

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



متن سخنرانی جرم حم 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 وثیق

تأملی بر مبانی «نقد سیاست»

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو

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

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه‌ی مناسب» (۱۹۷۰-۲۰۰۰)

در حالی که بحران «سیاست» و اندیشه‌های سیاسی یکی از خصوصیات مداوم زمانه ما شده است، نظریه «سنجدگی سیاسی» نزد ارسطو، چون گسترش از فلسفه‌ی سیاسی استعلایی، میتواند به یاری ما آید؛ در نقد «سیاست واقعاً موجود» و در تبیین بینشی دیگر نسبت به «سیاست» بر مبنای «پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه‌ی مناسب» (۱۹۷۰-۲۰۰۰).

در ادامه‌ی تأمل پیرامون یکی از معضلات اصلی دوران کنونی ما یعنی «بحران سیاست» و آن چه که در نقد «سیاست»، لحظه‌ی گسترش از «سیاست واقعاً موجود» (۱) نامیده ایم، اکنون با یکی دیگر از لحظه‌های مهم فلسفی - سیاسی (۲) آشنا می‌شویم. زمانی که در سده‌ی چهارم پیش از میلاد در یونان، «گُسترت» (۳) بنیادینی رخ می‌دهد. اشاره‌ی من در اینجا به آن «لحظه» moment در اثر مهم و متاخر ارسطو یعنی *fronēsis* است که که اندیشه‌ی تغییرپذیر در امور تغییر پذیر - به ویژه در امر «سیاست» - از دانش تغییرناپذیر بر هستی تغییرناپذیر یعنی از اندیشه‌ی استعلایی، «خدایی» یا دانش «ایده‌های» افلاطونی، جدا می‌شود.

قبل از هر چیز و برای پیش‌گیری از هر گونه سؤ 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 نشاندن «سنجدگی سیاسی» (۴) یا دانش دگرگون پذیر انسانی به جای آن نیست، بلکه اعلام «خدایی» حوزه‌ی کار آن‌ها چون دو بینش یا تعقل متفاوت است. اما اهمیت بسزای بدعت گذاری ارسطو، برای ما که می‌خواهیم مسئله‌ی انگیز «نقد سیاست» را با رویکردی فلسفی - سیاسی بنگریم، در جای دیگری است. این اهمیت در مضمون گُسترن است که در این برده، با تغییر مفهوم *fronēsis*، از فلسفه‌ی سیاسی مسلط صورت می‌پذیرد و در پیامدهای مهم این گسترن، هم در میدان نظر (تئوری سیاسی) و هم در میدان عمل (پراتیک سیاسی) است.

یکی از آن پیامدها، تکوین فرایندی است که من «ردیابی مسئله‌ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه و سیاست نامیدم (۵)؛ یعنی جدا شدن اندیشه و عمل ناظر بر «امر عمومی» *Res publica* از *fronēsis* (۵) 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 می‌باشد.

- دیگری، که همواره در طول تاریخ در اقلیت بوده، اندیشه‌ی سیال و دگرگون پذیری است که چندانی⁽⁶⁾، بسیارگونگی⁽⁷⁾، نا ایقانی⁽⁸⁾، نابهنهگامی، بفرنجی⁽⁹⁾، «بیشامد احتمالی»^{contingence}، «شور»، و «کایروس»^{kairos} (لحظه‌ی مناسب) ... را اصل و زمینه‌های اصلی کار مداخله گرانه‌ی خود در «امر عمومی» (سیاست) قرار می‌دهد.

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

پیش از این، در نوشتری در «ردیا بی مسئله‌ی لائیک»، «جدا شدن»⁽¹⁰⁾ امر عمومی از امر دین را در چند لحظه‌ی فلسفی - سیاسی یونانی مورد بررسی و مطالعه قرار داده ایم: در گفتمان پروتاگوراس، در تراژدی آنتیگون (سوفوکل) و در خطابه‌ی پریکلس⁽¹¹⁾. اکنون، نزد ارسسطو، لحظه‌ی «**fronesis**» سنجیدگی سیاسی از اندیشه‌ی استعلایی را مورد مطالعه قرار داده، مضمون و جایگاه آن را در «نقد سیاست» نشان خواهیم داد.

fronesis (12) در فلسفه‌ی یونانی، به طور عمدی و بویژه نزد افلاطون، همسان روح اندیشمند تبیین و تعریف می‌شود. در بینش افلاطونی، اندیشه یا دانش حقیقی، که **fronesis** یا **phronesis** نامیده می‌شود، خصلت اصلی روح (13) جاویدان در مقابل جسم⁽¹⁴⁾ فناپذیر است. چنین تفکر یا تأملی، «دانش خدایی»⁽¹⁵⁾ یا تنها معرفت حقیقی محسوب می‌شود، چون موضوع اندیشه ورزی اش، نه دنیا زمینی اجسام و محسوسات مرکب، چندگانه، میرنده و دگرگون پذیر ... بلکه هستی جاویدان و دگرگون ناپذیر یعنی آن هستی غیر مرکبی است که «**politeia** **politeia** **politeia** **politeia** **politeia**». **politeia** افلاطونی، **politeia** (16) است که نزد فیلسوف، در سیر جهان **politeia**، **politeia** (17) و **politeia** (18)، به وجود می‌آید و در حوزه‌ی زندگی و عمل و بویژه در امر **politeia** (شهر-) داری یا «سیاست»⁽¹⁹⁾ به حقیقت مطلق فرمان روای مردمان و «شهر» در می‌آید.

در ابتدا، ارسسطو نیز، همین تعریف و تعبیر افلاطونی از **fronesis** را

اختیار و تفسیر می کند. طبق این تعریف، از یک سو، هنجار عمل راستین (از جمله در «سیاست»)، پیروی از چنین «دانش» است و از سوی دیگر، چون موضوع چنین «اندیشه» ای با فتن مُثُل (فرم)، **دانش** یا ایده‌ی 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 سalarی اند.

اما سیر اندیشه‌ی فلسفی در تعریف **دانش**، که افلاطون مبانی آن را پی می نهد، در یک لحظه و نقطه‌ی معین متوقف می شود: در **دانش**، کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم که موضوع مطالعه‌ی ما می باشند. این دو فصل را در یک بازنگری جدید ترجمه و ضمیمه‌ی این رساله کرده ام. ارسطو در این اثر مهم سیاسی اش، تعریف و تفسیر دیگری از **دانش** ارایه می دهد که با تعریف و دریافت افلاطونی و حتا با تعریف پیشین خود، کاملاً متفاوت است. **دانش**، دیگر، شناخت مطلق و تغییر ناپذیر در باره‌ی امور تغییر ناپذیر و جاودانه یعنی معقولات برین، ترا فرازنده یا خدایی نیست بلکه تأملی نسبی، تغییر پذیر و سیال در باره‌ی اموری است که حود سیال و متغیر اند. پدیدارها یی که متحول و دگرگون می شوند. چیزها یی که انسانی، زمینی، جندگانه، شدنی و فناپذیر اند. اموری که عموماً بر حسب اتفاق و تصادف حادث می شوند، محتمل اند و در باره‌ی آن ها، بر حسب اوضاع، احوال و شرایط مشخص و متحول زمانه و در لحظه‌ی مناسب (21)، که گاه نابهنجام است، فکر باید کرد، شور باید کرد و تصمیم باید گرفت... در اینجا، هنجار مطلق، ثابت و نامتفاوت وجود ندارد. ملاک راستی عمل در سیاست، **دانش** یا دانش استعلایی فیلسوف «خویشاوند» خدا یا خدایان نیست... بلکه «سنجدگی» سیاسی، بر مبنای «پیشاپندی»، «شور» و تصمیم گیری در «لحظه‌ی مناسب» است. امری که همواره دنیوی، انسانی، بغرنج، نامعلوم، و تغییرپذیر است، که عاملان آن نیز خود انسان‌ها و مردمان هستند: در دوری از خدا، در غیاب او... یا در نبود او.

