. از دکارت به این سو موضوع فلسفه سوژه می‌شود. من می‌اندیشم پس هستیم. بنابراین توجه آدمی به حدود خودش جلب می‌شود. از این حوزه معرفت شناسی که خارج شویم در سطح فلسفه مدرن و مواجهه با جهان، اتفاقی که در فلسفه مدرن می‌افتد این است که منی که سوژه‌ام، منی که آزاد شده‌ام، بند نافم از خدا بریده شده، استقلال پیدا کردم و خودم می‌اندیشم بدون ارجاع به چیز دیگری، طبیعت را هم به سلطه خودم در می‌آورم در گام اول. در گام دوم رنگین پوستان، زنان و در گام بعدی ملل دیگر را به استعمار خودم در می‌آورم. این اتفاقی است که در تاریخ عصر مدرن افتاده و همه کسانی که در سطح فلسفی روی سوژه صحبت میکنند به اینها ارجاع می‌دهند. بنابراین منی که سوژه هستیم برای اینکه سوژگی خودم را نشان بدهم احتیاج به یک ابژه دارم. من تنها که سوژه باشم یا نباشم معنا ندارد. سوژگی در ربط با ابژگی است که معنا پیدا می‌کند. بنابراین سوژه اگر بخواهد سوژه باشد باید ابژه داشته باشد. و این ابژه همان رابطه سلطه را ایجاد می‌کند. در خود فلسفه مدرن اولین بار اتفاقاً توسط خود هگل این صورت بندی شده، تلاش در این جهت شده، **universalization of subjectivity**، یعنی خود سوژه تعمیم پیدا کند به همه که بحث مستقل خودش را دارد. شوپنهاور می‌گوید بشر دارای وحدت است و هر تلاشی که ما برای آسیب رساندن به دیگری انجام دهیم در واقع آسیب رساندن به خود است. شما اگر بخواهید با بحث شوپنهاور مخالفتی کنید و گیر بدهید به عبارتی، یکی از نکاتی که می‌شود به آن گیر داد این جاست. که آیا واقعا بشریت دارای وحدت است؟ آیا من اگر به دیگری آسیب برسانم انگار به خودم آسیب رساندم یا بحث دیگری است؟ علتی که این حرف را می‌زند این است که در یک سطحی همه ما نمودها یا پدیدارهای یک اراده واحد هستیم. بحث را می‌برد در مبانی متافیزیکی خودش. که همه ما نمود یک اراده هستیم که بر ما حاکم است، و همه ما برای کاهش رنج خودمان هم باید به یک نوع همدلی

و اتحادی دست پیدا کنیم. در جلسات گذشته دوستان سوال کردند که چرا به آیین های بودایی گرایش پیدا می- کند، شارحین می گویند از حساسیت به درد و رنج هموعان که شوپنهاور بر آن تاکید دارد، از این جاست که به آنها گرایش پیدا می کند. حساسیتی که به درد و رنج هموعان دارد او را به آیین بودا علاقمند می کند که در آثار متاخرش نمود خیلی زیادتری دارد. عرض کردم در جلسات گذشته که شوپنهاور بر خلاف کانت که به عقل متکی است به احساسات و عواطف متکی است. یعنی عمیقاً برای احساسات در حوزه اخلاق نقش بسیاری قائل است و بنابراین در همین حوزه است که با فلسفه اخلاق کانت یا فلسفه عملی کانت همراهی نمی کند. بیشتر سعی می کند تا این را بر پایه تجربه و عواطف و احساسات بنشانند. البته این را امتیاز کار خودش می داند که هم به تجربه می اندیشد و هم به موضوعات به طور کلی انضمامی. به همین دلیل است که باز عرض کردم که به جز کتاب جهان همچون اراده و تصور و ریشه های چهارگانه اصل جهت کافی بقیه آثار شوپنهاور که به حوزه اخلاق مربوط هست بسیار روان است و پیچیدگی وجود ندارد. تلاش فلسفه اخلاقی را بنابراین کاهش رنج می داند و می گوید در تجربه زیسته بین ابنا بشر هم ما می توانیم لحظات همدلی را پیدا کنیم. شما هم می توانید به لحاظ تاریخی لحظات همدلی را پیدا کنید. یکی از جاهایی که من خودم شاهد بودم لحظات همدلی را، که شما هنوز هیچ کدامتان به دنیا نیامده بودید، در همان انقلاب سال ۵۷ است. لحظات درخشانی بود که آدم ها یگانه شده بودند انگار. البته ویل دورانت بحثی دارد درباره این که انقلاب فرزندان خودش را می خورد. این در مورد اکثر انقلاب ها صادق است به نظر من. چون در خود انقلاب کبیر فرانسه هم همین اتفاق می افتد. این انقلاب صدسال طول می کشد و روسپیور دانتون را می کشد، دانتون یکی دیگر را می کشد، و... داستانی است. هم انقلاب بسیار خونینی است هم انقلاب بسیار طولانی مدتی است، انقلاب در یک مقطعی می میرد و این شعار مطرح می شود که: انقلاب مرد، زنده باد انقلاب! تا بتواند به آرمان هایش برگردد. ولی واقعیت این است که آن لحظه انقلاب که شما می فرمایید بی عقلی، فقط آنهایی که عقلشان را از دست داده بودند و همدل شده بودند تحت تاثیر قرار نمی گیرند. کسانی مثل میشل فوکو که در آن دوره به ایران سفر کرده اند، فوکو سه سفر به ایران دارد، دو سفر قبل از انقلاب که یک بار با علمای قم هم دیدار می کند و مصاحبه ای دارد با لوموند با عنوان انقلاب ایران: روح جهانی بدون روح. خود فضایی که اتفاق می افتاد فضای بی نظیری است و ارزش های خلق می شود. من فقط دارم درباره دوره ۵۶ و ۵۷ صحبت میکنم. دوره ای که انقلاب دارد شکل می گیرد و درباره بقیه اش صحبت نمی کنم. در آن دوره اتفاقاتی که از همدلی می افتاد اگر شوپنهاور بود و اینها را می دید فکر می کرد که تئوری و نظریه همدلی اش که به لحاظ تجربی قابل مشاهده است به چشم دارد می بیند. آنجا اگر ترافیکی ایجاد می شد به خاطر این بود که همه بفرما می زدند که شما برو. در خانه همه مردم به روی همدیگر باز بود. شما فکر می کنید داستان می گویم خدمتتان اما بروید وقایع انقلاب آن موقع را مطالعه کنید و خواهید دید که چه اتفاقی افتاده. یک وحدت و همدلی بین گروه هایی که اصلاً نمی توانستند، قابل تصور نیست که آنها بتوانند یک جا جمع شوند اصلاً. از چپ رادیکال گرفته تا راست. اتفاقات این چینی. شوپنهاور ما را برد به یک بحث فرعی که کاری نداریم با آن. بهرحال بحث های حوزه اخلاقی روان است. شوپنهاور به رغم اینکه فیلسوف بدبین تلقی شده و بدبین هم هست در فلسفه، تلاش فلسفه اخلاقی حداقل در جهت کاهش رنج بشر است آنچنان که خودش می گوید و همدلی با عناصر دیگر حیات. همدلی جز مبانی اصلی کارش است که اذعان می کند در همین تجربه زیسته ما می توانیم پیدایش کنیم. شوپنهاور در جا یک عبارت لاتینی نقل میکند که من فکر می کنم یک بار هم گفته ام که بسیار برانگیزاننده است. در این عبارت لاتینی گفته می شود که به هیچکس آسیب نرسان، و در عوض هرچه قدر می توانی به دیگران کمک کن. ما از این حرف ها زیاد شنیده ایم، از

این نصایح اخلاقی زیاد شنیده‌ایم. شوپنهاور هم همین را خیلی جدی می‌گیرد و سعی می‌کند با بررسی‌های تجربی نشان دهد که همدلی یک اصل قابل تاسیس در زندگی تجربی بشر هست به دلیل این که نمونه‌هایی از آن را ما می‌بینیم. بنابراین کاری که باید کرد این است که درباره شرایط امکان تاسیس همدلی در ربط با دیگران بحث کرد.

سوال: -

عبارتی که من به کار بردم، سوژه، ابژه و اینکه برای اینکه کسی سوژه باشد باید ابژه باشد، شوپنهاور این طور مطرح نمی‌کند. این بیشتر در ادبیات فرانکفورتی‌هاست. کسانی مثل هورکهایمر و آدورنو و به این سو. ولی خود شوپنهاور انگیزه‌های خودخواهی و بدخواهی را مطرح می‌کند که ناظر بر من است و همدلی را مطرح می‌کند که ناظر بر من و توست. به این معنا دارد این رابطه سوژه و ابژه را برطرف می‌کند از نظر خودش. این طور بحث می‌کند که این همدلی خواست مشترک همه است. خودخواهی به من خودخواه هم صدمه می‌زند. در نتیجه نفع من است که به سمت همدلی حرکت کنم.

سوال: کسانی که همدلی بین‌شان صورت می‌گیرد به صورت سوژه هستند که باز دارند بر یک ابژه‌ای غلبه می‌کنند. حالا ما چه سوژه را یک فرد ببینیم، چه سوژه را یک تعدادی ببینیم، بالاخره این حالت غلبه وجود دارد و همدلی کامل فکر نمی‌کنم وجود داشته باشد.

همدلی کامل را که خود شوپنهاور هم نمی‌گوید. اگر همدلی بین بشر تحقق پیدا کند ما با جهانی جهانی عاری از رنج و گرفتاری و جنگ و... سروکار داریم. در زمین واقعیت وقتی صحبت می‌کنیم اراده کور و نابینا که خودخواهی‌ها و جنگ‌ها را پیش می‌برد یک سمتی دارد و اراده در سطح نومن دستکاری می‌شود و به سمت دیگری، سمت همدلی و خیر اگر بتوانیم بگوییم سر و کار دارد و یک جایگاه دیگری دارد. در زمین واقعیت ما به هیچ وجه نمی‌توانیم از همدلی بین همه ابنا بشر صحبت کنیم. این بحث فقط برای شوپنهاور نیست. در حوزه سیاست به ویژه خدمتتان عرض کردم که بنیانگذار سیاست به مثابه لحظه تشخیص دشمن، یعنی نظریه پرداز بزرگ این ماجرا کارل اشمیت است. او می‌گوید که سیاست یعنی لحظه تشخیص دشمن. دشمن وجود نداشته باشد ما سیاست نداریم، سیاست پایان می‌یابد. جنگ به پایان برسد سیاستی در کار نخواهد بود. پایان جنگ، پایان دشمنی به معنای پایان سیاست است. دشمن و جنگ باید وجود داشته باشد تا تدبیر دشمنی و تدبیر جنگ که همان لحظه سیاست است بتواند به کار بیفتد. بنابراین اگر خودخواهی در اینجا وجود نداشته باشد و بدخواهی هم، همدلی اصلا معنا پیدا نمی‌کند. اگر دشمنان همدلی به تعبیری وجود نداشته باشند نظریه پرداز پیروان همدلی هم معنایی پیدا نمی‌کند.

ادامه سوال:-

نه. در اینجا ابژه‌هایی داریم که دنبال رهایی خودشان هستند. وقتی ما می‌گوییم استعمار سلطه ایجاد کرده یعنی سوژه‌ای که خودش رهایی پیدا کرده دیگری را تحت سلطه خودش در می‌آورد. ابژه‌ها را تحت سلطه خودش در بیاورد. ابژه اینجا ملل مستعمره و سوژه استعمار است. من ملل مستعمره اگر با همدلی بخوایم نجات پیدا کنیم یا رهایی پیدا کنیم رابطه سوژه و ابژه برعکس است. سوژه و ابژه در زمین واقعیت هست، بله، شوپنهاور هم همین کار را می‌کند. بنابراین کسانی که گرفتار آمدند، کسانی که در رنج هستند باید ببینیم که چه راه‌هایی برای رهایی‌شان وجود دارد. به همین دلیل ما مفهومی داریم به اسم emancipation در همین مکتب فرانکفورت. یعنی رهایی بخشی. رهایی

بخشی کجا به کار می‌آید؟ جایی که من ابژه به سلطه گرفته شدم. حالا من می‌خواهم خودم را نجات بدهم از این ماجرا. آنجا دیگر شما نمی‌توانید به من بگویید که من خودم سوژه‌ای هستم که دارم طرف مقابلم را ابژه می‌کنم. من پیشاپیش ابژه شده‌ام. الان خودم را می‌خواهم نجات بدهم و حالا اگر هم تبدیل به سوژه هم بشوم دلم می‌خواهد با همگان سوژه بشوم و بنابراین همدلی در این معنا وجود دارد.

سوال: بوبر مفهوم من_ تو و من_ آن را دارد. من یک وقت در برابر دیگری او را دقیقاً آنی می‌بینم که از جنس خودم نیست و یا یک وقتی هم راستای خودم می‌بینم انگار که می‌خواهم با او merge شوم. حس می‌کنم شوپنهاور می‌گوید اراده به صورت کور ما را به سمتی می‌برد که رابطه من_ آن باشد ولی compassion ما را از من_ آن به یک وضعیت من_ تو می‌برد.

دقیقاً! منتها فقط مسئله‌ای ما در سطح فلسفی با کسانی مثل شوپنهاور و معاصرتر از آن کسانی مثل لویناس داریم. واقعیتش این است که به نظر من هیچ‌کدام این‌ها از نظر شخصی خودم نتوانسته‌اند آن مبانی هنجارین را فراهم کنند. یعنی برای من بشر خودخواه نتوانسته اند مبانی فراهم کنند که من به نفع دیگری حرکت کنم. خود همدلی، خود تقدیم دیگری بر من، اینها خیلی ضروری است ولی در اینکه شما مبانی فراهم کنید که مجاب کننده باشد به لحاظ فکری به نظر من هنوز ما خیلی کار داریم. یکی از توضیحاتی که من خودم احساس همدلی می‌کنم با آن توضیحی است که اکسل هونت فراهم کرده. البته اخلاق نیست ولی اخلاق هم هست، در the struggle for recognition ، جدال برای به رسمیت شناسی که عنوان فرعی هم دارد: moral grammar یعنی یک نوع گرامر اخلاقی. اصولاً خود این به رسمیت شناسی را یک مواجهه اخلاقی می‌داند. بحثش از نقد هابز و ماکیاولی آغاز می‌شود. آنها می‌گویند در وضع طبیعی بشر چیزی جز خودش را نمی‌خواهد و تلاش هم میکند که دیگری را به سلطه بکشد و گرگ دیگری باشد و آدمها همدیگر را بدرند و چون این اتفاق بدی است، یک دولت به عنوان مبصر تعیین میکنیم که مراقبت بکند. بحثی که هونت فراهم میکند به نظر من یک دعوت یا یک فراخوان یا philosophical call در آن هست و آن چیست، این است که می‌گوید آدمی همه این سطوح مختلف که مطرح میکنند، خودخواهی، دیگر خواهی، بدخواهی (هست). هونت می‌گوید آدمی اولین چیزی که نیاز دارد موقعی که به دنیا می‌آید، عشق است. عشقی که از مادرش می‌گیرد. بعد بزرگتر که می‌شود از دیگری جنسی خودش می‌گیرد. اینجا فرد اعتماد به نفس پیدا می‌کند. یعنی اگر شما دوست داشته شوید خودتان را هم دوست خواهید داشت و اعتماد به نفس در سطح اجتماع پیدا می‌کنید. موقعی که وارد اجتماع شدید متوجه می‌شوید که حقوق شما به اشکال مختلف تضییع می‌شود. مبارزه می‌کنید برای احقاق حقوق تان. چرا؟ چون پیش شرطش را دارید، اعتماد به نفس لازم را پیدا کردید. شما بچه مثبت هایی هستید که از مادرهایتان عشق گرفتید و اعتماد به نفس دریافت کردید و در اجتماع هم برابر حقوقی پیدا کردید. که چی شود مثلاً؟ اینجا همه آدم ها شبیه هم می‌شوند و این جذابیتی ندارد، دارد؟ دارد ولی هونت می‌خواهد به نظریه هابز و ماکیاولی برگردد و بگوید آدمی راضی نیست به این. ذات آدمی که حالا اسمش را بگذاریم خودخواهی یا زیاده خواهی متوقف نمی‌ماند در سطح برابری حقوقی که همه مثل هم باشیم. بنابراین می‌گوید دو میدان، دو راه باز میشود. یکی راه هابز و ماکیاولی، راهی که از طریق دیکتاتوری کسانی مثل هیتلر و استالین بیایند و دیگران را مجبور کنند که کرنش کنند و اینجا تکریم شوید، بزرگ داشته شوید. بزرگ داشته شدنی که از طریق اعمال زور ناشی می‌شود. یک راه دیگر هم وجود دارد، راه گشوده ای برای خدمت کردن به دیگران. نکته ای که من با آن همدلی دارم این است که آدمی در ذات

خودش، بحث های فلسفی و روانشناختی هست که دلش می خواهد مورد تکریم قرار بگیرد. در مرحله سوم که مرحله تکریم نفس است آدمی نمی ماند که در سطح برابر با دیگران باشد، دلش می خواهد بیشتر و بهتر از دیگران باشد. این همیشه هم در زندگی تجربی و هم با رجوع به مباحث فلسفی پیرامون ذات بشر یا... قابل دستیابی است. انسانی که میخواهد بزرگ داشته باشد در سطح سوم که هونت از آن بحث میکند و میگوید تکریم نفس، این تکریم نفس در جهت خدمت به هم نوع به کار گرفته شود و آن موقع خود فرد مورد تکریم دیگران قرار می گیرد. تکریم کسانی که به آنها خدمت رسانده است. مثال می زند: انیشتین، نیوتون، علما را کلا. در حوزه ادبی تولستوی را. در حوزه موسیقی باخ و بتهوون را. در نقاشی گویا و ون گوگ و دیگران را. اینها چکار کردند؟ از نظر هونت این ها برای اینکه گرمی داشته شوند، مورد تکریم واقع شوند، از سطح خواست های شخصی خودشان فراتر رفتند یا اصلا آن خواست های شخصی خودشان را پاسخ دادند و چنین اتفاقی افتاده. من احساسم این است که این فراخوان به همدلی برای کاهش رنج بشری یا تقدم دیگری بر من در حوزه اخلاق یک جای پای محکمی باید در خودخواهی بشر داشته باشد. باید باز بکنیم که خود خودخواهی به کار بیفتد. خودخواهی در جهت درستش به کار بیفتد. الان ایدئولوژی های مدرن سیاسی که داریم، دو اردوگاه داشتیم در همان انقلابی که ما عقلمان را از دست داده بودیم به قول شما: اردوگاه سوسیالیستی و اردوگاه سرمایه داری. فوکویاما کتابی دارد و پایان تاریخ و پیروزی سرمایه داری و لیبرالیسم بر سوسیالیسم را اعلام می کند. این یعنی چه؟ یعنی تقدم من بر دیگری که لیبرالیسم است بر سوسیالیسمی که قرار بوده لاقط تقدم دیگری بر من یا برابری دیگری با من باشد. آن لیبرالیسم یا سرمایه داری پیروز شد. همین الان هم میگویند که جهان عصر لیبرال و دموکراسی لیبرال است.

صحبت یکی از دانشجویان:-

بله، خیلی متشکر. ولی خود CORE و هسته بحث به نظر من تغییر بنیادی نکرده است. زیگزاگ هایی این وسط پدید آمده، پایان تاریخی در کار نیست ولی همچنان خود آن ترجیح که از هگل می گیرد و بحث های دامنه دار دیگر [در کار است]. ولی منظور این است که این در نهایت من هستم. من هستم که باید به هم نوع کمک بکنم. باید راهی پیدا کرد که البته همه شان دارند تلاش میکنند که این راه را پیدا کنند. مثلا وقتی شوپنهاور می گوید خیر من در این است که به هم نوع کمک بکنم به نظرم من قادر نیست که این را نشان دهد ولی هونت قادر است نشان دهد. هونت دست می گذارد بر خودخواهی آدمی و آن را تایید می کند. می گوید چنین چیزی شدنی است و تو هم که نمی خواهی در سطح برابر با دیگران متوقف شوی و دنبال جاودانگی یا هر چیز دیگری هستی، و راه این است. دوستان اگر اجازه دهند ما بحث مرگ را هم به عنوان قسمت آخر پیش ببریم و بعد یک جمع بندی از بحث شوپنهاور بکنیم و دیگر بحث ها را به جلسات آینده واگذار کنیم.

سوال: آنتولوژی هر چیز، ثابت است؟

نه. آنتولوژی اصلا ویژگی یا مولفه خاصی این است که دست نیافتنی است به عبارتی. تعریف ثابتی ندارد. در دریدا اگر بخواهم بگویم در راه است. دریدا یک مفهومی دارد به اسم **to come**. شما هر جا در دریدا می توانید آن را به کار ببرید. وقتی من از آنتولوژی دانشگاه در مقابل اونتیک دانشگاه حرف می زنم، آنتولوژی را برای اینکه پیدا کنیم باید از مفهوم در راه یا **to come** استفاده می کنیم. یعنی از گذشته در حال آمدن است و همینطور در آینده در حال رفتن است. رو به آینده دارد و بنابراین هیچ جا متوقف نمی ماند. در دریدا، به ویژه در دریدا این دست نیافتی است، به معنایی

که در مورد کلمه تفاوت می‌گوید. تفاوتی که دریدا می‌گوید مترجمان فارسی ما با ط ترجمه کردند تا با "تفاوت" متفاوت شود. دریدا می‌گوید که کتاب هستی، جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، با تلقی که من از جهان دارم متفاوت است. من الان در سطح کلی صحبت می‌کنم. انتولوژی یعنی هستی‌شناسی خود هستی. یعنی هستی که روبروی من هست با درک و تلقی که من از هستی دارم متفاوت است و هیچ وقت این دو نمی‌توانند روی هم بیفتند. هیچ وقت درک من از هستی نمی‌تواند برابر با خود هستی باشد. این بنابراین معنای اول تفاوت است. یعنی تفاوت وجود دارد بین درک من از هستی با خود هستی. معنای دوم تفاوت این است که اگر من دچار توهم شدم و در یک جایی احساس کردم که به هستی پی بردم، به بنیاد هستی یا به تعبیر شما انتولوژی هستی را دست یافتم بهش، آن جا باید آن را به تعویق بیندازم. یعنی خود این توهم را به تعویق بیندازم. بگویم اینطور نیست. فرصت بدهم و این فرصت دادن من را می‌کشاند به همان تفاوت اولیه و می‌فهمم که این دو تا درک روبروی هم نیست. کاری که دریدا می‌کند **deconstruction** است، واژه ای که از هایدگر وام می‌گیرد که بهترین ترجمه‌ای که از آن وجود دارد آقای آشوری کرده است: ساخت‌گشایی. یعنی گشودن ساخت چیزی برای ظهور امکاناتی که در آن تعبیه شده. یعنی من به پدیده‌ای مثل دانشگاه نزدیک می‌شوم، تمام تعاریفی که در موردش وجود دارد در پرانتز قرار می‌دهم و به حالت تعلیق در می‌آورم، نفی یا ایجابا حکمی درباره شان صادر نمی‌کنم و فرصت می‌دهم تا دانشگاه از طریق خودش، خودش را به من نشان دهد. ساختش گشوده شود. ساخت‌گشایی مثل لایروبی یک رودخانه است. دوستانی که اهل کشاورزی باشند [می‌دانند] این مسیرهایی که زمین‌ها را آبیاری می‌کنند را لایروبی می‌کنند که آب روان در این مسیر حرکت کند و به سرچشمه برسد. ساخت‌گشایی یک نوع لایروبی مفهومی است که ما با آن سر و کار داشته ایم. اما در ساخت‌گشایی همواره چیزی که در حال آمدن است پیوند می‌خورد با چیزی که در آینده است. بنابراین ما به هیچ درک فیکس، ثابت و منجمدی به یک معنا نمی‌رسیم که بگویم هستی این چیز، چیست. به دلیل اینکه ما تنها زمانی که در دسترسمان هست زمان اکنون است. ما چند زمان داریم به نظر شما؟ آگوستینی فکر کنیم یا هانا آرنتمی فکر کنیم یک زمان بیشتر نداریم. همان زمانی که الان با آن سر و کار داریم. ما به زمان گذشته دسترسی نداریم، به زمان آینده هم همینطور. بنابراین وقتی از زمان گذشته صحبت می‌کنیم از حافظه حرف می‌زنیم و وقتی از زمان آینده حرف می‌زنیم داریم از امید یا انتظار حرف می‌زنیم. بنابراین ما با زمان اکنون را باید به حالت سیال دریاوریم و نگوییم که ما به این هستی می‌توانیم دست بیابیم. این اصولا همان اندیشه‌هایی است که در مورد حقیقت هم وجود دارد. حقیقت دوره فلسفه‌های قرن نوزدهم با حقیقت فلسفه‌های پسانچه‌ای باهم متفاوت است. در پسانچه‌ای‌ها شما ممکن است دست از حقیقت بردارید و بر هم نمی‌دارید الزاما اما این توهم را هم ندارید که به آن دست پیدا می‌کنید. درحالی که در فلسفه‌های پیشانیچه‌ای یا ایدئالیستی دنیا آن حقیقت می‌گشتند برای اینکه صورت بندی فلسفی بکنند.

سوال: یک جا این را برداشت کردم که شما گفتید که گویی ما و دیگری در یک نسبت یگانه ای قرار می‌گیریم. گفتید این را معطوف می‌کند به بحث اراده و در نهایت انگار یک تعبیر احساس گونه‌ای از آن ارائه می‌دهد که این احساس گونه را گفتید یک وجه برتری و امتیاز می‌بیند برای خودش. ولی اساسا انگار نمی‌آید یک استدلال و پشتوانه منطقی قوی برای آن ارائه دهد. این درست است؟ و اگر درست نیست پس به چه اعتبار و دست‌آویزی من و دیگری را در یک سنخ قرار می‌دهد؟

در جلسه گذشته درباره این تناقضی که فرمودید فکر می‌کنم توضیح مفصلی دادم. من خودم نقد‌هایی که به شوپنهاور در این حوزه وارد بود در چهارنکته خلاصه کردم، الان هم در حوزه فلسفه اخلاقش گفتم به نظر من آن مبانی، مبنایی نیست که بشود همدلی را بر آن تأسیس کرد. همدلی را به نظر من با نگاهی که هونت دارد که اسمش را هم گرامر اخلاقی می‌گذارد بهتر می‌شود تأسیس کرد. به دلیل اینکه یک وجهی در منی دارد که باید فاعل و کارگزار باشم، برای من چیزی دارد و آن چیز بزرگی که برایم دارد که هونت می‌گوید که آن چه چیزی است. نکته دوم درباره این احساسی بودن که می‌فرمایید. نه. ببینید نومن هست به اسم اراده. در بحث هستی‌شناسی هم گفتیم. وقتی هایدگر هستی‌شناسی می‌گوید، می‌گوید این هستی‌شناسی را ما باید از دازاین شروع کنیم. یعنی ما با هستی به نحو کلی و مطلق نمی‌توانیم اصولاً سر و کار داشته باشیم. بنابراین هستی که در هستنده ای تنیده شده را باید مبنا و نقطه آغاز مطالعه قرار دهیم. در آن بحث هستی و زمان مقدمه‌اش با این شروع می‌شود که هستی یک مفهوم کلی است، هستی تعریف ناپذیر است، هستی فلان است و به این دلایل است که هستی‌شناسی کنار نهاده شده و حالا چرا باید به آن برگردیم و مشکلات این برگشت چیست. شما اگر بگویید بیا هستی‌شناسی کن از نظر فلسفی، یعنی من چکار کنم؟ نقطه عزیمت چیست؟ هایدگر می‌گوید نقطه عزیمت دازاین است به دلیل اینکه نزدیک‌ترین موجود به هستی خود همین انسان هستنده هستی دار است بنابراین نقطه عزیمت مطالعه اینجاست. شوپنهاور هم وقتی می‌گوید نومن به اسم اراده وجود دارد که در آدمها وجود دارد، در انسان وجود دارد و این اراده کور و نابینا یک کنش‌هایی ایجاد می‌کند که منجر به خودخواهی‌ها و بدخواهی‌ها و اینها می‌شود. حالا من برای اینکه مانع این بشوم باید چکار کنم؟ من اگر تابع آن اراده باشم در سطح تصمیم‌گیری‌های فردی نمیتوانم کاری کنم. در جلسه گذشته عرض کردم در سطح کنش ما هیچ کاری نمی‌توانیم بکنیم. کجا میتوانیم کاری کنیم؟ در سطح خود اراده. خود اراده وجود دارد. من بیایم خود اراده را **deconstruct** کنم. یعنی اراده‌ای که ناظر بر بدخواهی و خودخواهی است این اراده را به سمت دیگر خواهی یا همدلی به کار بندازیم. بنابراین وقتی در سطح نومن شما جهت اراده را به سمت همدلی عوض کردی در سطح کنش کارت ساده است. منتها من مشکلم با شوپنهاور این است که نمی‌گوید به ما که چرا و چگونه من میتوانم خودم این اراده را عوض کنم و آن انگیزه‌های قوی فلسفی یا هر انگیزه دیگری روشن نیست به اندازه کافی که تا به این فراخوان یا دعوت لبیک گفته شود. ولی در هونت به نظر من این روشن‌تر است. در هونت این نیست که آقا! تو به فکر دیگران باش. نه، تو اصلاً به فکر خودت هستی دیگر. فکر میکنم درباره اینکه همه خودخواهند کسی صدایش در نمی‌آید. حالا راه خودخواهی این است. راه خودخواهی سرکوب دیگران نیست، چون هم منفور تاریخ میشوی هم منفور کسانی که دارند تکریمت می‌کنند. اگر می‌خواهی این خودخواهی جاودانه بماند راهش خدمت به ممنوع است و این از مسیر خود فرد و خودخواهی می‌گذرد. من احساس میکنم این توضیح بهتری است تا اینجا.

اما در مورد مرگ. همانطور که عرض کردم همیشه یک پیوند ناگسستنی بین اندیشه ورزی و فلسفه ورزی و مرگ وجود داشته است. تقریباً همه فیلسوفان به مرگ فکر کرده‌اند. در خود دریدا هم مرگ اندیشی به ویژه خیلی اهمیت دارد. من نمی‌خواهم وارد بحث‌های حاشیه‌ای یا در پرانتز شوم. خود هایدگر موقعی که از مرگ حرف می‌زند، وقتی در حقیقت هستی‌شناسی صحبت میکند هستی‌شناسی هایدگری یک نوع نیستی‌شناسی است به یک تعبیری. آدمیان از یک نیستی می‌آیند و به سمت یک نیستی دیگر در حرکت‌اند. از یک مغاک به مغاک دیگر. بنابراین در بین این دو نیستی دربرگرفته شده‌اند. لحظه اکنون یعنی لحظه هستی که بین دو نیست گذشته و آینده است و هم نیستی حیاتی و زندگی است. شوپنهاور هم بخشی از کتاب جهان همچون اراده و تصور را به مرگ اختصاص می‌دهد

و رابطه مرگ و فناپذیری ماهیت درونی انسان را مورد بحث قرار می دهد. می گوید آغاز فلسفه ورزی با پرسش از مرگ شروع می شود. من الان نمیخواهم وارد بحث های هستی و نیستی شوم ولی تامل درباره مرگ همیشه در انسان وجود داشته و حقیقت انسان مرگ آگاهی است. به تعبیری حتی فلاسفه گفته اند که انسان حیوانی مرگ آگاه است و تفاوتی که بین انسان و حیوان وجود دارد را در یک نقطه گفته اند مرگ آگاهی. نگاه شوپنهاور به مرگ این است که آن را می پذیرد. مثل هر حادثه ای. به عنوان یک حادثه شوم با آن مواجه نمی شود. مرگ تقدیر آدمی است و با یک نوع افسردگی و بدبختی سراغ مرگ نمی رود. آن صورت بندی که من کردم، مرگ تنها استثنا خوشبختی است، در شوپنهاور اینطور نیست. مرگ یک پدیده طبیعی است که آدمی را در بر می گیرد و زندگی آن طور نیست که خیلی خوشبخت باشی که حالا مرگ استثنائش باشد. بنابراین برخلاف بسیاری از آدم ها که به زندگی خیلی می چسبند شوپنهاور مرگ را راحت می پذیرد، در فلسفه اش عرض میکنم. به خاطر اینکه از نظر او زندگی است که انجام دادن و تمرین کردن و تکرار کردنش بیهوده است، یعنی باعث رنج و ملال است. این ناپایداری زندگی و این موقتی بودن لذت ها و آرامش های مقطعی هم بر بی معنایی زندگی اضافه می کند. بنابراین طولانی شدن زندگی عملاً چیزی بیشتر از هجوم مداوم پوچی و بی معنایی بر زندگی نیست. عملاً زندگی هیچ چیزی غیر از رنج ندارد که آدم بخواهد موقعی که آن را از دست می دهد برایش سوگوار باشد. غیر از این همانطور که عرض کردم شوپنهاور منشأ رنج را هم در اراده می داند. یک اراده بی پایان و مهار نشدنی. وقتی این اراده بی پایان و مهار نشدنی است تنها جایی که میتوان اراده را خاموش کرد مرگ است. شوپنهاوری که ما می شناسیم از این مرگ استقبال می کند. و پرسش میکند که چرا نباید از مرگ استقبال کنیم؟ در فصل چهارم کتاب جهان همچون اراده و تصور می گوید ما تنها در مرگ می توانیم به رهایی نهایی یا رستگاری نهایی دست پیدا کنیم. بنابراین در فلسفه شوپنهاور اول اینکه مرگ موضوع مهمی است، دوم اینکه مرگ اندیشی به معنای اندیشیدن درباره زندگی است عملاً و نقش مهمی دارد و سوم اینکه مرگ به معنای انکار اراده یا خواست معطوف به حیات است. مرگ البته نظم کل طبیعت را بهم نمی زند بلکه عنصر جدایی ناپذیری است که در زندگی طبیعی بشر وجود دارد و حفظ می شود. زیستن به معنای خواستن است، زیستن به دلیل اینکه یک اراده کلی است که در طبیعت حاکم است هیچگاه نمی شود به طور کامل در زندگی انسان خاموش کرد و مرگ فردی را هم نمی توان مرگ آن اراده گرفت بنابراین مرگ اینجا معنایی که پیدا میکند به معنای مرگ آن اراده در سطح نومن کلی نیست بلکه باعث کاهش رنج کسی می شود که آن را در بر گرفته است. یعنی در واقع اراده را در ساحت فردی خاموش می کند. البته از نظر شوپنهاور فردی که در ساحت زهد به سر می برد، دوستان یادشان هست که ساحت زهد با ساحت هنر چه تفاوتی داشت؟ هنر یک ساحت موقتی است و کارکرد بنیادین ندارد. در ساحت زهد در حین زیستن از نظر شوپنهاور می شود اراده و خواست معطوف به حیات را آدم در خودش خاموش بکند و بتواند زندگی اندیشمندانه ای را ادامه دهد ولی تا وقتی که زنده است هرگز نمی تواند به طور کامل از چنگ اراده یا خواست معطوف به حیات رها شود و تنها جایی که می شود اراده را خاموش کرد مرگ است.

شوپنهاور می گوید ما به مرگ از دو منظر میتوانیم نگاه کنیم. در یکی مرگ نابودی مطلق است و در دیگری جاودانگی مطلق. این دو مرگ عبارت اند از مرگ تجربی و مرگ متافیزیکی. مرگ تجربی نابودی مطلق است، یعنی مرگ در نگاه تجربی و بیرونی با مفهومی که شوپنهاور از اراده معطوف به حیات دارد یک پیوند ناگسستنی دارد. بنابراین در سطح تجربی مرگ نابودی مطلق است و در نگاه متافیزیکی در واقع جاودانگی مطلق است. چرا؟ به خاطر اینکه پایان رنج آدمی است و اراده در سطح نومن در سطح فردی حداقل اینجا خاموش می شود. مرگ از نظر شوپنهاور در سطح

تجربی هیچ چیزی غیر از نیستی در بر ندارد ولی در نگاه متافیزیکی سرشت واقعی آدمی اراده است که همچنان به حیات خودش ادامه می دهد. بنابراین با مرگ آدمی آن حیات مطلق و حیات جاودانه ای که ما از آن صحبت می کنیم همچنان در جریان است به دلیل اینکه آن نومن یا اراده همچنان وجود دارد. او بحث خودش را درباره مرگ تجربی از هراس از مرگ شروع میکند. معتقد است هراسی که ما از مرگ داریم بر پایه آگاهی نیست و مستقل از هر نوع شناختی است. به همین دلیل است که هراس از مرگ در حیوانات هم وجود دارد. در واقع هر چیزی که به دنیا می آید روبه نیستی دارد و هراس از مرگ را هم با خودش همراه دارد. هراس از مرگ در نگاه تجربی ناشی از اراده معطوف به حیات است که در سطح من فردی جریان دارد. من چون همیشه می خواهم زنده بمانم بنابراین از مرگ هراس دارم. من اراده معطوف به زندگی دارم بنابراین از هر چیزی که این زندگی را تهدید کند که بزرگترین و مهمترینش هم مرگ است هراس دارم. میل افراطی که من به زندگی دارم باعث هراس من از نابودی و مرگ می شود. شوپنهاور می گوید که اگر ما تجربه را ملاک قرار دهیم آن چیزی که برنده است نیستی است. ما در تجربه می بینیم که مرگ استثنا ندارد. در همان کتاب جهان همچون اراده و تصور می گوید که اگر روی قبرها تلنگر می زدیم و از مردگان می پرسیدیم که آیا شما دوست دارید که دوباره زنده شوید، آنها سرهای خودشان را به نشانه منفی تکان می دادند. یعنی اول باید بمیری تا بفهمی که مرگ چیز بدی نیست. شوپنهاور می خواهد بگوید که بشری که از رنج و از خواست معطوف به حیات آزاد شده است وقتی می میرد تازه می فهمد چه رهایی و آرامشی دارد و بنابراین نمی خواهد به زندگی برگردد.

سوال: با این توجیه خودکشی هم اخلاقی است؟

می رسیم همین الان. توصیه نمی کند، کلیتش این است. از این توضیحی که من دادم و خود شوپنهاور می دهد شما راحت می توانید بگویید که اگر اینقدر خوب است خودت را بکش و تمام کن دیگر.

سوال: می گوید چرا نباید خودمان را بکشیم؟

نه، این توصیف را می کند ولی توصیه به خودکشی نمی کند. اجازه بدهید نکاتی هست که خدمتان می گویم. ولی بهر حال وقتی از نگاه تجربی به مرگ نگاه می کنیم نیستی بر هستی از نظر شوپنهاور ترجیح پیدا می کند و دل بستگی انسان به زندگی کورکورانه و غیرمنطقی قلمداد می شود. وقتی ما تلنگر زدیم و مردگان به ما گفتند نمی خواهیم زنده شویم نشان می دهد که زندگی کورکورانه ای که داریم ترجیحی ندارد. در نگاه تجربی باور به ادامه هستی بعد از مرگ مثلا در متون دینی چیزی غیر از توهم نیست. ما در نگاه تجربی فرض را بر این می گذاریم که آدمی با مرگش پایان می پذیرد. مرگ از نظر تجربی یعنی نیست شدن و بین نیستی قبل از مرگ و بعد از مرگ هیچ تفاوتی وجود ندارد. منظور از این نیستی قبل از مرگ و بعد از مرگ چیست؟ نیستی قبل از مرگ یعنی نیستی پیش از تولد ما. همانطور که درباره هایدگر گفتم که از یک نیستی می آییم، ما به تعبیر هایدگر از یک نیستی می آییم و به نیستی دیگری ختم می شویم. همچنان که از نیستی قبل از تولد نمی ترسیم که البته اراده ای هم نداریم که بترسیم چون وجودی نداریم، حضوری نداریم که بترسیم، از نظر شوپنهاور نباید از نیستی بعد از مرگ هم بترسیم. ابدیت نیستی بعد از مرگ هولناک تر از ابدیت نیستی قبل از مرگ نیست. این اراده معطوف به زندگی است که ما را برای زندگی کردن و برای مبارزه برای زندگی هدایت می کند. یعنی خود همین مقابله ای که ما با مرگ داریم از همین اراده معطوف به زندگی می آید. در سرتاسر دنیا هزاران جاندار در حال دریده شدن هستند و همین برای هولناک بودن جهان کافی است، پس چگونه می شود حیاتی شادی بخش داشت و از مرگ استقبال نکرد؟ ولی با این حال بحثی که در مورد شوپنهاور وجود دارد

عمدتاً در مرگ متافیزیکی، می‌گوید در مرگ متافیزیکی مرگ یا به غنای مطلق می‌انجامد یا به جاودانگی مطلق. برای اینکه شوپنهاور دیدگاه خودش را درباره مرگ کمی فهم پذیر کند باز اینجا هم از نومن و فنومن استفاده می‌کند. می‌گوید هر آدمی به مثابه بخشی از جهان فنومن وجود دارد و در جهان فیزیکی مکان و زمان را اشغال می‌کند. مثل همین زندگی که ما الان داریم. بعد در نقطه‌ای از وجود داشتن متوقف می‌شود. از این نظر مرگ تجربی نابودی قطعی و مطلق است. ولی انسان چیزی را در خودش پیدا میکند که فرانسوی زمان و مکان و هر نوع تغییر است و از این جهت پذیرای مرگ نیست. نقل قول مستقیم از شوپنهاور: "من یقیناً بخشی ناچیز از آن منی است که به راستی هستم." بزرگترین ابهام در واژه من است. بنابراین وقتی آدمی در فنومنش متوقف می‌شود ولی در نومنش مرگ ندارد ما اینجا به یک نوع جاودانگی می‌رسیم. می‌گوید مرگ شخص نمی‌تواند نابودی حقیقی یا راستین باشد. به خاطر اینکه انسان در جهانی ورای زمان و مکان قرار دارد و سرشت درونی آدم همان جهان در خود است. جهانی که جهان اراده است و موضوع تفرد نیست. بنابراین حیات را وقتی ببریم در سطح نومن، دیگر حیات در سطح فنومن اگر تعطیل شود معنیش این نیست که حیات در سطح نومن وجود ندارد. انسان یک واقعیت راستین دارد و وجودی گذرا، که در جهان پدیدار خودش را نمایان می‌کند. اراده سرشت ذاتی آدمی است که هنگام مرگ فقط آگاهی و فردیت خودش را از دست می‌دهد ولی اراده کلی که در همه موجودات واحد است از بین رفتنی نیست. بنابراین با تفسیری که از مرگ دارد سعی می‌کند رابطه و نسبتی ایجاد کند بین مرگ یک فنومن و حیاتی که جاری در سطح کلی تر است که آن حیات از بین رفتنی نیست. انسان به مثابه پدیدار فناپذیر است اما به مثابه اراده جاودانه است. بنابراین مرگ هویت شخصی را به صورت کامل منسوخ می‌کند ولی انسان می‌تواند در دیگران ادامه پیدا کند. به خاطر اینکه حیثی از وجود آدمی بعد از مرگ باقی می‌ماند. آن حیثی از وجودش که به مثابه شی فی نفسه یا نومن است. شوپنهاور بدون اینکه معتقد باشد به یک نوع ثنویت نفس و بدن به فناپذیری هویت انسان بعد از مرگش انگار باور دارد. واضح است که مرگ هویت شخصی را در حوزه فنومنال نابود می‌کند ولی حقیقت نومنال آدمی که اصل هویت اوست حفظ می‌شود. بنابراین مرگ فقط در پدیدارها و اموری که به جهان عوارض و حوادث تعلق دارد جاری می‌شود و اینها اموری هستند که بهره‌ای از حقیقت ندارند و فقط نمایش و تصویری از زمان و مکان اند ولی بیرون از زمان و مکان اراده‌ای هست که هیچ وقت دستخوش فنا و مرگ نمی‌شود. به همین دلیل در فلسفه شوپنهاور نوع آدمی فنا ناپذیر است. و آدمی به مثابه والاترین نوع اراده در بعد از مرگ باقی می‌ماند. در این نکته البته بحث است که شوپنهاور در اعتقاد به بقای نومنال آدمی آیا به تناسخ که انتقال روح به جسم دیگری است قائل است یا نه که البته فرعی است و فقط این را میتوانیم بگوییم که بقای نوع انسان نشان دهنده جاودانگی است.

اما درباره خودکشی که فرمودند، اگر ما منشأ تمام بدفرجامی‌های آدمی را اراده معطوف به حیات بدانیم، باید کاری کنیم که اراده ضد خودش انگیخته شود. تنها راهی که در این حوزه وجود دارد مرگ داوطلبانه یا خودکشی است. انسان باید داوطلبانه به سوی مرگ پیش برود و اگر بخواهد راهی پیدا کند و از مهلکه زندگی سراسر رنج خودش را بیرون بکشد راهی غیر از خودکشی مطابق فلسفه‌ای که داریم توضیح میدهیم وجود ندارد. شوپنهاور این نکته ادیان و فلسفه‌های اخلاق را که خودکشی را جرم می‌دانند به شدت مورد نقد قرار می‌دهد. در گام اول اینکه خلاف شرع است و خلاف اخلاق است را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید که آنها هیچ دلیل معتبری برای نفی خودکشی ندارند. هر شخصی نسبت به خود و زندگی خودش صاحب حق است و در خودکشی هیچ چیزی وجود ندارد که اخلاقاً بتوان به آن اعتراض کرد. در عین حال شوپنهاور می‌گوید که با انکار اراده معطوف به زندگی و انجام خودکشی ما نمی‌توانیم

به طور کامل از رنج رها شویم. به خاطر اینکه خودکشی عملی است که به جای انکار اراده زندگی، آن را تایید می‌کند. یعنی خودکشی آخرین عملی است که جسم را نابود می‌کند و این خودش مأیوسانه ترین کاری است که اراده انجام می‌دهد. به عبارتی خودکشی یعنی تن دادن به اراده. چرا؟ به خاطر اینکه بحث این است که اگر اراده خواستن است، و خواستن سبب رنج است، شما اگر میخواهید با این خواستن مقابله کنید راهی باید برای مبارزه پیدا کنید نه اینکه صورت مسئله را پاک کنید. این اتفاقا نشان دهنده تفوق کامل اراده و مایوس کردن شما از هر نوع تلاشی برای درآمدن از این چنبره عظیم اراده است. در خودکشی انسان فکر می‌کند گریزگاهی موقت از رنج و مصیبت‌ها پیدا کرده ولی از آنجایی که حقیقت اراده همچنان فنا ناپذیر است نوع انسان باقی می‌ماند و بنابراین اگر شما می‌خواهید صورت کلی دهید باید بگویید همه آدمها خودش را بکشند، یعنی جهان خالی از سکنه شود. یعنی اگر این‌طور باشیم دیگر کل فلسفه شوپنهاور خارج از موضوع است به خاطر اینکه یک راه بیشتر ندارد، اینکه جهان نیست شود. درحالی که شوپنهاور می‌خواهد در جهانی که در آن زندگی میکنیم راه‌هایی برای عبور از اقتدار اراده پیدا کند. اگر فرد بتواند اراده معطوف به زندگی را در خودش بکشد شاید خودکشی راستین آنجا صورت گرفته است. شما یک خودکشی جسم دارید، یک خودکشی کشتن اراده معطوف به حیات است. نه خودکشی به معنای پایان دادن به زندگی جسمانی. در حقیقت زهد که شوپنهاور از آن صحبت می‌کند تجلی از همین خودکشی اراده است و اوج اخلاق است از نظر خود شوپنهاور. زهد و ریاضت راهکاری برای در امان ماندن از فشار روزمره اراده معطوف به حیات است. بالاترین مرحله زهد هم مرگی است که ناشی از نوعی ریاضت است که میتواند بر اراده معطوف به حیات غلبه کند.

دیدگاه شوپنهاور به طور کلی درباره خودکشی در چهارچوب دیدگاه‌هایی می‌گنجد که ما به آنها دیدگاه‌های آزادی خواهانه و حق خودکشی می‌گوییم. یعنی حرمتی ندارد که شما خودتان را نکشید. این آزادی وجود دارد، در نظر این آزادی خواهان مثلا خودکشی به لحاظ اخلاقی مجاز است و آدم‌ها برای کشتن خودشان واجد حق اند. الان در کشور های پیشرفته خودکشی جرم است. در کانادا هرکس خود را بکشد یک مجرم است. ورثه نمی‌توانند از او ارث ببرند، اگر حقوقی دارد که به دیگران می‌رسد قطع می‌شود، و... جرم است و اینکه چرا جرم است مبانی دارد. البته یک مرگ داوطلبانه ای در مورد بیماری وجود دارد که فرد خودش اعلام می‌کند، مراکزی هستند که او را از زندگی راحت می‌کنند، آن داستانش متفاوت است. بنابراین ما دو دیدگاه داریم: جرم بودن خودکشی، آزاد بودن خودکشی. آنی که آزاد بودن خودکشی را می‌گوید تشویق به خودکشی نمی‌کند طبیعتاً. می‌گوید آدمی زندگی‌اش را برای خودش است و حق دارد هرکاری می‌خواهد با آن بکند. یعنی به لحاظ اخلاقی مجاز است و برای کشتن خودش واجد حق است. از این دیدگاه ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که خودکشی یک ضرورت عقلانی یا اخلاقی است. سابقه تاریخی این آزادی خواهی به رواقیون و هم در فلسفه های حقوقی جدید به خود شوپنهاور می‌گویند برمی‌گردد و با یک جنبش به نام جنبش ضد روان پزشکی در اواخر نیمه دوم قرن نوزدهم مرتبط است. این جنبش می‌گوید تمام تلاش‌هایی که به وسیله روان پزشکی برای مداخله در رفتار خودکشانه صورت می‌گیرد تلاش‌های اجباری است که منظور آسیب زدن به اعمال و اراده فردی آدمی دارد صورت می‌گیرد و از نظر اخلاقی مجاز نیست. یعنی اینکه به من دارو دهند که من خودم را نکشم، این دستکاری کردن اراده من است و مجاز نیست. جنبش روان پزشکی در اراده آزاد من برای پایان دادن به زندگی دارد دخالت می‌کند و این نافی آزادی من است. بنابراین ما واجد حقی هستیم برای خودکشی، مالکان بدن خودمان هستیم و از این نظر به لحاظ اخلاقی مجازیم که از بدن خودمان خلاصی پیدا کنیم. استدلال‌های دیگری هم وجود دارد که در بحث ما نیست.

در مقام جمع بندی چند جمله ای عرض کنم. ما اگر یک شمای کلی از شوپنهاور اگر بخواهیم ارائه دهیم، این بود که شوپنهاور مثل کانت عالم را به نومن و فنومن تقسیم می کرد که این را به تفصیل توضیح دادیم. در شوپنهاور نومن اراده است، اراده شر است و این بحث ها را در حوزه اخلاق و در حوزه فلسفه مرگ و ساحت های مختلفش طرح کردیم. از زندگی و اهمیت آثار شوپنهاور گفتیم در جلسه اول، معرفت شناسی کانتی و وجوه ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور را توضیح دادیم. در یک جلسه کامل اصل جهت کافی را توضیح دادیم. ریشه های چهارگانه ش را، و در یک جلسه مستقل کتاب جهان همچون اراده و تصور را توضیح دادیم، وارد فلسفه اخلاقش شدیم و مسئله مرگ به عنوان آخرین مسئله. در خدمت دوستان هستیم.

سوال: این نیستی بدون رنج چرا مزیت ندارد به هستی پر از رنج؟

نکته ای که من عرض کردم یک محال اندیشی بود. در جهان زندگان چنین راه حلی که نمی توان داد که همه خودشان را بکشند. بحث شوپنهاور در این قسمت اتفاقا خیلی روشن است و روشنی قضیه این است که شما اصلا شوپنهاور را رها کنید. شما به آدمی که، آدم مشخص، گوشت و پوست و استخوان دار که به یک موقعیتی رسیده که خودش را می خواهد از بین ببرد معمولا چه توصیه ای می کنید یا چه قضاوتی دارید؟ قضاوتی که معمولا وجود دارد یا علم روان پزشکی ما از آن پرده برداری می کند این است که در مقابل مشکلات زندگی یا هر چیز دیگری کم آورد و خودش را رها کرد. ما معمولا به کسی که در چنین موقعیتی قرار می گیرد سعی می کنیم انرژی بدهیم، کاری بکنیم که بتواند بر موانعی که در زندگیش وجود دارد غلبه کند. شما همین مورد فردی را تعمیم دهید به کل بحثی که شوپنهاور میکند.

سوال: اگر فرض ما این است که جهان رنج است برای چه فرد بماند؟

شما راه حل دیگر شوپنهاور را توجه نکردید. زندگی یک پیشنهادی دارد که شما می توانید با آن پیشنهاد مخالف کنید و آن پیشنهاد، پیشنهاد زهد است. از نظر شما مرگ تدریجی است، یک موقعی هست که فرد می گوید زندگی رنج است و هیچ راهی هم ندارد و یک موقعی هم هست که می گوید رنج است مثل کل سنت های بودایی و ودایی که می گویند زندگی سرتاسر رنج است. زندگی بودا با این شروع می شود. بودا یک شاهزاده ای بوده در یک کاخ که اصلا با رنج سر و کار نداشته، اصلا نمی دانسته چی هست. تلقی از رنج نداشته. یک بار تصمیم می گیرد که ببردش بیرون. می بیند یک نفر مریض احوال انجا افتاده و زجر می کشد. می گوید این کیست؟ می گویند بیمار است. می پرسد مگر آدم ها بیمار می شوند؟ چون خودش شاهزاده بوده و بیماری را تجربه نکرده. می گویند بله. فردا می بیند یکی را گذاشتند در تابوت و دارند می برند و می پرسد این کیست؟ می گویند آدمی که مرده و می پرسد مگر آدم ها می میرند؟ همینطور از جلوه های مختلف رنج بشری آگاهی پیدا می کند. شوپنهاور یا سنت ودایی یا بعضی از سنن عرفانی خودمان می گویند شما به نخواستن و نداشتن مسلح باشید رنج نمی کشید. آری گویی و لبیک گویی به زندگی هست و نه گویی به رنج هم هست. این اتفاقی است که به لحاظ تجربی هم افتاده است. به لحاظ تجربی خیل کثیری از آدمیانی که در این سنت هستند رنج نمی کشند. حالا با معیار های ما ممکن است رنج بکشند ولی در درون خود و سنت خود خیلی شادمان دارند زندگی میکنند. بنابراین شما خیلی راحت می توانید به همه چیز شوپنهاور ایراد بگیرید اما تناقض نمی توانید پیدا کنید. یعنی شوپنهاور می گوید زندگی سراسر رنج است، شما می توانید خوشبین باشید و بگوید نیست. شوپنهاور می گوید برای رهایی از رنج باید ریاضت پیشه کرد، این راه حل شوپنهاوری در مقابله با رنج است. شما می توانید با این

راه حل مخالف باشید اما نمی‌توانید از آن خودکشی عمومی بیرون بیاورید. من ریاضت پیشه می‌کنم و شادمان هم می‌شوم و راز زندگی هم در این است که من نخواهم و به نداشتن و نخواستن مبتلا باشم و این شادی می‌آورد.

سوال:-

به نیچه خواهیم رسید. نیچه خصوصا با فلسفه اخلاق شوپنهاوری مخالفت دارد. او صورت بندی یا نحوه مواجهش با شکوه خسروانه است، در مقابل زهد شوپنهاوری است. او هم دعوت به غلبه می‌کند اما دعوتی که می‌کند دیونوسوسی است، خدای شراب. نیچه متفاوت است با شوپنهاور.

جلسه دهم

تایپ : سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان و آرزوی سلامتی و تندرستی برای همه. ان شاءالله خوب باشید و مشکلی نداشته باشید یا مشکل کمی داشته باشید، بدون مشکل که آدم نمی‌تواند باشد. ما در جلسات گذشته یعنی در دو فراز درسمان مارکس و شوپنهاور را پیش بردیم و از آموزگاران بزرگ شبیه که عرض کردم مارکس و نیچه و فروید هستند، نیچه و فروید مانده. در این درس‌هایی که در مورد نیچه می‌دهم که ممکن است تا چند جلسه طول بکشد، سعی کردم که بحث را در دوازده بخش تنظیم کنم. سعی می‌کنم کلیتی از فلسفه ورزی نیچه ارائه بدهم که سرخ‌ها و کلیدهای اولیه‌ای باشد برای این که در مقاطع بالاتر بشود پیگیری کرد. ضمن اینکه ناظر بر لحظات کلیدی و اصلی فلسفه ورزی نیچه شود که من توضیح می‌دهم که فلسفه ورزی نیچه با فلسفه کلا متفاوت است. اول اشاره کوتاهی می‌کنم به زندگی، آثار و مراحل فکری نیچه و بعد یک بحثی ارائه می‌دهم در مورد نسبت فلسفه ورزی نیچه با فلسفه شوپنهاور و همچنین ابعاد مختلف فلسفه ورزی نیچه که به چه معنا نیچه فیلسوف دانسته شده، به چه معنا فیلسوف دانسته نشده، خود نیچه در این باره چه می‌گوید و مباحثی از این دست. بعد بحثی عرضه می‌کنم درباره یکی از بحران‌های جهان معاصر نزد نیچه که عبارت است از افراط در تاریخی‌گری، و این بحث را مبتنی بر بخش دوم تأملات ناپهنگام نیچه یعنی نوشته سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی پیش می‌برم. در قسمت چهارم بحث هم یک زمینه‌ای فراهم می‌آورم برای اینکه ما بدانیم که نیچه اصلاً مسئله اصلی فلسفه زمانه و روزگار خودش را چگونه می‌بیند و چگونه با آن مواجه می‌شود و این سنتی است که در همه فیلسوفان هست. مثلاً شما بعد از نیچه، بعد از متفکرین نیمه دوم قرن نوزده، به فلسفه قرن بیستم که می‌رسید، مثلاً وقتی با هوسرل مواجه می‌شوید مسئله اصلی این است که ما فلسفه به مثابه علم متقن نداشته‌ایم و کاری که هوسرل می‌خواهد بکند این است که فلسفه را به مثابه یک علم فرسخت به تعبیر آقای ادیب سلطانی صورت بندی و پی ریزی کند. یا وقتی به هایدگر می‌رسیم از نظر او مسئله اصلی فلسفه این است که تمایز بین وجود و موجود، بین هستی و هستنده در تاریخ فلسفه مورد غفلت قرار گرفته، به هستنده پرداخته شده، از هستی غفلت شده و بنابراین ما باید برگردیم به کار اصلی فلسفه و آن پرداختن به هستی است. بنابراین در قسمت چهارم بحثی فراهم می‌کنم که اصلاً بحران یا مسئله نزد نیچه چیست و او چگونه با بحرانی که خود تشخیص می‌دهد مواجه می‌شود. به عبارتی سرخط اصلی منظومه فکری نیچه را می‌شود شناسایی کرد و تشخیص بحران دانست. در قسمت پنجم بحث می‌رسیم تقریباً به قسمت اساسی بحث مان، و آن این است که نیچه آموزگار بزرگ شبیه است از قول ریکور. آموزگار شبیه بودن این سه متفکر در دو حوزه است، هم در حوزه نقد دین و رویکرد دینی است و هم در حوزه نقد ستون فلسفی مدرنیته یعنی راسیونالیسم و سوژه است. بنابراین قسمت پنجم بحث من ناظر بر نقد ستون فلسفی مدرنیته نزد نیچه است که از دو طریق پیش می‌رود. یکی بحثی که نیچه دارد که در حقیقت تاریخ عقل‌گرایی را مورد بررسی قرار می‌دهد با به کار گرفتن دو خدای اسطوره‌ای آپولون و دیونیسوس که این‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد. خدای شراب دیونیسوس را به جنگ خدای عقل یا آپولون می‌فرستد. این یک بحث است که در مورد نقد مبنای فلسفی مدرنیته نیچه مطرح می‌شود و دوم نقد خود ساجکتیویته که نیچه سعی میکند که نقد سوژه مدرن از کوگیتو تا ساجکتیویته هگلی را از طریق نظریه اراده معطوف به قدرت پیش ببرد. بنابراین میانه درس گفتارهای ما میانه با اهمیتی است از این نظر که دقیقاً ناظر هست بر بحث‌هایی در این حوزه. قسمت بعدی بحث من، قسمت

ششم بحث نقدی است که نیچه به scientism یا علم گرایی دارد که به جای خودش مطرح می شود. قسمت بعدی بحث من می پردازد به مبانی اخلاقی مدرنیته که باز نیچه اینجا اخلاق سروران را در مقابل اخلاق بردگان قرار می دهد. تبارشناسی اخلاق را وارد ماجرا می کند و این مفهوم برابری اخلاقی که در مدرنیته وجود دارد را مورد تردید قرار می دهد. در فراز هشتم بحثم به مفهوم بازگشت جاودان می پردازم که مفهوم بسیار مهمی است و تفاسیر متعددی از آن شده که به آن اشاره خواهم کرد. بحثم را بیشتر مبتنی بر تفسیر کارل لویت پیش می برم که رساله ای هم در این حوزه تحت راهنمایی من توسط آقای آذر تنظیم شده که رساله خیلی خوب و کار شده ای است. دوستان می توانند آن رساله را که در گروه هست ببینند تحت عنوان بحث بازگشت جاودان یا مفهوم بازگشت جاودان منطبق با تفسیر کارل لویت. بحث من هم مبتنی بر آورده ها و افزوده های همین رساله پیش خواهد رفت. نیچه از مفهوم بازگشت جاودان استفاده می کند در مقابل یک نوع پیش رفت و یا غایت در تاریخ که در جای خودش به آن خواهیم پرداخت.

قسمت نهم بحث من به اندیشه سیاسی نیچه اختصاص دارد. ما می دانیم که مدرنیته مطابق یک تفسیر دقیق و خوب توسط هابرماس سه مبنا دارد: مبنای فلسفی ساجکتیویته است که نیچه منتقد آن است، معنای اجتماعی اقتصادی که نیچه گرچه به آن می پردازد اما زیاد نه و یکی هم مبنای سیاسی مدرنیته که همان سیادت انسان بر سرنوشت خودش است. در قسمت نهم بحث به این می پردازم و بحث می کنم که اندیشه سیاسی نیچه با اندیشه سیاسی مدرنیته متفاوت است و زمینه هایی در اندیشه نیچه وجود دارد که عبور می کند از فلسفه سیاسی مدرن. بحث هایی هم هست که این تا چه حد با سنت های دموکراتیک در تضاد هست یا نیست که آنجا به آن اشاره خواهم کرد. قسمت دهم بحث من یک قرائتی است درباره چشم انداز گرایی یا پرسپکتیویسم که در اینجا هم رساله ای تحت نظر من دفاع شده، رساله ارشد در گروه ما که آقای دانایی فرد این رساله را به پایان بردند و رساله بسیار خوبی است و دوستان می توانند به آن رجوع بکنند اگر درباره پرسپکتیویسم یا چشم انداز گرایی علاقمند هستند. این که اصلاً آیا در نیچه این چشم انداز گرایی به نسبت گرایی می انجامد یا وفادار به مفهوم حقیقت و یافتن معناست که در آنجا بحث خواهیم کرد. در قسمت یازدهم قرائت هایدگر از نیچه را می گویم و اهمیت این قرائت را. چون می دانیم که هایدگر دوبار به نیچه رجوع می کند و بار دوم که رجوع می کند آن درس گفتار های نیچه را ایراد می کند که درس گفتار های مهمی است، به فارسی هم در دو جلد ترجمه شده که البته کلا و اصولاً بهتر است که یا به متون اصلی یا ترجمه های انگلیسی رجوع شود به این دلیل که احتمالاً دقیق تر است. بنابراین بحث ما را که ما با تاثیر پذیری نیچه از شوپنهاور شروع کردیم با تأثیرگذاری نیچه بر هایدگر به پایان می بریم. یعنی در واقع قرن نوزدهم را به قرن بیست پیوند می دهیم و از این طریق شما را مهیا می کنیم برای ورود به درس فلسفه قرن بیست که در آن طبیعتاً فیلسوفان تراز اولی مثل هوسرل، هایدگر، گادامر و دیگران مورد بحث قرار می گیرند. در نهایت هم یک جمع بندی خواهم کرد از کل مباحث با تاکید بر افزوده های فلسفی نیچه. یعنی این که تزه های اصلی نیچه بوده که او را متفاوت می کند از فیلسوفان دیگر چون اهمیت فیلسوف در تفاوتی است که با فیلسوفان دیگر دارد. به اندازه تفاوت هاست به نظر من که فیلسوف یک متفکر اورجینال می شود. بنابراین به عنوان مقدمه ورود به بحث که سعی می کنم همه این مباحثی را که اشاره کرده ام پوشش دهیم که یک دیدگاه کلی نسبت به نیچه به دست بیاید تا بتوانیم در آینده ان شاء الله واردش شویم.

اما در مورد قسمت اول بحث یعنی مراحل فکری نیچه و زندگی و آثار نیچه، خب من وارد زندگی پیچیده نیچه اگر بخواهم شوم خودش یک بحث طولانی می برد ولی با توجه به شرایطی که در آن به سر می بریم و ممکن است جذابیت

های داشته باشد شما را در مورد زندگی نیچه ارجاع می‌دهم به کتاب وقتی نیچه گریست اروین یالوم ترجمه خانم دکتر سپیده حبیب که ایشان خود روانپزشک و روانکاو هستند. خود یالوم هم یک روان درمانگر اگزیستانسیالیست است. اهمیت این کتاب در این حوزه که معرفی کردم این است که اولاً رمان است و خوش‌خوان است، و دغدغه‌هایی که نیچه داشته است. البته طبیعتاً زندگی نیچه نیست و یک برداشتی است از زندگی و نبوغ و مراحل مختلف نیچه، جنونش، عشقش، دیدگاه‌هایش نسبت به زندگی در عمل که بسیار کتاب‌خواندنی است و توصیه می‌کنم این کتاب خوانده شود. اما مورد حیات فکری نیچه به طور کلی کسانی مثل یاسپرس، دلوز، کاپلستون، شارحین فلسفه به [آن پرداخته اند]. یاسپرس مثلاً در نیچه و فلسفه ورزی او مراحل فکری نیچه را به سه دوره تقسیم کرده است که شناخته شده و کلیشه‌ای است به یک معنا. درباره هایدگر هم هست. دوران اولیه، دوران میانه و دوران متأخر. دوره اول که دوره‌ای است که یک نوع ایمان به فرهنگ وجود دارد، در مثلاً زایش تراژدی، در سودمندی‌ها و ناسودمندی‌های تاریخ برای زندگی که از اول حیات فکری نیچه تا سال ۱۸۷۶ ادامه پیدا میکند. در این مرحله نیچه بیشتر تحت تأثیر شوپنهاور و واگنر است. مرحله دوم دوره‌ای است که انتقاداتی به علم یا سنت پوزیتیویستی طرح می‌شود با سبک نوشتاری که ویژه نیچه است و خیلی نافذ و موثر است. کتاب‌های مثل انسانی، زیادی انسانی، سپیده دمان، حکمت شادان و... این آثار متعلق به این دوره است. اما دوران بلوغ یا دوران نهایی فکر نیچه با کتاب چنین گفت زرتشت آغاز می‌شود و با کتاب‌هایی مثل دجال، تبارشناسی اخلاق، فراسوی نیک و بد، شامگاه بتان، و نیچه علیه واگنر به پایان می‌رسد. دو دیدگاه به طور کلی درباره اهمیت اینکه کدام اثر یا کدام‌ها تز کلیدی نیچه است وجود دارد. یکی هایدگر است که معتقد است اراده معطوف به قدرت است و در درس‌گفتارهایی که مربوط به نیچه هست به این اشاره می‌کند و می‌گوید نیچه با نظریه اراده معطوف به قدرتش قابل فهم است. دیدگاه دیگر چنین گفت زرتشت است که گزین گویه‌هایی است که ابعاد مختلف فلسفه نیچه را نمایندگی می‌کند. گفته می‌شود که این کتاب است که نقش اساسی دارد یا هم کتاب زرتشت و هم کتاب اراده معطوف به قدرت، این دو کتاب کتاب‌های مهمی هستند.

قسمت دوم بحث من درباره رابطه و نسبت فلسفه نیچه با فلسفه شوپنهاور است و همچنین تفاوتی که بین فلسفه ورزی و فلسفه نزد نیچه وجود دارد. کاملاً شناخته شده است که نیچه تحت تأثیر شوپنهاور است، حداقل در دوره جوانی. گرچه بعداً از او کناره‌گیری می‌کند و خودش می‌گوید در کتاب تأملات نابهنگام که من به آن گروه از خوانندگان آثار شوپنهاور تعلق دارم که بعد از اینکه نخستین صفحه را ورق زدند خوب می‌دانند که صفحات دیگر را هم خواهند خواند و به هر کلمه‌ای که او با آن تکلم کرده گوش فرا خواهند داد. می‌گوید اعتماد من نسبت به شوپنهاور در زندگی به صورت ناگهانی پدیدار شده است ولی در عین حال بعداً می‌گوید که چگونه فردی که مفهوم دیونوسوسی را در می‌یابد دیگر به رد و تکذیب افلاطون، مسیحیت یا شوپنهاور نیازی نمی‌بیند. در همان سودمندی و ناسودمندی تاریخ می‌گوید که این رویکرد آتئیستی بود که من را به سوی شوپنهاور کشاند. شارحین می‌گویند اولین آشنایی شوپنهاور و نیچه در زمانی که دانشجوی دانشگاه لایپزیگ بوده و خودش را از مسیحیت آزاد کرده بوده شروع می‌شود و بعد همینطور ادامه پیدا می‌کند. بنابراین شناخته شده است که نیچه تحت تأثیر شوپنهاور است منتها در این تأثیر پذیری‌ها طبیعتاً زاویه‌ها و مرزبندی‌هایش را دارد. ما می‌دانیم که شوپنهاور به لحاظ نظری عناصری از بودیسم را در فلسفه خود وام می‌گیرد اما نیچه اصولاً می‌گوید چنین وام‌گیری‌هایی ضرورت ندارد. یا شوپنهاور را می‌بینیم که بسیار بدبین است در حالی که در نیچه با آرمان‌های مثبت و فعال و یا اراده معطوف به قدرت می‌بینیم خوش‌بینی به زندگی دارد. یکی دیگر از تفاوت‌های نیچه و شوپنهاور همین رابطه و نسبتشان با واگنر است. خودش در پیشگفتارش بر مسئله

واگنر می‌گوید می‌بایست با هر چیزی که در من فاسد و بی‌روح بود از جمله واگنر، شوپنهاور و انسانیت جدید یا مدرن مبارزه کنم و بنابراین به جای نفی حیات و بدبینی در شوپنهاور، شادمانی و تاکید بر حیات و کار خلاق را جایگزین می‌کنم. کار خلاقی که در ربط با دیدگاه ابر انسان اهمیت پیدا می‌کند. ما می‌دانیم که حرف نیچه درباره آتئیسم روشن است. در یک بخش هابی از کتاب دجال نیچه می‌گوید که متفکرین دوره رنسانس قرار بود به انسان یک اتونومی یا خودآیینی اعطا کنند. وقتی انسان دارای اتونومی می‌شود این اتفاق می‌افتد که با دو نوع افلاطونی‌گری پیشین باید گسست پیدا کند. نیچه معتقد است که این گسست رخ نداده. از شلایرماخر تا کانت و شلینگ و هگل همه از نظر نیچه ردای کشیشی بر تن دارند و می‌خواهند مسیحیت را جور دیگری در فلسفه شان راه دهند. مثلاً هگل در پیشگفتار عناصر فلسفه حق می‌گوید که بحث من همان ایمان پروتستانی است که قرار است صورت بندی و مفهوم پردازی شود. از نظر نیچه کلاً این مباحث ریشه‌های دینی‌اش را حفظ کرده و در دکارت هم این دوگانه پیشین خیر و شر به صورت دو گانه دیگری در دکارت سر برآورده است. شوپنهاور می‌خواهد برای این اوضاع به طور کلی روش جدیدی بیابد. نیچه در همان مطلبی که تحت عنوان شوپنهاور آموزگار یا معلم هست می‌گوید شوپنهاور به یک شعور شرورانه و غیرعقلی معتقد است که در بنیاد جهان قرار دارد در حالی که نیچه این روش را نقد می‌زند و به صورت غالب و رادیکال با مدرنیته و با دین به معنایی که در فلسفه‌های مدرن هست مخالفت می‌کند. در مورد رویکرد عقل‌گرایانه‌ای هم که در فلسفه‌های مدرن وجود دارد، که از هگل تا حتی مارکس متأثرش هستند، نیچه سعی می‌کند از این سنت بگسلد. کارل لویت در کتاب از هگل تا نیچه این را توضیح می‌دهد که علت سرکشی نیچه جوان در اینکه تعلق خودش را به این جریان هگلی از دست دهد چه می‌تواند باشد.

نکته بعدی در شوپنهاور اراده است. ما می‌دانیم که شوپنهاور معتقد به جهانی است که اراده‌های بی‌هدف پیرامونش را گرفته‌اند. این اراده‌ها شر هستند و حاصلی هم جز رنج و بدبختی ندارند. بشر راه‌گریزی هم از بند خواست و اراده ندارد. به همین دلیل است که همواره در رنج است. نیچه در اینجا هم راه خودش را از شوپنهاور جدا می‌کند، نگرش بدبینانه به زندگی را رد می‌کند و سعی در آری‌گفتن به زندگی دارد که در بحث رویکرد آپولونی و دیونیسوسی به آن بر خواهیم گشت و توضیح خواهیم داد. نکته بعدی این است که شوپنهاور تلاش می‌کند تا از یک موضع کانتی با یک بازخوانی کانتی که از اوپانی‌شادها و بودیسم می‌کند به فلسفه خودش برسد و نیچه هم تلاش می‌کند تا از طریق بازخوانی کانت و شوپنهاور و فرهنگ یونانی به یک معنایی برای زندگی دست پیدا کند. رویکرد شوپنهاور علی‌رغم اینکه به دین مسیحیت باوری وجود ندارد در غالب نجات باوری دینی باقی می‌ماند و رستگاری نهایی را همان‌طور که عرض کردیم در زهد می‌بیند، در حالی که نیچه کلاً تلاش می‌کند که این لایه‌های متافیزیکی فلسفه شوپنهاور را از دست بدهد و بزداید. در جریان بحث احتمالاً تفاوت‌ها هنگامی که نیچه را ذکر کنیم و جزییات اندیشه‌اش را به دست دهیم روشن می‌شود. اما نکته بسیار مهمی در اینجا لازم است مطرح شود. دوستان تا الان تاریخ فلسفه را آمدند و از بیکن تا هیوم را خواندند، کانت را خواندند و فیلسوفان مختلف کلاسیک را دیدند و با نیچه مواجه می‌شوند. نیچه فلسفه و نوع فیلسوف بودنش به کلی با فلسفه‌ها و فیلسوفان پیشین تفاوت بنیادین دارد و اصولاً از یک زاویه جدیدی نگاه می‌کند به فلسفه. خودش فیلسوفان را به دو دسته قانون‌گذاران یا فرمانروایان از یک طرف، و مطیعان و فرمانبران از سوی دیگر تقسیم می‌کند. یعنی آنهایی که فیلسوفان آفریننده ارزش‌ها هستند یا فیلسوفان آینده. نیچه خودش را فیلسوف نابهنگام، فیلسوف آینده و فیلسوفی که کارش این است که فلسفه‌ای عرضه کند که متعلق به آینده باشد [می‌داند]. هایدگر معتقد است که نیچه متعلق به سنت فلسفی غرب و آخرین فیلسوف بزرگ این حلقه است، معتقد

است که متافیزیک از افلاطون آغاز می شود، در عصر جدید با دکارت تداوم پیدا می کند، با هگل به نهایت خود می رسد و با نیچه خاتمه پیدا می کند. دکارت موسس عصر جدید است، ساجکتیویته با کوگیتو او شروع می شود، در کانت و انقلاب کوپرنیکی اش خودش را تکمیل می کند، در فلسفه هگل به کامل ترین وجه ممکنش می رسد. بنابراین هگل منادی کمال فلسفه است ولی به عبارتی خاتم فلاسفه نیست. آن کسی که متافیزیک با او به پایان خودش می رسد نیچه است. نیچه نقد هایی که به متافیزیک می زند ولی از نظر هایدگر در همین سمت باقی می ماند. کسان دیگری مثل یاسپرس معتقد اند که نیچه در هیچ کدام از فرمول بندی های شناخته شده نمی گنجد. ما نه می توانیم نیچه را به عنوان فیلسوف به معنای کلاسیک کلمه بدانیم، نه می توانیم او را به عنوان شاعر یا نویسنده ستایش کنیم، یا او را فیلسوفی مانند فیلسوفان پیشین بگوییم، یا بگوییم اصولاً فیلسوفی است که در سنت کلاسیک فلسفه پیش رفته است. کسان دیگری مثل دیلتای معتقدند که نیچه یک شخصیت برجسته ادبی و منتقد فرهنگ و منشا اثر در حوزه های مختلفی مثل ادبیات و هنر است و فیلسوف به معنای خاص کلمه نیست. یک چنین برداشتی را دیلتای در کتاب ذات فلسفه میگوید و نیچه را در ردیف نویسندگانی مثل کارلایل و تولستوی و مترلینک قرار می دهد و اصولاً می گوید که هیچ نسبت و رابطه ای با فلسفه های نظام مند نداشتند. نیچه هم از نظر محتوا و هم از نظر تفکر به ویژه به ادبیات یا فلسفه حیات مربوط می شود، فلسفه ای که نه فقط در محتوا با تفکر از افلاطون تا دکارت و عصر جدید متفاوت است بلکه در سبک و روش نوشتن و اینها هم متفاوت است. همانطور که در واقع یاسپرس هم همین را می گوید و دریدا هم می گوید که متفکری مثل نیچه نمی توانسته اصولاً از اندیشه های تودرتو و آموزه های شگرف خودش فقط به یاری مفاهیم فلسفی در همان قالب های اصلی اش استفاده کند بنابراین از آن مفاهیم استفاده غیرمتداول می کرده است. اگر ما مجموع آثار نیچه را به ویژه در ربط با ادوار سه گانه سیر تطور فکری که خدمتتان گفتم بررسی کنیم در ربط با فلسفه، فیلسوف و فلسفه ورزی، نشان می دهیم که در خود نیچه این یک سیری داشته. از یک طرف کاملاً شناخته شده است که نیچه همواره سر دشمنی و ستیز با فلسفه سنتی داشته و تا آخر هم مخالفت خودش را ادامه می دهد با این سنت فلسفی، از طرف دیگر هم تا سالهای آخر عمرش خودش را فیلسوف می داند و صراحتاً از فلسفه ای به اسم فلسفه آینده که فلسفه خودش هست صحبت می کند. چیزی که باعث می شود این فیلسوف بودن نیچه با علامت تردید مواجه شود توسط بعضی ها این است که نیچه قادر به ارائه بحث فلسفی به آن معنایی که در فلسفه های ایده آلیستی جدید مطرح هست نبوده است. کلماتی که، عبارت هایی که به کار می برد شاعرانه است و خودش را منادی انکار فلسفه سنتی می داند و بنابراین خود نیچه بهر حال بهانه ای ایجاد می کند که مخالفینش بگویند نیچه فیلسوف به معنای تخصصی کلمه نیست. گرچه از اصطلاحات اصیل فلسفی استفاده می کند مثل حقیقت یا شناخت ولی در پی دستیابی به آنها نیست. ولی نیچه در آثار نهایی اش تفکر خودش را فلسفه می داند، به صراحت خودش را فیلسوف می داند و اشاره مکرری می کند به لزوم و ضرورت فیلسوفان جدید که نشان دهنده اختلافش با فلسفه سنتی و فیلسوفان کلاسیک است و هم طرحی است که برای فلسفه آینده، فلسفه ای که خودش را متعلق به آن می داند در می افکند. بنابراین از نظر نیچه فیلسوف نباید خودش را به آنچه تاکنون از نظر فلسفه انجام شده قانع بکند. اموری مثل مبانی و ابزارهای معرفت شناختی یا به اصطلاح شیوه های فلسفی متعارف، انواع شناسایی سنت های فلسفی و شهودات و از نظر نیچه این بحث هایی که در فلسفه کلاسیک مطرح است فقط بخشی از کار فلسفه آن هم مرحله ای است که جنبه مقدماتی می تواند داشته باشد. پرسش هایی که از نظر نیچه پرسش اصیل می تواند تلقی شود این است که آیا اصلاً شیوه های اندیشیدن ما و شیوه های سخن گفتن ما درباره جهانی که روبروی ما هست می تواند این

جهان را درست و کافی به تصویر بکشد؟ یا موجب تحریف و بازنمایی غلطش می شود؟ پرسش مهم بعدی از نظر نیچه این است که جایگاه ارزش در زندگی انسانی چیست؟ نظریات اخلاقی چطورند؟ یعنی فیلسوف زندگی است. از نظر نیچه فیلسوف حقیقی باید به این پرسش ها پاسخ دهد، چرا که موضوعات و مسائلی که فیلسوفان گذشته به آن پرداخته‌اند مثل تحقیقات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، همه این پیش فرض‌هایی که این‌ها داشته‌اند محل تردید است. بنابراین یکی از وظایف اصلی فلسفه بازنگری در خود این پیش فرض‌هاست. این وظیفه‌ای است که نیچه به آن نظارت بر میل افسارگسیخته‌ای که به معرفت وجود دارد [می‌گوید که] در فلسفه‌های کلاسیک باید مهار زده شود. فیلسوفان حقیقی کسانی هستند که نقش نقاد داشته باشند. در تناقض و دشمنی با ارزش‌های زمانه خودشان باشند. چنین فیلسوفانی می‌توانند وجدان زمانه خودشان باشند و فضایل زمانه خودشان را کالبد شکافی کنند. نیچه بنابراین به هیچ وجه فلسفه را معادل نقد معرفت نمی‌داند و به شدت از هر نوع سعی و کوششی برای تنزل دادن فلسفه به سنت‌های معرفت‌شناختی انتقاد می‌کند. از نظر نیچه فلسفه باید از تجربه‌ها و فعالیت‌های انسانی، اجتماعی، هنری، دینی و علمی سخن بگوید. به این معنا فلسفه از نظر نیچه فلسفه اجتماعی، فلسفه دین، هنر، علم، زبان، آموزش پرورش تاریخ و ... است کما اینکه معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی و نظریه ارزش هم شاملش هست. همانطور که عرض کردم نیچه بین دو سمت فلسفی تفاوت قائل می‌شود. به نظر می‌آید که اگر ما این را جدی بگیریم می‌شود رابطه و نسبت نیچه را با فلسفه و فلسفه ورزی روشن کرد. از یک طرف همانطور که عرض کردم به فلاسفه به چشم یک گروهی از مشتاقان و عشاق حقیقت نگاه می‌کند که دچار مضحک‌ترین شکل انحطاط و خود را فریب دادن هستند. این را در شامگاه بتان بیشتر عرضه می‌کند. از طرف دیگر فیلسوفانی هستند که از محدودیت‌های بشری خودشان گذشته‌اند، و آفرینندگان ارزش‌ها و قانون‌گذاران فرهنگی هستند. این را در کتاب‌هایی مثل فراسوی نیک و بد مطرح می‌کند. در بعضی از آثارش هم از فیلسوف یأس و درماندگی در برابر فیلسوف حکمت تراژیک صحبت می‌کند و در اراده معطوف به قدرت هم خیلی روشن می‌گوید دو نوع فیلسوف متمایز از هم وجود دارند. آنهایی که می‌خواهند مجموعه‌ای از ارزش‌ها را گواهی کنند و آنهایی که قانونگذار چنین ارزش‌هایی هستند. به عبارتی نیچه دارد از فیلسوف موسس و فیلسوفی که گویی دنباله روی فیلسوفان موسس است حرف می‌زند. یعنی به تعبیر خودش کارگران فلسفی یا اهل علم از یک طرف و فیلسوفان که همان فرماندهان و قانون‌گذاران هستند از طرف دیگر. هدف اساسی نیچه و هدف اساسی فلسفه ورزی نیچه هم اصلاً خلق این ارزش‌هاست و وظیفه فلسفه خلق این ارزش‌هاست. یعنی اینکه فلسفه به اعتقاد نیچه خلق ارزش‌هاست و تفکر اساسی و راستین اصلاً خودش خلاق است. وظیفه فیلسوف راستین فقط بازتاب دادن تفاسیر مربوط به واقعیت نیست. نکته مهمی که در همین رابطه باید گفته شود همین مفهوم نابهنگام است که نیچه برای خودش و فلسفه خودش به کار می‌بندد. دو وظیفه اساسی فلسفه نیچه تفسیر و ارزش‌یابی است. از نظر نیچه مفسر همان پزشک است. کسی که پدیدارها را مثل علائم در نظر می‌گیرد و با کلمات کوتاه آن را گزارش می‌کند. ولی ارزش‌یاب هنرمندی است که چشم اندازها را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌آفریند، کسی که با شعر سخن می‌گوید. بنابراین فیلسوف آینده از نظر نیچه هنرمند و پزشک و یا در یک کلمه به تعبیر دلوز قانون‌گذار است. فیلسوفان راستین فرماندهان و واضعان قانون هستند و فلسفه راستین همچون فلسفه آینده به اندازه‌ای که تاریخی نیست جاودانی هم نیست. فلسفه راستین باید نابهنگام باشد. هویتش نابهنگام باشد و [فیلسوف بودن] یعنی نابهنگام عمل کردن. یعنی به خلاف زمان خود و بر زمان و به نفع زمانی در آینده عمل کردن. بنابراین فیلسوف باید در پی خلوتی باشد که این خلوت به او آزادی از پیش‌داوری‌هایی را دهد که خواست حقیقت است. فیلسوف جان آزادی

است که نیازمند این است که اندیشه های ژرف خودش را حلاجی کند و در واقع طرح های جدیدی را بتواند دراندازد. وقتی ما آثار نیچه به ویژه آثار آخری نیچه را می بینیم، می بینیم که نیچه تلاش می کند که ابعاد مختلف فلسفه را در نظر داشته باشد و فلسفه ورزی برای نیچه نسبت به نظام ساختن فلسفی تفاوت پیدا می کند. بنابراین نیچه را می توان یک فیلسوف [دیونیسوسی دانست] که با فلسفه کلاسیک و فلسفه سنتی که شاید بشود به آن فلسفه آپولونی گفت متفاوت است. وقتی به این تفاوت ها توجه کنیم در ادامه بحث روشن تر خواهد شد که نیچه چه نوع فیلسوفی است و فلسفه ش چه تفاوتی با فلسفه های دیگر می تواند کند.

