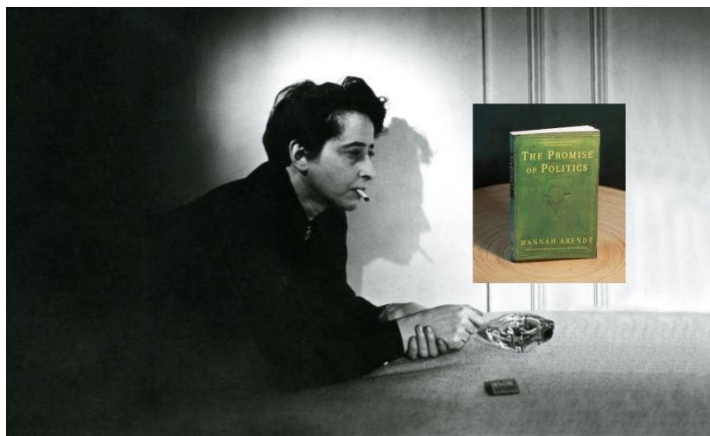


سقراط^۱

هانا آرنت

ترجمه‌ی هستی‌رسولی و فاطمه آزمون



^۱ این متن ترجمه‌ی مقاله‌ایست با عنوان «Socrates» در:

The promise of politics / Hannah Arendt; edited and with an introduction by Jerome Kohn

این مقاله نخست با عنوان «Philosophy and Politics» منتشر شده بود: *Social Research*, vol. 57, no. 1 (Spring 1990)

۱

هگل در باب فلسفه به طور کلی گفته است «جغد مینروا تنها شباهنگام بال‌هایش را به پرواز می‌گشاید». این جمله فقط درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ اعتبار دارد؛ به این معنا که در رابطه با تاریخ صدق می‌کند و موافق دیدگاه مورخان است. پیداست هگل این دیدگاه را از آن‌رو اتخاذ کرد که باور داشت فلسفه به واقع در یونان درست با افلاطون و ارسطو آغاز شده است که پس از به پایان رسیدن پولیس و عصر طلایی تاریخ یونان، قلم می‌زدند. امروزه می‌دانیم افلاطون و ارسطو نه آغاز بلکه اوج تفکر فلسفی یونانی بودند؛ تفکری که پروازش را هنگامی آغاز کرد که یونان به نقطه‌ی اوج خود یا به نزدیکی آن رسیده بود. اما این گزاره همچنان صادق است که افلاطون و نیز ارسطو، به نقطه‌ی آغاز سنت فلسفی غربی بدل شدند، و این آغاز - که متمایز از سرآغاز تفکر فلسفی یونانی است - در اثنایی به وقوع پیوست که در واقع حیات سیاسی یونانی به پایان خود نزدیک می‌شد. در تمام سنت اندیشه‌ی فلسفی و به‌ویژه اندیشه‌ی سیاسی، چه بسا هیچ عاملی به اندازه‌ی این حقیقت که افلاطون و ارسطو در قرن چهارم، تحت تأثیر سهمگین جامعه‌ای رو به زوال سیاسی، به تألیف آثارشان پرداختند، چنان بر همه‌ی آنچه در پی می‌آمد تأثیر شگرف نگذاشته و تا این پایه حائز اهمیت نبوده است.

بدین ترتیب این مسئله سر برآورد که انسان درون پولیس، چگونه می‌تواند خارج از سیاست بزید؛ این مسئله - که گاه شباهت عجیبی با مسئله‌ی بنیادین دوران ما پیدا می‌کند - خیلی زود به این پرسش بدل شد که چگونه زندگی کردن بدون تعلق داشتن به یک واحد سیاسی، یعنی در وضعیت ناشهروندی^۲ - یا آن‌طور که امروزه مایلیم بگوئیم - وضعیت بی‌تابعیتی امکان‌پذیر است. اما مهم‌تر از آن شکافی بود که بی‌درنگ میان تفکر و عمل سر باز کرد و از آن زمان تاکنون هرگز بسته نشده است. تمام فعالیت‌های فکری که صرفاً [به منظور] محاسبه‌ی وسایلی برای دستیابی به هدفی ارادی یا عمدانه نیستند بلکه با معنا در عام‌ترین شکل سروکار دارند، نقش «تفکر

2 apolity

پسینی» را ایفا کردند، یعنی پس از این‌که عمل واقعیت را تعیین و مشخص کرد. از سوی دیگر، عمل به قلمرو بی‌معنای پیشامدها و تصادفات واگذار شد.

۲

شکاف میان فلسفه و سیاست به لحاظ تاریخی با محاکمه و محکومیت سقراط پدید آمد، که در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی همان نقش نقطه‌عطفی را ایفا می‌کند که محاکمه و محکومیت عیسی در تاریخ دین. سنت اندیشه‌ی سیاسی ما زمانی آغاز شد که مرگ سقراط، افلاطون را از زندگی در پولیس ناامید ساخت و همزمان او را در برخی بنیان‌های آموزه‌های سقراط به شک واداشت. این واقعیت که سقراط نتوانست قضات را نسبت به بی‌گناهی و شایستگی‌های خود متقاعد کند، که البته برای شهروندان شایسته‌تر و جوان‌تر آتنی پرواضح بود، افلاطون را در اعتبار *اقناع‌گری* به شک واداشت. درک اهمیت این شک برای ما سخت می‌نماید، چرا که «اقناع» تنها ترجمه‌ای ضعیف و نابسنده از «پیتین» (*peithein*) باستانی است که اهمیت سیاسی آن با نظر به این واقعیت که پیتو، الهه‌ی اقناع، معبدی در آتن داشت آشکار می‌گردد. اقناع‌کردن، پیتین، فرم بالاخص سیاسی سخن بود و از آنجا که آتینان مفتخر بودند که امور سیاسی خود را برخلاف بربرها، به واسطه‌ی سخنوری و بدون استفاده از نیروی قهری انتظام می‌بخشند، رتوریک، هنر اقناع را والاترین هنر و هنری به‌راستی سیاسی به شمار می‌آوردند. سخنرانی سقراط در *آپولوژی* از نمونه‌های برجسته‌ی این مورد است، و افلاطون در برابر این دفاعیه، «آپولوژی بازنگری‌شده»^۱ی را در فایدون می‌نویسد که خود به‌نحوی آیرونیک آن را «حتی اقناع‌کننده‌تر» می‌نامد (*Pithanoteron, 63b*)؛ چراکه با افسانه‌ای از جهان واپسین، دربردارنده‌ی مجازات و پاداش‌های بدنی، پایان می‌پذیرد که نه به صرف متقاعدکردن مخاطبان بلکه به جهت مرعوب‌ساختن‌شان طراحی شده بود. تأکید سقراط در سخنرانی دفاعی خود مقابل شهروندان و قضات آتن بر این بود که رفتارش به مصلحت شهر است. در کریتون برای دوستانش روشن ساخته بود که نمی‌تواند بگیرزد و باید به دلایل سیاسی مجازات مرگ را متحمل شود. ظاهراً او نه تنها نتوانست قضاتش را قانع کند، بلکه در مجاب‌کردن دوستانش نیز درماند. به

عبارت دیگر، نه فیلسوف فایده‌ای برای شهر داشت و نه استدلال سیاسی فایده‌ای برای دوستانش. این بخشی از تراژدی‌ای است که دیالوگ‌های افلاطون گواهی بر آن‌اند.

پیوند وثیقی است میان شک افلاطون در اعتبار اقناع‌گری و جدال متعصبانه او با دوکسا (عقیده). این جدال نه تنها به‌سان نواری سرخ آثار سیاسی‌اش را به هم پیوند می‌دهد بلکه به یکی از بنیان‌های مفهوم حقیقت [از دیدگاه] او بدل شد. حقیقت افلاطونی حتی هنگامی که اشاره‌ای به دوکسا نشده باشد، همواره به عنوان نقطه‌ی مقابل عقیده تلقی می‌شود. صحنه‌ای که سقراط دوکسای خویش را مقابل عقاید غیرمسئولانه‌ی آنتیان قرار می‌دهد و در برابر آرای اکثریت شکست می‌خورد، سبب شد افلاطون عقاید را خوار بشمرد و به معیارهای مطلق رغبت یابد. از آن پس چنین معیارهایی که اعمال بشری می‌توانند توسط آن‌ها قضاوت شوند و افکار بشری می‌توانند توسط آن‌ها به میزانی از وثاقت دست یابند، به رانه‌ی فلسفه سیاسی او بدل شدند و تأثیری تعیین‌کننده حتی بر آموزه‌های فلسفی ناب مثل گذاشتند. من گمان نمی‌کنم مفهوم مثل، آن‌طور که غالباً پنداشته می‌شود، در درجه‌ی اول مجموعه‌ای از معیارها و سنجه‌ها بوده یا این‌که خاستگاه سیاسی داشته است. اما با این‌حال چنین تفسیری بسیار قابل‌درک و توجیه‌پذیر است زیرا افلاطون، خود، نخستین کسی بود که از مثل برای مقاصد سیاسی بهره برد، یعنی معیارهای مطلق را به قلمرو امور بشری -جایی که بدون چنین معیارهای استعلایی همه‌چیز نسبی باقی می‌ماند- وارد کرد. همان‌طور که افلاطون، خود، خاطر نشان می‌کرد، ما نمی‌دانیم بزرگی محض چیست بلکه تنها چیزی را در نسبت با چیز دیگری، کوچک‌تر یا بزرگ‌تر تجربه می‌کنیم.

تقابل حقیقت و عقیده بی‌شک ضدسقراطی‌ترین نتیجه‌ای بود که افلاطون از محاکمه‌ی سقراط به‌دست آورد. سقراط با شکست در متقاعدکردن شهر، آشکار ساخته بود که شهر مکان امنی برای فیلسوف نیست؛ نه تنها از این حیث که او حقیقتی را در اختیار دارد که زندگی‌اش را به خطر می‌اندازد بلکه اساسی‌تر از آن این‌که نمی‌توان به پولیس در حفظ خاطرهای فیلسوف اعتماد کرد. بسیار محتمل بود شهروندانی که توانستند سقراط را به مرگ محکوم کنند، او را پس از مرگ از یاد ببرند. نامیرایی زمینی او تنها در صورتی تضمین می‌شد که فیلسوفان اتحادی در میان و برای خود، ضد اتحاد

پولیس و دیگر شهروندان ایجاد کنند. این استدلال دیرینه علیه سوفوس‌ها یا مردان خردمند که آن‌ها صلاح خویش را نمی‌دانند (پیش‌نیاز خرد سیاسی) و هنگام حضور در بازار مضحکه‌ی همگان‌اند - چنان‌که کنیزکی تالس را به سبب اینکه به آسمان خیره شده بود و در چاه پیش‌پیش افتاد به سخره گرفت - همچنان‌که در آثار افلاطون آمده، در آثار ارسطو نیز تکرار می‌شود. افلاطون این استدلال علیه سوفسطاییان را به استدلالی علیه شهر بدل ساخت.

