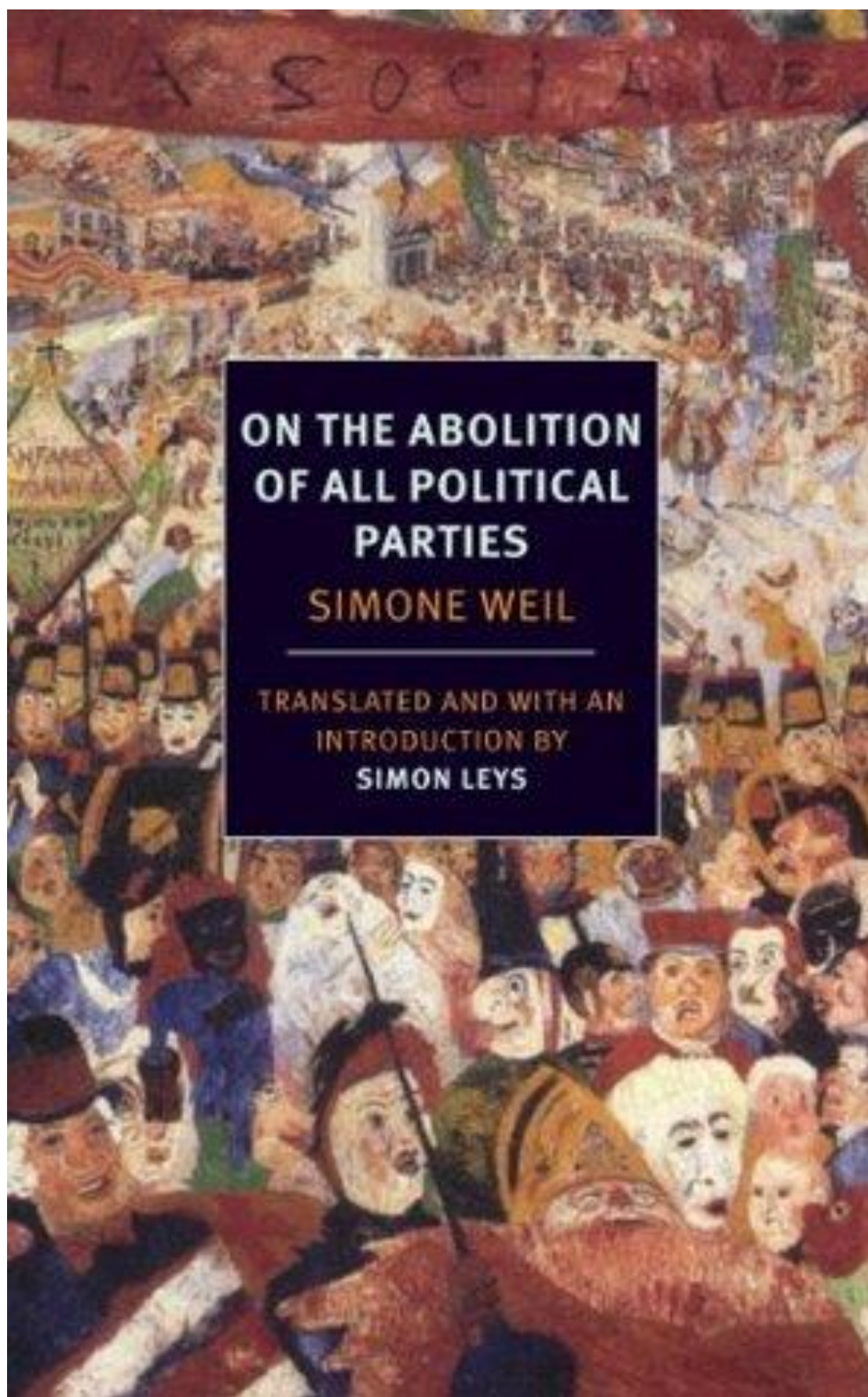




یادداشتی در باره‌ی

برچیدن همه‌ی احزاب

سیمون وی

This is a Farsi translation of:

"Note sur la suppression générale des partis politiques" by Simone Weil
or On Abolition Of All Political Parties by Simone weil from *Écrits de
Londres et dernières lettres*, copyright © ۱۹۵۷, by Simone Weil, translated by
permission of Éditions Gallimard, Paris, translated into English by Simon Leys

A NEW YORK REVIEW BOOK

PUBLISHED BY THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS

این کتاب ترجمه‌ای است فارسی از کتاب

برچیدن همه‌ی احزاب

نوشته‌ی سیمون وی،

برگرفته از کتاب نوشته‌های لندن و آخرین نامه‌ها، انتشارات گالیمار، ۱۹۵۸

به ترجمه‌ی انگلیسی سایمن لیز

همراه با نوشته‌هایی از چسواف میوئش (برنده نوبل ادبیات) و سایمن لیز

کتابی از: انتشارات "بررسی کتاب نیویورک"

ترجمه به فارسی: غلامعلی کشانی، بهمن ۱۳۹۶

(عکس جلد، بخشی از تابلوی "ورود مسیح به بروکسل"، جیمز انسور، ۱۸۸۸، اشاره به تاریخ دموکراسی و سوسیالیسم در طی دو قرن)

به مادرانِ تا ابد چشم‌به‌راه، و

به مادرانِ خانه‌های غربیلی که با دانه‌های‌شان —دانه‌های از دهانِ خود زده— نورِ امیدی هر روزه به

دلِ پرندگانِ باغ‌های دیگران می‌تابند.

غ.ک.

"سیمون وی با لحنی بی‌تردید گفت فقط یک چیز در دنیا ارزش فکر کردن دارد: انقلابی که همه‌ی گرسنگان زمین را سیر کند. در جواب با لحنی با همان قاطعیت گفتم که مشکل خوش حال کردن مردم نیست، بلکه پیدا کردن "دلیل وجودی" شان است. به سرتاپای من نگاهی انداخت و با تحکم و بلافاصله گفت: برایم خیلی روشن است که هیچ وقت گرسنگی نکشیده‌ای!"

(سیمون دوبوآر، خاطرات دختری وظیفه‌شناس)

آیا کتب یا مقالات زیادی هستند که، این احساس را در ما پدید آورند که نویسنده، در آغاز و پیش از این که حتی شروع به نوشتن کند، و نیز بعدها پیش از این که نسخه‌ی دست‌نویس را به ناشر بسپارد، از خود با دغدغه‌ای واقعی پرسیده باشد: "آیا واقعاً در مسیر حقیقت‌ام؟" آیا خوانندگان زیادی هستند که، پیش از گشودن کتاب، از خود با دغدغه‌ای واقعی بپرسند: "آیا واقعاً می‌خواهم در این کتاب حقیقت را بیابم؟"

(سیمون وی)

فهرست

پیش‌گفتار

مقدمه‌ی مصطفی ملکیان

=====

زندگی‌نامه‌های کوتاه

پیش‌سخن مترجم انگلیسی، سایمن لیز

یادداشت مترجم انگلیسی

برچیدن همه/حزاب نوشته سیمون وی

اهمیت سیمون وی، نوشته‌ی چسواف میوش

در پرتو اندیشه‌ی سیمون وی: میوش و دوستی کامو، نوشته‌ی سایمن لیز

قدرشناسی

=====

پیوست مترجم فارسی:

سیمون وی و ردّ احزاب

سیمون وی، دانش‌نامه‌ی فلسفی استنفورد

همه‌ی پانوشته‌ها از سوی مترجم فارسی است، مگر با ذکر "مترجم انگلیسی"

پیش‌گفتار

سخنانی متفاوت در برابرمان قرار دارند، در برابر ما مردم فارس زبان و مردمانِ خاورمیانه که این روزها سفرهی فلاکت بشری جلوی چشمانمان باز است، از کشمیر گرفته تا مصر و آن طرف تر؛ عرصه‌ای تشنه برای صلح، نان، عدالت و معنا!

فرصت را باید مغتنم شمرد و این سخنانِ متفاوت را به خود و همه شناساند؛ خوب و بدش را، درهم. و حتما همراه با سوا کردن، اگر "خوبی"هایی در آن باشد.

در باره‌ی پدیده‌ی شگفت‌سیمون‌وی که در همه‌جهان ناشناخته‌مانده است - جز برای نُخبِگانی چون آلبر کامو، آندره مالرو، سیمون دو بوآر، تروتسکی، و ... - خیلی کم می‌دانیم. "فرصت"ی برای شناختن این گونه‌های متفاوت بشری برای خودمان باقی نگذاشته‌ایم؛ بگذریم از فرصت‌هایی که "شبه‌مسئله‌سازی"ها از ما می‌زدند. در این نوشته‌ها، فرصت پیدا می‌کنیم کمی بیشتر با او و با وجوه متفاوت عمل و فکر او آشنا شویم.

در کلامی کوتاه، سیمون‌وی، به همت مصطفی ملکیان و فروزان راسخی (در دو کار ترجمه) به فارسی زبانان معرفی شد^۱، بیشتر به عنوان متفکری عامل در باب هستی، عرفان، عشق، خدا، طلبِ همیشگی، اعتنا و دغدغه‌ی مِحنتِ فرودستان. این دو ترجمه کارهایی بزرگ بودند و ما را در برابر "شخصیت"ی قرار دادند که بسیار قابل تأمل است، و باید برایش وقت گذاشت تا دریافت‌اش را از "چه باید کرد" زندگی به چنگ آورد، و در فهرست گزینه‌های "تأمل برای عمل" گذاشت.^۲

اما این بار با وجه متفاوتی از چهره‌ی عمل و فکر او آشنا خواهیم شد:

یکی از شگفتی‌های بسیارِ قرن بیستم، این بود که سه زن از فیلسوفان برجسته‌ی سیاسی‌اش بودند!:

- روزا لوگزامبورگ،
- سیمون‌وی،
- هانا آرنت.

^۱ - سیمون‌وی، استیون پلنت، فروزان راسخی، ویرایش مصطفی ملکیان، نگاه معاصر؛ "نامه به یک کشیش"، سیمون‌وی، فروزان راسخی، با مقدمه و ویرایش مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، ۱۳۸۲؛ و بعداً: سیمون‌وی، آن.ام. پگلی، هومن پناهنده، نشر ماهی، ۱۳۸۴.

دو کتاب دیگر در باره‌ی او به فارسی: سه آستانه نشین: بلز پاسکال، سورن کیرکگور، سیمون‌وی؛ دایاجینیس ال؛ ترجمه رضا رضایی؛ نی، ۱۳۸۹.

رویارویشیان: سه گفتار در باب آرا و اندیشه‌های سیمون‌وی، مجتبی اعتمادی‌نیا؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵.

^۲ - از کتاب حاضر قبلاً دو ترجمه‌ی دیگر منتشر شده است: یادداشتی در باب حذف عمومی احزاب سیاسی، لیلا محرری، نشر دهگان، ۱۳۹۳؛ و در باب حذف احزاب سیاسی، سنبیل رشیدی، نشر کرگدن، ۱۳۹۷.

دو تای اولی سرنوشت شگفت و غم‌باری هم داشتند. این دو "فیلسوفِ عامل" هم بودند. اهل فلسفه برای تغییر جهان! آن‌هم با قلم و قدم، و نه فقط صرفاً با تفسیر آن. با هانا آرنت کمی آشناییم، اما نه با آن دو.

این بار با نگاهِ شگفت‌آورِ سیمون وی به یکی از دستگاه‌های جامعه‌ی مدرن آشنا می‌شویم، به نقد او از پویایی حزبی. چیزی که همه‌ی اهلِ عمل اجتماعی آن را بدیهی و لازمه‌ی زندگی اجتماعی می‌دانند.

سیمون وی در این یادداشت، در عینِ این‌که با گفتارِ خود به آسیب‌زا بودنِ ذاتِ حزب و هر نهاد و ساختار و سازمانی که شبیه حزب است می‌پردازد و تلاش می‌کند تا ادعایش را مستدل کند، راهِ چاره را هم از نظرِ خود مطرح می‌کند. اولین پرسشی هم که با دیدنِ عنوانِ این کتاب و خواندنِ صفحاتی از نوشته به ذهن می‌آید این است که پس "چه باید کرد؟"

پاسخِ او مطالبه‌گریِ مشخص برای هدف‌های عینی، قابل اندازه‌گیری و زمان‌مند است، مطالبه‌ی فردی و جمعی. به ترتیبی که نماینده (یا نمایندگان) منتخب این دو به حزبی تعلق نداشته باشند و فقط پیگیرِ مطالبه یا مطالبه‌هایی معین باشند. در نظر او، افراد و گروه‌های مطالبه‌گر و جماعت‌هایی مانند سندیکاها و شوراها ظرفیت و توانِ آن را دارند که حولِ محور این یا آن هدف و مطالبه‌ی عینی و مشخص و زمان‌مند به عمل اجتماعی موثر و بامعنی دست بزنند، بی‌آن‌که شیفته‌ی "درِ باغِ سبز" نشان دادنِ احزاب و دسته‌جاتِ شبه‌حزبی شوند؛ گروه‌هایی که اسطوره‌ها، آرمان‌ها و ایدئولوژی‌های وهم‌آلود، مبهم، کشدار، بی‌زمان و بی‌مکان را برای جذبِ ابدیِ هواداران، برای رشد بی‌نهایتِ سازمان، و کسبِ قدرتِ بی‌انتهای مطرح می‌کنند. این گروه‌ها در عوض، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، به تاخت‌زنیِ عملیِ آرمان‌های ادعایی با مصلحت‌های کسب، حفظ، گسترش، و تمرکزِ قدرت و سازمان تسلیم می‌شوند یا از همان اول به تاخت‌زدن مشغول می‌شوند.

حال اگر قرار باشد به پیامِ اصلی او در این یادداشت نکته‌هایی اضافه شود، یک نکته شاید به قولِ آلدوس هاکسلی – کوچک‌تر کردنِ سازمانِ همه‌ی واحدهای اجتماعی بشری باشد به شکلی که امکان ظهور هیولاهای غول‌آسای شرور اجتماعی – شروری از قبیل تمامیت‌خواهی، قدرت‌سالاری، دزدسالاری، دیوان‌سالاری، حامی‌سالاری، فضل‌سالاری، خویشاوند سالاری، فن‌سالاریِ بزرگ‌مقیاس و ... – منتهی شود و شرارت فقط در حدّ و حدودهای کوچک باقی مانده و در همان ابعادِ کوچک و به‌دور از پیچیدگیِ ساختارهای بزرگ، آسان‌تر حل‌وفصل شود، نه این‌که در سطوحِ جهانی، ملی، منطقه‌ای و محلی میحت و فلاکت بیافریند.

نکته‌ی دیگر آن‌که، سیمون وی با وجود آن که صریحاً منتقدِ مناسبات و روابط ناعادلانه‌ی کار و سرمایه است و برای بهبود شرایط "از خود بیگانگی" و مسخ نیروی کار در کارخانه پیشنهادِ اصلاحی می‌دهد، اما نظریه‌اش را با بدیهی شمردن تولید انبوه صنعتی، نظام بازار آزاد جهان‌گستر و دولت بزرگ متمرکز مطرح می‌کند. به کنش عملی او برجسبِ آنارکو سندیکالیسم زده‌اند، یعنی فعالیت کارگران در چارچوب سندیکاها با هدف نهایی در دست‌گرفتن کنترل کارخانه. این برجسب چه درست باشد یا نادرست، حاکی است که او در فضای موجود تولید کلان مقیاس و تکنولوژیسم فکر می‌کند و راهی برای برون رفت از این فضا ارائه نمی‌کند. در حالی که کسانی بوده‌اند که از این چارچوب بیرون زده‌اند و به نقدِ رشدِ قهری اقتصاد بازار و سازمان متمرکز دولت برآمده از آن و حامی آن پرداخته‌اند. در دیدگاه‌های امثال آلدوس هاکسلی، فردریک شوماخر، لئوپولد گُر، وِندل بری، ژیل دلوژ، موری بوکچین، مهاتما گاندی، ایوان ایلچ، مجید رهنما و ... راه‌های دیگری مطرح می‌شود که به تمرکززدایی از تولید و دولت، محلی‌گرایی (در برابر جهانی‌گردانی)، خودگردانی ریزوموار، خودگردانی با شوراهای پرشمار، ساده‌زیستی و ... می‌پردازند. اینان به جماعت‌های هدف‌مند، انجمن‌ها و شوراهای مستقل موثر و خودگردان محلی و انواع ساختارهای جامعه‌ی مدنی، با محور قراردادن اصول تمرکززدایی از قدرت و سازمان، خودگردانی، محلی‌گرایی و "دمکراسی هرچه مستقیم‌تر" توجه بیشتری دارند تا با این ابزار "حکمرانی درست" شکوفایی، بهروزی، عدالت و آزادی در مجمع‌الجزایرهای خودگردان به شیوه‌ای آسان‌تر دسترس پذیر شود.

این کتاب هم باری دیگر از ویرایش و دقت‌نظر و زحماتِ مصطفی ملکیان، اندیشمند مطرح ایرانِ معاصر بهره برد. اعتنای خاص وی به نظر و عمل سیمون وی، باری دیگر شوقِ نوشتن در باره‌ی او را برانگیخت تا مقدمه‌ای مشروح و راهگشای فهم این بحثِ راهبردی و نادر به کتاب هدیه شود.

صمیمانه سپاسگزار این همدلی، این اشتراک نظر و این همکاری هستم.

غلامعلی کشانی اسفند ۱۳۹۷

Keshanigh@gmail.com

www.GhKeshani.com

حالا بهتر آن‌که، از خود سیمون وی بشنویم:

زندگی نامه‌های کوتاه

سیمون وی

سیمون وی (۱۹۴۳-۱۹۰۹) یکی از اولین زنان فارغ التحصیل دانش‌سرای عالی پاریس^۳ بود که بین سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۸ در مدارس استانی به تدریس فلسفه مشغول شد. او سوسیالیستی بود که مدتی در خط مونتاز خودروسازی رنو کار کرد، داوطلبانه در جنگ داخلی اسپانیا با فاشیسم حضور داشت و در سال ۱۹۳۸ تجربه‌ای عرفانی او را به مذهب کاتولیک هدایت کرد، هرچند که همواره از گرفتن غسل تعمید سرباز زد. سیمون وی در سال ۱۹۴۲ از فرانسه به آمریکا پناهنده شد.^۴ از همان دوران اقامت در آمریکا به بعد، به نشان همبستگی با فرانسه‌ی اشغالی دریافت خوراک روزانه اش را به شدت محدود کرد و در اثر همین تصمیم، مرگاش در اثر بیماری سل زودرس‌تر شد.^۵

^۳ - Ecole Normale Supérieure: مدرسه عالی غیردولتی "مطالعات عالی"، بنیاد آموزشی مستقلی است که امتحانات ورودی و داخلی خیلی سختی دارد و در عمل، بیشتر کادرهای سیاسی دولت‌های فرانسه، از دانش‌آموختگان آن بوده‌اند. این مدرسه اندیشمندان سرشناسی به جهان عرضه کرده‌است. در دوران انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) بنیاد شد و تأکیدش بر تربیت استادانی بود که تجلی روح انتقادی و ارزش‌های سکولار روشنگری باشند. کسانی مثل پاستور، آنری برگسون، لویی آلتوسر، دورکهایم، رومن رولان، ژان پل سارتر، ریمون آرون، پیر بوردیو، لئون بلوم، امه سزر، سیمون وی، سیمون دوبوآر، آلن بادیو، میشل فوکو، ژاک دریدا، ژرژ پمپیدو، موریس مرلوپونتی، آلن ژوپه و ... در این مدرسه شاگرد بوده‌اند. (در تعاریف پانوشته‌های بعدی، از ویکی‌پدیای انگلیسی و فارسی هم استفاده شده است)

^۴ - [او از آن‌جا به لندن رفت.]. یادآوری درست ویراستار فارسی، که در متن انگلیسی جا افتاده بوده.

^۵ - Simone Weil (۱۹۰۹-۱۹۴۳): سیمون وی فیلسوف، عارف، متفکر سیاسی، سندیکالیست، و کنش‌گر و ایثارگر اجتماعی فرانسوی؛ مشهور به غذای سرخ و فیلسوف نابغه‌ای که عاشق ریاضیات و سربه‌سر گذاشتن با نابغه‌ی ریاضی قرن بیستم، آندره وی (برادرش) بود. "وی" متأثر از: افلاطون، دکارت، اسپینوزا، کانت، عهد جدید، کتاب باگود گیتای هندوها، کارل مارکس، هومر، آلن فیلسوف و ... بود و بر متفکرینی چون آلبر کامو، آیریس مورداک (فیلسوف اخلاق و رمان نویس)، آن کارسون، پاپ پل ششم، فلانری اُ کانز، پیتروینچ، چسواف میوئش، ژان لوک گدار، ... تأثیر گذاشت. از سوی تی. اس. الیوت، آندره ژید، سیمون دو بوآر (فمینیست نامدار و هم‌کلاس او) و ... تحسین شد. آلبر کامو، در خطابه‌ی نوبل، از حسرت فقدان او در آن لحظه در کنارش یاد کرد. "وی" از معدود کسانی بود که از پسِ بحثِ رو در رو با تروتسکی (بنیان‌گذار ارتش سرخ) بر آمد: در سال ۱۹۳۳ میزبان چند روزه‌ی سفر مخفیانه‌ی تروتسکی در منزل پدری بود. هم در حضور و هم در نوشته‌هایی خطاب به تروتسکی مدعی شد که نخبه‌گان بوروکرات کمونیست (از جمله لنین، تروتسکی و استالین) می‌توانند به همان اندازه‌ی بدترین سرمایه‌داران، ستم‌گر باشند. تروتسکی هم برخلاف معمول، شخصا به چندین مقاله‌ی این آدم فوق‌چپ (به تعبیر تروتسکی) پاسخ داد و بعضی نظریات و شخص او را به‌شدت نقد کرد. با این حال بنابه قول سیمون پترمان، از بعضی نظرات "وی" هم تأثیر گرفت. نک: "پیشنهادی رفیقانه به بعضی فوق‌چپ‌ها: یاد بگیرید که فکر کنید"، به قلم تروتسکی.

<https://bit.ly/2MWfVla>



در لندن جنگ زده، آماده برای رفتن به وطن شکست خورده



دهه ۱۹۳۰ با همکاران، معلم فلسفه

سایمن لیز

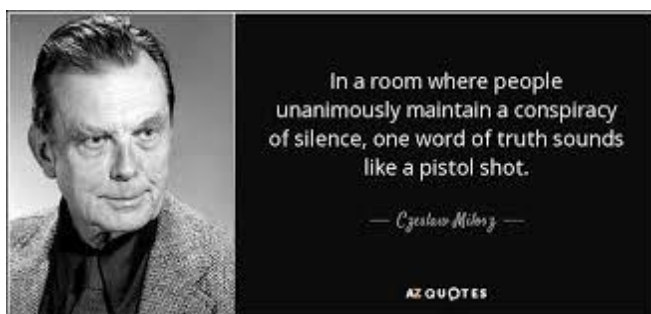
سایمن لیز (۱۹۳۵-۲۰۱۴)^۶ همکار نشریاتی مثل بررسی کتاب نیویورک، لوموند و فیگاروی ادبی بود. از بین کتاب‌هایش می‌شود به سایه‌های چینی، مرگ ناپلئون (در مجموعه‌ی کلاسیک‌های انتشارات "بررسی کتاب نیویورک")، اندیشه‌های آدم‌های دیگر، و لاشه‌ی کشتی باتاویا و پراسپر اشاره کرد. در سال ۲۰۱۳، انتشارات بررسی کتاب نیویورک مجموعه مقالات‌اش را با نام تالار بیهوده‌گی منتشر کرد.



^۶ - Simon Leys (۱۹۳۵-۲۰۱۴)، سایمن لیز یا سیمون ل (تلفظ فرانسوی) اسم قلمی پیر ریکمان است که کاتولیک رومی بود. او نویسنده، مقاله‌نویس، منتقد ادبی، مترجم، مورخ هنر، چین‌شناس، و استاد دانشگاه بود. بر روی سیاست و فرهنگ سنتی چین، خطاطی، ادبیات فرانسه و انگلیسی و بحث تجاری‌شدن دانشگاه‌ها متمرکز بود. استاد ادبیات چینی در استرالیا هم بود. سه‌گانه‌ی او: لباس‌های تازه‌ی پرزیدنت مائو، سایه‌های چینی، و تصاویر شکسته یکی از اولین نقدهای روشنفکری به انقلاب فرهنگی چین و بت‌سازی از مائو در غرب بود.

چسواف میوُش

چسواف میوُش (۱۹۱۱-۲۰۰۴) متولد لیتوانی است، اما به زبان لهستانی نوشت. در میان کارهای منتشرشده‌اش به *جان در بند* (در نقد)، *قصه درمی ایسا* (قصه)، *قلمرو محلی* (خاطرات)، و چندین جلد شعر می‌توان اشاره کرد. در سال ۱۹۸۰ جایزه‌ی ادبیات نوبل به او داده شد.^۷



در فضایی که توطئه‌ی سکوت جاری است، کلامی از حقیقت، همچون گلوله طنین‌انداز است.

^۷ - Czesław Miłosz : (۱۹۱۱-۲۰۰۴)، چسواف میوُش (تلفظ لهستانی) یا چسلاو میلّاس (تلفظ انگلیسی). شاعر، نویسنده، مترجم و دیپلمات لهستانی. وابسته‌ی فرهنگی دولت کمونیست لهستان در پاریس و واشنگتن بود. بعداً به غرب پناهنده شد. *جان در بند* را نوشت که یک اثر کلاسیک ضد استالینی به حساب می‌آید. او در آستانه‌ی خروج روحی از کلیسا بود، برخلاف سیمون وی که به ورود تمایل داشت. تا سال ۱۹۹۸ استاد زبان‌های اسلاو در دانشگاه کالیفرنیا بود. بعداً از فروپاشی بلوک شرق، در برکلی، کالیفرنیا و کراکو (لهستان) زندگی کرد. او در ۱۹۵۸ ترجمه‌ی گزیده‌ی کارهای سیمون وی را به لهستانی منتشر کرده بود.

پیش سخن مترجم انگلیسی

خیلی کم پیش می‌آید که به اعضای مجلس نمایندگان اجازه داده شود "رای وجدانی"^۸ بدهند، آن‌هم در مسائل کاملاً غیرسیاسی، یعنی در باره موضوعات اخلاقی ناب.

عجبا! "رای وجدانی" یعنی چه؟ -این دیگر چه صیغه‌ای است؟! این که حشوی قبیح و زشت است!^۹ مگر نه این است که همه‌ی ما قبول داریم "هر" رای‌ی که نمایندگان مجلس می‌دهند -بنابه تعریف- قرار است از روی شنیدن صدای وجدان‌شان باشد، نه این که به دنبال فرمایش حزب باشد؟

اولین کیفیت و فضیلت سیاست‌مرد، خلوص و همخوانی درون و برون (صداقت) است. این همخوانی نیازمند استقلال رای و قضاوت است. استقلال رای، فتوای حزبی را رد می‌کند، چرا که فتوای حزبی همه‌ی حس عدالت‌طلبی و دقیقاً رغبت و تمایل به حقیقت را در وجدان انسان خفه می‌کند.

وقتی از این حقایق بنیادی چشم‌پوشی می‌شود، مجلس به سیرکی ناخوش آیند تبدیل می‌شود که در باره‌ی همه‌ی خطوط حزبی، در میان مردم دلهره و سرخوردگی تولید می‌کند. وقتی مردم به نمایندگان‌شان بی‌اعتماد می‌شوند و آنان را خوار می‌بینند، مردم‌سالاری^{۱۰} خودبخود به خطر می‌افتد.

در عین حالی که جنبه‌ی مثبت و امتیاز زندگی در حکومتی مردم‌سالار و غربی را خوب می‌فهمم، گه‌گاهی جنبه‌های تکان‌دهنده‌ی سیاست‌بازی حزبی مرا وادار می‌کنند تا همین نظرات سیمون وی را در باره‌ی این شرّ خاص بازخوانی کنم. با وجود این که مقاله‌اش نزدیک به هفتاد سال پیش^{۱۱} نوشته شده، آن‌هم در شرایطی بسیار متفاوت، اما باز هم بنظرم می‌رسد بشدت با شرایط امروزه‌ی ما هم‌خوانی دارد. به همین دلیل بود که تصمیم گرفتم به انگلیسی ترجمه‌اش کنم، به این امید که بتواند نقطه‌ی شروع بحثی سلامت‌بخش شود.

^۸ - conscience vote: یا رای آزاد، نوعی رای در نهاد قانون‌گذاری است که نمایندگان از سوی حزب‌شان اجازه دارند بنابه وجدان شخصی خود رای بدهند و نه بر اساس خط رسمی تعیین شده از سوی حزب.

^۹ - حشو: زاید. در ادبیات یعنی کلام زیادی. حشو قبیح یا زشت: کلمه‌ی زیادی‌ای که ظاهر کلام را هم زشت کند. در این جا "وجدان" اضافه و تکراری است، اضافه‌ای که ظاهر و باطن کلام را هم زشت کرده، چرا که همه‌ی رای‌ها باید وجدانی باشند.

^{۱۰} - دموکراسی

^{۱۱} - تا سال ۲۰۱۳. سیمون وی این مقاله را در سال ۱۹۴۳ نوشته.

با وجود این که صلاحیت خاصی ندارم که اجازه‌ی صدور حکم در مورد نظرات مخالف به من بدهد، اما نظری مخالف وجود دارد که فکر می‌کنم بایستی از همین اول ردّ بشود: بعضی‌ها ممکن است مدعی شوند که "سیمون وی" به شکل نومیدانه‌ای خیال‌پرداز، آرمان‌شهری و ناواقع‌نگر بوده؛ نظرش هم عمل‌نشدنی است. این نوع انتقاد جان کلام چسترتون^{۱۲} را در تمثیل مشهورش کاملاً فراموش می‌کند:

"فرض بگیریم جاروجنجال بزرگی در خیابان برای چیزی راه بیفتد، مثلاً فرض کنید برای یک تیر چراغ گاز^{۱۳}، که آدم‌های خیلی بانفوذی مشتاق‌اند که آن را از زمین درآورند. ناگهان، راهبی خاکستری‌پوش که نمادِ تفکر قرون وسطایی است سر می‌رسد و با لحن عصاقورت‌داده و بی‌ظرافتِ "مکتبی‌ها" می‌گوید، "برادران، بهتر نیست قبل از هر چیز به ارزش نور فکر کنیم. اگر نور به‌خودی‌خود، خوب باشد..." در این لحظه، جماعت جنجالی با اقدامی که قدری توجیه‌پذیر است، حرف‌اش را قطع و او را از میدان بیرون می‌اندازند. حالا جمعیت همگی حمله می‌برند به سمت تیر چراغ؛ و تیر در عرض ده دقیقه روی خاک دراز می‌کشد؛ جماعت هم مشغول تبریک‌گویی به هم؛ چرا؟ چون که مثلاً همگی عمل‌گرایایی هستند که در ضمن، ضدِ افکارِ قرون وسطایی هم بوده‌اند. اما کمی که زمان می‌گذرد، کارشان خیلی راحت و فوری جلو نمی‌رود. چرا که بعضی‌ها تیر را بیرون کشیده‌اند، چون چراغ برق می‌خواسته‌اند؛ کسانی دیگر چون دنبال چدن قراضه بوده‌اند، بعضی چون تاریکی را می‌خواسته‌اند، چرا که اهلِ کارِ خلاف بوده‌اند. کسانی فکر می‌کرده‌اند یک تیرِ چراغ کافی نیست، بعضی همین را هم زیادی می‌دانسته‌اند؛ کسانی هم در این وسط بوده‌اند که می‌خواسته‌اند نظام شهری را "کله-پا" کنند، بعضی هم می‌خواسته‌اند همه چیز را در هم بکوبند. حالا در میانه‌ی تاریکی جنگی در گرفته، هیچ کدام‌شان نمی‌داند چه کسی را دارد می‌زند! به این ترتیب، کم‌کم و ناگزیر، امروز، فردا یا روز بعد، به این نتیجه می‌رسند که بعد از همه‌ی جنگ و دعوای همان راهب درست می‌گفته، و همه چیز بستگی دارد به پاسخ پرسش از "چرایی نور"^{۱۴}. منتها الان فقط به آن جا رسیده‌ایم که چیزی را که می‌توانستیم در زیر نور چراغ گاز بنشینیم و در باره‌اش بحث کنیم^{۱۵}، حالا مجبوریم بر سرِ تصاحب‌اش در وسط تاریکی به‌جان هم بیفتیم."^{۱۶}

=====

^{۱۲} - Chesterton (۱۸۷۴-۱۹۳۶)، نویسنده، شاعر، فیلسوف، نمایش‌نامه‌نویس، روزنامه‌نگار، الهی‌دان، زندگی‌نامه‌نویس، سخنور، منتقد ادبی و هنری نکته‌سنج. او را "خدای ناسازواره‌ها" نامیده‌اند. در شرح زندگی‌اش آمده که قائل به آیینِ انگلیکنی (وابسته به کلیسای انگلیس) بوده، اما بعدها، به‌طور کامل به آیین کاتولیک روی آورد. چسترتون نویسنده‌ی کتاب پر آوازه‌ی مرد/بدی (۱۹۲۵) است که می‌کوشد روایتی دینی و معنوی از تاریخ بشر ارائه کند. این کتاب را ردّیه‌ای بر کتابِ کلیات تاریخ، اثر هربرت جرج ولز (نویسنده‌ی رمان علمی-تخیلی ماشین زمان) می‌دانند که چندسال پیش از آن منتشر شد. رمان نویس انگلیسی، سی. اس. لوئیس، نویسنده‌ی کتاب کلاسیک قصه‌های نارنیا گفته، با خواندن مرد/بدی از الحاد دست کشید.

^{۱۳} - پیش از چراغ برق، چراغ‌گازی رایج بوده. بعد چراغ برق آمد.

^{۱۴} - فلسفه‌ی وجودی نور. در متن اصلی، فلسفه‌ی نور آمده است.

^{۱۵} - این تمثیل کنایه‌ای است از "نقطه سر خط، منتها چندین خط عقب‌تر" یا "یک‌گام به پیش، دو گام به پس".

حالا ما هم بهتر است چرایی احزاب را در پرتو اندیشه‌ی سیمون وی بررسی کنیم:
یعنی با برگشت به اصول و ضوابط اولیه.

اس. ال.

کَنبرا - استرالیا، اوتِ ۲۰۱۲

^{۱۶} - برگرفته از: پایانِ فصل ۱، ملاحظات اولیه در اهمیت راست‌کشی، در کتابِ ملحدین اثر چسترتون : ۱۹۰۵، G. K. Chesterton, Heretics, (مترجم انگلیسی)

یادداشت مترجم انگلیسی

کتاب "یادداشتی در باره‌ی برجیدنِ همه‌ی /حزب" ^{۱۷} در ۱۹۴۳ نوشته شد، درست در پایانِ زندگی کوتاهِ غم‌بارِ سیمون وی. در لندن بود که به دولت در تبعیدِ فرانسه‌ی آزاد ^{۱۸} پیوسته بود. فرانسه‌ای که به دورِ ژنرال دوگل شکل گرفته بود؛ او عمیقاً از دستِ تلاش‌های سیاست‌مردانِ تبعیدیِ فرانسوی به وحشت افتاده بود، سیاست‌مردانی که تلاش می‌کردند در لندن هم، سنت‌های کهنه و مخربِ سیاست‌گریِ حزبی را احیا کنند - یعنی همان چشم‌هم‌چشمی‌ها و گروه‌گرایی‌ها را. در آخرِ کار هم، به‌خاطر رعایت اصول و اخلاق، در ۲۶ ژوئیه‌ی آن سال، مجبور شد از همه‌ی وظایفش در "فرانسه‌ی آزاد" استعفا بدهد. ^{۱۹} او که همان روزها در بیمارستان بستری بود، چند روزی بعد - در ۲۴ اوت - در ۳۴ سالگی درگذشت.

این مقاله اول بار هفت سال بعد در ماهنامه‌ی میز گرد، شماره ۲۶، فوریه ۱۹۵۰^{۲۰} منتشر شد. آندره برتون ^{۲۱} و آلن ^{۲۲} هر دو به این کار خوشامد گفتند. بعد، مقاله دوباره به شکل کتابی از انتشارات گالیمار (۱۹۵۳) منتشر شد و در همین اواخر (۲۰۰۸) هم، از سوی انتشارات کلیماز-فلاماریون به چاپ رسید که مقالات قبلیِ برتون و آلن را هم با خود دارد. این نوشته بخشی از جلد پایانی مجموعه آثارِ یادنامه‌ی سیمون وی هم هست که ویراستارش فلورانس دو لوسی ^{۲۳} است (انتشارات گالیمار) ^{۲۴}.

مقاله‌ای کوتاه، اما استادانه را هم به این کتاب اضافه کرده‌ام از چسواف میوئس در سال ۱۹۶۰، که زندگی و اندیشه‌ی سیمون را مطرح می‌کند. یادداشتی هم نوشته‌ام در موردِ کشف سیمون وی از سوی میوئس، به لطفِ دوستیِ میوئس با آلبر کامو ^{۲۵}.

^{۱۷} - *Note sur la suppression generale des partis politiques*

^{۱۸} - دولت در تبعیدِ فرانسه‌ی اشغالی در طی جنگ جهانی دوم (از ۱۹۴۰) مستقر در لندن، به رهبریِ ژنرال دوگل که نهضتِ مقاومتِ ملی را تشکیل داده بود. این دولت در کنارِ آمریکا، بریتانیا و شوروی جزو متفقین بود.

^{۱۹} - حالا می‌فهمیم که چرا ژنرال دوگل، سیمون وی را این‌طور یاد کرده بود: "این زن دیوانه بود!"

^{۲۰} - *La Table Ronde*

^{۲۱} - *Andre Breton* (۱۸۹۶-۱۹۶۶): نویسنده، شاعر و ضد فاشیست فرانسوی، نویسنده‌ی اولین بیانیه‌ی سوررئالیسم.

^{۲۲} - *Emile Chartier* (۱۸۶۸-۱۹۵۱): امیل شارتیه، مشهور به آلن، فیلسوف، روزنامه‌نگار، صلح‌گرای فرانسوی. آلن استادِ سیمون وی بوده، سیمون وی از او تاثیر گرفته و بر او تاثیر هم گذاشته.

^{۲۳} - *Florence de Lussy (Gallimard)*

^{۲۴} - *Gallimard*: گالیمار یکی از مشهورترین و پرباقه‌ترین ناشران پیشروی فرانسه است.

^{۲۵} - *Albert Camus* (۱۹۱۳-۱۹۶۰): فیلسوف، رمان‌نویس و روزنامه‌نگار فرانسوی، که به سه مدرسه‌ی نامعقول‌انگاری (آبزوردیسم، پوچی)،

اگزیستانسیالیسم و آنارشیزم تعلق داشت. مهم‌ترین کارکردِ فلسفه را پاسخ به معنا و چراییِ زندگی می‌دانست، البته اگر که در توان‌اش باشد. در ۴۳ سالگی برنده نوبل ادبیات شد، در حالی که از گرفتن آن گریزان بود. در فلسفه سیاسی، سیمون وی را بعد از درگذشت مارکس برجسته‌ترین می‌دانست و به معرفی او حتی در مصاحبه‌ی نوبل پرداخت و بعداً هم به نشرِ کاغذی کارهای او در انتشاراتِ گالیمار همت کرد. هم عصر و هم بحث سارتر بود. در

۴۷ سالگی در تصادف ماشین درگذشت. بیگانه و طاعون از جمله آثار نام‌دار او هستند. طاعون او، نامعقول‌انگاری پیش‌رونده و کنش‌گر خاصِ کامو را معرفی می‌کند، نگاهی که منفعل نیست. [نامعقول‌انگاری (آب‌زوردیسم)، و پوچ‌انگاری (نیپیلیسم) پیشنهاد ویراستار محترم است. پیشنهادِ داریوشِ آشوری و محمدرضا جعفری به‌ترتیب پوچ‌انگاری و هیچ‌انگاری است. در منابعی دیگر "نامعقول" در کنار و هم‌وزنِ "پوچ و بی‌معنی" آمده است]

برچیدن همه‌ی احزاب

به قلمِ سیمون وی

واژه ی "حزب" در این جا به معنای قاره‌ای^{۲۶} آن فرض شده‌است. در حالی که همین واژه در کشورهای انگلوساکسون^{۲۷} کاملاً به معنی و مفهوم دیگری اشاره می‌کند که ریشه در آداب و رسوم انگلیسی دارد، بنابر این به راحتی و آسانی قابل انتقال و درک نیست. تجربه‌ی یک قرن و نیم به روشنی شاهد این مدعاست^{۲۸}. در دنیای انگلوساکسون عنصر بازی و تفریح در عمق معنای احزاب نهفته است^{۲۹} چیزی که طبعاً تنها با توجه به خاستگاهی اشرافی قابل درک است؛ در حالی که در نهادهای اصالتاً متعلق به طبقه‌ی عوام و فرودست جامعه^{۳۰}، همه چیز احزاب از همان ابتدا باید خطر و جدی تلقی شود.^{۳۱}

در زمان انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) هنوز معنی و مفهوم واژه ی "حزب" وارد تفکر سیاسی فرانسه نشده بود و فقط پدیده‌ی شرّ و بدی به حساب می‌آمد که باید از آن پرهیز می‌شد. با این حال گروهی به اسم "کلپ ژاکوبین‌ها"^{۳۲} وجود داشت که در اول کار، صرفاً میدانی برای بحث آزاد فراهم می‌کرد. گرچه دگرگونی‌های بعدی آن به هیچ وجه ناگزیر نبود؛ اما سرانجام این حزب هم فقط با فشار مضاعف "جنگ" و "اعدام با گیوتین" بود که به حزبی تمامیت خواه تبدیل شد.

جنگ تن به تن در عصر وحشت^{۳۳} ژاکوبین‌ها در سخن بیادماندنی تامسکی^{۳۴} به خوبی جمع بندی می‌شود: "فقط یک حزب در قدرت، و باقی همه در زندان". بنابر این در اروپای قاره‌ای، تمامیت خواهی گناه اصلی همه‌ی احزاب بود.

^{۲۶} - Continental Europe: تقسیم بندی فرهنگی-جغرافیایی. اروپای قاره‌ای، یعنی اروپای منهای بریتانیا (و البته جزایر ایرلند و ایسلند).
^{۲۷} - Anglosaxon: بریتانیا و کشورهایی مثل آمریکا، استرالیا، نیوزیلند و کانادا که زبان و فرهنگ بریتانیا در آن‌ها رایج است. کشورهای انگلوساکسون نامیده می‌شوند. اما قوم انگلوساکسون، به قبیله‌های ژرمانیک مهاجر به جزیره‌ی انگلیس گفته می‌شود.

^{۲۸} - زمان نوشتن این کتاب، سال ۱۹۴۳ است. (مترجم انگلیسی).
 یعنی قرن ۱۹ تا نیمه‌ی قرن ۲۰ که فرانسه و سایر کشورهای اروپا چند بار این دست و آن دست شدند، اما بریتانیا و هم‌جنس‌هایش یک روال را دنبال کردند.

^{۲۹} - وزیر کشور بریتانیا (از ۱۹۴۵ تا ۵۱)، جیمز سی. اد گفته‌است "ما یک دموکراسی بسیار قدیمی هستیم که بسیار شوخ طبع ایم."
^{۳۰} - یعنی مثلاً احزابی که در فرانسه‌ی پس از انقلاب (۱۷۸۹) تاسیس شدند.
^{۳۱} - نمونه‌اش باز هم فرانسه است که برخورد عامه با دولت، برخوردی دائماً مطالبه‌جو، طلبکار، شاکی و تا حدی مایل به اعتراض، شورش و براندازی است.

^{۳۲} - Jacobins: کلپ (یا حزب) ژاکوبین، از ۱۷۸۹ تا ۱۸۰۰ در فضای اجتماعی-سیاسی فرانسه نقش آفرینی داشت. رادیکال چپ و طرفدار استقرار دموکراسی و طبقه‌ی کارگر (شلوار بلندها یا همان فرودستان) بود. از ۱۷۹۳ تا ۹۴ که قدرت را در دست داشت، تیغ‌های ساطور گیوتین را باب کرد. پادشاه را گردن زد، حکومت وحشت راه انداخت تا مخالفان خود را با گیوتین از روی زمین حذف کند و بعداً دموکراسی را از نقطه‌ی صفر شروع کند. روبسپیر رهبر مدافع خلق و پیشروی ژاکوبین‌ها پس از یک سال، همراه همکارانش به تیغ‌های گیوتین سپرده شد، چون به سراغ همه‌ی رفقای پیشین‌اش رفته بود که انقلابی هم بودند. [ژاکوبین‌ها چشم‌شان را به درس‌های مارکوس اورلیوس و معلمان دیگر اندیشه بسته بودند که کیفیت هر آرمان خوبی، از جمله دموکراسی، از اولین گام کلنگ‌زنی شالوده شروع می‌شود و بین آرمان و هدف و وسیله هیچ فرق و فاصله‌ی مکانی و زمانی‌ای نیست].
^{۳۳} - حکومت وحشت، عصر وحشت یا دوران ترور، به دورانی در انقلاب فرانسه گفته می‌شود که از پنج سپتامبر ۱۷۹۳ شروع می‌شود و ۱۰ ماه طول می‌کشد تا زمان قتل خود روبسپیر انقلابی که رهبر این عصر بود. لاوازیه، دانتون و ژیروندون‌های انقلابی در همین مدت اعدام شدند. انقلاب فرزندان خود را خورد. گفته شده که کمیته‌ی نجات ملی روبسپیر ۴۰ هزار نفر را به تیغ گیوتین سپرد.

^{۳۴} - میخائیل تامسکی متحد استالین در حذف تروتسکی و سپس قربانی تصفیه‌های بعدی استالین در ۱۹۳۶.

احزاب، به عنوان میراث و آمیزه‌ای از دو منبع "ترور" و "عرف و آداب بریتانیایی‌ها" به زندگی اجتماعی اروپا وارد شدند. صرف این که امروزه وجود دارند دلیل کافی برای حفظ‌شان نیست. تنها دلیل مشروع برای حفظ هر چیزی خوبی آن است. شرور احزاب بسیار بسیار واضح‌اند؛ بنابراین مسئله‌ای که باید بررسی شود این است که: آیا به‌اندازه‌ی کافی خیری در آن‌ها هست تا آسیب‌هایشان را جبران کند و حفظ‌شان را مطلوب و به‌صرفه کند؟

اما خیلی مناسب‌تر به‌جا تر این است بپرسیم: آیا اصلاً ذره‌ای خیر هم دارند؟ آیا شرّ محض یا تقریباً محض نیستند؟ اگر شرّند روشن است که، در واقعیت و در عمل، فقط می‌توانند باعث بوجود آمدن شرّ بیشتری شوند. در این شکّی نیست که "درخت خوب هرگز نمی‌تواند محصول بد بیاورد؛ همانطور که درخت پوسیده و خراب، محصول خوب!"^{۳۵}

برای پاسخ، قبل از هر چیز، باید روشن شود که معیار و ملاک خیر و نیکی و سودمندی در چیست؟

در "حقیقت، عدالت و سپس منافع عمومی".^{۳۶}

دموکراسی، به معنای حکمرانی اکثریت، به خودی‌خود، لزوماً خوب و سودمند نیست. بلکه فقط حرکتی است به سوی خوبی‌ها و مطلوب‌ها؛ در نتیجه، اثربخشی و کارایی آن هم در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. مثلاً اگر به جای هیتلر، این جمهوری وایمار آلمان (از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳)^{۳۷} بود که در ادامه‌ی جریان‌های کاملاً دموکراتیک و قانون‌مند، مجوز فرستادن یهودی‌ها را به اردوگاه‌های کار اجباری و شکنجه تا سر حد مرگ از مجلس می‌گرفت، آیا دموکراتیک بودن کسب قدرت، توجیهی آن قدر قوی

^{۳۵} - "درختی که تلخ است وی را سرشت، گرش برنشانی به باغ بهشت، و از جوی خلدش به هنگام آب، به بیخ انگبین ریزی و شهد ناب، سرانجام گوهر به کار آورد، همان میوه‌ی تلخ بار آورد." (فردوسی). و "از کوزه همان برون تراود که دراوست." هر دو گزاره به ذات‌انگاری نزدیک‌اند.

^{۳۶} - در فارسی و در چارچوب ساخت "دولت-ملت" به جای این اصطلاح، با قدری تسامح "منافع ملی" گفته می‌شود. اما این دو ممکن است در حوزه‌هایی هم‌پوشی کامل نداشته‌باشند. هر آن چه که منفعت عمومی است ممکن است منفعت دولت-ملت نباشد و بالعکس. در تعریفی آکادمیک از آن این چنین می‌خوانیم:

منفعت عمومی از مفاهیم چند وجهی و جدلی علوم اجتماعی به شمار می‌رود. در تعریفی ساده این مفهوم شامل اموری است که برای توده‌ی مردم مطلوبیت دارد و همگان را بهره‌مند می‌سازد. اهمیت منفعت عمومی تا جایی است که توانسته تلقی مکاتب فکری را از مفهوم دولت متحول کند. بر این اساس، دولت به تشکیلاتی اطلاق می‌شود که قدرت را به منظور ارائه‌ی خدمات عمومی اعمال می‌کند؛ خدماتی که قرار است به بهترین شکل ممکن تأمین‌کننده‌ی منافع عمومی باشند. لذا می‌توان داشتن ادراکی منسجم از نفع عمومی را الزامی اساسی جهت مدیریت مؤثر و کارآمد امور جمعی تلقی کرد و آن را غایت بنیادینی دانست که دغدغه تأمین‌اش نقطه‌ی اشتراک تمام اعمال و تصمیمات قوای سه‌گانه حکومت‌ها است. (ناصرعلی منصوریان، عادل شیبانی، ۱۳۹۵)

منفعت عمومی هر آن چیزی است که برای عموم افراد جامعه دارای ارزش و سودمند تلقی می‌شود و همگان امکان بالقوه‌ی استفاده از آن را خواهند داشت. مفهوم منفعت عمومی از مفاهیم راهبردی و بنیادین حقوق عمومی به شمار می‌رود، بی‌شک تأمین منافع عمومی را می‌توان یکی از اهداف اصلی تمامی قوانین و مقررات داخلی هرکشوری قلمداد نمود. (نیره کارخانه یوسفی، ۱۳۹۵)

^{۳۷} - Weimar Republic: اصطلاحی غیر رسمی برای یادکرد از جمهوری آلمان پس از سلطنت، بعد از پایان جنگ جهانی اول تا برآمدن حکومت نازی هیتلر (۱۹۱۹-۱۹۳۳).

بود که آنها را مشروع تر از دولت فعلی نازی^{۳۸} بدانیم؟ (طبعاً باید یادآوری کرد که این فرض به هیچ وجه بعید نیست). فرض و پرسش بالا، گویای این واقعیت است که فقط و فقط عدالت است که مشروعیت دارد. جرم و دروغ در هیچ شرایطی مشروعیت ندارند.

آرمان و نهایت مطلوبی که ما از جمهوریت در ذهن داریم برگرفته از مفهومی است که پیش از همه ژان ژاک روسو^{۳۹} آن را مطرح کرد: "اعمال اراده‌ی عمومی یا خواست همگانی"؛ هر چند که معنای حقیقی این دیدگاه، تقریباً از همان ابتدا فراموش شد، چرا که پیچیده است و به توجه و اعتنای بسیار عمیقی نیاز دارد.

کتاب‌های کمی هستند که به زیبایی، شیوایی، بلاغت و قدرت *قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو*^{۴۰} باشند (البته به استثنای چند فصل آن). حتی گفته می‌شود کمتر کتابی تا این حد و اندازه تاثیرگذار بوده است. ولی وقایعی که در دنیا رخ داده و هنوز هم رخ می‌دهند، طوری هستند که انگار این کتاب هرگز خوانده نشده.

روسو از اول بحث‌اش دو مقدمه را فرض می‌گیرد. اول این که، منطق و عقل به دنبال درک و انتخاب چیزهایی است که عادلانه و مفید بی‌آزارند^{۴۱}، در حالی که محرک هر جرمی شور و هیجان است^{۴۲}. دوم این که عقل در همه‌ی انسان‌ها یکسان است، در حالی که "شور" آنان در بیشتر موارد با هم فرق دارد. نتیجه این که اگر، در موضوعی مشترک، هر کسی به تنهایی فکر کند و

^{۳۸} - منظور دولت آلمان هیتلری است که مدعی بود ناسیونال سوسیالیست (نازی) است. زمان این نوشته قبل از پایان جنگ دوم و شکست هیتلر (۱۹۴۵) است. یعنی ۱۹۴۳. آدولف هیتلر رهبر حزب نازی، حکومتی تمامیت‌گرا در آلمان بنیاد کرد (۱۹۳۳) و بعد از چند سال با حمله به همسایگان جنگ دوم جهانی را راه‌انداخت (۱۹۳۹).

^{۳۹} - Rousseau (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸): ژان ژاک روسو، فیلسوف، نویسنده، و موسیقی‌دان اهل ژنو سوییس. فلسفه‌ی سیاسی‌اش (با کتاب قرارداد اجتماعی) بر عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و در اروپا تاثیر گذاشت. نظریات او در زمینه‌ی آموزش و پیشرفت و توسعه (با کتاب *میل*)، و حقوق بشر بر روی دو قرن بعد تاثیرات درازمدتی گذاشته است. در کنار دیدرو، دالامبر و ولتر، یکی از نویسندگان دانشنامه (کتابی ۱۸۰۰ صفحه‌ای) بود که متن مهم عصر روشنگری و سپس انقلاب فرانسه است و مزه‌ی اصلی آن، استقلال رای، فلسفه‌ورزی و آزادی از سیطره‌ی جزمیات پیشینیان است.

^{۴۰} - Le Contrat Social: روسو در کتاب بسیار تاثیرگذار خود، *قرارداد اجتماعی* از منافع ویژه‌ای که تضاد با آنها تشکیل جامعه را واجب کرده انتقاد می‌کند. او در این کتاب، مسئله اخلاق را بر مبنای ساختارهای اجتماعی به بحث می‌گذارد. استدلال روسو جهت برقراری قراردادی بنیادین با جایگزین کردن اخلاق برابری و قانونی به قراردادهای حقوقیست که طبیعت با نابرابری جسمی بین انسان‌ها موجب شده است. در این مقاله، نگاه انتقادی در وهله نخست متوجه موقعیت کنونی جهان و در مرحله بعد یادآوری اهمیت واحد اخلاقی است که جامعه را به عنوان مجموعه‌ای واحد تشکیل می‌دهد و در آن قانون افراد را به یکدیگر مرتبط می‌کند. انقلاب فرانسه وام‌دار این کتاب است.

^{۴۱} - نزدیک به مفهوم منطقه‌الفرغ مباحثات

^{۴۲} - passion: شور. تعبیری کلیدی در این بحث سیمون وی در باره‌ی احزاب (که عامل زحمت‌اش می‌داند) و نیز در عرفان ویژه‌اش (که باعث رحمت می‌داندش). منظور از آن، هر آن چیزی است که حاکی از شوق و هیجان و احساساتی است که پشتوانه‌ی آن خرد و سنجیدگی و تأمل نیست، با ایده‌ها بیدار می‌شود و از عینیت‌ها دور. در صحنه‌ی حرکت جمعی زود تب می‌کند و گرما می‌آفریند و زود هم عرق می‌کند. نتیجه‌اش هم در اکثر اوقات، پشیمانی و حسرت و اندوه است. کاربرد دیگر شور، انرژی حیاتی روانی است که کنش‌گر با کمک آن عمل می‌کند، و پدیده‌ای ضروری در زیست فردی و گاهی جمعی است.

بعد نظرش را ابراز کند، و اگر، بعد از آن، همه‌ی این نظرات جمع شده و با هم مقایسه شوند، به احتمال بسیار زیاد، تا جایی که عادلانه و عاقلانه باشند، به هم نزدیک می‌شوند، در حالی که تا جایی هم که ناعادلانه یا ناعاقلانه باشند از هم فاصله می‌گیرند.

فقط این نوع استدلال است که از آن می‌توان نتیجه گرفت که اجماع فراگیر می‌تواند به سمت حقیقت نشانه رود.

حقیقت و راستی یکی است. عدالت هم یکی. ولی خطاها و بی عدالتی‌ها بی‌شمارند. از این رو تمام انسان‌ها با پی‌گیری عدل و حقیقت به هم نزدیک می‌شوند (همگرایی)، در حالی که دروغ و جرم آنان را از هم دور می‌کند، دوری‌ای بی‌پایان (واگرایی). از آن جایی که اتحاد، توان‌مندی می‌آورد، می‌توان امید داشت که در این توان‌مندی "پشتیبان"ی مادی یافت که به کمک آن حقیقت و عدالت بر جرم و خطا پیروز شوند.

این پیروزی به‌نوبه‌ی خود نیازمند ساز و کار مناسبی است. اگر دموکراسی قادر به فراهم کردن آن باشد، خوب است. و در غیر این صورت، نه.^{۴۳}

از دیدگاه روسو (که درست هم فکر می‌کرد)، "خواست و اراده‌ی ناعادلانه‌ی کل یک ملت" به هیچ‌نحوی بر "خواست و اراده‌ی ناعادلانه‌ی یک فرد" برتری ندارد.^{۴۴}

اما، او باور هم داشت که در اکثر موارد، اراده‌ی عمومی کل یک ملت می‌تواند در واقع با عدالت سازگار باشد، به این دلیل ساده که چون "شور"های فردی افراد مختلف، همدیگر را خنثی کرده و مثل پارسنگ‌های دوطرفه عمل می‌کنند. برای روسو همین دلیل کافی بود تا بپذیرد که باید اراده‌ی همگانی بر اراده‌ی فردی ترجیح داده شود.

به همین شکل، مقدار مشخصی آب، هرچند که از ذراتی تشکیل می‌شود که تحرک دائمی دارند و با هم برخوردی بی‌پایان دارند، به تعادل و ثبات تمام‌عیاری می‌رسد. این آب تصاویر اشیاء را با دقتی بی‌خطا باز می‌تابد؛ کاملاً تخت به‌نظر می‌رسد؛ و چگالی دقیق هر جسمی را معلوم می‌کند که در آن فرو می‌رود.

^{۴۳} - کارل پوپر به نقل از چرچیل می‌گوید: "دموکراسی بدترین شکل حکومت است، البته به‌جز دیگر اشکال حکومت، که از آن بدترند." (درس این قرن). تعبیر دیگری می‌گوید: یک ویژه‌گی دموکراسی اقداماتی مشخص است برای نتایجی نامشخص. فرایند است، نه پروژه.

^{۴۴} - نفی اجماع عام بر امر دروغ، و بر جرم و خطا

به همین ترتیب اگر افرادی که بواسطه‌ی "شور" و هیجان‌شان به سوی جرم و دروغ رانده می‌شوند، باز هم به همان شکل بتوانند ملتی را شکل دهند که حقیقت‌جو و منصف است، آن وقت است که چنین مردمی در خور خودفرمانی و حاکمیت‌برخود است. ساخت^{۴۵} دموکراتیک فقط در صورتی خوب و مطلوب است که پیش از هر چیز، بتواند ملت را به این وضعیت تعادل برساند؛ فقط پس از آن است که اراده و خواست مردم به عمل در می‌آید.

روح حقیقی حاکم بر انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹، بر این پایه بنا شده بود که اگر چیزی منصفانه است به این دلیل نیست که ناشی از اراده‌ی مردم است، بلکه به این معناست که در شرایطی خاص، احتمال سازگاری این اراده با عدالت، بیشتر از هر اراده‌ی دیگری است.

برای اعمال مفهوم "اراده‌ی عمومی"، وجود چندین شرط باید احراز شود. دو مورد از آن‌ها بسیار مهم‌اند.

- شرط اول: زمانی که مردم نسبت به هدف و مقصد خود آگاهی پیدا کرده و آن را بیان می‌کنند، نباید هیچ شکلی از "شور جمعی" وجود داشته باشد.

کاملاً روشن است همین که شور جمعی به صحنه وارد می‌شود، اعمال استدلال روسو متوقف می‌شود. خود روسو این را به خوبی می‌دانست. شور جمعی نسبت به هر گونه شور فردی، اجبار بی‌نهایت قوی‌تری است به سمت جرم و دروغ. در این حالت، تکانش‌های شرّ، بی‌آن که ذره‌ای یکدیگر را خنثی کنند، نیروی‌شان را هزار برابر بیشتر می‌کنند. فشارشان مقاومت‌ناپذیر می‌شود - هیچ کس توان ایستادن در برابرش ندارد، شاید بجز قدیسی واقعی.

وقتی آب با جریانی خشن و پر زور به حرکت در می‌آید، از بازتاب تصاویر دست می‌کشد. سطح‌اش دیگر صاف نیست؛ دیگر چگالی را اندازه نمی‌گیرد. فرقی نمی‌کند که علت تلاطم جریانی منفرد یا جریان‌هایی متعارض باشد، در هر صورت تلاطم در هر دو حال، یکسان است.

^{۴۵} - Constitution: مجموعه عوامل موثر در ماهیت نهایی یک شیئی، از جمله ساختار، ترکیب، شکل ظاهری یا سرشت آن، و در این جا، اعم از ساخت حقیقی، ساخت حقوقی (قانون اساسی، توزیع قدرت، اعمال قدرت، قوانین موضوعه، ...)، عرف، فرهنگ، نخبه‌گان، اقتصاد و ...

وقتی کشوری اسیر شور و هیجانی گروهی است، یک صدا به جُرم رای می‌دهد. اما اگر این جمع طُعمه‌ی دو، چهار، پنج یا ده نوع شور گروهی شود، بین چندین دسته‌ی خلاف کار تقسیم می‌شود. هیجانات واگرا آن طور که در یک خوشه‌ی هیجان‌های فردی مصداق دارد، قادر به خنثی کردن یکدیگر نیستند. تعدادشان بسیار کم است، و هر یک به تنهایی آن قَدر قوی‌اند که به هیچ خنثی‌کردنی فرصت نمی‌دهند. گروه‌ها با رقابت و مسابقه از کوره در می‌روند؛ با سروصدایی اعصاب‌خُردکن به سروکول هم می‌زنند، و در میانه‌ی این جار و جنجال، صداها‌ی لرزان و شکننده‌ی عدالت و حقیقت خفه می‌شوند.