1. تحول معنا شناختی یک واژه

افلاطونی: دانش استعلایی، سرمد و سرآمد.

واژه **دانش** در آستانه‌ی سده‌ی پنجم پیش از میلاد در زبان یونانی ظاهر می شود. پیش از آن، نزد هومر در ادیسه (21)، فرونیس گفته

می شد. اما رد پای فلسفی آن را نخست در پاره‌ی دوم سخنان هراکلیتوس پیدا می کنیم. معنای اولیه‌ی آن گسترده و بسیط است. این معنا، در ابتداء، جمع روح و احساس، فکر و تعقل در جهات مختلف را در برابر می گیرد. (22)

با این که هراکلیتوس، *noos* νοός را با *logos* λόγος یا logos را با 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 شخص می پنداشد، سرزنش می کند.

هراکلیتوس - در پاره‌ی دوم:

«*λόγον* λέει ο πάπας στην πατέρα του μετέρα της γέννησης της *fronèsin* φρονεσίν την αρχήν» (23).

مفهوم گسترده‌ی *noos*، یعنی «حس کردن» و «فکر کردن» را می توان نزد سوفوکل در اُدیپ شاه، ایزوکرات(24) و... پیدا کرد. تا جایی که ارسسطو به پیشینیان خود، چون پارمنیون(25)، آناکساگور(26) و حتا هومر، ایراد می گیرد که *noos* را با ادراک حسی(aisthesis) اشتباه گرفته اند.

در پایان سده‌ی پنجم، دموکریت تعریف 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 ارسسطو، در *noos* νοός، متأثر از این سه فرمول دموکریتی است.

اما با سocrates، تحولی در تعریف *noos* آغاز می شود که راه را بر دانش خدا یی «ایده‌ها»ی افلاطونی هموار می کند. *noos* چون یکی از کیفیات روح، نقش و رویکردنی عملی دارد زیرا خوب و بد را به مردمان می آموزد(28). این است آن فضیلت عملی و اخلاقی که نزد سocrates، تحت نام‌های مترادف و همسان دیگری چون *Epistêmè* یا *contemplation* contemplation، به سرمدی و سرامدی مطلق می رسد. برای «نیک عمل کردن»، ابتداء باید مراقبه کرد *Epistêmè* یا *contemplation*، یعنی به سوی *noos* νοός و شناخت آن رفت.

«سocrates (در رساله‌ی پروتاگوراس افلاطون):

«*Epistêmè* επιστήμη το επιστῆμα της γνώσης της φύσης»

و همچنان که در آن دیده شد، این مفهوم از سقراطی در پیش از افلاطونی می‌باشد. این مفهوم در افلاطونی به عنوان *Epistème* (دانستگی) و در سقراطی به عنوان *Fronèsis* (دانستگی) نامیده شده است. این مفهوم از سقراطی در پیش از افلاطونی می‌باشد. این مفهوم در افلاطونی به عنوان *Epistème* (دانستگی) و در سقراطی به عنوان *Fronèsis* (دانستگی) نامیده شده است.

(دیالوگ سocrates در رساله‌ی افلاطون به همین نام) (29).

در فراز بالا، از زبان افلاطون، با آشنا می‌شویم که هنوز سقراطی است ولی نه کاملاً افلاطونی. برابر *Epistème* می‌شود: نیرویی استعلایی که بر مردم «فرمان» می‌راند، ملک خوب و بد و راهنمای آدمی می‌گردد، بطوری که «*Epistème* عمل گرایی انسانی است».

افلاطون، با حرکت از تعریف رایج *Epistème* چون اندیشه‌ای با رهیافت عملی، مفهوم این واژه را تبدیل به فضیلت یا حکمتی برخاسته از سیر جهان استعلایی می‌کند. بدین ترتیب، در تعریف مفهوم، «تحولی ارگانیک» پدید می‌آید و بنا بر آن، *Epistème* عمل گرای پیش سقراطی تبدیل به *اهل مراقبه* می‌شود (30). با این همه، باید تأکید کنیم که *Epistème* افلاطونی هیچ گاه رویکرد عملی خود (بویژه در امر *Epistème* یا *فیلسوفی*) را از دست نمی‌دهد، بلکه ویژگی آن در این است که برای هدایت عمل سیاسی (سیاست ورزی) و اداره‌ی شهر (31)، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیا و جسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و ترا فرازنده *transcendental* روی آورد تا در آن جا پارادیگم راهنمای عمل را بیا بد.

از این روست که نزد افلاطون، پس از *Epistème* (31) و *فیلسوفی* (32) و به ویژه در *فیلسوفی* (33) و *اهل مراقبه* (34)... *Epistème* تبدیل به اندیشه‌ای خدایی در سیر تماشای *فیلسوفی* و *اهل مراقبه* برین می‌شود. *Epistème*، اگر راهنمای عمل به سوی رستگاری آدمیان است، که هست، اما در این جا به هنجار و پارادیگمی در می‌آید که هر عمل نیک و راستی باید به

• **Frontisí** (Fronèsis) **Frontisí** **Frontisí** **Frontisí** **Frontisí**

ا فلاطون در فیلیس (43):

· □□□□ □□□ □□□ □□□ □□□□□ =

—
— . «

۲. لحظه‌ی گُست در مَعْلُومَاتِ مَعْلُومَاتِ:

۱۰۰۰۰۰۰ یا سنجیدگی سیاسی

گفتیم که ارسسطو، در جا‌های مختلفی از آثارش، همان تعریف و درک افلاطونی از مَعْلُومَات را تکرار می‌کند. او نیز، در مقابل «عقیده» sensation و «احساس» opinion که هم چون موضوع خود سیال و دگرگون پذیرند، دانش تغییر ناپذیر در باره‌ی هستی تغییر ناپذیر یعنی مَعْلُومَات را که قرار می‌دهد.

ارسطو، در کتاب مَعْلُومَات خود، در دفاع از مَعْلُومَات افلاطونی، می‌نویسد که اگر سخن هراکلیت را باور کنیم که دنیا محسوسات همواره سیال است، پس برای این که شناختی یا دانشی بتواند وجود داشته باشد (در این جا، هم هراکلیت و هم ارسسطو، اصطلاح مَعْلُومَات را برای «دانش» به کار می‌برند)، باید بپذیریم که دنیا بی خارج از محسوسات نیز وجود دارد که تغییرناپذیر و فنا ناپذیر است و تنها موضوع شناخت یا دانش راستین می‌تواند قرار گیرد، مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات.

ارسطو در کتاب متأفیزیک خود می‌نویسد:

«عقیده به مُثُل»(44) از آن روی برای قائلین به آن پیش آمد که به حقیقت سخنان هراکلیتوس باور داشتند که می‌گوید: «همه‌ی محسوسات همواره در سیلان اند»(45)؛ چنان که اگر شناختی و دانشی از چیزی وجود داشته باشد *Epistèmè tinos xai frònesis*، پس باید طبایع پاینده‌ی دیگری فراسوی محسوسات وجود داشته باشند، زیرا به چیزهای در سیلان شناختی نیست.»(46)

در جای دیگر (*De Coelo*)، ارسسطو می‌گوید:

«*gnosis e frònésis* مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات» (47). مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات

در کتاب طبیعت یا فیزیکا، ارسسطو همان باور پیشینیان خود و بویژه افلاطون در باره‌ی ناسازگاری دانش و تحرك (جنب و جوش، تحول، تغییر و دگرگونی...) را، به نام خود، تکرار می‌کند:

«*diania* مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات مَعْلُومَات»

و این که:

«*fronimon Xai Epistèmon.*» (48) (48) (48) (48) (48) (48) (48)

و سرانجام، در کتاب جدل یا توپیکا، ارسطو نقش دیالکتیک را در رسیدن به شناخت و دانش فلسفی یادآوری می‌کند: *Pros tè gnosis xai* (ten xata filosofian frònësin) (49).

