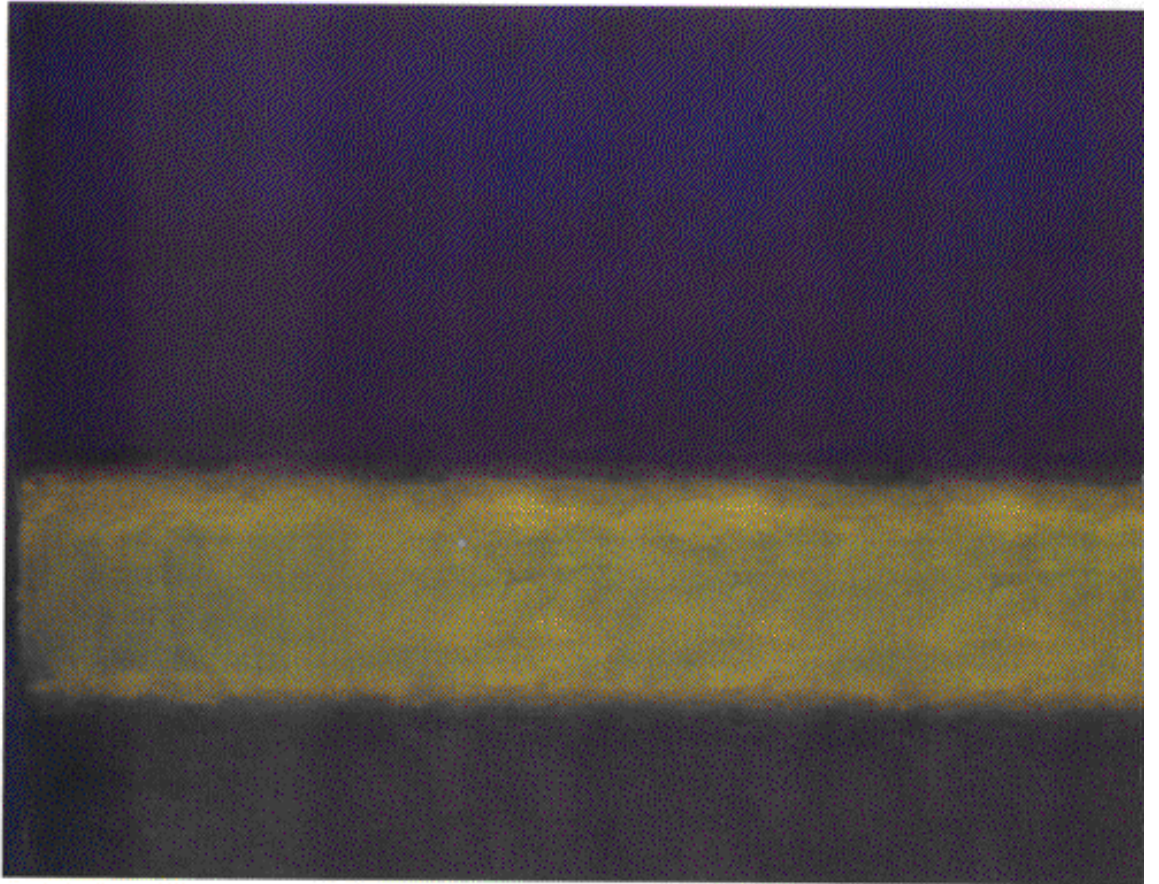




مبانی نظری مدرنیسم

(مجموعه مقالات)

بندگان: پل ریکور - یوسف اباضری - مراد فرهادپور - مجید مددی - کارل مارکس - مارشال برمن - فردریش نیچه - رابرت
ب. پی پین - حسین پاینده - زیگموند فروید - ریچارد ولهايم - علی مرتضویان - ماکس وبر - کارل لویوت - گئورگ زیمل
مترجمان: هاله لاجوردی - مجید مددی - یوسف اباضری - مراد فرهادپور - محمدسعید حنايي کاشانی - حسین پاینده
امیرحسین رنجبر - حسن چاوشیان - علی مرتضویان



بلاغ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



سازمان ولی و انظمارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



مبانی نظری مدرنیسم (مجموعه مقالات) / [برای] مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۳.
دوازده، ۳۵۲ص.. (مقالات فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون؛ ۳)

ISBN 964-422-644-5

Theoretical Foundations of Modernism

(A Collection of Articles)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد به انگلیسی:

مقالات کتاب حاضر از فصلنامه ارغنون سال اول، شماره ۳، پاییز سال ۱۳۷۳ نقل شده است.
۱. تجدد. ۲. فراتجدد. الف. ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ب. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.

۱۰۷

م ۳/ت ۱۰۵/ب

۱۳۸۳

م ۸۲-۲۹۷۷۱

کتابخانه ملی ایران

گزیده مقالات فصلنامه ارغنون

سال اول، شماره ۳
پاییز سال ۱۳۷۳

مبانی نظری مدرنیسم
(مجموعه مقالات)

Theoretical Foundations of Modernism
(A Collection of Articles)

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نویسندگان: پل ریکور - یوسف اباذری - مراد فرهادپور - مجید مددی - کارل مارکس - مارشال برمن - فردریش نیچه - رابرت
ب. پی پین - حسین پاینده - زیگموند فروید - ریچارد ونهایم - علی مرتضویان - ماکس ویر - کارل لویت - گئورگ زیمل
مترجمان: هاله لاجوردی - مجید مددی - یوسف اباذری - مراد فرهادپور - محمد سمید حنایی کاشانی - حسین پاینده
امیر حسین رنجبر - حسن چاوشیان - علی مرتضویان

تهران ۱۳۸۳



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مبانی نظری مدرنیسم

(مجموعه مقالات)

Theoretical Foundations of Modernism
(A Collection of Articles)

نویسندگان: پل ریکور - یوسف اباضری - مراد فرهادپور - مجید مددی - کارل مارکس - مارشال برمن - فردریش نیچه - رابرت ب. پی پین - حسین پاینده - زیگموند فروید - ریچارد ولهایم - هلی مرتضویان - ماکس ویر - کارل لویوت - گئورگ زیمل
مترجمان: هاله لاجوردی - مجید مددی - یوسف اباضری - مراد فرهادپور - محمدسعید حنایی کاشانی - حسین پاینده - امیرحسین رنجبر - حسن چاوشیان - هلی مرتضویان

نقاشی روی جلد: مارک راتکو

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ اول: بهار ۱۳۸۳

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

© تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در اختیار
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

شابک ۹۶۴-۶۱۴۴-۱۴۱۱-۹۶۴۳

ISBN 964-422-644-5

چاپخانه، انتشارات و توزیع:

کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج - نیش سمره شیشه مینا - تهران ۱۳۹۷۸ ۱۵۳۶۱

تلفن: (چهار خط) ۲۵۱۳۰۰۲ - نمابر: ۲۵۱۴۴۲۵

انتشارات: ۴۵۲۵۴۹۵ - توزیع: ۲۵۲۹۶۰۱ - نمابر توزیع: ۲۵۲۹۶۰۰

فروشگاه شماره یک:

خیابان امام خمینی - نیش خیابان شهید میردامادی (استخر) - تهران ۱۳۱۴۵ ۱۱۳۷۹ - تلفن: ۶۷۰ ۲۶۰۶

فروشگاه شماره دو:

نشر زلال - خیابان انقلاب - خیابان ۱۶ آذر - تهران ۱۴۱۷۹ ۳۵۸۱۴ - تلفن: ۶۴۱۹۷۷۸

فروشگاه شماره سه:

خیابان شهید باهنر (نیاوران) - روبروی کامرانیه شمالی - شهر کتاب - نشر کارنامه - تلفن: ۲۲۸۵۹۹۹

فروشگاه شماره چهار:

خیابان صفی علی شاه - فروشگاه سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور - تلفن: ۲۲۷۶۰۳۲

فروشگاه شماره پنج:

ونک - ملاصدرا - خیابان شیخ بهایی - ساختمان لا دن - تلفن: ۸۰۴۱۷۵۰-۵۶ (داخلی ۲۸۶)

نشانی سایت اینترنتی:

WWW.PPOIR.COM

فهرست

هفت		درآمد
نه	شورای نویسندگان	معرفی مقالات
۱	پل ریکور، ترجمه‌هاله لاجوردی	هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم
۱۱	یوسف اباذری	یادداشتی درباره ریکور
۲۳	م. فرهادپور، م. مددی	یادداشتی درباره مارکس
۲۹	کارل مارکس، ترجمه مجید مددی	قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس
۵۹	مارشال برمن، ترجمه یوسف اباذری	مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون
۱۰۱	مراد فرهادپور	نکاتی درباره فلسفه فردریش نیچه
۱۲۱	فردریش نیچه، ترجمه مراد فرهادپور	در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی
۱۳۷	_____	در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی
۱۸۵	رابرت ب. بی‌پین، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی	نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم
۲۲۵	حسین پاینده	یادداشتی درباره فروید
۲۲۹	زیگموند فروید، ترجمه حسین پاینده	خود و نهاد
۲۵۳	_____	داستان‌پوسکی و پدرکشی
۲۷۳	ریچارد ولهاپم، ترجمه امیر حسین رنجبر	آرای فروید درباره تمدن و جامعه
۲۹۱	ع. مرتضویان، ی. اباذری	یادداشتی درباره ویر و زیمل
۲۹۵	ماکس ویر، ترجمه حسن جاوشیان	مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری
۳۰۹	کارل لوویت، ترجمه علی مرتضویان	تفسیر ویر از جهان بورژوا - سرمایه‌داری
		از نظرگاه عقلانیت
۳۲۵	گئورگ زیمل، ترجمه یوسف اباذری	پول در فرهنگ مدرن
۳۳۹		نمایه

درآمد



برای معرّفی و نقد تفکر غرب در ایران کوشش‌های بسیار شده و می‌شود که همه درخور ارج و احترام‌اند؛ اما چنین می‌نماید که در این زمینه، ناگفته‌ها و نانوشته‌های بسیار همچنان باقی و بر زمین است. خصوصاً اگر توجه شود که کثیری از آثار اصیل و متون معتبر درباره فرهنگ و فلسفه و ادب و هنر معاصر غرب، به سبب دشواری، هنوز یا ترجمه نشده یا ترجمه‌های مناسب و رسا از آنها صورت نگرفته است. لاجرم، آشنایی ما با مبانی و معیارهای تفکر غرب و اصول و ارزش‌های آن اگر نگوئیم عموماً، توانیم گفت در موارد متعدّد - مبتنی بر متن آراء و مَرّ نظریات متفکران غرب نیست، بل مستند به منابع و مراجع دست دوم و بعضاً چندم از آنهاست.

ارغنون، بنابراین ملاحظه، به قصد تمهید مقدمه‌ای مناسب برای شناخت و نقد فرهنگ و تفکر معاصر در غرب، از طریق گزینش واقع‌بینانه متون طراز اول در حوزه‌های فلسفی و ادبی و فرهنگی و ترجمه و احیاناً شرح و نقد آنها، در بهار ۱۳۷۳ پا به عرصه نشریات نظری نهاد.

از آن زمان، اینک ده سال می‌گذرد. ارغنون، به لطف الهی، بسی بیش از آن که انتظار می‌رفت با اقبال اهل نظر روبه‌رو شد و محلّ مراجعه محققان قرار گرفت. این توفیق، بیش از هر چیز، مرهون اهتمام مجذانه و مستمّر و همکاری همدلانه شورای نویسندگان و ویراستاران ارغنون و عنایت و پشتیبانی بزرگوارانه جناب آقای احمد مسجدجامعی بوده است که، به عنوان مدیر مسئول، همواره مشوّق و موجب دلگرمی دست‌اندرکاران نشریه بوده‌اند.

همچون هر کار که دیر بپاید، ارغنون هم فراز و فرودهایی داشته است، اما نه چنان و چندان که

مشی و مرام و سبک و سیاق آن دگرگون شود؛ هسته اصلی و شکل دهنده ارغنون همچنان برجاست* و اندیشه و انگیزه بنیادین آن هنوز همان است: کوششی - گرچه ناچیز، اما صادقانه - برای زمینه‌سازی شناخت و نقد عالمانه تفکر غرب.

نایاب شدن بسیاری از شماره‌های ارغنون و مراجعات مکرر پژوهشگران و به‌ویژه دانشجویان برای دریافت آنها، تجدید چاپ نشریه را ضروری می‌نمود. در آستانه بیازدهمین سال انتشار ارغنون، این امر صورت تحقق پذیرفت. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به این کار اهتمام ورزیده است که جا دارد از مدیرعامل محترم و همکاران کوشای ایشان سپاسگزاری شود.

در این باز چاپ، آنچه تغییر کرده، تنها صورت کار است که بیش‌تر به کتاب می‌ماند؛ محتوا همان است که بود. برای مزید استفاده محققان، فهرستی از اعلام و اصطلاحات و دیگر کلید واژه‌های مهم به پایان هر مجلد افزوده شده است.

والحمد لله اولاً و آخراً

م. ش. شکیب

بهار ۱۳۸۳

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

* بنیان‌گذاران و شورای ثابت نویسندگان و ویراستاران ارغنون، به ترتیب الفباء عبارتند از آقایان: یوسف اباضی، حسین پاینده، مراد فرهادپور، سیدعلی مرتضویان. (بیجاست که از آقای حمید محرمیان معلم، مدیر داخلی ارغنون، نیز یاد شود که سبب آشنایی اولیه این جمع بوده است و عنوان «ارغنون» به پیشنهاد او برای نشریه برگزیده شد.)

معرفی مقالات

مطالب این مجلد، بخشی از طرحی کلی است که به بحث مدرنیسم می‌پردازد. مضمون اصلی این طرح، ارائه مجموعه‌ای از گفتارهای نظری است که به انحاء گوناگون در شکل‌گیری و تداوم این بحث و ابعاد مختلف آن دخیل بوده‌اند. برای روشن شدن حدود و ثغور و محتوای واقعی این طرح، ذکر نکات زیر ضروری به نظر می‌رسد.

در چند دهه گذشته بحثی درباره مدرنیته (تجدد)، مدرنیسم، جامعه مدرن، و دیگر عناوین مشابه در گرفته است که شمار کثیری از متفکران و صاحب‌نظران رشته‌های گوناگون در آن مشارکت داشته‌اند. شمار کتب و مقالاتی که در این باره انتشار یافته چنان زیاد است که در برخی موارد نوعی واکنش منفی یا حتی تردید نسبت به با معنا بودن واژه‌هایی چون مدرنیته و مدرنیسم را برانگیخته است. در هر حال، امروزه این واژه‌ها، به لطف رسانه‌ها و ارتباطات همگانی، اذهان بسیاری را به خود مشغول کرده‌اند و کنجکاوی در مورد آن‌ها، حتی در خارج از قلمرو مباحث نظری، روز به روز فزونی می‌یابد. خوانندگان فارسی زبان نیز از این قاعده مستثنا نیستند، و در واقع نبود یا کمبود متون فارسی در این زمینه، اعم از ترجمه یا تألیف، خود موجب تشدید کنجکاوی و افزایش نیاز به آشنایی بیشتر با این مباحث شده است. از آنجا که پاسخگویی به این گونه نیازهای فرهنگی از اهداف اصلی فصلنامه ارغنون است، بر آن شدیم تا در حد شرایط و امکانات موجود، این بحث را به بهترین و اصلیت‌ترین نحو به خوانندگان ایرانی معرفی کنیم.

تأکید بر جنبه نظری گفتارها، به رغم همسویی آن با ماهیت و اهداف ارغنون، نیازمند توضیح است. آنچه امروزه تحت عناوینی چون مدرنیسم، مدرنیته و مابعد آن (پست مدرنیسم) شناخته می‌شود، در واقع مجموعه پیچیده‌ای از صدها روند و پدیده تاریخی است. همین پیچیدگی که منشأ تنوع و غنای گفتارهای نظری است به ما اجازه می‌دهد تا تحول تاریخی از وضع ماقبل مدرن تا

جامعه مدرن و پست مدرن را از دیدگاه‌هایی غیرنظری، یا به عبارت بهتر غیرفلسفی، نیز مورد مطالعه قرار دهیم. تحول نظام‌های اقتصادی و اجتماعی، تغییرات بنیانی در علم و تکنولوژی، دگرگونی ساختار قدرت یا روش‌های زندگی روزمره، هر یک می‌تواند زمینه و دیدگاهی برای بررسی و نقد تاریخی مفاهیمی چون «سرمایه‌داری متأخر»، «جامعه مابعد صنعتی» یا «دهکده جهانی» به دست دهد. حتی می‌تواند با تمرکز بر حیطه یا ساحتی خاص، نظیر رمان یا نقاشی مدرن، کوشید تا معنا و ماهیت «زندگی مدرن» را از خلال این تجارب خاص آشکار کرد. با این حال، تأکید بر جنبه نظری به دو دلیل موجه است.

اولاً، گفتارهای نظری غالباً مبین دیدگاهی عام و فراگیرند که نتایج و دستاوردهای دیدگاه‌های خاص در آنها ادغام شده‌اند.

ثانیاً، گفتارهای نظری سرچشمه اصلی بسیاری از مفاهیم و مقولاتی‌اند که پیشبرد و همچنین فهم مطالعات غیرنظری بدون رجوع به آنها ناممکن است. آشنایی با این گفتارها، برای هر کس و هر دیدگاهی که قصد نقد و بررسی مدرنیسم را دارد، ضروری است.

گفتارهای نظری در باب مدرنیسم و پست مدرنیسم، به رغم تنوع و گسترده‌گیشان، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی مشترک دارند، به طوری که می‌توان نوعی انسجام یا حال و هوای واحد را به همه آنها نسبت داد که خود نتیجه تکرار و تبادل مجموعه‌ای از مضامین و انگیزه‌ها و پیش‌فرضهاست. و همین عوامل است که اجازه می‌دهد مجموعه آنها را به عنوان واقعیتی تاریخی با حدود و ثغور مشخص معرفی کرد. این حدود و ثغور به هیچ وجه ذهنی یا دلخواهی نیستند، بلکه از ماهیت تاریخی خود موضوع سرچشمه می‌گیرند. باید توجه داشت که هدف ما معرفی مجموعه‌ای از گفتارهای نظری است، نه اتخاذ موضعی خاص برای تبیین مدرنیته. تعیین نقطه شروعی برای عصر جدید، که خود از مباحث مهم گفتارهای نظری است، کاری است بغایت دشوار. زیرا انتخاب هر مقطع یا رخدادی، بلافاصله ما را به مسأله توضیح علل و ریشه‌های آن و در نهایت با تسلسل درگیر می‌سازد. اما ماهیت تأملی و خودآگاه و انتقادی گفتارهای موردنظر به ما اجازه می‌دهد تا از این تسلسل پرهیز کنیم. این گفتارها در واقع نمایانگر تلاش مردمان مدرن برای کسب آگاهی از وضع تاریخی خویش است و می‌توان آنها را معرف خودآگاهی انتقادی مدرنیسم دانست. به دلایلی که مجال پرداختن به آنها نیست، این خودآگاهی انتقادی تا پیش از قرن نوزدهم وجود نداشته است، یا دست‌کم به صورت مجموعه‌ای از تلاش‌های نظری منظم و پیگیر و مرتبط به هم ظاهر نشده است. به رغم انبوه کتب و مقالات، شمار صداها یا شرکت‌کنندگان اصلی در بحث مدرنیسم چندان زیاد نیست، و اغلب آنها نیز در چند سنت نظری مشخص و کنش و واکنش میان آنها ریشه دارند.

بدین ترتیب، نه فقط حدود و ثغور تاریخی گفتارها، بلکه سازندگان اصلی آنها نیز کم و بیش مشخص است. هیچ یک از چهره‌ها یا مواضع ارائه شده دلخواهی نیستند، بلکه حضور محسوس و مؤثر آنها در شکل‌گیری گفتارها واقعی تاریخی است که هیچ ناظر بی‌غرضی آن را انکار نمی‌کند. البته عکس این ادعا تا این حد صادق نیست و نمی‌توان گفت که همه مواضع چنانچه باید معرفی شده‌اند و هیچ کس از قلم نیفتاده است. هرگزینشی تابع فضا و زمان و امکانات، و از این رو، نیازمند تصحیح و تکمیل است. با این حال، نباید از یاد برد که اهمیت نسبی هر متفکر تا حد زیادی ناشی از واکنش خوانندگان و مفسران به آثار اوست، و به همین سبب بهترین و مؤثرترین روش برای برجسته کردن نقش وی، ارائه تفسیر جدیدی از آرای اوست، نه پافشاری جزمی بر دلبستگیهای شخصی وی.

با توجه به نکات فوق بر آن شدیم تا گفتارهای نظری در باب مدرنیسم و پست مدرنیسم را در سه بخش معرفی کنیم:

بخش اول تحت عنوان «مبانی نظری مدرنیسم» به معرفی ریشه‌ها و زمینه‌ها و مضامین بنیانی بحث اختصاص دارد. اکثر این مضامین در صورتها و ترکیبات و سایه روشنهای گوناگون در گفتارهای بعدی متجلی و تکرار می‌شوند، و در واقع می‌توان گفت که گفتارهای معرفی شده در این بخش، خطوط و عناصر کلی بحث را مشخص می‌سازند.

بخش دوم، که حدوداً به تحولات نیمه اول قرن بیستم اختصاص دارد، متشکل از دو قسمت است: نخست، ظهور برخی از گفتارهای نظری جدید در جهان انگلیسی زبان که به رغم محتوا و مضمون انتزاعی خود، همگی به نوعی «مدرن» محسوب می‌شوند. منطوق جدید، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان و فلسفه علم از این جمله‌اند: نقش این گفتارها در شکل‌گیری نوع «کنش» مدرن و ارتباط آنها با مدرنیسم، مضمون اصلی این قسمت است. در قسمت دوم، تحول گفتارهای نظری در قاره اروپا معرفی می‌شود که بخشی از آن به معرفی نظریه انتقادی و گفتارهای وابسته بدان اختصاص دارد.

در بخش سوم گفتارهایی معرفی می‌شوند که مستقیماً به بحث مدرنیسم و پست مدرنیسم می‌پردازند: دفاع انتقادی کسانی چون هابرماس و آپل از مدرنیسم (که در متن آثار آنان سنت فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان با میراث نظریه انتقادی ترکیب می‌شود) و همچنین آرای متأخر هایدگر و آرای «مابعد» مدرنیستی کسانی چون فوکو و دریدا.

بجز برخی موارد جزئی، همه این مقالات برای اولین بار به فارسی ترجمه می‌شوند. بر اساس یکی دیگر از اهداف ارغنون، سعی ما بر آن بوده است که این گفتارها نخست از زبان سازندگان و

صاحبان اصلی خود معرفی شوند، و در قدم بعد به توسط تفسیری شناخته شده و معتبر تکمیل گردند. با توجه به گستردگی و تنوع متون ترجمه نشده، واضح است که انتخاب ما، چه در مورد مقالات اصلی و چه در مورد تفاسیر، یگانه انتخاب ممکن نیست، این که می توان مجموعه این گفتارها را در محدوده چند مجلد خلاصه کرد، گمانی است باطل. قصد ما صرفاً ارائه تصویری اجمالی و مقدماتی از خطوط کلی و چهره های اصلی و مضامین بنیانی این بحث است، تا شاید از این طریق بتوان بر پریشانی و سردرگمی ناشی از غرابت این گونه مباحث تا حدی غلبه کرد و مقدمات لازم برای جستجوهای بیشتر را فراهم آورد. ذکر این نکته بجاست که طرح این مجموعه مباحث درباره مدرنیسم را باید در کلیت آن بررسی و ارزیابی کرد.

شورای نویسندگان و ویراستاران



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم

نوشته پل ریکور

ترجمه هاله لاجوردی

مسأله‌ای که در وهله اول باعث شد این تحقیق را شروع کنم این است: هیچ‌گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون کلی برای شرح و تفسیر وجود ندارد مگر نظریه‌هایی پراکنده و مخالف با هم در باره قواعد و قوانین تفسیر. قلمرو هرمنوتیک که ما خطوط کلی آن را ترسیم کردیم هماهنگی درونی ندارد.

نه می‌خواهم تمامی اسلوبهای هرمنوتیک را برشمارم و نه ابزار انجام این کار را در اختیار دارم. به نظر من راه بهتر این است که کار خود را با بررسی نظریه‌هایی شروع کنیم که در قطب مخالف یکدیگرند و بیشترین تنش را در بدو تحقیق ما به وجود می‌آورند.

در یک قطب نظریه‌ای قرار دارد که هرمنوتیک را به معنای آشکارساختن و احیای معنایی می‌داند که به صورت پیام و ابلاغ و یا همان‌طور که گاه گفته می‌شود به صورت رمزی الهی (Kerygma) به ما خطاب می‌شود؛ در قطب دیگر نظریه‌ای وجود دارد که هرمنوتیک را راززدایی و کاهش توهم می‌داند. روانکاوی، حداقل در تحلیل اول، به دومین قطب هرمنوتیک نزدیک می‌شود.

باید از ابتدای کار به این امکان دوگانه توجه داشته باشیم: این تنش و قطبیت افراطی، دقیقترین توصیف از «مدرنیته» (modernity) است. زبان امروزه در موقعیتی است که این امکان دوگانه و انتخاب و رسالت خطیر دوگانه را در خود نهفته دارد: (۱) زدودن حسو و زوائد گفتار، شکستن بتها، از مستی درآمدن و هوشیار شدن، وقوف کامل به وضع عسرتی که در آنیم؛ (۲) استفاده از مخربترین و سنت‌شکن‌ترین و «نیبیلیستی‌ترین» روشها تا رخصت دهیم آنچه

زمانی و آنچه هر بار گفته شد و زمانی که معنا به صورتی جدید ظاهر گردید و خود را به کاملترین شکل آشکار کرد، لب به سخن بگشاید. به نظر من انگیزه‌ای دوگانه به هرمنوتیک جان می‌بخشد: (۱) اشتیاق به شبهه (suspicion) و تعهد به موشکافی و دقت؛ (۲) اشتیاق به گوش فرادادن و تعهد به انقیاد و تسلیم. در دوره کتونی، کارمان را با بتها یکسره نکرده‌ایم و هنوز در گوش فرادادن به نمادها در ابتدای راهیم. دلیل این امر شاید این باشد که این موقعیت اضطراب‌انگیز، آموزنده نیز هست: شاید سنت‌شکنی افراطی خود جزئی از احیای معنا باشد.

دلیل اصلی طرح مسأله به صورتی که در بالا گفته شد آشکار ساختن بحران زبان است، بحرانی که امروزه ما را وامی‌دارد بین رازدایی و احیای معنا در نوسان باشیم. به نظر من آشنایی با روانکاوی فرهنگ می‌بایست به این شکل غیرمستقیم بسط می‌یافت. در فصل بعد سعی می‌کنیم بررسی عمیقتری در باره این تحقیق مقدماتی انجام دهیم و بحران زبان را به کاربرد منضبط تأملی ربط دهیم که اولین قدمش و نهادن [تلاش برای کشف] منشأ معناست.

برای تعیین دقیق جایگاه روانکاوی در بحث کلی زبان باید اجزاء این تضاد و تقابل را ترسیم کرد.

تفسیر به عنوان تذکر معنا

در این بخش در باره هرمنوتیک به عنوان احیای معنا صحبت می‌کنیم. موضوع مطرح شده در روانکاوی فرهنگ و مکتب شبهه را بهتر می‌توان فهمید اگر ابتدا آنچه را در قطب مقابل آن قرار دارد توضیح دهیم.

به بیان ساده‌تر ایمان نقطه مقابل شبهه است؛ اما کدام ایمان؟ به طور مسلم منظور ایمان اولیه مؤمنی ساده‌دل نیست بلکه ایمان ثانویه کسی است که با هرمنوتیک درگیر می‌شود؛ ایمانی که در معرض انتقاد قرار می‌گیرد؛ ایمان بعد از انتقاد. بیایید به دنبال چنین ایمانی در مجموعه تصمیمات فلسفی بگردیم، مجموعه‌ای که پنهانی پدیدارشناسی دین را جان می‌بخشد و حتی در بی طرفی ظاهری این پدیدارشناسی هم نهفته است. این چنین ایمانی عقلانی است زیرا تفسیر می‌کند. اما در هر صورت ایمان است زیرا به کمک تفسیر، در پی خلوص ثانویه است و پدیدارشناسی ابزار آن برای شنیدن و تذکر و احیای معناست. شعار آن این است: «ایمان آورید تا بفهمید و بفهمید تا ایمان آورید»، یعنی همان «دور هرمنوتیکی» ایمان آوردن و فهمیدن. مثالهای خود را از پدیدارشناسی دین به معنای عام آن می‌آوریم. این معنای عام آثار لین هارت

(Leen Hardt) و فان در لیوو (Van der Leeuw) و الیاده (Eliade) را دربر می‌گیرد و تحقیق خود در کتاب نمادگرایی شر را نیز به آنها اضافه می‌کنم.

هدف ما این خواهد بود که ایمان عقلانی را که در تحلیل التفاتی (intentional) نمادگرایی دینی مندرج است و تحلیل شنیداری را از درون تغییر شکل می‌دهد، به گونه‌ی انتزاعی نشان دهیم. نخستین نشان این ایمان را که از بطن کلمه (word) آشکار می‌شود باید در توجه به موضوع (object) جست‌وجو کرد، جست‌وجویی که مشخصه‌ی تمامی تحلیلهای پدیدارشناختی است. این توجه، خود را در اشتیاق بی‌طرفانه برای توصیف کردن نشان می‌دهد نه فروکاستن. برخی محققان موضوع را به علت‌های (روانشناختی و اجتماعی و غیره)، برخی به تکوین و پیدایش (فردی و تاریخی و غیره) و برخی دیگر به عملکرد (عاطفی و ایدئولوژیک و غیره) فرو می‌کاهند، برخی نیز موضوع را با جدا کردن التفات (نوتیک) از همبسته آن (نئوماتیک) - یعنی آنچه مورد قصد است یا همان موضوع نهفته در مناسک و اسطوره و اعتقاد - توصیف می‌کنند. از این‌رو در مورد نمادگرایی پاک (pure) و ناپاک (impure) وظیفه ما این است که بفهمیم مدلول کدام است و چه کیفیتی از امر مقدس هدف التفات است و چه خطری در مقایسه میان لکه (spot) و آلودگی (stain)، میان آلودگی جهانی و از دست رفتن تمامیت وجودی نهفته است. در تحقیقات من لازمه توجه به موضوع تن دادن به استحاله معناست، معنایی که از مفهوم تحت‌اللفظی شروع می‌شود - لکه یا آلودگی - و به چیزی اشاره می‌کند که در قلمرو امر مقدس به دست می‌آید. برای تعمیم این مسأله باید گفت که مضمون پدیدارشناسی دین چیزی است که در اعمال و مناسک دینی و گفتار اسطوره‌ای و باور یا احساس عرفانی مورد التفات است و وظیفه آن قطع ارتباط آن موضوع با التفاتهای گوناگون اخلاقی و گفتاری و عاطفی است. بهتر است این موضوع مورد التفات را بدون تعیین ماهیت آن، «امر مقدس» (Sacred) بنامیم. این امر مقدس را رودولف اتو (Rudolf Otto) «نور مهیب» (Tremendum Numinosum) و الیاده (Eliade) «زمان بنیادی» (Fundamental Time) نامیده‌اند. در این معنای عام و با توجه خاص به موضوع التفاتی می‌توان گفت که هر نوع پدیدارشناسی دینی، پدیدارشناسی امر مقدس است. در هر صورت آیا پدیدارشناسی امر مقدس می‌تواند در محدوده نگرشی بی‌طرفانه باقی بماند؟ یعنی نگرشی که واقعیت مطلق و طرح هرگونه سؤال از امر مطلق را/پوچه می‌کند یعنی در پرانتز قرار می‌دهد. پوچه مستلزم این است که من به واقعیت موضوع دینی اعتقاد داشته باشم ولی به شیوه‌ای بی‌طرفانه؛ مستلزم این است که همان ایمان فرد مؤمن را داشته باشم اما بدون اینکه مطلقاً موضوع مورد اعتقاد او را مفروض بگیرم.

اگرچه دانشمند می‌تواند و باید روش پرائتزگذاری را به کار برد، اما فیلسوف نمی‌تواند و نباید از پرسش درباره اعتبار مطلق موضوع خود اجتناب کند. اگر متوجه موضوع نبودم و انتظار نداشتم که موضوع مرا از درون آگاهی مخاطب قرار دهد آیا می‌توانستم به موضوع از طریق علت یا تکوین یا کارکرد توجهی پیداکنم؟ آیا انتظار طرف صحبت قرارگرفتن، انگیزه توجه به موضوع نیست؟ آنچه در این انتظار نهفته است اطمینان به زبان است؛ اعتقاد به این‌که زبانی که حامل نمادهاست بیش از آنچه وسیله گفتگوی آدمیان باشد وسیله گفتگو با آدمیان است؛ اعتقاد به این‌که انسان در زبان و نور لوگوس (Logos) زاییده می‌شود، «نوری که بر هر انسانی که به این دنیا قدم می‌گذارد می‌تابد.» این انتظار، این اطمینان و این اعتقاد است که مطالعه نمادها را اهمیت خاصی می‌بخشد. بگذارید صادقانه بگویم که این همان چیزی است که تحقیق مرا جان می‌بخشد، ولی در عین حال همان چیزی است که در حال حاضر کل جریانی در هرمنوتیک با آن مخالف است، جریانی که آن را هرمنوتیک شبهه می‌نامم. این نظریه تفسیر با شک شروع می‌شود، شک در وجود چنین موضوعی و شک در این‌که این موضوع بتواند محمل تبدیل التفات به رمز الهی و تجلی و ابلاغ باشد. این هرمنوتیک موضوع را شرح نمی‌دهد بلکه نقابها را برمی‌دارد و تفسیری است که حجابها را کم می‌کند.

دوم، بر طبق پدیدارشناسی دین، نمادها «حقیقتی» در خود نهفته دارند؛ این حقیقت در نگرش بی‌طرفانه اپوخه هوسرلی فقط به معنای اندراج (die Erfüllung) التفات دلالت‌کننده است. شرط لازم و کافی برای امکان پدیدارشناسی به اقتضای قلمروهای دین این است که نه فقط یک راه بلکه راههای متعددی برای اندراج التفاتهای گوناگون معنا وجود داشته باشد. تصدیق در معنای پوزیتیویسم منطقی فقط شیوه‌ای از شیوه‌های اندراج است، یگانه شیوه مشروع آن نیست. اقتضای این نوع، وجود داشتن موضوع براساس نظریه مطابقت است، یعنی وجود موضوع فیزیکی یا به معنای دیگر موضوع تاریخی. این نوع دربرگیرنده مفهوم حقیقت مورد نظر ما نیست. به بیان دیگر، مقوله اندراج به معنای عام را دربر نمی‌گیرد. با اتکای به این چندگونگی انواع اندراج است که پدیدارشناسی، به شیوه‌ای تقلیل یافته و بی‌طرفانه از تجربه دینی صحبت می‌کند، اما نه به شیوه تمثیلی و مطابقت بلکه به سبب وجود موضوعی خاص و نحوه خاص اندراج در حوزه آن.

در تحقیق خود در مورد یافتن رابطه تمثیلی میان «دال» اولیه یا دال لفظی و «مدلول» ثانویه با مسأله اندراج در نظم معنای نمادی روبه‌رو می‌شویم - برای مثال رابطه بین لکه و آلودگی، بین انحراف (Deviation) (یا سرگردانی Wandering) و گناه، بین وزن (Weight) (یا بار Burden) و

خطا (Fault). اینجا با رابطه پایدار و نخستینی مخالفت می‌کنیم که هیچ‌گاه خصوصیت اختیاری (Arbitrary) و قراردادی علائم «تکنیکی» را نداشته است؛ علائمی که فقط معنایشان آن چیزی است که برای آنها وضع شده است.

در این رابطه معنا با معناست که آنچه غنای زبان می‌نامم وجود دارد. این غنا مبتنی بر این واقعیت است که معنای دوم به نوعی در معنای اول مندرج است. میرچا الیاده در خصوصیات تاریخ عمومی ادیان به روشنی نشان می‌دهد که نیروی نمادگرایی کیهانی مبتنی است بر رابطه غیراختیاری بین افلاک مرئی و نظمی که آشکار می‌سازند: خوشبختانه به کمک نیروی تمثیل که معنا را با معنا پیوند می‌دهد افلاک از آنچه خردمند عاقل و عظیم و منظم است سخن می‌گویند. نمادها به دو معنا وابسته‌اند: وابسته به چیزی هستند و چیزی آنها را وابسته خود می‌سازد. از یک طرف امر مقدس به معنای اولیه و تحت‌اللفظی و محسوس آن (Sensible) وابسته است؛ این همان چیزی است که ابهام نمادها را به وجود می‌آورد. از طرف دیگر معنای نمادی که در معنای تحت‌اللفظی مستتر است آن را وابسته خود می‌سازد؛ این همان چیزی است که آن را قدرت کشف‌کنندگی (Reavling) نمادها می‌نامم - قدرتی که علی‌رغم ابهام خود به آنها حیات می‌بخشد. قدرت فاش‌سازی نمادها باعث می‌شود که آنها رویاروی و مخالف علائم و نشانه‌هایی قرار گیرند که فقط بر آنچه برای آنها وضع شده‌اند دلالت می‌کنند و از این رو می‌توانند بی‌محتوا و تهی و صوری شوند و به موضوعات محاسبه‌پذیر صرف فروکاسته شوند. فقط نمادها می‌توانند آنچه را می‌گویند بدهند (give).

ولی با گفتن این مطلب آیا ما بی‌طرفی پدیدارشناختی را زیرپا نگذاشته‌ایم؟ قبول می‌کنم که چنین کردیم. می‌پذیرم که آنچه عمیقاً توجه به زبان کامل (Full Language) و زبان مقید (Bound Language) را باعث می‌شود همین معکوس کردن حرکت فکری است که اکنون مرا مخاطب خود قرار می‌دهد و موضوعی می‌سازد که طرف صحبت او هستم. این معکوس کردن را با تمثیلی شرح می‌دهیم، چگونه؟ چگونه آنچه معنا را به معنا پیوند می‌دهد و مقید می‌کند مرا نیز مقید می‌سازد؟ حرکتی که مرا به سمت معنای ثانویه می‌کشاند و در آنچه گفته شد ادغام (Assimilation) می‌کند، مرا وامی‌دارد در آنچه به من خطاب می‌شود شرکت کنم. تشابهی که قدرت نمادها در آن جای دارد و از آن تشابه قدرت کشف‌کنندگی خود را کسب می‌کند، شباهتی عینی نیست که بتوانم به آن همچون امور و نسبت‌هایی که در مقابل من قرار دارند بنگرم؛ بر طبق کارکرد تمثیل، ادغامی که از آن سخن گفتم ادغامی وجودی است، ادغام وجود من در وجود. اشاره فوق به مضمون قدیمی مشارکت به ما کمک می‌کند سومین گام را در راه تشریح

برداریم که در عین حال راه صداقت فکری نیز هست؛ این تصمیم فلسفی که به طور کامل اعلام شده است و تحلیلهای التفاتی را جان می‌بخشد، نسخهٔ مدرنی از مضمون قدیمی تذکر (Reminiscence) است. پس از آنکه وضع نشانه‌های تهی (Empty Signs) و ساختن زبانهای صوری باعث گسترده شدن سکوت و غفلت شد، توجه مدرن به نمادها مبین آرزوی جدیدی می‌شود که باید به آن پرداخت.

انتظار کشیدن برای «کلمهٔ» جدید و بشارتهای جدید «کلمه» قصد و منظور ضمنی هر نوع پدیدارشناسی نمادهاست که ابتدا بر موضوع و سپس بر تمامیت و غنای نماد تأکید می‌گذارد، تا دست آخر به قدرت کشف‌کنندگی کلمهٔ نخستین (Primal Word) خوشامد گوید.

تفسیر به عنوان شبهه کردن

در اینجا کار خود را در تعیین جایگاهی برای فروید تکمیل می‌کنیم و نه فقط یک مصاحب بلکه گروهی را با او همراه می‌سازیم. در مقابل تفسیر به عنوان احیای معنا، تفسیری را قرار می‌دهیم که مجموعاً آن را مکتب شبهه می‌نامم.

از این رو نظریهٔ کلی تفسیر نه فقط باید تضاد بین دو نوع تفسیر از تفسیر - تفسیر مبتنی بر تذکر و تفسیر مبتنی بر کاستن از توهم و خطاها و دروغهای آگاهی - را توضیح دهد، بلکه باید توضیحی باشد برای تفرقه و پراکندگی که هر یک از این دو «مکتب» بزرگ تفسیر در «نظریه‌هایی» وارد کرده‌اند که با یکدیگر متفاوت و حتی بیگانه‌اند. بدون تردید این امر در مورد مکتب شبهه بیشتر صادق است تا در مورد مکتب تذکر. مارکس و نیچه و فروید سه استادی هستند که بر مکتب شبهه مسلط‌اند و به نظر می‌رسد هر یک دیگری را نفی می‌کند. نشان دادن ضدیت مشترکشان با پدیدارشناسی امر مقدس که همان دیدار ارسطویی «کشف» معناست راحت تر از نشان دادن مناسبات مشترکشان در روش واحد برای رمززدایی است. نشان دادن این مطلب نسبتاً آسان است که این سه عالم منکر اولویت دادن به موضوع در بازنمایی امر مقدس‌اند، همچنانکه مخالف این هستند که با نوعی تمثیل از وجود که از طریق قدرت التفاتی ادغام‌کننده ما را به وجود پیوند می‌زند، التفات امر مقدس تحقق یابد. همچنین به سهولت می‌توان تشخیص داد که این مخالفت، شبهه‌ورزیدن به سه طریق مختلف است: «حقیقت به منزلهٔ دروغ‌گفتن» عنوان منفی است که این سه نوع شبهه‌ورزی را می‌توان ذیل آن جای داد. ولی ما هنوز قادر نیستیم که معنای مثبت ابتکارات این سه متفکر را درک کنیم. ما هنوز بیش از حد به

تفاوت‌های آنان می‌اندیشیم و به محدودیت‌هایی توجه می‌کنیم که تعصبات زمانه بر پیروان آنان حتی بیش از خود آنان تحمیل می‌کند. از این‌رو مارکس را به قلمرو اقتصاد محدود می‌کنند و [در حیطه معرفت‌شناسی] او را طرفدار نظریه پوچ «بازتاب» [بازتاب جهان در ذهن] می‌دانند؛ نیچه را به طرف مکتب اصالت زیست‌شناسی (Biologism) و [در حیطه معرفت‌شناسی] طرفدار مکتب اصالت دیدگاه (Perspectivism) می‌رانند، مکتبی که بدون تناقض قادر به بیان خود نیست؛ فروید را به روانپزشکی محدود کرده‌اند و او را طرفدار این نظریه ساده‌لوحانه قلمداد می‌کنند که می‌توان همه چیز را بر اساس مسائل جنسی توضیح داد.

اگر به قصد مشترکی که آنان داشتند بازگردیم متوجه می‌شویم آنها اساساً مصمم‌اند که کل آگاهی را آگاهی کاذب بدانند. از این‌رو آنان، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، مجدداً به مسأله شک دکارتی بازمی‌گردند و آن را در مورد اساس فلسفه دکارتی به کار می‌گیرند. فیلسوفی که در مکتب دکارت تعلیم دیده است می‌داند که می‌توان در مورد همه چیز شک کرد و اشیاء همان نیستند که نشان می‌دهند؛ ولی شک نمی‌کند که آگاهی همان است که خود را به خود نشان می‌دهد؛ در آگاهی، معنا و آگاهی از معنا بر هم منطبق‌اند. از زمان مارکس و نیچه و فروید این مسأله هم مورد شبهه قرار گرفته است. بعد از شبهه درباره اشیاء به شبهه درباره آگاهی پرداخته‌ایم.

به‌رحال نباید این سه استاد شبهه را به اشتباه سه استاد شکاکیت (Scepticism) دانست. آنان به‌طور حتم سه «مخرب» بزرگ هستند. ولی این مسأله هم نباید ما را به اشتباه بیندازد. هایدگر در وجود و زمان می‌گوید تخریب (Destruction) لازمه هر نوع وضع بنیان جدید است. تخریب دین نیز، به معنایی که نیچه با عبارت «افلاطون‌گرایی توده‌ها» از آن یاد می‌کند، از این جمله است. این پرسش که تفکر و عقل و حتی ایمان هنوز به چه چیزی دلالت می‌کنند، پرسشی است فراتر از تخریب.

هر سه نفر نه فقط به کمک نقد مخرب بلکه به مدد ابداع نوعی هنر تفسیر، زمینه را برای کلمه‌ای اصیلتر و حکمروایی حقیقت آماده می‌کنند. دکارت بر شک خود درباره اشیاء با اتکاء بر بدهت (Evidence) آگاهی فائق آمد؛ آنان بر شک خود درباره آگاهی با اتکاء بر شرح و تفسیری از معنا فائق آمدند. از دید آنان فهمیدن، هرمنوتیک است؛ از این‌رو جست‌وجوی معنا دیگر آگاهی‌یافتن از معنا نیست بلکه کشف رمز عبارتهای آن است. به همین سبب آنچه را باید مدنظر داشت نه فقط شبهه‌ای است سه‌گانه بلکه مکرری (Gulle) است سه‌گانه. اگر آگاهی چیزی نباشد که می‌پندارد هست باید رابطه جدیدی بین آشکار (Patent) و پنهان (Latent) برقرار شود. این رابطه جدید مشابه رابطه‌ای است که آگاهی بین صورت ظاهر و واقعیت اشیاء برقرار کرده بود. از

نظر مارکس و نیچه و فروید مقوله بنیادی آگاهی، رابطه مخفی - مرئی (Hidden - Shown) است. با وجودی که مارکسیستها قاطعانه بر نظریه بازتاب تأکید می‌کنند، با وجودی که نیچه متعصبانه به مکتب اصالت «دیدگاه» و اراده معطوف به قدرت می‌چسبد و خود را دچار تناقض می‌کند، با وجودی که فروید از مفاهیم «سانسور» (Censorship) و «مراقب» (Watchman) و «نقاب» (Disguise) اسطوره می‌سازد، نباید مسأله بنیادی را در این موانع و بن‌بستها جست‌وجو کرد. مسأله بنیادی این است که هر سه نفر با وسایلی که در دست داشتند - و با مخالفت و موافقت پیشداوریهای زمان خود - علمی حصولی برای معنا آفریدند که به شعور حضوری از معنا فروکاستنی نیست. هر سه نفر با شیوه خاص خود کوشیدند تا روشهای «آگاهانه» کشف رمز خود را با عمل «ناخودآگاه» رمزی کردن (Unconscious Work of Ciphering) که نیچه آن را به اراده معطوف به قدرت، مارکس به وجود اجتماعی و فروید به ناخودآگاهی روانی نسبت می‌داد، سازگار سازند. مکر را باید با مکرری مضاعف پاسخ داد.

از این رو ویژگی مشخص مارکس و فروید و نیچه فرض کلی است در باره فرآیند آگاهی کاذب و روش کشف رمز. این دو جریان به همراه هم پیش می‌روند، زیرا انسانی که شبهه می‌کند عکس عملی تحریف‌کننده انسان مکار را انجام می‌دهد. فروید با مسأله آگاهی کاذب از دو راه روبه‌رو شد: خواب و علائم عصبی. فرضیه او همان تنگناهای زاویه حمله او را دارد؛ محدودیتهایی که در آینده به آنها به تفصیل اشاره خواهیم کرد، یعنی تدبیر و اقتصاد غرائز. مارکس در متن از خودبیگانگی اقتصادی، به مسأله ایدئولوژیها حمله می‌کند. نیچه با تمرکز بر مسأله «ارزش» - ارزیابی و ارزیابی ارزشها - دنبال کشف دروغها و نقابهای «قوت» و «ضعف» اراده معطوف به قدرت است.

اساساً تبارشناسی اخلاقها در معنای مورد نظر نیچه، نظریه ایدئولوژی در معنای مورد نظر مارکسیستی و نظریه ایدئالها و توهمات در معنای مورد نظر فروید سه روش هستند، سه روش متقارب برای [کشف] رمز و اسطوره‌زدایی.

با وجود این شاید وجه اشتراک بارزتر آنان رابطه‌ای بنیادی باشد که ژرفای بیشتری دارد. هر سه، کار را با شبهه در توهمات آگاهی آغاز می‌کنند و سپس می‌خواهند تدبیری برای رمززدایی به کار گیرند؛ به‌رحال هدف هر سه - جدا از اینکه مخرب آگاهی هستند - وسعت بخشیدن به آن است. آنچه مارکس می‌خواهد آزاد کردن پراکسیس (Praxis) است از طریق فهمیدن ضرورت، ولی این آزادسازی از «بصیرت آگاه» که پیروزمندانه به اسطوره‌سازی آگاهی کاذب ضد حمله می‌کند جدایی‌ناپذیر است. آنچه نیچه می‌خواهد افزایش قدرت آدمی و احیای قدرت اوست؛

اما معنای اراده معطوف به قدرت باید با تأمل در کشف رمزهای «ابرمرد» و «بازگشت جاودان» و «دیونوسوس» انجام گیرد؛ مفاهیمی که بدون آنها قدرت مورد نظر وجود دارد ولی فقط خشونت است دنیوی. آنچه فروید می‌خواهد این است که انسانی که مورد تحلیل روانی قرار می‌گیرد با درک معنایی که برایش بیگانه بوده است قلمرو آگاهی‌اش را وسعت بخشد و بهتر زندگی کند و در نهایت کمی آزادتر باشد و در صورت امکان شادتر زندگی کند. یکی از نخستین ستایشهایی که از روانکاوی شد آن را «درمان از طریق آگاهی» نامید. این عبارت، توصیفی دقیق است - این توصیف به این معنا صحیح است که هدف تحلیل روانکاوی آن باشد که آگاهی با واسطه را که «اصل واقعیت» آموزگار آن است جانشین آگاهی بی‌واسطه و متظاهر کند. از این رو همان فرد شکاکی [فروید] که خود (ego) را در قیاس با سه عنصر مسلط دیگر «مخلوقی ناتوان» می‌خواند (سه عنصر دیگر عبارت‌اند از من (id)، فراخود (Super ego)، واقعیت یا ضرورت) در عین حال مفسری است که منطبق قلمرو غیرمنطقی را کشف می‌کند و با اعتدال و احتیاطی بی‌مانند جسارت می‌یابد که مقاله‌اش در باره آینده یک توهم را با توسل به خدای لوگوس به پایان ببرد، خدایی با صدایی لطیف اما خستگی‌ناپذیر، قادری که مطلق نیست اما در درازمدت مؤثر است.

ارجاع به «اصل واقعیت» در آثار فروید و به معادلهای آن در آثار نیچه و مارکس - بازگشت جاودان در آثار نیچه و ضرورتی که از آن آگاه می‌شوند در آثار مارکس - محسنات انضباط شخصی را که لازمه تفسیر فروکاهنده و تخریبی است نمایان می‌سازد: انضباطی که به کمک آن با حقیقت عریان و اصل واقعیت (Ananke) * یا ضرورت روبه‌رو می‌شویم.

این سه متفکر شبه‌ووز، در عین مشترکات مثبتی که دارند، در مورد پدیدارشناسی امر مقدس و در باره هر نوع هرمنوتیک به معنای یادآوری معنا و تذکر وجود، مواضع کاملاً مخالفی اتخاذ کرده‌اند.

در این بحث، موضوع مورد نظر، سرنوشت چیزی است که من به اختصار آن را هسته شعری - اسطوره‌ای خیال می‌نامم. هرمنوتیک اسطوره‌زدا و توهم‌زدا در تقابل با توهم و قصه‌پردازی، درس جدی ضرورت را دائر کرده است. این درس، درس اسپینوزا است: انسان اول خود را برده می‌یابد؛ بردگی‌اش را می‌فهمد؛ آن‌گاه با فهمیدن ضرورت، دوباره آزادی خود را

* واژه یونانی آنانکی به معنای ضرورت است اما نام الهه‌ای نیز بوده و فروید آن را به جای «اصل واقعیت» به کار برده است.

کشف می‌کند. «اخلاق» اولین الگوی انضباط فردی است که لیبدو و اراده معطوف به قدرت و اقتدار جهانی طبقه مسلط باید بدان گردن نهد. اما آیا این شیوه پذیرش امر واقع و این رعایت انضباط فردی ناشی از امر ضروری، فاقد شکوه و زیبایی تخیل، یعنی ظهور [آزادانه] امر ممکن نیست و آیا این شکوه و زیبایی تخیل هیچ ارتباطی با «کلمه» به عنوان «وحی و کشف» ندارد؟ این است آنچه در این بحث محل نزاع است.

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Paul Ricoeur, *Hermeneutics: Restoration of Meaning or Reduction of Illusion? Excerpt From, Paul Ricoeur, Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation, Yale University Press, New Haven and London, 1970, pp. 26-36*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادداشتی در بارهٔ ریکور

نوشتهٔ یوسف اباذری

مقاله‌ای که از ریکور چاپ شده بخشی از کتاب عظیم او در بارهٔ فروید است. در این کتاب ریکور می‌کوشد تا تجلی نماد را در جهان رؤیا (oneiric) که دومین حیطهٔ تجلی نماد در فلسفهٔ خود اوست، روشن سازد. در این کتاب وی می‌کوشد که نشان دهد فروید بیش از آنکه سرمشق علم طبیعی را فراروی خود قرار دهد به نوعی هرمنوتیک دست یافته است که نام آن هرمنوتیک «شبهه» است. از نظر ریکور، مارکس و نیچه نیز در تفسیر خود از این نوع هرمنوتیک استفاده کرده‌اند.

انتخاب این مقاله از ریکور به این معنا نیست که ما در انتخاب سایر مقاله‌ها نیز از سرمشق ریکور پیروی کرده‌ایم. قصد ما این بود که مشابهت میان این سه متفکر و رابطهٔ آنان با مدرنیسم را از زبان متفکر برجستهٔ دیگری بیان کرده باشیم. ریکور یگانه فیلسوفی نیست که علی‌رغم تفاوت‌های بسیار و عمیق به مشابهت این سه متفکر اشاره کرده است، می‌توان از میشل فوکو نام برد که مقاله‌ای به نام «نیچه و فروید و مارکس» دارد و یا از فیلسوفان کم‌مرتبه‌تر چون جی. پی. استرن یاد کرد که در آغاز کتاب خود در بارهٔ نیچه از این سه تن نام برده و آنان را بنیانگذاران مدرنیسم قلمداد کرده است.*

اما انتخاب مقالهٔ ریکور تصادفی نبوده است؛ ریکور متألهی است که باب گفتگو با سه استاد عصر جدید را از دیدگاه جدیدی گشوده است. گمان می‌رود که این سه استاد جریانی را که از روشنگری شروع شده بود به پایان رسانیدند و هر یک به نوعی ناستواری عقل غربی را نشان دادند و آنچه پس از فلسفه و روانشناسی و جامعه‌شناسی آنان می‌آید دورهٔ بحران آگاهی و

* جی. پی. استرن. نیچه، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.

عقل‌گرایی است. ریکور ضمن گشودن باب گفتگو با آنان به استمرار تفکر دیگری که خود آن را «هرمنوتیک احیای معنا» می‌نامد تأکید می‌گذارد. از آنجا که مقاله ریکور هم گسست و هم ادامه روند تفکر در عصر جدید را نشان می‌دهد به نظر رسید که بهتر از دیگران کلیت وضع موجود را بیان کرده باشد. ذکر این نکته بجاست که چاپ مقاله ریکور به معنای پذیرش نظرات وی نیست، زیرا می‌توان با برخی هم‌آواز گردید و منکر شد که بتوان فلسفه این سه تن را «هرمنوتیکی» نامید. مسأله‌ای که ریکور را به خود مشغول کرده این است که هرمنوتیک کلی و قاعده‌ای عام برای تفسیر وجود ندارد. آنچه در دست است نظریه‌های مخالف با هم در باره قواعد تفسیر است. قلمرو هرمنوتیک درهم شکسته است. عده‌ای هرمنوتیک را تجلی و احیای معنایی می‌دانند که به آدمی به صورت پیام و ابلاغ و رمز الهی خطاب می‌شود و عده‌ای دیگر آن را برای وهم‌زدایی و کاهش از توهم و شبهه کردن به کار می‌زنند. از نظر ریکور این دو نوع هرمنوتیک بیشترین تنش را به وجود آورده‌اند.

ریکور سعی می‌کند که خصوصیات هر یک از هرمنوتیکها را برشمارد. یکی مبتنی بر شبهه است و دیگری بر ایمان. اما منظور، ایمان اولیه مؤمنی ساده‌دل نیست بلکه ایمان ثانویه کسی است که دست به تفسیر هرمنوتیکی زده است و ایمان وی از صافی انتقاد گذشته است و ایمانی است مابعد انتقادی. این ایمان، عقلانی است زیرا تفسیر می‌کند، اما ایمان نیز هست زیرا به کمک تفسیر در پی ساده‌دلی ثانویه است. مؤمن، پدیدارشناسی را ابزار گوش سپردن و به یاد آوردن و تذکر و احیای معنا می‌داند و به این گفته اعتقاد دارد که ایمان آورید تا بفهمید و بفهمید تا ایمان آورید. یعنی همان دور هرمنوتیکی ایمان آوردن و فهمیدن. ریکور در کتاب فروید و فلسفه: رساله‌ای در باب تفسیر سه خصوصیت مهم پدیدارشناسی دین یا هرمنوتیک احیای معنا را برمی‌شمرد و آن را با سه خصوصیت مهم روانکاوی مقایسه می‌کند.

۱. نخستین نشان هرمنوتیک احیای معنا و پدیدارشناسی دین «مراقبت از موضوع» (care of the object) است. ریکور در جای دیگر برای تصریح این معنا دست به تمایز میان توصیف (describing) و تبیین (explaining) می‌زند.

قصد ریکور این نیست که تبیین را تخطئه کند. وی معتقد است که با تبیین می‌توان پی برد که اشکال غایی و پیچیده از اشکال ساده‌تر به وجود آمده‌اند، اما «فهمیدن» به کمک مقولات عملکرد و منشأ و خاستگاه حاصل نمی‌شود. آنچه ریکور پیشنهاد می‌کند توصیف پدیدارشناسی است که با التفات به موضوع یا مراقبت از موضوع شروع می‌شود. توصیف یعنی ارجاع پدیدار دینی به موضوع آن - موضوعی که در کیش و اعتقاد و مناسک و اسطوره داده

می‌شود و مورد التفات قرار می‌گیرد. ریکور معتقد است که به‌عوض پی‌بردن به علت و تکرین و صور ساده‌تر باید موضوع را طریق وصول به فهم اصیل متصور شد.

مراقبت از موضوع که نخستین نشان پدیدارشناسی است ریکور را از معنای تحت‌اللفظی نماد به معنای پنهان و مستور آن می‌راند. مراقبت از موضوع از نظر ریکور یعنی متابعت از حرکت معنای از دلالت لفظی شروع و به معنایی که در قلمرو امر مقدس (sacred) است ختم می‌گردد (از آلودگی جسمانی به ازدست‌رفتن تمامیت وجودی). موضوع پدیدارشناسی دین از نظر ریکور چیزی است که هدف مناسک و کلمهٔ اسطوره‌ای و ایمان و احساسات عرفانی است. وی این موضوع را «امر مقدس» نام می‌گذارد.

ریکور در اینجا با مسألهٔ دشوار اپوخه* که سر راه تمامی پدیدارشناسان قرار دارد روبه‌رو می‌شود. چگونه باید اپوخه کرد و وجودی که در پراتز گذاشته می‌شود کدام است؟ مسأله این است که آیا پدیدارشناسی «امر مقدس» می‌تواند در محدودهٔ بینش بی‌طرف (neutral attitude) باقی ماند؟ محدوده‌ای که اپوخه با در پراتز گذاشتن واقعیت مطلق و تمامی پرسشهای مربوط به امر مطلق آن را از نظر می‌اندازد. از نظر ریکور اپوخه به این معناست که من در اعتقاد به واقعیت موضوع دینی با مؤمنان به آن دین شریک می‌شوم اما به شیوه‌ای بی‌طرف، من به همراه مؤمن ایمان می‌آورم اما بدون اینکه موضوع ایمان او را مطلق سازم.

اما ریکور بر آن است که نمی‌توان از طرح پرسش اعتبار مطلق این موضوع صرف‌نظر کرد. اگر اولین نشان هرمنوتیک احیا، مراقبت از موضوع و علاقه‌مندی به آن باشد آیا معنایش این نیست که اطمینان داریم موضوع نیز به نوعی با ما سخن می‌گوید؟ در انتظار موضوع ماندن آیا به معنی اعتماد به زبان نیست؟ زبانی که حامل نمادهایی است که مخاطبشان ما هستیم. در اینجا باید به تفاوت میان نگرش هوسرل و ریکور در مورد اپوخه کردن توجه نمود. از نظر هوسرل فلسفه باید بدون پیش‌فرض باشد و پدیدارشناسی با اپوخه کردن، تمامی پیش‌فرضها را کنار می‌گذارد و ما را به «خود چیزها» رهنمون می‌شود. ریکور نیز مثل هایدگر اعتقاد دارد که اپوخهٔ کامل ممکن نیست. ریکور معتقد است که برخلاف این روش باید از «کمال زبان» کار را شروع کرد یعنی با معنایی که از قبل وجود دارد. فلسفه از آنجا که با زبان که بین الازدهانی است سروکار دارد

* برای آشنایی با مفاهیم پدیدارشناسی که در اینجا مجال توضیح آن به‌هیچ‌وجه میسر نیست اما دانستن آنها کاملاً ضروری است رجوع کنید به نشریهٔ فرهنگ (ویژهٔ پدیدارشناسی)، کتاب یازدهم، پاییز ۱۳۷۱، از انتشارات مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نمی‌تواند بدون پیش‌فرض باشد. بنابراین از نظر ریکور زبان که حامل نمادهاست کلامی خطاب به آدمی است و آدمی در میانه آن متولد می‌شود. ریکور نیز مثل هایدگر معتقد است که کلام وجود است که با آدمی سخن می‌گوید و آدمی در آن می‌شکفتد و در میانه آن زاده می‌شود. کلّ جریانی که ریکور آن را هرمنوتیک شبهه نام می‌گذارد به شدت با توسل به زبان یا نمادی که با انسان سخن می‌گوید مخالف است.

۲. دومین نشان هرمنوتیک احیای معنا حقیقتِ نماد است. ریکور خاطر نشان می‌کند که او حقیقتِ نماد را به گونه‌ای فرض می‌گیرد که هوسرل در «تحقیقات منطقی» اندراج (die Erfüllung) را می‌فهمید. هوسرل میان التفاتهای لفظی (signitive) و تصویری (pictorial) و ادراکی (perceptual) تفاوت می‌گذارد. تفاوت اصلی در این است که معنای یک موضوع را از حیث لفظ التفات کنیم که التفاتی تهی (empty) است یا از حیث تصویر یا حضور آن موضوع. فقط زمانی می‌توانیم بگوییم «این حسن است» که یا خود حسن (التفات ادراکی) و یا تصویر او را نشان دهیم (التفات تصویری). اما نمی‌توانیم به نام «حسن» اشاره کنیم و بگوییم «این حسن است». از حیث التفات لفظی حسن «اینجا نیست» اما در مابقی وی یا حضور دارد یا بازنموده (represented) می‌شود. به‌طور کلی هوسرل گذر از التفات تهی به التفات پر شده (filled) را آگاهی از اندراج یا ترکیب هویت (identity synthesis) می‌نامد. (رجوع کنید به تحقیقات منطقی، تحقیق ششم). از نظر ریکور، التفاتِ نماد، تهی نیست بلکه التفاتی پر شده بر مبنای تشبیه و تمثیل است. وی پیشنهاد می‌کند که این مسأله را باید با توجه به وابسته‌بودن معنای اولیه و تحت‌اللفظی به معنای ثانویه حل کرد. وی نشانه و علامت (sign) را از نماد جدا می‌کند. البته از نظر ریکور نماد نشانه نیز هست اما نشانه، نماد نیست. نشانه یک‌بعدی و شفاف و روشن و تک‌معنا و هدف یک التفات است. نماد برخلاف نشانه دارای دو بُعد است و هدف دو التفات است. منظور از دوالتفات بودن نماد این است که برخلاف زبان روشن مفهومی که رسیدن به آن هدف علم است، زبان نماد چندلایه است، یا به اصطلاح پدیدارشناسان، قلمرو التفاتی معناست. رابطه میان دوالتفاتی که نماد را بر ساخته‌اند از نظر ریکور چنین است: آنچه نماد را بر ساخته است هم دارای معنای تحت‌اللفظی است هم معنای نمادی. معنای نمادی از معنای تحت‌اللفظی نشأت گرفته است. به‌عنوان مثال در پدیدارشناسی دین، معنای نمادِ آسمان و خدایانِ آسمان و نمادِ عروج و جز آن را براساس تشبیه و تمثیل از خصوصیتی که آسمان دارد استخراج می‌کنیم؛ خصوصیتی از قبیل تعالی و بی‌متها بودن و ابدیت. در کتاب نمادگرایی شتر نمادِ آلودگی (stain) ممکن است تجریدی به نظر آید اما این معنای دوم براساس معنای اول ایجاد شده است که از امر

محسوس ناشی شده است یعنی لکه (spot). ریکور در کتاب نمادگرایی شتر سه نماد ابتدایی (elementary symbols) آلودگی (stain) و معصیت (sin) و گناه (guilt) را تشریح می‌کند. خود وی معتقد است که آدمی قبل از پرداختن به علم کلام و هر نوع تفکری و حتی قبل از آنکه اسطوره* را مدنظر قرار دهد باید با نمادها مواجه شود. وی کلام کانت را در چند مقاله و کتاب خود تکرار می‌کند که «نماد باعث اندیشیدن و تفکر می‌شود.» از نظر ریکور این کلام دو چیز می‌گوید: ۱) آدمی معنا را وضع نمی‌کند بلکه نماد آن را می‌دهد (gives)، به همین سبب التفاتِ نماد برخلاف التفاتِ لفظی تهی نیست و ۲) آنچه نماد می‌دهد باعث اندیشیدن می‌شود. از آنجا که زبانِ نماد کامل (full) و مقید (bound) است همواره معنایی به معنای دیگر اشاره می‌کند و ابهام نمادها بازاندیشیدن را مدام ضروری می‌سازد.