وقتی کشوری با شوری گروهی به حرکت در می‌آید، احتمال دارد که هر اراده‌ی فردی بیشتر از اراده‌ی عمومی -یا بهتر بگوییم کاریکاتور اراده‌ی عمومی- به عدل و عقل نزدیک باشد.

- شرط دوم: این که همه‌ی مردم باید اراده‌شان را در باره‌ی مشکلات زندگی جمعی بیان کنند، نه فقط از بین افراد متعدد، یا حتی بدتر از آن، گزینه‌هایی از بین سازمان‌های متعدد غیرمسئول متنوع دست به انتخاب بزنند (چرا که اراده‌ی همگانی کم‌ترین ربطی با آن انتخاب‌ها ندارد).

اگر در دوران ۱۷۸۹ بیان اصیل اراده‌ی همگانی تا حدِ مُعینی وجود داشت، فقط به این دلیل بود که چیزی بسیار مهم‌تر از انتخابات مطرح بود- هرچند که به هدفِ قادر کردن مردم به ابداعِ هرگونه جانشینی برای نظام پیشین، نوعی نظام نمایندگی به کار گرفته شده بود.^{۴۶}

همه‌ی "جان‌های واقعاً زنده‌ی میهن" - میهنی که آن روزها لبریز از شور زندگی بود- از راه "بیانیه‌ی مطالبات"^{۴۷} تلاش می‌کردند اراده‌ی خود را بیان کنند. اکثریت افرادی که قرار بود نماینده‌ی مردم شوند، برای اولین بار از راه شرکت در همین

^{۴۶} - چنان که خواهیم دید، سیمون وی دمکراسی نمایندگی را به شکل شناسایی دوفاکتو (تسلیم به واقعیت) و تحمیلی می‌پذیرد و در برابر، دمکراسی مستقیم را ترجیح می‌دهد.

^{۴۷} - Cahier de revendications (statements of grievances): بیانیه‌ی شکایات (یا بیانیه‌ی دادخواهی، یا بیانیه‌ی مطالبات یا آن طور که رایج است فقط بیانیه) فهرست مطالبات و شکایاتی بود که هر یک از سه طبقه‌ی فرانسه، بین ماه‌های مارس و آوریل ۱۷۸۹، سال شروع انقلاب فرانسه نوشتند. لویی شانزدهم، شاه فرانسه دستور داد که این بیانیه‌ها یک جا شوند. او بود که اجلاس کلی طبقات در سال ۱۷۸۹ را تشکیل داد تا وضعیت انقلابی را مدیریت کرده، و به هر یک از سه طبقه فرصت بیانِ امیدها و شکایات‌شان را به شاه بدهد. این طبقات عبارت بودند از طبقه‌ی اول (روحانی)، طبقه‌ی دوم (اشراف)، و طبقه‌ی سوم، که از هر کس دیگری تشکیل می‌شد، از جمله طبقه کارگر شهری، دهقانان روستایی، و طبقه متوسط و اهل حرفه، که تنها کسانی از گروه بودند که احتمال داشت حرف‌شان شنیده شود. این مطالبات در نشست ویژه‌ی پنجم ماه مه ۱۷۸۹ به تفصیل به بحث

فرآیند خود را به مردم معرفی کرده بودند، و گرمای این تجربه را هم حفظ کردند. آنان می‌توانستند حس کنند که ملت در حالی که به سخنان‌شان گوش می‌دهد، مراقب و هشیار است تا ببیند آیا آرمان‌هایش به‌درستی تفسیر و معنا می‌شوند یا نه. در حقیقت این نمایندگان تا چند وقتی -که خیلی هم کوتاه بود- مجراهای ساده و بی‌آلایش بیان افکار عمومی بودند. امری که قرار نبود هیچ‌وقت دوباره تکرار شود.

بیان این دو شرط لازم برای ابراز اراده‌ی عمومی، کاملاً کافی است تا به ما نشان دهد هرگز هیچ چیزی را ندیده‌ایم که حتی شباهتی هرچند مختصر به دموکراسی داشته باشد. ما تظاهر می‌کنیم که سیستم فعلی‌مان دموکراتیک است؛ در حالی که مردم هرگز نه شانس و نه وسایل ابراز نظری برای مشکلات زندگی جمعی‌شان ندارند. هر موضوعی که به منافع خاص متعلق نباشد به آغوش شورهای جمعی رها می‌شود که به شکل نظام‌مند و رسمی شعله‌ور می‌شوند.

شیوه‌ی بکارگیری واژگانی مثل "مردم‌سالاری"^{۴۸} و "جمهوریت" ما را دقیقاً موظف می‌کند تا این دو مسئله را با توجه بی‌نهایت زیادی بررسی کنیم:

۱ - چگونه و به چه ترتیب می‌توان برای مردمی که ملت فرانسه را می‌سازند فرصتی فراهم کرد تا گه‌گاهی بتوانند قضاوت و داوری‌های‌شان را در مورد مسائل مهم حیات عمومی بیان کنند؟^{۴۹}

۲- وقتی مسائلی و پرسش‌هایی برای مردم مطرح می‌شود، وقتی مردم مسئله‌دار می‌شوند، چه باید کرد تا مانع مبتلاشدن آنان به شورهای گروهی شد؟

در صورت چشم پوشی از این دو نکته، حرف‌زدن از مشروعیت جمهوریّت بی‌فایده و عبث است. پیدا کردن راه‌حل‌ها کار آسانی نیست. با این حال پس از بررسی دقیق، ظاهراً روشن می‌شود که هر راه‌حلی، در همان قدم اول، ضرورتاً نیازمند برچیدن همه‌ی احزاب خواهد بود.

xxxxxx

برای آن که بتوانیم احزاب را بر اساس حقیقت، عدالت و منافع عمومی محک بزنیم، بهتر است اول از همه ویژگی‌های

گذاشته شدند. خیلی از موارد این فهرست باقی مانده‌اند و اطلاعات قابل توجهی را در باره‌ی وضعیت کشور در آستانه‌ی انقلاب تامین کرده‌اند. این مدارک انتقاد به حیف و میل حکومتی، مالیات‌های غیرمستقیم، مالیات‌ها و فساد کلیسا، و حقوق شکار طبقه‌ی اشراف را ثبت کردند.

^{۴۸} - دموکراسی

^{۴۹} - به‌زعم کارل پوپر، اساس و عصاره‌ی دموکراسی، و همه‌ی دلگرمی کنش‌گران برای اصلاح تدریجی امور، همین وجود امکان قضاوت دائمی برای اصلاح جزء به جزء طرح‌های خرد و کلان در حال اجرا و نیز قضاوت گه‌گاهی کلان (رفراندوم) و تضمین تداوم این دو برای خردمندان و مردم عادی در مورد حکومتی است که مدعی نمایندگی آنان است. نک. "درس این قرن".

بنیادین‌شان را شناسایی کنیم.

احزاب سه ویژگی اصلی دارند:

۱- حزب ماشینی است برای تولید شور و هیجان گروهی.

۲- حزب سازمانی است با هدف اعمال فشار گروهی بر ذهن تک‌تک اعضای منفرد خود.

۳- گسترش و رشد نامحدود حزبی، اولین و غایی‌ترین هدف هر حزب است.^{۵۰}

به دلیل وجود همین ویژگی‌ها، طبعاً هر حزبی -بالقوه، و بنابه اشتیاق و جاه‌طلبی‌اش- تمامیت‌خواه است. اگر هم حزبی عملاً تمامیت‌خواه نباشد، فقط به این دلیل است که احزاب دور و بر، با رقابت از آن جلو زده‌اند، دست بالاتری دارند و در واقع جایی برای تمامیت‌خواهی‌اش باقی نگذاشته‌اند. این سه ویژگی برای هر کسی که به نحوی با فعالیت‌های روزانه‌ی احزاب آشنایی داشته باشد، حقایق کاملاً بدیهی و روشن‌اند.

^{۵۰} - این ادعا نه تنها در باره‌ی همه‌ی احزاب صدق می‌کند، بلکه در باره‌ی همه‌ی ادیان بزرگ و ایدئولوژی‌های پیش‌رونده هم صادق است، چرا که هر دو طبعاً داعیه‌ی بهزیستی اجتماع بشر را در همه‌ی جهان دارند و لذا به تبلیغ معتقدند (البته به‌جز ادیان ساده‌ی قبائل بومی و نیز گروه دینی کویکرها و هر ایدئولوژی و دینی که بدون دستگاه و نهاد دینی باشد و مفهومی به نام تبلیغ و به اعتقاد و دین خود درآوردن دیگران را نداشته باشد و یا بی‌اهمیت بداند). شدت شغف و شادی بیشتر اهل تدین از دیدن "نو دینان" تقریباً برای همه شناخته شده است. یک گزارش عینی می‌تواند این ادعا را ملموس تر کند: جوانی ایرانی در سال ۱۳۷۰ برای کارگری به ژاپن رفته بوده. تلاش می‌کند تا با مردم عادی ارتباط و دوستی پیدا کند و از این راه، کاری مناسب‌تر و موقعیتی بهتر برای آموزش زبان پیدا کند. تا این‌که با دختر خانمی برخورد می‌کند، دختر خانمی امروزی و دانشجوی سال چهارم زبان فرانسه. ایشان در تماس‌های تلفنی چندین بار به انگلیسی شکسته بسته می‌گوید که در چرچ با شما دیدار می‌کنم. جوان می‌پذیرد اما نمی‌داند چرچ کجاست. منظور همان کلیسا بوده اما با اشکال در تلفظ. دختر خانم نمی‌گوید چرا در چرچ و نه در محله یا در خانه والدین‌اش. قرار بر روز یک‌شنبه‌ای می‌شود. دم ایستگاه مترو، می‌بیند که ایشان همراه با مادر محترم، با سر و وضعی مرتب و رسمی منتظر او هستند. چند تا قطار عوض می‌کنند و به مقصدی دور می‌رسند. کوچه به کوچه، تا به بازار و خیابانی می‌رسند. او هیچ خبری ندارد که به کجا می‌روند. به ساختمانی با معماری متفاوت می‌رسند، با حیاطی کوچک. اما با تعدادی آقا با لباس رسمی شبیه کشیشان پروتستان که در ایوان ورودی ایستاده اند تا خوشامد بگویند. یکی از آنان به زبان فارسی خوشامد می‌گوید. جوان باورش نمی‌شود. به سالی کوچک می‌روند. دور میز دراز جلسه می‌نشینند. سر بلند می‌کند و می‌بیند که دو آشنای اتفاقی ایرانی اش که یکی دو ماه پیش با آنان برخورد کرده بود، کنار میز نشسته اند. چند نفر کشیش و مومن ژاپنی دیگر هم نشسته اند. مراسم شروع می‌شود. به زبان ژاپنی فصیح که هر سه‌شان یک کلمه از آن‌ها را نمی‌فهمند و نشنیده اند. در آخر بخشی از مراسم کشیش فارسی دان بلند می‌شود و می‌گوید: امروز شما موفق شده اید به ملکوت الهی وارد شوید. در تمام مدت هر سه زیرچشمی به هم نگاه می‌کنند و در حال ترکیدن از خنده اند، اما به زور جلوی خود را گرفته‌اند. فرصت می‌کنند که با هم چند کلمه به فارسی رد و بدل کنند. ایرانی‌ها به او می‌گویند: "کمی صبر کن. هنوز اصل ماجرا را ندیده‌ای." مراسم ادامه دارد. در پایان دو نفر از مومنین در چپ و راست، با تشریفاتی رسمی او را به اتاقی می‌برد. لباس‌اش را در می‌آورند و با حوله می‌پوشانند. به حیاط می‌برند. از آسمان برف سنگینی می‌بارد. به حوضی مرتفع می‌رسند. او را از پله‌ها بالا می‌برند. کشیش بزرگ بالا می‌آید و حوله‌ی تنه را کنار می‌گذارد. سر او را از پشت می‌گیرد و تا کمر در آب یخ فرو می‌برد، نگه می‌دارد و ورد می‌خواند. سه بار این کار را تکرار می‌کند تا میخ دین در جان او کاملاً عمیق شود. حالا خشک‌اش می‌کنند. لباس می‌پوشد. بلافاصله همراهی‌اش می‌کنند تا همان ایوان جلویی. دوست ژاپنی در کنار مادر، در حالی که لبخندی تمام صورت‌اش را پوشانده، به محصول تلاش‌هایش نگاه می‌کند که به ملکوت الهی واردش کرده. با خوشحالی به جماعت کشیشان نگاه می‌کند و انتظار تبریک شنیدن از پدران روحانی را دارد که با نگاه‌شان به دستاورد او نمره بدهند. کشیش فارسی دان هر سه ایرانی را با دست برکت می‌دهد. ایرانی‌ها هیچ حرفی برای گفتن ندارند. کشیش از دختر خانم تشکر می‌کند. مادر با نهایت خوشحالی کیف‌اش را باز می‌کند و اسکناس‌هایی در می‌آورد و به زور به تازه مومنین می‌دهد و به آنان حالی می‌کند که "برای بلیت قطار برگشت". داستان تمام می‌شود و به این ترتیب کنتور ایثارهای دختر خانم، در عرض یک ساعت، یک شماره‌ی دیگر می‌اندازد، و کنتور خدا و کیهان و کائنات و عرش و ملکوت الهی و کلیسا و کشیش و مومنین این کلیسا در جهان، سه شماره!

در مورد سومی: مصداق خاصی از این پدیده که همیشه اتفاق می‌افتد در وقتی است که ساختاری جمعی بر افرادِ اندیشه‌ورز، حاکم و چیره می‌شود - یعنی عکس رابطه‌ی بین وسیله و هدف^{۵۱}.

در همه‌ی موارد و بی‌استثناء، هر آنچه «هدف» شمرده می‌شود حقیقتاً از نظر سرشت و گوهر و به روشن‌ترین شکل خود، فقط «وسیله» است. در این باره می‌توان در هر زمینه‌ی زندگی مثال‌های بی‌شماری زد: پول، قدرت، حکومت، غرور ملی، تولید اقتصادی، دانشگاه‌ها، غیره و غیره.

خیر و نیکی بخودیِ خود هدف است. هر آنچه به قلمرو امور این جهانی متعلق است در دسته‌ی وسایل قرار می‌گیرند. با این حال، اندیشه‌ی گروهی نمی‌تواند خود را از مرز قلمرو این جهانی‌ها بالاتر ببرد. این نوع اندیشه، از نوع حیوانی است. ادراک مبهم از مفهوم خیر در این تفکر، فقط باعث می‌شود که این یا آن ابزار را با خیر مطلق اشتباه بگیرد.

عین همین نکته در باره‌ی احزاب صادق است. حزب اصولاً قرار است ابزاری باشد برای خدمت به برداشت خاصی از منافع عمومی. این نکته حتی در باره‌ی احزابی که منافع یک گروه اجتماعی خاص را نمایندگی می‌کنند، مصداق دارد، چرا که همیشه برداشت مشخصی از نفع عمومی وجود دارد که بنابه آن تعریف، آن منافع خاص با این منافع عمومی در نقطه‌ای بایستی بر هم منطبق شوند. اما با این حال این معنا و تعریف، بی‌نهایت مبهم و کدر است. این قاعده در همه‌ی موارد، بی‌استثناء و کاملاً یک‌سان مصداق دارد. احزابی که ساختاری آسان‌گیر دارند و احزابی که تشکیلات سخت‌گیری دارند، به اصول و مکتب که می‌رسند به یک اندازه مبهم و گنگ‌اند. هیچ آدمی، حتی اگر پژوهش عالی در مطالعات سیاسی انجام داده باشد، تا به حال نتوانسته تعریف واضح و دقیقی از اصول و مکتب هیچ حزبی تدوین کند، از جمله حزب خودش (اگر خودش به حزبی وابسته باشد).

آدم‌ها عموماً میلی ندارند به این مسئله اقرار کنند. اگر قرار باشد به این نکته اعتراف کنند، ساده‌لوحانه مایل‌اند ناتوانی‌شان را به محدودیت‌های ذهنی شخص خود نسبت بدهند، در حالی که عبارت "اصول و مکتب حزب" در واقع اصلاً نمی‌تواند هیچ

^{۵۱} - قرار است که وسیله در خدمت هدف باشد یا از آن بالاتر، آرمان و هدف و وسیله و "حال" هر چهار یکی شوند، اما در عمل، وسیله یعنی "ساختار گروهی حزب" به "هدف تازه" تبدیل شده و حفظ و گسترش آن به هر قیمت، به اولین و آخرین هدف حزب تبدیل می‌شود. این یعنی "وسیله شدن" هدف اولیه. در این فرایند است که رسیدن به عدالت، آزادی، دموکراسی و ... فراموش می‌شود.

معنایی داشته باشد.

اگر کسی حتی تمام عمرش صرف تحقیق و نوشتن درباره‌ی آراء و عقاید شود، به سختی می‌تواند اصول و مکتبی را به دقت تدوین کند. گروهی از افراد هم هرگز این کار را نمی‌توانند انجام دهند. مکتب و اصول نمی‌تواند کار جمعی باشد.

درست است که آدم می‌تواند از مکتب مسیحی، هندو، فیثاغورثی و غیره حرف بزند - اما آن وقت آن چه از این کلمه برداشت می‌شود نه فردی است و نه گروهی؛ در این حالت معنای این واژه از حوزه‌های فردی و گروهی بسیار فراتر می‌رود. در این حالت، برداشت صرفاً و مطلقاً از جنس "حقیقت" است.

هدف حزب چیزی است گنگ و ناواقعی. اگر واقعی بود، توجه و اعتنا به آن نیازمند تلاش بسیار زیادی بود، چرا که ذهن به راحتی نمی‌تواند بر مفهوم منافع عمومی احاطه پیدا کند. برعکس این نکته، وجود حزب چیزی است عینی و آشکار؛ بی هیچ تلاشی می‌شود آن را ادراک کرد. بنابراین، درواقع، حزب خواه ناخواه به پایان و هدف خود تبدیل می‌شود.

طبعاً، این وضع با بت پرستی فرقی ندارد، چون تنها خداست که منطقاً و مشروعاً فرجام و هدف خود است.

این گذار خیلی ساده رخ می‌دهد. اول از همه، فرضی بدیهی گرفته می‌شود:

برای حزب که قرار است به شکلی موثر به مفهوم منافع عمومی‌ای خدمت کند که هستی‌اش را توجیه می‌کند، یک شرط لازم و کافی وجود دارد:

حزب باید قدرت وسیعی در چنگ داشته باشد.

با وجود این، همین قدرت هم که بدست می‌آید، هیچ مقدار مشخص و کران‌مندی از آن، ابداً کافی به نظر نخواهد رسید. نبود عنصر اندیشه برای حزب، حالت دائمی ناتوانی و نازایی را می‌آفریند؛ این ناتوانی به نوبه‌ی خود، به ناکافی بودن قدرت کسب شده نسبت داده می‌شود. اگر حزب، حاکم مطلق کشورش شود، چندی بعد حوادث و برخوردهای احتمالی بین المللی محدودیت‌های تازه تری بر آن تحمیل خواهند کرد.^{۵۲}

^{۵۲} - یعنی باز هم نیاز به قدرت بیشتر احساس خواهد شد.

بنابراین تمایل اساسی همه‌ی احزاب به سمت تمامیت‌گرایی است، اول‌اش در مقیاس ملی و بعد در مقیاس جهانی. و چون مفهوم منافع عمومی که هر حزبی به آن متوسل می‌شود، مفهومی خیالی است، مثل پوسته‌ای توخالی که از هر نشانی از واقعیت خالی است، دقیقاً به همین علت مسئله‌ی "تمامی قدرت" به نیازی مطلق تبدیل می‌شود. هر واقعیتی ضرورتاً حاکی از "حد"ی است - اما آن چه که از هستی کاملاً خالی است، ابداً نمی‌تواند با هیچ شکلی از محدودیت روبرو شود. به همین دلیل است که بین تمامیت‌گرایی و "ناراستی و دروغ" خویشاوندی ذاتی وجود دارد.

باید قبول کرد که بیشتر مردم هیچ‌وقت به دنبال امکان "تمامی قدرت" نیستند؛ خود این فکر آنان را می‌ترساند. تصور سرگیجه‌آور است و برای روبرو شدن با آن، نوعی بزرگواری لازم است. وقتی این آدم‌ها به حزبی سیاسی وارد می‌شوند، صرفاً خواستار رشد آن‌اند - اما رشد به عنوان چیزی که عملاً حدی نمی‌شناسد. اگر امسال سه نفر عضو بیشتر از پارسال به حزب بپیوندند یا اگر حزب یک‌صد فرانک بیشتر پول جمع کند، خوشحال می‌شوند. آرزو می‌کنند اوضاع تا ابد در همین سمت و سو جلو برود. در هیچ شرایطی هرگز نمی‌توانند باور کنند که ممکن است به جایی برسند که حزب‌شان بیش از حد لازم عضو داشته باشد، بیش از حد رای داشته باشد، بیش از حد پول داشته باشد و دیگر نیازی به رشد بیشتر نداشته باشد.

سرشت انقلابی، تمایل به تجسم "تمامیت" دارد. اما سرشت خرده‌بورژوازی، تصویر گرم‌ونرم رشدی کند، بی‌مزاحم و ابدی را بیشتر می‌پسندد. در هر دو مورد تنها معیار و ملاک برای سنجش خوبی و بدی همه چیز، رشد و توسعه‌ی مادی حزب است. حزب، دقیقاً مثل گله‌ی گاوی است که انگار باید پروار شود و گویی همه چیز عالم فقط به قصد پروار کردن آن خلق شده‌است. آدم نمی‌تواند هم در خدمت خدا باشد، هم در خدمت الهه‌ی پول پرستی؛ نمی‌شود هم خدا را خواست و هم خرما را. اگر ملاک خیر، خود خیر نباشد، آن وقت است که دقیقاً مفهوم "آن چه خیر است" از دست می‌رود.

به محض آن که رشد حزب، ملاک تشخیص خیر می‌شود، بناچار به دنبال آن، حزب بر اذهان و افکار مردم فشاری جمعی وارد می‌کند. این فشار بسیار واقعی است؛ جلوی همه نشان داده می‌شود؛ به آن اعتراف می‌شود و اعلام می‌شود. طبعاً این فشار باید ما را به وحشت بیندازد، ولی غافل از آن که، تا حال بیش از حد به آن عادت کرده‌ایم.

احزاب در واقع سازمان‌هایی هستند که به شکل کاملاً رسمی و علنی برای از بین بردن حسّ حقیقت و عدالت در جان‌ها طراحی شده‌اند. فشار جمعی با استفاده از تبلیغات بسیار گسترده اعمال می‌شود. هدف اعلام‌شده‌ی این تبلیغات روشنگری نیست، بلکه وادار کردن مردم است به پذیرش پیام حزب. هیتلر به خوبی می‌دانست هدف تبلیغات باید در جهت بردگی‌آذهان عمومی باشد. همه‌ی احزاب تبلیغ می‌کنند. حزبی که به این کار دست نزند، محو می‌شود، چرا که کار همه‌ی رقبایش همین است. همه‌ی احزاب اعتراف می‌کنند که تبلیغات می‌کنند. احزاب هر قدر هم که دروغ‌زن باشند، هیچ کدام‌شان در این کارها آن قدر جسور نیستند که وانمود کنند صرفاً به آموزش افکار عمومی و ارتقاء قضاوت مردم مشغول‌اند.

درست است که احزاب خودشان اعتراف می‌کنند که افرادی را که به آنها ملحق می‌شوند، از جمله طرفداران، جوانان و اعضای جدید را آموزش می‌دهند و آگاه می‌کنند. اما این حرف دروغ است: آموزشی در کار نیست، بلکه شرطی‌سازی است^{۵۳}، نوعی آماده‌سازی برای کنترل اعتقادی بسیار سفت و سخت‌تر حزب بر روی اعضا.

اگر عضوی از حزب (عضو انتخابی مجلس، نامزد حزب، یا کنش‌گری ساده) قرار باشد این قسم‌نامه را ادا کند که "قسم می‌خورم هر وقت مسئله‌ای سیاسی یا اجتماعی را بررسی می‌کنم، مطلقاً فراموش کنم که عضو گروه سیاسی خاصی هستم؛ تنها دغدغه‌ام مطمئن شدن از آن چیزی باشد که باید انجام شود تا به بهترین وجهی به منافع عمومی و عدالت خدمت کرده باشم." فقط تصور کنید آن وقت چه وضعی پیش می‌آید؟!

البته که از این جور حرف‌ها استقبال نمی‌شود. هم حزبی‌هایش و حتی خیلی از مردم این جور آدمی را متهم به خیانت می‌کنند. حتی آنانی که کمترین دعوایی با او دارند می‌گویند، "حُب با این وضع، پس چرا به حزبی سیاسی وارد شده؟" به این ترتیب، با ساده‌لوحی اعتراف می‌کنند که وقتی کسی به حزبی سیاسی می‌پیوندد، فکر خدمت تمام عیار به منافع مردم و عدالت عمومی را باید ترک کند. این آدم از حزب‌اش اخراج می‌شود، یا حداقل از نامزدی محروم‌اش می‌کنند؛ بی شک، هرگز انتخاب نمی‌شود.

تازه! باور کردنی نیست کسی شهادت گفتن چنین سخنانی را داشته باشد. در واقع، اگر اشتباه نکرده باشم چنین چیزی در عمل هرگز رخ نداده است. اگر اصلاً این لحن و مضمون به کار رفته باشد، فقط از طرف سیاست‌مدارانی بوده است که دنبال حکومت

^{۵۳} - Conditioning: شرطی‌سازی، نوعی شگرد تربیتی است که با تکرار محرک-پاسخ مطلوب شروع می‌شود، اما بعد از تثبیت رفتار، خود محرک حذف می‌شود و از آن پس، سوز، بی‌نیاز از محرک، به ابراز رفتار مطلوب اقدام می‌کند. کاشف و مطرح‌کننده‌ی این پدیده‌ی روان‌شناسی و شگرد تربیتی، پاولف، فیزیولوژیست و روان‌شناس نام‌دار شوروی (۱۸۴۹-۱۹۳۶) است.

کردن با کمک پشتیبانی سایر احزاب بوده‌اند. حتی در آن صورت هم، طرح کردن این جور بحث‌ها برای‌شان قدری بی‌آبرویی همراه می‌آورد. برعکس، هر کسی حس می‌کند کاملاً طبیعی، معقول و آبرومندانه‌است که بگوید، "من به عنوان یک محافظه کار ... یا " من به عنوان یک سوسیالیست فکر می‌کنم که ...".

در عمل، این جور بحث‌ها فقط در سیاست‌ورزی‌های احزاب دیده نمی‌شود؛ مردم هم خجالت نمی‌کشند که بگویند "به عنوان یک فرانسوی فکر می‌کنم که ... یا " به عنوان یک کاتولیک فکر می‌کنم که ...".

گروهی از دختران کم‌سن‌وسال که داشتند تعهد خود را به "گلیسم"^{۵۴} -که معادل فرانسوی "هیتلریسم" است- اعلام می‌کردند می‌گفتند "حقیقت امری است نسبی، حتی در هندسه". در واقع همین اصل مسئله‌ی ما است.

اگر حقیقتی وجود نداشته‌باشد، موقعی که آدم در این یا آن موقعیت گیر می‌کند، ایرادی ندارد که هر جور هم فکر کند. درست مثل این که چون موی کسی سیاه، قهوه‌ای یا قرمز یا بور است -چون به تصادف با همان رنگ بدنیا آمده- آدم هم می‌تواند هر خشک‌وتری را به عنوان فکر خودش بیان کند. در آن صورت، فکر هم مثل مو محصول نوعی "فرایند حذف"^{۵۵} فیزیکی خواهد بود.

اما اگر کسی قبول کند حقیقتی وجود دارد، نمی‌تواند به چیزی جز حقیقت فکر کند. آدم آن چه را که فکر می‌کند به این خاطر فکر نمی‌کند که بر حسب اتفاق، فرانسوی یا کاتولیک یا سوسیالیست است، بلکه صرفاً به دلیل این است که نور مقاومت ناپذیر شواهد و ادله او را مجبور می‌کند که به این نکته تمرکز کند و به آن دیگری فکر نکند.

اگر شواهدی نباشد، اگر شک باشد، آن وقت با داشتن دانسته‌های موجود، روشن می‌شود که مسئله، غیرقطعی است. اگر احتمال کمی در یک طرف باشد، "مستدل" است که احتمال کمی وجود دارد - و الی آخر. در هر مورد خاص، نور درونی

^{۵۴} - Gaullism: اصول و سیاست‌های مارشال شارل دوگل، رهبر فرانسه‌ی آزاد در لندن و خاک فرانسه‌ی اشغالی دوران جنگ دوم، رییس جمهور پسا-جنگ فرانسه، با مشخصه‌های محافظه‌کاری، ملی‌گرایی، و دفاع از دولت متمرکز. نویسنده، به شدت با این اندیشه‌های دوگل مخالفت می‌کرده، طوری که او را مساوی هیتلر معرفی می‌کند، آن هم در دوران جنگ و پیش از آزادی فرانسه. سیمون وی در دوران لندن، موی دماغ او بوده‌است تا آن جا که در باره‌ی او گفت: "این زن یک دیوانه بود."

^{۵۵} - Process of Elimination: فرایند حذف گزینه‌های نامطلوب، روشی است برای شناسایی یک گزینه‌ی احتمالاً مطلوب در بین چندین گزینه، از راه کنارگذاشتن همه‌ی هویت‌های دیگر. در آزمون آموزشی و تست زنی، فرایند حذف، اقدام مکرر به حذف گزینه‌هایی است که در طی آن می‌فهمیم که امکان درست بودن یک گزینه نزدیک به صفر یا خیلی پایین‌تر از سایر گزینه‌هاست. روشن است که این فرایند، حتی اگر یک گزینه باقی بماند، موفقیت و درستی پاسخ را تضمین نمی‌کند. : در تست زنی چهار جوابی، با اثبات درست نبودن قطعی یک گزینه، و سپس دو گزینه‌ی دیگر، نتیجه می‌گیریم که گزینه‌ی باقی‌مانده باید جواب درست تست باشد، اما ممکن است هیچ استدلالی به نفع‌اش نداشته‌باشیم.

همیشه با پاسخی مستدل، به دادِ هر کسی می‌رسد که به دنبال پاسخ می‌گردد. مضمون پاسخ کمابیش ممکن است ایجابی باشد – که اهمیتی ندارد. این پاسخ همیشه مستعد تجدید نظر و بازبینی است، با این حال هیچ تصحیحی نمی‌تواند به عمل در بیاید مگر از راه نوعی افزایش نور درونی.^{۵۶}

اگر کسی، عضوی از حزبی، مطلقاً مصمم باشد که در همه‌ی افکارش، از چیزی بجز نور درونی پیروی نکند و همه‌ی ملاک‌های دیگر را کنار بگذارد، این جمع‌بندی را نمی‌تواند برای حزب اعلام کند. در این مورد، او حزب‌اش را دارد فریب می‌دهد. به این ترتیب خودش در شرایط دروغ و ناراستی گرفتار می‌شود؛ تنها دلیل تحمل این شرایط آن است که نیاز دارد به حزبی بپیوندد تا نقش موثری در امور اجتماعی داشته باشد. اما نتیجه این که خود این نیاز، شرّ است، و فرد باید با برچیدن بساط احزاب به این شرّ پایان بدهد.

آدمی که تصمیم نگرفته که فقط به نور درونی وفادار باشد، دروغ را در عمق جان و روح خود جا می‌دهد. مجازات او به خاطر این کار، تاریکی درون (شرّ) است.

برای فرار از این مخمصه، فایده‌ای ندارد که مرزی بین آزادی درونی و انضباط برونی بکشیم.^{۵۷} چون برای این کار لازم است به

^{۵۶} - Inner Light: سیمون وی به‌طور عام به این نور، در نوشته‌هایش تأکیدی عمومی و مکرر دارد، اما در این جا به اقتناعِ شهودی ناشی از نور درون در فرد ناظر توجه داشته‌است. چیزی که در نبود یا کمبود شواهد عینی، او را قانع می‌کند. نور درونی، یکی از تعبیری است که کوایکرها (انجمن دینی دوستان) از آن برای اشاره به تابش نور حقیقت خدا به خود یا درون‌شان استفاده می‌کنند. آنان با این استعاره، تلاش دارند بگویند که رسیدن به حقیقت، نیازی به واسطه (کشیش) یا کتابی خاص ندارد، بلکه این نور درون است که چراغ هدایت هر کس می‌تواند بشود. از نظر اینان، نور درونی درست مساوی وجدان و حساسیت اخلاقی نیست و فراتر از این‌هاست. انجمن دوستان، و نیز کلیسای دوستان، با نام فرعی لَرزندگان (کوایکرها)، گروهی‌اند که در میانه‌ی قرن ۱۷ در مسیحیان بریتانیا ظاهر شدند که خود را به زندگی مطابق با "نور درونی" یا "درک مستقیم درونی خدا" متعهد می‌دانستند، بی آن که مقید به متنی مقدس، روحانیتی واسطه، خادمی دینی، شعائر دینی و اقرار به دین خاص یا وابستگی به پرستش‌گاه خاص یا هرگونه مناسک و آیین خاص دینی باشند. اولین فرد صاحب نام این جمع، جرج فاکس (۱۶۲۴-۱۶۹۱) بود که سختگیری، حکم ارتداد و زندان کلیسا را تا آخر عمر تحمل کرد. اکثر بزرگانی چون توماس کارلایل و والت ویتمن او را به شدت بزرگ داشتند.

این جمع، بشدت ساده زیست‌اند و حتماً لباس ساده می‌پوشند. ضد جنگ‌اند و سرباز نباید بدهند؛ در دادگاه به کتابی مقدس قسم نمی‌خورند و در فعالیت‌های جمعی خیرخواهانه و صلح طلبانه با قوت فعال‌اند. "سکوت کوایکری" (به معنای سکوت عمیق برونی و درونی) مهم‌ترین وام‌واژه‌ای است که از این گروه به زبان انگلیسی وارد شده است، چرا که در گرهمایی‌های‌شان در عوض هر گونه وعظ و سخنرانی، فقط سکوتی عمیق می‌کنند. نام لَرزنده، ابتدا به عنوان کنایه‌ای مسخره از سوی مخالفان بر روی اینان گذاشته شد، چرا که در هنگام سکوت‌شان، از شدت خوف بر خود می‌لرزیدند، اما بعد ها خودشان هم این نام را پذیرفتند (منبع: بریتانیکا و ویکی‌پدیا). توماس پین (متفکر نامدار انقلاب آمریکا)، والت ویتمن (شاعر استعلائی نامدار آمریکایی)، و سی و یکمین و سی و هفتمین روسای جمهور آمریکا کوایکر بوده‌اند. هنری دیوید ثورو (فیلسوف سیاسی و حکیم امریکایی) هم از خانواری کوایکر برآمد. برای اطلاعات بیشتر: Quakers و Inner Light در بریتانیکا و ویکی‌پدیا.

^{۵۷} - یعنی بگوییم ما که در درون آزادیم و این دروغ‌ها را قبول نداریم، حالا مهم نیست که در بیرون زیر سلطه‌ی دروغ سرایی حزب‌مان باشیم.

افکار عمومی دروغ گفت، به مردمی که هر نامزدی، هر نماینده‌ی منتخب موظف است با آنان روراست باشد. اگر قرار باشد به نمایندگی از حزب‌ام، چیزهایی به مردم بگویم که می‌دانم خلاف حقیقت و عدالت‌اند، آیا نباید اول از همه خطاری در همین باره به آنان بدهم؟^{۵۸} اگر ندهم، دروغ گفته‌ام.

از بین این سه نوع دروغ - دروغ به حزب، دروغ به مردم، دروغ به خود - اولی به مراتب کمترین شرّ است. با وجود این اگر وابستگی به حزب، کسی را وادار کند در هر موردی همیشه دروغ بگوید، آن وقت است که صرف وجود احزاب مطلقاً و بی‌قید و شرط مصداق شرّ است.

در آگهی‌های میتینگ‌های عمومی بارها دیده می‌شود که چیزی شبیه این می‌نویسند: "آقای الف نظرات حزب کمونیست را مطرح خواهد کرد (در باره‌ی موضوعی که میتینگ برای‌اش تشکیل می‌شود). آقای ب مواضع حزب سوسیالیست را اعلام خواهد کرد. آقای پ نظرات حزب لیبرال را بیان خواهد کرد."

این آدم‌های فلک‌زده از چه راهی توانسته‌اند از مواضع متنوعی باخبر شوند که خیال دارند مطرح کنند؟ چه کسی می‌توانسته به آنان تک‌تک دیدگاه‌ها را تفهیم کند؟ کدام عقل کلّ و غیب‌گوی بزرگی؟^{۵۹} جماعت زبان و قلم ندارد. همه‌ی اندام و ابزار بیان، انفرادی هستند. جماعت سوسیالیست در یک آدم مجسم نیست، جماعت لیبرال هم همین‌طور. استالین تجسّد جماعت کمونیست است، اما خیلی دور از این‌جا زندگی می‌کند و امکان ندارد قبل از میتینگ، با تلفن دست‌مان به او برسد.

نه! آقای الف، آقای ب، آقای پ با کسی مشورت نکرده‌اند، مگر با خودشان. حالا اگر صادق بوده‌باشند، اول از همه خودشان را در جایگاه روان‌شناسانه‌ی خاصی می‌گذارند - این وضعیتی است که همیشه در فضای اجتماعات کمونیستی، سوسیالیستی یا لیبرالی^{۶۰} پیش می‌آید.

^{۵۸} - یعنی "به آنان رو راست بگویم من آدمی هستم که مجبورم بعضی وقت‌ها دروغ به‌خورد شما بدهم"

^{۵۹} - oracle: در اساطیر یونان، شخص یا واسطه‌ی خردمندی که طرف مشورت قرار می‌گرفت تا خبر غیب و آینده را از بارگاه خدایان بیاورد.

^{۶۰} -

Liberalism: آزادمنشی یا لیبرالیسم فلسفه‌ای سیاسی و اخلاقی است بر پایه‌ی اختیار و آزادمنشی، رضایت اتباع حکومت و برابری در برابر قانون. لیبرال‌ها بسته به فهم‌شان از این اصول از آرایه‌های گسترده‌ای از دیدگاه‌ها حمایت می‌کنند، اما عموماً پشتیبان حکومت محدود، حقوق فرد (از جمله حقوق مدنی و حقوق بشر)، سرمایه‌داری (بازار آزاد)، دموکراسی، سکولاریسم، برابری جنسی، برابری نژادی، بین‌الملل‌گرایی، آزادی بیان، آزادی نشر بیان و آزادی دین‌اند. لیبرالیسم در مواردی در مقابل بنیادگرایی قرار دارد و به‌معنای اعتقاد به نیکی فطری بشر و قدرت فطری عقل اوست و مفهومی درون دینی است و ربطی به لیبرالیسم سیاسی یا اقتصادی ندارد. شاید بتوان آن‌را به تفسیر عقلانی از متون دینی تعبیر کرد که به دیدگاه معتزله در فرهنگ اسلامی شبیه است. در این‌جا لیبرال به معنای حزب طرف‌دار بازار آزاد است.

در صورتی که آدم خودش را در آن وضعیت بگذارد، اگر قرار باشد که خودش را به دست واکنش‌های خودکار بسپارد، به شکلی کاملاً طبیعی به‌زبانی صحبت می‌کند که با "موضع"های کمونیستی، سوسیالیستی یا لیبرالی هم‌رنگی کامل داشته‌باشد. برای رسیدن به این نتیجه، یک وضعیت بیشتر پیش نمی‌آید: آدم باید کاملاً در برابر "تامل و اندیشه به حقیقت و عدالت" مقاومت کند. اما برعکس، اگر این نوع تامل و اندیشه بخواهد اتفاق بیفتد، باید قمارهای هولناک کند: باید "موضع"ی شخصی را به‌زبان بیاورد.

وقتی پُنْتیوس پیلاتس^{۶۱} از مسیح پرسید "حقیقت چیست؟" مسیح پاسخی نداد، چرا که قبلاً گفته بود "آمده ام تا شاهد و گواه حقیقت باشم."

تنها یک پاسخ وجود دارد. حقیقت، همه‌ی اندیشه‌هایی است که در ذهن موجودی متفکر می‌جوشد که شوق و اشتیاق خاص و مطلق و منحصر بفردی برای دستیابی به حقیقت دارد.

دروغ و لغزش (که هر دو هم معنی‌اند)، ذهنیت و افکار کسانی است که یا مشتاق حقیقت نیستند یا علاوه بر شوق حقیقت در پی چیز دیگری هم هستند. مثلاً در پی حقیقت‌اند، ولی مشتاق هم‌رنگی با این یا آن ایده و نظر دریافتی هم هستند. حالا چگونه می‌توان شوق حقیقت داشت، ولی هیچ آگاهی پیشینی از آن نداشت؟ این مادر راز هاست. کلماتی که کمالی فوق تصور را بیان می‌کنند - واژگانی مثل خدا، حقیقت، عدالت - بی‌سروصدا، همراه با اشتیاق برانگیخته‌شده و به ذهن می‌آیند، اما بی هیچ پیش‌داوری قدرت دارند که جان را اعتلا داده و آن را لبریز از نور کنند.

داستان از این قرار است که درست در همان وقتی که مشتاق حقیقت‌ایم نور را دریافت می‌کنیم، البته با ذاتی خالی از ذهنیت قبلی و بی‌تعللاً برای حدس زدن درون‌مایه‌ی حقیقت. سراسر سازوکار "اعتنا و توجه" در همین نکته نهفته‌است.

ممکن نیست که بخواهیم از یک طرف، با اعتنا به حقیقت، عدالت و منافع عمومی به مشکلات پیچیده‌ی زندگی مردم رسیدگی کنیم و از طرف دیگر رویه‌ای را حفظ کنیم که از اعضای جنبشی سیاسی انتظار می‌رود. گستره‌ی "اعتنا و توجه" انسانی محدود است - اجازه نمی‌دهد که آدم توجه هم‌زمانی به هر دوی این غلقه‌ها داشته‌باشد. در واقع، هر کس که به یکی توجه کند، از دومی غافل می‌شود.

^{۶۱} Pontius Pilate - در داستان مسیح، سردار رومی حاکم یهودیه در ۲۶ تا ۳۶ میلادی است، که بر اساس شکایت خاخم‌های یهود او را دادگاهی می‌کند و با اکراه دستور مصلوب شدنش را می‌دهد.

به این ترتیب، به کسی که از عدالت و حقیقت دست می‌کشد هیچ درد و رنجی وارد نمی‌شود، در حالی که نظام حزبی مجازات‌های دردناکی برای گوشمالی سرکشی و نافرمانی دارد. این تنبیهات به همه‌ی حوزه‌های زندگی سر می‌کشند: به روند شغلی، عواطف، دوستی، اعتبار و منزلت^{۶۲}، وجه بیرونی شهرت، و گاهی حتی به زندگی خانوادگی. حزب کمونیست این منظومه را تا سرحد کمال، تکامل بخشید.

وجود این نوع مجازات‌ها، حتی در آنانی که صداقت و خلوص درونی‌شان را معامله نمی‌کنند، خواه‌ناخواه باعث تحریف قضاوت‌های‌شان می‌شود. اگر بخواهند تلاش کنند بر ضد کنترل حزبی واکنش نشان بدهند، خود این کشش و تکانه‌ی واکنش، در ذات خود به حقیقت ربطی ندارد، و به معنای واقعی کلمه بایستی مشکوک حساب شود؛ و بنابراین، بنوبه‌ی خود، بایستی خود این شک هم به حقیقت ربطی نداشته باشد. "اعتنا و توجه حقیقی" حالتی است بسیار سخت برای هر مخلوق انسانی، آنقدر آزارنده و سخت که هر آشفتگی عاطفی و هیجانی می‌تواند آن را منحرف کند. بنابراین، آدم باید همیشه سرسختانه تلاش کند تا قوه‌ی قضاوت درونی‌اش (وجدان‌اش) را در برابر تلاطم امیدها و ترس‌های شخصی خود حفظ کند.

اگر کسی قرار باشد در آزمونی، محاسبات عددی شدیداً پیچیده‌ای انجام بدهد و این را هم بداند که هر بار که جواب آخری‌اش عدد زوج شود، شلاق می‌خورد و فلک می‌شود، خود را زندانی مخمسه‌ای بحرانی می‌بیند. هر بار، چیزی در بخش حسی ذات‌اش به او القاء می‌کند که با دست‌کاری کوچکی در محاسبات به عدد فرد برسد. تمایل‌اش به واکنش، در واقع ممکن است او را به آن جا ببرد که جواب زوج پیدا کند، در حالی که ممکن است اصلاً جواب زوجی واقعاً وجود نداشته باشد. کسی که در این نوسان گرفتار باشد، "اعتنا و توجه"‌اش دیگر خالص و ناب نیست. اگر پیچیده‌گی محاسبات از او "اعتنا و توجه" مطلق طلب می‌کند، خواه‌ناخواه اشتباهات زیادی خواهد کرد - حتی اگر هم، دست بر قضا، خیلی تیزهوش، بسیار شجاع و عمیقاً حقیقت‌طلب باشد.

خُب! حالا باید چه کند؟ ساده است. اگر بتواند از دست کسانی که تازیانه را در دست دارند فرار کند، نباید معطل کند. و اگر از همان قدم اول می‌توانست از دست شکنجه‌گران‌اش نجات پیدا کند، می‌بایست این کار را می‌کرد. وقتی به احزاب می‌رسیم وضع درست به همین شکل است.

وقتی کشوری احزاب دارد، دیر یا زود، بدون پیوستن به حزب و ورود به بازی‌های حزبی، دخالت موثر در "امر عمومی" ناشدنی می‌شود. هر کسی که دل‌نگران امر عمومی است آرزو دارد که دل‌نگرانی‌اش بارآور و مفید باشد. آنانی که دلسوز منافع عمومی‌اند یا باید دغدغه‌شان را فراموش کنند و رو به چیزهایی دیگر بیاورند، یا باید به آسیابِ له‌کننده‌ی احزاب تسلیم شوند. در حالت دوم، نگرانی‌هایی را تجربه می‌کنند که کمی بعد، جای دغدغه‌های اصیلِ قبلی‌شان برای منافع عمومی را خواهند گرفت.

احزاب سازوکارِ شگفتی‌اند که در مقیاس ملی، به ما اطمینان می‌دهند که حتی یک تک‌انسان عاقل هم، در امر عمومی نتواند درک کند که چه چیز خیر است، چه چیز عادلانه است، چه چیز درست است. در نتیجه -به‌جز برای تعدادی تلاقی‌ها و همزمانی‌های پیش‌بینی‌نشده- تصمیمی گرفته نمی‌شود، چیزی اجرا نمی‌شود، مگر اقداماتی که برخلاف منافع عموم، عدالت و حقیقت باشند.

اگر کسی قرار بود سازمان زندگی مردم را به شیطان بسپارد، دستگاهی هوشمندتر از این نمی‌توانست اختراع کند.

اگر که تیرگیِ واقعیتِ فعلیِ دورانِ ما قدری کم به‌نظر می‌رسد، فقط به این دلیل است که احزاب هنوز همه چیز را نبلعیده‌اند. اما آیا در واقع تیره‌گیِ اوضاع، واقعا کم است؟ آیا اتفاقات تازه نشان نمی‌دهند که هر جزءشان همان‌قدر ترسناک‌اند که نشان‌دادم.

باید بپذیریم که سازوکارِ ستمِ معنوی و فکری‌ای که ویژگی و مشخصه‌ی احزاب است، از نگاه تاریخی، ریشه در مبارزه‌ی کلیسای کاتولیک با ارتداد و خروج از دین دارد.

نوکیشی که به کلیسا می‌پیوندد، یا باورمندی مومن، که بعد از کندوکاوِ درونی، تصمیم می‌گیرد در کلیسا باقی بماند، آن‌چه را در مکتب و جزمیاتِ کاتولیک درست و خیر است درک می‌کند. اما، به‌محض این که از آستانه در رد می‌شود، با این عمل، خودبخود پذیرشِ ضمنی و پوشیده‌ی خود را نسبت به تعداد بی‌شماری اقلامِ ایمانی ثبت می‌کند، مواردی که امکان ندارد بتوانند واریسی شوند - حتی اگر شخصی فرهنگ و هوشی برتر هم داشته باشد، برای بررسی و ردّ و اثبات تک‌تک‌شان یک عمر مطالعه‌ی او هم کافی نخواهد بود.

انسان چطور می‌تواند باورمند و سهیم در گزاره‌هایی شود که از وجودشان حتی باخبر هم نیست؟ معلوم است دیگر! با تسلیم صرف و بی‌قیدوشرط به مقام مقتدری که صادرکننده‌ی آن گزاره‌هاست!

به همین دلیل بود که سن توماس آکویناس^{۶۳} می‌خواست عقایدش فقط از سوی مقام کلیسا پشتیبانی شود، بی‌هیچ بحث و جدل و مناقشه‌ای. می‌گفت برای کسانی که این اقتدار را می‌پذیرند، هیچ چیز دیگری لازم نیست و کسانی را که آن را رد می‌کنند، هیچ استدلال دیگری قانع نخواهد کرد.

به این ترتیب است که نور درونی شواهد، یعنی همان ظرفیت فهم و ادراکی که در پاسخ به اشتیاق انسان به حقیقت، از بالاسر به او داده شده‌است، به‌دور انداخته می‌شود یا در حد انجام بیگاری و حمّالی مفت بی‌ارزش می‌شود، بجای این که سرانجام معنوی موجودات انسانی را هدایت کند. نیرویی که بر اندیشه حکم می‌کند، دیگر اشتیاق بی‌قیدوشرط و بی‌غلّ و غش برای حقیقت نیست، بلکه صرفاً اشتیاق به همرنگی با آموزه‌هایی از پیش‌مقرر خواهد بود.

این که کلیسایی که مسیح بنیاد کرد به این ترتیب توانست، تا این حد وسیع، روح حقیقت را خفه کند، بازی بسیار غم‌انگیز چرخ روزگارست (کلیسا با وجود تحمیل دین-پرسی^{۶۴}، در این کار کاملاً موفق نشد -چون عرفان می‌توانست همیشه سرپناهی امن ایجاد کند). در حالی که بسیاری بر روی آن انگشت گذاشته‌اند، اما به بازی بسیار غم‌انگیز دیگری توجه کمی شد: سرکوب روح با رژیم دین-پرسی باعث ایجاد نفرت هم شد و دقیقاً همین نفرت جهت‌گیری‌ای داشت که به نوبه‌ی خود، سرکوب بیشتر روح را در دامن خود پروراند.

انسان‌باوری^{۶۵} دین‌پیرایی^{۶۶} و نوزایی^{۶۷} -که میوه‌های دوقلوی این نفرت بودند- بعد از سه قرن بلوغ فکری، پاره‌ی بزرگ روح انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه را الهام بخشیدند. این الهام و انقلاب که بعد از کمی تأخیر، به دموکراسی ما منجر شد؛ دموکراسی‌ای

^{۶۳} - Saint Thomas Aquinas (۱۲۲۴-۱۲۲۵): تأثیرگذارترین فیلسوف رسمی و الهی‌دان اسکولاستیسیم و کلیسا، اهل ایتالیا، که تا امروز بر روی اندیشه‌ی علمی و سیاسی غرب نفوذ و مخالف و موافق داشته‌است. او فلسفه‌ی ارسطو را با مسیحیت تلفیق کرد. نظریات پیروانش به ترمیم شهرت دارد.

^{۶۴} - Inquisition، انگیزسیون، دین‌پرسی، تفتیش عقاید: پرسش از هر گونه باور شخصی از سوی قدرتی حاکم یا دادگاه مربوطه. در اروپای قرون وسطا (از ۱۲۱۵ به بعد)، هیئت‌هایی از سوی دستگاه مشهور به فسادِ پاپ تعیین شدند تا در دادگاه حکم به ارتداد و سوزاندن و مصادره اموال دگراندیشان بدهند. حکم‌دهندگان اولیه اتفاقاً از زاهدان صدقه‌گیر بودند. یهودیان، مسلمانان، یان هوس، میشل سروه، ژاندارک، جوردانو برونو و ... از جمله محکومانی بودند که زنده زنده به آتش سپرده می‌شدند. اسپانیا در یهودی‌کشی پیشتاز شد. جریان‌های نوزایی، روشنگری، انقلاب فرانسه و بعداً هم ناپلئون در جهت تضعیف و برچیدن این بساط عمل کردند.

^{۶۵} - Humanism: انسان‌باوری (یا انسان‌گرایی، یا امانیسم یا ...) نگرشی فلسفی و اخلاقی است که بر ارزش و عاملیت فردی و اجتماعی انسان تأکید می‌کند و عموماً تفکر انتقادی و استناد به شواهد (عقلانیت‌گرایی و تجربه‌گرایی) را به پذیرش جزم‌های اعتقادی یا خرافه ترجیح می‌دهد. این نگرش

متکی به برهم کنش و تعامل بین احزاب؛ احزابی که همچون کلیسای کوچک سکولاری‌اند^{۶۸} که هر یک تهدید تکفیر خودشان را هم در اختیار دارند. نفوذ و تاثیر این احزاب، کل نگرش و قوای عقلانی دوران مان را آلوده کرده است.

وقتی کسی به حزبی می‌پیوندد، معمولاً به این خاطر است که در میان فعالیت‌ها و تبلیغات این حزب خاص، مواردی را متوجه شده که بنظرش عادلانه و خیر می‌رسند. اما احتمالاً هنوز هیچ وقت موضع حزب را در مورد همه‌ی مسایل زندگی مردم مطالعه نکرده است. بنابراین موقع پیوستن به حزب، رشته‌ی مواضعی را عملاً تایید و امضاء می‌کند که خبری از آن‌ها ندارد. و در حقیقت، اندیشه‌اش را به اقتدار حزب تسلیم می‌کند. چنان‌که بعداً وقتی کم‌کم شروع به آشنایی با این مواضع می‌کند، بدون واریسی بیشتر آنان را خواهد پذیرفت. این دقیقاً همان نسخه‌ی تکراری وضعیت هر کسی است که در راستای خط مشی سن توماس [اکویناس] به راست‌گیشی کاتولیکی^{۶۹} می‌پیوندد.

واکنشی است بر تسلط نگرش مسلط کلیسای قرون وسطی و نگاه مثبتی به میراث یونانی و رومی دارد. معنای این اصطلاح در طی تحولات فکری پی‌درپی، نوسان داشته است. برای اولین بار یزدان‌شناسی به نام فریدریک نایتامر در آغاز قرن ۱۹ این اصطلاح را باب کرد تا نظامی آموزشی بر پایه‌ی ادبیات کلاسیک را معرفی کند. انسان باوری به دو گروه اصلی دنیوی و دینی تقسیم می‌شود.

^{۶۶} - Reformation: رفرماسیون، اصلاح. در اواخر قرن پانزدهم، فساد در کلیسای کاتولیک به اوج رسیده بود. مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۶۴)، کشیش آلمانی، حرکت موسوم به جنبش «دین‌پیرایی» را آغاز کرد و در ۱۵۱۷ طومار نود و پنج تزااعتقادی‌اش را به دیوار کلیسایش آویزان کرد، تزهایی که در مخالفت با دستگاه سیاسی-اعتقادی پاپ بودند. پیروان او، لوتریان خوانده می‌شدند، اما در نهایت به آنها پروتستان (معترض) گفته شد، زیرا آنها در برابر کوشش کلیسا برای محدود ساختن تعلیم‌شان اعتراض می‌کردند. تا سال ۱۵۵۰ انواع دیگری از مذهب پروتستان رقیب ظهور کردند که کالونیسیم یکی از آنهاست که خود یک دیکتاتوری مذهبی ترسناکی را در سوئیس بنیان گذاشت. نزاع مذهبی این دو فرقه سبب جنگهای بسیاری شد و هزاران نفر با نام شهید از هر طرف جان خود را از دست دادند. دین‌پیرایی که با نام مارتین لوتر و ژان کالون آمیخته است فقط از آموزه‌های آن دو فوران نکرد. این جنبش را خیلی پیشترها، مارسیلیو پادوا، ویلیام اوکام، معاصران آن‌ها و نیز جنبش شورایی آغاز کرده بود. جنبش دین‌پیرایی، عملاً به پیشروی جنبش‌های نوزایی و روشنگری یاری رساند.

^{۶۷} - Renaissance: نوزایی یا رنسانس: جنبش فرهنگی مهمی بود که آغازگر دورانی از انقلاب علمی و اصلاحات مذهبی و پیشرفت هنری در اروپا شد. دوران نوزایی، دوران گذار بین سده‌های میانه (قرون وسطی) به دوران روشنگری است. نخستین بار، واژه‌ی رنسانس را فرانسوی‌ها در قرن ۱۶ میلادی به کار بردند. آغاز دوره‌ی نوزایی را در سده‌ی ۱۴ میلادی در شمال ایتالیا می‌دانند. این جنبش در سده‌ی ۱۵ میلادی، شمال اروپا را نیز فراگرفت. رنسانس، یک تحول ۳۰۰ ساله تا قرن هفدهم است که از فلورانس در ایتالیا آغاز شد و به عصر روشنگری در اروپا انجامید. ریشه‌ی زایش دوباره، در نگاه الگوخواهانه‌ای است که اهل این جنبش به دوران یونان و روم پیشا-مسیحیت در زمینه‌ی اندیشه، سیاست، هنر و معماری داشته‌اند. دیکارت، کپرنیک، گالیله، از اندیشمندان شاخص و تحول‌ساز این دوران‌اند.

^{۶۸} - secular: کلیسای سکولار طعنه و کنایه‌ای است به این ساختار، که این هم یک دین است، منتها خدایش و معبدش حزب است. سکولار: دنیوی، چیزی که به مسائل مذهبی و معنوی بی‌ربط باشد. روحانی سکولار: روحانی آزاد از حیطه‌ی قانونی دینی؛ ناوابسته به فرقه و مسلک دینی. ارزش سکولار: ارزش این دنیایی، غیر آخروی، و غیر آخرتی. حکومت سکولار: حکومتی که روحانیون و اهل تدین و باورهای هیچ دینی در آن حق ویژه‌ای نداشته باشند و با آنان هم‌چون سایر شهروندان و سایر باورها برخورد شود. دین سکولار: نهاد دینی‌ای که کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذار می‌کند: عدم دخالت اهل معبد و روحانی صاحب حق ویژه در سیاست و حکومت، اما در نهایت، همزیستی مسالمت آمیز هر دو در اداره قلمروهای خود. الهیات سکولار: یزدان‌شناسی‌ای که تمام یا بعضی از مفاهیم آن جهانی، آخروی و آسمانی یک دین را به مفاهیم این جهانی، مادی و سیاسی تبدیل و تحویل می‌کند و مصداق‌های آن مفاهیم را در روی همین زمین می‌جوید؛ الهیات سیاسی. جامعه‌ی سکولار: جامعه‌ای که در عین دین‌داری یا بی‌دینی تمام یا بخش بزرگی از جمعیت، قراردادهای اجتماعی و قوانین خود را بدون توجه به بایدها و نبایدهای الزامی یک دین خاص (یا ادیان) موجود تنظیم می‌کند، و در عین حال ممکن است شدیداً متأثر از علقه‌های فردی دینی شهروندان خود باشد یا بر آن‌ها چشم ببوشت و بی‌نظر باشد.

^{۶۹} - orthodoxy: در لغت، سنتی بودن، سخت‌گیشی، کهن گیشی، راست گیشی. اصطلاحاً باورهای رایج شاخه‌ی غالب یا اکثریت هر باور دینی یا سکولار نسبت به شاخه‌های مغلوب یا اقلیت.

اگر قرار بود در موقع پرکردن برگه‌ی عضویت حزب، کسی این‌طور بنویسد که، "من موافق نظر حزب در باره‌ی این و آن مسئله‌ام؛ هنوز مواضع دیگر حزب را بررسی نکرده‌ام و بنابراین کاملاً حق خود می‌دانم که نظرم را تا زمان دریافت اطلاعات کامل‌تر معلق نگه‌دارم"، طبعاً به او توصیه می‌شود که "بعداً بیاید!"^{۷۰}

اگر از استثناء بگذریم، در حقیقت وقتی کسی به حزبی می‌پیوندد، از روی تسلیم، رویه‌ای ذهنی را در پیش می‌گیرد که بعدها با جملاتی از این نوع بیان‌اش خواهد کرد، "به‌عنوان سلطنت‌طلب، به‌عنوان سوسیالیست، فکر می‌کنم که ... " خیلی خیلی راحت است! این وضع، هم‌سنگ و مساوی تعطیل کامل مخ است. و هیچ‌چیز راحت‌تر از آزادشدن از اندیشیدن نیست.

در باره‌ی سومین^{۷۱} ویژگی احزاب - که ماشین‌هایی برای تولید شور و هیجان گروهی‌اند - وضوح این نکته آن‌چنان چشم‌گیر است که بعید است نیازمند نشانی‌دادن بیشتر باشد. شور گروهی تنها منبع انرژی در اختیار احزاب است، برای تولید تبلیغات و اعمال فشار بر جان و روح هر عضو.

انسان خودش تشخیص می‌دهد که روحیه مریدوار حزبی فرد را کور می‌کند، نسبت به عدالت "کر" می‌کند، حتی افراد صحیح و سالم را وحشیانه به سمت آزار رسانی به اهداف بی‌گناه هل می‌دهد. انسان آن را تشخیص می‌دهد، اما بازهم هیچ کس پیشنهاد خلاصی از تشکیلات و سازمانی را نمی‌دهد که این چنین شرّهایی تولید می‌کند.