محور سومی که من می خواهم اینجا فقط مقدمه اش را باز کنم و در جلسه آینده بحث را تفصیل دهم بخش دوم کتاب تأملات ناپهنگام نیچه است در باب سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی. نیچه این رساله را این طور با این جمله گوته آغاز می کند که من از هرچه تنها بخواهد چیزی به من بیاموزد بی آنکه بر نشاط من بیفزاید یا به من نشاط تازه ای بخشد نفرت دارم. از این گفته نتیجه می گیرد که تاریخ به شکل آیینی، تزیینی، سطحی و یک زائده ای برای معرفت منفور است. تمثیلی از رمة ی گوسفندان بی تاریخ و بی گذشته که احساس رنج را بلد نیستند می آورد و انسان را حیوانی با تاریخ می داند که نه باید در تاریخی گری افراط کند و نه تفریط. یعنی پیوستگی با تاریخ که می شود تاریخی گری و رهایی از تاریخ، می شود فراتاریخی نگری، هر دو به صورت همسان برای تندرستی فرد مهم و برای سلامت یک ملت و یک فرهنگ لازم اند. باشد که حقیقت بماند حتی اگر زندگی نابود شود. بنابراین تم اصلی رساله سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی نزد نیچه عدم افراط در تاریخی گری است و ایجاد یک تحول. ما می دانیم که در قرن نوزدهم تاریخ به عنوان یک علم مطرح می شود که از نظر نیچه یک نوع افراطی گری در شناخت تاریخی قرن نوزدهم محسوب می شود. نیچه معتقد است که اصولاً تاریخ به عنوان یک علم عینی وجود ندارد بلکه وظیفه مورخ شبیه وظیفه هنرمند است. در ادامه سه نوع تاریخ را می آورد که از سه جنبه متفاوت با زمان ارتباط برقرار می کنند. مطالعه یادبودی یا تاریخ یادواره ای، تاریخ عتیقه جاتی و تاریخ انتقادی که من به صورت مفصل در دو جلسه آینده تمام بحثم را می گذارم روی این سودمندی ها و ناسودمندی های تاریخ برای زندگی و بعد در جلسه چهارم نیچه وارد بحث مرکزی او که نقد مدرنیته باشد خواهیم شد.

جلسه یازدهم

تایپ : سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان. امیدوارم خوب باشید و توانسته باشید که با این شرایط و موقعیت مرزی کنار آمده باشید، حداکثر چیزی که می‌شود گفت. موضوع این جلسه ما نیچه و تاریخ است. من سعی می‌کنم بدون هیچ مقدمه‌ای مستقیم بروم سر اصل بحث چون نیچه فیلسوف چند بعدی است و این خطر وجود دارد که عدم تمرکز روی یک موضوع خاص آدم را وارد چنبره هزارتوی اندیشه دیونیسوسی او کند و بیرون آمدن از آن کار ساده‌ای نباشد.

بنابراین من تمرکز را می‌گذارم روی اثری که منحصر روی تاریخ نوشته شده و آن کتاب تأملات نابهنگام است، یعنی *untimely meditations* که خود این کتاب از چهار بخش تشکیل شده است. داوید اشتراوس فصل اولش است، سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی که موضوع بحث این جلسه ماست قسمت دومش است، شوپنهاور به مثابه آموزگار قسمت سوم و ریچارد واگنر در بایرویت قسمت چهارم است. من ابتدا شرحی از تمام عناصر ده بخشی این کتاب [می‌دهم]، چون این کتاب ده قسمت مشخص دارد، و بعد در نهایت یک سری عناصر کلیدی یا یک سری لحظات کلیدی یا مفاهیم اصلی این کتاب را در قالب بحث‌هایی که ضمن این که مرتبط است با کتاب اما در کتاب متوقف نمی‌ماند و فراتر می‌رود تا حدی و از آثار دیگر نیچه هم کمک گرفته می‌شود [ارائه می‌دهم]. کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ که در آن نیچه مشکل تاریخ را مطرح می‌کند میشود گفت فرمول‌بندی نیچه از مشکل تاریخ در آن نوشته می‌شود. در همان دومین بحث کتاب تأملات نابهنگام است که در سال ۱۸۷۴ نوشته می‌شود و آثاری که در این دوره نوشته می‌شود مثل همین اثر یا زایش تراژدی جزو آثار اولیه نیچه است. یعنی اگر مراحل مختلف فکری نیچه به سه دوره تقسیم شود، این کتاب مربوط به دوره اول است. با ارجاع به این اثر می‌شود پی برد که مشکل فلسفی نیچه به نظر می‌آید که اصلاً مشکل تاریخ است و پاسخی که او به این مشکل کلیدی می‌دهد راهی فراهم میکند که در واقع نیچه دوره اول را به دوره دوم هدایت کند. بنابراین از طریق این بخش از کتاب سودمندی و ناسودمندی می‌شود به دوره میانی و حتی کل کار نیچه حرکت کرد و علاوه بر این می‌شود از طریق این کتاب دید که رویکرد نیچه‌ای به تاریخ چگونه در فیلسوفان قرن بیستم ادامه پیدا کرده است. نکته مرکزی این بخش از کتاب این است که افراط در مطالعه تاریخی و آموزش تاریخ در آلمان و به یک شکل کلی تر اروپای اواخر قرن نوزدهم، و رشد وسیعی که این مطالعات تاریخی در قرن نوزدهم دچارش می‌شود، چیزی که به آن می‌گویند کشف قاره‌ای تاریخ، یعنی یک کشفی قابل مقایسه با کشف جهان نو توصیف می‌کنند این تاریخ‌گرایی قرن نوزدهم را، نیچه می‌خواهد این مشکل و افراط در مطالعه تاریخ و تاریخی‌گری را توصیف کند. برای نیچه درست است که این کشف قاره‌ای تاریخ که در قرن نوزدهم اتفاق می‌افتاد با علاقه خیلی زیادی به گذشته همراه است ولی خود افراط در مطالعات تاریخی منجر به یک بیماری می‌شود. همانطور که مصرف بیش از حد هر چیزی منجر به بیماری می‌شود تاریخ‌گرایی بیش از حد هم از نظر نیچه می‌تواند به یک بیماری منجر شود. از نظر نیچه یک میزانی از شناخت تاریخی، عناصر تاریخ، نقشی که کارگزاران تاریخ داشته‌اند، پی بردن به عوامل تحولات اجتماعی، همه اینها، حدی از اینها برای زندگی سودمند است ولی اگر بیش از حد باشد تاثیری زیان بخش بر کیفیت خود زندگی ما می‌تواند داشته باشد و بنابراین ناسودمندی است. فقط من یک پُرانتز مجبورم در این جا باز کنم و از کتاب خارج شوم، و آن اینکه نیچه فیلسوف زندگی است. فیلسوفی است که فراخوان می‌دهد به نگاه کردن به اکنون. بنابراین هر چیزی که ما را از این اکنون خارج کند چه

ایده هایی باشند که مجرد و انتزاعی باشند مشابه چیزی که در افلاطونی گرایی ما می بینیم، یا ما را احاله می دهند به آخرتی، به دنیای دیگری غیر از دنیایی که الان داریم در آن به سر می بریم، یا اینکه اصلا ما را در بند می کنند، اسیر انتزاعیاتی عقلی می کنند و ما را از جوهر زندگی جدا می کنند، با آن ها مشکل دارد. اگر ما در این چهارچوب در حوزه تاریخ نیچه را مورد مطالعه قرار دهیم می بینیم که این سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی در چهارچوب این اصل کلی قابل تحلیل است که این نگاه به تاریخ چه رابطه و نسبتی با اکنون من دارد. بنابراین اگر برای اکنون من حدی از شناخت تاریخی لازم است اما افراطش یا بیش از حد تاریخی بودن تاثیر زیانمندی دارد و می تواند من را از اکنون زندگی جدا کند. اگر یک بیماری تاریخی از نظر نیچه در فرهنگ مدرن اروپایی وجود داشته باشد همین افراط در تاریخ است و درمان این بیماری هم دریافتن یک تعادل درست بین افراط در شناخت تاریخی و افراط در فراموشی است. یعنی اینکه ما همه چیز را فراموش کنیم، دچار نسیان شویم یا اینکه اکنون را رها کنیم و به طور کلی در تاریخ سیر کنیم. اگر ما توانا شویم که این تعادل را ایجاد کنیم از نظر نیچه اتفاق خجسته ای رخ داده است. نیچه مواجهات با تاریخ را به بخش های مختلف تقسیم می کند، من این را در سرفصل های مختلفی سعی می کنم به ترتیبی که در کتاب آمده [آرائه دهم]. توصیه من این است که لطفا دوستان ویراست انگلیسی کتاب را مورد توجه قرار دهند که اهمیت دارد.

بحث اولی که نیچه در سودمندی و ناسودمندی تاریخ می کند تمایزی است که بین انسان و حیوان قائل می شود از منظر تاریخی. حیوان را غیرتاریخی می داند و انسان را دارای حافظه تاریخی. غیرتاریخی زیستن را دوستان اگر در متن این نگرش کلی نیچه ای قرار دهند که اکنون را باید زیست و زندگی را باید رقصید، اگر ما این را در مرکز توجهمان قرار دهیم این تفاوتی که انسان بین حیوان و انسان قائل می شود در ربط با تاریخ و حافظه تاریخی برای ما بهتر جا می افتد. در همین جا نقل می کند از گوته که من از هر چیزی که فقط بخواهد به من چیزی بیاموزد بدون اینکه بر نشاط من اضافه کند یا به من نشاط جدیدی دهد نفرت دارم. برای نیچه دانستن برای دانستن اهمیتی ندارد. دانستن برای این است که به من کمک کند برای پرتوافکندن بر اکنون من. با استناد به این نقلی که از گوته می آورد می گوید اطلاعات تاریخی هم از این جهت مورد نفرت است که ما هنوز نیازهای خودمان را رفع نکردیم و بنابراین هر چیزی که مانع اراده تامین نیازهای ما باشد زائد است و مزاحم. ما به تاریخ به خاطر زندگی و فعالیت اکنون مان است که محتاجیم. نه برای اینکه ما را از زندگی و عمل دور کند و به گذشته های دور ببرد و سرگرم شویم که در گذشته چه زندگی داشتیم. انسان از نظر نیچه اگر خودش را از حیوان برتر می داند ولی به این که حیوانات سعادت مندترند رشک می برد. به خاطر اینکه حیوان نه خسته می شود، نه غمگین می شود و نه احساس رنج می کند. آدمی هم طالب همین است ولی درعین حال نمی تواند به آن برسد چون واقعا نمی خواهد حیوان باشد. انسان نه تنها بر آسودگی و بی غمی و انفعال حیوان رشک می برد ولی در عین حال متحیر هم هست که چرا نمی تواند فراموشی را بیاموزد و دست از گذشته بردارد. بنابراین تفاوت مرکزی که نیچه در مورد انسان و حیوان می گوید این حافظه تاریخی است که حیوان ندارد و انسان دارد. مهم نیست که آدم چه اندازه از نظر زمانی و مکانی می تواند از جایگاه خودش فراتر رود، مهم این است که هر جایی که رود باز هم پیوندی که با گذشته دارد را همواره با خودش دارد درحالی که حیوان ندارد. انسان از نظر نیچه همین که می گوید به خاطر می آورم، نفس این که چیزی را به خاطر می آورد یعنی دارای حافظه تاریخی است. نفس این که این را می گوید بر حیوان رشک می برد. چرا که حیوان هر لحظه می میرد و انگار فراموش می شود. یعنی در لحظه زندگی می کند. حیوان فارغ از تاریخ و به صورت غیرتاریخی زندگی می کند و همه هستی اش هم در اکنون

خلاصه می شود. احوال و روزگار حیوانات مثل کودکی است که در حال بازی کردن است و وقتی این بازی کودکانه ناتمام می شود و کودک این بازی را باز تمام می کند یادش می رود و به بازی دیگری می پردازد. هیچ وقت این سیر حوادث در کودک شکل نمی گیرد. از نظر نیچه اگر شادی و شادخواهی موجب حیات تلقی شود باید بگوییم آنچه که شادی را به واقع شادی می کند همان نیروی فراموشی و به عبارت دیگر احساس نکردن تاریخ در این تداوم هستی است. کسی که نتواند گذشته را فراموش کند هرگز نمی تواند احساس خوشبختی کند. در حقیقت فراموشی برای هر نوع فعالیتی واجب است، همچنان که تاریکی در مقابل برای حیات هر موجود زنده ای واجب است. بدون فراموشی نمی شود زندگی کرد. بنابراین غرق شدن در معرفت تاریخی برای ادامه زندگی هر موجود به ویژه موجود انسانی در این حوزه مضر است، مهلک است و نابودگر است. برای اینکه ما تعیین حد و مرز گذشته را شناسایی کنیم، که باید فراموش شود تا زمانی که ما الان درش به سر می بریم یعنی زمان حال تبدیل به نبش قبر گذشته نشود، یعنی من زندگی امروز را رها نکنم تا تبدیل شود به زیستن در تاریخ و نبش قبر گذشته، باید قدرت تاثیرپذیری هر ملت یا هر فرهنگ مشخص شود. قدرت تاثیر پذیری معنایش استعدادی است که هر کسی به گسترش هویت خودش از درون خودش به سوی خارج و به سوی امروز دارد. بنابراین نکته مهم این است که پیوستگی با تاریخ و رهایی از تاریخ همزمان برای تندرستی و سلامت یک فرد، جامعه و یا فرهنگ ضرورت دارد. این تفاوت انسان و حیوان است. انسان افراط می کند در تاریخی گری و حیوان اصولاً تاریخی ندارد. فراخوان نیچه یافتن یک تعادلی بین این دو است. هم پیوستگی با تاریخ و هم رهایی از تاریخ. حیوانات هیچ آگاهی از تاریخ گذشته شان ندارند، در یک افق محدود زندگی می کنند و به همین دلیل شاد و خرم و دور از افسردگی هستند. غیر تاریخی زندگی می کنند و این برای اکنون زندگی کردن می تواند چیزی باشد که برای انسان جذابیت داشته باشد و انسان بتواند از آن درس بگیرد ولی با این حال ماندن در لحظه ای که حدی از گذشته و آینده درش وجود نداشته باشد مضر است. بنابراین حالت غیرتاریخی یا ضدتاریخی هم می تواند خواستگاه اندیشه و کارهای نامعتدل باشد و از این نظر می تواند نقش مخربی داشته باشد. از نظر نیچه هنرمند تا زمانی که روحیه غیرتاریخی نداشته باشد نمی تواند اصولاً دست به هنر بزند. این جایگاه را جایگاه فراتاریخی می گوید، فراتر رفتن از تاریخ. بنابراین اگر بخواهیم در این حوزه جمع بندی کنیم، این است که نه مانند حیوان باید اسیر لحظه بود که هیچ چیز انگار بعد از این لحظه وجود ندارد و همه چیز فراموش می شود، نه می توان در گذشته زیست مثل انسان که حافظه تاریخی خیلی وسیعی و این استعداد را دارد که در گذشته زندگی کند و در گذشته بماند. بنابراین یکی از مسائلی که در کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ طرح می شود تفاوت انسان و حیوان در ربط با حافظه تاریخی است. اینکه حیوان تفریطی دارد در حافظه تاریخی و در فراموشی مطلق است و به همین دلیل می تواند سعادت‌مندانه زندگی کند، و انسان افراط می کند در تاریخی گری و بنابراین می تواند از حال و اکنون و لحظه زندگی دور شود. چیزی که می تواند یک تعادلی ایجاد کند بازگشت به حال و زندگی [است]، اگر هم می‌رویم سراغ تاریخ برای پرتو افکندن بر حال باشد و اینکه به صورت مطلق در گذشته نمایم. وقتی مثلاً نیچه می گوید هیچ هنرمند یا هیچ نقاشی اگر روحیه غیرتاریخی نداشته باشد اصلاً نمی‌تواند نقاشی کند معنی‌ش این است که باید از تاریخ فراتر رود. از گذشته فراتر رود. مرزها را بشکند. در اکنون باشد و با در نظر گرفتن همه تجربیات بتواند به اصلاح پرتو بیفکند بر روزگاران جدید.

مسئله دومی که نیچه در کتاب سودمندی مطرح می کند نقد تاریخ به عنوان یک علم است و نقد عینیت تاریخی. ما در بحث دیلتای گفتیم که در دیلتای اتفاقی که می افتد این است که علوم انسانی از علوم تجربی تفکیک می شود و

این به عنوان یک میراث ماندگار به تعبیر پل ریکور می ماند برای دوره های بعد. این پرائنتر را خدمتتان بگویم که نیچه در همین کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ هم بحث هایی را در حوزه تاریخ انتقادی پیش می برد، مشابه همین مسئله ای که درباره عینیت تاریخی الان می خواهم خدمتتان بگویم که اینها مباحثی هم در حوزه فلسفه انتقادی تاریخ است و هم در حوزه فلسفه نظری تاریخ، یعنی اندیشیدن به خود تاریخ. در مرز بین این دو حرکت می کند. منتها جهت نقدش به تاریخ به مثابه یک معرفت شاید بتوانیم بگویم مصادیق بیشتری دارد ضمن اینکه خودش می گوید و می رسیم که اصلا کارش این نیست به صورت ظاهری. نیچه می گوید اینکه تاریخ اصلا یک علم باشد، این خواست که تاریخ یک علم باشد به همان بیماری برمی گردد که به آن کشف قاره ای تاریخ در قرن نوزدهم می گوید. در قرن نوزدهم ما از دیلتای هم یاد گرفتیم که به ما می گفت از آنجایی که یک اندیشه می تواند چهارچوب معقول و منطقی داشته باشد یا می تواند از شواهد علم بسازد مورخ هم باید از علوم طبیعی مدرن یاد بگیرد، یک موقعیت ناظر بی طرف و بی تفاوت را اتخاذ کند که هیچ پیش داوری در حوزه مورد مطالعه اش وارد نمی کند. اینها فکر می کردند که مورخ هم مانند صاحبان علوم طبیعی می تواند چنین کاری را بکند. همانطور که دانشمندان مدرن در مواجهه با مسائل عینی می توانند به صورت یک ناظر بی طرف عمل کنند و پیش داوری هایشان را دخالت ندهند مورخ هم می تواند کاری بکند که از این پیش داوری ها فراتر رود و رویکردی را پیشه کند که برای همه زمان ها معتبر شود و از علائق و رویکردهای ایدئولوژیک و اعتقادی خودش فراتر رود. بنابراین عینیت چیزی است که برای مورخ تبدیل به یک خواست می شود، خواستی که علم تاریخ به آن نیازمند است. من اگر بخواهم تاریخ را تبدیل به یک علم کنم نیازمند این هستم که مسئله عینیت را حل کنم. یعنی بگویم که ابژه ای که روبروی من است یا واقعیت تاریخی که باید آن را گزارش کنم در دسترس من است و من می توانم آن را آن گونه که رخ داده گزارش کنم. بنابراین شناخت تاریخی از قرن نوزدهم و همراه با کشف قاره ای تاریخ تبدیل می شود به گزارش عینی رویدادهایی که در گذشته اتفاق افتاده است. گزارشی که به تعبیر نیچه قبل از این که به خاطر زندگی امروز ما بخواهد صورت ببندد به خاطر خودش وجود دارد. یعنی شناخت تاریخی به خاطر خودش است که اهمیت پیدا می کند. طلب دانش تاریخی به خودی خودش است که خوب می شود. همین است که به افراط در شناخت تاریخ و تاریخی گری منجر می شود. من می خواهم تاریخ را تبدیل به یک علم کنم، یک علم یگانه، علمی مشابه علوم طبیعی. در این حوزه تا آنجا پیش می روم که این علم تبدیل می شود به علمی برای خود و نه علمی در خدمت امروز و اکنون زندگی من. نیچه در قطعه ای از سودمندی و ناسودمندی در همان ۲۰ صفحه اول می گوید الان دیگر خود زندگی فرمانروا و ارباب یگانه شناخت گذشته نیست. همه این نشانه های مرزی و هرچیزی که بر انسان هجوم می آوردند الان دیگر نابود شده اند. تمام چشم اندازها و خواستگاه های تغییر عوض شدند. منظرهای بی حد و حصر مثل تاریخ یک علم جهان شمول تلقی می شود. این خواست که تاریخ علم باشد اصولاً ارزش حقیقت عینی را علاوه بر هر نوع علاقه واقعی برای زندگی هایمان تبلیغ می کند. در نتیجه این خواست را می شود با این ضرب المثل که بسیار ضرب المثل تکان دهنده ای است مشخص کرد: باشد که حقیقت بماند حتی اگر زندگی نابود شود. این نکته ای است که نیچه به آن اعتراض دارد. یعنی نابود کردن زندگی برای صورت بندی کردن یا فرمول بندی کردن یا نظام بندی کردن چیزی که ما می توانیم به آن بگوییم حقیقت. در ربط با همین مسئله عینیت وارد فراز سوم بحث می شویم. فلسفه مدرن اصولاً پیش فرض فلسفی عینیت تاریخی است. بنابراین بحث عینیت که نیچه به آن اعتراض می کند و به آن می پردازد به عبارت خیلی مختصر یعنی عینیت، یعنی عین آنچه در بیرون رخ داده است. وقتی به تاریخ می رسیم یعنی عین آنچه در گذشته رخ داده است. علم تاریخ در قرن نوزدهم با

کشف قاره تاریخ می خواهد این ادعا را کند که عین آنچه در گذشته رخ داده است را من می توانم گزارش کنم. نیچه این را خواست علم می گوید، خواست یا اراده ای که من می خواهم تاریخ را تبدیل به یک علم کنم و در این مسیر هرچه که مقابل من قرار داشته باشد حتی زندگی نابود می شود. نابود به این معنا که بگذارید که حقیقت بماند حتی اگر زندگی بخواهد از بین برود و نابود شود.

در پیوند با بحث دوم نیچه وارد فلسفه مدرن به مثابه پیش فرض فلسفی عینیت تاریخی می شود. تصور تاریخ به عنوان علمی که عینی باشد خودش یک افراطی است در شناخت تاریخی در قرن نوزدهم ولی نیچه می خواهد ببیند که مبنای فلسفی پیش فرض عینیت چیست. مبنا یا پیش فرض این است که جریان تاریخ به عنوان موضوع مطالعات تاریخی موضوعی است که در مقابل نگاه غیرتاریخی صورت بندی می شود. یا انسان تا جایی می اندیشد که مستقل از تاریخ و بیرون از زمان است یا اینکه انسان به قول نیچه یک غیرذهنیت یا ناذهنیتی غیرتاریخی است. به عبارت دیگر این مرکز فلسفه مدرن و انسان گرایی فلسفه مدرن است که تفکر قصد دارد اصولاً در انتزاع سنجیده شود و به صورت روشمند به یک خرد، یک دسترسی به حقیقت، حقیقت ابدی، حقیقت همه شمول دست پیدا کند. اگر هر عصری تقریباً به نحوی باور دارد که خودش خردمندتر و مستعدتر از اعصار دیگر است مدرنیته می خواهد بگوید که این فرآیند بین دوگانه نسبی و همه شمولی باید تمام شود و ما باید به شناخت عام دسترسی پیدا کنیم. از نظر نیچه فلسفه اولی دکارت پایه گذار این متافیزیک مدرن تلقی می شود. ما شاهد این هستیم که تفکر مستقل از تاریخ فلسفه می شود و انسان به عنوان یک موجود خودبنیاد و بی زمان فهمیده می شود که هر موجود دیگری غیر از خدا شاید موضوعی است که می تواند مقابل او قرار بگیرد و آن را شناسایی کند. انسان تبدیل به بنیادی می شود که می تواند آنچه که خارج از او قرار دارد را مورد شناسایی قرار دهد و آن را کشف کند. نیچه موقعی که می خواهد تشخیص دهد که این خواست چگونه به تاریخ کشیده می شود می گوید ما اگر بخواهیم این را نقد کنیم باید سنت فلسفی و به طور مشخص مبانی دیدگاه دکارتی متافیزیک مدرن را نقد کنیم. دیدگاهی که مطابق با آن انسان از زندگی انتزاعی، از زندگی تاریخی خودش انتزاع پیدا کرده و می تواند آنچه از آن انتزاع پیدا کرده را مورد شناسایی قرار دهد. بنابراین پرسشی که سودمندی و ناسودمندی پیگیری می کند این است که چه چیزی می تواند جایگزین مطالعه تاریخ به عنوان علمی عینی باشد و یا مبنای فلسفی یا متافیزیکی این گزارش تحریف شده از مطالعه تاریخ می تواند چه باشد. در پاسخی که نیچه فراهم می کند وظیفه مورخ را با وظیفه هنرمند مقایسه می کند. در همین جاست که دوره اول کار هست یعنی بعد از زایش تراژدی. می گوید مطالعه تاریخی نشان می دهد که همواره مسئله تفسیر مهم است و خلق و آفرینش مهمترین نقش را دارد. به عبارت دیگر برخلاف این افراط گرایی در تاریخ که با کشف قاره تاریخ در قرن نوزدهم اتفاق می افتد، که ما می خواهیم تاریخ را کشف کنیم و آنچه که در گذشته اتفاق افتاده به صورت خنثی گزارش کنیم، چیزی که عملاً اتفاق می افتد تفسیر است. رویدادها یا فکت های تاریخی تنها در چهارچوب یک تفسیر مشخص واجد معنا هستند. چهارچوبی که مورخ از موقعیت تاریخی خودش بر آن تحمیل می کند. بنابراین این چیزی است که نیچه می گوید رویدادها همواره گیج و منگ اند. ما رویدادی را نداریم که بتواند با ما سخن بگوید. رویدادها با تفسیر هایی که ما به آنها تحمیل می کنیم اهمیت پیدا می کنند. بنابراین نیچه می گوید تصور عینیت یا آبجکتیویتی یک کمال مطلوب ناممکن است و فقط به پنهان کردن پیش داوری ها و پیش فرض های خاص یک مورخ و عصر آن خدمت می کند. از نظر نیچه آن چه که وجود دارد مسئله تفسیر است و ما نمی توانیم وقایع گذشته را بدون تفسیر آن گزارش کنیم. به همین دلیل هم هست که تعدد گزارش ها و تعدد تفاسیر داریم. بنابراین نیچه بر ماهیت تفسیر به شدت

تاکید می کند، چیزی که در مراحل بعدی توسط گادامر تبدیل می شود به امری به اسم از خودبیگانگی واقعه تاریخی. یعنی از نظر گادامر نفس اینکه یک مورخ می خواهد واقعه تاریخی را گزارش کند آن را از خودش بیگانه کرده به خاطر اینکه خود واقعه قابل گزارش نیست. به همین دلیل بحث تفسیر و هرمنوتیک در فلسفه قرن بیستم توسط گادامر و ریکور و دیگران ادامه پیدا می کند.

نکته بعدی که در کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی طرح شده مسئله نسبیت گرایی تاریخی است. نیچه استدلال می کند که خود این خواست که تاریخ علم باشد نهایتاً به نسبیت گرایی منجر می شود. به خاطر اینکه از این تصور که ما داریم که دوره های قبلی تاریخی را می شود به نحو عینی مورد بررسی قرار داد می شود به این تشخیص هم رسید که عصر ما هم فقط یکی از دوره هایی است که در تاریخ وجود دارد، دوره ای که با پیش داوری ها و عقاید خاص خودش می تواند فهم شود. بنابراین اگر مطالعه تاریخ یک امر همواره دائم و همیشگی است بهتر این است که بگوییم انسان اصولاً زمان است و انسان در ذات و ماهیتش تاریخی است. این ادعا که گذشته فقط از طریق حرکت ما به سمت آینده قابل فهم است برابر با این است که گذشته چیزی است که فقط از رهگذر آینده وجود دارد نه برای خودش. اگر گذشته چیزی است که فقط به واسطه آینده وجود دارد بنابراین نمی توانیم گذشته ای را بفهمیم که به صورت متوالی و مقدم بر اکنونی که دیگر وجود ندارد دارد فهم می شود. زیمل فیلسوفی است که نیچه را خوانده، می گوید زندگی در واقع گذشته و آینده است و خود نیچه هم در یک نوشته کوتاه که دارد این مفهوم نسبیت گرایی و زندگی و زمان را به صورت خیلی مبسوط و روشنی شرح نمی دهد. ولی هایدگر در کتاب معروف هستی و زمان اشاره می کند به بحث نیچه، که نوشته نیچه یعنی همان مفهوم زندگی و زمان به ما اجازه می دهد که فرض کنیم که نیچه بیشتر از آن چیزی که برای ما شناخته شده است به فهم بزرگی نائل آمده بود. هایدگر بین مطالعه تاریخ و چیزی که خودش تاریخیت اسم می دارد تفاوت قائل می شود. تاریخیت یعنی اینکه زندگی انسانی یا وجود انسانی اصولاً یک وجود تاریخی است. در حقیقت مطالعه تاریخ باید دومی یعنی تاریخیت را مورد مطالعه قرار دهد، ولی خود تاریخیت از یک طرف خود تاریخ و زمان است و بحث پیچیده ای دارد که من الان واردش نمی شوم، فقط در این حد می گویم که نیچه معتقد است این خواست که تاریخ علم باشد به نسبیت گرایی منجر می شود.

نکته بعدی و مهمی که نیچه مطرح می کند پرسش از تاریخ است. از نظر او پرسش مهمی که وجود دارد این است که ما چگونه ممکن است از عصر حاضر فاصله انتقادی بگیریم بدون اینکه توجه خاصی به حقیقت تاریخی یا ماهیت غیرتاریخی انسان نشان دهیم. پاسخی که نیچه می دهد یک پاسخ سه بعدی است. اینکه منشا آموزش تاریخ باید خودش به لحاظ تاریخی فهم شود. تاریخ مثل دانش محض یک نوع تسویه حساب نهایی برای زندگی آدمی است. آموزش تاریخ تنها در خدمت زندگی نیرومند و یک زندگی فرهنگی در حال ارتقا تنها در صورتی می تواند سودمند باشد که در خدمت زندگی باشد و به نیروی غیرتاریخی کمک کند. به نیروی غیر تاریخی کمک کند یعنی به من کمک کند که من در حال زندگی کنم. با زیاده روی در دانش تاریخ زندگی نابود می شود و نهایتاً این نابودی دامن تاریخ را هم می گیرد. دوم اینکه تاریخ باید خودش مشکل تاریخ را حل کند و سوم اینکه شناخت باید نیشش را علیه خودش بچرخاند. در صورت این مواجهه سه وجهی است که ما می توانیم به زندگی برگردیم. شارحین می گویند نیچه ضرورت سه بعدی یا سه وجهی آغاز دوره میانی اش است که با انسانی زیادی انسانی آغاز می شود و با حکمت شادان پایان پیدا می کند. این سه بایدی است که نیچه از آن حرف می زند. اینکه منشا آموزش تاریخ باید خودش به لحاظ تاریخی

فهم شود، تاریخ باید خودش مشکل تاریخ را حل کند و شناخت باید نیشش را علیه خودش بچرخاند. مشکلی که آموزش تاریخی مدرن و شیوه مدرن شناخت تاریخی به اجرا میگذارد دیگر نباید به خواست هنر و فعالیت هنرمندان بپردازد. این خواست باید از درون از طریق خود شناخت و آموزش تاریخی مورد بررسی قرار داده شود و از این افراط در تاریخی گری نجات پیدا کند. این چیزی که نیچه می گوید شناخت باید نیشش را علیه خودش بچرخاند دقیقاً همان چیزی است که در آثار دوره میانی به آن می پردازد و آثاری که در آن سعی می کند مبانی دیدگاه دکارتی و متافیزیک مدرن و شناخت عینی و علمی را واژگون کند. بنابراین شارحان معتقدند که نیچه از دوره اولیه به دوره میانی تغییر مهمی در ارزیابی علم مدرن از خودش نشان می دهد و نیچه هنرمند به نیچه دانشمند مبدل می شود. این تغییر به هیچ وجه تغییر دیدگاه یا تغییر در برآورد او از علم مدرن یا دیدگاه متافیزیکی نیست بلکه فقط سعی می کند به تعبیر خودش نیش شناخت را علیه خودش بچرخاند تا به یک شیوه متفاوتی دست یابد که بتواند خودش و جهان را در آن توضیح دهد.

بعد از این چند نکته ای که خدمتتان گفتم، یعنی مسئله پرسش از تاریخ، مسئله نسبیت گرایی تاریخی، مسئله فلسفه مدرن به مثابه پیش فرض فلسفی عینیت تاریخی، نقد تاریخ به عنوان یک علم، نقد عینیت تاریخی و تفاوت حیوان و انسان در ربط با حافظه تاریخی، نیچه وارد بحث مهمش که همان سه نوع مواجهه با تاریخ است می شود. می گوید آدمی به سه نوع یا شیوه متمایز با تاریخ مواجه می شود که هر کدام از آنها می تواند برای زندگی سودمند باشد ولی اگر در حد افراط پیگیری شود می تواند ناسودمند و مضر باشد. در این سه نوعی که نیچه می گوید که من به تفصیل با ارجاع به خود اثر به آن می پردازم اولی عبارت است از تاریخ یادواره ای. در تاریخ یادواره ای ما کارها و اعمال بزرگ گذشته را به همان روش نظریه مردان بزرگ تاریخ مورد یادآوری و ستایش قرار میدهیم به خاطر اینکه اعمال بزرگی در آینده می خواهیم انجام دهیم. مثلاً ما به یاد می آوریم که در تاریخ خودمان کوروشی داشتیم که کارهای بزرگی کرده است. با یادآوردن این تاریخ و با یادآوردن این مردان بزرگی که در تاریخ داشتیم در خودمان این باور را تقویت می کنیم که می توانیم [عملی] مشابه آن اعمال گذشته هم انجام دهیم. اما این تاریخ می تواند به انواع تعصب و تحریف تاریخ تنزل پیدا کند که من برمی گردم به آن. الان فقط می خواهم رئوس را بگویم. تاریخ دوم تاریخ باستانی یا تاریخ عتیقه جاتی یا عتیقه مداری است. در آن بر گذشته و سنت ریشه داری که در گذشته وجود دارد تاکید می شود و گذشته فقط در این جهت اهمیت پیدا می کند که قداست دارد. گذشته برای ما مقدس می شود و مدام به یاد می آوریم که در گذشته بزرگ بوده ایم. نه اینکه بخواهیم درسی از آن بیاموزیم برای آینده. سوم تاریخ انتقادی که گذشته را با فاصله گرفتن از زمان حال تحلیل و نقد می کند. تاریخی که به عنوان یک علم تحقق پیدا می کند از نظر نیچه عمدتاً همین تاریخ انتقادی است و افراط در آن به همان بیماری تاریخی می انجامد که نیچه نگرانش است. بنابراین به یک معنا با سه شیوه یا سه لحظه متفاوت از تاریخ ارتباط پیدا میکنیم. در مطالعه یادواره ای تاریخ با افتخارات آینده تا جایی که به امکان کارهای بزرگ در آینده ارتباط دارد فکر می کنیم، امکانی که واقعی و حاضر نیست اما بر اساس توانش ها و پتانسیل هایی که در گذشته وجود دارد می توانیم به انجامش امیدوار باشیم. باستانی که با افتخارات گذشته پیوند دارد و سعی می کند که ریشه های زمان حال را در گذشته نشان دهد و بگوید که ما الان که این هستیم ریشه هایش در گذشته است. انتقادی هم سعی می کند که فقط تاکید کند بر افتخارات زمان حال و از گذشته فاصله بگیرد. به عبارت دیگر تاریخ از نظر نیچه از سه جهت به انسان مربوط می شود. ما خودمان وقتی با خودمان می اندیشیم که با تاریخ چه نوع رابطه و نسبتی می توانیم برقرار بکنیم من فکر نمیکنم خارج از این سه

صورت بندی که نیچه می گوید رابطه دیگری بتوانیم برقرار کنیم. اول از این جهت که انسان یک موجود فعال و کوشنده است. دوم از این جهت که انسان گذشته را ننگهبانی و تقدیس می کند. سوم از این جهت که رنج می برد و آرزوی نجات دارد. این پیوند سه وجهی یا سه بعدی انسان با تاریخ مساوی است با سه گانگی انواع تاریخ، تاریخ یادواره ای، تاریخ عتیقه مدار و تاریخ انتقادی. عبارت خود نیچه هم چیزی غیر این نیست. همانطور که عرض کردم می گوید انسان به سه نوع با تاریخ ربط پیدا میکند، اول اینکه فاعل است، موجود کوشنده است، تمدن ساز است و علاقمند به این که سرنوشت خود را پیگیری کند. دوم اینکه گذشته را ننگهبانی و تقدیس می کند. وقتی خودمان به گذشته برمی گردیم معمولاً نوستالژی‌هایی نسبت به گذشته داریم. سوم اینکه در زندگی واقعی از چیزی رنج می بریم، از خیلی چیزها می بریم و طبیعتاً آرزوی نجات داریم. این آرزوی نجات ما را به تاریخ انتقادی می کشاند. بنابراین تاریخ یادواره ای یک جامه تبدیلی است به عبارتی که نفرت من را از زمانه خودم در هیئت تحسین و خرسندی از شکوهمندی دوره های گذشته نمایان می کند و نشان می دهد. در جامه مبدل در واقع مفهوم درست تاریخ یادواره ای را به تعبیر نیچه وارونه می کند. من در تاریخ یادواره ای سعی می کنم به گذشته پناه ببرم و بر عظمت گذشته پافشاری کنم. اجازه بدهید برگردیم و به صورت خیلی ریز و جزئی هرکدام از این تاریخ ها را بر اساس نسبتی که خود نیچه می گوید و بحث هایی که نقل قول مستقیم از کتاب می شود پیگیری کنیم. از نظر نیچه در تاریخ یادواره ای یا تاریخ Monumental یا تاریخ یادمانه ای ما به گذشته خودمان می اندیشیم برای اینکه بتوانیم هم تراز با گذشتگان برای خودمان آینده ای بسازیم و خودمان را در پناه آن بزرگ کنیم. در واقع به گذشته مراجعه می کنیم برای ساختن یک خود امروزی که هم تراز باشد با عظمتی که در گذشته وجود داشته و الان از دست رفته است. انسان بیش از هر چیزی به کنش تعلق دارد. وقتی ما به گذشته تاریخی رجوع می کنیم بیشتر از هر چیزی این کنش گران و قدرتمندان و شاهان و فرمانروایان و امپراطوری های بزرگ، کشور گشایی ها و فتح ها و آن هایی که قدرت دستشان هست و جنگ های بزرگ می کنند، در بعد فرهنگی بعداً پیامبران، فلاسفه و متفکرین بزرگ و... به هر حال بشر به یک الگو نیاز دارد و وقتی نمیتواند در بین معاصرین پیدا کند معمولاً می رود سراغ تاریخ. به یاد می آورد که در گذشته تاریخی چه وضعی حاکم بوده. در خود تاریخ نگاری اولیه هم می بینیم که شعبه اولیه تاریخ نگاری، تاریخ نگاری سیاسی است. یعنی همین یادآوری های گذشته است. پس تاریخ نگاری با تاریخ نگاری سیاسی و قدرتمندان شروع می شود و به همین دلیل هم هست که می گویند تاریخ سیاسی اصولاً کلاس آمادگی دولت هاست. با این نوع تاریخ نگاری سیاسی نیچه می گوید دو نوع مواجهه می توان صورت داد. یکی مواجهه انتقام جویانه و دیگری غیر انتقام جویانه. انتقام جویانه به این معنا که، [برای مثال] ما تاریخ تمدن مان در ایران بدون تردید شاید بشود گفت روی سه پایه یا سه ستون قرار گرفته: تمدن ایرانی باستان، تمدن اسلام و فرهنگ و تمدن غربی بعد از دوره ناصری از زمانی که ایران با غرب آشنا می شود. اگر بخواهیم از گذشته انتقام بگیریم مثل همین الان که بعضی روشنفکران از گذشته، الان گذشته اسلامی و قبلاً از گذشته باستانی می خواستند انتقام بگیرند این است که همه چیزهای منفی که در امروز ما با آن مواجه هستیم نسبتش می دهیم به یک عنصری که در تاریخ مان هست. مثلاً می گوئیم که تمام تاریخ ایران بر پایه ی یک **Despotism** یا استبداد آسیایی و یک وجه تولید آسیایی قرار دارد. چون ایران از نظر ساختاری از ابتدای تاریخش تا الان درگیر ستم و استبداد سیاسی بوده مفری هم از این استبداد ندارد. وجه تولید اقتصادیش هم یک نوع فنودالیسم پایدار شرقی است و مفری هم برای خروج از این وضع نیست. یک نوع رویکرد ذات گرایانه به گذشته تاریخی مان نشان می دهیم و تمام مصیبت هایی که داریم را نسبت می دهیم به گذشته. در واقع یک نوع رویکرد انتقام جویانه پیشه می کنیم. ولی در

رویکرد غیرانتقام جویانه ما از گذشته می آموزیم که چه امکاناتی داریم، چه چیزی را می شود تاسیس کرد بر اساس امکاناتی که داریم، و شرایط امکان تاسیس چیزی را چه می توانیم بدانیم. بنابراین در تاریخ یادواره ای به طور کلی ما به گذشته تاریخی می اندیشیم برای اینکه بتوانیم عظمتی که هم تراز گذشته هست را بسازیم چه به صورت مثبت چه به صورت منفی. به صورت منفی به این معنا که یک چیزی را نسبت بدهیم، مثلا فرض کنیم آقای آرامش دوستدار در کتاب درخشش های تیره و آثار دیگری که دارد دین خوبی را علت العلل همه بدبختی های جامعه ایران می داند و آن را در تاریخ یادآوری می کند. این تاریخ یادواره ای است. ما در اینجا دنبال ساختن عظمتی هستیم برپایه انتقام گرفتن از گذشته، بر پایه رها شدن از دین خوبی. ولی یک موقعی هست که شما به گذشته تاریخی رجوع می کنید و می گوید که ایرانی همواره وقتی با یک خطر تاریخی مواجه می شده می توانسته خودش را در مقابل آن رویین تن کند و به ابتکاراتی دست بزند که بتواند فرهنگ خودش را بازسازی کند. مثلا در دوره سلوکی ها موقعی که اسکندر حمله می کند به ایران مورخان می گویند که پارتیان که بعد اشکانیان را تاسیس می کنند، وجه اداری و ضرب سکه و این وجوه تمدنی را از یونانی ها آموختند ولی عناصر مذهب میترا و عناصر فرهنگی را به فرهنگ مهاجم تحمیل کردند. بنابراین از اخذ بلوک وار و پکیج تمدن غربی اجتناب کردند و یک بخش هایی را فقط اقتباس کردند. این را من می توانم بگویم رویکرد غیرانتقام جویانه و پیگیری و جستجوی یک سری امکاناتی برای تاسیس یک چیزی. من امروز که در مقابل جهانی شدن قرار می گیرم و می خواهم آینده هویتی خودم را تبیین کنم می توانم بروم سراغ این تاریخ و بگویم در دوره اشکانیان این اتفاق افتاد. در دوره ای که اعراب وارد ایران شدند و اسلام را با خودشان آوردند، به تعبیر هانری کربن یک اسلامی در ایران شکل گرفت که اسمش را می گذارد اسلام ایرانی و این اسلام ایرانی متفاوت تر بود از اسلام عربی و به تعبیر خودش خشونت کمتری داشت. به این معنا این مکان وجود داشت که انسان ایرانی بتواند هم فرهنگ خودش را مورد نوبازسازی قرار دهد و هم اینکه از فرهنگ مهاجم چیزهایی را بگیرد. یا در دوره مدرن موقعی که متفکران ما با تفکر غربی مواجه می شوند معمولا گفته می شود که حتی کسانی مثل آخوندزاده یا حتی کسانی مثل ملکم، حالا سیدجمال و طالبوف و اینها که بماند، اینها هم از پذیرش پکیج وار کناره گیری می کردند و علاقمند بودند که خودشان دخالت کنند. در واقع منادیان یک نوع مدرنیته بومی می توانند به شمار بیایند، به یک عبارتی که بحث پیچیده ای دارد و واردش نمی شوم. الان می خواهم برگردم به تاریخ یادواره ای به نقل از خود کتاب که کمی جنبه های مختلفش روشن تر شود. همانطور که عرض کردم در این نوع تاریخ یادواره ای انسان از نظر نیچه به صورت فعال و کنشگرانه با تاریخ ارتباط برقرار می کند و سعی می کند گذشته خودش را بازسازی و صورت بندی کند. به گذشته می اندیشد و در مسیر حرکت به سمت اهداف آینده است. بنابراین هدفش شادی است. یک شادی برای یک ملت و بنابراین هر چه که در گذشته برایش خوشایند بوده و نکته ای داشته را می تواند بگیرد. بزرگترین لحظات در کوشش های افراد انسانی زنجیره ای است که نوع بشر را در طول هزاران سال بهم پیوند می دهد. تاریخ یادواره ای به صورت مکرر از گذشته نیرو می گیرد و با این کسب نیرو احساس می کند که حیات همه انسان ها، حیات انسانی است که در آن تاریخ مورد بحث قرار می گیرد و شکوهمند است. بنابراین آموزه همه قهرمانان یادبودی یک چیز است و آن اینکه بهترین زندگی را آن کسی می کند که برای اکنونش زندگی می کند. تاریخ یادواره ای به یاد ما می آورد که برگردیم به لحظه. نیچه می گوید فایده تاریخ یادواره ای شاید این باشد که انسان امروزی از تاریخ گذشته اش بیاموزد که عظمتی که روزی وجود داشت بهرحال پیش از آنکه به وجود بیاید در برهه ای از زمان امکان پذیر بوده، بنابراین این امکان می تواند دوباره هم محقق شود. انسان امروزی فقط می تواند با امیدواری از این دست

یک گام جدیدی بردارد و بداند که آرزوی ایجاد آثار ماندگار برای انسان امروزی محال نیست. اما بعد دیگر تاریخ یادواره ای این است که پیوسته این تفاوت انگیزه ها و سرآغازها را نادیده می گیرد تا به قیمت کوچک کردن علت، معلول را بزرگ تر نشان دهد و آن را شایسته تقلید معرفی کند. تاریخ یادواره ای کمی مبالغه می کند در مجموعه رویدادهایی که در گذشته اتفاق افتاده. مثلاً این یادبودهای ملی و نظامی و عظمت هایی که در این نوع تاریخ صورت میگیرد معلول همچنین دیدگاهی است. بنابراین مادام که گذشته چیزی لایق تقلید به شمار بیاید، چیزی که بتواند تقلید شود و دوباره ما بتوانیم آن را ممکن کنیم در خطر تحریف قرار گرفتن هم هست. این جهانی بینی توأم با عظمت گذشته می تواند من را وادار کند که این را تحریف کنم، یعنی به آن شکلی دهم یا صورتی برایش فراهم کنم که انگار همه آنچه در گذشته اتفاق افتاده سرشار از عظمت بوده است. عظمتی که من می توانم دوباره به آن برگردم و یک آغاز جدیدی داشته باشم.

در جلسه آینده وارد تاریخ عتیقه جاتی یا عتیقه مدار یا باستانی، antiquarian که از همان انتیک می آید یعنی عتیقه می شوم و بعد تاریخ انتقادی را می گویم و بعد سودمندی و ناسودمندی این سه نوع تاریخ را توضیح می دهم. بعد هم بحثی پیرامون افراط در تاریخ باز می کنم و قطعاتی را هم از نوشته های آخرش خدمتتان گزارش می کنم و چندمفهوم کلیدی را هم خدمتتان می گویم.

جلسه دوازدهم

تایپ : سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان. در جلسه گذشته بخش هایی از اندیشه فلسفی نیچه درباره تاریخ را خدمتتان گفتم. عرض کردم که نیچه سه نوع مواجهه با تاریخ مطرح می کند که تاریخ یادواره ای، تاریخ عتیقه مدار یا عتیقه جاتی یا باستانی و تاریخ انتقادی است. در جلسه گذشته تاریخ یادواره ای را خدمتتان توضیح دادم و تاریخ عتیقه جاتی را الان خدمتتان می گویم. در تاریخ عتیقه جاتی منظور حفظ گذشته و تقدیس گذشته است. از دل تاریخ عتیقه جاتی طبیعتاً محافظه کاری فرهنگی درمی آید. به این معنا که آنچه که مربوط به گذشته است باید حفظ شود، نگهبانی شود و تقدیس شود و بنابراین جای خیلی کمی می ماند برای هر نوع تغییر ریشه ای و بنیادین. چرا که در محافظه کاری فرهنگی اعتقادات از دست نمی رود، عرف ها و سنت ها و هنجار ها حفظ می شود و انسان اصولاً گذشته را نگهبانی و تقدیس می کند. وقتی به گذشته برمی گردد معمولاً دچار یک نوع نوستالژیا می شود که همه ما به یک حدی داریم. کسی که با عشق و دغدغه به پاسداری از میراث گذشته می پردازد می خواهد بداند که از کجا آمده و معمولاً به تعبیر نیچه برای چیزی که هست شکرگزار است. این تقدیس یک نوع شکرگزاری را هم در درون خودش دارد. ما از چیزهایی که در گذشته وجود داشته با مهربانی و افتخار مراقبت می کنیم برای اینکه این گذشته برای ما پرافتخار بوده، چیز ارزشمندی است که ما آن را می خواهیم حفظ کنیم. به همین دلیل است که چیزهای ارزشمند در موزه ها نگهداری می شود. به تعبیر نیچه می خواهیم آثاری که از گذشته هست برای آیندگان حفظ کنیم و در اختیار آن ها بگذاریم. بعضی چیزها به قول نیچه یکسری چیزهای بی اهمیت و فرسوده است و فقط به خاطر اینکه متعلق به گذشته است داریم تقدیسش می کنیم. مثلاً از نظر نیچه یک بنای کهنه معلوم نیست که اهمیتش کجاست. تنها چیزی که اهمیتش را نشان می دهد این است که متعلق به یک امر تاریخی و کهن و دارای یک سابقه و پیشینه تاریخی طولانی است. بنابراین نفس اینکه یک چیزی کهنه است، نفس اینکه عتیقه است نشان دهنده ارزشمند بودنش است. تاریخ دان عتیقه مدار به تعبیر نیچه گاهی به پیشواز روح ملت خودش می رود و می خواهد روح آن ملت را از میان سردرگمی ها و آشفتگی هایی که در اعصار طولانی داشتند حفظ کند و گذشته پرافتخار را به آنها یادآوری کند. در مجموع آنچه برای تاریخ دان عتیقه مدار اهمیت دارد نگهبانی از گذشته و تقدیس گذشته احتمالاً به خاطر یادآوری تمدن درخشانی است که در گذشته داشته و این اشیا، علائم و نشانه ها آن را به یادش می آورد. به همین دلیل با عشق و وفاداری به نگهبانی و تقدیسش می پردازد. برای این به گذشته می نگرد تا بداند از کجا آمده و بابت جایی که از آن آمده شکرگزار هم هست. نیچه می گوید این حس عتیقه مدارانه تقدیس گذشته می تواند زمانی سودمند بیفتد که فرد یا ملتی نسبت به اوضاعی که در آن زندگی می کند ناراضی باشد و با یادآوری آنچه که در گذشته داشته کمی احساس رضایت کند، مثلاً در عصر رنسانس. اما خطرش این است که زمانی فرامی رسد که همه چیزهایی که مهجور بودند، قدیمی بودند و سپری شده بودند با حرمت یکسان به آن نگریسته می شود. به عبارتی آنچه که قدیمی است احترام پیدا میکند و آنچه که قدیمی نیست احترامش را از دست می دهد. به همین دلیل تاریخ مدار عتیقه جاتی به لحظه نوین زندگانی توجه نمی کند و در این رویکرد اکنون پژمرده می شود و گذشته تقدس پیدا می کند. تاریخ مدار عتیقه جاتی فقط می داند که چطور دو دستی به گذشته متوسل شود و هر چیزی که دستخوش تحول شدن و سیورورت هست را ناچیز می پندارد و برایش اهمیتی ندارد. به همین دلیل است که از نظر نیچه در اینجا خطری وجود دارد، اینکه قدیمی به طور کلی احترام پیدا میکند

و هر چیزی که جدید است با خشونت و دشمنی طرد می شود. به همین دلیل آنچه که ما به آن محافظه کاری فرهنگی می گوئیم به قوی ترین شکل ممکن رخ نشان می دهد. یک ملتی این طور زندگی می کند، اکنون خودش را به نفع گذشته انگار مومیایی می کند. تاریخ عتیقه جاتی درست در لحظه ای که زندگی جدید فعلی دیگر به آن معنی نمی دهد و الهام نمی بخشد نابود می شود. به عبارتی زمانی می رسد که این تاریخ عتیقه جاتی نقش خودش را از دست می دهد. این واقعیت که چیزی که قدیمی است باید احترام ابدی داشته باشد و نباید جانشین چیز جدیدی شود یک نقطه مرکزی در تاریخ نگاری عتیقه جاتی است و بنابراین در تاریخ نگاری عتیقه جاتی گذشته فقط به خاطر اینکه گذشته است مورد تصدیق و تقدیس قرار می گیرد. هدفش هم نشان دادن این است که ما ریشه در تاریخ داریم. مثل به یاد آوردن عظمت های پی در پی ای که در تاریخ با آن مواجه می شویم است.

اما تاریخ نوع سوم که تاریخ انتقادی **critical** هست، زمانی است که ما به وضع فعلی نگاه می کنیم و از طریق نگاه به وضع فعلی با گذشته خود روبرو می شویم. در حقیقت این نوع تاریخ بیانگر یک رویکرد انتقادی به زمان حال است. همانطور که از اسمش پیداست من در زندگی واقعی رنج می برم، آرزوی نجات دارم و انسانی که رنج می برد و آرزوی نجات دارد برای پیدا کردن راه هایی برای نجات به تاریخ روی می آورد. الان اگر از شما پرسیده شود که تاریخ به چه درد شما می خورد هر پاسخی که شما به این پرسش دهید که منجر و منتهی به رهایی و نجات شود، نه به معنای یک پیام و وعده کلی و آرمانی، ولی یک پیامی که ناظر بر پرتوافکندن بر حال اکنون ما باشد می تواند یک نوع تاریخ نگاری انتقادی به وجود آورد. به همین دلیل تاریخ نگاری انتقادی در عصری به وجود می آید که ما به آن عصر مدرن می گوئیم. یعنی بشر به وضعیت زمانه خودش توجه می کند و می خواهد این وضعیت را به نفع یک وضع بهتر عوض کند. این وضع بهتر چیست؟ نیچه می گوید چیزی که در همه این دوره ها فراموش شده ربط انسان به زندگی است. ربط انسان به تاریخ واقعی است. تاریخ واقعی از نظر نیچه یعنی زندگی. یعنی اکنون. غیر از این تاریخ نیست، اکنون من است که تاریخ است. بنابراین در تاریخ انتقادی بشر در پی نجات است و گفتمان هایی که مسلط شده است را با علامت پرسش مواجه می کند. نیچه می گوید که تاریخ انتقادی یعنی نیروی در هم شکستن و نابودی آن چیزی که به عنوان سدی در مقابل زندگی عمل می کند. بنابراین انسان باید برای درهم شکستن و نابود کردن چیزی که مانع امکان زندگی کردنش شود دارای قدرت باشد و آن را بتواند به کار بندد. برای اینکه شخص قادر باشد زندگی کند و فراموش کند که زندگی کردن و ظالم بودن تا چه حد مسئله است باید به تاریخ انتقادی روی بیاورد. بنابراین در تاریخ انتقادی ما به تاریخ روی می آوریم به خاطر اینکه از وضع کنونی مان ناراضی هستیم و می خواهیم وضع متفاوتی، وضع دیگری درافکنیم. نیچه معتقد است که این سه نوع مواجهه ای که ما با تاریخ داریم هم سودمند است و هم ناسودمند. با یک ویژگی هایی سودمند است و با یک شرایطی ناسودمند. از نظر نیچه تاریخ کلا زمانی ناسودمند است که ما آن را علم بدانیم و بخواهیم گذشته را صورت بندی کنیم. چرا که در این شرایط انگار ما مجددا داریم زندگی را انکار می کنیم. به معنی اینکه گویی آن چه که در گذشته اتفاق افتاده با همه ابعادش باید بازسازی شود و برای همین از نظر نیچه ناسودمند است. نیچه به تاریخ آن گونه که اتفاق افتاده نگاه می کند. فیلسوف نظری است، ضمن اینکه مواجهه انتقادی با علم تاریخ هم دارد، به علم تاریخ هم می پردازد، به عینیت می پردازد همانطور که عرض کردم و فصل مشترک انسان و حیوان را می گوید و مباحثی که به آن اشاره کردم. سودمندی تاریخ در این است که تاریخ به منزله علم محض حاکم یک نوع تسویه حساب نهایی برای زندگی بشر است. آموزه تاریخ فقط در خدمت یک عامل حیات بخش نیرومند جدید و یک فرهنگ در حال ارتقا می تواند سودمند باشد. یعنی آموزه تاریخ وقتی در خدمت این پیام ها قرار بگیرد، فقط

هنگامی که تحت نظر قدرتی که منجر به حیات بشری و پرشور کردن حیات بشری باشد [سودمند است]. تمام انسان ها از نظر نیچه باید بیاموزند که زندگی کنند و اگر تاریخ به آنها چنین آموزشی دهد، تاریخ در خدمت زندگی کردن امروز آنها قرار بگیرد می تواند نقش سودمندی داشته باشد. در غیر این صورت نقشش ناسودمند است. ناسودمندی تاریخ همانطور که عرض کردم این است که ما هیچ چیزی از خودمان در امروز نداشته باشیم و فقط مهبیای این باشیم که به اعصار بیگانه و قدیم و دایره المعارف ها اتکا کنیم. نمایش هایی از تمدن ها و عظمت های پیشین برای خودمان ترسیم کنیم و همه اینها منجر شود به اینکه ما امروزمان را از دست دهیم. تاریخ اگر منجر به این شود که ما فقط گذشته را یادآوری کنیم و خودمان هم همراه با یادآوری گذشته به گذشته برویم ناسودمند است و از نظر نیچه یک نوع افراط در تاریخی گری است. به عبارت دیگر زمانی که احساس تاریخی زندگی را حفظ نکند بلکه آن را مومیایی کند آن وقت است که به تعبیر نیچه درخت به نحو غیر طبیعی می میرد و مرگش از آن نوک آغاز می شود، کم کم به ریشه کشیده می شود، در پایان ریشه هم خشک می شود و فجایعی رخ می دهد. بنابراین نیچه معتقد است که زیاده روی در تاریخ از جهان مختلفی زبان آور است. یکی اینکه منجر به تضعیف شخصیت می شود. من گویی قدرت کنونی خودم را نادیده میگیرم. دوم اینکه هر عصری گمان می کند که بسیار بیشتر از عصر دیگری واجد نادرترین سجایا و فضیلت هاست. من الان فکر میکنم که نسبت به دوره گذشته بهترم. نیچه در بخش پنجم کتاب سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی به پنج خطر یا زیانی که در افراط در تاریخ گرایی وجود دارد می پردازد. اگر یک دوره تاریخی خیلی بیش از اندازه مملو از تاریخ شود از پنج بعد برای زندگی مضر و ناسودمند است. منتها این پنج جهتی که می گوید خیلی روشن نیست حداقل برای من که تفکیکش چطور است. در ادامه می گوید یک تقابل درون و برون ایجاد می شود که به آن می پردازم. به طور کلی می خواهم بگویم که چند نکته اساسی در این بخش پنجم کتاب سودمندی و ناسودمندی وجود دارد که همه شان ناظر بر زیان افراط در تاریخ گرایی است. یعنی ما به تاریخ بیش از اندازه توجه کنیم و این باعث شود که رابطه ما با زندگی و اکنون بگسلد.

اولین خطر این است که انسان مدرن تبدیل می شود به یک تماشاچی منفعل و بی هدف تاریخ. من تاریخ را به صورت منفعل بدون اینکه بخواهم چیزی از آن بگیرم نگاه می کنم. انسان در این ضیافت تاریخی به تماشاگری تبدیل می شود که بی هدف دنبال تاریخ می گردد و حتی لحظه ای نمی شود تغییری در حالت جنگ ها و انقلاب های بزرگی که در بیرون اتفاق می افتند دهد. بنابراین افراط در تاریخی گری یکیش این است که من اصلاً از این دوره کنونی که در آن به سر می برم وارد گذشته تاریخی می شوم و از آن در نمی آیم. تماماً در تاریخ می ایستد و این باعث می شود که رابطه با حال و زندگی از دست برود. در چنین حالتی خطر دومی که اتفاق می افتد ناممکن شدن میل به تعالی برای انسان مدرن است. یعنی می گوید انسان مدرن دل می بندد به صداهایی که گذشته یا در گذر است، و نه یک تندر غرانی که در راه است. عدم توجه به حال باعث می شود که این فراروی از حال و طلب و جستجوی وضع بهتر طبیعتاً از دست برود. خطر بعد این است که انسان تبدیل به اشباح می شود. یعنی غرایزی که آدمی را به زندگی وصل می کند از کف می رود و انسان تبدیل به اشباح می شود، در اعماق گرداب متلاطم معرفت فرو می رود و هیچ خروجی ندارد، خروجی که منجر به آموزه هایی برای زندگی شود. غرایزی که در تاریخ طرد می شود انسان را تبدیل به یک موجود انتزاعی و تبدیل به اشباح می کند. من به جای اینکه در حال زندگی کنم به صوت شیخ در زندگی سرگردانم. نکته بعدی این است که ما به میزانی که به عینیت گرایی در تاریخ توجه می کنیم امکان میل به آزادی از تاریخ را از خودمان سلب می کنیم. کسانی یا مورخینی که عینیت محض برایشان تبدیل به یک وظیفه تاریخی است و می خواهند تاریخ را

حفاظت کنند، از طریق تاکید و پافشاری بر اصل عینیت هیچ نتیجه ای نمی‌توانند ایجاد کنند جز اینکه ما را درگیر یک داستان ناتمامی کنند در وصف عینیتی که به هیچ وجه دست یافتنی نیست. به این معنا این هم یکی دیگر از زیان‌های تاریخ است. نیچه می‌گوید عینیت‌گرایی تاریخی مثل این می‌ماند که هیچ چیزی با هیچ چیز دیگری تفاوت نکند. یعنی همه چیز عین همون چیزی که هست وجود داشته باشد. آخرین خطر هم این است که هماهنگی انسان با زمینه تاریخی خودش از کف می‌رود. یعنی فقط شخصیت‌های نیرومند می‌توانند در مقابل تاریخ دوام بیاورند و آنهایی که ناتوان اند به کلی برابر تاریخ نابود می‌شوند چرا که تاریخ از طریق این تاکید بر گذشته حال آنها را می‌گیرد، یعنی اکنون آنها را می‌گیرد و تبدیل به یک انسانی می‌شود که اعتماد به خویشتن ندارد. به سرگشته ای می‌ماند که برای حل هر مسئله ای یا پرتو افکندن بر هر رویدادی به معبد تاریخ رجوع می‌کند و می‌خواهد کم و کیف ماجرا را از هاتف آن معبد جويا شود. این به طور خلاصه نکاتی بود که در بخش پنجم بود و زیان‌های افراط در تاریخی‌گری بود. بخش ششم نوشته نیچه عمدتاً معطوف به عینیت است. مسائل دیگری هم هست ولی تم آن عینیت‌نگری است. با این شروع می‌شود که عینیت تاریخی بسیار مورد ستایش قرار گرفته و این طور طرح شده که این میل به عینیت و تلاش برای احضار کردن عین در ذهن خودش نشانه‌ای است برای پیدا کردن حقیقت و اشتیاق به عدالت. نیچه طرح پرسش می‌کند که آیا واقعا اینطور است؟ یعنی وقتی من می‌خواهم عینیت تاریخ را صورت بندی کنم آیا فقط میل به حقیقت دارم و اشتیاق به عدالت دارم یا نه؟ می‌گوید درحالی که این طور به نظر می‌رسد که جهان مملو از کسانی است که خادم حقیقت اند، دست بر قضا حقیقت و عدالت بسیار کم پیدا می‌شود و بسیار به ندرت ما میتوانیم از آن سراغ بگیریم. آنهایی که حقیقت را به خاطر حقیقت خدمت‌گزاری می‌کنند بسیار تعداد کمی هستند. بخاطر اینکه تعداد کمی از آنها هستند که دارای این اراده واقعی هستند که عادل باشند. علاوه بر این اصولاً توانایی عدالت ورزیدن را هم ندارند و به نتیجه ای نمی‌رسند. نکته بعدی که در پیوند با همین عینیت می‌گوید اشاره ای است که به فقدان اراده و قدرت داوری در مورخانی که عینیت‌گرا هستند می‌پردازد. می‌گوید وقتی شما نگاه میکنید مورخین در متفاوت ترین دوره‌ها و اشخاص می‌خواهند بالاترین نت اصلی هر تاریخ واقعی را به صدا درآورند. یعنی عینیت تاریخی را بگویند چنین است. ما می‌گوییم در حالی که این در نهایت تبدیل می‌شود به یک توهم. توهمی که در تفسیر عینیت‌گرایان تاریخ از واژه عینیت وجود دارد. به این معنا که از این کلمه عینیت از نظر نیچه شخص به یک حالتی در مورخ پی می‌برد که در آن حالت او راجع به یک واقعه با تمام انگیزها و عواقب آن می‌خواهد دنبال چیزی بگردد که به هیچ وجه تاثیری بر ذهنیتش نداشته باشد و چنین چیزی امکان پذیر نیست از نظر نیچه. تفکر عینی یک تفکر به اصطلاح بی‌سر و صدا نیست. ما وقتی می‌اندیشیم به عینیات تفاسیر خودمان و ذهنیت مان را هم در آن ادامه می‌دهیم. بنابراین با در نظر گرفتن چنین بحث‌هایی درباره عینیت مورخ راستین از نظر نیچه باید دارای این قدرت باشد که محتوای همه آن چیزی که می‌داند در قالب چیزی بیان کند که کسی از آن بویی نبرده است. یعنی واقعیت‌ها را چنان ساده و عمیق تفسیر کند که سادگی به خاطر ژرفا و ژرفا به خاطر سادگی هرگز دیده نشده است. بنابراین ما از عینیت مفری نداریم و تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که ژرف‌نگری کنیم و عناصر اصلی تاریخ را به آن معنا که رو به پیش و رو به زندگی باشد استخراج کنیم.

بخش هفتم کتاب تم اصلیش درباره تاریخ و مسئله آینده است. یک لگام گسیختگی یک نوع حس تاریخی که منجر می‌شود به انهدام آینده. نیچه می‌گوید اگر هیچ قوه استنتاجی به صورت فعال در پشت نیروی تاریخی وجود نداشته باشد، اگر شخص ویران نکند و راه را باز نکند تا آینده ای که مورد نظرش هست بتواند مورد بازسازی قرار بگیرد در آن

صورت غریزه خلاقه تضعیف می شود و از بین می رود. تاریخ ویرانگر فاقد یک نوع استنتاج درونی و باری به هر جهت است. یعنی دنبال هیچ نکته کلیدی نیست. نکته بعدی که نیچه در اینجا تاکید می کند تاکید بر اهمیت و ضرورت حدی از جنون و دیوانگی است. که من بر می گردم در آخر و به صورت خیلی مختصر توضیح می دهم این تم جنون را که در پیوند با امر غیر عقلانی و غرایز منکوب می شوند و دیگری عقل محسوب می شوند در حالی که بدون قدری دیوانگی از نظر نیچه هرگز توفیقی حاصل نمی شود. هر ملتی حتی هر انسانی که می خواهد کامل باشد به حدی از جنون احتیاج دارد که نیچه هم در این کتاب و هم در کتاب اصلیش درباره جنون به آن می پردازد. در پیوند با همین مسئله تاریخ و مسئله آینده می گوید که ما در عصری به سر می بریم که فرمانروایی بی چون و چرای علم در آن وجود دارد. عصری که در آن آدم ها فقط به منظورهایی که مورد نظر است یا به اهدافی که مورد نظر هست تربیت می شوند و از آنها استفاده می شود. در کارخانه برای استفاده عموم از نیروی کارشان استفاده می شود. این باعث می شود که انگار همه چیز از دست برود و مفید بودن بیشتر از تکامل مورد نظر باشد. همه اینها تبدیل شود به اینکه بردگی علم صورت بگیرد. جای بسیار تاسف است نیچه می گوید که انسان مجبور است به اصطلاح زبان شناسانه برده داران و کارفرمایان متمسک شود تا بتواند شرح وضعیتی که علم بر آن حاکمیت پیدا کرده را توصیف کند. مفاهیمی مثل کارخانه، بازار کار، عرضه، بهره برداری و اینها لازم است که آدمی آن را به کار گیرد و توصیف کند وضعیتی را که در آن به سر می بریم. قسمت هشتم به نظر می آید که تم آن مواجهه انسان مدرن با تاریخ است. انسان مدرن یک وابستگی پیدا کرده به وضعی که در گذشته وجود دارد. یک نوع گذشته گرایی به این معنا که به یاد بیاورد که در گذشته زندگی می کرده است. این باعث می شود که به تعبیر نیچه باز هم این انسان مدرن کماکان در قرون وسطی زندگی کند. یعنی احساس تاریخی اش به روز نشده باشد، مواجهه ای در دوره مدرن با مسائل صورت نگرفته باشد. یک نوع استحاله ای پیدا می شود از جایگاه نمادین کشیش به دانشمند و عالم عصر مدرن. می گوید ما همچنان در قرون وسطی زندگی می کنیم و آن احترام آمیخته به ترسی که نثار کشیشان و کلیسا می شد امروز نثار دانشمندان و علم آنها می شود. آنچه گذشتگان به کلیسا دادند امروز شخص حتی با سخاوت بیشتری آن را به علم می دهد. در نکته بعدی به نقد فلسفه هگلی می پردازد که من واردش نمی شوم چون بحث گسترده ای می طلبد و اینکه چگونه تاریخ با حفظ خاطره ستیزه گران علیه خودش، خودش را به قصاص می کشاند. جمله ش این است که خوشبختانه تاریخ به خاطر جنگندگان بزرگ علیه تاریخ خودش را حفظ می کند. یعنی جنگندگانی علیه قدرت کور بالفعل تاریخی که این بالفعل ها را به منزله طبیعت های تاریخی صحیح انتخاب می کرد. جنگندگانی که کار چندانی با همین است که هست نداشتند، رد می کردند و می گفتند این چنین باید باشد، یعنی این کار را با غرور برخواسته از سرخوشی انجام می دادند و دقیقا خود تاریخ را به قصاص می کشاندند. وقایع تاریخی را نگاه می کردند و می گفتند که تاریخ این گونه ای باید باشد که ما روایت می کنیم و در آینده هم تاریخ باید در چنین مسیری حرکت کند.

شاید بشود اسم تم اصلی بخش نهم را که خیلی خلاصه می گویم تاریخ و وضعیت بزرگی یا وضعیت نامعلومی و بلا تکلیفی گذاشت. نیچه می گوید که هر نوع تکیه گاهی برای زندگی از دست رفته است در دوره مدرن و طبیعت انسان اروپایی قرن نوزدهم به دست معرفتش از بین رفته است. اروپایی پر نخوت قرن نوزدهم می گوید که معرفتی که به طبیعت دارد آن طبیعت را تکمیل نمی کند بلکه آن را نابود می کند. یعنی آن را ساخت می دهد و بنابراین در عصر جدید ما دیگر تکیه گاهی برای زندگی نداریم. بالاخره زمانی می آید البته که مردمان خردمند از تاریخ بشریت روی برتابند، زمانی که کسی به توده ها توجهی نکند بلکه به افرادی توجه کند که پلی روی رودخانه متلاطم بنا می

کنند و می خواهند به عظمت امروز و عظمت آینده تاریخ کمک کنند. تم اصلی بخش دهم هم تاریخ و مسئله امید است. مسئله رهایی از تردیدها و آسودن در ساحل آرامش که دوستان لطفاً آن را پیگیری کنند. یک بخش دیگر از بحثم درباره فلسفه تاریخ نیچه مانده که توضیح عناصر کلیدی مفاهیم کلیدی نیچه در این کتاب و زایش تراژدی است. در مقام جمع بندی از بحث نیچه و تاریخ باید خدمتتان بگویم که روی چند نکته تاکید می کنم. اولی مفهوم عینیت است. به کرات تاکید کردم که نیچه در ادامه دیلتای شاید بشود گفت این بحث را مطرح می کند. از نظر نیچه ما معرفت تاریخی مبتنی بر عینیت نداریم و هر نوع معرفت تاریخی یک نوع معرفتی بر اساس پرسپکتیو ها، چشم اندازها و سوژگی خودمان. به همین دلیل هم هست که رویکرد انتقادی نیچه همچنان که رویکرد انتقادی دیلتای در مقابل رویکرد پوزیتیویستی تاریخی قرار می گیرد. در رویکرد پوزیتیویستی ما امکان دسترسی به حقیقت تاریخی و عینیت تاریخی را به صورت بی واسطه داریم. در رویکرد انتقادی واسطه ای به اسم انسان و سوژه وجود دارد که چشم اندازها و پرسپکتیوش تاثیر می گذارد بنابراین هرگز ما نمی توانیم به حقایق مطلق تاریخی دست پیدا کنیم و آنچه که می گوئیم در واقع چشم انداز خودمان و پرسپکتیو خودمان نسبت به تاریخ است. به عبارت دیگر هیچ ذات یا جوهر یا سرشتی برای عینیت تاریخ نمی شود در نظر گرفت و آن را گزارش کرد بلکه باید دانست که آن چه که ما می گوئیم در پرسپکتیو خودمان است. مسئله دوم جنون است که به اشتباه گفتم رساله دکتری نیچه است (در متن این قسمت حذف شده). گفتم که توضیح مفصل می دهم. فوکو در ذهنم بود که کتاب *Madness and civilization* جنون و تمدن تز دکتریش بوده و مسئله جنون برایش یک تز محوری است. اما نیچه هم روی جنون در تالات نابهنگام تاکید زیادی دارد و این مفهوم یکی از مفاهیم کلیدی نیچه هم هست. در آنجایی به ویژه که از نهیلیسم و افلاطونی گری حرف می زند. من از طریق توضیحی که در مورد نهیلیسم می دهم در بخش آخر صحبتیم مسئله جنون را هم پرتو بیشتری بر آن می افکنم. ما زیاد شنیدیم درباره نهیلیسم از نیچه که من فقط اشاراتی می کنم و در جاهای دیگر این باید توسعه پیدا کند. نهیلیسم را می گوئیم نیست انگاری، بیهوده گرایی و هر تلقی که از آن داریم. اما در نظر نیچه نهیلیسم به معنای دقیق کلمه یعنی ایده های پشت زندگی را جدی گرفتن و خود زندگی را رها کردن. به عبارتی شوخی گرفتن زندگی و جدی گرفتن فکر و ایده ای که پشت سر زندگی وجود دارد. ما به میزانی که از خود زندگی دور می شویم و به ایده های پشت زندگی پناه می بریم دچار نهیلیسم می شویم. نیست انگاری به معنای نیست کردن زندگی و هست کردن ایده های پشت زندگی است. نیچه این نهیلیسم را در قالب سه نوع افلاطونی گری طرح می کند. از نظر او افلاطونی گری نوع اول افلاطونی گری عصر خود افلاطون است. ما می دانیم که از افلاطون مظهر ایدئالیسم و تفکر انتزاعی است. نیچه می گوید این اولین باری که بشر زندگی را رها می کند و به چیزهایی که پشت زندگی است توجه می کند. جدی گرفتن سایه هایی که به درون غار می تابد در نظریه مقل افلاطونی نشان دهنده دور شدن از واقعیت زندگی است. اما این جا خطر به یک معنا کمتر است چرا که حدی از نخبگی در گرایش افلاطونی هست و ترکش ایده های افلاطونی کمتر به بدنه اجتماع اصابت می کند. اما در دور دوم که افلاطونی گری عصر مسیحیت در دوره دینی است. یک نوع افلاطونی گری برای توده ها است *Platonism for people*. در اینجا زندگی رها می شود اما به جای این که ایده پشت زندگی در قالب فلسفی جدی گرفته شود اصلاً یک آخرتی طرح می شود. اگر شما در زندگی روزانه تان سعادت مند نیستید آخرتی هست که می توان در آن خوب زیست و این خوب زیستن چیزی است که در انتظار ماست. بنابراین در اینجا هم زندگی نفی می شود. یک باور یا عقیده ای که نسبت به آخرت وجود دارد، آخرتی که نیست در مقابل زندگی که هست. افلاطونی گری برای توده ها شکل می گیرد و چون توده ای

است شکل خیلی گسترده ای پیدا می کند. در دوره سوم که می تواند مراحل بعدی هم داشته باشد، افلاطونی گری مدرن و عقل گرایی است. نیچه میگوید ما از افلاطونی گری عصر مسیحیت توانستیم به کمک عقل نجات پیدا کنیم و از چنگ توهمات این نوع افلاطونی گری رهایی پیدا کنیم اما دیری نگذشت که دچار یک افلاطونی گری دیگری به نام عقل شدیم. عقل معیار همه چیز شد. کار عقل این بود که معیار و ملاکی باشد برای ارزیابی هر چه که به زندگی مربوط است. بنابراین زندگی من باز پیچیده شد در چنبره یک سری مفاهیم عقلی و خود زندگی رها شد. به قول کیرکگور که همراه نیچه زوجی هستند علیه راسیونالیسم مدرن و همچنین ایدئالیسم آلمانی و اصولاً فلسفه قرن بیستم دوران انتقالش با اینهاست که معنا پیدا می کند، می گوید فرد بخواهد خودکشی هم کند باید دلیل عقلانی بیاورد. زندگی کردن با یک معیار بزرگی به اسم عقلانیت. شما هر کاری بخواهید بکنید باید یک مبنای عقلانی داشته باشید، این جاست که جنون وارد ماجرا می شود. نیچه می گوید ما در این دوره چیزی هم نداریم که به کمک آن بتوانیم از چنگ افلاطونی گری عصر مدرن یا یک ایدئالیسم و راسیونالیسم نجات پیدا کنیم. به همین دلیل است که در اینجا می گوید پایان فلسفه، آغاز اندیشیدن هنری، نبوغ، جنون و سرزدن های نابهنگامی که می تواند ایجاد شود. نظر نیچه در کتاب غروب بت ها بیشتر صورت بندی شده است. این ایده جدی گرفتن زندگی را در یک روایت داستانی بیان می کند که همانطور که عرض کردم کهن ترین و اولین صورتش نزد افلاطون است. انسان خردمند می تواند به جهان دسترسی داشته باشد. در مرحله بعدی مسیحیت می آید و در آن ادعا می شود که ما راهی به جهان کنونی نداریم ولی یک وعده دستیابی به جهان دیگر به افراد فضیلت مند وعده داده می شود. در مرحله سوم یک جهان رنگ پریده کانتی قابل دسترس است. گام چهارمی هم شاید بشود در نظر گرفت که یک دید پوزیتیویستی است که جهان حقیقی نمی تواند وعده دادنی و دست یافتنی باشد بنابراین به یک نوع بی ارزشی و اینها کشیده می شود. در نهایت ظهور زرتشت است. ما به بزرگترین خطای خودمان دست زدیم چون جهان حقیقی نفی شده است. باید برگردیم به جهانی که واقعی است و آن را هم لازم نیست در قالب ایده ها بیان کنیم. این نکته ای بود درباره ایده آلیسم و جنون و عینیت گرایی. یک نکته دیگر هم بگویم در این حوزه و آن خود نابهنگام بودن است. تأملات نابهنگام وقتی ما می گوییم، نابهنگام می تواند به دو معنا به کار رود. اولیش فرد متامل و اندیشمندی که در زمانه خودش نمی گنجد است. یعنی انسان هایی برای همه و هیچکس. به عبارتی یک انسان ناهمزمان و ناهمزمان با دوره تاریخی خودش است. نیچه کتابی دارد که سابتایتلش هست کتابی برای همه کس و هیچکس معنیش این است که این کتاب مخاطبی در زمان حاضرش ندارد و می تواند در اعصار بعدی کتابی برای همه کس باشد. چون مخاطبینش در اعصار بعدی هستند. معنای دیگر تأملات نابهنگام این است که به صورت سرزدن ها یا درخشش های نابهنگام اتفاق می افتد. ما وقتی به عصرمان نگاه می کنیم می بینیم عصری سرشار از ناامیدی و تباهی است که انسان گرفتار خودش است و خلاقیتی در او وجود ندارد، از عقل هم که کاری ساخته نیست. اینجا جنون و نبوغ دست به دست هم می دهند و اتفاقی می افتد. یک ایده ای، یک بحثی، یک چشم اندازی در افکنده و منجر به روشنایی بخشیدن به جهانی که درش به سر می بریم می شود. این از یک قاعده پیروی نمی کند. من بر اساس صغری کبری چیدن های منطقی به این نتیجه نمی رسم. یک نوع شهود جنون آمیز، یک نوع تامل نابهنگام است که به من دست می دهد. نکته آخر در مورد نگاه نیچه در مورد تاریخ و سودمندی یا ناسودمندی تاریخ، در دو اصطلاح نهفته است که این اصطلاحات یکیش *life denying* یعنی انکار زندگی و دیگری *life affirming* یعنی تایید زندگی است. در نیچه مظهر انکار زندگی آپولون است. آپولون خدای عقل است، خدای محاسبه گری است که باید در جای دیگری این بحث توسعه پیدا کند. خدایی که مظهر انکار زندگی

است. در حالی که دیونیسوس خدای تایید زندگی است. آن کسی که زندگی را انکار می کند آن را در قالب مفاهیم پیچیده محصور میکند و با مفاهیم انکار زندگی میکند. دیونیسوس خدای شراب است، خدای آری گویی و لیبیک گویی به زندگی. خدای استقبال کردن از لحظات ناب است. ما اگر بخواهیم کل فلسفه تاریخ نیچه را در قالب سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی تفسیر کنیم به نظر من می شود در قالب این دو اصطلاح آن را تفسیر کرد. تاریخ سودمند است برای زندگی اگر به تایید زندگی بینجامد، اگر رویکرد دیونیسوسی پیشه شود، Life affirming در کانون بنیادی ترین توجهات مورخ قرار بگیرد. تاریخ ناسودمند است، مضر است، زیان آور است اگر به انکار زندگی کشیده شود و ما وارد تاریخ شویم بدون اینکه راهی برای خروجش پیدا کنیم، انگار در گذشته زندگی کنیم. این نکاتی بود که درباره فلسفه تاریخ، البته این نکات خصوصا افلاطونی گری، آپولون و دیونیسوس نیاز به توسعه دارد که اینجا جایش نیست و در جای دیگری باید گسترش پیدا کند.