در اینجا برای روشن شدن موضوع اندکی حاشیه می‌رویم و آرای ریکور دربارهٔ نماد و هرمنوتیک را به ایجاز توضیح می‌دهیم. ریکور برای روشن ساختن نظریهٔ نماد خود آن را از دو نظریهٔ دیگر جدا می‌سازد. یکی از این نظریات بسیار گسترده و دیگری بسیار محدود است. ارنست کاسیرر واضح نظریهٔ گسترده در بارهٔ نماد است. ریکور از نظریهٔ کاسیرر انتقاد می‌کند، زیرا

* از نظر ریکور اسطوره روایتی است که با به کارگرفتن مواد و مصالح نمادی به وجود می‌آید. «اسطوره‌های شتر» روایت‌هایی هستند که با استفاده از نمادهای آلودگی و معصیت و گناه به وجود آمده‌اند و به چهار گروه تقسیم می‌شوند: ۱- اسطوره‌های نمایش خلقت (اساس آن اسطورهٔ بابلی است)؛ ۲- اسطوره‌های ترازیک (یونانی)؛ ۳- اسطوره‌های فلسفی روح نبعیدی؛ ۴- اسطورهٔ معادشناختی یا انسان‌شناختی (اسطورهٔ کتاب مقدس دربارهٔ حضرت آدم). سه اسطورهٔ اول اساس مشابهی دارند و اسطورهٔ چهارم با آنها متفاوت است. در اسطوره یا شتر قبل از انسان وجود دارد و انسان به آن «آلوده» می‌شود و یا شتر درون انسان است. (گذر از آلودگی به گناه گذر از جهان بیرون به دنیای درون است.) از نظر ریکور در سه اسطورهٔ اول، شتر قبل از انسان وجود دارد و آدمی به آن آلوده می‌شود، اما اسطورهٔ حضرت آدم هر دو وجه را داراست زیرا هم تقدم شتر را می‌پذیرد (نماد آلودگی) و هم شتر را درون آدمی جای می‌دهد (نماد گناه). خدای کتاب مقدس، مقدس و معصوم است (برخلاف خدایان اسطوره‌های دیگر که شرورند) و انسان کتاب مقدس نیز متناهی و معصوم است. خلقت هم به لحاظ خداوند و هم به لحاظ بشری خیر است. اما اسطوره از عصمت اولیه به گمراهی و جردی ختم می‌شود. آدمی با اراده از مقصد خیر اولیه گمراه می‌شود. اسطورهٔ آدم اسطورهٔ «انحراف» یا «گمراهی» است نه اسطورهٔ هیبوط (fall). اسطوره شتر تاریخ را ناشی از انسانی یگانه و عملی یگانه و در نتیجه واقعه‌ای یگانه می‌داند. شتر در قالب واقعه‌ای پوچ اما سرنوشت‌ساز به درون آدمی می‌خزد. حضرت آدم با قبول وسوسه، شتر را آغاز می‌کند - شتری که دامن تمامی آدمیان در تاریخ را می‌گیرد. از نظر ریکور به همین سبب شتر تاریخی است نه ساختاری. از آنجا که شتر تاریخی است، بازگشت به معصومیت امکان‌پذیر است و «مروعه» این تاریخ را به پایان خواهد رسانید.

کاسیرر نماد را بنیان کلّ نظام معرفت‌شناسی می‌داند. منظور کاسیرر از «عملکرد نمادی» آن است که آگاهی، جهان ادراک و گفتار را به میانجی «نماد» برمی‌سازد. از نظر کاسیرر خصوصیت مهم نماد قابلیت آن در ترکیب‌کردن است. کاسیرر با نمادی‌کردن تمامی مقولات میانجی، آن را با کلّ واقعیت و فرهنگ یکی می‌سازد و بنابراین تفاوت مهمی را که از نظر ریکور تعیین‌کننده است از میان می‌برد. تفاوت میان بیانهای تک‌معنایی و چندمعنایی، همین تمایز است که وجود هرمنوتیک را ضروری می‌سازد. اگر کسی واژه نمادی را برای تمام عملکرد دلالت به کار برد دیگر کلمه‌ای برای نامیدن گروهی از نشانه‌ها وجود نخواهد داشت - نشانه‌هایی که بافت التفاتی آنها به گونه‌ای است که آدمی را فرامی‌خوانند تا معنایی دیگر را در معنای نخست و تحت‌اللفظی و فوری آنها کشف کنند. اگر چنین نباشد نیازی هم به رمزگشایی و یا هرمنوتیک نخواهد بود. پس عملکرد نمادی به این معناست که کلمه‌ای از آنچه می‌گوید معنای بیشتری داشته باشد و به معنای دیگری اشاره کند.

ریکور می‌گوید که برای نخستین بار با مسأله معناشناسی نمادگرایی در مقوله «اعتراف به شرّ» روبه‌رو شده است. هیچ‌نوع گفتار مستقیم شرّ وجود ندارد، شرّ - شرّی که آدمی از آن در عذاب است یا آن را مرتکب می‌شود - همیشه به‌طور غیرمستقیم بیان می‌شود، ابزارهای بیانی آن را از زندگی روزمره به‌وام می‌گیرند و آنها دارای این خصوصیت هستند که به‌طور تمثیلی (analogously) به «تجربه دیگری» اشاره کنند. ریکور این «تجربه» را «امر مقدس» نام می‌گذارد. به این ترتیب درمی‌یابیم که در اعتراف، تصویر لگه - لگه‌ای که آدمی آن را پاک می‌کند و می‌شوید و می‌زادید - به‌طور تمثیلی مبین موقعیت فرد عاصی در حیطه امر مقدس است. هم نحوه بیان و هم اعمالی که برای طهارت انجام می‌شود نشان می‌دهند که این بیان، بیانی نمادی است. البته منظور از اعمال طهارت، طهارت جسمانی نیست، هر عمل مطهرکننده‌ای به عمل دیگر اشاره می‌کند، بدون آنکه از معنایش کاستی گیرد: سوزاندن و تفکردن و دفن‌کردن و شستن و اخراج‌کردن. هر فعلی معادل یا جانشین معنی دیگر است، در عین حال به چیزی دیگر اشاره می‌کند که همانا احیای کمال پاکی باشد. بنابراین مراحل متفاوت احساس‌کردن شرّ با مراحل معنایی خاص مشخص می‌گردد و تجلیات نمادی پیدا می‌کند. ریکور نشان می‌دهد که چگونه تجربه معصیت و گناه به شکل نمادی بیان می‌شود و در مرحله اول، به‌صورت گمراهی و جاده کج و آوارگی و عصیان و در مرحله دوم به‌صورت وزن و بار و خطا و دست‌آخر در مرحله سوم به‌صورت بردگی - که همه مراحل دیگر را نیز دربر می‌گیرد - آشکار می‌شود.

وی از سه حیطه مهم نام می‌برد که نمادگرایی در آنها به‌طور مطلق به چشم می‌خورد و با زبان

عجیب است: حیطةٔ امر مقدس (فان درلیوو و موریس لینهارد و میرچا الیاده) و حیطةٔ رؤیا (فروید و روانکاوی) و حیطةٔ شعر. ریکور معتقد است که آنچه به این حیطة‌های مجزای تجلی نماد انسجام و وحدت می‌بخشد ساختار معناشناسی مشترک آنهاست، یعنی ساختار معانی چندگانه. در این ساختار، معنا یک چیز نمی‌گوید بلکه به معنایی دیگر اشاره می‌کند که فقط از طریق التفاتِ نخست قابل حصول است.

از نظر ریکور نظریهٔ دوم یا نظریهٔ محدود دربارهٔ نمادگرایی، نظریهٔ تمثیل (analogy) است. بر مبنای این نظریه، وابستگی معنا به معنا در نماد، تمثیلی است. فی‌المثل در نمادگرایی شرّ شباهتی میان لگّه و آلودگی، گمراهی و معصیت و بار و خطا، یعنی شباهتی میان امر فیزیکی با امر وجودی به چشم می‌خورد؛ همچنین شباهتی میان عظمتِ ملکوت و نامتناهی بودن وجود (معنای آن هرچه می‌خواهد باشد) دیده می‌شود.

ریکور معتقد است که بی‌شک نظریهٔ تمثیلی را نمی‌توان به استدلال تمثیلی از نوع استدلال بر مبنای تناسب (reasoning by proportionality) (نسبت الف به ب مثل نسبت ج به دال است) فروکاست. زیرا تمثیل و شباهتی که میان معنای دوم با معنای اول وجود دارد نسبتی نیست که آدمی از خارج یا آن روبه‌رو شود. این شباهت، استدلالی نیست و نمی‌توان آن را صوری کرد. برخلاف شباهتی که می‌توان از خارج به آن نگریست، نماد، حرکت معنای اولیه است که آدمی را به شکل وجودی به سوی آنچه نمادی شده است می‌راند و در آن ادغام می‌کند بدون آنکه آدمی بتواند امر شباهت را با استدلال دریابد. از نظر ریکور هرمنوتیک وسیع‌تر از آن است که بتوان آن را به کشف روابط تمثیلی محدود کرد. تمثیل یکی از روابطی است که میان معنای آشکار و پنهان برقرار است. روانکاوی چندین رابطه میان آن دو کشف کرده است که بسیار پیچیده‌تر از رابطهٔ تمثیلی است: تلخیص (condensation) و بازنمایی (representability) و جابه‌جایی (displacement) و جز آن. مارکس و نیچه نیز هر یک مخدوش شدن معنا را به طریقی نشان داده‌اند. به‌نظر ریکور تفاوت دو شاخهٔ اصلی هرمنوتیک یعنی مکتب احیای معنا و مکتب شبهه از همین‌جا آب می‌خورد. آنها یا کار خود را به رابطهٔ تمثیلی «معصوم» محدود می‌کنند (مکتب احیای معنا) یا به رابطهٔ مخدوش‌شدهٔ «مخیل» (مکتب شبهه).

به‌طور کلی نظریهٔ نماد ریکور محدودتر از نظریهٔ گستردهٔ کاسیرر و گسترده‌تر از نظریهٔ تمثیلی افلاطونی است و در میانهٔ آن دو قرار دارد. از نظر ریکور زمانی می‌توان از نماد صحبت کرد که بیان زبانی به سبب معنای دوگانه یا چندگانهٔ خود تن به تفسیر و تأویل بدهد. آنچه باعث تفسیر و تأویل می‌شود ساختاری التفاتی است که در رابطهٔ معنا با شیء «نهفته» نیست، بلکه در ساختمان

خود معنا نهفته است یعنی در رابطه معنا با معنا، معنای دوم با معنای اول؛ صرف‌نظر از اینکه رابطه معنا با معنا تمثیلی باشد یا خیر و معنای اول معنای دوم را مستور سازد و یا برعکس آشکار کند.

ریکور اعتقاد دارد که نمادها مبهم‌اند و همین امر تفسیر و هرمنوتیک را ضروری می‌سازد. وی متذکر می‌شود که «هرجا انسانی از رؤیا و دین و شعر سخن می‌گوید انسانی دیگر لاجرم برمی‌خیزد تا آن را تفسیر کند. تفسیر جزء لایتجزای تفکر نمادی و معنای دوگانه آن است.»^{*} ریکور به دو سنت هرمنوتیکی اشاره می‌کند که نظریه خود وی از آنها تأثیر گرفته است. ما فقط اشاره‌ای مختصر به بحثهای او می‌کنیم. سنت اول سنت ارسطویی است که ریکور آن را سنت گسترده در هرمنوتیک نام می‌گذارد (مثل نظریه گسترده کاسیرر در مورد نماد). ارسطو در کتاب *العباره (peri Hermenia)* تفسیر را به «نظریه عام درباره معنا» بدل می‌سازد - گفتار یعنی «گفتن چیزی درباره چیزی». ریکور نظریه ارسطو درباره هرمنوتیک را چنین تفسیر می‌کند: ۱ - تلاش ارسطو برای صوری کردن منطق مانع تحول معناشناسی (semantics) شد و در نتیجه راه را بر هرمنوتیک معانی دوگانه بست زیرا که ارسطو عملاً منطق را به بررسی قضیه‌های اخباری که یا صادق‌اند یا کاذب یعنی یک جواب دارند محدود کرد؛ ۲ - نظریه دلالت (signification) ارسطو نیز در نظر اول مانع تحول هرمنوتیک می‌شود چون دلالت از نظر ارسطو نیازمند تک‌معنابودن (univocity) است؛ «یک معنا نداشتن یعنی معنا نداشتن» زیرا که در غیر این صورت ارتباط میان آدمیان نامیسر است. اگرچه به نظر می‌رسد که این آراء ارسطو راه را بر هرمنوتیک بسته‌اند اما نظریه ارسطو درباره وجود، به‌ویژه هنگامی که با نظریه تک‌معنابودن جمع شود، به هرمنوتیک «گسترده» میدان می‌دهد. ارسطو در *مابعدالطبیعه* معتقد است که مفهوم وجود را نمی‌توان به شکل تک‌معنا بیان کرد. «وجود را به طرق مختلف بیان کرده‌اند» وجود به معنی جوهر و کیفیت و زمان و مکان و جز آن است. اگرچه معانی متفاوت کلمه «وجود» با مراجعه به معنای اولیه و اصلی نظم و نسق می‌یابد، اما یکی بودن مرجع (pros hen Legomenon)، دلیل داشتن یک معنا و دلالت نیست. ریکور مدعی است که تعریف ارسطو از گفتار یعنی «گفتن چیزی درباره چیزی» به معناشناسی متفاوتی از منطق (که متضمن تک‌معنابودن است) می‌انجامد و بحث وی از معانی چندگانه وجود در نظریه منطقی و هستی‌شناختی تک‌معنابودن، شکافی

* Paul Ricoeur, *Freud and philosophy; an essay on interpretation*. New Haven and London, Yale, p 19

عمیق ایجاد می‌کند و دیالکتیک میان تک‌معنابودن و چندمعنابودن به‌وجود می‌آید و راه برای تفسیر باز می‌شود. اما آرای ارسطو برای رسیدن به هرمنوتیک جدید کافی نیستند. سنت دوم هرمنوتیکی که هرمنوتیک جدید را تحت تأثیر قرار داده است تفسیر کتاب مقدس است. هرمنوتیک بدین‌لحاظ علمِ قرائت و به‌عبارت دیگر تفسیر خاص یک متن یعنی کتاب مقدس است. به‌نظر ریکور هرمنوتیک ارسطویی از آن‌جهت گسترده است که وی بالاخره به این نتیجه رسید که زبان چون چیزی می‌گوید پس تفسیر می‌کند. تفسیر کتاب مقدس نیز به این سبب محدود است که «مرجع» باید اعتبار تفسیر را معین سازد. اما از نظر ریکور آنچه باعث شد تفسیر کتاب مقدس تغییر یابد استعارهٔ «کتاب طبیعت» و در نتیجه «تفسیر طبیعت» در قرون وسطا بود. پس از گفتهٔ اسپینوزا که هرمنوتیک باید تفسیر طبیعت را سرمشق خود قرار دهد، آهسته‌آهسته مفهوم «متن» (Text) جایگزین «متن کتاب مقدس» شد.

مفهوم متن که از مفاهیم کتاب و نوشتار جدا شده و گسترشی بی‌مانند یافته دارای اهمیت بسیاری است زیرا هم فروید و هم نیچه از آن استفادهٔ بسیاری کردند. فروید تحلیل را به ترجمه تشبیه می‌کند. خواب متنی گنگ است که تحلیل‌کننده باید متنی مفهومتر را جایگزین آن سازد. از نظر نیچه کل فلسفه به تفسیر بدل می‌شود. وی می‌گوید امر واقعی (Fact) وجود ندارد، هرچه هست تفسیر است. دیگر این پرسش کانتی اعتبار خود را از دست داده است: چگونه تصویری ذهنی یا صورتی عقلی می‌تواند اعتبار عینی داشته باشد؟ این پرسش که برای فلسفه انتقادی ضروری است، هنوز در میدان جاذبهٔ فلسفهٔ افلاطونی حقیقت / خطا و علم / عقیده قرار دارد. مسأله‌ای که اکنون سر راه تفسیر قرار دارد دیگر خطا در مفهوم معرفت‌شناختی و دروغ در مفهوم اخلاقی نیست بلکه توهم (illusion) است. بنابراین، تفسیر اسباب شبهه کردن و دریدن نقابهاست.

اکنون مجدداً به نشان دوم ریکور یعنی حقیقت نمادها بازمی‌گردیم. بهتر است برای نشان‌دادن این امر به نظریهٔ زبان ریکور دقت کنیم. اگر نظریهٔ زبان وی را با سنی فلسفهٔ زبان انگلیسی و امریکایی قیاس کنیم درمی‌یابیم که در این سنن مرسوم است که تحلیل را از کوچکترین واحد زبانی شروع کنند و از پایین به بالا حرکت نمایند. علاقه‌مندی به صورتی کردن و «منطق» جملات ساده به همین سبب است.

ریکور از عناصر مبهم و چند معنا آغاز می‌کند، از «نخستین‌های» (primitives) زبان یعنی نماد و روایت، یا به‌عبارت دیگر از کمال زبان (fullness of Language) و به این ترتیب از بالا به طرف پایین حرکت می‌کند. کمال زبان به چه معناست؟ ریکور معتقد است که در «در دورانی که

زبان ما هرچه بیشتر دقیق و تک معنا و تکنیکی می شود... در این دوران است که ما آرزو مندیم... دوباره از کمال زبان شروع کنیم.» و «تأمل در نماد از کمال زبان و معنایی که از قبل در آن وجود دارد آغاز می کند». زبان کامل یا زبان مقید بدان معناست که ما با دو معنا روبه رو هستیم و معنای دوم به نوعی در معنای اول مندرج است و آدمی را فرامی خواند تا به بیان آن گوش دهد. به همین سبب است که رسیدن به حقیقت لاجرم از نماد می گذرد نه از نشانه های تهی که آدمی خود واضع معنای آن است.

۳. سومین نشان هرمنوتیک احیای معنا انتولوژیک بودن نمادهای امر مقدس است. به سومین نشان در لابه لای گفته ها اشاره کرده ایم. ریکور به تبعیت از فلسفه زبان هایدگر می گوید که «نمادها» کلام وجود هستند. ما دیدیم که سایر نشانهای پدیدارشناسی امر مقدس نیز به همین نتیجه انجامیدند. از نظر ریکور فلسفه زبان جزء ذاتی فلسفه دین است. ریکور نیز جزو خیل فلاسفه ای است که در دو سوی قاره اروپا به جنبش «زبانی» در فلسفه پیوستند و استدلال بر مبنای عینیت یا ذهنیت را در فلسفه مردود شمردند. به نظر ریکور همان گونه که پدیدارشناس از اپوخره استفاده می کند در فلسفه دین نیز باید بی طرفی را رعایت کرد، اما از آنجا که نمی توان اعتبار مطلق موضوع را نادیده انگاشت باید با موضوع به شکل وجودی درگیر شد. این نقطه، نقطه تلاقی فلسفه زبان هایدگر با پدیدارشناسی دین به شمار می رود. نتیجه این تلاقی آن است که زبان کامل را زبان وجود متصور شویم. این زبان، زبانی است که پیش از آنکه انسان با آن سخن گفته باشد آن با انسان سخن گفته است. ریکور بر کمال زبانی و تمثیلی که دال را با مدلول پیوند می دهد تأکید می گذارد یعنی شباهتی که قوت نمادها ناشی از آن است و نمادها قدرت کشف کنندگی خود را از آن می گیرند. علاقه مندی مدرن به نمادها نمایانگر آرزوی بشر برای آن است که بار دیگر مورد خطاب قرار گیرد. در پس سکوت و فراموشی و سلطه نشانه های تهی و زبانهای صوری اشتیاقی جدید به چشم می خورد.*

«انتظار کشیدن برای «کلمه» جدید و بشارتهای جدید «کلمه» قصد و منظور ضمنی هر نوع پدیدارشناسی نمادهاست که ابتدا بر موضوع و سپس بر تمامیت و غنای نماد تأکید می گذارد تا دست آخر به قدرت کشف کنندگی کلمه نخستین خوشامد گوید.»

ما مشخصاتی را که ریکور برای روانکاوی برشمرده است فقط نام می بریم و از شرح آن

* شاید کسانی «نشانه های تهی» منطق و «سکوت» وینگشتابنی را به هرمنوتیک زبان وجود و امثال آن ترجیح دهند و حقیقت بیشتری در آن بیابند.

درمی‌گذریم. این سه نشان عبارت‌اند از: ۱ - دین عملکردی فرهنگی دارد؛ ۲ - نظریهٔ توهم در برابر نظریهٔ حقیقت؛ ۳ - تکوین توهم دینی.

اما در مورد «هرمنوتیک شبهه» و استادان آن باید گفت که هر سه نفر آنان نوعی شک دکارتی ابراز می‌کنند اما هیچ‌یک شکاک نیستند. زیرا این شک را متوجه خود آگاهی که منشأ یقین در فلسفهٔ دکارت است ساخته‌اند. آنان هر یک شیوهٔ مخصوصی برای تمیزگذاشتن میان آگاهی کاذب (که نتیجهٔ شک در خودآگاهی است) و جریان کشف رمز و تفسیر این آگاهی دارند. فروید خواب و نشانه‌های نوروتیک را با اقتصاد غرایز کشف و تفسیر می‌کند. از نظر نیچه آگاهی کاذب در ارزشهای فرهنگی خود را نشان می‌دهد و باید با مقولهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت آن را رمزگشایی کرد و تهی بودن این ارزشها را نشان داد. مسأله از نظر مارکس پدیدارشدن آگاهی کاذب در ایدئولوژی است که توجه به تاریخ اجتماعی اقتصادی و مبارزهٔ طبقاتی آن را فاش می‌سازد. سخن ریکور این است که هر سه متفکر متوجه نوعی «توهم بنیادی» شده‌اند و نوعی آگاهی کاذب و راه‌حل را «توهم‌زدایی» می‌دانند. مدرن بودن آنان از آنجاست که نشان داده‌اند تقریباً تمامی تکیه‌گاههای سنتی بشری بر زمینی ناستوار بنا شده است.

پل ریکور یکی از شاخصترین فلاسفهٔ عصر حاضر است. می‌توان اکنون پرسید رابطهٔ فلسفهٔ وی با مدرنیته چیست؟ اگر مدرنیته را به تبعیت از فلاسفه و جامعه‌شناسان پیروزی ذهنیت بشری و عقل‌روشنگری تصور کنند و آن را عصری از میان‌رفتن هالهٔ تقدس (مارکس) و «مرگ خداوند و نهیلیسم» (نیچه) و افسون‌زدودگی (ماکس وبر) و تفوق تکنولوژی و تصویر جهانی (هایدگر) و شیء‌وارگی عام (نظریه انتقادی) بدانند، آیا نباید پنداشت که مدرنیته دین را فرسوده و به قول تئودور آدورنو* علم کلام را فقط به آرایهٔ سخن بدل کرده است؟ از نظر ریکور چنین نیست. وی شاید مثل هر دیندار دیگری معتقد است که مدرنیته نمی‌تواند چیزی را کاملاً شروع کند و یا به چیزی کاملاً خاتمه دهد. اگر به تبعیت از اکثر فلاسفه، زبان را محل تجلی حقیقت و یا حتی مستورشدن آن تصور کنند، ریکور می‌تواند به آنها بگوید:

«اگر مسألهٔ نماد را در این دورهٔ تاریخی مطرح می‌کنیم به سبب برخی نشانه‌های «مدرنیته» ما و پاسخی به این مدرنیته است. لحظهٔ فعلی تاریخ فلسفهٔ نماد، هم لحظهٔ فراموش کردن است و

* آدورنو در جای دیگری گفته است که نظریه بدون علم کلام یعنی شارلانانیم. آدورنو آگاهانه با شطح‌گویی قصد داشت تناقضات مدرنیته را در سخن خویش منعکس کند.

هم لحظه به یاد آوردن: فراموش کردن رموز مقدس و علائم مقدس و ازدست دادن انسانی که به حیطه مقدس تعلق دارد. فراموش کردن امر مقدس روی دیگر سکه بر آوردن نیازهای آدمی با کنترل تکنیکی طبیعت است. باز شناختن مبهم این فراموشی ما را به حرکت وامی دارد تا تمامیت زبان را احیا کنیم. در زمانی که زبان ما دقیقتر و تک معناتر و تکنیکی تر می شود و بیشتر به درد آن نوع صوری شدنی می خورد که به درستی منطق «نمادی» نامیده می شود، ما آرزو مندیم که زبان را دوباره غنی کنیم و دوباره از کمال زبان آغاز کنیم. اما این آغاز مجدد نیز هدیه ای از سوی «مدرنیته» است، زیرا ما آدیان مدرن اهل فقه اللغة و تفسیر و پدیدارشناسی و روانکاوی و تحلیل زبان هستیم. همان دوره ای که امکان تهی شدن زبان را فراهم کرد امکان پر شدن و غنی شدن آن را نیز فراهم می سازد.*



* Paul Ricoeur, *The conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Northwestern university press, Evanston, 1974 / p 288

نگارنده قصد معرفی ریکور را نداشت، فقط یادداشت‌هایی فراهم کرد که بازخوانی مقاله وی به کمک آنها سهلتر باشد. ارغنون در آینده درباره علم کلام جدید مطالبی فراهم خواهد کرد.

یادداشتی دربارهٔ مارکس

م. مددی

م. فرهادپور

همهٔ بخشهای این نوشته، به جز دو مورد، به آثار اولیهٔ مارکس، به ویژه دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی (۱۸۴۴)، تعلق دارد. گذشته از قطعهٔ برگزیده‌شده از ایدئولوژی آلمانی، باقی بخشها همگی برای اولین بار به فارسی ترجمه شده‌اند. گزینش قطعات با توجه به محدودیت فضا و مقتضیات مضمون این شماره صورت گرفته است. صبغهٔ فلسفی و فرهنگی این قطعات، احتمالاً مهمترین وجه مشترک آنهاست، زیرا در آنها حتی مسائل اقتصادی نیز به شیوه‌ای فلسفی طرح شده‌اند، و البته عنوان خود دستنوشته‌ها نیز بیانگر همین پیوند است. همین رنگ و بوی فلسفی - فرهنگی موجب شده تا ارزش این آثار، در قیاس با آرای اقتصادی و سیاسی شناخته‌شدهٔ مارکس، پایدارتر بماند، به نحوی که حتی امروزه نیز می‌توان آنها را، چه در مقام نمونه‌های روش شناختی و چه به‌عنوان نقد فرهنگی جامعهٔ مدرن، آثاری ارزشمند تلقی کرد. به نظر می‌رسد که تحولات تاریخی سرمایه‌داری، رابطهٔ مارکس جوان و پیر را معکوس کرده است، به صورتی که امروزه آثار اولیهٔ مارکس که برخی از آنها تا اواسط قرن حاضر کاملاً ناشناخته مانده بود، بیش از آثار دوران «پختگی» او جلب نظر می‌کند. در متن بحث و جدلهای معاصر در باب فرهنگ مدرنیسم، لحن فرهنگی این آثار هنوز هم نو و تازه می‌نماید. این امر، به ویژه در مورد تحلیلهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مارکس از پول و کالا و مبادله صادق است و شباهتها و تفاوتهای آن با آرای متفکران بعدی، به ویژه وبر و زیمل، بسیار جالب توجه است. نکتهٔ مهم دیگر، لحن ادبی و سبک نگارش این آثار، یا به عبارت بهتر سرزندگی و تنوع استعاره‌ها و تشبیهات و آهنگ تند نثر مارکس و همچنین طنز زیبا و گزندهٔ اوست، که باید آنها را از جمله

گویاترین تجلیات مدرنیسم مارکس دانست. تأکید مارکس بر زبان، به منزله «آگاهی عملی»، خود مؤید اهمیت این «خصیصه ادبی» است که در مانیفست کمونیست به اوج خود رسید. از این رو باید گفت که آثار اولیه مارکس نه فقط نقد مدرنیسم بلکه در عین حال از تجلیات شاخص فرهنگ مدرنیستی است.

تقریباً تمامی قطعات این نوشته از کتاب زیر ترجمه شده‌اند:

Early Writings, trans. R. Livingstone & G. Benton, Penguin Books, 1977.

با استفاده از همین منبع، ذیلاً فهرستی از اصطلاحات کلیدی آثار فلسفی مارکس ارائه شده که لایه‌های معنایی این مفاهیم و اصطلاحات را روشن ساخته، درک بهتر و دقیقتر متن را تسهیل می‌کند.

بیگانگی و جدافتادگی (Alienation and Estrangement)

هگل و دیگران بیگانگی را با عینیت‌یافتگی (Objectification) برابر گرفته‌اند. مارکس نخستین متفکری بود که این دو مفهوم در هم بافته را از یکدیگر جدا کرد و هر یک را در جای اصلی خودش نشاناد. او بیگانگی را بیشتر به عنوان صورت غیرعادی و منحرف عینیت‌یافتگی در نظر گرفت، که فی‌نفسه نه مثبت است و نه منفی، بلکه [حالتی] خنثی دارد. برای مارکس، بیگانگی تنها تحت شرایط خاص اجتماعی به وجود می‌آید - شرایطی که در آن عینیت‌یافتگی قدرتهای طبیعی انسان، برای نمونه از طریق کار، صورتهایی به خود می‌گیرد که ماهیت انسانی او را در تضاد و تقابل با موجودیتش قرار می‌دهد.

بیگانگی همواره در نتیجه چیزی به وجود می‌آید (بنابراین، بیگانگی مترادف با «وضع بشری» نیست) و همواره بیگانگی یا جدافتادگی از چیزی است. آن نوع بیگانگی که در نظام سرمایه‌داری ریشه گرفته است دارای چهار وجه عمده است:

۱) انسان از محصول کار خود که به دیگری (یعنی سرمایه‌دار) تعلق دارد بیگانه شده است؛
 ۲) انسان از فعالیت تولیدی و مولد خود (یعنی کار)، که اکنون نافی و نه مؤید طبیعت اصلی اوست، بیگانه شده است؛

۳) انسان از طبیعت اصلی خود، یعنی انسانیتش بیگانه شده است؛

۴) انسان از دیگر انسانها، از اجتماع، بیگانه شده است.

اصطلاح Entäusserung به‌طور عمده به Alienation «بیگانگی» ترجمه شده است. هر دو واژه (اصطلاح) به یکسان بار معنایی تجاری دارند. Entäusserung، برخلاف «بیگانگی»

(Alienation) مفهوم «برون‌هستگی» یا برون‌پنداری را نیز شامل می‌شود. اصطلاح Entfremdung به «جدافتادگی» ترجمه شده است. Entfremdung بسیار نیرومندتر از Enttäusserung به این واقعیت اشاره می‌کند که انسان در برابر قدرت بیگانه‌ای قرار گرفته که خود آن را آفریده ولی اکنون تحت سیطره‌اش قرار دارد. و سرانجام، اصطلاح Veräußerung، که به‌ندرت در آثار مارکس دیده می‌شود، به معنای «پراکسیس» (عمل) یا «فعل» بیگانگی، و یا بیگانگی از طریق فروش است.

نقد (Critique)

این مفهومی است بسیار مهم و تعیین‌کننده برای درک رابطهٔ مارکس با اندیشهٔ بورژوازی. مارکس این اصطلاح را برای نشان‌دادن اهمیت عملی «پرده‌داری» رازآمیختگی و ابهامی که «لحظهٔ حقیقت» را فراگرفته و در هر نظریه‌ای جلوه‌گر است، به‌کار می‌برد. این «لحظهٔ حقیقت»، به‌نوبهٔ خود [از راه نقد]، با لغو و کنارگذاشتن (نظریهٔ قبلی)، درون نظریه‌ای حقیقت‌تر جای می‌گیرد.

ماهیت و طبیعت انسان (Essence, nature of man)

مارکس نظریه‌هایی را که ماهیت یا طبیعت انسان را به‌صورت انتزاعی ثابت و تغییرناپذیر و ذاتی هر فرد قلمداد می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. برای مارکس، فرد «موجودی اجتماعی» است و ماهیت او «مجموع روابط اجتماعی». بدین‌سان، فرد با بیگانه‌شدنش از فرآیند اجتماعی به‌طور کلی، یعنی با گسستن یا در تقابل قرارگرفتن با اجتماع، به‌جای استقرار در کانون آن، از ماهیت انسانی‌اش بیگانه خواهد شد. نظر مارکس دربارهٔ ماهیت انسانی در سه بُعد معنایی با واژهٔ آلمانی *wesen* مطابق است: *wesen* به مفهوم «ماهیت» یا «بنیاد» چنانکه در عبارت *Menschliches Wesen* (طبیعت انسانی)؛ یا به مفهوم «وجود» یا «موجود زنده»، در عبارت *Menschliches Wesen* (موجود انسانی)؛ و بالاخره به‌صورت ترکیبی با اسمهای دیگر برای اشاره به یک مجموعه یا یک کل، مانند *Schulwesen* (نظام آموزشی). مارکس مرتب از این واژه با در نظر گرفتن مفاهیم مختلفش استفاده می‌کند و در این راه وارد عرصه‌ای می‌شود که مترجم را به آن راهی نیست.

بت (طلسم) و ارگی (Fetishism)

پرستش اشیاء بی‌روح که به آنها خواص جادویی داده شده است. در مقاطعی از تاریخ

«محصولات ذهن انسان زندگی و حیاتی خاص خود می‌یابند... همچنانکه در جهان کالاها نیز محصولات دست انسان جان می‌گیرند.» عمل اجتماعی تولیدکننده «به شکل عمل شیئی [کالا] درمی‌آید که بر تولیدکننده مسلط می‌شود، به جای آنکه تحت سلطه او قرار گیرد.» (مارکس برای نخستین بار به‌طور مشروح درباره مفهوم بت‌وارگی در جلد اول کتاب سرمایه بحث کرده است).

عینیت‌یافتگی (Vergegenständlichung)

عینیت‌یافتگی وسیله طبیعی انسان است برای فرافکنی خود از طریق فعالیت موآندش در طبیعت. قبل از مارکس جدایی کامل و دقیقی بین دو اصطلاح بیگانگی و عینیت‌یافتگی وجود نداشت. مفهوم پراکسیس در نظریه مارکس او را قادر ساخت تا آنها را از یکدیگر جدا سازد. عینیت‌یافتگی امکاناتی برای انسان آزاد فراهم می‌آورد تا خود را در دنیای ساخته خودش بازشناسد.

پراکسیس یا فعالیت مولد (Praxis & productive activity)

مارکس هر دو مفهوم، یعنی مفهوم فاعل شناسا و اندیشه‌ورز هگل و «ماتریالیسم» فویرباخ را به‌عنوان تفسیرهای انتزاعی و یکسویه از جهان، مورد انتقاد قرار می‌دهد - هگل را برای آنکه تاریخ را به [صرف] تجلی و تجسم روح کاهش می‌دهد و فویرباخ را به سبب اینکه عنصر فعال، یعنی آن فعالیت عملی که شیء (ابژه) را شکل می‌بخشد، مورد توجه قرار نمی‌دهد. مفهوم پراکسیس در مارکس - یعنی دریافتن و شکل‌بخشیدن انسان به خودش و طبیعت از راه تولید اشیاء - پلی است میان «ایدئالیسم» و «ماتریالیسم».

پراکسیس، در عین حال شالوده و بنیاد «علم انسان» است که جانشین هر دو، یعنی فلسفه نظری و اقتصاد سیاسی گشته و تقابل میان آن‌دو را از بین برده است. مارکس با استفاده از این مفهوم به تحلیل تاریخ بشر می‌پردازد که خود را از طریق فعالیت اجتماعی و اقتصادی شکل بخشیده است.

وجود نوعی (Gattungswesen) Species being

مفهوم «وجود نوعی» که نخستین بار به وسیله لودویگ فویرباخ به‌کار گرفته شد، [مفهومی] اساسی در اندیشه مارکس است. فویرباخ «تفاوت اساسی میان انسان و حیوان» را در این واقعیت می‌دید که انسان نه تنها «نسبت به خویشتن، به‌عنوان فرد، آگاه است» (همان‌طور که حیوانات

هستند) بلکه نسبت به خویشتن، به عنوان عضوی از نوع بشر، یعنی به عنوان وجودی نوعی، نیز آگاهی دارد. [بنابراین] «انسان در حقیقت، در عین حال، هم من است و هم تو؛ او می تواند خود را در جای دیگری قرار دهد، و به این علت، نوع او، طبیعت اصلی و اساسی او، و نه صرفاً فردیت او، موضوع و هدف تفکر است.» (فویرباخ: گوهر مسیحیت) از این رو جامعه‌ای تقسیم شده و رقابت‌آمیز که در آن فرد و کل (universal) در تضاد با یکدیگرند با آنچه که به طور خاص در انسان انسانی است نیز اختلاف دارد.

جانشینی و استعلا (Aufhebung)

در زبان انگلیسی و فارسی هیچ واژه‌ای نیست که بتواند به طور دقیق معنی واژهٔ *Aufhebung* را به مفهوم فنی و تخصصی آن، که به وسیلهٔ مارکس و هگل به کار گرفته شده است، برساند. *Aufhebung* معمولاً دارای دو معنی عمده و اصلی است، یکی منفی (القائه، فسخ) و دیگری مثبت (جانشین شدن، تعالی یافتن). هگل هر دو این مفاهیم را هنگام استفاده از واژهٔ *Aufhebung* برای توصیف عملی به کار می‌گیرد که به واسطهٔ آن شکلی از اندیشه یا طبیعت برتر جانشین شکلی نازلتر می‌شود، و در همان حال دقایقی از آن را حفظ می‌کند. مفهوم «نقد» در نزد مارکس موردی است از این حرکت مثبت - منفی جانشینی.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس

نوشته کارل مارکس

ترجمه مجید مددی

۱. نامه مارکس به روز

کروزناخ، سپتامبر ۱۸۴۳

خوشوقتم که تو را چنین مصمم می‌یابم و می‌بینم که اندیشه‌ات از گذشته فاصله گرفته و متوجه تلاشی نو شده است. از قرار در پاریس، یعنی مهد باستانی فلسفه — امیدوارم بدشگون نباشد! — و اکنون پایتخت نو دنیای مدرن، جا خوش کرده‌ای. هرچه که لازم باشد سازگار خواهد آمد. هرچند که من موانع را دست‌کم نمی‌گیرم ولی تردیدی هم ندارم که می‌توان بر مشکلات غلبه کرد.

کار ما ممکن است به انجام برسد یا نرسد، ولی به هر حال من تا اواخر این ماه در پاریس خواهم بود، زیرا حال و هوای اینجا انسان را به برده تبدیل می‌کند و من هیچ روزنه‌ای برای فعالیت آزاد در آلمان نمی‌بینم.

در آلمان همه چیز با خشونت سرکوب می‌شود، هرج و مرج واقعی و درهم‌ریختگی روحی و حاکمیت بلاهت که بختک‌وار روی ما افتاده و فرمانبری زوریخ از اوامری که از سوی برلین صادر می‌شود. هر روز که می‌گذرد این [حقیقت] آشکارتر می‌گردد که انسانهای اهل اندیشه و مستقل بایستی در جست و جوی مکان دیگری برای زندگی برآیند. من متقاعد شده‌ام که برنامه ما نیازی واقعی را برآورده می‌سازد و نیازهای واقعی نیز ضرورتاً در واقعیت برآورده می‌شوند.

به محض آنکه با جدیت کار را شروع کنیم، دیگر تردیدی نخواهم داشت.

در حقیقت این طور به نظر می‌رسد که مشکلات درونی بزرگتر و زیادتر از دشواریهای بیرونی است. زیرا گرچه پرسش «از کجا؟» مشکلی به وجود نمی‌آورد [ولی] سؤال «به کجا؟» منبع و سرچشمه بسیاری از آشفتگیهاست. نه تنها هرج و مرج و آشفتگی همگانی در میان اصلاح طلبان شیوع یافته، بلکه هر فرد بایستی به خود بقبولاند که او به درستی نمی‌داند چه چیزی باید اتفاق بیفتد. با این حال، همین نقص نهایتاً به سود جنبش جدید تمام می‌شود، بدین معنی که ما با جزمهای خود به جست و جوی جهان نمی‌رویم بلکه برعکس تلاش می‌کنیم از راه نقد دنیای کهن جهان نو را کشف کنیم؛ کاری که فلاسفه تا به امروز نکرده‌اند. آنها مفتاح همه معماها را در دست داشتند ولی از آن برای گشودن رازهای به ظاهر سر به مهر بهره نبردند و آن را بلا استفاده رها کردند، و البته جهان بی‌قریحه و سفیه هم تنها به این بسنده کرده است که با دهان باز بنشینند تا لقمه آماده علم محض را کسی به دهانش بگذارد. فلسفه اکنون از قید رهبانیت رها و دنیوی شده است و چشمگیرترین دلیل این مدعا را می‌توان در پیوستن آگاهی فلسفی به ستیزی دید که نه تنها در بیرون بلکه در درون نیز جریان دارد. اگر ما [اکنون] کاری به ساختن آینده و یا سازماندهی آن برای همه زمانها نداریم، ولی در مورد وظیفه‌ای که هم اکنون در برابر ماست، تردیدی وجود ندارد: نقد بی‌رحمانه و ضمیمت کنونی؛ بی‌رحمانه به این معنی که نه از پذیرش کشفیات خود طفره رود و نه از تعارض و مقابله با قدرتهای آنچنانی.

بنابراین، من طرفدار برافراشتن پرچم احکام قطعی و جزمی نیستم. بلکه برعکس، بر این باورم که ما بایستی به جزم‌اندیشان کمک کنیم تا عقاید خود را پالوده ساخته و اندیشه‌شان را جلا بخشند. به‌ویژه کمونیسم که یک انتزاع جزمی است، و منظور من از آن، کمونیسمی خیالی و احتمالی نیست، بلکه اشاره من به کمونیسمی است که در آموزه‌های اشخاصی چون کابت (Cabet)، دزمی (Dézamy) و ویتلینگ (Weitling) و غیره وجود دارد. این کمونیسم خود صرفاً مظهري است در اصول انسان‌دوستانه که با مالکیت خصوصی، یعنی نقطه مقابل آن، آلوده شده است. بنابراین، الغای مالکیت خصوصی به هیچ وجه با کمونیسم یکسان نیست و کمونیسم شاهد نظرات سوسیالیستی دیگری چون نظرات فوریه و پروژن بوده است که نه به‌طور اتفاقی بلکه ضرورتاً در مقابله با آن به وجود آمدند، زیرا کمونیسم فقط معرف درکی خاص و یکسویه در اصول سوسیالیسم است.

بر همین اساس، اصل سوسیالیسم در کل تنها با یک جنبه یا جهت مرتبط است، یعنی با واقعیت موجودیت حقیقی انسان. [ولی] ما باید خود را با جنبه دیگر آن نیز مرتبط سازیم،

یعنی با موجودیت نظری انسان و [بدین سان] علم و مذهب و سایر فعالیتهای فکری او را مورد نقد و سنجش قرار دهیم. به علاوه، ما آرزو مندیم که معاصران خود را هم تحت تأثیر قرار دهیم و قبل از همه، معاصران آلمانی خود را. مسأله تنها این است که چگونه به بهترین وجه این کار را به انجام رسانیم. در این زمینه دو حقیقت و واقعیت مسلم و غیرقابل بحث وجود دارد. [بدین معنی] که مذهب و سیاست دو موضوع قابل تأمل در آلمان کنونی است که از اهمیت درجه اول برخوردارند. وظیفه ما مرتبط شدن با اینهاست آنچنان که هستند و نه مقابله با آنها به یاری نظام از پیش ساخته و آماده‌ای چون سفر به ایکاری.*

خرد همواره وجود داشته است ولی نه همیشه در جامه و هیأت عقلانی. از این رو منتقد می‌تواند معیار خود را از هر شکل موجود آگاهی نظری و عملی بگیرد و از این شکل آرمانی و هدف نهایی که در اشکال حقیقی واقعیت موجود مضمحل است، واقعیت حقیقی را استنتاج کند. اکنون تا آنجا که به زندگی واقعی مربوط می‌شود، این دقیقاً قلمرو سیاسی است که همه احکام عقل را در تمامی اشکال مدرن آن دربر دارد، حتی در مواردی که این قلمرو مقتضیات سوسیالیستی را به نحوی آگاهانه دربر نمی‌گیرد. ولی حتی این هم مرز نهایی آن نیست، قلمرو سیاسی پیگیرانه فرض را بر آن می‌گذارد که عقل محقق گشته و در همه جا نیز پیگیرانه درگیر تعارضی گردد که بین رسالت آرمانی و مقدمات واقعی و موجود آن وجود دارد.

این تعارض مهلک طرفین دعوا در بطن قلمرو سیاسی، ما را قادر می‌سازد که حقیقت اجتماعی را از آن استنتاج کنیم. همان‌گونه که مذهب فهرست مبارزات نظری آدمی است، به همان شکل قلمرو سیاسی هم سیاهه کشمکشهای عملی اوست. بدین ترتیب ماهیت و شکل خاص قلمرو سیاسی دربرگیرنده همه مبارزات و نیازها و حقایق اجتماعی است. بنابراین، به هیچ وجه کسرشان آن نیست اگر اختصاصیترین مسائل سیاسی - مانند تفاوت میان نظام نمایندگی و نظام اقشار** را موضوع نقد خود سازد. زیرا این مسأله تنها چیزی را که در سطح سیاسی نشان می‌دهد تفاوت میان حاکمیت انسان و حاکمیت خصوصی است و پس.

* Élienne Caset, Voyage en Icarie, Paris. 1842 (این کتاب توصیفی است از توپهای کمونیستی).

** نظام اقشار Estates System، نظام سیاسی و اجتماعی اروپای قرون وسطی که پس از ظهور سرمایه‌داری جای خود را به دموکراسی و نظام نمایندگی (پارلمانی) بخشید. در نظام اقشار، جامعه، بدون احتساب رعایا و دهقانان به سه قشر اشراف و نجبا، علما و روحانیون، و عوام (مشکل از صنعتگران و طبقات شهری) تقسیم می‌شد. اگر به این مجموعه، دربار و دولت مرکزی را نیز اضافه کنیم، تصویر کاملی از نظام اقشار و قوانین و نهادهای پیچیده آن به دست می‌آید.

بدین ترتیب منتقد نه تنها می تواند بلکه ضروری است که خود را وابسته این گونه مسائل سیاسی کند (چیزی که سوسیالیستهای خام اندیش آن را کاملاً دون شأن خود می دانند). او با نشان دادن برتری و مزیت نظام نمایندگی بر نظام اقشار، علاقه بخش بزرگی از جامعه را عملاً جلب خواهد کرد. بدین معنی که با برکشیدن نظام نمایندگی از شکل صرفاً سیاسی آن به یک نظام عمومی [اجتماعی] و با نشان دادن اهمیت واقعی آن این بخش را وادار می سازد که خود را تعالی بخشد و از خود فواتر رود - زیرا پیروزی این بخش از جامعه [یعنی بورژوازی] در عین حال به معنای شکست آن است.

بنابراین، هیچ چیز نمی تواند ما را از نقد سیاست به موازات تقدمان از نظام به طور کلی و موضعگیری سیاسی یعنی ورود به مبارزات حقیقی و هم هویت شدن با آنها بازدارد. [البته] این امر به معنای آن نیست که ما جهان را با اصول آیین جدیدی آرامش بخشیده و اعلام کنیم: حقیقت این است، در مقابل آن زانو بزنید! بلکه به معنای آن است که ما اصول جدیدی را از قواعد و نوامیس موجود جهان بیرون کشیده و آن را تکامل می بخشیم. ما نخواهیم گفت: مردم دست از مبارزه بکشید، زیرا این کاری عبث و احمقانه است؛ بگذارید شما را با شعارهای مبارزه حقیقی مجهز کنیم. برعکس، به سادگی به دنیا نشان خواهیم داد که چرا مبارزه هست و چرا مردم درگیر آند، و اینکه آگاهی از این مبارزه یک ضرورت [تاریخی] است؛ چه مردم بخواهند و چه نخواهند.

اصلاح آگاهی تماماً عبارت است از آگاه کردن جهان نسبت به آگاهی خودش، و بیدار کردن آن از رؤیاهایش و توضیح و تبیین اعمال و افعال آن به خود آن. مانند نقد فویرباخ از مذهب، همه هدف ما فقط ترجمه مسائل سیاسی و مذهبی به شکل خود آگاه انسانی آنهاست.

[بنابراین] برنامه ما باید عبارت باشد از اصلاح آگاهی نه به صورت جزئی بلکه از طریق تحلیل آگاهی را آزمیخته که برای خود نیز ابهام آمیز است، خواه این آگاهی در قالب دینی جلوه گر شود و خواه در اشکال مختلف [رفتار] سیاسی. آن گاه روشن خواهد شد که جهان زمان درازی در رؤیای چیزی بوده که فقط کافی است نسبت به آن آگاهی یابد تا آن را در واقع به دست آورد. و همین جاست که مشخص می شود وظیفه ما کشیدن خط ذهنی و مرزی قاطع میان گذشته و آینده نیست، بلکه کامل کردن اندیشه گذشته است. و سرانجام روشن خواهد شد که بشریت کار نوی آغاز نخواهد کرد، بلکه آگاهانه کار پیشین خود را تکمیل می کند.

بنابراین، اکنون ما در وضعی قرار داریم که می توانیم شهادتنامه خود را در نشریه مان در یک عبارت خلاصه کنیم: روشن ساختن (فلسفه انتقادی) [ماهیت واقعی] مبارزات و آرزوها و

احلام عصر، بر خود آنها، و این هم وظیفه جهان است و هم وظیفه ما که تنها می‌تواند از طریق تلاش متحد ما و به‌عنوان محصول مشترک این تلاش با موفقیت قرین گردد. و قبل از همه آنچه که بدان نیاز داریم اعتراف است و بس. بشریت برای آنکه به سبب گناهانش بخشوده شود نیازمند آن است که به این خطاها و گناهان صادقانه اعتراف کند.

۲. نیاز، تولید و تقسیم کار

با توجه به گستردگی نیازهای انسانی و اهمیت غیرقابل تردید آن در پیش‌فرض سوسیالیسم، می‌توان متوجه اهمیت شیوه تولید جدید و نیز موضوع یا هدف جدید تولید شد که این به معنای تأیید تازه‌ای از تواناییهای انسان و توسعه و تکامل طبیعت انسانی است. [ولی] اهمیت و معنای اینها در نظام مالکیت خصوصی واژگونه می‌گردد. هر فرد در اندیشه آن است که نیاز جدیدی را در دیگری برانگیزد با این هدف که تحت فشار این نیاز جدید او را به پرداخت قیمت جدیدی وادار سازد، او را به وابستگی جدیدی بکشاند و برای نوع جدیدی از لذت بفریبدهد و بدین ترتیب وی را از لحاظ اقتصادی تباه و هلاک سازد. هر اقدامی برای اعمال قدرتی بیگانه بر کسی به این امید صورت می‌گیرد که بدان وسیله شخص نیازها و خواسته‌های خودخواهانه خود را برآورد. قلمرو قدرتهای بیگانه‌ای که انسان را تابع خود می‌سازد با هر افزایشی در چیزها (objects) وسعت می‌یابد، و هر محصول تازه‌ای امکان تازه‌ای برای فریب و تقلب و غارت متقابل فراهم می‌آورد. انسان به مثابه انسان به نحو فزاینده‌ای پیوسته فقیرتر می‌شود و محتاج‌تر به پول برای تسلط بر این موجودیت خصومت‌آمیز. قدرت پول او در تناسب معکوس با حجم تولیدات قرار می‌گیرد، بدین معنی که نیازهای او با افزایش قدرت پول افزایش می‌یابد. از این رو، نیاز به پول ناشی از نیازی حقیقی است که نظام جدید اقتصادی آن را آفریده است و این تنها نیازی است که این نظام به وجود می‌آورد. مقدار پول به طرز روزافزونی تبدیل به تنها ویژگی مهم آن می‌شود. [پول] به همان‌گونه که همه چیز را به شکل انتزاعی خودش کاهش می‌دهد، خود را نیز در روند حرکتی خود به چیزی کمی تحویل می‌نماید. افراط و فقدان میانه‌روی معیار حقیقی آن است. این [روند] از لحاظ ذهنی خود را تا حدودی در این واقعیت به نمایش می‌گذارد که افزایش تولید و نیازها اکنون برده‌ای است مبتکر و همواره حسابگر، در خدمت اشتباهی کاذب، غیرانسانی، غیرطبیعی، و پالایش‌یافته - زیرا مالکیت

خصوصی نمی‌داند و نمی‌فهد که چگونه نیاز خام را به نیازی انسانی تبدیل کند. ایدئالیسم آن وهم‌آمیز، بوالهوسانه، و حماقت‌آور است. هیچ خواجه حرمسرای با چنین فرومایگی لب به تملق از ارباب خودکامه خود نمی‌گشاید و از وسایل رسوا و شناعة آمیز برای جان تازه بخشیدن به ظرفیت ناچیز او و دوباره دایرکردن بساط عیش، به قصد جلب احسان و مرحمت ارباب، استفاده نمی‌کند که خواجه حرمسرای صنعت، یعنی صاحب کارخانه، که می‌کوشد با چرب‌زبانی سکه‌ای چند از جیب همسایه عزیز و محبوبش کیش رود. هر فرآورده‌ای در واقع طعمه‌ای است برای فریفتن و اغوای ماهیت دیگری، یعنی پول او و هر نیاز واقعی یا بالقوه‌ای ضعیفی است که شکار را برای به‌دام‌افتادن وسوسه می‌کند. بهره‌کشی همگانی از سرشت جمعی انسان. همان‌طور که هر یک از کمبودها و نارساییهای انسان او را متوجه دنیای دیگری کرده و سخنان کشیش را به دلش می‌نشانند، به همان‌گونه هم هر نیازی فرصتی است برای رفتن به سراغ همسایه که با او رابطه دوستانه‌ای نداریم ولی با تظاهر به دوستی و رفاقت با وی ندا درمی‌دهیم که: «دوست عزیزم، من هرچه بخواهی به تو خواهم داد ولی تو خودت شرایط [معامله] را می‌دانی. تو خود می‌دانی که باید با چه مرکبی [قرارداد فیما بین را] امضا کنی و خود را در اختیار من قرار دهی. من تو را فریب می‌دهم در حالی که وسیله لذت تو را فراهم می‌کنم.» بدین ترتیب وی خود را به تباهترین هوسهای همسایه‌اش می‌سپارد، برای او قوادی می‌کند، اشتهای او را تحریک می‌کند، به هر نقطه ضعف او حمله می‌برد و بابت این دلآلی محبت که در حق او انجام می‌دهد مبلغ قابل توجهی دریافت می‌کند. بهره‌کشی همگانی از سرشت جمعی انسان.

این جداافتادگی خود را تا حدودی در این واقعیت به نمایش می‌گذارد که پالایش نیازها و وسایل برآوردن و ارضای آنها، موجب فساد و انحطاط حیوانی نیازها و تبدیل آنها به نیازهایی خام و انتزاعی و ساده می‌شود؛ به عبارت دیگر پالایش و آرایش نیازها، عکس خود [یعنی خامی و سادگی] را باز تولید می‌کند. [امروزه] حق نیاز به هوای تازه دیگر برای کارگر نیازی محسوب نمی‌شود. انسان یکبار دیگر به زندگی کردن در غار بازمی‌گردد [با این تفاوت] که این بار هوای آن با بوی بد و مسمت‌کننده و مهلک تمدن آلوده شده است. به علاوه، کارگر تنها مهلت چندروزه‌ای برای اقامت در آن دارد، زیرا برای او این قدرت بیگانه‌ای است که ممکن است (هر آن) از او پس گرفته شود و یا از آن، به علت عدم پرداخت کرایه، در هر لحظه بیرون رانده شود. او حقیقتاً بایستی برای این مرده‌شوخیخانه کرایه پرداخت کند. مکانی در آفتاب، یعنی جایی که پرومته در نمایشنامه ایشیل به‌عنوان بزرگترین هدیه به توصیف آن می‌پردازد که به واسطه آن توانست وحشیان را به‌صورت انسان تغییر شکل دهد، برای کارگر وجود ندارد. نه نور، نه هوا،

نه... [یعنی] ساده‌ترین امکان پاکیزگی حیوانی - دیگر نیازی برای انسان به حساب نمی‌آید. کثافت - این آلودگی و فساد و گندیدگی انسان، گنداب (این واژه بایستی در معنای واقعی و دقیق آن فهمیده شود) تمدن - بدل به عنصر اساسی زندگی بشر شده است. غفلت و بی‌توجهی غیرطبیعی همگانی، طبیعت متعفن و گندیده اینک بدل به عنصر اساسی زندگی او شده است. هیچ‌یک از حواس این انسان [مسوخ شده] نه در شکل انسانی و نه غیرانسانی و نه حتی حیوانیش کار نمی‌کند. خامترین شیوه‌ها (و ابزار) کار انسانی از نو پدیدار شده؛ مثلاً چرخ عصاره‌ی مورد استفادهٔ برده‌های رومی [اکنون] شیوهٔ تولید و شیوهٔ حیات بسیاری از کارگران انگلیسی شده است. انسان امروز نه تنها فاقد نیازهای انسانی است، بلکه حتی نیازهای حیوانی او هم از وی گرفته شده است. مثلاً برای فرد ایرلندی تنها یک نیاز باقی مانده است - نیاز به خوردن، آن هم خوردن سیب‌زمینی و، اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، خوردن سیب‌زمینی پوسیده، یعنی بدترین نوع سیب‌زمینی. مگر انگلستان و فرانسه هر یک ایرلند کوچکی در شهرهای صنعتی خود ندارند؟ وحشیان و حیوانات حداقل نیاز به شکار و حرکت و غیره دارند، نیاز به همراهی و همنشینی. ساده‌سازی ماشین‌آلات و کار بدین منظور صورت گرفت که از موجودات انسانی که هنوز در حال رشدند، یعنی از کودکان کاملاً نابالغ کارگر بسازند، در حالی که خود کارگر به کودک فراموش شده‌ای تبدیل گردیده است. ماشین خود را با ضعف انسان تطبیق می‌دهد برای آنکه انسان ضعیف را به ماشین تبدیل کند. این حقیقت که کثرت نیازها و وسایل بر آوردن و ارضای آنها موجب فقدان نیازها و وسایل ارضای آنهاست توسط اقتصاددانان سیاسی (و نیز به وسیلهٔ سرمایه‌دار - که مقصود ما همواره اهل کسب و کار تجربی است هنگامی که به اقتصاددانان سیاسی اشاره می‌کنیم، یعنی کسانی که تجسم علمی و موجودیت همان اهل کسب و کار تجربی است) به طریق زیر ثابت شده است:

(۱) با کاستن نیازهای کارگران به حداقل ممکن که بتواند [تنها] موجودیت فیزیکی او را حفظ نماید و کاهش فعالیت‌های او به انتزاعی‌ترین حرکت‌های مکانیکی. با انجام این کار، اقتصاددان سیاسی اعلام می‌دارد که انسان دارای هیچ‌گونه نیازی نیست، چه در قلمرو فعالیت‌های [انسانی] و چه در مصرف. زیرا او حتی یک‌چنین زندگی را زندگی انسانی و موجودیت انسان می‌نامد.

(۲) با اخذ معیارهای خود - یعنی معیارهای عام به مفهومی که در مورد همهٔ انسانها صادق است - از بدترین حالت تهیدستی و محرومیت که زندگی (هستی) می‌تواند آن را بشناسد. او کارگر را به موجودی بدل می‌کند که نه نیازی دارد و نه احساسی و فعالیت‌های او را نیز به انتزاعی ناب از هر [نوع] فعالیتی بدل می‌کند. بدین ترتیب هرگونه تجملی که کارگر امکان دارد از آن

تمتع و لذت برد سزاوار سوزنش است، و هر چیزی که ورای انتزاعیترین نیاز وی قرار گیرد - خواه در شکل لذت‌جویی بردبارانه و منفعل و خواه در هیأت تقاضایی مؤثر - در نظر او تجمل و تن‌آسایی جلوه می‌کند. بنابراین، اقتصاد سیاسی، این علم ثروت که در عین حال علم بازداشتن و گرسنگی‌کشیدن و پس‌اندازکردن نیز هست، در واقع تا آنجا پیش می‌رود که انسان را از نیاز به هوای آزاد و فعالیت جسمانی (ورزش) هم بی‌نیاز می‌سازد؛ این علم شگفتیهای صنعت در عین حال علم ریاضت‌کشی هم هست، و آرمان واقعی آن [به وجود آوردن] مرتاضی حریص و دندان‌گرد و [یا] برده‌ای پرکار و سودمند است، و آرمان اخلاقی آن وجود کارگری است که بخشی از دستمزد خود را پس‌انداز کند. این علم حتی به کشف هنری دست‌آموز نایل شده که می‌تواند این عقیده و اندیشه دلکش را با حالتی احساساتی روی صحنه به تماشاچیان ارائه دهد. بنابراین این علم [اقتصاد] - با وجود همهٔ دنیوی‌بودنش و ظاهر فریبکار و فسادآمیزش - حقیقتاً علمی است اخلاقی، آری، اخلاقی‌ترین علمها که اصل اساسی و آیین خدشه‌ناپذیر آن یعنی انکار نفس، انکار زندگی و همهٔ نیازهای انسانی است. هرچه کمتر بخوری، بیاشامی، به تاثیر بروی و کتاب بخوری، هرچه کمتر به رقص، پایکوبی، ورزش، عشق‌ورزی، نقاشی، موسیقی، تفکر، نظریه‌پردازی و... روی آوری، و هرچه بیشتر پس‌انداز کنی، گنج تو، یعنی سرمایه‌ات - گنجی که نه بید می‌تواند آن را بزند و نه موربانه بخورد - افزونتر خواهد شد. هرچه تو کمتر باشی و زندگی‌ت را کمتر تحقق بخشی، بیشتر خواهی داشت و زندگی بیگانه شده‌ات بزرگتر خواهد بود و زندگی جدا افتاده‌ات را بیشتر ذخیره خواهی کرد. هرچه را که اقتصاددان (سیاسی) به صورت زندگی و انسانیت تو از تو می‌گیرد به شکل پول و ثروت به تو بازمی‌گرداند و هرآنچه را که تو توانا بر انجامش نیستی، پول تو برایت انجام می‌دهد: او می‌تواند بخورد، بیاشامد، تفریح کند، به سینما و تئاتر برود، آثار هنری را جمع‌آوری کند، بیاموزد، کنجکاوی تاریخی را ارضا کند، قدرت سیاسی به دست آورد، به مسافرت برود و خلاصه قادر است همهٔ چیزهایی که برشمردیم برای تو فراهم کند؛ می‌تواند هرآنچه طلب کنی بخرد؛ پول همان ثروت و قدرت واقعی است. ولی با همهٔ اینها، فقط علاقه‌مند است که خود را بیافریند، خود را بخرد، زیرا سرانجام همهٔ چیزهای دیگر خدمتگزاران اویند. و هنگامی که ارباب در اختیار من است، خدمتگزاران او نیز در اختیار من‌اند، و نیازی به آنان نیست. بنابراین همهٔ فعالیتها و شور و هیجانها در غباری از حرص و آز و طمع‌ورزی گم می‌شود. کارگر تنها آنقدر مجاز به داشتن است که زندگی کند، و فقط برای داشتن است که مجاز به زندگی کردن است.

