

به سوی یک نظریه توانایی برکنارکننده از جورجو آگامبن (به فرانسه)



متن سخنرانی جورجو آگامبن به زبان
فرانسه

در سال 2013

VERS UNE THÉORIE DE LA PUISSANCE DESTITUANTE

به سوی یک نظریه توانایی برکنارکننده

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو از شیدان و ثیق

تأملی بر مبانی «نقدِ سیاست»

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو

لحظه‌ی فلسفی گُست «اندیشه‌ی سیاسی» از «اندیشه‌ی استعلایی»

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب» (□□□□□□)

در حالی که بحران «سیاست» و اندیشه‌های سیاسی یکی از خصوصیات مداوم زمانه ما شده است، نظریه «سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو، چون گسستی از فلسفه ی سیاسی استعلایی، می‌تواند به یاری ما آید: در نقدِ «سیاست واقعاً موجود» و در تبیین بینشی دیگر نسبت به «سیاست» بر مبنای «پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب» (□□□□□□).

در ادامه ی تأمل پیرامون یکی از معضلات اصلی دوران کنونی ما یعنی «بحران سیاست» و آن چه که در نقدِ «سیاست»، لحظه ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» (1) نامیده ایم، اکنون با یکی دیگر از لحظه های مهم فلسفی - سیاسی (2) آشنا می شویم. زمانی که در سده ی چهارم پیش از میلاد در یونان، «گسست» (3) بنیادینی رخ می دهد. اشاره ی من در این جا به آن «لحظه» *moment* در اثر مهم و متأخر ارسطو یعنی □□□□□□□□ است که *fronèsis* یا اندیشه ی تغییرپذیر در امور تغییر پذیر - به ویژه در امر «سیاست» - از دانش تغییرناپذیر بر هستی تغییرناپذیر یعنی از اندیشه ی استعلایی، «خدایی» یا دانش «ایده های» افلاطونی، جدا می شود.

قبل از هر چیز و برای پیش گیری از هر گونه سوء تفاهمی، باید تأکید کنم که دیدگاه ارسطو در این اثر بتمامی سیاسی اش، همان طور که اشاره نیز خواهم کرد، حذف یا نفی «دانش برین» (خدایی) و نشان دادن «سنجیدگی سیاسی» (□□□□□□) یا دانش دگرگون پذیر انسانی به جای آن نیست، بلکه اعلام «جدایی» حوزه ی کار آن ها چون دو بینش یا تعقل متفاوت است. اما اهمیت بسزای بدعت گذاری ارسطو، برای ما که می خواهیم مسأله انگیز «نقد سیاست» را با رویکردی فلسفی - سیاسی بنگریم، در جای دیگری است. این اهمیت در مضمون گسستی است که در این برهه، با تغییر مفهوم □□□□□□، از فلسفه ی سیاسی مسلط صورت می پذیرد و در پیامدهای مهم این گسست، هم در میدان نظر (تئوری سیاسی) و هم در میدان عمل (پراتیک سیاسی) است.

یکی از آن پیامد ها، تکوین فرایندی است که من «ردیابی مسأله ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه و سیاست نامیدم (4): یعنی جدا شدن اندیشه و عمل ناظر بر «امر عمومی» *Res publica* از □□□□□□□□ (5) چون دینی. و عمل آن. اما پیامد دیگری که مورد توجه خاص این رساله قرار دارد، جدایی و تقابل دو نگرش اصلی نسبت به «سیاست» و «سیاست ورزی» است:

- یکی، بینش تغییرناپذیر، مطلق گرا، ایقان باور، اقتدار جو، مرجع باور، نافی چندگانگی و یگانه ساز است که همواره در طول تاریخ غالب بوده و نه تنها دینی، بلکه امروزه مدرن و سکولار... نیز می باشد.

- دیگری، که همواره در طول تاریخ در اقلیت بوده، اندیشه ی سیال و دگرگون پذیری است که چندانی(6)، بسیارگونگی(7)، نا ایقانی(8)، نابهنگامی، بغرنجی(9)، «یشامد احتمالی» contingency، «شور»، و «کایروس» (لحظه ی مناسب) ... را اصل و زمینه های اصلی کار مداخله گرانه ی خود در «امر عمومی» (سیاست) قرار می دهد.

بحث حاضر، در حقیقت، تأملی بر مبانی فلسفی - سیاسی «نقد سیاست»، در پرتو تعریف جدید ارسطو از سیاست و استنتاج ما از آن در راستای تقابل دو بینش فوق نسبت به «سیاست» و سیاست ورزی است.

پیش از این، در نوشتاری در «ردیابی مسئله ی لائیک»، «جدا شدن»(10) امر عمومی از امر دین را در چند لحظه ی فلسفی - سیاسی یونانی مورد بررسی و مطالعه قرار داده ایم: در گفتمان پروتاگوراس، در تراژدی آنتیگون (سوفوکل) و در خطابه ی پریکلس(11). اکنون، نزد ارسطو، لحظه ی «...» سنجیدگی سیاسی از اندیشه ی استعلایی را مورد مطالعه قرار داده، مضمون و جایگاه آن را در «نقد سیاست» نشان خواهیم داد.

افلاطون (12) *fronèsis* در فلسفه ی یونانی، به طور عمده و بویژه نزد افلاطون، همسان روح اندیشمند تبیین و تعریف می شود. در بینش افلاطونی، اندیشه یا دانش حقیقی، که یا دانش حقیقی، یا *fronèsis* نامیده می شود، خصلت اصلی روح (13) جاویدان در مقابل جسم(14) فناپذیر است. چنین تفکر یا تأملی، «دانش خدایی»(15) یا تنها معرفت حقیقی محسوب می شود، چون موضوع اندیشه ورزی اش، نه دنیای زمینی اجسام و محسوسات مرکب، چندگانه، میرنده و دگرگون پذیر ... بلکه هستی جاویدان و دگرگون ناپذیر یعنی آن هستی غیر مرکبی است که «...» *fronèsis* افلاطونی، - *fronèsis* (16) است که نزد فیلسوف، در سیر جهان *fronèsis*، و *fronèsis* (18)، به وجود می آید و در حوزه ی زندگی و عمل و بویژه در امر *politeia* (شهر- داری یا «سیاست»)(19) به حقیقت مطلق فرمان روای مردمان و «شهر» در می آید.

در ابتدا، ارسطو نیز، همین تعریف و تعبیر افلاطونی از *fronèsis* را

اختیار و تفسیر می کند. طبق این تعریف، از یک سو، هنجار عمل راستین (از جمله در «سیاست»)، پیروی از چنین «دانشی» است و از سوی دیگر، چون موضوع چنین «اندیشه» ای یافتن مُثُل (فرم)، یا ایده ی برین است، پس تنها افراد نادری که نزدیک به خدایند، یعنی «بنیان گذار- فیلسوف» ها (20)، قابلیت و توانایی کسب آن را دارند و در نتیجه سزاوار سرآمدی و سالاری اند.

اما سیر اندیشه ی فلسفی در تعریف **افلاطون**، که افلاطون مبانی آن را پی می نهد، در یک لحظه و نقطه ی معین متوقف می شود: در **میتا فیزیک**، کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم که موضوع مطالعه ی ما می باشند. این دو فصل را در یک بازنگری جدید ترجمه و ضمیمه ی این رساله کرده ام. ارسطو در این اثر مهم سیاسی اش، تعریف و تفسیر دیگری از **ارایه** می دهد که با تعریف و دریافت افلاطونی و حتا با تعریف پیشین خود، کاملاً متفاوت است. **ناپذیر**، دیگر، شناخت مطلق و تغییر ناپذیر در باره ی امور تغییر ناپذیر و جاودانه یعنی معقولات برین، ترافرازنده یا خدایی نیست بلکه تأملی نسبی، تغییر پذیر و سیال در باره ی اموری است که خود سیال و متغیر اند. پدیدارهایی که متحول و دگرگون می شوند. چیزهایی که انسانی، زمینی، جنگانه، شدنی و فناپذیر اند. اموری که عموماً بر حسب اتفاق و تصادف حادث می شوند، محتمل اند و در باره ی آن ها، بر حسب اوضاع، احوال و شرایط مشخص و متحول زمانه و در لحظه ی مناسب (بسیار)، که گاه نابهنگام است، فکر باید کرد، شور باید کرد و تصمیم باید گرفت... در این جا، هنجار مطلق، ثابت و نامتغیری وجود ندارد. ملاک راستی عمل در سیاست، یا دانش استعلایی فیلسوف «خویشاوند» خدا یا خدایان نیست... بلکه «سنجیدگی» سیاسی، بر مبنای «پیشایندی»، «شور» و تصمیم گیری در «لحظه ی مناسب» است. امری که همواره دنیوی، انسانی، بغرنج، نامعلوم، و تغییرپذیر است، که عاملان آن نیز خود انسان ها و مردمان هستند؛ در دوری از خدا، در غیاب او... یا در نبود او.

