

استنلی روزن

ترجمه غلامرضا اصفهانی



ستیز فلسفه و شعر

پژوهش‌هایی در اندیشه باستان



ستیز فلسفه و شعر

پژوهش‌هایی در اندیشهٔ باستان



کتابخانه ملی و اسناد

روزن، استنلی، ۱۹۲۹ م. - Rosen, Stanley	سرشناسه
ستیز فلسفه و شعر: پژوهش‌هایی در اندیشه باستان/ استنلی روزن؛ ترجمه غلامرضا اصفهانی	عنوان و نام پدیدآور
تهران: شب‌خیز، ۱۳۹۸.	مشخصات نشر
۳۱۸ ص.؛ ۱۴/۱۴×۵/۵ س.م.	مشخصات ظاهری
978-622-961238-5	شابک
فیبا	وضعیت فهرست‌نویسی
The quarrel between philosophy and poetry : studies in ancient thought, 1988. عنوان اصلی:	یادداشت
نمایه	یادداشت
پژوهش‌هایی در اندیشه باستان	عنوان دیگر
فلسفه	موضوع
Philosophy	موضوع
فلسفه قدیم	موضوع
Philosophy, Ancient	موضوع
فن شعر -- تاریخ -- از آغاز تا ۱۵۰۰ م.	موضوع
Poetics -- History -- To 1500	موضوع
اصفهان: غلامرضا، ۱۳۶۴، مترجم	شناسه افزوده
BVT	رده‌بندی کنگره
۱۰۱	رده‌بندی دیوئی
۶۰۱۰۹۸۸	شماره کتابشناسی ملی

استنلی روزن
ترجمه غلامرضا اصفهانی



ستیز فلسفه و شعر

پژوهش‌هایی در اندیشه باستان



*The Quarrel Between Philosophy and Poetry
Studies in Ancient Thought*

Stanley Rosen

ستیز فلسفه و شعر

پژوهش‌هایی در اندیشه باستان

نویسنده	استنلی روزن
مترجم	غلام‌رضا اصفهانی
طراح جلد	حبیب‌رضایی
نمونه‌خوان	طاهره‌عالی‌نژادیان
چاپ و صحافی	عمران

چاپ اول: ۱۳۹۸؛ ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۲۳-۸-۵

قیمت: ۵۴۰۰۰ تومان

نشر شب‌خیز: تهران، انتهای اشرفی اصفهانی، خیابان نفت، پلاک ۴۴، واحد ۲۲

تلفن: ۴۴۸۷۰۴۲۶

Email: nashreshabkhiz@gmail.com

[nashrshabkhiz](https://www.instagram.com/nashrshabkhiz) 

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

پیشکش به همه پژوهش‌گرانی که از
ادبیات به فلسفه گراییده‌اند.

[مترجم]

فهرست

۹	پیش‌گفتار مترجم
۱۷	سپاس‌گزاری
۱۹	دیباچه
۲۹	۱. ستیز فلسفه و شعر.....
۶۳	۲. فلسفه و انقلاب.....
۱۰۱	۳. اسطوره کیهان وارونه افلاطون.....
۱۲۹	۴. غیرعاشق در فایدروس افلاطون.....
۱۴۵	۵. سقراط همچون عاشق پنهان.....
۱۵۹	۶. نقش اروس در جمهوری افلاطون.....
۱۷۹	۷. اندیشه و لامسه: حاشیه‌ای بر درباره نفس ارسطو.....
۱۹۱	۸. تفسیر هایدگر از افلاطون.....
۲۱۷	۹. هیاهوی بسیار بر سر هیچ: ارسطو در برابر الثایی‌گرایی.....
۲۶۱	۱۰. اظهاراتی درباره «افلاطون‌گرایی» نیچه.....
۲۸۷	یادداشت‌ها
۳۱۷	نمایه نام‌ها

پیش‌گفتار مترجم

۱

داستانِ زندگانیِ جوانیِ نوخاسته که نیم‌سالی را در هوایِ رمان‌نویس شدن در نیویورک گذراند اما از آن تصمیم چشم‌پوشید و به شیکاگو آمد و شعر گفتن پیشه ساخت، سپس بار دیگر قصد روی آوردن به ادبیات کرد، اما باز از عزم خود بازگشت و به فلسفه گرایید، تا سرانجام سر از کمیته مطالعات اجتماعی دانشگاه شیکاگو درآورد و پذیرفت که زیر نظر استاد میان‌سال تازه از گرد راه رسیده‌ای مطالعات خود را آغاز کند، بارها به قلم و زبان خود او در مناسبت‌های گوناگون توصیف شده است. استنلی روزن بیست و یک ساله در سال ۱۹۵۰ پذیرفت که به حلقه شاگردان لئو اشتراوس درآید.

روزن خود را تنها شاگرد درازمدت اشتراوس می‌داند که از سمت شعر به او نزدیک شده بود. عمده شاگردان اشتراوس، برخلاف روزن، به پژوهش در سیاست متمایل بوده‌اند. وی اولاً و به‌ذات خود را نوعی شاعر-فیلسوف می‌دانست که به تأسی از تی. اس. الیوت شعر و فلسفه را دو زبان برای بیان یک جهان قلمداد می‌کند. چنان‌که خود او روایت می‌کند اشتراوس برای نخست بار این تصور را در ذهن او به چالش کشید. از میان خیل هم‌شاگردی‌های روزن در حلقه درسی اشتراوس، بیش از همه، جوانی شگفت‌انگیز به نام سث بندرتی وی را شیفته خود ساخته بود. سهل است که همین شیفتگی گفت‌وگوها، مراودات، و مطالعات بعدی آن دورا با همدیگر رقم زد و به‌ویژه آنان را به تنها شاگردان اشتراوس در شیکاگو بدل کرد که هر شنبه مطالعه برخی از مقالاتِ مارتین هایدگر را دستور کار خود ساخته بودند. اقدامی که روزن آن را از دید اشتراوس خیلی جوان‌سرانه توصیف می‌کند: مطالعه خودآموز آثارِ غول‌بزرگ اندیشه قرن بیستم به دستِ دو دانش‌جویِ جوان! باری، همین مطالعات بود که

پنجاه سال پژوهش بر روی آثار هایدگر را برای روزن رقم زد و آن را به یکی از خطوط اساسی پروژه فلسفی او تبدیل کرد. سرانجام روزن از رساله خود با موضوع "استدلال اسپینوزا درباره آزادی سیاسی" در ۱۹۵۵ دفاع کرد. موضوعی که اذعان می کند هیچ علاقه‌ای بدان نداشته اما تنها پژوهشی بوده است که وی می توانسته تحت راهنمایی اشتراوس انجام دهد. به همین سبب تنها و تنها مقاله‌ای از این رساله به چاپ می رساند و هیچ گاه آن را منتشر نمی کند. (Interview with Stephen Gregory: may 2011). با این اوصاف اشتراوس بزرگ‌ترین آموزگاری است که روزن به عمر خود دیده است، و باید گفت زمینه اصلی رهیافت روزن به تاریخ فلسفه، و به فلسفه در معنای ژرف افلاطونی آن، که مهم‌ترین خط فکری آثار روزن را نیز تشکیل می دهد، وامدار آموزگار بزرگ شیکاگو است.

