



بابک احمدی

ترجمه متن‌های فلسفی

به یاد دوست مهربانم کریم امامی

۱. بیش‌تر تاریخ‌نگاران فلسفه بر این باورند که سرزندگی و شادابی فلسفه مدرن را مدیون مترجمانی هستیم که در دوره‌های مختلف به ترجمه متن‌های فلسفی از زبان‌های یونانی کهن، سانسکریت، چینی و لاتین به زبان‌های زنده پرداخته‌اند. تاریخ‌نگاران از جنبش‌های فکری‌ای یاد می‌کنند که ترجمه متن‌های فلسفی را ممکن کردند و توسعه دادند. در آغاز تاریخ مسیحی ترجمه از یونانی به لاتین، نزدیک به دوران رنسانس ترجمه از یونانی به عربی و نیز ترجمه‌های تازه از یونانی به لاتین، در دوره پسانسانس ترجمه به زبان‌های زنده اروپایی، در سده‌های نوزدهم و بیستم ترجمه از سانسکریت و چینی کهن، و سرانجام جنبش کنونی که ترجمه متن‌های فلسفی به تمامی زبان‌ها را ممکن و هدف خود می‌داند. اگر حق با این تاریخ‌نگاران باشد می‌توان همین حقیقت تاریخی را گواه بر امکان ترجمه متن‌های فلسفی، و اثبات بهره‌عظیم آن در تاریخ فلسفه و اندیشه‌گری دانست. با وجود این، تردیدهایی فلسفی باقی می‌مانند. اگر نظریه‌هایی که ترجمه را ناممکن می‌دانند، یا نظریه‌هایی که ترجمه را به گونه‌ای نسبی یا تقریبی ممکن می‌دانند، درست باشند، آن‌گاه باید بپذیریم که جنبش‌های تاریخی ترجمه متن‌های فلسفی (با وجود کوشش ستودنی مترجمان) فقط گشاینده یکی از راه‌های ممکن بوده‌اند، و چه بسا ناخواسته راه‌های دیگری را مسدود کرده‌اند، تا جایی که دیگر دشوار بتوان ثابت کرد که این مسیر موجود بهترین مسیر خردورزی فلسفی بوده است. برخی این تردید را صرفاً ناشی از بدبینی شکاکانه‌ای دانسته‌اند که معمولاً به فیلسوفان نسبت می‌دهند، اما با دقت به کار شماری از بزرگ‌ترین فیلسوفان سده بیستم متوجه می‌شویم که آنان نکته را با ذکر دلیل و با بیانی منطقی، استدلالی و عقلانی مطرح کرده‌اند. مثلاً هایدگر نسبت به ترجمه متن‌های یونانی به لاتین و دیگر زبان‌ها بسیار بدگمان بود، و با انتقاد از

آن‌ها به ریشه‌شناسی واژه‌ها روی آورده بود. او با ذکر دلیل و به شیوه‌ای نقادانه برگردان نادرست و نادقیق بسیاری از اصطلاح‌های فلسفی یونانی به لاتین را از جمله دلایل پیدایش و اقتدار متافیزیک (به معنای منفی‌ای که خود او از این واژه پیش می‌کشید) معرفی می‌کرد. با توجه به این تردیدها و انتقادها به نظر موجه می‌آید که امکان ترجمه متن‌های فلسفی را بدون تعمق و دقت فلسفی نپذیریم، و درباره آن بیش‌تر بیاندیشیم. بسیاری در بحث از هنر ترجمه یا فن ترجمه، هنگامی که به طبقه‌بندی موضوعی انواع ترجمه‌ها می‌پردازند از «ترجمه متن‌های فلسفی» یاد کرده و گمان می‌برند این عبارت روشن‌گر یکی از انواع ترجمه است و ابهامی در آن نیست. ولی با دقت بیش‌تر متوجه می‌شویم که نه فقط این عبارت با توجه به ابهام مفاهیم ترجمه متن مسأله‌ساز است، بل در قیاس با مثلاً «ترجمه متن‌های علمی» مبهم‌تر و گیج‌کننده‌تر است، و نمی‌توان از آن به سادگی گذشت و چنین انگاشت که معنای‌اش صریح و واضح است. دشواری مضاعف به ابهام معنا و تعریف فلسفه مربوط می‌شود.

