



# شر در اندیشه‌ی مدرن

تاریخ فلسفه از چشم‌اندازی متفاوت

EVIL IN MODERN THOUGHT: An Alternative  
History of Philosophy, by Susan Neiman  
Copyright © 2002, 2015, Princeton University Press  
All rights reserved.  
Persian translation © Borj Books, 2025  
Borj Books is a division of Houppaa Publication.

.....  
نشر برج در چهارچوب قانون بین‌المللی حق انحصاری نشر اثر  
(Copyright) امتیاز انتشار ترجمه‌ی فارسی این کتاب را در سراسر  
دنیا، با بستن قرارداد، از آژانس ادبی نویسنده‌ی آن خریداری کرده  
است.

انتشار و ترجمه‌ی این اثر به زبان فارسی از سوی ناشران و مترجمان  
دیگر مخالف عرف بین‌المللی و اخلاق حرفه‌ای نشر است.

# شر در اندیشه‌ی مدرن

تاریخ فلسفه از چشم‌اندازی متفاوت

سوزان نیمن

ترجمه‌ی حسین نیکبخت

# شر در اندیشه‌ی مدرن

تاریخ فلسفه از چشم‌اندازی متفاوت

نویسنده: سوزان نیمن

مترجم: حسین نیکبخت

ویراستار: زهره خرمایی

عکس روی جلد: تغییر یافته‌ی بخشی از تابلوی

El coloso اثر فرانسیسکو گویا

طراح گرافیک جلد: سحر احدی

طراح گرافیک متن: شیما هاشمی

ناظر چاپ: سینا برازوان

نوبت چاپ: دوم

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۶۹۶-۷۴-۷

سرشناسه: نیمن، سوزان، ۱۹۵۵-م.

Neiman, Susan, 1955-

عنوان و نام پدیدآور: شر در اندیشه‌ی مدرن/سوزان

نایمن؛ مترجم: حسین نیکبخت.

مشخصات نشر: تهران: انتشارات برج، ۱۴۰۳.

مشخصات ظاهری: ۵۱۲ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۶۹۶-۷۴-۷

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: Evil in modern thought

:an alternative history of philosophy, 2015.

موضوع: خیر و شر -- تاریخ

Good and evil -- History

فلسفه جدید

Philosophy, Modern

شناسه‌ی افزوده: نیکبخت، حسین، ۱۳۶۴-، مترجم

رده‌بندی کنگره: BJ1۰۴۱

رده‌بندی دیویی: ۱۷۰

شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۹۵۳۸۶۱۸

**نشر برج**  
BORJ

آدرس: خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، خیابان روانمهر،

بعد از دانشگاه، پلاک ۴۸، طبقه‌ی اول

صندوق پستی: ۱۳۱۵۶۵۳۴۹۱ | تلفن: ۰۲۱-۹۱۲۰۰۲۰۲

● همه‌ی حقوق چاپ و نشر انحصاراً برای نشر برج

محفوظ است.

● نشر برج شاخه‌ی بزرگ‌سال نشر هوپا است.

● استفاده از متن این کتاب، فقط برای نقد و معرفی و

در قالب بخش‌هایی از آن، مجاز است.

سوزان نیمن فیلسوف و نویسنده‌ای است که در آتلانتای جورجیا در دورانی که جنبش حقوق مدنی در آمریکا فعال بود به دنیا آمد و بزرگ شد. بعدها در دانشگاه هاروارد فلسفه خواند و دکتری‌اش را در سال ۱۹۸۶ دریافت کرد؛ استادانش در آن دوره جان راولز و استنلی کاول، دو فیلسوف سرشناس آمریکایی، بودند. در دهه‌ی ۱۹۸۰، شش سال در برلین اقامت گزید و ضمن تحصیل در آن جا در قامت نویسنده نیز ظاهر شد. چند سالی نیز در بیل و تل‌آویو فلسفه تدریس کرد. از سال ۲۰۰۰ تاکنون مدیر انجمن آینشتاین در پوتسدام آلمان بوده است. حوزه‌ی پژوهشی وی فلسفه‌ی اخلاق و سیاست و تاریخ فلسفه‌ی مدرن است. هشت کتاب نوشته است که به پانزده زبان ترجمه شده و چند جایزه برای وی به ارمغان آورده‌اند، از جمله «جایزه‌ی PEN»، «جایزه‌ی انجمن ناشران آمریکا» و «جایزه‌ی آکادمی مطالعات ادیان در آمریکا». نشر برج پیشتر از این نویسنده کتاب درس‌گرفتن از آلمانی‌ها را منتشر کرده است.

## سوزان نیمن SUSAN NEIMAN





# فهرست

|   |     |
|---|-----|
| پیش‌گفتار                               | ۱۱  |
| مقدمه                                   | ۲۲  |
| فصل اول: آتشی از آسمان                  | ۳۹  |
| فصل دوم: محکوم‌کردن معمار               | ۱۶۷ |
| فصل سوم: پایان یک توهم                  | ۲۸۳ |
| فصل چهارم: آواره                        | ۳۳۱ |
| مؤخره‌ای بر ویراست آثار کلاسیک پرینستون | ۴۴۸ |
| یادداشت‌ها                              | ۴۷۴ |
| کتاب‌نامه                               | ۴۸۶ |
| نمایه                                   | ۴۹۷ |





این انگاره‌ی مهم که آن‌چه در جهان روی داده در مطابقت با عقل نیز بوده است - یعنی آن‌چه در وهله‌ی نخست دغدغه‌ی حقیقی تاریخ فلسفه بوده است - چیزی نیست جز اعتماد به مشیت، صرفاً در شکلی دیگر.

- هگل، مقدمه‌ای بر درس گفتارهای تاریخ فلسفه



## پیش‌گفتار

آیا تاریخ اندیشه در باب شر می‌تواند چهارچوبی برای اندیشیدن در باب زمان حال فراهم آورد؟

وقتی در اواسط سپتامبر ۲۰۰۱ پیام‌هایی کوتاه و واضح را یکی پس از دیگری دریافت کردم، پرسش مزبور با نیرویی خاص سر برآورد. دوستان و همکارانم، که می‌دانستند در شرف به اتمام رساندن کتابی درباره‌ی این موضوعم، در پیام‌هایی از من پرسیدند: آیا زلزله‌ی لیبون دیگری رخ داده است؟ من، که مانند هر انسان صادق دیگری در آن برهه مات‌ومبهوت بودم، از همه‌ی تلاش‌هایم برای این‌که نشان دهم پاسخ‌هایی دارم که دیگران ندارند پشیمان شدم. اگر حق با هگل بود که می‌گفت بینش فلسفه به‌نحوی گذشته‌نگرانه حاصل می‌شود، زمان بیشتری باید سپری می‌شد تا جغد مینروا<sup>۱</sup> به پرواز درآید.

اما به‌زودی آشکار شد که یازده سپتامبر به‌واقع نقطه‌ی عطفی تاریخی است که بحث ما درباره‌ی شر را تغییر خواهد داد. چنان‌که در خصوص نمونه‌های اصلی بررسی‌شده در شر در اندیشه‌ی مدرن ملاحظه می‌کنیم، چیزی که عمیقاً ما را حیرت‌زده کرده است تا حدودی نتیجه‌ی بزرگی شری بوده که در آن نمونه‌ها روی داده است. افراد بسیاری خواهان مقیاسی مطلق‌اند. اما آیا اگر بر اساس مقیاس صفر تا یک، نسل‌کشی در آشویتس را در نقطه‌ی یک و نسل‌کشی در کامبوج را در نقطه‌ی ۰/۸۷ قرار دهیم یا برعکس، کمکی به ما خواهد کرد؟ کافی است نامی به چنین مطالباتی بدهیم تا پوچی آن‌ها عیان شود. مقایسه‌ی نسل‌کشی‌ها، یا بلایای طبیعی، صرفاً با نظر به اهداف خاص معنادار می‌شود: اولویت‌بندی،

---

1. The owl of Minerva

پیش‌گیری از نمونه‌های مشابه در آینده. هنگام مواجهه با شرور، تلاش برای اندازه‌گیری آن‌ها در بهترین حالت مسئله‌ای انتزاعی و در بدترین حالت مسئله‌ای بر سر محاسبات سیاسی است. یازده سپتامبر را وحشتناک‌ترین نمونه‌ی تروریسم در تاریخ نامیدن چندان معنادار نیست، اما این حادثه به‌واقع چشمگیرترین نمونه‌ی تروریسم بود. شَم نمادسازی القاعده این میزان از موفقیت را تضمین کرد: ایجاد تصویری تقریباً جهانی مبنی بر این‌که توانایی ما در هدایت جهان بی‌نهایت متزلزل‌تر از توانایی ما در روز قبل از یازده سپتامبر است. این تصور چنان فراگیر بود و چنان به‌سرعت گسترش یافت که برای اولین بار در تاریخ نه‌مکان بلکه زمان به نامی اختصاری بدل شد. اگر در اعصار گذشته نام‌بردن از یک شهر -لیسبون یا آشویتس- برای ثبت وضبط عمیق‌ترین شوک و وحشت کافی بود، قرن بیستم اما با نام‌بردن از یک تاریخ آغاز شد.

این احساس نفس‌گیر، که مبنایی که تاکنون بر آن متکی بوده‌ایم ناگهان ناپدید شده است، پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ برخی زلزله‌ها موجد آن می‌شوند و برخی نه. وقتی بلایایی نازل می‌شوند، ترکیبی از واکنش و تأمل ما را به‌سوی به پرسش کشیدن فهمان از خودمان، از شر و از آسیب‌پذیری مان در مواجهه با آن سوق می‌دهد. تاریخ با تأثیر متقابل امور تصادفی شکل می‌گیرد؛ و این واقعیتی است که بسیاری از متفکرانی که در این کتاب درباره‌شان بحث می‌کنم به آن می‌پردازند. این واقعیت به معنای آن است که رویدادهای حقیقتاً شر، درست به همان اندازه، حقیقتاً در معرض دست‌کاری و تحریف‌اند. ناب‌خردانه است که گمان کنیم اثر فلسفی می‌تواند مستقیماً در تروریسم یا بدترین واکنش‌ها به آن تأثیر بگذارد. مشکلات سیاسی نیازمند راه‌حل‌های سیاسی‌اند. اما فلسفه می‌تواند، با ایجاد شفافیت، سمت‌وسویی اخلاقی را پیش نهد و از این طریق به واکنش‌هایمان به آن مشکلات سامان دهد. فلسفه می‌تواند ابتدا نشان دهد که گرچه یازده سپتامبر انواع گوناگون واقعیت‌های سیاسی را دگرگون ساخت، به تشکیل واقعیت اخلاقی جدیدی ختم نشد. در مقابل، آزاددهنده‌ترین سویه‌ی آن عبارت بود از ترکیب ساختارهای فناورانه‌ی مدرن با ساختارهای اخلاقی کهنه. از یک سو، با نابودی گسترده و هماهنگ شده و احساس گسترده و هماهنگ شده‌ی

آن - در مقیاسی که برای اعصار گذشته تصورناپذیر بود - مواجه شدیم و، از سوی دیگر، تروریست‌ها با تمام وجود و به نحوی حساب شده و عامدانه می‌خواستند بیشترین مرگ و ترس ممکن را به بار آورند؛ تصویری چنان قدیمی از شر که بسیار دور از انتظار کنونی ما بود.

اکثر کسانی که درباره‌ی ماهیت شر اندیشیده بودند به دیدگاهی متفاوت از آن رسیده بودند. اگرچه کتاب‌های اندکی می‌توانند بیشتر از آیشمن در اورشلیم<sup>۱</sup> آرت جنجال به پا کنند، اندکی از نتیجه‌گیری‌ها به‌واقع در سطحی گسترده‌تر از نتیجه‌گیری‌های آرت در این اثرش پذیرفته شده‌اند؛ زیرا مراد وی از این مدعا که شر می‌تواند مبتدل و پیش‌پاافتاده باشد صرفاً این بود که لزومی ندارد شر اهریمنی باشد. دست‌کم پس از آشویتس دیگر دانستیم که بزرگ‌ترین جنایات را انسان‌هایی مرتکب می‌شوند که بیشتر از آن‌که موجب وحشت و بهت زدگی شوند سبب نفرت و انزجار می‌شوند. بی‌فکری می‌تواند بسیار خطرناک‌تر از بدخواهی باشد. تهدیدی که اغلب با آن مواجهیم، بیشتر از آن‌که ناشی از میلی خبیثانه به تخریب و نابودی باشد نتیجه‌ی امتناع خودخواهانه از توجه به نتایج اعمال عادی و متعارف است؛ زیرا اکثر انسان‌ها، خواه بزدلی محدودشان کند خواه چیزی شریف‌تر، از عمل کردن بر اساس این‌گونه امیال خبیثانه خودداری می‌کنند.