مواد نشئه‌آور ممنوع‌اند. با وجود این بعضی‌ها به آن‌ها معتادند. اما اگر قرار بود حکومت فروش تریاک و کوکائین را در همه‌ی سیگارفروشی‌ها راه‌ببندازد، آن‌هم به همراه پوسترهای تبلیغاتی برای تشویق مصرف، آن‌وقت معتادان خیلی بیشتری وجود می‌داشتند.

xxxxxx

جمع‌بندی: نهاد احزاب شرّی بنظر می‌رسد که تقریباً خالص و دست‌نخورده است. در اصول و "نظر" بد است، و در "عمل" تاثیراش مضراًست. برچیدن احزاب تقریباً می‌تواند کاملاً فایده‌مند باشد. این کار از نظر اصولی می‌تواند ابتکاری به‌شدت مشروع بوده، و در عمل هم می‌تواند تاثیر خیر داشته‌باشد.

^{۷۰} - به این نوع ورود، با قدری آسان‌گیری واژگانی، عضویت با حق تحفظ یا حق شرط می‌گویند: Reservation. اما حق تحفظ معمولاً در نهادهای بین‌المللی مطرح می‌شود و احزاب به‌هیچ وجه آن را نمی‌پذیرند. تعبیر سیمون وی، طعنه و کنایه‌ای است برای اخراج از همان اول.

^{۷۱} - در همین متن، قبلاً دیدیم که این ویژگی، اولین خاصه‌ی حزب معرفی شده بود.

پس باید این طور عمل شود: در انتخابات نامزدها بجای این که به رای دهنده گان بگویند، "من این یا آن برچسب گروهی را دارم" - که تقریباً در باره‌ی موضع واقعی شان در مسائل واقعی، تقریباً به مردم هیچ اطلاع درستی نمی دهد - می گویند ، "نظرات من در این و آن مشکل مهم، این است و آن."

سیاستمداران برگزیده شده در پی جریان جذب و دفع طبیعی و متغیر شباهت‌ها و تفاوت‌ها، به نمایندگان دیگر می پیوندند یا از آنان دور می شوند. ممکن است من کاملاً با آقای "الف" در مسئله‌ی استعمارگری موافق باشم، و با این حال در موضوع مالکیت کشاورزی با او مخالف باشم، و رابطه‌ام با آقای "ب" ممکن است کاملاً برعکس باشد.

سنگ‌شدگی (تَحَجُّر) ساختگی به شکل احزاب، سازگاری خیلی کمی با همبستگی‌ها و جدایی‌هایی دارد که برای یک عضو مجلس، اصیل و واقعی هستند، پیوندها و گسست‌هایی که بیشتر وقت‌ها خود را با آن درگیر می بیند، یعنی ممکن است با "همکار"ی از حزب خودش مخالف باشد، و توافق کاملی با سیاستمداری داشته باشد که از حزبی دیگر است. کافی است به یاد بیاوریم که، در آلمان سال ۱۹۳۲ بارها ممکن بود کمونیستی در بحثی خیابانی با یک نازی یک دفعه با سرگیجه‌ای ذهنی روبرو شده باشد، سرگیجه به دلیل کشف همخوانی کامل شان در همه‌ی مسائل.

در بیرون مجلس، حلقه‌های روشنفکری بطور طبیعی در دور و بر نشریات بیان گر نظرگاه‌های سیاسی شکل می گیرند. این حلقه‌ها می باید سیال بمانند. این سیالیت نشان و صفت بارز حلقه‌هایی است که بر شباهت‌های طبیعی بنا می شوند؛ همین سیالیت است که حلقه را از حزب سوا می کند و مانع می شود که روی فرد نفوذ مضر اعمال کند. وقتی کسی روابطی دوستانه با مدیر فلان نشریه و مقاله‌نویسان ثابت‌اش بهم می زند، وقتی گه گاهی برای آن می نویسد، می تواند بگوید که با این نشریه و حلقه‌اش "در تماس" است، اما این آدم آگاه است که بخشی از آن نشریه نیست؛ در نشریه، مرز روشنی بین درون و بیرون وجود ندارد. اگر کمی دورتر برویم، کسانی هستند که نشریه را می خوانند و از قضا یکی دو نفر از مقاله‌نویسان‌اش را می شناسند. باز هم کمی دورتر، هستند خوانندگان ثابتی که از نشریه الهام می گیرند. اگر بازهم از مرکز حلقه بیرون تر برویم، خوانندگان گه گاهی هستند. با وجود این، هیچ کدام این‌ها هرگز فکر نمی کند یا نمی گوید که ، "به عنوان یک نفر وابسته به فلان نشریه، نظر من اینه که ..."

در موقع انتخابات، اگر مقاله‌نویسان نشریه‌ای نامزد سیاسی باشند، آنان را بایستی از متوسل شدن به رابطه‌شان با نشریه قدغن

کرد، و خودِ نشریه را هم با هدفِ جلوگیری از پشتیبانی مستقیم یا نامستقیم از نامزدی‌شان، از امضاء کردن این نامزدی و حتی اشاره به آن باید منع کرد. هرگونه "انجمن دوست‌داران" نشریه‌ی فلان، با هدف انتخاباتی، باید قدغن شود. هرگاه نشریه‌ای مانع نوشتن نویسندگان‌اش برای نشریات و ناشرین دیگر شود باید تعطیل‌اش کرد.

همه‌ی این‌ها نیازمند مجموعه‌ی کاملی از مقررات مطبوعاتی‌اند که مانع ادامه‌ی فعالیت‌های جنجالی نشریات بی‌آبرو شوند، چرا که هیچ کسی میل ندارد با آن‌ها هم‌کلام و معاشر باشد.

هروقت که حلقه‌ی بحث و فحسی، وسوسه شود که سنگ‌شدگی (تَخَجُّر) پیدا کند و عضویتی رسمی راه بیندازد، این تلاش را باید با قانون سرکوب و مجازات کرد.

در این میان، طبعاً احزاب زیرزمینی هم سروکله‌شان پیدا می‌شود. پیوستن به این‌ها کاری آبرومندانه و افتخارآمیز نیست. اعضای این احزاب دیگر نمی‌توانند بردگی‌شان را به نمایش عمومی تبدیل کنند.^{۷۲} اجازه پیدا نمی‌کنند تبلیغی برای حزب‌شان کنند. حزب این امکان را نخواهد داشت که مردم را در شبکه‌ی عنکبوتی تَنگ غلقه‌ها، شورها و الزامات خود زندانی کند.^{۷۳}

هروقت که قانونی بی‌طرف و منصفانه باشد، و بر نگاهی روشن به منافع عموم بنا شده باشد، هرکسی آن را به آسانی می‌فهمد و رعایت می‌کند؛ این نوع قانون در تضعیف آن‌چه ممنوع است موفق می‌شود. در عمل، کم پیش می‌آید که مجازات‌های قانون‌شکنی اعمال شود: خود وجود قانون، کافی است تا نیروی خاطی را خنثی کند. این اعتبار ذاتی قانون، واقعیتی است در زندگی عامه، اعتباری که مدت‌هاست فراموش شده و باید احیا شده و از آن درست استفاده شود. وجود احزاب زیرزمینی نباید آسیب مهمی پیش‌بیاورد —مخصوصاً در مقایسه با تأثیرات مصیبت‌بار فعالیت‌های احزاب قانونی.

^{۷۲} - در حالی که اعضای احزاب معمولی می‌توانستند این نمایش علنی را بدهند.

^{۷۳} - این نکته در کشورهایی که در سایه‌ی حاکمیت استبدادی شدید، دیکتاتوری، نیمه‌توتالیتار یا توتالیتار اند، به دلیل نبود جایگزین‌های علنی و وجود شرایط مخفی‌کاری تحمیلی از برون، نبود تجربه‌ی نهادینه‌شده‌ی مدارا، آزادی، خودبیان‌گری، گفتگو و دموکراسی در جامعه و نسل‌ها، و بی‌مدارایی و ستیزه‌جویی (ناخواسته یا خواسته‌ی درونی حلقه‌های مبارز، و احواله‌ی همه‌ی مفاهیم‌ها به راه حل "حذف"، به شکل دیگری در می‌آید. شبکه‌ی زیرزمینی ترور، و وحشت ناخواسته یا خواسته‌ای که در حزب مخفی بوجود می‌آید، ساختار را به شکل فرقه‌هایی مافیایی در می‌آورد که هر گونه ارتداد و تردید با شدیدترین مجازات‌های درون حزبی (ناخواسته یا خواسته) روبرو شده و به سرعت تا حذف شخصیتی و فیزیکی یک مرتد یا تمام مرتدین ادامه می‌یابد. در گروه‌های زیرزمینی، راه حل اختلافات یا تن دادن به نظر غالب فرماندهی کل، یا عضو بالاسری یا اکثریت است، و یا تن دادن به تصفیه و نه جدایی آزادانه و محترمانه و رفیقانه. تصفیه هم به دلایل امنیتی در اکثر موارد یعنی تصفیه‌ی فیزیکی، به منظور تضمین بقای گروه، چرا که در شرایط محدود، بسته، نبود امکانات، لزوم حفظ اطلاعات، امکانات و ارتباطات، لزوم تحکیم قدرت آهنین سانترالیزم رهبری، لزوم سرعت عمل و سرعت جابجایی و ... و ... هیچ راهی نمی‌ماند جز کور کردن نقطه‌ی ضعف با حذف.

به‌طور کلی، بررسی دقیق ثابت می‌کند که برچیدن احزاب هیچ دردسر و زحمتی پیش نمی‌آورد. ناسازواری عجیب و غریب: احتمال به‌کارگیری اقداماتی از این جنس، که دردسری اضافه نمی‌کنند، کمتر از هر اقدام دیگری است. مردم به خود می‌گویند، اگر این اقدام این همه ساده است، پس چرا خیلی زودتر از این‌ها انجام نمی‌شده؟ اما باید پذیرفت که در بیشترین موارد، کارهای بزرگ آسان و ساده‌اند.^{۷۴}

این اقدام خاص، تاثیری بهداشتی و پاک‌ساز بر روی قلمرو "امر عمومی" خواهدداشت، چرا که روحیه‌ی حزبی همه‌چیز را عفونی کرده‌است.

نهادهایی که حیات عمومی کشوری را تنظیم می‌کنند همیشه در قوه‌ی تعقل عامه نفوذ می‌کنند - اعتبار و منزلت قدرت هم همین‌طور است. مردم، رفته‌رفته در همه‌ی زمینه‌ها عادت‌ی پیدا کرده‌اند که فقط "به نفع" یا "به‌ضرر" هر عقیده‌ای فکر کنند، و بلافاصله به‌دنبال استدلال‌هایی بروند که یکی از این دو موضع را پشتیبانی کند. این یعنی نفوذ و انتقال دقیق روحیه‌ی حزبی^{۷۵} به شعور مردم.

حالا درست مثل داخل احزاب، آدم‌هایی دموکرات‌منش هم در بیرون هستند که به همان‌شکل در قلمرو آرمان‌ها و ایده‌ها، نوعی تکثر حزبی را قبول دارند؛ آزاداندیشانی هستند که مایل به ارج‌گذاری نظراتی‌اند که با آن‌ها مخالف‌اند. این‌ها مفهوم درست و نادرست را کاملاً گم کرده‌اند.^{۷۶}

دیگرانی هم هستند که با گرفتن موضعی به نفع فلان عقیده، از روبروشدن با هرگونه دیدگاه مخالفی خودداری می‌کنند. این یعنی انتقال روحیه‌ی تمامیت‌گرا به شعور مردم.

وقتی آَینِشتَاین^{۷۷} از فرانسه دیدار می‌کرد، همه‌ی افرادی که کمابیش با حلقه‌های اندیشه‌گی پیوند داشتند، از جمله

^{۷۴} - و به‌علت همین سادگی، از آن‌ها غفلت می‌شود.

^{۷۵} - و فرقه‌ای

^{۷۶} - در این‌جا، سیمون وی به‌نوعی می‌خواهد نسبی‌انگاری حاصله را رد کند.

^{۷۷} Einstein (۱۸۷۹-۱۹۵۵): آلبرت آَینِشتَاین، فیزیک‌دان نظری، واضع نظریه‌ی نسبیت عام و خاص که در کنار مکانیک کوانتومی دو ستون فیزیک نوین‌اند. به‌خاطر فرمول مشهور جرم و انرژی معادل، ($E=mc^2$) شهرت دارد. کار او بر فلسفه‌ی علم تاثیر گذاشته‌است. گفته‌های او در مسائل فکری، فلسفی، جنگ‌وصلاح و دین مورد توجه عامه‌ی جهانیان بوده است (تلفظ‌های مختلفی از اسم او در فارسی وجود دارد، از جمله انیشتن و آَینِشتَین).

دانشمندان دیگر، خود را به دو اردوگاه تقسیم کردند: "با آئنیشتاین" یا "بر آئنیشتاین". هر بحث تازه‌ی علمی در دنیای علم حامیان و دشمنانی پیدا می‌کند که هر دو طرف با روحیه‌ای حزبی، و تا حد نفرت‌انگیزی – بر ضد هم خشمگین‌اند. دنیای ادیشه دائماً پر است از دسته‌بندی و گرایش، که نشان از مراحل مختلف سنگ‌شده‌گی (تَحَجُّر و جمود) دارد.

در هنر و ادبیات، این پدیده حتی بیشتر از این هم شایع است. کوبیسم^{۷۸} و سوررئالیسم^{۷۹} هر یک نوعی حزب بودند. بعضی "ژید"ی^{۸۰} و بعضی "موراس"ی بودند^{۸۱}. برای رسیدن به شهرت، بد نیست که دارودسته‌ای از طرفداران آدم را دوره کرده باشند، طرفدارانی که روح حزبی تسخیرشان کرده.

به‌همین سبک، فرق زیادی بین آدم حزب‌زده یا کلیسازده – یا ضد دین‌زده – نبود. آدم یا "خواه" یا "ضد" ایمان به خدا، مدافع یا مخالف مسیحیت، و غیره بود. وقتی صحبت از دین می‌شد، بحث حتی به جایی می‌رسید که از "رزمندگان" صحبت می‌شد.^{۸۲}

حتی در مدرسه، آدم می‌تواند به سرش بزند که راهی برای انگیزش ذهن کودکان بهتر از این وجود ندارد که آنان را دعوت کند که "طرف" گیری کنند – "با ما" یا "بر ما"، "طرفدار" ... یا "بر ضد" ... به بچه‌ها جمله‌ای از نویسنده‌ای بزرگ داده می‌شود و پرسیده می‌شود "موافقید؟ بله یا خیر؟ استدلال‌ها تون رو پخته کنید." موقع امتحان، فلک‌زده‌های بیچاره که فقط سه ساعت وقت دارند ورقه‌هاشان را پر کنند، اول کار نمی‌توانند بیش‌تر از پنج دقیقه وقت بگذارند برای این که تصمیم بگیرند موافق‌اند یا نه. و با این حال، می‌توانست خیلی راحت‌تر به آنان گفته می‌شد، "روی این متن خوب فکر کنید، بعد فکری‌هایی رو که به ذهن تون میاد بنویسید."

^{۷۸} Cubism: سبکی انقلابی در نقاشی، که هنرمند می‌خواهد نماهای متعدد واقعیت (سوژه) را در یک تصویر و با خطوط شکسته‌ی هندسی جا دهد. کوبیسم با پیکاسو و براک در اوایل قرن ۲۰ مطرح شد.

^{۷۹} Surrealism: جنبشی پیشرو در هنر و ادبیات قرن ۲۰ که مثلاً با کنار هم گذاری نامنتطقی تصاویر، به دنبال آزادسازی توان بالقوه‌ی ذهن ناخودآگاه است. سالوادور دالی، پیکاسو، رنه ماگريت از سرآمدان این جنبش در نقاشی‌اند.

^{۸۰} Andre Gide (۱۸۶۹-۱۹۵۱): رمان نویس پر کار فرانسوی، برنده‌ی جایزه نوبل ۱۹۴۷ برای بازتاب دادن هنرمندانه و جامع فلاکت و وضعیت کلی بشری در نوشته‌های برجسته‌اش. *مآنده‌های زمینی، مآنده‌های تازه، سکه‌سازان و ...* نوشته‌های مشهور فکری-ادبی اویند. گزارش‌های او از وقایع مهم اوایل قرن ۲۰، سفر به کنگو، *بازگشت از چاد* واز آن دو پرچمال‌تر، *"بازگشت از شوروی"* (نماد بازگشت او از کمونیسم روسی) بر روی اندیشه‌ی سیاسی قرن ۲۰ اثر گذار بوده‌اند. برپایه‌ی گزارش شخصی‌اش، در جوانی او همراه با اسکار وایلد، تجربه‌های دگرپاشانه‌ی نادری داشته‌اند.

^{۸۱} Charles Maurras (۱۸۶۸-۱۹۵۲): شارل موراس نویسنده، سیاست‌مرد، شاعر و منتقد فرانسوی. پایه‌گذار جنبش راست افراطی "اقدام برای فرانسه". سلطنت‌طلب، ضد سامی (ضد عرب و یهود)، ضد پارلمان‌گرایی و ضدانقلابی بود. بر روی ناسیونال کاتولیک‌ها و گروه ناسیونالیسم متحد تاثیرگذار شد. نظرگاه موراسیسم به او منسوب است. موراسیسم که به شدت به جنبش "اقدام برای فرانسه" نزدیک بود، طرفدار ناسیونالیسم یکپارچه‌ی مطلق، سلطنت‌طلبی، رسته‌گرایی، ائتلاف با سندیکالیسم انقلابی، و مخالفت با دموکراسی، لیبرالیسم و سرمایه‌داری بوده است.

^{۸۲} - کنایه از گسترش بحث صرفاً فکری به حوزه‌ی مبارزه‌ی فیزیکی و حذف دیگری.

تقریباً در هر جا -در بیشتر موارد، حتی موقع سروکار داشتن با مشکلات کاملاً فنی- شخص به جای فکر کردن، صرفاً موضع می گیرد: "با ما" یا "بر ما". این نوع انتخابِ جانشینِ فعالیتِ ذهن می شود. این جذامی است فکری؛ جذامی که از دنیای سیاست ریشه زده است، بعد در سرتاسر زمین پخش شده و همه ی شکل های اندیشه گی را آلوده و مسموم کرده است.

این جذام ما را دارد می کشد؛ بعید است بشود درمان اش کرد، بی آن که کار را از برچیدن همه ی احزاب شروع کنیم.

اهمیت سیمون وی

به قلم چسواف میوُش^{۸۳}

فرانسه با پیشکش سیمون وی، هدیه‌ای کمیاب به جهانِ معاصر داد. ظهور و بروزِ نویسنده‌ای مثل او در قرن بیستم برخلافِ همه‌ی قوانینِ احتمالات بود، اما واقعیت این است که اتفاقاتِ نامحتمل پیش می‌آیند و ما را حیرت‌زده باقی می‌گذارند.

زندگی سیمون وی کوتاه بود. او که در پاریس ۱۹۰۹ چشم باز کرد و در انگلیس در ۳۴ سالگی (۱۹۴۳) آن را بر جهان بست. هیچ‌کدام از کتاب‌هایش در دوران زندگی منتشر نشدند. بعد از جنگ [دوم جهانی] تا امروز (۱۹۶۰) مقالات پراکنده و دست‌نوشته‌هایش — یادداشت‌های روزانه و رساله‌ها — منتشر و به زبان‌های زیادی ترجمه شدند. کارهای او در سراسر دنیا خوانندگانی را به تحسین واداشت، با این حال، بخاطرِ زاهدمنشیِ ذاتیِ کارهایش، در هر کشوریِ خوانندگانِ محدودی را به خود جلب می‌کنند. امیدوارم معرفیِ من برای کسانی که هیچ‌وقت چیزی از او نشنیده‌اند مفید باشد.

شاید ما در عصری زندگی می‌کنیم که فقط در ظاهر "بی‌خدا"ست. میلیون‌ها نفر در جنگ اول جهانی کشته شدند، میلیون‌ها در طی انقلاب و بعد از آن در روسیه کشته شده یا تا سرحد مرگ شکنجه شدند؛ و قربانیانِ بی‌شمارِ نازیسم و جنگ دوم جهانی در کنارشان. همه‌ی این‌ها بر روی اندیشه‌ی اروپایی تأثیری قوی داشته‌است. و به نظرم که اندیشه‌ی اروپایی به دُور مسئله‌ای قدیمیِ چرخیده‌است، مسئله‌ای آن‌قدر کهنه که خیلی‌ها خجالت می‌کشند اسم‌اش را بیاورند. واقعیت دارد که گاهی آدم‌ها تا چند نسل، معماهای قدیمیِ بشری را پنهان می‌کنند و روی‌شان را می‌پوشانند، بعد دوباره به آنان جان می‌دهند و به زبانی تازه تنظیم‌اش می‌کنند. این بار آن مشکلِ قدیمی این است:

^{۸۳} Czesław Miłosz - تلفظِ لهستانی چسواف میوُش: (واو) در "میوُش"، مثل (واو) در "تفاوُت" است.

چه کسی رنج بی‌گناه را می‌تواند توجیه کند. آلبر کامو^{۸۴} در طاعون^{۸۵} بحثی را دوباره پیش می‌کشد که "کتاب ایوب"^{۸۶} قبلاً مطرح کرده بود. آیا بایستی مثل ایوان کارامازوف^{۸۷} بلیت ورودمان به زندگی را به خدا پس بدهیم، چون اشک کودکی کافی است که تمام معادله‌ها را به هم بزند؟^{۸۸} اگر خدا مسئول فرض شود، اگر می‌گذارد چیزهایی اتفاق بیفتند که ارزش‌های ما به عنوان اتفاقاتی هول‌آور محکوم‌شان می‌کنند، آیا این خدا می‌تواند وجود داشته باشد؟ کامو می‌گفت نه. ما در کیهان تنهایییم؛ سرنوشت انسانی ما این است که فریاد اعتراضی ابدی را بر سر نیروهای غیرانسانی کور بکشیم، بی‌همدردی رفیقی در جایی، بی‌شالوده‌ای ماوراءطبیعی.

اما شاید خود خدا که نه، بلکه الهه‌ای باشد که در میان میدان‌های نبرد و اردوگاه‌های مرگ و کار اجباری راه می‌رود، به زندان‌ها سرک می‌کشد، و هر قطره خونی، هر مصیبتی را از روی زمین محو می‌کند؟ آیا امکان ندارد؟ الهه می‌داند آنانی که شکایت می‌کنند، ابداً اصل داستان را نمی‌فهمند. شاکیان باید بدانند هر چیزی حساب و کتابی دارد، هر چیزی بخش گریزناپذیر درد و رنج تولد است و بعداً جبران خواهد شد. انسان خدای انسان خواهد شد. اما در مسیر کسب این دستاورد، باید از تپه‌ی "جُلُجُتَا"یی^{۸۹} هم رد شود. در عصر ما اسم این الهه، با طنینی لرزان بر زبان می‌آید: او همان تاریخ است.

لشک کولاکُوسکی، استاد مارکسیست فلسفه در ورشو^{۹۰}، صریحاً اعلام می‌کند^{۹۱} که همه‌ی ساختارهای فلسفه‌ی مدرن، از

^{۸۴} Albert Camus (۱۹۱۳-۱۹۶۰)، رمان‌نویس و فیلسوف فرانسوی، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ادبیات ۱۹۵۷؛ افسانه‌ی سیزیف، بیگانه و کارهای دیگر او هر یک اثرهای درخشانی‌اند. یکی از معرف‌های کوتاه او تعبیر "من اعتراض می‌کنم، پس هستم" است.

^{۸۵} The Plague: طاعون، ۱۹۴۷، ترجمه رضا سید حسینی، نیلوفر

^{۸۶} Book of Job: اولین بخش از عهد قدیم کتاب مقدس مسیحی و بخشی از کتاب مقدس عبری که به رنج‌ها و صبر ایوب بر آن‌ها و توجیه مسئله‌ی شر (تئودیه)، با زبانی بسیار خیال‌انگیز و شاعرانه اشاره می‌کند. بحث شیطان، برای اولین بار در این بخش مطرح می‌شود.

^{۸۷} - برادران کارامازوف، آخرین رمان بزرگ داستایوسکی، جراح بزرگ روح انسانی. چهار برادرند و پدری بدنام از نظر همه‌ی پسران. ایوان شخصیتی خونسرد، کینه‌جو و بی‌اعتقاد به خداست که نقشی قتل پدر را می‌کشد، اما برادری دیگر به‌عمل در می‌آورد و سومی را دستگیر می‌کنند. چهارمی سلیم‌النفس‌ترین برادران است و معتقد به خدا. رمانی فلسفی، اخلاقی، روانشناسانه و کنکاش‌گر در وجود و نقش خدا، اختیار و عمل انسانی. ایوان در مکالمه‌ای مهم با آلیوشا می‌گوید "از وسع ما خارج است که برای وارد شدن به دنیا این همه تاوان بپردازیم. ... از مدت‌ها قبل عزم‌ام را جزم کرده‌ام تا به این مسئله نیندیشم که خدا انسان را آفرید یا انسان خدا را. ... آدم می‌تواند دیگران را دورادور دوست بداند اما از نزدیک نمی‌شود، ... کودکان را می‌توان از نزدیک دوست داشت اما بزرگسالان را نمی‌توان. ... پس شتاب می‌ورزم بلیت ورودی ام به دنیا را پس بدهم، و اگر آدم درستی بوده باشم، وظیفه دارم هر چه زودتر آن را پس بدهم. ... اینطور نیست که خدا را قبول نکنم، منتها در نهایت احترام بلیت را به ایشان برمی‌گردانم."

^{۸۸} - اشاره به تغییر تصمیم اختیاری ما در عین وجود جریان شر.

^{۸۹} Golgotha: در قهقهه مسیح، اسم تپه‌ای است در بیرون دیوارهای شهر اورشلیم (بیت المقدس) که مسیح بر بالای آن به صلیب کشیده شد. کنایه از سربالایی دشوار درد و رنج مصلوبیت انسان.

^{۹۰} Leszek Kolakowski (۱۹۲۷-۲۰۰۹): فیلسوف و مورخ دیدگاه‌ها، اهل لهستان، مارکسیست و منتقد مارکسیسم، نویسنده کتاب نام‌دار "جریان‌های اصلی مارکسیسم". سخن مشهوری دارد: "تاریخ یاد می‌گیریم تا بدانیم "که هستیم؟"، نه آن‌که چه باید کرد و چطور باید موفق شد." بدلیل نقدهایش از مارکسیسم و کمونیسم در ۱۹۶۸ تبعید شد و به دانشگاه آکسفورد رفت. بر روی جنبش کارگری همبستگی در لهستان تاثیر گذار بود.

^{۹۱} - در زمان نوشتن این مقاله در سال ۱۹۶۰ (مترجم انگلیسی)

جمله فلسفه‌ی مارکسیستی را، یزدان‌شناسان^{۹۲} قرون وسطی قبلاً شرح و بسط داده‌اند و ناظر تیزبین می‌تواند همه‌ی دعوای کهنه را در زیر صورت‌بندی‌های نو تشخیص بدهد. مثلاً در نگاه او، مارکسیست‌ها تاریخ را به شکل تئودیه (خدا-میرا-دانی کلامی)^{۹۳} تحلیل می‌کنند - یعنی درست مثل توجیه عمل خدا.^{۹۴}

اینجا، کنایه جایی ندارد. مسئله‌ی بود یا نبود مشیت الهی^{۹۵} می‌تواند به شکلی دیگر هم مطرح شود. آیا نیرویی درونی در "شدن" وجود دارد، در آن چه که در وضعیت تحول یافتن است، نیرویی که انسان را به سمت کمال می‌کشد؟ آیا هیچ "همکاری"ی بین انسان و کیهان وجود ندارد، کیهانی که موضوع تغییر دائمی است؟ این‌طور گفته‌شده که، مسئله مربوط است به کشف کاملاً تازه‌ی بُعد تاریخت^{۹۶}، که برای جوامع بی‌تحرك گذشته ناشناخته بوده. الهی‌دانان مسیحی که به اندازه‌ی کافی کنجکاو هستند، وقتی با آن مسائل برخورد می‌کنند، درمانده می‌شوند. آنان از فلسفه‌ی تقدیرگرایی^{۹۷} که بوسوئه^{۹۸} و واعظان دیگر رواج می‌دادند احساس شرم می‌کنند؛ دیدگاهی که بنابر آن، خدا که خودش "سلطان"ی است، به حاکمان (سلطان‌های کوچک‌تر) خوب کمک می‌کرد و بدها را هم ادب می‌کرد. اگر این نظر درست بود، که مطمئناً درست نیست، معمای مسئولیت فردی انسان‌ها باز هم حل نشده باقی می‌ماند. حداقل الهی‌دانی فرانسوی، به اسم پدر فِررد^{۹۹} تایید می‌کند که این پرسش، ضعف بنیادین فکری مسیحیان امروزی است. به محض این که مسائل تاریخی را لمس می‌کنند، به عادات و سنت‌های فلسفه‌ای تسلیم می‌شوند که برای‌شان بیگانه است؛ آگاهانه یا ناخودآگاه مجبور می‌شوند هگلی^{۱۰۰} یا مارکسیستی^{۱۰۱}

^{۹۲} - الهی‌دانان

^{۹۳} - تئودیه theodicy: در معنای اخص، اثبات عدل الهی و توجیه کلامی وجود همزمان "خدای آگاه، قادر و عادل" در کنار وجود شر. اما در معنای عام، هر گونه نظریه‌ی کلامی برای توجیه گزاره‌های متناقض.

^{۹۴} - کولاکوفسکی، لشک، مقاله‌ی کشیش و دلقک، ترجمه‌ی انگلیسی در "پیش‌بوی انسان‌گرایی مارکسیستی" (مترجم انگلیسی)

^{۹۵} - Providence: تقدیر و مشیت الهی

^{۹۶} - Historical Dimension

^{۹۷} - providentialist philosophy

^{۹۸} - Bossuet (۱۶۲۷-۱۷۰۴): اسقف و یزدان‌شناس دربار لویی ۱۴ فرانسه، که ازو به‌عنوان یکی از برترین سخنران‌های همه‌ی دوران‌ها اسم برده‌شده. طبعاً در توجیه مسئله‌ی شر، پرآوازه‌ترین استدلال‌های کلیسا را تکرار کرده‌است. تلاش او در توجیه قدرت مطلقه‌ی شاه و بی‌حق بودن مردم در حاکمیت شهره‌است.

^{۹۹} - Gaston Fessard (۱۸۹۷-۱۹۷۸): فیلسوف یسوعی و یزدان‌شناس فرانسوی که در برابر اشغال هیتلری و تبعیت از حکومت ویشی (تحت حمایت نازی‌ها) مقاومت کرد. یسوعی‌ها مسلکی در چارچوب مجوز اهل پاپ (کاتولیک‌ها) هستند. بیشتر به تاسیس اماکن آموزشی و کار در بیمارستان و پژوهش‌های فکری علاقمندند.

^{۱۰۰} - Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱): فیلسوف نام‌دار آلمانی در دوران خود و اثرگذار بر تحولات بعدی تاریخ اندیشه تا امروز

^{۱۰۱} - Marxist: معتقد به مارکسیسم، معتقد به نظرات سیاسی و اقتصادی کارل مارکس و فردریک انگلس، که بعداً پیروان‌شان آن را تکامل دادند تا پایه‌ی کمونیسم را بریزند.

فکر کنند. ضعف‌شان شکافِ نظریه‌تأمیستی^{۱۰۲} را بازتاب می‌دهد. پدر فرزند می‌گوید در دیدگاه توماس آکویناسِ قدیس، هیچ ردّی از اعلام نظر در باره‌ی تاریخت وجود ندارد. او فقط به "نظام خرد"^{۱۰۳} و "نظام طبیعت"^{۱۰۴} علاقه داشت. در نظر پدر فرزند، "اگر تاریخت نقشی بزرگ را در نظریات هگل، مارکس، و در خیلی از فیلسوفان وجودی بازی می‌کند، در نگاه داوران منصف، این موضوع از نظریه‌ی تأمیستی کاملاً غایب است یا به‌نظر می‌آید که غایب است." به‌همین خاطر دیالکتیسیسم مسیحی^{۱۰۵} مجبور است ابزار مفهومی اختصاصی خود را اختراع کند.

در اینجا مقدمه‌ام را تمام می‌کنم. سرنخ بعضی نکات حیاتی اندیشه‌ی سیمون وی در همین مقدمه بود.

سیمون وی در خانواده‌ی روشنفکری بدنیا آمد که ریشه‌ی یهودی داشتند. خانواده‌ی پدری‌اش اهل آلزاس^{۱۰۶} بوده، و خانواده‌ی مادری‌اش از روسیه به فرانسه مهاجرت کرده بودند. در میان جمعی بزرگ شد که بیشتر از هر چیزی به یادگیری اهمیت می‌دادند؛ بطوری‌که در همه‌ی عمر، علاقه‌ی سرزنده‌اش را به ریاضیات و فیزیک مدرن حفظ کرد. به زبان‌های خارجی زود مسلط شد: در کنار لاتین و یونانی که در مدارس فرانسه درس داده می‌شدند، آلمانی و انگلیسی (و همین سوادِ بالای یونانی او در تکامل آینده‌اش نقشی تعیین‌کننده پیدا کرد). مطابق فرقه‌ی دینی خاصی تربیت نشد، و در سرتاسر دوران جوانی‌اش هم درگیر دغدغه‌ای دینی نبود.

سیمون وی بعد از تمام کردن تحصیل دانشگاهی‌اش در دانش‌سرای عالی پاریس (که در آن‌جا یکی از هم‌قطاران‌اش سیمون دوبوار^{۱۰۷} بود که آن وقت‌ها کاتولیک بود)، دوره‌ی کاری کوتاه‌اش را به عنوان دبیر یونانی و فلسفه شروع کرد. مقامات آموزش

^{۱۰۲} - Thomism: الهیات یا فلسفه‌ی توماس آکویناس و پیروان‌اش. آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف ایتالیایی و متاله مسیحی بود. او اعتقادات مسیحی را با فلسفه‌ی ارسطو تلفیق کرد تا تعالیم دینی را در چهارچوبی عقلانی ارائه کند. فلسفه‌اش در کنار تأثیرگذاری عمیق بر اندیشه‌ی غربی، از ۱۸۷۹ تا اواسط دهه ۱۹۶۰ میلادی فلسفه‌ی رسمی کلیسای کاتولیک بود.

^{۱۰۳} - order of reason

^{۱۰۴} - order of nature

^{۱۰۵} - dialectic: هنر بررسی و بحث صاحبان چند نظر متفاوت در یک مسئله برای درستی‌سنجی این نظرات و رسیدن به نظرهای درست‌تر از راه ارائه‌ی استدلال‌های خردورانه. برای این کار روش‌های سقراطی، ارسطویی، قرون وسطایی، هگلی و مارکسی پیشنهاد شده است.

^{۱۰۶} - Alsace: آلزاس منطقه‌ای است در کنار رود "راین" بالا، هم‌مرز سوئیس و آلمان در شرق فرانسه. این ناحیه بارها بین آلمان و فرانسه، طی جنگ‌هایی دست‌به‌دست شده.

^{۱۰۷} - Simone de Beauvoir (۱۹۰۸-۱۹۸۶): نویسنده، روشنفکر، فیلسوف وجودی (اگزیستانسیالیست)، فعال سیاسی، زن‌باور (فمینیست) بسیار نام‌دار، و نظریه‌پرداز اجتماعی؛ اهل فرانسه. تأثیر زیادی بر روی اگزیستانسیالیسم زن‌باور و نظریه‌ی زن‌باوری داشته‌است. نام‌دارترین نوشته‌اش، "جنس دوم" است. تا آخر عمر ژان پل سارتر، با او "همسری باز" داشت. تحسین‌گر نبوغ هم‌کلاسی‌اش سیمون وی در دانش‌سرای عالی بود. در کتاب‌اش "خطرات دختری وظیفه‌شناس" در باره‌ی سیمون وی می‌نویسد: او مرا جذب می‌کرد، به‌خاطر شهرت زیادش در هوش، و غیرت و حمیت عجیب‌اش؛ "فحطی بزرگی در چین پیش آمده بود، و به من گفته شده بود که وقتی اخبار را شنیده، به‌گریه افتاده: این اشک‌ها احترام مرا بیشتر از هدیه‌هایش به‌عنوان یک فیلسوف برانگیخت. به او حسرت می‌بردم به‌خاطر قلبی که می‌توانست درست در برابر همه‌ی دنیا بپنجد. ترتیبی دادم که یک روزی با او

و پرورش، بیشتر وقت‌ها برای او که استادی برجسته بود، بخاطرِ عُرف‌شکنی‌اش مشکل درست می‌کردند. مودبانه به جامعه‌ی بورژوازیِ پیرامونِ خود کنایه می‌زد و طرف آدم‌هایی را می‌گرفت که طبقه‌ی متوسط فرانسوی با وحشت می‌دیدشان: مبارزان اتحادیه‌های کارگری و کارگرانِ بیکار. آن سال‌ها، دوران بحران اقتصادی بود. اگر آدم‌های دیگر گرسنگی می‌کشیدند، او خود را از حق پول جمع‌کردن محروم می‌کرد، و بخش کوچکی از حقوق‌اش را نگه می‌داشت و باقی را به صندوق اتحادیه‌ها و نشریات کارگری می‌داد. از نظر سیاسی، چپ بود، اما هرگز کاری به کار حزب کمونیست فرانسه نداشت. به گروه کوچکی به اسم انقلاب پرولتاریایی^{۱۰۸} خیلی نزدیک بود، که پیرو سنتِ سندیکالیسم فرانسوی^{۱۰۹} بودند. مقالات متعدد او در مورد احتمال موفقیت مبارزه‌ی کارگری در فرانسه، اقتصاد سیاسی، آرمان‌های نازیسم در آلمان، و نیز مطالعات‌اش در باره‌ی سازوکارِ جامعه و تاریخ اروپا اخیراً در چند جلد جمع‌آوری شده‌اند. فقط بعضی از این مقالات در زمان زندگی‌اش منتشر شدند، آن‌هم در مجله‌هایی کم‌شهرت.

اشتیاق‌اش به همسفرگی در سرنوشت ستم‌دیدگان او را به تصمیمی سرنوشت‌ساز هدایت کرد: با وجود ناخوشی جسمی، یک سال (۳۵-۱۹۳۴) در کارخانه‌های ذوب فلز پاریس^{۱۱۰} مثلِ کارگری ساده کار کرد؛ و با این تجربه‌اش، اطلاع دست‌اولی از کار دستی بدست آورد. مقالات‌اش در باره‌ی همین موضوع (مُجلدی با عنوان "شرایط طبقه کارگر") کیفرخواستی وحشتناک در مورد درندگی، بی‌عاطفگی، و فلاکت جسمی و روحی هستند. آن‌طور که خودش به‌زبان آمد، کار آن سال در کارخانه‌ها جوانی‌اش را نابود کرد و تا ابد داغِ پاک‌نشده‌ی بردگان را بر او زد (مثل همان داغ‌هایی که رومیان باستان، روی پیشانیِ بردگان می‌زدند).

وقتی که جنگ داخلی اسپانیا در گرفت، سیمون وی به بارسلون^{۱۱۱} رفت (در ۱۹۳۶)، و در هَنگی آنارشیزم به اسم کولونا

هم کلام بشوم. نمی‌دانم صحبت بر سر چه نکته‌ای شروع شد؛ با لحنی بی‌تردید می‌گفت که فقط یک چیز در دنیا ارزش فکر کردن دارد: انقلابی که همه‌ی گرسنگان زمین را سیر کند. در جواب با لحنی با همان قاطعیت گفتم که مشکلِ خوش حال کردن مردم نیست، بلکه پیدا کردنِ "دلیل وجودی" شان است. به سرتاپای من نگاهی انداخت و با تحکم و بلافاصله گفت: برایم خیلی روشن است که هیچ وقت گرسنگی نکشیده‌ای!" [به روایتِ ریمون آرون (شاهد اصلی)، علتِ گریهٔ قحطی نبوده، بلکه خبرِ کشتارِ کارگرانِ اعتصابی در شانگهای چین بوده.]
^{۱۰۸} - La Révolution Proletarienne: پرولتر در ادبیات مارکسیستی، کارگر کاملاً وابسته به دستمزد بخور و نمیر اقتصاد بازار آزاد (سرمایه‌داری) است. مارکس، آنان را به اتحاد و عبور از سرمایه‌داری به شکلی انقلابی دعوت می‌کند. این گروه خاص فرانسویِ کمونیست-سندیکالیست، ضد کمونیست، ضد بُلشویسم، و ضد جباریت بود.

^{۱۰۹} - Syndicalism: سامانه‌ی جایگزین برای سرمایه‌داری، که کارگران، صنایع و سازمان‌ها را در کنفدراسیونِ سندیکاها سامان می‌دهد. نظامی است از تشکیلات اقتصادی که کارگران مالکِ صنایع بوده و آن‌ها را مدیریت می‌کنند. سندیکا گروه خودگردانِ افراد، شرکت‌های کوچک و بزرگ یا نهادهایی است که تشکیل می‌شوند تا کسب و کارِ خاصی را اداره کنند یا منافع مشترکی را ترویج و ارتقاء دهند.

^{۱۱۰} - بنا به روایتی، در کارخانه‌ی رنو.

^{۱۱۱} - Barcelona: پایتخت جمهوری اسپانیا. در این جنگ، بریگادهای بین‌المللی‌ای از کشورهای مختلف جهان، به دفاع از جمهوری اسپانیا در برابر فرانکوی سلطنت‌طلب برخاستند. جرج اورول، آرتور کویتلر و ارنست همینگوی از این شمار بودند. نیروهای آنارشیزم، سندیکالیست، تروتسکیست و

دوروئی^{۱۱۲} به عنوان سرباز اسم نویسی کرد. بر روی "آنارشیست" تاکید می‌کنم - گروه آنارشیستی را به این دلیل انتخاب کرد که دنیای دلخواه‌شان آرمان شهری بود. اما به خاطر پیش آمدن حادثه‌ای و بیماری ناشی از آن^{۱۱۳}، ماندن‌اش در اسپانیا خیلی کوتاه شد.

به روایت خودش، در سال ۱۹۳۸، "مسیح تسخیرش کرد." هیچ کس این حق را ندارد که زندگی سیمون وی را به عنوان روایتی زاهدانه از نو-دینی و دین گردانی مطرح کند. ما خودمان الگو را بلد هستیم: هر قدر که چرخش تندتر باشد، نفی و انکار اعتقاد قبلی کامل تر است، و همان قدر هم برای اهداف آموزشی بهتر^{۱۱۴}. اما در مورد او، نباید از اصطلاح "دین گردانی و نو-دینی" استفاده کرد. می‌گوید که هرگز قبلاً به چیزی مثل این معتقد نبوده که "تماس شخصی بتواند با خدا ممکن باشد". اما اضافه می‌کند که در همه‌ی لحظات هشیار زندگی‌اش، رویه‌ای مسیحی داشته‌است. از خودم نمی‌گویم. این کلام اوست که: "فقط وقتی می‌توان مطیع خدا بود که فرمان‌هایی از او دریافت شود. چطور شده که من دستوراتی را در نوجوانی‌ام بگیرم، در حالی که به بی‌خدایی اقرار داشتم؟" باز هم نقلی دیگر از او: "دین، تا جایی که منبع تسلی و دلداری است، مانعی است برای ایمان حقیقی. در این معنا، بی‌خدایی پالایش است. من در بخشی از زندگی‌ام که برای خدا نیست، باید "بی‌خدا" به حساب بیایم. در بین آدم‌هایی که بخش آسمانی‌شان بیدار نشده‌است، بی‌خدایان در مسیر راستی‌اند و مومنان در کژی."

جایگاه بی‌همتای سیمون وی در دنیای نو به دلیل یک پارچگی و پیوستگی تمام‌عیار اندیشه‌ی اوست. برخلاف آنانی که وقتی مسیحی می‌شدند مجبور بودند گذشته‌شان را رد کنند، او عقاید قبل از سال ۱۹۳۹ و حتی قبل تر از آن‌ها را تکامل بخشید، و به لطف نور تازه، نظم بیشتری به آن‌ها داد. آن اندیشه‌ها به جامعه، تاریخ، مارکسیسم و علم مربوط می‌شدند.

سیمون وی قانع شده بود که کلیسای کاتولیک رومی تنها قیّم مشروع حقیقتی است که با خدای متجسد (مسیح)^{۱۱۵} از پرده

سوسیالیست نقش عمده‌ای در دفاع از جمهوری ایفا کردند. حزب ارتدکس کمونیست متمایل به شوروی، دولت را در دست داشت و پس از مدتی به تصفیه‌ی مردان جبهه دست زد. و همین باعث بروز تفرقه و حس‌نومیدی شد. کمی بعدتر فرانکو پیروز و جمهوری سرنگون شد.

^{۱۱۲} - Collona Durutti: تیپ ۶۰۰ نفره‌ی نظامی دوروئی (مشهور به ستون دوروئی) که متعلق به آنارشیست‌ها بود و در جبهه‌ی جمهوری‌خواهان اسپانیا بر علیه ارتش سلطنت‌طلب فرانکو می‌جنگید. در اولین ماه‌های جنگ مشهورترین نیروی مقاومت بود. اعضای آن از سراسر دنیا آمده بودند. سیمون وی در کنار دوروئی حضور داشت.

^{۱۱۳} - شدیداً نزدیک‌بین بود و اتفاقاً به داخلِ دیگِ آب‌جوش افتاد. پای چپ‌اش به شدت سوخت.

^{۱۱۴} - تاکیدِ نویسنده بر تجربه‌های قبلی نو-دینان است که برای آموزشِ مومنین و نو-دینانِ بعدی استفاده می‌شود.

^{۱۱۵} - God Incarnate

برون افتاده است. او قویاً به حضور واقعی و نه نمادین مسیح در عشای ربانی^{۱۱۶} باور داشت. تعلق به کلیسا را شادکامی بزرگی می‌دانست. با وجود این خود را از آن شادی محروم می‌کرد. در تصمیم‌اش که غسل تعمید^{۱۱۷} نگیرد و باز هم مومن به مسیح بماند اما در بیرون کلیسایش، باید دو انگیزه را از هم تشخیص بدهیم. اول این که، احساس وظیفه‌ی شخصی‌اش، احساس اطاعت‌اش از خدا، از او می‌خواست در همه‌ی زندگی‌اش همراه با همه‌ی نو-کافران^{۱۱۸} در "آستانه"ی دروازه‌ی کلیسا باقی بماند. انگیزه‌ی دوم‌اش مخالفت با قدرت کمرشکن تنبیهی کلیسا بر ضد مرتدین بود.^{۱۱۹}

پس از شکست فرانسه^{۱۲۰} مدتی در مارس ۱۲۱ زندگی کرد، و در ۱۹۴۲ با قایقی به کازابلانکا^{۱۲۲} رفت و از آن جا به امید پیوستن به کمیته‌ی فرانسویان آزاد در لندن، به نیویورک رفت. قصدش این بود که سلاح در دست، در راه آرمان فرانسه خدمت کند. بعد از چند ماهی از نیویورک به لندن وارد شد. در حالی که خوراک‌اش را به جیره‌ای محدود کرده بود که آلمان‌ها برای مردم فرانسه اختصاص می‌دادند، در ۱۹۴۳ گویا در اثر بد غذایی در آسایشگاهی در آشفورد درگذشت.^{۱۲۳}

این بود زندگی سیمون وی. زیستنی از جنس "حماقت سنجیده و آگاهانه." در یکی از آخرین نامه‌ها به خانواده‌اش، در مورد نقش دلک^{۱۲۴} در نمایش‌های شکسپیر می‌گوید: "در این دنیا، فقط آدم‌هایی که به پایین‌ترین درجه‌ی خفت می‌رسند، یعنی افرادی خیلی پایین‌تر از صدقه‌بگیران، که نه تنها بدون هر گونه موقعیت اجتماعی‌اند، بلکه از نظر همگان محروم از مرتبه‌ی ابتدایی انسانی، یعنی محروم از عقل‌اند - فقط این موجودات امکان گفتن حقیقت را دارند. دیگران همه دروغ می‌گویند." و در مورد خودش می‌نویسد: "یاوه‌هایی که در باره‌ی هوش من گفته می‌شود به این هدف‌اند که از زیر این سوال فرار کنند: آیا او^{۱۲۵} حقیقت را می‌گوید یا نه؟" موقعیت من به عنوان "آدم باهوش" شبیه برچسب "احمقانه" ای است که به دلک‌ها

^{۱۱۶} - Eucharist

^{۱۱۷} - baptize

^{۱۱۸} - neo-pagans: کنایه از گروه‌های فکری و منفردین تازه‌ای که بعد از دوران مدرن، از کلیسا می‌پریدند و با کافران برچسب‌خورده و اسم و رسم‌دار شناخته شده برای کلیسای پاپ، فرق داشتند. این‌ها نو-کافران‌اند.

^{۱۱۹} - در جایی از نقل شده که همدلی با مرتدین، هرگز به او اجازه‌ی پیوستن به کلیسایی را نمی‌دهد که آنان را طعن و لعن می‌کند.

^{۱۲۰} - شکست فرانسه از ارتش مهاجم آلمان نازی (هیتلری) در جنگ دوم جهانی

^{۱۲۱} - Marseilles: بندر مهم جنوب فرانسه.

^{۱۲۲} - Casablanca: بزرگترین شهر مراکش و منطقه‌ی مغرب در ساحل دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس.

^{۱۲۳} - قبل از کار در کارخانه تن بیماری داشت. بعد از کارخانه بیمارتر شد. در لندن به سل دچار بود. بیماران مسلول، خوراک مقوی‌تری باید بخورند.

^{۱۲۴} - fool: تیپ ثابت در نمایش‌های شکسپیر. تیپ سیاه در نمایش‌های سیاه‌بازی ایرانی هم همین نقش را بازی می‌کرده و ممکن است یکی نسخه‌ای ثانوی از دیگری باشد. دلک و سیاه، حقیقت را به زبان طنز و با تمسخر شاه به تماشاجی می‌گوید.

^{۱۲۵} - سیمون وی. قرار است مخاطب در باره‌ی گزاره‌های سیمون وی قضاوت کند و تصمیم بگیرد، اما برای فرار از این بحران، فقط هوش او را به رخ می‌کشد و تلویحا می‌گوید که این پرت‌وپلاها را به دلیل هوش بالایت می‌گویی و من هم توانایی پاسخی هم‌تراز هوش‌ات را ندارم.

می‌زنند. آه که خودم چقدر بیشتر برچسب‌شان را ترجیح می‌دهم!^{۱۲۶}

بی‌ظرافتی در نوشته‌ها و بی‌تفاوتی کامل نسبت به سبک‌های روز، به او فرصت می‌داد تا بتواند مستقیماً و صریحاً به قلب مسئله‌ای وارد شود که امروزه خیلی از افراد را به خود مشغول می‌کند.^{۱۲۷} ازو باز هم نقل می‌کنم: "آدمی که همه‌ی خانواده‌اش زیر شکنجه مرده‌اند، آدمی که خودش مدت زیادی در اردوگاه کار اجباری شکنجه شده است، یا سرخ‌پوستی قرن شانزدهمی که تنها بازمانده‌ی قلع‌و‌قمع کامل مردم سرزمین‌اش بوده^{۱۲۸}، این آدم‌ها اگر قبلاً به رحم و مروت خدا باور می‌داشته‌اند، بعد از آن دیگر رحمی به ذهن‌شان خطور نمی‌کند، یا چیزی کاملاً متفاوت با رحم قبلی تصور خواهند کرد." تصور آن؟ چگونه؟ راه‌حلی که سیمون وی پیشنهاد می‌دهد پسند کسانی نیست که الهه‌ی تاریخ^{۱۲۹} را عبادت می‌کنند؛ و ممکن است حتی از نگاه تامیستی هم مرتدانه باشد.

چند کلامی هم باید در باره‌ی راه سیمون وی به سمت مسیحیت گفته‌شود. او لبریز از فلسفه‌ی یونان بود. استاد محبوب‌اش افلاطون بود؛ افلاطون خوانده بود و باز هم خوانده بود، آن‌هم به زبان اصلی. آدم می‌تواند متوجه ناسازواره‌ی^{۱۳۰} بشود که ناشی از شباهت بین دوران ما و دوران انحطاط روم در زمانی است که افلاطون برای خیلی از افراد به‌عنوان راهنمایی به‌طرف سرزمین موعود عالم مسیحی خدمت می‌کند، افلاطونی که بعضی وقت‌ها "موسای یونانی" نامیده می‌شد. عشق سیمون وی به یونان آن‌طور بود که به همه‌ی فلسفه‌ی یونان تا حد زیادی به‌عنوان فلسفه‌ی مسیحی نگاه می‌کرد -البته با یک استثنا: ارسطو، که به قول او^{۱۳۱} "درختی بد بود که میوه‌ای بد به‌بار آورد." همه‌ی سنت یهودی را عملاً رد می‌کرد. هرگز با یهودیت آشنا نشد و نمی‌خواست که آشنا هم بشود، چرا که نمی‌توانست یهودیان باستان را به‌خاطر بی‌رحمی‌های‌شان ببخشد، مثلاً در قلع‌و‌قمع سنگدلانه‌ی همه‌ی اهالی کنعان. او که چپ‌گرایی عجیب بود، قاطعانه مخالف هر گونه مفهوم "امکان رشد و پیشرفت اخلاقی در طی زمان" بود، نظرگاهی بسیار شایع که برطبق آن جنایات انجام‌شده در سه‌هزار سال پیش می‌تواند تا حدی توجیه شود، چرا که انسان‌ها در آن زمان "کم‌تر تکامل‌یافته" بودند. وی مسیحیت اولیه را بواسطه‌ی مطرح کردن "تربیت

^{۱۲۶} - در جایی دیگر می‌گوید این که خودم را به‌دلیل نبوغ‌ام برتر ببینم، انگار که بزرگی سلول انفرادی‌ام را به‌رخ زندانی دیگری بکشم.

^{۱۲۷} - او در باره‌ی نقد بخشی از مارکسیسم پس از مارکس (لنینیسم، تروتسکیسم و استالینیسم) هم پیش‌تاز بوده و از آدم‌های سن و سال‌دارتر هم‌زمان خود، مثل ژید، رولان و ... بسیار جلوتر. در ۲۴ سالگی (۱۹۳۳) در پاریس میزبان و متعرض تروتسکی در نقد کلیت نظام توتالیتاری شد که او، لنین و استالین بنا کرده بودند. نقدش رادیکال‌تر و بسیار دوراندیشانه‌تر از آن بود که بسیاری از معاصران‌اش بتوانند بفهمند و پیش‌بینی کنند. تروتسکی لازم دید که ایرادات این "انقلابی سودایی (به‌قول تروتسکی)" را طی مقاله‌ای مفصل پاسخ بدهد که یکی از معدود پاسخ‌نویسی‌های تروتسکی بوده.

^{۱۲۸} Indian - در متن ایندین آمده که هم به معنای هندی و هم سرخ‌پوست است.

^{۱۲۹} goddess of History: اشاره به دترمینیسم (تقدیرگرایی) تاریخی که تکرار تئودیهی مسیحی و اندیشه‌ی تامیستی است.

^{۱۳۰} paradox: پارادوکس، جمع اضداد، تعارض دو گزاره، ...

^{۱۳۱} - سیمون وی

الهی" مسئول معرفی "سمی" می کرد که همان مفهوم پیشرفت تاریخی در اخلاقیّت افراد بود. "سیمون وی" می گوید: اشتباه بزرگ مارکسیست ها و کل قرن نوزدهم این فکر بود که با پیش رفتن بی وقفه به جلو، انسان می تواند حتی به هوا هم بلند شود.^{۱۳۲} از نظر او جنایات گذشته های دور باید با همان شدت و جدیت جنایات امروزی بررسی شوند. به همین دلیل است که وحشتی حقیقی از روم باستان داشت، حاکمیتی تمامیت گرا که خیلی هم بهتر از حاکمیت هیتلری نبود. به مسیحیان اولیه حق می داد که اسم روم را دجال یا "هیولای آخرالزمانی"^{۱۳۳} گذاشته بودند. روم، تمدن های قدیمی اروپا را کاملاً نابود کرد، تمدن هایی که شاید برتر از رومی هایی بودند که چیزی جز وحشی گری نداشتند، رومی هایی آن قدر ماهر در تهمت زنی به قربانیان شان، که قرن ها توانستند برداشت ما را از اروپای پیشا-رومی به اشتباه بیندازند. روم، مسیحیت را هم در مرحله ی اولیه ی شکل گیری اش آلوده کرد. اصل تکفیر در مسیحیت^{۱۳۴}، ریشه ی رومی دارد. تنها تمدن حقیقی مسیحی در قرن یازدهم و دوازدهم در ولایت های لینگ د^{۱۳۵}، یعنی بین دریای مدیترانه و رود لوآر^{۱۳۶} ظهور کرد. بعد از این که فرانسویان از شمال به این قلمرو حمله بردند و مرتدین -آلبیگنزی ها^{۱۳۷}- را قتل عام کردند، در جایی دیگر تمدنی مسیحی به وجود نیامد.

سیمون وی که در قضاوت هایش سرسخت و بی مصالحه بود، حداقل از نظر سرشت و مزاج، آلبیگنزی و کاتار^{۱۳۸} بود؛ این نکته ای کلیدی برای شناخت اندیشه ی اوست. جمع بندی های تند و افراطی ای را از ورود جریان افلاطونی به درون مسیحیت انجام داد. در این جا شاید ما پیوندهای پنهان بین نظرات او و آلبر کامو را لمس کنیم. اولین کار کامو، تز دانشگاهی اش در باره

^{۱۳۲} - یعنی درست مثل هواپیما و کاملاً مکانیکی، کمی که جلو رفت، سرعت اش بالا بگیرد و حتی از زمین هم کنده شود. به این ترتیب، می تواند مراحل پیوسته ی رشد نامحدود را مستقل از اقتدار تأثیرات ناشناخته ی دیگر بی وقفه طی کند و حتی حصارهای متعارفی مثل جاذبه ی زمین (در این جا، ژنتیک، طبیعت و محیط بشری) را در هم بشکند.

^{۱۳۳} - Apocalyptic Beast: به نقل از کتاب مکاشفه ی یوحنا: هر یک از دو هیولای آخرالزمان است. اولی از دریا بیرون می آید و قدرت و جواز از اژدها می گیرد. داستان کامل ظهورش در همین کتاب آمده است. دومین هیولا از زمین بیرون می آید و همه ی مردم زمین را وادار به پرستش اولی می کند. هیولای دوم با پیامبر دروغین یاد شده در مکاشفه ارتباط دارد. هر دو هیولا با اژدها در مخالفت با خدا همراهی می کنند. قدیسان و کسانی را که تصویر هیولای دریا را عبادت نمی کنند، آزار و شکنجه می دهند. هیولاها پادشاهان زمین را وادار می کنند تا برای نبرد آرمادگون آماده شوند. مسیح این دو را شکست می دهد و به دریاچه ی آتشی می اندازد که در مکاشفه نوشته شده است.

^{۱۳۴} - anathema sit: شیوه نامه ی تکفیر، که برای محکوم کردن فرد متهم به ارتداد بکار می رفت. (مترجم انگلیسی) با معنای لغوی "ملعون باد!"
^{۱۳۵} - Langue d'Oc: زبان های رومی رایج در سرزمین های جنوبی فرانسه، بین شمال شرقی ایتالیا، دریای مدیترانه، جنوب رود لوآر تا خلیج پيسکای و مرز شمالی اسپانیا با فرانسه. اصطلاحاً به کل این منطقه هم گفته می شود. در بخش هایی از شمال غربی ایتالیا، موناکو، جنوب فرانسه، و کاتالونای اسپانیا به این زبان ها حرف می زنند.

^{۱۳۶} - Loire: طولانی ترین رود فرانسه، رودی شرقی - غربی در جنوب این کشور که به خلیج پيسکای در غرب فرانسه و شمال اسپانیا (در اقیانوس اطلس) می ریزد.

^{۱۳۷} - Albigensian: گفته شده که این اسم بخاطر شهر Albi بر این گروه گذاشته شده که عده زیادی مرتد کاتار داشته. اما به دلیل نزدیکی حروف این اسم با جرم فقهی البغاء = بغی (شورش و سرکشی) در میان عرب های مسلمان و سنت وام گیری واژگان فنی و حقوقی از اعراب آن زمان، مترجم فارسی این احتمال را بی ربط نمی داند که این اسم از سوی دشمنان شمالی و ایتالیایی از "البغاء" عربی مشتق شده باشد. کاتار اسم دیگر آلبیگنزی هاست.

^{۱۳۸} - Cathar: جنبش احیای گرانهای مانوی گرا (ثنوی گرا) یا عرفانی مسیحی رایج در شمال ایتالیا و جنوب فرانسه، یعنی همان منطقه ی لینگ د. اسم دیگر کاتارها آلبیگنزی است. رشد این مذهب باعث شد که پاپ در ۱۲۰۸ میلادی بر علیه شان اعلام جهاد کند. این واقعه منجر به تشکیل دستگاه تفتیش عقاید (انکیزیسیون) در سرزمین های پاپی شد.

آگوستین قدیس^{۱۳۹} بود. به نظر من، کامو هم کاتار بود، آن هم کاتاری ناب، و اگر خدا را رد می کرد از سرِ عشق به او بود، چون نمی توانست خدا را برای خود توجیه کند. آخرین رمان اش، سقوط^{۱۴۰}، چیزی نیست جز رساله ای در باب "لطف"^{۱۴۱} - لطفی غایب - هر چند که هجویه ای هم هست: از نظر من، که دلایلی برای این حدس دارم، منظور او از آفرینش قهرمان پرحرف اش، ژان بتیست کِلِمانس^{۱۴۲}، همان ژان پل سارتر است - قهرمانی که کلام مسیح را معکوس می کند و بجای "قضاوت نکنید تا قضاوت نشوید"^{۱۴۳} نصیحت می کند که "قضاوت کنید تا قضاوت نشوید".

