

میان گذشته و آینده

هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی

هانا آرنه

ترجمه‌ی سعید مقدم



میان گذشته و آینده
هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی
نوشته‌ی: هانا آرنه
ترجمه‌ی: سعید مقدم



https://telegram.me/philosophic_books

فهرست

یادداشت مترجم

مقدمه: شکاف میان گذشته و آینده

فصل یکم: سنت و دوران مدرن

فصل دوم: مفهوم تاریخ، باستانی و مدرن

فصل سوم: اتوریته چیست؟

فصل چهارم: آزادی چیست؟

فصل پنجم: بحران در آموزش و تربیت

فصل ششم: بحران در فرهنگ، اهمیت اجتماعی و سیاسی آن

فصل هفتم: حقیقت و سیاست

فصل هشتم: تسخیر فضا و مقام انسان

نام کسان به لاتین

یادداشت‌ها و مراجع نویسنده

یادداشت مترجم

هانا آرنت^۱ در سال ۱۹۰۶ در لیندن واقع در نزدیکی شهر هانوفر آلمان، در خانواده‌ای یهودی-آلمانی به دنیا آمد. پس از پایان دوره‌ی متوسطه، در دانشگاه ماربورگ^۲ فلسفه، الهیات و زبان یونانی خواند. هانا در سال ۱۹۲۶، برای آماده‌سازی پایان‌نامه‌ی دکترای خود به هایدلبرگ^۳، نزد روان‌شناس و فیلسوف آگزیستانسیالیست مشهور آلمانی کارل یاسپرس رفت و رساله‌ی خود را با عنوان «مفهوم عشق نزد آگوستین قدیس»، نزد او نوشت. اما به‌خاطر تبار یهودی خود، اجازه‌ی تدریس در دانشگاه را نیافت. در سال ۱۹۲۹، با نخستین همسر خود فیلسوف آلمانی، گونتر اشترن^۴ که بعدها نام خود را به آندرس^۵ تغییر داد، ازدواج کرد و با او به برلین رفت (هشت سال بعد، ۱۹۳۷، از او جدا شد). هنگام به‌قدرت رسیدن نازیست‌ها در آلمان، در اوت ۱۹۳۳، هانا آرنت مشغول تحقیق درباره‌ی ریشه‌های یهودستیزی بود. به‌همین خاطر یکی از نخستین روشنفکران یهودی بود که مورد پیگرد و آزار گشتاپو قرار گرفت و مجبور شد به پاریس بگریزد. در مدتی که در فرانسه بود، با والتر بنیامین^۶ منتقد ادبی و فیلسوف مارکسیست آشنا شد. در سال ۱۹۴۰، با هانریش بلوشر^۷، شاعر و فیلسوف مارکسیست آلمانی، ازدواج کرد و با اشغال فرانسه

¹ Hannah Arendt

² Marburg

³ Heidelberg

⁴ Günther Stern

⁵ Günther Anders

⁶ Walter Benjamin

⁷ Heinrich Blücher

به دست نازیست‌ها، در سال ۱۹۴۱، به‌همراه همسرش به آمریکا گریخت. در آمریکا، مدتی در «انجمن یهودیان آلمانی» فعالیت می‌کرد، اما پس از مدت کوتاهی، این قبیل فعالیت‌ها را کنار گذاشت و وقت خود را صرف نویسندگی کرد. در سال ۱۹۵۰، شهروند ایالات متحده آمریکا شد و از آن پس، در دانشگاه‌های کالیفرنیا، برکلی، پرینستون، ییل و شیکاگو به تدریس فلسفه پرداخت. در سال ۱۹۵۹، نخستین استاد تمام‌وقت زن در دانشگاه پرینستون شد. هانا آرنت در سال ۱۹۷۵، در سن ۶۹ سالگی، درگذشت.

هانا آرنت، عنوان «فیلسوف» را نمی‌پسندید و ترجیح می‌داد او را «نظریه‌پردازی سیاسی» بشناسند. او به‌طورکلی به عنوان «منتقد فلسفه‌ی سیاسی غرب» مشهور بود و بیشتر آثار مهم خود را در شرح و تحلیل رخدادهای تاریخ معاصر، چون جنگ جهانی دوم و ظهور حکومت‌های توتالیتر به ویژه در آلمان و شوروی، نوشته است. بنا به درک آرنت، برآمدن حکومت‌های توتالیتر با مفهوم‌های پیشین فلسفه‌ی سیاسی، فهم‌پذیر نیست. از این رو، نظریه‌ای بنیادی را درباره‌ی توتالیتریزم پیشنهاد کرد و توتالیتریزم را گونه‌ی تازه‌ای از حکومت توصیف کرد که با انواع مشابه دیگر، یعنی حکومت‌های استبدادی و اقتدارگرا، تفاوت دارد. مهمترین آثار آرنت به فهم ماهیت قدرت و کارکردهای آن، تحلیل خشونت و انقلاب می‌پردازند؛ بنابراین طبیعی است که بیش از سه دهه پس از مرگ او، نظریه‌هایش برای فهم آنچه در جهان امروز می‌گذرد، اهمیت داشته باشد.

*

آثار

نخستین اثر مهم آرنست با عنوان *ریشه‌های توتالیتراریسم*^۱ در سال ۱۹۵۱ منتشر شد. وی در این کتاب، ضمن تحلیل نظام‌های توتالیتر، هشدار می‌دهد که توتالیتراریسم با از میان رفتن آلمان نازی یا شوروی استالینیستی، نابود نمی‌شود، زیرا تا زمانی که انسان برای «ساختن تاریخ» خشونت به‌کار می‌برد، به رشد جنبش‌ها و نظام‌های توتالیتر کمک می‌رساند. کتاب مهم دیگر آرنست *موقعیت بشری*^۲ نام دارد که وی در آن، میان فعالیت‌های عمل، کار و کنش تمایز قائل می‌شود و نظریه‌ی خود را در مورد کنش سیاسی بسط می‌دهد. *ابتدال شر*^۳ (۱۹۶۳) اثر مهم دیگر آرنست است. این کتاب که ابتدا به صورت گزارشی از دادگاه آئشمن در اسرائیل برای نشریه‌ی *نیویورکر* منتشر شد به تشریح شخصیت آدولف آئشمن، یکی از رهبران نازی، می‌پردازد که در جریان جنگ جهانی دوم، مسؤل فرستادن یهودیان به کوره‌های آدم‌سوزی بود. هانا این نظر را طرح می‌کند که آیا شرارت پدیده‌ای است بنیادشکن و غیرعادی؟ یا به‌طور کلی عملکرد معمولی این گرایش مردم عادی است که فرمان‌های بالادستان را بدون اندیشیدن اجرا می‌کنند؟ او شیوه‌ی برگزاری دادگاه و همچنین رفتار برخی رهبران یهود در دوران هولوکاست را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. این امر باعث شد که بیشتر جامعه‌ی یهودیان از او رنجیدند و او را به‌خاطر سردی و نشان ندادن همدردی کافی با قربانیان هولوکاست سرزنش کردند. دو اثر مهم دیگر آرنست *انقلاب*^۴ (۱۹۶۲) و *خشونت*^۵ (۱۹۷۰) (۱۹۷۰) نام دارند. وی در این کتاب‌ها توضیح می‌دهد که برای فعالان سیاسی

¹ *The Origins of Totalitarianism*

² *The Human Condition*

³ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*

⁴ *On Revolution*

⁵ *On Violence*

راست و چپ، هم انقلابیان و هم آنان که عمر خود را برای جلوگیری از انقلاب هدر می‌دهند، خشونت بسیار عادی و آسان توجیه می‌شود، اما در حقیقت بیشتر کسانی که از کاربرد خشونت رنج می‌برند مردم عادی‌اند. آرنست میان «خشونت» و «قدرت» تمایز قائل می‌شود و می‌گوید، کاربرد خشونت نشانه‌ی داشتن قدرت نیست، بلکه نشانه‌ی ضعف است. کاربرد خشونت زمانی ضرورت می‌یابد که سیاست از بین رفته و بی‌معنا شده باشد. هنگامی که خشونت نهادینه می‌شود، قلمرو سیاست ماهیت سیاسی خود را از دست می‌دهد، زیرا سیاست در میدان همگانی قوام می‌یابد و میدان همگانی به ارتباط دوجانبه شهروندان وابسته است و شرط ارتباط دوجانبه و برابر میان انسان‌ها، امنیت عاری از خشونت است.

کتابی که اکنون ترجمه‌ی آن را می‌خوانید، شامل هشت رساله یا به گفته خود نویسنده، تمرین است در اندیشه‌ی سیاسی. این رساله‌ها نخستین بار در سال ۱۹۶۱ به شکل کتاب منتشر شد و در سال ۱۹۶۴ همراه دو رساله دیگر به صورت حاضر انتشار یافت و به چند زبان دیگر ترجمه شد. از آن پس، چاپ‌های دیگری از این کتاب منتشر شده است. چاپ سال ۲۰۰۶ انتشارات پنگوئن نسخه اصلی این ترجمه است.

تأمل‌های اندیشه‌ورزانه آرنست در مورد جهان مدرن بر پایه‌ی دانش گسترده از گذشته بنا شده‌اند، و بخشی مهم از فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم را می‌سازند. آرنست در «میان گذشته و آینده» درباره‌ی مشکلات پیچیده‌ی بحرانی بحث می‌کند که جامعه‌ی مدرن با آن روبرو است؛ بحرانی که به این دلیل پدید آمده است که مفاهیم اساسی سنت سیاسی، همچون عدالت، خرد، مسئولیت، هنرمندی و افتخار معنای خود را از دست داده‌اند. این رساله‌ها خود به اندازه‌ی کافی روشن‌اند و نیازی نیست من در این‌جا توضیحی بدهم، جز این

که واژه‌هایی که نویسنده در متن اصلی با الفبای یونانی نوشته است من با حروف لاتین نوشته‌ام. آنچه با عددهای در پرانتز مشخص شده، توضیح‌های و مرجع‌های نویسنده است. یادداشت‌های زیر صفحه‌ها توضیح‌های مترجم است.

مقدمه

شکاف میان گذشته و آینده

«میراث ما با وصیت‌نامه به ما واگذار نشده است.»^۱ این شاید عجیب‌ترین گزین‌گویی^۲ میان گزین‌گویی‌های رنه شار^۳، شاعر و نویسنده‌ی فرانسوی، باشد که به طوری شگفت‌ناپیوسته‌اند. وی در این گزین‌گویی‌ها جوهر این امر را به نحوی فشرده بیان کرده است که چهار سال جنبش مقاومت برای کل یک نسل از نویسندگان و اهل ادب اروپا چه معنایی داشت!^۱ سقوط فرانسه، که برای آنان حادثه‌ای به طور کامل غیرمنتظره بود، صحنه‌ی سیاسی کشورشان را در مدت یک روز خالی کرده و آن را به مثنی دلقک فرومایه‌ی آلت دست یا ابله واگذار کرد. کسانی که هرگز حتی به این فکر نکرده بودند که در امور رسمی «جمهوری سوم» شرکت کنند، به دلیل خلأ به وجود آمده در قدرت سیاسی، به سیاست کشیده شدند. به این ترتیب، بدون پیش‌آگاهی و شاید برخلاف خواست آگاهانه‌شان، خواهی خواهی، فضایی همگانی را تشکیل دادند که در آن همه‌ی کارهای کشور پنهان از چشم دوست و دشمن، در حرف و در عمل، حل و فصل می‌شد بی آن که گونه‌ای روند رسمی را طی کند.

دیری نپایید که اوضاع تغییر کرد. بعد از چند سال، اهل ادب از آنچه در آغاز «باری» بر دوش خود تلقی می‌کردند رها شدند و دوباره به میان امور

^۱ *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*

^۲ aphorism

^۳ René Char

شخصی خویش پرتاب شدند؛ اموری که اکنون به نظرشان بی‌اهمیت و بی‌ربط می‌رسید. آنها بار دیگر از «دنیای واقعیت» با «پیچیدگی اندوهبار»¹ زندگی خصوصی که بر گِرد چیزی جز خود نمی‌گردد، جدا شدند. آنان از «بازگشت به نقطه‌ی آغاز، به بی‌مایه‌ترین رفتار [خود]» سرباز زدند؛ زیرا تنها می‌توانستند به درگیری‌های پوچ قدیمی ایدئولوژی‌های رقیب بازگردند که پس از شکست دشمن مشترک، صحنه‌ی سیاسی را پر کرده بود. هم‌زمان هم‌پیمان پیشین به صورت محفل‌های بی‌شماری درآمدند، که حتی از گروه و دسته هم کوچک‌تر بودند، و در جدل‌ها و توطئه‌های بی‌پایان ستیزی تبلیغاتی درگیر شدند. آنچه شار، زمانی که مبارزه‌ی واقعی هنوز ادامه داشت، پیش‌بینی و به روشنی درک کرده بود، رخ داد: «اگر زنده بمانم، می‌دانم که باید از رایحه‌ی این سال‌های سرنوشت ساز جدا شوم و گنجینه‌ام را با سکوت انکار (نه سرکوب) کنم.»

این گنجینه چه بود؟ این گنجینه چنان که خودشان آن را می‌فهمیدند، از دو پاره که باهم پیوندی درونی داشتند تشکیل شده بود: آنها دریافته بودند: آن کس که «به جنبش مقاومت فرانسه پیوسته، خود را باز یافته است»، که به «بی‌برنامگی و در ناخشنودی آشکار در جستجوی خود بودن» پایان داده است، که دیگر به این فکر نمی‌کند که شاید «ریاکار» و «بازیگر مشکوک بهانه‌گیر زندگی» است، که نیرو و توان «عریان رفتن» را داراست. آنها در این عریانی برای نخستین بار در زندگی نشانی از آزادی را دیدند زیرا این عریانی همه‌ی صورتک‌ها را برمی‌داشت؛ چه صورتک‌هایی که جامعه به افراد تحمیل می‌کرد چه صورتک‌هایی که فرد در واکنش روانی برضد جامعه برای خود می‌ساخت. نه به این سبب که علیه حکومت مستبد دست

¹ *épaisseur triste*

نشاندۀ آلمان نازی به پا خاسته بودند (همه‌ی سربازان ارتش‌های متفقین هم همین کار را کرده بودند)، بلکه به این دلیل که «چالشگر» شده بودند، خود، ابتکار عمل را به دست گرفته بودند، و به این ترتیب، بدون این که خودشان درک کنند یا متوجه آن شوند، فضایی همگانی میان خود ساخته بودند که آزادی می‌توانست در آن ظاهر شود. «هر بار که باهم غذا می‌خوریم، آزادی را دعوت می‌کنند سر میز بنشیند. صندلی خالی می‌ماند، اما میز برایش چیده شده است.»

افراد جنبش مقاومت اروپا در جنگ جهانی دوم نه نخستین کسانی بودند که گنجینه‌ی خود را از دست دادند و نه آخرین کسان. تاریخ انقلاب‌ها (از تابستان ۱۷۷۶ در فلدلفیا و تابستان ۱۷۸۹ در پاریس تا پاییز ۱۹۵۶ در بوداپست) از لحاظ سیاسی درونی‌ترین جوهر داستان دوران مدرن را بیان می‌کنند و می‌توانند به شکل نوعی تمثیل تعریف شوند؛ همچون افسانه‌ای درباره‌ی گنجینه‌ای کهن که در موقعیت‌های به طور کامل گوناگون به‌طور غیرمنتظره و ناگهانی پدیدار می‌گردد و در شرایط رازآمیز متفاوتی، گویی سرابی^۱ بوده است، دوباره ناپدید می‌شود.

در حقیقت، برهان‌هایی محکم وجود دارند که می‌توانند نشان دهند که این گنجینه هرگز واقعیت نداشته، بلکه همواره سراب بوده است. هنگامی که از گنجینه انقلاب‌ها سخن می‌گوییم نه با چیزی واقعی بلکه با گونه‌ای خیال‌سر و کار داریم، و قوی‌ترین دلیل این که این گنجینه تا کنون بی‌نام باقی مانده است. آیا چیزی در این جهان و در میان امور بشری در زمین، نه در جهان برین، وجود دارد که بدون نام باشد؟ به‌نظر می‌رسد اسب‌های تک‌شاخ و پری‌های دریایی از گنجینه‌ی از دست رفته‌ی انقلاب‌ها واقعی‌ترند. با این‌همه،

¹ fata morgana

اگر به آغاز دوران مدرن، به‌ویژه به دهه‌های پیش از آغاز آن، توجه کنیم با شگفتی خواهیم یافت که این گنجینه در هر دو سوی اقیانوس اطلس در سده هجدهم دارای نام بوده است؛ نامی که مدت‌ها پیش، انسان و سوسه می‌شود بگوید، حتی پیش از این که خود گنجینه از دست برود، ناپدید شد. نام گنجینه انقلاب در آمریکا «خوشبختی همگانی» بود و در آن بر «فضیلت» و «اقتدار» تأکید می‌کردند. معادل فرانسوی این نام «آزادی همگانی» بود که درکش برای ما به هیچ وجه ساده‌تر نیست. دشواری فهم آن برای ما این است که در هر دو مورد، بر واژه‌ی «همگانی» تأکید می‌شد.

به هر تقدیر، هنگامی که نویسنده می‌گوید میراث ما بی وصیت‌نامه به ما واگذار شده است، به بی‌نام بودن این گنجینه اشاره می‌کند. وصیت‌نامه درباره‌ی حق قانونی وارث سخن می‌گوید و نیتِ ارث‌گذارنده را در مورد دارایی‌های گذشته برای آیندگان روشن می‌کند. به‌نظر می‌رسد بی وصیت‌نامه، یا اگر خواهیم تمثیل را باز بشکافیم، بی سنت – سنتی که انتخاب می‌کند و نام می‌دهد، که کنار می‌گذارد و نگه می‌دارد، که مشخص می‌کند گنجینه‌ها کجایند و ارزششان در چیست – اراده و نیتی برای تداوم در گذر زمان باقی نمی‌ماند. بنابراین اگر نوعی سنت وجود نداشته باشد از دیدگاه بشری نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای، تنها تغییرات ابدی جهان و دوره‌های زیستی وجود دارند که زیندگان از سر می‌گذرانند. به این سبب، گنجینه انقلاب به دلیل شرایط تاریخی و نکبت و واقعیت از دست نرفت، بلکه از دست رفتن آن به این سبب بود که هیچ سنتی پدیدار شدن و به واقعیت درآمدن آن را پیش‌بینی نکرده بود، به عبارت دیگر به این سبب که وصیتی آن را به آینده واگذار نکرده بود. به هر حال، شاید از دست رفتن گنجینه انقلاب، باتوجه به واقعیت‌های سیاسی، اجتناب‌ناپذیر بود؛ اما فراموشی و ضعف

حافظه نه تنها وارثان بلکه کنشگران و شاهدان انقلاب از دست رفتن آن را قطعیت بخشید. کسانی که لحظه‌ای گذرا گنجینه انقلاب را در کف گرفته بودند، به طور خلاصه، خود زندگان نه وارثانشان دچار فراموشی شده بودند. یادآوری چیزی جز یک شکل از اندیشه نیست، گرچه یکی از مهمترین شکل های آن. اگر قالب و متن اشاره‌های موجود در یادآوری را از پیش تعیین نکنند بی معنا می شود، و ذهن انسان تنها در موارد بسیار نادر قادر است چیزی را به یاد آورد که به طور کلی با مضمون و متن خاصی رابطه ندارد. به این ترتیب، نخستین کسانی که نتوانستند خاطره‌ی گنجینه انقلاب را حفظ کنند، درست آنهایی بودند که صاحب آن بودند و آن را چنان عجیب می یافتند که حتی نمی‌دانستند چه نامی بر آن باید بگذارند. در آن زمان، این موضوع برایشان اهمیتی نداشت؛ گرچه از گنجینه شان سر در نمی‌آوردند، ولی به خوبی می‌دانستند که معنای آن چه می‌کنند چیست و می‌دانستند که کنش شان فراسوی پیروزی و شکست است: «کنشی که برای زندگان بامعنا است، تنها برای مردگان ارزش دارد و تنها در اذهان کسانی که آن را به ارث می‌برند و درباره آن بحث می کنند، به فرجام می‌رسد.» برای افراد جنبش مقاومت فرانسه تراژدی زمانی آغاز نشد که رهایی کشور، کمابیش به طور خود به خود، جزیره‌های پنهان آزادی را از میان برد. این جزیره ها به هر حال محکوم به شکست بودند. تراژدی هنگامی آغاز شد که روشن شد کسی وجود ندارد که گنجینه انقلاب را به ارث ببرد و درباره آن بحث کند، به آن ببیند و آن را به یاد بسپارد. هر کنش انجام شده باید در واقع در اذهان کسانی که قرار است داستان آن را بازگو کنند و معنایش را فاش سازند، دارای «فرجام» باشد، اما موضوع این است که «فرجام» کنش افراد جنبش مقاومت از دست آنان که باید آن را بازگو می کردند بیرون لغزید و بدون این فرجام فکری بعد

از کنش، بی آن که با یادآوری بیان روشن بیابد، آشکارا داستانی باقی نماند که بازگو شود.

هیچ‌چیز در وضعیتی که تاکنون گفتیم به طور کامل نو نیست. ما با طغیان‌های پرشور علیه خستگی از عقل، ژرف اندیشی و گفتمان عقلی به‌خوبی آشنایم. می‌دانیم که این طغیان‌ها واکنش طبیعی کسانی است که به کمک تجربه‌ی خود دریافته‌اند راه اندیشه و واقعیت از هم جدا شده است، که نور اندیشه نمی‌تواند به واقعیت نفوذ کند، و این که تعقل دیگر، به آن شکل که پیرامون دایره با مرکزش پیوند دارد، با رخداد پیوند ندارد و به این سبب، تعقل یا به طور کامل بی‌معنا می‌شود یا حقایق کهنه‌ای را تکرار می‌کند که پیوند مشخص خود را با واقعیت به طور کامل از دست داده‌اند. حتی بینشی که پدید آمدن این موقعیت دشوار را پیش‌بینی می‌کرد اکنون به طور کامل شناخته شده است. هنگامی که توکویل از «جهان نو» بازگشت (جهانی که او به شیوه‌ای چنان شگفت‌آور فهمید چگونه باید وصف و واکاوی کند که حاصل کارش اثری کلاسیک شد؛ و بعد از بیش از یک سده دگرگونی‌های بنیادی، اعتبار خود را همچنان حفظ کرده است) به این حقیقت به طور کامل آگاه بود، که آنچه بعدها شار آن را «فرجام» کنش و رخداد خواند، هنوز از فکر او می‌گریزد. و گفته‌ی شار که «میراث ما با وصیت‌نامه به ما واگذار نشده است» همچون شکل دیگری از این گفته‌ی توکویل به‌منظر می‌رسد که «چون گذشته دیگر بر آینده نور نمی‌افکند، خرد انسان در تاریکی سرگردان است.»⁽²⁾

اما تا جایی که من می‌دانم، تنها توصیف دقیق این تنگنا در یکی از تمثیل‌های فرانتس کافکا یافت می‌شود. تمثیل‌های او واقعی‌اند و شاید از این جنبه در ادبیات بی‌همتا باشند؛ همچون پرتوهای نور در امتداد و گرد رخداد

افکنده می‌شوند، نمودِ ظاهری آن را روشن نمی‌کنند بلکه همچون اشعه‌ی ایکس، توان عریان کردن ساختار درونی رخداد را دارند، که در نمونه‌ی مورد ما، شامل روندهای روانی پنهان می‌شود.

تمثیل کافکا چنین است:⁽³⁾

او دو دشمن دارد: اولی از پشت، از آغازگاه بر او فشار می‌آورد. دومی راه او را به پیش می‌بندد. با هر دو شان وارد نبرد می‌شود. در حقیقت، اولی در نبردش با دومی به او کمک می‌رساند، چرا که می‌خواهد او را پیش براند، و به همین ترتیب دومی در نبرد او با اولی یاری می‌کند، چون او را به پس می‌راند. اما تنها در تئوری چنین است. زیرا نه تنها دو دشمن آنجایند، بلکه خود او نیز در آنجا حاضر است. و چه کسی در واقع می‌داند قصد او چیست؟ همواره در این رؤیاست که در لحظه‌ای که نگهبان مراقب او نیست – باید شب باشد، شبی که هیچ‌گاه چنین تاریک نبوده است – از خطِ نبرد بیرون جهد و به سبب تجربه‌ی نبردش به مقامِ داور میان دو دشمن در ستیزشان با یکدیگر ارتقا یابد.

روندی که این تمثیل با آن پیوند دارد و به درون آن نفوذ می‌کند، مطابق منطق درونی موضوع، از پی رخدادهایی می‌آید که جوهرشان را در گزین‌گویی‌های شار یافتیم. در حقیقت، این تمثیل به طور دقیق از نقطه‌ای آغاز می‌شود که گزین‌گویی نخستین ما زنجیره‌ی رخدادها را آویخته در هوا رها کرده بود. نبرد کافکا زمانی آغاز می‌شود که روندِ کنش جریان کامل خود را پیموده است؛ زمانی که داستان، که نتیجه‌ی کنش است، منتظر است که فرجام خود را در «اذهان کسانی که آن را به ارث می‌برند و مورد بحث قرار می‌دهند» بیابد. وظیفه‌ی روح فهمیدن آن چیزی است که رخ داده است، و بنا به اعتقاد هگل،

انسان با درک رخدادها با واقعیت آشتی می‌کند. هدف واقعی در صلح زیستن با جهان است. مشکل این است که اگر روح نتواند صلح برقرار کند و آشتی پدید آورد، بی‌درنگ درگیر جنگ خاص خود می‌شود.

گرچه از لحاظ تاریخی این مرحله از تکامل روح مدرن، دستکم در سده بیستم، نه پس از یک، بلکه در واقع پس از دو کنش پیشین رخ داده است. پیش از این که نسل رنه شار، که اینجا او را به‌عنوان نماینده‌ی این مرحله برگزیده‌ایم، تلاش‌های ادبی خود را کنار بگذارد تا تعهدات عملی‌اش را به انجام رساند؛ نسل دیگری که فقط کمی مسن‌تر بود، به سیاست روی آورده بود تا دشواری‌های فلسفه را حل کند و از اندیشه به کنش بگریزد. این نسل مسن‌تر بود که آفریننده و سپس سخنگوی مکتبی شد که خود، آن را اگزیستانسیالیسم می‌خواند. اگزیستانسیالیسم، دستکم در روایت فرانسوی‌اش، در وهله‌ی نخست، گریختن از سردرگمی‌های فلسفه‌ی مدرن و پناه بردن به تعهد بی‌چون و چرا به کنش است. و چون به اصطلاح روشنفکران، یعنی نویسندگان، اندیشمندان، هنرمندان، اهل ادب و مانند اینها، در شرایط سده بیستم فقط در دوران انقلاب می‌توانستند به سپهر همگانی دسترسی داشته باشند، انقلاب «همان نقشی را بازی می‌کرد که پیش از این، زندگی ابدی ایفا می‌نمود»، همان طور که زمانی مالرو (در سرنوشت بش‌س) اشاره کرده بود انقلاب «آفرینندگان خود را رستگار می‌کند». برآمدن اگزیستانسیالیسم، که نوعی شورش فیلسوف علیه فلسفه است، هنگامی آغاز شد که فلسفه نتوانست اصول خود را در قلمرو امور سیاسی اعمال کند؛ این ناکامی فلسفه‌ی سیاسی، چنان که افلاتون شاهد آن بود، پیشینه‌ی ای به درازنای تاریخ فلسفه‌ی غرب و متافیزیک دارد. و اگزیستانسیالیسم نیز زمانی پدید نیامد که روشن شد فلسفه از عهده‌ی وظیفه‌ای،

که هگل و فلسفه‌ی تاریخ به آن داده بودند، بر نمی‌آید. این وظیفه عبارت بود از درک مفهوم واقعیت تاریخی و فهمیدن رخدادهایی که موجب شدند جهان چنان شود که هست. در واقع وضعیت برای فیلسوف هنگامی نومیدکننده گشت که نشان داده شد پرسش‌های قدیمی متافیزیکی بی‌معنایند. در این هنگام برای انسان مدرن روشن شد که باید در جهانی زندگی کند که ذهن و سنت فکریش حتی توانایی طرح پرسش‌های معنادار و مناسب را ندارند، چه رسد به یافتن پاسخی برای سردرگمی‌های خویش. در این وضعیت دشوار، به‌نظر می‌رسید کنش، با درگیر شدن و تعهد خود، با متعهد بودن^۱ خود، امید می‌بخشد؛ نه برای حل پرسشی، بل برای این که به انسان امکان دهد، همان طور که سارتر زمانی گفته بود، بدون آن که ریاکار^۲ شود، زندگی کند.

کشف این که ذهن انسان به دلیل رازآمیزی، آن چنان که باید عمل نمی‌کند، به تعبیری نخستین صحنه‌ی داستانی است که در اینجا به آن خواهیم پرداخت. در اینجا به آن اشاره می‌کنم، اما کوتاه، زیرا در غیر این صورت، طنز خاص آنچه را که از پی می‌آید از دست خواهیم داد. رنه شار در آخرین ماه‌های مقاومت در برابر آلمان نازی، وقتی رهایی – که در متن ما به معنای رهایی از کنش است – در افق پدیدار می‌شد، کار نوشتن را چنین به پایان برد که آنانی را که شاید زنده می‌ماندند، به ژرف اندیشی ترغیب می‌کرد. این ترغیب به اندازه درخواست پیشینان او به کنش، مبرم و پرشور بود. انسان می‌تواند تاریخ فکری سده بیستم را این‌گونه بنویسد که نسل بعد از نسل را توصیف نکند که در آن، تاریخ‌نگار باید پیوستگی واقعی نظرها و گرایش‌ها را حفظ کند، بلکه به جای آن زندگی‌نامه‌ی شخصی منفرد بنویسد و هدفش بیش از این

¹ *engagée*

² *salaud*

نباشد که با تقریبی استعاری، آن چیزی را ارائه دهد که در اذهان مردم گذشته است. آنگاه مشخص خواهد شد که چنین فردی ناچار بوده است پیرامون دایره‌ای کامل را، نه یک بار، بلکه دو بار ببیماید: نخست هنگامی که از تعقل به کنش گریخت و سپس زمانی که کنش یا، به عبارت درست‌تر، نفس کنشگری، او را مجبور کرده است به اندیشیدن بازگردد. آنچه انسان در اینجا باید به آن توجه کند این است که تشویق به اندیشیدن در یکی از دوره‌های گسستی غریب رخ داده است که گاه‌گاه در زمان تاریخی رخ می‌کند، هنگامی که نه تنها تاریخ‌نگاران آتی، بلکه بازیگران و شاهدان رخدادها، یعنی خود زندگان، از دوره‌ی گسست در زمان آگاه می‌شوند. به طور کلی آنچه که دیگر وجود ندارد و آنچه که هنوز به وجود نیامده است این دوره‌ی گسست را تعیین می‌کند. در تاریخ بیش از یک بار نشان داده شده است که این دوره‌های گسست می‌توانند لحظه‌ی حقیقت را دربرگیرند.

اکنون می‌توانیم به کافکا بازگردیم که در منطق این امور، گرچه نه در پیوستگی زمانی‌شان، آخرین و به تعبیری پیشرفته‌ترین موضع را اتخاذ می‌کند. (معمای کافکا هنوز حل‌نشده باقی مانده است، گرچه شهرت فزاینده‌ی پس از مرگش در چند دهه‌ی اخیر جایگاه برجسته‌ی او را در مقام نویسنده‌ی نویسندگان استوار کرده است. این معما پیش از هر چیز به شیوه‌ی هیجان‌آوری مربوط می‌شود که رابطه‌ی جاافتاده‌ی میان تجربه و اندیشه را وارونه می‌کند. به طور معمول مسلم می‌انگاریم که میان پرباری جزئیات مشخص و کنش دراماتیک با تجربه‌ی واقعی‌ی مفروض پیوندی وجود دارد، و روندهای روانی را دارای نوعی بی‌رنگی مجرد می‌دانیم؛ هزینه‌ای که انسان باید برای نظم و دقتشان بپردازد. اما کافکا به‌کمک هوش محض و تخیل

معنوی، از حداقل تجربه‌ی «مجرد» بی‌پیرایه، نوعی چشم‌انداز فکری پدید می‌آورد که بدون از دست دادن دقت، تمام پرباری، تنوع و عناصر دراماتیک مختص زندگی «واقعی» را در خود جامی‌دهد. از آنجا که اندیشیدن در نظر او اساسی‌ترین و زنده‌ترین بخش واقعیت بود، این نوع غریب را تکامل داده بود تا بتواند واقعیت را پیش‌گویی کند، سرشار از حوادث غیرقابل انتظار و پیش‌بینی‌نشده‌ی به‌طوری که هنوز پس از چند دهه ما را از شگفتی باز نداشته‌اند. داستان او در کوتاهی و سادگی مطلق خود پدیده‌ای روانی را ثبت می‌کند؛ چیزی که می‌توان آن را رخداد فکری خواند. صحنه، میدان نبردی است که در آن نیروهای گذشته و آینده با یکدیگر برخورد می‌کنند؛ میان آنها مردی را می‌یابیم که کافکا او را «او» می‌نامد، که اگر اصلاً بخواهد موضعی بگیرد باید با هر دو نیرو وارد نبرد شود. از این رو، دو یا حتی سه نبرد همزمان ادامه دارد: جنگ دشمنان «او» با یکدیگر و در این میان، جنگ او با هر یک از آنها. به نظر می‌رسد این حقیقت که اصلاً جنگی برپاست به دلیل حضور آن مرد است. می‌توان حدس زد که بدون او، نیروهای گذشته و آینده مدت‌ها پیش یکدیگر را بی‌اثر یا نابود کرده بودند.

نخستین چیزی که به آن توجه خواهیم کرد این است که نه تنها آینده – «موج آینده» – بلکه گذشته نیز باید نوعی «نیرو» تلقی شود. گذشته چنان که کمابیش تمام استعاره‌های ما می‌گویند همچون باری نیست که انسان باید بر دوش کشد، و زندگان می‌توانند و حتی باید در پیشروی خود به سوی آینده از سنگینی بی‌جان آن رها شوند. به قول فالکنر، «گذشته هرگز نمرده است، گذشته حتی هنوز نگذشته است.» این گذشته، که در تمام مسیر پیشین تا آغازگاه امتداد می‌یابد، ما را به عقب نمی‌کشاند، بلکه به پیش می‌راند، و برخلاف آنچه انسان انتظار دارد، این آینده است که ما را به سوی گذشته عقب می‌راند. زمان از

دیدگاه انسان، که همواره در فاصله‌ی میان گذشته و آینده زندگی می‌کند، زنجیره نیست، جریان بی‌وقفه‌ی روندی پیوسته نیست. زمان از وسط می‌شکند، در نقطه‌ای که «او» ایستاده است؛ و نقطه‌ی ثابت «او»، آن طور که بیشتر وقت‌ها تصور می‌کنیم، حال نیست، بلکه در حقیقت شکافی در زمان است که از طریق مبارزه‌ی بی‌وقفه، از طریق ایستادگی در برابر گذشته و آینده، آن را باز نگه می‌دارد؛ تنها به این سبب که انسان در زمان قرار داده شده است، و تنها تا جایی که انسان ایستادگی می‌کند جریان زمان بی‌اعتناء به زمان افعال تفکیک می‌شود. از راه این قرار داده شدن در زمان – یا اگر بخواهیم اصطلاح‌های آوگوستین قدیس را به کار بریم، آغاز یک آغاز – است که زنجیره‌ی زمان به دو نیرو شکافته می‌شود که سپس چون بر زره یا جسمی تمرکز می‌یابند که به آنها جهت می‌دهد، به جنگ با یکدیگر می‌پردازند و بر انسان، چنان که کافکا توصیف می‌کند، تأثیر می‌گذارند.

فکر می‌کنم انسان می‌تواند گامی به پیش بردارد بی آن که منظور کافکا را مخدوش کند. کافکا شرح می‌دهد که با قرار دادن انسان در زمان، چگونه جریان تک‌جهتی آن را می‌شکافد، اما عجیب این که او تصویر سنتی را که مطابق آن تصور می‌شود زمان در خطی مستقیم حرکت می‌کند، تغییر نمی‌دهد. از آنجا که کافکا استعاره‌ی سنتی با حرکت خطی زمان را حفظ می‌کند، «او» به‌سختی جای کافی برای ایستادن می‌یابد و به‌محض این که «او» بخواهد به اراده و نیروی خود کنش کند، رؤیای منطقه‌ای بالای خط نبرد را در سر می‌پروراند – و مگر این منطقه و این رؤیا چیزی جز رؤیای باستانی متافیزیک غرب است درباره‌ی قلمرو بی‌زمان و بی‌مکان و فراحسی، به‌عنوان منطقه‌ی مناسب ژرف اندیشی، که از پارمیندس تا هگل در سر پرورانده است؟ آنچه در توصیف کافکا از رخداد فکری کم است بُعد مکان

است که می‌توانست به تفکر اجازه دهد جد و جهد خود را صورت دهد بی آن که مجبور شود از زمان بشری به طور کلی بیرون جهد. مشکل داستان کافکا با همی خیره کنندگی‌اش این است که به سختی می‌تواند تصور حرکت خطی زمان را حفظ کند، اگر که جریان یک‌سویه‌ی زمان به نیروهای متخاصم گذشته و آینده تجزیه شود که به سوی انسان هدایت می‌شوند و بر او اثر می‌گذارند. قرار دادن انسان در این میان از طریق شکستن پیوستگی زمان نمی‌تواند به چیز دیگری جز این منجر شود که نیروها از جهت آغازین خود، هر چند بسیار ناچیز، منحرف شوند، و در این حالت دیگر به‌طور مستقیم با هم برخورد نمی‌کنند، بلکه برخوردشان زوایه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، شکافی که «او» در آن می‌ایستد، دستکم به طور بالقوه، گسست زمانی ساده‌ای نیست، بلکه شبیه چیزی است که فیزیکدانان آن را «برایند نیروها» می‌خوانند.

اگر تأثیر دو نیرویی که «او» ی کافکا میدان نبرد خود را در برآیند آنها یافت، به نیروی سومی منتج می‌شد، حالت ایده‌آل پدید می‌آمد: برآیندی مورب که آغاز آن نقطه‌ای است که در آن نیروها با هم برخورد می‌کنند و بر آن تأثیر می‌گذارند. این نیروی مورب از یک جنبه می‌توانست با دو نیرویی که نتیجه‌ی آنهاست تفاوت داشته باشد. هر دو نیروی مخالف در آغازگاه خود نامحدودند: یکی از گذشته‌ی بی‌آغاز سرچشمه می‌گیرد و دیگری از آینده‌ی بی‌کران. با این که آغاز آنها مشخص نیست، اما پایان قطعی دارند؛ یعنی همان نقطه‌ای که با هم برخورد می‌کنند. برعکس، نیروی مورب می‌توانست منشأ معین داشته باشد، نقطه‌ی آغازش می‌توانست محل برخورد دو نیروی مخالف باشد، اما پایانش نامعین باشد زیرا از این جنبه، می‌توانست نتیجه‌ی تأثیر دوجانبه دو نیرو باشد که آغازگاه‌شان در بی‌نهایت است. این نیروی مورب، با آغازگاه مشخص و جهتی که توسط آینده و گذشته تعیین شده، اما با پایان نهایی نامعین،

استعاره‌ای تمام‌عیار است برای فعالیت اندیشه. اگر «او»ی کافکا می‌توانست نیروهای خود را در امتداد این نیرو، با فاصله‌ای یکسان از گذشته و آینده، به‌کار گیرد و در امتداد این خط مورب، با حرکت آرام و منظم، به پس و پیش برود، همچنان که شیوه‌ی درست حرکت اندیشه است، مجبور نبود از خط نبرد بیرون جهد و آن‌طور که تمثیل فوق می‌طلبد بر فراز غوغای نبرد قرار گیرد، زیرا گرچه این خط مورب به بی‌نهایت نشانه می‌رود، اما با زمان حال پیوند و در آن ریشه دارد. با این که «او» از طرف دشمنانش تنها به یک جهت رانده می‌شد، که از آن جهت می‌توانست آنچه را که بیش از همه به خودش تعلق داشت به طور کامل ببیند و بررسی کند، چیزی که تنها به دلیل حضور جد و جهدکننده‌ی خودش پدید آمده بود، با این همه، می‌توانست فضا- زمان پیوسته در حال تغییر و عظیمی را کشف کند که توسط نیروهای گذشته و آینده خلق و توسط آنها محدود می‌شود. او می‌توانست جایی در زمان را بیابد که به اندازه‌ی کافی از گذشته و آینده دور است تا بتواند موقعیتی را عرضه کند که در آن، «داور» بتواند با نگاه بی‌طرفانه در مورد نیروهای متخاصم، داوری کند.

اما انسان وسوسه می‌شود بیفزاید که «فقط در تئوری چنین است». آنچه بسیار بیشتر احتمال دارد رخ دهد – چیزی که کافکا در داستان‌ها و تمثیل‌های دیگرش به‌کرات توصیف کرده است – این است که «او» راه مورب را نخواهد یافت. راهی که می‌توانست او را به خارج خط نبرد و فضای ایده‌آل هدایت کند که از برابند نیروها پدید می‌آید. و به سبب این ناکامی در یافتن راه مورب از «خستگی خواهد مرد»، از فشار نبرد مداوم فرسوده خواهد شد، نیت و هدف آغازین خود را فراموش خواهد کرد، و تا زمانی که زنده است، تنها از شکافی در زمان آگاه خواهد بود که بر زمین آن باید بایستد، گرچه آنجا برایش همچون میدان نبرد است، نه خانه.

برای پرهیز از تعبیر نادرست: تصویرپردازی‌ای که من اینجا به‌کار برده‌ام تا شرایط اندیشیدن در عصر کنونی را به طور استعاری و آزمایشی نشان دهم، تنها در قلمرو پدیده‌های روانی معتبر است. هیچ کدام از این استعاره‌ها، اگر در مورد زمان تاریخی یا زمان مربوط به زندگی فرد به کار برده شوند، در اساس هیچ معنایی نخواهند داشت، زیرا در آنجا شکاف در زمان رخ نمی‌دهد. انسان تا جایی که می‌اندیشد، و در حقیقت تا جایی که جاودانه است – کافکا به‌درستی ضمیر «او»، را به‌کار می‌برد نه واژه‌ی «کسی» را – با تمام واقعیت هستی مشخص خود در این شکاف زمان میان گذشته و آینده زندگی می‌کند. گمان می‌کنم شکاف پدیده‌ای مدرن نباشد، حتی شاید داده‌ای تاریخی نباشد، بلکه از زمانی که انسان روی زمین وجود داشته، همواره با او بوده است. ممکن است این شکاف سپهر معنوی باشد یا به‌عبارت صحیح‌تر، راه باریکی باشد که اندیشیدن در آن گام برمی‌دارد. این مسیر باریک غیر-زمان^۱ جایی است که فعالیت اندیشیدن در طول زندگی انسان‌های فناپذیر در امتداد آن پس و پیش می‌رود و در آن، زنجیره‌های اندیشه، یادآوری‌ها و آینده‌نگری‌ها، با هرچه تماس برقرار کنند از چنگ نابودگر زمان تاریخی و زمان مربوط به زندگی فردی نجاتش می‌دهند. این غیر-زمان-مکان^۲ باریک در دل خود زمان، برخلاف جهان و فرهنگی که در آن زاده می‌شویم، تنها می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد، اما آن را نمی‌توان به ارث برد یا حاضر و آماده از گذشته دریافت کرد. هر نسل جدید، در حقیقت هر انسان جدیدی که میان گذشته‌ی بی‌آغاز و آینده‌ی بی‌کران جد و جهد می‌کند باید آن را از نو کشف کند و با دشواری هموارش سازد. در عین حال، مشکل این است که به

¹ non-time

² non-time-space

نظر می‌رسد ما نه ابزار لازم برای این فعالیت فکری را داریم و نه آمادگی‌اش را، یعنی نمی‌توانیم در شکافِ میان گذشته و آینده ساکن شویم. مدت‌های طولانی در تاریخ مغرب زمین، در حقیقت در هزاره‌های پس بنیان‌گذاری روم و در مدتی که مفاهیم فرهنگ رومی در سپهر اندیشه تعیین کننده بودند، به کمک آنچه از زمان رومیان به بعد «سنت» خوانده می‌شود، بر شکافی که از آن سخن گفتیم پل زده شده بود. این که با پیشرفت دوران مدرن، این سنت فرسوده و پیوسته نازک و نازکتر می‌شد، از چشم هیچ‌کس پنهان نیست. زمانی که سرانجام رشته‌ی سنت گسست، شکافِ میان گذشته و آینده دیگر موقعیتی ویژه تنها برای فعالیت اندیشه نبود و تجربه‌ای نبود که خاص اندیشمندانی اندک شمار باشد که کار اصلی‌شان اندیشیدن بود. این شکاف واقعیتی ملموس و مشکلی شد برای همه؛ یعنی به نوعی حقیقت سیاسی مطرح بدل شد.

کافکا از این تجربه، از تجربه‌ی نبردی سخن می‌گوید که «او» هنگام برپا ساختن جایگاه خود در کارزار به هم خوردن موج‌های متخاصم گذشته و آینده کسب کرده است. این تجربه، تجربه‌ای است در اندیشیدن – زیرا همان‌طور که دیدیم، تمام تمثیل او به پدیده‌ای روانی مربوط می‌شود – و این تجربه، همچون همه‌ی تجربه‌های انجام کاری، تنها از طریق کنش، از طریق تمرین به دست می‌آید. (از این جنبه، همچنین از جنبه‌های دیگر، این قسم از اندیشیدن تفاوت دارد با روندهای روانی دیگر از قبیل قیاس، استنتاج، و نتیجه‌گیری از قواعد عدم تناقض و انسجام درونی، که یک بار برای همیشه می‌توانند آموخته شوند و سپس کافی است مصداق آنها یافته شود.) هشت مقاله‌ای که در این مجموعه آمده چنین تمرین‌هایی هستند، و تنها هدف آنها کسب تجربه در چگونه اندیشیدن است؛ آنها حاوی دستورعمل‌هایی نیستند در مورد این که انسان باید به چه

بیندیشد یا چه حقایقی را بپذیرد. کمتر از همه، قصد آنها این است که رشته‌ی گسسته‌ی سنت را دوباره گره بزنند یا با ابداع جایگزین‌های نوظهور، شکاف میان گذشته و آینده را پُر کنند. در تمام این تمرین‌ها، مسئله‌ی حقیقت در حالت تعلیق نگه داشته می‌شود؛ تنها چیزی که مورد توجه ما خواهد بود این است که انسان در این شکاف چگونه باید حرکت کند؛ گرچه شاید این شکاف تنها جایی باشد که حقیقت به تدریج پدیدار می‌شود.

به عبارت دقیق‌تر، اینها تمرین‌هایی هستند در اندیشه‌ی سیاسی، به آن نحو که از دل رخداد‌های واقعی سیاسی پدید می‌آید. (گرچه به چنین رخداد‌هایی تنها گاه به گاه اشاره می‌شود). فرض من این است که اندیشه خود از دل رخدادها در تجربه‌ای زنده پدید می‌آید و باید با آنها در پیوند باقی بماند، زیرا اندیشه مرکز جهت‌یابی‌ای جز این تجربه‌ها ندارد. از آنجا که این تمرین‌ها میان گذشته و آینده در حرکت‌اند، هم تحلیل نقدی و هم آزمایش را دربرمی‌گیرند، اما این آزمایش‌ها برای این نیستند که نوعی آینده‌ی آرمانی را طراحی کنند، و نقد گذشته، نقد مفاهیم سنتی، به‌منظور «برده‌برداری» از حقیقت طرح نمی‌شود. وانگهی، بخش‌های نقدی و آزمایشی این مقاله‌ها به‌طور دقیق از هم جدا نشده‌اند، گرچه سه فصل نخست به‌طور کلی بیشتر نقدی‌اند تا آزمایشی و پنج فصل آخر بیشتر آزمایشی‌اند تا نقدی. این تغییر تدریجی تأکید، اختیاری نیست، زیرا عنصری از آزمایشگری در تفسیر نقدی گذشته وجود دارد؛ تفسیری که هدف عمده‌اش کشف منابع واقعی مفاهیم سنتی است تا به این وسیله، روح اولیه‌ی واژگان بنیادین زبان سیاسی – از قبیل آزادی و عدالت، عقل و اعتبار، مسولیت و فضیلت، قدرت و افتخار – دوباره بیرون کشیده شود؛ واژگانی که برای تسویه کردن کم و بیش همه‌ی حساب‌ها، صرف‌نظر از واقعیت پدیداری متضمن آنها، مورد نیازند. متأسفانه روح این کلمات اغلب بر باد رفته است و تنها قالبی تهی

از آنها به جا مانده است.

به نظر من، و امیدوارم خواننده با من هم نظر باشد، مقاله همچون قالبی ادبی، با تمرین‌هایی که در ذهن دارم نوعی پیوستگی طبیعی دارد. این مجموعه مقالات، همچون همه‌ی مجموعه‌های دیگر، به طور مسلم می‌توانست فصل‌های بیشتر یا کمتری داشته باشد، بی آن که به این دلیل ویژگی‌اش تغییر کند. وحدت آنها – که برای من دلیلی است که آنها را به شکل کتاب منتشر کرده‌ام – و وحدت یک «کل» نیست، بلکه پیوستگی حرکاتی است که مانند قطعه‌ای موسیقی، با لحن و طنین یکسان یا مشابهی، نوشته شده‌اند. خود این پیوستگی با مضمون تعیین می‌شود. از این جنبه، کتاب به سه پاره تقسیم می‌شود: پاره‌ی نخست به گسست مدرن در سنت و مفهوم تاریخ می‌پردازد که دوران مدرن امیدوار بود آن را جایگزین مفاهیم متافیزیک سنتی کند. پاره‌ی دوم درباره‌ی دو مفهوم سیاسی بنیادی مرتبط باهم، یعنی قدرت و آزادی، بحث می‌کند. پیش فرض این پاره، بحث پاره‌ی اول است، به این معنا که پرسش‌های مستقیم و پایه‌ای همچون «قدرت چیست؟» و «آزادی چیست؟» تنها هنگامی می‌توانند طرح شوند که پاسخ‌هایی که توسط سنت ارائه می‌شوند، دیگر قابل دسترس یا معتبر نباشند. سرانجام، چهار مقاله‌ی پاره‌ی آخر تلاش‌هایی صریح‌اند برای به‌کار بردن آن نوع از تفکر، که در دو پاره‌ی نخست آزموده شدند، در مورد مسائل فوری و مطرحی که هرروزه با آنها مواجه می‌شویم، به طور مسلم نه برای این که پاسخ‌هایی قطعی بیابیم، بلکه به امید روشن ساختن موضوعات و یافتن نوعی اطمینان در مورد این که چگونه می‌توان با مسائل خاص روبرو شد.

فصل یکم

سنت و دوران مدرن

۱

آغاز مشخص سنت اندیشه‌ی سیاسی غرب به آموزه‌های افلاتون و ارسطو بازمی‌گردد. به اعتقاد من، این اندیشه با آرای کارل مارکس به پایان مسلم خود می‌رسد. آغاز آن هنگامی بود که افلاتون در کتاب *جمهوری*، در تمثیل غار، سپهر امور بشری، یعنی تمام آنچه به زندگی جمعی انسان‌ها در جهانی مشترک تعلق دارد، را با تعبیراتی چون تاریکی، سردرگمی و فریبکاری توصیف می‌کند. بنابراین، از نگاه افلاتون آن کس که در جستجوی هستی حقیقی است و می‌خواهد آسمان روشن ایده‌های^۱ ابدی را بباید، باید به غار پشت کند و آن را ترک گوید. پایان سنت اندیشه‌ی سیاسی زمانی فرا رسید که مارکس اعلام کرد فلسفه و حقیقت آن خارج از امور همگانی انسان‌ها نیست، بلکه برعکس در همین جهان مشترکشان قرار دارد. به این دلیل حقیقت فلسفه در سپهر دیگری به جز سپهر زندگی مشترک، که او آن را «جامعه» می‌خواند، نمی‌تواند «تحقق یابد»، و این تحقق یافتن از راه ظهور «انسان‌های اجتماعی‌شده»^۲ صورت می‌گیرد. فلسفه‌ی سیاسی به‌طور الزامی نشان می‌دهد که فیلسوف نسبت به سیاست چه موضعی دارد: سنت آن با پشت کردن فیلسوف به سیاست و سپس بازگشتن او برای اعمال هنجارهای خود بر امور همگانی بشری آغاز شد. پایان آن هنگامی فرا رسید که فیلسوف به فلسفه پشت کرد تا آن را در سیاست «متحقق سازد». مارکس چنین تلاشی کرد که به این

¹ *ideas*

² *vergesellschaftete Menschen*

ترتیب نمود می یابد: نخست تصمیمی (طبیعتاً فلسفی) می گیرد تا فلسفه را کنار بگذارد و سپس قصد می کند «جهان را تغییر دهد» و به کمک این تغییر اذهان فلسفه اندیش، یعنی «آگاهی» انسان‌ها را دگرگون کند.

امر مشترک در آغاز و پایان سنت فلسفه سیاسی این است که مسائل اساسی سیاست هرگز مانند زمانی که نخستین بار به منزله‌ی امری مبرم و فوری تدوین شدند، و زمانی که با آخرین چالش خود روبرو گشتند، این چنین واضح مطرح نشده‌اند. به قول یاکوب بورکهارت، آغاز آن همچون «آوردی پایه‌ای» است که ظنیش در مُدولاسیون‌های بی‌پایان خود در سراسر اندیشه‌ی غرب شنیده می‌شود. فقط آغاز و پایان آن به تعبیری خالص و بدون مُدولاسیون‌اند؛ و به این سبب آورد پایه‌ای هیچ‌گاه به اندازه‌ای که نخستین بار صدای موزون خود را در جهان پخش می‌کند، بر شنوندگان زیباتر و قدرتمندتر اثر نمی‌گذارد و هیچ‌گاه آزاردهنده‌تر و ناموزن‌تر از زمانی نیست که هنوز در جهانی شنیده می‌شود که دیگر صداها - و اندیشه‌ها - پیش نمی‌توانند هم‌نوا باشند. افلاتون در آخرین اثرش به طور گذرا به این نکته اشاره می‌کند: «زیرا آغاز همچون خدایی است که مادامی که در میان انسان‌ها ساکن باشد، همه چیز را سامان می‌دهد»⁽¹⁾. این امر در مورد سنت ما به خوبی صادق است: مادامی که آغاز آن زنده بود، می‌توانست همه چیز را نگه دارد و به آنها هماهنگی دهد. به همین شیوه، زمانی که سنت به پایانش نزدیک می‌گشت، ویرانگر شد؛ البته اگر از پیامدهای سردرگمی و درماندگی‌ای که به دنبال زوال آن پدید آمد چیزی نگوییم؛ سردرگمی‌ای که هنوز در آن به سر می‌پریم.

فلسفه‌ی مارکس بیش از آن که سر و ته کردن فلسفه‌ی هگل باشد، وارونه کردن رتبه بندی سنتی بین اندیشه و کنش، بین ژرف اندیشی و کار،

و بین فلسفه و سیاست بود. در اینجا آغازی که افلاتون و ارسطو پی‌ریختند سرزندگی خود را این‌گونه ثابت می‌کند که مارکس را پیوسته، به‌ویژه در آن بخش از آموزه‌هایش (که بیشتر وقت‌ها آنها را آرمان‌گرایانه می‌خوانند) به تناقض‌گویی آشکار می‌کشاند. پیش‌بینی او در مورد این که در شرایطی که «بشریت اجتماعی‌شده» پدید آمده باشد، «دولت زوال» خواهد یافت، و این که باروری کار چنان افزایش خواهد یافت که به نحوی موجب منسوخ شدن خود کار خواهد شد و به این ترتیب، وقت آزاد کم و بیش نامحدود برای همه‌ی اعضای جامعه تضمین خواهد شد، دارای بیشترین اهمیت است. این گفته‌ها افزون بر پیش‌بینی، حاوی آرمان مارکس در مورد بهترین شکل جامعه نیز هستند. به این معنا، این گفته‌ها آرمان‌گرایانه نیستند، بلکه بیشتر همان پیش‌شرط‌های سیاسی و اجتماعی دولت‌شهر آنتی را بازتولید می‌کنند که الگوی تجربه‌ی افلاتون و ارسطو بود و به این ترتیب، بنیادی را بازتولید می‌کنند که کل سنت غرب بر آن بنا شده است. دولت‌شهر آنتی بی آن که جامعه را به فرمانروا و فرمانبر تقسیم کند فعالیت می‌کرد و در نتیجه، دولت به مفهوم رایج آن نبود اگر که واژه دولت را مطابق تعریف کلاسیک اشکال حکومت به کار بریم، درست همان‌طور که مارکس به‌کار می‌برد، یعنی حکومت تک نفره یا پادشاهی، حکومت چندنفره یا الیگارشی، و حکومت اکثریت یا دموکراسی. وانگهی، شهروندان آتن تا آنجا شهروند بودند که وقت آزاد داشتند و از آن رهایی از کاری که مارکس برای آینده پیش‌بینی می‌کند، برخوردار بودند. نه تنها در آتن، که در سراسر جهان باستان تا دوران مدرن، آنان که کار می‌کردند، شهروند نبودند و آنان که شهروند بودند در وهله‌ی نخست کسانی بودند که کار نمی‌کردند یا مالک چیزی بیشتر از نیروی کارشان بودند. هنگامی که به مضمون واقعی جامعه‌ی مارکس با دقت بیشتری نگاه

کنیم، شباهت آن با دولت‌شهر^۱ آتن از این هم برجسته‌تر می‌شود. نظر او این است که وقت آزاد^۲ در موقعیت بی‌دولتی^۳ وجود دارد یا در شرایطی که، بنا به گفته مشهور لنین که نظر مارکس را با دقت بیان می‌کند، اداره‌ی جامعه چنان ساده می‌شود که هر آشپزی شایستگی دارد دستگاه اداری را به دست گیرد. بدیهی است در چنین وضعیتی، کل امور سیاسی یا به بیان ساده‌ی انگلس «اداره‌ی کارها»، نمی‌تواند علاقه‌ی کس دیگری جز آشپز را یا در بهترین حالت، «کله‌های میان‌مایه» را به خود جلب کند که نیچه عقیده داشت برای به دست گرفتن امور همگانی از همه مناسب‌ترند.^(۲) اما بی‌شک این با شرایط واقعی در دوران باستان بسیار تفاوت دارد. در دوران باستان، برعکس، وظایف سیاسی را چنان دشوار و وقت‌گیر تلقی می‌کردند که کسانی که آنها را به‌عهده می‌گرفتند نباید کارهای سخت انجام می‌دادند. (به این سبب، به‌طور مثال چوپان می‌توانست شهروند شود، اما دهقان نمی‌توانست؛ نقاش می‌توانست شهروند شود، اما مجسمه‌ساز را که هنوز صنعتگر یا کارگر پدی^۴ تلقی می‌کردند، نه. به‌طور کلی معیار تمایز میان کارها، تلاش و تقلا و فرسودگی بود.) بر زمینه‌ی این وقت‌گیر بودن زندگی سیاسی برای شهروند متوسط دارای حقوق کامل در دولت‌شهر یونانی بود که فیلسوفان، به‌ویژه ارسطو، معتقد بودند شهروندان در جامعه‌ی آرمانی باید از وقت آزاد برخوردار باشند. در دوران باستان، وقت آزاد هرگز به معنای رهایی از کار عادی نبود – این رهایی برای همه‌ی شهروندان امری بدیهی بود – بلکه رهایی از فعالیت سیاسی و امور دولتی بود.

¹ polis

² schole

³ statelessness

⁴ banausos

در جامعه‌ی آرمانی مارکس، این دو مفهوم متفاوت به طور تفکیک‌ناپذیری باهم وحدت می‌یابند: جامعه‌ی بی‌طبقه و بی‌دولت به طریقی شرایط کلی دوران باستان را متحقق می‌سازد، زیرا در چنین جامعه‌ی ای مانند دولت‌شهر باستان انسان از کار و همزمان از سیاست رهایی می‌یابد. فرض بر این است که این وضعیت هنگامی پدید می‌آید که «اداره‌ی کارها» جای حکومت و کنش سیاسی را گرفته باشد. این رهایی دوگانه از کار و از سیاست، پیش‌شرط فیلسوفان برای «زندگی فلسفی‌اندیش»^۱ است؛ زندگی‌ای که وقف فلسفه و دانش، به گسترده‌ترین معنای آن، می‌شود. به عبارت دیگر، آشپز مورد نظر لنین در جامعه‌ای زندگی می‌کند که برای او نه تنها آن قدر وقت آزاد از کار فراهم می‌آورد که شهروندان آزاد دوران باستان برای پرداختن به «فعالیت سیاسی جمعی»^۲ از آن برخوردار بودند، بلکه به همان اندازه رهایی از سیاست فراهم می‌کند که فیلسوفان یونانی برای اندیشمندان انگشت‌شمار درخواست می‌کردند، اندیشمندانی که می‌خواستند همه‌ی وقتشان را به فلسفه اختصاص دهند. به این دلیل، در تصور مارکس ترکیب جامعه بی‌دولت (غیرسیاسی) و رهایی یافته از کار، تجلی‌گاه انسانیت آرمانی است زیرا در چنین جامعه‌ی مفهومی سنتی رهایی (به صورت رهایی از کار و سیاست) به طور ضمنی دلالت بر این دارد که زندگی وقف هدفی بالاتر از کار یا سیاست می‌شود.

خود مارکس آنچه را که به اصطلاح آرمانشهر او می‌خوانند نوعی پیش‌بینی ساده تلقی می‌کرد، و این بخش از نظرات او با تحولات مشخصی که نخست در زمان ما به طور کامل آشکار شدند، به درستی انطباق دارد.

^۱ *bios theoretikos*

^۲ *politeuesthai*

حکومت کردن به مفهوم کهن آن از بسیاری جنبه‌ها جای خود را به اداره کردن امور داده است، و این که وقت آزاد توده‌ها در همی کشورهای صنعتی پیوسته افزایش می‌یابد، حقیقتی مسلم است. مارکس برخی گرایش‌های ذاتی دورانی را که با انقلاب صنعتی آغاز شد به روشنی درک کرده بود؛ گرچه اشتباه می‌کرد که می‌پنداشت این گرایش‌ها تنها در شرایط اشتراکی کردن ابزار تولید می‌توانند واقعیت یابند. این که مفاهیم سنت فلسفه سیاسی چگونه بر اندیشه او چیره اند، از اینجا روشن می‌شود که وی در پرتو درکی آرمانی به این دگرگونی می‌نگرد، و آن را با اصطلاحات و مفاهیمی می‌فهمد که در دوران تاریخی به کلی متفاوتی ریشه دارند. این امر موجب شد او مسائل واقعی و بسیار دشوار ذاتی جامعه‌ی مدرن را نبیند و به پیش‌بینی‌های درستش خصلتی آرمانی دهد. اما تصور آرمان‌گرایانه او – جامعه‌ی بی‌طبقه، بی‌دولت و رها از کار – از در هم آمیختگی دو عنصر به طور کامل غیرآرمان‌گرایانه سرچشمه گرفته است: درک گرایش‌های معینی در زمان حال که دیگر ممکن نبود در چهارچوب سنت فلسفه سیاسی فهمیده شوند، و مفاهیم و آرمان‌هایی سنتی که مارکس به کمک آنها، خود این گرایش‌ها را فهمید و آنها را در هم آمیخت.

نگره‌ی خود مارکس به سنت اندیشه‌ی سیاسی نگره‌ای بود که آگاهانه بر ضد آن می‌شورید. به این سبب، وی برخی از گزاره‌های بنیادی خود را با حالتی چالش‌گرانه و تناقض‌آمیز تدوین کرد. این گزاره‌ها دربرگیرنده فلسفه‌ی سیاسی اویند، و به این ترتیب، هم اساس بخش به طور محض علمی آثار او را می‌سازند و هم از آنها فراتر می‌روند (و جالب اینجاست که این گزاره‌ها

در سراسر زندگی او، از نوشته‌های نخستین تا جلد آخر سرمایه¹، یکسان باقی می‌مانند). برخی از آنها اهمیت تعیین‌کننده دارند: «کار انسان را آفرید» (این فرمول‌بندی انگلس است، که برخلاف آنچه پژوهشگران مارکس‌شناس معاصر بیشتر وقت‌ها ادعا می‌کنند، اندیشه‌های مارکس را اغلب به شکل مناسب و فشرده بیان می‌کرد)⁽³⁾، «خشونت قابله‌ی هر جامعه‌ی کهنه‌ای است که باردار جامعه‌ای نو است»⁽⁴⁾، از این رو، خشونت قابله‌ی تاریخ است (که در شکل‌های گوناگون زیادی هم در آثار مارکس و هم در نوشته‌های انگلس آمده است). بالاخره، آخرین تز مشهور درباره‌ی فوئرباخ: «فیلسوفان تنها جهان را به‌شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، اما نکته‌ی مهم دگرگون کردن آن است»، که انسان در پرتو اندیشه‌ی مارکس می‌تواند آن را به شکل مناسب‌تری این چنین بیان کند: فیلسوفان به اندازه‌ی کافی جهان را تفسیر کرده‌اند؛ اکنون زمان تغییر آن فرا رسیده است. این گفته‌ی آخر در حقیقت، شکل دیگری است از این گفته که در دست‌نوشته‌های نخستین آمده است: «نمی‌توان فلسفه را بدون متحقق ساختن آن برانداخت و از آن فراگذشت.» (aufheben که یعنی فراگذشتن، نگهداشتن و به معنای هگلی برانداختن). در آثار بعدی مارکس همین رویکرد به فلسفه دیده می‌شود که پیش‌بینی می‌کند طبقه‌ی کارگر وارث به حق فلسفه‌ی کلاسیک خواهد بود.

هیچ کدام از این گزاره‌ها را جدا از متن خود نمی‌توان فهمید. هرکدام از آنها معنای خود را از راه مخالفت با حقیقتی کسب می‌کند که به طور سنتی پذیرفته شده بود و اعتبارش تا آغاز دوران مدرن بری از هرگونه شک و تردید بود. «کار انسان را آفرید» نخست به این معنی است که کار و نه خدا

¹ *Das Kapital*

انسان را آفرید؛ در وهله‌ی بعد، به این معناست که انسان، تا جایی که انسان است، خودش را آفریده است، یعنی انسانیتش نتیجه‌ی فعالیت خودش است؛ سوم این که آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند، به اصطلاح خصوصیت ممیزه‌اش، عقل نیست، بلکه کار است؛ یعنی انسان حیوان سخنگو نیست، بلکه حیوان کارورز^۱ است؛ چهارم به این معناست که دربردارنده‌ی انسانیت انسان عقل (که تا آن زمان آن را والاترین نشانه‌ی ویژه‌ی انسان تلقی می‌کردند) نیست بلکه کار (که آن را به طور سنتی پست‌ترین فعالیت انسان می‌انگاشتند) است. به این ترتیب، مارکس با این گزاره، خدای سنت، ارزیابی آن از کار و ستایش سنت از عقل را به چالش می‌طلبد.

«خشونت قابله‌ی تاریخ است» به این معنی است که نیروهای ناپیدایی که تکامل باروری انسانی را پیش می‌رانند، تا آنجا که به کنش آزاد و آگاهانه‌ی انسان وابسته‌اند، تنها از راه جریان خشونت‌بار جنگ‌ها و انقلاب‌ها صورت آشکار به خود می‌گیرند. تنها در دوره‌های خشونت‌بار است که تاریخ چهره‌ی حقیقی خود را نشان می‌دهد و فضای مه‌آلود لفاظی‌های ایدئولوژیک محض و ریاکارانه را روشن می‌کند. بار دیگر چالش‌گری در برابر دولت آشکار است. در رابطه‌ی میان کشورها خشونت به‌طور سنتی استدلال نهایی^۲ تلقی می‌شد و به‌کار بردن خشونت داخل یک کشور، ناپسندترین اعمال به حساب می‌آمد و همواره برجسته‌ترین نشانه‌ی حکومت استبدادی شمرده می‌شد. (تلاش‌های اندکی که برای زدودن جلوه‌ی ناپسند خشونت، بیش از همه به دست ماکیاوولی و هابز، صورت گرفت، قبل از همه، به مسأله‌ی قدرت مربوط می‌شود و نشانگر این حقیقت است که رابطه‌ی میان قدرت و خشونت

¹ *animal laborans*

² *ultima ratio*

چقدر زود آشفته شد. با این همه، این دو پیش از دوران حاضر در سنت اندیشه‌ی سیاسی به‌نحوی شگفت‌آوری تأثیری ناچیز داشتند.) در مقابل، برای مارکس، خشونت، یا به‌عبارت دقیق‌تر در دست داشتن ابزار اعمال خشونت، عنصر سازنده‌ی هر نظام حکومتی است؛ دولت ابزاری است که طبقه‌ی حاکم با آن، طبقات دیگر را بهره‌کشی و سرکوب می‌کند، و کاربرد خشونت نشان‌دهنده‌ی ویژگی کل عرصه‌ی کردار سیاسی است.

یکی دانستن کنش و خشونت از سوی مارکس، چالش دیگر او را در برابر سنت فلسفه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که ممکن است فهم آن دشوار باشد، اما خود مارکس، که ارستو را بسیار خوب می‌شناخت، به‌طور مسلم از آن آگاه بوده است. تعریف دوگانه‌ی ارستو از انسان به عنوان «حیوان سیاسی» و «حیوان سخنگو»، به این معنی است که انسان موجودی است که بالاترین امکان ذاتی خود را از راه توانایی سخن گفتن و زندگی در دولت‌شهر کسب می‌کند، و ارستو آن را برای این تدبیر کرده بود که یونانی را از غیر یونانی (بربر) و مرد آزاد را از برده متمایز کند. تمایز این بود که یونانیان، که در دولت‌شهرها می‌زیستند، امور خویش را از راه متقاعدسازی^۱ اداره می‌کردند، نه به کمک خشونت، یعنی از راه اجبار بی آن که زبان را به کار برند. از این رو، هنگامی که مردان آزاد از حکومت خود، یا از قوانین دولت‌شهر، پیروی می‌کردند، پیروی آنها حرف‌شنوی^۲ خوانده می‌شد؛ واژه‌ای که به روشنی بر اطاعتی دلالت داشت که از راه ترغیب و نه از راه خشونت به دست می‌آمد. یونانیان بر غیر یونانیان (بربرها) با خشونت حکومت می‌کردند و بردگان را مجبور به کار می‌کردند، از این رو آنها می‌پنداشتند که غیر یونانیان (بربرها)

^۱ *peithein*

^۲ *peitharchia*

و بردگان «با عقل ناسازگارند»¹، یعنی تصور می کردند آنها در وهله‌ی نخست، به کمک زبان با هم زندگی نمی‌کنند زیرا کنش خشونت‌آمیز و کار بدنی در این ویژگی شبیه یکدیگرند که برای کارایی به زبان نیاز ندارند. یونانیان کار را امری در اساس غیرسیاسی و خصوصی می دانستند، اما خشونت را برای ایجاد و تحکیم تماس، گرچه تماسی منفی، با بیگانگان به کار می بردند. بنابراین، ستایش مارکس از خشونت، به طور ویژه درک سنتی از «عقل» را رد می کند، یعنی با این درک سنتی به طور کامل مغایر است که زبان را بارزترین شکل مراوده آدمی تصور می‌کند. نظریه‌ی مارکس درباره‌ی روبناهای ایدئولوژیک در نهایت بر این دشمنی با سنت بنا شده است زیرا زبان را صفت بارز رابطه‌ی انسانی نمی داند و در کنار آن خشونت را می ستاید که رابطه‌ی انسان ها را به طور عریان نشان می دهد.

«متحقق ساختن فلسفه» یا تغییر جهان مطابق فلسفه گفته‌ای متناقض است – و معنای گفته‌ی مارکس این است که تفسیر جهان پیشتر از تغییر آن رخ می دهد، به طوری که تفسیر فیلسوفان از جهان نشان داده است که آن را به چه شکل باید دگرگون کرد. فلسفه ممکن است گاهی قاعده های معینی را برای کنش تعیین کرده باشد، اما هیچ فیلسوف بزرگی کنش را مهمترین موضوع مورد علاقه یا توجه خود ندانسته است. در اصل، فلسفه از افلاتون تا هگل «از این جهان» نبود. افلاتون در توصیف فیلسوف می گفت که فیلسوف کسی است که تنها جسمش در میان هم نشینانش به سر می‌برد، و هگل اقرار می کرد که از دیدگاه فهم متعارف، فلسفه جهانی است که بر سر ایستاده است، جهانی واژگون². این گفته یا پیش‌بینی مارکس که جهان امور

¹ *aneu logou*

² *verkehrte Wel*

همگانی انسان، یعنی جایی که حس مشترک جهت حرکت آدمیان را نشان می‌دهد و آنها با واژگان عقل همگانی¹ به آن می‌اندیشند، روزی در آینده با قلمرو ایده‌ها، یعنی سپهر اندیشه فیلسوفان، یکی خواهد شد، یا فلسفه که تا کنون همواره «مختص اندیشمندان انگشت‌شمار» بوده است، روزی واقعیتهای مطابق فهم همگانی خواهد شد، سنت را، این بار نه به طور ضمنی بلکه به طور صریح به چالش می‌طلبد.

این سه گزاره با واژگان سنت فلسفه سیاسی بیان شده‌اند که همزمان آن را رد می‌کنند و از آن فراتر می‌روند: آنها را به شکل تناقض‌گویی بیان کرده‌اند و قصدشان برانگیختن خواننده است. آنها در حقیقت بیش از آنچه مارکس می‌پنداشت، ضد و نقیض‌اند و او را با برخی دشواری‌ها و سردرگمی‌ها، بیش‌از آنچه خود پیش‌بینی کرده بود، روبرو ساختند. هر کدام از آنها تناقضی بنیادی دارد که در چهارچوب نظری خود او حل‌نشده است. اگر کار انسانی‌ترین و بارآورترین بخش فعالیت آدمی است، بعد از انقلاب سوسیالیستی، زمانی که در «قلمرو آزادی، کار برانداخته شده است»، زمانی که انسان موفق شده خود را از قید آن برهاند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ چه چیز باروری را برآورده خواهد کرد و چه فعالیتی باقی خواهد ماند که در جوهر خود انسانی باشد؟ اگر خشونت قابل‌هی‌تاریخ است و به این سبب کنش خشونت‌بار میان همه‌ی کنش‌های انسانی باارزش‌ترین کنش است، بعد از پایان مبارزه‌ی طبقاتی و محو دولت، زمانی که استفاده از خشونت در حقیقت ممکن نخواهد بود، چه رخ خواهد داد؟ در این صورت، انسان چگونه می‌تواند به گونه‌ای بامعنا و اصیل رفتار کند؟ بالاخره، زمانی که فلسفه در جامعه‌ی آینده هم متحقق و هم برانداخته شده است، چه نوع اندیشه‌ای باقی خواهد ماند؟

¹ *common sense*

ناهمسازی های اندیشه های مارکس امری به طور کامل شناخته شده است و کمابیش همه پژوهشگران مارکس‌شناس به آن اشاره کرده‌اند. این ناهمسازی ها به طور معمول چنین خلاصه می‌شود: اختلاف «میان دیدگاه علمی تاریخ‌دان و نظرگاه اخلاقی پیامبر» (ادموند نیلسون)، میان تاریخ‌دانی که اثبات سرمایه را «منبعی مادی برای افزایش نیروهای فراور می‌داند» (مارکس) و فیلسوف اخلاق‌باوری که کسانی را سرزنش می‌کند که «وظیفه‌ی تاریخی» (مارکس) بهره‌کشی و بی‌منزلیت کردن انسان را به‌عهده دارند. این ناسازگاری و ناسازگاری‌های مشابه در مقایسه با تناقض بنیادی میان ستایش کار و کنش (در برابر تعمق و تعقل) و تناقض جامعه‌ی بی‌دولت، یعنی بی‌کنش و (کمابیش) رها از کار، دارای اهمیت ناچیزی است. این تناقض را نه می‌توان به گردن اختلاف طبیعی میان مارکس انقلابی جوان با مارکس اقتصاددان و تاریخ‌دان مسن‌تر و با بینش‌های علمی‌تر انداخت، نه می‌توان آن را به کمک فرض حرکتی دیالکتیکی حل کرد که معتقد است برای پدید آوردن امر مثبت یا نیک، امر منفی یا شر ضروری است.

چنین تناقضات بنیادی و آشکاری به ندرت نزد اندیشمندان معمولی یافت می‌شود؛ تناقض‌گویی چنین اندیشمندانی را به طور کل می‌توان نادیده گرفت. اما این تناقضات در آثار اندیشمندان بزرگ به هسته‌ی اصلی اندیشه آنها منتهی می‌شود و مهم‌ترین راهنما برای فهم این است که موضوع ها و بنیادهای نو آنها را بشناسیم. نزد مارکس، همچون نزد اندیشمندان بزرگ قرن نوزدهم، مشربی به ظاهر بازیگوشانه، چالش‌گرانه و تناقض‌آمیز دشواری‌های پرداختن به پدیده‌های نو را آشکار می‌کند. مارکس این پدیده‌ها را با واژگان سنت فکری قدیمی‌ای بررسی می‌کند که خارج از دستگاه مفهومی آن، هرگونه اندیشه در اساس ناممکن به نظر می‌رسد. گویی

مارکس، که از این جنبه به کیرکگارد و نیچه بی‌شبهت نیست، مأیوسانه می‌کوشید برخلاف این سنت بیندیشد در حالی که ابزار مفهومی همان سنت را به کار می‌برد. سنت اندیشه‌ی سیاسی غرب هنگامی آغاز شد که افلاتون دریافت که روی برگرداندن از جهان امور مشترک بشری در ذات تجربه‌ی فلسفی است؛ این سنت زمانی به پایان رسید که چیزی از این تجربه باقی نماند جز تضاد بین اندیشه و کنش. این تضاد، اندیشه را از واقعیت و کنش را از خرد محروم کرد و هر دو را بی‌معنا ساخت.

۲

نیروی این سنت، سلطه‌ای که بر اندیشه‌ی انسان غربی داشته است، هرگز به آگاهی انسان از این نیرو وابسته نبوده است. در حقیقت، تنها دوبر در تاریخ با دوره‌هایی روبرو می‌شویم که انسان‌ها از واقعیت سنت آگاه و در حقیقت به آن حساس بوده‌اند و قدمت را نشانه‌ی اعتبار و اقتدار می‌دانسته‌اند. این امر نخست زمانی رخ داد که رومیان اندیشه‌ی کلاسیک و فرهنگ یونان را به‌عنوان سنت معنوی خود پذیرفتند و به این ترتیب به طور تاریخی تعیین کردند که این سنت باید بر چگونگی شکل‌گیری تمدن اروپایی اثری ماندگار داشته باشد. پیش از رومیان، سنت معنوی به این مفهوم ناشناخته بود؛ با رومیان و از آنها به بعد، این سنت راهنمای انسان‌ها به کمک گذشته شد. هر نسل جدید با درک خود از جهان و تجربه‌های خویش به گذشته زنجیر شده بود، خواه خود این را می‌دانست، خواه نمی‌دانست. تا پیش از دوره‌ی رمانتیک، با چنین آگاهی تجلیل‌کننده و ستایش‌آمیزی از سنت روبرو نمی‌شویم. (کشف دوران باستان در عصر رنسانس نخستین کوشش برای رها

شدن از زنجیرهای سنت معنوی بود، و بازگشت به منابع نخستین، کوششی بود برای ساختن گذشته‌ای که سنت معنوی بر آن سلطه نداشته باشد.) اکنون سنت را گاهی مفهومی در اساس رمانتیک می‌انگارند، اما رمانتیسم کاری بیش از این نکرد که بحث پیرامون سنت را در برنامه‌ی کار قرن نوزدهم گنجانند. ستایش رمانتیسم از گذشته در قرن نوزدهم تنها این را نشان می‌دهد که عصر مدرن درست در آن زمان، تازه داشت جهان و شرایط عمومی زندگی آدمی را چنان دگرگون می‌کرد که دیگر انسان نمی‌توانست به‌طور بدیهی به سنت اتکا کند.

پایان سنت معنوی به‌طور ضروری به این معنا نیست که مفاهیم سنتی سلطه‌ی خود را بر اذهان مردم از دست می‌دهند. برعکس، گاهی به نظر می‌رسد همچنان که سنت نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهد و خاطره‌ی آغاز آن به فراموشی سپرده می‌شود، سلطه‌ی مفاهیم و مقولات کلیشه شده بیشتر به صورت جابرانه درمی‌آیند. شاید نیز چنین باشد که نخست پس از آن که پایان سنت معنوی فرا می‌رسد، وقتی دیگر کسی علیه آن در حقیقت شورش هم نمی‌کند، آن گاه به‌طور کامل روشن می‌شود که نیروی اجبار آن چقدر است. به نظر می‌رسد این دستکم، درس قرن بیستم از پیامدهای اندیشه فرمالیستی و اجباری باشد. این گونه اندیشه پس از آن ظهور کرد که کپرکگارد، مارکس و نیچه با وارونه کردن آگاهانه‌ی پایگان مفاهیم سنتی، انگاره‌های پایه‌ای دین، سیاست و متافیزیک سنتی را به چالش طلبیدند. با این همه، علت گسست در تاریخ مغرب زمین در واقع نه شورش قرن نوزدهم علیه سنت معنوی و نه پیامدهای آن در قرن بیستم بود. ریشه‌ی این گسست در هرج و مرج مسائل بغرنج توده‌ای در صحنه‌ی سیاسی و آشفستگی نظرات توده‌ای در اقلیم امور معنوی بود. جنبش‌های توتالیتیر به کمک ترور

و ایدئولوژی، از دل این آشفتنگی و هرج و مرج، به صورت نوع جدیدی از حکومت و سلطه شکل گرفتند. سلطه‌ی توتالیترا¹ به عنوان واقعیتی استوار شده را نمی‌شد به کمک مقولات معمول اندیشه‌ی سیاسی غرب فهمید، زیرا چنین سلطه‌ی سابقه‌ی تاریخی نداشت و «جنایات» آن را نمی‌شد با معیارهای اخلاقی سنتی غرب سنجید یا در چهارچوب نظام حقوقی این تمدن محاکمه و مجازات کرد. به این ترتیب، پیوستگی در تاریخ غرب دچار گسست شده است. اکنون گسست در سنت معنوی غرب، واقعیتی است به فرجام رسیده. این نه نتیجه‌ی انتخاب سنجیده‌ی کسی است و نه تصمیم‌های آتی می‌توانند بر آن اثر بگذارند.

اندیشمندان بزرگ بعد از هگل تلاش کردند از الگوهایی که بیش از دوهزار سال بر اندیشه غربی حاکم بودند جدا شوند. تلاش‌های آنها چنین رخدادی را از پیش نشان دادند و بی شک توانستند به روشن شدن گسست در سنت معنوی غرب کمک کنند، اما سبب پدید آمدن آن نبودند. خود این رخداد، شکاف میان عصر مدرن (که با علوم طبیعی در قرن هفدهم آغاز شد، با انقلاب‌های قرن هجدهم به اوج سیاسی خود رسید، و بعد از انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم معانی نهفته‌ی کلی خود را آشکار کرد) و جهان قرن بیستم را نشان می‌داد، قرنی که از پی یک رشته فجایع که جنگ جهانی اول به آنها دامن زده بود، پدیدار شد. گذاشتن مسؤلیت ساختار و شرایط قرن بیستم بر دوش اندیشمندان عصر مدرن، به‌ویژه شورشگران قرن نوزدهم علیه سنت، بیش از آن که غیرمنصفانه باشد، خطرناک است. پیامدهای واقعی سلطه‌ی توتالیترا از ماجراجویانه‌ترین و افراطی‌ترین نظرات این اندیشمندان بسیار فراتر رفته است. بزرگی آنها در این حقیقت نهفته بود که دریافتند

¹ Totalitarian domination

چگونه مسائل بغرنج به جهان هجوم آورده‌اند؛ مسائلی که سنت اندیشه غرب نمی‌توانست آنها را حل کند. به این معنا، دوری جستن خود آنها از سنت هم رفتاری نبود که نتیجه‌ی انتخاب سنجیده باشد، هر قدر هم که بر این دوری جستن تأکید می‌کردند (کمابیش شبیه کودکان که وقتی در تاریکی گم می‌شوند، هرچه بلندتر سوت می‌زنند). آنچه همچون تاریکی آنها را می‌ترساند، سکوت سنت بود، نه گسست از آن. هنگامی که این گسست در واقع رخ داد، طلسم تاریکی شکست، به طوری که ما دیگر به دشواری می‌توانیم به سبک پر جلوه و «رقت‌انگیز» نوشته‌های آنها توجه نشان بدهیم. اما صدای مهیبی که سرانجام از گسست سنت برخاست، سکوت شومی را نیز در خود غرق کرد، که هنوز پاسخمان می‌دهد هرگاه به‌جای «علیه چه مبارزه می‌کنیم؟» جرأت کنیم از خود بپرسیم: «برای چه مبارزه می‌کنیم؟»

نه سکوت سنت و نه واکنش اندیشمندان به آن در قرن نوزدهم هرگز نمی‌توانند آنچه را در واقع رخ داد، توضیح دهند. ویژگی نسنجیده‌ی گسست به آن قطعیتی می‌بخشد که فقط رخدادها می‌توانند از آن برخوردار باشند، نه اندیشه‌ها. شورش علیه سنت اندیشه در قرن نوزدهم بی‌کم و کاست در چهارچوب همان سنت باقی ماند. تنها امر ممکن برای اندیشه ناب در قرن نوزدهم این بود که بنیادشکن شود. اندیشه ناب در آن زمان به دشواری می‌توانست به چیزی جز تجربیات بذاته منفی فال بد زدن و سکوت هراس‌آور و بدشگون تکیه کند؛ آغازی نو و دوباره‌نگری به گذشته برایش غیرممکن می‌نمود.

کیرکگارد، مارکس و نیچه در آستانه‌ی پایان سنت فلسفی غرب، درست پیش از روی دادن گسست در آن، ایستاده بودند. پیشین بی‌واسطه‌ی آنها هگل بود. هگل اندیشمندی بود که برای نخستین بار، کل تاریخ جهان را تکاملی

پیوسته می‌دید. لازمهٔ این دستاورد بزرگ مسلّتم این بود که او خود خارج تمام نظام‌ها و باورهای مدعی اعتبار ایستاده باشد، و رشته‌ی پیوستهٔ تاریخ تنها چیزی باشد که پیوند او را با گذشته نگه دارد. رشته‌ی پیوستهٔ تاریخی، نخستین جایگزین سنت فلسفی غرب شد؛ به کمک آن انبوه عظیمی از ناهم‌رأی‌ترین ارزش‌ها، متضادترین اندیشه‌ها و هم‌سنجی‌ترین مراجع، همه‌ی آنچه می‌توانستند به نحوی کنار هم وجود داشته باشند، به تکامل دیالکتیکی یک خطی منسجم واحدی کاهش یافتند. هدف این امر رد سنت فلسفی به معنای دقیق کلمه نبود، بلکه هدف نشان دادن این بود که هیچ سنتی دارای مرجعیت مطلق نیست. کیرکگارد، مارکس و نیچه تا آنجا که تاریخ فلسفه‌ی پیشین را کلیتی تلقی می‌کردند که در حال تکامل دیالکتیکی است، هگلی باقی ماندند؛ خدمت بزرگ آنها این بود که این رهیافت جدید به گذشته را به تنها نحوی که هنوز می‌توانست تکامل یابد بنیادشکن کردند؛ یعنی پایگان مفهوم های فلسفه‌ی غرب را، که از زمان افلاتون اعتبار داشت و هگل هنوز آن را امری مسلم می‌انگاشت، مورد تردید قرار دادند.

کیرکگارد، مارکس و نیچه راه ما را به گذشته‌ای نشان می‌دهند که مرجعیت خود را از دست داده است. آنها نخستین کسانی بودند که جرأت داشتند بی‌راهنمایی مراجع پیشین ببیندیشند؛ با این همه، خواهی نخواهی در چهارچوب مقوله‌های سنت بزرگ گرفتار بودند. از برخی جنبه‌ها، وضعیت ما بهتر است. ما دیگر مجبور نیستیم به تمسخر آنها نسبت به «بی‌فرهنگان درس خوانده» توجه کنیم. این درس خواندگان بی‌فرهنگ در سراسر قرن نوزدهم می‌کوشیدند زیان از دست دادن مرجع معتبر را با ستایش دروغین از فرهنگ جبران کنند. اکنون این فرهنگ از نگاه بیشتر مردم، شبیه میدان ویرانه‌ای است که نمی‌تواند ادعای هیچ‌گونه مرجعیتی داشته باشد و به دشواری

علاقه‌ی کسی را جلب می‌کند. این حقیقت ممکن است تأسف‌بار باشد، اما در عین حال به ما این امکان بزرگ را می‌دهد که با نگاهی به گذشته بنگریم که هیچ سنتی آن را سردرگم و آشفته نکرده است؛ نگاهی باز و بی واسطه. از هنگامی که تمدن روم مرجعیت اندیشه‌ی یونانی را پذیرفت، این نگاه بی واسطه در خواندن و شنیدن غربیان دیده نشده است.

۳

تمام کژاندیشی‌های ویرانگر سنت فلسفی را کسانی پدید آوردند که چون امری نو را تجربه می‌کردند، بی‌درنگ می‌کوشیدند به کمک قالبی کهنه، آن را به امری قدیمی تبدیل کنند. جهش کیرکگارد از شک به ایمان، واژگون‌سازی و تحریف رابطه‌ی سنتی میان عقل و ایمان بود. پاسخ او واکنشی بود به این که انسان مدرن باور خود را نه تنها به خدا که به عقل هم از دست داده بود. ریشه‌ی این ناباوری در این گفته‌ی دکارت بود که «به همه چیز باید شک کرد»^۱. در گفته‌ی او این شک نهفته بود که شاید چیزها آن‌طور که پدیدار می‌شوند، نیستند و این که شاید روحی شریر به طور عمدی و برای همیشه حقیقت را از خرد مردم پنهان می‌کند. جهش مارکس از تئوری به کنش، و از اندیشه به کار، پس از آن رخ داد که هگل متافیزیک را به فلسفه‌ی تاریخ بدل کرده و فیلسوف را به تاریخ‌دان تغییر داده بود. حرکت و شدن، نه بودن و حقیقت خود را در برابر نگاه معطوف به گذشته چنین تاریخ دانی به تدریج، و در پایان یک دوران، آشکار می‌کرد. جهش نیچه از قلمرو فراتجربی ایده‌ها

¹ *de omnibus dubitandum est*

و هنجارها به حسانیت زندگی، «افلاتون‌باوری وارونه»¹ او یا به قول خودش «ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌ها»، آخرین تلاش برای روی گرداندن از سنت فلسفی غرب بود، اما او فقط توانست این سنت را سر و ته کند.

این شورش‌ها علیه سنت فلسفی غرب گرچه از نظر نیت و محتوا بسیار متفاوت بودند، اما نتایج‌شان شباهت چشمگیری داشتند: کیرکگارد با جهش از شک به ایمان، شک را با خود به درون دین آورد، حمله‌ی علوم طبیعی مدرن به دین را به مبارزه‌ی درون‌دینی بدل کرد، به طوری که از آن پس، تجربه‌ی صادقانه‌ی دینی، گویی تنها در تنش میان شک و ایمان ممکن می‌شود، از راه رنجاندن ایمان خود با شک‌های خویش و آسوده شدن از این رنج با تأیید سرسختانه‌ی این که هم موقعیت انسان پوچ است و هم ایمان او. درمورد این وضعیت دینی مدرن نمی‌توان هیچ نشانه‌ای روشن‌تر از این حقیقت یافت که داستایوسکی، این شاید باتجربه‌ترین روان‌شناس ایمان دینی مدرن، ایمان خالص را در شخصیت میشکین، «ابله»، یا در آلیوشا کارامازوف، که قلبی پاک دارد زیرا ساده‌لوح است، تصویر می‌کند.

مارکس، هنگامی که از فلسفه به سیاست جهید، تئوری‌های دیالکتیک را وارد کنش کرد، کنش سیاسی را بیشتر تئوریک کرد، و آن را به چیزی، که امروز ایدئولوژی می‌خوانیم، بیشتر از زمان پیشین وابسته ساخت. به‌علاوه، سکوی پرش او فلسفه به معنای متافیزیک قدیمی نبود، بلکه به طور مشخص فلسفه‌ی تاریخ هگل بود، درست به همان روشنی که سکوی پرش کیرکگارد فلسفه‌ی شک دکارت بود. به این ترتیب، مارکس «قوانین تاریخ» را وارد سیاست کرد، و اصرار ورزید که کنش و اندیشه، سیاست و فلسفه، همه

¹ *inverted Platonism*

چیزی جز فرآورده کارکردهای جامعه و تاریخ نیستند؛ ادعایی که سرانجام به این نتیجه منتهی شد که هم کنش و هم اندیشه معنای خود را از دست دادند.

افلاتونیسم وارونه‌ی نیچه، پافشاری او برای برجسته ساختن زندگی و پدیدارهای محسوس و مادی در برابر ایده‌های فراتجربی و برین، که از افلاتون به بعد تصور می‌شد معیار سنجش پدیدارهایند و آنها را می‌سنجند و به آنها معنا می‌بخشد، به آنچه که به طور معمول نیهیلیسم خوانده می‌شد رسید. با این‌همه، نیچه نیهیلیست نبود، بلکه برعکس، نخستین کسی بود که کوشید بر نیهیلیسم ذاتی نهفته در واقعیت زندگی مدرن، نه نهفته در باورهای اندیشمندان، پیروز شود. آنچه او در این تلاش خود برای «ارزیابی دوباره» دریافت، این بود که وقتی امر محسوس در چهارچوب مقوله‌های مدرن از زمینه‌ی فراتجربی و برین خود بی‌بهره می‌شود، «علت وجودی»^۱ خود را از دست می‌دهد. «ما جهان حقیقی را برانداختیم: کدام جهان باقی مانده است؟ شاید جهان نموده‌ها؟... اما نه! جهان نموده‌ها را همراه با جهان حقیقی برانداختیم.»^(۵) این بینش در سادگی ابتدایی خود درمورد همه‌ی واکنش‌های چرخشی که به پایان سنت فلسفی غرب منجر شد، درست است.

آنچه کیرکگارد بر آن پافشاری می‌کرد، همانا بیان جایگاه والای ایمان در برابر برهان آوری و خرد مدرن بود؛ هم چنان که مارکس می‌خواست شکوه کنش انسان را در برابر نسبیت‌گرایی و اندیشه‌ورزی تاریخی مدرن بیان کند، و به همان شکل نیچه قصد داشت نشان دهد که زندگی در برابر ناتوانی انسان مدرن در سپهر اندیشه ارزش بیشتری دارد. مفاهیم متضاد سنتی «ایمان»^۱ و «خرد»^۱ از یک سو و «تئوری» و «کنش» از سوی دیگر، هر

¹ *raison d'etre*

² *fides*

یک به نوبه‌ی خود، شکست شان را در برابر کیرکگارد و مارکس تلافی کردند؛ درست به همان شکل که تضاد میان امر فراتجربی و پدیدار محسوس شکستش از نیچه را جبران کرد، نه به این دلیل که این مفاهیم متضاد هنوز در تجربه‌ی معتبر انسانی ریشه داشتند، بلکه برعکس به این سبب که این جفت های متضاد به مفاهیم محضی بدل شده بودند که بیرون از آنها، هیچ اندیشه‌ی فهم‌پذیری ممکن به‌نظر نمی‌رسید.

این که این سه شورش برجسته و آگاهانه، علیه سنتی که «آغازگر»^۱ خود، اصل و آغازگاه خویش، را از دست داده بود، محکوم به شکست بودند، نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که در بزرگی این شورشگران یا مناسب بودن‌شان برای فهم جهان مدرن تردید کنیم. هر کدام از این تلاش‌ها، هر یک به شیوه‌ی خاص خود، آن ویژگی‌هایی از مدرنیته را برمی‌شمارد که با سنت فلسفی مغرب زمین ناهمساز بودند. به علاوه این تلاش‌ها را زمانی انجام دادند که مدرنیته هنوز در همه‌ی زمینه‌ها خود را به‌طور کامل آشکار نکرده بود. کیرکگارد می‌دانست که ناهمسازی میان علوم مدرن و باورهای سنتی به سبب هیچ یک از یافته‌های خاص علمی نیست؛ همه‌ی این یافته‌ها می‌توانند با نظام‌های دینی بیامیزند و جذب تصورات دینی شوند، زیرا علم هرگز نمی‌تواند به پرسش‌هایی پاسخ دهند که دین برمی‌نهد. در عین حال، وی می‌دانست که این ناهمسازی بیشتر در ضدیّت روح انسان شکاک و بدگمان با دیدگاه سنتی نهفته است. انسان مدرن شکاک در نهایت می‌تواند تنها به چیزی اعتماد کند که خود ساخته است، در حالی که دیدگاه سنتی نموده‌ها را بی‌چون و چرا

¹ *intellectus*

^۲ *arche*: عنصر بنیادی در فلسفه‌ی فیلسوفان پیش سقراطی.

می پذیرد و تصور می‌کند پدیدارها، در هستی حقیقی خود، بر عقل و حواس انسان آشکار می‌شوند. به گفته مارکس، «اگر نمود و ذات چیزها با هم یکی بودند، علم مدرن غیر ضروری می‌شد»⁽⁶⁾. بی شک علم مدرن در مقایسه با فلسفه‌ی سنتی – حتی در عقل‌باورانه‌ترین روایتی که از این فلسفه می‌توانست وجود داشته باشد – دشمن سرسخت‌تری برای دین است، زیرا دین سنتی غرب در اساس دینی وحیانی است، و همساز با فلسفه‌ی باستان معتقد است که حقیقت چیزی است که خود را فاش می‌کند، که حقیقت آشکارسازی و کشف و شهود است (گرچه معانی این کشف و شهود در دین و فلسفه ممکن است باهم اختلاف داشته باشند، زیرا واژه‌های حقیقت⁽⁷⁾ (aletheia) و کشف و شهود¹ (delosis) نزد فیلسوفان، به صورت انتظار آخرت‌شناسانه‌ی مسیحیان آغازین برای دیدن قیامت در بازگشت مجد مسیح درآمده است که در اساس با درک فلسفی تفاوت دارد). با این‌همه، تلاش کیرکگارد برای نجات ایمان در برابر یورش‌های مدرنیته در حقیقت موجب مدرن شدن دین شد؛ یعنی آن را موضوع شک و بی‌اعتمادی کرد. هنگامی که کیرکگارد با تکیه بر این فرض که انسان نمی‌تواند به عقل و حواس خویش برای دریافت حقیقت اعتماد کند، کوشید برای ایمان سنتی حمایتی دوباره بیابد، تصورات ایمانی سنتی به تصوراتی پوچ تجزیه شدند.

مارکس می‌دانست که ناهمسازی اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک و وضعیّت سیاسی مدرن در انقلاب بزرگ فرانسه و انقلاب صنعتی، که هر دو واقعیتی به فرجام رسیده بودند، ریشه دارد. این دو انقلاب به دنبال هم کار را، که به

¹ یونانیان در برگردان انجیل به یونانی، واژه‌های عبری نور (urim) و کمال (tummim) را به وحی (delosis) و حقیقت (aletheia) ترجمه کرده بودند.

طور سنتی خوارترین نوع فعالیت آدمی می‌شماردند، به بالاترین درجه‌ی باروری بالا برده بودند و ادعا می‌کردند که آرمان دیرینه‌ی آزادی را در شرایط برابری همگانی، که تا آن زمان کسی از آن سخن نگفته بود، تحقق خواهند بخشید. مارکس همچنین می‌دانست که ادعای‌های ایده‌آلیستی درباره‌ی برابری همه‌ی انسان‌ها و شأن ذاتی آدمیان، موضوع برابری انسان‌ها را به طور سطحی طرح کرده‌اند و با دادن حق رأی به کارگران، به همان اندازه سطحی، به آن پاسخ داده‌اند. از دیدگاه مارکس این مشکلی مربوط به عدالت نبود که بتوان آن را با دادن سهم به حق طبقه‌ی جدید کارگر حل کرد، زیرا پس از آن، اصل «به هرکس سهم او»^۱ دوباره برقرار می‌شد و به روال گذشته عمل می‌کرد.^۲ ستیزی بنیادی و واقعی میان مفهوم سنتی و مفهوم مدرن کار وجود دارد؛ درک سنتی کار را نماد انقیاد انسان در برابر ضرورت می‌داند، در حالی که دوران مدرن کار را تجلی آزادی ایجابی، آزادی باروری، می‌شمارد. مارکس می‌کوشید اندیشه‌ی فلسفی (آزادترین فعالیت انسان از دیدگاه سنتی) را از تأثیر کار (از دیدگاه سنتی یعنی از تأثیر ضرورت) برهاند. با این‌همه، زمانی که مارکس می‌گفت «فلسفه را بدون متحقق ساختن آن نمی‌توان برانداخت»، شروع می‌کرد به این که اندیشه را نیز در انقیاد استبداد گریزناپذیر ضرورت و «قانون آهنین» نیروهای فرآوری در جامعه قرار دهد.

^۱ *suum cuique* (To each his own)

^۲ اشاره‌ی نویسنده به این گفته‌ی سیسرون، فیلسوف رومی، است: «*Justitia suum*» «*cuique distribuit*»، «عدالت به هرکس حقش را می‌دهد». «به هرکس حقش»، شعار فردریک بزرگ پادشاه پروس بود.

آغازگاه ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌های نیچه، همچون تئوری ارزش کار مارکس، در ناسازگاری میان «ایده‌های» سنتی با جامعه‌ی مدرن است. «ایده‌های» سنتی را به عنوان واحدهای فراتجربی برای شناخت و سنجش اندیشه‌ها و کنش‌های انسان به کار می‌بردند، در حالی که جامعه‌ی مدرن همه‌ی چنین معیارهایی را به روابط اجتماعی فروکاسته است و ایده‌ها را به عنوان «ارزش‌های» عملی کارآمد استوار کرده است. در جامعه‌ی مدرن ارزش‌ها کالاهایی اجتماعی‌اند که به خودی خود اهمیت ندارند، و درست مانند کالاهای دیگر فقط در نسبت پیوسته متغیر حاکم بر پیوندها و داد و ستدهای اجتماعی دوام می‌آورند. به سبب این نسبی کردن هم چیز، چه آنچه انسان برای مصرف می‌سازد و چه هنجارهایی که مطابق آنها زندگی می‌کند، به طور بنیادی دگرگون می‌شوند: آنها به جوهرهای مبادله بدل می‌شوند، و حامل آنها جامعه است نه انسان که آنها را می‌سازد، به کار می‌برد و می‌سند. «نیکی»، ویژگی خود به عنوان ایده را از دست می‌دهد و دیگر معیاری نیست که به کمک آن بتوانیم نیک و بد را از هم تمیز دهیم و بسنجیم: «نیک» ارزشی شده است که می‌توانیم آن را با ارزش‌های دیگر، همچون مصلحت اندیشی و قدرت، مبادله کنیم. دارنده‌ی ارزش‌ها می‌تواند شرکت در این مبادله را نپذیرد و «ایده‌آیستی» شود، که ارزش «نیکی» را برتر از ارزش مصلحت اندیشی می‌شمارد؛ اما موجب نمی‌شود که «ارزش» نیکی کمتر نسبی گردد.

واژه‌ی «ارزش» ریشه‌ی خود را مدیون گرایش جامعه‌شناسانه است که در حقیقت پیش از مارکس در علم کمابیش جدید اقتصاد کلاسیک هم به طور کامل روشن بود. مارکس همچنان به آنچه علوم اجتماعی مدت‌ها پیش از یاد برده بودند آگاه بود که «هیچ کس در انزوا ارزش تولید نمی‌کند»، بلکه

فرآورده‌ها تنها «در مناسبات اجتماعی مشخص»⁽⁸⁾ به ارزش بدل می‌شوند. تمایزی که مارکس میان «ارزش مصرف» و «ارزش مبادله» می‌گذارد، تمایز چیزها، چنان که انسان تولید و مصرفشان می‌کند، و ارزششان در جامعه را باز می‌تاباند. پافشاری مارکس بر اعتبار بیشتر ارزش مصرف در مقایسه با ارزش مبادله و این که پدید آمدن ارزش مبادله همچون نوعی گناه آغازین در شروع اقتصاد بازار را پی در پی شرح می‌دهد در حقیقت بازتاب درماندگی خود اوست، به تعبیری، پذیرش ناآگاهانه‌ی گریزناپذیر بودن «ارزیابی دوباره‌ی همه ارزش‌ها» که در آستانه‌ی رخ دادن بود. نشانه‌های پیدایش علوم اجتماعی را می‌توان در زمانی یافت که چیزها، چه «ایده‌ها» و چه چیزهای مادی، را با ارزش‌ها یکی می‌انگارند، به طوری که وجود همه چیز، چه «نیک»^۱، چه «شر»^۲ و چه چیزهای بسودنی، از جامعه آغاز می‌شود و با آن پیوند می‌یابد. در بحث پیرامون این که آغازگاه ارزش کار است یا سرمایه، به طور کلی این نکته نادیده گرفته می‌شود که تا پیش از آغاز انقلاب صنعتی هرگز تصور نمی‌شد که ارزش‌ها، و نه چیزها، نتیجه‌ی توانایی باروری انسان‌اند. به عبارت دیگر پیش از انقلاب صنعتی ارزش‌ها را ایده‌هایی می‌انگاشتند که با انسان آن چنان که «در تنهایی اش» تصور می‌شد پیوند دارند نه با جامعه. تصور «انسان‌های اجتماعی‌شده» که بنا به باور مارکس در جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده پدید خواهند آمد، در حقیقت پیش‌فرض اساسی اقتصاد کلاسیک و نیز نظریه‌ی اقتصادی مارکس است.

به این سبب، یک مسأله‌ی پیچیده همه‌ی «فیلسوفان ارزش» پس از مارکس را به خود مشغول کرده است: انسان کجا می‌تواند برترین ارزش را بیابد که

¹ bonum

² malum

به کمک آن ارزش‌های دیگر را بسنجد؟ این امر بسیار طبیعی است که این مسأله را نخستین بار در علم اقتصاد طرح کردند. به گفته مارکس اقتصاددانان کلاسیک می‌کوشیدند «این کار غیرممکن را انجام دهند که کالایی با ارزش تغییرناپذیر بیابند که بتوانند آن را معیار ثابت سنجش کالاهای دیگر قرار دهند». مارکس معتقد بود که این معیار را در زمان کار یافته است، و تأکید می‌کرد که ارزش‌های مصرفی که «بی صرف نیروی کار بتوانند به دست آیند، ارزش مبادله ندارند (گرچه «فایده‌مندی طبیعی» خود را حفظ می‌کنند)؛ به طور نمونه، زمین به خودی خود «ارزش ندارد»، زیرا هیچ «کار تبلور یافته‌ای»⁽⁹⁾ را تجسم نمی‌بخشد. با این نتیجه‌گیری، به آستانه‌ی نیهیلیسم بنیادسکن می‌رسیم: به هر پدیدار عینی که نخست در قرن بیستم اوج گرفت، اما شورشگران ضد سنت قرن نوزدهم هنوز اندک‌چیزی از آن می‌توانستند بدانند.

به نظر می‌رسد نیچه به آغازگاه و همچنین به مدرن بودن واژه‌ی «ارزش» هنگامی که آن را به مفهومی بنیادی در حمله‌اش علیه سنت فلسفی بدل کرد، آگاه نبوده است. اما زمانی که شروع کرد به ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌های رایج جامعه، معانی ضمنی این اقدام به سرعت برایش آشکار شد. ایده‌ها به معنای واحدهای ارزش مطلق تا آن حد با ارزش‌های اجتماعی یکی شده بودند که به محض آن که در ویژگی ارزشی آنها، یعنی مقام اجتماعی‌شان، تردید کردند، به‌سادگی نابود شدند. هیچ کس بهتر از نیچه راه‌های پُر پیچ و خم هزارتوی معنوی مدرن را نمی‌شناخت. در این هزارتو اندیشه‌ها و ایده‌های گذشته روی هم تلنبار شده بودند، گویی همواره چیزی جز ارزش‌هایی نبوده‌اند که جامعه هربار که به کالاهایی بهتر و نوتر نیاز دارد، بتواند بی‌قدرشان کند. به علاوه، او بر پوچی عمیق علم نو «آزاد از ارزش‌گذاری»

بی کم و کاست آگاه بود. این علم می رفت که به سرعت با بدل شدن به علم‌باوری^۱ و خرافات کلی علمی به تباهی کشیده شود. برخلاف اعتراض های مدعیان، علم باوری هرگز هیچ ویژگی مشترکی با نگرهی «به دور از نفرت و تعصب»^۲ تاریخ‌نگاران رومی نداشته است، زیرا اینان خواستار آن بودند که داوری به دور از خوارشماری، و حقیقت‌جویی عاری از تعصب انجام گیرد. اما «علم آزاد از ارزش‌گذاری»^۳ که دیگر نمی‌توانست داوری کند زیرا معیارهای داوری خود را از دست داده بود و دیگر نمی‌توانست حقیقت را بیابد، زیرا به وجود حقیقت شک داشت، تصور می‌کرد می‌تواند نتایج معنی‌داری پدید آورد تنها اگر بتواند خود را از بند آخرین بازمانده های معیارهای مطلق رها کند. و هنگامی که نیچه ادعا کرد «ارزش‌های نو و برتر» را یافته است، نخستین کسی بود که قربانی توهماتش شد که خود به نابودی‌شان یاری رسانده بود. وی این تصور قدیمی سنتی را در نوترین و هراس‌آورترین شکلش پذیرفت که واحدهای فراتجربی^۴ را می‌توان به عنوان معیار به کار گرفت، و به این نحو، نسبی و عوض‌کردنی بودن ارزش‌ها را در خود امور دوباره برقرار کرد که می‌کوشید ارزشمندی مطلق‌شان را اثبات کند: قدرت و زندگی و عشق انسان به هستی زمینی‌اش.

۴

¹ scientism

² *sine ira et studio*

³ *wertfreie Wissenschaft*

⁴ transcendent units

شکست به تقصیر خویش، یعنی نتیجه‌ی سه چالش فوق در برابر سنت فلسفی در قرن نوزدهم، تنها یکی از (و شاید سطحی‌ترین) ویژگی‌های مشترک میان کیرکگارد، مارکس و نیچه بود. اما مهم‌تر، این حقیقت است که به نظر می‌رسد نوک حمله‌ی شورش هر یک از آنها متوجه یک موضوع بوده است که همواره تکرارش می‌کردند: کیرکگارد می‌خواهد از انسان‌های واقعی و دردمند در برابر تجربدهای مورد نظر فلسفه و درک آن از انسان به عنوان «حیوان سخنگو»¹ دفاع کند. مارکس تأکید می‌کند که باروری و نیروی کنشگری آدمی انسانیت او را می‌سازد، و این نیرو را در اساسی‌ترین نمودش، نیروی کار می‌خواند. و نیچه بر زیایی زندگی، بر اراده و اراده‌ی معطوف به قدرت انسان پافشاری می‌کند. این سه به طور کامل مستقل از یکدیگر – هیچ‌کدام از آنها از وجود دیگری هرگز خبر نداشت – به این نتیجه رسیدند که این خطرگری در پیوند با سنت فلسفی، تنها به کمک کنشی روانی می‌تواند به انجام رسد که بهتر از همه آنها را به کمک تصویر و تمثیل و استعاره‌های جهش، وارونه کردن و سروته کردن مفاهیم می‌توان وصف کرد: کیرکگارد از جهشش از شک به ایمان سخن می‌گوید؛ مارکس هگل، یا به عبارت دقیق‌تر، «افلاتون و کل سنت افلاتونی را دوباره به طرف درست» می‌چرخاند (سیدنی هوک)، و «از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی می‌جهد»؛ و نیچه فلسفه‌ی خود را «افلاتونیسیم وارونه» و «دگر دیسی همه‌ی ارزش‌ها» می‌داند.

این چرخش‌ها، که با آنها سنت فلسفی غرب پایان می‌پذیرد، به دو شیوه بر آغاز آن پرتو می‌افکنند. خود بیان یک طرف در یک جفت متضاد – ایمان در برابر عقل، کنش در برابر تئوری، زندگی فناپذیر در برابر حقیقت ابدی،

¹ *animal rationale*

تغییرناپذیر و فراحسی – به طور ضروری بر طرف مقابل ردا شده‌ی آن نیز نور می‌افکند و نشان می‌دهد که هر دو آنها فقط در این تضاد معنا و اهمیت می‌یابند. افزون بر این، اندیشیدن در قالب چنین تضادهایی امری بدیهی نیست، بلکه پایه‌ نخستین چرخشی بزرگ است که همه‌ی چرخش‌های دیگر در نهایت بر آن بنا شده‌اند. این چرخش تضادهایی را جا انداخت که سنت فلسفی غرب در میدان تنش آنها با یکدیگر به پیش می‌رود. این نخستین چرخش، «روی گرداندن تمام انسان»¹ در تمثیل غار در کتاب «جمهوری» افلاتون است، که وی آن را همچون داستانی با آغاز و پایان، و نه فقط کنشی روانی، بیان می‌کند.

داستان غار در سه مرحله جریان می‌یابد: نخستین چرخش در خود غار زمانی رخ می‌دهد که یکی از ساکنان آن خود را از زنجیرهایی می‌رهاند که «گردن‌ها و ران‌های» ساکنان غار را چنان بسته‌اند که «آنها فقط می‌توانند روبه‌روی خود را بنگرند». آنها به پرده‌ای خیره شده‌اند که سایه‌ها و تصاویر چیزها بر آن نمودار می‌گردند؛ اکنون او روی خود را به طرف عقب غار برمی‌گرداند، جایی که آتشی مصنوعی چیزهای درون غار را چنان که در واقع هستند روشن می‌کند. سپس چرخش دوم رخ می‌دهد، از غار به سوی آسمان گسترده، جایی که ایده‌ها چون جوهر حقیقی و ابدی چیزهای درون غار پدیدار می‌شوند. این ایده‌ها با آفتاب، ایده‌ی ایده‌ها، روشن شده‌اند که انسان را قادر می‌سازد آنها را ببیند و ایده‌ها را قادر می‌سازد به درخشیدن خود ادامه دهند. بالاخره غارنشین باید به غار بازگردد، قلمرو جوهرهای ابدی را ترک گوید و دوباره به قلمرو چیزهای فناپذیر و انسان‌های میرا گام بگذارد. هرکدام از این چرخش‌ها به نحوی صورت می‌گیرد که انسان

¹ *periagoge tes phyches*

جهت‌یابی و حواسش را از دست می‌دهد: چشمانی که به پیکرهای سایه‌وار روی پرده عادت کرده‌اند، با مشاهده‌ی آتش غار نابینا می‌شوند؛ سپس چشمانی که به نور ضعیف آتش مصنوعی خو گرفته‌اند، با نوری که ایده‌ها را روشن می‌کند کور می‌شوند؛ بالاخره، چشمانی که به آفتاب عادت کرده‌اند، باید خود را با تاریکی درون غار دوباره تنظیم کنند.

پشت این چرخش‌ها، که افلاتون فقط از فیلسوفان، شیفتگان حقیقت و نور، می‌خواهد انجام دهند، واژگونی دیگری نهفته است که در سراسر بحث و جدل غضبناک وی در برابر هُمر و دین هُمری، نمایان است. این امر به ویژه روشن است که بنای داستان غار چنان ریخته شده است که همچون پاسخ و چرخشی باشد در برابر توصیف هُمر از هادس^۱ در کتاب یازدهم «اودیسه». شباهت میان تصویرهای غار افلاتون و هادس هُمر (حرکت‌های سایه‌وار، بی‌پایه و بی‌معنای ارواح در هادس هُمر مطابقت دارد با بی‌خبری و نادانی پیکرهای درون غار) تردیدناپذیر است، زیرا با استفاده‌ی افلاتون از واژه‌های تصویر^۲ و سایه^۳ تأیید می‌شود، که تنها واژه‌های اصلی هُمر برای توصیف زندگی پس از مرگ در زیر زمین‌اند. واژگون‌سازی «وضعیت» هُمری آشکار است؛ گویی افلاتون به او می‌گوید: این زندگی ارواح بی‌پیکر نیست، بلکه زندگی پیکرهاست که در جهانی همچون زیر زمین ادامه دارد. در مقایسه با آسمان و آفتاب، زمین همچون هادس است. تصویرها و سایه‌ها موضوع‌های حس‌های پیکرهای روی زمین‌اند، نه روح‌های بی‌پیکر زیر زمین. جهان حقیقی و واقعی جهانی نیست که ما در آن زندگی و حرکت می‌کنیم و پس از مرگ باید از آن جدا شویم، بلکه جهان ایده‌هاست که چشم

^۱ Hades (جهان زیر زمین و دنیای مردگان)

^۲ eidolon

^۳ skia

عقل آن را می‌بیند و درک می‌کند. چرخش افلاتون به یک معنا، متضمن این بود که او همه‌ی تصورات معمول یونانی را، که مطابق دین هُمیری شکل گرفته بودند، چرخاند و بر سر قرار داد. گویی قلمرو زیرزمینی هادس تا سطح زمین بالا آمده بود.⁽¹⁰⁾ اما این واژگون‌سازی هُمیر در حقیقت او را نه بر سر نهاد و نه بر پا، زیرا دوگانگی که تنها بر بستر آن، واژگون‌سازی می‌تواند رخ دهد، کمابیش همان قدر با اندیشه‌ی افلاتون بیگانه بود که با جهان هُمیری؛ افلاتون هنوز ضدهای جبری را وارد نظام فلسفی خود نکرده بود. (به این سبب هیچ چرخشی از سنت فلسفی هرگز نمی‌تواند به این امر منجر شود که ما را در «وضعیت» بنیادی هُمیری قرار دهد؛ چیزی که به نظر می‌رسد اشتباه نیچه بوده است، زیرا شاید تصور می‌کرد افلاتون‌نسیسم وارونه‌اش می‌تواند او را به شیوه‌ی تفکر پیش‌افلاتونی بازگرداند.) تنها به دلیل هدف‌های سیاسی بود که افلاتون آموزه‌ی ایده‌ها را به شکل چرخشی از هُمیر طرح کرد؛ اما به این ترتیب چهارچوبی نظری را استوار کرد که در بستر آن، چنین چرخش‌هایی امکان‌اتی دور از دسترس نبودند، بلکه خود دستگاه مفهوم‌هایش وقوع این چرخش‌ها را از پیش مقدر می‌کرد. فلسفه غرب در دوران باستان پسین در مکتب‌های گوناگونی تحول یافت که با یکدیگر با چنان تعصبی می‌ستیزیدند که تا آن زمان در جهان پیش‌مسیحی هم‌تا نداشت. این دگرگونی‌های مکتبی به کمک چرخش‌ها و پافشاری و تأکیدها بر یکی از دو آغازگاه متضاد ممکن شده بود، یعنی دو آغازگاهی که مطابق فلسفه‌ی افلاتون عبارت بودند از جهان متشکل از نمودهای سایه‌وار و جهان ایده‌های حقیقی ابدی. افلاتون خود نخستین نمونه‌ی چرخش از غار به آسمان را ارائه داده بود. هگل سرانجام، در واپسین تلاش بزرگ، رشته‌های سنت‌های گوناگون فلسفی را، آن چنان که از مفهوم آغازین افلاتون

گسترش یافته بودند، در کل منسجم متکامل به ذاتی گرد هم آورد. اما پس از او این کل یک پارچه به شکل پیشین به دو مکتب فکری متخاصم، گرچه در سطحی بسیار پایین‌تر، دوپاره شد، و جناح راست و چپ به ترتیب ایده‌آلیست و ماتریالیست هگلیان توانستند مدت کوتاهی بر اندیشه‌ی فلسفی چیره شوند.

اهمیت چالشگری کیرکگارد، مارکس و نیچه در برابر سنت – گرچه تلاش هیچ یک از آنها بدون کار بزرگ ترکیبی و مفهوم تاریخ هگل نمی‌توانست امکان‌پذیر باشد – این است که این چالش‌ها، چرخش‌هایی را پدید آوردند که بسیار بنیادشکن تر از چرخشی بود که صرف این سروته کردن‌ها با تضادهای عجیب‌شان میان حس‌باوری^۱ و ایده‌آلیسم، میان ماتریالیسم و معنویت‌باوری، و حتی میان درون‌بودانگاری^۲ و برین‌انگاری^۳ می‌توانست به وجود آورد. اگر مارکس چیز دیگری نبود جز «ماتریالیستی» که «ایده‌آلیسم» هگل را به زمین، پایین آورده بود، تأثیر او به اندازه‌ی تأثیر هم‌عصرانش کوتاه‌مدت و محدود به بحث و جدل‌های فاضلانه می‌شد. فرض پایه‌ای هگل این بود که حرکت دیالکتیکی اندیشه با حرکت دیالکتیکی خود ماده یگانگی دارد. به این ترتیب، امیدوار بود بر مگاک بی‌پایانی که دکارت میان انسان و جهان پدید آورده بود، پلی بنا کند؛ پلی میان انسان (به عنوان «شناختگر»^۴)، و جهان، (به عنوان «ماده»^۵)، پلی میان شناخت و واقعیت، پلی میان اندیشه و هستی. آوارگی معنوی انسان مدرن برای نخستین بار در این معضل دکارت و پاسخ پاسکال^۶ به آن آشکار شد. هگل ادعا می‌کرد که

¹ sensualism

² immanentism

³ transcendentalism

⁴ *res cogitans*

⁵ *res extensa*

^۶ پاسکال دوگانگی میان اندیشه و جهان مادی دکارت را می‌پذیرد، اما معتقد است که واقعیت

با کشف حرکت دیالکتیکی به عنوان قانونی جهان‌روا، که هم بر خرد انسان و امور بشری و هم بر «عقل» درونی رخدادهای طبیعی حاکم است، به امری بیش از صرف تطابق «عقل» و «شیء» (مطابقت این دو در فلسفه‌ی پیش‌دکارتی تعریف حقیقت بود) دست یافته است. هگل معتقد بود که با وارد کردن روح و خودتحقیق‌یابی¹ آن در این حرکت دیالکتیکی، یگانگی هستی‌شناختی ایده و ماده را نشان داده است. به این سبب، برای هگل اهمیت چندانی نداشت که انسان این حرکت را از دیدگاه آگاهی آغاز کند؛ آگاهی‌ای که زمانی شروع می‌کند به «تنمند شدن»، یا ماده را به عنوان خاستگاه خود برگزیند، ماده‌ای که به سوی «معنوی شدن» حرکت می‌کند و از هستی خود آگاه می‌شود. (این که مارکس در این اصول پایه‌ای استاد خود به طور جدی شک نمی‌کرد از نقشی آشکار می‌شود که به خودآگاهی به شکل آگاهی طبقاتی در تاریخ نسبت می‌داد.) به بیان دیگر، مارکس بیش از آن که هگل «ایده‌آلیست دیالکتیکی» بود، «ماتریالیست دیالکتیکی» نبود. خود مفهوم حرکت دیالکتیکی، که برای هگل قانونی جهان‌روا بود، و مارکس هم آن را می‌پذیرفت، اصطلاحات «ایده‌آلیست» و «ماتریالیست» را به عنوان نام‌هایی بر نظام‌های فلسفی بی‌معنا ساخته بود. مارکس، به ویژه در نوشته‌های نخستینش، از این امر به خوبی آگاه است و می‌داند که رد سنت فلسفی و هگل از سوی او به دلیل «ماتریالیسم»²ش نیست، بلکه در نپذیرفتن این نظر است که عقل یا اندیشه انسان او را از حیوان متمایز می‌کند، یا در نپذیرفتن این گفته‌ی هگل است که «انسان به‌ذاته روح است». برای مارکس جوان انسان به‌ذاته هستومندی طبیعی است که توانایی کنشگری دارد (*ein tätiges*)

بی‌کران دیگری، بالاتر از اندیشه، وجود دارد که همانا «عشق» است و آن تجلی روح خداست. بنا به باور او، تنها دل است که عشق را می‌فهمد و عقل از درک آن عاجز است.