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که در متون فوق، برای نامیدن والاترین شکل و نوع دانش، دانش تغییرناپذیر، حقیقی و فلسفی یعنی دانشی که موضوعش نه دنیا فنا پذیر محسوسات بلکه جهان فرامحسوسات فنا ناپذیر است، ارسطو واژه *gnosis* و مشتقات آن را به کار می‌برد و آن‌ها را با *Gnoscē* و *Epistème* مترادف و همسان می‌کند. در تمام این متون، *gnosis* مبین و معرف دانش استعلایی نوع افلاطونی است که با نام دیگر این دانش یعنی *epistèmon* مترادف و همسان می‌شود.

اما در اخلاق نیکوماخوس، یکباره متوجه می‌شویم که همین واژه *gnosis* کاملاً معنای دیگری پیدا می‌کند و واقعیت دیگری را بیان می‌دارد. بطوری که، در اینجا، نه تنها تعریف افلاطونی از *gnosis* کنار گذاشته می‌شود بلکه نظر جدید ارسطو حتا با تعاریف قبلی خود او (در متونی که اشاره کردیم) نیز کاملاً متفاوت می‌شود.

این مضمون جدید در تبیین *gnosis* که با تعریف افلاطونی تناقض آشکار دارد و بطور عمدۀ در کتاب ششم *Epistèmonikon* طرح شده است، چیست؟ (50)

ارسطو روح (یا نفس، *psykhè*) را به دو بخش عقلانی(خردمند، *logon*) و غیر عقلانی(عاری از خرد، *alogon*) تقسیم می‌کند. او بخش عقلانی روح را نیز به دو جزء یا زیربخش تقسیم می‌کند. جزیی که موضوع تعقلش چیزهایی هستند که اصولشان تغییرناپذیرند، یعنی *gnosis* هستند و جزء دیگر ناظر بر چیزهایی است که متغیر‌اند، یعنی چیزهای بی قرار و دگرگون پذیری که بودن یا نبودن، شدن و تحول شان حاصل اوضاع و احوال، اتفاق و احتمال است که آن را پیشامد احتمالی، امکان پذیری، احتمال پذیری یا رخداد پذیری *contingence* می‌نامند. ارسطو بخش اول را «علمی» (به زبان epistemonikon

فارسی و حتا خارجی) «حساب گری» برگردانده اند، **logistikon** (کتاب ششم، فصل دوم، 12a1139) یا **doxastikon** (کتاب ششم، فصل پنجم، 26b1140) می نامد. نزد ارسطو، ویژگی بخش دوم روح که ناظر بر امور سیال است، تأمل کردن و شور کردن **bouléutikhoç** است. «شور کردن» و «تعقل کردن» در امور اتفاقی و احتمالی هر دو از یک سخن اند. انسان تنها در مورد امور محتمل یا دگرگون پذیر - و نه چیزهای تغییرناپذیر و جاودانه - شور می کند و در لحظه‌ی مناسب (προσέλευσις) تصمیم می گیرد.

ارسطو در προσέλευσις، کتاب ششم:

προσέλευσις τον έντιμον (logon) την οποία σημαίνει: προσέλευσις την πεποίθηση την από την οποία πάγια γίνεται κάποιος. (alogon) προσέλευσις τον επιστήμοναν (epistemonikon) προσέλευσις... προσέλευσις την λογιστικήν (logistikon) προσέλευσις την δέδην (προσέλευσις την φύσην). آن فضیلت کسانی است که فکر و دانش خود را در جهت انجام «عمل خوب» («کار نیک») برای مردمان، به کار می گیرند و آن چه را که «به نفع آن ها سنت» در نظر می گیرند (همانجا، 21b1140) پارagraf 5 و 6.

در προσέλευσις، «سنجدگی» یا προσέλευσις نامی است که ارسطو یه جزء سنجشگر بخش خردمند روح می دهد (کتاب ششم، فصل پنجم، 26b1140). آن فضیلت کسانی است که فکر و دانش خود را در جهت انجام «عمل خوب» («کار نیک») برای مردمان، به کار می گیرند و آن چه را که «به نفع آن ها سنت» در نظر می گیرند (همانجا، 21b1140).

προσέλευσις و προσέλευσις که تا کنون همسان هست، اینک مفایر هم می گردند. προσέλευσις ناظر بر ضرورت است و تولد یا مرگ نمی شناسد (کتاب ششم، فصل سیزدهم). هم چون موضوع خود که جاودانه و دگرگون ناپذیر است، جاودانه و دگرگون ناپذیر است (کتاب ششم، فصل هفتم). اما προσέλευσις ناظر بر امکان پذیری، پیشاپندی و اتفاق *contingence* است (کتاب ششم، فصل های پنجم، ششم و هشتم). προσέλευσις بر حسب افراد و بنا به شرایط و اوضاع و احوال زمانه تغییر و تحول می کند (کتاب ششم، فصل هفتم). در حالی که، προσέλευσις، به گفته‌ی ارسطو در جای

دیگر، «...»: «...» (متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل دوم، اما برخلاف «...»، سنجیدگی یا خصلتی انسانی و کاملاً انسانی دارد.

ارسطو در *الفلسفه*، کتاب ششم:

«...» *fronèsis* «...» *aléthouç* «...» *poiéton* (=عمل تولید) . «...» (=تولید) «...». *prakhton* «...». «...»

«...» *fronèsis* «...» *théorein* «...» : «...» (=تشخیص و تعیین) «...». «...» *Sophrosuné* (=عقل سليم) . «...» *fronèsis* «...». «...»

«...» *politèké* «...» *fronèsis* «...». «...» *fronèsis* «...»

«...». «...» *épistèmè* (=فلسفه) *sofia* (=علم) *nous* (=خردورزی، عقل) . «...». «...» *Thalès* *Anaxagore* «...»

«...». «...» *épistèmè* (=فلسفه) *sofia* (=علم) *nous* (=خردورزی، عقل) . «...». «...» *Thalès* *Anaxagore* «...»

«... این اندیشه را می‌توان اینجا معرفی کرد: این اندیشه از این دیدگاه است که انسان را در این دنیا نمی‌توان بجزءی از آن دانست، بلکه بجزءی از آن دانش خدا ایشان را نمی‌توان دانست. این اندیشه از آن جدا می‌شود. اما با این خصوصیت که موضوع سنجیدگی سیاسی چیزهای دگرگون پذیر است، خود اندیشه تغییرپذیر است و تحصیل آن نیز در قابلیت همگان است. به عبارت دیگر، این تبدیل به فضیلتی (یا دانشی) انسانی می‌شود تا خدایی، سیال می‌شود تا سرمدی، و موضوع آن نیز امور دنیوی، تغییرپذیر و محتمل (contingent)، یعنی مسایل مربوط به بهروزی و بهزیستی «شهر» و «شهروندان» می‌گردد. انسان‌های سنجیده، «... این اندیشه را می‌توان theorein (برهان کرد) (52). پس کسی است که تفکر و تأمل می‌کند (theorein)، یعنی «... این اندیشه را می‌توان اثبات کرد» (53).»

در باره‌ی تغییر مفهوم اندیشه از اندیشه‌ی استعلایی به اندیشه در این دنیا و پرسش «گُست» ارسطو از فلسفه‌ی افلاطونی در این مورد مشخص، بحث‌های فراوان و متفاوتی صورت گرفته‌اند که برای روشن کردن بیشتر، از میان آن‌ها، تز و رنجر Pierre Aubenque و نقد آن توسط پی‌ار ابانک Werner Jaeger را اجمالاً بررسی می‌کنیم.

