نوشتن فردید

◆ سیدمجید کمالی

اگر علم‌الاسمای تاریخی فردید را بپذیریم و نیز دانسته باشیم که در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ اسمی غلبه دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن اسم، مصدر وحدت آن دوره در تکثرات مقتضی آن عصر است. توضیح آنکه هر گزاره و عبارتی معمولا متشکل از واژگانی است که بنا به نسبتی که این واژگان با هم می‌یابند افاده معنایی می‌کنند. در نوشته‌های فلسفه‌ای، این گزاره‌ها در پرتو معنایی غایی و نهایی که شخص نویسنده در ذهن دارد، به دنبال هم می‌آیند و کثرت عبارات به واسطه آن معنای کلی است که وحدت می‌یابند. اما چنین نیست که لزوما این وحدت، در ساحت آشکارگی باشد و چه بسا فهم آن هیچ‌گاه حاصل نیاید. بنابراین تشتت ظاهری برخی مباحث فلسفی لزوما مؤید این امر نیست که آن متن، مخلوق ذهنی پریشان است و چه بسا فهم چنین متنی موکول است به یافت معانی دیگر آنان آن شخص و دیالوگی که مخاطب با مجموعه این نوشتارها برقرار می‌کند و این خود نیز به فهم و ساختار فکری و پیش دانسته‌ها و فرض‌هایی است که خواننده در مواجهه با متن پیش می‌اندازد. بنابراین هیچ خواننده اثری فلسفی- و هر اثر دیگری- نمی‌تواند دعوی فهم مطلق داشته باشد و حتی طلب معنایی عینی و مستقل از متن بکند. می‌توان تا آنجا پیش رفت که وحدتی که مصدر جمع کثرات و پریشانی‌هاست تنها در وعاء ذهن نویسنده تقرر داشته و به طریقی پیشینی بر متن سیطره می‌یابد و درک این وحدت از جانب مخاطب تنها به طریق پسینی قابل حصول است و وحدتی که چه بسا شخص نویسنده بدان آگاه نیست و تا هست در ساحت «ناگفتگی» باقی می‌ماند. بنابر تفکر فردید، شاید بتوان گفت که این وحدت استعلایی، سرمه‌ای جز اسمی که بر آن دوره تاریخی چیره است، ندارد. در نتیجه شخص نویسنده حتی اگر این اسم را تشخیص دهد و بخواهد که از آن در گذرد، راهی بر او گشوده نیست. او تنها می‌تواند به حوالت دوران آگاه باشد و همین ویژگی است که می‌تواند او را بر سایرین برتری بخشد. اینجاست که وقتی فردید ماهیت غرب‌زده دوران را تشخیص می‌دهد و برملا می‌سازد، نمی‌گوید که خود، غرب‌زده نیست بلکه اکثر مردم را «غرب‌زده مضاعف» می‌داند و این صفت مضاعف راجع است به جهالت مردمان به غربزدگی‌شان.

اگر این تفسیر را بپذیریم این نتیجه حاصل می‌آید که شخص متفکری که به اسم چیره دوران آگاهی دارد، می‌داند که هرچه بنگارد سایه آن اسم بر صورت نوشتارش تحدی دارد و اگر سر آن داشته باشد که آنچه می‌نویسد افقی دیگر بگشاید و حداقل ماهیت دوران را آشکار سازد، گریزی از یافت صورتی دیگر نسبت به زبان معمول و متعارف ندارد اما چنین زبانی را از کجا باید پیدا کرد؟

به عبارتی فرا رفتن از مرزهای فلسفه و زبان متافیزیکزده دوران، یعنی رفتن به «امکانی» که «دیگر» فلسفه و زمان متعارف است؛ حال آنکه کسی را به زبان چنین «نه» جایی ورودی نیست. آیا نمی‌توان گزین‌گویی‌های فردید را ناشی از همین آگاهی دانست و تمرینی تلقی کرد برای یافت آن زبان دیگر؛ زبانی که متعلق به «پس‌فردای» تاریخ است؟ بنابراین او باید معطل درصورت زبان نمی‌ماند- که نماند- و «رسیدگی به الفاظ» می‌کرد. برای او «زبان» اصالت داشت و به درستی بیان می‌داشت که «وقتی «زبان» ویران شد، تذکر گذشته هم از میان می‌رود و به همین جهت اکنون دیگر تذکر نسبت به گذشته، یعنی یاد «حضوری» نه یاد «حصولی» نسبت به آن در میان نیست و فراوری خود هم افقی نمی‌بینم اما وقتی این تذکر نباشد پرسش قلبی و حقیقی هم نمی‌توان کرد.»(۱) او چگونه می‌توانست با این «زبان ویران» افقی را فراروی‌اش ببیند جز آنکه با رسوخ در الفاظ حجاب‌شان را کنار بزند؟