آلبیگنزی ها ریشه در سنت کهن مانوی^{۱۴۴} داشتند، و با توجه به همان ریشه، شبیه بعضی از فرقه های کلیسای شرقی بلغار و روس^{۱۴۵} بودند. در نگاه آنان، "خدای سلطان وار"^{۱۴۶} که مومنان می پرستیدندش، نمی توانست توجیه پذیر باشد، چون خدایی باطل و دروغین بود؛ یهوه ای سنگدل^{۱۴۷}، "هیولا خالق" ی حقیر^{۱۴۸}، هم سانِ شهریارِ ظلمت^{۱۴۹}. سیمون وی با توجه به سنت

^{۱۳۹} - Saint Augustine (۳۵۴-۴۳۰ میلادی): آگوستین هیپویی یا آگوستین قدیس و آگوستینوس یک آفریقایی - رومی، مانوی، الهی دانِ دوران صدر مسیحیت، عالم کلیسا و فیلسوفِ نوافلاطونی متولدِ نومیدیا (شمال شرقی الجزایر فعلی) بود که نوشته هایش بر تحول و تکامل کلیسای غربی و فلسفه ی غرب، و به شکل غیرمستقیم بر همه ی مسیحیتِ غربی تاثیر گذاشت. مهم ترین فرد در بین "آباء کلیسا" ی لاتین به حساب می آید. از کارهایش "شهر خدا"، "نظریه ی مسیحیت" و "اعترافات" را می توان نام برد.

^{۱۴۰} - The Fall: رمانی فلسفی (۱۹۵۶) که از زبان ژان بتیست کِلِمانس روایت می شود، کسی که خود را قاضیِ توبه کار می خواند. معنای اسم او یحیی تعمید دهنده ی بشارت دهنده است. ژان پل سارتر، در مرثیه اش به یاد کامو این رمان را زیباترین و درک نشده ترین رمان او می داند. یحیی بنا به داستان های انجیل، هم هشداردهنده بوده، هم توبه کاران را در رود اردن غسل می داده و هم بشارت دهنده ی ظهور مسیح بوده است. مادر یحیی الیصابات (الیزابت، زبیده، دختر سبت یا شنبه) و مریم، دخترعمو بودند و یحیی شش ماه از مسیح بزرگ تر بوده است. در رمان سقوط، قاضی توبه کار، از حادثه ای تکان دهنده و دوران ساز یاد می کند که زندگی اش را به عنوانِ وکیلی موفق، از این رو به آن رو می کند: زنی را بر روی پل می بیند که می خواهد خودکشی کند، اما کلمانس، بر خلاف تمام ارزش های اخلاقی اش برای نجات او هیچ کاری نمی کند.

^{۱۴۱} - Gravity and Grace: "ثقل و لطف"، مجموعه نوشته ای است از سیمون وی که بعد از مرگ اش منتشر شد. هر دو اصطلاح، در کنار اعتنا و توجه، اساس عرفانِ سیمون وی را بنا می کنند. او در این مجموعه بر معنویت و عقلانیتی تاکید می کند که هدایت گر افرادی بی شمار باشد. فصلی از کتاب به بحث جنجالی اسرائیل می پردازد. گوستاو ژیبون، امین سیمون وی برای نشر کارهای او، کتاب را این طور توصیف می کند: "چه امتیاز بالایی است برای خواننده که می تواند "نوری برای روح و خوراکی مقوی برای جان" خود از این نوشته ها برگیرد.

^{۱۴۲} - انجیل لوقا، ۶:۳۷

^{۱۴۴} - مانویت: بنابه مشهور: دین مانوی آیینی عرفانی و ترکیبی از ادیان مسیحی، زرتشتی، بودایی و گنوسی بود که مانوی پسر فاتک همدانی آن را در اوایل سده ی سوم میلادی، اواخر دوران اشکانی در ایران بنیان گذاشت. در این دین از مسیحیت ایده ی مسیح منجی وارد شده است و از دین زرتشتی یا زروانی اعتقاد به مبارزه ی دائمی دوگانه ی نیکی و بدی که به همین ثنویت هم شهرت دارد. تاثیرپذیری دین مانوی از مذهب بودایی نیز بصورت ورود اصل تناسخ به این مذهب مشهود و آشکار است. دین مانوی برپایه ثنویت استوار است و همین مورد آن را مانند دین مُندایی (صائین، صَبّی ها در خوزستان) در رسته ادیان ایرانی قرار می دهد. در مانویت جنگ میان دو دنیای تاریکی و نور منجر به نابودی ماده و رهایی روح می شود. دنیای مادی در دین مانوی نماد تاریکی و پلیدی است و انسان که موجودی دوگانه است (روح از دنیای روشنایی و جسم از دنیای تاریکی) می تواند به نیروهای روشنایی برای پیروزی نهایی کمک کند. کتابِ مصورِ ارژنگ از اوست. مانویت در شرق تا چین و در غرب تا اروپای جنوبی پیشروی کرد، اما کمی بعد در زادگاه خود ایران، و از آن پس در سایر نقاط قلع و قمع شد. کاتارها یا همان آلبیگنزی ها تلفیق مسیحی مانویان در اروپا بوده اند. (ویکی پدیای فارسی)

^{۱۴۵} - کلیسای یونان و شرق روسیه و بلغار هر دو ارتدکس اند و مستقل از بارگاه پاپی کاتولیک. اما دارای سلسله مراتبی مشابهی دربار پاپ.

^{۱۴۶} - God the monarch

^{۱۴۷} - Jehovah: خدای یهودیان؛ خدای عهد قدیم؛ خدایی که بنابه عهد قدیم بسیار خشن، حسود و عصیان ناپذیر، جانبدار قوم برگزیده و بی مدار است. این خدا گاهی وقت ها برای اثبات سیطره یا حفظ آن، به زمین می آید و درگیر مسایل زمینی می شود و به آسمان برمی گردد.

مانوی می‌گفت ما وقتی کلمات "دعای ای پدر ما"^{۱۵۰} را به زبان می‌آوریم، وقتی می‌گوییم: "ملکوتات برقرار باد"، برای تمام‌شدن دنیا دعا می‌کنیم، چرا که فقط در آن صورت است که قدرت شهریارِ ظلمت برچیده می‌شود. اما او فوراً به دعای اصلی این را اضافه می‌کرد که "ملکوتات را بر روی زمین برقرار کن"، این یعنی موافقت ما با تداوم وجود همین دنیا. همه‌ی فلسفه‌ی او بین این دو قطب قرار می‌گیرد.

تناقضی بین اشتیاق ما به "خیر" و "کیهانِ سرد مزاج"ی وجود دارد که مطلقاً در برابر هر ارزشی بی‌طرف است، جهانی که مشمول ضرورتِ آهنینِ علت و معلولی است. آن تناقض، با تلاشِ انواع عقل‌گرایان^{۱۵۱} و ترقی‌خواهانی^{۱۵۲} حل می‌شود که خیر را در این جهان قرار می‌دهند، یعنی در ماده، و معمولاً در آینده. فلسفه‌ی هگل و پیروانش آن تلاش‌ها را با اختراع ایده‌ی خیر در حرکت، گام‌زنی به سوی موفقیتِ هرچه تمام و کمال‌تر در تاریخ، ارج گذاشتند و بزرگ داشتند. سیمون وی، که جبرگرایی^{۱۵۳} ثابت‌قدم بود (و در این موردِ خاص، برخلاف اسپینوزا نبود^{۱۵۴})، با آن راه‌حل‌ها به‌عنوان راه‌های نامشروع مبارزه می‌کرد. تلاش‌هایش را صرفِ حاد کردنِ حداکثریِ آن تناقض‌ها می‌کرد. تصریح می‌کرد هر کس تلاش کند که با رفوکاری و ماله‌کشی، از تناقضی‌گریزناپذیر فرار کند، بزدل است. به همین دلیل بود که متهم می‌شد به بی‌نرمشی افراطی و نداشتن

^{۱۴۸} Demiurge: دیمیج. در فلسفه‌ی افلاطونی، در عرفان و سایر نظام‌های الهیاتی، خدای (اله) آفریننده و ناظم جهان مادی؛ خدایی بر ضد هر

آن‌چه معنوی و روحانی.

^{۱۴۹} Prince of Darkness: شیطان به‌عنوان تجسد شر و روح اصلی شر در دین مسیح. توصیفی از شیطان به‌عنوان مظهر شرارت، برگرفته از انجیل نیکودموس و بکار رفته در شعری از جان میلتن، شاعر قرن ۱۷ میلادی.

^{۱۵۰} Lord's Prayer: دعای ربانی

^{۱۵۱} rationalist

^{۱۵۲} progressive

^{۱۵۳} determinist: دترمینیست

^{۱۵۴} Spinoza (۱۶۷۷-۱۶۳۲): شرف و برکت اهل فلسفه. این شهرتی است که اسپینوزا در میان همکارانش یافته. باروخ اسپینوزا، "همه‌خدا انگار"، واضع مفهوم خدای طبیعی، یهودی‌زاده‌ی سفاردیم پرتغالی بود که خانواده‌اش به هلند پناه برده‌بودند. رنج‌های فراوانی کشید. به‌خاطر عقاید فلسفی و دینی‌اش تکفیر و محاکمه شد، اما بر خلاف گالیله، تسلیم نشد. خردگرا و جبرگرا بود. بحث‌هایش شروع‌کننده‌ی دوران روشنگری بوده. در طول زندگی، جایزه‌ها، افتخارات و تدریس در مکان‌های صاحب‌نام را رد کرد، سهم ارثِ خانوادگی‌اش را پس از برنده‌شدن در دادگاه، به خواهرش بخشید و به درآمدِ عدسی تراشی اکتفا کرد. هگل فیلسوفِ هم عصر او نوشت: «شما یا پیرو اسپینوزا هستید، یا اساساً فیلسوف نیستید.» ژیل دِلوز او را شهریارِ (خدای) فلسفه می‌دانست. از میان کتاب‌هایش، به *اخلاق*، *رساله سیاسی*، *رساله الهی-سیاسی* می‌توان اشاره کرد. کولریچ شاعر مشهور انگلیسی کتاب *اخلاق* را انجیل خود می‌داند. گوته می‌گفت: ذهنی که بر من تأثیر گذاشته ذهن اسپینوزا بوده‌است. اما به نظر هیوم: نظریاتی شنیع و وقیح دارد. عقیده‌ی همه‌خدایی اسپینوزا منجر به صدور حکم تکفیر او در سال ۱۶۵۵ از سوی روحانیون یهودی شد: "به قضاوت فرشتگان و روحانیون، ما باروخ اسپینوزا را تکفیر می‌کنیم، از اجتماع یهودی خارج می‌کنیم و او را لعنت و نفرین می‌کنیم. تمامی لعنت‌های نوشته شده در قانون [تلمود و تورات] بر او باد، در روز بر او لعنت باد، در شب بر او لعنت باد. وقتی خواب است بر او لعنت باد، وقتی بیدار است بر او لعنت باد، وقتی بیرون می‌رود بر او لعنت باد، و وقتی بازمی‌گردد بر او لعنت باد. خداوند او را نبخشد و خشم و غضب خدا علیه او مستدام باد؛ خداوند نام او را در زیر این خورشید محو کند و او را از تمامی قبایل اسرائیل خارج کند. ما شما را نیز هشدار می‌دهیم، که هیچ‌کس حق ندارد با او سخن بگوید، چه به طور گفتاری و چه به طور نوشتاری. هیچ‌کس حق ندارد به او لطفی کند، کسی حق ندارد با او زیر یک سقف بماند، و در دو متری او قرار بگیرد، و هیچ‌کس حق ندارد هیچ نوشته‌ای از او را بخواند." مسیحیان مثلاً مترقی‌لوتری هم او را تکفیر کردند. در ۴۵ سالگی، سرافراز درگذشت. علت، بیماری ریوی که در اثر غبار شیشه‌ی عدسی بدتر شده بود. (ویکی‌پدیا)

مهارت و درکِ دیالکتیکی^{۱۵۵}. با این حال، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا او از خیلی‌هایی دیگر دیالکتیکی‌تر نیست که آن را با تبدیل به هنرِ مصالحه به عمل در می‌آورند، و همین‌طور از کسانی که وحدتِ اضداد را بیش از حد ارزان می‌خرند؟^{۱۵۶}

موضع و بینش‌اش، مطمئناً دلگرم‌کننده و تسلی‌بخش نیست. در مرکز بحثِ او، اندیشه‌ی تفویض^{۱۵۷} ارادی خدا، یعنی اندیشه‌ی کناره‌گیریِ خدا از کیهان را می‌بینیم. از او نقل می‌کنم: "خدا همه‌ی پدیده‌ها را بی‌استثنا، مطابق با سازوکارِ این جهان خلق کرد." "فاصله‌ی بین امر محتوم و ضروری^{۱۵۸} و خیر، درست همان فاصله‌ای است که بین خالق و مخلوق وجود دارد." "ضرورت، پرده و روبنده‌ی خداست." "باید مفهومِ "منطقی"^{۱۵۹} را به معنای دکارتی^{۱۶۰} آن بپذیریم، یعنی باید بگوییم یک قانون مکانیکی یا ضرورت^{۱۶۱}، -به‌شکلی فهم‌پذیر برای انسان- حضور دارد که در هر جایی که می‌توانیم تصورش را کنیم وجود دارد، به‌صورتی که بتوانیم با کمکِ آن چیزی را روشن کنیم که بیرون دامنه و مرزهایش قرار دارد." "غیابِ خدا حیرت‌آورترین گواهِ عشقِ تمام‌عیار است، و به‌خاطر همین نکته است که ضرورتِ ناب، ضرورتی که فرق آشکاری با خیر دارد، بسیار زیباست."

او نه به تقدیرِ تاریخی^{۱۶۲} واعظانِ سنتیِ مسیحی گوش می‌سپارد و نه به تقدیرِ تاریخیِ موعظه‌گرانِ پیشرو. پس معنای حرف‌اش این است که ما کاملاً اسیرِ سرپنجه‌ی "ثقل"^{۱۶۳} ایم که آه قلب‌مان هرگز پاسخی نمی‌گیرد؟ نه! این‌طور نیست. استثنایی از تقدیرِ فراگیرِ کیهانی وجود دارد که آن هم "لطف" است. سیمون وی می‌گوید: "تناقض، اهرمِ تعالی است." "ناممکنِ در" ورودیِ ماوراءالطبیعه است. ما صرفاً می‌توانیم بر آن "در" بکوبیم. کسی دیگر بازش می‌کند. "خدا غایب است، خدا پنهان است^{۱۶۴}، او از راه وادارسازی، از راه لطف عمل می‌کند، لطفی که ما را از "ثقل" بیرون می‌کشد، البته اگر که هدیه‌اش را پس نزنیم. آنانی که می‌گویند تناقضِ میان ضرورت و نیکی می‌تواند در هر سطحی جز سطحِ "راز" حل شود، خود را فریب می‌دهند." ما قاعداً باید سرگردان در بیابانی باشیم، چون به کسی عشق می‌ورزیم که غایب است." "عشق‌ورزی به

^{۱۵۵} - dialectical touch: دیالکتیکِ هنرِ بررسی و بحثِ صاحبانِ چند نظر متفاوت در یک مسئله، برای درستی‌سنجیِ این نظرات و رسیدن به نظرهای درست‌تر از راهِ ارائه‌ی استدلال‌های خردورانه است. برای این کار روش‌های سقراطی، ارسطویی، قرون وسطایی، هگلی و مارکسی پیشنهاد شده است.

^{۱۵۶} - اشاره به ائتلافات، مصالحه‌ها و بده-بستان‌های سیاسی رایج.

^{۱۵۷} wilful Abdiction of God -

^{۱۵۸} necessary -

^{۱۵۹} rational -

^{۱۶۰} Cartesian -

^{۱۶۱} necessity -

^{۱۶۲} fatalism# historical Providence: مشیت یا تقدیر تاریخی

^{۱۶۳} la pesanteur =Gravity -

^{۱۶۴} Deus absconditus -

خدا از راه نابودی "تروا"^{۱۶۵} و کارتاژ"^{۱۶۶}، و بی‌تسلّی. عشق تسلّی نیست، نور است."

در نگاه سیمون وی، جامعه مشمول قانون ضرورت است، به همان شکل که همه‌ی پدیده‌های جهان مشمول آن‌اند. با این حال اگر طبیعت چیزی نباشد جز ضرورت و به‌همین دلیل، بی‌گناه باشد، جامعه در زیر سطح خیر و شرّ، قلمروی است که در آن، موجودات "آگاهی‌یافته" در زیر چکمه‌ی یک هم‌دست و ساکن موقتی ضرورت رنج می‌برند. او می‌گوید: "شیطان امری است گروهی (که این همان خدای دورکیم^{۱۶۷} است)." موضع‌اش در استعاره‌ای جمع‌بندی می‌شود که بیشتر وقت‌ها بکار می‌برد، استعاره‌ای از افلاطون: افلاطون جامعه را به "جانور یا وحش بزرگ"^{۱۶۸} تشبیه می‌کند. هر شهروندی رابطه‌ای با این حیوان دارد، به شکلی که وقتی پرسیده می‌شود نیکی چیست، هر کس مطابق با نوع کار-ویژه‌اش پاسخ می‌دهد: برای یکی، خیر یعنی شانه‌کردن موی آن جانور، برای دیگری خاراندن پوست، و برای سومی در تمیزکردن ناخن‌اش. به این ترتیب، آدم‌ها امکان شناخت نیکی حقیقی را از دست می‌دهند. سیمون وی در این استعاره، ریشه‌ی همه‌ی نابخردی‌ها و بیدادها را می‌دید. انسان در چنگ تقدیر اجتماعی چیزی نیست جز پرستنده‌ی ناآگاه "وحش بزرگ". او با فلسفه‌أخلاق ایدآلیستی مخالف بود، چرا که آن را بازتابی از فشارهای نامحسوس وارده به فرد از سوی یک پیکره‌ی اجتماعی می‌دانست. به گفته‌ی او، پروتستانتیسم هم، خواه‌ناخواه منجر به اخلاقیات متعارفی می‌شد که بازتابنده‌ی منافع ملی یا طبقاتی است. به کارل مارکس که می‌رسیم، می‌بینیم که او جوینده‌ی حقیقت ناب بود. می‌خواست انسان را از فشارهای نادیدنی و دیدنی اخلاقیات گروهی آزاد کند، کاری که با محکوم کردن آنان و با نشان دادن چگونگی کارکردشان انجام داد. مارکسیسم بدلیل همان اراده‌ی نخستین مارکس، برای مسیحیان بسیار ارزشمندتر از هرگونه فلسفه‌ی ایدآلیستی است. با این حال، مارکس در "طلب‌اش برای حقیقت و عدالت، در عین حالی که از خطایی دوری کرد، به خطایی دیگر دچار شد، یعنی به گفته‌ی سیمون وی اگر آدم تعالی را ردّ کند، اگر تنها شالوده‌ی نیکی در دسترس انسان را پس بزند، آن خطا همیشه رخ می‌دهد. مارکس با اخلاقیات طبقه‌محور مخالفت کرد، ابزاری برای این کار اخلاقیات نوین انقلابیون حرفه‌ای بود، با اخلاقیات گروهی هم مبارزه کرد، و به این ترتیب راه را برای

^{۱۶۵} - Troy: شهری باستانی در راس دریای مرمره، مشرف به دریای مدیترانه در ترکیه‌ی امروزی، صحنه‌ی جنگ تروا که در دو کتاب حماسی هومر ایلید و ادیسه از آن یاد شده. در اساطیر یونانی، یونانیان، با محاصره‌ی طولانی و امداد خدایان و خدعه، شهر را تصرف می‌کنند. شخصیت‌پردازی‌های این دو روایت، پوشش‌دهنده‌ی گونه‌های مختلف شخصیت و رفتار انسانی است. امروزه، از تروا، فقط خرابه باقی مانده‌است.

^{۱۶۶} - Carthage: شهری و تمدنی باستانی در ساحل تونس امروزی، که تصرفات فراوانی در آفریقای شمالی و جزایر دریای مدیترانه داشته‌است. کارتاژی‌ها با رومیان سالیانی طولانی بده‌بستان جنگی داشته‌اند. سرانجام در ۱۴۶ قبل از میلاد، حکومت کارتاژ به دست رومیان سرنگون می‌شود. امروزه، فقط خرابه‌هایی از این تمدن باقی مانده‌است.

^{۱۶۷} - David Émile Durkheim (۱۸۵۸-۱۹۱۷): دورکهایم، دورکهایم (خوانش انگلیسی) بنیان‌گذار دانش جامعه‌شناسی. یهودی فرانسوی بود، ولی بعداً ندانم‌انگار شد. پژوهش‌های اثبات‌گرای او در باره‌ی دین، گذار به جامعه صنعتی، فرهنگ، تقسیم کار، خودکشی شهرت دارند. از جمله مهم‌ترین آثار حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، کتاب صور بنیادی حیات دینی (۱۹۱۲) دورکیم است. معتقد است که دین‌ها پرچم هویتی گروه‌های انسانی‌اند و خدا تجلی قدرت گروه در جامعه است. او مفهوم مقدس را بر ساخته‌ای سراسر اجتماعی می‌دید. مشهور است که ویلیام جیمز دیدگاه مخالف او را در این مورد دارد.

^{۱۶۸} - Great Beast: از وحش بزرگ در انجیل، مکاشفات یوحنا، باب‌های ۱۷، ۱۸ و ۱۹ تا ۱۴ هم به شکلی دیگر یاد شده است.

شکل نویی از سلطه‌ی "جانورِ بزرگ" زیرسازی کرد. سیمون وی در این سخن کوتاه و موجز نظرات‌اش را جمع بندی می‌کند: "کل مارکسیسم تا آنجایی که حقیقت دارد، در همان تمثیل افلاطون در باره‌ی "وحش یا جانور بزرگ" خلاصه می‌شود و اشکال‌اش هم در همان جاست."

سیمون وی اما به تاریخ پشت نکرد و هوادار تعهد شخصی باقی ماند. او وجود هرگونه "مکتبِ مارکسیستی" را انکار می‌کرد و ماتریالیسم دیالکتیکی را به عنوان بدفهمی فلسفی رد می‌کرد. در نگاه او، ماتریالیسم دیالکتیکی واقعاً وجود ندارد، چرا که قرار گرفتن عنصرِ دیالکتیکی و عنصرِ ماتریالیستی در کنار هم، این اصطلاح را دو شقه می‌کند. با چنین نقدی، راز ناخوشایندی را فاش می‌کرد که فقط برای حلقه‌های درونی احزاب کمونیست آشکار و شناخته بود. برعکس، مبارزه‌ی طبقاتی که هزاران سال تاریخ را انباشته بود، برای‌اش ملموس‌ترین واقعیت بود. تاملات‌اش بر روی تقدیر اجتماعی او را به نتایج خاصی در مورد مشکل اصلی تمدنِ فئاورانه هدایت کرد. آن مشکل به این شرح است: انسانِ نخستین، از سوی نیروهای بی‌رحم طبیعت سرکوب می‌شد. کم‌کم در طی مبارزه‌ای دائمی با طبیعت، آزادی‌اش را بدست آورد؛ قدرتِ آب، آتش و برق را مهار کرد و آن‌ها را به خدمت گرفت. با این حال، این کار را نتوانست بدون غرضی تقسیم کار و سازمان تولید انجام دهد.^{۱۶۹} جماعات بسیار بدوی، برابر زیست‌اند؛ آنان در وضعیتِ "کمونیسم بدوی (کمون اولیه)" زندگی می‌کنند. به اعضای این جماعات از سوی سایر اعضا ستم نمی‌شود، وحشت در بیرون جماعت جا دارد، چون جماعت فقط از طرف حیوانات وحشی یا از سوی تحولات ناگهانی طبیعی، و گاهی هم از طرف سایر گروه‌های انسانی تهدید می‌شود. همین که تلاش‌های انسان در مبارزه‌اش با محیط اطراف، کارایی بیشتری پیدا می‌کند، جماعت به آنانی تقسیم می‌شود که فرمان می‌دهند و آنانی که فرمان می‌پذیرند. ستم انسان از سوی انسان متناسب با افزایش قلمرو عمل‌اش رشد می‌کند، و به نظر می‌رسد این ستم هزینه‌ی ضروریِ افزایش قلمرو است. هر عضوِ تمدنِ فئاورانه، در برابر طبیعت، مقام خدا را دارد، اما همین آدم، برده‌ی جماعت است. ضمانت نهاییِ هرگونه سلطه‌ی انسان بر انسان، مجازاتِ مرگ است - با شمشیر، با سلاح گرم یا در اثر گرسنگی. انسانیتِ جمعی، خود را از سلطه آزاد کرد. "اما خودِ این انسانیتِ جمعی در نسبت با فرد، همان نقش و "کار-ویژه"ی ستمگرانه‌ای را به عهده گرفته‌است که طبیعت قبلاً بر روی فرد اعمال می‌کرد."

^{۱۶۹} - در باره‌ی این دو، نقد و نظرهای مختلفی مطرح است که ضرورت یا مضر بودن‌شان را به بحث می‌گذارند. متفکرینِ پساتوسعه، مفصل‌تر از دیگران به زبان‌های تقسیم کارِ شدید، سازمان تولید پیچیده در دنیای صنعتی و القاءِ سیستماتیکِ ناتوانی در بشرِ مدرن پرداخته‌اند، کسانی مثل آرتورو اسکوبار، مجید رهنما، ایوان ایلچ و فیلم عصر جدید، اثر چارلز چاپلین، گوشه‌هایی از این نقدها را نشان می‌دهد.

این روزها، سیمون وی اگر می‌بود، می‌توانست تحلیل اجتماعی‌اش را با شواهد زیادی پشتیبانی کند^{۱۷۰}؛ در بیشتر موارد گفته می‌شود کشورهای شدیداً توسعه‌نیافته^{۱۷۱} فقط به قیمت پذیرش نظام‌های تمامیت‌خواه می‌توانند خود را صنعتی کنند^{۱۷۲}. مثلاً چین خودش را پر کرده از شاهد و مدرک برای تامل.

مسئله‌ی بنیادی اجتماعی و سیاسی قرن ۲۰ این است: "آیا این رهایی و آزادی‌ای که جامعه بدست آورده، می‌تواند به فرد هم منتقل شود؟" سیمون وی بدبین بود. استدلال‌اش این بود که دورنمایی از پایان مبارزه‌ی آنانی که دستور می‌دهند و آنان که دستور می‌گیرند به چشم نمی‌خورد. گروه‌های مسلط، امتیازات و برخورداری‌های‌شان را رها نمی‌کنند، مگر که مجبور شوند.

تازه! با این حال که خیزش‌های توده‌ای رخ می‌دهند، اما همان سازمان تولید، کمی بعد اربابان تازه را پس می‌اندازد و "مبارزه از نو" زیر پرچم‌ها و نام‌های تازه ادامه پیدا می‌کند.^{۱۷۳} هر اکلیت درست می‌گفت که: مبارزه، مادرِ خدایان و انسان‌هاست.

این سخن به این معنا نیست که می‌توانیم تاریخ را رها کنیم، آن را همچون تکراری ابدی دیده، و به چشم‌اندازش بی‌اعتنایی کنیم. بخواهیم یا نخواهیم، متعهدیم. باید عمل و اقدام‌مان را وارد معادله کنیم، با جانبداری از ستم‌دیده و با کاستن هر چه ممکن از قدرت ستم‌گری آنانی که دستور می‌دهند. بی‌آن که انتظاری بیش از حد داشته باشیم: نخوت یا همان اعتمادبه‌نفس بیش‌ازحد و بی‌فکری احمقانه و افراطی^{۱۷۴} با دخالت ال‌هگان تقدیر مجازات می‌شود، مجازاتی که ذاتی قوانین آهنین ضرورت است.^{۱۷۵}

حس می‌کنم اهمیت سیمون وی باید در چشم‌انداز ضعف‌ها، کوتاهی‌ها و قصورهای همگانی‌مان ارزیابی شود. ما معمولاً دوست

^{۱۷۰} - با پیچیده‌شدن و تحکیم سراسری دولت-ملت‌ها در جهان، نفوذ جهانی صنعت مدرن و شهری‌شدن جوامع طبیعتاً شواهد بسیار بیشتری برای این بحث‌ها فراهم شده‌است.

^{۱۷۱} - در نظر منتقدین جامعه‌ی صنعتی مدرن و متفکرین پساتوسعه، مفهوم "توسعه"، مفهومی است تحمیلی از طرف فرهنگ ویژه‌ی شمال-غرب؛ و به همین دلیل، تجویز برچسب توسعه‌نیافتگی، باید زیر ذره‌بین نقد رادیکال برود تا معلوم شود که آیا جوامع جنوب-شرق واقعاً شکوفاناشده‌اند یا شکوفا.

^{۱۷۲} - صنعتی کنند که چه شود؟ این نکته باید مورد توجه نویسنده قرار می‌گرفته. یعنی خود آهنگ تولید کالا و آهنگ تولید نیاز به مصرف، بحث تقریباً مغفولی است در قرن ۱۹ و تا اواخر قرن ۲۰. یعنی در این فاصله همه‌ی دعوای بر سر تولید و توزیع بوده و نه بر سر تولید تا کجا و برای چه هدفی. اصالت به چیزی داده شده به اسم پیشرفت، که تعریف‌اش را فقط اروپا به‌عهده گرفته بوده. نگاه کنید به کارهای ایوان ایلچ، پائولو فریری، مجید رهنما، ارنست فردریک شوماخر، و گاندی، goo.gl/SQDKQW

^{۱۷۳} - گاندی در طی سال‌ها مبارزه‌اش، بارها و بارها بر این نکته تاکید می‌کرده که ارباب قهوه‌ای با ارباب سفید ذره‌ای فرق ندارند و مهم این است که مناسبات ارباب و کارگر، از هر رنگی که باشند و هر ایدئولوژی‌ای که داشته‌باشند، مناسباتی عادلانه و در خدمت شکوفایی انسان باشند. نک: سارودایا:

[ECgFORrhttps://bit.ly/](https://bit.ly/ECgFORr)

^{۱۷۴} - خصلت‌هایی که در تحولات کلی علمی، فنی، اقتصادی و سیاسی قرن‌های ۱۹ و ۲۰ بارز بوده‌اند.

^{۱۷۵} - نخوت، تفرعن: هیوبریس، بیشتر وقت‌ها کیفیت شخصیتی غرور احمقانه یا افراطی یا اعتمادبه‌نفس بیش‌از حد را نشان می‌دهد. در بافتار یونان باستانی‌اش، رفتاری را شرح می‌دهد که هنجارهای رفتاری را به‌مبارزه می‌طلبد یا خدایان را به چالش می‌کشد، رفتاری که به‌نوبه‌ی خود منجر به سقوط یا مکافات مرتکب هیوبریس می‌شود.

نداریم به قسمت‌های تلخ واقعیت فکر کنیم. پیشاپیش از پیامدها فرار می‌کنیم. او بواسطه‌ی سختی‌کشی‌هایی که در زندگی‌اش و در سبک نگارش‌اش (موجز، کلاسیک، خشک و دور از نثر فخی) تجسم یافته، قادر است تا شرمی مفید و کارساز را در ما برانگیزاند. چرا این روزها بسیاری از روشنفکران را مبهوت می‌کند؟ فرضیه‌ی من در پاسخ، این است: اگر دوران ما دورانی مذهبی باشد^{۱۷۶}، سوگیری مشخصی به سمتِ ثنویت مانوی دارد. ادبیات نوین شاهدهی است بر نوعی از خشم و جنون بر ضدّ جهانی که دیگر به نظر نمی‌رسد کارِ ساعت‌سازی خردمند^{۱۷۷} باشد. شوخ‌طبعی این ادبیات (سمیوئل بکت^{۱۷۸}، اوژن یونسکو^{۱۷۹}، ژان ژنه^{۱۸۰} را به یاد بیاورید)، اگر که اصلاً شوخ‌طبعی‌ای به حساب بیاید، زهرخند است، پوزخند است، تلخندی است تّف کرده به چهره‌ی دنیا. استاد مایکل پولانی^{۱۸۱} اخیراً این نظریه را پیش کشید که مهم‌ترین ویژگی دهه‌های قبل، بی‌قیدی و تسامح اخلاقی نبوده‌است، بلکه شنیدایی و شیفتگی انفجاری در ادبیاتِ "امرِ نامعقول"^{۱۸۲} و نیز در جنبش‌های انقلابی بوده‌است. ترورهای سیاسی به نام پیروزی انسان بر نظمِ خشن و بی‌رحم طبیعت انجام گرفته‌است. با این حال باور به "برکاتِ سحرآمیز تاریخ"، درست با خود محصولِ آن باور در حال سست شدن است؛ یعنی با: صنعتی کردن. هر روز بیش‌تر از پیش معلوم می‌شود (و البته در کشورهای اروپای شرقی هم معلوم شده‌است) که یخچال‌ها و تلویزیون‌ها، یا حتی موشک‌هایی که به ماه فرستاده

^{۱۷۶} - سال نوشتن این یادداشت ۱۹۶۰ بوده‌است. (مترجم انگلیسی)

^{۱۷۷} - The Blind Watchmaker: کتاب ساعت‌ساز نابینا (کور)، با زیرعنوان "چرا شواهد فرگشت (تکامل)، نشان‌دهنده‌ی جهان بدون طراح است" در سال ۱۹۸۶ به قلم ریچارد داوکینز نوشته شد. در این کتاب او توضیحات و استدلال‌هایی برای فرگشت به وسیله‌ی انتخاب طبیعی عنوان کرده‌است. همچنین به نقدهایی پاسخ داده که بر کتاب قبلی‌اش ژن خودخواه نوشته شده. هر دو کتاب با هدف عمومی‌ترکردن فرگشت ژن-محور نگاشته شده‌اند. نام کتاب به شکلی متأثر از تشبیهی است که کشیش قرن هجدهمی ویلیام پالی به کار برد. تشبیه پالی به طور کلی چنین بود که: حتی اگر شما ندانید که ساعت چیست، طراحی چرخ دنده‌ها و فنرها و طرز چینش آنها در کنار همدیگر برای یک مقصود خاص، شما را وادار دارد که نتیجه بگیرید که «این ساعت باید سازنده‌ای داشته باشد، کسی که آن را به منظوری خاص طراحی کرده‌است؛ سازنده‌ای که از سازوکار آن آگاه‌است، و کاربردی برای این طراحی داشته‌است». «اگر این نتیجه‌گیری در مورد یک ساعت ساده درست باشد، پس آیا کاملاً درست نیست که در مورد چشم، گوش، کلیه، مفصل آرنج، و مغز هم گفته شود که طراح هوشمند و هدفمندی دارند؟ این ساختارهای زیبا، پیچیده، ظریف، و آشکاراً طراحی‌شده به هدف خاص هم باید "طراح"ی، "ساعت‌ساز"ی داشته باشند - که همانا خداست. (ویکی پدیا فارسی)

^{۱۷۸} Samuel Beckett- (۱۹۸۹-۱۹۰۶): رمان و نمایش‌نامه‌نویس پیشروی ایرلندی. شدت کمینه‌گرا و بدبین به وضع بشر. به خدا و مذهب اعلان جنگ می‌کند، در عین حال اما، در جستجوی معنویت، در جهان مدرن امروز هم هست. تئاتر او به طرح مفهوم نامعقولی یا پوچی شهرت دارد. کار مشهورش، در انتظارِ گودو. برنده نوبل ادبیات ۱۹۶۹.

^{۱۷۹} Eugène Ionesco- (۱۹۹۴-۱۹۰۹): نمایش‌نامه‌نویس پُر آوازه‌ی رومانیایی-فرانسوی، شخصیت برجسته‌ی تئاتر پیشروی (آوانگارد) فرانسه. تصویرگر تنهایی و بی‌اهمیتی هستی بشری.

^{۱۸۰} Jean Genet- (۱۹۸۶-۱۹۱۰): رمان‌نویس، نمایش‌نامه‌نویس، شاعر، مقاله‌نویس و کنش‌گر سیاسی فرانسوی. یادداشت‌های دزد و گل‌بانوی ما از کارهای او هستند.

^{۱۸۱} Michael Polanyi- (۱۹۷۶-۱۸۹۱): دانشمند علامه‌ی مجاری-انگلیسی بود که کارهای زیادی در شیمی فیزیکی و اقتصاد انجام داد. معتقد بود که اثبات‌گرایی برداشت نادرستی از دانش ارائه می‌دهد که اگر جدی گرفته‌شود بالاترین دستاوردهای بشری را به تحلیل می‌برد.

^{۱۸۲} literature of the absurd: ادبیاتِ امرِ نامعقول یا پوچی، عبث، آبرورد، نوعی از داستان است که با کارهای فرانتس کافکا، کورت وُنه‌گات، و پل آستر شناخته‌شد. این داستان‌ها بر شخصیت‌هایی دقت می‌کردند که نمی‌توانستند هدفی ذاتی در زندگی ببینند و به همین دلیل با رخدادها و کنش‌های بی‌معنی مشخص می‌شدند. ساموئل بکت، اوژن یونسکو، ژان ژنه، کورت وُنه‌گات و فرانس کافکا بعضی از شاخص‌ترین نویسندگان این نگرش‌اند. [نامعقول‌انگاری (آبروردیسم)، و پوچ انگاری (نیپیلیسم) پیشنهاد ویراستار محترم است. پیشنهاد داریوش آشوری و محمدرضا جعفری پوچ‌انگاری و هیچ‌انگاری است. در منابعی دیگر نامعقول در کنار و هم‌وزن پوچ و بی‌معنی آمده است]

می‌شوند، نمی‌توانند انسان را به خدا تبدیل کنند. درگیری‌های کهنه بین گروه‌های انسانی فراموش شده‌اند، اما با درگیری‌هایی تازه و حتی بدتر از قبل عوض شده‌اند.

در سال ۱۹۵۸ کارهای منتخب سیمون وی را به لهستانی ترجمه کردم، نه به این خاطر که وانمود کنم هواخواه سیمون وی هستم. در مقدمه، صریحاً نوشتم که خودم را کالیبان^{۱۸۳} می‌دانم، بسیار تنومندتر و سنگین‌تر از آن که پره‌های آری‌یل^{۱۸۴} را بر تن‌ام بپوشانم. سیمون وی یک آری‌یل بود. هدفام فایده‌گرایانه بود، که مطمئنم مطابق با خواست و آرزوهایش و مطابق با سمت‌وسوی کارهایش بود. چند سالی پیش‌تر بعد از ظهرهای زیادی را در آپارتمان خانواده‌شان گذراندم که مشرف به باغ‌های لوگزامبورگ پاریس است - در کنار میزش که لکه‌های جوهر قلم‌اش هنوز بر روی آن مانده بود - و با مادر ۸۰ و چندساله‌اش که بانویی معرکه است گپ و گفت داشتم. آلبر کامو وقتی برنده‌ی جایزه‌ی نوبل شد در همین آپارتمان پناه گرفت و سر‌آخر هم عکاسان و روزنامه‌نگاران در همین جا شکارش کردند. همانطور که اشاره کردم، هدفام فایده‌گرایانه بود. از تقسیم لهستان به دو اردوگاه رنجیده بودم: آخوندی و ضدآخوندی، کاتولیک‌ملی‌گرا و مارکسیست - البته بوروکرات‌های آپاراتچی^{۱۸۵} را کنار می‌گذارم که دنبال هربادی‌اند از سمت مسکو. گمان نمی‌کنم مارکسیست‌های غیر سخت-کیش (بجای این کلمه، واژه‌ای بهتر نداشتیم) و کاتولیک‌های غیرملی‌گرا وجه مشترک زیادی با هم داشته باشند، یا حداقل منافع مشترکی داشته باشند.

سیمون وی به نوعی از دین که فقط "حزب باد" (کنفورمیست)^{۱۸۶} اجتماعی یا ملی است حمله می‌کرد. به سطحی‌نگری باصطلاح مترقی‌ها و پیشروها هم می‌تاخت. شاید قصد من برای ارائه‌ی گزیده‌ی لهستانی کارهای او، هدفی بدجنسانه بود. اما اگر فعلاً جنگی مذهبی در جریان باشد - که لهستان مصداق آن است، بخصوص در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌هایش - آن وقت است که هر سلاخی برای باز کردن چشم و گوش رزمندگان ارزش‌اش را دارد تا به آنان نشان دهد که دو گزینه‌ی مسیحیت معرفی‌شده از سوی "دین ملی" و ایدئولوژی رسمی مارکسیستی، تنها گزینه‌های باقی‌مانده برای ما نیستند.

^{۱۸۳} Caliban - یکی از آنتاگونیست‌های اصلی نمایشنامه‌ی توفان ویلیام شکسپیر است. شخصیتی نیمه‌انسان نیمه‌حیوان. او پسر ناقص‌الخلقه‌ی ساحره‌ای بدخواه به نام سیکوراکس است. آنتاگونیست یعنی ضد قهرمان نمایش. (ویکی‌پدیا)

^{۱۸۴} Ariel - روحی است در نمایشنامه‌ی توفان شکسپیر که در جبهه‌ی قهرمان (پراسپرو) است و دائم به او کمک می‌کند. به شکل زنی بالدار تصویرش می‌کنند. در کتاب مقدس یهودیان هم فرشته‌ای به حساب می‌آید. اسم‌اش به معنی شیر خداست. (ویکی‌پدیا)

^{۱۸۵} Apparatchiki - عضو گوش‌به‌فرمان دستگاه حزب کمونیست؛ و هر مقامی در سازمان یک حزب بزرگ سیاسی؛ مهره‌ی حزبی. مهره‌ی "قربان‌مقامات". آپاراتچی، کلمه‌ای است روسی که در بلوک شرق و در بحث‌های کمونیستی ۱۹۵۰ به بعد (پسا استالین) اوج گرفته است. این واژه و کلمه‌ی Nomenklatura (به معنای لیست مقامات بالا) بیشتر برای نقد ساختار این کشورها و مخصوصاً برای تشریح حزب و طبقه‌ی جدید بکار برده می‌شدند و می‌شوند. آپاراتچی و نومن‌کلاتورا معرف قشر و طبقه‌ای از مدیران کوچک و بزرگ حزبی حکومت‌های یادشده بودند که کل فضاهای فعالیت در آن کشورها را اداره می‌کردند، عرصه‌هایی مثل دولت، صنعت، کشاورزی، آموزش، دادگاه‌ها، هنر، ورزش، اندیشه، علم، رسانه، اجتماعات و ...

آپاراتچی، مأمور زیر دست طبقه‌ی نومن‌کلاتورا بود. اینان طبعاً دارای امتیازات ویژه در همه‌ی آن عرصه‌ها، و زندگی شخصی مرفه‌تر بوده و بعدها هم، برخوردار از روبل طلایی برای خرید از فروشگاه‌های ویژه شدند؛ از مصونیت سیاسی و قضایی نسبی و موقت هم بهره‌مند. آپاراتچی، بار خوارکننده‌ی مستقیم و نیز ضمنی‌ای دارد که هم‌وزن "مهره‌ی دستگاه" است. این واژه با معنای مسئول فنی نمایش فیلم در سالن سینما، از روسیه به ایران آمد.

^{۱۸۶} Conformist - به طعنه؛ نان به‌نرخ روز خور، هواشناس، پرچم سفید، "حزب باد"ی و هم‌رنگ جماعت.

در جهانِ فعلی که با بحران‌های مذهبیِ بسیار جدی‌ای روبرویم، بسیار جدی‌تر از آن که ظاهر امور به ما اجازه‌ی حدس زدن عمق‌شان را می‌دهد، مردم بیشتر وقت‌ها نویسندگان کاتولیک را پس می‌زنند؛ مردمی که از فلاکتِ خودِ این جویندگانِ حقیقت باخبرند، مردمی که با مالکانِ مغرورِ حقیقت برخورد می‌کنند، از خود واکنشِ عصبیِ دفاعی نشان می‌دهند. کارهای سیمون وی را کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها، بی‌خدایان و ندانم‌انگاران^{۱۸۷} می‌خوانند. او خمیرمایه‌ای تازه در زندگیِ باورمندان و ناباورمندان وارد کرده است، با اثبات این که انسان نباید با دیدن واگراییِ فعلیِ نظراتِ مختلف فریب بخورد و این که چه بسیار مسیحی که کافر واقعی‌اند و چه بسیار کافر که در قلب خود مسیحی‌اند. شاید دقیقاً برای همین هم زندگی کرد. هوشمندی‌اش و دقت در سبکِ کارش چیزی نبودند جز شدتِ پرشوری از "توجه و اعتنا" که نثار رنج‌های بشر شد. و آن‌طور که خود می‌گوید، "توجه و اعتنای مطلقاً یکدست و نابِ خودِ نیایش است."

چسواف میوُش، ۱۹۶۰

^{۱۸۷} Agnostic - لادری، ندانم‌انگار، ناشناس‌انگار، ناشناسا: فردی معتقد به دیدگاهی فلسفی است که دانستنِ درستی یا نادرستیِ برخی ادعاها و به‌طور ویژه، ادعاهای مربوط به امور فراطبیعی، مانند الهیات و زندگی پس از مرگ و وجود خدا و موجودات روحانی یا حتی حقیقتِ نهایی را نامعلوم دانسته و یا به شکل «اقرار به ندانم‌گویی»، از اساس ناممکن می‌داند. لادری‌گری، از گرایش‌های فلسفی است که در عین باور به عینیت و واقعیت جهان، شناختِ قسمتی از آن یا کل آن را ناممکن می‌داند. بعضی از ندانم‌انگاران، شناختِ درون را ممکن و شناختِ کامل و قطعیِ برون را ناممکن می‌دانند.

در پرتو اندیشه‌ی سیمون وی

میوُش و دوستیِ آلبر کامو

نوشته‌ی سایمن لیز

دانشمندان پزشکی با تکیه بر آمار جمعیتی به این نتیجه رسیده‌اند که بیشترین موارد چشمگیری طول عمر در کوه‌های دور دست مخفی هستند^{۱۸۸}، این موارد در میان افرادی‌اند که زندگی‌هایی بی‌رویداد، یکنواخت و کسالت‌بار دارند.

چسواف میوئس شاعر که در ۹۳ سالگی درگذشت، و تا دم آخر هم آفرینش‌گری داشت، کاملاً خلاف این نسخه را دنبال کرد، چرا که بعد از هستی‌ای پرماجرا که او را به عمق قلب بعضی از وقایع هراس‌انگیز قرن ۲۰ پرتاب کرد تا آن سن عمر کرد - اما بهتر است بدانیم که شاعران مواد خوبی برای آمار و ارقام نیستند.

او که در سال ۱۹۱۱ در شهرکی کوچک در روسیه‌ی تزاری بدنیا آمد (راستی! همه‌ی زندگی‌اش مثل سایر روشنفکران لهستانی قرار بود با بینشی عمیق و بهتی هراسیده، شاهد معمای روسی باشد - نگاه کنید به وضع جوزف کنراد^{۱۸۹}). فرزند خانواده‌ای اشرافی، نیمه لهستانی - نیمه لیتوانیایی بود. در اوایل کودکی، شریک زندگی کولی‌وار پدرش بود که مهندس ساختمانی بود دائماً در ماموریت ساخت و ساز ساختمان‌های دولتی در گوشه گوشه‌ی سیبری، و به این ترتیب، شاهد بعضی از درگیری‌های انقلاب بلشویکی شد. این تجربه‌های نخستین، سرآغاز درخوری برای کشاکش‌های زندگی بعدی‌اش فراهم کردند.

میوئس جوانی و تحصیلات‌اش را در ویلنو^{۱۹۰} گذراند، شهری آراسته، باروک^{۱۹۱} و جهان‌شهری^{۱۹۲} که زبان‌های اصلی‌اش لهستانی و ییدیش^{۱۹۳}، و کمی هم لیتوانیایی^{۱۹۴}، بیلوروسی^{۱۹۵}، و روسی بودند. در دهه‌ی ۱۹۳۰ به پاریس رفت و در همان‌جا دانش ممتاز خود را از زبان و ادبیات فرانسه تکمیل کرد و از راهنمایی و عشق و محبت قوم و خویشی دور که مرشد معنوی‌اش شد، سود برد؛ ا.ا. میوئس^{۱۹۶} دیپلمات پیشین لیتوانیایی بود که بعداً شاعری فرانسوی شد که بسیار تحسین دید. میوئس سالمند به این جوان، شجاعتی مصممانه داد تا کار شعری‌اش را دنبال کند.

^{۱۸۸} - کوه‌هایی مثل قفقاز و البرز

^{۱۸۹} - Joseph Konrad (۱۸۵۷-۱۹۲۴)، رمان‌نویس لهستانی-بریتانیایی، که کارهایش متمرکز بر بینش عمیق معنوی، مسئولیت فردی و همبستگی انسانی بود.

^{۱۹۰} - Wilno: ویلنو املاي دیگر Vilnius، پایتخت لیتوانی، یکی از سه کشور حوزه‌ی بالتیک که شوروی اشغال‌شان کرد و بعد از فروپاشی آزاد شدند.

^{۱۹۱} - Baroque: سبکی به شدت تصنعی و گزافه‌نگر در هنر، موسیقی و معماری، رایج از اول قرن ۱۷ تا پایان ۱۸، پیش از سبک نوزایی.

^{۱۹۲} - Cosmopolitan: شخص با تجربه‌ی آشنایی با آدم‌های سراسر جهان، جهان‌وطن؛ شهری پر از آدم‌هایی از سراسر جهان؛ وطنی برای آدم‌های سراسر جهان.

^{۱۹۳} - Yiddish: زبان تاریخی یهودیان اشکنازی (یهودیان اروپایی در برابر یهودیان آسیایی و آفریقایی = اسفراذیم) از قرن ۹ میلادی تا امروز؛ از خانواده‌ی زبان‌های آلمانی، با مایه‌هایی از عبری، آرامی، اسلاو و لاتین.

^{۱۹۴} - لیتوانی، یکی از سه کشور حوزه‌ی بالتیک شوروی سابق، در کنار لاتویا و استونی

^{۱۹۵} - روسیه سفید.

^{۱۹۶} - O.V. de L. Milosz (۱۸۷۷-۱۹۳۹)

بعد از بازگشت به لهستان، در سرآغاز جنگِ دومِ جهانی، برای رادیو ملی کار کرد. در ۱۹۳۹ در شروع تجاوزِ آلمان، نقش فعالی را در مقاومتِ زیرزمینیِ ضد نازی به عهده گرفت. اشغال نازی در لهستان شدیداً بی رحمانه بود؛ آن طور که میوُش خود شاهد بود، "هراس، قانونِ حقیقیِ زندگیِ مخلوقات زنده است، و تمدنْ علاقمند به ماله کشیدن و نقاب زدن به روی آن حقیقت است ... عاداتِ تمدنی، کیفیتِ ماندگاریِ خاصی دارند، به همین دلیل آلمان ها در اروپای غربی اشغالی، آشکارا خجالت می کشیدند و اهداف شان را پنهان می کردند، در حالی که در لهستان، کاملاً باز و علنی عمل می کردند."^{۱۹۷}

قرار بود رو در رویی با هراسِ لخت و عریان، بر بینش خود او از واقعیتِ نقشی پاک نکردنی بگذارد. هر نظمِ روزمره‌ی زندگی‌های مان ممکن است به نظرمان طبیعی و دائمی بنظر برسند، اما در واقع، به اندازه‌ی تکه مقوای صحنه‌ی تاتر شکننده و گول‌زننده‌اند. این نظم می‌تواند به یکباره در عرض چشم به هم زدنی، به هرج و مرجِ سیاه تبدیل شود؛ حتی حرمت و آبروی بنیادیِ انسان در عرض یک لحظه می‌تواند از هم بپاشد و ناپدید شود: "نزدیک بودنِ مرگ، شرم را نابود می‌کند. مردان و زنان به محض این که بفهمند تاریخ اعدام‌شان از طرف یک آدمِ چاقِ کوتوله با چکمه‌هایِ براق و شلاقی در دست، دقیقاً تعیین شده، ناگهان عوض می‌شوند. جلوی جمع با هم جماع می‌کنند، روی تکه زمینی کوچک در محاصره‌ی سیم‌خاردار در آخرین منزل‌گاه‌شان بر روی زمین."^{۱۹۸}

بعد از جنگ، مثل خیلی از روشنفکران لهستانی که امیدوار بودند با همکاری با رژیمِ کمونیستی، می‌توانند به آن کمک کنند تا خودش را اصلاح کند، میوُش دیپلمات شد و به عنوان وابسته‌ی فرهنگی، اول به واشنگتن و بعد به پاریس رفت. اما خیلی زود فهمید که خدمت به یک رژیمِ استالین‌گرا نه تنها نیازمندِ مصالحه‌ی ناپذیرفتنیِ اخلاقی است، بلکه به شکل روشن‌تری به عقب‌نشینیِ یکسره و تمام‌عیار دامن خواهد زد: "آدم ممکن است خودش را با منطقی‌ترین استدلال‌ها قانع کند که با قورت دادن قورباغه‌های زنده به سلامت و بهداشت‌اش کمک زیادی خواهد کرد، و به این ترتیب، خودش را مجاب کند. اولین قورباغه را می‌بلعد، بعد دومی را، اما در موقع خوردن سومی، شکم‌اش عُق خواهد زد."^{۱۹۹}

در سال ۱۹۵۱، پست‌اش را ترک کرد، رابطه‌اش را با رژیم قطع کرد، و پرشی بی‌برگشت به درون "زرف-چاله‌ی تبعید" کرد،

^{۱۹۷} - الفبای آشنایی با چسواف میوُش، صص ۳۹-۴۰ (مترجم انگلیسی)

^{۱۹۸} - میوُش، جان در بند، pp. ۳۹-۴۰. Milosz, *Milosz's ABCs*. Farrar, Straus & Giroux, New York, ۲۰۰۱, 'Anus mundi,'

^{۱۹۹} - میوُش، جان در بند،

Milosz, *The Captive Mind*. Secker & Warburg, London, ۱۹۵۳, p. ۲۸. (مترجم انگلیسی)

^{۱۹۹} - همان: میوُش، جان در بند، pp. xii-xiii (مترجم انگلیسی)

"بدترین فلاکت‌ها، چرا که به معنی نازایی و بی‌عملی بود." اما برخلاف سایر نویسندگان تبعیدی، به زبان مادری‌اش چسبید که ارزش‌مندترین دارایی‌اش بود. تا زمان مرگ، بجز نامه‌نگاری‌های خصوصی‌اش (به فرانسه و انگلیسی)، تقریباً همه‌ی نوشته‌هایش را به زبان لهستانی ادامه‌داد.

اولین ده سال تبعیدش را در فرانسه گذراند. دورانی بود سراسر سختی، انزوا و ناامیدی. برای تامین خانواده‌ی جوان‌اش چیزی جز درآمد بی‌ثبات قلم‌اش نداشت؛ این ناامنی شرایط مادی با "واژنیش سیاسی" از سوی حلقه‌های روشنفکری پاریسی‌ها پیچیده‌تر شده بود، روشنفکرانی که بزدلی و حماقت‌شان را نه فراموش کرد و نه بخشید. در اول کار، تا زمانی که عنوان پُرحیثیت‌مقام نمایندگی "لهستان دموکراتیک"^{۲۰۰} را به یدک می‌کشید، اندیشمندان مرفقی فرانسوی (زیر علم سارتر-سیمون دوبوآر)، به گرمی به او خوشامد گفتند؛ اما به محض این‌که معلوم شد به حاکمیت پشت کرده، جذامی به حساب آمد. حتی در دفتر ناشرش (انتشارات گالیمار - آبرومندترین و بانفوذترین ناشر پاریس)، یکی از ویراستاران، ابتکار خردمندانه تسلیم دست‌نوشته‌ی او به سفارت لهستان را انجام داد تا سانسورچی سفارت اجازه‌ی چاپ نوشته‌ی میوُش را به گالیمار بدهد.

در سال ۱۹۵۳، وضع خود را از این هم بدتر کرد؛ چیزی منتشر کرد که بعدها اثرگذارترین کارش شد، "جان در بند"^{۲۰۱} که "برای" مخاطب غربی نوشته نشده بود، بلکه "برضد" او نوشته شده بود - برضد پُخمگی و کوریِ عمدی و خودخواسته‌ی این مخاطب؛ در واقع هدف این بود که به خوانندگان‌اش یادآوری کند که "اگر چیزی در جایی وجود داشته باشد، در هر جایی دیگر هم وجود خواهد داشت و آن‌جاهای دیگر مصونیتی^{۲۰۲} از آن ندارند."^{۲۰۳} با این حال، وقتی حس تصور خود به جای دیگری به

^{۲۰۰} - دموکراتیک، صفتی بود که در دوران اتحاد شوروی، به همه‌ی کشورهای هم‌سو با آن اطلاق می‌شد، و گاهی در خود نام رسمی حضور داشت (تا آن‌جا که بخشی از کشور دوطرفه‌شده‌ی یمن، که متحد شوروی بود، با وجود ساخت مطلقاً قبائلی، به این صفت، یعنی جمهوری دموکراتیک یمن شناخته می‌شد. یمنی که هنوز هم همان قبایل، دست‌در دست جنگ‌افروزان نیابتی و کارتل‌های اسلحه‌سرنوشت‌اش را رقم می‌زنند). اما در زبان روشنفکران چپ‌امیدوار به جبهه‌ی ترقی در برابر جبهه‌ی ارتجاع جهانی به رهبری امپریالیسم آمریکا این تعبیر برای همه‌ی آن‌ها به کار گرفته می‌شد. سارتر در بیشتر عمر خود قائل به این مرزبندی رایج جهانی روشنفکری چپ بود. کم بودند کسانی که جسورانه از این دایره بیرون بزنند و در عین حال، هم عمل کنند، اخلاقی هم عمل کنند و هم مرزبندی متعده‌اندی خود را با هر دو طرف داستان ادامه بدهند.

^{۲۰۱} - میوُش در هنگام نوشتن این کار انتقادی (جان در بند) تجربه‌اش را به‌عنوان نویسنده‌ای غیرقانونی در دوران اشغال نازی و عضو طبقه‌ی حاکمه‌ی جمهوری خلق لهستان (پس از جنگ) مطرح می‌کند. کتاب تلاش می‌کند تا تطمیع استالینیستی روشنفکران، فرایندهای اندیشه‌ورزی کسانی که به نظام استالینی باور دارند، و وجود دگراندیشی و همدستی درون بلوک شوروی پساجنگی را شرح دهد. خود میوُش می‌گوید کتاب را "در زیر فشار کشاکش عظیم درونی" نوشته بوده است.

^{۲۰۲} - اشاره به این‌که: زندگی در فضای روشنفکری، فضای چپ، فضای دموکراتیک‌جایی مثل فرانسه هم، اندیشه و اخلاق و عمل را از آفاتی مصون نمی‌کند که در لهستان یا ولادیوستک روسیه وجود دارند. همه در معرض‌اند و بلاهت بلایی است همگانی!

^{۲۰۳} - همان: میوُش، جان در بند، p. ۲۹. *ibid.* (مترجم انگلیسی)

شکل هراسناکی مفقود باشد^{۲۰۴}، "اهالی کشورهای غربی زیاد خبر نخواهند داشت که میلیون‌ها انسان هم‌نوع‌شان که کم‌وبیش در ظاهر شبیه آنان‌اند، در دنیایی آن‌قدر شگفت‌آور زندگی می‌کنند که آدم‌های مریخی." بهتر است فراموش نکنیم: "آدم آن‌قدر نرم و پلاستیکی و شکل‌پذیر است که می‌شود تصور کرد روزی را که شهروندی با عزت نفس تمام ممکن است روی چهار دست و پای خود، با دُمی که پره‌های رنگی روشن دارد روی زمین بخزد تا نشان دهد که همرنگ نظمی است که در آن زندگی می‌کند."^{۲۰۵} درست در همان موقعی که دنیای روشنفکران و ادیبان ازو کناره می‌گرفتند -نگاری که طاعون داشته‌باشد- یک انسان، انسانی شجاع و یک‌رنگ، دستی دوستانه به‌سوی‌اش دراز کرد و کمک کرد تا نجات پیدا کند: او آلبر کامو بود. کمی بعد دوستی عمیقی بین دو نویسنده برقرار شد -دوستی‌ای که با علاقه مشترک‌شان به کسی دیگر باز هم تقویت شد: به سیمون وی.

در مورد کامو، آدم نمی‌تواند تحول فکری و روحی بخش آخر زندگی‌اش را درست بفهمد -دوره‌ی آخر جنگ تا مرگ زودرس‌اش در سال ۱۹۶۰ [در تصادف اتومبیل]^{۲۰۶}- مگر این‌که اهمیت استثنایی تاثیر اندیشه و الگوی زندگی سیمون وی را بر روی او در نظر بگیرد. این نکته‌ای است که حتی بهترین زندگی‌نامه‌نویسان‌اش خیلی خوب متوجه نشده‌اند، و به این ترتیب ناخواسته، نظر امرسون^{۲۰۷} را تایید کرده‌اند که "زندگی‌نامه‌نویسی ادیبانه عملی بی‌معنی و بی‌فایده است، چرا که تلاش می‌کند زندگی‌ها را شرح دهد، زندگی‌هایی که بنا به خود تعریف زندگی، شاخص‌ترین رویدادهایش در قلمرو سکوت و نادیدنی‌ها رخ می‌دهند."^{۲۰۸}

^{۲۰۴} - در باره (قدرت تصور و تخیل برای درک دیگری: قدرت همدلی) خود سیمون وی مفصل قلم زده و زندگی‌اش هم عمل به آن قلم‌زدن‌ها بوده. آیریس مُرداک و هانا آرنت و کارل یاسپرس هم در این باره اندیشه‌ورزی‌های سنجیده‌ای داشته‌اند. نک: «تخیل آری، توهم نه». ترانه‌ی نام‌دار "تصور کن" جان لنون هم، به نحوی دیگر به این مهارت اشاره می‌کند.

^{۲۰۵} - میوُش، جان در بند. Ibid., p. ۲۹. (مترجم انگلیسی)

^{۲۰۶} - قرار بوده با همسر و فرزندان‌اش به سفر بروند، با قطار یا اتوبوس. ناشرش، گالیمار به او ماشین‌اش را پیشنهاد می‌کند. همراه دوست، سوار بر همین ماشین تصادف می‌کنند و هر دو می‌میرند.