تز و رنجر (54) :

یگر، ارسطو شناس آلمانی، معتقد است که در تعریف اندیشه، نظرات مختلف ارسطو را نباید متناقض و در نتیجه نشانه‌ی بی انسجامی آن‌ها دانست. تعاریف متفاوت ارسطو از این واژه، در حقیقت، بیانگر لحظه‌های مختلف تحول فکری او می‌باشد، که به پیدایش نظریه‌ی

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

ارسطو، ابتدا از تعریف افلاطونی واژه در *θεολογία* حرکت می‌کند (نگاه کنید به بخش اول این مقاله). *θεολογία* یا مراقبه‌ی معنوی contemplation، عنصر تشکیل دهنده «زندگی خوب» و بنیاد «عمل راستین» است. در اینجا با مرحله‌ی *يَزْدَانِ شَنَاسَانَهِ* آن دیشه‌ی ارسطویی phase théologique رو برو هستیم. سپس، *يَزْدَانِ* شناسی نظری théologie speculative در ادامه‌ی خود به اخلاق «خدا گردان» morale théonome می‌شود. سوق می‌یابد. خدا، چون موضوع مراقبه و تأمل، در عین حال، هنجار، قاعده یا قانون nomos اخلاقی مطلق می‌شود. شناخت مُثُل (معقولات) هم مبانی وجودی عمل راستین (در سیاست) است و هم تعیین کننده‌ی اصول هنجاری آن عمل یا سیاست. در مرحله‌ی بعدی است که ارسطو نظریه‌ی افلاطونی «معقولات» یا «ایده‌ها» را کنار می‌گذارد. در این دوره، «*θεολογία της οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πάντων τῶν φύσεων τοῖς αἰδέσι*» (55).

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

«*θεολογία της οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πάντων τῶν φύσεων τοῖς αἰδέσι*» (57).
«*θεολογία της οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πάντων τῶν φύσεων τοῖς αἰδέσι*».

در یک کلام، به باور یگر، *θεολογία* یا سنجیدگی، در *θεολογία*، ریشه در دور شدن تدریجی دلمشغولی‌های *يَزْدَانِ شَنَاسَانَهِ* یا دقیق‌تر گفته شود، ریشه در *يَزْدَانِ شَنَاسَانَهِ* *θεολوگی* خدای دور دست دارد. ریشه در جدایی بین آگاهی متأفیزیکی و هنجارهای بلاواسطه‌ی عمل و سرانجام، در متأفیزیک متارکه و انفصل دارد (58).

او بانک، ارسطو شناس فرانسوی، دگرگون شدن مفهوم *prudence* در آن و تبدیل آن به سنجیدگی سیاسی (که *prudence* می‌نامد) و در نتیجه گسترش ارسطو از نظریه افلاطونی «ایده‌ها» را انکار نمی‌کند. اما اختلاف با یگر بر سر این است که به عقیده ای او بانک، «*contemplation*» را معرفه کرده و *contemplation* را «*philosophy*» نمایند. نزد ارسطو، زندگی سیاسی و الزام‌های عملی آن در تقابل با مراقبه ای استعلایی *contemplation* قرار نمی‌گیرد و یا به به بیان کلی تر، «پراتیک» و «تئوری» از هم جدا نمی‌شوند. به ویژه در زمان تاریخی ای که ارسطو *contemplation* را می‌نویسد یعنی در دورانی که از «دموکراسی» و «شهر» یونانی دیگر خبری نیست و «*philosophy*» را می‌نویسند (۶۰). اما موضوع تمایز دو ایده آن «سیاسی» و «استعلایی» صرفاً در آن جا است که عمل سیاسی دیگر، بر خلاف نظریه افلاطونی، «*contemplation*» را معرفه کرده و *contemplation* را معرفه کرده باشد. این اتفاق در دورانی است که این اشتراک نظر افلاطونی از *contemplation* با *politics* نداشت (۶۱).

با این همه، اختلاف او بانک با یگر بر سر نکاتی است که در بحث ما جنبه‌ی فرعی دارند. زیرا آن چه که در این جریان و بحث مشترک است و مورد توافق دو ارسطو شناس صالح می‌باشد و برای کار ما اهمیت دارد، همان تصدیق آخری است که او بانک انجام می‌دهد: «*contemplation*» یا «*خرد ورزی*». به عبارت دیگر، این اشتراک نظر که، در واپسین اثر سیاسی ارسطو، دو نوع «*خرد ورزی*» از هم تفکیک می‌شوند، 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 بی‌تأثیر است. یکی، آن «*خرد ورزی*» در امور تغییرناپذیر، «*خدایی*» یا تراگذرندۀ که بر سیادت پارادیگم مطلق استوار است... و دیگری آن «*خرد ورزی*» یا «*سنجیدگی*» انسانی و دگرگون پذیری که بر سه اصل «*پیشايندي*»، «*شور*» و «*contemplation*» قرار دارد.

3 . سه رکن *contemplation* :

«*پیشا مد احتمالی*»، «*شور*» و «*contemplation*»

- پیشامد احتمالی endèkhoménon

«ا. ن. فصل 5» موضع احتمالی یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «آن را پیشامد احتمالی» (62).

ارسطو شناسان عمومی آن را «پیشامد احتمالی» (Contingence, Zufälligkeit) می‌نامند که، در برداشتی، نام دیگر آن می‌تواند اتفاق Tukhè (در یونانی) یا Hasard (به زبان فرانسه) باشد. در فارسی آن را امکان، امکاپذیری، احتمال، احتمال پذیری، پیشاپند، تصادف، رخداد پذیری، محتمل الوقوع، اتفاق... هم ترجمه کرده‌اند، ولی من «پیشامد احتمالی» ترجیح می‌دهم که با مفهوم *contingence* 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، حتاً «دانش خدایی» یا علم «ایده‌های» افلاطونی که هنجر و هادی عمل راستین است، نمی‌تواند کاملاً پی به آن برسد یا بر آن احاطه داشته باشد و در نتیجه رخدادن یا رخ ندادن آن را کاملاً پیش‌بینی کند. زیرا دنیا یعنی که ما در آن می‌زییم، دنیای بشری است یعنی دنیای حدوثی، مشروط، ممکن به امکان خاص، اتفاقی و تصادفی و در نتیجه «آن را پیشامد احتمالی» و به هر حال، قادر کارا یی.

در توضیح فلسفی مفهوم «پیشامد احتمالی» نزد ارسطو، او با نک خاطر نشان می‌سازد که تمام یزدان شناسی و متأفیزیک ارسطو تحت نفوذ احساس دوگانه ای قرار دارد: یکی، بی تفاوتی و بی اعتنایی خدا نسبت به دنیا یا دنیا و دیگری ناتوانی او در حکومت کردن بر این جهان در جزئیاتش یا، به عبارت دیگر، در اداره‌ی امور خاص (مشخص، دینی) دنیوی. بی تردید، «خدای دور دست»، که قدرتش بر چیزها به نسبت دوری اش از آن ها کاهاش می‌یابد، در منشاء نظریه کیهان شناسانه‌ی (63) ارسطو در باره‌ی «پیشامد احتمالی» قرار دارد. «پیشامد احتمالی»، نزد او، فقدان قانون کلی نیست، بلکه فاصله‌ای است، هر چند ناچیز ولی پُر نشدنی، میان قانون و متحقق شدن قانون در جزئیات و مسایل دینی. این فاصله که امر دینی 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 با القوه 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 خدا بی دل نشود، ماده نیز، که پیش شرط حرکت است، در برابر تعیینات (قانون کلی) بیشتر نا فرمایی می کند. بدین ترتیب، «پیشامد» و «بنی ظمی» (آشفتگی) (67) به نسبت بغرنجی رشد می کند و بغرنجی «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه» (68)، (69)، (70) «فضای در برگیرنده ای زمین تا ماه»، زیرا «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه» (71)، (72) «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه»، (73) «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه»، (74) «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه»، (75).

پس اینجا یا «فضای برگیرنده» تنها در حوزه ای 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 اینجا است که «فضای از برگیرنده» 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 ای «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه»، تعلق دارد.

در دنیا بی 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 ای بشری نمی ماند. اما بر عکس، وجود اتفاق، امر غیر قابل توضیح و پیش بینی، نابهنجامی و... «فضای برگیرنده ای زمین تا ماه» (75).