پنج سال بعد از دفاع از رساله، در سال ۱۶-۱۹۶۰، یکی از مهم‌ترین اتفاقات در زندگانی حرفه‌ای او، یعنی آشنایی با الکساندر کوژو در پاریس، رقم می خورد. سیاست‌مدار و اندیشمندی بزرگ که روزن از او بسیار آموخته است اما درست در جهتی خلاف اشتراوس. فراسوی خیل روشن‌فکران سیگار به دست و کت و شلوار پوش فرانسوی در کافه‌های دوداندود پاریس، که سخنوران چیره‌دستی همچون ژاک لکان گاه میدان دار این گفت‌وگوهای درازدامن در آن بودند، کوژو عمیق‌تر از همه برای او جلوه می کرد. این فقط شباهت کوژو به تی.اس. الیوت، شخصیت آرمانی سال‌های جوانی و نوخاستگی روزن، در چهره و نحوه راه رفتن نبود که روزن را بدو متمایل کرد بلکه نوعی الوهیت در سلوک، و ژرفا در اندیشه بود که جوان آمریکایی را، به رغم موج آمریکاستیزی آن روزگار در فرانسه، مجذوب استاد فرانسوی خود می ساخت. روزن در آن زمان سی و یک سال بیش نداشت، جوانی فرهیخته و جوینده که ریمون آرون او را چنین توصیف کرده بود: «مرد جوان درخشان، اما نه زیاده جوان» (Kojève's Paris: A Memoir). اگرچه روزن تا همیشه در خجالت کوژو باقی ماند و تفسیر ویژه او از مسئله نظر و عمل، مبتنی بر بازخوانی هگل، را که بر امکان وحدت این دو در نوعی انقلاب فلسفی-سیاسی پای می افشرد پذیرفتنی ندید، اما این آشنایی دست کم فلسفه هگل را به یکی دیگر از خطوط جدی اندیشه‌ورزی فلسفی روزن تبدیل کرد.

سرانجام روزن، پس از سال‌ها تدریس و پژوهش در دانشگاه بوستون، و شرکت در سمینارهای پژوهشی در دانشگاه‌های پن، لوون، بارسلونا، تورنتو، و سپری کردن مسئولیت ریاست در نهادی همچون جمعیت متافیزیکی آمریکا در سال ۲۰۱۴، بر اثر ابتلا به بیماری پارکینسون، بدرود حیات گفت.

اشاره‌ای گذرا به هندسه آثار روزن جالب توجه خواهد بود. از میان آثار تألیفی او درباره فیلسوفان بزرگ پنج اثر مستقل در شرح دیالوگ‌های افلاطون از جمله ضیافت، جمهوری، سوفیست، مرد سیاسی، و فایدروس، به رشته تحریر در آمده است. دو اثر مستقل درباره هگل. یک اثر به نیچه و یک اثر نیز به هایدگر اختصاص دارد. بدین ترتیب دیده می‌شود که بیش‌ترین سهم در آثار او از آن افلاطون است. پس از افلاطون هگل سهم بیش‌تری از آثار او دارد. سپس نیچه و هایدگر از آثار او سهمی برابر دارند. عناوین آثار دیگر وی را نیز می‌توان به فارسی چنین ترجمه کرد: پژوهشی فلسفی درباره نیهیلیسم، قدما و متجددین؛ بازاندیشی مدرنیته، گریز پایی امر روزمره؛ پژوهش‌هایی در باب امکان فلسفه، محدودیت‌های تحلیل، و هرمنوتیک چوآن سیاست. در کنار این آثار، مقالات متعدّد دانشگاهی و چند مصاحبه نیز از او بر جای مانده است. قلمرو پهنای آثار روزن اگر چه از افلاطون و ارسطو تا روزگار پسامدرن را در بر می‌گیرد اما همه این گستره پژوهشی ذیل یک مسئله بزرگ وحدت می‌یابد: امکان فلسفه. در مرکز بحث او از امکان فلسفه «ستیز دیرپای فلسفه و شعر» قرار دارد. روزن با پیش نهادن تفسیری یگانه از پویسیس در افق فلسفه افلاطونی می‌کوشد هرگونه جهد فلسفی در جهت پاسخ دادن به مسایل بنیادین تاریخ فلسفه را نوعی برساخته نظری و در نهایت نوعی شعر قلمداد کند. زندگانی انسانی در تمامیت خود آمیزه‌ای از طرح مسایل بنیادین فلسفی و کوشش در جهت پاسخ دادن به آن‌ها است. ریشه این مسایل بنیادین، یعنی زمینه‌ای که این مسایل برای نخست‌بار در آن به دید آدمی در می‌آیند، زندگانی روزمره است. اما هرگونه کوششی در جهت پاسخ دادن به این پرسش‌ها، که ریشه در زندگانی پیش‌فشانظری دارند، مستلزم اتخاذ نوعی زندگانی نظری است. به سخن دیگر زندگانی نظرورزانه واکنشی به حیرت برخاسته از زندگانی پیش‌فشانظری است. هر دو این انواع زندگانی در کلیت خود به نوعی شاعرانگی، یا پیروزمندی شعر بر فلسفه، و سرانجام نیهیلیسم فلسفی می‌انجامند. اثر پیش رو کوششی است در جهت پی‌گیری این ستیز در ادوار گوناگون و به‌نزد اندیشمندان بزرگ تاریخ فلسفه از افلاطون تا هایدگر. این اثر دارای ده فصل است. فصل نخست با درآمدی از جمهوری افلاطون درباره «ستیز دیرپای فلسفه و شعر»، تعبیری که خود افلاطون آن را در دیالوگ نامبرده به کار می‌گیرد (607b)، آغاز و به تحلیل کوتاهی از فیلبوس افلاطون ختم می‌شود. فصل دوم نسبت فلسفه و انقلاب