آن‌چه در یازده سپتامبر روی داد محصول عاملانی بی‌فکر نبود که از سر خودخواهی و احساس حقارت به اقداماتی دست زدند که به شرهایی منجر شد که هرگز قصد نداشتند انجامشان دهند. در مقابل: تروریست‌های القاعده دقیقاً می‌دانستند چه می‌کنند. قصد آشکار و اقدامات حساب‌شده‌شان برای محقق ساختن آن قصد در همه‌ی مراحل مشهود بود؛ حتی در مرحله‌ی ابتدایی آموزش خلبانانی که صرفاً درس‌های به پرواز درآوردن هواپیما را آموخته بودند بدون این‌که بدانند چگونه باید آن را به زمین بنشانند. اهداف آن‌ها کاملاً بدخواهانه و به همان اندازه کاملاً حساب شده بود. مشروعیت دادن ایدئولوژی به آن اهداف اهمیت چندانی ندارد؛ چراکه اکثر اعمال چنین‌اند. این جنایات بدون هشدار یا مطرح کردن درخواستی واضح روی دادند: هیچ فرد خاصی هدف آن‌ها

---

1. Eichmann in Jerusalem

نبود و هیچ درخواستی مطرح نشد (عناصری که محققاً حاکی از فقدان اراده‌ی محض به تخریب و نابودی در دیگر اقدامات تروریستی‌اند). هیچ راهی برای گریز از این تروریست‌ها وجود نداشت، مگر بر حسب اتفاق. صرفاً زمان بندی بود که باعث شد شماری کمتر از آن چه انتظار می‌رفت کشته شوند. اما ترس و آشوبی که مسلماً یکی از اهداف تروریست‌ها بود سال‌ها ما را رها نخواهد کرد.

آیا وجود این قسم از شرِ قدیمی تحلیل اشکال مبتذل‌تر و مزمن‌تر آن را زیر سؤال می‌برد؟ فقط از دید کسانی چنین خواهد بود که شر را واجد ذاتی می‌دانند که در همه‌ی نمودهای آن ثابت می‌ماند. اما در این کتاب استدلال می‌کنم که چنین نیست. درک ما از شر به مرور عمیقاً تغییر کرده است. تلاش برای درک اشکال گوناگون شر از طریق صورت‌بندی‌ای واحد اغلب یک‌سویه و بیهوده است. نه اسامه بن‌لادن الگویی منحصربه‌فرد است و نه آدولف آیشمن، و تفسیری از شر، که صرفاً متناسب با یکی از آن‌ها باشد، چیزی را از قلم می‌اندازد که نادیده‌گرفتنش به زیانمان تمام می‌شود. درحالی‌که هر دوی آن‌ها شکلی از شر را نمایان می‌سازند، هیچ‌یک از آن‌ها برای بررسی اشکال گوناگون شر بسنده نیست. اگر نمی‌توان شر را به طریقی تعریف کرد که تشخیص آن قبل از وقوعش را تضمین کند، استفاده از این مفهوم به‌واقع چه فایده‌ای دارد؟ پاسخی عام به این پرسش داده شده است. ندانستن این‌که یکی از مرغزارهای نیوانگلند و یکی از قطعات موسیقی باخ چه وجه مشترکی دارند مانع نمی‌شود هر دو را زیبا بباییم. این سخن به معنای آن نیست که زیبایی به دیدگاه ناظر بستگی دارد، بلکه حاکی از این مدعاست که تشخیص زیبایی مسئله‌ای بر سر تحلیل دقیق و محتاطانه است؛ نه تحلیل مفاهیم عام، بلکه تحلیل نمونه‌های خاص. این‌که چیزی را زیبا بدانیم و دیگران را متقاعد کنیم که حق با ماست مقتضی توانایی توصیف «آن» چیز با «آن» جزئیات است، آن هم با تمایزگذاری و اشتیاقی کافی که بتواند ما را برانگیزد و به برانگیختن دیگران ترغیب کند. در داوری‌های اخلاقی، چنان‌که در داوری‌های زیباشناختی، مرتبط ساختن ایده‌های عام به تجربه‌ای خاص بیشتر از صورت‌بندی آن ایده‌ها اهمیت دارد.

همه‌ی این‌ها می‌توانند صادق باشند و با این حال رضایت‌بخش نباشند؛ زیرا

داوری‌های اخلاقی نتایجی دارند که داوری‌های زیباشناختی ندارند. چیزی که اخیراً متفکران را از سخن‌گفتن در باب شر بازمی‌دارد دغدغه‌های متافیزیکی درباره‌ی نسبی‌گرایی نیست، بلکه دغدغه‌های سیاسی درباره‌ی تحریف‌کردن و کشیده شدن به بی‌راهه‌هاست. این واقعیت که هیچ ابزار مطلقاً کارآمدی در اختیار نداریم که به‌کمک آن تعیین کنیم چه زمانی یک فعل شر و فعلی دیگر صرفاً وحشتناک و بد است این واژه‌ی نیرومند [یعنی شر] را در معرض دست‌کاری و سوءاستفاده قرار می‌دهد. اگر قرار است شر را جدی بگیریم، باید به‌واقع آن را جدی بگیریم؛ و باید توجه داشت که برخی شیوه‌های سوءاستفاده از این واژه می‌تواند به خودی خود به شر بینجامد. اکنون که این سطور را می‌نویسم، دولت بوش مشغول آن است که از رویدادهای بی‌شک شر برای پیشبرد غایات حزبی خود استفاده کند؛ امری که از دید اکثر جهانیان خطر آن برای نظم جهانی صلح‌آمیز و عادلانه بزرگ‌تر از هر خطری است که طی دهه‌های اخیر با آن مواجه بوده‌ایم. این اولین بار نیست که «شر» به دستاویزی برای اعلان جنگ بدل می‌شود، اما خواه دولت بوش به تمامی اهدافش از این کار دست یابد خواه دست نیابد، این امر تا مدت‌ها به‌منزله‌ی نمونه‌ای کلاسیک از سیاسی‌سازی شر باقی خواهد ماند.

بدتر از این‌ها اما تمرکز بر شکل خاصی از شر است؛ آن هم به‌نحوی چنان یک‌سویه که گویی هیچ نوع دیگری از آن اهمیتی ندارد و آن شکلی که در یازده سپتامبر شاهدش بودیم از نوعی است که آسان‌تر از بقیه می‌توان به سراغش رفت؛ یعنی تشخیص آن در مقایسه با دیگر اشکال خشونت که کمتر مشهودند آسان‌تر است؛ مواجهه با آن آسان‌تر از مواجهه با دیگر اشکال مزمن‌تر نابودی است که به تدریج و بدون آن‌که متوجه شویم به آن‌ها عادت می‌کنیم. اما فقط دولت بوش نیست که رویکردی یک‌سویه دارد. بسیاری از منتقدان دولت بوش کاملاً متقاعد شده بودند که شر به الگوهای مبتذل‌تر آن محدود می‌شود، به طوری که مدتی طول کشید تا این حمله‌ی تروریستی را آن‌گونه که به‌واقع بود تصدیق کردند. این تأخیر موجب شد آن وحشت جمعی را که اکثر مردم، فارغ از باورهای سیاسی‌شان، در سراسر جهان تجربه کردند نادیده بگیرند. این وحشتی صرف و

همگانی است که آنت آن را در خلال بحث درباره‌ی درس‌گرفتن از اردوگاه‌های مرگ به بیان درآورد؛ اتفاقات بسیاری ممکن است روی دهد، اما «این» اتفاق نباید روی می‌داد. امر ناممکن به حقیقت پیوست و امر حقیقی به سرعت به امری عادی بدل شد. این برهه‌های وحشتناک به‌نحوی خوفناک زودگذرند. نسل‌کشی‌ای که تا قبل از آشویتس تصورناپذیر بود، بعد از آن، به بخشی اسفناک از واقعیت بدل شد؛ و اگر چنان‌که کارشناسان به ما می‌گویند، تا قبل از یازده سپتامبر نمی‌توانستیم تهدید تروریسم جهانی را زود تشخیص دهیم، از آن به بعد توانسته‌ایم با تصور سناریوهای آتی که بر سر پیشی‌گرفتن از یکدیگر از حیث دامنه و مقیاس با هم رقابت می‌کنند آن تأخیر را جبران کنیم.

به باور کانت، نه با تمرکز بر انقلاب فرانسه، بلکه با تمرکز بر واکنش جهانی به آن می‌توان چیزهای بسیاری درباره‌ی بشریت آموخت. دغدغه‌ی وی امید است، اما تمرکز بر برهه‌های وحشتناک نیز به همان اندازه مفید است. اگرچه این برهه‌های تجربه‌ی جمعی احساسی عمیق می‌توانند متأثر از دست‌کاری رسانه‌ای باشند، شاخصی نیز برای عمیق‌ترین دآوری‌های مشترک ما به دست می‌دهند. در این کتاب، کوشیده‌ام به بررسی تاریخی چنین برهه‌ای و پس‌زمینه‌ی آن بپردازم. امر اساسی به‌واقع واکنش به رویداد است و نه خودِ رویداد، خواه واکنش به گزارش‌ها درباره‌ی اردوگاه مرگ در لهستان باشد خواه اعدامی غیرقانونی در می‌سی‌سی‌پی یا حمله‌ای تروریستی در نیویورک. هر قدر هم نگران و تحت فشار باشیم، بعید است تلاش‌هایمان برای کشف ذاتی واحد در هریک از این نمونه‌ها سودمند واقع شود. همچنین، تمرکز بر ویژگی‌های مشترک برخی از آن‌ها می‌تواند موجب شود از دیگر نمونه‌ها غفلت کنیم. برخی از اشکال غفلت عامدانه پدید می‌آیند. وقتی نیروهای قدرتمند مرتکب اشکال بوروکراتیک شر می‌شوند، بسیاری از کسانی که قدرتی ندارند هیچ توضیحی نمی‌یابند، جز این‌که بگویند آن فجایع ناشی از اقدامات ساده و خودآگاهانه با غایات شرورانه بوده است. مدعای من صرفاً این نیست که خشونت به خشونت دامن می‌زند، بلکه بر این باورم که در این جا فرایندی شوم‌تر رخ می‌دهد. هریک از طرفین این‌گونه منازعات به ضرس قاطع تأکید می‌کند که اقدامات مخالفانش شر حقیقی‌اند، درحالی‌که اقدامات خود را



صرفاً مناسب و بجا می‌داند. این شکستی مطلق است، اما شکستی که نمی‌تواند به مصیبت پایان دهد؛ یعنی تا زمانی که هریک از طرفین یقین دارد طرف دیگر ذاتاً تجسم شر است. چه بسا بدترین میراث نازی‌ها این بود که همه چیز را در سایه‌ی اردوگاه‌های مرگ قرار دادند؛ آشویتس چنان افراطی بود که خیلی از نمونه‌های دیگر شر می‌تواند در مقایسه با آن بی‌ضرر به نظر رسد. اما تمرکز بر تکینگی آن نیز کمتر از هر گونه تمرکز دیگری از این دست خطرناک نیست. شر در اشکال گوناگون پدیدار می‌شود؛ چنان گوناگون که نمی‌توان محدودیتی برای آن‌ها قائل شد.