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

تقدیر خارج از هر گونه اراده‌ی بشری نیست، سرنوشت محتموم تراژدی یونانی نیست، روی نامرئی یا پنهان نیرویی برین و مسلط بر همه چیز نیست... برداشت جدید، «پیشامد احتمالی» را امری استعلایی و خدایی نمی‌شناسد بلکه، درست بر عکس، آن را ناشی از ناتوانی و ضعف امر ترا فرازنده یا خدایی در حل و فصل مسائل خاص دنیوی و بشری می‌داند.

سراجام، پیشامد احتمالی، چون نا معین است، چون نابهنجام و ناشناخته است، «شور» و تبادل نظر را ممکن و ضروری می‌سازد. «اتفاق» (توخه *tukhe*) مورد نظر ارسطو در این دنیا - که پیامد آن پیش بینی ناپذیری آینده است - انسان را آزاد می‌سازد، در عین حال که هستی او را ناپادار و تهدید می‌کند. بدین سان، ۱۹۸۰ تراژدی یونانی که خدایی است و سرنوشت مسلم و محتموم آدمیان را رقم می‌زند، نرد ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، «بشری و لائیسیزه» (76) می‌شود و راه به «شور» و مشاوره، به مراوده و تبادل میان انسان‌ها می‌برد.

Boulèusis – «شور»

«شور» ۱۹۸۰ انسان از ارسطو کسی است که شور می‌کند (77) و حتا خوب شور می‌کند (78). شور کردن، تنها کار انسان است، زیرا خدا شور نمی‌کند و حیوانات نیز به هم جنین. پس شور کردن، ویژگی و استثنای آدمی است. (79)

اما انسان در مورد هر چیزی شور یا زایرنسی نمی‌کند، به عنوان نمونه در باره‌ی چیزهایی که تغییرناپذیر یا جاودانه اند، رایزنی بی معناست. انسان تنها در باره‌ی آن چیزهایی شور می‌کند که توسط عمل او دگرگون پذیر باشند. در اینجا است که «پیشامد احتمالی» و «شور» با هم گره می‌خورند و اولی شرط، زمینه و شرایط دومی می‌گردد. انسان تنها در مورد امر محتمل یا ممکن (پیشامد احتمالی) شور می‌کند و نه در باره‌ی آن چه که «ضرورت» و محتموم است. انسان تنها در باره‌ی آن چه که احتمال می‌رود رخ دهد یا رخ ندهد، در مورد آن چه که می‌تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست گردد، شور می‌کند.

اما شور کردن در باره‌ی نامعلومی‌های امکان پذیر می‌تواند به سراجام نرسد یعنی به نقطه‌ی معلومی نیاجامد و هم چنان

نامعینی را در بر گیرد. با این حال، شور بدین معناست که راه آینده باز است، که آینده از پیش ترسیم نشده و سرنوشت محتمومی ندارد بلکه انسان‌ها، از طریق شور و مشورت(رایزنی)، بلکه بتوانند مسیر، هدف، دورنمای یا افقی را، هر چند موقعی، ناپایدار و ناصلم، برای خود تبیین کنند.

در نظر ارسطو، شور مصون از خطا نیست. شور امکان پذیری و امکان ناپذیری را طرح می‌کند، « نقطه‌ی امکان» را در می‌یابد(80). اما شور نمی‌تواند بطور حتم بگوید که «ممکن»، «ضرورت» می‌شود. در نتیجه، بهترین رایزنی‌ها نیز با خطر شکست رو به رو یند. با این همه، با وجود مبرا نبودن از خطا و احتمال شکست که از میان برداشتی نیست، آن‌چه که از نظر ارسطو، عمل شور کردن توسط مردم را توجیه می‌کند 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 پیش‌بینی ناپذیر زمان مواجه خواهد گشت.

او با اندک در باره‌ی معنای تاریخی و سیاسی «شور» ارسطویی چنین می‌نویسد:

وَالْجُنُاحُ الْأَكْثَرُ لِلْمُجْرِمِ بِالْعَدْلِ أَمْ لِلْمُؤْمِنِ بِالْعَدْلِ
وَالْجُنُاحُ الْأَكْثَرُ لِلْمُؤْمِنِ بِالْعَدْلِ أَمْ لِلْمُجْرِمِ بِالْعَدْلِ

اما چرا مردم در شور کردن صالح‌اند؟ ارسطو دلایلی می‌آورد. نخست اینکه برای قضاوت کردن، لازم نیست که انسان دانشمند باشد بلکه «فرهیختگی»(84) کافیست. سپس، اگر فرد به تنها یی نمی‌تواند در باره‌ی همه چیز داوری کند(85)، اما مردم مجتمع در مجلس، با جمع کردن قابلیت‌های خاص خود، می‌توانند بس قضاوت کنند(86)، بطوریکه «اگر هر فرد به تنها یی، نسبت به عالمان، قاضی بدی است، خلق مجتمع بهترین قاضی خواهد بود و یا حد اقل بد ترین قاضی نخواهد بود»(87). بدین ترتیب کثرت گرایی (پلورالیسم) در شور، از دیدگاه

ارسطو، کمترین بد نسبت به بدی‌ها و از جمله نسبت به اشرافیت (آریستوکراسی) سلطنتی علم است(88). تصمیم‌گیری در فرایند شور یا مشاوره‌ی جمعی کثرت‌گرا، با نهادینه شدن نقادی و رایزنی افکار و عقاید مختلف، بهتر از تصمیم‌گیری خودسرانه‌ی جبار یا پادشاه است.

سرا نجام، او بانک جایگاه «شور انسانی» نزد ارسطو را جنین توصیف می‌کند: «**πόλις** ἕτοι δημοκρατία καὶ βασιλεία καὶ τυραννία καὶ επικράτεια καὶ πόλεμος καὶ επιθέσις καὶ σφαγή καὶ φθονος καὶ μερισμός καὶ πονηρίας καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ μάταιότητος καὶ παραπομπής καὶ φεύγειας καὶ λαθαρίσματος καὶ καταστροφής καὶ θάνατος καὶ σφαγή καὶ στόχισμα καὶ πρότασις καὶ απειλή καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαրίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαրίας καὶ πονηρίας καὶ μερισμός καὶ αδικίας καὶ βαρβαρίας καὶ πονηریας καὶ μερισμو
(89).

- *Kairos* یا لحظه‌ی مناسب -

سنجدگی سیاسی، در عین حال، بهنگام پرتاب کردن تیر از کمان است: نه رودتر، نه دیرتر، بلکه به موقع!

در زبان یونانی، لحظه یا زمان مناسب است. آن هنگام که تیر از کمان پرتاب می‌شود و به هدف اصابت می‌کند. چون زمان مصمم، تعیین کننده و هدف مند، بُرش و مرزکشی است (90). لحظه‌ی بحرانی، حاد و خطرناک است. فرصت مناسب، بجا و به موقعی است که در «لحظه» و بی درنگ باید قاپ زد، تصمیم گرفت و اقدام کرد. موقعیت مناسب و نادری است که می‌تواند از دست رود و دیگر بزودی یا هرگز باز نگردد.

در میان یونانیان، کاربرد چون تقارن عمل انسانی و زمان، چون زمان مساعد برای اقدام، متداول بود. اما بدعت گذاری ارسطو در آن جا است که این مفهوم را در گفتگو سیاسی وارد می‌کند و برای آن در «سیاست ورزی» جایی، آن هم جایی بس مهم و کلیدی، باز می‌کند. «سیاست»، نزد ارسطو، چون علم دقیق نیست، چون موضوع اش متغیر است و چون حوزه یا زمینه‌ی کارش ثابت و پایدار نیست، پس، در نتیجه، تشخیص «فرصت مناسب» برای «عمل مناسب» توسط عامل انسانی، اهمیت بسیاری دارد. عاملی که به «زمان» گذرنده باید توجه کند، یعنی به اوضاع و احوال و شرایط خاص و سریعاً متحولی که در بستر آن، عمل انجام می‌گیرد. چون، بدین سان، اقدام به موقع در زمان به موقع است. تشخیص لحظه‌ی مناسب برای اقدام مناسب است.

