

آلنکا زوپانچيچ

اخلاقيات امر واقعی

کانت، لاکان

ترجمہی
علی حسن زاده



This is a Persian translation of
Ethics of the Real: Kant, Lacan
by Alenka Zupančič
Verso, London & New York, 2000
Translated by Ali Hassanzāde
Āgāh Publishing House, Tehran, 2017
info@agahbookshop.ir

سرشناسه: زوپانچيچ، آلنکا (Zupančič, Alenka)

عنوان و نام پدیدآور: اخلاقیات امر واقعی: کانت، لاکان / آلنکا زوپانچيچ؛ ترجمه‌ی علی حسن‌زاده

مشخصات نشر: تهران: آگاه، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: ۳۳۶ ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۶-۳۸۱-۴

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

Ethics of the Real: Kant, Lacan: عنوان اصلی:

یادداشت: کتاب‌نامه

یادداشت: نمایه

عنوان دیگر: کانت، لاکان

موضوع: کان، ایمانوئل (Kant, Immanuel)، ۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.

موضوع: کان، ژاک (Lacan, Jacques)، ۱۹۰۱-۱۹۸۱ م.

موضوع: اخلاق جدید

Ethics, Modern: موضوع:

شناسه: اثر زاده: حسن‌زاده، علی، ۱۳۶۸-، مترجم

رده‌بندی: ۳۰۰: ۱۱۳۹۹/الف B۲۷۹۹

رده‌بندی دیویی: ۱۷۰/۹۲۲

شماره‌ی کتاب‌شناسی: ۴۶۵۶۳۵۹



آلنکا زوپانچيچ

اخلاقیات امر واقعی: کانت، لاکان

ترجمه‌ی علی حسن‌زاده

چاپ یکم ترجمه‌ی فارسی: بهار ۱۳۹۶، آماده‌سازی و نظارت بر چاپ: سر نشر آگاه

(صفحه‌آرا: غلام‌حسین دهقانی، ناظر چاپ: هومن بخشی)

چاپ و صحافی: فرهنگ‌بان

شمارگان: ۵۵۰ نسخه

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شماره‌ی ۱۳۴۰، تهران ۱۳۱۴۶

فروش اینترنتی: www.agahbookshop.ir

قیمت: ۲۳,۰۰۰ تومان

فهرست

۷	درباره‌ی نویسنده
۹	پیش‌گفتار: چرا کانت رزش نگیدن دارد؟ نوشته‌ی اسلاوی ژیژک
۱۷	درآمد
۲۵	فصل یکم: پاتولوژی (اخلاق) و اخلاقی و زمره
۴۱	فصل دوم: سوژه‌ی آزادی
۴۲	کدام آزادی؟
۴۵	کدام سوژه؟
۶۷	فصل سوم: دروغ
۶۷	کانت و «حق دروغ گفتن»
۷۸	امر نامشروط
۸۳	دام سادی
۹۳	فصل چهارم: از منطق توهم به اصول موضوعه
۹۳	«اقیانوس طوفانی» توهم
۹۸	«شخص نقاب نیز معنا می‌دهد»
۱۰۵	گذار به اصول موضوعه
۱۱۱	فصل پنجم: خیر و شر
۱۱۱	فانتزی در محدودده‌ی عقل تنها