¹ self-realization

(Naturwesen)، و کنش او همچنان «طبیعی» باقی می‌ماند زیرا کار که این کنش را می‌سازد عبارت است از سوخت و ساز انسان با طبیعت.⁽¹¹⁾ این چرخش، همچون چرخش‌های کیرکگارد و نیچه، به اصل موضوع می‌رسد. همه‌ی آنها در مورد پایگان سنتی توانایی‌های انسان شک می‌کنند. به بیان دیگر، آنها بار دیگر این پرسش را برمی‌نهند که آنچه به طور ویژه ماهیت انسان را می‌سازد چیست؟ قصدشان این نیست که بر پایه‌ی این یا آن اصل مسلم، نظام فلسفی یا «جهان‌بینی»¹ بسازند.

چهارچوب دستگاه مفهومی فلسفه سنتی از زمان رشد علم مدرن، که روحش در فلسفه‌ی شک و تردید دکارتی آشکار شده است، هستی نامطمئنی داشته است. در شرایطی که علم کنشگر شده بود و برای دانستن کنش می‌کرد، تأیید دوگانگی میان اندیشه و کنش امکان پذیر نبود، زیرا بنا به قاعده رتبه بندی فلسفه سنتی حقیقت را در تحلیل نهایی تنها از راه مشاهده‌ی بی سخن و بی کنش می‌توان دریافت. هنگامی که اطمینان به این که چیزها چنان که در واقعیت هستند، نمودار می‌شوند از میان رفت، در مفهوم حقیقت به عنوان کشف و شهود تردید کردند، و ایمان بی‌شبهه به خدایی الهام دهنده نیز دستخوش همان تردید شد. واژه‌ی «تئوری» محتوایی تازه یافت. تئوری دیگر نظامی از حقایق که با هم پیوندی منطقی داشتند نبود، حقایقی که به عقل و حواس می‌دادند و ساخته خود آنها نبود. در عوض، محتوای این واژه، نظریه‌ی مدرن علمی شد، که فرضیه‌ای است برای کار و در همسازی با نتایجی که پدید می‌آورد تغییر می‌کند و اعتبارش نه به آنچه «کشف» می‌کند، بلکه به این که «کار» می‌کند یا نه، وابسته است. ایده‌های افلاتون از راه همان روند، قدرت خودمختار خود را برای روشن ساختن جهان و هستی

¹ *Weltanschauungen*

از دست دادند. نخست، ایده‌های افلاتونی یا به معیار و سنجه بدل شدند (از دیدگاه افلاتون ایده‌ها را فقط در قلمرو سیاسی به عنوان معیار به کار می‌بردند، در قلمروهای دیگر حقیقت مطلق بودند)، یا چنان که نزد کانت پدیدار می‌شوند، یعنی نیروهای تنظیم‌کننده و محدودکننده‌ای که در خرد خود انسان وجود دارند. سپس، این ایده‌ها سرانجام به ارزش‌های محضی بدل شدند که اعتبارشان را نه یک انسان یا گروهی از انسان‌ها، بلکه جامعه به عنوان یک کل از راه نیازهای عملی پیوسته در حال تغییرش، تعیین می‌کرد. دگرگونی ایده‌ها پس از این رخ داد که اندیشه برتری خود را بر کنش از دست داد، یعنی هنگامی که دیگر عقل قوانین خود را برای کنش‌های انسان‌ها مقرر نمی‌کرد. از دست رفتن برتری اندیشه بر کنش در جریان دگردیدی جهان در انقلاب صنعتی قطعی شد زیرا به نظر می‌رسد موفقیت این دگردیدی ثابت می‌کند که کنش‌ها و فرآورده‌های آدمی قوانین‌شان را به عقل امر می‌کنند.

این ارزش‌ها در دگرگونی‌پذیری و تبادل‌پذیری‌شان تنها «ایده‌هایی» اند که برای «انسان‌های اجتماعی‌شده» باقی مانده‌اند (و برایشان درک‌پذیرند). اینان انسان‌هایی‌اند که تصمیم گرفته‌اند هرگز آنچه را که افلاتون «غار» امور روزمره‌ی بشری می‌دانست ترک نکنند و به اراده‌ی خود جرأت کنند در جهان و زندگی گام بگذارند. جهانی که شاید کارکردی کردن¹ فراگیر جامعه‌ی مدرن آن را از یکی از اساسی‌ترین خصوصیاتش محروم کرده است: برانگیختن حیرت درمورد این که آنچه هست چرا درست چنین است که هست. این تحول بسیار ملموس در اندیشه‌ی سیاسی مارکس بازتاب یافته و از پیش، از آن خبر داده شده است. مارکس با سروته کردن سنت فلسفی در چهارچوب خود آن، از ایده‌های افلاتون در واقع رها نشد، اما این را نشان

¹ functionalization

داد که آسمان صاف چگونه تیره می‌شود؛ آسمانی که در آن، این ایده‌ها و نیز بسیاری روح‌های آسمانی دیگر، زمانی برای چشمان انسان‌ها دیده شدنی شده بودند.

فصل دوم

مفهوم تاریخ

باستانی و مدرن

۱. تاریخ و طبیعت

بیاپید با هرودوت آغاز کنیم؛ مردی که سیسرون او را «پدر تاریخ»^۱ می‌نامید و هنوز هم او را پدر تاریخ می‌دانند^(۱). وی در نخستین جمله‌ی کتابش درباره‌ی «جنگ‌های ایرانی» می‌گوید که هدفش از نوشتن این کتاب نگارش گفته‌هایی است که از راه انسان‌ها به او رسیده است^۲، مبادا که زمان این گفته‌ها را از صفحه‌ی روزگار پاک کند، و افزون بر این، کرده‌های باشکوه و حیرت‌زای یونانیان و غیر یونانیان (بربرها) را چنان ستایشی درخور ارزانی بدارد تا آیندگان یاد آنان را گرامی بدارند و ستاره‌ی سرفرازی ایشان در طی قرن‌ها بدرخشد.

این قطعه چیزهای زیادی به ما می‌گوید، اما نه همه آنچه را که باید بدانیم. اهمیت دادن به فناپذیری برای ما امری مسلم نیست، و هرودوت که این امر برایش بدیهی بوده است، چیز زیادی درباره‌ی آن به ما نمی‌گوید. درک او از وظیفه‌ی تاریخ، یعنی نجات کرده‌های انسان از بی‌ثمری ناشی از فراموشی، در دریافت و تجربه‌ی یونانیان از طبیعت ریشه داشت. بنا دریافت یونانیان، طبیعت شامل تمام چیزهایی می‌شد که به نیروی خود و بی‌کمک انسان‌ها و خدایان (خدایان المپ ادعا نمی‌کردند که هستی را آفریده‌اند)^(۲) پدید می‌آمدند، و همه پدیده‌های طبیعی فناپذیر بودند. از آنجا که پدیده‌های طبیعی همه جا حضور

¹ *pater historiae*

² *ta genomena ex anthropon*

دارند، احتمال این که نادیده انگاشته شده یا فراموش شوند، وجود ندارد. و چون این پدیده‌ها ابدی‌اند، به یادآوری انسان برای هستی آینده‌شان نیاز ندارند. همهٔ زیندگان، از جمله انسان، در این قلمرو هستی ابدی می‌گنجند. و ارستو به طور صریح به ما اطمینان می‌دهد که انسان تا جایی که زینده ای است طبیعی و به نوع انسان تعلق دارد، فناپذیر است. طبیعت به زیندگانی که زاده می‌شوند و می‌میرند، به‌کمک تکرار مدام دور زندگی، همان هستی ابدی چیزهای موجود و تغییرناپذیر را می‌دهد. «بودن برای زیندگان زندگی کردن است»، و هستی ابدی (*aei einai*) همانند است با زادآوری (*aeigenes*)⁽³⁾.

بی‌تردید این بازگشت ابدی «نزدیکترین تقریب ممکن جهان شدن به جهان بودن است»⁽⁴⁾، اما این به طور طبیعی انسان را به عنوان فرد فناپذیر نمی‌سازد؛ برعکس، فناپذیری است که بارزترین نشان هستی انسانی است. انسان‌ها «فناپذیر»ند، تنها فناپذیرانی که وجود دارند، زیرا حیوانات تنها به‌عنوان اعضای نوع خود وجود دارند، نه به عنوان افراد. فناپذیری انسان در این حقیقت نهفته است که زندگی فردی (*bios*) با داستان شناخت‌پذیری از تولد تا مرگ، از دل زندگی جانداران (*zoe*) پدید می‌آید. این زندگی فردی از همهٔ چیزهای دیگر با سیر حرکت خطی مستقیمش، که به تعبیری از میان حرکت های حلقوی زندگی جانداران می‌گذرد، قابل تشخیص است. فناپذیری چنین است: حرکت در امتداد خطی مستقیم در عالمی که همه چیز در نظمی حلقوی حرکت می‌کند؛ البته اگر اصلاً حرکت داشته باشد. هر زمان که انسان‌ها تلاش می‌کنند به اهدافشان نائل شوند (کاشتن زمینی که خود هرگز کوششی نمی‌کند، با زور انداختن جریان آزاد باد به بادبان‌های کشتی خود، گذر از میان امواج همواره موج) از میان حرکتی می‌گذرند که غایت ندارند و درون خود می‌چرخند. هنگامی که سوفکلس (از زبان

همسرایان معروف *آنتیگون*¹ می‌گوید، هیچ چیز از انسان احترام برانگیزتر نیست، مثال‌هایی برای آن دسته از فعالیت‌های هدمند انسانی می‌آورد که بر طبیعت، خشونت اعمال می‌کنند؛ زیرا آنها چیزی را دچار اخلاص می‌کنند که در نبود این فناپذیران، می‌توانست هستی ساکن ابدی‌ای باشد که آرام بگیرد، یا درون خود بچرخد.

برای ما درک این نکته دشوار است که چرا یونانیان کرده‌ها و رفتارهایی را که این فناپذیران توانایی انجام‌شان را داشتند، و تاریخ نگاران آنها را می‌نگاشتند، همچون بخش‌هایی از کلی فراگیر یا مانند حلقه‌ای از یک روند نمی‌فهمیدند بلکه برعکس، همواره بر نمونه‌های منفرد و رفتار فردی تأکید می‌کردند. این نمونه‌های منفرد رفتار یا رخداد، حرکت حلقوی زندگی روزمره را به همان معنایی قطع می‌کنند که سیر حرکت خطی زندگی فناپذیران، حرکت حلقوی زندگی جانداران را قطع می‌کند. تاریخ به این تعلیق‌ها، یا به بیان دیگر، به امور فوق عادی، می‌پردازد.

هنگامی که در دوران باستان پسین، اندیشمندان شروع کردند به اندیشیدن و ژرف نگری از یک سو درباره‌ ماهیت تاریخ به صورت روند تاریخی و از سوی دیگر درباره‌ سرنوشت تاریخی مردمان، پدید آمدن و زوال یافتن آنها، در واقع شروع کردند به این که کرده‌ها و رخداد‌های خاص را در یک کل بگنجانند و هم‌هنگام تصور کنند که روندهای تاریخی باید حلقوی باشند. تفسیر حرکت تاریخی، مطابق الگوی زندگی جانداران شروع شد. معنای چنین تفسیری با تعبیرات فلسفه‌ی باستان می‌توانست این باشد که جهان تاریخ و جهان طبیعت، یعنی جهان فناپذیران و هستی ابدی، در هم آمیخته‌اند. اما معنای آن با تعبیرهای شعر و تاریخ‌نگاری باستان این بود که احساس شکوه فناپذیران، که از شکوه بی

¹ *Antigone*

تردید بزرگتر خدایان و طبیعت متمایز بود، از دست رفته است.

در آغاز تاریخ غرب، پیش‌فرض ضمنی تاریخ‌نگاری این بود که باید فناپذیری انسان‌ها را از جاودانگی طبیعت، و چیزهای ساخته‌ی انسان را از چیزهایی که خود پدید می‌آیند، جدا ساخت. هرچه هستی خود را به انسان‌ها مدیون بود، مانند اثر، کنش و گفتار، فناپذیر بود، گویی فناپذیری آفرینندگان‌شان آنها را آلوده کرده بود. با این‌همه، اگر فناپذیران موفق می‌شدند به اثر، کنش و گفتار خود نوعی پیوستگی دهند و مانع فناپذیری آنها شوند، آن‌گاه این چیزها، دستکم تا حدودی، می‌توانستند گام در جهان جاودانگی بگذارند. و فناپذیران خود می‌توانستند جایی در جهانی بیابند که همه‌چیز در آن جاودانه است، به‌جز انسان. آن توانایی انسان که رسیدن به چنین چیزی را ممکن می‌ساخت امنوسنی (Mnemosyne)، خاطره، بود و به این سبب مادر همه‌ی میوزها^۱ (muses) تلقی می‌شد.

برای این‌که با نوعی روشنی معین، بی‌درنگ بفهمیم که اکنون ما چقدر از درک یونانیان از رابطه‌ی میان طبیعت و تاریخ، رابطه‌ی میان هستی و انسان‌ها، دور شده‌ایم، شاید بتوانیم به خود اجازه دهیم که چهار بند از شعر ریلکه را به زبان اصلی بیاوریم؛ به نظر می‌رسد کمال این شعر از ترجمه سرباز می‌زند.

Berge ruhn, von Sternen überprachngt,

aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem wilden Herzen nachtigt

obdachlos die Unvergänglichheit.⁽⁵⁾

^۱ در اسطوره‌های یونانی در آغاز الهه‌های شعر بودند ولی بعدها الهه‌های الهامبخش هرگونه خلاقیت هنری و فکری شدند.

اینجا حتی کوه‌ها زیر درخشش ستارگان به‌ظاهر آرمیده‌اند، زمان در خفا آرام آرام آنها را می‌بلعد. هیچ‌چیز هستی ابدی ندارد. جاودانگی جهان را ترک گفته و در تاریکی قلب انسان، مسکنی ناامن یافته است، انسانی که هنوز توان به یاد آوردن و بر زبان آوردن «تا ابد» را دارد.

اگر زمانی جاودانگی یا فناپذیری پدید آید، پناهی نخواهد یافت. اگر از چشم انداز یونانیان به این شعر بنگریم، کمابیش چنین به‌نظر می‌رسد که شاعر آگاهانه کوشیده است رابطه‌های یونانی را واژگونه کند: همه‌چیز فناپذیر شده است، به‌جز شاید قلب انسان. جاودانگی دیگر اقلیمی نیست که فناپذیران در آن می‌آیند و می‌روند، بلکه از بی‌خانمانی، به قلب فناپذیری پناه برده است؛ چیزهای فناپذیر، آثار، کنش‌ها، رخدادها و حتی گفتار گویی مسکن خود را در جهان از دست داده‌اند، زیرا گرچه ممکن است انسان‌ها هنوز بتوانند خاطره‌ی آنها را در قلب‌های‌شان بیابند و تجسم بخشند، اما جهان و طبیعت فناپذیر شده‌اند و چیزهای ساخته‌ی بشر، به‌محض این که هستی می‌یابند، شریک سرنوشت موجودات دیگر می‌شوند؛ از لحظه‌ای که پدید می‌آیند، شروع می‌کنند به نابود شدن.

با هرودوت، گفتار و کنش‌ها و رخدادها (پدیده‌هایی که هستی خود را به طور کلی مدیون انسان‌اند) موضوع تاریخ شدند. اینها از همه‌ی چیزهای دیگر ساخته‌ی انسان فناپذیرترند. کارهای دست‌انسان بخشی از هستی خود را مدیون طبیعت مادی‌اند و از این رو، درون خود میزانی از ماندگاری را حمل می‌کنند که به تعبیری، آن را از هستی ابدی طبیعت وام گرفته‌اند. اما آنچه به طور مستقیم میان فناپذیران می‌گذرد، همه‌ی سخن‌ها و همه‌ی کنش‌ها و رفتارهایی که یونانیان پراکسیس (praxeis) یا پراگماتا (pagmata) می‌نامیدند و آنها را از پوئسیس

(poiesis)، به معنای ساختن، متمایز می‌کردند، هرگز نمی‌توانند لحظه‌ای پس از تحقق دوام بیاورند، هرگز بدون کمک خاطره از خود نشانی به جا نخواهند گذاشت. وظیفه‌ی شاعر و تاریخ‌دان (که ارستو هنوز هردو آنها را در یک دسته می‌گنجاند، زیرا موضوع کارشان پراکسیس است)⁽⁶⁾ عبارت است از ساختن چیزی ماندگار به کمک خاطره. آنها این کار را به وسیله‌ی ترجمه‌ی کنش و سخن به نوعی ساختن (poiesis) انجام می‌دهند که در نهایت، به صورت سخن مکتوب درمی‌آید.

بی شک تاریخ به منزله مقوله‌ای از هستی انسانی قدیمی‌تر از کلمه‌ی مکتوب، قدیمی‌تر از هرودوت، حتی قدیمی‌تر از هُمر است. آغاز آن، نه از لحاظ تاریخی بلکه از نظر شعری، در لحظه‌ای است که اولیس¹ در دربار فایاکنی‌ها²، به داستان کنش‌ها و رنج‌های خود، به داستان زندگی خویش، گوش می‌دهد که اکنون به چیزی بیرون از خودش، «موضوعی»³ برای دیدن و شنیدن همگان، بدل شده است. آنچه پیش از این، رخدادهای محض تلقی می‌شدند، اکنون به «تاریخ» بدل شده بودند. اما دگرذیسی رخدادهای یگانه به تاریخ، در بنیاد، همان «تقلید از کنش» در نوشتن بود که بعدها آن را در تراژدی یونانی⁽⁷⁾ به کار گرفتند. همان طور که بوکهارت به مناسبتی اشاره کرده است، در تراژدی «کنش مشهود از نگاه پنهان می‌ماند»⁽⁸⁾ چون پیام‌رسانان آن را شرح می‌دهند، هر چند هیچ‌گونه اعتراضی هم علیه نشان دادن ناگواری‌ها وجود نداشت. صحنه‌ای که اولیس به داستان زندگی خودش گوش می‌دهد، هم برای تاریخ و هم برای شعر، نمونه است: در این صحنه «آشتی با واقعیت» یا پالایش⁴ از راه اشک‌های یادآوری

¹ Ulysses (اولیس نام اودیسه یا اودئسیوس در اساطیر رومی است.)

² Phaeacians

³ object

⁴ catharsis

صورت می پذیرد. بنا به درک ارسطو «پالایش» جوهر تراژدی بود، و بنا به درک هگل، «آشتی با واقعیت» هدف غایی تاریخ بود. اینجا عمیق‌ترین انگیزه‌ی انسانی برای تاریخ و شعر در پاکی بی‌مانندی پدیدار می‌شود: از آنجا که کسی که می‌شنود، کسی که کنش می‌کند و کسی که رنج می‌برد، همه یک شخص است، همه‌ی انگیزه‌های حاکی از کنجکاوی محض و خواست یافتن دانستنی‌های نو، که البته هم در تحقیق تاریخی و هم در لذت زیباشناختی همواره نقش مهمی ایفا کرده‌اند، بی‌شک در خود اولیس وجود ندارند. اگر تاریخ فقط خبر و شعر فقط سرگرمی می‌بود، اولیس بیشتر از این که متأثر شود، بی‌حوصله می‌شد.

چنین تمایزات و تأملاتی برای انسان مدرن، پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند. با این‌همه، پارادوکس بزرگ و رنج‌آوری در آنها نهفته است که (شاید بیش از هر عامل منفرد دیگری)، به جنبه‌ی تراژیک فرهنگ یونانی، در برجسته‌ترین نمونه‌های آن، یاری رسانده است. وضع معماگونه این است که از یک طرف، همه چیز بر زمینه‌ی چیزهایی که ابدی‌اند فهمیده و سنجیده می‌شد. از طرف دیگر، دستکم یونانیان پیش‌افلاتونی تصور می‌کردند بزرگی حقیقی انسان، در کنش‌ها و سخنان او نهفته است، و آشیل که «کارهای بزرگ انجام می‌داد و زیبا سخن می‌گفت» بیشتر از سازنده و آفریننده، حتی بیشتر از شاعران و نویسندگان، تجسم بزرگی بود. شبیح این پارادوکس، یعنی این که بزرگی و شکوه در ماندگاری بود، در حالی که بزرگی بشری در گذرترین و بی‌دوام‌ترین فعالیت‌های انسان‌ها ظهور می‌یافت، شعر و تاریخ‌نگاری یونانی را دنبال کرده و فیلسوفان را بی‌آرام ساخته است.

در آغاز یونانیان این پارادوکس را نه فلسفی، بلکه شاعرانه حل کردند. راه حل آنها این بود که شاعران می‌توانند به سخن و کنش شهری جاودانه ببخشند. چنین شهرتی می‌تواند نه تنها از لحظه‌ی گذرای سخن گفتن و عمل کردن، بلکه از

زندگی فناپذیر کسانی که انجامشان می دهند نیز توام بیشتری داشته باشد. در مکتب پیش‌سقراتی - شاید به‌جز هسیود^۱ - با فیلسوفی روبرو نمی‌شویم که شهرت جاودانه را به طور جدی رد کند؛ حتی هراکلیت معتقد بود که شهرت جاودانه از همه‌ی آرزوهای دیگر انسان بزرگتر است، و هرچند با تلخی خشنی شرایط سیاسی افسس^۲، شهر موطن خود، را محکوم می‌کرد، اما هرگز فکرش را نکرده بود که قلمرو امور بشری به معنای دقیق کلمه را خوار بشمارد، یا در عظمت بالقوه‌اش تردید داشته باشد.

دگرگونی درمورد جایگاه شهرت جاودانه با پارمیندس شروع شد، سقرات شکش داد و افلاتون آن را به اوج خود رساند. و از آن پس این نظر که انسان‌های فناپذیر می‌توانند به جاودانگی دست یابند بر همه‌ی مکتب‌های فلسفی دوران باستان چیره شد. افلاتون هنوز با همین پارادوکس روبرو بود و به نظر می‌رسد او نخستین کسی بوده که فهمیده است «اشتیاق انسان برای شهرت یافتن و برای این که مرگ نامش را از صفحه‌ی روزگار پاک نکند»، با آروزی طبیعی فرزند داشتن همسان است. و طبیعت به وسیله‌ی همین آرزو، فناپذیری نوع را تضمین می‌کند، گرچه نه فناپذیری فرد انسان را. از این رو، افلاتون در فلسفه‌ی سیاسی‌اش پیشنهاد می‌کند انسان دومی را جایگزین اولی کند. گویی اشتیاق جاودانه شدن به کمک شهرت می‌تواند از این راه تسکین یابد که «هر نسل نسلی جدید به وجود می‌آورد و در نتیجه، نسل انسان یکسان باقی می‌ماند و هرگز نابود نمی‌شود». هنگامی که او اعلام می‌کرد بچه‌دار شدن باید قانون شود، آشکارا امید داشت که این امر، موجب تسکین اشتیاق «انسان معمولی» برای گریختن از

^۱ شاعر و فیلسوف یونانی حدود سال ۷۰۰ پیش از میلاد (Hesiod)

^۲ اِفِسُس نیز اِفِسوس (Ephesus) یکی از شهرهای ایونیا در آناتولی (آسیای صغیر) باستان بود که امروز ویرانه‌های آن مرکز گردشگری و باستان‌شناسی است و در سه کیلومتری جنوب شهر سلجوق در استان ازمیر کشور ترکیه قرار دارد.

مرگ¹ شود. زیرا افلاتون و ارستو دیگر معتقد نبودند که انسان‌های فناپذیر می‌توانند با کارها و سخنان بزرگ، «فناناپذیر» شوند (*athanatizein*) در واژگان ارستو، دلالت بر فعالیتی داشت که موضوعش به هیچ وجه لازم نبود متوجه خود فرد و شهرت جاودانه‌ی نام آدمی شود، بلکه می‌توانست شامل یک رشته حرفه‌های گوناگون با نوعی فناپذیری کلی باشد⁽⁹⁾. آنها دریافته بودند که در خود عمل اندیشیدن، تمایلی نهفته است برای پشت کردن به کل قلمرو امور بشری و فیلسوف نباید بیش از اندازه، به این امور بها دهد (افلاتون)؛ زیرا تصور این که انسان والاترین موجود هستی است، آشکارا تصویری است پوچ (ارستو). گرچه بچه‌دار شدن برای بسیاری می‌توانست کافی باشد، اما برای فیلسوفان لازمه «فناناپذیر شدن» جای گرفتن در کنار چیزهایی بود که هستی ابدی دارند؛ حضور فیلسوف در آنجا، با توجه و تمرکز کامل و فعال، اما بی آن که کاری انجام دهد یا اثری را آماده سازد. بنابراین، شیوه برخورد درست آدمیان فناپذیر هنگامی که به آستانه‌ی جاودانگی می‌رسیدند، اندیشه بدون عمل و حتی بدون سخن بود: خرد (*nous*) ارستویی، بالاترین و انسانی‌ترین قوه‌ی شهود ناب، نمی‌توانست آنچه می‌بیند را به زبان بیاورد⁽¹⁰⁾؛ و درک و شهود ایده‌ها حقیقتی غایی را برای افلاتون آشکار ساخت، که به همان شکل ناگفتنی (*arreton*) بود؛ چیزی که نمی‌توانست به قالب الفاظ درآید⁽¹¹⁾. به این ترتیب، فیلسوفان پارادوکس قدیمی را چنین حل کردند که توانایی انسان برای «فناناپذیر شدن» را رد نکردند، اما این را هم نپذیرفتند که انسان می‌تواند بزرگی کارهای خود را با عظمت جاودانه‌ی هستی بسنجد یا به تعبیری، جاودانگی طبیعت و خدایان را با عظمت جاودانه‌ی خود مقایسه کند. روشن است که بهای حل این پارادوکس را «کسانی که کارهای بزرگ انجام می‌دادند و زیبا سخن می‌گفتند» پرداختند.

¹ *athanasia*

تمایز میان شاعران و تاریخ‌دانان از یک سو، و فیلسوفان از سوی دیگر، این بود که گروه نخست به طور کلی درک عادی یونانیان از بزرگی را می‌پذیرفتند. بنا به باور یونانیان انسان تنها می‌توانست ستایش را، که شکوه و در نهایت شهرت ماندگار می‌بخشد، برای چیزهایی که پیشاپیش «بزرگ» بودند به کار برد؛ یعنی چیزهایی که درخشش شان چنان آشکار بود که آنها را از همه‌ی چیزهای دیگر متمایز می‌کرد و شکوه را ممکن می‌ساخت. بزرگ آن چیزی بود که سزاوار جاودانگی بود؛ چیزی که مجاز بود به آستانه‌ی پدیده‌های جاودانه نزدیک شود. پدیده‌های جاودانه ناپایداری فناپذیران را در میان می‌گیرند و هیچ چیز از بزرگی شکوهمند آنها برتر نمی‌تواند شد. انسان‌ها به کمک تاریخ، کم و بیش هم‌تراز طبیعت می‌شوند و تنها آن رخدادها، کنش‌ها یا سخنانی که می‌توانند به نیروی خود در برابر چالش همیشه‌حاضر عالم طبیعی پایدار بمانند، پدیده‌هایی‌اند که می‌توانیم آنها را تاریخی بخوانیم. این نه تنها در مورد هُمر شاعر و هرودوت داستان‌سرا، که حتی در مورد توسیدیدس^۱ نیز صادق است؛ او بود که با هوشیاری بسیار بیشتری، برای نخستین بار، معیارهایی برای تاریخ‌نگاری تعیین کرد. وی در مقدمه‌ی تاریخ جنگ‌های پلوپونزی^۲، به روشنی می‌گوید که این اثر را به دلیل «عظمت» این جنگ نوشته است، «زیرا این بزرگ‌ترین حرکتی در تاریخ بود که تا آن زمان، نه تنها یونانیان بلکه بخش بزرگی از جهان غیر یونانیان (بربرها) ... و کمابیش تمام بشریت، آن را می‌شناختند.»

دلیل این که مفهوم «عظمت» در شعر و تاریخ‌نگاری یونانیان آن قدر اهمیت داشت، این بود که مفهوم‌های تاریخ و طبیعت نزد آنان پیوند تنگاتنگی داشت. همانندی آن دو در فناپذیری است. فناپذیری چیزی است که طبیعت بی‌تلاش و

^۱ توسیدید از بزرگترین تاریخ‌نویسان یونان که در حدود سال ۴۶۰ پیش از میلاد زاده شد و در حدود سال ۳۹۰ پیش از میلاد درگذشت.

^۲ *Peloponnesian War*

بی یاری کسی، از آن برخوردار است. بنابراین، فناپذیری چیزی است که فناپذیران باید برای نیل به آن بکوشند اگر می‌خواهند مطابق معیارهای جهانی زندگی کنند که در آن زاده شده‌اند، و اگر می‌خواهند در زندگی شایسته‌ی چیزهایی باشند که اطراف‌شان را گرفته و مدت کوتاهی اجازه یافته‌اند آنها را همراهی کنند. به این ترتیب، رابطه‌ی میان تاریخ و طبیعت به‌هیچ‌وجه رابطه‌ی تضاد نیست. تاریخ یاد آدمیان فناپذیری را به خاطر می‌سپارد که با کارها و سخنان‌شان ثابت کرده‌اند شایسته‌ی طبیعت‌اند و شهرت ماندگارشان به‌معنای آن است که به‌رغم فناپذیری‌شان، می‌توانند هم‌جوار چیزهای ابدی باشند.

مفهوم مدرن تاریخ با مفهوم مدرن طبیعت در دوران حاضر به همان نسبت باهم ارتباط نزدیک دارند که مفاهیم متناظر و به‌طور کامل متفاوت آنها نزد یونانیان در آغاز تاریخ غرب باهم ارتباط داشته‌اند. در اینجا نیز باید ریشه‌ی مشترک آنها را در دوران مدرن آشکار کنیم تا بتوانیم اهمیت‌شان را به‌طور کامل دریابیم. در قرن نوزدهم ادعا می‌کردند که میان علوم طبیعی و علوم تاریخی از این جنبه که علوم طبیعی از دقت و عینیت مطلق برخوردارند، تفاوت وجود دارد، اما امروزه این نظر را متعلق به گذشته می‌دانند. اکنون دانشمندان علوم طبیعی می‌پذیرند که همراه آزمایش (یعنی با آزمودن فرایندهای طبیعی با پیش‌شرط‌های از پیش تعیین‌شده) و همراه مشاهده‌گر (که خود مشاهده‌اش یکی از پیش‌شرط‌های آزمایش را تشکیل می‌دهد) عاملی «ذهنی» وارد فرایندهای «عینی» طبیعی می‌شود.

مهمترین نتیجه‌ی فیزیک هسته‌ای این بود که می‌شود قوانین طبیعی به‌طور کامل متفاوت را بی‌این که تناقضی پدید آورند، برای رخداد فیزیکی واحدی به کار برد. به دلیل این حقیقت که در هر سامانه از قوانین طبیعی، که بر پایه‌ی نظریات بنیادی معینی بنا شده است، فقط به شیوه‌های کمابیش معینی می‌توان

پرسش‌هایی معنی‌دار طرح کرد. و به این ترتیب، هر سامانه از سامانه‌های دیگر که طرح پرسش‌های متفاوتی در آنها مجاز است، جدا شده است.⁽¹²⁾

به عبارت دیگر، چون آزمایش «پرسشی است که در برابر طبیعت نهاده می‌شود» (گالیله)⁽¹³⁾، بنابراین، پاسخ‌های علم در حقیقت همواره چیزی جز پاسخ به پرسش‌های نیست که انسان طرح می‌کند. سردرگمی در مورد مسأله‌ی «عینیت» به دلیل این پیش‌فرض به وجود آمده بود که گویا پاسخ‌ها، بدون طرح پرسش‌ها، و نتایج، مستقل از پرسشگر، می‌توانند وجود داشته باشند. امروزه می‌دانیم که فیزیک به همان اندازه تحقیقی انسان‌محور درباره‌ی هستی است که تحقیق تاریخی انسان‌محور است. بنابراین، نزاع پیشین بر سر «ذهنی بودن» تاریخ‌نگاری و «عینی بودن» فیزیک تا اندازه‌ی زیادی موضوعیت خود را از دست داده است.⁽¹⁴⁾

تاریخ‌دان مدرن به طور معمول، هنوز از این حقیقت آگاه نیست که دانشمند علوم طبیعی، در همان وضعیت خود او قرار دارد. تاریخ‌دان مدت‌های طولانی مجبور بود در برابر دانشمند علوم طبیعی از «معیارهای علمی» خود دفاع کند. به همین دلیل به راستی احتمال دارد که تاریخ‌دان تمایز پیشین میان علوم طبیعی و علوم تاریخی را با اصطلاح‌های نو و به ظاهر علمی‌تر، بیان و بازگو کند؛ به این دلیل که مسأله‌ی عینیت در علوم تاریخی چیزی بیش از پیچیدگی علمی و تکنیکی محض است. تاریخ‌نگاران پیشین معتقد بودند که عینیت یعنی «محو خویش» به عنوان شرط «شهود ناب»، (*das reine Sehen der Dinge*) (Ranke). «محو خویش» به معنای خودداری تاریخ‌دان از اظهار ستایش یا سرزنش بود و به علاوه باید با نگرشی به طور کامل بافاصله، جریان حوادث را آن طور که در اسناد و منابع خود می‌یافت، دنبال می‌کرد. بنا به درک چنین تاریخ‌دانی، تنها محدودیت نگرش عینی (که در ویس زمانی آن را به عنوان «عینیت

خواجehوار» مردود دانسته بود⁽¹⁵⁾ در ضرورت انتخاب مواد از انبوهی از حقایق بود که در مقایسه با توان محدود ذهن آدمی و زمان محدود عمر او، نامحدود به نظر می‌رسید. به عبارت دیگر، عینیت در علم تاریخ به معنای دخالت ندادن نظرات شخصی و نیز گزینشی عمل نکردن و حکم صادر نکردن بود. از این دو، خوداری از صدور حکم، یعنی پرهیز از ستایش و سرزنش، آشکارا از عدم دخالت ساده‌تر اجرا می‌شد. هرگونه انتخاب ماده و موضوع به تعبیری، دخالت در تاریخ است. و همه‌ی معیارهای انتخاب متضمن تحمیل برخی شرایط تعیین‌شده توسط انسان به جریان تاریخی حوادث است که تا اندازه‌ی زیادی شبیه شیوه‌ای است که دانشمند علوم طبیعی در آزمایش خود، پیش‌شرط‌های فرایند طبیعی را تعیین می‌کند. اینجا مسأله‌ی عینیت در علم تاریخ را در شرایط مدرن طرح کردیم، یعنی به آن شکل که در آغاز عصر مدرن (که تصور می‌کردند در تاریخ «علم نوینی» یافته اند) پدید آمده بود، علمی که باید از معیارهای علوم طبیعی «پیشین» پیروی می‌کرد. گرچه این استنباط از خود غلطی بود. علوم طبیعی مدرن به سرعت به علمی حتی «نوین‌تر» از تاریخ بدل شدند و چنان که خواهیم دید، هر دو آنها از دل همان مجموعه از تجربیات «نو»، که در جریان اکتشاف جهان در آغاز عصر مدرن به دست آمده بودند، بسط یافتند. نکته‌ی عجیب و گیج‌کننده در علوم تاریخی این بود که معیارهای خود را از علوم طبیعی عصر خود نگرفتند، بلکه به نوعی نگرش علمی (و در تحلیل نهایی نگرش فلسفی) بازگشتند که علوم طبیعی درست همان هنگام در حال برچیدنش بودند. معیارهای علمی تاریخ دانان که با «محو خویش» به اوج خود می‌رسیدند، در علوم ارسطویی و قرون وسطایی ریشه داشتند که به طور عمده، از مشاهده و طبقه‌بندی حقایق مشاهده‌شده تشکیل می‌شدند. پیش از آغاز عصر مدرن، این امری بدیهی بود که تعمق با سکوت بی عمل و فارغ از خویش در معجزه‌ی

هستی، یا تحپّر در آفرینش خدا، باید طرز برخورد درست دانشمند نیز شمرده شود؛ دانشمندی که کنجکاویش در موضوع خاص، هنوز از حیرت در برابر کل هستی، که بنا به درک باستانیان خاستگاه فلسفه بود، جدا نشده بود.

در دوران مدرن این عینیت در علوم اساس خود را از دست داد و به این سبب از آن پس، پیوسته در جستجوی یافتن برهان‌های جدید بوده است. عینیت پیشین برای علوم تاریخی، تنها در صورتی می‌توانست معنا داشته باشد که تاریخ‌دان معتقد می‌بود که کل تاریخ یا پدیده‌ای است حلقوی که به کمک ژرف اندیشی می‌توان آن را به‌عنوان کل دریافت (و ویکو که پیرو نظریات دوران باستان پسین بود، هنوز این عقیده را داشت) یا این که تاریخ به کمک نوعی خواست خدا هدایت می‌شود و آدمیان می‌توانند از راه کشف و شهود به طرح این خواست برای رستگاری انسان پی ببرند؛ طرحی که آغاز و پایانش روشن است و به این ترتیب، می‌توان به‌عنوان یک کل به آن اندیشید. به هر حال، هردو این دریافت‌ها در حقیقت با آگاهی تاریخی در عصر مدرن کمابیش ناسازگارند. از دل این چهارچوب سنتی بود که علم جدید پا گرفته بود و اکنون تلاش می‌کردند تجربیات جدید را در همان چهارچوب قدیمی بگنجانند. درک غلط از خود تاریخی و آشفتگی فلسفی تا آنجا در شکل گرفتن مسأله‌ی عینیت علمی (به آن صورت که در قرن نوزدهم طرح می‌شد) نقش داشتند که تشخیص اهمیت موضوع واقعی در آن، یعنی موضوع بی‌طرفی، دشوار شده است. بی‌طرفی در حقیقت، نه تنها برای «علم» تاریخ، بلکه برای همه‌ی تاریخ‌نگاری، شعر، داستان‌سرایی و غیره، نقش تعیین‌کننده داشته است.

بی‌طرفی، و با آن، کل تاریخ‌نگاری واقعی، زمانی پدید آمد که هُمر تصمیم

گرفت کرده های تروایایی^۱ و آخایی^۲ها را به یک نسبت بسراید و شکوه هکتور را کمتر از عظمت آشیل نستاید. این بی‌طرفی هُمَری، چنان که پژوهش نزد هرودوت شنیده می‌شود که عزم کرده است تا مانع آن شود که «کارهای بزرگ و شگفت‌آور یونانیان و غیر یونانیان شکوه شایسته‌ی خود را از دست بدهند»، هنوز برترین نوع بی‌طرفی‌ای است که می‌شناسیم. این بی‌طرفی نه تنها منافع طرف خود و منافع مشترک مردم خود را نادیده می‌انگارد، منافعی که تا زمان خود ما ویژگی بارز همه‌ی تاریخ‌نگاری‌های ملی بوده است، بلکه از اهمیت پیروزی و شکست، که مردم مدرن آن را نشانه‌ی داورِ «عینی» خود تاریخ می‌دانند، نیز چشم می‌پوشد و اجازه نمی‌دهد در مورد آن چه سزاوار ستایش و شهرت جاودانه است دخالت کند. چندی بعد، با بیان و زبان بسیار فاخر توسیدید، عنصر قدرتمند دیگری در تاریخ‌نگاری یونانی پدیدار می‌شود که به عینیت تاریخی یاری می‌رساند. این عنصر پس از تجربه‌ی طولانی زندگی در دولت‌شهر توانست در کانون توجه قرار گیرد. زندگی در دولت‌شهر به میزان زیادی به گفتگوی شهروندان با یکدیگر وابسته بود. یونانیان در این گفتگوی پیوسته کشف کردند که آدمیان جهان مشترکشان را به طور معمول از منظر تعداد نامحدودی جایگاه متفاوت، که با متنوع‌ترین نگرش‌ها مطابقت دارند، می‌نگرند. شهروند یونانی در جریان مداوم و پایان‌ناپذیر برهان آوری‌هایی که سوفسطائیان به شهروندان آتن ارائه می‌کردند آموخته بود که دیدگاه خود را در بده و بستان با دیدگاه شهروندان دیگر بیان کند. دیدگاه یا «عقیده» برای شهروند دولت‌شهر یونانی شیوه‌ای بود که جهان، خود را بر او پدیدار و گشوده می‌کرد (*dokei moi* به معنای «به عقیده من» است که *doxa* «عقیده» از آن ساخته شده است). یونانیان آموخته بودند که

¹ Trojans

² Achaeans

دیگران را درک کنند؛ اما نه این که یکدیگر را به عنوان افراد منفرد بفهمند، بلکه به جهانی واحد از دیدگاه آن دیگری بنگرند و چیزی واحد را از جنبه‌های متفاوت و بیشتر وقت‌ها متضاد ببینند. گفتارهایی که توسیدید در آنها دیدگاه‌ها و منافع طرف‌های درگیر را به نحوی شیوا بیان می‌کند، هنوز شاهدی زنده بر چنین عینیت‌شگفت‌آوری است.

آنچه بحث‌های دوران مدرن درباره‌ی عینیت در علوم تاریخی را مبهم کرده و مانع از آن شده که حتی به مسائل اساسی مربوط به آن نزدیک شود این حقیقت است که هیچ کدام از شرایطی که برای بی‌طرفی هُمر یا برای عینی بودن توسیدید آماده بود، در دوران مدرن فراهم نیست. بی‌طرفی هُمر بر این فرض بنا شده بود که چیزهای بزرگ آشکارند، خود می‌درخشند، و این که همه‌ی آنچه شاعر (یا بعدها تاریخ‌دان) باید انجام می‌داد، فقط حفظ این درخشش بود؛ درخششی که به لحاظ ماهیت، گذرا بود و اگر شکوهی که هکتور سزاوار آن بود به جای حفظ شدن از یاد می‌رفت، این درخشش ناپدید می‌شد. بزرگی کارها و سخنان بزرگ، در مدت کوتاهی هستی خود، به اندازه‌ی سنگ و خانه واقعی بود و برای کسانی که آن‌جا حضور داشتند، قابل دیدن و شنیدن. عظمت به عنوان چیزی که اشتیاق جاودانگی داشت، به سادگی قابل‌شناسایی بود؛ یا اگر آن را به صورتی منفی بیان کنیم، همچون خوارشماری قهرمانانه‌ی هر چه که فقط می‌آید و از بین می‌رود بود؛ خوارشماری همه‌ی زندگی فردی و از جمله خودش. این مفهوم از عظمت امکان نداشت در دوران مسیحیت دست‌نخورده باقی بماند، به این دلیل ساده که طبق آموزه‌های مسیحی، رابطه‌ی بین زندگی و جهان درست ضد رابطه‌ی آنها در دوران باستان یونانی و لاتین است. در مسیحیت، نه جهان و نه دور پیوسته مکرر زندگی، هیچ‌یک، جاودانه نیست، فقط فرد زنده‌ی منفرد فناپذیر است. این جهان است که نابود خواهد شد؛ آدمیان تا ابد زنده می‌مانند. این

چرخش مسیحی، به نوبه‌ی خود، بر آموزه‌های به طور کامل متفاوت یهودیان بنا شده بود که همواره معتقد بودند زندگی خود مقدس است، مقدس‌تر از همه‌ی چیزهای دیگر جهان، و انسان اشرف زیندگان زمین است.

تأکید بر اهمیت همه‌جانبه‌ی منافع شخصی در پیوند با اعتقاد راسخ درونی به تقدس زندگی به معنای واقعی کلمه که هنوز در میان غربیان باقی است (گرچه اطمینان ایمان مسیحی به زندگی پس از مرگ از میان رفته است) همچنان در کل فلسفه‌ی سیاسی غرب اهمیت قطعی دارد. این امر در زمینه‌ی مورد بحث ما، به این معنی است که نوع «توسیدید»^۱ عینیت، هر قدر هم مورد ستایش قرار گیرد، در زندگی سیاسی واقعی پایه ندارد. از آنجا که انسان مدرن زندگی را نخستین و والاترین علاقه خود کرده است، برای فعالیت‌هایی که بر پایه‌ی خوارشماری منافع شخصی انجام می‌گیرد دیگر جایی باقی نگذاشته است. از خود گذشتگی ممکن است هنوز فضیلتی دینی یا اخلاقی باشد؛ اما به دشواری می‌توان آن را فضیلتی سیاسی شمرد. عینیت، در چنین شرایطی، اعتبار خود را در تجربه از دست داد و از زندگی واقعی جدا شد و به امر «بی‌جان» آکادمیکی بدل گشت که درویسن به درستی آن را همچون عینیت «خواجه‌وار» خوار می‌شمارد.

علاوه بر این، در دوران مدرن این شک پدید آمده بود که شاید ادراک آدمی واقعیت جهان بیرون را همچون شیئی تغییر نکرده و تغییرناپذیر «به‌طور عینی» دریافت نمی‌کند، این شک نه تنها با پیدایش مفهوم مدرن تاریخ سازگار بود بلکه به شدت به آن انگیزه بخشید. مهم‌ترین پیامد این شک در متن مورد بحث ما، تأکید بر این بود که حس به عنوان حس^۱ پدیده‌ای «واقعی‌تر» از شیء «محسوس» است، و به هر حال، می‌تواند تنها پایه‌ی مطمئن تجربه باشد. هیچ داوری‌ای در

¹ sensation qua sensation

برابر این ذهنی کردن¹ (که تنها یکی از جنبه‌های روزافزون بیگانگی انسان از جهان در دوران مدرن است) نمی‌توانست پایدار باشد: همگی داورها را به سطح حس‌ها فروکاستند و به سطح پایین‌تر حس‌ها، یعنی حس چشایی، رساندند. زبان رایج عصر حاضر این فروداشت را به روشنی نشان می‌دهد. تمام داورهایی را که بر پایه‌ی اصول اخلاقی انجام نداده‌اند (که سنتی و قدیمی به نظر می‌رسند) یا منافع شخصی در آنها دخیل نبوده‌اند، موضوع «سلیقه» به شمار می‌آورند. و این هم به لحاظ مفهومی تفاوت چندانی ندارد با این که انتخاب میان آب‌گوشت و آش نخود را موضوعی مربوط به سلیقه می‌دانیم. این اعتقاد، به‌رغم بی‌ظرافتی کسانی که در سطح نظری از آن دفاع می‌کنند، وجدان تاریخ‌دان را بسیار عمیق‌تر از معیارهای به‌ظاهر برتر علمی همکارانش در علوم طبیعی، آشفته ساخته است، زیرا وجدان او در روحیه‌ی عمومی دوران مدرن، ریشه‌ی محکم‌تری دارد.

متأسفانه این در طبیعت جدل‌های دانشگاهی نهفته است که در آنها مسائل روش‌شناختی اغلب بر مسائل اساسی‌تر سایه می‌افکنند. حقیقت بنیادی درمورد مفهوم مدرن تاریخ این است که این مفهوم در همان قرن‌های شانزدهم و هفدهم پدید آمد، دورانی که به دگرگونی‌های مهم در علوم طبیعی منتهی شدند. برجسته‌ترین خصوصیت آن دوران، که در جهان ما هنوز زنده و حاضر است، بیگانگی انسان از جهان است که پیش از این به آن اشاره کردیم. با این‌همه، پذیرفتن آن همچون موقعیت پایه‌ای کل زندگی انسان برای ما دشوار است، زیرا از دل این بیگانگی، و تا اندازه‌ای از دل یأس ناشی از آن، ساختار عظیمی ساخته‌ی آدمی سربرآورده است که امروز به آن خو گرفته‌ایم، و در چهارچوب این ساختار، ابزار نابودی آن و همراه با آن، ابزار نابودی همگی چیزهای دیگر

¹ subjectivization

زمین را که ساخته‌ی بشر نیستند نیز یافته‌ایم.

موجزترین و اساسی‌ترین بیان این بیگانگی از جهان را در این گفته‌ی دکارت که «به همه چیز باید شک کرد»¹ می‌یابیم. این قاعده چیزی را نشان می‌دهد که در مجموع، با شک ذاتی و ناباوری به خویش، در هرگونه اندیشه حقیقی تفاوت دارد. دکارت به این قاعده رسید زیرا یافته‌های علوم طبیعی در آن زمان او را متقاعد ساخته بودند که انسان، در جستجوی حقیقت و دانش، نه می‌تواند به گواه حسی اعتماد کند، نه به «حقیقت ذاتی» روحش، یا به «نور درونی عقلش». این بی‌اعتمادی به توانایی‌های انسانی، از آن پس یکی از پایه‌ای‌ترین پیش‌شرط‌های دوران و جهان مدرن بوده است؛ اما برخلاف آنچه اغلب تصور می‌کنند، این بی‌اعتمادی از دل سستی ناگهانی و رازآمیز ایمان به خدا پدید نیامد، و دلیل آن هم در آغاز، شک به عقل به معنی واقعی کلمه نبود. ریشه‌ی آن به طور کلی این بود که انسان، بر پایه‌ی دلیل‌های موجه، نسبت به توانایی حواس برای کشف حقیقت بی‌اعتماد شده بود. واقعیت را دیگر پدیده‌ای بیرونی نمی‌دانستند که ادراک حسی انسان آن را آشکار می‌کرد، بلکه آن را به تعبیری، به ادراک حسی خود حس فرو می‌کاستند. اکنون روشن شده بود که با بی‌اعتمادی به حواس، نه ایمان به خدا و نه اطمینان به عقل دیگر نمی‌تواند استوار باشد، زیرا انسان همواره به طور ضمنی چنین تصور می‌کرد که کشف حقیقت آسمانی و حقیقت عقلی از همان سادگی هیبت‌آور رابطه‌ی انسان با جهان بیرونی پیروی می‌کند: چشمانم را می‌گشایم و منظره را می‌بینم، گوش می‌دهم و صدا را می‌شنوم، اندامم را حرکت می‌دهم و حس پذیری جهان را حس می‌کنم. اعتماد به این رابطه بی‌شک مانع خطا و توهم نمی‌شود، برعکس، این اعتماد پیش‌شرط آن است که انسان در مرحله بعد بتواند آن خطاها و توهم‌ها را درست کند. اما اگر شروع کنیم به شک

¹ *de omnibus dubitandum est*

کردن درباره این که شاید رابطه با جهان در بنیاد، مطابق حقیقت و قابل اعتماد نیست، هیچ‌کدام از تمثیل‌های سنتی در مورد حقایق فراحسی، دیگر نمی‌توانند معنی داشته باشند؛ صرف‌نظر از این که این دیدهی عقل است که آسمان ایده‌ها را می‌بیند، یا دل انسان است که صدای وجدان را می‌شنود.

پایهی شک دکارتی این یافته بنیادی علمی بود که زمین برخلاف همهی تجربه‌های بی واسطه حسی، دور خورشید می‌گردد. دوران مدرن زمانی آغاز شد که انسان به کمک تلسکوپ، با چشم جسمانی‌اش، به کهکشان‌نگریست؛ کهکشانی که از روزگاران دور با چشم جان به آن اندیشه بود، صدایش را با گوش دل شنیده بود، و نور درونی عقل در این میان راهنمای او بود. اکنون دریافت که حواسش برای درک هستی مناسب نیستند، و این که تجربه‌های عادی روزمره‌اش نه تنها برای دریافت حقیقت و کسب دانش کافی نیستند، بلکه منبع دائمی خطا و توهم‌اند. بعد از این که انسان مدرن به قابل اعتماد نبودن حواس خود پی برد (درک اهمیت این دریافت برای ما دشوار است، زیرا قرن‌ها طول کشید تا تأثیر کاملش همه جا احساس شد و تنها به محیط بسته‌ی فیلسوفان و دانش‌آموختگان محدود نماند) شبک و تردید شروع به تعقیب او از همهی جهت‌ها کرد. اما پیامد بلافاصله این تردید رشد چشمگیر علوم طبیعی بود که مدت‌های طولانی به نظر می‌رسید کشف این که حواس به خودی خود حقایق را به ما نمی‌گویند، آنها را از بند رهانیده است. از این رو، دانشمندان علوم طبیعی که مطمئن بودند که ادراکات حسی غیرقابل‌اعتمادند و در نتیجه با مشاهده‌ی محض به نتایج کافی دست نمی‌یابند، به آزمایش روی آوردند. آزمایش به کمک دخالت مستقیم در طبیعت، پیش‌شرط تکامل علوم را به نحوی تضمین کرد که پیشرفت‌شان از آن پس نامحدود به نظر می‌رسیده است.

دکارت را پدر فلسفه‌ی مدرن می‌شناسند، زیرا وی تجربه‌ی پیشینیان و نسل

خود را تعمیم داد و آن را به روش جدید اندیشه بدل کرد و به این ترتیب، نخستین اندیشمندی شد که در «مکتب شک» به طور کامل دانش آموخت؛ مکتبی که بنا به درک نیچه، فلسفه‌ی مدرن را می‌سازد. شک به حواس، مایهٔ افتخار علوم باقی ماند تا این که در روزگار ما، به منبع اضطراب بدل شد. مشکل این است که «درمی‌یابیم که رفتار طبیعت، با آنچه در اجسام دیدنی و حس‌کردنی اطرافمان مشاهده می‌کنیم، آن قدر تفاوت دارد که هر مدلی که بر پایهٔ تجربه‌های گستردهٔ ما شکل گرفته باشد هرگز نمی‌تواند "حقیقت" باشد»؛ در اینجا، رابطه‌ی تجزیه‌ناپذیر اندیشه و دریافت حسی انسان شکست خود را تلافی می‌کند، چون مدلی که تجربه‌ی حسی را به طور کلی نادیده انگارد، و از این راه بی‌کم و کاست با طبیعت در آزمایش سازگار باشد، نه تنها «در عمل دست‌نیافتنی است، بلکه غیرقابل‌تصور نیز خواهد بود»⁽¹⁶⁾. به عبارت دیگر، مشکل این نیست که جهان فیزیک مدرن را نمی‌توان در ذهن مجسم ساخت، زیرا فرض این که طبیعت، خود را برای حواس آدمی آشکار نمی‌سازد، امری است بدیهی، بلکه مشکل زمانی اضطراب آور می‌شود که طبیعت فهم‌ناپذیر می‌گردد، یعنی برای عقل محض استدلال‌آور هم غیرقابل‌تصور می‌شود.

وابستگی اندیشه‌ی مدرن به کشف امور واقع به کمک علوم طبیعی روشن‌تر از همه در قرن هفدهم آشکار می‌شود. همه به اندازه‌ی هابز، حاضر به پذیرفتن این امر نبودند؛ وی فلسفه‌اش را به طور تام و تمام نتیجه‌ی کارهای کوپرنیک و گالیله، کپلر، گاسندی و مرسنه می‌دانست و فلسفه‌ی پیشین را با چنان خشونتی پوچ می‌شمرد که شاید تنها با تحقیر لوتر که آن را «فلسفه‌ی ابلهانه»¹ می‌نامید، قیاس پذیر باشد. انسان لازم نیست افراطگرایی بنیادشکن استنتاج هابز را بپذیرد که می‌گفت بشر در طبیعت خود شرور است، بلکه کافی است بپذیرد که در

¹ stulti pbilosophi

این‌جا، تمایز بین نیک و شر بی‌معناست و عقل به هیچ وجه نوری درونی برای کشف حقایق نیست، بلکه فقط «استعدادی است برای در نظر گرفتن پیامدها». شک پایه‌ای در مورد این که تجربه‌ی زمینی شکلی تحریف شده از حقیقت را ارائه می‌کند، همان قدر در هراس دکارت وجود داشت، زیرا او ممکن می‌دانست که روحی شرور بر جهان چیره باشد و حقیقت را برای همیشه از ذهن انسان دور نگه دارد، انسانی که بیشتر مواقع به طور آشکار در اشتباه است. این شک در بی‌ضررترین صورت خود، به کل تجربه‌باوری¹ انگلیسی سرایت کرده است. تجربه‌باوران انگلیسی امور معین حسی را به داده‌های دریافت حس تفکیک می‌کنند و معنی‌دار بودن این داده‌ها را فقط نتیجه عادت و تکرار تجربه‌ها می‌شمارند. انسان در این ذهنی‌انگاری² افراطی در نهایت، در ناجهان³ ادراکات حسی بی‌معنایی اسیر است که هیچ واقعیت یا هیچ حقیقتی نمی‌تواند در آن نفوذ کند. تجربه‌باوری فقط در ظاهر دفاع از حواس است؛ در حقیقت، تجربه‌باوری بر این فرض بنا شده است که تنها احتجاج عقل سلیم⁴ می‌تواند به ادراکات حسی معنا ببخشد، و نقطه‌ی آغاز تجربه‌باوری همواره اعلام بی‌اعتمادی به توان کشف حقیقت یا واقعیت از راه حواس است. در حقیقت، پاک‌دینی و تجربه‌باوری تنها دو روی یک سکه‌اند. همین شک بنیادی بالاخره کانت را تشویق کرد تا تلاش عظیم خود را برای بازنگری قوای انسانی به نحوی به فرجام رساند که در آن، مسأله‌ی «شیء در خود»⁵ (یعنی توانایی تجربه برای کشف حقیقت مطلق) می‌توانست مسکوت گذاشته شود.

¹ empiricism

² subjectivism

³ non-world

⁴ common-sense

⁵ *Ding an sich*

آنچه پیامدی بسی نزدیکتر برای مفهوم تاریخ در عصر حاضر داشت، روایت مشخصی از ذهنی‌انگاری بود که از همان معضل پدید آمده بود: گرچه به نظر می‌رسد انسان نمی‌تواند جهان مفروضی را که ساخته خود او نیست بشناسد، اما دستکم باید آنچه را که خود ساخته است کمابیش بشناسد. ویکو^۱ با صراحت بیان می‌کرد که به دلیل این نگرش عمل‌باورانه^۲ به تاریخ توجه می‌کند؛ و به این ترتیب، یکی از نخستین منادیان آگاهی تاریخی مدرن شده بود. او می‌گفت: «آنچه را که با ریاضی ارتباط دارد، می‌توانیم ثابت کنیم، زیرا خود آن را ساخته‌ایم؛ برای اثبات آنچه به جهان طبیعی تعلق دارد، باید آن را بسازیم.»⁽¹⁷⁾ ویکو توجه‌اش را به قلمرو تاریخ معطوف کرد، زیرا هنوز بر این باور بود که «ساختن طبیعت» غیرممکن است. تأملات به‌اصطلاح اومانستی نبود که وی را به روی گرداندن از طبیعت ترغیب کرد، بلکه فقط این باور بود که تاریخ «ساخته‌ی» انسان‌هاست، درست همان‌طور که طبیعت «ساخته‌ی» خداست؛ از این رو، انسان‌ها، سازندگان تاریخ، می‌توانند حقایق تاریخی را بشناسند، اما حقایق طبیعی برای «سازنده‌ی» هستی باقی می‌ماند.

بارها گفته شده است که علوم طبیعی زمانی زاده شدند که توجه از جستجو برای «چیستی» به تحقیق درمورد «چگونگی» تغییر کرد. این تغییر توجه خاص کمابیش امری است بدیهی، اگر که فرض کنم تنها آنچه را خود ساخته‌ام می‌توانم بشناسم، به شرط آن که چنین فرضی به نوبه‌ی خود، متضمن این باشد که هرگاه بدانم چیزی چگونه پدید آمده است، آن را «می‌شناسم». بر همین اساس، و به همین دلایل، به جای توجه به چیزها، توجه به فرایندها اهمیت یافت و چیزها به سرعت فرآورده‌های جانبی فرایندها شدند. ویکو علاقه‌اش را به طبیعت از دست

^۱ جیوانی ویکو (۱۷۴۴-۱۶۶۸) تاریخ دان و فیلسوف سیاسی ایتالیایی.

^۲ pragmatic

داد، زیرا تصور می‌کرد برای پی بردن به راز «آفرینش»، دانستن فرایند آفرینش ضروری است، حال آن که پیش از این، همواره مسلم می‌دانستند که انسان به طور کامل می‌تواند هستی را بشناسد، بی آن که هرگز بداند خدا چگونه آن را آفریده است. یا، در روایت یونانی، بی آن که بداند چیزها چگونه خود پدید آمده‌اند. از قرن هفدهم به بعد، فرایندها مشغله‌ی اصلی همه‌ی تحقیقات علمی، چه طبیعی و چه تاریخی، بوده‌اند؛ اما تنها تکنولوژی مدرن (نه علم محض، هر قدر هم که پیشرفته باشد) است که با دانش آرمانی مورد نظر ویکو همخوانی دارد، زیرا تکنولوژی بود که با جایگزین کردن فرایندهای مکانیکی به جای فعالیت‌های انسان - کار و ساختن - شروع شد و با آغاز فرایندهای طبیعی جدید، به فرجام رسید. ویکو که بسیاری او را پدر تاریخ مدرن می‌شمارند، در مناسبات مدرن، احتمالاً به تاریخ روی نمی‌آورد. او به تکنولوژی روی می‌آورد، زیرا تکنولوژی عصر حاضر در حقیقت درست همان چیزی است که ویکو تصور می‌کرد فعل الهی در قلمرو طبیعت و کنش انسانی در قلمرو تاریخ انجام داده است.

در دوران مدرن، تاریخ همچون چیزی پدیدار شد که پیش از آن، هیچ‌گاه چنین نبود. تاریخ دیگر از کنش‌ها و رنج‌های آدمیان تشکیل نشده بود و دیگر داستان رخدادهایی را باز نمی‌گفت که بر زندگی مردمان اثر کرده بودند، بلکه تاریخ به روندی ساخته‌ی انسان بدل شد؛ تنها روند فراگیری که هستی خود را بی کم و کاست به نسل بشر مدیون بود. امروزه، ویژگی تمایز تاریخ از طبیعت نیز امری است متعلق به گذشته. اکنون می‌دانیم که گرچه نمی‌توانیم طبیعت را به مفهوم *آفرین* «بسازیم»، اما به طور کامل می‌توانیم موجب پدید آمدن فرایندهای طبیعی جدید شویم و به این سبب به مفهومی، «طبیعت بسازیم»، یعنی به همان معنی که «تاریخ می‌سازیم». این درست است که در آغاز با یافته‌های علمی درباره‌ی اتم به این مرحله رسیدیم، یافته‌هایی که نیروهای طبیعی را آزاد می‌کنند، به تعبیری این

نیروها را از زنجیرهایشان می‌رهانیم و موجب فرایندهایی طبیعی می‌شویم که بی دخالت مستقیم بشر، هرگز نمی‌توانستند رخ دهند. این مرحله نه تنها از عصر پیش‌مدرن، زمانی که آب و باد جایگزین نیروی کار انسان شد تا توان او را چندین برابر کند، بلکه از عصر انقلاب صنعتی نیز به مراتب فراتر رفته است که در آن، ماشین بخار و موتورهای احتراق داخلی از نیروهای طبیعی تقلید می‌کردند و آنها را همچون وسایل تولید ساخته‌ی انسان به کار می‌گرفتند.

به نظر می‌رسد کاهش علاقه به علوم انسانی، به ویژه پژوهش‌های تاریخی، در دوران معاصر، در همه‌ی کشورهای به طور کامل مدرن‌شده گریزناپذیر است و با نخستین انگیزه‌هایی که موجب پدید آمدن علم تاریخی مدرن شدند خوانایی دارد. آنچه امروز به طور قطع نامناسب، تسلیمی است که ویکو را به مطالعه‌ی تاریخ هدایت کرد. ما در قلمرو طبیعی و فیزیکی، کاری را می‌توانیم انجام دهیم که او تصور می‌کرد تنها در قلمرو تاریخ امکان‌پذیر است. ما شروع کرده‌ایم در طبیعت به‌همان نحو عمل کنیم که پیش از این در تاریخ عمل می‌کردیم. اگر فقط مسأله‌ی فرایندها مطرح باشد، در این صورت، روشن شده است که انسان می‌تواند به همان نحوی موجب آغاز شدن فرایندهای طبیعی، که بدون دخالت او رخ نمی‌دهند، شود که در حوزه‌ی امور بشری موجب آغاز پدیده‌ای نو می‌شود.

از آغاز قرن بیستم، تکنولوژی میدانی شده است که در آن، علوم تاریخی و طبیعی باهم روبرو می‌شوند و گرچه حتی یک کشف بزرگ علمی هم با اهداف پراگماتیستی، تکنیکی یا عملی هرگز رخ نداده است (پراگماتیسم به مفهوم عامیانه‌ی آن، با تکامل واقعی علمی مغایر است)، این پیامد نهایی با درونی‌ترین اهداف علم مدرن سازگاری کامل دارد. علوم اجتماعی کمابیش جدید که برای تحقیقات تاریخی به سرعت همان چیزی می‌شوند که تکنولوژی برای فیزیک

است، می‌توانند آزمایش را به نحوی بسیار خاتر و نامطمئن‌تر از علوم طبیعی به کار گیرند، اما روش هردو یکی است: آنها هم شرایط رفتار انسان را به طور دستوری تعیین می‌کنند، به همان صورت که فیزیک مدرن شرایط فرایندهای طبیعی را معین می‌کند. اگر زبان آنها زنده به نظر می‌رسد و اگر این امیدشان که می‌خواهند شکاف ادعایی (میان سلطه‌ی علوم طبیعی عصر حاضر بر طبیعت از یک سو و ناتوانی حقارت‌بار انسان معاصر برای «اداره»ی امور بشری از سوی دیگر) را به کمک مهندسی روابط اجتماعی پر کنند طینی هراس‌آور دارد، فقط به این دلیل است که آنها مصمم‌اند با انسان، به طور کامل به‌عنوان موجودی طبیعی، رفتار کنند که روند زندگی‌اش را می‌توان به شیوه‌ی همی فرایندهای دیگر، بررسی کرد.

با این‌همه، آگاه بودن در این زمینه به این سبب دارای اهمیت است که جهان تکنولوژیکی که در آن زندگی می‌کنیم یا شاید زندگی کردن در آن را آغاز کرده‌ایم، با جهان مکانیکی‌شده‌ای که با انقلاب صنعتی پدیدار گشت، تفاوت تعیین‌کننده دارد. این تفاوت به طور اساسی همانند است با تفاوت میان کنش و تولید. صنعتی‌کردن هنوز قبل از هرچیز عبارت بود از مکانیکی کردن روندهای کار، بهبود ساخت چیزها، و نگرش انسان به طبیعت هنوز نگرش «انسان صنعتگر»^۱ باقی مانده بود: طبیعت مواد را به انسان می‌دهد و از آنها فرآورده‌ای که انسان می‌سازد، پدید می‌آید. در مقابل، جهانی که انسان تازه زندگی در آن را آغاز کرده است، به میزان بسیار بیشتری با دخالت انسان در طبیعت تعیین می‌شود؛ یعنی با پدید آوردن فرایندهای طبیعی و هدایت کردن آنها در ساختار ساخته‌ی بشر و قلمرو امور بشری، نه با ساختن و حفظ این ساختار همچون واحدی کمابیش پایدار.

¹ homo faber

تولید با کنش از این جنبه متفاوت است که آغازی معین و پایانی قابل پیش‌بینی دارد: با فراورده ای نهایی پایان می‌پذیرد که نه تنها از کار تولید دوام بیشتری دارد، بلکه پس از پایان این فعالیت هم به «زندگی» خود ادامه می‌دهد. برعکس، کنش، همان طور که یونانی‌ها برای نخستین بار دریافتند، بی‌نهایت گذراست؛ هرگز حاصلی نهایی پس از خود باقی نمی‌گذارد. اگر کنش پیامدهایی هم داشته باشد، در اصل مرکب خواهد بود از زنجیره‌ی بی‌پایانی از رخدادهای جدید که کنشگر به طور کلی نمی‌تواند از نتیجه‌ی نهایی‌شان از پیش آگاه باشد یا آن را کنترل کند. کنشگر حداکثر می‌تواند جهت معینی را به کنش تحمیل کند، اما در مورد همین هم هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد. در تولید، هیچ کدام از این ویژگی‌ها وجود ندارد. در مقایسه با زودگذری و بی‌ثباتی کنش انسانی، جهانی که به کمک تولید برپا می‌شود، پایداری طولانی و استحکام زیاد دارد. تا آن جا که فراورده‌ی نهایی تولید به جهان بشری ملحق می‌شود (جایی که مصرف و «تاریخ» نهایی آن هرگز نمی‌تواند به طور کامل قابل پیش‌بینی باشد) تولید هم موجب پدید آمدن فرایندی می‌شود که نتیجه‌اش نمی‌تواند به طور تام و تمام قابل پیش‌بینی باشد و به این دلیل خارج از کنترل تولیدکننده قرار می‌گیرد. معنای آنچه گفتیم فقط این است که انسان هرگز به طور محض «انسان صنعتگر» نیست، بلکه حتی تولیدکننده هم هنگام، کنشگر هم باقی می‌ماند که هر جا رود و هر کار کند، موجب پدید آمدن فرایندها می‌شود.

تا دوران حاضر، کنش آدمی همراه با فرایندهایی که انسان در پی این کنش به وجود می‌آورد، به جهان انسانی محدود بود، در حالی که انسان در ارتباط با طبیعت، هم خود را به‌طور عمده، وقف به‌کار بردن مواد آن برای تولید می‌کرد، از مواد طبیعی مصنوع‌های انسانی می‌ساخت و از آنها در برابر نیروهای مقاومت‌ناپذیر عناصر حفاظت می‌کرد. از لحظه‌ای که انسان فرایندهای طبیعی

خود را به وجود آورد - و شکافتن هسته‌ی اتم به طور دقیق نمونه‌ی فرایند ساخته‌ی انسان است - نه تنها چیرگی خود را بر طبیعت یا در پرداختن به نیروهای معین زمین افزایش داد، بلکه برای نخستین بار طبیعت را وارد جهان انسانی، به معنای دقیق کلمه، کرد و مرزهای دفاعی میان عناصر طبیعی و ساخته‌ی های انسانی را از میان برداشت، مرزهایی که دور همه‌ی تمدن‌های پیشین کشیده شده بود. (18)

خطرات این دخالت در طبیعت آشکارند اگر بپذیریم که ویژگی‌های کنش انسانی، که پیش‌تر به آنها اشاره شد، جزئی از شرایط هستی انسان‌اند. پیش‌بینی‌ناپذیر بودن به معنای نبود پیش‌بینی نیست و هرگز نمی‌تواند به کمک مدیریت امور انسانی، با روش مهندسی، از میان برداشته شود؛ همان طور که تمرین در حزم و احتیاط، هرگز نمی‌تواند انسان را چنان دانا کند که از آنچه انجام می‌دهد، به طور کامل آگاه باشد. تنها از راه شرطی شدن رفتار، یعنی از راه برانداختن کامل کنش، می‌توانیم امید داشته باشیم که بر پیش‌بینی‌ناپذیری غلبه کنیم. و حتی آن پیش‌بینی رفتارهای انسانی که به کمک تحمیل کمابیش درازمدت ترور سیاسی امکان‌پذیر می‌شود، نمی‌تواند یک بار برای همیشه، خود جوهر امور بشری را تغییر دهد؛ چنین پیش‌بینی‌ای هرگز نمی‌تواند از آینده‌ی خود مطمئن باشد. کنش انسانی، همچون همه‌ی پدیده‌های به طور مطلق سیاسی دیگر، به تنوع انسانی پیوند خورده است که یکی از شرایط بنیادی زندگی آدمی است. این تنوع بر واقعیت ملیت و بر این واقعیت بنا شده است که جهان انسان پیوسته مورد تهاجم بیگانگان و تازه‌واردهایی قرار می‌گیرد که کنش‌ها و واکنش‌های‌شان بر کسانی پوشیده است که پیش از این، آن‌جا بوده‌اند و به‌زودی آن‌جا را ترک خواهند کرد. بنابراین، اگر با به وجود آوردن فرایندهای طبیعی، کنش انسانی را وارد طبیعت کنیم، پیش‌بینی‌ناپذیری خود را نیز به روشنی به سپهری منتقل

می‌کنیم که پیش از این تصور می‌کردیم قوانین گریزناپذیر بر آن حاکم‌اند. «قانون آهنین» همواره فقط استعاره‌ای بود که از طبیعت به عاریت گرفته بودند؛ و واقعیت این است که این استعاره دیگر ما را متقاعد نمی‌کند، زیرا روشن شده است همین که دانشمندان و مهندسان یا به طور کلی سازندگان ساخته‌های بشری تصمیم بگیرند در طبیعت دخالت کنند و آن را به حال خود رها نکنند، دیگر به هیچ وجه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که قانون علمی مسلمی بر طبیعت حاکم است.

تکنولوژی، عرصه‌ای که در آن دو قلمرو تاریخ و طبیعت در زمان حاضر باهم روبرو می‌شوند و در یکدیگر نفوذ می‌کنند، به گذشته اشاره می‌کند، یعنی ارتباط میان مفاهیم طبیعت و تاریخ را به آن شکل که در آغاز دوران مدرن در قرن‌های شانزدهم و هفدهم پدید آمدند، نشان می‌دهد. این ارتباط در مفهوم فرایند نهفته است: هر دو آنها به طور ضمنی دلالت دارند بر این که در مورد همه‌ی چیزها به صورت فرایند می‌اندیشیم و به واحدهای مجزا یا رخداد‌های منفرد و به دلایل خاص جداگانه‌ی آنها توجه نمی‌کنیم. واژگان عمده‌ی تاریخ‌نگاری مدرن – «تکامل» و «پیشرفت» – در قرن نوزدهم، واژگان عمده‌ی رشته‌های جدید علوم طبیعی در آن زمان، به ویژه زیست‌شناسی و زمین‌شناسی نیز بودند، که اولی به زندگی حیوانی و دیگری به ماده‌ی بی‌جان به صورت فرایند تاریخی می‌پرداخت. تاریخ طبیعی علوم گوناگون، تاریخ زندگی زیندگان، تاریخ زمین و تاریخ جهان، پیشتر از تکنولوژی، به مفهوم مدرن آن، است. پیش از این که نزاع میان علوم طبیعی و علوم تاریخی جهان تحقیقاتی را آن قدر به خود مشغول کند که مسائل بنیادی دستخوش ابهام شوند، واژگان هر دو عرصه‌ی تحقیقات علمی، به طور دوجانبه باهم هماهنگ شده بودند.

به نظر می‌رسد هیچ چیز بهتر از تحولات اخیر علوم طبیعی، این ابهام را برطرف نمی‌کند. این تحولات ما را به ریشه‌ی مشترک تاریخ و طبیعت در عصر

مدرن باز می‌گردانند و نشان می‌دهند که ویژگی مشترک آنها در حقیقت، در مفهوم فرایند نهفته است؛ درست به همان صورت که ویژگی مشترک تاریخ و طبیعت در عهد باستان، در مفهوم جاودانگی نهفته بود. اما تجربه‌ای که پایه‌ی مفهوم مدرن فرایند را می‌سازد، برخلاف تجربه‌ای که پایه‌ی مفهوم باستانی جاودانگی را می‌ساخت، به هیچ وجه تجربه‌ای نیست که انسان در آغاز از محیط اطرافش اخذ کرده باشد؛ برعکس، این تجربه از این یأس سرچشمه گرفت که انسان هرگز نخواهد توانست تجربه و دانش درستی از همه‌ی امور معین و آنچه ساخته‌ی خود او نیست به دست آورد. انسان مدرن برای مقابله با این یأس، همه‌ی توانایی‌های خود را بسیج کرد؛ نومید از این که هرگز بتواند با ژرف اندیشی محض حقیقت را بیابد، شروع کرد نیروهای خود را برای انجام کنش آزمایش کردن، و به کمک این آزمایش، به طور قطعی بر این امر آگاه شد که هر جا کنشی را شروع می‌کند، موجب پدید آمدن فرایندهایی می‌شود. مفهوم «فرایند» بر خصوصیتی عینی در تاریخ یا در طبیعت دلالت نمی‌کند. فرایند نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر کنش آدمی است. نخستین نتیجه‌ی دخالت انسان در تاریخ این است که تاریخ به فرایند بدل می‌شود و اکنون محکم‌ترین استدلال برای دخالت انسان در طبیعت، در پوشش تحقیقات علمی، این است که به گفته‌ی وایتهد، «طبیعت نوعی فرایند است».

دخالت در طبیعت (یعنی وارد کردن پیش‌بینی‌ناپذیری کنش انسانی به سپهری که در آن با نیروهای طبیعی روبرو می‌شویم که شاید هرگز نتوانیم آنها را به نحوی مطمئن کنترل کنیم) به اندازه‌ی کافی خطرناک است. خطرناک‌تر این خواهد بود که از یاد ببریم که برای نخستین بار در تاریخ انسان، توانایی کنش او شروع کرده است به پیشی جستن از همه‌ی توانایی‌های دیگرش: توانایی تحیر و

ژرف‌اندیشی و همچنین توانایی‌های «انسان صنعتگر»^۱ و «حیوان کاروز»^۲. این امر البته به این مفهوم نیست که انسان از این پس، برای ساختن چیزها یا اندیشه یا کار، ناتوان خواهد بود. توانایی‌های انسان تغییر نمی‌کند، بل پیکربندی‌ای را که روابط دوجانبه‌ی میان آنها را نظم می‌دهد می‌تواند به طور تاریخی دگرگون کند و دگرگون هم می‌کند. چنین دگرگونی‌هایی را بهتر از همه می‌توان در تغییر تفسیرهای انسان از خود در طی تاریخ مشاهده کرد، گرچه ممکن است این تفسیرها با «چیستی» نهایی ماهیت انسان به طور کامل بی‌ارتباط باشند، با این‌همه آنها فشرده‌ترین و پُرمعناترین گواه بر روح حاکم در یک عصر را ارائه می‌دهند. بنابراین، به اختصار می‌توان گفت یونان باستان کلاسیک بر این باور بود که عالی‌ترین صورت زندگی انسانی در *پولیتسهر* سپری می‌شود و برترین توانایی آدمی زبان است که در تعریف دوگانه‌ی ارسطو، «حیوان سیاسی»^۳ و «حیوان سخنگو»^۴ خوانده می‌شود. در فلسفه‌ی روم و سده‌های میانه، انسان را «حیوان سخنگو»^۵ می‌خواندند؛ در آغاز دوران مدرن، انسان را پیش از همه، «انسان صنعتگر»^۶ تصور می‌کردند، تا این که در قرن نوزدهم، انسان را «حیوان کاروز»^۷ تعبیر کردند، انسانی که به کمک بده و بستانش با طبیعت بالاترین باروری‌ای را حاصل می‌کند که زندگی او توان تحقق آن را دارد. بر زمینه‌ی این تعریف‌های اجمالی، شاید مناسب باشد که انسان را، در جهان مدرنی که باید در آن زندگی کند، دارای نیروی کنش تعریف کنیم، زیرا به نظر می‌رسد

¹ *homo faber*

² *animal laborans*

³ *zoon politikon*

⁴ *zoon logon echon*

⁵ *animal rationale*

⁶ *homo faber*

⁷ *animal laborans*

این توانایی به کانون همهی توانایی‌های دیگر انسان بدل شده است. بی تردید، توانایی کنش انسان از همهی امکانات و توانایی‌های دیگر او خطرناکتر است و نیز تردیدی نیست که خطرهای خودساخته‌ای که آدمی امروز با آنها روبروست، پیش از این وجود نداشته‌اند. تأملاتی از این دست به هیچ وجه به منظور این نیستند که راحل‌ها یا پندهایی ارائه دهند. در بهترین حالت، ممکن است انسان را به اندیشه مداوم و دقیق‌تر در مورد ماهیت و امکان‌های ذاتی کنش آدمی تشویق کنند؛ کنشی که پیش از این، هرگز عظمت و خطرهای خود را چنین صریح آشکار نکرده بود.

۲. تاریخ و جاودانگی زمینی

مفهوم مدرن فرایند که در تاریخ و طبیعت، به یک میزان رواج دارد، عصر مدرن را از گذشته از هر نظر مشخص دیگری به شکلی بنیادی‌تر جدا می‌کند. برای شیوهی مدرن اندیشه مدرن هیچ چیز به تنهایی و به خودی خود بامعنا نیست، حتی تاریخ یا طبیعت در کلیت خود، و از آن بیشتر رخدادهای ویژه در نظم طبیعی یا رویدادهای تاریخی خاص به تنهایی معنا ندارند. در این وضعیت امور، دهشتی سرنوشت‌ساز وجود دارد. فرایندهای نادیدنی، همهی پدیده‌های ملموس و هر واحد جداگانه‌ای را که برای ما دیدنی است دربرگرفته‌اند و آنها را به کارکردهای فرایندی فراگیر فروکاسته‌اند. فراگیری عظیم این دگرگونی به سادگی می‌تواند از چشم ما پنهان بماند، اگر به خود اجازه دهیم که گفته‌هایی کلی مانند «افسون‌زدایی جهان» یا «بیگانگی انسان»

گفته‌هایی که اغلب شامل دریافتی خیال‌پردازانه از گذشته می‌شوند) ما را فریب دهند. مفهوم فرایند بر این دلالت می‌کند که امر مشخص و امر کلی، امر مجزا یا رخداده مشخص و معنای کلی، از هم جدا شده‌اند. فرایند، خود به تنهایی، به سبب تصادف به هر نتیجه‌ای که برسد معنا می‌دهد و به این ترتیب، جامعیت و اهمیت را در انحصار خویش درمی‌آورد.

به طور مسلم هیچ چیز دقیق‌تر از آنچه گفتیم مفهوم مدرن تاریخ را از مفهوم باستانی آن متمایز نمی‌کند؛ زیرا این تمایز به این معنا نیست که دوران باستان مفهومی کلی از تاریخ جهان یا بشریت داشته است یا نه. آنچه بیشتر اهمیت دارد این است که تاریخ‌نگاری یونانی و رومی، هرچند تفاوت زیادی باهم داشتند، هر دو مسلم می‌دانستند که معنا، یا چنان که رومیان می‌گفتند، درس هر رخداد، رفتار یا تصادف، به تنهایی و در خود آن رخداد آشکار می‌شود. این امر به طور قطع نه علت و نه زمینه‌ای را رد می‌کرد که امری در آن رخ می‌داد؛ باستانیان، به اندازه‌ی انسان مدرن، از آنها آگاه بودند. اما علت و زمینه را در پرتو نوری که خود رخداد می‌افکند می‌دیدند؛ نوری که بخش‌هایی مشخص از امور بشری را روشن می‌کرد. آنها را همچون اموری دارای هستی مستقل تصور نمی‌کردند که رخداد تنها می‌توانست بیان کم و بیش تصادفی، اما مناسب‌شان باشد. هرچه انجام می‌شد یا رخ می‌داد، حاوی سهم خود از معنای «کلی» بود و آن را در محدوده‌ی صورت فردی خود آشکار می‌کرد و به فرایندی بسط‌دهنده و فراگیرنده نیاز نداشت تا به آن معنا و اهمیت دهد. هرودوت می‌خواست «آنچه هست را بگوید»¹ زیرا گفتن و نوشتن به امر گذرا و فناپذیر قوام می‌دهند و از آن «خاطره‌ای می‌سازند»². با این‌همه، او

¹ *legein ta eonta*

² *mnemen poiesthai*

هرگز تردیدی به خود راه نمی‌داد که هرچیز که هست یا بوده است، معنایش را در خود دارد و به واژگان، تنها برای نمایان ساختن آن محتاج است («پرده برداشتن به‌کمک واژگان»^۱)؛ برای «نمایش دادن کارهای بزرگ در حضور همگان»^۲. جریان روایت او به اندازه‌ی کافی آزاد است و به داستان‌های بسیاری جا می‌دهد، اما در این جریان، هیچ‌چیز وجود ندارد که حاکی از این باشد که امر کلی به امر خاص معنا و اهمیت می‌بخشد.

برای این جا به جایی تأکید، اهمیت اساسی ندارد که یونانیان در شعر و تاریخ‌نگاری خود، معنای رخداد را در نوعی عظمت بی‌مانند گذرا می‌دیدند که یادآوری پسینیان را توجیه می‌کرد، حال آن‌که رومیان تاریخ را همچون گنجینه‌ای از مثال‌های گرفته شده از رفتار سیاسی واقعی می‌فهمیدند که نشان می‌داد سنت، یعنی قدرت و اعتبار پیشینیان، از هر نسل چه می‌طلبد و گذشته برای استفاده‌ی حال، چه چیزی ذخیره کرده است. درک ما از فرایند، هر دو این مفاهیم را کنار گذاشته و به خود پیوستگی زمان اهمیت و جایگاهی داده که پیش از این هرگز نداشته است.

به دلیل این تأکید اندیشمندان دوران مدرن بر زمان و پیوستگی زمان، معمولاً می‌گویند که آغازگاه آگاهی تاریخی عصر حاضر در غرب در سنت یهودی-مسیحی و تصور خطی آن از زمان و اعتقادش به مشیت الهی نهفته است، سنتی که کل زمان تاریخی آدمی را به واحد منسجمی به صورت نوعی طرح رستگاری بدل می‌کند. چنین نظری با پافشاری دوران باستان کلاسیک بر رخدادها و ماجراهای جداگانه و با اندیشه‌ورزی‌های دوران باستان پسین درباره‌ی حرکت حلقوی زمان، به یک اندازه مغایر است. شواهد بسیاری در

¹ *logois deloun*

² *apodeixis ergon megalou*

حمایت از این نظریه نقل شده است که آگاهی تاریخی مدرن در غرب ریشه‌ی دینی مسیحی دارد و از راه دنیوی کردن مقولاتی پدید آمده است که در اصل، به علوم الهی تعلق داشتند.

می‌گویند این تنها در سنت دین‌های ابراهیمی است که از آغاز (و در روایت مسیحی آن) از پایان جهان سخن به میان می‌آید. اگر زندگی بشر روی زمین طرح رستگاری الهی را دنبال می‌کند، آنگاه خود پیوستگی زمان باید اهمیتی مستقل و فراتر از همه‌ی رخدادهای مجزا داشته باشد. این برهان چنین ادامه می‌یابد که به این سبب «طرح به طور کامل تعریف‌شده‌ای از تاریخ جهان» پیش از مسیحیت پدید نیامد و نخستین فلسفه‌ی تاریخ در کتاب‌های دهگانه‌ی «شهر خدا»¹، نوشته‌ی آوگوستین قدیس، مطرح شد. درست است که نزد آوگوستین این نظر را می‌یابیم که خود تاریخ (یعنی آنچه معنی و محتوا دارد) را می‌توانیم از رخدادهای تاریخی مجزا جدا کنیم، یعنی از رخدادهایی که در یک روایت به ترتیب زمانی به هم ربط می‌دهند. اما وی به طور صریح می‌نویسد که «گرچه نهادهای پیشین آدمیان را در شرحی تاریخی به هم ربط می‌دهند، با این‌همه، خود تاریخ را نباید جزئی از نهادهای بشری شمارد.»⁽¹⁹⁾

به‌هر تقدیر، شباهت میان مفهوم مسیحی و مفهوم مدرن تاریخ فریب‌آمیز است. این شباهت براساس مقایسه با اندیشه‌ورزی‌های دوران باستان پسین درباره‌ی حرکت حلقوی تاریخ بنا شده است و مفاهیم تاریخ در یونان باستان و روم را نادیده می‌گیرد. این مقایسه را این حقیقت تقویت می‌کند که آوگوستین خود هنگامی که اندیشه‌ورزی‌های غیردینی را رد می‌کند، پیش از همه، به نظریه‌های زمان حلقوی دوران خود علاقه نشان می‌دهد که در حقیقت، هیچ فرد معتقد به مسیحیت نمی‌توانست آن را بپذیرد، زیرا مسیحیان زندگی و مرگ

¹ *De Civitate Dei*

عیسی مسیح روی زمین به طور مطلق بی‌هتما می‌پندارند: «زمانی مسیح به خاطر گناهان ما مُرد و چون از مرگ برخاست، دیگر نخواهد مُرد.»⁽²⁰⁾ آنچه مفسران دوران معاصر ممکن است فراموش کنند این است که آگوستین این یگانه بودن رخدادهای ما را، که چنین برای گوش‌های ما آشناست، تنها برای همین یک رخداد مطرح می‌کند؛ بزرگ‌ترین رخداد تاریخ بشر، لحظه‌ای که ابدیت به تعبیری، وارد جریان فناپذیری زمینی می‌شود. او هرگز ادعا نمی‌کرد که رخدادهای این‌جهانی یگانه‌اند؛ چیزی که انسان مدرن ادعا می‌کند. این حقیقت ساده که مسئله‌ی تاریخ پیش از آگوستین مطرح نشد باید ما را به آغازگاه مسیحی آن مشکوک کند و از همه مهم‌تر این‌که مسئله‌ی تاریخ، اگر واژگان فلسفه و الهیات خود آگوستین را به کار بریم، به دلیل نوعی «تصادف»¹ پدید آمد. سقوط روم را که در دوران زندگی او رخ داد، هم مسیحیان و هم غیرمسیحیان، حادثه‌ای تعیین‌کننده تعبیر کردند، و آگوستین سیزده سال از عمرش را صرف رد کردن این باور کرد. از دیدگاه او، نکته‌ی مهم این بود که هیچ رخداد محض دنیوی هرگز نمی‌تواند یا نباید برای بشر اهمیت محوری داشته باشد. بی‌علاقگی او به آنچه ما تاریخ می‌خوانیم چنان زیاد بود که تنها یک کتاب از ده کتاب «شهر خدا» را به حوادث دنیوی اختصاص داده بود و هنگامی که وظیفه‌ی نوشتن «تاریخ جهان» را به دوست و شاگردش، اروسپیوس، سپرد، به چیزی بیشتر از «گردآوری درست پلیدی‌های جهان» نمی‌اندیشید.⁽²¹⁾

در اساس نگرش آگوستین به تاریخ دنیوی با نگرش رومیان تفاوتی ندارد، جز این که تأکید او معکوس است: تاریخ همچنان گنجینه‌ی مثال باقی می‌ماند و اهمیتی ندارد که وقایع در جریان تاریخ دنیوی، در چه مقطع زمانی رخ

¹ *accident*

می‌دهند. تاریخ دنیوی خود را تکرار می‌کند و تنها داستانی که در آن رخدادهای یگانه و تکرارناپذیر روی می‌دهد، با آدم شروع می‌شود و با تولد و مرگ مسیح پایان می‌یابد. از آن پس، قدرت‌های دنیوی تا پایان جهان، ظهور و سقوط می‌کنند، همچنان که در گذشته ظهور و سقوط می‌کردند، اما هرگز هیچ حقیقت در بنیاد جدیدی به وسیله‌ی چنین رخدادهای پیش‌پاافتاده‌ای آشکار نخواهد شد، و بر مسیحیان فرض است که به آنها توجه خاص مبذول ندارند. در تمام فلسفه‌ی در واقع مسیحی، انسان «زائری در زمین» است، و همین حقیقت به تنهایی آن را از آگاهی تاریخی ما جدا می‌سازد. برای مسیحیان، و نیز برای رومیان، اهمیت رخدادهای دنیوی این ویژگی را داشت که می‌توانستند همچون مثال به کار برده شوند و انتظار تکرارشان نیز می‌رفت، به طوری که در عمل می‌توانستند از الگوهای یکدست‌شده‌ی معینی پیروی کنند. (در ضمن، این درک با برداشت یونانیان در مورد کار قهرمانانه فاصله‌ی بسیار داشت؛ یعنی کاری قهرمانی که شاعران و تاریخ‌دانان حکایتش می‌کردند و می‌توانستند آن را همچون معیاری برای سنجش توانایی خود فرد برای کسب عظمت به کار برند. تفاوت میان پیروی وفادارانه از نمونه‌ی شناخته شده و تلاش برای سنجیدن خود با چنین نمونه‌ای، قابل‌مقایسه است با تفاوت میان اخلاق رومی- مسیحی و آنچه روحیه‌ی مضطربانه یونانیان می‌خوانند؛ روحیه‌ای که هیچ‌گونه تأمل «اخلاقی» را نمی‌شناسد، بلکه تنها از «همیشه برتری جستن»¹، یعنی تلاش بی‌وقفه برای بهتر از همه بودن، آگاه است.) در مقابل، تصور عصر حاضر از تاریخ در گرو این فرض است که فرایند، داستان خویش را با همان دنیوی بودن خود تعریف می‌کند و به عبارت دقیق‌تر، تکرار نمی‌تواند رخ دهد.

¹ *aei aristeuein* (Ever to excel)

برای مفهوم مدرن تاریخ، در واقع از آنچه گفتیم بیگانه‌تر این تصور مسیحی است که بشریت آغاز و پایانی دارد، که آفرینش جهان آغازی در زمان دارد و مانند هر چیز موقتی دیگر، در نهایت از میان خواهد رفت. آگاهی تاریخی نه زمانی پدید آمد که یهودیان در سده های میانه آفرینش جهان را به عنوان نقطه‌ی آغاز گاه شماری تاریخی پذیرفتند و نه هنگامی که در قرن ششم میلادی، دینسیوس اگزیگیوس شمارش زمان را از تولد عیسی مسیح آغاز کرد. در تمدن‌های شرقی، روش‌های گاه‌شماری مشابهی می‌شناسیم و تقویم مسیحی تقلیدی است از روش رومیان که زمان را از سال بنیان‌گذاری روم شمارش می‌کردند. محاسبه‌ی زمان تاریخی مدرن، که نخست در اواخر قرن هجدهم ابداع شد، در ستیز شدید با گاه شماری پیشین، تولد عیسی مسیح را به‌عنوان نقطه‌ی چرخشی می‌پذیرد که می‌توان زمان را از آن به پس یا پیش شمارش کرد. این اصلاح گاه‌شماری را در کتاب‌های درسی، به‌عنوان پیشرفت تکنیکی محض مطرح می‌کنند که نیازش را در کارهای تحقیقاتی احساس می‌کردند تا تعیین زمان دقیق در تاریخ باستان را، بی آن که در پیچ و خم محاسبات زمانی متفاوت وارد شوند، تسهیل کنند. در دوران اخیر، تفسیری ملهم از فلسفه‌ی هگل را مطرح کرده اند که مدعی است دستگاه تقویمی مدرن را باید نوعی گاه‌شماری در واقع مسیحی دانست، زیرا به نظر می‌رسد تولد مسیح اکنون، نقطه‌ی چرخش تاریخ جهان شده است.⁽²²⁾

هیچ‌کدام از این توضیحات رضایت‌بخش نیست. اصلاحات گاه‌شماری برای اهداف عالمانه بارها در گذشته رخ داده بودند، بی آن که در زندگی روزمره پذیرفته شوند؛ درست به این دلیل که این اصلاحات فقط برای کاربرد عالمانه ابداع شده بودند و با هیچ تغییری در مفهوم زمان، در جامعه به طور کلی همخوانی نداشت. امر تعیین‌کننده برای دستگاه تقویمی کنونی این نیست که

تولد عیسی مسیح را به عنوان نقطه‌ی چرخش تاریخ می‌پذیرد، زیرا تولد عیسی را به عنوان نقطه‌ی چرخش تاریخ با نیروی بسیار بیشتری چندین قرن پیش پذیرفته بودند بی آن که تأثیر مشابهی بر گاهشماری غربی داشته باشد، بلکه امر نو اکنون این است که تاریخ بشر برای نخستین بار، تا گذشته‌ی بی‌انتهای عقب می‌رود که می‌توانیم تا جایی که می‌خواهیم بر آن بیفزاییم و همان طور که زمان تا آینده‌ی بی‌پایان پیش می‌رود، می‌توانیم آن را بیشتر بررسی کنیم. این بی‌کرانی دوجهته‌ی گذشته و آینده همه‌ی تصورات مربوط به آغاز و پایان را از بین می‌برد، و به بشریت نوعی فناپذیری بالقوه‌ی زمینی می‌بخشد. آنچه در نگاه اجمالی همچون مسیحی کردن تاریخ جهان نمودار می‌شود، در حقیقت، همه‌ی اندیشه‌ورزی‌های دینی مربوط به زمان را در تاریخ دنیوی از بین می‌برد. تا آنجا که به تاریخ دنیوی مربوط می‌شود، انسان عصر حاضر در فرایندی زندگی می‌کند که نه آغازی دارد و نه فرجامی و به این سبب، انتظارات آخرت‌شناختی را مجاز نمی‌داند. هیچ‌تصوری برای تفکر مسیحی از تصور فناپذیری زمینی نسل بشر بیگانه‌تر نیست.

تصور تاریخی نو، بر آگاهی دوران مدرن، به طور نسبی دیر تأثیر قطعی گذاشت و پیش از آخرین دهه‌های قرن هجدهم، چنین تأثیری صورت نگرفت، اما در آن زمان کمابیش به سرعت در فلسفه‌ی هگل اوج تکامل خود را یافت. مفهوم محوری آن، متافیزیک هگلی تاریخ است. تنها همین امر، متافیزیک او را در شدیدترین ستیز ممکن با همه‌ی متافیزیک‌های پیشین قرار می‌دهد که از زمان افلاتون به بعد برای یافتن حقیقت و تلاش برای کشف «هستی ابدی»¹

¹ *eternal Being*

هرجایی را جستجو کرده بود جز «قلمرو امور بشری»¹. همان که پیشتر گفتیم افلاتون با تحقیر بسیار از «قلمرو امور بشری» سخن می‌گفت؛ درست به این دلیل که انسان نمی‌توانست تداومی در آنها بیابد و به این سبب نمی‌توانست انتظار داشته باشد نوعی حقیقت را در آنها کشف کند. این که همچون هگل، فکر کنیم که حقیقت در خود روند زمان قرار دارد و خود را در این روند آشکار می‌کند، ویژگی هرگونه آگاهی تاریخی مدرن است، صرف‌نظر از این‌که چنین نظری را با اصطلاحات خاص هگلی بیان کنیم یا نه.

پیدایش علوم انسانی در قرن نوزدهم، از احساس و درک تاریخی مشابهی الهام گرفته بود و از این جنبه، از شکوفایی مجدد فرهنگ دوران باستان که در دوره‌های پیشین بارها رخ داده بود، به طور واضح متمایز بود. همان‌طور که ماینک اشاره کرده است، اکنون انسان‌ها به نحوی شروع کرده‌اند به کتاب خواندن، که پیش از این هیچ کس این‌طور مطالعه نمی‌کرد. آنها «می‌خواندند برای آن که حقیقت غایی را با اجبار از تاریخ بستانند؛ همان حقیقت غایی که تاریخ به خداجویان عرضه می‌کرد»، اما انسان دیگر تصور نمی‌کرد که این حقیقت غایی در یک کتاب مشخص وجود دارد، چه این کتاب *مشخص انجیل* می‌بود یا کتابی جایگزین آن. خود تاریخ را چنین کتابی می‌شماردند. مطابق تعریف هردر، تاریخ کتاب «روح انسان‌ها در زمان‌ها و ملت‌های متفاوت» است.⁽²³⁾

پژوهش‌های تاریخی اخیر، دوره‌ی گذار از سده‌های میانه به دوران مدرن را بسیار روشن کرده است. بنا به نتیجه‌ی این پژوهش‌ها، پیشینه‌ی دوران مدرن، که پیش از این تصور می‌کردند با رنسانس آغاز شده است، به قلب سده‌های میانه بازمی‌گردد. پافشاری مصرانه بر پیوستگی نامنقطع تاریخ با

¹ *ta tou anthropon pragmata*

وجود ارزشمندی، یک نقطه‌ی ضعف دارد: این پافشاری می‌خواهد میان شکافی که فرهنگ دینی را از جهان غیردینی عصر حاضر جدا می‌کند، پل بزند، و در نتیجه، نه تنها این معمای بزرگ را حل نمی‌کند که جهان غیردینی چگونه به طور ناگهانی و انکارناپذیر ظهور کرد، بلکه از پرداختن به آن اجتناب می‌کند. اگر از «این‌جهانی شدن» چیزی بیش از ظهور جامعه‌ی غیردینی و تیره شدن عالم برین مرتبط با آن، در نظر نداشته باشیم، آنگاه نمی‌توان انکار کرد که آگاهی تاریخی مدرن به طور تنگاتنگی به این‌جهانی شدن وابسته است. گرچه آنچه گفتیم به هیچ وجه مستلزم این نیست که مقولات دینی و برین به هدف‌ها و معیارهای ساری و جاری زمینی بدل شوند، نظری تردیدآمیز که تاریخ‌دانان اندیشه به تازگی بر آن اصرار می‌ورزند. این‌جهانی شدن در وهله‌ی نخست و به طور کلی عبارت است از جدایی دین از سیاست. و این جدایی هر دو طرف را چنان بنیادی اثر می‌گذارد که هیچ‌چیز نامحتمل‌تر از دگرذیسی تدریجی مقولات دینی به مفاهیم دنیوی نیست که مدافعان پیوستگی نامنقطع تاریخ می‌کوشند درستی آن را اثبات کنند. دلیل این که چنین نظری تا حدودی می‌تواند ما را مجاب کند، بیشتر در ماهیت خود عقاید و آرا است تا در دوره‌ای که به آن می‌پردازند؛ همین که انسان نظری را به طور کلی از زمینه‌اش در تجربه‌ی واقعی جدا کند، دشوار نیست که میان آن نظر و کمابیش هر نظر دیگری ارتباط برقرار کند. به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم که چیزی مانند قلمرو مستقل ایده‌های محض وجود دارد، آنگاه همه‌ی تصورات و مفاهیم باید باهم ارتباط دوجانبه داشته باشند، زیرا از منبع واحدی ریشه می‌گیرند: همچون ذهن یک انسان که آن را در نهایت ذهنیت¹ خود در نظر بگیرند، ذهنی که تا ابد با صورت‌های خیال خود بازی می‌کند، از تجربه

¹ *subjectivity*

تأثیر نمی‌پذیرد و با جهان ارتباطی ندارد، خواه این جهان را طبیعت بفهمند، خواه تاریخ.

اما اگر در مقابل، این‌جهانی شدن را نه تغییری در عقاید، بلکه رخدادی بدانیم که بتوانیم تاریخش را در زمان تاریخی تعیین کنیم، آن‌گاه چنین پرسش‌هایی بی‌ربط خواهند بود که آیا نظر «مکر عقل» هگل، تصور این‌جهانی‌شده‌ی مشیت الهی است؟ یا آیا جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی مارکس باز نمود این‌جهانی‌شده‌ی انتظار ظهور مسیح موعود است؟ حقیقت این است که کلیسا از دولت جدا شد، دین از زندگی همگانی بیرون رانده شد، سیاست همه‌ی تأییدات دینی خود را از دست داد و این موجب شد که عنصر سیاسی دین از بین برود؛ عنصری که طی سده‌هایی که کلیسای کاتولیک به عنوان وارث امپراتوری روم عمل می‌کرد، آن را به دست آورده بود. (این جدایی موجب نشد که دین به طور کامل به «امر خصوصی» بدل شود. این نوع از خصوصی شدن دین هنگامی پدید می‌آید که رژیم استبدادی فعالیت عمومی نهادهای دینی را ممنوع کند و مؤمنان را از فضای همگانی، که می‌توانند در آن با دیگران به‌طور علنی مراد و گفتگو داشته باشند، محروم سازد. سپهر همگانی غیردینی، یعنی قلمرو سیاست، جایی برای عرصه‌ی همگانی دینی قائل است و آن را نیز دربرمی‌گیرد. فرد مؤمن می‌تواند عضو نهادی دینی باشد و هم‌زمان به‌عنوان شهروند، در واحد بزرگتری، متشکل از همه‌ی افراد متعلق به جامعه، عمل کند.) این عرفی یا این‌جهانی شدن را بیشتر وقت‌ها کسانی انجام می‌دادند که کوچک‌ترین شکی به حقیقت آموزه‌های دینی نداشتند (حتی هابز در هراس‌کشنده‌ی «آتش دوزخ» مُرد و دکارت به درگاه مریم مقدس دعا می‌کرد) و هیچ نشانی در منابع وجود ندارد که به ما حق دهد همه‌ی کسانی را که برای برقراری عرصه‌ی این‌جهانی مستقل، تلاش می‌کردند، منکران ناآگاه

یا پنهانی خدا بشماریم. تنها چیزی که در این مورد می‌توانیم بگوییم این است که ایمان یا بی‌ایمانی دینی آنها در امور این‌جهانی تأثیری نداشت. به این ترتیب، نظریه‌پردازان سیاسی قرن هفدهم با جدا کردن اندیشه‌ی سیاسی از الهیات، و با پافشاری بر این که حتی اگر خدا هم وجود نداشته باشد قوانین مربوط به حقوق طبیعی پایه‌ی دولت را تشکیل می‌دهند، این‌جهانی شدن را به فرجام رساندند. همین اندیشه بود که گروتیوس^۱ را واداشت تا بگوید: «حتی خدا هم نمی‌تواند کاری کند که دو ضرب در دو، چهار نشود». غرض، انکار وجود خدا نبود، بلکه یافتن معنایی بود درونی و مستقل در قلمرو این‌جهانی، که حتی خدا هم نتواند آن را تغییر دهد.

همان طور که پیش از این اشاره شد، مهم‌ترین پیامد پدید آمدن قلمرو این‌جهانی در عصر مدرن، این بود که باور به فناپذیری فرد (خواه ایمان به فناپذیری روح انسان، یا مهم‌تر از آن، ایمان به رستاخیز جسم) نیروی به لحاظ سیاسی الزام‌آور خود را از دست داد. در حقیقت، اکنون دیگر «این که جهان آینده‌ی زمینی از نو مایه‌ی اصلی امید شود، اجتناب‌ناپذیر شد»، اما از این گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که ایمان به زندگی در جهان دیگر، این‌جهانی شد، یا این که نگرش جدید در اساس چیز دیگری جز «آرایش مجدد نظرات مسیحی نبود که این نگرش جدید می‌خواست جایگزین‌شان شود».⁽²⁴⁾ آنچه در واقع اتفاق افتاد این بود که مسائل سیاسی اهمیت قطعی و تعیین‌کننده‌اشان را برای هستی انسان‌ها دوباره بازیافتند؛ اهمیتی که از دوران باستان به بعد از دست داده بودند، زیرا این اهمیت با فهم به طور مطلق مسیحی از امور دنیوی ناسازگار بود. یونانیان و همچنین رومیان، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌های‌شان، معتقد بودند که آنچه اساس دولت را تشکیل می‌دهد نیاز انسان به غلبه بر فناپذیری

¹ Grotius (۱۵۸۳-۱۶۴۵) (فیلسوف هلندی)

زندگی آدمی و بی‌ثمری کارهای بشری است. بیرون از سازمان دولت، زندگی انسان نه تنها، یا حتی در اصل، نامطمئن بود (یعنی در معرض خشونت از سوی دیگران قرار داشت) بلکه بدون معنا و منزلت نیز بود، زیرا در هیچ شرایطی نمی‌توانست از خود، نشانی باقی بگذارد. به همین دلیل بود که اندیشهٔ سیاسی یونانی کل عرصه‌ی زندگی خصوصی را به عنوان عرصه‌ی «ابلهانه»¹ خوار می‌شمرد، زیرا تنها به بقای فرد می‌پرداخت. نیز به همین دلیل بود که سیسرون اعتقاد داشت تنها به وسیله‌ی ساختن و حفظ جوامع سیاسی است که هنرمندی انسان می‌تواند به منش‌های خدایان دست یابد.⁽²⁵⁾ به عبارت دیگر، این‌جهانی شدن دوران مدرن آن فعالیت‌ی را دوباره پیش کشید که ارسطو آن را *athanatizein* می‌خواند، واژه‌ای که در زبان‌های زنده‌ی عصر حاضر، معادل دقیقی برایش نمی‌توان یافت. من این واژه را به این دلیل دوباره یاد می‌کنم که بیشتر به کنش «فناناپذیر کردن» اشاره می‌کند تا آنچه فناناپذیر می‌شود. تلاش برای جاودانگی می‌تواند به معنای فناناپذیر کردن خود به کمک کارهای پُرافتخار و شهرت فناناپذیر باشد، همان طور که در واقع در دوران آغازین یونان باستان بود. همچنین می‌تواند به این معنی باشد که باستان فناناپذیر خود، چیزی بسازیم که از خودمان ماندگاری بیشتری داشته باشد؛ و می‌تواند به معنایی باشد که فیلسوفان در نظر دارند، یعنی این که انسان در میان چیزهای فناناپذیر، زندگی را به انجام رساند. به هر حال، این واژه نوعی فعالیت را مشخص می‌کرد، نه گونه‌ای باور را؛ و آنچه این فعالیت می‌طلبد فضایی بود فناناپذیر که تضمین می‌کرد «فناناپذیر کردن» بیهوده رخ نداده است.⁽²⁶⁾

ممکن است به نظر ما نامعقول برسد که کنش به جاودانگی را باید بنیاد

¹ *idiocy*

همه‌ی جوامع سیاسی قرار دهند، زیرا ما عادت کرده‌ایم فناپذیری را فقط با جذبه‌ی ماندگار آثار هنری و احتمالاً با ثبات نسبی‌ای که به همه‌ی تمدن‌های بزرگ نسبت داده می‌شود، تداعی کنیم.⁽²⁷⁾ در حالی که برای یونانیان ممکن بود اولی از دومی بسیار مسلم‌تر به نظر برسد. مگر پریکلس تصور نمی‌کرد که والاترین ستایشی که می‌تواند در مورد آتن بیان کند این است که این شهر اعلام می‌دارد دیگر به «فردی چون هُمر یا هنرمندان دیگر» نیاز ندارد، بلکه آتنی‌ها به برکت وجود دولت‌شهرشان، همه‌جا «یادبودهای فناپذیر» از خود به‌جا می‌گذارند.⁽²⁸⁾ هُمر کارهای آدمی را جاودانه ساخته بود⁽²⁹⁾، و دولت‌شهر آتن می‌توانست از ستایش «هنرمندان دیگر» چشم‌پوشد، زیرا دولت‌شهر برای هریک از شهروندانش، فضایی سیاسی و همگانی فراهم می‌کرد که می‌توانست به کارهای آنها جاودانگی ببخشد. رواج فزاینده‌ی رویکرد غیرسیاسی میان فیلسوفان، بعد از مرگ سقرات و خواست آنها برای رها شدن از فعالیت سیاسی و پافشاری‌شان بر پرداختن به «جاودانه ساختن»¹ غیرعملی و نظری محض، خارج از قلمرو زندگی سیاسی، دلایل فلسفی و همچنین سیاسی داشت. یکی از دلایل سیاسی آن بی‌شک زوال فزاینده‌ی حیات دولت‌شهر بود. این‌که درست دولت‌شهر می‌تواند ماندگار، و حتی جاودانه باشد، هرچه بیشتر با تردید روبرو می‌شد.

رویکرد غیرسیاسی فلسفه‌ی باستان موجب می‌شود که بخش عمده‌ی نگرش افراطی ضدسیاسی مسیحیت آغازین در سایه قرار گیرد؛ هرچند این نگرش ضدسیاسی در صورت افراطی خود، تنها تا زمانی دوام آورد که امپراتوری روم دست‌گاه سیاسی مستحکمی برای همه‌ی ملت‌ها و دین‌ها فراهم می‌کرد. در طول سده‌های نخستین پس از میلاد، این اعتقاد که امور زمینی فناپذیرند،

¹ *athanatizein*

موضوعی دینی باقی ماند و باور کسانی بود که می‌خواستند کاری به کار امور سیاسی نداشته باشند. با سقوط روم و به یغما رفتن «شهر ابدی»، همه‌ی اینها به‌نحوی قطعی دگرگون شد. پس از آن، آدمیان در هیچ دوره‌ای تصور نکرده اند که ساخته دست انسان، کمتر از همه‌ی ساختاری سیاسی، ممکن است تا ابد ادامه یابد.

تا جایی که به اندیشه‌ی مسیحی مربوط می‌شد، سقوط روم تنها تأییدی مجدد بود بر درستی باورهای آن. همان طور که آگوستین اشاره کرده بود، سقوط امپراتوری روم اهمیت چندانی نداشت. برای مسیحیان فقط انسان‌های فردی فناپذیر بودند؛ هیچ‌چیز دیگر این جهان، نه انسان‌ها به عنوان یک کل، نه خود زمین، و کمتر از همه، ساخته‌های دست انسان، فناپذیر نبود. تنها از راه فرارفتن از این جهان، کارهای فناپذیر می‌توانستند انجام شوند، و تنها نهادی که می‌توانست در قلمرو دنیوی حق فناپذیر شدن داشته باشد کلیسا، یعنی «شهر خدا»¹ روی زمین، بود. بعد از سقوط روم، بار مسؤلیت سیاسی را بر دوش کلیسا گذاشته بودند. اکنون همه‌ی انگیزه‌های در واقع سیاسی می‌توانستند جذب آن شوند. این‌که مسیحیت با انگیزه‌های ضدسیاسی نخستینش توانست به نهاد سیاسی بزرگ و استواری بدل گردد بی آن‌که *انجیل* را به طور کامل تحریف کنند، کم و بیش در کل، ناشی از خدمات آگوستین بود. گرچه نمی‌توان گفت که او پدر مفهوم تاریخ است، اما احتمالاً بنیانگذار معنوی سیاست مسیحی و بی‌شک بزرگترین نظریه‌پرداز آن است. تلاش‌های او، که هنوز در سنت رومی ریشه داشت، از این جنبه دارای اهمیت تعیین‌کننده بود که وی توانست به تصور مسیحی زندگی ابدی، عقیده‌ی «شهر» آینده، یعنی «شهر خدا»، را بیافزاید که انسان‌ها حتی در حیات آخری می‌توانند در آنجا

¹ *Civitas Dei*

به زندگی در جامعه ادامه دهند. اگر آگوستین اندیشه‌های مسیحی را از نو تدوین نمی‌کرد، سیاست مسیحی به‌همان صورت که در سده‌های آغازین بود باقی می‌ماند: تناقضی ذاتی. آگوستین توانست این مسأله‌ی پیچیده را حل کند، زیرا خود زبان به او یاری رساند: در زبان لاتین، فعل «زندگی کردن» همواره با مضمون عبارت «در جمع انسان‌ها بودن»¹ همخوانی داشت. از این رو، زندگی ابدی به‌تعبیر رومی، باید به این معنا می‌بود که انسان هرگز مجبور نمی‌شد از جمع جدا شود، هرچند هنگام مرگ، باید زمین را ترک می‌کرد. به این دلیل حقیقت چندگانگی انسان‌ها (که یکی از پیش‌شرط‌های بنیادی زندگی سیاسی بود) بخشی از «طبیعت» انسانی (حتی در شرایط فناپذیری فردی) بود و بنابراین، به ویژگی‌هایی تعلق نداشت که این «طبیعت» پس از هبوط آدم کسب کرده بود و سیاست دنیوی محض را برای زندگی گناه‌آلود روی زمین ضروری ساخته بود. آگوستین اعتقاد خود را مبنی بر این که نوعی زندگی سیاسی در شرایط بی‌گناهی (حتی شرایط تقدس نیز وجود دارد) در یک جمله خلاصه کرده بود: زندگی مقدسان هم زندگی‌ای همراه با انسان‌های دیگر است⁽³⁰⁾.

هرچند این بینش که همه‌ی ساخته‌های انسان فناپذیرند برای اندیشه‌ی مسیحی اهمیت چشمگیری نداشت و حتی بزرگ‌ترین متفکران مسیحی می‌توانستند آن را با برداشتی از سیاست خارج از قلمرو دنیوی سازگار کنند، اما همین بینش در دوران مدرن، که عرصه‌ی دنیوی زندگی انسان خود را از قید و بند دین رهاوند، مشکلات زیادی به‌بار آورد. جدایی دین و سیاست به این معنی بود که صرف‌نظر از ایمان فرد به‌عنوان عضوی از کلیسا، وی همچون «شهروند» با

¹ *inter homines esse*

فرض فناپذیری انسان، کار و رفتار می‌کرد. ترس هابز از آتش جهنم هیچ تأثیری بر شرح او از ساختار حکومت همچون لویاتان، خدایی فناپذیر که هم‌هی انسان‌ها را به وحشت می‌انداخت، نداشت. در خود قلمرو امور دنیوی، این جهانی شدن به لحاظ سیاسی، معنایی جز این نداشت که انسان‌ها بار دیگر فناپذیر شدند. این موجب شد که انسان‌ها دوران باستان را دوباره کشف کنند؛ کشفی که آن را «اومانیسم» می‌خوانند و در جریان آن زبان منابع یونانی و رومی دوباره برای آنها بسیار آشنا و منطبق با تجربیاتی شد که بسیار شبیه تجربیات خود آنها بود، اما این اومانیسم به طور مسلم به آنها اجازه نمی‌داد که در عمل، طبق نمونه‌ی یونانی یا طبق نمونه‌ی رومی رفتار کنند. آنها هرگز این یقین دوران باستان را بازنیافتند که هستی جهان ماندگارتر است از انسان‌های فردی، و ساختارهای سیاسی تضمینی بر بقای زندگی زمینی بعد از مرگ‌اند. و از این رو، با تضاد میان زندگی فناپذیر و جهان کم و بیش جاودان دوران باستان روبرو نبودند. اکنون هم زندگی و هم جهان فناپذیر، بی‌ثمر و گذرا شده بودند.

امروزه، درک این که فناپذیری مطلق می‌توانست به وضعیتی منتهی شود که برای انسان‌ها تحمل‌ناپذیر باشد، برای ما دشوار است. گرچه اگر به عقب بنگریم و تحولات عصر مدرن را از آغاز تا زمانی که به عصر حاضر، جهان مدرن، رسید مرور کنیم، درمی‌یابیم که قرن‌ها گذشت تا به مفهوم فناپذیری مطلق عادت کنیم؛ به طوری که این فکر دیگر ما را آزار نمی‌دهد. دو گزینه قدیمی، یعنی زندگی جاودان فردی در جهانی فناپذیر یا زندگی فناپذیر در جهانی جاودان، برای ما دیگر بی‌معنی شده است. در عین حال، از این جنبه، همچون از جنبه‌های بسیار دیگر، دوران حاضر از دوران‌های پیشین متمایز است. درک غربیان از تاریخ، گرچه بی‌تردید درکی است

مدرن، اما این درک هستی خود را به دوران گذاری مدیون است که ایمان دینی به زندگی فناپذیر نفوذ خود را بر امور دنیوی از دست داده بود و بی‌اعتنائی در برابر مسأله‌ی فناپذیری، هنوز ایجاد نشده بود.

اگر بی‌اعتنائی جدید را نادیده بگیریم و در محدوده‌ی گزینه‌های سنتی باقی بمانیم که در آنها، زندگی یا جهان از جاودانگی برخوردار است، آن‌گاه روشن می‌شود که «فناپذیر کردن» همچون فعالیت انسان‌های فناپذیر، تنها در صورتی می‌تواند دارای معنا باشد که تضمینی برای زندگی در آخرت وجود نداشته باشد. گرچه در آن صورت هم «فناپذیر کردن» تا جایی کم و بیش ضرورت می‌یابد که اندک علاقه‌ای برای فناپذیری وجود داشته باشد. به این ترتیب بود که دوران مدرن در جریان جستجوی خود برای یافتن قلمرویی به طور مطلق دنیوی، که دارای ثباتی پایدار باشد، فناپذیری بالقوه‌ی بشر را کشف کرد. این همان چیزی است که در تقویم عصر حاضر، به طور واضح بازتاب می‌یابد؛ محتوای واقعی درک انسان مدرن از تاریخ چنین است. تاریخ، که در دو جهت بی‌نهایت گذشته و آینده ادامه می‌یابد، می‌تواند جاودانگی زمین را کمابیش به همان صورتی تضمین کند که دولت‌شهر یونان و جمهوری روم تضمین می‌کردند. اکنون تاریخ می‌تواند زندگی انسان و کارهای او (در صورتی که بازتاب امری بزرگ و بنیادی باشند) از تداومی به طور مطلق بشری و زمینی در این جهان برخوردار کند. امتیاز بزرگ درک مدرن این است که بی‌کرانگی دوجته‌ی روند تاریخی تصور فضا-زمانی را استوار می‌کند که در آن، خود مفهوم پایان عملاً فهم‌ناپذیر می‌شود. در حالی که نقص بزرگ آن این است که در مقایسه با نظریه‌ی سیاسی دوران باستان، به نظر می‌رسد ماندگاری را، به جای این که به ساختاری پایدار واگذار کنند، به روند جاری می‌سپارند. هم‌زمان، فرایند فناپذیر کردن از شهرها، دولت‌ها و ملت‌ها

مستقل شده است و همه‌ی بشریت را دربرمی‌گیرد. از این رو هگل می‌توانست تاریخ این بشریت را تاریخ تکامل پیوسته و واحد روح بفهمد. به این ترتیب، انسان دیگر تنها نوعی میان انواع در طبیعت نبود، و آنچه انسان را از حیوان‌های دیگر متمایز می‌ساخت فقط داشتن زبان^۱ (طبق تعریف ارسطو) یا داشتن عقل^۲ (طبق تعریف اندیشمندان سده‌های میانه) نبود: اکنون خود زندگی او را از زیندگان دیگر متمایز می‌ساخت؛ در صورتی که بنا به تعریف سنتی، تنها ویژگی مشترک میان انسان‌ها و حیوان‌های دیگر زندگی بود. به گفته‌ی درویسن، که شاید اندیشمندترین تاریخ‌دان قرن نوزدهم باشد: «همان معنایی که نوع برای حیوان‌ها و گیاهان دارد... تاریخ برای انسان دارد».⁽³¹⁾

۳. تاریخ و سیاست

روشن است که آگاهی تاریخی عصر حاضر بی آن که قلمرو امور دنیوی ارج و منزلت نوینی بیابد تصورناپذیر بود، اما چندان روشن نیست که روند تاریخی باید در نهایت مستلزم آن می‌شد که به کرده‌ها و رنج‌های انسان روی زمین معنا و اهمیت ببخشد. در حقیقت، در آغاز دوران مدرن، همه چیز حاکی از آن بود که جایگاه و ارج کنش و زندگی سیاسی افزایش خواهد یافت و قرن‌های شانزدهم و هفدهم با آن همه فیلسوف سیاسی نواندیش خود، هنوز برای تاریخ به معنی واقعی کلمه، مقام و اهمیت خاصی قائل نبودند. برعکس، آنها

¹ *logon echon*

² *animal rationale*

برای رهایی از گذشته تلاش می‌کردند، نه برای نوزایی روند تاریخی. ویژگی بارز فلسفه‌ی هابز تأکید یک‌جانبه‌ی آن بر آینده است و در نتیجه، تعبیر فن‌سالارانه از اندیشه و همچنین از کنش. به نظر می‌رسد ایمان عصر مدرن به این که انسان فقط می‌تواند آنچه را خود ساخته است بشناسد، با ستایش کنش بیشتر سازگار است تا با نگرش در اساس اندیشه‌ورزانه‌ی تاریخ‌دان و آگاهی تاریخی به‌طور کلی.