۲. وقتی از ترجمه متن‌های فلسفی حرف می‌زنیم از چه سخن می‌گوییم؟ امروز میان فیلسوفان، و دانش‌مندان علوم انسانی و زبان‌شناسان اختلاف نظرهای فراوانی بر سر هر یک از سه جزء این عبارت وجود دارد. در شاخه مهمی از زبان‌شناسی مدرن که ترجمه‌شناسی (به فرانسوی traductologie) نام گرفته، تعریف‌های متفاوتی از ترجمه ارائه شده‌اند، تعریف‌هایی که در بسیاری از موارد با هم مخالف‌اند. هومبولت در کتاب درباره تفاوت‌گذاری در ساختار زبان بشری و تأثیر آن بر تکامل معنوی نوع انسان (۱۸۲۴ تا ۱۸۳۵) ترجمه بین‌زبانی را کار ناممکنی دانست. از نظر او هر زبان بشری نگرشی از جهان ویژه خود آن زبان (Weltanschauung یا جهان‌بینی) و متفاوت از دیگر زبان‌ها را ممکن می‌کند، و در حد آن جهان‌بینی بخردانگی و بنیادهای ادراکی خود را می‌یابد، و ناقل دانسته‌ها، اندیشه‌ها و ایده‌ها می‌شود. در نتیجه، آن‌چه در زبان الف بیان و دانسته می‌شود در زبان ب دانسته نخواهد شد.^۱ این نظریه پایه نظریه گسترده‌تر و مشهور ساپیر و ورف است. هم‌چنین، کواین نیز در مقاله معنا و ترجمه نکته اصلی را از راه تازه‌ای پیش کشیده است.^۲ اگر ترجمه را به کلی ناممکن بدانیم روشن است که ترجمه متن‌های فلسفی نیز ممکن نخواهد بود. اکنون، از این بحث که به هر حال جای تعمق و دقت دارد (اما به نظر بسیاری از اندیش‌مندان ناشی از دیدگاهی افراطی است) بگذریم و به دیدگاه کسانی که ترجمه بین‌زبانی را ممکن، یا بیش و

۱- در این مورد بنگرید به:

Steiner G., After Babel, Aspects of Language and Translation, Oxford University Press, 1975, pp. 73-93.

2- Quine Wilard Van Orman, «Meaning and Translation» in Word and Object, Cambridge, M.I.T. Press, 1960.

کم ممکن، می‌دانند پردازیم. این جا، متوجه کثرت دیدگاه‌ها و نظریه‌ها می‌شویم. اومبرتو اکو نخستین فصل کتاب تقریباً همان چیز را گفتن: تجربه‌های ترجمه (۲۰۰۳) را که دربارهٔ دشواری‌های فنی ترجمهٔ متن‌ها است، با این عبارت آغاز کرده: «به نظر می‌رسد تعریف ترجمه به هیچ وجه آسان نیست»، و در ادامهٔ بحث چنین نظر داده که هر تعریفی از ترجمه همان‌گویی است.^۳ کتاب اکو نشان می‌دهد که میان دانش‌مندان در مورد معنای لفظ و کردار ترجمه هم‌نظری وجود ندارد، و به دلیل تعدد نظریه‌ها و تنوع نتایج عملی ناشی از فعالیت فکری مترجمان، چنان هم فکری‌ای نیز دست‌کم به این زودی‌ها نمی‌تواند به دست آید. خود اکو ترجمه را به معنای مطلق (هم‌پوشی کامل دو متن در زبان‌های مبدأ و مقصد) ممکن نمی‌داند، و تأکید می‌کند که ما یک متن را تقریباً از یک زبان به زبان دیگر ترجمه می‌کنیم، و امکان ندارد به طور کامل از عهدهٔ انتقال تمامی معنا و همهٔ جنبه‌های متن اصلی برآییم.

نظر اکو (که باید گفت برداشتی از دیدگاه رایج بیش‌تر ترجمه‌شناسان است) از یک جنبهٔ خاص همانند بحث بنیامین است. بنیامین که بنا به سنت مباحث غنوسی به زبان نهایی و اصلی انسانی باور داشت، با توجه به یادداشت‌های گوتته دربارهٔ ترجمه که در پیش‌گفتار و حاشیه‌های دیوان غربی - شرقی آمده، و نیز یادداشت‌های هلدلین در حاشیهٔ ترجمه‌اش از آنتیگونه سوفوکلس، در مقالهٔ وظیفهٔ مترجم (۱۹۲۳) از یک سو ترجمه را ممکن می‌دانست (سرانجام دو زبان مبدأ و مقصد پویه‌های زبان اصلی هستند)، و از سوی دیگر آن را به عنوان کاری کامل و دقیق ناممکن می‌خواند.^۴ دلایلی که بر ناممکن بودن ترجمهٔ کامل می‌آورد پیش‌بینی دلایل اکو بود. این نکته را به یاد بیاوریم که بنیامین از آن دسته نظریه‌پردازان ترجمه بود که خود دستی در ترجمه داشت و آثار مهمی را از ادبیات فرانسوی (چون نخستین مجلد رمان به جست‌وجوی زمان از دست‌رفتهٔ پروست و شعرهای بودلر و والری) به آلمانی ترجمه کرده بود. موضع بینابینی او، یادآور گفتهٔ اکو است که ترجمه همواره تا حدودی و به گونه‌ای تقریبی به متن اصلی نزدیک می‌شود، اما هرگز به آن نمی‌رسد.

این سان، وقتی از ترجمهٔ متن‌های فلسفی یاد می‌کنیم نخست باید به دقت اعلام کنیم مفهوم ترجمه از نظر ما به کدام نظریه در قلمرو زبان‌شناسی و ترجمه‌شناسی باز می‌گردد. هم‌چنین باید روشن کنیم از میان روش‌های مختلف ترجمه، کدام روش مورد نظر ما است. آیا متن ترجمه شده برگردان واژه به واژهٔ متن اصلی (متن در زبان مبدأ) است، یا استوار به

3 - Eco U., *Dire Presque la meme chose*, Expériences de traduction, Grasset, Paris, 2010, p.29.