^{۲۰۷} - Ralph Waldo Emerson (۱۸۸۲-۱۸۰۳)، فیلسوف و نویسنده‌ی سرشناس پساکانتی و شاعر آمریکایی که در بوستون به سلک کشیشی درآمد، اما به‌خاطر دیدگاه‌های شکاکانه‌اش در مورد آیین‌های رسمی کلیسا، استعفا داد و به اروپا رفت (۱۸۳۲). در انگلیس با گُله‌ریچ، وُردزورث و کارایل دیدار کرد و از طریق آنان با ایده‌آلیسم آلمانی آشنا شد. در بازگشت، مقوله‌ی شبه‌مذهبی نوین فلسفه‌ی متعالی یا شهودگرایی را ابداع کرد که در مقاله‌ی طبیعت (۱۸۳۶) او آمده است. احترام عارفانه‌اش به طبیعت، تأثیر شگرفی بر زندگی و اندیشه‌ی مردم آمریکا گذاشت. در مبارزه‌ی ضد برده‌داری شرکت داشت و تا آخرین دهه‌ی عمر -که توان مغزی‌اش بسیار ضعیف شد- به سرودن شعر و نوشتن ادامه داد. امرسون راهبر فکری جنبش نوزایی آمریکا (۱۸۶۵-۱۸۳۵) هم بود. حوزه‌های ادبیات و اندیشه در آمریکا، از زبانزدهای امرسون، ثورو، تُواین و فرانکلین لبریز است. او پشتیبان، همدم، معلم، منتقد و تا آخر مورد انتقاد ثورو باقی ماند. ثورو، امرسون و والت ویتمن (۱۸۱۹-۱۸۹۲)، شاعر بزرگ جنجالی معاصر و معاشر این دو، به عنوان «پیکرتراشان معنویت» در اخلاق عملی شهره‌اند.

^{۲۰۸} - "نوابغ کوتاه‌ترین زندگی‌نامه‌ها را دارند، چون زندگی درونی‌شان دور از دیدرس می‌ماند و دور از گوش‌رس؛ آخرش هم، اقوام هم چیزی برای گفتن به شما ندارند." (مترجم انگلیسی)

کامو از سال ۱۹۴۸ به بعد، آستین بالا زد تا مجموعه‌ی "امید" را منتشر کند که در انتشارات گالیمار سرپرستاش بود؛ دو عنوان از کارهای اصلی سیمون وی در موضوع اجتماعی و سیاسی، یعنی "ریشه‌کردن" و "شرایط کار" جزو آن بودند (راستی! این دو کتاب موفق‌ترین کارهای این مجموعه بودند). آلبر کامو به همراه گوستاو سیبون (که همزمان بر روی نشر گزیده‌ای از نوشته‌های فلسفی و مذهبی "وی" کار می‌کرد) یکی از پیش‌رَس‌ترین و خالصانه‌ترین مدافعان خاطره‌ی او شد. از این هم مهم‌تر، نوشته‌های "وی"، منبع ثابتی برای الهام بخشی به اندیشه‌ی کامو شدند، به طوری که در بسیاری از بندهای دفترهای یادداشت‌اش این نکته ثابت می‌شود و به مناسبت جایزه‌ی نوبل‌اش در سال ۱۹۵۷ به شکلی علنی تایید شد: در کنفرانسی مطبوعاتی در استکهلم، کمی بعد از مراسم، وقتی از او می‌پرسند که کدام نویسندگان زنده برایش از همه مهم‌ترند، در پاسخ از چندین دوست الجزایری و فرانسوی اسم می‌برد، بعد اضافه می‌کند، "و سیمون وی -گاهی مردگان نزدیک‌تراند تا زندگان."

ده سال پیشتر، موقعی که داشت نوشته‌های سیمون وی را برای چاپ ویرایش می‌کرد، تماسی با پدر-مادر او گرفت، که خیلی هم تحویل‌اش گرفتند، بخصوص مادرش؛ بانو برنار وی که خودش به تنهایی شخصیت برجسته‌ای بود. میوُش هم به سراغ این خانم آمد و با او آشنا شد، و بعد از مرگ کامو -که بانو وی را به شدت غم‌زده کرد- به دیدار از او ادامه داد.^{۲۰۹} میوُش در آخر مقاله‌اش در مورد سیمون وی حکایتی تکان‌دهنده و فاش‌کننده را ثبت می‌کند: روزی که کامو فهمید برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ادبیات شده‌است، در حالی که داشت از دست گِلِهی عکاسان و روزنامه‌نگاران فرار می‌کرد، در آپارتمان بانو "وی" پناه گرفت. می‌دانیم که برای کامو که "خود-ناباوری" شکنجه‌اش می‌داد، این افتخار خردکننده، به دلایلی زیاد، مصیبتی بود و آزمونی سخت: جایزه بجای این که به او اعتماد بنفس بدهد، گیج‌اش کرده بود و از پا درآورده بودش. کامو هم درست مثل مومنی که با بُهتی خیره‌کننده روبرو می‌شود، و خودبه‌خود برای تاملی ساکت به کلیسایی وارد می‌شود، نیاز به مراقبه‌ای ساکت را تجربه کرد: به تنهایی، در همان اتاق دیرینه‌ای که سیمون جوان فکر می‌کرد و می‌نوشت.

در سال ۱۹۶۰، میوُش در ایالات متحده ساکن شد، در آن جا بود که دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، کرسی زبان‌ها و ادبیات اسلاو را به او پیشنهاد کرد. کارهای دانشگاهی مزاحم تلاش‌هایش برای دنبال کردن کار ادبی نشد -بیش از ۴۰ جلد شعر و مقاله، که با جایزه‌های مختلفی تحسین شدند- تا بالاخره در سال ۱۹۸۰ به جایزه‌ی نوبل هم منتهی شد. بعد از سقوطِ کمونیسم و تا دم

^{۲۰۹} - میوُش این نکته را در نامه‌ای به دوست آمریکایی‌اش، نویسنده و راهب تراپیست، تامس مرتن (مرتون) مطرح می‌کند. نک:

Striving towards Being: the Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz. Farrar, Straus & Giroux, New York, ۱۹۹۷, p. ۶۸. (مترجم انگلیسی)

در کتاب "تلاش در راه بودن: نامه‌های تامس مرتون و چسواف میوُش". تراپیست‌ها عهد می‌بندند تا آخر عمر حرف زنند. تامس مرتون (Thomas Merton, ۱۹۱۵-۱۹۶۸) یزدان‌شناس نام‌دار و صاحب‌نظر، نویسنده، عارف و راهب کاتولیک آمریکایی بود که ۲۵ سال سکوت مطلق داشت. در یک همایش در سن ۵۳ سالگی بعلت برق گرفتگی درگذشت.

مرگ در سال ۲۰۰۴، وقت‌اش را بین برکلی و کراکو (در لهستان) گذراند. بعد از بیش از نیم قرن دوری، طبیعی است که وطن خودی‌اش را غریبه‌تر از سرزمین‌های غریبه‌ای می‌فهمید که بخش بزرگ‌تر زندگی‌اش را در آن‌ها گذراند، همان جاهایی که بهترین نمونه‌های کار خلاقانه‌اش را تولید کرد - که در واقع میوه‌ی تبعید بودند.

برای میوُش، کشف نوشته‌های سیمون وی، سمت‌وسوی تازه‌ای به زندگی معنوی‌اش داد، چنان‌که برای کامو هم همین‌طور شد.^{۲۱۰} این الهامات را در همه‌ی مقالات، نامه‌نگاری‌ها و حتی تدریس‌هایش در دانشگاه می‌تواند ردیابی کرد (دوره‌ای را در باره‌ی مائویت برگزار کرد که مستقیماً از نگاه "وی" در این باب الهام می‌گرفت، و بعداً به جلد ضخیمی از مقالات منتخب‌اش به‌زبان لهستانی تبدیل شد).

موضع مذهبی میوُش، هم قرینه و هم مخالف موضع سیمون وی دیده می‌شود. نظر "وی" در باره‌ی کافرانی که ذاتاً مسیحی‌اند و مسیحیانی که طبیعتاً کافرند، می‌توانست موقعیت‌های هر یک‌شان را به‌خوبی جمع‌بندی کند. سیمون وی میل شدیدی داشت که به کلیسا بپیوندد تا بتواند در مراسم عشاء مقدس ربانی شرکت کند؛ "وی" خود را از این امتیاز پر برکت محروم کرد: او با آگاهی و سنجیدگی از آستانه ردّ نشد و بیرون ماند^{۲۱۱} - در همبستگی و همدلی با وضعیت نکبت‌آمیز "نو-کافران" و نیز از سر ابراز شفقت با آنان^{۲۱۲}. میوُش، برعکس، در کلیسا به‌دنیا آمد و تحصیل کرد، و بیشتر وقت‌ها آرزو می‌کرد آن را ترک کند؛ آرزو داشت که هم از دست کلیسای لهستان کودکی‌اش خلاص شود، کلیسای سیاسی و شووینیستی؛ و هم از شرّ

^{۲۱۰} - مسئله‌ی مذهب جای چشمگیری در دوستی بین کامو و میوُش داشت. کامو بی‌خدایی بود که به بی‌خدایی‌اش شک داشت، و میوُش مسیحی‌ای بود که به مسیحیت خود شک داشت. شک، دلواپسی مشترک هر دو بود؛ قطعیت رازآلود (عرفانی) سیمون وی برای این دو فانوس راهنمایی بود در مه. (البته من در این‌جا مسئله‌ای بسیار پیچیده را دارم بی‌نهایت ساده می‌کنم).

در باره‌ی کشف سیمون وی در دوران انزوای تلخ و آشفتگی عمیق روحی‌اش - وقتی که داشت جان در بند را می‌نوشت - نامه‌ی اول‌اش را به تامس مِرتون ببینید (op. cit., p. ۸): من به شدت در ناامیدی فرو رفتم. در این نومیدی‌ام، چیزهایی و بعضی آدم‌ها کمک‌ام کردند - مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، سیمون وی با نوشته‌هایش. بعد از آن متوجه شدم او فقط به من نیست که می‌تواند کمک کند و به‌همین خاطر، موفق شدم "نوشته‌های گزیده"‌اش را در ترجمه‌ی لهستانی‌ام منتشر کنم - کتابی با ۳۵۰ صفحه ... (مترجم انگلیسی)

^{۲۱۱} - سه آستانه نشین (پاسکال، کیر که‌گور، سیمون وی)، دایاجینس آلن، رضا رضایی، نشر نی. در قرن بیستم، حداقل دو آستانه نشین نام‌دار دیگر می‌توان نام برد: نیکوس کازانتزاکیس و اینیاتسیو سیلونه. هر دوی این‌ها خود را سوسیالیست بی‌حزب و خداپرست بی‌کلیسا می‌شناختند. شواپتر و گاندی هم تا حدود زیادی ازین دست بودند. رویاروشینان، سه گفتار در باب آرا و اندیشه‌های سیمون وی، مجتبی اعتمادی نیا، انتشارات علمی فرهنگی کار ارزنده‌ی دیگری است در باره‌ی موضع سیمون وی نسبت به خدا و کلیسا به فارسی، کاری تالیفی و نه ترجمه.

^{۲۱۲} - نکته‌ای است بس شگفت! او به همین شدت، هم فروتن بود و هم مصرّ در پنهان‌سازی نبوغ‌اش: مسخره است با اندازه‌ی سلول انفرادی‌مان (توانایی هوشی‌مان) فخر بفروشیم، من سلول ۱۰۰ متری اما تو فقط ۴ متری! (نقل به اختصار و به مضمون).

کاریکاتور ملال آور پروتستانتیسم - که درون آن هم، همان کاتولیک‌گرایی پسا شورایی^{۲۱۳} غربی‌ای را می‌دید که نومیدانه در میان توفان^{۲۱۴} دست و پا می‌زند.^{۲۱۵}

زمانی می‌وش خود را "بدبینی شوریده‌حال" تعریف می‌کرد و شاید همین تعریف باشد که او را خیلی شبیه سیمون وی می‌کند. چرا که در برابر معمای شرّ، فضای زیادی در ایمان‌شان وجود ندارد، نه برای نوعی از "مشیت" (که رنج را تسلی بخشد)، و نه برای "وحدت و همبستگی اهل کلیسا"^{۲۱۶} (که رنج را همراه معنا هدیه می‌کند).

آیا دین تسلی‌بخش، شکل بی‌ارزش و پستی از دین است؟ "عشق تسلی نیست، نور است" - این تعبیر سیمون وی تحسین برانگیز است؛ اما نور چرا نباید تسلی‌بخش باشد؟ دست‌کم نشان می‌دهد که جان‌های فروتن چگونه آن را درک می‌کنند، وقتی با خلوص و پرهیزگاری در برابر تصاویر "مریم غدرا"^{۲۱۷} یا قدیسانی دیگر شمع روشن می‌کنند. با این حال البته به‌سختی می‌شود تصور کرد که فیلسوف‌مان - با نبوغ شدیدش - هرگز به این ورزها تسلیم شده باشد (ورزهایی که پاسکال^{۲۱۸} اما، شخصاً از آن‌ها بدش نمی‌آمد).^{۲۱۹}

سایمن لیز

^{۲۱۳} - بیست و یکمین شورای جهانی کلیساهای کاتولیک از سال ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ با تأیید دو پاپ، تصمیماتی در مورد رابطه‌ی کلیسا و جهان بیرون گرفت که به‌نظر بعضی ناظران، کلیسای تازه و پسا‌شورا، دینی جدید شد که اصول اساسی کلیسای قبلی را رد می‌کرد. این نشانه‌ای است از تلاش کلیسا برای رفع تناقضاتی که خودش حس کرده، تلاشی برای همساز شدن با واقعیات جهان نو و خود را جلوه‌بخشیدن در برابر جذابیت‌های دنیای مدرن؛ هر چند که از نظر بعضی ناظران، بی‌نتیجه و حاکی از دست و پا زدن بوده است.

^{۲۱۴} - طوفان پرسش‌های درهم‌کوبنده‌ی نو و تردیدهای بزرگ و سراسری‌تر، و تلاش برای توجیه تعارضات.

^{۲۱۵} - شرکت در مراسم عبادی، برایش مشکلی بود، اما بچه‌هایش را به مراسم روز یکشنبه می‌برد - به این ترتیب به شکل خاصی بن‌بست دوراهی کامو را تکرار می‌کرد: "صحبتی را با کامو به یاد می‌آورم. از من پرسید به نظر تو، آیا درست است که من (کامو)، که بی‌خدا هستم، بچه‌هایم را به مراسم تبرک "اولین عشاء ربانی" [چیزی شبیه جشن تکلیف و مناسک گذار] بفرستم. این مکالمه کمی بعد از دیدارم با کارل یاسپرس در بازل سوییس انجام می‌شد. نظر او را در مورد تربیت کاتولیکی بچه‌هایم پرسیده بودم. یاسپرس جواب داده بود که به عنوان پروتستان خیلی هم به سمت کاتولیک‌ها تمایل ندارد، اما بچه‌ها باید با ایمان خودشان بزرگ شوند، اگر این ایمان فقط دادن دسترسی و ارتباط گیری با سنت کلیسایی باشد، باز هم کافی است، بعد از آن می‌توانند انتخاب خودشان را انجام بدهند. من هم جواب کامو را کمابیش به همین شکل دادم. "الفبای آشنایی با می‌وش"، صص ۷۸-۷۷.

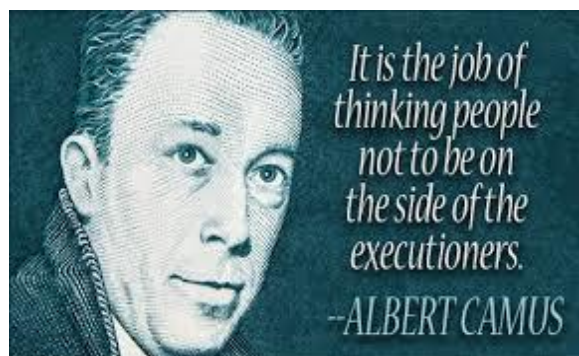
(مترجم انگلیسی)

^{۲۱۶} - Communion of the Saints: وقتی این تعبیر در باره‌ی افراد بکار می‌رود یعنی وحدت و همبستگی روحانی اعضای مرده و زنده و آسمانی و برزخی با هم. همه‌ی این‌ها بخشی از یک بدنِ رازآمیزند، که مسیح سر آن است و هر عضو به خیر و صلاح همه کمک می‌کند و در رفاه و نیک‌بودی همه شریک است.

^{۲۱۷} - باکره، در عربی به معنای گوهر سوراخ نشده.

^{۲۱۸} - Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳): ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، فیلسوف، یزدان‌شناس. او و کیرکه‌گور و سیمون وی، سه آستانه‌نشین کلیسا توصیف شده‌اند، چون رسماً اشهد نگفته‌اند (تعمید نشده‌اند) و وارد کلیسا نشده‌اند، اما به پیام خود مسیح گوش می‌دهند یا می‌پذیرندش. نک: سه آستانه نشین، دایاچینیس الن؛ ترجمه رضا رضایی؛ تهران: نی، ۱۳۸۹.

^{۲۱۹} - ۱۱۵، Pascal, Pensées. Kaplan edition: pensée Lafuma ed.: pensée (مترجم انگلیسی)



وظیفه‌ی اندیشه‌ورزان است که در طرفِ جلادان نباشند



آلبر کامو

سپاس و حق‌گزاری

مایلام سپاس‌ام را به کریس فیک ابراز کنم:

باری دیگر، این کار هم از مهارت‌های ویراستاری‌اش بهره‌ها برد.

اس.ال.

پیوستِ مترجمِ فارسی

سیمون وی و ردّ احزاب،

شان‌تال دلسول^{۲۲۰}

منتشره در سیمون وی، فلسفه، عرفان، زیبایی‌شناسی، زیر نظر گیزلا گاتیرد، در دفتر آرشیو کارلینا

سیمون وی با آمدن به لندن برای فرود آمدن با چترِ نجات در فرانسه و کار به عنوان پرستار خط مقدم (فکری که به ذهن خودش رسیده بود)، در دسامبر ۱۹۴۲ از طرفِ آندره فیلیپ در اداره‌ی داخلی جنبشِ فرانسه‌ی آزاد^{۲۲۱} به عنوان ویراستار منصوب شد. در همین جا بود که در عرض چند ماه، "مطالعه‌ای بر روی بیانیه‌ی وظایف پیشروی بشریت" را نوشت^{۲۲۲} که بعداً "ریشه‌کردن (نیاز به ریشه‌ها)" نام می‌گیرد.^{۲۲۳} ریشه‌کردن برای اندیشه در تمدنی نو، که جانشینِ تمامیت‌خواهی و جنگِ تمام‌عیار باشد. او دل‌مشغولِ پیشرویِ دو تمامیت‌خواهیِ سرخ و قهوه‌ای بود^{۲۲۴}. از نگاه او اولی خطرِ جایگزینیِ دومی را ایجاد می‌کند: فرانسه ممکن است یا به ورطه‌ی فاشیسم بغلتد، یا به کمونیسم، یا به هرج و مرج. دوران ما باید از تسلیم به این بت‌پرستی‌های دوقلو سرپیچی کرده و تمدنی معنوی را کشف کند.

و ای کاش که قانون اساسی اروپا می‌توانست از روی "ریشه‌کردن" نوشته می‌شد.

این نوشته، که آخرین کار سیمون وی است، اندیشه و اوج‌اش را پی می‌گیرد و فوراً خود را در سکوی متفاوتی از بیانیه‌ی حقوق بشر دوران انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. این سطح که کمتر در اندیشه‌ی رهایی و بیشتر در یقینِ تامّ ریشه دارد، از یهودیت-مسیحیت و کرامتِ انسانیِ همگانی الهام می‌گیرد. به همین دلیل است که او از "نیازهای روح" حرف می‌زند که از آن

^{۲۲۰} - شان‌تال دلسول (متولد ۱۹۴۷، پاریس، فرانسه)، فیلسوف، مورخ سیاسی، و رمان‌نویس. بنیادِ پژوهشی هانا آرنت را در ۱۹۹۳ تاسیس کرد. رسماً خود را کاتولیک و محافظه‌کار آزادمنش معرفی می‌کند. دیدگاه اصلی‌اش لیبرالیسم سیاسی (و نه اقتصادی) و فدرالیسم‌اند. منبع مقاله: <https://www.chantal-delsol.fr/simone-weil-et-le-rejet-des-partis-politiques>

^{۲۲۱} - دولت در تبعیدی که فرانسویان برای آزادسازی فرانسه از اشغال هیتلر در لندن سازمان داده بودند به رهبری ژنرال دوگل. پارتیزان‌های فرانسه‌ی آزاد در خاک فرانسه به مبارزه‌ی زیرزمینی و جنگِ علنی بر ضد نازی‌ها دست می‌زدند. آندره فیلیپ وزیر کشور این دولت بود.

^{۲۲۲} - همان‌طور که بعداً هم خواهیم دید سیمون وی بر نکته‌ای انگشت می‌گذارد (وظایف بشری و مدنی شهروند)؛ چیزی که گاندی هم آن را مقدم بر حقوق بشر می‌داند و معتقد است عمل به آن خودبه‌خود، همان بشر را برخوردار از حقوق خود هم خواهد کرد.

^{۲۲۳} - L'enracinement

^{۲۲۴} - کمونیستی و هیتلری

نیازها من فقط به فهرست زیر اشاره می‌کنم: نظم، آزادی، اطاعت، مسئولیت، برابری، سلسله‌مراتب^{۲۲۵}، شرافت، تنبیه، آزادی عقیده، امنیت، خطر کردن، مالکیت فردی و جمعی، حقیقت.

ریشه‌کردن معکوسِ رهایی است. انسان‌ها به هر دو نیاز دارند تا با کرامت زندگی کنند. اما آن‌چه که در دورانِ مدرن نایاب است ریشه‌دار بودن است. سیمون وی در برابر رهایی بیش از حد، بسیار سخت‌گیر است: "اندیشه‌ی رشد و پیشرفت بعداً^{۲۲۶} دنیوی و از معنا خالی شد؛ و حالا دیگر سمّ زمانه است (...). اصلِ جزمیِ رشد با تبدیلِ نیکی به عنوانِ مدِ روز به آن بی‌حرمتی می‌کند. آدمی‌زاد به ریشه‌داشتن در "فرهنگ"ی و "گذشته"ی نیاز دارد، به کشوری و به جاهایی، در خانواده‌ای و در گروه‌های گزیده یا ناگزیده‌ای. انسان در "دین"ی ریشه دارد (به همین خاطر است که سیمون وی مدعی است که معلمان موظف‌اند در باره‌ی خدا و مسیحیت صحبت کنند، چرا که دینِ کشور است).

من در این‌جا به اختصار بر روی موضوعِ ریشه‌کردن در گروه‌ها انگشت گذاشتم، چرا که سیمون وی در دو کتاب "نیاز به ریشه‌ها (ریشه‌کردن)" و "یادداشتی در باره‌ی برچیدنِ همه‌ی احزاب" از آن هم دفاع و هم انتقاد می‌کند، نوشته‌هایی که هر دو در بینِ آخرین نوشته‌های فیلسوف‌اند.

"یادداشتی در باره‌ی برچیدنِ همه‌ی احزاب" ظاهراً در "مجله‌ی میزگرد"^{۲۲۷} در فوریه‌ی ۱۹۵۰ منتشر می‌شود - یعنی که ۷ سال پس از مرگ سیمون وی هم هنوز به چاپ نرسیده بوده. تقریباً بلافاصله، فیلسوفِ آلمانی، که استادش بوده، شرحی بر روی این یادداشت در همان مجله منتشر می‌کند. آلمانی تحسین‌اش را دوباره ابراز می‌کند، چون همیشه از این دانشجوی برجسته حیرت می‌کرده. او قبول می‌کند، و دوباره متوجه می‌شود که بحثِ آزادیِ جان (ذهن) از آنِ خودش (آلمانی) بوده. آلمانی می‌نویسد "با خواندن این متن فضایی فکری و خاطره‌ی فکریِ خودم را دریافتم." در واقع، انسان در آن بیانِ آزادیِ شخصیِ اندیشه را می‌بیند که به شدت با همه‌ی مریدان و سرکوبِ افکار عمومی مخالف است. سیمون وی به عنوانِ دانشجوی با استعدادِ آلمانی شناخته می‌شد.

سیمون وی وقتی که به مسئله‌ی شر نگاه می‌کرد، دیدگاه کانتی در باره‌ی رادیکالیسمِ شر را می‌پذیرفت، به این معنا که شر ریشه‌دار است، بنابراین به شکلی مردم‌شناسانه با انسان "هم‌تافته" است، و هرگز نمی‌تواند به طور کامل از وجودش پاک شود،

^{۲۲۵} - Hierarchy: پایگان، هیریدسالاری، نظامِ گوش‌به‌فرمانی (در برابرِ نظام افقیِ همتایان)

^{۲۲۶} - منظور بعد از دورانِ مدرن است.

^{۲۲۷} - La Table Ronde

یا ادعا شود که فقط یک گروه‌اند که شرورند. شرّ درون هر انسانی لانه می‌کند و نه بین گروه‌های انسانی خاص و جناحی دیگر از گروه‌ها (یعنی همان چیزی که هر دو تمامیت‌خواهی هیتلری و کمونیستی باور داشتند، و همین‌طور حامیان مانوی‌گرای امروزین که فکر می‌کردند قصابان نازی شیطان‌های فرودآمده‌ای به زمین‌اند که حامل شرّ مطلق‌اند). او به همین شکل بود که شرّ نازی را با شرّی که رومی‌ها راه می‌انداختند مقایسه می‌کرد.

طبعاً از این به بعد، به دنبال این پرسش بود که آدم معمولی در چه شرایط رازآلودی می‌تواند فاعل جنایات هولناک شود، و جواب می‌داد که تعلق به گروه خلاف کار است که فرد را به جنایت وادار می‌کند^{۲۲۸}، یعنی با ناتوانی او در مبارزه بر ضد فرمان‌ها و دیدگاه‌های گروه. او با تکرار تعبیر افلاطون، با تمام قوا به نفوذ "وحش بزرگ" حمله می‌کند؛ یعنی به نفوذ گروهی که در آن فرد شخصیت‌اش را از دست می‌دهد و با "پیروی از دیگری" خود را خفیف می‌کند (ما تعبیر افلاطون را به یاد داریم که می‌گوید: "آن چه که انسان جوان در برابرش مقاومت می‌کند ...").

در دوران ملی‌گرایی، سرزمین پدری به یک مطلق تبدیل شده‌است، که بت پرستی است. ما مفهوم وطن را بر پایه‌ی الگوی رومی ساخته‌ایم، بر پایه‌ی مدلی بت پرستانه. فرانسه "ابدی" نیست، مقدس نیست، چون هیچ ملتی مقدس نیست (این همان چیزی است که آلمان برای خودش قائل است).

این دیدگاه همان جایی است که توان گروه را برای داشتن چنین باوری رد می‌کند. در سطح جمعی، او تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید "حفاظت از آزادی اندیشه نیازمند این است که قانون ابراز عقیده گروه را ممنوع کند (ریشه کردن). اگر گروهی ادعا کند که "فکر" می‌کند، همین جاست که به "جانور بزرگ" تبدیل می‌شود که فرد را به زنجیر می‌کشد و وجدان و خودآگاهی‌اش را منحرف می‌کند.

در ادامه می‌گوید احزاب از انقلاب فرانسه و از نفوذ انگلیس ریشه می‌گیرند (و در واقع در زندگی سیاسی شهرهای ایتالیا از قرن ۱۴ میلادی به بعد جا داشته‌اند): این ساختارها، به شکل فرصت‌هایی صرف دیده می‌شدند که طبعاً باید در سایه‌ی مشروعیت‌شان بازبینی و اصلاح می‌شدند. سیمون وی هرگز به دلیل این که نهادی موجودیت دارد، از آن دفاع نمی‌کند: هر چیز

^{۲۲۸} - جنایت ممکن است حداقل به دست این افراد هم انجام شود که ۱- کاملاً دچار ناهنجاری روانی آسیب‌زای مسلط اند و به تعبیر حقوقی "مجنون" اند ۲- بخشی از دستوردهندگان یا عاملانی که در عین وابستگی به گروه خلاف کار، و تأثیرگیری/ تأثیرگذاری متقابل از بر گروه پیروان دچار انواع توهّمات شدید ایدئولوژیک و آرمانی و غیره‌ای هستند که آنان را به شدت به گروه اول نزدیک می‌کند، به‌طوری که صمیمانه رسالتی جهانی یا محلی را برای نجات پیروان یا نجات جهان برای خود قائل‌اند و با این توجیهات دست به جنایت مقدس می‌زنند.

انسان ساخته باید با توجه به مناسبت‌اش زیر سوال برود. احزاب ابزاری‌اند برای کارکرد دموکراتیک (مردم‌سالارانه). خود دموکراسی، به عنوان قدرت اکثریت، چیزی بیشتر از ابزاری برای دولت عادل نیست، بنابراین دلیلی وجود ندارد که با آن مثل یک پدیده‌ی مطلق برخورد کنیم، در غیر این صورت، به بت تبدیل خواهد شد (استدلالی بسیار مدرن).

مشروعیت دموکراسی بنابه فرض گرفتن تصمیم‌های منصفانه از طرف اکثریت است. ارسطو قبل‌ترها گفته بود که گروه کمتر احتمال دارد اشتباه کند تا یک آدم تک. در صومعه‌های مسیحی هم – که از زمان سن بندیکت دولت بنا به قانون حق دخالت در آن‌ها نداشته و هیئت‌مدیره‌های‌شان به روش انتخاب شورای فرقه‌ای تعیین می‌شده – استدلالی مطرح بوده: راهبان می‌گویند: "تعداد، نشانه‌ی سلامت عقلی است": به "نشانه" (و نه سَنَد) باید توجه کرد. تعبیر "بخش بهتر و بزرگتر" هم از قرن ۱۱ رایج شد^{۲۲۹}، و در نشست‌های شورای لاترن در سال ۱۱۷۹ به رسمیت شناخته شد.^{۲۳۰}

اما سیمون وی معتقد است اکثریت اگر که با شور جمعی^{۲۳۱} هدایت شود نمی‌تواند عادلانه تصمیم بگیرد. به عبارت دیگر، اگر که شور جمعی عامل هدایت رای‌ها باشد. اما مشکل در این جاست که "حزب ماشینی است که شور جمعی تولید می‌کند". به علاوه، احزاب بر روی اعضای‌شان فشاری وارد می‌کنند که آنان را از آزادی روح^{۲۳۲} محروم می‌کند.

شور امکان درک و دیدن منافع عمومی را ناشدنی می‌کند، منفعی که با سر جای خود نشانند اولویت‌های شخصی یا هوس‌های فردی می‌توانند درک شوند.

فشار (چیزهایی مثل تبلیغات سیاسی، آموزش، برده‌سازی) با تنها گذاشتن وجدان فردی در میدان مبارزه با "وحش بزرگ" مانع تصمیم‌سازی وجدان می‌شود.

^{۲۲۹} - نویسنده مراحل تحول شیوه‌های تعیین حاکم یا شورای حاکمیت و حکمرانی را در تاریخ مرور می‌کند. اول ارسطو، بعد صومعه‌ها، و بعد، مصوبه‌ی شورای لاترن. "بخش بهتر و بزرگتر"، قاعده‌ای کلی بوده که بهتر و بزرگترش، در عرصه‌های مختلف، معانی مختلفی پیدا می‌کرده، اما در هر صورت بر اساس وزن و تمایز طبقاتی، صنفی، اجتماعی و ...، به گروه‌ها یا افراد خاصی بلیت ورود به جمع حاکمیتی را می‌داده. مثلاً در مورد شورای صنفی شهری خاص، بهترین یعنی ثروت‌مندترین، و بزرگتر به معنای گروهی کوچک با قدرت اقتصادی و سیاسی بوده.

^{۲۳۰} - شورای کلیسایی لاترن، در کاخ اشرافی خانواده‌ی لاترن در رم برگزار می‌شد و در پنج نشست خود در طی ۴۰۰ سال (تا ۱۵۱۷)، تصمیماتی تاریخی برای کاتولیک‌ها گرفت.

^{۲۳۱} - passion: شور. تعبیری کلیدی در این بحث سیمون وی در باره‌ی احزاب (که عامل زحمت‌اش می‌داند) و نیز در عرفان ویژه‌اش (که باعث رحمت می‌داندش). منظور از آن، هر آن چیزی است که حاکی از شوق و هیجان و احساساتی است که پشتوانه‌ی آن خرد و سنجیدگی و تأمل نیست، با ایده‌ها بیدار می‌شود و از عینیت‌ها دور. زود تب می‌کند و گرما می‌آفریند و زود هم عرق می‌کند. نتیجه‌اش هم در اکثر اوقات، پشیمانی و حسرت و اندوه است. کاربرد دیگر شور، انرژی حیاتی روانی است که کنش‌گر با کمک آن عمل می‌کند، و پدیده‌ای ضروری در زیست فردی و گاهی جمعی است.

^{۲۳۲} - spirit: که در این جا مترادف "روح و روان" و جان و وجدان است.

احزاب، به علت نابخردی‌ای که از قبل به آنان صدمه زده‌است، طبعاً در برابر انتقاد گشوده و باز نیستند. در بین خودشان، به هم مظنون‌اند، چون آدم باید با دیگران فکر کند: در حالی که اندیشه‌ی جمعی اصلاً وجود خارجی ندارد (یا اگر هم داشته‌باشد، گپ و گفت است و این هم دیگر اندیشه نیست). این وضع یادآور همان تمثیل مشهور افلاطون است: در آن تمثیل این فرد است که غار^{۲۳۳} را به طرف فضای باز ترک می‌کند، نه فضای باز را به سوی غار؛ برای او، گروهی فکر کردن انسانیت‌زدا است، چون فقط خودآگاهی و شعور شخصی وجود دارد، و اندیشه‌ی بدون خودآگاهی هیولوار است. بنابراین مسخره‌است وانمود شود که حزبی آموزه و اصول عقاید دارد، چون فرد نمی‌تواند درون گروه فکر کند. هیچ حزبی نمی‌تواند فکر کند: ازین پس، فقط به بالا رفتن و افزایش تهی‌بودن‌اش فکر می‌کند، چون هدف دیگری نمی‌تواند داشته‌باشد. و آگاهانه در پی سرکوب حزبی‌ترین نشانه‌های اندیشه‌ی فردی در بین اعضایش خواهد بود تا آنان را در طرح‌های خود شریک کند.

بنابراین احزاب مدرسه‌های دروغ و فقر روح‌اند: "اگر شیطان مأمور سازماندهی زندگی اجتماعی می‌شد، نمی‌توانست چیزی استادانه‌تر و نبوغ‌آمیزتر از این طرح تصور کند." یا: "بازداشتن احزاب تقریباً می‌تواند خیر ناب باشد."^{۲۳۴}

چیزی که در نظر سیمون وی بی‌ارزش است عضویت در گروهی است که به‌دور یک سری اصول اعتقادی (یا اصطلاحاً آموزه و دترین) جمع شده‌اند. او به معنای دقیق کلمه، عضویت در حزبی سیاسی را با عضویت در یک کلیسا مقایسه می‌کند.^{۲۳۵} در هر دو مورد، فرد فقط به اندیشه‌ای، یا باوری به شکل درست و کلی معتقد می‌شود، بدون دانستن همه‌ی چیزهایی که انتظار می‌رود که پیش بیاید، شبیه اعتراف‌نامه و تایید پیشاپیش یک‌سری اتفاقات رخ‌نداده‌ای که گاهی شخص از آن بی‌خبر است.^{۲۳۶}

نگاه او به احزاب به آن جا ختم شد که پیشنهاد ممنوعیت قانونی هر گروهی را بدهد که جایی برای آزادی کامل اعضایش در اندیشه و عمل آزادانه در جایی دیگر - و در صورت لزوم - حتی بر ضد گروه را نمی‌دهد.

^{۲۳۳} - اشاره به تمثیل "غار افلاطون" است. برای اطلاع بیشتر، نک: ویکی‌پدیا، تمثیل غار. شرح مفصل‌تر، تمثیل غار افلاطون در سایت آداب‌کده.

^{۲۳۴} - هر دو مورد، به نقل از "برچیدن ..."

^{۲۳۵} - در فرهنگ مسیحی اروپایی و آمریکایی، اهل تدین مقید به آیین و مناسک، با غسل تعمید، رسماً خود را عضو یکی از شاخه‌های (فرقه‌های) مسیحی معین (کلیسا) می‌کنند و عملاً ثبت‌نام می‌شوند. زکات عشریه (یک‌دهم محصول) به همان شاخه باید داده شود و نه به شاخه‌ی رقیب و مجاور.

^{۲۳۶} - درست مثل چک سفیدامضا که با آن، مسئولیت‌ها و هزینه‌های نادانسته‌ی قبلی، فعلی و آتی به گردن گرفته می‌شود یا نوشته‌ای که بدون اطلاع دقیق از تعهدات‌اش در پایین امضا می‌شود. فرد شیفته‌ی نکته‌ای اعتقادی یا الوهی می‌شود، به کلیسای مدعی می‌پیوندد، بی‌آن‌که از انبوه جزم‌های دیگر آن کلیسا خبری داشته‌باشد.

سیمون وی دخترِ زمانه‌ی خود بود: می‌توانیم نگاهِ اروپایی را به احزاب در میانه‌ی جنگِ دوم جهانی ببینیم. لازم است بدانیم که او چند عنوان از متونِ اعتقادیِ سالازار^{۲۳۷} را خوانده بود – که در آن‌ها "حرف‌مفت‌های دموکراتیک" پذیرفته شده در احزاب را شرح می‌دهد: پیاده‌روی برای زدوبندهای کوچک^{۲۳۸}، طرح‌های انقلابیونِ بیکار، پروژه‌هایی که شادمانی و فراوانی می‌آورند، فقط به این دلیل که در روزنامه‌ی رسمی منتشر شده‌اند، کابینه‌های دوستانه^{۲۳۹}، شکل‌ها و ترکیب‌های مختلفِ تبارگرایی، به اشتراک‌گذاریِ پست و مقام‌ها و آفریدنِ هرج‌ومرجی که بی‌مقدمه و خودجوش از آن "نظم و نور" خلق می‌شود.^{۲۴۰} متونِ مشابهی هم می‌تواند در پرونده‌ی موسولینی پیدا شود^{۲۴۱}. فکر نمی‌کنم که سیمون وی می‌توانسته اصلاً جایی در حول‌وحوشِ جریانِ فاشیسمِ رسته‌گرای^{۲۴۲} ضد دموکراتیکی داشته باشد که در آن دوران تقریباً هیچ کشوری را در اروپا بی‌نصیب نگذاشته بود. اما نظرش در آن دوران غریبه نبود، حتی اگر به شکلی کاملاً خاص ارزیابیِ مطلق وجدانیِ شخصی و تشکیکی به مشروعیتِ نظرگاهِ سیاسی باشد.

هدف‌اش از بیان این‌ها مبارزه با دموکراسی نبود، بلکه حفاظت از آن بود. نقدِ او برای جلوگیری از گردِ هم آمدنِ مردم نبود، چون وقتی که حرف از شکوفاییِ دوستی و همبستگی باشد، گروه ریشه و بنیادی بهداشتی و سالم دارد. اما در این‌جا صحبت از حفاظت از آزادیِ روح در همه‌جاست. به‌همین دلیل، ترجیح او گروه‌هایی است که از منافع مشترک، مسائل صریح، عینی و بلاواسطه دفاع می‌کنند. به‌همین دلیل به سندیکاها و انجمن‌های صنفیِ قدیمی ارج می‌گذارد (جمع‌هایی که ریشه در گذشته و فرهنگ داشتند) و افسوس می‌خورد که انجمن‌های صنفیِ تشکیل‌شده از سوی حکومتِ ویشی^{۲۴۳} قادر نیستند فعالیت‌های سندیکاییِ واقعی را سازمان بدهند (انجمن‌های صنفیِ دوران جنگ، از نوعِ سالازاری آن مثل نمونه‌ی ویشی، انحصاری و اجباری بودند). این انجمن‌ها از گروه‌های اعتقادمندی مثل جی‌اُ سی^{۲۴۴} یا گروه‌های مذهبی‌ای دفاع می‌کنند که همگی‌شان

^{۲۳۷} - آنتونیو سالازار (۱۸۸۱-۱۹۷۰)، سیاست‌مرد پرتغالی، متحد موسولینی، دارای نظریاتی در حکومت‌داری (مثل ماکیاولی)، با ۳۶ سال حکومت دیکتاتوری رسته‌گرا. کتاب انقلابِ صلح‌آمیز از اوست.

^{۲۳۸} - منظور دعوت این یا آن عضوِ حزبی است که تلاش می‌کند با یارگیری‌های مخفیانه، دستِ بالا را در تصمیم‌گیری‌های حزبی پیدا کند. این پیاده‌روی‌ها پوشش کار هستند.

^{۲۳۹} - منظور "هیئت دولت"هایی است که از حلقه‌ی دوستان تشکیل می‌شوند.

^{۲۴۰} - انقلابِ صلح‌آمیز، آنتونیو سالازار، ناشرِ فلاماریون، ۱۹۳۶، ص. ۲۰۳.

^{۲۴۱} - منظور این است که هم سالازار و هم موسولینی هر دو از نقدِ فسادهای جاریِ حزبی شروع کرده بودند، اما برخلاف سیمون وی به فاشیسم رسیدند؛ چیزی که سیمون وی در برابرش آماده‌ی مقاومت بود، به‌عنوان نمونه حضور در جبهه‌ی ضد فاشیسم در اسپانیا.

^{۲۴۲} - فاشیسم موسولینی و سالازار، از نوع رسته‌گرا بود. رسته‌گرایی ایدئولوژی سیاسی است که طرفدار سازماندهی جامعه بر اساس گروه‌های صنفی مثل انجمن‌های کشاورزی، علمی، و صنفی بر پایه‌ی منافع مشترک است. این دیدگاه معتقد است که وقتی هر گروهی نقش خود را درست انجام بدهد، جامعه هماهنگ عمل خواهد کرد، درست مثل بدن انسان.

^{۲۴۳} - حکومت تحت‌الحمایه‌ی هیتلر در مناطق جنوبیِ اشغال‌نشده‌ی فرانسه در جنگ دوم جهانی به رهبری مارشال پَتَن. این حکومت تا حد زیادی باید به آلمان باج سیاسی، مالی و اجتماعی و نظامی می‌داد.

^{۲۴۴} - JOC یا YCW: کارگرانِ جوانِ مسیحی. سازمان بین‌المللی است که کشیش جوزف کاردین به‌عنوانِ سندیکای کارگریِ جوانان در بلژیک بنیان گذاشت؛ این سازمان از سال ۱۹۲۴ اسم فعلی را پذیرفت. اسم فرانسوی‌اش ژوک بعدها، اصطلاح ژوکسیم یا ژوکیست را رایج کرد.

به این شرط اجازه‌ی فعالیت دارند که در زندگی عمومی مشارکتی نداشته باشند. او این امر را رد می‌کند که گروه هر چه هم که باشد - دست و پای فرد را ببندد، او را از بیان خود و نظرش محروم کند و نگذارد که گروه را ترک کند.

در کل، محصور کردن انسان‌ها را رد می‌کند، بخصوص در کارخانه‌ها. و از کارگاه‌های خودگردان بنگاه‌های اقتصادی دفاع می‌کند، یعنی امثال واحدهای کوچکی که **پسان دیبوی**^{۲۴۵} در دوره‌ای ایجاد کرد و در آن به کارگران امکان داد که به جای یک کار تکراری چند تایی از کل کار را انجام بدهند، کارهایی با مرزبندی مشخص و توانمند ساز که احتمال فروپاشی کارگر در زنجیره‌ی خط مونتاژ را بسیار کم می‌کردند.

دیدگاه‌اش در این زمینه از اول تا دم آخر عوض نشد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰، وقتی که در سندیکاها فعال بود^{۲۴۶}، مقالاتی نوشت که در آن‌ها با احزاب مخالفت می‌کرد، یعنی با گروه‌هایی که به جای عمل واقعی حرف می‌زدند. سندیکاها به این دلیل که حرفه‌ای عمل می‌کردند، از نظر او می‌توانستند فعال و مشروع باشند.

در بخشی منتشر نشده از نوشته‌ی "وظایف نمایندگان مردم" به سال ۱۹۲۸ یا ۱۹۲۹ می‌گوید که نمایندگان مردم نایستی گروهی تشکیل بدهند که به دور اصولی اعتقادی متحد شده باشند، بلکه در همه وقت فقط اراده‌ی عمومی را باید اعمال کنند بی آن که هیچ گاه اندیشه‌شان را به شکل اصول و آموزه‌های اعتقادی تثویز کنند. نمایندگان لازم است جدا از هم و منفرد باشند، به جز در موارد به شدت ضروری دور هم جمع نشوند، و فقط با رای‌دهندگان‌شان مرتبط باشند، یعنی با حوزه‌های انتخابیه‌ی کوچکی که به آنان رای داده‌اند.

در پیش‌نویس مقاله‌ی "در باره سندیکالیسم تک"^{۲۴۷}، غیرسیاسی و الزامی" به سال ۱۹۳۸، در پاسخ به پیشنهاد دوست‌اش دتوف، شرح می‌دهد که آشتی و آرامش اجتماعی با نوعی از گروه‌های منفعت‌جو برقرار می‌شود که جایگزین تک‌تک گروه‌های سیاسی می‌شوند، چون "منفعت همیشه می‌تواند تاخت زده شود، اما اصولی که از "شور" هم حرارت گرفته‌اند هرگز قابل مصالحه نیستند"^{۲۴۸}. وقتی گروه‌ها رقابت می‌کنند، شور رشد می‌کند و قضاوت و خرد ضعیف می‌شود. در عین حال، وقتی که آرامش و آشتی است، اما مصالحه بر سر اصول همراه با شور ناشدنی است.

^{۲۴۵} - Hyacinthe Dubreuil: سندیکالیست فرانسوی که نظراتی در باره‌ی سازمان کار داشت و از بی‌توجهی به وجوه فکری، اخلاقی و عاطفی

سازمان کار انتقاد می‌کرد.

^{۲۴۶} - اوایل دهه‌ی بیست سالگی به بعد.

^{۲۴۷} - سندیکالیسم مستقل، ناوابسته و غیرحزبی

^{۲۴۸} - یعنی گروه‌های رقیب اجتماعی-اقتصادی می‌توانند بر سر منافع عینی با هم چانه‌زنی کنند و نهایتاً به نقطه‌ی مشترکی برسند که نتیجه‌اش آرامش و آشتی است، اما مصالحه بر سر اصول همراه با شور ناشدنی است.

فقط و فقط منفعت در نظر گرفته شود، فرد صلح و آشتی را می‌خرد، اما به‌قیمتِ امید، و این می‌تواند قیمت خیلی بالایی باشد که نتوان پرداخت (شاید این همان چیزی باشد که سالازار "زندگی از سرِ عادت" می‌نامید). ما نمی‌توانیم شور را سرکوب کنیم، فقط می‌توانیم آن را به مجرای مناسب‌تر هدایت کنیم. او منتقدِ دیدگاهِ سندیکا‌ی اجباری بود که در آن "کنش اجتماعی" خود را به شکل شغل در می‌آورد^{۲۴۹}: سندیکاها حتی اگر انقلابی هم باشند، باید به امید و زیباییِ عشق فرصتِ ابراز وجود بدهند.

در آخر افسوس می‌خورَد که سندیکا‌های فرانسه سرسپرده‌ی اتحاد شوروی‌اند، و قاطعانه ادعا می‌کند که همین خصلت، پاشنه‌ی آشیل‌شان خواهد شد.

در همین باره، آلن به نوشته‌ی خود در باره‌ی "یادداشتی در باره‌ی برچیدنِ همه‌ی احزاب"، نتیجه‌گیریِ درخشان و غیرمنتظره‌ای اضافه می‌کند: "حزبِ کمونیست^{۲۵۰} حماقت و تباهیِ احزاب را به کمال رساند." به گفته‌ی آلن، حزبِ کمونیست فکر نمی‌کند، و هیچ بحثی را تحمل نمی‌کند، "چه این که طرفِ نغمه‌ای سر دهد یا دور شود"^{۲۵۱} و این را به طعنه می‌نویسد. یا اگر ترجیح بدهید، بهتر است گفته‌شود که حزبِ کمونیست دقیقاً به خودِ مفهومِ حزبِ جفا و بی‌حرمتی کرده‌است (همان‌طور که به خیلی چیزهای دیگر کرده، و حتی با ظاهری زیبا، اما با تبدیلِ آنان به هیولا: بی‌حرمتی و جفا به کار، به همبستگی، به برابری. نازیسم هم، به اندیشه‌ی سرزمینِ پدری بی‌حرمتی کرد).^{۲۵۱}

به‌نظر می‌رسد که زیرِ یوغِ شوروی رفتنِ حزبِ کمونیست و سندیکا‌های فرانسه کارشان را در چشمِ سیمون وی بی‌ارزش کرده است: فرانسه‌ی محصور در بین دو تمامیت‌گرایی، دموکراسی‌اش را در فضای پیشا-تمامیت‌خواه زیست، فضایی که فقط می‌توانسته کارکردِ خودِ دموکراسی را حاشا کند و آن را نادرست و گمراه‌کننده نشان بدهد: آزادیِ گزینشِ رنگ‌های زنجیرِ بندگیِ خود را شخصاً به گردن گرفت.

وقتی سیمون وی بیانیه‌ای یا طومار مشترکی را در زمینه‌ی سندیکا یا فعالیت‌های دیگر امضا می‌کرد، همیشه می‌خواست خودش آن را بنویسد، به‌شکلی که با تمامیِ آن موافق باشد ...

^{۲۴۹} - به نظر می‌آید که اشاره به راه سالازار است، در حالی که سیمون وی، سندیکا را فقط واجب و ضروری می‌داند و نه اجباری.

^{۲۵۰} - حزبِ کمونیستِ فرانسه

^{۲۵۱} - Simone Weil, by Alain, in Note on the general suppression of political parties of Simone Weil, Climats, - ۲۰۰۶, p.۷۵

در حالی که به حزب کمونیست نزدیک بود، اما هرگز به آن نپیوست.

قابل درک است که چرا تا آخرین نفس، در ورود به کلیسای کاتولیک هم تردید می‌کرد و دنبال الهی‌دانانی بود تا ردّ یا قبول‌شان را بسنجد.^{۲۵۲} پیوستن به گروهی که به دور آموزه یا اصولی اعتقادی جمع می‌شوند محروم کردن خود از طلب حقیقت و توانایی بیان آن است. حقیقت به "وفاداری بی‌اندیشه" نزول می‌کند: تحرکی شبیه حسی که انسان را به مواد مخدر معتاد می‌کند و به قول او، در حالی که مواد مخدر کاملاً ممنوع‌اند و این کارها رایج!^{۲۵۳}

او دموکرات است (متأسف است که شوروی‌گرایی دموکراسی را شکوفا نمی‌کند) و هم‌هنگام تأکید می‌کند که دموکراسی حقیقی وجود ندارد. در حقیقت بیش از دختر زمانه‌ی خود، او شاید دختر دوران افلاطون هم باشد، و به خاطر دموکراسی یونان و آشفتگی و بی‌سامانی بعدی‌اش سرخوردگی تلخی هم دارد.

اما می‌توان پذیرفت که اصل بینش سیاسی‌اش از افلاطون هم الهام گرفته. از نظر افلاطون، سیاست دانشی است شبیه مهارت (بنابراین قابل مقایسه با کار پزشک یا ناخدای کشتی)، و "فرقی ذاتی بین خانه‌ای بزرگ (Oikos) و شهری کوچک (Polis) نیست." سیمون وی در انتقادش از نوشته‌ی "اول از همه، سیاسی" موراس می‌نویسد "سیاست فقط شیگرد است و فن؛ مجموعه‌ای از فرایندهاست." در این حالت، اگر سیاست گفتگو و بحثی در بین جهان‌بینی‌های "تصادفی" و "باور-بنیاد" نباشد، کثرت‌گرایی حزبی دیگر معنایی و ضرورتی پیدا نمی‌کند.

به نظر می‌رسد که سیمون وی به این واقعیت توجه ندارد که سیاست‌گذاری دموکراتیک، باید به تنوع تفاسیری از مسئله‌ای تکیه کند که در جوامع مطرح می‌شود؛ و به این نکته هم بی‌توجه است که این تفاسیر باید بینش‌های جهانی را بسازند، چون پایه‌ی تنوع آینده‌های ممکن را می‌سازند که بحث در باره‌شان بازنمای بنیادی هر دموکراسی است. آن‌چه که برای او مهم است حقیقت نورانی‌ای است که در وجدانی سالم طلوع می‌کند، وجدانی که عاشق حقیقت است.

بنابراین نکته‌ی اساسی برای او، دامن نزدن به محرومیت و گمراهی بصیرت و خودآگاهی شخصی است؛ بصیرتی که باید فقط از

^{۲۵۲} - کتاب‌نامه به یک کشیش نمونه‌ای از این تلاش بوده.

^{۲۵۳} - اشاره به پیوستن به حزب و کلیسا.

نورِ درونی اطاعت کند. اما دموکراسی چطور می‌تواند بدون احزاب پا بگیرد، احزابی که نمایندگان‌شان بر مبنای عینیات و "مورد-به-مورد"^{۲۵۴} تصمیم می‌گیرند، درست همان‌طور که هر یک از ما در زندگی‌های خودمان می‌گیریم؟^{۲۵۵} آیا با آن دموکراسی بی‌حزبِ او اصلاً کاری هم پیش می‌رود؟

سیمون وی، بیش از کارکردی بودنِ نهادها بر روی وظایف^{۲۵۶} شهروند انگشت می‌گذارد: او باید از دولت اطاعت کند، حتی گاهی بر ضدّ خود و میلِ خود. باید بی‌حدّ و حصر از حاکمیت اطاعت کنیم، تا زمانی که وجداناً حس کنیم ملزم به نافرمانی از آن هستیم.^{۲۵۷} این "الزام"ی است مقدس، نه به‌این معنا که حاکمیت "بت"ی است جانشینِ خدا، بلکه به این دلیل که قوانین نسبت به همه‌ی اعتبارات و ارزش‌های ما ذی‌حق‌ترند.^{۲۵۸} انسان بهتر است به‌خاطرِ خیرِ همگانی، از نظرگاهِ خود^{۲۵۹} اطاعت کند تا این که با واگذاریِ حقِ تصمیم به دیگری و گرفتنِ تصمیمِ مشترک^{۲۶۰} به وجدانِ خود لطمه بزند. چرا که در اطاعت از خود، دستِ کم وجدان دست‌نخورده می‌ماند (مگر این که توجیه مشروعیتِ دستور ناممکن باشد، که در این صورت لازم است نافرمانی کند.).

^{۲۵۴} - موارد عینی

^{۲۵۵} - این بحثی است بسیار جدی، و سوالی است که نه‌تنها در برابر نویسنده، سیمون وی و آلن قرار دارد، بلکه در پیش‌روی همه‌ی نسل هاست. متفکرینی هم‌زمان با سیمون وی، و بعد از او، با او تا این‌جا آمده‌اند، اما به صراحت هم تلاش کرده‌اند که برای این پرسش آخر پاسخ‌هایی مدون، روشن و عینی پیدا کنند: افرادی مثلی گاندی و موری بوکچین که هر دو در عینِ پافشاری بر دموکراسی، به نهادِ دموکراسی نمایندگی و ساختارِ حکمرانی متمرکزِ دولت-ملت نقدِ رادیکال دارند، و با تأکید بر خودگردانیِ مستقیم و داوطلبانه‌ی تمرکززدایی‌شده، مسئله را طور دیگری می‌بینند و راه‌حل هم معرفی می‌کنند: <https://bit.ly/۲ECgfOR>

^{۲۵۶} - در نیاز به ریشه‌ها-درآمدِ بیانیه‌ی وظایف بشر، ۱۹۴۳ از این نکته حرف می‌زند. گاندی هم یکی از معدود کسانی است که صریحاً به این وظایف تأکید هوشمندانه و راهبردی بیشتری داشته‌است. او در پیامی به هربرت جرج ولز می‌گوید: تلگراف شما را دریافت کردم. پنج مقاله‌ی شما را هم به دقت مطالعه کردم. اجازه بدهید به‌عرض برسانم که شما در اشتباه هستید. چنین احساس می‌کنم که می‌توانم در باره‌ی حقوق بشر، منشوری بهتر از آن‌چه شما فراهم کرده‌اید فراهم کنم. ولی پرسش این است که فایده‌ی آن چیست؟ چه کسی می‌تواند ضامن اجرای مُفاد آن باشد؟ اگر پاسخ شما این است که تبلیغات یا آموزش عمومی چنین کاری را می‌کنند، باید بگویم که موضوع را از آخر به اول شروع کرده‌اید [دمیدنِ شیپور از سرِ گشاد]. پیشنهادِ من این است که کار را با منشورِ "وظایف بشر" شروع کنید، در این صورت قول می‌دهم حقوقِ بشر هم به دنبالِ آن ظاهر خواهد شد، همان‌گونه که بهار در پی زمستان می‌آید. این سخن را بر مبنایِ تجربیاتِ خود می‌گویم. هنگامی که جوان بودم، زندگی را با تلاش برای به کرسی‌نشاندنِ حقوقِ خود آغاز کردم، ولی به‌زودی فهمیدم که حتی در باره‌ی همسر خود هم دارای هیچ حقی نیستم. پس شروع به کشف و عمل به وظایفِ خود نسبت به همسر، فرزندان، دوستان، و همکاران و جامعه کردم. و امروز چنین می‌اندیشم که بیش از هر انسانِ زنده‌ی دیگری از حقوقِ برخوردارم. اگر ادعایی که می‌کنم اغراق‌آمیز باشد، دست‌کم باید بگویم آحدی را نمی‌شناسم که از حقوقی بیش از آن‌چه من دارم برخوردار باشد. (خطاب به هربرت جرج ولز، نویسنده‌ی نام‌دارِ انگلیسی، هندوستان تایمز، ۱۶ آوریل ۱۹۴۰. نک: مهاتما گاندی و مارتین لوترکینگ، شهرام نقش تبریزی، نشر نی، ص. ۲۴۰)

^{۲۵۷} - انگار که هنری دیوید ثورو است که در "نافرمانی مدنی" حرف می‌زند.

^{۲۵۸} - [...] و البته که نباید ضد وجدان هم باشند.]. در همین فراز روشن شد که برتریِ قانون در برابر ملاکِ بالاترِ "وجدان اخلاقی" رنگ می‌بازد. قاضی نهاییِ ناظر بر قانونِ وجدان است.

^{۲۵۹} - اطاعت از نظرگاهِ خود برای اطاعت یا سرپیچی از قانونِ دولت.

^{۲۶۰} - تصمیمِ گروهی و حزبی در برابرِ قانون و منفعتِ عامه.

برای سیمون وی حدّ وسط یا فرصت و زمینی برای بازی بین شهروند مطیع و آنتیگونه^{۲۶۱} وجود ندارد: یا تسلیم (که برای او زشت و ناپسند نیست)، یا شورش به هزینه‌ی خود. انسان سرپیچی‌اش از احزاب را نباید به عنوان تحلیلی نهادی ببیند، بلکه باید به شکلِ بزرگ‌داشتِ آزادیِ وجدان و اندیشه بداند. قضاوتِ خشنی که او نسبت به احزاب بیان می‌کند در امتدادِ اندیشه‌ی اوست؛ هیچ چیزِ بر ساخته‌ای - مثلِ نهاد، سرزمینِ پدری، اصولِ اعتقادی یا نظریه - نباید مقدس شود؛ هر چیزی با اعتنا به بلندای رفیعِ وجدان و آگاهی باید بتواند در هر لحظه به زیرِ سوال و چالش برود. (شان‌تال دلسول، ۲۰۱۲)

^{۲۶۱} Antigone - آنتیگونه: نام نمایش‌نامه‌ی سوفوکل یونانی و قهرمان همین نمایش‌نامه. آنتیگونه دختر ادیپ و یوکاستا، هنگامی که کشمکش بین برادران او (اتوکلِس و پولی‌نِسیز)، باعث قتل پولی‌نِسیز شد، برخلافِ دستورِ کرئون شاه و دور از چشم او، بدن برادر را شبانه دفن کرد. کرئون به همین خاطر او را محکوم به زنده‌به‌گوری کرد. او هم قبل از اجرای حکم، جان خود را گرفت. همیون پسر کرئون هم که نامزدِ آنتیگونه بود، خود را بر سر جنازه‌ی او کشت. موضوعِ محوریِ نمایش‌نامه، پافشاریِ غیراخلاقی است بر تصمیمِ نادرست، و همین‌طور تضاد میان قانون قراردادی یا میثاقِ اجتماعی (در این‌جا، دستور شاه) و قانونِ برترِ اخلاقی (در این‌جا، ابرازِ عاطفه نسبت به هم‌نوعان و انسان‌های دیگر).