حقیقتی است که در حوزهٔ اقتصاد سیاسی بحث و جدالی میان گروهها و مکاتب مختلف

پدید آمده است. [طرفداران] یک مکتب (یعنی مکتب مالتوس، لودردال *Lauderdale* و غیره) طرفدار تجمل در زندگی‌اند و صرفه‌جویی و عقل معاش را بد می‌دانند. و [طرفداران] مکتب دیگر (مثلاً ریکاردو و غیره) صرفه‌جویی را می‌پسندند و از آن جانبداری می‌کنند و تجمل را چیزی بد و ناپسند می‌دانند. ولی مکتب نخست می‌پذیرد که دلیل جانبداری او از تجمل برای تولید کار است، یعنی صرفه‌جویی مطلق؛ و مکتب اخیر می‌پذیرد که علت طرفداری او از صرفه‌جویی برای تولید ثروت است، یعنی تجمل. مکتب قبلی تصور رمانتیکی دارد، بدین معنی که تنها حرص و آز و طمع‌ورزی ناپستی مصرف‌اغنیاء را تنظیم کند؛ ولی این تصور با قوانین این مکتب که ولخرجی و اسراف را وسیله مستقیم ایجاد ثروت می‌داند در تضاد و تعارض قرار می‌گیرد. [در حالی که] طرف مقابل در بحث و مجادله‌ای پرحرارت و مشروح تلاش می‌کند نشان دهد که از راه اسراف و ولخرجی من‌دارایی و اموال را به‌جای آنکه افزایش دهم کاهش می‌دهم و عجیب است که طرفداران این طرز فکر خود را به‌کوچه علی‌چپ می‌زنند و نمی‌پذیرند که تولید به‌وسیله بلهوسی و تفنن تنظیم می‌شود؛ آنها نیازهای «پالایش‌یافته» را در نظر نمی‌گیرند و فراموش می‌کنند که بدون مصرف، تولیدی درکار نخواهد بود؛ فراموش می‌کنند که به‌واسطه رقابت، تولید ناگزیر زیاده‌تر و تجمل‌تر می‌گردد؛ آنها فراموش می‌کنند که مصرف هر چیز ارزش آن را تعیین می‌کند، و خود این هدف نیز توسط مُد تعیین می‌شود؛ آنها می‌خواهند فقط «چیزهای قابل مصرف» تولید شود، ولی فراموش می‌کنند که تولید بسیاری از چیزهای مفید و قابل مصرف، بسیاری مردم غیر مفید و بی‌مصرف هم تولید می‌کند. هر دو مکتب فراموش می‌کنند که اسراف و صرفه‌جویی، تجمل و محرومیت، ثروت و فقر برابرند.

انسان نه تنها باید در ارضای احساس، فی‌المثل احساس گرسنگی، ممسک باشد، بلکه لازم است در مشارکت در کارهای عام‌المنفعه، ابراز همدردی و اعتماد هم‌جانب احتیاط را نگاه‌دارد و میانه‌رو باشد. تنها از این طریق است که می‌توانیم اقتصادی عمل کنیم و از تباه‌شدن هستی و دارایی خود در راه توهمات بی‌پایه پرهیز کنیم.

انسان باید همه چیز خود را درآمدزا، یعنی مفید سازد و از هیچ منبع درآمدی روی نگرداند. ممکن است از اقتصاددان سیاسی بپرسیم: آیا این پیروی از قوانین اقتصادی است که از طریق فحشا، یعنی خود را در اختیار دیگری قرار دادن، پولی به‌دست آوریم؟ (در فرانسه کارگران کارخانه‌ها فحشای زنان و دخترانشان را ساعت «آخر» کار می‌نامند، که به‌واقع نیز همین است) و

یا اگر دوستم را به عنوان برده به بازرگانان مراکشی * بفروشم (و یا فروش مستقیم مردان به شکل تجارت برای خدمت اجباری و بیگاری و غیره که هنوز در تمام جوامع متمدن رایج است)؟ پاسخ او [قطعاً] چنین خواهد بود: عمل تو نقض قوانین من نیست، ولی لازم است ببینی اخلاقیات و مذهب در این مورد چه می‌گویند؛ اخلاقیات و مذهب اقتصاد سیاسی من در این مورد اعتراض ندارند، ولی... ولی من حرف کدام یک را باید باور کنم؟ اقتصاد سیاسی یا اخلاقیات را؟ اخلاقیات اقتصاد سیاسی چیزی جز سود نیست، کار و صرفه‌جویی و هشیاری و تازه اقتصاد سیاسی قول ارضای نیازهای مرا هم می‌دهد. اقتصاد سیاسی اخلاقیات، ثروت و جدان پاک، فضیلت و غیره است. ولی چگونه می‌توانم با فضیلت باشم اگر وجود نداشته باشم؟ و چگونه جدان پاکی داشته باشم، اگر از چیزی آگاه نباشم؟ این در ذات سرشت واقعی جداافتادگی است که هر حوزه‌ای معیارهای مختلف و متضادی را بر شخص تحمیل کند: معیاری برای اخلاقیات، معیاری برای اقتصاد سیاسی و غیره. و این به خاطر آن است که هر یک از آنها شکل خاصی از جداافتادگی انسان است و هر کدام بر ناحیه خاصی از فعالیت جداافتاده متمرکز شده است؛ و هر یک به طرز جداافتاده‌ای با دیگری مرتبط است... بدین سان میشل شوالیه (M. Michel Chevalier) ریکاردو را متهم می‌کند که اخلاقیات را در نظر نمی‌گیرد. ولی ریکاردو می‌گذارد که اقتصاد سیاسی با زبان خودش سخن بگوید. [حال] اگر این زبان، زبان اخلاق نیست، ریکاردو مقصر نیست. بدین ترتیب باید گفت این آقای میشل شوالیه است که وقتی به اخلاقیات می‌پردازد، اقتصاد را کنار می‌گذارد، ولی هنگام پرداختن به اقتصاد نیز حقیقتاً و لزوماً اخلاقیات را به کناری می‌نهد. رابطه اقتصاد سیاسی و اخلاقیات یا دلخواهی و احتمالی است، که نه علمی است و نه اساسی دارد، نوعی صورت بدلی (Simulacrum) است؛ یا رابطه‌ای اساسی است که در این صورت تنها می‌تواند رابطه قوانین اقتصاد با اخلاقیات باشد. اگر چنین رابطه‌ای وجود ندارد و یا عکس آن صادق است، آیا ریکاردو می‌تواند کاری کند؟ به علاوه، تضاد و تقابل میان اقتصاد سیاسی و اخلاقیات صرفاً تضادی ظاهری است. [بدین معنی] که هم تضاد است و هم تضاد نیست. اقتصاد سیاسی صرفاً به شیوه خودش قوانین اخلاقی را بیان می‌کند. فقدان نیازها به عنوان اصل اساسی اقتصاد سیاسی به طرز چشمگیری در نظریه جمعیت هویداست؛ انبوهی از مردم (انفجار جمعیت). حتی موجودیت انسان هم خود یک تجمل ناب به حساب می‌آید، و اگر کارگر پایبند «اخلاق» است در تولید مثل اقتصادی رفتار می‌کند. (میل

* برده‌های مسیحی تا اوایل قرن نوزدهم در مراکش خرید و فروش می‌شدند.

پیشنهاد می‌کند در ملأعام از آنهایی که در مسائل جنسی اعتدال نشان می‌دهند ستایش و از آنهایی که بر ضد سترونی ازدواج گناه می‌کنند سرزنش به عمل آید... آیا این اخلاقیات و آیین ریاضت‌کشی نیست؟*) اکنون تولید انسانها به مثابه مصیبت اجتماعی قلمداد می‌شود.

مفهومی که تولید برای [فرد] ثروتمند دارد خود را در مفهومی که برای [شخص] فقیر دارد آشکار می‌سازد. در «بالا» تولید خود را پیوسته به صورتی پالوده و پنهان و ابهام‌آمیز نشان می‌دهد - به عنوان نمود. و در «پایین» به صورتی خام و سراسر آشکار خود را به نمایش می‌گذارد - به عنوان واقعیت. نیاز خام کارگر [به نسبت] نیاز تلطیف‌شده و پالوده فرد ثروتمند منبع سود زیادتری است. دخمه‌های زیرزمینی (منازل کارگران) در لندن منبع درآمد بیشتری برای صاحبان آنهاست تا قصرهای [مجلل ثروتمندان]، زیرا آنها برای صاحبان خود در حکم ثروت بیشتری هستند و از لحاظ اقتصادی نیز ثروت اجتماعی بیشتری را تشکیل می‌دهند.

صنعت در زمینه خامی نیازها نیز به اندازه پالایش آنها سرمایه‌گذاری و بورس‌بازی می‌کند. ولی آن خامی که با آن تجارت می‌کند به‌طور مصنوعی فراهم شده، و بنابراین شیوه حقیقی برخورداری و ارضای آن، نوعی خود-تخدیری و سرگشتگی و گيجی است، و این همان ارضای ظاهری نیاز و همان تمدن در چارچوب بربریت خام نیاز است. بنابراین مشروب‌فروشیهای انگلیس را می‌توان تصویری نمادین از مالکیت خصوصی دانست. تجمل آنها رابطه حقیقی تجمل و ثروت جامعه صنعتی را بر آدمی نمایان می‌سازد. به همین دلیل است که آنها به درستی فقط لذت روزهای یکشنبه مردم انگلیس هستند و رفتار پلیس انگلیس هم با آنها با ملایمت و اغماض و چشمپوشی است.

ما قبلاً دیدیم که اقتصاددان سیاسی چگونه به راههای مختلفی وحدتی میان کار و سرمایه ایجاد می‌کند: ۱) سرمایه کار انباشته است؛ ۲) هدف سرمایه در چهارچوب تولید - بخشی باز تولید سرمایه به اضافه سود، بخشی سرمایه به عنوان مواد (مواد کار)، بخشی به عنوان ابزار کار (مثلاً ماشین سرمایه‌ای است که مستقیماً با کار یکی فرض می‌شود) - کار مولد است؛ ۳) کارگر جزئی از سرمایه است؛ ۴) دستمزدها جزء هزینه‌های سرمایه است؛ ۵) برای کارگر، کار باز تولید سرمایه زندگی اوست؛ ۶) و برای سرمایه‌دار، عاملی در فعالیت‌های سرمایه‌اش؛ و سرانجام ۷) اقتصاددان سیاسی فرض می‌کند که وحدت اولیه سرمایه و کار همان وحدت سرمایه‌دار و کارگر است که وی آن را همان وضع اولیه مبین برکت می‌نامد. این حقیقت که دو عامل فوق به صورت

* James Mill, *Éléments d' économie politique* tr. J. T. parlisot, paris 1823.

دو شخص با یکدیگر گلاویز شوند برای اقتصاددان ما رویدادی تصادفی و حادث است، و از این رو تنها می‌تواند به وسیله عوامل خارجی توضیح داده شود. (به آثار میل نگاه کنید.)
 ملت‌هایی که هنوز به تالان خیره‌کننده و سکرآور سکه‌های قیمتی خیره مانده‌اند و از پول فلزی برای خود بتی قابل پرستش ساخته‌اند هنوز ملت‌های پولکی کاملاً پیشرفته‌ای نشده‌اند. می‌توانیم انگلستان را با فرانسه مقایسه کنیم. این که حل مسائل تئوریک تا چه حد تابعی از عمل و از طریق واسطه عمل قابل فیصله است، و این که عمل راستین خود تا چه حد شرط [وجود] نظریه‌ای مثبت و واقعی است، برای مثال، در پرستش بت (یا طلسم) نشان داده می‌شود. ادراک حسی یک پرستنده طلسم متفاوت از ادراک حسی یک یونانی است، زیرا هستی احساسی او متفاوت است. تا زمانی که احساس [Sinn] انسانی نسبت به طبیعت و معنای [Sinn] انسانی طبیعت، و از این رو احساس و معنای طبیعی انسان، هنوز به وسیله کار خود انسان فرآورده نشده است، خصومت انتزاعی میان عقل و احساس پرهیزناپذیر باقی خواهد ماند.

برابری، چیزی جز ترجمه به زبان فرانسوی، یا به هیأت سیاسی درآوردن واژه آلمانی "Ich = Ich" (من = من) نیست. برابری به عنوان اساس کمونیسم شالوده سیاسی آن هم هست؛ این همان کاری است که فرد آلمانی می‌کند، هنگامی که تلقی بشر به منزله خودآگاهی همگانی را مبنای برابری آدمیان قرار می‌دهد. حاجتی به گفتار نیست که از حرکت بازداشتن و الغای جداافتادگی همواره از شکلی از جداافتادگی که قدرت مسلط است ناشی می‌گردد که در آلمان خودآگاهی، و در فرانسه بنا به ملاحظات سیاسی، برابری و در انگلستان که مفاهیم تنها با خود واقعیشان سنجیده می‌شوند، نیاز واقعی و مادی و عملی خوانده می‌شود. از این لحاظ است که بایستی پروژن هم نقد شود و هم تأیید.

اگر بخواهیم خود کمونیسم را توصیف کنیم - که به دلیل سیرت و مشخصه آن به مثابه نفی در نفی یا به مثابه تملک و جذب ماهیت انسانی از طریق نفی مالکیت خصوصی، هنوز موضعی حقیقی و خودزاینده نشده است، بلکه زاینده مالکیت خصوصی است [...] * جداافتادگی زندگی انسانی باقی می‌ماند و هرچه که انسان از آن آگاهتر شود، بیشتر و بزرگتر می‌گردد و تنها هنگامی به انتها می‌رسد که جامعه کمونیستی برقرار شود. برای پشت‌سرگذاشتن تصور مالکیت خصوصی تصور کمونیسم کافی است. اما برای آنکه واقعیت دیگری را جایگزین مالکیت

* در این قسمت گوشه‌ای از صفحه پاره شده و فقط تکه‌هایی از شش جمله باقی مانده است که نمی‌توان مفهوم از آن به دست آورد.

خصوصی واقعاً موجود سازیم، فعالیت واقعی کمونیستی ضروری است. تاریخ خود این فعالیت را به وجود می آورد، و حرکتی را که قبلاً در اندیشه مان به عنوان حرکتی جایگزین کننده و یا خود - جانشین می شناختیم، در قلمرو واقعیت فرآیندی طوفانی و بسیار سخت و دشوار را طی خواهد کرد. ولی باید این امر را پیشرفتی واقعی بدانیم که در ابتدای کار از محدودیتها و نیز اهداف این حرکت تاریخی آگاه گشته ایم و در موقعیتی قرار داریم که می توانیم ورای آن را ببینیم. هنگامی که کارگران کمونیست گرد هم جمع می شوند هدف فوری و بلافاصله شان تبلیغ و آموزش و غیره است. ولی در عین حال آنها نیاز جدیدی هم پیدا می کنند - نیاز به جامعه، و بدین ترتیب چیزی که به عنوان وسیله ظاهر شده بود تبدیل به هدف می شود. این رشد و پیشرفت عملی به بهترین و چشمگیرترین شکلی در گردهماییهای کارگران سوسیالیست فرانسه مشاهده می گردد. سیگار کشیدن، خوردن، نوشیدن و غیره دیگر وسیله هایی برای ایجاد ارتباط میان مردم نیست. همراهی و مصاحبت و تجمع و آفرینش و گفتگو که غایت آنها به نوبه خود همان جامعه است، برای آنها کافی است. برادری انسانها عبارتی توخالی نیست، بلکه واقعیتی ملموس است و پرتو نجابت و اصالت انسانی از پیکرهای از کار تکیده و فرسوده این انسانها ساطع است.

هنگامی که اقتصاد سیاسی مدعی می شود که عرضه و تقاضا همواره یکدیگر را متوازن می کنند، بلافاصله ادعای [اولیه] خود را فراموش می کند، این ادعا که عرضه مردم (یعنی نظریه جمعیت) همواره بیشتر از تقاضا برای آن است و بنابراین عدم تناسب میان عرضه و تقاضا خود را به روشنترین شکل در آنچه که هدف اصلی تولید است، یعنی موجودیت انسان، به نمایش می گذارد.

این واقعیت که پول، که چونان وسیله ای صرف به نظر می رسد، تا چه میزان همان قدرت واقعی و یگانه هدف است - این واقعیت که وسایل، که وجود من ناشی از آنهاست و جذب و تملک وجود عینی بیگانه از انسان را برایم ممکن می سازند، تا چه حد کلاً هدف و غایتی فی نفسه اند... وقتی روشن می شود که درمی یابیم مالکیت زمین، در جوامعی که زمین منشأ حیات است و شمشیر، در جوامعی که آنها وسایل حقیقی زندگی و بقایند، در عین حال قدرتهای سیاسی واقعی تلقی می شوند. در قرون وسطی هر قشر (Estate) به مجرد آنکه اجازه می یافت شمشیر حمل کند آزاد می شد. در میان مردم چادرنشین این اسب بود که فرد را آزاد می کرد و به او اجازه می داد تا در حیات جمعی مشارکت کند.

در بالا گفتیم که انسان در سیری قهقراپی به سوی زندگی غارنشینی حرکت می کند، ولی به

شکلی جدا افتاده و تنفر انگیز. [انسان] وحشی در غارش - وسیله‌ای طبیعی که به‌طور رایگان برای استفاده و سرپناه او فراهم است - احساس نمی‌کند که در محیطی بیگانه به سر می‌برد؛ او همان قدر احساس راحتی و ایمنی می‌کند که ماهی در آب. ولی دخمه زیرزمینی شخص فقیر چیزی نامتجانس و بیگانه برای اوست، قدرتی محصورکننده و بیگانه که تنها به قیمت رنج و مشقت و خون جگر و عرق جبین تسلیم او شده است. او به این دخمه به چشم خانه نگاه نمی‌کند، جایی که بتواند آن را ملک و کاشانه خود بنامد. برعکس، او خود را در منزل دیگران احساس می‌کند، در جایی غریب و بیگانه، که مالکش هر روز در انتظار آن است که او را به بهانه عدم پرداخت کرایه بیرون کند. در عین حال او از تفاوت کیفیت میان محل سکونت خود و دنیا‌های دیگری که در بهشت ثروت سر برکشیده‌اند، آگاه است.

جدا افتادگی در این حقیقت نمایان می‌شود که وسایل زندگی من متعلق به دیگری، و آرزوهای من ثروت و دارایی غیر قابل دسترس دیگری است، و مهم‌تر از آن، در این حقیقت که همه چیزها غیر از خود هستند، و اینکه فعالیت نیز چیزی غیر از خودش است، و سرانجام اینکه قدرتی غیر انسانی بر همه چیز و همه کس - و از جمله خود سرمایه‌داران - حاکم است.

مشکلی از ثروت غیر فعال و مفرط وجود دارد که منحصرأً برای لذت و خوشی صرف می‌شود، و مالک چنین ثروتی صرفاً به‌مثابه فردی فانی که زندگی زودگذری دارد، ولی سرگردان و بی‌هدف به دور خود می‌چرخد فعال است. او شاهد کار برده‌وار دیگران و رنج و مشقت آنهایی است که قربانی هوسهای اویند، او انسان را به‌طور کلی - از جمله خودش را - موجودی بی‌فایده و بوج و لایق قربانی شدن می‌داند. او متکبرانه و با تفرعن به انسانها می‌نگرد، ثروتی را که ممکن است دهها انسان را از گرسنگی نجات دهد مُسرفانه خرج می‌کند، و این توهم نفرت‌انگیز را می‌پراکند که اسرافکارهای لجام‌گسیخته و مصرف‌بی‌وقفه و غیر بارآور او شرط کار و از این‌رو [وسیله] معیشت دیگران است. برای او تحقق نیروهای اصلی و اساسی انسانی به سادگی تحقق موجودیت نامنتظم و آشفتنه او، هوی و هوسهای او، و تصورات بُلّهوسانه و خیالی و وهم‌آمیز اوست. ولی این ثروت، که ثروت را وسیله صرف به‌شمار می‌آورد، تنها به درد انهدام و نابودی می‌خورد، و بنابراین هم برده است و هم ارباب، هم گشاده‌دست و سخی و هم پست و ممسک، بُلّهوس، خودبین، گستاخ، پالوده، فرهیخته، مبتکر و باهوش - این‌گونه ثروت هنوز ثروت را به‌مثابه قدرتی کاملاً بیگانه که مسلط بر اوست تجربه نکرده است؛ و [بنابراین] در ثروت چیزی جز قدرت خودش نمی‌بیند، که هدف نهایی آن ثروت نیست بلکه

مصرف است [...] * و توهم خیره‌کننده درباره ماهیت ثروت - توهمی که از ظاهر لذت‌آور و احساس‌برانگیز آن نشأت می‌گیرد - با کارخانه‌داری سختکوش، هشیار، عامی، بی‌ذوق، و مقتصد رویارو می‌شود که به ماهیت ثروت واقف است، کسی که نه تنها طیف وسیعتری از فرصت‌های مختلف را برای بلهوسی و زیاده‌روی دیگران فراهم می‌آورد و از آنها با محصولات خویش چاپلوسی می‌کند - زیرا محصولات او چیزی نیستند مگر مجموعه‌ای از تعارف و تکلف‌های عنیف در خدمت اشت‌های سیری‌ناپذیر افراد ولخرج - ولی در عین حال می‌تواند قدرت روبه‌گاهش دیگران را به یگانه‌شکل مفید برای خود غصب کند. بنابراین اگر ثروت صنعتی در آغاز محصول اسراف و زیاده‌روی و ثروتی خیالی و بلهوس جلوه می‌کند، ولی در جریان اصلی پیشرفت خود به گونه‌ای فعال جایگزین دومی می‌شود. زیرا کاهش و سقوط بهره پول پیامد ضروری و نتیجه پیشرفت صنعتی است. بنابراین ابزار زیاده‌روی و افراطکاری صاحب پول هر روزه به نسبت معکوس با افزایش امکانات فزاینده و وسوسه‌های لذتجویی کاهش می‌یابد. از این رو او بایستی یا سرمایه‌اش را خود به مصرف برساند، که در این صورت موجب نابودی و خانه‌خوابی خود خواهد شد، یا سرمایه‌دار کارخانه‌دار بشود... از سوی دیگر، این حقیقتی است که اجاره زمین دائماً و به‌طور مستقیم در نتیجه پیشرفت صنعتی افزایش می‌یابد، ولی همان‌طور که قبلاً مشاهده کردیم ناگزیر زمانی فرا می‌رسد که مالکیت زمین، مانند هر نوع دارایی دیگری در زمره سرمایه قرار می‌گیرد که از طریق سود به بازتولید خود می‌پردازد. و این پیامد همان پیشرفت صنعت است. بنابراین، حتی مالک افراطکار نیز مجبور است یا سرمایه خود را مصرف کند و خود را منهدم و خانه‌خواب کند، یا تبدیل به کشاورز اجاره‌نشین ملک خود شود - یعنی یک کارخانه‌دار زراعی.

بنابراین کاهش در نرخ بهره که پروژن آن را معرف الغای سرمایه و گرایش به سوی اجتماعی شدن سرمایه به حساب می‌آورد، نشانه پیروزی کامل سرمایه‌فعال بر ثروت است، یعنی تغییر شکل و واریخت همه سرمایه‌های خصوصی به سرمایه صنعتی. و این به معنای پیروزی کامل مالکیت خصوصی است بر تمامی آن کیفیت‌هایی [از ثروت] که هنوز ظاهراً انسانی است و انقیاد کامل صاحب سرمایه به ماهیت و جوهر مالکیت خصوصی، یعنی کار. به یقین سرمایه‌دار صنعتی هم در جست و جوی لذت و خوشی است. او به هیچ وجه به سادگی غیرطبیعی نیاز باز نمی‌گردد، ولی لذت او [اکنون] ضمنی و تصادفی و وسیله‌ای برای استراحت

و تمدد اعصاب است، چیزی تابع و وابسته به تولید، صورتی حساب شده و حتی اقتصادی از خوشگذرانی و لذت؛ زیرا اکنون این لذت جزئی از هزینه سرمایه محسوب می‌شود. از این رو، مبلغی که صرف خوشگذرانی شده است، نباید زیاده‌تر از مبلغی باشد که می‌تواند با بازتولید سرمایه از طریق سود جایگزین شود. بنابراین، لذت و خوشگذرانی هم در ردیف سرمایه قرار می‌گیرد، و افراد لذتجو و خوشگذران نیز تحت [تسلط] گرد کنندگان سرمایه و افرادی که ثروت را تبدیل به سرمایه می‌کنند؛ در حالی که در گذشته قضیه برعکس بود. از این رو کاهش نرخ بهره تنها تا آنجا نشانه‌ای از الغای سرمایه است که حاکی از تسلط فزاینده سرمایه باشد، یعنی آن جدافتادگی فزاینده‌ای که با شتاب به سوی براندازی و الغای خود پیش می‌رود. و این تنها راهی است که در آن آنچه موجود است ضد خود را اثبات می‌کند.

بنابراین، مشاجره و کشمکش میان اقتصاددانان در بارهٔ تجمل و پس‌انداز و صرفه‌جویی صرفاً مشاجره‌ای است میان آن بخش از اقتصاد سیاسی که نسبت به ماهیت ثروت آگاه شده است و آن بخشی که هنوز در چارچوب خاطرات رمانتیک و ضد صنعتی زندانی و گرفتار است. ولی هیچ‌یک از این دو دسته نمی‌داند که چگونه موضوع مجادله را به زبان ساده بیان کند، و از این رو هیچ‌یک در موقعیتی قرار ندارد که دلیل محکمی ارائه دهد.

از این گذشته، اجارهٔ زمین، به‌مثابهٔ اجارهٔ زمین [یا واقعیتهای فی‌نفسه] ملغی شده است، زیرا دلیل فیزیوکراتها، کسانی که می‌گفتند مالک زمین تنها تولیدکنندهٔ حقیقی است، توسط اقتصاددانهای سیاسی، یعنی کسانی که نشان می‌دهند مالک زمین، فی‌نفسه، یگانه موجد کاملاً غیربارآور است، باطل شده است. کشاورزی فعالیت خاص سرمایه‌داری است که سرمایه‌اش را فقط به امید کسب سودی عادی در این راه به کار می‌اندازد. دلیل فیزیوکراتها که مالکیت زمین، به‌عنوان یگانه دارایی بارآور و مولد، بایستی تنها مالیات‌دهنده به دولت باشد و بنابراین بایستی یگانه [نیروی] باشد که موافقت خود را با اقدامات دولت اعلام و در امور دولتی دخالت می‌کند، اکنون به ضد خود تغییر جهت داده است. بدین معنی که مالیات بر اجارهٔ زمین تنها مالیات بر درآمد غیر مولد است و از این رو یگانه مالیاتی است که آسیبی به تولید ملی نمی‌زند. طبیعتاً از این بحث نتیجه می‌شود که مالک زمین دیگر نمی‌تواند از موقعیت خود به‌عنوان مالیات‌دهندهٔ اصلی امتیاز سیاسی به‌دست آورد.

آنچه که به تعبیر پرودُن قدرت فزایندهٔ کار در مقابل سرمایه است تنها قدرت فزایندهٔ کار در هیأت سرمایه، یعنی سرمایهٔ صنعتی است در برابر سرمایه‌ای که به‌عنوان سرمایه، یعنی از لحاظ صنعتی، مصرف نمی‌شود. و این پیشرفت در مسیر پیروزی خود حرکت می‌کند، پیروزی

سرمایه صنعتی.

بنابراین، روشن است که تنها هنگامی که کار به عنوان ماهیت مالکیت خصوصی درک و دریافت شود، نفس پیشرفت اقتصادی می تواند در قطعیت و تعین واقعی خود مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

جامعه، آن گونه که در نظر اقتصاددان سیاسی جلوه می کند، جامعه مدنی است که در آن هر فرد کلیتی از نیازهاست و فقط به همان صورتی برای دیگران وجود دارد که دیگران برای او - یعنی تا آنجا که هر یک وسیله ای برای دیگری است. اقتصاددان سیاسی، مانند علم سیاست در [قالب] نظریه حقوق بشر همه چیز را به انسان، یعنی به فرد فرو می گاهد، همان فردی که همه تعینات ذاتی اش را نادیده می گیرد تا بتواند او را به عنوان سرمایه دار یا کارگر طبقه بندی کند.

تقسیم کار تجلی اقتصادی ماهیت اجتماعی کار در متن جدا افتادگی است. یا حتی، از آنجا که کار تنها نمایشی از فعالیت انسانی در متن بیگانگی است، نمایشی از زندگی به عنوان بیگانگی زندگی، تقسیم کار چیزی نیست جز بر نهادن فعالیت جدا افتادگی و بیگانه شده انسانی به عنوان فعالیت نوعی واقعی (real species activity) یا فعالیت انسان به مثابه نوع انسان (activity of man as a species being).

اقتصاددانهای سیاسی در مورد ماهیت تقسیم کار مبهم و متناقض سخن می گویند، در حالی که به مجرد آنکه کار ماهیت مالکیت خصوصی شناخته شد، تقسیم کار نیز به طور طبیعی به عنوان یکی از نیروهای اصلی تولید ثروت تلقی شد. سخنان آنها درباره فعالیت انسانی به عنوان فعالیت نوع بشر در شکل جدا افتاده و بیگانه شده آن، کاملاً مبهم است....

رتال جامع علوم انسانی

۳. پول

اگر احساسات و اشتیاقات و امیال انسان، به مفهوم محدود کلمه، صرفاً ویژگیهای انسان شناختی نیستند، در واقع اثبات و تأیید هستی شناسانه ماهیت (طبیعت) اویند، و اگر این احساسات و امیال به واقع خود را فقط تا آنجا تأیید کنند که موضوع (object) به صورت محسوس برای آنها وجود دارد، پس واضح است که:

(۱) شیوه تأیید به هیچ وجه یکسان و منحصر به فرد نیست، بلکه برعکس شیوه های

مختلف تأیید، ویژگی خاص موجودیت و حیات این امیال را شکل می‌بخشد. شیوه وجود موضوعات یا نحوه عرضه آنها به احساسات، همان شیوه خاص ارضای امیال و اشتیاقات آدمی است.

(۲) آنجا که تأیید محسوس موضوع، نوعی فسخ و ابطال [Aufheben] مستقیم موضوع در شکل مستقل آن است (نظیر خوردن، آشامیدن، شکل بخشیدن به اشیاء و غیره) تأیید و اثبات موضوع چیزی جز همین فرآیند نیست.

(۳) تا آنجا که انسان، و نیز احساسات و اشتیاقات او امری انسانی است، تأیید موضوع از سوی انسانی دیگر نیز به معنای ارضای میل و احساس خود اوست.

(۴) تنها از طریق صنعت پیشرفته، یعنی به میانجی مالکیت خصوصی است که ماهیت هستی‌شناسانه امیال انسانی، هم از لحاظ کلیت و هم از لحاظ انسانیت آن تحقق می‌یابد. بنابراین علم بشری خود محصول خودسازی انسان از راه فعالیت عملی است.

(۵) معنای مالکیت خصوصی، در شرایط رهایی از جداافتادگی، همان موجودیت اشیاء و موضوعات اساسی برای انسان است، به عنوان وسیله لذتجویی و فعالیت.

پول تا آنجا که واجد خصیصه قدرت خرید و جذب و تملک همه چیز است، همان شیئی است که داشتن آن بغایت ارزشمند است. گستردگی و جامعیت این خصیصه اساس قدرت مطلقه پول است؛ از این روست که پول قادر مطلق محسوب می‌شود... پول دلال محبتی است میان نیاز و شیء، میان زندگی و وسیله معاش انسان. ولی آنچه که واسطه زندگی من می‌شود، واسطه موجودیت دیگران برای من نیز می‌گردد. برای من پول همان دیگری است.

از جامعه علوم انسانی

چه می‌گویی ای مرد؟ هیچ انگارش!

تو مالک دست و پا و سر و سُرین خود هستی!

و مادام که زندگی زیباست، آنچه که به چنگ می‌آوریم

آیا نباید از آن ما باشد؟

پندار که شش تزهاسب از آن من است؟

و بر پشتشان چنان تازم چون شهسواری در نخجیر

گویا بر پاهای نیرومندشان در تک و تازم.

و شکسپیر در تیمون آتنی می‌گوید:

زَر؟ زرد، گرانبها، درخشان؟ نی، نی
ای مجمع ایزدان، زمین، چرخ کبود؛
من کاهن لافزن نباشم، اما
با مشت‌های آن، چه بی‌محابا گردد،
ناپاک سیه، سپید؛ پستی، والا
فروت، جوان؛ جبون، دلاور؛ بد، نیک!
آری، این زر
گیرد ز تو چاکران و دستور و دبیر
از زیرِ دلیر مرد، بستر ببرد!
این بردهٔ زرد!
دین می‌سازد، سپس فرو ریزد دین
فرخنده‌کند گجسته‌ای، پیسی را
با چهرهٔ سهمگین فریبا سازد؛
دزدان را منزلت، مکان، همسنگی
با حاکم ملک بخشد، آری هم اوست
کو شوی بیابد از برای زالی
بدخوی، که چین و شوخ و ناپاک‌ترین
از مَرَبَله‌ای برانده، اما آنگاه
با مرهم و عطر خوش چنانش سازد
تا بوی بهار گیرد! اینک باز آی
ای خاک پلید، روسپی فطرتِ خاک
سرچشمهٔ بددلی میان مردم!
باز آ تا آن‌کنم که رسوا سازی
این طینت خویش!

و در ادامه همین قسمت می‌گوید:

ای قاتل نرمخوی شاهان، کین‌ساز
 بین پدر و پسر؛ که آلوده کنی
 پاکیزه‌ترین بستر باکرگان!
 مریخ صفت دلاور، ای تازه‌جوان
 محبوب، لطیف، عشقباز و پرشور
 کز سرخی گونه‌ات روان می‌سازی
 آن برف مقدسی که می‌پوشاند
 دامان خجسته «دیان» را! آری
 ای ایزد چشم‌بین که با قدرت خویش
 پیوند دهی بعید و ناممکنها
 تا بوسه به هم دهند! ای چرب‌زبان
 با صد گویش مناسب هر مقصود!
 ای سارق قلبها! بیندیش ز خود
 کاین نوع بشر، اسیر، در بند، ضعیف
 هرگاه میانشان اگر قصد کنی
 جنگ‌افروزی؛ چندان که در آخر کار
 در دست ددان فند زمام عالم.

(همانجا)

شکسپیر تصویر درخشانی از پول ترسیم می‌کند. برای درک او لازم است نخست به شرح و تفسیر قطعه برگرفته از گوته بپردازیم:

آنچه که از طریق پول برای من فراهم می‌شود، آنچه که من می‌توانم بابت آن پولی پرداخت کنم، یعنی آنچه که پول می‌تواند بخرد، آری من آن هستم، صاحب پول. هرچه قدرت پول من بیشتر، من قویتر. ویژگیها و خواص پول به‌واقع ویژگیها و قدرتهای اساسی صاحب پول، یعنی من، است. بنابراین آنچه من هستم و آنچه که می‌توانم انجام دهم به‌هیچ‌وجه توسط وجود

مستقل و فردیت من تعیین نمی‌شود. من زشتم، ولی می‌توانم زیباترین زن را به دست آورم که به معنای آن است که گفته شود زشت نیستم، زیرا تأثیر زشتی و قدرت دافعه آن به وسیله پول از میان رفته است. به عنوان یک فرد چلاق و معلولم، ولی پول یک دوجین پا برای من فراهم می‌کند؛ در نتیجه من معلول نیستم. من فردی شریر و بدکار، نادرست و متقلب، فاقد اخلاق و ابله‌م، ولی پول قابل احترام است و همچنین دارنده و مالک آن. پول بالاترین خوبی است، در نتیجه صاحب آن هم خوب است. به علاوه، پول بر نادرستی من سرپوش می‌نهد و مرا از مشکل متقلب بودن رها می‌سازد، بنابراین مسلم گرفته می‌شود که من فردی پاک و درست‌کارم. من آدمی مهمل و بی‌فکرم، ولی اگر پول ذهن و اندیشه حقیقی همه چیز است، چگونه ممکن است صاحب آن بی‌فکر و اندیشه باشد؟ علاوه بر آن، او می‌تواند برای خودش اشخاص زرنگ را بخرد، ولی آیا او نیست که با اِعمال قدرت بر اشخاص زرنگ از آنها زرنگتر است؟ به وسیله پول است که من می‌توانم هر چه را که دلم می‌خواهد به دست آورم. بنابراین آیا من همه تواناییهای انسانی را در تصرف خود ندارم؟ از این رو آیا پول همه ناتوانیها و ناشایستگیهای مرا به ضد آن تغییر شکل نمی‌دهد؟

اگر پول قید و زنجیری است که مرا به زندگی انسانی و جامعه را به من پیوند می‌زند، مرا به طبیعت و به انسان مربوط می‌سازد، پس آیا خود قید همه قیدها نیست؟ آیا نمی‌تواند همه قیدها را محکم سازد و یا از هم بگسلد؟ بنابراین آیا وسیله عام جدایی نیست؟ پول عامل حقیقی جدایی و عامل حقیقی پیوستن است. سخن کوتاه، قدرت شیمیایی جامعه است. شکسپیر دو ویژگی و خصلت پول را به طور اخص آشکار می‌سازد:

(۱) پول الوهیتی است مرئی: استحاله تمامی خصلتها و ویژگیهای طبیعی و انسانی و تغییر شکل آنها به ضد خودشان؛ درهم آمیختگی و وارونه‌سازی چیزها؛ جمع‌کننده ناممکنها.

(۲) فاحشه‌ای همگانی است و دلال محبتی برای مردان و مردمان.

وارونه‌سازی و درهم آمیختگی همه کیفیتهای انسانی و طبیعی، جمع‌کردن ناممکنها، قدرت الوهی پول در طبیعت آن به عنوان ماهیت جدا افتاده و بیگانه‌کننده نوع انسان نهفته است که خود را با فروش خود بیگانه می‌سازد. پول قابلیت بیگانه‌شده نوع بشر است.

آنچه که من به عنوان انسان نمی‌توانم انجام دهم، یعنی آنچه که تمام قدرتهای فردی من نمی‌توانند انجام دهند، با کمک پول انجام می‌پذیرد. بنابراین پول هر یک از قدرتهای اصلی و اساسی را به چیزی که خودش نیست، یعنی به ضد آن تغییر شکل می‌دهد.

اگر من هوس غذایی کنم یا بخواهم به علت آنکه ضعیفم و نمی‌توانم پیاده راه بروم، سوار

وسيلة نقلیه‌ای بشوم، پول می‌تواند هر دو آنها، یعنی غذا و وسیله نقلیه را برای من فراهم کند، یعنی آرزوهای مرا از قلمرو پندار بیرون کشد و انتقال دهد. پول موجودیت آنها در اندیشه، در تصور و خواهش و هوس را به موجودیتی واقعی و قابل لمس برمی‌گرداند، از پندار به زندگی، و از هستی تخیلی به هستی واقعی. در این نقش واسطگی است که پول همان قدرت خلاقه حقیقی است.

تقاضا نیز برای آنهایی که پول ندارند وجود دارد، ولی تقاضاهای آنان چیزی جز ساخته‌های تصوراتشان نیست. برای من یا هر کس دیگری نه وجود دارد و نه دارای اثری است. بنابراین برای من تقاضایی غیرواقعی و فاقد موضوع و محتوا باقی می‌ماند. تفاوت بین تقاضای مؤثر بر پایه پول و تقاضای غیر مؤثر بر پایه نیاز، آرزو، هوس و غیره، تفاوت میان هستی است و اندیشه و پندار، میان تصور و طرحی که صرفاً در درون من وجود دارد و شیئی واقعی که بیرون و مستقل از من وجود دارد.

اگر من برای مسافرت پولی در بساط نداشته باشم، نیازی برای مسافرت هم ندارم، یعنی نیازی واقعی و قابل تحقق برای مسافرت. اگر برای مطالعه آمادگی و استعداد داشته باشم، ولی برای این‌کار پولی در بساطم نباشد، برای مطالعه استعداد هم ندارم، یعنی آمادگی و استعداد حقیقی و واقعی. ولی اگر به‌واقع برای مطالعه استعداد نداشته باشم، ولی [در عوض] قصد مطالعه و پول داشته باشم، آن‌وقت آمادگی و استعداد مؤثری برای انجام آن خواهم داشت. پول که همان قدرت و وسیله‌ای خارجی و عام است - که گرچه از انسان به‌عنوان انسان و جامعه انسانی به‌عنوان جامعه نشأت نمی‌گیرد - ولی می‌تواند تخیل را به واقعیت و واقعیت را به تخیل صرف بدل کند. به همین ترتیب، پول قدرتهای طبیعی و حقیقی انسان را به تصورات ناب و صرفاً انتزاعی و بنابراین به عیوب و خیالاتی عذاب‌آور تبدیل می‌کند، درست همان‌طور که عیوب واقعی و خیالات - یعنی قدرتهای بواقع ضعیف و سترونی را که تنها در وهم و خیال افراد وجود دارند - به قدرتها و قابلیت‌های اساسی راستین دگرگون می‌سازد. با چنین توصیفی، پول [صورت] بازگونه‌عام فردیتهاست، که آنها را به ضد خود برمی‌گرداند و خصایص متضادی به خصایص [اصلی] آنها ضمیمه می‌کند.

بنابراین، پول در ارتباط با فرد و آن روابط و قیود اجتماعی که مدعی اند فی‌نفسه اموری ذاتی و اساسی هستند، به‌عنوان قدرتی بازگون‌کننده ظاهر می‌شود. پول یعنی قدرت و عاملی شگفت که وفاداری را به خیانت، عشق را به نفرت، نفرت را به عشق، فضیلت را به خیانت و خیانت را به فضیلت، خدمتکار را به ارباب، ارباب را به خدمتکار، یاوه را به خرد و خرد را به یاوه بدل

می‌کند.

از آنجایی که پول، به‌عنوان مفهوم پویا و زنده ارزش، همه چیز را آشفته و مبادله می‌کند، [عامل] مبادله و اغتشاش همه چیز است، جهانی وارونه، اغتشاش و مبادله همه کیفیتهای طبیعی و انسانی.

کسی که می‌تواند شجاعت بخرد شجاع است، حتی اگر خود ترسویی بیش نباشد. پول برای کیفیت یا شیئی خاص مبادله نمی‌شود، یا برای هر یک از قدرتهای اصلی و اساسی انسان، بلکه برای تمام دنیای عینی و واقعی انسان و طبیعت مبادله می‌گردد. اگر از دیدگاه شخصی که پول را در اختیار دارد نگاه کنیم، پول هر کیفیتی را با شیء یا کیفیت دیگری مبادله می‌کند، حتی اگر این کیفیتها و اشیاء متضاد باشند؛ پول قدرتی است که همه ناممکنها را با هم جمع می‌کند و تناقضات را مجبور می‌کند که با هم گرد آیند.

اگر فرض کنیم که انسان، انسان است و رابطه‌اش با جهان رابطه‌ای انسانی، آنگاه عشق تنها با عشق می‌تواند مبادله شود، اعتماد با اعتماد و قس علی‌هذا. اگر می‌خواهیم از هنر لذت ببریم بایستی از لحاظ هنری فردی آموزش دیده باشیم؛ اگر در آرزوی آنیم که بر دیگران اعمال نفوذ کنیم و آنها را تحت تأثیر قرار دهیم، بایستی از آن‌گونه اشخاصی باشیم که حقیقتاً دارای نیروی انگیزش و تشجیع و ترغیب مردمند. هر یک از روابط ما با مردم - و با طبیعت - در انطباق با موضوع قصد و اراده‌مان نمایش و نمودی خاص از تمایل ذاتی ما و زندگی فردی واقعی و حقیقی ما باشد. اگر بدون طلب عشق، عشق بورزیم، یعنی عشقمان به عنوان عشق، عشق متقابلی را برنینگیزد، اگر از راه بیان زنده و با دل و جان محبت خویش، در مقام عاشق، نتوانیم معشوق یار خود شویم، پس باید پذیرای این حقیقت شویم که عشقمان سترون و در حکم مذلت و بدبختی است.

۴. شالوده‌های روش شناختی

دستاورد بزرگ فویرماخ از این قرار است:

۱) نشان داده است که فلسفه چیزی جز مذهب به‌اندیشه آورده شده نیست، که در قلمرو اندیشه نیز بسط یافته است و لازم است به یکسان به‌عنوان صورت دیگری از جدالافتادگی طبیعت انسانی محکوم شود؛

۲) پریختن ماتریالیسم اصیل و دانش واقعی، با قراردادن روابط اجتماعی «انسان با انسان» به عنوان اساس و پایه نظریه‌اش؛
 ۳) مخالفت و مقابله با [اصل] «نفی در نفی» که مدعی است همان امر مثبت مطلق است، امر مثبتی که مبتنی بر خود و به‌طور اثباتی بر شالوده خود استوار است.

(دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی MEGA 1/3 pp. 151-2)

ادراک حسی (ر.ک. فویرباخ) بایستی اساس همه دانشها باشد. علم زمانی دانش حقیقی و واقعی است که از ادراک حسی، به دو مفهوم آگاهی حسی و نیاز حسی، ناشی شده باشد - یعنی فقط هنگامی که از طبیعت ناشی شده باشد. تمام تاریخ نوعی تدارک و آماده‌سازی است برای «انسان» تا او موضوع آگاهی حسی شود، و نیازهای او «در مقام انسان» نیز نیازهایی محسوس گردد. تاریخ خود بخشی واقعی از تاریخ طبیعی است، از تحول و تکامل طبیعت به انسان. علوم طبیعی سرانجام علوم انسانی را در خود جای می‌دهد، همچنان که علوم انسانی نیز این کار را با علوم طبیعی خواهد کرد؛ و [آن وقت] علمی یگانه خواهیم داشت، علم واحد.

(دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی MEGA 1/3 p. 123)

فقط اکنون، پس از درنظرگرفتن چهار «دقیقه» یا چهار جنبه اصلی روابط تاریخی*، می‌توانیم دریابیم که انسان دارای «شعور» نیز هست. ولی این شعور یا آگاهی از همان آغاز مترادف ذهن «ناب» نیست. از همان آغاز کار، «روح» بار «تحمیلی» ماده را چون نفرینی به‌دوش می‌کشد، ماده‌ای که در این مورد به‌صورت لایه‌های مرتعش هوا، اصوات، یا به‌طور خلاصه زبان پدیدار

* این چهار «دقیقه» یا «لمحه» عبارت‌اند از: ۱) تولید وسایل برای رفع نیازهای حیاتی یا «تولید حیات مادی»؛ ۲) تولید نیازهای جدید به واسطه ارضای نیازهای قبلی و کاربرد ابزارهای لازم - «این فرآیند خلق نیازهای جدید، نخستین کنش تاریخی است»؛ ۳) سومین دقیقه‌ای که از همان آغاز در فرآیند تحول تاریخی حضور دارد، تولید مثل و گسترش نوع بشر است، زیرا «آدمیان که به‌طور روزمره حیات خود را بازتولید می‌کنند، دست به تولید دیگر آدمیان می‌زنند: روابط میان زن و مرد، والدین و فرزندان، خانواده»؛ ۴) این سه دقیقه فعالیت اجتماعی که در واقع جدایی‌ناپذیرند و نوعی شیوه تعاون اجتماعی را شکل می‌بخشند، همواره با نوعی شیوه تولید اقتصادی همراهند. بنابراین چهارمین دقیقه تحول تاریخی بشر همان صنعت و مبادله و تاریخ تحول آنهاست.

می‌شود. زبان به قدمت آگاهی است، زبان همان آگاهی واقعی و عملی است که برای دیگران نیز وجود دارد، و تنها از این رو برای خود من هم حقیقتاً وجود دارد. زبان نیز مانند آگاهی، تنها از نیاز و ضرورت نشأت می‌گیرد، یعنی ضرورت آمیزش با دیگران. جایی که رابطه‌ای وجود دارد، زبان هم وجود دارد. حیوانات با هیچ چیز «رابطه» ندارند، مطلقاً هیچ رابطه‌ای. برای حیوانات، رابطه‌شان با دیگران به عنوان رابطه وجود ندارد. بنابراین آگاهی، از آغاز، محصولی اجتماعی است، و تا وقتی هم که انسان وجود دارد، به همین صورت باقی خواهد ماند. البته، شعور در یادی امر، آگاهی صرف نسبت به محیط محسوس بی‌واسطه و ارتباط محدود با دیگران و چیزهای خارج [از حیطه] فردی است که در جریان خود آگاهی قرار می‌گیرد. آگاهی در عین حال، آگاهی از طبیعت هم هست که نخست به عنوان نیرویی کاملاً بیگانه و بسیار مقتدر و رام‌ناشدنی بر آدمی نمایان می‌شود؛ نیرویی که انسانها با آن روابطی صرفاً حیوانی دارند و مانند وحوش از آن در ترس و اضطراب‌اند. این نوع آگاهی صرفاً آگاهی حیوانی نسبت به طبیعت است (مذهب طبیعت). بی‌درنگ معلوم می‌شود که این مذهب طبیعی، یا این رفتار معین نسبت به طبیعت مشروط به شکل جامعه است و بالعکس. در اینجا نیز مانند هر جای دیگر، هویت طبیعت و انسان در ارتباط محدود میان انسان و طبیعت منعکس است که رابطه محدود انسانها را نسبت به یکدیگر معین می‌سازد و رابطه محدود آنها نسبت به یکدیگر نیز تعیین‌کننده ارتباط آنها با طبیعت است. زیرا در این مرحله هنوز طبیعت به دست تاریخ دگرگون نگشته است. از سوی دیگر، آگاهی انسان از طبیعت، همان آگاهی از ضرورت آمیزش با افراد پیرامون اوست و این سرآغاز آگاهی از تعلق به جامعه و زندگی جمعی است. این آغاز، درست به مانند خود زندگی اجتماعی، در این مرحله هنوز خصلتی حیوانی دارد. این همان آگاهی زَمه‌ای است، و تنها چیزی که در اینجا انسان را از حیوان متمایز می‌کند این حقیقت است که در مورد او آگاهی جای‌غریزه را می‌گیرد و یا به زبان دیگر، غریزه او آگاهانه است.

این آگاهی گوسفندوار و قبیله‌ای از طریق افزایش بارآوری نیازها، و آنچه که زمینه‌ساز این دو افزایش است، یعنی افزایش جمعیت، رشد و تعمیم بیشتری می‌یابد. همراه این تغییرات، رشدی در تقسیم کار پدید می‌آید که در وهله نخست چیزی جز تقسیم کار در عمل جنسی نبود، ولی بعد این تقسیم کار به صورت خودبه‌خود یا «طبیعی» بنا به ویژگیهای طبیعی (مانند قدرت جسمی و غیره)، نیازها، تصادفها و غیره و غیره درآمد.

(ایدئولوژی آلمانی 21 - و MEGA 1/5 pp. 19)

تنها در متن و زمینه اجتماعی است که عینیت و ذهنیت، معنویت و ماده‌گرایی، پویایی و

ایستایی از متناقض بودن بازمی‌ایستند و از این‌رو چنین تناقضاتی وجود نخواهند داشت. حل تضادهای نظری تنها از راههای عملی و قدرت عمل انسان امکان‌پذیر است. بنابراین، حل آنها به هیچ وجه وظیفه صرف معرفت نیست، بلکه وظیفه واقعی زندگی است، وظیفه‌ای که فلسفه دقیقاً به سبب آنکه آن را مسأله‌ای صرفاً نظری دید نتوانست به انجام رساند.

تاریخ صنعت، و هستی عینی صنعت آن‌گونه که تحول یافته است، کتاب گشوده تواناییهای انسان، و شکل ملموس و مشهود روان‌شناسی انسان است. این تاریخ تاکنون در پیوند با طبیعت انسانی در نظر گرفته نشده، بلکه تنها از حیث [اصل] کم‌مایه و سطحی سودمندی به آن نگریسته شده است، زیرا انسانی که در وضع جداافتادگی به سر می‌برد، تنها می‌تواند هستی کلی انسان - یعنی دین، یا تاریخ در اشکال انتزاعی و عام سیاست، هنر، ادبیات و غیره - را معرفی و واقعیت قدرتهای اساسی و ذاتی آدمی و فعالیت نوعی او بداند. صنعت مادی، هرروزه مبین قدرتهای عینیت‌یافته ماهیت انسانی است که در هیأت اشیاء ملموس و سودمند و خارجی، در شکل جداافتادگی متجلی می‌شوند. آن‌گونه از روان‌شناسی که برایش این کتاب، یعنی قابل لمس‌ترین و وصلت‌پذیرترین بخش تاریخ، ناگشوده باقی مانده است، هرگز نمی‌تواند علمی اصیل و دارای محتوایی واقعی محسوب شود. به‌راستی در مورد علمی که چنین از این حوزه بسیار وسیع کار انسانی جدا افتاده است، علمی که نسبت به نارسایی خود بی‌اطلاع و ناآگاه است، چه می‌توان گفت، و با این حال، طیف گسترده و غنی و پویای انسان همه آنچه را که لازم است، در قالب یک واژه برای روان‌شناسی بازگو می‌کند: «نیاز»، «نیاز مشترک».

علوم طبیعی موجب بسط و توسعه عظیمی شده و توده‌ای از داده‌ها و اطلاعاتی که رشدی روزافزون دارند فراهم آورده است. ولی فلسفه از این علوم برکنار مانده، همان‌طور که آنها از فلسفه دور مانده‌اند. وحدت کم‌دوام و زودگذر آنها با هم تنها توهمی خیالی‌انگیز است. البته تمایلی برای وحدت میان این دو وجود داشته، ولی قدرتی نبوده که آن را از قوه به فعل درآورد. حتی تاریخ‌نویسی هم صرفاً به‌طور تصادفی علوم طبیعی را به حساب آورده و آن را به‌عنوان عاملی برای روشنگری، سودمندی عملی، و کشفیات بزرگ خاصی برشمرده است. ولی علوم طبیعی به شکلی بسیار عملی به تمام زوایای زندگی انسانی از طریق تغییر شکل آن توسط صنعت، رسوخ کرده است. علوم طبیعی رهایی انسان را تدارک دیده است، حتی اگر تأثیر بلافصل و مستقیم آن تکمیل فرآیند ناانسانی‌کردن و سلب انسانیت انسانها بوده است. صنعت همان رابطه حقیقتاً تاریخی طبیعت و علوم طبیعی با انسان است. در نتیجه، اگر صنعت به‌عنوان شکل بیرونی تحقق تواناییهای اساسی انسان در نظر گرفته شود، آن وقت می‌توان به ماهیت

انسانی طبیعت یا ماهیت طبیعی انسان پی برد. در آن زمان است که علوم طبیعی جهتگیری انتزاعی مادی، یا بهتر است گفته شود، جهتگیری ایدئالیستی خود را رها کرده و به اساس علمی انسانی تبدیل می‌شود، درست همان‌طور که از هم‌اکنون - البته به صورتی بیگانه شده - پایه و اساس زندگی موجود انسانها شده است. تصور وجود دو نوع پایه و اساس متمایز برای زندگی و علم، از بیخ و بن کذب محض است. طبیعت، همان‌طور که در متن تاریخ بشر تحقق می‌یابد - یعنی در گنش ایجاد جامعه بشری - بیگانه طبیعت حقیقی انسان است؛ بنابراین طبیعت، به همان‌گونه که از راه صنعت، گرچه به صورتی بیگانه شده، رشد و تکامل می‌یابد، طبیعت انسان‌شناسانه حقیقی است.

(دست‌نشرته‌های اقتصادی - فلسفی MEGA 1/3. pp. 121-2)

۵. مدافعان مفهوم بارآوری همه مشاغل: جنایت و تولید

کار فیلسوف تولید مفاهیم کلی و انگاره‌هاست، کار شاعر سرودن شعر است، کار کشیش موعظه است، کار استاد و پروفیسور دانشگاه تدریس و تهیه جزوه درسی و غیره، و کار جنایتکار جنایت و تبهکاری است. اکنون اگر قدری نزدیکتر به رابطه این شاخه اخیر از تولید و جامعه به‌طور کلی بنگریم، خود را از بسیاری پیشداوریها و قضاوت‌های نادرست رها خواهیم ساخت. جنایتکار نه تنها جنایت بلکه قوانین جنایی هم تولید می‌کند، و البته به‌همراه آن پروفیسور و استاد دانشگاهی که قوانین جنایی را درس بدهد، و علاوه بر همه اینها، جزوه‌ها و رسالات گزیرناپذیری که از طریق آنها همین استاد سخنرانهای خود در باره جرم و جنایت را به‌صورت «کالا» به بازار سرازیر می‌کند. این عمل، کاملاً جدا از لذت شخصی که برای نویسنده آن دارد (به‌طوری که آقای پروفیسور روشر به ما می‌گوید)، موجب افزایش ثروت ملی نیز می‌شود.

علاوه بر این، جنایتکار زنجیره‌ای از پلیس، دادگاه‌های جنایی، ضابط قانون، قضات دادگستری، هیأت منصفه، مأموران اعدام و غیره هم تولید می‌کند؛ و همه این شقوق مختلف کسب و شغل که به یک درجه، بسیاری از رده‌های تقسیم کار اجتماعی را شکل می‌دهد، موجب پدید آمدن ظرفیتها و تواناییهای مختلفی در وجود انسانی شده، نیازهای جدیدی آفریده و به‌همراه آن راههایی برای ارضا و برآوردن آنها پدید می‌آورد.

شکنجه به تنهایی عامل ایجاد و ساخت مبتکرانه‌ترین اختراعات مکانیکی بوده و بسیاری

صنعتگران هنرمند و مبتکر و قابل احترام را برای تولید این ابزار به کار گرفته است. جنایتکار ضمناً تأثر و احساسی هم به وجود می آورد که، بر حسب مورد، بخشی اخلاقی و بخشی غم انگیز و تراژیک است و در این راه با برانگیختن احساس زیباشناسی و اخلاقی مردم «خدمتی» شایان می کند. او نه تنها کتابهای مفید درسی در باره قوانین جنایی تولید می کند، نه تنها مجموعه حقوق کیفری و به همراه آن قانونگذار این حقوق، بلکه همچنین هنر، شعر، و آثار ادبی زیبا، رمان و حتی تراژدی تولید می کند، آن هم نه تنها آثاری چون تقصیر اثر مولنر و نمایش راهزنان اثر شیلر، بلکه تراژدی ادیب [اثر سوفکلس] و ریچارد سوم اثر شکسپیر. جنایتکار [در عین حال] عامل درهم شکستن امنیت هرروزه و یکنواختی کسالتبار زندگی بورژوازی هم هست. و از این راه زندگی بورژوازی را از رکود نجات می دهد و موجب برآمدن تنش و چالاکی مضطرب کننده ای می شود که بدون آن حتی انگیزه و محرک رقابت نیز گند و بی اثر است. بدین سان، او عامل محرک و انگیزه ای برای نیروهای تولیدی می شود. در حالی که جنایت بخشی از جمعیت زائد و غیر ضروری را از بازار کار بیرون می کشد و در نتیجه رقابت را میان کارگران کاهش می دهد - و تا حد معینی جلوی کاهش دستمزدها را به پایین تراز حداقل می گیرد - مبارزه بر ضد جنایت بخش دیگری از جمعیت را جذب می کند. و بدین ترتیب جنایتکار به عنوان «وزنه تعادلی» وارد میدان می شود و توازن درستی برقرار می سازد و چشم اندازی از شغلی مفید را برابر دیدگانمان می گشاید.

آثاری را که جنایتکار بر رشد و توسعه نیروی مولده می گذارد می توان به طور مشروح نشان داد. آیا قفل می توانست به این درجه از خوبی و مزیت امروزیش برسد اگر سارق و وجود نمی داشت؟ آیا اسکناس به بی عیبی و کمال و ظرافتی که امروز دارد می رسید اگر جاعل نبود؟ آیا میکروسکوپ وارد عرصه تجارت معمولی بازار می شد اگر ثقل و کلاهبرداری درکار نبود؟ آیا شیمی کارکردی پیشرفت امروزی خود را به یک اندازه مدیون قلب زنی و جعل و تزویر در تولید کالاها و شور و تلاش صادقانه برای تولید نیست؟ جنایت از طریق روشهای دائماً نو شده حمله به ثروت و مالکیت [اشخاص]، دائماً روشهای جدید دفاع را به دنبال می آورد و از این رو در زمینه اختراع و ابداع ماشینها همان قدر مولد و بازآور است که اعتصاب. حال اجازه دهید از قلمرو جنایت خصوصی فراتر رویم. آیا هرگز بازار جهانی بدون جنایت ملی به وجود می آمد؟ در واقع، آیا حتی ملتها به وجود می آمدند؟ و آیا از زمان آدم تا به امروز درخت گناه، در عین حال، همان درخت معرفت نبوده است؟

مانداویل* در اثر مشهور خود، افسانه زنبورها (۱۷۰۵)، نشان داده است که هر نوع حرفه‌ای مولد است و آن را چنین به بیان کشیده است:

«آنچه را که ما در این جهان شرّ و زیان آور می‌خوانیم، چه اخلاقی و چه طبیعی، اصل بنیادینی است که از ما موجودات اجتماعی می‌سازد، شالوده‌ای محکم، زندگی و پشتیبان همه حرفه‌ها و مشاغل بدون استثنا [...] جایی که باید به جُست و جوی خاستگاه حقیقی همه هنرها و علمها برویم؛ و [...] در آن لحظه که بدی و شرّ محور گردد، جامعه اگر کاملاً منهدم نشود، بی‌شک فاسد و تباه خواهد شد.» [جواب دوم، لندن ۱۷۲۳ ص ۴۲۸]

تردید نیست که مانداویل بی‌نهایت شجاعتر و صادقتر از مدافعان بی‌فرهنگ و مبتذل جامعه بورژوازی بود. (نظریه‌های ارزش اضافی، جلد اول)



* برنارد دو مانداویل Bernard de Mandeville (۱۶۰۷-۱۷۳۳) نویسنده و اقتصاددان انگلیسی، مؤلف افسانه زنبورها؛ یا ردایل خصوصی، فضایل عمومی.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون

هرآنچه چنین سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود.

نوشته مارشال برمن

ترجمه یوسف اباذری

از پی تولد مکانیزاسیون و صنعت مدرن... سیلی بنیان‌کن جاری شد که در شدت و گستردگی مثل بهمن بود. همه مرزها و حدود اخلاقی و طبیعی، سنی و جنسی، روشنائی و تاریکی درهم شکست. سرمایه پیرویش را جشن گرفت.

- سرمایه، جلد اول.

من آن روح که منکر همه چیز است.

- مفیستوفلس در فاوست.

خود تخریبی ابداعی!

- شعار تبلیغاتی شرکت نفت موبیل ۱۹۷۸.

در قفسه نامه‌های شرکت شیرشن هایداستون نامه‌ای تجاری وجود دارد که این نقل قول از
هراکلیت بر بالای آن نوشته شده است:

«همه چیز جریان دارد. هیچ چیز ساکن نیست.»

- داستاں «رئیس شیرشن، غول جدیدی در وال‌استریت تأسیس می‌کند»

روزنامه نیویورک تایمز، ۱۹۷۹.

... بی‌نظمی آشکاری که در حقیقت حد اعلای نظم بورژوازی است.

— داستایفسکی، لندن، ۱۸۶۲.

دیدیم که فاوستِ گوته، که عموماً او را تجلی بارز جستجوی معنوی مدرن می‌دانند، چگونه با تغییر زندگی مادی مدرن به هدف و همچنین فاجعهٔ تراژیک خود می‌رسد. عن‌قریب خواهیم دید که چگونه نبرد و اصالت «ماتریالیسم تاریخی» مارکس در پرتویی است که بر زندگی معنوی مدرن می‌اندازد. هر دو نویسنده در دیدگاهی اشتراک داشتند که آدمیان در زمانهٔ آنها بسیار بیشتر در آن شریک بودند تا در زمانهٔ ما: «زندگی مدرن» کلی منسجم است. معنای کلیت پایهٔ قضاوت پوشکین در بارهٔ فاوست است: «فاوست، ایلید زندگی مدرن است.» پیش‌فرض این قضاوت وحدت زندگی و تجربه است که سیاست و روانشناسی، معنویت و صنعت، طبقات حاکم و طبقات کارگر مدرن را در بر می‌گیرد. این رساله می‌کوشد تا بینش کلی مارکس از زندگی مدرن را باز یابد و از نو تفسیر کند.