با نظر به دشواری‌های کاربرد واژه‌ی مسئولیت، به‌آسانی می‌توان درک کرد که چرا عده‌ای عمیقاً مایل‌اند بحث درباره‌ی شر را یک‌سره کنار نهند، گرچه نمی‌توانند این واقعیت را نادیده بگیرند که ما نیازهایی اخلاقی داریم و یکی از آن‌ها این است که چیزها را به نام درخورشان بخوانیم. زشت و ناخوشایند خواندن کشتاری انبوه «غلط» نیست. اما اگر این تمام واکنش ما هنگام مواجهه با توده‌ای از اجساد باشد، واکنشمان صرفاً در حد واکنش فردی است که نگاره‌ای از ورمیر<sup>۱</sup> را زیبا می‌خواند. مسلماً با سکوت کردن می‌توان از برخی اشتباهات اجتناب کرد. اما اگر این‌ها تنها واژگانی باشند که می‌توان برای واکنش نشان دادن یافت، درک و داوری مان ناتوان شده است. توضیح ظهور جهانی بنیادگرایی دینی با این مدعا که افراد خواهان پاسخ‌هایی آسان به مشکلات جهانی پیچیده‌اند به یک اندازه کوتاه‌نظرانه و حاکی از خودبزرگ‌بینی است. تردیدی نیست که گاهی افراد خواهان چنین پاسخ‌هایی‌اند. اما همچنین خواهان جهان‌بینی‌هایی‌اند که بیانگر مواضع اخلاقی باشند؛ این ادعا که شأن انسانی خیری است که نمی‌توان آن را با چیزی مبادله کرد، این‌که برخی اعمال چنان رذیلانه‌اند که جبرانشان ممکن نیست. هرگز نباید شفافیت، به‌ویژه شفافیت اخلاقی، را با عدم پیچیدگی خلط کرد. اما دیدگاهی که هیچ ابزاری برای بیان نیاز مشروع به شفافیت اخلاقی در اختیار ندارد افراد را به جست‌وجوی آن در جایی دیگر و رضایت دادن به عدم پیچیدگی اخلاقی به جای شفافیت اخلاقی سوق می‌دهد. محذورات استفاده‌ی مسئولانه از زبان اخلاقی باید ما را به سوی استفاده‌ی به‌واقع مسئولانه از آن بکشاند، نه

کنارنهادن یک سره‌ی آن؛ و سپردن مهمات اخلاقی به دست کسانی که محذورات اخلاقی ندارند.

مثال‌های کتاب شر در اندیشه‌ی مدرن به این امید ارائه می‌شوند که بتوان با تحلیل فلسفی رویدادهای خاص، آن‌گونه که در شبکه‌ی مفروضاتشان منعکس و فهمیده می‌شوند، به شفافیت اخلاقی راستین دست یافت. قرار نیست هیچ‌یک از تحلیل‌ها تام‌وتمام باشند، و هیچ‌یک از رویدادها منحصربه‌فرد دانسته نمی‌شوند. اصلی‌ترین موضوعات بحث من زلزله‌ی لیسبون و کشتار انبوه در آشویتس خواهد بود؛ زیرا این دو حادثه را به ترتیب آغاز و پایان امر مدرن دانسته‌اند. برای پژوهش جامع در باب سرچشمه‌های اخلاقی اندیشه‌ی مدرن باید شماری از دیگر نمونه‌ها نیز بررسی شود، به خصوص نمونه‌هایی که لازم است مفهوم پنهان آن‌ها درک شود. در این جا انقلاب فرانسه و هیروشیما به ذهن خطور می‌کند و بحث در باب شرور قرن بیستمی بدون بحث درباره‌ی استالینسم، که بسیار جامع‌تر از ملاحظات پراکنده در این صفحات است، نمی‌تواند بحثی کامل تلقی شود. در کتاب شر در اندیشه‌ی مدرن کوشیده‌ام الگویی نمونه‌وار را پیش‌نهم؛ یعنی نمونه‌هایی از تحلیل شرور ارائه می‌دهم که بتوان آن‌ها را به منزله‌ی الگوهای برای تحلیل دیگر نمونه‌ها به خدمت گرفت، و همچنین چهارچوبی تاریخی و مفهومی فراهم می‌آورم که بتوان آن نمونه‌ها را درون آن جای داد. چهارچوب تاریخی نشان می‌دهد تغییرات به وجود آمده در فهم ما از شر خودسرانه نبوده‌اند. از طریق درک تکامل‌های نظری حول رویدادهای خاص می‌توان ملاحظه کرد که چرا برای مثال زلزله‌ی لیسبون زمانی شر و در زمانه‌ای دیگر بداقبالی تصور شده است. هم‌زمان، اشتباه است که گمان کنیم تغییرات تاریخی پایدارند. تلقی فروید از مشیت، به منزله‌ی بازتاب آرزوهای کودکانه، عمیقاً مدرن است، اما از این حیث که تمایز بین شر طبیعی و شر اخلاقی را مبهم می‌سازد ما را به عقب یعنی به کتاب ایوب<sup>۱</sup> بازمی‌گرداند. همچنین، وقتی یک فیلسوف فرانسوی معاصر آشویتس را با زلزله مقایسه می‌کند، درحالی‌که دیگری تروریسم را نوعی ویروس می‌خواند، باید از خود بیرسیم اساساً درکمان از شر و قصد تا چه حد شفاف بوده است. درک

تاریخی به ما کمک می‌کند در باب دیگر تکامل‌ها در مفهوم شر تأمل کنیم؛ و در آینده عاقلانه از آن استفاده کنیم.

واکاوی تاریخی یکی از محورهای طرحی است که در این جا ترسیم می‌شود، درحالی‌که محور دیگر همانا تأمل مفهومی است. به جای روایت داستانی یک‌سره گاه‌شمارانه، متفکران را به طریقی دسته‌بندی می‌کنم که برخی تفاوت‌های میان آن‌ها نادیده گرفته می‌شود. به جای تمایز متعارف میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، استدلال می‌کنم بهتر است فلسفه را مبارزه‌ی میان دو گروه بدانیم: کسانی که در جست‌وجوی قسمی نظم برای توضیح نمودهایی‌اند که ما را به ستوه می‌آورند و کسانی که تأکید می‌کنند واقعیت را باید همان‌گونه که هست در نظر گرفت. این دیدگاه‌ها در قالب دیدگاه‌های متافیزیکی با اهمیت و پیچیدگی متفاوت پدید آمده‌اند، اما بازتاب بینش‌های متعارضی‌اند که نزد اکثر ما یافت می‌شوند: باور به این‌که در پسِ پشت تمامی اشکال واقعیت باید واقعیتی بهتر و حقیقی‌تر از آن واقعیتی که می‌شناسیم وجود داشته باشد یا، برعکس، این‌که باور مزبور صرفاً نوعی خوش‌خیالی است که باید پیش از این آن را کنار می‌گذاشتیم. طرحی که در شر در اندیشه‌ی مدرن ترسیم می‌شود به‌هیچ‌وجه کامل نیست؛ شماری از منتقدان اظهار کرده‌اند که این یا آن مؤلف مهم را نادیده گرفته‌ام. در واقع، بسیاری از آن‌ها را نادیده گرفته‌ام. امیدوارم دیگران چهارچوب ارائه‌شده در این جا را بسط دهند.

تاریخ تغییرات در درکمان از شر بدون تاریخ تغییرات در تلاش‌هایمان برای غلبه بر آن بسیار ناقص است. در همین عرصه است که باید پژوهش‌هایی اساسی انجام شود. شر در اندیشه‌ی مدرن از خوانندگان می‌خواهد به تأمل در باب اموری بپردازند که سرسری و بی‌توجه از کنارشان رد شده‌ایم: برای مثال، این موضوع که تجربه‌ی زلزله‌ی ۱۷۵۵ در لیسبون متعاقباً با شوک‌های اخلاقی‌ای همراه بود که نیرو و شدت آن‌ها را متفکران، بعد از دو قرن، به شوک‌های اخلاقی ناشی از نسل‌کشی نسبت دادند. این نیز به همان اندازه مهم است که درنگ کنیم و به تأمل در باب دیگر تکامل‌ها بپردازیم: از آن دوره‌ای که شکنجه و اعدام در ملأعام، و فروش مردان و زنان در بازار حراج، مناظری عادی در شهرهای

معمولی در سراسر جهان متمدن بود، زمان چندانی نگذشته است. درنگ و تأمل در باب این تکامل‌های اخلاقی به معنای آن نیست که فراموش کرده‌ایم چه راه طولانی‌ای در پیش داریم. اما این مثال‌ها به ما یادآوری می‌کنند لزومی ندارد تحلیل تاریخی مایه‌ی شکاکیت شود یا به ابزاری برای استدلال به سود نسبی‌گرایی بدل گردد. همچنین، به ما یادآور می‌شوند بشر گاهی به پیشرفت اخلاقی دست یافته است؛ و این دستاورد به تحکیم تلاش‌هایمان برای دستیابی به پیشرفت بیشتر کمک می‌کند.

آیا تمرکز بر تاریخ سبب محدود شدن حیطه‌ی فلسفه می‌شود؟ آیا قرار نبوده فلسفه به امور بی‌زمان بپردازد؟ نیکی، حقیقت و زیبایی اموری والاینند، اما چه بسا والایی آن‌ها بیرون از عالم ماورایی مدنظر افلاطون بیپه‌وده به نظر رسد، مگر این‌که در زمان و مکان واقعی احیا شوند. ملاحظه‌ی این‌که چگونه متفکران در گذشته دیدگاه‌هایشان را در پاسخ به مشکلات واقعی و تاریخی بسط داده‌اند بررسی این امر را آسان‌تر می‌سازد که چگونه متفکران معاصر می‌توانند کار مشابهی انجام دهند. واکنش‌ها به شر در اندیشه‌ی مدرن حاکی از آن است که موضوعات بی‌زمان در سطح انتزاعی تا حدودی جذابیتشان را از دست داده‌اند. علاقه‌ای که کتاب حاضر - میان فلاسفه‌ی حرفه‌ای و دیگران - برانگیخت<sup>۱</sup> از گرایش چشمگیر به بازگشت به خاستگاه فلسفه و وظیفه‌ی حقیقی آن حکایت می‌کند. استدلال کردم که دغدغه‌ی فلاسفه‌ی بزرگ به‌واقع پرسش‌هایی بوده که نوجوانانی هفده‌ساله با اذهان درخشان را به تأمل در باب معنا و نگرانی در خصوص آن سوق می‌دهند. این‌ها پرسش‌هایی‌اند که دغدغه‌های اخلاقی و متافیزیکی را وحدت می‌بخشند و نشان می‌دهند چرا هر یک از آن‌ها مهم‌اند. به گمان من، بلوغ فکری، به جای آن‌که مجوز عبور از چنین پرسش‌هایی را صادر کند، ما را از جایگاه عنصر تصادف و بخت در زندگی انسانی آگاه‌تر می‌سازد و به تأمل در باب این امر وامی‌داردمان که آیا این جایگاه را باید گرمی داشت یا مایه‌ی تأسف دانست. این نگرانی وجود دارد که آیا تبیین امور سبب توجیه بیش از حد آن‌ها نمی‌شود و، اگر چنین باشد، در

۱. این پیش‌گفتار برای نسخه‌ی جلد نرم کتاب که پس از انتشار نسخه‌ی جلد سخت آن منتشر شده نوشته شده است و اشاری مؤلف در این‌جا به نقدهایی است که به چاپ نخست کتاب شده است. -م.

چه مرحله‌ای باید از تبیین کردن دست کشید. این نگرانی وجود دارد که چگونه باید به عدالت پای‌بند بمانیم وقتی جهان در کلیتش به آن پای‌بند نیست. از خود می‌پرسیم تلاش برای معنادارساختن جهان از حیث نظری چه ثمری دارد وقتی نمی‌توانیم وجود مصیبت و وحشت را درک کنیم. بلوغ فکری سبب می‌شود بیشتر، و نه کمتر، به این امر بیندیشیم که آیا در تاریخ می‌توان جز یأس یا برای امید به پیشرفت جز خوش‌خیالی مبنای دیگری یافت. اما ما به هر طریقی که شده راهی برای مواجهه با بخشی از مسئله‌ی معنای زندگی می‌یابیم. تمرکز بر چنین پرسش‌هایی به معنای محدودکردن دامنه‌ی تأملاتمان نیست، بلکه کاملاً برعکس: متونی که در ادامه درباره‌شان بحث کرده‌ام آشکار می‌سازند امور معدودی، همچون پرسش‌هایی از این دست، می‌توانند به تأمل با چنین جدیت و عمقی و مهم‌تر از همه به گفت‌وگو، که فلسفه با آن آغاز می‌شود، دامن بزنند.

## مقدمه

مهم‌ترین جنبه‌های چیزها، از آن‌جا که ساده و آشنایند، پنهان می‌مانند (متوجه چیزی نمی‌شویم؛ زیرا آن چیز همیشه پیش‌رویمان است). بنیادهای واقعی پژوهشمان به‌واقع به چشم نمی‌آیند و این یعنی: چیزی که اگر مشاهده شود چشمگیرترین و نیرومندترین چیز است برای ما چشمگیر نیست.

- ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی<sup>۱</sup>، بند ۱۲۹

امروزه واژه‌ی آشویتس همان کارکردی را دارد که واژه‌ی لیسبون در قرن هجدهم داشت. اشاره‌ی صرف تا چه حد می‌تواند مهم باشد؟ در این‌جا صرف اشاره به نام یک مکان به این معناست که اساسی‌ترین منشأ اعتماد به جهان، یعنی مبنایایی که تمدن را میسر می‌سازند، نابود شده است. دانستن این امر می‌تواند مایه‌ی حسرت خوانندگان مدرن شود: خوشا به حال عصری که زلزله‌ای می‌تواند چنین خسارت بزرگی به آن وارد کند! زلزله‌ی ۱۷۵۵، که شهر لیسبون و چندین هزار نفر از ساکنان آن را نابود کرد، جنبش روشنگری را به حیرت افکند؛ حیرتی آن‌قدر گسترده که پروس شرقی را هم فراگرفت، سرزمینی که در آن پژوهشگری ناشناخته و جوان به نام ایمانوئل کانت سه مقاله درباره‌ی ماهیت زلزله برای روزنامه‌ی کونیگزبرگ نوشت. فقط او نبود. واکنش به زلزله‌ی لیسبون هم گسترده بود هم سریع و پرشتاب. ولتر و روسو موضوع دیگری برای مشاجره با یکدیگر یافتند، دانشگاه‌ها در سراسر اروپا مسابقاتی را برای بهترین مقاله درباره‌ی این واقعه برگزار کردند و،

---

1. *Philosophical Investigations*

بر اساس منابع متعدد، تردید و آگاهی برای اولین بار در گوتته‌ی شش‌ساله جان گرفت. این زلزله در برجسته‌ترین اذهان اروپایی تأثیر گذاشت، اما تأثیرش صرفاً به این گروه ختم نشد. انواع واکنش‌های عمومی مانند موعظه‌ها، گزارش شاهدان عینی و اشعار بسیار ضعیف را نیز در برمی‌گرفت. شمار این واکنش‌ها چنان زیاد بود که صدای مطبوعات آن زمان هم درآمد و به کنایات تندوتیز فردریک کبیر دامن زد؛ به گمان او، لغو تدارکات کارناوالی که قرار بود ماه‌ها بعد از فاجعه برگزار شود زیاده‌روی بود.

در مقابل، آشویتس به سکوتی نسبی دامن زد. فلاسفه بهت‌زده بودند و، بنا به دیدگاهی که معروف‌ترین صورت‌بندی آن را نزد آدورنو می‌یابیم، سکوت تنها پاسخ متمدنانه است. در ۱۹۴۵، آرنست نوشت که مسئله‌ی شر مسئله‌ی بنیادی فضای روشنفکری دوران پساجنگ در اروپا خواهد بود، اما حتی در همین اروپا هم پیش‌بینی وی چندان درست از آب درنیامد. هیچ اثر فلسفی بزرگی غیر از اثر خود آرنست درباره‌ی این موضوع به زبان انگلیسی منتشر نشد و در متون آلمانی و فرانسوی صرفاً غیرمستقیم به این موضوع پرداخته شد. گزارش‌های تاریخی و گواهی شاهدان عینی در حجمی بی‌سابقه منتشر شد، اما تا مدت‌ها از تأمل مفهومی خبری نبود.

نمی‌توان ادعا کرد که فلاسفه اهمیت رویدادی چنین مهم را درک نکردند. برعکس، یکی از دلایل غیاب تأمل فلسفی همانا بزرگی این کار خطیر بود. آن‌چه در اردوگاه‌های مرگ نازی روی داد چنان شر مطلق بود که رویداد دیگری نظیر آن را در تاریخ بشر نمی‌توان یافت و بنابراین درک آن از توان انسان خارج بود. اما مسئله‌ی بی‌سابقگی و اهمیت آشویتس به خودی خود مسئله‌ای فلسفی است؛ اندیشیدن درباره‌ی آن می‌تواند ما را به کانت و هگل، داستانیفاسکی و ایوب سوق دهد. لزومی ندارد به پرسش‌ها در باب رابطه‌ی آشویتس با دیگر جنایات‌ها و رنج‌ها پاسخ دهیم تا بتوانیم آن را نمونه‌ای از آن قسم شر بدانیم که فلسفه‌ی معاصر به‌ندرت بررسی‌اش می‌کند. تفاوت در پاسخ‌های نظری به زلزله در لیبسون و کشتار جمعی در آشویتس به‌واقع نه‌تنها تفاوت در ماهیت رویدادها، بلکه تفاوت در منظومه‌های فکری ما را به تصویر می‌کشد. چه چیزی مسئله‌ای

فلسفی و چه چیزی واکنشی فلسفی به شمار می‌رود، چه چیزی فوریت دارد و چه چیزی مسئله‌ای آکادمیک است، چه چیزی مسئله‌ای بر سر حافظه و چه چیزی مسئله‌ای بر سر معناست؛ همگی این‌ها می‌توانند تغییر کنند.

در این کتاب، رد پای تغییراتی را پی می‌گیرم که از اوایل دوران روشنگری تا اواخر قرن بیستم در درک ما از خود<sup>۱</sup> و جایگاه آن در جهان روی داده است. تمرکز بر واکنش‌های نظری به لیسبون و آشویتس، به منزله‌ی قطب‌های اصلی پژوهش، راهی برای تعیین آغاز و پایان امر مدرن است. تمرکز بر نقاط تردید و بحران به ما امکان می‌دهد از طریق ارزیابی چالش‌های پیش‌روی مفروضاتِ راهنمایمان، در برهه‌هایی که آن‌ها زیر سؤال می‌روند، چنین مفروضاتی را به آزمون بکشیم: درک ما از معنای جهان با چه خطری روبه‌روست؟ تمرکز بر این امر همچنین زیربنای یکی از مدعاهای اصلی کتاب حاضر است: مسئله‌ی شر نیروی راهنمای اندیشه‌ی مدرن است. اکثر نسخه‌های معاصر از تاریخ فلسفه این مدعا را بیشتر از آن‌که نادرست بدانند فهم‌ناپذیر می‌دانند؛ چرا که گمان می‌رود مسئله‌ی شر مسئله‌ای الهیاتی است. در رویکرد کلاسیک، این مسئله در قالب پرسش زیر بیان می‌شود: چگونه خدای خیر مطلق می‌تواند جهانی را خلق کند که پُر است از افراد بی‌گناهی که متحمل رنج می‌شوند؟ از زمانی که ایمانوئل کانت استدلال کرد خدا، و نیز بسیاری از دیگر موضوعات متافیزیک کلاسیک، فراتر از حدود شناخت انسانی‌اند، پرسش‌هایی نظیر پرسش مزبور از حیطة‌ی فلسفه کنار گذاشته شده‌اند. اگر بتوان ادعا کرد فلاسفه‌ی دو سوی آتلانتیک بر سر یک چیز توافق دارند، آن همانا باور به این امر است که اندیشه‌ی کانت نه‌تنها ارجاعات فلسفی به خدا، بلکه عمده‌ی دیگر انواع بنیادها را نیز منع کرد. از این چشم‌انداز، مقایسه‌ی لیسبون با آشویتس صرفاً اشتباه است. به نظر می‌رسد این اشتباه ناشی از پذیرش نحوه‌ی کاربست واژه‌ی «شر» در قرن هجدهم است که ارجاعی است به قساوت‌های انسان و نیز به نمونه‌های رنج انسان. چه بسا این اشتباه به‌نحوی طبیعی دامن‌گیر الهی‌دانان شده باشد که مایل بودند مسئولیت هر دو امر مزبور را به دوش خدا بگذارند، اما چنین اشتباهی نباید موجب سردرگمی ما شود. بنا به این دیدگاه، لیسبون و

1. self



آشویتس دو رویداد کاملاً متفاوت‌اند. لیسبون حاکی از آن قسم مواردی است که شرکت‌های بیمه بلایای طبیعی می‌نامندشان تا آن‌ها را بیرون از حیطه‌ی عمل انسانی جای دهند. بنابراین، انسان‌ها نه‌تنها مسئول وقوع یا جبران آن حوادث نیستند، بلکه از مسئولیت اندیشیدن به آن‌ها نیز معاف‌اند، مگر از حیث عملی و فناورانه. زلزله‌ها و آتشفشان‌ها، قحطی‌ها و سیلاب‌ها در مرز معنای انسانی جای می‌گیرند. ما صرفاً تا حدی خواهان درک آن‌ها هستیم که بتوانیم از این درک در مهار آن‌ها کمک بگیریم. فقط خدا باوران سنتی - یعنی پیشامدرن - در آن‌ها به دنبال معنا و اهمیت می‌گردند. در مقابل، آشویتس حاکی از تمام آن چیزی است که وقتی امروزه واژه‌ی «شر» را به کار می‌بریم مدنظر داریم: یعنی قسمی «شر» مطلق که امکان توضیح یا تفسیر را از بین می‌برد.

بنابراین، در بدو امر، هیچ دو رویداد دیگری برای ما متفاوت‌تر از این دو نخواهد بود. اگر لیسبون به بحث درباره‌ی مسئله‌ی شر دامن می‌زند، این شر فقط می‌تواند برای مؤمنان راست‌کیش موضوعیت داشته باشد؛ چگونه خدا می‌تواند نظمی طبیعی را که موجب رنج بی‌گناهان می‌شود جایز بداند؟ به نظر می‌رسد آن مسئله‌ی شر که آشویتس به آن دامن می‌زند به‌تمامی از نوعی دیگر است: چگونه انسان‌ها می‌توانند به شیوه‌ای رفتار کنند که چنین یک‌سره بر خلاف هنجارهای منطقی و عقلانی باشد؟ به‌واقع، همین احساس که در این‌جا با مسائلی کاملاً متفاوت سروکار داریم خصلت‌نمای آگاهی مدرن است. تمایز آشکار میان شر طبیعی و اخلاقی، که اکنون بدیهی به نظر می‌رسد، حول زلزله‌ی لیسبون سر برآورد و روسو آن را تقویت کرد. یکی از اهداف کتاب حاضر عبارت است از دنبال کردن رد پای تمایز مزبور و پاسخ به این سؤال که چرا تفکیک مسائل مزبور میسر نشده است.

یکی از دلایل تعیین لیسبون به‌منزله‌ی آغازگاه امر مدرن به‌واقع تلاشی است که در پی این واقعه برای تقسیم واضح مسئولیت شکل گرفت. نگاهی دقیق به این تلاش می‌تواند کاملاً سویی‌ی آبرونیک آن را آشکار سازد. اگرچه فلاسفه‌ی فرانسوی همواره روسو را به داشتن گرایشی نوستالژیک متهم می‌کردند، بحث ولتر در باب زلزله، در مقایسه با بحث روسو در این باب، مسئولیت بیشتری را بر

دوش خدا می‌گذارد و وقتی روسو علوم مدرن تاریخ و روان‌شناسی را برای بررسی مسائلی که زلزله آن‌ها را برجسته ساخته بود ابداع کرد، هدفش دفاع از نظم الهی بود. صرف نظر از سویه‌های آبرونیک، آگاهی نوظهور پس از لیسبون تلاش برای رسیدن به بلوغ بود. اگر روشنگری به معنای جرئت تفکر مستقل است، از جرئت پذیرش مسئولیت جهانی که فرد به درون آن پرتاب می‌شود نیز حکایت می‌کند. بنابراین، تفکیک ریشه‌ای آن چه اعصار گذشته شر طبیعی می‌خواندند از شر اخلاقی بخشی از معنای مدرنیته بود. اگر بتوان گفت که آشویتس پایان مدرنیته را نشان می‌دهد، دلیل آن همانا نحوه‌ای است که آشویتس وحشت ما را به تصویر می‌کشد. فهم‌های مدرن از شر همگام با تلاش برای پایان بخشیدن به مقصدانستن خدا برای وضعیت جهان و پذیرش مسئولیت آن از جانب خودمان پدید آمدند. به نظر می‌رسد هر قدر مسئولیت بیشتری برای شر به انسان نسبت داده شد، ارزش پذیرش این مسئولیت برای انسان‌ها کمتر شد. ما بدون هیچ سمت‌وسویی به حال خود رها شدیم. بازگشت به تعلیمات نظری موجود برای بسیاری از افراد اهمیت چندانی ندارد، اما اکنون امید رسیدن به بلوغ واهی به نظر می‌رسد.