1. تحول معنا شناختی یک واژه

افلاطونی: دانشی استعلایی، سرمد و سرآمد.

واژه **افلاطونی** در آستانه ی سده ی پنجم پیش از میلاد در زبان یونانی ظاهر می شود. پیش از آن، نزد هومر در ا دیسه (21)، فرونیس گفته

می شد. اما رد پای فلسفی آن را نخست در پاره ی دوم سخنان هراکلیتوس پیدا می کنیم. معنای اولیه ی آن گسترده و بسیط است. این معنا، در ابتدا، جمع روح و احساس، فکر و تعقل در جهات مختلف را در بر می گیرد. (22)

با این که هراکلیتوس، *logos* یا *noos* همسان نمی کند اما آن را، همانند فعالیت فیزیولوژیکی، تفکر مشترک آدمیان می شناسد و عامه را از این بابت که تفکر یا *noos* را امری شخصی می پندارد، سرزنش می کند.

هراکلیتوس - در پاره ی دوم:

«... *logon* ... مشترک ... *fronèsin* ...» (23)

مفهوم گسترده ی *fronèsin*، یعنی «حس کردن» و «فکر کردن» را می توان نزد سوفوکل در اُدیپ شاه، ایزوکرآت (24) و... پیدا کرد. تا جایی که ارسطو به پیشینیان خود، چون پارمنید (25)، آناکساگور (26) و حتا هومر، ایراد می گیرد که *noos* را با ادراک حس (*aisthèsis*) اشتباه گرفته اند.

در پایان سده ی پنجم، دموکریت تعریفی از فرونزیس به دست می دهد که نزدیک به «حکمت عملی» (27) است و برای آن سه نقش یا کارکرد در نظر می گیرد: خوب شور کردن، به راستی سخن گفتن و آن طور که باید عمل کردن. بحث ارسطو، در *noos*، متأثر از این سه فرمول دموکریتی است.

اما با سقراط، تحولی در تعریف *noos* آغاز می شود که راه را بر دانش خدایی «ایده ها»ی افلاطونی هموار می کند. *noos* چون یکی از کیفیات روح، نقش و رویکردی عملی دارد زیرا خوب و بد را به مردمان می آموزد (28). این است آن فضیلت عملی و اخلاقی که نزد سقراط، تحت نام های مترادف و همسان دیگری چون *epistèmè* یا *epistèmè*، به سرمدی و سرآمدی مطلق می رسد. برای «نیک عمل کردن»، ابتدا باید مراقبه کرد *contemplation*، یعنی به سوی *noos* یا *noos* و شناخت آن رفت.

«سقراط (در رساله ی پروتاگوراس افلاطون):

... *Epistèmè* ...

در این روش، با حرکت از تعریف رایج **Epistèmè** (31) به سوی اندیشه ای با رهیافت
 عملی، مفهوم این واژه را تبدیل به فضیلت یا حکمتی برخاسته از سیر
 جهان استعلایی می کند. بدین ترتیب، در تعریف مفهوم،
 «تحولی ارگانیکی» پدید می آید و بنا بر آن، عمل گرای
 پیش سقراطی تبدیل به **Epistèmè** (32) می شود. با این همه،
 باید تأکید کنیم که افلاطونی هیچ گاه رویکرد عملی خود
 (بویژه در امر **Epistèmè** یا **Fronèsis**) را از دست نمی دهد، بلکه
 ویژگی آن در این است که برای هدایت عمل سیاسی (سیاست ورزی) و
 اداره ی شهر (پولیتیکه)، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیای
 اجسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و
 ترافرازنده **trenscental** روی آورد تا در آن جا پارادیگم
 راهنمای عمل را بیابد.

(دیالوگ سقراط با پروتاگوراس در رساله ی افلاطون به همین
 نام) (29).

در فراز بالا، از زبان افلاطون، با آشنا می شویم که هنوز
 سقراطی است ولی نه کاملاً افلاطونی. بنابراین برابر می شود:
 نیرویی استعلایی که بر مردم «فرمان» می راند، ملاک خوب و بد و
 راهنمای آدمی می گردد، بطوری که «...»
 ...

افلاطون، با حرکت از تعریف رایج **Epistèmè** (31) به سوی اندیشه ای با رهیافت
 عملی، مفهوم این واژه را تبدیل به فضیلت یا حکمتی برخاسته از سیر
 جهان استعلایی می کند. بدین ترتیب، در تعریف مفهوم،
 «تحولی ارگانیکی» پدید می آید و بنا بر آن، عمل گرای
 پیش سقراطی تبدیل به **Epistèmè** (32) می شود. با این همه،
 باید تأکید کنیم که افلاطونی هیچ گاه رویکرد عملی خود
 (بویژه در امر **Epistèmè** یا **Fronèsis**) را از دست نمی دهد، بلکه
 ویژگی آن در این است که برای هدایت عمل سیاسی (سیاست ورزی) و
 اداره ی شهر (پولیتیکه)، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیای
 اجسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و
 ترافرازنده **trenscental** روی آورد تا در آن جا پارادیگم
 راهنمای عمل را بیابد.

از این رو ست که نزد افلاطون، پس از **Epistèmè** (31) و **Fronèsis** (32) و به
 ویژه در **Epistèmè** (33) و **Fronèsis** (34) ... تبدیل به اندیشه ای
 خدایی در سیر تماشای **Epistèmè** و **Fronèsis** برین می شود. اگر
 راهنمای عمل به سوی رستگاری آدمیان است، که هست، اما در این جا
 به هنجار و پارادیگمی در می آید که هر عمل نیک و راستی باید به

00000000 0 000 0000 00 00 00 00 00000000 00 00 00 00 000 0 00000000
 0000 0000 0 0000000 00 0000 00000000 0 00000 0000000 0 0000 0000000 0 0000
 0000 0000 00 00 0000 00000 00 0000 00 000000 000000 00000 00000 0000 000
 000000 00 00000000000 0 00000 00 00000 00 0000 000000 00000 0 0000
 0000 00 000000 00 0000 00 0 00000 00 0000 00 0000 000000 0 0000 00
 00000 0000 0 .00000 00 0000 00000000 0 00000 00000000 0000 0000 0000 0000
 .0000000 00 (*Fronèsis*) 00000000 0000000 00 00 0000 00000 00000

[illegible]

۱۱. فلاطون در فیلیس (43) :

00 00 000000 000000 000 00 00 0000 0000 00 00 00 000000 00 - >>
 00 000 00 0000 0000 000000 000 0000000 00 00 00 0 0000 0000000
 00000 000000 000000 00 000 0000000 0 0000 0000000 0000000 0000000
...000000 00 00 0000

///

00000000 00 00 00 00 00 000000 0 00 0000 000000 00 0000 00 000 -
 000000 0 0000000 000000 00 00 00 0000 000 0 000000 000000 000000 00
 0000 000 000000 00 000000 0 0000 00 00 000 000 0 000 000 000000
 0000 000000 0000 000 000000 00 000 000 000 00 000000 0 000000 00
 000 00 000000 000000 0000 00 0 000 0000

. [] [] [] [] [] [] [] [] [] [] [] [] [] -

[illegible]

دیگر، «آنکه انسان را از حیوان متمایز می‌کند این است که او با خود سخن گوید و در اندیشه مشغول باشد» (متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل دوم، 28b982) (51). اما برخلاف سقراط، سنجدگی یا خصلتی انسانی و کاملاً انسانی دارد.