شایستهٔ ذکر است که این برداشت از کل برخلاف جریان تفکر معاصر است. تفکر رایج در بارهٔ مدرنیته به دو بخش تقسیم شده و سدّ سکندری میان آن دو کشیده شده است: «مدرنیزاسیون» در اقتصاد و سیاست، مدرنیسم در هنر و فرهنگ و ذوقیات. اگر ما بکوشیم جایگاه مارکس را در قبال این دو بخش مشخص کنیم، بدون شگفتی درمی‌یابیم که مارکس بیشتر در بخش مدرنیزاسیون قرار می‌گیرد. حتی نویسندگانی که ادعا می‌کنند او را کلاً رد کرده‌اند اعتراف می‌کنند که آثار او منبع اولیه و مرجع آثار آنهاست. از سوی دیگر در بخش مدرنیسم به مارکس اصلاً و ابداً وقتی نگذاشته‌اند. آگاهی و فرهنگ مدرن را اغلب تا نسل وی، نسل دههٔ ۱۸۴۰، رد می‌گیرند — بودلو و فلور و واگنر و کیرکه‌گارد و داستایفسکی — اما مارکس را حتی شاخه‌ای از این درخت خانوادگی به حساب نمی‌آورند؛ حتی اگر نام او را جزو این جمع ذکر کنند او را دنباله و گاهی باقیماندهٔ عصری قدیمتر و معصومتر — روشنگری — می‌دانند، عصری که گمان می‌رود مدرنیسم چشم‌انداز روشن و ارزشهای استوارش را نابود کرد. برخی نویسندگان (مثل ولادیمیر ناباکف) مارکسیسم را جسدی می‌دانند که بر دوش روح مدرنیستی افتاده است و آن را له می‌کند؛ برخی دیگر (مثل گئورگ لوکاچ در ایام کمونیست بودنش) جهان‌بینی مارکس را عقلانیتر و سالمتر و «واقعی» تر از مدرنیستها می‌دانند. اما گویی همگان توافق دارند که مارکس و مدرنیستها به دو جهان متفاوت تعلق دارند.

با این همه، هر چه به گفته‌های خود مارکس بیشتر گوش می‌سپاریم بیشتر درمی‌یابیم که این تقسیم‌بندی بی‌معناست. این خیال را در نظر آورید: «هرآنچه چنین سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود.» دامنهٔ کیهانی و عظمت مشهود بصری و ایجاز و قدرت دراماتیک و تهرنگ آخرالزمانی تار و ابهام دیدگاه این خیال - گرمایی که نابود می‌کند، نیرویی سرشار و فوران زندگی نیز هست - جملگی خصایصی هستند که گمان می‌رود اسطقمس خیال مدرنیستی باشند. آنها همان چیزهایی هستند که ما انتظار داریم در رمبو یا نیچه و ریلکه یا بیتس بیابیم. بیتس می‌گوید: «اشیا پراکنده می‌شوند، مرکز را تاب نگهداشتن نیست.» - در واقع این خیال را مارکس یافته است و ما آن را از قلب مانیفست کمونیست برگرفته‌ایم نه از دست‌نوشتهٔ اولیهٔ غریبی که سالها پنهان مانده بود. این خیال، اوج توصیف مارکس از «جامعهٔ بورژوایی مدرن» است. قرابت میان مارکس و مدرنیستها روشنتر خواهد شد اگر ما کل جمله‌ای را که این عبارت جزوی از آن است باز بگوییم: «هرآنچه چنین سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هرآنچه چنین مقدس است دنیاوی می‌شود و دست‌آخر آدمیان مجبورند با صبر و عقل با وضع واقعی زندگی و روابطشان با دیگر هم‌نوعان روبه‌رو شوند.»

عبارت دوم مارکس که اعلام می‌کند هرآنچه مقدس است دنیاوی می‌شود، پیچیده‌تر و جالب‌نظرتر از گفتهٔ کلیشه‌ای ماتریالیستی قرن نوزدهمی است که خداوند وجود ندارد. مارکس در بُعد زمان حرکت می‌کند و در پی فهم نمایش و تعزیهٔ تاریخی در حال اجراست. او می‌گوید که هالهٔ تقدس به ناگهان در حال محو شدن است و ما قادر به فهم مقصود و کردار خودمان نیستیم مگر با آنچه غایب است روبه‌رو شویم. عبارت آخر - «دست‌آخر آدمیان مجبورند...» - نه فقط مواجهه با واقعیتی گیج‌کننده را توصیف می‌کند بلکه آن را به عمل نیز درمی‌آورد و بر خواننده تحمیل می‌کند - و به راستی بر نویسنده نیز، زیرا به گفتهٔ مارکس «آدمیان» (die Menschen) جملگی در این وضع قرار دارند؛ آنان نه فقط ذهن (سوژه) بلکه عین (ابژه) جریانی نافذ و گسترده هستند. جریانی که هر آنچه را سخت و استوار است، دود می‌کند و به هوا می‌فرستد.

اگر ما این شهود «دودکننده و به هوا فرستنده» را پی بگیریم، آن را در تمامی آثار مارکس درمی‌یابیم. گرمای این خیال همه‌جا در خیالهای «سخت و استوار» مارکسیستی که همگان به خوبی آنها را می‌شناسند رسوخ می‌کند. این خیال خاصه در مانیفست کمونیست زنده و بارز است و چشم‌انداز کاملاً نوی را در برابر مانیفست می‌گشاید که خود نمونهٔ اعلای مانیفستهای مدرنیستی و جنبشهایی است که یک قرن صادر شدند و به راه افتادند. مانیفست مبین برخی از بصیرتهای عمیق فرهنگ مدرنیستی و در عین حال نشانگر برخی از ژرفترین تضادهای درونی آن

است.

اکنون بجاست بپرسیم، آیا تا به حال آثار مارکس را بیش از اندازه تفسیر نکرده‌اند؟ آیا واقعاً نیازمند مارکس مدرنیست هستیم، مردی از جرگه‌الیوت و کافکا و شوئنبرگ و گرتروود اشتاین؟ من فکر می‌کنم نیازمندیم، نه فقط بدین سبب که مارکس به آن گروه تعلق دارد، بلکه به این دلیل که وی سخنی متمایز و مهم برای گفتن دارد. در واقع مارکس همان قدر در باره مدرنیسم می‌تواند بگوید که مدرنیسم در باره مارکس. تفکر مدرنیستی که در روشن ساختن سوژه تاریک همه کس و همه چیز این همه توانا بوده است گوشه‌های ظلمانی خاص خود را دارد و مارکس می‌تواند بر آنها پرتو افکند. خاصه او می‌تواند رابطه میان فرهنگ مدرنیستی و جامعه و اقتصاد - جهان «مدرنیزاسیون» - بورژوازی را که از آن سر برآورده است روشن سازد. خواهیم دید که آنها بسیار بیش از آن مشترک‌اند که مدرنیستها یا بورژواها می‌پندارند. خواهیم دید که مارکسیسم و مدرنیسم و بورژوازی در رقص دیالکتیکی غریبی گرد آمده‌اند که اگر حرکاتشان را دنبال کنیم می‌توانیم چیزهای بسیار مهمی در باره جهان مدرنی بیاموزیم که همگی در آن زندگی می‌کنیم.

۱. خیال دود شدن و به هوا رفتن و دیالکتیک آن

ماجرایی اصلی که مانیفست را مشهور ساخته است تحول پرولتاریا و بورژوازی مدرن و مبارزه میان آنهاست. اما می‌توان دریافت که ماجرای درون این ماجرا اتفاق می‌افتد: مبارزه‌ای در درون آگاهی نویسنده در مورد آنچه واقعاً در حال وقوع است و معنای مبارزه بزرگتر. می‌توان این درگیری را تنش میان شهادهای مارکس در باره زندگی مدرن متصور شد، آنچه «سخت و استوار» است و آنچه «دود می‌شود و به هوا می‌رود».

بخش اول مانیفست «بورژوازی و پرولتاریا» مروری است بر آنچه اکنون جریان مدرنیزاسیون نامیده می‌شود و صحنه را برای وقوع واقعه‌ای می‌آراید که مارکس معتقد است اوج انقلابی آن جریان خواهد بود. مارکس در اینجا هسته نهادی سخت و استوار مدرنیته را توصیف می‌کند. نخست، بازار جهانی ظهور می‌کند. این بازار در جریان گسترش هر چه بازار محلی و منطقه‌ای که سر راه بیند می‌بلعد و هضم می‌کند. تولید و مصرف - و نیازهای انسانی - روز به روز بین‌المللی و جهانی می‌شوند. دامنه خواهشها و تقاضاهای بشری چنان وسعتی می‌گیرد که برآوردن آنها از صنایع محلی برنمی‌آید، در نتیجه آنها مضمحل می‌گردند. ارتباطات جهانی می‌شود و وسائل ارتباط جمعی که تکنولوژیهای پیچیده‌ای دارند ظهور می‌کنند. سرمایه به‌طور فزاینده در دستهای معدودی جمع و متمرکز می‌شود. دهقانان و پیشه‌وران مستقل

نمی‌توانند با تولید انبوه سرمایه‌داری رقابت کنند و مجبور می‌شوند زمینها را رها کنند و در کارگاه‌هایشان را تخته کنند. تولید روز به روز عقلانی می‌شود و به انحصار کارخانه‌های بسیار خودکار درمی‌آید. (در روستا نیز همین اتفاق می‌افتد. در آنجا کشتگاهها به کارخانه‌های کشت و زرع تبدیل می‌شوند و دهقانانی که روستا را ترک نکرده‌اند به پرولتاریای کشاورزی بدل می‌گردند.) تعداد بی‌شماری فقیر ریشه کن شده به شهرها سرازیر می‌شوند و تعدادشان یکشنبه به شکل جادویی و بهمن‌وار افزونی می‌گیرد. برای سهولت نسبی ادامه این تغییرات، نوعی تمرکز عقلانی و مادی و اداری باید صورت گیرد و هر جا که سرمایه‌داری پا می‌گذارد این تغییرات انجام می‌گیرد. دولت‌های ملی ظهور می‌کنند و قدرت بسیاری به دست می‌آورند؛ اگرچه این قدرت را گسترش دامنه بین‌المللی سرمایه سست می‌کند. در عین حال، کارگران صنعتی به تدریج به نوعی آگاهی طبقاتی دست می‌یابند و بر ضد فلاکت شدید و خفقان مزمنی که گریبانشان را گرفته دست به فعالیت می‌زنند. با خواندن این سطور ما خود را در فضایی آشنا می‌یابیم؛ این جریان‌ات هنوز در اطراف ما رخ می‌دهد و یک قرن مارکسیسم کمک کرده است تا زبانی در وجود آید که معنی این اتفاقات را روشن سازد.

به هر تقدیر، هنگام ادامه خواندن اگر کاملاً حواسمان را جمع کنیم درمی‌یابیم که حوادث غریبی در حال وقوع‌اند. نثر مارکس ناگهان گرم و نورانی می‌شود. خیالهای درخشانی در پی هم می‌آیند و در یکدیگر می‌آمیزند. هیجانی نفسگیر و جنبشی بی‌محابا ما را با خود می‌برد. مارکس نه فقط موج سرکش و حرکت مضطربی را توصیف می‌کند که سرمایه‌داری در کالبد تمامی ابعاد زندگی مدرن ایجاد می‌نماید بلکه آن را خود القا می‌کند و به وجود می‌آورد. ما را وامی‌دارد که احساس کنیم بخشی از جنبش هستیم و پرتاب شده‌ایم و در داخل جریان افتاده‌ایم و عنان از کف داده‌ایم و سیلان خروشان، هم ما را خیره می‌سازد هم تهدید می‌کند. بعد از چند صفحه ما به وجد می‌آیم اما گیج می‌شویم و درمی‌یابیم که شکل‌بندیهای اجتماعی سخت و استوارِ گرداگرد ما دود شده‌اند و به هوا رفته‌اند. در زمانی که دست‌آخر پرولترهای مارکس ظاهر می‌شوند، صحنه جهانی که گمان می‌رفت جای بازی آنهاست از هم گسیخته است و به چیز ناشناختنی و سوررئال و هیولایی جنبنده مبدل شده است که زیر پای بازیگران حرکت می‌کند و تغییر چهره می‌دهد. انگار که پویایی درونی شهود دود شدن و به هوا رفتن عنان از کف مارکس ربوده و او و کارگران و ما را واداشته که از نقشهای معینمان در بازینامه تخطی کنیم. بازینامه انقلابی او باید زیر و زبر شود و از سر نوشته شود.

پارادوکسهایی که در بطن مانیفست هستند از همان آغاز نمایانند: خاصه زمانی که مارکس

شروع به توصیف بورژوازی می‌کند. وی چنین آغاز می‌کند «بورژوازی نقشی کاملاً انقلابی در تاریخ ایفا کرده است.» آنچه مارکس در چند صفحه بعدی می‌نویسد بهت‌آور است، زیرا که به نظر می‌رسد مارکس برای ستایش بورژوازی آمده است نه برای تدفین آن. او با شور و شوق و به نحوی شاعرانه از آثار و افکار و دستاوردهای بورژوازی ستایش می‌کند. به راستی مارکس در این صفحات عمیقتر و قدرتمندتر از تمامی اعضای این طبقه، آنها را می‌ستاید. ستایش مارکس به گونه‌ای است که بورژواها با شگفتی درمی‌یابند که خود تا به حال نمی‌دانسته‌اند چگونه خود را بستانند.

بورژواها چه کرده‌اند که سزاوار ستایش مارکس‌اند؟ نخست، آنها «نخستین کسانی بوده‌اند که نشان داده‌اند فعالیت انسان چه نتایجی می‌تواند به بار آورد.» مارکس بر این نیست که آنها نخستین کسانی بوده‌اند که به مفهوم *Vita active*، بینش عملگرایانه به زندگی، شادباش گفته‌اند. این بینش از رنسانس به بعد محور اصلی فرهنگ غربی بوده است و در قرن خود مارکس در عصر رمانتیسم و انقلاب و ناپلئون و بایرون و فاوست گونه عمق و گسترش نوی یافت. مارکس این بینش را بعداً در جهات جدیدی گسترش داد و این تحول تا عصر خود ما ادامه یافت. منظور مارکس این است که رؤیاهایی را که شاعران و هنرمندان و روشنفکران فقط در سر پرورده‌اند بورژوازی مدرن عملاً تحقق بخشیده است. بورژوازی «عجایی پدید آورده است سخت عظیمتر از اهرام مصری و آبگذرهای رومی و کاتدرالهای گوتیک»، «سبب چنان جابه‌جاییهای جمعیت شده که مهاجرت ملل و لشکرکشیهای قدیمی را ناچیز ساخته است.» استعداد بورژوازی در فعالیت، نخست در پروژه‌های عظیم عمرانی بروز کرده است - کارگاهها و کارخانه‌ها، پلها و آبگذرها، راه‌آنها و تمام بناهای عمومی که آخرین دستاورد فاوست بودند - این بناها، اهرام و کاتدرالهای عصر مدرن هستند. حرکات عظیم جمعیت دومین تجلی عشق بورژوازی به عمل است. جمعیت‌های عظیم به شهرها، به نقاط دورافتاده، به سرزمینهای جدید سرازیر شدند. بورژوازی گاه این حرکات را الهام بخشید، گاه با خشونت سبب آن شد، گاه به آن کمک کرد و همیشه از آن سود برد. مارکس در پاراگرافی جاندار و برانگیزاننده ضربان و هیجان عملگرایی بورژوازی را انتقال می‌دهد:

بورژوازی در طول فرمانروایی‌اش که هنوز به صد سال نمی‌رسد نیروی تولیدی بس متنوعتر و عظیمتری از جمع جمیع نسل‌های قبلی خلق کرده است. تسلیم نیروهای طبیعت به دست بشر و خلق ماشین‌آلات و استفاده از شیمی در کشاورزی و صنعت و دربانوردی با کشتیهای بخاری و اختراع

تلگراف الکتریک و آمایش کل قاره‌ها برای کشاورزی و ایجاد نهرهای منشعب از رودخانه‌ها و احضار انبوه مردمان همچون لشکر جنها؛ آدمیان کدامیک از قرون ماضی حتی گمان می‌کردند که چنین قدرت خلاق در بطن نیروی کار اجتماعی نهفته است؟

مارکس نه اولین نویسنده است که پیروزیهای سازمان اجتماعی و تکنولوژی بورژوازی مدرن را جشن می‌گیرد نه آخرین. اما فتحیه او از دو جهت متمایز است: بر آنچه تأکید می‌گذارد و آنچه از قلم می‌اندازد. اگرچه مارکس خود را ماتریالیست می‌داند، در وهله نخست به آفریده‌های مادی بورژوازی علاقه‌مند نیست. آنچه برای او اهمیت دارد، جریانها و قدرتها و تجلیات توان و زندگی انسانی است: آدمیان کار می‌کنند و می‌جنبند و بارور می‌کنند و ارتباط برقرار می‌سازند و طبیعت و خود را سازمان و تجدیدسازمان می‌دهند - انواعی از فعالیت نو و مکرر نو شونده که بورژوازی به دنیا آورده است. مارکس بر اختراع و ابداع خاصی که فی‌نفسه مهم باشد انگشت نمی‌گذارد (به پیروی از سنتی که از سن سیمون تا مک لوهان ادامه دارد). آنچه او را برمی‌انگیزد جریانهای پرتلاش و مولدی است که از رهگذر آنها چیزی به چیز دیگر رانده می‌شود و رویاها به برنامه‌ها و خیالات به ترازنامه‌ها تبدیل می‌شوند و اغراق‌آمیزترین و سرکشترین افکار دنبال می‌شوند و پیاده می‌شوند («احضار انبوه مردمان همچون لشکر جنها») و چراغ صور جدید زندگی را برمی‌افروزند و در آن روغن می‌ریزند.

از نظر مارکس طنز عملگرایی بورژوازی در این است که بورژوازی مجبور می‌شود سدی میان خود و برترین امکاناتش حائل کند، امکاناتی که فقط کسانی می‌توانند محققش کنند که قدرتش را در هم بشکنند، زیرا از جمیع انواع فعالیتهای درخشانی که بورژوازی به وجود آورده است یگانه فعالیتی که واقعاً معنایی برای اعضای آن دارد، پول درآوردن و انباشتن سرمایه و انبار کردن ارزش افزوده است؛ تمامی اقدامات آنها صرفاً ابزاری برای رسیدن به این اهداف است و فی‌نفسه مگر به صورتی گذرا و ابزاروار مورد توجه نیست. قدرتها و جریانهای برانگیزاننده که مارکس را آنچنان مجذوب ساخته است از نظر خالقشان نتایجی فرعی و اتفاقی بیش نیستند. به هر تقدیر بورژوازی یگانه طبقه حاکمی است که اقتدارش را از نیاکانش به ارث نمی‌برد، بلکه از آنچه عملاً انجام داده کسب می‌کند. آنها خیالات و پارادایمهای جدید باطراوت برای زندگی خیر که همانا زندگی مبتنی بر عمل است خلق کرده‌اند. آنها اثبات کرده‌اند که از رهگذر عمل سازمان‌یافته و هماهنگ می‌توان واقعاً جهان را تغییر داد.

بورژواها باید آگاه باشند که هرگز نمی‌توانند به مسیر راههایی که گشوده‌اند بنگرند: چشم‌انداز

وسیع و عظیم ممکن است به مفاکی بدل شود. آنها فقط با نفی گستردگی و ژرفای کامل نقش انقلابیشان می‌توانند آن را ایفا کنند. اما متفکران و کارگران رادیکال مانعی برای رؤیت مقصد راهها بر سر راه ندارند و آزادند، و می‌توانند به آنجا رهسپار شوند. اگر زندگی خیر زندگی مبتنی بر عمل و کنش است چرا باید دامنه‌های فعالیتهای آدمی به فعالیتهای سودآور محدود شود؟ و چرا انسان مدرن که دیده است فعالیت آدمی چه نتایجی می‌تواند به بار آورد، منفعلانه ساختار جامعه را همین‌گونه که هست بپذیرد؟ اگر کنش سازمان‌یافته و هماهنگ می‌تواند جهان را به طرق مختلف تغییر دهد چرا نباید گرد هم آمد و همکاری کرد و برای تغییر هرچه بیشتر آن جنگید؟ «فعالیت انقلابی و فعالیت انتقادی - عملی» که بورژوازی را سرنگون می‌کند تجلی‌دهنده و مبین توانهای عملی و عملگرایانه‌ای خواهد بود که خود بورژوازی آزاد کرده است. مارکس با ستایش از بورژوازی آغاز می‌کند نه با تقبیح و تدفین آن: اگر دیالکتیک او راه به جایی بیرد همان فضائلی که او به سببشان بورژوازی را می‌ستاید، دست‌آخر موجب دفن بورژوازی خواهند شد.

دومین دستاورد بزرگ بورژوازی رهانیدن انگیزش و قابلیت انسانی برای توسعه بود: برای تغییر مداوم، برای قیام و نوسازی پیایی در تمامی جنبه‌های زندگی شخصی و اجتماعی. مارکس نشان می‌دهد این انگیزش در مشغله و نیازهای روزمره اقتصاد بورژوایی تنیده شده است. هرکس در قلمرو زندگی اقتصادی خود، اعم از اینکه محدوده آن خیابانی باشد یا تمامی جهان فشار بی‌امان رقابت را احساس می‌کند. هر بورژوایی، از کوچکترین گرفته تا بزرگترین، زیر این فشار مجبور است دست به ابداع بزند، صرفاً به این سبب که کسب و کار خود را سرپا نگهدارد. هرکس اگر با اراده خود فعالانه تغییر نکند قربانی متفعل تغییراتی خواهد شد که بازار هیولاوار بر او تحمیل می‌کند. این امر بدان معناست که بورژوازی در کل «نمی‌تواند به بقا ادامه دهد الا با ایجاد انقلاب پیایی در ابزار تولید.» اما نمی‌توان نیروهایی را که به اقتصاد مدرن شکل می‌بخشند و آن را هدایت می‌کنند از کلیت زندگی منفک ساخت و به راه خود انداخت. فشار شدید و بی‌امان برای ایجاد انقلاب در تولید جبراً سرریز می‌کند و آنچه را مارکس «وضعیت تولید» (یا به عبارت دیگر «روابط تولیدی») می‌نامد و «به‌همراه آن تمام روابط و وضعیتهای اجتماعی» * را تغییر می‌دهد.

* واژه موردنظر در آلمانی *Verhältnisse* است که می‌توان آن را به «وضعیتها» و «روابط» و «مناسبات» و «موقعیتها» و «موارد» و جز آن ترجمه کرد. این واژه در این مقاله بسته به موقعیت و متن موردنظر ترجمه و یکی از این واژه‌ها به جای آن انتخاب شده است.

مارکس در اینجا تحت تأثیر پویایی مضطربی که سعی می‌کند آن را بفهمد، جهش خیالی شگرفی می‌کند:

ایجاد انقلاب مستمر در تولید و در انداختن آشوب بلاوقفه در تمامی رابطه‌های اجتماعی و عدم یقین و تلاطم پایان‌ناپذیر، عصر بورژوازی را از تمامی اعصار قبلی متمایز می‌سازد. تمام روابط ثابت و منجمد و آرا و عقاید محترم وابسته به آنها به حاشیه رانده می‌شود و روابط تازه شکل یافته قبل از آنکه استوار شوند منسوخ می‌گردند. هرآنچه چنین سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هرآنچه چنین مقدس است دنیاوی می‌شود و دست‌آخر آدمیان مجبورند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با دیگر هم‌نوعان روبه‌رو شوند.»

این جریانها، ما اعضای «جامعه مدرن بورژوازی» را به کجا خواهند برد؟ می‌توان گفت به موقعیتهای غریب و پارادوکسی. زندگی ما در دست طبقه حاکمه‌ای است که منافعش نه فقط به تغییر بلکه به بحران و آشوب نیز وابسته است. «در انداختن آشوب بلاوقفه و عدم یقین و تلاطم پایان‌ناپذیر» به جای آنکه این جامعه را سرنگون کند عملاً آن را تقویت می‌کند. فاجعه‌ها به فرصتهای سودآور برای تحول و توسعه مجدد و نوسازی بدل می‌شوند. گسسته‌ها موجب بسیج می‌شوند و در نتیجه به اتفاق می‌انجامند. شبیحی که واقعاً طبقه حاکمه مدرن را برآشفته است و حقیقتاً جهانی را که آنان در خیال ساخته‌اند به خطر می‌اندازد، اشتیاق نخبگان سنتی (و به همین سبب توده‌های سنتی) برای ثبات استوار و طولانی است. اما در این جهان، ثبات فقط به معنی انتروپی (entropy) و احتضار آرام است و شوق به پیشرفت و توسعه یگانه راه اطمینان ما از زنده‌بودنمان است. اگر بگوییم جامعه ما «پراکنده می‌شود» در واقع گفته‌ایم که زنده و سالم است. این انقلاب مداوم، آدمیانی از کدام سنخ می‌آفریند؟ اگر مردم از هر طبقه‌ای که باشند بخواهند در جامعه مدرن به حیات خود ادامه دهند باید شخصیتشان همان شکل سیال و باز جامعه را به خود بگیرد. زنان و مردان مدرن باید اشتیاق و تمایل به تغییر را بیاموزند: نه فقط تغییرات در شخصیت و زندگی اجتماعیشان را باید با آغوش باز بپذیرند، بلکه باید اثباتاً طالب آنها باشند و عملاً به جست‌وجوی آنها بروند و با آنها زندگی کنند. آنها نه فقط باید بیاموزند که در نوستالژی «روابط ثابت و منجمد گذشته واقعی یا خیالی فرو نروند، بلکه باید از حرکت شادمان شوند و به نوسازی میل کنند و چشم به تحولات آینده بدوزند، تحولاتی که در وضعیتهای زندگی و روابطشان با سایر هم‌نوعان پدید می‌آید.

مارکس آرمان تحول را از فرهنگ انسان‌گرای آلمانی دوران جوانیش، از تفکر گوته و شیلر و

اختلاف رمانتیک آنها گرفت. این مضمون و تحول بعدی آن که هنوز در زمانه خود ما زنده و شاداب است - اریک اریکسون برجسته‌ترین طرفدار آن است - شاید ژرفترین و پایاترین کمک آلمان به فرهنگ جهانی باشد. مارکس کاملاً از پیوند خود با این متفکران و نویسندگان آگاه است و مدام از آنان نقل قول می‌کند و به آنان و سنت فکریشان رجوع می‌نماید. اما مارکس برخلاف بسیاری از اسلاف خود - یگانه استثناً گوته پیر نویسنده بخش دوم فاورست است - درمی‌یابد که آرمان انسان‌گرایانه «تحول متکی بر خود» (self - development) از واقعیت در حال ظهور تحول اقتصادی بورژوایی سر برمی‌آورد. او مشتاقانه ساختار شخصیتی آفریده این اقتصاد را در آغوش می‌کشد. عیب سرمایه‌داری این است که همه‌جا قابلیت‌های انسانی را که خود می‌آفریند تخریب می‌کند. سرمایه‌داری همه را تشویق و حتی وادار می‌کند که با اتکا به خود تحول یابند، اما مردم فقط به شیوه‌هایی محدود و مخدوش تحول پیدا می‌کنند. آن خصائص و انگیزه‌ها و استعدادهایی که به کار بازار می‌آیند به سرعت (و اغلب به شکل زودرس) تحول می‌یابند و با چنان شتاب و اضطرابی از آنها کار کشیده می‌شود که دست‌آخر چیزی از آنها باقی نمی‌ماند. هر چیز دیگری در درون ما، هر چیزی که بازاری نیست، یا وحشیانه سرکوب می‌شود یا به علت عدم استفاده می‌پوسد یا اصلاً بخت شکفتن نمی‌یابد.

مارکس می‌گوید حل شادمانه و طنزآلوده این تضاد زمانی اتفاق می‌افتد که «تحول صنعت مدرن درست همان بنیانی را تخریب می‌کند که بورژوازی با اتکا به آن فرآورده‌ها را تولید و تصاحب می‌کند». زندگی درونی و توان تحول بورژوایی، خود، طبقه بورژوا را محو می‌سازد. ما می‌توانیم این تحول دیالکتیکی را همان‌قدر در قلمرو شخصی شاهد باشیم که در تحول اقتصادی: در نظامی که تمام رابطه‌ها سست و فزّارند چگونه صور زندگی سرمایه‌داری - مالکیت خصوصی و مزد و ارزش مبادله و عطش سیری‌ناپذیر برای سود - فی‌نفسه می‌توانند پابرجا باقی بمانند؟ جایی که آرزوها و خواسته‌های مردم از هر طبقه‌ای که باشند مجال سرکشی و عصیان می‌یابد و با تلاطم‌های مداوم در تمامی قلمروهای زندگی همخوانی پیدا می‌کند. احتمالاً چه چیزی می‌تواند آنها را به محدوده تعیین‌شده بورژوایی مقید سازد؟ هرچه جامعه بورژوایی با التهاب بیشتر اعضایش را برمی‌آشوبد که رشد کنند یا بمیرند، بیشتر احتمال دارد که آنها خود جامعه را زیر پا بگذارند، هرچه مردم خشمناک‌تر جامعه را مانعی بر سر راه رشد خود ببینند و بر آن قیام کنند با توان خستگی‌ناپذیرتری زیر بیرق زندگی جدیدی که بورژوازی آنها را به جست‌وجویش وادار ساخته است با بورژوازی خواهند جنگید. بنابراین سرمایه‌داری با آتش توانهای خود دود می‌شود و به هوا می‌رود. بعد از انقلاب «در جریان تحول»، بعد از اینکه ثروت

تقسیم شد و امتیازات طبقاتی لغو گردید و آموزش آزاد و همگانی شد و کارگران کنترل شیوه‌های تولید را در دست گرفتند - مارکس در یکی از نقاط اوج مانیفست پیشگویی می‌کند - آن‌گاه، بالاخره

به‌جای جامعه کهنه بورژوازی با طبقات و تخصیص‌های طبقاتی، ما در اجتماعی گرد خواهیم آمد که تحول آزاد هر فرد شرط تحول آزاد همه خواهد بود.

آن‌گاه تجربه تحول متکی بر خود که از تقاضاها و اعوجاج‌های بازار رها شده است می‌تواند آزادانه و خودانگیخته پر و بال بگشاید و به عوض کابوسی که جامعه بورژوا از آن ساخته است به منبع شادمانی و زیبایی برای همگان بدل شود.

می‌خواهم برای لحظه‌ای از زمان نگارش مانیفست کمونیست به عقب بازگردم و تأکید کنم که برای مارکس، از اولین نوشته‌هایش گرفته تا آخرین آنها، تا چه اندازه آرمان تحول مهم بوده است. رساله «در باره کار بیگانه‌شده» که در دوران جوانی او در سال ۱۸۴۴ نوشته شده است اعلام می‌کند که جانشین کار بیگانه‌شده کاری است که فرد را قادر می‌سازد تا «آزادانه توانهای جسمانی و روحانی [یا ذهنی] خود را تحول دهد». چنین کاری شایسته آدمی است. در ایدئولوژی آلمانی (۴۶-۱۸۴۵) هدف کمونیسم «تحول تمام قابلیت‌های فرد» است، زیرا «فقط در اجتماع با دیگران است که هر فرد ابزار فرهیختن استعدادهای خود را در همه جهات می‌یابد». در جلد اول سرمایه در فصل «ماشین‌آلات و صنعت مدرن» مارکس می‌گوید که برای کمونیسم ضروری است که از تقسیم کار سرمایه‌داری فراتر برود:

... فردی که تحول جزوی یافته است و فقط می‌تواند یک عملکرد اجتماعی تخصصی را انجام دهد باید با فرد کاملاً تحول‌یافته‌ای جانشین شود که می‌تواند کارهای متنوعی انجام دهد و آماده است با هر تغییری در تولید رویارویی کند، فردی که اعمال عملکردهای متفاوت اجتماعی به معنی شکوفاساختن وجوه متفاوت نیروهای طبیعی و اکتسابی اوست.

بدون‌شک این برداشت از کمونیسم، مدرن است: نخست به‌سبب ماهیت فردگرایانه، و مهمتر از آن به این دلیل که آرمان تحول را صورت زندگی خیر می‌داند. مارکس از این حیث با دشمنان بورژوا و لیبرال‌ش نزدیکتر است تا با طرفداران سنتی کمونیسم، که از زمان افلاطون و اولیای کلیسا ایثار را گرمی داشته و تبرک کرده‌اند و فردیت را با سوءظن و نفرت نگریده‌اند و

مشتاق آرامشی بوده‌اند که در آن جنگ و جدل و تلاش به پایان رسیده باشد. باز درمی‌یابیم که مارکس به آنچه در جامعه بورژوازی می‌گذرد از خود اعضا و پشتیبانان این جامعه گوش شنواری دارد. او در تحول پویایی سرمایه‌داری - هم در تحول فرد و هم در تحول جامعه به‌طور کلی - خیال نو زندگی خیر را می‌بیند: زندگی که به کمال خاصی نرسیده است و تبلور جهان مثالی ثابت و باقاعده‌ای نیست بلکه جریانی است از رشد مداوم و ناآرام و فرجام‌گشوده و بی‌حد و مرز. بدین‌سان مارکس امیدوار است که زخمهای مدرنیته را با مدرنیته کاملتر و ژرفتری درمان کند.

۲. خودتخریبی ابداعی

اکنون می‌توانیم بفهمیم که چرا بورژوازی و جهانی که ساخته بود مارکس را به وجد و شوق آورد. حالا باید به مسأله‌ای پیچیده‌تر بپردازیم: در کنار مانیفست کمونیست کل ستاینندگان سرمایه‌داری، از آدام فرگوسن گرفته تا میلتون فریدمن، آشکارا سُست و بی‌جان‌اند. شگفتا مداحان سرمایه‌داری از افقهای بی‌کران و توان و جسارت انقلابی و خلاقیت پویا و ماجراجویی و رمانس بورژوازی و توانایی آن در ایجاد آسایش برای بیشتر مردم و حتی خرسندکردن آنان حرف‌چندانی نمی‌زنند. بورژوازی و ایدئولوگهایش هرگز به فروتنی یا تواضع شهره نبوده‌اند، اما به‌نظر می‌رسد که به شکل عجیبی مصمم‌اند بسیاری از خصال تابناک خود را پنهان سازند. فکر می‌کنم دلیل این باشد که خصال آنها سوبه پلشتی دارد که آنها نمی‌توانند پنهانش نکنند. آنها به‌طور مبهم از آن اطلاع دارند و عمیقاً از آن مضطرب و بیمناکند تا آنجا که ترجیح می‌دهند که به‌جای پذیرش صریح و کنارآمدن با آن، قوت و خلاقیت خود را نادیده بگیرند یا انکار کنند.

چيست آنچه اعضای بورژوازی می‌ترسند در خود کشف کنند؟ علاقه‌مندی آنها به استثمار مردم و با آنان مثل ابزار صرف یا کالا (از حیث اقتصادی تا اخلاقی) رفتارکردن، نیست. مارکس می‌گوید بورژوازی در این مورد کککش هم نمی‌گردد. دست‌آخر آنها وقتی با خود نیز چنین رفتار می‌کنند، چرا با دیگران نکنند؟ منشأ واقعی مشکل، ادعای بورژوازی است مبنی بر اینکه «طرفدار نظم» در سیاست و فرهنگ مدرن است. مقدار بسیار زیادی پول و توان صرف ساختن و عمران شده است و خصوصیت بسیاری از این آثار که عظمت و بزرگی است - به‌راستی در قرنی که مارکس زندگی می‌کرد هر میز و صندلی در اندرونی بورژوازی به یادگاری بزرگ می‌مانست - شاهد صداقت و جدیت این ادعاست. با این‌همه مارکس می‌پندارد که حقیقت این است که هرآنچه جامعه بورژوازی ساخته است برای آن ساخته شده است که تخریب شود. «هرآنچه چنین

سخت و استوار است» - از لباسهایی که تن ما را پوشانده‌اند گرفته تا کارگاهها و کارخانه‌هایی که آنها را بافته‌اند، از مردان و زنانی که ماشینها را به حرکت درمی‌آورند گرفته تا خانه‌ها و محله‌هایی که کارگران در آنها زندگی می‌کنند، تا شرکتها و کارخانه‌هایی که کارگران را استثمار می‌کنند، تا شهرها و شهرستانها و کل مناطق و حتی مللی که صاحب جمله آنها هستند، همه ساخته می‌شوند تا فردا ویران شوند، لِه شوند، پاره پاره شوند، خمیر شوند، منحل شوند، تا بتوان آنها را هفته بعد از نو ساخت یا جایگزین کرد و کل جریان می‌تواند بارها و بارها تکرار شود و می‌توان امید بست که تا ابد ادامه یابد، البته در آشکال سودآورتر.

خصوصیت تمامی ساخته‌های عظیم بورژوازی این است که قدرت و استحکام مادی آنها پوک است و ابدأ و زنی ندارد؛ آنها مظهر شکوه نیروهای تحول سرمایه‌داری هستند اما همان نیروها آنها را همچون حباب به هوا می‌پراکنند. حتی زیباترین و برجسته‌ترین ساختمانها و کارهای عمرانی بورژوازی موقتی‌اند، ساخته شده‌اند تا زود مصرف شوند و برنامه‌ریزی شده‌اند تا منسوخ گردند و به لحاظ اجتماعی بیشتر شبیه چادر و خیمه‌اند تا «اهرام مصری، آبگذرهای رمی، کاتدرالهای گوتیک».*

اگر ما به پس‌پشت آرامش و متانتی که اعضای بورژوازی ما به وجود آورده‌اند نگاهی بیفکنیم

* انگلس چند سال قبل از انتشار مانیفست در کتاب وضعیت طبقه کارگر در انگلستان در سال ۱۸۴۴، از دریافتن این نکته که خانه کارگران (که دلالت بر سود سریع ساخته بودند) فقط برای چهل سال ساخته شده است دچار کراهت شد. وی چندان بی نیرده که این وضع به الگوی عمرانی جامعه بورژوایی بدل خواهد شد. طرفه آنکه حتی خانه‌های پر جلال ثروتمندترین سرمایه‌داران عمرشان به چهل سال نرسید - نه فقط در منجستر بلکه در واقع در همه شهرهای سرمایه‌داری؛ این خانه‌ها یا اجاره داده شدند یا با همان شوق سیری ناپذیری که بنا شده بودند تخریب گشتند. (خیابان پنجم نیویورک مثال بارزی است اما مثالهای مدرن را همه جا می‌توان یافت.) با توجه به سرعت و سببیت تحول سرمایه‌داری، جای تعجب نیست که بسیاری از میراث معماری و عمرانی ما تخریب شده است؛ آنچه هنوز باقی مانده است شگفتی‌آور است.

فقط در ایام اخیر است که متفکران مارکسیسی به کشف این مضمون آغاز کرده‌اند. به عنوان مثال دیوید هاروی جغرافیدان اقتصادی می‌کوشد تا به تفصیل نشان دهد که چگونه تخریب عمدی و تکراری «محیط ساخته‌شده» جزو لاینجزای انباشت سرمایه است. نوشته‌های هاروی به شدت پراکنده است، به مدخل و تجزیه و تحلیل روان در این مورد نگاه کنید به شارون زوکین (Sharon Zukin) «ده سال جامعه‌شناسی شهری جدید» در *Theory and Society*, July 1980, 575-601. از قضای روزگار، دولت‌های کمونیستی به مراتب بهتر از دولت‌های سرمایه‌داری در حفظ اساس گذشته شهرهای بزرگشان عمل کرده‌اند: لنینگراد و پراگ و ورشو و بوداپست و جز آنها. اما این سیاست آنقدرها از احترام به زیبایی و دستاوردهای بشری ناشی نمی‌شود، بلکه سبب آن آرزوی حکومت‌های خودکامه برای بسیج قیود سنتی است تا از این طریق بتوانند حس پیوند با خودکامه‌های گذشته را زنده نگه‌دارند.

و به شیوه واقعی کار و عمل آنها نظری بیندازیم درمی یابیم که اگر کسی بالایش پول بپردازد این همشهریان استوار جهان را می‌کوبند. حتی هنگامی که بورژواها همه را با افسانه‌های درنده‌خویی و انتقام پرولتاریایی می‌ترسانند، خود، از رهگذر معاملات و اقدامات پایان‌ناپذیرشان توده‌های مردم و مواد و مصالح و پول را به اینجا و آنجا زمین می‌کشاند و هر جا که پا می‌گذارند بنیادهای زندگی همگان را می‌فرسایند و فرومی‌پاشند. سر آنها - سرّی که آنها موفق شده‌اند حتی از خود پنهان سازند - این است که پس‌پشت ظواهرشان، آنان سبب‌ترین و مخرب‌ترین طبقه حاکمه تاریخند. مارکس تمام سوانحی هرج و مرج طلبانه و لگام‌گسیخته و مخرب‌ری را که نسل بعدی با نام «نهیلیسم» غسل تعمید داد - سوانحی که نیچه و پیروانش به زخمهایی کیهانی همچون «مرگ خداوند» نسبت می‌دهند - در کارکرد به‌ظاهر مبتذل اقتصاد بازار جای می‌دهد. وی پرده‌ها را می‌درد و در چنان ابعادی فاش می‌سازد که بورژواهای مدرن نهیلیستهای تمام و کمالی هستند که حتی به مخیله روشنفکران مدرن هم نمی‌رسد.* اما این بورژواها خود را از خلاقیت خود بیگانه ساختند زیرا زهره آن را نداشتند که به مفاک اخلاقی و اجتماعی و روانی که خلاقیتشان باز کرده بود نگاهی بیافکنند.

برخی از روشنترین و بارزترین تخیلات مارکس ما را وا می‌دارند تا با این مفاک رویه‌رو شویم. بنابراین «جامعه بورژوایی مدرن، جامعه‌ای که چنان ابزار عظیم تولید و مبادله را فراهم کرده است مثل جاودگری است که دیگر از پس نیروهایی زیرزمینی که با جادوی خود احضار کرده است بر نمی‌آید.» این خیال یادآور ارواح قرون وسطای گذشته‌ظلمانی است که گمان می‌رود بورژوازی مدرن ما آن را دفن کرده است. اعضای جامعه بورژوا خود را اهل واقعیت و

* واژه «نهیلیسم» را عملاً نسل خود مارکس جعل کرده است: این واژه را نخستین بار تورگنیف برای توصیف قهرمان رادیکال خود به نام بازارف در کتاب پدران و پسران (۱۸۶۱) به کار برد. داستایفسکی آن را به شیوه‌ای جدیتر در کتاب یادداشت‌های زیرزمینی (۱۸۶۴) و جنایت و مکافات (۶۷-۱۸۶۶) حلاجی کرد. نیچه سرچشمه‌ها و معانی آن را به گونه‌ای عمیق و ژرف در اراده معطوف به قدرت (۸۸-۱۸۸۵) به‌ویژه در کتاب اول نهیلیسم اروپایی کاوید. این نکته به‌ندرت ذکر شده است اما جای دارد گفته شود که نیچه سیاست و اقتصاد مدرن را فی‌نفسه عمیقاً نهیلیستی می‌دانست. نگاه کنید به بخش اول فهرست ریشه‌های نهیلیسم معاصر. شگفت آنکه برخی از تخیلات و تحلیل‌های نیچه حال و هوایی مارکسیستی دارند. نگاه کنید به بخش ۶۸ به نتایج معنوی مثبت و منفی «مسأله اعتبارات و تجارت جهانی و ابزار حمل و نقل» (۶۷) و «ازهم‌گسیختگی زمینداری»... روزنامه‌ها (به عوض دعا‌های روزانه) و راه‌آهن و تلگراف. تمرکز یافتن منابع عظیم نزد فردی واحد که به همین سبب باید بسیار قدرتمند و همه‌فن حریف باشد (vintage, ۱۹۶۸). اما نیچه پیوندهای میان روح مدرن و اقتصاد مدرن را هرگز حلاجی نکرد و بیروان وی به‌جز عده‌ای محدود هیچ‌وقت توجهی به آن نکردند.

عقل می‌دانند نه جادو، فرزندان روشنگری می‌دانند نه ظلمات. هنگامی که مارکس بورژوازی را جادوگر می‌خواند - به یاد آورید که آنها «انبوه مردمان را همچون لشکر جنها احضار کرده‌اند»، از «شیخ کمونیس» بگذریم - به ژرفایی اشاره می‌کند که آنها خود نفی‌اش می‌کنند. خیال مارکس در اینجا مثل همه‌جا حس حیرت را در برابر جهان مدرن القا می‌کند: نیروهای حیاتی این جهان فراتر از هر چیزی هستند که بورژوازی حتی بتواند خیالش را بکند چه رسد به اینکه آنها را محاسبه نماید یا برنامه‌ریزی کند؛ این نیروها خیره‌کننده و کوبنده‌اند. اما خیالات مارکس مبین چیزی هستند که در هر نوع حس حیرت حقیقی فرو نهفته است - حس خوف. زیرا این جهانِ اعجاب‌آور، جادویی و شیطانی و ترساننده نیز هست، دیوانه‌وار می‌چرخد و مهارش در دست نیست و با برداشتن هر قدم، کورکورانه نابود می‌کند. اعضای بورژوازی در برابر آفریده‌های خود، هم حس حیرت را در خود سرکوب می‌کنند هم حس خوف را؛ این احضارکنندگان ارواح نمی‌خواهند بدانند که تا مغز استخوان جن در تنشان حلول کرده است. آنها فقط در لحظات ویرانی شخصی و عمومی می‌آموزند، یعنی فقط زمانی که دیگر خیلی دیر شده است.

البته بورژواهای جادوگر مارکس از اخلاف فاوست گوت‌هاند اما نیای دیگری نیز دارند که مخیله نسل مارکس را مسخر ساخته بود: فرانکشتاین، مخلوق ادبی ماری شلی. این مخلوقات افسانه‌ای که می‌کوشند تا از رهگذر علم و عقلانیت قدرتهای انسانی را گسترش دهند نیروهایی اهریمنی را آزاد می‌کنند که به طریق غیرعقلانی فوران می‌کنند و از قدرت ید بشری خارج‌اند و نتایج هراس‌آوری به دنبال دارند. در بخش دوم فاوست گوت‌ه نیروی کامل زیرزمینی که دست‌آخر جادوگر را از کار برکنار می‌سازد، کل نظام اجتماعی مدرن است. بورژوازی مارکس نیز در این مدار تراژیک می‌چرخد. اما مارکس زیرزمین را به روی زمین منتقل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه در میلیونها کارگاه و کارخانه و بانک و صرافای در روز روشن نیروهایی ظلمانی دست‌اندرکارند و فرمایشهای بازار، نیروهای اجتماعی را به اطرافی می‌کشانند که جز وحشت نمی‌افزایند و حتی قدرتمندترین بورژواها نیز از مهار آن عاجزند. مارکس چشم را به این مفاک باز می‌کند.

بنابراین در بخش اول مانیفست، مارکس قطبهایی را تصویر می‌کند که فرهنگ مدرنیسم را در قرن آینده شکل خواهند بخشید و جان خواهند داد: در یک قطب آرزوها و خواستهای خستگی‌ناپذیر و انقلاب مدام و تحول بی‌پایان و خلق مستمر و نوسازی در همه قلمروهای زندگی قرار دارد و در قطب دیگر ضد آن، نهیلیسم و تخریب پیاپی و فرولرزیدن و ته‌کشیدن

زندگی و دل تاریکی و وحشت.* مارکس نشان می‌دهد که چگونه نیروها و فشارهای اقتصاد بورژوازی تاریک این دو امکان انسانی را در پود زندگی هر انسان مدرنی می‌تند. پس از مارکس مدرنگریان تصاویر و خیالات کیهانی و آخرالزمانی بسیاری خلق کردند، خیالات سپیدترین شادمانیها و سیاهترین نومیدیاها. بسیاری از خلأترین هنرمندان مدرن در عین حال هم مجذوب این دو قطب و هم مدام میان آنها سرگردان شدند. پویایی ذاتی آنها ضربان درونی را بازتولید و بیان کرد که سرمایه‌داری مدرن را به حرکت و می‌دارد و این جامعه به آن زنده است. مارکس ما را به درون اعماق جریان این زندگی فرو می‌افکند و ما خود نیروی حیاتبخشی را احساس می‌کنیم که تار جانمان را می‌لرزاند و در عین حال تشنج و لرزه‌ای بر روح ما چنگ می‌اندازد که هر لحظه می‌تواند نابودمان سازد. سپس مارکس به یاری قدرت زبان و تفکرش می‌کوشد ما را ترغیب کند تا به بینش او اعتماد کنیم و خود را به دست او بسپاریم تا همراه وی به نقطه اوجی رهسپار شویم که در پیش‌رو قرار دارد.

شاگردان جادوگر، اعضای پرولتاریای انقلابی، می‌باید مهار نیروهای تولیدی را از دست بورژوازی فاوستی فرانکشتاینی خارج کنند. هنگامی که این عمل انجام شد آنها این نیروهای اجتماعی بی‌ثبات و انفجاری را به منابع زیبایی و شادمانی برای همگان مبدل می‌سازند و تاریخ تراژیک مدرنیته را به پایان می‌رسانند. علی‌رغم اینکه به این پایان برسیم یا نه، مانیفست به سبب قدرت تخیلی و متجلی‌ساختن و درک امکانات درخشان و خوفناکی که لاجرم سر راه زندگی مدرن قرار دارد، رساله‌ای برجسته است. مانیفست، علاوه بر هر آنچه هست، نخستین اثر بزرگ هنری مدرن است.

اما، حتی اگر ما مانیفست را به عنوان الگوی مدرنیسم بستانیم، باید به یاد داشته باشیم که الگوها نه فقط حقایق و نقاط قوت بلکه تنشها و فشارهای درونی را نیز مشخص می‌سازند. به همین سبب در مانیفست و سایر آثار برجسته‌ای که در پی آن می‌آیند ما به‌رغم اهداف خالق آنها و احتمالاً حتی بدون آگاهی وی درمی‌یابیم که مسأله انقلاب و گشایش نهایی نقد درونی (Immanent Critique) خود را فراهم می‌آورند و تضادهای جدیدی خود را به جهانی که این تخیل می‌آفریند تحمیل می‌کنند. حتی اگر ما خود را به دست امواج دیالکتیکی مارکس رها کنیم

* اشاره‌ای است به کتاب *دل تاریکی* نوشته جوزف کنراد و آخرین کلماتی که از دهان فرمان آن خارج می‌شود: "The horror, The horror". شاعران و هنرمندان مدرن بسیاری برای نشان‌دادن تباهی عصر مدرن از این کلمات و نام کتاب کنراد استفاده کرده‌اند. می‌توان از الیوت و فرانسیس فورد کاپولا نام برد. در مورد استفاده الیوت از استعاره‌های کنراد نگاه کنید به: Hugh Kenner, *The invisible poet*, Harbringer, 1959. م.

احساس می‌کنیم که جریانهای ناشناخته عدم اطمینان و عدم آرامش ما را به سوی خود می‌کشد. ما در سلسله تنشهای شدید میان اهداف و شهود مارکس گرفتار می‌شویم، میان آنچه او می‌خواهد و آنچه او می‌بیند.

به‌عنوان مثال نظریه بحرانهای مارکس را در نظر بگیرید: «بحرانها متوالیاً بازمی‌گردند و کل جامعه بورژوایی را هربار تهدیدآمیزتر مورد شک و تردید قرار می‌دهند.» بر اثر این بحرانهای متوالی «نه فقط بخش اعظم تولیدات موجود بلکه نیروهای تولیدی باقی‌مانده از قبل نیز مکرراً تخریب می‌شوند.» به‌نظر می‌رسد مارکس معتقد است که این بحرانها به طریق فزاینده‌ای سرمایه‌داری را فلج می‌کنند و دست‌آخر آن را نابود می‌سازند، اما با این‌همه شهود خود وی و تحلیلش از جامعه بورژوایی نشان می‌دهد که چگونه این جامعه به‌خوبی می‌تواند بر بحران و فاجعه فائق آید: «از یک‌سو با تخریب عمده انبوه نیروهای تولیدی و از سوی دیگر با فتح بازارهای جدید و استفاده‌ی کاملاً از بازارهای قدیمی.» بحرانها می‌توانند مردم و شرکت‌هایی را که با توجه به ملاکهای بازار نسبتاً ضعیف و فاقد کارایی هستند نابود کنند؛ آنها می‌توانند فضاهایی مناسب برای سرمایه‌داری و تحولات جدید فراهم نمایند؛ آنها می‌توانند بورژواها را به نوآوری و گسترش و تمرکز شدیدتر و بهتر از گذشته وادارند. بنابراین بحرانها می‌توانند سرچشمه‌های نامنتظر قوت و بهبود سرمایه‌داری باشند. شاید درست باشد که همان‌گونه که مارکس می‌گوید این صور سازگاری فقط بتوانند «راه را برای بحرانهای گسترده‌تر و مخرب‌تر هموار کنند.» اما حتی با توجه به قابلیت و توانایی بورژوازی برای فایده‌بردن از تخریب و هرج و مرج، دلیل بارزی در دست نیست که بحرانها تا ابد اوج نگیرند و مردم و خانواده‌ها و مؤسسات و شهرها را نابود نکنند و ساختارهای زندگی و قدرت اجتماعی بورژوایی را سالم و دست‌نخورده باقی بگذارند. در مرحله بعد ما باید به تخیل و شهود مارکس درباره اجتماع انقلابی بپردازیم. شگفت آنکه پایه‌های این اجتماع را خود بورژوازی بنا می‌نهد. پیشرفت صنعت که بانی ناخودآگاه آن بورژوازی است به‌جای انزوای کارگران که ناشی از رقابت است وحدت آنها را فراهم می‌کند که از رهگذر تعاون حاصل می‌شود.» واحدهای عظیم تولیدی که جزء لایتجزای صنعت مدرن هستند تعداد کثیری از کارگران را گرد هم جمع می‌کنند و آنان را وای دارند تا به یکدیگر وابسته شوند و در جریان کار با یکدیگر همکاری کنند - تقسیم کار مدرن نیازمند آن است که در سطحی گسترده و لحظه‌به‌لحظه همکاری پیچیده و دقیقی صورت گیرد - بنابراین به آنها می‌آموزد که به شیوه‌ای اشتراکی و جمعی بیندیشند و عمل کنند. قیود جمعی کارگران که تولید سرمایه‌داری غافلانه آن را به وجود می‌آورد، نهادهای سیاسی مبارز را تأسیس می‌کند، اتحادیه‌هایی که به مخالفت با

چارچوب خصوصی و اتمیستی روابط اجتماعی سرمایه‌داری برمی‌خیزند و دست‌آخر آن را واژگون می‌کنند. اعتقاد مارکس چنین است.

اگر این تخیل و شهود کلی از مدرنیته درست باشد چرا صوری جمعی که صنعت سرمایه‌داری به‌وجود می‌آورد باید استوارتر از سایر آفریده‌ها و ساخته‌های سرمایه‌داری باشد؟ آیا نباید این اجتماعات مثل همه چیزهای دیگر این جامعه موقت و گذرا باشند و پیدا شده باشند تا ناپدید شوند؟ مارکس در سال ۱۸۵۶ کارگران صنعتی را «انسانهای جدیدالولاده نامید... که مانند ماشین‌آلات جدید آفریده دوران مدرن هستند.» اگر چنین باشد، همبستگی کارگران، هر اندازه که در زمانی خاص مستحکم باشد، در پایان همانند ماشینهایی که با آنها کار می‌کنند و یا محصولاتی که تولید می‌کنند ناپایدار از آب درخواهد آمد. شاید کارگران امروز در خط تولید، با اعتصاب همدیگر را یاری دهند، اما چرا فردا در میان جماعات مختلف با وضعیتهای مختلف و جریانها و مکانهای مختلف پراکنده نشوند و نیازها و علائق دیگری پیدا نکنند. باز هم به‌نظر می‌رسد که صور تجزیدی سرمایه‌داری - سرمایه و دستمزد و کالاها و استثمار و ارزش اضافی - پابرجا باقی بمانند در صورتی که اجزای انسانی آن به تلاطم امواج بی‌پایان فرو افکنده شوند. چگونه ممکن است قیود انسانی مستحکمی در چنان خاک سست و لغزنده‌ای رشد کند؟

حتی اگر کارگران، جنبش کمونیستی موفقی سازمان دهند و حتی اگر چنان جنبشی به انقلابی موفق منجر شود، چگونه آنان در میان امواج غلطان و خروشان زندگی مدرن قادرند جامعه کمونیستی استواری تشکیل دهند؟ چه چیزی جلو نیروهای اجتماعی که سرمایه‌داری را دود کردند و به هوا فرستادند خواهد گرفت و مانع خواهد شد که همانها کمونیسم را دود نکنند و به هوا نفرستند؟ اگر همه روابط تازه قبل از آنکه استحکام بیابند منسوخ شوند چگونه ممکن است همبستگی و رفاقت و کمک دو جانبه را زنده نگهداشت؟ شاید حکومت کمونیستی تلاش کند جلوی سیل را با بستن سد بگیرد و نه فقط جلو فعالیت و نوجویی اقتصادی (همه حکومت‌های سوسیالیستی چنین کرده‌اند درست مثل همه حکومت‌های رفاه‌عامه سرمایه‌داری) را بگیرد بلکه فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی و شخصی را نیز مانع شود. حتی اگر چنان سیاستی موفق از آب درآید آیا به هدف مارکسیستی تحول و رشد آزاد فرد و همه افراد خیانت نشده است؟ مارکس چشم به آینده دوخته بود و کمونیسم را تحقق مدرنیته می‌دانست. اما چگونه کمونیسم می‌تواند از خود در جهان مدرن دفاع کند بدون آنکه درست همان توانهای مدرنی را که قول داده بود آزاد و رها سازد، سرکوب کند؟ از سوی دیگر اگر این توانها را آزاد سازد، آیا امواج

خودانگیخته توان عمومی، خود شکل‌بندی اجتماعی جدید را در نخواهد نوردید؟ بنابراین صرفاً با تقریر دقیق مانیفست و جدی‌گرفتن تخیل و شهود آن از مدرنیته به طرح پرسشهایی جدی از پاسخهای مارکس رانده می‌شویم. می‌توانیم مشاهده کنیم که تحقق آرمانهایی را که مارکس می‌پنداشت به نزدیکترین خم رودخانه رسیده‌اند، حتی اگر بخواهند فرا برسند زمانی بس طولانی باید انتظار بکشیم، و می‌توانیم ببینیم که حتی اگر روزی روزگاری فرا برسند شاید که فقط لمحای نپایند و در چشم به هم‌زدنی بر باد روند و قبل از آنکه قوام یابند منسوخ شوند و همان امواج پیاپی تغییر و پیشرفت که آنها را لحظه‌ای پیش‌روی ما حاضر ساخته‌اند شتابان از دسترس ما دورشان کنند و ما را تا ابد و بدون یاور و دست و پازنان باقی بگذارند و بروند. می‌توانیم ببینیم چگونه کمونیسم اگر بخواهد خود را سرپا نگاه دارد شاید که نیروهای فعال و پویا و متحوّل‌کننده‌ای را سرکوب کند که آن را آفریده‌اند و به امیدهایی خیانت کند که آن را شایسته ساخته‌اند تا در راهش بجنگند و نابرابریها و تضادهای جامعه بورژوازی را تحت نام دیگر به وجود آورد. شگفتا! پس می‌توانیم ببینیم که دیالکتیک مدرنیته مارکس به سرنوشت همان جامعه‌ای دچار می‌شود که در حال توصیف آن است زیرا توانها و آرائی به وجود می‌آورد که آن دیالکتیک را در همان هوا دودمی‌کنند و به هوای فرستند.

۳. برهنگی و عریانی: انسان بی‌خانه و کاشانه

اکنون که شهود «دودشونده» مارکس را در عمل مشاهده کردیم، می‌خواهم از آن بهره ببرم و برخی از قدرتمندترین تخیلات زندگی مدرن را توضیح دهم. در قطعه زیر مارکس می‌کوشد نشان دهد که چگونه سرمایه‌داری روابط مردم با خود و با یکدیگر را تغییر می‌دهد. اگرچه به گفته مارکس «بورژوازی» فاعل فعالیت‌های اقتصادی است که منشأ تغییرات بزرگ است اما زنان و مردان مدرن همه طبقات منفعلند، زیرا همه تغییر می‌کنند.

بورژوازی بسیاری از پیوندهای فئودالی را از هم گسست، پیوندهایی که انسانها را به «مخدومان طبیعیشان» می‌پیوست و هیچ قیدی میان آدمی با آدمی باقی نگذاشت مگر سود عریان و داد و ستد پولی خشک و بی‌روح. جذبه‌های ملکنونی خشک‌اندیشی زاهدانه و جوش و خروش پهلوانانه و شیوه‌های احساساتی عوامانه را در آبهای یخزده حسابگرهای خودپرستانه غرقه ساخت... بورژوازی هاله مقدس تمامی مشغله‌هایی را که سابقاً محترم بودند و با خشیت نگرسته می‌شدند زدود... بورژوازی پرده احساسات را از روی خانواده کشید و رابطه خانوادگی را به رابطه پولی صرف بدل ساخت... و به جای استثماری که حجاب توهمات گوناگون سیاسی و مذهبی آن را پوشانده بود، استثماری آشکار و بی‌شرمانه و مستقیم و عریان را باب کرد.

در اینجا از نظر مارکس، تضادی اساسی وجود دارد میان آنچه باز و برهنه و آنچه پنهان و محجوب و پوشیده است. این دو قطب که در تفکر شرقی و همچنین غربی امری ازلی و ابدی اند در همه جا نماد تمایز میان جهان «واقعی» و جهان «وهمی» هستند. در تفکر نظری کهن و قرون وسطی کلّ جهان تجربه حسی، وهم آلوده است - «حجاب مایا» در تفکر هندی - و گمان می رود جهان حقیقی فقط از رهگذر فراتر رفتن از ابدان و زمان و مکان حاصل می شود. در برخی از سنتها واقعیت با تأمل دینی و فلسفی به دست می آید و در بعضی دیگر فقط در آینده پس از مرگ به ما ارزانی می شود - پل قدیس می گوید: «ما اکنون از پشت شیشه می نگریم و تار می بینیم اما بعد روبه رو خواهیم شد.»

تغییر مدرن که از عصر رنسانس و اصلاح آغاز می شود این هر دو جهان را بر زمین مستقر می سازد، در زمان و مکان، لبالب از آد میان. اکنون می پندارند جهان کاذب، گذشته تاریخی است جهانی که ما از دست داده ایم (یا در حال از دست دادنیم) اما جهان واقعی در جهان فیزیکی و اجتماعی قرار دارد که هم اکنون و هم اینجاست و مال ماست (یا جهانی است که در جریان خلق شدن است). در این لمحّه، نمادگرایی جدیدی ظاهر می شود. لباس نشان نحوه زندگی کهنه و وهم آلوده است و عربانی و برهنگی مبتین حقیقتی که تازه کشف و درک شده است؛ در آوردن لباس و برهنه شدن یعنی رسیدن به آزادی معنوی و واقعی شدن. شعر ارو تیک مدرن ستاینده این معناست زیرا عشاق مدرن نسل اندر نسل با نوعی طنز بازیگوش چنین کرده اند و تراژدی مدرن اعماق خوفناک و ترسناک آن را کاویده است. مارکس در داخل این سنت تراژیک می اندیشد و کار می کند. از نظر او لباسها کنده شده اند و پرده ها دریده گشته اند و جریان برهنگی و عربانی با خشونت و سببیت انجام گرفته است، اما با این همه گمان می کند جنبش تراژیک تاریخ مدرن به پایانی خوش منتهی شود.

دیالکتیک برهنگی که در مارکس به اوج خود می رسد در بدو شروع عصر مدرن در شاه لیر نوشته شکسپیر ظاهر می شود. از نظر لیر آدمی زمانی با حقیقت عربان روبه رو می شود که به جز زندگی هر چیزی را که دیگری بتواند از او بگیرد از دست بدهد. ما می بینیم که خانواده طماع او به کمک کبر و نخوت خود وی پرده احساسات را از روی خود برمی دارند و از هم می درند. لیر که نه فقط از قدرت سیاسی بلکه حتی از آخرین بقایای وقار انسانی محروم شده است در میان شب و در اوج طوفانی شدید و ترسناک از خانه رانده می شود. او می گوید سرانجام زندگی بشری به اینجا ختم می شود. آنکس که تنها و فقیر است در سرما رها می شود و آنکس که تبهکار و

زشتخوی است از گرمایی لذت می برد که قدرت می تواند فراهم آورد. به نظر می رسد ما را تاب تحمل چنان معرفتی نیست: «سرشت آدمی را تاب تحمل چنان ترس و وحشتی نیست.» اما شلاقهای یخزده طوفان لیر را در هم نمی شکنند و او میدان را به دست آنها خالی نمی کند و نمی گریزد، بلکه خود را در معرض خشم کامل طوفان قرار می دهد، با آن رویارویی می کند و خود را به رخم آنکه طوفان او را می کوبد و می آزارد به رخش می کشد. او که به همراه دلنکش سرگردان است (برده سوم، صحنه چهارم) به ادگار در هیأت گدایی ابله برمی خورد که کاملاً برهنه است و ظاهراً بیچاره تر از خود اوست. لیر می پرسد: «آیا آدمی موجودی بیش از این نیست؟» «تو خود همانی: آدم بی خانه و کاشانه... اکنون در لحظه اوج نمایش وی جامعه پادشاهی را از هم می درد - «زوائد گم شوید، گم شوید» - و با وقار و اصالتی عریان به جمع بیچارگان می پیوندد. این عمل که لیر معتقد است او را بر تارک وجود می نشاند - «حیوان دوپای بیچاره و عریان» - شگفتا که اولین قدمهای او به سوی انسانیتی کامل است، زیرا برای نخستین بار پیوند میان خود و انسانی دیگر را بازمی شناسد. این معرفت او را توانا می سازد که بصیرت و حساسیتش را فزونی بخشد و از محبس در اندیشه بیچارگی و شوربختی خود فرورفتن نجات یابد و به فراسوی آن حرکت کند. او در آن حال که ایستاده است و از سرما می لرزد ناگهان درمی یابد که قلمرو پادشاهی او پُر از آدمیانی است که زندگیشان را رنجی لگام گسیخته و مهاجم تباه می کند، رنجی که اکنون خود او با تمام وجود می کشد. هنگامی که قدرتمند بود هرگز متوجه آنها نشده بود اما اکنون دامنه معرفتش را می گستراند تا آنها را نیز دربر بگیرد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 مجله پژوهش‌های فلسفی و علوم انسانی

ای مفلوکانِ عریانِ تهیدست، هرکجا که هستید
 و خشم این طوفان ستمگر را تاب می آورید
 چگونه سرهای بی سرپناه و تنهای نزار
 و زنده‌های پاره‌پارگان

در برابر هوایی چنین ناخوش از شما یان دفاع تواند کرد؟ دروغا چه
 اندک به کارتان توجه کرده‌ام! ای اغنیا، این بند را آویزه گوش کنید:
 خود را واگذارید تا آنچه را مفلوکان احساس می کنند احساس کنید
 و از سفره رنگینتان طعامی نیز به آنان بخشید
 تا عدل خدایان آشکار گردد.