تاریخ فلسفه، مانند تاریخ ملت‌ها یا افراد، باید ما را از این امر آگاه سازد که نباید هم‌خوانی مفروضات را در برهه‌هایی خاص مسلم بدانیم. وقوف بر این امر بخش اساسی خودشناسی‌ای است که همواره هدف فلسفه بوده است. اما تاریخ فلسفه تنها در صورتی به چنین شناختی دست می‌یابد که به قدر کفایت تاریخی باشد. تاریخ فلسفه اغلب به نحوی بررسی می‌شود که گویی منظومه‌های فکری و مقولات ما بدیهی‌اند. به بیانی کلی، چه بسا با این دیدگاه [آگوست] کنت موافق باشیم که تاریخ اندیشه حاکی از پیش‌روی از عصر الهیاتی به سوی عصر متافیزیکی و سپس عصر علمی است. بنا به چنین دیدگاهی، متفکرانی که جهانشان با زلزله‌ی لیسبون به لرزه درآمد تأیید می‌کردند که باور به روشنگری خام بوده است. در بهترین حالت، واکنش آن‌ها عجیب به نظر می‌رسد، یعنی نشانه‌ی عدم بلوغ فکری متناسب با عصری است که خود را در مرز میان الهیات و متافیزیک یافت. اگر باور داشته باشیم موجودی با خصلت‌های پدري نیک و قدرتمند بر جهان حاکم است، طبیعی

است انتظار داشته باشیم نظمی که او مقرر می‌کند باید به نحوی فهم‌پذیر عادلانه باشد. وقتی این باور کنار گذاشته شود، تنها انتظاراتی که باقی می‌مانند بقایای به‌جامانده‌ی خیال‌پردازی‌های کودکانه‌اند. بنابراین، امواج بهت و حیرت فکری‌ای که لیسبون پدید آورد درد زایمان عصری محزون‌تر اما فهیم‌تر دانسته می‌شود که آموخته بود روی پای خود بایستد.

استدلال خواهیم کرد که خود این دیدگاه به‌واقع دیدگاهی تاریخی است؛ زیرا هیچ کاری آسان‌تر از بیان مسئله‌ی شر بر اساس معیارهای غیرالهیاتی نیست. برای مثال، می‌توان آن را به‌مثابه‌ی جدل با هگل بیان کرد: نه تنها امر واقعی با امر عقلانی یکسان نیست، بلکه آن‌ها حتی فاقد ارتباط با یکدیگرند. طرح چنین ملاحظه‌ای نیاز به نظریه ندارد. کافی است چند دقیقه به جهان بنگریم تا بر ملاحظه‌ی مزبور صحه بگذاریم. هر بار که می‌گوییم «این اتفاق نباید روی می‌داد»، در مسیری گام می‌گذاریم که به مسئله‌ی شر ختم می‌شود. باید توجه داشت این مسئله همان قدر که به بیان دقیق کلمه مسئله‌ای اخلاقی نیست، مسئله‌ای الهیاتی نیز نیست. می‌توان آن را نقطه‌ای دانست که در آن اخلاق و متافیزیک، معرفت‌شناسی و زیباشناسی به هم می‌رسند، با هم تلاقی می‌کنند و عاجز می‌مانند. مسئله بر سر پرسش‌هایی است در باب این‌که ساختار جهان باید چگونه باشد تا بتوانیم درون آن بیندیشیم و عمل کنیم. این پرسش‌ها بلاواسطه به پرسش‌هایی تاریخی بدل می‌شوند؛ زیرا امری که بیش از همه به توضیح نیاز دارد این نیست که داوری‌های اخلاقی را چگونه باید توجیه کرد، بلکه این است که چرا آن داوری‌های اخلاقی که توجیهشان بسیار واضح است در گذشته نادیده گرفته شده‌اند. وقتی درصدد توضیح برآییم، می‌توانیم به هر چیزی برسیم، از اسطوره نظیر هبوط تا متافیزیک نظیر پدیدارشناسی هگل. مهم این است که نقطه‌ی شروع کاملاً عادی و متعارف است.

به باور من، فلسفه از همین جا آغاز می‌شود، و این خطر نیز وجود دارد که در همین جا توقف کند؛ زیرا در این جا مسئله بر سر پرسش‌هایی است که طبیعی‌تر، فوری‌تر و فراگیرتر از آن معماهای شکاکانه و معرفت‌شناختی‌اند که عموماً محرک فلسفه‌ی مدرن دانسته شده‌اند. «ممکن است» تفاوت بین نمود و واقعیت مایه‌ی

نگرانی‌تان شود؛ زیرا متوجه می‌شوید چوبی در آب استخر خمیده به نظر می‌رسد یا رؤیایی چنان زنده و روشن است که می‌کوشید، در خلال یک یا دو لحظه‌ی حالت نیمه‌آگاهی، خواب‌آلود به یکی از اشیاء در آن رؤیا چنگ بزنید. اما در تخت خود بیدار می‌شوید؛ اگر لازم باشد، به صورت خود سیلی می‌زنید؛ اگر واقعاً تردید داشته باشید، چوب را از آب بیرون می‌کشید. اگر حل مسئله‌ی شر به همین سادگی بود، می‌بایست توضیحی برای تلاش عظیمی که طی صدها سال فلسفه‌ورزی رخ داده است پیدا می‌کردیم.

تصویری که از فلسفه‌ی مدرن ترسیم می‌شود و معرفت‌شناسی در مرکز آن جای می‌گیرد و میل به یافتن مبنایی برای بازنمایی‌هایمان به منزله‌ی محرک فلسفه دانسته می‌شود چنان سختگیرانه است که برخی از فلاسفه حاضرند جام زهر را بنوشند و اعتراف کنند که تلاش در این خصوص بیهوده است. برای مثال، روتی رد یکجای فلسفه را آسان‌تر از رد تبیین‌های معیار درباره‌ی تاریخ آن می‌یابد. روایت وی جدلی‌تر از روایت اکثر دیگر متفکران است، اما نسخه‌ای جدلی از داستانی است که در اکثر دانشکده‌های فلسفه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم گفته شده است. داستان مسیر پریپچ‌وخم کم‌رنگ شدن علاقه است. فلسفه، مانند برخی افراد، با نزدیک شدن به دوران میان‌سالی‌اش خود را آماده می‌کرد تا ملال را در ازای یقین ببذیرد. آن چه به مثابه‌ی متافیزیک - یعنی تبیین ساختارهای اساسی عالم واقع - آغاز شد به مثابه‌ی معرفت‌شناسی خاتمه یافت؛ یعنی تلاشی با هدف ردیابی، اگر نه مستدل ساختن بنیان‌های دانشمان.

بر اساس صرف معیارهای ادبی، روایت مزبور ناقص است؛ زیرا فاقد آن چیزی است که برای هر گونه پیش‌روی چشمگیر اهمیت اساسی دارد؛ یعنی انگیزه‌ای قانع‌کننده. این روایت را فلاسفه‌ای ارائه می‌دهند که انگیزه‌ای جز میل نابهنگام به متمایز ساختن خودشان از دانشمندان طبیعی ندارند. مبنای پژوهش‌های متافیزیکی گذشته تقریباً به اندازه‌ی انگیزه‌های جانشینانشان مبهم است. در هر دو پژوهش، متفکران بزرگ صرفاً از سر کنجکاو می‌محض در ورطه‌ی بررسی پرسش‌های بسیار عام درباره‌ی شیوه‌ی وجود چیزها افتادند. دلیل خوبی نمی‌توان یافت که چرا داستان تاریخ فلسفه باید این‌گونه بوده باشد؛ چنان‌که

خود دکارت می‌دانست هیچ‌کس غیر از دیوانگان هرگز گمان نمی‌کند تمامی بازنمایی‌های ما بتوانند به‌واقع رؤیا باشند. کانت در سراسر نقد عقل محض اشاره کرده است که تلاش بی‌پایان فلاسفه برای بررسی موضوعی که هیچ نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد باید توضیحی داشته باشد. به باور وی، راهنمای چنین تلاش‌هایی نمی‌تواند فقط نظورری محض باشد. این تلاش‌ها چنان دشوار و طاقت‌فرسایند که اهداف و مشکلاتی که فوریت ندارند نمی‌توانند محرک آن‌ها باشند.

نتیجه‌گیری کانت را مبنی بر این‌که محرک تلاش‌های نظوررانه غایات عملی است نباید در معنای محدود آن قرائت کرد؛ زیرا اصلاً قصد ندارم استدلال کنم که، افزون بر معرفت‌شناسی، علم اخلاق نیز در تاریخ فلسفه دخیل بوده است. بی‌تردید علم اخلاق، چنان‌که آثار معاصر در باب تاریخ آن نیز نشان داده‌اند، در تاریخ فلسفه اثرگذار بوده است. اما مسئله‌ی شر حاکمی از ناکامی تلاش‌های قرن بیستمی برای تقسیم فلسفه به حیطه‌هایی است که می‌توانند مرتبط باشند یا نباشند. نیازی نیست برای درک این امر مشخصاً به مرور دیدگاه مؤلفان کل‌نگر نظیر اسپینوزا یا هگل بپردازیم. خود همان شکاک‌ترین تجربه‌گرایان باید ما را به درنگ وادارند. از دید هیوم، کدام معجزات را باید به پرسش بکشیم؟ کدام رسم‌ورسوم را باید حفظ کنیم؟ آیا همدلی برای وی مهم‌تر است یا جوهر؟ - آیا آنا کارنینا، بیشتر از آن‌که درباره‌ی عدالت باشد، درباره‌ی عشق است؟ - توانایی خلط معماها با مسائل فقط به فلسفه‌ی قرن بیستم اختصاص ندارد. حتی سقراط نیز گاهی چنین کرده است؛ چه‌بسا این توانایی بخشی از همان رانه‌ی به پرسش کشیدن عقاید باشد که فلسفه با آن آغاز می‌شود. فلسفه‌ی قرون وسطا آشکار ساخت که چگونه، افزون بر پرسش‌ها در باب زندگی و مرگ، پرسش‌ها در باب زندگی «ابدی» و مرگ نیز می‌توانند به معماهایی درباره‌ی جوهر بدل شوند. خطر سفسطه و نگرش مدرسی در خود امکان فلسفه نهفته است. امر جدید نه این خطرات، بلکه نوعی چندپاره شدن موضوع است که از دید فلاسفه از افلاطون تا نیچه غریب و بیگانه می‌نمود. همین چندپارگی مانع می‌شود که مسئله‌ی شر را آن‌گونه که به‌واقع هست مدنظر قرار دهیم. این واقعیت که نه عدالت و نه معنایی در جهان وجود دارد تهدیدی است هم برای توانایی عمل‌کردن در جهان

و هم برای توانایی درک جهان. مطالبه‌ی فهم‌پذیر بودن جهان مطالبه‌ی عقل عملی و نظری است؛ یعنی مبنای اندیشه است که فلسفه باید آن را فراهم آورد. این پرسش که آیا چنین چیزی مسئله‌ای اخلاقی است یا متافیزیکی به همان اندازه که بی‌اهمیت است بی‌پاسخ است؛ زیرا از جهاتی به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را مسئله‌ای فلسفی تلقی کرد. در سطحی عام می‌توان مسئله را در این توصیف ناخوشایند خلاصه کرد: جهان ما همین است که هست. حال، اگر پرسش مزبور حتی نوعی پرسش نیست، تعجبی ندارد که فلسفه نتوانسته است به آن پاسخ دهد. اما بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه به تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش اختصاص یافته است و تلاش‌های دائمی فلسفه برای صورت‌بندی مسئله‌ی شر به اندازه‌ی تلاش برای پاسخ به آن مهم است.

اجازه دهید خلاصه‌ای از مدعاهایی که در دفاع از آن‌ها استدلال خواهم کرد ارائه دهم.