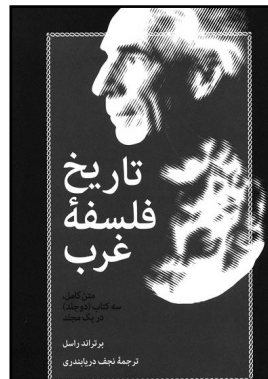
4 - Benjamin W., «The task of the Translator», in *Illuminations*, trans. H. Zohn, Collins / Fontana Books, London, 1973, pp. 69-83.



درک (و در واقع تاویلی از) نیت پدید آورنده متن اصلی است؟ آیا ترجمه انتقال معنای اصلی (معنای یکه و گوهری) متن است یا برگردان یکی از معناهای محتمل متن؟ آیا وظیفه مترجم نزدیکی به شیوه بیان یا سبک پدیدآورنده متن، در گستره امکانات زبانی تازه است یا فقط موظف به انتقال معناست؟ توجه به همین دشواری معنای ترجمه سبب می شود که با اکو و شماری از زبان شناسان هم نظر شویم که در همه حال بهتر است لفظ ترجمه را در گیومه قرار دهیم.

۳. اختلاف درباره جزء دوم عبارت «ترجمه متن های فلسفی» یعنی مفهوم «متن» از اختلاف های نظری درباره ترجمه کم نیست. آیا متن فقط نوشتاری است یا گفتاری و گرافیک، یا ترکیب آن ها؟ پاسخ به این پرسش به مباحث فراوانی دامن زده که به یک گفتمان خاص هم محدود نمانده اند. فیلسوفان، زبان شناسان، نظریه پردازان ادبی و هنری، و به تازگی عصب شناسان نیز به این بحث وارد شده اند. پل ریکور متن را فقط صورت نوشتاری ثبت اندیشه ها معرفی می کرد.^۵ در این صورت، درس گفتاری را که استادی در مدرسه ای فلسفی ارائه می کند، یا سخن رانی فیلسوفی خطاب به جمعی از شنوندگان را نمی توان متن هایی فلسفی به حساب آورد. این سان، مثلاً سخن رانی های دیگر درباره تکنولوژی متن دانسته نمی شود مگر این که در کتابی یا نشریه ای منتشر شود، حتی اگر جزییات آن سخن رانی کوچک ترین تفاوتی با متن نوشتاری نداشته باشد. قبول کنید پذیرش این نکته معقول نیست. اگر گفتار (یعنی مجموعه ای از آواهای بامعنا) را متن بدانیم، منطقاً باید هر مجموعه نشانه های آوایی و صوتی دلالت گون از جمله نشانه های موسیقایی را نیز متن به حساب آوریم. از سوی دیگر، اگر متن را فقط صورت های نوشتاری و گفتاری ثبت اندیشه ها بدانیم باز دچار مشکل های نظری می شویم، یکی این مسأله که چرا باید خط را از دیگر شکل های گرافیک (که به کار ثبت ایده ها می آیند) مطلقاً جدا کنیم. اگر ارزش یا اعتبار خط توانایی ثبت گفته ها (پس ایده ها) باشد شکل های گرافیک دیگر هم چنین اند. پس، باید سرانجام تسلیم دیدگاهی شویم که داده های گرافیک را هم متن می دانند. این گونه، انواع نشانه های دیداری و تصویری هم سازنده متن محسوب می شوند، مثلاً آثاری از رامبراند و کاندینسکی متن هستند. مهم تر، ترکیب داده های گرافیک با نوشتار و گفتار (مثلاً در فیلمی سینمایی)

هم متن است. می توان فیلم‌هایی چون پرسونای برگمان و ملانکولیا فون تریه را چون متن‌هایی فلسفی در نظر گرفت. چنان که بسیاری از آثار ادبی را هم می‌شود به عنوان متن‌های فلسفی خواند. شعرهای هراکلیتوس، پارمنیدس و هلدرلین و نمایش‌نامه‌های بکت مثال‌های مشهورند. می‌بینیم که از دیدگاه مورد قبول بسیاری از دانش‌گامیان و نیز آن‌چه عموم مردم بدان باور دارند دور شده‌ایم، اما چاره‌ای نیست. دیگر، متن فلسفی را فقط نوشته‌هایی فلسفی یا حداکثر سخن‌رانی‌ها و درس‌گفتارهایی فلسفی نمی‌دانیم.



به این ترتیب، ترجمه متن فلسفی معنایی گسترده می‌یابد، هم شامل آن‌چه بیش‌تر مردم آن را ترجمه می‌دانند می‌شود و هم فراتر از آن، شامل انواع ممکن تأویل می‌شود. این روزها یکی از دشوارترین مباحث در میان اهل هرمنوتیک تفاوت میان ترجمه و تأویل است.