فقط اکنون است که لیر لایق ادعایی است که می کند - «پادشاهی کامل». ترازوی او این است که فاجعه‌ای که از حیث انسانی او را رستگار می کند از حیث سیاسی نابودش می سازد؛ تجربه‌ای

که او را توانا می‌سازد پادشاه باشد جلوس بر تخت سلطنت را غیر ممکن می‌کند. پیروزی او در این امر نهفته است که موجودی می‌شود که هرگز فکرش را در سر نمی‌پرورانید: انسان. در اینجا دیالکتیکی امیدوار، ناپینایی و عسرتی تراژیک را روشن می‌سازد. لیر تنها در سرما و باد و باران بر معرفت و شجاعتش می‌افزاید تا پیلۀ تنه‌ایش را بشکند و در طلب داد و دهش صمیمیت و گرمی به سوی هموعان خود برود. شکسپیر به ما می‌گوید که واقعیتِ عریانِ ترسناکِ «انسان بی‌خانه و کاشانه» جایی است که باید خانه را بر رویش بنا کرد، یگانه زمینی است که اجتماعی واقعی می‌تواند بر روی آن قد برافزارد.

اشاره به برهنگی به منزله استعاره‌ای برای حقیقت، و تفسیر عریان‌شدن به منزله نوعی کشف نفس، در قرن هجدهم طنین سیاسی جدیدی یافت ... ژان ژاک روسو در گفتار در باب هنرها و علوم «حجاب همشکل و خدعه‌آمیز آداب معاشرت» را که در عصر او باب بود تقبیح می‌کند و می‌گوید که «انسان خوب ورزشکاری است که دوست دارد کاملاً عریان کشتی بگیرد و همه پیرایه‌هایی که کاربرد قدرت او را فلج می‌سازند تحقیر می‌کند». بنابراین انسان برهنه نه فقط انسان آزادتر و شادمانتر بلکه انسان بهتری است. جنبشهای انقلابی لیبرال که قرن هجدهم را به اوج و پایان رساندند این عقیده را در عمل اجرا کردند: اگر امتیازها و نقشهای اجتماعی موروثی همچون پرده‌ای کنار کشیده شوند تا آدمیان بتوانند از آزادی بی‌حد و حصر بهره‌مند شوند و از تمامی قدرتها و نیروهای خود استفاده کنند، آنگاه آنان نیروهای خود را صرف خیر و خوبی تمام آدمیان خواهند کرد. ما در اینجا شاهدیم که هیچ‌گونه نگرانی و وجود ندارد که انسان برهنه چه خواهد کرد یا چه خواهد شد. پیچیدگی و کلیت دیالکتیکی که ما در شکسپیر شاهد بودیم کمرنگ شده است و قطب‌بندیهای کوچک جای آن را گرفته‌اند. تفکر ضدانقلابی این دوره نیز کوچک‌شدن و یکدست‌شدن دیدگاه را نشان می‌دهد. ادموند برک درباره انقلاب فرانسه می‌گوید:

اکنون همه چیز باید تغییر کند. تمام نوهمات شیرین که قدرت را نجابت می‌بخشیدند و تسلیم را به آزادی میدل می‌ساختند و جوانب گوناگون زندگی را هماهنگ می‌کردند... باید به‌دست امپراتوری در حال فتح و ظفر نور و عقل محو شوند. تمام پرده‌های زیبای زندگی باید از هم دریده شوند. تمام عفا‌ی لون به لون [غیرعقلانی] که در تملک دل بودند و فهم و شهود تصدیقشان می‌کردند و برای پوشاندن نقایص سرشت ضعیف و لرزان ما ضروری بودند تا آن را در نظر ما موقر جلوه دهند باید لگدمال شوند زیرا که مسخره و مهمل و قدیمی‌اند.

اصحاب دائرةالمعارف برهنگی را خوشباشی تصور می‌کردند که چشم‌انداز زیبایی و شادمانی را در معرض دید همگان قرار می‌دهد. اما از نظر برک برهنگی ضد خوشباشی و فاجعه کامل و درافتادن به عدمی است که از آن هیچ چیز و هیچ‌کس برنخواهد خاست. برک تصور می‌کند که برخلاف لیر، آدمیان مدرن از شوربختی همگانیشان در سوژ سرما هیچ چیز نخواهند آموخت. یگانه امید آنها در دروغ نهفته است، در کشیدن پرده‌های کلفت افسانه‌ای تا اطمینان حاصل شود که آگاهی ترسناکشان از آنچه هستند کاملاً در تاریکی زائل شود.

برای مارکس، که پس از انقلابها و ضد انقلابهای بورژوایی می‌نوشت و چشم به امواج آینده دوخته بود، نمادهای برهنگی و کشف حجاب همان عمق دیالکتیکی را پیدا کردند که شکسپیر دو قرن قبل به آن رسیده بود. انقلابهای بورژوایی با دریدن پرده‌های «توهم سیاسی و مذهبی» قدرت و استثمار، سببیت و فلاکت را عریان ساختند و آنها را چونان زخمهایی باز در معرض دید قرار دادند؛ در عین حال، آنها راهها و امیدهای جدید را کشف و آشکار ساختند. آدمیان مدرن برخلاف عوام همه دورانها که اخلاصشان به «مخدومان طبیعی خود» باعث شد همواره به آنها خیانت شود و بارها درهم بشکنند در «آبهای یخزده محاسبات خودپرستانه» غوطه خورده‌اند و آزادند که به حاکمانشان که آنها را خرد و نابود می‌کنند تمکین نکنند. سرما آنها را هشیار کرده است نه گنگ و خواب‌آلوده. از آنجا که آنها آموخته‌اند چگونه بیندیشند و خود بیندیشند و به خود بیندیشند طالب آن خواهند بود که رؤسا و حکمفرمایانشان حساب پس بدهند که چه کار برای آنها کرده‌اند و با آنها چه کرده‌اند و آماده‌اند تا هرچا که در عوض خدماتشان چیزی دستگیرشان نشود مقاومت و عصیان کنند.

مارکس امیدوار است که اعضای طبقه کارگر بی‌خانه و کاشانه زمانی که «مجبور شدند تا... با وضع واقعی زندگی خود و روابطشان با سایه ممنوعان روبه‌رو شوند»، گرد هم جمع شوند تا بر سرمایی که آنها را از هم جدا می‌کند غلبه کنند. اتحاد آنها توانی جمعی خواهد آفرید که مخزن زندگی جدید خواهد شد. یکی از اهداف اولیه مانیفست نشان‌دادن راه خروج از سرما و بیدارکردن و قوت بخشیدن اشتیاق عمومی به صمیمیت و گرمی جمعی است. از آنجا که کارگران فقط از رهگذر آشنا شدن با عمیقترین سرچشمه‌های «خود» (self) به پریشانی و ترس گرفتار می‌شوند آماده خواهند شد تا برای شناسایی دستجمعی زیبایی و ارزش «خود» بجنگند. کمونیسم آنها، آن‌گاه که بیاید، مثل جامه‌ای شفاف خواهد بود که هم دربرکنندگانش را گرم می‌کند و هم زیبایی عریانشان را آشکار می‌سازد تا که آنها خود و یکدیگر را در حال فشانندن نور بازشناسند.

در اینجا نیز مثل اغلب مواقع تخیل مارکس خیره‌کننده است اما اگر نیک بنگریم درمی‌یابیم که بعد از هر درخششی، فسردگی در پی است. محال نیست که پایانه‌های دیگری برای دیالکتیک برهنگی متصور شویم، پایانه‌هایی که به زیبایی پایان پیشنهادی مارکس نیستند اما شدنی‌ترند. زنان و مردان مدرن شاید عظمت و منتهای فردی خود لابه‌لاشه شرط ژان ژاک روسویی یا آسودگیهای پوشیده جمعی خیمه‌شب‌بازی سیاسی ادموند برکی را برگزینند تا تلاشهای مارکسی را که جمع خوبیهای هر دو است. شاید نوعی از فردگرایی که پیوند با دیگران را تحقیر می‌کند و از آن در هراس است و آن را خطری برای یکپارچگی «خود» می‌داند و یا نوعی از جمعگرایی که می‌کوشد تا «خود» را در نقشی اجتماعی غرقه سازد، جذابتر باشد تا ترکیب مارکسی، زیرا که رفتن به آن دو راه از نظر فکری و احساسی بسیار راحت‌تر است.

مسئله‌ای دیگر وجود دارد که دیالکتیک مارکسی را، حتی از برداشتن اولین قدم بازمی‌دارد. مارکس معتقد است که ضربه‌ها و خلجانها و مصائب زندگی در جامعه بورژوایی آدمیان مدرن را وادار می‌سازد که درست مثل شاه‌لیر با از سرگذراندن آنها، کشف کنند «که واقعاً هستند». اما اگر جامعه بورژوایی همان‌طور که مارکس می‌پندارد بی‌ثبات و متلون باشد، چگونه مردم می‌توانند به «خودی» واقعی دست یابند؟ وقتی بمبهای امکانات و ضروریات بر سر مردم می‌بارد و خواهشهای مضطرب آنان را به هر سو می‌کشاند چگونه کسی می‌تواند با قطعیت معین کند که کدام خواهش اصلی است و کدام فرعی؟ شاید معلوم شود که سرشت انسان مدرن تازه عریان شده به اندازه انسان قدیمی و محجوب، فرّار و گنگ است؛ شاید حتی فرّارتر، زیرا که دیگر توهمی در کار نخواهد بود که «خودی» واقعی زیر نقابها وجود دارد. بنابراین شاید فردیت نیز مثل اجتماع و جامعه در هوای مدرن دود شود و به هوا رود.

۴. دگرذیسی ارزشها

مسئله نهیلیسم بار دیگر در خط بعدی مارکس ظاهر می‌شود: «بورژوازی تمامی وقار و شرف شخصی را به ارزش مبادله مبدل ساخت و به جای تمامی آزادیهایی که آدمیان برایش جنگیده‌اند، یک آزادی فاقد اساس گذاشت - تجارت آزاد». آنچه نخست در این متن به چشم می‌آید، قدرت عظیم بازار در زندگی درونی آدمی است: آدمیان از نگرستن به فهرست قیمتها می‌خواهند پاسخ پرسشهایی را دریابند که فقط اقتصادی نیست بلکه مابعدالطبیعی نیز هست. پرسشهایی از این قبیل که چه چیز ارزشمند است و چه چیز دارای حیثیت است و حتی چه چیز واقعی است. هنگامی که مارکس می‌گوید سایر ارزشها در ارزش مبادله «حل می‌شوند» منظورش

این است که جامعه بورژوازی سایر ساختارهای کهنه را محو نمی‌کند بلکه آنها را در خود حل می‌کند. شرف و وقار از میان نمی‌روند بلکه در بازار ادغام می‌شوند و برچسب قیمت بر رویشان چسبانده می‌شود و زندگی جدیدی را در لباس کالا شروع می‌کنند. بنابراین هر نوع رفتار محتمل انسانی، زمانی از نظر اخلاقی مقبول واقع می‌شود که از نظر اقتصادی امکان بروز بیابد و «دارای قیمت و ارزش» باشد، هر چیزی سودآور باشد بقا می‌یابد. نهیلیسم مدرن چیزی به جز این نیست. داستایفسکی و نیچه و اسلاف قرن بیستمی آنها این سرنوشت را ناشی از علم و عقل‌گرایی و «مرگ خداوند» می‌دانند. مارکس می‌گوید که بنیان این نهیلیسم چیزی به مراتب انضمامی‌تر و زمین‌تری است: فرمان این سرنوشت را کارکردهای روزانه مبتذل نظام اقتصادی بورژوازی صادر کرده‌اند - نظامی که ارزش انسانی را مساوی قیمت ما در بازار می‌داند، نه بیش و نه کم، و ما را وامی‌دارد که با بالا بردن قیمت‌مان تا آنجا که توان داریم خودمان را وسعت بخشیم. مارکس از توحش مخربی که نهیلیسم بورژوازی وارد زندگی می‌کند دچار کراهت می‌شود و اعتقاد دارد که این نهیلیسم دارای گرایش درونی است تا از خود فراتر رود. سرچشمه این گرایش سطحی است به نام اصل «بدون اساس» تجارت آزاد. مارکس معتقد است که بورژوازی واقعاً به این اصل باور دارد - یعنی به جریان بلاوقفه و بلامانع توزیع کالاها و دگرذیسی مستمر ارزشهای بازار. اگر همچنان که مارکس اعتقاد دارد اعضای بورژوازی واقعاً خواهان بازاری آزاد هستند باید آزادی ورود تولیدات جدید به بازار را تقویت کنند. این امر به آن معناست که جامعه بورژوازی تمام عیار نه فقط از حیث اقتصادی و سیاسی بلکه از حیث فرهنگی نیز باید جامعه‌ای کاملاً باز باشد تا مردم آزادانه به بازار خرید روند و در جست‌وجوی بهترین معاملات در آرا و افکار و جمعیتها و حقوق و سیاستهای اجتماعی و همچنین اشیاء باشند. اصل بدون اساس تجارت آزاد بورژوازی را ناگزیر می‌سازد که برای کمونیستها نیز همان حق اساسی را قائل شوند که هر تاجری از آن بهره‌مند است، حق عرضه و فروش کالاهای خود به هر تعداد مشتری که می‌توانند جلب کنند و حق بهبودبخشیدن به کالاهای خود.

بنابراین به سبب آنچه مارکس «رقابت آزاد در حیطه معرفت» می‌نامد حتی بنیانکن‌ترین کتابها و آرا - مثل خود مانیفست - باید اجازه داشته باشند تا وارد بازار شوند و دلیل این است که شاید فروش خوبی داشته باشند. مارکس مطمئن بود همین که آرای انقلاب و کمونیسم در دسترس توده‌ها قرار بگیرد فروش خوبی خواهد کرد. کمونیسم به عنوان «جنبش خودآگاه و مستقل اکثریت عظیم» بالاخره شایستگیهای خود را نشان خواهد داد. به همین سبب مارکس می‌تواند دست‌آخر با نهیلیسم بورژوازی بسازد زیرا که آن را نیروی پویا و فعال می‌داند. چیزی

که نیچه نامش را نهیلیسم قوت* می‌گذارد. بورژوازی که سواتق و قوت‌های نهیلیستی خود به پیشش می‌راند در بچه‌های سیاسی و فرهنگی را خواهد گشاد و از رهگذر آن نیرویی انقلابی که او خود آفریده اما اکنون خصم اوست فوران خواهد کرد.

این دیالکتیک مشکلات چندی دارد. نخستین امر به تعهد بورژوازی به اصل بی‌اساس تجارت آزاد در اقتصاد و سیاست و فرهنگ مربوط است. در واقعیت، در تاریخ بورژوازی این اصل عموماً در نظر بیشتر محترم شمرده شده است تا در عمل. اعضای جامعه بورژوایی خاصه قدرتمندترینشان عموماً برای محدود کردن و کنترل بازارهایشان جنگیده‌اند. به راستی در طول قرون نیروی بسیاری صرف این کار شده است. آنان انحصارات رسمی و شرکت‌های سهامی و تراستها و کارتلها و مجموعه‌های اقتصادی و تعرفه‌های حمایتی و تثبیت قیمت‌ها و سوبسیدهای آشکار و پنهان دولتی را ایجاد و تشویق کرده‌اند و در عین حال برای بازار آزاد فتحیه‌ها خوانده‌اند. افزون بر این حتی در میان عدهٔ خیلی که واقعاً به مبادلهٔ آزاد علاقه دارند عدهٔ قلیتری رقابت آزاد را از حیطة اشیاء به قلمرو افکار تسری می‌دهند.* صدای ویلهلم فن هومبولت و جان استوارت میل و جی هولمز و برنڈایس و داگلاس و بلک هنوز در جامعه بورژوایی به جایی نمی‌رسد و حداکثر می‌توان آنان را متفکرانی منزوی و حاشیه‌ای دانست. الگوی بورژوایی معتبر آن است که هنگامی که در اپوزیسیون هستند، آزادی را بستانند و زمانی که بر مسند قدرت می‌نشینند آن را

* نگاه کنید به نماز مهم در ارادهٔ معطوف به قدرت، بخشهای ۲۲ و ۲۳: «نهیلیسم. چه ابهامی: الف) نهیلیسم نشانهٔ قدرت افزایش یافتهٔ روح است: نهیلیسمی فعال. ب) نهیلیسم زوال و با پر کشیدن قدرت روح است: نهیلیسم منفعل.» در نوع اول «روح چنان قدرتی می‌یابد که اهداف فیلی (اعتقادات و موضوعات ایمان) مانع‌الجمع می‌شوند... روح به شکل نیرویی سبع و مخرب به نهایت قوت نسبی خود می‌رسد - به شکل نهیلیسم فعال.» مارکس به مراتب بهتر از نیچه قوت نهیلیستی جامعه بورژوایی مدرن را درک کرد.

* شگفتا که شارل بودلر این اصل - تجارت آزاد و رقابت، لاجرم به فکر و فرهنگ آزاد منتهی می‌شود - را به بهترین صورت بیان کرده است، مقدمهٔ وی به سال ۱۸۴۶ به «بورژوازی» اهدا شده است و تأکید می‌کند که شباهتی خاص میان فعالیت اقتصادی مدرن و هنر مدرن وجود دارد: هر دو در صددند «تا مفهوم آینده را در متعددترین صورتش، اعم از سیاسی و صنعتی و هنری ترسیم کنند و تحقق بخشند.» هر دو با «سد سدید» اشراقهای فکر و انحصارگران مصالح ذهن «که قادرند جلوی توان و پیشرفت زندگی مدرن را بگیرند، روبه‌رو هستند.» (هنر در پاریس، ۶۲-۱۸۴۵ چاپ انگلیسی phaidon ۱۹۶۵، صص ۲۳-۴۱) ذکر این نکته بجاست که گفته‌هایی نظیر گفته‌های بودلر در دوره‌های پویا و پیشرونده‌ای نظیر ۱۸۴۰ یا ۱۹۶۰ برای تعداد کثیری از مردم معنای کامل خود را آشکار می‌سازد. در دوره‌های ارنجایی و پس‌رونده‌ای مثل ۱۸۵۰ یا ۱۹۷۰ این نوع استدلال به‌نظر بورژواهایی که حاضر بودند چند سال قبل با استیاق به آن گوش بسپارند اگر نه اغراق‌آمیز حداقل عجیب به‌نظر می‌رسد.

سرکوب کنند. مارکس شاید در اینجا در خطر افتد - که از آدمی چون او بعید می‌نماید - و چنان گفته‌های ایدئولوگهای بورژوایی او را از خود بی‌خود کند که رابطه خود را با آنچه مردان زر و زور عملاً انجام می‌دهند قطع کند. این مسأله، مسأله‌ای جدی است، زیرا که اگر بورژواها واقعاً آزادی را حتی به پیشیزی نمی‌خرند بنابراین خواهند کوشید تا درهای جوامعی را که اداره می‌کنند بر افکار ببندند و این امر بیشتر مانع خواهد شد که کمونیسم پا گیرد. مارکس پاسخ خواهد داد که نیاز آنها به پیشرفت و ابداع آنها را وادار خواهد ساخت که آغوش جوامعشان را حتی به آرایی که از آن خوف و بیم دارند باز بگذارند. اما شاید هوش سرشار آنها به یاری ابتکاری واقعاً شیطانی کمکشان کند که از این امر اجتناب کنند: ایجاد نوعی وفاق همگانی که بر تحمیل بی‌مایگی بر یکدیگر مبتنی است. این وفاق به این سبب طراحی می‌شود که از فرد بورژوا در برابر خطرات رقابت و از جامعه بورژوایی در برابر خطرات تغییر محافظت کند.*

مسأله دیگر در دیالکتیک بازار آزاد مارکس این است که لاجرم همدستی و اتحاد عجیب و غریبی را میان جامعه بورژوایی و دشمنان رادیکال آن باعث می‌شود. شاید اصل بی‌اساس مبادله آزاد جامعه را وادارد تا درهای خود به روی جنبشهایی که خواهان تغییر رادیکال هستند بگشاید. دشمنان سرمایه‌داری شاید از آزادیهای زیادی در جهت کار خود بهره‌برند - بخوانند و بنویسند و سخن بگویند و گرد هم آیند و سازمان تشکیل دهند و تظاهرات کنند و دست به اعتصاب بزنند و انتخاب کنند - اما آزادی عمل، جنبش آنان را به واحدی اقتصادی مبدل می‌کند و آنان درمی‌یابند که در موقعیت پارادکسی قرار گرفته‌اند، زیرا هم بازرگانند و هم انقلابی و افکار انقلابی نیز ضرورتاً به کالایی همچون سایر کالاها مبدل گشته است. به نظر نمی‌رسد که مارکس را ابهاماتی که این وضعیت به وجود می‌آورد برآشفته سازد، شاید به این سبب که اطمینان دارد قبل از آنکه این وضعیت استقرار یابد منسوخ خواهد شد و سازمان انقلابی به سرعت موفق خواهد شد که از دامچاله بازرگانی و تجارت بگریزد. یک قرن بعد، ما شاهدیم که چگونه تجارت عرضه بیشتر کالاهای انقلابی دستخوش همان سوءاستفاده‌ها و وسوسه‌ها و دغلبازها و خودفربهاست که عرضه بیشتر هر کالای دیگر.

* مارکس در فصل مهم «گرایش تاریخی انباشت سرمایه» در جلد اول سرمایه می‌گوید که هنگامی که نظام روابط اجتماعی دارد مانع «تحول آزاد نیروهای تولیدی» می‌شود باید از بین برود: «باید نابود بشود، نابود شده است.» اما اگر این نظام به طریقی نابود نشود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ مارکس لحظه‌ای به این امر می‌اندیشد اما وقوع آن را ممکن نمی‌داند. وی می‌گوید «تداوم» چنین نظامی به معنای «رسمیت‌بخشیدن به بی‌مایگی همگانی است.» شاید وقوع این امر بیگانه‌انگانه اتفاقی بود که مارکس کاملاً از تخیل آن ناتوان بود.

دست‌آخر تردیدها و شکها در باره قولهای فروشنندگان انقلاب ما را لاجرم وامی‌دارد تا به یکی از امیدهای اولیه در آثار مارکس رجوع کنیم و در آن نیز شک و تردید کنیم: امید مارکس به اینکه کمونیسم با دستگیری از آزادیهایی که سرمایه‌داری به‌ارمغان آورده است و ژرفابخشیدن به آن، ما را از وحشت‌های نهیلیسم بورژوایی رها می‌کند. اگر جامعه بورژوایی همان جریانی طوفانی باشد که مارکس می‌پندارد هست، چگونه انتظار دارد که تمامی جریانهای درون آن فقط به یک راه کشانده شوند و به‌سوی هماهنگی صلح‌آمیز و یکپارچی روان گردند؟ حتی اگر کمونیسم ظفرمند روزی روزگاری از دریچه‌هایی که تجارت آزاد گشاده است فوران کند چه کسی می‌داند چه انگیزه‌های دهشت‌انگیزی به‌همراه یا درون یا در پس آن به بیرون نهند؟ آسان است تصور کنیم که جامعه‌ای که به تحول آزاد یکی و همگان وابسته و متعهد است ممکن است چه انواع متنوع نهیلیسم خاص خود را به‌وجود آورد و گسترش دهد. به‌راستی شاید معلوم شود که نهیلیسم کمونیستی انفجاریتر و گسلنده‌تر از سلف بورژوایی خود باشد. هرچند ممکن است جسورتر و اصیلتر نیز باشد، زیرا که سرمایه‌داری حد و حدودی دقیق برای امکانات بی‌نهایت زندگی مدرن ترسیم کرده و سدی در مقابل آن کشیده است. شاید کمونیسم مارکس فرد آزادشده را به فضا‌های انسانی ناشناخته عظیمی پرتاب کند که هیچ مرزی ندارد.

۵. ازدست‌رفتن هاله تقدس

تمامی ابهامات در تفکر مارکس در یکی از درخشانترین تخیلات و شهودهای او جمع شده است، آخرین تخیلی که به آن می‌پردازیم: «بورژوازی هاله تقدس را از گرداگرد تمامی فعالیت‌هایی که قبلاً محترم شمره می‌شدند و با خشیت به آنها نگریسته می‌شد، محو کرده است. بورژوازی پزشک و حقوقدان و کشیش و شاعر و اهل علم * (Mann der wissenschaft) را به مزدبگیر تبدیل کرده است.» (۴۷۶). مارکس معتقد است که هاله تقدس، نماد نخستین تعلق دینی است،

* واژه *wissenschaft* را می‌توان به انحصار گوناگون ترجمه کرد. معنای خاص آن «علم» است و معانی عام آن «معرفت» و «فرهیختگی» و «آموزش دانشگاهی» یا هر فعالیت فکری مستمر و جدی دیگر. هر معنایی که برای این کلمه قائل شویم، ذکر این نکته بجاست که مارکس در اینجا از سرشت گروهی که به آن تعلق دارد و بنابراین از خودش صحبت می‌کند. من به تناوب از واژه «موجز» روشنفکران» برای نامیدن گروه‌های متفاوت شغلی که مارکس در اینجا گرد هم آورده است استفاده کرده‌ام. نیک آگاهم که این واژه در زمانه مارکس به کار نمی‌آمد. نسل نیچه واضح آن بوده‌اند. اما این واژه این حسن را دارد که منظور نظر مارکس را برآورد و گروه‌های متفاوت شغلی را گرد هم آورد که به‌رغم تفاوت‌هایشان جملگی کار فکری می‌کنند.

یعنی تعلق داشتن به امری مقدس. از نظر مارکس نیز مثل همزمانه دیگرش کیرکه گارد «تعلق» مغز زندگی دینی است نه اعتقاد و اصول و علم کلام. این هاله، زندگی را به دو بخش لاهوتی (Sacred) و ناسوتی (profane) تقسیم کرده و دایره‌ای از نور و خوف مقدس در اطراف آنان که این هاله را دارند ترسیم کرده است. این مقدسان از ماتریس وضعیت بشری جدا گشته‌اند و جاودانه از نیازها و مقتضیاتی بریده‌اند که زندگی زنان و مردان را دربر گرفته است و آنان را به حرکت درمی‌آورد.

مارکس اعتقاد دارد که سرمایه‌داری مایل است که این نوع تجربه و تعلق را از دل همگان محو کند. «هرآنچه مقدس است دنیاوی می‌شود.» دیگر هیچ‌کس و هیچ چیز مقدس نیست، تقدس از کل زندگی رخت برسته است. مارکس به نوعی می‌داند که این امر دهشتناک است: زنان و مردان مدرن، حالا که هیچ خوفی آنها را بازنمی‌دارد و نمی‌ترسند و نمی‌لرزند شاید مراعات هیچ چیز را نکنند و آزادانه، اگر منافع فردیشان اقتضا کند، همه‌کس را زیرپا بگذارند. اما مارکس برای زندگی بدون هاله تقدس محسناتی نیز قائل است: این زندگی وضعیت تساوی معنوی را فراهم می‌کند. بنابراین اگرچه بورژوازی مدرن قدرتهای مادی عظیمی بر کارگران و یا دیگران اعمال کند اما هرگز به برتری معنوی و روحانی که طبقات حاکمه قبلی وجود آن را در خود بدیهی می‌انگاشتند دست نخواهد یافت. برای نخستین بار در تاریخ همه با خود و با دیگری در سطح و منزلتی واحد روبه‌رو می‌شوند.

باید تذکر دهیم که مارکس در لحظه‌ای تاریخی رساله خود را می‌نوشت که خاصه در انگلستان و فرانسه (در واقع مانیفست با آنها سروکار دارد تا آلمان زمان مارکس) سرخوردگی از سرمایه‌داری گسترده و شدید و اوضاع برای انفجار انقلابی کاملاً آماده بود. در بیست و اند سال بعد از آن بورژوازی اثبات کرد که در آفرینش هاله‌های تقدس خود تا چه اندازه مبتکر است. مارکس بعداً سعی کرد که در جلد اول سرمایه هنگام تحلیل «بت‌وارگی کالاها» (The Fetishism of Commodities) - رمز و رازی که روابط بین‌الذاتانی آدمیان را در جامعه‌ای بازاری پنهان می‌سازد و آنها را روابط لایتغیر صرفاً فیزیکی و «عینی» میان اشیاء جلوه‌گر می‌سازد - این هاله‌ها را محو و پاک کند. در فضای سال ۱۸۴۸ این احساس دینی کاذب بورژوازی هنوز قوام نیافته بود. اهداف مارکس در اینجا، هم برای او و هم برای ما، خودمانتر هستند: آن متخصصان و روشنفکران - پزشک و حقوقدان و کشیش و شاعر و اهل علم - که می‌پندارند قدرت آن را دارند که در سطح و منزلتی بالاتر از آدمیان معمولی زندگی کنند و با کار و زندگی خود از سرمایه‌داری فراتر روند.

چرا مارکس هنگامی که از هاله تقدس صحبت می‌کند نخست سرهای متخصصان و روشنفکران را نشان می‌دهد و هاله را گرد سر آنها می‌نشانند؟ برای نشان دادن یکی از پارادکسهای نقش تاریخی آنان: حتی اگر آنان مایل باشند که به ذهنهای آزادشده و کاملاً دنیاوی خود فخر کنند، معلوم می‌شود که آنان درست همان کسان مدرنی هستند که واقعاً معتقدند پیشه آنان به آنان «تکلیف» شده است و کارشان مقدس است. برای گروهی که آثار مارکس را می‌خوانند آشکار است که مارکس با نمایش تعهدی که به کار خود دارد در این «ایمان» شریک است. اما با اینهمه وی در اینجا می‌گوید که این احساس به معنایی، نوعی سوءنیت (bad faith) و خودفریبی است. این قطعه بسیار جالب توجه است، زیرا در حالی که می‌بینیم مارکس خود را با نیروی انتقادی و بصیرت بورژوازی همسو می‌کند و دست دراز می‌کند تا هاله تقدس را از گرد سر روشنفکران مدرن پاک کند درمی‌یابیم که به نوعی دارد سر خود را برهنه می‌کند.

از نظر مارکس واقعیت این است که این روشنفکران «مزدبگیران» بورژوازی هستند و زندگی آنها اساساً از این راه تأمین می‌شود. آنان عضو «طبقه کارگر مدرن یعنی پرولتاریا هستند». آنان ممکن است عضویت خود را انکار کنند - دست آخر چه کسی می‌خواهد جزو پرولتاریا باشد؟ - اما آنان مجبورند تحت وضعیتهای کاملاً مشخص تاریخی کار کنند و همین وضعیتهای آنان را به درون طبقه کارگر می‌افکنند. هنگامی که مارکس می‌گوید روشنفکران مزدبگیرند تلاش می‌کند تا ما را وادارد که فرهنگ مدرن را جزوی از صنعت مدرن ببینیم. هنر و علوم فیزیکی و نظریه اجتماعی از قبیل نظریه اجتماعی خود مارکس، جملگی و جوه تولیدند. بورژوازی و وسائل تولید فرهنگ را مثل وسائل تولید همه چیزهای دیگر در ید خود دارد و هرکه خواهان خلاقیت است باید در حوزه قدرت بورژوازی کار کند.

متخصصان و روشنفکران و هنرمندان از آنجا که عضو پرولتاریا هستند

فقط زمانی قادر به بقا هستند که کار پیدا کنند... و فقط زمانی کار پیدا می‌کنند که کارشان سرمایه را افزایش دهد. این کارگران که باید خود را گام به گام بفروشند، مثل هر قلم از اقلام تجارت، کالا هستند و بنابراین در معرض تمامی آفت و خیزهای رقابت و نوسانهای بازار قرار می‌گیرند.

بنابراین آنان فقط زمانی می‌توانند کتاب بنویسند و نقاشی کنند و قوانین فیزیکی یا تاریخی کشف کنند و زندگیها را نجات بخشند که سرمایه‌داری پول آن را بپردازد. اما فشارهای جامعه بورژوازی چنان است که هیچ‌کس پولی به آنان نخواهد پرداخت مگر اینکه کار آنان سود لازم را

به سرمایه‌دار بازگرداند - یعنی زمانی که کار آنان به «افزایش سرمایه» مدد رسانند. آنان باید گام به گام خود را به صاحبکاری «بفروشند» که مایل است از مغزهای آنان استفاده کند و سود ببرد. آنان باید با هیجان وانمود کنند که دارای طرح و برنامه‌اند و استفاده از آنان حداکثر سود را دربر دارد. آنان باید رقابت کنند (اغلب سبعانه و بدون ملاحظه) تا به شرف خریداری شدن نائل شوند، صرفاً به این سبب که بتوانند به کار خود ادامه دهند. زمانی که کار به اتمام رسید آنان نیز مثل سایر کارگران از محصولات کار خود جدا می‌شوند. کالاها و خدمات آنان به فروش ادامه می‌دهد و «آفت و خیز رقابت و نوسانات بازار» است تا هرگونه حقیقت یا زیبایی یا ارزش - و به همین سبب هرگونه فقدان حقیقت یا زیبایی یا ارزش - که سرنوشت کار آنان را رقم می‌زند. مارکس نمی‌گوید که آثار و افکار بزرگ مردهٔ مادرزادند مگر اینکه نفس مسیحایی بازار در آنها بدمد. از آنجا که بورژوازی مدرن در چلاتدن سود از تفکر استادی است بی‌مثال، آنچه اتفاق می‌افتد این است که جریانه‌ها و محصولات خلاق به شیوه‌هایی مورد استفاده قرار می‌گیرند و به چیزهایی تبدیل می‌گردند که خالقان آنها به حیرت و وحشت می‌افتند. خالقان قدرت مقاومت ندارند، زیرا که باید نیروی کارشان را بفروشند تا زنده بمانند.

روشنفکران جایگاه خاصی را در طبقهٔ کارگر اشغال کرده‌اند، جایگاهی که هم امتیازات مخصوصی دارد هم عجایب مخصوصی. آنان از خواست بورژوازی برای ابداع مدام که باعث می‌شود بازار گسترده‌ای برای محصولات و مهارت‌های آنان به وجود آید مستفیع می‌شوند. بورژوازی جسارت خلاق و تخیلات آنان را برمی‌انگیزد و اگر آنان آنقدر باهوش و بختیار باشند که از نیاز به مغز بهره‌برداری کنند خواهند توانست که از فقر متناوبی که گریبانگیر اغلب کارگران است اجتناب کنند. از سوی دیگر از آنجا که آنان با تمام وجود در کارشان دخیل می‌شوند - برخلاف سایر کارگران مزدبگیر که بی‌اعتنا و بیگانه شده‌اند - نوسانات بازار عمیقتر بر آنان تأثیر می‌گذارد. آنان با «فروش گام به گام» خود نه فقط توان جسمانی بلکه مغز و ذوق و احساسات عمیق و قدرتهای شهودی و تخیلی و کَل وجودشان را می‌فروشند. فاوست گونه نمونهٔ نخستین روشنفکر مدرنی است که مجبور است «خود را بفروشد» تا تأثیری بر جهان بگذارد. اما فاوست دارای نیازهای پیچیده‌ای است که مختص روشنفکران است: آنان نه فقط می‌خواهند مثل همهٔ مردمان دیگر زندگی کنند بلکه آرزومند برقراری ارتباط هستند، می‌خواهند با آدمیان دیگر وارد گفتگو شوند. اما بازار کالای فرهنگی یگانه‌ابزاری را که به کمک آن گفتگو ممکن است در سطح همگان انجام گیرد در اختیار دارد: هیچ عقیده‌ای به آدمیان مدرن نخواهد رسید و آنان را تغییر نخواهد داد الا زمانی که وارد بازار گردد و به آنان فروخته شود. بنابراین

روشنفکران نه فقط برای نان نیازمند بازارند بلکه برای بقای روحانی و معنوی نیز به آن بازبسته‌اند - و آنان نیک می‌دانند که برای این نوع بقا نمی‌توان به بازار اعتماد کرد.

اکنون به سهولت می‌توان دید که چرا روشنفکران که در دام این ابهامات گرفتار شده‌اند برای بیرون رفتن، خیالات رادیکالی در سر می‌پزند. در موقعیتی که آنها گیر کرده‌اند افکار انقلابی از نیازهای شخصی مستقیم و شدیدشان سرچشمه می‌گیرد. اما همان وضعیتهای احتمالی که رادیکالیسم آنان را الهام می‌بخشد تحقق آن را عقیم می‌کند. ما دیدیم که حتی بنیانکن‌ترین عقاید باید به میانجی بازار آشکار شوند. تا آنجا که این عقاید مردم را جلب کنند و برانگیزانند می‌توانند بازار را داغ کنند و رونق ببخشند و بنابراین «سرمایه را افزایش» دهند. اکنون، اگر شهود و تخیل مارکس از جامعه بورژوایی کاملاً درست باشد، باید مطمئن بود که به صد دلیل این جامعه بازاری برای افکار رادیکال فراهم خواهد کرد. این نظام طالب انقلاب و آشوب و فتنه مداوم است، نیازمند فشار و ضربات دائم است تا قابلیت انعطاف و شکل‌پذیری خود را حفظ کند، تا فعالیتهای جدید اقتصادی را پذیرا شود و در خود ادغام کند، تا خود را به قتل جدید فعالیت و رشد برساند. به هر تقدیر، این امر بدان معناست که آدمیان و جنبشهایی که خصومت فرد را با سرمایه‌داری اعلام کرده‌اند شاید درست همان محرکهایی باشند که سرمایه‌داری لازمشان دارد. جامعه بورژوایی از رهگذر میل سیراب‌نشده به تخریب و تحول و نیازمندیش به سیراب کردن نیازهای سیراب‌نشده‌ای که می‌آفریند، افکار و عقاید و جنبشهای رادیکالی خلق می‌کند که هدفشان تخریب جامعه است. اما قابلیت این جامعه به تحول، آن را قادر می‌کند که نفی‌کنندگان درونی خود را نفی کند: از سفره مخالفان بخورد و رشد و نمو کند و در میدان غوغاها و بحرانها بسیار بیشتر از زمان صلح بر قدرت خود بیفزاید و خصومت را به صمیمیت بدل سازد و مهاجمان را به مدافعان سرسخت.

بنابراین در این وضعیت روشنفکران رادیکال با موانع رادیکالی روبه‌رو می‌شوند: افکار و جنبشهای آنان در خطر دودشدن در همان هوای مدرنی است که نظم بورژوایی را تجزیه می‌کند، نظمی که روشنفکران می‌خواهند بر آن غلبه کنند. در این اوضاع و احوال نشاندهنده‌ی هاله تقدس بر سر خود به معنای آن است که بخواهند خطر را با انکار آن نابود کنند. خاصه روشنفکران زمان مارکس در معرض ابتلا به چنین سوءنیتی بودند. زمانی که مارکس در پاریس در حال کشف سوسیالیسم بود گوته و فلوربر در حال گسترش عرفان «هنر برای هنر» بودند و حلقه‌ی اگوست گنت عرفان موازی با آن را که «علم محض» باشد بنیان می‌گذاشتند. هر دو گروه - بعضی وقتها با یکدیگر درگیر شدند و بعضی وقتها اتحاد کردند - خود را به نام اوانگارد تقدس بخشیدند. آنان با

بصیرت و استحکام از سرمایه‌داری انتقاد می‌کردند و در عین حال به شکل نامعقولی غزه بودند که می‌توانند از سرمایه‌داری فراتر روند و به‌رغم هنجارها و تقاضاهای آن آزادانه زندگی و کار کنند.

منظور مارکس از پاک‌کردن هاله تقدس از دور سر آنان این است که در جامعه بورژوازی هیچ‌کس نمی‌تواند پاک و ایمن و آزاد باشد. شبکه‌ها و تارهای بازار چنانند که همه در آنها می‌افتند و گرفتار می‌شوند. روشنفکران باید ژرفای وابستگی معنوی و اقتصادی خود را به جهانی بورژواک تحقیرش می‌کنند، بازشناسند. غلبه بر تضادهای هرگز ممکن نیست مگر اینکه با آنها مستقیم و آزاد رویارویی کنیم. معنای پاک‌کردن هاله تقدس همین است.

این خیال، شبیه تمام خیالات بزرگ در تاریخ ادبیات و تفکر دارای ژرفایی است که خالقش قادر به دیدن آن نبود. نخست، حکم مارکس در بارهٔ اوانگارد‌های هنری و علمی قرن نوزدهمی همان قدر صادق است که در بارهٔ «اوانگارد‌های» لنینیستی قرن بیستمی که ادعایی همان قدر مشابه و بی‌پایه دارند - لنینیستها مدعی هستند که دنیای مبتذل احتیاج و منفعت و محاسبات خودپرستانه و استثمار سبعانه را پشت سر گذاشته‌اند و از آن فراتر رفته‌اند. دوم، این خیال تردیدهایی در بارهٔ نظریهٔ رمانتیک مارکس در بارهٔ طبقهٔ کارگر ایجاد می‌کند. اگر مزدگرفتن ضد هاله بر سر داشتن است چگونه مارکس می‌تواند بگوید که پرولتاریا طبقهٔ آدمیان جدید است؟ آدمیانی که می‌توانند به‌طور انحصاری از تضادهای زندگی مدرن فراتر بروند. باید پرسشمان را وسعت بخشیم. اگر ما لایه‌به‌لایه شاهد مارکس از مدرنیته را دنبال کرده‌ایم و تمام شگفتیها و ابهامات آن را دریافته‌ایم چگونه می‌توانیم باور کنیم که کسی از این وضعیت فراتر برود؟

یک‌بار دیگر با مسأله‌ای روبه‌رو می‌شویم که قبلاً نیز با آن روبه‌رو شده بودیم: تنش میان شهودها و بصیرتهای مارکس با امیدهای رادیکال او. من در این مقاله مایل بودم تا بر جریانهای عمیق شگاکانه و خودانتقادی افکار مارکس تأکید بگذارم. برخی از خوانندگان ممکن است که فقط انتقاد و انتقاد از خود را جدی بگیرند و امیدها را یوتوپایی و ساده‌دلانه بدانند و به‌دورش افکنند. اما این کار به‌معنای غفلت از چیزی است که مارکس آن را نقطهٔ ضروری تفکر انتقادی می‌داند. وی معتقد است انتقاد بخشی از جریان دیالکتیکی فرارونده است. انتقاد باید پویا باشد و فرد انتقادشده را برانگیزد و الهام بخشد تا بر ناقدان و بر خود غلبه کند، انتقاد باید هر دو طرف را به‌سوی ترکیبی تازه روان سازد. بنابراین بر ملاکردن ادعاهای قلبی فراتررفتن به‌معنای طلب فراتررفتن واقعی و مبارزه برای آن است. وانهادن فراتررفتن، کشیدن هاله تقدس بر سر اعتدال و

رکود خود آدمی است. ما محتاجیم به تعادلی شکننده اما پویا برسیم که آنتونیو گرامشی... نامش را «بدبینی فکر، خوش‌بینی اراده» نهاده است.

من در این مقاله کوشیده‌ام تا فضایی را که در آن تفکر مارکس و سنت مدرنیستی به هم پیوسته‌اند مشخص سازم. نخست، هر دو تلاش می‌کنند تا تجربه مدرن مشخص را برانگیزند و بفهمند. هر دو با احساساتی دوگانه با این قلمرو روبه‌رو می‌شوند: احترام و شعفی که با ترس و خوف آمیخته است. هر دو زندگی مدرن را ترکیبی از انگیزه‌ها و امکانات متضاد می‌دانند. هر دو برای خروج و فراتر رفتن از این تضادها نوعی غایت یا ماوراء مدرنیته (ultramodernity) خلق کرده‌اند - «انسانهای جدال‌ولاده» مارکس که «... مانند ماشین‌آلات جدید آفریده دوران مدرن‌اند» و حکم آرتور رمبوکه می‌گوید «باید مطلقاً مدرن بود».

با توجه به روح همگرایی میان دو «سنت» کوشیده‌ام تا آثار مارکس را به‌عنوان نویسنده‌ای مدرن تقریر کنم و سرزندگی و غنای زبان و عمق و پیچیدگی تخیل و شهود او را آشکار کنم - لباس و برهنگی و حجابها و هاله‌ها و سرما و گرما - و نشان دهم که او چگونه به تسلطی درخشان مضامینی را بسط و گسترش داد که مدرنیسم مبدأ آنها را خصوصیت و معرف خود دانست: اول شکوه توان و پویایی مدرن و دوم، اثرات تخریبی فروپاشیدن و نهیلیسم مدرن و نزدیکی عجیب میان آن‌دو: احساس گرفتارشدن در گردابی که در آن امور واقع (Facts) و ارزشها می‌چرخند و منفجر و تجزیه و دوباره ترکیب می‌شوند؛ شکی عمیق در مورد آنچه اساسی و ارزشمند و حتی واقعی است. شعله کشیدن رادیکالترین امیدها و در عین حال انکار همان امیدها. در عین حال کوشیده‌ام تا مدرنیسم را به شیوه‌ای مارکسیستی تقریر کنم و نشان دهم که چگونه توانها و بصیرتها و دلنگرانیهای خاص آن از فشارها و تضییقات زندگی اقتصادی مدرن سرچشمه می‌گیرد: از فشار بی‌امان و لایتقطع آن برای رشد و توسعه، از گستردن آرزوهای انسانی تا از قیود محلی و ملی و اخلاقی فراتر روند، از تقاضاهای آن از مردم که نه فقط دیگران بلکه حتی خود را نیز مورد بهره‌برداری قرار دهند، از تلون و دگرپسندی بی‌پایان تمامی ارزشهای آن در طوفان بازار جهانی، از نابودی بی‌رحمانه هر چیز و هر کسی که نمی‌تواند مورد بهره‌برداری قرار دهد - بسیاری از بخشهای جهان ماقبل مدرن و بسیاری از خودش و بسیاری از جهان مدرن دست‌ساخته‌اش نیز جزو نابودشدگان‌اند - و قوتش در بهره‌بردن از بحران و آشوب و استفاده از آنها برای تحول بیشتر تا آنقدر از متن خود تغذیه کند که نابود شود....

در بخش نتیجه‌گیری می‌خواهم با توجه به آرائی که ارائه کرده‌ام به مناقشات نظری معاصری پردازم که در باره مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون درگرفته است. بحث را با اتهامی شروع

می‌کنم که محافظه‌کاران در دهه ۱۹۶۰ بر مدرنیسم وارد کردند و در فضای ارتجاعی دهه قبل انعکاس وسیع یافت. از نظر دانیل بل (Daniel Bell)، یکی از جدیترین طرفهای بحث، «مدرنیسم اغواگر است» و مردان و زنان (و حتی کودکان) زمان ما را وسوسه می‌کند که تکالیف اخلاقی و سیاسی و اقتصادی خود را انجام ندهند و آنها را زیر پا بگذارند. از نظر نویسندگانی چون بل سرمایه‌داری در این قضایا کاملاً معصوم و بی‌گناه است: سرمایه‌داری را نوعی شارل بوواری [شوهر مادام بوواری قهرمان کتاب مشهور فلوریا] تصویر می‌کنند که اگرچه کسالت‌آور اما سربه‌راه و وظیفه‌شناس است و شب و روز جان می‌کند تا آرزوهای زن دَدریش را برآورد و قرضهای کمرشکن او را ادا کند. این تصویر از معصومیت سرمایه‌داری نوعی لطافت دلپذیر دهاتی دارد. اما حتی اگر فقط یک سرمایه‌دار بخواهد برای یک هفته در جهانی واقعی که سرمایه‌داری ساخته است سرپا باقی بماند آن را جدی نخواهد گرفت. (البته سرمایه‌داران ممکن است از این تصویر به‌عنوان کارِ تر و تمیز اداره روابط عمومی مشعوف شوند و خود در طول راه بانک قاه‌قاه بخندند.) سپس ما باید هوش بل را بستابیم زیرا که یکی از اصول مسلم مدرنیسم - استقلال فرهنگ، فراتر بودن هنرمند از هنجارها و نیازهایی که فانیان اطراف او را مقید ساخته - را می‌گیرد و آن را بر ضد مدرنیسم به کار می‌برد.

اما آنچه هم مدرنیستها و هم ضد مدرنیستها آن را پنهان کرده‌اند این واقعیت است که این جنبشهای فرهنگی و معنوی با آنهمه قدرت انفجاری، صد و اندی سال است که حبابهایی بر سطح خزینه جوشان و خروشان هستند که سرمایه‌داری زیرش هیزم می‌گذارد نه هنر یا فرهنگ مدرن؛ هرچند سرمایه‌داری اگرچه داشته است که گرما را حس کند. نهیلیسم «سواد» زده و یلیام باروز (William Burroughs) (بُرگِر محبوب مناقشات ضد مدرنیستی) کپی دست‌دوم تراست اجدادی اوست - شرکت ماشین حساب باروز که اکنون باروز انترناسیونال شده است یعنی نهیلیستهای هوشیار حسابگر - که سودشان خرج مشغله‌های آوانگارد او را می‌پرداخت.

علاوه بر این نوع حملات جدلی، از نظام کاملاً دیگری نیز اعتراضاتی به مدرنیسم شده است. مارکس در مانیفست از مفهوم گوتتهای «ادبیات جهانی» (World Literature) استفاده می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه جامعه بورژوازی مدرن باعث و بانی به‌وجود آمدن ادبیات جهانی می‌شود:

به‌جای خواسته‌های کهنه که تولیدات یک کشور آنها را برآورده می‌ساخت، به خواسته‌های جدید برمی‌خوریم که برآوردن آنها نیازمند تولیدات سرزمینها و کشورهای دورست است. به‌جای

خودبستگی ملی و محلی کهنه اکنون شاهد مرآده در جهات مختلف و وابستگی جهانی هستیم. این امر نه فقط در تولید مادی بلکه در تولید معنوی نیز به چشم می‌خورد. آفریده‌های معنوی یک ملت به همگان تعلق یافته است. کونه‌بینی و کونه‌نظری ملی هرچه بیشتر ناممکن می‌شود و از به هم پیوستن ادبیات محلی و ملی متعدد ادبیات جهانی شکل می‌گیرد.

بازینامه مارکس به منزله برنامه کامل مدرنیسم بین‌المللی است که از زمان خود او تا به حال در حال شکوفایی بوده است: فرهنگی که دارای فکری باز و چندجانبه است و شعاع کلی آرزوهای مدرن را بیان می‌کند و علی‌رغم میانجیگری اقتصاد بازار، «ملک مشترک» تمامی بنی نوع بشر است. اما برخلاف آنچه مارکس می‌پنداشت چه می‌شود اگر این فرهنگ عام نباشد؟ چه اتفاق خواهد افتاد اگر معلوم شود که این فرهنگ منحصر به غرب و مختص آن است؟ این امکان را نخست پوپولیستهای متعدد روسی در اواسط قرن نوزدهم مطرح کردند.

آنها گفتند که حال و هوای انفجاری مدرنیزاسیون در غرب - از هم‌گسیختن اجتماعات و انزوای روانی فرد و فقر همگانی و قطب‌بندی طبقاتی و خلاقیتی فرهنگی که از نومیدی اخلاقی و هرج و مرج معنوی سرچشمه می‌گیرد - نوعی ویژگی فرهنگی است تا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر که تمامی جهان لاجرم باید آن را انتظار بکشد. چرا نباید ملل و تمدنهای دیگر ترکیبی هماهنگتر و موزونتر از شیوه‌های زندگی سنتی با توانها و نیازهای مدرن ایجاد کنند؟ سخن کوتاه، فقط در غرب است که «هرآنچه چنین سخت استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» - آنان این عقیده را زمانی با غرور و رضا به شکل دکماتیک ابراز می‌کردند و زمانی مضطربانه امید بستند که چنین باشد.

قرن بیستم شاهد تلاشهای گوناگونی بوده است تا رویاهای قرن نوزدهمی پوپولیستها را متحقق کنند و رژیمهای انقلابی در جهان توسعه‌نیافته با همین هدف قدرت را در دست گرفته‌اند. این رژیمها جملگی با شیوه‌های گوناگون کوشیده‌اند تا آنچه را روسهای قرن نوزدهمی جهش از فتودالیسم به سوسیالیسم می‌نامیدند انجام دهند. به عبارت دیگر با دست‌زدن به تلاشهایی قهرمانانه به قتل اجتماع مدرن برسند بدون اینکه از اعماق گسستگی و عدم اتحاد مدرن بگذرند. اینجا مجال آن نیست که شیوه‌های متفاوت و جوه مدرنیزاسیون را که اکنون در جهان وجود دارند بررسی کنیم، اما گفتن این واقعیت بجاست که بسیاری از نظامهای سیاسی حال حاضر، به‌رغم تفاوت‌های عظیم، در آرزوی پاک کردن فرهنگ مدرن از نقشه‌هایشان می‌سوزند. امید آنها این است: اگر فقط می‌توانستند مردم را از این فرهنگ محافظت کنند، تا به‌عوض آنکه آنان در جهات

مختلف متفرق شوند و اهداف متلون و کنترل‌ناپذیر خود را دنبال کنند، آن‌گاه قادر بودند که تمام مردم را در جبهه‌ای محکم بسیج کنند تا اهداف مشترک ملی را پی بگیرند.

بی‌معناست انکار کنیم که مدرنیزاسیون ممکن است راههای بسیار متفاوتی را طی کند. (در واقع کلّ معنای نظریهٔ مدرنیزاسیون طراحی همین راههاست.) هیچ دلیلی وجود ندارد که هر شهر مدرنی شبیه نیویورک یا لوس‌آنجلس یا توکیو باشد یا شبیه آن بیندیشد. مع‌هذا، ما نیازمندیم تا در اهداف و منافع کسانی که می‌خواهند مردمشان را از مدرنیسم محافظت کنند برای خیر و صلاح خود آنان هم که شده دقت کنیم. اگر همان‌طور که اغلب حکومت‌های جهان سوم می‌گویند این فرهنگ واقعاً منحصر به غرب است و بنابراین ربطی به جهان سوم ندارد، چرا این حکومت‌ها نیازمندند اینهمه توان را صرف سرکوب آن کنند؟ آنچه آنان به بیگانگان نسبت می‌دهند و به‌عنوان «فساد غرب» ممنوع می‌سازند در واقع توانها و آرزوها و روح انتقادی مردم خودشان است. هنگامی که سخنگویان و مبلغان حکومتی اعلام می‌کنند که کشورشان از این نفوذ بیگانه پاک است، در واقع منظورشان این است که مدت‌زمانی است موفق شده‌اند قید و بندی سیاسی و معنوی بر دست و پای مردمشان ببندند. هنگامی که قید و بند پاره شود یا وضعی انفجاری پیش آید، روح مدرنیستی یکی از نخستین چیزهایی است که آشکار می‌شود: این روح بازگشت سرکوب‌شدگان است.

همین روح غنایی و کنایی، انتقادی و متعهد، خیالی و واقعی است که ادبیات امریکای لاتین را به هیجان‌انگیزترین ادبیات جهان امروز بدل کرده است - اگرچه همین روح است که نویسندگان امریکای لاتین را و امی‌درد تا از سانسورچیان و پلیس سیاسی کشورهایشان بگریزند و در تبعید بنویسند. همین روح است که از زبان پوسترهای دیواری ناراضیان در پکن و شانگهای سخن می‌گوید، ناراضیانی که مدعی حقوق فرد آزاد در کشوری هستند که تا همین دیروز ماندارین‌های مائوئیست و رفقایشان در غرب می‌گفتند که زبانش حتی کلمه‌ای برای «فردیت» ندارد. فرهنگ مدرنیستی منشأ الهام موسیقی راک الکترونیک پرتکاپوی گروه پلاستیک پراگ است، موسیقی که در ضبط‌صوت‌های هزاران اطاق سنگرمانند طنین می‌افکند در همان زمانی که سرایندگانش در اردوگاه‌های کار اجباری می‌پوسیدند. فرهنگ مدرنیستی است که تفکر انتقادی و تخیل آزاد را در بخش اعظم جهان غیر غربی معاصر زنده نگه‌داشته است.

حکومت‌ها از این روح خوششان نمی‌آید اما محتمل است که در درازمدت به آن تن دردهند. آنان چون مجبور شده‌اند یا در دریای طوفانی بازار جهانی شنا کنند یا به زیر آب روند و وادار شده‌اند تا مضطربانه و نومیدانه در پی انباشت سرمایه باشند و رانده شده‌اند که یا توسعه یابند یا

از هم متلاشی شوند - یا همان‌طور که عموماً اتفاق افتاده است توسعه یابند و از هم متلاشی شوند - و از آنجا که به قول اکتاویا پاز «محکوم به مدرنیته» شده‌اند، ناگزیرند فرهنگ‌هایی را خلق کنند که به آنها نشان دهد که هستند و چه می‌کنند. بنابراین با گرفتار آمدن فزاینده جهان سوم در پویایبهای مدرنیسم، مدرنیسم نه فقط از درون پوک نشده بلکه آغاز کرده بشکند.*

در پایان می‌خواهم، به ایجاز، به دو اتهامی پردازم که یکی را هربرت مارکوزه و دیگری را هانا آرنت بر مارکس وارد کرده‌اند و به موضوع اصلی ما ربط دارد. مارکوزه و آرنت انتقادهایشان را در دهه ۱۹۵۰ در امریکا فرموله کردند اما به نظر می‌رسد که از دهه ۱۹۲۰ در فضای اگزیستانسیالیسم رمانتیک آلمانی آن را دریافته بودند. به یک معنا استدلال‌های آنان به مناقشاتی بازمی‌گردد که در دهه ۱۸۴۰ میان مارکس و هگلیان جوان در گرفت. مع‌هذا مسأله‌ای که آنان مطرح کردند امروز نیز مطرح است. بنیان انتقاد آنان بر این فرض استوار است که مارکس به شکل غیرانتقادی و دست‌بسته به ارزشهای کار و تولید شادباش گفته است و از سایر فعالیتها و نحوه هستی بشری که دست‌آخر به همان اندازه اهمیت دارند غفلت کرده است.** به عبارت دیگر آنان مارکس را به سبب فقدان تخیل و شهود اخلاقی سرزنش کرده‌اند.

شدیدترین انتقاد مارکوزه از مارکس در کتاب عشق و تمدن مطرح شده است. در این کتاب، اگرچه مارکس در هر صفحه آن حضور دارد، اما شگفتا که هرگز نام او برده نمی‌شود. به هر تقدیر، در قطعه‌ای همانند قطعه‌ای که ما نقل می‌کنیم، جایی که قهرمان فرهنگی محبوب مارکس پرومتهوس مورد حمله قرار می‌گیرد معلوم است که در فضای خالی بین سطور منظور چه بوده است:

پرومتهوس قهرمان فرهنگی مشقت و تولید و پیشرفت از رهگذر سرکوب است... تردست و عاصی، محنت‌کشیده‌ای که بر خدایان قیام می‌کند و به قیمت رنج مدام فرهنگ را می‌آفریند. او نماد تولید و تلاش بلاوقفه برای غلبه یافتن بر زندگی است... پرومتهوس قهرمان ازلی اصل کارکرد (Performance-principle) است.

* اکتاویا پاز در جریان متناوب (Alternating Current) صص ۹۸-۱۹۶ استدلال می‌کند که جهان سوم عاجزانه نیازمند توان تخیلی و انتقادی مدرنیسم است. بدون این توان «انقلاب جهان سومی... یا با درافتادن به انواع گوناگون مطلق‌گرایی دیوانه‌وار به فقرا خواهد رفت یا در زیر دستگاه بوروکراتیکی خفه خواهد شد که حاکمانش پُر از سوءظن هستند و افکار مبهم و مغشوشی در سر دارند».

** این انتقاد را از زبان تئودور آدورنو چنین می‌توان خلاصه کرد (آدورنو هیچ‌وقت این انتقاد را جاب نکرد): مارکس می‌خواست تمام جهان را به کارگاهی عظیم مبدل کند.

مارکوزه فراتر می‌رود و سایر چهره‌های اسطوره‌ای را نام می‌برد که از نظر وی برای سرمشق قرار گرفتن شایسته‌ترینند: اورفئوس و نارسیسوس و دیونوسوس و همچنین شارل بودلر و راینر ماریا ریلکه، که مارکوزه آنان را همتای مدرن خدایان اسطوره‌ای می‌داند.

آنان مبین واقعیتی بسیار متفاوت هستند... خیال آنان خیال شادمانی و رضای خاطر است، صدا آمرانه نیست نغمه‌خوان است و عمل صلح‌آمیز است و کار فتح را پایان می‌دهد: رهایی از زمان که آدمی را با خدا و طبیعت متحد می‌سازد... نجات دادن لذت و توقف زمان و جذب مرگ: سکوت، خواب، شب، بهشت - اصل نیروانا نه به منزله مرگ بلکه به سان زندگی.

آنچه شهود پرومته‌ای / مارکسیستی از دیدنش غفلت می‌کند شادمانی آرامش و انفعال و لطافت حسی و جذبه عرفانی و یکی شدن با طبیعت و نه غلبه بر آن است.

نکته‌هایی در این گفته هست - «تنعم، رخوت، شهوت»* که از مرکز تخیل مارکس دور است - اما اگر نیک بنگریم فاصله کمتر از آن است که می‌پنداشتیم. اگر مارکس به چیزی چسبیده است کار و تولید نیست بلکه آرمان کامل پیچیده‌تر تحول است - «تحول آزاد توانهای جسمانی و معنوی» (دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴)، «تحول کلیت قابلیت‌ها در خود افراد» (ایدئولوژی آلمانی)، «تحول آزاد هر فرد شرط تحول آزاد همگان است» (مانیفست)، «کلیت نیازها و قابلیت‌ها و لذتها و نیروهای تولید فردی» (گروندریسه)، «فرد کاملاً تحول یافته» (سرمایه). می‌توان خصوصیات و حالات بشری را که از نظر مارکوزه ارزشمند است به این فهرست اضافه کرد اما تضمینی وجود ندارد که آنها جزو نخستین اقلام باشند. مارکس می‌خواهد پرومئوس و اورفئوس را گرد هم آورد. او کمونیسم را از آن جهت شایسته می‌داند تا در راهش بکوشند که برای نخستین بار در تاریخ آدمیان را توانا می‌سازد تا به هدف هر دو خدای اسطوره‌ای دست یابند. وی می‌توانست بگوید که فقط در متن تلاش پرومته‌ای جذبه اورفئیک دارای ارزش اخلاقی یا معنوی است. بودلر خوب می‌دانست که «تنعم، رخوت، شهوت» فی‌نفسه ملال‌آورند.

دست‌آخر برای مارکوزه، مثل مکتب فرانکفورت، مهم است که آرمان هماهنگی میان انسان و طبیعت را تذکر دهد؛ مکتب فرانکفورت همواره این آرمان را متذکر شده است. اما برای ما مشابهاً دریافتن این نکته مهم است که محتوای انضمامی این تعادل و هماهنگی هرچه باشد

– پرسشی که فی‌نفسه دشوار است – تلاش پرومته‌ای عظیمی باید صرف شود تا این آرمان تحقق یابد. افزون بر این حتی اگر این هماهنگی به‌وجود آمد باید آن را حفظ کرد و با توجه به پویایی اقتصاد مدرن آدمی باید بلاوقفه کار کند – درست مثل سیزیفوس، اما باید تلاش کند تا ملاکها و ابزارهای جدیدی خلق کند – تا تعادل شکننده آن را حفظ کند و نگذارد که دود شود و به هوای فاسد رود.