به این سبب یکی از دلایل گسست هابز از فلسفه‌ی سنتی این بود که کل متافیزیک پیشین، به پیروی از ارسطو، اعتقاد داشت که وظیفه‌ی اصلی فلسفه عبارت است از پژوهش درباره‌ی علت‌های نخستین همه‌ی آنچه وجود دارد. در مقابل، هابز بر این باور بود که وظیفه‌ی فلسفه هدایت نیت‌ها و هدف‌هاست و تدوین نوعی غایت‌شناسی^۱ منطقی برای کنش. این نکته برای هابز آن‌قدر اهمیت داشت که اصرار می‌ورزید حیوانات نیز قادرند علت‌ها را کشف کنند و در نتیجه، این مورد نمی‌تواند تمایز واقعی زندگی حیوان و انسان باشد؛ به‌جای آن، او این تمایز را در قدرت جستجوی «همه‌ی اثراتی که ممکن است به واسطه‌ی چیزی در زمان حال یا گذشته ایجاد شود...» می‌یافت و ادامه می‌داد «... و من این توالی افکار را جز در انسان، در موجودات دیگر ندیده‌ام.»⁽³²⁾ عصر مدرن در همان آغاز خود، نه تنها فلسفه‌ی سیاسی بنیادشکن جدیدی پدید آورد (هابز تنها یک نمونه است، البته شاید جالب‌ترین نمونه) بلکه برای نخستین بار فیلسوفانی نیز پدید آورد که تمایل داشتند فعالیت خود را در انطباق با ملزومات قلمرو سیاسی جهت دهند. این جهت‌گیری سیاسی را نه تنها نزد هابز، بلکه با تعدیلات لازم^۲، نزد لاک و هیوم نیز می

¹ teleology

² *mutatis mutandis*

یابیم. می‌توان گفت که دگر دیسی متافیزیک به فلسفه‌ی تاریخ نزد هگل پس از آن رخ داد که پیشینیان انگلیسی او کوشیدند به خاطر فلسفه‌ی سیاسی، از شرّ متافیزیک خلاص شوند.

در هر بررسی دقیق درک مدرن از تاریخ، یکی از مسائل مهم که باید توضیح داده شود این است که چرا این تصور طی سه دهه‌ی آخر قرن هجدهم به طور ناگهانی گسترش یافت و هم‌زمان علاقه به اندیشه محض سیاسی کاهش پذیرفت. (درمورد ویکو باید گفت: پیشتازی بود که تا دو نسل بعد از مرگش، تأثیر او را احساس نکردند.) جایی که علاقه‌ای واقعی به نظریه‌ی سیاسی هنوز باقی بود، یا به یأس انجامید، همچون در اندیشه‌ی توکویل، یا به اشتباه گرفتن سیاست با تاریخ منجر شد، همچون در اندیشه‌ی مارکس. زیرا چه چیز جز یأس می‌توانست الهام‌بخش این گفته‌ی توکویل باشد: «چون گذشته دیگر بر آینده نور نمی‌افکند، عقل انسان در تاریکی سرگردان است»؟ این در حقیقت، نتیجه‌گیری اثر بزرگی است که او در آن، «خطوط کلی جامعه را در جهان مدرن ترسیم می‌کرد» و در مقدمه‌ی آن اعلام می‌داشت: «علم سیاست جدیدی برای جهان نو لازم است.»⁽³³⁾ و آیا چیزی جز اشتباه گرفتن (امری نجات‌بخش برای خود مارکس و مصیبت‌بار برای پیروانش) می‌توانست مارکس را به راهی هدایت کند که کنش را با «ساختن تاریخ» یکسان بیندارد؟ اندیشه‌ی «ساختن تاریخ» مارکس فراتر از محفل مارکسیست‌های معتقد یا انقلابیان مصمم نفوذ یافت. گرچه این اندیشه با این نظر ویکو که تاریخ به این سبب که ساخته‌ی انسان است با «طبیعت» که ساخته‌ی خدا است تفاوت دارد، ارتباطی تنگاتنگ دارد، باز هم اختلاف میان آنها چشمگیر است. برای ویکو (همان طور بعدها برای هگل) اهمیت مفهوم تاریخ پیش از همه، نظری بود. به ذهن هیچ یک از آنها خطور نکرد که با به کار بردن این مفهوم، همچون

اصلی عملی، آن را مستقیماً به عمل درآورد. از دیدگاه آنها حقیقت چیزی بود که در برابر نگاه ژرف‌اندیش معطوف به گذشته‌ی تاریخ‌دان آشکار می‌شد. تاریخ‌دانی که چون می‌تواند فرایند را همچون یک کل ببیند، در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند «اهداف محدود» انسان‌های در حال عمل را نادیده انگارد و به‌جای آن، توجه خود را بر «اهداف بالاتری» تمرکز دهد که در پس پشت شان تحقق می‌پذیرند (ویکو). در مقابل، مارکس این تصور تاریخ را با فلسفه‌های سیاسی غایت‌شناختی مراحل آغازین عصر مدرن ترکیب کرد. در اندیشه‌ی مارکس، «اهداف بالاتر» (که بنا به درک فیلسوفان تاریخ، خود را تنها در برابر نگاه معطوف به گذشته‌ی تاریخ‌دان آشکار می‌کردند) می‌توانستند به اهداف مورد نظر کنش سیاسی بدل شوند. نکته‌ی مهم این است که فلسفه‌ی سیاسی مارکس نه بر پایه‌ی تجزیه و تحلیل کنش و انسان‌های کنشگر، بلکه برعکس، براساس ربط و وابستگی هگلی با تاریخ بنا شده بود. اکنون این تاریخ‌دان و فیلسوف تاریخ بود که سیاسی شده بودند. به‌همین نحو، می‌توان گفت که یکسان‌پنداری قدیمی کنش با ساختن از این راه کامل شد و به فرجام رسید که نگاه ژرف‌اندیش تاریخ‌دان را با اندیشه‌ورزی درمورد نمونه (یا «صورت»¹، که افلاتون «ایده‌ها»ی خود را از آن استنتاج کرده بود) یکسان پنداشتند. این نوع از اندیشه‌ورزی صنعتگر را هدایت می‌کند و مقدم بر کل عمل ساختن است. خطر این یکسان‌پنداری‌ها در این نبود که آنچه پیش از این برین و غیرتجربی بود اکنون ساری و جاری می‌شد. (همان طور که بیشتر وقت‌ها ادعا می‌کنند که مارکس می‌کوشید بهشتی را، که پیش از این به جهان آخرت تعلق داشت، در زمین برقرار کند). خطر بدل کردن «اهداف بالاتر» ناشناخته و ناشناختنی به نیات مطلوب و برنامه‌ریزی‌شده این بود که معنا و

¹ *eidos*

معناداری را به هدف و غایت بدل می‌کردند. هنگامی که مارکس معنای کل تاریخ را از هگل گرفت، همین امر رخ داد، زیرا معنای هگلی تاریخ، که تکامل پیش‌رونده و تحقق ایده‌ی آزادی بود، به هدفی برای کنش انسانی بدل شد. و هنگامی که مارکس در ادامه، در انطباق کامل با سنت، این «هدف» غایی را محصول نهایی فرایند تولید تلقی کرد نیز همین امر رخ داد. اما نه آزادی و نه هر معنای انتزاعی دیگری هرگز نمی‌تواند به‌همان مفهوم که میز به‌روشنی محصول نهایی کنش نجار است، محصول کنشی انسانی باشد.

شاید هیچ‌چیز روشن‌تر از این یکسان‌پنداری معنا و هدف، نشانه‌ی نبود روزافزون معنا در جامعه‌ی مدرن نباشد. معنا، گرچه هرگز نمی‌تواند هدف کنش باشد، اما با این همه از کنش‌های بشری و پس از این که خود کنش به فرجام رسیده باشد، به طور اجتناب‌ناپذیر پدید می‌آید. اکنون انسان می‌کوشید معنا را از این راه به دست آورد که همان نظام هدف‌ها و ابزار سازمان‌یافته‌ای را به کار گیرد که برای رسیدن به هدف‌های بی‌واسطه‌ی خاص کنش مشخص به کار برده می‌شدند. در نتیجه، گویی خود معنا از جهان انسان‌ها جدا شده بود و آدمیان با زنجیره‌ی بی‌پایان هدف‌ها، آن‌جا تنها ایستاده بودند. نیت‌ها و هدف‌های آینده، در پیشرفت این زنجیره‌ی بی‌پایان هدف‌ها، معنی‌دار بودن همه‌ی دستاوردهای گذشته را پیوسته از چشم‌ها پنهان می‌کنند. گویی انسان‌ها یکباره در برابر تمایزاتی بنیادی، همچون تمایز بین معنا و هدف، بین امر کلی و امر خاص، یا به تعبیر دستور زبان، تمایز بین «به خاطر این که» و «برای این که» نابینا شده‌اند (گویی برای نمونه، نجار فراموش کرده است که کارهای خاص او در ساختن میز، فقط در وجه «برای این که» انجام می‌شوند، اما کل زندگی او در مقام نجار را قوانین امری به طور کامل متفاوت هدایت می‌کنند؛ یعنی تصویری فراگیر که «به خاطر آن»

در ابتدا نجار شده است). و به محض این که چنین تمایزاتی را فراموش کنند و معناها را به هدف‌ها فروکاهند، خود هدف‌ها دیگر در امان نخواهند بود، زیرا تمایز میان هدف‌ها و وسیله‌ها را دیگر درک نخواهند کرد، به طوری که در نهایت، همه‌ی هدف‌ها را به وسیله‌ها کاهش خواهند داد.

در این روایت استنتاج سیاست از تاریخ، یا به عبارت دقیق‌تر، استنتاج وجدان سیاسی از آگاهی تاریخی (که به هیچ وجه به مارکس به طور خاص، یا حتی به عمل‌گرایی به طور عام محدود نیست) به سادگی می‌توانیم ردهای این تلاش کهن را دنبال کنیم که می‌کوشید از ناکامی‌ها و بی‌ثباتی کنش آدمی بگریزد و کنش را با تصویر ذهنی عمل ساختن تعبیر و تفسیر کند. آنچه نظریه‌ی خود مارکس را از همه‌ی نظریه‌های دیگری، که در آنها تصور «ساختن تاریخ» جایگاهی یافته است، متمایز می‌کند این است که او تنها کسی است که دریافت اگر تاریخ را هدف یک روند ساختن یا تولید کردن فرض کنند، آن‌گاه باید زمانی فرارسد که این «هدف» کامل شود؛ و اگر کسی تصور کند که انسان می‌تواند «تاریخ بسازد»، آن‌گاه نمی‌تواند از پیامد آن بگریزد که پایانی برای تاریخ متصور است. هرگاه می‌شنویم که از هدف‌های پرآب و تاب در سیاست سخن می‌گویند، به طور نمونه، ساختن جامعه‌ی نوینی که در آن عدالت برای همیشه تضمین می‌گردد، یا وارد جنگی می‌شویم که به همه‌ی جنگ‌ها خاتمه می‌دهد، یا امنیت دموکراسی را در همه‌ی جهان تأمین می‌کنیم، باید بدانیم که در سپهر این شیوه‌ی اندیشیدن قرار داریم.

در این زمینه، باید در نظر داشته باشیم که روند تاریخ را، چنان که در تقویم کنونی به صورت امتداد به بی‌نهایت گذشته و آینده بازتاب می‌یابد، به خاطر روند کاملاً متفاوتی کنار گذاشته اند؛ یعنی روند ساختن چیزی که آغاز و همچنین پایانی دارد و در نتیجه قوانین حرکتش را می‌توان تعیین کرد (برای

نمونه، به عنوان حرکت دیالکتیکی) و مضمون درونی‌اش را می‌توان کشف کرد (برای نمونه، به عنوان مبارزه‌ی طبقاتی). با این‌همه، این روند نمی‌تواند هیچ‌گونه جاودانگی برای انسان‌ها تضمین کند، زیرا هدف این روند هرچه را پیش از این جریان داشته پوچ و بی‌اهمیت می‌کند: در جامعه‌ی بی‌طبقه، بهترین کاری که آدمیان می‌توانند با تاریخ انجام دهند به فراموشی سپردن کل این رویداد بدفرجام است که تنها هدفش برانداختن خود بوده است. این روند به رخدادهای مجزا هم نمی‌تواند معنا ببخشد، زیرا کل امر ویژه را منحل می‌کند و آن را به ابزار بدل می‌سازد، ابزاری که معنادار بودنش تنها تا زمانی دوام می‌یابد که محصول نهایی آماده می‌شود: رخدادهای مجزا و کنش‌ها و رنج‌ها بیشتر از آنچه چکش و میخ برای میز ساخته‌شده معنا دارند، معنا ندارند.

ما از نهایت بی‌معنا بودن عجیبی که از همه‌ی فلسفه‌های به‌طور مطلق فایده‌باور پدید آمد آگاهیم؛ فلسفه‌هایی که سرشت نمای مرحله‌ی آغازین صنعتی شدن تولید در دوران مدرن بودند و در آن زمان رواج بسیار داشتند. در این هنگام انسان‌ها مسحور امکانات جدید تولید شده بودند و درباره‌ی همه چیز به صورت ابزار و اهداف می‌اندیشیدند، یعنی مقولاتی که آغازگاه، درستی و اعتبار خود را در تجربه‌ی تولید چیزهای مصرفی می‌یافتند. مشکل در ماهیت چهارچوب مقوله‌ای اهداف و ابزار است که در آن، هر هدف به دست‌آمده بی‌درنگ به ابزار رسیدن به هدف جدید بدل می‌شود. به این نحو، می‌توان گفت معنا را هر بار که به کار می‌برند، نابود می‌کنند تا آن که کسی در میان پرسش به ظاهر پایان‌ناپذیر فرد فایده‌باور که «فایده‌ی فلان چیز چیست؟» و در میان پیشرفت به ظاهر پایان‌ناپذیری که هدف امروز را به ابزار آینده‌ی بهتر فردا بدل می‌کند، این پرسش را طرح کند که لیسنگ زمانی به صورتی موجز بیان کرده است و هیچ اندیشه‌ی فایده‌باوری هرگز نمی‌تواند به آن پاسخ دهد: «و

فایده‌ی خود فایده چیست؟»

این نبود معنا در همه‌ی فلسفه‌های در واقع فایده‌باور به این دلیل توانست از توجه مارکس دور بماند که او تصور می‌کرد پس از کشف قانون همه‌ی حرکات (هم طبیعی و هم تاریخی) در دیالکتیک هگل، خود او نیروی محرکه و مضمون این قانون را در سپهر تاریخ یافته است. و به این ترتیب، معنای مشخص داستانی را که تاریخ باید بیان کند نیز یافته است: مبارزه طبقاتی. به نظر می‌رسید این قانون همه‌ی رازهای تاریخ را برای مارکس فاش می‌سازد، درست همان طور که قانون گرانش همه‌ی رازهای طبیعت را فاش کرده بود. اکنون، پس از آن که چنین ساختارهای تاریخی¹ و چنین تعریف‌هایی یکی بعد از دیگری، انسان را موشکافی کرده‌اند، دیگر مسأله‌ی او این نیست که این یا آن تعریف خاص درست است یا نه. در همه‌ی چنین تلاش‌هایی، آنچه را معنا می‌شمارند، در حقیقت چیزی بیش از الگو نیست، و در مرزهای اندیشه فایده‌باورانه، هیچ‌چیز جز الگوها نمی‌تواند معنا داشته باشد، زیرا فقط الگوها را می‌توان «ساخت»، در حالی که معنا را نمی‌توان ساخت، اما معنا همچون حقیقت می‌تواند خود را فاش یا آشکار کند. مارکس فقط نخستین تاریخ‌دانی (و با این حال بزرگترین آنها) بود که الگو را با معنا اشتباه گرفت، و به طور مسلم نمی‌شد از او انتظار داشت که دریابد رخدادهای گذشته با همان ظرافت و انسجامی که برای الگوی او مناسب‌اند می‌توانند برای کمابیش هر الگوی دیگری نیز مناسب باشند. مارکس الگویش را دستکم بر بینش تاریخی مهمی بنا کرده بود؛ پس از او، تاریخ‌دانانی را می‌بینیم که هزارتوی پریپچ و خم حقایق گذشته را کم و بیش به هر الگویی که دلشان بخواهد بی‌پروا تحمیل می‌کنند. نتیجه این می‌شود که اعتبار به ظاهر بالاتر «معناهای» عام، از امور

¹ history-construction

حقیقی و خاص گذشته ویرانه می‌سازد. به این ترتیب، ساختار واقعی بنیادی در هر روند تاریخی، یعنی پیوستگی زمانی، را نیز ویران می‌کنند.

افزون بر این، مارکس الگوی خود را به این دلیل به نحوی که گفتیم تعبیر کرد که به کنش علاقمند بود و در برابر تاریخ، بی‌قرار. او آخرین اندیشمند بزرگ میان اندیشمندانی بود که در مرز بین علاقه‌ی آغازین دوران مدرن به سیاست و شیفتگی بعدی این دوران به تاریخ ایستاده بودند. فیلسوفان سیاسی در آغاز عصر مدرن نخست کوشیدند فلسفه‌ی سیاسی جدیدی پدید آورند که مناسب نظام نویافته‌ی غیردینی باشد، اما این تلاش‌ها را کنار گذاشتند. این مرحله را می‌توانیم با زمانی مشخص کنیم که تقویم انقلاب فرانسه را، پس از گذشت یک دهه، کنار گذاشتند. می‌توان گفت انقلاب را از آن پس در روند تاریخی، با امتداد دوگانه‌ی خود به‌سوی بی‌نهایت، گنجانند. گویی انسان می‌پذیرفت که حتی این انقلاب هم، که به همراه اعلام قانون اساسی آمریکا هنوز بزرگترین رویداد تاریخ سیاسی مدرن است، به خودی خود، به اندازه‌ی کافی دارای معنا نیست تا روند تاریخی جدیدی را آغاز کند. تقویم جمهوری فرانسه را فقط به این دلیل کنار نگذاشتند که ناپلئون می‌خواست بر یک امپراتوری حکومت کند و آرزو می‌کرد او را با حاکمان تاج‌دار اروپا هم‌تراز بشمارند. کنار گذاشتن تقویم جمهوری به این مفهوم نیز بود که به‌رغم برقراری دوباره‌ی نظام غیردینی، این باور باستانی‌ان را نمی‌پذیرفتند که کنش‌های سیاسی، صرف‌نظر از موقعیت تاریخی‌شان، بامعنایند. به‌ویژه از پذیرش این باور رومیان با رسم همراه آن سر بازمی‌زدند که بنیادگذاری‌ها مقدس‌اند و شمارش زمان باید از تاریخ بنیادگذاری شروع شود. در حقیقت، انقلاب فرانسه که از روحیه‌ی رومی الهام گرفته بود و همان طور که مارکس باعلاقه می‌گفت، با جامه‌ی رومی در جهان پدیدار شد، از جنبه‌های دیگری به‌جز

موردی که گفتیم نیز تغییر رای داد.

در فلسفه‌ی سیاسی کانت با گشتگاهی به همان اندازه مهم در گذار از مرحله‌ی نخستین علاقه‌مندی به سیاست به علاقه‌مندی بعدی به تاریخ روبرو می‌شویم. کانت، که روسو را به عنوان «نیوتن جهان اخلاق» می‌ستود و معاصرانش خود او را به عنوان نظریه‌پرداز «حقوق بشر» ستایش می‌کردند،⁽³⁴⁾ هنوز دشواری بزرگی برای پرداختن به مفهوم جدید تاریخ داشت. ممکن است نوشته‌های هردر، توجه او را به این مفهوم جلب کرده باشد. هردر یکی از آخرین فیلسوفانی بود که از این «جریان بی‌معنای امور بشری»، این «تصادفی بودن یأس‌آور» رخدادها و تحولات تاریخی، (یا چنان که زمانی گوته تاریخ را تعریف کرده بود) این «آمیزه‌ی خطا و خشونت»، صادقانه شکایت می‌کرد. با این‌همه، کانت هم آن‌چه را دیگران پیش از او دیده بودند، می‌دید؛ یعنی این که وقتی انسان به جای رخدادهای مجزا و هدف‌های همواره بی‌نتیجه‌ی کنشگران انسانی، تاریخ در کلیت آن (*im Grossen*) را بنگرد، همه چیز یکباره معنا می‌یابد، زیرا همواره دستکم یک ماجرا برای بازگویی وجود دارد. به نظر می‌رسد فرایند، به عنوان یک کل، را «نیت طبیعت» هدایت می‌کند؛ نیتی که برای انسان‌های درحال کنش، ناشناختنی است اما برای آیندگان شناخت‌پذیر است. به ظاهر انسان‌ها بی حساب و کتاب در پی اهداف خود می‌دوند ولی در حقیقت نیت‌های «ریسمان عقل آنها را هدایت می‌کند».⁽³⁵⁾

یادآوری این نکته اهمیت دارد که کانت همان زمان هم، مانند ویکو پیش از او، از آن‌چه هگل بعدها «مکر عقل» می‌خواند آگاه بود (کانت گاهی از آن به عنوان «نیرنگ طبیعت» یاد می‌کرد). او حتی نوعی درک ابتدائی از دیالکتیک تاریخی داشت؛ برای نمونه، هنگامی که می‌گفت طبیعت اهداف

همه‌جانبه‌ی خود را به وسیله‌ی «ستیزه‌گری انسان‌ها با یکدیگر در جامعه» دنبال می‌کند، «... انسان‌ها، که مانند گوسفندهای پرواری نیک‌سیرت‌اند، بدون آن ستیزه‌ها به دشواری می‌توانستند بدانند که چگونه برای هستی خود ارزشی بالاتر از ارزش دام‌های‌شان قایل شوند.» این نشان می‌دهد که خود تصور تاریخ به عنوان فرایند تا چه حد به این نکته اشاره می‌کند که کنش‌های آدمیان را چیزی هدایت می‌کند که لازم نیست خودشان از آن آگاهی داشته باشند و در کنش هایشان هم به طور مستقیم بروز نمی‌کند. یا به عبارت دیگر، تاریخ به عنوان فرایند نشان می‌دهد که مفهوم مدرن تاریخ چقدر برای معنا بخشیدن به سپهر سیاسی غیردینی سودمند بوده است. به نظر می‌رسد سپهر سیاسی بی مفهوم تاریخ، معنا ندارد. در مورد کانت، انگیزه‌ی دوران مدرن برای گریختن از سیاست به تاریخ به طور کامل روشن است، در حالی که در مورد هگل چنین نیست. گریز کانت گریزی است به «کل» و نیروی محرک چنین گریزی، نبود معنا در «امر جزئی» است. کانت هنوز در وهله‌ی نخست به طبیعت و اصول کنش سیاسی (یا آن طور که خود می‌گفت، «کنش اخلاقی») علاقمند بود، از این رو می‌توانست بفهمد که مشکل اساسی رهیافت جدید چیست. این مشکل را هیچ گونه فلسفه‌ی تاریخ و هیچ گونه مفهوم پیشرفت هرگز نمی‌توانست حل کند. به زبان خود کانت: «... این که نسل‌های پیشین کارهای طاقت‌فرسای خود را تنها برای آیندگان انجام می‌دهند... و فقط آخرین نسل سعادت این را خواهد داشت که در بنای [کامل‌شده] ساکن شود همواره همین قدر حیرت‌زا باقی خواهد ماند.»⁽³⁶⁾

این که کانت به‌رغم احتیاط و تردید زیادش تسلیم شد و این وظیفه را احساس کرد که مفهوم تاریخ را در فلسفه‌ی سیاسی خود بگنجانند، با دقت نادری نشان می‌دهد که چه نوع دشواری‌هایی اندیشمندان دوران مدرن را

و ادار کرد که به جای نظریه‌پردازی سیاسی (که به باور آنها با برتری کنش بر اندیشه‌ورزی آشکارا سازگاری بیشتری داشت) به فلسفه‌ی تاریخ (که در اساس اندیشه‌ورزانه بود) توجه خاص نشان دهند. شاید کانت تنها اندیشمند بزرگی باشد که پرسش «چطور باید رفتار کنم؟» برایش نه تنها به اندازه‌ی دو پرسش متافیزیکی دیگر «چه می‌توانم بدانم؟» و «به چه چیز می‌توانم امیدوار باشم؟» موضوعیت داشت، بلکه هسته‌ی اصلی فلسفه‌ی او را می‌ساخت. به این سبب او، برخلاف مارکس و نیچه، به خاطر رتبه بندی سنتی ژرف‌اندیشی و کنش، که در آن «زندگی ژرف‌اندیشانه»¹ از «زندگی کنشگرانه»² برتر بود، نگرانی نداشت؛ مسأله‌ی او بیشتر رتبه بندی دیگری بود. این رتبه بندی پنهان است و ندرت به وضوح بیان می‌شود و به همین سبب ثابت شده است که غلبه بر آن بسیار دشوارتر است: رتبه بندی درون خود قلمرو کنش، که در آن کنش دولتمرد در بالاترین جایگاه، کار صنعتگر و هنرمند در جایگاه میانه و کاری که نیازمندی‌های ارگانسیم انسانی برای عمل کردن را فراهم می‌کند در پایین‌ترین جایگاه قرار دارد. (مارکس می‌خواست بعدها این رتبه بندی را هم سرورته کند، اما فقط درباره‌ی برتری کار نسبت به اندیشه‌ورزی و تغییر جهان به جای تفسیر آن، به صراحت نوشته است. در عین حال، در جریان این سرورته کردن، مجبور شد رتبه بندی سنتی درون خود «قلمرو کنش» را هم واژگون کند و پایین‌ترین فعالیت آدمی، یعنی فعالیت نیروی کار، را در بالاترین جایگاه قرار دهد. از دیدگاه او کنش چیزی نیست مگر عملکردی از «مناسبات تولیدی» که انسان‌ها آن را در جریان کار پدید می‌آورند.) این حقیقت است که فلسفه‌ی سنتی در بیشتر وقت‌ها فقط در ظاهر

¹ *vita contemplativa*

² *vita activa*

کنش را به‌عنوان برترین فعالیت بشری ارج می‌گذاشت، در واقع این سنت، فعالیت بسیار قابل‌اعتمادتر «ساختن» را ترجیح می‌داد. به این سبب، رتبه بندی درون «قلمرو کنش» را هرگز به طور روشن، بیان نکرده اند. این نشانی است از آرایش سیاسی فلسفه‌ی کانت که پیچیدگی‌های ذاتی قدیمی قلمرو کنش را دوباره برجسته کرد.

به‌هر تقدیر، کانت بی‌تردید از این حقیقت آگاه بود که کنش از عهده‌ی تحقق هیچ‌کدام از دو امیدی که اندیشمندان دوران مدرن به آن دل بسته بودند، برنخواهد آمد. اگر غیردینی‌شدن جهان دوران حاضر به طور ضمنی به این معنی است که خواست کهن جاودانگی زمینی دوباره احیا شود، در این صورت باید گفت که کنش آدمی، به ویژه جنبه‌ی سیاسی آن، برای تحقق خواست دوران نو بسیار نامناسب است. اگر به کنش آدمی از جنبه‌ی انگیزه آن بنگریم به نظر می‌رسد بی‌اهمیت‌ترین و پوچ‌ترین فعالیت باشد که به آن مشغول است: «شهوات، اهداف شخصی و ارضاء امیال خودخواهانه... مؤثرترین انگیزه‌های کنش‌اند»⁽³⁷⁾، و «حقایق تاریخ شناخته‌شده» به خودی خود «نه پایه‌ی مشترک دارند، نه پیوستگی زمانی و نه انسجام» (ویکو). از سوی دیگر، اگر از نظر دستاورد به کنش بنگریم، یکباره از فعالیت‌های کار کردن و ساختن چیزها هم گذراتر و یأس‌آورتر به نظر می‌رسد. کنش‌های انسان فناپذیرترین و گذراترین چیزهای روی زمین‌اند، مگر این که به خاطر سپرده شوند. کنش‌ها بیشتر از خود فعالیت انجام‌شان دوام نمی‌آورند و به طور مسلم به خودی خود هرگز نمی‌توانند خواهان دوامی باشند که حتی چیزهای مصرفی (هنگامی که بیش از عمر سازنده‌ی خود باقی می‌مانند) از آن برخوردارند؛ حال اگر از آثار هنری نام ببریم که از قرن‌های طولانی با ما سخن می‌گویند. کنش انسانی را اگر در شبکه‌ی مناسباتی مجسم کنیم که در آن

هدف های مخالف برای تحقق یافتن تلاش می‌کنند، هرگز نیت آغازین خود را به فرجام نمی‌رساند. کنشگر هرگز نمی‌تواند نتیجه‌ی کارش را با همان اطمینان به جایی بازشناسد که سازنده‌ی هر چیزی آن را باز می‌شناسد. هرکس کنشی را آغاز می‌کند، باید بداند که کاری را شروع کرده است که فرجامش را هرگز نمی‌تواند پیش‌بینی کند، حتی اگر هیچ دلیل دیگری را هم در نظر نگیریم، به این سبب که با کنش خود همه‌چیز را پیش از این تغییر داده و در حقیقت پیش‌بینی‌ناپذیرتر کرده است. این چیزی است که کانت در ذهن داشت هنگامی که از «تصادفی بودن یأس‌آور»¹ سخن می‌گفت که این‌چنین در گزارش تاریخ سیاسی برجسته است. «کنش: انسان آغازش را نمی‌شناسد و نمی‌داند چه پیامدهایی دارد - در این صورت، آیا کنش اصلاً ارزشی دارد؟»⁽³⁸⁾ آیا فیلسوفان باستان درست نمی‌گفتند؟ و امید بستن به این که معنایی از سپهر امور بشری پدید آید، حماقت نبود؟

مدت‌های طولانی به نظر می‌رسید که این ضعف‌ها و مشکل‌های درون «قلمرو کنش» را می‌توان با نادیده انگاشتن خصلت‌های ویژه‌ی کنش و با تأکید بر «معنادار بودن» فرایند تاریخ در کلیت خود حل کرد. این کلیت به ظاهر به حوزه‌ی سیاسی منزلتی می‌بخشید که لازمه‌ی مسلم آن بود و فرجام آن را از «تصادفی بودن یأس‌آور» رها می‌کرد. بنیاد تاریخ بر این فرض روشن بنا شده بود که کنش‌های مجزا هر قدر هم در زمان حال تصادفی به نظر برسند، به طور اجتناب‌ناپذیر به رشته‌ای از رویدادها منتهی می‌شوند که نوعی داستان می‌سازند. این داستان را می‌توان به کمک ساختار روایتی فهم‌پذیر در همان لحظه‌ای بازگو کرد که رویدادها به گذشته سپرده می‌شوند. از این رو، تاریخ گستره‌ای پهناور می‌شود که آدمیان می‌توانند در آن با واقعیت «آشتی کنند»

¹ *trostlose Ungefiihr*

(هگل)؛ واقعیتی که به امور بشری تعلق دارد، یعنی به چیزی که هستی خود را به طور مطلق مدیون انسان‌هاست. به علاوه، چون تاریخ را در روایت مدرن آن، قبل از هر چیز، همچون فرایند می‌فهمند، از این رو، پیوندی خاص و الهام‌بخش با کنش دارد. در حقیقت کنش بر خلاف همه‌ی فعالیت‌های دیگر بشری، پیش از همه متشکل از فرایندهای آغازگر است. تجربه‌ی بشری البته همواره از این حقیقت آگاه بوده است، اما علاقه و مشغولیت فلسفه به «ساختن» به عنوان مُدْلِ فعالیتِ آدمی، مانع تدقیق واژگان روشن و شرح دقیق آن شده است. خودِ مفهوم فرایند که ویژگی شاخص علم مدرن (هم طبیعی و هم تاریخی) است، به احتمال زیاد در این تجربه‌ی بنیادی کنشگری ریشه دارد. سکولاریسم به مفهوم فرایند اهمیتی بخشید که از نخستین سده‌های فرهنگ یونانی، در حقیقت پیش از پدیدار شدن «دولت‌شهر» و بی تردید پیش از پیروزی «مکتب سقراتی» به بعد، سابقه نداشته است. تاریخ در روایت مدرن خود، می‌توانست با این تجربه سازگار باشد. با این که تاریخ موفق نشد خود سیاست را از بی‌مهری قدیمی نجات دهد، و کنش‌ها و رفتارهای منفرد، که قلمرو سیاسی را تشکیل می‌دادند، در واقع فراموش می‌شدند، اما دستکم به شرح رخداد‌های گذشته بهره‌ای از جاودانگی زمینی بخشید. دوران مدرن باید برای رسیدن به این جاودانگی تلاش می‌کرد، اما کنشگران سیاسی دیگر جرأت نمی‌کردند آن را از پیشینیان بخواهند.

سخن آخر

اکنون به نظر می‌رسد انسان دوران حاضر شیوهی کانتی و هگلی آشتی با واقعیت را، که به کمک فهم معنای درونی کل روند تاریخی متصور بود، به طور تجربی رد کرده است. به همان میزان تلاش‌های هم‌زمان عمل‌گرایی و فایده‌باوری برای «ساختن تاریخ» و تحمیل معنای از پیش طراحی‌شده و قانون بشر به واقعیت، برای او بی‌اعتبار شده است. در سراسر دوران مدرن، آشفتگی فکری به طور معمول از علوم طبیعی آغاز می‌شد و پیامد تجربه‌ای بود که در جریان تلاش برای شناخت هستی به دست می‌آمد. اما اکنون رد استدلال‌های پیشین هم‌زمان در حوزه‌های سیاست و فیزیک رخ داده است. مسأله‌ی گیج‌کننده این است که به‌نظر می‌رسد کمابیش از هر اصل بدیهی می‌توان استنتاج‌های بی‌تناقض به دست آورد. وسعت این امر تا آنجاست که به ظاهر انسان در موقعیتی است که می‌تواند هر فرضیه‌ای را ثابت کند. این امر نه تنها در حوزه‌ی ساختارهای ذهنی محض مانند تفسیرهای فراگیر متفاوت تاریخ (که حقایق تاریخی همه‌ی آنها را به یک اندازه تأیید می‌کند) بلکه در مورد علوم طبیعی نیز صادق است.⁽³⁹⁾

تا آنجا که به علوم طبیعی مربوط می‌شود، آنچه گفتیم ما را به جملاتی باز می‌گرداند که در صفحات پیشین از هایزنبرگ نقل کردیم. زمانی، او در زمینه‌ی دیگری پیامد این شیوه برخورد را به کمک این پارادوکس مطرح کرد: هرگاه انسان بکوشد درباره‌ی چیزهایی که با خود او پیوند ندارند و هستی‌شان را مدیون او نیستند، چیزی بیاموزد، درنهایت با چیزی روبرو نخواهد شد مگر خودش، با ساخته‌ها، و با الگوهای کنش‌های خودش.⁽⁴⁰⁾ این دیگر مسأله‌ای مربوط به عینیت آکادمیک نیست. برای حل این پارادوکس نمی‌توانیم چنین بیان‌دیشیم که انسان به‌عنوان موجود پرسشگر، پاسخ‌هایی که با پرسش او سازگاری دارند دریافت می‌کند. اگر حل پارادوکس تنها به این

مربوط می‌شد، می‌توانستیم خود را چنین قانع کنیم که بگوئیم پرسش‌های متفاوتی را که در برابر «رخداد فیزیکی واحدی» طرح می‌کنیم، جنبه‌های متفاوت اما به یک میزان «حقیقی» همان پدیده را آشکار می‌کنند، درست مانند میزی که عده‌ای دور آن نشسته‌اند و هرکس گوشه‌ای از آن را می‌بیند، بی آن که این امر سبب شود میز برای همه‌ی آنها چیز مشترکی نباشد. انسان می‌تواند تصور کند که تئوری تئوری‌ها، کمابیش چیزی شبیه «علم کلی»¹ قدیم، به تدریج می‌تواند تعیین کند که چه تعداد از چنین پرسش‌هایی را می‌توان طرح کرد، یا چند «نوع متفاوت از قوانین طبیعی» را می‌توان در عالم طبیعی واحدی به کار برد، بی آن که تناقضی پدید آورند.

موضوع تا حدودی پیچیده‌تر می‌شود اگر بتوانیم نشان دهیم که هیچ پرسشی اصلاً وجود ندارد که به مجموعه‌ای از پاسخ‌های بی‌تناقض نینجامد. به این مشکل پیش از این، در بحث تمایز میان الگو و معنا، اشاره کردیم. در این حالت، خود تمایز میان پرسش‌های معنی‌دار و بی‌معنی همراه با حقیقت مطلق از بین می‌رود. در چنین حالتی، با انسجامی روبرو می‌شویم که هم می‌تواند سازگاری وضع‌های متناقض برای بیمار مبتلا به پارانویا در تیمارستان و هم انسجام در برهان‌های کنونی وجود خدا باشد. با این حال، همه جنبه‌های این تصور مدرن که معنا در فرایند به عنوان کل وجود دارد و این کل، فهم‌پذیری رخداد خاص را ممکن می‌سازد، از این راه آسیب جدی دید که ما نه تنها می‌توانیم این را به صورت نتیجه‌گیری بی‌تناقض نشان دهیم، بلکه می‌توانیم کمابیش هر فرضیه دیگری را بپذیریم و مطابق آن «عمل کنیم» و رشته‌ای از نتایج در واقعیت به دست آوریم که نه تنها معنا دارند، بلکه «عمل» نیز

¹ *mathesis universalis*

علم کلی نوعی علم عام فرضی است که مطابق مدل ریاضی ساخته شده باشد. لایب‌نیتس و دکارت تصور می‌کردند زبان کامل برای چنین علمی را می‌توان به وجود آورد.

می‌کنند. آنچه گفتیم به این مفهوم است که همه چیز کم و بیش به طور واقعی ممکن است، نه تنها در قلمرو ایده‌ها، که در خود واقعیت.

در مطالعاتم درباره‌ی توتالیتراریسم، کوشیده‌ام نشان دهم که پدیده‌ی توتالیتر، با خصوصیات بارز ضدفایده‌باوری و بی‌اعتنایی عجیب به گزارش‌های واقعی، در تحلیل نهایی، بر این باور بنا شده است که همه چیز، نه تنها از لحاظ اخلاقی یا از جنبه‌های دیگر، مجاز، بلکه ممکن نیز هست؛ همان‌طور که نیهیلیسم آغازین چنین بود. نظام‌های توتالیتر گرایش دارند به این که ثابت کنند عمل را می‌توان براساس هر فرضیه‌ای پیش برد و این فرضیه‌ی خاص در جریان هدایت پیگیرانه‌ی عمل، به حقیقت بدل خواهد شد و به صورت واقعیت حقیقی درخواهد آمد. فرضی را که اساس این عمل پیگیرانه قرار می‌دهند می‌تواند تا حد ممکن جنون‌آمیز باشد؛ با این‌همه، درنهایت، حقایقی را پدید خواهد آورد و به این نحو حقیقت «عینی» خواهد شد. آنچه در آغاز چیزی جز فرضیه‌ای نیست که باید رد یا ثابت شود، در جریان عمل پیگیر، به حقیقتی بدل می‌شود که هرگز نمی‌توان آن را رد کرد. به عبارت دیگر، بنا به درک توتالیتر آن اصل بدیهی که آغازگاه نتیجه‌گیری است، لازم نیست حقیقتی بدیهی باشد. چنان که همه می‌دانند حقیقت بدیهی پیش‌فرض متافیزیک سنتی و منطقی بود. از دیدگاه توتالیتراریسم یک فرضیه احتیاج ندارد حقایق را، چنان که در جهان عینی در لحظه‌ی آغاز عمل داده شده‌اند، در نظر بگیرد. اگر روند عمل بی‌تناقض باشد، به تدریج جهانی پدید خواهد آورد که در آن، این فرضیه به اصل بنیادین و بدیهی بدل خواهد شد.

هرگاه تصمیم بگیریم به شیوه توتالیتر عمل کنیم، شیوه‌ای که درست نقطه‌ی مقابل فرایندهای منطقی بی‌تناقض است، با دل‌به‌خواهی بودن هراس‌آوری روبرو می‌شویم که در سپهر سیاسی به مراتب از قلمرو طبیعی

آشکارتر است. اما قانع کردن مردم در مورد این که دل‌به‌خواهی بودن درباره‌ی تاریخ گذشته نیز صادق است، دشوارتر است. برخی از تاریخ‌دانان آموخته‌اند که با دقیق شدن در روند تاریخی گذشته معنایی «عینی» را، مستقل از اهداف و آگاهی عاملان آن، کشف کنند، به طوری که در تلاششان برای تشخیص نوعی گرایش عینی، آمادگی دارند که آنچه را در واقع رخ داده است نادیده بینگارند. برای نمونه، چنین تاریخ‌دانانی می‌توانند خصوصیات ویژه‌ی دیکتاتوری توتالیتر استالین را نادیده بگیرند و به جای آن، صنعتی‌سازی امپراتوری شوروی یا اهداف ناسونالیستی سیاست خارجی سنتی روسیه را برجسته کنند.

در علوم طبیعی، مسائل مربوط به دل‌به‌خواهی بودن با همین مسائل در سپهر سیاسی در اساس تفاوت ندارند، اما قانع‌کننده‌تر به نظر می‌رسند، زیرا فهم چنین مسائلی برای فرد غیرمتخصص ممکن نیست و عقل سلیم و سرسخت او از دیدن آنچه نمی‌تواند بفهمد سر باز می‌زند. در اینجا نیز اندیشیدن به شکل فرایند از یک سو، و ایمان به این که تنها آنچه را خود ساخته باشم می‌توانم بشناسم از سوی دیگر، به طور کامل بی‌معنا شده است. این بی‌معنا شدن نتیجه‌ی قطعی این تصور است که انسان می‌تواند درست هرکاری که می‌خواهد انجام دهد و با این همه، نوعی از «معنی» همواره پیامد کارش باشد. در هر دو حالت، پیچیدگی یا سردرگمی این است که رویداد خاص (یعنی واقعیت مشاهده پذیر، رویداد جداگانه‌ی طبیعی یا کنش و واقعه‌ی گزارش‌شده‌ی تاریخی) را اگر به فرایندی کلی، که رویدادهای خاص بنا به فرض در آن تنیده شده‌اند، ارجاع ندهند نمی‌توان فهمید. با این همه، همان لحظه که انسان به این فرایند روی می‌آورد تا از تصادفی بودن امر خاص بگریزد، تا معنایی بیابد (یعنی نظم و ضرورت را کشف کند) کوشش او را از

همه طرف با این پاسخ رد می‌کنند: هر نظم، هر ضرورت و هر معنایی که می‌خواهی انتخاب کن، همه به یک اندازه شدنی‌اند. از این روشن‌تر نمی‌توان نشان داد که در چنین شرایطی، نه ضرورت یافت خواهد شد، نه معنا. گویی «تصادفی بودنِ یأس‌آور» امر خاص اکنون به ما رسیده است و ما را درست در همان گستره‌ای دنبال می‌کند که نسل‌های پیشین برای رهایی از این تصادفی بودن به آن گریختند. عامل تعیین‌کننده در این تجربه، هم در طبیعت و هم در تاریخ، الگوهایی نیست که برای «تبیین» پدیده‌ها به‌کار می‌بریم؛ الگوهایی که در علوم اجتماعی و تاریخی سریع‌تر از علوم طبیعی یکدیگر را رد می‌کنند، زیرا برای هر یک از آنها می‌توان دلایل منسجم ارائه کرد، اما در علوم طبیعی، مسائل پیچیده‌ترند و به خاطر این دلیل تکنیکی، ورود نظرات دل‌خواهانه‌ی نامربوط و غیرمسئولانه به قلمرو آنها دشوارتر است. این نظرات به طور مسلم آغازگاه به طور کامل متفاوتی دارند، اما می‌توانند مسأله‌ی بسیار مطرح انسجام را، که امروز همه‌جا با آن روبرو می‌شویم، مغشوش کنند. آنچه در این‌جا اهمیت قطعی دارد، این است که تکنولوژی دوران حاضر، که هیچ‌کس نمی‌تواند کارایی آن را انکار کند، بر این اصول بنا شده است. تکنیک‌های اجتماعی این دوران، که پهنه واقعی آزمایش و تجربه‌ی آنها در کشورهای توتالیتر است، تنها به این نیاز دارند که زمان معینی دوام بیاورند تا بتوانند در مناسبات انسانی و جهان امور بشری از پس همان کارهایی برآیند که پیش از این، برای جهان ساخته‌های انسان انجام می‌دادند.

دوران مدرن، با بیگانگی از جهان فزاینده خود، به وضعیتی رسیده است که آدمی در آن، هر جا می‌رود، تنها با خود روبرو می‌شود. اکنون روشن شده است که همه‌ی فرایندهای زمین و هستی یا ساخته‌ی بشرند یا بالقوه می‌توانند

ساخته‌ی او باشند. این فرایندها پس از این که عینیت استوار امر معین را، می‌توان گفت، بلعینند، با بی معنا شدن فرض یک فرایند فراگیر به پایان رسیدند. فرایند فراگیر را در آغاز به این سبب پرورده بودند که به این فرایندهای خاص معنا ببخشد و به تعبیری همچون زمان-فضایی ابدی عمل کند که همه‌ی فرایندها بتوانند در آن جریان یابند و به این ترتیب، از برخوردها و رد کردن‌های دوسویه‌ی خود رها شوند. این امر در مورد مفهوم دوران مدرن از تاریخ و طبیعت به یک اندازه رخ داد. در موقعیتی که مشخصه‌ی اصلی آن بیگانگی شدید از جهان است، نه طبیعت و نه تاریخ به هیچ وجه فهم‌پذیر نیستند. این از دست دادن دوگانه‌ی جهان (از دست دادن طبیعت و از دست دادن ساخته‌ی های انسان به گسترده‌ترین مفهوم آن، که کل تاریخ را نیز دربرمی‌گیرد) جامعه‌ای از انسان‌ها از خود باقی گذاشته است که از جهان مشترک محروم‌اند. جهان مشترک میان آنها ارتباط برقرار می‌کند و هم‌زمان آنها را از هم جدا می‌سازد. در نبود جهان مشترک، انسان‌ها یا در تنهایی یأس‌آور، جداگانه زندگی می‌کنند یا به صورت توده، به هم فشرده می‌شوند. جامعه‌ی توده‌ای، درحقیقت، چیزی بیش از نوعی زندگی سازمان‌یافته نیست که به طور خودکار میان آدمیان قوام می‌یابد؛ آدمیانی که هنوز با یکدیگر مرتبط‌اند، اما جهانی را که زمانی همگانی بود از دست داده‌اند.

فصل سوم

اتوریته^۱ چیست؟

۱

شاید برای اجتناب از تعبیر غلط درست‌تر بود که در عنوان این فصل می‌پرسیدیم: «اتوریته چه بود؟»، نه «چیست؟» در حقیقت، موضوع بحث من این است، که ما وادار می‌شویم و حق داریم چنین پرسشی را در وجه گذشته طرح کنیم، زیرا اتوریته در جهان مدرن ناپدید شده است. خودِ واژه‌ی اتوریته، با معنی‌های مورد اختلاف و پرابهام، نامفهوم شده است چون دیگر نمی‌توانیم برای فهم آن به تجربه‌های مسلم و معتبر مشترک برای همه تکیه کنیم. چیز زیادی از مضمون آن بدیهی یا حتی برای همه فهم‌پذیر نیست، جز این که پژوهشگران علوم سیاسی ممکن است هنوز به یاد بیاورند که مفهوم اتوریته زمانی برای نظریه‌ی سیاسی نقش اساسی داشت، یا این که بیشتر آنها ممکن است بپذیرند که تحولات جهان مدرن در قرن بیستم اتوریته را با بحرانی دائمی و در حال گسترش روبرو کرده است که پیوسته عمیق‌تر می‌شود.

این بحران که از آغاز قرن بیستم به بعد آشکار بوده است، در آغازگاه و ماهیت خود، بحرانی سیاسی است. هنگامی که جنبش‌های سیاسی‌ای رشد کردند که قصد داشتند جای نظام حزبی را بگیرند و نظام‌های حکومت توتالیتر جدید شکل گرفتند، همه‌ی اتوریته‌های سنتی در زمینه‌ای کمابیش عمومی و به شکلی پرماجرا فروپاشیدند. هیچ‌جا این فروپاشی نتیجه‌ی مستقیم جنبش‌ها یا رژیم‌های توتالیتر نبود. گویی توتالیترایسم، هم به صورت جنبش و هم به شکل

¹ Authority

رژیم، برای سود جستن از فضای سیاسی و اجتماعی همگانی نو بهترین پیش‌شرطها را داشت. در چنین فضایی نظام حزبی اعتبار خود را از دست داده بود و مردم اتوریته‌ی حکومت را دیگر تأیید نمی‌پذیرفتند.

مهم‌ترین نشانه‌ی این بحران که عمق و وخامت آن را نیز نشان می‌دهد، این است که به عرصه‌های پیش‌سیاسی همچون تربیت کودک و آموزش گسترش یافته است. در این عرصه‌ها اتوریته به گسترده‌ترین مفهوم خود همواره به عنوان ضرورتی طبیعی پذیرفته شده است. اتوریته هم به سبب نیازهای طبیعی، یعنی ناتوانی کودک، هم به دلیل سیاسی ضروری است، زیرا تداوم استحکام یک تمدن را تنها در صورتی می‌توان تضمین کرد که کودکان تازه‌وارد، به جهانی از پیش مستحکم هدایت شوند که در آن، همچون بیگانه زاده می‌شوند. این شکل از اتوریته را به سبب ویژگی ساده و پایه‌ای خود، در طول تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، همچون مدلی برای انواع بسیار متفاوت نظام‌های حکومتی اقتدارگرا^۱ به کار برده اند. این حقیقت که حتی این اتوریته‌ی پیش‌سیاسی که روابط میان بزرگسالان و کودکان، معلمان و شاگردان را تعیین می‌کرده است، دیگر چندان مسلم نیست، نشان می‌دهد که همه‌ی الگوها و استعاره‌های قدیمی ریشه‌دار برای توصیف مناسبات اقتدارگرایانه توجیه خود را از دست داده‌اند. دیگر، نه از لحاظ نظری و نه از جنبه عملی، در موقعیتی قرار نداریم که بدانیم اتوریته در واقع چیست.

در تأملاتی که در زیر می‌آید، فرض من این است که پاسخ به پرسش «اتوریته چیست؟» را نمی‌توان در تعریف ماهیت یا ذات «اتوریته به طور عام» یافت. اتوریته‌ای که در جهان مدرن از دست داد، «اتوریته به مفهوم عام» نبوده است، بلکه بیشتر شکل بسیار خاصی از آن بود که در مغرب

¹ authoritarian

زمین، در دوره‌ای طولانی اعتبار داشت. بنابراین، بیاپید اتوریته را از جنبه‌ی تاریخی بررسی کنیم تا ببینیم آغازگاه نیرو و معنای آن چه بوده است. با این‌همه، با توجه به سردرگمی موجود در معانی اتوریته، بهتر است پیش از شروع این رهیافت (هرچند محدود و آزمایشی) برخی ملاحظات را درمورد این که اتوریته هرگز چه نبوده است طرح کنیم. به این ترتیب از برداشت‌های نادرست معمول جلوگیری می‌کنیم و مطمئن می‌شویم که به پدیده‌ی واحدی می‌نگریم و می‌اندیشیم، نه با مسائلی که احتمالاً یا اصلاً با اتوریته ارتباط ندارند.

چون لازمه‌ی اتوریته همواره اطاعت است، به طور معمول آن را با این یا آن شکل از قدرت یا قهر اشتباه می‌گیرند. وجود اتوریته مانع استفاده از ابزار اجبار بیرونی می‌شود، بنابراین، جایی که از زور استفاده شود، اتوریته از کار افتاده است. در عین حال، اتوریته با متقاعدسازی سازگاری ندارد، زیرا پیش‌شرط متقاعدسازی، برابری است. متقاعدسازی از راه روند برهان آوری عمل می‌کند. جایی که برهان آوری را به کار ببرند، اتوریته از دور خارج می‌شود. در برابر نظم برابری‌طلبانه‌ی متقاعدسازی، نظم اقتدارگرایانه‌ی اتوریته قرار می‌گیرد که همواره بر پایه‌ی سلسله‌مراتب است. اگر انسان اصلاً بخواهد اتوریته را تعریف کند، باید آن را در ستیز با اجبار از راه زور از یک سو و متقاعدسازی به کمک برهان آوری از سوی دیگر قرار دهد. (رابطه‌ی اقتدارگرایانه‌ی میان کسی که فرمان می‌دهد و کسی که فرمان می‌برد، نه بر پایه‌ی فهم مشترک بنا شده است، نه بر قدرت کسی که فرمان می‌دهد. امر مشترک میان آنها خود رتبه بندی است که درستی و حقانیتش را هر دو پذیرفته‌اند و هر دو در آن، جایگاهی استوار و از پیش تعیین‌شده دارند.) این نکته از نظر تاریخی اهمیت دارد؛ یکی از جنبه‌های تصور کنونی از اتوریته

ریشه‌ی افلاتونی دارد. هنگامی که افلاتون می‌خواست اتوریته را برای پرداختن به امور همگانی در *دولت‌شهر* عرضه کند، می‌دانست که در پی یافتن نوعی گزینه است. این گزینه باید هم در برابر شیوه‌ی معمول یونانی پرداختن به امور داخلی، که بر پایه‌ی متقاعدسازی^۱ استوار بود، و هم در مقابل شیوه^۲ پرداختن به امور خارجی که با زور و خشونت^۳ انجام می‌شد، قرار می‌گرفت. از لحاظ تاریخی، می‌توان گفت که از دست رفتن اتوریته فقط مرحله‌ی نهایی، اما تعیین‌کننده‌ی، تحولاتی بوده است که طی چندین قرن، نخست دین و سنت را سست کردند. از میان سنت، دین و اتوریته (که در مورد ارتباط دوجانبه آنها بحث خواهیم کرد) اتوریته نشان داده است که استوارترین عنصر است. گرچه با از دست رفتن اتوریته، شک عمومی دوران مدرن، عرصه‌ی سیاسی را نیز مورد تهاجم قرار داد. امور در سپهر سیاسی نه تنها به طور افراطی‌تر بروز می‌کنند، بلکه از واقعیتی برخوردار می‌شوند که تنها خاص عالم سیاست است. آنچه تا کنون شاید تنها برای تعداد اندکی اهمیت معنوی داشت، اکنون مسأله‌ای مربوط به همه است. تازه اکنون، پس از آن که از میان رفتن اتوریته دیگر یک واقعیت است، سست شدن دین و سنت به رخدادهای سیاسی با اهمیت بدل شده‌اند.

پیشتر گفتم نمی‌خواهم درباره‌ی «اتوریته به طور عام» بحث کنم، بلکه می‌خواهم مفهوم بسیار خاص از اتوریته را طرح کنم که در تاریخ غرب غالب بوده است. قصدم اشاره به برخی تمایزات بود که وقتی از بحران زمان حاضر خیلی کلی صحبت می‌کنیم، آنها را به سادگی نادیده می‌گیریم. شاید توضیح آنها به کمک مفاهیم سنت و دین که با اتوریته ارتباط دارند ساده‌تر باشد. این را که

¹ *peithein*

² *bia*

در جهان مدرن، سنت از بین رفته است نمی شود انکار کرد، اما این الزاماً به معنی از بین رفتن کل گذشته نیست، زیرا سنت و گذشته یکی نیستند. البته معتقدان به سنت از یک سو و معتقدان به پیشرفت از سوی دیگر، ما را وامی‌دارند چنین فکر کنیم. در این صورت، فرق زیادی نمی‌کند که اولی‌ها از این خسران اظهار تأسف می‌کنند و دومی‌ها اظهار شغف. با از بین رفتن سنت، ریسمان مطمئنی را از دست دادیم که ما را به قلمرو وسیع گذشته هدایت می‌کرد، اما این ریسمان همزمان زنجیری بود که نسل‌های پی‌درپی را به جنبه‌ای از پیش تعیین‌شده از گذشته می‌بست. شاید اکنون گذشته برای نخستین بار خود را با تازگی نامنتظره‌ای در برابر ما بگشاید و چیزهایی به ما بگوید که تا به حال کسی گواهی برای شنیدن‌شان نداشته است. اما این را نیز نمی‌توان انکار کرد که بی سنت امن و استوار (و این امنیت صدها سال پیش سست شد) کل بُعد گذشته نیز با خطر روبرو شده است. ما با خطر فراموش کردن مواجهیم. فراموشی (که از محتواهایی که خودشان ممکن است از بین بروند به طور کامل جداست) می‌تواند به این مفهوم باشد که خود را، از جنبه‌ای انسانی، از یک بُعد، یعنی بُعد عمق هستی بشری، محروم کنیم؛ زیرا خاطره همان عمق است، یا به عبارت بهتر، به جز از راه یادآوری، از راه دیگری نمی‌توانیم به عمق برسیم.

سست شدن دین شبیه چیزی است که درباره‌ی از بین رفتن سنت گفتیم. از زمان نقد شدید باورهای دینی در قرن هفدهم و هجدهم به بعد، شک به حقیقت دینی، ویژگی دوران مدرن باقی مانده است و این هم درمورد معتقدان به دین صادق است و هم درمورد منکران آن. از زمان پاسکال، حتی دقیق‌تر از زمان کیرکگارد، شک وارد باور دینی شده است و معتقدان مدرن دین باید پیوسته ایمان خود را در برابر شک پاسداری کنند. نه ایمان به مسیحیت به طور کلی،

بلکه مسیحیت (و البته دین یهود) در دوران مدرن است که پر از پارادوکس و بی‌معنایی شده است. اگر هر چیز دیگری که بتواند از پس این بی‌معنایی برآید (شاید فلسفه بتواند) دین به طور قطع نمی‌تواند. با این‌همه، از بین رفتن باور به اصول ایمانی دین نهادینه شده به طور ضروری متضمن از بین رفتن ایمان یا حتی بحران در ایمان نیست، زیرا دین و ایمان، یا یقین و ایمان، به هیچ وجه یکی نیستند. فقط یقین، نه ایمان، است که وابستگی درونی با شک دارد و پیوسته از سوی آن تهدید می‌شود. اما چه کسی می‌تواند انکار کند که آنچه که به طور واقعی فقط بحرانی در دین نهادینه شده است، ایمان را به شدت در معرض خطر قرار داده است؟ زیرا دین و باورها و اصول ایمانی آن قرن‌های متمادی از ایمان به نحوی مطمئن حمایت می‌کرد.

شاید برخی ملاحظات مشابه درمورد از بین رفتن اتوریته در دوران مدرن ضروری باشد. اتوریته را بر بنیادی در گذشته ساخته بودند؛ گذشته همچون ستون مستحکم اتوریته به جهان ماندگاری و استحکامی می‌بخشید که آدمیان (بی‌ثبات‌ترین و فناپذیرترین موجوداتی که می‌شناسیم) درست به سبب فناپذیری خود به آن نیاز داشتند. از بین رفتن اتوریته به منزله از بین رفتن اساس جهان است. در حقیقت جهان از آن پس شروع کرد به تغییر و دگرذیسی از یک شکل به شکل دیگر، با سرعتی پیوسته در حال افزایش، گویی ما در جهانی بی‌ثبات¹ زندگی و مبارزه می‌کنیم که همه چیز هر لحظه ممکن است چیز دیگری شود. اما این که ماندگاری و استحکام جهان از بین رفته است (که از نظر سیاسی به معنی از بین رفتن اتوریته است) دستکم به طور ضروری، مستلزم نابود شدن توانایی انسانی برای ساختن، حفظ و اداره‌ی جهان نیست، که می‌تواند بیش از عمر انسان دوام بیاورد و محلی مناسب باشد برای زندگی

¹ Protean universe

نسل‌های پس از او.

بدیهی است که این تأمل‌ها و توصیف‌ها را بر این باور بنا کرده‌اند که تمایزها دارای اهمیت‌اند. به ظاهر تأکید بر چنین باوری توضیح واضح‌تر است، زیرا دستکم تا آنجا که من می‌دانم هنوز کسی به طور آشکار نگفته است که این تمایزات بی‌معنایند. گرچه در بیشتر بحث‌های میان پژوهشگران علوم سیاسی و جامعه‌شناسان توافقی خاموش وجود دارد مبنی بر این که می‌توانیم تمایزات را نادیده بگیریم و بحث را پیش ببریم، زیرا فرض بر این است که همه‌چیز در نهایت می‌تواند چیز دیگری نامیده شود، و این که تمایزات تنها تا آنجا معنی دارند که هرکدام از ما حق داریم «واژگان خود را تعریف کنیم». با این همه، آیا این حق عجیب، که به محض این که بخواهند به مسائل با اهمیت پردازند با اشتیاق طرحش می‌کنند (گویی این حق در واقع با حق ابراز عقیده یکی است)، خود نشان این نیست که مفاهیمی همچون «استبداد»، «اتوریته» و «توتالیتریزم» به طور کلی معنای خود را از دست داده‌اند؟ آیا این نشان نمی‌دهد که ما دیگر در جهانی مشترک زندگی نمی‌کنیم؟ و در مورد معنی‌دار بودن واژه‌های مشترکمان تردید وجود دارد؟ آیا اکنون در آستانه‌ی آن قرار نداریم که محکوم به زندگی در جهانی از لحاظ زبانی به طور کامل بی‌معنا شویم و حق یکدیگر را برای عقب‌نشینی به جهان‌های معنای خود تضمین کنیم و فقط خواستار آن باشیم که هرکس در واژگان شخصی خود تناقض نداشته باشد؟ اگر در این شرایط به خود اطمینان دهیم که هنوز همدیگر را می‌فهمیم، دیگر به هیچ وجه منظورمان این نیست که ما در کنار هم، جهان مشترکمان را می‌فهمیم، بلکه منظورمان این است که بی‌تناقض بودن بحث و احتجاج، یعنی فقط جنبه‌ی صوری روند برهان آوری، را می‌فهمیم.

به هر حال، مشخصه‌ی تعداد چشمگیری از تئوری‌ها در علوم اجتماعی، سیاسی و تاریخی دوران اخیر این است که کار تحقیق در این علوم بر پایه‌ی این فرض ضمنی پیش می‌رود که تمایزات بی‌اهمیت‌اند، یا به عبارت بهتر، در قلمرو اجتماعی، سیاسی و تاریخی، یعنی در قلمرو امور بشری، چیزها دارای آن تمایزی نیستند که متافیزیک سنتی به طور معمول آن را «دگربودگی»¹ آنها می‌خواند. به نظر می‌رسد دو تئوری در میان این تئوری‌ها شایسته‌ی یادآوری ویژه‌اند زیرا به موضوع مورد بحث ما به شیوه‌ی بسیار خاصی می‌پردازند.

تئوری اول به شیوه‌هایی مربوط می‌شود که نویسندگان لیبرال و محافظه‌کار از قرن نوزدهم به بعد به مسأله‌ی اتوریته، و به طور ضمنی به مسأله‌ی آزادی در قلمرو سیاسی، که با آن وابسته است، پرداخته‌اند. به طور کلی، این مشخصه‌ی کمابیش بارز تئوری‌های لیبرالی است که بحث خود را با این فرض شروع می‌کنند که «پیشرفت پایدار... به سوی آزادی سازمان‌یافته و تضمین‌شده، حقیقت ویژه‌ی تاریخ مدرن است»⁽¹⁾ و هر انحرافی از این سمت و سو را روندی واپس‌گرا در جهت مخالف آزادی می‌دانند. فرض یادشده موجب می‌شود که آنها تفاوت‌های اصولی میان محدودیت آزادی در رژیم‌های اقتدارگرا، لغو آزادی سیاسی در حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری، و محور تام و تمام عنصر خودجوشی را نادیده بگیرند. خودجوشی عمومی‌ترین و اساسی‌ترین نمود آزادی آدمی است و تنها رژیم‌های اقتدارگرا می‌کوشند به وسیله‌ی روش‌های گوناگون خود، برای شرطی کردن رفتار مردم، آن را به طور کامل محور کنند. نظریه‌پرداز لیبرال، که بیشتر به تاریخ و پیشرفت آزادی می‌پردازد تا به اشکال حکومت، در این‌جا تفاوت را فقط در درجات می‌بیند.

¹ *alteritas*

وی نادیده می‌گیرد که حکومت اقتدارگرا که آزادی را محدود می‌کند به آزادی‌ای که خود محدود می‌کند تا آن حد وابسته باقی می‌ماند که اگر آن را به طور کامل لغو کند، ماهیت خود را از دست می‌دهد، یعنی به حکومت استبدادی بدل می‌شود. آنچه گفتیم در مورد تمایز میان قدرت مشروع و نامشروع، که کل رژیم اقتدارگرا به آن وابسته است، نیز صادق است. نظریه پرداز لیبرال تمایل زیادی برای پرداختن به مسأله‌ی حقانیت ندارد، زیرا بنا به اعتقاد او، همه‌ی قدرت‌ها فاسد می‌شوند و پیشرفت پایدار آزادی، با تضعیف مداوم قدرت سازگارتر است، و اهمیتی ندارد که آغازگاه قدرت چیست.

در پس این درک لیبرالی که توتالیتراریسم و اقتدارگرایی را یکسان می‌پندارد و در ارتباط با آن آمادگی دارد که هر گونه محدودسازی اقتدارگرایانه‌ی آزادی را گرایش‌های «توتالیتر» ببیند، آشفتگی قدیمی‌تری نهفته است که اتورینه و استبداد، و قدرت مشروع و خشونت را باهم اشتباه می‌گیرد. تمایز میان حکومت استبدادی و حکومت اقتدارگرا همواره این بوده است که حاکم مستبد مطابق خواست و منفعت خودش حکومت می‌کند در حالی که حتی شدیدترین حکومت‌های اقتدارگرا وابسته به قوانین اند. کارهای حکومت اقتدارگرا را به کمک مجموعه‌ای از قوانین می‌سنجند که آنها را یا اصلاً انسان وضع نکرده است (مانند قانون طبیعت یا فرمان‌های الهی یا ایده‌های افلاتونی) یا دستکم کسانی که قدرت را در واقع در دست دارند آنها را وضع نکرده‌اند. آغازگاه اتورینه در حکومت اقتدارگرا همواره نیروی خارجی و برتر از قدرت خود آن است؛ همواره این نیروی خارجی، یا این آغازگاه است که ماورای قلمرو سیاسی قرار دارد و صاحبان قدرت، «اتورینه‌ی» خود را از آن می‌گیرند، و قدرتشان می‌تواند مطابق آن کنترل شود.

منادیان مدرن اتوریته بی شک مشتاق‌اند که به این تمایز میان استبداد و اتوریته اشاره کنند. آنها حتی در دوره‌های کوتاهی که نظرات عمومی فضای مناسبی برای نومحافظه‌کاری (نئوکنسرواتیسم) آماده می‌کند به‌خوبی آگاه‌اند که از آرمان کمابیش از دست‌رفته‌ای هواداری می‌کنند. آن‌جا که نظریه‌پرداز لیبرال پیشرفت تضمین‌شده‌ای را می‌بیند که به‌طور ضروری به سوی آزادی پیش می‌رود و برخی نیروهای سیاه‌گذشته فقط به‌طور موقت می‌توانند آن را قطع کنند، نظریه‌پرداز محافظه‌کار روند زوال را می‌بیند. از دیدگاه او، این روند زوال با سست شدن اتوریته شروع شد. در این هنگام آزادی محدودسازی‌های بازدارنده خود را که مرزهای آن را پاسداری می‌کرد، از دست داد و ناتوان، بی‌دفاع و ناچار به نابودی شد. (چندان منصفانه نیست که بگوییم اندیشه‌ی سیاسی لیبرال، تنها اندیشه‌ای است که برای آزادی الویت قائل است؛ هیچ اندیشه‌ی سیاسی در تاریخ غرب وجود ندارد که بر گِرد عقیده‌ی آزادی نگردد، گرچه خود مفهوم آزادی نزد این یا آن اندیشمند و در شرایط سیاسی خاص، متفاوت است. به نظر می‌رسد تنها استثنای در واقع بااهمیت در این ادعا فلسفه‌ی سیاسی توماس هابز است، که خود او همه چیز بود جز محافظه‌کار.) اندیشه‌ی کنسرواتیسم هم استبداد را با توتالیتریسم یکسان می‌پندارد. اگر کنسرواتیسم حکومت توتالیتر را به‌طور مستقیم با دموکراسی یکسان نپندارد، دستکم نتیجه‌ی کمابیش گریزناپذیر آن می‌شمارد، یعنی نتیجه‌ی نابود شدن همه‌ی اشکال اتوریته که سنت آنها را به رسمیت می‌شناخت. با این‌همه، تمایزات میان استبداد و دیکتاتوری از یک سو و سلطه‌ی توتالیتر از سوی دیگر، به اندازه‌ی تمایزات میان اقتدارگرایی و توتالیتریسم آشکارند. این تفاوت‌های ساختاری به محض این که نظریات فراگیر را کنار بگذاریم و به دستگاه حکومت، اشکال فنی اداری و اجرایی و سازمان دولت توجه

کنیم، آشکار می‌شوند. برای پرهیز از طولانی شدن سخن، می‌توانیم تفاوت‌های فنی و ساختاری میان حکومت‌های اقتدارگرا، استبدادی و توتالیتر را به صورت سه مدل فراگیر متفاوت خلاصه کنیم.

من شکل هرم را، که در اندیشه سیاسی سنتی به‌خوبی شناخته شده است، به‌عنوان نماد حکومت اقتدارگرا پیشنهاد می‌کنم. هرم به راستی نماد بسیار مناسبی است برای ساختار حکومتی که آغازگاه قدرتش بیرون از خودش قرار دارد، ولی جایگاه قدرتش در رأس قرار گرفته است. اتوریته و قدرت از این رأس به‌تدریج به طرف پایین در پایه به‌نحوی پخش می‌شود که هر قشر پس از قشر دیگر، بخشی از قدرت را به‌دست می‌آورد، اما همواره قشر پایین‌تر از قشر بالاتر کمتر قدرت دارد. به کمک این روند پخش شدن محتاطانه، همه‌ی قشرها، از رأس گرفته تا پایه، نه تنها با کل یکپارچه می‌شوند، بلکه مانند اشعه‌های همگرا به نقطه‌ی کانونی مشترکشان رأس هرم و به آغازگاه متعالی اتوریته‌ی بالای آن می‌پیوندند. در حقیقت، این تصویر را تنها می‌توان در مورد آن شکل از حکومت اقتدارگرا که به کمک و زیر نفوذ پیوسته‌ی کلیسا در دوران سده‌های میانه تکوین یافت، به کار برد. در آن زمان، نقطه‌ی اصلی بیرون و بالای هرم زمینی، مرجع ضروری برای برابری مسیحی بود، گرچه زندگی روی زمین، ساختاری به‌شدت سلسله‌مراتبی داشت. شیوه‌ی رومی درک اتوریته‌ی سیاسی که در آن، آغازگاه قدرت منحصراً در گذشته، در بنیادگذاری روم و عظمت پیشینیان بود، به ساختاری نهادین منتهی می‌شود که برای وصف آن، به تصویری از نوع دیگر نیاز داریم. (در صفحه‌های آینده به آن می‌پردازیم.) به‌هر تقدیر، حکومت اقتدارگرا با ساختار سلسله‌مراتبی خود کمتر از همه‌ی اشکال دیگر حکومت برابری‌طلبانه است. نابرابری و تمایز، به‌عنوان اصول فراگیر، به آن پیوند خورده‌اند.

همه‌ی نظریات سیاسی مربوط به حکومت استبدادی توافق دارند که استبداد متعلق است به اشکال حکومت اکیداً برابری‌طلب، زیرا حاکم مستبد، کسی است که یک‌نفره در برابر همه حکومت می‌کند؛ «همه‌ی» کسانی که او سرکوبشان می‌کند با هم برابرند، یعنی همه به یک اندازه قدرت ندارند. اگر همچنان نماد هرم را در نظر داشته باشیم، مانند این است که همه‌ی اقشار میانی بین رأس و پایه نابود شده‌اند، به طوری که رأس هیچ پشتیبانی ندارد به‌جز سرنیزه که همه با آن آشنايند. گویی رأس بر فراز توده‌ای از افراد به طور کامل منزوی، و از هم پاشیده و به طور مطلق برابر، آویزان شده است. در نظریه‌ی سیاسی کلاسیک، حاکم مستبد به طور معمول از کل بشریت بیرون رانده می‌شد؛ او را «گرگ در لباس انسان» (افلاتون) می‌خواندند، زیرا همین موقعیت یک تن در برابر همه، که برای خود ایجاد کرده بود، حکومت او را به عنوان حکومت مطلقه از انواع دیگر حکومت پادشاهی¹ به طور دقیق متمایز می‌کرد (که افلاتون هنوز بی استثنا همه را استبدادی² می‌خواند).

برخلاف رژیم‌های استبدادی و اقتدارگرا، تصویر ساختار و ترکیب پیاز برای حکومت و سازمان توتالیتر مناسب به‌نظر می‌رسد. رهبر در حکومت توتالیتر در نوعی فضای خالی مرکز پیاز قرار می‌گیرد و هر کار که می‌کند (خواه دستگاه دولتی را همچون سلسله‌مراتبی اقتدارگرا، یکپارچه می‌سازد یا مانند حاکم مستبد زیردستان خود را سرکوب می‌کند) از درون انجام می‌دهد و نه از بیرون یا از بالا. همه‌ی اجزای بی‌شمار دیگر جنبش (سازمان‌های رهبری، انواع گوناگون انجمن‌های حرفه‌ای، دیوان‌سالاری حزبی، گروه‌های

¹ *basileia*

² *mon-archia*

نخبگان و سازمان‌های پلیسی) به‌نحوی با یکدیگر ارتباط دارند که هرکدام از آنها از یک سو نمای بیرونی برای یک گروه و از سوی دیگر مرکز برای گروه دیگر است، یعنی هر بخش در نقش جهان عادی بیرونی برای یک لایه و در نقش رادیکالیسم افراطی برای لایه‌ی دیگر ظاهر می‌شود. امتیاز بزرگ چنین نظامی این است که جنبش توتالیتزر (حتی در شرایطی که حکومت می‌کند) برای هریک از اقشار خود، تصور یک جهان عادی را پدید می‌آورد، افزون بر این که نوعی آگاهی از متفاوت بودن از جهان عادی و از آن رادیکال‌تر بودن نیز به آنها می‌دهد. به این ترتیب، اعضای سازمان‌های رهبری، که باورهایشان فقط از لحاظ شدت با باورهای اعضای حزب تفاوت دارد، کل جنبش را احاطه می‌کنند و ظاهر فریب‌آمیزی از عادی بودن به جهان بیرون ارائه می‌دهند، زیرا به ظاهر نه متعصب‌اند و نه افراطی. اعضای رهبری هم‌زمان برای جنبش توتالیتزر مظهر جهان عادی‌اند، و خود اعضای جنبش تصور می‌کنند باورهایشان فقط از لحاظ شدت با مردم دیگر تفاوت دارد، و از این رو هرگز لازم نیست از برزخی که جهان آنها را از جهان واقعی جدا می‌سازد، آگاه شوند. ساختار پیازمانند جنبش توتالیتزر آن را از لحاظ سازمانی در برابر ضربات واقعیت‌های جهان واقعی حفظ می‌کند.⁽²⁾

با این‌همه، در این امر تردیدی نیست که گفته‌های کلی لیبرالیسم و کنسرواتیسم (محافظه‌کاری) تا میزان زیادی پذیرفتنی‌اند، اما همین که بخواهیم نظریات آنها را در مورد نهادها و اشکال سیاسی در واقع موجود به‌کار ببریم، نقصان خود را آشکار می‌کنند. دیدیم که لیبرالیسم روند پسررفت آزادی را برآورد می‌کند و کنسرواتیسم روندی از پسررفت اتوریتیه را؛ هردو این جریان‌های فکری نتیجه‌ی نهایی پیش‌بینی شده را توتالیتاریسم می‌خوانند و هرچا پسررفت اولی یا دومی وجود داشته باشد، آن را گرایش‌های توتالیتزر

می‌بینند. بی تردید این هردو جریان می‌توانند مدارک قابل‌توجهی در مورد تحولاتی که می‌بینند ارائه دهند. چه کسی می‌تواند تهدیدات جدی‌ای را که از آغاز قرن بیستم از همه سو علیه آزادی وجود داشته است، و برآمدن انواع گوناگون حکومت‌های استبدادی، دستکم پس از پایان جنگ جهانی اول، را انکار کند؟ در عین حال، چه کسی می‌تواند نپذیرد که محو شدن کمابیش همه‌ی اتوریته‌های جاافتاده‌ی سنتی یکی از شگرفتین ویژگی‌های جهان مدرن بوده است؟ چنین به‌نظر می‌رسد که انسان کافی است نگاهش را بر یکی از این دو پدیده متمرکز کند تا مطابق سلیقه‌ی خود، یا به اصطلاح براساس «ترازوی ارزش»‌های خود، نظریه‌ی پیشرفت یا نظریه‌ی زوال را توجیه کند. اگر گفته‌های لیبرال‌ها و محافظه‌کاران را با نگاهی بی‌طرفانه بسنجیم، به‌سادگی می‌توانیم ببینیم که حقیقت به تساوی نزد هردو آنها است و در واقع انسان با تضعیف هم‌زمان آزادی و اتوریته در جهان مدرن روبروست. تا آن‌جا که به روند پیشرفت یا زوال مربوط می‌شود، حتی می‌توانیم بگوییم نوسانات بی‌شمار در افکار عمومی (که به افراط و تفریط گرایید، از خوی لیبرالی به خوی محافظه‌کارانه چرخید و دوباره به لیبرالیسم گرایش یافت، یک‌بار کوشید اتوریته را و بار دیگر کوشید آزادی را دوباره برقرار کند) در مدت بیش از صد و پنجاه سال حاصلی نداشته است جز تضعیف بیشتر هردو، مغشوش کردن مسائل، نامشخص کردن مرز میان اتوریته و آزادی، و در نهایت، از بین بردن معنای سیاسی هردو.

لیبرالیسم و کنسرواتیسم هردو در این فضای نوسان شدید افکار عمومی پدید آمده‌اند و به یکدیگر گره خورده‌اند، نه تنها به این سبب که هرکدام از آنها بدون حضور مخالف خود در میدان تئوری و ایدئولوژی، استحکام خود را از دست می‌دهد، بلکه به این دلیل که هردو آنها در وهله‌ی نخست به مسأله‌ی

برقراری مجدد آزادی یا اتوریته، یا بازگرداندن رابطه‌ی بین آزادی و اتوریته به موقعیت سنتی آنها، می‌پردازد. یعنی آنها دو روی یک سکه را می‌سازند، درست به همان صورت که ایدئولوژی پیشرفت یا زوال آنها با دو جهت ممکن روند تاریخی به معنی واقعی کلمه همخوانی دارد؛ اگر فرض این باشد که چنین روند تاریخی‌ای با جهت تعریف‌پذیر و پایانی قابل‌پیش‌بینی وجود دارد، چنان که هر دو آنها این فرض را می‌پذیرند، روشن است که این روند تنها می‌تواند ما را به بهشت یا به جهنم برساند.

افزون بر این، در خود تصویری که انسان به طور معمول تاریخ را به کمک آن همچون روند یا جریان یا تکامل می‌فهمد، این مضمون وجود دارد که همه‌ی عناصر موجود در تاریخ می‌توانند به چیز دیگری بدل شوند، که تمایزات بی‌معنایند زیرا به سرعت برانداخته می‌شوند؛ به تعبیری، جریان تاریخی آنها را در همان لحظه‌ای که پدیدار می‌شوند با خود می‌برد. از این چشم انداز، لیبرالیسم و کنسرواتیسم همچون فلسفه‌های سیاسی نمودار می‌شوند که تا حدود زیادی با فلسفه‌ی تاریخ کلی و فراگیر قرن نوزدهم همخوانی دارند. آنها از نظر صورت و محتوا، آگاهی تاریخی آخرین مرحله‌ی دوران مدرن را به زبان سیاسی بیان می‌کنند. ناتوانی آنها برای درک تمایزات (که آنها را از لحاظ نظری با مفاهیم تاریخ، روند، پیشرفت و زوال توجیه می‌کنند) نشان دورانی است که در آن، انسان به روشنی می‌تواند ببیند که چگونه برخی مفاهیم، در مقایسه با سده‌های پیش از این، شروع می‌کنند به از دست دادن روشنی و اعتبار خود، زیرا محتوایشان را در واقعیت سیاسی-اجتماعی از دست می‌دهند بی‌آن که به طور کلی بی‌اهمیت شوند.

تئوری جدیدتر دیگری که به‌طور ضمنی اهمیت تمایز قابل شدن میان

نظام‌های حکومتی را به چالش می‌طلبد، کارکردی کردن¹ کم و بیش عمومی هم‌ه‌ی مفاهیم و نظرات، به‌ویژه در علوم اجتماعی، است. در این‌جا هم مانند مثال قبلی، لیبرالیسم و کنسرواتیسم در روش، چشم‌انداز و رهیافت، با هم تفاوت ندارند، بلکه تفاوت در تأکیدها و ارزش‌گذاری‌های آنهاست. یک مثال مناسب می‌تواند این باور رایج در جهان آزاد کنونی باشد که معتقد است کمونیسم به‌رغم انکار صریح خدا، «دین» جدیدی است، زیرا از لحاظ اجتماعی، روانی و «عاطفی»، همان عمل‌کردی را دارد که دین سنتی داشت و در جهان آزاد هنوز هم دارد. مسأله‌ی علوم اجتماعی نه این است که بلشویسم به عنوان ایدئولوژی یا همچون شکل حکومت چیست و نه این که منادیان آن چه می‌گویند؛ نه، این‌ها مسأله‌ی علوم اجتماعی نیست. بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی معتقدند که می‌توانند کار خویش را پیش برند بی آن که آن چه را که علوم تاریخی، منابع اصیل می‌خواند بخوانند. آنها فقط به عمل‌کردها می‌پردازند و مطابق این نظر، هرچه را که عمل‌کردی واحد داشته باشد، می‌توان یک چیز دانست. گویی من حق دارم بگویم پاشنه‌ی کفشم چکش است چون، مثل بیشتر زنان، برای کوبیدن میخ به دیوار از آن استفاده می‌کنم.

روشن است که انسان می‌تواند از چنین گفته‌هایی نتایج به‌طور کامل متفاوتی بگیرد. از این رو، کنسرواتیسم مطابق خصوصیت خود می‌تواند بگوید که پاشنه‌ی کفش به‌هر حال چکش نیست، اما همین که پاشنه به‌عنوان جایگزینی برای چکش به کار برده می‌شود، نشان می‌دهد که چکش ضروری است. به‌عبارت دیگر، برای کنسرواتیسم همین که انکار خدا کارکرد دین را انجام می‌دهد، بهترین دلیل است برای ضرورت وجود دین، و سفارش می‌کند که

¹ functionalization

برای مقابله با «کفر»، به دین حقیقی بازگردیم. بی شک این برهانی سست است؛ اگر مسأله فقط کارکرد و نحوه‌ی کار چیزهاست، هواخواهان «دین دروغین» می‌توانند برای استفاده از دین خود، همان برهان را بیاورند که من برای استفاده از پاشنه‌ی کفشم به‌عنوان چکش آوردم (پاشنه‌ی کفش کم و بیش کار چکش را انجام می‌دهد). در مقابل، لیبرال‌ها همین پدیده را نمونه‌ی خیانت آشکار به آرمان سکولاریسم تلقی می‌کنند و معتقدند که تنها «سکولاریسم حقیقی» می‌تواند نفوذ خطرناک دین، چه حقیقی چه دروغین، را در سیاست درمان کند. اما این سفارش‌های مخالف که خطاب به جامعه‌ی آزاد می‌گویند به دین حقیقی بازگردید و بیشتر دیندار شوید، یا خود را از شر دین نهادینه (به‌خصوص کلیسای کاتولیک روم با چالش مداومش علیه سکولاریسم) خلاص کنید، توافق با نظر مخالف درمورد یک نکته را نمی‌توانند پنهان کنند: هرچه عمل کرد یک دین را انجام می‌دهد خود، گونه‌ای دین است.

همین برهان بیشتر وقت‌ها درمورد اتوریته به‌کار برده می‌شود: اگر خشونت همان عمل‌کرد اتوریته را انجام می‌دهد، یعنی مردم را وادار به فرمانبرداری می‌کند، پس خشونت همان اتوریته است. بار دیگر این‌جا از یک طرف با کسانی روبرو می‌شویم که بازگشت به اتوریته را سفارش می‌کنند، زیرا معتقدند که تنها برقراری مجدد رابطه‌ی فرماندهی و فرمانبرداری می‌تواند مشکلات جامعه‌ی توده‌ای را حل کند، و از طرف دیگر با کسانی که تصور می‌کنند جامعه‌ی توده‌ای، مانند هر سازمان اجتماعی دیگر، می‌تواند خود را اداره کند. همه‌ی کسانی که دیکتاتورهای مدرن را «اقتدارگرا» می‌خوانند، یا توتالیتریسم را با ساختار اقتدارگرا اشتباه می‌گیرند، به‌طور ضمنی، خشونت را با اتوریته یکسان می‌پندارند، و این شامل محافظه‌کارانی هم می‌شود که برآمدن حکومت‌های دیکتاتوری در قرن بیستم را با نیاز به

یافتن جایگزینی برای اتوریته توضیح می‌دهند. مشکل این استدلال همواره همان است: همه‌چیز را در متنی کارکردی قرار می‌دهند، و کاربرد خشونت را دلیل این می‌دانند که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر در چهارچوب نظامی اقتدارگرا.

خطرهای این یکسان‌پنداری‌ها از نگاه من، تنها در آشفتگی مسائل سیاسی و در محو شدن خطوط تمایزی نیست که توتالیتریزم را از اشکال دیگر حکومت جدا می‌کنند. من معتقد نیستم که خداناباوری^۱ جایگزینی است برای دین و می‌تواند همان عمل‌کرد دین را داشته باشد. به همین نحو باور ندارم که خشونت می‌تواند جایگزین اتوریته شود. اما اگر سفارشات محافظه‌کاران را، که به‌خصوص اکنون امکان و اقبال زیادی برای رساندن پیام خود به دیگران دارند، دنبال کنیم، به طور کامل یقین دارم که به وجود آوردن چنین جایگزین‌هایی را بسیار دشوار خواهیم یافت، که خشونت را به کار خواهیم برد و آن را اسقرار مجدد اتوریته جلوه خواهیم داد، یا این که کشف دوباره‌ی سودمندی کارکردی دین، موجب پدید آمدن دین‌های جایگزین خواهد شد؛ گویی تمدن کنونی همین حالا هم مملو از همه‌ی انواع ممکن پدیده‌های جعلی و پوچ نیست.

درمقایسه با این تئوری‌ها، تمایزات میان نظام‌های استبدادی، اقتدارگرا و توتالیتر که من پیشنهاد کرده‌ام، غیرتاریخی‌اند^۲، البته اگر تاریخ را به‌معنای فضایی تاریخی تصور نکنیم که در آن، اشکال معینی از حکومت به‌عنوان واحدهای بازشناختنی پدیدار می‌شوند، بلکه تاریخ را روندی ببینیم که در آن، همه‌ی چیزها همواره می‌توانند به چیز دیگر بدل شوند؛ و این تمایزات تا آن‌جا

¹ atheism

² unhistorical

که می‌پذیرند محتوای پدیده‌ی دولت هم ماهیت و هم عملکردش در جامعه را تعیین می‌کند و نه برعکس، ضدکارکردی‌اند¹. از لحاظ سیاسی، تمایزات پیشنهادی من به این فرض گرایش دارند که اتوریته در جهان مدرن، کمابیش به‌طور کامل از بین رفته است، و این ناپودی در نظام‌های به‌اصطلاح اقتدارگرا، کمتر از جهان آزاد نیست، افزون بر این، آزادی (یعنی آزادی حرکت آدمی) همه‌جا، حتی در جوامع آزاد، با تهدید روبروست، اما به‌طور کامل تنها در نظام‌های توتالیتر برانداخته شده است، نه در حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری.

در پرتو وضع حاضر است که من پیشنهاد می‌کنم پرسش‌های زیر را طرح کنیم: تجربیات سیاسی همخوان با مفهوم اتوریته کدام بودند و از کدام تجربیات این مفهوم پدید آمد؟ ماهیت جهان همگانی-سیاسی‌ای که به کمک اتوریته تشکیل می‌شود چیست؟ آیا این حکم افلاتونی-ارستویی درست است که هر اجتماع دارای نظم، متشکل است از فرمانروایان و فرمانبرداران و این حکم تا پیش از دوران مدرن همواره معتبر بوده است؟ یا به‌عبارت دیگر، هنگامی که جهان مدرن نه تنها این یا آن شکل اتوریته را در عرصه‌های گوناگون زندگی به چالش طلبید، بلکه موجب شد کل مفهوم اتوریته اعتبار خود را به‌طور کامل از دست دهد، چگونه جهانی به پایان رسید؟

¹ anti-functional

گرچه اتوریته تاریخی طولانی دارد، اما همواره عاملی مهم یا تعیین‌کننده در جوامع بشری نبوده است، و تجربیاتی که مفهوم اتوریته بر پایه‌ی آنها بنا شده، الزاماً در همه‌ی زمینه‌های سیاسی وجود ندارد. نه در زبان یونانی از اتوریته یا نوعی حکومت که اتوریته لازمه‌ی آن است، نشانی هست، نه در تجربیات متنوع تاریخ یونان.⁽³⁾ این امر به نحوی بسیار روشن در فلسفه‌ی افلاتون و ارسطو بیان می‌شود؛ فلسفه‌هایی که به شیوه‌های متفاوت، اما از درون تجربیات سیاسی مشابه، کوشیدند چیزی شبیه اتوریته را وارد زندگی عمومی دولت‌شهرهای یونان کنند.

دو نوع آداب وجود داشت که فیلسوفان یونان می‌توانستند برای استنتاج فلسفه‌ی سیاسی‌شان به آنها رجوع کنند: یکی آدابی بود که در قلمرو سیاسی-همگانی می‌شناختند و دیگری آداب اقتصاد و معاش خانواده. در دولت‌شهر یونانی، تنها حکومت مطلقه‌ای که انسان می‌شناخت حکومت استبدادی بود، و خصوصیت بارز حاکم مستبد آن بود که به کمک خشونت محض، حکومت می‌کرد و محافظان شخصی باید از او در برابر مردم حمایت می‌کردند. حاکم مستبد از زیردستانش می‌خواست که به کارهای خود برسند و قلمرو امور همگانی را به او واگذار کنند. این خصوصیت آخر، در افکار عمومی یونانی، نشان نابودی تام و تمام قلمرو همگانی دولت‌شهر بود («شهری که تنها به یک نفر تعلق دارد، دولت‌شهر نیست.»⁽⁴⁾) و به این ترتیب، شهروندان از توانایی سیاسی‌شان محروم می‌شدند و آنان این توانایی را خود جوهر آزادی می‌دانستند. تجربه‌ی سیاسی دیگری که در آن، نیاز به فرماندهی و فرمانبری احساس می‌شد، می‌توانست شرایط جنگی باشد، که در آن، خطر و ضرورت گرفتن و اجرای سریع تصمیم می‌توانست دلایلی قوی باشد برای استقرار اتوریته. با این همه، هیچ کدام از این قالب‌های سیاسی نتوانستند در خدمت

چنین هدفی درآیند. از دیدگاه افلاتون و ارسطو، حاکم مستبد «گرگی در هیئت انسان» باقی ماند، و فرمانده نظامی هم روشن‌تر از آن به فوریتی موقتی وابسته بود تا بتواند همچون الگویی برای نهادی دائمی عمل کند.

به دلیل این نبود تجربه‌ی معتبر، که بر پایه‌ی آن می‌توانستند حکومت اقتدارگرا را مطالبه کنند، هم افلاتون و هم ارسطو، گرچه به شیوه‌هایی بسیار متفاوت، مجبور شدند به نمونه‌هایی از مناسبات آدمی تکیه کنند که آنها را از زندگی و معاش خانواده‌ی یونانی گرفته بودند. در چنین مناسباتی بزرگ خانواده همچون «خدایگان» فرمانروایی می‌کرد، و بر اعضای خانواده بردگان متعلق به خانوار، سلطه‌ی بی‌چون و چرا داشت. برخلاف شاه، که او را رهبر بزرگان خانوارها و همچون «ارشدی میان همگان»^۱ می‌شماردند، خدایگان، بنا به تعریف، به قدرت اعمال خشونت مجهز بود. در عین حال، درست همین خصوصیت بود که خدایگان را برای اهداف سیاسی، نامناسب می‌ساخت؛ قدرت اعمال خشونت نه تنها با آزادی دیگران، که با آزادی خود او نیز سازگاری نداشت. هر جا که خدایگان حکومت می‌کرد، تنها یک رابطه می‌توانست وجود داشته باشد و آن هم رابطه‌ی ارباب و برده بود. و مطابق درک عمومی یونانی (که هنوز شادمانه از دیالکتیک هگلی آگاهی نداشت^۲)، ارباب هنگامی که در میان بردگان خود به سر می‌برد، آزاد نبود؛ آزادی او عبارت بود از توانایی‌اش برای ترک تام و تمام قلمرو خانوار و به سر بردن

¹ *primus inter pares*

^۲ اشاره است به فصل «خدایگان و بنده» در *پدیده‌شناسی روح* اثر معروف هگل. وی در این فصل، تاریخ انسان را یکسره در جدال میان بنده و خدایگان می‌گنجد. بنده باید مراحل را به‌طور دیالکتیکی از سر بگذراند تا عاقبت در پایان تاریخ، ارج خویش به‌عنوان انسان را به خدایگان بقبولاند. برای اطلاعات بیشتر، نگاه کنید به: *خدایگان و بنده*، فردریش هگل، ترجمه‌ی حمید عنایت، انتشارات خوارزمی.

در میان همگان خود، یعنی مردان آزاد. بنابراین، نه خدایگان آزاد بود، نه حاکم مستبد. اولی در میان بردگان به سر می‌یُرد و دومی در میان زیردستانش.

اتورپته بر اطاعتی دلالت دارد که در آن، انسان‌ها آزاد باقی می‌مانند. افلاتون در کهنسالی، هنگامی که به قوانین کیفیتی بخشید که بر کل قلمرو همگانی سلطه‌ی بی‌چون و چرا داشته باشند، امیدوار بود که چنین اطاعتی را یافته باشد. به این ترتیب، آدمیان دستکم توهم آزاد بودن را داشتند، زیرا به انسان‌های دیگر وابسته نبودند. با این‌همه، این قوانین به‌وضوح بیشتر، به روالی خدایگانی^۱ تعبیر می‌شدند تا اقتدارگرایانه، و روشن‌ترین نشان آن این است که افلاتون درباره‌ی قوانین با اصطلاحات سیاسی سخن نمی‌گوید، بل واژگانی به‌کار می‌برد که از امور معاش شخصی برگرفته است. وی احتمالاً این گفته‌ی پیندار^۲ که «قانون، سرور همه چیز است» را این چنین روایت می‌کند که «قانون، خدایگان فرمانروایان است، و فرمانروایان، بردگان قانون‌اند»^(۵). از دید افلاتون، خدایگان‌سالاری^۳، که در معاش خانواده ریشه داشت، و بنابه درک باستانیان، بی‌چون و چرا به نابود شدن قلمرو سیاسی می‌انجامید، آرمانشهری باقی ماند. یادآوری این نکته جالب است که قلمرو سیاسی در آخرین سده‌های امپراتوری روم، هنگامی در واقع نابود شد که کاربُرد واژه‌ی *dominus* (که در زبان رومی، به‌معنی «خدایگان» بود) را در عرصه‌ی همگانی آغاز کرده بودند، (در روم نیز خانواده را به صورت «حکومت پادشاهی سازماندهی می‌کردند»)^(۶). کالیگولا نخستین امپراتور روم بود که پذیرفت او را *dominus* بخوانند، یعنی نامی بر او بگذارند که

^۱ despotic

^۲ (Pindar) شاعر غزل‌سرای یونانی، زاده‌ی ۵۲۲ پیش از میلاد.

^۳ despotism

«آگوستوس و تیبئریوس آن را، گویی نفرین یا بلایی به همراه می‌آورد، از خود می‌رانند»⁽⁷⁾، درست به این دلیل که این نام بر خدایگان سالاری دلالت داشت که در قلمرو سیاسی ناشناخته بود، اما در میدان معاش شخصی خانواده، دارای طنینی بود بیش از اندازه آشنا.

فلسفه‌های سیاسی افلاتون و ارسطو بر کل اندیشه سیاسی بعد از خود سلطه داشته‌اند، حتی هنگامی که مفاهیم آنها را برای تجربه‌های سیاسی بسیار متفاوت روم به کار می‌بردند. اگر می‌خواهیم نه فقط تجربه‌های سیاسی واقعی که در پس مفهوم اتوریته وجود دارند (که دستکم به شکل کامل خود، منحصرأ رومی است) بلکه می‌خواهیم اتوریته را چنان که رومیان خود پیش از این، به شکل نظری فهمیدند و آن را به سنت سیاسی مغرب زمین بدل کردند، درک کنیم، باید به طور خلاصه به خصوصاتی از فلسفه‌ی سیاسی یونانی بپردازیم که در شکل‌گیری این سنت تأثیر ژرف داشتند.

اندیشه سیاسی یونانی هیچ‌جا به اندازه‌ی «جمهوری» افلاتون به مفهوم اتوریته نزدیک نشده است. وی در آن‌جا، واقعیت در دولت‌شهر را با فرمانروایی آرمانشهری عقل در شخص شاه-فیلسوف می‌سنجد. انگیزه‌ی فرمان راندن عقل در قلمرو سیاسی، انگیزه‌ای به طور مطلق سیاسی بود، اما پیامدهای این تصور که عقل می‌تواند ابزاری برای اجبار شود، شاید برای سنت فلسفه‌ی غرب به اندازه‌ی سنت سیاسی آن تأثیر قطعی داشته است. به ظاهر ارسطو هم شباهت گریزناپذیر میان شاه-فیلسوف افلاتون و حاکم مستبد را دریافته بود و هم آسیب بالقوه‌ای را که فرمانروایی چنین شاه-فیلسوفی می‌توانست برای قلمرو سیاسی در پی داشته باشد.⁽⁸⁾ اما این که آمیختن عقل و فرمانروایی می‌تواند متضمن تهدیدی علیه فلسفه باشد، تا آن‌جا که من می‌دانم، تنها در پاسخ کانت به افلاتون طرح شده است: «نباید انتظار داشت شاهان

فلسفی بیندیشند یا فیلسوفان شاه شوند. چنین چیزی مطلوب هم نیست، زیرا برخوردار از قدرت، نیروی داوری آزادانه‌ی عقل را به طور اجتناب‌ناپذیری فاسد می‌کند.»⁽⁹⁾ با این‌همه، حتی این پاسخ نیز به ریشه‌ی مسأله راه نمی‌برد.

به این دلیل افلاتون می‌خواست فیلسوفان فرمانروایان کشور شوند که میان فیلسوف و دولت‌شهر، یا میان دولت‌شهر و فلسفه ستیز وجود داشت. این دشمنی احتمالاً مدت‌ها به شکل نهفته وجود داشت، تا آن که خود را در دادگاه و مرگ سقرات، به شکل تهدید مستقیم علیه جان فیلسوف نشان داد. فلسفه‌ی افلاتون از لحاظ سیاسی، شورش فیلسوف علیه دولت‌شهر را نشان می‌دهد. فیلسوف ادعای خود برای فرمانروایی را اعلام می‌کند، اما نه چندان به خاطر دولت‌شهر و سیاست (گرچه انگیزه‌ی میهن‌دوستی افلاتون را نمی‌توان انکار کرد، چیزی که فلسفه‌ی او را از فلسفه‌ی پیروانش در عهد باستان، متمایز می‌کند)، که به خاطر فلسفه و امنیت فیلسوف.

پس از مرگ سقرات، افلاتون به تدریج اعتقاد خود را به برهان آوری و متقاعدسازی برای هدایت آدمیان از دست داد و شروع کرد به جستجو برای یافتن شیوه‌ای برای مجبور ساختن آنها بی آن که ابزار خارجی خشونت را به کار برد. افلاتون در جستجوی خود، باید خیلی زود کشف کرده باشد که حقیقت، یعنی حقیقتی که آنها را بدهی می‌خوانیم، ذهن را به پذیرش خود مجبور می‌سازد و این الزام، با این که برای مؤثر بودن نیازی به خشونت ندارد، از برهان آوری و متقاعدسازی قوی‌تر است. گرچه مشکل الزام عقلی این است که فقط بر اندیشمندان انگشت‌شمار اثر می‌کند. بنابراین، مسأله این است که چگونه می‌توان مطمئن بود که توده‌ها، مردمی که با خود گوناگونی‌شان اجتماع سیاسی را می‌سازند، بتوانند در برابر حقیقت واحدی سر

تسلیم فرود آورند. در این‌جا، بی‌تردید، به ابزار اجبار دیگری نیاز بود، اما همچنان باید از اجبار به وسیله‌ی خشونت دوری می‌جستند، زیرا در غیر این صورت، زندگی سیاسی (آن‌طور که یونانیان آن را درک می‌کردند) در معرض نابودی قرار می‌گرفت.⁽¹⁰⁾ این معضل اصلی فلسفه‌ی سیاسی افلاتون است و معضل همه‌ی کوشش‌هایی باقی مانده است که می‌خواسته‌اند استبدادی متکی به عقل برقرار سازند. افلاتون در «جمهوری»، این مسأله را به کمک اسطوره‌ی واپسین پادشاه و مجازات آخری حل می‌کند. افلاتون به این اسطوره آشکارا باور نداشت و نمی‌خواست فیلسوفان به آن باور داشته باشند. استعاره‌ی ماجرای غار در نیمه‌های کتاب «جمهوری» برای اندیشمندان انگشت‌شمار یا برای فیلسوفان است، به همین شکل اسطوره‌ی جهنم در پایان جهان برای توده‌هاست که قادر به درک حقیقت فلسفی نیستند. افلاتون در «قوانین»، به همین مشکل می‌پردازد، اما به شیوه‌ای متضاد؛ در این‌جا، جایگزینی برای برهان آوری و متقاعدسازی پیشنهاد می‌کند و آن عبارت است از توضیح نیات و اهداف قوانین برای شهروندان پیش از آن‌که آنها را اجرا کنند.

افلاتون در تلاش‌هایش برای یافتن اصلی پذیرفتنی برای اجبار در آغاز می‌توانست به یک رشته الگو از روابط موجود، مانند رابطه‌ی میان چوپان و گوسفندان، میان کشتی‌بان و مسافران کشتی، میان پزشک و بیمار، یا میان ارباب و برده، تکیه کند. در همه‌ی این موارد، یا نوعی دانش تخصصی چنان اعتمادی پدید می‌آورد که برای فراهم آوردن اجبار، نه زور ضروری است، نه برهان آوری و متقاعدسازی، یا این‌که فرمانروا و فرمانبر به دو گروه به طور کامل متفاوت تعلق دارند، و خود رابطه‌ی میان آنها بر زبردستی یکی در برابر دیگری دلالت دارد، مانند رابطه‌ی چوپان و گله‌اش یا ارباب و

بردگانش. همه‌ی این مثال‌ها از آن‌چه برای یونانیان حوزه‌ی زندگی خصوصی را تشکیل می‌داد گرفته شده‌اند و در همه‌ی گفتگوهای سیاسی اساسی، در «جمهوری»، «مرد سیاسی» و «قوانین» بارها، تکرار می‌شوند. با این‌همه، بدیهی است که رابطه‌ی میان ارباب و برده اهمیت خاصی دارد. مطابق بحثی که در «مرد سیاسی» آمده است، ارباب می‌داند چه کارهایی باید انجام شود و به برده دستور می‌دهد. در مقابل، برده اطاعت می‌کند و دستورها را انجام می‌دهد، به طوری که دانستن آن‌چه باید انجام شود و عمل کردن واقعی به صورت دو عملکرد جداگانه و ضد هم، از کار درمی‌آیند. در «جمهوری»، این دو عملکرد نتیجه‌ی خصلت‌های سیاسی دو طبقه‌ی متفاوت از آدمیان‌اند. پذیرفتنی بودن این مثال‌ها در طبیعی بودن نابرابری متداول میان فرمانروا و فرمانبر است. این نابرابری روشن‌تر از همه، در مثال چوپان نمودار می‌شود. در اینجا افلاتون خود به‌نحوی طنزآمیز نتیجه‌گیری می‌کند که هیچ انسانی نمی‌تواند همان رابطه‌ی میان چوپان و گله‌اش را با انسان دیگری داشته باشد، فقط خدا می‌تواند چنین رابطه‌ای با آدمیان داشته باشد. گرچه روشن است که افلاتون خود از این الگوها راضی نبود، اما با نیت برقراری «اتوریته»ی فلسفه بر دولت‌شهر بارها به آنها بازمی‌گشت، زیرا فقط در این موارد نابرابری چشمگیر است که فرمانروایی می‌تواند بدون تصرف قدرت و برخورداری از ابزار خشونت، اعمال شود. افلاتون در پی یافتن رابطه‌ای بود که در آن، عنصر اجبار در خود رابطه و مقدم بر صدور فرمان باشد؛ بیمار هنگامی که بیمار می‌شد، زیر اتوریته‌ی طبیب قرار می‌گرفت و برده وقتی به بردگی گرفتار می‌شد، زیر فرمان ارباب خود درمی‌آمد.

باید این مثال‌ها را در ذهن داشته باشیم تا بتوانیم بفهمیم که افلاتون انتظار داشت شاه-فیلسوف چه نوع اجباری را اعمال کند. در این‌جا، بی شک قدرت

و ادراکننده در شخص یا در نابرابری به معنای دقیق کلمه قرار ندارد، بلکه در ایده‌هایی وجود دارد که فیلسوف به آنها آگاهی می‌یابد. این ایده‌ها می‌توانند به عنوان معیارهای رفتار آدمی به کار گرفته شوند، زیرا از قلمرو امور بشری فراتر می‌روند، به همان نحو که مقیاس طول از همه‌ی چیزهایی که طول‌شان می‌تواند با آن اندازه‌گیری شود، فراتر می‌رود؛ یعنی بیرون و فراسوی آنها قرار می‌گیرد. در تمثیل غار در «جمهوری»، آسمان ایده‌ها بر فراز غار هستی بشری گسترده است، و به این سبب، می‌تواند به معیار آن بدل شود. اما فیلسوف که غار را برای رسیدن به آسمان صاف ایده‌ها ترک می‌کند، این کار را در آغاز به خاطر به دست آوردن آن معیارها و آموختن «هنر سنجش»⁽¹¹⁾ انجام نمی‌دهد، بلکه هدف او «ژرف‌اندیشی در جوهر حقیقی هستی»¹ است. از این رو، عنصر در اساس آمرانه‌ی ایده‌ها، یعنی آن خصوصیتی که به آنها نیروی فرمان راندن و مجبور کردن می‌بخشد، به هیچ وجه امری بدیهی نیست. ایده‌ها نخست هنگامی به معیارها بدل می‌شوند که فیلسوف آسمان روشن ایده‌ها را ترک می‌کند و به غار تاریک هستی بشری باز می‌گردد. در این قسمت تمثیل، افلاتون به ژرف‌ترین دلیل ستیز میان فیلسوف و دولت‌شهر می‌پردازد⁽¹²⁾. وی تعریف می‌کند که فیلسوف چگونه جهت خود را در امور بشری گم می‌کند، چشمانش نابینا می‌شود، و چون قادر نیست آنچه را دیده است به دیگران منتقل کند، دچار گرفتاری می‌شود، و از این رو، جانش در واقع به خطر می‌افتد. در این گرفتاری است که فیلسوف به آنچه دیده است، یعنی ایده‌ها، به عنوان معیارها و مقیاس‌ها دست می‌یازد، و عاقبت، از ترس از دست دادن جان خویش، از آنها همچون ابزار سلطه استفاده می‌کند.

¹ blepein eis to alethestaton

می‌گیرد که در آن، «ایده‌ها» همه‌ی هنرها و حرفه‌ها را نیز هدایت می‌کنند: استادکار «صورت‌ها یا ایده‌ها»ی چیزها را با چشم درون، در ذهن خود، مجسم می‌کند و سپس از راه تقلید، به آنها واقعیت می‌بخشد.⁽¹³⁾ این قیاس او را قادر می‌سازد خصوصیت برین و فراتجربی ایده‌ها را دریابد، به همان نحو که درک می‌کند که مدل فراسوی روند ساختن قرار گرفته است، که این مدل هستی برینی دارد که ساختن را هدایت می‌کند و از این رو، در نهایت، می‌تواند به معیاری برای موفقیت یا ناکامی آن بدل شود. ایده‌ها به معیارهای «مطلق» و محکمی برای رفتار و داوری سیاسی و اخلاقی بدل می‌شوند، به همان مفهوم که «ایده»ی یک تخت به طور عام معیار ساختن همه‌ی تخت‌های خاص ساخته‌شده است و درمورد مطابقت آنها با غایت‌شان داوری می‌کند. زیرا تفاوت چشمگیری نیست میان به کار بردن ایده‌ها به‌عنوان مدل‌ها و به کار بردن آنها، به‌شبه‌ای کمابیش خام‌تر، همچون معیارهای واقعی رفتار. ارستو از همان آغاز، در یکی از نخستین رساله‌هایش، که آن را زیر تأثیر مستقیم افلاتون نوشته است، «کامل‌ترین قانون»، یعنی قانونی که نزدیک‌ترین تقریب ممکن به یک ایده است، را با شاقول، گونیا و پرگار... [که] برجسته‌ترین ابزارهای‌اند، مقایسه می‌کند.»⁽¹⁴⁾

فقط در این زمینه است که ایده‌ها با گوناگونی چیزهای مشخص ارتباط دارند، به همان نحو که مقیاس اندازه‌گیری با گوناگونی چیزهای قابل‌اندازه‌گیری ارتباط دارد، یا به نحوی که دستور عقل یا دستور «شعور» با گوناگونی رویدادهای مشخصی که بتوانند مشمول آن دستور شوند، در ارتباط است. این جنبه از آموزه‌ی ایده‌های افلاتون تأثیر عظیمی بر سنت فکری غرب داشته است. حتی کانت، به‌رغم درک بسیار متفاوت و ژرف‌ترش از قوه‌ی داوری انسان، هنوز گاهی این توانایی عقل برای رده‌بندی کردن را

عملکرد اساسی آن می‌شمارد. به‌همین نحو، خصلت اساسی اشکال به طور خاص اقتدارگرای حکومت (یعنی حکومت‌هایی که سرچشمه اقتدارشان، که به کاربرد قدرت به دست آنها حقانیت می‌بخشد، فراسوی عرصه‌ی قدرت است، و مانند قانون طبیعت یا دستورهای خدا، انسان آن را نساخته است) به این باز می‌گردد که خود ایده‌ها را در فلسفه‌ی سیاسی افلاتون، می‌شود به این شکل به کار برد.

همزمان، این قیاس در زمینه‌ی ساختن و هنر و مهارت‌ها، فرصت مناسبی پدید می‌آورد برای توجیه اعتبار موارد و نمونه‌هایی که در آنها، به نوعی دانش و تخصص نیاز است. اگر از چنین قیاسی استفاده نشود، کاربرد این نمونه‌ها بسیار شک برانگیز است. این‌جاست که مفهوم خبرگی برای نخستین بار وارد قلمرو کنش سیاسی می‌گردد، و مرد سیاسی را برای پرداختن به امور بشری، به همان نحو شایسته می‌شمارند که نجار برای ساختن میز و صندلی و پزشک برای درمان بیمار شایستگی دارد. عنصر خشونت، که به نحوی خیره‌کننده در جمهوری آرمانی افلاتون آشکار است و در حقیقت، تلاش‌های جدی او را برای تضمین فرمانبرداری داوطلبانه، پیوسته با شکست مواجه می‌کند، با انتخاب این نمونه‌ها و قیاس‌ها ارتباط نزدیکی دارد. با این نمونه‌ها او می‌خواست برای آنچه از زمان رومیان به بعد «اتوریته» می‌خواندند، بنیادی استوار بسازد. افلاتون این معمای پیچیده را به کمک افسانه‌هایی کمابیش طولانی درباره‌ی جهان‌آخروی و مجازات‌ها و پاداش‌های آن حل کرد که امیدوار بود توده‌ها آنها را در واقع باور کنند. از این رو، در پایان بسیاری از گفتگوهای سیاسی‌اش، کاربردشان را به اندیشمندان انگشت‌شمار توصیه می‌کرد. با توجه به این که این افسانه‌ها بر تصورات اندیشه‌ی دینی در مورد جهنم تأثیر عظیمی داشته‌اند، در نظر داشتن این نکته

اهمیت دارد که افلاتون آنها را در اصل، برای اهداف به طور مطلق سیاسی طرح کرده بود. از دید وی، آنها به طور کلی وسیله‌ای مبتکرانه‌اند برای (بی اعمال خشونت بیرونی) به اطاعت و اداری کردن کسانی که تسلیم قدرت الزام آور عقل نمی‌شوند.

با این همه، آنچه در زمینه‌ی بحث ما اهمیت بیشتری دارد، این است که عنصر خشونت به نحوی اجتناب‌ناپذیر در ذات همه‌ی فعالیت‌های ساختن و تولید کردن وجود دارد. در چنین فعالیت‌هایی آدمیان به طور مستقیم با طبیعت روبرو می‌شوند، برخلاف فعالیت‌هایی همچون رفتار کردن و سخن گفتن که در وهله‌ی نخست، معطوف‌اند به انسان‌ها. ساختن ساخته‌های انسانی همواره مستلزم اعمال نوعی خشونت بر طبیعت است؛ برای به دست آوردن الوار، باید درخت را بکشیم، و برای ساختن میز باید بر چوب زور وارد کنیم. افلاتون، در موارد نادری، شیفتگی هولناک خود را به حکومت استبدادی نشان می‌دهد، و در این موارد، قیاس‌هایش او را به این موضع افراطی می‌کشاند. از همه جذاب‌تر طبیعتاً آنجا است که از شیوه درست بنا کردن جوامع جدید سخن می‌گوید، زیرا این بناسازی را به‌سادگی می‌توان در پرتو فرایند «ساختن» دیگری دید. جمهوری آرمانی باید به دست کسی ساخته شود که در سپهر سیاسی شباهت دارد به صنعتگر یا هنرمند در قلمرو صنعتگری. صنعتگر در همخوانی با «مهارت»¹ جاافتاده و قواعد و مقیاس‌های معتبر در این «هنر» خاص عمل می‌کند، از این رو باید پذیرفت که حاکم مستبد برای رسیدن به هدف ساختن جمهوری، شایستگی بیشتری از دیگران دارد.⁽¹⁵⁾ در تمثیل غار دیدیم که چگونه فیلسوف برای یافتن جوهر حقیقی هستی، غار را ترک می‌کند، بی آن که اصلاً به کاربرد عملی آن‌چه خواهد یافت بیندیشد.

¹ *techné*

نخست، بعدها هنگامی که دوباره خود را در تاریکی و ابهام امور بشری گرفتار می‌بیند و با دشمنی همنوعان خود رویرو می‌شود، شروع می‌کند به اندیشیدن در این مورد که «حقیقت» خود را همچون هنجار برای رفتار انسان‌های دیگر به کار برد. این ناهمخوانی میان ایده‌ها همچون جوهرهای حقیقی که می‌توانند موضوع ژرف‌اندیشی باشند و ایده‌ها همچون هنجارهایی که می‌توانند به کار برده شوند،⁽¹⁶⁾ در دو ایده‌ی به‌طور مطلق متفاوت آشکار می‌شوند که والاترین ایده را نشان می‌دهند؛ ایده‌ای که همه‌ی ایده‌های دیگر هستی خود را مدیون آن‌اند. این ایده‌ی والا در برخی نوشته‌های افلاتون زیبایی است. برای نمونه، در «مهمانی»¹ که در آن، ایده‌ی زیبایی بالاترین پله‌ی نردبانی است که به حقیقت منتهی می‌گردد، و در «فایدروس»² که در آن، افلاتون از «شیفتگان دانایی و زیبایی» سخن می‌گوید؛ گویی این دو در واقع یک امرند، زیرا زیبایی چیزی است که با «تمام درخشندگی خود، می‌درخشد» و از این رو، همه‌ی چیزهای دیگر را روشن می‌کند.⁽¹⁷⁾ گاهی نزد او والاترین ایده، ایده‌ی نیکی است، برای نمونه در «جمهوری».⁽¹⁸⁾ آشکار است که افلاتون بر پایه‌ی صورت آرمانی «زیبا و نیک»³ در آن زمان والاترین ایده را انتخاب کرده است، اما مشخص است که ایده‌ی نیکی را فقط در متن به‌طور مطلق سیاسی «جمهوری» می‌توان یافت. اگر قصدمان تحلیل تجربه‌های فلسفی‌ای بود که زمینه‌ی آموزه‌ی ایده‌ها را فراهم کردند (کاری که این‌جا نمی‌شود کرد)، آشکار می‌شد که ایده‌ی زیبایی همچون والاترین ایده، این تجربه‌ها را بسیار بهتر از ایده‌ی نیکی نشان می‌دهند. حتی در نخستین رساله‌های «جمهوری»، فیلسوف را هنوز به‌عنوان عاشق زیبایی، نه نیکی،

¹ *Symposion*

² *Phaedrus*

³ *kalon k'agathon*

تعریف می‌کنند، و نخست در کتاب ششم است که ایده‌ی نیکی، همچون والاترین ایده‌ها، طرح می‌شود.⁽¹⁹⁾ زیرا عملکرد اصلی ایده‌ها فرمانروایی یا به‌نحوی دیگر، برقراری نظم در آشفته‌گی امور بشری نبود، بلکه باید با «درخشندگی خود»، تاریکی امور بشری را روشن می‌کردند. ایده‌ها به معنی واقعی کلمه، به هیچ وجه به سیاست، تجربه‌ی سیاسی و مسأله‌ی کنش ربطی نداشتند، بلکه منحصراً به فلسفه، تجربه‌ی ژرف‌اندیشی، و جستجو برای یافتن «جوهر حقیقی هستی» ربط داشتند. آنچه با تجربه‌های زمینه‌ساز آموزه‌ی ایده‌ها، در برداشت نخستین آن، کلاً بیگانه بود درست همین فرمانروایی، انداز‌گیری، رده‌بندی و تنظیم بود. به ظاهر خود افلاتون نخستین کسی بود که با «بی‌ربط بودن» آموزه‌ی جدیدش با سیاست به مخالفت برخاست، و کوشید آموزه‌ی ایده‌ها را به نحوی تعدیل کند که برای نظریه‌ی سیاسی سودمند باشد. اما سودمندی را فقط به کمک ایده‌ی نیکی توانست حفظ کند؛ چون در واژگان یونانی، «نیک» به معنای «نیک برای» و «مناسب» است. اگر والاترین ایده، که همه‌ی ایده‌های دیگر باید در آن شریک باشند تا کلاً بتوانند ایده بشوند، ایده‌ی مناسب بودن است، آنگاه ایده‌ها را، بنا به تعریف، می‌شود استفاده کرد، و در دستان فیلسوف که متخصص ایده‌هاست، می‌توانند به قاعده‌ها و معیارها یا قانون‌ها (آن طور که افلاتون در «قوانین» انجام داد) بدل شوند. (تفاوت محسوس است. آنچه در «جمهوری» هنوز ادعای مستقیم شخصی فیلسوف، شاه-فیلسوف، برای فرمانروایی است، در «قوانین» به ادعای غیرشخصی سلطه‌ی عقل بدل می‌شود.) پیامد واقعی این تفسیر سیاسی از آموزه‌ی ایده‌ها می‌توانست این باشد که نه انسان و نه خدا، بلکه نیکی خود معیار همه‌ی چیزهاست. این نتیجه را ظاهراً نه افلاتون، بلکه ارسطو در یکی از نخستین رساله‌هایش، گرفته است.⁽²⁰⁾

برای اهداف ما، به یاد آوردن این نکته اهمیت دارد که عنصر فرمانروایی، آن طور که در مفهوم کنونی از اتوریته (که به شدت تحت تأثیر اندیشه افلاتونی است) بازتاب می‌یابد، می‌تواند در جدال میان فلسفه و سیاست ردیابی شود، اما نه در تجربه‌های به طور ویژه سیاسی، یعنی تجربه‌های قلمرو امور بشری. انسان برای فهم اندیشه‌ی افلاتون باید پیوسته به یاد داشته باشد که او از یک سو، همواره بر بی‌ربط بودن قلمرو امور بشری، به فلسفه اصرار می‌ورزید و پیوسته هشدار می‌داد که آن را نباید بیش از اندازه جدی گرفت. از سوی دیگر، خود او، برخلاف کمابیش همه‌ی فیلسوفان بعدی، باز هم امور بشری را آن قدر جدی می‌گرفت که هسته‌ی اصلی اندیشه‌اش را تغییر داد تا بشود از آن در سیاست استفاده کرد. و همین ناهمخوانی، محتوای حقیقی تمثیل غار در «جمهوری» را بهتر از هر شرح صوری دیگری از آموزه‌ی جدید ایده‌های افلاتون، نشان می‌دهد. «جمهوری» به هر حال، در متن گفتگویی به طور مطلق سیاسی برای یافتن بهترین شکل حکومت، تعریف می‌شود. افلاتون این تمثیل را در میانه‌ی جستجویش (که آشکار است داستان فیلسوفان در این جهان است) بیان می‌کند؛ گویی قصد دارد زندگی‌نامه‌ی فشرده‌ی «فیلسوف» را بنویسد. از این رو، روشن می‌شود که جستجو برای یافتن بهترین شکل حکومت، جستجو برای یافتن بهترین حکومت فیلسوفان است. این جستجو به‌نوبه‌ی خود، روشن می‌کند که بهترین حکومت حکومتی است که در آن، فیلسوفان فرمانروایان شهرند؛ این راه حل برای کسانی که زندگی و مرگ سقرات را دیده بودند، راه حل چندان حیرت‌آوری نبود.