متن فلسفی در قالب گفتمان فلسفی ارائه می‌شود. آیا گفتمان فلسفی امری واحد است و ناظر به هر متن فلسفی به هر دوره تاریخی، یا چنین نیست و گفتمان‌های فلسفی به عنوان فرآورده‌های تاریخی و اجتماعی گوناگون و تاریخ‌مند هستند؟ در اصل، باید روشن شود که مقصودمان از گفتمان چیست؟ کسی که از ترجمه متن‌های فلسفی یاد کند و ترجمه متنی از هند باستان را با ترجمه متنی نوشته فیلسوفی امروزی به یک معنا بداند از گفتمان واحد فلسفه دفاع می‌کند، در حالی که بسیاری بر این باورند که هر گفتمان محصول کرداری تاریخی است و تعین اجتماعی دارد و نمی‌تواند به گونه‌ای کامل تاریخ مستقل خود را داشته باشد. پاسخ به همین پرسش مهم ما را با انبوهی از نظریه‌های زبانی مختلف و در بیش‌تر موارد نظریه‌هایی که با هم متضادند، روبرو می‌کند. ما درگیر بحثی می‌شویم که گویی پایان ندارد. تازه، به فرض خلاص شدن از چنین بحثی که معمولاً به یاری ارائه تعریفی قاطع از گفتمان ممکن می‌شود، باید بتوانیم به این پرسش پاسخ بدهیم که آیا به کار بردن لفظ تاریخ در مورد آن‌چه رویدادی مشخص نیست یا مجموعه‌ای است از متن‌ها، درست است یا نه.

۴. اکنون به دشواری جزء سوم در عبارت ترجمه متن‌های فلسفی بپردازیم. امر فلسفی وقتی معلوم می‌شود که ما به تعریفی از فلسفه دست یافته باشیم. آیا در مورد معنای فلسفه و تعریف آن توافق نظر وجود دارد؟ آیا تعریف یکه، قطعی و نهایی‌ای از فلسفه به عنوان امری مورد قبول همگان در اختیار ما هست تا با خیال راحت به کار فلسفی بپردازیم؟ پاسخ منفی است. شمار فراوان تعریف‌هایی که در هر دوره تاریخ اندیش‌گری از فلسفه شده وابسته به پروژه‌های

مختلف فلسفی است، و در موارد زیادی این تعریف‌ها با هم متضادند. حتا این نکته که چه مسائلی در حوزه کار فیلسوف قرار دارد، موجب اختلاف‌های جدی و اساسی فیلسوفان بوده است. ناروشنی تعریف فلسفه را نباید یک رسوایی دانست، در واقع گوهر فلسفه به همین خوداندیشی مدام است. فیلسوف با فلسفه چنان روبرو نمی‌شود که دانش‌مندان با مفهوم علم یا تعریف هر یک از علوم، و پزشکان با مفهوم پزشکی سروکار می‌یابند. بعید به نظر می‌رسد که در جهان، پزشکی پیدا شود که ذهن خود را مشغول تعریف «پزشکی» کند. صاحبان حرفه‌هایی که نتایج فوری اجتماعی دارند، کم‌تر به معنای آن حرفه می‌اندیشند، و ضرورت چنین کاری را احساس نمی‌کنند. آنان معنا را در عمل می‌یابند یا به آن تحقق می‌دهند. پزشکی کرداری اجتماعی است، هم‌چون نجاری و آهن‌گری، و پزشکان به عنوان افرادی حرفه‌ای فعالیت می‌کنند و کوشش در تعریف دقیق کار خود را وقت‌کشی می‌دانند. همان‌طور که اگر از یک کفاش بپرسید «کفاشی چیست؟» او ناخرسند از این که وقت‌اش را گرفته‌اید می‌گوید: «همین کاری که من می‌کنم». او با توجه به نتایج عملی کارش که هر روز قابل مشاهده و اندازه‌گیری است، کوشش در ارائه تعریف کفاشی را تفنن می‌داند. کفاشی که به شاگردش شگردها و فنون تولید یا تعمیر کفش را آموزش می‌دهد، از این پرسش آغاز نمی‌کند که کفاشی چیست. شاید در جریان کار ناگزیر به شاگردش که ضربه‌های قوی چکش‌اش میخ را کج کرده بگوید: «بین این‌جا دکان آهن‌گری نیست»، یعنی به پرسش «تفاوت کفاشی و آهن‌گری چیست؟» نزدیک شود، اما تفکر یا بحث کردن در این مورد را ادامه نمی‌دهد، و آن تفاوت را مثل امری طبیعی که معنای‌اش واضح است، می‌پذیرد. مسأله مهم برای او درگیری عملی با مواد است، و پیش بردن فرآیند کار و تولید. تعریف پزشکی نیز به فعالیت حرفه‌ای هر روزه مرتبط است و در آن محو می‌شود، حداکثر در این عبارت خلاصه می‌شود: «علم به فنون و عواملی که به کار بهبود بیماران می‌آیند». اکنون اگر مثل ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بکوشید تا این علم را به عنوان «دانش عملی» تعریف و از دیگر انواع علم متمایز کنید یک پزشک به شما خواهد گفت که ادامه بحث از نظر او بی‌فایده است.