ارسطو در مابین اشیاء، کتاب ششم:

ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛ *fronèsis* ۛۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛ»
 ۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛۛ ۛ ۛۛۛۛ ۛۛ ۛ*aléthouç* ۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛۛ
poiéton (عمل توليد) ۛۛۛۛۛۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ .ۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛ
 ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛ (توليد) ۛۛۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛۛۛ
 ۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛ .ۛۛۛۛ ۛۛۛۛ *prakhton*
 ۛۛۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛ ۛۛ ۛۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛۛ
 .ۛۛۛۛ ۛۛۛۛ ۛۛۛ ۛۛۛ

[illegible]

𐎱𐎠𐎼𐎿 *politéké* 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿
 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 (سنحیدگی) *fronèsis*
 «.𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎱𐎠𐎼𐎿 *fronèsis* 𐎱𐎠𐎼𐎿

[illegible]

épistèmè (فلسفه) = **safia** (علم) = **nous** (خردورزی، عقل)

Thalès **Anaxagore**

بدیع و جدیدی منجر می گردد، با این شرط که بتوان تداوم منطقی این تحول را نشان داد.

اگر در سوره (56)، خداوند، همواره، اصل راهنما و تنظیم کننده ی عمل بشری است، در کتاب ششم سوره سوره، دیگر چنین نیست: خدا از این پس پنهان یا خاموش است. آدمی، برای سازماندهی زندگی زمینی اش، به نیروی دیگری جز نیروهای خود نمی تواند اتکا نماید. عمل (سیاست) دیگر نباید هیچ انتظاری از ایده (مراقبه contemplation) داشته باشد.

«نظر» إلى أن المبدأين المذكورين هما المبدأان الأساسيان للمنهج العلمي في البحث العلمي. المبدأ الأول هو أن البحث العلمي يجب أن يكون موضوعيًا، أي أن الباحث يجب أن يتجنب التحيز والافتراضات المسبقة. المبدأ الثاني هو أن البحث العلمي يجب أن يكون منهجيًا، أي أن الباحث يجب أن يتبع خطوات محددة ومنظمة في جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها. (57).

در یک کلام، به باور یِـگِـر، **تئولوژی** یا سنجیدگی، در **تئولوژی** ریشه در دور شدن تدریجی دلمشغولی های یزدان شناسانه یا دقیق تر گفته شود، ریشه در یزدان شناسی *théologie* خدای دور دست دارد. ریشه در جدایی بین آگاهی متافیزیکی و هنجارهای بلاواسطه ی عمل و سرانجام، در متافیزیک متارکه و انفصال دارد(58).

نقد تز پگ ر توسط او با نك (59) :

اوبانک، ارسطو شناس فرانسوی، دگرگون شدن مفهوم *prudence* در *prudence* و تبدیل آن به سنجیدگی سیاسی (که *prudence* می نامد) و در نتیجه گسست ارسطو از نظریه ی افلاطونی «ایده ها» را انکار می کند. اما اختلاف با یِگِر بر سر این است که به عقیده ی اوبانک، «*prudence* به معنای *prudence* نیست بلکه به معنای *prudence* است» (60). نزد ارسطو، زندگی سیاسی و الزام های عملی آن در تقابل با مراقبه ی استعلایی *contemplation* قرار نمی گیرد و یا به به بیان کلی تر، «پراتیک» و «تئوری» از هم جدا نمی شوند. به ویژه در زمان تاریخی ای که ارسطو *prudence* را می نویسد یعنی در دورانی که از «دموکراسی» و «شهر» یونانی دیگر خبری نیست و «*prudence* به معنای *prudence* نیست بلکه به معنای *prudence* است» (60). اما موضوع تمایز دو ایده آل «سیاسی» و «استعلایی» صرفاً در آن جا است که عمل سیاسی دیگر، بر خلاف نظریه ی افلاطونی، «*prudence* به معنای *prudence* نیست بلکه به معنای *prudence* است» (61). (تأکید از من است) (61).

با این همه، اختلاف اوبانک با یِگَر بر سر نکاتی است که در بحث ما جنبه‌ی فرعی دارند. زیرا آن چه که در این جر و بحث مشترک است و مورد توافق دو ارسطو شناس صالح می باشد و برای کار ما اهمیت دارد، همان تصدیق آخری است که اوبانک انجام می دهد: «□□ □□□□» یا «خرد ورزی». به عبارت دیگر، این اشتراک نظر که، در واپسین اثر سیاسی ارسطو، دو نوع «خرد ورزی» از هم تفکیک می شوند، صرف نظر از مقام هر یک و مناسبات متقابل آن دو در سیر اندیشه‌ی ارسطویی که موضوعی اختصاصی است و در باره‌ی آن اتفاق نظر وجود ندارد و در بحث ما نیز بی تأثیر است. یکی، آن «خرد ورزی» در امور تغییرناپذیر، «خدایی» یا تراگذرنده که بر سیادت پارادایگم مطلق استوار است... و دیگری آن «خرد ورزی» یا «سنجیدگی» انسانی و دگرگون پذیری که بر سه اصل «پیشایندی»، «شور» و «□□□□□□» قرار دارد.

3. سه ركن : □□□□ □□□□□□

«ييشامد احتمالي»، «شور» و «□□□□□□»

- پیشامد احتمالی endèkhoménon

«...» (۱. ن. فصل 5)

موضوع ... یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «...» موضوع ...
... (62). ارسطو شناسان
عموماً آن را «پیشامد
احتمالی» (Contingence, Contingency, Zufälligkeit) می نامند که،
در برداشتی، نام دیگر آن می تواند اتفاق (در یونانی) یا
Hasard (به زبان فرانسه) باشد. در فارسی آن را امکان، امکا پذیری،
احتمال، احتمال پذیری، پیشایند، تصادف، رخداد پذیری،
محتمل الوقوع، اتفاق... هم ترجمه کرده اند، ولی من
«پیشامد احتمالی» ترجیح می دهم که با مفهوم contingency و دریافت
ارسطویی از آن تقارن بیشتری دارد. معنای فلسفی «پیشامد احتمالی»
هر چیزی است که به نظر آید در شرایطی بتواند باشد یا نباشد و یا
جور دیگری شود. نزد ارسطو، «پیشامد احتمالی» را آن چیز گویند که
هیچ علمی، حتا «دانش خدایی» یا علم «ایده های» افلاطونی که هنجار
و هادی عمل راستین است، نمی تواند کاملاً پی به آن برسد یا بر آن
احاطه داشته باشد و در نتیجه رخ دادن یا رخ ندادن آن را کاملاً
پیش بینی کند. زیرا دنیایی که ما در آن می زییم، دنیای بشری است
یعنی دنیای حدوثی، مشروط، ممکن به امکان خاص، اتفاقی و تصادفی و
در نتیجه «...» و به هر
حال، فاقد کارایی.

در توضیح فلسفی مفهوم «پیشامد احتمالی» نزد ارسطو، اوبانک خاطر
نشان می سازد که تمام یزدان شناسی و متافیزیک ارسطو تحت نفوذ
احساس دوگانه ای قرار دارد: یکی، بی تفاوتی و بی اعتنائی خدا
نسبت به دنیای ما و دیگری ناتوانی او در حکومت کردن بر این جهان
در جزئیاتش یا، به عبارت دیگر، در اداره ی امور خاص (مشخص،
... دنیوی. بی تردید، «خدای دور دست»، که قدرتش بر چیزها به
نسبت دوری اش از آن ها کاهش می یابد، در منشأ
نظریه کیهان شناسانه ی (63) ارسطو در باره ی «پیشامد احتمالی»
قرار دارد. «پیشامد احتمالی»، نزد او، فقدان قانون کلی نیست،
بلکه فاصله ای است، هر چند ناچیز ولی پُر نشدنی، میان قانون و
متحقق شدن قانون در جزئیات و مسایل ... این فاصله که امر
... را به مرز دست نیافتنی برای قانون و تعیینات (64) آن تبدیل

می کند، خود، معلول چیزی است به نام ماده(65). ماده ای که نیروی نامعین اضداد(66) است و در نتیجه، بدین سبب، همواره بالقوه می تواند چیز دیگری غیر از خود شود. از سوی دیگر، شرط امکان پذیری «حرکت» ماده است و هر چه بیشتر «حرکت» از سکون و ثبات خدایی دور شود، ماده نیز، که پیش شرط حرکت است، در برابر تعینات (قانون کلی) بیشتر نا فرمانی می کند. بدین ترتیب، «پیشامد» و «بی نظمی»(آشفستگی)(67) به نسبت بغرنجی رشد می کند و بغرنجی «.....»