با این همه، فرمانروایی فیلسوف را باید توجیه کرد، و این فرمانروایی تنها در صورتی می‌توان توجیه کرد که حقیقت فیلسوف برای همان قلمرو امور بشری که فیلسوف مجبور شد برای کسب حقیقت از آن رو برگرداند نیز معتبر

باشد. تا آنجا که فیلسوف فقط فیلسوف است، جستجویش چنین خاتمه می‌یابد که به والاترین حقیقت، ژرف بیاندیشد، و چون این حقیقت همه چیز را روشن می‌کند، والاترین زیبایی نیز هست. اما از آنجا که فیلسوف انسانی است میان انسان‌ها، فناپذیری است میان فناپذیران، و شهروندی است میان شهروندان، باید حقیقتش را به مجموعه‌ای از قانون تبدیل کند، و به موجب این تغییر شکل، فیلسوف می‌تواند ادعا کند به حاکمی واقعی، شاه-فیلسوف، بدل شده است. مشخصه‌ی زندگی اکثر مردم در غار که فیلسوف حکومتش را بر آنها برقرار کرده است، نه ژرف‌اندیشی، بلکه سخن^۱ و کنش^۲ است. به این سبب خصلت‌نماست که افلاتون در تمثیل غار، زندگی ساکنان آن را چنان وصف می‌کند که گویی آنها نیز فقط به دیدن علاقه دارند: نخست تصاویر چیزها روی پرده، سپس خود چیزها در نور لرزان آتش در غار، تا سرانجام آنها که می‌خواهند خود حقیقت را ببینند باید جهان مشترک غار را کلاً ترک گویند و به طور کامل تنها به عزم ماجرای جدید حرکت کنند.

به عبارت دیگر، کل قلمرو امور بشری را از دیدگاه فلسفه‌ای می‌نگرند که این فرض را می‌پذیرد که حتی آنان که ساکن غار امور بشری‌اند، تنها تا آنجا انسان‌اند که می‌خواهند ببینند، هر چند می‌گذارند سایه‌ها و تصویرها آنها را همچنان فریب دهند. و حکومت شاه-فیلسوف، یعنی چیرگی بر امور بشری، را به کمک چیزی بیرون از قلمرو آن، نه تنها به کمک برتری مطلق دیدن بر کردن، برتری ژرف‌اندیشی بر سخن و کنش، بلکه به کمک این فرض نیز توجیه می‌کنند که آنچه انسان‌ها را انسان می‌کند، انگیزه‌ی دیدن است. از این رو، علاقه‌ی فیلسوف و علاقه‌ی انسان به عنوان انسان برهم منطبق می‌شود؛

¹ lexis

² praxis

هر دو آنها می‌طلبند که امور بشری، یعنی نتیجه‌ی سخن و کنش، نباید به خودی خود منزلتی بیابد، بلکه باید زیر سلطه‌ی چیزی بیرون از قلمرو این امور باشد.

۳

دوگانگی میان نگرستن به حقیقت در تنهایی و از دور، و گرفتار شدن در مناسبات امور بشری و نسبی بودن آنها، در سنت اندیشه‌ی سیاسی تأثیر شگرفی داشته است. این دوگانگی متقاعدکننده‌ترین بیان خود را در تمثیل غار افلاتون می‌یابد. از این رو، انسان فکر می‌کند که ریشه‌ی آن را در آموزه‌ی ایده‌های افلاتون ببیند. گرچه این دوگانگی از لحاظ تاریخی به پذیرش آموزه‌ی ایده‌ها وابسته نبود، بلکه بسیار بیشتر با نگرشی ارتباط داشت که افلاتون تنها یکبار، کمابیش به طور گذرا در ملاحظه‌ای تصادفی، طرح کرده بود، اما بعدها ارسطو آن را کمابیش کلمه به کلمه در عبارت معروفی در «متافیزیک»^۱ بازگفت؛ یعنی این نگرش که کل فلسفه با «تحیر»^۲ آغاز می‌شود، با شگفتی در فکر فرورفتن در برابر هستی، آن‌طور که هست. «تئوری» یونانی بیش از هر چیز تداوم این تحیر آغازین، و فلسفه‌ی یونانی بیان و به قالب مفهوم درآوردن آن است. توانایی متحیر شدن خصوصیتی است که اندیشمندان انگشت‌شمار را از اکثریت مردم جدا می‌کند و در این تحیر

¹ *Metaphysics*

² *thaumachein*

باقی ماندن، آنها را در برابر امور روزمره آدمیان بیگانه می‌کند. به این دلیل، ارستو بی آن که آموزه‌ی ایده‌های افلاتون را بپذیرد و با آن که جمهوری آرمانی افلاتون را رد می‌کند، باز هم در بیشتر مسائل پیرو او باقی می‌ماند و نه تنها «زندگی اندیشه‌ورزانه»^۱ را از «زندگی سیاسی»^۲، زندگی‌ای که وقف امور بشری می‌شود، جدا می‌کند، بلکه ترتیب سلسله‌مراتبی ضمنی آنها را نیز همچون امری بدیهی می‌پذیرد (نخستین باری که این شیوه‌های زندگی به‌نحوی سلسله‌مراتبی رده‌بندی شدند، در «فایدروس» افلاتون بود). نکته‌ی مهم در زمینه‌ی بحث ما، تنها این نیست که چنین تصور می‌کردند که اندیشیدن باید بر کنش فرمان براند، و اصول کنش را باید چنان تعیین کرد که بتوان قواعد دومی را بی استثنا از تجربه‌های اولی نتیجه گرفت. این نکته نیز مهم است که به سبب یکسان پنداشتن فعالیت‌های آدمی با شیوه‌های زندگی او، همان اصول فرمانروایی عقل بر کنش میان انسان‌ها نیز برقرار شد. از لحاظ تاریخی، این مشخصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مکتب سقراتی شد، و طنز این تحولات شاید در این باشد که درست همین دوگانگی میان اندیشیدن و کنش بود که سقرات از آن هراس داشت و کوشید از نفوذ آن در دولت‌شهر جلوگیری کند.

به این ترتیب، در فلسفه‌ی سیاسی ارستو است که با دومین تلاش برای ساختن مفهومی از اتوریته در چهارچوب فرمانروایی و فرمانبری روبرو می‌شویم؛ این تلاش برای تحولات سنت اندیشه‌ی سیاسی به همان اندازه‌ی تلاش افلاتون اهمیت داشت؛ گرچه رهیافت ارستو به طور بنیادی متفاوت بود. از دیدگاه ارستو، عقل نه خصوصیت دیکتاتورانه دارد، نه ویژگی مستبدانه، و

^۱ bios theoretikos

^۲ bios politikos

وجود شاه-فیلسوفی که باید یکبار برای همیشه امور بشری را برقرار کند، نیز الزامی نیست. دلیل او برای این ادعا که «هر اجتماع سیاسی متشکل است از فرمانروایان و فرمانبران»، از برتری خبرگان بر افراد غیرمتخصص استنتاج نشده است، و او از تفاوت میان کنش و ساختن، آنقدر آگاه است که مثال‌هایش را از عرصه‌ی ساختن نیلورد. تا آنجا که من می‌دانم، ارستو نخستین کسی است که با نیت برقراری نظم و قانون در رسیدگی به امور بشری، به «طبیعت» رجوع می‌کند؛ طبیعتی که «میان جوانان و پیران... تفاوت برقرار کرده است، و مقرر ساخته است که برخی فرمان برانند، و بعضی فرمانبر باشند.»⁽²¹⁾

سادگی این برهان از پی تکرار مداوم در طی قرون، به‌حدی فریب‌آمیز شده که آن را به حرفی پیش‌پاافتاده بدل کرده است. شاید به این دلیل که اختلاف چشمگیر آن را با تعریف خود ارستو از *پولتشر* در کتاب «سیاست» نادیده می‌انگارند: *پولتشر* «اجتماعی است از افراد برابر که نیل به بهترین زندگی، هدف آن است.»⁽²²⁾ این فکر که کسی باید فرمانروای *پولتشر* باشد، آشکارا برای خود ارستو هم متقاعدکننده به‌نظر نمی‌رسید. خود او، که یکی از بزرگترین اندیشمندانی است که دارای بیشترین انسجام فکری و کمترین تناقض درونی‌اند، برهان خود را چندان مجاب‌کننده نمی‌یافت. به این دلیل جای شگفتی نیست که در «اقتصاد» (رساله‌ی شبه‌ارستویی، نوشته‌ی یکی شاگردان نزدیک او) می‌خوانیم که تفاوت اساسی میان اجتماعی سیاسی (*پولتشر*¹) و خانوار خصوصی (ملک شخصی)² این است که دومی نوعی

¹ polis

² oikia

«تکسالاری^۱»، یا فرمانروایی یکنفره تشکیل می‌دهد، در حالی که دولت‌شهر بر عکس، از چندین فرمانروا تشکیل شده است.⁽²³⁾ برای درک این ویژگی، باید به یاد داشته باشیم که اینجا «تکسالاری» و «استبدادی» را مترادف هم و در تضاد آشکار با «پادشاهی^۲» به کار برده‌اند؛ افزون بر این، خصوصیت دولت‌شهر، همچون اجتماعی «متشکل از چندین فرمانروا» به اشکال گوناگون حکومت از قبیل اولیگارشی، آریستوکراسی و دموکراسی ارتباطی ندارد که به طور معمول مقابل حکومت تکنفره قرار می‌دهند. «چندین فرمانروا» در این متن، در مقام بزرگان خانوارها هستند که پیش از آن که به جمعی بپیوندند که قلمرو سیاسی-همگانی را تشکیل می‌دهد، موقعیت‌شان در مقام «تکسالار» در خانواده‌های خود استوار شده است. خود فرمانروایی و تمایز میان فرمانروا و فرمانبر به حوزه‌ای تعلق دارد که مقدم بر قلمرو سیاسی است و آنچه آن را از حوزه «اقتصادی» خانوار متمایز می‌کند، این است که دولت‌شهر بر اصل برابری بنا شده است و تفاوتی میان فرمانروا و فرمانبر نمی‌شناسد.

در این تمایز میان آنچه امروزه می‌توانیم حوزه‌های خصوصی و همگانی بنامیم، ارستو فقط درک عمومی یونانی متداول را بیان می‌کند، که مطابق آن، «هر شهروند به دو شکل از هستی تعلق دارد» زیرا «دولت‌شهر به هر فرد... افزون بر زندگی خصوصی‌اش، نوعی زندگی دوم، "زندگی سیاسی"، می‌دهد.»⁽²⁴⁾ ارستو دومی را «زندگی خوب» می‌خواند و مضمونش را دوباره تعریف می‌کند، اما فقط این تعریف، و نه خود تقسیم‌بندی، با درک رایج یونانی اختلاف دارد.) هر دو نظم، اشکال زندگی انسان‌ها با یکدیگر بودند،

¹ monarchy

² kingship

اما فقط اجتماع خانوار مسؤل معاش و گذران زندگی و تأمین نیازهای مادی^۱ بود تا زندگی فردی حفظ، و بقای نسل تضمین شود. آنچه این درک را از رهیافت مدرن متمایز می‌کند این است که بقای زندگی، هم زندگی فردی و هم تدوام نسل، به طور انحصاری به حوزه‌ی خصوصی تعلق داشت؛ در حالی که انسان در دولت‌شهر، یعنی در عرصه‌ی سیاسی، به عنوان «فرد»^۲ حضور می‌یافت.⁽²⁵⁾ زیندگان در تلاش حفظ زندگی‌اند، و آدمیان به عنوان زیندگان، با ضرورت مواجه می‌شوند و به کمک آن به پیش می‌روند. پیش از آن که «زندگی خوب» سیاسی بتواند شروع شود، انسان باید بر ضرورت غلبه یابد؛ و این غلبه یافتن تنها با سلطه امکان‌پذیر است. از این رو، آزادی «زندگی خوب» را با چیرگی بر ضرورت مستقر می‌کنند.

بنابراین، هدف چیرگی بر ضرورت کنترل ضرورت های زندگی است؛ ضرورت هایی که انسان را به کنش وامی‌دارند و آنها را در قدرت خود نگه می‌دارند. اما این چیرگی را تنها با سلطه و اعمال خشونت بر دیگران و برده ساختن آنها می‌توان برقرار کرد و این موجد رهایی مردان آزاد از اجبار ضرورت می‌گردد. مرد آزاد، شهروند دولت‌شهر، نه زیر اجبار ضرورت های مادی زندگی است، نه زیر سلطه‌ی حکومت ساخته‌ی دیگران. برده نبودن مرد آزاد کافی نیست، بلکه خود باید برده‌دار باشد و بر آنها فرمان براند. آزادی قلمرو سیاسی پس از این شروع می‌شود که تمام ضرورت های اولیه‌ی زندگی را به کمک نوعی از فرمانروایی زیر کنترل درآورده باشند؛ یعنی سلطه و انقیاد، دستور دادن و اطاعت کردن، فرمان دادن و فرمان بردن، پیش‌شرط‌های قوام یافتن قلمرو سیاسی‌اند، درست به این دلیل که به امور

¹ anagkaia

² kat arithmos

مربوط به قلمرو سیاسی تعلق ندارند.

بی تردید ارستو، همچون افلاتون پیش از او، در صدد بود نوعی از اتوریته را وارد رسیدگی به امور همگانی و زندگی نولتشر کند و بی شک برای آن، دلایل قوی سیاسی داشت. با این همه، او نیز مجبور شد به نوعی حل موقت قانع شود تا بتواند پدید آمدن تمایز را، میان آنها که دستور می‌دهند و آنان که دستور را اطاعت می‌کنند، میان فرمانروایان و فرمانبران، در قلمرو سیاسی، منطقی جلوه دهد. او نیز فقط می‌توانست مدل‌ها و مثال‌های خود را از حوزه‌ی پیش‌سیاسی، از عرصه‌ی خصوصی معاش خانوار و تجربه‌های اقتصاد برده‌داری بگیرد. این امر موجب می‌شد که احکام به طور کامل متناقض صادر کند و هنجارهایی بر زندگی و اعمال در نولتشر تحمیل کند که خود او در جاهای دیگر، فقط برای زندگی و رفتار در اجتماع و معاش خانوار، معتبر می‌دانست. این ناهمسازی در کار او آشکار است، حتی اگر فقط همان مثال معروف در «سیاست» را، که پیش از این به آن اشاره کردیم، در نظر بگیریم. در این مثال، او تمایز میان فرمانروایان و فرمانبران را از تمایز طبیعی میان جوانان و کهنسالان نتیجه می‌گیرد. اما این مثال به خودی خود، برای نشان دادن برهان ارستو بسیار نامناسب است. رابطه میان پیر و جوان، رابطه‌ای است در اساس تربیتی. و در این آموزش، حاکمان کنونی حاکمان آینده را تربیت می‌کنند. اگر در اینجا اصلاً شکلی از سلطه وجود داشته باشد، با اشکال سلطه‌ی سیاسی به طور کامل متفاوت است؛ نه تنها به دلیل زمان و هدف محدود، بلکه به این سبب که چنین رابطه‌ای میان افراد بالقوه برابر پدید می‌آید. در عین حال، جایگزینی آموزش به جای فرمانروایی پیامدهای وسیعی داشته است. بر این اساس، فرمانروایان خود را همچون مربیان جلوه داده‌اند و مربیان را به سلطه‌طلبی متهم کرده‌اند. چه در آن زمان و چه اکنون، ربط

سیاسی داشتن هیچ‌چیز بیشتر از مثال‌هایی که از حوزه‌ی آموزش می‌آورند، شک برانگیز نیست. در قلمرو سیاسی، همواره با افراد بزرگسالی سر و کار داریم که سن و سال آموزش را پشت سر گذاشته‌اند؛ به عبارت دقیق‌تر، سیاست یا حق دخالت در اداره‌ی امور همگانی، درست زمانی شروع می‌شود که آموزش پایان یافته باشد. (آموزش در بزرگسالی، به شکل فردی یا جمعی، ممکن است برای پرورش شخصیت و تکامل و غنای آن به طور کامل معنا داشته باشد، اما از لحاظ سیاسی بی‌معناست، مگر این که به قصد کسب دانش فنی‌ای صورت گیرد که به‌علتی در جوانی کسب نشده است و برخوردار بودن از آن، برای شرکت در امور همگانی الزامی است.) در مقابل، در آموزش، همواره با کسانی سر و کار داریم که هنوز نمی‌توانند اجازه‌ی ورود به سیاست را کسب کنند و با دیگران هم‌تراز شوند، زیرا در حال آماده شدن برای آن‌اند. با این‌همه، مثال ارستو دارای اهمیت زیادی است، زیرا نیاز به «اتوریت» در تربیت کودک و آموزش، از هرجای دیگری بدیهی‌تر و منطقی‌تر است. به این سبب، این ویژگی بارز دوران کنونی است که می‌خواهد حتی این شکل از اتوریت‌ی به‌طور کامل محدود و بی‌ربط به سیاست را نیز از میان بردارد.

اتوریت‌ی در زمینه‌ی سیاسی می‌تواند ویژگی تربیتی بیابد اگر همچون رومیان این فرض را بپذیرند که پیشینیان در هر شرایطی، برای نسل بعدی بزرگی را نمایندگی می‌کنند و بنابه تعریف، «ارشد»¹ اند. هرگاه در قلمرو سیاسی به ارشدیت گذشتگان اعتقادی بنیادی نداشته باشند، اما تربیت را به کمک اتوریت‌ی، به عنوان الگو به کار برند (و این امر بارها رخ داده است و هنوز یکی از برهان‌های پایه‌ای اندیشه‌ی محافظه‌کارانه است)، در وهله‌ی نخست، برای این است که بر سلطه‌ی حاکم سرپوش بگذارند یا سلطه‌ی ای را

¹ maiores

بیوشانند که کسی آرزوی آن را در سر می‌پروراند و می‌خواهد ظاهری تربیتی به تلاش برای برقراری سلطه‌طلبی در واقعیت، بدهد.

تلاش‌های عظیم فلسفه‌ی یونانی برای یافتن مفهومی از اتوریته که مانع زوال دولت‌شهر شود و جان فیلسوفان را حفظ کند، به دلیل این حقیقت با ناکامی روبرو شد که در قلمرو زندگی سیاسی یونانی، آگاهی از اتوریته بر پایه‌ی تجربه‌های مستقیم سیاسی وجود نداشت. از این رو، نسل‌های بعدی همگی سرنمون‌هایی را که به کمک آنها مضمون اتوریته را درک کردند، از تجربه‌های به‌طور مشخص غیرسیاسی گرفتند. این تجربه‌ها یا از عرصه‌ی «ساختن» و هنرها، که در آنها وجود تخصص الزامی است و مطابق غایت بودن در آنها بالاترین معیار است، آورده شدند، یا از اجتماع خصوصی خانوار. درست از همین جنبه‌ی سیاسی معین است که فلسفه‌ی مکتب سقرات بیشترین تأثیر را بر سنت اندیشه‌ی سیاسی غرب داشته است. حتی اکنون تصور می‌کنیم ارستو انسان را در وهله‌ی نخست، به‌عنوان موجودی سیاسی تعریف کرده است که از عقل و زبان بهره‌مند است. کاری که البته او کرده است، اما فقط در زمینه‌ای سیاسی. یا تصور می‌کنیم که افلاتون معنای اصلی آموزه‌ی ایده‌های خود را در «جمهوری» بیان کرده است، در حالی که برعکس، در آنجاست که آن را به دلایل سیاسی، تغییر می‌دهد. به‌رغم عظمت فلسفه‌ی سیاسی یونان، جای تردید است که ویژگی ذاتی آرمانشهری آن حفظ می‌شد اگر رومیان، در تلاش خستگی‌ناپذیر خود برای یافتن سنت و اتوریته، مصمم نمی‌شدند آن را بستانند و به‌عنوان والاترین اتوریته در همه‌ی موضوع‌های مربوط به اندیشه و نظر بپذیرند. اما رومیان تنها به این دلیل توانستند فلسفه‌ی یونان را با فرهنگ خود یکپارچه کنند که پیش از آن، سنت و اتوریته در زندگی سیاسی جمهوری روم نقشی قطعی یافته بود.

اعتقاد به تقدس بنیانگذاری از آغاز جمهوری روم تا کمابیش پایان دوران امپراتوری، کانون سیاست رومی بود، به این مفهوم که وقتی چیزی را بنیاد می‌گذاشتند، این بنیاد برای همه‌ی نسل‌های آینده الزام‌آور باقی می‌ماند. برای رومیان، درگیر شدن در سیاست، قبل از هر چیز، به مفهوم حفظ بنیاد شهر روم بود. به این سبب بود که رومیان هرگز نتوانستند بنیاد نهادن نخستین دولت‌شهر خود را در مستعمرات‌شان تکرار کنند، اما قادر بودند به بنیاد آغازین، پیوسته بیفزایند تا زمانی که کل ایتالیا، و سرانجام سراسر جهان غرب، به کمک روم، وحدت یافت و به وسیله آن اداره شد؛ گویی همه‌ی جهان چیزی نبود جز مناطق پیرامونی روم. از آغاز تا انجام، رومیان به منطقه‌ی خاصی که این شهر یگانه در آن قرار داشت وابسته بودند و در دوره‌های اضطراری یا دوره‌هایی که جمعیت بیش از حد افزایش می‌یافت، نمی‌توانستند مانند یونانیان بگویند: «بروید شهری جدید بسازید، زیرا هر جا که باشید شما همواره یک دولت‌شهرید.» برخلاف یونانیان، رومیان به طور واقعی ریشه در خاک داشتند و واژه‌ی *patria* (وطن) معنی کامل خود را از تاریخ روم گرفته است. بنیانگذاری شهری جدید (که برای یونانیان تجربه‌ای عادی بود) برای رومیان آغازی بود اساسی، تعیین‌کننده و تکرارناپذیر و رخدادی یگانه در سراسر تاریخ‌شان. در میان الهه‌های رومی، مقدس‌تر از همه دو الهه‌ی

ژانوس^۱، الهه‌ی آغاز، که در تقویم غربی سال را هنوز با آن شروع می‌کنند، و مینروا^۲، الهه‌ی خاطره بودند.

ویرژیل^۳ بنیانگذاری روم را چنین خلاصه کرده است: «بسیار عظیم بود تلاش و رنج بنیان نهادن مردم روم»^۴؛ این که همه‌ی سرگردانی‌ها و رنج‌ها سرانجام به هدف خود می‌رسد، «باید شهر را بنیان گذاشت»^۵، درونمایه‌ی پیاپی /تئید^۶ است. اگر این بنیانگذاری و تجربه‌ی (به‌همان میزان غیریونانی) تقدس خانه و کاشانه را به زبان هُمَری بیان کنیم گویی روح هکتور بود که از سقوط تروایا رسته بود و در خاک ایتالیا دوباره زنده شده بود و مضمون عمیقاً سیاسی دین روم را ساخته بود. در روم، برخلاف یونان، که دین‌داری در ارتباط با حضور الهامبخش و مستقیم خدایان معنا می‌یافت، دین به‌معنای حقیقی کلمه، به‌مفهوم *religare* بود⁽²⁶⁾: یعنی الزام به گذشته، تعهد به تلاش عظیم و کمابیش ابرانسانی بنانهادن بنیادها. از این رو، تلاش برای بنانهادن ستون و پایه‌ی روم را همواره افسانه‌ای می‌شماردند.⁽²⁷⁾ نزد رومیان، دین‌دار بودن به‌مفهوم به گذشته پایبند بودن بود. به این سبب، لیوی، گزارشگر بزرگ رخدادهای گذشته، می‌توانست بگوید: «در حالی که این رویدادهای روزگار کهن را یادداشت می‌کنم، نمی‌دانم چه چیزی روحم را وامی‌دارد سالخورده شود و نمی‌دانم کدام *religio* مرا در چنگ خود گرفته است.»⁽²⁸⁾ به این سبب فعالیت‌های دینی و سیاسی را می‌توانستند کم و بیش یکسان بشمارند، و

¹ Janus

² Minerva

^۳ ویرژیل یا ورگیلیوس، ۱۹-۷۰ پیش از میلاد، شاعر کلاسیک روم.

⁴ *tanta molis erat Romanam condere gentem*

⁵ *dum conderet urbem*

^۶ (*Aeneid*) آخرین کتاب شعر حماسی روم سروده‌ی ویرژیل.

سیسرون می‌توانست بگوید: «هنرمندی انسان در هیچ قلمرویی، به اندازه‌ی قلمرو بنیاد نهادن جوامع جدید و نگهداری جوامع پیش از این بنیادشده، نمی‌تواند به راه‌های خدایان (*numen*) نزدیک شود.»⁽²⁹⁾ قدرت الزام‌آور بنیانگذاری، به‌خودی‌خود، قدرتی دینی بود، زیرا شهر روم به خدایان مردم نیز خانه‌ی دائمی عطا می‌کرد (باز هم برخلاف یونان، که خدایانش شهرهای فناپذیران را پاسداری می‌کردند و گاهی در میان آنها اقامت می‌کردند، اما خود در کوه المپ، دور از مسکن آدمیان، خانه داشتند).

در این زمینه است که واژه و مفهوم اتوریته در آغاز پدیدار گشت. واژه‌ی *auctoritas* (اتوریته) از فعل *augere* (توسعه دادن و استوار کردن) مشتق شده است، و آنچه اتوریته یا صاحبان اتوریته پیوسته استوار می‌کردند بنیاد بود. پیشکسوتان، اعضای سنا یا «ریش سفیدان»^۱، از اتوریته برخوردار بودند و آن را یا از راه اصل و نسب خود به دست آورده بودند، یا آنان که بنیاد را برای همه‌ی پسینیان بنا کرده بودند، به آنها واگذار کرده بودند، از راه نیاکانی که رومیان آنها را به سبب بنیان‌گذاری روم، «سروران»^۲ می‌نامیدند. اتوریته‌ی زندگان همان‌طور که پلینی^۳ می‌گوید، همواره از «اتوریته‌ی پایه‌گذاران روم»^۴، که دیگر در میان زندگان نیستند، سرچشمه می‌گیرد و وابسته به آن است. ریشه‌های اتوریته، برخلاف قدرت (*potestas*) در گذشته بود، اما حضور این گذشته در زندگی واقعی شهر، از قدرت و نیروی زندگان کمتر نبود.

برای فهم دقیق‌تر معنای «در اتوریته بودن»، شاید سودمند باشد که به یاد

¹ *patres*

² *maiores*

³ (Pliny) پلینی یا گایوس پلینیوس دوم، ۷۹-۲۳ میلادی، نویسنده‌ی رومی.

⁴ *auctores imperii Romani conditoresque*

داشته باشیم واژه‌ی «*auctores*» می‌تواند متضاد واژه‌ی «*artifices*» (آنان که در واقع می‌سازند و تولید می‌کنند) به کار رود، و در این معنا، «*auctor*» درست بر همان چیزی دلالت دارد که «*author*» (نویسنده، تولیدکننده‌ی اثر هنری) زبان انگلیسی بر آن دلالت دارد. پلینی در مورد ساخته شدن تئاتر جدیدی در روم می‌پرسد: چه کسی سزاوار ستایش بیشتر است؟ سازنده یا طراح آن؟ سازنده یا آفرینش‌گر؟ و بی‌شک منظور او این است که در هر دو حالت، دومی سزاوار ستایش بیشتر است. در این حالت، طراح همان سازنده نیست، بلکه کسی است که الهامبخش کل این اقدام بوده است و از این رو، روحش به مراتب بیشتر از روح سازنده‌ی واقعی در این بنا حضور دارد. طراح بنا، در تمایز با «سازنده»¹ی آن، کسی است که در حقیقت بنا را بنیاد کرده است. به این سبب، به مقام «توسعه دهنده»²ی شهر روم رسیده است.

در عین حال، باید توجه داشته باشیم که رابطه‌ی میان «مبتکر» و «سازنده» به هیچ وجه رابطه‌ی (افلاتونی) میان استاد، که دستور می‌دهد و خادمی که دستور را اجرا می‌کند، نیست. مهمترین ویژگی کسانی که صاحب اتوریته‌اند این است که دارای قدرت نیستند. «قدرت نزد مردم است و اتوریته نزد سنا»⁽³⁰⁾ زیرا این «اتوریته»، این توسعه و تحکیمی که سنا به کمک تصمیمات سیاسی باید بر آن بیفزاید، برای ما به طور شگفتی فرار و فهم‌ناپذیر است، و از این جنبه، با قوه‌ی قضاییه‌ی حکومت از دیدگاه منتسکیو، شباهت بارزی دارد که او قدرت آن را «کم و بیش برابر صفر» توصیف می‌کند⁽³¹⁾، و با این‌همه بالاترین مرجع قانونی (اتوریته) در حکومت‌های مشروطه را

¹ *artifex*

² *augmenter*

می‌سازد. مومسن^۱ اتوریته را چنین می‌خواند: «بیشتر از توصیه و کمتر از دستور؛ توصیه‌ای که نمی‌توان بدون خطر آن را نادیده انگاشت.» در این توصیف، این فرض نیز وجود دارد که «خواست و اعمال مردم، مانند خواست و اعمال کودکان، در معرض لغزش و خطاست و از این رو، به "تحکیم" و تأیید از راه توصیه‌ی شورای ریش‌سفیدان نیاز دارد.»⁽³²⁾ ویژگی استنادی^۲ «تحکیم» ریش‌سفیدان در پند محض بودن آن است که برای پذیرفته شدن، نه به دستور نیاز دارد، نه به خشونت بیرونی.⁽³³⁾

نیروی الزام‌آور این اتوریته با نیروی الزام‌آور «تفأل»^۳ دینی به طور تنگاتنگی ارتباط دارد؛ تفأل رومی، برخلاف پیام غیبی^۴ یونانیان، به جریان عینی رخدادهای آینده اشاره نمی‌کند، بلکه تأیید یا عدم تأیید خدایی محض را در مورد تصمیم‌هایی که آدمیان می‌گیرند فاش می‌سازد.⁽³⁴⁾ خدایان نیز در میان انسان‌ها بیشتر اتوریته دارند تا قدرت؛ آنها اعمال انسان‌ها را «تحکیم» و تأیید می‌کنند، نه هدایت. و درست همان طور که «رد پای همه‌ی "تفأل‌ها" را در نشانه‌ی بزرگی می‌یافتند که خدایان از راه آن، صلاحیت (اتوریته) بناکردن شهر روم را به رومولوس^۵ داده بودند»⁽³⁵⁾، کل اتوریته از این بنیانگذاری پدید می‌آمد و هر عمل را به آغاز مقدس تاریخ روم پیوند می‌داد، و به تعبیری، تمام سنگینی گذشته را بر دوش هر لحظه می‌گذاشت. «متانت»^۶، توانایی حمل کردن این سنگینی، مهمترین ویژگی شخصیت رومی شد؛ درست

¹ (Mommsen)، تئودر مومسن، ۱۹۰۳-۱۸۱۷، حقوقدان، تاریخ‌دان و سیاستمدار آلمانی.

² authoritative

³ auspices

⁴ oracle

^۵ (Romulus)، شخصیتی بود بیشتر اسطوره‌ای تا تاریخی. مطابق افسانه‌ها، در ۲۱ آوریل ۷۵۳ پیش از میلاد، شهر روم را ساخت و تا سال ۷۱۶ پیش از میلاد پادشاه روم بود.

⁶ Gravitas

همان طور که به گفته پلوتارک^۱ (در زندگی لوکارگوس^۲) سنا (نماینده‌ی اتوریته در جمهوری روم) می‌توانست به عنوان «ثقل مرکزی، مانند وزنه‌ی تعادل کشتی، عمل کند و مواظب باشد که تعادل عادلانه همواره حاکم باشد».

به این سبب، رخدادهای پیشین، اعمال نیاکان و عرفی که از دل آنها بسط یافت، همواره الزام‌آور بودند.⁽³⁶⁾ هرچه را رخ می‌داد، به صورت مثال درمی‌آوردند، و *auctoritas maiorum* را با نمونه‌های حکم‌کننده برای رفتار واقعی، یکسان می‌پنداشتند و به هنجارهای سیاسی اخلاقی، به معنی واقعی کلمه، بدل می‌کردند. این نیز دلیلی بود بر این که چرا رومیان سالمند بودن و سالخوردگی محض را متمایز می‌دانستند و می‌پنداشتند که اوج زندگی آدمی نیز در اولی است؛ نه چندان به دلیل تجربه و دانش جمع‌شده نزد انسان پیر تا به سبب این که فرد کهنسال نزدیک‌تر به نیاکان و گذشته رشد کرده بود. برخلاف درک کنونی از رشد، که در آن انسان به سوی آینده رشد می‌کند، رومیان احساس می‌کردند که رشد رو به سوی گذشته دارد. اگر بخواهیم این نگرش را به نظمی سلسله‌مراتبی پیوند دهیم که به کمک اتوریته استوار می‌شود، و آن را به صورت تصویر آشنای هرم مجسم سازیم، در این صورت باید به یاد داشته باشیم که گویی نوک هرم به سوی اوج آسمان بالای زمین (یا در مسیحیت، فراسوی آسمان) نمی‌رسد، بلکه به عمق زندگی زمینی گذشته نشانه می‌رود.

در این زمینه‌ی کلاً سیاسی است که گذشته به وسیله‌ی سنت تقدس می‌یابد.

^۱ (Plutarch)، پلوتارک یا پلوتارخوس، حدود ۱۲۷-۴۶ میلادی، از تاریخ‌نگاران و زندگی‌نامه‌نویسان یونانی.

^۲ (Lycurgus) لیکورگوس، قانونگذار اسپارت حدود ۷۰۰ پیش از میلاد.

سنت به کمک و آگذاری گواه نیاکان از هر نسل به نسل بعدی، گذشته را نگه می‌دارد؛ نیاکانی که نخستین بار آفریننده و شاهد بنیانگذاری مقدس بودند و از آن پس، در طی سده‌ها، آن را به کمک اتوریت‌های خود استوار کردند. مادام که این سنت گسسته نشده بود، اتوریت‌ها از تعرض مصون بود و عمل کردن بی اتوریت‌ها و سنت، بی نمونه‌ها و هنجارهای ریشه‌دار و پذیرفته‌شده، بی کمک فرزاندگی نیاکان بنیانگذار، تصورناپذیر بود. در اینجا، تصور سنت معنوی و اتوریت‌ها در مسائل مربوط به اندیشه و نظر را از قلمرو سیاسی گرفته اند و به این سبب، تصویری است در اساس استنتاجی؛ درست همان‌طور که دریافت افلاتون از نقش عقل و ایده‌ها در سیاست برگرفته از قلمرو فلسفی بود، در حوزه‌ی امور بشری، استنتاجی باقی ماند. اما از لحاظ تاریخی، مهمتر از همه این حقیقت بود که رومیان تصور می‌کردند در زمینه‌ی موضوعات مربوط به اندیشه و نظر نیز به نیاکان بنیانگذار و نمونه‌های دارای اعتبار نیاز دارند و «نیاکان» بزرگ در یونان را همچون مراجع صلاحیت‌دار (دارای اتوریت‌ها) در تفکر، فلسفه و شعر پذیرفتند. نویسندگان بزرگ یونانی در دستان رومیان به مراجع صلاحیت‌دار بدل شدند، نه نزد یونانیان. شیوه‌ای که افلاتون و فیلسوفان پیش و پس از او با هُمر رفتار کردند، که رومیان او را «معلم سراسر یونان باستان» می‌شماردند، برای رومیان غیرقابل‌درک بود. هیچ فیلسوف رومی نیز به خود جرأت نمی‌داد به‌شیوه‌ی افلاتون، «روی پدرمعنوی خود دست بلند کند»؛ کاری که افلاتون می‌گوید خود، در «سوفسطایی‌ها»¹، هنگامی که از آموزه‌های پارمیندس گسست، کرده بود.

این که کاربرد آموزه‌ی ایده‌ها در سیاست در قلمرو دیگری ریشه داشت و نتیجه‌گیری سیاسی از آموزه‌ی فلسفی بود، مانع از آن نشد که اندیشه‌ی

¹ *Sophistes*

سیاسی افلاتون آغازگاه نظریه‌ی سیاسی در غرب شود. درست به‌همین نحو، با این‌که اتوریته و سنت از قلمرو سیاسی آغاز شده بودند و در مسائل معنوی فقط ویژگی استنتاجی داشتند، مانع از آن نشد که به تصورات غالب فلسفه‌ی غرب در بیشتر تاریخ آن بدل شوند. در هر دو نمونه، ریشه‌ی سیاسی و تجربیات زمینه‌ساز این آرا (یعنی ستیز میان فلسفه و سیاست، ستیز میان شهروند و فیلسوف، و به‌همین میزان تجربه‌ی بینانگداری که آغازگاه حقانیت واحد سه‌گانه دین، اتوریته و سنت رومی بود) فراموش شدند. قدرت این واحد سه‌گانه در نیروی الزام‌آور آغازی پُراعتبار بود که انسان‌ها را با بندهایی «دینی» به سنت پیوند می‌داد. سه‌گانگی رومی نه تنها از دگردیسی جمهوری روم به امپراتوری دوام بیشتری آورد، بلکه به هر جا که شعار «صلح رومی»^۱ بر پایه‌ی اصول رومی، تمدنی غربی پدید آورد، نفوذ کرد.

قدرت و مداوم شگرف این روش رومی (یا اعتبار شگرف اصل تقدس بنیانگذاری برای ایجاد جوامع سیاسی) در معرض آزمایشی تعیین‌کننده قرار گرفتند و پس از سقوط امپراتوری روم و واگذاری میراث سیاسی و معنوی روم به کلیسای مسیحی، به وضوح اتکاپذیری خود را نشان دادند. کلیسا که در برابر این وظیفه‌ی بسیار واقعی و زمینی قرار گرفت، چنان «رومی» شد و در مسائل سیاسی چنان خود را تام و تمام با اندیشه‌ی رومی وفق داد که مرگ و رستاخیز مسیح را به سنگ پایه‌ی بنیاد جدیدی بدل کرد و براساس آن، نوعی نهاد انسانی جدید با تدوام و توان عظیم، برپا ساخت. به این ترتیب، پس از آن

^۱ (pax Romana)، «صلح رومی» شعار تبلیغاتی رومیان بود در دوران آرامش داخلی که از ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۸۰ بعد از میلاد دوام آورد.

که کنستانتین بزرگ^۱ از کلیسا خواست که از امپراتوری در حال فروپاشی، به نام «خدای قدیر» پاسداری کند، کلیسا سرانجام توانست بر گرایش‌های ضدسیاسی و ضدنهادی ایمان مسیحی، که در *انجیل‌ها* و کتاب‌های اولیه‌ی مسیحی بسیار آشکار است، چیره شود. این گرایش‌ها در سده‌های آغاز مسیحیت، موجب مشکلات فراوان شده بودند، و غلبه‌ناپذیر به‌نظر می‌رسیدند. پیروزی روش رومی در واقع کمابیش به معجزه می‌مانست. به هر تقدیر، تنها کلیسا قادر بود از راه «عضویت در کلیسا، احساسی از شهروندی به مردم ببخشد که دیگر نه دولت روم می‌توانست به آنها عطا کند و نه هیچ اجتماع سیاسی دیگری.»^(۳۷) اما درست همان‌طور که سیاسی کردن ایده‌های افلاتون، فلسفه‌ی غرب را دگرگون کرد و مفهوم فلسفی عقل را معین و قطعی ساخت، سیاسی شدن کلیسا نیز دین مسیحی را تغییر داد. دیگر ایمان مسیحی به رستخیز (گرچه این اصل ایمانی مضمون مسیحیت باقی ماند) یا اطاعت یهودی از فرمان‌های خدا، بنیاد کلیسا را (به عنوان اجتماعی از مؤمنان و نهادی همگانی) نمی‌ساخت، بلکه این بنیاد را بیشتر شهادت دادن به زندگی، تولد، مرگ و دوباره زنده شدن عیسای ناصری همچون رخداد ثبت‌شده‌ی تاریخی تشکیل می‌داد.^(۳۸) حواریان مسیح را می‌توانستند «نیاکان بنیانگذار» کلیسا بشمارند. این کلیسا می‌توانست اتوریته‌ی خود را مادام که گواه حواریان را به کمک سنت از هر نسل به نسل بعد واگذار می‌کرد، به دست آورد. شاید بشود گفت مسیحیت نخست در این زمان بود که به «دین» بدل شد، نه تنها به مفهوم پسامسیحی، بلکه به‌معنای باستانی. به هر حال، نخست در این هنگام

^۱ (Constantine the Great)، کنستانتین بزرگ یا کنستانتین یکم، ۳۳۷-۲۷۲ میلادی، امپراتور روم بود که مسیحیت را دین رسمی روم کرد و در کنار آن به دین‌های دیگر آزادی داد.

بود که سراسر بخشی از جهان می‌توانست مسیحی شود؛ امری که با انجمن‌های جداگانه‌ی مؤمنان مسیحی، هر قدر هم بزرگ بودند، به طور کامل تفاوت داشت. روش رومی توانست بیشتر از فاجعه‌ی سقوط امپراتوری روم دوام بیاورد، زیرا قدرتمندترین دشمنانش، یعنی مسیحیان که در آغاز، به‌تعبیری، قلمرو امور زمینی بشری را نفرین کرده بودند و سوگند خورده بودند که در خفا زندگی کنند، اکنون در ایمان خود چیزی یافتند که می‌توانستند آن را رخدادی زمینی نیز بشمارند و به آغاز زمینی جدیدی بدل کنند. به این ترتیب، جهان بار دیگر به آمیزه‌ای شگفت از هیبت دینی نو و کهنه پیوند خورد. بخش بزرگی از این تحول به‌وسیله‌ی آوگوستین، تنها فیلسوف بزرگ رومیان، انجام گرفت، زیرا تکیه‌گاه اصلی فلسفه‌ی او («جایگاه روح در حافظه است»¹) درست تجربه‌ی خاص رومی را به صورت مفهوم درمی آورد؛ کاری که رومیان خود هرگز موفق به انجامش نشدند، زیرا مفاهیم و فلسفه‌ی یونان آنان را از پای درآورده بود.

به‌واسطه‌ی این حقیقت که بنیانگذاری شهر روم با بنیانگذاری کلیسای کاتولیک (البته با مضمونی به طور کامل متفاوت) تکرار شد، دوران مسیحیت توانست سه‌گانگی رومی (دین، اتوریته و سنّت) را از آن خود سازد. بارزترین نشانه‌ی این تدوام شاید این باشد که کلیسا، هنگامی که در قرن پنجم سیر طولانی زندگی سیاسی خود را آغاز کرد، بی‌درنگ تمایز رومی میان اتوریته و قدرت را پذیرفت و سپس خود مدعی اتوریته‌ی کهن سنا شد و قدرت (که در امپراتوری روم دیگر در دست مردم نبود، بلکه به دربار امپراتوری منحصر شده بود) را به شهریان غیردینی واگذار کرد. از این رو، پاپ گلاسیوس یکم در پایان قرن پنجم میلادی می‌توانست به امپراتور آناستاسیوس

¹ *Sedis animi est in memoria*

بنویسد که «دو چیز بیش از هر چیز دیگری بر این جهان فرمان می‌راند: اتوریت‌های مقدس پاپ‌ها و قدرت پادشاهی.»⁽³⁹⁾ تداوم روش رومی در تاریخ مغرب زمین، دو پیامد داشت: از یک سو، معجزه‌ی تداوم بار دیگر خود را تکرار کرد؛ در چهارچوب تاریخ غرب، پایداری و تداوم کلیسا به عنوان نهادی عمومی، تنها می‌تواند با تاریخ هزارساله‌ی روم باستان مقایسه شود. از سوی دیگر، جدایی کلیسا و دولت به هیچ وجه به طور شفاف حاکی از غیردینی شدن قلمرو سیاسی نبود. از این رو، به این مفهوم نیز نبود که سیاست به همان منزلت دوران باستان دست یافته است. در حقیقت، این جدایی به معنای این بود که سیاست در این زمان، برای نخستین بار پس از رومیان، اتوریت‌های خود و همراه با آن، عنصری را از دست داد که دستکم در تاریخ مغرب زمین، موجد پایداری، تداوم و ماندگاری ساختارهای سیاسی می‌شده است.

حقیقت دارد که اندیشه‌ی سیاسی رومی از همان آغاز برای فهم و تفسیر تجربیات سیاسی خاص روم، مفاهیم فلسفه‌ی افلاتونی را به کار می‌برد. با این‌همه، به نظر می‌رسد نخست در دوران مسیحی بود که کاربرد معیارهای غیرمادی و نادیدنی افلاتون برای سنجش و قضاوت امور مادی و دیدنی آدمیان، کارایی سیاسی خود را به طور کامل نشان داد. درست همان بخش‌هایی از آموزه‌ی مسیحی را که برای جذب و منطبق شدن با ساختار سیاسی روم دشواری چشمگیر داشتند (یعنی فرمان‌ها و حقیقت‌های وحیانی که از سوی اتوریت‌های بذاته متعالی آمده بودند، که برخلاف حقیقت‌های افلاتونی، نه به بالای قلمرو زمینی بلکه به فراسوی آن گشوده می‌شدند) توانستند به کمک فلسفه‌ی افلاتون در اسطوره‌ی بنیانگذاری روم بگنجانند. وحی الهی را اکنون می‌توانستند به طور سیاسی تفسیر کنند، گویی معیارهای

رفتار آدمی و مبانی جوامع سیاسی که افلاتون به گونه‌ای شهودی پیش‌بینی شان کرده بود، سرانجام به طور مستقیم وحی شده بودند. به گفته یکی از پیروان کنونی افلاتون، به نظر می‌رسد «جهت‌گیری به سوی معیار دیده‌نشده‌ی را اکنون، با وحی شدن خود معیار، تأیید کرده بودند.»⁽⁴⁰⁾ تا آن حد که کلیسای کاتولیک فلسفه‌ی یونانی را با ساختار آموزه‌ها و باورهای ایمانی خود یکپارچه کرد، به همان میزان مفهوم سیاسی اتوریتیه‌ی رومی را، که به طور گریزناپذیری بر پایه‌ی آغاز و بنیانگذاری در گذشته بنا کرده بودند، با قانون‌ها و معیارهای فراتجربی درهم آمیخت. اکنون برهان می‌آوردند که هر نظم سیاسی به هنجارهایی برین (فراتجربی) و جهان‌روا نیاز دارد تا به کمک آنها، انسان بتواند امور خاص و ساری و جاری، قوانین اخلاقی برای هرگونه رفتار میان آدمیان، و معیارهای عقلانی برای راه بردن به کلیه‌ی احکام خاص را به دست آورد. سرانجام چیزی را نمی‌یافتند که بتواند با اتوریتیه‌ی بیشتر و پیامدهای همه‌جانبه‌تری از خود این آمیختن فلسفه‌ی افلاتون و حقیقت‌های وحیانی، برابری کند.

از آن پس، چنین شده است (و این حقیقت، پایداری این ادغام را تأیید می‌کند) که هر جا به یکی از عناصر واحد سه‌گانه رومی (دین، اتوریتیه یا سنت) شک کنند یا یکی از آنها را حذف کنند، دو عنصر باقی‌مانده‌ی دیگر جایگاهی مطمئن نخواهند داشت. بنابراین، لوثر اشتباه می‌کرد که می‌پنداشت چالش او در برابر اتوریتیه‌ی زمینی کلیسا و خواست او برای به کار بردن قوه‌ی تشخیص فردی، می‌تواند دین و سنت را دست‌نخورده باقی بگذارد. به‌همین صورت، هابز و نظریه‌پردازان سیاسی قرن هفدهم امید پوچی داشتند که تصور می‌کردند می‌توانند اتوریتیه و دین را بدون سنت حفظ کنند. سرانجام، اومانیزم‌ها نیز تصور اشتباهی داشتند که فکر می‌کردند سنت تمدن مغرب

زمین، بدون دین و اتوریته، می‌تواند بی‌گسست ادامه یابد.

۵

از دیدگاه سیاسی مهمترین پیامد ادغام نهادهای سیاسی رومی با تصورات فلسفی یونانی این بود که کلیسا توانست در پرتو اسطوره‌های سیاسی افلاتونی انگاره‌های کمابیش مبهم و متضاد مسیحیت آغازین درباره‌ی زندگی در جهان اخروی را تفسیر کند. به این ترتیب، به کمک این تفسیر، توانست نظام پیچیده‌ای از پادشاه‌ها و مجازات‌ها را برای رفتارهای نیک و رفتارهای گناه‌آلود کسانی که در جهان دنیوی سزای عادلانه‌ی خود را دریافت نکرده بودند، به سطح اصول ایمانی یقینی ارتقا دهد. این امر پیش از قرن پنجم میلادی رخ نداد. در آن زمان، آموزه‌های پیشین در مورد آمرزش همه‌ی گناهکاران، حتی خود شیطان، (که اوریژن^۱ آن را تعلیم داده بود و گرگوریوس نیسایی^۲ هنوز آن را تأیید می‌کرد)، و تعبیر معنوی عذاب‌های دوزخ همچون عذاب‌های وجدان را (که آن را نیز اوریژن تعلیم داده بود) ارتداد اعلام کردند. این هم‌زمان بود با سقوط روم و نابودی نظام دنیوی مطمئن، و سرانجام پذیرش

^۱ (Origen)، اوریژن یا اریگنس (۲۵۴-۱۸۵ میلادی)، یکی از نخستین پدران کلیسای یونانی‌زبان در اسکندریه بود که در منسجم کردن اصول ایمانی مسیحیت نقش مهمی داشت.

^۲ (Gregory of Nyssa)، گرگوریوس نیسایی (۳۹۴-۳۳۵ میلادی)، یکی از پدران مکتب کاپادوکیه که از گروه پدران کلیسای یونانی‌زبان شمرده می‌شوند. پدران کلیسای کسانی بودند که در کنار دیگر تفاسیر مسیحی، تفسیری خاص از مسیحیت پولوسی - یوحنا‌یی ارائه کردند که آن را به تدریج، به عنوان «تفسیر رسمی» پذیرفتند. نیسا شهری است واقع در ترکیه‌ی امروز.

مسئولیت امور دنیوی به دست کلیسا و پدیدار شدن پاپ‌سالاری^۱ و قدرت زمینی کلیسا. البته، تصویرهای عامیانه و عالمانه درباره‌ی پادشاه‌ها و مجازات‌های اخروی در آن‌زمان، همچون سراسر دوران باستان، گسترده بودند. اما درک مسیحیان آغازین از این تصویرها، با «مژده» و آمرزش گناه همساز بود و تهدیدی برای مجازات و عذاب ابدی نبود، بلکه برعکس، «هبوط به دوزخ»^۲، مأموریت مسیح در عالم مردگان بود، که مطابق آن، مسیح سه روز، بین مرگ و رستاخیزش را در آن به سر برد تا دوزخ را نابود کند، شیطان را شکست دهد، و ارواح زندگان را از مرگ و مجازات برهاند.

اکنون سنجش دقیق آغازگاه سیاسی و غیردینی تصور دوزخ کمابیش دشوار است، زیرا کلیسا آن را، در روایت افلاتونی‌اش، بسیار زود در نظام اصول ایمانی خود گنجانده. به طور کامل طبیعی به نظر می‌رسد که این ادغام به نوبه‌ی خود، باید درک اندیشه‌ی افلاتون را تا آن حد مبهم کرده باشد که آموزه‌ی اکیداً فلسفی فناپذیری روح را (که برای اندیشمندان اندک‌شمار در نظر گرفته شده بود) با آموزه‌ی سیاسی او درباره‌ی آخرت با مجازات‌ها و پادشاه‌های آن (که به وضوح برای مردم عامی تدبیر شده بود) یکسان پنداشتند. فیلسوف به چیزهای نادیدنی می‌پردازد که روح آنها را درک می‌کند. اما روح خود چیزی است نادیدنی^۳ و پس از این که مرگ پاره‌ی نادیدنی او را از بند تنش، عضو ادراک حسی، رها کنید به هادس (عالم ارواح)، اقلیم نادیدنی^۴، می‌رود.⁽⁴¹⁾ به این دلیل است که فیلسوفان گویی همواره خود را

¹ papacy

² *descensus ad inferos*

³ *aeides*

⁴ *A-ides*

برای «مرگ و مردن» آماده می‌کنند و به همین دلیل است که فلسفه را می‌توان «غور و بررسی مرگ» نیز خواند.⁽⁴²⁾ البته فناپذیری روح بی تن را نمی‌شود به کسانی قبولاند که حقیقت فلسفی بالاتر از دامنه‌ی ادراک حسی را تجربه نکرده‌اند. برای آنان، افلاتون تعدادی افسانه ساخت که گفتگوهای سیاسی‌اش را با آنها پایان می‌داد، و به طور معمول آنها را پس از آن که خود برهان آوری به نتیجه نمی‌رسید، می‌آورد؛ برای نمونه، در «جمهوری» یا در «گرگیاس» که حریف سقرات نمی‌خواست برهان را بپذیرد.⁽⁴³⁾ در میان این افسانه‌ها، «اسطوره‌ی ار» در «جمهوری» از همه مفصل‌تر است و بیشترین تأثیر را داشته است. در فاصله‌ی زمانی میان افلاتون و پیروزی دنیوی مسیحیت در قرن پنجم میلادی، که موجب شد تصور دوزخ تأیید دینی بیابد (به‌طوری که از آن پس، این تصور به عنوان یکی از عناصر جهان مسیحی چنان عمومیت یافت که به یادآوری آن در رساله‌های سیاسی دیگر چندان نیاز نبود)، به ندرت بحثی مهم را در مسائل سیاسی (به جز نزد ارسطو) طرح می‌کردند که به تقلید از اسطوره‌ی افلاتون پایان نمی‌یافت.⁽⁴⁴⁾ پیش‌درآمد حقیقی توصیفات پیچیده‌ی دانته از دوزخ، بیشتر گمان‌پردازی‌های افلاتون است تا باریک‌اندیشی‌های یهودیان و مسیحیان آغازین درباره‌ی جهان پس از زندگی زمینی؛ زیرا افلاتون نه تنها نخستین کسی است مفهوم داوری نهائی را درباره‌ی زندگی ابدی یا مرگ ابدی، پاداش و مجازات، طرح کرد بلکه جدایی جغرافیایی دوزخ، برزخ و بهشت، همچنین توصیفات ملموس در مورد مجازات بدنی را، که به‌تدریج افزایش می‌یابد او ابداع کرد.⁽⁴⁵⁾

معانی به طور محض سیاسی اسطوره‌های افلاتون در آخرین کتاب «جمهوری»، همچنین بخش‌های پایانی «فایدون» و «گرگیاس» انکارناپذیر به‌منظر می‌رسند. تمایز میان یقین فلسفی فناپذیری روح و باور از لحاظ

سیاسی مطلوب زندگی اخروی، همخوانی دارد با تمایز در آموزه‌ی ایده‌ها میان ایده‌ی زیبایی به عنوان والاترین ایده برای فیلسوف، و ایده‌ی نیکی به‌عنوان والاترین ایده برای مرد سیاسی. گرچه افلاتون هنگامی که آموزه‌ی ایده‌های فلسفی خود را در قلمرو سیاسی به کار برد، تمایز تعیین‌کننده میان ایده‌ی زیبا و ایده‌ی نیک را تا حدودی مغشوش کرد، و در بحث‌های سیاسی خود، بی‌سروصدا، دومی را جایگزین اولی کرد، اما چنین چیزی را در مورد تمایز روح فناپذیر بی‌تن نادیدنی، و زندگی در جهان آخرت با تنی، حساس به درد، که به مجازات خود خواهد رسید، نمی‌توان گفت. در واقع یکی از روشن‌ترین نشانه‌های ویژگی سیاسی این اسطوره‌ها این است که با آموزه‌ی او در مورد فناپذیری تن ناسازگاری آشکار دارند، زیرا این اسطوره‌ها به طور ضمنی، به مجازات جسمانی اشاره می‌کنند، و خود افلاتون از این ناسازگاری به طور کامل آگاه بود.⁽⁴⁶⁾ افزون بر این، هنگامی که می‌خواست این قبیل افسانه‌ها را تعریف کند احتیاط و دقت کافی به‌کار می‌برد تا روشن کند که آنچه در ادامه می‌آید حقیقت نیست، بلکه اندیشه‌ای تصورپذیر است که برای قانع کردن مردم عامی بهتر است آن را «گویی حقیقت است» بپذیرند.⁽⁴⁷⁾ سرانجام، آیا به طور کامل آشکار نیست که کل تصور زندگی پس از مرگ، به‌خصوص در «جمهوری»، برای کسانی که داستان غار را فهمیده‌اند و می‌دانند که عالم مردگان واقعی، زندگی زمینی است، نمی‌تواند معقول باشد؟ بی‌تردید افلاتون برای توصیف‌اش از زندگی پس از مرگ، به باورهای رایج میان مردم، احتمالاً به سنت‌های اورفئوسی¹ و فیثاغورسی، متکی بود؛

¹ (Orphic)، دینی که حدود قرن ششم تا پنجم پیش از میلاد، گرد شاعری اسطوره‌ای به نام اورفئوس شکل گرفته بود. اورفئوس در نواختن چنگ استاد بود؛ آن‌چنان که می‌توانست جانوران وحشی و درختان و سنگ‌ها را به دنبال خود، به حرکت درآورد. با اورفئوس که ازدواج کرد. پس از مرگ زود هنگام وی، به دنبالش به هادس (عالم مردگان) رفت. او

درست همچون کلیسا در هزار سال بعد، که از میان باورها و اندیشه‌های رایج درباره‌ی زندگی پس از مرگ، آزادانه انتخاب کرد کدام را به‌عنوان اصول ایمانی خود بپذیرد و کدام را ارتدادی اعلام کند. تفاوت میان افلاتون و پسینیان او، هرکس که می‌خواست باشد، در این بود که او نخستین کسی بود که از نیروی به‌طور مطلق سیاسی و بزرگ نهفته در چنین باورهایی آگاهی یافت. درست به‌همین صورت، تفاوت میان توصیف‌های مفصل و پیچیده‌ی آوگوستین در مورد دوزخ، برزخ و بهشت، و گمان پردازی‌های اوریژن یا کلمنس اسکندرانی^۱ این بود که آوگوستین (و شاید ترتولیان^۲ پیش از او نیز) دانست که این تصورات، به‌طور کامل مستقل از ارزش گمان پردازانه‌ی آنها در مورد زندگی آینده، تا چه اندازه می‌توانند همچون تهدیدی به مجازات در این جهان به کار برده شوند. نزد افلاتون، این امر زمانی به‌طور کامل روشن می‌شود که او واژه‌ی «بیزدان‌شناسی» را ابداع می‌کند، زیرا قطع‌ای که این واژه‌ی جدید را در آن به‌کار می‌برد از قضا بار دیگر بحثی است به‌طور مطلق سیاسی؛ یعنی در «جمهوری»، جایی که به بنا کردن شهرها

توانست پرسفونه را با صدای چنگ مجذوب کند و اجازه‌ی خروج ائورودیکه را از هادس بگیرد، به شرط آن که تا لحظه‌ی خروج از آنجا، به ائورودیکه نگاه نکند. اورفئوس در آخرین لحظه، تحمل خود را از دست داد و به چهره‌ی دلدارش نگاه کرد و او را برای همیشه از دست داد. به هر تقدیر، اورفئوس پس از بازگشت از هادس، توانست عالم مردگان را برای زندگان توصیف کند.

^۱ (Clement of Alexandria)، کلمنس اسکندرانی ۲۱۳-۱۵۰ میلادی، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان نوافلاتونی‌آغازین بود که در اثر خود به‌نام چنگ (Stromateis) نشان می‌دهد چگونه صورت کلی تعالیم مسیحی با نظریات فلسفه‌ی افلاتونی مطابقت دارد.

^۲ (Tertullian)، ترتولیان یا ترتولیانوس در حدود سال ۱۶۰ میلادی در کارتاژ (تونس فعلی) به دنیا آمد. او حدود سال ۱۹۷ میلادی مسیحی شد و از آن پس عمر خود را صرف نگارش آثار متعددی در دفاع از ایمان مسیحی کرد. ترتولیان نخستین شخصیت مهم مسیحی است که به زبان لاتین می‌نوشت، به این سبب، او را پدر الهیات لاتین می‌خوانند.

می‌پردازد.⁽⁴⁸⁾ این خدای یزدان‌شناسانه‌ی جدید نه خدایی است زنده، نه خدای فیلسوفان یا موجود خداگونه‌ی بی‌دینان؛ بلکه ابداعی است سیاسی، «معیار معیارها»⁽⁴⁹⁾، یعنی معیاری که براساس آن، شهرها باید بنا شوند و قواعد رفتاری عامه‌ی مردم باید تعیین گردند. یزدان‌شناسی، افزون بر این، می‌آموزاند که انسان چگونه بی‌استثناء، این معیارها را اجرا کند؛ حتی در مواردی که عدالت انسانی به نظر ناکافی می‌رسد، یعنی در موردی که جنایت از چنگ مجازات می‌گریزد. همچنین در مواردی که مجازات اعدام برای جنایت انجام شده، نمی‌تواند کافی باشد. زیرا همان طور که افلاتون خود صریحاً گفته است «هدف اصلی» زندگی در جهان آخرت این است که «هرکس برای هرستمی که به کسی کرده است، ده برابر مجازات می‌شود».⁽⁵⁰⁾ با اطمینان می‌توان گفت که افلاتون از یزدان‌شناسی، به مفهومی که ما اکنون از آن برداشت می‌کنیم، یعنی تأویل کلام خدا که متن مقدسش *انجیل* است، هیچ درکی نداشت. برای افلاتون، یزدان‌شناسی جزئی تفکیک‌ناپذیر از «علم سیاسی»، و به‌خصوص بخشی از آن است که به اندیشمندان اندک‌شمار شیوه‌ی حکومت بر عامه‌ی مردم را آموزش می‌دهد.

صرف‌نظر از این که چه تأثیرات تاریخی دیگری ممکن است در شکل‌گیری تصور دوزخ مؤثر بوده باشند، این امر مسلم است در سراسر دوران باستان، اندیشمندان انگشت‌شمار تصور دوزخ را با نیت سیاسی به کار می‌بردند تا به کمک آن، کنترل سیاسی و اخلاقی خود را بر عامه‌ی مردم حفظ کنند. اندیشه‌ی بنیادی همواره یکی بود: حقیقت در ذات بدیهی است و از این رو نمی‌توان آن را به نحوی خرسندکننده، به کمک برهان، آشکار کرد و نشان داد.⁽⁵¹⁾ از این رو، ایمان برای کسانی ضروری است که چشم درون ندارند که با آن آنچه را بدیهی و هم‌زمان نادیدنی و بالاتر از برهان

است، ببینند. به زبان افلاتونی، اندیشمندان اندک‌شمار نمی‌توانند عامه‌ی مردم را به پذیرش حقیقت متقاعد کنند، زیرا حقیقت نمی‌تواند موضوع متقاعدسازی باشد، و متقاعدسازی تنها شیوه‌ی برخورد با توده‌ی مردم است. توده‌ها را با افسانه‌های غیرمسئولانه‌ی شاعران و قصه‌گویان می‌توان به پذیرش کمابیش هرچیزی متقاعد کرد؛ اما افسانه‌های مناسبی که حقیقتِ اندیشمندان اندک‌شمار را به توده‌ها می‌رسانند، افسانه‌هایی‌اند درباره‌ی پاداش و مجازات زندگی در جهان آخرت، افسانه‌هایی که شهروندان را از وجود دوزخ مطمئن می‌سازند و آنها را وامی‌دارند تا چنان رفتار کنند که گویی حقیقت را می‌دانند.

مادام که مسیحیت به امور و مسؤلیت‌های دنیوی بی‌علاقه بود، باورها و گمان‌پردازی‌ها درباره‌ی جهان آخرت را به همان میزان که در جهان باستان آزاد بودند، آزاد گذاشته بود. اما وقتی تحولات منحصرأً دینی کیش جدید به پایان رسید و کلیسا از مسؤلیت‌های سیاسی خود آگاه و به پذیرش آنها ترغیب شد، با دشواری‌ای روبرو گشت مُشابهِ دشواری‌ای که موجب پدید آمدن فلسفه‌ی سیاسی افلاتون شده بود. بار دیگر، مسأله این بود که معیارهای مطلق در قلمرویی مقرر شود که از امور و مناسبات بشری تشکیل شده است و به این سبب، در بذاته نسبی است. این نسبی بودن همانندی دارد با این حقیقت که بدترین کاری که کسی در حق دیگری می‌تواند انجام دهد، این است که او را بکشد؛ یعنی مسبب چیزی شود که آدمی به هر تقدیر، دیر یا زود با آن روبرو خواهد شد. «پیشرفتی» که تصورات مربوط به دوزخ دربردارند به طور دقیق این است که مجازات، یعنی رنج ابدی، می‌تواند بیشتر از «مرگ ابدی»‌ای باشد، که مسیحیان آغازین آن را سزای مناسبی برای گناه می‌پنداشتند. در مقایسه با رنج ابدی، مرگ ابدی عین رستگاری است.

وارد کردن تصور افلاتونی دوزخ در نظام اصول ایمانی مسیحی، نیروی

اتوریت‌های دینی آن را چنان افزایش داد که می‌توانست امیدوار باشد از دل هرگونه جدالی، با هر قدرت دنیوی، پیروز بیرون آید. اما هزینه‌ای را که برای این افزایش نیرو پرداختند این بود که مفهوم رومی اتوریت‌ها را سست کردند و افزون بر این، عنصری از خشونت اجازه یافت در خود ساختار تفکر دینی غرب و سلسله‌مراتب کلیسا جا باز کند. این که این هزینه حقیقتاً چقدر بالا بود، با این حقیقت خجل‌آور روشن می‌شود که مردانی دارای اعتبار اخلاقی خدشه‌ناپذیر (کسانی همچون ترتولیان و حتی توماس آکوئیناس) می‌توانستند بپذیرند که یکی از لذت‌های بهشت این است که بهشتیان از امتیاز تماشای منظره‌ی رنج‌های وصف‌ناپذیر دوزخیان برخوردارند. در کل توسعه‌ی مسیحیت طی قرن‌های طولانی، شاید هیچ چیز بیش از فهرست مفصل و پیچیده‌ی مجازات‌های اخروی دورتر و ناسازگارتر با کلام و روحیه‌ی آموزه‌های عیسی ناصری نیست، و قدرت زیاد اجبار ترس‌بنیاد این مجازات‌ها اهمیت سیاسی و عمومی خود را نخست در آخرین مراحل دوران مدرن از دست داد. تا آنجا که به اندیشه‌ی دینی مربوط می‌شود، بی‌شک این طنزی است وحشتناک که «مژده»ی *انجیل*‌ها، یعنی «زندگی ابدی»، سرانجام نه شادی بلکه ترس را در زندگی زمینی افزایش داد، و مردن را برای آدمی نه سهل‌تر بلکه دشوارتر کرد.

به هر تقدیر، حقیقت به طور منطقی این است که مهم‌ترین پیامد دنیوی شدن دوران مدرن ناپدید شدن تنها عنصر سیاسی دین سنتی، یعنی ترس از دوزخ، به همراه دین از زندگی همگانی بود. ما که مجبور بوده‌ایم شاهد جنایتی به طور کامل بی‌همتا و جدید در دوران هیتلر و استالین باشیم، که کمابیش بی‌آن که با چالشی جدی روبرو شوند، به قلمرو سیاسی کشورهای مربوطه خود یورش بردند، بجاست که آخرین کسانی باشیم که تأثیر «متقاعدکننده»ی ترس

از مجازات اخروی بر عملکرد وجدان را دست‌کم بگیریم. و تأثیر این تجربیات احتمالاً بیشتر خواهد شد اگر به یاد بیاوریم که مردان انقلاب فرانسه، در اوج دوران روشنگری، به اندازه بنیانگذاران ایالات متحده آمریکا، در صد بودند «ترس از خدای دادگیر» و به این ترتیب، ایمان به «جهان آینده» را به یکی از عناصر اصلی دولت نوین‌یاد بدل کنند. زیرا دلیل آشکار این که چرا از میان هم‌هی انسان‌ها، فعالان این دو انقلاب با جو عمومی دوران خود به نحوی عجیب ناهماهنگ بودند، درست این بود که با جدایی جدید دولت از کلیسا، آنها خود را با گرفتاری قدیمی افلاتونی روبرو دیدند. هنگامی که آنها در مورد از بین رفتن ترس از دوزخ از زندگی عمومی هشدار می‌دادند، به این دلیل که معتقد بودند چنین امری راه را برای این که «قتل به‌اندازه‌ی شکار پرنده بی‌اهمیت شود و نابودی ملت روپلا^۱ را مانند بلعیدن چندتا گنه روی تکه‌ای پنیر معصومانه جلوه دهند»،⁽⁵²⁾ هموار می‌کند، ممکن است سخنان آنها برای گوش‌های ما طنینی غیبگویانه داشته باشد. با این‌همه، آنان این سخنان را نه به دلیل ایمان جزمی‌شان به «خدای دادگیر»، بلکه به خاطر بی‌اعتمادی‌شان به طبیعت آدمی بیان می‌کردند.

به این ترتیب، افلاتون ایمان به زندگی آینده با پاداش‌ها و مجازات‌های آن، را همچون ابزاری سیاسی آگاهانه ابداع کرد، و گرگوری بزرگ^۲ آن را شاید به همان اندازه آگاهانه، به روایت آگوستینی^۳ اش، پذیرفت. این ایمان از هم‌هی

^۱ (Rohilla nation)، روپلا، قومی کوهنشین از تبار پشتون در سرحدات شمال‌غربی پاکستان کنونی. در دوران سلطه‌ی بریتانیا بر هند، بارها با انگلیسی‌ها درگیر و آخرین بار در سال ۱۷۷۴، به‌شدت سرکوب شدند. در اینجا، اشاره‌ی نویسنده به اتهام نسل‌کشی است که نخستین بار ادموند برک، تاریخ‌دان مشهور انگلیسی، علیه ورن هستینگ، فرماندار انگلیسی هند، طرح کرد.

^۲ (Gregory the Great)، گرگوری یا قدیس، ۶۰۴-۵۶۰ میلادی، از سال ۵۹۰ تا زمان مرگش پاپ کلیسای روم بود.

عناصر دینی و غیردینی، که در مجموع اتوریته را در تاریخ غرب استحکام می بخشیدند، توانست دوام بیشتری آورد. در سده های میانه (یعنی زمانی که امور دنیوی تا آن حد دینی شده بودند که دین را دیگر نمی توانستند به عنوان وسیله‌ی سیاسی به کار برند) نبود بلکه در دوران مدرن بود که سودمندی دین برای قوام بخشیدن به اتوریته‌ی دنیوی را دوباره کشف کردند. انگیزه‌ی واقعی این کشف مجدد تا حدودی تحت الشعاع اتحادهای کم و بیش بدنام میان «تخت شاهی و محراب» بوده‌اند؛ یعنی زمانی که شهریاران از وحشت انقلاب، به این باور رسیده بودند که «به مردم نباید اجازه داد دینشان را از دست بدهند»، زیرا به گفته‌ی هاینریش هاینه، «کسی که خود را از بند خدایش برهاند، سرانجام صاحب‌منصبان (اتوریته‌های) زمینی‌اش را هم رها خواهد کرد.»⁽⁵³⁾ نکته‌ی مهم این است که پیروان انقلاب خود، باور به زندگی در جهان دیگر را موعظه می‌کردند، و حتی فرجام کار روبسپیر به آنجا کشید که خواستار ارجاع به «قانونگذاری جاودانی» برای تأیید انقلاب شد، و هیچ کدام از قانون های اساسی نخستین آمریکا پیش‌بینی‌های مقتضی درمورد پادشاه‌ها و مجازات‌های جهان آینده را نادیده نگرفته اند، و مردانی مانند جان آدامز¹ این پیش‌بینی‌ها را «تنها پایه‌های حقیقی اخلاق»⁽⁵⁴⁾ می‌شمردند.

در حقیقت، شگفت‌آور نیست که همه‌ی این تلاش‌ها برای نگهداری تنها عنصر خشونت در عمارت در حال فروپاشی دین، اتوریته و سنت، و به کار بردن آن برای حفظ نظم دنیوی سیاسی جدید، بیهودگی خود را ثابت کرده‌اند. و به هیچ وجه برآمدن سوسیالیسم یا این باور مارکسیستی که «دین افیون

¹ (John Adams) جان آدامز، اکتبر ۱۷۳۵ - جولای ۱۸۲۶، یکی از بانفوذترین بنیانگذاران ایالات متحده‌ی آمریکا، دومین رئیس‌جمهور ایالات متحده‌ی آمریکا، که بین سال‌های ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۱ رئیس‌جمهور آمریکا بود.

توده‌هاست» نبود که به این تلاش‌ها پایان داد. (یک دین معتبر به طور عام و ایمان مسیحی به‌طور خاص - با تأکید شدید آن بر فرد و نقش او در رستگاری خویش که به فهرست مفصلی از گناهان منجر شده است که از فهرست گناهان هر دین دیگری مفصل‌تر است - هرگز نمی‌تواند همچون دارویی آرامبخش به کار برده شود. ایدئولوژی‌های مدرن، چه سیاسی یا روان‌شناختی چه اجتماعی، برای امنیت بخشیدن به روح انسانی در برابر تأثیر تکان‌دهنده‌ی واقعیت از هر دین سنتی دیگری که می‌شناسیم، بسیار مناسب‌ترند. تسلیم پرهیزگاران به خواست خدا، در مقایسه با خرافات گوناگون قرن بیستم، همچون چاقوی جیبی کودکی می‌ماند در رقابت با بمب اتمی.) این اعتقاد که «کردار نیک» در جامعه‌ی مدنی، در نهایت، به ترس و امید به زندگی در جهان دیگر وابسته است، هنوز برای مردان سیاسی قرن هجدهم چیزی بیش از نشانه‌ی عقل سلیم نبود؛ در مقابل، در نظر مردان سیاسی قرن نوزدهم، همین اعتقاد به طور مطلق رسواکننده می‌نمود، به طور مثال، دادگاه‌های انگلستان این امر را مسلم فرض می‌کردند که «سوگند کسی که به زندگی در جهان آینده باور ندارد، بی‌ارزش است»، و از دید مردان سیاسی قرن نوزدهم، این رسوایی نه تنها به دلایل سیاسی بلکه به این دلیل نیز بود که به طور ضمنی، چنین می‌رساند که «تنها ترس از دوزخ است... که جلوی دروغ گفتن دین‌داران را می‌گیرد»⁽⁵⁵⁾.

ظاهراً، از دست رفتن ایمان به زندگی در جهان آینده از لحاظ سیاسی، گرچه بی‌شک نه از لحاظ معنوی، مهمترین تفاوت دوران معاصر با سده‌های پیشین است. و این از دست رفتن قطعی است. زیرا صرف‌نظر از این که جهان دوباره چقدر دینی شود، یا چقدر ایمان اصیل هنوز در آن وجود دارد، یا ارزش‌های اخلاقی چقدر در نظام‌های دینی ریشه دارند، ترس از دوزخ

دیگر در میان انگیزه‌هایی جا ندارد که اعمال اکثریت مردم را ترغیب می‌کنند یا مانع آنها می‌شوند. این امر گریزناپذیر به نظر می‌رسد، اگر که دنیوی شدن جهان به مفهوم جدایی قلمرو زندگی دینی و سیاسی از هم باشد. در این شرایط، دین مجبور می‌شود عنصر سیاسی خود را از دست بدهد؛ درست همان طور که زندگی همگانی ناچار می‌شود اتوریته فراتجربی تأیید دینی را از دست بدهد. در این وضعیت، به خاطر آوردن این نکته سودمند است که ابزار افلاتون برای متقاعد کردن عامه‌ی مردم به پیروی از هنجارهای اندیشمندان اندک‌شمار آرمانشهری باقی ماند تا آن که دین آن را تأیید کرد؛ پیش از این، هدف این ابزار، یعنی برقراری فرمانروایی اندیشمندان اندک‌شمار بر عامه‌ی مردم عریان‌تر از آن بود که بشود از آن استفاده کرد. به همان دلیل، به محض آن که آشکار شد تصورات مربوط به زندگی در جهان آینده را تنها اصولی می‌شمارند که در میان اصول جزمی ایمانی ارزش حفظ کردن دارند، سودمندی سیاسی شان در زندگی همگانی کاهش یافت.

۶

به‌هرحال، یک نکته در این زمینه به‌طور خاص دارای اهمیت است: همه‌ی مدل‌ها، سرنمون‌ها، و نمونه‌های مناسبات اتوریته‌بنیاد را که ریشه‌ی یونانی دارند (مانند دولتمرد به‌عنوان مداواگر و پزشک، خبره، سکاندار کشتی، مرشدی همه‌چیزدان، مربی و مرد فرزانه) وفادارانه نگاهداشتند و بیشتر توضیح دادند تا آن که به عبارت‌های مبتذل و میان‌تهی بدل گشتند. در عوض به نظر می‌رسد تجربه‌ای سیاسی که اتوریته را به عنوان واژه، مفهوم و

واقعیت به تاریخ مغرب زمین آورد، یعنی تجربه‌ی بنیانگذاری روم، به طور کلی از بین رفت و فراموش شد. و این فراموشی تا حدی است که تا شروع می‌کنیم به اندیشیدن و صحبت کردن درباره‌ی اتوریته، که به هر حال یکی از مفاهیم اصلی اندیشه‌ی سیاسی است، گویی در هزارتوی تعریف‌های مجرد، استعاره‌ها، و معانی مجازی زبان گرفتار می‌شویم که در آن، هرچیز را می‌توان چیزی دیگر فهمید یا با آن اشتباه گرفت؛ زیرا هیچ واقعیتی، چه در تاریخ و چه در تجربه‌ی روزمره، نداریم که بتوانیم به طور همگانی به آن رجوع کنیم. این امر، افزون بر چیزهای دیگر، دلالت بر امری دارد که می‌توانستیم به‌شیوه‌ای دیگر نیز نشانش دهیم؛ یعنی این که وقتی رومیان به‌وسیله‌ی اتوریته و سنت به مفاهیم یونانی تقدس بخشیدند، همه‌ی تجربیاتی را که در چهارچوب این مفاهیم نمی‌گنجیدند، به طور کلی از آگاهی تاریخی محو کردند.

با این‌همه، گفته‌ی بالا به طور کامل حقیقت ندارد. گونه‌ای رخداد در تاریخ غرب وجود دارد که تصور بنیانگذاری برای آن تعیین‌کننده است و در تاریخ اندیشه‌ی مغرب زمین، اندیشمندی وجود دارد که مفهوم بنیانگذاری در آثارش، اگر نگوییم بی اندازه مهم، دستکم باید بگوییم دارای نقش اصلی است. این گونه رخداد، انقلاب و این اندیشمند، ماکیاوولی است. او در آستانه‌ی آغاز دوران مدرن ایستاده بود و نخستین کسی بود که به مفهوم انقلاب اندیشیده بود، بی آن که هرگز این واژه را به کار ببرد.

جایگاه یگانه‌ی ماکیاوولی در اندیشه‌ی سیاسی با واقعیت‌گرایی او، که آن را بیشتر وقت‌ها ستایش می‌کنند ولی به‌هیچ‌وجه بی‌چون‌وچرا نیست، ارتباط اندکی دارد، و او بی شک پدر علم سیاسی نیست؛ نقشی را که اکنون پی در پی به او نسبت می‌دهند. (اگر منظور از علم سیاسی نظریه‌ی سیاسی باشد،

پدر آن بیش از این که ماکیاوولی باشد، افلاتون است. اگر منظور تأکید بر خصلت علمی علم سیاست باشد، ممکن نیست پیدایش آن را پیش از پدید آمدن همه‌ی علوم مدرن، یعنی پیش از قرن شانزدهم و هفدهم، بدانیم. به نظر من، اغلب در مورد ویژگی علمی نظریات ماکیاوولی بسیار اغراق می‌کنند. بی‌علاقگی او به داورهای اخلاقی و رهایی او از پیش‌داوری به‌اندازه‌ی کافی شگفت‌آور است، اما اینها به اصل مطلب راه نمی‌برند؛ اینها بیشتر موجب شهرت او شده‌اند تا فهم آثارش، زیرا اکثر خوانندگان، چه در آن زمان چه اکنون، آن قدر دچار حیرت می‌شوند که نوشته‌هایش را درست نمی‌خوانند. وقتی او پافشاری می‌کند که آدمیان در قلمرو سیاسی-اجتماعی «باید بیاموزند که چگونه خوب نباشند»⁽⁵⁶⁾، بی‌تردید منظورش این نیست که آدمیان باید بیاموزند که چگونه شرور باشند. به‌رحال، در میان اندیشمندان سیاسی، به زحمت اندیشمند دیگری را می‌توان یافت که با چنین تحقیر شدیدی از روش‌هایی صحبت کند «[که با آنها] انسان ممکن است در واقع قدرت، و نه افتخار، کسب کند.»⁽⁵⁷⁾ حقیقت فقط این است که او با هر دو مفهوم نیکی که می‌توان در سنت اندیشه‌ی سیاسی غرب یافت مخالف است: مفهوم یونانی «خوب برای» یا مطابق غایت بودن، و مفهوم مسیحی «نیکی مطلق»، که به این جهان تعلق ندارد. مطابق درک او، هر دو این مفاهیم معتبرند، اما فقط در عرصه‌ی زندگی خصوصی. این مفاهیم در قلمرو همگانی جایی بیش از مفاهیم متضادشان، یعنی مطابق غایت نبودن یا بی‌صلاحیتی و شر ندارند. اما «هنرمندی» (*virtù*)، که مطابق درک او ویژگی به‌طور مطلق سیاسی انسان است، نه معنی ضمنی خصیصه‌ی اخلاقی دارد، آن‌طور که «کارایی» (*virtus*) رومی بر آن دلالت دارد، و نه معنی کمال از لحاظ اخلاقی خنثی، آن‌طور که «فضیلت» (*arete*) نزد یونانیان است. هنرمندی (*virtù*) پاسخ

انسان است به جهان، یا به عبارت بهتر، به پیکربندی‌ای از «پیشامدها»^۱ که جهان در آنها خود را می‌گشاید، خود را نشان می‌دهد، و به «هنرمندی» آدمی عرضه می‌دارد. هنرمندی بدون «سرنوشت»^۲، و سرنوشت بدون هنرمندی وجود ندارد. تأثیر دوجانبه آنها بر نوعی سازگاری میان انسان و جهان دلالت دارد (آنها بر هم تأثیر می‌گذارند و به دنبال هم می‌آیند) و این به فرزاندگی مرد سیاسی به‌همان اندازه نامربوط است که به اخلاق یا کمال فرد، و صلاحیت خبرگان.

تجربه‌های ماکیاوولی از نزاع‌های آن دوران موجب برانگیختن تحقیری عمیق نسبت به همه‌ی سنت‌های مسیحی و یونانی‌ای در او شده بود که کلیسا آنها را طرح می‌کرد، می‌پروراند و از نو تفسیر می‌کرد. تحقیر او معطوف به کلیسای فاسدی بود که زندگی سیاسی ایتالیا را به فساد کشانده بود، و به نظر او چنین فسادی به‌خاطر نقش دینی کلیسا گریزناپذیر بود. به‌هرحال، او تنها شاهد فساد کلیسا نبود، بلکه شاهد واکنش علیه آن نیز بود: بیداری عمیقاً دینی و صادقانه‌ای که از فرقه‌های مسیحی فرانسویس و دومینیکن ریشه گرفت و با خشکاندیشی ساونارولا^۳ به اوج خود رسید، و ماکیاوولی برای همه‌ی آنها

¹ fortuna

² fortuna

³ (Girolamo Savonarola)، جیرولامو ساونارولا (۱۴۹۸-۱۴۵۲ میلادی) کشیش ایتالیایی فرقه‌ی دومینیکن و رهبر فلورانس در سال‌های ۱۴۹۴ تا ۱۴۹۸ و یکی از مخالفان سرسخت رنسانس. در سال ۱۴۹۴، حکومت خاندان مدیچی در فلورانس سرنگون شد و ساونارولا حکومت را در فلورانس به دست گرفت. در ۱۴۹۷، وی پیروانش را به خانه‌های مردم فرستاد تا آینه، نقاشی، کتاب، لوزام آرایش، مجسمه، کلاه زنانه، وسایل موسیقی و شطرنج را جمع کنند. تمام این وسایل در آتش بزرگی در میدان شهر سوزانده شدند. وی این آتش بزرگ را «آتش بزرگ غرور» نامید. می‌گویند که بسیاری از نقاشی‌های مهم رنسانس در این آتش از بین رفتند. به‌خاطر اختلافاتی که با پاپ الکساندر ششم پیدا کرد، در سال ۱۴۹۷، به‌حکم وی، خلع لباس شد و سرانجام الکساندر حکم ارتداد او را در سال ۱۴۹۸ صادر کرد. در ۲۳ مه ۱۴۹۸، پس از شکنجه‌های فراوان، ساونارولا و سه نفر از نزدیکترین یارانش را زنده در همان محل «آتش بزرگ غرور» سوزاندند.

احترام زیادی قائل بود. احترام برای این قبیل نیروهای دینی و تحقیر نسبت به کلیسا موجب شد که او درباره‌ی ناهمخوانی بنیادی ایمان و سیاست مسیحی به نتایج معینی برسد که به‌طوری شگفت‌یادآور نخستین سده‌های دوران مدرن است. موضوع اصلی بحث او این است که هرگونه ارتباط میان دین و سیاست هردو را فاسد می‌کند، و دیگر این که کلیسای غیرفاسد، گرچه بسیار قابل‌احترام‌تر است اما، در قلمرو همگانی تأثیر مخرب‌تری از کلیسای حاضر دارد.⁽⁵⁸⁾ آنچه او نمی‌دید، و شاید در آن زمان نمی‌توانست ببیند، تأثیر رومیان بر کلیسای کاتولیک بود، که در واقع از محتوای مسیحی و چهارچوب مرجع نظری یونانی آن توجه را به‌مراتب کمتر جلب می‌کرد.

چیزی بیش از میهن‌پرستی و رواج مجدد علاقه به دوران باستان بود که ماکیاوولی را واداشت پیرامون مهمترین تجربه‌های سیاسی رومیان، آن طور که آنها را در آغاز طرح کرده بودند و با زهد مسیحی و فلسفه‌ی یونانی به اندازه تفاوت فاحش داشتند، تحقیق کند. بزرگی کشف مجدد او در این است که او نمی‌توانست مفهوم‌های بیان‌شده را دوباره شکوفا کند یا به آنها بازگردد، بلکه مجبور بود خود، تجربه‌هایی را توضیح دهد که رومیان به قالب مفهوم درنیاورده بودند، بلکه آنها را بیشتر با اصطلاح‌های فلسفه‌ی یونانی، که برای این منظور عامیانه‌شده بودند، بیان کرده بودند.⁽⁵⁹⁾ او دریافت که کل تاریخ روم و ذهنیت رومی به تجربه‌ی بنیانگذاری وابسته بوده است، و بر این باور بود که تجربه‌ی روم را از راه بنیاد کردن ایتالیایی متحد می‌توان تکرار کرد. در چنین صورتی، این بنیانگذاری دوباره را می‌توان به بنیاد مقدس دولتی «ابدی» برای ملت ایتالیا بدل کرد؛ همان طور که «شهر ابدی» برای مردم روم بود. او آگاه بود که پیدایش ملت‌ها در دوران معاصر خود او آغاز شده

است و برای سازمان دادن امور آنها به دستگاه سیاسی جدیدی نیاز است. او واژه‌ی تا آن زمان ناشناخته‌ی «دولت» (*lo stato*) را برای این دستگاه جدید به کار برد، این امر موجب شده است که او را به طور معمول و به درستی پدر ملت-دولت‌های مدرن و تصور وابسته به آن «منطق دولت»، بشمارند. موضوع کمتر شناخته‌شده ولی چشمگیرتر این است که به نظر می‌رسد ماکیاوولی و روبسپیر با زبان یکسانی سخن می‌گویند. هنگامی که روبسپیر ترور (یا به گفته او «جباریت آزادی علیه استبداد») را توجیه می‌کند، در بیشتر موارد گویی کمابیش گفته‌های معروف ماکیاوولی را درباره‌ی ضرورت خشونت برای بنیانگذاری دولت‌های جدید و برای اصلاح دولت‌های فاسد، کلمه به کلمه تکرار می‌کند.

این شباهت به مراتب شگفت‌انگیزتر است، زیرا هم ماکیاوولی هم روبسپیر از آنچه رومیان خود درباره‌ی بنیانگذاری می‌گفتند فراتر می‌رفتند. در مورد رابطه‌ی میان بنیانگذاری و دیکتاتوری به طور مسلم چیزهای زیادی برای آموختن از رومیان وجود داشت. برای نمونه، سیسرون، سیبیو^۱ را ترغیب می‌کرد برای «استقرار مجدد جمهوری، به دیکتاتور بدل شود»^۲. ماکیاوولی و روبسپیر مانند رومیان می‌دانستند که بنیانگذاری مهمترین کنش سیاسی است؛ کنشی بزرگ که قلمرو همگانی را قوام می‌بخشد و سیاست را ممکن می‌سازد؛ اما برخلاف رومیان، که بنیانگذاری برایشان رخدادی بود مربوط به گذشته، آنها معتقد بودند که کاربرد هر «وسیله» ای، به‌خصوص روش‌های خشونت‌آمیز، برای این برترین «هدف»، توجیه‌پذیر است. برای آنها بنیانگذاری به طور مطلق همان ساختن بود؛ مسأله‌ی آنها به‌طور واقعی

^۱ (Scipio)، سیبیو افریکانوس، ۱۸۳-۲۳۵ پیش از میلاد، مرد سیاسی و سردار رومی، در جنگ دوم پونیک، هانیبال کارتاژی را شکست داد.

^۲ *dictator rei publicae constituendae*

چگونه «ساختن» ایتالیای متحد یا جمهوری فرانسه بود. آنها خشونت را با این برهان پایه‌ای توجیه می‌کردند: انسان نمی‌تواند بی کشتن چند درخت میز بسازد، بی شکستن چند تخم‌مرغ املت بپزد، بی کشتن مردم جمهوری بسازد. ماکیاوولی و روبسپیر در این برهان، که برای تاریخ انقلاب‌ها سرنوشت‌ساز بوده است، پیرو رومیان نبودند. اتوریت‌های که آنها می‌توانستند به آن بازگردند، بیش از همه ممکن بود نزد افلاتون یافت شود، زیرا او نیز حکومت استبدادی را برای جایی توصیه کرده بود که «... تغییر [می‌تواند] به سریع‌ترین و سهل‌ترین نحو رخ دهد.»⁽⁶⁰⁾

درست در همین نقش دوگانه است که می‌توان ماکیاوولی را پدر معنوی انقلاب‌های مدرن شمرد، زیرا او هم تجربه‌ی بنیانگذاری را از نو کشف کرد و هم تفسیری جدید از آن ارائه داد که کاربرد ابزار (خشونت) را برای هدفی برتر موجه می‌ساخت. این اشاره‌ی مارکس که انقلاب فرانسه در جامه‌ی رومی در صحنه‌ی تاریخ پدیدار شد، می‌تواند ویژگی همه‌ی انقلاب‌ها را نشان دهد. به‌منظر من، اگر انسان در نیابد که انقلاب‌های دوران مدرن غرب از شور رومیان برای بنیانگذاری الهام گرفته‌اند، نه بزرگی این انقلاب‌ها را به درستی درک خواهد کرد و نه تراژدی آنها را. زیرا اگر این گمان من درست باشد که بحران دوران مدرن پیش از هر چیز بحرانی است سیاسی، و «زوال» معروف غرب در وهله‌ی نخست عبارت است از انحطاط سه‌گانگی رومی دین، سنت و اتوریت، و همراه آن، ویران شدن بنیادهای به‌خصوص رومی قلمرو سیاسی، آنگاه انقلاب‌های دوران مدرن همچون تلاش‌هایی بزرگ پدیدار می‌شوند برای بازسازی این بنیادها، برای ایجاد پیوند دوباره‌ی رشته‌ی قطع‌شده‌ی سنت، و برای استقرار مجدد آنچه به کمک ساختن بنیادهای سیاسی نو، در طول قرن‌های متمادی، به امور بشری قدری منزلت و بزرگی بخشیده

بود.

تنها یکی از این تلاش‌ها موفق بوده است: انقلاب آمریکا، «پدران بنیانگذار»¹ (این که هنوز آنها را چنین می‌خوانیم خود گویای بسیاری چیزهاست) دولت جدیدی را بی‌خشونت و به کمک قانون اساسی بنیاد گذاشتند. این دولت دستکم تا امروز دوام آورده است، با وجود این حقیقت که ویژگی به‌خصوص مدرن جهان نو در همه‌ی عرصه‌های غیرسیاسی زندگی در هیچ جای دیگری به‌اندازه‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا چنین نشانه‌های افراطی پدید نیاورده است.

در اینجا نمی‌توانیم درباره‌ی علل این که چرا ساختاری سیاسی در شرایط فشار شدید بی‌ثباتی اجتماعی خردکننده به‌گونه‌ای شگفت‌آور استواری خود را نشان داده است، بحث کنیم. این که انقلاب آمریکا خصلتی کمابیش صلح‌آمیز داشت، و خشونت کم و بیش به جنگ‌های متعارف محدود ماند، به طور قطع عامل مهمی در یاری رساندن به این ثبات بوده است. این که پدران بنیانگذار ایالات متحده به روش آغازین رومی نزدیک‌تر بودند نیز ممکن است در این امر نقش داشته باشد، زیرا آنها مجبور نبودند تجربه‌ی تکوین ملت-دولت اروپایی را از سربگذرانند. با این‌همه، شاید مهم‌ترین نکته این باشد که کار بنیانگذاری، یعنی مستعمره ساختن قاره‌ی آمریکا، پیش از بیانیه‌ی استقلال صورت گرفته بود. از این رو، برای تدوین قانون اساسی، امکان بازگشت به قراردادها و اساسنامه‌های موجود و به این ترتیب تأیید و قانونی کردن ساختار سیاسی موجود به‌جای بنیاد نهادن ساختار جدید، وجود داشت.⁽⁶¹⁾ به این ترتیب، فعالان انقلاب آمریکا کل تلاش خود را برای «به جریان انداختن نظم جدید امور» صرف کردند؛ یعنی از انجام عملی معاف شدند که ماکیاوولی

¹ the founding fathers

زمانی درباره‌ی آن گفته بود: «هیچ چیز وجود ندارد که تحقق بخشیدن به آن دشوارتر، موفقیت آن تردیدآمیزتر، و پرداختن به آن خطرناکتر باشد.»⁽⁶²⁾ و ماکیاوولی بی تردید این را فهمیده بوده است، زیرا مانند روبسپیر و لنین و همه‌ی انقلابیان بزرگی که او پدر معنوی‌شان بود، هیچ آرزویی جز این نداشت که نظم جدید امور را به جریان بیندازد.

به‌هرحال، در زمینه‌ی بحث ما انقلاب‌ها (که به طور معمول آنها را گسست قطعی در سنت می‌دانیم) همچون رخدادهایی پدیدار می‌شوند که در آنها، کنش‌های انسان‌ها هنوز از سرچشمه‌های این سنت الهام می‌گیرند و بیشترین نیروی خود را از آنها کسب می‌کنند. به‌نظر می‌رسد «انقلاب» تنها راه نجاتی است که سنت رومی-غربی برای موقعیت‌های اضطراری فراهم کرده است. این حقیقت که نه تنها انقلاب‌های گوناگون قرن بیستم، بلکه همه‌ی انقلاب‌های پس از انقلاب فرانسه یا به اسقرار مجدد نظم پیشین انجامیدند یا به برقراری حکومت‌های استبدادی، به ظاهر نشانگر این است که آخرین راه نجاتی که سنت فراهم کرده بود نیز بی اثر شده است. اتوریته چنان که زمانی آن را می‌شناختیم، یعنی اتوریته‌ای که از دل تجربه‌ی رومی بنیانگذاری بسط یافته بود و آن را در پرتو فلسفه‌ی سیاسی یونانی می‌فهمیدند، هیچ‌جا دوباره برقرار نشده است، نه از راه انقلاب‌ها، نه از راه شیوه‌ی کمتر نویدبخش بازسازی نظم پیشین، و کمتر از همه از راه گرایش‌ها و خواسته‌های محافظه‌کارانه که گاه به گاه افکار عمومی را به سوی خود می‌کشد. زیستن در سپهری سیاسی، بی اتوریته و بی آگاهی همراه آن به این که سرچشمه و آغازگاه اتوریته، قدرت و قدرتمداران را متعالی می‌کند، به مفهوم این است که آدمیان (بی توکل دینی به آغاز مقدس و بی تکیه به معیارهای سنتی و در نتیجه، بدیهی رفتار) بار دیگر، با این مسائل بنیادی روبرو می‌شوند که

چگونه همچون انسان باهم زندگی کنند.

فصل چهارم

آزادی چیست؟

۱

به نظر می‌رسد طرح پرسش «آزادی چیست؟» اقدامی است نومیدکننده. گویی تضادها و تناقض‌های^۱ دیرینه در کمین نشسته‌اند تا معماهای امتناع منطقی را به اندیشه‌ی انسان تحمیل کنند، به‌طوری که (بسته به این که انسان به کدام گوشه‌ی معما آگاهی دارد) دریافتن مفهوم آزادی یا مفهوم ضد آن همان‌قدر ناممکن می‌شود که تصور کردن دایره‌ی چهارگوش. این مسأله را در ساده‌ترین شکل، می‌توان در تضاد میان آگاهی و وجدان خلاصه کرد. از یک سو، وجدان مان می‌گوید آزاد و از این رو، مسئولیم، از سوی دیگر، تجربه‌ی روزمره‌مان نشان می‌دهد که همواره باید خود را، مطابق اصل علیّت، با جهان بیرونی هماهنگ کنیم. در همه‌ی امور عملی، به خصوص امور سیاسی، آزادی آدمی را همچون حقیقتی بدیهی می‌پذیریم. بر پایه‌ی این فرض بدیهی^۲ است که در جوامع بشری قانون وضع می‌کنند، تصمیم می‌گیرند و حکم صادر می‌کنند. در مقابل، در همه‌های حوزه‌های علمی و عرصه‌های نظری، کار خود را بر اساس این حقیقت به‌همان اندازه بدیهی شروع می‌کنیم که «از هیچ هیچ بر نمی‌آید»^۳، «هیچ‌چیز بی‌دلیل رخ نمی‌دهد»^۴. یعنی، این فرض را می‌پذیریم که در حقیقت «زندگی ما، در تحلیل نهایی، تابع رابطه‌ای

¹ antinomies

² axiomatic assumption

³ nihil ex nihilo

⁴ nihil sine causa

است علی» و اگر بهرغم این، «من» در نهایت آزادی در درون‌مان وجود داشته باشد، به طور مسلم هرگز در جهان پدیدار¹، نمود خالی از ابهامی نخواهد یافت، و به این سبب «من آزاد» هرگز نمی‌تواند موضوع نظری محرز باشد. از این رو، به محض این که روان‌شناسی نگاه خود را بر (از قرار معلوم) ژرف‌ترین میدان تحقیقش، متمرکز می‌کند روشن می‌شود که آزادی سرابی بیش نیست، زیرا «نقشی که نیروها در طبیعت به‌عنوان علت حرکت بازی می‌کنند، همانند نقشی است که انگیزه‌ها به عنوان علت رفتار در عرصه‌ی روانی دارند.»⁽¹⁾ به طور مسلم آزمایش علی (یعنی این آزمایش: اگر همه‌ی علل شناخته‌شده باشند، آیا می‌توان نتیجه را پیش‌بینی کرد؟) را نمی‌توان در قلمرو امور بشری به کار برد؛ اما این پیش‌بینی‌ناپذیر بودن عملی، دلیلی بر آزادی انسان نیست، بلکه فقط نشان می‌دهد که هرگز نخواهیم توانست همه‌ی علل مؤثر در رفتارهایمان را بشناسیم. این امر تا اندازه‌ای به دلیل زیادی عوامل دست‌اندر کار است و تا حدی به دلیل انگیزه‌های بشری که از نیروهای طبیعی متمایزند. انگیزه‌های انسان می‌توانند همواره از نگاه همه‌ی شاهدان پنهان بمانند، هم از واریسی هم‌نوعان و هم از نگاه درون‌نگرانه‌ی خود انسان.

این مسائل مبهم را بیش از همه، این بینش کانت روشن کرده است که آزادی به‌همان اندازه برای حس درونی و میدان تجربه‌ی درونی معلوم‌نشده‌ی است که برای حواسی که با آن جهان را می‌شناسیم و درک می‌کنیم. صرف‌نظر از این که آیا علیت در طبیعت و عالم عمل می‌کند یا خیر، مسلم است که مقوله‌ای ذهنی به همه‌ی داده‌های حسی (ماهیت آنها هرچه می‌خواهد باشد) نظم می‌بخشد و به این ترتیب، تجربه را ممکن می‌سازد. از این رو، تناقض آزادی

¹ phenomenal world

در عمل و عدم آزادی در نظر، که در حوزه‌های مربوطه‌ی خود به‌اندازه‌ای یکسان بدیهی‌اند¹، نه تنها به دوگانگی علم و اخلاق مربوط می‌شود، بلکه به تجربه‌های روزمره‌ای وابسته است که علم و اخلاق آغازگاه‌های خود را بر آنها بنا می‌کنند. به نظر می‌رسد نه در نظریه‌ی علمی بلکه در خود اندیشه، در دریافتِ پیش‌علمی و پیش‌فلسفی، است که آزادی (که رفتار عملی ما بر آن بنا شده است) در نیستی محو می‌شود. زیرا اگر درمورد کنشی که با فرض آزاد بودن کنشگر انجام شده بیندیشیم، به نظر می‌رسد زیر تأثیر دو نوع علیّت قرار داشته است: از یک سو، انگیزه‌ی درونی، و از سوی دیگر، اصل علیّتی که بر جهان خارجی حاکم است. کانت از آزادی در برابر این یورش دوگانه با تمایز قائل شدن بین عقل نظری «محض» و «عقل عملی»، دفاع کرد. اراده‌ی آزاد هسته‌ی مرکزی «عقل عملی» را تشکیل می‌دهد. اما باید به خاطر داشته باشیم که در اینجا کنشگری که اراده‌ی آزاد دارد و در زمینه‌ی عملی نقشی اساسی بازی می‌کند، هرگز در جهان پدیدار، ظاهر نمی‌شود، نه در جهان بیرونی حواس پنجگانه، نه در میدان حس درونی که انسان به کمک آن به من خود پی می‌برد. این راه حل، که فرمان اراده را در برابر فهم عقل قرار می‌دهد، آن قدر نوآورانه است که می‌تواند برای بنیاد گذاشتن قانونی اخلاقی کافی باشد که همسازی منطقی‌اش به اندازه‌ی قوانین طبیعی باشد. اما برای از بین بردن بزرگترین و خطرناکترین دشواری، کار اندکی انجام می‌دهد. یعنی این دشواری که خودِ اندیشه، چه در شکل نظری و چه در شکل پیش‌نظری آن، موجب محو آزادی می‌شود – که از این حقیقت جداست که به ظاهر بسیار عجیب است که قوه‌ی اراده، که فعالیت اصلی‌اش حکم کردن و فرمان دادن است، باید پناهگاه آزادی باشد.

¹ axiomatic

مسأله‌ی آزادی برای فلسفه‌ی سیاسی تعیین‌کننده است، و هیچ نظریه‌ی سیاسی‌ای نمی‌تواند در برابر این مسأله، که ما را «به جنگلی تاریک برده است که فلسفه در آن سرگردان است»⁽²⁾، بی‌نظر باقی بماند. در ادامه‌ی این موضوع بحث خواهیم کرد که دلیل این تیرگی این است که پدیده‌ی آزادی هرگز در قلمرو اندیشه ظاهر نمی‌شود: نه آزادی و نه ضد آن را در گفتگوی فرد با خودش (که در جریان آن، مسائل بزرگ فلسفی و متافیزیکی طرح می‌شوند) تجربه نمی‌کنند. سنت فلسفی، که در مورد آغازگاه موضوع آزادی در آن، بعد بحث خواهیم کرد، به جای روشن کردن خود ایده‌ی آزادی، آن طور که در تجربه‌ی بشری پدیدار می‌شود، آن را تحریف کرده است، زیرا آن را از میدان اصلی‌اش، یعنی قلمرو سیاست و امور بشری به طور کلی، به حوزه‌ی درونی، به اراده، یعنی جایی که می‌تواند مورد واریسی شخص قرار گیرد، انتقال داده است. به عنوان دفاع مقدماتی و اولیه از این رهیافت، می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که از لحاظ تاریخی، آزادی در میان مسائل بزرگ دیرینه‌ی متافیزیکی – از قبیل هستی، نیستی، روح، طبیعت، زمان، ابدیت و غیره – آخرین مسأله‌ای بوده که اصلاً به موضوع تحقیق فلسفی بدل شده است. در تاریخ طولانی فلسفه، در میان فیلسوفان بزرگ، از فیلسوفان مکتب پیش‌سقراطی گرفته تا فلوتین¹، آخرین فیلسوف بزرگ باستان، کسی نبود که به

¹ (Plotinus)، فلوتین یا پلوتینوس آخرین فیلسوف متأثر از تمدن یونان است. وی در سال ۲۰۴ یا ۲۰۵ میلادی زاده شد و در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت. فلوتین در مکتب اسکندریه با فلسفه آشنا شد. پس از حمله‌ی اسکندر به نقاط مختلف جهان آن زمان، مرکز دانش و فلسفه از آتن به اسکندریه منتقل شد که مرکز برخورد اندیشه‌های گوناگون بود؛ اما شناخت ما از این اندیشه‌ها بسیار اندک است چرا که کتابخانه‌ی مشهور این شهر چندین بار به آتش کشیده شد. افزون بر این، اندیشمندان مکتب اسکندریه، برخلاف یونانیان، اصرار چندانی بر نوشتن عقاید خود نداشتند، چراکه بیشتر آنها هدف از علم را نه آموزش، که رهایی فردی می‌دانستند و در نتیجه، دیگر نیازی به نوشتن اندیشه‌های خود نمی‌دیدند. اما در میان همه‌ی آنان، فلوتین استثنا است. او به‌اصرار شاکردان خود، دست به نوشتن زد و نوشته‌های او را شاکردش،

آزادی پرداخته باشد. و زمانی که آزادی در سنت فلسفی غرب پدیدار شد، تجربه‌ی تغییر کیش دینی – نخست پولس رسول و سپس آوگوستین – بود که موجب پدید آمدن آن شد.

سپهر سیاسی میدانی است که در آن، آزادی را، البته نه به‌عنوان مسأله، بلکه به‌منزله‌ی نوعی واقعیت زندگی روزمره، همواره می‌شناخته‌اند. و حتی امروز، هنگامی که درباره‌ی مسأله‌ی آزادی صحبت می‌کنیم، باید سیاست و این حقیقت را که به انسان توانایی کنش داده شده است (چه از آن آگاه باشیم چه نباشیم) پیوسته در ذهن داشته باشیم. زیرا کنش و سیاست در میان همه‌ی توانمندی‌ها و کارایی‌های انسان، تنها امری‌اند که نمی‌توانیم بدون دستکم فرض وجود آزادی، آنها را حتی تصور کنیم، و به زحمت می‌توانیم به موضوع سیاسی منفردی بپردازیم بی آن که به طور ضمنی یا صریح، موضوع آزادی آدمی را طرح کنیم. افزون بر این، آزادی نه فقط یکی از مسائل و پدیده‌های قلمرو سیاسی به معنای واقعی کلمه، از قبیل عدالت، قدرت، یا برابری است و به ندرت (در دوره‌های بحرانی یا انقلاب‌ها) به هدف مستقیم کنش سیاسی بدل می‌شود، بلکه دلیلی است که آدمیان در اساس در سازمان‌های سیاسی با یکدیگر همکاری می‌کنند. بدون آزادی، زندگی سیاسی به‌معنای واقعی کلمه، بی‌معنا می‌شود. «علت وجودی»^۱ سیاست، آزادی است، و میدان تجربه‌ی آزادی، کنش است.

آزادایی را که در همه‌ی آرای سیاسی مسلم می‌انگاریم، و حتی کسانی که

فروریوس در ۵۴ رساله گرد آورد. فروریوس نوشته‌ها را در شش دسته‌ی نه‌تایی مرتب ساخت و هر دسته را یک «انناد» نامید (در زبان یونانی به‌معنای نُه‌گانه است). فلوتین به یمن این نوشته‌ها، یکی از مؤثرترین و الهام‌بخش‌ترین فیلسوفان جهان گردید.

¹ *Raison d'être*

حکومت استبدادی را می‌ستایند باز هم باید آن را به حساب آورند، درست ضد «آزادی درونی»، یعنی فضایی درونی، است که انسان‌ها برای فرار از اجبار بیرونی و احساس آزادی می‌توانند به آن بگریزند. این احساس درونی نمودهای بیرونی ندارد. از این رو، بنا به تعریف، ربطی به سیاست ندارد. هر چیزی که روا بودن آزادی درونی را توجیه کند، و هر قدر هم آزادی درونی را در دوران باستان پسین شیوا وصف کرده باشند، باز هم از لحاظ تاریخی، پدیده‌ای است پسین. احساس آزادی در آغاز نتیجه‌ی نوعی بیگانگی از جهان بود که تجربه‌های دنیوی را به تجربه‌های درونی شخص بدل می‌کرد. تجربه آزادی درونی همواره غیراصیل است، زیرا پیش‌فرض آن همواره این است که انسان از جهانی که آزادی او را گرفته است، دوری می‌گزیند و به درون خود، که کس دیگری به آن دسترسی ندارد، پناه می‌برد. این فضای درونی را (که «خود» بعد از گریز از جهان به آن پناه می‌برد) نباید با دل یا روان (که هردو تنها در ارتباط دوجانبه با جهان وجود دارند و عمل می‌کنند) اشتباه گرفت. در دوران باستان پسین، کسانی که در جهان بیرونی، جایی برای خود نمی‌یافتند معنویت¹ (نه دل و روان) را به عنوان مکانی برای آزادی مطلق کشف کردند. از آغاز دوران باستان تا کمابیش میانه‌های قرن نوزدهم، همگان هم عقیده بودند که پیش‌شرط آزادی داشتن جایگاهی در جهان بیرونی است.

اگر به ریشه‌های این که آزادی درونی یا این نظریه که «جایگاه مناسب آزادی آدمی، اقلیم درونی وجدان»⁽³⁾ است، بازگردیم، خصلت غیراصیل آن آشکارتر خواهد شد. گونه‌نمای منادیان آزادی درونی، انسان فردیت یافته مدرن نیست که می‌خواهد به امکانات درونی خود تحقق بخشد، رشد و تکامل بیابد، و به درستی از این که جامعه بر فردیت او چیره شود، هراس دارد به

¹ inwardness

شدت بر «اهمیت نبوغ و اصالت» پافشاری می کند، بلکه فرقه‌گرای عامه‌گرا و عامه‌پسند دوران باستان پسین است که جز نام فیلسوف وجه اشتراک دیگری با فلسفه نداشت. (4) متقاعدکننده‌ترین برهان‌ها در مورد برتری مطلق آزادی درونی را هنوز می‌توان در رساله‌ای نوشته‌ی اپیکتتوس¹ یافت، که با بازگویی این گفته شروع می‌شود که: آزاد کسی است که مطابق خواست خود زندگی می‌کند. این تعریف به‌نحوی شگفت‌عبارتی از کتاب «سیاست» ارسطو را بازگو می‌کند. ارسطو گفته‌ی «معنای آزادی این است که شخص آنچه دلش می‌خواهد انجام دهد» را در دهان کسی می‌گذارد که نمی‌داند آزادی چیست. (5) اپیکتتوس سپس نشان می‌دهد که انسان در صورتی آزاد است که خود، خویشتن را به آنچه در حوزه‌ی قدرتش می‌گنجد، محدود کند و به قلمرویی گام نگذارد که ممکن است کسی مانع او شود. (6) «دانش زندگی» (7) به این می‌پردازد که به انسان بیاموزد میان جهان بیگانه، که آدمی بر آن هیچ قدرتی ندارد، و «من» خود، که انسان هرطور مناسب دید می‌تواند سامانش دهد، تمایز قائل شود. (8)

به این دلیل از چشم‌انداز تاریخی، این نکته جالب توجه است که پیش از این که آگوستین در فلسفه اش به مسأله‌ی آزادی بپردازد، تلاش‌های آگاهانه‌ای صورت گرفته بود تا با جدا ساختن مفهوم آزادی از سیاست، صورت‌بندی‌ای

¹ (Epictetus)، اپیکتتوس، ۱۳۵-۵۵ میلادی، فیلسوف رواقی. در جوانی به بردگی گرفته شد و او را به یکی از درباریان نرون، امپراتور روم، فروختند. صاحبش به او اجازه داد نزد فیلسوف رواقی، گایوس موسونیوس روفوس (Gaius Musonius Rufus) آموزش ببیند. پس از مرگ صاحبش، به طور قانونی آزاد شد و در روم به تدریس فلسفه پرداخت تا امپراتور دمیتیانوس (Domitianus) در سال ۹۳ میلادی فلسفه را در روم و به تدریج سراسر ایتالیا ممنوع کرد. اپیکتتوس به نیکوپولیس، واقع در شمال غربی یونان، رفت و در آنجا به تدریس فلسفه‌ی رواقی ادامه داد. خود او هیچ نوشته‌ای ندارد. آنچه از آموزش‌های او باقی است نوشته‌ی شاگردش آربانوس (Lucius Flavius Arrianus) است.

بیابند که در آن، آدمی بتواند به‌رغم بردگی، آزاد باشد. گرچه آزادی نزد اپیکتتوس، که به معنای آزادی از خواست‌های خود است، از لحاظ مفهوم، چیزی نیست جز صورت وارونه‌ی تصورات سیاسی رایج دوران باستان. زمینه‌ی سیاسی‌ای که کل این نظام فلسفی مردم‌پسند در آن تدوین شد، یعنی زوال آشکار آزادی در امپراتوری روم پسین، به‌نحوی بسیار روشن در نقشی نشان داده می‌شود که مفاهیمی از قبیل قدرت، سلطه، و مالکیت در آن دارند. مطابق درک یونان باستان، انسان فقط از راه اعمال قدرت بر انسان‌های دیگر می‌توانست خود را از ضرورت آزاد کند، و فقط اگر جایگاهی، خانه‌ای، در این جهان می‌داشت، می‌توانست آزاد باشد. اپیکتتوس این روابط دنیوی را به روابط میان انسان با من خود بدل کرد و آنگاه، به این درک رسید که هیچ قدرتی به اندازه‌ی قدرتی که انسان بر خود اعمال می‌کند، مطلق نیست، و این که فضای درونی‌ای که در آن انسان با خود مبارزه می‌کند و بر خود چیره می‌شود، بیشتر از چیزهای دیگر به او تعلق دارد؛ یعنی در برابر دخالت بیرونی از خانه‌ی دنیوی (هر قدر هم حفاظت شده باشد) امن‌تر است.

از این رو، به‌رغم نفوذ چشمگیر تصور آزادی درونی غیر سیاسی در سنت فکری، به نظر می‌آید به‌سادگی می‌توانیم ادعا کنیم که اگر انسان ابتدا، موقعیت آزاد بودن را همچون واقعیتی دنیوی و ملموس تجربه نکرده بود، هرگز چیزی از آزادی درونی نمی‌شناخت. ما نخست در داد و ستد با دیگران، و نه داد و ستد با خود، است که از آزادی یا ضد آن آگاه می‌شویم. آزادی پیش از این که صفتی شود برای اندیشه یا کیفیتی شود برای اراده، موقعیت مرد آزاد بود، که او را به حرکت و جنبش، ترک خانه، بیرون رفتن و گام نهادن در جهان و با سخن و کنش با مردم دیگر روبرو شدن توانا می‌ساخت. آزادسازی آشکارا بر این آزادی مقدم بود: انسان برای آزاد شدن باید خود را از ضرورت‌های

زندگی آزاد می‌ساخت. اما موقعیت آزادی، خود به خود، به دنبال عمل آزادسازی نمی‌آمد. آزادی افزون بر آزادسازی، به همراهی انسان‌های دیگری نیاز داشت که در موقعیت یکسانی قرار داشتند، و نیز فضای همگانی مشترکی لازم بود که در آن، انسان می‌توانست با دیگران روبرو شود؛ به عبارت دیگر، جهان به شکل سیاسی سازمان‌یافته‌ای باید وجود می‌داشت که مردان آزاد می‌توانستند با سخن و کنش خود، در آن گام بگذارند.

بی شک آزادی صفت مشخص هر صورت مراددهی بشری و هرگونه اجتماعی نیست. جاهایی که انسان‌ها باهم زندگی می‌کنند اما سازمان سیاسی نساخته‌اند (برای نمونه، جوامع قبیله‌ای یا در حریم خصوصی معاش خانواده) آزادی نیست که اعمال و رفتارها را هدایت می‌کند، بلکه ضرورت‌های زندگی و امر حفظ و بقای آن است. از این گذشته، هر جا جهان ساخته‌ی بشر میدانی برای کنش و سخن انسان نبوده است (برای مثال، جوامع زیر سلطه‌ی حکومت‌های خدایگانی که زیردستان را به محیط تنگ خانه می‌رانند و به این نحو، مانع حضور آنها در فضای همگانی می‌شوند) آزادی هیچ‌گونه واقعیت دنیوی ندارد. آزادی بدون قلمرو همگانی به شکل سیاسی تضمین‌شده، فضایی در جهان ندارد که بتواند در آن پدیدار شود. در این صورت، بی شک آزادی می‌تواند در قلب انسان‌ها همچون خواست، آرزو، امید یا اشتیاق خانه داشته باشد. همه می‌دانند که قلب جایی است بس تاریک، و هرچه در تاریکی آن بگذرد، به زحمت می‌توان حقیقت نشان دادنی خواند. آزادی همچون حقیقتی نشان دادنی و سیاست با هم همزمانی دارند، و همچون دو روی یک امر به هم وابسته‌اند.

با این‌همه، درست همین همزمانی آزادی و سیاست است که نمی‌توانیم آن را در پرتو تجربه‌ی سیاسی کنونی‌مان امری مسلم بینگاریم. برآمدن توتالیتراریسم

که مدعی بود همه‌ی حوزه‌های زندگی باید تابع الزامات سیاسی باشد و نقض مستمر حقوق بشر، و در رأس آنها، حق داشتن حریم خصوصی و حق آزادی از سیاست، از سوی آن، ما را وامی‌دارد که نه تنها در مورد همزمانی سیاست و آزادی، بلکه در مورد سازگاری آنها باهم تردید کنیم. ما را به سوی این باور می‌رانند که آزادی جایی شروع می‌شود که سیاست پایان می‌پذیرد، زیرا می‌بینیم وقتی ملاحظات به اصطلاح سیاسی بر چیزهای دیگر الویت می‌یابد، آزادی از بین می‌رود. آیا عاقبت روشن نشد که عقیده‌ی لیبرالی «هرچه سیاست کمتر، آزادی بیشتر» درست بوده است؟ آیا حقیقت ندارد که هرچه سیاست فضای کمتری را اشغال کند، میدان آزادی گسترده‌تر می‌شود؟ مگر این‌طور نیست که ما به درستی گستره‌ی آزادی در جامعه‌ای مفروض را با فضای آزادی می‌سنجیم که در آن، فعالیت‌های به ظاهر غیرسیاسی، مثل فعالیت‌های بنگاه‌های آزاد اقتصادی، یا آزادی آموزش، دین، فرهنگ و فعالیت‌های فرهنگی، تضمین می‌شوند؟ آیا حقیقت ندارد که همه‌ی ما به نوعی باور داریم که سیاست فقط تا آنجا با آزادی سازگار است که برای ما امکان آزادی/از سیاست را فراهم می‌کند؟

تنها تجربه‌های اخیر نیستند که ما را به این سمت سوق می‌دهند که آزادی عمل در سیاست را آزادی بالقوه از سیاست تعریف کنیم. این تعریف نقش مهمی در تاریخ اندیشه سیاسی داشته است. لازم نیست از اندیشمندان سیاسی قرن هفدهم و هجدهم عقب‌تر برویم تا با کسانی روبرو شویم که اغلب آزادی را به طور کلی با امنیت یکسان می‌پنداشتند. از نگاه اینان، مهمترین غایت سیاست، یعنی «هدف حکومت»، تضمین امنیت بود. امنیت به‌نوبه‌ی خود، آزادی را ممکن می‌کرد، و واژه‌ی «آزادی» جان‌مایه‌ی فعالیت‌هایی را که بیرون از قلمرو سیاست صورت می‌گرفتند، بیان می‌کرد. حتی منتسکیو

گاه‌به‌گاه آزادی را معادل امنیت می‌دانست، گرچه درکش از جوهر سیاست هم با درک هابز و اسپنوزا تفاوت داشت و هم از آن عمیق‌تر بود.⁽⁹⁾ رشد و توسعه‌ی علوم سیاسی و اجتماعی در قرن نوزدهم شکاف میان آزادی و سیاست را گسترده‌تر کرده است، زیرا حکومت را، که از آغاز عصر مدرن با کل میدان سیاسی یکسان می‌شمردند، اکنون نه چندان به‌عنوان پشتیبان گمارده‌شده‌ی آزادی که همچون پشتیبان روند زندگی، منافع جامعه و افراد می‌فهمیدند. امنیت هنوز ملاک تعیین‌کننده باقی مانده بود، اما نه امنیت فرد در برابر «مرگ خشونت‌بار»، آن طور که هابز طرح می‌کرد (جایی که شرط کل آزادی، رهایی از وحشت است)، بلکه امنیتی که امکان پیشرفت روند زندگی جامعه، همچون یک کل، را بی آن که اخلاقی در آن پدید آید، ممکن می‌ساخت. این روند زندگی وابسته به آزادی نیست، بلکه ضرورت ذاتی خود را دنبال می‌کند؛ و تنها به این مفهوم که رودی آزادانه جریان دارد، می‌توان آن را آزاد خواند. در اینجا، آزادی حتی هدف غیرسیاسی سیاست هم نیست، بلکه پدیده‌ی است حاشیه‌ای و مرزی را تعیین می‌کند که حکومت نباید از آن تجاوز کند تا خود زندگی، و منافع و ضرورت‌های آن را، به خطر نیاندازد.