سیمون وی

دانش‌نامه‌ی فلسفیِ استنفورد

نشر نخست^{۲۶۲}، شنبه ۱۰ مارس ۲۰۱۸

سیمون وی (۱۹۰۹-۱۹۴۳) در آستانه و حتی فراسوی مرزبندی‌ها فلسفه‌ورزی کرد. میل مُصِرَّانه و همیشگی‌اش به حقیقت و عدالت باعث شد هم به سراغِ آکادمی‌های نُخبِگان و هم به سراغِ کفِ کارخانه‌ها، و همین‌طور کِرْدَمَانِ^{۲۶۳} (پراکسیس) سیاسی و تنهایی معنوی برود. در زمان‌های مختلفِ فعال، صلح‌طلب، رزمنده، عارف و تبعیدی بود؛ اما در سراسر این مواقع، در طلب‌اش برای واقعیت و جهت‌یابی به سوی خیر، فیلسوف باقی ماند. آثارش "تناقضِ سنجیده و خودخواسته" را به‌نمایش می‌گذارند و با این حال زلالي قابل ملاحظه‌ای را نشان می‌دهند. ارزش محور است و صادقانه، اما نه نظام‌مند. دارای یادداشت‌های پراکنده‌ای از ترجمه‌ها و نظرات‌اش در باره‌ی چندین متنِ باستانی یونانی، فرمول‌های هندسی فیثاغورثی و گزارش مُفَصَّلِ انجامِ وظایف روزانه‌اش در داخلِ کارخانه است؛ اما همین آثار خطاب‌هایی به رهبرانِ سیاسی، صنعتی، و مذهبی و همین‌طور قطعاتی مخصوصِ دانشجویانِ دانشگاه، رزمندگانِ رادیکال، کارگرانِ صنعتی، و کارگرانِ مزرعه دارد. او هم در زندگی و هم در اندیشه‌اش -که با توجه به شخصیتِ "وی" مرزبندیِ سُستی است- فیلسوفِ حاشیه‌ها و ناسازواره‌هاست. تاحدودی به این دلیل که اندیشه‌اش از طبقه‌بندی و برچسب‌خوری سرپیچی می‌کند، نحوه‌ی تفسیر و ارزیابی اندیشه‌هایش اغلب همان‌قدر از "مفسرِ اندیشه‌اش" حرف می‌زنند که از خودِ سیمون وی. او پیش‌نمونه‌ای بود برای آلبر کامو در "طغیان"، و آندره ژید با تحسینِ او را "قدیسِ حامیِ همه‌ی ناخودی‌ها (بیرونیان)"^{۲۶۴} نامید. جورجو آگامبن وجدان‌اش را به‌عنوان "روشن‌ترین وجدانِ دوران ما" توصیف کرد، و هانا آرنت مدعی شد که شاید فقط "وی" بوده که با موضوعِ کار "بدونِ پیش‌داوری و احساسات‌گرایی" برخورد کرده. موريس بلانشو او را "شخصیتی استثنایی" می‌دانست که "نمونه‌ای از قطعیت" را در دنیای مدرن عرضه می‌کند، و آیریس مُرداک از "زیستنی عمیقاً منضبط در پسِ پشتِ نوشته‌هایش" یاد کرد که "اعتباری تقلیدناپذیر" به او داد. اما "وی" از طرفِ لئون تروتسکی هم به‌عنوانِ "انقلابیِ سودایی" نقد شد^{۲۶۵} و شارل دوگل هم با تعبیرِ "دیوانه" به او توهین کرد.^{۲۶۶} این اظهارات اما، از دهانِ کجیِ روزگاری در آینده پرده برمی‌دارند که خودِ "وی" از آن باخبر بود، طعنه‌ای که عمیقاً در پایانِ زندگیِ دل‌نگران‌اش بود، یعنی، این که شخصِ خودش بیش از اندیشه‌اش مورد توجه باشد.

نوشته‌ی حاضر با نگاهِ طبقه‌بندی‌کننده به مفاهیم فلسفی‌ای که "وی" بیان کرد و تکامل بخشید، تلاش می‌کند که در عینِ

^{۲۶۳} - praxis: پراکسیس، عمل، کردار، رسم و راه، کارِ عملی، جنبه‌ی عملی، کاربرد.

^{۲۶۴} - آنان که بیرون از مقبولیتِ عموم، از جمله کلیسا هستند؛ مخصوصاً ملحدین و مرتدین. به‌دلیل همدلی با همه‌ی مرتدین و ملحدین بود که در آستانه‌ی کلیسا باقی ماند و قدم به درون‌اش گذاشت.

^{۲۶۵} - "وی" از معدود کسانی بود که از پسِ بحثِ رو در رو با تروتسکی (بنیان‌گذار ارتش سرخ) برآمد: در سال ۱۹۳۳ میزبان چند روزه‌ی سفر مخفیانه‌ی تروتسکی در منزل پدری بود. هم در حضور و هم در نوشته‌هایی خطاب به تروتسکی مدعی شد که نُخبِگان بوروکراتِ کمونیست (از جمله لنین، تروتسکی و استالین) می‌توانند به همان اندازه‌ی بدترین سرمایه‌داران، ستم‌گر باشند. تروتسکی هم برخلاف معمول، شخصاً به چندین مقاله‌ی این آدم فوقِ چپ (تعبیر صریحِ تروتسکی) پاسخ داد و بعضی نظریات و شخص او را به‌شدت نقد کرد. با این حال بنابه قولِ سیمون پترمان، از بعضی نظراتِ "وی" هم تأثیر گرفت. نک: "پیشنهادی رفیقانه به بعضی فوقِ چپ‌ها: یاد بگیرید که فکر کنید"، به قلمِ تروتسکی.

^{۲۶۶} - "این زن یک دیوانه بود."

حالی که به دلنگرانی‌اش می‌پردازد، فلسفه‌ی او را هم مطرح کند.

در صورتی که شکوفایی فلسفی وی را دنبال کنیم، متوجه می‌شویم مفاهیم محوری او زیر پنج طبقه‌بندی مطرح می‌شوند: فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی، معرفت‌شناسی، اخلاقیات، فلسفه‌ی متافیزیکی (مابعدالطبیعی)^{۲۶۷} و دینی، و زیبایی‌شناسی. دوره‌بندی به کار گرفته شده به این شرح است: ۱۹۲۵-۱۹۳۴ (اوایل)، ۱۹۳۵-۱۹۳۹ (میانه)، ۱۹۳۹-۱۹۴۳ (دوران آخر). دانستن این نکته مهم است که بارِ نظام‌بخشی و شکوفایی مفاهیم از سوی وی، این طبقه‌بندی‌ها و دوره‌بندی‌ها قدری ترفند و تردستی را به اندیشه‌اش تزریق می‌کنند. جمع‌بندی این مقاله، از کم‌وکیف پذیرش او در سنت فلسفی قاره‌ای و انگلو-آمریکن^{۲۶۸} خبر می‌دهد.

۱- شکوفایی فلسفی

۲- فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی

۳- معرفت‌شناسی

۴- اخلاقیات

۵- فلسفه‌ی مابعدالطبیعه و دینی

۶- زیبایی‌شناسی

۷- مقبولیت و تاثیر در دیگران

- کتاب‌شناسی

- کارهایی که "وی" به آنها استناد کرده

- کارهای دیگر "وی"

- منابع فرعی منتخب

- ابزارهای آکادمیک (نظری)

- منابع اینترنتی دیگر

- مدخل‌های مرتبط^{۲۶۹}

^{۲۶۷} - metaphysics: علم مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی اولی، علم برین، فلسفه‌ی نظری، فلسفه، حکمت.

^{۲۶۸} - فرهنگ کشورهای انگلیسی زبان.

^{۲۶۹} - منظور مدخل‌های دانش‌نامه‌ی استنفورد است.

۱- شکوفایی فلسفی

سیمون وی در سوم فوریه‌ی ۱۹۰۹ در پاریس متولد شد. والدین‌اش، که هر دو از خانوارهای یهودی بودند، او را با کودکی‌ای سکولار، بورژوا و همگون شده با سایر فرانسویان بزرگ کردند، هم از نظر فرهنگی و هم آسایش. سیمون و برادرش آندره -که خودش نابغه‌ای در ریاضی و بنیان‌گذار گروه بورباکی و ریاضی‌دان شناخته‌شده‌ای در بنیاد مطالعات عالی دانشگاه پرنستون بود- هر دو در مدارس اسم و رسم‌دار پاریسی درس خواندند. اولین معلم فلسفه‌ی "وی" در دبیرستان ویکتور دُری، کسی بود به اسم رنه لُ سین؛ همو بود که او را با این مدعا آشنا و به آن معتقد کرد که تناقض و ناهمسازی مانعی نظری است که از آن اندیشه‌ی متنوع هشیار زاییده می‌شود. از اکتبر ۱۹۲۵ وی در دبیرستان آنری چهارم برای آمادگی امتحانات ورودی مدرسه‌ی مطالعات عالی (دانش‌سرای عالی پاریس)^{۲۷۰} شروع به تحصیل کرد.

در این دبیرستان، "وی" شاگرد فیلسوف و مقاله‌نویسی به اسم اِمیل اُگیست شارتییه (با اسم قلمی آلن)^{۲۷۱} بود که خودش شاگرد ژول لِگِن بود. آلن هم مثل "وی" در این دوران ندانم‌انگار بود. در کلاس‌هایش بر روی تاریخ اندیشه تاکید می‌کرد: در فلسفه، این تاریخ شامل افلاطون^{۲۷۲}، مارکوس اُورلیوس^{۲۷۳}، دکارت^{۲۷۴}، اسپینوزا^{۲۷۵} و کانت^{۲۷۶} می‌شد و در ادبیات، شامل هومر^{۲۷۷}، آشیل^{۲۷۸}، سوفوکل^{۲۷۹}، و یورپیدس^{۲۸۰}. او که از قبل هم با محرومین همدردی داشت و منتقد جامعه‌ی فرانسه بود، در کلاس آلن برای به‌پرسش‌گرفتن کشورش و سنت فلسفی آن مجهز به ابزار نظری شد. در این‌جا بود که عمادانه با به‌خدمت‌گرفتن "ناسازواره" و "اعتنا" از راه جستارنویسی، به خلق چیزی شروع کرد که بعداً نوع خاص فلسفه‌ورزی‌اش شناخته شد (لازم است بدانیم در دوران زندگی‌اش هیچ یک از نوشته‌هایش به شکل کتاب منتشر نشدند). بر همین اساس این نکته هم قابل بحث است که اندیشه‌اش بخشی از خط فلسفی اراده‌باور و معنویت‌گرایی آلن/لِگِن در فرانسه بوده.

^{۲۷۰} - Ecole Normale Supérieure: برجسته‌ترین ساختار آموزش عالی فرانسه، وابسته به دانشگاه سوربن؛ دانشگاهی نخبه‌پرور و برپایه‌ی آرمان‌های انقلاب فرانسه که در دوران انقلاب ۱۷۸۹ تاسیس شد. بسیاری از چهره‌های نامدار سیاسی، علمی و فکری فرانسه در این مرکز دانشجو بوده‌اند.

^{۲۷۱} - Émile-Auguste Chartier (Alain): آلن یا آل

^{۲۷۲} - فیلسوف بزرگ یونانی، شارح سقراط و معلم ارسطو.

^{۲۷۳} - امپراتور روم و یکی از چهار رواقی‌مشهور دوران باستان روم (درگذشت ۱۸۰ میلادی).

^{۲۷۴} - ریاضی‌دان و فیلسوف نام‌دار قرن ۱۷.

^{۲۷۵} - شه‌ریار فیلسوفان و شریف‌ترین آنان، قرن ۱۷، دوران روشنگری

^{۲۷۶} - فیلسوف نام‌دار عصر روشنگری و موثر در اندیشه‌ی فلسفی مدرن، قرن ۱۸

^{۲۷۷} - شاعر و داستان‌سرای یونان باستان.

^{۲۷۸} - شاعر نام‌دار یونانی، هم‌زمان با هخامنشیان.

^{۲۷۹} - سوفوکلِس، یکی از سه تراژدی‌نویس مطرح یونان باستان.

^{۲۸۰} - نمایش‌نامه‌نویس نام‌دار یونان باستان.

در سال ۱۹۲۸ تحصیل در دانش‌سرای عالی پاریس را شروع کرد. او تنها زنِ کلاس‌اش بود، اولین زنی که بعد از ۱۹۱۷ برای اولین بار قبول شده بود. در سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۰ بر روی پایان‌نامه‌ی دانش و ادراکِ دکارتی کار کرد، و با دریافتِ دیپلمِ مُدرّسی (اگرِیگاسیون) خود، از اواخرِ ۱۹۳۱ تا نیمه‌ی ۱۹۳۴ معلمِ دبیرستان شد. در تمامِ این دوره، جدا از وظایفِ کاری‌اش در دبیرستان‌ها که تدریس حرفه‌ای بود، به کارگران هم درس فلسفه می‌داد، برای‌شان در بالا دست‌ترها کار راه می‌انداخت و برای آنان می‌نوشت؛ جدا از این کارها، گه‌گاهی هم خودش به کارِ دستی (یدی) مشغول می‌شد. در اندیشه‌وزی‌های اولیه‌اش، بلافاصله "منظرِ اول‌شخص و شک‌باوریِ ریشه‌ایِ دکارت"، "وحدتِ طبقاتی و تحلیلیِ ماده‌گراییِ مارکس"، و "مطلق‌اندیشی اخلاقی و احترام به فرد در اندیشه‌ی کانت" را قابلِ تحسین دانست. کارِ اولیه‌ی او با بهره‌گیری از هر یک از آنان، در کنار نگاهی هم که به آزادی داشت، می‌تواند تلاشی برای جمع‌بندیِ تحلیلِ شخصی‌اش از عللِ بنیادیِ ستم در جامعه تلقی شود.

در اوایلِ اوتِ ۱۹۳۲، وی به آلمان سفر کرد تا شرایطِ پرورشی و فربه‌شدنِ نازیسم را بهتر بفهمد. در بازگشت به فرانسه در نامه‌ای به دوستانِ نوشت اتحادیه‌های کارگریِ آلمان تنها نیرویی هستند که قادر به خلقِ انقلاب‌اند، اما آنان کاملاً اصلاح‌طلب‌اند. دوره‌های بلندمدتِ بیکاری خیلی از آلمانی‌ها را بی‌حال و بی‌ارج و منزلت کرده. با صراحت مشاهده می‌کرد که، آنان فقط مثلِ نوعیِ پارسنگِ بی‌جان در یک انقلاب می‌توانستند خدمت کنند. به بیانِ دقیق‌تر، تا اوایلِ سال ۱۹۳۳ وی از تمایل سازمان‌های اجتماعی به زایاندن و پس‌انداختنِ بوروکراسی انتقاد می‌کرد که تفکرِ مدیریتی و جمعی را بر کارگرِ یکه و منفرد و برضدِ او برتری می‌بخشد. او در برابر این گرایشِ پشتیبانِ درکِ کارگران از کارِ جسمی‌ای بود که در چارچوبِ کلِ دستگاهِ سازمانی انجام می‌دادند. در نوشته‌ی "تاملاتی بر عللِ سرکوبِ اجتماعی و آزادی" (۱۹۳۴)، وی هم جمع‌بندی‌ای از اندیشه‌ی اولیه‌اش و هم پیش‌انگاشتی از عناصرِ اصلی و محوریِ سیر موضوعیِ اندیشه‌اش را ارائه کرد. این مقاله روشِ تحلیلیِ مارکسی‌ای را به کار می‌گیرد که به ستم‌دیدگان توجه دارد، از موقعیت‌اش به عنوان روشنفکر انتقاد می‌کند، به کارِ دستی امتیاز می‌دهد، و خواستارِ اندیشه‌ی فردیِ دقیق و ناسخت‌کشی می‌شود که متحدکننده‌ی نظر و عمل بر ضدِ کلیشه‌های جمعی، تبلیغات، مبهم‌نمایی و سردرگم‌سازی، و تخصصی‌سازیِ بیش‌ازحد است. این نظرات چارچوبی نظری برای روالِ تک‌سیرشتِ فلسفه‌اش فراهم می‌کنند. نزدیکِ اواخرِ عمرش در دفتر یادداشتی نوشت: "فلسفه (از جمله مسائلِ شناخت و غیره) منحصرأ مسئله‌ی عمل و "روال و ورزه" است.^{۲۸۱}

در ۲۰ ژوئن ۱۹۳۴، از تدریس مرخصی گرفت. تصمیم گرفت سالی را به عنوانِ یک نفر از ستم‌کش‌ترین قشرهای کارگری در کارخانه‌های پاریسی، یعنی زنانِ کارگرِ ناماهر به کار مشغول شود. یک سالِ کار در کارخانه‌ی سیمون وی (که عملاً تا حدود ۲۴

^{۲۸۱} ۳۶۲ - FLN - فهرست کتاب‌های نقل شده به قلم سیمون وی در آخر کتاب آمده.

هفته کارگری طول کشید) نه تنها در شکوفایی فلسفه‌ی سیاسی‌اش مهم بود، بلکه می‌تواند نقطه‌ی عطفی در تکامل مذهبی تدریجی‌اش به حساب بیاید.

در کارخانه‌های پاریس، وی کم‌کم عادی‌سازیِ توحشِ صنعتِ مدرن^{۲۸۲} را به شکلِ دستِ اولی دید و درک کرد. در آن جا بود که در "روزنگارِ کارخانه" اش نوشت، "زمان" بار"ی بود بیرون از تحمل^{۲۸۳} چرا که کارخانه‌ی مدرن به شکلی بنیادی از دو عنصر تشکیل می‌شود: دستور از طرفِ بالاسری‌ها، و در همان ارتباط، سرعتِ زیادِ تولید. در وضعیتی که مدیران کارخانه به انتظارِ خود برای کار و تولید بیشتر ادامه می‌دادند، هم فرسودگی و هم فکر کردن (که همین هم تحتِ آن شرایط کمتر احتمال داشت) کارِ او را کند می‌کرد. در نتیجه، وی حسِ انسان‌زدادگی داشت.

از نگاهی پدیدارشناسانه، تجربه‌ی کارخانه‌ای او به خودیِ خود کمتر از جنسِ رنجِ جسمی و بیشتر از نوعِ خفت و تحقیر بود. وی در تعجب بود که این خفتِ شورشی راه نمی‌انداخت، بلکه بیشتر از جنسِ فرسودگی و سربه‌راهی بود. او تجربه‌اش در کارخانه‌ها را نوعی بردگی می‌دانست. در سفری به کشورِ پرتغال در ماه اوت ۱۹۳۵، با تماشای مراسم ادای احترام به قدیسِ حامی روستایانِ ماهی‌گیر، اولین تماسِ کارسازِ اش با مسیحیت رخ داد و نوشت که این ادراک ناگهان به درون‌اش رسوخ یافت که مسیحیت به شکلِ برجسته‌ای دینِ بردگان است، که بردگان نمی‌توانند مانعِ تعلقِ خود به آن شوند، و خودش هم در میان‌شان است (زندگی‌نامه‌ی خودنوشتِ معنوی)^{۲۸۴}.

در "روزنگارِ کارخانه" می‌بینیم که در مقایسه با شهادت‌نامه‌ی پیشا-کارخانه‌اش زبانِ آزادی‌خواهی را حفظ می‌کند، اما از نگاهِ واژه‌شناسانه از "ستم" به "خفت" و "محنت" حرکت می‌کند. به این ترتیب درک و شرحِ او از رنج در این زمان غلیظ و شخصانی‌تر شد.

^{۲۸۲} - تعبیرِ توحش در متنی دانشگاهی جای تعجیبی نمی‌تواند داشته باشد. بازارِ آزادِ نیروی کار در جامعه‌ی صنعتی، این توحش را ممکن می‌کند، یک نمونه: در جامعه‌ای که قانونِ کار دارد با حداقل دستمزدِ ماهانه یک و نیم میلیون تومان، و خطِ فقر ۲,۷ میلیون تا ۸ میلیون تومان (سال ۱۳۹۸)، بانویی در شهرستانی برای گرفتن دستمزدِ ۴۰ هزار تومانی، بدونِ جمعه، بدونِ حمل‌ونقل، بدونِ بیمه، مجبور است در طی ۹ ساعت کار، ۳۶ × ۲۴ پله را با سینی غذا و چای طی کند. این بانو، بعد از سه روز کارِ آزمایشی بی حقوق به دلیل ترس از دیسک کمر، از این لقمه‌ی پرچرب دست می‌کشد. شرایطِ کار برای بانوان شاغل در مطب‌های پزشکان هم به همین شکل است. توحش یعنی زیر پا گذاشتن حداقل‌های قانونی، عرفی و اخلاقی نسبت به کسی که زورت به او می‌رسد؛ رفتاری که قرن‌ها پیش‌تر هم رایج بوده؛ رفتاری که در جنگل هم رایج است، اما فقط برای سدّ جوع و نه انباشت یا تجمل و رفاه شاهانه.

^{۲۸۳} FW ۲۲۵ -

^{۲۸۴} WFG ۲۱-۳۸, ۲۶ -

در سال ۱۹۳۶ وی در اشغال کارخانه‌ها در پاریس شرکت کرد^{۲۸۵} و به‌علاوه تصمیم گرفت به کارخانه برگردد. اما سیر کاری‌اش با بروز جنگ داخلی اسپانیا عوض شد. چون در سطح ژئوپلیتیک^{۲۸۶}، هم به جنگ داخلی و هم خارجی انتقاد داشت، تصمیم فرانسه به دخالت نکردن به نفع جمهوری خواهان اسپانیا را تایید کرد. اما در سطح تعهد فردی، مجوزهای روزنامه‌نگاری‌ای تهیه کرد و به به یک هنگ بین‌المللی آناشستی پیوست. در ۲۰ اوت ۱۹۳۶ "وی" که دست‌وپاچلفتی و نزدیک‌بین بود در ظرف روغن داغی پا گذاشت که کف پا تا پایین زانوی چپ‌اش را به شدت سوزاند. فقط پدر و مادرش بودند که توانستند جلوی برگشت‌اش به جبهه را بگیرند. تا پیش از اواخر سال ۱۹۳۶ در نقد استعمارگری فرانسه در هندوچین مطلبی نوشت و تا اوائل ۱۹۳۷ بر ضد ادعاهای فرانسه نسبت به مراکش و تونس بحث کرد. در آوریل به ایتالیا سفر کرد. در کلیسای "سانتا ماریا دِ گلی آنجلی"^{۲۸۷}، در نمازخانه‌ی کوچک سبک رومی قرن دوازدهمی‌ای که سن فرَنسیس آسیسی^{۲۸۸} در آن نیایش می‌کرد، دومین تماس برجسته‌اش را با مسیحیت تجربه کرد. آن‌طور که بعداً در نامه‌ای شرح می‌دهد، "چیزی قوی تر از من برای اولین بار مرا وادار می‌کرد تا به زانو در بیایم"^{۲۸۹}.

از ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۸ دوباره به سراغ تعهدات مارکسی‌اش رفت با این نگاه که تضادی محوری در اندیشه‌ی مارکس وجود دارد: هرچند که به روش تحلیل و بیان او (مارکس) وفادار بود که دولت مدرن با این ترکیبی که از ارتش، پلیس و دیوان‌سالاری (بوروکراسی) دارد – ذاتاً ستم‌گر است، به رَد هر گونه فرض گرفتن انقلاب به‌عنوان پدیده‌ای ذاتی و قطعی ادامه داد. در واقع در دوران میانی به نظرش می‌رسید که اطمینان مارکس به تاریخ شالوده‌ی بدتری برای قضاوت بوده تا تأکید ماکیاولی بر رخدادپذیری و پیشابندی^{۲۹۰}.

^{۲۸۵} - پیش از ۱۹۳۶ کارخانجاتی از طرف کارگران اشغال شده بودند؛ جبهه‌ی ملی چپ‌ها هم تشکیل شده بود. اوج این رویدادها در این سال بود که هزاران کارخانه اشغال شده و جبهه توانست دولتی چپ (با وزیرانی عمدتاً سوسیالیست و تعدادی رادیکال) به رهبری لئون بلوم تشکیل بدهد. بلوم بعد از کسب قدرت، به این اشغال‌ها پایان داد. راهکار اشغال، برای احقاق حقوق مشخص کارگری، یا برای به‌دست گرفتن دائمی کنترل کارخانه از طرف کارگران به‌کار گرفته می‌شود. انقلاب ۱۹۶۸ فرانسه و آلمان، کارخانه‌ی فیات ایتالیا، اورگوئه، و کارخانه سانینگ کره تجربه‌هایی از اشغال داشته‌اند. تجربه‌ی کارخانه‌ی زانن آرژانتین (با اسم تازه‌ی فاسین‌پات) در سال ۲۰۰۱ از نوع اداره‌ی دائمی کارگری است که در آرژانتین رایج شده است و دولت هم آن‌ها را با رعایت ملاحظات حقوقی پذیرفته است.

^{۲۸۶} - Geopolitics: قلمروشناسی سیاسی

^{۲۸۷} - Santa Maria degli Angeli: کلیسای مریم مقدس ملاتک و شهیدا. کلیسای تاریخی و مشهور در رم، ایتالیا.

^{۲۸۸} - عارف نام‌دار قرن ۱۳، در ایتالیا؛ صاحب سرود آفریدگان (برادر خورشید، خواهر ماه)، و دعای سن فرانسیس است؛ بنیان‌گذار مسلک فرانسیسکن. مقبولیت او در جهان بیش از مسیح است.

^{۲۸۹} - WFG ۲۶

^{۲۹۰} - contingency: احتمال حدوث، امکان حدوث، امکان تصادف. اصطلاح فلسفی-سیاسی رخدادپذیری، هم‌رویدادی و پیشابندی به معنای این است که: تاریخ پر است از نمونه‌های آن‌چه که ممکن بوده یا ممکن نبوده که باشند. وقتی چیزی را ممکن و محتمل می‌گوییم یعنی حداقل می‌گوییم که آن‌طور که الان هست مجبور نبود باشد. چیزهای فعلی می‌توانستند طور دیگری باشند، و اگر چیز دیگری به شکلی دیگر رخ می‌داد ممکن بوده که این‌ها طور دیگری باشند. دترمینیسم تاریخی (قطعیّت و جبرباوری تاریخی) مارکس درست خلاف این نظر است.

در طی هفته‌ی عید پاک^{۲۹۱} ۱۹۳۸ "وی" از صومعه‌ی بندیکتی^{۲۹۲} سولسم^{۲۹۳} از روز شنبه‌ی نخل^{۲۹۴} تا سه‌شنبه‌ی بعد دیدار کرد. در سولسم سومین تماس‌اش را با مسیحیت داشت: "وی" که از سردرد رنج می‌کشید لذتی به‌شدت ناب در مناجات^{۲۹۵} گریگوری‌ای^{۲۹۵} کشف کرد که، به کمک قیاس و تمثیل، توانست درکی از امکان زیستن با عشقِ خدایی در میانه‌ی محنت به‌دست آورد. لازم نیست گفته‌شود که در طول این مراسم عبادی بود که اندیشه‌ی شور و مصائب مسیحایی به یک‌باره و تا همیشه به وجودش نفوذ کرد^{۲۹۶}.

در سولسم، "وی" به کمک انگلیسی‌جویی که ملاقات کرد، با شاعر قرن هفدهمی جرج هربرت هم آشنا شد. مدعی شد که حضور مسیح را در موقع خواندن شعر "عشق" هربرت حس کرده. در حالی که از سردرد بسیار شدیداش رنج می‌برد و با تمام وجود به شعر توجه داشت، متوجه شد که خوانش‌اش فضیلت نیایش داشته و از آن چنین یاد کرد، "خود مسیح پایین آمد و مرا تصرف کرد."^{۲۹۷} مهم این بود که فکر می‌کرد خدا "از روی شفقت" تا آن زمان مانع خوانش او از رمز و رازها شده بوده؛ بنابراین، نمی‌توانست بگوید که تماس نامنتظره‌اش با مسیح را از خود ساخته‌است^{۲۹۸}. این رویدادها و نوشته‌ها در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ الگویی است برای شناخت سرشت اثرگذاری دوسویه‌ی همبستگی و معنویت در اندیشه‌ی او که از اوت ۱۹۳۵ شروع شده‌بود.

بعد از اتحاد آلمان و ایتالیا در ماه مه ۱۹۳۹ از صلح‌باوری‌اش دست کشید. این کار به معنای احساس نادرست بودن موضع تائکونونی‌اش نبود، اما می‌گفت حالا فرانسه دیگر آن قدر قوی نیست تا اهل گذشت باشد و در حالت دفاعی باقی بماند. بعد از

^{۲۹۱} - Easter: مهم‌ترین عید مسیحیان. روزی از روزهای ماه مارس یا آوریل؛ بزرگداشت رستاخیز یا عروج مسیح به آسمان پس از به صلیب کشیده‌شدن‌اش.

^{۲۹۲} - Benedictine: صومعه‌ی بندیکتی نوعی صومعه است که آئین‌نامه‌ی سن بندیکت را برای زندگی در دیر رعایت می‌کند، آیین‌نامه‌ای که بنیان‌گذار آن سن بندیکت نورسیا آن را در قرن ششم میلادی نوشته. فرقه‌ی بندیکتی از آن زمان فعال بوده. دیرهای این فرقه از یکدیگر مستقل بوده و صومعه‌ی مرکزی و رئیس فرقه ندارند.

^{۲۹۳} - Solesmes

^{۲۹۴} - Palm Sunday: یک‌شنبه‌ی نخل جشنی مسیحی است که همواره در یکشنبه‌ی قبل از عید پاک برگزار می‌شود. این جشن نماد ورود عیسی به اورشلیم است که در انجیل‌ها ذکر آن رفته‌است. علت نام‌گذاری نخل بر آن این است که هنگام ورود عیسی به اورشلیم مردم با شاخه‌های نخل به استقبال وی رفتند

^{۲۹۵} - Gregorian chant: در کلیسای کاتولیک، نوعی مناجات ساده‌ی آهنگین که با صدای بلند ذکر می‌شود، سرود دینی گریگوری

^{۲۹۶} - WFG ۲۶

^{۲۹۷} - WFG ۲۷

^{۲۹۸} - WFG ۲۷

تهاجم غربی آلمان^{۲۹۹}، در ژوئن ۱۹۴۰ با خانواده‌اش پاریس را با آخرین قطار ترک کرد. سرانجام، اما موقتاً در مارس^{۳۰۰} مستقر شدند، که در همان زمان نقطه‌ی اصلیِ گردهمایی‌ها برای آزادیِ فرانسه بود^{۳۰۱} و "وی" می‌توانست در آن‌جا به نیروی "مقاومت"^{۳۰۲} بپیوندد.

در فرانسه‌ی ویشی، "وی" ورزهای را که مدت‌ها به دنبال‌اش بود به تور انداخت، یعنی کارآموخته‌کردنِ خود با زندگی دست‌ورزانِ کشاورز. به علاوه، در مارس به کشیشِ دومینیکن ژوزف-ماری پرین معرفی شد که دوستِ نزدیک و هم‌کلامِ معنوی‌اش شد، و از طریق او شروع کرد به فکر کردن در باره‌ی غسلِ تعمید. پرین یک‌بار برای کاریابیِ "وی"، او را به دوستی به اسمِ گوستاو ثیبون، نویسنده‌ی کاتولیک معرفی کرد که در منطقه‌ی آردش مزرعه‌ای داشت. این‌جا بود که در پاییز ۱۹۴۱ به چیدنِ انگور مشغول شد. اما مهم این‌که، مثل باقیِ کارگران با او رفتار نمی‌شد؛ هر چند که تمامِ هشت ساعت در روز را کار می‌کرد، با این‌حال در خانه‌ی صاحب‌کاران‌اش می‌خوابید و غذا می‌خورد. گفته شده که در باغ‌های انگور، کتابِ "ضیافتِ افلاطون" را با خود همراه داشت و تلاش می‌کرد تا آن را به کارگرانِ همکار تدریس کند.

در سال ۱۹۴۲ وی قبول کرد فرانسه را ترک کند، تا حدودی به این‌خاطر که پدر و مادرش بتوانند به جایی امن بروند (می‌دانست که بدون او نخواهند رفت)، اما در اصل برای این‌که فکر می‌کرد اگر در کشوری دیگر باشد، برای تلاش‌های جنگی وطن‌اش مفیدتر خواهد بود. به این ترتیب بود که از راه مراکش به نیویورک رفت. در نیویورک، مثلِ مارسِی، دفترِ یادداشت‌هایی را پشتِ سرِ هم پرکرد از تاملاتِ فلسفی، الهیاتی و ریاضی. اما نیویورک را دور از رنج‌های زادبومِ فرانسه‌اش می‌دید؛ و پیوستن به جنبشِ فرانسه‌ی آزادِ مستقر در لندن^{۳۰۳} را گامی به جلو برای بازگشت به فرانسه می‌دانست. در سال ۱۹۴۳ در پلاک ۱۹ خیابان هیلِ استریتِ لندن دفترِ کارِ کوچکی به او داده شد. در طیِ چهار ماه بعد با سه ساعت خوابِ شبانه در همین دفتر بود که شب‌وروز قلم می‌زد. نتیجه‌ی کارش در این مدت به ۸۰۰ صفحه‌ی پرینت‌شده می‌رسد، اما در آخرِ ژوئیه‌ی آن سال از جنبشِ فرانسه‌ی آزاد استعفا می‌دهد.^{۳۰۴}

^{۲۹۹} - تا آن موقع، آلمان فقط به شرق (چک‌اسلواکی، لهستان و ...) حمله برده بود. جالا جبهه‌ی غربی را هم باز می‌کند؛ یعنی فرانسه.

^{۳۰۰} - بندری بزرگ در ساحلِ مدیترانه‌ایِ جنوبِ فرانسه

^{۳۰۱} - مارسِی در جنوب تحت اشغال نبود، اما دولتی به اسمِ ویشی تحتِ حمایتِ هیتلر در آن‌جا حکومت می‌کرد که هم ضدِ یهود بود و هم مخالف با مقاومت.

^{۳۰۲} - La Résistance: مجموعه‌ی جنبش‌هایی که به شکلِ زیرزمینی و بعدها به صورتِ آشکار در فرانسه در برابر اشغالِ نازیسم و حکومتِ

دست‌نشانده‌ی ویشی در جنوب مقاومت و مبارزه می‌کردند.

^{۳۰۳} - Free French: جنبشی چریکی که برای آزادیِ فرانسه از اشغالِ آلمانِ هیتلری به رهبری ژنرال دوگل در لندن تشکیل شده بود.

^{۳۰۴} - Pétrement ۱۹۷۳ [۱۹۷۶: xx]

وی در سه‌شنبه ۲۴ اوت ۱۹۴۳ درگذشت^{۳۰۵}، پزشک قانونی (پزشک معتمد) مرگ‌اش را خودکشی اعلام کرد - نارسایی قلبی در اثر خود-نخوری و بیماری سل. گزارش‌های زندگی‌نامه‌نویسان او داستانی پیچیده‌تر تعریف می‌کنند: وی آگاه بود که زنان و مردان هم‌وطن‌اش در سرزمین زیر اشغال آلمان‌ها مجبورند با حداقل جیره‌ی خوراکی در این روزها زندگی کنند، او هم اصرار داشت همان مقدار را دریافت کند، یعنی کاری که بیماری‌اش را بدتر کرد^{۳۰۶}. در روز ۳۰ اوت در گورستان تازه‌ی آشفورد در بین بخش‌های یهودی و مسیحی دفن شد. اوائل، قبرش بی‌نام بود، طوری که تا ۱۵ سال بعد هم مردم آشفورد فکر می‌کردند قبر آدم آس‌وپاسی است.

۲- فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی‌اش

وی که همیشه از موضع چپ می‌نوشت دائماً فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی‌اش را در پی تغییرات سریع شرایط مادی محیط زندگی‌اش بازبینی می‌کرد، اما در اعتنا و توجه موشکافانه به موقعیت ستم‌دیدگان و پیرامونیان جامعه پیگیر بود و ثبات رای داشت.

اولین مقالات‌اش در باره‌ی سیاست، که تعدادی‌شان بعد از مرگ او، به دست آلبر کامو در کتاب *سرکوب و آزادی*^{۳۰۷} گردآوری شدند شامل "سرمایه و کارگر" (۱۹۳۲)، "چشم‌اندازها: آیا ما به سوی انقلاب پرولتری رهسپاریم؟" (۱۹۳۳)، تاملاتی بر فناوری، سوسیالیسم ملی^{۳۰۸}، شوروی و مسائل خاص دیگر" (۱۹۳۳)، و مهم‌ترین‌شان، "تاملاتی بر علل سرکوب اجتماعی و آزادی" هستند (۱۹۳۴)^{۳۰۹}. سیمون وی در نوشته‌های دوران نخست تلاش داشت تحلیلی از علت‌های واقعی سرکوب را مطرح کند تا رزمندگان را در جریان اقدام انقلابی آگاه کند. دل‌نگرانی‌اش این بود که بدون این تحلیل‌ها، یک جنبش وسوسه‌انگیز به لحاظ اجتماعی فقط به تغییرات سطحی در ظاهر ابزار تولید ختم می‌شود، نه به آشکال تازه‌ی سازمان ساختاری.

تقسیم کار یا صرفاً وجود امتیاز مادی به تنهایی شرطی کافی برای مفهوم "سرکوب" از نگاه وی نیست. یعنی او می‌پذیرفت

^{۳۰۵} - کل مدت حضور او در انگلستان، کمی بیشتر از هفت ماه بوده.

^{۳۰۶} - Von der Ruhr ۲۰۰۶: ۱۸

^{۳۰۷} - OL

^{۳۰۸} - National Socialism: سوسیالیسم ملی اصطلاحی عمومی است با توجه به اصطلاح سوسیالیسم جهانی که مارکسیست‌های کلاسیک، لنین و مشخصاً تروتسکی به آن معتقد بودند. استالین متهم بوده که سوسیالیسم ملی (سوسیالیسم برای یک ملت) را به شکل تخطی از خط مشی لنینی دنبال کرده. در این بین حزب هیتلر هم مدعی ناسیونال سوسیالیسم (نازی) بوده.

^{۳۰۹} - OL ۳۶-۱۱۷

که بعضی اشکال روابط اجتماعی وجود دارند که مستلزم تفاوت، سلسله‌مراتب و نظم‌هایی‌اند که لازم نیست حتماً سرکوب‌گر باشند. بلکه دخالت مبارزه‌ی قدرت است که سرکوب را تولید می‌کند - قدرتی که او هم به دنبال‌ها^{۳۱۰} آن را به عنوان ویژگی بی‌رحمانه‌ی جامعه‌ی انسانی می‌بیند.

قدرت (یا "پوییزانس")^{۳۱۱} نوعی بدفرجامی دارد که به‌همان بی‌رحمی بر فرمان‌دهندگان بار می‌شود که بر اطاعت‌کنندگان؛ و حتی بیشتر از آن، همان‌قدر فرمان‌دهنده را، از طریق عاملیت‌اش، برده می‌کند که بر اطاعت‌کننده فشار می‌آورد. ("تاملاتی در باره‌ی علل سرکوب آزادی و اجتماعی")^{۳۱۲}

به‌این‌ترتیب، سرکوب و ستم - به‌عنوان پیامد مبارزه‌ی اساساً بی‌ثبات قدرت - سازمان اجتماعی خاصی است که عمدتاً به‌صورت ساختار کار، فرد را از تجربه‌ی دنیا به وسعت همه‌ی استعدادها و ظرفیت‌اش محدود می‌کند؛ ظرفیتی که "وی" آن را "اندیشه‌ورزیِ روش‌مند"^{۳۱۳} می‌نامد. سرکوب اعمال‌شده از راه زور، با جداسازیِ "فهم" از "کاربرد" یک روش، انسان‌ها را از تماس مستقیم با واقعیت محروم می‌کند. چیزی هم که در برداشت او از سرکوب تأثیرگذار بوده، مفهوم "امتیاز" در نظر اوست، که شامل نه فقط پول یا اسلحه است، بلکه مجموعه‌ی دانش‌هایی است که درشان به روی توده‌های کارکننده‌ای بسته است، به‌شکلی که نوعی فرهنگ ویژه‌ی متخصصین و نُخبگان^{۳۱۴} را می‌آفریند. به‌این‌ترتیب است که، امتیاز سرکوب را در جوامع مدرن تشدید می‌کند، جوامعی که نه با اهداف مشترک، روابط بامعنی یا جماعت‌های شکوفنده‌ی اندام‌وار به‌هم پیوسته‌اند، بلکه از راه نوعی "دین قدرت" در هم تنیده‌اند^{۳۱۵}. به‌این‌ترتیب، هم قدرت و هم منزلت به وارونگیِ مدرن "وسیله‌ها" و "هدف‌ها" کمک می‌رسانند. یعنی با عناصری مثل پول، فناوری، و جنگ - که به معنای دقیق کلمه، همه‌شان "وسیله‌اند" - از راه کارکرد

^{۳۱۰} - Thomas Hobbes - تامس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹): یکی از فیلسوفان سیاسی برجسته‌ی انگلستان بود که بیشتر به سبب کارهایش در فلسفه‌ی سیاسی و کتاب لُویاتین (لویاتان، به لاتین: Leviathan) شهرت دارد. این کتاب در سال ۱۶۵۱ نوشته شده و بنیان بسیاری از نظریه‌های قرارداد اجتماعی را در فلسفه‌ی سیاسی به وجود آورده است. "انسان گرگ انسان است." تعبیری است لاتینی از پلوتس، که کاربرد هابز از آن در کتاب شهرزند بسیار پرشهرت است.

^{۳۱۱} - puissance

^{۳۱۲} - OL ۶۲

^{۳۱۳} - pensée méthodique: پُنسی متودیک

^{۳۱۴} - در عرف زبان فارسی به این گروه "اهل فضل" می‌گویند، گروهی که معمولاً در صدر مجلس‌ها می‌نشینند، چه مخالف جریان امور باشند و چه موافق آن، گروهی که سهم ویژه می‌طلبند و زبان ویژه‌ای دارند متفاوت با "زبان تداول" که برای عموم قابل فهم نیست. روشنفکر، تکنوکرات، بوروکرات، آکادمیسین، انتلکنتوئل، الیت، آپاراتچیک و نوین‌کلاتورا چند اصطلاح نزدیک به اهل فضل‌اند. نظام‌های فضل پرور و فضل‌پذیر، طبعاً نظام تبعیض هم هستند و در نتیجه با سرکوب و ستم همراهی دارند. برای اطلاع بیشتر، نگاه کنید به کلیدواژه‌های "فضل روشنفکران"، "اهل فضل"، "امتیاز فضلی"، "امتیاز فضلی جدید"، "فضل جدید" و مقاله‌ی فضل روشنفکران، فصل‌نامه نگاه نو شماره ۱۱۶

^{۳۱۵} - OL ۶۹

قدرت به عنوان "اهداف"ی برخورد می‌شود که شایسته‌ی پیشبرد، تقویت و تکثیر بی‌حدومرز اند.

سیمون وی در اندیشه‌های اجتماعی-سیاسی اولیه‌اش به آن چیزی گواهی می‌دهد که "گونه‌ی تازه‌ی سرکوب"^{۳۱۶} می‌نامید، یعنی دیوان‌سالاری^{۳۱۷} صنعتِ مدرن. روشِ تحلیلِ هم‌آنارشیستی و هم‌مارکسیِ او نحوه‌ی فرضِ مسئله را از مبارزه‌ی انقلابی تحت تأثیر قرار می‌دادند: به نظرِ او مسئله در شکل‌دهی به سازمانی اجتماعی است که دیوان‌سالاری تولید نکند، یعنی تجلّی بی‌نام و نهادینه‌ی زور نباشد. سرکوبِ دیوان‌سالاریِ مدرن، که از راهِ تحلیل و نقد با آن برخورد می‌کرد، شاملِ زبانِ کلیشه‌ای، رسمی و ابهام‌برانگیز، حرفه‌ای‌سازی - امتیازاتِ کاستیِ روشنفکران ("فناوری، ناسیونال سوسیالیسم، شوروی")^{۳۱۸} - و تقسیمِ کار به شکلی که، در موردِ بیشترِ کارگران، کار نیازمندِ مداخله‌ی اندیشه‌ی متعهد نیست و در واقع مانعِ آن می‌شود. آدم‌های مدرن - که به این ترتیب نامتعادل شده‌اند - مثلِ دندان‌های چرخ‌دنده در ماشین‌اند: کمتر شبیهِ افرادِ متفکر، و بیشتر شبیهِ ابزاری که در زیرِ پای "جمع‌ها" له شده‌باشند. جمع - مفهومی که در کانونِ خود متشکل از صنعت، دیوان‌سالاری و حکومت است (یعنی "سازمانِ دیوان‌سالارِ تمام‌عیار")^{۳۱۹}، اما در عینِ حال شاملِ احزاب، کلیساهای، و اتحادیه‌های کارگری هم می‌شود - بر اساسِ تعریفِ خود سوژگیِ فرد را درهم می‌شکند.

علی‌رغم انتقادات‌اش از سرکوب، منزلت^{۳۲۰} و جمع، او در بحثی جدلی منتقدِ "انقلاب" هم هست، که از نظرِ او به وارونگیِ زورها، یا پیروزیِ ضعیف بر قوی اشاره می‌کند. او می‌گوید این مفهوم "معادلِ ترازویی است که قرار است کفه‌ی سبک‌ترش پایین برود"^{۳۲۱}. بنابراین "انقلاب" به معنایِ عامیانه یا جبرگرایانه‌اش، خود به افیونی تبدیل شده‌است، کلمه‌ای که توده‌های کارگر برایش می‌میرند، اما توخالی است. انقلابِ واقعی از نظرِ "وی" دقیقاً بازسازمانده‌ی کار به شکلی است که نه تابعِ مدیریت باشد (چنان‌که در دیوان‌سالاری است) و نه تابعِ شرایطِ ستم‌گرانه (آن‌طور که در کارخانه است). آن‌طور که در نظرِ اوست، اگر قرار باشد انقلاب معنایی داشته‌باشد، فقط به عنوانِ آرمانی سامان‌بخش و تنظیم‌کننده و نه "بی‌چون‌وچرا"^{۳۲۲} است. در اقتباسِ "وی" از این نظرِ کانتی، این نوعِ آرمانِ سامان‌بخش نیازمندِ توجه به واقعیت است، یعنی توجه به شرایطِ فعلیِ سیاسی و مناسباتِ کار، و توجه به شرایطِ انسانی‌ای مثلِ مبارزه برای قدرت. آرمان فقط به این معنا که می‌تواند معیاری دقیق برای

^{۳۱۶} - OL ۹ چشم‌اندازها

^{۳۱۷} - bureaucracy: دیوان‌سالاری، نظام کاغذبازی، بوروکراسی.

^{۳۱۸} - OL ۳۴

^{۳۱۹} - OL ۱۰۹

^{۳۲۰} - prestige: منزلت، اعتبار، آبرو، حیثیت

^{۳۲۱} - OL ۷۴

^{۳۲۲} - OL ۵۳. positive

تحلیل کنش و اقدام فراهم کند: یعنی فرصتی می‌دهد به رابطه‌ای جدلی (دیالکتیکی) بین یک جایگزین انقلابی و کُردمان^{۳۲۳} فعلی، که همیشه بر پایه‌ی شرایط مادی است. در آن صورت، آزادی وحدت اندیشه و عمل است. به علاوه و نه برخلاف مفهوم‌سازی هگلی – این حالت وضعیتی است از روابط متوازن و وابستگی هم به دیگران (دیگرانی که مانع خودگردانی مان هستند) و هم به دنیا (که محدود و محدودکننده است). شکل آزادی بخش تولید، در برابر نوع بیگانه‌ساز و سرکوب‌گر آن، نیازمند رابطه‌ای با اندیشیدن و با دیگران در سراسر روند کار خواهد بود. وقتی کارگران هم راه کارهای مکانیکی و هم تلاش‌های اعضای دیگر "جمع" را درک می‌کنند، "جمع" خودش به تابع کنش افراد تبدیل می‌شود، یعنی، ابزارها و هدف‌ها به شکل صحیحی در رابطه‌ای متعادل قرار می‌گیرند.

هستی‌شناسی پساپشت‌نگاره‌ی "وی" از "کار آزاد" از تاکید کانتی بر فرد به عنوان غایت و هدف ریشه می‌گیرد – به خصوص، برای "وی"، در ظرفیت فرد برای اندیشه‌ورزی (در نگاه افلاطون دانستن و عمل کردن متحداند). به علاوه، غایت‌شناسی کار در فلسفه‌ی "وی" با اندیشه‌ی هگل و مارکس مطابقت دارد، و با جان لاک مخالفت: در جریان اختلاط فرد با دنیای مادی، علاقه دارد بداند که این روند آزادی را چگونه ارتقاء می‌دهد، نه این که دارایی را.

ریشه‌کنی و براندازی‌ای که "وی" در کار کارخانه تجربه کرد، نوعی جابه‌جایی در برداشت‌اش از آزادی در او ایجاد کرد: در حالی که داشت شرایط انسانی را نه فقط به عنوان یکی از ستیزه‌های اجتناب‌ناپذیر، بلکه به عنوان بردگی هم می‌دید، برداشت وی از "آزادی منفی از موانع" به "آزادی مثبت"^{۳۲۴} در اطاعت کردن تغییر کرد. او به آزادی مثبت، یعنی نوعی خاص از آزادی نسبی، با عنوان "رضایت" اشاره می‌کرد. نوشته‌ی "شرح حال تمدن نوین"^{۳۲۵} را با دعوتی به پایان می‌برد برای وارد کردن بازی به درون ماشین دیوان‌سالاری و دعوتی به اندیشیدن به عنوان فرد، رد کردن "بت اجتماعی" با "خودداری از تابع کردن سرنوشت خود به سیر تاریخ" و با اقدام به "تحلیل انتقادی"^{۳۲۶}. در مجموع، تا ۱۹۳۷ وی جامعه‌ای آرمانی را به تصویر کشید، که به عنوان یک محال و ناممکنی سامان بخش مفهوم‌سازی کرده بود؛ جامعه‌ای که در آن کار دستی که از سوی افراد اندیشه‌ورز فهمیده و انجام می‌شود، نقطه‌ی اتکای حرکت به سمت آزادی است.^{۳۲۷}

"روزنگار کارخانه"ی او در ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۵ بیان‌گر نوعی جابه‌جایی در فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی اوست. در طی این مدت،

^{۳۲۳} - praxis: پراکسیس، عمل، کردار، رسم و راه، کار عملی، جنبه‌ی عملی، کاربرد.

^{۳۲۴} - OL ۱۱۶. در این جا "آزادی در اطاعت" مورد توجه است. "آزادی از" در برابر "آزادی در" در نظرگاه آیزایا برلین به همین قیاس است.

^{۳۲۵} - inventory of modern civilization

^{۳۲۶} - OL ۱۱۷

^{۳۲۷} - جامعه‌های آرمانی گاندی، ایوان ایلچ، پائولو فریری و هنری دیوید ثورو حول محور کار دستی خلاقانه ساخته می‌شوند و از آن آموزش می‌گیرند.

بدبینی سیاسی‌اش عمیق شد. در سایه‌ی کارِ خفت‌باری که در کارخانه‌ها انجام داد، نوشته‌های پسا-کارخانه‌اش تند شدگیِ واژگانی‌اش را به‌نمایش می‌گذارند: از "خفت" و "سرکوب" تا "مِحَنَت"^{۳۲۸} یعنی مفهومی شکل‌گرفته از تجربه‌ی کارخانه، تجربه‌ای که حاملِ دردِ ترکیب‌شده با عذابِ روانی و خفتِ اجتماعی بود – و بعداً هم واماندگیِ معنوی را به آن‌ها اضافه کرد.

"وی" در ۱۹۳۶ تعهداتِ سیاسی‌اش را به‌شکلی پیش‌برد که خبر از اندیشه‌ی اجتماعی-سیاسیِ بعدی‌اش می‌داد. او به پرهیزش از انقلاب و به‌جای آن کار در مسیرِ اصلاحات ادامه می‌داد، یعنی، برابریِ بیشتر در کارخانه از راه تبدیلِ ساختار تابع‌سازی و تسلیم به نوعی ساختار مشارکتی. به‌اضافه‌ی این‌ها، در پاسخ به درگرفتنِ جنگِ داخلیِ اسپانیا، بر ضدِ فاشیسم بحث می‌کرد در عینِ حالی که –برخلافِ موضعِ کمونیستی– از سیاستِ نامداخله‌ی فرانسه در این جنگ طرف‌داری می‌کرد. "وی" مخالفِ منطقِ خودکامه بود و رفتن به سمتِ جنگ را به‌عنوانِ نوعی تسلیم به منطقِ قدرت و وجهه‌ای ذاتی در فاشیسم می‌دید.

فرد باید بین "وجهه و منزلت" و صلح یکی را انتخاب کند. و اگر شخصِ مدعیِ اعتقاد به سرزمینِ پدری، دموکراسی یا انقلاب باشد، سیاستِ "وجهه و منزلت" به معنای جنگ است. (۱۹۳۶، *آیا باید پوتین‌های نبردمان را چرب کنیم*)^{۳۲۹}

شکوفاییِ مفاهیمِ قدرت و منزلت در مقاله‌اش به اسمِ "بِهتر است / سبِ تروای دیگری راه نیندازیم" ادامه پیدا کرد (۱۹۳۶، با عنوانِ فرعی و ترجمه به انگلیسی به نامِ "قدرتِ کلمات")^{۳۳۰}. تزِ او این است که تخریبِ جنگ نسبتِ معکوس دارد با پیش‌زمینه‌های رسمیِ داده‌شده برای رزمیدن در آن. او (برخلافِ کلاؤزویتس)^{۳۳۱} استدلال می‌کرد که جنگ‌ها پوچ‌اند، چون "کشمکش‌هایی‌اند بدونِ اهدافِ شرح‌پذیر."^{۳۳۲} ایدئولوژی‌ها (مانند سرمایه‌داری، سوسیالیسم، فاشیسم) مثل شبحِ هلن که الهام‌بخشِ ۱۰ سال جنگ بود، و همین‌طور کلماتِ برجس‌دار^{۳۳۳} و مهم‌شده‌ای مثلِ "ملت" و "حکومت" نقشِ همان شبح را

^{۳۲۸} - malheur

^{۳۲۹} - FW ۲۵۸. پوتین را چرب می‌کردند، تا نرم شود. کنایه از آماده‌شدن سرباز برای جنگ.

^{۳۳۰} - SWA ۲۳۸-۲۵۸

^{۳۳۱} - Carl von Clausewitz (۱۷۸۰-۱۸۳۱): کارل فُن کلاؤزویتس ژنرال و نظریه‌پردازِ پروس‌ای بود که بر روی جنبه‌های روان‌شناسی و سیاسی جنگ تأکید داشت. مهمترین کارش "در باره‌ی جنگ" است که با مرگاش ناتمام ماند. او تأثیر چشمگیری بر روی نظراتِ عقل‌گرایان دورانِ روشنگری اروپا داشته است

^{۳۳۲} - SWA ۲۳۹

^{۳۳۳} - در متنِ انگلیسی capitalized، به معنای واژه‌ای که خاص است و شایسته‌ی توجهی خاص.

در دنیای مدرن به عهده گرفته‌اند.^{۳۳۴} قدرت بر منزلت و حیثیت تکیه دارد -خودش واهی و گول‌زننده و بدون حدّ است چون هیچ ملتی فکر نمی‌کند که این یا آن مقدارش کافی باشد یا از حفظِ شکوه خیالی‌اش مطمئن نمی‌شود، و در نتیجه ابزارش را تا ابد افزایش می‌دهد تا جنگ راه بیندازد- تا مطلق و شکست‌ناپذیر ظاهر شود. و سیمون وی در برابر این نوع زورها، مرزبندی بین خیالی و واقعی را، و مرتبط با آن، تعریف درست و دقیقِ واژگان را تجویز می‌کرد. این توصیه‌ها بر روی هم به نقدی از ایدئولوژی و زبان‌بازی و رَجَز خوانی سیاسی در دیدگاه او شکل می‌دهند (نقدی که در نوشته‌های پسینی‌اش به شکل کامل‌تر و واضح‌تری مطرح کرد).

وقتی کلمه‌ای به شکل درست و شایسته تعریف می‌شود، برچسب اهمیت‌اش را از دست می‌دهد و دیگر به عنوان پرچم یا شعاری مخالف به کار نمی‌رود؛ به نشانه و نمادی صرف تبدیل می‌شود، ما را کمک می‌کند تا نوعی واقعیت عینی یا هدف عینی، یا روش گنیش را درک کنیم. واضح کردنِ اندیشه، بی‌اعتبارسازیِ کلمات از "درون بی‌معنا"، و تشریح چگونگی و چرایی کاربرد این واژگان از طرف دیگران با تحلیل دقیق -انجام این کار، هر چند که ممکن است عجیب به نظر برسد، اما می‌تواند راهی برای نجات انسان‌ها باشد.^{۳۳۵}

^{۳۳۴} - بیشتر این واژه‌ها اقلومی‌سازی شده‌اند و معانی‌ای بر ساخته بر آن‌ها سوار شده‌اند که مابه‌ازای بیرونی و عینی در خارج ندارند. در مغالطه‌ی اقلومی‌سازی یا شیئی‌سازی، ما موجودی ذهنی را می‌آفرینیم و سپس فایده و ضرر و سود و زیان و دوست و دشمنی‌هایی را به آن نسبت می‌دهیم و بر اساس آن‌ها رفتار می‌کنیم، می‌پرستیم، نفرت می‌ورزیم، موضع می‌گیریم و سیاست می‌ورزیم. واژه‌های مثل فرانسه، ملت فرانسه، مرز ایتالیا، فرهنگ، ملت. ما به صرف جعلی‌الفاظ و مفاهیم، می‌پنداریم که اشیایی را تولید کرده‌ایم که حیات و وجود مستقلاً دارند. ساختارهای قدرت در تبلیغات، قانون‌گذاری، و اقدام‌های شان دائماً بر روی این واژه‌های کاملاً ذهنی، بر ساخته و کیش‌دار کار می‌کنند.

^{۳۳۵} - SWA ۲۴۲. این دقت نظر هوشمندانه و مفصل سیمون وی بسیار قابل تأمل است. چرا که سال‌ها پس از سیمون وی (در ۱۹۸۸)، و پس از ابهام‌های درازمدت و بنیان‌کن در فرهنگ و سیاست و زندگی و تاریخ مردم جهان، اُوِه پُترکسِن، نویسنده و منتقد آلمانی کتابی نوشت به اسم کلمات (واژگان) پلاستیکی:

Plastic Words: اُوِه پُترکسِن (Uwe Porksen).

"توسعه"، "پروژه"، "راهبرد"، "معضل". این‌ها می‌توانند کلمات بی‌خطری به نظر برسند، اما آیا واقعاً بی‌خطرند؟ نویسنده و زبان‌شناس آلمانی اُوِه پُترکسِن این کلمات را کلماتی پلاستیکی می‌نامد به دلیل انعطاف‌پذیری و چکش‌خواری‌شان و نیز روش غیرعادی و اسرار آمیزی که برای جفت‌شدن با هر شرایطی در اختیار دارند. این تعبیرات مثل قطعه‌های لگوی پلاستیکی قابل ترکیب و معاوضه پذیرند. در دهان کارشناسان -سیاست‌مداران، استادان، مقامات و برنامه‌ریزان سازمان‌ها و شرکت‌ها- بارها و بارها به کار گرفته می‌شوند تا طرح‌ها و پروژه‌ها را شرح داده و توجیه کنند. در دهه‌ی ۱۹۴۰ هری ترومن رئیس‌جمهور آمریکا "توسعه‌نیافتگی (ناشکوفایی، نابالیدگی)" را به شالوده‌ای در سیاست خارجی آمریکا تبدیل کرد، و امروزه ملت‌های "توسعه‌یافته (شکوفه، بالیده)" خود را وقف کمک به همسایگان "نابالیده (توسعه‌نیافته)" می‌خود می‌کنند. اما چه کسانی از "توسعه (بالیدن)" سود بردند؟ چه کسانی از "پروژه‌های" مسکن دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ سود بردند؟ و موقعی که رهبران به ما می‌گویند که "راهبردی" برای حل مشکلات و معضله‌ها "ی" جامعه دارند چه کسانی در بین ما نگران نمی‌شوند.

از نگاه پُترکسِن، واژگان پلاستیکی هم‌چون کلماتی علمی با معانی تخصصی ظهور کردند. خیلی از آن‌ها را از زبان‌های بومی و محلی به زبان‌های علمی "وارد" کردند، اما او متوجه می‌شود که در دهه‌های اخیر دوباره به زبان‌های محلی و بومی مهاجرت کرده‌اند -اما این بار عاری از معانی تخصصی‌شان در زبان بومی. این کلمات رواج بین‌المللی دارند و در سخنرانی‌های سیاسی، گزارشات دولتی، و همایش‌های آکادمیک بارها و بارها ظاهر می‌شوند. این واژگان به گفتگوهای رسانه‌ای و حتی خصوصی هجوم می‌برند. آنان لغات دقیق‌تر را با کلماتی جانشین می‌کنند که علمی به نظر می‌آیند، اما عملاً معنا را مبهم می‌کنند و زبان مشترک مردم را ناتوان می‌سازند.

پُترکسِن تاریخ واژگان پلاستیکی را دنبال می‌کند، معیارهایی برای شناسایی‌شان برمی‌سازد، و نقدی مصیبت‌مضحکه‌وار از جامعه‌ای ارائه می‌دهد که به آن‌ها تکیه می‌کند. او نشان می‌دهد که وقتی واژگان پلاستیکی به حوزه‌ای از واقعیت نفوذ می‌کنند، بر مبنای تصویر خودشان به آن از نو نظام می‌دهند

علاوه بر این‌ها، به نوعی موازنه و تعادل میل داشت، توازنی بین نیروها به جای طلب بی‌پایان نوعی توهمِ ثباتِ مطلق. او به پیروی از هراکلیتوس^{۳۳۶}، ستیزه و پیکار را به عنوان نوعی شرطِ زندگی می‌دید. بر این اساس، آن‌چه که از فردِ اندیشه‌ورز انتظار می‌رود آن است که بین ستیزه و اختلافِ به‌صرفه، مثلِ پیکارِ طبقاتی^{۳۳۷}، و توهمِ وجهه و منزلت، مثلِ جنگِ فرق بگذارد. او بعداً در دورانِ میانیِ اندیشه‌ورزی‌اش، به مغایرتِ بینِ واقعیت، حدّ، و موازنه از یک طرف، و تخیل، بی‌کرائگی، و "جمع" از طرفِ دیگر معتقد بود. در "یادداشتی در باره‌ی سوسیال دموکراسی" در سال ۱۹۳۷، سیاست را به شکلِ زیر تعریف کرد:

مصلحِ هنرِ سیاست‌ورزی چشم‌اندازِ دوگانه است، که همیشه بین شرایطِ واقعیِ تعادلِ اجتماعی و جنبش‌های تخیلِ جمعی در حالِ نوسان و جابه‌جایی است. تخیلِ جمعی، چه مربوط به دورهمی‌های توده‌ای باشد یا دورهمی‌هایی با لباسِ شب^{۳۳۸}، هرگز به شکلِ شایسته به عواملِ واقعا سرنوشت‌سازِ یک وضعیتِ اجتماعیِ مشخص ربطی ندارند؛ بی‌ربط اند به موضوع، یا از آن جلوترند یا عقب‌تر.^{۳۳۹}

سیمون وی در دوره‌ی آخرش شرح بسیار روشنی از مفهومِ تماماً-فراگیر، و در واقع درهم‌برهمِ "زور" در مقاله‌ی "یلیاد یا شعرِ زور" ارائه کرد (۱۹۴۰)^{۳۴۰}. لازم است به جایگاهِ سخنِ "وی" در باره‌ی این مفهوم توجه داشت که به لحاظِ زمانی بعد از سقوطِ فرانسه و به لحاظِ مکانی از موضعِ تبعید بوده؛ از جمله به سیاستِ منزوی‌سازیِ سامی‌ستیزانه‌ای توجه شود^{۳۴۱} که باعث شد مقاله با اسمِ جعلیِ امیل نُویس در دسامبر ۱۹۴۰ و ژانویه‌ی ۱۹۴۱ در نشریه‌ی "یادداشت‌های جنوب"^{۳۴۲} منتشر شود و با این کار از برخوردهای ضدسامی و سانسور دور بماند. این مقاله تنها نوشته‌ی پرخواننده‌ی دورانِ زندگی‌اش نبود، اما اولین مقاله‌اش

— و بر همین روال بر اساس تهدیدشان. این واژگان آجرهای ساختمانی برای الگوهای تازه‌ی واقعیتی هستند که می‌تواند آرمان‌شهری به‌نظر بیایند، اما جهان را فقیر می‌کنند و به تحلیل می‌برند.