جلسه سیزدهم

تایپ : سپیده جانباز

یکی از متون تفسیری خیلی خوبی که وجود دارد کتابی از یاسپرس است به اسم نیچه و فلسفه ورزی او که به فارسی ترجمه شده است. متن فنی نیست و می شود همراهش شد. در همان قسمت اول هم یاسپرس بحث کرده است که من چرا نمی گویم فلسفه نیچه و میگویم فلسفه ورزی. به خاطر اینکه نیچه اصلا مخالف با نظام یا چهارچوب فلسفی درست کردن بوده و کارش اصلا نقادی بنیادین این نظام های فکری فلسفی است. کتاب دیگر برای دلوز است، اگر بخواهید مواجهه جدید و فنی تری داشته باشید.

پس با فرض اینکه سه جلسه درسگفتار فایل صوتی را خدمتتان فرستادم، در حقیقت الان جلسه چهارم نیچه هستیم. شما لطف کنید و آن سه جلسه را حتما گوش کنید. قسمت اول کلیات است و دو جلسه هم مواجهه نیچه با تاریخی گری است که عصر خودش درگیرش بوده و نیچه افراط در این تاریخی گری را منفی قلمداد می کند. تجربه من این بوده که یک جلسه ای که من در مجازی می گفتم باید در حضوری یک جلسه و نیم بگویم، به خاطر اینکه گفت و گو و بحث صورت می گیرد. اگر دوستان موافق باشند فایل های صوتی را که در کانال قرار دادیم گوش کنند و در جلسه آینده در بحث نیچه بحث و گفت و گو کنیم پیرامون آن فایل ها و بحث های همین الان. مارکس را هم تا هر جایی که رسیدیم می گوییم و اگر نرسیدیم فایل های صوتی سال گذشته را که برای این درس تنظیم کرده بودیم می فرستیم. طبیعتا امتحان ما از این سه فیلسوف خواهد بود. سوال ها مفهومی خواهد بود و آوردن یادداشت هایتان هم مانعی ندارد. مشروط بر اینکه، ببینید ما یک امتحان این بوک داریم که اسمش خارجی است ولی وقتی رسمش ایرانی می شود از خاصیت میفتد. این بوک یعنی که شما کتاب را با خودتان می برید ولی سر جلسه از خودتان می نویسید، یک نکته ای ممکن است یادتان نباشد، ورق می زیند در کتاب پیدا می کنید که تدقیق شود. این بوکی که اینجا ما چندین بار امتحان گرفتیم این شده است که جزوه را در ورقه نوشته اند و معلم می تواند این را تشخیص دهد. این بوک به این معنا نیست، شما باید لحظات کلیدی و یادداشت هایی برای خودتان بردارید که حالت یادآوری داشته باشد. امتحان میان ترم هم نداشتیم به خاطر صرفه جویی در جلسات و بنابراین می پردازیم به همان امتحان نهایی که هست با همان شیوه ارزیابی که خدمتتان گفتم.

موضوع این جلسه بحث من نیچه و نقد مبانی فلسفی مدرنیته است. در جلسات آغازین خدمتتان گفتم که نیچه یکی از آموزگاران بزرگ شبهه است. این آموزگار بودن به این معناست که هم مبناى فلسفی مدرنیته که ساجکتیویته هست را نقادی بنیادین می کند و هم مبناى حقایق دینی را. به دو معنا هم با دین و هم با فلسفه مدرن به صورت رادیکال در می افتد. دین موضوع کار ما در این کلاس نیست بنابراین من بحثم را روی نقد عقل و نقد سوژه نزد نیچه پیش می برم. در نقد عقل من رفرنس ها را خدمتتان عرض می کنم که اگر خواستید پیگیری کنید: نقد عقل را بر اساس کتاب زایش تراژدی از طریق پیگیری دو نماد، آپولون و دیونیسوس پی می گیرم و نقد سوژه را از طریق کتاب اراده معطوف به قدرت. بنابراین دوستان برای توسعه درکشان، آشنایی پیدا کردن با دقایق این بحث، کنکاش کردن و اشکال ایجاد کردن پیرامون بحث های من می توانند به این دو منبع رجوع کنند. قبل از اینکه به این دو بحث بپردازم اجازه می خواهم که اشاره ای کنم به دلیل ورود نیچه به این مباحث. چرا نیچه اصولا به این بحث ها کشیده شد؟ هگل به دقیق

ترین صورت بندی گفته که هر فیلسوفی فیلسوف زمانه خودش است. از کلمات قوی استفاده کرده است، مثلاً اینکه سفیهانه است اگر تصور کنیم که فیلسوف می تواند فراتر از زمانه خودش باشد. چون ما در فلسفه یک زمان بیشتر در اختیار نداریم و آن زمان اکنون است و فقط می توانیم درباره این بیندیشیم. در کلیتش ما باید این را در نظر داشته باشیم که مباحث فلسفی هر فیلسوفی در کانتکس تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی سرزمین خودش باید دیده شود. این البته معنایش این نیست که فیلسوف پیام های کلی ماندگار نمی تواند داشته باشد، ولی طبیعتاً یک فیلسوفی که در این زمانه به دنیا می آید اگر فیلسوف به معنای اورجینال کلمه است به مسائلی توجه دارد که زمانه خودش با آن درگیر است. نیچه اگر امروز به دنیا می آمد مسائلی که با آن مواجه بود مسائلی نبود که الان می خواهیم طرح کنیم. بنابراین هر فیلسوفی فلسفه ورزی خودش را ناظر بر شرایطی تنظیم می کند که در آن به سر می برد. نیچه یک نوشته ای دارد به اسم فلسفه در زمانه عسرت، تنگدستی یا مصیبت که در سال ۱۸۷۳ نوشته شده است. درس ما هم نیمه دوم قرن نوزدهم است. در بخشی از این کتاب به مسائل فلسفه می پردازد و می گوید مسائل فلسفی روزگار ما بزرگتر از هر زمان دیگری است، حمله به فلسفه در زمانه ما شدیدتر از هر زمان دیگری است و فیلسوفان زمان ما هم ضعیف تر از هر زمانه دیگری هستند. این مصائب باعث پدید آمدن جراحاتی بر فلسفه شده است. به تعبیر نیچه یک جراحی بیرونی است و یک جراحی هم درونی، یک زخم بیرونی بر فلسفه وارد آمده و یک زخم درونی. زخم بیرونی ناشی از سلطه علوم طبیعی و به ویژه علم تاریخی و علوم طبیعی است. من در جلسات گذشته خدمتتان اشاره کردم که ما قرن ۱۸ را قرن روشنگری میگوییم قرن ۱۷ را قرن عقل یا خردگرایی می گوئیم. قرن ۱۹ که نیچه در آن هست را قرن ایدئولوژی می گوئیم. ایدئولوژی هایی آمدند که منظومه هایی بیاورند برای حل کردن مسائل و مشکلات جهان. اما این زخم بیرونی که نیچه از آن صحبت می کند در اثر ایدئولوژی ها این است که تسلط علم در اثر روشنگری و در قرن ۱۸ انگار تبدیل به یک امر بی چون و چرا می شود. ما علم داریم که تعیین کننده همه چیز است، و قبل آن هم عقل داشتیم که تعیین کننده بود. هر معرفتی که بخواهد از خودش دفاع کند یا باید به زبان عقلی خودش را بیان کند و در قرن ۱۸ به زبان علمی. بنابراین این جراحی بیرونی که نیچه از آن صحبت می کند همین جراحی است که انگار فلسفه باید به زبان علمی یا عقل فلسفه های سوژه و متافیزیک صحبت کند. نیچه می گوید گویی فقط این علوم هستند که قادر به توضیح و تبیین هستند. این تسلط علوم باعث می شود که فلسفه در حاشیه قرار بگیرد. جراحی بیرونی که نیچه از آن صحبت می کند را اگر بخواهیم متصور شویم همچنان در زمانه ما هم به شکل دیگری هست و رقبای جدی تری پیدا شده، حتی برای علم هم رقیب جدی تری پیدا شده به اسم تکنولوژی. به تعبیر دریدا در آن پیش بینی که در کتاب شرایط پسامدرن می کند قرن آینده نخواهد بود یا فقط داده های کمی خواهد بود. علمی که نتواند به زبان کامپیوتر بیان شود طاقت نمی آورد. داریم به سمت سلطه تکنولوژی پیش می رویم. بنابراین این جراحی بیرونی یا این تنها ماندن فلسفه در قبل از عصر نیچه هم بوده، در زمان نیچه هم قوی است و در زمانه ما هم دردی است مشترک. اما جراحی درونی چیست؟ جراحی درونی از نظر نیچه به معنای شجاعت زیستن یک نگرش فلسفی است که به باد رفته است. می گوید فلسفه از زمانی که به یک رشته تاریخی بدل شده، مثل همین فلسفه ای که ما الان داریم میخوانیم احتمالاً، بی ضرر بودن و مداوم بودن خودش را تضمین کرده است. البته نقد فلسفه دانشگاهی در شوپنهاور و کانت و اینها هم بی سابقه نیست. وقتی تبدیل به یک رشته تاریخی یا دانشگاهی می شود چون بی ضرر است، چون خرمگس کسی نیست، بنابراین مداوم بودن خودش را تضمین می کند و در عین حال بی خاصیت بودن خودش را هم تضمین می کند. فلسفه آکادمیک از نظر نیچه هیچ وقت به هیچکسی آسیب نرسانده و معلوم هم نیست

که اصولاً توانسته فایده ای رسانده باشد. وقتی ما فلسفه را به علم تبدیل میکنیم تا به جهان و آنچه در آن است پاسخ گوید، که یک برداشت و روایت دیگری است از ایدئولوژی که در قرن نوزدهم حاکم بوده، فقط یک رویکرد معرفت شناسانه اتخاذ می‌کنیم و این یعنی دست شستن از امید. هیچ چیز از نظر نیچه تحمل ناپذیر تر از آن نیست که شما مرزبانانی داشته باشید که بگویند از اینجا جلوتر نروید. یعنی مرز فلسفه این است. مرز تعیین کنند برای فلسفه. فلسفه از نظر نیچه بر آینده ای پرتو می‌افکند که در راه است تا مجموعه ای فراهم کند برای توضیح جهانی که در آن به سر می‌بریم. نقل قول مستقیم از همان مقاله عسرت: ای کاش می‌شد به جای فلسفه از خانه داری فکری سخن بگوییم. به فلسفه‌ای که ناقدش هست خانه داری فکری می‌گوید. می‌گوید کاش بر سر این فیلسوفان فریاد می‌کشیدیم و می‌گفتیم ای پزشک! خود را درمان کن. معتقد است که جهانی که ما در آن به سر می‌بریم دارای مسائل بزرگی است که فلسفه به آن نمی‌پردازد. به ویژه در عصر جدید که انگار فلسفه با مشکلات زمان خودش فاصله گرفته و به تعبیر هگل فلسفه دیر از راه رسیده است. نقطه ورود بحث که نیچه این همه دور برداشته و اعتراض کرده که چرا به آن نمی‌پردازیم، می‌خواهد برجسته کند که این بحرانی که اهل فلسفه خانه داران فلسفه به آن نمی‌پردازند چیست و چرا ضرورت دارد که به آن بپردازیم. بحرانی که می‌گوید با آن مواجهیم بحران عقلانیت غربی است. بحران مدرنیته است و پاسخی هم که نیچه می‌خواهد به آن دهد برای خروج از این بحران، متفاوت از پاسخ‌هایی است که فلسفه‌های کلاسیک و فلسفه‌های سوژه عرضه می‌کنند. متفاوت تر است به این معنا که، در جلسات گذشته توضیح دادم، در اینکه خود نیچه فیلسوف هست یا نیست بحثی هست، اما خروجی کل این بحث این است که نیچه اگر فیلسوف هم باشد فیلسوف متفاوتی از سنت فلسفی غرب است. سنتی که نظام استدلالی دارد. در نیچه شما با گزاره‌ها و احکام بسیار کار شده‌ای سر و کار دارید اما خبری از استدلالی که منجر به این خروجی و گزاره شده ندارد. شما از پیشاسقراطیان می‌آید و به نیچه می‌رسید و با او شما جریان دیگری از فلسفه را باید ببینید. اگر بخواهید مطابق با معیارهای فلسفه‌های پیشین که خواندید به سراغ نیچه بروید و بخواهید روش درست راه بردن خرد را از او بیرون بکشید ناکام می‌مانید. چون باید بدانید که یک خدای دیونیسوسی است که نیچه را راه می‌برد نه یک خدای آپولونی که خدای عقل است که به آن خواهیم رسید. بنابراین معتقد است که هستی اصلاً دچار یک نوع بحران و انحطاط است. نادیده گرفتن زندگی، یا بدبینی و منحن دانستن دنیا آن طور که ما در شوپنهاور دیدیم در نیچه کاملاً برعکس است. در نیچه یک نقد رادیکال است و آخرش هم آری گویی به زندگی است، در مقابل شوپنهاور که یک نوع رواقی‌گری و تسلیم و یک راه خروج زهد که با مسیحیت‌گرایی پهلو می‌زد داشت. نیچه واقعیت را نفی می‌کند. به صورت رادیکال نفی می‌کند و راهکارش این است که از طریق نفی آنچه که وجود دارد به تایید زندگی برسیم. نیچه به یک‌گرایش آپولونی و حاکمیت خرد و اخلاق می‌تازد و معتقد است که راهکار فلسفه و آپولون از مسیر رویکرد مسیحی نهایتاً به مدرنیته ختم می‌شود. دو نماد در نیچه هست. یکی آپولون است و یکی دیونیسوس. آپولون خدای عقل و استدلال و محاسبه‌گری است. خدایی که ما می‌توانیم به یک تعبیری در فلسفه‌های فرنگفورتی به او خدای عقلانیت‌ابزاری بگوییم، یعنی خدایی که عقل خودش را حاکم می‌کند تا به نتایجی برسد. دیونیسوس خدای شراب است. خدای مستی. خدای نقدهای رادیکال و بنیادین است. شارحین می‌گویند که خدای دیونیسوسی نیچه به شاعری پهلو می‌زند و بنابراین از فلسفه خارج می‌شود. شارحین دیگری هستند که از عقل دیونیسوسی حرف می‌زنند در مقابل عقل آپولونی. با این تفسیر در دیونیسوس یک عقلانیتی هست که متفاوت از عقلانیت آپولونی است. ما جلوتر که می‌آییم این تقسیم‌بندی

ها پذیرفتنی می شود. مثلاً وقتی به هابرماس می‌رسیم که می‌گوید عقلانیت ارتباطی در مقابل عقلانیت ابزاری، وقتی صورت بندی می‌کنیم می‌بینیم که هر کدام عناصر متفاوتی دارند.

سوال: _

ببینید این نوع مواجهه‌ها در فیلسوفان خیلی شایع است، فقط در مورد نیچه هم نیست. مثلاً شما می‌توانید با فیلسوفی مواجه شوید که این جمله را می‌گوید: من به هیچ وجه سیاسی نیستم، و سیاسی‌ترین موجود بشری است. او دارد از دو نوع سیاست حرف می‌زند. وقتی هم توضیح می‌دهد که این یعنی چه. ما یک سیاست داریم به نام سیاست امر واقع، سیاستی که الان جریان دارد و با قدرت سروکار پیدا کرده است. سیاسی بودن به معنای قرار گرفتن در این بازی و مناسبات قدرت است. می‌خواهید وکیل شوید، وزیر شوید، از این حرف‌ها. به این معنا به هیچ وجه سیاسی نیستند. سیاسی‌ترین موجود بشری هستند چرا که اصلاً فلسفه را سیاست می‌فهمند به طور کلی. مثلاً هانا آرنه فلسفه را سیاست می‌فهمد به خاطر اینکه می‌گوید انسانی که در جامعه قرار می‌گیرد در گام اول سیاسی است و بنابراین نمی‌توانیم انسان را خارج از سیاست نگاه کنیم. نیچه هم از این تعابیر زیاد دارد. در کتاب چنین گفت زرتشت عبارات تکان دهنده‌ای در نفی دوست و ستایش دوست دارد. شما این قطعات را همه جا می‌توانید ببینید. مثلاً قطعه‌ای دارد در چنین گفت زرتشت: بر خلاف آن فرزانه میران که گفت دوستان! دوست وجود ندارد (منظور از فرزانه میران ارسطو است به روایت مونتینی، چون مونتینی قطعه‌ای دارد که ای دوستان من! دوست وجود ندارد. منسوبش کرده است به ارسطو در حالی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس اقسام دوستی‌ها را هم می‌گوید و نمی‌گوید دوست وجود ندارد) بر خلاف آن که می‌گوید دوستان! دوست وجود ندارد، من دیوانه زنده، فریاد می‌زنم، دشمنان! دشمن وجود ندارد. ببینید دوستی را تا کجا ارتقا می‌دهد. وقتی می‌گوید دشمن وجود ندارد یعنی تو می‌توانی نوع نگاهت جوری باشد یا پرتوافکنی هات نسبت به انسان طوری باشد که بگویی دشمن هست که وجود ندارد. این بحث دستمایه بحثی قرار گرفته در دریدا در کتاب *politics of friendship* سیاست دوستی و در آنجا تمام فصل‌های کتاب با همین عبارت مونتینی منسوب به ارسطو شروع می‌شود. تمام فصل‌هایش اینطور شروع می‌شود و بعد بحث‌های جانبیش پیش می‌رود. منظورم این است که خیلی این نکته‌ای که شما گفتید در فلسفه شایع است. کمی اگر بخواهم اغراق بکنم می‌توانم بگویم چیزی غیر از این نیست. در حقیقت در فلسفه آدم با پدیدار امری در می‌افتد به نحو ناپدیدار شدنش. ما وقتی پدیدار شناسی می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم پدیدار شناسی دانشگاه، ما که دانشگاه را نفی نمی‌کنیم. همین نیچه که الان خنجر کشیده بر علیه فلسفه دانشگاهی با خود دانشگاه و فلسفه دانشگاهی در ذات خودش مشکلی ندارد. با امر واقع چنین فلسفه‌ای دشمنی دارد. بنابراین آن را تیغ می‌کشد به نفع دانشگاهی بدون شرط. دانشگاهی ناگه‌آیند. به تعبیر دریدا دانشگاهی بدون شروط. هیچ شرطی بر آن بار نباشد. در همه حوزه‌ها با بخش پدیدار مفهومی شما مبارزه می‌کنید به نفع بخش ناپدیدار و در پرده مانده‌اش. قبول دارم که در نیچه این خیلی رادیکال تر و گزاره‌ای تر است اما همه جا می‌توانید این را ببینید.

سوال: -

می‌گوید آن چه را که تو به دوستان نمی‌دهی من به دشمنان می‌دهم. یعنی حتی آن چیزهایی که تو دریغ می‌کنی از این که به دوستت دهی من می‌ریزم جلوی پای دشمنان. نیچه آدم را می‌کند. اینکه چه تبعاتی داشته باشد نمی‌دانیم اما خود این کردنش خوب است.

سوال: =

این که گفتم وارد نمی شویم به معنای اهمیت زیادی است که دارد، چون ژانرهای دیگری است. عرض کردم در جلسات که پل ریکور یک مسیحی متدین است. یک فیلسوف دین دار است. نه این که بخواهد از فلسفه ش یک نظام فکری دینی بسازد. به عنوان یک شخص، دیندار است. ولی در همان کتاب فروید و فلسفه که این آموزگاران را صورت بندی می کند می گوید که دین داری را در دنیای مدرن نمی شود حفظ کرد مگر اینکه شما به شبهات این سه آموزگار بزرگ شبهه بر دین بتوانید پاسخ دهید. بنابراین این بحث بحث پردامنه ای است. من مطرح می کنم این را، در سمینار های مشهد که علما هم حضور داشتند مطرح کردم. منظورم این است که نمی رسیم به این بپردازیم ولی نقد کلیت بنیادیش را می گویم خدمتتان. تفاوت شک و شبهه چیست؟ شبهه ترجمه suspicion است و شک ترجمه skepticism است. شما به وجود خدا اعتقاد دارید. من اگر بخواهم در اعتقاد شما شک ایجاد کنم شروع به استدلال آوردن در نفی وجود خدا می کنم تا ایمان شما را به وجود خدا از طریق عقلی، علمی، نقلی و... متزلزل کنم. اما اگر بخواهم شبهه ایجاد کنم می گویم مردمان ضعیف، خدایان قوی دارند. مسیر را اصلا عوض کردم. اینجا با شما وارد بحث استدلالی نشدم. منشأ شکل گیری اعتقادات را آوردم وسط. این بحث خود نیچه است. دین محصولی انسانی زیادی انسانی است. یعنی خیلی آدمیزادی. انسانی به معنای مثبت کلمه نیست، یعنی خیلی پیش پا افتاده است. یعنی حال آدم بهم می خورد از این. خیلی سطح پایین است، خیلی چیپ است. نقد بنیادینی که هست این است. شما اینجا بحث استدلالی با نیچه ندارید. یا وقتی مارکس می گوید دین افیون توده هاست، آه مخلوق ستم دیده است، یعنی تسکین می بخشد رنج های امروز شما را به امید فردای واهی، اینها با اعتقادات شما استدلال نکرده است. می گوید چطور شده شما اعتقاد پیدا کردید و چگونه این اعتقادات واهی اند.

سوال: -

به نفع دین داران نگفتم، به نقل از ریکور گفتم. من در مشهد میان علما بود که این بحث ها را مطرح کردم. گفتیم حرف مان را. علما هم استقبال کردند البته از طرح این بحث. ولی چیزی که خود ریکور هم به عنوان یک دین دار می گوید این است که discourse آموزگاران بزرگ شبهه متضمن یک خطر و یک امکان است. خطرش در این است که مثلا دین دار عادی مواجه شود و در معرض شبهات قرار بگیرد و ممکن است متزلزل شود. ولی ادم دین دار متفکر در این می تواند امکان جست و جو کند. امکانی که در این هست پاسخگویی به این شبهات هست. وقتی آقای نیچه می گوید مردمان ضعیف خدایان قوی دارند، تو باید استدلال کنی که اتفاقا مردمان فرهیخته، رستگار، رها شده، اینها هستند که می روند سراغ خدا. یا اصلا برگردیم به نام خدا و یک صورت بندی جدیدی کنیم در مقابل فلسفه های سوژه اصلا صحبتی که من در مشهد ارائه دادم اسمش بود در ضرورت استقبال از خطر. یعنی این که ما وارد این نقد شویم. این نقد ها را جدی بگیریم، متضمن خطر هست ولی اگر تو می خواهی دین داریت را حفظ کنی نمی توانی به این سوال ها بی توجه باشی.

سوال: -

نیچه بحث خیلی درخشانی دارد درباره غریزه. می گوید که انسان غرایز مختلفی دارد، و عقل فقط یک غریزه است. شما در فلسفه های سوژه و آگاهی مجموعه غرایز را فرو کاسته اید به یک غریزه. عقل را غریزه می داند اصلا. نیچه با شوپنهاور

طبیعتا خیلی متفاوت است و دنیای به کلی متفاوتی دارد. نیچه در تاریخ فلسفه غرب یگانه است. شما می‌توانید مشابهت‌های مختلفی بین فیلسوفان پیدا کنید ولی هر فیلسوفی با فلسفه‌های پیشین خودش مواجهه‌های انتقادی رادیکال داشته است. هایدگر آمده می‌گوید اصلا تمام تاریخ فلسفه موجودشناسی، هستنده‌شناسی بوده بنابراین ما باید هستی‌شناسی کنیم. این یعنی نقد رادیکال تاریخ فلسفه. یا هوسرل می‌آید و در آن مقاله‌های بحران، در خطابه‌های وین و مقاله *philosophy as a rigorous science* فلسفه به مثابه علم فرسخت یا متقن، می‌گوید ما نه تنها فلسفه نداشتیم تا ابتدای قرن بیستم که پژوهش‌های منطقی‌اش را دقیقا در ۱۹۰۱ می‌نویسد، نه تنها کمکی نمی‌تواند به ما کند، جز مزاحمت هیچ چیز دیگری ندارند. باید منهدم شوند. تاریخ فلسفه باید با خاک یکسان شود. حالا من دارم اغراق می‌کنم ولی عباراتش شبیه به این است. هایدگر می‌گوید امکان هست که ما ساخت‌گشایی کنیم از این تاریخ فلسفه‌ها ولی هوسرل.... منظور این است همه مواجهاتی دارند ولی مواجهه نیچه مواجهه یک حکیم دیوانه است، حکیم وجودی است. یعنی دستی از دور بر آتش ندارد و آخرش هم آتش وجود خودش را هم فرا می‌گیرد یک ویژگی شخصیتی خاصی دارد، من همیشه خدمت دوستان عرض کردم، که اصولا ما سه دسته آدم داریم. یکی متعارف یا *conventional* مثل ما، آدمهای معمولی که داریم با استانداردهای اجتماعی زندگی می‌کنیم. یکی *unconventional* یعنی کسانی که تمام این عرف را، تمام ارزش‌های عرفی و هنجاری را می‌شکنند. مثل کیرکگور که گفتیم خدمتتان که فلسفه‌اش را زندگی می‌کند، تبارشناسی اخلاق نیچه را هم بخوانید، در افتادن با تمام ارزش‌های زمانه است. شما خودت اگر بخواهی شخصا این کار را بکنی مشمول دعا و نفرین نیچه ای می‌شوی که خودت باش. نفرین است به خاطر اینکه خودت باشی بدبخت هستی، و دعاست به خاطر اینکه هیچ چیزی بهتر از این نمی‌تواند باشد. ژان پل سارتر یک قطعه‌ای دارد در کلماتش، که برنده جایزه نوبل در ادبیات می‌شود، به اسم *hell is people* دوزخ مردمان هستند. آدمها جهنم اند. چرا می‌گوید آدمها جهنم اند؟ یعنی اینکه تو اگر بخواهی خودت باشی قضاوت می‌کنند، نقدت می‌کنند، رسوات می‌کنند، با خاک یکسانت می‌کنند و این نفرین است و دعاست، به خاطر اینکه چه چیزی بهتر از اینکه آدم بتواند خودش باشد. نیچه یکی از این غیرمتعارف‌هایی است که ضمن اینکه ارزش‌های زمانه را نقد می‌کند خودش هم هست. دسته سوم آدمها که به نظر من آدم *unconventional* باید خیلی خوش‌شناس باشد که یک همچین پدیده‌ای در زندگی‌ش ظهور کند آدمهای *in between* اند، آدمهای میانه. مثلا شما زندگی ون‌گوگ را بخوانید. ونسان ون‌گوگ به عنوان نقاش است و تئو ون‌گوگ برادرش به عنوان خریدار و فروشنده آثار هنری است. ولی درد برادرش را می‌فهمید. خودش *unconventional* نیست، *conventional* هم نیست، می‌فهمد که برادرش چی دارد می‌کشد بنابراین وارد دنیایش می‌شود، سعی میکند به او کمک کند، هوایش را به تعبیر امروزی داشته باشد. اینطور اگر نگاه کنیم در مقام شخصی کانت یک فیلسوف کاملا *conventional* است. از شهرش بیرون نمی‌رود، ساعتش کوک است و کارش معرفت‌شناسی است، تمام احتیاط‌های لازم را می‌کند، روشنگری می‌نویسد ولی حواسش هست کتابش هم چطور چاپ شود. نیچه آدمی است که به این چیزها نگاه نمی‌کند. هنوز دکتریش را نگرفته استاد بازل است، در ۲۲ سالگی. همه چیز را ول می‌کند. مثلا شوپنهاور ول می‌کند. اینها آدمهایی هستند که نمی‌گنجد خلاصه در یک نظامی.

سوال:-

به بحث اخلاق نیچه در جلسات پایانی اشاره ای خواهیم کرد ولی نیچه مثل شوپنهاور نیست. برای سوالی که شما فرمودید با این صورت بندی نیچه پاسخی ندارد. استدلالی نیست اصلا و رویکرد نیچه ای رویکرد استدلالی به معنایی که در منظومه فلسفه های سوزه و عقل مدرن است نه تنها نیست بلکه نیچه می خواهد آن را منهدم کند. بنابراین در آن چهارچوب فلسفه ورزی نمی کند. یا شما در فلسفه های پست مدرن جلوتر بیایید، انتقادی که به فلسفه های پست مدرن هست این است که شما که اخلاق مدرن را رد میکنید، جواب خودتان چیست؟ می گویند جواب ما این است که اصلا جوابی نباید داشت. ما اگر شما یک اخلاق کلی و همه شمول تنظیم کنید و همه بشریت را یا مجبور کنید یا فرابخوانید که در آن چهارچوب بخواهند عمل کنند، ما اصلا دشمن این هستیم. بنابراین چگونه خودمان می توانیم یک آلترناتیو بدیل در چهارچوب فراروایت ها و کلان آرمان ها بدهیم؟ در مورد نیچه البته وضع اینطور نیست. نیچه در کلیتش یک نوع فراروی است. نیچه در یک جایی آرش کمانگیر ایرانی را مظهر ابرانسان می داند. فکر می کنید چرا؟ آرش کمانگیر چکار کرد؟ از محدودیت های انسانی متعین شده فراتر رفتن. آرش کمانگیر جانش را در کمان می گذارد که این تیری که می کشد بتواند در دورترین نقطه ممکن به زمین بیاید. فرانسائی که نیچه از آن حرف می زند انسانی نیست که ما بگوییم متوهمانه است. امکاناتی که در انسان خاکی وجود دارد به صورت بالقوه در او نهفته است و بیدار کردن یا بالفعل کردن این امکانات درونی... البته هرچه که می گوییم در سنن دیگر هم هست. وقتی شما سارتر را نگاه می کنید یا فیلسوفان دیگر مانند یاسپرس، اینها بین هستی در خود و هستی برای خود تفاوت می گذارند، هستی برای خود را برای انسان به کار می برند و هستی در خود را برای حیوان، خب این هستی برای خود هم سطوح مختلفی دارد و انسانی هایی می توانند این سطوح را بارور کنند. نکته دیگری را هم خدمتتان بگویم چون شما اهل استدلال هستید و ترجیح می دهید به استدلال بیان شود، همین حرف نیچه را که استدلالی درش نیست اکسل هونت به روش استدلالی پیش می برد. می گوید انسان ها میل دارند که فراتر از دیگران باشند. ما اگر به لحاظ تجربی شوپنهاور را معلم قرار دهیم در این حوزه و به روش تجربی جلو برویم، می بینیم که آدم هیچ وقت راضی نبوده که همسطح دیگران باشد، همیشه دلش خواسته بالاخره کمی بالاتر باشد و این نیاز به بالاتر بودن، حالا می توانیم اسمش را بگذاریم کسب قدرت، کسب ثروت، کسب جایگاه، کسب موقعیت، این فراروی چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی وجود دارد. هونت استدلال های فرنکفورتی می کند که شما این را در مسیر خدمت به انسان های دیگر قرار دهید. اتفاقی که می افتد این است که هم فراروی از خود در شما صورت گرفته، هم جاودانگی که دنبالش بودید برای شما اتفاق افتاده و هم نفعش به بشریت رسیده است. عوض اینکه شمشیر بردارید مثل هیتلر دیگران را وادار به اطاعت از خودتان کنید بیاید خدمتی به بشریت کنید. مثل انیشتین، نیوتون، تولستوی، در همه حوزه ها. آن فراروی از سطح خودتان صورت می گیرد و تکریم نفس که آخرین سطح به رسمیت شناسی است برای شما اتفاق می افتد. شاید بشود گفت این مینیمالیزه کردن فرانسائی نیچه ای است. البته هونت اصلا اشاره ای به نیچه نمی کند و ربطی این دو به هم ندارند.

اجازه بدهید برگردیم به بحث. عرض کردم نیچه می خواهد سوژه مدرن را نقد کند. روایت پیشرفت در تاریخ را نقد کند، برابری مدرن انسان را نفی کند و ادعای معرفت علم جدید را هم به چالش بکشد. مدرنیته را هم گسستی از دوره های قبلی نمی داند. مثلا کارل لویت که ما در فلسفه تاریخ در همین ترم جاری درس می دهیم، که شاگرد هایدگر بوده. هایدگر دو شاگرد مهم دارد، یکی کارل لویت و یکی گادامر. ادعای کارل لویت این است که فلسفه مدرن کپی فلسفه الهیاتی قرون وسطی است، یعنی هیچ گسستی صورت نگرفته و مفاهیم الهیاتی سکولاریزه شده است. مشیت الهی بر این قرار گرفته بود که مستضعفان و ستم دیدگان و بینوایان در آخر تاریخ به وراثت زمین برسند. در اینجا در

اندیشه مدرن پیشرفت آمده جای مشیت را گرفته است. حاکمیت طبقه پرولتاریا جای ستمدیدگان و مستضعفان را گرفته است، اتفاق دیگری نیفتاده. البته کسی مثل بلومبرگ در کتاب مشروعیت عصر جدید استدلال های کاملاً مخالف کارل لویت ارائه می دهد. اما نیچه مثل کارل لویت آن را یک نوع تداوم فرهنگ غربی در کلیتش می داند و اصولاً جنبش دموکراتیک را هم یک میراث مسیحی می داند. تمام مفاهیم اصلی مدرنیته، مثل خردگرایی، سوژه، علم، گرایی، اخلاق، برابری را مورد تردید قرار می دهد و دست به خلق مفاهیم جدیدی می زند. مثل اراده معطوف به قدرت، نیهیلیسم و ابر انسان. من عرض کردم در جلسه اول که بنیاد فلسفه مدرن سوژه یا ساجکتیویته بود که در هگل به مثابه بنیاد فلسفه مدرن صورت بندی می شود. نیچه نمی خواهد آن را تعمیق و تدقیق کند، یا در درون فلسفه های سوژه گرفتاری هایش را حل کند بلکه می خواهد آن را نفی کند و می گوید این تابعی از اراده معطوف به قدرت است. من در جلسات اول نیچه هم عرض کردم که او به دلیل نفی و نقد ساجکتیویته فیلسوف گذار است. گذار از مدرنیته به فلسفه های پسامدرن که ما در قرن بیستم داریم تجربه اش می کنیم. نیچه مدرنیته را نه دوران پیشرفت و درخشش می داند و نه دوران جدیدی که آمده آدمی را متحول کند، بلکه فقط آن را دوران انحطاط، پوچی، بی معنایی و روزمرگی بشر می داند. نیهیلیسم نیچه ای را من خدمت دوستان توضیح دادم. یک بار دیگر به کوتاهی میگویم. نیهیلیسم نیچه ای با درکی که ما از نیهیلیسم داریم به کلی متفاوت است. نیهیلیسم نیچه ای نیست انگاری نیست. آری گویی به زندگی است. نیهیلیسم از نظر نیچه یعنی جدی نگرفتن زندگی، و جدی گرفتن ایده هایی که پشت زندگی است. ما عوض اینکه به زندگی آری بگوییم، زندگی که در جریان هست را جدی بگیریم، می رویم سراغ ایده پردازی هایی که در مورد زندگی اند. اولین ایده پردازی از نظر نیچه ایده پردازی افلاطون است. می گوید افلاطونی گری اولین نماد نیهیلیسم است به خاطر اینکه زندگی نیست انگاشته می شود و ایده هاست که اصل انگاشته می شود. در دوره دوم که دوره مسیحیت است افلاطونی گری برای توده ها، برای همگان طرح می شود. اگر در دوره اول نخبگان هستند در دوره دوم همه مردم دچار این افلاطونی گری اند به خاطر اینکه مسیحیتی هست که می گوید اگر شما زندگی امروزتان در رنج است مشکلی نیست، آخرتی هست که زندگی سعادت مندی خواهید داشت. زندگی الان شما رها شده عملاً به نفع ایده ای که مربوط به آینده است. بنابراین نیهیلیسم دوم نیهیلیسم دینی است. نیچه مثل همه فیلسوفانی که از دوره روشنگری می گویند، حتی هوسرل موقعی که می خواهد به عصر رنسانس بپردازد با شور و شوق تمام می پردازد، می گوید که عقل جدید آمده که ما را از همه این توهمات قبلی نجات دهد. در حالی که خود این عقل تبدیل به یک متر و معیار می شود، یا به تعبیر نیچه به تنها گزینه حاکم داوری کننده. شما فقط یک گزینه عشق را در مقابل گزینه عقل بگذارید. در فلسفه اگر کسی بگوید فلسفه عشق تقریباً شوخی کرده است. خودمان هم می گوییم و می نویسیم ولی فلسفه عشق یعنی جمع نقیضین. عشق مواجهه اش تنها کار بی چرای عالم است. به خاطر اینکه شما نمی توانید توضیح دهید که چرا. اگر بتوانید توضیح دهید دیگر عشق نیست، دیگر وارد یک حوزه عشق عقلانی یا عقلانیت ابزاری در مورد عشق شده اید. در دوره مدرن گزینه عقل داور نهایی همه چیز می شود و بازم اینجا زندگی مورد انکار قرار می گیرد. زندگی مورد نقد قرار می گیرد. اینجا ما نیهیلیسم مدرن را داریم. نیچه بحث می کند که در اینجا دیگر به به فلسفه هم امیدی نیست و باید به هنر پناه برد، هنری که کارش فقط افشاگری است. سوالی که دوستان کردند درباره بدیل، نیچه در خود تعریف فلسفه از پایان فلسفه صحبت می کند و پناه بردن به هنر. کار هنر چیست؟ کار هنر افشای واقعیت است. در این افشای واقعیت لحظات، اتفاقات، رخدادها در آینده ممکن است رخ دهد که ناگه آیندند و ما نمی دانیم چی هست. کار ما این است که مسائل جهان مدرن را افشا کنیم نه الزاماً بدیلی برایش فراهم کنیم.

بنابراین نیچه بحرانی که با آن مواجه هستیم را بحران ارزش ها می داند و علم مدرن توانایی جایگزین کردن ارزش هایی که از دست رفته را ندارد. فیلسوفان اگزیستانسیالیست بی خدا تقریباً همه شان می گویند اینکه خدا مرد اتفاق خجسته‌ای نیست. بخاطر اینکه بشر جای خدا نشست و نتوانست کاری که خدا می کرد را کند. ارزش هایی وضع می کرد که بشر ناتوان بود از انجامش. بنابراین ما با فروپاشی ارزش ها مواجه هستیم. این بحران بحران ارزشی است، نهیلیسم یا بی هدفی جهان معاصر را گرفته، سیاست هم تبدیل به یک قرارداد اجتماعی شده و نیچه از طریق نقد رادیکالشی می خواهد گفتار فلسفی مدرنتیه را متحول کند. وقتی فیلسوفان در مقابل ساجکتیویته قرار گرفتند دو رویکرد ما می توانیم شناسایی کنیم که اتفاق افتاده است. یک رویکرد درونی است. این را بگویم دوستان که در جریان باشند و توهم به فلسفه سوژه و فلسفه های ایدئالیستی یا در کلیتش عقلانیت غربی نداشته باشید. هیچ فیلسوفی در قرن بیستم نیست که به تعارض سوژه آگاهی نداشته باشد. با قاطعیت عرض می کنم که تمام سنن فلسفی قرن بیستم، در سنت تحلیلی فلسفه، سنت پراگماتیستی فلسفه و هم سنت قاره ای فلسفه علیه ایدئالیسم سلطه یافته قرن نوزدهمی است. حتی فیلسوفان مدرن، که هابرماس به عنوان فیلسوف زنده در راسش هست، تردیدی وجود ندارد که این تعارضات را می شناسند. خود هابرماس در کتاب گفتار فلسفی مدرنتیه یکی از فیلسوفانی است که به شکل رادیکال فلسفه های سوژه را نقادی می کند، ولی اینکه عرض کردم دو رویکرد وجود دارد اینجاست. یک رویکرد در درون این فلسفه های سوژه و در درون فلسفه های عقلی می خواهد تعارضات سوژه را حل کند و به همین دلیل مدرنتیه را یک پروژه ناتمام می بیند که هنوز پتانسیل هایش آشکار نشده است، و یکی معتقد است که دیگر در درون فلسفه های سوژه امکانی وجود ندارد.

سوال:-

یک استدلال خیلی ساده است، یک گزاره است. بارها گفتم. تلقی من از جهان نمی تواند مساوی جهان باشد. فلسفه قرن بیست کتاب را بسته است. به تعبیر دریدا نوشتار را آغاز کرده. یعنی یک سیرورت، یک شدن. ما فلسفه ایدئالیستی مدرن را چه میدانیم؟ ایدالیسم را در چه میبینیم؟ دایره المعارف هگلی می خواهد چکار کند در سه حوزه ای که واردش می شود: روح، طبیعت، حق؟ یا در فلسفه تاریخ که دیگر خیلی (concrete تر؟) است. کل حرکت تاریخ را می خواهد توضیح دهد. قرن بیستم به ما آموخته که شما یک واقعه یک دوره کوتاهی در تاریخ را نمی توانید توضیح دهید که دقیقاً همان باشد چه برسد به اینکه کل تاریخ را بخواهید توضیح دهید. بنابراین بحث استدلال اصلی این است که در فلسفه ایدئالیستم قرار است تلقی من، درک من از جهان مساوی با خود جهان باشد. یعنی جهان را به آگاهی در بیاورم. در فلسفه های قرن بیستم به هزار زبان از هزار روزنه نشان داده شده که چنین چیزی امکان پذیر نیست و با این نشان دادن مفروضات علوم پوزیتیویستی را هم زیر سوال برده است. الان من ده سال است در رشته تاریخ فلسفه تاریخ انتقادی یا فلسفه علم تاریخ می گویم. در آنجا موج های جدیدی که هست مثل تاریخ گرایی نو، هیدن وایت، تبارشناسی فوکو، رویکرد های میان رشته ای، این بحث را مطرح می کنند که شما گذشته تاریخی را نمی توانید توضیح بدهید آن گونه که یک واقعه تاریخی اتفاق افتاده است. تاریخ گزارش وقایعی است که اتفاق افتاده، موضوع اصلی تاریخ این است. ما الان از این کلاس بیرون می رویم، شما بگویید در این کلاس چه گذشت، تاریخ نگاری این کلاس را بکنید. همه مستندات، دوربین و اینها هم در اختیارتان است. [در نهایت] شما تفسیر خودتان را از این کلاس گفتید. خود این واقعه قابل تکرار نیست. شما آینه نمی توانید جلوی بگذارید. مورخان می گویند اسناد مهمترین

منبعی است که ما در تاریخ داریم. نشان می دهند که خود سندی که مکتوب شده از ذهن و ضمیر سابجکتیو یک نفر گذشته و مکتوب شده است. بنابراین این سند که مهمترین منبع است فقط یک منبع باواسطه است. می خواهیم بگویم که مفروضات علوم دیگر را هم برده زیر سوال و فقط هم به فلسفه محدود نمانده است. به همین دلیل می گویم که معرفت اصلا ناممکن است. ناممکن شدن معرفت یکی از مسائلی است که عصر امروز ما با آن درگیر است. اخیرا کتابی منتشر شده است، کتاب آقای اردبیلی، اصول مبارزه در زمانه نهیلیسم، مقدمه اش اینطور شروع میشود که کسانی که شک دارند که اصلا نهیلیسمی هست این کتاب را نخوانند و بروند آثار دیگری را بخوانند. آثار نهیلیسم یکیش این است که معرفت ناممکن است. اگر راجع به این شک هست ایشان گفته اند بروید کتاب های دیگری بخوانید. من می خواهم چیز دیگری را مطرح کنم. می خواهم حالا ببینم از ما چه ساخته است و ما چگونه می توانیم با این جهان مواجه شویم.

سوال:-

اصلا در جهانی که ما درش زندگی می کنیم اتفاقا الان اندیشه های نیچه قرن نوزدهم پاسخگو نیست. نیچه رادیکال شده را ما الان لازم داریم. به دلیل اینکه، در همان صورت بندی فلسفه مدرن نزد هگل سرزدن سوژه یا سابجکتیویته را گفتیم که مبنای فلسفه مدرن است. هگل خود سابجکتیویته را وقتی صورت بندی می کند سه چهار ویژگی برایش می شمارد. یکی اش خودمختاری یا خودایینی است که در کانت هم هست. آزادی و اراده و خودمختاری. **Autonomy**. اشرایطی که ما الان در آن بسر می بریم، شرایطی است که به آن پسا انسان گرایی می گویند. **Post humanism** اختیار و اراده و آزادی انسان با یک علامت سوال بزرگی مواجه شده است. این که ما مختاریم واقعا، یا داریم هدایت می شویم و مختار تکنولوژی است. الان تعجب برانگیز است که دارند اثر می نویسند درباره آنتولوژی ماشین. می گویند شما باید حقوق ماشین را رعایت کنید. تکنولوژی دیگر الان شده موجود زنده و شما باید آنتولوژی این اونتیک را شناسایی کنید. در فلسفه است این بحث ها! الان در فضای مجازی شما به نظرتان حق انتخاب دارید؟ اگر تکنولوژی بد است از آن استفاده نکن. من نمی توانم بروم. من اختیار ندارم. اسیر و در هم تنیده ام، کارم پیش نمی رود. **Exclude** می شوم. اختیار یک اختیار **abstract** نیست، یک اختیار انضمامی است. در سنت معرفت شناسی به نظر من آخرین تلاش تلاش هوسرل است در فلسفه به مثابه علم فرسخت. معنی اش متوقف کردن این مسیر نیست طبیعتا، معنیش ادعاست. دریدا اینجا برای ما راهگشاست. به نظر من، با قرائتی که من از نیچه دارم ما از حقیقت دست بر نمی داریم، از یک حقیقت مطلق متعین تعریف شده است که دست بر میداریم. به سمت حقیقت، در جستجوی حقیقت حرکت می کنیم ولی نمی دانیم چیست و بنابراین همیشه بین خود حقیقت و درک من از حقیقت تفاوت وجود دارد، بین خود جهان و درک من از جهان تفاوت آشکار وجود دارد. نه علم بشری، نه عقل بشری نه تکنولوژی بشری نمی تواند این خلا را پر کند. این وادی خیلی پرخطری است طبیعتا. همه چیز نسبی است و هیچ چیز وجود ندارد. چکار کنیم وقتی هیچ چیز وجود ندارد؟ یکی این است که ما چشمانمان را ببندیم و کور شویم و بگوییم نه! اینطور نیست. پناه ببریم به پایگاه های نا آزموده فلسفه های پیشین، یکی هم که این خطر را بپذیریم و برویم جلو ببینیم چه می شود کرد و چه اتفاقی می افتد؛ مثل همه ی فیلسوفان قرن بیست. الان در شرایطی که داریم صحبت می کنیم حتی کسانی مثل هابرماس، دالمایر، فیلسوفانی که امیدوار به سنت فلسفه غربی هستند یک خستگی در آنها و پیام های متعددی که درباره حوادث ناگوار می دهند نشان داده می شود. شما فکر می کنید موضع هابرماس راجع به جنگ در اوکراین

چیست؟ آقای چامسکی مشخص است. می‌گوید جنگ در اوکراین نبرد بین امپریالیسم روسیه و امپریالیسم آمریکا است. درست هم می‌گوید به نظر من. هابرماس وارد این تحلیل‌ها نمی‌شود. حمایت می‌کند از صدراعظم آلمان و از صدراعظم پیشین آلمان به خاطر اینکه زیاد به آلمان کمک نکردند. چرا؟ آیا دشمن مردم اوکراین است؟ می‌گوید اگر کمک غرب به اوکراین زیاد شود و دوقطبی شود ممکن است پوتین دیوانه جهان را خالی از سکنه کند. بنابراین عفانیت باید به خرج داد و این را مدیریت و کنترل کرد. منظورم این است جهانی که ما در آن زندگی میکنیم کلاً جهان مسئله داری است در مجموع.

سوال: -

من دو نکته را باید تدقیق کنم. یکی اینکه وضعی که من عرض کردم وضع امروز جهان است. استاد من دیتر میسگلد است. کتابی که ما با ایشان منتشر کردیم را اگر نگاه کنید، دعوای من و همکلاسیم ترور نوریس با استادم، که شاگرد گادامر بوده و در این سنت رشد کرده است، این است که می‌گوید با دیدی که شما دارید فلسفه به پایان خودش رسیده است. می‌گوید که فلسفه نمی‌تواند راه‌هایی برای من فراهم کند، ولی من به عنوان موجودی انسانی می‌دانم از چه رنج می‌کشم، به چی پاسخ می‌دهم، چطور باید مواجه شوم. دعوای ما این است که نظریه فلسفی باید فراهم کنیم، دعوای ایشان این است که ما نیاز به نظریه فلسفی نداریم، زندگی دارد به ما حکم می‌کند که چطور مواجه شویم. بنابراین باید قرص بایستیم روی مواضع خودمان. مواضعی به تعبیر شما پیشین که می‌تواند دست نخورده شود. من با ایشان هم همین بحث را کردم و هنوز هم معتقدم که همین است. این استثناها که امیدواریم روزی تبدیل به متن شوند که ایمانی وجود داشته باشد، پایگاه‌هایی وجود داشته باشد و همه چیز فرو نریزد متاسفانه در وضع کنونی جهان اکثریت نیست. فلسفه کارش صورت بندی است، من بارها عرض کردم، ما هیچ فلسفی ای نداریم که تئوریزه کردن پراتیک اجتماعی نباشد. فلسفه این وضع را به جهان نسبت نمی‌دهد، این وضع را استخراج می‌کند. هگلی که شما مدافعش هستید وقتی از ساجکتیویته حرف می‌زند تمام اعتبارش به این است که فرزند زمانه است و به زمانه نگاه می‌کند و می‌بیند اتفاقی دارد می‌افتد. هابرماس در این کتاب دو صفحه بحث می‌کند که دکارت متوجه نشد، کانت متوجه نشد، ولی هگل به دلیل همین رویکرد تاریخی‌اش، به این دلیل که می‌گوید باید به زمانه نگاه کرد فهمیده که یک چیزی عوض شده است و آمده این را صورت بندی کرده بنابراین هگل نخستین فیلسوف کاشف مدرنیته است درحالی که مدرنیته به قرن قبلش اتفاق افتاده است. یا مثلاً لیونار که عرض کردم ماموریت پیدا می‌کند در قالب یک پروژه ای از دانشگاه مک گیل که یک گزارشی بدهد از وضعیت جهان، یک گزارش خنثی و تا حدی از کلیات عناصر وضعی که در آن به سر می‌بریم. این چیزی نیست که شما در چهارچوب اعتقادی خودتان حفظ کردید و موتور محرکه شما هست و کار هم می‌کند و دیگران را هم فرامی‌خوانید. در وضعیت کلی جهان وضع این نیست متاسفانه و اشکال در همین است که اگر وضعی که شما ترسیم کردید، وضع عمومی بود ما نه از نهیلیسمی قرار بود صحبت کنیم، نه از بحران‌های پسامدرن، نه حتی نیچه ای از قبل به ما هشدار می‌داد به عنوان متفکر تاریخ پس فردا که امروز با آن مواجه شویم. در پاسخ به نکته شما من وارد بحث مدرنیته متنوع نمی‌شوم. در دنیای مدرن، در فلسفه مدرن همه چیز روشن است. بدیل‌ها مشخص است که چیست. چشم انداز‌هایی که باید به سمتش حرکت کنیم مشخص است. در دوره پست مدرن همه چیز بهم می‌ریزد. الان از یک وضعیت دیگری دارند صحبت می‌کنند که تری ایگلتون بیشتر شروع کرده از ۲۰۱۱ به این سو به اسم پست پست مدرنیته. پسا پست مدرن. در وضعیت پست مدرن شما به هیچ

وجه نمی‌توانید به دوره مدرن برگردید. اقتضای اندیشه ای به شما این اجازه را نمی‌دهد. همانطور که در دوره مدرن شما نمی‌توانید به پایگاه‌های نا از موده دینی برگردید. دوره تمام شده است. بنابراین شما باید به جلو حرکت کنید و به جلو حرکت کردن یعنی شما دو وضع پیشین یعنی وضع مدرن و پسامدرن را به عنوان تجربه مد نظر داشته باشید ببینید از دل اینها چه چیزی می‌آید بیرون. پست پست مدرنتیه یک وضع ایجابی دارد. دنبال یک نوع رنگین کمان‌های حقیقت است. دنبال یک نوع بدیل‌های نسبی است. دنبال جستجوی امور ایجابی در زمانه سلب‌ها و نفی‌هاست. ولی مدرنتیه متنوعی که من گفتم بیشتر سرزمینی است. یعنی خودمان با فرهنگ و ساختارهای فرهنگی خودمان مواجه شویم ببینیم چی در می‌آید.

جلسه چهاردهم

تایپ : سپیده جانباز

بحث امروز ما این است که وقتی فیلسوفان نیمه دوم قرن نوزده در برابر ساجکتیویته به مثابه بنیاد فلسفی مدرنیته قرار گرفتند دو رویکرد را پیش گرفتند. یکی اینکه به بازسازی عقل مدرن بپردازند، بحران ها و گرفتاری های این مدرنیته و بنیاد فلسفیش را سعی کنند در درون حل کنند، تعمیق و تدقیق کنند مدرنیته را به مثابه پروژه ناتمام که عنوان مقاله ای از هابرماس هم هست. یعنی پتانسیل عقل مدرن هنوز به تمامی آزاد نشده و بنابراین ضرورت دارد که ما عقل ارتباطی را در برابر عقل ابزاری قرار دهیم و به پیش برانیم. رویکرد دوم که نیچه در صدر آن قرار می گیرد این است که اینها به کلی از عقل مدرن تا امید شدند و تردید هایی را در خود بنیان فلسفی مدرنیته ایجاد می کنند. نیچه از دو خرد نام می برد، یکی خردی که منضبط، سنجش گر و محاسبه گر است-در درس باتای هم که امروز داشتیم ارجاع به نیچه بود- خداوند همگون سازی. یعنی شما وقتی می گوید انسان این است، تمام انسان ها را زیر لوای یک تعریف جمع کردید در حالی که ما انسان در واقعیتش نداریم. هر نوع تعریف ذات گرایانه از انسان در همه حوزه ها در فلسفه قرن بیستم محل تردید جدی است. مثلا هانا آرنه آن موقع که در وضع بشر و در یک کتاب بسیار ستایش برانگیزی به نام **the promise of politics**، پرامیس یعنی وعده یا نوید که من معتقدم این را باید خبر دادن ترجمه کرد یعنی خبر از سیاست، در آنجا می گوید کل سیاست ارسطو تا به حال بر پایه تعریف انسان به نحو کلیش شکل گرفته در حالی که ما اصلا انسان نداریم. بنابراین ضرورت دارد که به تکرر وضع بشری تاکید کنیم و سیاست را بر آن اساس باز تعریف کنیم. بهر حال این خرد اپولونی از نظر نیچه که سنجش گر و فرمول بندی می کند همه چیز را باید در مقابل خردی قرار گیرد که نیچه به آن خرد دیونیسوسی می گوید که خرد سرمستی، شجاعت و برهم زدن امور همگون و توجه کردن به امور ناهمگون است. این سنت دیونیسوسی که توسط نیچه مورد ستایش قرار می گیرد در دوره میانی حرکت فکری نیچه کمی کمرنگ می شود، توجهی هم به سنن معرفت شناسانه فلسفه می کند و استقلالشان را در برابر هنر قبول دارد. نیچه در جایی همچون هایدگر که معتقد است که فلسفه تمام توانش هایش را، معادل پتانسیل عرض می کنم، به کار گرفته و بنابراین به پایان رسیده. به پایان رسیدن فلسفه نزد هایدگر یعنی اینکه همه استعداد ها و توانش های فلسفه به کار گرفته شده و بنابراین رمقی برایش نمانده و حرف دیگری هم نمی توانیم بزنیم. نیچه به شکلی متفاوت تر می گوید فلسفه به پایان رسیده و این وقت آغاز هنر است. در هنر شما نقد می کنید، همگونی ها را بهم می ریزید، فرمول بندی هایی که همگن سازی می کند شناخت و انسان و ارزش ها و اخلاق همه را بهم می ریزید اما چیز همگن دیگری نمی توانید جایش بگذارید. چون نبرد همگن علیه همگن نیست. اتفاقی که باید بیفتد به رسمیت شناختن این ناهمگنی هاست. ولی در عین حال در دوره میانی همانطور که عرض کردم توجه می کند. هابرماس کتابی دارد با عنوان گفتار فلسفی مدرنیته که دوستانی که علاقمند هستند یا نقد دارند به این متفکران، یکی از جاهای خوبی که می توانید نقد های خودتان را با نقدهای دیگران تقویت کنید همین کتاب هابرماس است. تمام منتقدان به مدرنیته را در آن کتاب جمع کرده و به حساب تک تکشان رسیدگی جدی کرده است. از نیچه گرفته تا هایدگر، دریدا، فوکو، باتای، هورکهایمر و آدورنو، همه کسانی که ناقدان سوژه مدرن هستند هابرماس به حسابشان رسیدگی کرده است. در همان کتاب مقاله ای به اسم نیچه و عطف ورود به پست مدرن دارد. معتقد است نیچه گشاینده راهی است که بعدها پست مدرنیته از آن سر بر می آورد. می گوید در نیچه دو برداشت و استراتژی در حال حرکت

است. از طرفی معتقد است که می شود با اتخاذ روش های فلسفی و روش شناسانه درکی از جهان ارائه داد که بهرحال بتوانیم با جهان یک ارتباطی بگیریم و از طرف دیگر با یک نگاه شکاکانه، بدبینانه بر رویکرد های متافیزیکی می تازد و معتقد است که چنین انگاره هایی همسو با فلسفه خاص قدرت است، یعنی فلسفه ای که هدفش رهایی از توهم ایمان به حقیقت مطلق است. البته نمی شود این کارها را با فیلسوفان کرد که آنها را در یک جمله ای خلاصه کرد، ولی می توانم بگویم یکی از لحظات کلیدی نیچه رهایی از توهم دستیابی یا ایمان به حقیقت مطلق است. چنین حقیقتی برای نیچه توهمی بیش نیست. برای اثبات این برداشت فلسفی که حقیقت مطلق وجود ندارد خودش را ملزم به ارائه مسلماتی می کند که برداشتش را بتواند مورد تایید قرار دهد. بنابراین از جهتی در امکان نقد متافیزیکی با مفروض گرفتن بحران هایی که در خرد مدرن وجود دارد از طرح ایضاح فلسفی دور می شود، یعنی به صورت کلاسیک صورت بندی فلسفی و استدلالی نمی کند بلکه دیونیسوسی حمله می کند. نقد رادیکال به مبانی فلسفه مدرن که بعد از نیچه باز همین دو رویکرد ایجاد می شود، یعنی یک عده ای به ابعاد مختلف علوم انسانی که ناشی از فلسفه های مدرن است و خروجی هایی که این فلسفه دارد و فراهم کردن امکان تاسیس می پردازند. ما در کانت و در فوکو مفهومی داریم به اسم امکان تاسیس چیزی. یعنی شرایط امکان تاسیس. یکی از نکاتی که در مورد امکان تاسیس صحبت شده امکان تاسیس علوم انسانی است. خدمتتان گفتم که علوم انسانی متناقض ناماست. تناقضش در همه شمولی و نسبی گرا بودنش است. بعد از آموزگاران بزرگ شبیه انسان متعین در شرایط تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی (است). بنابراین ما انسان نداریم، انسان ها داریم. انسان ایرانی، انسان غربی، انسان فلان. انسان نسبی است و علمی که از آن حرف می زنیم کلی است. ما باید توضیح دهیم که چگونه این علم کلی نسبت به محیط های نسبی به کار گرفته شود. این توضیحاتی است که از اشلایماخر و دیلتای شروع می شود، در فوکو هم ادامه پیدا می کند که حالا مورد بحث ما نیست. ولی در مجموع در سنی که بعد از نیچه هم ادامه پیدا می کند مفاهیم خردگرایی نفی می شوند و اندیشه های سیاسی کاملاً متفاوتی هم از آنها سر بر می آورد. اندیشه سیاسی خود نیچه یک نوع به اصطلاح حمایت از خروج از میانمندی طلب انسان مدرن است. به همین دلیل است که نیچه به یک تعبیری خواهان نابرابری بین انسان هاست، خواهان نه، در حقیقت توضیح دهنده نابرابری. مفهومی دارد به اسم *herd mentality*، یعنی ذهنیت رمه وار. یا ذهنیت گله وار. در این ذهنیت گله وار دموکراسی را می خواهد توضیح دهد. می گوید در دموکراسی های مدرن تأثیرگذاری شخصیت های کاریزماتیک یا به زبان امروز رسانه هایی که اذهان را شکل می دهد وجود دارد و بقیه افراد مثل رمه دنبالشان راه می افتند. بنابراین ما با دموکراسی رای ها سر و کار نداریم، با دموکراسی راس ها سر و کار داریم. رمه را دارد استفاده می کند، گله را استفاده می کند. افراد شکل داده می شوند نه اینکه بر پایه آگاهی و اختیار خودشان حرکت کنند. بنابراین در ذهنیت رمه وار اختیار اکثریتی به دست یک اقلیت نخبه است به همین دلیل گفتند که نیچه شاید از یک نوع نخبه گرایی و آریستوکراسی دفاع می کند. در حالی که پست مدرن هایی که نیچه را پیگیری می کنند همه شان تقریباً روی همین دموکراسی تاکید دارند بر خلاف آریستوکراسی نیچه ای. سعی می کنند این دموکراسی را تعمیق ببخشند، آسیب شناسی کنند، سلطه های موجود را نقد کنند، و کسی مثل دریدا پیدا می شود که از *democracy to come* حرف می زند، دموکراسی در راه. یعنی اینکه خود این سنت دموکراتیک از گذشته های دور می آید و ادامه دارد در مسیر های آینده. بنابراین از یک طرف چیزی بی ریشه نیست. از یک طرف دیگر مشابه همین پروژه ناتمام مدرنیته هابرماس است، که دموکراسی همه توانش های خودش را نتوانسته از بالقوه به بالفعل تبدیل کند.

به همین دلیل اندیشه سیاسی نیچه حتی در مواردی ابزاری هم به دست نازیست ها داده است. در جهت حمایت از نازیسم مشابهت هایی در اندیشه نیچه بیرون می کشند. به نظر من چنین چیزی وجود ندارد، به ویژه اینکه هایدگر هم در دور دومی که به نیچه بر می گردد در آن درسگفتار های نیچه که به فارسی هم در سه جلد توسط آقای قانونی ترجمه شده، که اگر متن انگلیسیش را دوستان ببینند طبیعتاً بهتر است، در آنجا هایدگر آن را به عنوان یک اتهام مطرح می کند برای نیچه. می گوید که به فیلسوف فرهنگ ما تهمت حمایت از نازیسم زدند در حالی که در خورد نیچه وجود ندارد. البته خواهر نیچه هم نقش داشته که از نیچه تفسیر نازیستی صورت بگیرد به دلیل دستکاری هایی که میگویند در آثارش کرده است. خودش حامی نازی ها بوده است.

سوال:-

از نقد دموکراسی که نازیسم در نمی آید. فاشیسم خودش کاریزماست. شما می فرمایید در نمی آید در دل اندیشه نیچه؟ بله. من هم همین را می گویم که از دل اندیشه نیچه در نمی آید منتها اندیشه نیچه دو سوپه است. شما نقد دموکراسی را همزمان با نقد نخبه گرایی در نظر بگیرید. خود نقد دموکراسی که نیچه با ابرانسان توضیح می دهد یعنی انسان هایی که از خودشان فراتر می روند، آن مستعد نظریه پروری درباره نخبگان می تواند قرار بگیرد. از این جهت این تفاسیر را به کار گرفته اند. چون نقد نیچه به دموکراسی رادیکال است و هر نقد رادیکال به دموکراسی مستعد ظهور اشکال فرومانده تری از دموکراسی هم هست. نقد نیچه یا نقد دریدا به دموکراسی از نظر من در جهت ارائه نظریه ای فراتر، عمیق تر و انسانی تر از دموکراسی های لیبرال فعلی است. ولی همزمان خود نظریه پردازی درباره چنین نظریه بدیلی برای دموکراسی مستعد خطراتی هست. چون شما باید تفاوت ها را در نظر بگیرید و تفاوت ها می تواند مستعد فاشیسم باشد. ما یک اصل کلی داریم و می گوئیم یک سری قوانین یا حقوق بین المللی و همه شمول است، مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر. در نظریه های پست مدرن چنین چیزی وجود ندارد. شما اگر این را بپذیرید باید خیلی مراقب باشید که فرهنگی پیدا نشود که بگوید ما در درون خودمان ارزش های فرهنگی داریم که از آن می تواند طالبان در آید، می تواند فاشیسم در آید. این کارها خطرناک است. شما موقع نظریه پردازی کردن در درون تفاوت ها باید خیلی هشیار باشید که چنین اتفاقی نیفتد. به همین دلیل است که مدرنیته یا اصولاً اندیشه نیچه یک شمشیر دو لبه است، برخلاف نظریه های همگون به قول باتای که مولای درزش نمی رود، نظریه های ناهمگون خطرات و روزنه هایی دارند که آدم باید مراقبت کند از آنها.

نیچه بحران عصر مدرن را بحران ارزش ها و انحطاطی که عصر جدید با آن مواجه است را عقلانیت یخ زده اش می داند. برای خروج یا حل این بحران نیچه دو کار انجام می دهد. یکی اینکه عقل گرایی را مورد نقد قرار می دهد و ریشه هایش را همانطور که عرض کردم به دو پیکره کهن برمی گرداند، یعنی آپولون و دیونیسوس. می گوید تاریخ عقل گرایی غرب با محوریت آپولون پیش رفته و سنت دیونیسوسی در حاشیه قرار داشته است. ما سنت دیونیسوسی را باید بیاوریم بالا و به به جنگ سنت آپولونی بفرستیم. بنابراین از یک سو نقد عقل می کند و از طرف دیگر نقد سوژه می کند. من می خواهم این دو نکته را توضیح دهم که چگونه نقد عقل می کند و چگونه نقد سوژه می کند. نیچه در پیوند با نقد تاریخ عقل گرایی در کتاب زایش تراژدی، دو نوع رویکرد به هستی و فرهنگ را از هم متمایز می کند. فرهنگ پیش از سقراط و فرهنگ پس از سقراط. سقراط به عنوان یک میانه یا واسطه ای است که دوره های دیونیسوسی و آپولونی را از هم تفکیک می کند. ما یک دوره پیش از سقراط داشتیم که رویکردی دیونیسوسی داشت. هایدگر هم بحث هستی

شناسی خودش را با ارجاع به فلاسفه پیش از سقراط پیش می برد. میگوید کار فلسفه شناخت هستی بوده در پیش از سقراط. با افلاطون به ویژه هستی شناسی تبدیل به هستنده شناسی شده است. وجود شناسی تبدیل به موجود شناسی شده. بنابراین اگر ما بخواهیم هستی شناسی کنیم باید به سنتی که در فلسفه پیش از سقراط وجود داشته برگردیم. به روش مشابه نیچه هم همین را می گوید. به دوره پیش از سقراط که رویکردی دیونیسوسی داشته باید برگردیم. دوره پس از سقراطی که در همین امروز هم ادامه پیدا می کند و نیچه به شدت آن را مورد نقد قرار می دهد همان فرهنگ اپولونی است، عقل گرایی اپولونی. کسانی که روی نیچه کار کردند این اصطلاح را به کار می برند که نیچه بر خلاف اینکه میگوید انکار عقل است، انکار عقل اپولونی است. نیچه تاکید بر عقل دیونیسوسی است. بنابراین همانطور که هابرماس دو نوع عقلانیت را به کار میگیرد، عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی، نیچه هم از دو نوع عقلانیت صحبت میکند، عقلانیت عقل دیونیسوسی در مقابل عقل اپولونی که نیچه آن را نقد میکند. دو شیوه مواجهه از نظر نیچه برای خروج از این بحران وجود دارد. در دنیای معاصر ما با آن سر و کار داریم، این رویکردی که عقلانی است و دارای نظم منطقی و متمدنانه است، به ظاهر و صلح و آرامش آورده و یک شکل منسجمی هم در قلمرو های مختلف فرهنگی به ارمغان آورده است. این عقل اپولونی تصویری از اصل فردانیت به دست ما میدهد. فرد در اینجا در مرکز قرار میگیرد. همانطور که خود نیچه میگوید واژه اوپولون ناظر بر این امر است که آدمی را به خودکفایی ترغیب میکند و به فرد یک نوع تشخص خودبنیادی می دهد. درباره خود بنیادی دو مثلث را تصور کنید، یک مثلث مربوط به دوره قرون وسطی و یک مثلث مربوط به دوره مدرن است. در دوره قرون وسطی خداست که بنیاد است در حالی که در فلسفه مدرن انسان بنیاد است و این انسان فرد است نه اجتماع.

ما در ادامه به تفاوت شوپنهاور و نیچه می رسیم، نیچه ملامت های تمدن را -به زبان فروید اگر صحبت کنیم- می پذیرد ولی در عین حال به زندگی آری می گوید. میگوید فلسفه مدرن، عقل مدرن، عقل اپولونی به اوهام و خیالات متوسل می شود. به جای اینکه اذعان کند که جهانی که در آن به سر می بریم جهانی سرشار از رنج و فلاکت و میانمایگی است که در عین حال با پذیرش این باید به زندگی آری بگوییم، جهان را جوری می آرید که ما فکر کنیم جهان یک جای پرفکت است و ما در آن صورت است که می توانیم به زندگی آری بگوییم. این کار را از طریق هنر، دین، اسطوره، علم و یا فلسفه دارد انجام میدهد. این علم و فلسفه و هنر میخواهند یک پرده خیالی بر روی واقعیت بکشند و دنیای زیبایی بسازند، دنیایی که وجود ندارد و ساخته این معارف است. بنابراین کار اپولون این است که زندگی بشری و اوضاعی را که در آن به سر می بریم زیبا و قابل زیستن نشان دهند درحالی که دیونیسوس که خدای سرمستی، شراب، رقص و تراژدی است از رنج و خطر استقبال میکند. عقلانیتی که من در آن محور نیستم و در وحدت با طبیعت جای میگیرم. عقلانیت دیونیسوسی عقلانیت وحدت با طبیعت است، دقیقا در مقابل عقل فرد محور قرار می گیرد. دنیای پیشاسقراطی که دنیای وحدت انسان و طبیعت است در مقابل دنیای پساسقراطی قرار میگیرد که به یک معنا روایت شکل گیری سوژه مدرن است. هگل در عقل در تاریخ، در پدیدار شناسی روح نظریه ای که طرح می کند شکل گیری سوژه مدرن در تاریخ است و آزاد شدن این سوژه فردی، سوژه ای که طبیعت را به تسلط خودش در می آورد. بنابراین دنیای پیشاسقراطی همانطور که عرض کردم در مقابل دنیای قبلش است و عالم دیونیسوسی در اندیشه نیچه میخواهد ماهیت زندگی را تشخیص دهد و به جای اینکه در بدبینی ناامیدانه از جهان روی برگرداند زندگی را می پذیرد. این نظریه البته به بازگشت ابدی برمیگردد که به آن خواهیم رسید که مستانه ترین نوع آری گویی به زندگی است. نیچه بحث می کند که شکوه و عظمت هنر تراژیک یونانی که در دوره پیش از سقراط وجود داشت با

تولد آپولون و غلبه آن بر دیونیسوس پایان میگیرد. بنابراین اگر ما زایش تراژدی را در دوره پیش از سقراط داریم مرگ تراژدی را در دوره پس از سقراط داریم. کارکرد تراژدی ها این است که خطری که وجود دارد در قالب هنر به تصویر میکشند و بشر را در مقابل آن قرار می دهند. آشتی بین این دو دنیا هم از نظر نیچه امکان پذیر نیست به خاطر اینکه اینها دو رویکرد کاملا مختلف هستند. در اینجا است که عرض کردم نقد نیچه به عقل مدرن خارج از فلسفه های مدرن قرار میگیرد. ما میدانیم که هگل مدرنیته را صورت بندی فلسفی میکند و خودش هم تناقضات این سوژه مدرن را تشخیص میدهد. خودش اولین کسی است که مسئله همه شمولی را درباره ساجکتیویته طرح می کند. مسیری که از هگل به بعد و بعد در هابرماس ادامه پیدا میکند این است که تعارضات سوژه را از منظر عقل مدرن در چهارچوب فلسفه های مدرن توضیح دهند. نیچه از این مسیر نا امید است و میگوید چنین راهی به جایی ختم نمی شود.

دوره آغازین فرهنگ یونان یعنی فرهنگ ششم قبل از میلاد که نیچه به شدت آن را ستایش میکند که در آن دوره این فرهنگ متداول بوده و بعد منحرف می شود. فیلسوفان اولیه یونان معرف دوران عظمت یونان هستند و سقراط و افلاطون از نظر نیچه نمایانگر زوال یا آغاز زوال و انحطاط این تمدن هستند. صرف نظر از این بعد انسان شناسانه ما میدانیم در هایدگر هم این تفکیک به سمت دیگری پیش می رود که اشاره کردم، همان تفاوت وجود و موجود فلسفه که پرسش از هستی پیش از سقراط وجود داشت اما از افلاطون به بعد میبینیم که تفاوت از بین می رود. نیچه این تنزل را عصیان عقل بر غریزه می داند. اولاً توجه کنید که نیچه میگوید انسان مجموعه ای از غرایز است. دوم توجه کنید که نیچه میگوید عقل یک غریزه است. غریزه عقل غالب شده بر غرایز دیگر و ما باید این معضل را حل کنیم. وقتی نیچه میگوید عصیان عقل بر غریزه یعنی غرایزی غیر از عقل. این را میگوید پیروزی میان مایگی. چرا میان مایگی؟ خیلی روشن است، خدای آپولون خدای اعتدال است، خدای متوسط بودن، منظم بودن، خدای بهم زدن و خطر کردن و به استقبال امور نامنتظر رفتن نیست و از نظر نیچه خیر در آن جاست که خطر هست. به زبان هولدرلین اگر صحبت کنیم در مقاله پرسش از تکنولوژی هایدگر که به شعرش ارجاع میدهد هر کجا خطر هست نجاتی نیز هست. بسیار مهم است این نکته به خاطر اینکه در آن مقاله پرسش از تکنولوژی هایدگر تکنولوژی را به مثابه خطر تحلیل میکند. وارد بحثش نمی شویم چون خودش خیلی گسترده است. ولی تکنولوژی را نوعی ساخت گشایی می کند و تفسیر میکند. در دل خود این تکنولوژی تخنه می آید. تخنه یعنی هنر و بنابراین در خود تکنولوژی استعدادی وجود دارد که ضمن اینکه خطر هست نجاتی هم از آن بیرون می آید.

بنابراین نیچه میگوید سقراط توانست دست بالا را به دست آورد و یونان پیشین که عصر دیونیسوسی بود به نفع یونان بعدی که دوره عقل و دموکراسی به معنای میان مایگی از نظر نیچه بود در حاشیه قرار دهد. در زایش تراژدی سقراط را به صراحت عامل انحطاط یونان می داند و بعد از آن هم میگوید سقراط نشانه ای از اخلاق تباهی است. بعدش هم مسیحیت، فلسفه یونان، فلسفه شوپنهاور و کل ایدئالیسم های قرن نوزده نمونه هایی از انحطاط اخلاقی هستند که با همین رویکرد اپولونی پیش رفتند، و عقلی که علیه غرایز دیگری به کار می افتد باعث تخریب زندگی می شود را سامان دهی کردند. سقراط از نظر نیچه عقل را خودکامه میکند تا غرایز و ناخودآگاهی را، ناخودآگاهی را هم دوستان به آن توجه کند که به ویژه فروید کتابی دارد به اسم تمدن و ناخرسندی های آن، یا تمدن و ملامت های آن، در آنجا تحلیل میکند که بر خلاف دکارت که می گوید می اندیشم پس هستم بنابراین همه چیز بر آگاهی استوار است، تاریخ تمدن بشری را بدون ناخودآگاهی نمیشود توضیح داد. آنچه که سبب تحولات تاریخی شده اتفاقاً غریزه ناخودآگاه است.

کدام تمدنی است که آگاهانه این همه جنگ و تخریب را راه انداخته باشد. این غریزه کور و ناخودآگاه است که این تحولات را به وجود آورده و بنابراین اعماق ناخودآگاهی بسیار پنهان است، باید رویش آورد و در مقابل قله کوچک خودآگاهی قرارش داد و بحث کرد. سقراط که خودش را پزشکی میدانست که میخواهد انسان های بیمار را از هرج و مرج غرایز نجات دهد از نظر نیچه خودش کسی بوده که علیه غریزه ها عمل کرده و نه تنها شفابخش و سعادتبخش نیست بلکه چیزی جز شیوع دهنده بیماری آپولون گرای نیست.

سوال: _

منظورتان این است که آیا در تراژدی نجات وجود دارد یا نه؟ تراژدی یعنی دیدن آنچه که هست به معنای نیچه ای کلمه. دیدن آنچه که هست به اندازه کافی خودش تراژیک هست. دو شکل داریم، یا این واقعیت را آن گونه که هست با روشی که ما در قرن بیستم به آن پدیدار شناسی میگویم پدیدار شناسی کنیم و بینیم که اوضاع چقدر دهشتبار و تراژیک است. من خودم معتقدم که اگر این اتفاق بیفتد نجات در آن هست، یعنی در ترسیم اوضاع می تواند نجات باشد. ولی با روپوشان کردن این اوضاع و چیزی که نیچه و بعدها هم البته کسانی مثل فوکو میگویند، که این علم و فلسفه ها می آیند و اوضاع را به سامان جلوه می دهند، ما همیشه در این اوضاع میمانیم. وضع خطرناک را ترسیم کنیم و دریابیم که احتمال پیدا کردن راه خروج در آن هست. یک مثال انضمامی خدمت دوستان بزنم که به آن علاقمندم درباره حوزه پژوهشی من یعنی دانشگاه است. هفت سال پیش در دانشگاه یورک کانادا یک کنفرانس بین المللی تشکیل شد به اسم دانشگاه در معرض نابودی مطلق. از دست رفتن مطلق. دانشجویان ما الان خیلی علاقمند هستند که بروند آن جا، فکر میکنند که دانشگاهی که اینجا هست دانشگاه نیست و برویم دانشگاه آکسفورد مثلا درس بخوانیم. در حالی که در همان دانشگاه هاست که از خطر نابودی مطلق دانشگاه صحبت می شود. به خاطر اینکه وضع تراژیک دانشگاه در معرض قرار گرفته. چگونه؟ من مراحل مختلف دانشگاه را در درس دانشگاه گفتم و حالا اشاره مختصر میکنم. دانشگاه در دوره مسیحیت میخواست به دین خدمت کند. در دوره مدرن با پدید آمدن دانشگاه هاله میخواست به دولت و ملت خدمت کند یعنی علمی را تولید کند که به کار مردم بیاید. همین الان شما میشنوید دانشگاه کاربردی، علوم کاربردی و از این حرف ها. دانشگاه عصر ایدیالسم که (به قول) هومبولت فیلسوف و وزیر آموزش و پرورش آلمان آن زمان میخواهد به حقیقت خدمت کند. در جستجوی حقیقت شعار اصلی این دانشگاه است. برای اینکه شما جستجو گر حقیقت باشید دو بال لازم دارید: *solitude and freedom* آزادی و تنهایی. غیر از این نمی توانید به حقیقت برسید، باید بروید و غرقش شوید. مدل دانشگاه نسل چهارم دانشگاه فینکس است. دانشگاه فینکس میخواهد دانشجویانی تربیت کند که بتوانند کار پیدا کنند. یعنی دانشگاه تبدیل می شود به یک نهاد، به یک موسسه کارایی که به شما مهارت هایی یاد دهد که بتوانید کار پیدا کنید. این به نظر شما تراژیک نیست؟ این به نظر شما مضحک نیست؟ هم تراژیک است به قول مارکس هم کمیک است. این وضع را شما اگر خطرش را برجسته کنید امکان یک راه خروجی ممکن است سر بزند ولی اگر در همین وضع بمانید زوال و نابودی صورت میگیرد و راه نجاتی هم به وجود نمی آید. به همین دلیل است که به لحاظ تاریخی اتفاقی که در مغرب زمین افتاده این است که زوال از تمدن به صورت های رادیکال مطرح بوده همیشه. اشیپنگلر وقتی که کتاب زوال غرب را می نویسد، مگر چه اتفاقی افتاده است؟ آلمان در جنگ جهانی اول شکست خورده. یعنی از نظر او شکست آلمان یعنی شکست اروپا و شکست اروپا یعنی شکست تمدن غرب. این را برجسته می کند و توجهات را جلب میکند. ولی وقتی شما پرسی برای خودتان

باز کنید که تمدن کهنی دارید و گذشته پرافتخاری دارید، این گذشته ها دیگر امروز شمرده نمی شود بنابراین کمک میکنید به مسیر نابودی که در راه است.

سوال:-

فلسفه کارل مارکس با روایت جدید باتای که جدیداً با آن آشنا شدیم میگوید تاریخ در دو جهت حرکت میکند، جهت کار و جهت آزادی. من فکر میکنم دغدغه نیچه جهت آزادی است و دغدغه مارکس جهت کار است. بنابراین این دو تا می توانند باهم کاری نداشته باشند. چون در دو جهت دارند گام بر می دارند. یکی از جهت کار دارد پیگیری می کند و یکی از طریق فرهنگ. فیلسوف فرهنگ است نیچه. اگر سوالتان دقیقاً این است که آیا با نیچه می شود مارکس را در آن فرهنگ رمة ای جای داد، باید تفکیکی بین مارکس و مارکسیسم باید صورت داد. خود مارکس در پاسخ به یک نقدی که به یک ژورنالیست فرانسوی میدهد میگوید فراموش نکنید که من مارکس هستم، مارکسیسم نیستم. یعنی ارجاع به کس دیگری ندهید که من دارم این را میگویم. ما در درس مارکس ریشه هایش را نشان میدهم اما در خود مارکس دو سنت بزرگ ایجاد شده: یکی مارکسیسم اروپایی است و یکی مارکسیسم روسی. این دو اولاً هیچ ربطی بهم ندارند. در مارکسیسم اروپایی شما ذهنیت رمة وار که مورد نقد نیچه باشد نمیتوانید پیدا کنید. در مارکسیسم روسی و استالینیسم روسی است که چنین چیزی هست. در خود سنت مارکسیسم اروپایی هم حداقل ما باز دو سنت داریم. یکی سنت ساختارگرایی کسانی آلتوسر و یکی سنت نقد فرهنگ کسانی مثل گرامشی. اینجا باز گرامشی میتواند یک جور در کنار نیچه قرار بگیرد، با یک منظر متفاوت. اگر خود نقد نیچه به میان مایگی را بخواهیم لحاظ کنیم، در خود سنت انقلابی گری نوعی تن ندادن به وضع موجود است. نوعی عصیان است، نوعی فراروی هست. شما احتمالاً فقط آن کارگران جهان متحد شوید را می بینید.

سوال:-

نه این فرق میکند. اخلاق بردگانی که نیچه طرح میکند یا اخلاق میانمایگان جنبه صد در صد اخلاقی دارد. اصلاً نظریه پردازیش در تبارشناسی اخلاق است و این به همه سطوح اخلاقی در حوزه فرهنگی کشیده می شود. بردگان یا محرومان و کارگرانی که در مارکس داریم در سطح اجتماعی و اقتصادی است و این دو با هم متفاوت هستند.