را، در معنای عمیق فلسفی آن، با تحلیل بخش‌هایی از تاریخ هرودوتوس و اشاراتی به دیالوگ پروتاگوراس افلاطون، موضوع بحث خود قرار می‌دهد. فصل سوم به تحلیل اسطوره کیهان‌وارونه در دیالوگ مرد سیاسی افلاطون می‌پردازد. فصل چهارم و فصل پنجم تحلیل بخش‌هایی از دیالوگ فایدروس افلاطون را در دستور کار خود قرار می‌دهند. فصل ششم به نقش اروس در جمهوری افلاطون می‌پردازد. و بدین ترتیب، نیمه نخست اثر وقف تحلیل آثار افلاطون و گریزی به تاریخ هرودوتوس می‌شود. نیمه دوم اثر چنین است: فصل هفتم به تحلیل بخش‌هایی از درباره نفس ارسطو می‌پردازد. فصل هشتم تفسیر هایدگر از آموزه مثل افلاطون را تحلیل می‌کند. فصل نهم با تمرکز بر متافیزیک ارسطو به تحلیل اندیشه‌های ارسطو و فیلسوفان الثانی می‌پردازد. فصل آخر نیز به افلاطون‌گرایی نیچه اختصاص می‌یابد. بر خلاف سخنوری (rhetoric) افلاطونی نیمه نخست کتاب، نیمه دوم آن سخنوری‌ای ارسطویی دارد و همین نکته کتاب را واجد سخنوری دوگانه‌ای کرده است. بر خلاف نیمه نخست کتاب که به سبب غلبه تحلیل دیالوگ‌های افلاطون و حکایاتی از تاریخ هرودوتوس جوئی کام‌جویانه (erotic) و بیش‌وکم شاعرانه بر آن حاکم است، نیمه دوم کتاب مشخصاً به دلیل تحلیل آثار ارسطو در دو فصل، دارای ادبیاتی فنی، بیش‌وکم غیرکام‌جویانه (unerotic) و مدرسی است. تحلیل تفسیر هایدگر از افلاطون نیز در بخش دوم، و درست در میانه دو فصلی که به تحلیل آثار ارسطو تعلق دارد گنجانیده شده است. سرانجام کتاب به مبحث افلاطون‌گرایی نیچه ختم می‌شود. اگر بخواهم ساختار سخنورانه چنین فصول را در این کتاب به نحوی استعاری تحلیل کنم باید بگویم کتاب با سخنوری افلاطونی آغاز می‌شود و سپس به سخنوری ارسطویی می‌گراید. ختم کتاب به افلاطون‌گرایی نیچه، از سویی پایان دادن به سخنوری ارسطویی بخش دوم اثر است و از سویی دیگر بازگشت به سخنوری افلاطونی بخش نخست: سخنوری اثر، سخنوری‌ای دایره‌وار است و همین مطلب، اثر استنلی روزن را در سطح شکلی آن واجد سخنوری‌ای کام‌جویانه می‌کند. فصول پنج و شش فصول میانی این اثر ده فصلی است. به عنوان آن‌ها بنگریم: فصل پنج: سقراط به مثابه عاشق پنهان، فصل شش: نقش اروس در جمهوری افلاطون. هر دو فصل عناوینی کام‌جویانه دارند. بدین ترتیب آنچه به نحو شکلی در مرکز این اثر نمایش داده شده است بر ما روشن می‌شود: اروس!

اروس، چنان که در افلاطون نیز می‌بینیم، بستر ستیز فلسفه و شعر است. آنچه فلسفه و شعر را از هم متمایز می‌کند تنش این دو بر سر تلقی از اروس است، و آنچه عمیقاً این دورا

به هم پیوند می‌دهد پیوندی است که هر دو به نحوی بنیادین با اروس دارند. ستیز فلسفه و شعر، در صورت‌بندی نهایی آن، ستیز انحای بنیادین تجلیات اروس است؛ موضوعی که دیالوگ ضیافت افلاطون وقف آن شده، و طرفه است که در این اثر از روزن ضیافت افلاطون غایب است. روزن در اثر جاری می‌کوشد به ما نشان دهد که «امکان فلسفه» در طول تاریخ در گرو امکان برگزیدن از شعر در معنای ادعای دانش به کل بوده است. از آن‌جا که شاعران داعیه دانشی قطعی درباره کل دارند، و از آن‌جا که فلسفه در معنای سقراطی-افلاطونی آن این داعیه را به پرسش می‌گیرد، هرگونه صورت‌بندی تام و تمام از کل، فلسفه را به ورطه شعر در می‌غلطاند. خواه این صورت‌بندی به موثوس هومری متعلق باشد و خواه به هستی‌شناسی برآمده از افلاطون‌گرایی. امکان فلسفه در گرو امکان برگزیدن از وسوسه شاعرانه درباره دانش به کل یا به سخن دیگر در گرو مهار شاعرانگی است. اما این مهار هرگز به معنای چیرگی بر آن نیست، چراکه چیرگی بر شعر خود به نوعی شعر دیگر خواهد انجامید که داعیه دانش به کل را با خود حمل می‌کند. امکان فلسفه در گرو پیروزی بر وسوسه پیروزی است. سودای فلسفه نه «دست‌یافتن» به حقایق امور که «درنگریستن» بدان است. دست‌یافتن به چیزی آن چیز را «فراچنگ ما می‌آورد» و ما را بر آن «چیره» می‌سازد، اما روزن به تأسی از افلاطون دست‌یافتن به حقیقت و چیرگی بر آن را در حدود توانایی انسانی نمی‌داند، ولی این به معنای سرخوردگی پسامدرن از جست‌وجوی حقیقت و یا اعلام امتناع آن نیز نیست. چراکه اعلام امتناع حقیقت بار دیگر ما را به ورطه نوعی جزم‌انگاری و داعیه دانش به کل فرو می‌افکند. مقام فلسفه مقام «اندرمیانگی» است: مقام اروس! فلسفه برای نیل به این مقام باید شعر را در همه ابعاد آن بشناسد. شناخت شعر برای فلسفه به منزله شناخت همه امکان‌های پیش‌روی آن و لاجرم به معنای شناخت خود فلسفه است. فلسفه‌ای که شعر را نمی‌شناسد، به خاست‌گاو خود بی‌توجه است، به همین سبب حدود خویش را در نمی‌یابد و لاجرم به خودشناسی دست پیدا نمی‌کند. دست‌نیافتن به این خودشناسی فیلسوفان را در نهایت هم‌سنگ شاعران نگاه می‌دارد چراکه شاعران این مجذوبان الهام شاعرانه خود، از شناخت خویشتن، چنان‌که باید، ناتوانند. شعر از الوهیت خویش‌پُر است، فلسفه برای شناخت شعر باید الوهیت شاعرانه خود را به پرسش بگیرد. امکان فلسفه در گرو امکان شناخت الوهیت خویشتن، یا به عبارتی در گرو «انقلاب» علیه خویشتن، است. اما این انقلاب علیه شاعرانگی خویش مترادف با «اسطوره‌زدایی» مدرن از شاعرانگی فلسفه نیست. فلسفه با شناخت شعر، با استشعار به اهمیت شاعرانه

