

# آینده هگل

پلاستیسیته، زمانندی و دیالکتیک

کاترین مالابو

سعید تقوایی ابریشمی، محمد مهدی اردبیلی



نشرنی

## فهرست مطالب

- درآمدی بر ترجمه فارسی (کاترین مالابو)..... ۱۱
- مقدمه مترجمان..... ۱۷
- پیشگفتار..... ۲۷
۱. پروبلماتیک..... ۲۷
۲. فلسفه هگلی در آزمون پلاستیسیته..... ۳۹
۳. دو [نوع] زمان [در فلسفه] هگل..... ۴۸
۴. خوانشی از فلسفه روح..... ۵۷

### بخش اول: انسان [از دید] هگل: طرح یک طبیعت ثانویه

- مقدمه بخش اول..... ۷۱
۱. نور فریبنده «انسان‌شناسی»..... ۷۱
۲. جایگاه [مفهوم] عادت..... ۷۴
۳. سیر بحث..... ۷۸

فصل ۱: طرح «انسان‌شناسی» ..... ۸۱

۱. «نفس طبیعی» یا دقیقه مفهوم: برابری اولیه ..... ۸۳

۲. «حسن»، «احساس» و «احساس خویش»: دقیقه حکم یا تجربه بحرانی فردیت ..... ۸۸

۳. عادت و قیاس «خود» ..... ۹۷

فصل ۲: پلاستیسیته نوئیک (خوانشی هگلی از [رساله] درباب نفس) ..... ۱۰۳

۱. فهم هگلی از νόσ ..... ۱۰۵

۲. کتاب دوم درباب نفس: احساس ..... ۱۱۴

۳. کتاب سوم درباب نفس: تعقل ..... ۱۲۳

۴. جمع‌بندی ..... ۱۳۵

فصل ۳: ملکه و موجود ارگانیک ..... ۱۴۱

۱. مواقف حیات ملکه ..... ۱۴۲

۲. انعقاد و ملکه ..... ۱۴۵

۳. انعقاد و «نظریه» ..... ۱۴۶

۴. حفظ تغییرات و بازگشت‌پذیری انرژی ..... ۱۴۹

۵. ملکه حیوانی و حدود بعید آن ..... ۱۵۱

فصل ۴: بررسی خصلت راستین انسان (افراد پلاستیک) ..... ۱۵۷

۱. «درون» و «بیرون»: اقتصاد طبیعی نشانه ..... ۱۵۸

۲. «کار هنری نفس» و تدوین دلالت ..... ۱۶۴

۳. ذاتی شدن اعراض ..... ۱۶۹

جمع‌بندی بخش اول ..... ۱۷۹

بخش دوم: خداوند [از دید] هگل: گشت طبیعت مضاعف شده

۱۸۵..... مقدمه بخش دوم

۱۸۵..... ۱. خداوند را به جای سوژه گرفتن

۱۸۹..... ۲. نقد تنولوژی نظوروز

۱۹۲..... ۳. از انفعال خدا به سوی پلاستیسیته او

۱۹۳..... ۴. سیر بحث

۱۹۷..... فصل ۵: طرح «دین آشکار / وحیانی»

۱۹۸..... ۱. «مفهوم» دین

۲۰۰..... ۲. تثلیث در عنصر اندیشه محض

۲۰۱..... ۳. فراننش حادّ امر مخلوق: جهان و شر

۲۰۱..... ۴. آشتی. سه قیاس آشکارگی / وحی

۲۰۵..... ۵. جمع بندی: از ایمان مذهبی به اندیشه

۲۰۷..... فصل ۶: خدای بدون تعالی؟ (متألهین علیه هگل)

۲۰۸..... ۱. زوال نظورزانه پدر

۲۱۶..... ۲. ایمان از نظر هگل: «اشتهای مفهومی»

۲۲۱..... ۳. سرنوشت بازنمایی: عقلانیت فلسفی به مثابه آینده دین

۲۲۴..... ۴. آینده ای محال

۲۲۹..... فصل ۷: مرگ خدا و مرگ فلسفه (سرنوشت دوگانه بیگانگی)

۲۳۰..... ۱. «خدا خود مرده است»: رخداد خدا

۲۳۶..... ۲. «خدا خود مرده است»: ظهور «متافیزیک سوبرکتیویته»

۲۴۰..... ۳. وحدت بیگانگی [ذات] الهی و بیگانگی سوژه مدرن

- فصل ۸: پلاستیسیته الوهی (یا گشت رخدادها) ..... ۲۴۷
۱. پلاستیسیته الوهی چیست؟ ..... ۲۴۹
۲. زمان آشکار/و حیانی ..... ۲۵۴
۳. جمع بندی: گفت‌وگوی نظرورزانه الهیات و فلسفه ..... ۲۶۰
- جمع بندی بخش دوم ..... ۲۶۳
۱. خدا و تخیل استعلایی ..... ۲۶۳
۲. خوانش هایدگری از Aufhebung [رفع] زمان ..... ۲۶۵
۳. خدا در تقاطع زمان یونانی و مدرن ..... ۲۶۹

### بخش سوم: فیلسوف [از دید] هگل: یا دو صورت از سقوط

- مقدمه ..... ۲۷۵
۱. دانش مطلق و صورت بخشی ..... ۲۷۵
۲. گذار از [گزاره] حملی به [گزاره] نظرورز ..... ۲۷۶
۳. سیر بحث ..... ۲۷۷
- فصل ۹: طرح «فلسفه» ..... ۲۷۹
۱. مفهوم فلسفه: عنصر باز یافته ..... ۲۸۰
۲. حکم فلسفه. صورت و محتوای نظرورز: هنر، دین، فلسفه ..... ۲۸۱
۳. قیاس فلسفی: طبیعت بازتابنده [تأمل کننده] ..... ۲۸۵
- فصل ۱۰: ساده سازی دیالکتیکی ..... ۲۹۱
۱. به سوی برداشت پلاستیک از Aufhebung [رفع] ..... ۲۹۱
۲. ساده سازی و گرایشات آن ..... ۲۹۷