..... (فضای در برگیرنده ی زمین تا ماه)
..... زیرا «.....»
..... «.....»(68)
«.....»(69) (70)

پس **پیشامد** یا **پیشامد** تنها در حوزه ی پیشامد احتمالی یا اتفاق عمل می کند. آن جا که «هر چیز می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست شود» (71). در این جا ست که **پیشامد** از **پیشامد** یا علم ناظر بر ضرورت، بر چیزهای تغییرناپذیر و بیگانه نسبت به «شدنی ها»، متمایز می شود. نزد یونانیان، علم در آن جا رشد می کند که پیشامد را حذف کند و پیشامد در آن جا ظاهر می شود که علم از پیش بینی آن عاجز باشد.

و اما «سیاست»، عمل کردن است. اقدام برای تغییر محیط پیرامون خود است. و عمل کردن، هم چون تولید (72) اثر یا هنر ورزی، تغییر و تبدیل موضوع عمل یا تولید است. در نتیجه، عمل کردن و تولید کردن مستلزم وجود «نا تمامی»، «نا کاملی»، «نا کمالی» و «نا معینی» است، مستلزم «جای حرکت» و «بازی» است. پس موضوع عمل (سیاسی)، چون تولید (هنری)، به حوزه ی «**آنچه که در آنجا می‌تواند رخ دهد**»^{۷۳}، تعلق دارد.

در دنیایی که بر علم کاملاً شفاف است، که هیچ چیز به غیر از آن چه که هست نمی شود، که همه چیز همیشه منظم و در جای خود است، که همه چیز «ضرورت» است... جایی برای «حرکت»، «انحراف» (73) و «بازی» (74)، برای تولید و خلق کردن، برای نظم شکنی و آزادی و به طور کلی برای اقدام و عمل تغییردهنده ی بشری نمی ماند. اما برعکس، وجود اتفاق، امر غیر قابل توضیح و پیش بینی، نابهنگامی و... «تصادف» (75).

در این جا، برداشت از «اتفاق» یا «پیشامد احتمالی» دینی نیست،

نامعینی را در بر گیرد. با این حال، شور بدین معنا ست که راه آینده باز است، که آینده از پیش ترسیم نشده و سرنوشت محتومی ندارد بلکه انسان ها، از طریق شور و مشورت (رایزنی)، بلکه بتوانند مسیر، هدف، دورنما یا افقی را، هر چند موقتی، ناپایدار و نامسلم، برای خود تبیین کنند.

در نظر ارسطو، شور مصون از خطا نیست. شور امکان پذیری و امکان ناپذیری را طرح می کند، «نقطه ی امکان» را در می یابد (80). اما شور نمی تواند بطور حتم بگوید که «ممکن»، «ضرورت» می شود. در نتیجه، بهترین رایزنی ها نیز با خطر شکست رو به رو یند. با این همه، با وجود مبرا نبودن از خطا و احتمال شکست که از میان برداشتنی نیست، آن چه که از نظر ارسطو، عمل شور کردن توسط مردم را توجیه می کند این است که هر راه دیگری، چون تبعیت از احکام استعلایی یا معقولات افلاطونی، بازهم بیشتر با نافرمانی ماده (از ایده) و یا با امر پیش بینی ناپذیر زمان مواجه خواهد گشت.

اوبانک در باره ی معنای تاریخی و سیاسی «شور» ارسطویی چنین می نویسد:

«... Boulèusis (شور کردن) ... Boulèusis ... (81) ... Boulè ... (82) ... (83)»

اما چرا مردم در شور کردن صالح اند؟ ارسطو دلایلی می آورد. نخست اینکه برای قضاوت کردن، لازم نیست که انسان دانشمند باشد بلکه «فرهیختگی» (84) کافیت. سپس، اگر فرد به تنهایی نمی تواند در باره ی همه چیز داوری کند (85)، اما مردم مجتمع در مجلس، با جمع کردن قابلیت های خاص خود، می توانند بس قضاوت کنند (86)، بطوریکه «اگر هر فرد به تنهایی، نسبت به عالمان، قاضی بدی است، خلق مجتمع بهترین قاضی خواهد بود و یا حد اقل بدترین قاضی نخواهد بود» (87). بدین ترتیب کثرت گرایی (پلورالیسم) در شور، از دیدگاه

در حالی که اخلاق رواقی(91) انسان را به کناره گیری از زمان زود گذر دنیوی دعوت می کند و در لحظه ی پرهیزگارانۀ همانندی برای آخرت می جوید، اخلاق نیکوماخوس، بر عکس، در حین دعوت انسان به تحقق امر نیک در این جهان، واقف است که این دنیا، در زمان دوام دارد و در زمان تغییر می کند و زمان، «میزان» حرکتش است(92). ارسطو، در نقد مکتب های سقراطی الهام بخش فلسفه ی رواقی که فضیلت را حالت بی تفاوتی و بی اعتنایی نسبت به زمان می شمردند، مروجان این مکتب ها را سرزنش می کند که تعریف مطلق از فضیلت(93) به دست می دهند، که نه یک بلکه فضیلت ها وجود دارند و در توضیح فضیلت می بایست از «ἡ ἀρετή ἐστὶν ἡ ἐν ἡμῖν κατὰ φύσιν ἀρίστη καὶ αὐτὴ κατὰ φύσιν ἐκείνη» سخن گفت(94).

ارسطو «فضیلت سیاسی» را چنین توضیح می دهد: عمل کردن «به نفع خود و به نفع دیگران» (95). اگر برای کار نیک، تنها یک شیوه ی عمل وجود دارد، برای نا موفق شدن، شیوه های مختلفی وجود دارند. یکی از آن ها عبارت از این است که خیلی زود و یا خیلی دیر عملی را انجام دهیم که می بایست دیر تر و یا زود تر انجام می دادیم (96). بدین سان، «به نفع خود و به نفع دیگران» می گردد: زمان مناسب یا لحظه ی به موقع برای عمل نیک.

ابتدا، مفهومی دینی دارد و ارجاع به ابتکارات دلبخواهی خدایی می دهد که با زمان «بازی» می کند. سپس، به تدریج، مفهوم آن «انسانی و لائیسیزه» (97) می شود. دیگر، زمان عمل خدایی سرنوشت ساز و تعیین کننده و «خارج از زمان» نیست، بلکه عمل انسانی امکان پذیر و جای گرفته در زمان است. لحظه ای است که جریان زمان دچار تردید و تزلزل می شود، بر سر تشخیص راهی که می تواند به نیکی یا یدی انجامد. پس اگر سرانجام، به معنای فرصت مناسب برای انجام کار نیک است، در عین حال مفهوم عکس آن را نیز می رساند: لحظه ی مهلکی که سرنوشت می تواند به تیره بختی گراید.

4. جایگاه «**معماری**» در «**نقد سیاست**».

آن چه که چون نگرانی (98) و مشغله ی فکری، در بازنگری و بازاندیشی نظریه ها و یراتیک های سیاسی موجود (چه در رابطه با تجربه ی

شخصی خود در اپوزیسیون سیاسی ایرانی و چه در رابطه با فعالیت های سیاسی بطور کلی)، من را به سوی «نقد سیاست» سوق داده و می دهد، در جمله ی کوتاهی از مارکس جوان در دوره ی فلسفیدن اش (1843 - 1846)، در *در آگاهی بر آگاهی* (که هشتاد سال پس از نگارش آن منتشر می شود و همواره تا به امروز مورد بی اعتنایی - اگر نگوییم بی اطلاعی - مارکسیسم متحجر قرار دارد)، منعکس است:

[illegible]

عصاره‌ی مدعای من در نقد «سیاست» یا آن چه که «سیاست واقعاً موجود» می‌نامم از این قرار است:

در طول زمان و تا به امروز، «سیاست» politique و «سیاست ورزی» به معنای اَعمال و گفتار ناظر بر اداره‌ی «شهر» و «امر عمومی» res publica، به منزله‌ی پدیداری تاریخی و برخاسته از شرایط تاریخی، چونان که در فلسفه‌ی سیاسی تفهیم (مفهوم‌سازی شده است conceptualize) و در عمل (پراتیک) سیاسی به مورد اجرا گذاشته شده است، عبارت بوده است از:

1- حوزه ای حرفه‌ای، انحصاری و اختصاصی، استوار بر تقسیم کاری اجتماعی- سیاسی و مناسباتی سلسله‌مراتبی (هیرارشیک) که "طبیعی" جلوه می‌کند و همواره «سیاست» را از جامعه (ی مدنی) «جدا» و حاکم بر آن می‌سازد.