در قلمرو فلسفه علم اما اختلاف نظر درباره معنای علم و علوم خاص رایج است. درست است که در میان متخصصان علم طبیعی توافق نظر مثلاً درباره معنای پزشکی یا معنای فیزیک وجود دارد، اما در گفتمان فلسفه علم در مورد تعریف «علم پزشکی» و «علم فیزیک» اختلاف نظر کم نیست. مثلاً یک فیلسوف علم می‌پرسد آیا می‌توان با قاطعیت اظهار نظر، آموزه یا نظریه‌ای درباره طبیعت یا جهان فیزیکی را که در گفتمان مسلط و پارادیم یا ایپستم (صورت‌بندی دانایی) مسلط پذیرفته نیست، از حوزه علم اخراج کرد؟ آیا شیوه‌های

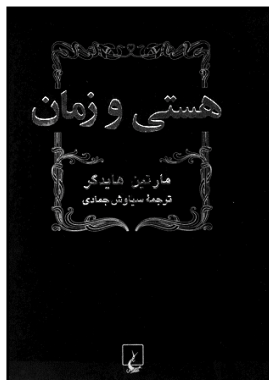
«غیررسمی» معالجهٔ بیماران (چون انرژی درمانی، درمان سوزنی، گیاه درمانی و ...) در حوزه علم پزشکی جای می‌گیرند؟ این نشان از دقت موشکافانهٔ فلسفی دارد که در عین حال فاصلهٔ آن را از انواع کردارهای معمولی در زندگی هر روزه نشان می‌دهد.

تعریف علم در حوزهٔ علوم آسان است، اما تعریف فلسفه موجب بحث‌های فراوان میان فیلسوفان می‌شود. برای مثال، تعریف فیزیک بارها ساده‌تر از تعریف فلسفه است. اختلاف نظرهای فیزیک‌دانان به صورت نظریه‌های گوناگون فیزیکی در محدودهٔ علمی بیش و کم تعریف شده بیان می‌شوند. ممکن است فیزیک‌دانان در جریان بحث‌های خود با هم به تعریف تازه‌ای از علم فیزیک هم برسند اما هیچ نظریهٔ فیزیکی بر اساس بازتعریف علم فیزیک ساخته نمی‌شود. معمولاً مسیر همیشگی دقت به عالم واقع و پدیده‌های طبیعی دنبال می‌شود و آن چه «تجربهٔ علمی» خوانده می‌شود اساس کار دانش‌مند فیزیک‌دان دانسته می‌شود و روش کار او و نتیجه‌ای را که به دست می‌آورد، توجیه می‌کند. اما این نکته در مورد فلسفه صادق نیست. بیش‌تر آراء فلسفی تازه با تعریفی تازه از فلسفه آغاز شده‌اند و یا در نخستین گام‌های مسیر تعمق و تفکر تعریفی تازه از فلسفه را پیش کشیده‌اند. از آن‌جا که انواع فلسفه‌ها فاصلهٔ آشکار و معلومی با نتایج عملی دارند، فیلسوفان ناچارند مدام به تعریف فلسفه بپردازند. فیلسوفان نسل‌های مختلف به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر مدام پرسیده‌اند: «فلسفه چیست؟». گرد پاسخ‌هایی که آنان به این پرسش به ظاهر ساده داده‌اند نظریه‌ها و حتا منظومه‌های فلسفی بزرگی شکل گرفته‌اند. هم‌چنان مسألهٔ فیلسوفان مدرن این پرسش بنیادین است: «فلسفه چیست؟». در روزگاری نزدیک به زمان ما هایدگر رساله‌ای (بر اساس سخنرانی‌اش در سربسی - لا - سال در نورماندی، در اوت ۱۹۵۵) و دلوز و گتاری کتابی با همین عنوان *فلسفه چیست؟* نوشته‌اند و ویتگنشتاین در چند نوبت فلسفه را به شکل‌های مختلف تعریف کرده است.^۶ در فیزیک از «نظریه‌های فیزیکی باطل شده» یاد می‌شود، اما در فلسفه نظریهٔ مخالف معمولاً غیرفلسفی ارزیابی می‌شود. نظریهٔ نسبیت مکانیک نیوتونی را از معبد مقدس علم اخراج نکرد، چنان‌که مباحث تازه دربارهٔ کوانتوم و کوارک و غیره، آینشتاین را هم‌چنان در آن معبد باقی نگه داشت. هنوز از نجوم بطلمیوسی و فیزیک ارسطویی یاد می‌شود. در فلسفه چنین نیست. کارناپ با تکیه به آن چه خود فلسفه می‌دانست حکم به اخراج هایدگر از معبد فلسفه می‌داد و آدورنو می‌نوشت نگرش

6- Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991. Heidegger M., *Was Ist Das- Die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen, 1956.

و در مورد ویتگنشتاین بنگرید به:

Genova J., *A Way of Seeing*, Routledge, London, 1995.