هانا آرنت در وضعیت بشری نکته‌ای را درمی‌یابد که ناقدان لیبرال مارکس عموماً از فهم آن عاجز می‌مانند: «مسأله واقعی تفکر او اقتدارگرایی هیولاش نیست بلکه درست ضد آن است، فقدان هر نوع پایه‌ای برای اقتدار». مارکس امحای حیطة عمومی (public realm) را در شرایط تحول بلاوقفه «نیروهای جامعه»، به‌درستی اما با شعفی نابجا پیشگویی کرد. شگفتا که اعضای جامعه کمونیستی وی درخواست یافت که در جامعه‌ای گرفتار آمده‌اند که «نیازهایشان برآورده می‌شود اما هیچ‌کس نمی‌تواند در آنها شریک باشد و هیچ‌کس نمی‌تواند در مورد آنها با کسی دیگر به‌طور کامل گفتگو کند». آرنت عمق فردگرایی را که بنیان کمونیسم مارکس است می‌فهمد و نیز می‌فهمد که این فردگرایی ممکن است کار را به چه جهات نهیلیستی بکشاند. در جامعه‌ای کمونیستی که تحول آزاد هر فرد شرط تحول آزاد همگان است چه چیزی افراد آزاد در حال تحول را به یکدیگر پیوند خواهد داد؟ همگان ممکن است در جست‌وجوی بی‌منت‌های غنای تجربی با یکدیگر شریک باشند اما این امر به معنای به‌وجود آمدن «حیطه عمومی حقیقی نیست، بلکه نشان آن است که کارهای خصوصی در انظار عموم انجام می‌شود». چنین جامعه‌ای بسیار محتمل است که به پوچی مشترک برسد: «پوچی زندگی که در ذهن (سوژه) پایداری ثبت و متحقق نمی‌شود، ذهنی که بعد از اتمام کار [فعلیش، کماکان] باقی‌بماند».*

این انتقاد از مارکس مسأله انسانی اصیل و مهمی را مطرح می‌سازد. اما آرنت در حل مسأله از مارکس موفقتر نیست. آرنت در این اثر مثل اغلب آثارش، درباره زندگی و کنش عمومی با بلاغت سخن می‌گوید اما به‌هیچ‌وجه روشن نمی‌سازد که این زندگی و کنش از چه تشکیل شده‌اند – الا اینکه زندگی سیاسی شامل فعالیت روزانه مردم یعنی روابط کاری و تولیدی آنها نیست. (این فعالیتها «تدبیر منزل‌اند»؛ حیطه فرعی سیاسی که آرنت معتقد است قادر نیست ارزش انسانی خلق کند.) آرنت هرگز روشن نمی‌سازد که بجز سخنوری و بلاغت، انسان مدرن در چه چیزی می‌تواند و یا باید شرکت کند. او حق دارد بگوید که مارکس هرگز نظریه اجتماع

* بُست مدرنیستها محور چنین ذهنی را جشن می‌گیرند.

سیاسی را مدنظر ندارد و محق است که این مسأله، مسأله‌ای جدی و مهم است، اما مشکل اینجاست که با توجه به جهت نیهیلیستی تحول فردی و اجتماعی ابدأ روشن نیست که آدمیان مدرن چه قیود سیاسی باید خلق کنند. بنابراین مشکلی که در تفکر مارکس وجود دارد مشکلی است که کل ساختار زندگی مدرن را احاطه کرده است.

استدلال کرده‌ام که برخی از ما که با انتقادترین دیدها به زندگی مدرن نگریده‌ایم بیش از همه محتاج مدرنیسم هستیم تا به ما نشان دهد کجا هستیم و از کجا می‌توانیم تغییر محیط و خود را آغاز کنیم. در جست‌وجوی نقطه آغاز، به گذشته، به سراغ یکی از اولین و بزرگترین مدرنیستها، کارل مارکس، رفته‌ام. آندرها که در پی پرسشهای او بوده‌ام در پی پاسخهایش نرفته‌ام. از نظر من هنر او نشان‌دادن راه خروج از تضادهای زندگی مدرن نیست بلکه نمایاندن بهترین و مطمئن‌ترین راه برای رفتن به درون این تضادهاست. او می‌دانست که راه فراتر رفتن از تضادها از مدرنیته می‌گذرد نه از دورزدن آن. او می‌دانست که ما باید از جایی که ایستاده‌ایم شروع کنیم: جسماً برهنه، زوده‌شده از هاله‌های تقدس مذهبی و زیباشناختی و اخلاقی و حجابهای احساساتی، افکنده‌شده به پیله اراده و توان فردیمان، وادار شده تا یکدیگر و خودمان را استثمار کنیم تا زنده بمانیم، و با اینهمه به‌رغم همه چیز، گرد هم جمع شده به‌دست همان نیروهایی که ما را از هم دور می‌کنند، از کسانی که می‌توانیم با آنان به‌سر بریم تصویر گنگی در سر داریم. آماده‌ایم تا دستهایمان را برای کسب امکانات انسانی جدید دراز کنیم و همسانیها و قیود دوجانبه‌ای خلق کنیم که مدد کنند حالا که هوای سوزان مدرن بادهای گرم و سرد را برای تفرقه ما روانه می‌کند دست یکدیگر را بگیریم.

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از بخشی از فصل دوم کتاب زیر:

Marshall Berman. *All that is solid Melts into Air, The Experience of Modernity*, Verso, London, 1989, pp 87-129.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نکاتی در بارهٔ فلسفهٔ فردریش نیچه

نوشتهٔ مراد فرهادپور

نقد متافیزیک حقیقت

از دو مقالهٔ نیچه که برای این شماره ترجمه شده‌اند، یکی به حقیقت می‌پردازد و دیگری به تاریخ. * هر دو مقاله، هم نقد فرهنگ مدرن‌اند و هم محصول و بازتاب آن - و در هر دو مورد نیز نقد مدرنیسم گهگاه چارچوب مفهومی و ارزشی جهان مدرن را درهم می‌شکند و به چیزی فراسوی آن اشاره می‌کند. بدین ترتیب تنش انتقادی و بحرانی (critical) میان مدرنیسم و مابعد آن به وجود می‌آید که می‌تواند به منزلهٔ بازتاب سرشت انتقادی و بحران‌زدهٔ مدرنیسم، و یا پیشگویی ضرورت گذر به مابعد آن، قرائت و تعبیر شود.

«در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی» [یا «ماورای اخلاقی»] بخشی از مطالبی است که نیچه در اوایل دههٔ ۱۸۷۰ به‌منظور نگارش کتابی در بارهٔ فلسفه و فیلسوفان - به‌ویژه فلسفهٔ یونان - یادداشت و تنظیم کرده بود. طرح او برای نگارش این کتاب هرگز تحقق نیافت و مطالب جمع‌آوری شده، از چارچوب طرح اولیهٔ او فراتر رفت. بر این اساس، در تابستان ۱۸۷۳ نیچه نگارش دستنوشتهٔ جدیدی را آغاز کرد که بسیاری از مضامین قبلی را به شکلی جدید بازگو می‌کرد. همان‌طور که ویراستار انگلیسی مقاله می‌گوید «ظاهراً نیچه تردید داشته است که این

* "On the Truth and lies in aNonmoral Sense" in F. Nietzsche, *Philosophy and Truth*, ed. D. Breazeale, Humanities press International, London, 1990.

و شش بخش آخر مقاله

"On the uses and disadvantages of history for Life" in *Untimely Meditations*, Cambridge University press, 1992, pp. 83-123.

دستنوشته جدید را در طرح قبلی خود ادغام کند، یا آن را رهیافتی نسبتاً مستقل به مسأله حقیقت تلقی کند.^۱ دستنوشته موجود که بعدها تحت عنوان رهیافتی به نظریه شناخت در *Nietzsches Werke (Grossoktavousgabe)*. Revised edition. Leipzig: Kröner, 1901-1913.

به چاپ رسید، شامل نسخهٔ پاکنویس دو بخش ۱ و ۲ است (که توسط خود نیچه به دوستش فن گرسدورف دیکته شده است)، همراه با یادداشتهای کوتاهی در مورد خطوط کلی مضامین بخشهای نانوشته کتاب (که به دلیل محدودیت فضا به فارسی ترجمه نشدند) و شماری از یادداشتهای متفرقه مربوط به موضوعات گوناگون.

این مقاله یکی از معدود نوشته‌هایی است که نیچه در آن نظریه حقیقت خویش را به طرزی نسبتاً مفصل و منسجم بسط می‌دهد. آشنایی دقیق با همه ابعاد و تحول تاریخی این نظریه مستلزم بررسی کلیات آثار نیچه، به‌ویژه اثر ناتمام او *خواست قدرت* است که در آن نیچه خواست قدرت (یا اراده معطوف به قدرت) را به عنوان جوهر و ذات حقیقت جوئی (یا خواست حقیقت) معرفی می‌کند. نقد نیچه از متافیزیک حقیقت، به‌رغم شکل پراکنده و ازهم‌گسیخته‌اش که به لحاظی با محتوای این نقد کاملاً خواناست - اساسیتر، مخزبتر و انفجارتر از آن است که بتوان به راحتی «مهارش» کرد. هر تلاشی برای فهم یا بیان منظم این نقد، به سرعت ما را به مرزهای واقعیت و تفکر مدرن می‌رساند و حتی تجاوز از این مرزها را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. شاید به همین دلیل است که تفاسیر مدرنیستی از نیچه - نظیر تفاسیر کافمن و اشترن - به این مقاله و اصولاً به نظریه حقیقت او توجه چندانی نکرده‌اند. و باز به همین دلیل است که در دهه‌های اخیر، دقیقاً همین جنبه از تفکر نیچه - در کنار نقد آدورنو از «فلسفه این‌همانی» و فلسفه متأخر هایدگر - اهمیتی صدچندان یافته است، زیرا مقاله «در باب حقیقت و دروغ» از بسیاری جهات به واقع نوعی پیشگویی آرای پست‌مدرنیستها و نقد ریشه‌ای آنان از مفاهیم بنیادینی چون حقیقت و عقل است.

نقد نیچه از متافیزیک حقیقت، حاوی عناصر و مراحل نامتجانس است. همین امر برخی را برآن داشته است تا از وجود یک «مرحله پوزیتیویستی» در تحول فکری او سخن بگویند.^۲ با این حال، وجود عناصر و رگه‌های ناتورالیستی در کلیه آثار نیچه، به‌ویژه آثار دوره میانی، تردیدناپذیر است. عبارات پراکنده‌ای که حاکی از تفسیر زیست‌شناختی و داروین‌وار تاریخ و فرهنگ و تفکر است، تجلیات بارز حضور همین رگه‌های ناتورالیستی است، و البته در متن همین عبارات است که تفکر نیچه با روندهای ایدئولوژیک دوران، به‌ویژه علم‌پرستی و

نژادپرستی و مردسالاری، گره می خورد. توصیف وی از چگونگی تبدیل ادراکات حسی به تصاویر، و تصاویر به استعاره‌ها را می توان نمونه‌ای از ناتورالیسم تقلیلگرا به شمار آورد و آن را به عنوان تلاشی برای تقلیل حقیقت به امور صرفاً طبیعی و زیستی مردود دانست. ولی نکته جالب توجه آن است که می توان همین توصیف از زنجیره ادراکات - تصاویر - استعاره‌ها را نوعی استعاره تلقی کرد. زبان اندیشه نیچه و همچنین شکل پراکنده و نامنظم بیان آن، مؤید چنین تعبیری است. آثار نیچه در واقع نمونه بارز «منطق و اسازی» اند، زیرا این آثار با سُست کردن پایه‌های تفاسیر ناتورالیستی نهفته در آنها، به اسازی و تخریب خود می پردازند. حاصل این فرآیند تخریب و اسازی، که در آثار متأخر نیچه به اوج خود می رسد، نفی هرگونه مبناجویی و عینی‌گرایی، و ایجاد تزلزل در همه بنیادهای عقیدتی است. استعاره‌های بازیگوش و رام‌نشدنی او، آرامش و جدیت خام حقیقت‌جویان را برهم می زنند و آنان را در بازی بی پایان تفاسیر درگیر می کنند. تأکید نیچه بر تکرر تفاسیر و دورنماگرایی، و علاقه او به این که به هر چیز از زوایای مختلف بنگرد، گویای آگاهی او از این خصلت آثار خویش است. هرچند نباید از یاد بُرد که قصد نیچه (و پس از او دریدا) بیشتر تأکیدنهادن بر وجود تفاوت و تناقض در بطن تفکر و زبان است، تا اتخاذ نوعی استراتژی آگاهانه برای کنار هم چیدن تفاسیر متناقض.

اما استعاره‌ها رام‌نشدنی تر از آنند که به طور کامل از «منطق و اسازی» تبعیت کنند، و حتی در مواردی با تأیید یکسانی و حقیقت‌گفتارهای موجود، در تقابل با منطق تفاوت و تأخیر (differance) عمل می کنند. نگاهی دقیقتر به یکی از «توصیفهای استعاری» نیچه، می تواند این نکته را روشنتر سازد: «همه حقایق دروغهایی سودمندند». نیچه در مقام فیلسوف و لغت‌شناسی برجسته، تیزهوشتر از آن بود که به مسأله‌سازبودن این «تعریف» پی بُنبرد. این گفته که «همه چیز رؤیاست»، بی معنا، و یا در بهترین حالت، نوعی این همان‌گویی است. زیرا مفهوم «رؤیا» فقط در تقابل با «واقعی» غیررؤیایی معنا دارد. از این لحاظ، گفته فوق با عبارت «همه چیز واقعی است» فرق چندانی ندارد. به همین ترتیب، دروغ‌شمردن همه حقایق نیز با نفی تقابل حقیقت و دروغ، عملاً خود را به منزله یک تعریف، بی اعتبار می سازد.

این مشکلات زمانی حادتر می شود که بپرسیم «سودمندی» چیست و معیار آن کدام است. تشخیص سودمندی مستلزم رجوع به حقیقت است، زیرا چیزی به نام سودمندی کاذب نیز وجود دارد. به علاوه، هر تلاشی برای روشن ساختن معیار سودمندی، بی درنگ ما را با این پرسش اساسی و مهم روبرو می سازد که «سودمندی برای چه کسی؟» سعی نیچه برای مرتبط‌ساختن سودمندی با «زندگی» و انگیزش‌های حیاتی، نتیجه‌ای جز حیات‌گرایی (vitalism) و نهایتاً همان

ناتورالیسم در پی ندارد. تلاش نیچه در جهت تبارشناسی هرگونه ارزشگذاری، در خارج از حیطه اخلاق یا در «فراسوی نیک و بد»، اشراف و نجبا را به منزله بنیان‌گذاران «امر خوب» معرفی می‌کند. هدف تحلیلهای تاریخی - فلسفی او اثبات این نکته است که «خوب» همواره و در همه جا بدو معادل «نجیب» و «شریف» بوده است و از این رو اراده و خواست «اشراف» و «نخبگان» معیار خوبی و سودمندی و لذا معیار حقیقت است. اما این بخش از تحلیلهای او در برابر تحقیقات تاریخی بسیار شکننده است و به لحاظ فلسفی نیز، در قیاس با تحلیل هگل از رابطه خدایگان و بنده، بسیار خام و بی‌مایه است. اشرافیت مورد نظر نیچه، جز در ذهن او هرگز وجود نداشته است و تنها در این مقام، یعنی به منزله امری خیالی، غیرواقعی، یوتوپیایی و در نتیجه انتقادی است، که می‌توان آن را حقیقی و ارزشمند دانست. در اندیشه نیچه نخبه‌گرایی شکلی از مقابله با جامعه و فرهنگ توده‌ای است. ولی تاریخ نشان داده است که نخبه‌گرایی و فرهنگ توده‌ای نه فقط نقطه مقابل هم نیستند، بلکه در بسیاری موارد دوروی یک سکه‌اند. ترکیب توحش نخبگان و بلاهت توده‌ها در جنبشهایی چون نازیسم و فاشیسم خود به اندازه کافی گویاست.

خلاصه کنیم: نقد متافیزیکی حقیقت اگر بخواهد به همان شیوه مرسوم قدیمی، به نام زندگی، اراده، غریزه، نژاد و... به نقد حقایق موجود بپردازد، هرگز نمی‌تواند از دایره طلسم‌شده حقیقت متافیزیکی خارج شود. اولویت بخشیدن به هرگونه «حقیقت برتر»، به منزله مبدأ، غایت و مرکز تفکر و وجود، نتیجه‌ای جز برپاساختن یک نظام متافیزیکی جدید در پی ندارد. با این فرق که در روزگار ما، این‌گونه نظامها برخلاف اسلاف خود، فاقد هرگونه حقیقت محتوایی‌اند و نه فقط تجسم سویه‌های ارزشمند تجربه بشری محسوب نمی‌شوند، بلکه در مقام ایدئولوژی ناب به سرعت در بازار آزاد آرا و عقاید رواج یافته و مبادله می‌شوند.

نقد متافیزیکی حقیقت مستلزم کنارگذاشتن امنیت و رویارویی با معما و فاجعه تاریخ است. این نقد اگر تا انتها دنبال شود و به قولی «تمامیت‌یافته» (totalized) و سراسری گردد، تفکر را وامی‌دارد تا علیه خویش بیندیشد و هستی تاریخی و انضمامی خویش را در شکل ساختاری متناقض و معماگونه تجربه کند. یورگن هابرماس در توصیف این تناقض و اهمیت وفاداری به آن، به مقایسه آدورنو و نیچه می‌پردازد: «بیست و پنج سال پس از پایان دیالکتیک روشنگری، آدورنو به انگیزه فلسفی این اثر وفادار ماند و هرگز از ساختار تناقض‌گونه تفکر در مقام نقد تام و تمام منحرف نشد. عظمت این پایداری در مقایسه با نیچه آشکار می‌شود... نیچه این ساختار تناقض‌گونه را سرکوب کرد و با طرح نظریه‌ای در باب قدرت، فرآیند انحلال عقل و

جذب آن به قدرت در عصر جدید (مدرنیته) را توضیح داد، یعنی با نظریه‌ای که از طریق اسطوره‌سازی مجدد با قطعاتی دلخواهی و مصنوعی ساخته و پرداخته شده بود، و به جای دعوی حقیقت، جز نوعی دعوی بلاغی (rhetorical claim) که فقط مناسب قطعات زیباشناختی است، چیزی باقی نگذارد.^۳ نیچه خود معترف بود که پیوند میان حقیقت و زیبایی «خوف مقدس» زندگی او بوده است. ولی طرح او برای زیباشناسانه کردن زندگی و استقرار آن به منزله سرچشمه، جو و غایت همه حقایق، از بسیاری جهات مسأله‌برانگیز است و شاید مهمترین مسأله آن باشد که او با «قربانی کردن» حقیقت در محراب هنر و تقدیس اسطوره - که خود مادر متافیزیک است - عملاً از طرح خود برای نقد متافیزیک حقیقت عدول کرد. همان‌طور که تاریخ معاصر بارها نشان داده است، اسطوره که در متن آن زیبایی و قدرت یکی می‌شوند، قلمرو غلبه تقدیر بر آزادی است، و در همین قلمرو است که حقیقت متافیزیکی در هیأت نخستین خود، خوف اسطوره‌ای، بار دیگر بر زندگی آدمیان چیره می‌شود.

رویارویی با معمای تاریخ و ردیابی حقیقت در دل آن، راهی بود که توسط هگل گشوده شد، و پس از او نیز بسیاری این راه را با نقد آرای هگل و در تقابل با مطلق‌گرایی متافیزیکی او در پیش گرفتند. نیچه در تأملات بی‌موقع (ر.ک. به مقاله دوم همین بخش) هگلیسم محافظه‌کار زمان خود را به شدت مورد حمله قرار داد. ولی انتقاد او از خودفریبی متکبرانانه زمانه خویش، که وی آن را «مرض تاریخ» می‌نامد، اساساً خصلتی فرهنگی دارد. نیچه هرگز چنان‌که باید با جوهر سنت هگلی و تفکر تاریخی درگیر نشد. انتقادات او از هگل، همچون انتقادات شلینگ، ژمانتیک‌ها و کی‌یرکگور، بیشتر به خرده‌گیری و نقد از راه دور شبیه است. اکثر این خرده‌گیریها متکی بر ایده‌هایی هستند که به‌نحوی بارزتر و سنجیده‌تر در خود آثار هگل یافت می‌شوند و به همین دلیل است که نقد د.و.نی فلسفه هگل غالباً در نفی مطلق‌گرایی متافیزیکی وی موفقتر، کوبنده‌تر و قاطعتر بوده است. نیچه در تأملات بی‌موقع تفکر تاریخی را از زاویه نقد متافیزیک حقیقت مورد حمله قرار نمی‌دهد، و در آثار متأخر خود نیز، یعنی آنجا که حمله به تفکر متافیزیکی از طریق نقد مفهوم سوژه صورت می‌پذیرد، هرگز تفکر تاریخی را به‌صورت جدی به نقد نمی‌کشد. یک قرن زمان لازم بود تا یکی از شاگردان وی، میشل فوکو، نقد تاریخی‌گری و تفکر تاریخی، تخریب متافیزیک حقیقت و نفی مفهوم سوژه را در قالب یک طرح نظری تحقیقاتی گرد هم آورد، و بار دیگر در نتیجه عدول از همان ساختار متناقض نقد متافیزیک، زیباشناسی و قدرت را در متن نظریه‌ای در باب قدرت ادغام کند.

قدرت و زیباشناسی

نیچه بر شجاعت و تهور، به‌ویژه تهور در تفکر، ارج می‌نهد. با تکیه بر همین تهور است که می‌توانیم آرای او را، بدون توجه به معیارهای تحقیق آکادمیک، در فضایی چنین محدود مورد نقدی کلی قرار دهیم. این نوع تحقیق حتی در زمان خود نیچه نیز به فضل فروشی بیش از فضیلت بها می‌داد و از آن زمان تاکنون نیز مفاهیم و روشهای رایجش به واسطه نوعی مکانیسم تورمی هر روز بی‌ارزستر شده است.

قدرت و زیباشناسی دو جنبه اصلی نقد نیچه از متافیزیک حقیقت است که در همه «مراحل» تحول فکری او از آغاز تا پایان حضور دارد و رد پای هر دو آنها - در هیأت مفاهیم و مقولات و استعاره‌ها - در همه جا، از تولد تراژدی تا خواست قدرت مشهود است. به اعتقاد من می‌توان با بررسی این دو جنبه و چگونگی ترکیب و تعادل آنها به «جوهر» تفکر نیچه راه برد. مدرنیست و پست‌مدرنیست بودن نیچه نیز اساساً از همین تعادل و نهایتاً از برهم خوردن آن به نفع قطب دوم - زیباشناسی - ناشی می‌شود. اما نکته مهمتر، ماهیت اساساً استعاری و مجازی این دو قطب است که در اندیشه نیچه بیشتر در شکل استعاره‌های «ادبی» و نمادهای «اسطوره‌ای» جلوه‌گر می‌شوند تا مفاهیم و نظریه‌ها. و همین امر، یعنی تمایل نیچه به استعاره و بیان ادبی، و «شکل هنری» غیرمنظم آثار او، احتمالاً زمینه اصلی پیروزی و غلبه نهایی زیباشناسی است. آثار نیچه چه از لحاظ شکل و چه از لحاظ مضمون و محتوای فلسفی به تدریج زیباشناسانه‌تر می‌شود. اما تکیه بر استعاره و نماد، یا به عبارت دیگر اولویت زیباشناسی، توسط به تفسیر (هرمنوتیک) را ضروری می‌سازد و فلسفه نیچه را در معرض «تعبیرها» و «سوء تعبیرهای» تاریخی قرار می‌دهد. بدین ترتیب فرآیندی معکوس آغاز می‌گردد که طی آن استعاره‌ها به اسطوره (ایدئولوژی) بدل می‌شوند تا از این طریق اندیشه نیچه بار دیگر با مسأله قدرت درگیر شود. تقابل و ترکیب این دو گرایش به استعاره‌های زیباشناختی و اسطوره‌های قدرت، یا به عبارت دیگر، تعادل و تنش میان دو قطب زیباشناسی و قدرت، که هر یک به طرز صریح یا ضمنی اولویت دیگری را به زیر سؤال می‌برد، موجد ابهامی است که هر تفسیری از آرای نیچه، چه مدرنیستی و چه پست‌مدرنیستی، خواه‌ناخواه با آن درگیر می‌شود و نقاط قوت و ضعف خود را از آن اخذ می‌کند. ولی پیش از آنکه به استعاره‌ها و اسطوره‌های نیچه بپردازیم، بهتر است معنا و مضمون این تقابل را با زبانی تحلیلی و «غیرادبی» بیان کنیم. این کار بی‌شک نوعی «تحریف» آرای اوست،

ولی هر تفسیری مستلزم درجه‌ای از تحریف است، و همان‌طور که تاریخ نشان داده است، در مورد خاص نیچه، این درجه - احتمالاً به دلیل ماهیت تفسیری و استعاری اندیشه او - بالاتر از حدّ عادی است. درک و تفسیر متفکرانی چون نیچه لزوماً با خشونت و خطر همراه است.

بهترین نقطه شروع برای تحلیل معنایی نقد نیچه از متافیزیک حقیقت، همان حکم او در مورد دروغ بودن همه حقایق است. اگر این حکم را بپذیریم، آنگاه برای تعیین این‌که چه دروغ یا دروغ‌هایی سودمند و به این اعتبار «حقیقی» است، منطقی‌تر و راه بیشتر وجود ندارد: الف) گردن‌نهادن به سلسله‌مراتبی از قدرتها که در آن قدرت برتر و نهایتاً برترین قدرت است که «حقیقت» و «دروغ» (یا سودمندی و ضرر) را تعیین می‌کند، و ب) پذیرش تکثر حقایق و قدرتهایی که هر یک در حیطه خود، یا به‌قولی در محدوده بازی زبانی خاص خود، معتبرند و صرفاً «براساس» تفاوت‌های موجود و به تأخیر انداختن هرگونه توافق‌نهایی (دریدا)، یا مبارزه‌جویی و برتری‌طلبی موقتی در «میدان مبارزه» یا agon (لیوتار) معانی و تفاسیر گوناگونی را تولید، تخریب و بازتولید می‌کند. روشن است که راه‌حل نخست بیشتر متکی بر اولویت قدرت است، حال آنکه دومی همانند بازی بی‌پایانی است که اساساً ماهیتی زیباشناختی دارد. نخستین کتاب مهم نیچه، تولد تراژدی، اثری زیباشناختی است که به قلمرو فلسفه فرهنگ و هنر تعلق دارد؛ و همان‌طور که نیچه خود بعدها متذکر شد معنا و غایت اصلی کتاب در این حکم خلاصه می‌شود که زندگی و هستی تنها به‌منزله پدیده‌های زیباشناختی موجه و برحق‌اند. با این حال، ساختار این اثر نیز براساس تعادل و تنش میان دو استعاره برپا شده است. و اگرچه هر دو استعاره به قلمرو شکل خاصی از هنر، یعنی تراژدی یونانی، تعلق دارند، اما اهمیت و معنای آنها از این حد فراتر می‌رود، و نیچه نیز می‌کوشد تا با طرح این دو استعاره به منزله نگرش‌های بنیادین فرهنگ یونانی، از آنها در نقد فرهنگ مدرن سود جوید. این دو استعاره عبارت‌اند از: اصل آپولونی و اصل دیونیزی.

آپولو چهره شاخص و به یک معنی تجسم روح اساطیر کلاسیک یونان است - یعنی همان اسطوره‌های مربوط به خدایان المپ که در آثار هومر و هزیود بیان گشته‌اند. به اعتقاد نیچه اسطوره‌های المپی مبین تلاش روح یونانی برای غلبه بر آشوب و بی‌معنایی جهان است، و بی‌دلیل نیست که در خود این اسطوره‌ها نیز جهان از دل بی‌نظمی و آشوب (یا همان خائوس) زاده می‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که اصولاً هر نوع اسطوره‌سازی، برخلاف تصور عقل‌گرایی مدرن، تلاشی است برای گسترش تجربه، تفکر و زبان بشری به قلمرو ناشناخته طبیعت، و از این‌رو می‌توان آن را نوعی نقشه‌برداری از جهان دانست. آدمی از طریق اسطوره به طبیعت درون

و برون خویش عینیت، نظم، نام و شکل می‌بخشد، و با «تحریف» واقعیت، یعنی با تحمیل استعاره‌ها، نامها، مفاهیم و مقولات خویش بر واقعیت، آن را به خدمت می‌گیرد. اسطوره نخستین گام در راه تسلط عقل بر طبیعت است. اساطیر کلاسیک یونان باستان، به واسطه توجه به فردگرایی و انسان‌شکلی، و درخشش تابناک خود، در زمره عالیترین نمونه‌های نقشه‌برداری اسطوره‌ای از هستی و جهان‌اند، و هنر آپولونی عالیترین دستاورد این تلاش اسطوره‌ای است. آپولو خدای خواب و رؤیا و توهم و ماه، هادی گردونه خورشید، نوازنده سحرآمیز چنگ و... است. ولی همه این خصوصیات متفاوت و گاه متضاد، نگرش جامعی به زندگی را شکل می‌بخشد که سادگی، وقار، شکوه و شکیل بودن از مشخصات بارز آن است. هنر آپولونی همان توهم، فریب، رؤیا یا خیالی است که چون حایل یا حجابی فریبنده، آشوب و بی‌معنایی و نیستی (نیپیلیسم) نهفته در کنه هستی را می‌پوشاند و با آفرینش اشکال زیبا به ما اجازه می‌دهد زندگی را تاب آورده و حتی از آن لذت ببریم.

تراژدی یونانی همه مضامین و دستمایه‌های خود را از اساطیر هومری می‌گیرد، ولی آنها را به طرز شگفتی آور دگرگون می‌کند. این دگرگونی عجیب و کیمیاگزانه محصول قدرت دیونیسوس* است - خدایی مجنون و بیگانه که خواهد آمد. دیونیسوس خدای شراب، عشق، شورجنسی و پایکوبی افسارگسیخته است. «سرمستی جنون‌آمیز» او نقطه مقابل «توهم سحرآمیز» آپولوست. به یاری مقولات مورد علاقه لوکاچ و زیمل می‌توان گفت آپولو خدای اشکال و صور و دیونیسوس خدای جان است. اولی به یاری زبان و هنر به زندگی و فرهنگ شکل می‌بخشد، در حالی که دومی اساساً فورانی از انرژی است که می‌تواند به یک اندازه خلاق یا ویرانگر باشد. برخلاف اصل آپولونی، اصل دیونیزی (Dionysian) آشوب، تکثر، بی‌نظمی، خشونت و بی‌معنایی جهان را تأیید می‌کند. در اینجا دیگر نیازی به توهم و رؤیا نیست، زیرا آدمی با پذیرش آشوب و تلاطم وجود، و تأیید شادمانه و زیباشناسانه آن در ورای هرگونه توجیه اخلاقی و متافیزیکی، شور و قدرت حیاتی خود را فرونی می‌بخشد. در متن تمدن و فرهنگ یونانی، تراژدی عالیترین شکل ترکیب دو اصل دیونیزی و آپولونی است. غیبت یا تضعیف اصل دیونیزی به حاکمیت انتزاعی شکل و ظهور فرهنگ و هنری خشک، قاعده‌مند و

* دیونیسوس در اساطیر یونان فرزند زئوس و سیمیل بود که در پی نفرین هرا، همسر اصلی زئوس، دیوانه و آواره شد و به هند گریخت. یونانیان اعتقاد داشتند که این خدای بیگانه و رانده‌شده از المپ، سرانجام روزی بازخواهد گشت و سلامت عقل خود را بازخواهد یافت.

بغایت صوری شده می‌انجامد که مصر باستان بهترین نمونه آن است. در مقابل، غیبت اصل آپولونی موجب بربریت بدوی یا تخیلی افسارگسیخته و بی‌قاعده و بری از وقار و سادگی است که احتمالاً خاستگاه دیونیسوس، یعنی هند باستان، نمونه بارز آن است.

ما به همین توصیف مختصر از دو استعاره مشهور نیچه اکتفا می‌کنیم، زیرا اکنون باید به پرسش مهمتر ارتباط این دو استعاره با دو قطب قدرت و زیباشناسی بپردازیم. تعلق هر دو استعاره «دیونیزی» و «آپولونی» به عرصه زیباشناسی و هنر، مسأله را پیچیده‌تر می‌کند؛ زیرا هرچند تشخیص رابطه «اصل دیونیزی» با «توجیه زیباشناختی» زندگی و جهان چندان دشوار نیست، اما پیوند «اصل آپولونی» - به منزله یک استعاره، آن هم استعاره‌ای هنری - با مسأله قدرت، هنوز مبهم است. آپولو هرگز خدای خدایان نبود (هرچند که پایه‌های افزایش توجه یونانیان به مسأله رستگاری و گسترش آیینهای آفریک، اهمیت مقام او نیز در قیاس با ژئوس ارتقا یافت). با این همه، صرف تأکید نیچه بر تحریف و تحمیل شکل بر واقعیت و نقش اصل آپولونی در ایجاد و نهادی کردن توهم (ایدئولوژی) حاکی از نزدیکی آن با اسطوره قدرت است. ولی شاید بهترین گواه این پیوند و نزدیکی، پشت‌کردن خود نیچه به این اصطلاح باشد. او در آثار بعدی خود تمایز آپولونی - دیونیزی را کنار گذارد و کوشید تا از اصل توجیه زیباشناختی جهان صرفاً با تکیه بر «سرمستی دیونیزی» دفاع کند. این گسست که خود جزئی از گرایش کلی تفکر نیچه به سوی قطب زیباشناسی است، با گسست او از واگنر (و شوپنهاور) همزمان بود. نیچه چرخش واگنر به سمت مسیحیت عوام‌پسندانه را نوعی عوام‌فریبی می‌دانست و معتقد بود که مصنف «پارسیفال» به آرمانهای سراینده «حلقه نیبلونگن» - که همان آرمانهای نیچه جوان بود - خیانت کرده است. ولی در واقع، کیش قدرت پرستی واگنر و ایدئولوژی ضد یهود و عوام‌فریبی او، از طرح وی برای احیای اساطیر ژرمنی در قالب یک رسانه هنری مؤثر و توده‌ای - یعنی همان اپرا به منزله ترکیب همه هنرها یا هنر تام - جدایی‌ناپذیر بود. واگنر یگانه هنرمندی نبود که کوشید تا این طرح قدیمی ژمانیتیک را تحقق بخشید؛ پس از او نیز شماری از هنرمندان مدرنیست - از جمله گئورگه، بن، ریلکه، ییتس، پوند و... - همین راه را دنبال کردند و در قلمرو مبهم میان قدرت و زیباشناسی مأوا گزیدند. و اکثر آنان نیز پس از شناخت ماهیت عوامانه اهریمنان قدرت، به راه‌حلهای متعادلتر و سنتی‌تر روی آوردند. نیچه خود از بسیاری جهات وارث همین طرح ژمانیتیک بود، ولی آنچه او را از ژمانیتیکها و همچنین از واگنر و امثال او متمایز ساخت، حساسیت فوق‌العاده او به هرگونه خودفریبی و سرسختی وی در دنبال کردن راه حل زیباشناختی تا نهایت منطقی آن بود. گسست از آپولو و واگنر، تلاشی برای تحقق این راه حل، به منزله یگانه

استراتژی مؤثر در برابر نیهیلیسم، بود. ولی نیچه هرگز، چنان‌که باید، به تحلیل تاریخی اسطوره قدرت، یا به‌قولی به «اسطوره‌زدایی» از پرسش قدرت، نپرداخت. حملات تند و خشن نیچه بیشتر متوجه جنبه عوام‌پسندانه و عوام‌فریبانه (ایدئولوژیک) آثار واگنر بود تا کیش قدرت‌پرستی و «فاشیسم» او. علی‌رغم همه تلاش‌هایش، نیچه هرگز نتوانست به تمامی بر وسوسه قدرت و «راه‌حل» واگنری غلبه کند: اولویت‌نهادن بر زیباشناسی و تشدید سرمستی دیونیزی ممکن است پرسش قدرت را تحت‌الشعاع قرار دهد، ولی آن را (در شراب هنر) «حل» نمی‌کند. و همان‌طور که خواهیم دید لاینحل باقی ماندن این پرسش موجب ابهامی است که دامنه آن تا آخرین نوشته‌های نیچه تداوم یافت، و از آن‌پس نیز بسیاری از تفاسیر (و سوء تفاسیر) مدرنیستی و پست‌مدرنیستی اندیشه نیچه را به طرق مختلف تحت تأثیر قرار داده است.

خواست قدرت عنوان آخرین اثر ناتمام نیچه است که متن کامل آن مدتها پس از مرگ وی منتشر شد. انتخاب این عنوان برای کتابی که در دفاع از اصل «توجه زیباشناختی» جهان بسی قاطعتر، روشنتر و نابتر از تولد تراژدی است، به‌راستی خود طنزی تاریخی است. ساختار بنیانی این اثر نیز بر دو استعاره مرکزی استوار است: «خواست قدرت» (یا «اراده معطوف به قدرت») و «بازگشت جاودان» (یا «تکرار ابدی»). در بررسی این دو استعاره همان روش قبلی را به‌کار می‌بندیم، یعنی نخست با استفاده از آرا و اقوال نیچه و شرح و تفسیر آنها به توصیف این دو استعاره می‌پردازیم؛ سپس می‌کوشیم تا پیوند آنها با دو اصل (یا راه‌حل) مبتنی بر قدرت و زیباشناسی را روشن سازیم؛ و در گام سوم انتقال مرکز ثقل اندیشه نیچه از استعاره اولی به دومی را مورد بررسی قرار خواهیم داد. تنها پس از انجام این تحلیل سه‌وجهی است که می‌توانیم «پاشنه آشیل» فلسفه نیچه، یعنی همان فرآیند مسخ استعاره‌ها و استحاله آنها به اسطوره (ایدئولوژی) را مورد نقد قرار دهیم.

نیچه در قطعه ۶۱۷ از کتاب خواست قدرت تعریفی موجز و غامض از این دو استعاره به‌دست می‌دهد: «تحمیل خصلت وجود (بودن) بر صیوروت (شدن) - این شکل اعلای خواست قدرت است... این‌که همه چیز تکرار می‌شود نزدیکترین تقریب جهان‌شدن (صیوروت) به جهان‌بودن (وجود) است - این اوج تعمق است.»^۴ این تعریف مرموز که خود با زبانی مجازی بیان شده است، به‌راستی اوج تعمق و تفکر شعری است - ولی حتی عمیقترین اشعار نیز گنجینه‌های پنهان خویش را فقط بر غواصانی آشکار می‌کنند که می‌توانند با مهارت و چابکی به چنین ژرفایی فرو روند و با حفظ هوش و حواس خود برخی از گورهای گرانبها را از قعر آب بیرون آورند (و شاید اصطلاح کم و بیش شطح‌گونه «اوج تعمق» نیز می‌کوشد تا به یاری

تناقض بلاغی خود بر ضرورت همین فرآیند فرورفتن و بالا آمدن تأکید گذارد).

نیچه در آثار خود به کرات از خواستِ حقیقت، خواستِ معرفت و خواستِ زندگی سخن گفته است - «خواستِ قدرت» در واقع وجه مشترک و بنیاد و «جوهر» هر سه آنهاست. هدف نیچه از طرح این استعاره ادغام معرفت و حقیقت در زندگی است. پروژه فلسفی نیچه در واقع روایتی خاص از طرحی کلی است که بزرگترین متفکران قرون ۱۹ و ۲۰ جویای تحقق آن بوده‌اند، و از این رو، نه فقط با «فلسفه زندگی» ديلتای و زیمل و برگسون، بلکه با «فلسفه پراکسیس» مارکس، اگزیستاسیالیسم کی‌یرکگور، «تحلیل وجودی» هایدگر از دازاین و زندگی روزمره، پدیدارشناسی علم هوسرل در بحران علوم اروپایی، و بسیاری پروژه‌های دیگر، وجوه مشترک و شباهتهای چشمگیری دارد. هدف مشترک همه این پروژه‌ها رد نگرش و مقولات و مفاهیم انتزاعی تفکر متافیزیکی است، تفکری که در همه اشکال استعلایی و تجربی خود جویای حقیقت و معرفتی یگانه، مطلق، ضروری و ابدی است. این جست و جوی متافیزیکی مستلزم متنوع‌ساختن حقایق و معارف از زندگی و فرآیندهای واقعی تولید، تفسیر، فهم و کاربرد آنهاست (در حالی که تشخیص ماهیت و تعیین اولویت این فرآیندها، که تحت عناوینی چون «بازتولید روابط اجتماعی»، «ذهنیت فردی»، «تقرر حضوری دازاین» و «زیست - جهان» عرضه می‌شوند، عامل اصلی اختلاف‌نظر میان متفکرانی است که نام بردیم). به اعتقاد نیچه جست و جوی حقیقت و معرفت گویای تلاش آدمی برای کنترل و تثبیت «وضعیت بشری» و محورگونه گسیختگی، پراکندگی، جابه‌جایی و اختلال از عرصه زندگی است. اگر این تفسیر را بپذیریم، آن‌گاه عباراتی چون «همه حقایق دروغ‌اند» یا «بزرگترین افسانه‌ها، افسانه علم است» دیگر صرفاً شطحیاتی تناقض‌آمیز به نظر نمی‌رسند. نیچه می‌کوشد تا خصلت پُرتنش و پویا و پایان‌ناپذیر این تلاش را به یاری استعاره «خواستِ قدرت» بیان کند. «درجه توانایی ما در رویارویی با خصلت صرفاً ظاهری واقعیت و نیاز ضروری ما به دروغها، و زنده ماندن علی‌رغم این همه - معیار قدرت ماست.» (۱۵) ما همواره به دنیایی محدود و ساده‌شده نیازمندیم، خواستِ حقیقت «یعنی استوارساختن و پایدارساختن چیزها... زندگی مبتنی بر اعتقاد به دوام و نظم مکرر چیزهاست... منطقی‌کردن و عقلانی‌کردن و نظم‌بخشیدن از الزامات زندگی است.» (۵۵۲) ولی همین الزامات در هیأت بیگانه‌شده و عینیت‌یافته و انتزاعی خود، یعنی به منزله حقایق یقینی مطلق و ضروری و ابدی، پویایی و سلامت زندگی و شوق به زیستن را نابود می‌کند. در این حال خواست حقیقت و معرفت مبین سترونی و نفی زندگی است، یعنی همان نهیلیسمی که به اعتقاد نیچه اصل و اساس و یگانه نتیجه نهایی نگرش اخلاقی - متافیزیکی به

جهان است. در تقابل با این نگرش، نیچه می‌کوشد تا جهان را «همچون بازی نیروها و امواج که همزمان یکی و بسیارند» توصیف کند: «دریایی از نیروها که همگی جاری و شتابانند، جاودانه در حال تغییر، جاودانه در طغیان و بازگشت.» (۱۰۶۷)

این توصیف آخری، به واقع پُلی است که ما را به استعارهٔ دوم رهنمون می‌شود: «بازگشت جاودان». نیچه «معنای» این استعاره را در یکی از زیباترین و خوفناکترین صحنه‌های دراماتیک چنین گفت زرتشت بازگو می‌کند (بند ۲، فصل اول، از بخش سوم). آدمی می‌تواند بر تهوع ناشی از بی‌معنایی و ناپایداری هستی فائق آید، او می‌تواند با چشمان باز به درون مفاک نیهیلیسم نظر افکند و از این طریق بر آن غلبه کند - درست همان‌طور که چوپان جوان نیز با گازگرفتن و در واقع خوردن مار توانست از سَرِ افعی سیاهی که در گلویش خزیده بود، خلاص شود. همان‌طور که هایدگر می‌گوید در اینجا پذیرش و غلبه بر نیهیلیسم یعنی قبول زمانمندی وجود. زرتشت در همین بخش به نامتناهی بودن زمان آینده و گذشته اشاره می‌کند و با اندکی تردید و خوف آموزهٔ «بازگشت جاودان» را از آن نتیجه می‌گیرد. قصد او به هیچ‌وجه اشاره به تناسخ یا زمان حلقوی و چرخه‌های کیهانی تفکر باستانی نیست، زیرا اکنون این مفاهیم اسطوره‌ای نیز همراه با همهٔ جوهرها و مقولات و توجیها متافیزیکی در مفاک زمان بی‌انتهای گم شده‌اند. نیهیلیسم نتیجهٔ شکست ضروری تلاش برای ندیده گرفتن زمانمندی وجود و تبیین وجود به یاری مقولات متافیزیکی (ابدیت، جوهر، حقیقت، ذهنیت و غیره) است. ولی بازگشت جاودان یعنی تن‌سپردن به «حکومت اشرافی» تصادف و بخت، و پذیرش زندگی و معرفت به منزلهٔ بازی تفاوتها و نیروهایی که هرگز نمی‌توانند به نوعی وحدت یا این‌همانی تقلیل یابند و در تکرار ابدی خود شرایط تحقق تمامی هستی و آگاهی را فراهم می‌کنند. اکنون بازی و خطر و قمار و بخت، مقولات، یا بهتر بگوییم، استعاره‌های اصلی‌اند و «معنای» زندگی از خلال این استعاره‌ها بیان می‌شود. ولی اگر صرف ادامهٔ بازی یگانه هدف اصلی و اساسی است، پس پرتاب هر تاسی صرفاً مقدمهٔ پرتابی دیگر است، و از این‌رو، تاسها جاودانه به‌سوی ما بازمی‌گردند و بازی تکرار می‌شود. روشن است که آفرینش هنری، به‌منزلهٔ کُنشی بی‌نیاز از هرگونه توجیه یا غایت متافیزیکی - اخلاقی - عملی، بهترین نمونهٔ این تصور «بازیگوشانه» از زندگی است. و بدین ترتیب عمیقترین اندیشه‌های نیچه، یعنی غلبه بر ارزشهای بی‌ارزش شدهٔ کهن (نیهیلیسم) و پذیرش زمانمندی وجود (تصادف و بخت و بازی بی‌پایان) و ارزشگذاری مجدد همهٔ ارزشها (توجیه زیباشناختی)، هر سه در قالب استعارهٔ «بازگشت جاودان» در هم می‌آمیزند.

اکنون باید رابطهٔ این دو استعاره را با دو اصل قدرت و زیباشناسی روشن سازیم. در این

مورد نیز تشخیص نقش اصل قدرت، دشوارتر و نیازمند شرح و تفسیر بیشتری است. تلاشهای نیچه برای «تعریف» مفهوم قدرت – صرف‌نظر از نحوه بیان حقیقی یا مجازی او – در اغلب موارد هنوز هم آمیخته به پس‌مانده‌های ناتورالیسم است: حس‌گرایی، جان‌گرایی، داروینیسم. نیچه به نقش مؤثر قوای حسی در شکل‌گیری ادراک و تفکر اشاره می‌کند (۵۶۳)، ولی توصیفهای پراکنده و بعضاً مبهم او، گهگاه از وجود نوعی دترمینیسم حس‌گرایانه حکایت دارد که خود موجب خدشه‌دار شدن بصیرت اوست. او هنوز هم از «سودمندی بیولوژیکی» و «غریزهٔ حیانت نفس» سخن می‌گوید (۵۶۷ و ۵۸۴) و خواست قدرت و حقیقت را مستقیماً به نیازهای «جانوری از نوع خاص» مرتبط می‌سازد. اشارهٔ او به این که هر کشش یا میلی «نوعی شهوت حکومت‌کردن است» (۴۸۱) و همچنین نظر او در مورد ایجاد سلسله‌مراتبی از قدرت و سلطه و تبعیت (۵۵۲)، رنگ و بویی کاملاً داروینیستی دارد.

نقد متافیزیک به یاری توسل به علوم تجربی، نظیر روانشناسی و جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی، یا وصله‌پینه کردن قبای کهنهٔ فلسفه با تکه‌پاره‌های «حقایق علمی» و ساختن معجونی از معارف – که غالباً تحت عنوان «انسان‌شناسی فلسفی» عرضه می‌شود – کار تازه‌ای نیست. به اعتقاد میشل فوکو از آغاز قرن ۱۹ تمامی گفتارهای معطوف به شناخت و خودآگاهی و خودسازی بر اساس نوعی دوگانگی همواره حاضر و سرکوب‌ناشدنی میان دیدگاه استعلایی و دیدگاه تجربی، بنا شده‌اند (مضاعف‌شدن سوژه یا به‌قول خود فوکو ایجاد تصویری از انسان به‌منزلهٔ موجودی که «هم یک مگس و هم جانشین خداست»، محصول همین دوگانگی است). ولی آیا در این صورت می‌توان گفت که فلسفهٔ نیچه نیز صرفاً نمونهٔ خاصی از «انسان‌شناسی فلسفی» است؟ به‌رغم همهٔ ابهامات اگر بخواهیم انصاف را رعایت کنیم، پاسخ قطعاً منفی است. برخلاف اکثر معاصرانش نیچه معتقد بود که بزرگترین افسانه‌ها همان «افسانهٔ علم» است. او مدتها قبل از فرگه و هوسرل به نقد روانشناسی‌گری پرداخت و اعلام داشت که اعتقاد به «حقایق قلمرو آگاهی» نقطه شروع اشتباه فلسفهٔ مدرن است (۴۷۵)، زیرا «دنیای درون نیز صرفاً متشکل از پدیدارهاست» (۴۷۶). او معتقد بود که «حس فی‌نفسه» نیز همانقدر باطل است که «شیء فی‌نفسه» (۵۵۶). و در تقابل با جهتگیری سراپا داروینیستی و سلطه‌جوی تکنولوژی و عقل ابزاری مدرن، به‌صراحت اعلام داشت «این که آدمی تا چه حد می‌تواند از تحمیل معنا بر اشیاء و امور چشم‌پوشی کند... معیار درجهٔ نیرو و قدرت ارادهٔ اوست.» (۵۸۵)

اما حس‌گرایی، جان‌گرایی، داروینیسم و علم‌زدگی، تنها صور تجلی اسطورهٔ قدرت نیستند. تحلیل دقیق‌تری از نظریهٔ «خواست قدرت» لازم است تا روشن شود که چرا مفسری چون هایدگر

با نادیده گرفتن عبارت فوق، و همچنین دیگر اشارات نیچه به خودبینی و «خام‌اندیشی اغراق‌آمیز» انسان، او را به عنوان نقطه اوج و پایان تفکر متافیزیکی معرفی می‌کند.

به قول پل تیلیش در عبارت «اراده معطوف به قدرت»، نه منظور از قدرت امری اساساً سیاسی است و نه منظور از اراده، امری اساساً روانی. توصیف «خواست قدرت» به منزله نوعی تحریف یا تحمیل (وجود بر صیوررت) نیز رابطه آن با اسطوره قدرت را روشن نمی‌سازد، زیرا همان‌طور که نیچه می‌گوید گذر از مفهوم «تحمیل» به مفهوم «کسی یا چیزی که تحمیل می‌کند»، چیزی جز یک مغالطه زبانی نیست. تشخیص رابطه فوق در گرو تشخیص رمز و غایت بنیادین تفکر متافیزیکی است: دستیابی به منشأ یا خاستگاهی بنیادین برای همه حقایق و موجودات که در آن واحد مبنایی متعالی و قدرتی مؤثر و حاضر است. قدرت مورد نظر نیچه به واقع چنین خاستگاهی است و باید آن را جانشین مناسبی برای مثل افلاطونی و جوهر ارسطویی و ذهن دکارتی دانست. قدرت، به دلایلی که مجال پرداختن به آنها نیست، می‌تواند به نحوی مؤثرتر بر دوگانگی‌های سنتی تفکر متافیزیکی - دوگانگی مابین وجود و ارزش، هست و باید، نمود و ذات، تعقل و کنش - فائق آید. بنابراین، اگر تفسیر هایدگر از «خواست قدرت» به منزله اوج تفکر متافیزیکی را بپذیریم، دیگر تشخیص پیوند آن با اسطوره قدرت دشوار نخواهد بود؛ زیرا به راحتی می‌توان در آثار خود نیچه و همچنین در آثار هایدگر و آدورنو و دیگران، تحلیل‌هایی یافت که ماهیت متافیزیکی به منزله سلطه جویی را آشکار می‌کند: سلطه بر طبیعت، سلطه بر نفس، بر جامعه و افراد، و البته سلطه بر زمان.

هایدگر در همان نخستین درسنامه نیچه بر پیوند و وحدت «خواست قدرت» با «بازگشت جاودان» تأکید می‌گذارد. ولی عنوان این درسنامه، «خواست قدرت به منزله هنر»، حتی از این هم روشنتر است و جهتگیری «زیباشناختی» تفسیر هایدگر را به خوبی عیان می‌سازد. بررسی این تفسیر، رهیافت مناسبی به اندیشه نیچه و چگونگی تحول آن فراهم می‌آورد؛ زیرا تفسیر هایدگر از نیچه، برخلاف دیگر تفاسیر او، با موضوع خود و تحول درونی آن همخوانی کامل دارد. هایدگر به مفهوم و اصطلاح کانتی «زیباشناسی» علاقه‌ای نداشت، و در عوض مایل بود از هنر و اثر هنری و فلسفه هنر سخن بگوید. با این حال، گسست او از فلسفه دوره اول، چرخش، و سپس تحول فلسفه دوره دوم او اساساً چیزی نبود مگر دورشدن از اصل قدرت و نزدیک شدن به زیباشناسی و هنر. پرداختن به نیچه در واقع مقدمه حرکت به سوی تفکر شاعرانه دوره متأخر بود. شکی نیست که سرخوردگی هایدگر از نازیسم و هرگونه سیاست قدرت، یکی از دلایل مهم درگیری طولانی و مستمر او با فلسفه نیچه بود، و هرچه این درگیری عمیقتر شد نقش استعاره

زیباشناختی «بازگشت جاودان» افزایش یافت و تأکید هایدگر بر «خواست قدرت» کمرنگتر شد. مقالات مهمی که پس از برخورد با نیچه نوشته شد، گویای همین تحول از قدرت به زیباشناسی، و تعمیق و تداوم آن است. «پرسش از تکنولوژی»، «عقل ابزاری و تکنولوژی مدرن را به منزله مهمترین شکل تعرض و سلطه‌جویی متافیزیکی عصر جدید معرفی می‌کند. «منشأ اثر هنری» که در آن اثر به منزله ساحت تجلی حقیقت وجود معرفی می‌شود، نخستین گام در جهت حرکت به سوی شعر - تفکر هولدرلین است، تفکری که گشودگی آن در برابر تاریخ وجود، نقطه مقابل تلاش هستی‌شناسی بنیادین (وجود و زمان) برای تحمیل انکشاف پدیدارشناختی بر وجود است.

تحول اندیشه نیچه نیز مسیر مشابهی را طی می‌کند و دو شاهکار معروف او، تبارشناسی اخلاق و چنین گفت زرتشت، گامهایی اساسی در گسست از متافیزیک قدرت و حرکت به سوی تصور ضد متافیزیکی و زیباشناختی «بازگشت جاودان» است. در تبارشناسی اخلاق نیچه موفق می‌شود تا جوهر تاریخی توجیه متافیزیکی - اخلاقی را برحسب میل به سلطه و مبادله خشونت تفسیر کند. اعمال خشونت بر طبیعت و بر نفس و بر دیگری، تقدیس مبادله خشونت در قالب نظامی اخلاقی که خود متکی بر مثبت‌شمردن ارزشهای سلبی و نیهیلیستی «انتقام‌جویی» و «بیزاری» است، نهادی شدن این مبادله در قالب نظام اقتصادی و سیاسی و حقوقی جامعه و درونی شدن آن از طریق سرکوب غرایز؛ اینهاست مضامین اصلی نقد نیچه از تفکر متافیزیکی نهفته در بطن تاریخ غرب. در چنین گفت زرتشت نیچه تلاش برای نقد مفهومی متافیزیک را رها می‌کند، زیرا او، مدتها قبل از هایدگر، دریافته است که نمی‌توان با تکیه بر زبان و مفاهیم متافیزیکی به تخریب متافیزیک پرداخت. در قیاس با تفکر شاعرانه هایدگر و استعاره‌های متأخر او، نظیر «خانه وجود» یا «سکنی‌گزیدن شاعرانه بر زمین»، «بازگشت جاودان» بیانگر گسستی عمیقتر از تفکر متافیزیکی است، زیرا «بازگشت جاودان» به منزله «تقریب جهان شدن (صیوروت) به جهان بودن (وجود)»، هرگونه تصویری از وجود به منزله حضور، پایداری، سرپناه و خانه را کنار می‌گذارد و پایکوبی دیونیزی بر پهنه زمین را جانشین هرگونه تسلی متافیزیکی می‌سازد.

با این همه، جهتگیری و مقصد نهایی نیچه و هایدگر یکی است. از این رو، تعجبی ندارد که این دو بر شکل‌گیری تفکر ضد متافیزیکی مابعد مدرن، و به‌ویژه بر اندیشه‌گسائی چون فوکو و دریدا، بیشترین تأثیر را داشته‌اند. غالب مفاهیم و مضامینی که امروزه به‌عنوان پست‌مدرنیسم ارائه می‌شود، از آثار نیچه و هایدگر نشأت گرفته است. ولی آیا توسل به استعاره و حتی تشدید

آن تا مرز یکی کردن زندگی و هنر، می تواند ما را از قلمرو جادویی اسطوره قدرت رهایی بخشد؟

از استعاره به اسطوره

در فصل موسوم به «در باره شاعران»، نیچه از زبان زرتشت شاعران را سرزنش می کند که بیش از حد دروغ می گویند. در ادامه سخن خویش زرتشت خود را از زمره شاعران دانسته و می گوید: «ما عروسکهای رنگارنگمان را بر ابرها می نشانیم و آنان را خدایان و ابرمردان می نامیم. و آیا آنان از برای این نشیمنگاههای رقیق به اندازه کافی سبک نیستند؟ - همه این خدایان و ابرمردان.»

بدین ترتیب، نیچه از «سبکی» استعاره های شاعرانه خویش - حتی مهمترین و «سنگینترین» آنها: ابرمرد - آگاه است. او بارها در چنین گفت زرتشت و همچنین دیگر آثار خویش، از عوام الناس یا «گله مردمان» به نفرت یاد می کند و صریحاً می گوید که آنان طرف خطاب او نیستند. او حتی از مریدانی که قصد دارند تا ابد مرید باقی بمانند رویگردان است و از آنان می خواهد تا از «تعالیم» او پیروی نکنند. زیرا نیچه می داند «تعالیمی» که از طریق تولید و مصرف انبوه در بازار عقاید رواج می یابند، چیزی نیستند مگر کالاهای مصرفی - آن هم غالباً کالاهای یکبار مصرف! با این حال، خودآگاهی طنزآمیز نیچه در مورد «سبکی» استعاره هایش، هنوز هم بری از بصیرت تاریخی است. استعاره های زیباشناختی، چنانچه پیشتر گفتیم، نیازمند تفسیرند، و این تفسیر نیز مبتنی بر وضعیت تاریخی است. بدین جهت سرنوشت استعاره نهایتاً در گرو تفاسیر و تحولات تاریخی است. استحاله استعاره به اسطوره نیز از همین ضرورت تفسیر ناشی می شود. نیچه خود نخستین مفسر فلسفه خویش، و در نتیجه نخستین «تحریرگر» و «اسطوره نگار» آن بود. (خودبزرگ بینی و قدرت طلبی و خشونت مشهود در کتاب اینک انسان، که حاوی تفاسیر نهایی نیچه از آثار قبلی خویش است، بیشتر نتیجه تفسیر است تا نشانه بیماری.) نیچه به قصد غلبه بر متافیزیک به زیباشناسی و استعاره روی آورد؛ ولی استعاره هرچه بیشتر او را به سوی تفسیر و زمینه تاریخی آن سوق داد. واکنش نیچه نیز تشدید استعاره و نفی تاریخ بود. او اعتقاد داشت که نه به امروز یا فردا، بلکه به آینده و زمانی دیگر تعلق دارد، زمانی که در آن «جوانان» یا نسل دیگری از مردمان، با «فراموش کردن» تاریخ، پیام او در مورد «مرگ خدا» (و یا به قول دیوانه کتاب دانش شاد، معنای عمل خود) را درک خواهند کرد. ولی «فراموشی» و «جوانان» و «زمان دیگر» همگی خود استعاره اند. بدین ترتیب اندیشه نیچه گرفتار دور باطلی

می‌شود که خلاصی از آن جز به کمک اسطوره و اسطوره‌سازی ممکن نیست. فقط یقینی اسطوره‌ای به آینده می‌تواند مبنایی برای نقد ریشه‌ای نیچه از متفاوت‌یک و محتوایی معین برای «توجیه زیباشناختی» وی از هستی فراهم آورد. دستیابی به این یقین، ظاهراً، مستلزم «جهشی ایمانی» به سبک کی‌یرکگور بود - ولی تحلیل نیچه از نیهیلیسم قبلاً ناممکن بودن این‌گونه حرکات آکروباتیک معنوی را اثبات کرده بود. مفسران بعدی که نه تیزبینی نیچه را داشتند و نه صداقت وی را، با شیفتگی خاص مریدان راستین به اسطوره‌سازی پرداختند؛ و بدین ترتیب مفسران مدرنیست و پست‌مدرنیست نیچه، صور گوناگونی از استحالة استعاره را به‌نمایش گذاردند.

به گفته والتر بنیامین، زیباشناسانه کردن قدرت از مشخصات اصلی فاشیسم است. تقریباً تمام کسانی که در نیمه اول قرن بیستم شیفته و مسحور نیچه شدند، به فاشیسم، نازیسم یا دیگر جنبشهای توده‌ای شبه‌فاشیستی تمایل داشتند، یا حداقل به نحوی کیش پرستش قدرت را ستایش می‌کردند. تقریباً همه آنان «خواست قدرت» و نه «بازگشت جاودان» را آموزه اصلی نیچه می‌دانستند. (تعجبی ندارد که خواهر و شوهرخواهر ضد یهود نیچه، از میان همه بدیل‌های ممکن عنوان خواست قدرت را برای آخرین کتاب او برگزیدند.) تحلیلهای روانشناختی و تاریخی و سیاسی از نازیسم، نزدیکی آن با پدیده‌هایی چون ضمیر ناخودآگاه، دنیای درونی غرایز سرکوب‌شده، اساطیر الحادی و نگرش اسطوره‌ای را اثبات کرده‌اند. نگاهی کوتاه به تحول تاریخی زیباشناسی آلمانی، از کانت و شیلر تا رمانتیکها و خود نیچه، روشن می‌سازد که همین پدیده‌ها، یعنی توجه به ابعاد پنهان و خردستیز و غیرتجربی ذهنیت و نفس، و شیفتگی نسبت به اسطوره و اسطوره‌سازی، از زمره مضامین اصلی این سنت بوده‌اند. از این‌رو، گرایش نازیسم به زیباشناسانه کردن قدرت امری طبیعی بود، و تحت تأثیر همین گرایش نیز «خواست قدرت» به یک اسطوره بدل شد، آن هم به نحوی که خواست یا اراده معنایی تماماً روانشناختی و غریزی و نهایتاً جنسی یافت، و قدرت نیز به امری اساساً سیاسی و نظامی و پلیسی بدل گشت. مفسران مدرنیست نیچه، نظیر کافمن، غالباً به شدت این فرآیند را به‌عنوان «تحریف» آرای نیچه محکوم می‌کنند؛ ولی در واقع آنچه نیچه را از تحریف‌گرانش متمایز می‌سازد، همان چیزی است که این مفسران غالباً بدان بی‌توجه‌اند: گسست ریشه‌ای نیچه از متفاوت‌یک در همه تجلیاتش - از افسانه علم پوزیتیویستها گرفته تا شیفتگی عرفانی رمانتیکها به هنر - که استعاره «بازگشت جاودان» مهمترین نمود آن است.

البته هیچ «چیزی» تکرار نمی‌شود، «نه روح... نه عقل، نه تفکر، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، نه

حقیقت» (۴۷۸)؛ آنچه جاودانه بازمی‌گردد فقط خود بازی است، بازی «بی‌اساس» و توجیه‌ناپذیر نیروها و استعاره‌ها. قرار نیست کسی یا چیزی یا رخدادی تکرار شود، تا از این طریق به هستی و ارزشی پایدار، ابدی، ذاتی، و در یک کلام متافیزیکی، دست یابد. «بازگشت جاودان» استعاره‌ای مضاعف است، استعاره‌ای در باب خصلت استعاری همه چیز، توصیفی مجازی از ماهیت و کارکرد استعاره، که همه توصیفهای متافیزیکی، همه مقولات ماهوی، و همه مفهوم‌پردازیهای علمی را پشت‌سر می‌گذارد.