2- بینشی استعلایی، در شکل های دینی و غیر دینی مدرن و سکولار، مرجع باور، پیرو سرمشق یا ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــ برونیه extrinseque (غیر اندرباشی)، توهم ساز و مطلق گرا که خود را صاحب انحصاری «حقیقت» رَکَرین می پندارد.

3- عملکردی یگانه ساز - به نام ضرورت «اتحاد» - سیستم‌ساز و اقتدار طلب. شناختی یکجانبه نگر و عاجز از دریافت بغرنجی، چندگانگی و تغییرپذیری پدیدارهای اجتماعی و اندیشه های سیاسی ناظر بر آن ها. سرانجام، روش هایی که نافی چندانیت (پلورالیتة pluralité) و بسیار گونگی (multitude)، همزیستی در همستیزی، اختلاف، تضاد و تعارض در مناسبات اجتماعی می باشند.

4- از این همه، و به عنوان تبیین اصلی، نتیجه می‌گیریم که روند حاکم بر «سیاست» و سیاست‌ورزی که ما آن را «سیاست واقعاً موجود» می‌نامیم، همواره رو به سیادت، سلطه، سرآمدی و سالاری بر جامعه آورده است.

بدین سان و بر مبنای تزه‌های چهارگانه ی فوف، «سیاست»، در نمودهای گونه‌گونی - بیش و کم - همواره قدرت‌پرست، اقتدارطلب و تمامت‌خواه بوده است. «سیاست»، در جوهر خود، همواره به مثابه‌ی نیرویی مافوق «شهر» و نیروهای اجتماعی (جامعه‌ی مدنی و شهروندی امروزی)، مسلط و حاکم بر آن‌ها، چون «راهبر خدایی»، چون «شبان گله» (100)، عمل کرده است. از این رو، اصلاح «سیاست» در چهارچوب «سیاست واقعاً موجود»، همواره ناممکن گردیده و ناممکن می‌گردد. پس نقد و رد «سیاست واقعاً موجود» و فلسفه، دانش، بینش و روش‌های ناظر بر آن، و پایه‌ریزی دموکراسی در فلسفه، دانش، بینش و روش‌های سنتی و غالب بر «سیاست واقعاً موجود»، در دستور کار فلسفی - نظری و عملی - میدانی قرار می‌گیرد.

اما مهم فوق‌تر تنها می‌توان با ردیابی و آشکار ساختن گسست‌های پرسش‌آفرین در سیر تاریخ فلسفه‌ی سیاسی و پراتیک‌های سیاسی - برآمده از آن‌ها، انجام داد، امری که البته جدا از عمل دگرسازانه‌ی خود در حین عمل دگرسازی و وضع موجود، قابل تصور نخواهد بود. از این رو ست که پیش از این، در نوشتارهایی، چند لحظه‌ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» را مورد تأمل قرار داده ایم: نخستین بار نزد سوفیست‌های یونانی sophistes و به طور مشخص پروتاگوراس Protagoras و سپس نزد ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس.

اکنون، با توجه به آن چه که در باره‌ی مفهوم جدید «سنجیدگی» نوشتیم، «ارسطویی» می‌توان یکی از نقطه‌ها یا حلقه‌های خط گسستی دانست که پروتاگوراس را به ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس متصل می‌کند. سه شاخص اصلی این حلقه را نیز، همان طور که گفتیم، «ارسطویی» و «مارکسیستی» تشکیل می‌دهند، که «سیاست دگر» مورد نظر و ادعایی ما را از «سیاست» سنتی یا «سیاست واقعاً موجود» جدا می‌سازد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست»، میدان دگرگون‌پذیری‌ها، ممکنات، ناممکنات و پیشامدهای احتمالی contingences می‌گردد. به همین سان، «دانش» سیاسی نیز، هم چون موضوع خود، تغییرپذیر،

نامسلم و نایقین می گردد. پس در این جا، با «سیاستِ دِگر» سر و کار داریم که نه دینی است و نه استعلایی، نه مطلق است و نه جاودانه، بلکه دگرگون پذیر و حتا نسخ پذیر است. «سیاستِ دِگر» عواملی چون حادثه، نابهنگامی، پیشامد و احتمال... و در نتیجه بغرنجی، چندگانگی، آشفتگی، تعارض و بحران را در «مرکز» بینش، نظریه و عمل خود قرار می دهد.

- در تعریف و تبیین جدید، چون از اندیشه ی «خدایی» یا استعلایی خبری نیست، پس «سیاست»، میدان «شور» و تبادل نظر مردمان می گردد. «سیاست» و «دانش» سیاسی از «جهان خُرد» (101) سیاسیون یعنی از سیاست ورزان، که مداری بسته، انحصاری و اختصاصی است، خارج می شود و به گستره ی نا آرام، جدلی و پلورالیستی افراد و انسان های مجتمع می رود. در این جا، «شور» به «دخالت گری» واقعی، مستقیم و بلاواسطه ی مردم در امور خود در می آید و بدین سان، «سیاستِ دِگر»، بر چنین بنیادی، به «امرِ عمومی» res publica واقعی (و نه مجازی) نزدیک می گردد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست» که سیاستمداران و روشنفکران در «مرکز» قرار می دهد، در کمینگاه «لحظه ی مناسب» یا «فرصت»، قرار می گیرد. سیاستمداران، که لحظه ی نامعلوم مرز شکنی است. سیاستمداران که زمان پرتاب کردن خود به درون خلع دنیوی و زمانمند است. آن جا که هیچ پیشینه و پیشرویی به یاری ما نمی آید و ما تنها هستیم و تنها به کمک نیروی تخیل خود باید از هیچ اختراع، ایجاد و تأسیس کنیم. آفریدن و تأسیس (102) پدیداری نو، پَرش به سوی آینده ای دِگر است، اما آینده ای نامعلوم و نامسلم و معمای. بدین سان، «سیاستِ دِگر» با «فرصت» که لحظه ی مناسب برای آفرینندگی احتمالی، پرمخاطره و نامعلوم است، عجین می شود.

«سیاستِ دِگر» - چیزی که برای ما شرط بندی و چالشی نظری و عملی و نه غایتی محتوم و حقیقتی مسلم است - مشارکت مستقیم و بلاواسطه ی شهروندان در امر عمومی است. «سیاستِ دِگر»، در تقابل با گفتمانِ از خود راضی و واحدِ «سیاست واقعا موجود»، همآوردی و چالش میان گفتمان های متفاوت و متضاد، اسطوره زدایی، راززدایی و توهم زدایی از گفتار مسلط سیاسی و «حقیقت برین» آن است. «سیاستِ دِگر» در تقابل با یکجانبه نگری و سیستم سازی سیاست ورزان حرفه ای، بینش و منشی است که جهان، واقعیت ها و پدیدارهای اجتماعی را در چندگانی و

چندانیت‌شان، در مناسبات و نسبت‌شان، در هم‌سویی و هم‌ستیزی‌شان، در سیالی، دگرگون‌پذیری و ناثباتی‌شان، در معمایی بودن و نایقانی‌شان... مورد توجه و نظر خود قرار می‌دهد. به این سان، موضوع کار این **دخالت‌گری شهروندی** جدید، مسئله‌انگیز انکشاف جنبش خود-مختار، خود-گردان، خود-سامانده و خود-رهایی اجتماعی، یعنی زمینه‌سازی اسباب و مقدمات برآمدن جامعه‌ی آزاد مشارکتی است. آزاد از هر گونه سلطه و از خود بیگانگی- وابستگی *Aliénation*. آزاد از هر اقتدار و ارجاع غیر اندرباشی - چه دینی و چه غیر دینی، چه کهن و چه مدرن - که به نیرویی برین، استعلایی و ایدئولوژیکی چون «خدا»، «دین»، «ملت»، «میهن»، «مالکیت»، «بازار»، «دولت»، «دیوان» و... «سیاست» درآید.