سوال:-

یعنی میگویید آشتی ناپذیرند؟ من اینطور نمی بینم. من اینها را ریکوری میفهمم. یعنی از سه منظر متفاوت نقد سوژه مدرن صورت گرفته است. باتای ترکیب شگفت انگیز این سه تا است، آشتی این سه تا را در باتای می بینید. نه اینکه آشتی داده شدند، آشتی یافته می شوند. مثلاً در یک فرایند طبیعی در یک نفر به هم می رسند. درک من ریکوری است به این معنا که این آموزگاران بزرگ شبیهه که ما خواستیم در این درس بگوییم از سه منظر متفاوت سوژه مدرن را نقد می کنند. بنابراین این اولین اشتراکشان هست. قلمروها و چشم اندازهایی که باز می شود، یکی از طریق غرایز، یکی از طریق ناخودگاهی و یکی از طریق جامعه شناسی شناخت یا همین وجود مادی و عینی است. حداقل این وجه مشترک به نظر من می تواند برجسته شود و داد و ستد های بین اینها بهتر می تواند یک نظریه بدیل ایجاد کند تا برجسته کردن تفاوت ها.

سوال:-

عرض کردم دو قلمرو مختلف اند، نگفتم جمع می شوند. شما ببینید موقعی که یک پدیده را از دو منظر نقد می کنید این دو منظر متفاوت اند. اول باید بگوییم که این دو تفاوت دارند. اما جهت گیری شان در نقد عقل مدرن و در فلسفه مدرن همسو می شود با همدیگر.

سوال: اگر صرفا بخواهیم وظیفه دانشگاه و محصلان در آن را کشف حقیقت بدانیم مسائل عینی که در جامعه هست مثل توزیع ناعادلانه ثروت و... این گونه مسائل را در جامعه و جهان چه کسی باید حل کند؟ به نظر می رسد در کشور ما دانشگاه حداقل در کشور ما نسبت عمیق و پیوند محکمی با جامعه ندارد. من از هاوارد و آکسفورد خبر ندارم اما شما می فرمایید انگار آنجا هم حالا نه از این منظر، از منظر دیگری که فرمودید رو به زوال است و چه باید کرد؟ وضعیت مطلوب دانشگاه برای اهالی علم چه می تواند باشد؟

این بحث خیلی مفصل است. اگر بخواهیم وارد این قلمرو ها شویم از درس می مانیم. اما یک توضیح مختصری می دهم. من سالهاست دارم روی فلسفه دانشگاه پژوهش می کنم و به عنوان یک آدم پژوهشگر این حوزه خدمتان عرض میکنم، که دانشگاه در هیچ دوره ای از تاریخ، البته وقتی میگوییم دانشگاه از دانشگاه مدرن حرف میزنیم، از جندی شاپور حرف نمیزنیم طبیعتا که یک نظام تعلیم و تربیتی کهن است. اولین دانشگاهی که در سطح دنیا ایجاد شده دانشگاه بولونی ایتالیاست و بعدش دانشگاه پاریس است در ۱۱۰۰. یعنی تقریبا ۱۰۰۰ سال تاریخ. از آن تاریخ تا الان دانشگاه هیچ وقت، هیچ وقت عصری را ایجاد نکرده است. یعنی در تحولاتی که منجر شود که یک زمانه به یک زمانه دیگر تغییر پیدا کند دانشگاه پیشتانز نبوده و ایجاد کننده عصر نبوده. دانشگاه در بهترین شرایط خودش را با زمانه ای که متحول شده سازگار کرده است. مثلا وقتی میگوییم دانشگاه پاریس دانشگاه خدمت به دین است خود کلیسای قرون وسطی ای نیاز پیدا میکند که آموزه های مسیحی را به دیگری که خارج از حوزه کلیسا هستند آموزش دهد. بنابراین دانشگاه پاریس را ایجاد می کند. در دوره بعدی نزاع بین عصر مدرن و عصر قرون وسطی صورت میگیرد، دولت های مدرن ایجاد می شود، نقاط آغازین دموکراسی ها در قرن ۱۷ ایجاد می شوند و دانشگاه هاله را به وجود می آورند. نه اینکه دانشگاه هاله بیاید و عصر دولت-ملت را به وجود بیاورد. یا مثلا دانشگاه عصر ایدئالیسم که میگویند عصر حقیقت است، این عصر ایجاد شده و دانشگاهی که می خواهد این نیاز را بازتاب دهد این است. بنابراین دانشگاه واقعیتش این است که نقش بنیادین در تغییر و تحولات تاریخی و اجتماعی نداشته است. شما بین دانشگاه با دانشگاهیان تفاوت قائل شوید. دانشگاهیانی بودند که نقش اجتماعی خارج از دانشگاه داشتند، نقش روشنفکری داشتند، مثلا میتوانید فوکو، ساتر و متفکرانی را نگاه کنید که نقش خارج از دانشگاه داشتند. علت چیست؟ علت به نظر من خیلی ساده است. هیچ دولتی، هیچ قدرتی پیدا نمی شود که به شما پول دهد تا شما به آن فحش دهید. دانشگاه یک نهاد دولتی است. در همه جای دنیا، در خود غرب که دانشگاه ها آزاد هستند در تعلیم و تربیت سیاست گذاری های پنهان وجود دارد. سیاست گذاری هایی که پیچیده است اما وجود دارد، که علم در چه مسیری حرکت کند. مثلا اگر اسم چامسکی را در دانشگاه تونتو بیاورید برایتان بد تمام می شود. ممکن است در ظاهر چیزی نگویند ولی اینطور نیست. به همین دلیل است که کسی مثل گرامشی از ضرورت *informal education* حرف می زند. یعنی آموزش غیر رسمی. آموزشی که در احزاب، مساجد، کلیسا ها و جوامع مدنی هست. این نقشی که شما می خواهید به دانشگاه منصوب کنید، دانشگاه نمیتواند این بار را متاسفانه بردارد. حالا معنیش این نیست که ما در چنین جهتی نباید حرکت

کنیم. کسی مثل دریدا پیدا می شود که مقاله ای می نویسد به نام دانشگاه بدون شرایط. دانشگاه بدون شرایط یعنی دانشگاه نباید در خدمت دین باشد، نه در خدمت دولت، نه در خدمت ملت، نه در خدمت هیچ شرط دیگری. شما وقتی این شروط را از آن بردارید که دانشگاه فقط کار کند، فقط پژوهش کند، فقط واکاوی کند، پدیدار شناسی کند دیگر چیزهایی سر می زند که ما نمیدانیم آن چیست و آن است که تعیین کننده است. خود دریدا در دانشگاه کلمبیا در مراسم یکصدمین سالگرد تحصیلات تکمیلی اش خیلی دردمندانه همسو با همین بحث هایی که شما کردید اینطور مطرح می کند، که اگر ما میدانستیم چه کسانی هستیم و در کجا هستیم و آیا در جایی که هستیم مسئولیت داریم یا نه وضع دانشگاه های ما بهتر میشد. اگر ما میپرسیدیم چه کسانی هستیم، استاد هستیم، دانشجو هستیم، کجا هستیم، در خود دانشگاه هستیم و اینجا داریم جکار می کنیم، منظورش این است که اصلا این پرسش ها مطرح نشده. ما دانشگاه را به عنوان یک عمارت هر روز میبینیم ولی دانشگاه اندیشی نمیکنیم که دانشگاه چیست، در چه جهتی باید به کار گرفته شود و بحث های مفصل. ما در ترم گذشته با دوستانی درس دانشگاه داشتیم که فقط نزاع دانشکده های کانت را پیش رفتیم. البته در آن درس هم قرار بود کسانی مثل هایدگر و دریدا و گادامر و هگل و سنت آلمانی و ... را هم بگوییم. وقتی شما به آنها نگاه می کنید میبینید که بحث دانشگاه اصلا وارد افق های دیگری می شود.

برگردیم به نیچه. ما باید بحث نیچه را درک کنیم که چه هست بعد با آن مواجهه انتقادی کنیم. چیزی که با آن به نظرم می توانیم به درک نیچه نزدیک شویم از خاصیت انداختن تعریف عقل به معنای یک تعریف کلی یا تعریف واحد است. از نظر نیچه و فلسفه معاصر ما تعریف عقل کلی نداریم. وقتی میگوییم عقل اول باید بگوییم چه تعاریفی از عقل. حتی خود مدرن ها که من عرض کردم که هابرماس در راسش است، میخواهم بگویم که هابرماس تنها بازمانده فلسفه مدرن در قرن است که در آن زندگی میکنیم، و تنها بازمانده ای است که از مدرنیته دفاع می کند با در نظر داشتن نقدهایی که به مدرنیته است. او هم حتی وقتی تفکیک می کند بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی، یعنی دو تا عقل داریم. حالا نیچه میگوید ما دو عقل داریم: عقل دیونیسوسی و عقل آپولونی. چیزی که متروک شده عقل دیونیسوسی است و چیزی که حاکم شده عقل آپولونی است. ما باید این مسیر را برعکس کنیم. عین مسیری که هایدگر درباره هستی می گوید. مسیر این عقل گرایی که جانشین عقل دیونیسوسی شده در آن زندگی واقعی خودش را داده به زندگی که بر ساخته عقل است. ما با تعاریف از زندگی داریم زندگی میکنیم. تعاریفی که عقل آپولونی برایمان ساخته، خود زندگی رها شده است. این تجربه با سقراط شروع می شود به خاطر اینکه غرایز غیر عقل مورد تردید قرار میگیرد. دوستان شما الان وقتی از عشق حرف میزنید، این عشق اگر در ذیل یا تحت سلطه عقل قرار بگیرد دیگر به نظر من اسمش عشق نیست. شما یک معیار کلی دارید به اسم عقل آپولونی که این عقل آپولونی حکومت می کند بر همه غرایز از جمله عشق. در عشق هم شما محاسبه گری های عقلی را به کار می گیرید و این یعنی نشان دهنده سلطه عقل آپولونی. یا در فداکاری کردن، در فراروی ها و در همه چیز اگر زبان هابرماس را به کار بگیریم عقلانیت ابزاری یا عقل آپولونی است. بنابراین در چنین شرایطی غرایز مورد تردید قرار می گیرند و جهان دیگری جایگزین می شود تا جهانی که ما در آن به سر می بریم مورد غفلت قرار بگیرد. از نظر نیچه وقتی میگوییم که این جهان چیست، تعریفی که از این جهان داریم بر ساخته عقل آپولونی است نه جهان واقعی که ما داریم در آن زندگی میکنیم. بنابراین عقل مقابل غریزه قرار میگیرد و غریزه به مثابه یک نیروی خطرناک و نابودگر زندگی مورد تردید قرار میگیرد. یعنی هر چیزی که ناهمخوان با این استاندارد های عقلی است مورد تردید قرار میگیرد. همین عقل گرایی که ما در دوره مدرن شاهدش هستیم و تداوم پیدا کرده، طی دو هزاره از نظر نیچه از منزلگاه های مختلفی عبور کرده، در منطق

ارسطو خودش را نشان داده، در فلسفه هگل نشان داده که نیچه خیلی اینجا مانور می دهد. شما این جمله هگل یادتان هست دیگر: آنچه عقلانی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلانی است. نیچه دشمن سرسخت این جمله است. یعنی عقل من جهان را آن گونه که هست می تواند به تصور بکشد. این توهمی بیش نیست از نظر نیچه. و واقعا هم با آموزه های جدید فلسفی توهم آمیز بودن چنین نگره یا حرفی روشن است. بعد نیچه می آید و آن سه نوع افلاطونی گری را توضیح می دهد که به اسم مکتب افلاطونی، تمام سیر عقلی بشر را می شود با آن توضیح داد. یادتان هست آن سه نوع افلاطونی گری چی هست؟ می گوید دوره اول افلاطونی گری جهان بیرون از من دست یافتنی است اما برای کی؟ فقط برای فرزاندگانی مثل خود افلاطون. در اوج این قشر محدود خود افلاطون می تواند به حقیقت دست یابد و در این مرحله جهان واقعی با جهان حقیقی منطبق است. شما روی یک لحظه کلیدی فقط فکر کنید، رابطه و نسبت تان با نیچه توضیح داده می شود: آنچه واقعی است عقلانی است و آنچه عقلانی است واقعی است. اگر این را پذیرفتید هگلی و در فلسفه مدرن هستید. اگر ناقد این بودید و پذیرفتید که جهان عقلانی هیچ وقت با جهان واقعی نمی تواند منطبق شود آمدید در خارج قلمرو متافیزیک و ایدئالیسم های استعلایی و به جهان نیچه ای نزدیک شدید. اگر پذیرفتید که عالم مابعد الطبیعه همین دنیایی است که آدم ها در آن به سر می برند. این در دوره اول در اختیار واقعی وجود ندارد و خارج از این مرز هست که با مرحله پیدایش مسیحیت توضیح داده می شود. جهان واقعی در مسیحیت کجاست؟ جهانی که در پس این دنیا به وجود می آید. بنابراین در پس این دنیا باز هم چیزی که واگذاشته می شود جهان واقعی است که ما روزانه با آن سروکار داریم. مرحله سوم، مرحله عقل است که خدمتتان توضیح دادم که در دوران جدید است، همان شی فی نفسه کانتی است. به تعبیر نیچه خورشید همچنان در زمین است اما از برای تردید و شکی است که ما به آن داریم. بنابراین به اعتقاد نیچه در عصر مدرن اتفاق معناداری در مقایسه با اعصار پیشین و دوره مسحیت و یونان رخ نداده چون در اینجا هم ادعا این است که ما میتوانیم جهان واقعی را به لحاظ عقلانی فهم کنیم. ولی این بار از طریق عقل مدرن. از زمان سقراط و دوران کانت و هگل از نظر نیچه کار فلسفی این بوده که اصل زندگی را به حاشیه براند و از مسائل بنیادین زندگی و هستی غفلت کند. در این غفلت کردن از دغدغه ها تفاوت معنادار بین این دوره ها وجود ندارد و بر خلاف گسستی که هگل از آن بحث میکند، که عصر مدرن به مثابه خندقی خودش را جدا میکند از دوره پیشین، چنین گسستی را نیچه نمی بیند به خاطر اینکه فلسفه همیشه به دنبال حقیقت مجرد بوده و فلسفه مسیحی و فلسفه مدرن و فلسفه یونان اسیر ادراکات مابعدالطبیعی هستند و زندگی را تابع فهم استعلایی از جهان می دانند. به همین دلیل است که نیچه میگوید با پتک باید سراغ این اندیشه مدرن رفت و بر سر سوژه دکارتی کوفت و مقوله بنیادین اراده را جایگزین سوژه دکارتی کرد. اگر چنین اتفاقی بیفتد مسئله شناخت از مدار فلسفه خارج می شود و مقوله زندگی به کانونی ترین مسئله ای تبدیل می شود که باید مورد توجه فلسفه قرار گیرد. اینکه شما فرمودید که ما داریم وارد بحث های انضمامی تر می شویم، نیچه را به دو وصف می خوانند: فیلسوف فرهنگ و فیلسوف زندگی. دغدغه اش زندگی است، میخواهد آری گویی کند به زندگی. بنابراین تمام عناصر و مولفه های فلسفه زندگی را مورد باز اندیشی جدی قرار می دهد. مسئله نیچه مابعدالطبیعه نیست، مسئله نیچه دوستانه است، مسئله نیچه عشق است، مسئله نیچه اخلاق است. این چیزهایی که مورد غفلت فلسفه قرار گرفته است. اگر هایدگر می گوید فلسفه در تاریخ خودش به هستی نیندیشیده، نیچه میگوید فلسفه در تاریخ خودش به زندگی نیندیشیده. به تمام اجزایی که زندگی امروز ما را در بر گرفته و قلمرو های مختلفی دارد خودش را نشان میدهد

نیندیشیده است. شما وقتی میخواهید راجع به یک مسئله مثل دوستی یا عشق در تاریخ فلسفه کار کنید باید با چراغ بگردید دنبال آثار فیلسوفان. ولی ماشالله به این مفاهیم متافیزیکی و مفاهیمی که ما نمی دانیم، با اینکه واقف هستیم الان که گره گشا نیستند. به همین دلیل است که نیچه میگوید به دنبال هر نوع نظریه منسجمی در باب معرفت رفتن اصلا امر بیهوده است و به همین دلیل دشمن معرفت شناسی است به یک معنا. به خاطر اینکه بین زندگی که واقعیت دارد و تصویری که از این واقعیت داریم معرفت شناسی گسست ایجاد می کند. این بحث هایی که نیچه میکند اصلا بحث منحصر به فردی حداقل الان نیست. این را هم میخواهم بگویم که همه شان هم اینطور نبوده که از نیچه تاثیر پذیرند. مرلوپونتی کتابی دارد به اسم **phenomenology of perception** پدیدار شناسی ادراک. در آنجا در سطر های اول این کتاب میگوید بعد از پنجاه سال که از تاسیس پدیدارشناسی توسط هوسرل گذشته است اگر امروز کسی بپرسد پدیدارشناسی چیست ما هنوز نمیدانیم. اواخر بحثش برمیگردد به کودکی. بازگشت به کودکی. دعوت فلسفه مرلوپونتی بازگشت به کودکی است. کودک چکار میکند که ما باید برگردیم و کودک شویم؟ کودک را شما ببینید که به چه چیزهای مسخره ای میخندد. شما شک نکنید که آن چیزها خنده دار است و ما نقاب و حجابی که بر چهره داریم مانع از این میشود که آن را ببینیم و خنده داری اش را درک کنیم. مرلوپونتی بحثش این است که اولین کاری که شما باید کنید برای دیدن جهان، تمام معارفی که دارید را باید در پرانتز بگذارید. معرفت حجاب دیدن هستی است نه ابزار دیدن هستی. دعوت پدیدار شناسی بعد از هوسرل در مرلوپونتی بازگشت به کودکی است. شما برای اینکه جهان را ببینید، باید ببینید. باید به آن نگاه کنید. وقتی ما به یک پدیده ای نگاه میکنیم با علم مان نگاه میکنیم، اصلا خودش را نگاه نمیکنیم. مثل همین دیالوگ هایی که باهم داریم، از طریق داوری هایی که نسبت به همدیگر داریم. شما که دارید حرف می زنید من دارم خودم را آماده میکنم که چطور جوابتان را بدهم. به همین دلیل بعضی مواقع اصلا گفت و گویی در کار نیست. گفت و گویی که یک فرایند طبیعی است، وقتی شما چیزی میگویید در جوابی که من به شما می دهم باید تاثیرپذیری حرف شما در من باشد، در غیر این صورت اصلا گفت و گو معنایی ندارد. چون حدی از حقیقت همواره نزد شماست. حقیقت یابی تبدیل می شود به یک بازی، آنگونه که گادامر صحبت می کند. بنابراین معرفت این گسست را ایجاد می کند و نیچه معتقد است که ما باید به زندگی برگردیم. در این زندگی اراده ای است که معطوف به دستیابی حقیقت است و ما باید کشف کنیم که این اراده است که ما را دارد به این سمت می کشاند. بنابراین بحث نیچه درباره معرفت و دغدغه های معرفت شناسانه اش که عرض کردم در دوره میانی دارد در حاشیه قرار میگیرد و این بحث اراده معطوف به قدرت است که برجسته می شود.

سوال: -

در سنت پراگماتیستی فلسفه که در آغاز قرن بیست شروع می کند از افرادی مثل دیویی، مشابتهت ها و آری گویی هایی وجود دارد. مثلا خود آقای ریچارد رورتی که آمده بود ایران و کتاب معروف تقدم دموکراسی بر فلسفه را نوشته از طریق مطالعه خود جامعه آمریکا نشان داده که برخلاف اروپا که فلسفه های سوژه مستقر شدند و بعد دموکراسی های مدرن پیدا شدند اصولا در جامعه آمریکا نه تنها نقد دین شروع نشده بلکه اصلا در متن دینداری کامل در آمریکا دموکراسی سر زده است. رامین جهان بیگلو مصاحبه ای کرده بود با چامسکی و آنجا چامسکی به او گفته بود که جامعه آمریکا به مراتب از جامعه ایران مذهبی تر و در بسیاری حوزه ها خرافی تر است. به دلیل اینکه درصدی از آدمها که گفته بود و من یادم نیست ۳۰ درصد یا ۴۰ درصد اعتقاد به معجزه دارند و ۱۰ درصد هم میگویند ما معجزه

را به چشم خودمان دیدیم. ۷۰ درصد مردم آمریکا پاسپورت ندارند، یعنی اصلاً بیرون نرفتند از آمریکا. بله، می توانم بفهمم که مشابهاتی با آنجا وجود دارد ولی در فلسفه پراگماتیستی الزاماً آری گویی به زندگی به این ابعادش نیست. تقدم عمل بر نظر است که خود این هم البته یک ریشه فلسفی دارد. هایدگر در پرسش از تکنولوژی یک بحث مستوفایی دارد که نقطه آغاز فلسفه اتفاقاً عمل ورزیدن است نه اندیشیدن که بحث مسقلی میخواید. مشابهت هایی می تواند بینشان وجود داشته باشد. خود ریچارد رورتی و دیگران به حوزه های معرفت شناسی هم نزدیک می شوند و از این جهت کمی ممکن است دوری وجود داشته باشد.

سوال:-

شما وقتی معیار را در عقل قرار می دهید وقتی عقل نقد شود یا نفی شود یا انکار شود معیار داوری کنار زده می شود. به همین دلیل است که من عرض کردم که کنار زدن این داوری ها و فروپاشی هایی که در این حوزه اتفاق می افتد ضمن اینکه محل خطر هست محل نجات هم هست. شما موقعی داوری هایی را می پذیرید با علم به اینکه داور نهایی نمی توانید باشید. این را تا زمانی میپذیرید ولی یک زمانی هست که چیزی فرو میریزد. مسئله خدا را نگاه کنید. مرگ خدا. هیچ فیلسوفی نمی توانید پیدا کنید که بگوید مرگ خدا اتفاق خجسته ای است. میگویند مرگ خدا بدترین اتفاقی است که در تاریخ بشر می توانسته بیفتد، ولی چه کنیم که خدا مرد دیگر. چرا خطرناک است؟ به دلیل اینکه خدایی که مظهر همه تصمیم گیری ها و همه مترگذاری ها بود، همه داوری ها بود دیگر نیست و این افتاده به دوش انسان ظلوم جهول. معلوم است خطرناک است. من مثل شما ها مادر بزرگی دارم که بسیار آدم مومنی است و بسیار آرامش دارد. هیچ چیز تکانش نمی دهد. به خاطر همین ایمانش. به خاطر متر و معیارهای محکمی که دارد. شما وقتی وارد فلسفه می شوید همه چیزتان در تردید قرار میگیرد. معلوم است که ناآرامید. متر کجاست برادر، داوری کجاست، معیار کجاست. اینها خطرناک است، من میفهمم. همه چیز از بین می رود.

سوال: کدام خطرناک تر است از نظر شما؟

از نظر من هرچیز ناآزموده ای خطرناک است. من در حوزه دین هم خدمتتان عرض کردم که وقتی کسی مثل ریکور به عنوان یک آدم دین دار میگوید اگر شما به شبهات مارکس و نیچه و فروید پاسخ ندهید دین تان در عصر مدرن دیگر طاقت ماندن ندارد یعنی بروید سراغ خطر دیگر. در ضرورت استقبال از خطر عنوان یکی از مقالات من است. اگر استقبال از خطر نکنیم یک سری معیارهای ناآزموده داریم. رفت که رفت، چکار کنیم که رفته است. معیاری که هزار جور مسئله دارد خب برود. علت اینکه ما الان در وضعیت پسا مدرن یا وضعیت پساپست مدرن هستیم همین از دست رفتن معیارهاست دیگر. اگر از دست نمی رفت که ما همچنان در دوره مدرن با یک وضع منسجم و هماهنگ داشتیم زندگی میکردیم.

جلسه پانزدهم

تایپ : سپیده جانباز

ما غیر از این جلسه دو جلسه دیگر فکر می‌کنم نیچه را داریم که تماش کنیم و من فایل های صوتی را برایتان می‌فرستم که درس مارکس را از آن طریق پیگیری کنید.

اما بحث نیچه ما بحث دامنه‌داری است. بحث نیچه در حوزه های مختلف در فلسفه معاصر در بین متفکران نفوذ کرده بنابراین همچنان بحث زنده‌ای است. ما امروز در کلاس دکتری راجع به مسئله فوکو و قدرت بحث می‌کردیم و آنجا هم بحث نیچه به نحو قوی توسط هابرماس مطرح می‌شود. کتابی که ما امروز کمی روی آن کار کردیم، کتاب **critic and power** قدرت و نقد مجموعه مباحثی است که بین فوکو و هابرماس بر سر قدرت و رابطه اش با نقد در گرفته است. کل این ماجرا از نیچه می‌آید، از مبحث اراده معطوف به شناخت و بحث قدرت نیچه. دوستانی که می‌خواهند نیچه بخوانند باید بدانند که با یک عقلانیت دیگر یا نحوه متفاوتی از عقل نسبت به سایر سنن فلسفی پیشین سر و کار دارند و خودشان را مهیای این کار کنند. وقتی شما عقل دیونیسوسی داشته باشید با عقل اپولونی یک تفاوت اساسی دارد، این که عقل اپولونی بر اساس یک ساختار مشخص فلسفی و بر اساس مفروضاتی پیش می‌رود درحالی که عقل دیونیسوسی درگیر ماجراست. مثلاً شما وقتی هابرماس را می‌خوانید و در مقابلش فوکو را می‌خوانید تفاوت این دو عقلانیت را می‌توانید متوجه شوید. هابرماس مفروضاتی دارد و بحثش را بر اساس ساختارهای مشخصی پیش می‌برد، فوکو هم این‌طور نیست که نداشته باشد اما نحوه مواجهه‌اش درگیری با خود موضوع است. یعنی خود موضوع او را درگیر می‌کند. این‌طور نیست که دستی از دور بر آتش داشته باشد. یکی از توصیه‌هایی که در روان‌پزشکی جدید به پزشکان می‌شود این است که از بیمار فاصله بگیرند، یعنی درگیر ماجرای بیمار نشوند. وقتی شما درگیر ماجرای بیمار شوید این خطر وجود دارد که خودتان هم مبتلا شوید. فوکو کسی است که مبتلاست. مبتلای موضوعاتی که درگیرشان هست و اینها ریشه‌هایش همه در نیچه است. هابرماس هم توی آن کتاب می‌گوید تقریباً سنت فلسفی بعد از هایدگر از نیچه سرچشمه گرفته است. از نیچه دو راه باز می‌شود، در جلسات گذشته هم فکر کنم گفتیم، یکی راه هایدگر که به دریدا و یکی راه باتای که به فوکو می‌رسد. ولی هر دو این جریان به آن منشأ اصلی وصل می‌شود که خود نیچه است. همان‌طور که من عرض کردم در جلسه گذشته، نیچه مواجهه خودش را از طریق تمایزی برقرار می‌کند که بین اپولون و دیونیسوس وجود دارد. اپولون از نظر نیچه مظهر انکار زندگی است، به نظر شما چرا اپولون مظهر انکار زندگی است؟ برای اینکه خدای اپولون مظهر چسبیدن به ایده هاست. در اساطیر یونانی اپولون خدای عقل و خورشید است. درحالی که دیونیسوس که مظهر تایید زندگی است در اساطیر یونان خدای شراب است و نگاه عقلانی که به جهان دارد مبتنی بر غرایز است. یعنی این عقل خودش غریزه‌ای است در کنار غرایز دیگر. معضلی که فلسفه مدرن پس از دکارت با آن مواجه است و اکثر متفکران با آن درگیر می‌شوند این است که چرا این عقلانیت دکارتی - کانتی - هگلی توانسته سایر غرایز را کنار بزند و به عنوان تنها معیار و یگانه معیار خودش را تحمیل کند. نیچه می‌خواهد بگوید که عقل اپولونی منجر به اخلاق بردگی می‌شود به خاطر اینکه با حساب و کتاب های عقلانی پیش می‌رود، و مردم هم دچار یک نوع ذهنیت رمه‌وار می‌شوند به خاطر اینکه بر اساس چهارچوب های از پیش تعیین شده خیر و شر رفتار اخلاقی عمل می‌کنند. عقلانیت اپولونی وقتی به حوزه اخلاق می‌رسد پذیرش هنجارهای اخلاقی به نحو نا آزموده است. یعنی هر آنچه جامعه‌ای هنجار اخلاقی تشخیص داده توده های مردم مطابق آن عمل می‌کنند و نیچه به

این در حوزه اخلاقی و در حوزه سیاسی ذهنیت رمه وار می‌گوید. خودشان وارد بحث نمی‌شوند که خیر و شر اخلاقی چیست. در سیاست هم رویکرد اپولونی منجر به دموکراسی می‌شود. دموکراسی از نظر نیچه سیاست میان‌مایگان است و در آن اخلاقی مطرح نیست که هرکسی ذهنیت خودش را داشته باشد، بلکه به یک شکل پیروی از سلطه‌ها و هنجارهاست. در حالی که در رویکرد دیونیسوسی اولاً هنجارهای اخلاقی به نحو ناآزموده مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند. اگر تبارشناسی اخلاق نیچه را بخوانید نقد رادیکال به هنجارهای اخلاقی زمان خودش است. آن اخلاق ناآزموده تمرین نمی‌شود و به همین دلیل تلاشی‌ها و فروپاشی‌ها و واژگونی‌هایی پیش می‌آید. در رویکرد سیاسی هم مواجهه دیونیسوسی نیچه منجر به یک نوع آریستوکراسی می‌شود که از نظر نیچه باشکوه‌ترین تجلی مناسبات انسانی است و در عالی‌ترین درجه اخلاقی هم قرار دارد. البته در این موضع به نظر من می‌شود با نیچه وارد بحث شد. حداقل در نقد آریستوکراسی و در تعمیق دموکراسی. چیزی که کسانی مثل دریدا دنبالش هستند. بحث نیچه این است که می‌گوید دموکراسی میانمایگان یعنی خود افرادی که در فرایند دموکراتیک مشارکت می‌کنند، اینها سوژه‌های آزاد نیستند، رای‌هایشان جهت داده شده است توسط مدیا، توسط قدرت. ما امروزه بهتر میتوانیم بفهمیم که این رای‌ها تا چه حد اصالت دارد. تا اینجا ماجرا را ما می‌توانیم با نیچه به نظر من همراه شویم و بپذیریم که این دموکراسی لیبرال که کسانی مثل فوکویاما به عنوان عالی‌ترین و تکامل یافته‌ترین نظام حکومتی که رابطه بین دولت و ملت را تنظیم می‌کند از آن اسم برده‌اند مورد نقادی قرار دهیم. اما از منظر نیچه ای و آریستوکراتیک به نظر من این نقد محل اشکال است، یعنی اینکه بیاییم ترجیحی از یک سری انسان‌هایی که در فراسوی خیر و شر قرار دارند بر بدنه اجتماعی قرار دهیم. از نظر من راه (حل) راهی است که دریدا در کتاب *politics of friendship* یعنی سیاست‌های دوستی پیشنهاد می‌کند که بحث دوستی نیست، بحث سیاست است. سیاست دوستی در مقابل سیاست دشمنی. در آنجا در سرفصلی بحثی دارد به عنوان *democracy to come*، دموکراسی در راه یعنی مشارکت دادن همه آدمها، کمک کردن به سر زدن سوژه‌ها برای همه انسان‌هایی که دارند در یک حوزه ملی زندگی می‌کنند و فراتر از آن در حوزه جهانی. بنابراین اگر دموکراسی موجود دموکراسی میان‌مایه است ما آن دموکراسی را دموکراسی فرامایه یا انسانی کنیم، نه اینکه بیاییم آریستوکراسی را مقابل دموکراسی قرار دهیم و ترجیحی ایجاد کنیم بین قشری بر قشرهای دیگر، در مسیر برابری انسانی می‌توانیم پیش رویم. نکته دیگری که در این حوزه باید تاکید کنیم این است که نیچه در یک دوره‌ای معتقد بوده که رویکرد اپولونی و دیونیسوسی می‌توانند باهم وحدت داشته باشند. در دوره اول تفکرش ایده اتحاد رویکرد اپولونی و دیونوسوسی، یعنی اتحاد نظم عقلانی و دخالت سایر غرایز را ترویج می‌کند و معتقد است که یک چنین ترکیبی شور حیات ایجاد می‌کند. ولی زمانی که از واگنر، آن موسیقیدان معروفی که نازیست‌ها از او استفاده می‌کنند فاصله می‌گیرد می‌گوید رویکرد اپولونی را هم رها کرده است. به خاطر اینکه در تابستان سال ۱۸۷۶: زمانی که در جشنواره آثار واگنر شرکت کردم در قلب خویش با واگنر دفاع کردم و به زودی دلیلش بر من آشکار شد. به خاطر اینکه واگنر که ظاهراً سرمست باده‌ورزی بود، یعنی حدی از خدای دیونیسوس در او حضور داشت خودش یک شخص ناامید و درهم شکسته بود و پیش صلیب مسیحیت زانو زد. آن در هم شکستگی، زانو زدن و هر نوع پذیرش وضع موجود را نیچه اخلاق بردگی که ناشی از آپولوینسم است (می‌داند). چون در نیچه آری‌گویی به زندگی به معنای نه گفتن به هم ایده‌ها و هم وضع موجود امور است. بنابراین نیچه در دوره‌های بعدی به این نتیجه می‌رسد که این دو رویکرد جمع پذیر نیستند. یعنی از زمان چنین گفت زرتشت و فراسوی خیر و شر معتقد می‌شود

که دیگر چنین اتحادی امکان پذیر نیست بنابراین رویکرد دیونیسوسی را اتخاذ می‌کند و رویکرد اپولونی را کنار می‌گذارد.

چیزی که نیچه را برای فلسفه معاصر برجسته می‌کند دو نقد بنیادین است. نقد سوژه یا عقلانیت مدرن و دین. این را ریکور کشف می‌کند که نیچه، فروید و مارکس همزمان به این دو یعنی سوژه خودمحور عقلانی مدرن و دین نقد می‌کنند. آن چیزی را که دکارت آگاهی می‌داند و فروید در مقابلش ضمیر ناخودآگاه می‌داند در کتاب تمدن و ناخرسندی هایش، نیچه می‌گوید هیچکدام از اینها درست متوجه نشده‌اند. به خاطر اینکه همه چیز ناشی از اراده معطوف به قدرت است. شما از این اراده معطوف به قدرت یا از این قدر چه می‌فهمید؟ یعنی چه که نیچه می‌گوید همه چیز اراده معطوف به قدرت است؟ قدرتی که نیچه از آن صحبت می‌کند این است که انسان حیوانی است که به هر قیمتی می‌خواهد خودش را صیانت کند. می‌خواهد خودش را حفظ کند. برای این کار نیاز به قدرت دارد. بنابراین قدرتمندان می‌مانند و ضعیفان را از بین می‌برند. اراده معطوف به قدرت در حقیقت تز مرکزی نیچه در مقابل سوژه بنیادی فلسفه های مدرن کسانی مثل هگل و کانت است. من در جلسات گذشته اشاره کردم که نیچه عمیقاً تحت تأثیر شوپنهاور است، بر اساس روایت خودش در سال ۱۸۵۵ به کتابی از شوپنهاور برمی‌خورد و معروف است که نیچه شوپنهاور را به جهان فلسفه معرفی می‌کند. در بحث شوپنهاور دیدیم که یکی از مفاهیم مرکزی فلسفه شوپنهاور اراده معطوف به زندگی است. معتقد بود که دنیا و آنچه در آن هست بیش از هر چیز دیگری از اراده معطوف به زندگی که آن را در قالب خواست مطرح می‌کرد مشتق شده است. اراده‌ای که منجر به این آرزو در مخلوقی شده که از مرگ هم بگریزد. بنابراین مرگ در فلسفه تنها استثنا خوشبختی است یعنی نمی‌شود بر آن غلبه کرد. بنابراین برای شوپنهاور اراده بنیادی ترین وجه از جنبه واقعیت است و حتی از خود هستی هم بنیادی تر است. واقعیتی دارد که از خود هستی بنیادی تر است. نیچه در حکمت شادان *the gay science*، چون *gay* دو معنی دارد: یکی در مقابل *lesbian* که در جهان فعلی در مناسبات همجنس گراها مطرح است و یکی هم به معنای شاد که این دومی هم از اولی نشأت می‌گیرد. در آن حکمت شاد فصلی دارد به اسم نظریه احساس قدرت. در این بخش تفکیکی ایجاد می‌کند بین میل به بی‌رحمی با آن لذتی که در احساس قدرت نهفته است.

سوال: آزادی کجای اراده معطوف به قدرت است؟ می‌توانیم بگوییم این اراده معطوف به آزادی هم هست؟

آزادی در گریز از اراده معطوف به قدرت است. یعنی آزاد شدن، آزاد شدن از این چنبره است. توضیح میدهم خدمتتان. نظریه نیچه که در فوکو خیلی گسترش پیدا می‌کند این است که آنچه که تعیین کننده تاریخ بشر است قدرت است. قدرت یعنی چه؟ قدرت یعنی اینکه بر خلاف تلقی که ما الان داریم که می‌توانیم جهان را بشناسیم یا صورت بندی کنیم یا فرمول بندی کنیم چنین چیزی به صورت خنثی و منفعل وجود ندارد. در پس هر شناختی یک اراده معطوف به قدرت وجود دارد. بحث قدرت بحث حکومت نیست، بحث قدرت خیلی بنیادی تر است. یعنی قدرت *micro*، قدرتی که در مناسبات انسان ها در جریان است. شما وقتی به فوکو برسید *micro power* دارید. یعنی قدرت ریز که می‌گوید در مناسبات خانوادگی بین والدین و فرزند هم جاری است، در نظام دانشگاهی بین معلم و دانشجو هم جاری است، در بین خود دانشجو ها به اشکال مختلف جاری است. ما در فلسفه های سوژه می‌گوییم که عقلانیت ما می‌خواهد به صورت خیلی خنثی، خیلی اپولونی، خیلی تر و تمیز جهان و آنچه در آن است را بشناسد و صورت بندی کند. نیچه می‌گوید چیزی که ما را به آن سمت می‌راند فرایند ها و سازوکار هایی از مناسبات قدرت است. بنابراین معرفت را

قدرت می‌داند. ما معرفت مستقل از قدرت در طول تاریخ بشری نداشتیم و به تبعش معرفت خنثی ناظر بر حقیقت در هیچ شکلش نداریم.

سوال: _

ما داریم از پدیده های بنیادین حرف می‌زنیم. مثلا در شوپنهاور اراده را به اسم نومن داشتیم. در فلسفه های سوژه ما اندیشیدن و آگاهی را به مثابه بنیاد داریم. در نیچه چیزی که تعیین کننده است، چیزی که حرکت ایجاد کرده و همه چیز را به وجود آورده قدرت است. اگر به زبان شوپنهاور بگوییم که نیچه نمی‌گوید، به عبارتی نومن اینجا قدرت است.

سوال: _

نکته شما را می‌فهمم اما محل دعوا این نیست. محل دعوا این است که تقریبا در پی بحث هایی که بعد از نیچه و در معاصرانی مثل فوکو می‌کنند، این نقد که قدرت نقش تعیین کننده دارد تا حدودی توسط منتقدان فوکو و از جمله هابرماس پذیرفته می‌شود. ببینید داستان این است که آقای دکارت می‌گوید من می‌اندیشم پس هستم. این از طریق کانت و هگل ادامه پیدا می‌کند. یعنی من می‌خواهم جهان را بر انگاره آگاهی خودم فرمول بندی کنم. این دارد جوری گزارش می‌شود که انگار سوژه مستقل از همه چیز، انگار یک انفعال، یک بی طرفی محض یا یک آرامش حقیقت جویانه‌ای وجود دارد که مثلا هگل فقط دارد دنبال حقیقت می‌گردد. کاری که نیچه می‌خواهد انجام دهد و فوکو پی‌اش را گرفته است این است که می‌گوید اینها گفتار ها یا discourse هایی هستند که در شرایط مختلف تاریخی ساخته می‌شوند و اصلش و بنیادش در همین مناسبات قدرت است. من یک مثال عینی بزنم شاید روشن تر شود. مثلا میشل فوکو در کتاب جنون و تمدن، می‌گوید شما وقتی می‌گویید جنون یک nature، یک essence باید به آن نسبت دهید. یا خوب است یا بد است یا در مقابل عقل است یا هر چیز دیگری. ولی وقتی ما تاریخ را نگاه می‌کنیم می‌بینیم برداشت هایی که از دیوانگی وجود داشته برداشت های کاملا عصری بوده. برداشت های کاملا متحولی بوده. به چه معنا؟ در یک دوره ای در شعر سباستین شاعر دیوانگان فرهیختگانی بودند که عقلا و خردمندان می‌رفتند پیششان تلمذ می‌کردند. بنابراین می‌بینیم که discourse جنون که بعد از دوره مدرن فروتر می‌افتد از عقلانیت مدرن، در یک دوره ای برای عقل در دسترس نبوده. در یک جایگاه فراتری قرار داشته است. چه چیزی، چه اتفاقی می‌افتد که ما تفاسیر مختلف و مرحله بندی های مختلف درباره یک مفهوم مشخص داریم؟ اراده ای است که من کردم بر اساس یک دوره زمانیهی روح قدرت زمانه مطالعات من را به یک سمت دیگر کشانده. مطالعات من جهت دار می‌شود بدون اینکه من خودم نقشی در آن داشته باشم. یعنی جهت گیری مطالعاتی و خنثی نبودن علوم انسانی را می‌خواهد با مفهوم قدرت توضیح دهد.

سوال: _

نکته خوبی بود. عنوان کتاب از همین سوال شما گرفته شده. نقدی که هابرماس به نیچه ای ها به طور کلی می‌زند این است که اگر شما می‌گویید قدرت تعیین کننده همه چیز هست و این را به عنوان یک discourse یا گفتار مطرح می‌کنید، خوب تکلیف نقد قدرت چه می‌شود؟ آیا خود discourse نقد را هم قدرت به وجود آورده یا نقدی که به قدرت می‌زنیم مستقل از قدرت می‌تواند وجود داشته باشد؟ جواب نیچه ای هایی مثل فوکو این است که نمی‌تواند متاسفانه به نحو مستقل وجود داشته باشد. بنابراین از این پارادوکس خودشان را رهایی می‌بخشند به نحو سلبی. یعنی

می‌گویند خود *discourse* نقد هم بخشی از قدرت است. ولی هابرماس می‌خواهد بگوید که ما اگر معیاری برای نقد داشته باشیم در فراسوی مناسبات قدرت آن موقع می‌توانیم قدرت را تعدیل کنیم و دعوایشان در همین محل شکل می‌گیرد. یعنی می‌پذیرند که مناسبات قدرت در جهان منتشر است و تعیین کننده است. یعنی ما شناخت خنثی نمی‌توانیم داشته باشیم اما چیزی که بین اینها تفاوت ایجاد می‌کند معیار نقد است. هابرماس همچنان دنبال معیار هایی هست برای اینکه نقد را نجات دهد در جهت استقلال خودش از قدرت، از طریق کنش ارتباطی که بحث فنی و پیچیده ای دارد ولی فوکو می‌گوید خود همین *discourse* نقدی که ما داریم پیش می‌بریم بخشی از مناسبات قدرت است در جاهای دیگر. وقتی می‌گوییم قدرت منتشر و متکثر است معنی این است که قدرت سیستماتیک متمرکز مرکزی مثل رژیم های استبدادی منظور نیست. منظور مناسبات قدرتی که در محافل مختلف شما می‌توانید جست و جو کنید. بنابراین این نقدی هم که من دارم به این قدرت می‌زنم خودش هم از فرایند و سازوکار های قدرت در جای دیگری است بنابراین این نقدها هستند که باز باهمدیگر مواجه می‌شوند.

سوال:-

در همین کتابی که خدمتان عرض کردم، حکمت شادان، فصلی دارد به اسم نظریه احساس و می‌گوید فقط در موجودات ذهنی عقلانی است که لذت یا خوشنودی و در مقابلش ناخوشایندی و فراتر از همه اینها اراده می‌تواند وجود داشته باشد. اینها را شما در فیلسوفان مختلفی می‌بینید، موقعی که می‌خواهند مبانی خودشان را توضیح دهند می‌آورند در انسان و آن تمایز را، مثلاً هستی‌شناسی وقتی هایدگر و سارتر می‌گویند از طریق دازاین امکان پذیر است یعنی انسان است فقط که هستنده هستی دار است و این تفکیک را سعی می‌کنند انجام دهند. نیچه در یک جایی البته اراده را محدود به موجودات عقلانی نمی‌داند و به جانداران هم تعمیم می‌دهد و می‌گوید هر جا زندگی وجود دارد اراده معطوف به قدرت هم وجود دارد اما درجه شدیدترش در انسان است به خاطر اینکه اراده در اگونه انسانی قوی تر است. بنابراین نیچه با این رویکرد اراده معطوف به زندگی شوپنهاور را در حاشیه قرار می‌دهد و اراده معطوف به قدرت را جایگزین می‌کند و برای آن که نشان دهد که مفهوم پردازی خودش سودمند است رفتار انسانی را تحلیل می‌کند، انگیزه های قوی تایید زندگی را در سنت اروپایی پیگیری می‌کند و سعی می‌کند آن را با اخلاق سروری و بردگی پیوند بزند. شناخته شده است که نیچه علاوه بر اینکه تحت تاثیر شوپنهاور است تحت تاثیر ویلیام رالف هم هست. می‌گویند نیچه در سال ۱۸۸۴ مسئله زیست‌شناسانه رالف را می‌خواند و آن را به شدت مورد توجه قرار می‌دهد و صفحات زیادی هم راجع به آن می‌نویسد. نظریه مرکزی رالف یک نظریه ضد داروینی در حوزه تکامل است و علیه نظریه تنازع بقای داروین بحث می‌کند. معتقد است که زندگی از نبرد برای وجود یافتن ساخته نشده بلکه زندگی در درجه اول گستراندن خود است. یعنی توسعه خود است و ارگان‌ها نیاز به گسترش را از طریق جذب غذا و افزودن هر چیزی که در اطراف آن است انجام می‌دهند. کسب غذا یعنی جذب آنچه در طبیعت است و تنفس هم نوعی اضافه کردن به خود است. اضافه کردن به خود به همه جنبه های حیات قابل تعمیم است. بنابراین زندگی بنا به طبیعت خودش سیرنشده است. بحث نزاع من با دیگری نیست، بحث خود این گستراندن من است، دربرگیرندگی منجر به تنگ شدن فضا می‌شود. در مارکس ما یک کمون اولیه داریم و یک کمون ثانویه. در کمون اولیه می‌گویند که انسان‌ها تعدادشان کم است ولی طبیعت انقدر گسترده است، سفره‌اش انقدر فراخ است که برای همه هرچه که دلشان بخواهد فراهم است. بنابراین نزاع منتفی است. در کمون ثانویه ممکن است چنین اتفاقی وجود نداشته باشد ولی بشر به لحاظ

اخلاقی رشد سوسیالیستی کرده و می تواند این شعار را اجرایی کند که هرکس به اندازه استعدادش و به هرکس به اندازه نیازش، یعنی آن چیزی که خام و ناآزموده بوده به لحاظ اخلاقی در کمون ثانویه اخلاقی می شود. شارحان میگویند تاثیر رالف بر نیچه در کتاب فراسوی خیر و شر خودش را نشان می دهد. نیچه میگوید حتی در جسم که انسان ها در آن خود را در شرایط مساوی میبینند هم اراده معطوف به قدرت وجود دارد. اراده رشد دادن جسم و ربودن منابع برای تقویت جسم تردید ناپذیر است. و این ربطی به اخلاق یا بی اخلاقی ندارد بلکه مکانیزم زندگی است. در حکمت شادان تحت عنوان اراده توسعه زندگی به مثابه بنیاد هر حیات این را توضیح می دهد. همانطور که عرض کردم ریشه های نظریه اراده معطوف به قدرت نیچه هم در شوپنهاور است و هم در کتاب مسئله زیست شناسانه ویلیام رالف. سوال این است که این نظریه را با چه هدفی صورت بندی کرده است. اینجا بحث مرکزی ماست. توضیحی که نیچه فراهم می کند یک طرف، اینکه چرا اینطور صورت بندی می کند یک طرف. بحث نیچه این است که در تاریخ فلسفه غرب از سقراط به این سو همیشه یک نظام معرفتی وجود داشته، یعنی عقلی وجود داشته مستقل از همه چیز. گویی قرار بوده که همه رموز هستی را کشف کند، قائم به خود باشد و معیار درست از نادرست را فراهم کند. آدمی در این تاریخ فلسفه موجودی به شمار می آمده که آگاه و عقل محور است. این عقل که به تعبیری عقل کیهانی بوده در دوره مدرن جای خودش را به عقل سوژه می دهد. یعنی عقلی که سوژه بنیادش است. سوژه ای که گویی از محیطش، از همه غریزش و از همه نوع تاثیر پذیری آزاد است و منبع همه حقیقت هاست. چون شما در فلسفه های ایدئالیستی این را به وضوح می بینید. اصلاً بحثی از دخالت عناصر دیگر نیست. من می خواهم حقیقت را کشف کنم. انگار من یک سوژه معلق روی هوا هستم و پایم اصلاً روی زمین نیست. از نظر نیچه سه دوره ای که ما در فلسفه داریم که در جلسه گذشته خدمتان توضیح دادم، یعنی مثل در فلسفه افلاطون، خدا در فلسفه مسیحیت و کوگیتو در دوره مدرن هر سه تایشان نمادی از این شیوه تفکر اند. من میخواهم حقیقت را به دست بیاورم و از هیچ چیز دیگر هم تاثیر نمیپذیرم. یا اگر تاثیر می پذیرم اصلاً بر گزار نشده، اصلاً نقشش وارد بحث نمی شود، درست است؟ شما به عنوان کسانی که فلسفه خواندید آیا در دکارت، کانت و هگل با این مواجه شده اید؟ که این سوژه ای که میخواهد حقیقت را بشناسد بالاخره پایش در زمین حقیقت است؟ برخورداردی نداشتید.

سوال:-

نه، اینکه در کلیتش مورد تایید باشد که آدمها بالاخره تحت تاثیر هستند که طبیعی است که در آنها وجود داشته باشد اما دخالتش در این نظریه مهم است. یعنی اینکه منبع این شیوه های تفکر چه باشند. این است که مستقل از محیط طبیعت و غرایز انسانی و قدرت فرض شده اند فلسفه های ادنالیستی و در عرض نهاده شده اند. نیچه، ماکرس و فروید می خواهند همان کاری را بکنند که ماکرس با هگل کرده است. یعنی دیالکتیک هگلی که می گویند روی سرش راه می رود می خواهند برش گردانند روی پایش، بنشانند روی زمین واقعیت، زمین روان آدمی، زمین غرایز آدمی که همه اینها نادیده گرفته شده است. انگار من و شما مستقل از همه چیز می نشینیم و فکر میکنیم درباره اینکه جهان چیست و آنچه در آن است چیست، درحالی که هزار جور مسئله دست اندرکار همین فرایند اندیشیدن من است که ممکن است شیوه اندیشیدن من را با شما متفاوت کند به خاطر دو نوع زمین واقعیتی که در آن رویدیم. این متفکران می خواهند ما را به آن آگاهی دهند و آن را که مورد غفلت قرار گرفته است بگذارند جلوی ما. نیچه منبع حقیقت را، چه خدا باشد، چه سوژه انسانی باشد چه فلسفه کلاسیک باشد، چه فلسفه مدرن زیر سوال می برد و میگوید

منبع آن نه تنها آگاهی و نظام معرفتی نیست بلکه اراده معطوف به قدرت است. یعنی حقیقت را مستقل از قدرت نمیداند و بلکه آن را در رابطه تنگاتنگ و درونی با قدرت و در خدمت قدرت می داند. سوژه و عقل هم در دوره مدرن تابعی از غرایز و اراده ای که معطوف به قدرت است می شوند و هم در دوره قبلی، در عقل دوره کلاسیک و سوژه دوره مدرن هیچکدام حقایقی نیستند که از اراده معطوف به قدرت استقلال داشته باشند. ادعاهایی که در این فلسفه ها مطرح می شود از نظر نیچه درست نیست و باید از این منظر با آنها مقابله کرد. بنابراین هیچ حقیقتی در کار نیست، جهان اسطوره ای بیش نیست، حقیقت به مثابه ابزار به کار گرفته می شود و همه معانی و اهدافی که برای زندگی در نظر گرفته می شود تابع اراده معطوف به قدرت است. نیچه طبیعتا کشتی که به سوی توانایی و قدرت وجود دارد را محور زندگی انسان می داند و می گوید حتی منطقی و عقل خادم این کشتی آدمی به سمت قدرت هستند، در شوپنهاور آن اراده و خواست بود، در اینجا ما قدرت را داریم. اراده شوپنهاور اگر در تاریخ فلسفه بعد از خودش ادامه پیدا نکرد ولی قدرت نیچه توسط فوکو عمیقا گسترش پیدا کرد و حوزه های مختلف علوم انسانی را در نوردید. او میگوید هر زمان که این کشتی کم توان شود آثار خودش را نشان می دهد. بنابراین نقد نیچه از انسان به مثابه سوژه ای است که از جسم و غرایز رها است، در مقابل انسان را بر اساس خواست قدرت توضیح می دهد که در کنار نقد خودآگاهی فروید قرار می گیرد و همچنین نقد مارکس که متعین بودن شرایط اجتماعی را مطرح می کند. این بسیار اهمیت پیدا میکند برای فلسفه های جدید. بنابراین انسان دوره مدرن از نظر نیچه باید از این سوژه شناسنده بی اراده قدرت و بی زمان جدا باشد و از دام مفاهیمی مثل خرد ناب و معرفت ناب رهایی پیدا کند. به خاطر اینکه چنین چیزی در دسترس نیست. به خاطر اینکه هیچکدام اینها وجود ندارند. بنابراین نباید خرد را به صورت کلی معنایی آزاد دانست بلکه باید دانست نیروی غریزه ای وجود دارد که در پس شناخت است. مثلا غریزه ترس را می گوید دخالت دارد و به ما فرمان شناخت می دهد. فیلسوف را غرایز نهاییش هدایت می کنند، خودآگاهی به عنوان عنصری از فعالیت انسانی ناشی از اراده قدرت است و انسان هم حیوانی است که سرشار از قدرت است. بنابراین دانش نتیجه عقل نیست، نتیجه غریزه است. البته همانطور که عرض کردم قوه عقل در نقطه مقابل غرایز قرار نمیگیرد بلکه عقل هم یکی از غرایز می شود. جدایی عقل و غریزه که در دنیای مدرن اتفاق افتاده از نظر نیچه امر ناخوشایندی است و منجر به تکه تکه شدن گرایش های انسان می شود بنابراین از نظر نیچه خیلی جالب است که میگوید سوژه یکی از خرافه هایی است، سوژه مدرنی که ما در فلسفه انقدر تکریم میکنیم تا زمان نیچه، چون این فیلسوفان عادت می کنند که هر کدام به روش خودشان، فیلسوفان بنیانگذار چون ما یک فیلسوف بنیان گذار داریم، یک فیلسوفی داریم که ایده های اصلی دارد ولی بنیان گذار نیست و یک تعداد شارح فلسفه و در رده آخر آموزگاران فلسفه را داریم. فیلسوف بنیانگذار مثل هوسرل یا خود نیچه، یک چیزی را میخواهد بنیان بگذارد و آن چیزی را که میخواهد بنیان بگذارد در هدم و نابودی گذشته بنیان می گذارد. معمولا اینطور است. در هایدگر کمی معتدل تر است ولی شما هوسرل را اگر نگاه کنید، که من پیشنهاد میکنم برای اینکه با بحث های نیچه ارتباط بهتری برقرار کنید و فکر نکنید که چرت و پرت میگوید هوسرل و کتاب فلسفه به مثابه علم متقن یا علم فرسختش را بخوانید. صراحت دارد، به رادیکال ترین شکل ممکن، هوسرل اصلا زبان و عقلش دینیسوسی نیست. هوسرل در یک دستگاه منظم ریاضیاتی و فلسفی فکر میکند، مثل هایدگر هم نیست که یک ریشه در دین داشته باشد، هوسرل یک ریشه در ریاضیات دارد یعنی از پیشینه ریاضیاتی وارد فلسفه می شود بنابراین زبان کاملا خشک و ریاضیاتی و عقلی دارد. با این حال به نحو رادیکال میگوید تمام آنچه که به عنوان فلسفه ما می شناسیم جهانی بینی هایی بیش نیستند، و اینها نه تنها نباید به کار گرفته شوند بلکه باید نابود شوند،

یعنی با ملاحظه آنها ما نمی توانیم فلسفه به ثمابه علم متقن را پی ریزی کنیم. اینها مزاحم اند. نبودن اینها بیشتر به ما کمک میکند تا فلسفه را به مثابه علم پی بریزیم. بنابراین میخواهم بگویم این مواجهه ها، مواجهه بی سابقه ای نیست و فقط مربوط به نیچه نیست. نیچه میگوید سوژه خرافه ایست که از دوره سقراط وجود داشته و با نوساناتی ادامه پیدا کرده و در دوره مدرن به اوج خودش می رسد و مبنای همه چیز قرار میگیرد. یعنی آنچه که دکارت در حقیقت باور دارد که به آن دست پیدا کرده وقتی ما آن را برگزار می کنیم منجر به کنار گذاشتن همه غرایز، و نهایتاً اینطور می شود که حاکمیت ادعای حقیقت و دانش در مدرنیته بر مبنای عقل از نظر نیچه تبدیل به یک واقعیتی می شود، یک واقعیت هراسناکی که بهش میگوید نهیلیسم. نهیلیسم یعنی جدی گرفتن ایده ها، رها ساختن زندگی و جدی گرفتن ایده هایی که پشت زندگی وجود دارد. من بارها تاکید کرده ام که وقتی مرلپونتی به نحو زیبایی هم در پدیدار شناسی ادراک و هم در آخرین کتابش که بعد از مرگش منتشر می شود، به اسم مرئی و نامرئی، **visible and invisible** آنجا دعوت می کند به بازگشت به کودکی یعنی چه. دعوت به عبارتی نیچه ای است. کودک از ایده ها عاری است. شما اگر دقت کنید کودکان به چیزهایی می خندند که برای ما بزرگتر ها خنده دار نیست، دلیلش این است که آن واقعیتی که کودک میبیند را ما نمیبینیم. چیزی که خنده دار است ولی ما نمیتوانیم ببینیم به خاطر ایده هایی که ما گرفته است و ما داریم با ایده ها با واقعیت رابطه برقرار میکنیم. بنابراین مرلپونتی وقتی **reduction** ها یا تحویل که به غلط تقلیل ترجمه شده، تحویل های پدیدار شناختی را میخواهد به کار بگیرد دعوتش به سمت بازگشت به کودکی است یعنی کنار نهادن ایده ها و ضرورت دوباره دیدن جهان است. بنابراین نیچه کلا سوژه مدرن، **autonomy** کانتی را یک مرکزی می داند که مثل افلاطونی فلسفه کلاسیک و خدای مسیحی دوره اسکولاستیک در آن خانه کرده اند، یعنی تشابه غریبی وجود دارد که منبع حقیقت و سوژه مدرن مانند دو دوره قبلی ریشه در قدرت و اراده قدرت دارند، اراده قدرتی که اراده به دانستن را می آورد و اراده به دانستن غریزی است و ریشه در ترس از ناشناخته ها و تسلط ناشناخته ها بر زندگی دارد.

اگر بخواهم این قسمت از بحثم را جمع بندی کنم ، ما میدانیم که آموزگاران بزرگ شبهه همانطور که عرض کردم هر کدامشان به روشی سعی کرده اند که نشان دهند که عقل انسان مستقل از غرایز، اراده، ضمیر ناخودگام و تعینات اقتصادی اجتماعی وجود ندارد. فروید انسان را با ضمیر ناخودآگاهش تعریف میکند و می گوید خودآگاهی انسان فقط یک قله کوچک و پیدا از اقیانوس بی کران و ناپیدای ناخودآگاه است. بنابراین دیدگاه فروید از منظر روانشناسانه به اصل ذهنیت از نوع دکارتی هگلی نقد وارد می کند و نشان می دهد که معانی ناخودآگاه تحت نظارت محکمه عقل ساخته نمی شوند و به همین دلیل پیش اندیشیده ها و مفروضات من اندیشنده را بی پایه می کنند. مارکس هم به یک روش مشابهی که شناخته تر شده است و به آن می پردازیم این نقد را وارد می کند و نقد نیچه هم این است که انسان مجموعه ای از این غرایز است و خودآگاهی عقلانی فقط یکی از غرایز است بنابراین انسان را نمی شود در ذهنیتش محدود منحصر کرد بلکه ذهنیت یکی از جنبه های زندگی است. بنابراین نیچه هم ضربه مهلکی به ساجکتیویته وارد می کند و نشان می دهد به لحاظ تبار شناختی که استراتژی های پنهان اراده قدرت تعیین کننده ارزش های ابدی و بی زمان عقل هستند و عقل مثل یک نقابی است که بر چهره قدرت کشیده شده است. خواست قدرت در لباس عقل توهم هایی ایجاد کرده مثل نظریه های علمی، ارزش های همه شمول اخلاقی و مفاهیمی که ما با آن ها سروکار داریم. نیچه بنابراین تنها راه نجات از اسارت مدرنیته را رد اساسی پروژه عقلی کردن امور مدرن می

داند. ویژگی برجسته دنیای مدرن را هم میگوید نهیلیسم است و اراده معطوف به قدرت در واقع یکی از ویژگی های اصلی این دوره است که در تمایز کانتی بین طبیعت و آزادی و در دیدگاه های هکلی مورد توجه قرار نگرفته است.

اشاره ای هم به نقد هابرماس بکنم، ما کتابی داریم که بارها اشاره کرده ام: گفتار فلسفی مدرنیته یا Philosophical discourse of modernity که هابرماس می خواهد از مدرنیته و از این معیار یگانه عقل دفاع کند در مقابل نقدهایی که به این عقل شده است. از معلمان خودش شروع می کند، از هورکهایمر و آدورنو در دیالکتیک روشنگری، به هایدگر، نیچه، فوکو، به فمینیست ها، به دریدا و همه می پردازد. آن بحثی که مربوط به نیچه است در فصل چهارم گفتار فلسفی مدرنیته است که نیچه آنجا میگوید که پروژه مدرنیته به هدف خودش که حاکمیت عقل باشد رسیده و بحران جامعه مدرن و بن بست مدرنیته همان بن بست خردباوری است. یعنی مدرنیته کامل شده و بحرانی هم که ما داریم این است که عقل حاکمیت خودش را مستقر کرده است. ولی هابرماس معتقد است که نیچه و نیچه ای ها، منظور کسانی مثل فوکو هستند، می گوید نقدهای آنها متوجه وجه عقلانیت ابزاری است و بخشی از عقل را که عقل ارتباطی است اینها نادیده گرفتند. در واقع هر سه تهاجم، یعنی تهاجم فلسفی که در نیچه هست، تهاجم روانشناسانه که در فروید هست و تهاجم جامعه شناسانه که در مارکس هست به سوژه باعث شده که ابعاد مختلف عقل دیده نشود. هابرماس معتقد است که بر خلاف ادعای آنها اولاً مدرنیته هنوز به کمال نرسیده است. در مقاله پروژه ناتمام مدرنیته unfinished project of modernity می گوید عقلانیت هنوز تمام پتانسیل هایش آزاد نشده و برخلاف نیچه که میگوید گرفتاری مدرنیته حاکمیت عقل است، گرفتاری مدرنیته این است که همه پتانسیل های عقل آشکار نشده است. پاسخی که هابرماس به نیچه می دهد این است که یکی از پیش فرض های نیچه تفسیر محدودی از عقل است که در ذات خودش ابزاری است. درست است که متفکران دوره روشنگری نتوانسته اند کاملاً خودشان را از سیطره عقل ابزاری رها کنند و گرچه درست است که روند تاریخی مدرن شدن در جوامع غربی تبدیل شده به حاکمیت عقل ابزاری با این همه مدرنیته آن امکان شکوفا شدن و نهادینه شدن وجوه غیرابزاری عقل را هم فراهم کرده است. یعنی ما یک عقل ابزاری داریم با سلطه در طبیعت، پیدایش تکنولوژی و همه چیز، ولی یک عقل ارتباطی هم داریم که از نظر هابرماس اندیشیدن جمعی است، عقلانیت جمعی متکثر و منتشر است، چیزی شبیه دیالوگ یا گفت و گویی که در گادامر طرح می شود. یعنی اینکه حقیقت در انحصار من نباشد و از طریق کنش ارتباطی ما حدود حقیقت را روشن تر کنیم و پرتو افکنی کنیم که به آن عقلانیت ارتباطی میگوید. اینها نکاتی بود که در مقام جمع بندی میخواستیم بگویم و در جلسه آینده میپردازم به خود نهیلیسم ربطش به علم گرایی، بحث ابرانسان و نقد بنیاد اخلاقی مدرنیته، مفهوم بازگشت جاودان که مفهوم مهمی است و اندیشه سیاسی نیچه که مورد نقد قرار گرفته است. در خدمت دوستان هستیم آگ بحثی دارند بفرمایند تا وارد گفت و گو شویم.

سوال: فرمودید نهیلیسم یعنی بازگشت به ایده ها؟

نه، ببینید اگر بخواهیم نهیلیسم را پدیدارشناسی کنیم، ما در پدیدارشناسی لباس هایی که یک مفهوم پوشیده یکی از تنش در می آوریم تا خودش را ببینیم. این تمام کاری است که در پدیدارشناسی می تواند صورت بگیرد. یعنی اگر خود مفهوم پدیدارشناسی را شما بخواهید پدیدارشناسی کنید، کاری که هایدگر در کتاب هستی و زمان کرده آخرش به یک تعریف مرکزی می رسیم و آن این است که پدیدارشناسی یعنی مجال دیدن دادن به آنچه که دیده نمی شود. ما به آنچه دیده نمی شود مجال دیدن دادن بدیم. این می شود پدیدارشناسی، ایده مرکزی که بعد از

تعریف بسیار فنی راجع به لوگوس و فنومن هایدگر به این تعریف می رسد. در مورد نهیلیسم بحث های فنی را اگر رها کنیم که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت چیزی که نیچه آن را نهیلیسم می داند یعنی اینکه ما به ایده هایی بچسبیم که زندگی را تبیین میکنند، می گویند زندگی این است. جدی گرفتن ایده ها و رها کردن خود زندگی. چرا این حرف را می زند؟ شما وقتی یک ایده از زندگی، هر ایده ای را بگیرید، ایده اسکولاستیک را بگیرید، ایده قرون وسطی ای بگیرید، ایده مدرن را بگیرید و با آن زندگی کنید این امکان را دیگر ندارید که خود زندگی را ببینید. همیشه با یک عینک می بینید. با عینک هگلی، عینک هایدگری می بینید. چیزی که از دست می رود همان چیزی است که روبروی شماست. خود آن چیز از کف می رود. به همین دلیل است که میگوید جدی گرفتن ایده هایی که پس و پشت زندگی است. این می شود نهیلیسم و در این خود زندگی از دست می رود. ایده دیگر نباید باشد. شما باید زندگی را برقصید. شما وقتی یک ایده متصلب از زندگی داشته باشید خود این سیالیت و سیوررت زندگی که هر لحظه نو می شود، همیشه عوض می شود، دچار دگرگونی های بنیادین و ساختاری می شود اینها از دست می رود. شما دارید مثلا هگلی زندگی میکنید، شما زندگی نمی کنید از نظر نیچه. شما با یک عینکی دارید مناسبات و روابط را می بینید. شما این کودکی مرلوپونتی را جدی بگیرید به ویژه مرئی و نامرئی که آخرین اثرش است و شارحان نوشته اند که اگر کتاب مرئی و نامرئی مرلوپونتی تمام می شد ما با او به عنوان فیلسوف بنیانگذار مواجه بودیم در حد هگل و هوسرل. تز مرکزی اش بازگشت به کودکی است. وقتی میگوییم بازگشت به کودکی دچار سو تفاهم نشوید. وقتی میگوییم انکار ایده ها به معنای این نیست که ایده نداشته باشیم. طبیعتا فلسفه دنیای ایده هاست ولی وقتی میگوییم نگاه کردن به زندگی یعنی هر لحظه و از نو دیدن زندگی. یعنی دعوت نیچه آغازگری های مدام است، دقیقا مشابه هوسرل. یک مسیر را طی کنید، دوباره ببینید. اسیر ایده ها نشوید.

سوال: یعنی چیز خیلی منجمدی از زندگی برای خودمان درست نکنیم؟

از ایده ها، کلا از تلقی های مختلف. شما مثلا تبارشناسی اخلاق نیچه را بخوانید. شما یک تلقی از دوستی دارید، میگویید ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی مثلا سه نوع دوستی را میگوید، مونتنی درباره دوستی این را میگوید، نیچه هم درباره دوستی میگوید ولی تفاوتش این است که نیچه نگاه می کند به مناسبات دوستانه، از نو نگاه میکند و داد می زند به نقل از مونتنی که آی دوستان من، دوست وجود ندارد! یعنی مناسباتی که الان بین ما هست و اسمش را گذاشتیم دوستانه وقتی به آن نگاه میکنیم یک چیز به شدت سخیف و بی ارزش است. وقتی شما نگاه می کنید به این. وقتی ارسطویی نگاه میکنید، با ایده نگاه می کنید به یک موضوع، ستایشگر دوستی می شوید. ولی وقتی خودش را نگاه می کنید جز دشمنی کردن با دوستی چیزی دست نمی آید. مثلا در خود دانشگاه که موضوع مورد علاقه من است، شما یک وقتی هومبولتی نگاه می کنید می گوید دانشگاه جایی است برای جست و جوی حقیقت. چقدر جای زیبا و رویایی است! ولی وقتی خود دانشگاه را نگاه میکنید، به قول سیدجمال الدین اسدآبادی میگویید خاک بر سر حکیم و حکمتخانه ای که اسمش را گذاشته اند دانشگاه. این بحث ها را کی می کند؟ کسی که دانشگاه را نگاه می کند نه اینکه از منظر ایده هایی که در مورد دانشگاه است بیاید ایده پردازی کند. وقتی شما نگاه میکنید با مفاهیم عصری سر و کار دارید. دانشگاه این زمان با دانشگاه ده سال دیگر ممکن است فرق کند و شما باید آن دانشگاه را ببینید. بنابراین یک دانشگاه ما نداریم و مفاهیم مختلفی درباره دانشگاه وجود دارد. دعوت نیچه به سر راست ترین

چیزی که می توانم خدمتتان بگویم همین بازگشت به کودکی است، یعنی دعوت کردن و نگاه کردن به عناصر و مولفه های زندگی و اندیشیدن به آن مستقل از ایده هایی که وجود دارد.

سوال: -

بله به یک معنا، چون مرلوپونتی و کلا سنت پدیدارشناسی های قرن بیستم کلا منتقد مدرنیتیه هستند. همه این راه های فلسفی که گشوده شده در جهت نقد ادعاهای مدرنیتیه است. حالا یا این نقد ها درونی است یا بیرونی. بیرونی به معنای نا امیدی به طور کلی از ادعاهای مدرنیتیه. این نکته اول. بنابراین وقتی مرلوپونتی از بازگشت به کودکی صحبت می کند در واقع دارد مدرنیتیه و تسلط ایده ها را پس می زند و نقد می کند. به این معنا فرمایش شما درست است که این در بستر اندیشیدن مدرن معنی دارد. ولی این استعاره است. کانسپتی دارد هوسرل به نام **bracketing** یعنی در پرانتز نهادن، یعنی همه ایده ها در مورد موضوعی که داریم فکر میکنیم را بگذاریم در آن پرانتز و نفی و ایجابا حکمی درباره آنها صادر نکنیم، فقط معلق شان میکنیم. ولی از نو ببینیم. این از نو دیدن امکان پذیری اش از طریق کودک به صورت استعاره بیان می شود. کودک خیلی احت می تواند این کار را بکند چون اصلا ندارد چیزی که بخواهد در پرانتز بگذارد. بنابراین این نکته اینجا اهمیت پیدا میکند. اگر بخواهیم نیچه ای نگاه کنیم به کارگیری اش ربطی به یک دوره خاص ندارد. چون حداقل نیچه متهم میکند هم فلسفه کلاسیک و قرون وسطی و هم فلسفه مدرن را که ایده ها را جدی گرفتند بنابراین بازگشت به کودکی درباره همه آن هاست.

سوال: -

خیلی گیرهای خوبی میدید ولی گیرهای شما معمولا وارد نیست: اتفاقا این کاری که شما الان کردید نیچه ای بود، به خاطر اینکه اسیر ایده ها نشدید. خودتان اندیشیدید و مستقیم با یک پدیده ای مواجه شدید. منتها نکته ای به شما بگویم. گفتید که خود نیچه دعوت میکند ایده نیچه ای را به کار بگیریم، من میخواهم راجع به آن تحقیق بکنم. هم درباره نیچه و هم درباره هایدگر. هایدگر در آخر عمرش به این نتیجه می رسد که اسم مجموعه آثارش را بگذارد راه ها. کتابی که یاسپرس در مورد نیچه دارد عنوانش این است: نیچه و فلسفه ورزی او. بنابراین از نظر یاسپرس حداقل من دارم غیر نیچه ای جواب شما را می دهم، از طریق ایده ها دارم جواب شما را می دهم. در مورد نیچه بحث یاسپرس این است که فلسفه ندارد، فقط فلسفه ورزی و راه دارد. بنابراین اگر بخواهیم بحث نیچه را ساده سازی کنیم بیشتر متودولوژیک است مثل پدیدارشناسی که میگوییم متودولوژی است. متودولوژی اندیشیدن به هستی. حالا اگر یک ربط هستی شناختی هم بینشان برقرار باشد. نکته دومی که میخواهم خدمتتان بگویم، ان شالله به درس پدیدارشناسی برسید چون زبان ریاضیاتی و عقلانی و دکارتی دارد هوسرل آنجا زمینه هموار می شود. یادتان می آید که چیزی که نیچه میگوید بیان ریاضیاتی اش در مقام متودولوژی یعنی چیزی که هوسرل می گوید. دعوت هوسرل این است که ما در تاریخ فلسفه دو رویکرد **extreme** و افراطی داشتیم. یا محوریت با سوژه بوده یا با ابژه. یا آبجکتیویسم داشتیم یا سبجکتیویسم. یعنی تا قبل از دکارت موضوع فلسفه ابژه ها بوده اند، هستند هایی که خارج از انسان اند. با دکارت خود این سوژه می شود موضوع معرفت. بعد از دکارت ما دو سنت داریم، یکی مطالعه سبجکتیو و ایدئالیستی است، نقطه عزیمت ذهن من است و یکی آبجکتیویستی است، امپرسیستی است در هیوم و دیگران که نقطه عزیمت ابژه روبروی من است. ادعای هوسرل این است که در رویکرد سبجکتیویستی من درک های خودم را به ابژه نسبت می دهم و در درک های آبجستیویستی کسانی مثل هیوم درست است که من خود آن پدیدارها را میبینم و فلسفه را بر

آن اساس ساماندهی می کنم ولی ابژه را در حد نمودارهای اولیه اش کاهش می دهم. نمی روم تهش را در آورم. بنابراین پدیدارشناسی میخواهد این رابطه سوژه و ابژه را دو سویه کند. یعنی ابژه به سوژه روی بیاورد و سوژه به ابژه روی بیاورد. برای اینکه من به ابژه روی بیاورم و بتوانم ببینمش در گام اول کاری که باید بکنم روی آوردگی است. **intentionality**، من باید روی بیاورم. گام دوم بی پیش فرضی است. تمام مفروضاتم را باید کنار بگذارم. در گام سوم **reduction** است یعنی همان ایده تحویل. ایده تحویل را بسیار بحث می کند. یعنی تمام چیزهایی که فلسفه درباره این ابژه خاص به من میگوید، تمام چیزهایی که دین درباره این ابژه خاص به من میگوید، تمام چیزهایی که فرهنگ ها درباره این ابژه خاص به من میگوید. تمام این عینک ها را باید کنار بگذارم به خاطر اینکه من قرار است روی بیاورم به ابژه ای که روبروی من است و بتوانم خودش را ببینم. به میزانی که شما دانش بیشتری درباره موضوع مورد مطالعه دارید به همان نسبت مستعد از دست دادن آن ابژه هستید. به خاطر اینکه زوایای ناشناخته اش در دید شما پنهان می ماند چون شما دارید با عینک نگاه میکنید و اصلا نمیبینیدش. بعد ابژه از سوی خودش تلاش میکند که خودش را به شما نشان دهد. در پدیدار شناسی قرار است که این رابطه دو سویه بین سوژه و ابژه ایجاد شود و این پارادوکس و دعوایی که بین آمپریسیسم و ایدئالیسم یا مقلا ساجکتویسیسم و ابجکتویسیسم است حل شود. بنابراین چیزی که نیچه اینجا میگوید که ایده ها را نباید جدی گرفت و باید به زندگی نگاه کرد و زندگی را رقصید حرف خیلی پریشانی نیست. به خاطر اینکه میخواهد علم متقن بسازد از فلسفه و ساختن علم متقن از فلسفه یعنی اینکه این شی را شما بتوانید ببینید، و دیدن شرایط امکانی دارد. یکی از شرایط این است که شما بی پیش فرض باشید و تمام این ایده ها را بگذارید کنار. بنابراین دعوت نیچه دعوت فلسفه ورزانه است، دعوت اندیشه های فلسفی نیست. نیچه به عبارتی خودش دشمن ایده هاست بنابراین دعوتش به پذیرش ایده های خودش به هیچ وجه نمی تواند از سویش در آید. بنابراین می شود اینطور جواب داد.

سوال:-

اینکه خودشان در ایده ها بمانند یا چطور بمانند، ادعایش این است که نمی ماند ولی معنیش این نیست که ارجاعات ندارد و خودش این ایده ها را نمی داند نیچه ۲۲ ساله است و استا دانشگاه است. بنابراین نبوغی دارد. خواننده حرفه ای آثار کلاسیک است. دعوت نیچه به نظر من خیلی ساده است. ما فقط عادت کردیم که قسمت های سخت فلسفه را فلسفه بدانیم، در حالی که فلسفه خیلی انسانی است. به همین دلیل است که کسی مثل دریدا کتابی دارد به نام **right to philosophy** یعنی حق فلسفه. یعنی حق دسترسی همگان به فلسفه. میگوید همانطور که بشر حق بشر وقتی میگوییم مثل حق آزادی بیان یا حقوق دیگر، دسترسی به فلسفه هم حق همگان است و این حق چطور می تواند برای بشر تامین شود؟ زبان فلسفی به زبان آدمیزاد طرح شود. البته چون تدقیق میکند میگوید معنیش البته این نیست که ما از زبان تخصصی فلسفه جدا شویم مثل چیزهایی که در کافه های فرانسه رواج دارد، منظورش ژان پل سارتر است. سارتر را زبانش را فلسفی نمی داند ولی دعوتش بالاخره این است که حق دسترسی به فلسفه برای همگان باشد. وقتی ما قضیه را ساده کنیم. ما یک فلسفه ها داریم که من همیشه به آن میگویم پاره خط. از دو سو بست است. شما میگویید فلسفه هایدگر. یک نیم خط داریم که یک سرش بسته است و یک سرش باز است. یک خط داریم که از دو سو باز است. خط در هندسه و ریاضی از دو سو به سمت بی نهایت است. فلسفه ورزی یعنی خط. فلسفه ها یعنی پاره خط. دعوت نیچه به نظر من به راه فلسفه است، فلسفه ورزی و خط.

سوال:-

کسی با این مشکل ندارد. مدرنیته یک دوره است، اتفاق افتاده و ما همین الان هم در عصر مدرن زندگی میکنیم. حتی کسانی که با مدرنیته مخالفت بنیادین دارند هیچکدامشان نمیگویند که ما در یک عصر دیگر صحبت میکنیم. حتی اگر از پسامدرن اسم برده می شود به عنوان یک عصر نیست. ما هنوز وارد دوره ای غیر از دوره مدرنیته نشدیم. کتاب لیوتار **postmodern condition** شرایط پست مدرن یعنی عصر مدرن به اضافه شناسایی بحران های مدرنیته. ما الان در دوره ای هستیم که مدرنیته متقدم دیگر نیست، مدرنیته متاخر و معاصر است و اینجا بحران هایش را نشان داده است و ما داریم بحران هایش را شناسایی میکنیم. بنابراین نظام ارزشی مدرنیته در حال فرو ریزی هست ولی نظام های ارزشی جایگزینی هنوز برایش نیست. اگر باشد ما از عصر دیگری می توانیم صحبت کنیم که هنوز این اتفاق نیفتاده است.

سوال: زندگی را رقصیدن چقدر امکان دارد؟ اینکه ما از غبار ایده ها دست بکشیم و خود آن شی را ببینیم چقدر امکان دارد؟

از خود نیچه باید پرسید. خود نیچه که به نظر من نرقصید، زندگی بسیار تراژیک است در رقصیدن ولی دعوت به نظر من دعوت معتبری است.