واژگانِ پلاستیکی در سال ۱۹۸۸ به آلمانی منتشر شد و بحث‌هایی عمومی زیادی به راه انداخت. کتابی است موفق در زمینه‌ی نقدِ اجتماعی و زبان‌شناسی که بر پایه‌ی سُنّتِ جاناتان سويفت (گالیور) و جرج اورول (۱۹۸۴) بی‌باکانه و بحث برانگیز نوشته شده. (به نقل از معرفی کتابِ آمازون). این کتاب بحث‌انگیز در حال انتشار به زبان فارسی است. مجید رهنما (در لزومِ زبانی تازه برای فقر) و ایوان ایلچ در کارهای خود به رواجِ این واژگان و این زبان‌ها تعریض و نقد ریشه‌ای داشته‌اند.

^{۳۳۶} Heraclitus (۵۳۷-۴۷۵ قبل از میلاد): هراکلیتوسِ اِفسوسی، فیلسوفِ پیشاسقراطیِ اهل منطقه‌ی ایونیِ یونان در ساحل شرقیِ دریای اژه در ترکیه‌ی فعلی بوده. از مهم‌ترین نقل قول‌های منسوب به او: "هیچ چیز پایدار نیست غیر از تغییر"، "هیچ کس در یک رود دو مرتبه پا نمی‌گذارد، زیرا رودخانه و فرد همان دو نیستند"، "حتی کسانی که خوابیده‌اند مشغول به کار بوده و در فعلِ انفعالات جهان سهیم هستند".^{۳۳۷} - اختلافِ طبقاتی و پیکارِ طبقاتی هر دو با نفرتِ طبقاتی تنافر دارند. شناختِ اختلافِ طبقاتی می‌تواند یک بایدِ علمی و مهارتِ زندگی باشد. پیکارِ طبقاتی می‌تواند دانش و مهارتی باشد برای ایجادِ موازنه در کسبِ حقوقِ داده‌نشده. اما نفرتِ طبقاتی صلبیت دارد، دنیا را به سفید و سیاه مطلق تقسیم می‌کند و راهی به رهایی همگان باز نمی‌کند.

^{۳۳۸} - کنایه از مهمانی‌های رسمی و شبانه‌ی روشنفکرانِ صاحبِ منزلت.

^{۳۳۹} - SE ۱۵۲

^{۳۴۰} - SWA ۱۸۲-۲۱۵

^{۳۴۱} - باید به یاد آورد که خانواده‌ی سیمون وی اصل و نَسَبِ یهودی داشتند.

^{۳۴۲} - Caheirs DeSud

بود که به انگلیسی، و با ترجمه‌ی مری مک‌کارتی و در مجله‌ی سیاستِ دُوائتِ مک‌دانلد در سال ۱۹۴۵ منتشر شد.^{۳۴۳}

در این مقاله – که رُبرتو اسپوزیتو آن را "پدیدارشناسیِ زور" می‌خواند^{۳۴۴} – وی فهمی از زور را تکامل می‌دهد که در مقاله‌ی ناتمام قبلی‌اش "تاملاتی بر توحش" (۱۹۳۹) مطرح کرده بود: "معتقدم که مفهومِ زور در هر تلاشی برای اندیشه‌ورزیِ شفاف در باره‌ی روابطِ انسانی باید در مرکز بحث قرار گیرد"^{۳۴۵}. وی در خوانشی بدیع از داستانِ ایلید می‌نویسد، قهرمانِ ایلید آشیل یا هکتور نیست، بلکه خودِ "زور" است. زور مثلِ مفهومِ "قدرت" در نوشته‌های اولیه‌اش فارغ از این که زور بگویی یا بشنوی رابطه را مادی و انسان‌زدایی می‌کند. به علاوه، زور نه تنها شاملِ قلدری است، بلکه شاملِ منزلت و وجهه هم هست، چیزی که باید گفت عنصری اجتماعی در خود دارد. دو مفهومِ ضمنیِ مهم بعد از این مطرح می‌شود: اولی در سطح فرد، هر "شخصیت"ی^{۳۴۶} از ارزش‌های اجتماعیِ تاثیر می‌گیرد و به این وسیله عملیاتِ زور را از راهِ مشخصه‌های تصادفی به نمایش می‌گذارد، مثل اسمِ خانواده‌ای که فرد در آن متولد شده یا ویژگی‌هایی تجسمی که از نظرِ جسمی در مکانی مشخص، در جامعه‌ای مشخص، در زمانی مشخص جذاب‌اند. دوم در سطحِ "جمع"، زور نه تنها می‌تواند جسم‌ها را نابود کند، بلکه ارزش‌ها و فرهنگ‌ها را هم نابود می‌کند، نمونه‌اش در استعمارگریِ فرانسه که "وی" با درد به آن اشاره می‌کند. به این ترتیب او در نوشته‌های میانه تا اواخرِ زندگی‌اش، نه انگاره‌ی مارکسی طبقه و نه خودشکوفاییِ هِگلی روح^{۳۴۷}، بلکه خودِ زور را به عنوانِ کلیدِ تاریخ می‌شناسد. این مفهوم را به شکلِ دُولایه ارائه می‌کند: به عنوانِ "زُخت‌ترین و خلاصه‌ترین شکل"، "زوری که می‌کشد"، و، زورِ پیش‌بینی‌ناپذیرتر از نظرِ تاثیراتِ بعدی‌اش، به عنوانِ نوعِ خاصی از خشونت "که فوراً نمی‌کشد"، هر چند که مطمئناً بعداً خواهد کشت، احتمالاً خواهد کُشت، یا شاید صرفاً دار می‌زند، مسموم می‌کند و بر سرِ مخلوقی که می‌تواند بکُشد در هر لحظه حاضر است، که می‌توان گفت در تک‌تکِ لحظه‌ها^{۳۴۸}.

بنابراین برداشتِ "وی" از مفهومِ زورِ تکاملی است از نظرگاهِ هابز و هِگل: این برداشتِ چیزی را نام‌گذاری می‌کند که فرد را به برده ترجمه می‌کند.

در طی کار برای فرانسه‌ی آزاد (۱۹۴۲-۱۹۴۳) در لندن بود که قوی‌ترین فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسیِ اواخرش را به روشنی

^{۳۴۳} - نوامبر، ص. ۳۲۱-۳۳۰

^{۳۴۴} - Esposito ۱۹۹۶ [۲۰۱۷: ۴۶]

^{۳۴۵} - Peterment ۱۹۷۳ [۱۹۷۶: ۳۶۱]

^{۳۴۶} - *La personne*

^{۳۴۷} - *geist*

^{۳۴۸} - SWA ۱۸۴-۱۸۵

بیان کرد. برداشت‌هایش از "کار" و "عدالت" به سمت مسیحیت و برخلاف تأکیدِ اوایل‌اش بر روی فرد—به سمت اجتماع پیش می‌رفت. از این دوره‌ی زمانی به بعد کارهای مناسبی^{۳۴۹} سیمون وی شامل "پیش‌نویس بیانیهِ وظایف بشر" (۱۹۴۳)، که به درخواست "کمیسیونِ اصلاحاتِ حکومتی" ژنرال دوگل^{۳۵۰} در جهتِ طراحیِ اعلامیه‌ی تازه‌ی حقوقِ بشر و شهروند، و همین‌طور "یادداشتی در باره‌ی بازداري از (برچیدن) همه‌ی احزاب" (۱۹۴۳) به دلیلِ تصمیم "به رسمیت‌شناسی احزاب از سوی جنبشِ فرانسه‌ی آزاد" نوشته شدند. در این مقاله "وی" از برچیدنِ کاملِ احزاب می‌گوید. او با استفاده از مفهوم اراده‌ی عمومیِ روسو^{۳۵۱} استدلال می‌کند که احزاب اراده‌های مستقل و فردی‌ای را مقهورِ خود می‌کنند که اراده‌ی عمومی مشتق از آن‌هاست و دموکراسی به آن‌ها وابسته است. مهم‌ترین نوشته‌ی این دوره کارِ برجسته‌اش "نیاز به ریشه‌ها"^{۳۵۲} است، که خودش آن را مهم‌ترین اثرِ خود نامید^{۳۵۳}، کاری که آلبر کامو بعداً آن را در سال ۱۹۴۹، در انتشاراتِ گالیمار، به عنوانِ اولین جلد از ۱۱ جلد کارهای او منتشر کرد.

"وی" در لندن مقالاتِ بیشتری نوشت، که مهم‌ترین‌شان از نظرِ مفهومی "انسان و امر مقدس" (۱۹۴۲-۱۹۴۳)^{۳۵۴} بود که با عنوانِ "شخصیتِ انسان" به انگلیسی ترجمه شد؛ کتابی که در آن از "حقوق" وابسته به زور انتقاد می‌کند و یاد-واژه‌های "وظیفه" و "عدالت" را مطرح می‌کند. او بین دو مفهومِ عدالتِ فرق می‌گذارد: طبیعی (و از همین‌رو اجتماعی و تصادفی) و فوقِ طبیعی^{۳۵۵} (و از همین‌رو ناشخصانی و ابدی). نیاز به ریشه‌ها^{۳۵۶} به عنوانِ پارسنگی دیگر برای حقوق^{۳۵۷} "نیاز به روح" را اضافه می‌کند. در کل، سیمون وی اخلاقیاتی مطرح می‌کند که قانون-پایه یا حقوق-پایه نیست، بلکه شفقت-پایه است، و مستلزم ادای وظیفه نسبت به دیگری است که از راهِ اعتنا و توجه قابل تشخیص‌اند^{۳۵۷}، متمرکز بر عدالتِ فوقِ طبیعی و تکامل‌یابنده به سوی آن نوع عدالت‌اند که به این دنیا تعلق ندارد، اما می‌تواند در آن حضور داشته باشد. به عنوانِ عزیمتی از کانت، و از راهِ

۳۴۹ - Pieces d'occasion

۳۵۰ - رهبر جنبشِ فرانسه‌ی آزاد و رئیس‌جمهور فرانسه‌ی پس از جنگِ دوم جهانی.

۳۵۱ - Rousseau (۱۷۱۲-۱۷۷۸): ژان ژاک روسو، فیلسوف، نویسنده، و موسیقی‌دان اهل ژنو سوییس. فلسفه‌ی سیاسی‌اش (با کتاب قرارداد اجتماعی) بر عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و در اروپا تأثیر گذاشت. نظریات او در زمینه‌ی آموزش و پیشرفت و توسعه (با کتاب امیل)، و حقوقِ بشر بر روی دو قرن بعد تأثیرات درازمدتی گذاشته است. در کنار دیدرو، دالامبر و ولتر، یکی از نویسندگان دانشنامه (کتابی ۱۸۰۰ صفحه‌ای) بود که متن مهم عصر روشنگری و سپس انقلاب فرانسه است و مزه‌ی اصلی آن، استقلال رای، فلسفه‌ورزی و آزادی از سیطره‌ی جزمیات پیشینیان است.

۳۵۲ - L'enracinement

۳۵۳ - SL ۱۸۶

۳۵۴ - La Personne et le sacre

۳۵۵ - Supernatural: مینوی، ماوراءالطبیعی، خدایی، آسمانی، زُبرطبیعی، فوق‌طبیعی

۳۵۶ - ۱۹۴۳ NR

۳۵۷ - این نگاه مشابه نگاه گاندی است در برابر حقوق و "وظیفه و تکلیف نسبت به دیگران". گاندی نامه‌ای را دریافت می‌کند که از او خواسته شده در نوشتنِ منشور جهانیِ حقوقِ بشر مشارکت کند، پاسخ می‌دهد که، "به تجربه‌ی من، خیلی مهم‌تر است که منشوری برای وظایفِ بشر داشته باشیم، قبل از این که منشورِ حقوقِ او را بنویسیم." در عین این که به حقوقِ خود کاملاً واقفام و هیچ کس را نمی‌شناسم که در دنیا به اندازه‌ی من از حقوقِ اش برخوردار باشد. او عملاً در زندگی، و در گفته‌های روشنِ مصداقی و انضمامی‌اش و سیاست‌ورزی‌ها و توصیه‌هایش بر این نکته تأکید کرد و چاره‌ی بازشدنِ گره‌های زندگیِ بشر را در همین نکته می‌داند.

افلاطون، که "حس می‌کرد ... عارفی بود" (زندگی‌نامه‌ی خودنوشت معنوی)^{۳۵۸}، بنیادِ درک او از عدالت (عدالتِ فوقِ طبیعی)

عقلانیتِ انسانی نبود، بلکه میلی بود به نیکی، که به باورِ او همه‌ی انسان‌ها در آن شریک‌اند، حتی اگر بعضی وقت‌ها آن را فراموش یا تکذیب کنند. مهم این جاست که با دانستنِ نقدش به استعمارگریِ فرانسه، و علی‌رغمِ ادعایش که وظایفِ نسبت به دیگرانِ بایستی بی‌تبعیض باشند، یعنی جهانی و فراگیر باشند، نمی‌خواهد قانون را به شکلِ کانتی جهانی کند. به جای این کار، هدف‌اش این بود که فرهنگ‌ها به سنتِ خود ادامه بدهند، چرا که هدفِ ریشه‌کردن^{۳۵۹} قرار نیست ارزش‌های فرهنگی را به خودی خود تغییر بدهد، بلکه به بیانی دقیق‌تر، قرار است در آن فرهنگ‌ها نحوه‌ی خوانش و جهت‌گیریِ خودِ افراد را به سمتِ آن ارزش‌ها تغییر دهد.

مفهومِ "ریشه‌ها" در اندیشه‌ی سیاسیِ اواخرِ عمرِ او بسیار حیاتی است. "ریشه‌ها" هم با معناداد^{۳۶۰} سرزندگی و هم معنادادِ آسیب‌پذیریِ جامعه‌ی انسانی را به عنوان پدیده‌ای پویا و زنده مفهوم‌سازی می‌کنند، و در صورتی که قرار باشد رشد و شکوفایی در سطحِ فرد رخ دهد در عین‌حال به ضرورتِ ثبات و امنیتِ گواهی می‌دهند. در ورای استعاره‌ی اندام‌وار در سطحِ طبیعی، برداشتِ وی از ریشه‌ها در حکمِ نوعی پلِ بینِ واقعیتِ جامعه و آرمانِ عدالتِ فوقِ طبیعی خدمت می‌کند. ریشه‌ها این کار را با بیانِ تبعیتِ انسان از شرایطِ مادی و تاریخی انجام می‌دهند، تبعیت‌هایی مثلِ نیاز به مشارکت در زندگیِ جماعت، حسِ پیوند با یک مکان، و حفظِ پیوندهایی زمانی مثلِ پیوند به تاریخِ فرهنگی و به امیدهایی به آینده. جامعه‌ای ریشه‌کرده، به نوبه‌ی خود، با توجه به خدا یا ارزش‌های ابدی به شکوفاییِ فرد فرصتِ بروز می‌دهد. به معنای دقیقِ کلمه، و برخلافِ حفظِ فاصله‌ای انتقادی از هر جمعی در اندیشه‌ورزیِ اوایل و میانی‌اش (با استفاده از استعاره‌ی افلاطونی‌ای که مکرر به کار می‌گرفت، یعنی فاصله‌گیری با هر "وحشِ بزرگ"ی)، سیمون وی در اندیشه‌هایِ اواخرش ریشه‌ها را به صورتی می‌بیند که به "وطن‌پرستی تازه"ی بر پایه‌ی شفقت و رحمتِ فرصتِ بروز می‌دهند. ریشه‌کردنِ روابطِ چندین‌گانه را برای دنیا ممکن می‌کند (مثلاً، در سطحِ ملت، در سطحِ جماعتِ اندام‌وار شکوفنده، در سطحِ مدرسه) آن‌طور که فوراً هم فرد و هم جماعت را قوت می‌بخشند.

سیمون وی در "نیاز به ریشه‌ها" علاوه بر جنگ و استعمار به پول و آموزشِ متعارف هم اشاره می‌کند که به شکلِ زورهای خود-تداوم‌بخشی عمل می‌کنند که ریشه‌ی زندگیِ انسانی را می‌کنند. درازترین بخشِ این متن ریشه‌کنی^{۳۶۱} نوین است، یعنی موقعی که ملتِ تخیل‌شده‌ی مدرن و پولِ تنها نیروهایِ چسبشِ جامعه‌اند، و او این وضعیت را به عنوان تهدیدی برای روح

۳۵۸ - WFG ۲۸

۳۵۹ - l'enracinement

۳۶۰ - connotation: زیر معنا، معنای ضمنی

۳۶۱ - d'eracinement

انسانی ترسیم می‌کند. آموزشِ مدرن هم به دستِ سرمایه‌داری فاسد می‌شود - به نحوی که چیزی نیست جز "ماشینی برای تولیدِ مدرک، و به بیانی دیگر، تولیدِ شغل" ^{۳۶۲} - و از طریقِ میراثی رُمی برای تربیتِ منزلت و وجهه‌ی ملت: "این است خودپرستی‌ای که به شکلِ وطن‌پرستی برای‌مان به ارث گذاشتند" ^{۳۶۳}. وی به جای ریشه‌کنیِ مدرنِ تمدنی را عرضه می‌کند نه بر پایه‌ی زور، که انسان را به شیئی تبدیل می‌کند، بلکه بر اساسِ کار، که در درگیری‌اش با نیروهایِ ضروریِ بازیگر در جهان و تن‌دادن به آن‌ها، نیروهایی مثلِ زمان و مرگ، فرصتِ تماسِ مستقیم با واقعیت را می‌دهد. به علاوه، نوشته‌ی سیمون وی، "نیاز به ریشه‌ها" از مسیرِ تجربه‌ی دینی‌اش بازتاب می‌یابد. بنابراین، در این دوره‌ی آخر، او دیگر "کار" را با اصطلاحاتِ مکانیکی یک "نقطه اتکا" مفهوم‌سازی نمی‌کند، آن‌طور که در نوشته‌های اوایل‌اش می‌کرد؛ حالا کار "هسته‌ی معنوی" یک زندگی اجتماعی خوش‌سامان ^{۳۶۴} است. (در واقع، در فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسیِ او، انقلابی معنوی مهم‌تر از انقلابی اقتصادی است.) برخلافِ یونانیان، که کارِ جسمی را بی‌ارزش کرده بودند، برداشت‌اش از کار به میانجی‌گریِ بینِ طبیعی و فوقِ طبیعی خدمت می‌کند. در نوشته‌هایِ او، آخرش، "کار" کاملاً به زبانِ ایمانی است که در سایه‌ی تجربه‌اش با مسیحیت به دست آورده است. به معنای دقیقِ کلمه تن‌دادنِ کار به نیروهایِ طبیعی و حتی بیشتر از آن، یعنی کار از طریقِ نیروهایِ طبیعی (مثلِ نیروی ثقل) در واقع تن‌دادن به خدایی است که دنیایِ طبیعی را خلق کرد. فعالیتِ جنبشیِ "کار"، به همان شکلی که انرژی در طیِ روز و شب گسترده می‌شود، نوعی تشبیه به مسیح ^{۳۶۵} است.

نوشته‌های اجتماعی-سیاسی‌اش در لندن به شکلی مشخص با نوشته‌های قبلی‌اش به عنوانِ آنارشیستی عمدتاً متأثر از دکارت، مارکس و کانت متفاوت است. نوشته‌هایِ آخری‌اش باید با عینکِ افلاطون‌گراییِ مسیحی‌اش خوانده شوند، در عینِ این‌که تاثیرگذارانِ قبلیِ سرِ جای خود می‌مانند. نظرش این است که باید زندگیِ معنوی‌مان را از درونِ محیطِ اجتماعی‌مان استخراج کنیم. ^{۳۶۶} یعنی، در حالی که معنویت به معنایِ فرد در برابرِ خداست، این معنویتِ درونِ بافتاری اجتماعی رخ می‌دهد، به این معنی که، در جمع، و عمدتاً، در ملت. این نقضِ فاصله‌ی انتقادی‌ای است که نسبت به جمع حفظ می‌کرد، به خصوص در تاکیدهایِ اوایل‌اش بر اندیشه‌ورزیِ روش‌مندِ فردی.

^{۳۶۲} - NR ۱۱۸ - انگار که شرح حال ما را خوانده است و نتیجه گرفته است. این نگاه کاملاً با نگاه انتقادیِ رادیکال و تیزهوشانه‌ی امثالِ پائولو فریری و ایوان ایلچ هم‌نواپی دارد، نگاه‌هایی که حداقل ۳۰ سال بعدتر مطرح شدند.

^{۳۶۳} - NR ۱۳۷

^{۳۶۴} - NR ۲۹۵

^{۳۶۵} - imitatio Christi

^{۳۶۶} - شباهت این نگاه با دیدگاه مذهبی گاندی قابلِ تأمل است: گاندی به تکرار می‌گوید، وارستگی، آزادی، رهایی و رستگاری من نه در انزوای ریاضتِ غارهایِ هیمالایا، بلکه در جاده‌هایِ خاکیِ مردمانِ عادی قابلِ تحقق است. او عملاً با وجودِ خدامرد بودن، عملاً با حضور در زندگیِ واقعیِ مردمِ کوچه و بازار و به خصوص در روستاها به جستجویِ رستگاریِ خود در خوانشِ خود از معنویت و مذهب‌اش مشغول بود.

۳- معرفت‌شناسی

"وی" در سراسر زندگی‌اش، استدلال می‌کرد که کسب دانش در جهان و دانش در باره‌ی جهان طالبِ اندیشه‌ورزی متعادل، موشکافانه و سخت‌گیرانه است، حتی اگر آن سختی و سنجش، متفکر را به وظایفی نزدیک به ناممکن هدایت کند. از نگاه او این وظایف اندیشه‌ورزانه مثلاً شامل تلاش‌اش برای خلق و بر ساختن چشم‌اندازهای نظریه‌ی کاتولیکی پیچیده‌ای در آستانه‌ی کلیسا بود که با کمک خرد برآمده از سنت‌های مختلفی مثل فلسفه و تراژدی‌های باستانی یونان، آیین هندو، آیین بودا و آیین تائو ساخته می‌شد. او در پی نگاه آشیل^{۳۶۷}، معتقد بود دانش از راه رنج به دست می‌آید. معرفت‌شناسی "وی" که با اندیشه‌ی اجتماعی-سیاسی و مذهبی‌اش شکل گرفته بود، در طی زمان تغییر می‌کرد، به خصوص در سایه‌ی تجربه‌های رازورانه (عرفانی)‌اش، در تماس‌های اول شخصی‌اش با "خدا".

در پایان نامه‌اش تلاش می‌کند برای پیدا کردن دانش بنیادی با دکارت فکر کند. مثل دکارت در دفاع از وجود "خود"، "خدا" و "جهان" استدلال می‌کند. اما "اصل می‌اندیشم"^{۳۶۸} یا "اصل اندیشگی" او جدایی قاطعانه‌ای از دکارت بود: "می‌توانم، پس هستم"^{۳۶۹} (۱۹۲۹-۱۹۳۰) "علم و ادراک در نگاه دکارت"^{۳۷۰}. "خود"^{۳۷۱} قدرت آزادی دارد، اما "وی" چیزی دیگر استدلال می‌کند - خدای قادر متعال - "خود" را وادار می‌کند بفهمد که قادر مطلق و همه‌توان نیست. بنابراین دانش خود ظرفیت و توانش است که همیشه با قبول و شناسایی خدا نبودن فرد کیفیت می‌یابد. سیمون وی نوعی معرفت‌شناسی دکارتی را در طی دوران معلمی‌اش در اوایل زندگی علمی‌اش حفظ کرد. در درس‌گفتارهای فلسفی^{۳۷۲}، مجموعه‌ای از یادداشت‌های درسی یکی از شاگردان‌اش در سال تحصیلی ۱۹۳۳-۱۹۳۴، در دبیرستان دخترانه‌ای در "روآن"، می‌بینیم که "وی" در اول کار از "ادراک حس بشری" به عنوان مبنای دانش انتقاد می‌کند، و بر همین اساس معرفت تجربی^{۳۷۳} را نقد می‌کند^{۳۷۴}.

از اولین نوشته‌هایش به بعد او تخیل را به عنوان مسئله‌ی "تخیل ابلهانه"^{۳۷۵}، مانعی بین ذهن و واقعیت مطرح می‌کند، به این

^{۳۶۷} - Aeschylus: ایسخیلوس (تلفظ یونانی)، اسکلیس (تلفظ آمریکایی). نمایشنامه‌نویس یونانی سال‌های ۵۰۰ قبل از میلاد که فروپاشی جباریت سرکوب‌گر دموکراسی یونانی را دید و روایت کرد. آشیل نام قهرمانی در افسانه‌های هومر هم هست که اصطلاح پاشنه‌ی آشیل به او ربط دارد (مشابه چشم روئین‌تن‌نشده‌ی اسفندیار در شاهنامه).

^{۳۶۸} - اصل اساسی معرفت دکارتی: "می‌اندیشم، پس هستم."

^{۳۶۹} - Je puis, donc je suis

^{۳۷۰} - FW ۵۹

^{۳۷۱} - Self: نفس، خوشتن، خویش، نفس، ذات فردی

^{۳۷۲} - ۱۹۷۸ LP

^{۳۷۳} - empiricist

^{۳۷۴} - LP ۴۳-۴۷

^{۳۷۵} - folle imagination

معنی که فاعلِ شناسای انسانی را از ذاتِ اشیاء دور می‌کند. بنابراین معرفت‌شناسی او، متأثر از مطالعاتِ اولیه‌اش بر روی دکارت، برداشت‌هایی را از کانت و افلاطون به کار می‌گیرد در همان حالی که بر ضدِ ارسطو موضع می‌گیرد. او منتقد هر "حس‌گری"ی بود که خوانشِ فرد را از جهان، فراگیر و جهان‌روا کند، و بنابراین تخیل را به عنوانِ گسترشِ خود می‌دید، چون نمی‌توانست از فکر کردن از طریقِ طبقه‌بندی‌ها، آرزوها، و تمایلات خودداری کند، و با این کار نمی‌توانست به خوانشِ جهان به زبان خودِ جهان بپردازد.

"وی" به شکلی مرتبط با این نظر، نوعی معرفت‌شناسیِ میان‌سوژه‌ای ابداع کرد. با دانستن این که حقیقتِ گسترشِ چشم‌انداز محدودِ خودِ فرد را لازم ندارد، بلکه آن را به شکلی معلق می‌کند یا ترک می‌کند که واقعیت - شاملِ واقعیتِ وجودِ دیگران - بتواند به زبان خودش ظاهر شود. این تعلیقِ مستلزم نوعی روالِ خواریِ معرفتی و گشادگی به همه‌ی دیدگاه‌ها است؛ هوش برای سیمون وی محتاجِ کاربردِ شایسته‌ی زبان، باورداشتِ تدرج^{۳۷۶}، نسبت‌ها، احتمالاتِ تصادفی و روابط و نیز نوعی توانایی به پرسش کشیدنِ "خود" است. این روال‌های معرفتی بخشی از اذعان و بازشناسی^{۳۷۷} گسترده‌ترِ "اصل"ی است که می‌گوید "فردِ شناسنده محدود است."

پیشرویِ معرفت‌شناسیِ "وی" می‌تواند در ابتدا در مفهوم‌سازی‌اش از تناقض دیده‌شود. با درس-گفتارهای فلسفی او نوعی تناقض در ورای رابطه‌ی منطقیِ "الف، ب است" و "الف، ب نیست" را تایید می‌کرد. در واقع، او استدلال می‌کند که این تناقض می‌تواند مانعی زاینده باشد که در آن تناقض از ذهن می‌خواهد که اندیشیدن‌اش را گسترش دهد تا از مانع فراتر برود. با استفاده از ریاضیاتِ یودِ کسبی^{۳۷۸} وارد تفصیلِ این انگاره می‌شود که ادعا کند قیاس‌ناپذیرها^{۳۷۹} وقتی بر نوعی "صفحه‌ی بالاتر" قرار بگیرند، می‌توانند با هم آشتی کنند. اما این نوعی سنتزِ هگلی نیست که بتواند به شکلِ فکری درک شود. بلکه ژرف‌اندیشی به تناقض‌ها می‌تواند شناسنده را به تاملی سطح بالاتر بر روی حقیقت - به مثابه راز - هدایت کند. بنابراین، در معرفت‌شناسیِ اواخرش این مفهومِ "راز" را به عنوانِ نوعِ خاصی از تناقضی مطرح می‌کند که در آن قیاس‌ناپذیرها با وحدتی ادراک‌ناشدنی ظاهر می‌شوند.

راز به عنوانِ نوعی مفهوم‌سازیِ تناقض، معانیِ ضمنیِ الهیاتی، یا حداقل فوق‌طبیعی با خود حمل می‌کند. مثلاً، اگر تناقض از راه منطق رسمی فهمیده‌شود، آن گاه وجودِ محنتِ ظاهراً نبودِ نوعی قادرِ متعال، و خدای بخشنده‌ی مطلق را ثابت می‌کند؛ اما

^{۳۷۶} - degrees : درجات

^{۳۷۷} - recognition: شناسایی

^{۳۷۸} - ستاره‌شناس، ریاضی‌دان و عالمِ یونانی؛ شاگردِ آرکی‌تاس و افلاطون در قرن چهارم پیش از میلاد.

^{۳۷۹} - incommensurables

تناقض اگر به شکل راز فهمیده شود، خودش می‌تواند به عنوان میانجی^{۳۸۰} خدمت کند، و به همزیستی محنت و خدا امکان بدهد، همزیستی‌ای که به شکل چشمگیر بر روی صلیب دیده می‌شود. در واقع، مسیح راه‌حلی مذهبی برای تناقض اساسی سیمون وی، بین "ضروری" و "خوب" است. علاوه بر این، مسیح از راه حلولی هم که به روی همگانیت و جهان‌روایی باز می‌شود، تناقض فرد و جمع را آشکار کرده و حل می‌کند. بنابراین، با نوعی تعدیل و دستکاری در نظریه‌ی فیثاغورثی هماهنگی و تناسب، او ادعا می‌کند که مسیح به "توازن درست اضداد" فرصت بروز می‌دهد^{۳۸۱}. مختصر این که، در "نظریه‌ی فیثاغورثی" سال ۱۹۴۱، استدلال می‌کند که ریاضیات پلی بین طبیعی و ابدی (یا بین انسان و خدا) است. یعنی، فیثاغورثی‌ها به راه‌حلی فکری برای تناقض‌های آشکار طبیعی قائل‌اند. با الهام از فیثاغورث، ادعا می‌کرد که هر بررسی ریاضیاتی می‌تواند ابزاری برای پالایش و خلوص باشد، اگر که در زیر سایه‌ی اصول تناسب و توازن ضروری اضداد - به خصوص در هندسه - انجام بگیرد. او در میراث و روح فیثاغورثی پیوندی بین بینش‌های ریاضی‌شان و پروژه‌ی مشخصاً دینی‌شان برای نفوذ به رازهای کیهان می‌دید^{۳۸۲}.

در فلسفه‌ی ارزش‌محور "وی" که مخالف بازداری یا انحلال تناقض‌هاست - آن‌طور که در فلسفه‌ی نظام‌مند (سیستمیک) رایج است - تناقض‌ها قرار است که با درست‌کاری و صداقت عرضه شده و در سطوح مختلف آزموده شوند؛ برای او، آن‌ها "معیارهای امر واقع" اند، و با جهت‌گیری وارستگی^{۳۸۳} همخوانی دارند^{۳۸۴}. مثلاً، حکم مسیح در "دشمنان را دوست‌بدار" حامل تناقضی است در ارزش: به کسانی عشق‌بورز که نفرت‌انگیزند و به کسانی که آسیب‌پذیری و شکنندگی عشق‌ورزی را تهدید می‌کنند. برای "وی" تسلیم به این اتحاد اضداد وابستگی فرد به چشم‌اندازهای خاص برآمده از انانیت^{۳۸۵} را سست می‌کند و نوعی "کثرت‌گرایی فکری خوش-پرورده" را خلق می‌کند^{۳۸۶}. می‌نویسد، "وابستگی به یک چیز خاص فقط می‌تواند با نوعی وابستگی ناپود شود که با آن ناسازگار است. (GG ۱۰۱). روبر شناویه مدعی است که او با این حرکات فلسفی در ذهن‌اش، "فلسفه‌ی ادراک"ی، یعنی نوعی پدیدارشناسی ندارد، بلکه به جای آن با وام‌گیری از تعبیر گاستون باشلار، نوعی پویاشناسی تناقض دارد^{۳۸۷}.

۳۸۰ - mediation

۳۸۱ - WFG ۳۳. "زندگی‌نامه‌ی خودنوشت معنوی"

۳۸۲ - مقایسه شود با نگاه بیشتر عرفای بزرگ ایرانی و مسلمان، که هر گونه پای استدلالی و علمی را چوبین فرض می‌کنند و به طعن و تکفیر اهل علم

و ریاضیات، از جمله ابن سینا و سطحی دانستن علوم طبیعی پرداخته‌اند. نک: www.ghkeshani.com/simoneweilrumimath.

۳۸۳ - detachment. وارستگی، ناوابستگی، فاصله‌گیری

۳۸۴ - GG ۹۸

۳۸۵ - ego-driven: خویشتن-انگیخته، نفسانی، انانی منیتی

۳۸۶ - Springsted ۲۰۱۰: ۹۷

۳۸۷ - Chenavivier ۲۰۰۹ [۲۰۱۲: ۲۵]

در کل، نوع معرفتی تناقض از سوی "وی" بیشتر فیثاغورثی یا افلاطونی است تا مارکسی: این معرفتی تناقض را نه از راه حل و فصل در سطح اشیاء^{۳۸۸}، بلکه از راه دیالکتیک در سطح اندیشه مطرح می‌کند، در آن جا که راز آغاز و نقطه‌ی پایان اندیشه است^{۳۸۹}.. او در مقاله‌ی ناتمام‌اش "آیا نظریه‌ای مارکسیستی وجود دارد؟" در دوران حضورش در لندن می‌نویسد، تناقض در ماده با تصادم نیروهایی که از جهات مختلف می‌آیند تصویر می‌شود. مارکس با صداقت و خلوص، این جنبش به‌سوی خیر از راه تناقض‌ها را به ماده‌ی اجتماعی نسبت داد، جنبشی که افلاطون آن را مربوط به مخلوق اندیشه‌ورزی می‌دانست که با عمل فوق طبیعی "لطف"^{۳۹۰} به فراز کشیده شده^{۳۹۱}.

او کاربرد یونانی "دیالکتیک" را دنبال می‌کند تا «حُسن تناقض را واری می‌کند که به‌عنوان پشتیبان "روح"ی عمل می‌کند که با کمک لطف برکشیده می‌شود»؛ این طور فکر می‌کرد که مارکس در پیوندزدن چنان جنبشی به "ماده‌گرایی" به‌اشتباه رفته^{۳۹۲}.

مفهوم محوری دوم معرفت‌شناسانه برای وی "خوانش"^{۳۹۳} است. خوانش نوعی تفسیر آن چیزهایی است که هم از راه حس‌گری جسمی و هم از راه شرایط اجتماعی فاعل شناسا به آنان معرفی می‌شود؛ بنابراین، خوانش به‌عنوان دریافت و اسناد معانی خاصی در جهان – همیشه مشمول میانجی‌گری^{۳۹۴} می‌شود. به دنبال آن، از آن جایی که ادراک ما از معنا بی‌شک در شبکه‌ی میان‌سوژه‌ای تفسیرها پیچیده شده و متأثر از آن‌هاست، بر سر خوانش‌ها از راه خوانش‌های دیگر وساطت می‌شود. وی از طریق استعاره‌ای که از دکارت قرض کرده، یعنی با استعاره‌ی عصای مرد کور این نکته را شرح می‌دهد. ما می‌توانیم وضعیتی را از راه اعتنا به وضعیتی دیگر برای گسترش آگاهی و حساسیت‌مان بخوانیم، درست مثل آدم نابینایی که دامنه‌ی حساسیت‌اش را از راه کاربرد [دقیق‌تر] عصایش بزرگ‌تر می‌کند. اما خوانش ما از جهان می‌تواند تنگ و محدود و ساده‌نگر هم باشد، مثلاً وقتی که بافتار خشونت و زور ما را وسوسه می‌کند تا هر کسی را که با او برخورد می‌کنیم، به‌عنوان تهدیدی بالقوه ببینیم. علاوه بر این، خوانش‌ها از پویایی‌شناسی قدرت آزاد نیستند و می‌توانند تبدیل به پروژه‌های تحمیل و دخالت شوند؛ در این جاست که معرفت‌شناسی‌اش به فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی‌اش متصل می‌شود، به‌خصوص به برداشت او از زور.

things – ۳۸۸

Springsted ۲۰۱۰: ۹۷ – ۳۸۹

grace: لطف و ثقل، محنت و اعتنا از جمله کلیدواژه‌های اندیشه‌ی سیمون وی‌اند. – ۳۹۰

OL ۱۸۰ – ۳۹۱

OL ۱۸۱ – ۳۹۲

reading- lecture – ۳۹۳

mediated – ۳۹۴

ما می‌خوانیم، اما به‌دستِ دیگران هم خوانده می‌شویم. یعنی تداخل‌هایی در این خوانش‌ها. کسی را وادار کردن به خوانشِ خود، آن‌طور که می‌خوانیم‌اش (بردگی). وادار کردنِ دیگران به خواندنِ ما آن‌طور که داریم خودمان را می‌خوانیم (استیلا و چیرگی^{۳۹۵}).

او خوانش را با جنگ و تخیل پیوند می‌دهد: "جنگ راهی است برای تحمیلِ خوانشی دیگر از حس‌کرده‌ها، فشاری بر روی تخیلِ دیگران"^{۳۹۶}. در "مقاله‌ای در بابِ مفهومِ خوانش" در سال ۱۹۴۱ توضیح می‌دهد^{۳۹۷} که، "جنگ، سیاست، فصاحت، هنر، تدریس، همه‌ی اقدام‌هایِ اعمالی بر روی دیگران، اساساً عبارت است از تغییر آن‌چه می‌خوانند"^{۳۹۸}. در همین مقاله "خوانش" را در پیوند با مفاهیمِ معرفت‌شناسانه‌ی "نمود"، "دنیایِ تجربه‌ی حسی" و "تناقض" که در بالا یاد شدند رشد و تکامل می‌دهد:

همان‌طور که قبلاً هم روال بوده، در هر لحظه‌ی زندگی، ما از بیرون در گیر هستیم، با معانی‌ای که خودمان در نمودها می‌خوانیم. به همین علت است که می‌توانیم تا ابد در باره‌ی واقعیتِ جهان بیرونی بحث کنیم، از آن‌جایی که آن‌چه جهان می‌نامیم معانیِ آن چیزهایی است که می‌خوانیم؛ آن‌ها واقعی نیستند. اما ما را تسخیر می‌کنند، انگاری که بیرونی هستند؛ آن چیز است که واقعی است. چرا تلاش می‌کنیم این تناقض را حل کنیم، در حالی که وظیفه‌ی مهم‌ترِ اندیشه در این دنیا تعریف کردن و ژرف‌اندیشی بر روی تناقضاتِ حل‌ناشدنی‌ای است که، به‌قولِ افلاطون، ما را به بالا می‌کشند؟^{۳۹۹}

این یادآوری مهم است که برای "وی" ما در خوانش‌های مان صرفاً منفعل نیستیم. یعنی، می‌توانیم یاد بگیریم که خوانش‌های مان را از جهان و دیگران عوض کنیم. اما تحول و تکامل به مرحله‌ی بالاتری از خوانش، نیازمندِ کارورزی در عشق‌ورزیدن به خدا از طریقِ "چیز"های این جهان است - نوعی از اعتناگری^{۴۰۰} که مستلزمِ اشتغالاتِ^{۴۰۱} جسمی، کارها، نگرش‌ها و تجربه‌های خاص هم هست. خوانش‌های خاص از شیوه‌های خاص زیستن منشاء می‌گیرند. برای او مطلوب است که طبیعی را به‌صورتی بخوانیم که با فوق‌طبیعت روشن شده‌باشد. همان‌طور که در دفاترِ یادداشت‌اش توضیح می‌دهد، این مفهوم‌سازیِ خوانشِ نیازمندِ به‌رسمیت شناختنِ سطوح و مراتبِ سلسله‌مراتبی است:

conquest . NB ۴۳ - ۳۹۵

NB ۲۴ - ۳۹۶

LPW ۲۱-۲۷ - ۳۹۷

LPW ۲۶: بازهم تشابه نظر او با نظرات پائولو فریری و ایوان ایلچ در بابِ آموزش متعارف و رسمی، و نظریه‌ی "مدرسه‌زدایی از جامعه"ی ایلچ. ۳۹۸

LPW ۲۲ - ۳۹۹

attentiveness- ۴۰۰

involvements - ۴۰۱

خوانشِ ضرورتِ پشتِ حس‌گری، خوانشِ نظامِ پشتِ ضرورت، خوانشِ خدایِ پشتِ نظام. باید به‌همه‌ی واقعیت‌ها عشق بورزیم، نه‌برای پیامدهای‌شان، بلکه برای این که در هر واقعیتی خدا حاضر است. اما این کار از نوعِ "این-همان-گویی" است. عشق‌ورزی به‌همه‌ی امورِ واقع چیزی نیست جز خوانشِ خدایِ درون‌شان^{۴۰۲}.

بنابراین جهان به‌عنوان نوعی از متن شناخته می‌شود که چندین دلالت‌گری^{۴۰۳} در چندین مرحله، سطح یا قلمرو از خود نشان می‌دهد. معرفت‌شناسیِ "وی" نقدش را به علمِ مدرن بنیاد می‌کند. در "نیاز به ریشه‌ها" از علمی دفاع می‌کند که "مطابق با روش‌های دقتِ ریاضی رفتار می‌کند، و همزمان رابطه‌ی نزدیک‌اش را هم با ایمانِ دینی حفظ می‌کند"^{۴۰۴}. از راهِ تأمل بر دنیای طبیعی به کمکِ این نوع علم، جهان می‌تواند در چندین سطح خوانده شود. با خوانشی این‌چنینی، شناسنده می‌فهمد که نظامِ جهان همسان با چیزی واحد است، اما در هزاران سطحِ مختلف است:

با عنایت به خدا "خرد"ی است ابدی؛ با عنایت به عالمِ اطاعتِ مطلق است؛ با عنایت به عشقِ ما، زیبایی؛ با عنایت به هوشِ ما، تعادلِ روابطِ ضرورت‌مند؛ با عنایت به جسم و خونِ ما، نیرویی است خشن و بی‌رحم^{۴۰۵}.

وی به سیاقِ اندیشه‌ی اجتماعی-سیاسی‌اش، در معرفت‌شناسیِ نوعی ضد-مدرن است. او معرفت‌شناسی و علمِ مدرن را پروژه‌ی خود-گسترنده‌ای می‌بیند که حدّ را فراموش می‌کند و فکر می‌کند که جهان بایستی تسلیمِ خودآیینی و خودفرمانی و قدرتِ انسانی باشد. پس در نظرِ او، کار هم (به‌خصوص کارِ جسمی، مثل کشت‌وکار) نقشی معرفتی به‌خود می‌گیرد.^{۴۰۶} با تابع کردنِ "دگررهبرانهِ"ی^{۴۰۷} فرد به ضرورتِ به‌شکلی هر روزه، فوراً با خود-بزرگ‌نماییِ تناقض پیدا می‌کند و فرصتی برای خوانشی متوازن‌تر ایجاد می‌کند: هوشِ خودش را صاحبِ صلاحیتی می‌کند که روابطِ ضروری را همزمان در سطوحِ چندگانه می‌خواند. این خوانشِ در سطوحِ مختلف، و متأثر از ایمان، به نوعی از نا-خوانشِ ارتقاء پیدا می‌کند که در آن حالتِ منفصل، ناشخصی و بی‌طرف می‌شود. از طریقِ این دال‌ها "خوانش" به اندیشه‌ی اجتماعی، زیبایی‌شناختی و فلسفه‌ی دینی سیمون وی می‌پیوندد.

۴۰۲ - NB ۲۶۷

۴۰۳ - signification

۴۰۴ - NR ۲۸۸. طبعاً این نگاه سرسوزنی با تحمیل دگم‌های نهادهای دینی برساخته‌ی مختلف بر واقعیت‌های علمی تشابه ندارد که در قرون وسطی و بعدها در جهان مدرن در میانِ بعضی اهلِ تدین رایج بوده. ایمان چیزی است جدا از نهادِ دینی و دگم‌هایش، و علمِ دین‌زده چیزی است دیگر.

۴۰۵ - NR ۲۸۸-۲۸۹

۴۰۶ - نگاه مدرن رادیکال در آموزش به کار به‌همین شکل تأمل می‌کند.

۴۰۷ - heteronomously: دگر پیرو، فرمان‌بر از دیگری.

یعنی، معرفت شناسی اندیشه‌های اواخر او برای توجیه، به متافیزیک^{۴۰۸} بسیار دیرین و کهن تکیه می‌کند. ژرف‌نگری معنوی - که خداداد است و لطف‌آمیز - هم‌سنگ سلیقه‌ی زیبایی‌شناسانه، به "خود" واگذار شده^{۴۰۹} فرصت می‌دهد از چشم‌انداز فراگیر جهانی در کامل‌ترین حالت‌اش خوانش داشته‌باشد. بنابراین، می‌گفت، انسان می‌تواند بی‌تبعیض و برابانه عشق ب‌ورزد، درست مثل خورشید که می‌تابد یا باران که می‌بارد، بی‌ترجیح و تبعیض.

۴- اخلاقیات

مفهوم محوری اخلاقی سیمون وی "اعتنا و توجه"^{۴۱۰} است که هرچند موضوعاً و عملاً در نوشته‌های اوایل‌اش حضور دارد، اما در سال ۱۹۴۲ در ماریسی بود که به اوج بیان قوی نظری‌اش رسید. اعتنا نوع خاصی از چرخش^{۴۱۱} اخلاقی در مفهوم‌سازی اوست. اساساً، این مفهوم کمتر از موضعی اخلاقی یا روالی مشخص است و بیشتر نوعی جهت‌گیری است که با وجود این‌ها نیازمند کارورزی سختی است که منتهی به ظرفیتی از ژرف‌بینی در چندین سطح شود. این چرخش شامل ژرف‌اندیشی برآن چیزهایی است که کسی در رنج‌هایش قرار است جستجو کند، اعتراض مشخصی که از طرف کسی انجام می‌شود که صدمه خورده، شرایطی اجتماعی که اقلیمی برای رنج فراهم می‌کند، و این واقعیت که فرد، از روی تصادف (خطر و بخت‌آورد) در لحظه‌ای متفاوت، به‌همان سان موضوعی است برای محنت.

اعتنا با اراده هدایت نمی‌شود، بلکه با نوع خاصی از میل و تمنای بدون متعلق^{۴۱۲} هدایت می‌شود. "تلاشی عضلانی" نیست، بلکه "تلاشی منفی" است^{۴۱۳}، که مستلزم رهایی از پروژه‌ها و تمنای خودمحورانه است و همراه با پذیرندگی رو به رشد جان. برای یک مسیحی افلاطونی از نوع "وی"، تمنای برانگیزاننده‌ی "اعتنا" به سمت نیکی رازآلودی جهت می‌گیرد که "خدا را پایین می‌کشد"^{۴۱۴}. او در مقاله‌ای به اسم "نامراتی بر استفاده‌ی درست از درس‌های مدرسی معطوف به عشق به خدا" (سال ۱۹۴۲)^{۴۱۵}، نیایش را به عنوان نقطه‌ی عزیمت خود در نظر می‌گیرد؛ نیایشی با تعریف "جهت‌گیری همه‌ی اعتنا به سمت خدا، همه‌ی اعتنایی که جان به آن قادر است"^{۴۱۶}. بعداً هم نوعی بیدارباش و پاسبانی را در تعریف‌اش از اعتنا تشریح می‌کند:

۴۰۸ - metaphysics: علم مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی اولی، علم برین، فلسفه‌ی نظری، فلسفه، حکمت.

۴۰۹ - abdicated

۴۱۰ - l'attention

۴۱۱ - turn

۴۱۲ - object

۴۱۳ - WFG ۶۱. کنایه از تلاش در جهت خودداری است و نه اقدام به انجام کاری مشخص.

۴۱۴ - WFG ۶۱

۴۱۵ - WFG ۵۷-۶۵

۴۱۶ - WFG ۵۷

اعتنا و توجه یعنی معلق کردن اندیشه‌مان، وارستگی^{۴۱۷}، خالی‌شدگی^{۴۱۸}، و آمادگی برای نفوذپذیری از عینِ معلوم (أَبْزَه)^{۴۱۹}؛ معنایش نگهداشتن ذهن‌مان است در محدوده‌ی دسترسِ آن اندیشه، اما در سطحی پایین‌تر و نه در تماس با آن، دانش برعکسی که کسب کرده‌ایم که مجبوریم از ... استفاده کنیم ... بالاتر از هر چیز، فکرِ ما بایستی خالی باشد^{۴۲۰}، منتظر باشد^{۴۲۱}، خواننده‌ی چیزی نباشد^{۴۲۲}، اما آماده‌ی دریافتِ حقیقتِ برهنه‌ی "عینِ معلوم"ی است که قرار است در آن نفوذ کند^{۴۲۳}.

زبانِ فرانسه رابطه‌ی بینِ اعتنا و انتظار^{۴۲۴} را روشن‌تر می‌کند. برای "وی" مشکلِ جستجو، به‌جای انتظار^{۴۲۵} دقیقاً این است که انسان مشتاق است تا تهیِ تمایزبخشِ انتظار را پر کند. در نتیجه، فرد با سرعتی زیاد بر چیزی قرار می‌یابد: به بیتی تقلبی و دروغین. چون در طیِ جستجو یا خواست، تخیل^{۴۲۶} "تهی" را پر می‌کند، بسیار حیاتی است که اعتنا با تعلیق^{۴۲۷} و وارستگی^{۴۲۸} مشخص و متمایز شود. در واقع، تهی^{۴۲۹}، برحسبِ تعریف، خالی است - از بت‌ها، خود-فرافکنی‌های آینده‌نگرانه، تسلی‌های جُبران‌گرِ پشیمانی از بی‌فکری‌ها^{۴۳۰}، وابستگی‌ها به منزلت و حیثیتِ جمعی و فردی. به‌معنای دقیقِ کلمه، پذیرش‌اش شکنندگی و تباه‌پذیریِ فرد را نشان می‌دهد، یعنی فناپذیری را. اما این پذیرشِ مرگ، وضعیتی است برای امکانِ دریافتِ لطف (همان‌طور که در ارتباط با فلسفه‌ی دینی وی بعداً خواهیم دید، برداشتِ او از سرشتِ^{۴۳۱} هویت‌مند با اعتنایی این‌چنینی، همراه با پژواک‌های آشکار الهیاتی‌اش، پادآفرینی^{۴۳۲} است).

۴۱۷ - detached - [disponible] : بی‌طرفی

۴۱۸ - empty - [vide]

۴۱۹ - object: أَبْزَه، شناخته، معلوم، عین، شناخت‌یاب، موضوع، خواسته، مفعول، فعل‌پذیر

۴۲۰ - [vide]

۴۲۱ - [en attente]

۴۲۲ - [ne rien chercher]

۴۲۳ - WFG ۶۲

۴۲۴ - attente

۴۲۵ - en hupomene (δὴ ὑπομονῆς): به تعبیر و تلفظ و حروفِ یونانی.

۴۲۶ - le vide

۴۲۷ - suspension: محرومیت

۴۲۸ - detachment: بی‌طرفی

۴۲۹ - empty - vide

۴۳۰ - un-thinking

۴۳۱ - disposition

۴۳۲ - decreation

در اعتنا، فرد از نفس^{۴۳۳} چشم می پوشد تا دنیا را بدون دخالت و مزاحمت چشم انداز محدود و تحلیل برنده‌ی خود دریافت کند.

این نگارش خود-تخلیه‌گر^{۴۳۴}، یعنی نوعی "من‌زدایی"^{۴۳۵} (ساده‌کردن خود) -و نهایتاً برای سیمون وی نوعی تشبه به مسیح^{۴۳۶} در الوهیت‌زدایی (پست‌کردن خود تا حد انسانی معمولی در روایت از خدا و مسیح)^{۴۳۷} - به اخلاقیاتی ناشخصانی اما میان‌ذهنانی^{۴۳۸} فرصت بروز و ظهور می‌دهد. در واقع، اگر سمت‌وسوی اولیه‌ی اعتنا به سمت خدایی رازآلود و ناشناخته است (که غالباً به شکل میل به خیر تجربه می‌شود)، سرشت ثانوی‌اش به سمت شخص دیگری است، به خصوص به سمت آنانی که درون محنت غرقه‌اند.

روح خود را از همه‌ی محتویات‌اش خالی می‌کند (خالی‌کردن)^{۴۳۹} تا هستی‌ای را به درون خود راه دهد که به او می‌نگرد، درست همان‌طور که هست، با تمامی حقیقت‌اش. فقط آن کس که توانا به اعتنا باشد می‌تواند این کار را انجام دهد^{۴۴۰}.

"وی" این حقیقت را شناسایی می‌کند و آن را به عنوان مسئله‌ای پیش می‌کشد که خودِ خودمختار به شکل طبیعی خودش را به درون پروژه‌هایش تحمیل می‌کند، یعنی برخلاف "خود را در معرض دیگری قرار دادن"؛ به همین دلیل اعتنا کمیاب است اما برای هر سرشت اخلاقی‌ای لازم است. برای وی داستان مثال‌زدنی اعتنا تمثیل سامری نیکوکار^{۴۴۱} است که، البته با خوانش او، وقتی فرد "اعتنائیش را به سمتی متوجه می‌کند"، به سمت فردی دیگر، فردی بی‌نام و محنت‌زده، آن‌وقت است که همدردی مبادله می‌شود^{۴۴۲}.

آن اقدام‌هایی که به دنبال می‌آیند دقیقاً اثرات خودکار این لحظه‌ی اعتنا هستند. اعتنا خلاق است. اما در لحظه‌ای که درگیر

۴۳۳ - ego: خود، من، منیت، انانیت

۴۳۴ - self-emptying

۴۳۵ - dépouillement

۴۳۶ - imitatio Christi

۴۳۷ - kenosis

۴۳۸ - میان-سوژه‌ای

۴۳۹ - sevide

۴۴۰ - WFG ۶۵

۴۴۱ - انجیل لوقا ۱۰، ۳۷-۲۵: فقیه برای آزمودن مسیح از او درباره‌ی مفهوم واژه همسایه سؤال می‌کند. مسیح می‌گوید «روزی مردی از اورشلیم به اریحا می‌رفت. در مسیر راه عده‌ای راهزن به او حمله می‌کنند و تمام دارایی‌اش را می‌گیرند و او را کتک می‌زنند و به حال خود رها می‌کنند. کاهنی از آن مسیر می‌گذشت اما بدون توجه به آن شخص به راه خود ادامه داد. بعد از او لاوی‌ای (خادم خانه‌ی خدا) از آن مسیر می‌گذرد و او نیز بدون توجه به مرد زخمی به راه خود ادامه می‌دهد. در آخر مردی سامری از آنجا می‌گذرد و با دیدن مرد مجروح دلش به حال او می‌سوزد. زخم‌های مرد را با روغن و شراب می‌شوید و او را بر روی مرکب خود می‌گذارد و به مهمانخانه‌ای می‌برد؛ و به مهمانخانه‌دار با دادن مبلغی می‌گوید به این مرد رسیدگی کن و من وقتی برگشتم هر چه بیشتر خرج کرده بودی آن را به تو برخواهم گرداند.» بعد مسیح از فقیه سؤال کرد به نظر تو کدام از این سه نفر همسایه مرد زخمی است. پاسخ داد آنکه به او کمک کرد. مسیح گفت برو و تو نیز چنین کن. (انجیل لوقا ۱۰، ۳۷-۲۵)

۴۴۲ - WFG ۹۰

است، نوعی ترک و چشم‌پوشی است. این نکته حقیقت دارد، حداقل، در وقتی که اعتنا خالص باشد. انسان می‌پذیرد که با تمرکز کردن بر روی نوعی مصرف انرژی کوچک و خفیف شود، مصرفی که قدرت‌اش را گسترش نمی‌دهد اما فقط به وجودی غیر از خودش هستی می‌دهد، وجودی که مستقل از او زیست می‌کند.^{۴۴۳}

اعتنا، به معنای دقیق کلمه، نه تنها شناسایی انسان و بنابراین هستی‌بخشی بامعنا به دیگری می‌دهد، بلکه به فرد درگیر ترک و چشم‌پوشی امکان می‌دهد که در پاسخ به میل‌اش به خیر موضعی اخلاقی بگردد.

نکته‌ی مهم تشخیص و فرق‌گذاری "اخلاقیات اعتنا"ی سیمون وی با مفهوم‌سازی شرعی از اخلاقیات است. اعتنا با وظیفه جان نمی‌گیرد (هرچند که وی فکر می‌کند ما موظفیم به نیازهای روحی یا جسمی "دیگری" پاسخ بدهیم)^{۴۴۴} یا با نتایج و پیامدهایش ارزیابی نمی‌شود.^{۴۴۵} به علاوه، اعتنا از وجه حکمت عملی‌اش^{۴۴۶}، که سیمون وی از طریق مارکس از ارسطو پذیرفته بود، احتمالاً به اخلاقیات فضیلت‌باور نزدیک‌تر است تا به اخلاق وظیفه‌باور^{۴۴۷} یا نتیجه‌باوری. اما، از سنت اخلاقی فضیلت‌باور به صورت‌های مهمی جدا می‌شود: اعتنا غالباً خودانگیخته‌تر از فضیلت ظهور می‌کند که، از نظر ارسطو، در ضمن تکامل‌یابی انسان به یک‌نوع "طبع و حال" از راه خوگیری پرورده می‌شود؛ تأکیدش بر "تلاش منفی" نوعی جهت‌گیری فعال-منفعل را پیشنهاد می‌کند که برضد تأکید ارسطو به فعالیت مبارزه می‌کند (که بیشتر "شدن" است تا "کردن"، بیشتر جهت‌گیری است تا موفقیت و دستاورد)؛ سخاوت و رایگان‌بخشی‌اش زیاده‌رو و مفرط است، در برابر صفتی معتدل هم‌چون آزادمشی؛ الهام فوق‌طبیعی‌اش مخالف طبیعت‌گرایی ارسطو است؛ بر نوعی غایت‌گرایی تحقق‌پروژه‌های فضیلت‌مندانه‌ی فرد دلالت ندارد - در واقع، تعلیق پروژه‌های خود فرد است؛ و نهایتاً، برای سیمون وی، نظر ارسطو فاقد حس خیر بینافردی‌ای است که اعتنا به سمت آن جهت می‌گیرد (و با "در نظر داشت" این نکته او، بازهم، از افلاطون الهام می‌گیرد).

سیمون وی با تکیه بر متافیزیک^{۴۴۸} فوق‌طبیعی‌اش (یعنی همان افلاطون‌گرایی مسیحی‌اش)؛ در نوشته‌ی "شکال عشق

^{۴۴۳} - ۹۰، ۱۴۲-۸۳ WFG. ۱۹۴۲ "انواع عشق خفی (implicit) به خدا".

^{۴۴۴} - ۲۲۴-۲۲۵ SWA, esp. "پیش‌نویس بیانیه‌ی وظایف بشر"

^{۴۴۵} - یعنی نه تکلیف‌محور است و نه نتیجه‌محور

^{۴۴۶} - phronesis

^{۴۴۷} - deontology: بایسته‌شناسی اخلاقی، بایسته‌نگری، بایاشناسی اخلاقی، اخلاقی وظیفه‌نگر، اخلاقی تکلیف‌باور (نگر)، باور به این که ارزش هر عمل بستگی به تطابق آن با اصول و قوانین اخلاقی دارد نه نتیجه‌ی آن (دانش فرائض اخلاقی). دو نوع دیگر نگرش به اخلاق، فضیلت‌باور و نتیجه‌باور

^{۴۴۸} - metaphysics: علم مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی اولی، علم برین، فلسفه‌ی نظری، فلسفه، حکمت.

خفی^{۴۴۹} به خدا/ با ارتباط‌های بین‌اعتنا، خلاء، و عشق برخورد می‌کند.