یادداشت‌های مقاله

1_ () تر من این است که مفهوم «سیاست» در اصل به معنای *politeia* یونانی یعنی تأسیس *constitution* و اداره‌ی (امور) شهر *polis* توسط شهروندان بوده است. آن چه که بنیان‌گذار فلسفه‌ی ساسی، افلاطون، به نام «سیاست» پایه‌ریزی می‌کند و مبنای «سیاست واقعاً موجود» تا به امروز قرار می‌گیرد، اندیشه و عملی استعلایی یا تراگذرنده در شکل دینی یا سکولاری است که با مفهوم اصیل و اولیه‌ی آن چون «شهر-داری» بر اساس «شهروند - مداری» متفاوت و حتا مغایر است. «سیاست واقعاً موجود» آن «چیزی» است که تحت نام «سیاست» در عمل و بطور عینی همواره فلسفیده، اندیشیده و اعمال شده و همواره کم و بیش غالب بوده است. در باره‌ی تغریف من از اصطلاح نام برده («سیاست واقعاً موجود») ، به بخش سوم این مقاله: جایگاه «سنجیدگی» ارسطویی در «نقد سیاست» رجوع کنید. هم چنین برای شرح و تفصیل بیشتر می‌توان به مقالات دیگر در این باره در نشریه طرحی نو رجوع کرد:

«نقد سیاست در پرتو قرائتی از پرواگوراس و مارکس». سال پنجم، 1379- 1380. طرحی نو: شماره‌های: 44، 45، 47، 50 ، 51

یادآوری کنم که در نوشته‌های من، اصطلاح «شهر-داری» با خط فاصل (یا شهر-اداری) ، به معنای اداره‌ی امور «شهر» (پولیس *Polis* یا *Cité*) یا بخش عمومی (*Res publica*) و یا امور دولت (*Etat*) و کشور از طریق شور و مشارکت و دخالت‌گری شهروندان است.

2_ () لحظه‌های فلسفی: *Moments philosophiques* . در باره‌ی این

مفهوم و لحظه های مشخص گسست از فلسفه ی سیاسی کلاسیک رجوع کنید به:

«...» :... سال هفتم و هشتم، 1382-1381. شماره های: 63، 66، 70، 72، 73، 75، 77.

(3) جدایی، انفصال یا گسست: Rupture

(4) تحت عنوان «مسئله ی لائیک» Question laïque، مسئله انگیز Problématique یا بغرنج جدا شدن فرایند اداره ی امور مردم و شهر یا کشورداری از دین را مورد نظر دارم.

(5) بینش استعلایی، تراگذرنده، ترافرازنده یا متعالی: Vision transcendante

(6) چندانی، چندگانی، کثرت تعدد: Pluralité

(7) بسیارگونگی: برابر با Multitude. در باره ی معنا و مفهوم multitude رجوع کنید به ترجمه ی مقاله ی Toni Negri تحت عنوان: به سوي يك تعريف هستي شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره 68

(8) ناایقانی، نامسلمی، نامحتومی: Incertitude

(9) بغرنجی، غامض، دشواری یا پیچیدگی: Complexe, Complexité. اندیشه ی بغرنج: Pensée complexe

(10) Séparation

(11) مبانی فلسفی - سیاسی «مساله ی لائیک»، بخش اول - فلسفه ی ساسی یونان - پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون و خطابه ی پریکلس. نشریه طرحی نو شماره های: 108، 109 و 110

(12) Fronèsis یا Phronèsis (در نگارش فرانسوی) واژه ای یونانی است که در میان ارسطو شناسان فرانسوی، بعضی ها چون Aubenque (اوبانک)، Prudence و بعضی ها نیز، چون Gauthier (گوتیه)، Sagesse ترجمه کرده اند. من عموماً همان واژه ی یونانی Fronèsis را به کار می برم و اگر این جا و آن جا معادل فارسی و نادقیق «سنجیدگی سیاسی» را برگزیده ام باید تأکید کنم که هیچ یک از این

برابر سازی های لاتین یا فارسی حق مطلب را ادا نمی کنند و رضایت بخش نمی باشند.

(13) روح یا نفس : Âme, Esprit

(14) جسم یا Corps, Matière

(15) «دانش خدایی» Science divine ، منظور همان Sophia یا دانش برین، استعلایی و علم معقولات افلاطونی است که «موضوع» و «موضوعی» آن، هستی تغییر ناپذیر و نمود هایش می باشد.

(16) «شاه - دانش» Science royale اصطلاحی است که از نظریه ی افلاطونی «فیلسوف - پادشاه» برگرفته ایم. منظور آن «دانش خدایی» یا «علم» برین و فرمان روایی است که تنها در اختیار پادشاه- فیلسوف شهر قرار دارد و بر شهر حکومت می کند و همه باید از آن اطاعت کنند تا «خوب» مطلق برقرار شود.

(17) معقولات، مُثُل: Intelligibles

(18) خیر برین : Bien transcendant

(19) در مورد مفهوم «شهر - داری» (با خط فاصل) که با (یعنی تعریف اولیه و اصل از «سیاست») برابر می کنیم، نگاه کنید به زیرنویس (1).

(20) نزد افلاطون، میان «بنیان گذار» پولیس و «فیلسوف- پادشاه» تفاوتی وجود دارد. اولی به عالم «ایده» دست رسی داشته، خویشاوند خدایان است و دومی، تحت راهنمایی های «بنیان گذار»، وظیفه ی عملی اداره و هدایت اجرایی آن را به سوی سعادت بر عهده دارد.

در این باره رجوع کنید به یادداشت ها، از جمله به یادداشت شماره 35 در «ملاحظات بر تز های آقای اکبر گنجی در باره ی مبانی جنبش تحول دموکراتیک در ایران» در طرحی نو شماره های 115، 116 و 117.

(21) اُدیسه، Odyssey، اثر هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، 1366، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نزد هومر واژه ی قدیمی یونانی: fronis به معنای انسان «عادل» و «سنحیده» استعمال می شود. به نظر می رسد که برای

نخستین بار، هراکلیت کلمه ی فرونیسیς fronèsis را به جای اصطلاح
کهنه ی هومری به کار می برد.

(22) به نقل از:

Gauthier René Antoine & Jolif Jean Yves

,Aristote, Traductions et études, l'éthique à Nicomaque

Tome II- 2^{ème} partie commentaires livres VI X, Louvain-la-Neuve,
Editions peeters, Nauwelaerts, 2002

(23) هراکلیت ، پاره ی دوم:

Diels-Kranz,t1,p 151. Sexus Empiricus, contre les
mathématiciensn VII,133

Héraclite ou la séparation, Jean bollack& heinz wismann
., Les editions de minuit, 1972

Isocrate (24)

Parménide (25)

Anaxagore (26)

(27) حکمت عملی: Vertu pratique که سنجیدگی نیز می نامند و خیلی
ها □□□□□□□□□□ ارسطویی را چنین چنین ترجمه کرده اند که البته ناذقیق
است.

(28) در افلاطون، مَنون: Platon, Ménon, 88a – 89a

(29) افلاطون: □□□□□□□□□□، جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی،
ص 119. (c-d 352).

(30) مراقبه یا سیر: Contemplation .

(31) منون Ménon ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی.

(32) گرگیاس Gorgias ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا
کاویانی.

- (33) فایدون Phédon ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی.
- (34) فیلبس Philèbe ، افلاطون: جلد سوم، محمد حسن لطفی.
- (35) فایدون در:
- .Platon, Phédon, Monique Dixsaut, 78c – 80c Flammarion 1991
- (36) Les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes
- (37) Essence
- (38) ce qu'est
- (39) Le véritablement étant
- (40) Forme unique
- (41) Âme
- (42) seulement par elle-même
- (43) Platon, Philèbe, Pradeau Jean François, Flammarion, 78c – 80c
- (44) مُثُل ، فرم ، معقول : Forme
- (45) نگاه کنید به زیرنویس (23).
- (46) ارسطو، متافیزیک، - مو - فصل چهارم - 1078 - b ، ترجمه ی شرف الدین خراسانی، نشر گفتار.
- (47) در: Aristote, De Coelo, III,I,298b23
- (48) در: Aristote, Physique, VII,3,247b11
- (49) در: Topica, VIII, 14, 163b9
- (50) سه منبع مورد استفاده در این مقاله در ترجمه مجدد فرازهای ارسطو به فارسی عبارت اند از:

Aristote, Ethique de Nicomaque, Jean Voilquin, .1
Flammarion, 1965 Paris

Aristote, Ethique à Nicomaque, J. Barthélemy Saint- .2
Hilaire, Poche, 1992

3 . ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو،
1378.