۱. مسئله‌ی شر راهنمای فلسفه‌ی قرون هجدهم و نوزدهم بود. این مدعا نیز، مانند اکثر مدعاهای موجز، بیش از حد ساده است. با این حال، قصد دارم نشان دهم مسئله‌ی شر، به مثابه‌ی اصل سامان‌بخش درک تاریخ فلسفه، از سایر بدیل‌ها بهتر است. این اصل فراگیرتر است و شمار بسیار بیشتری از متون را در برمی‌گیرد؛ به اهداف ابرازشده‌ی مؤلفان آن متون وفادارتر است و جذابیت بیشتری دارد. جذابیت در این جا صرفاً مقوله‌ای زیباشناختی نیست - گرچه این مقوله نیز اهمیت خاص خود را دارد - بلکه مقوله‌ای تبیینی است که به این پرسش کانت پاسخ می‌دهد: چه چیزی عقل محض را به سوی تلاش‌هایی که به نظر می‌رسد نه پایانی دارند و نه نتیجه‌ای سوق می‌دهد؟

۲. مسئله‌ی شر را می‌توان بر اساس معیارهای الهیاتی یا سکولار تبیین کرد، اما از اساس مسئله‌ای است بر سر فهم‌پذیری جهان در کلیت آن. بنابراین، این مسئله نه در حیطه‌ی علم اخلاق جای می‌گیرد و نه در حیطه‌ی متافیزیک، بلکه پیونددهنده‌ی آن‌هاست.

۳. تمایز بین شر طبیعی و اخلاقی تمایزی تاریخی است که در خلال بحث در باب این موضوع پدید آمد.

۴. صرف نظر از این که مسئله بر سر کدام نوع شر است، از اوایل قرن هجدهم تا امروز دو نوع دیدگاه را می‌توان ردیابی کرد و راهنمای هریک از آن‌ها بیشتر دغدغه‌های اخلاقی است تا دغدغه‌های معرفت‌شناختی. دیدگاهی که رد پای آن را از روسو تا آرنست می‌توان دنبال کرد تأکید می‌کند که اخلاقیات طلب می‌کند شر را فهم‌پذیر سازیم. دیدگاه دیگر، که رد پای آن را از ولتر تا ژان آمیری<sup>۱</sup> می‌توان دنبال کرد، تأکید می‌کند که اخلاقیات طلب می‌کند شر را فهم‌پذیر نسازیم.

من با دیدگاه نخست همدل ترم، گرچه اثرگذاری دیدگاه دوم را تصدیق می‌کنم. به این ترتیب، می‌توانم به مشکل‌سازترین ایراد پاسخ دهم: مسئله‌ی شر در قرن هجدهم چنان متفاوت با مسئله‌ی شر در زمانه‌ی ماست که مقایسه‌ی آن‌ها نه تنها به سردرگمی مفهومی، بلکه به سردرگمی اخلاقی منجر می‌شود. مقایسه‌ی لیسبون با آشویتس ممکن است نه اشتباه که هولناک باشد؛ زیرا این خطر را دارد که یا آشویتس را فاجعه‌ای کمابیش طبیعی تلقی کنیم و بنابراین معماران آن را تبرئه کنیم یا خالق جهان را با بدترین جنایت‌کاران مقایسه کنیم. نمی‌توان گفت کدام یک از این دو رویکرد بدتر است: اندیشیدن به بازخريد گناهان فرمانده آشویتس یا خدشه‌دار کردن آن تصاویری از خدا که حتی خدانا باوران خواهان حفظ آن‌هايند. به همین دلیل، صرف نظر از برخی ملاحظات نامعمول، دو رویداد مزبور نمادهای فروپاشی جهان بینی‌های عصر خودشان دانسته شده‌اند و این پرسش که چگونه از اولی به دومی رسیده‌ایم مدنظر قرار نگرفته است. اگر میزانی از آزردهی ناشی از درک مسائل را مجاز بدانیم، به باور من، این آزردهی مانع پژوهش نمی‌شود، بلکه به آن دامن می‌زند.

از جمله موضوعاتی که در این کتاب مطرح نمی‌کنم، تعریفی از شر یا معیارهای تمایزگذاری اعمال شرورانه از آن اعمالی است که صرفاً بسیار بدند. این کار می‌تواند وظیفه‌ی کتابی در باب اخلاق باشد، اما مسئله‌ی شر بر سر امری دیگر است. برای توصیف این مسئله می‌توان پرسید: این که عملی را شرورانه بدانیم و عمل دیگری را جنایت علیه بشریت چه تفاوتی دارد؟ این دو را می‌توان اغلب مترادف دانست. اما جنایت چیزی است که برای آن رویه‌هایی داریم، اگر نه برای

---

1. Jean Améry

پیش‌گیری از آن، دست‌کم برای مجازات آن. به بیان دیگر، می‌توانیم سامانی برای جنایت تعیین کنیم و به طریقی آن را درون تجربه‌هایمان بگنجانیم. این‌که عملی را شرورانه بدانیم بدین معناست که نمی‌توان آن را درون دیگر تجارب گنجاند و در نتیجه چنین عملی تهدیدی برای اعتماد به جهانی است که باید راهمان را درون آن بیابیم. استدلال خواهیم کرد که شرور را نمی‌توان با هم مقایسه کرد، اما باید آن‌ها را از هم متمایز ساخت. آن‌چه در یازده سپتامبر روی داد یک نوع از شر بود و آن‌چه در آشویتس روی داد نوعی دیگر از شر. دستیابی به درکی روشن از این تفاوت‌ها شر را پایان نمی‌بخشد، اما می‌تواند از بدترین واکنش‌های ما به آن پیش‌گیری کند.

چه بسا یک قرن پس از آنچه ابراز تأسف در باب فقدان معیارهای بی‌چون‌وچرا برای داوری درباره‌ی درست و نادرست به امری ژاندر بدل شده باشد، اما به نظر می‌رسد عده‌ای هر روزه این‌گونه عمل می‌کنند. تقریباً هر کسی که زمانی دروس علوم انسانی را تدریس کرده باشد با دانش‌جویانی روبه‌رو شده است که واژگانی نظیر «خیر» و «شر» را منسوخ می‌دانند؛ زیرا چنین واژگانی در فرهنگ‌های متفاوت به شیوه‌های متفاوت به کار گرفته می‌شوند. امر نادیده‌گرفته‌شده این است که گرچه امروزه معدودی از افراد اصول اخلاقی عام را متقن می‌دانند، بیشتر افراد کاملاً به وجود پارادایم‌های اخلاقی خاص یقین دارند. عدم یقین به بنیان‌های عام ارزش در یقین به مصداق‌های خاص آن تأثیری نداشته است؛ چه بسا کاملاً برعکس باشد. سه قرن پیش، یعنی زمانی که بنیان‌ها محکم‌تر دانسته می‌شدند، شکنجه تا حد مرگ علناً در سطحی گسترده پذیرفته شده بود. امروزه اما شکنجه تقریباً در کل جهان محکوم می‌شود، صرف نظر از اختلافاتی که بر سر اصول وجود دارد. چنان‌که نمونه‌های رواندا یا بوسنی نشان می‌دهد، چه بسا محکومیت در کل جهان ارزش خود را از دست داده است. نکته‌ی مدنظر نه با رابطه‌ی نظریه با عمل، بلکه با رابطه‌ی اصل عام با پارادایم خاص پیوند دارد. چه بسا هیچ اصل عامی نباشد که ثابت کند شکنجه یا نسل‌کشی نادرست است، اما این امر مانع نمی‌شود که این نمونه‌ها را نمونه‌های شر بدانیم.

بنابراین، فرض می‌کنیم که چنین مثال‌هایی داریم، و این‌که آن‌ها با گذشت



زمان تغییر می‌کنند. علاقه‌ای ندارم توجیه یا حتی معیاری برای این مثال‌ها ارائه دهم. حتی در صورتی که فاقد آن نوع اصول عامی باشیم که تصور می‌کنیم در دیگر اعصار گرامی داشته می‌شده‌اند، همین امر با توجه به اهداف من کافی است. از آن جا که به باور من ویژگی ذاتی شر را نمی‌توان تعریف کرد، به بررسی این امر می‌پردازم که شر با ما چه می‌کند. اگر تعیین چیزی به منزله‌ی شر راهی برای تأکید بر این واقعیت است که آن چیز اعتمادمان به جهان را از بین می‌برد، به واقع این معلول، بیش از علت آن، موضوع بررسی من است. در نتیجه، علاقه‌ام به حل مسئله‌ی شر حتی از علاقه‌ام به تعریف خودِ شر نیز کمتر است. در عوض، قصد دارم به واکاوی این مسئله بپردازم که تغییر در درک ما از مسئله‌ی شر حاکی از چه تغییری در درک ما از خودمان و از جایگاهمان در جهان است. بحث خود را با این فرضِ بیش‌ازپیش مشترک شروع می‌کنم که بررسی تاریخ فلسفه می‌تواند به واقع راهی برای فلسفه‌ورزی باشد. رویکرد سنتی به تاریخ اندیشه می‌تواند با بررسی تبیین‌های متفکران در باب شر بنا بر توالی زمانی‌شان شروع شود و منشأها و الگوهای تأثیرگذار را ردیابی کند. پژوهش‌های فلسفی سنتی می‌توانند به ارزیابی میزان توفیق تبیین‌های رقیب بپردازند و بکوشند تبیین بهتری ارائه دهند. من هدف کاملاً متفاوتی را دنبال می‌کنم: یعنی استفاده از پاسخ‌های متفاوت به مسئله‌ی شر به منزله‌ی ابزاری برای درک این سؤال: طی سه قرن که ما را از جنبش روشنگری اولیه جدا می‌کند، چگونه انسان‌هایی شده‌ایم؟

نگارش کتاب حاضر به منزله‌ی پژوهشی در باب موضوعی جالب که در تاریخ‌نگاری فلسفه نادیده گرفته شده است آغاز شد، اما بی‌درنگ تا آستانه‌ی عبور از همه‌ی محدودیت‌ها پیش رفت. اگر حتی تا حدودی حق با من باشد، مسئله‌ی شر چنان فراگیر است که بررسی جامع و نظام‌مند آن مستلزم بررسی جامع و نظام‌مند بخش عمده‌ی تاریخ فلسفه است. صرف ارائه‌ی فهرست اسامی درست نومیدکننده به نظر می‌رسد. به جای این کار، به انتخاب‌هایی دست زده‌ام که در نقطه‌ی مقابل این کارند. نخست، بحثم را به دوره‌ای محدود کرده‌ام که با جنبش روشنگری شروع می‌شود و آغاز آن را ۱۶۹۷، یعنی زمان انتشار دیکشنری پیل، در نظر گرفته‌ام. دلایل موجهی در دست است که این تاریخ را عقب‌تر ببریم.

از جمله می‌توان ابتدا به بررسی تصویرسازی گنوسی نزد شخصی پرداخت که پدر فلسفه‌ی مدرن شناخته می‌شود، یعنی رنه دکارت. اهریمن شرور مدنظر دکارت نه آزمایشی فکری، بلکه نوعی تهدید است. این اهریمن بر خلاف جانشین بی‌رمقش، یعنی مغز در خمره<sup>۱</sup> دغدغه‌ای واقعی است. اگر جهان را موجودی خلق کرده باشد که هدفش صرفاً آزار و فریب ماست، آن وقت چه؟ به‌واقع گاهی چنین به نظر می‌رسد. ممکن است نپرداختن به دکارت مشکل‌ساز باشد، اما نپرداختن به اسپینوزا از آن هم بدتر است. هر دو نفر به‌وضوح در درک مباحث متأخرتر در باب این مسائل اهمیتی اساسی دارند، اما در این صورت از افلاطون نیز نباید غافل شد. می‌توان به راحتی عمری را صرف پژوهش در باب مسئله‌ی شر کرد و به توفیق بیشتری در درک آن نائل نشد. در عوض، تصمیم گرفتم بحث را محدود کنم به پیدایش این مسئله از آغاز دوره‌ای که در آن تبدیل شدن ما به انسان‌هایی که اکنون هستیم با بیشترین وضوح آغاز شد. اگر تاریخ، چنان‌که پیل نوشته، تاریخ جنایات و بداقبالی‌هاست، تلاش برای سر درآوردن از آن نه‌تنها به خطا، بلکه به مضحکه ختم می‌شود. این تصور که جنبش روشنگری تحت فشار اثبات نادرستی دیدگاه پیل آغاز شد نوعی انتخاب، گرچه نه انتخابی خودسرانه، است.