پوزیتیویستی هر چه باشد نگرشی فلسفی نیست. هر چند بسیاری از متفکران از تعریف یونانی فلسفه یعنی «عشق به دانایی» آغاز کرده‌اند، اما این تعریفی مسأله‌ساز است. فقط فیلسوفان نیستند که عاشق دانستن و دانش هستند. در نخستین عبارت متافیزیک ارسطو (ترجمه شرف) می‌خوانیم: «همه انسان‌ها در سرشت خود جویای دانستن‌اند»^۷، و در ترجمه دیگر کتاب ارسطو (ترجمه لطفی) آمده: «همه آدمیان بالطبع خواهان دانستن‌اند»^۸. این دو عبارت فارسی معنایی نزدیک به هم دارند اما متفاوت‌اند.

می‌توان خواهان چیزی بود اما به جست‌وجوی آن برنیامد. جدا از این تفاوت ظریف، خواهان چیزی بودن یا به جست‌وجوی آن برآمدن در خود به معنای توجه به آن چیز، و بیان نوعی دل‌بستگی به آن است. نکته در ادامه عبارت ارسطو بیش‌تر روشن می‌شود: «همه انسان‌ها در سرشت خود جویای دانستن‌اند، نشانه این جویایی مهرورزی ما به ادراک‌های حسی است، زیرا این‌ها و برتر از همه حس بینایی گذشته از سودمندی‌هاشان به خاطر خودشان دوست داشته می‌شوند». پس همه ما فیلسوف هستیم چون هر یک از ما «بنا به سرشت خود» دوست‌دار دانایی هستیم. به این ترتیب، آنچه خاص فلسفه بود معنایی چندان عام و کلی می‌یابد که دیگر تعریف مفیدی از فلسفه به حساب نمی‌آید.

دانای بزرگ دیگر فلسفه یونان، افلاطون، در مکالمه تئته‌توس (شماره ۱۵۵) فلسفه را محصول شگفتی و حیرت دانست: «حیرت خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد و این که گفته‌اند ابریس دختر تاوماس است سخنی است به جا»^۹. کشف نسبت شگفت‌زدگی و دل‌بستگی آسان نیست، اما ممکن است. این دو همیشه همراه یک‌دیگر نیستند. من از رفتار نامعقول کسی به شگفت می‌آیم اما علاقه‌ای به او و شیوه رفتار او ندارم. ولی از این که رفتار نامعقول را شناخته‌ام شادم و به این دانش و باخبری از امر یا رفتار نامعقولانه علاقه دارم. مسأله این است که آیا شکل خاصی از این علاقه به دانستن و دانش، فلسفی است یا شکل کلی آن چنین است. اگر شکل کلی مورد نظر باشد در این صورت فلسفه تبدیل می‌شود به هرگونه دانایی ما از جهان و این نکته فلسفه را به معنای خاص آن بی‌معنا می‌کند. تعریفی تا این حد کلی که مرزی بین فلسفه و دیگر شکل‌های

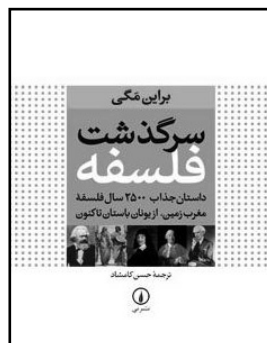
۷- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳.

۸- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

۹- افلاطون، تئته‌توس در: دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۲۸۳.

دانایی ترسیم نکند به چه درد می خورد؟ اگر شکل خاصی از توجه و دل بستگی ما به دانستن چیزها در نظر باشد باید آن را دقیق کرد و در این حالت عبارت کلی فلسفه عشق به دانایی است، به نظر ناپسند می آید.

تأکید من بر دشواری ارائه تعریفی از فلسفه نباید چنین تأویل شود که فلسفه‌ها (آموزه‌ها، نظریه‌ها، مکتب‌ها و متن‌های مختلفی که فلسفی خوانده می‌شوند) با هم مطلقاً فصل مشترک ندارند. می‌بینیم که امروز میان شماری از



فیلسوفان بحث درباره گفتمان فلسفه به عنوان گفتمانی واحد ادامه دارد. کوشش در یافتن آن فصل مشترک‌ها هم ادامه دارد. یافتن همانندی‌ها در برداشته‌های گوناگون فلسفی (در واقع برداشته‌های گوناگون از فلسفه) بسیار دشوار است، ولی ناممکن نیست. سرانجام تمامی فیلسوفان تسلیم این نکته‌اند که کارشان تعمق در اموری کلی به یاری مفاهیم است. هم‌چنین همه آن‌ها می‌پذیرند که روش بیان‌شان در توضیح آن‌چه به عنوان نتیجه دانسته‌اند باید استدلالی، منطقی و قانع‌کننده باشد. حتی نیچه این بزرگ‌ترین مخالف خرده‌باوری مدرن، فیلسوفی که حقیقت را جز بیانی زبانی و لشکری از مجازها و استعاره‌ها نمی‌دانست، در کوشش برای اقناع مخاطب‌اش ناگزیر از استدلال می‌شد. او نمی‌توانست مفاهیمی چون بازگشت جاودانه و خواست قدرت را با زبان شعر بیان کند، و ناگزیر بود زبان فلسفی (استدلالی و منطقی و از این رو بخردانه) برگزیند تا درستی نظر خود را به خواننده ثابت کند. شیوه بیان او با وجود آن همه نوآوری‌ها، باز رها از چنین اصطلاح‌هایی نبود: «در نتیجه»، «پس مشاهده می‌کنیم»، «به همین دلیل باید گفت»، «آن گفته را نقض می‌کنم»، «می‌پذیرم که» و از این قبیل.