۱۱۵	منطق خودکشی
۱۱۹	درجات شر
۱۲۴	هم چون فرشتگان، هم چون شیاطین
۱۳۲	عمل به مثابه «سوژه‌شدگی بدون سوژه»
۱۴۵	فصل ششم: عمل و شر در ادبیات
۱۴۷	مورد والمون
۱۶۳	مورد دن ژوان
۱۸۷	مصل هفتم: میان قانون اخلاقی و سوپراگو
۱۸۷	کراتوم تأثیر
۱۹۷	امر و منطق سوپراگو
۲۱۰	جایگاه قانون
۲۲۳	فصل هشتم: اخلاقیات و ترازوی در روان‌کاوی
۲۲۳	برخی ملاحظات زمینه‌ای
۲۲۹	ادیپ، یا رانده شدن دال
۲۲۹	سرقت میل — و در ازای آن، ...
۲۴۲	مرگ چیز
۲۴۸	پدر چیست؟
۲۵۴	با ادیپ چه کنیم؟
۲۵۶	گروگان واژه
۲۶۹	سیگنه، یا کیف باقی مانده
۲۷۱	اخلاقیات و ترور
۲۸۱	کیف — همسایه‌ی من
۲۹۶	امر واقعی در اخلاقیات
۳۰۱	از میل ناب به رانه
۳۱۵	فصل نهم: در نتیجه ...
۳۲۹	نمایه

چرا کانت ارزش جنگیدن دارد؟

نوشته‌ی اسلاوی زیژک

وقتی که آدمی، در مباحثات اخلاقی-سیاسی امروزی، نام «ایمانوئل کانت» را می‌برد نخستین تداعی، مسلماً، مربوط به آری لیبرال پساکمونستی از «بازگشت به کانت» در تمامی نسخه‌های متفاوت است. اما از هانا آرنت گرفته تا یورگن هابرماس؛ از نئولیبرال‌هایی نظیر لوک فتری و جان رابرت گریته تا نظریه‌پردازان «مدرنیته‌ی دوم» مثل اولریش بک. با این همه، قمار بنیادین «کانت با ساد»^۱ لاکان این است که کانت دیگری، کانت بسیار غیر عادی‌تری، وجود دارد. لاکان در مورد وی ادعا کرد، در تاریخ ایده‌ها، انقلاب اخلاقی او نقطه‌ی آغاز بود که به کشف فرویدی ناخودآگاه منجر شد: کانت نخستین کسی بود که بعد از «اصل لذت» را ترسیم کرد.

اولین تداعی شخصی که آشنایی اندکی با لاکان دارد احتمالاً این است: «اوه، بله، همان کسی که برخلاف سنت دکارتی و کانتی کوگیتوی استعلایی بر مرکززدودگی سوژه تأکید کرد». ... در این جا تصویر، پیشاپیش، خدشه‌دار می‌شود. تر لاکان این است که سوژه‌ی ناخودآگاه «مرکززدوده»ی فرویدی هیچ نیست مگر کوگیتوی دکارتی، که در سوژه‌ی استعلایی کانتی رادیکالیزه‌تر شد — این امر چه‌گونه امکان‌پذیر می‌شود؟ این «مرکززدودگی» فرویدی بدنام چه چیزی است؟