جلسه شانزدهم تایپ : سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان. موضوع این جلسه ما نیچه و نقد مبانی فلسفی مدرنیته است که من آن را در دو سطح پیش می‌برم، اول نقد عقل و دوم نقد سوژه از طریق صورت بندی بحث نیچه. نقد عقلش را بیشتر در کتاب زایش تراژدی و از طریق پیگیری دو نماد آپولون و دیونیسوس، و بحث نقد سوژه را از طریق اراده معطوف به قدرت که یکی از آثار مهم نیچه است پی می‌گیرم.. اما قبل از اینکه به این دو بحث بپردازم لازم میدانم که اشاره ای بکنم به دلیل ورود نیچه به این مباحث. ما می‌دانیم که هر فیلسوفی فلسفه‌اش یا فلسفه ورزیش را ناظر بر شرایطی تنظیم می‌کند که در آن به سر می‌برد و شناسایی بحران هایی که در آن به سر می‌برد، بحرانی که عصر و زمانه خودش با آن مواجه است. نیچه نوشته ای دارد به اسم فلسفه در زمانه عسرت که در سال ۱۸۷۳ نوشته شده و در آنجا وقتی به زمانه بر می‌گردد بخشی دارد به اسم مصائب فلسفه که می‌گوید مسائل فلسفی روزگار ما بزرگتر از هر زمان دیگری است. حمله به فلسفه که در زمانه ما اتفاق می‌افتد شدیدتر از هر زمان دیگری است و فیلسوفان زمانه ما هم ضعیف تر از هر زمانه دیگری هستند. این باعث شده که جراحاتی بر فلسفه پدید آید. یک جراحی بیرونی هست به تعبیر نیچه. سلطه علوم طبیعی، انگار فقط این علوم هستند که قادر به توضیح و تبیین هستند و سلطه علم باعث در حاشیه قرار گرفتن فلسفه می‌شود. جراحی دوم درونی است. درونی به این معنا که شجاعت زیستن یک نگرش فلسفی از نظر نیچه به کلی بر باد رفته است. فلسفه از زمانی که به یک رشته تاریخی بدل شده بی ضرر بودن و مداوم بودن خودش را تضمین کرده ولی در عین حال بی خاصیت بودن خودش را هم تایید کرده است. فلسفه آکادمیک از نظر نیچه هیچگاه به هیچکسی زیان نرسانده و معلوم هم نیست که توانسته تا فایده ای هم رسانده باشد. ما وقتی از نظر نیچه فلسفه را تبدیل به یک علم می‌کنیم که می‌خواهیم به جهان و هر چه در آن است پاسخ دهد و رویکرد معرفت شناسانه فقط اتخاذ میکنیم، این یعنی دست شستن از امید. هیچ چیز از نظر نیچه غیرقابل تحمل تر از مرزبانانی نیست که می‌گویند جلوتر نروید. فلسفه به اصطلاح پرتومی افکند برای آینده ای که در راه است و نه اینکه فقط یک پکیچی فراهم کند برای توضیح جهانی که ما در آن به سر می‌بریم. جمله ای دارد نیچه که " ای کاش می‌شد به جای فلسفه از خانه داری فکری سخن می‌گفتم". یعنی او به فلسفه ای که می‌شناسد و ناقد آن فلسفه هست خانه داری فکری می‌گوید. می‌گوید کاش می‌شد که بر سر این فیلسوفان فریاد می‌کشیدیم و می‌گفتمیم ای پزشک! خود را درمان کن. آن‌ها نمی‌توانند درمانی برای ما فراهم کنند. نیچه معتقد است که جهانی که ما در آن به سر می‌بریم مسائلی بزرگی است و فلسفه به آن نمی‌پردازد، به ویژه در عصر جدید. به تعبیر هگل فلسفه انگار دارد دیر از راه می‌رسد. به تعبیر نیچه یک فاصله ای دارد با مشکلاتی که زمانه خودش با آن درگیر است. نیچه معتقد است که بحرانی که ما با آن مواجه هستیم همان بحران عقلانیت غربی و مدرنیته است. و پاسخی که نیچه برای خروج از این بحران می‌دهد پاسخی است که به نظر متفاوت می‌آید از پاسخ هایی که فلسفه های کلاسیک و فلسفه های سوژه می‌دهند یا حتی مثلا سنت های مختلف شرقی که شوپنهاور به آن اشاره می‌کند می‌توانند بدهند. نیچه معتقد است که هستی دچار یک نوع بحران است، دچار یک نوع انحطاط است ولی راهکار نیچه، راهکار ندیده گرفتن زندگی یا بدبینی و منحن دانستن دنیا آن طوری که در شوپنهاور ما دیدیم نیست. نیچه واقعیت را نفی می‌کند و نفی واقعیت را باز به یک معنا تایید زندگی می‌داند. نیچه به نام گرایش اپولونی و حاکمیت خرد و اخلاق به آن می‌تازد و معتقد است که راهکار فلسفه و آپولون از مسیر رویکرد مسیحی نهایتا به مدرنیته ختم می‌شود. سعی می‌کند که با مفهوم دیونیسوس و اراده معطوف به قدرت در مقابل چیزی که رویکرد اپولونی می‌گوید به نفی آن بپردازد. به این معنا به دلیل فعالیتی که در رویکرد نیچه مشاهده می‌شود تفاوت پیدا می‌کند با شوپنهاور. شعار بازگشت ابدی نیچه و پیامبرش که دینیسوس باشد با اراده معطوف به

قدرت تحقق پیدا می‌کند و این ابرانسان با یک نوع آری گویی به زندگی به اصطلاح متولد می‌شود. بنابراین نیچه اولاً سوژه مدرن را می‌خواهد نقد کند، روایت پیشرفت در تاریخ را نقد کند، برابری مدرن انسان را می‌خواهد نفی کند، و ادعای معرفت علم جدید را هم می‌خواهد به چالش بکشد. مدرنیته را هم - مثل بحث‌هایی که ما درباره کارل لویت داشتیم در درس فلسفه تاریخ - مدرنیته را هم یک گسست از دوره‌های قبلی نمی‌داند. برخلاف مثلاً بلومبرگ که به گسست معتقد است، نیچه مثل کارل لویت آن را یک تداوم فرهنگ غربی می‌داند و خود جنبش دموکراتیکی هم که وجود دارد را یک نوع میراث مسیحی می‌داند. مفاهیم اصلی مدرنیته را که ما در طول این بحث‌ها با آن سر و کار داشتیم مثل خردگرایی، سوژه، علم‌گرایی و اخلاق برابری همه اینها را مورد تردید قرار می‌دهد و سعی می‌کند به خلق یک سری مفاهیم جدید مثل اراده معطوف به قدرت، ابرانسان و نهیلیسم بپردازد. بنابراین نیچه دنبال این نیست که به مسئله ذهنیت یا ساجکتیویته بپردازد، تعمیقش کند، تدقیقش کند یا مشکلاتش را برطرف کند. نیچه اصولاً این ذهنیت خودبنیاد را نفی می‌کند و آن را تابعی از اراده معطوف به قدرت می‌کند. یعنی اگر ساجکتیویته مسئله اصلی یا ستون فلسفی مدرنیته است، نیچه از طریق نفی و نقد این ساجکتیویته و خودبنیادی می‌شود به او گفت فیلسوفی است که فیلسوف transition یا گذار است، گذار از مدرنیته به سنت‌های پسامدرنی که ما در قرن بیستم می‌بینیم. نیچه نه مدرنیته را دوران پیشرفت می‌داند، نه دوران درخشش می‌داند، نه دوران جدیدی که آمده عالم و آدم را متحول کند می‌داند بلکه فقط آن را دوران انحطاط، پوچی، بی‌معنایی، بی‌پناهی و روزمرگی بشر دانسته و می‌گوید واقعیتی که ما با آن مواجه هستیم، بحرانی که ما با آن مواجه هستیم همین بحران ارزش‌های والاست. عقل مدرن و علم مدرن و مدرنیته اصولاً توانایی جایگزین کردن این ارزش‌های برتر را از دست داده‌اند، بنابراین یک نوع نهیلیسم یا بی‌هدفی جهان معاصر را فرا گرفته است و سیاست هم تبدیل به یک نظریه قرارداد اجتماعی شده که می‌خواهد یک برابری ارزشی اخلاقی بین میانمایگان فراهم کند. من الان فقط دارم گزارش می‌دهم و نقد فلسفه سیاسی یا فلسفه اخلاق نیچه موضوع کار ما نیست. بنابراین نیچه از طریق این نقد رادیکالش چیزی که ما به آن گفتار فلسفی مدرنیته می‌گوییم را متحول می‌کند.

فیلسوفان وقتی مقابل ساجکتیویته و عقلانیت قرار می‌گیرند دو رویکرد پیشه کردند مطابق گزارشی که ما داریم می‌دهیم. یکی اینکه به بازسازی این عقلانیت پرداختند، در جهت تعمیق و تدقیق مدرنیته به مثابه یک پروژه ناتمام و رها ساختن میراث هگل از تعارضات و پارادوکس‌هایی که با آن مواجه هست. یا اینکه به کلی در اینکه اصلاً چنین پروژه‌ای می‌تواند به جایی برسد تردید کردند. نیچه از فیلسوفانی است که این تردید را اعلام می‌کند و به معنایی که ریکور به او آموزگار بزرگ شبهه می‌گوید، شبهه ایجاد می‌کند در بنیان فلسفی مدرنیته. از نظر نیچه خردی که ما از آن اسم می‌بریم به تعبیر خودش که در بحث آپولون به آن می‌رسیم یک خرد منضبط و سنجش‌گری است که میراث روشنگری است. در حالی که خرد دیونیسوسی خرد سرمستی، جنون و شجاعت است. در سالهای اول زندگی‌اش، در همان دوره زایش تراژدی و دوره‌ای که به واگنر گرایش دارد به کلی سنت دیونیسوسی را مورد ستایش قرار می‌دهد. به مرور در دوره میانی به اهمیت علم و سنن معرفت‌شناختی فلسفه اذعان می‌کند و استقلالشان را در مقابل هنر قبول دارد، اما در هر حال ناقد خرد مدرن قبلی است و می‌خواهد تمام نقاب‌هایی که عقلانیت مدرن به صورتش زده است بردارد و آن را افشا کند. هابرماس در مقاله "نیچه و عطف ورود به پست مدرن" می‌گوید که نیچه در دو برداشت و انتخاب و استراتژی در حال حرکت است. از طرفی معتقد است که می‌شود با اتخاذ روش‌های علمی-فلسفی یک سیمای زیباشناختی از جهان ارائه دهد و از طرف دیگر برخلاف رویکرد اول با دیدی شکاکانه و بدبینانه و دیدگاه‌های متافیزیکی و رومنتیک می‌تازد و معتقد است که چنین انگاره‌هایی همسو با فلسفه خاص قدرت است. فلسفه‌ای که هدفش رهایی از توهم ایمان به حقیقت مطلق است. ولی نیچه برای اثبات این برداشت فلسفی از نهیلیسم خودش را ملزم به ارائه مسلماتی می‌کند که برداشتش بتواند مورد تأیید قرار بگیرد. از جهتی در امکان نقد خرد متافیزیکی با

مفروض گرفتن این بحران هایی که در خرد مدرن وجود دارد دور می شود از طرح ایضاح فلسفی، یعنی صورت بندی فلسفی و استدلالی به معنای کلاسیک نمی کند و دیونیسوسی به این نقد حمله می کند. بنابراین نقدی که نیچه دارد به دو برداشت در تفکر غربی ختم می شود. از یک طرف به یک دیدگاه شک آور و ویرانگر که ناشی از خرد خودمحور است، و آنهایی که با این دیدگاه نیچه خو گرفتند به عبارتی به روش های مختلف، به جنبه های مختلف فلسفه مدرن نقد می کنند. متفکرینی مثل لاکان و میشل فوکو مثلا در این حوزه هستند. یعنی نقد رادیکال نیچه به مبانی فلسفی مدرنیته به عبارت بهتر دوتا خط یا رویکرد بعد از خودش ایجاد می کند. یک عده آنهایی که به ابعاد مختلف علوم انسانی ناشی از فلسفه های مدرن و خروجی ها و تبعات مدرنیته می پردازند و یک برداشت دومی هم که به نقد متافیزیک منجر می شود. مهمترین متفکران این رویکرد می شود گفت هایدرگر و دریدا هستند که این خط نیچه را ادامه می دهند. بنابراین در کل رویکرد نیچه می توانیم بگوییم عبور از مفاهیم اصلی مدرنیته و فراهم آوردن امکان تاسیس یک رویکرد جدیدی است که به صورت اصولی تر و منظم تری در پیروان پست مدرن نیچه، کسانی مثل فوکو و لیوتار ادامه پیدا می کند. پست مدرن ها گرچه مثل نیچه این مفاهیم خردگرایی مدرن را به شیوه نیچه حداقل نفی نمی کنند ولی بهرحال نیای فکری این فیلسوفان نیچه است. منتها آن نیایی که در حوزه نقد عقل مدرن و سوژه مدرن است، در اندیشه سیاسی این ها باهم کاملا متفاوت اند. اندیشه سیاسی نیچه که یک نوع حمایت از خروج از میانمایی برابری طلب مدرن است به سوی ستایش ابرانسان است، به عبارتی نیچه اصلا خواهان یک نوع نابرابری بین انسان هاست، اکثریت دموکراسی را می گوید *herd mentality* ذهنیت رمهوار یا ذهنیت گلهوار که انگار اختیار اکثریت به دست یک اقلیت نخبه است. شاید بشود گفت در مقابل از چیزی که دفاع می کند یک نوع آریستوکراسی و نخبه گرایی است. درحالی که در پست مدرن ها همان دغدغه های دموکراسی خواهی هست منتها با تعمیق و آسیب شناسی و نفی سلطه در هر شکلش، یا به تعبیری که دریدا به کار می برد بعدها *democracy to come* یعنی تعمیق و توسعه دموکراسی از سطوح سیاسی به سطوح اجتماعی. بنابراین اندیشه سیاسی نیچه میتواند ابزاری باشد در دست حتی نازی ها، گرچه در مبانی ما می توانیم بگوییم چنین چیزی وجود ندارد اما در شکل حداقل این وجود دارد.

بنابراین نیچه در کلیتش بحران اصل مدرن را بحران به اصطلاح ارزش ها می داند، انحطاطی که عصر جدید با آن مواجهه است عقلانیتی است که عقلانیت سرد است، عقلانیت یخ زده است. در جهت حل این بحران نیچه دو کار می کند، یک کاری که می کند این است که عقل گرایی را مورد نقد قرار می دهد و آن هم متوقف نمی ماند در عقل گرایی مدرن، ریشه هایش را به دو پیکره کهن یعنی آپولون و دیونیسوس برمی گرداند، و به تعبیری تاریخ عقل گرایی غرب را با محوریت آپولون مورد نقد قرار می دهد و در مقابلش سنت دیونیسوسی را به جنگش می فرستد. یکی هم اینکه سوژه را مورد نقد قرار می دهد. در پیوند با بحث اول یعنی نقد تاریخ عقل گرایی، نیچه در همان کتاب زایش تراژدی دو نوع عقلانیت را، دو نوع در واقع رویکرد به جهان، هستی و فرهنگ را از همدیگر متمایز می کند و می گوید در حقیقت آنها را می توان فرهنگ پیشاسقراطی و فرهنگ پساسقراطی گفت. سقراط به عنوان یک پل واسطه یا یک میانه یا یک واسطه ای است که این دوره های دیونیسوسی و آپولونی را از همدیگر تفکیک می کند. ما یک دوره پیشاسقراط داشتیم که رویکرد دیونیسوسی بوده و یک دوره پساسقراط داریم که از نظر نیچه تا همین امروز، تا همین جهان معاصر ما ادامه پیدا می کند و نیچه به شدت آن را مورد نقد قرار می دهد که این فرهنگ آپولونی است. نیچه فرهنگ پیش از سقراط، رویکرد دیونیسوسی را ستایش می کند و رویکرد آپولونی را مورد نقد قرار می دهد. در برخورد باواقعیت های زندگی، با رنج ها، با بحران ها، با گرفتاری هایی که ما داریم از نظر نیچه و اصولا این واقعیتی که به یک معنا تراژیک است، دو شیوه برخورد برای رفع این رنج یا خروج از این بحران از نظر نیچه وجود دارد. یکی همین فرهنگی است که ما در دنیای معاصر با آن مواجه هستیم که ریشه اش یک تاریخ بلند بعد از سقراط است که همین رویکرد آپولونی است. رویکردی است که عقلانی است، یک نظم منطقی و متمدنانه دارد، یک صلح و آرامش و زیبایی

دارد، یک اندازه و شکل منسجم دارد و قلمرو های مختلفی دارد. یک تصویری از اصل فردانیت به ما می‌دهد، یعنی فرد اینجا در مرکز قرار می‌گیرد و همانطور که خود نیچه می‌گوید واژه آپولون ناظر بر این امر است که آدمی را ترغیب می‌کند به خودکفایی، یک خودبسنده بودن، خودبنیاد بودن و یک تشخیص خودبنیادی به‌رحال می‌دهد. آپولون از نظر نیچه مقابل رنج های بشری و مشکلاتی که وجود دارد، به جای اینکه آن را واقع بینانه بپذیرد و بعد از پذیرفتن آری گویی کند به زندگی، در واقع به اوهام و رویاها و خیالات و اینها متوسل می‌شود. حالا این اوهام و خیالات ممکن است که در قالب هنر باشد، ممکن است که در قالب دین باشد، ممکن است در قالب اسطوره باشد، ممکن است در قالب اسطوره باشد، ممکن است در قالب علم باشد و ممکن است در قالب فلسفه باشد. می‌خواهد یک پرده خیالی بر روی واقعیت بکشد و دنیای زیبایی برای خودش درست کند. بنابراین آپولون کارش این است که زندگی بشری و اوضاعی که در آن به سر می‌بریم را آرام، زیبا و قابل زیست نشان دهد. درحالی که دیونیسوس که خدای سرمستی است، خدای شراب است، خدای رقص است، خدای درام است، خدای تراژدی است از رنج و خطر استقبال می‌کند و خدای وحدت با طبیعت است. این عقلانیتی که من در آن در مرکز نیستم و در یک وحدتی با طبیعت هستم دقیقا نقطه مقابل عقل خودمحور و فرد محور قرار می‌گیرد و این دو دنیای متفاوت پیشاسقراطی در مقابل دنیای پساسقراطی، دیونیسوس در مقابل آپولون قرار می‌گیرد. عالم دیونیسوسی در اندیشه نیچه می‌خواهد ماهیت زندگی را تشخیص دهد و به جای اینکه در بدبینی نومیدوارانه از جهان روبرگرداند زندگی را بپذیرد و به آن پاسخ آری دهد. برمی‌گردد به همان نظریه بازگشت ابدی که شادترین، سرشارترین و مستانه ترین بلی گفتن به زندگی است. نیچه معتقد است که عظمت و شکوه این هنر تراژیک یونانی که در دوره پیش از سقراط وجود داشته با غلبه آپولون و با تولد آپولون و غلبه‌اش بر دیونیسوس پایان می‌گیرد و اگر ما زایش تراژدی را در دوره پیش از سقراط داریم، مرگ تراژدی را در دوره آپولونی داریم و آشتی بین این دو عالم هم امکان پذیر نیست. به خاطر اینکه دوتا رویکرد کاملا متفاوت و کاملا مختلفی است که وجود دارد. بنابراین با سنت آپولونی سنت دیونیسوسی در حاشیه قرار می‌گیرد. نیچه معتقد است که این رویکرد در دوره آغازین فرهنگ یونان یعنی فرهنگ قرن ۶ قبل از میلاد که نیچه به شدت آن را ستایش می‌کند متداول بوده است ولی بعد منحرف می‌شود، یعنی اگر ما میتوانستیم به فیلسوفان اولیه یونان واقعا بگوییم که معرف دوران عظمت یونان هستند سقراط و افلاطون از نظر نیچه نمایانگر زوال یا آغاز انحطاط و تنزل یونان هستند. صرف نظر از بعد انسان شناختی، ما میدانیم در هایدگر هم به روش دیگری این پیش می‌رود. یعنی تفاوت وجود و موجود در فلسفه پیش از سقراط وجود داشته، پرداختن به وجود یا هستی تا یک حدی وجود داشته و با فیلسوفان رسمی در تاریخ فلسفه از افلاطون به بعد ما میبینیم که این تفاوت وجود و موجود از بین می‌رود. بنابراین سقراط و افلاطون نقطه آغاز این تنزل هستند، تنزلی که نیچه می‌گوید عصیان عقل است بر غریزه و پیروزی یک نوع میانمائیگی. نیچه می‌گوید سقراط توانست دست بالا را به دست بیاورد و یونان پیشین را که عصر غرایز و رویکرد دیونیسوسی بوده به نفع یونان بعدی که دوره عقل است، دوره مردم سالاری است و اینا در حاشیه قرار دهد. بنابراین در همین زایش تراژدی سقراط را همانطور که عرض کردم عامل انحطاط و انحلال یونان می‌داند و بعد از آن هم اخلاق می‌شود نشانه ای از تباهی. اخلاق از مسیحیت، فلسفه افلاطون، فلسفه شوپنهاور و کل ایدئالیسم نمونه‌هایی از این انحطاط اخلاقی هستند که با همین رویکرد آپولونی پیش رفته است. تمام نشانه های تجزیه غرایز و عقل علیه غریزه به وجود آمده و عقل دارد علیه غریزه عمل میکند و زندگی را تخریب می‌کند. سقراط از نظر نیچه عقل را تبدیل به خودکامه ای می‌کند تا غرایز و ناخودآگاهی را که سقراط آن را موجب بیماری و انحطاط می‌داند تسلیم خودش کند. بنابراین سقراط خودش را پزشک میدانند که آمده تا انسان های بیمار را از هرج و مرج غرایز نجات دهد درحالی که از نظر نیچه غافل بود که ضدیت علیه غریزه ها نه شفا بخش و نه سعادت بخش است. عقلانیت یا خردمندی یا عقل بنیادی یا عقل محوری خودش چیزی جز بیماری نیست. نیچه معتقد است که در طی این تاریخ بلند فلسفه اتفاقی که افتاده این است که

عقل گرایی جانشین غرایز شده است. یعنی زندگی واقعی جایش را به زندگی که بر ساخته عقل است داده است. از نظر نیچه این تجربه با خود سقراط شروع می شود، غرایز مورد تردید قرار می گیرند و یک جهان دیگری جایگزین می شود تا این جهانی که ما داریم در آن زندگی می کنیم مورد غفلت قرار بگیرد. به عبارت دیگر عقل است که در مقابل غریزه قرار می گیرد و غریزه به مثابه یک نیروی خطرناک و یک نیرویی که ممکن است این پتانسیل را داشته باشد که زندگی را بتواند نابود کند مورد تردید قرار می گیرد، یعنی عقل عملاً علیه غریزه به کار گرفته می شود. بنابراین همین عقل گرایی که ما در دوره مدرن داریم هم با همین روش سقراطی است که تداوم پیدا می کند. همین عقل گرایی سقراطی است که طی دو هزاره در تاریخ فلسفه از منزلگاه های مختلفی عبور می کند، در منطق ارسطو قالب ریزی می شود و در فلسفه هگل آنجایی که میگوید *what is actual is rational and what is rational is actual* آنچه که عقلانی است واقعی است و آنچه که واقعی است عقلانی است به اوج خودش می رسد. نیچه بعد از اینکه افلاطون و سه نوع افلاطونی گری که خدمتتان گفتم را میگوید، بعد از افلاطون چیزی را صورت بندی میکند به اسم مکتب افلاطونی یا Platonism یا یک نوع افلاطونی گری که تمام تاریخ فلسفه و سیر عقلی را بر آن اساس تقسیم بندی می کند. می گوید در مرحله نخستین که همان افلاطونی گری عصر افلاطون است جهانی که بیرون از من هست دست یافتنی هست اما فقط برای قشر محدودی، برای فرزندان که در اوجش خودش افلاطون است. من افلاطون می توانم به حقیقت دست پیدا کنم. در این مرحله از نظر نیچه که افلاطونی گری نوع افلاطون است جهان واقعی با جهان حقیقی منطبق است، یعنی عالم مابعداطلبی همان دنیایی است که آدم ها در آن زندگی میکنند. ولی این انطباق و درک این انطباق جهان واقعی با جهان حقیقت فقط در اختیار برگزیدگان و خود افلاطون است، یعنی هنوز به چیزی که ما به آن پلیتونیسیم به مثابه یک مکتب افلاطونی نرسیده است. در مرحله دوم وجود حقیقی یا حقیقت زندگی در این دنیا، در دنیای محسوس واقعی، دنیایی که داریم در آن زندگی میکنیم وجود ندارد. در حقیقت جای دیگری در فراسوی این جهان امروز قرار دارد و بنابراین عالم محسوس دیگر یک دنیای معناداری نیست و معنا در آن سوی زندگی واقعی قرار دارد. این مرحله پیدایش مسیحیت یا افلاطونی گری برای توده هاست. در مرحله سوم نیچه میگوید که اصلاً جهان حقیقی که ما از آن صحبت می کنیم، نه میشود به آن دست پیدا کرد نه میتوان اثباتش کرد، فقط اندیشیدن به آن خودش تبدیل به یک وظیفه می شود. یعنی به تعبیری آن مرحله ای که از سقراط آغاز می شود، در افلاطون ساماندهی می شود، در مسیحیت عالم محسوس بیرون رانده می شود به فراسوی یک دنیای دیگر، در دوران جدید به اوج خودش می رسد و آن شی فی نفسه کانتی است. خورشید به تعبیر نیچه همچنان در زمین است اما از ورای تردید و شکی که ما به آن داریم. بنابراین به اعتقاد نیچه در عصر مدرن اتفاق معناداری در مقایسه با دوره های قبل رخ نداده فقط این ارزش ها هستند که تغییر کردند، خدا از صحنه بیرون رفته و انسان جای او نشسته، پیشرفت و سودمندی جایگزین حقیقت شده است و در این مرحله دعوت می شویم به عبارتی که این واقعیت را آن گونه که هست بپذیریم و این اتفاقی است که در عصر مدرن افتاده است. نیچه معتقد است از زمان سقراط تا دوره کانت و هگل کار فلسفه این بوده که اصل زندگی را به حاشیه براند، از مسائل بنیادین هستی غفلت کند. در این غفلت نکته مهمی است، در این غفلت کردن از دغدغه ها، بیرون راندن زندگی از اصل و تبدیل کردنش به حاشیه، تفاوت معناداری بین افلاطونی گری عصر افلاطون، افلاطونی گری برای توده ها در مسیحیت و خود مدرنیته وجود ندارد و در هر سه این دوره ها این اتفاق افتاده و تفاوت ها در معنا و در بنیاد نیست. بنابراین نیچه به این معنا معتقد نیست که ما دوره جدیدی داریم که دوره بسیار متفاوتی از دوره مسیحیت است. گسستی که به طور مثال در فلسفه هگل به عنوان یک خندق ادعا می شود که وجود دارد، گسست فکر مدرن از تفکر مسیحی، نیچه آن را یک دروغ بزرگ می داند و می گوید که ارزش های اسکولاستیک در روح مدرن وجود دارد و میخواهد آن را نشان دهد و با آن مقابله کند. نیچه موقعی که میخواهد بین فلاسفه مدرن و فلاسفه اسکولاستیک یا قرون وسطی مقایسه کند، یک ساز و کاری را می بیند که پیگیری یک نوع

حقیقت مجرد است. می گوید فلسفه دنبال یک حقیقت مجرد بوده. فلسفه مسیحی و مدرن هر دو اسیر ادراکات مابعدالطبیعی هستند و زندگی را تابع یک فهم استعلایی از جهان می دانند. به همین دلیل است که نیچه میگوید با پتک باید سراغ اندیشه مدرن رفت و به تعبیری آن سوژه دکارتی را مورد تردید قرار داد و مقوله بنیادین اراده را جایگزین سوژه کرد. اگر چنین اتفاقی بیفتد از نظر نیچه مسئله شناخت یا epistemology از مدار فلسفه خارج می شود و مقوله زندگی تبدیل می شود به کانونی ترین مسئله ای که باید مورد توجه فلسفه قرار بگیرد. یعنی فلسفه زندگی جای معرفت شناسی را بگیرد. به همین دلیل نیچه میگوید که هر نوع نظریه منسجمی اصولاً در باب معرفت یک امر بیهوده است به خاطر اینکه گسستی ایجاد می کند بین زندگی که واقعیت دارد و ما داریم در آن زندگی می کنیم و تصویری که از این واقعیت داریم. بنابراین نیچه معتقد است که چیزی که باید جایگزین شود اراده است و چیزی که باید مورد تردید قرار بگیرد حقیقت است. به همین دلیل است که بحث نیچه درباره مورد معرفت و دغدغه های معرفت شناسانه اش در حاشیه قرار میگیرد و مباحثی که مربوط به زندگی است، حتی فیزیولوژی زندگی یا رئالیسم روانشناختی و مباحثی که در حوزه فلسفه زندگی مطرح است در مرکز توجه قرار می گیرد. همانطور که در ابتدای این بحث عرض کردم پیوند بین نیروهای آپولونی و دیونیسوسی مشابه همان پیوند بین امور عقلانی و امور حسانی است که از نظر نیچه در تاریخ فلسفه با افلاطون این از بین رفته است در حالی که در دوران پیشاسقراط این شباهت و هماهنگی وجود داشته است.

خب اجازه دهید نقد عقل گرایی با رویکرد تاریخی در نیچه با محوریت آپولون و دیونیسوس را جمع بندی کنم و بعد وارد نقد سوژه مدرن از طریق اراده معطوف به قدرت در نیچه شوم. همانطور که عرض کردم با ارجاع به اساطیر یونانی نیچه دو نوع نگاه یا رویکرد را برمیگزیند که بر اساس آن بحث خودش را پیش ببرد. یکی آپولون که از نظر نیچه مظهر انکار زندگی، نادیده گرفتنش و چسبیدن به ایده ها و تصورات پشت زندگی است و منجر به life denying یا انکار زندگی می شود، در اساطیر یونان خدای آپولون خدای عقل و خورشید و اینهاست. اما دیونیسوس که مظهر تایید زندگی است life affirming در اساطیر یونان خدای شراب است. یک نگاه غیرعقلانی، احساساتی و مبتنی بر غرایز است. نگاه آپولونی منجر به اخلاق بردگی میشود به خاطر اینکه با حساب و کتاب های عقلانی پیش می رود و مردم هم دچار یک نوع ذهنیت گله وار می شوند که با یک چهارچوب از پیش تعیین شده ای از خیر و شر اخلاقی رفتار میکنند بدون اینکه خودشان وارد این مباحث شوند، وارد این شوند که خیر و شر اخلاقی چیست. فقط از نرم ها و هنجارها پیروی می کنند. در سیاست هم رویکرد آپولونی منجر به دموکراسی می شود. دموکراسی از نظر نیچه یک سیاست میانمایگان است و در آن اخلاقی که هرکسی ذهنیت خودش را داشته باشد مطرح نیست بلکه پیروی از سلطه ها و هنجارهاست. در حالی که از نظر نیچه رویکرد دیونیسوسی منجر به آریستوکراسی می شود که باشکوه ترین تجلی مناسبات بین آدمهاست، در فراسوی خیر و شر و تقدیر و تعیین قرار دارد و عالی ترین درجه اخلاقی هم در همانجاست که تمرین می شود. نکته آخر این است که نیچه در چه دوره ای معتقد بوده است که رویکرد آپولونی و دیونیسوسی باید باهم یک نوع وحدتی داشته باشد. در دوره اول تفکرش نیچه ایده اتحاد رویکرد آپولونی و دیونیسوسی یعنی اتحاد نظم عقلانی و غریزه ای که شور حیات ایجاد می کند را ترویج می کند ولی خودش میگوید موقعی که از واگنر بریده و فاصله گرفته رویکرد آپولونی را هم رها کرده است. میگوید "در تابستان ۱۸۷۶ زمانی که در جشنواره آثار واگنر شرکت کردم در قلب خویش با واگنر وداع کردم. به زودی بر من دلپش آشکار شد. و آن اینکه واگنر ظاهراً سرمست باده ورزی بود اما در حقیقت شخصی نا امید و در حال افول و انحطاط، بیچاره و درهم شکسته بود و پیش صلیب مسیحیت زانو زد." به عبارت دیگر نیچه معتقد بوده که این دو رویکرد باهم دیگر قابل جمع نیست. اگر در یک

دوره ای که دوره اولش بوده معتقد بوده که این دو رویکرد را می شود به هم آمیخت از موقعی که چنین گفت زرتشت را می نویسد و بعدش فراسوی خیر و شر را منتشر می کند دیگر معتقد است که چنین جمع کردن و اتحادی امکان پذیر نیست و بنابراین رویکرد دیونیسوسی را اتخاذ می کند و رویکرد آپولونی را کنار میگذارد.

اما در مورد نقد سوژه مدرن در همین ابتدای کار ابتدا نتیجه بحث را بگویم و سپس توسعه بحث را. آن چیزی که دکارت آگاهی می داند و فروید در مقابل دکارت ضمیرناخودآگاه می داند، هر دو اینها بد متوجه شده اند و همه چیز ناشی از اراده معطوف به قدرت است. انسان حیوانی است که به هر قیمتی میخواهد خودش را صیانت کند، زندگی طولانی داشته باشد و برای این کار نیاز به قدرت دارد. قدرتمندان میمانند و ضعیفان را هم از بین میبرند و بنابراین اراده معطوف به قدرت تر مرکزی نیچه در مقابل سوژه بنیادی است. ما میدانیم که نیچه عمیقا تحت تاثیر شوپنهاور است. بر اساس روایت خودش در سال ۱۸۵۵ به کتابی از شوپنهاور برمیخورد و شوپنهاور را به جهان فلسفه اصولا معرفی می کند. ما می دانیم که یکی از مفاهیم مرکزی فلسفه شوپنهاور اراده است، Will است و طور مشخص Will to live اراده معطوف به زندگی. شوپنهاور معتقد بود که دنیا و آنچه در آن است بیش از هر چیز دیگری از اراده معطوف به زندگی مشتق شده است. اراده ای که منجر به این آرزو در هر مخلوقی شده که از مرگ بگریزد. می دانیم که مرگ در فلسفه تنها استثناء خوشبختی است و نمی شود بر این استثنا غلبه کرد. برای شوپنهاور بنابراین اراده، اراده معطوف به زندگی است. بنیادی ترین وجه و جنبه واقعیت است و حتی از خود هستی هم بنیادی تر است. نیچه در حکمت شادان تحت تاثیر شوپنهاور از مفهوم اراده صحبت میکند و در چنین گفت زرتشت هم به کار میگیرد. در خود حکمت شادان نیچه فصلی دارد به اسم نظریه احساس قدرت *on the doctrine of the feeling of power* که در این فصل یک ارتباطی برقرار میکند بین میل به بی رحمی و لذتی که در احساس قدرت نهفته است. در همین جا در همین کتاب میگوید که فقط در موجودات ذهنی عقلانی است که لذت یا خشنودی و در مقابلش ناخوشنودی و فراتر از همه اینها اراده می تواند وجود داشته باشد. نیچه اراده را محدود به موجودات عقلانی نمیداند و آن را به همه شئون حیات جانداران مثل حیوانات و گیاهان هم تعمیم میدهد و میگوید هر جا که زندگی وجود دارد اصولا اراده معطوف به قدرت هم وجود دارد. اما درجه قوی تر و بیشترش در انسان وجود دارد به خاطر اینکه اراده معطوف به قدرت در این گونه زندگان قوی تر است. با این رویکرد نیچه اراده معطوف به زندگی شوپنهاور را در حاشیه قرار می دهد و اراده معطوف به قدرت را جایگزین آن اراده شوپنهاوری میکند. برای اینکه مفهوم پردازی خودش را نشان دهد که سودمند است رفتار انسانی را تحلیل می کند، سراغ سنت اروپایی می رود و بعد همه چیز را به اخلاق پیوند می زند و انگیزه های قوی تایید زندگی را در سنت اروپایی پیگیری میکند و آن را با اخلاق بردگی و سروری پیوند می زند. علاوه بر شوپنهاور، نیچه تحت تاثیر ویلیام رالف هم هست. در سال ۱۸۸۴ نیچه کتاب مسئله زیست شناسانه *biological problem* رالف را میخواند و به شدت آن را مورد توجه قرار می دهد و صفحات زیادی را هم درباره اش می نویسد. ویلیام رالف یک نظریه پرداز ضد داروینی در حوزه تکامل است و در واقع علیه نظریه تنازع بقای داروین بحث می کند و معتقد است که زندگی از نبرد برای وجود یافتن ساخته نشده، زندگی در درجه نخست عبارت است از گستراندن خود. *expand* کردن خود. ارگان ها نیاز به گسترش را از طریق جذب غذا و افزودن هر چیزی که در اطراف آنهاست انجام میدهند، کسب غذا یعنی جذب آن چه که در طبیعت است، تنفس هم نوعی اضافه کردن به خود است و اضافه کردن به خود به همه جنبه های حیات قابل تعمیم است. زندگی بنابراین بنابر طبیعت خودش سیرناشدنی است. تاثیر رالف بر نیچه در کتاب فراسوی خیر و شر خودش را نشان می دهد. نیچه در این کتاب می

نویسد که حتی در جسم یا بدن که انسان ها در آن خود را در شرایط مساوی میبینند هم اراده معطوف به قدرت وجود دارد. اراده رشد دادن جسم و ربودن منابع برای تقویت جسم یک امر غیرقابل تردید است. این ربطی هم به اخلاق یا بی اخلاقی الزاما ندارد بلکه مکانیزم زندگی است و این ایده را نیچه در کتاب حکمت شادان تحت عنوان اراده توسعه زندگی به مثابه بنیاد هر حیات توضیح می دهد.

همانطور که عرض کردم ریشه‌های نظریه اراده معطوف به قدرت نیچه در اراده معطوف به زندگی شوپنهاور است، یعنی تحت تاثیر اوست و همینطور کتاب مسئله زیست شناسانه ویلیام رالف. اما بحث نیچه چیست و در چه جهتی این نظریه را سامان دهی کرده؟ بحثش این است که در تاریخ فلسفه غرب، از سقراط به این سو، همیشه یک نظام معرفتی وجود داشته است. همیشه عقلی بودن مستقل از همه چیز انگار که قرار بوده همه رموز هستی را کشف کند. قائم به خودش باشد و معیار درست از نادرست را هم فراهم کند. آدمی هم در این تاریخ فلسفه موجودی به شمار می آمده که آگاه است و عقل محور هم هست. اتفاقی که می افتد این است که این عقلی که انگار در یک عقل کیهانی بوده به تعبیری، در عصر مدرن جایش را به سوژه می دهد، سوژه ای که انکار مستقل از همه چیز است و منبع همه حقیقت هاست. انگار آزاد است از محیط، از غرایز و هرنوع تاثیرپذیری. از نظر نیچه ما سه دوره ای که داریم مثل عالم مثل در فلسفه افلاطون، خدا در دوره مسیحیت و کوگیتو در دوره مدرن نمادی از این شیوه تفکرند. یعنی منبعش مهم نیست که چه باشد، چه عالم مثل باشد، چه خدا باشد، چه سوژه باشد، اتفاقی که افتاده این است که اینها مستقل از غرایز انسانی، محیط، طبیعت، مستقل از قدرت و همه اینها فرض شده اند و در عرش نهاده شدند به عبارتی. حقیقت تبدیل شده به یک اهرم یا ابزاری برای قدرت. نیچه همانطور که می دانیم این منبع حقیقت را چه در خدا باشد چه در سوژه انسانی چه در فلسفه کلاسیک زیر سوال می برد و میگوید منبعش نه تنها آگاهی و نظام معرفتی نیست بلکه اصلا یک اراده معطوف به قدرت است. یعنی حقیقت را مستقل از قدرت نمی داند و نه تنها یک رابطه تنگاتنگ و به تعبیری correlation با یک ارتباط درونی می داند بلکه اساسا حقیقت را در خدمت قدرت می بیند، ابزار قدرت می بیند. سوژه و عقل هم در دوره مدرن تابعی می شود از غرایز و اراده ای که معطوف به قدرت است. به عبارت دیگر عقل دوره کلاسیک یا سوژه دوره مدرن هیچکدامشان حقایقی که استقلال از اراده معطوف به قدرت داشته باشند نیستند بلکه اصلا در خدمت اراده هستند، اراده معطوف به قدرت. بنابراین ادعایی که در این فلسفه ها طرح می شود ادعاهای درستی نیست و باید با آن مواجهه بشود. هیچ حقیقتی در کار نیست و جهان یک اسطوره ای بیش نیست که حقیقت در واقع به مثابه یک ابزار به کار گرفته می شود و همه مقصد ها، هدف ها و معانی که برای زندگی و برای هستی در نظر گرفته می شود تابع یک اراده برترند و آن اراده برتر همان خواست قدرت است بنابراین نظام معرفتی و حقیقت هایی که از آن صحبت میکنند هیچ بنیادی ندارند بلکه وابسته به اراده معطوف به قدرت اند. این کششی که به سوی توانایی و قدرت وجود دارد، نیچه این را محور زندگی انسان می داند و می گوید که حتی منطقی و عقل خادمان این کشش اند. یعنی کشش به قدرت. هروقت هم این کشش کم توان شود آثار خودش را نشان می دهد.

بنابراین نقد نیچه از انسان به مثابه سوژه ای که از جسم و غرایز رها است و انسان را بر اساس خواست قدرت توضیح می دهد، از نظر ریکور در کنار نقد فروید که بحث ناخودآگاهی را مطرح می کند و همچنین نقد مارکس که متعین بودن آدمی در شرایطش را مطرح می کند قرار میگیرد و اهمیت پیدا میکند. انسان دوره مدرن از نظر نیچه باید از این سوژه شناسنده بی خواست - یعنی اینکه خواست قدرتی برایش وجود ندارد و انگار مستقل و بی زمان است - باید جدا

باشد و از دام مفهوم هایی مثل خرد ناب و معرفت و اینها رهایی پیدا کند به خاطر اینکه هیچکدام از اینها وجود ندارد. بنابراین اصلاً نباید خرد را به طور کلی مثل یک معنای آزاد دانست، بلکه باید دانست که یک نیروی غریزه ای وجود دارد که در پس و پشت شناخت هست، غریزه ترس مثلاً دخالت دارد که به ما فرمان شناخت می دهد، شناخت چیزهایی که به آن عادت داریم، غرایز دیگری وجود دارد و بنابراین فیلسوف را غرایز نهایی او هست که هدایت میکند. خودآگاهی به عنوان عنصری از فعالیت انسانی ناشی از اراده قدرت است و انسان هم یک نوع حیوان است که سرشار از قدرت است و بنابراین دانش نتیجه عقل نیست بلکه نتیجه غریزه است. قوه عقل البته در نقطه متضاد غرایز قرار نمیگیرد بلکه عقل هم می شود یکی از غرایز، جدایی عقل و غریزه که در دنیای مدرن اتفاق افتاده از نظر نیچه امری ناخوشایند است و منجر به تکه تکه شدن گرایش ها و تمایلات انسان می شود. بنابراین از نظر نیچه این سوژه و من یکی از خرافه هایی است که از ابتدای دوره سقراط به این سو وجود داشته با نوساناتی و در دوره مدرن به اوج خودش می رسد و مبنای همه چیز قرار میگیرد. آنچه که دکارت به آن دست پیدا میکند یا معتقد است که دست پیدا کرده است وقتی در کانون توجه قرار میگیرد میبینیم که منجر به خارج کردن و کنار گذاشتن همه غرایز می شود، نهایتش این می شود که حاکمیت ادعای حقیقت و دانش در مدرنیته بر مبنای عقل تبدیل می شود به یک واقعیت ترسناکی به اسم نهیلیسم. از نظر نیچه هر فلسفه ای باید در نهایت پیش شرط هایی را که فرآیند خردوری به آن وابسته است را آشکار کند، بنابراین نیچه سوژه مدرن و اتونومی کانتی را مرکزی می داند که مثل افلاطونی در فلسفه کلاسیک و خدای مسیحی در دوران اسکولاستیک در آن خانه کرده اند. تشابه غریبی وجود دارد و کل حقیقت و منبع حقیقت و سوژه مدرن مثل دو دوره قبلی ریشه در قدرت و اراده قدرتی که همان اراده به دانستن را می آورد قرار دارد و اراده به دانستن هم غریزی است و ریشه در ترس از ناشناخته ها و تسلط آن ناشناخته ها بر زندگی دارد. بنابراین اگر بخواهم این قسمت بحث را جمع بندی کنم این است که ما می دانیم آموزگاران بزرگ شبهه هرکدامشان به روشی تلاش کردند تا نشان دهند ما عقل مستقل از انسان و غرایزش و اراده اش و ضمائر ناخودآگاهی و تعینات اجتماعی اقتصادی اش نداریم. فروید مثلاً انسان را بر ناخودآگاهی قرار می دهد و می گوید خودآگاهی انسان قله ای کوچک و پیدا از یک اقیانوس بی کران و ناپیدای ناخودآگاه است. دیدگاه فروید از منظر روانشناسانه به اصل ذهنیت مدرن از نوع دکارتی هگلی اش نقد وارد می کند و نشان می دهد که معانی ناخودآگاه اصولاً تحت نظارت محکمه عقل ساخته نمی شوند بنابراین پیش داورهای من اندیشنده را بی پایه می کند. مارکس به روش مشابه که خب شناخته شده تر است، نقد نیچه هم این است انسان مجموعه ای از غرایز است و خودآگاهی فقط یکی از غرایز است بنابراین انسان را نمی شود در ذهنیتش محدود و منحصر کرد بلکه ذهنیت فقط یکی از جنبه های زندگی انسان است. از این نظر نیچه یک ضربه مهلکی به ساجکتیویته وارد می کند و نشان می دهد به لحاظ تبارشناختی که استراتژی های پنهان اراده قدرت تعیین کننده ارزش های ابدی و بی زمان عقل اند و عقل اصلاً نقابی بیش نیست، نقابی که بر چهره خواست قدرت کشیده شده است. خواست قدرت در لباس عقل توهم هایی را ایجاد کرده است مثل نظریه های علمی، ارزش های همه شمول اخلاقی. به این معنا نیچه تنها راه نجات از اسارت مدرنیته را همان طلسم شکستن مدرنیته و رد اساسی پروژه عقلی کردن امور می داند و معتقد است که ویژگی برجسته دنیای مدرن نهیلیسم است. اراده معطوف به قدرت بنابراین شکلی از آزادی رادیکال است که در مقابل تمایز کانتی بین طبیعت و آزادی قرار می گیرد. اگر بخواهیم به بحث هابرماس هم کمی بپردازیم در لکچر چهارمی که هابرماس در دیسکورس فلسفی مدرنیته دارد، انتقاد هابرماس به نیچه هم همین است. نیچه معتقد است که پروژه مدرنیته به هدف خودش یعنی حاکمیت عقل دست پیدا کرده اما

بحران جامعه مدرن و بن بست مدرنیته اصلا همان بن بست خرد و بن بست فلسفه مدرن هم بن بست خردباوری است. ولی هابرماس معتقد است که در نقد نیچه و نیچه ای ها متوجه وجه ابزاری عقل مدرن است و اینها یک بخشی از عقل را که عقل ارتباطی هست نادیده گرفتند و این هر سه نهاجم بزرگ فلسفی که در نیچه هست، روانشناسانه ای که در فروید هست و جامعه شناسانه ای که در مارکس هست به ذهنیت گرایی، باعث شده تا ابعاد مختلف عقل دیده نشود. هابرماس معتقد است که برخلاف ادعاهای اینها عقلانیت همچنان پتانسیل خودش را دارد و می تواند نقش ایفا کند. بنابراین هابرماس پاسخی که می دهد این است که یکی از پیش فرض های نیچه یک تعبیر یا تفسیر محدودی از عقل است که در ذاتش ابزاری است. از نظر هابرماس در این لکچر درست است که متفکران روشنگری حتی کانت نتوانسته اند به اندازه کامل یا به کلی خودشان را از سیطره عقل ابزاری رها کنند و گرچه درست است که اصلا روند تاریخی مدرن شدن در جامعه های غربی متمایل به حاکمیت هرچه بیشتر عقل ابزاری در این جامعه ها بوده با این حال مدرنیته امکان شکوفایی و حتی نهادینه شدن وجوه غیرابزاری عقل را هم فراهم کرده است. از نظر هابرماس وظیفه اصلی فلسفه در زمان ما هم از یک طرف روشن کردن و بازسازی مفهوم غیرابزاری عقل است که هابرماس آن را در عقلانیت ارتباطی صورت بندی میکند و از طرف دیگر نقد سلطه عقل و تمام نهادهایی است که از این سلطه به وجود می آیند. ضمن اینکه من اشاره کردم که خدای نیچه خدای دیونیسوس از نظر هابرماس خدایی است که نمی تواند ما را به جایی برساند و این هماهنگی که بین این دو خدا در دوران آغازین نیچه وجود داشته و از کف می رود منجر می شود که نیچه به طور کلی از عقل مدرن و از مدرنیته رویگردانی کند. هابرماس می گوید نقد رادیکالی که نیچه به مدرنیته دارد به دو برداشت مختلف، دو رویکرد گوناگون و متمایز در تفکر غربی منتهی می شود. یکی به شک آوری و ویرانگری ختم می شود که خواهان این است که از ثمرات منفی خواست قدرت پرده برداری کند. این پروژه افشای خواست قدرت در کسانی مثل لکان و میشل فوکو، جرج باتای و این متفکرین دنبال می شود. برداشت متمایز دوم به نقد متافیزیک کشیده می شود که تمرکزش را در دوران ماقبل سقراط قرار می دهد، یعنی پیام فلسفه را بازگشت به دوره پیش از سقراط می گذارد و متفکرین این رویکرد هم کسانی مثل هایدگر و دریدا هستند. به این معنا عنوان فصل چهارم سخنرانی هابرماس روشن می شود: نیچه به مثابه نقطه عزیمت یا ورود به مدرنیته. چرا که ما از طریق نیچه تمام سنت های فلسفی که در مقابل نیچه قرار میگیرند را داریم. از طرفی هایدگر و دریدا را داریم و از طرف دیگر فوکو را داریم. بنابراین کل جریاناتی که به پست مدرنیته و پساساختارگرایی معروفند همه شان از نیچه وام میگیرند و دشمنی هابرماس از این نظر با نیچه خیلی به قول آن وری ها make sense میکند. به خاطر اینکه نیچه به کلی مدرنیته را زیرسوال می برد و بر جریانات فکری بعد از خودش تاثیر دارد.

قسمت تکمیلی جلسه شانزدهم

اهمیت نیچه با این منظری که لویت دارد با آن مواجه می شود خیلی زیاد است. به این خاطر که ادعای لویت این است که فلسفه های تاریخ نظری و بیشتر فلسفه های سوژه همان مسیری را دنبال می کنند که اهل کلیسا و مسیحیت به شکلی در مقابل اندیشه پاگانی و باستانی بنیان گذاشته اند. چون در اندیشه پاگانی ما تاریخ را به صورت چرخه و دور داریم، در مسیحیت است که ما غایت برای تاریخ پیدا میکنیم. این را اگر شما درباره هگل بگویید، درباره مارکس بگویید، پذیرفتنی تر است. ولی درباره نیچه خیلی باید ادعای (بزرگی) باشد که کسی مثل لویت بگوید نیچه هم در

همان سنت است. نیچه ای که اصلاً بازگشتش به باستان است و خودش را آخرین حلقه متافیزیک می‌داند که حالا هایدگر تحشیه ای می‌نویسد و نیچه را آخرین متافیزیک دان می‌داند و به این معنا خودش را آخرین حلقه می‌داند، فردی مثل لویت بیاید و درباره نیچه بگوید که او نیز فردی است مثل بقیه. نظریه نیچه در کتاب لویت تحت عنوان آموزه بازگشت جاودان مطرح می‌شود. جان مایه اندیشه جاودانه همان *the eternal recurrence of the same*. بازگشت همان یا بازگشت جاودانه همان، آن جان مایه حالا صرف نظر از بحث نیچه این است که هر آنچه تا کنون بوده و هست از این به بعد هم بارها و بارها تکرار می‌شود. بنابراین بدون هیچ توفقی مدام تکرار می‌شود. همه رویداد ها، ریز و درشت، تلخ و شیرین حتی اندیشه ای که در این لحظه به ذهنمان رسیده است. این را باید خیلی دقت کنیم دوستان چون خیلی مستعد سو فهم هست این نظریه به خاطر ادعایی که نیچه دارد. چون الان که من این حرف ها را دارم میزنم شما طبیعتاً به ذهنتان می‌آید که این چه دعوتی است که نیچه به بازگشت جاودانه همان می‌کند؟ اگر بحث را به دقت پیگیری نکنید دچار سو تفاهم می‌شوید. بنابراین هر اندیشه ای که همین الان به ذهن ما می‌آید در خلال دوره های بی پایان یک بازگشت جاودانه است و ما همواره به همین زندگی که الان داریم برمی‌گردیم. من مقدماتی میگویم تا برسیم به متن کتاب معنا در تاریخ و دیدگاه لویت.

این آموزه بازگشت جاودان یکی از اندیشه‌های بنیادین فلسفه ورزی نیچه است که لویت هم آنجا تاکید می‌کند که شاه کلید اصلی ورود به تفکر نیچه همین آموزه بازگشت جاودانه است. نیچه خودش را آموزگار این آموزه می‌داند و نقل می‌کند که: "من بازخواهم گشت! با این خورشید، با این مهتاب، با این زمین، و با همه رویداد های آن. اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر - این ها مهم است، اصطلاحات نیچه ای شاعرانه جلوه می‌کند ولی به تعبیر نیچه بزرگترین دشمنان من کسانی هستند که متن من را به سرعت می‌خوانند و رد می‌شوند. بر خلاف فلسفه هگل یا حتی هایدگر که آن اندیشه ها شما را متوقف می‌کنند و نمیگذارند جلو بروید، نیچه را خیلی راحت می‌توانید بخوانید و سطوح اولیه اش را فهم کنید و پیش روید - باز می‌گردم و مدام این بازگشت در همین موقعیتی که من الان دارم تکرار می‌شود." بعد از فروپاشی ارزش ها که خدمتتان گفتم که یکی از تزیینات اصلی نیچه همین نهیلیسم است، یعنی نشان می‌دهد که زندگی جدی گرفته نشده است و دعوتش هم به آری گویی به زندگی است، نیچه سعی می‌کند که در پرتو همین آموزه ای که من الان خدمتتان کلیتش را گفتم به جای فروغلتیدن در نهیلیسم منفعل، به یک اندیشه نهیلیستی به تعبیر خودش فعال برگردد. چاره ای هم برای پوچی و معنا باختگی زندگی پیدا کند. با همین اندیشه بازگشت جاودان لویت هم میگوید که یک معیار نیرومندی ما می‌توانیم پیدا کنیم برای پرورش و تندرستی روح و همچنین مبرا شدن از کوه کین خواهی نسبت به زمانه ای که داریم در آن زندگی میکنیم. چون زمانه ای که در آن زندگی میکنیم اگر زمانه پوچ و نهیلیستی هست طبیعی است که ما یک کینه ای نسبت به این زمانه داشته باشیم ولی نیچه میخواهد با این بازگشت جاودان از طریق نهیلیسم فعال روح کین خواهی را هم از ما بگیرد، از طریق آری گویی به این آموزه بازگشت که البته سطح دیگری دارد که طرح می‌کنیم و بازگشت به زندگی. اولین بار نیچه در حکمت شاد *The gay science* قطعه ای دارد به اسم سنگین ترین بار، در آنجا به صراحت آموزه بازگشت جاودان خودش را طرح می‌کند و در آثار بعدیش این آموزه تبدیل می‌شود به یکی از آموزه های اساسی و یکی از ارکان اندیشه های فلسفی ش و مبتنی بر همین آموزه است که نیچه میخواهد در اراده قدرت این آموزه را به نحو علمی هم ثابت کند. یعنی می‌رود به سمت یک رویکرد علمی. این آموزه -خودش هم میگوید- یک واکنشی است در برابر بیماری فرهنگ اروپایی یعنی نهیلیسم، یک آزمون و شیوه‌ای است برای آری گویی به زندگی. در آن حکمت شادان که اولین بار نیچه

آنجا از زبان یک دیوانه حکیم مطرح می‌کند. دیوانه در نیچه یکی از مفاهیمی است که خیلی مهم است. *mad* یا *insane*. مثلا در همین کتاب دریدا هم نقل می‌کند از نیچه که "بر خلاف آن حکیم مرده یعنی ارسطو که گفت دوستان! دوست وجود ندارد- چون این نقل قولی از طریق مونتینی است که منسوب به ارسطو است- من دیوانه زنده- دیوانه یا *insane* را یکی در فارسی ترجمه کرده بود ابله. نیچه تمام دشمنیش با بلاهت است، آن وقت یکی ترجمه می‌کند که من، ابله زنده!- این دیوانه ای که اینجا حکیم است خبر از مرگ خدا می‌دهد و انسان های پیرامون مرد دیوانه آن را به سخره گرفتند و دیوانه فهمید که هنوز زمانه او فرا نرسیده است. یعنی زمانه اش او را درک نکرده و آن رویداد عظیم هنوز در راه است و پیش می‌آید و هنوز به گوش انسان ها نرسیده است، یعنی انسان ها هنوز متوجه نشده اند که خدا مرده است. در چنین گفت زرتشت هم آن موقع که زرتشت از غار خودش بیرون می‌آید با قدیسی روبرو می‌شود که هنوز چیزی از اینکه خدا مرده است نشنیده است. نیچه که آگاه به زمانه و فرهنگ خودش است تعجب می‌کند که چطور آن حکیم مرگ خدا را نشنیده و می‌گوید که این مرگ خدا بهرحال رخ داده است. برای نیچه خدا نماد همه ارزش های ماورا الطبیعی و مابعدالطبیعی است. مرگ خدا یعنی فروپاشی همه این ارزش ها و با این پیشگویی مرگ خدا که از زبان آن دیوانه حکیم اعلام می‌شود در حقیقت خبر از بی اعتبار شدن ایده ها، آرمان ها و همه ارزش ها می‌دهد. بنابراین نیچه از طریق مرگ خدا می‌خواهد زوال قدرت متافیزیکی، دین، اخلاق و فلسفه را خبر دهد. میگوید دیگر هیچ چیز باقی نمانده است، در این هنگامه تمام ارزش ها بر باد رفته و آدمی هیچ چیزی پیدا نمیکند تا به آن چنگ بزند و وجود خودش را معنا و جهت دهد. بنابراین این می‌شود نهیلیسمی که ما داریم در آن زندگی میکنیم. نهیلیسم می‌تواند از نظر نیچه هم نشانه ای از پس رفت قدرت روح باشد که به آن نهیلیسم منفعل میگوید و هم می‌تواند نشانه ای از قدرت فزونی یافته روح باشد که می‌شود نهیلیسم فعال. در اراده معطوف به قدرت در قطعه ۲۲ این توضیح شده است. آن نگاه منفعل وقتی میبیند که هیچ هدفی در کار نیست، هیچ ارزشی در کار نیست و هیچ معنایی در کار نیست دلسرد می‌شود از زندگی. اگر شوپنهاور یادتان باشد مثل نیچه اراده را مرکز می‌گیرد ولی اراده را نومن می‌داند و در مقابل این اراده می‌گوید تنها راهی که وجود دارد کناره گیری و زهد است. آخر خط به زهد می‌رسد و از طریق فرهنگ شرقی، هندی و ودایی می‌خواهد آن نظریه را صورت بندی کند. نیچه دقیقا می‌خواهد عکس این کار را کند. بنابراین وقتی فرد دلسرد شد دیگر هیچ راهی پیدا نمی‌کند که یک ایمان و هدف جدیدی پیدا کند و در برابر نهیلیسم تسلیم می‌شود. برای رهایی از این نهیلیسم و فزونی قدرت اراده یک سرچشمه های تازه ای لازم داریم که باید بیافرینیم. این کلید واژه آفریدن در ذهنتان باشد، موقعی که به لویت می‌رسیم خیلی روی آفریدن و آفرینش مانور می‌دهد. به خاطر اینکه بتواند نقد بزند و در همان متن فلسفه های دینی و فلسفه های مدرن قرار دهد. طبیعتا نیچه در صدد این نیست که یک هدف و معنایی برای این جهانی که داریم در آن زندگی میکنیم پیدا کند چیزی جایگزین اندیشه نهیلیستی کند. دوستان توجه داشته باشید که نیچه وقتی میگوید نهیلیسم فعال، نمی‌خواهد نظریه پردازی کند. یاسپرس کتابی دارد درباره نیچه که اسمش هست نیچه و فلسفه ورزی او. یاسپرس میگوید نیچه اصلا فلسفه ندارد. یعنی نیچه یک راه است. یک راهی است که فلسفه ورزی میکند. شما نمی‌توانید بگویید نظریه نیچه درباره فلان، ما داریم میگوییم ولی مسامحتا می‌گوییم چون همیشه در راه است. بنابراین در اینجا هم نمیخواهد یک نظریه پردازی کند، میگوید همه باورها لزوما به خطا می‌روند به خاطر اینکه هیچ نظریه ای قادر نیست که این دنیای واقعی که ما در آن زندگی می‌کنیم را صورت بندی کند. ولی آموزه بازگشت جاودانه این است که هرکاری که من الان دارم می‌کنم تکرار می‌شود، مدام تکرار می‌شود، و اگر من این را بپذیرم، و فعالانه و

آگاهانه هم بپذیرم همه تفسیرها و ارزش گذاری هایی که میکنم در پس خودشان به هیچ حقیقتی اشاره نمیکند. من فقط دارم می پذیرم که هرکاری که من الان می کنم دوباره به من بر میگردد و یک بازگشت مداومی به آن صورت می گیرد. بنابراین با آری گویی به این آموزه همه رویداد های هستی را نه یک بار که بارها خواهیم خواست. شاه بیتش این است. یعنی چه؟ اصل نظریه همانطور که نیچه میگوید این است که همه کارهایی که میکنیم تکرار می شود. این بازگشت جاودانه همان یعنی این همه اش برمی گردد به من. حالا ما کجا می توانیم این چرخه را قطع کنیم؟ الان در وضع نهیلیسم منفعل هستیم. همه چیز بی ارزش و بی معناست. من هم نمیخواهم معنای کلی به هستی دهم یا جهتی برای هستی درست کنم. کاری که از دست من ساخته است این است که در همین لحظه ای که هستم، وقتی تصمیم میگیرم کاری کنم کاری را انجام دهم که دلم بخواهد تکرار شود. این لحظه بازگشت جاودان است. آری گویی به زندگی در مقابل نهیلیسم منفعل این است. شما یک نظریه کلی دارید، و آن نظریه کلی به شما میگوید هرکاری که شما میکنید در گذشته بوده و در آینده هم تکرار می شود. نیچه می آید اراده فعال را در برابر اراده منفعل قرار می دهد، یک قیچی میتواند بیاندازد، بگوید شما فرض را بر این بگذارید که از الان هرکاری که شما انجام می دهید در آینده به شما برگردد. ما اینجا اراده گرایانه بیاییم کاری را انجام دهیم که انتظار داشته باشیم و آرزو داشته باشیم که مدام این فعلی که ما انجام دادیم به ما برگردد. این لحظه ای که ما داریم زندگی میکنیم زندگی جاودانه ما شود. حسرتی برایش وجود نداشته باشد. آری گویی به زندگی، رقصیدن زندگی یعنی این از نظر نیچه. بنابراین اینجا یک وظیفه صعب و به قول علما مستصعبی به در کار می آید که شما می خواهید کاری را انجام دهید و فرض را بر آن می گذارید که دقیقا فردا می خواهد همین اتفاق بیفتد. آن موقع انقدر آگاهانه و آن قدر با چشمان منتظر و با بصیرت این را انتخاب میکنید که حسرتی وجود نداشته باشد. این اصل نظریه است. حالا با تفصیل خدمتان می گویم. فقط گفتم تا رابطه برقرار کنید چون این نظریه بازگشت را از هر جا نگاه میکنید یک نظریه ارتجاعی است و point در آن نمی تواند باشد. خود نظریه بازگشت در رواقیون بوده، در هراکلیتوس و فلسفه های باستان به اشکال مختلف بوده و به لحاظ تاریخی هم همان چرخه است، همان ادواری که لویت در مقدمه کتابش اشاره میکند. همه چیز در یک سیکل به صورت چرخه و ادواری تکرار می شود. با مسحیت است که این مسیر ادواری تبدیل می شود به یک مسیر ناظر به هدف و غایت. نیچه می خواهد این نظریه بازگشت که در همان چرخه و ادوار هست را بگیرد، به تعبیر خودش در مقابل نهیلیسم مسیحی، در مقابل نهیلیسم افلاطونی - چون بر میگردد به پیشا افلاطونیان - و در مقابل نهیلیسم مدرن این را به کار ببرد. باید کاری کند با این نظریه بازگشت جاودان. خودش را که نمی تواند بگیرد، چون استعداد چیزی ندارد و یک حالت توصیفی است. هر چیزی که دارید انجام می دهید قبلا انجام شده بعدا هم انجام خواهد شد. ولی شما میگویید بیایید این چرخه را از طریق نهیلیسم فعال نقطه آغازش را همینجا بگیریم. یعنی بگوییم که از الان به بعد هر اتفاقی که می خواهد بیفتد ما در این نظریه بازگشت ببینیم. یعنی مسیر اول سیکل را همینجا قرار دهیم. این مفروضاتی است که هم مثلا شوپنهاور دارد موقعی که میخواهد از سطح اراده به مثابه نومن گذر کند و هم لویت. وقتی شما آن را در نظر میگیرید دیگر باید الان کاری را انجام دهید که اگر فردا تکرار شد نه تنها حسرتش را نخورید بلکه بسیار برایتان دل انگیز باشد. این یعنی رقصیدن زندگی، آری گویی به زندگی و داستانی که نیچه اشاره می کند. بنابراین با آری گویی به این آموزه بازگشت جاودان، همه رویداد های هستی را نه یکبار که بارها خواهیم خواست. و به هستی آن گونه که هست گوارا و ناگوار آری میگوییم. آری گویی به این آموزه نشانه ای از فزون یافتگی قدرت روح است و آن می شود نهیلیسم فعال. نهیلیسم می تواند به چنان نیرومندی برسد که هدف ها و ارزش های پیشین را به

کناری بنهد و -اینجا را هم در نظر داشته باشیم که باز لویت با آن کار دارد - خودش ارزش های تازه، ایمان تازه و چرایی های جدیدی بیافریند و بر سر این آفرینندگی خودش آگاهی داشته باشد که چه چیزهایی را دارد خلق می کند و میداند که این آری گویی به واقعیت زندگی است. عرض کردم یکی از بچه ها درباره بازگشت جاودان تزنوشت، آقای آذر، دویتانی که علاقمند باشند می توانند آن را ببینند. همین خوانش لویت را نقد کرده بود. لویت درباره نیچه دو کتاب دارد از هگل تا نیچه و یکی هم که همین قطعه در کتاب معنا در تاریخ است. در آنجا می گوید که نیچه با این آموزه بازگشت جاودان یک مواجهه وجودی هم دارد، یعنی به مثابه یک تجربه وجودی. در یک جایی نقد می کند که "اگر جنی به تو بگوید - این دیگر core نظریه است - که تو باید زندگی را که تا کنون داشته ای با همه فراز و نشیب هایش، بی کم و کاست بی وقفه از سر گیری و رنج و خوشی، اندیشه و آه و هرچیز ریز و درشتی در زندگی ات باید دوباره و با همان توالی قبلی تکرار شود آیا با آن جن با خشم و ناسزا مواجه خواهی شد؟ یا این لحظه برای تو فرصتی است عالی برای آری گویی به آن؟ چنین فکری اگر بر تو مسلط شود تو را تغییر خواهد داد و از آن چه که هستی چیز دیگری خواهد ساخت. و شاید تو را دگرگون سازد. تو درباره همه چیز و همه چیز از خود خواهی پرسید که آیا می خواهی چنین چیزی یک بار، چندبار و بارهای بسیاری بازگردد. این پرسش همان بار گران و سختی است که بر اعمال تو سنگینی خواهد کرد. آنگاه تو خود و زندگی خود را - این نقل قول از حکمت شادان است - چگونه باید آنقدر دوست بداری که دیگر آرزویی جز این و تایید ازلی و متعالی آن نداشته باشی." اگر از ما بپرسند که یک نوبت دیگر می خواهی زندگی کنی چطور زندگی میکنی؟ همه چیز را می گوئیم جز این چیزی که الان زندگی کردیم.

دو نوع مواجهه با نظریه بازگشت جاودان نیچه صورت گرفته است، یکی مواجهه اخلاقی است و یکی هم مواجهه هستی شناسانه است. در جایی نیچه از اندیشه ژرف خودش در نامه ای با کسی صحبت می کند و می گوید اندیشه ای است که به گونه ای نابهنگام کشف شده و به صورت الهام ناگهانی به ذهنش خطور کرده است. لویت از این نتیجه میگیرد که این مواجهه با نظریه بازگشت جاودان نیچه و وجودی است. چون تجربه اگزستانسیال تجربه ای است که نقطه عزیمت تجربه های وجودی، شخصی، یکه و یگانه است. شما از طریق بحث های فلسفی و معرفت شناسانه نیست که به آن نکته رسیدید. از یک تجربه زیسته مشخصی بوده که به آن رسیده اید. بنابراین در این قسمت می خواهیم بگوئیم که یک تجربه وجودی هم بوده. نیچه نمیخواهد از بازگشت جاودانه به مثبه یک اندیشه یا حتی یک امر نمادین یاد کند. نقل می کند باز از نیچه، از حکمتش فکر میکنم، میگوید وقتی این را بگویند آیا خود را بر زمین خواهی کوفت و به او ناسزا خواهی گفت یا این لحظه را آن جور که عرض کردم فرصت میدانی؟ این فرصت را به یک وضعیت وجودی نیچه می کشانند به خاطر اینکه این آری گویی به زندگی است. بنابراین در برابر این آموزه بازگشت جاودان باید آن را با جان و دل گزید. کاری که الان می کنیم باید با جان و دل گزینش شود. نه مثل یک تماشاگر بلکه مثل یک بازیگر ما سر بسپاریم به این رقص زندگی و در مسیرش بازی کنیم و هستی و زندگی خودمان را بسازیم. به خاطر اینکه چنین فکری اگر بر تو مسلط شود تو را تغییر خواهد داد و از آنچه هستی چیز دیگری خواهد ساخت. بنابراین مفاد و محتوای بازگشت جاودانه همان روایت وجودی از این آموزه است.

اما هدف اساسی نیچه از اندیشه بازگشت جاودان یک رویکرد سنجشی، یک رویکرد ارزش یابانه یعنی پیدا کردن ارزش است نه یک رهیافتی به سوی یک واقعیت عینی که بخواهد توصیفی کند. در اندیشه پاگانی (هم) وقتی آن چرخه را دارد طرح می کند شما با یک نظریه توصیفی سر و کار دارید. اینجا یک نظریه خشک علمی نیست، یک فراخوان

است برای تاکید گذاشتن روی توانایی آدمی برای آری گویی به زندگی. آری گویی به زندگی. یعنی شما هیچ حسرتی نداشته باشید. در نیچه ما یک دعا نفرین داریم. دعا نفرین توامان. خودت باش. خودت باش دعاست به خاطر اینکه بهتر از این اتفاقی برای آدم نمی افتد که بتواند خودش باشد. نفرین است به خاطر اینکه نمی تواند باشد. به خاطر قضاوت ها، هنجار ها و خود آن هر چه که خورده زهرش می کند. بنابراین شما اگر بتوانید خودتان باشید باید مسیر آری گویی به زندگی را تا آخر طی کنید این یک نظریه نیست، یک فراخوان است که آدمی را تغییر می دهد، و از آنچه که هست چیز دیگری می سازد و ممکن است از این تصمیم وجودی فرد به هراس هم درآید. بنابراین وقتی که این ارزش های تاکنونی جواب های ما را نمی دهند و کل فرهنگ و اندیشه غربی در آن جاده نهیلیسم حرکت می کند نیچه می خواهد یک باز ارزش گذاری ارزش ها کند از طریق آموزه بازگشت جاودان و یک پادزهری پیدا کند در برابر نهیلیسم منفعل، و در این مسیر هر چنان بود را، چنین است را می خواهد به چنین خواستن تغییر دهد. چنین خواستن که اراده و will در آن هست را در مرکز قرار دهد و بارهای بار هم اگر برگردد هیچ مشکلی وجود نداشته باشد. لویت یک شرحی از آموزه بازگشت جاودان را طرح می کند و از این نقطه آغاز می کند که تلاش نیچه در مرحله اول در ساحت اخلاق بوده. در ترسیم مراحل سه گانه ای که در فصل نخست چنین گفت زرتشت تحت عنوان سه دگردیسی جان صورت بندی می کند، اول جان ما به مرحله شتر استحاله پیدا میکند. شتر مظهر چیست؟ نماد پذیرش بی چون و چرای ارزش های رایج، نماد تسلیم و رضاست. این مرحله را نیچه بارها و بارها با مفاهیم متناظری مثل herd mentality ذهنیت رمه وار که به دموکراسی اپلای می کند به کار میگیرد. ذهنیت رمه وار یعنی اینکه یک نفر می اندیشد یا کاری می کند و بقیه همه دنبال او راه می افتند. این می شود ذهنیت رمه وار یا انسان گله ای. وجه مشخصه این مرحله پذیرش فرمان اخلاقی است. در قالب وظیفه خودش را نشان می دهد و شعارش هم تو باید است. مثلا دوره قرون وسطی دوره تکلیف محوری است. بشر مکلف است، موظف است که کارهایی را انجام دهد به دلیل اینکه کلیسا می گوید این فرامین خداوندی است و تو باید آن را انجام دهی. مرحله بعدی مرحله استحاله شتر به صورت شیر است. بشر به صورت شیر در می آید. شیر وحشیانه می غرد، و ارزش های جمعی را نفی میکند. این به معنای فراتر رفتن از نظام اخلاقی گله است و فراتر رفتن از ذهنیت رمه وار است و نفی تمام عیار آموزه های اخلاقی که در هر دوره ای در جامعه رواج دارد. مثل کاری که خود نیچه کرده است در تبار شناسی اخلاق، بحث اعظمیش همین است که ذهنیت رمه وار یا این هنجار های اخلاقی را میخواهد بشکند. لویت این مرحله شیر بودن را تمایل مدرن به این فلسفه نقادی می داند. شعارش را این میداند که در اینجا حق است که جای وظیفه را می گیرد. البته این کاملا شناخته شده است، کاری به لویت هم نداریم، در قرون وسطی بنیاد بر تکلیف است، در دوره مدرن بنیاد بر حق خواهی است و همین است که حقوق بشر توسعه پیدا کرده است. شما همین اعلامیه ۱۹۴۸ حقوق بشر را که نگاه کنید از آن زمان تا الان که حدود ۷۰ سال گذشته است مکمل ها و متمم هایی که به آن حقوق اضافه شده از خود آن حقوق اساسی به مراتب بیشتر است. این نشان دهنده این است که بشر دائم به حقوق خودش واقف شده یا دائم حقوق جدیدی برای خودش کشف کرده. از گی و لژیون گرفته تا سقط جنین و اشکال مختلف حقوق های ریزی که کشف و تبدیل به یک چیز بزرگ می شود. نشانه اش هم این است که من چون می خواهم باید حقوق خودم را هم بهش برسم. بنابراین در این مرحله از نظر نیچه ما با یک صورت بندی مراحل تاریخی مواجه هستیم که می شود نهیلیسم ارزشی تمام عیار در جهان مدرن به خاطر اینکه تمام تاکیدش بر یک سری ارزش های ناحیه ای است. اما مرحله نهایی یک پرتو افکنی بر مسیر تازه ای است که به انسان امکان آشتی با طبیعت و سرنوشت خودش را می دهد

و نهیلیسم در این مرحله است که مغلوب می شود. چون بحث نهیلیسم فقط مسئله انسان نیست، مسئله رابطه انسان با طبیعت هم هست که این رابطه آشتی جویانه باشد یا رابطه سلطه طلبانه باشد و خشم طبیعت را برانگیزد. اگر شتر را داشتیم که تسلیم می شود و شیر را داشتیم که می غرید، استحاله سوم ما را به کودک می رساند. مرحله سوم مرحله کودک است. لویت این مرحله را کمال مطلوب فلسفه نیچه می داند و شعارش را از من میخوام تبدیل می کند به من هستم. این مهمترین نکته است بنابراین سیر ما در زندگی فردی و جمعی از مرحله تو باید مسیحی، به مرحله من میخوام مدرن و بعد با رجعت به باستان به من هستم پیشاسقراطی می رسد. البته با صورت بندی جدید. اما لویت می گوید اساساً یونانی گری نیچه بر مدعیات ضدمسیحی غیر واقعی است و در تضاد با شرح نیچه از بازگشت جاودان است. در فصل چهارم - به نقل از کتاب هگل تا نیچه - لویت اینطور میگوید که نیچه همزمان سراسر بسیار مسیحی و ضد مسیحی است. بسیار پروتستان و اعتراض کننده، بسیار پرتوقع و امید بخش که فقط یک مسئله آن را به پیش می راند: آرزوی برای آینده و اراده اش برای ساختن آن که بتواند بیگانگی جهان یا نهیلیستی بودن زمانه خودش را باطل کند. زرتشت انسان ناجی آینده است. شما اگر چنین گفت زرتشت را بخوانید پیام های آینده است. لویت ما را آرام آرام به این سمت ببرد که این من هستمی که نیچه میگوید، که یک بازگشت به پیشاسقراطیان است و مرحله سومش است، آری گویی به زندگی است و اینکه من زندگی را برقصم، اتفاقاً ناظر بر آینده است. ناظر بر آینده بودن یعنی پروژه داشتن، شما باید پروژه ای داشته باشید و بنابراین با آن آینده ای که به مثابه یک غایت دارید نگاه میکنید حالتان را دارید عملاً مهندسی میکنید و مثل کودک نیستید. کودک است که زندگی را می رقصد. من از موقعی که با نیچه و خصوصاً مرلوپونتی که دعوت او هم بازگشت به کودکی هست (مواجه شدم)، هر کودکی را که میبینم دقیق می شوم در رفتارش. احساس میکنم که زندگی خالص است. زندگی ناب است. با مسخرگیش، با شیطنتش، چیزهایی که می بیند، وقتی میخندد من فکر میکنم چی میبیند که ما نمی بینیم. بر خلاف اینکه ما قضاوت میکنیم این بچه چقدر بچه است مثلاً. این بحث را میگوید که یونانی نیست، پیشاسقراطی نیست. هیچ فیلسوف یونانی منحصر در افق آینده نیندیشیده. هیچ فیلسوف یونانی دل مشغول سرنوشت تاریخی اش نبوده. همه اسطوره ها، تبارشناسی ها و تاریخ های یونانی گذشته را شاهد میتوانیم بگیریم که اندیشه ناظر بر آینده نیست بنابراین اراده معطوف به قدرت که من این ارده را بکار بگیرم، نهیلیسم منفعل را تبدیل کنم به نهیلیسم فعال و آرزو کنم که هر کاری که الان میکنم در آینده اگر قرار گرفتم به من برگردد و عین آن تکرار شود، این کاملاً غیر یونانی است. اراده معطوف اصولاً غیر یونانی است. بنابراین برای نیچه بازگشت جاودان همزمان هم وحشتناک ترین ایده است و هم عظیم ترین کشش است. به خاطر اینکه با اراده معطوف به یک رستگاری در آینده این دو پاره با هم نمی خوانند. نیچه ای که با آینده و مفهوم رستگاری مسیحی در می افتد نمی تواند اندیشه ای که ناظر بر آینده است مبنا قرار دهد. یونانیان. با چیزهایی شروع می کردند که همواره هست. یونانیان همیشه دلمشغول چیزهایی بودند به عبارت لویت که در حال گذر کردن است و بنابراین اندیشه ناظر به آینده اصولاً مورد توجه شان نبوده است. در نظر یونانی انسان بودن در عمل میرا بودن معنی می داده است درحالی که نیچه میخواهد وجود زودگذر انسان متناهی را جاودانه کند. یعنی اگر قرار باشد من زندگی را برقصم دیگر نگران نباید باشم که آینده یا گذشته چطور است، ولی وقتی میگویم اگر قرار باشد عملی را در آینده تکرار کنم که تکرار وضع فعلی من باشد باز نشان دهنده این دغدغه جاودانگی است. خود آموزه هم آموزه بازگشت جاودان است که نیچه میخواهد بازسازی کند. بنابراین ما میبینیم که یونانیان به ویژه این بازگشت جاودانه ظهور و افول را فقط در حالت توصیفی دارند طرح میکنند ولی برای نیچه بازگشت جاودان - تاکید لویت این است - که

یک نقطه نظری ناظر بر آینده را میطلبد. در برابر سرنوشت غیرقابل تغییر وقتی شما یک تقدیر در نظر میگیرید یا سرنوشت در نظر میگیرید یونانیان با ترس آمیخته با تکریم با این سرنوشت مواجه می شدند. هم ترس داشتند هم تکریمش میکردند و می گفتند این تقدیر ماست و باید بپذیریم. ولی نیچه چکار میکند؟ ابرانسان را وادار میکند که سرنوشت را اراده کند. یعنی سرنوشت خود را خودم اراده میکنم و دوست داشته باشم. همه صفت های عالی و ترین که لویت در می آورد مثل بالاترین، آخرین، و اینها همه در پیوند قرار میگیرد با خواستن و آفریدن و بازآفریدن. لویت میگوید همه اینها نه تنها ضدطبیعی هستند، بلکه ضدیونانی هم هستند. به خاطر اینکه تاکید یونانیان خود این چرخه را هم بر اساس قانون طبیعت میگیرند بنابراین یک نوع ستیز با طبیعت هم دارد. لویت به اینجا می رسد که میگوید همه اینها از سمت یهودی مسیحی مشتق می شود در نیچه ای که مرگ خدا را اعلام می کند، در نیچه ای که پایان متافیزیک را اعلام می کند یعنی سر ستیز دارد با دوران مسیحی و مدرن و میخواد بازگشت کند به دوره پیشاسقراطی. میگوید اینها از سمت یهودی مشتق می شوند و از این باور که جهان و انسان به وسیله اراده خدای قادر مطلق آفریده می شود و از این بابت که خدا و همانند انسانیش ذاتا اراده هستند. معروف است در تفاسیری که میکنند خداوند مظهر همه حسن های به نحو مطلق است و آدمی به صورت نسبی، یعنی خود این اراده گرایی هم از آنجاست. بنابراین بحث لویت این است که هیچ چیز دیگر در اندیشه نیچه مثل تاکید بر ذات آفریننده ما برجسته و چشم گیر نیست. برای یونانیان عنصر آفریننده در انسان تقلیدی از طبیعت و قدرت سازنده طبیعی است در صورتی که در نیچه آفریننده به وسیله عمل اراده معنی پیدا میکند دقیقا مشابه چیزی که در خدای عهد عتیق ما داریم. این بزرگترین حمله لویت به فلسفه ظاهراً غیر مسیحی نیچه است و بازگشت به خانه ای است که نیچه فلسفه اش را از آنجا شروع کرده است. این ادعا را طرح میکند که نیچه علی رغم تلاش برای احیای الگوی یونانی و پیشاسقراطی از تاریخ ذیل نسخه مسیحی آخرت شناسی دسته بندی می شود به دلیل غایت. به همین دلیل نیچه نتوانسته با ایجاد تغییر تازه ای از آموزه بازگشت جاودان در قیاس با نسخه هراکلیتوسی و رواقی از مرحله من میخوامم نهیلیستی مدرن به من هستم غیرنهیلیستی گذر کند. این من هستم که تو داری میگویی خود هستم یا بودن در فلسفه های اگزیستانسیالیستی خیلی اهمیت دارد. حالا صرف نظر از ربطی به خود *existence* و *being* پیدا میکند، هستم یک وضع است. درحالی که خواستن اراده در آن است، یا داشتن مالکیت است. مثلا گاربریل مارسل در متافیزیک امید میگوید که شما امید دارید یا امید هستید؟ ما معمولا میگوییم امید داریم. مارسل با این سر ستیز دارد. میگوید امید ماشین نیست که شما داشته باشید، امید مالکیت بردار نیست. شما اگر به امر خاصی امید داشته باشید و اگر آن امید تحقق پیدا نکند نتیجه اش ناامیدی می شود. در حالی که اگر شما در وضع امید «باشید»، بگویید من امید هستم، این یعنی میخواهد امید را بی موضوع کند، امید بی موضوع بحث اصلی متافیزیکی است. یعنی بودن در یک وضع یا من هستم ناظر بر یک وضعیت اگزیستانسیالیستی است که شما باید خودتان را در آن وضع قرار دهید. بحث لویت این است که نتوانسته خودش را در این وضع قرار دهد و عبور کند. هم فرمول انسان شناختی و هم فرمول کیهان شناختی در چنبره تعبیر مسیحی که خودش یکی از علل نهیلیسم است گرفتار می آیند و علاوه بر این نقشه راهی که نیچه با این سه دگردیسی ترسیم می کند رنگ و بوی به شدت مسیحی پیدا میکند. لویت بحث میکند که این سیر دیالکتیکی گذر از نفی به ایجاب در این دگردیسی ها شکل دیگری از همان دیالکتیک سنت پل درباره گناه و فیض است، حتی اگر نیچه تظاهر کند که ضد مسیحی است. لویت یک تفسیری هم دارد که جنون و سکوت نیچه در واپسین سالهای عمرش نشانه

شکست پروژه نهیلیسم فعالش و ترک خوردنش از ناحیه بازگشت جاودان است که آن تفسیر به رای است و به نظر من اعتباری ندارد.

دیالکتیک کیرکگور چه تفاوتی با دیالکتیک هگل دارد؟ به آن میگویند دیالکتیک مراحل، صرف نظر از محتوای مراحل، در خود آن فرایند دیالکتیکی در هگل در آن وضع سوم یا سنتز حدی از تز و آنتی تز حفظ می شود. در دیالکتیک مراحل کیرکگور هیچ چیز حفظ نمی شود. شما در ساحت حسانی هستید. در دیالکتیک مراحل کیرکگور وضعش این است که آدمی یا در بند خود است، یا در بند دیگران است، یا در بند خداست. ما الان به هرکس که بگوییم میگوید که اینها منافاتی ندارد. راست هم میگویند، چون بشر حالا فرض را بر این بگذاریم که مومن متخلق به اخلاق الله هم باشد همزمان هم خودش را دارد، هم خداهش را دارد، هم خرمایش را دارد. ولی در کیرکگور شما نمیتوانید چنین باشید. نمیتوانید دو وضع پیشین را در وضع ایمانی داشته باشید. چرا شما موقعی که در وضع ایمانی هستید از نظر کیرکگور نمیتوانید در وضع اخلاقی باشید؟ گلو بریدن اسماعیل توسط ابراهیم آیا غیر اخلاقی ترین کار ممکن نیست؟ حتی خطور ذهنی اندیشه اش جنایت علیه بشریت نیست؟ اینها را ژان وال میگوید در مقدمه ای که بر ترس و لرز نوشته است. میگوید شما عملی غیر اخلاقی تر از این نمیتوانید تصور کنید که پدریدر باره فرزند خودش این به ذهنش برسد و نه اینکه فقط به ذهنش برسد بلکه تردید نکند که باید این کار را کند. زمانی که در ساحت ایمانی هستید آنچه که اهمیت می دهد و عمل شما را جهت میدهد ایمان است. حتی اگر عمل غیر اخلاقی باشد شما ایمان دارید به خدا، و خدا به شما گفته این کار را نکنید. این اخلاقی میخواهد باشد یا نباشد یا فردی باشد یا نباشد، دیگر اینجا ما مراحل قبلی دیالکتیک را اینجا حاضر نداریم و ایمان محض است. لویت میگوید چنین اتفاقی در نیچه نیفتاده است.