افسانه‌ها، و با وقوف به جایگاه موثوس، می‌آموزد تا پاسی آن را به‌درستی بگذارد. موثوس‌ها با همه رازآلودی خود، در حکمِ تنی هستند که لطافتِ نفس از دلِ کدورتِ آن‌ها سر به در می‌آورد. فلسفه با شناختِ شعر می‌آموزد چگونه پاسیِ تنیِ خود را بگذارد. غیر از این باشد لطافتِ نفسِ فلسفی به ورطهٔ کدورتِ مطلقِ ناشی از بی‌تنی یا نهایتاً «خاکستریِ یک‌نواختِ خودبر حق‌بینانه» در خواهد غلتید و این ماهیتِ جهانِ پسامدرن از دیدِ استنلی روزن است. روزن با مقدماتی از این دست، که می‌کوشد آن را از خلالِ تحلیلِ دیالوگ‌های افلاطونی بیرون بکشد، رهسپارِ تحلیلِ متافیزیک و دربارهٔ نفسِ ارسطو از یک‌سو و تحلیلِ تفسیرِ هایدگر از افلاطون از سویِ دیگر می‌شود تا بر اساسِ شاخصِ تحلیلِ افلاطونی از کُل، هم ارسطو و هم شاگردِ خلف او در روزگار ما، یعنی هایدگر، را موضوعِ بررسیِ خویش قرار دهد. بر اساسِ تحلیلِ روزن غیابِ اروسِ فلسفی، و استحالهٔ آن به اروسِ شاعرانه، آن‌هم در معنایِ ضیق و تنگِ تخته، محصولِ پیروزیِ متافیزیکِ افلاطونی بر شاعرانگیِ باستان نیست، بلکه محصولِ پیروزیِ تفسیرِ متداول از افلاطون بر افلاطونِ حقیقی و لاجرم بر شاعرانگیِ باستان است که افلاطون‌گراییِ نامیده می‌شود، و تاریخِ این افلاطون‌گراییِ نه با افلاطون، که با ارسطو آغاز می‌شود. به سخنِ دیگر افلاطون‌گراییِ چیزی جز ارسطوگرایی نیست. مطالعهٔ این اثرِ جدیِ فلسفی می‌تواند ما را با هستهٔ مرکزیِ منظومهٔ پرستارهٔ اندیشهٔ روزن آشنا کند و از آن رهگذرِ تفسیرِ کاملاً متفاوتی از تاریخِ تفکرِ فلسفیِ پیشِ رویِ ما بگذارد.

۳

در ترجمهٔ حاضرِ کوشیده‌ام اصلِ «واژه در برابر واژه» را پیشِ رویِ خود قرار دهم. تا حد امکان برای هر واژه یک برابر در نظر گرفته شده است و بدین ترتیب جمله‌ها متناظر یک‌دیگر هستند. در مواردی که از دستِ مترجم در جهتِ رفعِ ابهام‌های احتمالیِ مخاطبِ کاری بر می‌آمده است پانویس داده شده است. بنابراین کلیهٔ پانویس‌های متن از آن مترجمند و پی‌نوشت‌های پایان اثر به نویسندگان تعلق دارند. کوشیده‌ام واژگانِ یونانیِ متن را، به تأسی از منطوقِ متن اصلی، با رسم‌الخطِ زبانِ اساسیِ متن (در موردِ متن ترجمه رسم‌الخطِ فارسی) آوانگاری کنم و در شیوهٔ آوانگاریِ واژگانِ یونانی تا حد زیادی به شیوهٔ پیشنهادیِ ادیب‌سلطانی در اثر او با عنوانِ راهنمایِ آماده ساختنِ کتاب وفادار بوده‌ام. با این همه اصلِ یونانیِ همهٔ واژگانِ آوانگاری شده، با رسم‌الخطِ یونانیِ باستان، برای مخاطبانِ دقیق در پانویس آورده شده است. از آن جا که روزن سخنوریِ ویژه‌ای را در نگارشِ آثار خود به کار

می‌بندد تا حد ممکن کوشیده‌ام آن سخنوری را نیز در ترجمه فارسی اثر بازسازی کنم. برای نمونه به یکی از این عناصر سخنورانه که من آن را «خوشه‌های واژگانی» می‌نامم و دشواری ترجمه آن اشاره می‌کنم. تقریباً در همه فصول این اثر، مبتنی بر مضمون اصلی هر فصل، و مسئله ویژه فلسفی‌ای که اساس بحث را راهبری می‌کند، روزن خوشه واژگان مترادفی را برای آن مضمون اصلی طراحی کرده است و می‌کوشد با بهره‌گیری از زیرمعناهای ویژه هریک از این واژگان، هر بار از زاویه‌ای خاص و در عین حال مرتبط با اصل مضمون، وارد بحث شود. برای نمونه مضمون اصلی‌ای که دیباچه متن را راهبری می‌کند مضمون «بنیاد» در معنای ویژه فلسفی آن است. خوشه واژگانی روزن از این قرار است: principal, ground, foundation, root, origin, basis، و افعالی که از این واژگان درست می‌شوند. در مقام مترجم به تعمد در کاربرد سخنورانه این واژگان در سخنوری فلسفی روزن وقوف داشته‌ام و سعی کرده‌ام برای هر واژه برابری خاص در نظر بگیرم تا مخاطب فارسی زبان نیز تعمد روزن را در بهره‌گیری از این شیوه سخنوری فلسفی دریابد. این تکنیک سخنورانه در همه فصول به کار بسته شده است و مترجم در ترجمه خود، تا سر حد امکان و استعداد ترجمه، به انتقال آن در زبان مقصد التزام ورزیده است. متن گذشته از واژگان یونانی، که به فارسی آوانگاری شده‌اند، از واژگان لاتین، فرانسوی، و آلمانی نیز تهی نیست. از آن جا که رسم الخط فارسی همچون رسم الخط لاتین تفاوت خاستگاه زبانی این واژگان را نشان‌گری نمی‌کند، برای استشعار مخاطب به اصل واژه، گذشته از آوردن اصل واژه در پانویس، در همه جای متن آن واژگان را برجسته کرده‌ام تا در حین مطالعه از دایره توجه مخاطب بیرون نمانند. بنابراین همه واژگان برجسته (bold) متن از سوی مترجم صورت پذیرفته است و متن اصلی عاری از واژگان برجسته است. از آن جا که گستره مضامین متن از افلاطون تا هایدگر را در بر گرفته است، مترجم از رایزنی با پژوهش‌گران ویژه این حوزه‌های پژوهشی و نظرات کارشناسان آنان بی‌نیاز نبوده است. بنابراین در کاربردی کلیه اصطلاحات فنی فصول مربوط به افلاطون، ارسطو، و هایدگر به ترتیب از نظرات کارشناسان سه دانش دوست فرهیخته‌ام دکتر ایرج آذرفرا، دکتر مجید مرادی سده، و دکتر احمد رجبی، که هریک به ترتیب در یکی از سه قلمرو نام‌برده به پژوهش مشغولند بهره‌برده‌ام و همین جا به سهم خود قدر دان گشودگی، رواداری، و اشتیاق فزاینده و درخور ستایش هر سه آنان به دانش هستم و در بساط خود که بساطی نیست جز واژه تحسین چیزی برای تشکر از ایشان نمی‌یابم. از مدیریت محترم نشر شب‌خیز دکتر مرتضی نوری

که به چاپ و انتشار این اثر همت ورزیدند بسیار سپاس گزارم و بهروزی و بختیاری ایشان را در این مسئولیت دشوار آرزومندم. سرانجام هم‌راهی‌ها و همدلی‌های همسر مهربانم را نیز در طول مدت ترجمه این اثر سپاس می‌گزارم. بدیهی است که مسئولیت هرگونه کاستی در ترجمه اثر به دوش مترجم است. امید که حاصل کار به دیده مردم صاحب‌نظر درآید.

غلام‌رضا اصفهانی

آذر ۱۳۹۸

سپاس‌گزاری

برای اجازه‌ی بازنشر این مقالات حق‌گزارانه سپاس‌گزاری می‌کنم:

“Plato’s Myth of the Reversed Cosmos,” *Review of Metaphysics*, VolXXXIII, No.1, September, 1979.