۳. ساده‌سازی، همزمان واجد حیثیت ملکی و حیثیت خُلُوذات است ..... ۳۰۶
۴. جمع‌بندی: نظام همچون محل استقرار روح ..... ۳۰۷
- فصل ۱۱: «درباب خود» ..... ۳۱۳
۱. «خلاصی [از] خود» ..... ۳۱۴
۲. درباب علت ..... ۳۱۷
۳. جمع‌بندی: آزادسازی انرژی ..... ۳۲۸
- فصل ۱۲: فیلسوف، خواننده و گزاره‌نظرورز ..... ۳۳۱
۱. آیا می‌توان (با) هگل خواند؟ ..... ۳۳۱
۲. زبان و فلسفه: مکان و زمانِ تعابیر زبانی ..... ۳۳۵
۳. گزاره‌نظرورز ..... ۳۳۸
- جمع‌بندی بخش سوم ..... ۳۶۱
۱. رخداد خوانش ..... ۳۶۱
۲. هگل هایدگر می‌خواند ..... ۳۷۲
۳. ترصد ..... ۳۷۴
- مؤخره‌ای بر چاپ دوم ..... ۳۷۹
- واژه‌نامه ..... ۳۹۳
- نمایه ..... ۳۹۵

## درآمدی بر ترجمه فارسی

کاترین مالابو

بسیار مفتخرم که کتابم به فارسی ترجمه شده است. من آگاهم که این موهبتی است نادر، و پیش از هر چیز، عمیقاً از محمد مهدی اردبیلی و همکارش سعید تقوایی ابریشمی سپاسگزارم.

در این درآمد، می‌خواهم وضعیت فعلی تأملاتم دربارهٔ هگل، و نیز راه فلسفی‌ای را تشریح کنم که پس از دفاع از تز دکتری‌ام تحت راهنمایی ژاک دریدا در سال ۱۹۹۵، با عنوان آیندهٔ هگل: پلاستیسیته، زمانمندی و دیالکتیک، دنبال کرده‌ام. این متن امروز چه چیزی برای گفتن دربارهٔ «زمان» دارد؟ و به چه معنا، خوانش هگل امروز برای اشاره به این موضوع ضرورت دارد؟

قصد اولیهٔ من این بود که نشان دهم تصور هگلی از زمان به تحلیل او از زمان طبیعی در انتهای پدیدارشناسی روح یا در بخش فلسفهٔ طبیعت دایرة‌المعارف محدود نیست. بلکه باید آن را در جاهای دیگری جست، یعنی در گوشه‌وکنارهای مخفی‌تر نظام هگلی. پلاستیسیته در پیشگفتار پدیدارشناسی به عنوان یک مفهوم استفاده شده است تا رابطهٔ نظورزانهٔ میان سوژه-موضوع و محمولات یا اعراضش را توصیف کند. سوژه-موضوع، همان‌گونه که هگل می‌گوید، نه چندریخت یا انعطاف‌پذیر و نه صلب، بلکه پلاستیک است. این بدان معناست که سوژه-موضوع، به هیچ نوعی از تصادف [یا امر عرضی]، تغییر یا صورت‌زدایی تن نمی‌دهد یا از سوی دیگر در برابر

آن مقاومت هم نمی‌کند، بلکه خود را جایی مابین انعطاف‌پذیری یا چکش‌خواری تام‌وتمام و فروبستگی مطلق به رویدادها نگه می‌دارد. پلاستیسیته واجد معنای دوگانه آن چیزی است که از یک سو، مستعد پذیرش صورت است (مانند گل رس یا سنگ مرمر)، اما از سوی دیگر، مستعد اعطای صورت یا صورت‌بخشی به چیزی است، همان‌گونه که در تعبیری نظیر هنر پلاستیک (تجسمی) یا جراحی پلاستیک شاهدیم. پلاستیسیته همچنین آن چیزی را توصیف می‌کند که در آستانه انفجار است، همان‌طور که در اصطلاح فرانسوی پلاستیکاژ<sup>۱</sup> شاهدیم، یعنی نام دیگری برای بمباران. من مستدل ساخته‌ام که پلاستیسیته، به این سبب، می‌تواند به منزله خود زمانمندی در مقام رابطه سوژه با آنچه می‌آید، یعنی با آینده و انفجار ناگهان امر نامنتظره فهم شود؛ یعنی به منزله حالت زمانی خاصی از بودن سوژکتیویته در ارتباط با رویدادها که هم به آن صورت می‌بخشد هم از آن صورت می‌پذیرد. بنابراین، پلاستیسیته می‌تواند به ما مجال دهد تا جایگاه زمان را در هگل جابه‌جا کنیم و نشان می‌دهد که این جایگاه صرفاً به شرح زمانمندی در فلسفه طبیعت محدود نیست، بلکه در همه‌جا به منزله خود تیک‌تاک کردن امر مطلق پراکنده شده است.

بنابراین، امکان یافتن که عرصه را برای مواجهه هگل و اخلافتش فراهم آورم. این مهم به انجام رسید و در نتیجه آن، کاوش درباره معنای پلاستیسیته در علوم عصب‌شناختی متداول را آغاز کردم.