در حالی که اخلاق رواقی(91) انسان را به کناره گیری از زمان زود گذر دنیوی دعوت می کند و در لحظه‌ی پزهیزگارانه 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). ارسسطو، در نقد مکتب‌های سقراطی‌الهام بخش فلسفه‌ی رواقی که فضیلت را حالت بی تفاوتی و بی اعتنایی نسبت به زمان می شمردند، مروجان این مکتب‌ها را سرزنش می کند که تعریف مطلقی از فضیلت(93) به دست می دهند، که نه یک بلکه فضیلت‌ها وجود دارند و در توضیح فضیلت می باشد از «بایست از این مکتب‌ها این مکتب‌ها این مکتب‌ها این مکتب» سخن گفت(94).

ارسطو «فضیلت سیاسی» را چنین توضیح می دهد: عمل کردن «بایست از این مکتب‌ها این مکتب‌ها این مکتب‌ها این مکتب‌ها این مکتب» شیوه‌ی عمل وجود دارد، برای نا موفق شدن، شیوه‌های مختلفی وجود دارند. یکی از آن‌ها عبارت از این است که خیلی زود و یا خیلی دیر عملی را انجام دهیم که می باشد دیر تر و یا زود تر انجام می دادیم(96). بدین سان، «بایست از این مکتب» می گردد: زمان مناسب یا لحظه‌ی به موقع برای عمل نیک.

ابتدا، مفهومی دینی دارد و ارجاع به ابتکارات دلبخواهی خدا 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. لحظه‌ای است که جریان زمان دچار تردید و تزلزل می شود، بر سر تشخیص راهی که می تواند به نیکی یا بدی انجامد. پس اگر بایست از این مکتب، سرانجام، به معنای فرصت مناسب برای انجام کار نیک است، در عین حال مفهوم عکس آن را نیز می رساند: لحظه‌ی مهلکی که سرنوشت می تواند به تیره بختی گراید.

4. جایگاه «بایست از این مکتب» در «نقد سیاست».

آن چه که چون نگرانی(98) و مشغله‌ی فکری، در بازنگری و بازآندیشی نظریه‌ها و پراتیک‌های سیاسی موجود (چه در رابطه با تجربه‌ی

شخصی خود در اپوزیسیون سیاسی ایرانی و چه در رابطه با فعالیت‌های سیاسی بطور کلی)، من را به سوی «نقد سیاست» سوق داده و می‌دهد، در جمله‌ی کوتاهی از مارکس جوان در دوره‌ی فلسفیدن اش (1843 – 1846)، در *برگزاری برگزاری برگزاری برگزاری* (که هشتاد سال پس از نگارش آن منتشر می‌شود و همواره تا به امروز مورد می‌اعتنایی – اگر نگوییم می‌اطلاعی – مارکسیسم متجر قرار دارد)، منعکس است:

«*برگزاری برگزاری برگزاری* . (99)».

⁼ 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 اعمال و گفتار ناطر بر اداره‌ی «شهر» و «امر عمومی» *res publica* ، به منزله‌ی پدیداری تاریخی و برخاسته از شرایط تاریخی، چنان‌که در فلسفه‌ی سیاسی تفهیم (مفهوم‌سازی شده است) و در عمل (پراتیک) سیاسی به مورد اجرا گذاشته شده است، عبارت بوده است از:

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

2- بینشی استعلایی، در شکل‌های دینی و غیر دینی مدرن و سکولار، مرجع باور، پیرو سرمشق یا *extrinsequē* برونوی اندرباشی)، توهمنساز و مطلق گرا که خود را صاحب انحصاری «حقیقت_» برین می‌پندارد.

3- عملکردی یگانه ساز - به نام ضرورت «اتحاد» - سیستمساز و اقتدار طلب. شناختی یکجانبه نگر و عاجز از دریافت بفرنجی، چندگانگی و تغییرپذیری پدیدارهای اجتماعی و اندیشه‌های سیاسی ناطر بر آن‌ها. سرانجام، روش‌هایی که نافی چندانیت (پلورالیته *pluralité*) و بسیار گونگی (*multitude*)، همزیستی در هم‌ستیزی، اختلاف، تضاد و تعارض در مناسبات اجتماعی می‌باشد.

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

بدین سان و بر مبنای تزهای چهارگانه فوف، «سیاست»، در نمودهای گونه‌گونشـ- بیش و کم- همواره قدرتپرست، اقتدارطلب و تمامخواه بوده است. «سیاست»، در جوهر خود، همواره به مثابه 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 این‌رو، اصلاح «سیاست» در چهارچوب «سیاست واقعی موجود»، همواره ناممکن گردیده و ناممکن می‌گردد. پسـ نقد و رد «سیاست واقعی موجود» و فلسفه، دانش، بینش و روش‌های... ناظر بر آن، و پایه‌ریزی دادهـ میـ میـ میـ میـ دیگری و بر مبنای نوینـ، در گستاخـ فلسفه، دانش، بینش و روش‌های... سنتی و غالب بر «سیاست واقعی موجود»، در دستور کار فلسفی - نظری و عملی - میدانی قرار می‌گیرد.

اما مهم فوق را تنها می‌توان با ردیابی و آشکار ساختن گسترهای پرسشـآفرین 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 این‌رو سه که پیش از این، در نوشتارهایی، چند لحظه‌ی گستاخـ از «سیاست واقعی 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 آن‌چه که در باره‌ی مفهوم جدید «سنجدگی» نوشتیم، «『』 ارسطویی را می‌توان یکی از نقطه‌های حلقه‌های خط گستاخـ دانست که پروتاگوراس را به ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس متصل می‌کند. سه شاخص اصلی این حلقه را نیز، همان طور که گفتیم، «『』، «『』 و «『』 تشکیل می‌دهند، که «سیاست دیگر» مورد نظر و ادعایی ما را از «سیاست» سنتی یا «سیاست واقعی موجود» جدا می‌سازد.

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

نامسلم و نایقین می‌گردد. پس در اینجا، با «سیاست‌دگر» سر و کار داریم که نه دینی است و نه استعلایی، نه مطلق است و نه جاودانه، بلکه دگرگون پذیر و حتاً نسخ پذیر است. «سیاست‌دگر» عواملی چون حادثه، نابهنجامی، پیشامد و احتمال... و در نتیجه بفرنجی، چندگانگی، آشفتگی، تعازم و بحران را در «مرکز» بینش، نظریه و عمل خود قرار می‌دهد.

- در تعریف و تبیین حديث، چون از اندیشه‌ی «خدایی» یا استعلایی خبری نیست، پس «سیاست»، میدان «شور» و تبادل نظر مردمان می‌گردد. «سیاست» و «دانش» سیاسی از «جهان خُرد»(101) سیاسیون یعنی از ۱۰۰۰۰ سیاست ورزان، که مداری بسته، انحصاری و اختصاصی است، خارج می‌شود و به گستره‌ی نا آرام، جدلی و پلورالیستی افراد و انسان‌های مجتمع می‌رود. در اینجا، «شور» به «دخلت گری» واقعی، مستقیم و بلواسطه‌ی مردم در امور خود در می‌آید و بدینسان، «سیاست‌دگر»، بر چنین بنیادی، به «امر عمومی» res publica واقعی (و نه مجازی) نزدیک می‌گردد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست» که ۱۰۰۰۰۰۰۰ و ۱۰۰ را در «مرکز» قرار می‌دهد، در کمینگاه «لحظه‌ی مناسب» یا ۱۰۰۰۰۰۰، قرار می‌گیرد. ۱۰۰۰۰۰۰، که لحظه‌ی نامعلوم مرز شکنی است. ۱۰۰۰۰۰۰، که زمان پرتاپ کردن خود به درون خلع دنیوی و زمانمند است. آن جا که هیچ پیشینه و ۱۰۰۰۰۰۰۰ به یاری ما نمی‌آید 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، پرش به سوی آینده‌ای دگر است، اما آینده‌ای نامعلوم و نامسلم و معماًی. بدینسان، «سیاست‌دگر» با ۱۰۰۰۰۰۰ که لحظه‌ی مناسب برای آفرینندگی احتمالی، پرمخاطره و نامعلوم است، عجین می‌شود.