برای این‌که در یابیم مطالبه‌ی افلاطون مبنی بر اینکه فیلسوف باید حاکم شهر شود، تا چه حد جسورانه بود باید این «پیش‌داوری‌های» رایج را که پولیس نسبت به فیلسوفان اما نه نسبت به هنرمندان و شاعران داشت، در خاطر داشته باشیم. سوفیست، خود خیر خویش را نمی‌داند، چه رسد به خیر پولیس. سوفوس^۳، مرد خردمند در مقام حاکم، باید در تقابل با انگاره‌ی متداول فرونیموس^۴ دیده شود - انسان مدبری که بینشش درباره‌ی جهان امور بشری به او صلاحیت رهبری و البته نه حکمرانی را می‌بخشد. فلسفه، عشق به خرد، بینشی سراسر متمایز از فرونسیس^۵ تلقی می‌شد. مرد خردمند تنها دغدغه‌مند موضوعات بیرون پولیس است و ارسطو زمانی که می‌گوید: «آن‌کاساگوراس و تالس مردانی خردمند بودند اما نه مدبر. آن‌ها به این پرسش که چه چیز برای انسان‌ها خیر است (*anthropina agatha*) رغبتی نداشتند.»^۶ توافق کامل خود را با این عقیده‌ی همگانی نشان می‌دهد. افلاطون انکار نکرد که فیلسوف با امور ابدی، تغییرناپذیر و غیربشری سروکار دارد. اما معتقد نبود که این امر او را برای ایفای نقشی سیاسی ناسازوار می‌کند و با این استنتاج پولیس موافق نبود که فیلسوف بدون سروکار داشتن با خیر بشری، خود همواره در خطر تبدیل شدن به فردی بی‌خیروفایده قرار دارد. مفهوم خیر (*agathos*) در این‌جا هیچ پیوندی با آنچه ما از خیریت در معنای مطلق آن می‌پنداریم، ندارد بلکه منحصراً به معنای خیر-برای، مفید

³ sophos

⁴ phronimos

⁵ phronēsis

⁶ Nic. Eth. 1140a 25-30; 1141 b 4-8

یا کارآمد (*chresimon*) است؛ بنابراین این «خیر» ناپایدار و تصادفی است چراکه ضرورتاً چیزی یکسان نیست بلکه پیوسته می‌تواند متفاوت باشد. این اتهام که فلسفه می‌تواند سازواری فردی شهروندان را سلب کند، در این گزاره‌ی معروف پریکلِس مستتر است:

*philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias.*⁷

(ما امر زیبا را عاری از اغراق خوش داریم و خرد را عاری از لطافت یا زن‌صفتی^۸). برخلاف باور امروز ما که بر اساس آن لطافت و زن‌صفتی کمابیش با عشق به امر زیبا در پیوندند، یونانیان این خطر را در فلسفه می‌دیدند. فلسفه پیروانش را از پولیس بیرون راند و آن‌ها را برای زندگی در آن ناسازوار ساخت؛ چراکه فلسفه با حقیقت - بدون توجه به قلمرو امور بشری- سروکار داشت و نه با «عشق به امر زیبا» که در سرتاسر پولیس در قالب تندیس، شعر، موسیقی و مسابقات المپیک متجلی بود. هنگامی که افلاطون ادعای حکمرانی فیلسوف را مطرح کرد -از آنجا که تنها فیلسوف می‌توانست مثال خیر، یعنی متعالی‌ترین ذوات ابدی را درک کند- خود را از دو جهت در تقابل با پولیس قرار داد: اول اظهار کرد که مشغولیت فیلسوف به چیزهای ابدی، او را در خطر بدل شدن به فردی بی‌خیر و فایده قرار نمی‌دهد، دوم اظهار کرد این چیزهای ابدی بیش از آن که زیبا باشند، «ارزشمند» اند. پاسخ او به پروتاگوراس مبنی بر اینکه نه انسان، بلکه یک خدا سنج‌هی همه‌ی چیزهای بشری است، تنها رونوشت دیگری از این مدعا است.^۹

در تمثیل غار است که افلاطون مثال خیر را به رفیع‌ترین جایگاه در عالم مُثل، به جایگاه مثالِ مُثل، برمی‌کشد و باید در همین بستر سیاسی فهمیده شود. این امر چندان کم ما -پرورش‌یافتگان در پیامدهای سنت افلاطونی- احتمالاً می‌انگاریم بدیهی نیست. افلاطون آشکارا آرمان رایج یونانی *کالوآگاتیا kalon k'agathon* (امر زیبا و امر خیر)

⁷ Thukydides, II, 40

⁸ Unmanliness

⁹ Nomoi 716c

را سرمشق خود قرار داده بود و این گویای آن است که او ذهن خویش را نه بر اساس امر زیبا که بر اساس امر خیر سامان بخشیده بود. اگر از منظر خود مُثل -که به‌مثابه‌ی چیزهایی که پدیدارشان روشنی می‌بخشد تعریف می‌شوند- ببینیم، امر زیبا که نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و تنها می‌درخشد، بسیار بیشتر مستحق تبدیل شدن به مثال مُثل بود.^{۱۰} تمایز میان امر خیر و امر زیبا -نه تنها برای ما که حتی در مقیاسی عظیم‌تر برای یونانیان- در این است که امر خیر می‌تواند بکار گرفته شود و رگه‌ای از فایده در خود دارد. تنها در صورتی که مثال خیر، عالم مُثل را روشن کند، افلاطون می‌تواند مُثل را برای مقاصد سیاسی به کار گیرد و در قوانین، ایده‌سالاری^{۱۱} اش را بنیان نهد که در آن مُثل ابدی به قوانین انسانی برگردانده شده‌اند.

آنچه در جمهور به‌مثابه استدلال ناب فلسفی ظاهر می‌شود، برانگیخته‌ی تجربه‌ای منحصرأ سیاسی بود: محاکمه و مرگ سقراط. و نه افلاطون بلکه سقراط اولین فیلسوفی بود که از مرزی پرافتر نهاد که پولیس برای سوفیست، برای انسانی که به امور ابدی، غیربشری و غیرسیاسی می‌پردازد، تعیین کرده بود. تراژدی مرگ سقراط بر یک بدفهمی استوار است: پولیس درنیافت که سقراط مدعی سوفیست بودن (خردمند بودن) نیست. از آنجا که او تردید داشت خرد از آن میرایان باشد، به آبرونی سخن پیشگوی دلفی که سقراط را خردمندترین تمام مردم خواند، پی برد: انسانی که می‌داند انسان‌ها نمی‌توانند خردمند باشند، خردمندترین تمام آن‌ها است. پولیس او را باور نداشت و از او می‌خواست اذعان کند که مانند تمام سوفوس^{۱۲} به لحاظ سیاسی بی‌خیر و فایده است. اما او در مقام یک فیلسوف به‌راستی چیزی برای آموختن به دیگر شهروندان نداشت.

تعارض میان فیلسوف و پولیس زمانی به اوج رسید که سقراط -دقیقاً به این دلیل که ادعای خردمندی نداشت- مطالبات جدیدی را از فلسفه مطرح کرد. و در این شرایط

^{۱۰} برای جزئیات بیشتر رجوع کنید ر.ک. آرت، هانا (۱۳۹۸)، وضع بشر. ترجمه: علیا، مسعود. تهران:

ققنوس. صص. ۲۳۵-۲۳۳ و نیز یادداشت ۶۵.

¹¹ ideocracy

¹² sophoi

است که افلاطون تیرانی^{۱۳} حقیقت خود را طرح‌ریزی کرد که در آن نه آنچه موقتاً خیر است و انسان‌ها می‌توانند به آن متقاعد شوند بلکه حقیقت ابدی که افتناع‌گری نزد آن موضوعیتی ندارد، بر شهر حکم می‌راند. تجربه‌ی سقراطی نشان داده بود که نامیرایی زمینی که بنا بود پولیس برای تمام شهروندانش تأمین کند، تنها در صورتی می‌تواند برای فیلسوف تضمین گردد که خود، حکومت را بر عهده گیرد. زیرا گرچه بی‌ثباتی ذاتی و فراموش‌کاری بشری خود شهروندان، افکار و اعمال‌شان را تهدید می‌کرد، افکار فیلسوف در معرض نسیان عامدانه قرار می‌گرفت. چراکه همان پولیسی که نامیرایی و ثباتی را برای ساکنانش تضمین می‌کرد که آن‌ها بدون وجود پولیس هرگز نمی‌توانستند امیدی به [داشتن] آن ببندند، خطر و تهدیدی برای نامیرایی فیلسوف بود. درست است که فیلسوف به دلیل مرادده‌اش با چیزهای ابدی کم‌تر از هر کس دیگری نیاز به نامیرایی زمینی را حس می‌کرد، با وجود این هرگاه فیلسوف می‌کوشید توجه دیگر شهروندان را به دغدغه‌های خویش معطوف کند، ابدیت که فراتر از نامیرایی زمینی بود، دچار تعارض با پولیس می‌شد. به مجرد این‌که فیلسوف حقیقتش را، بازتاب ابدیت را، به پولیس نمایند، بی‌درنگ به عقیده‌ای در میان عقاید دیگر بدل شد و کیفیت متمایزکننده‌اش را از دست داد چرا که هیچ نشانه‌ی نمایانی وجود ندارد که حقیقت را از عقیده متمایز سازد. چنان است که گویی امر ابدی در لحظه‌ای که به میان انسان‌ها آورده می‌شود، بدل به امر زمانمند می‌گردد. به طوری که تنها بحث و گفتگو بر سر آن با دیگران، خود، موجودیت قلمرویی را که دوستداران خرد در آن به سر می‌برند تهدید می‌کند.

افلاطون در جریان کشف پی‌آمدهای ضمنی محاکمه‌ی سقراط، دیدگاه خود در باب حقیقت - به‌مثابه چیزی در تضاد کامل با عقیده - و نیز ایده‌اش در باب فرم بالاخص فلسفی سخن (*dialegethai*) را - به عنوان نقطه مقابل اقناع و رتوریک - تحصیل کرد. ارسطو در آغاز [رساله‌ی] رتوریک خود - که همچون /خلاق متعلق به متون سیاسی او است- این تمایزات و تضادها را بدیهی فرض می‌گیرد و ادعا می‌کند: *hē rhētorikē*

estin antistrophos tē dialektikē^{۱۴} (هنر اقناع) او بنابراین هنر سیاسی

سخنوری] نقطه‌ی مقابل هنر دیالکتیک [هنر سخنوری فلسفی] است.

تمایز عمده میان اقناع‌گری و دیالکتیک در این است که اقناع همواره توده‌ی مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد (*peithein ta plēthē*)، حال آنکه دیالکتیک تنها به صورت گفتگو میان دو تن امکان‌پذیر است. خطای سقراط این بود که قضاتش را در فرمی دیالکتیکی خطاب قرار داد و به همین دلیل نتوانست آن‌ها را متقاعد کند. از طرف دیگر، از آنجا که او محدودیت‌های ذاتی اقناع‌گری را مورد ملاحظه قرار می‌داد، حقیقت او به عقیده‌ای صرف در میان دیگر عقاید بدل شد که ارزشی بیش از ناحقیقت‌های قضات نداشت. سقراط مصر بود به همان شیوه‌ای با قضاتش درباره این موضوع به گفتگو بپردازد که پیش‌تر با هر یک از شهروندان آتنی یا شاگردانش درباره هر نوع موضوعی به گفتگو می‌پرداخت و باور داشت از این طریق می‌تواند به حقیقتی دست یابد و دیگران را به آن متقاعد کند. اما [هنر] اقناع نه مبتنی بر حقیقت که مبتنی بر عقاید است.^{۱۵} و تنها اقناع‌گری توده‌ی مردم را در نظر می‌گیرد و می‌داند چگونه با آن سروکار داشته باشد. به گمان افلاطون اقناع کردن توده‌ی مردم، به معنای تحمیل عقیده‌ی یک شخص بر عقاید گوناگون مردم است. بنابراین اقناع متضاد حکمرانی با خشونت نیست بلکه تنها صورت دیگری از آن است. افسانه‌های جهان واپسین که افلاطون با آن‌ها تمام دیالوگ‌های سیاسی خود را (به استثنای *قوانین*) به پایان رساند، نه حقیقت‌اند و نه صرفاً عقیده. آن‌ها به‌مثابه داستان‌هایی طراحی می‌شوند که می‌توانند مرعوب سازند، یعنی تلاشی برای استفاده از خشونت، تنها به واسطه‌ی کلام. او در *قوانین* می‌تواند این کار را بدون افسانه‌ای پایانی به انجام رساند؛ زیرا مقررات مفصل و دقیق و سیاهه‌ی مفصل‌تر و دقیق‌تری از مجازات، خشونت کلامی صرف را غیرضروری می‌سازد.