اکنون برای من واضح شده است که سفر من از طریق علوم عصب‌شناختی (نوروساینس) مسیر انحرافی ضروری‌ای بود که مرا یاری کرد تا نوعی فاصله‌گذاری ضروری با واسازی [دریدایی] را رقم بزنم. کاوش درباره مفهوم پلاستیسیته در عصب‌شناسی، یعنی معنای پلاستیسیته عصبی، بی‌آن که بدانم، مسیری بود برای بسط مجدد پرسش نظام‌مند نوینی درباره زمان. منظور من از نظام‌مند، هم اندیشه‌ای است که زمان را به منزله ابژه خویش قلمداد می‌کند، و هم اندیشه درباره این‌که زمان چه می‌تواند باشد آنگاه که در بطن یک نظام مد نظر قرار گیرد. یک



زمانمندیِ نظام‌مند زمانمندی‌ای است که از قسمی «بیرون» نمی‌آغازد، یعنی زمانمندی‌ای که نمی‌توان آن را درون تعالی هضم کرد. از این نظر، نظام هگلی و آنچه من در خصوص نظام [یا سیستم] عصبی کشف کردم، با وضوح بسیار، همگرایند: پلاستیسیته، برای هگل همان‌گونه که در علوم عصب‌شناختی، دقیقاً نام دینامسیم رخدادهاست، در عین حال که حالتی از بودن و معنای آینده در بطن نوعی فروبستگی است، یعنی در بطن نوعی اقتصاد دورانی محروم از هر شکلی از تعالی. دانشمندان، به‌واسطه پلاستیسیته عصبی، شکل‌گیری اتصالات عصبی در طول زندگی جنینی و پس از تولد در دوران کودکی را مشخص می‌کنند. رشد توده مغز با گسترش اکسون‌ها<sup>۱</sup> و دندریت‌ها<sup>۲</sup> و نیز با شکل‌گیری سیناپس‌ها مطابقت دارد. این پلاستیسیته آغازین، تکوین عصبی را توصیف می‌کند. این تکوین همانا موضوع موجبات مقید ژنتیکی است.

بنابراین، پلاستیسیته به معنای نوع مشخصی از قالب‌یابی/ قالب‌بخشی است: تعدیل اتصالات عصبی همان‌قدر از طریق مدولاسیون اثربخشی سیناپسی [انجام می‌شود] که از راه شکل‌گیری اتصالات جدید در ضمن ناپدیدشدن دیگر [اتصالات]. یکی از چشمگیرترین کشفیات اخیر درباره مغز دقیقاً کشف تأثیر محیط، تجربه، تحصیلات یا آموزش بر شکل‌های این اتصالات است. زمانی که این اتصالات مکرراً تحریک شده باشند، مثلاً به‌طور مرتب در نواختن پیانو، حجم و شدت آن‌ها افزایش می‌یابد. این همان تقویت درازمدت<sup>۳</sup> است. در سوی دیگر، زمانی که اتصالات معینی تحریک نشوند، آن‌ها کاهش می‌یابند، و دانشمندان درباره افسردگی درازمدت سیناپسی (LTD) سخن می‌گویند. بدین طریق، پلاستیسیته همچون نوعی مجسمه‌سازی عمل می‌کند، و ما می‌توانیم از هنر تجسمی<sup>۴</sup> درون مغز سخن بگوییم. حال می‌توان دریافت که این هنر تجسمی [درون مغزی] به نحو طبیعی [تعیین‌یافته نیست و برعکس، به‌منزله امری پدیدار می‌شود که جهت‌گیری آن را فرهنگ رقم می‌زند. بنابراین، معنای دوگانه پلاستیسیته را می‌توان به‌عنوان حرکت دوگانه و تناقض‌آمیز

1. axons

2. dendrites

3. long term potentiation یا LTP

4. plastic art

میان جبرباوری و آزادی تفسیر کرد. این حرکت را همچنین می‌توان به‌عنوان رابطه دیالکتیکی میان ژنتیک و اپی‌ژنتیک تفسیر کرد. اپی‌ژنتیک علمی است که از نیمه دوم قرن بیستم رشدی چشمگیر داشته است. نام اپی‌ژنتیک از اصطلاح یونانی *ἐπί* (پیرامون یا فرا) و *γενετική* (حرکت یا تکوین) برآمده است. اپی‌ژنتیک علمی است که به مطالعه بر روی تغییرات یا تعدیلات غیرژنتیکی می‌پردازد، یعنی بر روی تغییراتی که توالی دی‌ان‌ای<sup>۱</sup> را تغییر نمی‌دهند. اپی‌ژنتیک اساساً متوجه تمام مکانیسم‌هایی است که بیان ژن - یعنی ترجمه یا بازنویسی دی‌ان‌ای بر پروتئین‌ها به وسیله RNA - را کنترل می‌کنند، و گذار از ژنوتیپ (*genotype* یا ژن‌نمود) با فنوتیپ (*phenotype* یا رخ نمود) - یعنی گذار از ژنوم به ساختار فیزیکی فردی و نمود هر موجود زنده - را ممکن می‌سازد.

بسط و تفصیل علم اپی‌ژنتیک، منجر به بررسی تغییراتی می‌شود که معلول تجربه یا آموزش‌اند، همان‌گونه که در مورد مغز شاهد بودیم. تغییرات غیرژنتیکی شامل همین‌گونه تعدیلات‌اند که معلول تأثیرات فرهنگی هستند. به یک معنا، پلاستیسیته و اپی‌ژنتیک را می‌توان یکی یا مترادف در نظر گرفت. مغز به دلیل پلاستیسیته‌اش و نیز خصلت اپی‌ژنتیک بخش مهمی از رشدش، صرفاً اندامی بیولوژیک نیست، بلکه همچنین می‌توان آن را اندامی تاریخی نیز دانست. به نظر می‌رسد، امروزه فضایی انتقادی میان بیولوژی و تاریخ در حال گشایش است. این فضا می‌تواند دقیقاً همان فضای زمانمندی باشد.

انگاره اپی‌ژنتیکی رشد، اگر به نحوی فلسفی مفهوم‌پردازی شود، برای بسط تصویری احیاشده از زمان دیالکتیکی مفهومی مناسب و به‌جاست.

اگر ما نظام را، همان‌گونه در نظر بگیریم که هگل توصیف می‌کند، در خواهیم یافت یک نظام (یا سیستم) ابتدائاً نوعی پیشرفت است، نه وضعیتی ثابت، بلکه فرایندی است در حال حرکت. فرایندی که هگل آن را «استنتاج درونماندگار واقعیت» می‌نامد، که به روی تصادفات [یا امور عرضی] همان‌قدر گشوده است که نسبت به خصایل سازنده پلاستیکی که از آموزش و تاریخ [برآمده‌اند].