«سیاست‌دگر» - چیزی که برای ما شرط بندی و چالشی نظری و عملی و نه غایتی محتوم و حقیقتی مسلم است - مشارکت مستقیم و بلواسطه‌ی شهروندان در امر عمومی است. «سیاست‌دگر»، در تقابل با گفتمان از خود راضی و واحد «سیاست واقعی موجود»، هماوردی و چالش میان گفتمان‌های متفاوت و متضاد، اسطوره‌زدایی، راززدایی و توهمندایی از گفتار مسلط سیاسی و «حقیقت برین» آن است. «سیاست‌دگر» در تقابل با یکجانبه‌نگری و سیستم‌سازی سیاست ورزان حرفه‌ای، بینش و منشی است که جهان، واقعیت‌ها و پدیدارهای اجتماعی را در چندگانی و

چندانیت‌شان، در مناسبات و نسبیت‌شان، در همسویی و هم‌ستیزی‌شان، در سیالی، دگرگون پذیری و نا ثباتی شان، در معماهی بودن و نایقانی‌شان... مورد توجه و نظر خود قرار می‌دهد. به این سان، موضوع کار این دخالت گری شهروندی جدید، مسئله‌انگیز انکشاپ جنبش خود- مختار، خود- گردان، خود- سامانده و خود- رهایی اجتماعی، یعنی زمینه سازی اسباب و مقدمات برآمدن جامعه‌ی آزاد مشارکتی است. آزاد از از هر گونه سلطه و از خود بیگانگی- *Aliénation* وابستگی. 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) تز 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 بنیان گذار فلسفه‌ی ساسی، افلاطون، به نام «سیاست» پایه ریزی 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 *πολιτεία* یعنی «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 تغريف من از اصطلاح نام برده («سیاست واقعاً موجود»)، به بخش سوم این مقاله: جایگاه «سنجدگی» 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: 50, 44, 45, 47، 51

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

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

مفهوم و لحظه های مشخص گستالت از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک رجوع کنید به:

«**تئوری مفهومی** در **فلسفه سیاسی** این دو دیدگاه را در **شماره های ۱۳۸۱-۱۳۸۲**، سال هفتم و هشتم، ۷۷، ۷۵، ۷۳، ۷۰، ۶۶، ۶۳ شماره های: ۱۳۸۲-۱۳۸۱.

(3) جدای، انفصل یا گستالت: *Rupture*

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

(5) بینش استعلایی، تراگذرنده، ترا فرازنده یا متعالی: *Vision transcendante*

(6) چندانی، چندگانی، کثرت تعدد: *Pluralité*

(7) بسیارگونگی: برابر با *Multitude*. در باره‌ی معنا و مفهوم *multitude* رجوع کنید به ترجمه‌ی مقاله‌ی *Toni Negri* تحت عنوان: به سوی یک تعریف هستی شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره 68

(8) نایقانی، نامسلمی، نامحتومی...: *Incertitude*

(9) بفرنجی، غامض، دشواری یا پیجیدگی: *Complexité*, *Complexe*، *Pensée complexe*: اندیشه‌ی بفرنج

Séparation (10)

(11) مبانی فلسفی - سیاسی «مسئله‌ی لائیک»، بخش اول - فلسفه‌ی سیاسی یونان - پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون و خطابه‌ی پریکلس. نشریه طرحی نو شماره های : 108، 109 و 110

(12) مبانی فلسفی *Phronesis* یا *Fronèsis* (در نگارش فرانسوی) و ازه ای یونانی است که در میان ارسطو شناسان فرانسوی، بعضی‌ها چون *Aubenque* (اویانک)، *Prudence* و بعضی‌ها نیز، چون *Gauthier* (گوتیه)، *Sagesse* ترجمه کرده‌اند. من عموماً همان واژه‌ی یونانی *Fronèsis* را به کار می‌برم و اگر اینجا و آن‌جا معادل فارسی و نادقيق «سنجدگی 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» Sophia *الطباطبائی*، منظور همان *Science divine* است که «موضوع» و دانش برین، استعلایی و علم معقولات افلاطونی است که «دانش خدایی» آن، هستی تغییر ناپذیر و نمود هایش می باشد.

(16) «شاه - دانش» *Science royale* اصطلاحی است که از نظریه 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 *الطباطبائی* (یعنی تعریف اولیه و اصیل از «سیاست») برابر می کنیم، نگاه کنید به زیرنویس (۱).

(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 ای عملی اداره *الطباطبائی* و هدایت اجرایی آن را به سوی سعادت بر عهده دارد.

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

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

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

نخستین بار، هراکلیت کلمه *fronèsis* را به جای اصطلاح
کهنه‌ی هومری به کار می‌برد.

(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، پاره‌ی دوم:

Diels-Kranz, t1, p 151. Sextus Empiricus, contre les .
mathématiciensn VII, 133
Héraclite ou la séparation, Jean bollack& heinz wissmann
. , Les editions de minuit, 1972

Isocrate (24)

Parménide (25)

Anaxagore (26)

(27) حکمت عملی: Vertu pratique که سنجیدگی نیز می‌نامند و خیلی
ها *ارسطوی* را چنین چنین ترجمه کرده‌اند که البته ناذقیق
است.

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

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

(30) مراقبه یا سیر: Contemplation .

(31) منون، 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) فیلیبس Philèbe افلاطون: جلد سوم، محمد حسن لطفی.

(35) فایدون در:

.Platon, Phédon, Monique Dixsaut, 78c – 80c Flammarion 1991
Les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et (36)
semblables à elles-mêmes

Essence (37)

ce qu'est (38)

Le véritablement étant (39)

Forme unique (40)

Âme (41)

seulement par elle-même (42)

Platon, Philèbe, Pradeau Jean François, Flammarion, 78c – (43)
80c

Forme : مُثُل ، فرم ، معقول (44)

. (45) نگاه کنید به زیرنویس (23).

(46) ارسطو، متأفیزیک، - مو - فصل چهارم - b - 1078 ، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار.

Aristote, De Coelo, III,I,298b23 : در (47)

Aristote, Physique, VII,3,247b11 : در (48)

Topica, VIII, 14, 163b9 : در (49)

(50) سه منیع 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 نیکوما خوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو، 1378
- (51) نگاه کنید به زیر نویس (46).
- (52) ارسطو، اخلاق نیکوما خوس، فصل پنجم. رجوع کنید به ترجمه‌ی ضمیمه در زیر.
- Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote* PUF, 1963 (53)
- La prudence chez Aristote, Pierre :«سنجدگی نزد ارسطو» (54)
 Aubenque, PUF, Pages 10 – 15
- . هما نجا. (55)
- Ethique d'Eudème (56)
- (57) در «سنجدگی نزد ارسطو»، ترجمه‌ی گر، ص 85.
- . هما نجا. (58)
- . هما نجا صفحات 15 تا 30. (59)
- . هما نجا، ص 15. (60)
- . هما نجا، ص 19. (61)
- To:«ἄλλος ἀλλοὶ οἱ οἱ» (62)
 entekhomènon allos ekhein
- در اخلاق نیکوما خوس فصل های پنجم 1140b27، ششم 1141a1 و 1141b9-11 هشتم
- Cosmologique (63)
- Déterminations (64)

Matière (65)

Puissance indéterminée des Contraires (66)

Désordre (67)

Incertain, Incertitude, Indéterminé (68)

Multitude (69)

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

. (71) زیرنویس (62).