“The Nonlover in Plato’s *Phaedrus*, “ *Man and World*, Vol.2, No.3, 1969, pp. 423-37. Copyright © 1969 by Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Holland.

“The Role of Eros in Plato’s *Republic*,” *Review of Metaphysics*, March 1965.

“Thought and Touch: A Note on Aristotle’s *De Anima*, “*Phronesis*, Vol. VI, No.2, 1961.

دیباچه

پژوهش‌های گرد آمده در این مجلد در مقاطع گوناگونی طی سالی گذشته به رشته تحریر درآمده‌اند. این پژوهش‌ها به مثابه نمود تلاشی مستمر در جهت فهم این مسئله پدید آمده‌اند که: آیا فلسفه ممکن است؟ نگارنده آن‌ها از شعر به فلسفه و رزی آکادمیک روی آورد.^۱ او در قامت یک نوجوان قانع شده بود که مدعی تی. اس. الیوت مبنی بر این که فلسفه و شعر دوزبان متفاوت در باب یک جهانند حقیقت دارد. لئو اشتراوس^۲ یاری‌اش کرد تا دریابد میان این دوزبان، بنا به فهم متداول از آن‌ها، تنشی برناگذشتنی وجود دارد. شوربختانه، مفهوم‌پردازی خود اشتراوس از فلسفه در برابر شاعرانگی نیچه و هایدگر یارای دفاع از خویشتن را نداشت.

این جا مجال توصیف خط‌سیری که این قلم، به واسطه نارضایتی از پنهان کاری فارابی و اشتراوس در باب دیلمای انحطاط، سر در پی آن نهاد نیست. دستاوردهای خارق‌العاده اشتراوس نباید کوچک پنداشته شوند. اما بنا به گزارش خود اشتراوس آثار او میان عقل و وحی بن‌بستی را به نمایش نهادند که بر اساس طبیعت مدعیات هر یک، به جانب وحی قدرت بیش‌تری می‌بخشد. به [بیانی] مجمل که درخور دیباچه است، این، پیروزمندی را به شعر اعطا می‌کند.

با همه احترامی که برای آسایش عوام قائلم، پنهان کردن شاعرانه پیروزی شعر بر فلسفه تحقق عمیقاً مأیوس‌کننده تعلیمی است که فلسفه را بر فراز دیگر کنش‌های بشری

۱. نخستین اثری که استنلی روزن منتشر کرده، مجموعه اشعار او با عنوان مرگ در مصر بوده است. - م:

Death in Egypt; (Golden Goose Press: Columbus, OH: 1952).

2. Leo Strauss

می‌نشانند. اما استنکاف عمومی از شعر تحت لوای این تیز که فلسفه حل‌کننده فنی «معماها» است نیز از همین دست است. فلسفه تحلیلی، با تمام دلربایی اش، نه از یک سو برای اشتراوس جای‌گزینی ارائه کرد و نه از سوی دیگر برای نیچه و هایدگر، برعکس، از فقدان مصیبت بار خود-فهمی آسیب‌ها دید: چراکه نتوانست دریابد تخته‌گونه‌ای از شاعرانگی است.^۱ سرانجام زمانی این خودشناسی از گرد راه رسید که [فلسفه تحلیلی] در شکلی از انحطاط به سر می‌برد، و این درآمدی بود بر پست‌مدرنیسم.

اگر بکوشیم از پس این فرسودگی که از شاعرانگی فرومایه نیمه دوم قرن بیستم برمی‌خیزد طراوت خود را به دست آوریم و به یونانیان بازگردیم، سرچشمه ستیز فلسفه و شعر^۲ را در معانی مبهم موثوس^۳ و لوگوس^۴ باز خواهیم یافت. تردیدی در این نیست که در فلسفه چیزی است که با لوگوس سر و کار دارد. حتی بگذارید تأکید کنیم که لوگوس بیانی مستدل است. اما معنای این چیست؟ صرف‌نظر از این واقعیت که تمایز میان این دو واژه خود کم‌وبیش متأخر است، آیا شرایطی وجود ندارد که در آن موثوی^۵ استدلال‌پذیر باشند؟ یک گزارش آن‌گاه مستدل است که متناسب باشد. به همین جهت، ریاضی‌دانان خبره می‌دانند که چه هنگام پیش نهادن معادله‌ای به منزله گزارشی از یک پدیده متناسب نیست. اگر نقطه عزیمت خود را تمایزی که افلاطون میان این دو نوع اندازه‌گیری یعنی اندازه‌گیری حسابی و اندازه‌گیری تناسبی یا سازوار می‌گذارد قرار بدهیم، دست کم پرتوی

۱. روزن در اثر دیگری با عنوان حدود تحلیل به بررسی فلسفه تحلیلی، سترون بودن آن، و نسبت «تحلیل» با فلسفه به معنای دقیق کلمه می‌پردازد. در آن‌جا با تمرکز بر روی فیلسوفان تحلیلی نام‌برداری همچون فرگه، دیویدسون، کریکی و دیگرها نشان می‌دهد که چگونه «تحلیل» به خودی خود یاری‌رهِ یافتن به پرسش‌های مهم و ژرف فلسفی را ندارد. نیز در یکی از مقالات خود با عنوان رؤیای سقراط همین موضوع را از زاویه‌ای دیگر پی می‌گیرد... م:

The Limits of Analysis; New York: Basic Books, 1980.
Socrates' Dream; Theoria, 42: 1976, pp. 161-88.

۲. تعبیر ستیز فلسفه و شعر که عنوان این کتاب را از آن خود کرده است برگرفته از جمهوری افلاطون 607b است، آن‌جا که سقراط به ستیزه‌ای دیرپای میان فلسفه و شعر اشاره می‌کند (παλαιὰ μὲν τῆς διαφορά φιλοσοφία) و لفظی که ما به ستیز ترجمه کرده‌یم، quarrel انگلیسی است که خود ترجمه διαφορά یونانی است. دیافورا معنای کشاکش، از جا در رفتگی، ناسازگاری و مخالفت، فصل و دیگرسانی را توأمان در خود دارد. ما لفظ «ستیز» را انتخاب کرده‌ایم اما توأمان معنای اصیل و ریشه‌ای آن را نیز در نظر داشته‌ایم. ستیز که از ستزیدن (stēzhidan) پهلوی و سپس ستیزه یا ستژک (stēzhak) برآمده است، معنای نزاع، دعوا، لجاجت، مناقشه، مجادله و سرانجام کشاکش دارد. از لحاظ گستره معنایی، ستیز را در این اثر به برابره‌ای دیگر همچون جدال و نزاع ترجیح دادیم... م

3. μῦθος

4. λόγος

5. μῦθοι

نخستین بر ستیز فلسفه و شعر خواهد افتاد. این تمایز از اساس شبیه تمایز پاسکال میان روح هندسی^۱ و روح ظرافت^۲ است.