از این رو، تنها دوران ما نیست که به سیاست بدگمان است زیرا ممکن است آزادی را تهدید کند، بلکه در سراسر دوران مدرن آزادی را از سیاست جدا می‌کردند. من می‌توانستم حتی به گذشته‌ی دورتر بروم و خاطرات و سنت‌های کهن‌تری را بیرون کشم. مفهوم دنیوی پیش‌مدرن آزادی، بر این امر تأکید می‌کرد که آزادی شهروندان به هیچ وجه به معنی امکان مشارکت آنها در حکومت نیست. چارلز اول¹ از بالای سکوی دار، آزادی مردم را چنین

¹ (Charles I)، چارلز اول (۱۶۴۹-۱۶۰۰) پس از مرگ پدرش جیمز در سال ۱۶۲۵ به پادشاهی انگلستان، اسکاتلند و ایرلند رسید. وی اختلاف بزرگی با پارلمان پیدا کرد. شاه

خلاصه کرد: «لازمه آزادی و اختیار مردم این است که با قوانینی بر آنها حکومت کنند که جان و مالشان تا حد ممکن، به آنها تعلق داشته باشد: آزادی مشارکت داشتن در حکومت نیست. حکومت به آنها تعلق ندارد.» به خاطر شوق آزادی نبود که مردم سرانجام سهم خود از حکومت یا اجازه‌ی ورود به قلمرو سیاسی را مطالبه کردند، بلکه به خاطر بی‌اعتمادی به کسانی بود که بر جان و اموالشان سلطه داشتند. افزون بر این، مفهوم مسیحی آزادی سیاسی از دل بدگمانی مسیحیان آغازین به قلمرو همگانی به خودی خود و دشمنی با آن پدید آمده بود؛ خواست آنها این بود که از بند امور همگانی رهایی یابند تا آزاد شوند. و همان طور که پیش از این دیدیم، پیش از این که درک مسیحی آزادی به خاطر رستگاری را طرح کنند، درک دوری جستن فیلسوف از قلمرو سیاسی را به منزله‌ی پیش‌شرط لازم برای والاترین و آزادترین شیوه‌ی زندگی، یعنی «زندگی ژرف‌اندیشانه»^۱، طرح کرده بودند.

با وجود اهمیت زیاد سنت فلسفی و با وجود پافشاری شاید گویاتر تجربه‌های دوران حاضر که هر دو انسان را به سوی پذیرفتن جدایی آزادی از سیاست سوق می‌دهند، باز هم فکر می‌کنم که وقتی گفتم آزادی «علت

خواستار حکومت استبدادی بود. شاه و پارلمان هر يك جداگانه برای خود متحدانی فراهم آورده و به جنگ پرداختند. چارلز از كمك‌های اشراف، انگلیکان‌ها، کاتولیک‌ها و ایرلندی‌ها برخوردار بود و پارلمان نیز از باری بازرگانان و صنعتگران و اسکاتلندی‌ها سود می‌جست. رهبر مخالفان شاه، اولیور کرامول، نماینده‌ی پارلمان بود. قوای کرامول، سپاهیان شاه را شکست داد و در سال ۱۶۴۵، شاه به ناچار تسلیم شرایط پارلمان شد. وی پس از چندی، دوباره شروع کرد به مخالفت با کرامول که با فشار پارلمان، مجبور به فرار از کشور شد. فرار چارلز به آغاز دومین مرحله‌ی جنگ داخلی طی سال ۱۶۴۷ منجر گردید. جنگ به سرعت پایان یافت. پارلمان از اشخاص ضد ارتش تصفیه شد، و باقیمانده‌ی اعضای پارلمان چارلز اول را به جرم خیانت، محاکمه کردند. او در ۳۰ ژانویه سال ۱۶۴۹، اعدام شد. پارلمان پادشاهی را ملغی اعلام کرد و حکومت جمهوری برقرار شد و کرامول را به ریاست جمهوری منصوب کردند.

¹ *vita contemplativa*

وجودی»^۱ سیاست است، و این آزادی را بیش از همه در کنش تجربه می‌کنند، خواننده بر این باور است که گفته‌ی بدیهی کهنی را خوانده است. در ادامه‌ی این فصل، کاری نخواهم کرد جز بازاندیشی این گفته‌ی بدیهی کهن.

۲

آزادی در زمینه‌ی سیاست پدیده‌ای مربوط به اراده نیست. در سیاست، انسان با «آزادی اراده»^۲، با آزادی انتخاب که میان دو چیز معین، میان یک نیک و یک شر، داوری و انتخاب می‌کند، سر و کار ندارد. اراده‌ی آزاد، انتخاب خود را به کمک انگیزه‌ای از پیش تعیین می‌کند که تنها کافی است به بیان درآید تا روند انتخاب را شروع کند - «و به این سبب، چون نمی‌توانم همچون عاشق/ از این روزهای خوش دلربایی کنم/ عزم کرده‌ام تبهکار شوم/ و به خوشی‌های بی‌ارزش این زمانه نفرت ورزم.»^(۱۰) یا به عبارت بهتر، اگر بخواهیم همچنان از شکسپیر مثال آوریم، این آزادی بروتوس^۳ است: «که باید وجود داشته باشد یا باید همه برای آن هلاک شویم»^(۱۱)، یعنی آزادی آفریدن

^۱ *Raison d'être*

^۲ *liberum arbitrium*

^۳ مارکوس جونیوس بروتوس، پسر خواهر کاتون اوتیکی و از پیشینیان بروتوس اول (حدود ۸۵-۴۲ پیش از میلاد). وی همراه کاسیوس در توطئه‌ای علیه ژولیوس سزار، قیصر روم - که پدرخوانده‌ی وی بود و همواره از او حمایت می‌کرد - شرکت کرد. چون قیصر او را در میان قاتلان خود مشاهده کرد، از دفاع دست برداشت و فریاد زد: «و تو هم، پسرم!» بروتوس و کاسیوس بعد مورد تعقیب آنتوان و اکتاویوس قرار گرفتند و شکست خوردند. آنگاه بروتوس، بنا به قول پلوتارخوس، این جمله‌ی تلخ را بر زبان راند: «ای تقوا! تو لفظی بیستی!» و سپس خود را کشت. (فرهنگ فارسی معین).

چیزی که پیش از این، وجود نداشته است؛ چیزی که حتی همچون موضوع شناخت و تخیل معین نبوده است، و به این سبب، به معنای واقعی ممکن نبوده است آن را بشناسند. کنش برای آزاد بودن، باید از یک سو از انگیزه و از سوی دیگر از هدف برنامه‌ریزی شده به‌منزله‌ی نتیجه‌ای قابل‌پیش‌بینی، آزاد باشد. آنچه گفتیم به معنای این نیست که انگیزه‌ها و هدف‌ها در هر کنش جداگانه اهمیت ندارند، اما اینها عوامل تعیین‌کننده‌ی کنش‌اند، و کنش فقط تا آنجا آزاد است که بتواند از آنها فراتر رود. کنش را (تا آنجا که معین است) هدفی در آینده هدایت می‌کند. مطلوبیت این هدف را عقل، پیش از این که اراده آن را بطلبد، درک کرده است. این فرایند را با توصیف خاص دانش اسکوتوس^۱ می‌توانیم چنین تعبیر کنیم: عقل، اراده را فرا می‌خواند، زیرا تنها اراده است که می‌تواند کنش را فرمان دهد.^(۱۲) هدف کنش دگرگون می‌شود و به شرایط متغییر جهان وابسته است. شناخت هدف، موضوع آزادی نیست، بلکه موضوع داوری بین درست و غلط است. اراده را اگر به‌منزله‌ی توانایی مشخص و جداگانه‌ی آدمی در نظر بگیرند، از داوری پیروی می‌کند، یعنی از شناخت هدف درست، و سپس به اجرای آن فرمان می‌دهد. قدرت فرمان دادن، فرمان کنش را دادن، موضوع آزادی نیست، بلکه مسأله‌ی توانمندی و ضعف است.

کنش تا آنجا که آزاد است، نه پیرو عقل است، نه فرمان اراده را اجرا می‌کند، گرچه برای رسیدن به هر هدف مشخص به هر دو آنها نیاز دارد. کنش از چیزی به طور کامل متفاوت سرچشمه می‌گیرد که من آن را (به پیروی از تحلیل معروف منتسکیو از آشکال حکومت) یک اصل می‌خوانم.

^۱ (Duns Scotus)، ۱۳۰۸-۱۲۶۶ میلادی، فیلسوف و حکیم الهی مسیحی دوران سده های میانه پسین.

اصول، مانند انگیزه‌ها، درون «من انسان» عمل نمی‌کنند («کمبود خودم» یا «سهم منصفانه‌ام») بلکه، به تعبیری، از بیرون الهام می‌گیرند. و اصول، کلی‌تر از آن‌اند که اهداف مشخص را توصیه کنند، گرچه هر هدف مشخص را می‌توان (به محض این که کنش را آغاز می‌کنند) در پرتو اصل خود داوری کرد. اصل الهام‌بخش، برخلاف داوری عقل که مقدم بر کنش است، و برخلاف فرمان اراده که کنش را آغاز می‌کند، نخست در حین انجام خود کنش است که به طور کامل آشکار می‌شود. در عین حال، در جریان کنش که با مشارکت داوری و اراده انجام می‌شود، ارزشمندی داوری اعتبار خود را از دست می‌دهد، و توانمندی اراده‌ی فرمان دهنده کاهش می‌یابد، اما اصلی که الهام‌بخش کنش بوده است در جریان انجام آن، چیزی از نیرو یا اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. اصل یک کنش، در تمایز با هدف آن، می‌تواند پیوسته تکرار شود؛ اصل الهام‌بخش پایان‌ناپذیر است و در تمایز با انگیزه‌ی کنش، اعتباری جهان‌روا دارد، و به فرد یا گروه خاصی وابسته نیست. با این همه، نموده‌های اصول تنها از راه کنش روی می‌دهند، و تا زمانی که کنش ادامه دارد، نه پس از آن، در جهان آشکار می‌شوند. نمونه‌های این اصول شرف یا افتخار، عشق به برابری‌اند که منتسکیو آنها را فضیلت یا مایه‌ی امتیاز یا سرامدی می‌خواند (معادل واژه‌ی یونانی *aei aristuein* به معنای «همواره تلاش خود را بکن و بکوش سرآمد دیگران باشی.»)، اما هراس، بی‌اعتمادی یا نفرت نیز نمونه‌هایی از آن‌اند. هرگاه این اصول موضوعیت می‌یابند، آزادی یا ضد آن در جهان پدیدار می‌شود. پدیدار شدن آزادی و نمود اصول با انجام کنش همزمانی دارد. آدمیان تا آنجا که دست به کنش می‌زنند، آزادند؛ نه پیش و نه پس از کنش. باید میان آزاد بودن و از موهبت آزادی برخوردار بودن تمایز قائل شویم؛ زیرا آزاد بودن همان کنش کردن است.

آزادی‌ای را که در ذات کنش است شاید بهتر از همه مفهوم «هنرمندی»^۱ ماکیاوولی نشان داده است؛ هنرمندی، سرامدی است که انسان با آن، به فرصت‌هایی که جهان در هیئت «سرنوشت»^۲ در برابر او گشوده است، پاسخ می‌دهد. مضمون این مفهوم به بهترین نحو، با واژه‌ی «هنرآفرینی» نشان داده می‌شود؛ یعنی نوعی سرامدی که بر هنرهای نمایشی دلالت دارد (نه بر هنرهای آفرینش چیزهای ساختنی)، که در آنها، مهارت در خود نمایش است، نه در محصولی که از فعالیتی که به آن هستی بخشیده بیشتر دوام می‌آورد و از آن فعالیت جدا می‌شود. این ویژگی هنرآفرینی «هنرمندی» ماکیاوولی (گرچه خود او از آن آگاه نبود) یادآور این حقیقت است که یونانیان همواره استعاره‌هایی از قبیل نی‌زنی، رقص، پزشکی و دریانوردی را به کار می‌بردند تا فعالیت سیاسی را از فعالیت‌های دیگر متمایز سازند؛ یعنی قیاس‌های خود را از مهارت‌هایی می‌گرفتند که در آنها، هنرآفرینی نمایش، نقش تعیین‌کننده داشت.

از آنجا که هرگونه کنشی دربردارنده‌ی عنصری از هنرآفرینی است، و چون هنرآفرینی نوعی سرامدی است که به هنرهای نمایشی وابسته می‌دانیم، از این رو به طور معمول سیاست را نوعی هنر تعریف می‌کنند. البته این در حقیقت، نوعی تعریف نیست، بلکه نوعی استعاره است و این استعاره به طور کامل نادرست می‌شود اگر انسان این خطای عادی را مرتکب شود که دولت یا حکومت را اثری هنری بداند، و آن را همچون شاهکاری جمعی بشمارد. سیاست درست ضد هنر است اگر منظورمان از هنر، هنرهای آفرینشی باشد، که چیزی مادّی پدید می‌آورند و به اندیشه‌ی آدمی تا آن حد جسمیت می‌بخشند که

¹ *virtù*

² *fortuna*

چیز پدیدآمده موجودیتی مستقل می‌یابد. در ضمن، مفهوم آنچه گفتیم این نیست که سیاست نوعی علم است. نهادهای سیاسی، صرف‌نظر از این که چقدر خوب یا بد طراحی شده‌اند، برای ادامه‌ی موجودیت خود، به انسان‌های کنشگر وابسته‌اند؛ آنها را با همان ابزاری حفظ می‌کنند که پدیدشان آورده اند. استقلال ویژگی آثار پدیدآمده به کمک هنرهای آفرینشی است؛ اما مشخصه‌ی دولت به‌منزله‌ی نوعی محصول کنش وابستگی مطلق به کنش بیشتر برای حفظ موجودیت آن است.

آنچه گفتیم ارتباطی با این ندارد که آیا هنرمند در روند آفرینش آزاد است یا نه. نکته‌ی مورد نظر من این است که روند آفرینش را در فضای همگانی نشان نمی‌دهند و برای پدیدار شدن در جهان در نظر نمی‌گیرند. از این رو، عنصر آزادی که بی‌تردید در هنرهای آفرینشی وجود دارد، پنهان باقی می‌ماند؛ نه این روند آفرینش آزاد، بلکه خود اثر هنری، محصول نهایی این روند، است که سرانجام پدیدار می‌شود و برای جهان اهمیت می‌یابد. هنرهای نمایشی برعکس، شباهت نزدیکی با سیاست دارند. هنرمندان هنرهای نمایشی، رقصدگان، هنرپیشگان، نوازندگان و امثال آنها به جماعتی نیاز دارند تا بتوانند مهارت خود را به نمایش بگذارند؛ درست همان‌طور که کنشگران به حضور افراد دیگر نیازمندند تا بتوانند در برابر آنها ظاهر شوند. هردو آنها برای «اثر»شان به فضای از نظر اجتماعی سازمان‌یافته‌ای نیاز دارند و هردو آنها برای خود نمایش به دیگران وابسته‌اند. نباید هر جا انسان‌ها به‌صورت اجتماع با هم زندگی می‌کنند، وجود چنین فضاهایی را برای حضور مسلم بپنداریم. «دولت‌شهرهای» یونانی زمانی درست آن «شکل از حکومت» بودند که نوعی فضای حضور برای انسان‌ها فراهم می‌کردند که می‌توانستند در آن، دست به کنش بزنند؛ نوعی صحنه‌ی تئاتر که آزادی می‌توانست در آنها پدیدار

شود.

کاربرد واژه‌ی «سیاسی»، به مفهومی که آن را در «دولت‌شهر» یونانی به کار می‌بردند، نه دلخواهانه است، نه ساختگی. خود این واژه نه فقط از حیث ریشه‌شناسی و نه تنها برای فرهیختگان، تجربه‌های جامعه‌ای را باز می‌تاباند که نخستین بار سرشت و قلمرو سیاسی را کشف کرد. در حقیقت واژه‌ی سیاست در همه‌ی زبان‌های اروپایی از سازمان به طور تاریخی منحصر به فرد «دولت‌شهر» یونانی مشتق شده است. از این رو، صحبت کردن درباره‌ی سیاست و ذاتی‌ترین اصولش بی آن که تجربه‌های یونان و روم باستان را دستکم تا حدودی طرح کنند دشوار و حتی گمراه‌کننده است، تنها به این دلیل که انسان‌ها هرگز، نه پیش و نه پس از آن، این چنین سیاست را ارج نهاده‌اند و به سپهر آن چنین منزلت نداده‌اند. آزادی و سیاست، به دلیل دیگری افزون بر آنچه گفتیم به هم وابسته اند: فقط جوامع سیاسی باستان را با این هدف صریح بنا کرده بودند که در خدمت انسان‌های آزاد باشند؛ کسانی که نه برده بودند که زیر اجبار دیگران باشند، و نه کارگر که ضرورت‌های زندگی آنها را به حرکت و کنش وابدارد. بنابراین اگر سیاست را به مفهومی که در «دولت‌شهر» به کار می‌بردند بفهمیم، «علت وجودی» آن برقرار ساختن و حفظ موجودیت فضایی خواهد بود که در آن آزادی می‌تواند به منزله‌ی هنرآفرینی پدیدار شود. در چنین جایی آزادی واقعیتی است دنیوی: آزادی در واژه‌هایی که می‌توان شنید، در کنش‌هایی که می‌توان دید، و در رخدادهایی که می‌توان بازگفت، به خاطرشان سپرد، به داستان بدل کرد و سرانجام در کتاب‌های بزرگ داستان تاریخ آدمی گنجانده، نمود مشخص می‌یابد. هرچه در این فضای حضور و نمایش رخ دهد بنا به تعریف سیاسی است، حتی زمانی که محصول مستقیم کنش نیست. هرچه بیرون از این فضا قرار گیرد، به طور

نمونه کردار و رفتار آدمیان در سرزمین غیریونانیان (بربرها)، هر قدر هم که چشمگیر و قابل توجه باشد، به معنی واقعی کلمه سیاسی نیست.

هر کوششی برای پی بردن به مفهوم آزادی از راه تجربه های قلمرو سیاسی عجیب و حیرت‌انگیز می‌نماید، زیرا همه‌ی نظریه های کنونی درباره آزادی متأثر از این تصور است که آزادی بیشتر از این که صفت کنش باشد صفت اراده و اندیشه است. و به این تقدم فقط از راه این تصور پی نمی‌برند که هر کنش از جنبه‌ی روان‌شناختی باید پس از نوعی شناخت و آگاهی عقلی و فرمان اراده برای اجرای تصمیم آن صورت بگیرد؛ بلکه دلیل دیگر، و شاید مهمتر، این است که می‌پندارند که آزادی کامل «با هستی هر نوع جامعه‌ای ناسازگار» است، و آزادی به شکل کامل آن را فقط بیرون قلمرو امور بشری می‌تواند تحمل کرد. مفهوم این برهان این نیست که اندیشه در ذات خود از فعالیت‌های دیگر آدمی به آزادی بیشتری نیاز دارد (چیزی که شاید حقیقت داشته باشد) بلکه بیشتر به‌مفهوم این است که اندیشه به خودی خود خطرناک نیست و به این سبب فقط کنش را باید محدود کرد: «هیچ کس ادعا نمی‌کند که اعمال باید به‌اندازه‌ی عقاید آزاد باشند»⁽¹³⁾ این بی شک یکی از اصول اساسی لیبرالیسم است، که به‌رغم نام خود، کوشیده است مفهوم آزادی را از قلمرو سیاسی بیرون براند. زیرا مطابق فلسفه‌ی لیبرالیسم، سیاست باید به طور کمابیش انحصاری، به بقای زندگی و حفظ منافع آن بپردازد. اکنون که زندگی در معرض خطر است، کل کنشگری بنا به تعریف، زیر نفوذ ضرورت درآمده است، و قلمرو مناسب رسیدگی به ضرورت‌های زندگی عرصه‌ی عظیم و همچنان در حال افزایش زندگی اجتماعی و اقتصادی است. از همان آغاز دوران مدرن مدیریت زندگی اجتماعی و اقتصادی، سپهر سیاسی را به حاشیه راند. به ظاهر آنچه از سپهر به طور مطلق سیاسی باقی

مانده است، امور خارجی است، زیرا روابط بین کشورها هنوز دوستی‌ها و دشمنی‌هایی را می‌پروراند که نمی‌توان آنها را به عوامل اقتصادی فروکاست. و حتی در این روابط نیز گرایش غالب، پذیرش این نظر است که مسائل و رقابت‌های بین قدرت‌های بین‌المللی در نهایت از عوامل و منافع اقتصادی سرچشمه می‌گیرند.

با این همه، درست به همان نحو که، به‌رغم همه‌ی تئوری‌ها و ایسم‌ها، باور داریم که گفته‌ی «آزادی علت وجودی سیاست است» چیزی بیش از امری بدیهی نیست، با وجود بستگی به‌ظاهر مطلق‌مان به زندگی، باز هم این را امری بدیهی می‌دانیم که شجاعت یکی از هنرهای اصلی سیاسی است. با این حال (گویی موضوعی مربوط به سازگاری منطقی است، حال آن که بی تردید چنین نیست) خود نخستین کسانی خواهیم بود که شجاعت را همچون امری ابلهانه محکوم می‌کنیم و به عنوان چیزی که شریرانه‌ی زندگی و منافع آن (یعنی آنچه می‌گویند و الاثرین نیکی است) را خوار می‌شمارد رد می‌کنیم. شجاعت واژه‌ی بزرگی است، و معنای مورد نظر من از شجاعت، جسارت خطرگری‌ای نیست که در آن، انسان زندگی را با شادمانی به خطر می‌اندازد تا چنان عمیق و به تمام و کمال زندگی کند که فقط در برابر خطر و مرگ می‌توان چنین زندگی کرد. بی‌پروایی کمتر از بزدلی به زندگی وابسته نیست. شجاعت را هنوز برای کنش سیاسی ضروری می‌دانند، و چرچیل زمانی آن را چنین توصیف کرده بود: «مهمترین توانایی انسانی... زیرا این توانایی همه‌ی توانایی‌های دیگر را تضمین می‌کند». شجاعت احساس نیرومندی فردی ما را خشنود نمی‌کند، بلکه خود سرشت قلمرو همگانی است که آن را از ما می‌طلبد. زیرا این جهان، که پیش از ما وجود داشته است و قرار است پس از ما نیز ادامه یابد، در اساس از عهده‌ی این برنمی‌آید که زندگی‌های منفرد و

منافع مرتبط با آنها را، ارجحیت بدهد. از این جنبه، قلمرو همگانی بیشترین تضاد را با عرصه‌ی خصوصی زندگی دارد، که در آن همه‌چیز در خدمت حفظ خانه و خانواده است و باید تابع امنیت روند زندگی باشد. انسان حتی برای ترک چهاردیواری امن خانه و گام نهادن در قلمرو همگانی به شجاعت نیاز دارد، نه به دلیل خطرهای خاصی که ممکن است در کمین او باشند، بلکه به این سبب که در قلمرویی گام می‌نهد که مراقبت از زندگی اعتبار خود را از دست داده است. شجاعت انسان‌ها را از نگرانی‌شان درمورد زندگی رها می‌کند تا به آزادی جهان بپردازند. شجاعت ضروری است زیرا در سیاست، نه زندگی، بلکه جهان در معرض خطر قرار دارد.

۳

این تصور که آزادی و سیاست با یکدیگر ارتباط دوجانبه دارند، با نظریه‌های اجتماعی دوران مدرن آشکارا در تضاد قرار می‌گیرد. متأسفانه از آنچه گفتیم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که فقط لازم است به دوران کهن‌تر، سنت‌ها و آرای پیش‌مدرن بازگردیم تا با این ارتباط دوجانبه روبرو شویم. بزرگترین دشواری فهم آزادی این حقیقت است که بازگشت ساده به سنت، به‌ویژه آنچه مطابق مرسوم «سنت بزرگ» می‌خوانیم، کمکی به ما نمی‌کند. نه مفهوم فلسفی آزادی، چنان که نخست در دوران باستان پدیدار گردید، یعنی زمانی که آزادی پدیده‌ای شد مربوط به اندیشه که آدمی به کمک آن می‌توانست، به تعبیری، خود را بیرون از جهان بیندیشید، نه تصور مدرن مسیحی اراده‌ی آزاد، در

تجربه‌ی سیاسی پشتوانه‌ای ندارد. سنت فلسفی مغرب زمین به‌طور کمابیش یک‌صدا معتقد است که آزادی جایی شروع می‌شود که انسان قلمرو امور سیاسی توده‌ی مردم را ترک می‌کند، و انسان نمی‌تواند آزادی را در مشارکت با دیگران تجربه کند، بلکه آن را در داد و ستد با خود تجربه می‌کند؛ خواه این تجربه گفتگوی درونی باشد که از سقرات به بعد آن را «اندیشیدن» می‌خوانیم، خواه برخورد درون «خود» انسان، که دیالکتیک جانکاهش راز ابهام و ناتوانی دل آدمی را نخست برای پولس رسول و سپس برای آوگوستین فاش ساخت.

سنت مسیحی برای تاریخ پدیده‌ی آزادی در واقع به عاملی تعیین‌کننده بدل شد. ما کمابیش ناهشیارانه آزادی را با اراده‌ی آزاد یکسان می‌پنداریم. توانایی اراده‌ی آزاد برای دوران باستان کلاسیک عملاً ناشناخته بود. زیرا اراده‌ای که مسیحیت کشف کرد، با توانایی‌های به‌طور کامل شناخته‌شده‌ی خواستن، مصمم بودن، و قصد کردن وجه اشتراک اندکی داشت و تنها زمانی توجه‌ها را به خود جلب کرد که ضد آنها تعبیر شد. اگر آزادی در واقع چیزی نباشد جز پدیده‌ای مربوط به اراده، آنگاه باید نتیجه بگیریم که باستانیان آزادی را نمی‌شناختند. بی‌شک این سخن بیهوده است، اما اگر کسی بخواهد آن را ادعا کند، می‌تواند آنچه را من پیش از این به آن اشاره کردم طرح کند، یعنی این که ایده‌ی آزادی در فلسفه‌ی پیش از آوگوستین نقشی ایفا نمی‌کرد. دلیل این حقیقت شگفت‌انگیز این است که در یونان و همچنین روم باستان، آزادی مفهومی به‌طور مطلق سیاسی بود، و در واقع جوهر اصلی «دولت‌شهر» و شهروندی را می‌ساخت. سنت فلسفی اندیشه‌ی سیاسی غرب، که با پارمیندس و افلاتون آغاز شد، آشکارا در مخالفت با «دولت‌شهر» و شهروندی آن بنا شده بود. شیوه‌ای که

فیلسوف برای زندگی برمی‌گزید با «موجود سیاسی»¹، یعنی شیوه‌ی سیاسی زندگی، در تضاد بود. به این دلیل، آزادی (که مطابق درک یونانیان جوهر سیاست را می‌ساخت) ایده‌ای بود که کمابیش بنابه تعریف نمی‌توانست در چهارچوب فلسفه‌ی یونانی بگنجد. فقط زمانی که مسیحیان نخستین، به‌خصوص پولس رسول، نوعی از آزادی را کشف کردند که ارتباطی با سیاست نداشت، مفهوم آزادی توانست وارد تاریخ فلسفه شود. آزادی زمانی به یکی از مسائل عمده‌ی فلسفه بدل شد که به عنوان پدیده‌ای در مرادده با خود و بیرون از داد و ستد با دیگران تجربه شد. «آزادی» و «اراده‌ی آزاد» مفاهیم مترادفی شدند⁽¹⁴⁾، و حضور آزادی فقط در تنهایی کامل تجربه می‌شد، «جایی که هیچ‌کس نمی‌توانست مانع جدال دشواری شود که درون خویش با خود آغاز کرده بودم»؛ جدالی مهلک که در «منزل درونی» روح و «حفره‌ی تاریک قلب» رخ می‌داد.⁽¹⁵⁾

دوران باستان به‌هیچ‌وجه با پدیده‌ی تنهایی ناآشنا نبود؛ به‌خوبی می‌دانست که انسان تنها، نه یک بلکه دو انسان در یک تن است، و می‌دانست که داد و ستد انسان با خود زمانی شروع می‌شود که مرادده‌ی انسان با همنوعانش به دلیلی مختل شده باشد. افزون بر این دوگانگی، که شرط وجودی اندیشه است، فلسفه‌ی کلاسیک از افلاتون به بعد بر دوگانگی میان روح و تن به‌نحوی پافشاری می‌کرد. توانایی حرکت انسان را به روح نسبت می‌دادند و تصور می‌کردند هم تن و هم خود را به حرکت وامی‌دارد، و تفسیر این توانایی به گونه‌ای که در آن روح فرمانروای تن باشد همچنان در چهارچوب اندیشه‌ی افلاتونی باقی می‌ماند. با این‌همه، تنهایی آگوستینی همچون «جدالی دشوار» درون خود روح به طور مطلق ناشناخته بود، زیرا مبارزه‌ای که او به آن

¹ *bio politikos*

کشیده شده بود، میان عقل و شور، میان فهم و پرشوری (thymos)⁽¹⁶⁾، یعنی میان دو توانایی متفاوت آدمی صورت نمی‌گرفت، بلکه کشمکش درون خود اراده بود. و این دوگانگی درون خود یک توانایی را ویژگی اندیشه می‌دانستند: گفتگوی انسان با خودش. به عبارت دیگر، این دو تنی که در انسان تنها، روند اندیشیدن را به جنبش وامی‌دارد بر اراده تأثیر درست متضادی دارد: اراده را فلج می‌کند و درون خود به بند می‌کشد؛ خواستن در تنهایی، همواره خواستن (velle) و نخواستن (nolle) هم‌زمان است.

این تأثیر فلج‌کننده که به ظاهر اراده بر خود دارد شگفت‌آورتر به نظر می‌رسد اگر که به یاد داشته باشیم که جوهر آن را آشکارا فرمان دادن و فرمان بردن می‌سازد. از این رو، «هولناک» می‌نماید که انسان بتواند به خود فرمان دهد و فرمانش اطاعت نشود، و این هولناکی را فقط در صورتی می‌توان توضیح داد که یک «من می‌خواهم» و یک «من نمی‌خواهم» هم‌زمان وجود داشته باشد.⁽¹⁷⁾ به هر حال، این تعبیری است که آگوستین پیش‌تر ارائه داده است. این حقیقتی تاریخی است که پدیده‌ی اراده در آغاز، خود را در این تجربه نشان داد که آنچه می‌خواهم انجام نمی‌دهم؛ یعنی تجربه‌ی این که چیزی همچون «می‌خواهم و نمی‌توانم» وجود دارد. آنچه برای دوران باستان ناشناخته بود این نبود که می‌تواند «می‌دانم، اما نمی‌خواهم» وجود داشته باشد، بلکه این بود که «می‌خواهم» همان «می‌توانم»¹ نیست.⁽¹⁸⁾ روشن است که «می‌خواهم» و «می‌توانم» برای اندیشمندان دوران باستان به طور کامل شناخته شده بود. کافی است به یاد آوریم چقدر افلاتون اصرار می‌ورزید که فقط آنان که می‌دانند چگونه بر خود فرمان برانند حق فرمانروایی بر دیگران را دارند و می‌توانند از اجبار فرمان بردن آزاد باشند. و این حقیقت دارد که

¹ non hoc est velle, quod posse

خویشن‌داری یکی از هنرهای به‌طور مشخص سیاسی باقی ماند، اگر دلایل دیگر را در نظر نگیریم تنها به این دلیل که جایی که «می‌خواهم» و «می‌توانم» باید چنان هماهنگ باشند که عملاً با هم یکی شوند، هنرآفرینی پدیده‌ای برجسته است.

اگر فلسفه‌ی باستان از این آگاه بود که میان «می‌توانم» و «می‌خواهم» می‌تواند کشمکشی وجود داشته باشد، بی‌تردید پدیده‌ی آزادی را ویژگی ذاتی «می‌توانم» می‌فهمید، یا می‌توان تصور کرد که آزادی را چنان تعریف می‌کرد که «می‌خواهم» و «می‌توانم» با هم هماهنگ شوند. اما بی‌شک آزادی را ویژگی «می‌خواهم» یا «می‌خواستم» تصور نمی‌کرد. آنچه گفتیم تنها اندیشه‌مورزی‌های میان‌تهی نیست؛ حتی کشمکش ائوریپیدسی^۱ میان عقل و شور (thymos)، که هر دو در روح حضور دارند، پدیده‌ی کمابیش پسین است. نمونه‌وارتر، و برای متن ما معنادارتر، این یقین بود که شور، عقل انسان را کور می‌کند، اما زمانی که عقل موفق شود مطلب خود را بیان کند، شوری باقی نمی‌ماند تا آنچه را درست می‌داند انجام دهد. همین یقین نیز شالوده‌ی این آموزش سقرات را می‌ساخت که هنرمندی نوعی دانش است، و شگفتی ما از این که زمانی کسی می‌توانسته است هنرمندی را «عقلی» بداند، یعنی بشود آن را آموخت و آموزش داد، بیشتر به سبب شناخت از اراده‌ی است که در خود دوپاره است، که همزمان می‌خواهد و نمی‌خواهد، نه به سبب بینش برتر درمورد ناتوانایی ادعایی عقل.

به‌عبارت دیگر، اراده، قدرتِ اراده، و اراده‌ی معطوف به قدرت برای انسان معاصر مفاهیم کمابیش یکسانی‌اند؛ مطابق درک او، جایگاه قدرت،

^۱ (Euripidean) به سبک یا منسوب به ائوریپیدس، ۴۰۶-۴۸۰ پیش از میلاد، نمایش‌نامه‌نویس سبک تراژیک یونان باستان.

توانایی اراده است، چنان که انسان آن را در مراوده با خود می‌شناسد و تجربه می‌کند. و برای این قدرت اراده نه تنها توانایی‌های برهان آوری و شناخت، بلکه توانایی‌های بیشتر «عملی» خود را نیز بی‌توان کرده‌ایم. اما آیا این در حقیقت برای ما هم آشکار نیست که به گفتهٔ پیندار^۱ «بزرگترین اندوه این است: که در آستانه‌ی آنچه می‌دانیم درست و زیباست ایستاده‌ایم و ضرورت [ما را از آنجا می‌راند]؟⁽¹⁹⁾ ضرورتی که مانع‌ام می‌شود تا آنچه را می‌خواهم و درست می‌دانم انجام دهم، ممکن است از جهان، یا از تن خودم، یا از نابسندگی استعدادها، توانمندی‌ها، و ویژگی‌های موروثی ناشی شده باشد که به همان اندازه شرایط بیرونی در میدان قدرت انسان نیستند. همه‌ی این عوامل، که عوامل روان‌شناختی را هم شامل می‌شوند، مرزهای آنچه را که به «می‌خواهم و می‌دانم»، یعنی من انسان، مربوط می‌شود، تعیین می‌کنند. قدرتی که با این شرایط بیرونی روبرو می‌شود، به‌تعبیری، خواستن و دانستن را از بند ضرورت می‌رهاند، «می‌توانم» است. آزادی فقط جایی می‌تواند پدیدار شود که «می‌خواهم» و «می‌توانم» با هم هماهنگ می‌شوند.

هنوز شیوه‌ی دیگری وجود دارد که به کمک آن، می‌توانیم تصور کنونی‌مان را از آزادی اراده (که زاده‌ی مقوله‌ای دینی است و آن را به زبان فلسفی بیان کرده اند) با تجربه‌های به‌طورمطلق سیاسی دوران کهن‌تر بسنجیم. با شکوفایی مجدد اندیشه‌ی سیاسی که با برآمدن دوران مدرن همراه بود، می‌توانیم تمایز قائل شویم میان اندیشمندانی که به درستی می‌توانند پدران «علم» سیاسی خوانده شوند، زیرا آنها از نوآوری‌های علوم طبیعی الهام گرفتند (مهم‌ترین نماینده‌ی آنان توماس هابز بود) و آنانی که از این دگرگونی

^۱ (Pindar) پیندار شاعر غزل‌سرای یونانی، زاده‌ی ۵۲۲ پیش از میلاد.

های در اساس مدرن کمابیش تأثیر نپذیرفتند. گروه دوم به اندیشه‌ی سیاسی دوران باستان بازگشتند، نه به سبب شیفتگی‌شان به گذشته به‌خودی خود، بلکه به طور کلی به این سبب که جدایی میان دولت و کلیسا، جدایی میان دین و سیاست منجر به پدید آمدن قلمرو دنیوی و سیاسی مستقل به گونه‌ای شده بود که از زمان سقوط امپراتوری روم به بعد ناشناخته بود. بزرگترین نماینده‌ی این گونه سکولارسیم سیاسی منتسکیو بود که به‌رغم بی‌اعتنائی‌اش به مسائلی که سرشت به طور مطلق فلسفی داشتند، به طور کامل آگاه بود که مفهوم فلسفی و مسیحی آزادی برای اهداف سیاسی نامناسب است. وی به‌منظور خلاص شدن از این مفهوم، میان آزادی فلسفی و آزادی سیاسی تمایز قائل شد. از دیدگاه او خواست فلسفه از آزادی فقط به کار انداختن اراده^۱ بود، صرف‌نظر از شرایط و مستقل از این که انسان به اهدافی که اراده تعیین کرده است دست می‌یابد یا نه. برعکس، لازمه آزادی سیاسی، توانا بودن انسان است به انجام آنچه باید اراده کند^۲ (در اینجا بر توانستن تأکید می‌شود)⁽²⁰⁾. برای منتسکیو و همچنین برای اندیشمندان باستان بدیهی بود که کنشگر را زمانی که توانایی کنش ندارد نمی‌توان آزاد خواند؛ و از این رو، این پرسش که ناتوانایی‌اش به سبب شرایط بیرونی است یا درونی، بی‌ربط و اهمیت است. خویشنداری را به‌عنوان مثال انتخاب کردم به این دلیل که این پدیده به روشنی اراده و قدرت آن را تداعی می‌کند. یونانیان، بیشتر از هر ملت دیگری، درمورد میان‌هروی و ضرورت رام کردن توسن روح اندیشیده بودند، و با این‌همه، هرگز از اراده همچون نوعی توانایی مشخص، جدا از توانایی‌های دیگر آدمی آگاه نشدند. از حیث تاریخی، انسان زمانی اراده را

¹ *l'exercice de la volonté*

² *la liberté ne peut consister qu' à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir.*

کشف کرد که ناتوانی، نه قدرت آن را تجربه کرد؛ زمانی که از زبان پولس رسول توانست بگوید: «زیرا خواستن با من است، اما نمی‌دانم آنچه نیک است را چگونه انجام دهم.» این همان اراده‌ای است که آگوستین در مورد آن شکایت می‌کرد که به نظر می‌رسد «تا حدودی خواستن و تا حدودی نخواستن برای آن چیز هولناکی نیست»؛ هرچند خاطرنشان می‌کرد که این «نوعی بیماری روح» است و می‌پذیرد که این بیماری، به تعبیری، برای روحی که اراده دارد طبیعی است: «زیرا اراده فرمان می‌دهد که اراده‌ای وجود داشته باشد، نه به چیز دیگری، بلکه به خود فرمان می‌دهد... اگر اراده دوپاره نبود، حتی به خود فرمان نمی‌داد به وجود آید، زیرا باید پیش از این وجود می‌داشت.»⁽²¹⁾ به عبارت دیگر، اگر انسان اصلاً اراده‌ای داشته باشد، باید همواره به نظر آید که گویی دو اراده در یک انسان حضور دارند، و برای سلطه بر روح او، باهم جدال می‌کنند. به این سبب، اراده هم توانمند است هم ناتوان، هم آزاد است هم در بند.

زمانی که از ناتوانی و محدودیت‌هایی که قدرت اراده با آن روبرو است سخن می‌گوییم، اغلب به قدرت نداشتن انسان در برابر جهانی که او را دربر گرفته است، می‌اندیشیم. از این رو، توجه به این نکته اهمیت دارد که در این نخستین گواهی‌های کسانی که در بالا به آنها اشاره کردیم، اراده مغلوب نیروی چیره‌گر طبیعت یا شرایط بیرونی نشده بود. جدالی که ظهور اراده به آن دامن زده بود، نه نبرد میان یک‌نفر در برابر جمع بود و نه کشمکش میان روح و تن. برعکس، برای آگوستین، رابطه‌ی تن و روح برترین نشان قدرت بزرگ ذاتی اراده بود: «روح به تن فرمان می‌دهد و تن بی‌درنگ فرمان می‌برد؛ روح به خود فرمان می‌دهد و با مقاومت روبرو می‌شود.»⁽²²⁾ در این زمینه، تن جهان بیرونی را نمایندگی می‌کند و به هیچ‌وجه با من انسان

یکی نیست. اپیکتئوس هنوز باور داشت که درون من انسان، در «منزل درونی»¹ است که جدال انسان با خودش آغاز می‌شود و اراده شکست می‌خورد. مسیحیت قدرت اراده را به منزله‌ی نهاد آزادگری خود کشف کرد و به‌سرعت به نقصان آن پی بُرد. گویی «می‌خواهم» بی‌درنگ «می‌توانم» را فلج می‌کرد، گویی در همان لحظه که انسان‌ها آزادی را می‌خواهند، توانایی آزادبودن را از دست می‌دهند. به نظر می‌رسید در جدال سهمگین میان نیت‌ها و خواست‌های دنیوی، که قدرت اراده باید من انسان را از آنها آزاد می‌کرد، بالاترین چیزی که اراده کردن می‌توانست به آن دست یابد، سرکوب بود. زیرا ناتوانی اراده، عجزش در ایجاد قدرت واقعی، در شکست مداومش در جدال با خود، جدالی که در آن قدرت «می‌توانم» خود را تضعیف می‌کند، اراده‌ی معطوف به قدرت بی‌درنگ به اراده‌ی معطوف به سرکوب بدل می‌شود. در اینجا، می‌توانم فقط به پیامدهای وخیمی که این یکی پنداشتن آزادی با توانایی اراده‌ی انسان، برای تئوری سیاسی داشته است اشاره کنم. این یکی از دلایلی است که ما امروزه، کمابیش به طور خودبه‌خود قدرت را همان سرکوب، یا دستکم با فرمان‌روایی بر دیگران می‌دانیم.

به‌هر تقدیر، آنچه به طور معمول از اراده و قدرت اراده می‌فهمیم از این کشمکش میان من اراده‌کننده و من اجراکننده، از تجربه‌ی «می‌خواهم و نمی‌توانم» بسط یافته است، که به‌معنای این است که «می‌خواهم»، صرف‌نظر از این که آنچه انسان می‌خواهد چیست، همچنان زیر سلطه‌ی من انسان باقی می‌ماند، در برابر آن مقاومت می‌کند، بر آن مهمیز می‌زند، آن را به پیشروی ترغیب می‌کند یا به‌وسیله‌ی آن نابود می‌شود. هر قدر هم که اراده‌ی معطوف به قدرت میدان دسترسی خود را افزایش دهد، و حتی اگر کسی که گرفتار جنون

¹ interior domus

آن است شروع کند به تسخیر همه‌ی جهان، «می‌خواهم» هرگز نمی‌تواند خود را از من خویشتن برهاند. «می‌خواهم» همواره وابسته به من انسان، در حقیقت برده‌ی آن باقی می‌ماند. این وابستگی به من خود، «می‌خواهم» را از «می‌اندیشم» متمایز می‌کند: دومی نیز گفتگویی است که میان من انسان با خویشتن رخ می‌دهد، اما در این گفتگو، من انسان موضوع اندیشه نیست. این حقیقت که «می‌خواهم» چنین تشنه‌ی قدرت شده است که اراده و اراده‌ی معطوف به قدرت عملاً یکی شده‌اند، شاید نتیجه‌ی این باشد که اراده نخستین بار در ناتوانایی‌اش تجربه شد. به هر حال بی‌رحمی حریصانه‌ی حکومت خودکامه، که تنها شکلی از حکومت است که آن را به طور مستقیم بر پایه‌ی «می‌خواهم» بنا می‌کند، ناشی از آن گونه خودستایی است که در حکومت‌های استبدادی آرمانشهری عقل‌بنیاد به طور کلی وجود ندارد. فلیسوفان در حکومت‌های آرمانشهری عقل‌بنیاد می‌خواستند انسان‌ها را وادارند از الگوی «می‌اندیشم» پیروی کنند.

پیش از این گفتیم که فیلسوفان زمانی به مسأله‌ی آزادی علاقه نشان دادند که آزادی را دیگر نه در کنش و نه در پیوند با دیگران، بلکه از راه اراده و در مراد به خود تجربه کردند. به طور خلاصه، زمانی که آزادی به اراده‌ی آزاد بدل گشت. از آن پس، آزادی موضوعی مهم در فلسفه شد و آن را به شکل فلسفی در سپهر سیاسی به کار بردند. به این ترتیب، آزادی را به امری سیاسی نیز بدل کردند. به دلیل این گذار فلسفی از کنش به قدرت اراده، (یعنی گذار از آزادی به عنوان حالتی از بودن، که در کنش نمود می‌یابد، به «آزادی اراده»^۱)، آرمان آزادی دیگر هنرآفرینی^۲ به‌مفهوم‌ی که در بالا به آن اشاره

¹ *liberum arbitrium*

² *virtuosity*

کردیم نبود. از آن پس، آزادی به خودفرمانی^۱ بدل شد؛ یعنی به آرمان اراده‌ی آزاد: مستقل از دیگران و در نهایت خواستار چیرگی بر آنها. تبار فلسفی مفهوم کنونی آزادی در سیاست، نزد فیلسوفان سیاسی قرن هجدهم هنوز به طور کامل روشن بود. به طور نمونه، توماس پین^۲ بر این امر پافشاری می‌کرد که «[انسان] برای آزاد بودن کافی است آن را بخواهد»، عبارتی که لافایت^۳ در مورد «دولت - ملت» به‌کار می‌برد.^۴

چنین عبارت‌هایی به روشنی فلسفه‌ی سیاسی ژان ژاک روسو را باز می‌تاباند که یکی از منجسم‌ترین نمونه‌های نظریه‌ی خودفرمانی باقی مانده است. روسو خودفرمانی را به طور مستقیم از اراده نتیجه می‌گرفت، به طوری که می‌توانست قدرت اراده‌ی فردی را بازتاب دقیق قدرت سیاسی تصور کند. وی علیه منتسکیو بحث می‌کرد که قدرت باید خودفرمان، یعنی بخش‌ناپذیر باشد، زیرا «اراده‌ی بخش‌شده تصورناپذیر خواهد بود». او از پذیرفتن پیامدهای این فردباوری افراطی اجتناب نکرد، و معتقد بود که در دولتی آرمانی، «شهروندان نباید باهم داد و ستد فکری داشته باشند»، و برای پرهیز از دست‌بندی، «هر شهروند باید فقط به اندیشه‌های خود بیندیشد». نظریه‌ی روسو در واقعیت به این دلیل ساده رد می‌شود که «برای اراده‌ی کاری پوچ است که خود را برای آینده به بند کشد».⁽²³⁾ جامعه‌ای را که بر اساس این اراده‌ی خودفرمان بنا کرده باشد، بسیار سست بنیاد است. همه‌ی امور سیاسی

¹ sovereignty

^۲ (Thomas Paine)، توماس پین (۱۷۳۷-۱۸۰۹)، فیلسوف و روشنفکر مترقی انگلیسی. وی بیشتر عمر خود را در آمریکا و فرانسه گذراند. با نوشته‌های خود به انقلاب آمریکا کمک کرد. مهم‌ترین رساله‌ی وی «عقل جمعی» بود، که آن را به حمایت از استقلال آمریکا نوشته بود.

^۳ (Lafayette)، ماری ژوزف لافایت (۱۷۵۷-۱۸۳۴)، سیاستمدار و ژنرال فرانسوی که فعالانه در هر دو انقلاب فرانسه و آمریکا شرکت کرد.

⁴ *Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'etre.*

را در چهارچوب نظام پیچیده‌ای از رابطه‌ها و توافق‌ها برای آینده (از قبیل قانون‌ها و اساسنامه‌ها، میثاق‌ها و پیمان‌های اتحاد) انجام می‌هند و همواره انجام داده‌اند، و همه‌ی این روابط در نهایت از توانایی عهد کردن و به عهد خود وفا کردن به‌رغم ناروشنی‌های اساسی آینده سرچشمه می‌گیرند. افزون بر این، دولتی که در آن ارتباطی میان شهروندان نیست و هرکس فقط به اندیشه‌های خود می‌اندیشد، بنابه تعریف، دولتی استبدادی است. در صورتی که اگر اراده و قدرت اراده را به تنهایی و بی ارتباط با توانایی‌های دیگر در نظر بگیرند، نوعی کارایی در اساس غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی می‌شود، و شاید هیچ‌جا روشنتر از یوگی‌هایی که روسو به آنها کشانده می‌شود و با بشاشی شگفتی آنها را می‌پذیرد نمود نیافته باشد.

این یکی‌پنداری آزادی با خودفرمانی در سیاست شاید خطرناکترین و زیان‌آورترین پیامد این باشد که در فلسفه، آزادی را با اراده‌ی آزاد یکی پنداشتند. زیرا این یکی‌پنداری یا به رد آزادی آدمی منجر می‌شود (یعنی اگر انسان چنین بیندیشد که آدمیان هرچه باشند به‌هر حال هرگز خودفرمان نخواهند بود)، یا به این بینش می‌رسد که آزادی شخص، یا گروه، یا دستگاه دولتی را می‌توان به قیمت آزادی، یعنی خودفرمانی، همه‌ی انسان‌های دیگر به دست آورد. در حقیقت، در چهارچوب مفهوم‌های فلسفه‌ی سنتی، فهم این که چگونه آزادی و ناخودفرمانی¹ می‌توانند کنار هم وجود داشته باشند بسیار دشوار است، یا به عبارت دیگر، چگونه ممکن است به انسان آزادی بدهند و هم هنگام خودفرمانی حاکم نشود. در حقیقت، رد آزادی به دلیل ناخودفرمانی واقعی انسان بی‌پایه است. به همان اندازه باور به این که انسان (همچون فرد یا گروه) فقط در صورت خودفرمانی می‌تواند آزاد باشد، خطرناک است.

¹ non-sovereignty

خودفرمائی معروف دولت‌ها همواره نوعی توهم بوده است. به‌علاوه، فقط به‌کمک ابزار خشونت، یعنی با ابزاری در اساس غیرسیاسی، توانسته است دوام بیاورد. شرایط انسانی را این حقیقت تعیین می‌کند که انسان نه به‌تنهایی بلکه همراه دیگران می‌تواند در این جهان زندگی کند؛ و در چنین شرایطی، آزادی و خودفرمائی چنان شباهت اندکی باهم دارند که نمی‌توانند همزمان وجود داشته باشند. جایی که انسان‌ها، به عنوان افراد یا به‌عنوان گروه‌های سازمان‌یافته، خواهان خودفرمائی‌اند، باید سرکوب اراده را بپذیرند؛ چه اراده‌ی فردی (که انسان با آن خود را مهار می‌کند)، چه «اراده‌ی عمومی»^۱ گروهی سازمان‌یافته. اگر انسان‌ها می‌خواهند آزاد باشند، درست از خودفرمائی است که باید بپرهیزند.

۴

از آنجا که اکنون کل موضوع آزادی در افق سنت‌های مسیحی از یک سو، و سنت در اصل ضدسیاسی فلسفی از سوی دیگر، پدیدار می‌شود، درک این امر را دشوار می‌یابیم که ممکن است نوعی آزادی وجود داشته باشد که صفت اراده نباشد، بلکه به کنشگری و کردار تعلق داشته باشد. از این رو، بیایید بار دیگر به دوران باستان بازگردیم، یعنی به سنت‌های سیاسی و پیش‌فلسفی آزادی. و این کار را بی تردید نه از سر دانشوری می‌کنیم و نه حتی به دلیل تداوم سنت سیاسی، بلکه فقط به این دلیل که آزادی را که انسان در کنش

^۱ (general will)، یکی از مفاهیم اصلی فلسفه‌ی سیاسی روسو است که بر خواست یا نفع مردم به‌طور کلی دلالت دارد.

محض تجربه می‌کند هرگز به اندازه تجربه‌های دیگر در دوران باستان شفاف بیان نکردند، گرچه بی شک آدمیان این تجربه را به‌طور تام و تمام از دست نداده اند.

اما درک این بیان، به دلایلی که پیش از این به آنها اشاره کردیم و در اینجا نمی‌توانیم درموردشان بحث کنیم، هیچ‌جا دشوارتر از نوشته‌های فیلسوفان نیست. بی شک این کار تلاش زیادی می‌طلبد تا مفاهیم مناسب را از مجموعه‌ی آثار ادبیات غیرفلسفی، از شعر، نمایشنامه، نوشته‌های تاریخی و سیاسی، به‌تعبیری، تقطیر کنیم. این ادبیات تجربه‌های آزادی را با چنان شکوهی بیان می‌کنند که در سپهر اندیشه‌ی عقلانی نمی‌گنجند. با این‌همه، با توجه به هدف بحث حاضر، این کار ضروری نیست. زیرا آنچه ادبیات دوران باستان، هم یونانی و هم لاتین، دارد که درمورد این موضوع‌ها بگوید، درنهایت، از این حقیقت شگفت‌مایه می‌گیرد که هم زبان یونانی و هم زبان لاتین دو فعل دارند که بر آنچه اکنون به‌طور کلی «کنش» می‌خوانیم، دلالت می‌کنند. واژه‌ی یونانی *archein*، به‌معنای آغاز کردن، هدایت و فرمانروایی کردن، و واژه‌ی *prattein*، به‌معنای تحقق بخشیدن یا با موفقیت به پایان رساندن کاری. فعل‌های معادل آنها به لاتین عبارت‌اند از *agere*، به‌معنای چیزی را به جنبش واداشتن؛ و *gerere*، که ترجمه‌ی آن دشوار است و به نوعی دلالت دارد بر رضا دادن و حمایت کردن از تداوم آن کنش‌های گذشته که نتیجه‌اش *res gestae* است، یعنی رخدادها و کنش‌هایی که آنها را «تاریخی» می‌خوانیم. در هر دو مورد، کنش در دو مرحله‌ی متفاوت رخ می‌دهد: مرحله‌ی نخستش آغازی است که از راه آن، چیزی نو در جهان پدید می‌آید. واژه‌ی یونانی *archein* که معانی شروع کردن، هدایت کردن و فرمان راندن را دربرمی‌گیرد (یعنی ویژگی‌های مهم انسان آزاد) گواه

تجربه‌ای است که در آن، آزاد بودن و توانایی آغاز کردن چیزی نو با هم یکی شده‌اند. آزادی را، چنان که امروز ممکن است بگوییم، در خودانگیختگی^۱ تجربه می‌کردند. معانی چندلایه‌ی *archein* (کنش) به این موارد اشاره دارند: فقط کسانی می‌توانستند چیزی نو را آغاز کنند که از پیش فرمانروا بودند (برای نمونه، ریش‌سفیدان خانوارها که بر برده‌ها و خانواده‌ها فرمان می‌راندند) و به این ترتیب خود را برای خطرگری در سرزمین‌های بیگانه یا پرداختن به امور شهروندی در «دولت‌شهر» از ضرورت‌های زندگی رها ساخته بودند. در هر دو حالت، آنها دیگر فرمانبر نبودند، بلکه میان فرمانروایان دیگر فرمانروایی می‌کردند و میان هم‌تایان خود به سر می‌بردند، و رهبران برای آغاز کار یا اقدامی نو باید حمایت آنان را جلب می‌کردند؛ زیرا تنها با کمک دیگران بود که *archein*، حاکم، آغازگر و رهبر، در واقع می‌توانست عمل کند (*prattein*) و آنچه را آغاز کرده بود با موفقیت به پایان برساند.

در زبان لاتین نیز «آزاد بودن» و «آغاز کردن» با هم رابطه‌ای دوجانبه دارند، گرچه به شیوه‌ای متفاوت. آزادی رومی میراثی بود که بنیانگذاران روم به مردم آن سرزمین واگذار کرده بودند. آزادی رومیان به آغازی گره خورده بود که پیشینیانسان با بنیانگذاری شهر روم برقرار کرده بودند؛ شهری که پسینیان باید آموزش را سامان می‌دادند، پیامدهای آنچه آغاز شده بود را باید تاب می‌آوردند، و بنیادش را باید «استوار می‌کردند و توسعه می‌دادند»^۲. کل اینها *res gestae* (تاریخ) جمهوری روم است. از این رو، تاریخ‌نگاری رومی که در بنیاد به اندازه‌ی تاریخ‌نگاری یونانی سیاسی بود، هرگز به

¹ spontaneity

² augment

روایت محض کنش ها و رخداد‌های بزرگ بسنده نمی‌کرد. تاریخ‌دانان رومی، برخلاف توسیدید و هرودوت، همواره خود را به آغاز تاریخ رومی وابسته احساس می‌کردند، زیرا این آغاز دربردارنده عنصر باعتبار آزادی رومی بود و به این ترتیب، تاریخ‌شان را سیاسی می‌ساخت. این تاریخ‌دانان هرچه را می‌خواستند بازگویند با «بنیانگذاری شهر»^۱ آغاز می‌کردند، که تضمین‌کننده آزادی رومی بود.

پیش از این گفتیم که مفهوم باستانی آزادی درست به این دلیل در فلسفه یونانی نقشی بازی نکرد که ریشه‌ی آن به طور مطلق سیاسی بود. حقیقت دارد که اندیشمندان رومی گاه به گاه علیه گرایش‌های ضدسیاسی مکتب سقراتی شورش می‌کردند، اما کمبود عجیب استعداد فلسفی آنها به ظاهر سد راه‌شان می‌شد تا مفهومی نظری برای آزادی بیابند که بتواند برای تجربه‌های خودشان و نهادهای عظیم آزادی موجود در «جمهوری»^۲ روم پذیرفتنی باشد. اگر تاریخ اندیشه‌ها چنان که بعضی مواقع تاریخ‌دانان تصور می‌کنند، بی تناقض بود نباید امید چندان می‌داشتیم که نزد آوگوستین نظریه‌ی سیاسی معتبری درباره‌ی آزادی بیابیم. این اندیشمند بزرگ مسیحی در واقع کسی بود که اراده‌ی آزاد پولس رسول را همراه مسائل گیج‌کننده‌ی آن وارد تاریخ فلسفه کرد. نزد آوگوستین است که بحث آزادی به عنوان «آزادی اراده»^۳ را می‌یابیم، و این بحث برای سنت فلسفی اهمیت تعیین‌کننده یافت. افزون بر این، در تنها نوشته‌ی به طور ویژه سیاسی او، «شهر خدا»^۴، مفهوم به طور کامل متفاوتی از آزادی نیز پدیدار می‌شود. آوگوستین در «شهر خدا»، به‌طور به

¹ *ab urbe condita*

² *res publica*

³ *liberum arbitrium*

⁴ *De Civitate Dei (City of God)*

طور کامل طبیعی، بیش از هر نوشته‌ی دیگرش بر زمینه‌ی تجربه‌های به‌طور خاص رومی‌اش سخن می‌گوید، و در آنجا آزادی را نه به‌عنوان سرشت درونی آدمی بلکه همچون ویژگی هستی انسان در جهان تصور می‌کند. انسان صاحب آزادی نیست، از آن بیشتر یا بهتر، پیدایش او در جهان به‌معنای پدیدار شدن آزادی در هستی است؛ انسان آزاد است چون یک شروع است و پیش از این که هستی به وجود آید، او را آزاد آفریند.⁽²⁴⁾ این شروع آغازین را با تولد هر انسان دوباره تأیید می‌کنند، زیرا با هر تولدی چیزی نو به جهان از پیش موجود وارد می‌گردد؛ جهانی که پس از مرگ افراد به هستی خود ادامه می‌دهد. آدمی چون نوعی شروع است، می‌تواند آغاز کند؛ انسان بودن با آزاد بودن یکسان است. خدا آدمی را آفرید تا توانایی آغازگری، یعنی آزادی، را وارد جهان کند.

گرایش‌های ضدسیاسی مسیحیت آغازین چنان معروف است که تصور این که متفکری مسیحی نخستین اندیشمندی است که مضمون فلسفی نظریه‌ی سیاسی آزادی را بیان می‌کند، به‌نظر کم و بیش معماگونه می‌رسد. تنها توضیحی که ممکن است به ذهن برسد این است که آوگوستین هم رومی بود و هم مسیحی. و در این بخش از اثر خود، مهم‌ترین تجربه‌ی سیاسی روم باستان را بیان می‌کرد که عبارت بود از آزادی به‌عنوان آغاز، آغازی که در کنش بنیانگذاری نمود پیدا کرده بود. با این‌همه، مطمئنم تأثیری که آوگوستین از مفهوم رومی آزادی پذیرفته بود به‌طور چشمگیری تغییر می‌کرد اگر مضمون‌های فلسفی سخنان عیسای ناصری را جدی‌تر می‌گرفتند. در بخش‌هایی از *انجیل‌ها* که دارای مضمون‌های فلسفی‌اند، درکی بی‌همتا از آزادی، و به ویژه قدرتی را که در ذات آزادی آدمی است، می‌توان یافت؛ اما آن توانایی انسانی که با این قدرت همساز است، که به‌سخن *انجیل*، کوه‌ها را جابه‌جا

می‌کند، نه اراده بلکه ایمان است. اثر ایمان، در حقیقت حاصل آن، چیزی است که *انجیل* آن را «معجزه» می‌خواند؛ واژه‌ای که در *انجیل* معانی زیادی دارد و فهم آن دشوار است. در اینجا می‌توانیم دشواری‌ها را نادیده بینگاریم و فقط به آن قطعه‌هایی بازگردیم که در آنها معجزه‌ها رویدادهایی به روشنی فراطبیعی نیستند، بلکه چیزی‌اند که همه‌ی معجزه‌ها باید باشند، چه آنهایی را که انسان‌ها انجام داده‌اند و چه آنها که عاملی قدسی داشته‌اند، یعنی نوعی گسست در سلسله‌ی طبیعی رویدادها یا روند خودکار؛ معجزه در زمینه‌ی خود به‌منزله‌ی پدیده‌ای به‌طور کامل غیرمنتظره پدیدار می‌شود.

بی‌تردید، زندگی انسان روی زمین را فرایندهای خودکار فراگرفته‌اند. روندهای کیهانی به‌نوبه‌ی روندهای طبیعی زمین را فرگرفته‌اند، و خود ما، تا آنجا که جزئی از طبیعت زنده هستیم نیز به‌وسیله‌ی نیروهای مشابهی به حرکت درمی‌آییم. افزون بر این، با وجود این که زندگی سیاسی ما قلمرو کنش است، باز هم در میان روندهایی رخ می‌دهد که آنها را روندهای تاریخی می‌خوانیم، و این روندها گرایش به این دارند که به‌اندازه‌ی روندهای طبیعی و کیهانی به روندهای خودکار بدل شوند، هرچند به‌وسیله‌ی انسان‌ها شروع شده باشند. حقیقت این است که خودکار بودن در همه‌ی روندها، آغازگاه آنها هرچه باشد، امری ذاتی است. به این دلیل است که هیچ کنش و هیچ رخداد واحدی هرگز نمی‌تواند، یکبار برای همیشه، فردی، ملتی یا کل بشریت را نجات دهد و رستگار کند. روندهای خودکاری که انسان تابع آنهاست به‌طور کلی چنان‌اند که فقط می‌توانند به نابودی زندگی آدمی بینجامند، اما انسان درون و علیه این روندها می‌تواند به‌وسیله‌ی کنش از خود دفاع کند. روندهای تاریخی که زمانی به دست انسان پدید آمده‌اند، اکنون خودکار و ویرانگر شده‌اند، به همان اندازه که روندهای طبیعی که مطابق روش خود، یعنی شرایط زیست

شناختی، اندام‌های زنده‌ی ما را از هستی به نیستی، از زاده شدن به مرگ، سوق می‌دهند. علوم تاریخی مواردی از تمدن‌هایی را که متحجر می‌شوند و ناامیدانه رو به زوال می‌روند به‌خوبی می‌شناسند؛ تمدن‌هایی که به‌منظر می‌رسد زوال‌شان، مانند ضرورتی زیست‌شناختی، از پیش مقرر شده است. از آنجا که این روندهای تاریخی فروماندگی می‌توانند قرن‌ها ادامه یابند و حرکتی خزنده داشته باشند، بیشترین بخش تاریخ ثبت‌شده را نیز به خود اختصاص می‌دهند. دوره‌های آزادی در تاریخ بشر، همواره کمابیش کوتاه بوده‌اند.

آنچه بیشتر وقت‌ها در این دوره‌های تحجر و زوالِ قطعی، دست‌نخورده باقی می‌ماند خود توانایی آزادی است، توانمندی محض آغاز کردن که به همه‌ی فعالیت‌های انسان روح می‌بخشد و الهام می‌دهد و آغازگاه ناپیدای پیدایش همه‌ی چیزهای بزرگ و زیباست. اما تا زمانی که این آغازگاه پنهان است، آزادی واقعی دنیوی و ملموس نیست، یعنی واقعیتهای سیاسی نیست. چون آغازگاه آزادی، حتی زمانی که زندگی سیاسی متحجر شده و کنش سیاسی توان متوقف کردن روندهای خودکار را ندارد، حضور خود را حفظ می‌کند، آزادی به‌سادگی می‌تواند با پدیده‌ای در اساس غیرسیاسی اشتباه گرفته شود. در چنین شرایطی، آدمی آزادی را به عنوان شیوه‌ای از بودن که نوعی «هنرمندی» و هنرآفرینی خاص خود را دارد، تجربه نمی‌کند، بلکه آن را همچون موهبتی بی‌همتا درک می‌کند که به ظاهر تنها انسان در میان همه‌ی زیندگان زمینی، از آن برخوردار شده است. اثرها و نشانه‌های این موهبت را می‌توانیم کمابیش در همه‌ی فعالیت‌های آدمی بیابیم، با این‌همه، آزادی نخست هنگامی که کنش، فضای دنیوی خاص خود را پدید آورده است، یعنی جایی که آزادی، به‌تعییری، از مخفیگاه بیرون می‌آید و پدیدار می‌شود، می‌تواند به‌طور

تام و تمام تکامل یابد.

هر کنش یک «معجزه» است، یعنی چیزی است که انسان نمی‌توانسته است آن را انتظار داشته باشد، اگر به آن نه از چشم‌انداز انسان کنشگر، بلکه از دیدگاه روندی بنگرند که در چهارچوبش این کنش رخ می‌دهد و روند خودکارش با این کنش دچار گسست می‌شود. اگر حقیقت دارد که کنش و آغازگری در اساس یکی‌اند، آنگاه باید نتیجه گرفت که توانمندی انجام معجزه باید به‌همان شکل در محدوده‌ی توانایی‌های بشری باشد. این سخن عجیب به‌نظر می‌رسد، اما در واقع چندان عجیب نیست. این در ماهیت هر آغاز نویی است که در جهان به‌منزله‌ی «امری بی‌نهایت نامحتمل» پدیدار شود، و در عین حال درست همین نامحتمل بودن نامتناهی است که در واقع خود بافت هر چه را که ما آن را «واقعیت» می‌خوانیم تشکیل می‌دهد. به‌هر تقدیر، کل هستی ما، به‌تعبیری، بر زنجیره‌ای از معجزه‌ها استوار شده است؛ پیدایش زمین، تکامل زندگی روی آن، منتهی شدن تطور انواع حیوان‌ها به پدید آمدن نوع انسان. زیرا اگر روندها در عالم و در طبیعت و احتمال‌های از لحاظ آماری بی‌شمار آنها را در نظر داشته باشیم، پیدایش زمین از دل روندهای کیهانی و تشکیل زندگی از فرایندهای غیرزنده و سرانجام تکامل انسان از دل فرایندهای زندگی، همه اموری «بی‌نهایت نامحتمل»‌اند، یا به‌زبان روزمره «معجزه»‌اند. به دلیل حضور دائمی این عنصر «معجزه‌آسا» در کل واقعیتی که رخ می‌دهد است که رویدادها پس از آن که رخ دادند ما را شگفت‌زده می‌کنند، صرف‌نظر از این‌که با هراس یا امید، وقوع آنها را تا چه اندازه درست پیش‌بینی کرده باشیم. اثرهای یک رویداد هرگز به‌طور کامل توضیح‌پذیر نیست؛ واقعیتِ رویداد در اصل از همه‌ی پیش‌بینی‌ها فراتر می‌رود. تجربه‌ای که به ما می‌گوید رخدادها معجزه‌اند، نه دلخواهانه است، نه

پیچیده؛ برعکس، به طور کامل طبیعی و در زندگی روزمره کم و بیش عادی است. نقشی که دین برای معجزات فراطبیعی قائل است، بدون این تجربه‌ی روزمره، کمابیش فهم‌ناپذیر می‌شود.

مثال روندهای طبیعی را، که «امر بی‌نهایت نامحتمل» در آنها گسست پدید می‌آورد، به این منظور انتخاب کردم که نشان دهم آنچه را که در تجربه‌ی روزمره واقعی می‌خوانیم، اغلب تصادفی پدید می‌آورد که از تخیل انسان هم عجیب‌تر است. طبیعی است که مثال محدودیت‌های خود را دارد و نمی‌تواند به‌سادگی در قلمرو امور بشری به‌کار برده شود. امید بستن به معجزه، به «امر بی‌نهایت نامحتمل»، در زمینه‌ی روندهای خودکار تاریخی یا سیاسی، خرافه‌ی محض خواهد بود، حتی اگر هرگز نتوانیم امکان آن را یکسره رد کنیم. تاریخ، برخلاف طبیعت، انباشته از رویداد است؛ در تاریخ، تصادف‌ها و امور بی‌نهایت نامحتمل آن‌قدر بارها رخ می‌دهد که سخن گفتن از معجزه به‌طور کلی عجیب به‌نظر می‌رسد. اما دلیل این تکرار فقط آن است که روندهای تاریخی را ابتکار انسان‌های کنشگر پدید می‌آورند و پیوسته آنها را دچار گسست می‌کنند. از این رو، در انتظار امور پیش‌بینی‌ناپذیر و غیرمترقبه بودن و آمادگی داشتن برای معجزات در قلمرو سیاسی به‌هیچ‌وجه خرافه‌پرستی نیست، بلکه بیشتر امری است که انسان به‌نحوی واقع‌گرایانه می‌تواند آن را توصیه کند. و هرچه کفه‌ی ترازو به‌نفع فاجعه سنگین‌تر شود، کنشی را که برای آزادی انجام می‌دهند بیشتر به شکل معجزه پدیدار می‌شود؛ زیرا نه رهایی بلکه فاجعه است که همواره به‌شکل خودکار رخ می‌دهد و همواره مقاومت در برابر آن، غیرممکن به‌نظر می‌رسد.

احتمال این که فردا مانند امروز باشد همواره بسیار زیاد خواهد بود، اگر این احتمال را از بیرون و به‌طور عینی بسنجیم، یعنی در نظر نگیریم که انسان

نوعی آغاز و مسبب است. این احتمال به‌یقین نه به طور کامل برابر، بلکه کمابیش برابر است با احتمال این‌که هیچ زمینی در تصادف‌های کیهانی پدید نیاید، هیچ زندگی‌ای در فرآیندهای زنده تکامل نیابد و هیچ انسانی در تکامل زندگی حیوانی پدیدار نشود. تفاوت تعیین‌کننده میان «امر بی‌نهایت نامحتمل»ی که واقعیت زندگی زمینی بر آن استوار شده است و ویژگی معجزه‌آسای رخدادهایی که واقعیت تاریخی را می‌سازند در این است که در قلمرو امور بشری، می‌دانیم که آفریننده‌ی «معجزه‌ها» کیست. انسان‌هایی که این معجزه‌ها را انجام می‌دهند؛ انسان‌هایی که به سبب این که از موهبت دوگانه‌ی آزادی و کنش برخوردارند، می‌توانند واقعیت خود را بیافرینند.

فصل پنجم

بحران در آموزش و تربیت

۱

بحران عمومی‌ای که کمابیش همه‌ی حوزه‌های زندگی دچار آن شده‌اند، در سراسر جهان مدرن در هر کشوری به شکلی متفاوت بروز می‌کند، خود را در عرصه‌های متفاوت نشان می‌دهد و اشکال متفاوتی می‌پذیرد. در آمریکا، یکی از شاخص‌ترین و گویاترین جنبه‌های این بحران به آموزش و تربیت مربوط می‌شود. دستکم در دهه‌ی اخیر، این بحران بارها به مسأله‌ی سیاسی بسیار مهمی بدل شده است، و روزنامه‌ها کمابیش هرروزه درباره‌ی آن گزارش می‌دهند.

تشخیص خطرهای سستی فزاینده‌ی معیارهای بنیادی کل نظام آموزشی بی‌شک به تخیل زیادی نیاز ندارد. مقام‌های آموزشی در تلاش‌های بی‌شمار و بی‌ثمرشان برای مهار کردن این روند، بر وخامت این مشکل تأکید می‌کنند. با این‌همه، بازهم دشوار است که بحران در آموزش و تربیت را چنان که شایسته‌ی آن است جدی بگیریم، زیرا اگر آن را با تجربه‌ی های سیاسی کشورهای دیگر در قرن بیستم، با آشفتگی انقلابی پس از جنگ جهانی اول، با اردوگاه‌های کار اجباری و نابودگری، یا حتی با مشکلات عمیق دیگری که به‌رغم گسترش رفاه ظاهری پس از جنگ جهانی دوم در سراسر اروپا، بسنجیم چندان جدی به‌نظر نمی‌رسد. در واقع، انسان اغوا می‌شود که آن را پدیده‌ای بشمارد محلی و بی‌ارتباط با مسائل مهم‌تر قرن بیستم و آن را ناشی از برخی ویژگی‌های معین زندگی آمریکایی بداند که احتمال یافتن نظیر آن در

جاهای دیگر جهان وجود ندارد. اما اگر این امر حقیقت داشت، بحران آموزش و تربیت به مسأله‌ای سیاسی بدل نمی‌شد و مقام‌های آموزشی از حل به‌موقع آن ناتوان نمی‌بودند. بی‌شک اینجا موضوعی مهمتر از این پرسش گنج‌کننده مطرح است که چرا دانش‌آموز دبیرستانی نمی‌تواند متنی را درست بخواند؟ افزون بر این، همواره این تمایل در ما وجود دارد که تصور کنیم با مشکلات خاص خود سر و کار داریم، و این مشکلات دارای مرزهای معین ملی و تاریخی‌اند و فقط برای کسانی اهمیت دارند که به طور مستقیم از آنها متأثر می‌شوند. درست همین باور است که در زمان ما، خطا بودن آن بارها ثابت شده است. می‌توانیم این را چون حکمی کلی در قرن بیستم بپذیریم که آنچه ممکن است در کشوری رخ دهد، می‌تواند در آینده‌ای قابل‌پیش‌بینی کمابیش در هر کشور دیگری نیز روی دهد.

وانگهی، علاوه بر دلایل کلی که برای افراد غیرمتخصص می‌آوریم وقتی که می‌خواهیم به آنها توصیه کنیم که به مشکلات در عرصه‌هایی بپردازند که به مفهوم تخصصی از آن چیزی نمی‌دانند (و این در مورد خود من هم صادق است، زیرا من به‌طور حرفه‌ای متخصص آموزش نیستم ولی در عین حال در مورد بحران در آموزش و تربیت بحث می‌کنم)، دلیل متقاعدکننده‌تر دیگری وجود دارد که فرد نسبت به وضعیتی بحرانی که خود به‌طور مستقیم در آن درگیر نیست توجه نشان دهد. و فرصتی که این بحران با از هم دریدن صورت‌های ظاهری و از بین بردن پیش‌داوری‌ها فراهم می‌آورد، به انسان این امکان را می‌دهد که ببیند و از خود بپرسد که چه چیز در این موضوع، بنیادی بودن خود را نشان داده است. اساس هرگونه آموزش و تربیت

زاده‌شدگی^۱، یعنی این واقعیت است که آدمیان در جهان زاده می‌شوند. نابود شدن پیش‌داوری‌ها به‌طور کلی به‌معنای این است که پاسخ‌های موارد عادی را از دست می‌دهیم. در وضعیت عادی به این پاسخ‌ها باز می‌گردیم، بی آن که توجه کنیم آنها در آغاز، به نوبه‌ی خود، پاسخ‌های پرسش‌هایی بوده‌اند. بحران ما را مجبور می‌کند به خود پرسش‌ها بازگردیم؛ پرسش‌هایی که پاسخ‌های نو یا قدیمی می‌طلبند، اما در هر دو حال، مجبور می‌شویم داوری خود را به کار گیریم. بحران فقط زمانی به فاجعه بدل می‌شود که با داوری‌های از پیش معین، یعنی با پیش‌داوری، به آن پاسخ دهیم. چنین نگره‌ای نه تنها بحران را تشدید می‌کند، بلکه باعث می‌شود درکمان از واقعیت را از دست بدهیم و فرصتی را هدر بدهیم که بحران برای بازاندیشی در اختیارمان می‌گذارد.

هر قدر هم مشکلی کلی در یک بحران خود را به‌طور روشن نشان دهد، باز هم ممکن نیست که عنصر کلی را به‌طور کامل از وضعیت واقعی و مشخصی که در آن پدیدار می‌شود، جدا کنیم. گرچه ممکن است بحران در آموزش و تربیت همه‌ی جهان را دربرگیرد، اما خصلت‌نما است که شدیدترین صورت آن را در آمریکا می‌بینیم؛ علت آن شاید این باشد که بحران در آموزش و تربیت فقط در آمریکا می‌تواند به عامل در واقع سیاسی بدل شود. در حقیقت، آموزش و تربیت در آمریکا نقشی متفاوت با کشورهای دیگر ایفا می‌کند و از لحاظ سیاسی، اهمیت به‌مراتب بزرگتری از کشورهای دیگر دارد. بی شک از نظر فنی، توضیح آن در این حقیقت است که آمریکا همواره کشور مهاجران بوده است؛ بدیهی است که امر به‌غایت دشوار در هم آمیختن گروه‌های قومی بسیار گوناگون (که هرگز به‌طور کامل تحقق نیافته، اما پیوسته از حد انتظار فراتر رفته است) فقط از راه تربیت، آموزش و آمریکایی کردن

¹ natality

فرزندان مهاجران می‌تواند انجام پذیرد. از آنجا که انگلیسی زبان مادری اکثر کودکان مهاجر نیست و باید آن را در مدرسه بیاموزند، مدرسه‌ها باید آشکارا وظایفی را عهده‌دار شوند که در کشورهای تک‌ملیتی و وظیفه‌ی بدیهی خانواده است.

اما نقشی که مهاجرت پیوسته در آگاهی سیاسی مردم و فضای ذهنی حاکم ایفا کرده است برای بررسی ما اهمیت بیشتری دارد. ایالات متحده‌ی آمریکا به‌طورکلی کشوری استعمارگر نیست و به مهاجران برای سکونت در کشور نیاز دارد، گرچه ساختار سیاسی‌اش مستقل از آنهاست. برای آمریکا عامل تعیین‌کننده همواره همان شعاری بوده که روی اسکناس دلار چاپ شده است: «نظم نوین جهانی»^۱. مهاجران، تازه‌واردان، این امر را تضمین می‌کنند که کشور نظم نوین را نمایندگی کند. هدف این نظم نوین، این بنیاد نهادن جهانی نو در برابر جهان قدیمی، از بین بردن فقر و سرکوب بوده و هست. اما در عین حال، بزرگی این نظم نوین وابسته به این حقیقت است که از همان آغاز، خود را از جهان خارج جدا نکرد (کاری که در جاهای دیگر که نظام آرمانشهری بنیانگذاری شده، رسم بوده است) تا مدل کامل خود را در برابر آن قرار دهد، و هدفش نه تحمیل ادعاهای امپریالیستی بود، نه موعظه بشارت خود به دیگران. ویژگی رابطه‌ی آمریکا با جهان خارج از آغاز بیشتر از این حقیقت متأثر بوده است که این جمهوری که قصد داشت فقر و بردگی را براندازد، به همه‌ی فقیران و سرکوب‌شدگان جهان خوشامد می‌گفت. جان آدامز^۲ در سال ۱۷۶۵، پیش از انتشار بیانیه‌ی استقلال، گفته بود: «من

^۱ *Novus Ordo Seclorum*

^۲ جان آدامز (John Adams) ۳۰ اکتبر ۱۷۳۵ - ۴ جولای ۱۸۲۶، دومین رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا، که بین سال‌های ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۱ رئیس‌جمهور آمریکا بود.

همواره مستعمرنشین آمریکا را همچون پیش‌درآمد طرح و برنامه‌ی بزرگ پروردگار برای فرهیخته و رهایی سرکوب‌شدگان در سراسر زمین فهمیده‌ام.»
آمریکا هستی تاریخی و سیاسی خود را در سازگاری با این نیت یا قانون بنیادی شروع کرد.

علاقه‌ی فوق‌العاده به هر چیز نو، که خود را کمابیش در همه‌ی جنبه‌های زندگی عادی آمریکایی نشان می‌دهد، و ایمان همراه آن به «کمال‌پذیری نامحدود» (که بنا به درک توکویل، شعار «فرد آموزش‌ندیده»^۱ی معمولی آمریکایی بود و از این رو، می‌شود گفت آمریکا از نظر پیشرفت نزدیک به صد سال از کشورهای غربی دیگر جلوتر بود) به نظر می‌رسد به هر حال موجب شده است که در آمریکا، بیش از هر کشور دیگری، به نوآمدگان از راه زادآوری، یعنی کودکان، که پس از طی دوران کودکی و بلوغ، آماده می‌شوند در هیئت جوانان (یونانیان به‌سادگی به آنها «نوواردان»^۱ می‌گفتند) به اجتماع بزرگسالان وارد شوند، توجه بیشتری می‌شود و ارزش بیشتری به آنها نسبت می‌دهند. افزون بر این، حقیقت دیگری وجود دارد که هم هنگام برای مفهوم آموزش و تربیت اهمیت تعیین‌کننده داشته است؛ یعنی این حقیقت که این شورمندی^۲ برای امر نو، گرچه پدیده‌ای بسیار قدیمی بود، اما از نظر مفهومی و سیاسی، آن را نخست در قرن هجدهم توضیح دادند. از همان آغاز، از این توضیح نوعی آرمان آموزشی ریشه گرفت که رنگی «روسو»^۲بی داشت و غیرمستقیم از نظرات روسو متأثر بود. در این نظرات، آموزش و تربیت به ابزاری برای سیاست بدل می‌گشت، و فعالیت سیاسی را همچون شکلی از آموزش و تربیت می‌فهمیدند.

¹ oi neoi

² pathos

نقشی که آموزش و تربیت در همه‌ی آرمانشهرهای سیاسی از دوران باستان به بعد بازی کرده است، نشان می‌دهد که بنیاد نهادن جهانی نو به دست کسانی که از راه زادآوری و به طور طبیعی نو هستند چقدر طبیعی به نظر می‌رسیده است. بی شک چنین درکی تا جایی که به سیاست مربوط می‌شود دچار بدفهمی جدی‌ای است: کسی که دارای چنین درکی است به جای پیوستن به همتران خود به منظور تلاش برای متقاعد کردن آنها، و در عین حال پذیرفتن خطر شکست، به نحوی مستبدانه دخالت می‌کند و به کمک برتری مطلق بزرگسالان، می‌کوشد امر نو را همچون «عمل انجام‌شده»¹ ارائه دهد؛ یعنی گویی امر نو از پیش وجود داشته است. به این دلیل، در اروپا، این باور که انسان اگر می‌خواهد مناسبات جدیدی برقرار سازد باید از کودکان شروع کند، در انحصار جنبش‌های انقلابی باقی مانده است که ماهیتی اقتدارگرایانه دارند. زمانی که آنها به قدرت می‌رسیدند، کودکان را از پدر مادرهایشان جدا می‌کردند و به راحتی آنها را شستشوی مغزی می‌دادند. آموزش و تربیت نمی‌تواند به سیاست ارتباط داشته باشد، زیرا در سیاست همواره با کسانی سر و کار داریم که پیش از این آموزش دیده‌اند. هرکس بخواهد در میدان سیاسی بزرگسالان را تربیت کند، در حقیقت قصد دارد قیّم‌شان باشد و مانع فعالیت سیاسی آنها شود. از آنجا که کسی نمی‌تواند بزرگسالان را تربیت کند، واژه‌ی «تعلیم و تربیت» طنین زشتی در زمینه‌ی سیاسی دارد. وقتی هدف واقعی مجبور کردن دیگران باشد بی آن که خشونت را به کار برند، پای آموزش و تربیت به میان کشیده می‌شود. کسی که به‌طور جدی می‌خواهد به کمک آموزش و تربیت، گونه‌ای نظم نوین سیاسی برقرار کند، یعنی نه از راه زور و خشونت و نه از راه متقاعدسازی، باید به همان نتیجه‌ی هراسناکی برسد که

¹ *fait accompli*

افلاتون به آن رسید: همهی بزرگسالان را باید از کشور نوبنیاد بیرون راند. اما در این صورت، حتی کودکان که قرار است به عنوان شهروندان آرمانشهر فردا تربیت شوند، در حقیقت، از دخالت در زندگی سیاسی آینده محروم می‌شوند؛ زیرا از دیدگاه تازه‌واردان، هر چیز نویی که جهان بزرگسالان ارائه کند به طور مسلم از خودشان مس‌ن‌تر است. این در خود سرشت شرایط بشری است که هر نسل نو در جهانی قدیمی رشد می‌کند. از این رو، آماده ساختن نسل نو برای جهان نو تنها می‌تواند به این معنا باشد که فرصت تازه‌واردان را برای انجام چیزی نو از دست آنها بریابند.

همهی آنچه در بالا گفته شد، در آمریکا رخ نمی‌دهد. درست به همین دلیل است که دآوری درمورد این مسائل را در اینجا دشوار می‌کند. نقش سیاسی آموزش و تربیت در کشوری مهاجرپذیر و این حقیقت که مدرسه‌ها نه تنها در خدمت آمریکایی کردن کودکان‌اند، بلکه بر پدرمادران آنها نیز تأثیر دارند، و این که در اینجا به افراد کمک می‌شود جهان قدیمی را کنار بگذارند و وارد جهان نو شوند، به این توهم دامن می‌زند که به کمک آموزش و تربیت کودکان، جهانی نو را می‌سازند. بی‌شک در واقعیت هرگز چنین چیزی رخ نمی‌دهد. جهانی که کودکان در آن به دنیا می‌آیند، حتی در آمریکا، جهانی است قدیمی، جهانی از پیش موجود، که به‌دست زندگان و مردگان ساخته شده است و تنها برای کسانی نو است که تازگی از راه مهاجرت وارد آن شده‌اند. اما اینجا، توهم از واقعیت نیرومندتر است، زیرا به طور مستقیم از تجربه‌ی بنیادی آمریکایی سرچشمه می‌گیرد؛ تجربه‌ای که با آن می‌توان نظمی نو را بنیان گذاشت. به‌علاوه، می‌توان آن را با آگاهی کامل از تداومی تاریخی بنیاد نهاد؛ تداومی که در آن، عبارت «جهان نو» محتوای خود را از جهان قدیمی دریافت می‌کند؛ جهان کهنه‌ای که بهر غم جنبه‌های ستایش‌آمیزش رد شده است،

زیرا نمی‌توانسته برای فقر و سرکوب راحلی بیابد.

تا آنجا که به آموزش و تربیت مربوط می‌شود، توهم برخاسته از شور و اشتیاق برای امر نو، تازه اکنون در قرن بیستم است که پیامدهای جدی خود را به بار آورده است. پیش از همه، این شور موجب پدید آمدن مجموعه‌ای از تئوری‌های آموزشی مدرن شد که در اروپای مرکزی ریشه داشتند و مرکب بودند از ملغمه‌ای شگفت از نظریات خردمندانه و نظریات بی‌محتوا، و زیر درفش آموزش و تربیت مترقی توانستند انقلابی بنیادی را در نظام آموزشی به فرجام رسانند. آنچه در اروپا در سطح آزمایشی باقی مانده و در تک و توکی از مدرسه‌ها و مؤسسه‌های آموزشی جداگانه آزمایش می‌شود تا به تدریج تأثیر خود را در برخی زمینه‌های معین نشان دهد، نزدیک به ربع قرن پیش، در آمریکا همه‌ی سنت‌ها و روش‌های جاافتاده‌ی آموزش دادن و آموزش دیدن را گویی یکروزه از بنیاد برگند. در اینجا، وارد جزئیات نخواهم شد و مدرسه‌های خصوصی و نظام آموزشی بسته‌ی کاتولیکی را مطرح نخواهم کرد. مسأله‌ی اساسی این است که به‌خاطر برخی تئوری‌های معین، خوب و بد بودن‌شان به کنار، همه‌ی احکام عقل سلیم بشری کنار زده شد. چنین روالی همواره اهمیت زیاد و زیان‌آوری دارد، به‌ویژه در کشوری که زندگی سیاسی‌اش تا این حد به «دریافت همگانی»^۱ متکی است. هرگاه عقل سلیم بشری موفق نشود به مسائل سیاسی پاسخ دهد یا از تلاش برای یافتن پاسخ برای آنها دست بکشد، با بحران روبرو می‌شویم، زیرا چنین عقلی در حقیقت، نوعی «حس مشترک»^۲ است که به کمک آن و حواس پنجگانه‌مان، با جهان واحد مشترک برای همه دمساز می‌شویم و به‌کمک آن می‌توانیم در جهان، به جنب و جوش درآیم. ناپدید شدن

¹ common sense

² common sense

دریافت همگانی در جامعه‌ی کنونی مطمئن‌ترین نشانه‌ی بحران حاضر است. در هر بحران، پاره‌ای از جهان، همچون امری مشترک برای همه، ویران می‌شود. ناتوانی حس مشترک، همچون عصای غیبگویی، به جایی اشاره می‌کند که چنین ویرانی‌ای رخ داده است.

به هر حال، پاسخ این پرسش که «چرا دانش‌آموز دبیرستانی نمی‌تواند متنی را درست بخواند؟» یا این پرسش کلی‌تر که «چرا سطح متوسط آموزش در آمریکا بسیار پایین‌تر از معیارهای آموزشی در واقع همه‌ی کشورهای اروپا است؟»، متأسفانه هرگز این نیست که آمریکا کشوری است جوان و هنوز به معیارهای جهان کهن نرسیده است. برعکس، آمریکا در این عرصه، «پیشرفته‌ترین» و مدرن‌ترین کشور جهان است. این امر به مفهوم دوگانه‌ای صادق است: هیچ‌جا مسائل آموزشی جامعه‌ی توده‌ای چنین مبرم نشده‌اند، و هیچ‌جای دیگر مدرن‌ترین تئوری‌ها در قلمرو آموزش‌شناسی¹ چنین ناسنجیده و بردموار پذیرفته نشده‌اند. از این رو، بحران آموزشی در آمریکا، از یک طرف ورشکستگی آموزش و تربیت مترقی را نشان می‌دهد، از طرف دیگر مسائل بی‌نهایت دشواری را آشکار می‌سازد که در واکنش به مقتضیات و شرایط جامعه‌ی توده‌ای پدید آمده‌اند.

در این زمینه باید به خاطر داشته باشیم که عامل کلی‌تر دیگری، که به طور مسلم موجب پدید آمدن بحران نشده اما به وخامت آن به‌میزان چشمگیری افزوده است، نقش منحصربه‌فردی است که مفهوم «برابری» در زندگی آمریکایی دارد و همواره داشته است. مفهوم این مضمون بسیار بیشتر از برابری در مقابل قانون، بیشتر از متوازن ساختن تمایزات طبقاتی، و حتی بیشتر از چیزی است که در عبارت «برابری فرصت» بیان می‌شود؛ گرچه

¹ pedagogy

این آخری در این زمینه اهمیت بیشتری دارد، زیرا از دیدگاه آمریکایی، حق آموزش یکی از حقوق جدایی‌ناپذیر مدنی است. «برابری فرصت» برای ساختار آموزش عمومی در آمریکا، اهمیت تعیین‌کننده داشته است. در آمریکا، مدرسه‌های متوسطه در سطح اروپایی به‌طور استثنائی وجود دارد، زیرا در آمریکا تا شانزده سالگی آموزش اجباری است و همه‌ی نوجوانان باید وارد دبیرستان شوند. به همین دلیل دبیرستان در اساس به‌نوعی ادامه‌ی دبستان است. به‌دلیل نبود دبیرستان به‌شکل اروپایی، آمادگی برای دوره‌های کالج باید توسط خود کالج‌ها انجام شود. از این رو، برنامه‌های درسی در سطح کالج پیوسته بیش از اندازه زیاد است؛ امری که به‌نوبه‌ی خود بر کیفیت کار آن تأثیر می‌گذارد.

در نخستین نگاه ممکن است چنین به‌نظر آید که این نابهنجاری در سرشت جامعه‌ی توده‌ای نهفته است که آموزش در آن، دیگر امتیاز طبقات ثروتمند نیست. اما با نگاهی به انگلستان، که همان‌طور که همه می‌دانند در سال‌های اخیر آموزش متوسطه را برای همه‌ی طبقات مردم ممکن ساخته است، روشن می‌شود که این تصور درست نیست. در انگلستان در پایان دوره‌ی ابتدایی، دانش‌آموزان یازده ساله باید در امتحان هراسناکی شرکت کنند که همه را کنار می‌گذارد به‌جز حدود ده درصد که برای تحصیلات بالاتر مناسب تشخیص داده می‌شوند. این روش سختگیرانه‌ی گزینش که حتی در انگلستان هم بدون اعتراض پذیرفته نشد، در آمریکا به طور مطلق ممکن نخواهد بود. در انگلستان، هدف «شایسته‌سالاری»¹ بوده است که آشکارا تثبیت دوباره‌ی گروه‌سالاری² است، اما این بار نه بر پایه‌ی ثروت یا تبار، بلکه بر پایه‌ی

¹ meritocracy

² oligarchy

استعداد. در عین حال، مفهوم آنچه گفته شد این است که حکومت در انگلستان حتی با دولتی سوسیالیست به همان نحو ادامه خواهد داشت که تا کنون ادامه داشته است (گرچه این موضوع ممکن است به طور کامل برای مردم روشن نباشد)، یعنی نه حکومتی پادشاهی و نه حکومتی دموکراتیک، بلکه حکومتی شایسته‌سالار یا حکومت بهترینان^۱ (و این آخری در صورتی است که کسی تصور کند با استعدادترین افراد بهترین افراد نیز هستند، که به هیچ وجه امری بدیهی نیست). در آمریکا، این گونه دسته‌بندی کمابیش طبیعی کودکان به «بااستعدادها» و «بی‌استعدادها» را ناروا می‌شمارند. شایسته‌سالاری، به اندازه‌ی همی شکل‌های دیگر آریستوکراسی، با اصل برابری و دموکراسی برابری‌خواه در تضاد است.

از این رو، آنچه بحران آموزش و تربیت را در آمریکا به طور خاص مبرم می‌سازد، خوی و خصلت سیاسی آن است که برای برابری یا برای از بین بردن تفاوت میان پیر و جوان، میان بااستعداد و بی‌استعداد، و سرانجام میان کودکان و بزرگسالان، به ویژه تفاوت میان معلمان و شاگردان، خودبه‌خود مبارزه می‌کند. بدیهی است که چنین برابرسازی‌ای فقط به هزینه‌ی اتوریته‌ی معلمان و دانش‌آموزان بااستعداد انجام می‌شود. در عین حال به همان اندازه (دستکم برای هرکس که با نظام آموزشی آمریکا آشناست) بدیهی است که این دشواری که در رویکرد سیاسی نظام آموزشی ریشه دارد، نه فقط از لحاظ بشری بلکه از جنبه‌ی آموزشی نیز سودهای بزرگی داشته است. به هر حال، این عوامل کلی نه می‌توانند بحران آموزشی حاضر را توضیح دهند، نه می‌توانند اقداماتی را توجیه کنند که آن را تسریع کرده‌اند.

¹ aristocracy

رد پای این اقدامات ویرانگر را می‌توان به اجمال در سه فرض پایه‌ای دنبال کرد که همگی را به طور کامل می‌شناسند. فرض اول این است که نوعی جهان کودکان و نوعی جامعه، که کودکان میان خود پدید آورده‌اند، وجود دارد که خودمختار است و تا جای ممکن باید به کودکان واگذار شود تا به دست خود آنها اداره شود. بزرگسالان فقط برای این در جهان کودکان حاضرند که برای این اداره کردن به آنها کمک کنند. اتوریته‌ای که به فرد فرد کودکان می‌گوید چه کنند و چه نکنند، در گروه کودکان قرار دارد؛ و این علاوه بر پیامدهای دیگر، وضعیتی را پدید می‌آورد که بزرگسال در برابر کودک ناتوان ظاهر می‌شود و امکان برقراری تماس با او را از دست می‌دهد. او فقط می‌تواند به کودک بگوید که هرچه می‌خواهد انجام دهد، اما مواظب باشد اتفاق ناگواری نیفتد. به این ترتیب، مناسبات واقعی و عادی میان بزرگسالان و کودکان، که از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که همه‌ی نسل‌ها همواره کنار هم در جهان حضور داشته‌اند، از هم گسسته است. و این در جوهر فرض بنیادی نخست است که تنها گروه کودکان را به حساب می‌آورد، نه خود کودک را.

بی‌شک وضع کودک به‌عنوان فرد در گروه کمابیش بدتر از گذشته است؛ زیرا اتوریته‌ی گروه، حتی در گروه کودکان، همواره از سخت‌ترین اتوریته‌ای که فرد ممکن است داشته باشد، به‌طور چشمگیری پرزورتر و استبدادی‌تر است. اگر از دیدگاه کودک نگریسته شود، امکان او برای شورش یا انجام کاری به‌خواست خود، در عمل هیچ است. او خود را دیگر در جدالی بسیار

نابرابر با کسی نمی‌بیند که به‌طور مسلم برتری مطلق دارد اما در برابرش به‌هر حال می‌تواند روی هم‌بستگی کودکان دیگر، یعنی هم‌سخن خود، حساب کند، بلکه اکنون خود را در وضعیتی نومیدکننده می‌یابد که باید به‌تنهایی در مقابل اکثریت مطلق متشکل از همه‌ی مردم بایستد. تعداد بزرگسالانی که می‌توانند چنین وضعیتی را، حتی زمانی که ابزار اجبار بیرونی در کار نیست، تحمل کنند اندک است؛ کودکان به‌طور کلی از عهده‌ی آن بر نمی‌آیند.

به این ترتیب، کودک از راه رها شدن از اتوریت‌های بزرگسالان آزاد نشده است، بلکه زیر سلطه‌ی بسیار هراس‌آورتر و در حقیقت استبدادی‌تر، یعنی اتوریت‌های اکثریت قرار گرفته است. به‌هر حال، نتیجه این می‌شود که کودکان، به‌تعبیری، از جهان بزرگسالان رانده می‌شوند. کودک یا به‌تنهایی خویشتن پرتاب می‌شود یا به استبداد گروه کودکان، که در مقابل برتری عددی آن، کودک نه می‌تواند شورش کند، نه به سبب کودکی خود، می‌تواند علیه‌ی آن برهان بیاورد، و از آن نیز نمی‌تواند به جهان دیگری بگریزد، زیرا دروازه‌ی جهان بزرگسالان بر او بسته است. واکنش کودکان نسبت به این فشار یا به سوی همگان‌گرایی^۱ می‌رود یا به بزهکاری نوجوانان، و اغلب به سوی آمیزه‌ای از هر دو.

دومین فرض بنیادی که در زمینه‌ی بحران کنونی با تردید روبرو شده است به آموزش‌گری مربوط می‌شود. آموزش‌شناسی^۲ زیر تأثیر روان‌شناسی مدرن و اصول عقیدتی عمل‌باوری^۳ به علم آموزش به‌طور عام تکامل یافته است، به‌نحوی که در کل از موضوع مورد آموزش جدا شده است. چنین تصور می‌شد که آموزگار کسی است که می‌تواند به‌راحتی هر موضوعی را آموزش

¹ conformism

² pedagogy

³ pragmatism

دهد. او آموزش دیده است برای این که آموزش دهد، نه برای این که بر موضوع خاصی سلطه داشته باشد. این نگره، همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، با فرض بنیادی آموزشگری به‌طور طبیعی رابطه‌ی نزدیکی دارد. به‌علاوه، این امر موجب شده است که آموزش و تربیت آموزگاران در زمینه‌ی موضوع درسی خود، به‌ویژه در مدارس متوسطه‌ی غیرخصوصی، در دهه‌های اخیر، با اهمال جدی روبرو شود. از آنجا که آموزگار تسلط بر موضوع درسی خود را ضروری نمی‌داند، پیوسته اتفاق می‌افتد که درس خود را ساعتی پیش از ارائه به دانش‌آموزان می‌آموزد. این به‌نوبه‌ی خود نه تنها به‌معنای این است که دانش‌آموزان در واقع فقط باید به امکان‌های خود تکیه کنند، بلکه آغازگاه حقانیت اتوریته‌ی آموزگار نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ اتوریته‌ای که آموزگار هر‌طور هم که به این موضوع بنگریم، به این دلیل از آن برخوردار است که به موضوع درس خود بیشتر و بهتر از دانش‌آموزان آگاه است. به این ترتیب، دیگر امکان ندارد آموزگاری وجود داشته باشد که اقتدارطلب نباشد. آموزگاری که اقتدارطلب نیست می‌خواهد از همه‌ی روش‌های متکی به زور و اجبار اجتناب کند، زیرا قادر است به اتوریته‌ی خود تکیه کند.

اما بدون تئوری مدرن آموزشگری امکان نداشت آموزش‌شناسی و مدرسه‌های عالی تربیت معلم در بحران کنونی نقشی چنین مخرب ایفا کنند. این درست همان کاربرد منطقی فرض بنیادی سوم در زمینه‌ی بحث ما است؛ فرضی که جهان مدرن قرن‌هاست به آن اعتقاد داشته و بیان فلسفی نظام‌مند خود را در عمل‌باوری یافته است. فرض بنیادی سوم این است که انسان فقط آنچه را می‌تواند بداند و بفهمد که خود انجام داده است، و کاربرد آن در آموزش و تربیت به‌همان اندازه که ناپخته است، بدیهی نیز هست: انجام دادن

را تا جایی که ممکن است جایگزین آموختن کنید. دلیل این که به تسلط معلم بر موضوع درسی خود اهمیتی داده نمی‌شد این بود که تصور می‌شد به این نحو او را مجبور می‌کنند خود پیوسته آموزشگری را تمرین کند تا آن‌طور که گفته می‌شد «دانش مرده» را به دیگران انتقال ندهد، بلکه همواره نشان دهد که دانش چگونه تولید می‌شود. نیت آگاهانه آموزش دانش نبود، بلکه تمرین مهارت بود، و نتیجه این شد که مؤسسه‌های آموزشی به‌نوعی به مؤسسه‌های آموزش حرفه بدل شدند که در تعلیم رانندگی یا ماشین‌نویسی، یا حتی مهم‌تر، در تعلیم «هنر» زندگی، در شیوه‌ی به توافق رسیدن با دیگران و محبوب شدن، موفق بوده‌اند و همان‌قدر در آماده ساختن کودکان برای کسب پیش‌دانش ضروری برای تحصیل در سطوح بالاتر ناموفق بوده‌اند.

اما این توصیف نادرست است، نه فقط به این دلیل که برای پیش بردن نظر خاصی آشکارا اغراق می‌کند، بلکه به این دلیل که نمی‌تواند این را به حساب آورد که در روند توصیف‌شده چه اهمیت ویژه‌ای به حذف تمایز بازی و کار (تا حد ممکن به نفع بازی) داده می‌شد. بازی را سرزنده‌ترین و برای کودک، مناسب‌ترین شیوه‌ی رفتار در جهان می‌شمردند؛ تنها شکلی از فعالیت که از هستی او به‌عنوان کودک به‌طور خودجوش تکامل می‌یابد. تنها آنچه را که از راه بازی می‌آموزانند، به این سرزندگی سازگاری دارد. چنین تصور می‌کردند که فعالیت خاص کودک را تنها در بازی می‌توان یافت؛ آموزش دادن با روش قدیمی کودک را مجبور می‌کرد شیوه‌ی برخوردی منفعلانه داشته باشد و ابتکار بازیگوشانه‌ی خود را کنار بگذارد.

ارتباط نزدیک این دو جایگزینی (انجام دادن به‌جای آموختن و بازی کردن به‌جای کار کردن) را از راه روش آموزش زبان به روشنی نشان می‌دهند: کودک زبان را از راه حرف زدن، یعنی انجام دادن، می‌آموزد، نه از راه

خواندن دستور زبان و صرف و نحو. به عبارت دیگر، کودک زبان خارجی را باید به همان روشی بیاموزد که در سال‌های اول زندگی‌اش زبان مادری‌اش را آموخته است؛ یعنی در بازی و در تداوم پیوسته‌ی هستی ساده. صرف‌نظر از این که چنین روشی شدنی است یا نه (تا میزانی شدنی است، به شرط این که کودک همه‌ی روز در محیط زبان بیگانه به سر برد) به طور کامل روشن است که این رویکرد آگاهانه می‌کوشد کودکان بزرگتر را تا جای ممکن، در سطح کودکان کوچکتر نگه‌دارد. درست همان چیزی را که کودک را باید برای جهان بزرگسالان آماده کند (یعنی کسب تدریجی عادت کار کردن به‌جای بازی کردن) نادیده می‌گیرند تا خودمختار بودن جهان کودک توجیه کنند.

ارتباط میان انجام دادن و دانستن هرچه باشد، و اعتبار توضیح عمل‌باورانه¹ هر قدر باشد، کاربرد آن در آموزش و تربیت، یعنی به‌کاربردن آن برای روش آموزش کودک، به این منجر می‌شود که جهان کودک، به همان شکل که در فرض بنیادی نخست گفته شد، به صورت مطلق درآید. در اینجا نیز کودک را، به‌بهانه‌ی استقلال او، از جهان بزرگسالان بیرون قرار می‌دهند، و به‌طور مصنوعی در جهان خود، تا جایی که در اصل بشود آن را «جهان» خواند، نگه می‌دارند. این شکل دور نگه داشتن کودک از جهان بزرگسالان مصنوعی است، به این دلیل که رابطه‌ی طبیعی میان بزرگسالان و کودکان را قطع می‌کند (این رابطه افزون بر چیزهای دیگر، شامل آموزش و تربیت نیز می‌شو) و همچنین به این دلیل که این حقیقت را که کودک موجودی است در حال تکامل و کودکی دوران گذار و آمادگی برای زندگی بزرگسالی است، رد می‌کند.

بحران کنونی در آمریکا ناشی از این است که اکنون ویرانگر بودن این

¹ pragmatic

فرض‌های بنیادی مشخص شده است و نومیدانه تلاش می‌کنند کل نظام آموزشی را درست کنند؛ به عبارت دیگر، به‌طور کامل تغییر دهند. تلاشی که از این راه انجام می‌گیرد (یعنی به‌جز طرح‌های افزایش زیاد امکان برای آموزش علوم طبیعی و تکنیک) چیزی جز دوباره‌سازی نیست: آموزش دادن بار دیگر باید بر پایه‌ی اتوریته صورت گیرد؛ بازی را باید در ساعت‌های مدرسه کنار گذاشت، بار دیگر باید کار جدی انجام داد، و به‌جای تأکید بر آموختن مهارت‌ها، بر آموختن دانش مطابق برنامه‌ی درسی پافشاری می‌کنند، سرانجام صحبت از این می‌کنند که برنامه‌های درسی مدرسه‌های عالی تربیت معلم را تغییر دهند تا معلمان پیش از ورود به کار آموزش، خود چیزی بیاموزند.

در اینجا به این پیشنهادهاى اصلاحی نمی‌پردازیم که هنوز در مرحله‌ی بحث است و به‌طور محض به آمریکا مربوط می‌شود. همچنین نمی‌توانیم در مورد مسائل فنی‌تر این بحث، که شاید در درازمدت مسائل مهم‌تری هم باشد، بحث کنیم که چگونه باید برنامه‌های درسی دوره‌های ابتدایی و متوسطه را در همه‌ی کشورهای جهان اصلاح کرد تا با نیازهای به‌طور کامل جدید جهان حاضر سازگار شوند. آنچه در بحث ما اهمیت دارد در حقیقت مسأله‌ای دوگانه است. نخست، کدام جنبه‌های جهان مدرن و بحران آن در واقع خود را در بحران آموزشی آشکار کردند؛ یعنی دلایل واقعی این که انسان‌ها چند دهه چیزهایی گفتند و اعمالی انجام دادند که با عقل سلیم چنین تضاد آشکاری داشتند، چه بودند؟ و دوم، چه چیزی در مورد سرشت آموزش از این بحران می‌آموزیم؟ نه به این مفهوم که انسان همواره از راه اشتباه کردن یاد می‌گیرد که چه کاری را نباید بکند، بلکه بیشتر بازاندیشی در مورد نقشی که آموزش و تربیت در هر تمدنی بازی می‌کند؛ یعنی مسؤلیت‌هایی که وجود کودکان

بر عهده‌ی جامعه‌ی بشری می‌گذارد. بحث را با پرسش دوم شروع می‌کنیم.

۳

بحران در آموزش و تربیت در هر دوره‌ای نگرانی جدی پدید می‌آورد حتی اگر برخلاف مورد کنونی، بازتاب بی‌ثباتی و بحرانی عمومی‌تر در جامعه‌ی مدرن نباشد؛ زیرا آموزش و تربیت از فعالیت‌های اصلی و ضروری جامعه‌ی بشری است؛ جامعه‌ای که هرگز یکسان باقی نمی‌ماند، بلکه از راه زادآوری، از راه رسیدن انسان‌های نو، پیوسته نو می‌شود. وانگهی این نوآمدگان رشد کرده و کامل نیستند، بلکه در حال شدن‌اند. از این رو، از نگاه معلم کودک که موضوع تدریس و تربیت است، دو چهره دارد: در جهان برای او بیگانه، تازه‌وارد است، و در روند شدن قرار دارد؛ انسانی نو و در حال انسان‌آینده‌شدن است. این جنبه‌ی دوگانه به‌هیچ‌وجه بدیهی نیست و در مورد زندگی حیوانی اعتبار ندارد. این دوگانگی با رابطه‌ای دوگانه همانند است: از یک سو رابطه با جهان و از سوی دیگر، رابطه با زندگی. کودک در وضعیت شدن، با همه‌ی زیندگان سهیم است؛ کودک از نظر زندگی و رشد خود، انسانی است در روند شدن؛ درست همان‌طور که بچه گربه، گربه‌ای است در روند شدن. اما کودک فقط با جهان نو در رابطه است؛ جهانی که پیش از آمدن او وجود داشته است و پس از مرگ او ادامه خواهد یافت، و او زندگی‌اش را در آن سپری خواهد کرد. اگر کودک در این جهان بشری، تازه‌وارد نبود، بلکه فقط زینده‌ای هنوز رشدنیافته بود، آنگاه آموزش و تربیت فقط کارکردی از خود زندگی می‌بود و لازم نبود دربردارنده‌ی چیزی باشد بیش از وظیفه‌ی بقای

زندگی و تربیت و تمرینی که همه‌ی حیوان‌ها به بچه‌های خود می‌دهند.

در عین حال، پدرمادران نه تنها کودکان خود را از راه زادآوری به زندگی فرامی‌خواندند، بلکه همزمان آنها را وارد جهان می‌کنند. آنها از راه آموزش و تربیت، هر دو مسئولیت را به عهده می‌گیرند: مسئولیت زندگی و رشد کودک و مسئولیت تداوم جهان. این دو مسئولیت به هیچ‌وجه یکی نیستند؛ در واقع ممکن است این دو با هم در تضاد قرار گیرند. مسئولیت رشد کودک تا حدودی در برابر جهان قرار می‌گیرد: کودک مراقبت و حمایت ویژه‌ای می‌طلبد و نباید از سوی جهان آسیبی ببیند. اما جهان نیز به حفاظت نیاز دارد تا از یورش نوآمذگان، که با هر نسل نو به آن هجوم می‌آورند، ویران و نابود نشود.

چون کودک باید در مقابل جهان حمایت شود، جایگاه سنتی او خانواده است؛ خانواده‌ای که اعضای بزرگسالش هر روزه از جهان همگانی بیرونی، به امنیت زندگی خصوصی در چهاردیواری آن بازمی‌گردند. این چهاردیواری، که زندگی خصوصی خانوادگی مردم در آن سپری می‌شود، در برابر جهان، به‌ویژه جنبه‌ی همگانی آن، حفاظی می‌سازد. این دیوارها دُور جایگاه امنی حصار می‌کشند که هیچ زینده‌ای نمی‌تواند بی آن، رشد و تکامل یابد. این امر نه تنها برای زندگی در دوران کودکی بلکه برای زندگی آدمی به‌طورکلی معتبر است. هر جا که زندگی آدمی بی امنیت و حفاظ خصوصی یکسره در معرض جهان بیرونی است، کیفیت سرزنده‌اش را از دست می‌دهد. در جهان همگانی مشترک برای همه، فرد است که به حساب می‌آید. حتی کار نیز چنین است: حاصل کارمان را به جهان مشترک عرضه می‌کنیم، اما زندگی به‌منزله‌ی زندگی به آن اهمیت نمی‌دهد. جهان نمی‌تواند به زندگی فردی اعتنائی داشته باشد؛ این زندگی را باید در برابر جهان حمایت کرد و از آن پنهان ساخت.

نه تنها گیاهان، بلکه هر چیز زنده از تاریکی سربرمی‌آورد و هر قدر هم که تمایل طبیعی آنها برای رسیدن به نور قوی باشد، باز هم به امنیت تاریکی نیاز دارند تا بتوانند رشد کنند. در واقع شاید دلیل این که فرزندان پدرمادرهای مشهور بیشتر وقت ها عاقبت خوشی ندارند همین باشد. شهرت از چهاردیواری خانه به درون نفوذ می‌کند و به فضای خصوصی آنها یورش می‌برد، و به‌ویژه در شرایط کنونی، درخشندگی شدید و سنگدل قلمرو همگانی بر تمام گوشه‌های زندگی خصوصی آنان می‌تابد، به‌طوری که برای فرزندان آنها دیگر جایگاه امنی باقی نمی‌ماند که بتوانند در آن رشد کنند. اما هرگاه تلاش شود کودکان خود به نوعی جهان بدل شوند، فضای واقعی زندگی به همان شکل دچار ویرانی می‌شود. در میان این کودکان، نوعی زندگی همگانی شکل می‌گیرد، و سوای این واقعیت که این زندگی همگانی واقعی نیست و کل این تلاش شکلی است از تقلب، آسیب جدی از این امر ناشی می‌شود که کودکان (یعنی انسان‌های در روند شدن اما هنوز رشدنیافته) مجبور می‌شوند خود را در معرض نور هستی همگانی قرار دهند.

بدیهی به نظر می‌رسد که آموزش و تربیت مدرن، تا جایی که می‌کوشد نوعی جهان کودکان برپا کند، شرایط ضروری رشد و تکامل سرزنده‌ی کودک را نابود می‌کند. اما این که چنین آسیبی بر رشد کودک نتیجه‌ی آموزش و تربیت مدرن است در واقع برای انسان حیرت‌آور است، زیرا آموزش مدرن ادعا می‌کند تنها هدفش خدمت به کودک است و علیه روش‌های گذشته شورش کرده است، چون آن روش‌ها سرشت درونی و نیازهای کودک را به‌طور مناسب و کافی در نظر نمی‌گرفته‌اند. همان‌طور که همه به یاد می‌آوریم، قرار بود «قرن کودک» او را نجات دهد و از معیارهای جهان بزرگسالان برهاند. پس چگونه اصلی‌ترین شرایط ضروری زندگی برای رشد و تکامل کودک را

نادیده انگاشتند یا هرگز نشناختند؟ چرا چنین شد که کودک در معرض آنچه بیش از هر چیز مشخصه‌ی جهان بزرگسالان است، یعنی جنبه‌ی همگانی آن، قرار گرفت، تازه آن هم وقتی که این نتیجه گرفته شده بود که اشتباه همه‌ی شیوه‌های آموزش و تربیت گذشته این بوده است که در کودک چیزی نمی‌دیدند جز بزرگسال کوچک؟

دلیل این امور حیرت‌آور به‌طور مستقیم به آموزش و تربیت مربوط نمی‌شود؛ دلیل آن را بیشتر می‌توان در داروی‌ها و پیش‌داوری‌ها در مورد جوهر زندگی خصوصی و جهان همگانی و رابطه‌ی میان آنها یافت. این داوری‌ها و پیش‌داوری‌ها صفت مشخصه‌ی جامعه‌ی مدرن از آغاز دوران مدرن تا کنون بوده‌اند و متخصصان آموزش و تربیت هنگامی که سرانجام، کمابیش دیر، شروع کردند به مدرن‌سازی آموزش و تربیت، آنها را همچون اصول بدیهی پذیرفتند بی آن که از پیامدهایی آگاه باشند که به‌طور گریزناپذیر برای زندگی کودک همراه داشته‌اند. این ویژگی جامعه‌ی مدرن است، و به‌هیچ‌وجه امر بدیهی همه‌ی جوامع نیست، که زندگی را، یعنی زندگی زمینی فرد و همچنین جامعه را، برترین نیکی می‌شمارد؛ و به این دلیل، برخلاف همه‌ی قرن‌های پیشین، این زندگی و همه‌ی فعالیت‌هایی را که به تدوام و غنای آن ارتباط دارد، از نماندگی حوزه‌ی خصوصی رها می‌سازد و آنها را در معرض نور جهان همگانی قرار می‌دهد. این معنای واقعی رهاسازی کارگران و زنان است، به‌طور مسلم نه به‌منزله‌ی اشخاص، بلکه به‌عنوان کسانی که تا آنجا که می‌توانند وظیفه‌ای ضروری را در روند زندگی جامعه انجام می‌دهند. آخرین کسانی که از این روند رهاسازی متأثر شدند کودکان بودند. اما آنچه برای کارگران و زنان به معنی آزادی واقعی بود (زیرا آنها فقط کارگر و زن نبودند، بلکه دارای شخصیت انسانی نیز بودند و از این رو، حق داشتند سهم

خود را از جهان همگانی بخواهند، یعنی حق داشتند ببینند و دیده شوند، سخن گویند و سخن‌شان شنیده شود) برای کودکان به مفهوم مورد بی‌توجهی و خیانت قرار گرفتن بود، زیرا کودکی مرحله‌ی است که در آن، زندگی کردن و رشد یافتن از شخصیت انسانی داشتن با اهمیت‌تر است. هرچه جامعه‌ی مدرن تمایز میان امر خصوصی و امر همگانی، تمایز میان آنچه باید در نهانگاه بشکند و آنچه باید در روشنایی کامل جهان همگانی نمایش داده شود را بیشتر مخدوش کند، به عبارت دیگر، هرچه بیشتر بین امور خصوصی و امور همگانی، عرصه‌ای اجتماعی پدید آورد که در آن امر خصوصی به امر همگانی بدل شود و برعکس، وضعیت را برای کودکان دشوارتر می‌کند؛ کودکانی که به طور طبیعی به امنیت نهانگاه نیاز دارند تا فارغ از مزاحمت، به بلوغ برسند. هر قدر این دست اندازی‌ها به شرایط رشد و تکامل حیاتی کودکان سخت و جدی باشد، باز هم با اطمینان می‌توان گفت که به طور کامل غیر عمدی بوده‌اند؛ هدف اصلی همه‌ی تلاش‌های آموزش و تربیت مدرن را رفاه حال کودک اعلام کرده‌اند، و بی‌شک این امر حقیقت داشته است هر چند افزایش رفاه کودک همواره مطابق آمال پیش نرفته است. اما وضعیت در حوزه‌ی وظایف آموزشی که دیگر نه برای کودک، بلکه برای جوان (تازه‌وارد و بیگانه‌ای که در جهان از پیش موجود و ناشناخته برای او، به دنیا آمده است) در نظر گرفته شده‌اند، به طور کامل متفاوت است. این وظایف را، در اساس، اما نه به طور مطلق، به عهده‌ی مدرسه می‌گذارند؛ این وظایف به آموزش و تربیت ارتباط دارد. ناکامی در این زمینه میرم‌ترین مشکل امروز آمریکاست. علت آن چیست؟

کودک به‌طور معمول نخست از راه مدرسه با جهان آشنا می‌شود. اما مدرسه به‌هیچ‌وجه «جهان» نیست و نباید وانمود شود که هست. مدرسه در

حقیقت نهادی است که آن را بین حوزه‌ی خصوصی خانواده و جهان قرار داده‌ایم تا گذار از خانواده به جهان به‌طور کلی امکان‌پذیر بشود. حضور کودک در مدرسه تقاضایی از طرف خانواده نیست، بلکه خواستی است از سوی دولت، یعنی جهان همگانی. بنابراین می‌توان گفت که مدرسه در برابر کودک همچون جهان پدیدار می‌شود، گرچه در واقع باز هم جهان نیست. در این مرحله از آموزش و تربیت، بزرگسالان بار دیگر مسؤلیت کودکان را به‌عهده می‌گیرند، اما اکنون این مسؤلیت چندان به این مربوط نمی‌شود که کودک سرزنده بتواند رشد کند و شکوفا شود، بلکه بیشتر به چیزی مربوط می‌شود که به‌طور معمول آن را تکامل آزادانه‌ی شایستگی‌ها و استعدادها و ویژه‌ی کودک می‌خوانیم. از این راه است که از دیدگاهی بسیار کلی و اصولی، آدمی یگانه می‌شود و از دیگران متمایز می‌گردد؛ کیفیتی که موجب می‌شود کودک نه تنها در جهان غریبه باشد، بلکه چیزی باشد نو که پیش از این، هرگز وجود نداشته است.