اگرچه بسیار محتمل است که سقراط نخستین کسی باشد که به طور روشمند *dialegesthai* (مباحثه با شخصی در باب موضوعی) را به کار برد اما او چه بسا آن

¹⁴ Rhet. 1354 a I.

¹⁵ Phaedrus 260a

را در تناقض یا حتی تقابل با اقناع‌گری نمی‌دید و مسلم است که او نتایج این دیالکتیک را در تضاد با دوکسا (عقیده) قرار نمی‌داد. نزد سقراط -همچنان که نزد دیگر شهروندان- دوکسا صورت‌بندی آنچه *dokei moi* است (یعنی آنچه «بر من پدیدار می‌گردد») در سخن بود.

موضوع دوکسا درک جهان بود «همان‌گونه که خود را بر من آشکار می‌سازد» و نه آنچه ارسطو *eikos* به معنای امر محتمل یا *versimilia*^{۱۶} خواند (به جای *unumverum* (یگانه حقیقت) از سویی و *falsa infinita* (امور همیشه ناممکن) از سوی دیگر). بنابراین نه خیالی ذهنی بود و نه امری تصادفی یا دلخواه اما چیزی مطلق و معتبر برای همگان نیز نبود. فرض بر این بود که جهان خود را برای هر انسانی، بسته به موضعش در آن، به گونه‌ای متفاوت آشکار می‌سازد و این «همسانی» جهان یعنی اشتراکش (آن‌طور که یونانیان می‌گفتند: *koinon* به معنای «مشترک برای همگان») یا «عینیت» (آن‌طور که ما مایلیم از نظرگاه ذهنی فلسفه مدرن بگوییم) مبتنی بر این واقعیت است که جهان یکسانی بر همگان پدیدار می‌گردد و این که علی‌رغم تمام تفاوت‌ها میان انسان‌ها و مواضعشان در جهان -و به تبع آن دوکسایشان (عقایدشان)- «من و تو، هر دو، انسانیم.»

واژه‌ی دوکسا نه تنها به معنی عقیده که همچنین به معنای جلال و شکوه و آوازه است. بدین لحاظ با قلمرو سیاسی سروکار دارد که فضایی است عمومی که همه در آن می‌توانند پدیدار شوند و خویشتن خویش را عیان سازند. اظهار عقیده، بسته به این بود که فرد بتواند خود را عیان سازد و توسط دیگران دیده و شنیده شود. یونانیان این را مزیت بزرگی می‌دانستند که با زندگی عمومی همبسته است و در حریم خصوصی خانواده، جایی که فرد توسط دیگران نه دیده می‌شود و نه شنیده، غایب است. (البته که خانواده، زن و فرزندان، و بردگان و خدمتکاران، انسان‌هایی ناکامل به شمار می‌آمدند.) در زندگی خصوصی، فرد پنهان است و نه می‌تواند پدیدار شود و نه بدرخشد؛ در نتیجه هیچ دوکسایی در آن جا ممکن نیست. سقراط که از مقام و منصب و افتخار

عمومی سر باز زد، هیچ‌گاه به این زندگی خصوصی کناره نگرفت بلکه بالعکس همواره در بازار میان این دوکساها (عقاید) به سر می‌برد. آنچه افلاطون بعدها *dialegesthai* خواند، سقراط خود *maieutic* می‌خواند، به معنای هنر قابلمگی: او می‌خواست به دیگران کمک کند تا آنچه را خود اندیشیده‌اند به نوعی به دنیا بیاورند؛ تا حقیقت را در دوکساها بیانند.

این روش به سبب دو باور حائز اهمیت است: هر انسانی دوکسای منحصر به خودش یعنی دیدگاه خود را نسبت به دنیا دارد و بنابراین سقراط همواره ناگزیر است با پرسش بی‌آغازد. او نمی‌تواند پیشاپیش بدانند دیگران چه نوع از *dokei moi* آنچه بر من پدیدار می‌گردد، را در اختیار دارند. او باید از موضع دیگران در جهان مشترک اطمینان یابد. در عین حال درست همان طور که هیچ‌کس از پیش نمی‌تواند از دوکسای دیگران آگاه باشد، هیچ‌کس هم به تنهایی و بدون تلاش مضاعف نمی‌تواند از حقیقت ذاتی عقیده‌ی خویش آگاهی یابد. سقراط درصدد بود که این حقیقت را که هر شخص، بالقوه در اختیار دارد آشکار کند. اگر به استعاره‌ی قابلمگی خود او پایبند بمانیم، می‌توانیم بگوییم: سقراط قصد داشت شهر را از مجرای زایاندن حقیقت هرکدام از شهروندان حقیقت‌مندتر سازد. روش انجام این عمل *dialegesthai* مباحثه در باب موضوعی، است اما این دیالکتیک حقیقت را نه با نابود کردن دوکسا یا عقیده بلکه بالعکس با آشکار ساختن دوکسا در حقیقت‌مندی‌اش به ثمر می‌رساند. پس نقش فیلسوف نه حکمرانی بر شهر که «خرمگس»^{۱۷} شهر بودن است؛ نه اظهار حقایق فلسفی که حقیقت‌مندترساختن شهروندان است. تفاوت او با افلاطون تعیین‌کننده است: سقراط بیش از آن که قصد تعلیم شهروندان را داشته باشد، می‌خواست دوکساهای آنان را ارتقا دهد - که سازنده‌ی زندگی سیاسی بودند که او در آن نقشی ایفا می‌کرد. به گمان سقراط، قابلمگی یک فعالیت سیاسی بود، تبادل عقیده‌ای (که اساساً مبتنی بر برابری سخت‌گیرانه‌ای بود)، که ثمرات آن را نمی‌شد بر اساس دستیابی به این یا آن حقیقت کلی سنجید. از این‌رو مبرهن است که دیالوگ‌های متقدم افلاطون که غالباً بدون نتیجه

^{۱۷} اشاره به تصویری که از سقراط ارائه می‌شد: خرمگسی آزاردهنده که مایه‌ی تحریک دائمی

شهروندان بود. م.

و پاسخ‌گایی به پایان می‌رسند، همچنان تماماً به سنت سقراطی تعلق دارند. مباحثه در باب موضوعی، گفتگو درباره دوکسای یک شهروند، نتیجه‌ای بسنده به نظر می‌رسید. روشن است که این شیوه از دیالوگ - که برای معنادار بودن به نتیجه‌ای نیاز ندارد - مناسب‌ترین و پرکاربردترین شیوه میان دوستان است. در واقع، دوستی تا حد زیادی از این نوع گفتگو بر سر موضوعی که میان دوستان مشترک است، تشکیل شده است. و از خلال گفتگو درباره آن موضوع مشترک، باز به میزان اشتراک‌شان بر سر آن افزوده می‌شود. موضوع مشترک نه تنها مفصل‌بندی مشخصی پیدا می‌کند بلکه توسعه و گسترش می‌یابد و در بطن زمان و زندگی، سرانجام شروع به ساخت جهان کوچک خود می‌کند که میان دوستان مشترک است. به عبارت دیگر در تعبیری سیاسی، سقراط سعی داشت تا شهروندان آن را بدل به دوستانی سازد و این به‌راستی در پولیس که زیستش از مبارزه‌ی پرشور و بی‌وقفه همه علیه همه (*aei aristuein*)، نمایش پیوسته‌ی برتری یکی بر همگان، تشکیل یافته هدفی بسیار قابل‌فهم بود. در این اوضاع و احوال پیکارجویانه که سرانجام به فروپاشی دولت‌شهر یونانی منجر شد، چراکه اتحاد بین آن‌ها را تقریباً ناممکن ساخت و زیست‌خانگی شهروندان را با حسد و نفرت متقابل (حسد، ردیلت ملی یونان باستان بود.) مسموم و زهرآلود کرد، خیر همگانی^{۱۸} همواره در معرض تهدید بود. از آنجا که اشتراک جهان سیاسی را تنها دیوارهای شهر و مرزهای قوانینش قوام می‌بخشیدند، در روابط میان شهروندان و جهانی که میان‌شان واقع شده بود - جهانی که هرچند خود را بر هر یک به صورت متفاوتی آشکار می‌ساخت، بین همه‌ی آن‌ها مشترک بود - دیده یا تجربه نمی‌شد. اگر ما از نظام اصطلاحات ارسطو برای فهم بهتر سقراط بهره بگیریم - و بخش اعظم فلسفه‌ی سیاسی ارسطو به‌خصوص بخش‌هایی که در آن‌ها او در تقابل آشکار با افلاطون قرار می‌گیرد، به سقراط بازمی‌گردد - ممکن است به آن بخش از اخلاق نیکوماخوسی استناد کنیم که در آن ارسطو توضیح می‌دهد اجتماع از برابران تشکیل نیافته بلکه بالعکس از مردمی تشکیل شده که [با هم] متفاوت و نابرابرند. اجتماع از طریق برابرسازی به وجود می‌آید

(19) *isasthēnai*). این برابری در همه‌ی مبادلات اتفاق می‌افتد - چنانکه میان طیب و کشاورز - و بر اساس پول است. برابری سیاسی و غیراقتصادی، همان دوستی (*philia*) است. این که ارسطو دوستی را شبیه به نیاز و مبادله می‌داند، به ماتریالیسم ذاتی فلسفه‌ی سیاسی‌اش بازمی‌گردد؛ یعنی به باورش نسبت به این که سیاست در نهایت به خاطر ضروریات زندگی که مردم می‌کوشند خود را از آن‌ها برهانند، ضروری است. درست مثل خوردن که نه زندگی بلکه شرط زیستن است، همزیستی در پولیس هم زندگی خیر نیست بلکه شرط مادی آن است. به همین سبب او در نهایت دوستی را از منظر یک شهروند واحد می‌بیند؛ نه از دیدگاه پولیس؛ بهترین توجیه برای دوستی این است که «هیچ‌کس زندگی بدون دوستان را انتخاب نخواهد کرد حتی اگر تمام خیرهای دیگر را در اختیار داشته باشد.»²⁰ مبرهن است که برابری در دوستی بدین معنا نیست که دوستان همسان یا برابر با یکدیگر شوند بلکه به معنای این است که آن‌ها بدل به شرکایی برابر در جهانی مشترک شوند؛ یعنی با هم یک اجتماع را بسازند. اجتماع آن چیزی است که دوستی به آن دست می‌یابد و روشن است که این برابری نقطه‌ی مجادله‌آمیزی دارد که همان افتراق روزافزون شهروندان است که ذاتی یک زندگی پیکارجویانه است. ارسطو به این نتیجه می‌رسد که ظاهراً این دوستی است و نه عدالت (آن‌طور که افلاطون در جمهور، دیالوگی درخشان درباره عدالت، مدعی بود) که ضامن اجتماعات است. به گمان ارسطو دوستی والاتر از عدالت است چراکه میان دوستان، عدالت دیگر ضرورتی ندارد.²¹