تعریفی به ظاهر نامتعارف در فلسفه‌ی طبیعت هگل (تعریف گیاه هم چون حیوانی با روده‌هایی بیرون از بدن خود)، شاید، موجزترین تعین چیزی را عرضه می‌کند که «مرکززدودگی» سوژه دربارهی آن ست. اجازه دهید این قضیه را از طریق والکوره‌ی واگنر بررسی کنیم. در والکوره وُتان، بلندمرتبه‌ترین خدا، میان احترام‌اش به پیوند مقدس ازدواج (که همسرش فریکا از آن جانب‌داری می‌کند) و ستایش‌اش از قدرت عشق آزادانه (که دختر عصیان‌گر محبوبش برونهیلده از آن جانب‌داری می‌کند) دویاره گشته است. وقتی زیگموند شجاع‌دل، پس از فرار با زیگموندی زیاروی، همسر هوندینگ سنگ‌دل، مجبور می‌شود در دونلی با هوندینگ زیاروی شود، برونهیلده از فرمان صریح وُتان (مبنی بر این که بگذارد زیگموند در آن‌جا بماند) سرپیچی می‌کند. برونهیلده در دفاع از نافرمانی خود ادعا می‌کند که، «اتلاش برای یاری‌رساندن به زیگموند، در واقع اراده‌ی حقیقی انکارش به خود وُتان را تحقق بخشید - از یک لحاظ، برونهیلده چیزی جز این بخش (واپس‌رانده شده) وُتان نیست، بخشی که وُتان به هنگام تصمیم برای تن‌دادن به فشار فریه مجبور شد از آن چشم‌پوشی کند... خوانشی یونگی در این‌جا ادعا می‌کرد که فریکا و برونهیلده (و نیز دیگر خدایان دون‌پایه‌تری که دور و بر وُتان هستند) صرفاً مؤلفه‌های لیب‌دوبی گوناگون شخصیت وُتان را بیرونی می‌سازند: فریکا، در مقام مدافع زن، برونهیلده، در مقام مدافع زن، سوپراگوی وُتان است، در صورتی که برونهیلده، با جانب‌داری پرشورش از عشق آزادانه، مظهر شور و شوق عاشقانه‌ی بی‌قیدبند وُتان است... با وجود این، از دید لاکان، گفتن این که فریکا و برونهیلده مؤلفه‌های متفاوت روان وُتان را (بیرونی می‌سازند) پیشاپیش زیاده‌گویی است: «مرکززدودگی» ریشه‌ای و برسازنده است؛ «من» از همان ابتدای امر «بیرون از خودم» هستم، برکولازی از مؤلفه‌های بیرونی. وُتان صرفاً سوپراگوی خود را در فریکا «برون‌فکنی نمی‌کند»، فریکا سوپراگوی وُتان است، به همان سان که هگل ادعا می‌کند گیاه حیوانی است که روده‌هایی بیرون از بدن خود دارد، در کسوت ریشه‌هایی فرو رفته در زمین. [۷]

چرا کانت ارزش جنگیدن دارد؟ ۱۱

این صورت‌بندی هگلی هم‌چنین — و به‌ویژه — در مورد نظم نمادین صادق است، نوعی روده‌های روحانی حیوان انسانی بیرون از خود^۱ آن: جوهر روحانی هستی‌ام، ریشه‌هایی که غذای روحانی‌ام را از آن‌ها برمی‌کشم، بیرون از خودم هستند، تجسم‌یافته در نظم نمادین مرکز‌زوده، در نتیجه، آدمی و سوسه می‌شود که بگوید، به لحاظ روحانی، انسان یک حیوان باقی می‌ماند، حیوانی که ریشه در جوهری بیرونی دارد — یکی از رویاهای امکان‌ناپذیر عصر نویی^۲، دقیقاً تبدیل انسان به حیوانی روحانی است، که آزادانه در فضای روحانی شناور است، بی هیچ نیازی به ریشه‌ی — ره‌ری بیرون از خودش. وقتی وودی آلن در پی جدایی فصاحت‌بارش از میا فارو بارها در مقابل مطبوعات و رسانه‌ها حضور پیدا کرد، در «زندگی واقعی» دقیقاً همانند شخصیت *ای مرد نوروتیک* و نامطمئن فیلم‌هایش عمل کرد. پس آیا باید نتیجه‌گیری کنیم که «او خودش را در فیلم‌هایش می‌گذاشت»، که شخصیت‌های مرد اسبی و لم‌ها را و خودنگاره‌های نیمه‌پنهان‌اند؟ نه؛ نتیجه‌ای که باید گرفت دقیقاً وجه مقابل این است: وودی آلن در زندگی واقعی خود، با واز مدلل خاصی این همان‌یابی و تقلید کرد که در فیلم‌هایش به تصویر می‌کشید — به بیان دقیق، «زندگی واقعی» است که از الگوهای نمادین تقلید می‌کند که در هنر به ناب‌ترین شکل‌شان بیان می‌شوند. پس، منظور لا‌کان از مرکز‌زدگی سوژه همین است، و درک پیوند میان این سوژه‌ی مرکز‌زوده و سوژه‌ی استقلال کانتی دشوار نیست: مشخصه‌ی کلیدی‌ای که این دورا متحد می‌کند این است که هر دوی آن‌ها تهی‌اند، محروم از هر گونه محتوای جوهری. کانت، در نقد عقل محض^۳ خود، این تناقض کوگیتورا در ناب‌ترین شکل‌اش خلاصه می‌کند: «*Ich bin das Wesen selbst*»، با این همه به واز مدلل آن هیچ بخشی از این هستی به من برای اندیشه‌ام داده نشده است.» بنابراین، در نقطه‌ی منحصر به فرد کوگیتو به مثابه فصل مشترک میان هستی و اندیشه، هم هستی و هم اندیشه را از دست می‌دهم: اندیشه، از آن روی که همه و هر محتوایی از دست می‌رود؛ هستی، از آن روی که همه‌ی هستی متعین — ابرکتیو در اندیشه‌ی محض دود می‌شود — و، از دید لا‌کان، این خلأ همانا سوژه‌ی میل فرویدی است.