حتی در چهارچوب این محدودیت‌ها، پژوهش حاضر نمی‌تواند جامع باشد و برای برجسته ساختن این امر تصمیم گرفتم رویکردی غیرگاه‌شمارانه اتخاذ کنم. اگرچه توجه من به پیدایش ایده‌هایی نظیر آن‌هایی معطوف است که گفتار دوم روسو را به آئشمن در اورشلیم آرنه مرتبط می‌سازند، چنین پیدایشی را به نحوی مضمونی بررسی کرده‌ام. بنابراین، متفکران را بر اساس دیدگاهشان درباره‌ی ماهیت نموده‌ها دسته‌بندی کرده‌ام: آیا نظم دیگری وجود دارد که بهتر و حقیقی‌تر از نظمی باشد که تجربه می‌کنیم یا آیا واقعیاتی که از طریق حواسمان با آن‌ها رویارو می‌شویم تمام چیزی است که وجود دارد؟ دسته‌بندی فلاسفه بر اساس موضعشان در قبال پرسشی بزرگ به‌واقع دسته‌بندی‌ای تقریبی است و موجد ائتلاف‌های عجیب. لایب‌نیتس، پوپ، روسو، کانت، هگل و مارکس را از جمله فلاسفه‌ای تلقی می‌کنم که بر یافتن نظمی افزون بر نظم اسف باری که تجربه به ما

---

1. the brain in the vat

عرضه می‌کند تا کید کردند. بیل، ولتر، هیوم، ساد و شوپنهاور را از جمله فلاسفه‌ای تلقی می‌کنم که منکر واقعیت هر چیزی فراسوی نمودهای صرف شدند. هر قدر هم که دامنه‌ی تفکر این دو دسته را گسترده در نظر بگیریم، نیچه و فروید را نمی‌توان در هیچ‌یک از آن‌ها جای داد، اما این دو متفکر پرسش‌هایی مشابه را پیش کشیدند و از این‌رو جا دارد که فصلی را نیز به آن‌ها اختصاص دهیم. چنان‌که در فصل آخر استدلال می‌کنم، در قرن بیستم پرسش‌های فلسفی خاصی مطرح می‌شوند. انعکاس چندپارگی سنت را در پاسخ‌های متفاوتی می‌توان ملاحظه کرد که کامو، آرنت، آدورنو، هورکهایمر و راولز پیش نهادند.

با دسته‌بندی فلاسفه بدین شیوه، بسیاری از تفاوت‌های اساسی میان آن‌ها را نادیده می‌گیرم. اما این دسته‌بندی از دسته‌بندی متفکران به عقل‌گرا و تجربه‌گرا، که تا حدودی هم‌راستا با آن است، خام‌دستانه‌تر نیست. از دید کسانی که به باورشان پرسش‌های راهنمای فلسفه‌ی مدرن پرسش‌هایی در باب نظریه‌ی شناخت است، دسته‌بندی دوم طبیعی‌تر است. اگر دغدغه‌های اصلی شما این‌گونه باشد، فلاسفه را بر این اساس دسته‌بندی خواهید کرد که آیا به باور آن‌ها منشأ اصلی شناخت عقل است یا تجربه و دیگر تفاوت‌ها میان آن‌ها را تصادفی تلقی می‌کنید. اما این دسته‌بندی از دید کانت، متفکری که بر آن غلبه کرد، و از دید هگل، فیلسوف مدرنی که بخش عمده‌ی اندیشه‌اش به خود تاریخ فلسفه اختصاص یافته است، بدیهی نیست. از منظر نقد عقل محض، نخستین مشاجره در تاریخ فلسفه بر سر نمود و واقعیت است: مرجعیت نهایی از آن ایده‌هاست یا تجربه؟ با این پرسش تا رسیدن به افلاطون در تاریخ فلسفه به عقب برمی‌گردیم. دغدغه‌ای که به بحث‌های مربوط به تفاوت بین نمود و واقعیت دامن زد برآمده از این بیم نبود که ممکن است آشکار شود جهان آن‌گونه نیست که به نظر می‌رسد، بلکه بیم از آن بود که جهان به‌واقع چنین باشد.

بسیاری از متفکرانی که در فصل اول به آن‌ها می‌پردازم منکر می‌شوند که با یکدیگر هم عقیده‌اند. اما به‌رغم برخی سویه‌های مایخولیایی، همگی آن‌ها در قسمی امید به نظمی بهتر از نظمی که تجربه می‌کنیم اشتراک دارند. در مقابل، در فصل دوم، به متفکرانی می‌پردازم که در قسمی یأس باشکوه و سرخوشانه اشتراک

دارند که به بدبینی گزافه‌آمیز شوپنهاور ختم شد. نیچه و فروید بحث‌های سابق در باب این موضوع و هر گونه کاربرد احتمالی آن‌ها را از موضعی قهرمانانه نکوهش کردند و به سخره گرفتند. متفکرانی که برای شرح اندیشه‌ی قرن بیستم در باب شر انتخابشان کرده‌ام نوعی تواضع برخاسته از احساس شکنندگی و بهت‌زدگی را نمایان می‌سازند. متفکران را می‌توان بنا به معیارهای متافیزیکی (یعنی با توجه به دیدگاهشان در باب واقعیت نموده‌ها) و نیز بنا به معیارهای روان‌شناختی (یعنی با توجه به این‌که آیا این معیارها جایی برای موضعی اساساً نویدبخش در قبال جهان باقی می‌گذارند یا نه) دسته‌بندی کرد. استدلال خواهیم کرد که پرداختن به مسئله‌ی شر مستلزم اندیشیدن به هر دو دسته‌ی مزبور است. اگرچه شیوه‌ی ما برای سامان بخشیدن به گفتمان فلسفی مهم‌ترین چیزی نیست که با مسئله‌ی شر به چالش کشیده می‌شود، مسلماً چیزی است که تغییر آن آسان‌تر از تغییر دیگر چیزهاست.

به طور کلی، به اندیشه‌ی متفکران برجسته می‌پردازم و در نتیجه بر این واقعیت تأکید می‌کنم که مسائل بررسی‌شده در این کتاب در حاشیه‌ی سنت فلسفی نیستند، بلکه جایگاهی اساسی در آثار برجسته‌ترین متفکران این سنت دارند. اگر قصدم ارائه‌ی نسخه‌ای متعارف از تاریخ فلسفه بود، توضیح‌گذار از کانت به هگل بدون بحث درباره‌ی فیشته و شلینگ یا حرکت از هگل به سوی مارکس بدون پرداختن به فوئرباخ غیرمسئولانه می‌بود. هر دوی این کارها و چه بسا کارهای بدتری را انجام داده‌ام. بیش از آن‌که به ردیابی پیوندهای علی بین مؤلفان علاقه داشته باشم، به نشان دادن این امر علاقه دارم که چگونه می‌توان از برخی تحولات عام و خاص سر درآورد. در این خصوص، انتخاب آثار نمونه‌واری که خاصه جذاب و مهم بوده‌اند کافی خواهد بود، به این امید که پرتوی بر دیگر آثار بتابانند. اما بدین ترتیب صدها متن غنی و تأثیرگذار نادیده گرفته می‌شود، و امکان انتخاب‌های دیگر نیز وجود دارد. تنها تسلا برای نابسندگی نهایی به‌واقع صحه‌ای است که این نابسندگی بر مدعای اولیه‌ام می‌گذارد: تاریخ فلسفه چنان غرق در مسئله‌ی شر است که مسئله نه بر سر نقطه‌ی شروع، بلکه بر سر نقطه‌ی توقف است. تلاش برای ارائه‌ی بحثی تمام‌وکمال از همان بدو امر محکوم به

شکست است. اگر کتاب حاضر بتواند مسیرهای جدیدی برای پژوهش باز کند، به جای آن که تمامی مسیرها را بررسی کند، هدف آن محقق می‌شود. روایت‌م را تاریخ فلسفه از چشم‌اندازی متفاوت نامیده‌ام؛ زیرا اهداف آن به اندازه‌ی سبک و روش‌هایش متفاوت‌اند. یکی از اهدافم، به بیان درخور خواننده‌ای ناشناس، عبارت است از بازگرداندن رشته‌ی فلسفه به ریشه‌های واقعی پرسشگری فلسفی. این استعاره را می‌پسندم؛ زیرا به یاری آن می‌توانم استدلال‌کنم مسئله‌ی شر، به هر شکلی که مطرح شود، ریشه‌ی فلسفه‌ی مدرن است. گفتمان فلسفی، پس از زاده شدن، می‌تواند به نحوی مستقل رشد کند و شاخه‌های آن می‌توانند در تمامی جهات گسترش یابند و در هم گره بخورند. بنابراین، چه بسا مکاتبی فکری پدید آیند که ربط چندانی به پرسش‌های بحث حاضر ندارند. کانت و هیوم و هگل همگی پرسش‌هایی را پیش کشیدند که فلاسفه‌ای را که قرن‌ها بعد به مطالعه‌ی آثار آنان پرداختند به اندیشیدن درباره‌ی روابط بین زبان و جهان یا بنیان‌های شناخت سوق دادند. اما اگر، چنان‌که استدلال خواهم کرد، اهمیت اساسی آن پرسش‌ها در اندیشه‌ی آن‌ها کمتر از آن باشد که بیشتر تصور شده است، باید با دیدی متفاوت به چشم‌انداز فلسفی مان بنگریم.

هدف در نگارش این کتاب صرفاً این نبوده که کتابی بنویسم که هم برای فلاسفه‌ی حرفه‌ای و هم برای دیگران مفید باشد، بلکه قصد داشتم نشان دهم خود فلسفه، در بخش عمده‌ی تاریخش، هم برای فلاسفه‌ی حرفه‌ای و هم برای دیگران موضوعیت داشته است. من، مانند بسیاری از افراد دیگر، به سراغ فلسفه رفتم تا به مسائل حیاتی بپردازم و آموختم رویکرد حرفه‌ای مستلزم فراموش کردن آن مسائل است. هر چه بیشتر آموختم، بیشتر متقاعد شدم که عکس امر مزبور صادق است: تاریخ فلسفه را به واقع پرسش‌هایی به حرکت درآوردند که ما را به این‌جا رساندند. بنابراین، این کتاب را به شیوه‌ای نوشتم که برای افراد فاقد آموزش فلسفی رسمی مفید باشد، و یادداشت‌ها و دیگر ابزارهای پژوهشی را به حداقل رساندم. بنابراین، در ادامه‌ی سنت جنبش روشنگری، که در آن لسینگ و مندلسون به اتفاق جستارهایی را در باب روابط بین شعر و متافیزیک برای

مسابقات بین‌المللی نوشتند، کانت جستارهایی را برای نسخه‌ی قرن هجدهمی نیویورک ریویو نوشت و ساد ملتسمانه خواهان آن شد که آثار روسو را برایش به زندان باستیل بفرستند، این کتاب با امیدی تردیدآمیز نوشته شده است.

# فصل اول





# آتشی از آسمان

فلسفه پنهان کاری نمی‌کند. این اعتراف پرومته که «یک کلام، از همه‌ی خدایان بیزارم» اعتراف خودِ فلسفه است، کلام قصار آن است در مخالفت با همه‌ی خدایان آسمانی و زمینی که از به رسمیت شناختن خودآگاهی انسانی به‌مثابه‌ی الوهیت برتر امتناع می‌ورزند؛ خودآگاهی انسانی بی‌همتا است.