عنصر سیاسی در دوستی این است که در دیالوگ حقیقت‌مند، هر یک از دوستان می‌تواند حقیقتی را که ذاتی عقیده‌ی دیگری است، دریابد. دوست بیش از آن که دوستش را به عنوان یک شخص دریابد، درمی‌یابد که چگونه و در چه مفصل‌بندی مشخصی جهان مشترک بر دیگری - که در مقام یک شخص همواره نابرابر یا متفاوت است - پدیدار می‌شود. این روش فهم - دیدن جهان (آن‌طور که امروزه مایلیم به صورتی

¹⁹ Nic. Eth. 1133 a 14

²⁰ Nic. Eth. 1155 a 5

²¹ Nic. Eth. 1155 a 20-30

مبتدل بگوییم) از نظرگاه دیگری- بینش سیاسی شگرفی است. اگر می‌خواستیم که فضیلت ممتازی از یک دولت‌مرد را به شکل سنتی تعریف کنیم، می‌توانستیم بگوییم که عبارت است از درک بیشترین نوع و تعداد ممکن واقعیت‌ها؛ همان‌طور که آن واقعیات خود را در برابر عقاید متنوع شهروندان آشکار می‌سازند (نه از نظرگاه‌های ذهنی، که بی‌گمان وجود دارند اما در اینجا مد نظر ما نیستند). و هم‌زمان توانایی ایجاد ارتباط میان شهروندان و عقایدشان به گونه‌ای که اشتراک این جهان پدیدار گردد. پیش‌شرط به‌وجودآمدن چنین فهمی- و اعمال برخاسته از آن- بدون کمک دولت‌مرد، این بود که هر شهروند چنان زبان‌آور باشد که عقیده‌ی خود را در حقیقت‌مندی‌اش عیان سازد و بدین ترتیب دیگر شهروندان را بفهمد. ظاهراً سقراط معتقد بود که کارکرد سیاسی فیلسوف کمک به ایجاد چنین جهان مشترکی است که بر پایه‌ی فهم دوستی بنا شده است و در آن نیازی به حکمرانی نیست.

سقراط برای این هدف به دو بینش اتکا کرد، یکی از آن‌ها در سخن پیشگوی آپولونی دلفی آمده است: «خودت را بشناس» (*gnōthi sauton*)، و مورد دیگر به بیان افلاطون (و پژواک‌یافته در [آثار] ارسطو): «بهرتر است با همه‌ی دنیا در ناسازگاری باشم تا فردی باشم که با خود ناسازگار است.»^{۲۲} گزاره‌ی اخیر، گزاره‌ی کلیدی برای [فهم] عقیده‌ی سقراطی است مبنی بر اینکه فضیلت را می‌توان تعلیم داد و فراگرفت. در فهم سقراطی، این سخن دلفیایی «خودت را بشناس» به این معنا بود که تنها به میانجی دانستن آنچه که بر من پدیدار می‌شود است- تنها بر من، پس این امر برای همیشه با وجود انضمامی من پیوند خورده است- که می‌توانم حقیقت را بفهمم. برای میرایان حقیقت مطلق که برای همه‌ی انسان‌ها یکسان و از این رو بی‌ارتباط با و مستقل از وجود هر انسان است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. امر تعیین‌کننده برای میرایان این است که *دوکسا* را حقیقت‌مند سازند، حقیقت را در هر *دوکسا* بشناسند و به گونه‌ای سخن بگویند که حقیقت عقیده‌ی شخص بر خود او و دیگران آشکار شود. در اینجا این سخن سقراط «می‌دانم که نمی‌دانم.» معنایی ندارد جز: می‌دانم که من حقیقت

22 Gorgias 482c.

فراگیر را در اختیار ندارم؛ من تنها می‌توانم از رهگذر به پرسش‌کشیدن دیگری به حقیقت او پی ببرم و بدین ترتیب دوکسای او را بشناسم، دوکسایی که خود را بر او متمایز از همه‌ی دیگران هویدا می‌سازد. پیشگوی معبد دلفی به شیوه‌ی همواره دوپهلوی خود، این افتخار را به سقراط داده بود و او را خردمندترین انسان‌ها خوانده بود، چراکه او محدودیت‌های حقیقت را برای میرایان، محدودیت‌هایش را در پدیدارشدن (*dokein*)، پذیرفته بود و در عین حال برخلاف سوفیست‌ها دریافته بود که دوکسا نه یک وهم ذهنی است و نه یک تحریف خودسرانه بلکه بالعکس، چیزی است که حقیقت همواره با آن همبسته است. اگر جوهر آموزه‌ی سوفسطایی مبتنی بر *dyo logoi* بود (تأکید بر اینکه می‌توان به دو طریق درباره‌ی هر مسئله‌ای سخن گفت)، پس سقراط بزرگ‌ترین سوفیست در میان همه‌ی آنان بود. زیرا معتقد بود که به تعداد انسان‌ها، لوگوس‌های (*logoi*) متفاوتی وجود دارد یا باید وجود داشته باشد و اینکه تمام این لوگوس‌ها، با هم، جهان انسانی را می‌سازند؛ تا آنجا که انسان‌ها در مقام موجودات سخنگو با یکدیگر زندگی می‌کنند.

به گمان سقراط ملاک اصلی برای انسانی که دوکسایش را حقیقت‌مندانه بیان می‌کند، این بود «که او با خودش در سازگاری باشد.» - که او در تناقض با خویش نباشد و چیزهای متناقض نگوید که این عملی است که بیشتر مردم انجام می‌دهند و با این حال چیزی است که هر کدام از ما به نوعی از انجامش می‌هراسیم. هراس از تناقض از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که هر یک از ما، به عنوان «یک تن»، می‌تواند در آن واحد با خویشتن چنان گفتگو کند (*eme emautō*) که گویی دو تن است. از آنجا که من، خود، دو-تن-در-یک-تنم، دست‌کم هنگامی که می‌کوشم ببیندیشم، می‌توانم یک دوست را به قول ارسطو، به عنوان «خودی دیگر» تجربه کنم (*heter gar autos ho philos estin*) تنها آن‌کس که تجربه‌ی گفتگو با خویشتن را دارد قادر است یک دوست باشد یعنی خودی دیگر به دست آورد. شرط این است که او با خودش هم‌عقیده باشد یعنی با خودش در سازگاری باشد (*homognōmonei heautō*) زیرا کسی که با خودش در تناقض است، قابل‌اعتماد نیست. قوه‌ی سخنوری و واقعیت‌تکثر انسانی با یکدیگر متناظرند؛ نه تنها به این معنا که من از واژگان برای ارتباط با آن‌هایی که با

من در جهان هستند، بهره می‌برم بلکه به این معنای دقیق‌تر که با سخن گفتن با خویش است که من همراه خویش زندگی می‌کنم.^{۲۳}

منشأ اصل متعارف تناقض را که ارسطو با آن منطق غربی را بنا نهاد، می‌توان تا این کشف بنیادین سقراط دنبال کرد. تا جایی که من یکی باشم، در تناقض با خویش قرار نخواهم گرفت اما من می‌توانم در تناقض با خویش قرار گیرم از آن‌رو که در اندیشه دو-تن-در-یک-تن هستم. زیرا من نه تنها با دیگران - به عنوان یک تن - بلکه همچنین با خویش زندگی می‌کنم. هراس از تناقض بخش و جزئی از ازم‌گسیختن، دیگر یکی نبودن، است و به همین دلیل اصل متعارف تناقض می‌تواند به قانون بنیادین اندیشه بدل شود. به علاوه از همین روست که تکثر انسان‌ها هیچ‌گاه نمی‌تواند به تمامی از میان رود و گریز فیلسوف از قلمرو تکثر همواره یک وهم باقی می‌ماند چراکه حتی اگر من کاملاً در انزوا به سر می‌بردم، همچنان تا هنگامی که زنده بودم، در وضع تکثر زندگی می‌کردم. من باید با خویش کنار بیایم و این من - با - خویش در هیچ کجا روشن‌تر از تفکر ناب که همواره گفتگویی است میان دو-تن-در-یک-تن، به نمایش در نمی‌آید. فیلسوف که می‌کوشد از وضع بشری تکثر بگریزد و به انزوای مطلق پناه ببرد، به شکلی اساسی‌تر به این تکثر که ذاتی تمام ابنای بشر است واگذاشته می‌شود؛ چرا که مصاحبت با دیگران است که با فراخواندن من از دیالوگِ تفکر، مرا بار دیگر یکی می‌سازد - انسانی واحد و یگانه که با صدایی واحد سخن می‌گوید و دیگران، همه، او را این‌چنین بازمی‌شناسند.

آنچه سقراط می‌کوشید بیان کند (و آنچه نظریه‌ی دوستی ارسطو به صورت کامل‌تری توضیح می‌دهد) این است که زندگی کردن همراه دیگران با زیستن همراه خود آغاز می‌گردد. آموزه‌ی سقراط به این معنا بود که: تنها آن کس که می‌داند چطور با خودش زندگی کند، برای زندگی با دیگران سازوار است. خود تنها شخصی است که من نمی‌توانم از آن بگسلم، نمی‌توانم ترکش کنم و به آن پیوند خورده‌ام. از این‌رو «بهتر است با همه‌ی دنیا در ناسازگاری باشم تا یک تن باشم که با خود ناسازگار است.»

²³ Nic. Eth. 1166 a 10-15; 1170 b 5-10

اخلاق به اندازه‌ی منطق ریشه در این گزاره دارد؛ چراکه وجدان نیز در عام‌ترین معنایش براساس این واقعیت است که من می‌توانم در سازگاری یا ناسازگاری با خودم باشم و این بدین معناست که من نه تنها بر دیگران که بر خودم نیز پدیدار می‌شوم. این امکان در صورتی بیشترین اهمیت را برای سیاست می‌یابد که ما (به‌سان یونانیان) پولیس را به مثابه‌ی قلمرو عمومی-سیاسی درک کنیم که انسان‌ها در آن به انسانیت تام، واقعیت تام‌شان در مقام انسان، دست می‌یابند؛ نه تنها به این دلیل که آن‌ها هستند (چنانکه در خلوت خانه) بلکه همچنین به این دلیل که پدیدار می‌شوند. اینکه یونانیان تا چه اندازه واقعیت تام را به مثابه‌ی واقعیت این پدیدار درک می‌کردند و این تا چه اندازه برای پرسش‌های مشخصاً اخلاقی حائز اهمیت بود را می‌توانیم از رهگذر این پرسش مکرر دیالوگ‌های سیاسی افلاطون بسنجیم که آیا یک کردار خیر یا یک کردار به طور کلی، همان است که هست حتی «اگر برای انسان‌ها و خدایان، ناشناخته و از چشمشان پنهان بماند.» برای مسئله‌ی وجدان در زمینه‌ای کاملاً سکولار -بدون ایمان به خدایی اعلم و رحمان که قضاوت نهایی را درباره‌ی زندگی بر زمین خواهد کرد- این پرسش حقیقتاً تعیین‌کننده است. پرسش این است که آیا وجدان می‌تواند در جامعه‌ای سکولار وجود داشته باشد و در سیاست سکولار نقشی ایفا کند و پرسش دیگر این است که آیا اخلاق فی‌نفسه واقعیتی زمینی دارد. پاسخ سقراط در اندرز مشهورش مستتر است: «آن‌چنان باش که می‌پسندی بر دیگران پدیدار شوی.» یعنی چنان بر خودت پدیدار شو که اگر در معرض دید دیگران بودی، می‌خواستی پدیدار شوی. چراکه حتی هنگامی تنهایی، به تمامی تنها نیستی بلکه تو خود می‌توانی و باید که بر واقعیت خویش گواهی دهی. یا به بیانی سقراطی‌تر -زیرا هرچند سقراط به وجدان پی برد اما هنوز نامی بر آن نگذاشته بود- حتی در شرایطی که هیچ‌کس تو را نخواهد دید، نباید مرتکب قتل شوی؛ از آن‌رو که امکان ندارد تو بخواهی در معیت یک قاتل باشی. با ارتکاب به قتل تو خودت را برای تمام عمر به همراهی با یک قاتل محکوم خواهی کرد.