مواجه ساختن فلسفه هگلی و عصب‌شناسی فعلیتی تازه به مفهوم نظام (سیستم)، همان‌گونه که اشاره کردم، به مفهوم نوعی تمامیت بسته، اعطا می‌کند. هگل، همان‌گونه که اشاره کردم، متفکرِ تعالی نیست، و به همین دلیل است که مفهوم دریداییِ زمانِ مسیانیک از منظری دیالکتیکی بی‌معناست. بنا به نظر دریدا، غیریتِ دیگری، در مقام خود بنیادِ اخلاق، همواره باید از بیرون [بر سوژه اخلاق] واقع شود. مواجهه با دیگری، یا پاسخ به فرمانِ اخلاقی، همواره باید [از] بیرون رخ دهد. اما آن‌جا که هیچ بیرونی نیست، چگونه می‌توان به دیگری دست یافت؟ چگونه می‌توان به او پاسخ گفت؟ چگونه می‌توان راهی گشود؟ چگونه می‌توان از بطن فروبستگی جهان، شکلی از هدیه را به سوی دیگری عرضه کرد؟

چگونه می‌توان مطلقاً تازه‌وارد بود، آنگاه که هیچ بیرونی، هیچ «جای دیگر»ی وجود ندارد؟ مسئله نه بر سر چگونگی فرار از فروبستگی، بلکه بر سر چگونگی فرار در بطن خود فروبستگی است. کاربرد پلاستیسیته نزد من، یعنی مواجهه کردنِ نظام فلسفی و مغز، در واقع، پرسشی را برمی‌انگیزد که نهایتاً اخلاقی و سیاسی است: یا باید چنین بیندیشیم که نظام‌مندیِ دیالکتیکی، در مقام امری محروم از هرگونه منبع متعالی، برای اندیشیدن درباب زمان و غیریت هیچ کاربردی ندارد، یا آن‌که تصدیق کنیم که زمان حرکتِ دیالکتیکیِ مادی پلاستیسیته در بطن فروبستگی است که به واسطه فهمی رادیکال از اپی‌ژنسیس [تکوین پیرامونی] عقل ممکن می‌شود. زمان، که بدین‌گونه ترسیم شده است، همان صورتِ قسمی غیریت بدون تعالی خواهد بود، یعنی نتیجه حرکتِ درونیِ امر واقع، و به همان میزان که امری مخفی در طبیعت است، دیالوگی تاریخی میان روح و خودش نیز هست، و به این معنا، زمان در میان طبیعت و آزادی ایستاده است. در عالم جهانی‌شده ما، این امر هیچ راه برون‌رفتی، هیچ شکلی از خارجیت، را به دست نمی‌دهد. ما نیازمند آموختن این هستیم که چگونه به نحوی پلاستیک با یکدیگر زندگی کنیم و اجتماعاتِ رهایی‌بخش را شکل دهیم؛ اجتماعاتی که درنهایت مبتنی بر اندیشه‌اند.

من تردیدی ندارم که ترجمه این متن، که محمد آن را «رادیکال» توصیف می‌کند، به تبادلی جذاب با دوستان و خوانندگان ایرانی من خواهد انجامید. [اکنون «زمان» [این تبادلی] فرا رسیده است!]

## مقدمه مترجمان

### چرا آینده هگل؟

چرا باید این کتاب را خواند؟ این نخستین پرسش فراروی خوانندگان یک کتاب است. پاسخ این پرسش «گرای راهنما»ی خواننده را در کل فرآیند خواندن کتاب رقم خواهد زد و به این ترتیب افق خوانش و فهم او را نیز روشن می‌کند. هرچند خواننده تنها در انتهای مطالعه کتاب می‌تواند پاسخی به این پرسش بدهد که چرا این کتاب را خواندم (یا دقیق‌تر، چرا باید این کتاب را می‌خواندم)؟ اما پیش از آن که مخاطب خود به این پرسش پاسخ گوید، حق دارد پاسخ مترجمی را بشنود که کتاب را برای نخستین بار به پهنه یک زبان وارد کرده است. البته با پذیرش این نکته که مترجم نیز تنها یکی از بی‌نهایت خوانندگان بالقوه یک اثر است، و بنابراین پاسخ‌اش به خودی خود اولیتی بر پاسخ دیگر خوانندگان ندارد. با این‌همه، این پرسش برای مترجم دلالتی مضاعف دارد، چراکه خواندن او تنها خواندن اثری برای خودش نیست، بلکه همچنین متضمن فراخواندن تمامی گویش‌وران زبان مقصد به خواندن اثر است. اما آیا همان «گرای راهنما» که انگیزه شخصی مترجم را برای خواندن اثر توضیح می‌دهد، می‌تواند انگیزه او را نیز به «فراخواندن دیگران به خواندن اثر» توجیه کند؟ آیا انگیزه خواندن کتاب و انگیزه فراخواندن به آن یکی است؟ به نظر نمی‌رسد پاسخ این پرسش بداهتاً مثبت باشد. بنابراین بر عهده مترجم است که ورای «انگیزه

خواندن» کتاب، انگیزه «فراخواندن» به آن را نیز توضیح دهد. یعنی نه تنها به پرسش «چرا این کتاب؟»، بلکه باید به پرسش «چرا این جا و اکنون؟» نیز پاسخ دهد.