برگردیم به طور مشخص بر ضمیمه دوم در معنا در تاریخ. الان داریم مرور میکنیم چیزی را که گفتیم ولی به صوت متمرکز و ناظر بر متن خود لویت. اولین نکته اش این است که این آموزه بازگشت ابدی کلید اندیشه نیچه است. شاید به نظر ما عجیب بیاید یا بی معنی که خود نیچه آموزه بازگشت ابدی را مسئله بنیادین فلسفه اش می داند و بعضی ها میگویند که این حماقت است یا بلاهت یا هر چیز. چه احمقانه باشد چه هوشمندانه کلید اندیشه نیچه است از نظر لویت و آموزه ای است که اهمیت تاریخی نیچه را آشکار میکند به خاطر اینکه میخواهد نزاع بین مسیحیت و پاگانسیسم را از نو زنده کند. یعنی در مقابل غایت گرایی میخواهد آموزه بازگشت را بیاورد. دومین مسئله ای که لویت بر آن دست میگذارد حل مشکل بین اراده و سرنوشت است. ما یا تن می دهیم به سرنوشت یا تن نمی دهیم و راه سومی ظاهراً وجود ندارد. ولی نیچه در آغازش به تضاد میان اراده و سرنوشت اشاره میکند و آزادی اراده را به معنای رهایی از پذیرش کلیت و تمامیت هستی می داند. در حالی که سرنوشت اراده را گشته از آن کلیت را دوباره با هستی یکی میکند. در عین حال سرنوشت قدرت و اراده آزاد خودش را مثل یک حرکت متقابل در مقابل جدیت و سرسختی ضرورت قرار می دهد. لویت میخواهد بگوید رابطه اراده و سرنوشت یک رابطه پیچیده ایست، رابطه اراده و ضرورت رابطه پیچیده ای است که یک یکسویه نیست. علی رغم اینکه ما از اراده معطوف به قدرت داریم حرف می زنیم، در نظریه بازگشت جاودان یک ضرورتی هم وجود دارد. حالا این اراده چطور با آن ضرورت می خواهد در بیفتد یا چطور ما لحظه اکنون را قیچی کنیم_ که باز اکنون یکی از مفاهیم کلیدی نیچه است_ و ملاک قرار دهیم بحث دیگری است. یعنی آزادی مطلق بشر را به آفریدگار تبدیل میکند و ضرورت مطلق آن را تبدیل میکند به نوعی ماشین. این مشکل تنها با تبدیل اراده آزاد به بزرگترین قدرت سرنوشت حل می شود. یعنی ما اراده آزاد را سرنوشت مان بدانیم.

مثل کاری که شوپنهاور می‌گفت. بر خلاف کانت که میگفت ما به نومن دسترسی نداریم و نمی‌دانیم چی هست، نومن اراده است و اراده هم ذاتش این است که خواست می‌آورد و خواست هم ذاتش این است که رنج در پی دارد. من چگونه میتوانم از رنج رهایی پیدا کنم؟ باید آن اراده را در سطح نومن دستکاری کنم. من در مقام فنومنی که تحت تاثیر نومن به اسم اراده هستم هیچ اختیاری از خودم ندارم. یعنی بپذیرم که اراده تعیین کننده است و خواست اراده هم رنج آور است بنابراین من در سطح فنومن نمیتوانم از این مفر پیدا کنم. در سطح نومن باید اراده را دست کاری کنم. یعنی در همانجا که اراده خواست را میخواهد من باید نخواستن را قرار دهم، من باید زهد را قرار دهم، هنر را قرار دهم که دچار رنج نشوم. آدمی که ندارد و نمیخواهد هیچ وقت اسیر رنج نمی‌شود و بنابراین در آنجا باید مشکلم را حل کنم. باز اینجا دوباره اشاره میکند به بازگشت جاودان در کتاب حکمت شادان که این زندگی را چنان که قطعه دیگری نقل میکند: چنان که اکنون در آنی چنان که در آن بوده ای تا بی نهایت دوباره از سر بگذارنی. چنین رویایی اگر داشته باشی و بر زندگی اصرار بورزی، این آورده ای است که نیچه و آموزه بازگشت جاودان دارد. یعنی هر رنج و هر شادی با همان نظم با همان ترتیب با همین عنکبوت و همین نور ماه و شاخه های درخشان و خود من و این لحظه همه بازگردند. در اینجا بازگشت ابدی نه به عنوان آموزه ای متافیزیکی، بلکه در اینجا در یک مقام تجویزی اخلاقی مطرح می‌شود. زندگی مثل ساعت شنی بی نهایت هستی تمام می‌شود و دوباره به اول بر میگردد تا آنکه بار مسئولیت گریز ناپذیر را بر دوش همه ما بگذارد. باز دوباره در کتاب چنین گفت زرتشت در مقام یک نوع فریضه به مثابه حقیقت متافیزیکی مطرح می‌شود بنابراین در حکمت شادان در مقام یک تجویز اخلاقی مطرح میشود ولی در چنین گفت زرتشت در قالب یک فرضیه یا نظریه متافیزیکی طرح می‌شود به این معنا که زرتشت می‌خواهد بالاترین هستی را همسو کند با حقیقت جاودانی. چنین گفت زرتشت واجد یک طرح و برنامه جدیدی از زندگی است. در نقدی که هایدگر در درس گفتار های نیچه دارد - چون میدانید که هایدگر دوبار نیچه را میخواند. یک بار اول و یک بار در دوره میانی تفکرش زمانی که دیگر نیچه را درس میدهد و سه جلد کتاب درس گفتار های نیچه حاصل همین دوره است - او هم به همین مفاهیم در چنین گفت زرتشت اشاره میکند. عنوان فرعی نیچه که برای کتاب بعدیش یعنی کتاب اراده معطوف به قدرت میگیرد و در چنین گفت زرتشت هم هست ظهر و ابدیت است. ظهر همان نیمروز است، لحظه برتر و آشکارگی است و یک نقطه اوجی است برای جایی که حقیقت رنگ میگیرد. ما اگر هگل را به خاطر بیاوریم آنجایی که میگوید خورشید از شرق طلوع میکند، یعنی که همه چیز روشن است و در روز شما احتیاج به چشم سر ندارید و می‌بینید. در غرب غروب میکند یعنی شما به چشم سر نیاز دارید به خاطر اینکه تاریک است و شما باید نور بتابانید. بنابراین تمثیل هایی که در چنین گفت زرتشت مثل ابدیت و ظهر و اینها هست میگوید تمثیل های شاعرانه نیستند بلکه یک نوع زبان متافیزیکی هستند که در نیچه هست و آن شکل قدیم ادبیات تعلیمی را میخواهد جان دوباره ببخشد. نکته دیگری که مدام برمیگردد نقش اساسی آموزه بازگشت ابدی در آثار نیچه است. دوره اولیه بلکه آثار متاخر او راهم ما اگر بر اساس این نظریه بخوانیم به این نتیجه میرسیم که توصیفی که از روح زرتشت بیان می‌شود ساختاری شبیه جهان دیونیسوسی در کتاب اراده معطوف به قدرت دارد و اینکه آخرین شاگرد دیونیسوس فیلسوف پیامبر بازگشت ابدی هم هست. میخواهد بگوید که در مجموع نیچه ای که ما را فرا میخواند به دیونیسوس در نهایت سر در می‌آورد از یک نوع پیامبری با استعاره ای که از زرتشت هست. یک نکته دیگری که لویت بر آن تاکید میکند فهم جهان باستان از طریق مرگ خدای مسیحی است. مرگ خدای مسیحی نیچه را واداشت که دوباره به جهان باستان رجوع کند و آن را فهم کند. این نکته که جهان باستان را از طریق مطالعات تخصصی - چون میدانید نیچه

مطالعات تخصصی به عنوان زبان شناس داشته_ میگوید اینها اهمیت ندارد که ما این را در مرکز قرار دهیم. صاحب نظران بسیاری با آموزه بازگشت ابدی در اندیشه هراکلیتوس، امپدوکلس، افلاطون و ارسطو و رواقیون آشنا بودند ولی در نیچه بازگشت ابدی در مخالفت با مسیحیتی که ارزش های اخلاقی را سعی میکند فرو بکاهد مواجه می شود و بنابراین با احیای اندیشه بازگشت ابدی میخواهد یک الگوی قطعی برای فلسفه های مدرن بیاورد. در اینجا است که ما باید ببینیم که رابطه و نسبت نیچه با این فلسفه های مدرن چیست.

اما نقدی که لویت دارد همانطور که عرض کردم، اول این است که میگوید اندیشه نیچه غیر یونانی است، غیر کلاسیک است، غیر پاگانی است و منشا یهودی مسیحی دارد. زرتشت در مقام پیامبری که بر خدا و پوچی پیروز شده می شود منجی آینده. اگر ما این دیدگاه لویت را قبول کنیم که اندیشه بازگشت جاودان ناظر بر آینده است این نقد لویت هم جا باز میکند. بنابراین تمام فلسفه نیچه پیش درآمد بزرگی است بر فلسفه آینده بر خلاف دعوتی که نیچه میکند به آری گویی به زندگی و لحظه اکنون و بر خلاف توصیفی که نیچه از فلسفه های مدرن میکند که فلسفه های مدرن ناظر بر آینده است. وقتی شما ناظر بر آینده باشید حالتان از دست میرود، شما خودتان را هم به عنوان سوژه های منفرد اگر تصور کنید به میزانی که در پی متحقق کردن پروژه ها و اهدافتان باشید لحظه حالتان از دست می رود، در واقع دارید برای آینده زندگی می کنید. نیچه میخواهد برای حال زندگی کنیم و لویت میگوید قادر نبوده چنین کاری کند به خاطر اینکه بر خلاف فرد یونانی که دلمشغول آینده نبود، اندیشه نیچه غیر یونانی است به خاطر اینکه بر مفهوم مطلق اراده آزاد استوار است. بازگشت ابدی در نهایت چیزی نیست جز اینکه جوری زندگی کنم که اگر در آینده این اتفاق افتاد من حسرت نداشته باشم. بنابراین باز زندگی برای آینده است نه برای حظ بردن از لحظه اکنون. نکته دیگر اینکه میگوید نیچه ناکام مانده در اینکه آشتی ایجاد کند بین سرنوشت بشر با طبیعت و برگرداندن آن به آغوش طبیعت. در مقام انسان مدرن انقدر نومیدانه از هر وفاداری اصیل به زمین روی برگردانده بود و از امنیت ابدی زیر ناقوس آسمان دوری جسته بود که تلاش بزرگش برای آشتی دوباره تقدیر بشری با سرنوشت کیهانی لاجرم ناکام ماند. نتیجه آخری هم که میگیرد این است، لویت میگوید نیچه پرهیزکار ترین ملحد بود. آنقدر که از مسیح بازگشته رادیکال هست تا آن حد شاگرد دیونیسوس نیست. درست است که از مسیح برگشته ولی شاگرد دیونیسوس نیست. نیچه میگوید به معنای دقیق کلمه همان بوده که آخرین پاپ اینگونه نام گذاری اش کرد: پرهیزگارترین ملحد. زمانی که نیچه آن تصویر آخرین پاپ را خلق کرد، پاپی که بعد از مرگ خدا از کار بی کار شده بود. یعنی استعاره ای توسط نیچه است، میگوید زرتشت و پاپ همدیگر را می فهمیدند به خاطر اینکه هر دو مقدس و دلسوزند نه دنیوی. در پایان گفت و گو پاپ پیر به زرتشت می گوید "ای زرتشت! تو با ناباوری ات پرهیزکارتر از آنی که خود باور داری. خدایی در تو هست که بی خدایی ات از آن برمیخیزد. خدا بس نزدیک است به تو، ولو خود تظاهر کنی که بی خدا ترینی. رایحه مقدس و نیکوی دعاهای طولانی را حس می کنم. هم شاد و هم اندوهگینم ای زرتشت. بگذار شبی مهمانت باشم. در کنار تو بیش از هر جای دیگر خوب و شادانم. زرتشت با تعجب بسیار گفت: آمین! پس بگذار چنین باشد." این پرهیزکار ترین ملحد را به اشکال مختلف درباره نیچه گفته اند، که بی خدایی نیچه ناظر بر بی خدایی ادیان تاریخی نیست، بیشتر یک معنای نهیلیستی است که خود دعوتی که دارد می کند با آن nature خدایی- اگر اصلا nature بتوانیم برای خدا تعریف کنیم- سازگار است.

سوال: -

نه، نیچه دیوانه تر از این است که چنین چیزهایی داشته باشد. کاملا استعاری مواجه می شود. هر کسی کلید واژه هایی دارد، مفاهیم کلیدی ای، که یکی از کارهای خوبی که شما می توانید با آن به اندیشه یک فیلسوف نفوذ کنید همین اندیشه های کلیدی اش هست. خوشبختانه دانشگاه مک گیل کتابهایی درآورده به نام key concepts. مثلا کی کانسپتس نیچه، کی کانسپتس هابرماس. اینها را مثلا یک نیچه شناس در آورده. شما به آن مفاهیم کلیدی رجوع کنید در صدر این مفاهیم کلید واژه اکنون است. نیچه آموزگار اکنون است. خدمتتان عرض کردم که هانا آرنه بحث می کند، آگوستینوس بحث میکند، نیچه به تفصیل بحث می کند در همین چنین گفت زرتشت که آن مسئله قاب(؟) را دارد طرح می کند، میگوید ما به یک زمان فقط دسترسی داریم و آن زمان اکنون است. ما به گذشته دسترسی نداریم. وجود ندارد گذشته، این خیلی مهم است. و ما از طریق حافظه است که درباره گذشته حرف می زنیم. آینده هم وجود ندارد و ما از طریق تخیل است که داریم درباره آینده حرف میزنیم. بنابراین به لحظه اکنون توجه داریم. شما باید این را در نظر بگیرید که نیچه فیلسوف اکنون است. فیلسوف اکنون می خواهد چکار کند؟ میخواهد ما را آشتی دهد با اجزا و عناصر و مولفه های هستی، یعنی ما زندگی کنیم به جای اینکه پروژه داشته باشیم. مثلا شما در مباحث جامعه شناختی مواجه می شوید که میگویند سرمایه داری از پیروزی هایش شکست می خورد. یعنی انقدر پروژه دارد و آن پروژه ها را می خواهد محقق کند که یک جایی دیگر این سبب شکستش می شود. مثل شکستی که الان بشر در مواجهه با طبیعت دارد دچارش می شود. یعنی این خطر وجود دارد، خطری که یاسپرس در آن کتاب فلسفه به آن هشدار می دهد که جهان خالی از سکنه شود از طریق خشم طبیعت، سلاح هسته ای و رژیم های توتالیتر. یعنی بشر از پیروزی هایش ممکن است شکست بخورد. نیچه می خواهد ما را با زندگی آشتی دهد. یک جمله معروفی دارد: زندگی را باید رقصید. شما در لحظه رقص یک هستنی دارید، در آن فیلم زوربای یونانی، در صحنه آخرش رقصی که می کنند یک رقص نیچه ای است به نظرم. فقط می رقصند، شما هیچ چیز غیر از رقص را شاهد نیستید. نمیتوانم بگویم یا نه، یعنی بودن در لحظه اکنون! حالا این بازگشت جاودان یک بهانه ای می شود، یک بازخوانی می شود همانطور که سنت نیچه است دیگر، هایدگر هم به نظر من در این خوانش وامدار نیچه است چون اون هم میگوید هستی شناسی در پیشاسقراطیان وجود داشته و با افلاطون و ارسطو است که هستند شناسی جای هستی شناسی را می گیرد. بنابراین رجوع به آن منبع به معنای بازسازی آن نیست به عنوان یک استفاده توصیفی است که من اگر این نظریه را قبول داشته باشم و این لحظه ای که در اختیارم هست را جوری زندگی کنم که به عنوان مصیبت و حسرت بدبختی از آن یاد نکنم. خروجی اش می شود یکی همین غریزه اخلاقی که لویت می گوید یعنی به ما یک تجویز اخلاقی می دهد که ما زندگی را برقصیم در لحظه اکنون. منتها مدد می گیرد از این نظریه به خاطر اینکه در یک صورت بندی قرارش می دهد.

جلسه هفدهم

تایپ : سپیده جانباز

دو بحث مهم باقی مانده در نیچه که یکی چشم‌انداز گرایی نزد نیچه است که به چه معنا ما به نیچه می‌گوییم چشم‌انداز گراست. چشم‌انداز‌گرا به این معنی است که قائل به حقیقت مطلق یا حقیقت به معنای کلی نیست و چشم‌اندازها یا پرسپکتیو‌هایی از حقیقت را می‌گوید. بحث دوم قرائت هایدگر از نیچه است. زمانی که شوپنهاور را خواستیم شروع کنیم از تأثیر‌پذیری شوپنهاور بر کانت گفتم و در این جا می‌خواهم با بحث هایدگر و قرائتی که او از نیچه دارد، شما را وصل کنم به فلسفه‌های قرن بیستم.

در مجموعه بحث‌هایی که تا امروز درباره نیچه گفتم، بحث چشم‌انداز‌گرایی به نظر می‌آید در این منظومه فکری فلسفه‌ورزی نیچه می‌گنجد. چشم‌انداز‌گرایی روایت دیگری هم دارد که نمی‌تواند خروجی فلسفه‌ورزی نیچه باشد. بنابراین بحث ما این خواهد بود که کدام یک از این دو دیدگاه (یک دیدگاه معتقد است نیچه به حقیقتی قائل است و یک دیدگاه می‌گوید نیچه حقیقت را چشم‌اندازی می‌بیند و در حوزه حقیقت نسبی گراست.) دیدگاه نیچه است. یکی از نقدهایی که به چشم‌اندازی نیچه وارد می‌شود، ما در این جا هم داریم چشم‌انداز‌گرایی نیچه را توضیح می‌دهیم و هم نقد آن را. امکان حقیقت و معرفت وقتی در فلسفه‌ای نفس بشود ما به آن می‌گوییم این اندیشه چشم‌انداز‌گراست. یعنی این که چشم‌اندازها و تفاسیر مختلف از حقیقت را بپذیریم. شما یک موقع استدلال فلسفی می‌کنید در چهارچوب فلسفه‌های آگاهی مثل کانت و دکارت و هگل و می‌گویید حقیقت این است یا نحوه دستیابی به معرفت این است. یک موقع فلسفه‌ورزی شما این‌گونه پیش می‌رود که می‌گویید هرکس حقیقت خودش را دارد و بنابراین شما با یک رنگین‌کمانی از حقیقت مواجه هستید و هرکس بر اساس چشم‌اندازهای خودش و البته مبتنی بر استدلال‌هایی. که البته تعمیم‌بخشی و کلیت را ندارد و بنابراین خود حقیقت به تفسیر وابسته می‌شود و امکان دستیابی به حقیقتی که مستقل از چشم‌انداز باشد از بین می‌رود. به این خاطر که از منظر چشم‌انداز‌گرایی چیزی جز تفسیرهای مختلفی که از منظرهای متفاوت صورت می‌گیرد، وجود ندارد و بین این مناظر نمی‌توانیم خروجی مشترکی هم بگیریم. یعنی بیاییم مناظر مختلف را صورت‌بندی کنیم و بعد یک مخرج مشترک بگیریم و بگوییم حقیقت کلی این است. نمی‌توانیم هم از این منظرها سنجشی داشته باشیم و بگوییم کدام چشم‌انداز بهتری است و کدام این‌طور نیست. انگار که همه تفاسیر از یک منظر اعتبار یکسانی دارند و هیچ تفسیری بر تفسیر دیگر رجحان ندارد. اهمیت مسئله چشم‌انداز‌گرایی که می‌شود از آن به عنوان مرگ حقیقت یاد کرد در فلسفه قرن بیستم در حدی است که ریچارد رورتی که فیلسوف نئوپرگماتیسم آمریکایی قرن بیستم که به ایران هم سفر کرده بود، می‌گوید کل تاریخ فلسفه قرن بیستم در سنت قاره‌ای را می‌شود کوشش‌هایی دانست برای مواجهه با این دیدگاه نیچه که حقیقت مانند خدا مرده است و ما نمی‌توانیم به درکی از حقیقت برسیم. بنابراین از نظر رورتی کل فلسفه قرن بیستم مواجهه با این دیدگاه چشم‌انداز‌گرایی نیچه است. نیچه با اعلام مرگ خدا و رد ریشه‌ای حقیقت، خود حقیقت را هم مرده می‌داند. شما برای فهم نیچه باید از عقل آپولونی خداحافظی کنید و خود را در عقل دیونیسوسی قرار دهید که عقل متفاوتی است. شما در چهارچوب فلسفه‌های آگاهی و سوژه و فلسفه‌های تأملی نمی‌توانید نیچه را فهم کنید و نیچه برای شما تبدیل به شاعر می‌شود. ولی اگر عقل دیونیسوسی و نحوه فلسفه‌ورزی نیچه با آن عقل درک شود، شما با دو فلسفه متفاوت سر و کار دارید که ادامه پیدا می‌کند در قرن بیستم. بنابراین در فلسفه‌ورزی نیچه نابودی حقیقت به چشم‌انداز‌گرایی ربط داده می‌شود. وقتی می‌گوییم حقیقت وجود ندارد و خدا وجود ندارد از دل آن چشم‌انداز‌گرایی به وجود می‌آید. رورتی می‌گوید حقیقت، انکار حقیقت و مسئله چشم‌انداز‌گرایی اصلی‌ترین مسئله‌ای است که فلسفه قاره‌ای قرن بیستم با آن مواجه است و

این هم از سنت نیچه‌ای رابطه حقیقت و چشم‌اندازگرایی ناشی می‌شود. چه سنت‌هایی که آن‌ها رد کرده‌اند و چه سنت‌هایی که وجود حقیقت را تأیید کرده‌اند، مجبوراند ارجاع بدهند. کسی نمی‌تواند در قرن بیستم حقیقت را اظهار کند بدون این که با شبهات نیچه در بی‌افتد. نیچه از یک طرف جریانی است که بر رویکردهای پست‌مدرن که به انکار حقیقت کلی و مطلق می‌انجامد، تأثیر گذاشته و از طرف دیگر با فیلسوفانی که می‌خواهند با خود این چشم‌اندازگرایی مقابله کنند. گرچه ممکن است این عجیب جلوه کند ولی می‌شود گفت خود این چشم‌اندازگرایی نیچه، از مواجهه‌اش با کانت نشأت می‌گیرد. از نظر نیچه، کانت با انقلاب کپرنیکی نشان می‌دهد که ذهن، آئینه نیست بلکه معرفت در جهان تجربی مشارکت می‌کند و جهان تجربی در معرفت تأثیر دارد. نیچه با این که این ساختار کلی ثابت بودن و ضروری بودن را قبول ندارد ولی به یک حضور عناصر ماتقدم در ساختار عالم تجربی و معرفت باور دارد و خود همین اذعان به نقش ساختار پیشینی در قوام دادن به علوم تجربی به فهم نیچه، از چشم‌انداز نقش ایفا می‌کند. شارحین گفته‌اند نیچه در چشم‌اندازگرایی خودش، به کانت مدیون است. در کتاب اراده معطوف به قدرت نشان می‌دهد که ایدهٔ وحدت جهان به دلیل از دست دادن غایت‌مندی‌اش از دست می‌رود. یعنی وقتی ما قائل نباشیم که جهان غایتی دارد، خود این ایدهٔ کلیت هم از دست می‌رود و حقیقت جهان و معنا هم از دست می‌رود. او با مرگ خدا هم سعی می‌کند که این شرط اساسی معرفت نامشروط و مطلق را که در کانت وجود دارد، بی‌اثر کند. خدا مرده است نیچه به این معنی است که امکان معرفت از منظر مطلق و نامشروط، دیگر وجود ندارد. یک subtitle دارد کتابی برای همه کس و برای هیچ کس. یا کتابی برای تاریخ پس‌فردا. زیرا نیچه مخاطبان خودش را در زمانه خودش نمی‌بیند و ما نمی‌توانیم از این به بعد از حقیقت مطلق حرف بزنیم. نیچه می‌گوید عقل نمی‌تواند هیچ مطلق را در پیش فرض بگیرد. به این معنا با مرگ خدا، عقل نمی‌تواند در حرکت به سوی نامشروط خودش را سامان‌دهی کند. بنابراین عقل ناگزیر است خودش را بر شرایطی استوار کند و به همین دلیل از نامشروط بودن ساقط شود. این مشروط به شرایط بودن، انقلاب کپرنیکی کانت را به چشم‌اندازگرایی نیچه تبدیل می‌کند. یعنی نیچه با از بین رفتن ایده‌های عقل کانت به عنوان یکی از آن چهارپایه‌ای که در نقد عقل محض است، چشم‌اندازگرایی خودش را پیش می‌برد. فلسفه‌های سوژه می‌خواهند همه چیز را ذیل سوژه‌ای در آورند که می‌تواند بشناسد و به تعبیری در کوگیتوی دکارتی (به تعبیر مرلوپونتی) سر آن از تن او جدا می‌شود. یعنی کوگیتوی دکارتی با ذهن می‌اندیشد و متعین یافته در زمین واقعیت نیست. نیچه در چشم‌اندازگرایی می‌خواهد با این سوژه مخالفت کند و از این طریق برای چشم‌اندازگرایی خودش یک راهی باز کند. به این معنا که همه شمولی، عدم غرض‌ورزی که به عنوان مفروضات فلسفه‌های سوژه گرفته شده، مورد نقد قرار دهد و بگوید چنین چیزی وجود ندارد. وقتی نیچه به اخلاق کانتی می‌رسد این فرض کانت را که ما اراده آزاد داریم، مورد انکار قرار می‌دهد و مرگ سوژه خودگردان را اعلام می‌کند. بنابراین نیچه آن حکم تنجیزی کانت (جوری عمل کن که عمل تو تبدیل به قانون شود برای همگان). قبول ندارد و دقیقاً برعکس کانت می‌خواهد بگوید انسان گوشت و پوست و استخوان دار، باید مطابق غریزه‌اش کارهایی را انجام دهد که خودش دلش می‌خواهد و نه آن که بخواهد آن کار الگویی شود برای عمل دیگران. به این خاطر که اگر این کار را کند، خودش از دست می‌رود. آن حکم تنجیزی یا اصل همه شمول اخلاقی کانت یک حکم صوری است و نیچه آن را نقد می‌کند و می‌گوید انسان زمانی کامل است که می‌تواند مطابق غریزه خودش عمل کند. بنابراین نیچه معتقد است فلسفه‌های سوژه آن چه را بیرون از خودشان است به ابژه تبدیل می‌کنند و خودشان را به سوژه‌های خودگردان و آزاد که هم می‌تواند بشناسد و هم می‌تواند تاریخ بشری را نجات بدهد تبدیل می‌کنند. از این طریق سوژه تبدیل به خدا می‌شود و تبدیل شدن سوژه به خدا و تبدیل شدن جهان به ابژه یک مطلق‌گرایی را سامان می‌دهد که نیچه آن را نمی‌پذیرد و در جایی می‌گوید متافیزیک، استبداد است. به این خاطر که غریزهٔ حقیقت‌جویی بر سایر غرایز غلبه یافته و ما باید به این فکر باشیم با مرگ این غریزه حقیقت‌جویی همه چیز ما از دست می‌رود. یعنی اگر بپذیریم که یک حقیقت وجود دارد و همه روی آن توافق کنند، آن غریزه حقیقت‌جویی

است که من مدام باید در کار باشد و از طریق نقد مدل‌های مطلق و شناخته‌شدهٔ حقیقت، از کار می‌افتد. این چشم‌انداز گرایی نیچه مشروط و وابسته به یک گزینه نیست. از نظر نیچه انسان مجموعه‌ای از غرایز و عقل فقط یکی از غرایزی است که ما داریم. نگاه نیچه‌ای به جهان، نگاه غریزی است و غریزی یک *inclusive* است. یعنی همه غرایز را در خودش دارد و دیکتاتوری هیچ‌کدام از این غرایز از جمله دیکتاتوری عقل بر دیگر غرایز را نمی‌پذیرد. بنابراین در فلسفه‌های سوژه چشم‌انداز گرایی از نظر نیچه وجود ندارد. پرسش این است اگر نیچه حقیقت را انکار می‌کند آیا به این معناست که ما به نسبییت‌گرایی می‌رسیم یا این که هم‌چنان می‌توانیم یک تلقی کلی، (یک کانسپتی است که بعد از واتیمو یک فیلسوف ایتالیایی آورده به اسم ویک انتولوژی. انتولوژی هستی‌شناسی ضعیف. اگر هستی‌شناسی هایدگر قوی است هستی‌شناسی‌های ضعیف یعنی در نظر گرفتن هستی و در نظر گرفتن جایگاه هستی و زیست جهانی که مستقل از هستی نیست.) و از یک حقیقت ضعیف صحبت کنیم یا اصلاً حقیقتی نزد نیچه وجود ندارد؟ چهار جریان تفسیری در این جا وجود دارد. یک تفسیر کسانی مانند کافمن است که بر جنبه‌های پوزیتیویستی و تجربی فلسفهٔ نیچه تأکید می‌کنند و می‌خواهند او را فیلسوفی در ادامه سنت روشنگری معرفی کنند. کافمن و افرادی مانند او می‌گویند نیچه گرچه حقایق متافیزیکی را انکار کرده ولی هم‌چنان به حقایق تجربی باور دارد. بنابراین این چهارچوب فلسفی نیچه را می‌شود درون معرفت کلی قرار داد و نسبی‌گرایی را از آن زدود. وقتی سنت روشنگری می‌گوییم، در مقالهٔ "روشنگری چیست؟" کانت، آخرش با این تمام می‌شود که اکنون اگر از من پرسیده شود که آیا ما در عصر روشنی یافته زندگی می‌کنیم پاسخ من این است که خیر، ما در عصر روشنگری زندگی می‌کنیم. به این معنا می‌خواهد بگوید روشنگری یک امر ناتمام است. وقتی شما می‌گویید روشنی یافته، یعنی روشنگری‌ای که تحقق پیدا کرده و تمام پتانسیل‌هایش را نشان داده. ولی وقتی می‌گویید در عصر روشنگری به سر می‌بریم یعنی یک سیوروت و شدن دائمی وجود دارد و بنابراین حقیقت می‌دود و ما هم دنبال آن می‌دویم و ناامید نیستیم از این که یک حقیقت کلی را تصور کنیم.

تفسیر دوم متعلق به هایدگر است. با این که نیچه فلسفه خودش را پایان متافیزیک می‌داند هایدگر معتقد است نیچه فیلسوفی متافیزیسیست است ولی آخرین فیلسوف متافیزیسیست غربی است به این خاطر که از طریق اراده معطوف به قدرت خودش توانسته متافیزیک غربی را به نهایت خودش برساند. با این که نیچه با طرح چشم‌انداز گرایی خواسته حقایق متافیزیکی و کلی را انکار کند، اما از نظر هایدگر او به صورت ناخودآگاه هم که شده بر حضور حقایق متافیزیکی یا حداقل حدی از این حقایق متافیزیکی تأکید دارد.

تفسیر سوم تفسیر پرگماتیستی است که گفته می‌شود نیچه در فلسفه خودش یک رویکرد عمل‌گرایانه و پرگماتیستی از حقیقت دارد و آنچه را برای زندگی و آری گفتن به کار می‌آید را حقیقت می‌گوید و آن را مفید می‌داند و برای حقیقت یک معیار بیشتر ندارد و آن معیار آری‌گویی به زندگی است. در رویکرد پرگماتیستی هر آنچه می‌تواند با آری‌گویی به زندگی و نهیلیسم فعال به کار بیاید از نظر نیچه می‌تواند در جهت حقیقت کلی مفید واقع شود.

رویکرد چهارم رویکرد پست‌مدرن به نیچه است و کسانی مثل سارا کافمن و دریدا معتقداند نیچه را متافیزیکی نباید تفسیر کرد. اگر این کار را کنیم کار نادرستی کرده‌ایم و اهمیت فلسفی نیچه دقیقاً بر تأکید است که بر تفسیر و چشم‌انداز و مفهوم بازی دارد. بازی یک مفهوم مهمی است که در هابرماس در کتاب "حقیقت و روش" یک فصلی دارد به نام مفهوم بازی. ما دو نوع مواجهه با مفهوم بازی داریم. یکی مواجهه سابژکتیو و یکی مواجهه آبژکتیویستی. در مواجهه سابژکتیویستی شما وقتی یک بازی را شروع می‌کنید خودتان فکر می‌کنید فاعلان بازی چه کسانی‌اند؟ فوتبال را در نظر بگیرید. فاعلان آن بازیکنان هستند. سوژه‌هایی که بازی می‌کنند. ولی خود بازی چیست؟ در ابتدا یک فرم است ولی بازی در تفکر آبژکتیویستی خود این فاعلان بازی رو حذف می‌کند و خود بازی می‌شود سوژه. سوژه‌ای که بازیکنان را تبدیل به ابژه می‌کند و به بازی می‌گیرد. مثال: سری که زیدان در جام جهانی زد؛ در جواب

فحش و ناسزایی که گفته بودند. یعنی بازی انقدر جذابیت پیدا می‌کند و غلبه پیدا می‌کند که آن چیزی که تعیین‌کننده است، یک روحی است به اسم بازی که در پی بازی بازیکنان به وجود آمده ولی خود این‌ها را حذف کرده و سلطه ایجاد کرده بر خود بازیکنان.

یک موقعی هست ما می‌گوییم زبان، حقیقت را به بازی می‌گیرد. ولی گادامر می‌گوید حقیقت، زبان را به بازی می‌گیرد. من و شما با هم دیالوگ داریم و در این گفتگویی که با هم داریم به دلیل این که من معلم شما هستم نمی‌توانیم وارد یک گفتگوی برابر شویم ولی شما با یکدیگر می‌توانید بحث‌های برابر کنید. زمانی که وارد این حوزه می‌شوید، خود این بازی گفت‌وگو و بازی مکالمه، بازی دیالوگ تبدیل می‌شود به سوژه. سوژه‌ای که سوژه‌های خودش را به تعبیر گادامر به ابژه تبدیل می‌کند و آن‌ها را به بازی می‌گیرد. به همین دلیل گادامر می‌گوید بازی جدی‌ترین امر ممکن است. کسی که بازی را شوخی بگیرد معنی بازی را نفهمیده است و در این گفت‌وگویی که شما می‌کنید یک‌دفعه یک چشم‌اندازی از حقیقت خودش را نشان می‌دهد که شما هیچ تلقی‌ای از آن نداشتید. یعنی خود گفت‌وگو یک افق‌گشایی‌هایی می‌کند که فقط گفت‌وگو قادر به کشف آن بود. این فضای گفت‌وگو و فضای بازی است. گادامر می‌گوید در تفکر سابرکتیویستی، بازی فعالیتی است که بازیگر آن را انجام می‌دهد و در طول بازی اختیار دارد بازی را هرگونه که دلش می‌خواهد انجام بدهد. درحالی که در دیدگاه غیرسابرکتیو یعنی کسانی مثل گادامر، بازی من به یک امر غیرقابل پیش‌بینی و به بازی شما وابسته است. بازی است که حاکمیت می‌کند. سوژه تعیین‌کننده هرچیزی نیست. تعیین‌کننده خود بازی است. دو طرف بازی در خود بازی غرق می‌شوند و خود بازی تبدیل می‌شود به سوژه. بازی یک آمد و شد بی‌هدف است. (من کاری می‌کنم ولی نمی‌دانم شما چه می‌کنید.) این غیرقابل پیش‌بینی بودن به معنی این است که هیچ غایت و هدفی را دنبال نمی‌کند. بازی علاوه بر این که بازی است، یک امر جدی است و همواره باید مراقب بود بازی در مقابل یا متضاد "جدی" تلقی نشود. آن چه که بازی را جدی می‌کند خود فرآیند بازی است و آن کسی که بازی را جدی نگیرد بازی به هم‌زن است. دیالوگ هم یک نوع بازی است. رفت‌وبرگشت‌های بین طرفین دیالوگ یک نوع بازی است. بازی و سرانجام نامشخص. وقتی فرد متنی می‌خواند طرف بازی، متن است. بازی یک رخداد است. فراموش شدن خود و حاضر شدن فهم در بازی. شما وقتی متنی را می‌خوانید یک بازی با متن انجام می‌دهید که بازی شما با بازی متن متفاوت است و درک ما از یک پاراگراف با یکدیگر متفاوت است. تماشاگر یا بازیگر در مواجهه با یک اثر هنری هم از نظر هابرماس به بازی گرفته می‌شود و با فراموش کردن خودش نزد بازی حاضر می‌شود و به فهم می‌رسد. مثال می‌زند گالری‌های نقاشی را. شما بروید گالری نقاشی با دوستانتان. چه می‌بینید؟ یا مثلاً یک تابلو را تفسیر کنید. این تابلوی نقاشی به مثابه یک متن شما را به بازی می‌گیرد. یعنی شما چیزی را به او نسبت می‌دهید که هابرماس به آن می‌گوید از خودبیگانگی اثر هنری. از خودبیگانگی اثر هنری یعنی شما به نیت مؤلف دسترسی به هیچ‌وجه نمی‌توانید داشته باشید و همیشه بین فهم شما از اثر و فهم مؤلف اثر از خود اثر متفاوت است و هیچ‌وقت روی هم نمی‌افتد. بنابراین بازی تبدیل می‌شود به یک چیزی مستقل از بازیگران و این‌جوری نیست که در روند بازی فرد خود واقعی‌اش را کنار بگذارد و آن چه که نیست را به نمایش بگذارد. بلکه برعکس، بازیگر در بازی است که خودش می‌شود و به حقیقت خودش دست می‌یابد. بازی دارای تمام ویژگی‌هایی است که با کمک آن می‌توانیم از پارادایم ابژه و سوژه بگریزیم و به همین جهت است که بازی می‌تواند یکی از مفاهیم اساسی پدیدارشناسی هرمنوتیکی قلمداد شود. پست‌مدرن‌ها تأکیدشان بر این است که ما حقیقت کلی نداریم و حقیقت نسبی است نزد نیچه و این حقیقت نسبی مثل بازی است.

زمانی که بازی شما را به بازی می‌گیرد و از نقش سوژگی شما را در می‌آورد، شما آن ساختار را به هم می‌زنید. ما زمانی از جدیت بازی حرف می‌زنیم که بازیکنان قواعد بازی را به هم می‌زنند. اگر دیالوگ قاعده‌مندی بین من و شما وجود داشته باشد که کاملاً حساب شده باشد و نگران توهین شنیدن نباشیم، ممکن است توسط دیالوگ به بازی گرفته

نشویم. ولی زمانی که گرم بحث می‌شوید و حسی و آگزیستانسیالیستی و ناموسی و حیثیتی برخورد می‌کنید داستان عوض می‌شود و ممکن است به کتک‌کاری هم برسد. فرانسوی‌ها عادت دارند برای جدی کردن دیالوگ به یکدیگر متلک می‌اندازند. مثلاً یک گفتگویی داریم بین ریکور و دریدا. دریدا اشاره کرده بود که زیاد نباید در بند خود بود (اشاره به مفهوم خود نزد ریکور). ریکور هم جواب داده بود حالا تفاوتی نمی‌کند. یعنی با این متلک‌ها آگاهانه بازی را جدی می‌کنند. خود ساختار بازی هم یک حدی از متعین‌نشده‌گی دارد. حد زیادی. و آن، غیرقابل پیش‌بینی بودن رفتار طرف مقابل شماست و این شما را تبدیل به ابژه بازی می‌کند.

نگاه غیرسازبازکتیو گادامر به بازی: مادامی که آن فرد قوانین بازی را دارد رعایت می‌کند، هنوز بازی غالب نشده بر سوژه. و زمانی که بازی تبدیل شود به سوژه طبیعتاً فرد تبدیل به ابژه می‌شود. بازی آنقدر ارتفاع می‌گیرد که خودش تبدیل می‌شود به سوژه و طرفین بازی را به بازی می‌گیرد.

منظور از حذف شدن در بازی این است که شما به‌عنوان یک سوژه اراده‌گرا و مشخص می‌روید در زمین فوتبال بازی کنید و تمام حرکات شما ناظر به ساختارهایی است که بازی برای شما تعریف کرده است. وقتی شما کله می‌زنید، دیگر آن‌جا سوژه نیستید و اختیار از شما ستانده شده است. یعنی یک چیز دیگری غلبه کرده و شما را از آن ساختار عقلانی در آورده است و شما را تبدیل کرده به چیزی که وقتی وارد زمین شدید، دیگر نیستید.

رویکرد اول و آخر تقریباً یکی است با یک حدی که گفتیم یک انتولوژی و یک حد خفیفی از حقیقت می‌شود وجود داشته باشد ولی این هم رنگین‌کمانی است درحالی‌که در رویکرد پست‌مدرن کسانی مثل سارا کافمن و دریدا معتقداند نیچه اصلاً هیچ حدی از حقیقت را نمی‌شود از او در آورد.

از طریق دیدگاه چهارم و رویکرد پست‌مدرن وارد مفهوم بازی شدیم. چون نیچه کل این معیارها و کل این غلبه‌ها و این اراده معطوف به قدرت را هایدگر می‌گوید به‌همین دلایل آخرین متافیزیسین می‌داند نیچه را. (در ادامه نگاه هایدگر به نیچه بیان می‌شود). کار نیچه رقصیدن زندگی است. رقصیدن خودش یک بازی است. یعنی شما هیچ معیاری ندارید. مثل همین که در چشم‌اندازگرایی گفتیم که شما ملاک‌های حقیقت اگر داشته باشید، غریزه‌تان را وارد بازی نکردید و غریزه یک کارکرد اصلی‌اش بازی است. بازی غرایز. نیچه بازی غرایز را (مثلاً بازی عقل و حس) (کانت این بازی را در قالب یک نزاع طرح می‌کند و نیچه در قالب یک بازی). مطرح می‌کند. هابرماس می‌گوید ابرانسان نیچه خودش یک سوژگی بی‌نهایت است. ولی وقتی کلیت فلسفه نیچه را شما می‌بینید به‌نظر می‌آید این تفسیری که نیچه را در چارچوب مفاهیم بازی قرار می‌دهد کمی قوی‌تر است.

قبل از این که هایدگر درس‌گفتارهای خودش را درباره نیچه ارائه دهد سه دیدگاه درباره کلیت فلسفه‌ورزی نیچه وجود داشته است. یکی این که او یک شاعر و ادیب است و نام او همراه با هولدر لین آورده می‌شد. در این چارچوب نیچه هم یک متفکر و شاعر جدی است و هم منتقد صریح هنجارهای اخلاقی و فرهنگ متعارف جامعه محسوب می‌شود. دومین دیدگاهی که درباره نیچه وجود داشته است تعریف نیچه به عنوان فیلسوف زندگی است. یعنی مدافع پرشور زندگی و مخالف فلسفه دانشگاهی (به عنوان یک جای خشک متصلبی که به چیزهایی می‌اندیشد که اصلاً مسئله نیست.) و مخالف سنت معرفت‌شناسی فلسفه است و در این دیدگاه هم اهمیت نیچه هم به بحث‌هایی است که در مورد عناصر و مؤلفه‌های زندگی طرح می‌کند مانند ارزش‌های زندگی و اخلاق و هم مواجهه وجودی و آگزیستانسیالیستی‌اش. یعنی نیچه دستی از دور بر آتش ندارد و درگیر وجودی است با این مسائل. گرایش سوم نیچه هم همین برجسته‌کردن وجوه آگزیستانسیالیستی فلسفه‌ورزی است که عمدتاً توسط یاسپرس مطرح می‌شود در کتابی به اسم "درآمدی بر فهم فلسفه‌ورزی نیچه" که ترجمه هم شده است. یاسپرس معتقد است که نیچه همه عمرش نوعی از خودگذشتگی وجودی داشته به رسالت فلسفه و اندیشه و فلسفه‌ورزی و همین سبب می‌شود به انکشافات عظیم آگزیستانسیالیستی در حوزه شخصی هم دست پیدا کند. ما دو مفهوم داریم در ربط با فلسفه‌های آگزیستانسیالیستی. یکی آگزیستانسیل است و

یکی ازگزیستانسیال. ازگزیستانسیال یعنی تجربه وجودی، شخصی، یکه و یگانه من. وقتی این تجربه ازگزیستانسیال را تبدیل کردم به یک مفهوم فلسفی و آن را صورت‌بندی فلسفی کردم و استدلال‌های فلسفی را ضمیمه آن کردم و تلاش کردم یک نظریه‌ای پیرامون آن موضوع بسازم، این می‌شود ازگزیستانسیال. در فیلسوفان ازگزیستانسیالیسم هیچ فیلسوفی نمی‌توانیم پیدا کنیم که آن تجربه فردی ازگزیستانسیال را نداشته باشد. یاسپرس علاوه بر وجوه ازگزیستانسیالیستی خیلی تأکید می‌کند بر آن حجاب‌زدایی‌هایی که در نیچه صورت گرفته است و می‌گوید دشوار می‌شود تصور کرد که بشود گامی بیشتر از نیچه در این زمینه‌ها برداشت. این سه دیدگاه تا زمانی که هایدگر درس گفتارهایش را در مورد نیچه می‌گوید وجود داشته است.

اما دیدگاه هایدگر ربط مستقیمی به هیچ‌یک از این سه دیدگاه ندارد. هایدگر در درس گفتارهایی که درباره نیچه طی سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ دارد، (۱۹۳۶ یعنی سه سال پس از پذیرش ریاست دانشگاه توسط هایدگر و همکاری هایدگر با نازیسم.) به سابقه‌آشنایی خودش با افکار نیچه اشاره می‌کند و می‌گوید در دوران تحصیل در سال ۱۹۰۹ به مطالعه نیچه پرداخته و اولین اثری که از نیچه می‌خواند اراده معطوف به قدرت است که البته شناخته شده است که خواهر نیچه دخل و تصرف‌هایی در آن به وجود آورده زیرا همکاری داشته با نازی‌ها و کاری کرده اراده معطوف به قدرت با در پیوند با واگنر و فراروی از اندیشه پیشوا خوانده شود.

در سال‌های میانی که نیچه در مارلبرو داشته هایدگر نیچه را به نفع هوسرل و ارسطو و کانت و آکوییناس و افلاطون به‌طور کلی کنار می‌گذارد و دیگر توجهی به او ندارد و در کتاب "هستی و زمان" هایدگر فقط در سه جا اشاره‌ای به نیچه می‌شود و یک جا به مقاله "سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی" اشاره می‌کند. هایدگر در این دوره پرسشی که دارد حقیقت هستی است و در این پرسش پای هنر هم گشوده می‌شود و در پرسش از هنر است که پای نیچه هم به اندیشه‌های هایدگر گشوده می‌شود و در مواضع بسیاری از نیچه یاد می‌کند. در تاریخ فلسفه گاه حقیقت در عقل انسانی یا الهی جستجو شده. در نیچه حقیقت نحوه‌ای از خطاست و تعیین حقیقت و نقد حقیقت مطلق به مثابه پایان آن افلاطونی‌گرایی سومی بود که گفتیم و روی آوردن نیچه به هنر است. هایدگر در نیچه زوال حقیقت و بزرگداشت هنر به مثابه اسباب نجات را پیدا می‌کند و در درس گفتارهایی که دربارهٔ منشأ اثر هنری دارد می‌گوید حقیقت در اثر هنری روی می‌دهد و حقیقت هنر جنبه تاریخی دارد. مفسرین می‌گویند در این گزاره هایدگر به شدت تحت تأثیر نیچه است. یعنی نیچه سبب می‌شود هایدگر به هولدر لین و ونگوگ و هنر توجه کند. بنابراین فلسفه نیچه برای هایدگر به یک اثر هنری تبدیل می‌شود. در دوره‌ای که متافیزیک هایدگر پایان پیدا کرده و دست‌یابی به حقیقت هستی هم امکان ندارد در دوره سوم، تنها راهی که باقی می‌ماند هنر است. هنری که پیش‌تر از هایدگر و قبل از هایدگر نیچه به آن روی آورده است. مجموعه درس گفتارهایی که هایدگر درباره نیچه دارد با همان پیگیری و توصیف اراده قدرت به مثابه هنر شروع می‌شود و با بررسی‌هایی که در "چنین گفت زرتشت" در تابستان ۱۹۳۷ دارد این درخشش هنر خاص نیچه را ستایش می‌کند و می‌گوید درس گفتار این کتاب اوج اندیشه نیچه است و در مورد خود هایدگر هم می‌گویند درس گفتار چنین گفت زرتشت هایدگر درباره نیچه اوج درس گفتارهای هایدگر است. هایدگر این کتاب چنین گفت زرتشت را توصیف می‌کند و معتقد است این ترکیبی از چهار بخش است. و نکته مهم در قرائت هایدگر این است که او به عنوان فرعی کتاب اشاره می‌کند: کتابی برای همه کس و هیچ کس. از این چه می‌فهمید؟ یعنی الآن که این کتاب نوشته می‌شود مخاطبی ندارد و کتابی است برای هیچ کس چون زمانه‌اش نرسیده است ولی می‌تواند کتابی شود برای همه کس در تاریخ پس‌فردا. ظهور نهیلیسم الآن حقیقت آن در زمانه‌ای که ما در آن به سر می‌بریم اتفاق افتاده و به آن عصر نیچه می‌گویند. هایدگر می‌گوید یک طنزی در این عنوان نهفته است که نقد زمانه خود نیچه هم در آن هست.

با صرف نظر از این بحث‌های کلی که درباره نیچه و هایدگر گفتیم، آن طوری که هابرماس می‌گوید از سویی نقد متافیزیک با نیچه آغاز می‌شود و با هایدگر و در پیدا ادامه پیدا می‌کند. هابرماس در گفتار فلسفی مدرنیته می‌گوید از نیچه دو شاهراه بیرون می‌آید. یکی هایدگر که بعد می‌رسد به دریدا و یکی هم باتای که می‌رسد به فوکو. یعنی نقد متافیزیک با هایدگر شروع می‌شود و در دریدا ادامه پیدا می‌کند و نقد قدرت که باز هم با نیچه شروع می‌شود در باتای و فوکو ادامه پیدا می‌کند. یعنی دو مسیری که از نیچه به تاریخ فلسفه قرن بیستم سرازیر می‌شود. هایدگر هم مثل نیچه معتقد است مهم‌ترین ویژگی متافیزیک دوران مدرن همین ظهور سابرکتیویته است که با دکارت آغاز می‌شود و با کانت و هگل گسترش پیدا می‌کند و در آغاز فلسفه مدرن این جمله دکارت قرار دارد که من می‌اندیشم، پس هستم. بنابراین تمام معرفت ما به جهان خارج به آگاهی انسان از خودش به عنوان نفسی برمی‌گردد که به صورت تزلزل‌ناپذیر می‌تواند یقین پیدا کند. واقعیت داشتن موجود خارجی، برحسب ابژه بودن او تعریف می‌شود و ابژه‌ها چیزی هستند که در مقابل سوژه قرار گرفته‌اند. بنابراین من می‌توانم آن چه را که در جهان خارج وجود دارد بشناسم. از نظر هایدگر ابژه زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که انسان خودش را سوژه بداند. سوژه را "من" بداند و من را "من می‌اندیشم" بداند. بنابراین جوهر این اندیشنده در سوژه‌ای فرا می‌رود که استعلا پیدا کرده و همه چیز را به موضوع تبدیل می‌کند در حالی که در قرون وسطی ابژه‌ها در کنار سایر موجودات قرار داشتند ولی در دکارت انسان به این دلیل که سوژه است، در مقابل موجودات دیگر است و در این جهان تنها است. تنها به این معنا که جای خدا می‌نشیند و تمام آن چه را که روبه‌روی آن هست را تبدیل به ابژه می‌کند. جوهر تفکر دکارت و خروجی اصلی اندیشه او ذهن‌بنیادی بشر است و این بشر که ممیزهٔ عصر مدرن است و به تعبیر هگل یک ساحل امنی است که فلسفه در آن قدم گذاشته و این عصر عمده‌ای است که دکارت بر فلاسفه بعد از خودش گذاشته است.

ما امیدواریم نیچه فلسفی خوانده شود نه با توجه به آن سه رویکرد و نه با توجه به رویکرد هایدگر، بلکه با نقل ریچارد رورتی خوانده شود که کل فلسفه قاره‌ای قرن بیستم پاسخی به مرگ خدا و مسئلهٔ نیچه خوانده شود که این مواجهه فلسفی با نیچه است در نسبت با فلسفه‌های سوژه. این جور اگر ببینیم نقش نیچه فهم می‌شود. یک روایت دیگر هم هست و آن این که نیچه و کیرکگور یک نقش محوری در انتقال فلسفه از ایدئالیسم آلمانی به کل سنت پدیدارشناسی دارند و بحث یاسپرس هم که گفتیم هست. نکته دوم این که نیچه بدون هیچ تردیدی ناقد بنیادین و رادیکال مدرنیته و تمام لوازم آن است. یعنی اگر ما مدرنیته دارای آن سه بنیاد ببینیم (مثلی که بنیاد آن سابرکتیویته یا ذهن‌بنیادی است و ضلع دوم آن سیادت یا آقایی انسان بر سرنوشت خودش است که از آن دموکراسی بیرون می‌آید و ضلع دیگر آن ترقی، صنعت، تکنولوژی بورژوازی و وجوه اجتماعی - اقتصادی است.)، نیچه با هر سه این‌ها دشمنی دارد و می‌گوید این‌ها به نهیلیسم و تهی شدن زندگی از معنا منجر شده است. نهیلیسم نیچه در بعد فلسفی است و در بعدی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی هم می‌توانیم ردهایی از آن را ببینیم. کیرکگور می‌گوید تمام ساحت زندگی انسانی از ساحت حسانی و شاعری شروع می‌شود بعد به ساحت اخلاقی می‌رود و بعد به ساحت ایمانی. بعد می‌گوید ولی از نظر اگزیستانسیالیستی شما باید خودت باشی. اگر در ساحت حسانی و شاعری هستی همان جا بمان. ولی اگر آمدی به ساحت اخلاقی دیگر آمدی به ساحت اخلاقی. بعد تأکید می‌کند که من ترجیحی ندارم. شارحان مچ او را می‌گیرند که خودش رفته در ساحت ایمانی و ستایش‌گر ساحت ایمانی است. ولی من (استاد) می‌گویم از فلسفهٔ کیرکگور با توجه به آن مبانی اگزیستانسیالیستی فلسفه، ایشان که در ساحت ایمانی است، آن ساحت ایمانی برایش کار می‌کند و منی که در ساحت حسانی هستم در ساحت انسانی دارم کار می‌کنم ولی آن چه که وجود دارد، در این سنت "خودت باش" است. هابرماس می‌گوید ناقدین فلسفه‌های سوژه چه نیچه باشد چه فوکو که مسئلهٔ قدرت را مطرح می‌کنند، خود این قدرت را نمی‌توانند غیراستعلایی کنند و آن را استعلایی می‌کنند و این می‌رود در درون فلسفه‌های سوژه و فلسفه‌های عقل و فلسفه‌های آگاهی. ولی من این را این گونه نمی‌فهمم. وقتی می‌گوییم چشم‌اندازهای مختلف حقیقت،

شما نمی‌توانید به من بگویید این چشم‌اندازهای حقیقت خودش یک حقیقت واحد است به این خاطر که از این حرف یک حقیقت واحد در نمی‌آید. یک رویکرد است. شما یک رویکردی دارید که می‌گوید من دنبال حقیقت مطلقام و یک رویکرد دیگری دارید که می‌گوید شما دنبال حقیقت مطلق نباش. نه تنها نباش بلکه وقتی رسیدی هم آن را موکول کن به بعد و بگو من نرسیدم. اجازه بده ادامه پیدا بکند. این مواجهه است. ما در فلسفه پدیدارشناسی به این می‌گوییم **encountered** مواجهه فیلسوف با یک مسئله. نحوه‌های مواجهه با هم تفاوت دارد.

موقعیت مکالمه در گادامر یک بازی است. بگذاریم بازی اتفاق بی‌افتد و مکالمه گرم شود. در بحث‌های طلبگی که بحث گرم و پرقدرت و ادامه‌دار می‌شود شما عملاً حذف هستید و گادامر به این می‌گوید بازی حقیقت. حقیقت می‌تواند طرفین گفت‌وگو را به بازی بگیرد که بخش‌هایی از خودش را از این طریق دارد به ما نشان می‌دهد. در ابتدا این سوژگی وجود دارد ولی هر چه قدر این بازی گرم‌تر شود این سوژگی کمتر می‌شود و خود بازی تبدیل به یک سوژه می‌شود. یاسپرس می‌گوید ما حداقل سه نوع رابطه داریم. یکی ارتباط در سطح زندگی روزمره، یکی ارتباط در سطح علمی و یکی هم ارتباط اگزستانسیالیست. ارتباط در سطح زندگی روزمره همین کارهای روزمره است. سطح بعدی ارتباط در سطح علمی است. یعنی من و شما می‌نشینیم یک پروژه علمی تعریف می‌کنیم و براساس آن ارتباط می‌گیریم. اما ارتباط در سطح اگزستانسیالیستی یک ویژگی‌هایی دارد که آن را از دو سطح قبلی متمایز می‌کند. یکی از اولین ویژگی‌های این سطح این است که شما می‌توانید خنجر بکشید بر طرف مقابل. یعنی در این سطح شما کمترین نگرانی‌ای از نقد بنیادین طرف مقابلتان ندارید. نقد یعنی به رو آوردن زشتی‌های شخص مقابل. دوستتان را نقد کنید در جهت ارتقای او. در این بازی از یک ارتباط سطح سوم حرف می‌زنیم که از تعاملات روزمره خیلی جدی‌تر است.

جلسه هجدهم

نایب : امین سالاری

با سلام خدمت دوستان. این جلسه بحث ما راجع به مارکس است. من اشاره ای میکنم به بخشی از برجستگی‌های زندگی مارکس. منظورم از برجستگی ارزش‌گذاری مثبت و منفی نیست، یعنی آن چیزی که در زندگیش تعیین‌کننده بوده. بعد میپردازم به نسبت مارکس و هگل، بعد مسئله رو بنا و زیر بنا را که یکی از مباحث کلیدی مارکس هست را طرح میکنم، مارکس و جبر تاریخ یا دترمینیسم را طرح میکنم، مارکس و مراحل تاریخ، مارکس و جامعه بی‌طبقه، و بعد بحثی باز می‌کنم با عنوان بی‌اعتباری و اعتبار مارکس، و در انجا میگویم که بی‌اعتباری مارکس در سه حوزه ماتریالیسم فلسفی، دترمینیسم تاریخی و نزاع طبقاتی است، که این‌ها را توضیح میدهم. و بعد اعتبار کتاب دسپکتز او مارکس یا اشباه مارکس دریدا پیش میبرم که مارکس آیا زنده است همچنان، و اگر زنده است و معتبره، در چه حوزه‌هایی معتبره.

اولین نکته‌ای که در مورد مارکس باید گفت تجربه شخصی فقر در زندگی، یعنی انگلس آگه در زندگی مارکس نمی‌بوده و کمک‌های مالی به مارکس انجام نمیداده مارکس با مشکلاتی بیشتر از آنی که باهاش مواجه بود مواجه میشد، دومین مسئله‌ای که باید بهش تاکید کرد این پرکاریه مارکسه، مارکس برخلاف تلقی‌هایی که ممکنه وجود داشته باشه پیرامونش، که باتوجه به رویکرد فلسفیش که نوعی عملگرایی ازش درمیاد ولی به شدت آدم پرکاری بوده و دوستانش نسبت به سلامتیش که در اثر پرکاری میتونسته صدمه ببینه مدام بهش هشدار میدن، بعد ازین که مارکس میمیره مجموعه آثار ناکاملش در فرانسه به صورت ۹ جلد آثار فلسفی، ۱۳ جلد آثار سیاسی، ۱۱ جلد نامه‌ها، ۸ جلد آثار اقتصادی، ۴ جلد سرمایه، یک جلد فقر فلسفه، یک جلد نقد اقتصاد سیاسی و ۸ جلد آثار مشترکی که با انگلس داشته، در مجموعه آثار مارکس به انگلیسی در ۵۰ جلد در دهه ۱۹۹۰ منتشر میشه و پرکاریش در این حده که انگلس اونو به بردگان مصر تشبیه میکنه و میگه پرکاریش به اندازه و رنج آوری کار اونها بوده، میراث مارکس هایدگر جمله‌ای داره میگه هرچه کار یک فیلسوف بزرگ‌تر باشه نا اندیشیده‌ها در کار او بیشتر باقی خواهد ماند یعنی ایده‌ها و نکاتی که طرح کرده برای اندیشیدن ولی فرصتی برای پرداختن بهش پیدا نشده یا از طریق مسائلی که طرح کرده نااندیشیده‌هایی بیرون میزنه که باید بهش تامل کرد، بنابراین دو نکته که میخواستم در مورد مارکس بگم علاوه بر رابطه و نسبتش با دین که حالا واردش نمیشم و مسئله ازدواج مخفیانش با ینی و اینکه از والدین یهودیه و مشکلاتی که در این حوزه داره، فقر و پرکاری و همچنین تفلسف، چون میدونیم مارکس در رشته فلسفه دکتری در سال ۱۸۴۱ فک میکنم با رساله‌ای به اسم مقایسه فلسفه اپیکور با فلسفه ماتریالیستی دموکریتوس مینویسه که پدرش هم راضی نبوده که مارکس فلسفه بخونه، اما رابطه و نسبت مارکس و هگل، دوبار این رابطه باید مورد بررسی قرار بگیره یعنی دو مرحله داشته، آشنایی مارکس با اندیشه هگل در دانشگاه برلین زمانی که ۱۹ ساله بوده آغاز میشه و میگه خواستم در دریای اندیشه هگل غوطه بخورم با این هدف معین که ثابت کنم ماهیت ذهن به آن اندازه ضروری و ملموس است که ماهیت جسم انسان است بنابراین در مرحله اول به هگل روی میاره که نشون بده ماهیت ذهن انسان ضروریه و اهمیت داره به اندازه ماهیت جسم انسان یعنی یک رابطه‌ای بین ذهن و عین میخواست برقرار بکنه، مکتب هگل در اواخر دهه ۱۸۳۰ به دو جناح تقسیم میشه جناح محافظه کار که شعار اصلیش همان جمله معروف هگل که وات ایز اکچوووال ایز رشنال اند وات ایز رشنال ایز اکچوووال، هرچیز واقعی عقلانیست و هرچیز عقلانی واقعیست، این محافظه کارها از طریق

این جمله هگل و رویکردی که پشتش خوابیده دولت پروس زمان خودشون رو مظهر اعلاى عقلانیت میدونستند و در مورد مذهب هم معتقد بودند هیچ چیز غیر عقلانی در دین وجود نداره، اما هگلی‌های جوان مثل فوئرباخ، دیوید اشتراوس، برونوبائتر بودن، تفسیر محافظه کارانه و مذهبی رو از فلسفه هگل به کلی رد می‌کردند و دیوید اشتراوس در کتاب زندگی مسیح می‌نویسه که داستان‌های انجیل هم باید مثل داستان‌های دیگه تلقی شوند کتاب آسمانی مجموعه‌ای از داستان‌های غیر آگاهانه از جوامع مسیحی اولیه است بنابراین رویکردشون به مذهب رویکرد رادیکال، نقادانه و تلاش برای تبدیل متون مذهبی به متون مشابه که باید مورد بررسی قرار بگیرند است مارکس با این گروه در باشگاهی به نام باشگاه دکترها حشر و نشر داشته و معتقد بوده که فلسفه هگل منجر می‌شه به تسلیم به وضعیت موجود سیاست و دین و جامعه در پروس اوایل قرن ۱۹، در دهه ۱۸۴۰ مارکس با هگلی‌های جوان قطع رابطه میکنه و به عالم روزنامه نگاری روی میاره و به دلیل آشنایی که با مباحث عینی پیدا میکنه مواجش با مسائل انتزائی که در هگلی‌های جوان کمتر میشه و به طور کامل در میانه دهه ۴۰ با هگلی‌های جوان قطع رابطه کامل میکنه و دلیلش هم این میبینه که برخوردهای غیرمسئولانه و ماورای رادیکال و چپ نمایانه با مسائل جاری دارند یعنی علاوه بر بحث‌های فلسفی و انتزائی که در هگلی‌های جوان رایج بوده مواضع اونها هم از نظر مارکس بسیار رادیکال بوده در همین دهه است که هگل با فوئرباخ آشنا میشه و فوئر باخ تاثیر خیلی زیادی روی مارکس میذاره، فوئر باخ کسیه که فرانس مهرینگ دربارش میگه فوئر فلسفه هگل رو به زباله‌دان تاریخ انداخت و اعلام کرد که ایده مطلق چیزی جز روح مرده الاهیات نیست بنابراین تاثیر پذیریه مارکس از فوئر را باید معنادار تلقی کرد کتابی مینویسه فوئر به نام ماهیت مسیحیت که درش ادعا میکنه انسان خدارا آفرید و نه خدا انسان را خدا چیزی جز بازتاب خیالی خود انسان نیست، مارکس در دهه ۱۸۴۰ تحت تاثیر فوئر قرار میگیره ولی منتقدشم هست در حالی که تاکید فوئر بر طبیعتت تاکید مارکس سیاسته و مارکس میگه در اتحاد با سیاسته که فلسفه معاصر میتونه به حقیقت دربیاد تفاوتی که مارکس با فوئر داره اینجا معنا داره اون اینه که از نظر فوئر انسان موجودی طبیعی است که از غرائز خودش پیروی میکنه و این رویکرد به یک نوع اومانیزم انتزاعی کشیده میشه درحالی که مارکس میگه انسان موجودی تاریخی اجتماعی است و این به یک نوع اومانیزم انضمامی و متعین در شرایط تاریخی اجتماعی و مادی می‌انجامه منظور من از اشاره به فوئر این بود که نقد فوئر به هگل باعث میشه که مارکس یکبار دیگه هگل رو بخونه و بیشترین تاثیر ممکن رو ازش بپذیره از جهت عکسش به این معنا که در ایدئولوژی آلمانی میگه که دیالکتیک هگلی روی سرش راه میرفت و ما اکنون باید اون رو روی پایش برگردونیم یعنی دیالکتیک هگلی ذهن گراست درحالی که دیالکتیکی که مارکس میخواد ازش صحبت کنه دیالکتیکیه که عینیه و مادی، رابطه هگل و مارکس رو بخوام مختصر جمع بندی کنم اینه که دو تمایز کلیدی بین مارکس و هگل وجود داره یعنی علاوه بر تمایزات زیادی که میشه جست‌وجو کرد یکی دوگانگی ذهن و عین است ما همچنان که در مورد هگل میدونیم هگل تاکیدش روی ذهنه، تحققه آگاهی در تاریخه، ساجکتیویته است و جمله معروفی داره در مورد توضیح تاریخ که میگه خورشید از شرق برمی‌خیزد و درغرب غروب میکند نشون دهنده تاکیدیه که بر توضیح تاریخ از طریق عنصر آگاهی و ذهن داره صرف‌نظر ازینکه هگل کاشف مدرنیته هم هست و مدرنیته رو با ترم ساجکتیویته و یا همون ذهن بنیادی صورت بندی میکنه درحالی که شما اگر هگل رو توضیح مراحل تاریخی یا تاریخ جهانیش رو نگاه کنی از مرحله کودکی شروع میشه و بعد دوران جوانی، بلوغ و پیری و همه این مراحل بر اساس آگاهی توضیح داده شده یعنی بر اساس آزادی آگاهی به عبارتی که در مناطق مختلف جغرافیایی جهان هرکدام یک سرنوشتی پیدا میکنند در حالی که در مارکس تاکید برعینه، تاکید بر وجه مادیه تو مراحل تاریخ مارکس نشون میدیم

که مارکس وقتی مراحل تاریخ رو به کمون اولیه، برده داری، فئودالیت، سرمایه‌داری و سوسیالیسم تقسیم می‌کنه داره تاریخ رو در بستر مادیش و در بستر عینیش توضیح میده یعنی دقیقاً مقابل هگل که تاکید بر ذهن و آگاهیست در مارکس تاکید بر عین و مادیت است نکته دوم دوگانگی فرد و جمع هست اصولاً اندیشه هگلی در گام اولش آزادی سوژه است در حالی که در مارکس آگاهی سوژه این آزادی سوژه منوط به تغییر شرایط و ساختارهای اجتماعی و اقتصادی بنابراین نقطه تمرکز فلسفی هگل روی فرد، فردیت و ذهنیت در حالی که تاکید مارکس روی جمع و روی عینیت، این یک اشاره مختصری در مورد تمایزات اصلی بین مارکس و هگل تاجایی که بکارما بیشتر مربوط میشه و اون تضاد ذهن و عین و فرد و جمعه و اما نکته بعدی که در مورد مارکس باید اشاره کنم مسئله زیربنا و روبناست، زیربنا و روبنا که از اصطلاحات اصلی مارکس معتقد که برخلاف تلقی هگلی از آگاهی میگه آنچه تعیین کنندس ساختارهای اجتماعی اقتصادی و تعینات ماده، و خود این ساختارها و خود این زیربنای تعیین کننده شکل فرهنگه اون دوره اجتماعی اقتصادی مشخصه بنابراین زیربنا یعنی آنچه که تعیین کننده ساختار جامعه، ساختارهای مادی اقتصادی و تعینات عینی و از دل این تعینات مادی روبنایی بیرون میاد که شامل فرهنگ ایدئولوژی هنر و هر امر فرهنگی دیگه ای چون دین و این‌ها روبناس و نقش تعیین کننده نداره، بنابراین فرهنگ روبناس و وجوه مادی و اجتماعی زیربناس و این زیربنایا به نسبت شکل‌های مختلفی که پیدا میکنن روبناها رو هم به همون نسبت تغییر شکل میدن مثلاً اگه در دوره فئودالیزم هستیم و اگه فئودالیت وجه مادی یا مرحله تاریخی است، روبنای فرهنگیش میتونه یک نوع مذهب قرون وسطایی باشه به هیچ وجه نمیتونه از نظر مارکس این زیربنای اقتصادی اجتماعی یعنی فئودالیزم یه فرهنگ سکولار باز مبتنی بر حقوق انسان‌ها ازس بیاد بیرون اما این رابطه زیربنا و روبنا به این شکلی که من فرمول بندی کردم نیست به عبارتی یعنی محل دعواس یعنی محل اشکال یعنی اینکه مارکس اصولاً بین زیربنا و روبنا چه رابطه‌ای برقرار کرده که آیا یک رابط دیالکتیکی و متقابل یا یک رابطه‌ای که بنیاد یکیست و روبنا چیز دیگه، بین خود مارکسیست‌ها به دلیل گرایش‌های مختلف دیدگاه‌های متفاوت شکل گرفته یک عده شدن ساختار گرا و یک عده شدن اهل فرهنگ یا هژمونی روشنفکران، اونهایی که تاکید رو گذاشتن روی زیربنا و گفتن مارکس نقش درجه اول و بنیادی رو به زیربنا داده، به ساختارگراها موسوم شدن یعنی آنچه که تعیین کننده است ساختار اجتماعی اقتصادی و روبنایا نقشی به اون معنا ندارن و نقش هم زمانی پیدا میکنن که خود این روبنایا فرهنگی تبدیل بشن به یک ساختارهای مشخص مثلاً آلتوسر میگه که وقتی از روبنا یا فرهنگ صحبت میکنیم فرهنگ که رو هوا نیست فرهنگ باید به ساختارها و نهادها مشخص بشه، یعنی نهاد دین یعنی کلیسا نهاد فرهنگ میشه مدرسه و دانشگاه بنابراین حتی روبنا هم روبنای فرهنگی هم خودش تبدیل میشه به نهادهای ساختاریه مشخص، در آنسوی ماجرا یعنی کسانی که به روبنا اهمیت بیشتری دادن کسانی مثل گرامشی متفکر ایتالیایی که نامه‌های زندانش معروفه، و در آنجا گرامشی و کسان دیگه‌ای در همین نحله وصف میکنن که در حقیقت ازونجایی که سرمایه‌داری به سرعقل اومده و کارگرانی رو که به نداشتن و نخواستن مسلح بودن رو تبدیل میکنه به آدمهای سنگینی که همه چی دارن و در واقع شریکشون میکنه در استعمار ملل دیگه، کارگران ممالک پیشرفته و سرمایه‌داری دیگه اون خصلت انقلابی و اون روحیه نداشتن و نخواستن رو نداره و نظام سرمایه‌داری و نظام بورژوازی کارگرا رو آنبورژوازه کرده و نقش هژمونیک روشنفکران اهمیت پیدا میکنه، یعنی اون جریانی که اهمیت پیدا میکنه اون جریانی که در واقع میتونه تحولات اجتماعی ایجاد کنه این جریان جریانه روشنفکرانه و بنابراین تاکید رو میذارن روی کار فرهنگی و روشنفکری و نقش بیشتری و امتیاز بیشتری به این روبنایا فرهنگی میدن.

نکته دومی که باید بهش بپردازم بعد از مارکس و مسئله روبنا و زیربنا مسئله جبر تاریخ یا دترمینیسم یعنی قائل بودن به اینکه یک حتمیتی و یک تعینی هم در مراحل تاریخی و هم در پایان تاریخ وجود داره به این معنا که مقدره تاریخ از مراحل مشخصی عبور کنه و مقدره در پایان در یک مرحله نهایی ختم بشه و این مقدر بودگی ادعا بر اینه که از علم تاریخ بیرون کشیده شده و بنابراین یک رویکرد علمی و یک نتیجه علمی از بررسی تاریخ، دترمینیسم یکی از مشکلات اندیشه مارکسیستیست که خیلی تناقض آمیزه به این معنا که اگر قرار باشه همه چیز متعین باشه و تاریخ مراحل مشخصی داشته باشه و نهایتن تاریخ به یک امر معلوم ختم شه پس نقش انسان در این میان چیست، در بخش دیگه بی‌اعتباری مارکس در حوزه‌های مختلف برمیگردد به این دترمینیسم تاریخی و نظر فیلسوفان دیگه مثل سارتر و مرلوپونتی رو هم میگم و نشون میدم چطور دترمینیسم تاریخی بی‌بنیاده، اینکه بر بی‌بنیادیش از این جهت که خصوصاً اگر گفته بشه این دترمینیسم علمی یعنی با رویکرد علمی به تاریخ بدست آمده، بنابراین دترمینیسم یا جبر تاریخ در فلسفه مارکس به معنای متعین شدگی هم مراحل تاریخ و هم پایان تاریخه که همونجور که بحث خواهم کرد بی‌اعتبار، نکته بعدی یا مسئله بعدی مارکس و مراحل تاریخه همچنان که میدونیم دقیقاً به روش عکس هگل که از جامعه شرقی شروع میکنه و به جهان ژرمنیک مسیحی ختم میکنه مراحل تاریخ رو و بر پایه آگاهی تاریخ رو توضیح میده، در مارکس بر پایه تعینات مادی و اقتصادی تاریخ توضیح داده میشه از نظر مارکس تاریخ ۵ منزلگاه و ۵ مرحله داره در مرحله اول کومون اولیه هم طبیعت به اندازه کافی گسترده و فراخ و سخاوتمنده و هم جمعیت‌های انسانی کمه و بنابراین نزاعی بر سر مالکیت در نمیگیره یعنی به نوع کومونی وجود داره یعنی وقتی طبیعت گسترده باشه و شما بتونین همه چی از طبیعت بگیرین و هرچی هم بردارین اضافه باشه و مشکلی پیش نیاد بنابراین نزاعی هم در نمیگیره بنابراین در کومون اولیه یک اشتراکی در استفاده از منابع طبیعی وجود داره، به موازات اینکه طبیعت بخیل‌تر میشه و جمعیت انسانی زیادتر میشه و بشر به این نتیجه میرسه که ذخیره کنه و اون کسی که قدرتمندتره میتونه ضعیف‌تر رو به خدمت بگیره در استخراج منابع طبیعی و ازش استفاده کنه تاریخ وارد مرحله دوم خودش میشه یعنی میشه که میشه مرحله برده‌داری یعنی آقا بوجود میاد و برده، بنابراین نظام برده‌داری اولین نظام طبقاتی هست که بعد از کومون اولیه شکل میگیره، در مرحله بعدی بشر یادمیگیره زمین رو به عنوان یک منبع بکار بگیره برای تولید نیازهای طبیعی خودش، زراعت نه کشت و کار کنه زمین میشه منبع فایده رسانی به بشر، در اینجاست که مارکس میگه نظام فئودالی ایجاد میشه یعنی صاحبان زمین و کسانی که در این زمین کار میکنند، نظام فئودالی فئودال ها و دهقان ها بنابراین تضادی که در این مرحله بوجود میاد میان دهقان های فاقد و فئودال های صاحب زمین است، دهقانان رو ازشون کار میکشند و آنچه که عاید میشه و محصول میده از زمین، یک بخش ناچیز به دهقان و بخش بزرگ رو صاحبان زمین چپاول میکنند، این نظام طبقاتی در مرحله سوم نظام برده‌داری وقتی این منازعات به اوج خودش میرسه و مرحله بعدی که سرمایه داری هست رو بوجود میاره، مناسبات باز کاملاً عوض میشه و در اینجا سرمایه تعیین کننده است صاحب سرمایه و کسی که فاقد سرمایه، صاحبان پول و اونهایی که پول ندارن، در اینجا مارکس از واژه‌ای به نام پرولتر استفاده میکنه که کسی است که هیچی ندارد یعنی پرولتر به یک معنا لمپنه، لمپن به معنای کسی است که حتی برخلاف دهقان که گاوی و گاواهنی دارد، و مالک آنها محسوب میشده، پرولتر حتی ابزارش از خودش نیست، یعنی حتی آچاری که در کارخانه استفاده میکنه از کارخانه دار است، بنابراین اوج تضاد طبقاتی در نظام سرمایه داریه که پرولتر فاقد ثروت و ابزار کار درش فعالیت میکنه و سرمایه‌دار یا بورژوا که صاحب سرمایه و ابزار تولید است، مرحله بعد ازین که به اختصار ازش میگذرم نشون میدم بر خلاف هگل که تاریخ رو براساس آگاهی و تحولات ذهنی توضیح

میده، مارکس براساس تحولات مادی و اقتصادی توضیح میدهد، مرحله بعد سوسیالیستی است که در این مرحله یک تناسبی ایجاد میشه و توزیع برابر ثروتی ایجاد میشه که همگان به لحاظ طبقاتی در یک نظام سوسیالیستی و در کومون ثانویه اگه اسمش رو بذاریم اینه که بشری که همه این مراحل رو طی کرده و تضاد طبقاتی حل شده به یک مرحله‌ای میرسه که مشابه کومون اولیه است با این تفاوت که کومون اولیه دوره ناآگاهی بشر و فراخی طبیعتی ولی کومون ثانویه اوج آگاهی بشر، به تکامل رسیدن ابزار تولید، و تکامل تاریخ است بنابراین تاریخ در دوره سوسیالیزم ختم میشه یا در دوره کومونیسم ختم میشه، و جامعه بی طبقه در واقع مستقر میشه جامعه یا نظامی که طبقه‌ای نیست، برده‌دار و برده نداریم بورژوا و پرولتر نداریم جامعه بی طبقه است هرکس به اندازه توانش کار میکنه و به اندازه نیازش میبره و یک جامعه انسانی شکل میگیره، در این جامعه بی طبقه که مارکس ازش صحبت میکنه من یک نکته میخوام باز کنم و اون کرامت انسانیت یعنی بر خلاف تلقیاتی که وجود داره که این جامعه‌ی بی طبقه یک جامعه بورژواویه تعمیم داده شده است که یعنی ما در جامعه سرمایه دار یک طبقه بورژوا داریم و یک طبقه کارگر حالا اگه سوسیالیزم به این معنا باشه که بورژوا شامل حال طبقه کارگر هم بشه یعنی بورژوازی تعمیم داده بشه به کل جامعه، به این میگییم تعمیم دادن بورژوا و مرحله دیگه تاریخ درحالی که چیزی که مارکس دنبالش است تعریف انسان به کرامتش است یعنی آدمی که فقیر است و نان در خانه نداره، کرامت و دیگنیتیش مورد تردید قرار گرفته شده پس برای حفظ کرامتش باید مبارزه کنه که اونو بدست بیاره، بنابراین نزاع طبقاتی فراتر از یک نزاع ساده است و نزاعی برای بدست آوردن کرامت انسانی است، اما نکته مهمی که الان میخوام بحثش رو باز کنم اینه که مارکس به عنوان یک متفکر قرن ۱۹ که در ۱۸۱۸ بدنیا میاد و تا ۱۸۸۳ دودهه مونده به پایان قرن ۱۹ از دنیا میره، امروزه اگه ما بخواییم باهاش مواجه بشیم، میراث مارکس باید چگونه مورد ارزیابی بگیره، من معتقدم مارکس در سه حوزه اعتبار خودش رو از دست داده و در یک حوزه خیلی کلی و مشخص اعتبار داره، در جاهایی که اعتبارش رو از دست داده اول ماتریالیزم فلسفیس یعنی توضیح جهان بر پایه نوعی ماتریالیزم در مقابل ایده‌آلیزم ذهنی هگل، یعنی آنچه که مهمه در این رویکرد هگلی و مارکسی با هم مشابهت داره اینه که میخوان تلقی از هستی ارائه بدن که آن تلقی برابر باشه با خود هستی، یعنی من توضیحی از جهان فراهم می‌آورم که اون توضیح مساوی باشه با خود جهان، یعنی حضور در جهان در آگاهی خودم یا توضیحی برای جهان که مساوی باشه با اون شیوه‌ای که من اون رو توضیح میدم، به این معنا تفاوت گرچه میکنه که ما جهان را بر پایه آگاهی توضیح بدیم یا ماتریالیزم فلسفی، یعنی ماده جهان رو چی بدانیم ولی در هر دو یک، در واقع سوء تفاهمی صورت میگیره و اون اینکه جهان قابل توضیح و در مارکس اینکه جهان قابل فروکاستن به یک ماتریالیزمه که مارکس بهش میگه ماتریالیزم فلسفی یا تاریخی، دومین نکته‌ای که از مارکس اعتبارش برای ما از دست رفته دترمینیزم تاریخیه، دترمینیزم تاریخی یک نو جبرگرایی و یک نوع متعین شدگیست، مثلاً ژان پل سارتر بعنوان یک فیلسوف اگزیستانسیالیست، زمانیکه میگه من یک اگزیستانسیالیست مارکسیست هستم از طرف هموطن خودش موريس مرلوپونتی مورد پرسش قرار میگیره که این ترکیبی که تو ساختی اگس بر پایه آزادی مطلق و حتی متوهمانه بشره به طوری که خود سارتر میگه اگر یک فلج اگه قهرمان دو نشه، خودش مسئله یعنی بشر انقد آزاده که میتونه بر علیه همه تعینات تقدیری خودش از جمله فلج بودن خودش غلبه کنه و قهرمان دو بشود، و این یک سمبلی است که سارتر میخواد میزان آزادی رو در بشر نشون بده یا جمله دیگه‌ای داره که بشر محکوم به آزادیست، یعنی اگه محکومیتی یا تقدیری بشه برای بشر در نظر گرفت اونو باید در آزادی دید، بنابراین مرلوپونتی سارتر رو مورد نقد قرار میده که چطوری میتونه که یک مولفه ترکیبی درست کردی بر پایه آزادی باشه و قسمت دیگرش که مارکسیسم است

بر پایه جبر و متعین شدگی و یک نوع دترمینیزم تاریخی و فلسفی، انجاست که سارتر در ماجراهای دیالکتیک که کتاب حجیمی متجاوز از فکر میکنم ۱۵۰۰ صفحه در دو جلد، ای نقد مرلوپونتی رو میپذیره و رابطه خودش رو با مارکسیس صورت بندی جدیدی میکنه به اسم مهر و کین، مهر از جهت فراخوان و دعوتی که میده برای رهایی بشر از سلطه‌های بیرونی و کین از جهت متعین شدگی و تقدیری که بر بشر مسلم میدونه و این تقدیر هر تقدیری باشه با ذات آزاد بشر، مغایرت داره، نکته دیگه ای که مارکس علاوه بر دترمینیزم تاریخی و ماتریالیزم فلسفی بی‌اعتباره نزاع طبقاتیه، من اشاره کردم که سرمایه‌داری براساس تئوری‌های خود مارکس پادزهر فروپاشی خودش رو ایجاد میکنه و سر عقل میاد، مارکوزه یکی از فیلسوفان مکتب فرانکفورت بحثی داره که سرمایه‌داری به سرعقل میاد به این معنا که مارکس پیش‌بینی کرده که اولین شعله‌های انقلاب سوسیالیستی در جوامع سرمایه‌داری است که برافروخته میشه یا زبانه میکشه، دلیلش اینه که کارگر چیزی برای از دست دادن اصولا نداره و به همین دلیل انقلابیه و آتشینه و رو به پیشه، کسانی مثل مارکوزه وصف میکنن که سرمایه‌داری اومد از همین توضیح مارکسیستی برای نظام طبقاتی استفاده کرد و کارگران رو صاحب چیزهایی کرد، یعنی بهشون خونه داد بهشون ماشین داد امکانات داد و عمرشون رو پیش خرید کرد از طریق اقساط بلند مدت اینارو در اختیارشون گذاشت و حداقل دستمزدهارو تا حدی بالا برد و منابعی هم که در این زمانه داشت استعمار ملل بود صرف نظر از منابع داخلی که خود نظام سرمایه‌داری داره به بخشی هم از استعمار ملل، و بنابراین کارگر خشنود شد و دریک وضعیت خشنودیه کاذب قرار گرفت و بنابراین انقلاب به سوسیالیستی در نظام‌های سرمایه‌داری اتفاق نیفتاد، به تعبیر پوپر نظام سرمایه‌داری و لیبرالی از طریق مهندسی اجتماعی تونست خودش رو سر و سامان بده به این معنا که ظرفیت‌های لازم برای شنیدن اعتراضات رو داشت و اون اعتراضات رو میگرفت مهندسی میکرد به بخش‌هایی ازون پاسخ میداد و جرقه‌های انقلاب رو پایین میکشید بنابراین انقلاب به معنای زیر و رو شدن همه چی پوپر صحبت میکنه در جوامع لیبرالی و سرمایه‌داری به کلی منتفیه چون خود نظام، آسیب‌شناسی‌های لازم رو میکنه و از طریق فراهم ساختن راه‌هایی برای اصلاح نظام و خودش راه رو برای هرگونه انقلاب میننده و بنابراین نزاع طبقاتی یعنی طبقه کارگر علیه طبقه سرمایه دار خود این نزاع اقتصادی دیگه امروزه کاربرد خودش رو کاربرد رادیکال انقلابی تحرک آفرین رهایی بخش خودش رو نداره، معنیش اینگونه نیست که الزاما کارگران جهان نمیتونن باهم متحد بشن چون کارگر غربی و شرقی در میزان برخورداریش بکلی باهم متفاوته و کارگر غربی از طبقه متوسط جوامع توسعه نیافته و رو به توسعه هم وضع بهتری دارند و ما نمیتوانیم دلخوش باشیم که کارگران علیه سرمایه داران بسیج خواهند شد و انقلاب خواهند کرد چیزی که امروزه جای نزاع طبقاتی رو گرفته در توضیح نحوه تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی تئوریه ریکوگنیشن از هونته، که کتابش به نام استراکل فور ریکوگنیشن، نزاع برای به رسمیت شناخته شدن که در اونجا بحث میکنه که وقتی دزدی به خونه شما حمله میکنه قبل ازینکه مال شمارو مورد تعرض قرار بده کرامت و شخصیت شمارو مورد تعرض قرار میده بنابراین نزاعی که امروزه در جریان است نزاع درنظر گرفته نشدن کرامته انسانه، کرامت یا دیگنیتی رکوگنایز نشده به رسمیت شناخته نشده و برای اینکه این به رسمیت شناخته بشه نزاعی در جریانه و این نزاع همچنان میتونه ادامه پیدا کنه، آخرین بحثی که میخوام مطرح کنم اعتباره مارکسه که در چه حوزه‌ای هنوز معتبره، پس کل بحث که بخشیش در مقدمات و قبلا اینه که مارکس یک آموزگار بزرگ شبهس او بناینگداره شناخته، اینکه مارکس در مقابله هگله در حوزه عین و ذهن، فرد و جمع، مسئله مارکس و روبنا وزیربنا، مارکس و جبر تاریخ، مارکس و مراحل تاریخ، مارکس و جامعه بی‌طبقه و بی‌اعتباریه مارکس در حوزه ماتریالیزم فلسفی، دترمینیزم تاریخی و نزاع طبقاتی، و الان میخوام وارد به بحثی بشم

یکم به تفصیل و اینکه که مارکس امروزه در چه حوزه‌هایی همچنان معتبره و اعتبار خودش رو از دست نداده، این که چجوری مارکس رو ما میتونیم بخونیم که همچنان برای ما معلم رهایی باشه، که از طریق کتاب دسپکتز آو مارکس که دریدا نوشته پیش میبرم، یعنی، برپایه‌ی توضیحاتی که دریدا فراهم کرده این بحث رو پیش خواهیم برد.