باز می‌گردیم به بحث خود درباره نوشتار. یک متن فلسفی، چنان که در بالا متذکر شده است، باید از حیث ساختار صوری، از حیث سازمان معانی و بیان، از حیث ویژگی و تنوع متنی، از حیث فضای صحنه‌آرایی آن و از حیث نحو آن مورد تحلیل واقع شود. بنابر این متن فلسفی حتی در منطقی‌ترین و مستدل‌ترین حالت آن، برکنار از آرایه‌های ادبی نیست. بنابراین فلسفه‌ای که «نوشته می‌شود» اثر ادبی خاصی است حاوی متونی که چون هر متن دیگر باید تجزیه و تحلیل شوند.»(۲) اینجاست که در زبان نوشتار بیان حقیقت به جای آنکه حضوری بی‌واسطه داشته باشد، «به تعویق می‌افتد» یعنی اگر حتی نوشته‌ای متضمن حقیقتی باشد، به تمامی حاضر و ظاهر نیست که فراچنگ آید. چنین ویژگی‌ای، به نظر، همیشه امر نوشتاری است؛ مطلبی نوشته می‌شود و به ثبت می‌رسد اما در دسترس ما قرار نمی‌گیرد. بنابر این هر متنی به نحو پارادوکسیکال ضمن آنکه معنایی را گشایش می‌دهد، در حجاب نیز می‌برد. به این نکته، این را نیز بیفزایید که همان معنا برای متفکر معنایی تام و تمام نیست و چه بسا در مسیر اندیشه خود به معانی‌ای ژرف‌تر نیز دست یابد. حال باید پرسید که واقعا با کتابت چه چیزی نگاشته می‌شود؟

این سخن بدان معنا نیست که نباید چیزی نوشت بلکه مقصود تذکر دادن به کاری است که از لوازم فیلسوفی‌اش می‌خواهند، یعنی به دست دادن اثر مکتوب. آری، از نوشتن گریزی نیست اما صورت دادن به نوشته‌ها و عرضه آن به مثابه یک کل، یعنی چشم فرو بستن از محذورات فوق، کاری که بسیاری از فلاسفه تاکنون کرده‌اند و خواهند کرد. این سخن درستی است که بیشتر فلسفه غرب به صورت نوشته بوده است. اما آیا بدین معناست که فلسفه تنها از طریق متون نوشته شده منتقل شده است و تعلیم شفاهی هیچ نقشی نداشته است؟ چه حکمتی در کار بود که سقراط، کلمه (logos) یا گفتار را بر نگاره (graphe) یا نوشتار برتری می‌داد؟ وی عقیده داشت که ابداع نوشتار، طالبان حکمت را واداشت که به جای پرورش اندیشه‌های تازه خود بر آنچه خود آنان یا دیگران در گذشته گفته‌اند تکیه کنند. در حالی که حکمت راستین از آموزش شفاهی مردی حکیم به شاگردی شایسته حاصل می‌شود. اگر چنین باشد و فلسفه را نوشته بدانیم پس بیراه گفته نشده است که «کل تاریخ فلسفه غرب، حاشیه‌ای بر فلسفه افلاطون است».

«نوشتار» اگرچه نوشته می‌شود اما تشخص‌اش نسبت به زبان «گفتار» کمتر است؛ چرا که شکاف میان نویسنده و آنچه که گفته است در نوشتار بیش از فاصله میان گوینده و سخنش است. سخنران متفکر با حضور زنده خویش، مایه تشخص گفتارش می‌شود و اگر با حقیقت- امری که به گفتار در نمی‌آید- نسبتی داشته باشد، سخن‌اش در مستمعان در می‌گیرد. حادثه‌ای که بسیاری از مخاطبان فردید بر آن اذعان دارند. از آن سو سخنی که مکتوب می‌شود، هر چایی و دست به دست می‌شود و نتیجه آن چنین می‌شود که اندیشه‌های تحریف شده و آشفته رواج می‌یابند.