توجه به زبان و گفتمان بی‌شک دشواری‌های فراوان پیش روی مشتاقان تعریف‌های منطقی می‌آفرینند، اما این امید را هم زنده نگه می‌دارند که سرانجام قلمرویی وجود دارد که پنجره فلسفه‌ها را به روی هم باز نگه دارد.

۵. وقتی از ترجمه متن‌های فلسفی یاد می‌کنیم به حق از صورت جمع واژه «متن» و به ناحق از صورت مفرد لفظ «فلسفه» استفاده می‌کنیم. فلسفه (پس تاریخ فلسفه و روش فلسفی) مطرح نیست، فلسفه‌ها مطرح‌اند. به عبارت دیگر یک منطق بیانی واحد، یا به قول ویتگنشتاین یک دستور زبان واحد فلسفی یافتنی نیست. دشواری کار ما وقتی از ترجمه متن‌های فلسفی حرف می‌زنیم این است که انواع فلسفه‌ها در تعریف فلسفه و در نتیجه

در تعریفی واحد از گفتمان فلسفی، و بی‌شک در تدوین روش‌ها و اهداف فلسفه، هم‌نظری ندارند. نظریه‌های فیزیکی با تعریف‌هایی بیش و کم همانندی از فیزیک، طبیعت و علم طبیعت به هم گره می‌خورند، و موجب پایگانی در (یا تاریخی از) علم فیزیک می‌شوند. دست کم تا چهار دهه پیش جست‌وجوی پر وسواس حقیقت شعاری بود که نظریه‌های فیزیکی را به هم نزدیک می‌کرد. اکنون حقیقت در علوم طبیعی و فیزیکی به یاری فلسفه زیر سؤال رفته است. فلسفه همواره در نبرد با برداشتی نهایی و قطعی از حقیقت پیش رفته است. با این که بسیاری از فیلسوفان ادعای کشف حقیقت را داشتند اما در تاریخ فلسفه همواره چنین ادعایی رد شده است. ممکن است فیلسوف بنیادگرایی نظام فلسفی بنیادگرایی برپا کند، اما در گذر زمان فلسفه او آن منش بنیاد باورانه‌اش را از کف می‌دهد. نه فقط به این دلیل که تجربه‌های فلسفی بعدی به آن انتقاد و احکام قطعی‌اش را سست می‌کنند، بل به این دلیل مهم‌تر که اساساً هر نظر فلسفی ناگزیر باید با زبان بیان شود، و در نهایت با زبان ساخته می‌شود. معنا در زبان همواره با رویداد و با امر واقع فاصله دارد. زبان همیشه معنا را به تأخیر می‌اندازد، چون منش استعاری دارد، واژه‌ها چند معنایی هستند، و عبارتها ترکیب‌های ممکن عناصر معنایی هستند. مترجم هر متن فلسفی حتا اگر نداند یا نخواهد بداند ابهام را منتقل می‌کند و نه یقین را.

بنیاد فلسفه بر پرسش‌گری است. پرسش، پارسایی اندیشه و فلسفه است. فیلسوفان ممکن است به پاسخ‌هایی که خود به مسائل داده‌اند یقین یا ایمان داشته باشند اما گذر زمان پاسخ‌ها را فقط منبع یا زاینده پرسش‌های تازه می‌سازد. فلسفه مسائلی دارد که به گونه‌ای جاودانه مطرح می‌شوند. هر بار فیلسوفی اعلام می‌کند «یافتم»، یا شادمانه می‌گوید مسأله‌ای را برای همیشه حل کرده، آن مسأله پیچیده‌تر و دشوارتر باز پدید می‌آید. هر بار که مفهومی یا آموزه‌ای فلسفی با انتقاد رادیکال و ویران‌گری رد شده (مثل نقد ارسطو به ایده افلاطونی و به نسبی باوری سوفیستی، یا نقدهای متعدد و مختلف به دوگانه‌باوری دکارتی) آن مفهوم با قدرت بیش‌تری، به شکل قدیم یا به صورتی تازه، سر برآورده است.