وانگهی، من هنگام اشتغال به دیالوگ تنهایی که در آن کاملاً با خودم تنها هستم، به تمامی از آن تکرر، یعنی جهان انسان‌ها که ما در معنای عام انسانیت می‌خوانیمش، جدا نیستم. این انسانیت، یا به صورت دقیق‌تر این تکرر، پیشاپیش در این واقعیت که من دو-تن-در-یک-تن هستم، خود را نمایان می‌سازد. («*One is one and all*»)

« *alone and evermore shall be* »^{۲۴} فقط درباره‌ی خدا صدق می‌کند. انسان‌ها نه تنها به‌سان تمام موجودات زمینی در تکثر وجود دارند، بلکه این تکثر در درون خودشان نیز نمود دارد. با این حال خود که همواره در تنهایی همراه من است، هیچ‌گاه نمی‌تواند شکل یا تمایزی مشخص و یکتا چنان‌که همه‌ی دیگر مردم برای من دارند، برای خود قائل باشد؛ بلکه همواره متغیر و به نوعی مبهم باقی می‌ماند. در حالت این تغییرپذیری و ابهام است که این خود بر من نمودار می‌شود یعنی در هنگامی که من با خودم، همه‌ی انسان‌ها، انسانیت همه‌ی انسان‌ها، هستم. آنچه من توقع دارم از دیگر مردم سر بزند - و این توقع بر تمام تجارب مقدم است و بعد از تمام آن‌ها باقی می‌ماند - تا حد زیادی توسط بالقوگی‌های همواره متغیر این خودی که با آن به سر می‌برم، تعیین می‌گردد. به بیان دیگر، یک قاتل نه تنها به همراهی همیشگی با خود قاتلش محکوم است بلکه همه‌ی دیگر مردم را در تصویر عمل خویش خواهد دید. او در جهان قاتلان بالقوه خواهد زیست. این نه عمل مجرد او یا حتی میل به ارتکاب آن بلکه دوکسای اوست که از حیث سیاسی حائز اهمیت است یعنی آن‌طور که جهان خودش را بر او آشکار می‌سازد و بخش و جزئی از واقعیت سیاسی است که او در آن به سر می‌برد. در این معنا، و تا آنجا که ما همچنان با خودمان به سر می‌بریم، همه پیوسته جهان انسانی را، به چیزی بهتر یا بدتر، تغییر می‌دهیم؛ حتی اگر هیچ عملی انجام ندهیم.

به گمان سقراط که اعتقاد راسخ داشت هیچ‌کس نمی‌خواهد با یک قاتل یا در جهانی از قاتلان بالقوه به سر برد، آن‌کس که مدعی است انسان قاتل - در صورتی که کسی از عملش باخبر نباشد - می‌تواند سعادتمند باشد، در ناسازگاری دوگانه با خود است: او گزاره‌ای ذاتاً متناقض بیان می‌کند و خویش را مایل به زیستن با کسی نشان می‌دهد که نمی‌تواند با او سازگار باشد. این ناسازگاری دوگانه، تناقض منطقی و وجدان ناآرام اخلاقی، به گمان سقراط همچنان پدیداری واحد و یکسان بود. به همین دلیل است که او می‌پنداشت فضیلت را می‌توان فراگرفت یا، به بیانی بدیع‌تر، این آگاهی که انسان موجودی توأمان متفکر و عمل‌ورز است - به این معنا که تفکراتش همواره و ناگزیر

^{۲۴} «او یکتا و تنهاست و تا همیشه خواهد بود.» برگرفته از ترانه‌ی فولکلور انگلیسی. م.

اعمالش را همراهی می‌کنند- آن چیزی است که انسان‌ها و شهروندان را ارتقا می‌دهد. فرض بنیادین این آموزه، تفکر است و نه عمل؛ چراکه تنها در تفکر است که دیالوگ دو-تن-در-یک-تن می‌تواند تحقق یابد.

باین‌حال انسان به عقیده‌ی سقراط حیوانی عقلانی، وجودی برخوردار از قابلیت تعقل، نیست بلکه وجودی متفکر است که تفکرش از رهگذر سخن آشکار می‌گردد. این سروکارداشتن با سخن تا حدودی از پیش در فلسفه پیشاسقراطی صدق می‌کرد و همسانی سخن و تفکر، که لوگوس امتزاج این دو است، چه‌بسا یکی از خصایص برجسته‌ی فرهنگ یونانی است. آنچه سقراط به این همسانی افزود دیالوگ خویشتن با خویشتن به مثابه‌ی شرط مقدماتی تفکر بود. اهمیت سیاسی کشف سقراط این است که تصریح می‌کند تنهایی، که پیش و پس از سقراط *habitus* انحصاری و حرفه‌ای فیلسوف پنداشته می‌شد و پولیس ذاتاً به ضدسیاسی بودنش بدگمان بود، به‌عکس شرط ضروری عملکرد خوب پولیس است، ضمانتی بهتر از قواعد رفتاری که توسط قانون و ترس از مجازات تحمیل می‌شوند.

در اینجا اگر می‌خواهیم پژواک از پیش تضعیف‌شده سقراط را بیابیم باید بار دیگر به ارسطو روی آوریم. ظاهراً در پاسخ گزاره‌ی پروتوگوراسی «انسان سنجه‌ی تمام چیزهای بشری یا در معنای دقیق، تمام چیزهایی است که انسان مورد استفاده قرار می‌دهد.» (*anthrōpos metron pantōn chrēmātōn*) و چنانکه می‌دانیم، نفی او توسط افلاطون که «سنجه‌ی تمام چیزهای بشری ثئوس است؛ یک خدا، الوهیت چنانکه در مثل پدیدار می‌شود.»، ارسطو می‌گوید: «سنجه‌ی همگان فضیلت و انسان نیک است.» (*estin hekastou metron hē aretē kai agathos*) معیار آن چیزی است که انسان‌ها، خود، در هنگامی که دست به عمل می‌زنند هستند و نه چیزی خارجی مانند قوانین یا چیزی فرابشری مانند مثل.

هیچ‌کس نمی‌تواند تردید کند که چنین آموزه‌ای در تعارضی قطعی با پولیس - که باید احترام به قوانینش را مستقل از وجدان شخصی طلب کند- بوده و همواره خواهد بود و سقراط هنگامی که خویش را خرمگس خواند، به خوبی از طبیعت این تعارض آگاه بود. از سوی دیگر، ما که تشکلهای توده‌ای توتالیتری را تجربه کرده‌ایم که دغدغه اساسی‌شان حذف تمامی امکان‌های تنهایی است- مگر وضعیت غیرانسانی

سلول انفرادی- به آسانی می‌توانیم گواهی دهیم که اگر کم‌ترین میزانی از تنها بودن با خودِ دیگر تضمین نشود، نه تنها حالت سکولار وجدان بلکه حالت دینی آن نیز بر خواهد افتاد. این واقعیت مکرر دیده شده را که وجدان، خود، تحت شرایط توتالیتری شکل‌های سیاسی دیگر به وظیفه‌اش عمل نمی‌کند - و این کاملاً مستقل از هراس و مجازات است- می‌شود در این بستر توضیح داد. هر انسانی که نتواند به دیالوگ با خود تحقق بخشد، نمی‌تواند وجدانش را سالم و بکر حفظ کند چرا که فاقد تنهایی مورد نیاز برای تمام‌اشکال اندیشیدن است.

باین حال سقراط از راه پوشیده‌تر دیگری نیز با پولیس دچار تعارض شد و گویا او، خود، این وجه موضوع را درنیافته بود. جستجوی حقیقت در دوکسا می‌تواند به نتایجی مصیبت‌بار راه برد؛ این که دوکسا به تمامی ویران شود یا آنچه پدیدار شده بود به مثابه‌ی وهم بروز یابد. شما به یاد دارید که این همان چیزی است که بر سر شاه ادیپوس آمد که تمام جهانش، واقعیت پادشاهی‌اش، هنگامی فروپاشید که آغاز به تحقیق در آن کرد. پس از کشف حقیقت، ادیپوس هر دوکسایی را - در معانی متعددش: عقیده، شکوه، شهرت و جهانی از آن خود- از کف داد. از این رو حقیقت می‌تواند دوکسا را ویران سازد؛ می‌تواند واقعیت سیاسی خاص شهروندان را نابود کند. بدین ترتیب براساس آنچه درباره‌ی تأثیر سقراط می‌دانیم، مبرهن است که بسیاری از مستمعانش باید نه با عقیده‌ای حقیقت‌مندتر که مطلقاً بدون هیچ عقیده‌ای از نزد او رفته باشند. فقدان پاسخ‌گایی و نتیجه‌گیری در بسیاری از دیالوگ‌های افلاطونی را - که پیش‌تر اشاره شد- می‌توان در این پرتو نیز دید: تمام عقاید ویران شده‌اند اما در مقابل، هیچ حقیقتی به دست نیامده است. و آیا سقراط، خود، اقرار نکرد که او هیچ دوکسایی از آن خود ندارد بلکه «سترون» است؟ با این حال آیا احتمالاً همین سترونی، این فقدان عقیده، همچنین پیش‌نیازی برای حقیقت نبود؟ هر طور که باشد، سقراط علی‌رغم تمام اظهاراتش که حقیقتِ آموختنی خاصی را در اختیار ندارد، باید پیش‌تر به نحوی به عنوان یک خبره در حقیقت ظاهر شده باشد. مگاک میان حقیقت و عقیده - که از آن پس فیلسوف را از تمام دیگر انسان‌ها جدا می‌کرد- هنوز گشوده نشده بود اما تا آن زمان هم در هیئت

این انسان واحد که هر کجا می‌رفت می‌کوشید همه‌ی آن‌هایی که بر گردش بودند و پیش از همه خودش را حقیقت‌مندتر سازد هویدا یا قابل پیش‌بینی بود.