تا جایی که کودک جهان را نمی‌شناسد، باید با آن گام به گام آشنا شود؛ تا جایی که کودک نو است، باید مراقب بود که این پدیده‌ی نو آن‌طور که هست، در رابطه با جهان به بار بنشیند. به‌هر حال، معلمان و مربیان در اینجا به‌منزله‌ی نمایندگان جهان در برابر جوانان قرار می‌گیرند؛ جهانی که جوانان باید مسؤلیت‌ش را بپذیرند؛ گرچه آن را نساخته‌اند و حتی اگر در خفا یا آشکارا آروز کنند چنان نباشد که هست. این مسؤلیت به‌طور دلبخواه بر دوش معلمان گذاشته نشده است؛ بلکه به‌طور تلویحی در این واقعیت نهفته است که جوانان به کمک بزرگسالان وارد جهانی می‌شوند که پیوسته دگرگون می‌شود. کسی که از پذیرش مسؤلیت مشترک برای جهان پرهیز می‌کند، نمی‌باید بچه‌دار شود و نیز نمی‌باید اجازه داشته باشد در آموزش و تربیت جوانان شرکت کند.

این مسؤلیت برای جهان در آموزش و تربیت، صورت اتوریته به‌خود می‌گیرد. اتوریته‌ی مربی و شایستگی‌های معلم یکی نیست. گرچه میزانی از شایستگی لازمه‌ی اتوریته است، باز هم بالاترین درجه‌ی شایستگی هرگز نمی‌تواند به‌خودی‌خود، اتوریته ایجاد کند. شایستگی معلم به معنی شناخت او از جهان و توانایی‌اش برای آموختن آن به دیگران است، اما اتوریته‌اش بر پایه‌ی پذیرش مسؤلیت برای جهان از سوی او استوار است. معلم در عوض، همچون نماینده‌ی همه‌ی بزرگسالان حاضر می‌شود؛ گویی به جزئیات گوناگون اشاره می‌کند و می‌گوید: «این است جهان ما!»

اکنون همه می‌دانیم که امروزه اتوریته در چه وضعیتی قرار دارد. نگرش انسان به این مسأله هرچه باشد، مسلم به‌نظر می‌رسد که اتوریته در زندگی سیاسی و همگانی یا هیچ نقشی ندارد (زیرا خشونت و وحشتی که در کشورهای توتالیتر به مردم تحمیل می‌کنند، بی‌شک به اتوریته ربطی ندارد) یا نقش آن به‌شدت منازعه‌آمیز است. اما معنای این گفته چیزی نیست جز این که مردم در اصل، از کسی نمی‌خواهند مسؤلیت همه‌چیز را به‌عهده گیرد یا تصور نمی‌کنند که کسی بتواند این مسؤلیت را بپذیرد، زیرا هر جا اتوریته‌ی واقعی وجود داشت، با مسؤلیت جریان امور در جهان پیوند خورده بود. اگر اتوریته را از زندگی سیاسی و همگانی کنار بگذاریم، معنایش این است که از این پس، مسؤلیتی برابر برای جریان امور در جهان از همه مطالبه کنیم. گرچه ممکن است به این معنا نیز باشد که خواست‌های جهان و نیازهای نظم حاکم بر آن را آگاهانه یا ناآگاهانه نفی کنیم و همه‌ی مسؤلیت برای جهان را، مسؤلیت برای فرمان دادن و به‌همان میزان مسؤلیت برای فرمان بردن را، رد کنیم. بی‌تردید این هردو انگیزه در از بین رفتن اتوریته در دوران مدرن نقش داشته‌اند و بیشتر وقت‌ها هم‌زمان و به‌نحوی در هم‌تنیده در آن تأثیر داشته‌اند.

برعکس در عرصه‌ی آموزش و تربیت نمی‌توانیم از چنین ابهامی در ارتباط با از دست رفتن اتوریته در دوران حاضر سخن بگوییم. کودکان نمی‌توانند اتوریته‌ی مربیان را دور افکنند چنان که گویی در مقابل اکثریت بزرگسال در موقعیت سرکوب‌شدگان قرار دارند. گرچه این تصور باطل که با کودکان باید همچون اقلیت سرکوب‌شده رفتار کرد (که باید رها شوند) در واقع در آموزش و تربیت مدرن پدید آمده و در عمل تجربه شده است. اتوریته را بزرگسالان دور انداخته‌اند. معنای آن تنها یک چیز می‌تواند باشد: بزرگسالان از پذیرفتن مسئولیت برای جهانی که کودکان را در آن به دنیا آورده‌اند، سر باز می‌زنند.

بی‌شک میان از دست رفتن اتوریته در زندگی سیاسی و همگانی، و از دست رفتن اتوریته در قلمرو خصوصی پیش‌سیاسی خانواده و مدرسه، ارتباطی وجود دارد. هرچه بی‌اعتمادی به اتوریته در میدان همگانی شدیدتر شود، طبیعی است احتمال این که اتوریته در عرصه‌ی خصوصی مختل گردد بیشتر می‌شود. از این گذشته، این حقیقت شاید تعیین‌کننده نیز وجود دارد که از زمان‌های دور، در سنت اندیشه‌ی سیاسی، رسم بر این بوده است که اتوریته‌ی سیاسی را بر پایه‌ی الگوهای اتوریته‌ی پدر و مادر بر فرزندان و اتوریته‌ی معلم بر شاگردان می‌فهمیده‌اند. درست همین الگو، که پیشینه‌ی آن به دوران افلاتون و ارسطو بازمی‌گردد، است که مفهوم اتوریته در سیاست را بسیار مبهم می‌کند. این مفهوم در وهله‌ی نخست، بر نوعی برتری مطلق بنا شده است که هرگز نمی‌تواند در میان بزرگسالان وجود داشته باشد و از دیدگاه شأن آدمی هرگز نباید وجود داشته باشد. در وهله‌ی دوم، اتوریته بر نوعی برتری موقت بنا شده است که مطابق الگوی پرستاری بچه‌ها شکل می‌گیرد، و به این دلیل اگر برای مناسباتی به‌کار برده شود که در سرشت خود موقتی نیستند، همچون رابطه‌ی فرمان‌روا و فرمان‌بر، به تناقضی درونی بدل

می‌شود. از این رو، در سرشت این امر، یعنی هم در سرشت بحران کنونی در اتوریته، و هم در سرشت سنت اندیشه‌ی سیاسی غرب، است که از دست رفتن اتوریته که در حوزه‌ی سیاسی شروع شد، به از دست رفتن اتوریته در حوزه‌ی خصوصی بینجامد. و بی شک تصادفی نیست که در آمریکا که نخستین کشوری بود که مفهوم اتوریته‌ی سیاسی در آن از بین رفت، بحران در آموزش و تربیت را شدیدتر از همه احساس کردند.

در حقیقت، از دست رفتن کلی اتوریته به‌سختی می‌توانست نمودی روشن‌تر از رخنه به عرصه‌ی پیش‌سیاسی بیابد؛ جایی که به‌منظر می‌رسد اتوریته را خود طبیعت می‌طلبد و از همه‌ی دگرگونی‌های تاریخی و شرایط سیاسی مستقل است. در عین حال، انسان‌های مدرن برای نارضایتی خود از جهان، و برای بیزاری از وضعیت حاکم بر آن، نمی‌توانستند بیانی روشن‌تر از پرهیز از پذیرفتن مسؤلیت همه‌ی اینها در برابر فرزندان‌شان بیابند. گویی پدرمادران هرروزه به فرزندان‌شان می‌گفتند: «در این جهان، در حقیقت ما هم چندان احساس راحتی نمی‌کنیم، و برای ما هم رازی است که انسان چگونه می‌تواند در آن پیش رود و چه مهارت‌هایی باید داشته باشد و به چه دانشی نیاز دارد. باید تلاش خودتان را بکنید و راه‌ها را بیازمایید؛ به‌رحال حق ندارید ما را مسؤل بدانید. ما بی‌گناهیم، و در مورد شما از خود سلب مسؤلیت می‌کنیم.»

بی شک این نگره با شور انقلابی برای نظم نوین در شعار «نظم نوین جهانی»¹ که زمانی به آمریکا تحرک می‌بخشید ارتباطی ندارد، بلکه بیشتر نشانه‌ی بیگانگی مدرن از جهان است که آن را می‌توان همه‌جا دید، اما در شرایط جامعه‌ای توده‌ای، خود را به‌طور خاصی بنیادشکن و نومیدانه نشان می‌دهد. بی تردید تجربه‌های آموزشی مدرن، نه تنها در آمریکا، ژست بسیار

¹ *Novus Ordo Seclorum*

انقلابی به خود گرفته‌اند و این امر تا حدودی، شناختِ وضعیتِ حاکم را به‌نحوی شفاف‌تر کرده است و تا اندازه‌ای، موجب سردرگمی بحث در مورد این مسأله شده است. اما در برابر همه‌ی این ژست‌های انقلابی، این حقیقت تردیدناپذیر قرار دارد که تا زمانی که آن روحیه به آمریکا در عمل تحرک می‌بخشید، هرگز این خیالبافی وجود نداشت که نظمی نوین را با آموزش و تربیت آغاز کند، بلکه برعکس، در امور آموزشی، همچنان محافظه‌کار باقی مانده بود.

برای پرهیز از برداشت نادرست: به نظر من محافظه‌کاری، به‌مفهوم حفظ کردن، در جوهر فعالیت آموزشی است؛ وظیفه‌ی فعالیت آموزشی همواره حفاظت و حمایت از چیزی است: کودک در برابر جهان، جهان در برابر کودک، نو در برابر قدیمی، قدیمی در برابر نو. حتی مسؤلیت همه‌جانبه‌ای هم که انسان به این ترتیب برای جهان می‌پذیرد، به نوعی رویکردی محافظه‌کارانه است. اما این فقط در قلمرو آموزش و تربیت، یا به‌عبارت بهتر در رابطه‌ی میان بزرگسالان و کودکان اعتبار دارد، نه در قلمرو سیاست که در آن، میان انسان‌های بالغ و برابر حرکت و کنش می‌کنیم. این رویکرد محافظه‌کارانه در سیاست، که جهان را همچنان که هست می‌پذیرد و تنها برای برقرار نگه‌داشتن وضعیت موجود تلاش می‌کند، فقط می‌تواند به ویرانی منتهی شود، زیرا جهان، در کل و در جزء، به‌طور برگشت‌ناپذیری، به ویرانگری زمان واگذاشته شده است مگر این که آدمیان تصمیم به دخالت گیرند، دگرگون کنند، و چیزی نو بیافرینند. این سخنان هملت: «زمانه از جای خود دررفته است، و آه، چه رنج و عذابی، که من برای آن زاده شدم تا آن را برجا نهم.» کمابیش در مورد هرنسل جدیدی صادق است، گرچه از آغاز قرن بیستم به بعد، شاید اعتباری متقاعدکننده‌تر از گذشته یافته باشد.

در اساس، همواره آموزش و تربیت را برای جهانی سامان می‌دهیم که از جای خود دررفته است یا در حال دررفتن است، زیرا این موقعیت بنیادی بشری است که جهان را با دستان فناپذیر می‌سازند تا در زمانی محدود، همچون خانه‌ای باشد برای فناپذیران. جهان از آنجا که به دست فناپذیران ساخته می‌شود، فرسوده می‌گردد، و از آنجا که ساکنان خود را پیوسته تغییر می‌دهد، با این خطر روبرو می‌شود که به‌اندازه‌ی آنها فناپذیر شود. برای حفظ جهان در برابر فناپذیری سازندگان و ساکنان آن، پیوسته باید آن را از نو برجا نهاد. پرسش اکنون این است که چگونه باید آموزش و تربیت را سامان دهیم تا امکان این برجا نهادن در اساس وجود داشته باشد، گرچه طبیعی است هرگز نمی‌توانیم به طور کامل مطمئن باشیم که چنین کاری شذنی است. امید ما همواره به چیزهای نویی است که هر نسل با خود می‌آورد؛ اما درست به این دلیل که تنها به آنها می‌توانیم امید ببندیم، همه‌چیز را ویران خواهیم کرد اگر بکوشیم که ما، قدیمی‌ها، بر نو چنان نظارت داشته باشیم که بتوانیم تعیین کنیم نو چگونه باید باشد. درست به‌خاطر آنچه در وجود کودک نو و انقلابی است، آموزش و تربیت باید محافظه‌کارانه باشد؛ باید این نو بودن را حفظ نماید و آن را به‌منزله‌ی امری نو وارد جهان قدیمی کند؛ جهانی که هر قدر رفتار و حرکاتش انقلابی به‌نظر آید، باز هم از دیدگاه نسل آینده سالخورده و رو به زوال است.

۴

دشواری واقعی آموزش و تربیت مدرن در این است که دست یافتن به

حداقل حفاظت و نگرش حفاظت‌کننده، که بی آن آموزش و تربیت غیرممکن است، به‌رغم همهی حرف‌های متدوال درباره‌ی محافظه‌کاری نو، بسیار مشکل است. در این مورد، دلایلی قوی وجود دارد. بحران اتوریته در آموزش و تربیت با بحران در سنت، یعنی با بحران در نگرش ما به قلمرو گذشته، ارتباط نزدیکی دارد. تاب آوردن در برابر این جنبه از بحران مدرن، برای معلم و مربی، به‌طور خاص دشوار است، زیرا وظیفه‌ی او میانجی‌گری میان قدیمی و جدید است، به‌طوری که لازمه‌ی حرفه‌اش احترام ویژه قائل شدن برای گذشته است. در طی قرن‌های طولانی، یعنی در سراسر دوران به‌همپیوسته‌ی تمدن رومی- مسیحی، معلم هرگز نیاز نداشت که به این احترام ویژه آگاه باشد، زیرا احترام به گذشته جزئی اساسی از قالب ذهنی انسان رومی بود، و این قالب با مسیحیت تغییر نیافت یا پایان نگرفت، بلکه فقط بنیادهای آن عوض شد.

این در سرشت نگرش رومی بود (اما به‌هیچ‌وجه درمورد همهی تمدن‌ها یا حتی سنت غربی در کلیت خود صادق نبود) که گذشته به‌عنوان گذشته را همچون الگو، و نیاکان در هر دوره را همچون نمونه‌های راهنمای پسینیان‌شان ببیند، و باور داشته باشد که همهی عظمت در آنچه وجود داشته نهفته است، و از این رو، شایسته‌ترین سن آدمی، کهنسالی اوست. از آنجا که انسان کهنسال در آستانه‌ی نیا شدن است، می‌تواند نمونه و سرمشقی باشد برای زندگان. همهی آنچه گفته شد نه تنها با جهان کنونی و دوران مدرن از رنسانس به بعد، بلکه با به‌طور نمونه، نگره‌ی یونانی به زندگی نیز در تضاد است. هنگامی که گوته می‌گفت کهنسالی «کناره‌گیری تدریجی از جهان نمودار هاست»، تعبیرش با روحیه‌ی یونانی سازگار بود، زیرا برای آنان «بودن» و «نمودار شدن» با هم هماهنگی داشتند. مطابق نگرش رومی، این

باور وجود داشت که درست در کهنسال شدن و آرام آرام ناپدید گشتن از اجتماع فناپذیران است که آدمی به واقعی‌ترین صورت هستی خود می‌رسد، حتی اگر از چشم‌انداز جهان نمودارها در آستانه‌ی ناپدید شدن باشد؛ زیرا نخست در این زمان است که به وجودی نزدیک می‌شود که در آن می‌تواند برای دیگران اتوریته باشد.

بر زمینه‌ی چنین سنت دست‌نخورده‌ای، که در آن آموزش و تربیت وظیفه‌ای سیاسی دارد (و این موردی منحصر به فرد بوده است)، در حقیقت انجام دادن کارهای درست در مسائل آموزشی کمابیش ساده است، حتی بی این که انسان دقت کند و ببیندیشد که در واقع چه می‌کند، به‌طوری که خصلت آموزش و تربیت با فلسفه‌ی اخلاق و اصول اخلاقی جامعه در مجموع، به طور کامل سازگار است. بنا به گفته‌ی پولیبیوس^۱، آموزش دادن در کل عبارت است از «فهماندن این که انسان به‌طور کامل لایق نیاکان خود است»، و در این مورد، معلم و مربی می‌تواند هم «رقیب» و هم «همکار» نیکانش باشد، زیرا او هم، گرچه در سطحی دیگر، با نگاهی به گذشته از مسیر زندگی می‌گذرد. همنشینی و اتوریته در این نمونه، در واقع، فقط دو روی سکه‌ی یک امرند. اتوریته‌ی معلم به‌نحوی پابرجا بر اتوریته‌ی فراگیر گذشته به معنی واقعی کلمه بنا شده بود. اما امروز دیگر در آن موقعیت قرار نداریم و فایده‌چندانی ندارد که چنان رفتار کنیم که گویی هنوز در آن موقعیت قرار داریم و فقط به‌طور اتفاقی از راه درست منحرف شده‌ایم و هر لحظه بخواهیم می‌توانیم راه بازگشت به آن را بیابیم. به عبارت دیگر، هر جا در جهان مدرن بحران پدید آمده باشد، به این معناست که نه می‌توانیم جلو برویم، نه می‌توانیم به‌سادگی به عقب

^۱ (Polybius)، پولیبیوس، ۱۲۰-۲۰۳ پیش از میلاد، تاریخ‌دان یونانی.

بازگردیم. چنین بازگشتی هرگز به جای دیگری منتهی نخواهد شد مگر درست به همان وضعیتی که بحران در آن بروز کرده است. بازگشت به طور مطلق چیزی به جز تکرار نخواهد بود، گرچه شاید به صورتی متفاوت؛ زیرا امکان برای یاهوگویی و یافتن نظرات دلخواهی که به آخرین سخنان علمی آراسته شده باشد، حد و مرزی ندارد. در عین حال، بدون بازاندیشی در برابر بحران ایستادگی کردن به چیزی جز ویرانی نخواهد انجامید، زیرا در این صورت، انسان به جریان ویرانگر زمان تسلیم می‌شود؛ خواه این ایستادگی به شکل مستقیم در دل بحران رفتن باشد، خواه به صورت چسبیدن به روال همیشگی خود، و کورکورانه امید بستن به این که بحران مدرن، حوزه‌ی زندگی مدرن را در کام خود فرو خواهد کشید. به عبارت دقیق‌تر، این ایستادگی فقط می‌تواند بیگانگی از جهان را افزایش دهد که پیش از این هم از هر سو تهدیدمان می‌کرده است. بازاندیشی درباره‌ی اصول و پایه‌های آموزش و تربیت باید این روند بیگانگی از جهان را در نظر داشته باشد؛ حتی می‌توانیم بپذیریم که شاید با روندی خودبه‌خود روبرویم، به شرط آن که فراموش نکنیم گسستن و بازداشتن چنین روندهایی در توان اندیشه و کنش انسان است.

مشکل آموزش و تربیت در جهان مدرن در این حقیقت نهفته است که به دلیل سرشت خود، نه از اتوریته می‌تواند صرف‌نظر کند، نه از سنت، و همزمان جهان، نه بر پایه‌ی اتوریته سامان یافته، نه با سنت به هم پیوسته است. هم هنگام، معنای آنچه گفته شد این است که نه تنها معلمان و مربیان بلکه همه‌ی ما، تا وقتی با کودکان و جوانان در یک جهان زندگی می‌کنیم، باید نگاه و رفتارمان نسبت به آنها به طور کامل متفاوت از نگاه و رفتارمان نسبت به بزرگسالان باشد. باید قلمرو آموزش و تربیت را از قلمروهای دیگر، به ویژه از قلمرو همگانی و زندگی سیاسی به‌طور کامل جدا کنیم، تا فقط در این قلمرو

بتوانیم مفهومی از اتوریته و رویکردی به گذشته را به‌کار ببریم که فقط برای قلمرو آموزشی مناسب‌اند و اعتبار عام ندارند و نباید خواهان اعتباری عام در جهان بزرگسالان باشند.

در عمل، نخستین پیامد این رویکرد این درک روشن خواهد بود که وظیفه‌ی مدرسه آموختن چگونگی جهان به کودکان است، نه دستور دادن به آنها درباره‌ی هنر زندگی. از آنجا که جهان کهنسال است، همواره کهنسال‌تر از آنها، هر قدر هم که زندگی در زمان حال بگذرد، باز هم آموختن به‌نحوی گریزناپذیر رو به گذشته دارد. دومین پیامد این است که خط تمایزی میان کودکان و بزرگسالان می‌کشند؛ خط تمایزی که دلالت بر این دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند بزرگسالان را تربیت کند و با کودکان به‌نحوی رفتار نماید که گویی بزرگسال‌اند؛ اما هرگز نباید اجازه داد این خط بیش از اندازه پرنرنگ شود و مانند دیواری کودکان را از اجتماع بزرگسالان جدا کند، به‌طوری که گویی آنها در جهانی واحد زندگی نمی‌کنند، و گویی دوران کودکی، وضعیت انسانی خودمختاری است که قادر است مطابق قوانین خود زندگی کند. نمی‌توان با حُکمی کلی تعیین کرد که در هر مورد جداگانه، مرز میان کودکی و بزرگسالی کجا کشیده می‌شود؛ این مرز با توجه به سن، از این کشور تا آن کشور، از این تمدن تا آن تمدن، و نیز با توجه به افراد، اغلب تغییر می‌کند. اما آموزش و تربیت، برخلاف آموختن، باید پایانی داشته باشد از پیش تعیین‌شده. می‌توان گفت پایان یافتن دوران آموزش و تربیت در آمریکا، بیشتر همزمان است با فارغ‌التحصیل شدن از کالج تا از دبیرستان، زیرا گرچه تحصیل در دانشگاه‌ها یا مدارس عالی فنی به‌نوعی با آموزش سر و کار دارد، اما این تحصیل بیشتر نوعی کسب تخصص است؛ هدف آن دیگر این نیست که جهان به عنوان یک کل را به جوان معرفی کند، بلکه می‌خواهد جزئی محدود و خاص از آن را به

او بشناساند. کسی نمی‌تواند تربیت کند بی آن که همزمان آموزش دهد؛ تربیت کردن بدون آموزشگری بی‌محتواست و از این رو، به‌راحتی تا حدّ لفاظی اخلاقی-احساسی تنزل می‌یابد. در مقابل، انسان به‌سهولت می‌تواند بیاموزاند بدون آن که تربیت کند. و به‌همان صورت، انسان می‌تواند تا آخر عمر بیاموزد بدون آن که از این راه تربیت شود. با این‌همه، همه‌ی اینها جزئیات تخصصی‌اند و باید آنها را به‌عهده‌ی متخصصان و آموزش‌شناسان گذاشت.

آنچه به همه‌ی ما مربوط می‌شود و از این رو، نمی‌تواند به علم خاص آموزش‌شناسی واگذار گردد، رابطه‌ی میان بزرگسالان و کودک است، یا به‌عبارت کلی‌تر و دقیق‌تر، نگرش ما به واقعیت زاده‌شدگی¹: این حقیقت که همه‌ی ما از راه زاده شدن، به این جهان می‌آییم و این جهان پیوسته با زادآوری، نو می‌شود. در آموزش و تربیت است که مشخص می‌شود آیا آن‌قدر به جهان عشق می‌ورزیم که مسؤلیت آن را بپذیریم و به‌همین دلیل، آن را از زوال نجات دهیم یا نه؛ زوالی که بدون نو شدن، بدون آمدن نوها و جوان‌ها، گریزناپذیر است. و همچنین در آموزش و تربیت مشخص می‌شود که فرزندان‌مان را آن‌قدر دوست داریم که آنها را از جهان‌مان بیرون نرانیم و به حال خود نگذاریمشان، یا فرصت انجام امری نو را که برای ما غیرمنتظره است، از دست‌شان نرباییم، بلکه آنها را در برابر وظیفه‌ی نوسازی جهانی مشترک آماده کنیم.

¹ natality

فصل ششم

بحران در فرهنگ:

اهمیت اجتماعی و سیاسی آن

۱

اکنون بیش از ده سال است شاهد آنیم که چگونه روشنفکران به‌نحوی فزاینده، به پدیده‌ی کمابیش جدید «فرهنگ توده‌ای»^۱ علاقمند می‌شوند. خود این اصطلاح را به روشنی بر پایه‌ی اصطلاح نه چندان قدیمی‌تر «جامعه‌ی توده‌ای»^۲ ساخته‌اند. در پس همه‌ی بحث‌های پیرامون این موضوع، این فرض به‌طور سربسته وجود دارد که فرهنگ توده‌ای، از نظر منطقی و به‌طور گریزناپذیر، فرهنگ جامعه‌ای توده‌ای است. جالب‌ترین نکته در تاریخ مختصر این دو اصطلاح این است که حتی تا همین چند سال پیش، هنوز مضمونی به‌شدت ناپسند داشتند (جامعه‌ی توده‌ای به‌طور ضمنی بر شکل فاسدشده‌ی اجتماعی دلالت داشت و فرهنگ توده‌ای تناقضی درونی بود) اما اکنون، اصطلاح‌هایی معتبر و موضوع طرح‌های تحقیقاتی و مطالعه‌های بیشماری شده‌اند که تأثیر عمده‌شان همان‌طور که هارولد روزنبرگ اشاره کرده این است که «کار با‌سمه‌ای بُعدی روشنفکرانه می‌یابد». این «روشنفکرانه کردن کار با‌سمه‌ای» را بر این اساس توجیه می‌کنند که جامعه‌ی توده‌ای، خواه از آن خوش‌مان بیاید خواه نه، تا آینده‌ای پیش‌بینی‌پذیر، دوام

¹ mass culture

² mass society

خواهد آورد. از این رو، فرهنگ آن، یعنی «فرهنگ توده‌ای» [نمی‌تواند] به توده‌ها واگذار شود.⁽¹⁾ اما اکنون پرسش این است که آیا آنچه در زمینه‌ی جامعه‌ی توده‌ای صادق است، در مورد فرهنگ توده‌ای نیز صدق می‌کند؟ یا به عبارت دیگر، آیا رابطه‌ی میان جامعه‌ی توده‌ای و فرهنگ (اگر هم‌می‌تغییر و تعدیل‌های لازم انجام شود)⁽¹⁾ مانند رابطه‌ی جامعه‌های پیشین و فرهنگ باقی خواهد ماند؟

مسئله‌ی فرهنگ توده‌ای پیش از همه، مشکل بنیادی‌تر دیگری را مطرح می‌کند، یعنی رابطه‌ی بسیار پیچیده‌ی بین جامعه و فرهنگ. کافی است انسان به یاد بیاورد که تا چه حد کل جنبش هنری مدرن با شورش پرشور هنرمند علیه جامعه همچون جامعه (و نه علیه جامعه‌ی توده‌ای که هنوز آن را نمی‌شناختند) آغاز شد تا دریابد که رابطه‌ی پیشین بی‌شک به‌هیچ‌وجه رضایت‌بخش نبوده است و از این رو لازم نیست مانند منتقدان بی‌شمار فرهنگ توده‌ای برای عصر طلایی جامعه‌ی سعادت‌مند اشرافی سهل‌انگارانه حسرت بخورد. این حسرت خوردن امروزه در آمریکا بسیار بیشتر از اروپا رواج دارد، به این دلیل ساده که مردم آمریکا، گرچه به‌طور کامل با بی‌فرهنگی بدوی نوکیسه‌ها به‌طور کامل آشنا نیستند، اما با بی‌فرهنگی آموزش‌دیدگان جامعه‌ی اروپایی که به همان اندازه آزاردهنده است آشنایی مختصری دارند. در آنجا فرهنگ، ارزش‌های افادفروشانه یافته است، و ارج گذاشتن فرهنگ نشان تشخیص و فرهیختگی شده است. این نبود تجربه شاید در حقیقت بتواند توضیح دهد چرا ادبیات و نقاشی آمریکای شمالی می‌تواند یکباره چنین نقش تعیین‌کننده‌ای در تحول هنر مدرن بیابد و چرا می‌تواند در کشورهایی که پیشتازان هنری و روشنفکری‌شان نگرشی آشکارا

¹ *mutatis mutandis*

ضدامریکایی دارند، چنین تأثیر محسوسی داشته باشد. این تأثیر این پیامد ناگوار را هم داشته است که خود واژه‌ی «فرهنگ» اغلب درست برای کسانی که برجسته‌ترین نمایندگان فرهنگ‌اند، به شدت کسل آور است، امری که ممکن است مورد توجه قرار نگیرد، یا اهمیت آن به‌عنوان نشان بیماری درک نشود.

آشکار است که جامعه‌ی توده‌ای وقتی پدید می‌آید که «توده‌های جمعیت جزو جامعه می‌شوند»⁽²⁾، جدا از این که کشوری خاص از همه‌ی مرحله‌های تحولی که جوامع از آغاز دوران مدرن به بعد پشت سر گذاشته‌اند در عمل گذر کرده است یا نه. جامعه به مفهوم «جامعه‌ی سعادت‌مند» شامل آن بخش‌هایی از جمعیت می‌شد که نه تنها از ثروت، بلکه از زمان فراغت، یعنی زمانی که می‌توانست به «فرهنگ» اختصاص داده شود، برخوردار بودند. جامعه توده‌ای در حقیقت حاکی از وضعیت جدیدی از امور است که در آن توده‌های جمعیت آن‌قدر از قید کار فرساینده‌ی بدنی رها شده‌اند که آنها نیز زمان فراغت کافی برای اختصاص دادن به «فرهنگ» دارند. از این رو، به نظر می‌رسد جامعه‌ی توده‌ای و فرهنگ توده‌ای باهم ارتباط دوجانبه دارند، اما جنبه‌ی مشترک آنها توده نیست، بلکه جامعه‌ای است که توده‌ها نیز جزو آن شده‌اند. جامعه‌ی توده‌ای هم از لحاظ تاریخی و هم از نظر مفهومی، بعد از جامعه می‌آید، و جامعه بیشتر از جامعه‌ی توده‌ای اسم عام نیست: قدمت جامعه را نیز می‌توان تعیین کرد و آن را از نظر تاریخی، می‌توان شرح داد. جامعه، به‌مفهوم مدرن آن، بی‌شک قدیمی‌تر از جامعه‌ی توده‌ای است، اما از دوران مدرن قدیمی‌تر نیست. در حقیقت، همه‌ی خصوصیت‌های ویژه‌ای که روان‌شناسی توده‌ای نزد انسان توده‌ای کشف کرده است: تنهایی او (و تنهایی نه انزوا است، نه گوشه‌نشینی) به‌رغم انطباق‌پذیری‌اش، تحریک‌پذیری و

نداشتن هنجار، توانمندی مصرف به همراه ناتوانی برای داوری، یا حتی تشخیص و تمیز، و مهم‌تر از همه، خودمحوربینی و بیگانگی سرنوشت‌سازش از جهان (که از روسو به بعد آن را به‌غلط بیگانگی از خود تعبیر کرده‌اند)، همه‌ی این خصوصیت‌ها نخست در «جامعه‌ی سعادت‌مند» پدیدار شدند؛ جایی که اگر از لحاظ عددی در نظر بگیریم، توده‌ها در آن جایی نداشتند.

سرآغاز جامعه‌ی سعادت‌مند، چنان که آن را از سده‌های هجدهم و نوزدهم می‌شناسیم، شاید دربارهای اروپایی دوران خودکامگی، به‌ویژه جامعه‌ی درباری لویی چهاردهم، بود که به‌خوبی می‌دانست چگونه اهمیت سیاسی اشراف فرانسوی را با شیوه‌ی ساده‌ی جمع کردن آنها در ورسای و بدل کردن‌شان به «درباریان» کاهش دهد، و بگذارد از راه دسیسه‌چینی، سوسه‌دوانی و شایعه‌پراکنی‌های بی‌پایانی که این جشن دائمی خواناخواه پدید می‌آورد، سر یکدیگر را گرم کنند. به این ترتیب، می‌توان گفت که پیش‌درآمد واقعی رمان، این شکل ناب هنر مدرن، بیش از آن که قصه‌های عیاری ماجراجویان و شوآلیه‌ها باشد، «خاطرات» سن سیمون بود. این به نوبه‌ی خود آشکار می‌کند که رمان رشد علوم اجتماعی و همچنین روان‌شناسی را پیش‌بینی می‌کرد؛ رشته‌هایی که هنوز گرد ستیز جامعه و «فرد» متمرکزند. فرد به عنوان پیش‌قراول واقعی انسان توده‌ای مدرن را کسانی تعریف و در حقیقت کشف کردند که مانند روسو در قرن هجدهم و جان استوارت میل در قرن نوزدهم، آشکارا علیه جامعه می‌شوریدند. از آن پس، داستان ستیز میان جامعه و فرد، بارها در واقعیت و به‌همان میزان در ادبیات داستانی، تکرار شده است؛ فرد مدرن، که دیگر چندان مدرن هم نیست، جزئی جدایی‌ناپذیر از جامعه است. فرد پیوسته می‌کوشد علیه جامعه بشورد و همواره از آن شکست می‌خورد.

به هر حال، از جنبه موقعیت فرد، میان مراحل آغازین جامعه و جامعه‌ی توده‌ای تفاوت مهمی وجود دارد. تا زمانی که خود جامعه به طبقات معینی از جمعیت محدود بود، امکان بقای فرد علیه فشارهای آن کمابیش زیاد بود. این امکان در این واقعیت بود که همزمان قشرهای دیگری از مردم وجود داشتند که جامعه شامل آنها نمی‌شد و فرد می‌توانست میان این قشرها بگریزد. یکی از دلایلی که این افراد بیشتر وقت‌ها به گروه‌های انقلابی می‌پیوستند این بود که میان این گروه‌ها، که به جامعه راهشان نمی‌دادند، نوعی خصوصیت‌های انسانی می‌یافتند که در جامعه ناپدید شده بود. این پدیده را هم در رمان‌ها بیان کردند، به شکل ستایش رنجبران و پرولتاریا، که همه با آن آشنايند، اما همچنين، به گونه‌ای باریک‌بینانه‌تر، در نقشی که به همجنسگرایان (برای نمونه در آثار پروست)، یا به یهودیان می‌دادند، یعنی گروه‌هایی که جامعه هرگز به‌طور کامل جذبشان نکرد. این حقیقت که شوریدگی انقلابی در سراسر قرن‌های هجدهم و نوزدهم به‌طور خشونت‌باری بیشتر علیه جامعه معطوف بود تا علیه دولت‌ها و حکومت‌ها تنها به این دلیل نبود که مسأله‌ی اجتماعی به‌صورت مشکل دوگانه‌ی فقر و بهره‌مکشی رواج داشت. کافی است گزارش انقلاب فرانسه را بخوانیم و به یاد بیاوریم که مفهوم «مردم» تا چه حد بار معنایی خود را از فریاد خشم برآمده از «دل» (چنان که روسو و حتی روبسپیر می‌توانست گفته باشد) علیه فساد و ریاکاری محافل اشرافی یافته بود تا دریاييم که نقش واقعی جامعه در سراسر قرن نوزدهم چه بوده است. بخش زیادی از نومیدی افراد در شرایط جامعه‌ی توده‌ای به این واقعیت مربوط می‌شود که این راه‌های فرار اکنون بسته شده‌اند، زیرا جامعه همه‌ی قشرهای جمعیت را به خود جذب کرده است.

به هر حال، در اینجا به ستیز میان فرد و جامعه نمی‌پردازیم؛ گرچه توجه به

این نکته خالی از اهمیت نیست که به نظر می‌رسد هنرمند آخرین فردی است که هنوز در جامعه‌ی توده‌ای وجود دارد. در اینجا به فرهنگ یا به عبارت دقیق‌تر، به تحولاتی می‌پردازیم که در فرهنگ در شرایط متفاوت حاکم بر جامعه و جامعه‌ی توده‌ای رخ داده است. از این رو، گرایش‌مان بیشتر از آن که به سوی فردگرایی ذهنی^۱ هنرمند باشد، به سمت این حقیقت است که به هر تقدیر، هنرمند است که پدیدآورنده‌ی آثار هنری هر تمدن است و این آثار جوهر و گواه پایدار روحی را که به آن تمدن تحرک بخشیده است، ماندگار می‌کنند. این که درست همین پدیدآورندگان والاترین پدیده‌های فرهنگی (یعنی آثار هنری) باید علیه جامعه می‌شوریدند، این که کل تکامل هنر مدرن (که همراه با تکامل علوم شاید بزرگترین دستاورد دوران مدرن باقی خواهد ماند) باید با این دشمنی علیه جامعه آغاز می‌شد و این دشمنی را همچنان ادامه می‌داد، نشان می‌دهد که نوعی ستیزه‌گری میان جامعه و فرهنگ وجود دارد که به پیش از دوران پیدایش جامعه‌ی توده‌ای بازمی‌گردد.

اتهامی که هنرمند، در تمایز با انقلابی سیاسی، بر ضد جامعه طرح می‌کرد، کمابیش زود، حول و حوش آغاز قرن نوزدهم، در تکواژه‌های خلاصه شد که از آن پس، نسل بعد از نسل، تکرار شده و باز تفسیر شده است: «بی‌فرهنگی یا هنرنشناسی»^۲. ریشه‌ی آن، که کمی قدیمی‌تر از کاربرد ویژه‌ی آن است، اهمیت چندانی ندارد؛ نخستین بار آن را در زبان خودمانی دانشجویان آلمانی، برای متمایز کردن دانشجویان از شهروندان عادی، به کار بردند. مضمون انجیلی این واژه همان زمان هم بر دشمنی دلالت داشت که از نظر نفرات برتر بود و انسان می‌توانست به چنگش گرفتار آید. هنگامی که این واژه را نخستین

¹ subjective individualism

² philistinism

بار همچون نوعی اصطلاح به کار بردند (فکر می‌کنم کلمنس فون برنتانو، نویسنده‌ی آلمانی بود که هجویه‌ای درباره‌ی آدم هنرنشناس «پیش، در و بعد از معامله»¹ نوشته بود) در واقع آن را برای نوعی ذهنیت ابداع کردند که در مورد همه‌چیز برحسب فایده‌مندی بی‌واسطه و «ارزش‌های مادی» شان داوری می‌کرد و به این سبب، پدیده‌ها و کارهایی را که در قلمرو فرهنگ و هنر جا می‌گرفتند بی ارزش می‌شمارد. همی اینها اکنون آشنا به نظر می‌رسند. اشاره به این نکته شاید جالب باشد که اصطلاحی همچون «أمل» در زبان عامیانه را در همان نخستین مقاله‌ی برنتانو می‌توان یافت.

اگر موضوع همین‌جا تمام می‌شد، اگر بیشترین تحقیرهای هنرمندان علیه جامعه به فقدان فرهنگ و بی‌علاقگی آن به هنر خلاصه می‌شد، پدیده‌هایی که اینجا به آنها می‌پردازیم از آنچه در واقع هستند، به مراتب کمتر پیچیده می‌بودند. به همین شکل، فهم این امر کمابیش غیرممکن می‌شد که چرا هنر مدرن به‌جای این که آشکارا و مستقیم برای علاقه‌های «فرهنگی» خود مبارزه کند، علیه «فرهنگ» می‌شورید. اصل مطلب این است که این نوع از هنرنشناسی که فقط عبارت بود از «بی‌فرهنگ» و عادی بودن، به سرعت جای خود را به تحولی دیگر داد که در آن، جامعه، برخلاف گذشته، شروع کرد به این که به همی این به اصطلاح ارزش‌های فرهنگی بیش از اندازه علاقه نشان دهد. جامعه به‌منظور اهداف خود، به‌طور نمونه، برای کسب مقام و شأن اجتماعی، شروع کرد «فرهنگ» را به انحصار خود درآوردن. این امر تا حدود زیادی به مقام اجتماعی زیرین طبقه‌ی متوسط (بورژوا) اروپایی مربوط می‌شد. به‌محض این که طبقه بورژوا ثروت و فراغت لازم را به دست آورد، پیکار پرمشقتی را علیه اشرفیت شروع کرد و کوشید تحقیری که

¹ *bevor, in und nach der Geschichte*

طبقه اشراف برای بی‌ظرافتی پول‌سازی محض بر طبقه بورژوا می‌داشت پاسخ گوید. در این پیکار برای کسب مقام اجتماعی، به‌تدریج فرهنگ نقش مهمی بازی کرد. فرهنگ را همچون سلاحی، گرچه شاید نه مناسب‌ترین سلاح، به کار گرفتند تا فرد وابسته به طبقه‌ی متوسط مقام اجتماعی خود را بالا برد، و «خود را با آموزش» از مناطق پایین‌تر بیرون کشد. به ظاهر واقعیت در این مناطق پایین جای داشت، و طبقه‌ی متوسط می‌خواست تا مناطق بالاتر، مناطق غیرواقعی که به ظاهر خانه‌ی زیبایی و روح بود، بالا رود. این فرار از واقعیت، به کمک هنر و فرهنگ، اهمیت دارد؛ نه تنها به این دلیل که ویژگی‌های سیمای آدم هنرنشناس آموزش‌دیده را به روشنی نمایان می‌کرد. بیشتر به این دلیل که شاید عامل اصلی شورش هنرمندان علیه این پشتیبانان تازه‌یافته‌شان بود؛ هنرمندان بوی خطر رانده شدن از واقعیت و گیر کردن در محدوده‌ی حرف‌های دقیق و ظریف را حس می‌کردند که در آن، هرچه می‌کردند، معنای خود را از دست می‌داد. برای هنرمندان، این ستایشی مشکوک بود که آنها را جامعه‌ای تأیید کند که آن‌قدر «بازاکت» شده بود که به‌طور نمونه، در دوران قحطسالی سیبزمینی ایرلند^۱، برای این که خود را پست نکند یا احیاناً با آن واقعیت بسیار ناخوشایند تداومی نشود، از به کار بردن عادی کلمه‌ی «سیبزمینی» پرهیز می‌کرد، و از این گیاه خوراکی، با عنوان «ریشه» یاد می‌کرد. این لطیفه تعریف آدم هنرنشناس آموزش‌دیده را به‌طور

^۱ (Irish potato famine)، «قحطسالی بزرگ» که «قحطسالی سیبزمینی» نیز نامیده می‌شود، در سال ۱۸۴۵ در ایرلند شروع شد و تا ۱۸۴۹ و در برخی مناطق، تا ۱۸۵۲ ادامه داشت. علت قحطسالی آفتی بود که سیبزمینی به آن دچار شد. می‌گویند بیش از یک میلیون نفر بر اثر گرسنگی و بیماری مردند و بیش از یک میلیون نفر مجبور به مهاجرت به آمریکا شدند. تخمین می‌زنند که طی سالهای قحطی، جمعیت ایرلند ۲۰ تا ۲۵ درصد کاهش یافته باشد.

موجز بیان می‌کند.⁽³⁾

بی‌تردید آنچه اینجا در معرض خطر است از وضعیت روانی هنرمندان اهمیت به مراتب بیشتری دارد: موقعیت عینی جهان فرهنگی، تا جایی که این جهان چیزهای محسوس را در خود گنجانده است (کتاب‌ها، تابلوهای نقاشی، مجسمه‌ها، ساختمان‌ها و موسیقی) کل گذشته‌ی ثبت‌شده‌ی کشورها، ملت‌ها، و در نهایت، کل بشریت را دربرمی‌گیرد و درمورد آن گواهی می‌دهد. از این جنبه، ماندگاری نسبی و حتی جاودانگی نهایی این چیزهای به‌طور مشخص فرهنگی تنها معیار غیراجتماعی و معتبر برای داوری درمورد آنهاست. تنها آنچه از پس قرن‌ها دوام بیاورد می‌تواند سرانجام ادعا کند که چیزی است فرهنگی. منظورم این است که به‌محض آن که آثار جاودانه‌ی گذشته موضوع فرهیختگی فردی و اجتماعی و اعتبار همراه آن شوند، مهمترین و بنیادی‌ترین ویژگی خود را از دست می‌دهند؛ ویژگی‌ای که خواننده یا مشاهده‌گر اثر هنری را مسحور می‌کند و او را از پس قرون، به گذشته می‌برد. خود واژه‌ی «فرهنگ» مورد بدگمانی قرار گرفت، درست به این دلیل که اندیشه‌ی «جستجوی کمال» را بیان می‌کرد که برای ماتیو آرنولد¹ با «جستجوی جذابیت و خرد» یکی بود. هنگامی که آثار بزرگ هنری را به هدف بالا بردن دانش و کمال شخص به کار می‌برند، آنها را نابه‌جا استفاده می‌کنند به‌همان اندازه که به هر هدف دیگری از آنها استفاده کنند. به‌طور نمونه، نگاه کردن به یک تابلوی نقاشی با هدف کامل کردن دانش خود درمورد دوره‌ای معین، همان‌قدر سودمند و توجیه‌پذیر است که به کار بردن آن برای پنهان کردن سوراخی روی دیوار. در هر دو مثال، چیز هنری را برای اهدافی جدا از اثر

¹ (Matthew Arnold)، ماتیو آرنولد، ۱۸۸۸-۱۸۲۲، شاعر و منتقد فرهنگ انگلیسی.

هنری به کار برده اند. همه‌ی این کاربردها، چه توحیه‌پذیر باشند چه نباشند، تاجایی که شخص آگاه است که شیوه‌ی درست مرادوه با اثر هنری چنین نیست، ایرادی ندارد. مشکل آدم هنرنشناس آموزش‌دیده این نبود که آثار کلاسیک را می‌خواند، بلکه این بود که چنان با انگیزه‌ای بیرون از هنر، یعنی انگیزه‌ی کمال خود، برانگیخته می‌شد که هرگز از این حقیقت آگاه نمی‌شد که ممکن است شکسپیر و افلاتون سخنان مهمتری از این که چگونه دانش خود را افزایش دهد برای گفتن دارند؛ مشکل این بود که او برای دور نگهداشتن واقعیت از زندگی خود (به طور مثال پدیده‌هایی «غیرشاعرانه» همچون قحطی سیبزمینی) به محدوده‌ی «شعر ناب» می‌گریخت، یا از پشت حجاب «جذابیت و خرد» آن را مشاهده می‌کرد.

محصول‌های هنری کمابیش رقت‌باری را که از این نگره الهام می‌گرفتند و با آن تغذیه می‌شدند، همه می‌شناسند. به‌طور خلاصه، هنر باسما‌ی در قرن نوزدهم پدید آمد؛ بی‌احساسی این قرن نسبت به فرم و سبک (پدیده‌ای از نظر تاریخی جالب) با جداشدگی هنرها از واقعیت ارتباط نزدیکی داشت. بهبود شگفت‌انگیز هنرهای آفرینشی در قرن بیستم، و کشف دوباره‌ی عظمت گذشته، که شاید کمتر آشکار اما به‌همان اندازه واقعی بود، زمانی به‌تدریج نمایان شد که طبقه‌ی اشراف‌منش سلطه‌ی انحصارگرانه بر فرهنگ و به‌همراه آن، موقعیت مسلط خود را در میان کل جمعیت از دست داد. آنچه پیش از پیدایش هنر مدرن رخ داد و خواهی‌نخواهی بعد از آن نیز تا حدودی ادامه یافت، در حقیقت، تباهی فرهنگ بود که «بناهای یادبود ماندگار» بی‌شمارش به سبک نئوکلاسیک، نئوگوتیک و نئورنسانس، در سراسر اروپا گسترده شده‌اند. در این تباهی بود که فرهنگ بیش از هر واقعیت دیگری، به چیزی بدل شد که آن زمان، آن را برای نخستین بار، به عنوان «ارزش» شناختند؛ یعنی کالایی

اجتماعی که می‌توانست در گردش باشد و در مبادله با هر ارزش اجتماعی و فردی دیگری، به صورت نقدینه درآید.

به عبارت دیگر، آدم هنرنشناس اول پدیده‌های هنری را ناچیز می‌شمرد تا آن که بالاخره به ارزش آنها به عنوان نوعی ارز پی بُرد. به وسیله این ارز می‌شد مقامی بالاتر در اجتماع یا عزت نفسی بیشتر (یعنی بیشتر از آنچه به تصور خود، به طور ذاتی یا به دلیل اصل و نسب، شایسته‌ی آن بود) کسب کند. این روند منجر به این شد که با ارزش‌های هنری مثل همه‌ی ارزش‌های دیگر رفتار کنند؛ آنها را به چیزی بدل کردند که در حقیقت خودِ ارزش همواره بوده است: ارزش مبادله؛ و در جریان دست به دست شدن، مانند سکه‌های قدیمی فرسوده شدند. ارزش‌های هنری آن توانایی را که مشخصه‌ی اصلی همه‌ی پدیده‌های فرهنگی است، از دست دادند؛ یعنی توانایی مجذوب کردن و برانگیختن احساسات انسان. زمانی که کار به اینجا کشید، مردم شروع کردن به صحبت درباره‌ی «بی‌مقدار کردن ارزش‌ها» و پایان کل روند هنگامی فرارسید که در دهه‌های بیست و سی قرن بیستم در آلمان و در دهه‌های چهل و پنجاه همان قرن در فرانسه، از «حراج ارزش‌ها»¹ سخن گفتند، زمانی که «ارزش‌های» اخلاقی و فرهنگی را کنار هم به فروش گذاشتند.

اگر انسان بی‌ذوقی فرهنگی در اروپا را موضوعی مربوط به گذشته بدانند، و در «حراج ارزش‌ها» پایان اندوهیار سنت بزرگ غربی را ببینند، باز هم هنوز پاسخ این پرسش داده نشده است که آیا کشف نویسندگان بزرگ گذشته بی کمک سنت دشوارتر است یا نجات آنها از چنگ مهملات هنرنشناسان آموزش‌دیده. و وظیفه‌ی پاسداری گذشته بی کمک سنت برای کل تمدن غربی

¹ *Ausverkauf der Werte*

یکسان است، حتی اگر این پاسداری گاهی به معنی مخالفت با تفسیرها و معیارهای سنتی باشد. وضعیت اروپا و آمریکا از نظر فکری، گرچه نه از نظر اجتماعی، در همانند است: ریسمان سنت گسسته شده است، و ما باید خود، گذشته را کشف کنیم؛ به عبارت دیگر، باید آثار نویسندگان گذشته را به نحوی بخوانیم که گویی کسی پیش از این هرگز آنها را نخوانده است.

در انجام این وظیفه، جامعه‌ی توده‌ای بسیار کمتر از جامعه‌ی آموزش‌دیده‌ی «سعادت‌مند» سد راه ما می‌شود، و حدس می‌زنم این نوع از خوانش در آمریکای قرن نوزدهم کمابیش معمول بوده است، درست به این دلیل که این کشور هنوز «سرزمینی وحشی» بود که تاریخ نداشت و بسیاری از نویسندگان و هنرمندان می‌کوشیدند از آن بگریزند. این که شعر و نثر آمریکایی از زمان ویتمن^۱ و ملویل^۲ به بعد با چنین غنایی رشد کرده است، می‌تواند به این نوع خوانش ارتباط داشته باشد. در حقیقت، تأسفاتر است اگر از دل تنگناها و سردرگمی‌های فرهنگ و جامعه‌ی توده‌ای، برای وضعیتی به طور کامل بیهوده و توجیه‌ناپذیر حسرت بخورند که به هیچ‌وجه بهتر نبوده است، بلکه فقط کمی قدیمی‌تر بوده است.

تفاوت اصلی میان جامعه و جامعه‌ی توده‌ای شاید در این باشد که جامعه فرهنگ می‌خواست، پدیده‌های فرهنگی را با ارزشیابی و کاستن ارزش به کالاهای اجتماعی بدل می‌کرد، از آنها برای اهداف خودپرستانه‌ی خویش استفاده و استفاده نادرست می‌کرد، اما آنها را «مصرف» نمی‌کرد. چیزهای

^۱ (Whitman) والت ویتمن، ۱۸۹۲-۱۸۱۹، شاعر و روزنامه‌نگار آمریکایی که بسیاری او را پدیدآورنده‌ی «شعر آزاد» آمریکا می‌دانند.

^۲ (Melville) هرمان ملویل، ۱۸۹۱-۱۸۱۹، رمان‌نویس، شاعر و نویسنده‌ی داستان کوتاه آمریکایی. رمان معروف «موبی‌دیک» او یکی از مهمترین آثار ادبیات آمریکا است.

فرهنگی حتی در فرسوده‌ترین شکل خود، چیز باقی می‌ماندند و تا حدودی ویژگی عینی خود را حفظ می‌کردند؛ ممکن بود آن قدر از هم بپاشند که همچون توده‌ی سنگ و آوار به نظر آیند، اما ناپدید نمی‌شدند. برعکس، جامعه‌ی توده‌ای نه فرهنگ بلکه سرگرمی می‌خواهد، و جامعه‌ی توده‌ای کالاهایی را که صنایع تولید سرگرمی عرضه می‌کند، درست مانند هر کالای دیگری، در واقع مصرف می‌کند. محصولات که برای سرگرمی لازم‌اند در خدمت روند زندگی‌اند، گرچه شاید به‌اندازه‌ی گوشت و نان برای زندگی ضروری نباشند. همان‌طور که به اصطلاح می‌گویند، این محصولات در خدمت وقت‌گذرانی‌اند، و زمان خالی‌ای که می‌گذرانند به‌معنی واقعی کلمه، «زمان فراغت» نیست (یعنی زمانی که از همه‌ی مراقبت‌ها و فعالیت‌های ضروری برای پیش بردن روند زندگی فارغیم و به‌این ترتیب، برای پرداختن به جهان و فرهنگ آن آزادیم) بلکه بیشتر زمانی اضافی است که هنوز سرشتی زیست‌شناختی دارد، زمانی مازاد بر زمان لازم برای کار و خواب. زمان خالی، که به ظاهر سرگرمی باید آن را پر کند، وقفه‌ای است در چرخه‌ی کار (که شرایط زیستی آن را مشخص می‌کند، به‌قول مارکس، «سوخت‌وساز انسان با طبیعت»).

در شرایط مدرن، این وقفه به‌طور فزاینده‌ای رشد می‌کند؛ پیوسته زمان بیشتری آزاد می‌شود که باید آن را با سرگرمی پر کرد، اما این افزایش چشمگیر زمان خالی، سرشت زمان را تغییر نمی‌دهد. سرگرمی، مانند کار و خواب، جزئی فسخ‌نشده‌ی از روند زیستی زندگی است. و زندگی از جنبه‌ی زیستی، سوخت‌وسازی است که با بلعیدن چیزها تغذیه می‌شود؛ خواه انسان مشغول کار باشد یا استراحت، خواه در حال مصرف باشد، خواه در حال دریافت منفعلانه‌ی سرگرمی. کالاهایی که صنایع تولید سرگرمی عرضه می‌کنند «چیز» نیستند، پدیده‌های فرهنگی نیستند که بشود برتری‌شان را با

توانایی‌شان در دوام آوردن در مقابل روند زندگی و به اجزاء ماندگار جهان بدل شدن، سنجید، و انسان نباید در مورد آنها با این معیارها داوری کند. آنها ارزش‌هایی نیز نیستند که بتوان آنها را به کار برد یا مبادله کرد. آنها کالاهای مصرفی‌اند و مختص این‌اند که مانند هر کالای مصرفی دیگری مصرف شوند.

«نان و نمایش»^۱ در حقیقت به یکدیگر تعلق دارند؛ هردو برای زندگی ضروری‌اند، برای حفظ و تجدید نیروی زندگی، و هردو در گذر روند زندگی نابود می‌شوند؛ یعنی هردو باید پیوسته بازتولید و دوباره عرضه شوند تا روند زندگی به طور کامل بازنیستند. معیارهایی که نان و نمایش را باید با آنها سنجید تازگی و بدیع بودن است. اگر این معیارها را برای داوری در مورد پدیده‌های فرهنگی و هنری نیز به کار ببریم (پدیده‌هایی که قرار است پس از آن که جهان را ترک کردیم باقی بمانند) معلوم می‌شود نیاز به سرگرمی تا چه اندازه شروع کرده است به تهدید جهان فرهنگی. با این‌همه، مشکل به‌طور واقعی از جامعه‌ی توده‌ای یا از صنایع تولید سرگرمی که این نیازها را برآورده می‌کنند آغاز نمی‌شود. برعکس، از آنجا که جامعه‌ی توده‌ای نه فرهنگ بلکه فقط سرگرمی می‌خواهد، برای فرهنگ کمتر از هنرنشناسی جامعه‌ی سعادت‌مند تهدید به‌شمار می‌آید. به‌رغم احساس ناخوشی هنرمندان و روشنفکران از جامعه‌ی توده‌ای (که بارها آن را وصف کرده‌اند و شاید تا حدودی به‌دلیل ناتوانایی‌شان در نفوذ به پوچی پریپاهوی سرگرمی‌های توده‌ای باشند) درست هنرها و علوم‌اند، که برخلاف هرچه به سیاست ارتباط دارد، در این نوع جامعه شکوفا می‌شوند. به‌هر حال، تا وقتی صنعت تولید سرگرمی

^۱ * *(Panis et circenses)* «نان و نمایش» استعاره‌ای است که در روم باستان رواج داشت و حاکی از آن بود که عامه‌ی مردم نان و نمایش را بر آزادی ترجیح می‌دهند.

کالاهای مصرفی خود را تولید می‌کند، نمی‌توانیم آن را به‌دلیل بی‌دوام بودن اجناسش سرزنش کنیم، همان‌طور که نمی‌توانیم نانوا را برای تولید کالایش سرزنش کنیم؛ کالایی که آن را برای مانده و خشک نشدن باید به موقع مصرف کنیم. این همواره ویژگی هنرنشناس آموزش‌دیده بوده است که سرگرمی و تفریح را خوار می‌شمرده است، زیرا فکر می‌کرده که از آن «ارزشی» حاصل نمی‌شود. حقیقت این است که همه به نوعی از سرگرمی و تفریح نیاز داریم، زیرا همه در چرخه‌ی عظیم زندگی گرفتاریم، و ریاکاری محض یا افاده‌فروشی اجتماعی است اگر انکار کنیم که می‌توانیم درست با همان چیزهایی سرگرم شویم و تفریح کنیم که توده‌های هم‌نوع‌مان با آنها سرگرم می‌شوند و تفریح می‌کنند. تا جایی که به بقای فرهنگ مربوط می‌شود، فرهنگ بی‌شک کمتر از سوی کسانی تهدید می‌شود که وقت خالی خود را با سرگرمی پر می‌کنند تا کسانی که برای بالا بردن مقام اجتماعی‌شان وقت خالی‌شان را با بازیچه‌های آموزشی تصادفی پر می‌کنند. و تا جایی که به آفرینش هنری مربوط می‌شود، ایستادگی در برابر وسوسه‌های شدید فرهنگ توده‌ای، یا پرهیز از درگیر شدن در هیاهو و حقه‌بازی‌های جامعه‌ی توده‌ای نباید از دوری جستن از وسوسه‌های پیچیده‌تر و هیاهوی افاده‌فروشان فرهنگی در جامعه‌ی پیراسته، دشوارتر باشد.

متأسفانه موضوع این‌قدر ساده نیست. صنعت تولید سرگرمی با اشتباهی حریصانه روبروست، و از آنجا که اجناسش در مصرف از بین می‌روند، باید پیوسته کالاهای جدید عرضه کند. تولیدکنندگان وسایل ارتباط توده‌ای برای حل این مشکل سراسر فرهنگ گذشته و حال را به امید یافتن مواد خام مناسب زیرورو می‌کنند. از این گذشته، این مواد خام را همان‌طور که هست نمی‌توانند ارائه کنند؛ باید آن را تغییر داد تا به سرگرمی بدل شود، باید آماده شود تا

بتوان آن را به‌سادگی مصرف کرد.

فرهنگ توده‌ای هنگامی پدید می‌آید که جامعه‌ی توده‌ای به چیزهای فرهنگی چنگ می‌اندازد، و خطر این چنگ‌اندازی این است که روند زندگی جامعه (که مانند همه‌ی روندهای زیستی، همه چیزهای در دسترس را به‌طور سیری‌ناپذیری به چرخه‌ی سوخت و ساز خود می‌کشد) چیزهای فرهنگی را به‌معنی واقعی کلمه مصرف کند، آنها را ببلعد و از بین ببرد. البته در اینجا اشاره‌ام به توزیع توده‌ای نیست. وقتی کتاب‌ها و نقاشی‌ها تکثیر شده و با قیمت ارزان به بازار ریخته می‌شوند و فروش زیادی می‌کنند، این امر بر ماهیت این چیزها تأثیری نمی‌گذارد. اما تغییر خود این چیزها بر ماهیت آنها تأثیر می‌گذارد؛ وقتی آنها را بازنویسی، فشرده و آسان‌فهم می‌کنند، وقتی در بازتولید یا در آماده‌سازی برای فیلم آنها را به اثر باسماه‌ای تنزل می‌دهند، این به گسترش فرهنگ در میان توده‌ها منجر نمی‌شود، بلکه موجب نابودی فرهنگ برای تولید سرگرمی می‌شود. نتیجه‌ی این روند از هم‌گسیختگی نیست، بلکه تباهی است. و منادیان فعال آن آهنگسازان تین پن الی^۱ نیستند، بلکه نوع خاصی از روشنفکران‌اند که اغلب بسیار کتاب‌خوانده و بااطلاع‌اند و تنها عملکردشان سازماندهی، گسترش و تغییر چیزهای فرهنگی به این منظور است که توده‌ها را متقاعد کنند «هملت» می‌تواند به‌همان اندازه سرگرم‌کننده باشد که «بانوی زیبای من»^۲. وانگهی، شاید آموزنده هم باشد! بسیاری از

^۱ (Tin Pan Alley) نامی است که به گروهی از ناشران و آهنگسازان موسیقی عام‌پسند در نیویورک در اواخر قرن نوزده و آغاز قرن بیستم داده بودند.

^۲ (My Fair Lady) بانوی زیبای من، فیلمی به کارگردانی جرج کیوکر و محصول سال ۱۹۶۴ است که براساس فیلم‌نامه‌ای از آلن جی لرنر ساخته شده است. این فیلم‌نامه را بر اساس نمایشنامه‌ی پیگمالیون (pygmalion) نوشته‌ی جورج برنارد شو، نویسنده‌ی بزرگ انگلیسی - ایرلندی و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ۱۹۲۵، نوشته‌اند.

نویسندگان بزرگ دوران گذشته، بهرغم قرن‌ها فراموشی و نادیده‌انگاشته شدن، همچنان به بقای خود ادامه می‌دهند، اما معلوم نیست اگر روایتی سرگرم‌کننده از آنچه آنها برای گفتن دارند ارائه کنند، می‌توانند به این بقا ادامه دهند یا نه.

فرهنگ با چیزها پیوند دارد و پدیده‌ای است متعلق به جهان؛ سرگرمی با مردم ارتباط دارد و پدیده‌ای است مربوط به زندگی. یک چیز تا جایی فرهنگی است که بتواند تداوم داشته باشد؛ تداوم آن درست ضد کارآمدی¹ است. کارآمدی خصوصیتی است که موجب می‌شود فرهنگ از جهان مادی، از طریق مصرف و تمام شدن، دوباره ناپدید شود. مصرف‌کننده و استفاده‌کننده بزرگ چیزها خود زندگی است؛ زندگی فردی و زندگی کل جامعه. زندگی در برابر چیزوارگی یک چیز بی‌توجه است؛ پافشاری آن بر این است که چیز کارکرد داشته باشد، و نیازی را برآورده کند. فرهنگ هنگامی با تهدید روبرو می‌شود که با همه‌ی پدیده‌ها و چیزهای مادی، تولیدشده در حال یا گذشته، همچون کارکردهای محض روند زندگی جامعه رفتار کنند؛ این پدیده‌ها و چیزها گویی فقط برای این وجود دارند که نیازی را برآورده کنند؛ و برای این کارآمد کردن بی‌اهمیت است که نیازهای مورد بحث از نظر اهمیت چه درجه‌ای دارند. این که هنرها باید کارکردی باشند، این که کلیساها به نیاز دینی جامعه پاسخ می‌دهند، این که نقاشی از نیاز نقاش برای بیان خود زاده می‌شود و این که ناظر به دلیل خواست کمال بخشیدن به خود آن را می‌نگرد، همه‌ی این نظرات آن‌قدر به هنر نامربوطاند و از لحاظ تاریخی آن‌قدر جدیدند که انسان مجبور می‌شود همه‌ی آنها را به طور کلی به‌عنوان پیش‌داوری‌های

¹ functionality

مدرن رد کند. کلیساها را برای «پرستش بیشتر خدا»¹ ساخته اند؛ گرچه به‌عنوان ساختمان بی شک نیازهای جامعه را پاسخ می‌دادند، اما زیبایی پر نقش و نگار آنها را هرگز نمی‌توان با این نیازها توضیح داد. این نیازها را می‌توانستند با هر نوع ساختمان معمولی تأمین کنند. زیبایی آنها از همه‌ی نیازها فراتر می‌رود و سده‌های بی‌شمار دوام می‌آورد؛ اما با این که زیبایی کلیساها مانند زیبایی هر ساختمان غیردینی از نیازها و کارکردها فراتر می‌رود، هرگز از جهان فراتر نمی‌رود، حتی اگر محتوا از قضا، دینی باشد. برعکس، درست همین هنر زیبایی دینی است که محتواها و موضوع‌های دینی و آن‌جهانی را به واقعیت‌های محسوس مادی بدل می‌کند؛ به این مفهوم همه‌ی هنر این‌جهانی است، و وجه تمایز هنر دینی فقط این است که آنچه را پیش از این، خارج از جهان وجود داشته است «این‌جهانی می‌کند» (آن را چیزواره یا تمنند می‌کند و حضوری «عینی» و محسوس به آن می‌دهد) و به این سبب، در زمینه‌ی این موضوع، این پرسشی است بی‌ربط که: آیا از دین سنتی پیروی می‌کنیم و این «خارج» را فراسوی زندگی، در جهان آخرت قرار می‌دهیم یا توضیح مدرن را می‌پذیریم و آن را در درونی‌ترین گوشه‌های دل آدمی جا می‌دهیم؟

هرچیز، صرف‌نظر از این که وسیله‌ای باشد قابل‌استفاده، کالایی مصرفی، یا اثری هنری، صورتی دارد که از راه آن، پدیدار می‌شود. و فقط تا آنجا می‌توانیم بگوییم چیزی به‌طور کلی چیز است که «صورت» داشته باشد. در میان چیزهایی که نه در طبیعت، بلکه فقط در جهان ساخته‌ی بشر پدید می‌آیند، بین چیزهای قابل‌استفاده و آثار هنری تمایز قائل می‌شویم؛ هر دو آنها از نوعی ماندگاری معین برخوردارند که دامنه‌ی آن از دوام عادی تا جاودانگی بالقوه

¹ *ad maiorem gloriam Dei*

(درمورد آثار هنری) گسترده می‌شود. به این ترتیب، آنها را از یک سو از کالاهای مصرفی، که دوامشان به‌سختی از زمان لازم برای آماده کردنشان فراتر می‌رود، و از سوی دیگر از فراورده‌های کنش آدمی متمایز می‌کنیم. کنش آدمی، همچون رخداد، رفتار و سخن، در گوهر خود چنان گذراست که اگر آن را نخست به کمک یاد انسان (که آن را در داستانی می‌گنجاند) و سپس به کمک توانایی ساختن حفظ نکنند، نمی‌تواند بیشتر از ساعت یا روزی که در جهان پدیدار می‌شود بقا داشته باشد.

از دیدگاه ماندگاری محض، آثار هنری بر همه‌ی چیزهای دیگر برتری دارند؛ زیرا در این جهان، از هرچیز دیگری بیشتر باقی می‌مانند؛ آنها از هرچیز دیگری دنیوی‌ترند. گذشته از این، آنها تنها چیزهایی‌اند که در روند زندگی جامعه، هیچ‌گونه کارکردی ندارند؛ به‌عبارت دقیق‌تر، نه برای انسان‌ها، بلکه برای جهان ساخته شده‌اند (که قرار است بیشتر از عمر فناپذیران، نسل‌هایی که می‌آیند و می‌روند) باقی بماند. آثار هنری را نه تنها مانند کالاهای مصرفی مصرف نمی‌کنند و مانند چیزهای سودمند به کار نمی‌برند، بلکه آنها را از روندهای مصرف و استفاده، آگاهانه کنار می‌گذارند و از حوزه‌ی ضرورت‌های زندگی آدمی جدا می‌کنند. این جداسازی را به شیوه‌های بسیار گوناگون می‌توان انجام داد، و تنها هنگامی که این کار را انجام دهند، فرهنگ، به‌معنای خاص کلمه، می‌تواند پدید آید.

پرسش این نیست که آیا جهانیت^۱، یعنی توانایی ساختن و آفریدن نوعی جهان، جزئی از «طبیعت» انسان است یا نه؟ می‌دانیم که مردم بی‌جهان وجود دارند، درست به‌همان شکل که انسان‌های ناوابسته به جهان^۲ وجود دارند.

¹ worldliness

² unworldly

زندگی انسان به معنی واقعی کلمه، تا آنجا به جهان وابسته است که در مدت ماندنش در دنیا، به خانه‌ای روی زمین نیاز دارد. بی شک همه‌ی ترتیباتی که آدمیان می‌دهند تا سرپناهی برای خود بسازند (حتی چادر اقوام چادر نشین) می‌تواند همچون خانه‌ای روی زمین برای کسانی عمل کند که از قضا در آن زمان زندگی می‌کنند؛ اما معنای آنچه گفته شد به هیچ وجه این نیست که این ترتیبات موجب می‌شود نوعی جهان پدید آید، چه رسد به نوعی فرهنگ. خانه‌ی زمینی را فقط زمانی به نوعی جهان به معنی دقیق کلمه بدل می‌کنند که کل چیزهای ساخته شده را به نحوی سازمان دهند که بتوانند در برابر روندهای زندگی مصرفی مردم ساکن آنها تاب بیاورند، و به این ترتیب، از آنها بقای بیشتری داشته باشد. فقط جایی که چنین بقائی را تضمین کرده باشند می‌توانیم از «فرهنگ» سخن بگوییم، و فقط جایی که با چیزهایی روبرو می‌شویم که هستی‌شان از هرگونه اشاره به فایده و عملکرد آنها مستقل است، چیزهایی که کیفیت‌شان همواره یکسان باقی می‌ماند، می‌توانیم از آثار هنری سخن بگوییم.

بنابراین، هر بحثی درباره‌ی فرهنگ باید پدیده‌ی هنر را نقطه‌ی آغاز خود قرار دهد. چیزوارگی همه‌ی چیزهایی که اطراف ما را احاطه کرده‌اند، در «صورت»ی نهفته است که از راه آن، در جهان نمود می‌یابند، اما فقط آثار هنری‌اند که آنها را فقط با هدف نمودار شدن در جهان ساخته‌اند. معیار مناسب برای داوری در مورد نمودها «زیبایی» است؛ اگر بخواهیم در مورد چیزها، حتی چیزهای سودمند عادی، فقط از نظر ارزش مصرف‌شان و نه از لحاظ ظاهرشان (یعنی نه از نظر این که زشت، زیبا یا چیزی بین این دو هستند) داوری کنیم، باید چشممان را ببندیم. اما اگر بخواهیم از نمود چیزها آگاه شویم، نخست باید آزاد باشیم تا میان خود و چیز، فاصله‌ی معینی برقرار کنیم، و هرچه نمود محض چیزی مهمتر باشد، فاصله‌ی لازم برای ارزیابی درست

آن، باید بیشتر باشد. این فاصله نمی‌تواند پدید آید مگر آن که در موقعیتی باشیم که خویشتن، دغدغه‌ها، دلبستگی‌ها و انگیزه‌های خود را فراموش کنیم، به‌طوری که نخواهیم آنچه را ستایش می‌کنیم در تصرف خود درآوریم، بلکه بگذاریم آن‌طور که هستند، در نمودشان، باشند. این نگرهی خوشی عاری از غرض را (یا اگر اصطلاح کانتی را به کار بریم، «لذتِ عاری از نفع شخصی»¹) زمانی می‌توان تجربه کرد که نیازهای زیستی را برآورده کرده باشند؛ به‌طوری که انسان ره‌اشده از ضرورت‌های زندگی، برای پرداختن به جهان، آزاد باشد.

مشکل با جامعه در مراحل پیشین آن، چنین بود که اعضای آن، حتی زمانی که از ضرورت زندگی رها می‌شدند، نمی‌توانستند خود را از اموری برهاند که تا حدود زیادی به خودشان مربوط می‌شد (به جایگاه و شأن‌شان در جامعه و بازتاب آن در من فردی‌شان) اما با جهان چیزهای [هنری] و عینیتی که در آن کنش و جنبش داشتند، هیچ‌گونه ارتباطی نداشت. مشکل کمابیش جدید با جامعه‌ی توده‌ای، شاید جدی‌تر باشد، اما این به‌دلیل خود توده‌ها نیست، بلکه به این دلیل است که این جامعه در اساس جامعه‌ای مصرفی است که زمان فراغت در آن را، دیگر برای کمال خویش یا کسب مقام اجتماعی بالاتر استفاده نمی‌کنند، بلکه برای مصرف و سرگرمی بیشتر به کار می‌برند. و چون کالاهای مصرفی به‌اندازه‌ی کافی وجود ندارند تا اشتهای فزاینده‌ی روند

زندگی را فرو بنشانند، و چون انرژی زیستی روند زندگی را دیگر در رنج و مشقت بدن زحمتکش صرف نمی‌کنند، باید از راه مصرف به کار برند؛ گویی خود زندگی دستش را دراز می‌کند و از آنچه هرگز برایش در نظر نگرفته بوده‌اند، برمی‌دارد. بی شک نتیجه‌ی این امر پدید آمدن فرهنگ توده‌ای

¹ *uninteressiertes Wohlgefallen*

نیست، که به معنی واقعی کلمه در واقع وجود ندارد، بلکه سرگرمی توده‌ای است که خوراکش چیزهای فرهنگی جهان است. باور به این که چنین جامعه‌ای با گذر زمان، بیشتر «فرهنگی» می‌شود و آموزش و تربیت تأثیر خود را بر جا می‌گذارد، به نظر من اشتباهی زیانبار است. نکته‌ی مهم این است که جامعه‌ی توده‌ای نمی‌تواند این را بداند که چگونه از جهان و چیزهایی نگهداری کند که فقط به فضای نموده‌های دنیوی تعلق دارند، زیرا نگرش بنیادی‌اش به همه‌چیز، نگرشی مصرفی است و با هر چه تماس یابد، آن را به ویرانی می‌کشاند.

۲

پیش از این گفتیم که هر نوع بحثی در مورد فرهنگ باید مقدمه‌ی خود را بر پدیده‌ی هنر بنا کند زیرا آثار هنری نمونه‌ی تمام‌عیار چیزهای فرهنگی‌اند. با این‌همه، گرچه فرهنگ و هنر ارتباط دوجانبه نزدیکی باهم دارند، اما به‌هیچ‌وجه یکی نیستند. تمایز میان آنها برای این مسأله که بر سر فرهنگ در شرایط جامعه در مراحل پیشین آن، و در شرایط جامعه‌ی توده‌ای چه می‌آید اهمیت چندانی ندارد؛ اما برای این پرسش که «فرهنگ چیست و چه رابطه‌ای با قلمرو سیاسی دارد؟» مهم است.

ریشه‌ی واژه و مفهوم culture (فرهنگ) لاتین است. واژه‌ی culture از "colere" به معنی کاشتن، خانه داشتن، مراقبت کردن، پرورش دادن و حفظ کردن ریشه می‌گیرد، و پیش از هر چیز به داد و ستد انسان با طبیعت مربوط می‌شود؛ به این مفهوم که انسان طبیعت را مراقبت می‌کند و می‌پروراند تا

برای زیست آدمی آماده شود. به این معنا، فرهنگ بر نگرشی حاکی از مراقبت مهرورزانه دلالت دارد و در ستیز شدید با هرگونه کوششی است که بخواهد طبیعت را زیر سلطه‌ی انسان درآورد.⁽⁴⁾ از این رو، واژه‌ی culture را فقط برای کشت زمین استفاده نمی‌کنند، بلکه برای مشخص کردن «آیین نیایش»¹ خدایان و مراقبت از آنچه به حق به آنها تعلق دارد، نیز به کار می‌برند. گویا سیسرون بود که نخستین بار آن را برای پدیده‌های روحی و معنوی به کار برد. او از «پروراندن روح»² و از «روح بافرهنگ»³ سخن می‌گوید، به همان مفهومی که ما از آدم بافرهنگ سخن می‌گوییم، بی آن که از مضمون استعاره‌ای آن به طور کامل آگاه باشیم.⁽⁵⁾ تا آنجا که به کاربرد رومی این واژه مربوط می‌شود، فرهنگ همواره در وهله‌ی نخست به طبیعت پیوند می‌خورد؛ culture (فرهنگ) در اصل به معنی agriculture (کشاورزی) بود. کشاورزی در روم، برخلاف هنرهای شاعری و صنعتگری، جایگاهی بسیار رفیع داشت. حتی «روح بافرهنگ» که سیسرون از آن سخن می‌گفت و نتیجه‌ی تمرین در فلسفه بود و از این رو، شاید ترجمه‌ی واژه‌ی *paideia* یونانی بوده است (امری که برخی به آن اشاره کرده‌اند)⁽⁶⁾، و معنایی درست متضاد آفریننده یا سازنده‌ی آثار هنری داشت. نخستین بار در میان مردم به طور عمده کشاورز بود که مفهوم فرهنگ پدید آمد، و بار معنایی هنری‌ای که ممکن است به این فرهنگ گره خورده باشد به رابطه‌ی بسیار نزدیک مردم لاتین با طبیعت و شکل‌گیری چشم‌اندازهای معروف ایتالیایی مربوط می‌شود. مطابق درک رومیان، هنر باید به اندازه‌ی دشت و صحرا طبیعی به نظر برسد. آنان سرچشمه‌ی کل هنر شاعری را در نغمه‌ای می‌دیدند که «برگ‌ها در کنج

¹ cult

² *excolere antmurn*

³ *cultura animi*

خلوتِ سبز جنگل برای خود می‌خواندند.»⁽⁷⁾ گرچه این فکر ممکن است بسیار شاعرانه باشد، اما احتمال ندارد که هنری بزرگ هرگز از آن سرچشمه گرفته باشد. ذهنیت باغبانی هنر پدید نمی‌آورد.

شعر و هنر شگرف رومی زیر تأثیر میراث یونانی پدید آمد، و رومیان، برخلاف یونانیان، می‌دانستند چگونه باید از آن مراقبت و حفاظت کنند. دلیل این که چرا برای مفهوم رومی فرهنگ معادلی یونانی وجود ندارد این است که هنرهای تولیدی موقعیت غالبی در تمدن یونانی داشتند. رومیان به این گرایش داشتند که حتی هنر را به‌منزله‌ی نوعی کشاورزی، یعنی پروردن طبیعت، بفهمند، در حالی که تمایل یونانیان این بود که حتی کشاورزی را جزئی از سازندگی به حساب آورند، یعنی به‌عنوان بخشی از روش‌های «تکنیکی» زیرکانه و ماهرانه‌ی انسان، پرابهت‌ترین موجود، برای رام کردن طبیعت و چیرگی بر آن. آنچه ما، هنوز زیر تأثیر جادوی میراث رومی، طبیعی‌ترین و صلح‌آمیزترین فعالیت آدمی می‌شماریم، یعنی کشت زمین، یونانیان آن را اقدامی گستاخانه و خشونت‌بار می‌فهمیدند که در آن، زمین را هرساله به‌نحوی خستگی‌ناپذیر و بی‌پایان مورد خشونت و تجاوز قرار می‌دهند.⁽⁸⁾ یونانیان نمی‌دانستند فرهنگ چیست، چون تصور نمی‌کردند طبیعت را کشت می‌کنند، بلکه بیشتر تصور می‌کردند میوه‌هایی که خدایان از آدمیان پنهان کرده‌اند از دل آن بیرون می‌کشند (هسیود¹)؛ و این تصور با این امر ارتباط نزدیک داشت که آنان با احترام رومیان به گواهی گذشته به‌خودی خود، به طور کامل ناآشنا بودند؛ احترامی که نه تنها بقای گذشته، بلکه خود تداوم سنت غرب را مدیون آنیم. فرهنگ هم به‌مفهوم توسعه‌ی

¹ (Hesiod)، نویسنده یونانی قرن هشتم پیش از میلاد.

طبیعت برای بدل کردن آن به مکانی مسکونی برای مردم و هم به مفهوم مراقبت از یادگارهای گذشته، حتی امروز هم مضمون و معنای آنچه را که هنگام سخن گفتن از فرهنگ در ذهن داریم، مشخص می‌کند.

با این همه، مضمون واژه‌ی culture (فرهنگ) با این عناصر به طور مطلق رومی به‌طور کامل روشن نمی‌شود. حتی مفهوم «روح بافرهنگ»^۱ سیسرون حاکی از چیزی همچون ذوق، و به طور کلی حساسیت به زیبایی است، نه در کسانی که آثار زیبا را ساخته‌اند، یعنی هنرمندان، بلکه در ناظران این آثار، در کسانی که با این آثار سر و کار دارند. و بی شک یونانیان از این عشق به زیبایی به بالاترین حد برخوردار بودند. به این مفهوم فرهنگ را به عنوان نوعی نگرش به، یا به عبارت بهتر شیوه‌ی مراوده با، غیرقابل استفاده‌ترین و دنیوی‌ترین چیزها، یعنی آثار هنرمندان، شاعران، آهنگسازان، فیلسوفان و غیره، می‌فهمیم و این مراوده را تمدن‌ها توصیه می‌کنند. اگر منظورمان از فرهنگ شیوه‌ی مراوده‌ی انسان با چیزهای جهان است، آنگاه می‌توانیم بکوشیم فرهنگ یونانی (که از هنر یونانی جداست) را با یادآوری گفته‌ی ای (که آن را بارها نقل کرده اند) بفهمیم که توسیدید^۲ به پریکلز^۳ منسوب می‌کند. ترجمه‌ی این گفته‌ی بسیار ساده کمابیش ناممکن است. آنچه را ما به عنوان حالت یا کیفیت درک می‌کنیم، مانند عشق به زیبایی یا عشق به خرد (آنچه فلسفه خوانده می‌شود)، در اینجا همچون نوعی فعالیت توصیف می‌کنند؛ گویی «عشق به چیزهای زیبا» به هیچ‌وجه کمتر از

^۱ *cultura animi*

^۲ (Thucydides)، توسیدید تاریخ‌دان یونانی ۳۹۵-۴۶۰ پیش از میلاد، نویسنده‌ی «تاریخ جنگ‌های پلوپونز».

^۳ (Pericles) ۴۲۹-۴۹۵ پیش از میلاد، سیاستمدار، فرمانده‌ی نظامی بزرگ آتنی. توسیدید تاریخ‌دان هم‌روزگارش او را نخستین شهروند آتن می‌خواند.

ساختن آنها، نوعی فعالیت نیست. وانگهی ترجمه‌ی ما از واژه‌های «زن‌خویی»^۱ و «دقت در هدف»^۲ که تعیین‌کننده‌ی کیفیت‌اند، نمی‌تواند نشان دهد که این دو اصطلاح به طور کامل سیاسی‌اند: «زن‌خویی» عیبِ بربرها و «دقت در هدف» هنرمندی کسی است که می‌داند چگونه عمل کند. به این ترتیب، گفته‌ی پریکلس چیزی در این حدود است: «ما به زیبایی در حدود و ثغور دآوری سیاسی عشق می‌ورزیم، و بدون نقص زن‌خویی بربران، فلسفه می‌ورزیم.»^(۹)

زمانی که مضمون این واژه‌ها، که جدا کردن آنها از ترجمه‌ی عادی‌شان دشوار است، برای‌مان روشن شود، چیزهای بسیاری باقی می‌مانند که حیرت‌مان را برانگیزند. نخست به‌طور صریح گفته می‌شود که «دولت‌شهر»، (قلمرو سیاست) است که حدود و ثغور عشق به خرد و عشق به زیبایی را معین می‌کند، و چون می‌دانیم که یونانیان معتقد بودند این «دولت‌شهر» و «سیاست»‌شان (و نه دستاوردهای برتر هنری‌شان) است که آنها را از بربرها (غیریونانیان) متمایز می‌کند، باید نتیجه بگیریم که این تفاوت، تمایزی «فرهنگی» نیز بوده است. این تفاوت در شیوه‌ی مرواده‌ی آنها با پدیده‌های «فرهنگی» بود، یعنی نگرشی متفاوت به زیبایی و خرد که حدود و ثغور عشق ورزیدن به آنها را فقط نهاد «دولت‌شهر» تعیین می‌کرد. به عبارت دیگر، آنچه یونانیان «بربرصفت» تلقی می‌کردند، نوعی ظرافت بیش از حد و حساسیت بی تشخیص و تمیز بود که توانایی برگزیدن نداشت – نه آن طور که ما بربرصفت بودن را به معنی فرهنگ بدوی داشتن یا ویژگی خاصی در خود پدیده‌های فرهنگی می‌دانیم. حیرت‌آورتر شاید این که نداشتن

¹ effeminacy

² accuracy of aim

مردوارگی^۱، یعنی نقص زن‌خویی، را که ما ممکن است با عشق بیش از اندازه به زیبایی یا زیبایی‌شناسی مربوط بدانیم، در اینجا خطر خاص فلسفه می‌شمارند؛ و همان‌طور که گفتیم، دانستن این که انسان چگونه باید هدف‌گیری یا سنجش کند، یعنی دانشی که بنا به تصور ما باید ویژگی فلسفه باشد (که باید بداند چگونه هدفش را معطوف به حقیقت کند) در اینجا خصوصیتی ضروری برای مراوده با امر زیبا می‌شمارند.

آیا ممکن است فلسفه به‌مفهوم یونانی آن (که با «شگفتی»^۲ شروع می‌شود و با نظاره‌ی بی‌کلام حقیقتِ عربان‌شده (حداقل نزد افلاتون و ارسطو) پایان می‌پذیرد) بیشتر به بی‌کنشی بیانجامد تا به عشق به زیبایی؟ در عین حال، آیا ممکن است عشق به زیبایی، بربرصفت باقی بماند اگر با توانایی هدف‌گیری دقیق در داوری، تشخیص و تمیز، به‌طور خلاصه، با آن توانایی شگفت که ذوق می‌خوانند (و آن را درست تعریف نکرده اند) همراه نباشد؟ و بالاخره آیا ممکن است این عشق به زیبایی، این شیوه‌ی مناسب مراوده با پدیده‌های زیبا (این «روح بافرهنگ» که انسان را قادر می‌سازد از چیزهای جهان مراقبت کند و سیسرون برخلاف یونانیان آن را متعلق به فلسفه می‌داند) ارتباطی با سیاست داشته باشد؟ آیا ممکن است ذوق به توانایی‌های سیاسی تعلق داشته باشد؟

برای فهم مسائلی که این پرسش‌ها مطرح می‌کنند، باید به یاد داشته باشیم که فرهنگ و هنر یکی نیستند. یکی از راه‌های توجه به تفاوت میان آنها این است که به خاطر داشته باشیم کسانی که عشق به زیبایی و فرهیختگی روح را ارج می‌نهند همزمان در بی‌اعتمادی عمیق دوران باستان به هنرمندان و

¹ virility

² thaumazein

صنعتگران شریک بودند. کسانی که در حقیقت آثار هنری را می‌ساختند و آنها را به نمایش می‌گذاشتند و ستایش می‌شدند. یونانیان، و نه رومیان، واژه‌های برای «بی‌فرهنگی» داشتند و عجیب این که این واژه از واژه‌های برای هنرمندان و صنعتگران مشتق می‌شود: *banausos*، یعنی بی‌فرهنگ بودن، آدمی با روحیه‌ای مادی^۱ که هم در آن زمان و هم امروز نشانگر ذهنیتی به طور مطلق فایده‌باور است، ناتوانی در اندیشیدن و داوری کردن در مورد چیزی جدا از عملکرد یا فایده‌اش. اما خود هنرمند، *banausos* واقعی، به‌هیچ‌وجه از اتهام بی‌فرهنگ بودن میرا نبود. برعکس، بی‌فرهنگی را نقصی می‌دانستند که بیشتر از همه نزد کسی احتمال داشت پدید آید که بر نوعی فن^۲ تسلط داشت، یعنی نزد صنعتگر و هنرمند. مطابق درک یونانی، میان ارج نهادن عشق به زیبایی^۳ و خوارشمردن کسانی که در حقیقت زیبایی‌ها را می‌آفریدند تناقضی وجود نداشت. این بی‌اعتمادی و خوارشمردن واقعی هنرمندان دلایل سیاسی داشت: ساختن چیزها، از جمله تولید آثار هنری، در محدوده‌ی فعالیت‌های سیاسی نیست؛ و حتی در سنتیز با آن قرار می‌گیرد.

دلیل اصلی این بی‌اعتمادی به همه‌ی شکل‌های تولید این است که در ذات خود، معطوف به فایده است. ساختن، برخلاف سخن و کنش، همواره شامل وسیله‌ها و هدف‌ها می‌شود؛ در حقیقت، مقوله‌ی وسیله‌ها و هدف‌ها حقانیت خود را از حوزه‌ی ساختن و تولید کردن دریافت می‌کند؛ جایی که هدفی به‌وضوح قابل‌شناسایی (یعنی محصول نهایی) همه‌ی چیزهایی را که در این روند نقش بازی می‌کنند، تعیین و سازماندهی می‌کند (مواد، ابزار، خود

^۱ banausic

^۲ techne

^۳ filokalein

فعالیت، و حتی افراد شرکت‌کننده در تولید) همه‌ی آنها را به وسیله‌ای محض در راه هدف بدل می‌کنند و به همین عنوان نیز توجیه‌شان می‌کنند. سازندگان نمی‌توانند هرچیز را وسیله‌ای برای هدف‌شان ندانند، یا در مقام سنجش، درمورد هرچیز، با فایده‌ی خاص آن داوری کنند. به‌محض آن که این دیدگاه عمومیت پیدا کند و به قلمروهای دیگر به‌جز ساختن گسترش یابد، ذهنیت مادی را پدید می‌آورد. و یونانیان به‌درستی می‌پنداشتند که این بی‌فرهنگی تنها قلمرو سیاسی را تهدید نمی‌کند. این تهدید آشکار است زیرا بی‌فرهنگی درمورد کنش با همان معیارهای سودمندی (که برای ساختن اعتبار دارند) داوری می‌کند، و چنین می‌طلبد که کنش به هدفی از پیش تعیین‌شده منتهی گردد و استفاده از هر وسیله‌ای را که رسیدن به این هدف را ممکن می‌سازد مجاز می‌داند؛ بی‌فرهنگی خود قلمرو فرهنگی را نیز تهدید می‌کند، زیرا به ارزش‌کاهی چیزهای فرهنگی به عنوان چیزها منجر می‌شود. اگر ذهنیتی که آن چیزها را پدید می‌آورد اجازه یابد همچنان معتبر باشد، مطابق معیار سودمندی درمورد آنها داوری می‌کند و به این ترتیب، آن چیزها ارزش ذاتی و مستقل خود را از دست می‌دهند و سرانجام آنها را به وسایل محض فرومی‌کاهند. به‌عبارت دیگر، بزرگترین تهدید برای هستی اثر آماده درست از ذهنیتی برمی‌خیزد که آن اثر را پدید آورده است. از آنچه گفتیم، می‌توان نتیجه گرفت که اگر معیارها و قوانینی را، که به‌طور ضروری باید بر ساختن و برپا کردن و آراستن جهان چیزها حاکم باشند (یعنی جایی که در آن جنبش و حرکت می‌کنیم)، برای خود جهان آماده به کار بردند، اعتبار خود را از دست می‌دهند و بی‌چون و چرا خطرناک می‌شوند.

آنچه گفته شد بی شک کل ماجرای رابطه‌ی میان سیاست و هنر را بیان نمی‌کند. روم در دوران آغازین خود، چنان به این امر باور داشت که

هنرمندان و شاعران بازی‌ای کودکانه را دنبال می‌کنند که با جدیت و وقار^۱ شایسته‌ی یک شهروند رومی سازگار نیست که همه‌ی استعدادهای هنری‌ای را که می‌توانست در جمهوری روم پیش از جافتادن تأثیر یونانی شکوفا شود، به‌طور کامل سرکوب کرد. برعکس، آتن هرگز ستیز میان هنر و سیاست را به‌گونه‌ای خالی از ابهام به نفع یک طرف یا طرف مقابل حل نکرد (که در ضمن می‌تواند یکی از دلایلی باشد که یونان باستان توانست نبوغ هنری شگفتی را به نمایش بگذارد) بلکه این ستیز را استوار نگهداشت و حل نکرد، به‌طوری که هیچ‌کدام از این دو قلمرو هرگز در برابر طرف دیگر بی‌توجه نبود. بنابراین، یونانیان می‌توانستند همزمان بگویند: «کسی که زئوس فیدئاس^۲ را در المپیا ندیده بیهوده زندگی کرده است» و «مردمی چون فیدئاس، (یعنی فیدئاس پیکر تراش) شایسته‌ی شهروندی نیستند.» و پریکلز در همان سخنرانی‌ای که در آن عشق درست به زیبایی^۳ و خرد^۴، مرادوی فعال با خرد و زیبایی، را ارج می‌نهد، با سربلندی می‌گوید: آتن می‌داند که چگونه «هُمر و قماش او» را سر جای خود بنشانند، و می‌داند که شکوه اعمال شهر چنان عظیم خواهد بود که قادر خواهد شد سازندگان حرفه‌ای شکوه را کنار بگذارد، شاعران و هنرمندانی که به سخن و عمل زنده چیزوارگی می‌بخشند، آنها را دگرگون می‌کنند و به چیزهایی با ماندگاری کافی بدل می‌کنند تا شهرت بزرگی شان را جاودانه کنند.

امروزه بیشتر شاید تصور کنیم قلمرو سیاست و شرکت فعال در امور

¹ *gravitas*

^۲ (Phidias)، فیدئاس، ۴۳۰-۴۹۱ پیش از میلاد، پیکر تراش بزرگ یونان.

³ *filokalein*

⁴ *filosofein*

همگانی به بی‌فرهنگی آدمی منجر می‌شود و نمی‌گذارد ذهن فرهیخته چنان تکامل یابد که بتواند ارزش واقعی چیزها را، بدون اندیشیدن درباره‌ی عملکرد و سودمندی‌شان، دریابد. یکی از دلایل این جابه‌جایی بی‌شک این است که ذهنیتِ ساختن (به دلایلی که خارج از موضوع بحث ماست) قلمرو سیاسی را تا آنجا مورد یورش قرار داده که مسلم فرض می‌کنیم که کنش را، حتی بیشتر از ساختن، با مقوله‌ی وسیله‌ها و هدف‌ها مشخص می‌کنند. به هر حال، این وضعیت این امتیاز را دارد که سازندگان و هنرمندان امکان یافته‌اند احساسات خود را در مورد این مسائل بیرون بریزند و دشمنی خود را علیه مردان عمل بیان کنند. پشتِ این دشمنی چیزی بیش از رقابت بر سر جلب توجه عمومی وجود دارد. مسأله‌ی پیچیده این است که «انسان صنعتگر»¹ با قلمرو همگانی و همگانی بودن آن همان رابطه‌ای را ندارد که چیزهای ساخته‌ی دست او با ظاهر، پیکربندی و صورت‌شان با آن دارند. هنرمند برای این که بتواند به جهان از پیش موجود پیوسته چیزهایی نو اضافه کند، باید خود از جهان همگانی منزوی باشد، باید از آن در امان و پنهان باشد. در مقابل، فعالیت‌های در واقع سیاسی، کنش و سخن گفتن، هرگز نمی‌توانند بی حضور دیگران، بی همگان، بی فضایی متشکل از گروه زیادی از افراد انجام گیرند. به این سبب، فعالیت هنرمند و صنعتگر در شرایطی در اساس متفاوت با شرایط حاکم بر فعالیت‌های سیاسی پیش رانده می‌شود، و به طور کامل قابل‌درک است که هنرمند به‌محض این که شروع کند درباره‌ی مسائل سیاسی اظهار نظر کند، به قلمرو به طور مشخص سیاسی و همگانی بودن آن همان احساس بی‌اعتمادی‌ای را داشته باشد که «دولت‌شهر» به ذهنیت و پیش‌شرط‌های ساختن داشت. احساس ناخوشی واقعی هنرمند نه نسبت به

¹ *Homo faber*

جامعه، بلکه نسبت به سیاست چنین است، و تردید و بی‌اعتمادی او به فعالیت سیاسی به‌اندازه‌ی بی‌اعتمادی‌ای که مردان عمل در برابر ذهنیت «انسان صنعتگر» احساس می‌کنند پذیرفتنی است. در اینجاست که اختلاف میان هنر و سیاست پدید می‌آید، و این اختلاف نه حل‌شدنی است، نه باید حل شود.

در عین حال، اینجا، نکته‌ی مهم این است که این اختلاف، که هنرمند و مرد سیاسی را در فعالیت‌های خود از هم جدا می‌سازد، هنگامی که توجه‌مان را از آفرینش هنر به محصول‌های آن، به چیزهایی که باید جای خود را در این جهان بیابند، معطوف می‌کنیم، دیگر موضوعیت ندارد. این چیزها در این ویژگی با «محصول‌های» سیاسی، سخنان و کنش‌ها، آشکارا شریک‌اند که به‌نوعی فضای همگانی نیاز دارند تا بتوانند در آن، پدیدار و دیده شوند. آثار هنری فقط در جهان مشترک همگانی می‌توانند هستی خود را که ظهور یافتن است، به فرجام برسانند؛ چیزهای هنری پنهان‌شده در زندگی و مالکیت خصوصی نمی‌توانند اعتبار ذاتی خود را کسب کنند؛ برعکس، باید آنها را در برابر خواست افراد برای تملک حفاظت کرد، خواه این محافظت را به شکل گذاشتن آنها در مکان‌های مقدس، معبد‌ها و کلیساها انجام دهند، خواه به‌صورت قرار دادن شان در موزه‌ها و بناهای یادبود، هرچند مکانی که آثار هنری را در آن قرار می‌دهیم ویژگی «فرهنگ» مان، یعنی شیوه‌ی مراوده‌مان با آنها را آشکار می‌کند. به‌عبارت کلی، فرهنگ بر این دلالت دارد که قلمرو همگانی، که انسان‌های کنشگر آن را از نظر سیاسی مطمئن می‌سازند، فضای نمایش خود را در اختیار چیزهایی می‌گذارد که جوهرشان پدیدار شدن و زیبا بودن است. به‌عبارت دیگر، فرهنگ نشان می‌دهد که هنر و سیاست، به‌رغم اختلاف‌ها و تنش‌های‌شان، باهم ارتباط دوجانبه دارند و به‌طور دوجانبه به‌هم وابسته‌اند. زیبایی خود نمود فناپذیری است اگر به آن

بر زمینه‌ی فعالیت‌ها و تجربه‌های سیاسی بنگرند (یعنی تجربه‌هایی که اگر به خود واگذار شوند، می‌آیند و می‌روند، بی‌آن که ردپایی از خود باقی بگذارند). عظمت گذرای سخن و کنش تا جایی می‌تواند در جهان دوام بیاورد که به آن زیبایی بخشیده شده باشد. بی‌زیبایی، یعنی بی‌آن پرتو شکوهی که از راه آن، جاودانگی بالقوه در جهان آدمی نمود می‌یابد، کل زندگی بشری بیهوده است و هیچ عظمتی نمی‌تواند پایدار باشد.

عنصر مشترکی که هنر و سیاست را به هم می‌پیوندد این است که هر دو پدیده‌های جهان همگانی‌اند. آنچه در جدال میان هنرمند و انسان کنشگر میانجیگری می‌کند، «روح بافرهنگ» است، یعنی ذهنی چنان آموخته و فرهیخته که برای نگهداری و مراقبت از جهان ظاهرها و جلوه‌ها، که معیارش زیبایی است، می‌توان به او اعتماد داشت. دلیل این که سیسرون این فرهنگ را وابسته به تمرین در فلسفه می‌دانست این بود که از دیدگاه او فقط فیلسوفان، یعنی دستداران دانایی، به چیزها به عنوان «ناظر» محض نزدیک می‌شدند، بی‌آن که بخواهند چیزی برای خود کسب کنند. از این رو، وی می‌توانست آنها را به کسانی تشبیه کند که به مسابقه‌ها و جشن‌های بزرگ می‌آیند بی‌آن‌که بکوشند «سربلندی باشکوه شاهی» را کسب کنند، یا «با خرید و فروش سود به دست آورند»، بلکه مجذوب «تماشا و از نزدیک دیدن آنچه انجام می‌شود و چگونگی انجام آن» می‌شوند. چنانچه امروز ممکن است بگوییم، به طور کامل عاری از نفع شخصی بودند و به همین دلیل برای داوری از همه صلاحیت بیشتری داشتند، و همچنین بیشتر از همه مجذوب خود نمایش می‌شدند. سیسرون آنها را به سبب کاری که انجام می‌دهند، کسانی

می‌خواند که تنها «برای دیدن تماشا می‌کنند»^۱، اصیل‌ترین گروه آزادمردان: تماشا فقط برای دیدن، «آزادترین فعالیت»^۲ بود.⁽¹⁰⁾

به‌دلیل نبود واژه‌ای بهتر که تشخیص، تمیز و داوری عشق کنشگر به زیبایی^۳ (که پریکلس از آن سخن می‌گفت) را برساند، واژه‌ی «ذوق» را به‌کار برده‌ام. برای این که درستی کاربرد این واژه را نشان دهم، هم‌زمان به یگانه‌فعالیتی اشاره می‌کنم که به نظر من فرهنگ خود را در آن می‌نمایاند، می‌خواهم از بخش نخست «نقد قوه‌ی حکم»^۴ (یا «سنجش نیروی داوری») کانت در «نقد قوه‌ی حکم زیبایی‌شناسی»^۵ کمک بگیریم که شاید حاوی مهم‌ترین و بدیع‌ترین جنبه‌ی فلسفه‌ی سیاسی او باشد. به‌هر حال، این بخش شامل تحلیلی از امر زیبا است که در اساس از دیدگاه ناظر داوری‌کننده به این امر می‌نگرد، و همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، بحث خود را با پدیده‌ی ذوق آغاز می‌کند، که کانت آن را همچون رابطه‌ای کنشگرانه با آنچه زیباست درک می‌کند.

برای دیدن قوه‌ی داوری از دیدگاه درست و فهم این که این قوه بیشتر حاکی از فعالیت‌سیاسی است تا نوعی فعالیت نظری محض، باید به‌طور خلاصه به آنچه به‌طور معمول فلسفه‌ی سیاسی کانت می‌خوانند، یعنی «نقد عقل عملی»^۶ که به قوه‌ی قانون‌گذار عقل می‌پردازد، اشاره کنیم. اصل قانون‌گذار آن‌طور که در «امر مطلق»^۷ طرح شده است («همواره چنان عمل کن که

¹ *maxime ingenuum*

² *liberalissimum*

³ *filokalein met euteleias*

⁴ *Critique of Judgment*

⁵ *Critique of Esthetic Judgment*

⁶ *Critique of Practical Reason*

⁷ *categorical imperative*

بتوانند دستور عملت را به قانون کلی بدل کنند»¹) بر این اساس بنا شده است که اندیشه عقل‌بنیاد باید با خود سازگار باشد. به‌طور مثال، دزد در حقیقت با خود در ستیز است، زیرا نمی‌تواند بخواهد که دستور عملش، یعنی دزدیدن اموال دیگران، را به قانون کلی بدل کنند؛ چرا که چنین قانونی بی‌درنگ او را از دارایی‌اش محروم می‌کند. اصل سازگاری با خود بسیار کهن است؛ در حقیقت سقرات آن را کشف کرد و افلاتون مبنای آن را چنین بیان کرده است: «چون من یک تنم، بهتر آن است که با همه‌ی مردمان روی زمین بستیزیم تا با خود در ستیز باشم.»⁽¹¹⁾ این عبارت هم آغازگاه فلسفه‌ی اخلاق غرب، با تأکید آن بر سازگار بودن با وجدان خود، بوده است، هم آغازگاه منطق غرب با تأکید آن بر اصل عدم تناقض.

به‌هر حال، کانت در «نقد قوه‌ی حکم» یا «سنجش نیروی داوری»، بر شیوه‌ی متفاوتی از اندیشه‌ی اصرار می‌کند؛ شیوه‌ای که نه تنها برای سازگاری با خود کافی است، بلکه متضمن توانایی «اندیشیدن به‌جای هرکس دیگری» نیز است و از این رو، کانت آن را «ذهنیتی گسترش‌یافته»¹ می‌خواند.⁽¹²⁾ نیروی داوری بر نوعی سازگاری بالقوه با دیگران برپا شده است، و آن روند اندیشه‌ی که در داوری درمورد چیزی کنشگر است مانند روند اندیشه‌ی در استدلال محض (که گفتگویی میان من با خودم است) نیست، بلکه همواره و در اساس (حتی زمانی که به‌طور کامل به‌تنهایی تصمیم‌گیری می‌کنم) در گفت‌و شنودی پیش‌نگرانه با دیگران وارد می‌شوم، کسانی که می‌دانم سرانجام باید با آنها به توافق برسم. از دل این سازگاری بالقوه است که داوری اعتبار ویژه‌ی خود را می‌یابد. این امر از یک سو به این معنی است که چنین داوری‌ای باید خود را از «شرایط خصوصی ذهنی» برهاند، یعنی، از

¹ eine erweiterte Denkungsart

ویژگی‌ها یا هنجارهای شخصی که به‌طور طبیعی نگرش هر فرد را در زندگی خصوصی‌اش تعیین می‌کنند و تا جایی که فقط نظرات خصوصی‌اند موجه‌اند، اما برای ورود به بازار عمومی مناسب نیستند، و در قلمرو همگانی هیچ اعتباری ندارند. از سوی دیگر، این شیوه‌ی تفکر گسترش‌یافته، که همچون داوری می‌داند چگونه از محدودیت‌های فردی خود فراتر رود، نمی‌تواند در انزوا یا تنهایی محض عمل کند؛ بلکه به حضور دیگران نیاز دارد که «به‌جای آنها» باید بیاندهد، که دیدگاه‌های آنها را باید در نظر داشته باشد، و بی آنها هرگز امکان اثر گذاشتن نخواهد داشت. همان‌طور که منطق برای درست بودن به حضور «خود» وابسته است، داوری نیز برای اعتبار داشتن، وابسته به حضور دیگران است. به این دلیل، داوری دارای اعتبار ویژه‌ی معینی است، اما هرگز به‌طور جهان‌روا معتبر نیست. ادعای اعتبار آن هرگز نمی‌تواند از محدوده‌ی کسانی فراتر رود که شخص داوری‌کننده برای رسیدن به این داوری، خود را به‌جای آنها گذاشته است. کانت می‌گوید: «داوری برای هرکس که قوه‌ی داوری خود را به کار می‌برد، دارای اعتبار است»⁽¹³⁾، در این جمله تأکید بر «به‌کار بردن قوه‌ی داوری» است؛ این داوری برای کسانی که نیروی داوری را به‌کار نمی‌برند، یا برای کسانی که به قلمرو همگانی تعلق ندارند (یعنی جایی که موضوع‌های مورد داوری در آن پدیدار می‌شوند) اعتبار ندارد.

نیروی داوری درست به‌مفهوم‌ی که کانت بیان می‌کند، گونه‌ای توانایی به‌طور خاص سیاسی است، یعنی توانایی دیدن امور نه تنها از دیدگاه خود، بلکه از چشم‌اندازهای گوناگون همه‌ی حاضران، و این داوری می‌تواند یکی از بنیادی‌ترین توانایی‌های انسان به عنوان موجودی سیاسی باشد، تا آنجایی که او را قادر می‌سازد که خود را با قلمرو سیاسی در جهان مشترک سازگار

کند؛ این بینش‌ها به‌همان اندازه‌ی نخستین تجربه‌های سیاسی بیان‌شده قدمت دارند. یونانیان این توانایی را «بصیرت»^۱ می‌خواندند، آن را اصلی‌ترین کارآمدی^۲ یا سرآمدی^۳ مرد سیاسی می‌شمردند و آن را از دانایی فیلسوف متمایز می‌دانستند.⁽¹⁴⁾ تفاوت بصیرت داوری‌کننده با تفکر ژرف‌اندیشانه در این نکته است که اولی در آنچه به طور معمول دریافت همگانی^۴ می‌خوانیم ریشه دارد، درحالی که دومی پیوسته از آن فراتر می‌رود. دریافت یا حس همگانی (که فرانسویان به‌گونه‌ای چنان اشارت‌گر آن را «حس خوب»^۵ (عقل سلیم) می‌خوانند) سرشت جهان را تا آنجایی که جهانی مشترک است، برای ما آشکار می‌کند؛ این حقیقت را، که حس‌های پنجگانه‌ی به طور کامل خصوصی و «ذهنی» مان و داده‌های حسی‌شان می‌توانند خود را با جهان غیرذهنی و «عینی» مشترک برای همگان سازگار کنند، به حس همگانی مدیونیم. توانایی داوری یکی از مهمترین، شاید حتی مهمترین، فعالیت‌های است که به کمک آن، این سهم بودن جهان با دیگران امکان تحقق می‌یابد.

با این‌همه، آنچه در گزاره‌های کانت در «نقد قوه‌ی حکم» به طور کامل نو و در حقیقت به نحوی شگفت‌آور نو است، این است که او این پدیده را در تمام عظمت آن، درست زمانی کشف کرد که در حال بررسی پدیده‌ی ذوق بود. و چون این پدیده‌ی ذوق فقط به موضوع‌های زیباشناختی مربوط می‌شود، بنابراین همواره تصور کرده اند که هر نوع داوری مربوط به ذوق بیرون از قلمرو سیاست و نیز خارج از میدان عقل قرار دارد. کانت از

¹ *fronesis*

² *virtue*

³ *excellence*

⁴ *common sense*

⁵ *le bon sens*

دلخواهی و ذهنی بودن ادعایی عبارت «در مسائل مربوط به ذوق، بحث وجود ندارد»¹ (که بی‌تردید درباره‌ی واکنش‌های فردی و خصوصی به طور کامل درست است) آشفته می‌شد، زیرا این دلخواهی بودن نه درک زیباشناختی، بلکه درک سیاسی او را آشفته می‌کرد. کانت، که بی‌شک نسبت به پدیده‌های زیبا بیش از اندازه حساس نبود، به طور کامل از ویژگی همگانی زیبایی آگاهی داشت؛ و به‌دلیل این اهمیت همگانی داوری‌های ذوقی بود که او در ستیز با گفته‌ی رایج بالا، تأکید می‌کرد که بحث در مورد داوری‌های ذوقی ممکن است «زیرا امیدواریم که دیگران هم در این لذت سهیم باشند»، که درباره‌ی ذوق می‌توان بحث کرد، زیرا «از دیگران انتظار همدلی دارد.»⁽¹⁵⁾ بنابراین ذوق، تا آنجا که، مانند هر داوری دیگری، به حس همگانی رجوع می‌کند، درست نقطه‌ی مقابل «احساس‌های شخصی» است. در داوری‌های زیباشناختی، به‌اندازه‌ی داوری‌های سیاسی، تصمیم می‌گیرند، هرچند این تصمیم را همواره ذهنیتی معین می‌گیرد. این داوری‌ها از این حقیقت ساده که هرکس جای خاص خود قرار گرفته و از آنجا به جهان می‌نگرد و در مورد آن داوری می‌کند، و همچنین از این واقعیت ناشی می‌شوند که جهان خود، داده‌ای عینی است و چیزی است مشترک برای همه‌ی ساکنان آن. فعالیت ذوق تعیین می‌کند که این جهان، جدا از فایده‌ی آن و به‌غیر از منافع زندگی‌مان در آن، چگونه به نظر می‌آید و چه صدایی دارد، و انسان‌ها می‌خواهند در آن چه ببینند و چه بشنوند. ذوق در مورد ظاهر جهان و جهان بودن آن داوری می‌کند، علاقه‌ی آن به جهان به طور مطلق «عاری از غرض» است، یعنی در اینجا نه علاقه‌های زندگی فردی دخالت دارند و نه علاقه‌های اخلاق «من انسان». برای داوری‌های ذوق، جهان اهمیت اساسی

¹ *de gustibus non disputandum est*

دارد، نه انسان، نه زندگی یا «من» او.

داوری‌های ذوق را بیشتر وقت‌ها به این دلیل نیز دلبخواهی می‌دانند که به‌مفهوم واقعیت‌های اثبات‌پذیر یا حقایقی که به‌کمک استدلال ثابت می‌شوند، موافقت با آنها الزام‌آور نیست. داوری‌های ذوق مانند آرای سیاسی‌اند که هدفشان متقاعدسازی است؛ همان‌طور که کانت به‌نحوی کمابیش زیبا بیان می‌کند، فرد داوری‌کننده فقط می‌تواند «در پی برانگیختن همدلی دیگران باشد» به این امید که آنان به‌تدریج با او به توافق برسند.⁽¹⁶⁾ این «جلب» یا ترغیب کردن درست معادل چیزی است که یونانیان «متقاعدسازی»¹ می‌خواندند، یعنی گفتار ترغیب‌گر و قانع‌کننده‌ای که آن را شیوه به‌طور مشخص سیاسی سخن گفتن مردم با یکدیگر به حساب می‌آوردند. شیوه‌ی حاکم بر مراوده‌ی میان شهروندان «دولت‌شهر» ترغیب بود، زیرا از خشونت جسمی جلوگیری می‌کرد؛ اما فیلسوفان می‌دانستند که ترغیب از نیروی اجبار غیرخشونت‌بار دیگری، یعنی نیروی الزام‌آور حقیقت، نیز متمایز است.

ارستو ترغیب را ضد *dialegesthai*، (یعنی به‌شیوه‌ی فلسفی سخن گفتن) می‌دانست، درست به این دلیل که این نحوه‌ی گفتگو، با دانش و یافتن حقیقت سر و کار دارد و به این سبب حاکی از روندی است که به اثبات الزام‌آور می‌انجامد. به این ترتیب، فرهنگ و سیاست به یکدیگر تعلق دارند، زیرا در قلمرو همگانی نه دانش یا حقیقت بلکه بیشتر داوری و تصمیم را طرح می‌کنند: تبادل نظر مدیرانه درباره‌ی عرصه‌ی همگانی زندگی و جهان مشترک، و تصمیم درمورد این که چه نوع کنشی باید در آن انجام گیرد، و از این به بعد چگونه باید به نظر آید و چه چیزهایی را باید در آن نمایش داد.

قرار دادن ذوق، این اصلی‌ترین فعالیت فرهنگی، در میان توانایی‌های

¹ peithein

سیاسی انسان آن قدر عجیب به نظر می‌رسد که شاید بهتر باشد حقیقت بسیار آشنای دیگری را که از لحاظ نظری چندان مورد توجه قرار نگرفته است به این تأملات بیفزاییم. همه به‌خوبی می‌دانند که آدمیان وقتی در زمینه‌ی مسائل مربوط به آنچه دوست دارند و دوست ندارد قرابتی کشف کنند، چقدر زود یکدیگر را می‌شناسند و چقدر به‌نحوی خالی از ابهام به‌هم احساس تعلق پیدا می‌کنند. از دیدگاه تجربه‌ی مشترک، چنین به نظر می‌رسد که ذوق نه تنها تعیین می‌کند که جهان چگونه به نظر می‌آید، بلکه تعیین می‌کند چه کسانی در آن، به‌هم تعلق دارند. اگر به این مفهوم از تعلق با اصطلاح‌های سیاسی بیندیشیم، به این گرایش می‌یابیم که ذوق را همچون اصل در اساس آریستوکراتی سازماندهی بفهمیم. اما اهمیت سیاسی ذوق فراگیرتر و ژرفتر از این است. هر جا مردم در مورد جهانی که جهان مشترکشان است داوری می‌کنند، داوری‌های‌شان حاوی چیزی بیش از داوری محض است. انسان از راه شیوه‌ی داوری خود، تا حدودی فاش می‌کند که چگونه آدمی است، و این فاش‌سازی، که داوطلبانه نیست، به آن میزان اعتبار می‌یابد که خود را از ویژگی‌های فردی رهانیده باشد. اکنون درست در قلمرو کنش و سخن (یعنی فعالیت در میدان سیاسی) است که این واکنش‌های فردی در امور همگانی برجسته می‌شوند. در این میدان، «شخص چه کسی است» بیشتر نمود می‌یابد تا استعدادها و ویژگی‌هایی که از قضا صاحب آنهاست. از این جنبه، قلمرو سیاسی بار دیگر در ستیز با عرصه‌ای قرار می‌گیرد که هنرمند و سازنده در آن زندگی و کار می‌کند؛ عرصه‌ای که در آن، همواره استعداد‌های هنرمند و کیفیت آنچه آفریده است، در نهایت به‌حساب می‌آید. به‌هر حال، ذوق فقط در مورد این کیفیت داوری نمی‌کند. برعکس، کیفیت مورد تردید قرار نمی‌گیرد، و به‌اندازه‌ی حقیقت به‌گونه‌ای الزام‌آور بدیهی است و فراسوی

حکم‌های داوری، و فراسوی نیاز به ترغیب و جلب توافق بر سر آن، قرار دارد، هرچند در دوره‌های زوال هنری و فرهنگی، تنها افرادی انگشت‌شمار باقی می‌مانند که هنوز در برابر کیفیت بدیهی حساس‌اند. ذوق به عنوان فعالیت ذهنی به طور واقعی فرهیخته، فقط جایی تأثیر می‌گذارد که آگاهی از کیفیت به‌طور گسترده‌ای رواج یافته است و زیبایی حقیقی به‌سادگی بازشناخته می‌شود، زیرا ذوق کیفیت‌ها را متمایز می‌کند و درمورد آنها حکم می‌دهد. ذوق و داوری پیوسته هشیارش درمورد چیزهای جهان، با تعیین محدوده‌ی عشق بی‌تمیز و بی‌حد به امر فقط زیبا، عامل شخصی را وارد قلمرو ساختن و کیفیت می‌کند، یعنی معنایی انسان‌باورانه^۱ (اومانیتیستی) به آن می‌بخشد. ذوق چون مقهور جهان امر زیبا نمی‌شود، مانع رواج بی‌فرهنگی در آن می‌شود؛ ذوق از امر زیبا به‌شیوه‌ی «شخصی» خاص خود مراقبت می‌کند و به این ترتیب، نوعی «فرهنگ» پدید می‌آورد.

اومانیسم (Humanism)، انسان‌باوری، مانند culture (فرهنگ) ریشه‌ی لاتین دارد؛ اینجا هم در زبان یونانی واژه‌ای معادل «اومانیتاس» (humanitas)، انسانیت، لاتین وجود ندارد.^(۱۷) بنابراین به طور کامل به‌جاست که برای جمع‌بندی این بحث، مثالی رومی را به کار گیریم تا نشان دهیم ذوق به چه مفهومی گونه‌ای توانایی سیاسی است که امر زیبا را در واقع متمدانه می‌کند و از این راه فرهنگ می‌سازد. گفته‌ای شگفت از سیسرون وجود دارد که به نظر می‌رسد برای مقابله با مثل رومی رایج آن‌زمان آگاهانه بیان شده است: «سقرات را دوست دارم، افلاتون را هم دوست دارم، اما پایبندی به حقیقت برایم ارج بیشتری دارد.»^۲ این مثل قدیمی، صرف‌نظر از

^۱ humanistic

^۲ *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*

این که انسان با آن موافق باشد یا نه، بی شک درک رومی از «انسانیت»^۱، (یعنی از منزلت انسان به عنوان انسان) را خدشه دار می‌کرده است زیرا در اینجا، ارزش آدمی و جایگاه شخصی، همراه با دوستی، قربانی حقیقت مطلق می‌شود که از همه چیز برتر است. به هر حال، هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه سیسرون می‌گوید دورتر از آرمان حقیقت مطلق الزام آور باشد: «ترجیح می‌دهم پیش از ملکوت، با افلاتون سرگردان باشم تا با مخالفانش (فیثاغوریان) در پایبندی به حقیقت سهیم باشم»⁽¹⁸⁾ در ترجمه‌ی این گفته ابهام خاص متن لاتین از میان می‌رود. معنای عبارت می‌تواند چنین باشد: ترجیح می‌دهم با خردپذیری افلاتونی سرگردان باشم تا حقیقت را با خردگریزی فیثاغوری «احساس» (*sentire*) کنم. اما با در نظر داشتن پاسخی که در گفتگو به آن داده می‌شود، این ترجمه محتمل نیست: «من خودم نیز بی‌میل نیستم با چنین مردی سرگردان باشم»^۲، در اینجا نیز تأکید روی شخصی است که انسان با او سرگردان می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که می‌توانیم با اطمینان، ترجمه‌ی اول را بپذیریم. و در این صورت، این عبارت به صراحت می‌گوید: این موضوعی مربوط به ذوق است که همراهی افلاتون و همدلی با اندیشه‌های او را ترجیح دهیم، هر چند ممکن است ما را از حقیقت دور کند. این گفته‌ای بسیار جسورانه است به‌ویژه به این دلیل که به حقیقت می‌پردازد. بی شک می‌توانیم در مورد زیبایی نیز همین را بگوییم و در مورد آن نیز همین حکم را بدهیم، و برای کسانی که حس زیباییشناسی خود را به اندازه‌ای تمرین داده‌اند که بیشتر ما عقل خود را تمرین داده‌ایم، زیبایی کمتر از حقیقت الزام آور نیست.