این امر در خصوص ترجمه کتاب حاضر نیز صادق است. انگیزه‌های خواندن این کتاب، چه در مورد مترجمین و چه در مورد خوانندگان بالقوه آن می‌تواند متکثر و گاه متعارض باشد. می‌توان به قصد آموختن از مالابو کتاب او را خواند؛ می‌توان این کتاب را برای بررسی پاسخ مالابو به پرسش راهبرش — آیا فلسفه هگل آینده‌ای تواند داشت؟ — خواند و با آن موافق یا مخالف بود. به تاسی از خود هگل، که در پیشگفتار پدیدارشناسی روح مقدمه‌نویسی برای اثری فلسفی را به چالش می‌کشد، مترجمان نیز قصد ندارند در این مقدمه به ماجرای کتاب، بخش‌بندی‌های آن، خلاصه‌ای از مباحث و مواضع نویسنده بپردازند. این امر وظیفه مترجم نیست و چه بسا خلاف رسالت او است. اما می‌توان، همان‌گونه که اشاره شد، پیش از ورود مخاطب به محتوای کتاب و آموزه‌هایی که از آن مستفاد می‌شود، این سؤال را مطرح کرد که اصلاً چرا و با چه پروبلماتیکی مترجمان نه تنها بخشی از عمر خود را بر سر ترجمه این کتاب گذاشته‌اند، بلکه از مخاطب نیز می‌خواهند که بخشی، هرچند کمتر، از عمرش را بر سر خواندن آن بگذارد؟ این جا دیگر پای انگیزه فراخوانی به کتاب در میان است و نه تجربه خواندن آن. پاسخ مترجمین به این پرسش، ناظر بر «شیوه اندیشیدن» مالابو — و نه لزوماً آرای او — است. شیوه اندیشیدن او، ناظر بر نحوه خوانش و مواجهه او با متون، پاسخ گفتنش به پرسش‌ها و نیز پیش کشیدن پرسش‌هاست.

مالابو در این اثر، به مواجهه نظرورزانه با انتقادات و پرسش‌هایی خطر کرده است که از افق فلسفه قاره‌ای معاصر بر اندیشه هگل مطرح شده‌اند. با این همه، این اثر بیش از آن که مواجهه‌ای واکنشی و تدافعی در برابر انتقادات فلسفه معاصر قاره‌ای، و به صورت «دفع» دخل مقدر بر اندیشه هگلی باشد، «وارد» ساختن این انتقادات و حملات بر نظام هگلی، و به تعبیری «رفع» دخل مقدر، است. به بیان دیگر، او نه در این دخل مقدرها مناقشه می‌کند و نه از موضع هگلی کلاسیک، خود موضع آن‌ها را انکار می‌کند، بلکه او ترتیبی می‌دهد تا آغوش نظام هگلی به این

«دخل مقدرها» گشوده شود. اما این گشایش منجر به نفی اندیشه هگلی نمی‌شود، بلکه صورتی جدید به آن می‌بخشد: «پلاستیسیته» اسم رمز این عملیات است. اما آیا این کار درست همان آموزه هرمنوتیکی «آمیزش افق‌ها» نیست؟ آیا مالابو هگل را صرفاً در افق منتقدان و اندیشه معاصر می‌خواند؟ به سبب پاسخ منفی به این سؤال است که اثر مالابو هویت و بداعتی ویژه دارد، چراکه مالابو با طرح پاسخی هگلی، پیشاپیش پرسش منتقدین را نیز در هیئتی هگلی صورت‌بندی کرده است، به این معنا که گویی خودِ هگل درست نقدهایی را که معاصرین امروز بر او وارد کردند، پیشاپیش و از موضعی دیگر به خود آن‌ها وارد ساخته بود!

مالابو ابتدا، در عین اذعان به دین خود، در برابر استادش می‌ایستد و پلاستیسیته را به مثابه ابزاری تازه‌نفس و مؤثر جایگزین ابزار سابقاً بُرا و مؤثر، اما اینک از رمق افتاده و ناتوان دریدایی، یعنی «واسازی»، می‌کند. واسازی دریدایی زمانی توانمند و مؤثر بود که نظام‌های ایجابی عظیم «حاضر» بودند و امکان واسازی آن‌ها فراهم بود: غول‌هایی همچون هایدگر، افلاطون، هوسرل و ... نهایتاً هگل. امروزه اما، پس از فروپاشی تمام نظام‌های ایجابی، پس از دود شدن تمام غول‌ها و خدایان، شکست تمام آرمان‌های ایجابی و پرمدعی قرن بیستم و در نتیجه، فراگیری کامل نیهیلیسم و پذیرش آن، تلویحاً یا صریحاً، توسط بشر، دیگر چیزی برای واسازی شدن نمانده است. مالابو در مؤخره‌اش بر چاپ دوم کتاب می‌نویسد، «واسازی حضور امروز دیگر معنایی ندارد. این عملیات، از آن‌رو که قطعاً تمامیت یافته و به پایان خط خود رسیده، دیگر هیچ اعتباری ندارد و فاقد نیروی براندازانه است. واسازی دیگر هیچ چیز را زیر و زبر نمی‌کند، چراکه دیگر هیچ ابژه‌ای ندارد». این جاست که مالابو «پلاستیسیته» را به منزله بدیلی برای واسازی، و نیز ابزاری برای برون‌رفت از منفیت مطلق نیهیلیستی، پیش می‌کشد. او این ابزار را نه از دریدا، نه حتی از نیچه و هایدگر، بلکه از هگل وام می‌گیرد. و البته همان‌گونه که خواهیم دید این وام‌گیری فقط وام‌گیری یک مفهوم ساده نیست، بلکه قسمی احیا و به‌روزرسانی انتقادی کل نظام دیالکتیکی هگل است، برای عصر ما: عصر غلبه تام و تمام نیهیلیسم.