برای این که خودمان را از الوهیتِ نادرست‌مان خالی کنیم^{۴۵۰}، برای این که خودمان را نفی کنیم، برای ترکِ این که در تخیلات‌مان "در نافِ دنیا" باشیم^{۴۵۱}، برای تشخیصِ این که همه‌ی نقاطِ جهان به‌شکلی یکسان "مرکز" اند و این که مرکزِ حقیقی در بیرونِ جهان است، باید به حاکمیتِ ضرورتِ مکانیکی در ماده و حاکمیتِ انتخابِ آزاد در مرکزِ هر روح رضایت داد. این چنین مجوزی عشق است. چهره‌ی این عشق که به سمتِ اشخاصِ اندیشه‌ورز برمی‌گردد، عشق به همسایه‌مان است^{۴۵۲}.

اعتنا می‌تواند به شکل عشق دیده‌شود، چون درست همان وقت که به وجودِ دیگری جواز می‌دهد، عشق نیازمند شناساییِ واقعیتی در بیرونِ "خود" است، و به این ترتیب از "خود" و "تک‌باشندگی" اش مرکز‌دایی می‌کند. برخلاف معنای محاوره‌ایِ عشق، علت‌اش در آن جاست که ما شخصاً عشق نمی‌ورزیم، بلکه "این خداست که درونِ ما به آنان [به محنت‌زده‌گان]^{۴۵۳} عشق می‌ورزد"^{۴۵۴}، و به این علت که عشقِ ما برای دیگران "کاملاً غیرشخصی" است و به این ترتیب فراگیر و جهانی است^{۴۵۵}. اما "وی" جای "یک استثنای مشروع و قابل قبول نسبت به وظیفه‌ی عشق‌ورزیِ فراگیر" را باز می‌گذارد، یعنی، دوستی را ("آخرین/اندیشه‌ها")^{۴۵۶}. دوستی "نوعی عشقِ شخصی و انسانی است که ناب است و عشقی است که شکلی از ایما و اشاره و بازتابِ عشقِ الهی را تجلیل می‌کند"^{۴۵۷}، نوعی هم‌خوانیِ فوقِ طبیعی^{۴۵۸}، گونه‌ای وحدتِ اضداد^{۴۵۹}. اضدادی که هم‌خوانیِ معجزه‌وار را شکل می‌دهند، اضداد و هم‌اوردهایی مانند: ضرورت/فروستی^{۴۶۰} (یعنی، با نگاه به "مکالمه‌ی ملین" اثر توسیدید^{۴۶۱}، او آن را به شکلِ نوعی بی‌امکانی برای فرد می‌بیند که بخواهد خودگردانی را در هر دو طرفِ خود و دیگری حفظ

۴۴۹ - implicit

۴۵۰ - Se vider

۴۵۱ - این "خود را مرکز و ناف دنیا دیدن"، در اقوام و فرهنگ‌های مردم دنیا هم، به شکلِ مفهومِ دینی "نافِ زمین" باز نمود پیدا می‌کند. نقطه یا منطقه‌ای در این فرهنگ‌ها نافِ مقدسِ دنیاست، انرژی هستی از آن‌جا می‌تابد، دنیا از آن شروع می‌شود، رستاخیز از آن‌جا شروع می‌شود، و دنیا در آن‌جا پایان می‌گیرد. مرکزِ ثقلِ هستی و کیهان در همان جاست. این نقطه می‌تواند معبدی دست‌ساخت، یا قدم‌گاهی یا نقطه‌ای از طبیعتِ بکر باشد. در خرابه‌های معبد دلفی یونان سنگی به نام ناف جهان وجود دارد.

۴۵۲ - WFG ۱۰۰

۴۵۳ - les malheureux

۴۵۴ - WFG ۹۳-۹۴

۴۵۵ - WFG ۱۳۰

۴۵۶ - WFG ۵۱

۴۵۷ - WFG ۱۳۱

۴۵۸ - supernatural harmony

۴۵۹ - WFG ۱۲۶. opposites: هم‌اوردها و مخالف‌ها

۴۶۰ - subordination

۴۶۱ - گفتگوی ملوسی‌ها:

کند؛ در جهان، قوی‌تر از راه اراده‌اش اعمال زور می‌کند) و آزادی/برابری (که از راه میل هر دوست به حفظ رضایت خود و دیگری برقرار می‌ماند، رضایت به این که "دو تا و نه یکی" باشند). به کلامی دیگر در دوستی، خوانش خاص خود-بنیاد از دیگری به او تحمیل نمی‌شود. فاصله حفظ می‌شود، و به این شکل برداشت وی از دوستی نقد قبلی‌اش از خصلت‌های^{۴۶۲} سرمایه‌داری را به پیش می‌برد - یعنی، رضایت آزادانه‌ی همه‌ی طرف‌ها، جزء اساسی همه‌ی آن نوع روابط انسانی است که خفت‌آور یا توهین‌آمیز نیستند. از این‌رو دوستی الگویی است عام‌تر برای اخلاقیات - و حتی بیشتر و فراتر از ادعایش، الگویی است فراگیرتر و جهانی‌تر برای آن.

دوستی عنصری فراگیر و جهانی برای اخلاقیات دارد. دوستی عبارت است از عشق‌ورزی به یک انسان، آن‌طور که بایستی دوست‌داشته باشیم بتوانیم به هر روحی عشق بورزیم، به خصوص به همه‌ی روح‌هایی که بشریت را می‌سازند.^{۴۶۳}

اخلاقیات اعتنای وی از معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی اجتماعی-سیاسی بعدی‌اش خبر می‌دهد. در باره‌ی اندیشه‌ی اجتماعی - سیاسی‌اش، اعتنا نفس^{۴۶۴} را معلق می‌کند تا به عدالت فوق‌طبیعی امکان بروز بدهد؛ عدالتی که همزمان اعتنا را به سمت خدا و محنت برگردانده و معطوف می‌کند. در نظر او عدالت و عشق به همسایه از هم سوا نیستند.

به روایت دراماتیک توسیدید (یا توسیدیدس) مورخ یونانی از گفت‌وگوی آتنی‌های محاصره‌کننده‌ی ملوس و رهبران آن‌ها (در ۴۱۶ پیش از میلاد)، این رهبران با انتخالی وحشتناک روبرویند: هم‌وطنان را به کشتن بدهند و به‌عنوان انسان‌های آزاد بپذیرند، یا برده‌وار زنده بمانند. ژنرال‌های قدرت‌مند یونانی و ناوگان عظیم جنگی‌شان پیاده نظام و کمان‌داران سهمگینی را با خود دارند و در سواحل ملوس منتظر ژرفاندیشی ملیان‌ها هستند. ملوسی‌ها حاضر نبودند به اتحادیه آتن بپیوندند و غم استقلال برافراشتند. آتن هم کشتی‌های جنگی خودش را به این جزیره فرستاد و آن را محاصره کرد و همزمان نمایندگانی را نزد رهبران جزیره فرستاد تا گفتگوها را جهت تسلیم آن‌ها به آتن دنبال کنند.

در این نشست نمایندگان آتن چنین می‌گویند: «ما جمله‌های پرآب و تاب بکار نمی‌بریم. مثلاً نمی‌گوئیم که چون سپاه ایران را شکست داده‌ایم حق داریم بر شما حکومت کنیم، یا چون از شما زبان‌های بسیار دیده‌ایم، حق داریم بر شما بتازیم. اینگونه حرف‌های دهان پرکن را هیچ‌کس باور نمی‌کند. از شما انتظار نداریم بگوئید که شهرتان را گرچه مهاجران اسپارتی تأسیس کرده‌اند، در جنگ جانب اسپارت را نگرفته‌اید، یا هرگز ضرری به ما نرسانده‌اید. با این سخنان نمی‌توانید در ما اثر ببخشید. بهتر است سعی کنید با توجه به شیوه تفکر هر دوی ما، آنچه بدست آوردنش برای شما میسر است را بدست آورید»

"همان گونه که ما می‌دانیم و شما نیز می‌دانید، در منطق سرشت بشر، حق فقط وقتی به پرسش گرفته می‌شود که توازن قدرت وجود دارد، وقتی پای قدرت در میان است او تعیین می‌کند که قوی چه انجام دهد و ضعیف چه بپذیرد. قوی‌ترین سلاح شما امیدهای شما هستند که هنوز به بار ننشسته‌اند، تا زمانی که اسلحه در دستان شما برای حفظ شما در مقابل نیروهایی که هم‌اکنون علیه شما آماده شده‌اند بسنده نیست. به اندیشه فرو روید که می‌باید تصمیمی برای کشور خود اتخاذ نمائید، کشوری که سرنوشت آن وابسته به یک تصمیم درست یا نادرست خواهد بود."

ساکنین جزیره (ملوسی‌ها) می‌گفتند می‌خواهیم بی‌طرف باشیم و دم از حق و حقوق زدند. آتنی‌ها جواب دادند حقوق در دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم به قدرت‌مندان تعلق دارد، قدرتمندان هر آنچه می‌خواهند می‌توانند انجام دهند و ضعیفان می‌باید تحمل کنند...

«هم ما می‌دانیم، هم شما که قانون فقط در ارتباط با دو قدرت هم‌وزن معنی پیدا می‌کند در غیر این صورت قوی‌ترها هر کاری که بخواهند می‌کنند و ضعیف‌ترها راهی جز تحمل و رنج ندارند، دنیا این گونه به پیش می‌رود». ملوسی‌ها زیر بار این استدلال نرفتند و آتنی‌ها هم حقوق اخلاقی و انسانی مورد درخواست‌شان را با اعدام مردان جزیره و به بردگی بردن زنان و کودکان پاسخ دادند و کنترل جزیره را در دست گرفتند. دلیل این کار واضح بود. از پیروز کسی سؤال نمی‌کند. حق با زور است. (ویکی‌پدیا، گفتگوهای ملین و Siege of Melos)

^{۴۶۲} ethos: خوی، خوی و خیم، خویگان

^{۴۶۳} WFG ۱۳۵

^{۴۶۴} self: نفس

تنها شناسایی مطلق عدالت و عشق است که همزیستی را شدنی می‌کند، همزیستی بین شفقت و "سپاس‌گزاری و حق‌شناسی"^{۴۶۵} از یک طرف و از طرف دیگر گرامی‌داشتِ حُرمتِ مَحَنَتِ^{۴۶۶} در محنت‌زده‌گان؛ گرامی‌داشتی که خود صاحب‌رنج و دیگران حس می‌کنند^{۴۶۷}.

به‌علاوه، اعتنا، در رضایت‌اش به فاصله‌گیری از/خودگردانی دیگری، پادزهری است برای زور. نکته‌ی مهم در معرفت‌شناسی وی، اعتنا بر ضدِ خوانش‌هایی مبارزه می‌کند که برپایه‌ی تخیل، ادراکاتِ ناآزموده، یا کارکردهای "جمع" اند (مثل منزلت).^{۴۶۸} اعتنا در این‌جا خود را به‌عنوانِ اندیشه‌ای مستقل و وارسته^{۴۶۹} بیان می‌کند. اعتنا که با ظرفیتِ مذهبی‌اش نیازمندِ اطاعت و رضایت است، بر معرفت‌شناسیِ سیمون وی به‌شکلِ اضافیِ دیگری هم سوار می‌شود: اعتنا می‌گوید که دانستنِ واقعیتِ جهان کمتر به معنای نوعی دستاورد و نایل‌شدن به آقایی فردی است و بیشتر هدیه‌ای "لطف"آمیز است – گشودگی به آن‌چه که نمی‌تواند پیش‌بینی شود و به آن‌چه که اغلب ما را ناگهان و با شگفتی فرا می‌گیرد. لطفِ اعتنا را هم‌چون پادزهری به ثقلِ اخلاقی^{۴۷۰}، یعنی به گرایشِ طبیعیِ انسان‌ها به سمتِ گسترشِ نفس^{۴۷۱} و بی‌عدالتی، تزریق می‌کند.

۵- فلسفه‌ی مابعدالطبیعه و دینی

هرچند که مابعدالطبیعه‌ی^{۴۷۲} اندیشه‌ی پسینی وی هم مسیحی و هم افلاطونی بود، و بنابراین "لطف"آمیز و فوق‌طبیعی بود، اما چرخش‌اش به سمتِ خدا نه علی‌رغم، بلکه بیشتر به دلیلِ اعتنا به واقعیت و تماس با جهانِ عینی بود.

پس این واقعیت ندارد که چرخشِ معنوی و "تعهدِ الاهیاتی"^{۴۷۳} تماس‌اش را با تاملاتِ ماده‌گرایانه، وحدت‌گرایانه، یا مارکسی قطع کرده‌باشد؛ بلکه، چرخشِ معنوی‌اش در چارچوبِ این بافتار رخ داد، چرخشی که پایه‌ی فلسفه‌ای دینی شد که بعداً به تفصیل اظهار می‌کند.

^{۴۶۵} - شکر

^{۴۶۶} - malheur

^{۴۶۷} - WFG ۸۵

^{۴۶۸} - prestige

^{۴۶۹} - detached: همه‌ی دیتچد‌ها باید یکسان شوند، بی‌طرف، ناوابسته، فاصله گرفته، وارسته (این پانوش بعداً پاک می‌شود).

^{۴۷۰} - gravity: در زبانِ سیمون وی، ثقل تا حدودی در برابرِ لطف قرار دارد: آن‌چه که مانع ماست از فرازیدن و تعالی، و عامل به زمین چسبیدن است.

^{۴۷۱} - self: خود، خویشتن

^{۴۷۲} - metaphysics: متافیزیک

^{۴۷۳} - Springsted ۲۰۱۵: ۱-۲

سیمون وی در اندیشه‌ی پسینی‌اش الهیاتِ آفرینش^{۴۷۴} دستِ اولی را عرضه می‌کند. خدا، به‌عنوانِ خیر ناب، بی‌نهایتِ ناب، و ازلی-ابدی ناب کناره می‌گیرد (یا خود را از مقامِ خدایی‌اش پایین می‌آورد)، به شکلی که چیزی دیگر (چیزی کمتر از مطلقاً خیر، چیزی محدود، و دارای حدّ و مرزِ زمانی-مکانی) می‌تواند وجود بیابد، یعنی، عالم. معنای نهفته‌ی این عالم بیرون-از-خدا، نوعی احتمالِ پیش‌آمد نیروهاست. او این اصلِ احتمال را "شبکه‌ی تصمیم‌ها (قطعیت‌ها)"^{۴۷۵} می‌نامد^{۴۷۶} برخلافِ خدا، که "ضرورت" است.

ضرورت "پرده‌ای"^{۴۷۷} است بینِ خدا و مخلوقات. در این جاست که مابعدالطبیعه‌ی آفرینش و خلقتِ او پژواکِ تمایزِ افلاطون بینِ ضرورت و خیر در مکالمه‌ی تیمائوس^{۴۷۸} می‌شود. چرخشِ مسیحایی او این نکته را به "تناقضِ برترین" بینِ مخلوق و خالق ترجمه می‌کند؛ "این مسیح است که وحدتِ این متناقض‌ها را باز نمود می‌کند"^{۴۷۹}.

برای وی روشن است که خدا به‌اضافه‌ی جهانِ کمتر از خدا به تنهایی است، با این حال این نکته فقط معنای کناره‌جوییِ خدا را اعتلا می‌بخشد. یعنی "از سرِ عشق (به آن‌چه که جهان و مخلوقاتِ درونِ آن خواهند بود)، خدا تصمیم گرفت تا کمتر باشد. چون وجود -یعنی همان انکارِ خدایگانی- خودش نشانه‌ای از عشقِ خداست، پس مشیت در مداخلاتِ خاصِ خدا یافت نمی‌شود، بلکه با به‌رسمیت‌شناسیِ عالم با همه‌ی احتمال و پیش‌بینی‌اش به‌عنوان جمع نیت‌ها و دلخواسته‌های خدا فهمیده می‌شود. در این الهیاتِ معنایی نهفته برای مخلوقات وجود دارد. اگر بشر قرار است خدا را سرمشق بگیرد، پس باید به‌خاطرِ عشق به خدا از خودمختاریِ خود (از جمله از "خودمرکزبینی" تخیلی‌اش در کیهان) و از قدرت صرف‌نظر کند و بنابراین از جهان دست بردارد؛ او این را "پاد-آفرینش"^{۴۸۰} می‌نامد، که به‌شکلی ناسازوار آن را با تعبیرِ "فعالیتِ منفعل" تشریح می‌کند^{۴۸۱} و، با اتکاء به خوانش‌هایش از بگود گیتا^{۴۸۲}، با تعبیرِ "کنشِ ناکنش‌گرانه"^{۴۸۳}. وی فلسفه‌ی دینی‌اش را از راه

۴۷۴ - creation theology الهیات خلقت

۴۷۵ - web of determinations

۴۷۶ - McCullough ۲۰۱۴: ۱۲۴

۴۷۷ - l'ecran

۴۷۸ - Timaeus: شرح داده شود.

۴۷۹ - NB ۳۸۶

۴۸۰ - decreation: پادآفرینی

۴۸۱ - Passive activity . WFG ۱۲۶: کنش‌گری بی‌کنش

۴۸۲ - Gita: مقدس‌ترین متن دینی هندوان. یکی از مهم‌ترین متن‌های دینی جهان، با حجمی کم. چهار ترجمه از آن به فارسی انجام گرفته است.

تلفظ‌های دیگری از اسم این کتاب رایج است.

۴۸۳ - non-active action . NB ۱۲۴

رشته‌ای از تمایزات (ویژگی‌ها)^{۴۸۴} -تضادها یا تناقضات- به روشنی بیان می‌کند. نکته‌ی مهم در خوانش تمایزاتی که مطرح می‌کند این است که آن‌ها به‌عنوان ثنویت‌هایی^{۴۸۵} فرض نشوند، بلکه به‌عنوان ارائه‌ی متضادهایی در نظر گرفته‌شوند که مصنوعی نبوده، و میانجی‌هایی هستند که از راه آن‌ها روح به بالا کشیده می‌شود.

برداشت او از "واسطه‌ها"^{۴۸۶} -یا متاکسو، اصطلاحی یونانی که در دفترهای یادداشت‌اش به کار می‌گیرد- در سال ۱۹۳۹ شروع به آشکار شدن می‌کند. خدا از راه متاکسو به شکل غیر سرراستی در جهان حضور دارد، به خصوص، مثلاً، در زیبایی، سنت‌های فرهنگی، قانون، و کار - که همه‌شان ما را در تماس با واقعیت قرار می‌دهند. بر اساس دوره‌بندی اندیشه‌ورزی او، برداشت‌اش از میانجی‌گری از سمت "نسبت ذهن و ماده" در سطح طبیعی (که در اندیشه‌ی اوائل "وی" دیده می‌شود) به سمت نوعی میانجی‌گری ربط‌دهنده‌ی هوش طبیعی به اعتنا و عشق در سطح فوق طبیعی حرکت می‌کند (که در سیمون وی متاخر در کار بود)، و به این ترتیب آن نگاه اولیه‌اش را با کمک نوعی چشم‌انداز کیهانی و فراگیر جمع‌بندی و تکمیل^{۴۸۷} می‌کند.

با فرض/با دانستن این که آن واقعیت خودش متاکسو است، برداشت پسینی وی از میانجی‌گری فراگیرتر از آن چیزی است که مثال‌های خاص پیش گفته پیشنهاد می‌کنند. از نظر او، خود واقع^{۴۸۸} مانعی است که باز نمود تناقض است، یعنی مانع حس شده، مثلاً، در ایده‌ای دشوار، در حضور دیگری، یا در کار جسمی؛ پس اندیشه در تماس با ضرورت قرار می‌گیرد و بایستی تناقض را به همبستگی یا به رابطه‌ی رازآمیز و ریاضت‌وارانه‌ای متحول کند که در پرورش معنوی مطرح می‌شود. توضیح او برای این میانجی‌گری بر پایه‌ی کیهان‌شناسی نامتعارف اوست، به خصوص این ادعای ناسازوارش که آن‌چه غالباً واقعیت دردناک به حساب می‌آید، مثل دوری از خدا، به‌عنوان پیوند میانجی^{۴۸۹} با خدا هم هست.^{۴۹۰} او این ادعا را با استعاره‌ی زیر به تصویر در می‌آورد:

۴۸۴ - distinctions
 ۴۸۵ - dualisms: دوگانه‌ها، دوگانی‌ها
 ۴۸۶ - metaxu (μεταξύ): شرح داده شود. میان‌گیرها
 ۴۸۷ - encompassing
 ۴۸۸ - le réel
 ۴۸۹ - mediation: واسطه
 ۴۹۰ - is also, as intermediate, connection to God

دو زندانی که سلول‌های‌شان کنار هم است، با تقه‌زدن به دیوار با هم ارتباط می‌گیرند. دیوار چیزی است که آنان را از هم جدا می‌کند ولی در عین حال ابزار ارتباط‌شان هم هست. داستان ما و خدا هم همین است. هر "جُدايش"ی نوعی پیوند است.^{۴۹۱}

وی در تلاش برای تکمیل برداشت‌اش از "امرِ واقع"، برای تمایزبخشی آن با تخیل دچار سختی می‌شود. تخیل – که در اندیشه‌های نخستین‌اش بر پایه‌های معرفت‌شناسانه مسئله‌سازی شده بود – باری دیگر در فلسفه‌ی دینی‌اش به دلیل گرایش مودیانه‌ی آن به مطرح کردن تسلی‌بخشی‌های^{۴۹۲} نادرستی به زیر تیغ انتقاد می‌رود که فوراً به بت‌پرستی و "رضایت از خود (از خود راضی بودن)" دعوت می‌کنند، هر دو ادراکی که تامل و تعمق واقعی را از بین می‌برند. این که "پادآفرینش" نه تنها از نظر معنوی اهمیت حیاتی دارد، بلکه از نظر معرفت‌شناسی و اخلاقی هم دارای اهمیت است همین است؛ "پادآفرینش"ی که در آن فرد "من" خود را و چشم‌انداز شخصی خود را بیرون می‌کشد به شکلی که به "واقع" و "دیگران" امکان می‌دهد که معرفت به خود را به او ببخشند.^{۴۹۳} به علاوه و ریشه‌ای‌تر از آن، این است دلیل آن که "وی" می‌گوید بی‌خدایی تا آن جایی که نفی دلداری و تسلی‌بخشی دینی‌ای است که فضای پوچ را پر می‌کند، نوعی پالایش است. برای آنانی که دین‌شان به معنای "خدایی تخیلی است که [به آنان] لبخند می‌زند"^{۴۹۴}، بی‌خدایی باز نمود وارسنگی^{۴۹۵} ضروری است. عشق برای او به شکلی حیاتی، موقعی ناب و خالص است که معطوف به خدایی شخصانی یا تصویر خاص او نباشد، بلکه فقط وقتی که بی‌نام است و فراگیر.

"امرِ واقع"^{۴۹۶} ما را به دامن مفهوم پیش‌گفته‌ی "ضرورت" می‌برد، چرا که واقعیت – که اساساً قطعی^{۴۹۷}، محدود، رخدادپذیر^{۴۹۸}، و مشروط است – خود نوعی از "شبکه‌ی ضرورت‌ها" است^{۴۹۹}، به شکلی که ضرورت بازتابی از واقعیت می‌شود. علاوه بر این، برداشت وی از ضرورت به شکل "قدرت" در دوره‌ی اولیه اندیشه‌ورزی‌اش و "زور" در دوره‌ی میانه، شامل نه تنها نیروهای فیزیکی دنیای مخلوق، بلکه شامل نیروهای اجتماعی زندگی بشری هم می‌شود. نوعی حسِ بردگی از راه ضرورت در اندیشه‌اش باقی می‌ماند، چرا که انسان‌ها ناگزیر تابع ضرورت‌اند. به این ترتیب، برده‌شدگی در برابر نیروهای بیرون از کنترل‌مان به شکلی

۴۹۱ – GG ۱۴۵
 ۴۹۲ – consolations: دلداری‌های
 ۴۹۳ – to give themselves
 ۴۹۴ – GG ۹
 ۴۹۵ – detachment
 ۴۹۶ – real
 ۴۹۷ – determinate: مُعین، حَتمند، علیت‌پذیر
 ۴۹۸ – contingent: ممکن، پیش‌بینی، احتمالی
 ۴۹۹ – Vetö ۱۹۷۱ [۱۹۹۴: ۹۰]

بنیادی با وضعیت و شرایط^{۵۰۰} انسانی درهم تافته است.

زمان همراه با مکان و ماده، برخلاف خدا به عنوان ازلی-ابدی، قبل از هر چیز بنیادی‌ترین شکل ضرورت است. زمان باتوجه به یادآوری دائمی‌اش از فاصله‌ی انسان با خدا و در تجربه‌ی ماندگاری و انتظارش دردناک هم هست. افلاطون باوری مسیحی "وی" موقعی روشن می‌شود که از دو استعاره (و دردناک‌ترین استعاره‌ها) استفاده می‌کند تا به زمان اشاره کند، یعنی از غار (افلاطون) و صلیب (مسیح). در هر دو مورد، زمان وزنه یا کشش ضرورت است، که به واسطه‌اش جان^{۵۰۱}، در هر کوشش^{۵۰۲} "نفس"، خود را تابع آسیب‌مند، رخدادپذیر، و ناگزیر میانجی‌گری^{۵۰۳} ضرورت در این زندگی^{۵۰۴} حس می‌کند. این جاست که زمان همان "غار" است که نفس اهداف واهی گسترش آن را در آینده پی می‌گیرد و صلیب هم چیزی است که ضرورت، که نشان از عشق خدایی دارد، نفس رنج‌بر و فانی را با آن به جهان چهار میخ می‌کند. نکته‌ی مهم در آن جاست که تا سال ۱۹۴۲ در نیویورک، درک "وی" از زمان، بر ضد آن چه که به عنوان تاکید مسیحی بر پیشرفت می‌بیند، طرفدار افلاطون است:

مسیحیت باعث و بانی غرضی این معنای نهفته‌ی پیشرفت بود که قبلاً در جهان ناشناخته بود؛ و این مفهوم، که بعدها به سمّ مهلک دنیای مدرن تبدیل شد، آن را مسیح‌زدایی کرده است. باید این مفهوم را کنار بگذاریم. باید به‌خاطر یافتن جاودانگی از دست خرافه‌ی زمان‌مندی^{۵۰۵} خلاص شویم^{۵۰۶}.

برای "وی" پیشرفت معنای نهفته‌ی هنجارگذار اصلاح و بهبود را ندارد، چرا که خیر جاودانه و ناموجود است (که در آن نه فضایی است و نه زمانی)؛ به زمان باید رضایت داد و از آن رنج برد، نه این‌که از آن فرار کرد. همان‌طور که برای مسیح بر صلیب، برای مخلوقات هم رستگاری هست، اما نه به واسطه‌ی نجات از رنج، بلکه از راه خود رنج^{۵۰۷}. بنابر این او کاربردی فوق‌طبیعی، و نه چاره و راه فراری، برای محنت ارائه می‌کند. این‌طور است که یک شکل گناه، نوعی تلاش برای فرار از زمان است،

۵۰۰ – condition

۵۰۱ – روح

۵۰۲ – تقلای

۵۰۳ – پادرمیانی

۵۰۴ – ici-bas: بر روی این خاک، همین‌جا

۵۰۵ – chronology: کنایه از وابستگی به زمان، زمان‌بندی

۵۰۶ – LPr ۲۹

۵۰۷ – Durch Leiden Freude یا شادی از راه رنج: شعار بتهوون در زیر نامه‌هایش بوده (به نقل از زندگی بتهوون، رومن رولان)

چرا که تنها خدا است که دیرینه و ازلی^{۵۰۸} است. اما شگفت این که، زمان می تواند به عنوان واسطه و میانجی^{۵۰۹} هم خدمت کند. در حالی که یکنواختی اگر به شکل تاب خوری آونگی یا کار در کارخانه باشد، هراس آور و فرساینده است، اگر به شکل نوعی بازتاب ابدیت، به صورت دایره ای (که "بود" و "باش" را متحد می کند) یا به شکل صوت سرود گریگوری^{۵۱۰} دیده شود زیباست. این زیبایی دار دنیا، وقتی که از چشم اندازی بی طرف و مستقل خوانش شود، بیان گر نظم پس پشتِ ضرورت، و خدایِ پس پشتِ نظم خواهد بود.

شکل دوم ضرورت "ثقل"^{۵۱۱} است، که در برابر "لطف" فوق طبیعی است. اگر ثقل حاکی از نیروهای دنیای طبیعی است که همه ی مخلوقات را از نظر فیزیکی، مادی، و اجتماعی در بر می گیرد، و بنابراین به عنوان کششی پایین کشنده بر روی چرخش و عطف توجه و اعتنا به خدا و به محنت زده گان عمل می کند، "لطف"، به عنوان پارسنگ، انگیزی است از سوی خیری از خدا. لطف به جهان ضرورت نفوذ می کند و به جهت گیری، هم آوایی، و توازن خدمت می کند، و به این ترتیب نوعی "نانِ فوق طبیعی" برای خوراندن به خلاء انسانی فراهم می کند. لطف، با ورودش به جهان تجربی، فرد را با دادن فرصت وارستگی و ناوابستگی^{۵۱۲} در معرض خلوص قرار می دهد، در انتظار نوعی خیر که واقعی است اما خیری که هرگز نمی تواند به معنایی مادی "وجود" داشته باشد (یعنی مشمول زمان، تغییر، نیرو و غیره باشد). برای "وی"، ثقل طبیعی/ضرورت (نیرو و زور) و لطف فوق طبیعی/معنوی (عدالت) که دو وجه اساسی دنیای مخلوق اند، به شکل برجسته ای در تصلیب به هم می رسند. خودِ شکلِ صلیب هم این هم رسی افقی (ضرورت) و عمودی (لطف) را بازتاب می دهد.

ادراکِ "وی" از ضرورت، به مفهوم سازیِ متاخرِ او از موضوع ربط دارد. او "ناف و مرکز دنیا دیدنِ خود"^{۵۱۳} را به "معاف دیدنِ خود از ضرورت" وصل می کند. از این چشم انداز، اگر چیزی برای کسی قرار است پیش بیاید، آن گاه دارِ دنیا اهمیت اش را از دست می دهد؛ بنابراین، "خود" پُر ادعا و خودِ رای نتیجه می گیرد که، هیچ چیز نمی تواند برای کسی پیش بیاید. محنت با این چشم انداز تعارض دارد و به همین دلیل به زور خود را مرکز دایی می کند. "وی" بر خلاف اصالت وجود باوران^{۵۱۴} معاصرش

۵۰۸ - time-out-of-mind

۵۰۹ - metaxu: میانجی: متکسو یا متاکسی در سمپوزیوم افلاطون از طریق شخصیت کاهن بانویی به اسم دیوتیما به معنای میانجی و واسطه تعریف می شود.

۵۱۰ - sound of Gregorian chant: آوای گریگوری

۵۱۱ - pesanteur: معنای گندی، لختی و سنگینی هم می دهد.

۵۱۲ - detachment

۵۱۳ - نک: به پانوش در باره ی دیدنِ خود به عنوان ناف و مرکز جهان.

۵۱۴ - existentialism: اکزیستانسیالیسم، اصالت وجود باوری. باور به تقدم وجود به ماهیت، و در نتیجه معنایی به لطف انتخاب های انسانی در برابر جبر و تقدیر.

هم‌چون سارتر به آزادیِ انسان عمدتاً از راه عاملیتِ فکر نمی‌کرد؛ چون برای "وی" متاخر، انسان‌ها آزادند نه در معنای هستی‌شناسانه، به‌عنوانِ حضورِ در برابرِ خود^{۵۱۵}، بلکه به معنای فوقِ طبیعی از راه اطاعت و رضایت. رضایت، بیش از اطاعت، به‌منزله‌ی وحدتِ ضرورت در ماده با آزادی در آفریدگان است. مخلوق نمی‌تواند اطاعت نکند؛ تنها گزینه‌ی مخلوقِ هوشمند میل یا بی‌میلی به خیر است. نکته‌ی پیشین و در این جاست که رواقی‌گری‌اش به‌واسطه‌ی مارکوس اورلیوس و اسپینوزا که در درخواست‌اش برای رعایتِ اصلِ "سرنوشت/ت را عاشق باش"^{۵۱۶} ظاهر می‌شود—مشرقی است دالّ بر نوعی رضایت به ضرورت و نوعی عشق به نظم و نظامِ این دَیْنِ دنیا، که هر دو به معنای پذیرشِ اراده‌ی الهی است. بنابراین، رضایت نوعی آشتی دوباره در دیالکتیک (جدل) او بین ضروری و خیر است. رضایتِ دنباله‌ی تلاش یا اراده نیست؛ بلکه، موقعیتی هستی‌شناسانه را بیان می‌کند، یعنی پاد-آفرینی را. در شَفِقتِ فوقِ طبیعی، انسان به‌واسطه‌ی شرّ عشق می‌ورزد: به‌واسطه‌ی فاصله (فضا) و به‌واسطه‌ی یکنواختی (زمان)، حضور یافتن در خلاء و تهی، و اندیشیدن به آزادی به‌واسطه‌ی ضرورت به‌واسطه‌ی کناره‌گیریِ خدا از مقام‌اش. بنابراین، با توجه به تناقض و میانجی‌گری^{۵۱۷}، درست مثلِ هوش که باید با راز در معرفت‌شناسیِ "وی" دست به‌گریبان شد تا جریان‌اش را خوب فهمید، عشق هم در فلسفه‌ی ماوراءالطبیعه و دینی‌اش بایستی رو در روی شرّ آسیب‌پذیر و بی‌دفاع باشد.

۶- زیبایی‌شناسی

متافیزیک "وی" بر روی فلسفه‌ی زیبایی‌شناسی‌اش نور می‌تابد، فلسفه‌ای که در درجه‌ی اول کانتی و افلاطونی است. زیبایی در چشم وی "دام"ی است خدا-نهاده (به بیانِ هومر)، که جان را به‌شکلی زندانی می‌کند که خدا واردش شود. ضرورت نه فقط خود را در ثقل، زمان، و محنت نشان می‌دهد، بلکه در زیبایی هم. تماسِ خیرِ ناشخصانی با حواسِ زیبایی است؛ تماسِ شر با حواسِ زشتی و رنج است—که هردو تماس‌هایی‌اند با واقعیت، با ضروری، و با امرِ خدا-خواسته و مشیت^{۵۱۸}.

در عرصه‌ی زیبایی‌شناسی، "وی" واقع‌باور است، و در آن زبانِ موجودی زیر کنترلِ زیبایی یا در چنگِ زیبایی را به کار می‌برد

^{۵۱۵} presence-to-self

^{۵۱۶} *amor fati*: آمو ر فاتی، یا عشق به سرنوشت، عبارتی لاتین است که می‌تواند به "عشق‌ورزی به سرنوشتِ خود" معنا شود. این تعبیر برای شرح رویه‌ای به کار می‌رود که کسی همه چیز را که در زندگی‌اش اتفاق می‌افتد، از جمله رنج و فقدان را، به معنای خیر یا حداقل ضروری ببیند. آمو ر فاتی اغلب با آن چه که فردریک نیچه، فیلسوفِ آلمانی "تکرار ابدی" می‌نامید تداعی می‌شود؛ یعنی این دیدگاه که، در طی دورانی بی‌کران، همه چیزها بی‌نهایت بار رخ می‌دهند. از این نکته، او میل به اراده به تکرار ابدیِ عینِ همین زندگی را نتیجه گرفت. آلبر کامو، در افسانه‌ی سیزیف‌اش بر این عشق تأکید بیشتری می‌کند: "«اراده‌ای به زیستن، بی‌پس‌زدنِ هیچ چیز» فضیلتی است که در این دَیْنِ دنیا از همه بیشتر به آن تعظیم می‌کنم."

^{۵۱۷} contradiction and mediation

^{۵۱۸} providential

که همان طور که دیدیم رشته‌ای بین جان، جسم، دنیا و کیهان می‌باشد. رشته‌ی زیبایی که به واسطه‌ی دنیا درهم بافته می‌شود، اما فراتر از تکیه‌ی صرف به ذهن یا حس‌های فرد است، در این پیوند، خلجان "هشیار"ی نسبت به وجود چیزی در بیرون "خود"^{۵۱۹} را وسوسه کرده و آن را ایجاد می‌کند. به زبان ناسازواره‌ای، در نگاه "وی"، و به پیروی از کانت، تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه می‌تواند به عنوان "علاقه‌مندی بی‌علاقه"^{۵۲۰} هویت بیابد؛ اما برعکس کانت، فرجام و غایت^{۵۲۱} این چنین تجربه‌ای افلاطونی است، یعنی، جهت‌دهی جان به تامل و ژرفاندیشی در خیر. از این گذشته، زیبایی از نظر "وی" فقط به این دلیل باهوده است که از خیر منشا می‌گیرد، یعنی، نظام دار دنیا تابعی از خدا است. بنابراین، او در بازنگری به خط فکری کانت که زیبایی "نهایت"ی بدون "نهایت" است، زیبایی را نه تنها به شکل نوعی از احساس یا حضور "نهایت" می‌بیند، بلکه آن را هم اشاره‌ای "به سمت/ تمایلی به/ یا تعهدی به" خیریت فوق‌طبیعی استعلایی می‌داند.

همزمان، درک وی از زیبایی، نه فقط متأثر از افلاطون‌گرایی اوست و لذا با ابدیت مشخص می‌شود، بلکه از تجربه‌های او با مسیح هم الهام می‌گیرد و ازین رو نوعی تن‌یافتگی و حلول^{۵۲۲} را نشان می‌دهد: آرمان می‌تواند در دنیا به واقعیت تبدیل شود. زیبایی هم به معنای دقیق کلمه "شهادت به/اظهار توازن/یا ترازمندی" شبکه‌ی ضرورت بی‌انعطافی است که همان دنیای طبیعی است - شبکه‌ای که به نوعی، هوش می‌تواند بفهمدش. به این صورت - نه در یک طبقه‌بندی هستی‌شناسانه بلکه، بیشتر به منزله‌ی نوعی تجربه‌ی ملموس - ضرورت زیبایی تمام عیار موضوع عشق می‌شود (یعنی، به زبان کانتی، زیبایی سامان بخش است، نه پایه‌گذار^{۵۲۳}). بنابراین، زیبایی میانجی جذب جان به خداست، و زیبایی به عنوان میانجی به شکل "جایگاهی اندازه‌ناپذیر"^{۵۲۴} در بین احتمال^{۵۲۵} شکننده‌ی زمان (تغییر، شدن، مرگ) و یک واقعیت ابدی عمل می‌کند.

از آن جایی که زیبایی یعنی نظم^{۵۲۶} جهان به عنوان ضرورت، به بیان دقیق (و هم‌چون ادراک "وی" از مشیت) فراگیر و جهان‌شمول است؛ "زیبایی" به عنوان یک کل در درجه‌ی اول به جهان مربوط می‌شود، پس رضایت به زیبایی بایستی محض باشد. این چنین است که به شکل نوعی "عشق آشکار به خدا" عمل می‌کند^{۵۲۷}. به بیان دقیق‌تر، در سطح خاص، به شکلی

۵۱۹ - self: نفس

۵۲۰ - disinterested interestedness

۵۲۱ - telos: واژه‌ی یونانی؛ فرجام و غایت در فلسفه‌ی ارسطو و کانت.

۵۲۲ - Incarnation: تجسد یا درآمدن روح کسی در قالب دیگری. در داستان مسیح، این خداست که در قالب مسیح حلول می‌کند.

۵۲۳ - regulative, not constitutive

۵۲۴ - Winch ۱۹۸۹: ۱۷۳

۵۲۵ - contingency: پیش‌آیندی

۵۲۶ - تمام اُردر ها باید به نظم تبدیل شوند و نه نظام. یادداشت برای ویرایش

۵۲۷ - [WFG ۹۹ - نک:]

ثانوی، انواعی از زیبایی وجود دارند که با این وصف، توازن، نظم، تناسب، و منشاء الهی را نشان می‌دهند (مثلاً مواردی که در طبیعت، هنر و علم پیدا می‌شوند).

شناخت فرد از زیبایی/نظم جهان باز هم برای این موضوع معانی نهفته دارد. از آن جایی که زیبایی لازم است در فاصله و با رضایت ژرف‌اندیشی شود، و نه این که به واسطه‌ی اراده‌ی حریصانه ائتلاف گردد، لذا جان را آموزش می‌دهد که رو در روی چیزی کاهش‌ناپذیر بی‌طرف و مستقل بماند، که در این معنا شبیه محنت است. هم "خود" را خارج از مرکز کردن و هم درخواست وضعیت انتظار^{۵۲۸}. این جاست که ژرف‌اندیشی در زیبایی، به معنای استعلای چشم‌انداز پروژه‌ی خود شخص است. از آن جایی که به زیبایی، به عنوان چیزی بیرون "خود"، باید رضایت داده شود، هم به این معناست که واقعیت یک فرد محدود است و هم این که فرد نمی‌خواهد متعلق نوع التزام و تعهدش^{۵۲۹} را تغییر بدهد.

علاوه بر این، زیبایی عنصری ناشخصانی دارد که با شخص تماس پیدا می‌کند. برهم‌کنش واقعی با زیبایی پاد-آفرینش‌گر^{۵۳۰} است. بر اساس این ادعا، تعهدات زیبایی‌شناسانه‌ی "وی" در سبک‌اش بازتاب دارد: در نثر تیزش اندیشه‌ی خود را زیر ذره‌بین می‌گذارد، در عین حالی که مایل است گرایش و صدای خود را بیرون از صحنه نگهدارد و از ارجاعات شخصی خودداری کند؛ به این شکل است که به "پاد-آفرینی زبان‌شناسانه‌ی خود" اقدام می‌کند.^{۵۳۱}

۷- استقبال مخاطب و تاثیرگذاری

هرچند که پسا-ساختارگرایان فرانسوی پس از "وی" به شکلی گسترده با اندیشه‌اش درگیر نشدند، اما دیدگاه‌هایش ردی در معاصران داخلی‌اش و وارثان بین‌المللی‌اش باقی گذاشت.^{۵۳۲} در بین متفکران فرانسوی هم‌نسل، نفوذ "اعتنا" در کارهای موريس بلانشو می‌تواند دیده‌شود؛ درک افلاطونی‌اش از خیر، نظم، و "زُلالیت و شفافیت" را هم جورجو آگامبن و امانوئل لویناس گرفتند و ردّ هم کردند. بعد از هم‌نسل‌هایش، ژاک دریدا به عرفان و به خصوص به خداناباوری پالاینده‌اش علاقه‌مند شد، و فقط در ارجاعات بعدی‌اش بود که او را تقریباً کاملاً پشت سر گذاشت^{۵۳۳}. ممکن است تاثیر محدود "وی" بر

^{۵۲۸} - attentive

^{۵۲۹} - engagement: تعهدپذیری، قول، قرار

^{۵۳۰} - decreative: ناآفرینش‌گر، پاد-خلاق.

^{۵۳۱} - Dargan ۱۹۹۷:۷

^{۵۳۲} - Rozelle-Stone ۲۰۱۷

^{۵۳۳} - Baring ۲۰۱۱

پساساختارگرایان نه فقط ناشی از این واقعیت باشد که او تا حد چهار متفکر پیشینِ فرانسوی متأثر از نیچه و هایدگر نبوده، بلکه به وضوح، به این دلیل هم بوده که او از جنگ دوم جهانی جان به در نبرد و به همین خاطر بعد از آن چیزی ننوشت. این نکته هم مهم است که موقعیت وی در سراسر زندگی‌اش به عنوان "زن"ی فیلسوف به حملاتِ سفسطی شخصی^{۵۳۴} به او کمک کرد، و نه به تحلیل و نقدِ اندیشه‌اش؛ او غالباً به عنوان آدمی با "شخصیتی سرد" از نگاهِ روانشناسی تلقی می‌شد، که در تضاد با تعهد او به "پروژه‌ای اخلاقی با مفروضات متفاوت"^{۵۳۵} بود.

در سراسر اروپا و در همین اواخر، "سیاست منفی" وی - یعنی، روگردانی از نهادها و ایدئولوژی به سمت تاملِ مذهبی - در پیوند با مفهوم زیست‌سیاستِ میشل فوکو، از سوی فلسفه‌های سیاسیِ جورجو آگامبن و روبرتو اسپوزیتو پذیرفته شده‌است.^{۵۳۶} در این جاست که آگامبن (که پایان‌نامه‌اش را در باره‌ی اندیشه‌ی سیاسی "وی" و نقدِ شخصانیت^{۵۳۷} نوشت، یعنی نظراتی^{۵۳۸} که از آن‌ها به سوی شکل‌دهی بحثِ "انسانِ عاق‌شده" رفت)^{۵۳۹} و اسپوزیتو بر نظریاتِ پاد-آفرینی، ناشخصانیت^{۵۴۰} و زور تکیه می‌کنند. در ورای صحنه‌ی قاره‌ای، افلاطون باوریِ مسیحی‌اش - به‌خصوص دیدگاه‌هایش در باره‌ی خیر، عدالت، تَهی، و اعتنا - بر روی تاکیدِ آیریس مُرداک^{۵۴۱} بر خیر، ماوراءالطبیعه^{۵۴۲}، و اخلاقِ نفوذ کرد، و به این ترتیب، بخشی از جریانِ اخیرِ احیای اخلاقیاتِ فضیلت بود.^{۵۴۳} میراثِ نوشته‌های وی در باره‌ی محنت و زیبایی در پیوند با عدالت، نیز در نوشته‌های الینِ اسکاری در موضوعِ زیبایی‌شناسی^{۵۴۴} نیز حس شده‌اند. تی.اس. الیوت که مقدمه‌ی "نیاز به ریشه‌ها" را نوشت، وی را به عنوان الهام‌بخش ادبیات‌اش معرفی می‌کند، همان‌طور که دابلو. ایچ. اُودِن، چسواف میوش، سیموس هِینی، فلائری اُکانِر، سوزان زونتاک^{۵۴۵} و آن کارسن از او این چنین یاد کرده‌اند.

^{۵۳۴} - ad hominem: یکی از انواع سفسطه و مغلطه. کوبیدنِ اندیشه‌ی شخص، از راهِ حمله به فردیتِ شخصِ صاحبِ اندیشه (اعم از رفتار، گفتار، پیشینه، نژاد، خانواده و موقعیتِ اجتماعی او و ...)

^{۵۳۵} - Nelson ۲۰۱۷: ۹. اشاره به این که وقتی سیمون وی اخلاقیاتی مطرح می‌کند که قانون-پایه یا حقوق-پایه نیست، بلکه شفقت-پایه است، و مستلزمِ ادای وظیفه نسبت به دیگرانی است که از راهِ اعتنا و توجه قابل تشخیص‌اند (یعنی مفروضات متفاوت)، طبعاً باید طبعِ گرم و خونگرمی داشته باشد، اما سردیِ "حال"ش با آن باور نمی‌خواند.

^{۵۳۶} - Ricciardi ۲۰۰۹

^{۵۳۷} - personhood

^{۵۳۸} - Homo Sacer: عبارتِ لاتینی و در حقوقِ روم، به معنای انسانِ عاق‌شده؛ کسی که قدغن است و هر کسی مجاز است او را بکشد، اما نمی‌تواند در آیینی مذهبی قربانی شود.

^{۵۳۹} - آگامبن ۲۰۱۷

^{۵۴۰} - Impersonality

^{۵۴۱} - Iris Murdak: آیریس مُرداک (۱۹۱۹ - ۱۹۹۹)، رمان‌نویس و فیلسوف انگلیسی نام‌دار، با رمان‌هایی در باره‌ی خیر و شر، روابطِ جنسی، اخلاق و قدرتِ ناخودآگاه.

^{۵۴۲} - متافیزیک

^{۵۴۳} - Crisp & Slote ۱۹۹۷

^{۵۴۴} - Scarry ۱۹۹۹

^{۵۴۵} - نویسنده، فیلسوف و خبرنگار جنگی نام‌دار.

فضل و دانش‌پژوهی^{۵۴۶} وی باعث شده که در نگرشِ دانشگاهیِ انگلو-آمریکن^{۵۴۷} بر دیدگاه‌اش از عدالتِ فوقِ طبیعی، از جمله بر تنش‌های فلسفیِ شکل‌دهنده به ماده‌گرایی و عرفان‌اش تاکید شود^{۵۴۸}. تاملاتِ کسانی دیگر به افلاطون‌باوریِ مسیحی‌اش توجه دارند^{۵۴۹}. پژوهش‌های اخیرِ انگلیسی زبان بر روی وی، شاملِ متونی در باره‌ی برداشت او از زور^{۵۵۰}، رادیکالیسم‌اش^{۵۵۱}، و رابطه‌ی بینِ علم و الوهیت در اندیشه‌اش^{۵۵۲}، بینِ رنج و روان-زخم^{۵۵۳}، بینِ پاد-آفرینش و اخلاق^{۵۵۴} هستند. علاوه بر این‌ها، دیدگاه‌هایش اخیراً بر روی مطالعاتی تاثیر گذاشته‌اند که بر روی پرسش‌های هویت^{۵۵۵}، الاهیاتِ سیاسی^{۵۵۶}، و جانورشناسی فرهنگی^{۵۵۷} انجام گرفته‌اند.

۵۴۶ – scholarship

۵۴۷ – فرهنگ کشورهای انگلیسی زبان.

۵۴۸ – Winch ۱۹۸۹; Dietz ۱۹۸۸; Bell ۱۹۹۳, ۱۹۹۸; Rhees ۲۰۰۰

۵۴۹ – Springsted ۱۹۸۳; Doering & Springsted ۲۰۰۴

۵۵۰ – Doering ۲۰۱۰

۵۵۱ – Rozelle-Stone & Stone ۲۰۱۰

۵۵۲ – Morgan ۲۰۰۵

۵۵۳ – Trauma: Nelson ۲۰۱۷. تروما

۵۵۴ – Cha ۲۰۱۷

۵۵۵ – Cameron ۲۰۰۷

۵۵۶ – Lloyd ۲۰۱۱

۵۵۷ – animality . Pick ۲۰۱۱: مطالعه‌ی فرهنگی حیوان و نیز انسان و غرائزش، به مثابه حیوان، به استثنای سرشتِ معنوی‌اش.

کتاب‌نامه:

کتاب‌های نقل شده در مقاله‌ی استنفورد

به قلم سیمون وی

- [FLN], ۱۹۷۰, First and Last Notebooks, Richard Rees (trans.), Oxford: Oxford University Press.
- [FW] ۱۹۸۷, Formative Writings: ۱۹۲۹–۱۹۴۱, Dorothy Tuck McFarland and Wilhelmina Van Ness (eds. and trans.), Amherst, MA: The University of Massachusetts Press.
- [GG] ۱۹۴۷[۲۰۰۴], Gravity and Grace, Emma Crawford and Mario von der Ruhr (trans), New York: Routledge; La pesanteur et la grâce, Paris: Librairie Plon, .۱۹۴۷
- [LP] ۱۹۵۹[۱۹۷۸], Lectures on Philosophy, Hugh Price (trans.), New York: Cambridge University Press; Leçons de philosophie, Paris: Union Générale d'Éditions, .۱۹۵۹
- [LPr] ۱۹۵۱[۲۰۰۲], Letter to a Priest, A. F. Wills (trans.), London: Routledge; Lettre à un religieux, Paris: Gallimard, .۱۹۵۱
- [LPW] ۲۰۱۵, Simone Weil: Late Philosophical Writings, Eric O. Springsted and Lawrence E. Schmidt (trans.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- [NB] ۱۹۵۶, The Notebooks of Simone Weil, Arthur Wills (trans.), ۲ vols., New York: G. P. Putnam's Sons.
- [NR] ۱۹۴۹[۲۰۰۲], The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind, Arthur Wills (trans.), New York: Routledge; L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Paris: Éditions Gallimard, .۱۹۴۹
- [OL] ۱۹۵۵[۲۰۰۱], Oppression and Liberty, Arthur Wills and John Petrie (trans.), New York: Routledge; Oppression et liberté, Paris: Éditions Gallimard, .۱۹۵۵
- [SE] ۱۹۶۲, Selected Essays: ۱۹۳۴–۱۹۴۳, Richard Rees (trans.), London: Oxford University Press.

- [SL] ۱۹۶۵, *Seventy Letters*, Richard Rees (trans.), London: Oxford University Press.
- [SWA] ۲۰۰۵, *Simone Weil: An Anthology*, Siân Miles (ed.), New York: Penguin.
- [WFG] ۱۹۶۶[۲۰۰۹], *Waiting for God*, Emma Craufurd (trans.), New York: HarperCollins;
Attente de Dieu, Paris: Éditions Fayard, ۱۹۶۶

کارهای دیگر سیمون وی

- Écrits de Londres et dernières lettres, Paris: Gallimard, ۱۹۵۷
- Écrits historiques et politiques, Paris: Gallimard, ۱۹۵۷
- La condition ouvrière, Paris: Gallimard, ۱۹۵۱
- La connaissance surnaturelle, Paris: Gallimard, ۱۹۵۰
- Intimations of Christianity among the Ancient Greeks, Elisabeth Chase Geissbuhler (ed. and trans.), London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۵۷
- Intuitions pré-Chrétiennes, Paris: La Colombe, ۱۹۵۱
- On Science, Necessity, and the Love of God, Richard Rees (trans.), London: Oxford University Press, ۱۹۶۸
- On the Abolition of All Political Parties, Simon Leys (trans.), New York: New York Review of Books, ۲۰۱۳
- Oeuvres complètes, André Devaux and Florence de Lussy (eds.), ۷vols., ۱۹۸۸–۲۰۱۲
- Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu, Paris: Gallimard, ۱۹۶۲
- Simone Weil on Colonialism: An Ethic of the Other, J.P. Little (ed. and trans.), Lanham, MA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., ۲۰۰۳
- Sur la science, Paris: Gallimard, ۱۹۶۶

- “The Iliad, or the Poem of Force”, Mary McCarthy (trans.), *Politics*, November ۱۹۴۵, pp. –۳۲۱ ۳۳۰, available online.

گزیده‌ی منابع ثانوی

- Agamben, Giorgio, ۲۰۱۷, “Philosophy as Interdisciplinary Intensity —An Interview with Giorgio Agamben”, interviewed by Antonio Gnolio, translated by Ido Govrin, *Journal for Cultural and Religious Theory*, ۲۰۱۷/۰۶/۰۲, available online.
- Allen, Diogenes and Eric O. Springsted, ۱۹۹۴, *Spirit, Nature and Community: Issues in the Thought of Simone Weil*, (Simone Weil Studies), Albany, NY: SUNY Press.
- Avery, Desmond, ۲۰۰۸, *Beyond Power: Simone Weil and the Notion of Authority*, New York: Lexington Books.
- Baring, Edward, ۲۰۱۱, *The Young Derrida and French Philosophy*, ۱۹۴۵–۱۹۶۸, New York: Cambridge University Press. doi:۱۰.۱۰۱۷/CBO۹۷۸۰۵۱۱۸۴۲۰۸۵
- Bell, Richard H. (ed), ۱۹۹۳, *Simone Weil’s Philosophy of Culture: Readings toward a Divine Humanity*, New York: Cambridge University Press.
- , ۱۹۹۸, ———, *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bingemer, Maria Clara, ۲۰۱۱[۲۰۱۵], *Simone Weil: una mística a los límites*, Bueonos Aires: Ciudad Nueva. Translated as *Simone Weil: Mystic of Passion and Compassion*, Karen M. Kraft (trans.), Eugene, OR: Cascade Books, ۲۰۱۵
- Blum, Lawrence A. and Victor J. Seidler, ۲۰۱۰, *A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism*, New York: Routledge Revivals.
- Cameron, Sharon, ۲۰۰۷, *Impersonality: Seven Essays*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cha, Yoon Sook, ۲۰۱۷, *Decreation and the Ethical Bind*, New York: Fordham University Press.

- Chenavier, Robert, ۲۰۰۹[۲۰۱۲], Simone Weil, l'attention au réel, Paris: Michalon. Translated as Simone Weil: Attention to the Real, Bernard E. Doering (trans.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, ۲۰۱۲
- Crisp, Roger and Michael Slote (eds.), ۱۹۹۷, Virtue Ethics, New York: Oxford University Press.
- Dargan, Joan, ۱۹۹۹, Simone Weil: Thinking Poetically, (Simone Weil Studies), Albany, NY: SUNY Press.
- Dietz, Mary, ۱۹۸۸, Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Doering, E. Jane, ۲۰۱۰, Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Doering, E. Jane and Eric O. Springsted (eds.), ۲۰۰۴, The Christian Platonism of Simone Weil, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Dunway, John M. and Eric O. Springsted (eds.), ۱۹۹۶, The Beauty that Saves: Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil, Macon, GA: Mercer University Press.
- Esposito, Roberto, ۱۹۹۶[۲۰۱۷], L'Origine della politica: Hannah Arendt o Simone Weil?, Rome: Donzelli Editore. Translated as The Origin of the Political: Hannah Arendt or Simone Weil, Vincenzo Binetti and Gareth Williams (trans.), New York: Fordham University Press, ۲۰۱۷
- Finch, Henry Leroy, ۲۰۰۱, Simone Weil and the Intellect of Grace, Martin Andic (ed.), New York: Continuum.
- Holoka, James P. (ed. and trans.), ۲۰۰۵, Simone Weil's the Iliad or the Poem of Force: A Critical Edition (Iliade, ou, le poème de la force), New York: Peter Lang.
- Lévinas, Emmanuel, ۱۹۵۲[۱۹۹۰], "Simone Weil contre la Bible", Evidences, ۲۴: ۹–۱۲. Translated as "Simone Weil against the Bible" in his Difficult Freedom: Essays on Judaism (Difficile liberté), Seán Hand (trans.), Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, pp. ۱۳۳–۱۴۱

- Lloyd, Vincent, ۲۰۱۱, *The Problem with Grace: Reconfiguring Political Theology*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- McCullough, Lissa, ۲۰۱۴, *The Religious Philosophy of Simone Weil: An Introduction*, New York: I.B. Tauris.
- McLellan, David, ۱۹۹۰, *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, New York: Poseidon Press.
- Morgan, Vance, ۲۰۰۵, *Weaving the World: Simone Weil on Science, Mathematics, and Love*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Nelson, Deborah, ۲۰۱۷, *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Perrin, J.M. and G. Thibon, ۲۰۰۳, *Simone Weil as We Knew Her*, New York: Routledge.
- Pétrement, Simone, ۱۹۷۳[۱۹۷۶], *La vie de Simone Weil*, Paris: Fayard. Translated as *Simone Weil: A Life*, Raymond Rosenthal (trans.), New York: Pantheon Books, ۱۹۷۶.
- Pick, Anat, ۲۰۱۱, *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, New York: Columbia University Press.
- Rhees, Rush, ۲۰۰۰, *Discussions of Simone Weil*, (Simone Weil Studies), D.Z. Phillips (ed.), Albany, NY: SUNY Press.
- Ricciardi, Alessia, ۲۰۰۹, "From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical", *Diacritics*, ۳۹(۲): ۷۵–۸۴, ۸۶–۹۳. doi:۱۰.۱۳۵۳/dia.۲۰۰۹.۰۰۱۴
- Rozelle-Stone, A. Rebecca (ed.), ۲۰۱۷, *Simone Weil and Continental Philosophy*, London: Rowman & Littlefield International.
- Rozelle-Stone, A. Rebecca and Lucian Stone (eds.), ۲۰۱۰, *The Relevance of the Radical: Simone Weil ۱۰۰ Years Later*, New York: Continuum.

- , ۲۰۱۳, — Simone Weil and Theology, New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Scarry, Elaine, ۱۹۹۹, On Beauty and Being Just, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Springsted, Eric O., ۱۹۸۳, Christos Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil, Chico, CA: Scholars Press.
- , ۱۹۸۶, — Simone Weil and the Suffering of Love, Eugene, OR: Wipf and Stock.
-) — ed.), ۱۹۹۸, Simone Weil: Essential Writings, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- “, ۲۰۱۰, — Mystery and Philosophy”, in The Relevance of the Radical: Simone Weil ۱۰۰ Years Later, A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone (eds), New York: Continuum, pp. ۹۱–۱۰۴
- “, ۲۰۱۵, — Introduction: Simone Weil on Philosophy”, in Eric O. Springsted (ed.), Simone Weil: Late Philosophical Writings, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. ۱–۱۹
- Vetö, Miklos, ۱۹۷۱ [۱۹۹۴], La métaphysique religieuse de Simone Weil, Paris: J. Vrin.
Translated as The Religious Metaphysics of Simone Weil, (Simone Weil Studies), Joan Dargan (trans.), Albany, NY: SUNY Press, ۱۹۹۴
- Von der Ruhr, Mario, ۲۰۰۶, Simone Weil: An Apprenticeship in Attention, London: Continuum.
- Winch, Peter, ۱۹۸۹, Simone Weil: “The Just Balance”, New York: Cambridge University Press.

سایر منابع اینترنتی

- American Weil Society
- Simone Weil Bibliography, University of Calgary

مدخل‌های مرتبط:

اعتنا/ سیمون دو بووار/ رنه دکارت/ ایمانوئل کانت/ کارل مارکس/ موریس مرلو پونتی/ آیریس مُرداک/ افلاطون/ فلسفه‌ی دین/ ژان-پل

سارتر

attention | Beauvoir, Simone de | Descartes, René | Kant, Immanuel | Marx, Karl | Merleau-Ponty,
Maurice | Murdoch, Iris | Plato | religion: philosophy of | Sartre, Jean-Paul

کارهای دیگر این مترجم

- نافرمانی مدنی
- گاندی و استالین
- گاندی، گونه‌ای زندگی و ... چند نقد و نظر
- ۵۰ واقعیتی که جهان را باید دگرگون کنند
- دارندگی در بسندگی است
- صد و یک راه که جوانان می‌توانند جهان را دگرگون کنند
- سارودایا، بهروزی برای همه
- کتاب پرسش‌ها
- میراث مشترک بشری (فهرست واژگان)
- مهاتما گاندی، عبدالغفار خان و فلسطین
- سه چهره‌ی اورشلیم (قدس)
- بسیار خردسال‌تر از آن‌که عروس شوند
- کیوا
- رازهای خواب
- چندهمسران آمریکایی
- زایش دین
- نمایی از توسعه‌ی انسانی
- و ...

سایت برای دانلود: www.ghkeshani.com

ای میل: keshanigh@gmail.com