کتاب آلتکا زوپانچیچ روی پی آمده‌های اخلاقی غیر منتظره‌ی این حکم سو بڑکتیویته‌ی مدرن تمرکز می‌کند، حکمی که برابر است با گسستی رادیکال میان اخلاقیات در معنای اخص کلمه و حوزه‌ی امر خیر. این جا لا کان هم در برابر اخلاق فایده‌گرایانه و هم در برابر اخلاق پذیرفته‌شده و رایج مسیحی از کانت جانب‌داری می‌کند: اشتباه است تلاش برای پایه‌ریزی اخلاقیات بر مبنای نوعی حساب و کتاب لذت‌ها یا منفعت‌ها (رفتار اخلاقی، در درازمدت، سودمند است. این تصمیم فایده‌گرایانه، از طریق نیروی عادت، به «طبیعت ثانوی» ما تبدیل می‌شود، طوری که اکنون به شیوه‌ای خودانگیخته اخلاقی رفتار می‌کنیم، بی‌خبر از حساب و کتاب لذت‌های پس پشت رفتارهای مان)، یا بر مبنای گسترش این حساب و کتاب تا این‌که مبادله‌ی مان با خود خداوند را هم دربر گیرد (اخلاقی بودن سودمند است. چون گرچه شاید در این دنیا به دلیل اخلاقی بودن در رنج باشیم، پس از مرگ ما را به خاطر این به‌طور شایسته‌ای پاداش مان خواهند داد). از دید لا کان، و نیز پیشاپیش از دید فروید، سه‌زهی انسانی نه تنها کم‌تر از آن‌چه خود می‌داند، بلکه بسی بیش از آن‌چه خود او را در اخلاق است: ما اعمال اخلاقی را به‌خاطر وظیفه انجام می‌دهیم، حتی اگر (به‌اشتباه) فکر کنیم که آن را به دلیل نوعی حساب و کتاب فایده‌گرایانه، با چشم‌داشت نوعی پاداش آتی، انجام می‌دهیم. یُونِ اِلْسْتِر با شروع کردن از مسئله‌مندی تحلیلی نظری، کتاب عقلانی، به همان «فاکت باقی‌مانده‌ی ناشناخته» رسید:

انگیزه‌های مردم را منفعت شخصی و هنجارهایی تعیین می‌بخشند که مردم تأییدشان می‌کنند. هنجارها را نیز تا حدودی منفعت شخصی شکل می‌دهد، چون مردم اغلب به هنجارهایی می‌چسبند که به نفع آن‌ها است. اما هنجارها کاملاً به منفعت شخصی فروکاستی نیستند، دست‌کم نه با این سازوکار خاص. باقی‌مانده‌ی ناشناخته فاکتی زیربنایی و توضیح‌ناپذیر است، دست‌کم در حال حاضر. [۲]