مالابو به این ترتیب، دقیقاً شیوه اندیشیدن دیالکتیکی‌ای را اجرا می‌کند که

ورای تمام آموزه‌ها — حتی آموزه‌های هگلی — است. در این اثر دیالکتیک نه به‌عنوان آموزه‌ای مدون و منسوب به هگل، بلکه همچون شیوه اندیشیدنی در جریان است که ملک طلق هیچ متفکری، خواه سقراط، خواه هگل یا حتی خود مالابو نیست. دیالکتیک در این جا نه شیوه پاسخ‌گویی به نقدها یا پرسش‌ها، بلکه فرآیند از-آن-خود سازی یا چرخش پرسش‌هاست. این، البته در یک سطح، مشابه روش سقراط است که با پرسش‌های عامیانه و غیر فلسفی آغاز می‌کرد، اما بی‌آن‌که پاسخی ثابت و همیشگی به آن‌ها بدهد، آن‌ها را به جانب افق فلسفی می‌چرخاند. به این معنا، شیوه اندیشیدن دیالکتیکی مالابو در این اثر، بازگشت به فلسفه/دیالکتیک و دفاع از «آینده» و امکانات آن است. از این چشم‌انداز، برخلاف آنچه در سطح آموزه و محتوای کتاب جاری است، آینده هگل یا فلسفه او مسئله اصلی نیست؛ مسئله بر سر آینده خود فلسفه درست در عصری است که فریاد «پایان فلسفه» سر داده شده است، آن هم از دهان فیلسوفان بزرگ آن.

اهمیت اصلی کار مالابو که مترجمین را بر آن داشت تا دیگران را به خواندن اثر او فراخوانند همین جاست: مالابو در مقام یک دیالکتیسین احیاشده، برای دفاع از آینده فلسفه درست دست بر همان جایی می‌گذارد که برای نخستین بار ندای مرگ یا پایان فلسفه از آن برخاست: نظام فلسفی هگل. همچنان که سقراط، نخستین دیالکتیسین و پایه‌گذار آن، برای دفاع از فلسفه به گفت‌وگو با ناپیلسوفان و بلکه دشمنان آن می‌نشست. باید بتوان در همان جا که اصلی‌ترین ضربه بر آینده فلسفه وارد می‌آید، از آن دفاع کرد و این همان هنر — تخته — دیالکتیک است. اگر منتقدین هگل، و در رأس آن‌ها هایدگر، فقدان اندیشه پیرامون آینده را دال بر سکوت این نظام و فروبستگی آن به آینده می‌بینند، این سخن چندان بیراه نیست. اما آیا چنین فقدان برای آن‌ها دال بر نفی پایان فلسفه است؟ در مورد هایدگر می‌دانیم که پاسخ منفی است، و این درست همان جایی است که دست او رو می‌شود: هایدگر با اندیشه فقدان آینده در هگل به نحو دیالکتیکی مواجه نمی‌شود، درست به همین سبب است که او نیز به‌رغم نقد رادیکال و صائبش بر فقدان آینده در اندیشه هگلی، ناتوان از اثبات آینده برای فلسفه است. بنابراین آینده فلسفه در عصر پایان فلسفه،

در گرو بازگشت به سرآغاز پایان آن یا نقطه اوج آن — دیالکتیک — است، و هایدگر، دست کم در مواجهه با هگل، از همین موضوع طفره می رود، تعهد خود به فلسفه را تاب نمی آورد و در انتها، آینده فلسفه را از آینده حقیقت سوا می کند.

کار مالابو در این کتاب، نمونه ای است از مواجهه با پروبلماتیک پایان فلسفه. چندان که از مواجهه او با رادیکال ترین نمایندگان این اندیشه — هگل و هایدگر — پیداست، پایان فلسفه نه ناشی از جبری تاریخی گرایانه یا محتوم، بلکه حاصل مواجهه ای غیردیالکتیکی — یا غیرفلسفی — با وضعیت معاصر فلسفی ماست. حکم هگل به «پایان فلسفه و آغاز سوفیا (علم)» در پیشگفتار پدیدارشناسی روح، یا حکم مشهور هایدگر به «پایان فلسفه و آغاز تفکر شاعرانه»، احکامی برآمده از فهم نادرست، کژفهمی یا مصادره به مطلوب نیستند. وضعیت تاریخی یا فلسفی به راستی چنان است که این دست اندیشه ها یا نمایندگان آن ها می گویند. اما مسئله بر سر نوع مواجهه با آن ها است. برای روشن شدن این موضوع، می توان مجدداً به افق پیدایش فلسفه، یعنی یونان و نمونه سقراط بازگشت: در روزگار سقراط نیز شهر (پولیس) فروبستگی مشابهی به اندیشه فلسفی داشت. اوج این فروبستگی در تنشی نمایان است که به محکومیت سقراط به مرگ از جانب شهر منتهی شد، محکومیتی که درست متوجه فعالیت سقراطی، یعنی فلسفه ورزی بود. در حالی که شهر خطر فلسفه را حس کرده و فیلسوف را تحت پیگرد قرار می داد، بهترین بهانه مهیا بود تا از پایان فلسفه ورزی سخن به میان آید. اما سقراط درست همین افق فروبسته را با تأسیس فلسفه در معنای دقیق کلمه گشود: دقیقاً تمامی اتهاماتی که از جانب شهر علیه فلسفه و فیلسوف اقامه شده بود، اتهاماتی نظیر بیدادگری، افساد و ترک فضایل مدنی، موضوع تأمل فلسفی سقراطی قرار گرفت و سقراط به عوض پیمودن راه طبیعت پژوهان و سوفیست ها، که نسبت به این موارد یا بی توجه بودند و یا آن ها را انکار می کردند، راهی جدیدی را فراروی فلسفه گشود و از رهگذر تأمل در این مضامین، از سوی افلاطون و به ویژه ارسطو — که نقطه عزیمت کتاب حاضر است — سنت تاریخی و انضمامی فلسفه رقم خورد. این مواجهه سقراطی با وضعیت بغرنج فلسفه، الگویی است برای اندیشیدن به هر صورت ممکن از