به بیان دیگر، تعارض میان فلسفه و سیاست، میان فیلسوف و پولیس، از این‌رو در گرفت که سقراط نخواسته بود نقشی سیاسی ایفا کند بلکه خواسته بود فلسفه را با پولیس مرتبط سازد. هنگامی که این تلاش [سقراط] مصادف شد (گرچه احتمالاً یک تصادف صرف نبود) با زوال سریع حیات پولیس آتنی در سی سال فاصله میان مرگ پریکلِس و محاکمه‌ی سقراط، تعارض بالا گرفت. این تعارض با شکستی برای فلسفه پایان پذیرفت: تنها از رهگذر *apolitia*^{۲۵}ی مشهور، بی‌تفاوتی و تحقیر نسبت به جهان شهر، ویژگی بارز تمام فلسفه‌ی پساافلاطونی، فیلسوف توانست از خویش در برابر بدگمانی‌ها و خصومت‌های جهان پیرامونش محافظت کند. با ارسطو عصری آغاز می‌شود که فیلسوف دیگر در قبال شهر احساس مسئولیت نمی‌کند، نه تنها در این معنا که فلسفه هیچ وظیفه‌ی مشخصی در قلمرو سیاست ندارد بلکه در این معنای وسیع‌تر که فیلسوف در قبال آن از تمام دیگر شهروندان مسئولیت کم‌تری دارد - که شیوه‌ی زندگی فیلسوف متفاوت است. در حالی که سقراط همچنان از قوانینی که، هر چند به غلط، او را محکوم کرده بودند اطاعت می‌کرد چراکه خود را در قبال شهر مسئول می‌دانست، ارسطو هنگامی که در خطر محاکمه‌ی مشابهی قرار گرفت، بی‌درنگ و بی‌هیچ افسوس‌ی آتن را ترک کرد. از او نقل شده است که آتنیان نباید دیگر بار علیه فلسفه مرتکب گناه شوند. تنها چیزی که از آن پس فلاسفه در نسبت با سیاست خواستند این بود که به خود بگذارندشان؛ و تنها چیزی که از حکومت مطالبه کردند محافظت از آزادی‌شان برای اندیشیدن بود. اگر این گریز فلسفه از قلمرو امور بشری منحصرأ ناشی از اوضاع تاریخی بود، بسیار مورد تردید است که نتایج بلافصلش - جدایی انسان اهل تفکر از انسان اهل عمل - توانسته باشد سنت اندیشه‌ی سیاسی ما را بنا گذارد که ۲۵۰۰ سال تجارب سیاسی و فلسفی گوناگون را پشت سر نهاده بی‌آنکه شالوده‌اش محل تردید قرار گیرد. حقیقت این است که در شخص و نیز در محاکمه‌ی سقراط، تناقض دیگری بین فلسفه

و سیاست پدیدار شد که بسیار عمیق تر از تناقضی بود که در آموزه‌های شناخته‌شده‌ی سقراط آشکار بود.

به نظر بسیار بدیهی، تقریباً پیش‌پافتاده، و با این حال عموماً فراموش‌شده است که هر فلسفه‌ی سیاسی‌ای پیش از هر چیز نگرش فیلسوف را به امور انسان‌ها، *the pragmata tōn anthrōpōn* که خود نیز به آن تعلق دارد اظهار می‌کند. و این نگرش، خود، متضمن و بیان‌گر رابطه‌ی میان تجربه‌ی مشخصاً فلسفی و تجربه‌ی ما هنگامی است که میان انسان‌ها به سر می‌بریم. به همین اندازه مبرهن است که هر فلسفه‌ی سیاسی در نگاه اول گویی با یک دوراهی مواجه است: تفسیر تجربه‌ی فلسفی با مقولاتی که ریشه در قلمرو امور بشری دارند و یا بالعکس قائل بودن به تقدم تجربه‌ی فلسفی و داوری تمام سیاست در پرتو آن. در مورد اخیر، بهترین شکل حکومت وضعی خواهد بود که در آن فلاسفه بیشترین فرصت را برای فلسفه‌ورزی دارند و این به معنای وضعی است که در آن همگان از معیارهایی که احتمالاً بهترین شرایط را برای آن فراهم می‌کند، پیروی کنند. با این حال خود این واقعیت که از میان تمام فلاسفه تنها افلاطون جرئت کرد یک تنواری سیاسی را منحصراً از منظر فیلسوف طرح‌ریزی کند و اینکه، عملاً، این طرح هیچ‌گاه، حتی توسط فلاسفه، کاملاً جدی گرفته نشده حاکمی از آن است که این مسئله وجه دیگری نیز دارد. فیلسوف اگرچه چیزی را درمی‌یابد که فراتر از انسان است، الوهی (*theion ti*) است، انسان باقی می‌ماند؛ از این رو تعارض میان فلسفه و امور انسان‌ها در نهایت تعارضی است در درون خود فیلسوف. افلاطون همین تعارض را عقلانی می‌کند و تعمیم می‌دهد به تعارضی میان جسم و نفس: در حالیکه جسم ساکن شهر انسان‌ها است، امر الوهی که فیلسوف درمی‌یابدش توسط امری که خود الوهی است - یعنی نفس - فهم می‌شود که به‌نوعی از امور انسان‌ها جدا است. هر قدر فیلسوف، فیلسوف راستین‌تری شود، بیشتر خود را از جسمش جدا خواهد ساخت. و از آنجا که تا وقتی زنده است چنین جدایی‌ای هیچ‌گاه واقعاً نمی‌تواند به دست آید، خواهد کوشید آنچه را که هر شهروند آزادی در آتن می‌کرد تا خودش را از ضروریات زندگی جدا و رها سازد، انجام دهد: او چنان بر جسمش حکم خواهد راند که اربابی بر

بردگانش. اگر فیلسوف به حکمرانی بر شهر دست یابد، جز آنچه تاکنون نسبت به جسمش کرده است، نسبت به ساکنان شهر نخواهد کرد.

تیرانی وی از هر دو وجه بهترین حکومت و نیز مشروعیت شخصی قابل‌توجه خواهد بود؛ یعنی توسط اطاعت پیشینی‌اش به مثابه انسانی میرا و تحت فرمان نفسش به مثابه‌ی یک فیلسوف. تمام اقوال رایج ما که تنها آنان که می‌دانند چگونه اطاعت کنند مستحق فرمانروایی‌اند یا تنها آنان که می‌دانند چگونه بر خودشان حکم رانند می‌توانند به صورت مشروع بر دیگران حکمرانی کنند، در این رابطه‌ی میان سیاست و فلسفه ریشه دارند. استعاره‌ی افلاطونی تعارض میان جسم و نفس - که در اصل به منظور بیان تعارض میان فلسفه و سیاست ابداع شد - چنان تأثیر شگرفی بر تاریخ دینی و معنوی ما نهاد که بنیان تجربه‌ای را که از آن پدید آمده بود، تحت‌الشعاع قرار داد - درست همان‌گونه که تقسیم افلاطونی انسان به دو تن بر تجربه‌ی اولیه‌ی تفکر به‌مثابه‌ی دیالوگ دو-تن-در-یک-تن، *the eme emautō*، سایه افکند که خود ریشه‌ی تمام چنین تقسیماتی است. این بدین معنا نیست که بگوییم تعارض میان فلسفه و سیاست ممکن است به آرامی در نظریه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی میان جسم و نفس حل شود بلکه به این معنا است که هیچ‌کس پس از افلاطون به اندازه‌ی او از خاستگاه سیاسی این تعارض آگاه نبود یا جرئت نداشت با چنین اصطلاحات رادیکالی بیانش کند.

...

افلاطون، خود، رابطه‌ی میان فلسفه و سیاست را نگرش فیلسوف نسبت به پولیس تعریف کرد. این تعریف در تمثیل غار - که محور فلسفه‌ی سیاسی او و نیز محور جمهور را شکل می‌دهد - آمده است. این تمثیل که افلاطون در آن قصد دارد نوعی زندگینامه‌ی موجز از فیلسوف به دست دهد، در سه مرحله به ظهور می‌رسد که هر کدام از آن‌ها به یک نقطه‌عطف، یک چرخش، دلالت دارند و هر سه با هم *periagōgē holēs tēs psychēs* را شکل می‌دهند، همان چرخش تمام نفس که به گمان افلاطون همان شکل‌گیری فیلسوف است. عطف اول در خود غار اتفاق می‌افتد؛ فیلسوف آینده‌ی خود را از زنجیرهایی می‌رهاند که «گردن و ران‌های» ساکنان غار را چنان بسته است که «آن‌ها تنها می‌توانند پیش روی خود را بنگرند» و به دیواره‌ای که بر آن سایه و تصویر

چیزها پدیدار می‌شود، چشم دوخته‌اند. هنگامی که او برای نخستین بار روی برمی‌گرداند، در مدخل غار آتشی مصنوع را می‌بیند که چیزهای درون غار را چنان که هستند روشن می‌سازد. اگر بخواهیم داستان را به تفصیل شرح دهیم، باید بگوییم که نخستین *periagōgē* مربوط به دانشمند است که با آنچه مردم درباره‌ی چیزها می‌گویند قانع نمی‌شود، «روی برمی‌گرداند» تا کشف کند چیزها فی‌نفسه - صرف نظر از عقایدی که توده‌ی مردم به آن باور دارند - چگونه‌اند. چراکه به گمان افلاطون تصویر روی دیواره، تحریفات و اعوجاجات دوکسا بود و او توانست استعاراتی را که منحصرأ از ادراک بصری و دیداری برگرفته شده‌اند به کار برد زیرا واژه‌ی دوکسا، برخلاف واژه‌ی [معدل] ما، عقیده، دلالت ضمنی متقنی بر امر مرئی دارد. تصاویر روی دیواره که ساکنان غار به آن چشم دوخته‌اند، دوکساهای آن‌هاست، آنچه و آن‌چنان که چیزها بر آن‌ها پدیدار می‌شوند. اگر آن‌ها می‌خواهند به چیزها آن‌طور که واقعاً هستند، بنگرند باید روی برگردانند، یعنی موضع‌شان را تغییر دهند چراکه همان‌طور که پیش‌تر دریافتیم، هر دوکسایی به موضع فرد در جهان بستگی دارد و با آن منطبق است.

نقطه‌عطف بسیار تعیین‌کننده‌تر در زندگینامه‌ی فیلسوف، هنگامی فرامی‌رسد که این ماجراجوی تک‌افتاده با آتش درون غار و چیزهایی که اکنون آن‌چنان که واقعاً هستند پدیدار شده‌اند مجاب نمی‌شود بلکه می‌خواهد پی ببرد آتش از کجا سرچشمه می‌گیرد و علل چیزها چیست. دیگر بار روی برمی‌گرداند و راه خروج از غار را، پلکانی که او را به آسمان صاف، چشم‌اندازی بدون چیزها یا انسان‌ها، هدایت می‌کند، می‌یابد. اینجا مثل پدیدار می‌شوند، ذوات ابدی چیزهای فانی و انسان‌های میرا که خورشید روشن‌شان کرده است؛ خورشید، مثال مثل است که ناظر را به دیدن و مثل را به درخشیدن قادر می‌سازد. این بی‌شک نقطه‌ی اوج زندگی فیلسوف است و در اینجا است که تراژدی آغاز می‌شود. انسانی همچنان میرا که به اینجا تعلق ندارد و نمی‌تواند در اینجا بماند بلکه باید به غار، به مثابه‌ی خانه‌ی زمینی‌اش، بازگردد و در عین حال دیگر نمی‌تواند غار را خانه‌ی خود بداند.

هر کدام از این چرخش‌ها با از دست دادن جهت و آگاهی حسی همراه بودند. آتشی که در مدخل غار بود سوی چشمان خورگرفته به پدیدارهای شبح‌وار روی دیواره را تباه

می‌کرد و نور خورشید سوی چشمانی را که آن‌گاه به نور کمرمق آتش مصنوع عادت کرده بودند تباہ می‌ساخت. اما ناگوارتر از همه، فقدان جهت‌یابی است که دامن‌گیر آنانی می‌شود که چشمانشان یک‌بار در زیر آسمان مُثَل به نور تابناک خو گرفته و حال باید راه‌شان را در ظلمت غار بیابند. این که چرا فلاسفه نمی‌دانند چه چیز برایشان خیر است - و چطور آنان با امور انسان‌ها بیگانه شده‌اند - در این استعاره فراچنگ می‌آید: آنان دیگر قادر به دیدن در تاریکی غار نیستند، آن‌ها حس جهت‌یابی خویش را از دست داده‌اند، آن‌ها آنچه را ما فهم متعارف^{۲۶} می‌خوانیم از کف داده‌اند. هنگامی که آن‌ها بازمی‌گردند و می‌کوشند آنچه را بیرون غار دیده‌اند برای ساکنان غار بازگویند، بی‌معنا می‌نمایند. هر آنچه آنان بگویند برای ساکنان غار چنان است که گویی جهان وارونه شده باشد (هگل). فیلسوف رجعت‌کرده در خطر است چرا که او فهم متعارف را - که برای جهت‌یابی در جهانی که با همگان مشترک است نیاز دارد - از دست داده است و وانگهی به این دلیل که آنچه در ذهن دارد با فهم متعارف جهان در تناقض است.