افلاطون در نامه هفتم خود چنین می‌گوید: «مرد جدی هرگز آماده نمی‌شود امور جدی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجاند و به صورت نوشته میان مردم انتشار دهد و بدین‌سان آنها را دستخوش یاوه‌سرایی و تحقیر مردمان بی‌سروپا سازد.»(۳) و در همین نامه به کسانی که دعوی فهم فلسفه او را دارند و به نشر آن می‌پردازند، بیان می‌دارد: «در مورد آن مطالب اصلی هیچ‌گونه نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان کرد بلکه در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد.»(۴) از این گفته‌های افلاطون چنین برمی‌آید که فلسفه حقیقی تنها در مواجهه و گفتوگوی زنده است که جاری می‌شود و امر مکتوب- از جمله مکتوبات خود افلاطون- تنها سایه‌ای از آن امر پویاست که هرجا برود، به دنبالش کشیده می‌شود و اگر هم پیشی بگیرد به دلیل تغییر زاویه تابش نور- و در اینجا حقیقت استعلایی یا اسم دوران- به صاحب سایه است؛ حادثه‌ای که تشخیص «اسم» و حقیقت غالب عصر را برای بسیاری از فلاسفه دشوار یا حتی ناممکن ساخته است.

در همین رابطه، باید گر که هزاران صفحه در تفصیل تفکرش نگاشته است در رساله «نامه در باب اومانیسم» به ژان بوفره می‌گوید: «اما سوالی را که شما در نامه خود مطرح کرده‌اید، در گفتوگوی مستقیم بهتر می‌شد پاسخ داده زیرا تفکر در صورت نوشتاری به آسانی قابلیت انعطاف خود را از دست می‌دهد و مهم‌تر از همه اینکه در نوشتن حفظ مساحات چندگانه حوزه خاص تفکر بسیار مشکل است. چه متفکر در مقابل چند علوم دقیقه تنها مشتمل بر دقت فنی- نظری مفاهیم به‌طور تصنعی نیست بلکه ناشی از این واقعیت است که سخن گفتن به‌طور خالص از آن حوزه وجود است و اجازه می‌دهد که وحدت بسیط مساحات چندگانه آن حاکم باشد. اما در مقابل، اندنای مکتوب فشار عمده‌ای برای تبعیت از قواعد تصنعی زبان‌شناسی وارد می‌آورد.»(۵)

با این حال، هر چند طریقه‌ای که فردید در بیان افکارش در پیش گرفته بود به جز مواردی اندک که به صورت شفاهی و گفتاری بود اما او خود را «فیلسوف شفاهی» نمی‌دانست. به گفته خود او و به شهادت نزدیکان‌اش، نوشته و یادداشت‌های فراوانی از او به جا مانده است؛ نوشته‌هایی که صورت خاصی نیافته‌اند. تو گویی فردید صورت‌بندی نوشته‌هایش را به «وقتی دیگر» موکول کرده بود تا همان گونه که پیش از این گفته شد به واسطه غلبه زبان متافیزیکزده دوران، دچار تحریف و تغییر منحرف نشود. او آگاهانه در مرز میان زبان گفتار و نوشتار در این دوران بی‌خانمانی مسکنی گزیده بود و در کمین «حوالتی» دیگر بود. او به وضع پریشان زمانه آگاه بود و خوب می‌داند که احساس پیچیدگی مطالبش در نزد مخاطبان، ناشی از اصطلاحات غریبی که به کار می‌برد یا از نحوه آشفته جملاتی که می‌گفته نبود یا به تمامی از اینها نبود بلکه این احساس بیشتر از وضع بلاتکلیف مستمعان بود که مجبور بودند برای نخستین بار به امور «خلاف آمد عادت» گوش بسپارند و چشم بر ظواهر مرسوم ببندند.

غلام آن کلامم که آتش افکیزد
نه آنکه آب زند در سخن بر آتش تیز◆

■ پانوشت:

۱- مجله‌صوفیه یادنامه دکتر سید احمد فردید، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۸۲، صص ۸-۹.
۲- فلسفه فرانسه در قرن بیستم، لیک ماتیوز، ترجمه محسن حکیمی، تهران، فنوس، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴.
۳- «افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون»، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، جاودانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۹۹۳.
۴- همان، صص ۱۹۸۸-۱۹۹۹.
۵- «فرهیت و هایدگر»، جیمز زل، پیوتس، ترجمه محمدرضا جوزی، حکمت، ۱۳۷۳، ص ۱۱.