«آینده فلسفه» در برابر اندیشه‌هایی که به نحوی از انحا معطوف به پایان فلسفه‌اند. در یک کلام، چگونه می‌توان از انسداد فلسفه سخن گفتن بی‌آن‌که به سندروم پایان دادن به فلسفه دچار شد؟ چگونه می‌توان از انسداد فلسفه سخن گفت، بی‌آن‌که مانند بسیاری از فیلسوفان معاصر، قایق نجات شخصی یا خانوادگی خود را به آب انداخت و از فلسفه بیرون زد؟ شاید یک راه این باشد که در عین تصدیق انسداد فلسفه، به جای بیرون زدن از فلسفه، خود فلسفه را «بیرون زد» و «رادیکالیزه کرد». انگیزه مترجمان این اثر برای فراخواندن به آن، گشودن افق چنین مواجهه‌ای با مسئله «پایان فلسفه» است. کاری که مالابو با مفاد اندیشه هگلی و منتقدان او می‌کند، کاری است شبیه به آنچه سقراط با وضعیت فلسفی زمانه خود کرده بود. هرچند مسئله فراروی این کتاب نه پایان فلسفه به‌طور کلی، بلکه پایان فلسفه هگل است، اما باید توجه داشت که هگل مالابو تناظر دقیقی با «هگل در متن آثارش» ندارد. مالابو در عمل نشان می‌دهد که برای دفاع از هگل در برابر اتهام بی‌آیندگی، باید خود این اتهام را پذیرفت و به نحو هگلی بازسازی کرد، همچنان که سقراط نیز مفاد فضایل مدنی پولیس یونانی را در اندیشه فلسفی خود بازسازی کرد. با این‌همه، خواندن این کتاب برای کسانی که باوری به «آینده فلسفه» — یا «آینده هگل» — ندارند نیز بی‌فایده نیست، زیرا همان‌گونه که در ابتدا نیز اشاره شد، میان انگیزه خواندن کتاب و انگیزه فراخواندن به آن تفاوتی در کار است. پژوهش دقیق و خلاقانه مالابو، بازخوانی او از مفاد کمتر خوانده شده نظام هگل — به‌ویژه برای خوانندگان ایرانی — و ملاحظات ابتکاری او در پاسخ به منتقدین اجزای نظام هگل جملگی می‌تواند برای کسانی که با انگیزه فراخوان مترجمین همدلی ندارند، قابل توجه باشند.

علاوه بر این، خوانش مالابو در این اثر، خوانشی رادیکال است. یا حتی فراتر از آن، این اثر کلاس درسی است برای هرگونه خوانش رادیکال. این به چه معناست؟ در شرایطی که اصطلاح «رادیکال»، در نوعی همدستی پنهان میان دو طرف متخاصم، عمدتاً از سوی محافظه‌کاران (و به بیان دقیق‌تر: حامیان وضع موجود) به دلالت «افراطی» اش فروکاسته و پس زده می‌شود، و از سوی مدعیان تغییر رادیکال

وضع موجود نیز به رفتارهای سطحی (در مقابل ریشه‌ای) صرفاً نفی‌کننده و مخرب، تقلیل می‌یابد، رسالت هر متفکری، اگر امکانی دیگر در آن می‌یابد، احیای این واژه با هدف بالفعل ساختن قوای آن است. خوانش مالابو به این معنای سوم رادیکال است. یعنی از یک سو، به جای دلالت «افراطی» به دلالت «ریشه‌ای» نظر دارد و به اعماق متافیزیکی موضوع مورد بحث نقب می‌زند (جایی که توان و ذهن بسیاری از «فعالان رادیکال» امروز به آن قد نمی‌دهد) و از سوی دیگر، برخلاف ژست رادیکال عمدتاً نیهیلیستی-آنارشستی موجود، به جای سلب مسئولیت از خویش، می‌کوشد تا مسئولیت وجوه ایجابی تلاشش را نیز بر عهده گیرد. در این معنا، رادیکال حیثیتی دیالکتیکی و رفع‌کننده می‌یابد؛ به این معنا که فلسفه هگل را به‌طور خاص و خود زمانه را به‌طور عام، در عین حال که پروبلما تیزه و نفی می‌کند، در سطحی دیگر نجات می‌دهد. او با رادیکال کردن خود و اساسی دریدایی، نسخه‌ای هگلی‌تر از آن را به کار می‌بندد و هگلی پسا‌هایدگری و پسادریدایی خلق می‌کند.

## درباره ترجمه

منبع اصلی ترجمه به شرح زیر است:

Malabou, Catherine (1996), *L'Avenir de Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

از این اثر ترجمه‌ای به زبان انگلیسی نیز وجود دارد که متأسفانه به‌واسطه اغلاط متعدد و نیز سبک ترجمه بیش از حد آزاد و عدم تعهدش به متن اصلی، قابل استفاده نیست.

درباره خود فرایند ترجمه نیز ذکر چند نکته لازم است. نخست این که می‌دانیم این اثر در ابتدا تز دکتری مالابو بوده که زیر نظر ژاک دریدا به انجام رسیده است. خود دریدا هم یادداشتی نسبتاً طولانی درباره این کتاب نوشته است. از آن جا که دریدا در یادداشت مذکور رهیافتی مغایر با رویکرد مالابو در این کتاب داشته که به کار فهم انتقادی - و نه ابتدایی - این کتاب می‌آید، از آوردن آن در ترجمه چشم پوشیدیم و به سیاق نسخه اصلی (فرانسوی) عمل کردیم. فارغ از برخی اختلاف