¹ *humanitas*

² *Ego enim ipse cum eadem isto non invitus erraverim*

آنچه سیسرون در حقیقت می‌گوید این است که برای انسان‌باور¹ راستین، نه حقیقت‌های بنیادی دانشمند، نه حقیقت فیلسوف و نه زیبایی هنرمند نمی‌تواند مطلق باشد. انسان‌باور، درست به این دلیل که متخصص نیست، نیروی داوری و ذوقی را به کار می‌گیرد که فراسوی اجباری قرار دارد که هر تخصصی به ما تحمیل می‌کند. این «انسان‌باوری» رومی برای انسان‌هایی مناسب بود که از هر جنبه آزاد بودند؛ کسانی که برای‌شان مسأله‌ی آزادی، اجبار نداشتن، تعیین‌کننده بود؛ حتی در علم، فلسفه و هنر. سیسرون می‌گوید: آنچه در همنشینی من با انسان‌ها و چیزها اهمیت دارد این است که از اجبار حتی از سوی حقیقت و زیبایی سرباز می‌زنم.⁽¹⁹⁾

این انسان‌باوری نتیجه‌ی «روح بافرهنگ» است؛ نگره‌ای که می‌داند چگونه از چیزهای جهان مراقبت کند، و آنها را نگه دارد و بستاید. به این ترتیب، وظیفه‌ی داوری و میانجگری میان فعالیت‌های سیاسی محض و فعالیت‌های ساختن محض را به‌عهده می‌گیرد؛ فعالیت‌هایی که از جنبه‌های بسیاری با یکدیگر در تضادند. ما انسان‌باوران می‌توانیم از اختلاف‌های مرد سیاسی و هنرمند بالاتر بایستیم، به‌همان نحو که می‌توانیم در آزادی، بالاتر از تخصص‌ها قرار گیریم؛ تخصص‌هایی که همه باید از آنها بیاموزیم و پیگیری‌شان کنیم. ما تا آنجا می‌توانیم بالاتر از همه نوع تخصص و هنرنشناسی قرار گیریم که ذوق خود را آزادانه به کار ببندیم. در آن‌صورت خواهیم دانست چگونه پاسخ کسانی را بدهیم که پی در پی به ما می‌گویند که افلاتون یا هر اندیشمند بزرگ دیگر در گذشته، امروزه اعتبار خود را از دست داده است؛ خواهیم دانست که حتی اگر همه‌ی انتقادات به افلاتون درست باشند، باز هم افلاتون همنشین بهتری از منتقدانش است. به هر حال، به یاد

¹ humanist

خواهیم آورد که رومیان (نخستین مردمی که فرهنگ را جدی گرفتند، به همان شکل که ما آن را جدی می‌گیریم) معتقد بودند که انسان با فرهنگ چگونه باید باشد: کسی که می‌داند چگونه همنشین خود را میان انسان‌ها، چیزها، و اندیشه‌ها، در حال و نیز در گذشته، انتخاب کند.

فصل هفتم

حقیقت و سیاست*

۱

موضوع بحث این فصل امری روشن است. هیچکس هرگز تردید نداشته است که حقیقت و سیاست باهم رابطه‌ای ناسازگار دارند، و تا آنجا که من می‌دانم، هیچکس راست‌گویی را جزء هنرهای سیاسی نمی‌شمارد. دروغ را همواره نه فقط برای کار مردم‌فریبان یا سیاست‌پیشگان بلکه برای کار مردان سیاسی نیز وسیله‌ای ضروری و توجیه‌پذیر می‌شمرده‌اند. چرا چنین است؟ و این امر از یک سو، برای سرشت و اعتبار قلمرو سیاسی و از سوی دیگر، برای سرشت و اعتبار حقیقت و راست‌گویی چه پیامدی داشته است؟ آیا در گوهر حقیقت، ناتوانی و در گوهر قدرت، فریبکاری وجود دارد؟ و حقیقت چگونه واقعی

* انگیزه‌ی نوشتن این مقاله به اصطلاح جنجالی بود که در پی انتشار «ابتدال شر: آیشمن در اورشلیم» برپا شد. هدفم روشن کردن دو مسأله‌ی جدا اما دارای ارتباط دوجانبه باهم است که پیش از این از آنها آگاه نبودم و به نظر می‌رسد اهمیت‌شان از این واقعه فراتر می‌رود. مسأله‌ی اول به این پرسش مربوط می‌شود که آیا گفتن حقیقت همواره درست است – آیا بی‌قید و شرط به *Fiat veritas, et pereat mundus* (پایدار باد حقیقت، حتی اگر جهان نابود شود) باور داریم؟ مسأله‌ی دوم به سبب تعداد چشمگیر دروغ‌هایی موضوعیت پیدا کرد که در این «جنجال» گفتند. از یک سو، دروغ درباره‌ی چیزهایی که نوشته بودم و از سوی دیگر، دروغ درباره‌ی واقعیت‌هایی که گزارش می‌کردم. اندیشه‌های مطرح‌شده در این مقاله می‌کوشند این هر دو مسأله را تحلیل کنند. همچنین می‌توان آنها را به‌عنوان مثالی به‌کار برد برای نشان دادن این که وقتی موضوعی که کاملاً بحث روز است به شکاف میان گذشته و آینده (جایی که شاید همه‌ی اندیشه‌ها و تأمل‌ها به‌درستی به آن تعلق دارند) کشیده می‌شود، چه بر سرش می‌آید. خوانندگان می‌توانند برخی اندیشه‌های فشرده و آزمایشی درمورد این شکاف را در مقدمه ببابند.

است اگر در عرصه‌ی همگانی قدرت ندارد؟ عرصه‌ی همگانی بیش از هر حوزه‌ی دیگر زندگی بشری، واقعیت هستی را برای آدمیان زاده‌شده و فناپذیر تضمین می‌کند، یعنی برای زیندگانی که می‌دانند از نیستی برآمده‌اند و پس از مدت کوتاهی به آن باز می‌گردند. و سرانجام، آیا حقیقت ناتوان، درست مانند قدرت بی‌اعتنا به حقیقت، قابل سرزنش نیست؟ اینها پرسش‌هایی ناخوشایندند، اما نتیجه‌گریزناپذیر باورهای رایج در مورد این موضوع اند.

آنچه را، که موجب منطقی جلوه کردن این رویکرد معمولی می‌شود، هنوز می‌توان در این مثل قدیمی لاتین جمع‌بندی کرد: «بگذار عدالت را اجرا کنند، گرچه جهان ممکن است نابود شود.»^۱ به‌جز کسی که شاید آن را در قرن شانزدهم ابداع کرد (فریدیناد اول، جانشین چارلز پنجم)^۲ کسی آن را به کار نبرده است مگر همچون پرسشی بلاغی: «آیا عدالت را باید اجرا کرد، حتی اگر بقای جهان با خطر روبرو شود؟» تنها اندیشمند بزرگی که جسارت آن را داشت که خلاف جوهر این پرسش ببیند امانوئل کانت بود که جسورانه گفت: «معنای این مثل به‌زبان ساده چنین است: عدالت را باید اجرا کرد، حتی اگر در نتیجه‌ی آن همه‌ی بدکاران جهان هلاک شوند.» چون انسان‌ها معتقدند که زندگی در جهان محروم از عدالت ارزش ندارد، این «حق بشری را باید مقدس نگه داشت، صرف‌نظر از این که چقدر به فداسازی قدرت نیاز دارد... صرف‌نظر از این که پیامدهای مادی آن چیست.»^(۱) اما آیا این پاسخ پوچ نیست؟ آیا حفظ هستی آشکارا بر هرچیز دیگری، هر هنر و هر اصلی، مقدم

^۱ *Fiat iustitia, et pereat mundus*

^۲ (Charles V)، ۱۵۵۸-۱۵۰۰، از سال ۱۵۱۶ امپراتور اسپانیا و از سال ۱۵۱۹ تا ۱۵۵۶ که از سلطنت کنارگیری کرد امپراتور روم مقدس بود. امپراتوری روم مقدس که بعدها به امپراتوری مقدس روم-آلمان معروف شد نام رسمی کشوری بود که در زمان حکومت اتو یکم در ۹۶۲ میلادی تشکیل شد و تا سال ۱۸۰۶ ادامه پیدا کرد.

نیست؟ آیا بدیهی نیست که این اصول به خیال‌های واهی محض بدل می‌شوند اگر جهان، تنها جایی که حقیقت و عدالت می‌توانند در آن پدیدار شوند، با خطر روبرو شود؟ آیا حق با همه‌ی آنهایی نبود که در قرن هفدهم به‌نحوی کمابیش یکدل و یک‌زبان اعلام می‌کردند که هر جامعه‌ی آزادی‌موظف است (به‌گفته‌ی اسپینوزا) «هیچ قانونی را برتر از امنیت قلمرو خود» به‌رسمیت نشناسد؟⁽²⁾ چون هر اصلی را که از هستی محض فراتر رود می‌توانیم به‌جای عدالت بگذاریم، و اگر در این مثل قدیمی، «حقیقت» را جایگزین «عدالت» کنیم، «پایدار با حقیقت، حتی اگر جهان نابود شود»¹، به‌مراتب نامعقول‌تر به نظر می‌رسد. اگر کنش سیاسی را در چهارچوب مقوله‌ی وسیله-هدف درک کنیم، حتی می‌توانیم به این نتیجه‌ی به ظاهر پارادوکسی برسیم که دروغ‌گویی به‌خوبی می‌تواند در خدمت استحکام یا امنیت بخشیدن به شرایط لازم برای حقیقت‌جویی باشد. همان‌طور که هابز (که منطق آشتی‌ناپذیرش هرگز از پیش بردن استدلال تا حد نهایی سر باز نمی‌زند و تا جایی پیش می‌رفت که پوچی‌شان را آشکار می‌کرد) مدت‌ها پیش به این نکته اشاره کرده بود.⁽³⁾ و از آنجا که دروغ بیشتر وقت‌ها جایگزین وسایل خشونت‌بارتر می‌شود، ساده است که آن را جزء ابزار کمابیش بی‌زیان زرادخانه‌ی کنش سیاسی بشماریم. به این سبب، مایه‌ی شگفتی خواهد بود که در بازنگری این مثل قدیمی لاتین، معلوم شود برای بقای جهان، فداسازی حقیقت از فداسازی هر اصل یا هنر دیگری بی‌اثرتر است، چرا که به‌سادگی می‌توانیم جهانی را تصور کنیم محروم از عقایدی همچون عدالت و آزادی، و حتی می‌توانیم از خود نپرسیم که آیا زندگی در چنین جهانی ارزش دارد یا نه، اما شگفت این که تصور جهان بدون ایده‌ی حقیقت که به‌ظاهر بسیار کمتر سیاسی است، ممکن نیست.

¹ Fiat veritas, et pereat mundus

آنچه با خطر روبروست، بقاء، حفظ هستی^۱، است، و هر جهان بشری که قصد داشته باشد از عمر کوتاه فناپذیران خود دوام بیشتری بیاورد، هرگز نمی‌تواند بدون انسان‌هایی به هستی خود ادامه دهد که خواهان انجام کاری باشند که نخستین بار هرودوت آگاهانه به‌عهده گرفت: بیان آنچه هست^۲. هرگونه پایداری و ماندگاری در هستی، بدون آدمیانی که مایل باشند درمورد آنچه هست و بر آنها نمودار می‌شود، فقط به‌دلیل بودنش، گواهی دهند، در حقیقت تصورناپذیر است.

کشمکش میان حقیقت و سیاست ماجرای قدیمی و پیچیده است، و ساده کردن یا از نظر اخلاقی محکوم کردن آن سودی دربر ندارد. در طول تاریخ، حقیقت‌جویان و حقیقت‌گویان از خطری که این کار برای‌شان داشته آگاه بوده‌اند. تا زمانی که در جریان امور جهان اخلاص نمی‌کردند، مورد تحقیر و توهین قرار می‌گرفتند، اما اگر کسی می‌کوشید از راه رها ساختن شهروندان دیگر از نادرستی و توهم، آنها را وادار کند او را جدی بگیرند با خطر مرگ روبرو می‌شد. همان طور که افلاتون در آخرین جمله‌ی تمثیل «غار» می‌گوید: «... و چون بخواهد زنجیر از پای آنها بگشاید و از زندان آزادشان کند، اگر از دست‌شان برآید کمر به کشتن او بخواهند بست؟»^(۴) ستیزه‌ی افلاتونی میان حقیقت‌گو و شهروندان را نمی‌توان به‌کمک مثل لاتین یادشده، یا هر نظریه‌ی بعدی دیگری توضیح داد که دروغ‌گویی (یا هر خطای دیگر) را در صورت در خطر بودن بقای شهر، به‌طور ضمنی یا به‌طور صریح توجیه می‌کند. در داستان افلاتون، از دشمنی نام نمی‌برند؛ توده‌ها در غارشان با صلح و صفا باهم زندگی می‌کنند؛ آنها فقط تماشاگر تصویرهایند، در کنشی شرکت

¹ *in suo esse perseverare*

² *legein ta eonta*

نمی‌کنند و از این رو، از سوی کسی تهدید نمی‌شوند. عضوهای این اجتماع هیچ دلیلی ندارند که حقیقت و حقیقت‌گویان را بدترین دشمنان خود بدانند، و افلاتون در مورد عشق گمراهانه‌ی آنها به فریب و نادرستی هیچ توضیحی نمی‌دهد. اگر می‌توانستیم افلاتون را با یکی از اندیشمندان دوران‌های بعد در فلسفه‌ی سیاسی، یعنی با هابز روبرو کنیم که معتقد بود «... همگان از هر حقیقتی که مغایر با نفع یا خوشی کسی نباشد، استقبال می‌کنند» (گفته‌ای بدیهی، اما از دیدگاه او آن‌قدر با اهمیت که «لویاتان» را با آن به پایان می‌برد) آنچه را اینجا در مورد نفع و خوشی گفتیم می‌پذیرفت، اما این را تأیید نمی‌کرد که حقیقت‌هایی وجود دارند که همگان از آن استقبال می‌کنند. هابز برخلاف افلاتون، خود را تسلی می‌داد که حقیقت‌هایی خنثا وجود دارد که به «موضوع‌هایی» می‌پردازند که «آدمیان به آنها اهمیتی نمی‌دهند»، مانند حقیقت‌های ریاضی، «نظریه‌ی خط‌ها و شکل‌ها»، که «مغایر جاه‌طلبی، نفع و خوشی آدمیان» نیست. هابز می‌نویسد: «زیرا شکی ندارم که اگر این نظریه که سه زاویه‌ی یک مثلث باید برابر با دو زاویه‌ی یک مربع باشند مغایر با حق سلطه‌ی هر کسی می‌بود، یا با منافع کسانی که قدرت را در دست دارند مغایرت می‌داشت، در آن صورت اگر هم نفی و انکار نمی‌شد، افراد دارای نفع دست‌کم از راه سوزاندن همه‌ی کتاب‌های هندسه، آن را سرکوب می‌کردند.»⁽⁵⁾

بی‌تردید میان اصول موضوعه‌ی ریاضی هابز با حقیقت‌های مربوط به هنجارهای رفتاری انسان که فیلسوف افلاتون قرار است پس از بازگشتش از سفر به آسمان ایده‌ها همراه خود بیاورد، تفاوت آشکار وجود دارد؛ و افلاتون هرچند از این تفاوت آگاه نبود اما باور داشت که حقیقت‌های ریاضی چشم ذهن را در برابر همه‌ی حقیقت‌ها می‌گشایند. مثال هابز به نظرمان کمابیش بی‌زیان

می‌رسد؛ این تمایل در ما وجود دارد که بپذیریم فکر انسان همواره قادر خواهد بود اصل‌ها و گزاره‌های بدیهی مانند «سه زوایه‌ی یک مثلث باید برابر با دو زاویه‌ی یک مربع باشند» را باز تولید کند و به این ترتیب نتیجه می‌گیریم که «سوزندان همه‌ی کتاب‌های هندسه» به‌طور اساسی مؤثر نخواهد بود. در مورد گزاره‌های علمی، خطر به‌طور چشمگیری بزرگتر است؛ اگر تاریخ به شکل دیگری ورق می‌خورد، کل تکامل علمی مدرن از گالیله تا آئیشتاین ممکن بود هرگز رخ ندهد. و بی‌شک حقیقت‌های مسیرهای فکری همواره یگانه و بسیار ناهمسان (آموزه‌ی ایده‌های افلاتون مثال درخشان آنهاست) از همه آسیب‌پذیرترند. انسان‌ها از زمان‌های بسیار دور کوشیده‌اند از راه چنین مسیرهایی، فراسوی مرزهای دانش بشری، عقلی بیندیشند.

دوران مدرن که باور دارد حقیقت را انسان کشف نمی‌کند بلکه عقل آنها را می‌سازد، از لایب‌نیتس به بعد حقیقت‌های ریاضی، علمی و فلسفی را در رده‌ی مشترک حقیقت‌های عقلی گنجانده و آنها را از حقیقت‌های عینی متمایز کرده است. در ادامه، من این تمایز را به خاطر سهولت به کار می‌برم، بی آن که در مورد حقانیت ذاتی آن بحث کنم. اگر بخواهیم آسیب‌هایی را بررسی کنیم که قدرت سیاسی می‌تواند به حقیقت وارد آورد، باید به این مسأله‌ها به دلیل‌های سیاسی بنگریم تا دلیل‌های فلسفی، و به این سبب می‌توانیم، بی آن که به بحث‌مان خدشه‌ای وارد شود، پرسش «حقیقت چیست؟» را نادیده بینگاریم، و به مضمونی بسنده کنیم که این واژه نزد مردم به‌طور عام دارد. اکنون اگر به حقیقت‌های عینی بیندیشیم (حقیقت‌های عینی ساده‌ای مانند نقشی که مردی به نام تروتسکی در انقلاب روسیه ایفا کرد، هرچند نامش در هیچ‌یک از کتاب‌های تاریخ روسیه‌ی شوروی نیامده است) بی درنگ متوجه می‌شویم که این گونه حقیقت‌ها چقدر از همه‌ی انواع حقیقت عقلی در کل آسیب‌پذیرترند.

گذشته از این، چون واقعیت‌ها و رخدادها (آنچه همواره نتیجه‌ی کنش و زندگی مشترک آدمیان است) خود بافت قلمرو سیاسی را تشکیل می‌دهند، طبیعی است که در این زمینه حقیقت‌های عینی برایمان بیشترین اهمیت را دارند. زمانی که حاکمیت¹ (اگر بخواهیم واژگان هابز را به کار ببریم که منظور «قدرت سیاسی» است) به حقیقت‌های عقلی یورش می‌برد، به‌تعبیری، بیرون از میدان خود گام می‌گذارد، در حالی که وقتی واقعیت‌ها را جعل یا وارونه می‌کند، در میدان خود وارد نبرد می‌شود. بخت حقیقت‌های عینی برای ایستادگی در برابر یورش قدرت در واقع بسیار ناچیز است. واقعیت همواره با این خطر روبروست که نه تنها به‌طور موقت، بلکه برای همیشه، از جهان محو شود. واقعیت‌ها و رخدادها بی‌نهایت شکننده‌تر از اصل‌های موضوعه، کشف‌ها و نظریه‌هایی‌اند (حتی آنهایی که گمان‌پردازی محض‌اند) که ساخته‌اندیشه بشرند. واقعیت‌ها در جریان پیوسته در حال دگرگونی امور بشری پدیدار می‌شوند و از میان می‌روند؛ جریانی که هیچ چیز در آن از ماندگاری در واقع نسبی ساختار ذهنی انسان ماندگارتر نیست. وقتی این واقعیت‌ها از دست می‌روند، هیچ کوشش عقلی نمی‌تواند دوباره آنها را بازگرداند. شاید هندسه‌ی اقلیدسی یا نظریه‌ی نسبیت آینشتاین (چه رسد به فلسفه‌ی افلاتون) نیز اگر ابداع‌کنندگان‌شان برای ارائه‌ی آنها به آیندگان با مانع روبرو می‌شدند، برای بازتولیدشان با گذشت زمان بخت زیادی نمی‌داشتند. با این‌همه، بخت آنها به‌مراتب بیشتر است از بخت واقعیت با اهمیت فراموش‌شده یا به‌احتمال بیشتر، وارونه‌شده، برای این که روزی دوباره کشف شود.

¹ Dominion

با این که در قلمرو سیاسی حقیقت‌های عینی‌اند که معنادارند، اما کشمکش میان حقیقت و سیاست را نخستین بار در ارتباط با حقیقت عقلی کشف و بیان کردند. در علم ضد گزاره‌ای صادق، خطا یا جهل، و در فلسفه ضد گزاره‌ای صادق، توهم یا پندار است. کذب آگاهانه، یعنی دروغ محض، تنها در میدان گزاره‌های مربوط به واقعیت نقش بااهمیت دارد، و بهراستی عجیب و حتی اشارتگر به نظر می‌رسد که در بحث طولانی درباره‌ی ستیز میان سیاست و حقیقت، از افلاتون تا هابز، به ظاهر هیچ کس هرگز باور نداشته است که دروغ سازمان‌یافته، آن‌طور که ما امروزه با آن آشنایم، می‌توانسته سلاح مؤثری علیه واقعیت باشد. از دیدگاه افلاتون، حقیقت‌گو با جان خود بازی می‌کند. نزد هابز، حقیقت‌گو نویسنده شده است و با این خطر روبروست که کتاب‌هایش را بسوزانند. دروغ‌گویی محض را هرگز طرح نمی‌کردند. اندیشه‌ی افلاتون بیشتر به سوفسطایی^۱ و نادان می‌پردازد تا به دروغ‌گو، و وقتی میان دروغ و خطا (یعنی میان دروغ^۲ آگاهانه و ناآگاهانه) تفاوت می‌گذارد، در برابر مردمانی که در «نادانی خوگوار می‌غلتنند»، به شکلی مشخص بسیار خشن‌تر است تا در برابر دروغ‌گویان.^(۶) آیا دلیل این تفاوت گذاشتن این است که دروغ سازمان‌یافته‌ی سلطه‌گرانه بر قلمرو همگانی، برخلاف دروغی که کسی برای گشودن گره کار خود می‌گوید، هنوز ناشناخته بود؟ آیا این امر با این حقیقت

^۱ (sophist) سوفسطایی در واژه به معنی دانشور زبردست است. کسی که در امور زندگی هوشمند و زیرک است و خردمند. در اواخر سده پنجم پیش از میلاد جماعتی از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضروری نمی‌دانستند، بلکه آموزگاری فن سخنوری را بر عهده گرفته، شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر می‌ساختند تا در هر مقام، خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر رقیب چیره شوند. افلاتون و ارسطو در رد و سرزنش سوفسطاییان بسیار کوشیدند. (فرهنگ معین)

^۲ pseudos

تکان‌دهنده ارتباط دارد که هیچ‌کدام از دین‌های بزرگ، به‌جز آیین زرتشت، صرفِ دروغ‌گویی را، برخلاف «شهادت دروغ دادن» جزء گناهان کبیره نمی‌شمارند؟ نخست با رواج اخلاق پاک‌دینی^۱ بود که دروغ‌گویی گناهی بزرگ تلقی شد. رواج اخلاق پاک‌دینی هم‌زمان بود با رشد علم سازمان‌یافته‌ای که پیشرفت‌ش را باید به کمک بنیادی مستحکم تضمین می‌کردند که بر راست‌گویی و قابل‌اعتماد بودن تکتک دانشمندان بنا شده بود.

به هر حال، ستیز میان حقیقت و سیاست از نظر تاریخی از دو شیوه‌ی متضاد زندگی پدید آمد: شیوه‌ی زندگی فیلسوف، (آن طور که نخست پارمیندس^۲ و سپس افلاتون آن را وصف کردند)، و شیوه‌ی زندگی شهروند. در برابر عقیده‌های پیوسته در حال تغییر شهروند درباره‌ی امور بشری، که خود این امور بی‌وقفه در جریان‌اند، فیلسوف حقیقت چیزهایی را می‌نهاد که در ذات خود ابدی بودند و به این دلیل، انسان می‌توانست اصول قوام بخشیدن به امور بشری را از آنها نتیجه بگیرد. به این ترتیب، عقیده‌ی محض که با توهم یکی شمرده می‌شد، ضد حقیقت گشت. تند و تیزی سیاسی این ستیز در واقع در کم ارج دانستن عقیده بود؛ زیرا عقیده، و نه حقیقت، جزء پیش‌شرط‌های الزامی کل قدرت سیاسی است. همچنان که جیمز مدیسون^۳ گفته است: «همه‌ی حکومت‌ها را بر عقاید بنا می‌کنند»، و حتی مستبدترین و خودکامه‌ترین فرمانروا نیز هرگز نمی‌تواند بی حمایت کسانی که هم‌عقیده‌ی اویند به قدرت برسد؛ حفظ قدرت که جای خود دارد. به همین دلیل، هر جریان

^۱ Puritan morality

^۲ (Parmenides) پارمیندس فیلسوف، و پزشک یونانی اهل اِله‌ا، حدود ۵۴۰-۵۸۰ پیش از میلاد. او در کنار زنون از نمایندگان فلسفه معروف به اِله‌ائی (زادگاه پارمیندس) است.

^۳ (James Madison)، ۱۷۴۹-۱۸۱۲، چهارمین رئیس‌جمهور ایالات متحده‌ی آمریکا و یکی از نویسندگان اصلی قانون اساسی آمریکا.

سیاسی و هر رژیمی که ادعا کند در امور بشری به حقیقت مطلق رسیده است، که اعتبارش بی‌نیاز از عقاید آدمیان است، اساس حقانیت خود را ویران می‌کند. افلاتون این تضاد نخستین میان حقیقت و عقیده را (به‌ویژه در «گرگیاس») بررسی کرد و آن را به تضاد میان «گفتگو» که شیوه‌ی مناسب بیان حقیقت فلسفی است، و «لفاظی» که رهبر توده‌ها^۱ به‌کمک آن، چنان که امروز می‌گوییم، آنها را متقاعد می‌کند، بسط داد.

بقیای این ستیز نخستین را می‌توانیم هنوز هم در مراحل آغازین دوران مدرن ببینیم، اما در جهان کنونی اثری از آن نمانده است. به‌طور نمونه، نزد هابز، هنوز می‌توانیم نوعی ستیز میان دو «توانایی مغایر» را مشاهده کنیم: «استدلال محکم» و «بلاغت توانمند». اولی «مبتنی است بر اصول حقیقت؛ در حالی که دومی مبتنی است بر آرا و عقاید مقبول و رایج؛ صرف نظر از این که آن عقاید درست باشند یا نادرست، و نیز مبتنی است بر حالات نفسانی و علائق مردم که متفاوت و متغیرند.»⁽⁷⁾ بیش از یک قرن بعد، در دوران روشنگری، این ردپاها کمابیش، اما نه به‌طور کامل، از میان رفت و در آنجا که این تخاصم کهن هنوز باقی بود، موضوع مورد تأکید تغییر کرده بود. مطابق فلسفه‌ی پیش‌مدرن، این گفته‌ی پرشکوه لسینگ^۲ «بگذار هرکس هرچه را حقیقت می‌پندارد بگوید، و بگذار حقیقت خود از سوی خدا تأیید شود»⁽⁸⁾، به‌صراحت بر این دلالت داشت که انسان توانایی کسب حقیقت را ندارد، و دریغا که همه‌ی حقیقت‌های او عقاید محض‌اند^۳. اما در واقع، معنای آن برای لسینگ این بود: «خدا را شکر که "حقیقت" را نمی‌دانیم.» اگر این بینش را،

¹ demagogue

^۲ (Lessing)، ۱۷۸۱-۱۷۲۹، فیلسوف و نویسنده و روزنامه‌نگار آلمانی. یکی از چهره‌های مهم دوران روشنگری.

³ doxai

که برای آدمیانی که با یکدیگر زندگی می‌کنند غنای پایان‌ناپذیر گفتگوی بشری بسیار بااهمیت‌تر و پرمعناتر از «حقیقت واحد» است، با لحن شادمانه ابراز نمی‌کردند، آگاهی از گمراهی‌پذیری عقل آدمی که از قرن هجدهم به بعد رواج داشت، نیز موجب یأس و شکوه و شکایت نمی‌شد. این امر را در اثر عظیم کانت «سنجش خرد ناب»¹ می‌توانیم بیابیم، و نیز می‌توانیم آن را در سخنان مدیسون بشنویم که بارها می‌گفت: «عقل انسان، مانند خود او، تا آنجا که به خود واگذار می‌شود، مردد و محتاط است، و به نسبت تعداد کسانی که گرد هم می‌آیند، ثبات و اعتماد به نفس کسب می‌کند.»⁽⁹⁾ در مبارزه‌ی در نهایت کمابیش موفق برای آزادی اندیشه، بیان و قلم تأملاتی از این دست بسیار بیشتر از نظرات مربوط به آزادی بیان فرد نقش تعیین‌کننده داشتند.

اسپینوزا که هنوز به خطاناپذیری عقل آدمی معتقد بود و اغلب به‌خطا او را به‌عنوان «منادی آزادی اندیشه و بیان» ستایش می‌کند، اعتقاد داشت «هرکس به‌واسطه‌ی حق طبیعی‌اش سرور اندیشه‌های خود است» و «فهم هرکس به خودش تعلق دارد و فکرها به‌اندازه‌ی سلیقه‌ها متفاوت‌اند»، و چنین نتیجه می‌گرفت: «بهتر است آنچه را فسخ‌ناپذیر است، تصدیق کنیم» و قانون‌های بازدارنده‌ی آزادی اندیشه فقط می‌تواند به این بینجامد که «آدمیان اندیشه‌های‌شان را از دیگران پنهان کنند»، و این امر موجب «فساد ایمان پاک» و «ترویج بدکاری» می‌شود. با این‌همه، اسپینوزا هرگز خواستار آزادی بیان نشد، و این که استدلال نمی‌کند که عقل آدمی به مراد به دیگران نیاز دارد و به این سبب باید کاربرد همگانی داشته باشد، چشمگیر است. وی حتی نیاز انسان به مراد و ناتوانی در پنهان کردن اندیشه‌های خود و سکوت اختیار کردن را جزء «نقص‌های مردم عادی» می‌شمارد و معتقد است که

¹ *Critique of Pure Reason*

فیلسوفان در آنها سهیم نیستند.⁽¹⁰⁾ کانت برعکس، بیان می‌کند که «قدرت خارجی که انسان را از آزادی کاربرد همگانی عقل خویش محروم می‌کند همزمان او را از آزادی اندیشه نیز محروم می‌سازد» (تأکید از من [نویسنده] است)، و تنها تضمین «درست» اندیشیدن ما در این است که «ما در مراد با دیگران، به معنای واقعی کلمه، می‌اندیشیم، اندیشه‌های مان را برای شان بیان می‌کنیم، همان‌طور که آنها اندیشه‌های شان را به ما انتقال می‌دهند.» عقل آدمی که خطاناپذیر نیست تنها در صورتی می‌تواند عمل کند که بتواند برای خود «کاربرد همگانی» فراهم کند، و این امر برای کسانی که هنوز زیر «قیمومت» اند و نمی‌توانند فهم خویش را «بدون هدایت دیگری» به کار گیرند، به همان اندازه صادق است که برای «دانشوران» که به «کل جماعت خواننده نیاز دارند» تا نتایج خود را بررسی و بازبینی کنند.⁽¹¹⁾

در این زمینه، مسأله‌ی «تعداد»، که مدیسون یادآوری می‌کرد، دارای اهمیت ویژه است. گذر از حقیقت عقلی به عقیده به معنی گذر از انسان منفرد به جماعت انسان‌هاست، و این به معنای گذر از میدانی است که در آن، همان‌طور که مدیسون می‌گوید، هیچ‌چیز به حساب نمی‌آید مگر «استدلال مستحکم» عقل واحد، به میدانی که در آن، «نیروی عقیده» با اطمینان شخص به این تصور تعیین می‌شود که «چه تعداد از افراد عقیده‌ی مشابهی داشته‌اند»؛ تعدادی که در ضمن به طور ضروری به معاصران شخص محدود نمی‌شود. مدیسون هنوز میان این زندگی در جمع، که زندگی شهروند است، و زندگی فیلسوف، که در آن «چنین ملاحظاتی باید نادیده انگاشته شود»، تفاوت می‌گذارد. اما این تمایز نباید پیامدهای عملی داشته باشد، زیرا «ملتی متشکل از فیلسوفان همان‌قدر دور از انتظار است که نسلی از شاه-فیلسوفانی که افلاتون آرزو می‌کرد.»⁽¹²⁾ جای آن دارد که به‌طور گذرا اشاره کنیم که مطابق درک افلاتون، «ملتی

متشکل از فیلسوفان» برای افلاتون تناقضی درونی خواهد بود، زیرا فلسفه‌ی سیاسی او، از جمله ویژگی‌های آشکارا استبدادی آن، بر این اعتقاد بنا شده است که نه توده‌ها می‌توانند حقیقت را به دست آورند، نه می‌توان آن را به آنان انتقال داد.

در جهان کنونی، آخرین بقایای این تضاد کهن میان حقیقت فیلسوف و عقاید رایج، در میدان عمومی ناپدید شده است. امور دینوی جهان دیگر نه از حقیقت دین و حیانی، که اندیشمندان سیاسی قرن هفدهم هنوز به آن همچون گرفتاری عمده‌ای می‌پرداختند، مختل می‌شوند، نه از حقیقت فیلسوف، که در خلوت انسان برای او فاش می‌شود. در زمینه‌ی حقیقت و حیانی، جدایی میان کلیسا و دولت به ما آسودگی بخشیده است، و تا آنجا که به حقیقت فلسفی مربوط می‌شود، مدت‌ها پیش، ادعای خود را نسبت به سلطه و حاکمیت کنار گذاشته است؛ مگر این که ایدئولوژی‌های مدرن را به‌نحوی جدی فلسفه تلقی کنیم، که کاری است دشوار، زیرا در واقع، پیروان‌شان آنها را به‌صراحت اسلحه‌ی سیاسی می‌شمارند و کل موضوع حقیقت و صدق را بی‌ربط می‌دانند. با در نظر داشتن سنت، به نظر می‌رسد می‌توانیم از وضعیت امور چنین نتیجه‌گیری کنیم که سنتز قدیمی سرانجام حل شده است و علت نخستین آن، یعنی سنتز میان حقیقت عقلی و عقیده ناپدید شده است.

با این همه، شگفت این که چنین نیست که گفته شد، زیرا سنتز حقیقت عینی و سیاست، که امروز در ابعادی چنین گسترده شاهد آنیم، دست‌کم از برخی جنبه‌ها، دارای ویژگی‌های مشابه است. گرچه شاید هیچ عصری در گذشته این همه عقاید گوناگون را در مورد امور دینی یا فلسفی این چنین تاب نمی‌آورده است، اما اگر حقیقتی عینی با نفع یا خواسته‌ی گروهی مفروض در سنتز قرار گیرد، با دشمنی به‌مراتب بیشتری از گذشته روبرو می‌شود. بی‌تردید اسرار

دولتی همواره وجود داشته است و هر حکومتی باید برخی اطلاعات معین را پنهان کند و آنها را از انظار عمومی دور نگاهدارد و کسی را که اسرار واقعی را افشا کند همواره خائن می‌شمارده اند و می‌شمارند. در اینجا، به این موضوع نخواهیم پرداخت. حقیقت‌های عینی مورد بحث ما از جانب همگان شناخته شده است، با این‌همه، همان «همگان» به طور کامل آگاه می‌تواند با موفقیت و اغلب به‌نحوی خودانگیخته، بحث عمومی در مورد آنها را تحریم کند و با آن حقیقت‌ها چنان که نیستند، یعنی همچون اسرار، رفتار کند. بنابراین، بیان آنها می‌تواند همان‌قدر خطرناک باشد که به‌طور مثال تبلیغ خداناباوری یا هرگونه کفر دیگری در دوران گذشته. این پدیده‌ی عجیب و غریب وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که با آن در کشورهای نیز روبرو می‌شویم که با حکومت‌های ایدئولوژیک استبدادی اداره می‌شوند. (در آلمان هیتلری و شوروی استالینی، سخن گفتن درباره‌ی بازداشتگاه اسیران و اردوگاه‌های آدم‌کشی، که وجودشان جزء اسرار نبود، خطرناک‌تر از اعتقاد به نظرات «کفرآمیز» ضدیهودستیزی، ضدنژادپرستی و ضدکمونیستی بود.) آنچه از این هم نگران‌کننده‌تر به‌نظر می‌رسد، این است که حقیقت‌های عینی ناخوشایند در کشورهای آزاد تا جایی که تحمل می‌شوند، اغلب به‌طور آگاهانه و ناآگاهانه به عقاید بدل می‌گردند؛ گویی حقیقت پشیمانی مردم آلمان از هیتلر یا فروپاشی فرانسه پیش از حمله‌ی آلمان در سال ۱۹۴۰ یا سیاست واتیکان طی جنگ جهانی دوم واقعیت‌های تاریخی نیستند، بلکه فقط نوعی عقیده‌اند. از آنجا که این حقیقت‌های عینی با امور سیاسی ربط مستقیم دارند، در اینجا چیزی بیش از تنش شاید گریزناپذیر میان دو شیوه‌ی زندگی در چهارچوب واقعیتی مشترک (که آن را به گونه‌ای جمعی تجربه می‌کنند) با خطر روبرو است. آنچه در خطر است خود این واقعیت عینی مشترک است، و این به‌طور قطع

مسأله‌ای به طور مطلق سیاسی است. و به‌رغم این که حقیقت عینی نسبت به حقیقت فلسفی به‌مراتب کمتر بحث‌برانگیز است و به‌ندرت از فهم عموم مردم فراتر می‌رود، اما هنگامی که در میدان عمومی در معرض دید قرار می‌گیرد، به ظاهر به سرنوشت حقیقت فلسفی دچار می‌شود؛ یعنی نه با دروغ و خطای آگاهانه، بلکه با عقاید روبرو می‌شود. بنابراین، طرح کردن دوباره‌ی موضوع به ظاهر قدیمی‌شده‌ی ستیز میان عقیده و حقیقت می‌تواند توجیه‌پذیر باشد.

از دیدگاه حقیقت‌گو، گرایش به‌سوی تبدیل واقعیت به عقیده و محو کردن مرز تمایز میان آنها از گرفتاری قدیمی‌تر حقیقت‌گو، که در تمثیل «غار» بیانی چنین درخشان یافته بود، کمتر گیج‌کننده نیست. در این تمثیل، فیلسوف از سفر فردی خود به آسمان ایده‌های ابدی بازمی‌گردد، و می‌کوشد حقیقت خود را به ساکنان غار منتقل کند. در نتیجه‌ی تلاش او، حقیقت در گوناگونی عقاید، که از نظر او همه توهم‌اند، ناپدید می‌شود. آنچه فیلسوف «حقیقت» می‌داند، اکنون در غار به سطح نامطمئن عقیده‌ها پایین آورده می‌شوند؛ به‌طوری که خود حقیقت در لباس مبدل «چنین به نظرم می‌رسد» (*dekei moi*)، با او روبرو می‌شود؛ یعنی همان «عقیده‌ها»یی (*doxai*) که امیدوار بود یک بار برای همیشه، پشت سر گذاشته باشد. در عین حال، کسی که حقیقت عینی را بازگو می‌کند، وضعیت دشوارتری دارد. او از سفر به مناطق فراسوی قلمرو امور بشری باز نمی‌گردد، و نمی‌تواند خود را دلداری دهد که به بیگانه‌ای در این جهان بدل شده است. به‌همین نحو، ما نیز نمی‌توانیم خود را با این تصور دلداری دهیم که حقیقت او، اگر ثابت شود حقیقت است، به این جهان ربطی ندارد. اگر گزاره‌های ساده‌ی واقعی او را نپذیرند (حقیقت‌هایی که چشم تن آنها را دیده و شاهدشان بوده است، نه چشم جان و ذهن) این شک برانگیخته می‌شود که ممکن است نفی یا تحریف هرگونه حقیقتی در ذات قلمرو سیاسی باشد؛ گویی

آدمیان نمی‌توانند با سرسختی آشکار، انعطاف‌ناپذیر و غیراستدلالی حقیقت عینی به توافق برسند. در این صورت، وضعیت از آنچه افلاتون تصور می‌کرد مایوس‌کننده‌تر است، زیرا حقیقت افلاتون، که در تنهایی کشف شده و صورت واقعی به خود می‌گرفت، بنابه تعریف، از قلمرو توده‌ها، جهان امور بشری، فراتر می‌رفت. انسان می‌تواند درک کند که فیلسوف، در انزوای خود، به این وسوسه تسلیم می‌شود که حقیقت خود را همچون معیاری برای امور بشری به کار گیرد؛ یعنی، فراتجربی و برین بودن ذاتی در حقیقت فلسفی را با نوع به طور کامل متفاوتی از «برین بودن»^۱ یکی بینگازد که در جهان عینی به کار می‌رود. فراتجربی بودن در جهان عینی، معیارها و هنجارهای سنجش را از توده‌ی چیزهای که قرار است آنها را بسنجند، جدا می‌کند. و به‌همان اندازه فهم‌پذیر است که توده‌ها در برابر این معیار مقاومت خواهند کرد؛ علیه این که این معیار در واقع از عرصه‌ای گرفته‌شده که با قلمرو امور بشری بیگانه است و علیه این که ارتباط آن با این قلمرو تنها به‌کمک نوعی سردرگمی، توجیه‌پذیر است. وقتی این حقیقت فلسفی وارد میدان عمومی می‌شود، سرشتش تغییر می‌کند و به عقیده بدل می‌گردد. در اینجا، نوعی دگرگونی بنیادی رخ می‌دهد^۲، نه تنها تغییر نوعی از استدلال به نوعی دیگر، بلکه تغییر شیوه‌ای از هستی به شیوه‌ای دیگر.

حقیقت عینی یا واقعیت، برعکس، همواره با مردم در ارتباط است: حقیقت‌های عینی به رویدادها و موقعیت‌هایی می‌پردازند که عده‌ی زیادی در آنها دخیل‌اند. این حقیقت‌ها را شاهد‌ها قوام می‌بخشند و به گواهی آنها وابستگی دارند؛ و فقط تا جایی که درباره‌ی آنها سخن می‌گویند می‌توانند وجود داشته

¹ transcendence

² metabasis eis allo genos

باشند، حتی اگر این سخن گفتن در خلوت رخ دهد. حقیقت عینی در ذات خود امری سیاسی است. گرچه حقیقت عینی و عقیده را باید از هم متمایز کرد، اما نباید آنها را با هم متضاد پنداشت؛ زیرا به قلمرو واحدی تعلق دارند. حقیقت‌های عینی اساس عقیده‌ها را تشکیل می‌دهند، و عقیده‌های ملهم از منافع و خواست‌های متفاوت می‌توانند به‌طور چشمگیر از هم جدا باشند و هم‌زمان، تا جایی که به حقیقت عینی توجه می‌کنند، پذیرفتنی. آزادی عقیده نمایشی خنده‌دار است اگر که آزادی دسترسی به اطلاعات و داده‌های عینی را تضمین نکنند و خود حقیقت‌های عینی ناسازگاری داشته باشند. به عبارت دیگر، به همان شکل که حقیقت عقلی اساس ژرف‌اندیشی فلسفی است، حقیقت عینی نیز اساس اندیشه‌ی سیاسی است.

اما آیا حقیقت‌های عینی محض، مستقل از عقیده و تفسیر، در اساس وجود دارد؟ آیا تاریخ‌دانان و فیلسوفان تاریخ، نسل اندر نسل، نشان نداده‌اند که بیان حقیقت‌های عینی بی تفسیر ناممکن است؟ زیرا این حقیقت‌ها را نخست باید از مجموعه‌ای پره‌رج و مرج از رخدادها دست‌چین کرد (و اصول این انتخاب بی‌تردید جزء حقیقت‌های عینی نیست) و سپس در دل داستانی گنجانند که تنها از دیدگاهی معین می‌توان آن را بازگو کرد که با روند رویدادهای اصلی هیچ ارتباطی ندارد. بی‌شک آنچه گفتیم و تعداد بی‌شماری مشکل‌های ذاتی دیگر علوم تاریخی، واقعیت دارد، اما دلیلی علیه وجود امور واقعی نیستند و نمی‌توانند در خدمت محو کردن مرز میان حقیقت عینی و عقیده و تفسیر قرار گیرند یا بهانه‌ای بدهند به دست تاریخ‌دان تا حقیقت عینی را مطابق خواست خود دست‌کاری کند. حتی اگر بپذیریم که هر نسلی حق دارد تاریخ خود را بنویسد، به این معنا نیست که می‌پذیریم حق دارد حقیقت‌های عینی را در هماهنگی با دیدگاه خود، دوباره نظم و آرایش دهد: حق دست‌کاری در

حقیقت‌های عینی را نمی‌پذیریم. برای نشان دادن این نکته و برای این که بحث را در همین‌جا تمام کنیم مثالی می‌آوریم:

در دهه‌ی بیست قرن بیستم، کلیمنسو^۱ کمی پیش از مرگش، با نماینده‌ی جمهوری وایمار درباره‌ی این موضوع که آغاز جنگ جهانی اول تقصیر چه کشوری بوده است، دوستانه گفتگو می‌کرد. وی از کلیمنسو پرسید: «عقیده‌ی شما چیست؟ تاریخ‌دانان آینده در مورد این مسأله‌ی در دس‌آفرین و بحث‌برانگیز چه نظری خواهند داشت؟» کلیمنسو پاسخ داد: «نمی‌دانم چه نظری خواهند داشت. اما مسلم می‌دانم که نخواهند گفت بلژیک به آلمان حمله کرد.» در اینجا، با داده‌های خام اولیه سر و کار داریم که حتی افراطی‌ترین و سرسخت‌ترین پیروان تاریخ‌باوری^۲ خدشه‌ناپذیری آنها را می‌پذیرند.

به‌راستی که به چیزهایی به‌مراتب بیشتر از هوسبازی‌های تاریخ‌دانان نیاز است تا ثابت این حقیقت که ارتش آلمان در شب ۴ اوت ۱۹۱۴، از مرزهای بلژیک گذشت، از تاریخ محو شود. این امر به انحصار قدرت در سراسر جهان متمدن نیاز دارد. اما چنین قدرت انحصاری‌ای هرگز امری تصورناپذیر نیست، و این تصور دشوار نیست که اگر منافع قدرت ملی یا اجتماعی در مورد این امور، حرف آخر را بزنند، حقیقت‌های عینی به چه سرنوشتی دچار خواهند شد. به این ترتیب، بازمی‌گردیم به ظنی که در آغاز این بحث مطرح کردیم که ممکن است در ذات قلمرو سیاسی باشد که علیه حقیقت در هر شکل آن بجنگد. بنابراین، پرسش این است: چرا حتی باور به حقیقت عینی را ممکن است رویکردی ضدسیاسی بشمارند؟

^۱ (Clemenceau)، ژرژ کلیمنسو، ۱۹۲۹-۱۸۴۱، پزشک و سیاستمدار فرانسوی. در آغاز قرن بیستم دوبار نخست‌وزیر فرانسه شد.

^۲ historicism

هنگامی که گفتیم حقیقت امر واقع برخلاف حقیقت عقلی، با عقیده رابطه‌ای ستیزگرانه ندارد، نیمی از حقیقت را بیان کردم. همه‌ی حقیقت‌ها، نه تنها انواع گوناگون حقیقت عقلی بلکه حقیقت امور واقع نیز، به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند، با عقیده در ستیز قرار می‌گیرند. هر حقیقتی درون خود دربردارنده‌ی عنصری از اجبار، نوعی ادعای الزام‌آور اعتبار، است. گرایش‌های مستبدانه‌ای که اغلب نزد حقیقت‌گویان حرفه‌ای به‌نحوی تأسفبار چنین آشکار است می‌تواند بیش از آن که به‌دلیل کمبودهای شخصیتی باشد، به‌دلیل فشار ناشی از عادت داشتن به زندگی، زیر شکلی از اجبار باشد. ما به شیوه‌هایی به طور کامل متفاوت به حقیقت‌هایی مانند این گزاره‌ها می‌رسیم که «سه زاویه‌ی یک مثلث باید با دو زاویه‌ی یک مربع برابر باشند»، «زمین دور خورشید می‌گردد»، «بهتر است انسان از نادرستی رنج ببرد تا خود نادرست عمل کند»، «در اوت ۱۹۱۴، آلمان به بلژیک حمله کرد»، اما هنگامی که اینها به عنوان حقیقت درک و اعلام شدند، در این امر با هم شریک می‌شوند که فراسوی توافق، بحث، عقیده و رضایت قرار می‌گیرند. اگر کسی این گزاره‌ها را به‌عنوان حقیقت بپذیرد، آنگاه این که تعداد بسیار یا انگشت‌شماری از مردم آنها را می‌پذیرند تغییری در اعتقاد او ایجاد نمی‌کند. در این مورد متقاعدسازی یا بحث بی‌فایده است، زیرا مضمون چنین گزاره‌ای نه ماهیتی جدلی، بلکه ماهیتی الزام‌آور دارد. (از این رو، افلاتون در «تیمائوس»^۱ میان کسی که

¹ *Timaeus*

قادر به دریافت حقیقت است و کسی که از قضا عقیده‌ها و نظرهای درست دارد، تفاوت می‌گذارد. در اولی، عنصر دریافت حقیقت (خرد^۱) به کمک تربیت و آموزش آگاه می‌شود که به مفهوم نوعی نابرابری است و می‌توان گفت شکل خفیفی از اجبار است، در حالی که دومی فقط متقاعد شده است. افلاتون می‌گوید: حقیقت‌های اولی تغییرناپذیرند در حالی که دومی همواره می‌تواند از راه متقاعد شدن فکرش را تغییر دهد.⁽¹³⁾ آنچه را مرسیه دو لا ریویر^۲ زمانی درباره‌ی حقیقت ریاضی گفته بود می‌توان در مورد همه‌ی انواع حقیقت به کار برد: «اقلیدس در واقع مستبد است؛ و اصول هندسی‌ای که او برایش آورده، قوانینی‌اند به‌واقع استبدادی و مطلق»^۳ گروتیوس^۴ صد سال پیش از این، هنگامی که می‌خواست قدرت شهریار خودکامه را محدود کند، به‌نحوی مشابه او تأکید می‌کرد که «حتی خدا نیز نمی‌تواند باعث شود که دو ضرب‌در دو، چهار نشود.» او به نیروی الزام‌آور حقیقت دست می‌یازید تا قدرت سیاسی را محدود کند؛ این که همزمان قدرت مطلق خدا نیز به این نحو به‌طور ضمنی با تردید روبرو می‌شد موضوع مورد علاقه‌ی او نبود. این دو گفته نشان می‌دهند که حقیقت در چشم‌انداز سیاسی محض، یعنی از دیدگاه قدرت، چگونه به نظر می‌آید. پرسش این است که آیا قدرت به‌کمک قانون اساسی، حقوق شهروندی، و تفکیک قوا می‌تواند و باید مهار شود، چنان که در نظامی از نظارت و توازن که در آن، به گفته‌ی منتسکیو «قدرت، قدرت را

¹ nous

^۲ (Mercier de la Riviere)، ۱۷۹۳-۱۷۲۰، اقتصاددان فرانسوی.

³ *Euclide est un véritable despot; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques.*

^۴ (Hugo Grotius)، هوگو گروتیوس، ۱۶۴۵-۱۵۸۳، تاریخ‌دان، حقوق‌دان و فیلسوف طبیعی هلندی-آلمانی. او را پدر حقوق بین‌الملل می‌خوانند.

مه‌ار می‌کند»¹ (یعنی به کمک عواملی که از قلمرو واقعی سیاست سرچشمه می‌گیرند و به آن تعلق دارند) یا به چیزی نیاز است که از بیرون ریشه بگیرد و سرچشمه‌اش بیرون از قلمرو سیاسی باشد و از خواست‌ها و آرزوهای شهروندان، و به همان اندازه، از اراده‌ی مستبدترین فرمانروای خودکامه مستقل باشد.

از دیدگاه سیاست، حقیقت ویژگی مستبدانه‌ای دارد. به این سبب، خودکامگان از آن متنفرند و به درستی از اجباری هراس دارند که نمی‌توانند در انحصار خود درآورند. حقیقت در رژیم‌هایی که بر پایه‌ی رضایت استوارند و از اجبار می‌پرهیزند، موقعیتی متزلزل و پرخطر دارد. حقیقت‌های امور واقع فراسوی موافقت و رضایت قرار دارند، و هر قدر هم که درباره‌ی آنها سخن بگویند، هر قدر هم بر پایه‌ی اطلاعات درست درباره‌ی آنها تبادل نظر کنند، هیچ‌گونه تأثیری در قوام‌شان نخواهد داشت. در مورد عقاید ناخوشایند می‌توانیم بحث کنیم، ردشان کنیم یا در موردشان سازش کنیم، اما حقیقت‌های امور واقع چنان سرسختی شدیدی دارند که هیچ‌چیز به‌جز دروغ آشکار نمی‌تواند به آنها خدشه‌ای وارد کند. مشکل حقیقت امر واقع این است که مانند همه‌ی حقیقت‌های دیگر، بی‌چون و چرا مدعی تصدیق شدن است و مانع هرگونه بحثی می‌شود، و هم‌زمان بحث، خود اساس زندگی سیاسی است. اگر از چشم‌انداز سیاسی به شیوه‌های اندیشه و مراوده (که به حقیقت مربوط می‌شوند) بنگرند، به‌نحوی ضروری سلطه‌گرانه‌اند؛ عقاید دیگران را در نظر نمی‌گیرند؛ در حالی که در نظر داشتن عقاید و آرای دیگران ویژگی هرگونه اندیشه به‌طور مطلق سیاسی است.

اندیشه‌ی سیاسی فراگیر است. انسان عقیده‌ای درباره‌ی موضوعی را با در

¹ *le pouvoir arrête le pouvoir*

نظر گرفتن آن از دیدگاه‌های متفاوت شکل می‌دهد، از راه در ذهن داشتن مواضع کسانی که حضور ندارند؛ یعنی از راه نمایندگی آنها. این روند نمایندگی، عقیده واقعی کسانی را که جای دیگری ایستاده‌اند، و از این رو به جهان از دیدگاه دیگری می‌نگرند، کورکورانه نمی‌پذیرد. در اینجا نه موضوع همدردی مطرح است، به‌طوری که گویی انسان می‌کوشد خود را جای فرد دیگری بگذارد یا مانند او احساس کند، نه موضوع شمردن آرا و پیوستن به اکثریت. در عوض، فرد می‌کوشد با حفظ هویت خود، در جایی فکر کند که در واقع قرار ندارد. وقتی انسان درمورد موضوعی می‌اندیشد هرچه دیدگاه‌های بیشتری در نظر داشته باشد، و هرچه بهتر تصور کند که اگر جای دیگران بود چگونه می‌اندیشید و احساس می‌کرد، برای اندیشیدن به نمایندگی از دیگران توانمندتر می‌شود و نتایج نهایی اندیشه‌اش، یعنی عقایدش، اعتبار بیشتری می‌یابند. (همین توانمندی برای «ذهنیت گسترش‌یافته» است که به آدمیان نیروی دآوری می‌بخشد؛ کانت این توانمندی را در پاره‌ی یکم «نقد قوه‌ی حکم»¹ کشف کرد، گرچه معانی ضمنی اخلاقی و سیاسی این کشف را هرگز دریافت.) خود روند شکل‌دهی عقیده و نظر را کسانی تعیین می‌کنند که به‌جایشان کسی می‌اندیشد و خرد خود را به کار می‌گیرد، و تنها شرط به کار گرفتن این نیروی تخیل‌عاری از غرض بودن، نداشتن نفع شخصی است. به این دلیل، حتی اگر انسان از جمع‌گریزان یا به‌طور کامل منزوی باشد، زمانی که عقیده‌ای بنیاد می‌نهد، باز هم در انزوای اندیشه فلسفی خود تنها نیست؛ در این جهان باقی می‌ماند، جایی که در آن انسان‌ها به‌نحوی جهان‌روا باهم رابطه‌ای دوجانبه دارند و او می‌تواند خود را نماینده‌ی هرکس دیگری بداند. بی‌شک انسان می‌تواند از این کار سر باز زند و عقیده‌ای را بپذیرد که

¹ *Critique of Judgment*

فقط منافع خودش، یا گروهی را تأمین کند که به آن تعلق دارد. در حقیقت، هیچ‌چیز، حتی در میان افراد بسیار فرهیخته، بیشتر از این خیره‌سری کورکورانه رایج نیست؛ امری که خود را در نداشتن نیروی تخیل و ناتوانی در داوری آشکار می‌کند. اما صلاحیت هر نوع عقیده، درست مانند صلاحیت هر نوع داوری، به میزان بی‌طرفی وابسته است.

هیچ عقیده‌ای بدیهی نیست. اندیشه ما در مورد موضوع‌های مربوط به عقیده، اما نه در مورد موضوع‌های مربوط به حقیقت، به راستی استدلالی¹ است؛ به تعبیری، از جایی به جای دیگر جریان می‌یابد و از منطقه‌ای از جهان به منطقه‌ای دیگر می‌رسد و با انواع آرای متخاصم روبرو می‌شود تا سرانجام از جزئیات خاص به سوی کلیتی بی‌طرفانه بالا می‌رود. در مقایسه با این روند (که در آن موضوعی خاص را خواه ناخواه عرضه می‌کنند تا بتواند از هر سو و از هر دیدگاه قابل‌تصوری خود را نشان دهد، تا جایی که در نور شفاف فهم آدمی آشکار شود) گزاره‌های حقیقت عینی ناروشنی عجیبی دارند. حقیقت عقلی فهم انسان را روشن می‌سازد، و حقیقت‌های امور واقع باید اساس عقیده‌ها را بسازند. با این‌همه، این حقیقت‌ها گرچه هرگز گنگ و ناروشن نیستند، اما شفافیت نیز ندارند. این امر در سرشت آنهاست که نمی‌شود روشن‌ترشان کرد، همان‌طور که در ذات نور است که نمی‌شود آن را نورانی کرد.

گذشته از این، هیچ‌جا این ناروشنی بارزتر و آزاردهنده‌تر از جایی نیست که با داده‌ها و حقیقت‌های امور واقع روبرو می‌شویم، زیرا هرگز دلیل‌های قطعی برای این حقیقت‌ها، که چرا درست چنین‌اند، نمی‌یابیم. آنها همواره می‌توانستند طور دیگری باشند، و این امکان‌پذیری آزاردهنده به معنای واقعی نامحدود

¹ discursive

است. به دلیل این تصادفی بودن حقیقت‌های امور واقع بود که فلسفه‌ی پیش‌مدرن از جدی گرفتن عرصه‌ی امور بشری سر باز می‌زد؛ عرصه‌ای که بهراستی سرشار از بودمندی¹ است، یا اعتقاد نداشت که هرگز ممکن است از این «تصادفی بودن یأس‌آور» (کانت) زنجیره‌ی رویدادها که حرکت جهان را تعیین می‌کند حقیقتی با اهمیت کشف شود. و هیچ‌یک از فلسفه‌های مدرن تاریخ نیز نتوانسته‌اند با این امر کنار بیایند که داده‌های واقعی محض چنین خیره‌سرانه و غیرمنطقی خودرأی‌اند. فیلسوفان مدرن هرگونه ضرورت را با تردستی فراخوانده‌اند، از ضرورت روح جهانی یا شرایط دیالکتیکی مادی گرفته تا ضرورت‌های سرشت تغییرناپذیر ادعایی آدمی، تا به این ترتیب آخرین بقایای آنچه آشکارا اختیاری است، یعنی این که «می‌توانست طور دیگری باشد» (که هزینه‌ی آزادی است) را از تنها حوزه‌ای که آدمیان در آن در واقع آزادند، محو سازند. درست است که هر رشته رویداد، در بازنگری، یعنی از دیدگاه تاریخی، چنان به نظر می‌آید که گویی نمی‌توانسته است به‌نحو دیگری رخ دهد، اما این تنها توهمی دیدشناختی یا به‌عبارت دقیق‌تر، وجودشناختی است: هیچ‌چیز هرگز نمی‌توانست رخ دهد اگر واقعیت، بنابه تعریف خود، همه‌ی امکان‌های دیگری را که در آغاز درون هر موقعیت مفروضی وجود داشته‌اند، از بین نمی‌برد.

به‌عبارت دیگر، حقیقت امر واقع از عقیده بدیهی‌تر نیست، و این می‌تواند یکی از دلایل‌هایی باشد که منادیان یک عقیده به‌سهولت می‌توانند حقیقت امری واقع را به این شکل بی‌اعتبار سازند که آن را نیز همچون عقیده تلقی کنند. وانگهی، حقیقت امر واقع یا به‌وسیله‌ی گواه شاهد عینی ثابت می‌شود، که آن را به شدت غیرقابل‌اعتماد ارزیابی می‌کنند، یا به‌وسیله‌ی گزارش‌های

¹ factuality

آرشیو شده، مدرک‌ها و خاطره‌ها که همگی را می‌توان به‌عنوان سندهایی جعلی تردیدآمیز دانست. اگر تردیدی در این مورد پیدا شود فقط می‌توانیم عده‌ای شاهد دیگر را فرابخوانیم اما مرجع بالاتری وجود ندارد که بتوانیم به آن بازگردیم. در این گونه موارد، به طور معمول مسأله را با بازگشت به اکثریت حل می‌کنند؛ یعنی به‌همان نحو که مشاجره بر سر عقیده‌ای حل و فصل می‌شود؛ روندی که به‌هیچ‌وجه رضایت‌بخش نیست، زیرا هیچ‌چیز مانع از این نمی‌شود که اکثریت شاهدان شهادت اشتباه بدهند. برعکس، در شرایط معینی، احساس تعلق به اکثریت ممکن است حتی آنها را به شهادت دروغ دادن ترغیب کند. به‌عبارت دیگر، حقیقت‌های امور واقع هنگامی که با ستیز منادیان عقیده‌ای روبرو شوند، دست‌کم به‌اندازه‌ی حقیقت‌های عقلی فلسفی بی‌دفاع‌اند.

پیش از این گفتیم کسی که حقیقت امری واقع را بیان می‌کند از برخی جنبه‌ها موقعیت بدتری از فیلسوف افلاتون دارد؛ حقیقت اولی هیچ‌گونه ریشه‌ای برین و فراتجربی ندارد و حتی از ویژگی‌های کم و بیش برین اصول سیاسی همچون آزادی، عدالت، افتخار، و شجاعت نیز برخوردار نیست؛ ویژگی‌هایی که همگی می‌توانند الهام‌بخش کنش آدمی باشند و در آنها نمود یابند. اکنون خواهیم دید که این وضع نامساعد از آنچه تصور می‌کردیم پیامدهای جدی‌تری دارد؛ یعنی پیامدهایی که تنها به کسی که حقیقت را بیان می‌کند مربوط نمی‌شود، بلکه مهم‌تر این که به بخت دوام آوردن حقیقت نیز ربط می‌یابد. اصولی که الهام‌بخش کنش انسان‌اند و در آن نمود می‌یابند ممکن است نتوانند با نیروی الزام‌آور حقیقت رقابت کنند، اما همان‌طور که خواهیم دید، می‌توانند با نیروی ذاتی متقاعدسازنده عقیده رقابت کنند. به‌عنوان گزاره‌ای فلسفی که به رفتار آدمی مربوط می‌شود و از این رو، دارای معانی ضمنی سیاسی است این گفته‌ی سقرات را انتخاب کرده‌ام: «بهرتر است انسان

از نادرستی رنج ببرد تا خود نادرست عمل کند.» دلیل انتخاب این گزاره تا حدودی این است که اندیشه‌ی اخلاقی مغرب زمین با این گفته آغاز شده است، و تا حدودی به این دلیل است که تا آنجا که من می‌دانم، تنها گزاره‌ی اخلاقی است که می‌تواند به طور مستقیم از تجربه‌ی به طور مشخص فلسفی گرفته شود. (امر مطلق کانت^۱ را، که تنها رقیب آن در این زمینه است، می‌توان از اجزاء یهودی-مسیحی‌اش جدا ساخت. دلیل بیان آن به شکل نوعی دستور به جای گزاره‌ای ساده همین اجزاء است. بنیاد این دستور اصل بدیهی^۲ بی‌تناقضی است؛ اگر دزد بخواهد مال دزدی را صاحب شود، با خود در ستیز قرار می‌گیرد، و این اصل بدیهی اعتبار خود را به پیش‌شرط‌های اندیشه مدیون است. این پیش‌شرط‌ها را نخستین بار سقرات کشف کرد.)

گفتگوهای افلاتون پی در پی به ما یادآور می‌شوند که این گفته‌ی سقراتی (یک گزاره و نه یک امر) چه ظنن ناسازنمایی^۳ دارد، و در میدان عمومی، جایی که عقیده‌ها در برابر یکدیگر ایستادگی می‌کنند، با چه سهولتی رد می‌شود، و سقرات برای اثبات و نشان دادن آن به شکل رضایت‌بخش، نه فقط به مخالفان، بلکه به دوستان و شاگردانش چقدر ناتوان است. (نمایشی‌ترین قطعه را می‌توانیم در آغاز «جمهوری»^(۱۴) بیابیم. پس از آن که سقرات بیهوده می‌کوشد مخالف خود، ثراسوماخوس، را متقاعد کند که عدالت بهتر از ظلم است، از شاگردانش، گلاوکن و آدئیمانوس، می‌شنود که دلیل‌هایش به هیچ وجه متقاعدکننده نیستند. سقرات گفته‌های آنها را بسیار ارج می‌نهد: «زیرا در نهاد شما ودیعه‌ای ملکوتی و خدایی هست و از این روست که شما با این که می‌توانید در ستایش ظلم و نکوهش عدل بدان شیوایی سخن بگویید، به هیچ

¹ Kant's categorical imperative

² axiom

³ paradoxical

روی ظلم را بهتر از عدل نمی‌دانید و همه‌ی استدلال‌هایی که در مقام دفاع از ظلم آوردید خود شما را قانع نکرده است.» به عبارت دیگر، پیش از آغاز بحث، آنها خود متقاعد بودند، و هرچه به نفع اثبات درستی گزاره گفته شد، نه فقط نتوانست کسانی را که به آن باور نداشتند متقاعد کند، بلکه حتی نیروی استحکام بخشیدن به اعتقاد مدافعان آن را نیز نداشت. هرچه را بتوانیم در دفاع از این گزاره بیان کنیم، می‌توانیم در گفتگوهای گوناگون افلاتون بیابیم. برهان اصلی چنین استدلال می‌کند: برای انسان که «یک تن» است بهتر است که با همه‌ی مردمان جهان بستیزید تا با خود در ستیز باشد و خود، خود را نقض کند.⁽¹⁵⁾ این برهان در حقیقت، برای فیلسوفان الزام‌آور است؛ فیلسوفی که افلاتون اندیشه اش را به عنوان نوعی گفتگو با خود در سکوت توصیف می‌کند و به این سبب هستی‌اش به عنوان فیلسوف را وابسته به گفتگوی مداوم به هم پیوسته با خود می‌داند؛ یعنی شکافتن خود به دو جزء که به هر حال «یک تن» است. تناقض بنیادی میان دو یار یا طرفی که این گفتگوی در اندیشه را پیش می‌برند، به معنای ویران ساختن پیش‌شرط‌های فلسفه‌ورزی است.⁽¹⁶⁾ به عبارت دیگر، از آنجا که آدمی درون خود یاری دارد که هرگز نمی‌تواند از او جدا شود، برایش بهتر است که به همراه آدم‌کش یا دروغگو زندگی نکند. بنابراین باید مراقب باشم منزلت این یار را کامل نگذارم، وگرنه توان اندیشیدن (که گفتگوی من با خودم در سکوت است) را از دست می‌دهم.

برای فیلسوف (یا به عبارت دقیق‌تر، برای انسان تا جایی که موجودی اندیشنده است) این گزاره‌ی اخلاقی سقرات در مورد درستکاری و رنج بردن از نادرستی کمتر از حقیقت ریاضی الزام‌آور نیست. اما برای انسان به عنوان شهروند، به منزله‌ی موجودی کنشگر که برای جهان و رفاه همگانی بیشتر از سعادت خود دغدغه دارد (سعادت‌ی که به‌طور مثال «فناناپذیری روح» او را

نیز دربرمی‌گیرد که «سلامت» آن باید مقدم بر نیازهای تن فناپذیر باشد) گفته‌ی سقرات به‌هیچ‌وجه حقیقت نیست. بارها اشاره شده است که هر جامعه‌ای که باجدیت تمام شروع کرده است به پیروی از دستورهای اخلاقی (چه آموزه‌های سقرات یا افلاتون، چه آموزه‌های مسیحی) که برای انسان منفرد تجویز شده‌اند، با پیامدهای فاجعه‌باری روبرو شده است. مدت‌ها پیش از آن که ماکیاوولی توصیه کرد که قلمرو سیاسی در برابر اصول سفت و سخت ایمان مسیحی حفاظت شود (آنان که از مقاومت در برابر شر سر باز می‌زنند به شیرین اجازه می‌دهند که «هرقدر دلشان می‌خواهد شرارت کنند»)، ارستو در مورد اجازه دادن به فیلسوفان برای دخالت در امور سیاسی هشدار داده بود. (برای تعیین آنچه برای دیگران نیک است، و کمتر از همه برای تعیین آنچه «نیک مشترک» همگان است، یعنی منافع واقع‌بینانه‌ی جامعه، به کسانی که به‌دلایل حرفه‌ای باید به این که «چه چیزی برای خودشان نیک و سودمند است» بی‌علاقه باشند، نمی‌توانیم چندان اعتماد کنیم.)⁽¹⁷⁾

از آنجا که حقیقت فلسفی به انسان در حالت تک بودن¹ او مربوط می‌شود، در ذات خود غیرسیاسی است. اگر فیلسوف به‌رغم این باز هم بخواهد حقیقتش بر عقاید توده‌ها حاکم باشد با شکست روبرو خواهد شد، و شاید از این شکست نتیجه بگیرد که حقیقت ناتوان است. امری بدیهی که همان‌قدر معنادار است که ریاضی‌دانی نتواند دایره را چهارگوش کند و از این حقیقت آزرده شود که چهارگوش، دایره نیست. سپس او ممکن است، مانند افلاتون، وسوسه شود که اعتماد فرمانروای مستبدی را، که به فلسفه تمایل دارد، جلب کند، و در موارد خوشبختانه بسیار نامحتمل موفق شدن، می‌تواند یکی از انواع حکومت‌های استبدادی «حقیقت»‌بنیادی را برپا سازد که با اشکال مختلف آن، بیشتر از همه

¹ singularity

در آرمان‌شهرهای سیاسی، آشناییم. چنین حکومتی از لحاظ سیاسی به اندازه‌ی همه‌ی اشکال خدایگان‌سالاری، استبدادی است. در مواردی که تا حدودی کمتر نامحتمل است، حقیقت او می‌تواند بدون دست یازیدن به خشونت رواج یابد، فقط به این دلیل که مردم از قضا با آن موافق‌اند. در این صورت، او به پیروزی بی‌فایده‌ای^۱ دست یافته است، زیرا حقیقت، پیروزی و رواج خود را نه مدیون ویژگی الزام‌آور خویش بلکه مدیون توافق مردم است، که می‌توانند فردا نظرشان را تغییر دهند و نظر دیگری را بپذیرند؛ آنچه حقیقت فلسفی بوده است به عقیده‌ی محض بدل می‌شود.

با این‌همه، چون حقیقت فلسفی عنصری از اجبار درون خود دارد، می‌تواند در شرایط معینی برای مرد سیاسی همان‌قدر وسوسه‌آور باشد که قدرت عقیده برای فیلسوف وسوسه‌آور است. از این رو، جفرسون^۲ در اعلامیه‌ی استقلال آمریکا اعلام می‌کند که «برخی حقایق بدیهی‌اند»، زیرا می‌خواهد اساسی را که رهبران انقلاب در مورد آن توافق داشتند فراسوی بحث و مجادله قرار دهد. این حقایق مانند اصول بدیهی ریاضی باید «باورهایی را بیان کنند که به اراده‌ی خود آنان وابسته نیستند، بلکه به‌نحوی غیرارادی از شواهدی پیروی می‌کنند که در برابر ضمیرشان گذاشته می‌شود.»^(۱۸) اما با گفتن این که «ما معتقدیم این حقایق بدیهی‌اند» می‌پذیرد، هرچند ممکن است خود از آن آگاه نبوده باشد، که عبارت «همه‌ی آدمیان برابر آفریده شده‌اند» اصلی بدیهی نیست

^۱ Pyrrhic victory

برگرفته از نام پیروس سردار معروف یونانی که در اواسط قرن سوم پیش از میلاد به روم حمله کرد و پس از تحمل تلفات بی‌شمار آن را شکست داد. به‌معنای پیروزی برابر با شکست و بی‌نتیجه است.

^۲ Jefferson) توماس جفرسون، ۱۷۴۳-۱۸۲۶، سومین رئیس‌جمهور ایالات متحده‌ی آمریکا ۱۸۰۹-۱۸۰۱، و یکی از بنیانگذاران آن. وی نویسنده‌ی اصلی اعلامیه‌ی استقلال آمریکا از بریتانیاست.

بلکه به توافق و پذیرش نیاز دارد؛ یعنی اگر برابری می‌خواهد از لحاظ سیاسی طرح باشد باید موضوعی مربوط به عقیده باشد، نه «حقیقت». در عین حال، گزاره‌های فلسفی یا اصول دینی‌ای وجود دارند که با این عقیده سازگارند، از قبیل این که «همه‌ی آدمیان در برابر خدا، یا در برابر مرگ، یا همه‌ی آنانی که به نوع «حیوان سخنگو»¹ تعلق دارند، با هم برابرند، اما هیچ‌کدام از آنها هرگز پیامد سیاسی یا عملی نداشته است، زیرا آن که یا آن چه برابری‌دهنده است، چه خدا، چه مرگ یا طبیعت، از میدانی که مراد و داد و ستد انسان‌ها با یکدیگر در آن صورت می‌پذیرد، فراتر می‌رود و بیرون از آن باقی می‌ماند. جای چنین «حقیقت‌هایی» نه در میان انسان‌ها بلکه بر فراز آنهاست، و در پس توافق در مورد برابری چه در دوران باستان (به ویژه یونان) چه در دوران مدرن، حقیقتی از این «نوع» وجود ندارد. این که همه‌ی انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند نه اصلی بدیهی است و نه ثابت شدنی. ما این عقیده را می‌پذیریم زیرا آزادی فقط در میان افراد برابر ممکن است، و شادی و مسرت هم‌نشینی آزاد را بر لذت مبهم چیرگی بر دیگران ترجیح می‌دهیم. چنین ارجحیت‌هایی از جنبه‌ی سیاسی بیشترین اهمیت را دارند، و کمتر چیزی وجود دارد که بتواند آنها را به‌اندازه‌ی ارجحیت‌های انسان‌ها، در بنیاد از یکدیگر متمایز کند. انسان وسوسه می‌شود بگوید ارزش زندگی آنان به عنوان انسان، و بی شک ارزشمندی هر نوع مراد و میان‌شان به چنین انتخاب‌هایی وابسته است. باز هم اینها موضوع‌هایی مربوط به عقیده‌اند و نه حقیقت؛ که جفرسون به‌رغم خواستش به آن اعتراف می‌کرد. اعتبار آنها وابسته به توافق و رضایت آزادانه است؛ انسان از راه اندیشه استدلالی و نمایندگی بنیاد به آنها می‌رسد و به‌وسیله‌ی بحث و متقاعدسازی، آنها را به دیگران منتقل می‌کند.

¹ *animal rationale*

گزاره‌ی سقراتی «بهتر آن است که انسان از نادرستی رنج ببرد تا خود نادرست عمل کند» گونه‌ای عقیده نیست، اما ادعای حقیقت بودن دارد، و گرچه می‌توانیم در مورد این که هرگز پیامد سیاسی مستقیمی داشته است تردید کنیم، اما نمی‌توانیم انکار کنیم که به عنوان اصل اخلاقی بر رفتار عملی تأثیر داشته است. تنها دستورهای دینی، که اجرای آنها برای مؤمنان به آن دین به طور مطلق الزامی است، می‌توانند بیشتر از گزاره‌ی سقراتی مورد پذیرش واقع شوند. آیا آنچه گفته شد با این باور رایج در تضاد قرار نمی‌گیرد که حقیقت فلسفی ناتوان است؟ و از آنجا که از راه گفتگوهای افلاتون دانستیم که هرگاه سقرات می‌کوشید گفته‌ی خود را ثابت کند در متقاعدسازی دوست و دشمن به یک میزان ناتوان باقی می‌ماند، باید از خود بپرسیم پس چگونه توانست چنین درجه‌ی بالایی از اعتبار را کسب کند. این امر آشکارا به شیوه‌ی نامعمولی از متقاعدسازی مربوط می‌شود: سقرات تصمیم گرفت جانش را بر سر این حقیقت بگذارد؛ مثال واقعی آن را نشان دهد. این امر با حاضر شدن او در برابر دادگاه آتن انجام نشد، بلکه با سر باز زدنش از گریختن از حکم مرگ صورت گرفت. و تنها شکلی که می‌توانیم حقیقت فلسفی را «ثابت» کنیم، بی آن که موجب تباه شدن و تحریف آن شویم، در واقع این است که آن را با مثال نشان دهیم.⁽¹⁹⁾ به همین نحو، حقیقت فلسفی فقط وقتی می‌تواند بی نقض قاعده‌های قلمرو سیاسی، کاربرد «عملی» بیابد و الهامبخش کنش شود که موفق گردد به شکل مثال نشان داده شود. این تنها شکلی است که اصل اخلاقی را می‌توان ثابت کرد و اعتبار بخشید. بنابراین برای اثبات به‌طور مثال مفهوم «شجاعت» می‌توانیم آشیل را مثال بیاوریم و برای روشن شدن مفهوم «نیکی» عیسای ناصری یا فرانسیس قدیس¹ را به یاد می‌آوریم. این

¹ (St. Francis)، فرانسیس قدیس، ۱۲۲۹-۱۱۸۲، از بزرگان روحانی مسیحی است.

مثال‌ها، به‌کمک الهام بخشیدن، آموزش می‌دهند یا متقاعدسازی می‌کنند، به‌طوری که هرگاه می‌کوشیم کاری شجاعانه یا نیک انجام دهیم، گویی از کس دیگری (تقلید مسیح^۱) یا هر چیز دیگری تقلید می‌کنیم. همان‌طور که جفرسون گفته است، «تأثیری که خواندن "شاه لیر" در مورد احساس و وظیفه‌ی فرزند در برابر پدرمادر بر ذهن دختر یا پسر می‌گذارد بسیار زنده‌تر و ماندگارتر از تأثیر همه‌ی کتاب‌های خشکی است که تا به حال درباره‌ی اخلاق و الهیات نوشته شده است.»⁽²⁰⁾ و همچنان‌که کانت گفته است، «دستورهای عامی که انسان می‌تواند نزد کشیشان یا فلیسوفان یا حتی از نیروی درونی خود کسب کند هرگز نمی‌توانند به‌اندازه‌ی مثالی در مورد فضیلت یا تقدس مؤثر باشند.»⁽²¹⁾ کانت توضیح می‌دهد که دلیل آن این است که ما همواره «برای اثبات واقعیتِ تصوراتمان... به شهود و درون‌یافت^۲ نیاز داریم. اگر این تصورات مفهوم‌های محض فهم باشند» به‌طور نمونه، مفهوم مثلث، «نام شکلواره^۳ را به این درون‌یافت‌ها اطلاق می‌کنیم»، مانند طرح کلی مثلث که تنها می‌توانیم در ذهن تصور کنیم، اما برای این که بتوانیم همه‌ی مثلث‌های واقعی را بازشناسیم ضروری است. در مقابل، اگر این تصورات، مفهوم‌های عملی، که به رفتار مربوط می‌شوند، باشند «این درون‌یافت‌ها را "مثال" می‌خوانیم.»⁽²²⁾ و برخلاف شکلواره‌ها که ذهن‌مان آنها را خود به‌کمک تخیل می‌سازد، مثال‌ها را از تاریخ و شعر می‌گیریم، و همان‌طور که جفرسون اشاره می‌کند از راه تاریخ و ادبیات «میدان تخیل به‌طور کامل متفاوتی در

¹ *imitatio Christi*

² intuition

^۳ (schemata) معادل شکلواره‌ها از دکتر عزت‌الله فولادوند است. برای اطلاعات بیشتر در این مورد نگاه کنید به: اشتفان کورنر، *فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، فصل دستگاه مبادی ترکیبی پیشین، ص ۲۰۴. انتشارات خوارزمی.

برابرمان گشوده می‌شود.»

این دگرگون کردن گزاره‌ای نظری یا اندیشه‌ورزانه به حقیقتی مثالی (شکلی از دگرگونی که فقط فلسفه‌ی اخلاق از عهده‌ی آن برمی‌آید) تجربه‌ای بینابینی برای فیلسوف است: او با مثال آوردن، یعنی به کمک تنها راهی که می‌تواند توده‌ها را «متقاعد» کند، شروع کرده است به کنش. امروزه، هنگامی که گزاره‌ی فلسفی را، هر قدر هم جسورانه باشد، به‌ندرت چندان جدی می‌گیرند که جان فیلسوف را به خطر اندازد، حتی همین فرصت نادر که به حقیقت فلسفی امکان می‌دهد از لحاظ سیاسی اعتبار کسب کند، هم از میان رفته است. به هر حال، در زمینه‌ی بحث ما، توجه به این نکته اهمیت دارد که چنین امکانی برای بیان‌کننده‌ی حقیقت عقلی وجود دارد، اما برای کسی که حقیقت امری واقع را بیان می‌کند در هیچ شرایطی چنین امکانی وجود ندارد، از این جنبه، همچنان که از جنبه‌های دیگر، موقعیت او به‌مراتب سخت‌تر است. این امر نه تنها به این دلیل است که گزاره‌های مربوط به حقیقت امر واقع دارای اصولی نیستند که آدمیان بتوانند مطابق آنها عمل کنند و از این راه آنها بتوانند در جهان نمود یابند؛ بلکه خود مضمون‌شان چنین شکلی از اثبات را بر نمی‌تابند. اگر بیان‌کننده‌ی حقیقت امری واقع، برخلاف انتظار، بخواهد جانش را بر سر حقیقت امر واقع خاصی به خطر اندازد، به فهم اشتباهی از موضوع رسیده است. آنچه از پی عمل او آشکار می‌شود شجاعت یا شاید لجاجت اوست نه حقیقت آنچه او می‌خواسته است بگوید یا حتی صداقت خودش. زیرا چرا دروغگو نتواند با شجاعت بسیار سر حرف خود باقی بماند، به‌ویژه در سیاست، که انگیزه‌ی او ممکن است میهن‌پرستانه یا هرشکل دیگری از منافع جانبدارانه باشد؟

مشخصه‌ی حقیقت امر واقع این است که ضد آن نه خطاست، نه توهم، نه عقیده، نه هرچیز دیگری که بازتاب صداقت شخصی است، بلکه فریبکاری یا دروغ است. بی شک در مورد حقیقت امر واقع، خطا ممکن است رخ دهد و حتی چنین خطاهایی عادی‌اند. از این جنبه، این نوع حقیقت با حقیقت علمی یا عقلی تفاوتی ندارد. اما نکته‌ی مهم این است که در مورد حقیقت امر واقع گزینه‌ی دیگری وجود دارد، و این گزینه، یعنی دروغ آگاهانه به آن نوع از گزاره‌هایی تعلق ندارد که می‌کوشند، درست یا غلط، آنچه هست یا آنچه به نظر شخص می‌رسد را بازگو کنند. گزاره‌ای واقعیت‌بنیاد^۱ (آلمان در اوت ۱۹۱۴ به بلژیک حمله کرد) فقط در صورتی مفهوم سیاسی می‌یابد که در متنی تفسیری قرار گیرد. اما گزاره‌ی ضد آن، که کلیمنسو که هنوز با هنر بازنویسی تاریخ آشنا نبود، آن را پوچ می‌پنداشت، به هیچ متنی نیاز ندارد تا معنی و اهمیت سیاسی بیابد. این کوششی آشکار برای تغییر تاریخ است، و از این رو، شکلی از «کنش» است. این امر زمانی نیز صادق است که فریبکار، به‌دلیل فقدان قدرت، قادر نیست دروغش را به‌جای حقیقت جا بیندازد و به‌جای آن که پافشاری کند که گفته‌اش وحی مُنزل است وانمود می‌کند که آنچه می‌گوید «عقیده» اش است و آزادی بیان عقیده حقی است تضمین‌شده در قانون اساسی. گروه‌های براندازی بیشتر وقت‌ها به این وسیله دست می‌یازند؛ امری که در جامعه‌ی از نظر سیاسی نابالغ موجب سردرگمی زیادی می‌شود. محو کردن مرز تمایز میان حقیقت امر واقع و عقیده یکی از شکل‌های دروغ و فریبکاری است و همه‌ی شکل‌های دروغ‌گویی می‌توانند نوعی از کنش شمرده

¹ factual

شوند.

کسی که دروغ می‌گوید به کنش دست می‌زند، اما کسی که حقیقت امر واقع یا عقلی را بیان می‌کند به طور مطلق چنین نمی‌کند. اگر کسی که حقیقت امری واقع را بیان می‌کند بخواهد نقشی سیاسی ایفا کند، و به این سبب بخواهد مجاب‌کننده باشد، در بیشتر مواقع، نهایت کوشش خود را خواهد کرد تا توضیح دهد که چرا درست حقیقت او منافع این یا آن گروه را به بهترین شکل تأمین خواهد کرد. همان‌طور که پیش از این دیدیم، زمانی که حقیقت فیلسوف عقیده‌ای غالب در میان صاحبان عقیده می‌شود، فیلسوف تنها به پیروزی بی‌فایده‌ای دست می‌یابد؛ درست به‌همین شکل کسی که حقیقت امری واقع را بیان می‌کند، زمانی که به قلمرو سیاسی گام می‌گذارد و خود را با ساختار معینی از قدرت و منافع خاص مشخص می‌کند مجبور می‌شود برسر تنها ویژگی‌ای سازش کند که می‌توانست حقیقت او را پذیرفتنی سازد؛ یعنی صداقت شخصی‌اش که آن را بی‌طرفی، درستی و استقلالش تضمین می‌کند. در عالم سیاست هیچ‌کس، به‌حق، بیشتر از حقیقت‌گویی حرفه‌ای که نوعی سازگاری میان حقیقت و نفع یافته است، مورد ظن و تردید قرار نمی‌گیرد. دروغگو، برعکس، به چنین سازش‌های تردیدآمیزی برای حضور در میدان سیاسی نیاز ندارد: او از این امتیاز بزرگ برخوردار است که پیش از این، به‌تعبیری، در بحبوحه‌ی سیاست قرار داشته است. او در سرشت خود انسانی کنشگر است، واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد زیرا می‌خواهد چیزها متفاوت از آنچه هستند باشند؛ یعنی می‌خواهد جهان را تغییر دهد. او از وابستگی کتمان‌ناپذیر توانایی ما برای کنش، برای تغییر واقعیت، با این استعداد رازآمیزمان که می‌توانیم وقتی دارد باران شرشر می‌بارد بگوییم: «خورشید می‌درخشد»، سود می‌جوید. اگر رفتار و عمل آن قدر شرطی بود که برخی از

فیلسوفان می‌خواستند باشد، هرگز نمی‌توانستیم این معجزه‌ی کوچک را تحقق بخشیم. به عبارت دیگر، توانایی ما برای دروغ گفتن (اما نه به طور ضروری توانایی‌مان برای گفتن حقیقت) یکی از اندک واقعیت‌های آشکار و ثابت‌شدنی است که آزادی آدمی را تأیید می‌کند. دلیل اصلی این که می‌توانیم شرایط زندگی‌مان را تغییر دهیم این است که به‌طور نسبی در برابرشان آزادیم، و از همین آزادی است که دروغ و فریبکاری استفاده ناروا می‌کند و آن را تباه می‌سازد. تاریخ‌دان حرفه‌ای در برابر این وسوسه‌ی کمابیش مقاومت‌ناپذیر روبروست که در دام ضرورت بیفتند و به‌طور تلویحی آزادی عمل را انکار کند. سیاستمدار حرفه‌ای نیز با این وسوسه‌ی به‌همان اندازه مقاومت‌ناپذیر روبروست که امکانات آزادی را بیش از اندازه ارزیابی کند و فریبکاری یا نفی و تحریف حقیقت‌های امر واقع را به طور مطلق نادیده بگیرد.

بی‌تردید تا آنجا که به کنش مربوط می‌شود، دروغ‌گویی سازمان‌یافته پدیده‌ای محدود است، اما مسأله این است که ضد آن، یعنی بیان محض حقیقت امور واقع، به هیچ‌کنشی نمی‌انجامد؛ حتی در شرایط عادی، موجب پذیرش وضعیت موجود امور از طرف مردم می‌شود. (آنچه گفته شد این امر را نفی نمی‌کند که سازمان‌های سیاسی می‌توانند به‌طور منطقی حقیقت امور واقع را افشا کنند یا در شرایط معینی جلب توجه عموم به حقیقت امور واقع می‌تواند موجب تشویق و تقویت چشمگیر مطالبه‌های گروه‌های قومی یا اجتماعی شود.) راست‌گویی را هرگز جزء هنرهای سیاسی نشمرده‌اند، زیرا در واقع به فعالیت‌های واقعی سیاسی، یعنی تغییر جهان و شرایط زندگی، کمک ناچیزی می‌کند. تنها در جامعه‌ای که دروغ‌گویی سازمان‌یافته به‌صورت اصل درآمده است و فقط در امور خاص به کار نمی‌رود، راست‌گویی و صداقت به‌خودی‌خود می‌تواند، بدون حمایت نیروهای تحریف‌کننده‌ی قدرت و منافع گروهی، به

عامل سیاسی بااهمیتی بدل شود. جایی که همه درباره‌ی همه‌ی چیزهای بااهمیت دروغ می‌گویند، کسی که حقیقت را بیان می‌کند، شروع کرده است به کنش، خواه خود بداند خواه نداند؛ او نیز درگیر امور سیاسی شده است، زیرا اگر برخلاف انتظار زنده بماند، نخستین گام را به سوی تغییر جهان برداشته است. اما کسی که حقیقت را بیان می‌کند، در این شرایط نیز به سرعت خود را در موقعیت نامساعد آزردهنده‌ای می‌یابد. پیش از این به ویژگی احتمالی و تصادفی امور واقعی، که همواره می‌توانستند به شکل دیگری باشند، و از این رو، هیچ نشانی از مسلم و معقول بودن برای فهم انسانی ندارند، اشاره کردیم. چون دروغگو آزاد است هرطور که منافعش ایجاب می‌کند و به‌طور کلی هرطور که انتظارات شنوندگانش را برآورده می‌سازد «واقعیت‌های» خود را ابداع کند احتمال این که از حقیقتگو قانع‌کننده‌تر باشد بیشتر است. به هر حال، شرح و توضیح دروغگو اغلب معقول‌تر و منطقی‌تر به نظر خواهد رسید، زیرا عنصر غیرقابل‌انتظار بودن را (که یکی از ویژگی‌های بااهمیت همه‌ی رخدادهاست) بی‌دردسر از آن کنار می‌گذارند. تنها حقیقت عقلی، به بیان هگلی آن، نیست که روال طبیعی عقل سلیم را به هم می‌زند؛ واقعیت نیز بیشتر وقت‌ها با عقل سلیم و همچنین با منفعت‌طلبی و خوشی انسان سازگاری نشان نمی‌دهد.

اکنون باید توجه‌مان را معطوف کنیم به پدیده‌ی کمابیش جدید جعل و دستکاری حقیقت‌ها و عقیده‌ها به‌شکل توده‌ای، آن‌طور که در بازنویسی تاریخ، در نقش و وجهه‌ی عمومی ساختن، و در تعیین خط‌مشی سیاسی حکومت‌ها در دوران حاضر آشکار می‌شود. دروغ سیاسی سنتی، که آن را در تاریخ دیپلماسی و کشورداری به‌طور کامل می‌شناختند به‌طور معمول یا به اسرار واقعی (اطلاعاتی که هرگز افشا نشده بودند) مربوط می‌شد یا به

غرض‌ها و نیت‌ها، که به‌هرحال به‌اندازه‌ی واقعیت‌های مسلم قابل‌اعتماد نیستند. نیت‌ها، مانند همه‌ی فکرهای دیگری که فقط در درون ما می‌گذرند، فقط نوعی امکان‌اند و آنچه را در آغاز به‌عنوان دروغ در نظر می‌گیرند، همواره می‌تواند سرانجام حقیقت از آب درآید. در مقابل، دروغ سیاسی مدرن به‌نحوی کارآمد به اموری می‌پردازد که هرگز جزء اسرار نیستند و در عمل برای همه شناخته شده‌اند. این امر در بازنویسی تاریخ معاصر جلو چشم شاهدان عینی آن، آشکار است، اما به‌همان درجه درمورد نقش و وجهه‌ی عمومی برای کسی ساختن، از هر نوع آن، نیز صادق است. در اینجا هم هر حقیقت شناخته‌شده و مسلمی را می‌توانند رد کنند یا نادیده بیان‌کنند اگر احتمال این وجود داشته باشد که به «نقش و وجهه» خدشه وارد کند. این «نقش و وجهه‌سازی»، برخلاف تصویرنگاری دوران گذشته، قرار نیست تملق و واقعیت را بگوید، بلکه باید جایگزین تمام‌عیاری برای آن بسازد. البته، این جایگزین به کمک تکنیک‌های مدرن و وسایل ارتباط جمعی بسیار بیشتر از اصل در برابر دیده همگان است. سرانجام با دولت‌مردان بسیار قابل‌احترامی، همچون دوگل^۱ و آدناور^۲ روبرو می‌شویم که توانستند خط مشی بنیادی‌شان را بر پایه‌ی دروغ‌های آشکاری بنا کنند، از این دست که فرانسه یکی از کشورهای پیروز در جنگ جهانی دوم و بنابراین جزء قدرت‌های بزرگ است، و «درصد اندکی از مردم آلمان وحشیگری ناسیونال سوسیالیسم پذیرفته بودند.»^(۲۳) همه‌ی این دروغ‌ها، صرف‌نظر از این که سازندگان‌شان از آن آگاه باشند یا نه، حاوی عنصری از خشونت است؛ دروغ سازمان‌یافته تمایل دارد

^۱ (de Gaulle) شارل دوگل، ۱۹۷۰-۱۸۹۰، رئیس‌جمهور فرانسه.

^۲ Konrad Adenauer، ۱۹۶۷-۱۸۷۶، دولت‌مرد محافظه‌کار آلمانی. صدراعظم آلمان غربی از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۳.

که آنچه را می‌خواهد انکار کند ناپود سازد، گرچه فقط در حکومت‌های توتالیتر است که از دروغ‌گویی آگاهانه به‌عنوان نخستین گام برای کشتن استفاده می‌کنند. وقتی تروئسکی شنیده بود که در انقلاب روسیه نقشی نداشته است، بی شک فهمیده بود که سند مرگش را امضاء کرده اند. بی تردید از بین بردن نام یک شخصیت شناخته‌شده در گزارش‌های تاریخی ساده‌تر است اگر همزمان بتوان او را در جهان زندگان از بین بُرد. به‌عبارت دیگر، تفاوت میان دروغ‌گویی مدرن و دروغ‌گویی سنتی در غالب موارد، تفاوت میان پنهان کردن و از بین بردن است.

افزون بر این، دروغ سنتی به‌منظور فریب افراد خاصی گفته می‌شد و هرگز برای فریب همهی مردم طراحی نمی‌شد؛ هدف آن دشمن بود و به‌منظور فریب او رواج داده می‌شد. به‌دلیل این محدودیت‌ها، آسیبی که به حقیقت وارد می‌آمد چندان ناچیز بود که با نگاه ما به گذشته، بی‌آزار به نظر می‌آید. از آنجا که حقیقت امور واقع همواره در دل نوعی زمینه پدیدار می‌شود، دروغی خاص (یعنی فریبی که تمهیدی برای تغییر کل زمینه نیست) به‌تعبیری، خلائی در بافت واقعیت به وجود می‌آورد. همان‌طور که هر تاریخ‌دانی می‌داند، انسان می‌تواند دروغی را از راه ناهم‌خوانی‌ها، جاهای خالی، یا تکه‌های وصله‌شده کشف کند. تا جایی که بافت به‌منزله‌ی یک کل دست‌نخورده باقی می‌ماند، دروغ سرانجام، گویی به میل خود، پدیدار می‌شود. محدودیت دوم به کسانی مربوط می‌شود که فریبکاری را دست‌مایه‌ی خود می‌ساختند. آنان به‌طور معمول به محفل محدود دولتمردان و دیپلمات‌ها تعلق داشتند که خودشان حقیقت را می‌دانستند و می‌توانستند آن را حفظ کنند. احتمال نداشت آنها قربانی فریب خود شوند؛ بی آن که خود را فریب دهند، دیگران را فریب می‌دادند. هیچ‌کدام از این شرایط تخفیف‌دهنده‌ی هنر قدیمی دروغ‌گویی

در جعل و دستکاری حقیقت امور واقع که امروز با آن روبرویم، وجود ندارد.

پس اهمیت این محدودیت‌ها چیست؟ و چرا حق داریم آنها را شرایط تخفیف‌دهنده بخوانیم؟ چرا خودفریبی به وسیله‌ای ضروری در حرفه‌ی نقش و وجهه‌سازی بدل شده است؟ و چرا برای جهان و همچنین برای خود فریبکار بدتر است اگر با دروغ خود، خویش را بفریبید تا فقط جهان را با آن فریب دهد؟ آیا دروغگو می‌تواند عذر اخلاقی بهتری از این پیدا کند که بیزاری‌اش از دروغ گفتن چنان شدید بوده که مجبور شده است پیش از فریب دیگران نخست به خود دروغ بگوید و مانند آنتونیو در «توفان»^۱ مجبور می‌شود «گناه را به گردن حافظه‌اش بیندازد تا به دروغ خود اعتبار ببخشد»؟ و سرانجام باید این شاید ناخوشایندترین پرسش را طرح کنیم: اگر دروغ‌های سیاسی مدرن چنان بزرگند که به آرایش مجدد کل بافت واقعیت نیاز دارند (به طوری که باید واقعیتی دیگر ساخته شود که دروغ‌ها در آن، به‌تعبیری، چنان بی‌درز، ترک یا شکاف جا افتند که حقیقت‌های واقعی در متن اصلی جا افتاده بودند) چه چیزی مانع از آن می‌شود که داستان‌ها، تصویرها و امور غیرواقعی^۲ جدید جایگزین مناسبی برای واقعیت و واقعیت‌مندی باشند؟

داستانی از قرون وسطی نشان می‌دهد که دروغ گفتن بدون دروغ‌گویی به خود چقدر دشوار است. داستان درباره‌ی اتفاقی است که شبی در شهری رخ داد. در این شهر، نگهبانی شب و روز در برج دیدبانی کشیک می‌داد تا نزدیک شدن دشمن را به مردم خبر دهد. او آدم شوخ‌طبعی بود و یک شب

^۱ *(The Tempest)* «توفان» یکی از آخرین نمایشنامه‌های ویلیام شکسپیر، نخستین بار نوامبر سال ۱۶۱۱ اجرائش کردند.

^۲ non-facts

زنگ خطر را به صدا درآورد فقط برای این که مردم شهر را کمی بترساند. در این کار به طور کامل موفق شد: همه به سوی حصارها شتافتند و آخرین کسی هم که به آن سو شتافت خود او بود. این قصه نشان می‌دهد که تا چه حد درک ما از واقعیت به این بستگی دارد که در جهان با هموعانمان شریکیم، و چه نیروی شخصیتی نیرومندی لازم است که در نظری، چه دروغ چه حقیقت، بدون سهم بودن با دیگران، پایدار بمانیم. به عبارت دیگر، هرچه دروغگو موفق‌تر باشد، احتمال این که دروغ‌های ساختگی خود را باور کند بیشتر است. گذشته از این، دلک خودفریبی که با کسانی که فریبشان می‌دهد وضعیت مشابهی دارد بسیار قابل‌اعتمادتر به نظر می‌رسد از دروغگوی بی‌پروایی که بیرون گود ایستاده است و از فریب دیگران لذت می‌برد. فقط خودفریبی ممکن است بتواند ظاهری صادقانه بیابد و در بحث درباره‌ی واقعیت‌ها، ظاهر صادقانه‌ی فرد تنها عامل متقاعدکننده‌ی او است که گاهی ممکن است بر خوشی، هراس و نفع چیره شود.

درک اخلاقی کنونی گرایش به این دارد که دروغ‌گویی بی‌پروا را به شدت محکوم کند، در حالی که به هنر به طور معمول بسیار پیشرفته‌ی خودفریبی در بیشتر مواقع با مدارا و بردباری می‌نگرد. در ادبیات، مثال‌های نادری وجود دارد که علیه این ارزیابی می‌گویند که از میان آنها می‌توان به صحنه‌ی معروف صومعه در آغاز «برادران کارامازف» اشاره کرد. پدر که دروغگوی سابقه‌داری است از رهبر روحانی می‌پرسد: «و برای رسیدن به رستگاری چه باید بکنم؟» رهبر روحانی پاسخ می‌دهد: «قبل از هر چیز، هرگز به خودت دروغ نگو.» داستایوسکی این موضوع را بیشتر نمی‌شکافد و توضیحی درباره‌ی آن نمی‌دهد. به نفع این گفته که «دروغ گفتن به دیگران بهتر از خودفریبی است»، می‌توان چنین استدلال کرد که دروغ‌گویی بی‌پروا

از تفاوت میان حقیقت و دروغ آگاه است. بنابراین حقیقتی که او از دیگران پنهان می‌کند هنوز به طور کامل از جهان محو نشده است، و آخرین پناهگاه خود را در دروغ‌گو یافته است. صدمه‌ای که به واقعیت وارد آمده است نه کامل است نه جبران‌ناپذیر، و به همین نحو آسیبی که دروغ‌گو به خود رسانده است قطعی و جبران‌ناپذیر نیست. او دروغ گفته است، اما هنوز دروغ‌گویی چاره‌ناپذیر نیست. به قول رهبر روحانی ارتدکس، هم خودش و هم جهانی که فریب داده است هنوز امکان «رستگاری» دارند.

امکان وارد کردن چنین آسیب کامل و جبران‌ناپذیری به جهان در دوران‌های پیش، شناخته شده نبود؛ این خطرها از راه شیوهی جعل و دستکاری مدرن واقعیت پدید آمده‌اند. حتی در جهان آزاد، جایی که حکومت این قدرت انحصاری را به دست نیاورده است که تصمیم بگیرد و اعلام کند که واقعیت چه است و چه نیست، سازمان‌های عظیم صاحب نفوذ نوعی ذهنیت «مصالح ملی» را رواج داده‌اند که پیشتر فقط به مسائل مربوط به امور خارجی محدود می‌شد و در افراطی‌ترین شکل خود، وضعیت‌های فوری آشکارا خطرناک را دربرمی‌گرفت. و تبلیغات ملی در سطح دولتی چیزی بیش از چند فن و نیرنگ از روش‌های کسب و کار آموخته است. نقش و وجهه، برخلاف دروغ که معطوف به دشمن خارجی است، مصرف داخلی دارد و می‌تواند برای همه و قبل از همه برای خود نقش‌سازان به واقعیت بدل شود. در حالی که مشغول آماده ساختن «محصولات‌شان» اند کافی است فقط به تعداد قربانیان بالقوه‌شان فکر کنند تا مقهور آن شوند. بی‌تردید ابداع‌کنندگان نقش دروغین که «الهام‌بخش» مجاب‌کنندگان نهانی‌اند هنوز می‌دانند که می‌خواهند دشمنی در سطح اجتماعی یا ملی را فریب دهند، اما نتیجه این می‌شود که گروه بزرگی از مردم، و شاید حتی کل ملت، برپایه‌ی فریب‌هایی موضع بگیرند که آنها را

برای به تسلیم و اداشتن مخالفان رهبر ساخته بودند.

آنچه پس از آن ادامه می‌یابد کم و بیش خودبه‌خود رخ می‌دهد. هم فریب‌خوردگان و هم فریب‌دهندگان در وهله‌ی نخست تلاش می‌کنند نقش تبلیغ‌شده را، دست‌نخورده نگه دارند، و این نقش کمتر از جانب دشمن و منافع خصمانه‌ی واقعی تهدید می‌شود تا از سوی گروه خودی که توانسته است فریب نخورد و بر صحبت درباره‌ی واقعیت‌ها یا رویدادهایی که با این نقش سازگار نیستند پافشاری می‌کند. تاریخ معاصر مملو از نمونه‌هایی است که در آنها بیان‌کنندگان حقیقت امور واقع خطرناکتر و دشمنانه‌تر از مخالفان واقعی قلمداد می‌شده‌اند. این استدلال‌ها علیه خودفریبی را نباید با اعتراض‌های «ایده‌آلیست‌ها» اشتباه گرفت که دروغ‌گویی را به‌طور اصولی بد می‌دانند و هنر کهن فریب دشمن را رد می‌کنند. نکته‌ی مهم از نظر سیاسی این است که هنر مدرن خودفریبی به‌سهولت می‌تواند امور خارجی را به امور داخلی بدل کند، به‌طوری که باعث می‌شود برخوردهای بین‌المللی یا برخوردهای میان گروه‌های متفاوت به صحنه‌ی سیاسی داخلی صدمه زنند. خودفریبی‌هایی که در دوران جنگ سرد میان هر دو طرف رقیب رایج بود بیشتر از آن است که بتوانیم آنها را در اینجا بازشماریم. به هر حال، آنها نمونه‌ی آشکار موضوع مورد بحث ما بودند. منتقدان دموکراسی توده‌ای بارها به خطرهایی که این شکل از حکومت برای سیاست خارجی دربردارد اشاره می‌کنند؛ گرچه خطرهای خاص نظام‌های تک‌سالار یا گروه‌سالار را نام نمی‌برند. نیروی استدلال‌های آنها در این حقیقت است که در شرایط به‌طور کامل دموکراتیک، فریب بدون خودفریبی کمابیش غیرممکن است.

در نظام حاکم بر ارتباط‌های جهانی که تعداد زیادی کشورهای مستقل را دربرمی‌گیرد، هیچ قدرتی در هیچ‌جا آن‌قدر بزرگ نیست تا بتواند «نقش و

سیمای» خود را خطاناپذیر جلوه دهد. از این رو، «نقش‌ها»ی ساخته‌شده کمابیش عمر کوتاهی دارند؛ آنها حتی پیش از این که وضعیت دشوار شود و واقعیت دوباره در برابر دیدگان مردم آشکار گردد خرد می‌شوند، زیرا قطعه‌هایی از واقعیت، جنگ تبلیغاتی میان «نقش‌های» متخاصم را پیوسته مختل می‌کنند و از کار می‌اندازند. با این‌همه، این تنها شیوه، و حتی مهمترین شیوه‌ای نیست که واقعیت از کسانی که جرأت می‌کنند آن را به چالش بطلبند، انتقام می‌ستاند. طول عمر «نقش‌ها» در حکومتی جهانی یا شکلی از روایت مدرن «صلح رومی»^۱ به‌زحمت ممکن است افزایش چشمگیری بیابد. این امر را بهتر از همه نظام‌های کمابیش بسته‌ی حکومت‌های توتالیتر و دیکتاتوری‌های تک‌حزبی نشان می‌دهند که به مؤثرین نحو می‌توانند از ایدئولوژی‌ها و نقش‌ها در برابر تأثیر واقعیت و حقیقت حفاظت کنند. (و به این شکل گزارش تاریخی را تصحیح کردن هرگز کار بی‌دردسری نیست. در یادداشتی در سال ۱۹۳۵ در آرشیو سمولنسک به دشواری‌های بی‌شمار چنین کاری اشاره شده است. "به‌طور مثال، با سخنرانی‌های زینویف، کامنف، ریکف، بوخارین^۲ و دیگران در گنجره‌ی حزب، پلنوم‌های کمیته‌ی مرکزی، در کمیترین، در کنگره‌ی شوراه‌ها و غیره چه باید کرد؟ با منتخب نوشته‌هایی که لنین و زینویف،... و دیگران به‌طور مشترک درباره‌ی مارکسیسم نوشته‌اند چه باید کرد؟ با نوشته‌های لنین که کامنف و پراستاری کرده است چه باید کرد؟

^۱ (Pax Romana)، صلح رومی، اصطلاحی تبلیغاتی که آن را از ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۸۰ میلادی به کار می‌بردند. دورانی که صلح نسبی برقرار بود و امپراتوری روم به کمک خشونت گسترش نمی‌یافت.

^۲ همه‌ی کسانی که در اینجا به آنها اشاره شده است از رهبران بلشویک‌ها بودند که استالین ترور یا اعدامشان کرد.

با شماره‌هایی از «انترناسیونال کمونیستی» که تروتسکی در آن مقاله نوشته است چه باید کرد؟ باید همه‌ی شماره‌ها مصادره شوند؟⁽²⁴⁾ پرسش‌هایی در واقع گیج‌کننده‌اند، و در آرشیو پاسخی به آنها یافت نمی‌شود. مشکل این است که پیوسته باید در جعل و دروغی که جایگزین ماجرای واقعی کرده‌اند، تجدید نظر کنند، شرایط متغیر تغییر همه‌چیز را ضروری می‌کند؛ یک کتاب تاریخ باید جای خود را به کتاب دیگری بدهد، صفحه‌هایی از یک دانشنامه و کتاب مرجع را باید حذف کرد، برخی نام‌ها را باید از میان برد و نام‌های ناشناخته یا کمتر شناخته‌شده‌ی دیگر را جایگزین آنها کرد. و گرچه این بی‌ثباتی دائمی به این که حقیقت ممکن است چگونه بوده باشد اشاره‌ای نمی‌کند، اما به هر صورت نشانی قوی است بر خصلت دروغین همه‌ی گفته‌های دولتی در مورد جهان واقعی. بارها به این موضوع توجه شده است که مسلم‌ترین نتیجه‌ی مغزشویی نوع خاصی از بدبینی است که از باور به هرگونه حقیقتی، هر قدر هم که بر بنیاد محکمی استوار باشد، به‌طور مطلق سر باز می‌زند. به‌عبارت دیگر، به‌طور مدام و تام و تمام دروغ را جایگزین واقعیت کردن منجر به این نمی‌شود که از آن پس دروغ به‌جای حقیقت پذیرفته شود و حقیقت به‌عنوان دروغ بدنام گردد، بلکه به این می‌انجامد که حسی که به‌کمک آن جهت خود را در جهان واقعی می‌یابیم (و توانایی تمیز میان درست و نادرست، و حقیقت و دروغ ابزاری در خدمت این هدف است) ویران می‌شود. و برای این مشکل راه چاره‌ای وجود ندارد. این چیزی نیست مگر روی دیگر تصادفی و احتمالی بودن پریشان‌کننده‌ی کل واقعیت موجود. چون هرچه در قلمرو امور بشری در واقع روی داده است درست می‌توانست به شکل دیگری رخ دهد، امکان برای دروغ گفتن ناکرانه‌اند است، و این ناکرانه‌مندی موجب شکست آن به دست خود می‌شود. فقط کسی که برای مدتی محدود و

موقت دروغ می‌گوید، این امکان را خواهد داشت که با همخوانی بی‌تزلزلی بر سر فریبه‌ی خاص پایداری کند. آنان که نقش‌ها و داستان‌ها را با شرایط پیوسته در حال تغییر سازگار می‌کنند خود را در برابر افق گسترده‌ای از امکانات بالقوه می‌بینند، از یک امکان به امکان دیگر گذر می‌کنند و نمی‌توانند بر سر هیچ‌یک از ساخته‌های جعلی خود بایستند. به‌جای این که جایگزین مناسبی برای واقعیت و بودمندی فراهم کنند، امور واقع و رخدادها را به امکان بالقوه‌ای باز می‌گردانند که در آغاز در آن پدیدار شده بودند. و مطمئن‌ترین نشان واقعیت‌مندی واقعیت‌ها و رخدادها درست همین حضور سرسخت آنهاست، که تصادفی بودن ذاتی‌شان در نهایت به هیچ کوششی برای توضیح قطعی تن نمی‌دهد. «نقش‌ها» را، برعکس، همواره می‌توان توضیح داد و معقول جلوه داد (و همین امر است که به آنها نسبت به امور واقع امتیاز موقتی می‌بخشد). اما نقش‌ها هرگز نمی‌توانند در زمینه‌ی ثبات با واقعیت رقابت کنند، فقط به این دلیل که واقعیت از قضا چنین شده است و بنابراین نمی‌تواند شکل دیگری باشد. به این دلیل است که دروغ گفتن مداوم، به زبان استعاره، پایه‌ای را که بر آن ایستاده‌ایم از زیر پاهایمان می‌کشد و به‌جای آن، پایه‌ای دیگر برای ایستادن فراهم نمی‌کند. (به‌قول مونتینی: «اگر فریب مانند حقیقت فقط یک چهره داشت، بهتر می‌دانستیم کجا ایستاده‌ایم، زیرا ضد آنچه دروغ‌گو به ما می‌گفت را حقیقت مسلم می‌گرفتیم. اما عکس حقیقت، هزار صورت دارد و قلمرو آن بی‌نهایت است.») تجربه‌ی این که هرچه حس جهت‌یابی و واقعیت‌یابی‌مان به آن اعتماد می‌کند می‌لرزد و سست می‌شود، از عادی‌ترین و سخت‌ترین تجربه‌های انسان در حکومت توتالیتر است.

به این ترتیب، نزدیکی انکارناپذیر دروغ‌گویی با کنش، با تغییر جهان (خلاصه‌ی کلام، با رویکرد سیاسی) را سرشت چیزهایی محدود می‌کند که

می‌توانند موضوع توانایی کنش آدمی باشند. وقتی سازنده‌ی راسخ «نقش» تصور می‌کند با دروغ گفتن درباره‌ی آن دسته از موضوع‌های واقعی، که همه می‌خواهند به‌نوعی از شرشان خلاص شوند، می‌تواند تغییرات را پیش‌بینی کند دچار اشتباه می‌شود. برپا کردن دهکده‌های پوتمکین^۱، که چنین برای سیاستمداران و تبلیغ‌گران کشورهای توسعه‌نیافته اهمیت دارد، هرگز موجب پا گرفتار و قوام یافتن چیز واقعی نمی‌شود، بلکه فقط فریبکاری را رواج می‌دهد و کامل می‌کند. نه گذشته (و همه‌ی امور واقع به گذشته ربط دارند) می‌تواند موضوع کنش انسان باشد، نه حال، تا آنجا که نتیجه‌ی گذشته است، بلکه فقط آینده در برابر کنش گشوده است. اگر با گذشته و حال همچون بخش‌هایی از آینده رفتار کنیم، یعنی آنها را به شکل پیشین‌شان به عنوان امکان‌های بالقوه تغییر دهیم، قلمرو سیاسی را هم از واقعیت، به‌عنوان نیروی تثبیت‌کننده‌ی اصلی، محروم می‌کنیم، هم از نقطه‌ی آغاز برای تغییر و برای آغاز چیزی نو. آنگاه آنچه پدید می‌آید جابه‌جایی‌های پیوسته و حیل‌گری است که در بی‌ثمری محض خود مشخصه‌ی بسیاری از ملت‌های نوبنیاد است که این بداقبالی را داشته‌اند که در عصر تبلیغات زاده شوند.

بدیهی است که امور واقع در دست قدرت ایمن نیستند، اما نکته این است که قدرت در ذات خود هرگز نمی‌تواند جایگزینی برای ثبات مطمئن واقعیت موجود به وجود آورد؛ واقعیتی که چون گذشته است بُعدی یافته که خارج از دسترس ما است. امور واقع اعتبار خود را با سرسخت بودن نشان می‌دهند، و

^۱ (Potemkin's villages)، دهکده‌های پوتمکین، اشاره به دهکده‌های ساختگی‌ای است که به‌فرمان پوتمکین برپا شدند تا هنگام بازدید کاترین دوم، ملکه‌ی روسیه، از کریمه در سال ۱۷۸۷ منطقه پررونق جلوه کند. پوتمکین (۱۷۹۱-۱۷۳۹) شخصیت سیاسی و نظامی روس که بیش از همه به‌دلیل تلاش‌هایش برای تصرف مناطق کم‌جمعیت اوکراین شهرت دارد.

شکندگی‌شان با قدرت بازیابی شگفتی درآمیخته است؛ آنها مانند همه‌ی کنش‌های آدمی برگشت‌ناپذیرند. امور واقع در سرسختی خود بر قدرت برتری دارند؛ آنها کمتر از صورتبندی‌های قدرت گذراندند. صورتبندی‌های قدرت با جمع شدن انسان‌ها گرد هدفی شکل می‌گیرند و با رسیدن به آن هدف یا از دست رفتن و تباه شدن آن، از هم می‌پاشند. این ویژگی گذرای قدرت، آن را به ابزاری بسیار نامطمئن برای نیل به ماندگاری از هر نوعی بدل می‌کند. از این رو، نه تنها حقیقت و امور واقع، بلکه دروغ و امور غیرواقع نیز در دست آن ایمن نیستند. به این سبب، نگره‌ی سیاسی به امور واقع باید بر مرزی بسیار باریک حرکت کند که از سوی دو خطر تهدید می‌شود: خطر تلقی امور واقع به عنوان نتایج ضروری نوعی تحول که آدمیان نمی‌توانستند مانع آن شوند و به این دلیل درمورد آن نیز نمی‌توانند کاری انجام دهند. و خطر نفی امور واقع، و کوشش برای از میان بردن آنها به کمک جعل و دستکاری.

۵

در پایان، بازمی‌گردم به پرسش‌هایی که در آغاز این فصل طرح کردم. حقیقت، هرچند قدرت ندارد و همواره در برخورد رودررو با قدرت شکست می‌خورد، نیروی خاص خود را دارد: آنان که بر کرسی قدرت نشسته‌اند هراندازه هم چاره اندیشی کنند، قادر نخواهند بود جایگزین بادوامی برای حقیقت کشف یا ابداع کنند. متقاعدسازی و خشونت می‌تواند حقیقت را نابود کند اما نمی‌تواند جایگزین آن شود. و این امر که درمورد حقیقت‌های عقلی یا دینی صادق است به‌همان اندازه یا حتی بیشتر درمورد حقیقت عینی نیز صادق

است. اگر انسان از چشم انداز حقیقت به سیاست بنگرد، چنان که من اینجا به سیاست نگریسته‌ام، به این معناست که در جایگاهی بیرون از قلمرو سیاسی ایستاده است. این جایگاه کسی است که حقیقت را بیان می‌کند، و اگر بکوشد به طور مستقیم در امور بشری دخالت کند و به زبان متقاعدسازی یا خشونت سخن بگوید، جایگاه و به این ترتیب اعتبار گفته‌های خود را از دست می‌دهد. اکنون باید توجه‌مان را به این جایگاه و اهمیت آن برای قلمرو سیاسی معطوف کنیم.

جایگاه خارج از قلمرو سیاسی (خارج از اجتماعی که به آن تعلق داریم و بیرون جمع همگنان‌مان) را به روشنی می‌توان به‌عنوان یکی از شیوه‌های گوناگون تنها بودن توصیف کرد. تنهایی فیلسوف، انزوای دانشمند و هنرمند، بی‌طرفی تاریخ‌دان و قاضی و استقلال شاهد عینی، گزارشگر و کسی که امر واقع را می‌یابد، صفت بارز حالت‌های وجودی کسانی است که حقیقت را بیان می‌کنند. (این بی‌طرفی با آن بی‌طرفی عقیده‌ی نمایندگی‌بنیاد دارای صلاحیت که پیش‌تر به آن اشاره شد تفاوت دارد، زیرا بی‌طرفی در اینجا در قلمرو سیاست به دست نیامده است، بلکه جزء ذاتی جایگاه کسی است که خارج از این قلمرو ایستاده است و لازمه‌ی چنین حرفه‌هایی است.) این شیوه‌های تنها بودن از جنبه‌های بسیاری با هم تفاوت دارند، اما در این امر با هم مشترک‌اند که تا جایی که تداوم یابند، هرگونه تعهد سیاسی و هر نوع وابستگی به هدفی را غیرممکن می‌سازند. بی‌شک اینها حالت‌های وجودی بشری‌اند و بنابراین، امری مشترک میان همه‌ی انسان‌هاست. نخست هنگامی که یکی از آنها را به‌عنوان نوعی شیوه‌ی زندگی می‌پذیرند (حتی در چنین صورتی هم انسان هرگز نمی‌تواند زندگی را در تنهایی، انزوا یا استقلال کامل به سر برد) احتمال دارد که با خواسته‌های سیاسی در ستیز قرار گیرد.

طبیعی است که به ماهیت غیرسیاسی و بالقوه حتی ضدسیاسی حقیقت «پایدار با حقیقت، حتی اگر جهان نابود شود»¹ نخست وقتی آگاه می‌شویم که ستیزی پدید آید، و من تا کنون بر این جنبه‌ی موضوع تأکید کرده‌ام. اما این نمی‌تواند همه‌ی موضوع را بیان کند، زیرا به نهادهای همگانی معینی توجه نمی‌کند که قدرت آنها را ایجاد و حمایت می‌کند. در این گونه نهادها همواره بالاترین معیار سخن و تلاش، برخلاف همه‌ی قواعد سیاسی، حقیقت و راستگویی بوده است. در میان این نهادها، نهاد قضائی اهمیت فراوان دارد که خواه به عنوان شاخه‌ای از حکومت خواه به‌عنوان دستگاه اداری مستقل عدالت در برابر قدرت سیاسی و اجتماعی بادقت محافظت می‌شود، و همچنین همه‌ی نهادهای مربوط به آموزش عالی که دولت آموزش شهروندان آینده را به آنها واگذار می‌کند. اگر دانشگاه ریشه‌های باستانی خود را به یاد آورد، باید بداند که به دست راسخ‌ترین و بانفوذترین مخالف «دولت‌شهر» بنیاد نهاده شده است. بی‌شک رؤیای افلاتون تحقق نیافت: دانشگاه هرگز به نهادی ضداجتماعی بدل نشد، و هرگز نمی‌شنویم که در جایی، دانشگاه‌ها برای کسب قدرت تلاش کنند. اما آنچه افلاتون هرگز در خیال نمی‌پروراند، تحقق یافت: قلمرو سیاسی دریافت که علاوه بر این که لازمه‌ی اجرای عدالت بی‌طرفی است، به نهادی بیرون از مبارزه‌ی قدرت نیاز است تا آموزش عالی را پیش ببرد. این که نهادهای آموزش عالی به‌شکل خصوصی یا دولتی اداره می‌شوند، اهمیت چندانی ندارد؛ به‌رحال، نه تنها استحکام آنها بلکه وجودشان به حسن نیت حکومت وابسته است.

حقیقت‌های بسیار ناخوشایندی در دانشگاه‌ها پدید آمده‌اند، و حکم‌های بسیار نامطلوبی بارها از سوی دادگاه‌ها صادر شده‌اند. در همین حال، این نهادها

¹ Fiat veritas, et pereat mundus

(مانند پناهگاه‌های دیگر حقیقت) همچنان پیوسته از سوی قدرت سیاسی و اجتماعی تهدید می‌شوند. با این‌همه، باید بپذیریم که بخت رواج حقیقت میان عموم نه تنها از راه صرف وجود این نهادها بلکه از راه گرد خود جمع کردن و سازمان دادن دانشوران مستقل و به ظاهر بی‌طرف به‌نحو چشمگیری افزایش یافته است. و نمی‌توان انکار کرد که دست‌کم در کشورهایی که قانون در آن‌ها حاکم است، صاحبان قدرت پذیرفته‌اند که حتی در مواقع درگیری، نفع مستقیم آنها در این است که افراد و نهادهایی وجود داشته باشند که از حوزه قدرت آنها بیرون باشند.