از وجوه معماگون تمثیل غار این است که افلاطون ساکنان غار را بی‌حرکت، زنجیرشده در برابر دیواره‌ای، بی‌هیچ امکانی برای انجام کاری یا ارتباط با یکدیگر به تصویر می‌کشد. در حقیقت، دو واژه دال بر فعالیت بشری که بیشترین اهمیت را به لحاظ سیاسی دارند، سخن و عمل (*praxis* و *lexis*)، آشکارا در کل داستان غایب‌اند. تنها مشغولیت ساکنان غار نگاه‌کردن به دیواره است. آن‌ها آشکارا دیدن را تنها به خاطر خود دیدن - فارغ از تمام نیازهای عملی - دوست دارند.^{۲۷} به بیان دیگر، ساکنان غار انسان‌هایی معمولی تصویر شده‌اند اما با این حال در یک ویژگی با فلاسفه مشترکند: افلاطون آنان را فیلسوفانی بالقوه نشان می‌دهد که در ظلمت و جهل با تنها چیزی که فیلسوف در روشنایی و شناخت کامل با آن سروکار دارد، مشغول‌اند. بنابراین تمثیل غار طراحی نشده تا نشان دهد فلسفه از منظر سیاست چگونه به نظر می‌آید، بلکه نوشته شده تا نشان دهد سیاست، قلمرو امور بشری، از منظر فلسفه چگونه به چشم می‌آید. و هدف بی‌گمان یافتن آن معیارهایی در قلمرو فلسفه است که برای شهر

26 Common sense

27 Cf. Aristotle Metaph. 980 a 22-25

ساکنان غار مناسب باشد و در عین حال برای ساکنینی که عقایدشان را با توجه به همان مسائل مورد توجه فیلسوف، گرچه جاهلانه و در ظلمت، شکل داده‌اند. آنچه افلاطون در این داستان به ما نمی‌گوید - چراکه برای این اهداف سیاسی طراحی شده است - چیزی است که فیلسوف را از آنانی که به‌سان او دیدن را به خاطر دیدن دوست دارند متمایز می‌کند یا آنچه او را وامی‌دارد ماجراجویی انفرادی خود را بی‌اغازد و سبب می‌شود بندهایی را که او را به دیواری توهم بسته‌اند، بگسلد. افلاطون بار دیگر در پایان داستان به طور گذرا به خطراتی اشاره می‌کند که در انتظار فیلسوف رجعت کرده است، و از این خطرات نتیجه می‌گیرد که فیلسوف - گرچه علاقه‌ای به امور بشری ندارد - باید حکمرانی را بپذیرد ولو تنها از روی ترس از قرار گرفتن تحت حاکمیت جاهل. اما او به ما نمی‌گوید چرا نمی‌تواند دیگر شهروندان را که به هر روی از پیش به دیواره دوخته شده‌اند و از این‌رو به نحوی از انحا آماده‌ی پذیرش، به قول هگل، «امور والاتر» اند قانع کند تا از او پیروی کنند و راه خروج از غار را برگزینند.

برای پاسخ‌گفتن به این پرسش‌ها، باید دو گزاره از افلاطون را به خاطر آوریم که در تمثیل غار نیامده‌اند اما بدون آن‌ها این تمثیل مبهم می‌ماند و به اصطلاح در این تمثیل بدیهی انگاشته می‌شوند. گزاره‌ی نخست در *Theaetetus* (ثئایتتوس) - دیالوگی درباره تفاوت میان *epistēmē* (شناخت) و *doxa* (عقیده) - آمده است که افلاطون در آن خاستگاه فلسفه را بازمی‌نماید:

mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē

(زیرا حیرت وضعی است که فیلسوف بیش از هر چیز متحمل آن می‌شود؛ زیرا تنها سرآغاز فلسفه حیرت است...) ۲۸ و گزاره‌ی دوم در هفتمین نامه آمده است هنگامی که افلاطون درباره‌ی آن چیزهایی سخن می‌گوید که برایش مهم‌ترین موضوعات اند (*peri hōn egō spoudadzō*)؛ یعنی به موضوع ابدی و غایت فلسفه می‌پردازد و نه فلسفه آن‌گونه که ما می‌فهمیم. او در این باره می‌گوید،

rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all' ek pollēs synousias gignomenēs . . . hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs ...

(چراکه هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به‌سان چیزهای دیگری که فرامی‌گیریم، به بیان درآورد؛ بلکه به واسطه‌ی کوشش جمعی به دست می‌آید... مانند آتشی که از اخگری گذرا برافروخته شود).^{۲۹} این دو گزاره شامل آغاز و پایان زندگی فیلسوف‌اند که در داستان غار از قلم افتاده‌اند.

اصطلاح *Thaumadzein* حیرت از چیزی که هست از آن حیث که هست، مطابق نظر افلاطون یک پاتوس (*pathos*) است، یعنی چیزی که متحمل آن می‌شویم و در تمایزی کامل با *doxadzein* (شکل‌دادن به عقیده‌ای درباره‌ی چیزی) قرار دارد. حیرت را که انسان متحمل آن می‌شود یا نصیب او می‌گردد نمی‌توان با کلمات شرح داد چراکه بیش از اندازه برای کلمات کلی است. افلاطون می‌باید نخست با حیرت در آن حالات تکان‌دهنده‌ی مشهوری مواجه شده باشد که در آن‌ها سقراط به ناگهان - گویی در تصرف خلسه‌ای - دچار سکون مطلق می‌شد، تنها خیره می‌ماند بی‌آنکه چیزی ببیند یا بشنود. اینکه این حیرت بیان‌ناپذیر سرآغاز فلسفه است، برای افلاطون و ارسطو بدل به امری بدیهی شد. و همین پیوند با تجربه‌ای انضمامی و یگانه است که مکتب سقراطی را از تمام فلسفه‌های پیشین متمایز می‌سازد. برای ارسطو، همان قدر که برای افلاطون، حقیقت غایی ورای کلمات است. در نظام اصطلاحات ارسطو، مُدرکِ انسانی حقیقت *nous* (قوه‌ی نظرورزی) است که محتوایش فاقد لوگوس (*hōn ouk esti logos*) است. همان‌گونه که افلاطون دوکسا را در مقابل حقیقت قرار داد، ارسطو *phronēsis* (بصیرت سیاسی^{۳۰}) را در مقابل *nous* (قوه‌ی نظرورزی فلسفی) قرار می‌دهد.^{۳۱} این حیرت از همه چیز از آن حیث که هست هیچ‌گاه متوجه هیچ چیز

29 341c.

^{۳۰} در فارسی به «حکمت عملی» نیز ترجمه شده است.

31 Nic. Eth. 1142 a 25.

خاصی نیست و از این رو کیرکگور آن را به تجربه‌ی هیچ-چیز^{۳۲}، تجربه‌ی هیچی، برگرداند. کلیت ویژه‌ی گزاره‌های فلسفی - که آن‌ها را از گزاره‌های علوم متمایز می‌کند - از این تجربه سرچشمه می‌گیرد. فلسفه در مقام نظامی خاص - و تا آنجا که واحد می‌ماند - در آن ریشه دارد. و آن هنگام که حالت بیان‌ناپذیر حیرت خود را به قالب سخن بریزد، [این سخن] با گزاره آغاز نخواهد شد بلکه به اشکال بی‌انتهایی صورت‌بندی خواهد شد که ما پرسش‌های غایی می‌خوانیم‌شان - وجود چیست؟ انسان کیست؟ معنای زندگی چیست؟ مرگ چیست؟ الی آخر - و آنچه بین تمام آن‌ها مشترک است این است که نمی‌توان به صورت علمی به آن‌ها پاسخ داد. گزاره‌ی سقراط «می‌دانم که نمی‌دانم». این فقدان پاسخ‌های علمی را در چارچوب شناخت بیان می‌کند. اما در حالت حیرت، این گزاره سلبیت صریحش را از دست می‌دهد چراکه نتیجه‌ی به‌جای‌مانده در ذهن فردی که متحمل پاتوس حیرت شده است، تنها می‌تواند این‌طور بیان شود: اکنون می‌دانم ندانستن یعنی چه؛ اکنون می‌دانم که نمی‌دانم. از تجربه‌ی واقعی ندانستن - که در آن یکی از وجوه بنیادین وضع بشر بر زمین خود را آشکار می‌کند - است که پرسش‌های غایی سر برمی‌آورند - نه از این واقعیت عقلانی و اثبات‌پذیر که چیزهایی هست که انسان نمی‌داند، چیزهایی که پیشرفت‌باوران امیدوارند روزی آن‌ها را کاملاً حل شده ببینند، یا پوزیتیویست‌ها مایلند همچون پرسش‌هایی بی‌اهمیت کنارشان بگذارند. انسان با پرسیدن پرسش‌های غایی و غیرقابل پاسخ خود را به مثابه‌ی وجودی پرسشگر محقق می‌سازد.

به این دلیل است که علم - که پرسش‌های پاسخ‌گفتنی می‌پرسد - خاستگاه خود را مرهون فلسفه است. خاستگاهی که منبع همواره حاضرش در طی نسل‌ها باقی می‌ماند. هرگاه انسان قوه‌ی پرسیدن پرسش‌های غایی را از دست بدهد، به همین سیاق قوه‌ی پرسیدن پرسش‌های پاسخ‌گفتنی‌اش را نیز از کف خواهد داد. او دیگر وجودی پرسشگر نخواهد بود، که این نه تنها پایان فلسفه بلکه پایان علم نیز خواهد بود. تا آنجا که به فلسفه برمی‌گردد، اگر صحیح باشد که فلسفه با *thaumadzein* آغاز می‌شود و

با بیان‌ناپذیری پایان می‌گیرد، پس درست آن‌جایی به پایان می‌رسد که آغاز شده است. آغاز و پایان در این‌جا یکسانند که بنیادی‌ترین، به‌اصطلاح، دور باطلی است که فرد ممکن است در بسیاری از استدلال‌های مطلقاً فلسفی بیابد.

همین تکان سخت فلسفی مورد اشاره‌ی افلاطون است که به تمام فلسفه‌های بزرگ سرایت می‌کند و فیلسوفی را که متحملش می‌شود از آنان که با او به سر می‌برند، جدا می‌سازد. و تفاوت میان فلاسفه - که اندک‌اند - و توده‌ی مردم به‌هیچ‌عنوان همان‌طور که افلاطون، خود، خاطر نشان کرد، این نیست که اکثریت چیزی از پاتوس حیرت نمی‌دانند بلکه این است که آن‌ها از تحمل آن امتناع می‌کنند. این امتناع در *doxadzein* بازنمایی شده است یعنی در شکل‌دادن به عقاید حول مسائلی که انسان نمی‌تواند در بابشان عقیده‌ای اتخاذ کند. چراکه معیارهای مشترک و مشترکاً پذیرفته‌شده‌ی فهم متعارف در اینجا به کار نمی‌آیند. به بیان دیگر، دوکسا می‌تواند بدل به ضد حقیقت شود زیرا *doxadzein* در واقع ضد *thaumadzein* است. اتخاذ عقیده آن هنگام به بیراهه می‌رود که معطوف به آن دست‌مسائلی می‌شود که ما تنها در حیرت بیان‌ناپذیر از آنچه هست، درمی‌یابیمشان.