خب در جلسه آخر همانطور که عرض کردم میپردازم به اینکه مارکس در چه حوزه‌هایی معتبره و این معتبر بودن رو از طریق کتاب اشباه مارکس از دریدا، پیش میبرم که در کتاب اشباه مارکس، دریدا هم دلایل شیفتگی خودش به مارکس رو توضیح میده و هم ضرورت توجه به نظریات مارکس برای جهان امروز رو توضیح میده، تو این کتاب اول نظم موجود جهانی ایدئولوژی نئولیبرال حامی کاپیتالیسم و یکی از مهمترین نظریه پردازان فرانسیس فوکویاما رو مورد نقد قرار میده بعدش ضرورت توجه به مارکس برای غلبه بر آفات جهان جدید تاکید میکنه ولی همانطور که مشخصه بحثی که دریدا پیش میبره بین مارکسیسم سنتی و اونچه خودش اون رو اشباه مارکس نامگذاری میکنه تفاوت قائل میشه بنابراین سه موضوعی که دریدا بهش میپردازه، و در این موضوعات از مارکس کمک میگیره یکی نقد ایدئولوژی نئولیبرال با محوریت نظریات فوکویاما، یعنی معتقده تا زمانی که این نظریه نئولیبرال وجود داره اندیشه مارکسی میتونه به عنوان یک آلترناتیو در مقابل این وضع عمل کنه یا حداقل بتونه افشا کنه این نظریه پایان تاریخ فوکومایا رو، دوم صورتبندی تئوریک اشباه مارکس و سوم عناصر اصلی طرح پیشنهادی که دریدا به عنوان جانشین وضع موجود، یعنی یک بین الملل جدیدی رو طرح میکنه که خیلی برانگیزاننده است و با بین المللی که در مارکسیسم مطرح میشه متفاوت، بنابراین سه مسئله رو که در این قسمت از اعتبار مارکس از زبان دریدا شرح میدم یکی نقد ایدئولوژی نئولیبرال، صورتبندی تئوریک اشباه مارکس و بین الملل جدید، ما میدونیم که فوکویاما معتقده که کاپیتالیسم به عنوان تنها سیستم قابل دوام دنیا بر هر دو رقیب خودش یعنی راست سنتی مذهبی و چپ مارکسیستی سوسیالیستی غلبه کرده، یعنی نظام سرمایه داری یا کاپیتالیسم بر اینها غلبه کرده و به تبعش کاپیتالیسم رو کارآمدترین سیستم اقتصادی در توسعه تکنولوژی میدونه و بکارگیری این کاپیتالیسم رو در وفق دادنش با شرایطی که در تقسیم کار جهانی و اقتصاد صنعتی رشد یافته بوجود آمده خیلی لازم میدونه، از نظر فوکویاما سقوط رژیم‌های کومونیستی تعیین کننده مرحله‌ای از تاریخ بشر است که در آن احتیاجات بشر به نحو کاملی توسط ایدئولوژی رقیبش یعنی کاپیتالیسم تامین شده و هیچ تغییر بنیادی دیگه‌ای در نظم جهانی قابل وقوع و قابل تحقق نیست بنابراین نظام کاپیتالیستی به یک معنا پایان تاریخ، فوکویاما از هگل و کوژو و پیروی میکنه از یک جهت متفاوت و از فقدان هر نوع طرح جانشین برای لیبرالیسم صحبت میکنه و به طبعش پایان تاریخ، به عبارت دیگه از نظر فوکویاما نقطه پایان تکامل ایدئولوژی نوع بشر و همه شمولیه لیبرال دموکراسیه غربی به مثابه شکل نهایی حکومت بشری، نشون دهنده تفوق کامل دموکراسی‌های لیبرال بر ایدئولوژی‌های چپ و راست رقیب است، داوری دریدا از این اوضاع فعلی دنیا به نحو تمام عیاری با آنچه که فوکویاما ازش صحبت میکنه در تضاده، در یک قطعه که بسیار زیباس، دریدا مینویسه باید گریست، هیچگاه در تاریخ زمین و بشر خشونت، نابرابری، محرومیت، قحطی و به طبع آن ستم اقتصادی تا این حد زندگی کثیری از انسان‌ها رو تحت تاثیر قرار نداده، میگه بجای سرود خواندن برای ظهور ایده‌آل لیبرال دموکراسی اجازه بدین هرگز ازین واقعیت واضح و درشت نمود غفلت نکنیم هیچ درجه‌ای از پیشرفت فرد رو مجاز نمی‌کنه که ازین واقعیت که هرگز پیش ازین کثیری از مردمان زنان و کودکان تا این حد به بردگی کشیده نشده بودن گرسنه نمونده بودن و به کلی تا این حد روی زمین به نابودی کشیده نشده بودن چشم‌پوشی کنه، در قطعه‌ای دیگه دریدا ده بلائی خانمان سوز نظم جدید جهانی رو ذکر میکنه تا وضعیت دهشتناک دوره‌ای از تاریخ رو که ما درش بسر میبریم نشون بده و هم با تصویر زیبایی که فوکویاما

از جهان لیبرال تصویر می‌کنه مخالفت کنه، ده بلایی که بلای خانمان سوزی که دریدا ذکر می‌کنه، بیکاریست، طرد یا محروم سازی بی‌خانمان‌ها، تبعیدی‌ها و مهاجران از سیاسته، جنگ‌های اقتصادی جهانیه، تناقض در نظریه و واقعیت بازار آزاد است، تشدید بدهی خارجی و گرسنگی و تهی‌دستی منتج ازین بدهی‌هاست، سلطه صنعت نظامی بر تحقیقه، سلطه صنعت نظامی بر اقتصادی شدن و اجتماعی شدن نیروی کار است، گسترش تسلیحات هسته‌ای، رشد مافیا و کارتل‌های مواد مخدر است، بنابراین وقتی دریدا این وضع جهان رو ترسیم می‌کنه ده بلای خانمان سوز رو فهرست می‌کنه و میگه باید گریست هیچ وقت در تاریخ زمین خشونت و نابرابری تا این حدی که امروزه تجربه می‌کنیم نبوده، از نظر دریدا مارکس شخصیتیه که میتونه یک شعله‌ای فراهم کنه و راهی نشون بده برای برون رفت ازین وضعیت دهشتناک، یکی از جاهایی که مارکس اعتبار خودش رو پیدا می‌کنه در همین نقطه‌ای که بی‌عدالتی به اوج رسیده و قابل مقایسه با هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر نیست و خروجی‌ها و کلیاتی که میتونه مطرح کنه همچنان معتبره و به کار ما میاد، دریدا به شدت با دیدگاه‌های فوکویاما مخالفت می‌کنه و ما رژیم‌های کمونیستی رو با مارکس و مارکسیسم یکی بدونیم، میگه آنچه بهش محتاجیم رد جنبه‌های جزم‌اندیشانه‌ی مارکسیسم و پذیرش جنبه‌های مثبت و پتانسیل‌های بخششده، یک چنین رویکردی از نظر دریدا میتونه مارکس رو به مثابه منبع نقد و افشای جهانی که تحت سلطه کاپیتالیسم قرار گرفته، تبدیل کنه، نکته مهم دیگه‌ای که دریدا با کسانی مثل فوکویاما مخالفت می‌کنه این پیشگویی نئولیبرالیه پایان تاریخه، دریدا معتقدیه هیچ پایانی برای تاریخ متصور نیست علاوه بر اون از کیفیتی از حالت شبه‌ی، یعنی هم در دموکراسی و هم در مارکس وجود داره که آنها رو تبدیل به اموری در حال آمدن یا در راه می‌کنه، دریدا مفهومی داره به اسم توکام یا در راه، که اینجور نیست که ما به شیوه رواقی‌گری تسلیم شیم و بگیم یچیزی بالاخره میرسه، در راه بودن یعنی اینکه چیزی از گذشته شروع شده در حال آمدنه و به یک جایی میرسه و وقتی من خودم رو در این در راه قرار میدم تعهد و مسئولیت برای محقق کردنش هم دارم، از نظر دریدا مارکسیسم سنتی نتایج ویرانگر اجتماعی اقتصادی ویرانگری به بار آورده ولی خود مارکس یا اندیش‌اش از نظر دریدا روحی هم داره که همواره و در همه جا حاضره، به همین دلیل ادعای جوامع سرمایه‌داری مبنی بر اینکه مارکسیسم مرده و دیگه هیچ خبری ازش نیست، از نظر دریدا یک توهمی بیش نیست چرا که یک روح هرگز نمیمیره و همینجاست که از شیخ مارکس صحبت می‌کنه، یک روح هرگز نمیمیره و همواره در حال آمدن و برگشته و این ایده در راه و در حال آمدن دریدایی یعنی یک نوع ناسازگاری یا نزاع در مارکسیسم است که توسط دریدا نمایان میشه یعنی بین یک مارکسیسم که تلاش می‌کنه به هر چیزی معنای مناسب اون رو بده و اونو درون یک سیستم علمی و تاریخی معینی قرار بده و یک مارکسیسم دیگه‌ای که به ریشه‌یابی عصر میپردازه امکانات جدیدی باز می‌کنه و یک نوع دموکراسی در راه، دموکراسی توکام رو مورد ملاحظه قرار میده این جنبه دوم مارکسیسم یا این نوع دیگه مارکسیسم که خودش رو در اشباح مارکس باز می‌کنه یک چشم‌اندازی برای پرکردن خلا آلترناتیو برای نظام کاپیتالیستی و نظام سرمایه‌داری فراهم می‌کنه، نکته دومی که در این حوزه باید بهش پردازم خود این اشباه مارکسه، یعنی این صورت بندی تئوریک اشباح مارکس دقیقاً به چه معناست، مفهوم دریدایی شبیح، این همان یا برابر با زمان حاضر نیست، یعنی دریدا از طریق اشباح یک نوع ضرورت نظم موجود اشیا رو مورد چالش قرار میده، در یک حالت شبیحی در متن بحث دریدا هم شامل گذشته‌ایه که نگذشته و هم یک آینده‌ای که به نحو دائمی و مداوم از زمان حاضر جدا نشده برای همین است که از یک حالت شبیحی ما نمیتونیم از شیخ مارکس خودمون رو برکنار بدونیم یا قادر باشیم اون رو مورد غفلت قرار بدیم دریدا میگه ما هرکدام به شکلی میراث‌دار مارکس هستیم لازم نیست شخص مارکسیست یا کمونیست باشه تا بتونه این وضعیت رو درک

کنه، یا این واقعیت رو بپذیره که ما وامدار مارکس هستیم آنچه اشباح مارکس میتونه برای رهایی نظم فعلی جهان برای ما انجام بده، از نظر دریدا سازگار ساختن واقعیت با ایده آل در طی یک فرایند مشخص است، اشباح مارکس وقتی دریدا ازش صحبت میکنه معنی اینه که با شرایط جدید باید منطبق و سازگار بشن، در غیر این صورت در واقع نمیتونن نقشی داشته باشن، بنابراین وقتی از شیخ مارکس صحبت میکنه، شیخ یعنی یک چیزی که در گذشته بوده و در آینده ظاهر میشه، بنابراین ما میتونیم از این شیخ استفاده کنیم برای گشودن یک وضع متفاوت از اوضاعی که درش بسر میبریم، نکته بعدی که نکته سوم که می‌خوام در این اعتبار مارکس بحث کنم این مسئله بین‌الملل جدیدیه که دریدا ازش صحبت میکنه، دریدا میگه اگه کسانی که از اشباح مارکس الهام گرفتن به هم بیوندن و یک ما بدون سازمان بدون حزب بدون ملت یا دولت شکل بدن اون موقع چیزی که دریدا بهش میگه بین‌الملل جدید تاسیس خواهد شد، بین‌الملل جدید به دنبال یک تغییر عمیق از قانون بین‌الملل، مفاهیمش و حوزه‌های نفوذش یعنی وقتی از ضرورت توجه به مارکسیسم برای شکل دادن یک بین‌الملل جدید حرف میزنیم، بنظر میاد که چاره‌ای نداریم جز اینکه یک بخشی از بجای اینکه عناصرش رو نقل کنیم خودش رو از زبان دریدا شرح بدیم، میگه قانون بین‌المللی باید گسترش پیدا کنه حوزه خودش رو وسعت بده تا بتونه اقتصاد جهانی و حوزه اجتماعی رو به فراسوی سلطه یا حق مالکیت دولت‌ها حرکت بده، فرد ممکنه هنوز الهامی رو در روح مارکسیسم برای نقد خودگردانی مسلم انگاشته شده قضایی و محکوم کردن بی‌حد کنترل غیر رسمی بر مراجع بین‌المللی توسط دولت پیدا کنه، تغییر بین‌الملل براساس برداشتی که دریدا ازش داره یک پاسخی برای تقاضاهای جهانی جهت عدالت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی،

اجازه بدین قسمت آخر بحث رو جمع‌بندی کنم در مورد اعتبار مارکس حداقل با گزارش یا تفسیر دریدا، گفتیم مارکس در سه حوزه بکار میاد، یک حوزه نقد نظریه نئولیبرال کسانی مثل فوکویاما که دریدا اون رو از طریق پرتو افکندن بر وضع فعلیه جهان ما و ده بلای خانمان سوز پیش میبره که توضیحاتش رو خدمتتون دادم، مسئله بعدی که باید صحبت بشه همین صورت‌بندی اشباح مارکسه می‌خوام بیشتر توضیح بدم که چرا دریدا میگه شیخ، ما میدونیم شیخ چیزیه که این‌همان یا برابر زمان حاضر نیست به دلیل اینکه شیخ از گذشته میاد ب حال و بنابراین اولین نکته‌ای که وجود داره اینه که این‌همان و برابر با زمان حاضر نیست، شیخ بودگی به عبارتی هم شامل گذشته‌ایه که نگذشته و هم ناظر به آینده‌ایه که به نحو دائمی از زمان حال گسسته است به دلیل همین شیخ است که ما نمیتونیم از مارکس بگذریم، و لازم هم نیست که مارکسیست باشیم، چه مارکسیست باشیم چه نباشیم نمیتونیم از مارکس، بگذریم، بنابراین عناصر اصلی طرح پیشنهادی دریدا به عنوان جانشینی برای وضع موجود اینه که اشباح مارکس باید با شرایط جدید تطبیق داده بشه و یک ما، بدون سازمان و بدون ملت و دولت شکل بگیره، و این ما در راه یک بین‌الملل جدید اسمشها از نظر دریدا و یک عنصر و مولفه‌هایی داره که در قسمت سوم بحث سعی کردم از نظر دریدا بازش کنم، که یکی از این عناصر و مولفه‌ها توسعه و هدایت قوانین بین‌المللیه بنحوی که ناقد سلطه باشه نه اینکه خود این قوانین ذیل سلطه نوشته شده باشه مثلاً ما قوانینی بنویسیم که ساز و کارهاش بر اساس نهادهای بین‌المللیه سلطه یافته ایجاد شده باشه، کنترل بی‌حد دولت‌های مقتدر بر سازمان‌های بین‌المللی از نظر دریدا باید مورد نقد قرار بگیره و یک جهت‌گیری صورت بگیره برای پایان دادن به ستمگری، نابرابری اجتماعی و بی‌عدالتی که نتیجهش بشه از نظر دریدا دموکراسی در راه، دموکراسی در راه یا مفهومی که دریدا از این داره، یک دموکراسی تعمیق یافته سیاسی و اجتماعی است به این معنا که دموکراسی‌های لیبرال ناظر بر حقوق سیاسی بشر است در حالی که دموکراسی تعمیق یافته هم ناظر بر حقوق اجتماعی بشر و هم ناظر بر حقوق سیاسی، یعنی همچنان که به حق آزادی بیان و نوشتن و این حقوق سیاسی توجه

میکنه, به حق کار زندگی حق برخورداری از بیمه و سلامت هم تاکید میکنه و ازین جهت , دموکراسیه لیبرالیه که ناظر بر حقوق سیاسی تنها نیست .

جلسه نوزدهم

تایپ : سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان. بحث این جلسه و جلسه آینده ما راجع به مارکس خواهد بود. در جلسه گذشته من اشارات کلی به رئوس و عناصر اصلی تفکر مارکس کردم و بعد با اتکا به کتاب "اشباح مارکس" دریدا آن بخش‌هایی که به نظر می‌رسد اندیشه مارکس در جهان معاصر (یعنی در قرنی که ما در آن زندگی می‌کنیم)، اعتبارش را از دست داده یا اعتبارش حداقل مورد تردید واقع شده را در سه مسئله دانستم: مالریالیسم فلسفی، دترمینیسم تاریخی و مسئله نزاع طبقاتی. میراث مارکس را هم از قول دریدا گفتم که پرتو افکندن بر بی‌عدالتی‌های جهان است و مواجهه‌ای که مارکس با بی‌عدالتی دارد و برشمردن ده بلای خانمان‌سوز که ذکر کردم. من اندیشه مارکس را به سه دوره تقسیم می‌کنم و هر دوره را توضیح می‌دهم به اضافه‌ی تداوم آن دوره توسط مارکسیست‌هایی که تحت‌تأثیر آن دوره مشخص مارکس بودند. مثلاً وقتی از دوره جوانی مارکس که تحت‌تأثیر هگلی‌های جوان بوده و خودش هم هگلی جوان بوده، وقتی آن دوره را بررسی می‌کنم تداوم این خط و گرایش فکری مارکسی را هم ادامه می‌دهم و متفکرین اصلی آن و رئوس تفکرشان را می‌گویم. یا دوره دوم که تحت عنوان مارکس دانشمند و مارکسیست‌های ساختارگرا می‌گویند آن هم متفکرینشان را می‌گویم چه کسانی هستند. و در دوره سوم که مارکس بیشتر رویکرد ایدئولوژیک پیدا می‌کند، آن‌جا هم می‌گویم تداوم این بخش از اندیشه مارکس در ایدئولوژی‌های قرن بیستم مارکسیستی چه‌جوری قابل پیگیری است. بعد از این‌که این بخش‌بندی تاریخی مراحل تحول تفکر مارکسی را گفتم، روی دو-سه متن تمرکز می‌کنیم. یکی نقد دیالکتیک هگل در کل و یکی مقدمه نقد فلسفه سیاسی هگل که به موقع به آن می‌پردازیم و بعد به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مارکس اشاره می‌کنیم. پس شد گامی در نقد فلسفه حق هگل و یکی نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل و یکی هم ایدئولوژی آلمانی. تمرکز کل بحث ما در مارکس روی مسئلهٔ ایدئولوژی است. گرچه ایدئولوژی مفهوم محوری در اندیشه مارکس نیست و در سرتاسر آثار مارکس فقط پنجاه‌بار تکرار شده ولی مارکس این مفهوم یا محتوا یا مصادیق این مفهوم را به کار می‌گیرد در نقد فلسفهٔ هگل. بنابراین چیزی که در مارکس اهمیت بنیادین دارد همان برگرداندن دیالکتیک هگلی است که از نظر مارکس روی سرش راه می‌رود و مارکس می‌خواهد آن را برگرداند روی پایش. بنابراین اگر تأکید هگل روی آگاهی و آزادی آگاهی در طول تاریخ است، تأکید مارکس روی تحولات عینی و مادی است. ما می‌خواهیم نشان بدهیم شیفتی که بعد از هگل در مارکس ایجاد می‌شود چه اهمیتی دارد و این خودش را چه‌جوری در فلسفه قرن نوزدهم نشان می‌دهد و بعد در فلسفه قرن بیستم تداوم پیدا می‌کند. حالا نه الزاماً تفکر مارکسی بلکه نقد ایدئالیسم مدرن که در فلسفهٔ هگل‌های قرن بیستم در سنن مختلف پدیدارشناسی به اوج خودش می‌رسد. سه دوره‌ای که در مارکس قابل شناسایی هست، یکی تا سال ۱۸۴۵ است که این دوره را شارحین می‌گویند مارکس هگلی‌چپ. و طبیعتاً کسانی که این بخش از اندیشه مارکس رو تداوم بخشیده‌اند به آن‌ها می‌گویند مارکسیست‌های هگل‌گرا که طیف وسیعی دارد که از لوکاش و گرش شروع می‌شود تا اصحاب فرانکفورت که به آن اشاره خواهیم کرد. در دوره دوم که از سال ۱۸۴۵ تا ۱۸۵۲ است، دوره‌ای است که ایدئولوژی آلمانی نوشته می‌شود. یعنی دوره میانی تفکر مارکس است و به قول پل ریکور: «ایدئولوژی آلمانی متنی است که مارکسیسم شکل می‌گیرد با این کتاب.» اسم این دوره را می‌توان دوره‌ای گذاشت که مارکس یک دانشمند است و مارکسیست‌های این دوره هم ساختارگرا هستند. یعنی کسانی که تحت‌تأثیر این بخش و این دوره تفکر مارکس هستند عمدتاً مارکسیست‌های

ساختارگرا هستند. از دهه ۱۸۷۰ به بعد یک گرایش ایدئولوژیک (پیامبرانه، مانیفستی) در مارکس به وجود می‌آید و آن تغییر هستی که در همان آثار جوانی‌اش روی آن فکر می‌کند و نقد فلسفه را با آن را پیش می‌برد در این دوره سوم به کمال خودش می‌رسد و این بخش از تفکر مارکس به نظر من روی مارکسیست‌های ارتودوکس و سنن شرقی مارکسیسم (اگر بتوانیم اسمش را سنن شرقی بگذاریم یعنی همه ایسم‌هایی که ایدئولوژی‌های مارکسیستی قرن بیستم را شکل داده‌اند.) تأثیرگذار بوده است. مارکس هگلی‌چپ در این دوره تا سال ۱۸۴۵ است و در این دوره مارکس هیچ صحبتی از ایدئولوژی و مفهوم ایدئولوژی ذکر نمی‌کند. ولی در مضمون به سنت ایدئولوژیکی نقد عقاید وفادار می‌ماند. یعنی سنن ایدئولوژیک را، یعنی توضیح هستی بر اساس ذهن را به طور کلی مورد نقد قرار می‌دهد. مارکس در سال ۱۸۴۱ بعد از آن که از دانشنامه خودش درباره تفاوت بین فلسفه طبیعت دموکریتوس و اپیکور دفاع می‌کند، به مجمع هگلی‌های جوان می‌پیوندد که در آن جا کسانی مثل دیوید اشتراوس و فوئر باخ عضو بوده‌اند و این دوره دوره‌ای است که ما به آن می‌گوییم دوره مارکس هگلی‌چپ. هگلی‌های جوان هم مذهب مسیحی و هم استبداد پروس را مورد انتقاد قرار می‌دادند و معتقد بودند خدا و مذهب مخلوق انسان‌اند. یک نوع انسان‌گرایی نوینی که مبتنی بر یک مبالغه‌ای در نقش تعیین‌کننده انسان بود. این انسان‌گرایی نوین بیشتر در آن دو اثر فوئر باخ که ماهیت مسیحی و احکام اساسی فلسفه آینده است، تئوریزه می‌شود و ما آن جا می‌توانیم اساسش را پیدا بکنیم. خود مارکس در این دوره یک هگلیانیست بی‌شبهه است. به این معنا که مقالاتی که می‌نویسد بیشتر ناظر بر نقد چیزی است که می‌توانیم بگوییم وجوه سیاسی و وجوه اجتماعی - اقتصادی نظام‌های سلطه است. مثلاً مقاله‌ای می‌نویسد به اسم "آزادی مطبوعات." مقاله می‌نویسد در دفاع از رها کردن سیاست از الهیات. مقاله می‌نویسد درباره تغییر جامعه مدنی. مقاله‌ای به نام لزوم انهدام نظام بهره‌کشی و مقاله دیگری دارد به نام تأمین برابری انسانی که در همه این‌ها سعی می‌کند مطابق سنت هگلی‌های چپ با آن بقایای حاکمیت تفکر متافیزیکی مقابله کند. در همین دوره سه دفتر دیگر که به جا می‌ماند از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی و همچنین خانواده مقدس که عنوان دیگرش انتقاد از نقدگرایی انتقادی علیه پرونو باور و شرکای آن هست، در این آثار هم نقد تفکر متافیزیکی قابل ردیابی است. مارکس مثلاً در دست‌نوشته‌ها از طبیعت بیگانه‌شده کار در سرمایه‌داری حرف می‌زند و در خانواده مقدس که با همکاری انگلس در سال ۱۸۴۴ نوشته می‌شود، برای تاریخ یک شخصیت جداگانه قائل نیست و این خیلی مهم است. یعنی تاریخ در این دوره فکری مارکس یک شخصیت جداگانه‌ای که انسان را به مثابه ابزاری برای اجرای مقاصد خودش به کار بگیرد، چنین تلقی‌ای مارکس هنوز از تاریخ ندارد. از نظر او تاریخ در این مرحله چیزی جز فعالیت انسان که به دنبال مقاصد خودش تلاش می‌کند، نیست. البته خانواده مقدس را بعضی‌ها جزء آثار جوانی مارکس نمی‌دانند به دلیل این که در این کتاب با این که در سال ۱۸۴۴ نوشته شده، یک نوع نقد به هگلی‌های جوان هم در آن وجود دارد. مارکس در این مرحله به طور کلی به مقابله فکری با فلسفه و متافیزیک می‌پردازد بدون این که ارزش یا حتی استقلال فلسفه و فرهنگ را به طور کلی نفی کند. یعنی در این دوره هم چنان به چیزی که ما بعدها به آن روبنای فرهنگی می‌گوییم، مارکس توجه نشان می‌دهد. از نظر مارکس در این دوره لازم است که افسانه‌های متوهمانه و پندارگونه فلسفی و متافیزیکی از پیکره واقعیت زدوده شود. به خاطر این که این افسانه‌سرای‌های فلسفی و متافیزیکی نشان‌دهنده بیماری جامعه و واژگونه‌بینی واقعیت است. خود این واژگونه‌بینی یا وارونگی اصطلاحی است که مارکس در مورد ایدئولوژی هم به کار می‌برد. False consciousness یعنی آگاهی کاذب. بنابراین مارکس در این دوره تأکیدش بر نقد متافیزیک فلسفی، نقد دین است و در مجموع می‌توان گفت گرایش‌های مارکسی در این دوره گرایش فرهنگی است و هنوز ما با آن مارکس دانشمند و

اقتصاد سیاسی ای که ادعا دارد دستگاه نظری اش علمی است، فاصله داریم. اولین مارکسیست هگل‌گرایی که ما می‌توانیم شناسایی کنیم که تحت‌تأثیر تفکر دوره جوانی مارکس است، لوکاچ است. او یکی از عمیق‌ترین مارکسیست‌ها و متفکرین قرن بیست است که به آن بنیان‌گذار مارکسیست غربی می‌گویند. ما وقتی مارکسیست غربی و اروپایی و فکری می‌گوییم منظورمان یک تفکیکی است که بین این مارکسیسم و سنت ایدئولوژیک مارکسیستی که در اتحاد جماهیر شوروی و اصولاً در بلوک شرق خودش را نشان می‌دهد، ایجاد می‌کنیم. در این سنت مارکسیسم اروپایی و فکری همواره اقتدای به مارکس توأم بوده با نقد مارکس و همواره یک مقاومتی وجود داشته که مارکس و مارکسیسم تبدیل به یک ایدئولوژی متصلب و متحجر و یک دستگاه و مجموعه عقاید باید‌ها و نباید‌ها نشود. لوکاچ که تا ۱۹۷۱ عمر می‌کند، کتاب مهمی دارد به نام "تاریخ و آگاهی طبقاتی" که این کتاب توسط روشنفکر آزاد اندیش، محمدجعفر پاینده ترجمه شده و در این کتاب لوکاچ بدون این که اسمی از ایدئولوژی پرولتاریا بیارد، سعی می‌کند آگاهی طبقاتی را و پیوندش را با نقشی که خودش می‌گوید نقش بی‌مانند و بی‌بدیل، توضیح بدهد و آن را از سطح آگاهی فردانی بالاتر ببرد. یعنی این که آگاهی فردانی که ما پیدا می‌کنیم سطح آن نازل‌تر است از آگاهی طبقاتی. آگاهی طبقاتی از نظر لوکاچ از ذهن جمعی فعال و به هم پیوسته بیرون می‌آید و در نقد وضعیت انسان در شرایط جامعه سرمایه‌داری و تئوری‌های جامعه سرمایه‌داری که مبتنی بر آگاهی کاذب است و جامعه را به صورت کذب نشان می‌دهد، می‌تواند نقش بسیار مهمی به عهده بگیرد. در بخشی از این کتاب که عنوان آن شیء‌شدگی و آگاهی طبقاتی است و بر اساس بت‌وارگی کالا در کتاب "سرمایه مارکس" تأثیر می‌پذیرد و نوشته می‌شود، به مفهوم از خودبیگانگی می‌پردازد و خودبیگانگی را یک ابزار بسیار مؤثر در انتقاد به ایدئولوژی و فرهنگ بورژوازی می‌داند. این کتاب مورد مخالفت شدید کمینترن قرار می‌گیرد و به دلیل این که تحت‌تأثیر ایدئولوژی بورژوازی قرار گرفته است، طرد می‌شود و حتی خود لوکاچ هم مجبور می‌شود آن را طرد کند و دهه‌ها مانع انتشار این کتاب می‌شود. بنابراین اهمیت لوکاچ در بسط آگاهی طبقاتی و به طور کلی خود مسئله آگاهی است. متفکر فلسفی یا هگل‌گرای دیگه‌ای که تحت‌تأثیر هگلی‌های چپ و مارکس دوره جوانی است، کارل کرش است. کرش هم در سال ۱۹۲۳ کتابی می‌نویسد به اسم "مارکسیسم و فلسفه" که در آن اشاراتی می‌کند به فلسفه و سرچشمه‌های مارکس در نقادی فرهنگی که این کتاب در معرفی مارکسیسم هگلی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. کتاب کرش هم مورد انتقاد کمینترن قرار می‌گیرد ولی کرش برخلاف لوکاچ حاضر به طرد نظریات خود نمی‌شود و از حزب کمونیست آلمان می‌آید بیرون و از هواداران مارکسیسم شورایی می‌شود. کرش مثل گرامشی (به آن اشاره کردیم در جلسه گذشته که یک متفکر مارکسیست هگل‌گرا است.) وظیفه اصلی انقلابیون رو مواجهه فرهنگی با طرز فکر بورژوازی می‌داند. از نظر کرش حوزه ایدئولوژیک در درون جامعه سرمایه‌داری واجد یک استقلال نسبی است و یک پیامدهای خاصی هم دارد. توجه کنید که وقتی کرش می‌گوید حوزه ایدئولوژی در بطن جامعه کاپیتالیستی واجد یک استقلال نسبی و مشخصی است، در واقع نمی‌خواهد بگوید روبنای فرهنگی از زیربنای اقتصادی الزاماً بیرون می‌آید. گرچه او معتقد است فکر بورژوازی با ایدئولوژی یکی است و ایدئولوژی بورژوازی به حکم تغییر شرایط عینی از بین نمی‌رود و فقط باید با آن مبارزه فکری و فلسفی کرد. مثلاً شما اگر در جامعه فئودالی هستید و روبنای فرهنگی، مذهب است معنی این نیست که وجه تولید جامعه عوض می‌شود و تبدیل می‌شود به جامعه کاپیتالیستی و سرمایه‌داری، روبنای فرهنگی مذهبی آن کلاً از بین می‌رود و شما باید با آن مبارزه فکری و فلسفی کنید و از این جهت است که دارای یک استقلال نسبی است. دقیقاً گرامشی هم همین‌طور است. یعنی آن تصور دوگانه زیربنا و روبنا را نفی می‌کند و یک استقلال نسبی برای فرهنگ و ایدئولوژی قائل است. از نظر گرامشی

برای از بین بردن سلطه سرمایه‌داری اول باید در درون نهادهای فکری و فرهنگی جامعه مدنی رخنه کرد. گرامشی برخلاف مارکس (مارکس یک تزی دارد. آخرین تزی او درباره فوئر باخ است که درباره پایان کار فلسفه گفته است.) معتقد است فلسفه هنوز پایان نیافته و در دنیای واقعی دیکتاتوری سرمایه‌دارانه تنها مبارزه واقعی میان فلسفه انقلابی و فلسفه ارتجاعی است. بنابراین می‌بینیم در این دوره و سنت در مارکسیست‌هایی که بخش مارکس هگلی جوان را نمایندگی می‌کنند، فرهنگ و مبارزه فرهنگی نقش بسیار مهمی دارد. این روند را در مارکسیست‌های اگزیستانسیالیسم و مارکسیست‌های انتقادی مکتب فرانکفورت هم می‌شود پیگیری کرد. مثلاً در بین اگزیستانسیالیست‌ها، سارتر اهمیت خیلی ویژه‌ای دارد. سارتر تا آن‌جا پیش می‌رود که تقدیرگرایی را نفی مطلق می‌کند و عقاید و باورهایی که از نظر او به صورت فریبکارانه انسان را در مقابل مصائب و آلام تسکین می‌دهند، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و فلسفه‌ای را سامان‌دهی می‌کند که ساختارستیز است و در آن هرگونه طرحی که مقدر و معلوم و از پیش تعیین شده باشد را نفی می‌کند. کتابی دارد به اسم "ادبیات چیست؟" که مثلاً استدلال می‌کند که اندیشه مشیت و تقدیر و عدم آزادی انسان در لباس تازه خودش به صورت ایدئولوژی بورژوازی در قرن نوزدهم ظاهر شده است. اگر فوکویاما را در نظر بگیرید که در قرن بیستم می‌گوید پایان تاریخ و تقدیر این است که لیبرالیسم تکامل یافته‌ترین شکل تنظیم رابطه دولت و ملت و مترقی‌ترین فلسفه سیاسی‌ای است که شکل گرفته و تاریخ به این‌جا ختم می‌شود، این از نظر کسی مثل سارتر این همان تقدیرگرایی و مشیت‌گرایی‌ای است که خودش را در لباس تازه ایدئولوژی بورژوازی نشان می‌دهد. سارتر به جای این ساخت‌های متصلبی که متضمن یک نوع از قبل آگاه بودن و یک نوع علم الهی و جبر طبیعی است، از عمل و آگاهی و مسئولیت انسان حرف می‌زند که بشر، محکوم به آزادی است. این آیه اگزیستانسیالیسم است. سارتر کتابی دارد به نام "اگزیستانسیالیسم یک اومانیزم است." که چکیده‌ای از کتاب بسیار دشوار او به نام "هستی و نیستی" است که این کتاب را در قالب یک جزوه کوچک مانیفستی درست می‌کند که بتواند به صورت پابلیک با مردم رابطه برقرار کند و از طریق این کتاب است که اگزیستانسیالیسم سارتری به مردم کشیده می‌شود و مخاطب عام پیدا می‌کند. یا مثلاً آن جمله‌ای که می‌گوید: «اگر یک فلج قهرمان دو نشود، خودش مسئول است.» نشان‌دهنده نقش بزرگی است که برای انسان قائل است. هموطن و همفکر سارتر، مرلوپونتی است. خود مرلوپونتی مارکسیسم را آخرین فلسفه نمی‌داند و تنها به عنوان یک متدولوژی از آن دفاع می‌کند. از نظر مرلوپونتی تنها مشکل اصلی مارکس این است که از نظریه به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. نظریه یعنی این که شما یک نظریه و تئوری‌ای دارید که نظریه دیگری می‌تواند جایگزین آن بشود. ولی وقتی شما یک دگما (مجموعه عقاید متصلب بایدها و نبایدها که به صورت منفی به آن ایدئولوژی گفته می‌شود) دارید دیگر مفری از آن وجود ندارد. از نظر مرلوپونتی اگر ما مارکسیسم را یک نظریه ببینیم، در آن صورت یک نظریه اومانیزمی است که در جستجوی برقراری یا دعوت به یک جامعه عادلانه نوین است که در آن افراد بتوانند با همدیگر به مثابه اشخاصی که به رسمیت شناخته شده‌اند و همدیگر را به رسمیت می‌شناسند، در جهت چنین جامعه‌ای حرکت کنند. مرلوپونتی مارکسیسم رایج را نقد می‌کند و حتی خود سارتر را هم نقد می‌کند که سارتر در آن ماجراهای دیالکتیکی اشاره می‌کند که مرلوپونتی بود که تعارض بین اگزیستانسیالیست و مارکسیسم را به من یادآوری کرد. مرلوپونتی سعی می‌کند تفسیر تازه‌ای از مارکسیست به دست بیاورد که عناصر این تفسیر عدم قطعیت، آزادی انتخاب و چشم‌اندازهای مختلف تاریخی است که می‌تواند وجود داشته باشد و تاریخ پراکسیس را مهم‌ترین موضوع مورد مطالعه مارکسیسم می‌داند. از نظر مرلوپونتی نمی‌شود تاریخ آینده را تحول خطی دانست. گفتیم مراحل تاریخ از نظر مارکس از کمون اولیه شروع می‌شود و به برده‌داری و کمون ثانویه و سوسیالیسم و کمونیسم ختم

می‌شود. از نظر مرلوپونتی چنین تحول خطی برای تاریخ نباید در نظر گرفت و این توهمی بیش نیست و در نظر گرفتن همین تحول خطی است که مارکسیسم را تبدیل می‌کند به یک ایدئولوژی و آن را از حالت یک نظریه خارج می‌کند. هم سارتر هم مرلوپونتی سعی می‌کنند برداشت‌های رایج از مارکسیسم را نقد کنند و مبانی معرفت‌شناختی آن رویکرد و نکات تاریک و مبهم آن را نشان بدهند. همین رویکرد در اصحاب فرانکفورت هم وجود دارد. همین اصحاب هم داستان پیچیده‌ای دارند. نسل اول، نسل دوم و... نسل اول کسانی مثل مارکوزه، هورکهایمر، آدورنو. نسل دوم کسانی مثل هابرماس و نسل سوم که معاصر است کسی مثل اکسل هونت. ولی ما الآن راجع به نسل اول صحبت می‌کنیم. هسته مرکزی آموزه مکتب فرانکفورت، نقد پوزیتیویسم و نقد امپریسیسیسم است و تلاش برای تدوین یک معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جایگزین تحت‌عنوان "تئوری انتقادی." هورکهایمر مقاله‌ای دارد به اسم تئوری سنتی و تئوری انتقادی. تئوری سنتی همین تئوری‌های پوزیتیویستی است. در تئوری‌های پوزیتیویستی من سعی می‌کنم جامعه را آن‌گونه که هست، توضیح بدهم. مثلاً سیر تاریخ را بیایم فرمول‌بندی کنم. تحت‌تأثیر علوم پوزیتیویستی، علوم اجتماعی و تاریخی هم توسط کسانی مانند آگوست کنت و فون رانکه در تاریخ به پوزیتیویست کشانده می‌شود. نقد متفکرین فرانکفورت سه وجه مشخص دارد. سه وجه نقد آن‌ها این است که پوزیتیویسم اول این است که یک رویکرد نامناسب و گمراه‌کننده‌ای است که نمی‌تواند به درک درستی از حیات اجتماعی نائل شود. دوم این که پوزیتیویسم با توجه صرف به آن‌چه که وجود دارد، نظم اجتماعی موجود تأیید می‌شود و بر او صحنه گذاشته می‌شود با توضیح. سوم این که پوزیتیویسم عامل بسیار مهمی در تأیید و حمایت و ایجاد شکل جدیدی از سلطه (سلطه فن‌سالارانه) است و با آن رابطه نزدیکی دارد. انتقادات فرانکفورتی‌ها به شکل بسیار درخشان در کتاب "دیالکتیک روشنگری" (که بحث‌هایی است که بین هورکهایمر و آدورنو در می‌گیرد در آمریکا و توسط همسر آدورنو تنظیم و پیاده می‌شود) صورت‌بندی می‌شود و آن‌ها مدرنیته و خرد ابزاری یا عقل ابزاری را نقادی می‌کنند. کتاب با این سؤال شروع می‌شود که "آیا روشنگری و خردباوری ویران‌گر خودشان نیستند؟" و با سؤال‌های دیگری پیگیری می‌شود که "آیا بشریت به گونه‌ای به شکل تازه‌ای از بربریت وارد نشده به جای این که در روشنگری قرار بوده آزاد شود؟" و "آیا این آزادی خودش را به دست آورده یا وارد یک بربریت جدید شده؟" بنابراین وظیفه‌ای که نظریه انتقادی به نظر هورکهایمر دارد این است که جامعه را نقد کند بدون این که یک نظام آلترناتیو جانشین و بهتری را بخواهد به صورت فیکس مطرح و پیشنهاد کند. هورکهایمر می‌گوید نقد جامعه، کنش‌گرهای خودش را بیرون می‌آورد و حرکت اجتماعی را تسهیل می‌کند و دوم این که هیچ‌گونه ضرورت تاریخی هم در آینده قابل اثبات نیست و سخن گفتن از هر نوع ضرورتی به معنای جبر به معنای نادیده گرفتن عنصر "اراده" است. بنابراین ما در این سنت مارکسیسم فکری تأکید بر اراده و فرهنگ و استقلال نسبی ایدئولوژی می‌بینیم و همه این‌ها نشان‌دهنده تمایزی است که بین این رویکرد به مارکسیست با رویکرد ساختارگرایانه که توضیح می‌دهیم و به ویژه با مارکسیسم ارتودوکس و ایدئولوژیک تفاوت‌های بنیادین دارد. شخص دیگری که در همین حوزه قابل طرح است، مارکوزه است که در کتاب "نفی‌ها" مهم‌ترین هدف تفکر فلسفی را اصولاً نقد می‌داند و نقد هم به همین عنوان ممکن می‌شود که ملاکی برای نقد و ارزیابی امر واقع در دست داشته باشیم. شرط آغاز تفکر فلسفی، نقد است. این حرفی که مارکوزه می‌زند بعدها حتی در امر آموزش هم جا پیدا می‌کند و تبدیل به یک اصل مهم می‌شود به این معنا که شما بدون خواندن انتقاد یک متن نمی‌توانید یک متن را بفهمید. متن اگر انتقادی خوانده نشود، نمی‌تواند درک شود. مارکوزه که مثل بنیامین (نویسنده کتاب تزهایی درباره تاریخ و بحث فرشته تاریخ) تحت‌تأثیر لوکاج و کرش جذب مارکسیسم می‌شود و ملاک‌های ویژه‌ای از نقد جامعه سرمایه‌داری عرضه

می‌کند که گرچه او را در درون سنت فرانکفورتی قرار می‌دهد ولی کمی از آن‌ها متمایز می‌شود. یعنی یک آمیزشی بین قطب رمانتیکی و خردباوری در جوهر تفکر او وجود دارد. از نظر مارکوزه چیزی که بسیار مهم است، نفی تضاد "ایده" و "واقعیت" است. اگر ما این تضاد بین ایده و واقعیت را نفی کنیم از آن نوعی تعهد به ارزش‌های کیفی انسانی یا ارزش‌های معنوی و اخلاقی بیرون می‌آید و این ارزش‌ها در تقابل با ارزش‌های ابزاری بازار سرمایه داری است. این بسیار مهم است و مانند حرف دریدا می‌ماند: «ممکن‌گر دانیدن امر ناممکن». شما اگر بگویید واقعیت چیزی است و آرمان و رؤیا چیز دست‌نیافتنی است، این تضاد بین واقعیت و آرمان است یا بین ایده و واقعیت است. ولی وقتی بگویید ایده‌هایی هست که شما آن را متحقق می‌کنید درصدد ممکن‌گردانیدن امر ناممکن هستید. چیزی که در مارکوزه اهمیت دارد، تأکید او بر مسئله‌رهایی است و اندیشه مارکس را به عنوان یک مجموعه متصلبی از عقاید یا یک دست‌ورالعملی برای مطبخ‌های آینده رد می‌کند و سعی می‌کند دیدگاه‌هایی در مورد "رهایی" تعریف کند که تازگی خودش را دارد. اگر بخواهیم بحث هگلی‌های جوان را جمع‌بندی کنیم، ویژگی‌های اصلی مارکس و مارکسیسم مارکس هگلی جوان و مارکسیسم غربی از لوکاچ گرفته تا هورکهایمر و حتی هابرماس، نقد اکونومیسم و نقد دترمینیسم است در مارکسیسم و نقد جهان سرمایه‌داری است که مبتنی بر علم و تکنولوژی است. بنابراین اگر بپذیریم اکونومیسم مهم‌ترین مفهوم مارکسیسم ارتودوکس و علم و تکنولوژی بنیاد معرفت‌شناسی سرمایه‌داری است، به این نتیجه می‌رسیم مارکسیسم غربی قرن بیستم که تداوم تفکر هگلی چپ است، یک ضربه اساسی و نقد بنیادینی بر این بنیادهای معرفت‌شناسانه اکونومیسم و علم و تکنولوژی است و همچنین مدل‌های حکومتی‌ای که از این‌ها بر می‌آید. یعنی از اکونومیسم یک توتالیسم در می‌آید و از علم و تکنولوژی هم یک نوع دموکراسی لیبرال در می‌آید. سه مؤلفه در این سنت قابل شناسایی است: یک نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی از پوزیتیویست یا به‌طور عام از علم‌گرایی، دوم یک نگرش انتقادی به تأثیر علم و تکنولوژی به مثابه یک عامل مهمی که به خلق شکل جدیدی از سلطه فن‌سالارانه می‌انجامد و سوم، یک نوع دل‌مشغولی به ضعف فرهنگ و نقد جنبه‌های فرهنگی ایدئولوژی‌های سلطه‌یافته.

دوره دومی که می‌شود از مارکس صحبت کرد دوره‌ای است که به او می‌گویند مارکس دانشمند یا مارکسی که کاشف جامعه‌شناسی شناخت و اقتصاد سیاسی است. او معتقد است رویکردش به تاریخ رویکرد علمی است و مارکسیست‌هایی که خط فکری مارکس میانی را پیگیری می‌کنند مارکسیست‌های ساختارگرا هستند. در این دوره که از سال ۱۸۴۵ و ۱۸۴۶ با نگارش "ایدئولوژی آلمانی" شروع می‌شود و واژه ایدئولوژی به طور مشخص به کار گرفته می‌شود تا سال ۱۸۵۲ که چندبار دیگر هم این واژه به کار گرفته می‌شود و بعد احیاء می‌شود تا دهه ۱۸۷۰. یعنی حدود بیست سال واژه ایدئولوژی در تمام آثار مارکس غایب است. کلمه ایدئولوژی در تمام آثار مارکس حدود پنجاه‌بار تکرار شده است. نکته بسیار مهمی که در این دوره وجود دارد، غیبت واژه ایدئولوژی در یک دوره بیست‌ساله است. یعنی در دوره اول مارکس ناقد ایدئولوژی آلمانی است و در دوره دوم نقش سلبی او کمتر می‌شود و می‌رود به سمت ایجاب و شکل‌دهی تفکر خود. این دوره بیست‌ساله را آلتوسر به همراه اتین بالیبار کتابی نوشته‌اند تحت عنوان "برای مارکس" و معتقداند این غیبت بیست‌ساله نه تنها از حیث مفهوم ایدئولوژی بلکه از حیث شناخت پیکره آن چه ما امروز مارکسیسم می‌دانیم، اهمیت بسیار زیادی دارد. از نظر آلتوسر و بالیبار ایدئولوژی دوبار فرمول‌بندی شده. یک‌بار در متنی که از نظر آلتوسر بسیار ناهمگون اما بسیار نافذ است (همان ایدئولوژی آلمانی که مجادلاتی است در برابر محافظه‌کاران و خرده‌برژواها). و یک‌بار هم کتاب "آنتی‌دورینگ" توسط انگلس که با تغییر به "ماتریالیسم تاریخی" تبدیل شد به صورت یک تئوری پوزیتیویستی است. در فاصله کتاب ایدئولوژی آلمانی و آنتی‌دورینگ هیچ اشاره‌ای به کلمه ایدئولوژی در هیچ یک از

آثار مارکس نشده. مثلاً در کتاب هجدهم برومر لویی بناپارت که انگلس آن را اولین کاربست متد ماتریالیسم تاریخی در تحلیل حوادث تاریخی می‌داند، هیچ اشاره‌ای به ایدئولوژی وجود ندارد حتی در تئوری‌های ارزش اضافی این واژه نیست. هیچ مطلبی درباره ایدئولوژی در کتاب "درکاپیتال" فارغ از هر نوع ارزش‌گذاری‌ای که ما می‌توانیم و به آن عمارت زیربنای مارکسیسم می‌گویند، وجود ندارد. کتاب درکاپیتال به فتیسیسم کالا و پول و به رابطه زیربنای تولید و روبنای مبادله مربوط می‌شود. مارکس در این دوره هم طبیعتاً ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند و می‌گوید موجب این آگاهی، اوضاع و احوال اجتماعی یا هستی اجتماعی است ولی منحصراً این آگاهی را علت کذبش نمی‌داند. چرا که آگاهی را معلول هستی اجتماعی می‌داند. تفاوت اصلی این دوره با دوره قبل این است که مارکس در دوره جوانی، ایدئولوژی و فلسفه هگل را به مثابه یک فلسفه و یک نوع متافیزیک نقد می‌کند ولی در این دوره می‌خواهد ریشه‌های شکل‌گیری این آگاهی را توضیح بدهد. که ایدئولوژی کاذب فقط بخشی از آگاهی را شامل می‌شود و مشخصات ویژه‌ای دارد: اول این که یک‌سری پندارها و تصورات مشترک به هم پیوسته است که دارای موقعیت یا نقش واحدی در جامعه هستند. مثلاً یک سری تصوراتی که یک قشر دارند و این‌ها را به هم پیوند می‌دهد. دوم این که از طریق اهرم‌هایی که در اختیار دارند (مثل دولت)، آن طبقه را فراگیر می‌کند و دارای پیامدهای اجتماعی گسترده می‌کند. مارکس در همین ایدئولوژی آلمانی تصریح می‌کند که قدرت مادی مسلط اجتماع در همان حال قدرت فکری مسلط جامعه هم هست. این بسیار نقطه کلیدی و مهمی است. تصور کنید در قرن ما، چیزی که به آن سرمایه‌داری پیشرفته می‌گویند، این قدرت، قدرت فکری جامعه هم در دست دارد. یعنی تئوری‌هایی که تولید می‌کند، افکاری که تولید می‌کند، ارزش‌ها و هنجارهایی که تولید می‌کند، همه در اختیار خودش است. به عبارت دیگر طبقه‌ای که ابزار تولید مادی را در اختیار دارد در همان حال بر ابزار تولید فکری و ذهنی جامعه هم مسلط است. مارکس برخلاف منظر متفکران عصر روشنگری در دوره انقلاب فرانسه معتقد بوده است که نمی‌شود با استفاده از حقایق بی‌زمان و عقایدی که زاینده عقل انتزاعی و مجرد است، بر این آگاهی کاذب غلبه کرد و برعکس، باید نقش شرایط تاریخی متغیر را که مبنای شکل‌گیری عقاید است، در نظر گرفت. در عین حال مارکس تأکید می‌کند که تاریخ برخلاف آنچه ماتریالیست‌ها می‌گویند، مجموعه‌ای از حقایق مرده و منجمد نیست و برخلاف آنچه ایدئالیست‌ها می‌گویند فعالیت تخیلی روح هم نیست. تاریخ عرصه‌ی کار انسان است در جایی که تأمل فلسفی پایان پیدا می‌کند و زندگی واقعی آغاز می‌شود. (ایدئولوژی آلمانی). کسانی مثل پلامناتز معتقداند مارکس بین آگاهی و روبنای ایدئولوژیک تفاوت قائل می‌شود. آگاهی را معلول هستی اجتماعی می‌داند که می‌تواند در اختیار همگان باشد ولی روبنای ایدئولوژیک (تفکر سلطه‌یافته سامان‌گرای جهان) را منبعث از زیربنای مادی می‌داند. البته مرز بین آگاهی و ایدئولوژی در آثار مارکس و انگلس به اندازه کافی روشن نیست. مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند و نقطه مرکزی‌ای که در این جا بسیار اهمیت پیدا می‌کند این است که بر خلاف هگل و کانت، مارکس هیچ تمایزی بین جهان پدیدار و ذوات معقول قائل نمی‌شود. به‌نظر او ایده‌هایی که آدم‌ها برای توصیف جهان و توصیف رابطه خودشان با آن جهان مورد استفاده قرار می‌دهند، محصول مرادات انسان و تاریخ است. هیچ چیز فطری، ذاتی و تغییرناپذیر در آن وجود ندارد. مارکس معتقد است همان‌جور که بشر پیشرفت می‌کند، این پیشرفت دیالکتیکی است. یعنی از یک طرف نوعی سرخوردگی است و از طرف دیگر چیرگی بر آن است که آدمی دارای توان استفاده از ایده‌ها و در نظر گرفتن هدف و مقصودی نزد خودش است و به برکت این توانایی‌ها از زیربادهایی که خودش روی خودش می‌گذارد می‌تواند بیرون بیاید. به نظر می‌رسد مارکس در این دوره نمی‌خواهد دستاوردهای فکری خودش در عرصه جامعه‌شناسی شناخت را به‌صورت یک مکتب متصلب

در بیاورد. مارکس را داریم در این جا ولی مارکسیسم نداریم. مارکس مانند مارکسیست‌های ساختارگرایی مثل آلتوسر، تلاش می‌کند از این دستاوردها به مثابهٔ دستاورد علمی دفاع کند. دغدغه مارکس یک دغدغه علمی است. ایدئولوژی در این دوره به این دلیل آگاهی کاذب نام می‌گیرد که مارکس قصد دارد ایده را به صورت مجرد و انتزاعی مورد بررسی قرار بدهد. یعنی به نظر او ایده‌گرایی و ایدئالیسم خودش یک نوع آگاهی کاذب است. آلتوسر به‌طور کلی با کل مارکسیسم فلسفی و ایدئالیستی و هگلی و اگزیستانسیالیستی مخالفت می‌کند و آن‌ها را بازتاب کج‌روی‌های اومانیستی و تاریخی در سنت مارکسیستی می‌داند و با استناد به آثار دوران میانی و دوران آخر حیات مارکس نتیجه می‌گیرد که جامعه در آثار مارکس مبتنی بر یک تعبیر سومی بین روبنا و زیربناست که می‌شود اسمش را گذاشت "ارگانیزم." با این دید اقتصاد و دولت و ایدئولوژی به عنوان عناصری که مجزا هستند و دارای روابط بیرونی با یکدیگر هستند در نظر گرفته نمی‌شوند بلکه هیچ عنصری فی‌نفسه کامل نیست و می‌شود آن را بر حسب کلیت و داخلیت فهم کرد. از نظر آلتوسر در حقیقت دو گفتمان در اندیشه مارکس وجود دارد. یکی گفتمان اومانیستی است و دومی گفتمان علمی. (از کتاب برای مارکس.) همچنان که تالس جهان ریاضیات را به عنوان موضوع شناخت علمی کشف کرد یا گالیله جهان طبیعت فیزیکی را موضوع شناخت علمی قرار داد، مارکس جهان تاریخ را برای شناخت علمی کشف کرد و این نکته بسیار نکتهٔ مهمی است. مارکس دوره میانی یک مارکس دانشمند است. آلتوسر می‌گوید بین نظرات مارکس در دوران جوانی و نظریات علمی او در دوران میانی می‌شود به تفاوت ایدئولوژی و علم رسید. ایدئولوژی هم‌بسته یا دنباله عینی ساختارهاست در حالی که علم از ساختارها و از ایدئولوژی مستقل است و تنها دانشمند در مقابل ایدئولوژی پرداز می‌تواند توهماتی را که دامن‌گیر کارگزاران شده، در هم بشکند. بنابراین علم و نظر و فلسفه به عنوان علم‌العلوم یک جایگاه ویژه‌ای دارد و دانشمند از حدود ساخت می‌تواند فراتر برود و به جهان علم و نظر دست پیدا کند. از نظر آلتوسر ایدئولوژی یک واقعیت و وجود مادی دارد. این ایدئولوژی در عملکردهای عینی ظاهر می‌شود و به منزله یک نیروی مادی بر آدم تأثیر می‌گذارد. یکی دیگر از مارکسیست‌های ساختارگرا که خط فکری مارکس در دوره میانی را پیگیری می‌کند، پولانزاس است. او معتقد است منافعی طبقه حاکم را از طریق فرایندهای ایدئولوژیک می‌توان بازگشایی کرد. یعنی سلطه سیاسی از نظر پولانزاس به صورت سلطه طبقاتی ظاهر نمی‌شود و به نظر می‌رسد اختلاف و منازعه طبقاتی در کار نیست. این توهم به دلیل این است که هژمونی یک طبقه مسلط است که سلطه دارد و از ساخت کلی طبقه حاکم نمی‌شود آن را تفکیک کرد. هژمونی ایدئولوژیک بدون قدرت سیاسی و قدرت سیاسی بدون هژمونی ایدئولوژیک و هیچ‌کدام این‌ها بدون قدرت اقتصادی و طبقاتی و اجتماعی قابل تصور نیست. بنابراین می‌توانیم بگوییم درک ساختارگراها در این دوره این است که مارکس یک دانشمند است و آن‌ها معتقداند با یک تغییر جهت و تعمیق نظریه مارکس در مورد آگاهی کاذب می‌شود فرایند مادی را عمده کرد و از این طریق نقش فعالیت سیاسی طبقات اجتماعی را مورد شبهه قرار داد. اگر مارکس جوان و مارکسیست‌های هگلی جوان معتقد به یک نقش طبقات اجتماعی هستند، کل این سنت مارکسیسم ساختارگرا معتقد به نقش اصلی این فرآیندهای مادی و زیربنا هستند. روبنای فرهنگی اگر اهمیتی پیدا می‌کند در همین تبدیل شدن او به نهاد است. بنابراین بعضی می‌گویند نقد آلتوسر بر اکونومیسم و سرمایه‌داری در حوزه نظری باقی می‌ماند و برخی معتقداند آلتوسر یک ارتدوکسی جدیدی از مارکس ارائه می‌کند. یعنی تأکید را به صورت ارتدوکسی می‌گذارد بر دوره میانی و دو دوره قبل و بعد و به ویژه دوره اول مارکس را نفی می‌کند. بنابراین ساختارگرایان به نقد سرمایه‌داری و استالینیسم می‌پردازند. در عین حال چیزی که به نظر مهم می‌آید این است که نقش فرهنگ و جنبش‌های اجتماعی را دست کم می‌گیریم

جلسه بیستم

تایپ: سپیده جانباز

با سلام خدمت دوستان. این جلسه سوم مارکس است. در جلسات قبلی ضمن اشاره کلی به عناصر اصلی اندیشه‌های مارکس تحولات فکری مارکس را به سه دوره تقسیم کردم: مارکس هگلی جوان و مارکس دانشمند (به تأثیر از آلتوسر). را توضیح دادیم و این جلسه می‌خواهیم به مارکس پایانی یا مارکس دوره پیری و آخر که از سال ۱۸۷۵ تا پایان حیات مارکس ادامه دارد، بپردازیم و پیگیری این تفکر توسط مارکسیسم روسی را بگوییم. به صورت خیلی تراژیک و کمیکی باید گفت که مارکسی که با مخالفت با ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب شروع می‌کند و فلسفه آلمان و فلسفه هگل را ایدئولوژیک می‌بیند (که به معنای تأکید روی ایده‌هاست)، در دوران پایانی، اندیشه‌اش به خصوص در مارکسیسم روسی به صورت یک مجموعه عقاید ایدئولوژیک در می‌آید و متأسفانه اصولاً مارکسیسمی که جهان آن را می‌شناسد و با آن مقابله و مخالفت می‌کند، همین مارکسیسم نوع سوم است. یعنی مارکس ایدئولوژیک و استالینیسیم یا لنینیسم روسی است. البته این دو خیلی با هم متفاوت‌اند. شباهتشان این است که مارکسیسم تبدیل می‌شود به یک مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و این درک هست که در مقابل لیبرالیسم غربی قرار می‌گیرد و کسانی مثل فوکویاما معتقداند که لیبرالیسم غربی توانسته غلبه بکند بر مارکسیسم و بنابراین به عنوان تنها ایدئولوژی غلبه‌یافته جهانی مطرح است. تبدیل مارکس دانشمند به مارکس ایدئولوژیک را می‌شود در آثار مارکس و انگلس به طور مشخص در یک رساله کوتاه هجده صفحه‌ای تحت عنوان "انتقاد از برنامه گوتا" که توسط مارکس در سال ۱۸۷۵ نوشته می‌شود و آخرین نوشته مارکس محسوب می‌شود و همچنین "آنتی دورینگ" انگلس که در فاصله بین ۱۸۷۷ تا ۱۸۷۸ به صورت مقالاتی در روزنامه‌ای که ارگان حزب سوسیال - دموکراسی آلمان است، دید. اگر ما منطبق با درک ساختارگرایی مثل آلتوسر، آثار دوره میانی و کهنسالی مارکس را مثل سرمایه و نقد اقتصاد سیاسی را بتوانیم یک گسست معرفت‌شناسانه از دوران جوانی مارکس به حساب بیاوریم، این رویکرد دو اثری که بالاتر گفتیم را می‌شود یک گسست دیگری دانست. گسستی که در آن علم ساخت جوامع یا مارکسی که کاشف جهان تاریخ است تبدیل می‌شود به مجموعه‌ای از عقاید متصلب که توسط لنینیسم روسی مورد نهایت استفاده قرار می‌گیرد. این انتقاد از برنامه گوتا صرف‌نظر از آن بخشی که به نقد نظریات لاسال می‌پردازد، تصور مارکس از جامعه جدید و شیوه استقرارش (یعنی همان دیکتاتوری پرولتاریا) و دو مرحله سوسیالیسم و کمونیسم را مشخص می‌کند. مارکس انقلاب را برای رسیدن به یک چنین جامعه جدیدی اجتناب‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید حتماً باید انقلابی صورت بگیرد. و این جامعه را هم به دو مرحله نازل و عالی تقسیم می‌کند. شعار مرحله نازل این است که "از هرکس به اندازه توانش و به هرکس به اندازه کارش." یعنی شما به اندازه هر توانی که دارید کار می‌کنید و به اندازه کاری هم که کردید، می‌گیرید و از مواهب برخوردار می‌شوید. شعار مرحله عالی این است که "از هرکس به اندازه توانش و به هرکس برحسب نیازمندی‌هایش." یعنی کاری نداریم که به اندازه کاری که کردید به شما موهبت تعلق بگیرد و بر حسب نیازمندی‌هایی که دارید، این مواهب به شما تعلق می‌گیرد. لنین بعدها به مرحله نازل سوسیالیسم می‌گوید و به مرحله عالی، کمونیسم. مکانیزم دستیابی به یک چنین جامعه‌ای از نظر مارکس یک انقلاب دائمی است که مبانی نظر آن در تز یازدهم فوئر باخ به صورت آن شعار محکم و مشهوری که همه ما شنیدیم متجلی شده: «فلسفه تا کنون در پی تفسیر جهان بوده، اکنون باید به تغییر جهان اندیشید.» بنابراین مارکس در این کتاب خطوط کلی چنین عقیده و گرایشی را ترسیم می‌کند ولی انگلس در آنتی دورینگ آن را به صورت یک دایرةالمعارف مارکسیستی در می‌آورد. آنتی دورینگ یا انقلاب آقای اوینگن دورینگ در علم با تأیید و توافق مارکس نوشته می‌شود و فصل دهم بخش دوم کتاب

که عنوان تاریخ انتقادی دارد را خود مارکس می‌نویسد. کتاب در سه بخش فلسفه، اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم تنظیم می‌شود و یک جمع‌بندی یا یک مجموعه‌سازی است از افکار و نظریات مارکس. یعنی تمام افکار مارکس که ناهماهنگی‌هایی هم باهم دارد، سعی می‌کند به صورت هماهنگ ارائه بدهد و رویکردی است که شعار اصلی آن "از بین رفتن تقسیم جامعه به طبقات ناسازگار و سقوط دولت" است. آنگلس بحث می‌کند در این‌جا که پیدایش طبقات در مرحلهٔ ابتدایی که رشد بشر یک امر ضروری بوده، به‌نحو اجتناب‌ناپذیر باید از بین بروند و جامعه که تولید را بر اساس تجمع آزاد و برابر مولدان سرمایه، نوسازی می‌کند باید کنار زده شود. بنابراین سهم آنگلس در مکتب‌سازی نظرگاه‌های مارکس امری است که مورد تأیید قرار می‌گیرد تا حدی که مثلاً بالیبار می‌گوید ماتریالیسم تاریخی آنگلس در واقع همان فتیسیسم است که آنگلس آن را از یک دست خط فراموش شده نجات داد و آن را در همان موقعیت به کار برد و مفهوم آن را تغییر داد. آنگلس گرچه یک نظام هماهنگ فکری از اندیشه‌های مارکس می‌سازد، ولی نه آنگلس و نه مارکس اسم ایدئولوژی را روی نظرات خودشان نمی‌گذارند و این نکته بسیار مهمی است در مطالعه پدیدارشناسی ایدئولوژی که مارکسی که تمام دغدغه‌اش نقد ایدئولوژی است، دستگاه فکری او به ایدئولوژی معروف می‌شود و این دو دوره سوم اتفاق می‌افتد توسط لنین در ابتدای سال ۱۹۰۰ به صورت تراژیک. (هوسرل در ۱۹۰۱ پژوهش‌های منطقی را می‌نویسد و سنت پدیدارشناسی در فلسفه بنیان‌نهاد می‌شود). لنین اصطلاح "ما طرفداران ایدئولوژی" را در سال ۱۹۰۰ به کار می‌برد و معتقد است لازمه ایدئولوژی سوسیالیستی دوری از ایدئولوژی بورژوازی است. لنین سعی می‌کند چند افزوده مهم به نظریات مارکس و آنگلس اضافه کند و آن را به اصالت نظری تبدیل کند و تئوری راهنمای عمل. شارحان لنین به درستی می‌گویند که لنین علی‌رغم نوآوری‌های نبوغ‌آمیزی که داشته و توانسته مارکسیسم را با تکیه بر ساده‌سازی و عامه‌فهمی و عمل‌گرایی تعمیق بخشد و جنبه‌های نظری آن را کم کند ولی به‌رحال آن را تبدیل می‌کند به یک ایدئولوژی متصلب. نوشته‌ای دارد به اسم "امپریالیسم به مثابه بالاترین مرحله سرمایه‌داری." لنین در آن‌جا می‌گوید امپریالیسم آستان انقلاب سوسیالیستی است و بنابراین می‌خواهد نظام سرمایه‌داری امپریالیسم را وضعی معرفی کند که انقلاب سوسیالیستی در آن اتفاق می‌افتد. بنابراین لنین این مجموعه نظرات مارکسی و افزوده‌های خودش را تبدیل به یک ایدئولوژی می‌کند و می‌خواهد یک جهشی فراهم کند بر یک‌سری فرآیندهایی که جوامع ماقبل سرمایه‌داری را به سوسیالیسم برساند. اولین مکانیزم اجرایی این فرآیند چیزی است به نام "تئوری انقلابیون حرفه‌ای." که بعد از انقلاب اکتبر به تئوری "دولت و انقلاب" معروف می‌شود. دولت انقلاب یا همان دولت پرولتری باید بر اساس دو اصل بنیادین "تمرکز" و "دموکراسی" نقش بسیار مهمی را به عهده بگیرد. یعنی تمرکز قدرت داشته باشد ولی دموکراسی را اعمال کند. دوم "آگاهی توده‌ها" است که می‌تواند آن‌ها را به عناصری سازنده و تأثیرگذار تبدیل کند. تدوین این نظریات لنین که امروزه به لنینیسم شهرت دارد و در ایران هم تحت عنوان "منتخب آثار لنین" ترجمه شده، کار استالین است. او یک مصاحبه‌ای می‌کند با اولین هیئت نمایندگان کارگران آمریکایی در دهه سوم قرن بیست و وقتی از او می‌پرسند آیا صحیح است که لنین به انقلاب خلاق ایمان داشت درحالی‌که مارکس بیشتر مایل بود منتظر باشد تا نیروهای اقتصادی به حد اعلای تکامل خودشان برسند؟ استالین پاسخ منفی می‌دهد و افزوده‌های لنین بر مارکس را می‌گوید و می‌گوید افزوده‌های لنین بر اندیشه مارکسی یکی مسئلهٔ سرمایه‌داری انحصاری امپریالیسم است که مارکس آن را ندیده و نمی‌توانست ببیند به‌دلیل این‌که به وقوع نپیوسته بود در زمان او و دومی مسئله دیکتاتوری پرولتاریا است که لنین آن را تعمیق می‌بخشد. سوم امکان ایجاد موفقیت‌آمیز سوسیالیسم در یک کشور است. سوسیالیسم در یک کشور یعنی این‌که می‌تواند از یک کشور شروع شود و جهان جهان کاپیتالیستی است ولی به‌صورت موفقیت‌آمیزی سوسیالیسم می‌تواند در یک کشور ایجاد شود و انترناسیونالیسم سوسیالیستی یا جهان‌وطنی سوسیالیستی بعدش شکل بگیرد. افزوده بعدی لنین از نظر استالین مسئلهٔ ملی و مستعمراتی است و بحثی است که لنین راجع به استراتژی و تاکتیک می‌کند و خود حزب و نقش حزب در انسجام کارگران را می‌گوید هر انقلاب توده‌ای که بخواهد واقعاً یک انقلاب توده‌ای باشد باید انقلابی خلاق باشد و نظم

قدیم را در هم بشکنند و یک نظم جدید را خلق و ایجاد کند. به نظر من آخرین تیر ترکش به ایدئولوژی مارکسیسم متصلب توسط استالین زده می‌شود. استالین همه تلاش‌هایی که لازم بوده برای همه اصول جزمی و ثابت لنینیسم را تنظیم کند و به شکل یک ایدئولوژی در بیاورد، انجام می‌دهد و تا حدی پیش می‌رود که می‌گوید کاری که انجام شده و اصل ثابت شده‌ای مجدداً به صورت مسئله‌ای قابل بحث در نمی‌آید. یعنی همه مسائل تعیین شده. بنابراین لنینیسم یک توضیح کاملی است درباره پدیده‌ها، روابط آن‌ها با یکدیگر و تحولات. به همین شکل است که لنینیسم به صورت یک نوع اسکولاستیسیسم قرن بیستمی ظاهر می‌شود و ادعاهایی را عرضه می‌کند که با ادعاهای ایدئولوژیکی که توسط خود مارکس مورد نقد قرار می‌گرفته، از آن هم قوی‌تر است و این وجه تراژیک و کمیک این سیر است. یعنی نقد ایدئولوژی در دوره جوانی و تبدیل شدن مارکسیسم به ایدئولوژی در دوران پایانی.

سعی می‌کنیم سه متن را مورد مطالعه قرار دهیم. یکی نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل است که در آن منابعی که فهرست کردم، ورژن انگلیسی‌اش وجود دارد و ترجمه فارسی آن هم در کتاب "دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس ۱۸۴۴" است که ترجمه آقای حسن مرتضوی است و انتشارات آگه آن را در سال ۱۳۷۷ چاپ کرده است. از صفحه ۲۵۸ تا صفحه ۲۷۷ این مطلب درج شده که عمدتاً شاید بشود گفت دارد از سه بحث اصلی حرف می‌زند. یکی تأکیدی که روی دستاوردهای فوئر باخ می‌کند که البته این دستاوردهای فوئر باخ خودش در ایدئولوژی آلمانی توسط مارکس مورد نقد قرار می‌گیرد و یک چرخشی دارد صورت می‌گیرد. دومی نقد هگل است و بحث‌های ایجابی که مارکس ارائه می‌دهد در جهت نشان دادن اهمیت وجوه عینی و وجوه مادی در مقابل فلسفه هگل. این مقاله (نقد فلسفه و دیالکتیک هگل در کل) به همراه مقاله دیگری که مورد بحث قرار خواهیم داد که "مقدمه نقد فلسفه حق هگل" است و همچنین ایدئولوژی آلمانی. این دو نوشته اول مربوط به دوران جوانی مارکس است و ایدئولوژی آلمانی در آستانه ورود به دوران میانی است (دوره‌ای که مارکس به سمت این پیش می‌رود که یک چهره علمی و دانشمندانه داشته باشد). ما اشارات مختصری به ایدئولوژی آلمانی می‌کنیم از طریق ریکور. هر سه متن در مقابل فلسفه هگل است و چیزی که در مورد مارکس اهمیت دارد همین است. یعنی نقدهایی که به هگل می‌کند و این که آگاهی بی‌میانجی امکان‌پذیر نیست. من نمی‌توانم درک و تلقی‌ای از هستی داشته باشم که با هستی برابر باشد به این خاطر که میانجی‌هایی وجود دارد که این میانجی‌ها را هگل ندیده و مارکس آن را در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و مادی می‌بیند که عینکی به چشم من می‌زند و من متعین در این وضع هستم. مارکس در ابتدای این مقاله نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل این پرسش را مطرح می‌کند که: «ما اکنون در رابطه با دیالکتیک هگلی چه وضعی داریم؟» اشاره می‌کند به کتاب‌های انجیل و مسیحیت مکشوف برونو باور و جملاتی هم از مسیحیت مکشوف نقل می‌کند و می‌گوید الآن وقت تسویه حساب نقادانه با مادر هگل‌گرایان جوان یعنی دیالکتیک هگلی فرا رسیده است. پس بنابراین موضوع نوشته خودش را روشن می‌کند که این نقد دیالکتیک هگلی است. و می‌گوید فوئر باخ تنها کسی است که دیدگاهی جدی و انتقادی نسبت به دیالکتیک هگل دارد و کشفیاتی اصیل در این زمینه کرده است و بعد، دستاوردهای بزرگ فوئر باخ را در سه محور خلاصه می‌کند. اولی این است که این برهان که «فلسفه چیزی بیشتر از مذهب نیست.» که به اندیشه آمده و در اندیشه گسترش پیدا کرده و بنابراین به عنوان شکل و شیوه دیگه‌ای از هستی بیگانه ذات آدمی، محکوم می‌شود. یکی از دستاوردهای فوئر باخ این است که فلسفه را هم شکل به اندیشه درآمده مذهب و خودبیگانگی می‌داند و آن را محکوم می‌کند. دوم بنیان‌گذاشتن یک ماتریالیسم راستین و به تعبیر مارکس "علمی واقعی." فوئر باخ از نظر مارکس رابطه اجتماعی آدمی با آدمی را اصل بنیادی نظریه خودش قرار می‌دهد و بنابراین ماتریالیسم راستین و علمی که می‌گوید یعنی توجه به زندگی اجتماعی و رابطه‌ای که آدم‌ها در این زندگی اجتماعی با هم‌دیگه برقرار می‌کنند. و سوم، ضدیت با نفی در نفی. ادعا می‌شود ایجاب مطلق یا ایجاب خودپشتیبان یا عبارتی ایجاب متکی به خود را مارکس می‌گوید فوئر باخ نفی در نفی را صرفاً به عنوان تناقض فلسفه با خودش درک می‌کند چرا که فلسفه بعد از لغو یزدان‌شناسی آن را تصدیق می‌کند و باز در تضاد با

خودش، آن را تصدیق می‌کند. این سه دستاوردی است که از نظر مارکس، فوئرباخ در نقد دیالکتیک هگلی برای ما داشته است. در ادامه مارکس بحث می‌کند که دانشنامه هگل که با منطق (اندیشه نظری ناب) آغاز می‌کند و با شناخت مطلق (خودآگاهی و ذهن انتزاعی فلسفی مطلق یا فرا انسانی) به پایان می‌رسد، در کلیت خودش چیزی جز نمایش ذات ذهنی فلسفی نیست و ذهن فلسفی هم چیزی جز ذهن بیگانه‌شده جهانی نیست که در چارچوب از خودبیگانگی خودش می‌اندیشد. بنابراین نقد او چنان که می‌بینیم رویکرد ذهنی‌ای است که هگل نسبت به هستی دارد. اولین خطا از نظر مارکس با تمام وضوح در پدیدارشناسی یعنی محل تولد هگل ظهور می‌کند. چرا؟ به این خاطر که هگل وقتی از ثروت یا قدرت دولتی و این جور مسائل صحبت می‌کند، آن را فقط به شکل اندیشه‌ای درک می‌کند. یعنی گویی که این‌ها واقعیت بیرونی ندارند. نه این که واقعیت بیرونی ندارند بلکه درک چنان ذهنی و باواسطه است که رابطه عینی من را با مسئله قطع می‌کند. فیلسوف خودش را معیار سنجش یک جهان بیگانه قلمداد می‌کند و بنابراین کل تاریخ فرآیند بیگانگی و کل فرآیند نفی این بیگانگی هیچ چیزی غیر از تاریخ تولید اندیشه انتزاعی به ما نمی‌دهد و یک پرتوافکنی عینی گویی وجود ندارد. انتقاداتی که مارکس به هگل دارد هم چنان به صورت خیلی قوی ادامه پیدا می‌کند. مثلاً در یک بخشی می‌گوید تملک نیروهای ذاتی که در آدمی به اشیاء بیگانه تبدیل می‌شوند، در وهله اول تملکی است که صرفاً در آگاهی و اندیشه و انتزاع محض صورت می‌گیرد. این تملک، تملک اشیاء به عنوان اندیشه‌ها و حرکات اندیشه است. نزد هگل خصلت انسانی طبیعت و طبیعتی که تاریخ خلق کرده به این شکل نشان داده می‌شود که آن‌ها انگار یک محصولات ذهن انتزاعی‌اند و از این لحاظ عناصر ذهن و ذوات اندیشه‌ای هستند. کتاب پدیدارشناسی به محض این که سعی می‌کند بیگانگی آدم را درک کند، حتی علی‌رغم این که آدمی به حیات هیئت ذهن ظاهر می‌شود، تمام عناصر نقدگری که در آن پنهان و پوشیده است، به صورت استادانه ظاهر و آماده می‌شود و خودش را به تمامی نشان می‌دهد. بحث مارکس این است که همان جوری که ذوات عین‌ها یا ایزه‌ها نزد هگل به شکل ذوات اندیشه‌ای پدیدار می‌شوند، ذهن همیشه آگاهی یا خودآگاهی است یا به عبارت دیگر، عین فقط به شکل آگاهی انتزاعی و آدمی فقط به شکل خودآگاهی پدیدار می‌شود. بنابراین اشکال متمایز بیگانگی فقط اشکال متفاوت آگاهی و خودآگاهی است. از نظر مارکس حرکت اندیشه انتزاعی در هگل متوجه بیرون نیست بلکه فقط در چارچوب خودش عمل می‌کند یا به عبارتی، نتیجه‌اش دیالکتیک اندیشه محض است. هگل کار را ذات آدمی می‌داند. ذاتی که درصدد اثبات خودش است ولی هگل تنها کاری که تشخیص می‌دهد کار ذهنی انتزاعی است. در تمام نقدهای مارکس به هگل، بنیاد قرار گرفتن ذهن آدمی است که مورد توجه مارکس است و آن را می‌خواهد مورد پرسش قرار دهد. در یک جای دیگر می‌گوید نکته اصلی در فصل آخر پدیدارشناسی ذهن این است که موضوع آگاهی چیزی جز خودآگاهی نیست یا به عبارتی عین و ایزه فقط خودآگاهی عینیت یافته است. خودآگاهی به عنوان عین. آدمی نزد هگل با خودآگاهی برابر است بنابراین تمام بیگانگی ذات آدمی چیزی جز بیگانگی خودآگاهی نیست. در یک قطعه زیبا در نقد هگل، مارکس می‌گوید: «هنگامی که انسان واقعی و جسمانی، انسانی که با پاهای استوار بر زمین سفت و سخت می‌ایستد، انسانی که با دم و بازدم نیروهای طبیعت زندگی می‌کند و با خارجیت یابی خود نیروهای ذاتی عینی و واقعی خودش را هم چون عین‌های بیگانه مستقر می‌کند، فاعل این فرآیند، عمل استقرار این عین‌ها نیست. فاعل این فرآیند ذهنیت نیروهای ذاتی عینی است. ذهنیتی که بنابراین عملش خود نیز باید چیزی عینی باشد. هستی عینی به گونه‌ای عینی عمل می‌کند اما هستی عینی او نمی‌تواند عینی عمل کند مگر آن که سرشت هستی‌اش حاوی امری عینی باشد. آدمی از آن رو تنها عین‌ها را می‌آفریند یا مستقر می‌کند زیرا خود توسط عین‌ها مستقر شده است. زیرا آدمی خود نهایتاً طبیعت است.» در این قطعه و قطعات دیگر مدام تأکید دارد که این دیالکتیک هگلی را برگرداند روی پای خودش. هستی‌ای که در خارج از خودش، طبیعت خودش را نداشته باشد از نظر مارکس هستی خودش نیست و طبیعی نیست و در نظام طبیعت هم نقشی ندارد. هستی‌ای که در خارج از خودش عین یا ایزه‌ای نداشته باشد، هستی عینی نیست. هسته‌ای که ایزه یا عین چیز ثابتی نباشد، برای عین یا ایزه‌اش هستی و مناسبات عینی ندارد و وجودش

عینی نیست. هستی غیر عینی امری پوچ است. یک ناوجود است. آدمی گرچه یک موجود طبیعی - انسانی است ولی صرفاً وجودی طبیعی نیست. یک موجود عینی است و باید خودش را چه از لحاظ هستی خودش و چه از لحاظ دانایی خودش، تأیید و آشکار کند. از نظر مارکس تمام موهومات یک بحث نظری در بحث هگل دیده می‌شود. اگر خودآگاهی آدمی را به جای خودآگاهی انتزاعی قرار دهیم در آن صورت خودآگاهی در یک امر دیگر و در دگربود خودش مأوا می‌گیرد. به این معنی که آگاهی وانمود می‌کند که وجه دیگری از خودش است و ادعا می‌کند جهان محسوس، جهان واقعی و زندگی و اندیشه است. انسان خودآگاه علی‌رغم این که جهان معنوی را به‌عنوان از خودبیگانگی تشخیص می‌دهد، آن را نفی می‌کند و از آن فرا می‌رود و با این حال دوباره آن را در شکل بیگانه خودش تأیید می‌کند و شیوه راستین هستی خودش قلمداد می‌کند. مثلاً بعد از القاء و فرار رفتن از مذهب، باز در مذهب به عنوان مذهب، تأیید خودش را جستجو می‌کند یا در فلسفه حق هگل، فراتر رفتن از حق خصوصی برابر می‌شود با اخلاق و فرار رفتن اخلاق برابر می‌شود با خانواده و... خلاصه آن مراحل را می‌آورد. در هگل ما مراحل داریم که حق خصوصی خانواده است و جامعه مدنی و دولت تاریخ جهانی و همه این مراحل را مارکس می‌گوید ذهنی است. مارکس راجع به هستی‌های راستین صحبت می‌کند: «در جهان واقعی حق خصوصی، اخلاق، خانواده، جامعه مدنی، دولت و چیزی شبیه به این امور بیانگر لحظات وجودی آدمی، حالت هستی و وجودش هستند که به‌صورت مجزا اعتباری ندارند ولی در یکدیگر حل می‌شود و همدیگر را به وجود می‌آورند و لحظات وجودی حرکت هستند. بشر در آن واحد این لحظات را تجربه می‌کند نه این که در مقطعی در جامعه مدنی و در مقطع دیگری در دولت و تاریخ جهانی باشد.» مارکس بحث خود را این‌گونه پیش می‌برد که نزد هگل هستی راستین مذهبی، همان هستی در فلسفه مذهب است. یعنی دقیقاً می‌خواهد این میانجی را نشان بدهد. یعنی منی که می‌خواهم مذهبی باشم هستی مذهب را در فلسفه مذهب جستجو می‌کنم و این از نظر هگل یک امر ذهنی است. یا وقتی من یک رابطه سیاسی دارم این در فلسفه مارکس می‌شود هستی در چارچوب فلسفه حق. هستی راستین طبیعی هم همانا فلسفه راستین من در طبیعت است. هستی راستین هنری هم همانا فلسفه راستین من در هنر است. هستی راستین انسانی هم همانا هستی‌ام در فلسفه است. هستی راستین تبدیل می‌شود به فلسفه آن چیزها. بنابراین احساسات واقعی مذهبی و انسان حقیقتاً مذهبی در این فلسفه رد می‌شود اما در عین حال من آن‌ها را در چارچوب هستی خودم یا در چارچوب هستی بیگانه‌ای که با آن در تعارض هستم تأیید می‌کنم. این میانجی‌ای که در حقیقت وجود دارد، مشکل اصلی‌ای است که در فلسفه هگل هست. همان‌جوری که خداناباوری با فرارفتن از خدا، تجلی انسان‌باوری نظری است، کمونیسم هم به عنوان فراتر رفتن از مالکیت خصوصی، اثبات زندگی انسان به عنوان دارایی آدمی است و کمونیسم مظهر انسان‌باوری عملی است. مارکس سعی می‌کند در اثبات بحث خود جنبه ایجابی خودش هم طرح کند و می‌گوید هگل این روند را وارونه توضیح می‌دهد. به این معنا که آدمی صرفاً می‌شود ذاتی انتزاعی و اندیشیده و صرفاً به صورت خودآگاهی طرح می‌شود و ثانیاً این فرآیند باید فاعل و سوژه‌ای داشته باشد ولی فاعل یا سوژه ابتدا به صورت نتیجه ظاهر می‌شود. یعنی فاعلی که خودش را به صورت خودآگاهی مطلق می‌شناسد خداست یا روح مطلق. مارکس نتیجه می‌گیرد دانشنامه از ابتدا تا انتها هیچ چیزی جز انتزاع نیست. انتزاعی که با تجربه روشن‌گری در مورد حقیقت خرد، خردمند شده است. بنابراین سعی می‌کند ربط فلسفه هگل با فلسفه روشن‌گری پیدا کند. متفکر انتزاعی‌اندیش که دست به شهود می‌زند، از نظر مارکس طبیعت را به صورت انتزاعی کشف می‌کند و طبیعت هم برای متفکر انتزاعی‌اندیش به‌عنوان طبیعتی که به صورت محسوس وجود دارد، هیچ رابطه‌ای با این طبیعت محسوس انگار ندارد. مطلق ذهن است و این بالاترین تعریف مطلق است که از نظر مارکس در اندیشه هگل وجود دارد و چیزی غیر از آن نیست.