مترجم هر متن (و نه فقط آن متن‌هایی که به گونه‌ای سنتی «فلسفی» خوانده می‌شوند) باید مراقب تاریخ اصطلاح‌ها باشد. به بیانی دقیق‌تر باید پراتیک‌های گفتمانی مختلف را بشناسد. در مورد انواع متن‌های فلسفی باید گفت این وابستگی به تاریخ از منطق درونی خود آن متن‌ها سرچشمه می‌گیرد. فلسفه تاریخ فلسفه‌ها است حتا اگر صدها ذهن فلسفی در یک صد سال گذشته در حوزه فلسفه تحلیلی منکر این امر شده باشند، یا آن را دست کم گرفته باشند. خود این انکار در تاریخ فلسفه جای می‌گیرد، و می‌توان برای آن پیشینه‌ای

یافت و از انتقادهایی که پیش‌تر به چنین بینش و دیدگاهی شده نیز یاد کرد.

فلسفه در زبان ساخته می‌شود، پس تابع مجازهای بیان هر زبان است. پوزیتیویست‌های منطقی گمان می‌برند نزدیکی زبان فلسفی به بیان صریح، بنا به الگوی بیان ریاضی و منطقی به معنای رهایی از بار استعاری زبان و دست‌یابی به معنای صریح، آشکار و یکه است. از این‌رو، پیچیدگی زبان و سبک بعضی از فیلسوفان آلمانی (چون هگل، ایدئالیست‌های آلمانی و البته هایدگر) را نقطه‌ضعف بزرگ کار آنان معرفی می‌کردند. راسل، کارناپ و پوپر در این انتقاد هم‌داستان بودند. امروز، متوجه می‌شویم که پیچیدگی زبان فیلسوفانی که برخلاف شیوه فرمول‌های ریاضی و شیمیایی، سرراست و رک نمی‌نوشتند، راه‌گشای خردورزی فلسفی بوده است. هم‌چنین، فراوانی تأویل‌های مختلف و متعارض از اندیشه‌های آن گروه از نویسندگانی که در آثار خود به زبان صریح و روشن، مشابه با زبان ریاضی و منطقی، نزدیک شده بودند نشان می‌دهد که آرمان دست‌یابی به صراحت در فلسفه اگر ناممکن نباشد، به این سادگی‌ها و با چنان روش نگارشی تحصیل نمی‌شود. مورد مشهور رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین است. مورد دیگر کوشش اسپینوزا در اخلاق است. جالب است که گزاره‌های شبه هندسی این کتاب بیش از هر متن فلسفی دیگری موضوع تأویل سده هفدهم شرح، تأویل و تفسیر نوشته شده است. هنوز هم پرده از «رازهای» برخی از قطعه‌های این اثر بزرگ برداشته نشده است. از ۱۶۷۷ که کتاب منتشر شد تا امروز این گزاره‌های هندسی، که قرار بود روشن و شفاف باشند، موضوع اختلاف نظرهای فراوان شارحان بوده‌اند. دشواری ناشی از کار اسپینوزا نیست، بل در ذات گفتمان فلسفی است. فلسفه (اگر بپذیریم که با این اسم مفرد آن مجموعه عظیم فرهنگ بشری را نام‌گذاری کنیم) مثل خدای معبد دلفی است که به قول هراکلیتوس هم می‌گوید و هم پنهان می‌کند، یعنی اشاره‌ای می‌کند. در نتیجه مترجم هر متن فلسفی حامل یا ناقل معنا نیست، و حتی شاید نتوان گفت برگرداننده چند معنایی است. او ناقل معناهای پنهان است، معناهایی که در زبان مبدأ پنهان شده‌اند. به همین دلیل، ترجمه متنی فلسفی به عنوان یکی از دشوارترین انواع ترجمه متن‌های اندیش‌گرانه دانسته می‌شود. دشواری‌ای در حد آن‌چه مترجمان متن‌های ادبی (به ویژه شعر) با آن روبرو هستند. عذاب مترجمان فلسفی و ادبی در این است که وقتی پیروزمندانه ابهام معنایی را به زبان مقصد منتقل می‌کنند، و اصطلاح‌ها را دقیق و قابل فهم برمی‌گردانند، یا حتی واژه به واژه متن را از خاستگاه به مقصد می‌رسانند، و مهم‌تر متنی خوش‌خوان به زبان مقصد فراهم می‌آورند (که همواره اوج موفقیت آن‌ها در کارشان جمع این همه دانسته می‌شود) تازه به قول بنیامین متوجه می‌شوند سبک و روش بیان متن اصلی از بین رفته

است. نکته غم‌انگیز این است که با فدا شدن سبک، مترجم دیگر نمی‌تواند ادعا کند که به طور کامل از عهده انجام وظیفه خود در انتقال ابهام معنایی برآمده است. دشواری کار «مترجم فلسفی» در این است که پیچیدگی متن را دوباره در قالب دستگاه نشانه‌ای تازه سامان دهد. دشوارتر این که او باید رعایت میزان پیچیدگی را بکند. برای ذهن غیرفلسفی فقط دوگونه ساده و پیچیده وجود دارد. ذهن فلسفی با درجه‌های مختلف پیچیدگی روبرو می‌شود. به این ترتیب، باید گفت ترجمه فلسفی خوب جوهری کمیاب است. حتا بیش از این به معجزه‌ای همانند است. 