امروزه اهمیت در واقع سیاسی دانشگاه را به این دلیل به‌سادگی نادیده می‌گیرند که نهادهای آموزش حرفه‌ای نقش مهمی یافته‌اند و همچنین نهادهای علوم طبیعی تحولاتی چشمگیر داشته‌اند و تحقیقات بنیادی آنها به‌طور غیرقابل‌انتظاری نتیجه‌های مهم بسیاری به بار آورده‌اند؛ نتایجی که معلوم شده است برای سیاست به‌طور کلی حیاتی بوده‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند سودمندی اجتماعی و تکنیکی دانشگاه‌ها را انکار کند، اما این امر به‌معنای اهمیت سیاسی داشتن نیست. علوم انسانی و تاریخی که به ظاهر باید حقیقت امور واقع و اسناد بشری را بیابند، از آنها پاسداری کنند و آنها را شرح دهند، ربط و اهمیت سیاسی بیشتری دارند. گزارش حقیقت امور واقع بسیار بیشتر از اطلاعاتی است که روزنامه‌نگاران روزانه فراهم می‌کنند؛ گرچه بدون این اطلاعات هرگز نمی‌توانیم در این جهان پیوسته در حال تغییر، جهت خود را بیابیم و به واقعی‌ترین معنی کلمه، هرگز نمی‌دانیم کجا ایستاده‌ایم. بی‌شک این امر دارای اهمیت سیاسی بی‌واسطه است؛ اما اگر مطبوعات زمانی به «قوه‌ی چهارم حکومت» بدل شود، باید در برابر قدرت دولتی و فشار اجتماعی حتی دقیق‌تر و بیشتر از قوه‌ی قضائیه حفاظت شود. وظیفه‌ی سیاسی بسیار مهم

ارانه‌ی اطلاعات بیرون از قلمرو سیاسی انجام می‌شود؛ در انتقال محض اخبار و اطلاعات کنش و تصمیم [سیاسی] دخالت ندارند و نباید داشته باشند. واقعیت با مجموعه‌ی هم‌هی امور واقع و رخدادها تفاوت دارد و از آن مهم‌تر است، و به هر تقدیر، ثابت‌شدنی نیست. کسی که آنچه هست (lege ta eonta) را تعریف می‌کند، همواره ماجرای را بازگو می‌کند و در این ماجرا، امور واقع مشخص ویژگی تصادفی بودن خود را از دست می‌دهند و برای آدمیان معنایی قابل‌فهم می‌یابند. آیزاک دینسن^۱ می‌گوید: «اندوه‌ها را، اگر در داستانی بتنند یا دربارشان داستانی بگویند، همه قابل‌تحمل می‌شوند.» او نه تنها یکی از داستان‌نویسان بزرگ عصر ما بود، بلکه کسی بود (و از این جنبه کمابیش یگانه بود) که می‌دانست چه می‌کند. به این گفته می‌توانست بیفزاید که شادی و خوشبختی نیز زمانی برای انسان‌ها قابل‌تحمل و معنادار می‌شوند که بتوانیم دربارشان سخن بگوییم و آنها را همچون داستان تعریف کنیم. تا آنجا که گزارشگر حقیقت امر واقع نیز گوینده‌ی داستان است، «آشتی با واقعیت» را عملی می‌کند. هگل، این فیلسوف تاریخ تمام‌عیار، این آشتی را هدف غایی همه‌ی اندیشه‌ی فلسفی تلقی می‌کرد. آشتی با واقعیت در واقع، نیروی محرک پنهان کل تاریخ‌نگاری‌ای بوده است که از فرزاندگی محض فراتر می‌رود. تغییرشکلی که تاریخ‌دان، درست مانند رمان‌نویس (رمان خوب به هیچ‌وجه سرهم‌بندی یا توهمات زاینده‌ی تخیل محض نیست) باید در رخداد‌های واقعی مفروض به وجود آورد، بسیار شبیه دگر‌دیدی حالت‌ها و دگر‌گونی‌های

^۱ Isak Dinesen، ۱۸۸۶-۱۹۶۲، نام اصلی‌اش کارن ون بلیکسن (Karen von Blixen) بود؛ نویسنده‌ی مشهور دانمارکی که مدت زیادی از عمر خود را در آفریقا (کنیا) سپری کرد. بر اساس رمان‌های او فیلم‌هایی ساخته شده که «آفریقای من» معروف‌ترین آنهاست.

احساس شاعر است؛ اندوه را به مرثیه و شادی را به مدیحه بدل می‌کند. می‌توانیم به‌پیروی از ارستو، در عملکرد سیاسی شاعر نوعی «پالایش» ببینیم؛ پاک کردن یا تصفیه‌ی هرگونه احساس که ممکن است مانع کنش انسان‌ها شود. عملکرد سیاسی داستان‌نویس (تاریخ‌دان یا رمان‌نویس) یاد دادن پذیرش هستی واقعی و موجود چیزهاست. توانایی سنجش و داوری از دل این پذیرش، که می‌تواند راستگویی نیز خوانده شود، پدید می‌آید؛ به‌طوری که (باز هم به‌نقل از آیزاک دینسن) «سرانجام این امتیاز را خواهیم داشت که [واقعیت] را ببینیم و بسنجیم؛ و این چیزی است که مردم آن را روز قیامت می‌خوانند.»

بی‌تردید همه‌ی این عملکردهای مربوط به سیاست بیرون از قلمرو سیاسی انجام می‌شوند. لازمه‌ی آنها تعهد داشتن و بی‌طرفی و عاری بودن از نفع شخصی در اندیشه و داوری است. این رویکرد عاری از نفع شخصی در جستجوی حقیقت، تاریخی طولانی دارد؛ منشاء آن قدیمی‌تر از سنت‌های نظری و علمی‌ای است که شامل سنت فلسفی و اندیشه‌ی سیاسی غرب نیز می‌شود. فکر می‌کنم ردپای آن را در لحظه‌ای می‌توانیم بیابیم که هُمر تصمیم گرفت شکوه اعمال ترویایی‌ها^۱ را کمتر از شکوه آخایی‌ها نسراید، و عظمت هکتور را، که دشمنی بود شکست‌خورده، کمتر از عظمت آشیل، که قهرمان قوم خویشاوند بود، نستاید. این امر پیش از آن هیچ‌جا رخ نداده بود. هیچ تمدن دیگری، هر اندازه درخشان، باز قادر نبود شکست و پیروزی دوست و دشمن

^۱ تروا شهری در آسیای صغیر. یونانیان (که هُمر آنها را آخایی‌ها می‌نامد) ده سال این شهر را محاصره کردند و در آخر پس از تسخیر آن را آتش زدند. این جنگ‌های ده ساله موضوع داستان‌هایی شد که هُمر شاعر معروف یونان آنها را سرود و ایلیاد و اودیسه دو شاهکار او شرح همین جنگ‌ها است.

را با نگاهی یکسان بنگرد. پس از هُمر، این نگرش به‌عنوان معیار نهایی داوری انسان‌ها پذیرفته نشد؛ هرچند معیار فرجامین حاکم بر سرنوشت انسان بوده است. پژواک بی‌طرفی هُمری را می‌توان در سراسر تاریخ یونان شنید. این بی‌طرفی الهام‌بخش نخستین بیانگر بزرگ حقیقت عینی بوده است که پدر تاریخ‌نگاری شد: هرودوت در همان نخستین جمله‌های «تاریخ» خود تعریف می‌کند که قصدش این است که مانع آن شود که «عظمت و شکوه اعمال یونانیان و بربرها درخششی را از دست بدهند که شایسته‌ی آن‌اند.» ریشه‌ی همه‌ی به‌اصطلاح عینی‌نگری، این شور شگفت برای شرافتمندی فکری به‌هرقیمت، که بیرون از تمدن غرب ناشناخته است، در این بی‌طرفی است. بی‌آن، هیچ‌گونه علمی هرگز امکان نداشت پدید آید.

چون در اینجا از دیدگاه حقیقت، و از این رو، از دیدگاهی بیرون از قلمرو سیاسی به سیاست پرداخته‌ام، نتوانسته‌ام حتی به‌شکل گذرا به عظمت و منزلت آنچه در این قلمرو جریان دارد اشاره کنم. طوری سخن گفته‌ام که گویی عالم سیاست جایی نیست جز میدان نبرد میان منافع جانبدارانه و متخاصم؛ جایی که چیزی به‌حساب آورده نمی‌شود مگر لذت، سود، هواداری کورکورانه و شهوت سلطه‌گری. به‌طور خلاصه، به سیاست چنان پرداخته‌ام که گویی من نیز باور دارم که نفع و غرض شخصی و قدرت بر کل امور همگانی حاکم است، و اگر مجبور نبودیم ضرورت‌های زندگی را سازمان دهیم، در اساس قلمرو سیاسی وجود نمی‌داشت. دلیل این تغییر شکل این است که حقیقت عینی فقط در پایین‌ترین سطح امور بشری با امر سیاسی تضاد می‌یابد؛ درست همان‌طور که حقیقت فلسفی افلاتون در سطح به‌طور چشمگیر بالاتری از عقیده و توافق با امر سیاسی تضاد پیدا می‌کرد. از دیدگاه حقیقت، از مضمون واقعی زندگی سیاسی ناآگاه باقی می‌مانیم؛ یعنی از شادمانی و رضایتی آگاه

نمی‌شویم که از همنشینی با همگنان، از با یکدیگر کنش کردن و در جمع ظاهر شدن، و از جایی در جهان یافتن با سخن و کنش، پدید می‌آید. از این راه است که ما هویت شخصی خود را به دست می‌آوریم و آن را برپا نگه می‌داریم و چیزی به طور کامل جدید را آغاز می‌کنیم. در عین حال، منظور من در اینجا نشان دادن این است که کل این حوزه، به‌رغم عظمتش، محدود است؛ یعنی کل هستی انسان و جهان را دربر نمی‌گیرد. این قلمرو با آن چیزهایی محدود می‌شود که انسان‌ها نمی‌توانند به‌اراده‌ی خود تغییرشان دهند. و فقط با رعایت کردن حدود و ثغور خود است که این قلمرو (جایی که آدمیان در آن برای کنش و ایجاد تغییر آزادند) می‌تواند دست‌نخورده باقی بماند، تمامیت خود را حفظ کند و وعده‌هایش را عملی سازد. مفهوم حقیقت را می‌توانیم چنین تعریف کنیم: چیزی است که قادر نیستیم تغییرش دهیم. حقیقت، به‌زبان استعاره، زمینی است که روی آن ایستاده‌ایم و آسمانی است که بالای سرمان گسترده است.

فصل هشتم

تسخیر فضا و مقام انسان

«آیا تسخیر فضا موجب افزایش مقام انسان شده است یا کاهش آن؟»⁽¹⁾ این پرسش خطاب به مردم غیرمتخصص و نه دانشمندان طرح شده است، و از توجه اندیشمند علوم انسانی به انسان الهام گرفته است که تفاوت دارد با توجه فیزیکدان به واقعیت جهان مادی. به نظر می‌رسد برای فهم واقعیت مادی فقط کافی نیست که جهان‌بینی بشرمدارانه یا زمین‌کانونی را کنار بگذاریم، بلکه کنار گذاشتن قطعی هرگونه اصل و عنصر انسان‌گونه نیز ضروری است، زیرا آغازگاه چنین اصلی یا جهان واقعیت‌های عینی حواس پنجگانه‌ی انسان است یا مقوله‌های ذاتی فهم آدمی. پرسش ما مسلم می‌پندارد که انسان والاترین موجودی است که می‌شناسیم؛ پنداری که از رومیان باقی مانده است، و واژه‌ی «انسان‌باوری»¹ آن‌ها آن قدر از چهارچوب فکری یونانیان دور بود که حتی برای آن واژه‌ای نداشتند. دلیل نبودن واژه‌ی «انسان‌باوری» در زبان و اندیشه‌ی یونانی این است که یونانیان، برخلاف رومیان، هرگز معتقد نبودند که انسان والاترین موجود است. ارستو این باور را «*atopos*» یعنی پوچ می‌خواند.⁽²⁾ این نگاه به انسان با علوم طبیعی به مراتب ناسازگارتر است، زیرا برای این علوم انسان چیزی نیست جز موردی خاص از زندگی انداموار و محیط طبیعی او (زمین با قوانین زمینی خود) چیزی نیست جز موردی خاص، حد واسط قوانین مطلق جهانروا، یعنی قوانینی که بر عالم بیکران حاکم‌اند. بی شک دانشمند نمی‌تواند خود را مجاز بداند که بپرسد: نتیجه‌ی تحقیقاتم برای مقام انسان (یا در واقع برای آینده‌ی او) چه پیامدهایی خواهد داشت؟ این سرفرازی

¹ *humanitas*

علم طبیعی مدرن بوده است که توانسته خود را از همه‌ی دیدگاه‌های وابسته به انسان‌انگاری، یعنی دغدغه‌های در حقیقت وابسته به انسان‌باوری، به‌طور کامل برهاند.

پرسش طرح‌شده را، تا آن‌جا که خطاب به مردم غیرمتخصص است، باید در چهارچوب عقل سلیم و با زبانی روزمره پاسخ داد (اگر در واقع بشود به آن پاسخ داد). چنین پاسخی شاید دانشمند را مجاب نکند، زیرا امور واقع و تجربیات او را وادار ساخته‌اند که از ادراک حسی و در پی آن، حس و دریافت همگانی صرف‌نظر کند. انسان‌ها به کمک حس مشترک و ادراک حواس پنجگانه آگاهی‌شان را از واقعیت هماهنگ می‌کنند. دانشمند مجبور است از زبان عادی چشم‌پوشد؛ زبانی که حتی در پیچیده‌ترین ظرافت‌های مفهومی‌اش، به جهان حسی و عقل سلیم به‌نحوی جدایی‌ناپذیر وابسته است. برای دانشمند، انسان چیزی نیست جز مشاهده‌گر هستی در نمودهای گوناگونش. پیشرفت علم مدرن با توانمندی بسیار نشان داده است که تا چه حد این هستی مشاهده‌شده (چه جزء بینهایت کوچک و چه جزء بینهایت بزرگ آن) نه فقط از بی‌دقتی ادراک حسی آدمی، بلکه از ابزار به‌غایت نبوغ‌آمیزی پنهان می‌ماند که برای بهسازی این ادراک ساخته شده‌اند. داده‌هایی که علم فیزیک مدرن به آن‌ها می‌پردازد مثل «پیام‌های رازآمیز از جهان واقعی» پدیدار می‌شوند. اینها به‌معنی واقعی کلمه، پدیده یا نمود نیستند، زیرا جایی با آن‌ها روبرو نمی‌شویم، نه در جهان عادی، نه در آزمایشگاه؛ از حضورشان فقط به‌دلیل تأثیری آگاه می‌شویم که به‌شیوه‌های معین بر وسایل اندازه‌گیری می‌گذارند. چنان‌که ادینگتون^۱ در تمثیلی گویا گفته است، ربط این تأثیر با

^۱ (Eddington)، آرتور ادینگتون، ۱۹۴۴-۱۸۸۲، دانشمند اخترفیزیک انگلیسی که نظریه‌ی نسبیت عام آنیشتاین را به انگلیسی‌زبانان شناساند.

آنچه اثر می‌گذارد تا حد زیادی مانند «ربطی است که شماره تلفن با مشترک آن»⁽³⁾ دارد. نکته‌ی مهم این است که ادینگتون بی هیچ تردیدی مسلم می‌پندارد که این داده‌های مادی از «جهانی واقعی» (به طور تلویحی واقعی‌تر از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم) پدید آمده‌اند. مشکل این است که چیزی «مادی» وجود دارد، اما هرگز پدیدار نمی‌شود.

هدف علم مدرن، که سرانجام و به‌معنی واقعی انسان را به ماه رساند، دیگر «افزودن» بر تجربیات بشری و «نظم دادن» به آن‌ها نیست (چنان که نیلس بور¹ آن را وصف کرده است، کسی که هنوز در بند واژگانی بود که خود با آتارش به کهنه شدن‌شان یاری رساند)⁽⁴⁾، بلکه بیش‌تر در پی کشف چیزی است که در پس پدیده‌ی طبیعی، خود را بر حواس و فهم آدمی آشکار می‌کند. اگر دانشمند درباره‌ی ماهیت حواس انسان و دستگاه روانی او اندیشیده بود، اگر پرسش‌هایی از این دست طرح کرده بود که: سرشت آدمی چیست و چه مقامی باید داشته باشد؟ هدف علم چیست و چرا انسان در پی دانش است؟ یا حتی اگر پرسیده بود: زندگی چیست و چه چیزی زندگی بشری را از زندگی حیوانی متمایز می‌کند؟ آن‌گاه هرگز به جایی نمی‌رسید که علم مدرن اکنون رسیده است. پاسخ‌های چنین پرسش‌هایی می‌توانستند همچون تعریف‌ها و به این ترتیب همچون حدود و ثغور تلاش‌های او عمل کنند. به‌گفته‌ی نیلس بور، «تنها از راه رد کردن توضیح زندگی به‌مفهوم معمول امکان این را می‌یابیم که ویژگی آن را بیان کنیم»⁽⁵⁾

این که پرسشی که در این‌جا طرح شده برای دانشمند به عنوان دانشمند

¹ (Niels Bohr)، نیلس بور، ۱۸۸۵-۱۹۹۲، فیزیکدان دانمارکی. در پی اشغال دانمارک به دست آلمان در ۱۹۴۰، بور که تبار یهودی داشت، به سوئد گریخت و از آن‌جا به‌کمک انگلیسی‌ها به آمریکا رفت.

معنایی دربر ندارد، برهانی علیه این پرسش نیست. پرسش ما انسان غیرمتخصص و اندیشمند علوم انسانی را به این چالش فرامی‌خواند که درباره‌ی آنچه دانشمند انجام می‌دهد داوری کند، زیرا کار او به همه‌ی آدمیان ربط دارد، و بی شک خود دانشمندان به‌عنوان شهروندان عادی نیز باید، همچون دیگران، در این بحث شرکت کنند. اما همه‌ی پاسخ‌های این بحث، چه پاسخ افراد غیرمتخصص چه پاسخ فیلسوفان و دانشمندان، غیرعلمی‌اند (گرچه ضدعلمی نیستند)؛ هرگز نمی‌توان کذب یا صدق آن‌ها را ثابت کرد. حقیقت آن‌ها بیش‌تر شبیه اعتبار توافق‌هاست تا اعتبار الزام‌آور گزاره‌های علمی. پاسخ‌هایی را که فیلسوفان، که شیوه‌ی زندگی‌شان گوشه‌نشینی است، داده‌اند، می‌توان حاصل دادوستد فکری میان انسان‌های زیادی دانست که بیش‌ترشان در میان زندگان نیستند. حقیقت فلسفی هرگز نمی‌تواند موجب توافق جمعی شود، اما به‌طور معمول بیش‌تر از حقیقت الزام‌آور و اثبات‌کردنی گزاره‌های علوم دوام می‌آورد. گزاره‌های علمی، به‌ویژه در دوران اخیر، به‌نحوی آزردهنده به این گرایش داشته‌اند که هرگز دوام نیاورند؛ هرچند در دوره‌ای معین، باید برای همه معتبرند. به‌عبارت دیگر، مفهوم‌هایی همچون زندگی، انسان، علم یا دانش بنابه تعریف، پیش‌علمی‌اند، و مسأله اکنون این است که پیشرفت علم، که به تسخیر سراسر زمین و پیشروی به‌سوی فضای کیهانی انجامیده، این مفاهیم را چنان تغییر داده است که دیگر معنی دار نیستند. نکته‌ی مهم موضوع بی شک این است که علم مدرن (صرف‌نظر از سرچشمه‌ها و هدف‌های آغازینش) جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم چنان به‌شکل بنیادین دگرگون کرده و از نو ساخته است که افراد غیرمتخصص و پژوهشگران علوم انسانی، که هنوز به حس همگانی‌شان امید می‌بندند و به‌زبان روزمره گفتگو می‌کنند، تماس خود را با واقعیت آن آشکارا از دست داده‌اند، که آن‌ها

فقط آنچه را پدیدار می‌شود و نه آنچه را در پس پدیدارها است، می‌فهمند (مثل این که می‌کوشند درختی را بفهمند بی آن که ریشه‌های آن را در نظر داشته باشند)، و این که پرسش‌ها و دغدغه‌های آن‌ها به طور کلی به دلیل جهل پدید آمده‌اند و به این سبب به این واقعیت بی‌ربط‌اند. چگونه کسی می‌تواند تردید داشته باشد که علم که به انسان توانمندی تسخیر فضا را داده و او را به ماه رسانده است مقام انسانی را بالا برده است؟ در حقیقت، بسیار اغواکننده است که به این نحو از زیر بار این پرسش‌ها شانه خالی کنیم که خود بپرسیم آیا در واقع چنین نیست که در جهان کنونی فقط دانشمندان می‌توانند آن را «بفهمند»؟ آنگاه دانشمندان می‌توانند در جایگاه اندیشمندان «اندک‌شمار» قرار بگیرند که دانش برترشان به آن‌ها حق فرمانروایی بر «توده‌ها» را می‌دهد؛ یعنی بر همه‌ی کسانی که دانشمند نیستند، همه‌ی کسانی که از دیدگاه دانشمند غیرمتخصص‌اند، خواه پژوهشگر علوم انسانی و اجتماعی باشند خواه فیلسوف، به‌طور خلاصه، همه‌ی کسانی که به دلیل جهل پرسش‌های پیش‌علمی طرح می‌کنند.

به هر رو، تقسیم‌بندی میان دانشمند و غیرمتخصص از حقیقت بسیار دور است. واقعیت این است که دانشمند بیش از نیمی از عمرش را در همان جهان ادراک حسی، جهان دریافت همگانی، و زبان روزمره با شهروندان دیگر به‌سر می‌برد، و علاوه بر این، در حوزه‌ی فعالیت خود، که در آن امتیاز دارد، به نقطه‌ای رسیده است که در آن پرسش‌ها و نگرانی‌های خام فرد غیرمتخصص گرچه به‌شکلی دیگر، به‌نحوی پر قدرت برای او نیز ملموس شده‌اند. دانشمند تنها فرد غیرمتخصص و درک محدود او را پشت سر گذاشته است، بلکه پاره‌ای از خویش و قدرت فهم خود را نیز جا گذاشته است؛ فهم او وقتی به آزمایشگاه می‌رود و شروع می‌کند با زبان ریاضی گفتگو کند، هنوز

هم فهمی بشری است. حق با ماکس پلانک^۱ بود که معجزه‌ی علم مدرن در حقیقت این است که می‌توانست از «همه‌ی عناصر انسان‌گونه» پاک شود، در حالی که کسانی که این پالایش را انجام می‌دادند خود انسان بودند.^(۶) مشکلات نظری پیچیده‌ای را که علم جدید با آن‌ها روبرو شده است، به طور کامل می‌شناسند. زیرا مقوله‌های روانی طبیعی مغز بشری داده‌های این علم را، که انسان‌انگار و زمین‌کانونی (یا خورشیدکانونی) نیست، نمی‌تواند به نظم درآورد. چنان‌که اروین شرودینگر^۲ می‌گوید: عالم جدیدی که می‌کوشیم «تسخیرش کنیم»، نه تنها «در عمل دست‌نیافتنی، بلکه حتی تصورناپذیر است» زیرا «به‌هر صورت که آن را تصور کنیم، اشتباه از آب درمی‌آید؛ شاید نه درست به‌اندازه‌ی "دایره‌ی چهارگوش" دست‌کم به‌اندازه‌ی "شیر بالدار" بی‌معنی می‌شود.»^(۷)

دشواری‌های دیگری نیز وجود دارند که سرشتی کمتر نظری دارند. مغزهای الکترونیک مانند همه‌ی ماشین‌های دیگر توانایی دارند کار انسان را بهتر و سریع‌تر از خود او انجام دهند. این حقیقت که آن‌ها نه جایگزین نیروی کار انسان بلکه جایگزین نیروی مغز او می‌شوند و آن را افزایش می‌دهند، موجب سردرگمی کسانی نمی‌شود که می‌دانند چگونه میان «هوش» لازم برای بازی شطرنج و فهم آدمی تمایز قائل شوند.^(۸) این امر چیزی بیش از این را ثابت نمی‌کند که نیروی کار و نیروی مغز به یک مقوله تعلق دارند، و آنچه ما هوش می‌خوانیم و می‌توانیم آن را با «بهره‌ی هوشی» اندازه بگیریم بیش از

^۱ (Max Planck)، ماکس پلانک، ۱۸۵۸-۱۹۴۷، فیزیکدان مشهور آلمانی که پدر نظریه‌ی کوانتوم بود.
^۲ (Erwin Schrödinger)، اروین شرودینگر، ۱۸۸۷-۱۹۶۱، فیزیکدان اتریشی، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل فیزیک ۱۹۳۳.

این به کیفیت فهم آدمی ربط ندارد که «شرط اساسی»¹ واجب آن است. با این همه، هستند دانشمندانی که معتقدند کامپیوترها می‌توانند کارهایی انجام دهند که «مغز آدمی نتواند آن‌ها را درک کند»⁽⁹⁾، و این ادعایی به طور کامل متفاوت و هشداردهنده است. قوه‌ی درک در حقیقت عملکرد عقل است و هرگز نتیجه‌ی خودکار نیروی مغز نیست. اگر حقیقت می‌داشت (و فقط موردی از درک اشتباه دانشمند از خود نبود) که اطراف ما را ماشین‌هایی گرفته‌اند که نمی‌توانیم اعمال‌شان را درک کنیم، هرچند خود آن‌ها را طراحی کرده‌ایم و ساخته‌ایم، به این معنی می‌بود که مشکلات نظری پیچیده‌ی علوم طبیعی در بالاترین سطح، به جهان روزمره‌مان یورش آورده‌اند. اما حتی اگر در چهارچوب به طور مطلق نظری باقی بمانیم، پارادوکس‌هایی که شروع کرده‌اند به نگران ساختن خود دانشمندان بزرگ آن‌قدر جدی‌اند که مردم غیرمتخصص را به هراس وادارند. در مقابل، «عقب‌ماندگی» علوم اجتماعی نسبت به علوم طبیعی یا «عقب‌ماندگی» پیشرفت سیاسی انسان نسبت به دانش علمی و فنی او، که بارها طرحش کرده‌اند، فقط این بحث را به گمراهی می‌کشاند. این گفته فقط می‌تواند توجه را از موضوع اصلی منحرف کند؛ یعنی این موضوع که انسان می‌تواند کارهایی انجام دهد، و باموفقیت انجام می‌دهد، که خود نمی‌تواند درکشان کند و نمی‌تواند به‌زبان روزمره، توضیح‌شان دهد.

شاید در خور توجه باشد که در میان دانشمندان، بیش از همه نسل پیرتر، کسانی چون آئیشتاین و پلانک، نیلس بور و شرودینگر، بودند که به‌شدت نگران وضعیتی بودند که کار خودشان به طور عمده آن را پدید آورده بود. آن‌ها هنوز در سنتی بارآمده بودند که خواستار آن بود که تئوری‌های علمی برخی ضرورت‌های معین را که آشکارا به علوم انسانی مربوط می‌شوند،

¹ *conditio sine qua non*

همچون سادگی، زیبایی و همسازی برآوردند. هنوز تصور می‌شد که تئوری باید «رضایت‌بخش» باشد؛ یعنی فهم بشری را با «حفظ پدیده» و توضیح همه‌ی واقعیت‌های مشاهده‌شده راضی کند. حتی امروزه نیز هنوز می‌توانیم بشنویم که «فیزیکدانان مدرن به دلیل‌های زیباشناختی، به پذیرش اعتبار نظریه‌ی نسبیت عام تمایل دارند، زیرا این نظریه از لحاظ ریاضی بسیار ساده و زیبا و از نظر فلسفی بسیار رضایت‌بخش است.»⁽¹⁰⁾ همه از بی‌میلی شدید آئیشتاین برای فدا کردن اصل علیت، به‌رغم این‌که نظریه‌ی کوانتم پلانک آن را رد می‌کرد، اطلاع دارند. اعتراض اصلی او بی‌شک این بود که همراه اصل علیت، قانونمندی هستی رها می‌شود؛ گویی خدا جهان را با «طاس انداختن» می‌گرداند. و چون بنابه گفته‌ی نیلس بور، یافته‌های خود آئیشتاین از این راه پدید آمده بود که «کل بنای فیزیک کلاسیک دوباره طرح‌ریزی و تعمیم داده شد... و به تصویر ما از جهان یک‌پارچگی‌ای بخشید که از همه‌ی انتظارات پیشین فراتر رفت»، به طور کامل طبیعی به‌نظر می‌رسد که آئیشتاین می‌کوشید با تئوری‌های همکاران و پسینیان خود، از این راه، به توافق برسد که به‌کمک تعمیم جدید و فراگیرتری «نظریه‌ای کامل‌تر را بجوید.»⁽¹¹⁾ به‌این ترتیب، ماکس پلانک می‌توانست نظریه‌ی نسبیت را «فرجام و اوج ساختار فیزیک کلاسیک، منتها درجه‌ی آن» بخواند. ماکس پلانک به طور کامل آگاه بود که نظریه‌ی کوانتوم، برخلاف نظریه‌ی نسبیت، بر گسستی کامل از تئوری فیزیک کلاسیک دلالت دارد؛ با این‌همه معتقد بود که برای «پیشرفت پویای فیزیک ضروری است که در میان اصول بدیهی این علم نه تنها وجود قانون به‌طور عام، بلکه ویژگی به‌طور مطلق علی این قانون را نیز به حساب آوریم.»⁽¹²⁾

اما نیلس بور یک گام جلوتر رفت. از دیدگاه او، علیت، جبرباوری و

ضرورتِ قوانین به مقوله‌های «چهارچوب دستگاه مفهومی انسان تعلق دارد که به طور ضروری دارای پیش‌داوری است»، و دیگر از این هراس نداشت که «در پدیده‌ی اتمی با گونه‌ای به طور کامل جدید از قانونمندی‌ها روبرو شود که از تن دادن به توصیف تصویری جبریاورانه سر بازمی‌زنند».⁽¹³⁾ مشکل این است که آنچه از توصیف در چهارچوب مقوله‌های «پیش‌داوری‌دار» فهم بشری سر بازمی‌زند به توصیف هیچ‌گونه زبان فهم‌پذیر آدمی تن نمی‌دهد. دیگر به هیچ‌وجه امکان توصیف آن وجود ندارد، و فقط می‌توان آن را با روش‌های ریاضی بیان، نه توصیف، کرد. بور هنوز امید داشت که تجربه‌های جدید از راه «گسترش مناسب چهارچوب مفهومی انسان» به‌مرور زمان جایبفتند و از این راه، همه‌ی پارادوکس‌ها و «ناسازگاری‌های ظاهری» را برطرف کنند، زیرا «هیچ تجربه‌ای بدون ساختاری منطقی تعریف‌پذیر نیست».⁽¹⁴⁾ اما این نیز متأسفانه امیدی پوچ بود. مقوله‌ها و مفهوم‌های عقل آدمی در نهایت از تجربه‌های حسی او سرچشمه می‌گیرند، و همه‌ی واژگانی را که برای توصیف توانایی‌های روانی انسان به‌کار می‌بریم، از جهان ادراک‌های حسی گرفته‌اند و آنها را به طور تمثیلی به کار می‌برند. افزون بر این، مغز انسان که به ظاهر عمل اندیشیدن را انجام می‌دهد، مانند همه‌ی اعضای دیگر بدن، عضوی خاکی و زمینی است. علم مدرن درست از راه منتزع کردن این شرایط زمینی، به کمک نیروی تخیل و انتزاع بود که، به‌تعبیری، فهم آدمی را از میدان جاذبه‌ی زمین رهانید و توانست از نقطه‌ای در کیهان به آن بنگرد. به‌این ترتیب، علم مدرن به شکوه‌مندترین و در عین حال گیج‌کننده‌ترین دستاوردهای خود رسید.

در سال ۱۹۲۹، مدت کوتاهی پس از فرارسیدن انقلاب هسته‌ای و شکافتن اتم و امید برای تسخیر فضای کیهانی، پلانک خواستار آن شد که نتایج

به دست آمده از روش‌های ریاضی «اگر می‌خواهند برای ما فایده‌ای داشته باشند، باید به زبان جهان ادراک‌های حسی‌مان ترجمه شوند.» در سه دهه‌ای که از نوشتن این سخن‌ها می‌گذرد، به نظر می‌رسد امکان کمتری برای چنین ترجمه‌ای وجود دارد و در حالی که نگرش فیزیکی به جهان و جهان حسی تماس خود را با یکدیگر به نحوی آشکارتر از دست داده‌اند. اما (و این در زمینه‌ی بحث ما هشداردهنده‌تر است) معنای این امر به هیچ وجه این نیست که نتایج این علم مدرن کاربرد عملی ندارند، یا چنانکه بور پیش‌بینی کرده بود که اگر ترجمه دستاوردهای فیزیک مدرن به زبان روزمره با موفقیت روبرو نشود جهان‌نگری جدید همچون «حباب هوایی می‌شود که آماده است تا با نخستین فوت بترکد.»⁽¹⁵⁾ برعکس، انسان به این سو گرایش می‌یابد که بگوید به احتمال بسیار بیشتر، سیاره‌ی مسکونی زمین در نتیجه‌ی تئوری‌هایی که به طور مطلق با جهان حسی بی‌ارتباط‌اند، و از هرگونه توصیفی به زبان بشری سر باز می‌زنند، دود خواهد شد و به هوا خواهد رفت به جای این که «توفان» باعث شود که این تئوری‌ها مانند حباب بترکند.

فکر می‌کنم باطمینان می‌توانیم بگوییم که هیچ چیز از ذهن دانشمندی که بنیادی‌ترین و انقلابی‌ترین روندی را که بشر تا کنون شاهد آن بوده است پدید آوردند بیگانه‌تر از هرگونه اراده به قدرت نبود، و هرگز آرزوی «تسخیر فضا» و رفتن به ماه را نداشتند. حتی کنجکاوی ناشایست به مفهوم نهفته در «وسوسه‌ی چشم»¹ نیز انگیزه‌ی آن‌ها نبوده است. در واقع، جستجوی‌شان برای یافتن «واقعیت حقیقی» بود که آن‌ها را وادار ساخت اعتمادشان را به نموده‌ها و پدیده‌ها چنان که خود به خواست خویش بر حواس و عقل انسان آشکار می‌شوند، از دست بدهند. الهام‌بخش آن‌ها عشق شگرف به هماهنگی و

¹ *temptatio oculorum*

قانونمندی بود که به آن‌ها آموخته بود اگر می‌خواهند زیبایی و نظم فراگیر در کل، یعنی در هستی، را کشف کنند، باید از هر سلسله‌ی به‌طور کامل معین رخداد یا رشته‌هایی از رخدادها فاصله بگیرند. این امر می‌تواند توضیح دهد که چرا آن‌ها به ظاهر کمتر از این حقیقت آشفته شده‌اند که یافته هاشان در خدمت ساختن خطرناک‌ترین ابزار کشتار درآمده است تا این که به محبوب‌ترین کمال مطلوب‌شان، یعنی ضرورت و قانونمندی، خدشه وارد شده است. کمال مطلوب‌شان زمانی از دست رفت که دانشمندان کشف کردند جزء تقسیم‌ناپذیر، (*atomos*)، در ماده وجود ندارد، که ما در هستی در حال گسترش بیکران زندگی می‌کنیم، و کشف کردند که تصادف به ظاهر هرجایی حاکم مطلق است که این «واقعیت حقیقی»، یعنی جهان مادی، خود را از میدان حواس بشری و از میدان ابزار دقیق‌کننده‌ی این حواس غیردقیق به‌طور کامل دور نگاه داشته است. به ظاهر می‌توان نتیجه گرفت که علیّت، ضرورت و قانونمندی مقوله‌های ذاتی عقل بشری‌اند و تنها برای تجربه‌های عقل سلیم موجودات خاکی کاربرد دارند. به نظر می‌رسد به‌محض این که چنین موجوداتی از میدان محیط زندگی خاکی‌شان بیرون روند، هرچه را که «به‌طور عقلی» جستجو کنند، از تن دادن به مقولات عقلی آن‌ها سر باز می‌زنند.

کار علمی مدرن را با تصویری که پیش‌تر هرگز به اندیشه درنیامده بودند (کوپرنیک پیش خود می‌اندیشید «روی خورشید ایستاده است... و به سیارگان می‌نگرد») (16) و با چیزهایی آغاز کردند که هرگز دیده نشده بودند (تلسکوپ گالیله میان زمین و آسمان ارتباط برقرار کرد و رازهای ستارگان را «با یقین کامل برهان حسی» برای شناخت بشری فاش ساخت (17)). علم مدرن بیان کلاسیک خود را در قانون گرانش عمومی نیوتن یافت که در آن، یک معادله

حرکات اجرام آسمانی و چیزهای زمینی را توضیح می‌دهد. در واقع، آئیشتاین این علم مدرن را فقط تعمیم داد وقتی «ناظری را در نظر گرفت که «در فضا آزادانه معلق است» و نه در نقطه‌ی معینی، به‌طور مثال خورشید، ثابت است، و نشان داد که نه تنها کوپرنیک، بلکه نیوتن نیز مجبور بوده است این فرض را مسلم بپندارد که «عالم نوعی مرکز دارد»، هرچند این مرکز به‌طور طبیعی دیگر نمی‌توانست زمین باشد. به‌طور کامل بدیهی است که «تلاش آئیشتاین برای تعمیم» در حقیقت قوی‌ترین انگیزه‌ی فکری دانشمندان بوده است، و اگر زمانی به قدرتی رو آورند، قدرت شگفت‌انگیز انتزاع و تخیل است، که دارای رابطه‌ی دوجانبه‌اند. حتی امروز هم، زمانی که همه‌ساله میلیاردها دلار صرف طرح‌های بسیار «مفید» می‌شود که نتایج بی‌واسطه‌ی تکامل علم نظری محض‌اند، و زمانی که قدرت واقعی کشورها و حکومت‌ها به آنچه هزاران پژوهشگر انجام می‌دهند وابسته است، فیزیکدان هنوز هم به‌احتمال زیاد، همه‌ی مهندسان پژوهشگر طرح‌های فضایی را با تحقیر «لوله‌کش» صرف می‌خواند. (18)

اما حقیقت غم‌انگیز این است که نه دانشمندان، به‌معنی واقعی کلمه، بلکه «لوله‌کش» است که ارتباط قطع‌شده میان جهان حواس و نموده‌ها، و جهان‌نگری فیزیکی را دوباره برقرار ساخته است. مهندسان، که امروزه بخش غالب کل «پژوهشگران» را تشکیل می‌دهند، نتایج تحقیقات علمی را زمینی و ملموس ساخته‌اند. و هرچند پارادوکس‌ها و دشوارترین پیچیدگی‌های گیج‌کننده هنوز دانشمندان را احاطه کرده‌اند، این حقیقت که مجموعه‌ای کامل از تکنولوژی توانسته است بر اثر نتایج کارهای او توسعه یابد، «سلامت» تئوری‌ها و فرضیه‌های او را به‌نحوی مجاب‌کننده‌تر از هرگونه مشاهده یا آزمایش فقط علمی نشان می‌دهد. بی‌شک حقیقت این است که دانشمندان خود

نمی‌خواهد به ماه برود؛ و می‌داند که فضاپیماهای بدون سرنشین که به نوبه‌آمیزترین ابزاری که انسان می‌تواند ابداع کند مجهزند، هدف‌های او از کاوش سطح ماه را به مراتب بهتر از ده‌ها فضاپرواز انجام می‌دهند. با این‌همه، دگرگونی واقعی جهان انسانی، تسخیر فضا یا هر نام دیگری که بر آن بگذاریم، تنها زمانی عملی خواهد شد که فضاپیماهای سرنشین‌دار به فضا پرتاب می‌شوند، به طوری که انسان خود می‌تواند به جایی برود که تا کنون فقط تخیل و قدرت انتزاع یا نبوغ بشری یا قدرت سازندگی‌اش می‌توانسته است برسد. بی‌تردید تمام آنچه اکنون برنامه‌ریزی می‌کنیم کاوش محیط بی‌واسطه‌مان در فضا است، منطقه‌ی بینهایت کوچکی که می‌تواند در دسترس نوع بشر باشد؛ حتی اگر با سرعت نور حرکت کند. با توجه به طول عمر انسان (تنها محدودیت مطلق در حال حاضر) به طور کامل نامحتمل است که بتواند بیش از این از پیش برود. اما برای همین کار محدود، باید جهان حواس و جهان تن‌مان را نه تنها در تخیل بلکه در واقعیت نیز ترک کنیم.

گویی به دنبال «ناظر» تخیلی آنیشتاین که آزادانه در فضا معلق است (که بی‌شک آفریده‌ی ذهن بشری و قدرت انتزاع آن است) ناظری واقعی می‌آید که باید چنان رفتار کند که گویی فقط زاده‌ی تخیل و انتزاع است. در این مرحله است که همه‌ی دشواری‌های پیچیده‌ی تئوریک جهان‌نگری فیزیکی جدید خود را همچون واقعیت به جهان زندگی روزمره‌ی آدمی تحمیل می‌کنند و موجب می‌شوند انسجام عقل سلیم «طبیعی»، یعنی زمین‌ی‌اش، خدشه دار شود. او به‌طور مثال، باید در واقعیت با پارادوکس معروف «دوقلوها»^۱ آنیشتاین

^۱ پارادوکس دوقلوها را که نخستین بار آنیشتاین در آغاز قرن بیستم طرح کرد، آزمایشی فکری است در نظریه‌ی نسبیت خاص در مورد تأثیر حرکتی نزدیک به حرکت نور در اجسام. خود وی برای توضیح این مسأله، مثال دو ساعت را طرح می‌کند که یکی ساکن و دیگری در حال حرکت است. طبق قوانین فیزیک نسبیت، عقربه‌های ساعتی که با سرعتی نزدیک به

روبرو شود، که به‌طور فرضی می‌پذیرد که «یکی از دوقلوها که با سرعتی نزدیک به سرعت نور به سفری فضایی می‌رود، در بازگشت یا بردار زمینی‌اش را بسیار پیرتر یا همچون خاطره‌ای مبهم در حافظه‌ی بازماندگانش خواهد یافت.»⁽¹⁹⁾ زیرا گرچه بسیاری از فیزیکدانان درک این پارادوکس را دشوار یافته‌اند، اما به‌نظر می‌رسد «پارادوکس ساعت» که «پارادوکس دوقلوها» را براساس آن ساخته‌اند، به‌طور تجربی ثابت کرده‌اند. بنابراین، تنها راهی که باقی می‌ماند این فرض است که زندگی زمینی در همه‌ی شرایط به مفهومی از زمان وابسته است که به‌نحوی ثابت‌شدنی به «واقعیت‌های حقیقی» تعلق ندارد، بلکه به نمودهایی که بر ما پدیدار می‌شوند وابسته‌اند. اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که شک بنیادی دکارت درمورد واقعیت، که نخستین پاسخ فلسفی به یافته‌های علم در دوران مدرن بود، می‌تواند مورد آزمایش فیزیکی قرار بگیرد. این آزمایش می‌تواند به اقرار تسلی‌بخش دکارت، «شک می‌کنم، پس هستم»^۱، و به این اعتقاد او توجه نکند که واقعیت و حقیقت‌های عینی، که حواس و عقل دریافت می‌کند، هرچه باشد باز هم انسان نمی‌تواند شک کند «که دارد شک می‌کند و همچنان نامطمئن باشد که آیا شک می‌کند یا نه؟»⁽²⁰⁾

به‌نظر من، در اهمیت طرح‌های فضایی تردید نیست، و همه‌ی

سرعت نور در حرکت است، کندتر از ساعتی که ثابت است پیش می‌رود، به‌عین سادگی، حرکت با سرعتی نزدیک به سرعت نور سبب کندی زمان می‌گردد. اما بعدها، این پارادوکس را به این ترتیب طرح کردند که یکی از دو برادر دوقلوی مفروضی در یک سفینه‌ی فضایی با سرعتی نزدیک به سرعت نور به سیاره‌ای که چند سال نوری با زمین فاصله دارد سفر می‌کند و دیگری روی زمین است. برادری که به سیاره‌ی دیگر سفر کرده پس از بازگشت به زمین متوجه می‌شود برادرش از خود او پیرتر شده است، یعنی زمان برای او سریع‌تر گذشته است. این مسأله در اولین نظر، پارادوکس به‌نظر می‌رسد، زیرا به ظاهر برادری که با سرعت نور سفر کرده است باید زودتر پیر شود اما اگر نظریه‌ی نسبیت خاص را درست درمورد آن به‌کار برند، روشن می‌شود که حاوی تناقض نیست.

¹ I doubt, therefore I am

اعتراض‌هایی که از دیدگاه فایده‌باورانه‌ی محض علیه آن طرح می‌کنند (که هزینه‌ی گزافی دارد، که بهتر است این پول را برای تحصیل و بهبود شرایط زندگی شهروندان، بری مبارزه علیه فقر و بیماری یا هر هدف ارزشمند دیگری صرف کنند) تا حدودی بیهوده‌اند و با چیزهایی که در خاطرند ناسازگارند؛ و پیامدهای این طرح‌ها امروز پیش‌بینی‌ناپذیرند. از این گذشته، دلیل دیگری وجود دارد بر این که فکر می‌کنم این دلیل‌ها بی‌ربط‌اند. این دلیل‌ها نامربوط‌اند زیرا چنین طرح‌هایی فقط از راه تکامل شگفت‌انگیز توانایی‌های علمی انسان امکان‌پذیر می‌شوند. خود یکپارچگی علم مستلزم این است که نه فقط ملاحظه‌های فایده‌باورانه بلکه اندیشه‌های مربوط به مقام انسان را نیز مسکوت بگذارند. آیا هر یک از پیشرفت‌های علم، از زمان کوپرنیک به بعد، کمابیش به‌طور خودبه‌خود به کاهش مقام انسان نینجامیده است؟ و آیا این برهان (که بارها تکرار کرده‌اند) چیزی بیش از سفسطه‌ی محض است که این خود انسان بود که از راه جستجویش برای حقیقت موجب کاهش مقام خود شد، و به این ترتیب بار دیگر برتری و حتی افزایش مقام خود را ثابت کرد؟ شاید روشن شود که چنین است. به هر تقدیر، انسان به عنوان دانشمند به مقام خود در هستی یا به جایگاهش در نردبان تکامل نمی‌اندیشد؛ این «بی‌توجهی» مایه‌ی غرور و افتخار اوست. این حقیقت ساده که فیزیکدانان به محض این‌که دانستند چگونه می‌توانند هسته‌ی اتم را بشکافند، بدون هیچ تردیدی این کار را کردند، با این که از توانایی‌های به‌غایت مرگبار عمل‌شان به‌خوبی آگاه بودند، نشان می‌دهد که دانشمند «به‌عنوان» دانشمند حتی به بقای نسل انسان و هرگز به وجود کره‌ی زمین توجهی ندارد. همه‌ی انجمن‌های «نیروی اتمی برای اهداف صلح‌جویانه»، همه‌ی هشدارها درمورد استفاده‌ی غیرعقلانه از نیروی اتمی، و حتی همه‌ی عذاب وجدانی که بسیاری از

دانشمندان دچارش شدند، وقتی نخستین بمب‌های هسته‌ای بر هیروشیما و ناکازاکی فرود آمدند، نمی‌تواند بر این حقیقت ساده و ابتدایی سرپوش بگذارد. زیرا در همه‌ی این فعالیت‌ها، دانشمندان نه به‌عنوان دانشمند بلکه در مقام شهروند عمل می‌کنند، و اگر سخنان‌شان از سخنان مردم غیرمتخصص اعتبار بیش‌تری می‌یابد به‌این دلیل است که دانشمندان در این مورد اطلاعات دقیق‌تری دارند. برهان علیه «تسخیر فضا» فقط در صورتی می‌تواند اعتبار بیابد و پذیرفتنی شود که روشن گردد کل این اقدام در چهارچوب خود موجب شکست خویش می‌شود.

برخی نشانه‌ها وجود دارند حاکی از این که در واقع چنین است. اگر طول عمر انسان را به‌حساب نیاوریم، که در هیچ شرایطی (حتی اگر زیست‌شناسی موفق شود آن را به‌طور چشم‌گیری افزایش دهد و انسان بتواند با سرعت نور حرکت کند) به انسان اجازه نخواهد داد که فراتر از محیط بی‌واسطه‌ی خود، هستی ناکرانش را کشف کند. مهم‌ترین نشانه بر محکوم به شکست بودن طرح «تسخیر فضا» کشف اصل عدم قطعیت هایزنبرگ^۱ است. هایزنبرگ موفق شد نشان دهد

^۱ (Heisenberg's uncertainty principle)، این اصل در ساده‌ترین شکل خود بیان می‌کند که نمی‌توان با هر دقت دلخواهی مکان و تکانه‌ی هر ذره را هم‌زمان اندازه گرفت. طبق این اصل، اگر بخواهیم خطای اندازه‌گیری یکی از این دو کمیت را کاهش دهیم، خطا در اندازه‌گیری کمیت دیگر به ناچار زیاد خواهد شد. اصل عدم قطعیت یک محدودیت بنیادی را در میزان اطلاعاتی که می‌توانیم از یک سامانه‌ی فیزیکی بگیریم، بیان می‌کند. برای دیدن هر ذره احتیاج است که نور به آن ذره برخورد کرده و بازگردد. آنگاه ذره قابل مشاهده است. بنابراین نور و ذره نخست باید برهم به‌طور دوجانبه کنش کنند. بسته به جرم و اندازه‌ی ذره، ممکن است حالت ذره، مثلاً مکان آن تغییر کند. مشاهده‌ی جسم یک نوع اندازه‌گیری است که بر روی جسم صورت می‌گیرد و بنابراین هر اندازه‌گیری حالت جسم را تغییر می‌دهد. اما این تغییر حالت در دنیای فیزیک کلاسیک محسوس نیست و می‌توان از آن چشم‌پوشید. اما در دنیای اتم و زیراتم این تغییر بسیار اهمیت دارد. چون انرژی منتقل شده از اندازه‌گیری می‌تواند تغییر اساسی در حالت اتم، الکترون و... به وجود آورد. بنابراین هر اندازه‌گیری روی اتم‌ها یا الکترون‌ها تغییری در یک ویژگی آن، مثلاً مکان، به وجود می‌آورد. این پدیده برای تمام ذرات در حوزه‌ی کوانتوم صادق است. اندازه‌گیری روی یک سامانه، یک آشفتگی در آن سامانه به وجود می‌آورد و حالت سامانه را تغییر می‌دهد.

که دقت اندازه‌گیری همه‌ی ابزارهایی که انسان برای دریافت «پیامرسانان رازآمیز از جهان واقعی» ابداع می‌کند، از حدی معین و قطعی نمی‌تواند فراتر رود. اصل عدم قطعیت «بیان می‌کند که کمیت‌های جفتی معینی، مانند مکان و سرعت یک ذره، وجود دارند که چنان به هم وابسته‌اند که اگر یکی از آن‌ها بادقت بالا تعیین شود، تعیین کمیت دیگر به طور ضروری با دقت پایین صورت می‌گیرد.»⁽²¹⁾ هایزنبرگ از این حقیقت نتیجه می‌گیرد که «با انتخاب نوع مشاهده‌ای که می‌خواهیم انجام دهیم، تصمیم می‌گیریم کدام جنبه از طبیعت را تعیین کنیم و کدام جنبه‌ی آن را نامشخص باقی بگذاریم.»⁽²²⁾ وی اعتقاد دارد که «مهمترین نتیجه‌ی فیزیک هسته‌ای این بود که می‌شود قوانین طبیعی به طور کامل متفاوت را بی این که تناقضی پدید آورند، برای رخداد فیزیکی واحدی به کار برد. به دلیل این حقیقت که در هر سامانه از قوانین طبیعی، که بر پایه نظریات بنیادی معینی بنا شده است، فقط به شیوه‌های کمابیش معینی می‌توان پرسش‌هایی معنی‌دار طرح کرد. و به این ترتیب، هر سامانه از سامانه‌های دیگر که طرح پرسش‌های متفاوتی در آنها مجاز است، جدا شده است.»⁽²³⁾ از این امر نتیجه می‌گیرد که جستجوی مدرن برای یافتن «واقعیت حقیقی» پس نمودهای محض، که جهانی را پدید آورده که در آن زندگی می‌کنیم و سرانجامش «انقلاب اتمی» بوده است، علوم را به وضعیتی رسانده است که در آن، انسان عینیت جهان طبیعی را از دست داده است. به این ترتیب، انسان در جستجویش برای یافتن «حقیقت عینی»، ناگهان کشف کرده که همواره «با خودش روبرو می‌شده است.»⁽²⁴⁾

به نظر من، اندیشه‌های هایزنبرگ از میدان به طور مطلق علمی بسیار فراتر می‌روند و اگر آنها را در تکنولوژی که از دل علم مدرن رشد کرده است به‌کار

برند، کارایی زیاد خواهند داشت. در دهه‌های اخیر، هر پیشرفتی در علم، از همان لحظه‌ای که تکنولوژی آن را جذب کرد و از این راه به جهان واقعی‌ای قدم گذاشت که زندگی روزمره‌ی ما در آن می‌گذرد، با خود سیلی واقعی از ابزار شگفت‌آور و دستگاه‌هایی به‌همراه آورد که پیوسته نبوغ‌آمیزتر می‌شدند. همه‌ی آن‌چه گفته شد این احتمال را هر روز کمتر از روز پیش می‌کند که انسان با چیزی در جهان اطرافش روبرو شود که ساخته‌ی خود او نیست و به‌این ترتیب، در تحلیل نهایی، با خودش در لباس دیگری روبرو نگردد. فضانوردی را که به فضا سفر می‌کند و در سفینه‌ی پر از ابزار خود گرفتار است، جایی که هرگونه تماس مستقیم بدنی با جهان اطرافش به‌معنای مرگ فوری است، در حقیقت می‌توان به عنوان نمونه نمادین انسان هاینبرگی فهمید. چنین انسانی پیوسته احتمال کمتری خواهد داشت که با چیزی جز خودش و چیزهای ساخته‌ی انسان روبرو شود، هر قدر هم که با اشتیاق آرزو کند در مواجهه‌ی خود با جهان غیربشری اطرافش، همه‌ی اندیشه‌های وابسته به انسان‌انگاری را کنار بگذارد. به‌نظر من، علاقه‌ی پژوهشگر علوم انسانی به انسان و مقام او، نقطه‌ای است که او در آن به دانشمند علوم طبیعی رسیده است. گویی علوم طبیعی از پس کاری برآمده‌اند که اندیشمندان علوم انسانی هرگز در آن موفق نشده بودند، یعنی به‌طور ثابت شدنی نشان دادند که این علاقه اهمیت و معنا دارد. وضعیت، چنان‌که امروز خود را آشکار می‌کند، می‌تواند به‌نحوی شگفت همچون تصدیق موبه‌موی این گفته‌ی فرانتس کافکا باشد که در همان آغاز این تحولات نوشته شده بود: «انسان نقطه‌ی ارشمیدسی^۱ را یافت، اما آن را علیه خود به‌کار برد؛ به‌نظر می‌رسد انسان

^۱ (Archimedean point)، نقطه‌ی ارشمیدسی، موقعیت فرضی مناسبی است که از چشم انداز آن، مشاهده‌گر می‌تواند موضوع مورد مطالعه را به‌طور عینی بررسی کند و با اشرف بر کل، رابطه‌ی آن را با چیزهای دیگر ببیند، اما نسبت به آن‌ها استقلال خود را حفظ

تنها با این شرط مُجاز بود آن را بیابد.» تسخیر فضا، جستجو برای نقطه‌ای بیرون از زمین که از آن جابه‌جا کردن، به‌تعبیری، از لولا درآوردن کره‌ی زمین ممکن باشد، نتیجه‌ی تصادفی علم مدرن نیست. این علم از همان آغاز خود، نه علمی «طبیعی» بلکه علمی کُلی بود؛ نه نوعی فیزیک بلکه نوعی اختر فیزیک بود که از نقطه‌ای در هستی به زمین می‌نگریست. تلاش برای تسخیر فضا در چهارچوب این تکامل، به‌معنای آن است که انسان امید دارد به آن نقطه‌ی ارشمیدسی سفر کند که او با نیروی تخیل و انتزاع محض پیش‌بینی کرده بود. اما از این راه، انسان به‌طور گریزناپذیری موقعیت ممتاز خود را از دست می‌دهد. تنها چیزی که می‌تواند بیابد نقطه‌ی ارشمیدسی نسبت به زمین است، اما به‌محض آن که به آن‌جا رسید و این قدرت مطلق را در مقابل زمین مسکونی خود کسب کرد، به نقطه‌ی ارشمیدسی جدیدی نیاز دارد، و همین‌طور «تا بی نهایت»^۱. به‌عبارت دیگر، انسان می‌تواند در ناکرآمدی عالم گم شود، زیرا تنها نقطه‌ی ارشمیدسی واقعی می‌تواند خلاء مطلق فراسوی هستی باشد.

حتی اگر انسان دریابد که جستجوی او برای دانش ممکن است دارای حدود و ثغوری بی‌چون و چرا باشد و خردمندان است به وجود چنین حدودی گمان برد، هرگاه روشن شود دانشمندی دست به کاری می‌زند که فراتر از توان فهم خود اوست و حتی اگر پی ببرد که نمی‌تواند «فضا را تسخیر کند»، بلکه در بهترین حالت به کشف‌های انگشت‌شماری در سامانه‌ی خورشیدی نایل خواهد شد، باز هم سفر به فضا و به نقطه‌ی ارشمیدسی نسبت به زمین، به‌هیچ‌وجه بی‌خطر یا اقدام پیروزمندانه‌ی بی‌ابهامی نیست. این امر تا آن‌جا که انسان مشتاق است «سرزمینی» تا حد ممکن بزرگ کاشانه‌اش باشد، ممکن است به مقام او، در

کند. این بیان دیگری از گفته‌ی معروف ارشمیدس است که: «نقطه‌ی اتکا ثابتی به من ندهید تا جهان را جابه‌جا کنم.»

¹ *ad infinitum*

تمایز با زندگان دیگر، بیفزاید. در این صورت، تنها آنچه را تصرف خواهد کرد که پیش از این به او تعلق داشته است؛ هر چند مدتی دراز طول کشیده است تا این حقیقت را دریابد. این تصرف جدید، مانند همه‌ی دارایی‌های دیگر، محدود خواهد بود، و به محض این‌که انسان به این مرز برسد و حدود و ثغور استوار شوند، جهان‌بینی جدیدی که ممکن است از دل آن رشد کند به احتمال زیاد بار دیگر زمین‌کانونی و انسان‌انگارانه خواهد بود، گرچه نه به این مفهوم کهن که زمین مرکز هستی و انسان والاترین موجود است. به این مفهوم زمین‌کانون خواهد بود که زمین، و نه هستی، مرکز و وطن انسان فناپذیر است، و به این مفهوم انسان‌انگارانه خواهد بود که انسان فناپذیری واقعی خود را جزء شرایط بنیادین خواهد شمرد. کوشش‌های علمی انسان در اصل در چنین شرایطی ممکن می‌شوند.

در حال حاضر، چشم‌انداز تکامل به طور مطلق سودمند و حل معماهای پیچیده‌ی علم و تکنولوژی مدرن چندان روشن به نظر نمی‌رسد. ما از راه توانایی جدید برای پرداختن به طبیعت از نقطه‌ای در هستی و بیرون زمین، به توانایی کنونی برای «تسخیر فضا» رسیده‌ایم. زیرا آنچه در واقع انجام می‌دهیم این است که انرژی‌هایی را آزاد می‌کنیم که به‌طور عادی فقط در خورشید جریان دارد، یا می‌کوشیم فرایندهای تکامل کیهانی را در لوله‌ی آزمایش راه بیندازیم، یا دستگاه‌هایی برای تولید و کنترل انرژی‌هایی می‌سازیم که با گردش انرژی در طبیعت زمینی بیگانه است. بی آن که هنوز به نقطه‌ای ارشمیدسی در واقعیت دست یافته باشیم، روشی را یافته‌ایم که روی زمین چنان عمل کنیم که گویی از نقطه‌ای بیرون از زمین به طبیعت زمینی دسترسی داریم، از نقطه‌ی «ناظر آزادانه معلق در فضا»ی آئیستاین. اگر از این نقطه به آنچه در زمین جریان دارد و به فعالیت‌های گوناگون بنگریم، یعنی اگر نقطه‌ی ارشمیدسی را برای خود

به‌کار ببریم، آن‌گاه این فعالیت‌ها در واقع چیزی بیش از «رفتاری آشکار» در نظرمان پدیدار نخواهند شد. این رفتارها را می‌توانیم با همان روش‌هایی بررسی کنیم که به‌طور معمول رفتار، به‌طور مثال، موش‌ها را مطالعه می‌کنیم. اگر از فاصله‌ی به‌اندازه‌ی کافی دور، به ماشین‌هایی نگاه کنیم که با آن‌ها سفر می‌کنیم و می‌دانیم که خود آن‌ها را ساخته‌ایم، چنان‌که هایزنبرگ زمانی گفته است، به نظرمان خواهد رسید که «پاره‌ای جدانشدنی از خودمان‌اند، مانند پوسته‌ی حلزون برای ساکن آن.» تمام غرورمان برای آن‌چه می‌توانیم بیافرینیم می‌تواند در نوعی جهش (موتاسیون) نوع انسان ناپدید شود؛ کل تکنولوژی از دیدگاه این نقطه، دیگر «به‌عنوان نتیجه‌ی تلاش آگاهی بشری برای توسعه‌ی توانایی‌های مادی انسان پدیدار نمی‌شود، بلکه بیش‌تر همچون نوعی فرایند زیستی عظیم به‌منظر می‌رسد.»⁽²⁵⁾ در این شرایط، سخن و زبان روزمره، در حقیقت، دیگر گفته‌ای معنی‌دار نیست که بتواند از رفتار محض فراتر رود، گرچه فقط می‌تواند آن را بیان کند. در این صورت، بهتر خواهد بود جای خود را به صورت‌پرستی (فُرمالیسم) افراطی و در خود بی‌معنای نشانه‌های ریاضی بدهد.

تسخیر فضا و علمی که آن را ممکن ساخت به‌نحوی خطرناک به این نقطه نزدیک شده‌اند. اگر با جدیت تمام بخواهند به این نقطه برسند، مقام انسان مطابق هم‌هی معیار‌هایی که می‌شناسیم فقط کاهش خواهد یافت، بلکه نابود خواهد شد.

نام کسان به لاتین

Achilles	Descartes, René
Adam	Dinesen, Isak
Adams, John	Dionysus, Exiguus
Adeimantus	Dods, Marcus
Adenauer, Konrad	Dostoevski, Feodor M.
Alcinous	Droysen, Johannes G.
Anastasius I, Emperor	Duns Scotus, John
Aquinas, Thomas	Eddington, Sir Arthur S.
Archimedes	Einstein, Albert
Aristotle	Engels, Friedrich
Arnold, Matthew	Ennius, Quintus
Augustine	Ephesus
Augustus	Epictetus
Baillie, John	Epicurus
Barrow, R. H.	Ernout, A.
Bernstein, Alex	Fainsod, Merle
Bohr, Niels	Faulkner, William
Brentano, Clemens von	Ferdinand I (Holy Roman emperor)
Bronowski, Jacob	Francis, St.
Bukharin, Nikolai	Friedrich, C. J.
Burckhardt, Jacob	Fritz, Kurt von
Caligula, Gaius	Galileo
Camus, Albert	Gamow, George
Char René	Gassendi, Pierre
Charles I (King of England)	Gelasius, Pope
Charles V (Holy Roman emperor)	Gilmore, John
Christ, Jesus	Glaukon
Churchill, Winston	Goethe, Johann W. von
Cicero, Marcus Tullius	Gorgias
Clemenceau, Georges	Gregory of Nyssa
Clement of Alexandria	Gregory the Great
Cochrane, C. N.	Grotius, Hugo
Constantine the Great	Haldane, E. S.
Copernicus, Nicolaus	Hamlet
Cornford, F. M.	Harder, Richard
Cullman, Oscar	Hector
De Gaulle, Charles	Hegel, Georg W.

Heidegger, Martin
Heine, Heinrich
Heisenberg, Werner K.
Heraclitus
Herder, Johann C. von
Herodotus
Hesiod
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Hook, Sidney
Jaeger, Werner
Janus
Jefferson, Thomas
Jesus of Nazareth
Kafka, Franz
Kallikles
Kamenev, Lev
Kant, Immanuel
Kepler, Johann
Kierkegaard, Sören
Koyré, Alexandre
Kristeller, Paul
Lafayette, Marie Joseph,
Marquis de
Lattimore, Richmond
Leibniz, Gottfried
Lenin, Nikolai
Lessing, Gotthold E.
Lindley, Denver, ix
Livy
Louis XIV (King of
France)
Luther, Martin
Machiavelli, Niccolò
Madison, James
Malraux, André
Maritain, Jacques
Marx, Karl
Meillet, A.
Meinecke, Friedrich
Melville, Herman
Mercier de la Rivière, Paul
Mersenne, Marin

Mill, John
Minerva
Mnemosyne
Mommsen, Theodor
Montesquieu, Charles L.
Muir, Willa and Edwin
Murray, Gilbert
Napoleon
Newton, Isaac
Niedermann, Joseph
Nietzsche, Friedrich
Origen
Orosius
Otto, W. F.
Paine, Thomas
Parmenides
Pascal, Blaise
Paul
Pericles
Peterson, Erik
Pfeiffer, Rudolf
Phaedra
Pindar
Planck, Max
Plato
Pliny
Plotinus
Plutarch
Poeschl, Viktor
Polybius
Potemkin, Grigori
Proust, Marcel
Randall, John H., Jr.
Ranke, Leopold von
Reinhardt, Karl
Rilke, Rainer Maria
Robespierre, Maximilien
Romulus
Rosenberg, Harold
Ross, G. R. T.
Ross, W. D.
Rousseau, Jean-Jacques

Saint-Simon, Louis, Duc de,
Sartre, Jean-Paul
Schrödinger, Erwin
Scipio, Publius
Shakespeare, William
Shils, Edward
Smith, W.
Socrates
Sophocles
Spinoza, Baruch
Stalin, Joseph
Tertullian
Thrasymachus
Thucydides
Tiberius

Tocqueville, Alexis de
Trotsky, Leon
Ulysses
Vico, Giovanni B.
Virgil
Voegelin, Eric,
Walde, A.
Wallon, H.
Whitehead, Alfred N.
Whitman, Walt
Wilson, Edmund
Wind, Edgar
Young, G. M.
Zeus
Zinoviev, Grigori

یادداشت‌ها و مراجع نویسنده

(2) این گفته را از کتاب، توکویل، *دموکراسی در آمریکا*، نیویورک، ۱۹۴۵، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۳۱ آورده ام. تمام پاراگراف مربوطه چنین است: «گرچه تحولاتی که در شرایط اجتماعی، قوانین، عقاید، و احساسات مردم رخ می دهد هنوز تا خاتمه یافتن فاصله‌ی زیادی دارد، با این همه انسان درمی‌یابد که نتایج‌اش تا همین مرحله هم با هیچ چیز که جهان تا به حال شاهد آن بوده است قابل مقایسه نیست. من سده‌های پیشین تا دورترین دوران باستان را جستجو می‌کنم اما چیزی نمی‌یابم که یادآور آنچه در مقابل چشم‌انم رخ می‌دهد باشد؛ چون گذشته دیگر بر آینده نور نمی‌افکند، فکر انسان در تاریکی سرگردان است.» این جمله‌ها تنها گزین‌گویی‌های رنه شار را به نحوی شگفت‌آور پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه اگر انسان آن را در متن بخواند این درک فرانتس کافکا (که در زیر به آن خواهیم پرداخت) را هم پیش‌گویی می‌کند که آینده است که افکار انسان را به «کهن‌ترین دوران باستان» باز می‌گرداند.⁽³⁾ این تمثیل با عنوان «او» جزو آخرین حکایت مجموعه‌ی «یادداشت‌های سال ۱۹۲۰» است. متن اصلی آلمانی آن در *Gesammelte Schriften, New York, 1946* چنین است:

Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich untersützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick-dazu gebört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war-aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.

فصل یکم

(1) افلاتون، قوانین، ۷۷۵. محمد حسن لطفی، مترجم مجموعه آثار افلاتون از متون آلمانی و فرانسه این قطعه را چنین ترجمه کرده است: «... زیرا کیفیت زندگی هر آدمی بسته به آغاز آن است و اگر زندگی را با احترام و ستایش خدا آغاز کند خدا در همه‌ی زندگی یاور او خواهد بود.» ص ۲۰۷۵. با توجه به منظور هانا آرنت، در این متن، از ترجمه‌ی ایشان استفاده نکردم. و همان ترجمه‌ی انگلیسی نویسنده از متن یونانی را به‌کار بردم.

(2) For Engels, see his *Anti-Dubring*, Zurich, 1934, p. 275. For Nietzsche, see *Morgenrote, Werke, Munchen*, 1954, vol. I, aph. 179.

(3) این گفته در مقاله‌ی «نقشی که کار در گذار میمون به انسان ایفا کرد»، منتخب آثار مارکس و انگلس، لندن، ۱۹۵۰، جلد دوم، ص ۷۴ آمده است. برای فرمول‌بندی‌های مشابه این گفته از مارکس به‌ویژه نگاه کنید به «خانواده‌ی مقدس» و «دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی»، مارکس جوان، اشتوتگارت، ۱۹۵۳.

(4) مارکس، سرمایه، ص ۶۶۱.

(5) See *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, Munchen, vol. II, p. 963.

(6) In *Das Kapital*, Zurich, 1933, vol. III, p. 870.

(7) در اینجا اشاره‌ام به این نظر هایدگر است که واژه‌ی یونانی حقیقت به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنی پرده برداری (aletheia) است.

(8) مارکس، سرمایه، جلد سوم، ص ۵۷۲.

(9) همانجا، ص ۵۷۸.

(10) اف.ام. کورنفورد در تفسیرهایی که بر ترجمه‌ی انگلیسی کتاب جمهوری افلاتون نوشته است، به این موضوع که داستان غار با هادس قابل‌قیاس است اشاره می‌کند. نیویورک، ۱۹۵۶، ص ۲۳۰.

(11) نگاه کنید به «دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی»، ص ۷۱.

فصل دوم

(1) Cicero. *De legibus* I, 5; *De oratore* 11,55.

هرودوت، اولین تاریخ‌دان، هنوز واژه‌ی تاریخ را در اختیار نداشت. وی از واژه‌ی *istorein* استفاده می‌کرد، اما نه به‌معنای «شرح تاریخی». واژه‌ی *istorein* همچون واژه‌ی *eidenai*، به‌معنای دانستن، از دو جز *istor* و *id* در اصل به‌معنی «شاهد عینی» بود و بعدها برای کسی به کار می‌بردند که شواهد را می‌سنجد و از طریق پرس‌وجو، حقایق را به‌دست می‌آورد. بنابراین، *istorein* دارای معنایی دوگانه است: شهادت دادن و از راه پرسش، بررسی کردن. نگاه کنید به:

See Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig and Berlin, 1937, p. 44.

برای بحث‌های پسین درباره‌ی هرودوت و درک ما از تاریخ به‌ویژه نگاه کنید به:

C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York, 1944, ch. 12

که یکی از جالب‌ترین و الهام‌بخش‌ترین مطالب را در این‌باره نوشته است. تز اصلی او که می‌گوید هرودوت به مکتب فلسفی ایونی تعلق داشته و یکی از پیروان هراکلیت بوده است،

قانع‌کننده نیست. وی برخلاف منابع قدیمی، معتقد است که علم تاریخ جزئی از تکامل فلسفه‌ی یونانی بوده است. نگاه کنید به یادداشت ۱۰ و همچنین به:

Karl Reinhardt, "Herodots Persegeschichten" in *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948.

(2) «بیشتر خدایان مردمان دیگر ادعا می‌کنند هستی را آفریده‌اند. خدایان المپ چنین ادعایی ندارند. آنها حداکثر ادعا می‌کنند جهان را زیر سلطه‌ی خود درآورده‌اند.» نگاه کنید به:

Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor edition, p. 45.

در ستیز با این نظر، گاهی گفته می‌شود که افلاتون در تیمائوس (*Timaeus*)، خالق را طرح کرده است. اما خدای افلاتون خالقی واقعی نیست، بلکه خدایی صنعتگر (*demiurge*) و جهان‌آفرینی است که آن را از هیچ نمی‌آفریند. به علاوه، افلاتون داستان خود را همچون اسطوره‌ای تعریف می‌کند که خود آن را ساخته است و مانند اسطوره‌های آثار دیگرش به عنوان حقیقت مطرح نمی‌شود. هراکلیت (*Heraclitus*) این را که هیچ انسان و خدایی هستی را نیافریده است، در دیلس (*Diels*)، پاره‌ی سیام، به‌نحو زیبایی بیان کرده است: نظم که‌گشایی که همه‌ی چیزهای هستی را دربرمی‌گیرد «همواره بوده، هست و خواهد بود؛ آتشی ابدی که به‌متناسب شعله می‌کشد و به‌متناسب خاموش می‌شود.»

(3) *On the Soul*, 415b13. See also *Economics*, I343b24

طبیعت به‌کمک تکرار، به انواع، هستی ابدی می‌دهد، ولی نمی‌تواند همین کار را برای فرد انجام دهد. این‌که این مطالب را نه خود ارستو، بلکه یکی از شاگردان او نوشته است، در زمینه‌ی مورد بحث ما بی‌اهمیت است، زیرا همین فکر در رساله‌ی *درباره‌ی زایش و فساد* (*On Generation and Corruption*) در ارتباط با مفهوم شدن، حرکتی حلقوی (*genesis ex allelon*)، طرح شده است. همین تصور در مورد فناپذیری نوع بشر نزد افلاتون در کتاب قوانین ۷۲۱ دیده می‌شود. همچنین نگاه کنید به یادداشت ۲۱. (4) نیچه، اراده‌ی قدرت، ص ۶۱۷.

(5) Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, first series, poem X.

(6) ارستو، *درباره‌ی هنر شعر*، (Poetics, 1448b25 and 1450316-22). برای

تمايز میان شعر و تاریخ‌نگاری، نگاه کنید به همان‌جا، فصل ۹.

(7) برای تراژدی همچون تقلید عمل نگاه کنید به ارستو، *درباره‌ی هنر شعر*، فصل شش، ۱.

(8) *Griechische Kulturgeschichte*, Edition Kröner, II, p. 289.

(9) نگاه کنید به افلاتون، قوانین ۷۲۱، که در آن کاملاً روشن می‌کند که به‌عنوان او، نوع انسان تنها به یک صورت فناپذیر است؛ یعنی نسل‌های بی‌پایی به‌عنوان کل، با زمان در کلیتشان «پیوند می‌خورند»؛ نوع انسان به عنوان سلسله‌ای از نسل‌ها با زمان، قدمتی یکسان دارد: نسل آدمی آن‌چنان با زمان پیوسته است که همواره همراه زمان پیش می‌رود و پیش خواهد رفت. هر نسل، نسل تازه‌ای به‌وجود می‌آورد و در نتیجه، نسل آدمی پیوسته به یک حال باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود. (افلاتون، قوانین ۷۲۱، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی). به‌عبارت دیگر، نوعی فناپذیری (*athanasia*) وجود دارد که فناپذیران به‌دلیل تعلق‌شان به یک نوع فناپذیر، در آن سهیم‌اند؛ این فناپذیری با هستی ابدی بی‌زمان (*aei einai*) که فیلسوف به‌رغم میرندگی‌اش، به آستانه‌ی آن گام می‌گذارد، همراه

است. برای ارسطو نگاه کنید به اخلاق نیکوماخوسی به قطعه‌ی (1177b30-35) و آنچه در دنبال می‌آید.

(10) همانجا I143a36

(11) افلاتون، نامه‌ی هفتم.

(12) W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 24.

(13) Alexandre Koyre, "An Experiment in Measurement," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, no. 2, 1953.

(14) بیش از بیست سال پیش ادگار ویند در رساله‌اش به این نکته اشاره کرده بود:

Edgar Wind "Some Points of Contact between History and Natural Sciences" (in *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939).

ویند پیش از این نشان داده بود که آخرین تحولات علم که «دقت» آن را بسیار کمتر کرده است به طرح پرسش‌هایی از طرف دانشمندان علوم طبیعی منجر خواهد شد که تاریخ‌دانان «علاقه دارند آنها را پرسش‌های حوزه‌ی کار خود بدانند.» به نظر عجیب می‌رسد که چنین استدلال بنیادی و روشنی در بحث‌های روش‌شناختی و بحث‌های دیگر بعدی در علم تاریخ نقشی ایفا نکنند.

(15) Quoted in Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 195 I.

(16) Erwin Schroedinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, pp. 25-26.

(17) *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*

De nostri temporis studiorum ratione, iv. Quoted from the bilingual edition by W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947, p. 4I.

(18) هیچ کس نمی‌تواند بقایای شهرهای دوران باستان یا سده‌های میانه را ببیند و متوجه نشود که دیوارهای آنها با چه قطعیتی آنها را از طبیعت اطرافشان، چه منظره‌ی طبیعی و چه بیابان، جدا می‌کرده‌اند. برعکس، شهرسازی مدرن می‌کوشد منظره‌سازی کند و همهی مناطق را شهری سازد به طوری که تمایز میان شهر و روستا هرچه بیشتر از بین می‌رود. این گرایش می‌تواند به آن‌جا منتهی گردد که شهرها به این شکل که ما اکنون می‌شناسیم کاملاً ناپدید شوند.

(19) In *De doctrina Christiana*, 2, 28, 44.

(20) *De Civitate Dei*, XII, 13.

(21) See Theodor Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress," in *Journal of the History of Ideas*, June 1951.

مطالعه‌ی دقیق این مقاله‌ی عالی نشان می‌دهد که میان محتوای آن و تز مطرح‌شده در عنوانش تفاوت فاحشی وجود دارد. بهترین دفاع از نظر مربوط به آغازگاه مسیحی مفهوم تاریخ را می‌توان در C. N. Cochrane, op. cit., p. 474. یافت. وی معتقد است که

تاریخ‌نگاری باستان کنار گذاشته شد زیرا نتوانسته بود «اصلی را برای فهم‌پذیری تاریخ» استحکام بخشد. آوگوستین این مسأله را با جایگزین کردن «لوگوس (کلمه) مسیح به‌جای لوگوس (خرد کیهانی) دوران باستان به عنوان اصل فهم تاریخ» حل کرد.

(22) Especially interesting is Oscar Cullman, *Christ and Time*, London, 1951. Also Erich Frank, "The Role of History in Christian Thought" in *Knowledge, Will and Belief, Collected Essays*, Zurich, 1955.

(23) In *Die Entstehung des Historismus*, München and Berlin, 1936,

p. 394.

(24) John Baillie, *The Belief in Progress*, London, 1950.

(25) *De Re Publica*, I.7.

(26) به‌عظر می‌رسد این واژه در یونانی هم به‌ندرت مورد استفاده قرار می‌گرفته است. این واژه نزد هردوت یافت می‌شود (book IV, 93 and 94) که آن را در وجه معلوم و در مورد مراسم قبیله‌ای به‌کار می‌برد که به مرگ اعتقاد نداشت. نکته‌ی مهم این است که معنای آن «اعتقاد داشتن به فناپذیری» نیست، بلکه به‌معنی «عمل کردن به شیوه‌ای معین برای گریختن از مرگ» است. در صیغه‌ی مجهول *athanatizesthai* «فناناپذیر شدن» نزد پولیبیوس (Polybius book VI, 54, 2) نیز یافت می‌شود. او این واژه را برای توصیف مراسم خاکسپاری رومیان، به‌عبارت دقیق‌تر در سخنرانی مراسم خاکسپاری، به‌کار می‌برد که از طریق «پیوسته نوساختن شهرت مردان نیک» کسی را فناپذیر می‌سازد. معادل یونانی آن (*aeternare*) نیز به‌معنی شهرت جاودان به‌کار برده می‌شود. (Horace, *Carmines*, book IV, c. 14, 5.)

ارستو ظاهراً نخستین و شاید آخرین کسی بود که آن را برای «فعالیت» به‌طور خاص فلسفی ژرف‌اندیشی به‌کار می‌برد. او در «اخلاق نیکوماخوسی» می‌گوید: "نباید از شاعران پیروی کنیم که به ما هشدار می‌دهند که چون آدمی هستیم باید به امور انسانی بپردازیم و در مقام موجود فانی با امور فانی مشغول شویم، بلکه باید تا آنجا که می‌توانیم خود را به مقام «مرگ‌ناپذیری» برکشیم... (Nicomachean Ethics, 1177b31)". (اخلاق نیکوماخوس، ترجمه مجد حسن لطفی، نشر طرح نو) در ترجمه‌ی لاتین این متن در سده‌های میانه (Eth. X, Lectio XI) واژه‌ی قدیمی لاتین *aeternare* به‌کار برده نشده است، بلکه برای فناپذیر کردن، از واژه‌ی «*immortalem facere*» یعنی فناپذیر کردن (احتمالاً خود) استفاده شده است. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed inquantum contingit immortalem facere ...*)

ترجمه‌ی مدرن رایج آن هم همین اشتباه را کرده است. به‌طور نمونه نگاه کنید به: " D. .

Ross, : "we must ' ... make ourselves immortal

در متن یونانی، واژه‌ی *athanatizein* مانند واژه‌ی *fronein* در وجه لازم است و مفعول مستقیم ندارد. (برای مراجع یونانی و لاتین باید از پرفسور جان هرمان راندل John Herman Randall و پرفسور پاول اسکار کریستلر Paul Oscar Kristeller در دانشگاه کلمبیا تشکر کنم. لازم به یادآوری نیست که مسؤلیت ترجمه و تفسیرها با آنها نیست.)

(27) بسیار جالب است که نیچه به‌مناسبتی، واژه‌ی «ابدی ساختن» (*eternize*) را - احتمالاً برای این‌که آن قطعه‌ی ارستو را به‌یاد می‌آورد - در مورد هنر و دین به‌کار می‌برد.

In Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, he speaks of the "aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion."

(28) Thucydides II, 41.

(29) این که شاعران، به‌ویژه هُمر، چگونه به انسان‌های فناپذیر و اعمال گذرا جاودانگی می‌بخشیدند را هنوز می‌توانیم در *اودس* بیاندر بخوانیم:

Pindar's Odes now rendered into English by Richmond Lattimore, Chicago, 1955. See, for instance, "Isthria" IV: 60 ff.; "Nemea" IV: 10, and VI: 50-55.

(30) Socialis est vita sanctorum, De Civitate Dei, XIX, 5.

(31) Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), Munchen and Berlin, 1937, para. 82: "Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff-den die Gattung ist in a tou aei kai tou theion metechosin- das ist den Menschen die Geschichte."

درویسن منبع خود را یادآوری نمی‌کند، اما این گفته ارسنوی به نظر می‌آید.

(32) *Leviathan*, book 1, ch. 3.

(33) *Democracy in America*, 2nd part, last chapter, and 1st part,

"Author's Introduction," respectively.

(34) نخستین کسی که کانت را «نظریه‌پرداز انقلاب فرانسه» شمرد فردریش گنتز بود. نگاه

کنید به:

Friedrich Gentz in his "Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis" in *Berliner Monatsschrift*, December 1793.

(35) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Introduction.

(36) Op. cit., Third Thesis.

(37) Hegel in *The Philosophy of History*, London, 1905, p. 21.

(38) Nietzsche, *Wille zur Macht*, no. 291.

(39) مارتین هایدگر یک بار این حقیقت عجیب را در بحثی عمومی در زوریخ طرح کرد و

با عنوان زیر آن را انتشار داد:

"Aussprache mit Marrin Heidegger am 6. November 1951," Photodruck jurisverlag, Zurich, 1952: "... der Satz: man kann alles beweisen (ist) nicht ein Preibrief, sondern ein Hinureis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies iederzeit in gewissem Sinne möglich ist: Das ist das unheimlich Rdtselfhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einern Zipfel aufzuheben uermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt. "

(40) بعدها ورنر هایزنبرگ همین نظر را به‌شبهه‌های متفاوتی فرمول‌بندی کرد. نگاه کنید به:

Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg, 1956.

فصل سوم

(1) این فرمولبندی لرد آکتون است که در سخنرانی زیر آمده است:

Lord Acton, "Inaugural Lecture on the 'Study of History,'" reprinted in *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, p. 35.

(2) کاربرد استعاره‌ی پیزا تنها از راه توصیف مفصل و تحلیل ساختار سازمانی به‌عایت بدیع جنبش‌های توتالیتر و نهادهای اداری حکومت توتالیتر توجیه‌پذیر می‌شود. در این مورد نگاه کنید به بخش «سازمان توتالیتر» در این کتاب:

"Totalitarian Organization" in my book *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition, New York, 1958.

(3) پیش از این دیو کاسیوس (Dio Cassius) تاریخ‌دان یونانی به این نکته توجه کرده بود، زیرا هنگام نوشتن تاریخ روم، ترجمه‌ی واژه‌ی اتوریته (*auctoritas*) را غیرممکن دید، به نقل از:

Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3rd edition, 1888, vol. III, p. 952, n. 4.

افزون بر این، کافی است سنای روم، یعنی نهاد یکسره اقتدارگرای جمهوری روم، را با شورا‌های شبانه‌ی افلاتون در *قوانین* مقایسه کنیم تا متوجه شویم که در چهارچوب تجربه‌ی یونان، بدیلی واقعی در برابر زور و منقادسازی یافت نمی‌شود، زیرا شورای افلاتون که متشکل بود از ده تن از کهنسال‌ترین نگهبانان و وظیفه‌ی نظارت دائمی بر دولت را برعهده داشت، تنها شباهتی ظاهری با سنای روم دارد.

(4) Sophocles, *Antigone*, 737.

(5) افلاتون، *قوانین*، ۷۱۶. محمد حسن لطفی، مترجم آثار افلاتون از آلمانی و فرانسه این عبارت را در ذیل قطعه‌ی ۷۱۵، چنین ترجمه کرده است: «و جامعه‌ای را که در آن قانون فرمانروای حاکم است و حاکم خدمتگذار قانون، قرین سعادت می‌بینیم.» *مجموعه‌ی آثار افلاتون*، ص ۲۰۱۵، انتشارات خوارزمی.

(6) Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, book I, chap. 5.

(7) H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquite*, Paris, 1847, vol. III

این کتاب هنوز بهترین مرجعی است که توضیح می‌دهد چگونه با افزایش قدرت خانواده‌ی امپراتور، آزادی رومیان به‌تدریج در دوران امپراتوری کاهش یافت. چون خانواده‌ی امپراتور، نه خود او، قدرت بیشتری یافت، «خدایگان‌سالاری»، را که همواره خصوصیت معاش خانوار و زندگی خانوادگی خصوصی می‌دانستند، شروع کرد به سلطه یافتن در قلمرو عمومی.

(8) در قطعه‌ی از دست‌رفته‌ی «گفتگو درباره‌ی پادشاهی» گفته می‌شود: «نه تنها فیلسوف شدن شاه ضرورت ندارد، بلکه چنین امری در حقیقت مانع کار او می‌شود؛ در عین حال، برای پادشاه خوب ضروری است که به سخنان فیلسوفان حقیقی گوش فرادهد و نصایح ایشان را با مسرت بپذیرد.» نگاه کنید به:

Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950.

اگر این را با اصطلاحات ارسطویی بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم که هم شاه-فیلسوف افلاتون و هم فرمانروای مستبد یونانی به‌خاطر منافع خود، فرمانروایی می‌کنند، و این در نظر ارسطو، گرچه نه از دید افلاتون، ویژگی بااهمیت فرمانروای مستبد است. افلاتون از این شباهت آگاه نبود، زیرا برای او، همچون برای درک رایج یونانی، خصوصیت اصلی فرمانروایی مستبد این بود که شهروندان را از دسترسی به قلمرو عمومی، «میدان شهر»، محروم می‌کرد؛ میدانی که خود می‌توانست در آن حضور یابد و در معرض دید دیگران قرار گیرد، با شهروندان سخن گوید و سخن آنان را بشنود. چنین فرمانروایی «سخن گفتن در حضور عموم» (agoreuein) و «کنش سیاسی جمعاً پذیرفته شده» (politeusthai) را ممنوع می‌کرد، و شهروندان را در خلوت امور خانوار محبوس می‌کرد و خواستار آن بود که امور همگانی منحصراً در اختیار او باشد. حتی اگر چنین فرمانروایی قدرت خود را صرفاً در خدمت منافع زیردستان خویش به‌کار می‌برد – چنان‌که برخی از فرمانروایان مستبد بی‌تردید چنین می‌کردند – مستلزم آن نبود که دیگر مستبد نباشد. مطابق درک یونانی، رانده شدن به خلوت امور شخصی خانواده با محرومیت از توانایی‌های خاص انسانی یکی بود. به‌عبارت دیگر، احتمالاً خود همین ویژگی – محو کم و بیش کامل خلوت زندگی خصوصی و حضور نهادها و دستگاه‌های سیاسی در همه‌جا – که برای ما خصلت استبدادی جمهوری افلاتون را به‌نحوی فاعل‌کننده نشان می‌دهد، مانع از آن شد که افلاتون خصلت استبدادی حکومت آرمانی خود را بازشناسد. افلاتون معتقد بود که مهر استبدادی زدن بر قوانینی که نه تنها رسیدگی به امور معاش خانوار را به شهروند واگذار نمی‌کرد، بلکه برعکس، کوچک‌ترین ذره‌ای از زندگی خصوصی برای او باقی نمی‌گذاشت، به‌خودی خود، متناقض است. افزون بر این، وی، با فرمانروایی قانون را «خدایگانی» خواندن، بر ویژگی غیراستبدادی آن تأکید می‌کرد، زیرا همواره تصور براین بود که حاکم مستبد بر مردانی فرمان می‌راند که آزادی را در دولت‌شهر شناخته بودند، و از آن محروم شده بودند، از این رو، احتمال شورش آنها وجود داشت. در مقابل، فرض بر این بود که خدایگان بر مردمانی فرمانروایی می‌کند که هرگز با آزادی آشنا نشده‌اند و ذاتاً برای شناخت آزادی ناتوان‌اند. گویی افلاتون می‌گوید: قوانین من که خدایگان‌های جدید شمایند، شما را از هیچ‌چیز که پیش از این به‌حق از آن برخوردار بودید، محروم نخواهند کرد؛ آنها برای خود سرشت امور بشری مناسب‌اند و شما از این پس، به‌همان اندازه حق سرکشی علیه فرمانروایی آنها را ندارید که برده حق سرکشی علیه ارباب را ندارد.

(9) «Eternal Peace.» *The Philosophy of Kant*, ed. and trans. C. J.

Friedrich, Modern Library Edition, 1949, p. 456.

(10) Von Fritz, op. cit., p. 54

فریتر به‌درستی بر انزجار افلاتون از خشونت تأکید می‌کند. این بیزاری «از راه این حقیقت روشن می‌شود که افلاتون در تلاش‌های خود برای تغییر نهادهای سیاسی به سمت آرمان سیاسی خود همواره به مردان صاحب قدرت رجوع می‌کرد.»

(11) این گفته‌ی ورنر جنیگر که «این عقیده که یک هنر سنجش برتر وجود دارد و دانش فیلسوف درمورد ارزش‌ها (*phronesis*) او را قادر به سنجش می‌کند، در سراسر آثار افلاتون درست تا پایان آن وجود دارد»، فقط درمورد فلسفه‌ی سیاسی افلاتون صادق است. واژه‌ی یونانی *phronesis* از دید افلاتون و ارسطو، بیشتر بر بصیرت مرد سیاسی دلالت دارد تا بر «فرزانگی» فیلسوف.

Wener Jaeger, *Paideia*, New York, 1943, vol. II, p. 416n.

(12) *The Republic*, book VII, 516-517.

(13) بهیژه در تیمائوس، ۳۱، که در آن می‌گوید جهان‌آفرینی قدسی هستی را مطابق مدلی، paradiigma ساخته است. همچنین، جمهوری ۵۹۶.

(14) In *Protrepticus*, quoted from von Fritz, op. cit. *IS*.

Laws, 710-711.

(15) افلاتون، قوانین، ۱۱-۷۱۰.

(16) من این شرح را به مارتین هایدگر در تفسیر بزرگش از تمثیل غار در این کتاب مدیونم: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947. هایدگر نشان می‌دهد که افلاتون چگونه مفهوم حقیقت (aletheia) را دگرگون کرد تا بالاخره حقیقت با گزاره‌های صادق (orthotes) یکی شد. برای این‌که دانش فیلسوف قابلیت هنجار شدن داشته باشد، در واقع صدق، و نه حقیقت، لازم است. گرچه هایدگر به‌صراحت خطرانی را یادآوری می‌کند که فیلسوف هنگامی که مجبور می‌شود به غار بازگردد در معرض آنها قرار می‌گیرد، اما از زمینه‌ی سیاسی‌ای که این تمثیل در آن پدیدار می‌شود، ناآگاه است. مطابق درک او، این دگرگونی رخ می‌دهد، زیرا بینش ذهنی (ایده *idein* در ذهن فیلسوف) جایگاه برتری از حقیقت عینی می‌یابد، که بنابه درک هایدگر، بیانگر «عیان‌شدگی» (*Unverborgenheit*) است.

(17) افلاتون، فابیروس، ۲۴۸، ۲۵۰.

(18) افلاتون، جمهوری، ۷۶-۴۷۵. افلاتون ایده‌ی نیکی را *fanotaton* نیز می‌خواند که به‌معنی درخشان‌ترین است. مسلماً همین ویژگی است که در تفکر افلاتون، زیبایی را بدو بالاتر از نیکی قرار می‌دهد.

(19) افلاتون، جمهوری، ۷۶-۴۷۵. در سنت فلسفی، پیامد این انکار بعدی زیبایی همچون والاترین ایده توسط افلاتون این بوده است که زیبایی از مفاهیم به‌اصطلاح کلی یا برین‌ها، یعنی آن کیفیت‌هایی که هرچه موجود است دارای آنهاست و مطابق فلسفه‌ی سده‌های میانه عبارت بودند از *unum, alter, ens, bonum*، حذف شد. ژاک ماریتین در کتاب بسیار جالب خود، از این حذف‌شدگی آگاه است و تأکید می‌کند ایده‌ی زیبایی باید در قلمرو برین‌ها گنجانده شود، زیرا «زیبایی درخشندگی همه‌ی برین‌ها باهم است.»

Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXV, 1, 1953.

(20) در گفتگوی مرد سیاسی آمده است: «زیرا نیکی دقیق‌ترین مقیاس هر چیز است» (به‌منقل از: von Fritz, op. cit.). باید چنین تصور شده باشد که به‌وسیله‌ی مفهوم نیکی، چیزها مقایسه‌پذیر و به این ترتیب، قابل‌انداز‌مگیری می‌شوند.

(21) *Politics*, I332b12 and 1332b36.

تمایز میان جوانان و کنهسالان به فلسفه‌ی افلاتون بازمی‌گردد: نگاه کنید به جمهوری، ۴۱۲ و قوانین، ۶۹۰ و ۷۱۴. ارجاع به طبیعت ارستویی است.

(22) *Politics*, 1328a35.

(23) *Economics*, 1343a1-4.

(24) Jaeger, op. cit., vol. I, p. 111.

(25) *Economics*, 1343b24.

(26) اشتقاق *religio* از *religare* نزد سیسرون یافت می‌شود. از آنجا که بحث ما اکنون به تعبیر سیاسی رومیان از خودشان مربوط می‌شود، مسأله‌ی درست بودن این اشتقاق از لحاظ ریشه‌شناسی لغت، برای‌مان اهمیت ندارد.

(27) Cicero, *De Re Publica*, III, 23.

برای اعتقاد رومیان به ابدیت روم نگاه کنید به:

Viktor Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

(28) *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacta antiquus fit animus et quaedam religia tenet.* Annals, book 43, ch. 13.

(29) *De Re Publica*, I, 7.

(30) *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit.*

Cicero, *De Legibus*, 3, 12, 38.

(31) *Esprit des Lois*, book XI, ch. 6.

(32) پرفسور کارل فردریش توجه مرا به بحث مهم مومسن درباره‌ی اتوریته جلب کرد. نگاه کنید به:

Mommsen, *Römische Staatsrecht*; see pp. 1034, 1038-1039.

(33) این تعبیر از اتوریته با این اصطلاح لاتین *alicui auctorem esse* تأیید می‌شود که به‌معنای کسی را نصیحت کردن است.

(34) See Mommsen, op cit., and edition, vol. I, pp. 73 ff.

واژه‌ی لاتین *numen* تقریباً غیرقابل‌ترجمه است. این واژه هم بر «حُکم الهی» دلالت دارد و هم مطابق اشکال الهی رفتار کردن، و از واژه‌ی *nuere* مشتق می‌شود که به‌معنای تکان دادن سر به نشانه‌ی توافق است. به این ترتیب، همه‌ی فرامین خدایان و دخالت آنها در امور بشری محدود می‌شد به تأیید یا عدم تأیید اعمال انسان‌ها.

(35) Mommsen, *ibid.*, p. 87.

(36) برخی اصطلاحات زبان لاتین مانند *auctores habere* بر پیشینه و نمونه داشتن دلالت دارد؛ *auctoritas maiorum* به‌معنای نمونه‌ی حُکم‌کننده‌ی نیاکان است؛ *usus et auctoritas* بر حق مالکیت در قانون رومی دلالت دارد که از عرف و سنت گرفته شده است. شرح مبسوط روش رومی و مجموعه‌ای از منابع مهم در این مورد را می‌توان در اثر زیر به دست آورد:

Viktor Poeschl, op. cir., especially pp. 101 f.

(37) R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, p. 194.

(38) در کتاب زیر به‌طور مشابهی ادغام گرایش‌های سیاسی امپراتوری روم و مسیحیت، در ارتباط با اروسوس، که امپراتور روم آگوستوس را به مسیح مرتبط ساخت، بحث شده است:

Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, "Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist" (p.92).

(39) Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hie regitur, : auctoritas sacra pontificum et rega/is potestas. In Migne, PL, vol. 59, p. 42a.

(40) Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, p. 78.
(41) در مورد روح نادیدنی و اقلیم نادیدنی‌ها به روایت رایج نگاه کنید به: افلاتون، *فایون* ۸۰. در آنجا، افلاتون هادس (عالم ارواح) را از جنبه‌ی ریشه‌شناختی اقلیم «نادیدنی» تعبیر می‌کند.

(42) *Gorgias*

(43) ویژگی گفتگوهای سیاسی افلاتون، به‌استثناء «قوانین»، این است که جایی در میان آنها گسستی رخ می‌دهد، به‌طوری که روند مطلقاً استدلالی باید قطع شود. در «جمهوری»، سقرات بارها از پاسخ دادن به پرسشگران طفره می‌رود؛ پرسش گنج‌کننده این است که اگر عملی از آدمیان و خدایان پنهان شده باشد، آیا هنوز امکان عالانه بودن آن وجود دارد؟ بحث در مورد عدالت در جمهوری ۳۷۲ قطع می‌شود و در جمهوری ۴۷۲ دوباره از سرگرفته می‌شود اما این بار نه عدالت، که دانایی و درایت (euboulia) تعریف می‌شوند. سقرات در جمهوری ۴۰۳ به پرسش اصلی باز می‌گردد، اما به‌جای عدالت، درباره‌ی خویش‌داری (sofrosyne) بحث می‌کند. سپس بار دیگر در جمهوری ۴۳۳ تقریباً بی‌درنگ بحث در مورد شکل‌های حکومت را شروع می‌کند، از جمهوری ۴۴۵ تا کتاب هفتم با داستان غار، کل استدلال را به سطحی کاملاً متفاوت و غیرسیاسی می‌رساند. در اینجا روشن می‌شود که چرا گلاوکن نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای دریافت کند: عدالت یک ایده است و باید آن را درک کرد؛ برهان دیگری برای نشان دادن آن وجود ندارد.

(44) در مورد تقلید از افلاتون تردیدی وجود ندارد؛ حداقل در مواردی که موضوع اصلی مرگ ظاهری است. به‌طور نمونه، نزد سیسرون و پلوتارک. برای بحثی درخشان در مورد اسطوره‌ی *Somnium Scipione* که *De Re Publica* سیسرون با آن پایان می‌پذیرد، نگاه کنید به:

Richard Harder, "Ueber Ciceros Somnium Scipionis" (*Kleine Schriften*, Miinchen, 1960).

که افزون بر این، نشان می‌دهد که نه افلاتون به آموزه‌های فیثاغورس باور داشت، نه سیسرون.

(45) Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.

(46) See *Gorgias*, 524.

(47) See *Gorgias*, 522/3 and *Phaedo*, 110. In *The Republic*, 614.

(48) *The Republic*, 379a.

(49) ورنر جئیگر در کتاب زیر، خدای افلاتونی را چنین می‌خواند :

Wernet Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 194.

(50) افلاتون، *جمهوری*، ۶۱۵.

(51) نگاه کنید به‌خصوص به «نامه‌ی هفتم» که به یقین افلاتون در مورد این که حقیقت بر فراز کلام و استدلال قرار دارد، می‌پردازد.

(52) Thus John Adams in *Discourses on Davila*, in *Works*, Boston, 1851, vol. VI, p. 280.

(53) Wer sich von seinem Gotte reisst,/ wird endlich auch *abtrünnig* werden/ von seinen irdischen Behörden.

(54) From the draft Preamble to the Constitution of Massachusetts, *Works*, vol. IV, 221.

(55) John Stuart Mill, *On Liberty*, ch. 2.

(56) ماکیاوولی، *شهریار*، فصل پانزده.

(57) همان‌جا، فصل هشت.

(58) See especially the *Discourses*, book III, ch. 1.

(59) این نکته قابل‌توجه است که نام سیسرون به‌ندرت در آثار ماکیاوولی آورده می‌شود و او در تفسیرهایش از تاریخ روم چقدر با دقت از سیسرون پرهیز می‌کند.

(60) افلاتون، *قوانین* ۷۱۱.

(61) البته این فرض را فقط از راه تحلیل هم‌جانبه‌ی انقلاب آمریکا می‌توان اثبات کرد.

(62) ماکیاوولی، *شهریار*، فصل ۶.

فصل چهارم

(1) آنچه در اینجا آورده‌ام به‌نقل از این نوشته‌ی ماکس پلانک است:

Max Planck, "Causation and Free Will" (in *The New Science*, New York, 1959)

این دو مقاله، که از دیدگاه یک دانشمند نوشته شده‌اند، در روشنی و سادگی ساده‌نشده‌ی خود، زیبایی کلاسیکی دارند.

(2) همان‌جا.

(3) John Stuart Mill, *On Liberty*.

(4) See "On Freedom" in *Dissertationes*, book IV, I, § 1.

(5) 1310a25 f.

(6) Ibid. § 118.

(7) § 81, § 83.

(8) Op. cit., § 75.

(9) See *Esprit des Lois*, XII, 2: «La liberé philosophique consiste dans l'exercice de La volonté La liberté politique consiste dans La sureté."

(10) ویلیام شکسپیر، *شاه ریچارد سوم*، پرده‌ی یکم، صحنه‌ی یکم.

(11) ویلیام شکسپیر، *جولیوس سزار*، پرده‌ی دوم، صحنه‌ی یکم.

(12) Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare. Oxon. IV, d. 46, qu. I. nr.10.

(13) John Stuart Mill, op. cit.

(14) لایبنیتس فقط سنت مسیحی را خلاصه و بیان می‌کند، زمانی که می‌نویسد:

"Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäss' besagen dasselbe." (Leibniz, *Schriften zur Metaphysik I*, "Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien." Zu Artikel 39.)

(15) آوگوستین، *اعترافات*، کتاب سوم، فصل هشتم.
(16) این کشمکش را بیشتر وقت ها نزد ائوریپیدس (Euripides) می‌یابیم. به‌طور نمونه، مدئا (Medea) پیش از کشتن فرزندش می‌گوید: «می‌دانم مرتکب چه جنایتی می‌شوم، اما شورم قوی‌تر از اندیشه‌هایم است...» (1078f)، و فاندرا (Phaedra) به همان شیوه سخن می‌گوید (Hippolytus, 376 f.). نکته‌ی مهم همه‌ی آنها این است که عقل، دانش، بینش و غیره ضعیف‌تر از آن است که در برابر یورش شهوات مقاومت کند. و شاید تصادفی نیست که این کشمکش‌ها در روح زنان صورت می‌گیرد، که کمتر از مردان از عقل و استدلال متأثرند.

(17) آوگوستین در فصل معروف نهم کتاب هشتم *اعترافات* که به اراده و قدرت آن می‌پردازد، این مطلب را چنین بیان می‌کند: «تا جایی که روح فرمان می‌دهد، روح می‌خواهد، تا جایی که فرمان صادرشده اطاعت نمی‌شود، روح نمی‌خواهد». برای آوگوستین بدیهی است که «اراده» و «فرمان دادن» یک امر است.
(18) آوگوستین، همان منبع.

(19) Pythian Ode IV, 287-289:

fanti demmen

tout aniarotaton, kala ginoston

ektos echein poda.

(20) *Esprit des Lois*, XII, 2 and XI, 3.

(21) Op. cit., *ibid.*

(22) *Ibid.*

(23) نگاه کنید به چهار کتاب اول «قرارداد اجتماعی». در میان نظریه‌پردازان سیاسی مدرن، کارل اشمیت توانمندترین مدافع مفهوم خودفرمانی است. او ریشه‌ی خودفرمانی را به طور صریح در اراده می‌داند: خودفرمان کسی است که اراده می‌کند و فرمان می‌دهد. به‌ویژه نگاه کنید به:

Verfassungslehre, München, 1928, pp. 7 ff., 146.

(24) *[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.* Bok XII, kap.20.

فصل ششم

(1) نگاه کنید به رساله‌ی درخشان و هوشمندانه‌ی او:

Harold Rosenberg, "Pop Culture: Kitsch Criticism," in *The Tradition of the New*, New York, 1959.

(2) See Edward Shils, "Mass Society and Its Culture" in *Daedalus*, Spring 1960; the whole issue is devoted to "Mass Culture and Mass Media."

(3) به نقل از:

G. M. Young, *Victorian England. Portrait of an Age*, New York, 1954.

(4) در مورد آغازگاه ریشه‌شناختی واژه‌ی لاتین نگاه کنید به:

Thesaurus linguae latinae, A. Walde, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 1938, and A. Ernout & A. Meillet, Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine, Histoire des Mots, Paris, 1932.

(5) سیسرون در *Tusculan Disputations*, I, 13 به‌طور صریح می‌گوید که روح

مانند دشت است و بدون کشت بار آور نمی‌شود و سپس اعلام می‌کند: *Cultura autem est animi philosophia*

(6) By Werner Jaeger in *Antike*, Berlin, 1928, vol. IV.

(7) See Mommsen, *Römische Geschichte*, book I, ch. 14.

(8) See the famous chorus in *Antigone*, 332 ff. 9-

(9) "filokaloumen gar met euteleias kai filosofoumen aneu malakias." Thucydides, II, 40.

(10) Cicero, op. cit., V, 9.

(11) Plato, *Gorgias*, 482.

(12) Plato, *Gorgias*, 482.

(13) *Ibid.*, introduction, VII.

(14) ارستو که بصیرت مرد سیاسی را آگاهانه در مقابل دانایی فیلسوف قرار می‌داد (خلایق نیکوماخوس، کتاب ششم) احتمالاً از نظر همگانی در «دولت‌شهر» آتن پیروی می‌کرد، همان‌طور که در غالب نوشته‌های سیاسی خود چنین می‌کرد.

(15) *Critique of Judgment*, § 6,7,8.

(16) *Ibid.* § 19.

(17) برای تاریخ این واژه و این مفهوم نگاه کنید به:

Niederrmann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 193 I, and "Nachträgliches zu Humanitas" in Richard Harder's *Kleine Schriften*, München, 1960.

این واژه برای ترجمه‌ی واژه‌ی *filanthropia* یونانی به کار برده می‌شد. واژه‌ی یونانی در اصل در مورد خدایان و فرمانروایان استفاده می‌شد و از این رو، بار معنایی کاملاً متفاوتی داشت. اومانیتاس به‌معنایی که سیسرون استفاده می‌کرد، با فضیلت کهن رومی *clementia* (بخشش) پیوند نزدیکی داشت و تا حدودی در ستیز با *gravitas* (وقار) قرار می‌گرفت. اومانیتاس مسلماً ویژگی انسان فرهیخته بود اما – و این در زمینه‌ی بحث ما اهمیت دارد – بیشتر مطالعه در هنر و ادبیات بود تا فلسفه که تصور می‌شد به «اومانیته» می‌انجامد.

(18) *Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc.*

Pythagoraeis) vera sentire.

Cicero, op. cit., I, 39-40.

(19) سیسرون در *De Legibus*, 3, I با همین لحن سخن می‌گوید. وی اتیکوس را می‌سناید: *cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam scietatem gravitatis cum humanitate* - «که زندگی و سخنش از دیگران»

من در امر دشوار پیوند جدیت با انسانیت موفق بوده است»- و همان‌طور که هاردر اشاره می‌کند (Harder (op. cit.)) اینجا جدیت اتیکوس متضمن پیروی باوقار وی از فلسفه‌ی اپیکور است، در حالی که انسانیتش با احترام به افلاتون نشان داده می‌شود، فیلسوفی که آرامش درونی خود را ثابت کرده است.

فصل هفتم

(1) کانت، صلح ابدی، ضمیمه‌ی ۱.

(2) این عبارت را از «رساله‌ی سیاسی» (*Political Treatise*) اسپینوزا نقل کردم زیرا قابل توجه است که حتی اسپینوزا که «آزادی فلسفه ورزیدن» (*libertas philosophandi*) را همچون هدف راستین حکومت می‌دانست، این موضع افراطی را برمی‌گزیند.

(3) هابز در «لویاتان»، فصل ۴۶، توضیح می‌دهد که «می‌توان نافرمانی کسانی را که برخلاف قوانین رایج، حتی فلسفه‌ی راستین تعلیم می‌دهند مجازات کرد.» زیرا مگر «آرامش و فراغت مادر فلسفه، و امنیت کشور مادر صلح و فراغت نیست؟» و آیا از این نتیجه نمی‌شود که حکومت به‌نفع فلسفه عمل می‌کند وقتی حقیقتی را که صلح کشور را به خطر می‌اندازد، سرکوب می‌کند؟ بنابراین حقیقت‌گو برای همکاری کردن در اقدامی که برای آرامش جسم و جانش بسیار ضروری است، تصمیم می‌گیرد که آنچه را که می‌داند «فلسفه‌ی دروغین و نادرست» است نگارش کند. هابز گمان می‌کرد که از همه بیشتر ارستو چنین کرده است زیرا «ممکن است خود او می‌دانسته است که چنین فلسفه‌ای کاذب و نادرست است لیکن به‌هر حال آن را به‌عنوان فلسفه‌ای هماهنگ با مذهب یونانیان و مؤید آن به رشته‌ی تحریر درآورد؛ زیرا که وی از گرفتار شدن به سرنوشت سقرات می‌ترسید.» (هابز، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی) هرگز به ذهن هابز نرسید که کل جستجوی حقیقت محکوم به شکست خواهد بود اگر شرایط آن فقط بتواند از طریق دروغ‌گویی و نادرستی آگاهانه تضمین شود. در حقیقت، در این صورت، همه درست مانند ارستوی هابز دروغ‌گو از آب درمی‌آیند. برخلاف این توهم منطق هابزی، ارستوی واقعی آن‌قدر عاقل بود که وقتی رسید ممکن است به سرنوشت سقرات دچار شود آن را ترک گوید. ارستو آن‌قدر بدکار نبود که چیزهایی بنویسد که می‌داند نادرست‌اند و آن‌قدر نیز ابله نبود که مشکل حفظ جاننش را با ویران کردن هر چه به آن اعتقاد داشته است حل کند.

(4) افلاتون، جمهوری، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

(5) هابز، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی.

(6) امیدوارم کسی دیگر به من نگوید که افلاتون ابداع‌کننده «دروغ مصلحت‌آمیز» بوده است. این باور بر تعبیری اشتباه از قطعه‌ای در «جمهوری» (۴۱۴) بنا شده است که در آن افلاتون درباره‌ی یکی از افسانه‌هایش - افسانه‌ی فنیقی - به عنوان نوعی «دروغ» (*pseudos*) سخن می‌گوید. از آنجا که واژه‌ی یونانی به معنای «افسانه»، «خطا» و «دروغ» است و معنای مورد نظر در متن مشخص می‌شود، (زمانی که افلاتون می‌خواهد دروغ را از خطا متمایز کند مجبور می‌شود «دروغ» (*pseudos*) «عمدی» و «غیرعمدی» را به کار ببرد) این متن هم می‌تواند آن‌طور که کنفورد می‌فهمد «واج گستاخانه‌ی دروغ‌پرداز» تعبیر شود، هم طنزی آگاهانه خوانده شود چنان‌که اریک فوگلین می‌خواند:

Eric Voegelin (*Order and History: Plato and Aristotle*, Louisiana State University, 1957, vol. 3, p. 106)

با این همه، به هیچ وجه نمی‌تواند به عنوان سفارش به دروغ‌گویی، به مفهومی که ما امروز می‌فهمیم، تعبیر شود. افلاتون بی‌تردید استفاده از تک و توکی دروغ برای فریب دشمنان یا مردم نادان را مجاز می‌داند: دروغ زمانی که «به‌عنوان دارو به کار برده شود، مفید است»، «جمهوری» (۳۸۲)، اما باید فقط توسط پزشک تجویز شود، فرمانروا برای «دولت‌شهر» همچون پزشک است. اما برخلاف تمثیل غار اینجا اصولی تبیین نمی‌شوند.⁽⁷⁾ هابز، *لویاتان*، فصل پایانی، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی.

(8) Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfoblen.

(9) The Federalist, no. 49.

(10) Theologico-Political Treatise, ch. 20.

(11) See "What Is Enlightenment?" and "Was heisst sich im Denken orientieren?"

برای ترجمه‌ی فارسی این مقاله نگاه کنید به: کانت، *روشن‌نگری چیست؟*، ترجمه‌ی سیروس آری‌پور، انتشارات آگه.

(12) The Federalist, no. 49.

(13) افلاتون، *تیمائوس*، ۵۲-۵۱، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

(14) نگاه کنید به: «جمهوری»، ۳۶۷. این را با «کریتون»، ۴۹، نیز مقایسه کنید: «می‌دانم که پیروان این اصول بسیار اندک‌اند و در آینده نیز اندک خواهند بود. کسانی که این اصول را پذیرفته‌اند و آنان که منکر آنها هستند نه با یکدیگر همدل و هم‌آواز توانند بود و نه در زندگی میان آنها همکاری صورت می‌پذیرد، بلکه همواره از روش یکدیگر بیزارند.» ترجمه‌ی فارسی: افلاتون، *مجموعه‌ی آثار*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

(15) نگاه کنید به: *گرگیاس*، ۴۸۲، جایی که سقرات به کالیکلس، مخالف خود، می‌گوید: «که خود کالیکلس با تو هم‌آواز نخواهد شد و تا زنده‌ای با تو در ستیز خواهد بود. من خود بر آنم که اگر ساز من بشکند و دیگر آوازی ندهد، و اگر همه‌ی مردمان روی زمین با من بستیزند بهتر از آن است که با خود هم‌آواز نباشم.» ترجمه‌ی فارسی: افلاتون، *مجموعه‌ی آثار*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

(16) برای تعریف تفکر به عنوان گفتگوی با خود در سکوت، نگاه کنید به ویژه به: *ثنای اتوس*، ۱۸۹-۹۰ و *سوفسطایی*، ۶۴-۶۳. ارسطو در انطباق کامل با همین سنت است که دوستی را که انسان در گفتگو با او سخن می‌گوید، «منی دیگر» (*auros allos*) می‌خواند.

(17) ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، کتاب ششم، به ویژه ۱۱۴۱ و ۱۱۴۰، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.

(18) See Jefferson's "Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom."

(19) به این دلیل است که نیچه در «شوپنهاور به‌عنوان معلم» (Schopenhauer als Erzieher) می‌گوید: «برای یک فیلسوف به آن اندازه ارزش قائم که خود بتواند همچون مثال [آنچه می‌گوید] باشد.»

(20) نامه به و. اسمیت، ۱۳ نوامبر ۱۷۸۷.

(21) «نقد قوه‌ی حکم»، ص ۳۲.

(22) «نقد قوه‌ی حکم»، ص ۳۲.

(23) برای فرانسه و دوگل نگاه کنید به مقاله‌ی درخشان:

De Gaulle: Pose and Policy," in *Foreign Affairs*, July 1965.

برای آلمان و آدناور نگاه کنید به خاطرات او در:

Memoirs 1945-1953, Chicago, 1966, p. 89,

که در آن چنین قلمداد می‌کند که این نظر قدرت‌های پیروز در جنگ است. گرچه خود در دوران صدراعظمی‌اش بارها مضمون این گفته را تکرار کرده است.

(24) بخش‌هایی از این آرشبو در کتاب زیر منتشر شده است:

Merle Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958. See p. 374.

فصل هشتم

(1) این پرسش توسط دبیران نشریه‌ی *Great Ideas Today* (1963) در «سمپوزیوم فضا» طرح شد. تأکید بر این بود که «اکتشاف فضا چه تأثیری بر تصور انسان از خودش و شرایطش می‌گذارد. پرسش به انسان همچون دانشمند، تولیدکننده یا مصرف‌کننده نمی‌پردازد، بلکه انسان به عنوان انسان را در نظر دارد.»

(2) *Nicomachean Ethics*, book VI, ch. 7, 1141320 ff.

(3) Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929.

Quoted from *Great Ideas Today*, 1962, p. 494.

As quoted by J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor Books, 1949, p. 141.

(4) Sullivan's *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, 1958, P. 88.

(5) *Ibid.*, p. 76.

(6) Planck, *op. cit.*, p. 503.

(7) See Planck's *Science and Humanism*, London, 1951, pp. 25-26.

(8) هنگامی که این مقاله برای نخستین بار در سال ۱۹۶۳ منتشر شد، جان گیلور در نامه‌ای به‌شدت انتقادی، این موضوع را به‌نحوی زیبا طرح کرد: «در سال‌های اخیر، ما در واقع توانسته‌ایم برنامه‌های کامپیوتری‌ای بنویسیم که این دستگاه‌ها را قادر می‌سازند اعمالی انجام دهند که هرکس که نداند این برنامه‌ها چگونه درست شده‌اند، بی‌تردید آن‌ها را هوشمندانه و حتی بسیار هوشمندانه توصیف می‌کند. به‌طور نمونه، آکس برنشتاین برنامه‌ای نوشته است که کامپیوتر با آن به‌نحوی شگفت‌آور، خوب شطرنج بازی می‌کند. این برنامه حتی از برنشتاین هم بهتر شطرنج بازی می‌کند؛ تحسین‌برانگیز است، اما این دستاورد برنشتاین است، نه کامپیوتر.» اظهارنظری از جورج گامو من را به اشتباه انداخته بود (نگاه کنید به یادداشت بعدی)، پس از دریافت نامه‌ی گیلور، متن را تغییر دادم.

(9) George Gamow, "Physical Sciences and Technology," in *Great Ideas Today*, 1962, p. 207. Italics added.

(10) Sergio de Benedetti, as quoted by Walter Sullivan, "Physical Sciences and Technology," in *Great Ideas Today*, 1961, p. 198.

(11) Bohr, *op. cit.*, Pp.70 and 61 respectively.

(12) Planck, *op. cit.*, pp. 493, 517, and 514 respectively.

(13) Bohr, op. cit., pp. 31 and 71 respectively.

(14) Ibid., p. 82.

(15) Planck, op. cit., pp. 509 and 505 respectively.

(16) See J. Bronowski, *Science and Human Values*, New York, 1956, p.22.

(17) See *The Starry Messenger*, translation quoted from *Discoveries and Opinions of Galileo*, New York, 1957, p. 28.

(18) Walter Sullivan, op. cit., p. 189.

(19) Ibid., p. 202.

(20) به نقل از:

Descartes' dialogue "The Search after Truth by the Light of Nature,"

در اینجا موضع اصلی او به این موضوع شک آشکارتر از «اصول» است:

Principles. See E. S. Haldane and G. R. T. Ross edition of his *Philosophical Works*, London, 1931, vol. I, pp. 324 and 315.

(21) این تعریف را از نامه‌ی جان گیلور، که در یادداشت پیشین به آن اشاره کردم، نقل می‌کنم. به هر حال، وی معتقد نیست که اصل عدم قطعیت حدود کاربرد عملی فیزیک را تعیین می‌کند. با این همه، تصورم این است که خود هایزنبرگ در فرمولبندی‌های «عامه‌فهمش» درک من را در اینجا تأیید می‌کند. هم گیلور و هم لینلی معتقدند که دانشمندان بزرگ وقتی درباره‌ی نتایج کارهای‌شان فلسفه‌ورزی می‌کنند ممکن است به اشتباه دچار شوند. اینان مرا به این متهم می‌کنند که گفته‌های دانشمندان را به‌طور غیرانتقادی به کار می‌برم، گویی آنها می‌توانند در مورد مفاهیم ضمنی کارهایشان با همان اعتباری که در محدوده‌ی کار خود دارند سخن بگویند. (آقای گیلور می‌گوید: «اعتماد شما به چهره‌های برجسته‌ی جامعه‌ی علمی رقت‌انگیز است.») فکر می‌کنم این استدلال معتبر است، هیچ دانشمندی، هر قدر هم بزرگ باشد، نمی‌تواند ادعا کند که «مفاهیم ضمنی فلسفی» ای، که در نتیجه‌ی کار یا گزاره‌اش می‌یابد، به اندازه‌ی خود یافته‌هایش بر بنیاد استوار بنا شده‌اند. حقیقت‌های فلسفی هر چه باشند، به هر حال حقیقت‌های علمی نیستند. با این همه، دشوار است که تصور کنیم پلانک، آئنشتاین، بور شرودینگر و هایزنبرگ همه دچار سردرگمی شده بودند و نگرانی‌شان برای پیامدها و مضمون‌های کلی کارهای علمی‌شان نتیجه‌ی گجی و درک اشتباه آنها از خودشان بوده است.

(22) In *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 73.

(23) Ibid., p. 24.

(24) In *The Physicist's Conception of Nature*, New York, 1958, p.

24.

(25) Ibid., pp. 18-19.



P E N G U I N



C L A S S I C S

HANNAH ARENDT

Between Past and Future

Introduction by JEROME KOHN