فیلسوف که اصطلاحاً در حیرت‌کردن و پرسیدن سؤالاتی برآمده از حیرت خیره است - و هنگامی که نیچه می‌گوید فیلسوف انسانی است که همیشه چیزهای خارق‌العاده‌ای برایش اتفاق می‌افتد، به همین مسئله اشاره دارد - خود را در تعارضی دوگانه با پولیس می‌یابد. از آنجا که تجربه‌ی غایی تجربه‌ی بیان‌ناپذیری است، او خود را خارج از قلمرو سیاسی قرار داده است که در آن برترین قوه‌ی انسان، دقیقاً، سخنوری است - *logon echōn* همان چیزی است که انسان را *dzōon politikon* (وجود سیاسی) می‌سازد. افزون بر این، تکان فلسفی در حالت انفراد بر انسان حادث می‌شود یعنی نه در برابری‌اش با همگان و نه در تمایز مطلقش با آنان. در این تکان، انسان در انفراد، به عبارتی، برای یک لحظه‌ی گذرا با تمام کیهان مواجه می‌شود، آنچنان که دیگر بار تنها در لحظه‌ی مرگش با آن مواجه خواهد شد. او به حدی با شهر انسان‌ها بیگانه است که تنها می‌تواند با سوءظن به هرچه که انسان را در انفراد متوجه خود می‌سازد بنگرد.

با این حال آنچه حتی نتایج ناگوارتری به بار می‌آورد تعارض دیگری است که زندگی فیلسوف را تهدید می‌کند. از آنجا که پاتوس حیرت برای انسان‌ها بیگانه نیست بلکه بالعکس، یکی از عامترین ویژگی‌های وضع بشر است، و از این‌رو راه برون‌رفت از آن برای بسیاری شکل‌دادن به عقاید در جایی است که موضوعیتی ندارند، فیلسوف ناگزیر دچار تعارض با همین عقایدی می‌شود که آن‌ها را غیرقابل تحمل می‌یابد. و از آن‌رو که تجربه‌ی خودش از بیان‌ناپذیری تنها در برآمدن پرسش‌های غیرقابل پاسخ بروز می‌یابد، او به واقع در لحظه‌ای که به قلمرو سیاسی بازمی‌گردد یک ضعف تعیین‌کننده دارد. او تنها کسی است که نمی‌داند، تنها کسی که هیچ دوکسای متمایز و به روشنی تعریف‌شده‌ای ندارد تا با دیگر عقایدی رقابت کند که فهم متعارف باید درباره‌ی حقیقت یا ناحقیقت بودن آن‌ها تصمیم بگیرد - یعنی آن حس ششم که نه تنها بین تمام ما مشترک است بلکه ما را با یک جهان مشترک سازوار می‌کند و بدین ترتیب جهانی مشترک را ممکن می‌سازد. اگر فیلسوف سخن‌گفتن درباره‌ی این جهان فهم متعارف را بیاغازد، که پیشداوری‌ها و قضاوت‌های مشترکاً پذیرفته‌شده‌ی ما نیز به آن تعلق دارند، همواره در وسوسه‌ی بی‌معنی سخن‌گفتن خواهد بود یا - اگر بار دیگر از عبارت هگل بهره ببریم - وارونه‌ساختن فهم متعارف.

این خطر با آغاز سنت عظیم فلسفی ما، با افلاطون و به اندازه‌ی کمتری با ارسطو، سربرمی‌آورد. فیلسوف که به دلیل محاکمه‌ی سقراط بیش از حد از ناسازگاری ذاتی میان تجارب بنیادین فلسفی و سیاسی آگاه بود، تکان اولیه و آغازگر *thaumadzein* را تعمیم بخشید. جایگاه سقراطی در این فرایند از دست رفت، نه به این دلیل که سقراط هیچ اثر مکتوبی از خود به جا نگذاشت یا به این دلیل که افلاطون عامدانه او را تحریف کرد بلکه از آن‌رو که بینش سقراطی - زاده‌ی رابطه‌ای همچنان سالم و بکر میان سیاست و تجربه‌ی منحصراً فلسفی - از دست رفت. چراکه آنچه در مورد این حیرت - که هر فلسفه‌ای با آن آغاز می‌شود - صدق می‌کند، در مورد خود دیالوگ تنهایی متعاقب صدق نمی‌کند. تنهایی، یا دیالوگ متفکرانه‌ی دو-تن-در-یک-تن، جزئی اساسی از بودن و زندگی کردن همراه دیگران است و در این تنهایی فیلسوف نیز کاری جز شکل‌دادن به عقایدش نمی‌تواند انجام دهد - او نیز به دوکسای خویش دست می‌یابد.

تمایز او با دیگر شهروندان این نیست که او حقیقت خاصی را در اختیار دارد که توده‌ی مردم از آن محرومند بلکه این است که او همواره آماده است تا متحمل پاتوس حیرت شود و از این رهگذر از جزم‌اندیشی اتخاذ عقیده‌ی صرف احتراز می‌کند. برای این که بتوان در برابر این جزم‌اندیشی *doxadzein* مقاومت کرد، افلاطون تا بی‌نهایت امتداد دادن حیرت بیان‌ناپذیر را که آغاز و پایان فلسفه است، پیش نهاد. او کوشید چیزی را به شیوه‌ای از زندگی (*the bios theōrētikos*) توسعه دهد که تنها می‌تواند یک لحظه‌ی زودگذر باشد یا به قول خود افلاطون، اخگر آتش‌گذرایی میان دو سنگ چخماق. در این کوشش فیلسوف خود را محقق می‌سازد، تمام وجودش را بر آن انفراد که وی هنگام متحمل شدن پاتوس *thaumadzein* تجربه کرده است، بنیان می‌نهد. و از این رهگذر او کثرت وضع بشر را در خود نابود می‌سازد.

واضح است این توسعه که علت ابتدایی‌اش سیاسی بود به طور کلی اهمیت عظیمی در فلسفه‌ی افلاطون یافت. این خود در انحرافات غریب از مفهوم اولیه‌اش که در آموزه‌ی او در باب مُثل یافت می‌شوند، آشکار است. انحرافات که به عقیده‌ی من تنها از میل او به سودمندساختن فلسفه برای سیاست ناشی می‌شوند. اما البته به بیان درست‌تر، این توسعه برای فلسفه سیاسی از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار بوده است. نزد فیلسوف، سیاست -اگر کل این قلمرو را دون‌شان خود به شمار نمی‌آورد- بدل به بستری شد که در آن به ضروریات اساسی و اولی حیات بشری رسیدگی و معیارهای مطلق فلسفی برای آن بکار بسته می‌شدند. بی‌شک سیاست هرگز نتوانست با چنین معیارهایی وفق یابد و از این‌رو روی هم رفته مشغله‌ای غیراخلاقی انگاشته شد، تنها فلاسفه نبودند که چنین انگاشتند بلکه در قرون بعدی هنگامی که افکار عمومی فرهیختگان سرانجام نتایج فلسفه‌ای را که اساساً در تضاد با فهم متعارف صورت‌بندی شده بود، جذب کردند، بسیاری دیگر نیز سیاست را این‌گونه قضاوت کردند. سیاست و حکومت یا حکمرانی یکی انگاشته شدند و هر دو به‌عنوان بازتابی از ضعف طبیعت بشر در نظر گرفته شدند، درست همان‌طور که تاریخچه‌ی کردارها و رنج‌های انسان‌ها به‌مثابه‌ی بازتابی از گناهکاری بشری فهم شد. با این همه، گرچه حکومت غیرانسانی آرمانی افلاطون هیچ‌گاه رنگ واقعیت به خود نگرفت و باید از فایده و سودمندی فلسفه در طی قرون دفاع می‌شد -چراکه بی‌فایده‌گی مطلقش در عمل سیاسی واقعی به اثبات رسید- فلسفه

خدمتی گرانمایه به انسان غربی کرد. از آن جا که افلاطون به تعبیری، فلسفه را برای اهداف سیاسی از شکل انداخت، فلسفه به فراهم آوردن ملاکها و قواعد، معیارها و اندازه‌هایی ادامه داد که ذهن انسان با استفاده از آن‌ها دست کم می‌توانست بکوشد تا دریابد در قلمرو امور بشری چه روی می‌دهد. همین سودمندی برای فهم است که با نزدیک شدن عصر مدرن به اتمام رسید. آثار ماکیاولی اولین نشانه‌ی این اتمام‌اند و در هابز ما برای نخستین بار فلسفه‌ای را می‌یابیم که هیچ سودی برای فلسفه ندارد بلکه دعوی پدید آمدن از چیزی را دارد که فهم متعارف بدیهی می‌انگارد. و مارکس که واپسین فیلسوف سیاسی غرب است و کسی است که همچنان در سنتی قرار دارد که با افلاطون آغاز شد، سرانجام کوشید تا این سنت را، مقولات اساسی‌اش و سلسله مراتب ارزش‌هایش را وارونه سازد. در واقع این سنت با این وارونگی به پایان خود رسیده بود. سخن توکویل که «هنگامی که گذشته دیگر نورش را به آینده نتاباند، ذهن انسان در تاریکی سرگردان است.» از دل شرایطی برآمد که در آن مقولات فلسفی گذشته دیگر برای فهم بسنده نبودند. ما امروزه در جهانی به سر می‌بریم که در آن حتی دیگر فهم متعارف نیز بی‌معنا است. فروپاشی فهم متعارف در جهان کنونی نشان می‌دهد که فلسفه و سیاست، علی‌رغم تعارض دیرینه‌شان، به سرنوشت یکسانی دچار شده‌اند. و این بدین معنا است که مسئله‌ی فلسفه و سیاست، یا ضرورت یک فلسفه‌ی سیاسی جدید که علم سیاست جدیدی بتواند از آن منتج شود، بار دیگر در دستور کار است.

فلسفه، فلسفه‌ی سیاسی به مانند تمامی دیگر شاخه‌های آن، هیچ‌گاه قادر نخواهد بود که خاستگاهش را در *thaumadzein* در حیرت از چیزی که هست از آن حیث که هست، انکار کند. اگر قرار باشد روزی فلاسفه علی‌رغم بیگانگی ضروری‌شان با حیات روزمره‌ی امور بشری، به فلسفه‌ی سیاسی حقیقی دست یابند، باید تکثر بشر را که تمام قلمرو امور بشری - در شکوه و شوربختی‌اش - از آن برمی‌آید، موضوع *thaumadzein* خود سازند. به بیان کتاب مقدس، آن‌ها باید این معجزه را بپذیرند - چنان که در حیرتی بیان‌ناپذیر معجزه‌ی آفرینش، انسان و وجود را می‌پذیرند - که خداوند انسان را خلق نکرد بلکه او ایشان را «نر و ماده» آفرید. آن‌ها باید بر اساس چیزی بیش از گردن‌نهادنی برآمده از ضعف بشری، این حقیقت را بپذیرند که «شایسته نیست انسان تنها بماند.»