با این همه، آیا این روح ظرافت نیست که میان خود و روح هندسی تمایز می‌نهد؟ به سخن دیگر، بازگشت به شاعرانگی احتمالاً عالی‌رتبه‌تر دوران باستان کاملاً بر پیروزمندی شعر بر فلسفه مَهر تأیید نمی‌زند؟ دستِ کم می‌توانیم با طرح این پرسش گامی به پیش بگذاریم: چگونه روح ظرافت می‌تواند ریشه خود و روح هندسی باشد؟ آیا ریشه‌ای ژرف‌تر وجود ندارد که این دو [بُعْد] هم‌سازِ نفس شاخه‌های آن باشند؟

می‌توان این نکته را با تقابلی مقدماتی میان افلاطون و ارسطو نشان داد. در افلاطون، کُل (تو هولون^۳) از طریق اسطوره در دل دیالوگ‌ها، و به نحو فراگیرتری از طریق فرم دراماتیک یا شاعرانه خود دیالوگ‌ها به نمایش درآمده است. ارسطو از جای‌گزینی اسطوره با لوگوس دفاع می‌کند و از فرم دیالوگ به سود آنچه که به زبان ساده می‌توان مونولوگ نامید دست می‌کشد. به نظر می‌رسد نتیجه این باشد که دیگر گزارشی از کُل به مثابه کُل وجود ندارد، بلکه تنها گزارش‌هایی جداگانه از خانواده‌های متمایز پدیدارها وجود دارد. حتی دانش به اصول نخستین^۴ نیز، گزارشی، یا در واقع توصیفی پدیدارشناسانه، از وحدت به ما ارائه نمی‌دهد که به مثابه سه‌گانه‌ای از نظر، عمل و صنعت^۵ به بیان درآمده باشد.

این سه‌گانه در جمهوری افلاطون در قالب تقسیم سه‌گانه سقراطی از شهروندان در «شهر در-سخن‌ها-بنانهاد»^۶ (IX, 592a) نمونه خوب استفاده از لوگوس درآمیخته با موئوس^۷ آمده است. تقریباً می‌توان گفت که مبنای وحدت سیاسی برای سقراط اصل تقسیم کار است. فرض بر این است که هر شخص یک «کار» معین دارد که در آن خبره است، و دادگری، یا وحدت شهر نیازمند این است که هر فردی سر به کار خویش داشته باشد و کار خود را انجام دهد.

1. *esprit géométrique*

۲. *esprit: de finesse* روزن در اثر دیگر خود با عنوان مردسیاسی افلاطون نیز از این تمایز پاسکال میان دو نوع اندازه‌گیری بهره گرفته است. پیش از او لئو اشتراوس در درس‌گفتار ۱۹۶۴ خود پیرامون فن خطابه ارسطو به این تمایز که از سوی پاسکال مطرح شده است اشاره می‌کند. بر اساس آنچه اشتراوس می‌گوید در واقع روح ظرافت بنیاد همان چیزی است که امروزه به نام عقل سلیم (*common sense*) می‌شناسیم (بنگرید به -Strauss, *Semi* -*nar in Political Philosophy: Aristotle's Rhetoric*: 327 م:).

Plato's Statesman: The Web of Politics; Yale University Press, 1995. p: vii.

3. το δλον

4. first principles

5. tripartition

6. production

۷. *city laid up in speeches*: اشاره به فقره‌ای مشهور در جمهوری است که سقراط از شهر آرمانی معروف سخن می‌گوید، شهری الهی، که فقط در سخن بنا نهاده شده است... م

از نگرگاه کنونی ما، جالب‌ترین ویژگی شهر در-سخن‌ها-بنانهاده ترتیب مراحل تربیت است. شهروندان نخست با موسیقی، یا همان پرورش روح ظرافت، به فضیلت خوی می‌کنند. ریاضیات یا پرورش روح هندسی از پس آن می‌آید، و به‌شکلی جدی، منحصر به طبقه محدودی از شهروندان است: پاسداران یا فیلسوفان بالقوه. دیدگاه سقراطی درباره نظم زندگی انسانی چنین ایجاب می‌کند که شعر که به‌ظاهر از شهر بیرون رانده شده است در واقع بر فلسفه فرمان براند. این توصیه ظاهراً با دروغ شریف تصدیق می‌شود: اصل تقسیم کار ریشه در اسطوره نفوس‌های زرسرشت، سیم‌سرشت و مفرغ‌سرشت^۱ دارد.

می‌توان ایراد گرفت که به کار گرفتن دوراندیشانه یا مصلحتی موسیقی و اسطوره نتیجه ثانویه تحلیل «هندسی» سقراطی از اگزیستانس^۲ انسان است. اما اصطلاح «هندسی» در این جا کاربرد معنایی استعاری و شاعرانه دارد. به سخن دیگر پیش از آن که فرد بتواند تمایزها را به دقت تقسیم^۳ کند، باید نخست آن‌ها را در طبیعت ببیند. این درست است که دیدن، یا به بیان عام‌تر، ادراک، پیشاپیش نوعی تقسیم کردن است. و این از این اصل بر می‌آید که ادراک اساساً ادراک چیزی است (همان‌طور که بودن بودن چیزی است). اما خود تقسیم کردن به دو دسته منظم ظرافت و هندسه تقسیم می‌شود.

بی‌پرده بگویم، قضیه نمی‌تواند از این قرار باشد که فلسفه از هندسه نشئت گرفته است. بلکه به نظر می‌آید هر تلاشی برای شناسایی ریشه هندسه و ظرافت به دفاع از ظرافت منجر خواهد شد. شناسایی کردن در این جا صرفاً معنای نامیدن نمی‌دهد بلکه به معنای تبیین و در نتیجه تحلیل و بدین ترتیب تقسیم است. سعی ما برای تبیین کل^۴ بی‌درنگ دوراهی‌ای پدید خواهد آورد که نه با تأکید بر نام، و نه واقعاً با پیشنهاد تعریفی برای، یکی از آن دو راه نمی‌تواند وحدت بپذیرد. از دیگر سو اگر تلاش برای تبیین ریشه ضرورتاً ما را به تأکید بر رجحان شاخه ظرافت (یا گستره «هستی‌شناختی»^۵ ای که به ظرافت مربوط است) راهبری کند، آن‌گاه «هستی‌شناسی بنیادین»^۵ ناممکن است، به بیان دقیق‌تر، تنها با فروگاستن فلسفه به شعر امکان‌پذیر است. آیا این به معنای امتناع فلسفه نیست؟

اگر توصیف یا تبیین، همان تحلیل باشد، آن‌گاه هر تلاشی برای توصیف و تبیین وحدت (در معنای بنیاد)، یا کل به مثابه کل، و نه مجموعه مفصل‌بندی‌شده‌ای از اجزا، ضرورتاً کتمان کل یا فروپاشی آن خواهد بود. این معنای ساده آموزه هایدگر در باب پوشیدگی

1. myth of the earthborn gold, silver, and bronze souls

2. existence

3. division

4. the whole

5. fundamental ontology

هستی^۱ است. و همچنین بنیانی تلویحی برای انکار تجربه‌گرایانه یا «تحلیلی» کُل است، انکاری که، اتفاقاً، پست‌مدرن‌ها نیز در آن سهیمند.