(51) نگاه کنید به زیر نویس (46).

(52) ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم. رجوع کنید به ترجمه ی
ضمیمه در زیر.

Aubenque Pierre, La prudence chez Aristote PUF, 1963 (53)

(54) «سنجیدگی نزد ارسطو»: La prudence chez Aristote, Pierre
Aubenque, PUF, Pages 10 – 15

(55) همانجا.

Ethique d'Eudème (56)

(57) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، تزیرگر، ص 85.

(58) همانجا.

(59) همانجا صفحات 15 تا 30.

(60) همانجا، ص 15.

(61) همانجا، ص 19.

To: «...» (62)
entekhomènon allos ekhein

در اخلاق نیکوماخوس فصل های پنجم 1140b27، ششم 1141a1 و
هشتم 1141b9-11

Cosmologique (63)

Déterminations (64)

Matière (65)

Puissance indéterminée des Contraires (66)

Désordre (67)

Incertain, Incertitude, Indéterminé (68)

Multitude (69)

(70) همانجا، اوبانک، ص 86، زیر نویس 4، به نقل از G. Rodier
در Etudes de philosophie grecque

(71) زیرنویس (62).

(72) به یونانی: Poiësis

Déviation (73)

Jeu (74)

(75) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 74.

(76) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 104.

(77) به یونانی: Boulésitikhos

(78) به یونانی: Kalos bouléusas

(79) اوبانک، «سنجیدگی نزد ارسطو»، صفحات 106 تا 116.

Point de possibilité (80)

Conseil des Anciens (81)

(82) اوبانک، همانجا، ص 111.

(83) همانجا، ص 111.

(84) به یونانی: Pépaidèumenos

Aristote, Ploitique, III,II, 1281b38 (85)

Aristote, Politique, III,II 1282a17 (86)

Aristote, Politique, III,II 1281b34-35 (87)

Aristote, Politique, III,15 1286a20,26 (88)

(89) اوبانک، همانجا، ص 116.

(90) مرز کشی: Limites

Morale stoïcienne(91)

Le "nombre" de son mouvement (92)

(93) فضیلت: Vertu

(94) به یونانی: Os dei khai os on dei khai ote در اخلاق
نیکوماخوس، فصل 2، 1104b 24-26

(95) اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم، 1106b 21-23

(96) اوبانک، همانجا، ص 97.

(97) اوبانک، همانجا، ص 104.

(98) نگرانی، نا آرامی..: Inquiétude

(99) مارکس، نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، رضا سلحشور، انتشارات
نقد، 1989، ص 5

(100) افلاطون در «مرد سیاسی» جلد سوم دوره ی آثار، محمد حسن
لطفی.

(101) جهان خُرد Microcosme

(102) تأسیس: Constitution

(ضمیمه)

اخلاق نیکوماخوس(1)

کتاب ششم

(توجه: توضیح یا تعریف داخل پارانتزها از من است)

1&. برای این که بدانیم *fronèsis* (سنجیدگی) چیست، باید ابتدا ببینیم چه کسانی را آدم های سنجیده *fronimos* می نامیم. چنین می نماید که شاخص تمیز دهنده ی انسان سنجیده این است که چنین آدمی در باره ی آن چه که برای خود او نیک و سودمند است، به درستی شور *bouléusiç* و داوری می کند - نه در جزئیات، مثلاً آن چه برای سلامتی و تندرستی مفید است، بلکه به طور کلی در باره ی سعادت و نیک بختی.

2&. دلیل درستی این سخن این است که ما، در هر زمینه ای، کسانی را آدم های سنجیده می نامیم *fronimos* که با حساب گری دقیق خود، در اموری که به حوزه ی هنر *tekhné* (هنر یا فن) تعلق ندارند، به هدف نهایی با ارزشی نایل می گردند. بنابراین در یک کلام می توان گفت که سنجیده *fronèsis* خصلت کسی است که خوب تأمل و شور *bouléutikhoç* می کند.

3&. وانگهی هیچ کس در باره ی چیزهای تغییرناپذیر (چیزهایی که نمی توانند غیر از آن گونه باشند که هستند) و یا درباره ی امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست، شور و تأمل نمی کند. به همین ترتیب، چون *épistèmè* (دانش یا علم) بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادی شان می توانند غیر از آن گونه باشند که هستند، برهان وجود ندارد - زیرا در این جا همه چیز سیال و تغییرپذیرند - و چون نمی توان در باره ی چیزی که به ضرورت وجود دارد شور کرد، در نتیجه *fronèsis* نه *épistèmè* می تواند باشد و نه *tekhné*. *épistèmè* نمی تواند باشد چون حوزه ی عمل، امور تغییرپذیر است (چیزهایی که می توانند غیر از آن گونه شوند که هستند) و *tekhné* نمی تواند باشد چون عمل کردن به معنای دقیق کلمه و آفرینندگی به معنای تولید چیزها، از دو سنخ متفاوت اند.

4&. پس بدین ترتیب، *fronèsis* را می توان حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست دانست *aléthouç*، در حوزه ی اموری که برای آدمی بد یا نیک اند. غایت آفرینندگی (عمل تولید - مترجم) متفاوت از چیزی است که آفریده (تولید) می شود، اما عمل کردن *prakhton* چنین نیست. در این جا، هدف عمل کردن همواره خودِ عمل است، زیرا غایتی که عمل در برابر خود قرار می دهد تنها

می تواند خوب عمل کردن باشد.

5&. به همین دلیل است که به راستی ما *fronèsis* را نزد پریکلس(3) و کسانی همانند او می یابیم: کسانی که قادر به دیدن *théorein* (تشخیص و تعیین) (اموری هستند که هم برای خود آن ها و هم برای مردمانی که بر آن ها حکومت می کنند، خوب و مفید اند. اینان، با این قابلیت ها، واقعاً از عهده ی اداره ی یک خانه و یا یک □□□□ (شهر یا دولت- شهر) بر می آیند. *Sophrosuné* (عقل سلیم)، اصطلاحی که در زبان یونانی هم معنای *fronèsis* است، خصلتی است که قابلیت سنجیدگی را حفظ می کند.

6&. آن چه این قابلیت را حفظ و تحکیم می کند قدرت داوری *upolépsic* است. لذت و رنج در همه ی موارد قدرت داوری را فلج یا گمراه می کنند. مثلاً قدرت داوری در این که آیا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا نیست مقهور لذت و رنج نمی شود بلکه تنها قدرت داوری در این که چه باید کرد وجه نباید کرد، یعنی داوری درباره ی عمل (عمل اخلاقی)، چنان می شود. مبادی محرک هر عمل (عمل اخلاقی) در غایت آنند ولی کسی که لذت و رنج درونش را فلج کرده است دیگر آن مبادی را نمی بیند و نمی داند که هرگامی که برمی دارد و هر انتخابی که می کند باید برای تحقق بخشی به آن غایت باشد. زیرا شر در ما مبادی اخلاقی عمل را ویران می کند. پس ناگزیر باید نتیجه گرفت که *fronèsis* یک حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست و حقیقی است و موضوع اش سعادت مردمان است.

7&. بدین نکته نیز باید توجه کرد که اگر در *Tekhné* درجات مختلف نیل به کمال وجود دارند، ولی در *fronèsis* چنین نیست. اضافه کنیم که درحوزه ی *Tekhné* آن کس که به میل خود خطایی می کند بر خطاکار ناخواسته ارجح است ولی در *fronèsis* □ هم چنان که در دیگر فضایل، وضع بر عکس است. بنابراین روشن است که *fronèsis* فضیلت است و نه *tekhné*.