نیچه برای غلبه بر توهمات برخواسته از تفکر مفهومی به استعاره رو می‌آورد. بنابراین، از دید او هر تلاشی برای تعریف استعاره به یاری مفاهیم، نه فقط ناممکن بلکه نقض غرض بود. کشف مجدد این حقیقت در روزگار ما، زمینه‌ساز گذر از ساختگرایی به مابعد آن شد. قرار بود توصیف سنتی فن بلاغت از صنایع بلاغی، و در رأس آنها استعاره، مجدداً توسط علم ساختگرا تعریف و تأیید گردد، تا از این طریق نقد ادبی به علم ادبیات بدل شود و به‌عنوان شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی، و به همراه آن، در علم عام نشانه‌شناسی ادغام گردد. زمانی که معلوم شد تعریف «علمی» استعاره یا خصلت استعاری (metaphoricity)، بدون توسل به خود آن، ناممکن است، کل این طرح فرو پاشید و توجه به آثار نیچه نخست ضروری و سپس باب‌روزگشت. ولی شکست این طرح و ناممکن بودن تعریف استعاره، ما را با همان مشکل قدیمی روبه‌رو می‌سازد: گفتن این‌که همه چیز استعاره است، نه گره‌گشاست و نه چندان بامعنا. توصیف استعاره و متمایز ساختن آن، به هر نحو ممکن، الزامی است. و در اینجا است که توصیف استعاری نیچه از استعاره اهمیت می‌یابد. استعاره مضاعف او زمینه و افقی برای برخورد با مسأله استعاره فراهم می‌آورد. البته نتیجه این برخورد، نه یک نظریه متافیزیکی و مطلق‌گرای جدید است و نه کشف یک بنیان غایی دیگر. در واقع حذف این‌گونه «راه‌حله‌ها» و بازنگهداشتن ذهن به‌روی مفاک بی‌بنیاد وجود و معنا – و در همان حال، فراهم آوردن شجاعت ادامه تفکر و عمل – مهمترین ثمره استعاره «بازگشت جاودان» است. این به‌راستی «اوج تعمق» و شرط اساسی هرگونه تفکر و نقد تاریخی است.

«بازگشت جاودان» معیار تمیز و سنجش استعاره‌هاست، اما این معیاری است که می‌تواند بر خود نیز اعمال شود، درست همان‌طور که پول در مقام معیار و نماد عام مبادله کالاها، خود نیز کالایی مبادله‌پذیر و قابل خرید و فروش است. در متن اقتصاد کالایی سرمایه‌داری، پول به‌واقع همان استعاره مضاعفی است که «جاودانه» مبادله و تکرار می‌شود. اما این مقایسه نکته‌ای بس مهم را آشکار می‌سازد. ماهیت و کارکرد حقیقی پول، در ورای خواسته‌ها و مبادلات ما، فقط در

زمینه نظام اقتصادی حاکم و تحولات تاریخی آن تعیین می‌گردد. به همین ترتیب، معنای واقعی «بازگشت جاودان» نیز در گرو زمینه‌ای تاریخی است. از این رو چندان عجیب نیست که حتی این استعاره مضاعف و تشدیدشده نیز در روزگار ما هیبت و نقشی اسطوره‌ای (ایدئولوژیک) یافته است. استحاله استعاره‌های زیباشناختی خود بهترین گواه این واقعیت است که «فواموش» کردن تاریخ، ما را از قدرت و خشونت و ویرانگری اسطوره مصون نمی‌دارد. حتی شجاعت نیچه در تجسم و بیان استعاره «بازگشت جاودان» نیز، به رغم قیمت گزافی که او برایش پرداخت، کافی نبود.

پی‌نوشت‌ها:

1. F. Nietzsche, *philosophy and Truth*, ed. Daniel Breazeale, Humanities press International, London, 1990, p. Lvi.
2. W. Kouffmmon, *Nietzsche*, princeton, 1974, pp. 422-423.
3. J. Habermas, *The philosophical discours of Modernity*, polty press, 1992, p. 120.
۴. در مورد این نقل قول و سایر عبارات مربوط به کتاب *خواست قدرت* که شماره آنها در پرانتز مشخص شده است، ر.ک. به مقاله «خواست قدرت»، گزیده مارک تابلور، در مجله فرهنگ، کتاب پانزدهم، پاییز ۱۳۷۲، صص ۳۷-۷۶.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی

نوشته فردریش نیچه
ترجمه مراد فرهادپور



۱

روزی روزگاری، در یکی از گوشه‌های پرت و دورافتاده عالمی، که خود مجموعه پراکنده‌ای است از منظومه‌های خورشیدی بی‌شمار چشمک‌زن، ستاره کوچکی وجود داشت که در یکی از سیارات آن جانورانی زیرک، دانستن را اختراع کردند. این واقعه بی‌شک کبرآمیزترین و کاذبترین لحظه «تاریخ جهانی» بود، و با این حال چیزی جز یک لحظه نبود. پس از آنکه طبیعت چند باری نفس کشید، ستاره سرد و منجمد شد و جانوران زیرک ما نیز به ناچار تسلیم مرگ شدند.

هر کسی می‌تواند چنین حکایتی را جعل کند و با وجود این، روایت او هنوز هم حق مطلب را ادا نمی‌کند و این حقیقت را به خوبی روشن نمی‌سازد که عقل بشری در متن طبیعت تا چه حد مفلوک، بی‌ریشه، گذرا، سرگردان و مصنوعی است. برای زمانی به درازای ابدیت از این عقل خبری نبود، و پس از پایان حکایت آن نیز هیچ تغییری در عالم رخ نخواهد داد. زیرا این عقل فاقد هرگونه رسالت اضافی است که آن را به فراسوی زندگی بشری رهنمون شود. برعکس، این عقلی صرفاً بشری است و فقط مالک و والدش آن را چنین جدی می‌گیرد – تو گویی محور چرخش جهان در همین عقل جای دارد. ولی اگر می‌توانستیم با پشه‌ها ارتباط برقرار کنیم، درمی‌یافتیم که آنها نیز با همین جدیت و وقار در هوا پرواز می‌کنند و چنین احساس می‌کنند که مرکز متحرک

عالم در دل آنهاست. در طبیعت، هر چیز و هر کس، هر قدر هم که ناچیز و ناشایست باشد، به محض دریافت نفع‌های از این قدرت شناخت، همچون بالنی باد می‌کند. و درست همان‌طور که هر باربر ساده‌ای نیز محتاج ستایشگران است، حتی مغرورترین مردان، یعنی فیلسوفان هم گمان می‌کنند چشمان عالم از همه‌سو و از اقصای نقاط جهان، چونان تلسکوپ، بر اعمال و اندیشه‌های ایشان خیره گشته است.

به‌راستی شگفتی‌آور است که عقل سبب چنین وضعی بوده است، حال آنکه بی‌شک این عقل نصیب این موجودات به‌غایت شوربخت و ظریف و بی‌دوام شده است تا صرفاً به منزله ابزاری برای محافظت از آنان عمل کند و خروج آنان از قلمرو هستی را برای لحظه‌ای به تأخیر اندازد. زیرا بدون این ابزار کمکی، ابنای بشر نیز محق می‌بودند که با همان عجله و شتاب پسر لسینگ از این هستی بگریزند.* غرور حاصل از دانایی و احساس چونان مهی غلیظ بر چشم و حواس آدمیان سنگینی می‌کند، و از این طریق آنان را در مورد ارزش هستی خویش فریب می‌دهد. زیرا این غرور چابک‌وسانه‌ترین مدح و ثنا از ارزش معرفت را در خود نهفته است. فریبکاری کلّی‌ترین ثمره چنین غروری است، هرچند که جزئی‌ترین ثمرات آن نیز رگه‌ای از این خصلت فریبکارانه را در خود نهفته دارد.

عقل، در مقام ابزار بقای فرد، قوای اصلی خود را از خلال دورویی و ریا شکوفا می‌سازد، که خود سلاح اصلی ضعف و افراد بی‌رمق [انواع جانوران] در مبارزه برای بقاست؛ زیرا این فرصت از آنها دریغ شده است که با شاخها یا دندانهای تیز جانوران شکاری پا به عرصه نبرد زندگی گذارند. این هنر دورویی در آدمی به اوج خود می‌رسد. فریب، چاپلوسی، دروغ، افسونگری، غیبت، بدگویی، ظاهرسازی، لاف و گزاف بی‌پایه، نقاب به چهره زدن، پنهان‌شدن در پس‌عُرف و سنت، نقش‌بازی کردن برای خود و دیگران - در یک کلام، پرپرزدن مداوم به گرد شمع تنها و یکنای غرور و تکبر - چنان در نزد آدمیان حکم قاعده و قانون را دارد که احتمالاً هیچ چیز دشوارتر از فهم این نکته نیست که میل صادقانه و ناب به حقیقت چگونه در میان آنان ظهور کرده است. آنان به تمامی غرق در توهمات و تصاویر رؤیایی اند؛ چشمانشان فقط بر سطح اشیاء می‌لغزد و صرفاً «شکلها» را می‌بیند. حواس آنان هرگز به حقیقت [اشیاء و امور] راه نمی‌یابد، بلکه برعکس، راضی به دریافت محرک‌های [حسی] اند؛ گویی سرگرم‌شدن به یک بازی چشم‌بسته در پس اشیاء و امور برایشان کافی است. به علاوه، آدمی به خود اجازه می‌دهد تا در

* اشاره به واقعه مرگ نوزاد لسینگ که در همان روز تولدش رخ داد.

سراسر عمر، هر شب در رؤیاهایش فریب بخورد. وجدان یا حس اخلاقی او برای جلوگیری از این امر هیچ تلاشی نمی‌کند؛ حال آنکه گفته شده است برخی مردان به صرف قدرت اراده خویش بر عادت خرخرکردن غلبه کرده‌اند. به راستی انسان در باره خویش چه می‌داند؟ آیا او حقیقتاً قادر است خود را به‌طور کامل درک کند، به مانند شیئی که در ویتروینی پرنور به نمایش گذاشته شده است؟ آیا طبیعت بیشتر چیزها را از او پنهان نمی‌کند - حتی چیزهای مربوط به جسمش را - تا که او را در محفظه بسته یک آگاهی مغرور و فریبکار محصور و زندانی سازد، به دور از امعا و احشای پیچ در پیچ، و جریان سریع خون در رگها، و لرزش ظریف و پیچیده یافتها؟ طبیعت کلید [رازهای آدمی] را به‌دور انداخت. و وای بر آن کنجکاوی مهلکی که ممکن است روزی قدرت آن را داشته باشد تا از شکاف باریکی در محفظه آگاهی به بیرون و پایین نگاهی افکند و به حدس و گمان دریابد که آدمی نادان و بی‌خبر [از آشوبی که احاطه‌اش کرده] و در نتیجه بی‌اعتنا [بدان]، صرفاً متکی به [قدرتی] بی‌رحم، حریص، سیری‌ناپذیر و درنده است - تو گویی در خواب و رؤیایه گردن ببری وحشی آویخته است. اما در چنین وضعی، میل به حقیقت دیگر از کجاست؟

تا آنجا که هر فردی می‌خواهد خود را در برابر تعرضات دیگران حفظ کند، تحت شرایط طبیعی، عقل یا قوه تفکر را عمدتاً به قصد دورویی و ریا به کار می‌گیرد. ولی آدمی، در عین حال، تحت تأثیر ملال و ضرورتهای زندگی، مایل است به صورت اجتماعی و در میان گله زندگی کند، و از این رو محتاج صلح و آرامش است؛ و بر همین اساس می‌کوشد تا لاقبل بارزترین و حادثترین موارد «جنگ هر کس علیه همه کس» (*balum omni contra omnes*) را از جهان خویش طرد کند. این پیمان صلح شرایطی را به دنبال دارد که به نظر می‌رسد نخستین گام در جهت کسب همان میل معمایی به حقیقت است: در یک کلام، آنچه از امروز به بعد «حقیقت» قلمداد خواهد شد، معین و مستقر می‌شود. به عبارت دیگر، تعریف و تسمیه‌ای لازم‌الاتباع و برخوردار از اعتبار عام برای اشیاء و امور ابداع می‌گردد و این قانونگذاری زبانی نیز به نوبه خود نخستین قوانین حقیقت [یا قواعد صدق] را برقرار می‌سازد. زیرا از اینجاست که برای نخستین بار تقابل میان حقیقت و دروغ برمی‌خیزد. دروغگو کسی است که تعاریف و نامها و کلمات معتبر را به کار می‌گیرد تا آنچه را که غیر واقعی است، امری واقعی جلوه دهد. برای مثال، او می‌گوید «من ثروتمندم»، حال آنکه که «فقیر» نام درست وضع اوست. او از طریق تعویضهای دلخواه یا حتی معکوس کردن اسامی، از قواعد عرفی ثابت و معین سوءاستفاده می‌کند. اگر این کار را به‌نحوی خودخواهانه و یا بدتر به طرزی مودبانه انجام دهد، اعتماد جامعه از او سلب گشته، وی را طرد

خواهد کرد. انگیزهٔ مردمان برای طرد فرد دروغگو بیشتر پرهیز از صدمات ناشی از تقلب است تا [نفرت از] فریب خوردن. بنابراین، حتی در این مرحله نیز آنچه تنفر آنان را برمی‌انگیزد اساساً پیامدهای ناخوشایند و نفرت‌انگیز انواع خاصی از فریبکاری است، نه نفسِ آن. به صورتی مشابه و در همین معنای محدود است که اکنون آدمی حقیقت، و فقط حقیقت، را طلب می‌کند: او طالب پیامدهای خوش حقیقت است که حافظ بقای اوست. نسبت به معرفتِ نابی که فاقد هرگونه پیامدی است بی‌اعتناست و حتی به آن‌دسته از حقایقی که ممکن است مضرّ یا مخرب باشند خصومت می‌ورزد. ولی از اینها گذشته، تکلیف خود قواعد عرفی زیانناختی چه می‌شود؟ آیا آنها محصولات معرفت‌اند، یعنی ثمرات همان قوهٔ تشخیص حقیقت؟ آیا تعاریف و نامها با اشیاء و امور سازگارند؟ آیا زبان، بیان‌گویا و رسای همهٔ واقعیتهاست؟

آنچه به آدمی رخصت می‌دهد تا به این حد از خیالپردازی برسد که خود را مالک «حقیقت» از این‌دست بداند، فقط و فقط فراموشی است. اگر کسب حقیقت در شکل این همان‌گویی (tautology) آدمی را راضی نکند، به عبارت دیگر، اگر طالب چیزی بیش از هسته‌های بی‌مغز است، پس همواره حقایق را با توهمات معاوضه خواهد کرد. کلمه به‌راستی چیست؟ نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی. اما قدم بعدی، یعنی استنتاج علتی خارجی از این محرک عصبی، صرفاً نتیجهٔ اعمال غلط و توجیه‌ناپذیر اصلِ دلیل‌کافی است. اگر حقیقت تنها عامل تعیین‌کننده در تکوین زبان بود، و اگر طلب یقین در شکل‌گیری تعاریف و نامها تأثیری قطعی داشت، آنگاه به چه جرثقی می‌توانستیم هنوز هم بگوییم «این سنگ سخت است»، چنانچه گویی «سخت» به طریقی جز این برای ما آشناست و یا چیزی جز تحریکی تماماً ذهنی است! ما [در زبان آلمانی] اشیاء را برحسب جنسیت جدا می‌کنیم؛ درخت را مذکر و گیاه را مؤنث می‌نامیم. تقسیماتی به غایت دلخواهی! چنین اعمالی تا چه حد قوانین حتمیت و یقین را نقض می‌کنند؟ ما از جانور خزنده‌ای به نام «مار» (Schlange) سخن می‌گوییم، اما این نامگذاری صرفاً به قابلیت این جانور در خزیدن (schlingen) اشاره می‌کند و در نتیجه می‌تواند توصیف مناسبی برای کرم خاکی هم باشد. تفکیکهایی تماماً مصنوعی! ترجیحاتی سراپا یکسویه که نخست این خصیصهٔ موضوع و سپس خصیصه‌ای دیگر را برجسته می‌سازد! هنگامی که زبانهای مختلف بشری کنار هم قرار گیرند، آنگاه روشن می‌شود که نه پرسش حقیقت و نه پرسش بیان رسا هیچ‌یک ربطی به کلمات ندارد؛ زیرا اگر جز این بود، این همه زبانهای گوناگون وجود نمی‌داشت. به همین ترتیب «شیء فی‌نفسه» (که منظور از حقیقت ناب مستقل از همهٔ پیامدهایش نیز همین است و بس) از دید فرد خالق زبان امری تماماً غیرقابل فهم است که به‌هیچ‌وجه ارزش جستجو و تلاش را ندارد. چنین

خالقی فقط نسبت‌های میان اشیاء و آدمیان را مشخص می‌سازد، و برای بیان این نسبتها استعاره‌هایی بس غریب و نو را به کار می‌گیرد. در قدم اول، محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد: نخستین استعاره. آنگاه، این تصویر نیز به نوبه خود، به صوت بدل می‌گردد: دومین استعاره. و هر بار نیز جهشی کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمرویی تماماً جدید و متفاوت صورت می‌پذیرد. می‌توان مردی تصور کرد که به کلی ناشناخت و هرگز ادراک حسی صوت یا موسیقی را تجربه نکرده است. احتمالاً چنین شخصی با بهت و حیرت به «طرحهای صوتی» کلادنی خیره خواهد شد؛* شاید او با مشاهده ارتعاشات تار، علت ظهور این طرحها را کشف کند و سپس سوگند بخورد که به هر طریق ممکن باید دریابد که منظور دیگران از «صوت» چیست. ما نیز همگی نسبت به زبان چنین وضعی داریم: همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگها، برف و گلهای، چیزی در مورد نفس اشیاء می‌دانیم؛ و با این حال صاحب هیچ نیستیم، مگر استعاره‌هایی برای اشیاء - استعاره‌هایی که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارند. به همان وجهی که صورت همچون طرحی بر ماسه نمایان می‌شود، آن ناشناخته مرموز نهفته در شیء فی نفسه نیز نخست چونان تحریکی عصبی، سپس به صورت تصویر و سرانجام در هیأت صوت نمایان می‌شود. بدین ترتیب، تکوین زبان هیچ‌گاه به طرزی منطقی بسط نمی‌یابد، و همه آن مواد خام درونی و بیرونی که افزار و دستمایه‌های بعدی جویندگان حقیقت - دانشمندان - و فیلسوفان‌اند، اگر نگوییم از هپروت، بی‌گمان از ذات اشیاء نتیجه نمی‌شوند.

حال اجازه دهید، به‌طور اخص، شکل‌گیری مفاهیم را مورد بررسی قرار دهیم. هر واژه‌ای بی‌درنگ به یک مفهوم بدل می‌شود، آن هم دقیقاً بدین سبب که قرار نیست در مورد تجربه یکتا و به تمامی خاص و آغازینی که اصل و منشأ آن واژه بوده است، نقش یک یادآور را ایفا کند؛ بلکه هر واژه بدین دلیل به یک مفهوم بدل می‌شود که باید به‌طور همزمان با تعداد بی‌شماری از موارد کم و بیش مشابه جفت و جور گردد - یعنی مواردی که، به زبان صاف و ساده، هرگز برابر نیستند، و بنابراین در کل نابرابرند. هر مفهومی برخاسته از برابردانستن چیزهای نابرابر است. مسلّم است که هیچ برگی هرگز با برگی دیگر یکسان نیست، و درست همین قدر مسلّم است که مفهوم «برگ»

* ارنست فلورنس کلادنی (E. F. Chladni) (۱۷۵۶-۱۸۲۷)، فیزیکدان آلمانی و از مؤسسان دانش نوین آکوستیک. «طرحهای صوتی» او نمونه‌هایی هستند که به علت ارتعاشات صوتی در سطح یک صفحه پخشیده از ماسه که تاری به زیر آن متصل است ایجاد می‌شوند.

نیز با کنارگذاردن دلبخواه این تفاوت‌های فردی و با از یاد بردن وجوه ممیزه شکل گرفته است. همین امر موجب این تصور است که در طبیعت، علاوه بر برگها، چیزی به نام «برگ» نیز وجود دارد: همان نمونه اصلی که همه برگها بر طبق آن بافته، طراحی، اندازه‌گیری، رنگ‌آمیزی، مجاله و نقاشی شده‌اند - ولی البته توسط دستانی ناشی که نتوانسته‌اند نمونه‌ای صحیح و قابل اطمینان بسازند که کاملاً همانند نمونه اصلی باشد. ما این یا آن شخص را «صادق» می‌خوانیم و آنگاه از خود می‌پرسیم «چرا این شخص امروز چنین صادقانه رفتار کرد؟» و معمولاً نیز پاسخ می‌دهیم «به سبب صداقتش». صداقت! بر همین اساس می‌توان گفت که «برگ» [اصولی] علت سایر برگهاست. ما درباره کیفیت یا خصلتی ذاتی که «صداقت» نامیده می‌شود هیچ نمی‌دانیم؛ ولی شمار نامحدودی از اعمال منفرد و در نتیجه نابرابر را می‌شناسیم که آنها را با حذف وجوه ممیزه و نابرابریشان می‌سازیم و سپس همگی آنها را تحت عنوان اعمال «صادقانه» نامگذاری می‌کنیم، و دست‌آخر نیز بر اساس این اعمال «کیفیتی سزی» (qualitas occulta) را تدوین و تعریف می‌کنیم که «صداقت» نام دارد. ما به مفهوم نیز، همانند شکل یا صورت، از طریق نادیده گرفتن آنچه فردی و واقعی است دست می‌یابیم؛ حال آنکه طبیعت نه با اشکال آشناست و نه با مفاهیم و انواع، بلکه سروکارش صرفاً با امر ناشناخته‌ای است که برای ما تعریف‌ناپذیر و به دور از دسترس باقی خواهد ماند. زیرا حتی تقابلی که میان فرد و نوع برقرار می‌سازیم، نوعی قیاس به نفس انسانی (anthropomorphic) است که از ذات اشیاء نشأت نمی‌گیرد؛ با این حال نباید خودسرانه مدعی صحت این فرض شویم که تقابل فوق با ذات اشیاء هیچ تطابقی ندارد؛ چنین ادعایی بی‌شک حکمی جزمی است و از این لحاظ دقیقاً همان‌قدر اثبات‌ناپذیر است که نقیض آن.

پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس؛ در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است، و اکنون، پس از کاربرد طولانی و مداوم، در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق، توهمات هستند که ما موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم، استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر فقط قطعاتی فلزی محسوب می‌شوند و نه سکه‌هایی مضروب.

ما هنوز نمی‌دانیم که میل به حقیقت از کجا ناشی می‌شود. زیرا تا به حال فقط از وظیفه‌ای باخبر شده‌ایم که جامعه به منظور ادامه بقایش [بر فرد] تحمیل می‌کند: راست‌گوبودن یعنی

استعمال استعاره‌های رایج و مرسوم. بدین ترتیب، اگر بخواهیم مسأله را به نحوی اخلاقی بیان کنیم، [راستگویی و میل به حقیقت] چیزی نیست مگر وظیفه دروغگویی بر طبق قواعد عرفی ثابت و معین، [یعنی] دروغگویی همراه و همپای گله و به شیوه‌ای که برای همگان الزامی است. البته آدمی فراموش می‌کند که وضع برای او از این قرار است. بنابراین به شیوه مذکور، یعنی به طرز ناخودآگاه و بر طبق عادات چند هزار ساله، دروغ می‌گوید؛ و دقیقاً از طریق همین ناآگاهی و فراموشی به چیزی دست می‌یابد که آن را حس [تمیز و تشخیص] حقیقت می‌نامد. از دل این حس که آدمی موظف است این شیء را «سرخ»، آن دیگری را «سرد» و سومی را «گنگ» بنامد، نوعی انگیزه و کشش اخلاقی نسبت به حقیقت برمی‌خیزد. هر فردی با تأمل در وضع فرد دروغگو، که مطرود و مورد سوءظن همگان است، به فراست درمی‌یابد که حقیقت امری سودمند و قابل احترام و اطمینان است. حال او نیز در مقام موجودی «عاقل» رفتار خویش را تابع [قواعد] انتزاعی می‌سازد. او دیگر حاضر نیست مهار خویش را به دست تأثرات ناگهانی و تجارب حسی بسپارد، بلکه نخست تمامی این تأثرات را تحت مفاهیمی کمرنگ‌تر و آرام‌تر گرد آورده و تعمیم می‌بخشد، تا بتواند وظیفه هدایت زندگی و کردار خویش را به آنها محول سازد. همه آنچه آدمی را از حیوان متمایز می‌کند، وابسته به همین توانایی او در تبخیر (Volatillize) استعاره‌های ادراکی در یک طرح [انتزاعی] (Schema)، و در نتیجه تجزیه و تحلیل یک تصویر در یک مفهوم است، زیرا اکنون آنچه در مورد تأثرات پررنگ اولیه دست‌نیافتنی بود، در قلمرو این طرحها (Schemata) ممکن می‌گردد: برپا کردن نظامی سلسله‌مراتبی بر اساس طبقات و درجات، و آفرینش جهان جدیدی از قوانین، امتیازات، برتریها و مرزبندیهای کاملاً مشخص - جهان جدیدی که اکنون در برابر جهان پررنگ تأثرات نخستین قد علم می‌کند، آنهم به منزله جهانی مستحکم‌تر، و کلیتر که بهتر شناخته می‌شود و در قیاس با جهان ادراک حسی بی‌واسطه، جهانی انسانیت است: تنها جهان منظم و الزامی. در حالی که هر استعاره ادراکی امری منفرد و بی‌نظیر است - و از این رو می‌تواند از دام هرگونه طبقه‌بندی بگریزد - بنای سترگ مفاهیم نشانگر نظم خشک و دقیق مقابله رومی است*، و منطقی که از آن متصاعد می‌شود، سردی و قدرت خاص ریاضیات را به همراه دارد. کسی که نفس سرد [این منطقی] را حس کرده باشد، به سختی می‌تواند باور کند که با این همه حتی مفاهیم نیز - که چون تاس سفت و سخت، استخوانی و جابه‌جایی‌پذیرند - صرفاً پس مانده یک استعاره‌اند، و توهمی که به نحوی در انتقال

* سردبایی با ردیفهای منظم از زلفهایی که طرفهای حاوی خاکستر مردگان را در آنها قرار می‌دادند.

هنرمندان تحریکات عصبی به تصاویر دخیل است، اگر نه مادر، بی شک مادر بزرگ تک تک مفاهیم است.* اما در این تاس بازی مفهومی، «حقیقت» یعنی استفاده از هر تاس به شیوه مقرر و تعریف شده، شمارش دقیق خالها، تشکیل مقولات درست، و پرهیز از خدشه دار کردن نظام مراتب و طبقات. درست همان طور که رومیان و اتروسکانها آسمان را با خطوط دقیق ریاضی قسمت کردند و در هر یک از فضاها مشخص شده، که در حکم یک معبد بود*، خدایی را مسکن دادند، هر قومی نیز مالک آسمانی مفهومی بر فراز سر خود است که به همین شیوه ریاضی قسمت بندی شده است و در نتیجه به این تصور دامن می زند که حقیقت در گرو آن است که هر یک از خدایان مفهومی فقط در حوزه خاص خودش جستجو شود. اکنون به یقین می توان انسان را در مقام نابغه بزرگ هنر معماری مورد ستایش قرار داد، نابغه ای که می تواند گنبدی بی نهایت پیچیده از مفاهیم را بر بنیانی لرزان، که گویی چون آب روان است، برپا سازد. و البته، برای استقرار بر چنین بنیانی، عمارتی که او می سازد باید چیزی نظیر تارهای عنکبوت باشد: چنان ظریف که با نسیمی به حرکت درآید، و چنان محکم که با هر بادی متلاشی نشود. انسان، در مقام نابغه بزرگ معماری، خود را به مرتبه ای بس رفیعتر از زنبور عسل ارتقاء می دهد: در حالی که زنبور کندوی خویش را با مومی که از طبیعت گرد آورده است می سازد، آدمی در ساخت بنای خویش مواد مفهومی بس ظریفتری را به کار می گیرد که خود نخست باید آنها را تولید کند. از این لحاظ کار او بس ستودنی است، ولی نه به دلیل میلش به حقیقت یا کسب معرفت ناب از اشیاء. اگر شخصی چیزی را در پس بوته ای پنهان کند و سپس در همانجا به دنبالش برگردد و در همانجا نیز آن را بیابد، جستن و یافتنش چندان سزاوار ستایش نیست. با این حال، در مورد جستن و یافتن «حقیقت» در قلمرو عقل نیز وضع از همین قرار است. اگر من تعریفی از یک پستاندار به دست دهم و آنگاه، پس از مشاهده و بررسی یک شتر، اعلام کنم «بنگرید، این یک پستاندار است»، به واقع از این راه حقیقتی را روشن ساخته ام، اما ارزش این حقیقت بسیار محدود است. به عبارت دیگر، این حقیقتی است به تمامی متکی بر قیاس به نفس [یا انسان وار] که حتی یک ذره آن نیز «فی نفسه حقیقی» نیست و مستقل از انسان فاقد هرگونه اعتبار کلی و واقعی است. اگر عمیق بنگریم، کسانی که درباره چنین حقایقی تحقیق می کنند

* به عبارت ساده تر، مفاهیم زاده تصاویری هستند که آنها نیز، به نوبه خود، از تحریکات عصبی ناشی می شوند.
* واژه *templum* به معنی معبد، در زبان لاتین معرّف فضایی مشخص و محدود است که به کاری خاص اختصاص یافته است، به ویژه فضاها یا محوطه هایی که به لحاظ دینی مقدس شمرده می شدند.

جویای چیزی نیستند مگر استحاله (metamorphosis) جهان به [ذهن یا نفس] آدمی. اینان می‌کوشند تا جهان را به منزله امری قیاس‌پذیر (analogous) با [نفس] انسان درک کنند، و عالیت‌ترین ثمره زحمات آنان نیز احساس جذب شدن (assimilation) [در جهان] است. چنین محققانی، همانند ستاره‌بینهایی که ستارگان را مخدوم آدمی و مسئول اندوه و شادی او می‌دانستند، کل عالم را در نسبت با انسان مورد مطالعه قرار می‌دهند: کل عالم به منزله پژواک بی‌نهایت از هم‌گسسته یک صدای نخستین - انسان؛ کل عالم به منزله نسخه بدل بی‌نهایت تکثیرشده یک تصویر نخستین - انسان. بر اساس روش آنان، انسان معیار [اندازه‌گیری] همه چیز است، ولی آنان در پیروی از این روش بار دیگر از این باور غلط شروع می‌کنند که همه آن چیزهایی [که می‌خواهند اندازه‌گیری کنند]، به‌طور بی‌واسطه و به‌مثابه اشیاء و اعیان صرف در برابر آنهاست، و در نتیجه از یاد می‌برند که استعاره‌های ادراکی نخستین فقط استعاره‌اند و آنها را با خود اشیاء یکی می‌انگارند.

فقط با از یاد بردن این جهان بدوی مجازی است که آدمی می‌تواند در آرامش، امنیت و نظم زندگی کند: تنها به لطف انجماد و دلمه‌بستن توده‌ای از تصاویر که نخست همچون مایعی آتشین از قوای آغازین تخیل بشری جاری شدند؛ تنها به لطف ایمان راسخ به این امر که این خورشید، این پنجره، این میز حقیقتی فی‌نفسه است؛ در یک کلام، تنها به لطف فراموش کردن این واقعیت که او خود [جهان را] به شیوه‌ای هنری خلق می‌کند، آدمی می‌تواند در آرامش و امنیت و نظم زندگی کند. اگر حتی برای لحظه‌ای می‌توانست از زندان این ایمان بگریزد «خودآگاهی‌اش» بلافاصله نابود می‌شد. او حتی به دشواری می‌تواند به خود بقبولاند که حشرات یا پرندگان، در قیاس با ما، جهانی کاملاً متفاوت را ادراک می‌کنند، و این پرسش که کدام‌یک از این شیوه‌های ادراک جهان صحیحتر از دیگری است، پرسشی تماماً بی‌معنی است، زیرا پاسخ آن در گرو مقایسه و سنجش آنها با معیار یگانه ادراک صحیح است، یعنی سنجش آنها با معیاری که در دسترس نیست. در هر حال، به نظر من «ادراک صحیح» - که منظور از آن بیان کافی و رسای موضوع (ایژه) توسط ذهن (سوژه) است - محالی متناقض است، زیرا میان دو حوزه کاملاً متفاوت، نظیر دو حوزه ذهن و عین، هیچ‌گونه علیت و صحت و بیانی درکار نیست؛ بلکه این دو حداکثر، فقط نسبتی زیباشناختی با یکدیگر دارند: یعنی نوعی انتقال مبتنی بر اشاره و دلالت، ترجمه‌ای الکن به زبانی کاملاً بیگانه - که تحقق آن، در هر حال، مستلزم وجود یک حوزه واسط و نیرویی میانجیگر است که از قدرت ابداع آزادانه برخوردار باشد. «نمود» [یا «ظاهر»] واژه‌ای است انباشته از انواع و سوسه‌ها، و به همین دلیل نیز تا حد امکان از آن پرهیز می‌کنم. زیرا

حقیقت ندارد که ذات اشیاء در جهان تجربی «ظاهر» می‌شود. نقاش فاقد دستی که می‌کوشد تصویر موجود در ذهن خویش را با آواز بیان کند، به واسطه همین تعویض حوزه‌ها یا رسانه‌ها، هنوز هم در قیاس با جهان تجربی، بخش بیشتری از ذات اشیاء را آشکار می‌کند. حتی رابطه میان یک تحریک عصبی با تصویر ناشی از آن، رابطه‌ای ضروری نیست. ولی هنگامی که همین تصویر میلیون‌ها بار به همین شیوه ایجاد شود و از نسلی به نسلی انتقال یابد، و سرانجام در وضعی مشابه هر بار بر همه انسانها ظاهر شود، آنگاه در نهایت برای همه مردمان همان معنای واحدی را می‌یابد که می‌توانست از آن برخوردار باشد، اگر به‌راستی یگانه تصویر ضروری می‌بود و یا اگر رابطه میان تحریک عصبی نخستین و تصویر ایجادشده به‌واقع رابطه‌ای دقیقاً علی می‌بود. به همین ترتیب، رؤیایی که جاودانه تکرار شود، یقیناً به منزله واقعیت تجربه و نقد می‌شود. اما انجماد و دلمه‌شدن یک استعاره، مطلقاً هیچ چیز را در مورد ضرورت و مشروعیت انحصاری آن تضمین نمی‌کند.

هر کسی که با چنین ملاحظاتی آشناست، بی‌شک نسبت به هرگونه ایدئالیسمی از این نوع بارها عمیقاً به دیده تردید نگریسته است؛ و بارها نیز خود را به کلی متقاعد ساخته است که قوانین طبیعت خدشه‌ناپذیر و فراگیر و برخوردار از سازگاری ابدی‌اند. او به این نتیجه رسیده است که بر اساس آخرین دستاوردهای دانش ما - از ارتفاعات تلسکوپی گرفته تا اعماق میکروسکوپی - همه چیز مستحکم، کامل، نامتناهی، منظم و بدون هرگونه شکاف و خلأ است. علم می‌تواند تا ابد در این معدن، پیروزمندانه به کندوکاو بپردازد، و همه کشفیات آن نیز با یکدیگر هماهنگ خواهد بود و هیچ‌یک دیگری را نقض نخواهد کرد. شباهت این یافته‌ها با محصولات قوه خیال‌چقدر ناچیز است، زیرا اگر جز این بود، باید سهمی نیز برای توهم و امور غیرواقعی در نظر گرفته می‌شد. در رد این [نگرش از ثبات و نظم علمی جهان] باید گفت: اگر هر یک از ما ادراک حسی متفاوتی داشت - اگر ما می‌توانستیم اشیاء را یک‌بار همچون پرنده، بار دیگر همچون کرم و سپس همچون گیاه ادراک کنیم، یا اگر محرک حسی واحدی در چشم من سرخ و در چشم نفر دوم آبی می‌نمود و در همان حال فرد سومی نیز همان [تحریک حسی] را به‌منزله صدا تجربه و درک می‌کرد - آنگاه دیگر هیچ‌کس از چیزی به‌نام یکنواختی و نظم طبیعت سخن نمی‌گفت، بلکه طبیعت [از سوی همگان] صرفاً به منزله امری ساخته و پرداخته آدمیان و آفرینشی بغایت ذهنی دریافته می‌شد. به‌راستی قوانین طبیعت فی حد ذاته چه معنایی برای ما دارند؟ ما با ذات هیچ‌یک از این قوانین آشنا نیستیم و سروکارمان فقط با اثرهای آنهاست، یعنی با رابطه یا نسبت آنها با دیگر قوانین طبیعت - که آنها نیز، به نوبه خود، فقط به‌عنوان مجموعه‌ای از

روابط و نسبتها شناخته می‌شوند. بنابراین همه این نسبتها همواره مجدداً به نسبتهای دیگری اشاره می‌کنند و در ذات خود برای ما به تمامی غیرقابل فهم‌اند. همه آنچه به‌واقع در باره این قوانین طبیعت می‌دانیم، همان چیزی است که خود بدانها اضافه می‌کنیم - زمان و مکان، و بنابراین نسبتهای مبتنی بر توالی و عدد. هرآنچه در مورد این قوانین شگفتی آور است، هرآنچه ما را به حیرت می‌اندازد و ظاهراً مستلزم توضیح و تبیین ماست، هرآنچه ممکن است ما را در نسبت به ایدئالیسم بدگمان سازد؛ همه اینها تماماً و صرفاً از خدشه‌ناپذیری و دقت ریاضی تصورات ما از زمان و مکان ناشی می‌شود. ولی ما این تصورات را در واقع از خود می‌سازیم، با همان ضرورتی که عنکبوت در تنیدن تارهای خود نشان می‌دهد. اگر ناچاریم همه چیز را صرفاً تحت این [مقولات] و اشکال درک کنیم، پس دیگر جای شگفتی نیست که در همه چیز عملاً چیزی جز این اشکال را درک نمی‌کنیم. زیرا همه آنها باید قانون عدد را در خود نهفته داشته باشند، و آنچه در اشیاء بغایت شگفتی آور است، دقیقاً همین عدد است. * همه آن نظم و سازگاری با قوانین که در حرکت ستارگان و فرایندهای شیمیایی دیده می‌شود و ما را چنین تحت تأثیر قرار می‌دهد، اساساً چیزی نیست جز همین خصوصیتی که ما خود به اشیاء افزوده‌ایم. پس این ماییم که خود را بدین شکل تحت تأثیر قرار می‌دهیم. و البته، در تطابق با این امر، چنین نتیجه گرفته می‌شود که فرآیند هنری ایجاد استعاره‌ها - که نقطه شروع هرگونه تجربه حسی در ماست - همواره مشروط و مبتنی بر این اشکال [یا مقولات] است و در چارچوب آنها تحقق می‌یابد. پذیرش دوام و استحکام این اشکال نخستین، تنها راه توضیح این امر است که چگونه می‌توان در مرحله بعدی با استفاده از خود استعاره‌ها بنای مفهومی جدیدی را پی‌ریخت. به سخن دیگر، این بنای مفهومی در واقع تقلیدی است از روابط و نسبتهای زمانی و مکانی و

* به اعتقاد نیچه معرفت ما اساساً بر دو نوع است: (۱) معرفت مفهومی که مبتنی بر تصاویر و استعاره‌هاست، و (۲) معرفت از نسبتهای عددی که صرفاً به روابط انتزاعی میان اشیاء مربوط می‌شود و نه خود اشیاء. همان‌طور که نیچه در مقاله دیگری به نام «فیلسوف» می‌گوید: «تصویر یک چیز است و محاسبه چیزی کاملاً دیگر». نیچه در بسیاری موارد دیگر، از جمله در یادداشتهای مربوط به سالهای ۷۳-۱۸۷۲ و در قطعه ۵۶۲ خواست قدرت، به تمایز مشابهی اشاره می‌کند. علی‌رغم حضور بارز فلسفه کانت (به روایت شوپنهاور) در این قطعات، منشأ اصلی این تمایز به پاسکال و تمایز او میان «روح هندسه» *esprit de geometrie* و «روح ظرافت» یا «روح زیبایی» *esprit de finesse* باز می‌گردد. برخلاف کانت که مقولات پیشین تجربه حسی، به‌ویژه زمان، را شرط محقق تجربه و تفکر برای همه موجودات عاقل - از جمله فرشتگان - می‌دانست، نیچه که به موجودات نامتناهی توجه چندانی نداشت، نفسی طبیعت‌گرایانه و به مراتب تجربیتر از این مقولات به‌دست می‌دهد و آنها را به منزله مفاهیم مجرد کلی از تجربه واقعی بشر جدا نمی‌سازد. - م. ف.

حدودی که در قلمرو استعاره برپا شده است.

۲

دیدیم که چگونه مفاهیم نخست به یاری عملکرد زبان ساخته می‌شوند، و سپس علم در اعصار بعدی این وظیفه شاق را به عهده می‌گیرد. درست همان‌طور که زنبور عسل همزمان کندوهای مشبک خود را می‌سازد و آنها را با عسل پُر می‌کند، علم نیز بی‌وقفه سرگرم ساخت و پرداخت این مقابر مشبک مفاهیم، این گورستان ادراکات است. علم همواره طبقات جدید و بالاتری می‌سازد و کندوهای قدیمی را تعمیر و تمیز و احیا می‌کند؛ ولی مهم‌تر از همه، علم با شدت و حدت تمام می‌کوشد تا این بنای هیولانوس سرکشیده به فلک را پُر کند و کل جهان تجربی، یا به عبارت دیگر، جهان مبتنی بر قیاس به نفس بشری را در آن جای دهد. در حالی که مرد عمل زندگی خویش را تابع عقل و مفاهیم آن می‌سازد تا دستخوش سیل نگشته و گم نشود، محقق اهل علم کلبه خویش را درست در کنار برج علم می‌سازد تا بتواند بر آن کار کند و به زیر آن باروهای سترگی که هم‌اکنون وجود دارند پناهگاهی برای خویش بیابد. او به‌راستی محتاج پناهگاه است، زیرا قدرتهای هولناکی دست‌اندرکارند که مستمراً او را مورد هجوم قرار می‌دهند، قدرتهایی که به کمک انواع کاملاً متفاوتی از «حقایق»، بی‌وقفه «حقیقت» علمی را به مبارزه می‌طلبند، «حقایقی» که انواع بی‌شمار و گوناگونی از علامات را بر سپرهای خویش نقش کرده‌اند.

میل به ایجاد استعاره‌ها بنیانیترین میل و کشش بشری است که حتی در اندیشه نیز نمی‌توان برای لحظه‌ای آن را نادیده گرفت، زیرا در این صورت باید خود بشر را نادیده انگاشت. این واقعیت که با استفاده از محصولات فرعی همین میل، یعنی همان مفاهیم، دنیای جدید منظم و دقیق و سختی ساخته می‌شود که برای این میل در حکم زندان است، به هیچ وجه بدان معنا نیست که این میل حقیقتاً مغلوب شده یا چنانچه باید مطیع و متفاد گشته است. میل به ساختن استعاره هر زمان قلمرو جدید و مجرای دیگری برای فعالیت خود می‌جوید، و نخست آن را در اسطوره و به‌طور کلی در هنر می‌یابد. این میل پیوسته نظم مقولات مفهومی را برهم می‌زند، و هر روز استعاره‌ها و مجازهای مرسل و شیوه‌های جدیدی برای انتقال از تصاویر به مفاهیم ابداع می‌کند، و پیوسته به اشتیاقی تند برای تغییر شکل جهانی که به هنگام بیداری رویاروی آدمیان است دامن

می‌زند، تا که این جهان نیز همچون دنیای رؤیایا رنگارنگ، بی‌نظم، بی‌بهره از انسجام و منطبق، جذاب و دلبریا، و جاودانه نو باشد. در واقع، فقط به یاری شبکهٔ سخت و منظم مفاهیم است که فرد بیدار می‌تواند به روشنی دریابد که بیدار است؛ و دقیقاً به همین سبب است که وقتی هنر این شبکهٔ مفاهیم را درهم می‌شکنند، این فکر به ذهنش خطور می‌کند که حتماً دارد خواب می‌بیند. پاسکال حق داشت بگوید که اگر هر شب رؤیای واحدی را به خواب ببینیم، ذهنمان همان‌قدر بدان مشغول خواهد شد که به حوادث و امور هرروزه. همان‌طور که پاسکال می‌گفت «اگر کارگری هر شب به مدت دوازده ساعت خواب می‌دید که بر تخت شاهی نشسته است، به گمانم دقیقاً به همان اندازهٔ شاهی که هر شب به مدت دوازده ساعت خواب می‌دید که کارگر است، خوشحال می‌بود.»* در واقع، با توجه به این حقیقت که [نگرش] اسطوره [ای] وقوع مستمر معجزه را امری مسلم می‌انگارد، حیات روزانهٔ اقوامی که از اساطیر خویش الهام می‌گیرند - مثلاً یونانیان باستان - به خواب و رؤیا بیشتر شبیه است تا به جهان واقعی متفکری که به شیوه‌ای علمی از قید هر افسونی رها شده است. آنجا که هر درختی می‌تواند ناگهان در هیأت یک پریزاد (nymph) لب به سخن گشاید، آنجا که هر خدایی می‌تواند به شکل ورزایی تنومند درآمده و دوشیزگان را بریابد، آنجا که حتی الهه‌ای چون آتنا می‌تواند در معیت پیاسستراتوس و سوار بر اریابه‌ای زیبا از وسط بازار شهر عبور کند** - و این واقعیتی است که آنتی‌های صادق بدان باور داشتند - در چنین جایی، وقوع هر امری در هر لحظه ممکن است، و همهٔ جلوه‌های طبیعت،

* بلز پاسکال. افکار، قطعهٔ ۳۸۶. همان‌طور که مترجم انگلیسی نیز متذکر می‌شود، نیچه قول پاسکال را اندکی تغییر داده است، زیرا پاسکال می‌گوید «تقریباً به همان اندازه». این خطا یا بهتر بگوییم لغزش قلمی نیچه حاکی از وجود ابهامی در اندیشهٔ اوست که هرگز چنانچه باید صراحت نمی‌یابد. نحوهٔ بیان «شاعرانه» و اغراق‌آمیز نیچه در بسیاری موارد موجب سوءتعبیر آرای او شده است، اما در مقاله‌ای که یکی از اهدافش روشن ساختن پیوند نزدیک حقیقت و استعاره است، نمی‌توان از کنار چنین لغزشهایی بی‌اعتنا گذشت. کسی که می‌گوید «همه‌چیز رؤیاست» در واقع نقض غرض می‌کند، زیرا واژهٔ «رؤیا» فقط در تقابل با واقعیتی که رؤیا نیست معنا دارد. نقد ریشه‌ای مفاهیمی چون حقیقت و واقعیت و عقل بدین شیوه، گذشته از بی‌توجهی به حقایق تاریخی، منضمین تناقضات فلسفی است. شاید پاسکال که هنوز یک پا در عصر فنودالیسم داشت، می‌توانست به کارگران اجازه دهد ۱۲ ساعت در روز بخوابند، اما در مورد نیچه این‌گونه لغزشها معرف گرگانهایی است که در آنها ابهام فلسفی به ایدئولوژی بدل می‌شود و بالعکس. - م. ف.

** اشاره به ماجرای که شرح آن در کتاب تاریخ هرودوت (جلد اول، ص ۶۰) آمده است. به گفتهٔ هرودوت پیاسستراتوس Peisastratus، حاکم مستبد آتن، برای جلب نظر عوام‌الناس، زن جوانی را به هیأت آتنا، الههٔ حامی شهر، آراست و همراه با او از میان بازار شهر گذشت تا مردم گمان برند که آتنا با بازگشت او به قدرت موافق است و حکومت استبدادی او را تأیید می‌کند.

آدمی را چنان دربر می‌گیرند و به گردش می‌رقصند که گویی طبیعت خود چیزی نیست مگر بالماسکه خدایانی که صرفاً می‌خواهند با فریب دادن و گنج کردن آدمیان، خود را سرگرم سازند. اما میل به فریب خوردن در آدمی سرکوب‌ناشدنی است و هنگامی که قصه‌گو به نقل افسانه‌ها می‌پردازد، یا زمانی که بازیگر نمایش شاهانه‌تر از هر شاه واقعی پا به صحنه می‌گذارد، او چنان در جذبۀ سحرآمیز لذت و خوشی غرقه می‌شود که گویی همه اینها حقیقی است. قوه تفکر، این استاد بی‌بدیل فریبکاری، آزاد است که به کار خود ادامه دهد، ولی البته فقط تا وقتی که می‌تواند بدون صدمه زدن فریب دهد. در این حال قوه تفکر از بندگی و اسارت پیشین خود رها می‌شود تا سرمستی خویش را جشن گیرد. تنها در این لحظه است که شکوه، غنا، غرور، زیرکی و شهامت آن به اوج خود می‌رسد. با لذت و شوری خلاق، استعاره‌ها را درهم می‌ریزد و مرزها و علائم تفکر انتزاعی را جابه‌جا می‌کند، و بدین‌گونه است که، برای مثال، چنین توصیفی از جویبار به دست می‌دهد: «آن کوره‌راه متحرک که آدمی را، به‌رغم میلش، با خود می‌برد»، اکنون قوه تفکر نشان بندگی را به‌دور افکنده است. اما در مواقع دیگر، با رسمیت و وقاری سودایی، می‌کوشد تا راه و چاره را به فرد بیچاره‌ای که حریصانه طالب هستی است نشان دهد؛ در این حال، قوه تفکر، چونان خادمی است که از برای مخدوم خود به جستجوی غنیمت و صید می‌رود. ولی اکنون این خادم پیشین، ارباب گشته است و شهامت آن را دارد که نقش فقر و تنگدستی را از چهره خویش بزاید. در قیاس با رفتار سابقش، همه اعمال فعلی او گویای فریب و نیرنگ (*Verstellung*) است، درست همان‌طور که کردار قبلی‌اش حاکی از تحریف (*Verzerrung*) بود.*

تفکر آزاد از زندگی انسانی نسخه‌برداری می‌کند، ولی در عین حال این زندگی را امری نیک

* درک معنای واقعی این عبارت مستلزم آشنایی با آرای نیچه در مورد تفکر و تعقل است. به اعتقاد او آدمی نیازمند آن است که به طبیعت و جهان شکل و نظم بخشد؛ بقای این جانور خاص در گرو تثبیت و تداوم نظم «عینی و عقلانی» است. ولی دستیابی به این هدف جز با تحریف واقعیت ممکن نیست، زیرا واقعیت به‌منزله کشمکش جاودان نیروها و سلسله‌مراتب قدرتها، بیشتر نوعی سیورورت و تکرار جاودانه است تا یک نظم عینی و عقلانی. هنگامی که قوه تفکر به خدمت صیانت نفس آدمی درمی‌آید و به عقل ابزاری بدل می‌شود، می‌کوشد تا به باری مفاهیم انتزاعی، جهان را برای آدمی «منظم و مطیع» سازد. ولی زمانی که تفکر از قید صیانت نفس رهاگشته و خصلت ابزاری خود را رها می‌سازد، به عوض تبدیل استعاره‌ها به مفاهیم، به بازی با آنها می‌پردازد و این بازی خلاق چیزی نیست مگر هنر. اکنون تفکر ماهیت انتزاعی و ابزاری خویش را از دست می‌دهد تا به نیاز آدمی به خیال و رؤیا و افسانه و میل بنیانی او به فریب خوردن پاسخ گوید. و به همین سبب است که در این حال، تفکر بازیگوش و فریبکار می‌شود و به عوض تحریف واقعیت به نیرنگبازی و بازی خلاق با استعاره‌ها و تصاویر روی می‌آورد. - م. ف.

می‌شمارد و به نظر می‌رسد که کاملاً از آن راضی است. آن چارچوب و داربست عظیم مفاهیم که انسان تنگدست تمام عمر دودستی بدان می‌چسبد تا بقای خویش را تضمین کند، در قیاس با شاهکارهای بس جسورانه تفکر آزاد، بازیچه‌ای بیش نیست. و زمانی که تفکر آزاد این چارچوب را خرد می‌کند و نظم آن را به کلی به هم می‌زند، و سپس با جفت و جور کردن اجزای سراپا ناجور و واگرا و مجزاساختن عناصر نزدیک و همگرا، کل چارچوب را دوباره به نحوی طنزآمیز سرهم می‌کند، به روشنی نشان می‌دهد که دیگر به این‌گونه چاره‌جوییهای ناشی از تنگدستی هیچ نیازی ندارد و از این پس به عوض دنباله‌روی از مفاهیم، راه بینش شهودی را پی خواهد گرفت. برای گذر از این بینشهای شهودی به قلمرو شیخ‌گونه طرحها (Schemata) و مفاهیم انتزاعی، هیچ راه مشخص و منظمی وجود ندارد. هیچ واژه‌ای گویای این بینشهای شهودی نیست؛ به هنگام رویت آنها، آدمی گیج و گنگ می‌شود، و یا آنکه صرفاً به یاری استعاره‌های ممنوع و ترکیبات جدید و بی‌سابقه مفاهیم، لب به سخن می‌گشاید. آدمی می‌کوشد تا با تسخیر کردن بر موانع مفهومی کهن، لااقل به طرزی خلاقانه خود را تا مرتبه این بینشهای شهودی قدرتمند بالا کشد و به تأثیرات ژرف آنها واکنش نشان دهد.

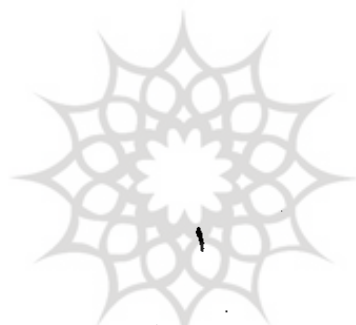
در برخی اعصار تاریخی انسان عقلانی و انسان شهودی در یک جبهه می‌ایستند: یکی در ترس از بینش شهودی، و دیگری به خوارداشت تفکر انتزاعی. دومی همان قدر ضد عقلانی است که اولی ضد هنری. هر دو آنان می‌خواهند بر زندگی فرمان رانند: اولی از طریق شناخت چگونگی رفع نیازهای اساسی اش به کمک دوران‌دیشی و حزم و نظم؛ و دومی با ندیده گرفتن این نیازها، و قبول نقش «قهرمانی شاده» که فقط زندگی آرامسته و پوشیده در زیبایی و توهم را امری واقعی می‌داند. هرگاه انسان شهودی سلاحهای خویش را با صلابت و اقتداری بیش از خصم خود به دست گیرد - نظیر وضعی که احتمالاً در یونان باستان برقرار بوده است - آنگاه تحت شرایط مساعد، فرهنگی غنی شکل می‌گیرد و استقرار سلطه هنر بر زندگی ممکن می‌گردد. اما همه تجلیات این زندگی نقشی از این فریبکاری به چهره خواهند داشت، نقشی از پشت کردن به تنگدستی و زهد، نقشی از تالو بینشهای شهودی مجازی، و در کل، نقشی از بی‌واسطگی فریب و نیرنگ: نه خانه، نه کفش، نه البسه، نه جامهای سفالین، بر هیچ یک نشانی دیده نمی‌شود دال بر آنکه از سر نیاز فوری ابداع و ساخته شده‌اند. گویی هدف از ساخت همه آنها تجلی و بیان سعادت‌ی اشرافی، یا شادمانی و صفایی المپگونه بوده است؛ نوعی به بازی گرفتن جدیت انسانی که مهارش به دست مفاهیم و مجردات است، فقط می‌تواند به یاری این وسایل شوربختی را از خود دور کند، بی‌آنکه هرگز بتواند ذره‌ای نیکبختی از مفاهیم انتزاعی نصیب برد.

و در همان حال که او می‌کوشد تا سرحد امکان خود را از درد و رنج مصون دارد، انسان شهودی که در آغوش فرهنگ ایستاده است - علاوه بر کسب موضعی مستحکم در برابر حملات شوربختی - محصول بینشهای شهودی خویش را درو می‌کند: جریان پیوسته‌ای از اشراق و سُورور و رستگاری. بی‌شک او در آن هنگام که رنج می‌کشد، رنج شدیدتری را تاب می‌آورد؛ حتی می‌توان گفت شمار دفعات رنج او بیشتر است، زیرا او در نمی‌یابد که چگونه باید از تجربه درس بگیرد و بارها و بارها تاوان خطایی واحد را می‌پردازد. او در [بیان] غم و اندوه خویش همان قدر به دور از عقل است که در سعادت و شادمانی: فریادهای بلند سر می‌دهد و هیچ تسلیمی را پذیرا نمی‌شود. ولی تأثیر همین بدبختیها بر انسان رواقی، که از تجربه درس می‌گیرد و زندگی خویش را تابع مفاهیم می‌سازد، چقدر متفاوت است! همان انسانی که در مواقع دیگر چیزی جز صداقت، حقیقت، رهایی از فریب، و حفاظت در برابر دامها و حملات ناگهانی را طلب نمی‌کند، اکنون شاهکاری از فریبکاری را به نمایش می‌گذارد: او شاهکار فریبکاری خویش را در اوج شوربختی اجرا می‌کند، همان‌طور که انسان شهودی نیز شاهکار خویش را در لحظات کامیابی ارائه می‌دهد. انسان رواقی فاقد آن چهرهٔ تغییرپذیر انسانی است که همواره در تب و تاب است، تو گویی او ماسکی بر چهره دارد با اجزایی تماماً جدی و با وقار و متقارن. او فریاد نمی‌کشد؛ حتی لحن صدایش را نیز تغییر نمی‌دهد. آن زمان که توفانی واقعی بر فراز سرش غرش می‌کند، خود را در قبای خویش می‌پیچد و با گامهایی آرام از زیر توفان عبور می‌کند.*

* به احتمال قوی منظور نیچه اشاره به ماجرای محاکمه و شهادت سقراط است. روایات گزنفون از محاکمهٔ سقراط گویای آن است که احتمالاً سقراط واقعی، برخلاف سقراط خیالی «نمایشنامهٔ آپولوژی، نقش خود را چنانچه باید بازی نکرده است. در مقابل، تمام روایات موجود از مرگ سقراط، از جمله رسالهٔ فایدون افلاطون، بر آرامش و نشاط و شوخ‌طبعی او تأکید می‌گذارند. سقراط، در برابر چهره‌های جدی و مضطرب و مغموم دوستان و شاگردانش، مرگ را به بازی می‌گیرد. عقل از توضیح مرگ عاجز است و در نتیجه فیلسوف عقلگرا در برابر مرگ به استعاره، مجاز، بازیگری و نیرنگ‌بازی توسل می‌جوید. نزدیکی مرگ، سقراط را نیز چون شهرزاد به قصه‌گویی وا می‌دارد. در لحظهٔ نهایی، این روح بازیگوش و خیالپرور هنر است که از چهرهٔ دزم عقل نقاب برمی‌کشد و حقیقت آن را به منزلهٔ بازیگری و فریب آشکار می‌کند. هنر بازیگری سقراط در مواجهه با مرگ به اوج می‌رسد و همین نیز او را به نمونهٔ اعلای انسان رواقی بدل می‌سازد. به اعتقاد نیچه، برتری انسان تراژیک در آن است که او در همه حال مشغول بازیگری است، زیرا از نظر او بازیگوشی و خلاقیت و خیالپروری هنر، «جوهر» واقعی کل هستی و حقیقت مجازی هنرمند، تنها حقیقت ممکن است. مع‌هذا، این واقعیت که همهٔ مکالمات افلاطونی «نمایشنامه‌هایی» خیالی هستند و خود افلاطون نیز در اوج تعمق فلسفی خویش به استعاره و تمثیل و قصه‌گویی توسل می‌جوید، گویای این حقیقت است که نخستین فیلسوف جهان، بسی بیش از آنچه نیچه می‌پنداشت، با روح بازیگری و هنر آشنا و مانوس بود. - م. ف.

در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی

نوشته فردریش نیچه
ترجمه مراد فراهادپور



به اعتقاد من اگر عصری بیش از حد از تاریخ اشباع گردد، این امر زندگی را از پنج جنبه به خطر می‌اندازد و به آن زیان می‌رساند: افراط در این زمینه، تقابلی میان [جهان] درون و برون به وجود می‌آورد که پیشتر بدان اشاره کردیم، و حاصل آن نیز تضعیف شخصیت است؛ به این گمان باطل دامن می‌زند که گویی عصر مذکور بیش از هر عصر دیگری از عدالت، این نادرترین فضایل، برخوردار است؛ امیال و غرایز مردمان را مختل می‌کند، و فرد و جمع را به یک اندازه از دستیابی به بلوغ باز می‌دارد؛ باور به پختگی و کهنسالی بشریت را، که در هر حال مضر و مخرب است، در اذهان القاء می‌کند، یعنی این باور که گویی ما ثمره نهایی بشریت هستیم؛ و دست آخر آنکه عصر یا دوره مذکور را وامی‌دارد تا در قبال خود موضع خطرناک طنز و کنایه را اختیار کند و در مرحله بعد نیز به موضع خطرناکتر کلبی مسلکی (cynicism) درغلند. ولی اتخاذ این مواضع نتیجه‌ای دربر ندارد مگر رشد روزافزون نوعی خودپرستی عملی مآل‌اندیشانه که نیروهای حیاتی را فلج و در نهایت نابود می‌کند.

حال بازگردیم به اولین گزاره: انسان مدرن از تضعیف شخصیت رنج می‌کشد. همان‌طور که

فرد رومی عصر امپراطوری نسبت به جهانی که در خدمت او بود غیر رومی شد، همان‌گونه که او خود را در سیل بیگانگانی که به ژم سرازیر می‌شدند گم کرد و در آغوش کارناول چندملیتی خدایان و هنرها و رسوم به انحطاط گرایید، انسان مدرن نیز که به مورخان هنرمندش اجازه می‌دهد نمایش تاریخ جهانی را برای وی برپا سازند، به همین سرنوشت دچار خواهد شد. او اکنون به ناظری پرسه‌زن بدل گشته است و کارش به آنجا کشیده است که حتی جنگها و انقلابهای بزرگ نیز به سختی می‌توانند او را بیش از لحظه‌ای تحت تأثیر قرار دهند. جنگ هنوز حتی به پایان هم نرسیده است که کل ماجرا به صدها هزار ورق چاپی بدل می‌شود تا به منزله تازه‌ترین نوع تنقلات، ذائقه خسته علاقه‌مندان حریص تاریخ را تحریک کند و کامشان را شیرین سازد. گویی این ساز، هر قدر هم که با شور و شوق نواخته شود، عاجز از سر دادن نوایی قدرتمند و رساست: نغمه‌هایش آن‌ا محو می‌شود و در یک چشم به هم زدن به پژواک تاریخی ملایمی بدل می‌گردد. به بیان اخلاقی: شما [انسانهای مدرن] دیگر نمی‌توانید به امر والا (the sublime) تمسک جوید، اعمال شما انفجارهایی موقتی است، نه غرش طولانی رعد. حتی اگر عظیمترین و معجزه‌وارترین رخدادها نیز رخ دهد، به ناچار باید، خموش و ناسروده، به هادس [جهان مردگان] نزول کند. زیرا اگر اعمال خود را بلافاصله زیر سایبان تاریخ پنهان کنید، هنر نیز از شما می‌گریزد. آن کس که می‌خواهد در یک آن، چیزی را بفهمد و دریابد و تخمین زند که به واقع باید ساعتها در برابرش به منزله امری بغایت والا و فهم‌ناپذیر حیرت‌زده بایستد، فردی معقول خوانده می‌شود، اما فقط به مفهومی که شیلر از عقلانیت انسان معقول سخن می‌گوید: چشمها و گوشهای او بر چیزهایی بسته است که حتی کودکان نیز آنها را می‌بینند و می‌شنوند، و اینها دقیقاً مهمترین چیزهایند. از آنجا که انسان معقول اینها را نمی‌فهمد، فهم او بچه‌گانه‌تر از بچگی و ساده‌تر از سادگی است - آن‌هم به رغم همه پیچیدگیهای زیرکانه طوماریش و به رغم مهارت انگشتانش در از هم گشودن کلافهای سردرگم. دلیلش آن است که او غرایز خویش را از دست داده و نابود کرده است، و حال که اعتماد خویش به «جانور الوهی» (divine animal) را از کف داده است، دیگر نمی‌تواند به هنگام لغزیدن پای عقل، مهار را رها کند و از راهی که از میان بیابان می‌گذرد، روی برگرداند. بدین‌گونه است که آدمی مردّد و بزدل می‌شود و دیگر نمی‌تواند خود را باور کند، و به ناچار در اعماق حیات ذهنی خویش فرو می‌رود، و در میان تلنبار آموخته‌هایی که فاقد هرگونه اثر خارجی‌اند و تعالیمی که هرگز به زندگی بدل نمی‌شوند، غرق می‌شود. اگر به آدمی از چشم ناظری بیرونی بنگریم، درمی‌یابیم که طرد غرایز از سوی تاریخ، او را تقریباً به شبی بر ساخته از مجردات صرف بدل کرده است: اکنون هیچ‌کس دل آن را ندارد که چنانچه

هست ظاهر شود، بلکه خود را پشت نقابِ حکیم فرزانه، محقق، شاعر و سیاستمدار پنهان می‌کند. اگر باور کنیم که این همه اموری جدی است، نه خیمه‌شب‌بازی صرف - زیرا که همگی در ایفای نقش خود به شدت جدی‌اند - و با تکیه بدین باور نقابها را لمس کنیم، در دستان خود جز مثنوی ژنده چیزی نخواهیم یافت. از این‌روست که دیگر نباید به فریب آنان تن در دهیم، بلکه باید به آنان دستور دهیم: «این خرقه را به دور افکن، یا که باش آنچه می‌نمایی!» دیگر نمی‌توان پذیرفت که هر فرد باوقار و نجیبی به دن‌کیشوتی بدل شود، زیرا که او، به عوض دست و پنجه نرم‌کردن با این واقعیت‌های کاذب، کارهای بهتری پیش‌روی دارد. با این حال، چنین فردی باید که هنوز هم گوش به زنگ باشد و هر زمان که نقابداری را مشاهده کرد، فریاد برآرد: «ایست! کیستی؟! و سپس نقاب را از چهره او برکشد. عجیب است! به نظر می‌رسد تاریخ باید مردمان را به صداقت ترغیب کند، حتی اگر فقط صداقت ابلهان باشد؛ و تا به حال نیز چنین بوده است؛ ولی اکنون دیگر چنین نیست! تربیت تاریخی و بورژواشنی همگانی، دست در دست یکدیگر فرمان می‌رانند. در حالی که «شخصیت آزاده» پیش از هر زمان دیگر با صدای بلند محکوم می‌شود، در هیچ کجا اثری از شخصیت دیده نمی‌شود، چه رسد به شخصیت آزاده. برعکس همه‌جا پر است از مردمان یکرخت زبان‌بسته زبون. فردیت به دنیای درون عقب‌نشسته است: گویی از بیرون نامرئی گشته است، و این واقعیتی است که آدمی را به فکر می‌اندزد که نکند به راستی علل بدون معلول هم وجود دارد. یا شاید برای مراقبت از خرم بزرگ تاریخ جهانی، به نژادی از خواجهگان نیاز افتاده است؟ بی‌شک مشخصه اصلی چنین نژادی عینیت ناب خواهد بود. زیرا اکنون تقریباً چنین به نظر می‌رسد که رسالت اصلی ما پاسداری از تاریخ است تا مبادا از درون آن چیزی بجز سهم بیشتری از همان تاریخ، یا خدای ناکرده چیزی نظیر حوادث واقعی، بیرون آید! - وظیفه ما آن است که نگذاریم تاریخ غفلتاً شخصیتی را «آزاده» سازد، یعنی از او انسانی بسازد که در قبال خود و در قبال دیگران، در حرف و عمل، صادق است. فقط از طریق همین صداقت و راستگویی است که ناراحتی و فلاکت درونی انسان مدرن آشکار می‌شود؛ تنها از این طریق است که هنر و دین، این ندیمگان حقیقی، می‌توانند دست به دست هم دهند تا فرهنگی حقیقی را جانشین آن پنهانکاری هراس‌زده‌ای سازند که ریشه در ریا و عرف دارد. فرهنگی خوانا با نیازهای واقعی آدمی که برخلاف تعالیم نظام امروزی آموزش همگانی، خود را در مورد [ماهیت و اهمیت] این نیازها فریب نمی‌دهد و در نتیجه به دروغی آشکار بدل نمی‌شود.