- مارکس، رساله‌ی دکتری فلسفه<sup>۱</sup>

چه بسا او اولین قهرمان جنبش روشنگری باشد. آلفونسوی دهم<sup>۲</sup> در ۱۲۵۲ میلادی پادشاه کاستیل<sup>۳</sup> شد و دوران فرمانروایی اش از همان ابتدا با مشکلات بسیاری مواجه بود. همسرش را به بهانه‌ی این‌که نازاست طرد کرد و سپس دستور داد از دانمارک همسر دیگری برایش بیاورند. زمانی که پرنس دانمارکی به اسپانیا رسید، ملکه اولین فرزند از نُه فرزند خود را باردار بود. این دو زن هرگز آلفونسو را نبخشیدند، گرچه برادر آلفونسو، اسقف اعظم سویل<sup>۴</sup>، مقامش را رها کرد تا با پرنس دانمارکی ازدواج کند. دانش و سخنوری آلفونسو، که مایه‌ی شهرت چشمگیر او در دیگر کشورها شد، معاصران کاستیلی اش را که ظاهراً از او بیزار بودند تحت تأثیر قرار نداد. اگرچه او اولین پادشاه کاستیل بود که دستور داد قوانین عمومی را به زبان اسپانیایی بنویسند و کتاب مقدس را به زبان اسپانیایی ترجمه کنند، این کار موجب نشد ترجمه‌هایی که به زبان بومی در کشور همسایه،

---

1. *Dissertation*

3. Castile

2. Alfonso X

4. Seville

یعنی فرانسه، موجد شکوفایی فرهنگ محلی شده بود در اسپانیا چنین نتیجه‌ای به بار آورد. در عوض، بعدها بسیاری از مورخان همان آثاری را که با حمایت مالی آلفونسو تهیه شدند مسئول جهل و بربریتی دانستند که به گمان آن‌ها سراسر اسپانیا را در برگرفت. فرزندان<sup>۱</sup> که آلفونسو سال‌ها منتظرشان بود، ناسپاس شدند. یکی از آن‌ها، سانچو<sup>۲</sup>، از انتظار برای به ارث بردن تاج و تخت خسته شد و با پادشاه گرانادا<sup>۳</sup> برای سرنگونی پدرش دسیسه چینی کرد. مرگ آلفونسو در ۱۲۸۴ میلادی به جنگ داخلی پایان داد، اما به بداقبالی آلفونسو پایان نداد؛ زیرا وصیت او کاملاً نادیده گرفته شد؛ سانچوی یاغی بر تخت پادشاهی نشست و قلب آلفونسو، که دستور داده بود آن را در جلجتا<sup>۴</sup> دفن کنند، همراه دیگر اجزای بدنش در سویل ماند و پوسید.

متفکران قرون وسطا و اوایل دوران مدرن این داستان تلخ را تأییدی بر مشیت الهی دانستند. تمامی مصیبت‌های آلفونسو مجازات او برای گناهی تقریباً ناگفتنی بود و بنابراین بر وجود و عدالت خداوند و حتی بازی روزگار صحنه گذاشت؛ چرا که به خصوص شورش سانچو پاسخی درخور بود به عصیان پدرش در مقابل پدر آسمانی. عصیان آلفونسو با اقدامی پژوهشی آغاز شد. او دستور داد عالمان یهودی را از تولدو<sup>۵</sup> بیاورند تا نجوم به او بیاموزند و به خاخام، ایزاک هازان،<sup>۶</sup> مأموریت داد جداول نجومی را که بعدها به نام جداول آلفونسویی<sup>۷</sup> شناخته شدند با هزینه‌ای چشمگیر تهیه کند. آلفونسو پس از سال‌ها مطالعه‌ی عمیق اظهار داشت که «اگر مشاور خداوند در خلقت جهان بودم، بسیاری چیزها نظم و سامان بهتری می‌یافتند».<sup>[۱]</sup>

این جمله‌ی کوتاه، یا چیزی مشابه آن، حدود پنج قرن بیانگر اصل و جوهره‌ی کفرگویی بود. پیل<sup>۷</sup> گفت هیچ‌کس از پژوهش‌های نجومی آلفونسو و نتایج آن بی‌خبر نبود و او این داستان را در اشکال گوناگونش و با دقت فراوان در حاشیه‌ی کتابش روایت کرد. در شماری از این روایت‌ها حتی شورش پسر آلفونسو مجازاتی کافی برای او دانسته نمی‌شد. کسی که گمان می‌کرد می‌تواند درباره‌ی آسمان‌ها

1. Sancho

2. Granada

3. Mount Calvary

4. Toledo

5. Rabbi Isaac Hazan

6. *Tablas Alfonsinas*

7. Bayle

داوری کند باید پاسخی مستقیم‌تر نصیبش می‌شد. بنابراین، شماری از مفسران ادعا کرده بودند آلفونسو یا خانواده‌اش بر اثر اصابت صاعقه نابود شدند. شخصی به نام رودریکو سانچز<sup>۱</sup> نوشته بود فرشته‌ای به خواب آلفونسو آمد تا از جانب شورای آسمانی به او هشدار دهد که توبه کند.

اما آلفونسو خندید و ادعای کفرآمیزش را تکرار کرد. ... یک شب پس از آن، چنان طوفان وحشتناکی همراه با تندر و صاعقه درگرفت که گویی آسمان هر آن سقوط می‌کند و فرومی‌ریزد. آتشی از آسمان به خوابگاه آلفونسو افتاد و جامه‌ی پادشاه و ملکه را بسوزاند. سپس، پادشاه آشفته و پریشان زاهدی را فراخواند، نزد او به گناهانش اعتراف کرد، گریست، خود را خوار کرد و ادعای کفرآمیزش را پس گرفت. هر چه بیشتر می‌گریست، طوفان آرام‌تر می‌شد و سرانجام کاملاً بازیستاد. (Bayle 2, 380)<sup>[۲]</sup>

بیل این روایت و دیگر روایت‌هایی را که در آن‌ها به صاعقه اشاره شده محل بحث می‌دانست. وی استدلال کرد چنین واقعه‌ی شگفت‌انگیزی را باید منابع بیشتری تأیید می‌کردند به‌ویژه اگر در اسپانیا اتفاق افتاده بود؛ کشوری که مردمانش همواره از یافتن شواهد وقوع معجزه‌خشنود می‌شدند. بیل می‌خواست این داستان را طبیعی جلوه دهد و چه بسا بدین‌وسیله اولین مدافع آلفونسو باشد. در روایت بیل، پادشاه مرتکب گناهانی معمولی و پیش‌پاافتاده شد: منافع سیاسی داخلی را نادیده گرفت و به‌جای آن به تحصیل نجوم پرداخت، درحالی‌که ترجیح داد با دانش‌اندوزی‌اش، نه با التفات به روابط خانوادگی‌اش و به دیگر موضوعات، در دیگر کشورها «هیاهو به پا کند». آن‌چه در این‌جا ملاحظه می‌کنیم نوعی خودشیفتگی متعارف است، نه جنایت‌کارانه. اگرچه این خودشیفتگی متعارف سقوط متعاقب آلفونسو را فهم‌پذیرتر می‌کند، بیل همچنان بر این باور بود که او مستحق چنین سرانجامی نبود. در مقابل، بیل حاشیه‌هایی درباره‌ی مدعای شرم‌آور آلفونسو نوشت و خوانشی مدرن و همدلانه‌تر از آن پیش نهاد.

1. Rodericus Sanctius

باور آلفونسو به این‌که آسمان‌ها بسیار نامنظم‌اند می‌تواند اظهار نظری باشد نه درباره‌ی مهارت خداوند، بلکه درباره‌ی نواقص نجوم بطلمیوسی، که تا ۱۶۹۷ به‌وضوح آشکار شدند. همه‌چیز منوط به این است که بر چه چیزی تأکید کنیم. در صورتی‌که آلفونسو ادعا کرده بود که «اگر من مشاور خداوند در خلقت جهان بودم...»، این ادعا به‌واقع ننگین و فضاحت‌بار بود. اما به‌گمان بیل این مدعا را می‌توان این‌گونه قرائت کرد: «اگر من مشاور خداوند در خلقت جهان بودم...» در این صورت، موضوع استهزا نه خالق، بلکه منجمان مفلوک قرون وسطا بودند که نظام مضحکشان در شأن خداوند نبود.

صرف نظر از این‌که با این واسازی نوظهور همدل باشیم یا نه، احتمالاً از بیل حمایت می‌کنیم و چندین گام فراتر می‌رویم. مدعای آلفونسو، از دید خوانندگان امروزی، چنان بی‌ضرر است که درک خشمی که طی قرن‌ها برانگیخت و، به مراتب کمتر از آن، درک آن داوری احتمالی ملکوت دشوار خواهد بود. حتی کسانی که صبر و تواضع را فضیلت‌های اساسی می‌دانند تجلی آن‌ها را نزد آلفونسو مشاهده می‌کنند. به‌هرحال، او می‌توانست داوری درباره‌ی نظم کیهانی را به محکمه‌ی الهی بسپرد و به امور مربوط به پادشاهان زمینی نظیر شکار و وقت‌گذرانی در حرم‌سرا بپردازد. این کار ساده‌تر بود و پاداش‌های ساده‌تری نصیب او می‌کرد؛ زیرا سال‌ها پرداختن به محاسبات نجومی چیزی جز آمرزشی تردیدآمیز نصیب او نکرد، یعنی نام و یادش باقی ماند، اما به بدی. از آن‌جا که علم او حتی علم راستین هم نبود، تلاش‌هایش حتی ذره‌ای حقیقت به بار نیاورد. روی هم رفته، زندگی او ظاهراً نمونه‌ای از شکست را به تصویر می‌کشید. اما صرف نظر از تکبری که چه بسا هر کسی گرفتار آن شود، انگیزه‌های او کاملاً خیرخواهانه بود. آلفونسو کوشید رموز علمی را بیاموزد که برترین علم برای درک بهتر جهان خلقت و تکریم آن تلقی می‌شد. همچنین، در بیان مدعایی که او را به شهرت رساند، هیچ انگیزه‌ای برای کفرگویی نداشت و غرض او صرفاً اشاره به حقیقت بود: یک پادشاه اسپانیایی معمولی و سخت‌کوش می‌توانست جهانی را طراحی کند که بهتر از جهانی باشد که حکمت غالب خلق آن را به خالقِ قادر مطلق نسبت داده بود.

بنابراین، تقدیر او ظاهراً عادلانه‌تر از تقدیر ایوب نیست؛ کسی که داستان رنج بی‌پایانش نمونه‌ای عالی برای نویسندگان علاقه‌مند به مسئله‌ی شر بود. باید توجه داشت بداقبالی ایوب، مانند بداقبالی آلفونسو، تا همین اواخر ناعادلانه دانسته نمی‌شد. زمانی، در دوران جنبش روشنگری، مفسران از یافتن راهی برای توجیه مصائب ایوب دست کشیدند. به باور کانت، که جستاری برجسته در باب این موضوع نوشت، آن‌ها در گذشته چنین تلاشی کرده بودند به امید این‌که از راه‌روسم خدا سر درآورند. وقتی آن امید بر باد رفت، دیگر انگیزه‌ی چندانی برای آزمودن انواع ممکن «دادباوری»<sup>۱</sup> باقی نماند؛ در آن دادباوری‌ها، یا ایوب در پس پرده خطایی کرده بود و به واقع گناهکار بود، به طوری که از دست دادن همه‌ی دارایی‌هایش مجازاتی «موجه» بود یا این‌که امروز آزموده شده بود تا قطعاً فردا پاداشی نصیبش شود. نویسندگان اولیه، که به ساخت و پرداخت دادباوری و یافتن توجیه دست زدند، جانب دوستان ایوب را گرفته بودند. نویسندگان بعد از آن‌ها جانب ایوب را گرفتند که هیچ توجیهی برای مصائبش نیافت. بی‌گرفتن این روند می‌تواند شیوه‌ی مفرحی برای یک عمر زندگی باشد؛ البته، این زندگی آن قدر طولانی نخواهد بود که امکان بررسی پژوهش‌های گسترده در باب کتاب ایوب را میسر سازد. اما به آلفونسو بازگردیم که مدعایش به اندازه‌ی ادعای متقدمانش در کتاب مقدس گستاخانه نبود. اگرچه ایوب تا آن جا پیش رفت که به پیشنهاد همسرش بر خدا لعنت فرستد و بمیرد، بر زندگی‌اش لعنت فرستاد که چندان کمتر از لعنت فرستادن بر جهان خلقت نبود. آلفونسو صرفاً ادعا کرد که جهان خلقت می‌توانست بهتر باشد.

در ادامه، استدلال خواهیم کرد که ضرر دیدگاه آلفونسو کمتر از آن چیزی بود که فکر می‌کنیم. ناظران قرون وسطایی یک‌سره بر خطا نبودند وقتی آرزوی او برای مشاوره‌دادن به خدا را اولین گام فرایندی دانستند که به چیزی فراتر از تصورشان ختم شد؛ یعنی نه تنها آرزوی قرن نوزدهم برای کنارگذاشتن خدا، بلکه مدعای نیچه مبنی بر این‌که این کار پیشتر انجام شده و حتی دیگر تکان دهنده نیست. اجازه دهید ابتدا به بررسی کارکردهای دیدگاه و زندگی آلفونسو در جنبش روشنگری بپردازیم.

---

1. theodicy