8&. چون در نفس دو بخش خردمند وجود دارند، *fronèsis* آن جزء خردمندی را تشکیل می دهد که عقیده را می سازد (16) *(doksastikhon)*. زیرا *doksa* (عقیده، باور) هم چون *fronèsis* با اموری سروکار دارد که تغییرپذیرند (اموری که می توانند غیر از آن چه که هستند، شوند) یعنی به عبارت دیگر با هر آن چه که پیشامد احتمالی و اتفاقی(4) است. باید بگوییم که *fronèsis* تنها یک حالت وجودی

ساده ای نیست که با عقل همراهی می کند، بدین دلیل که این حالت ممکن است دست خوش سهو و نسیان شود در حالی که *fronèsis* هیچ گاه نه از دست می رود و نه به فراموشی سپرده می شود.

فصل هفتم (5)

... هم چنین روشن است که آن چه یونانیان *سُفُیا* (6) (*sofia*) می نامند، بالاترین حد کمال در مراتب متخلف دانش است.

3&. پس *سُفُس sophos* (در این جا به معنای فیلسوف) نه تنها باید بداند چه حقایقی از عالی ترین مبادی حاصل می شود بلکه از خود این مبادی نیز باید شناخت دقیق داشته باشد. بنابراین، می توان گفت که □□□□ (فلسفه) عقل *nous* پیوسته با علم و دانش *épistèmè* است یا به عبارت دیگر شناخت علمی عالی ترین و والاترین موضوعات است. بدین ترتیب، حرف پوچی خواهیم زد اگر بگوییم که دانش سیاسی *politèké*، یا *fronèsis* (سنجیدگی) سیاسی، بهترین دانش هاست چون آدمی که موضوع کار *fronèsis* است عالی ترین موجودات عالم نیست.

4&. اما اگر برخی خصیصه ها، چون سلامتی و نیکی، بسته به این که شامل چه موجوداتی می شوند، مثلاً آدمیان یا ماهیان، تغییر می کنند، ولی، در حوزه ای دیگر، سفیدی و راستی همیشه همان است؛ همیشه سفید، همیشه راست. پس به طریق اولی می پذیریم که آن چه *sofia* (فلسفه) است همیشه *sofia* است (تغییر ناپذیر است)، درحالی که آن چه *fronèsis* (سنجیدگی) است بر حسب شرایط سیال و تغییر پذیر است. کسی که در همه ی امور فردی که با شخص او ارتباط دارند می داند که چه چیز برای او درست و سودمند است، مردمان او را فرد سنجیده ای می دانند و در آن گونه امور به او اعتماد می کنند. حتا دور تر می رویم و بعضی حیوانات را نیز که در زمینه ی امرار معاش از خود پیش بینی نشان می دهند، موجودات سنجیده می نامیم.

این نیز بدیهی است که *sofia* (فلسفه) و *politiké* (سیاست) یک و همان نمی تواند بود. چه اگر بنا بر این باشد که هوشمندی کسی را در تأمین منافع خود *fronèsis* (سنجیدگی) بنامیم، انواع مختلف *sofia* وجود خواهند داشت. مسلم است که برای تأمین نیکی برای همه ی موجودات زنده فقط یک و تنها یک *sofia* وجود ندارد بلکه برای هر کدام علمی دیگر هست وگرنه لازم می آید برای همه ی موجودات زنده فقط یک علم پزشکی بدون هیچ تمایزی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، این ادعا که آدمی عالی ترین موجودات زنده است سخنی

پوچ است زیرا ذوات دیگری هستند که بسیار برتر و خدایی تر از آدمیان اند، مثلاً در میان اجسام درخشنده ای که آسمان از آن ها تشکیل می یابد.

5&. از آن چه گفته شد نتیجه می گیریم که **sofia** (فلسفه) جمع **épistèmè** (علم) و **nous** (خردورزی، عقل) است و در شناخت موجوداتی که بر حسب طبیعت شان والاترین موجودات اند به کار می رود. از این رو، کسانی چون آناکساگور (Anaxagore 7)، تالس (Thalès 8) و همانند آنان را فیلسوف می نامند و نه آدم های سنجیده، زیرا آن ها چیزهایی که برای خودشان سودمند بود را نمی شناختند ولی با امور دشوار و حیرت انگیز و حتا خدایی، هر چند سودی در بر نداشتند، آشنا بودند؛ زیرا این بزرگان فاضل آن چه که برای آدمیان نیک است را نمی جستند.

6&. ولی بر عکس، حوزه ی **fronèsis** (سنجیدگی) شامل امور اساساً انسانی و آن چیزهایی می شود که در باره ی آن ها **bouléusis** (شور و تأمل کردن) توسط عقل بشری میسر است. زیرا به نظر می رسد که موضوع اصلی **fronèsis** (سنجیدگی)، **endoulia** (به درستی و خوبی شور و تأمل کردن) است. اما هیچ کس در باره ی امر تغییر پذیر (آن چیزهایی که نمی توانند غیر از آن باشند که هستند) و امری که غایتی مشخص و دقیق ندارد، شور و تأمل نمی کند بلکه در باره ی آن غایتی شور و تأمل می کند که ممکن (تحقق پذیر) است؛ و مراد از غایت در این مورد ارزشی است که از طریق عمل ما می تواند به دست آید. به طور کامل گفته باشیم، تأمل درست و هوشمندانه را کسی می کند که با خردورزی و سنجشگری، به سوی آن هدفی رود که برای انسان به بهترین وجه ممکن و تحقق پذیر است.

7&. اضافه کنیم که **fronèsis** (سنجیدگی) تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزئیات و ویژگی ها را نیز به روشنی ببیند. زیرا **fronèsis** امری عملی است. **fronèsis** عمل می کند و عمل ضرورتاً با جزئیات، ویژگی ها و مفردات سرو کار دارد. به همین جهت پیش می آید که این جا و آن جا کسانی که بی بهره از دانش اند، در عمل، بهتر از کسانی که صاحب دانش اند اقدام می کنند. این همان امتیازی است که آدم های با تجربه نسبت به دیگران دارند. به عنوان مثال، اگر کسی بداند که گوشت سبک سهل الهضم و برای تندرستی سودمند است ولی نداند که گوشت سبک کدام است نمی تواند از دانش خود برای تأمین تندرستی سود ببرد. این کار از کسی بر می آید که بداند که گوشت طیور به طور خاص سبک است و برای تندرستی سودمند. **fronèsis** امری

است اساساً عملی؛ در نتیجه باید هر دو وجه شناخت (شناخت کلیات و شناخت جزییات و ویژگی ها) و مخصوصاً وجه دومی (شناخت ویژگی ها و مفردات) را بداند. در این مورد می توان گفت که شناخت جزییات (ویژگی ها و مفردات) علم سازماندهی (9) و اساسی است.

یادداشت ها

(1) برگردان مجدد از روی متن های فرانسه با استفاده از ترجمه ی فارسی: محمد حسن لطفی، تهران ، طرح نو 1378

Aristote – Ethique de Nicomaque – Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire Revue par Alfredo Gomez-Muller – Le livre de poche- 1992

Aristote – Ethique de Nicomaque – Traduction par Jean Voilquin – GF-Flammarion- 1965

(2) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل چهارم به جای پنجم است.

(3) 421 – 495 Périclès ق.م.

(4) contingent

(5) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل ششم و هفتم در فصل پنجم ادغام شده است.

(6) سُفیا (σοφία) که آن را «فرزانگی» یا «حکمت» ترجمه کرده اند، در یونانی هم به معنای کمال هنرمندی و مهارت در کارهای دستی و هنرها بود و هم به معنای کمال علم و دانش

(7) آناکساگور Anaxagore، فیلسوف ایونی ioni در سده ی ششم قبل از میلاد، عقل را که جوهری بسیار هوشمند می دانست اصل اول واقعیت می شمرد. او متهم به بی دینی شد و بالاجبار از آتن فرار کرد و در حدود سال 428 در لامپساک Lampsaque در گذشت.

(8) تالس Thalès در شهر میله Milet در اواخر سده ی هفتم و اوایل سده ی ششم قبل از میلاد به دنیا آمد. یکی از نخستین فیزیولوژی شناسان ایونی بود. او بر این اعتقاد بود که آب اصل اساسی توضیح واقعیت است.