خلاصه، معادله‌ی فایده‌گرایانه — حتی پالوده‌ترین آن، که در آن فرمان‌برداری ام از

هنجارهای اخلاقی نه صرفاً بر مبنای حساب و کتاب خودخواهانه بلکه بر مبنای رضایت پدیدآمده از این آگاهی پایه‌ریزی می‌شود که به بهروزی کل نوع بشر یاری خواهیم رساند — هرگز حل نمی‌شود؛ آدمی همواره باید یک x ، «باقی‌مانده‌ی ناشناخته»، را اضافه کند، که مسلماً، objet petit a لاکانی، ایزم‌علتی میل، است. در این معنای دقیق، از دید لاکان، اخلاقیات نهایتاً اخلاقیات میل است — یعنی قانون اخلاقی کانتی همانا دستور^۱ میل است. به عبارت دیگر، آن‌چه لاکان، با رادیکالیزه کردن ذاتی پروژه‌ی کانتی، به انجام می‌رساند نوعی «نقد میل محض»^۲ است. برخلاف کانت، که برایش قابلیت ما به میل ورزیدن به کل «پاتولوژیک» است (چون همان‌طور که مدام تأکید می‌کند، میان ایزم‌ی تجربی و لذتی که این ایزم در سوژه ایجاد می‌کند هیچ پیوند پیشینی‌ای وجود ندارد)، لاکان ادعا می‌کند که یک «قوه‌ی محض میل» وجود دارد، چراکه میل قطعاً ایزم‌علتی پیشینی و غیرپاتولوژیک دارد — این ایزم، مسلماً، — یزی، است که لاکان objet petit a می‌نامد. حتی مبادله‌ی منفاعی که به خود نرساند این شکل حساب و کتاب شده‌اند باید بر حرکت اولیه‌ی مبتنی باشد که نمی‌توان آن را بر حسب این شرایط توضیح داد، بر حسب نوعی حرکت بنیان‌گذارنده‌ی اعطا، حرکتی که گذارنده‌ی موهبت ازلی (همان‌طور که شاید دریدا می‌گفت) که نمی‌توان آن را در قالب هیچ آتی توضیح داد.

پی‌آمد دیگر این توفیق کلیدی این است که عمل اخلاقی در معنای اخص کلمه باید از اگو-ایده‌آل (قانون خیر عمومی) و نیز از سوپرا-، مکمل و قبیح آن، متمایز شود. از دید لاکان، سوپراگو عاملیت اخلاقی نیست، چون نمی‌تواند سوژه تحمیل می‌کند دقیقاً نشانه‌ی بی‌چون‌وچرای این امر است که سوژه «بر سر و پا می‌خیزد، خود» مبنی بر پیروی کردن از میل‌اش «سازش کرده است». بیایید مثالی — شاید غریب‌متنازه — را از سیاست در نظر بگیریم: دوباره شدن به اگو-ایده‌آل و سوپراگورا می‌تواند در تناقض بنیادین سوسیالیسم خودتدبیری یوگسلاوی سابق تشخیص داد: ایدئولوژی رسمی همواره مردم را به مشارکت فعالانه در فرایند خودتدبیری برمی‌انگیخت، آنان را ترغیب می‌کرد تا شرایط زندگی‌شان را بیرون از حزب «بیگانه‌شده» و ساختارهای دولتی