مقاله بعدی مقاله "گامی در نقد فلسفه حق هگل" است. این کتاب هم از اواخر ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۴ نوشته می‌شود و مقدمه‌اش بعداً در سالنامه آلمانی - فرانسوی چاپ می‌شود. این مقاله بیشتر ناظر است بر سه قسمت. یکی نقد مذهب است دوم نقد

فلسفه است و سوم، خطوط و عناصر اصلی خود فلسفه مارکس. در نقد مذهب می‌گوید دولت و جامعه مذهب را می‌آفرینند. مذهبی که وارونه آگاهی وارونه از جهان است. این آگاهی وارونه در مارکس مدام تکرار می‌شود. هم در مورد مذهب هم در مورد ایدئولوژی و فلسفه‌های ذهنی که این‌ها درک وارونه‌ای از جهان می‌دهند به دلیل این‌که به جهان واقعی نزدیک نمی‌شوند. مذهب آه مخلوق ستم‌دیده است. مذهب افیون توده‌هاست. القای مذهب به‌عنوان سعادت خیالی طلب سعادت واقعی برای مردم است. وقتی مارکس می‌گوید دین افیون توده‌هاست به این معنی است که دین، ناتوان است از ارائه راه‌حل‌های ریشه‌ای و رادیکال برای خروج از وضعی که ما می‌توانیم به آن بگوییم وضع موجود. افیون کارکردش تسکین‌بخشی است. شما وقتی داروهای استامینوفن و کدئین مصرف می‌کنید، درد شما را تسکین می‌دهد ولی این درد را به‌صورت ریشه‌ای درمان نمی‌کند. بنابراین مذهب وقتی به شما می‌گوید اگر سعادت دنیوی ندارید نگران نشوید زیرا جهان دیگری در پیش است و در این جهان می‌شود به سعادت واقعی رسید، این تسکین و افیونی بیش نیست. و بنابراین باید ملغی شود این سعادت خیالی که دین از آن حرف می‌زند. دومین محوری که در این مقاله مارکس به آن می‌پردازد، نقد فلسفه است. یعنی می‌گوید همان‌گونه که در زمان نهضت اصلاح دینی که یک انقلاب نظری می‌توانست محسوب شود، انقلاب در مغز راهب یا متفکر دینی آغاز شد اکنون باید انقلاب در مغز فیلسوف آغاز شود. همین‌که شکل مقدس از خودبیگانگی انسان آشکار می‌شود وظیفه بی‌درنگ فلسفه از نظر مارکس، آشکار کردن از خودبیگانگی در اشکال نامقدس آن است. از نظر مارکس این امکان ندارد بدون این‌که ما از فلسفه عبور کنیم و فلسفه‌ای هم که مارکس از آن حرف می‌زند، فلسفه نظر ورزانه هگل است. در فلسفه نظر ورزانه هگل از نظر مارکس دیگر نمی‌شود مسائل جدید طرح کرد به این دلیل که به پرکسیس نپرداخته و برای خروج از این اوضاعی که ما در پیش داریم تنها یک راه‌حل وجود دارد که پرکسیس است. پرکسیس در مقابل ذهن‌بنیادی یا سبژیکتیویته هگلی قرار می‌گیرد. مارکس مسائل دیگری هم مطرح می‌کند که جنبه ایجابی دارد. اول نقد است. نقد را می‌دانیم از فلسفه‌های نقدی کانت و آن را بنیان‌گذار جنبه نقادی می‌دانیم ولی هم در کسانی مثل هورکهایمر و آدورنو و هم در مارکس، نقد مادامی که مسائل عینی را مورد توجه خودش قرار ندهد اصولاً نقد نیست. مثلاً بحث هورکهایمر و آدورنو این است که فلسفه کانت را در کنار پوزیتیویست تا یک حدی فلسفه سنتی می‌دانند به خاطر این‌که نقد کانتی ناظر به امور ذهنی است و از نظر این‌ها نقد باید ناظر به امور و مسائلی باشد که با امور اجتماعی درگیر است. مارکس چیزی که می‌گوید این است که نقد باید مسائلی را در مرکز توجه خودش قرار بدهد که عصر کنونی درباره‌اش بگوید: «این است مسئله.» موضوع نقد از نظر مارکس عبارت است از توصیف فشارهای متقابل تمام قلمروهای اجتماعی بر همدیگر و نظریه همین‌که توده‌ها را فرا بگیرد به نیروی مادی بدل می‌شود. از نظر مارکس، مغز نهایی فلسفه است و قلب آن پرولتاریا است. در فلسفه ما به رهایی می‌اندیشیم و در عمل، قلب پرولتاریا مورد خطاب قرار می‌گیرد و پاسخ می‌گیرد و تبدیل به یک امر فراگیر و نیروی مادی می‌شود.

راجع به چند سؤال فکر کنید و نظر بدهید: از نظر شما کار فلسفه تفسیر هستی است یا تغییرش؟ یعنی این جمله مارکس که می‌گوید فلسفه تابه‌حال به تفسیر هستی می‌اندیشیده و اکنون باید به تغییر هستی فکر بکند را تا چه حد ارتباط برقرار می‌کنید با این سخن؟ آیا نهضت اصلاح دینی نهضت مترقی است؟ اگر هست چه جوری و اگر نیست چه جوری؟ با در نظر گرفتن تاریخ نهضت اصلاح دینی در دوره رنسانس و هم با تجربیاتی که نهضت اصلاح دینی در کشور خودمان از سید جمال به‌این‌سو داشته است. و سؤال سوم این‌که رابطه فلسفه با تعهد سیاسی - اجتماعی را چگونه می‌بینید؟ یعنی آیا فلسفه باید تعهد سیاسی - اجتماعی داشته باشد یا فیلسوف اصولاً نباید کمترین توجهی به این تعهدها داشته باشد و این تعهدها با آزاداندیشی مغایرت دارد؟ مثل همه چیزهایی که ما قبلاً می‌گفتیم ادبیات متعهد. که بسیاری از ادبا با آن مخالفت می‌کردند به این خاطر که تعهد به ادبیات، خود ادبیات را می‌کشد.

آخرین قسمت بحث ما اشاراتی است به کتاب ایدئولوژی آلمانی. ایدئولوژی آلمانی از نوامبر ۱۸۴۵ تا اوایل ۱۸۴۷ نگارشش به طول می‌انجامد و در دوران میانی تفکر مارکس قرار می‌گیرد. در این‌جا می‌شود گفت ایدئولوژی آلمانی همان‌طور که

ریکور می‌گوید یک متن انتقالی است. یعنی نقد هگل با این اثر به اوج خودش می‌رسد و تکامل پیدا می‌کند و از این به بعد مارکس مشغول ارائه طرح‌های ایجابی‌اش در موارد دیگر می‌شود. نکتهٔ مرکزی این کتاب این است که اگر هگل می‌گوید آگاهی به زندگی تعیین می‌بخشد مارکس می‌خواهد بگوید این زندگی عینی است که به آگاهی تعیین می‌بخشد. یعنی مارکس از منظر جامعه‌شناسی شناخت می‌خواهد نشان بدهد که مفاهیم زندگی انسان غالباً توسط شیوه‌های حاکم تعیین می‌شوند و این شیوه‌ها از محدوده تنگ "می‌اندیشم" فراتر می‌روند. ریکور معتقد است که ایدئولوژی آلمانی یک متن پیش‌مارکسیستی نیست و یک متن مارکسیستی است. در تدقیق این حرفی که می‌زند وقتی ما به نظریه مارکس در مجموع نگاه می‌کنیم و می‌گوییم مارکسیسم این است، یک سری آثاری به وجود آمده قبل از آن که می‌شود گفت آثاری پراکنده است یا ربطی مستقیم به نظریه مرکزی مارکس و هر فیلسوفی ندارد. اما ایدئولوژی آلمانی چنین متنی نیست. یک متن مارکسیستی است و حتی ریکور اضافه می‌کند اگر پایه و اساس همه نوشته‌های مارکس نباشد، حداقل یک متن انتقالی است. انتقال به آن چه که مارکسیسم نام گرفته است. در این کتاب کنش انسانی محصول آگاهی یا فکر نیست، محصول پرکسیس آدمی است. کشف بزرگ مارکس در این کتاب مفهوم پیچیده انسان یا انسان‌ها در شرایط مادی آن‌ها است. این گزارش ریکور به نقل از کتاب *Lectures on Ideology and Utopia* است که در هجده بخش است و سرگذشت مفهوم ایدئولوژی در آن پیگیری شده و پنج تا از این سخنرانی‌ها را ریکور اختصاص می‌دهد به مارکس و تأکید او هم همین کتاب ایدئولوژی آلمانی است. قطعه‌ای که من مدام برای نشان دادن تضاد و تقابل فلسفه مارکس با فلسفهٔ هگلی گفتم را ریکور هم نقل می‌کند و زوایای آن را روشن می‌کند. این قطعه بسیار زیبا است: «در تقابل مستقیم با فلسفهٔ آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم.» فلسفه آلمان یعنی فلسفه هگل. آسمان یعنی ذهن. نسبت دادن تصورات ذهنی به واقعیت که در این جا زمین است. ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم یعنی از خود واقعیت‌ها شروع می‌کنیم: «یعنی ما نقطه عظیم‌تمان را بر آن چه انسان‌ها می‌گویند تصور می‌کنند و می‌انگارند قرار نمی‌دهیم. ما نقطهٔ عظیم‌تمان را بر واقعیت، بر کنش انسان‌ها و بر پروسه واقعی زندگی قرار می‌دهیم. تخیلاتی که در مغز انسان‌ها شکل می‌گیرند ضرورتاً از پروسه زندگی مادی آن‌ها تصعید می‌شوند. اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر نوع دیگری از ایدئولوژی و اشکال مرتبط با آن نمی‌توانند به صورت انتزاعی و مستقلانه در نظر گرفته شوند. آن‌ها هیچ تاریخی ندارند. هیچ توسعه‌ای ندارند. انسان‌ها اما با گسترش تولید مادی و مراد مادی و همراه با موقعیت موجود، فکرشان را و محصولات فکرشان را تغییر می‌دهند. (این جا آن نقطه مرکزی است): زندگی با آگاهی تعیین نمی‌یابد. آگاهی اما با زندگی متعین می‌شود.» بعضی اوقات گفته می‌شود نقد مارکس به مدرنیته متوجه عقل‌باوری یا متوجه سابژکتیویته نیست بلکه متوجه یکی از ویژگی‌های بارز مدرنیته یعنی فردباوری است. مارکس گرچه نظام اقتصادی سرمایه‌داری که بنیاد آن بر یک نوع *individualism* را مورد انتقاد قرار می‌دهد ولی تردیدی وجود ندارد که نقد مارکس به فردباوری بر پایهٔ قبول اصل خردباوری (اصول اصلی اندیشه مدرن) است. نه این که ما بگوییم مارکس در مقابل *individualism* یک سوسیالیسمی عرضه کرد و کاری با ذهن‌بنیادی و این‌ها ندارد در حالی که مارکس معتقد است آن چه که از چشم‌انداز فرد و سطح فردی رفتار که بخردانه تلقی می‌شود می‌تواند از چشم‌انداز منافع جمعی به‌طور کلی نابخردانه و خردستیز باشد. ولی نمی‌شود ادعا کرد اندیشه اصلی تفکر مارکس مثل متفکران کلاسیک دوران روشنگری، یک نوع ایمان مذهب‌گونه به عقل و فرض پیشرفت در تاریخ است. ایدئولوژی آلمانی متنی است که مستقیم در نقد فلسفهٔ هگل نوشته شده و ریکور ادعا می‌کند این کتاب اوج پیشرفت کار مارکس است و از آن جا که خود ریکور به جنبه‌های روش‌شناختی مارکس و مارکسیسم بیشتر از تاریخ‌شناسی او علاقه دارد، تحلیل خود را بیشتر منحصر می‌کند بر کتاب ایدئولوژی آلمانی و می‌گوید این اثر پایه همه آثار مارکسیستی است. اگر ایدئولوژی آلمانی پایه و اساس همهٔ نوشته‌های مارکسیستی مارکس نباشد حداقل یک متن انتقالی است. به این خاطر که در کتاب ایدئولوژی آلمانی مارکس می‌خواهد واقعیت را از طریق پرکسیس (کنش انسانی مولد) و تعریف ایدئولوژی به عنوان متنی که متضاد با

پراکسیس است، پیش ببرد. یعنی دقیقاً پراکسیس در مقابل ایدئولوژی قرار می‌گیرد. مارکس در این کتاب با فوئر باخ و هگلیمان جوان دیگر هم مخالفت می‌کند و در یک واژگون‌سازی روش‌شناختی، فوئر باخ آن چه را که قبلاً قدرت الهی تلقی می‌شد یک کنش انسانی می‌خواند ولی این کنش انسانی از نظر مارکس محصولی از آگاهی یا فکر است در حالی که مارکس با اعلام این که منبع واقعی کنش انسانی نه آگاهی بلکه پراکسیس است، یک واژگون‌سازی متدولوژی دیگری را انجام می‌دهد. ریکور بحث می‌کند که هگلی‌های جوان و مارکس تا زمان نگارش "دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی" آگاهی را مرکز کنش انسانی و به‌خودی‌خود نقطهٔ ارجاع برای همه هستی می‌دانستند ولی مارکس در ایدئولوژی آلمانی شدت ایدئالیستی این تأکید را مورد انتقاد عمیق قرار می‌دهد و زیست انسانی را جایگزین آگاهی می‌کند. موضع مارکس در این کتاب نه تنها به چالش کشیدن ایدئالیسم افراطی هگلیمان جوان است بلکه به چالش کشیدن ماتریالیسم تفریطی‌ای است که بعدها جزء اصول اصلی مارکسیسم می‌شود. ماتریالیسمی که تناقض طبقاتی را عامل تحولات تاریخی می‌داند. ریکور معتقد است نوشته مارکس روی فتنیسیسم کالاها برای مارکس اهمیت اساسی پیدا می‌کند به این خاطر که مارکس می‌خواهد در آن جا نشان بدهد در جامعه بورژوازی ایدئولوژی صرفاً و عمدتاً به عنوان یک فرم اجتماعی برای نهادینه کردن سلطه سیاسی عمل نمی‌کند بلکه مهم‌ترین کارکرد آن ایجاد یک تناقض طبقاتی از طریق نهاد قانونی قرارداد کار آزاد است. بنابراین وقتی کنش تولیدی در یک شکل کالایی پنهان می‌شود، ایدئولوژی در سطح بازار به کنش انداخته می‌شود. ریکور از این بحث نتیجه می‌گیرد که در عصر سرمایه‌داری، ایدئولوژی عمده دیگر ایدئولوژی مذهبی نیست بلکه ایدئولوژی بازار است و به زبان بیکن می‌توانیم بگوییم ایدئولوژی اکنون فرم بت بازار را به خودش می‌گیرد.

جلسه بیست و یکم

تایپ : امیرحسین علیمرادی

نکته ۱: مارکس به همراه نیچه و فروید فیلسوفان ناقد سبازکتیویته مدرن هستند و ما با فلسفه‌های سوژه همچنان در قلمرو فلسفه‌های متافیزیکی داریم صحبت می‌کنیم. اینها به روایت‌های مختلف از دلوز گرفته تا دریدا تا خود پل ریکور، می‌گویند که اینها ناقدان متافیزیک‌اند آن هم ناقدان بنیادین. حالا در مورد نیچه کسی مثل هایدگر پیدا می‌شود و می‌گوید از آنجا که ابرانسان نیچه خودش یک تعالی بخشی به خود سوژه است و همچنان سوژه است که قرار است از خودش فراتر برود و از انسانی زیاده انسانی فراتر رود و تبدیل بشود به ابرانسان؛ بنابراین مبنایش همچنان در فلسفه‌های سوژه است ولی نقادی‌های نیچه در قلمروهای دیگر باعث می‌شود که هایدگر به او می‌گوید آخرین متافیزیسیست تاریخ فلسفه غرب و پایان بخش متافیزیک را هایدگر خودش می‌داند. به این معنا اینها در قلمرو متافیزیک نیستند؛ ولی از یک طرف دیگر اگر باز هم مثل هایدگر که به نیچه نقد می‌زند نگاه نکنیم؛ به ویژه در مورد مارکس، او دقیقاً در مقابل هگل است. یعنی در مقدمه نقد فلسفه حق هگل، تفاوت رادیکال و ریشه‌ای اش را با هگل بیان می‌کند که برخلاف فلسفه آلمان که خود هگل هست و فویرباخ هست و دیگران که از آسمان به زمین می‌آید؛ ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم. یعنی در تعیین بخشی مادی و در تاریخ زندگانی بشر و تحولات اجتماعی-اقتصادی و مادی که آورده است. این را اگر ببرید در فلسفه تاریخ این دو نفر؛ این تفاوت خیلی روشن‌تر می‌شود. در فلسفه تاریخ هگل شما می‌بینید که تاریخ سیر آگاهی است. از جامعه شرقی و مثلاً از شرق خورشید طلوع می‌کند و در غرب غروب می‌کند و قرار است که تاریخ بستر تحقق آگاهی و تحقق یافتگی کامل روح شود. در مارکس دقیقاً برعکس است. تاریخ از یک کمون اولیه شروع می‌شود و به کمون ثانویه می‌رود که همه توضیحاتش وجوه مادی اقتصادی، اجتماعی و طبقاتی است؛ به پایان می‌رسد. بنابراین مارکس به آگاهی کار ندارد و به همین دلیل است که ایدئولوژی‌ها را اصولاً روبنا می‌بیند. یعنی اصلاً کل فرهنگ، کل پیکره فرهنگ را روبنا می‌بیند و حتی این نکته خیلی اهمیت دارد که حتی کسی مثل دو تراسی که واضع واژه ایدئولوژی است در انقلاب کبیر فرانسه، به او می‌گوید بورژوازی خونسرد و بی‌احساس و بی‌توجه به مسائل اطراف درحالی که خود دو تراسی ناقد فلسفه‌های آگاهی است و می‌خواهد پی‌ببرد به منشأ ایده‌ها در یک آزمایشگاه علوم تجربی، تحت تاثیر آمپریسیسم زمانه خودش. بنابراین حتی در این حوزه هم که به آگاهی از منظر تجربه‌گرایی توجه بشود هم مارکس دشمنی دارد. چون اصولاً برای آگاهی اهمیتی قائل نیست. البته اینکه می‌گوییم مارکس برای آگاهی اهمیتی قائل نیست، تفاسیر متعددی وجود دارد که به آنها اشاره کردیم که حداقل دو تفسیر وجود دارد: یک تفسیر معتقد است که مارکس به آگاهی توجه داشته است. مثلاً تفاسیر کسانی مثل گرامشی و یک تفسیر، تفسیر کسانی مثل آلتوسر است که مارکس را با ساختارگرایی تصویر می‌کنند به این معنا که حتی کسی مثل آلتوسر می‌گوید ما اصلاً فرهنگ نداریم بلکه چیزی که داریم نهاد فرهنگ است. مثل مدرسه، مسجد، حزب، تشکیلات فکری و مواردی از این دست. اینها را یک طرف بگیریم و نکته‌ای که شما گفتید از اینجا به ذهنتان آمده که مارکس به یک پایانی برای تاریخ قائل است یا یک ایده نجات و رستگاری دارد که می‌گوید این ایده، ایده علمی است و این یکی از جاهایی است که خیلی مخالفت‌های جدی و بنیادینی با آن شده که یعنی تحولات اجتماعی-اقتصادی تاریخی را من مارکس تحلیل کردم و در انتها می‌گوییم که جهان به آزادسازی پرولتاریا و حاکمیت پرولتاریا بر جهان ختم می‌شود. این را اگر منظورتان

هست، در حوزه بحث‌های فلسفه تاریخ است که کسانی مثل کارل لُویت در آن کتاب معنا در تاریخ، همه این فیلسوفان تاریخ از هکل گرفته تا مارکس تا ولتر تا بورکهارت را نقادی کرده‌اند که فلسفه اصولاً اگر قرار است فلسفه باشد، به فردا دسترسی ندارد و زمانی که فلسفه از فردا حرف می‌زند، از حوزه فلسفی خودش خارج شده است. کار فیلسوف پرتوافکندن بر مسائل زمانه خودش است. فیلسوف به یک زمان بیشتر دسترسی ندارد و آن زمان حال است و اصولاً اگر گسترده‌تر بگوییم؛ ما یک زمان بیشتر نداریم. زمان گذشته مربوط به حافظه است و زمان آینده هم مربوط به امید، انتظار و تخیل است. به این معنا اگر شما می‌گویید که مارکس وقتی می‌گوید مثلاً حاکمیت طبقه پرولتاریا در آینده تاریخ و این خودش یک طرح متافیزیکی برای تاریخ است یا طرحی برای آینده تاریخ است؛ به این معنا فرمایش شما درست است. یا به این معنا هم درست است البته با به کار بستن نقد هایدگری به نیچه که اهمیتی که مارکس به ساختارها می‌دهد به کنار و به کنشگران (agency) می‌دهد یعنی کنشگرانی که طبقه کارگر هستند و اینها هستند که باید زنجیرهای خودشان را پاره بکنند و نقشی فراتر از محدودیت‌هایی که در ساختار دارند؛ به آنها می‌دهد.

نکته ۲: دستگاه فکری-فلسفی مارکس، به ویژه آنجایی که مربوط به فلسفه تاریخ هست، ادعای علمی بودن دارد. ما باید در قرن ۱۹ قرار بگیریم که علم پوزیتیویستی ادعاهایی هم‌تراز با علوم طبیعی-فیزیکی دارد. یعنی تاریخ و جامعه-شناسی قرار بوده که اصلاً مثل علوم طبیعی و فیزیکی باشند. اصلاً نقطه آغاز و تأسیس علوم انسانی به این معنایی که ما امروزه داریم نه به آن معنایی که در قرون وسطی داشته‌ایم، همین هجوم علوم طبیعی است و گرفتن اعتماد به نفس از علوم انسانی است. اینها می‌خواهند خودشان را نزدیک بکنند به علوم طبیعی. اگر ما در طبیعت از طریق تجزیه و تحلیل داده‌های طبیعی به یک اصول کلی علم طبیعت می‌رسیم، دلیلی ندارد که از طریق داده‌های تاریخی و اجتماعی به یک علم اجتماعی برسیم. در این چهارچوب می‌توانیم بگوییم ولی صورت‌بندی که متافیزیسیست حتی اگر به واقعیت توجه کند، یعنی چون کلی، یک علت العلل، یک ماده اصلی یا یک philosophy of origins یا نقطه‌های سرآغازها را دنبال می‌گردیم، می‌توانیم همینجوری بگوییم ولی مواجهه مارکس حداقل با فلسفه‌های پیشینش نقد بنیادین این رویکردهای متافیزیکی است و ادعایش حداقل این است و آن ادعای کلی که می‌کند تأکیدش بر این نیست که این یک دیدگاه فلسفی است. بلکه تأکیدش بر این است که این یک دیدگاه علمی است و یعنی دارد انگار علمی حرف می‌زند. به‌ویژه آلتوسر کارش را پی می‌گیرد به عنوان یک مواجهه علمی. در اواخر قرن ۱۹م است که کسانی مثل دیلتای در مقابل آگوست کنت و این رویکردها می‌ایستند و تمایز بین علوم طبیعی-فیزیکی و علوم انسانی را صورت-بندی می‌کنند. که این صورت‌بندی به قول پل ریکور میراث دیلتای است برای ما که الان هستیم و میراث ماندگار و مهمی است. دیلتای است که ما را از این توهم درمی‌آورد که علم انسانی اگر علوم انسانی است، اهمیتمش به خاطر همین است که علوم طبیعی نیست. به خاطر اینکه در علوم انسانی ما با انسان سروکار داریم؛ یعنی سوژه و ایژه در علوم انسانی یکی است در حالیکه در علوم طبیعی سوژه از ایژه جداست و ایژه پدیده‌های طبیعی هستند. بنابراین در علوم انسانی مدام یک رفت‌وآمدی بین سوژه و ایژه برقرار است. دوم اینکه در علوم انسانی ما با جهان زیسته سروکار داریم ولی در علوم طبیعی جهان زیسته اهمیتی ندارد. منی که در ایران هستیم با آن سابقه تاریخی و فرهنگی، متفاوت‌ام با انسان دیگری که در یک جغرافیای دیگری، در یک فرهنگ دیگری زندگی کرده بنابراین ما قوانین عام و مطلق و همه‌شمول نمی‌توانیم داشته باشیم و این نکته که شما دارید مثلاً در دیلتای به این شکل حل می‌شود که ما اصلاً دست از همه‌شمولی برداریم، دست از universality و کلیت، مطلقیت و همه‌شمولی برداریم. یا برداریم یا بیایم به آن بپردازیم که چگونه می‌توان حل کرد؟ مثلاً در خود علوم انسانی می‌گوید که علوم انسانی پارادوکسیکال است. به

خاطر اینکه یک طرفش علم است که باید ادعای ضرورت و کلیت داشته باشد؛ یک طرفش انسانی است که بنابه تعریف انسان متعین شده در محیط است. پس بنابراین انسانی کلی ما نداریم. چون در این نسبت بین انسان و کلیت بین علم یک توافقی بین آنها ایجاد کنیم که قبل از ديلتای شلايرماخر این را در زبان جست و جو می‌کند. البته زبان به تعبیر خودش ما دو زبان داریم: یکی زبان رادیکال و یکی زبان روزمره. که زبان روزمره، زبان فصیح و خنثی است و این قابلیت را دارد که همه شمول شود. مثلاً زبان خبر و زبانی که اخبار می‌گوید ولی زبان رادیکال زبان شاعری است و **dicanstract** می‌کند زبان را. بنابراین آن زبان استعداد این را ندارد چون سرشار از متافور است و آن دیگر امکان این را ندارد که ما از آن همه شمولی بسازیم. بنابراین زبان علوم انسانی باید وضع شود که بتواند نه اینکه وضع شود؛ بلکه تبیین شود یا پدیدارشناسی شود تا بتواند به جایی برسد.

نکته ۳: اصالت (در دو دسته فیلسوفی که گفتم و همین الان هم اشاره کردم به گرامشی و آلتوسر) اصالت منظور اینکه اهمیت یا نقش پررنگ را ببینید در مارکس واقعیتش این است که بحث فرهنگ و ساختار هر دو حضور دارد. دو دسته تفسیر وجود دارد: یکی اینکه فرهنگ است که نقش پررنگ‌تر و تعیین‌کننده‌تری می‌تواند داشته باشد؛ حداقل در بعد از مارکس و یک تفسیر هم این است که مارکس مطلقاً به ساختارهای اجتماعی و اقتصادی توجه دارد و فرهنگ همچنان همان زیربناست. زیربنا یعنی ساختارها نقش تعیین‌کننده دارند. یعنی در مارکس یا ساختارها نقش تعیین‌کننده بر مطلق دارند یعنی همان زیربنا، ساختارهای اجتماعی و اقتصادی یعنی همان چیزی که شناخته شده است؛ یا اینکه روبنا هم حرفی برای گفتن دارد. یک موقع هست شما می‌گویید که یک علت تامه یا علت العلل یا فلسفه سرآغاز شما تعیین می‌کنید و آن جنبه مادی است. یعنی تاریخ را با امر مادی دارید توضیح می‌دهید و می‌گویید که همه چیز از دل این در می‌آید و مارکس هم اینگونه است. ولی در تفسیری که بعد از مارکس صورت می‌گیرد در جهت تجدیدنظر دستگاه مارکسی، هم توسط مارکوزه صورت می‌گیرد و هم قبلش توسط کسی مثل گرامشی. مثلاً مارکوزه بحث می‌کند که سرمایه‌داری به عقل آمده و سرعقل آمده. مارکس می‌گفت که طبقه کارگر هیچ چیزی غیر از زنجیر ندارد که از دست بدهد. مارکوزه می‌گوید که طبقه کارگر جوامع صنعتی، خیلی چیزها دارد که از دست بدهد. یعنی فقط زنجیر نیست، پرولتاریا دیگر لومپن زمان مارکس نیست که حتی ابزار کار هم مال خودش نباشد. الان خانه دارد، مسکن دارد، عمرش را پیش خرید کرده است، پیش فروش کرده و اصلاً سهیم است در استعمار ملل دیگر. یعنی وقتی منافع ملی مطرح می‌شود در کشورهای صنعتی، کارگر هم مثل اقلیت دیگر حمایت می‌کند از تامین منافع ملی مثلاً کشور آمریکا در جهت استعمار ملل دیگر. بنابراین طبقه کارگر می‌گوید که آنبورژوازه شده است؛ یعنی خودش دچار بورژوازدگی شده است. بنابراین اینجا نقش بنیادین و نقش محوری و نقش رهایی‌بخشی و انقلابی خودش را از دست داده است. این بحث مارکوزه است. حالا در کنارش که بخش روشنفکران را مطرح می‌کند، اینجا گرامشی است که به ویژه هژمونی روشنفکران را مطرح می‌کند. می‌گوید که طبقه کارگر دیگر رهایی‌بخش نیست. قشری که می‌توانیم از آن اسم ببریم که اینها می‌توانند از جایگاه طبقاتی خودشان بکنند، چون ما دو **concept** داریم در مارکسیسم. یکی جایگاه طبقاتی است و یکی پایگاه طبقاتی است. جایگاه طبقاتی یعنی شما در خانواده‌ای رشد کردید و مثلاً انگلس‌اید و پدرتان کارخانه‌دار است. این می‌شود جایگاهتان و خودتان در آن نقشی نداشته‌اید. پایگاه طبقاتی یعنی شما جای پتان را به نفع کدام طبقه و در کجا قرار می‌دهید؟ مثلاً انگلس یار مارکس است و بدون او مارکس شاید اصلاً نمی‌توانسته حیات داشته باشد. ولی مارکسی که فقیر است از حمایت مالی انگلس برخوردار است و پایگاه طبقاتی انگلس به نفع طبقه کارگر است. حالا گرامشی بحثش این است که روشنفکر به رغم اینکه ممکن است جایگاه طبقاتی است بورژوازی باشد؛

ولی می‌تواند از جایگاه طبقاتی خودش جدا شود و در پایگاه طبقاتی به نفع طبقه کارگر عمل نکند. این بحث مثلاً کسی مثل گرامشی است. بنابراین می‌خواهم بگویم که بعد از مارکس، حوادثی که اتفاق می‌افتد یک مواجهه‌ی در بعضی سنت‌ها مثلاً سنت روسی یا revisionism یا تجدیدنظرطلبی اتفاق می‌افتد در دستگاه مارکسی ولی مارکسیسم اروپایی اصولاً با مارکسیسم شرقی متفاوت است و اتفاقاً ترقی‌خواهی مارکسیسم اروپایی به دلیل اهمیتی است که به نقش فرهنگ می‌دهد و تمام این سنت‌های مارکسی را که شما نگاه نکنید در اروپا، به‌صورت بنیادین متفاوت‌اند با مارکسیسم‌های شرقی از چینی گرفته تا روسی تا خود اروپای شرقی از همه رنگ آن. به دلیل اینکه در آنجا شما یک جزمیت ایدئولوژیکی خیلی خشن را دارید درحالی که در مارکسیسم اروپایی شما اگر ژان پل سارتر هم باشید و دفاع نکنید از شوروی، کسی مثل مرلوپونتی هست که یقه شما را بگیرد و بگوید که این نمی‌شود و با دستگاه فکری اگزیستانسیالیستی سازگار نیست. بنابراین اگر تصحیح بکنم خودم را اگر که گفتم اصالت؛ می‌خواهم بگویم که فشاری که گذاشتند یا تکیه‌ای که دادند؛ آیا این تکیه بر فرهنگ بوده و براهمیت بخشی فرهنگ بوده یا همچنان ماندن در ساختارهایی که به تعبیر شما مارکس در همین چهارچوب است که قابل تحلیل است.

نکته ۴: اینکه در مدرنیته آن آرمان‌ها وجود دارد، خودش محل تردید است. نکته شما درست است که این آرمان‌ها وجود ندارد و اعتراض‌هایی هم که هست بر بحث‌های فلسفی که در گرفته، در جهت دیگری در فلسفه پیگیری می‌شود. در کسانی مثل لویناس و هانا آرنست در آن بعدی که مربوط به سیاست است. به این معنا که ما وقتی مفهوم سیاست را نگاه می‌کنیم از ارسطو به این سو، سیاست در ارسطو آمیخته به اخلاق است. سیاست آمیخته است با سعادت و سعادت هم از بزرگترین فضایل اخلاقی است؛ در ارسطو و در افلاطون. بنابراین در دور اول ما آمیختگی سیاست و اخلاق داریم که در قرون وسطی و در مسیحیت به اوج خود می‌رسد. به این معنا که اخلاق تبدیل می‌شود به دین و کار سیاست می‌شود تحقق پیام خداوند در روی زمین و فجایعی ایجاد می‌کند. این فجایع باعث می‌شود که کسانی مثل ماکیاوولی و هابز به این فکر بیفتند که حوزه سیاست را از قلمرو اخلاق به ملی جدا نکنند، بنابراین ما با ماکیاوولی و با هابز در کتاب لویاتان، با سیاست به عنوان یک امر خودبنیاد مواجه هستیم که خودش را باید از طرف خودش توضیح دهد. این سیر را در نظر بگیرید. خود سیاست بعدها در کارل اشمیت این صورت‌بندی کاملاً فلسفی پیدا می‌کند که می‌گویند که اشمیت کسی است که نازی‌ها هم از اندیشه‌اش بهره‌برداری کردند که درست هم هست و خودش هم حمایت‌هایی می‌کرده است. اشمیت می‌گوید که سیاست وقتی پیدا می‌شود که دشمن پیدا شود. یعنی سیاست عبارت است از لحظه تشخیص دشمن و زمانی که دشمن وجود نداشته باشد، سیاست وجود نخواهد داشت. پایان سیاست مساوی است با به سرآمدن و پایان عصر دشمنی‌ها. در این سیاست به مثابه دشمن، شما همه را به چشم دشمن می‌بینید در حوزه ملی اگر باشید، حوزه‌های فراملی را و در درون ملیت هم اگر هستید جناح‌ها رقیبتان را و کارتا این است که تدبیر نکنید که قدرت به دست بگیرید و این قدرت را تا جایی پیش ببرید که به جنگ تبدیل نشود. یعنی اصل قضیه این است که اجتناب از جنگ می‌خواهد در سیاست مدرن به کار بیاید. شما این را در نظر بگیرید، سیاست مبتنی بر منافع ملی به وجود می‌آید. و الان که معترضان ما در گوشه کنار ایران می‌گویند نه غزه نه لبنان جانم فدای ایران، اینها دارند از سیاست اشمیتی حرف می‌زنند. یعنی از ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی. نه اینکه بخواهیم دفاع بکنیم یا رد بکنیم بلکه در مقام تئوریک داریم حرف می‌زنیم. ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی یعنی شما مجاز باشید که دست نکنید در جیب ملت دیگر. در میز مذاکره کلاه بگذارید بر سر ملت دیگر. قراردادهای را طوری تنظیم نکنید که فکر فقط منافع ملت خودتان باشید. به همین دلیل است که در کشورهای دموکراتیک، دولت‌هایی که روی کار می‌آیند یا از سر کار

می‌روند، تأکیدشان بر سر منافع ملی است. مثلاً شما لوپن را دیدید در فرانسه که می‌خواست مهاجر را محدودیت قائل شود برایش و خطر این بود که بتواند مکرون را بیاورد به پایین و رای آورد به دلیل اینکه مردم فرانسه نمی‌خواستند که مهاجرینی در کشورشان داشته باشند که از مواهب ملی آنها استفاده نکنند. این سیاستی است که ما داریم در آن زندگی می‌کنیم که به آن می‌گویند *the political* یعنی امر سیاسی. سیاست همان *politics* است یعنی نقد امر سیاسی. امر سیاسی امری است که واقع شده است و سیاست مثل *ethics* و *morality* است. *morality* یک هنجارهای اخلاقی است و *ethics* علم آن اخلاق است که شما آن هنجارهای اخلاقی را نقد می‌کنید. حالا در این حوزه آن نکته‌ای که فرمودید اینجاست که پیگیری می‌شود آن آرمان‌هایی که فرمودید. حالا کسانی می‌آیند مثل دریدا یا هانا آرنت در حوزه سیاست یا لویناس در حوزه اخلاق که این سیاستی که ما داریم از آن صحبت می‌کنیم و جنگ انسان با انسان و انسان به مثابه گرگ دیگری که در هابز صورت‌بندی می‌شود، همینطور دارد ادامه پیدا می‌کند. ما باید لحظه تشخیص سیاست را بنشانیم بر لحظه تشخیص دوست نه تشخیص دشمن. یعنی سیاستمان را بر پایه دوستی تنظیم کنیم. یعنی منافع انسانی را ترجیح دهیم بر منافع ملی یا حداقل به منافع انسانی در تنظیم سیاست‌ها توجه نکنیم زیرا تمام ستم و ظلم و استعماری که جهان را فراگرفته، تمام جهان‌گشایی‌ها و خونریزی‌ها و جنگ‌ها همه به خاطر سیاست به مثابه لحظه تشخیص دشمن است. یعنی شما وقتی در حوزه ملی خودتان را تصور کنید. یعنی شما موقعی که منافع خودتان را تعقیب می‌کنید، اگر به بهای کلاه رفتن سر من و ظلم و ستم به من تمام شود، این می‌شود سیاست در لحظه تشخیص دشمن. چیزی که تمام سیاست مدرن بر آن استوار است و تمام فلسفه تمام‌قد علیه این سیاست است و تشخیص سیاست به مثابه لحظه دوست یعنی ملل دیگر هم انسان‌اند و همه ما انسان‌ایم و در مناطق مختلف یک کره داریم زندگی می‌کنیم. این طرحی که فلاسفه‌ای مثل لویناس یا دریدا می‌دهد یا کسی مثل هانا آرنت می‌دهد، هانا آرنت اعتراض اصلی‌اش به سیاست مدرن این است که سیاست بر انسان به معنای کلی‌اش استوار است. مثلاً در ارسطو می‌گوییم که انسان حیوانی است سیاسی. یعنی ما یک انسان داریم راجع به آن صحبت می‌کنیم. هانا آرنت می‌گوید ما با انسان سروکار نداریم؛ بلکه با انسان‌ها سروکار داریم که متکثراند در اقصی نقاط جهان. بنابراین هر اندیشه‌ای از سیاست باید دربرگیرنده منافع انسان‌ها باشد در سطح کلی‌اش. اگر چنین باشد شما نمی‌توانید سیاست را براساس دشمنی تنظیم کنید. ساختارها نیز مهم است. شما سندرز را نگاه کنید در آمریکا، خودش رسماً می‌گوید که سوسیال-دموکرات است. خود همان ساختارهای حزبی به او اجازه نمی‌دهد که علاوه بر نظرسنجی‌ها بیاید جای آقای بایدن یا کلینتون در دور قبلی. خود این ساختارها اجازه نمی‌دهد و حتی اگر بیاید هم رأی نمی‌آورد. به خاطر اینکه ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی یک مبنای نظری خیلی کهنه‌ای پیدا کرده از زمان هابز به این سو و امر سیاسی یا *the political* که راجع به آن حرف می‌زنیم، همین است که دارد تمرین می‌شود. شما اگر حرف بنده را در عالم سیاست بزنید، جز اینکه کلاه سرتان برود اتفاق دیگری نمی‌افتد چون می‌گویند کسی را پیدا کردیم که می‌گوید منافع انسانی ترجیح دارد بر منافع ملی؛ پس حالا بیاییم و کلاه سرش بگذاریم. این اتفاق باید یک اتفاق نظری بیفتد و بعد تبدیل شود به ماده تا آن کسی که قدرت را هم به دست می‌گیرد، نتواند کاری غیر از این هم بکند. این عرض من در جواب شما این بود که این آرمان‌هایی که وجود داشته و وجودش تبعات بدی ایفا کرده، یعنی آمیختگی سیاست و اخلاق، بعد مستقل شده سیاست و از آرمان تهی شده که آن هم فجایعی ایجاد کرده؛ الان دارند از آمیختگی سیاست و اخلاق با در نظر داشتن آن دو تجربه پیشین صحبت می‌کنند و در این صورت سیاست اخلاقی عبارت است از در نظر داشتن منافع همه انسان‌ها و تشخیص سیاست و لحظه سیاست یعنی لحظه دوستی. یعنی من موقعی که به ملت

اوکراین فکر می‌کنم یا به ملت آمریکا فکر می‌کنم، مثل اینکه به ملت خودم فکر می‌کنم. بنابراین برنامه‌ریزی‌های سیاسی و تدابیر سیاسی بر لحظه دوستی استوار است. شما خودتان تصور بکنید من فکر می‌کنم آن رویکرد اگزیستانسیالیستی جواب می‌دهد. شما هنگامی که دو دوست هستید و مناسباتی دارید و ارتباطاتی دارید، سیاست‌هایی تنظیم می‌کنید با همدیگر؛ کسی که دوستان است حدی از فراروی و از خودگذشتگی را رعایت می‌کنیم. حتی اگر از خودگذشتگی هم نباشد دیگر کلاه سر او نمی‌گذاریم. ولی وقتی با دشمنان یا رقیبان برخورد می‌کنید؛ اتفاقات دیگری می‌افتد. منظورم این است که این آرمانی که شما در سیاست می‌گویید، در مدرنتیه اتفاقی که می‌افتد این است که این سیاست خودمختار می‌شود و آنچه که ما امروزه با آن سروکار داریم، امر سیاسی محصول مدرنتیه است و محصول وجه سیاسی مدرنتیه است و نقادی‌هایی که دارد بر آن صورت می‌گیرد که ضرورت بازگشت اخلاق بسیار دارد بر آن طرح می‌شود؛ اینها جزو فلسفه‌هایی هستند که ناقد وجه سیاسی مدرنتیه‌اند. اما در مورد خود نیچه من فکر می‌کنم که نیچه نقدش درست است که در دموکراسی میان‌مایگان، نقد دارد و مشکل دارد اما بحث اساسی نیچه در همان نکته‌ای است که شما فرمودید. یعنی نهیلیسم و نهیلیسمی که از حاکمیت بلامنازع عقل مدرن ناشی می‌شود. عقل مدرنی که به عنوان یک گزینه همه‌گرایز را سرکوب می‌کند و معیارهایی تعیین می‌کند و ما باید براساس آن معیارها عمل بکنیم و این سبب می‌شود که آری گویی به زندگی و رقصیدن زندگی و خودت باش نیچه‌ای - سقراطی نتواند تحقق پیدا بکند و جهان از معنا تهی شده و انسان مدرن با عقل مدرنش نتوانسته به این زندگی و به این جهان معنا ببخشد. البته بحث نیچه هم این نیست که الزاماً می‌شود؛ اگر ما انسان را مجموعه‌ای از غرایز بگیریم و همه غرایزش هم دخالت دهیم؛ معنایش این نیست که جهان را ما می‌توانیم معنا ببخشیم. ابرانسان نیچه‌ای سعی می‌کند که به جهان معنا ببخشد ولی به آلبر کامو که می‌رسیم، یک روایت دیگری و سومی هم پیش می‌آید چون ما دوتا روایت اصلی داریم. از ابتدای تاریخ فلسفه تا نیچه که جهان حقیقت دارد؛ حقیقتی بر جهان حاکم است و معنایی برای زندگی قابل تصور است. با نیچه که خدا می‌میرد؛ حقیقت هم می‌میرد و زندگی هم فاقد معنا می‌شود. در دوران قبل اگر به ویژه در قرون وسطی ما از طریق خدا به جهان معنایی می‌بخشیدیم و به زندگی در عصر پسانیچه‌ای باید به انسان است که باید این معنا را بخشید. روایت سوم روایت کامویی است که نه زندگی معنایی دارد و نه امکانی دارد که ما به آن معنا ببخشیم. و باید عصیان کنیم علیه این بی‌معنایی و در این عصیان کردن علیه این بی‌معنایی زندگی کنیم و به زندگی آری بگوییم. چون وقتی ما می‌گوییم که مسائلاً فلسفی سائزکتیو است؛ یعنی برای شما مطرح نیست و برای من مطرح نمی‌شود؛ نفس این که مسائل مختلفی فیلسوفان مختلفی را درگیر کرده یا در همین کلاس در پایان‌نامه شما موضوعی می‌گویید که برای من کمترین جذابیتی ندارد. ولی این سوژه اگزیستانسیال پوست و گوشت و استخوان دار مسئله‌ای برایش مطرح می‌شود که اگر این مسئله در سطح کلی باشد و مسئله دیگران هم باشد؛ آن موقع باید به آن پرداخت. مثلاً در پرسش شما که می‌گویید چرا باید این کار را کرد؛ من عرض این است که کسی مثل آلبر کامو در همان مقدمه افسانه سیزیف می‌گوید که فلسفه یک مسئله بیشتر ندارد و آن خودکشی است و تنها مسئله فلسفی مسئله خودکشی است. این حرف را می‌زند چون به تعبیر خودش مهم‌ترین مسئله‌ای که بشر با آن مواجه است زندگی است و وقتی که این پرسش برایتان مطرح می‌شود که چرا زندگی را زندگی می‌کنم؟ یعنی در آستانه خودکشی قرار گرفته‌اید. برای شما شاید مطرح نباشد ولی برای خیلی‌ها این مسئله مطرح است. سوال دیگر این است که چرا خودکشیش نکنیم؟ این زندگی یک نوع عصیان است و خودکشی پاک کردن صورت مسئله است و اگر همه خودکشی کنند؛ مثل بحثی که در شوپنهاور داشتیم که خودکشی نزد شوپنهاور چگونه است، ولی پاسخ گفتن به این مسیله به

نظر من مهم است. وقتی شما معنایی برای زندگی داشته باشید و بپردازید به معنای زندگی، آن موقع اینکه شما خودکشی بکنید یا نکنید مهم نیست. شما اول به این سوال پاسخ بدهید و بعد هر کاری خواستید بکنید.

نکته ۵: اگر اینگونه باشد ما به این حرف تلخ مثلاً فیلسوفانی مثل لویت می‌رسیم که تاریخی که الان داریم در آن زندگی می‌کنیم، همانی است که از نقطه آغاز وجود داشته و همواره رنج و بی‌عدالتی بوده و چیزی که الان هم داریم؛ همان امپراطوری‌های قدیمی هستند که مدرنیزه شده‌اند و تفاوت معناداری در میان آنها نیست. مسئله قدرت بسیار مهم است و یک مسئله متافیزیکی است. این چیزی که شما فرمودید به صورت خیلی گسترده و خیلی عمیقی میشل فوکو صورت‌بندی کرده است. یعنی آن مفهوم کلیدی و بنیادینش مسئله قدرت است. یعنی ادعایش این است که در کتابی که به اسم *power and knowledge* یعنی قدرت و معرفت؛ می‌گوید که همین معرفتی که ما الان داریم و همین علم و دانشی که داریم سرتاپای علوم انسانی ما هیچ علوم خنثی که حاصل ذهن اندیشمند باشد؛ وجود ندارد و همه اینها ساخته قدرت است و همچنین کل فلسفه مدرن را نیز براساس این ساختار قدرت نقد می‌زند. اینکه چه راه خروجی برای این وجود دارد که بماند؛ ولی منظورم این است که این ساختار قدرت می‌بیند و بنابراین می‌گوید که هیچ هنجار علمی و پایگاه علمی ناپالوده از قدرتی وجود ندارد و این را ما هم نشانه‌هایش را و هم نمونه‌هایش را می‌بینیم. مثلاً ما در خود دانشگاه تورنتو می‌دیدیم که یک طرحی می‌آوردند و آن طرح را یک شرکت چندملیتی به دانشگاه تورنتو به عنوان یک دانشگاه *research* محور می‌داد و حاصل اگر همخوانی نداشت؛ می‌گفت که آن را اصلاح بکنید تا بخورد به آن منطق و بنابراین آن چیزی که دستشان می‌آمد به عنوان علم، علمی بود که اصلاح شده بود و بنابراین ما نقش قدرت را در آن می‌دیدیم. و خوشبختانه سه نفر از استادانی که داشتند این کار را می‌کردند، اعتراض کردند و آن را افشا کردند. این بحث میشل فوکو است در نقد سوژه مدرن و اتفاقاً در نقد همین سیاستی که شما الان صحبت می‌کنید. یعنی همین چیزی که می‌گویید. می‌گویید همه چیز برپایه همین قدرت به وجود آمده ولی کسی مثل هابرماس در آن کتاب دیسکورد فلسفی، میشل فوکو را متهم می‌کند به برخورد متافیزیکی. یعنی اینکه قدرت به عنوان یک امر متافیزیکی دست‌اندرکار است و حالا شما راه خروج از این قدرت را باید به ما نشان دهید. کسی مثل هابرماس دنبال راه‌های خروج از بحران است و یکی از این راه‌ها که می‌شود دور زدن قدرت را و دور زد همه آن چیزهایی که *dominate* شده؛ کنیث ارتباطی در زیست-جهان است. یعنی ما دوتا زیرسیستم داریم از نظر هابرماس. یکی پول است و یکی قدرت که البته این دوتا آمیختگی محضی با هم دارند. یکی سرمایه است و یکی قدرت. قدرتی که حالت انتزاعی دارد و پولی که جنبه مادی دارد. می‌گوید جامعه و جهان را اینها دارند می‌سازند. اگر ما این را بپذیریم، کارمان تمام است دیگر. یعنی شما در آخر به این نتیجه می‌رسید که رسیدی و یعنی *capitalize* کردن و *maximize* کردن همین ایده مرکزی یا آن چیزی که کسی مثل فوکویاما می‌گوید یا اصلاً یوروسنتریک‌ها می‌گویند یا همان اروپا محورها. اینکه مدرنیته جهان غرب را آباد کرده و حالا باید بپردازد به ملل دیگر. و همه چیز یکدست شود. اگر ما یک مقام توصیف داریم که من با شما همراهم که تا جایی که دانش بشری و ظرفیت بشری به ما اجازه می‌دهد، ما باید این واقعیت‌هایی که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم را ببینیم و تحلیل بکنیم و توصیف بکنیم و یکی دیگر تن دادن و تن ندادن است که در اینجا دیگر مسئله اخلاق مطرح می‌شود. اخلاق به معنای لویناسی؛ اخلاقی که تقدم دیگری بر من است نه به معنای هنجارهایی که ما نصیحت الملوکی می‌گوییم که این کار اخلاقی است. اخلاق به معنای فلسفی کلمه و اخلاق به معنای فلسفه اول؛ یعنی از نظر لویناس اخلاق فلسفه اول است. خوب به این معنا اگر بگیریم راه‌های خروج را جست‌وجو می‌کنیم و کسی مثل هابرماس راه خروجی که برای این دارد، می‌گوید برخلاف

این تلقی‌ها زیست-جهان و کنش ارتباطی یک مکانیسمی دارد که در این مکانیسم می‌تواند دقتر ثانویه یا قدرت سومش را شکل دهد مه در مقابل این قدرتی بایستند. چیزی که مارکس با انقلاب تحلیل می‌کرد، می‌گوید در نظلم سرمایه‌داری دیگر انقلاب امکان‌پذیر نیست به خاطر اینکه به تعبیر پوپر، نظام سرمایه‌داری مهندسی اجتماعی کرده و خواست‌ها را پاسخ می‌دهد و بنابراین ما باید یا بعد سوم را تقویت بکنیم. بنابراین من عرضم اسن است که این چشم‌اندازهای فلسفی و اخلاقی نسبت به سیاست ممکن است بعید باشد و ممکن است در دوردست باشد؛ ولی ما باید به یک سوال پاسخ بدهیم که جهانی که در آن داریم زندگی می‌کنیم؛ آیا جهان قابل زندگی هست که ما بیاییم و مثلاً راه‌هایی برای آن تعبیه بکنیم که آنهایی که اینگونه زندگی نمی‌کنند هم اینگونه زندگی بکنند و یا اینکه این جهان باید فروپاشد! جهان باید این ساختارش عوض شود.

نکته ۶: ببینید موقعی که جمهوری وایمار در آلمان اتفاق افتاد بعد از فروپاشی امپراطوری‌ها، خب خیلی خوشبینی ایجاد کرد که یعنی دارد یک اتفاقی می‌افتد. مثلاً دوران آقای خاتمی در سال ۷۶ به این طرف هم آن موقع‌ها با جمهوری وایمار مقایسه می‌کردند که دارد یک اتفاقاتی می‌افتد. در دل جمهوری وایمار به دلیل شکست آلمان در جنگ جهانی اول، یک فروپیشه‌ای مثل هیتلر آمد و قدرت را به دست گرفت و حالا ناسوسیالیسم هیتلری. ولی در آنجا اتفاقی که افتاد؛ آن روشنفکرانی که شما می‌گویید که ناچاراند و همه چیزشان را از دست دادند و می‌خواهند دکانی برای خودشان در زیست-جهان درست بکنند، اینها سه دسته شدند. یک دسته اتفاقاً همان‌هایی بودند که شما گفتید. یعنی یک دسته‌شان رفتند با قدرت همکاری کردند. چرا دکان پیدا نکنند؟ روشنفکر جماعت را قدرت می‌بلعد. روشنفکر جماعت شما می‌توانید فوکویاما باشید و بروید در تینک تانک آمریکایی و ابرقدرتی باشید یا می‌توانید چامسکی باشید و منفور همگان قرار بگیرید. در آن جمهوری وایمار و بعد از روی کار آمدن هیتلر، روشنفکران سه دسته شدند. یک عده با اوباشان هیتلری همراه شدند و به اصل و نسب رسیدند. یک عده مقاومت کردند و مقاومتشان منجر به مهاجرت شد که همان هنری استیوارت هیوز کتاب معروف هجرت اندیشه اجتماعی را نوشته و در آن دوره کسانی مثل هورکهایمر، آدورنو، آرنو و مارکوزه همه اینها مهاجرت کردند به آمریکا و یک عده هم مثل گادامر سکوت کردند و ماندند. بنابراین روشنفکر اگر بحث اخلاقی و غیراخلاقی به آن معنای ساده‌سازانه‌ای که طرح می‌کند؛ نیست. بحث دوتا دیدگاهی است که همیشه وجود داشته در طول تاریخ: یکی دیدگاهی که وضع موجود را می‌پذیرد و یکی هم ناقد وضع موجود است. و این ناقدان وضع موجود در طول تاریخ، اشکال مختلفی پیدا کردند. اگر جامعه یا جهان خالی از نقدهای بنیادین باشد؛ اصلاً حرکت نمی‌کند. یعنی شما اگر نقش این روشنفکران را، آقای پوپر که از آن تندروتر که ندارید، در مباحثه‌ای که با مارکوزه دارد در کتاب انقلاب و اصلاح، می‌گوید که انقلاب اتفاق نمی‌افتد به خاطر اینکه نظام سرمایه‌داری، نقدهای شما روشنفکران را قادر است بگیرد، بپذیرد و تبدیل بکند به یک ماده‌ای و آن را به کار بگیرد. بنابراین مهندسی اجتماعی ممکن پذیر است و می‌گوید نظام سرمایه‌داری به کلی مرهون نقدهای شماست. و وقتی ما می‌گوییم آنبورژوازه کردن طبقه کارگر یا به سر عقل آمدن سرمایه‌داری را که داریم صحبت می‌کنیم؛ یعنی مارکس به حقیقت از طریق نقدش به نظام سرمایه‌داری کمک کرده که پایه‌هایش را تحکیم بکند. تا جایی البته می‌تواند تحکیم بکند و اندیشه مارکسی ممکن است طاقت بیاورد و فقط به تحکیم اوضاع سرمایه‌داری منجر نشود. بنابراین بحث بر سر اخلاقی و اخلاقی نیست. حالا ما نمی‌خواهیم بحث ثنویت‌انگازانه خیر و شر را مطرح بکنیم ولی واقعیت این است که روشنفکر و اصلاً فلسفه و علوم انسانی و هر چیزی که شما بگذارید، کاری به غیر از نقد اوضاع ندارد. و بنابراین خیلی متفاوت است که بگوییم مثلاً یک عده‌ای دکان و دستگاه خودشان را از دست داده‌اند و بعد می‌روند و در آن مناسبات قدرت به خاطر

اینکه قدرت پیدا نکنند. این کاملاً فوکویی است و فوکو از *micro power* صحبت می‌کند و می‌گوید که اصلاً قدرت متمرکز دیگر نداریم و ما خرده قدرت داریم. خرده قدرت حتی می‌گوید در نظام خانوادگی، قدرت جاری است. در همین کلاس قدرت جاری است. در بیمارستان قدرت جاری است. قدرت از حالت تمرکز خارج شده و اتفاقاً این خرده قدرت‌های هستند که می‌توانند آن قدرت مرکزی را تحت تاثیر قرار دهند. بنابراین نکته‌ای که شما فرمودید که همیشه در داخل قدرت، هیچ راهی ندارد از نظر میشل فوکو خرده قدرت‌ها قدرند که این قدرت مرکزی را دچار تغییرات اساسی نکنند.

نکته ۷: نقد باید علیه واقعیت باشد. نقد باید واقع‌بینانه باشد. واقع‌گرایانه دیگر نقد نمی‌شود و شما دیگر به واقعیت می‌گرایی. همان چیزی که در آن چیزی که هست آن را *maximize* کنیم و بشوم مثل همه. واقع‌گرایی مثلاً سیاست واقع‌گرایانه یا سیاست رئالیستی همین است که هست. یعنی می‌شود امر سیاسی (*the political*) و شما می‌توانید بگویید که من خودم را تابع این وضع سیاسی می‌کنم. ولی واقع‌بینانه یعنی شما واقعیت را می‌بینید ولی الزاماً به آن نمی‌گروید و گرایش پیدا نمی‌کنید بلکه علیه آن نقد می‌کنید. من فلسفه را چیزی غیر از نقد نمی‌بینم. اصلاً کل تاریخ فلسفه چیزی غیر از علیه ایده‌های سلطه یافته نیست. شما در هر دوره‌ای که نگاه کنید، فلسفه علیه سلطه‌های فکری زمانه خودش بوده و داشته نقادی می‌کرده و این راه را باز می‌کرده است. الان هم کار عجیب و فریبی نمی‌کند ولی همین قدرت و مدیا و رسانه و خرده سیستم‌ها نقش مرکزی بیشتری پیدا کرده‌اند و صدای فلسفه شنیده نمی‌شود و خطر اصلاً همین‌جاست که تکنیک به جای بشر بیندیشد و اصلاً الان یکی از کارهایی که اهل فلسفه به نظر من باید بکنند؛ این پرسش از وضع فلسفه است. که آیا فلسفه در جه وضعی است؟ آیا به پایان فلسفه نزدیک شده‌ایم و حرف فلسفی را اصلاً کسی گوش می‌کند یا نمی‌کند.

نکته ۸: خود استعمار ریشه‌اش یعنی عمران و آبادی کشورهای دیگر و انگلیس وقتی رفت هند همین را می‌گفت و می‌گفت من می‌روم و آباد می‌کنم. خود بعضی از همین فیلسوفان انگلیسی و آن پدر و پسر استوارت میل و جیمز میل، جیمز پدر طرفدار استعمار بود رسماً و می‌گفت که استعمار یک اروپا محوری است؛ این نکته در خود هوسرل هم هست و او در خطابه‌های وین خطابه‌های بحران، می‌آید تفکیکی صورت می‌دهد بین اپیستمه و دگما. دگما می‌گوید که مال ملل غیراروپایی است و اپیستمه یا معرفت مال ملل اروپایی است. و غیراروپاییان و هندیان می‌خواهند اروپایی شوند؛ ولی هیچ اروپایی نیست که بخواهد شرقی و غیراروپایی شود. بنابراین اروپایی‌ها مأموریت پیدا می‌کنند از نظر خودشان که ملل وحشی غیراروپایی را متمدن بکنند و کشورهای غیر متمدن را آباد بکنند. و استعمار توجیه ایدئولوژیکش برای ورود به هند همین بود. ببینید فلسفه نقشش مثل نقش دانشگاه است. یعنی این تقدم و تاخر همیشه بحث است. یعنی ما وقتی در مدرن مدرنیته صحبت می‌کنیم در فلسفه، می‌گوییم آیا نقطه آغاز فلسفه مدرن را باید کوگیتوی دکارت بیگذاریم یا تحولات سیاسی-اجتماعی که در قرن ۱۶ و ۱۷ اتفاق افتاده است. یعنی تقدم آیا بر وجه مادی و اجتماعی و اقتصادی و تاریخی است یا خود فکر دکارتی است که آغازگر فلسفه مدرن است و جهان دیگری را ایجاد می‌کند؟ این مرغ و تخم مرغ همیشه لاینحل می‌ماند ولی کاری که فلسفه می‌کند را مثلاً اگر هابز و ماکیاولی را نداشته باشید، فلسفه سیاسی مدرن ندارید و این چیزی که دارد پرکتیس می‌شود؛ حاصل فکر اینهاست. ولی به محض اینکه این سلطه پیدا می‌کند و نتایج و عواقب خودش را نشان می‌دهد؛ یک فلسفه دیگری حل این فلسفه است. یعنی همین تضاد ایده‌ها و جنگ ایده‌ها است که استمرار تفکر فلسفی را نشان می‌دهد.

نکته ۹: آن چیزی که در مورد اندیشه‌های وحیانی وجود دارد، واقعیت این است که اندیشه‌های وحیانی در غرب هم بوده است و ما اگر ادیان ابراهیمی را نگاه بکنیم، حداقل سنت مسیحی در خود غرب است که پرورش پیدا کرده است. بنابراین آن به عنوان مانعی بدمقابل این برتری جویی‌ها، چون پیام ادیان ابراهیمی پیام برابری، صلح و عدالت است که در خیلی از فلسفه‌ها هم همین را داریم و بعضی‌ها هستند که از آرمان مشترک دین و فلسفه حرف می‌زنند ولی این برتری جویی‌ها کاملاً درست است و برتری جویی‌ها آمیخته است با قدرتی که پیدا می‌کنند در خود این امپراطوری هخامنشی که برتری داشت نسبت به تمدن‌ها هم عصر خودش و برتری جویی هم داشت ولی ما داریم از یک جور اروپامحوری خفیف یا غلیظ مدرن صحبت می‌کنم که آمده و در بن‌مایه فلسفه جای گرفته است که این مثلاً بیشتر در حوزه سیاست هست و در حوزه فکر به ویژه برای من تکان‌دهنده بود در هوسرل و در هایدگر. در هایدگر در آن چیزی که می‌گوید چه باشد آنچه خوانندش تفکر؛ شعر کاشانی که ترجمه *what is called thinking?* که ترجمه کردند و ترجمه خوش‌ذوقی هم هست البته، در آنجا می‌گوید که مدرنیته مسائلی ایجاد کرده که حل این مسائل به عهده تفکر فلسفی اروپایی است و به هیچ وجه نمی‌توان به اندیشه‌های ماقبل آن (هندی، چینی و...) مراجعه کرد و آب پاکی می‌ریزد روی دستانی که هایدگر را مثلاً شرقی می‌خوانند به یک معنا. اما اینکه می‌توانیم امید داشته باشیم و یا نداشته باشیم؛ من شخصاً خیلی همراهم با اندیشه‌های یوتوپیایی. اندیشه‌های یوتوپیایی به معنای غیر یوتوپیایی کلمه. چون ما دو نوع یوتوپیا داریم. یک نوع یوتوپیای تامس موری داریم؛ که ناکجا آباد است و شما یک طرحی می‌افکنی و معلوم نیست که چه به چه است. یک نوع یوتوپیایی داری که ریکوری است. در ریکوری می‌گوید که جامعه بدون یوتوپیا یعنی بدون آرمان و انسان بدون آرمان، انسان و جامعه مرده‌ای است. یعنی انسانی که وضع موجود را می‌پذیرد و خودش را به آن انطباق می‌دهد و هیچ رویایی برای وضعی بهتر از وضع موجود ندارد؛ این انسانی است که مرده است. به این دلیل مرده است که اگر همه ما این وضع را قبول می‌کردیم، همین وضعی که الان داشتیم هم نبود. این را دریدا در موقعی که جایزه آدورنو را برای کتاب *politics of friendship*؛ می‌گوید که سیاست باید بر لحظه دوستی استوار باشد و ما باید در جهانی زندگی بکنیم که مرز نباشد؛ پاسپورت نباشد و از این داستان‌ها. بعد می‌گویند که مگر چنین چیزی امکان پذیر است؟ می‌گوید اگر قرار بود من به آن چیزهایی که امکان پذیر می‌شود فکر بکنم، به همین چیزهایی که الان امکان پذیر شده، امکان پذیر نمی‌شد. شما تاریخ بشری را تصور بکنید، قرن ۱۷ را تصور بکنید، ۵۰ سال پیش را تصور بکنید با وضعیت الان. اگر و ذی‌بشرش آن وضعی که شما دارید در دستور کار قرار می‌گرفت؛ اتفاق دیگری نمی‌افتاد. بنابراین آرمان‌خواهی همیشه در مقابل واقع‌گرایی بوده و نقش خودش را داشته و کارکردهایش را داشته و هر دو هم خودشان را به‌روز کرده‌اند. یعنی مثلاً اتوپیی پردازی ریکوری با تامس موری فرق می‌کند ولی چیزی که اهمیت دارد این است که این اندیشه و این رویکرد وجود دارد.

نکته ۱۰ (در باب مادی بودن زیربنا در مارکس): وقتی شما دارید تاریخ با جامعه را توضیح می‌دهید، می‌توانید یک عنصری حالا عنصر متافیزیکی یا عنصر اصلی یا *Philosophy of origins* یا فلسفه سرآغازها یا منشأ یا منشأیی بگیرید برای توضیح جامعه یا تاریخ. اصلاً ما بیایم و مسئله را ساده‌تر بکنیم، تضادی که بین مارکس و وبر است. مارکس می‌گوید که شما اگر می‌خواهید که یک روستا را همه چیزش را تغییر بدهید، بروید و در روستا تراکتور را جایگزین گاوآهن بکنید. بعد بیایید و دو کارخانه احداث بکنید. یعنی جامعه بافت روستایی-فئودالی را تبدیل بکنیم به یک بافت بورژوازی و صنعتی. به تبع این تغییر اجتماعی-اقتصادی که شما ایجاد کردید، فرهنگ آنها هم تغییر خواهد کرد. وبر

ولی به نقش فرهنگ توجه دارد. وبر می گوید که شما در آن روستا، فرهنگ سازی بکنید و در مدرسه‌ای که دارید، معلم-های به روز بپرید و فرهنگ آن مردم را تغییر بدهید. وقتی فرهنگ تغییر کرد و نگاه‌ها تغییر کرد، متناسب با نیازهای منطقه اگر خودشان لازم دیدند؛ می‌روند و تراکتور را جایگزین گاوآهن می‌کنند یا کارهای دیگری که لازم شد را انجام می‌دهند. بنابراین ایمنی را در یک جامعه به عنوان یک پیکر که آمیزه‌ای از فرهنگ، زیربنای اقتصادی و ساختارهای اجتماعی-اقتصادی هست؛ شما بسته به اینکه به کدام یکی اهمیت درجه اول و بنیادین بدهید؛ می‌شود آن را به زیربنا تبدیل کرد. یعنی آن چیزی که تعیین‌کننده و بنای همه چیز است. شما بنابر وقتی در اقتصاد ببینید و وجه مادی، می‌گویید که فرهنگ از آن تصعید می‌شود. آن جمله معروفی که می‌گوید برخلاف فلسفه آلمان که از آسمان به زمین می‌آید؛ منظور این است که هگل اهمیت را به آگاهی داده و زیربنای تحولات تاریخی را برپایه آگاهی توضیح داده است. ولی من مارکس می‌آیم و این را وارونه می‌کنم. مارکس در جایی می‌گوید که من دیالکتیک هگلی را وارونه کردم و دیالکتیک هگلی روی سر خود راه می‌رفت؛ ولی من آن را برگرداندم تا روی پاهایش راه برود. بنابراین زیربنا دیدن یعنی اینکه شما یک علت، یا علت العلل یا علت اصلی می‌گویید و برای ساختار جامعه، ساختار تاریخ، تحولات تاریخی و اجتماعی که آن نقش تعیین‌کننده اصلی و بنیادین دارد و بقیه تحولات برپایه این است که سنجیده می‌شود. در جهان جدید که می‌گویند که ناکافی است و تک‌علی است وبر و مارکس؛ از یک ترکیبی حرف می‌زنند به اسم مارکس وبریسم؛ یعنی اینکه ضرورت دارد که ما این دوتا را هم‌زمان ببینیم که باز هم مصیبت‌هایی ایجاد می‌شود که چگونه می‌شود که این ترکیب را ایجاد کرد. منظور از وجه مادی زیربنایی، وجه مادی اقتصادی است. ببینید مثلاً در دوره فئودالی، ساختار اقتصادی که معیشت دوره‌ای را تعیین می‌کند؛ ساختار زمین داری و کشاورزی است. شما یک خان دارید که صاحب زمین است و یک دهاقینی دارید که برای آن خان کار می‌کند. زمین برای خان است و آن کشاورزها آن کسانی‌اند که دارند کار می‌کنند. این ساختار اقتصادی است که چرخه اقتصادی جامعه در آن دوره خاص تاریخی که به آن می‌گوییم دوره فئودالیت، بر این دهقان و زمین فئودال استوار بود. بنابراین خود کشاورز که مارکس می‌گوید که ابزار کار دارد؛ گاو خیشش مال خود کشاورز است و بنابراین یک ابزار کاری را در اختیار ساختار اقتصادی موقعی که اتفاق می‌افتد، جامعه فئودالی تبدیل می‌شود به جامعه بورژوازی. جامعه بورژوازی اساسش بر تجارت، صنعت و تکنولوژی است و دارندگان صنایع و صاحبان تجارت ما داریم و کسانی را هم داریم که برای اینها کار می‌کنند. وقتی این وجه شد، از نظر مارکس ساختار فرهنگی هم عوض می‌شود. یعنی در ساختار فئودالیت مذهب به لحاظ روبنای فرهنگی که نقش اساسی‌تر دارد؛ در جامعه بورژوازی و جامعه صنعتی، دیگر مذهب نقش تعیین‌کننده خودش را از دست می‌دهد و جامعه باز می‌شود؛ چون بورژوازی باز می‌شود بر خلاف فئودالیت که بسته است. جامعه و نظام فرهنگی می‌تواند سکولار شود یا به تعبیری نقد دین در آن به پایان برسد. شما وقتی تاریخ را اینگونه توضیح می‌دهید، یعنی تاریخ را دارید براساس بخش مادی و اقتصادی توضیح می‌دهید. ولی وقتی هگلی توضیح می‌دهید و می‌آید و می‌گویید که مثلاً در جامعه شرقی یا جامعه بعد از آن که جوامع یونانی هست؛ اگر در جامعه شرقی فقط یک نفر فکر می‌کرده که شاه هست؛ در جامعه یونانی و رومی تعداد زیادی فکر می‌کنند و بنابراین ما سوژه‌های بیشتر آگاهی بخشی داریم. و بعد می‌آییم در جامعه ژرمنی که مسیحی است که سوژه‌ها متکثر شدند و تعمیم پیدا کردند و دارد همه چیز را براساس آگاهی توضیح می‌دهد و اصلاً کاری به وجوه مادی و تعیین‌کنندگی وجه اقتصادی ندارد و تاریخ را می‌برد و تأکید تحولات تاریخی را می‌برد در تحولاتی که در حوزه آگاهی اتفاق می‌افتد و مارکس می‌آید و آن را وارونه می‌کند به تعبیری؛ همان کاری که فرانکفورتی‌ها با کانت می‌کنند. فرانکفورتی‌ها که هورکهایمر یک مقاله‌ای

دارد *cretical and teraditional theory* تئوری انتقادی و سنتی؛ در آنجا تئوری سنتی کانت را می‌گوید. کانتی که هر سه کتاب اصلی‌اش نقد است؛ می‌گوید نظریه سنتی؛ زیرا نقد کانتی متوجه امور ذهنی و معرفت است درحالی که نقد باید برگردد به ساختارهای اجتماعی. یعنی کاری که مارکس با هگل می‌کند؛ فرانکفورتی‌ها با کانت می‌کنند در نظریه انتقادی خودشان. البته جای پا دارند در کانت، یعنی وقتی بخواهیم اینها را توضیح دهیم، یک پایشان کانت است ولی این را هم دارند که باید برگردانیم و نقد را ناظر بکنیم به ساختارهای اجتماعی-اقتصادی.

نکته ۱۱: من در مورد ایران نمی‌دانم که مشکل چه هست؛ مشکل زیاد داریم ولی در مورد خودم می‌توانم بگویم و دیدگاه خودم را می‌توانم بگویم در مورد کلش؛ یعنی کل جریانات. ببینید فلسفه‌ای که من می‌فهمم این است نه اینکه بگویم فلسفه این است؛ چون خودم همواره ناقد این بوده‌ام که بگویم فلسفه این است و در این صورت راه باز می‌کنیم برای درک‌های متفاوتی که از فلسفه وجود دارد. چون همین الان در خود دنیای فلسفه که من درس *Meta Philosophy* یا چیستی فلسفه را که در دوره ارشد درس دادم؛ یکی از کارهایم این بود که بگویم فیلسوفان چه تعریفی از فلسفه دارند و شما نمی‌توانستید که مخرج مشترک بگردید. مثلاً کسی پیدا می‌شود مثل اورنگای گاسل و می‌گوید فلسفه یعنی دلتنگی؛ وقتی می‌رویم و آثارش را می‌خوانیم می‌گوید فلسفه یعنی دلتنگی برای جایی که آنجا نیست و وقتی نگاه می‌کنید و می‌برید در تاریخ فلسفه، حداقل می‌بینید که این تعریف می‌تواند مصداق داشته باشد و شاید حتی فلسفه کاری غیر از این نکرده است و همه‌اش از دلتنگی‌هایش، آرمان‌هایش و رویاهایش حرف زده برای جایی که آنجا نیست. حالا آنجا کجاست، فلسفه زیاد درگیرش نشده و بعضی فلسفه‌ها مثل مارکس، هگل و فلسفه‌ای سوژه درگیرش شده‌اند و جایش را هم نشان داده‌اند. یعنی الان دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم که به کجا می‌انجامد. ما فقط می‌توانیم با دیکتاتوری واقعیت بستیزیم و من خودم را یک مبارز دیکتاتوری واقعیت می‌دانم و سرتاپای واقعیت جهان را به شیوه دریدا، بدتر می‌دانم از دوره‌های تاریخی پیشین؛ به دلیل اینکه تکنیک، رسانه، پول، قدرت و پیچیدگی توانسته این را مینیمایز کند در چشم ما ولی وقتی *deep down* می‌روی به سراغش؛ به قول دریدا در همین درس مارکس که گفتم، آن ده بلای مصیبت‌وار و خانمان‌سوزی که ردیف می‌کند؛ براساس آمار می‌گوید در مقابل فوکویاما که لیبرالیسم را اندیشه تکامل یافته می‌داند. شما وقتی که به دیکتاتوری واقعیت تن بدهید، به دیکتاتوری سواره‌ها، به دیکتاتوری حتی روشنفکران و من اتفاقاً معتقدم که یک دیکتاتوری روشنفکری هم وجود دارد که یک سری از مسائل را وصل می‌کند به مسائل دیگر و فیلسوفانی مثل میشل فوکو هستند که می‌روند سراغ درحاشیه مانده‌ها، همین *micro powe*، سراغ سکس، سراغ جنون و سراغ این چیزهایی که کسی به آنها نزدیک نشده است. بنابراین این واقعیت من کار فلسفه را چیزی غیر از نقد واقعیت نمی‌بینم و حتی دشمنی با دیکتاتوری واقعیت، منتها این را هم کامل می‌فهمم که این برخورد نباید غیرمسئولانه و تخریبی باشد. یعنی اینکه ما بیاییم و به صورت آنارشیستی به معنای منفی کلمه چون آنارشیسم هم خودش منفی نیست. آنارشیسم تکامل یافته ترین رابطه‌ای است که بین ملت‌ها می‌تواند برقرار شود ولی ما برداشت منفی داریم از آنارشیسم؛ آنارشیسم یعنی جایی که برای تنظیم مناسبات بین ملت ما احتیاج به مبصری مثل دولت نداشته باشیم و اگر چنین اتفاقی بیفتد؛ آنجا تازه وعده آرمان آنارشیستی متحقق شده که این حرف‌ها در پرنانتز مسئله بود. ولی اینکه در هم بریزد و غیرمسئولانه باشد و کسانی که در اینجا زندگی می‌کنند، در جامعه ایران کار بسیار سختی دارند. یعنی مثلاً ما دوستان دکتری از ما می‌پرسیدند که ما نمی‌دانیم کسانی که آن طرف درس می‌خوانند؛ چرا علیه غرب‌اند؟ یا علیه این ایده‌های جهانی‌اند؟ دلیلش این است که با این اندیشه‌های انتقادی آنجا خیلی مرسوم و رایج است و چیز دیگری غیر از این شما نمی‌بینید. مثلاً در حوزه اعلامیه

جهانی حقوق بشر شما یک فیلسوف درجه یک مهمی نمی‌بینید که از این اعلامیه دفاع بکند؛ ولی خب شما اگر بخواهید از این اعلامیه اینجا دفاع نکنید خودش یک فاجعه است. بنابراین این تغییرات تاریخی چون ما دو تاریخ و زمان داریم: می‌گوییم زمان تقویمی و زمان تاریخی. زمان تقویمی ما سال ۲۰۲۲ است که داریم در آن زندگی می‌کنیم ولی زمان تاریخی مان با زمان تاریخی جوامع دیگر فرق می‌کند. ممکن است در آستانه قرن ۱۸ باشیم یا در آستانه رنسانس باشیم و این ناهم‌زمانی‌ها اذیت‌کننده است؛ بنابراین این حرف ممکن است در این فضا خیلی حرف‌های بدی جلوه بکند و باید توجه داشت که تبعاتی نداشته باشد.