نتیجه عدم امکان تبیین تحلیلی یا مفهومی وحدت کُل چیست؟ چه بگوییم کُل وجود ندارد، و چه این که بگوییم کلیت یا وحدت تجربه‌های ما نوعی چشم‌انداز است، هر دو شعر است. یا در سطحی به نسبت ژرف‌تر از این پاسخ، این ماییم که می‌بایست به قوت توجیهی نتیجتاً سخنورانه دست به خلق اسطوره‌ای کیهانی بزنیم. و یا، درنهایت، فلسفه به دست شهودی عقلی که به لحاظ مفهومی تهی است [آن هم] از نوع ایدئالیستی‌اش بنیان نهاده خواهد شد، که خود تنها به شکلی استعاری قابل توصیف است. در هر سه مورد همچنان شعر است که پیروزمند است.

باید تأکید شود که تلاش برای پرداختن به فلسفه بدون پرداختن به بنیادها کاری کاملاً بی‌اساس است که صنعت فنی، و به این ترتیب بار دیگر شعر را، جای‌گزین تفکر اصیل در باب امکان فلسفه می‌کند. نسل فلاسفه آکادمیک آمریکایی که اکنون دارند به پایان خود نزدیک می‌شوند تحت سلطه چیستان- حل‌کن‌ها بودند. این دمیورگوس‌ها ندیدند، یا نخواستند ببینند، که چیستان‌های‌شان دست‌ساخته‌های فنی‌ای است که به تبعیت از سخنوری^۲ روشنگری مدرن متقدم، و به طور مؤثر فرانسه، صنعت شده است.

این نابینایی نخست به از دست دادن دیدی فراگیر نسبت به روشن‌گری انجامید، که شاهد آن همچنان، هر چند به نحوی مبهم، در شخصیت‌های بزرگ تحصیل‌گرای منطقی^۳ پیدا است. نتیجه نیهیلیسم بود، در حالی که به‌نرمی با نخوتی فنی پوشانده شده بود. اما تخته در گوناگونی خود ناگران‌مند است. بدین ترتیب گام بعدی فساد روشن‌گری، پیروزمندی سخنوری گوناگونی ناگران‌مند، یا تبعات جای‌گزینی وحدت با این‌همانی^۴ بود: [یعنی] فروپاشی این‌همانی به دست تفاوت^۵. پادشاهان پسا‌فلسفی تفاوت نیز، بنا به افسون تاریخ، اگر نه به قاعده خرد، فرانسوی هستند: دریدا^۶ و سازی‌شده دالامبر^۷ است.

به نظر می‌رسد تأملاتی که مطرح شد به بدیل فراگیر دیگری می‌انجامد. اگر کُل یا به تعبیری وحدت تجربه انسانی وجود دارد، تنها با شعر است که به دست می‌آید، و در صورتی که کُل وجود نداشته باشد، آن‌گاه بر ما است که آن را، دوباره با شعر، ابداع کنیم.

1. concealment of Being

2. rhetoric

3. logical positivism

4. identity

5. difference

6. Derrida

7. d'Alembert

در هر دو مورد به فلسفه نقش خدمت‌گزار داده می‌شود و منظور از خدمت‌گزار احتمالاً نخست‌وزیر یا مشاور حکومت شاعر-شاهان خواهد بود. بدین سان تاریخ فلسفه تاریخچه شکست پیش‌رونده مشاورانی گردن‌کش، یا تبدیل شدن مدام ایشان به شاعران از یک سو و به متخصصان از سوی دیگر خواهد بود. جلوه فاخر فلسفه به مثابه کمال نفس انسانی جای خود را به جلوه پست فلسفه به مثابه فن سخنوری خواهد داد.

پالین اِکس آر خِس^۱: بیایید به تعبیر سقراط دوباره از سر بی‌غازیم. تمایز نخستین میان امر حسابی و امر سازوار، یا هندسه و ظرافت حکایت از آن دارد که جلوه کل همچون نوعی تقسیم پدید آمده است. آیا نمی‌توان گفت که اصلاً ستیزی میان فلسفه و شعر وجود ندارد جز آن که آن دو جدایی ناپذیرند؟ به بیان دیگر، آیا ما در تخصیص ظرافت به قلمرو شعر خیلی شتاب‌زده عمل نکردیم؟ و آیا خطای ما این مفروض بود که بیان ناپذیری آشکار جلوه وحدت ظرافت و هندسه به ناگزیر به مابازایی شاعرانه برای سخن که متناسب با جلوه وحدت است می‌انجامد؟

وحدت یک عنصر از درون مفصل‌بندی شده^۲ دقیقاً در همه موارد یکسان است؛ آنچه متفاوت است الگوی مفصل‌بندی است. توانایی تفکیک الگویی از الگوی دیگر، حاکی از این است که کل در هماهنگی تکرار اجزایش مشاهده‌پذیر است. کل الگوی دیگری نیست که بر سلسله‌ای بی‌پایان از عناصری که به‌نحو متکثر شکل یافته‌اند سوار شده باشد. بلکه برعکس، آشکارگی یا طبیعت ظاهراً نامتناهی این سلسله، به معنای امتناع وحدت یا کلیت نیست. جالب است که این استنتاج صرفاً تعمیمی استدلالی^۳ از فرضیه تلویحی ریاضیات است.

در بحث جاری، امکان فلسفه بسته به این است که هماهنگی تکرار، یا توانایی تفکیک بهتر از بدتر، و نیز درست از نادرست، در هرگونه عنصر از درون مفصل‌بندی شده سلسله‌ای گشوده، بی آن که خودش نوعی شعر باشد، ابزارهایی برای صنعتی شاعرانه از کل در اختیار ما بگذارد. به سخن دیگر مسئله [امکان فلسفه] منوط به جداسازی ظرافت و هندسه نیست بلکه منوط به آن وحدتی است که برای [هرگونه] تقسیم ضروری است. این واقعیت که چشم‌اندازها متعددند، یا این که جهان‌نگری ما نوعی شعر است، به این معنا نیست که خود جهان شعر است.

۱. πάλιν ἐξ ἀρχῆς: تکیه کلام سقراط در دیالوگ‌های افلاطون به هنگام پرسش و پاسخ‌های فلسفی به معنای تحت‌اللفظی «دوباره از سر، از نو» (بنگرید به انوتوفرون؛ 15c). — م

2. an internally articulated element

3. sequence

4. discursive

صورت‌بندی‌ای که ارائه شد، نمی‌تواند [چیزی] بیش از نوعی مفصل‌بندی شبه افلاطونی از این مدعای ارسطویی باشد که هنر طبیعت را کامل می‌کند. طبیعت برای کامل شدن نیازمند هنر است: انسان حیوان هنرمند است که می‌باید جهان انسانی را صناعت کند. ایده‌های افلاطون، مقولات ارسطو و من استعلایی کانت، همه گونه‌های شاعرانه این ضرورت طبیعی‌اند. این است که گفته می‌شود آن‌ها صورت‌بندی مسئله هستند، و نه تحلیل فنی معما. بنابراین فلسفه نه صرف بیان مسائل بنیادین است، و نه صرف بیان پاسخ‌های «نوعی» به آن‌ها: رهیافت «والامِشانه»^۱ به فلسفه، که در آن طرب^۲ جای‌گزین زحمت ناگران‌مند سلبیت^۳ می‌شود، به شک‌گرایی زیباشناختی، یا گونه دیگری از شعر می‌انجامد. باید به تحلیل کهن از بازی، احترام مدرن به کار را نیز افزود.