در اختیار بگیرند؛ رسانه‌های رسمی بی‌اعتنایی مردم، گریختن آنان به حریم خصوصی، و غیره را تقبیح می‌کردند. با این همه، دقیقاً از چنین رخدادی، از مفصل‌بندی و سازمان‌دهی خود-تدبیر یافته‌ی حقیقی منافع مردم، بود که رژیم بیش‌ترین واهمه را داشت. در نتیجه، مجموعه‌ی کاملی از «علائم» نانوشته لایه‌لای خطوط این دستور را انتقال دادند که ترغیب‌های رسمی قرار نبود زیاد جدی گرفته شوند؛ که آن‌چه رژیم عملاً می‌خواست رویکردی کلی مسلکانه به ایدئولوژی رسمی بود. بزرگ‌ترین فاجعه‌ای که می‌توانست برای رژیم رخ دهد این بود که ایدئولوژی خودش زیاد جدی گرفته شود، و سوزده‌هایش آن را تحقق بخشند. و در سطح «نات» آيا همین قضیه شامل حال ترغیب استعماری امپریالیستی کلاسیک نمی‌شود که استعمارشدگان را مجبور می‌کرد شبیه حاکمان ستم‌گر «متمدن» نشان بدهند. آیا این دستور را اذغانی «خردمندان» از درون متزلزل نکرد، این اذغان «خردمندان» که مردمان استعمار شده به‌طور اسرارآمیز و تقلیل‌ناپذیری «دیگری» اند. که استعمارگران با همه‌ی سخت‌کوشی‌ها، هرگز موفق نخواهند شد؟ این دستور سوپراکتیو، نوشته‌ای که رضع ایدئولوژیک رسمی را متزلزل می‌کند روشن می‌سازد که در چه معنایی، خلاف حق به تفاوت بدنام - حق حفظ هویت فرهنگی خاص خود - آدمی باید، بیش‌تر، بر حق همانندی به‌عنوان «حق بنیادین ستم‌دیده» تأکید کند: به‌سان خود-تدبیری یکسازوی سابق، حاکم ستم‌گر استعمارگر نیز بیش از هر چیز از تحقق خواست ایدئولوژیک رسمی خودش می‌هراسد.

بنابراین، چه‌گونه باید از این درهم‌تیدگی باطل امر، به یکمکمل وقیح آن برون‌رویم؟ بیایید صحنه‌ی نهایی اولین محصول بزرگ هالیوود درباره‌ی جنگ بوسنی، به سارا یو خوش آمدید^۱، را به یاد آوریم، فیلمی که یک شکست بود، بر حسب تصادف، فیلمی که آلنکا زوپانچič به‌شدت از آن متفر است^۲. در این صحنه، که با کم‌ترین حالت رقت‌انگیز فیلم‌برداری شده است، مادر بوسنیایی درمانده و بی‌نوا از دختر دل‌بندش چشم‌پوشی می‌کند: قراردادی را امضا می‌کند که حضانت کامل دخترش را به روزنامه‌نگار انگلیسی‌ای می‌دهد که می‌خواهد دختر را به فرزند

قبول کند. در این جا عمل متعالی عشقِ مادرانه دقیقاً چونان حرکت برشتی چشم‌پوشی از پیوند مادرانه شناسایی می‌شود — حرکت قبول این امر که، در محیط راحت انگلیسی، دخترش بسی بهتر از بوسنی جنگ‌زده زندگی‌اش را پیش خواهد برد. وقتی که مادر ویدنوی دخترش را هنگام بازی با بچه‌های دیگر در باغی انگلیسی تماشا می‌کند، بی‌درنگ متوجه می‌شود که دخترش در انگلستان خوش‌بخت است؛ وقتی دخترش، در آخرین مکالمه‌ی تلفنی‌شان، در ابتدا حتی وانمود می‌کند که دیگر زبان بوسنیایی بلد نیست، مادر، به قول معروف، دوزاری‌اش می‌افتد. . . . این صحنه را باید به‌عنوان شرحی انتقادی بر رهیافت انسان‌دوستانه‌ی غربی بر خوانش کرد، صحنه‌ای که ابهام اخلاقی آن رهیافت را افشا می‌سازد؛ این صحنه به‌روایت ساده‌ی یک روزنامه‌نگار انگلیسی خوب که فقط می‌خواهد بچه‌ای بوسنیایی را از دستِ ترورِ مادرش نجات دهد، روزنامه‌نگاری که برای رسیدن به هدف خود هم با ترورِ سربازهای آلمانی و هم با بوروکراسی دولت بوسنیایی‌ای مبارزه می‌کند که برای آن‌ها اعمالِ پیمان‌شکنی و خیانت است (یعنی انجام کار پاک‌سازی قومی برای صرب‌ها). پیچش متفاوت می‌بخشد. فیلم با پیچش نهایی‌اش تبدیل می‌شود به شرح انتقادی انعکاسی بر چیزی که تا آن لحظه ادعا می‌کرد باشد: حکایت انسان‌دوستانه‌ی روزنامه‌نگاری که با نجات یک انسان (یک بچه) از جهنم جنگ بوسنی وظیفه‌ی اخلاقی خود را انجام می‌دهد — از یک لحاظ، حق با مقام رسمی بوسنیایی بود که ادعا می‌کند اعمالِ بچه‌ها هم‌ارز پیمان‌تسلیم است؛ چنین اعمال انسان‌دوستانه‌ای با محروم کردن بوسنیایی‌ها از اولاد خودشان نهایتاً فقط نمک به زخم آن‌ها می‌باشد. . . . بنابراین در مواضعی نهایی میان مادر و روزنامه‌نگار، مادر است که در مقایسه با روزنامه‌نگار، که، فشار انسان‌دوستانه و دل‌سوزانه‌اش نیز نهایتاً غیراخلاقی است، حرکت اخلاسی را انجام می‌دهد.