نظرات میان دریدا و مالابو، که البته در جای خود بسیار مهم است، می‌توان رد برخی از بصیرت‌ها و شیوه‌های مواجهه دریدایی را در سبک نگارش و تحلیل مالابو یافت. به دلیل سبک دریدایی نوشتار مالابو، مترجمان تصمیم گرفتند مداخلات بیش از حد معمول - ولو جزئی و ناچیز - خود در متن را با علامت کروشه متمایز سازند. این امر شاید در وهله نخست، متن را دشوارخوان بنماید، اما مترجمان آن را برای درک جهات مختلف معنایی متن لازم دانسته‌اند. در مواردی که معادل فرانسوی یک اصطلاح با معادل آلمانی آن تفاوت داشت، مترجمان متن فرانسوی را معیار قرار دادند و ترجمه خود از عبارت آلمانی را نیز درون کروشه درج کردند. همچنین افزوده‌های خود نویسنده در نقل قول‌ها با دوکروشه ([ [ ]) متمایز شده است. در زمینه نقل قول‌ها، به‌ویژه از هگل، مترجمان با مسئله‌ای جدی مواجه شدند و آن تفاوت متن آلمانی آثار هگل با ترجمه فرانسوی مورد استفاده مالابو بود. در این موارد عمدتاً راه میانه‌ای اتخاذ شد و مترجمان فهم خود از متن هگل را با نظر به شیوه خوانش مالابو در زبان فارسی بازسازی کردند. روشن است که نمی‌توان شیوه نادرست رایج این روزها را در این خصوص در پیش گرفت، یعنی همان کاری که مترجم انگلیسی انجام داده است و صرفاً متن اصلی هگل را ملاک قرار داد، چراکه این کتاب نوشته مالابو است نه هگل. در مورد ترجمه اصطلاحات هگل نیز ملاک ما، حتی‌المقدور، ترجمه اخیرالانتشار از پدیدارشناسی روح<sup>۱</sup> بوده است. همچنین در پاورقی‌ها مترجمان علاوه بر این‌که برخی پیچیدگی‌های معنایی واژگان در زبان فرانسه را توضیح داده‌اند، در بسیاری موارد برداشت تفسیری خود از فحوای کلام مالابو را نیز در اختیار مخاطبان گذاشته‌اند. با این وصف، کلیه پاورقی‌ها نیز از مترجمان فارسی است و یادداشت‌های نویسنده به انتهای متن منتقل شده است. برای معادل‌گذاری‌ها نیز کوشیدیم تا حد امکان به سنت فلسفی تثبیت شده در زبان فارسی وفادار باشیم و چندان پروای واژه‌سازی نداشته باشیم. چراکه زبان فلسفی

۱. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی، تهران: نی.

را، همچنان که مالابو از قول هگل نشان می‌دهد، برآمده از عرف و زبان طبیعی می‌دانیم، ولو برخی بی‌دقتی‌ها در آن رخنه کرده باشد. پس در عین تأکید بر رسالت استخراج و بازآفرینی امکاناتی در زبان خود، هشیار باشیم که بیگانه‌هراسانه به نبرد با واژگان «بیگانه» نرویم، هر میهمان شایسته‌ای را که این‌جا جاخوش کرده با آغوش باز بپذیریم و در خانهٔ نحو فارسی از آن استقبال کنیم، دقیقاً همان‌گونه که خود زبان فارسی زنده و پویا در تاریخش چنین کرده است. این امر به‌ویژه در بخش اصطلاح‌شناسی مربوط به ارسطو نمایان است، چراکه این فلسفه از طریق سنت مشائی به ما رسیده است و ما کوشیدیم تا حتی الامکان از اصطلاح‌شناسی موجود در سنت مشائی بهره ببریم و برای آنچه «خود» داریم، بی‌جهت واژه‌ای جعل نکنیم. مترجمان لازم می‌دانند از سمیرا رشیدپور، سیدمسعود حسینی و فرزاد جابرالانصار بابت مطالعهٔ بخش‌هایی از متن و متذکر شدن نکاتی مفید و راهگشا سپاسگزاری کنند. همچنین قدردان مسئولین نشر نی نیز هستیم که امکان انتشار این اثر را فراهم آورده‌اند. و اما نکته‌ای در مورد خود واژه «پلاستیسیته»، که هرچند مالابو استعمال آن را به هگل نسبت می‌دهد، اما تشخص و بداعتش را در فضای فکری امروز، از تلاش‌های خلاقانه و بازآفرینانهٔ خود مالابو کسب کرده است. Plasticité را می‌توان در زبان فارسی همزمان به شکل‌پذیری (پذیرش صورت) و شکل‌دهی (صورت‌بخشی) نیز ترجمه کرد. از آن‌جا که هر دو وجه فاعلی و مفعولی در خود اصطلاح حضور دارند و نویسنده همزمان به هر دو وجه نظر دارد، و همچنین به دلیل استعمال برخی از مشتقات آن، مانند پلاستیک، در زبان فارسی، و نیز با توجه به دلالت‌های شیمیایی و انفجاری این واژه در زبان فرانسه، مترجمان این اصطلاح را به همین صورت «پلاستیسیته» در متن به کار برده‌اند و هرکجا که دلالت خاصی را مد نظر نویسنده پنداشتند، آن را در گروه مشخص کرده‌اند. این‌که مالابو چگونه این اصطلاح را بازآرایی و احیا می‌کند، پرسشی است که البته مخاطب پس از مطالعهٔ خود کتاب باید به آن پاسخ دهد.

درنهایت، هرچند در این خصوص بیان هرگونه تضمین یا پیش‌بینی قابل مناقشه است، اما می‌توان ادعا کرد که این اثر مالابو (و به‌طور کلی فعالیت‌های مالابو حول

این مفهوم)، تازه نخستین گام از حضور اثرگذار و غنایافته «پلاستیسیته» در تاریخ فلسفه است. احیای این مفهوم، به ویژه در شرایط فعلی فلسفه و فرهنگ بشری، می تواند آینده ای سرنوشت ساز را برای آن نوید دهد. این البته بر عهده دیگرانی است که نقادانه، حتی نسبت به محدودیت های هگل و مالا بو، از امکانات این مفهوم در ساختن راهی برای برون رفت از انسداد بهره ببرند. در این معنا، می توان ایده اصلی این کتاب - یعنی آینده هگل - یا چنان که اشاره شد، «آینده فلسفه»، را به «آینده خود پلاستیسیته»، در مقام دست کم یکی از امکان های برون رفت از انسدادی پیوند زد که امروز بیش از همیشه حکمفرمایی اش را به رخ می کشد.

محمد مهدی اردبیلی و سعید نقوایی ابریشمی

زمستان ۱۳۹۹