Yōnani: (72) Poièsis

Déviation (73)

Jeu (74)

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

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

Boulésitikhos (77) به یونانی:

Kalos bouléusas (78) به یونانی:

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

Point de possibilité (80)

Conseil des Anciens (81)

. اوبانک، همانجا، ص 111. (82)

. همانجا، ص 111. (83)

Pépaidèumenos (84) به یونانی:

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)
- . اوبانک، همانجا، ص 116 (89)
- Limites مرز کشی: (90)
- Morale stoïcienne (91)
- Le "nombre" de son mouvement (92)
- Vertu: فضیلت: (93)
- (94) بمه یونانی: os dei khai os on dei khai ote
نیکوماخوس، فصل 2، 1104b 24-26
- (95) اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم، 1106b 21-23
- . اوبانک، همانجا، ص 97. (96)
- . اوبانک، همانجا، ص 104. (97)
- Inquiétude: نگرانی، نا آرامی... (98)
- (99) مارکس، نقد فلسفه ای حق هگل، مقدمه، رضا سلحشور، انتشارات نقد، 1989، ص 5
- (100) افلاطون در «مرد سیاسی» جلد سوم دوره ای آثار، محمد حسن لطفی.
- Microcosme: جهان خُرد (101)
- Constitution: تأسیس: (102)

(ضمیمه)

اخلاق نیکوماخوس(۱)

كتاب ششم

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

1&. برای این که بدانیم *fronèsis* (سنجدگی) چیست، باید ابتدا ببینیم چه کسانی را آدم‌های سنجدیده *fronimos* می‌نامیم. چنین می‌نماید که شاخص تمیز دهنده‌ی انسان سنجدیده این است که چنین آدمی در باره‌ی آن چه که برای خود او نیک و سودمند است، به درستی شور *bouléusic* و داوری می‌کند - نه در جزئیات، مثلاً آن چه برای سلامتی و تندرستی مفید است، بلکه به طور کلی در باره‌ی سعادت و نیک بختی.

2&. دلیل درستی این سخن این است که ما، در هر زمینه‌ای، کسانی را آدم‌های سنجدیده می‌نامیم *fronimos* که با حساب گری دقیق خود، در اموری که به حوزه‌ی هنر (هنر یا فن) تعلق ندارند، به هدف نهایی با ارزشی نایل می‌گردند. بنابراین در یک کلام می‌توان گفت که سنجدیده *fronèsis* خصلت کسی است که خوب تأمل و شور *bouléutikhoç* می‌کند.

3&. و انگهی هیچ کس در باره‌ی چیزهای تغییرناپذیر (چیزهایی که نمی‌توانند غیر از آن گونه باشند که هستند) و یا درباره‌ی امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست، شور و تأمل نمی‌کند. به همین ترتیب، چون *épistèmè* (دانش یا علم) بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادی شان می‌توانند غیر از آن گونه باشند که هستند، برهان وجود ندارد - زیرا در اینجا همه چیز سیال و تغییرپذیرند - و چون نمی‌توان در باره‌ی چیزی که به ضرورت وجود دارد شور کرد، در نتیجه *fronèsis* نه *épistèmè* می‌تواند باشد و نه. *épistèmè* نمی‌تواند باشد چون حوزه‌ی عمل، امور تغییرپذیر است (چیزهایی که می‌توانند غیر از آن گونه شوند که هستند) و *tekhné* نمی‌تواند باشد چون عمل کردن به معنای دقیق کلمه و آفرینندگی به معنای تولید چیزها، از دو سخن متفاوت است.

4&. پس بدین ترتیب، *fronèsis* را می‌توان حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست دانست *aléthouç*، در حوزه‌ی اموری که برای آدمی بد یا نیک است. غایت آفرینندگی (عمل تولید - مترجم) *poiéton* متفاوت از چیزی است که آفریده (تولید) می‌شود، اما عمل کردن *prakhton* چنین نیست. در اینجا، هدف عمل کردن همواره خود عمل است، زیرا غایتی که عمل در برابر خود قرار می‌دهد 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 (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 اداره ای یک خانه و یا یک شهر (شهر یا دولت- شهر) بر می آیند. *Sophrosuné* (عقل سليم)، 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 *upolépsis* است. لذت و رنج در همه ای موارد قدرت داوری را فلجه یا گمراه می کنند. مثلاً قدرت داوری در این که آیا مجموع زواجی ممثل برابر با دو قائم است یا نیست مقهور لذت و رنج نمی شود بلکه تنها قدرت داوری در این که چه باید کرد و چه نباید کرد، یعنی داوری درباره ای عمل (عمل اخلاقی)، چنان می شود. مبادی محرك هر عمل (عمل اخلاقی) در غایت آنند ولی کسی که لذت و رنج درونش را فلجه 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 در حوزه ای *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 جزو خردمندی را تشکیل می دهد که عقیده را می سازد (16). 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

ساده‌ای نیست که با عقل همراهی می‌کند، بدین دلیل که این حالت ممکن است دست خوش سهو و نسیان شود در حالی که *fronèsis* هیچ گاه نه از دست می‌رود و نه به فراموشی سپرده می‌شود.

فصل هفتم(5)

.... هم چنین روشن است که آن چه یونانیان سُفُیا (sofia) می‌نامند، بالاترین حد کمال در مراتب مختلف دانش است.

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

4&. اما اگر برخی خصیصه‌ها، چون سلامتی و نیکی، بسته به این که شامل چه موجوداتی می‌شوند، مثلاً آدمیان یا ماهیان، تغییر می‌کنند، ولی، در حوزه‌ای دیگر، سفیدی و راستی همیشه همان است: همیشه سفید، همیشه راست. پس به طریق اولی می‌پذیریم که آن چه *sofia* (فلسفه) است همیشه *fronèsis* است (تغییر ناپذیر است)، درحالی که آن چه *sofia* (سنجدگی) است بر حسب شرایط سیال و تغییر پذیر است. کسی که در همه‌ی امور فردی که با شخص او ارتباط دارند می‌داند که چه‌چیز برای او درست و سودمند است، مردمان او را فرد سنجدیه‌ای می‌دانند و در آن گونه امور به او اعتماد می‌کنند. حتا دور تر می‌رویم و بعضی حیوانات را نیز که در زمینه‌ی امرار معاش از خود پیش بینی نشان می‌دهند، موجودات سنجدیه می‌نامیم.

این نیز بدیهی است که *sofia* (فلسفه) و *politiké* (سیاست) یک و همان نمی‌توانند بود. جه اگر بنا بر این باشد که هوشمندی کسی را در تأمین منافع خود *fronèsis* (سنجدگی) بنا می‌میم، انواع مختلف *sofia* وجود خواهند داشت. مسلم است که برای تأمین نیکی برای همه‌ی موجودات زنده فقط یک و تنها یک *sofia* وجود ندارد بلکه برای هر کدام علمی دیگر هست و گرنه لازم می‌آید برای همه‌ی موجودات زنده فقط یک علم پژوهشی بدون هیچ تمايزی 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 *épistème* (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 آناکساگور⁷ (Anaxagore)، ثالس⁸ (Thalès) و همانند آنان را فیلسوف می نامند و نه آدم های سنجیده، زیرا آن ها چیزها یی 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، حوزه‌ی *fronèsis* (سنجیدگی) شامل امور اساساً انسانی و آن چیز هایی می شود که در باره‌ی 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 باره‌ی امر تغییر پذیر (آن جیز هایی که نمی توانند غیر از آن باشند که هستند) و امری که غایتی مشخص و دقیق ندارد، شور و تأمل نمی کند بلکه در باره‌ی آن غایتی شور و تأمل می کند که ممکن (تحقیق 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 ببینند. زیرا *fronèsis* امری عملی است. *fronèsis* عمل می کند و عمل ضرورتاً با حزیبات، 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. امری *fronèsis* امری

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

یادداشت ها

(1) برگردان مجدد از روی متن های فرانسه با استفاده از ترجمه 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 Barthélemy Saint-Hilaire . فصل چهارم به جای پنجم است.

Périclès 495 – 421 ق.م. (3)

contingent (4)

(5) در ترجمه 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) آنکساگور Anaxagore، فیلسوف ایونی ionی در سده ی ششم قبل از میلاد، عقل را که جوهري 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 اوخر 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.

architectonique (9)