اجازه دهید برای نشان دادن این که چه گونه کتاب آلتکا زوپانچیچ نه تنها یک رخداد فلسفی اصیل، بلکه مداخله‌ای تعیین کننده در مباحثات اخلاقی-سیاسی امروزین است، فراتر از این نرویم. پس، آیا نتیجه‌ای که باید گرفت این است که من احترام و تحسین فراوانی به کتاب آلتکا قائل‌ام؟ اصلاً این طور نیست: چنین رویکرد تحسینی همواره یک موضع مطمئن برتری را نسبت به مؤلف پیش فرض می‌گیرد: خود را چنان در نظر می‌گیرم که گویی می‌توانم از برج عاج به دیده‌ی تحقیر به مؤلف بنگرم، و با مهربانی نظری مساعد بر کیفیت اثر او بیندازم. یگانه نشانه‌ی احترام واقعی، برای فیلسوف همکار، تنفر آمیخته به حسادت است — چه طور شد که خود من به آنچه مؤلف می‌گوید نرسیدم؟ بهتر نمی‌شد اگر مؤلف پیش از نگارش این اثر حقیقت‌ی گرفت، طوری که دست‌آوردش آرامش خودخواهانه‌ی مرا برهم نمی‌زد؟ بزرگ‌ترین تصدیق که می‌توانم به کتاب آلتکا بدهم اذعان به این امر است که، هنگام خواندن این کتاب، بارها و بارها خود را مات و مبهوت از حسادت و خشم یافتم، در دومی‌ترین مرکز فیلسوف‌بودنم احساس تهدید کردم، حیرت‌زده از جدیت و زیاده‌اش حسادت آن — به هم‌اکنون خواننده بودم، از تعجب خشک‌ام زد که چه گونه چنین احساسی اصیلی هنوز هم امروزه امکان‌پذیر است. بنابراین، اجازه دهید این گونه نتیجه‌گیری کنم که — نه تنها نقش نوعی «آموزگار» را در قبال آلتکا برای خود قائل نیستم بلکه — اعتراضانه افتخار می‌کنم که قادر بوده‌ام در مجموعه‌ای از پروژه‌های مشترک با وی همکاری کنم. اگر کتاب آلتکا یک اثر کلاسیک مرجع نشد، یگانه نتیجه‌ای که باید گرفت این خواهد بود که آکادمی ما در دام اراده‌ای ناروشن معطوف به خودویران‌گری افتاده است.

یادداشت‌ها

1. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1959, para. 348.
2. Jon Elster, *The Cement of Society: A Study of Social Order*, New York and Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 150.