فلسفه صورت‌بندی فراگیر مسئله‌گونگی بوده و هست. از این رو هم درست و هم نادرست است اگر بگوییم ریشه‌ای برای وحدت بخشیدن به دو شاخه ظرافت و هندسه وجود ندارد: درست است، در صورتی که کسی در جست‌وجوی همسازِ سومی برای نفس باشد، اما نادرست است، در صورتی که کسی دریافته باشد که فلسفه، و نه چیزی جز فلسفه، همان ریشه است.

بنابراین ستیز فلسفه و شعر حالت ثانویه وحدت آغازین فلسفه و شعر است. ستیز آن‌گاه رخ می‌دهد که می‌کوشیم خود اصل وحدت را شناسایی و توصیف کنیم؛ و این تلاش همواره به پیروزمندی شعر می‌انجامد، این پیروزمندی در سطحی ثانویه رخ می‌دهد که در حکم سطحی اولیه تلقی می‌شده است. به بیانی اندک متفاوت‌تر، ستیز فلسفه و شعر، فنی و روش‌شناختی است: وزمانی رخ می‌دهد که پنداشته شود تخته نقش عمده را در فلسفه بر عهده دارد، یعنی وقتی که فلسفه پیشاپیش ماهیت خود را به شعر تغییر داده باشد. از این روی ستیز غلط‌انداز است، نه صرفاً ثانوی، زیرا پیشاپیش آشکار است که ستیزی حقیقی در میان نیست. ستیز خود پیروزمندی شعر است.

تا این‌جا باید به‌منزله توضیحی کلی از رهیافت اساسی جستارهای مجلد حاضر کافی باشد. باید تأکید شود که این جستارها^۴ خود مستقیماً در کار بسط رهیافت مذکور نیستند، بلکه قصد دارند پژوهش‌هایی باشند در باب عناصر ویژه از درون مفصل‌بندی شده یک سلسله گشوده. کارکرد دیباجه حل کردن مسئله وحدت نیست، بلکه طرح چستی مسئله است.

1. grand seigneur

2. Heiterkeit

3. the infinite labor of negativity

4. essays

شاید نمونه‌ای تاریخی از مسئله برای حسن ختام این اشارات مقدماتی مفید باشد. چنان که ارسطو می‌گوید انسان به طبع جان‌داری شهرگرا [= سیاسی] است. در هیچ کجای دیالوگ‌های افلاطونی چنین گزاره‌ای به چشم نمی‌خورد. برعکس، استعارهٔ بافتن^۱، که مکرراً برای معرفی هنر سیاست به کار گرفته می‌شود، حاکی از این تز افلاطونی است که پولیس اثری هنری است. سلامت سیاسی تنها وقتی طبیعی است که پیامد هنر فلسفی باشد. اما طبیعت موانع بسیاری در راه ورزیدن این هنر ایجاد می‌کند تا جایی که کامیابی آن را اگر نه غیر ممکن، بس بعید می‌کند.

موضع ارسطو از سه‌گانه‌ی نظر، عمل، و صنعت در نظر او تفکیک‌پذیر نیست. شهر برای او اثری هنری نیست بلکه رشد طبیعی کنش‌های انسانی است. بنابراین تکمیل آن به فلسفه وابسته نیست، اما درست به همین دلیل نیز به طور بنیادی بی‌نیاز از شعر است. اخراج شاعران از شهر سقراط عمل ثانویه‌ای است که توجیه خود را وادار و ابستگی واقعی شهر به شعر در معنای اساسی آن است. سیاسی‌مرد ارسطویی نیازی به پنهان کردن تفوق افلاطونی طبیعت زیر نقاب شاعرانهٔ سخنوری و دین ندارد.

می‌توان دو نگرش سراسر متفاوت به نوشتارهای سیاسی ارسطو داشت. از یک سو وی می‌تواند به سبب آن که سیاست را از دیوانگی فلسفی^۲ مصون نگه داشته است ستایش شود. از دیگر سوی می‌تواند به جهت زیاده‌بهادادن به قدرت‌هشیاری^۳ و عقل عملی^۴ مورد نقد واقع شود. به طور کلی، در سراسر نوشتارهای ارسطو گرایشی چشم‌گیر به زیاده‌روی در باب میانه‌روی و در نهایت معقولیت^۵ طبیعت به چشم می‌خورد.

تلاش برای حد نهادن بر آنچه که این زیاده‌روی مسئول آن است می‌تواند اقدام جالبی باشد چرا که در نگاه نخست کاملاً غیر ارسطویی به نظر می‌آید: تلاش برای سروری بر طبیعت به واسطهٔ ابزارهای فنی. این البته به معنای نادیده گرفتن نقشی که مفهوم‌پردازی‌های از طبیعت به مثابه دشمن و (جدای از آن) به مثابه [پدیده‌ای] از اساس تصادفی در پیدایش مدرنیته اجرا کرد نیست.

چنین اقدامی در مجموع ما را فراتر از محدودهٔ مجلد حاضر می‌برد. بگذارید یک نکته به عنوان الگویی برای تحقیقاتی که در پی می‌آید طرح کنم. افلاطون از ارسطو به تراژدی‌پردازان یونانی نزدیک‌تر است. ما در دیالوگ‌های افلاطونی احترامی زیاده از حد

1. weaving

2. philosophical madness

3. sobriety

4. Practical intelligence

5. reasonableness

برای رفتار دوستانه طبیعت با انسان نمی بینیم. این در انفعاکِ طبیعت به مثابه تلوس^۱، از طبیعت هم به مثابه امری ماورا و هم به مثابه امری مادونِ انسانی، است که شعر تکیه گاه خود را به دست می آورد، یا حتی، ضرورت خود را آشکار می سازد. این بدیل افلاطونی برانگیختن سروری فنی به واسطه معقولیت طبیعت است. این جا اگر تفاوتِ دیوانگی افلاطونی و هشیاری ارسطویی را نبینیم خطا کرده ایم.

در دو دهه اخیر، به گونه ای فزاینده رسم شده است که بگویند فلسفه دیگر ممکن نیست. با این حال اگر نگرگاه جاری به تاریخ متافیزیک به مثابه افلاطون گرایی، و همچنین به مثابه گونه پنهانی از صناعت های اراده قدرت، پذیرفته می شد در این صورت فلسفه هرگز ممکن نمی گشت یا دست کم وجود نمی داشت. امکان فلسفه منوط به امکان دیوانگی فلسفی است، که بسی هوشیارانه تر از هشیاری است. این بی تردید صورت بندی مسئله گونی است، اما چیستان نیست.

استنلی روزن

۱۹۸۸