در عصری که به این آموزش همگانی دچار گشته است، فلسفه، این الهه برهنه صدیق، این

راستگوترین همه علوم، به ناچار وضعی غیرطبیعی و مصنوعی و در هر حال ناشایست خواهد داشت. در جهانی که یکنواختی ظاهر بر آن تحمیل گشته است، فلسفه نمی تواند از حد تک‌گویی فرهیخته رهروان منزوی فراتر رود و از این‌رو چیزی نخواهد بود مگر صید اتفاقی این یا آن فرد، سرپنهان این یا آن محفل، و یا وزاجی بی‌خطر کودکان و پیرمردان دانشگاهی. هیچ‌کس جرأت آن را ندارد که دل به دریا زده و قانون فلسفی را در هستی خویش تحقق بخشد، هیچ‌کس قادر نیست به طرز فلسفی و با همان وفاداری ساده‌ای زندگی کند که در عصر باستان فرد رواقی مسلک را وامی داشت تا پس از اعلام وفاداری به این مکتب، در همه‌جا و همه‌کار از منشی رواقی پیروی کند. تفلسف مدرن، در همه اشکال خود، سیاسی و اداری و رسمی است، و در همه‌جا نیز دولتها، کلیساها، دانشگاهها، و همچنین رسوم و عادات و بزدلی مردمان، ظاهر حقیر و محدود تحقیق مدرسی (scholarship) را بر آن تحمیل می‌کنند؛ فلسفه مدرن با افسوس زمرمه می‌کند «اگر فقط می‌شده، یا با خود می‌گوید «آن زمانها» - همین و بس. در چارچوب یک فرهنگ تاریخی، فلسفه فاقد هرگونه حقی است، بخصوص اگر بخواهد از حد معرفتی مهارشده که عملی در پی ندارد فراتر رود. اگر انسان مدرن بهره‌ای از شجاعت و عزم داشت، و اگر می‌توانست لااقل در ابراز دشمنی و خصومتش چیزی بیش از موجودی صرفاً ذهنی باشد، آنگاه بی‌شک فلسفه را طرد می‌کرد؛ ولی در شرایط فعلی، او خود را با پنهان ساختن متواضعانه بروننگی فلسفه راضی می‌کند. فکر کردن، نوشتن، منتشر کردن، سخن گفتن و تدریس فلسفه آزاد است - از این لحاظ تقریباً هر کاری جایز شمرده می‌شود؛ فقط در قلمرو عمل، در قلمرو به اصطلاح زندگی است که وضع فرق می‌کند: در اینجا همواره فقط یک کار جایز است و هر کاری جز آن به سادگی غیرممکن محسوب می‌شود؛ چنین است خواست فرهنگ تاریخی. حال باید پرسید، آیا هنوز هم انسانی وجود دارد، یا آنکه ما فقط با دستگاههای متفکر و نگارشگر و سخنگو سروکار داریم؟ زمانی‌گونه در مورد شکسپیر گفت: «هیچ‌کس بیش از او جامه‌های ظاهری را تحقیر نمی‌کرد؛ او با جامه درونی بشر کاملاً آشنا بود، و در این مورد همگان یکسانند. می‌گویند او از پس رومیها به‌خوبی برآمده است؛ ولی به نظر من چنین نیست، شخصیت‌های مخلوق او همگی سراپا انگلیسیهایی واقعی و ملموسند، ولی آنها مسلماً از نوک پا تا فرق سر انسانند، و جامه رومی بر اندامشان کاملاً برازنده است.» حال پرسش من این است: آیا می‌توان بر ادیبان، مشاهیر، دولتمردان و سیاستمداران زمانه ما جامه رومی پوشاند و آنان را به عنوان رومیان عصر باستان معرفی کرد؟ مسلماً فایده‌ای نخواهد داشت، زیرا آنان انسانهایی واقعی نیستند، بلکه صرفاً جزوات و رسالاتی ساخته از پوست و گوشت، یا به کلام دیگر، مجرداتی انضمامی شده‌اند. اگر

به راستی شخصیتی از خود داشته باشند، چنان در اعماق وجودشان مدفون گشته است که هیچ نشانی از آن دیده نمی‌شود: اینان فقط در چشم کسی انسانند که در اعماق کند و کاو می‌کند. در چشم هر کس دیگر، اینان چیزی غیر انسانند، نه آدمند، نه خدا، نه جانور، بلکه مخلوقات فرهنگ تاریخی‌اند، مخلوقاتی سراپا ساختار، تصویر و شکل بدون محتوای قابل رؤیت، آن هم متأسفانه شکلی بدریخت، و مهمتر از آن، شکلی یکریخت. پس بگذارید سخن من این چنین فهمیده و در آن تعمق شود: تحمل تاریخ تنها از شخصیت‌های قوی ساخته است، ضعیفان به تمامی زیر بار آن له می‌شوند. دلیلش آن است که تاریخ احساسات و انگیزشها را پریشان و آشفته می‌سازد، بویژه هنگامی که آنها چنان قوی نیستند که خود به ارزیابی گذشته بپردازند. کسی که دیگر جرأت اعتماد به [قضاوت] خویش را ندارد و بی‌اختیار از تاریخ می‌پرسد «در این مورد چه احساسی باید داشته باشم؟» درخواهد یافت که ترس و کمرویی اش رفته رفته او را به بازیگری بدل می‌کند که بی‌اختیار نقش بازی می‌کند، و از آنجا که معمولاً ناچار از ایفای نقشهای متعددی است، بازیگریش نیز بد و سطحی است. رفته رفته هرگونه همخوانی و همجواری میان آدمی و قلمرو تاریخی او از دست می‌رود؛ و ما با مردک‌هایی پشرو مواجه می‌شویم که چنان از آشنایی با رومیان دم می‌زنند که گویی با آنان همپایه‌اند، و چنان در پس‌مانده‌های شاعران یونان نقب می‌زنند و ریشه می‌دوانند که گویی این پس‌مانده‌ها نیز همچون مجموعه‌های (*corpora*) ادبی ایشان صرفاً اجساد متعفن (*Villa Corpora*) مناسب تشریح‌اند. تصور کنید یکی از آنان سرگرم تحقیق دربارهٔ دموکریست (ذیمقراطیس) است، در چنین شرایطی همواره مایلیم بپرسیم: چرا هراکلیت نه؟ یا فیلون؟ یا بیکن؟ یا دکارت؟ یا هر کس دیگر. به علاوه: چرا باید به یک فیلسوف پرداخت؟ چرا نه یک شاعر یا سخنور؟ اصلاً چرا فردی یونانی، نه یک انگلیسی یا ترک؟ آیا عرصهٔ گذشته برایتان آنقدر تنگ است که قادر نیستید در آن موضوعی [برای تحقیق] بیابید مگر کسانی که در قیاس با ایشان شخص مضحک و مسخره‌ای بیش نیستند؟ ولی همان‌طور که پیشتر گفتم، سروکار ما با نژادی از خواجهگان است، و برای خواجه هر زنی مانند دیگری است، زنی صرف، زنی فی‌نفسه، موجودی که نزدیکی به او جاودانه ناممکن است. و از این‌رو، اگر تاریخ تر و تمیز و «عینی» نگه داشته شود، فرقی نمی‌کند که آنان به واقع چه می‌کنند؛ البته با در نظر داشتن این نکته پاسداران چنین تاریخی خود برای ابد عاجز از ساختن تاریخ‌اند. و از آنجا که [جاذبه] زنانگی جاودان هرگز آدمی را به بالا برنخواهد کشید*، پس این آدمی است که

آن را پایین می‌کشد، و چون خود فردی خنثی است، تاریخ را نیز امری خنثی قلمداد می‌کند. ولی برای آنکه مبادا گمان رود قصد من جداً مقایسهٔ تاریخ با زنانگی جاودان است، مایلم این نکته را روشن سازم که در نظر من تاریخ، به عکس، مردانگی جاودان است: هرچند برای آنانی که «آموزش تاریخی» تا عمق وجودشان رسوخ کرده است، چندان فرقی نمی‌کند که تاریخ به راستی کدام اینهاست؛ زیرا آنان خود نه مردند و نه زن، و نه حتی موجودی دوجنسی (هرما فرودیت)، بلکه همواره و در هر حال، صرفاً خنثی هستند، یا به بیانی فرهیخته‌تر، خود همان عینیت جاودانند.

اگر شخصیت آدمی به شیوهٔ مذکور [از هر محتوایی] تهی گردد و به شخصیتی جاودانه فاقد ذهن (subjectless)، یا به قول معروف، شخصیتی عینی، بدل شود، دیگر هیچ چیز بر آن اثر نخواهد گذارد؛ کارهای شایسته و نیک، در هیأت شعر و موسیقی و عمل انجام می‌پذیرد، اما نگاه انسان فرهیخته، توخالی و بی‌رنگ به ماورای اثر دوخته می‌شود و به پرس و جو دربارهٔ مؤلف آن می‌پردازد. اگر این مؤلف قبلاً آثار دیگری نیز خلق کرده باشد، بلافاصله باید به توضیح و تبیین نحوهٔ تکامل قبلی و آتی او پرداخت، او را با هنرمندان دیگر مقایسه کرد، انتخاب موضوع و شیوهٔ برخوردش با آن را به نقد کشید، اثرش را به دقت تجزیه و تشریح و سپس دوباره سر هم کرد، و خلاصه آنکه باید او را کلاً توییح و نصیحت کرد و در مسیر درست قرار داد. حتی اگر شگفت‌آورترین امور نیز رخ دهد - سپاه خواجهگان تاریخی همواره آماده است تا به مؤلف هشدار دهد و بر کار او نظارت کند؛ حتی وقتی که مؤلف خود هنوز به کلی بی‌خبر است، پژواک [این رخداد شگفت] فوراً شنیده می‌شود: البته همیشه به مثابهٔ «نقد»، هرچند که تا روز قبل، منتقد امکان وقوع چنین رخدادی را به خواب هم نمی‌دید. اثر هرگز اثری ایجاد نمی‌کند، بلکه نتیجهٔ آن فقط تولید «نقدی» دیگر است؛ و خود نقد هم به جز ایجاد نقدی دیگر، اثری به جا نمی‌گذارد. بدین ترتیب، نوعی توافق همگانی حاصل می‌آید که براساس آن باید شمار بالای نقدها را نشانهٔ موفقیت و قلت یا فقدان آنها را نشانهٔ شکست دانست. ولیکن در اصل، حتی به رغم وجود این نوع «اثرگذاری»، هیچ چیز تغییر نمی‌کند: مردمان موضوع جدیدی به دست می‌آورند تا برای مدتی دربارهٔ آن وراجی کنند، و بعد از آن نیز موضوعی باز هم جدیدتر؛ و در این فاصله نیز همه به همان کارهای همشگی خود مشغول‌اند. فرهنگ تاریخی منتقدان ما اثرگذاری به مفهوم حقیقی کلمه، یعنی اثر گذاشتن بر زندگی و عمل، را به کلی ناممکن ساخته است: کاغذ جوهر خشک‌کن این منتقدان به فوریت حتی سیاهترین نوشته‌ها را می‌پوشاند، و ضربات قلم موهای پهن آنان، که ظاهراً قرار است کار را تصحیح کند، زیباترین و شکیلترین

طرحها را مثله می‌کند؛ و این بار نیز، این پایان کار است. اما قلمهای انتقادی آنان هرگز از حرکت باز نمی‌ایستند، زیرا آنان مهار قلمهای خویش را از دست داده‌اند، و به عوض هدایت آنها، خود توسط قلمهایشان هدایت می‌شوند. و دقیقاً در همین ترشحات انتقادی فزون از حد، در همین فقدان کف نفس، یا به قول رومیان در همین *impotentia* (سترونی) است، که شخصیت مدرن ضعف خویش را آشکار می‌کند.

۲

ولی اجازه دهید این ضعف را به حال خود رها سازیم و در عوض توجه خود را به یکی از نقاط قوت انسان مدرن معطوف سازیم - که ستایش فراوانی از آن شده و می‌شود - و این پرسش دردناک را مطرح کنیم که آیا انسان مدرن به جهت «عینیت» تاریخی مشهورش، حق آن را دارد که خود را قوی، یعنی برحق*، بداند، و در قیاس با مردمان دیگر اعصار درجه بالاتری از حق و حقانیت را به خود نسبت دهد. آیا حقیقت دارد که عینیت او از نیاز و انگیزه بیشتر برای حق‌طلبی نشأت می‌گیرد؟ یا شاید این عینیت محصول علل کاملاً متفاوتی است و فقط به نظر می‌رسد در میل به حقانیت ریشه دارد؟ آیا نمی‌توان این پیشداوری بس چاپلوسانه، و در نتیجه مخرب، در مورد فضایل انسان مدرن را نتیجه وسوسه‌های همین [میل به] عینیت دانست؟ - سقراط معتقد بود گول زدن خود در مورد برخورداری از فضایی که از آنها بی‌بهره‌ایم، نوعی بیماری و سرآغاز جنون است؛ و بی‌شک این نوع خودفریبی خطرناکتر از توهم آدمی در مورد معایب و رذایلی است که گمان می‌رود بر نفس او حاکم گشته‌اند. زیرا در حالت دوم، به هر حال امکان بهتر شدن هنوز وجود دارد؛ ولیکن توهم و فریب نوع اول، فرد یا عصر تاریخی را روز به روز به سوی بدتر شدن سوق می‌دهد - که در این مورد خاص به معنای ناحق یا باطلتر شدن است.

به راستی آن‌کس که برخوردار از نیرو و میل به حق‌طلبی است، بیش از همه سزاوار احترام و تکریم ماست. زیرا حق‌طلبی دربرگیرنده و وحدت‌بخش والاترین و نادرترین فضایل، و همچون اقیانوسی ژرف است که جویها و رودهای گوناگون از همه سو به درون آن می‌ریزند. مرد بر حق

* واژه‌های *Just* و *Justice* در فرهنگ اروپایی - مسیحی به معنای حق، درست، تقوا و عدالت است. در اینجا آنها را به حق و حقانیت و -حق‌طلبی ترجمه کردیم.

که قضاوت دربارهٔ دیگران بدو سپرده شده است، میزان را بی هیچ لزشی به دست می‌گیرد؛ بدون توجه به وضع خویش، وزنه‌ها را یکی پس از دیگری در کفه می‌گذارد؛ با نگاهی صاف و روشن صعود و نزول کفه‌ها را می‌نگرد و به هنگام اعلام حکم، لحنش نه تند است و نه سوزناک. اگر او از اهریمنان خونسرد معرفت بود، جو منجمدکنندهٔ عظمت مافوق بشری هولناکی را به گرد خویش می‌پراکند که به عوض تکریم، خوف در دل ما می‌افکند؛ ولی چون او انسانی بیش نیست و با این حال می‌کوشد تا از شک سهل‌گیر به یقین قاطع، از نرم‌خویی و تسامح به حکم اخلاقی «تو باید»، و از فضیلت نادر بزرگواری به نادرترین فضایل، حق‌طلبی، صعود کند؛ چون او علی‌رغم شباهتش به آن اهریمن، از آغاز فقط انسانی بیچاره است؛ و مهمتر از همه، چون او باید در هر لحظه کفارهٔ انسانیت خویش را پردازد و به نحوی تراژیک در آتش فضیلتی ناممکن بسوزد — همهٔ اینها او را در مقام اسوهٔ عظیم‌الشان نوع بشر به اوج می‌رساند و منزوی می‌کند؛ زیرا او خواهان حقیقت است، آن‌هم نه به منزلهٔ معرفتی سرد و بی‌اثر، بلکه به عنوان داوری که نظم می‌بخشد و مجازات می‌کند. این حقیقت‌داری شخصی فرد خودپرست نیست، بلکه حقی مقدس است که به ما اجازه می‌دهد همهٔ مرزها و حدود دارییهای شخصی مبتنی بر خودپرستی را درنوردیم؛ در یک کلام، حقیقت همان داوری بر بشریت است، نه طعمه یا صید صیادان منفرد. جستجوی حقیقت که امروزه بی‌هیچ تأملی بر آن ارج نهاده می‌شود، فقط تا آنجا به راستی شکوهمند است که انسان صادق حق و حقانیت را با اراده و خواستی نامشروط طلب کند. جستجوی حقیقت غالباً با انبوهی از غرایز و تمایلات گوناگون — نظیر کنجکاوی، فرار از ملال، حسادت، کبر، میل به سرگرمی — همراه است، هرچند که در واقعیت، این تمایلات هیچ ربطی به حقیقت ندارند — حقیقتی که در عدالت و حق‌طلبی ریشه دارد. بدین ترتیب، جهان ظاهراً همواره پُر از کسانی است که «خادم حقیقت» اند، با این حال موارد تجلی فضیلت حق‌طلبی نادر است، موارد تشخیص و تصدیق آن باز هم نادرتر است و تقریباً همیشه نیز با نفرتی مهلک روبه‌رو می‌شود؛ و در همین حال گلهٔ انبوه کسانی که فقط از فضیلتی ظاهری برخوردارند، همه‌جا با تکریم و استقبال پرشکوه روبه‌رو می‌شوند. ولی حقیقت آن است که فقط شمار معدودی خادم حقیقت‌اند زیرا فقط شمار معدودی مالک اراده‌ای ناب‌اند که حقیقت را می‌طلبند، و از میان آنان نیز تنها شمار اندکی توان آن را دارند که عملاً بر حق باشند. داشتن اراده و میل [به حقیقت] مطلقاً کافی نیست؛ دهشتناکترین عذابهای بشریت دقیقاً نتیجهٔ اعمال کسانی بوده است که میل به حق‌طلبی داشته‌اند، اما فاقد قدرت داوری بوده‌اند؛ و به همین دلیل است که مؤثرترین کار برای بهبود زندگی همگان کاشتن بذر داوری درست در اقصی نقاط جهان است، تا از این طریق

تعصب از داوری، و میل کور به داوری از توانایی آگاهانه برای داوری، متمایز شود. اما در کجا می‌توان ابزاری مناسب برای القا و پرورش قدرت داوری یافت؟ - آدیان همواره در شک و هراس باقی خواهند ماند که آیا حق و حقیقتی که بر آنان عرضه می‌شود، سخن دیوانه‌ای متعصب است یا کلام داوری بر حق. از این رو نباید آنان را محکوم کرد که چرا همواره استقبال گرم و صمیمانه خویش را نثار آن دسته از «خادمان حقیقت» کرده‌اند که هم از میل و هم از قدرت داوری بی‌بهره‌اند و یگانه هدفشان جستجوی معرفت «ناب و خودبسنده»، یا به عبارت روشنتر، جستجوی حقیقتی است که به هیچ جا نمی‌انجامد. حقایق بسیاری وجود دارد که بود و نبودشان کاملاً یکسان است، مسائلی وجود دارد که حل درست آنها حتی مستلزم سعی و تلاش هم نیست، چه رسد به ایثار. در این قلمرو بی‌اعتنایی و بی‌خطری، چه بسیار مردانی که می‌توانند به راحتی به اهریمن خونسرد معرفت بدل شوند؛ مع‌هذا، حتی اگر در اوضاع و احوالی مساعد تمامی لشکر محققان و مدرسان نیز به چنین اهریمنانی بدل شوند - خوشبختانه باز هم این امکان وجود دارد که چنین عصر و زمانه‌ای از فقدان نوعی حس حق‌طلبی قوی و استوار عذاب کشد، همان حسی که باید آن را شریفترین اصل «میل به حقیقت» دانست.

حال خبرگان تاریخی عصر حاضر را در نظر آورید. آیا آنان می‌توانند حق‌جوترین مردان عصر خویش باشند؟ به راستی آنان توانسته‌اند ظرافت و حساسیت عاطفی را در خویش چنان پرورش دهند که دیگر هیچ چیز انسانی برایشان بیگانه نیست؛ بر تارهای عود ایشان همه اعصار و اشخاص گوناگون با نغمه‌های آشنا و همدلانه لب به آواز می‌کشایند - این خبرگان به تخته‌های منفعل انعکاس صدا بدل شده‌اند و انعکاس صدایشان نیز در برخورد با تخته‌هایی مشابه منعکس می‌شود، تا سرانجام تمامی فضای عصر و زمانه از پژواک ظریف و همدلانه زمزمه‌های آشفته پُر گردد. با این وصف، برای من چنان است که گویی فقط هماهنگیهای (harmonics) نغمه تاریخی آغازین به گوش می‌رسد؛ صلابت و قدرت نغمه آغازین دیگر از خلال ارتعاشات تیز و نازکتر از موی این تارها قابل تشخیص نیست. نغمه آغازین یادآور کنشها و تنشها و دهشتها بود؛ این نغمه لالایی خواب‌آوری است که ما را به تماشاگرانی رام بدل می‌سازد؛ به این می‌ماند که سمفونی «اروئیکا» [سمفونی سوم بتهوون] را برای اجرا با دو فلوت تنظیم کنیم تا موجب انبساط خاطر تریاکیهای خواب‌آلوده شود. اکنون در مقامی هستیم که می‌توانیم به ارزیابی این خبرگان پردازیم و جایگاه و منزلت آنان را در ارتباط با دعوی‌های اعلای انسان مدرن روشن سازیم، انسانی که حس حق‌طلبی نابت‌ر و والاتری را به خود نسبت می‌دهد. حق‌طلبی فضیلتی است بری از هرگونه لطف و شادمانی و بی‌بهره از خلجانهای شیرین که غالباً خوف‌انگیز و آمیخته

به خشونت است. در مقایسه با آن حتی بزرگواری هم مرتبه‌ای نازلتر دارد، و تازه بزرگواری خود فضیلتی است که فقط معدودی از مورخان بدان آراسته‌اند! بسیاری از آنان تنها به مرتبهٔ تسامح می‌رسند، به مرتبهٔ قبول اعتبار آنچه که نمی‌توانند رخدادش را منکر شوند، مرتبهٔ از سر واکردن مسائل و کوچک جلوه دادن آنها براساس این فرض درست که خوانندگان بی‌تجربه، صرف غیبت داورهای تند و تیز و محکومیت گذشته را به مثابهٔ سند حقیقی مورخ تغییر خواهند کرد. ولی این تنها قدرت و نیروی برتر است که می‌تواند به قضاوت نشیند؛ ضعف و سستی ناچار از تساهل و تسامح است، مگر آنکه باریکاری نقش قدرت را بازی کند و حق‌طلبی نشسته بر مسند قضاوت را به بازیگری دغل‌باز بدل کند. اما نوع دیگری از مورخ نیز وجود دارد، نوعی هولناک و کارآمد و دقیق و سختگیر که شخصیتی صدیق و ذهنی کوتاه‌بین دارد؛ در این گروه هم میل به حق‌طلبی وجود دارد و هم اشتیاق به نشستن بر مسند داور؛ ولی تمام احکام ایشان غلط است، تقریباً به همان دلایلی که احکام هیأت منصفهٔ دادگاههای عادی غلط است. پس باید گفت و فور استعدادهای جوان در حرفهٔ تاریخ‌نویسی قاعدتاً باید نامتحمّل باشد! البته صرف‌نظر از همهٔ آن خودپرستان محیل و سیاست‌بازانی که دم از عینیت می‌زنند تا نقشه‌های کثیف خویش را تحقق بخشند. و البته صرف‌نظر از آن مردمان بی‌فکری که تاریخ را براساس این باور ساده‌لوحانه می‌نگارند که همهٔ باورهای عوامانهٔ عصر و زمانهٔ آنان دقیقاً باورهایی درست و برحق‌اند و نوشتن تاریخ براساس باورهای زمانهٔ آنان عین حق‌طلبی است؛ بسیاری از ادیان در این باور شریک‌اند و تا آنجا که به ادیان مربوط می‌شود، شرح و بسط آن لزومی ندارد. این مسورخان ساده‌لوح، ارزیابی اعتقادات و اعمال گذشتگان بر پایهٔ معیارهای روزمرهٔ حال حاضر را «عینیت» می‌نامند: آنان قاعده و قانون همهٔ حقایق را در همین «عینیت» می‌جویند؛ منطبق ساختن گذشته با ابتذال و روزمرگی معاصر رسالت ایشان است. ولی از سوی دیگر، آنان هرگونه تاریخ‌نگاری را که منکر مرجعیت این معیارهای عامه‌پسند است، «امری ذهنی» قلمداد می‌کنند.

ولی آیا واژهٔ عینیت، حتی در والاترین مفهوم کلمه، آمیخته به توهم نیست؟ در این مفهوم، عینیت به معنی وضعیت یا نگرشی است که به مورخ اجازه می‌دهد رخدادی را همراه با تمامی انگیزه‌ها و عواقبش مشاهده کند، آن‌هم به‌نحوی چنان ناب و خالص که خود رخداد هیچ اثری بر ذهنیت او بر جا نگذارد؛ عینیت مشابه پدیدهٔ زیباشناختی فاصله‌گیری از منافع و علایق شخصی است؛ همان پدیده‌ای که به نقاش اجازه می‌دهد در منظره‌ای طوفانی و همراه با رعد و برق، یا در دریای خروشان، فقط تصویر درونی خود از این مناظر را ببیند و به عبارتی در ذات درونی خود

اشیاء و امور غرقه شود؛ مع هذا، این گمان که تصاویر الهام شده به نقاشی برخوردار از چنین طبیعی، نمود حقیقی ماهیت تجربی خود اشیاء و امورند، پنداری خرافی است. یا شاید چنین گمان می رود که در این لحظه اشیاء خود به خود تصویر خویش را بر رسانه ای تماماً منفعل حک و جعل و نقش می کنند؟

پذیرش چنین گمانی یعنی تن سپردن به اسطوره پردازی، آن هم اسطوره پردازی سطح پایین. به علاوه، غالباً فراموش می شود که لحظه مذکور دقیقاً نیرومندترین و خودانگیخته ترین لحظه خلاقیت در ژرفای وجود هنرمند است، لحظه دستیابی به عالیترین شکل ترکیب (Composition) که محصول آن احتمالاً تابلویی به لحاظ هنری حقیقی است، اما هرگز نمی توان آن را به لحاظ تاریخی حقیقی دانست. تفکر و تأمل عینی در باب تاریخ بدین شیوه خاص، کاری است که نمایشنامه نویس در سکوت بدان می پردازد؛ یعنی تفکر درباره همه چیز در پیوند با همه چیز و ادغام رخدادهای منفرد در بافتی کلی. و البته همیشه با این پیش فرض که اگر وحدت طرح داستانی به نقد در خود امور نهفته نیست، پس باید که بدانها القا شود. بدین گونه است که آدمی تور خویش را به گرد گذشته می پیچد و آن را مطیع خویش می سازد؛ بدین گونه است که آدمی به غریزه و میل هنری خویش، اما نه به میل خود به حقیقت و حق طلبی، تحقق می بخشد. عینیت و حق طلبی هیچ ربطی به هم ندارند. در واقع می توان نوعی تاریخ نگاری را در خیال مجسم کرد که حتی ذره ای حقیقت تجربی همگانی نیز در آن مشهود نیست، و با این حال به درستی مدعی عالیترین درجه عینیت است. همان طور که گریلپارسر (F. Grillparser، نمایشنامه نویس اطریشی، ۱۷۹۱-۱۸۷۲) می گوید: «تاریخ چیست مگر روشی که با آن روح آدمی رخدادهایی را که برایش فهم ناپذیرند درک می کند. اشیاء و امور را وحدت می بخشد، حال آنکه فقط خدا می داند آنها به راستی متعلق به یکدیگرند یا نه؛ امری قابل فهم را جانشین آنچه فهم ناپذیر است می سازد؛ مفهوم خویش از قصد و غایت را از بیرون بر کلتی تحمیل می کند که اگر هم قصد در آن نهفته باشد، صرفاً خصلت درونی و ذاتی آن است؛ و در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند، فرض را بر تصادف و بخت می گذارد. همه انسانها، همزمان با هم، ضرورت های فردی خویش را دارند، از این رو میلیونها جریان متفاوت در مسیرهای مستقیم یا کج به موازات هم به پیش می روند، یکدیگر را تند یا کند می کنند، به جلو یا عقب حرکت می کنند، و بدین گونه نقش تصادف و بخت را برای یکدیگر ایفا می کنند، و در نتیجه، صرفنظر از تأثیر رخدادهای طبیعی، اثبات هرگونه ضرورت سراسری حاکم بر تمامی حوادث را ناممکن می سازند.» ولی دقیقاً همین نوع ضرورت است که بنا به فرض می باید در نتیجه نگرش «عینی»

به اشیاء و امور آشکار و اثبات شود! این پیش فرضی است که اگر مورخان آن را به منزله یکی از اصول اعتقادی خویش معرفی کنند، ظاهری بس غریب به خود می‌گیرد. شیلر در توصیف خویش از [نحوه تفکر] مورخ صراحتاً به خصلت ذهنی این فرض اشاره می‌کند: «پدیده‌ها یکی پس از دیگری قلمرو تصادف کور و آزادی بی‌حد و حصر را ترک می‌کنند تا جایگاه خود را به منزله اعضای جور کلیتی هماهنگ بیابند - کلیتی که البته، فقط در خیال مورخ وجود دارد.» اما این حکم که از زبان مورخی مشهور و برجسته بیان می‌شود، و به نوعی میان اینهمان‌گویی و مهمل‌یافی در نوسان است، به راستی به چه معناست: «حقیقت آن است که همه اعمال بشری، تابع جهت‌گیری‌های سترگ و مقاومت‌ناپذیر است، جریان اشیاء و امور - هرچند که این حقیقت غالباً واضح نیست.» چنین عبارتی، به رغم آنچه ممکن است به نظر رسد، حکمتی مرموز نیست که در غالب بلاهتی ساده‌لوحانه بیان شده است - نظیر عبارت باغبان‌گفته که گفته بود «طبیعت شاید تسلیم زور شود ولی هرگز نمی‌توان آن را مجبور کرد»، و یا عبارت روی تخته اعلانات باغ‌وحش در داستان سویفت: «جانوری که می‌بینید غیر از خودش از همه فیلهای جهان بزرگتر است.» زیرا به واقع چگونه می‌توان اعمال بشری و جریان امور را از هم تمیز داد؟ به اعتقاد من، مورخانی نظیر آنکه از او نقل قول کردیم، به محض پرداختن به تعمیم از آموزش و تعلیم بازمی‌ایستند و آنگاه نقطه ضعفی را که خود در مفاهیم و روشهای غامض و تیره مورد استفاده خویش حس می‌کنند، آشکار می‌سازند. در علوم دیگر، تعمیمها مهمترین بخش کارند، زیرا آنها دربرگیرنده قوانین‌اند. ولی اگر گزاره‌هایی نظیر آنچه نقل شد را قانون به شمار آوریم، آنگاه باید زبان به اعتراض گشود که در این صورت کار تاریخ‌نگار به کلی بیهوده است؛ زیرا اگر نکات غامض مذکور را از این گزاره‌ها حذف کنیم، حقایقی که باقی می‌ماند به تمامی آشنا و حتی پیش‌پا افتاده است، و هر کس می‌تواند با اندکی تأمل در جزئی‌ترین تجارب خویش بدانها دست یابد. ایجاد دردسر برای ملتها و صرف سالها تلاش طاقت‌فرسا [برای کشف این حقایق] چیزی نیست مگر تلبار کردن تجربیات بر یکدیگر، آن‌هم مدتها پس از اثبات تمام و کمال قانونی که می‌بایست از آن تجربیات استخراج می‌شد - نوعی افراط بی‌معنا در تجربه و آزمون که به واقع از زمان زولنر (Zollner) آفت علوم طبیعی بوده است. اگر ارزش نمایش (دراما) فقط و فقط در پایان آن نهفته است، پس خود نمایش صرفاً راهی غیرمستقیم و به غایت خسته‌کننده برای رسیدن به این هدف بوده است؛ از این‌رو، امیدوارم معنا و اهمیت تاریخ به گزاره‌های کلی آن نسبت داده نشود، تو گویی اینها گلها و ثمرات کل تلاش مورخ‌اند، بلکه روشن گردد که ارزش تاریخ ناشی از آن است که می‌تواند مضمونی آشنا، یا حتی پیش‌پا افتاده، نوعی نغمه روزمره را مد نظر قرار دهد و با الهام

از آن واریاسیون‌هایی غنی بسراید، آن را گسترش دهد و تا حد نمادی جامع ارتقا بخشد، و بدین‌گونه جهان کاملی از زیبایی و قدرت و ژرف‌اندیشی را از دل مضمون اولیه بیرون کشد.

ولی این‌کار بیش از هر چیز مستلزم مهارت هنری ژرف و شهود خلاق است، مستلزم تعمق عاشقانه در داده‌ها و توانایی تجسم تحولات بعدی این یا آن نوع خاص - در هر حال، عینیت لازم است، ولی به عنوان کیفیتی مثبت. زیرا اغلب عینیت کلمه‌ای بیش نیست. به عوض چشم هنرمند که از بیرون آرام ولی از درون بی‌قرار و فروزان است، ما شاهد آرامش و وقاری تصنعی هستیم، درست همان‌طور که فقدان نیروی اخلاقی و احساس نیز غالباً خود را در هیأت بی‌طرفی و خون‌سردی قاطعانه به نمایش می‌گذارد. در برخی موارد، ابتذال اندیشه و آن حکمت عامیانه که صرفاً به دلیل کسالت‌بار بودن، آرام و باوقار می‌نماید، در ظاهر چونان وضعیتی هنری جلوه‌گر می‌شود، یعنی همان وضعیتی که در آن آدمی خاموشی گزیده و به تمامی در خود غرقه می‌شود. در این‌گونه موارد، آنچه هیچ احساسی بر نمی‌انگیزد، مرجح شمرده می‌شود و درست‌ترین عبارات همانا خشک‌ترین و توخالی‌ترین آنهاست. برخی تا آنجا پیش می‌روند که معتقدند بهترین فرد برای توصیف گذشته کسی است که گذشته برایش هیچ مفهوم و معنایی ندارد. رابطه میان محققان و فضلالی کلاسیک‌شناس (classicists) و یونانیان مورد مطالعه ایشان، غالباً از همین نوع است: هر دو دسته برای یکدیگر به کلی فاقد معنا و مفهوم‌اند - وضعیتی که معمولاً «عینیت» نامیده می‌شود! این بی‌اعتنایی خودنمایانه هنگامی به‌راستی دیوانه‌کننده می‌شود که مسأله بر سر بیان والاترین و نادرترین حقایق است و زیرا همه اینها از تکبر مورخ ناشی می‌شود. این‌گونه مؤلفان مؤید این حکم‌اند که درجه تکبر فرد متناسب با فقدان فهم و درایت اوست. نه، لااقل صدیق باشید! اگر رسالت هولناک حق‌طلبی بر دوستان نیست، حق و حقانیت ظاهری را طلب نکنید. توگویی حقیقی در باب هر آنچه تا به حال وجود داشته است، رسالت هر عصری است! حتی می‌توان گفت که اعصار و نسل‌های بعدی هرگز حق آن را ندارند که در مورد اعصار و نسل‌های گذشته به قضاوت نشینند؛ این مأموریت پردردسر فقط خاص افراد است، آن‌هم نادرترین افراد. چه کسی شما را وادار به قضاوت می‌کند؟ به علاوه، نخست خود را بیازمایید و ببینید که حتی اگر بخواهید، می‌توانید حق‌طلب باشید یا نه! در مقام قاضی، شما باید بالاتر از آئی باشید که مورد قضاوت قرار می‌گیرد؛ حال آنکه شما فقط متأخر بر اوید. میهمانانی که دیرتر از همه سر می‌رسند به‌ناچار باید پایین سفره بنشینند؛ آیا شما می‌خواهید بر بالای آن جلوس کنید؟ پس لااقل به کاری بزرگ و مهم دست یازید؛ شاید آنگاه سایرین به واقع جایی برای شما

باز کنند، حتی اگر شما به راستی نگر آخر باشید.

فقط از دل کاملترین کار بستِ نیرو و توان عصر حاضر است که می‌توان دل به دریا زد و به تفسیر گذشته پرداخت - وقوف به آن بخشهایی از گذشته که ارزش شناخت و نگهداری دارد، مستلزم آن است که والاترین خصوصیات خویش را با تمام نیرو به صحنه آوریم. کبوتر با کبوتر، باز با باز! اگر جز این باشد، صرفاً گذشته را به مرتبه خود تنزل می‌دهید. آن نوع تاریخ‌نگاری را که از نادرترین اذهان سرچشمه نمی‌گیرد، باور نکنید؛ کیفیت و مرتبه اذهان را زمانی خواهید شناخت که آن اذهان ناچار شوند امری کلی و همگانی را بیان کنند یا آنچه را که بر همگان معلوم است تکرار کنند. مورخ راستین باید توان آن را داشته باشد که امر همگانی و معلوم را به چیزی بی سابقه بدل سازد، و آن را با چنان سادگی و عمقی بیان کند که سادگی در عمق و عمق در سادگی گم گردد. هیچ‌کس نمی‌تواند مورخ یا هنرمندی بزرگ، و در عین حال فردی سطحی و عامی باشد. ولی از سوی دیگر، نباید کارگرانی را که به غریبال کردن و بارکشی مشغول‌اند، صرفاً به این دلیل که مسلماً هرگز نمی‌توانند مورخان بزرگی شوند، دست‌کم گرفت. اما تمیز نهادن میان این دو گروه، از آن‌هم بدتر است؛ باید که گروه نخست را شاگردان و ورده‌ستهایی در خدمت استاد دانست. این کارگران باید رفته‌رفته به محققانی بزرگ بدل شوند، ولی به همین دلیل هرگز نمی‌توانند به مقام استادی برسند. محقق بزرگ و عامی بزرگ - این دو به مراتب با هم سازگارترند.

خلاصه کنیم: تاریخ به دست مرد مجرب و برتر نوشته می‌شود. آن کس که حوادث و امور بزرگتر و والاتر را تجربه نکرده است، هرگز نخواهد دانست که چگونه باید حوادث بزرگ و والای گذشته را تفسیر کرد. گذشته همواره در مقام هاتفی غیبی سخن می‌گوید، و فقط کسی می‌تواند این سخن را دریابد که معمار آینده و دانای حال باشد. امروزه برای توضیح درجه و گستره فوق‌العاده نفوذ معبد دلفی (Delphi) عمدتاً به این واقعیت اشاره می‌شود که کاهنان این معبد شناخت دقیقی از گذشته داشتند؛ حال باید گفت فقط کسانی که آینده را می‌سازند حق آن را دارند که در مورد گذشته به قضاوت نشینند. اگر به پیش بنگرید و هدفی بزرگ را پیش روی نهدید، در همان حال می‌توانید آن میل و کشش تحلیلی (analytical) خام و هرزه را مهار کنید، همان میلی که حال را به بهوتی بدل می‌سازد و هرگونه آرامش و صفا، هرگونه رشد و بلوغ صلح‌آمیز را تقریباً ناممکن می‌کند. حصاری بر ساخته از امیدی سترگ و جامع به گرد خویش کشید، حصاری از تلاش و شوق انباشته از امید. در درون خود تصویری بسازید که آینده مطابق آن خواهد بود، و این خرافه را که شما گل سرسبد تاریخید به فراموشی سپارید. هرگاه در باب زندگی آینده به تأمل

نشینید، برای تعمق و ابداع، مضامینی کافی خواهید یافت؛ ولی از تاریخ نخواهید تا چگونگی و مسیر رسیدن به آن زندگی را به شما نشان دهد. ولی اگر از سوی دیگر به معرفتی زنده از تاریخ مردان بزرگ دست یابید، با فرمان اعلای آن آشنا خواهید شد: بالغ شدن و خلاصی از آن پرورش فلج‌کننده عصر حاضر که نفع خود را در جلوگیری از رشد شما می‌بیند تا از این طریق بتواند، در زمانی که شما هنوز نابالغید، بر شما مسلط گردد و به‌طور کامل استثمارتان کند. و اگر هنوز طالب زندگی‌نامه‌ها هستید، به سراغ آنهایی نروید که افسانه «فلان‌الدوله و عصر او» را بازگو می‌کنند، بلکه آن زندگی‌نامه‌هایی را جستجو کنید که در صفحه عنوان خود نوشته‌اند «کسی که بر ضد عصر خویش جنگید». خود را با پلوتارک سیراب کنید و زمانی که به قهرمانان و مشاهیر او باور آورید، هم در آن حال جرأت و ورزید تا به خود نیز باور آورید. با صد تن از چنین مردانی – که بدین شیوه غیرمردن پرورش یافته‌اند، یعنی بالغ گشته و با زندگی قهرمانی خو گرفته‌اند – می‌توان هم‌اینک و برای ابد به کل فرهنگ جعلی و پرمیاهوی عصر ما خاتمه داد.

۳

هرگاه این حس تاریخی به صورتی افسارگسیخته حاکم شود و همه پیامدهای آن تحقق یابد، آینده را ریشه کن خواهد کرد، زیرا توهمات را نابود می‌کند و اشیاء حقیقی و حاضر را از آن جوی که فقط در آن می‌توانند زندگی کنند، محروم می‌سازد. بنابراین، حق طلبی تاریخی، حتی هنگامی که در اصالتش تردیدی نیست و با حد اعلای حسن‌نیت اعمال می‌شود، فضیلتی هولناک است زیرا همواره بنیان چیزهای حقیقی و حاضر را سست می‌کند و آنها را ویران می‌سازد؛ داوری و حکم آن همواره تباه‌کننده است. اگر این کشش تاریخی، میل به ساختن را نیز شامل نشود، اگر قصد از تخریب و پاک کردن آن نیست که به آینده‌ای رخصت ظهور و رشد دهد که از هم‌اکنون در بطن حال زنده و پویاست، اگر فقط حس حق طلبی بر ما حاکم باشد، آنگاه غریزه آفرینش تضعیف و دلسرد می‌شود. برای مثال، دینی که قرار است تحت سیطره (هژمونی) حق طلبی تاریخی ناب به معرفت تاریخی بدل گردد، دینی که قرار است از سر تا پا به منزله موضوعی برای علم و حکمت فهمیده شود، همراه با به پایان رسیدن این فرآیند نابود خواهد شد. دلیلش آن است که مطالعه و پژوهش تاریخی همواره چنان انبوهی از امور کاذب، خام، غیرانسانی، مهمل و وحشیانه را آشکار می‌کند که آن حال و هوای قدسی آمیخته به توهم که شرط بقای همه چیزهای

زنده است، ضرورتاً بر باد می‌رود. زیرا آدمی فقط در حالت عشق، فقط در سایه توهّم ناشی از عشق، یعنی در حالت ایمان بی‌قید و شرط به راستی و کمال، می‌تواند موجودی خلاق باشد. هر آنچه آدمی را وادارد به چیزی کمتر از عشق بی‌قید و شرط رضایت دهد، ریشه نیرو و توان او را بریده است. در این حال، آدمی فرسوده می‌شود، به عبارت دیگر صداقت خود را از دست می‌دهد. تاریخ به لحاظ ایجاد چنین تأثیری، نقطه مقابل هنر است. تاریخ فقط در صورتی می‌تواند از غرایز و امیال محافظت کند یا حتی آنها را برانگیزد که تغییر شکل خود به اثری هنری را تاب آورد. اما این نوع تاریخ‌نگاری به کلی با گرایشهای تحلیلی و غیرهنری زمان ما فرق خواهد داشت، گرایشهایی که بی‌شک آن را باطل خواهند شمرد. ولی تاریخی که از جهت و میل درونی به ساختن بی‌بهره باشد و جز تخریب کار دیگری نکند، در درازمدت طبیعت و سرشت ابزار خود را دگرگون خواهد ساخت. زیرا چنین مردانی توهّمات را نابود می‌کنند و آن‌کس که توهّمات را در خود و دیگران نابود سازد، از سوی طبیعت، این بی‌رحمترین جباران، مجازات خواهد شد. البته آدمی برای زمانی بس طولانی می‌تواند خود را به صورتی کاملاً معصومانه و بی‌ضرر با تاریخ مشغول سازد، چنانچه گویی تاریخ نیز صرفاً یکی از انواع مشغولیات انسانی است؛ به نظر می‌رسد الهیات دوره اخیر مشخصاً در این راه پا گذاشته است و با معصومیتی تمام عیار شریک [علم] تاریخ گشته است، و حتی هم‌اینک نیز از مشاهده این حقیقت سر باز می‌زند که به واسطه همین شراکت، احتمالاً تا حد زیادی برخلاف میل خویش، در خدمت فراخوان ولتری* قرار گرفته است. هیچ‌کس نباید گمان برد که در پس این تحول غریزه موکّد جدید و قدرتمندی نهفته است - مگر آنکه بخواهیم آن به اصطلاح اتحادیه پروتستان* را محصول دینی جدید، و احتمالاً هولتزندورف حقوقدان (یعنی ویراستار و نویسنده دیباچه کتاب مقدس پروتستانها که از خود اتحادیه هم بحث‌انگیزتر است) را یحیای تعمیردهنده بدانیم. فلسفه هگلی که هنوز هم در کاسه سر افراد مسن‌تر در جوشش است، احتمالاً تا مدتی به رواج این معصومیت کمک خواهد کرد، شاید با تعلیم این آموزه که چگوه باید «ایده مسیحیت» را از «اشکال پدیداری» ناقص و متکثر آن تمیز داد و حتی خود را قانع ساخت که «ایده براساس گرایش برتر خود» ذات خویش را در اشکال ناب و نابتر، و نهایتاً در نابترین و شفافترین، و به واقع

* فراخوان ولتری *Voltairean ecrasez*، اشاره به شعار مشهور ولتر: *"ecrasez L'infame"* - «این بنای شنیع [کلیسای مسیحی] را نابود کنید.»

** اتحادیه پروتستان *Protestant Union*: اتحادیه نظامی مابین امیران و شاهزادگان پروتستان آلمان که در فاصله سالهای ۱۶۰۸ تا ۱۶۲۱ شکل گرفت.

نامرئی‌ترین شکل، یعنی در مغز متألّهان آزادمنش عامی (theologus liberalis vulgaris) معاصر منکشف خواهد کرد. اما هنگامی که مستمع بی‌طرف به سخنان این مسیحیان نابتر از ناب در مورد مسیحیان ناخالص دوره‌های پیشین گوش فرامی‌دهد، غالباً این تصور در ذهنش ایجاد می‌شود که موضوع بحث اصلاً مسیحیت نیست، بلکه - خوب تکلیف ما چیست هنگامی که درمی‌یابیم «بزرگترین متألّه قرن»* مسیحیت را به عنوان دینی تعریف می‌کند که «می‌تواند خود را در تمام ادیان موجود و در بسیاری از ادیانی که وجودشان به سختی ممکن است، باز یابد»، هنگامی که گفته می‌شود «کلیسای حقیقی باید به جریانی سیال بدل شود، جریانی فاقد حد و مرز که هر بخش آن زمانی اینجا و زمانی آنجاست و همهٔ بخشهایش نیز بی‌هیچ ستیزی با یکدیگر در هم می‌آمیزند» - تکرار می‌کنم، تکلیف ما چیست؟

آنچه می‌توان از سرنوشت مسیحیت آموخت - یعنی این امر که مسیحیت تحت تأثیر شیوهٔ برخورد تاریخی طبیعت خویش را از دست داده است و می‌رود تا به لطف برخوردی تماماً تاریخی، یا به کلام دیگر برخوردی درست و برحق، در معرفت ناب از مسیحیت حل و از این طریق نابود شود - در هر چیز دیگری که واجد حیات است، قابل بررسی است: هر چیز زنده اگر به تمامی تشریح شود از حیات بازمی‌ایستد، و اگر مورد تشریح تاریخی قرار گیرد حیاتی دردآلود و بی‌جان خواهد داشت. برخی مردمان بر این باورند که موسیقی آلمانی می‌توانست تأثیری دگرگون‌کننده و مثبت بر آلمانها بر جا گذارد. این گروه هنگامی که به چشم خویش می‌بینند مردانی چون موزارت و بتهوون زیر غبار زندگی‌نامه‌های فرهیخته دفن شده‌اند و به کمک ابزارهای شکنجهٔ نقد تاریخی وادار گشته‌اند به هزار و یک پرسش گستاخانه پاسخ گویند، خشمگین می‌شوند و این عمل را نوعی بی‌عدالتی در حق پویاترین بخش فرهنگ آلمان محسوب می‌کنند. تحقیقات کنجکاوانه در مورد جزئیات بی‌شمار زندگی و آثار کسانی که تأثیرات حیاتبخش آنان هنوز به پایان نرسیده است، جز مرگ زودرس، یا دست‌کم فلج ساختن آنان، معنای دیگری ندارد. در آنجا که باید همهٔ مسائل را فراموش کرد و زیستن را آموخت، طرح مسائل مربوط به معرفت و شناخت، به چه معناست؟ تصور کنید چند تن از این زندگی‌نامه‌نویسان مدرن به گذشته، به لحظهٔ تولد مسیح یا ظهور قیام لوتری انتقال یابند؛ کنجکاوی هوشیارانه و عملی (پراگماتیک) آنان برای ناممکن ساختن هرگونه تأثیرگذاری از راه دور (actio in distans) به دقت کافی می‌بود؛ درست همان‌طور که زبوتنترین و ناچیزترین

* منظور فردریش شلایر مایر، متألّه آلمانی نیمهٔ اول قرن نوزدهم است.

جانداران نیز به راحتی می‌توانند با خوردن یک دانهٔ بلوط، از به وجود آمدن عظیمترین درخت بلوط جهان جلوگیری کنند. همهٔ چیزهای زنده محتاج جوئی‌اند که باید چون بخاری مرموز و مه‌آلود آنها را در میان گیرد، و اگر از این محیط پیرامونی محروم شوند، اگر دین، هنر یا تواضع را محکوم کنیم تا چونان اخترانی بدون جو در آسمانها بچرخند، دیگر نباید شگفت‌زده شویم که چرا چنین به سرعت خشک و سخت و بی‌ثمر می‌شوند. به قول هانس زاکس در شاه آوازخوانان هر آنچه بزرگ و پُرقدَر است «هرگز نمی‌تواند بدون بهره‌ای از توهم به کمال رسد».

ولی در واقع، هر ملت، یا حتی هر فردی، که می‌خواهد بالغ شود، به چنین جوئی از توهم نیاز دارد، به ابری محافظ و پوشنده. ولی امروزه نفس تجربهٔ بلوغ نفرت‌انگیز به‌شمار می‌آید، زیرا اکنون قدر و منزلت تاریخ بیش از زندگی است. فی‌الواقع برخی شادمان‌اند که اینک «علم رفته‌رفته بر زندگی مسط می‌شود»؛ احتمال تحقق چنین وضعی وجود دارد، ولی حیاتی که این‌گونه به زیر سلطه کشیده شده است دیگر ارزش چندانی نخواهد داشت زیرا در قیاس با زندگی پیشین - که تحت سلطهٔ غریزه و توهمات قدرتمند بود، نه معرفت و شناخت - به لحاظ جانداری و حیاتبخشی در مرتبه‌ای بس نازلتر قرار دارد. ولی چنانچه پیشتر گفتیم، عصر حاضر، بنا به فرض، عصر شخصیت‌های کامل، بالغ و هماهنگ نیست، بلکه دورهٔ کار و زحمت برای کسب حداکثر سودمندی همگانی است. اما این بدان معنی است که مردمان باید خود را با مقتضیات عصر و زمانه تطبیق دهند تا همواره در کمترین زمان ممکن برای کار آماده شوند؛ آنان باید پیش از رسیدن به بلوغ، یا به واقع برای آنکه مبدا بالغ شوند، در کارخانه‌های خیر عمومی به کار مشغول شوند - زیرا بلوغ خصیصه‌ای تجملی است که «بازار کار» را از بخش عمدهٔ نیروی کار خود محروم می‌کند. بعضی از انواع پرندگان را کور می‌کنند تا زیباتر آواز بخوانند؛ گمان نمی‌کنم مردمان امروز زیباتر از اجداد خویش آواز می‌خوانند، ولی می‌دانم که جملگی کور گشته‌اند. ولیکن ابزار، ابزار شنیعی که برای کور کردن آنان به کار رفته است، چیزی نیست مگر نوری بیش از حد درخشان و ناگهانی و متغیر. مردان جوان همهٔ هزاره‌ها را دوره می‌کنند؛ تصور می‌شود جوانان خامی که هیچ چیز از جنگ و دیپلماسی و سیاست تجاری نمی‌دانند، برای آشنایی با تاریخ سیاسی آماده‌اند. ولی همان‌طور که این جوانان به سرعت از خلال ادوار تاریخی می‌گذرند، ما آدمیان مدرن نیز شتاب‌زده از میان گالریهای هنری عبور می‌کنیم و به کنسرت‌های گوناگون می‌رویم. در آغاز حس می‌کنیم صدای این یک با آن دیگری متفاوت است، که هر یک تأثیری متفاوت از دیگری به جا می‌گذارد، ولی هر چه پیشتر می‌رویم این حس غرابت نیز تحلیل می‌رود و دیگر از هیچ چیز چندان شگفت‌زده نمی‌شویم، و در نهایت همه چیز برایمان

دلپذیر می‌شود - و این بی‌شک همان چیزی است که حس تاریخی، یا فرهنگ تاریخی خوانده می‌شود. اجازه دهید بدون تعارف و تکلف سخن گوئیم: توده سیال داده‌ها چنان عظیم است، و آواز غریب و وحشی و خشن دانستنیهایی که بر سر جانهای جوان و نوپا سرازیر می‌شود چنان نیرومند است که جز پناه بردن به بلاهت و حماقتی عمدی چاره دیگری برایشان باقی نمی‌ماند. هرچا نوعی هوشیاری قویتر و تیزبین‌تر حاضر بوده است، به یقین احساس دیگری نیز نمایان گشته است: تهوع و نفرت. مردان جوان خانه به دوش گشته‌اند و در همه مفاهیم و همه سنن به دیده تردید می‌نگرند. آنان می‌دانند که هر عصر و دوره‌ای متفاوت است، و اینکه شما چگونه آدمی هستید هیچ اهمیتی ندارد. آنان در بی‌اعتنائی سودایی خویش عقاید و افکار را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند و درمی‌یابند که هولدرلین به هنگام خواندن کتاب دیوژن لائرتیوس در باب زندگی و تعالیم فیلسوفان یونان چه احساسی داشته است: «در اینجا دگرباره چیزی را یافته‌ام که پیش از این بارها کشف کرده‌ام، اینکه ناپایداری و تغییرپذیری افکار و نظامات بشری از دید من تقریباً تراژدی بزرگتری است تا آن سرنوشتی که معمولاً یگانه امر واقعی قلمداد می‌شوند». نه، این نحو تسلیم و آشفتگی در برابر تاریخ، همان‌طور که مردمان عصر باستان نشان می‌دهند، به هیچ وجه برای جوانان لازم نیست، بلکه، به شهادت مردمان عصر جدید، بغایت خطرناک و مضر است. ولی حال برای لحظه‌ای به دانشجوی رشته تاریخ بنگرید، وارث آن ضعف و سستی که حضورش، حتی پیش از آنکه دوره نوجوانی را پشت سر گذارد، مشهود است. او «روشهای» لازم برای انجام کار خویش، یعنی ترفندها و فنون و هیبت اشراف‌منشانه استاد را آموخته است؛ فصل کوتاه و کاملاً مستقلی از [تاریخ] گذشته قربانی پشتکار و روشهای استادانه او گشته است؛ او از هم‌اکنون چیز جدیدی تولید، یا به بیانی فرهیخته‌تر، «خلق» کرده است، و اینک به خادم فعال حقیقت و اربابی در امپراطوری سراسری تاریخ بدل شده است. اگر قبلاً در نوجوانی میوه‌ای «آماده» و «رسیده» بود، اکنون به‌طور کامل به بار نشسته و بیش از حد «رسیده» شده است؛ کافی است او را تکان دهید تا خرد و حکمت بر سر تان فرو ریزد؛ اما این حکمت فاسد و گندیده است و در هر یک از میوه‌های آن کرمی خانه کرده است. حرفم را باور کنید: اگر قرار است آدمیان پیش از رسیدن به بلوغ، در کارخانه علم مشغول کار شوند، علم نیز به زودی به همراه این بردگانی که چنین زود به کار گرفته شده‌اند، تباہ خواهد شد. متأسفم از اینکه به ناچار باید اصطلاحات خاص برده‌داران و کارفرمایان را به کار گیرم، آن هم برای توصیف اموری که فی‌نفسه باید مستقل از سوددهی و مطلوبیت و بالاتر از ضروریات زندگی محسوب شوند؛ ولی کلماتی چون «کارخانه»، «بازار کار»، «عرضه» و «سودآوری» و افعال کمکی

مورد استفاده خودپرستی زمانه ما، بی اختیار بر زبان جاری می شود، بویژه هنگامی که می خواهیم جدیدترین نسل مردان علم را توصیف کنیم. ابتذال و حقارت هر روز بیشتر می شود و علم به لحاظ اقتصادی سودآورتر می گردد. به آنانی که با عزمی راسخ شعار جنگی عصر جدید را تکرار می کنند - «تقسیم کار، همگی به صف» - باید برای یک بار هم که شده به زبانی روشن و ساده گفت: اگر قصد دارید علم را هر چه سریعتر به جلو رانید، بی شک آن را هر چه سریعتر نابود خواهید کرد؛ درست همان طور که تسریع تخم گذاری به نابودی سریع مرغ منجر می شود. بی تردید علم در دهه های اخیر با سرعتی خیره کننده به پیش رانده شده است، ولی فقط کافی است به مردان علم، این مرغان از نفس افتاده، نگاهی بیفکنید. آنان حقیقتاً طبایعی «هماهنگ و موزون» نیستند، بلکه صرفاً می توانند بیش از هر زمان دیگر قدقند کنند، زیرا بیش از هر زمان دیگر تخم می گذارند - هر چند که تخمها نیز، بی تردید، کوچکتر و کوچکتر شده اند (و البته کتابها نیز ضخیمتر و ضخیمتر گشته اند). نتیجه نهایی و طبیعی این وضع، «مردمی شدن» (همراه با «زنانه شدن» و «کودکانه شدن») علم بوده است که همگان را به تحسین واداشته است، یعنی همان فرآیند مفتضحانه اندازه کردن قبا ی علم بر تن «عموم مردم» - استعاره ای بُرنده برای توصیف فعالیتی مناسب حال خیاطان. گوته شاهد این سوء استفاده از علم بود و خواستار آن شد که علوم صرفاً از طریق کاربرد عملی شدت یافته بر جهان خارج تأثیر گذارند. به علاوه، نسل قدیمتر مردان اهل علم به حق این نوع سوء استفاده را امری دشوار و دردسرافرین می دانستند، و البته نسل جدیدتر نیز به حق آن را ساده و آسان قلمداد می کنند، زیرا، صرف نظر از گوشه باریکی از قلمرو علم، آنان خود تا حد زیادی جزو «عموم مردم» اند و در نیازهای آنان شریک اند. کافی است برای لحظه ای آرام نشینند تا بتوانند دروازه های قلمرو کوچک مطالعات تخصصی خویش را نیز به روی کنجکاوای عوام الناس بگشایند. در مرحله بعد این آرامش موقرانه را چنین توصیف می کنند: «عالمی که فروتنانه به خواست مردم خویش گردن می نهد». حال آنکه در واقع عالم مذکور، تا آنجا که یکی از توده عوام است و نه اهل علم، صرفاً به سطح خویش نزول کرده است. مفهوم «مردم» را برای خود بیافرینید، مفهومی که هرگز نمی تواند بیش از حد ستوده یا شریف باشد. اگر برای مردم ارزشی قائل بودید، از روی شفقت و دلسوزی برای ایشان، اجازه نمی دادید تیزاب تاریخی شما به نام آب حیات به خوردشان داده شود. ولی شما در دل خویش ایشان را خوار و خفیف می شمارید، زیرا نمی توانید به خود بقبولانید که باید بجد دلسوز آینده ایشان باشید، و کردار شما به واقع کردار بدبینان عملی است، یعنی کردار مردانی که دلهره فاجعه پیش روی، هادی رفتار آنان است و از این رو به سعادت دیگران و همچنین به آینده خویش،

به نحوی رخوت‌آمیز بی‌اعتنایند. اگر فقط زمین بار ما را باز هم به دوش کشد! و اگر نکشد، خوب آن نیز نیکوست؛ - این است حس حاکم بر چنین مردانی و هم از این رو هستی آنان آکنده از طنز (irony) است.

۴

شاید عجیب به نظر رسد، هرچند نباید متناقض به نظر آید، که من نوعی خودآگاهی طنزآمیز را به عصری نسبت می‌دهم که عادت کرده است در نهایت معصومیت و بی‌خبری و با صدای بلند به افتخار فرهنگ تاریخی خود پایکوبی کند؛ عجیب به نظر می‌رسد وقتی که می‌گویم این عصر آکنده از ترس و دلهره است و خود می‌داند که هیچ دلیلی برای پایکوبی وجود ندارد، ترس از آنکه جشن و سرور معرفت تاریخی به زودی پایان خواهد یافت. گویا در توصیف درخشان خود از نیوتون، معمای مشابهی را در مورد شخصیت فردی پیش روی ما می‌نهد: نیوتون در بنیان (یا درست‌تر بگویم، در اوج) وجود خویش «دلهره‌ای آزاددهنده» کشف می‌کند؛ آینده ثابت خواهد کرد که «او بر خطاست». این دلهره تجلی لحظه‌ای آگاهی برتری است که به نوعی دیدکلی طنزآمیز از سرشت ذاتی خویش دست یافته است. بدین‌گونه است که دقیقاً در بزرگترین و کاملترین مردان تاریخی با نوعی آگاهی سرکوب‌شده مواجه می‌شویم که اغلب به شکاکیتی کلی منجر می‌شود، آگاهی به مهمل و خرافی بودن این اعتقاد که همه ملتها باید، همچون مردمان عصر ما، به شیوه‌ای عمدتاً تاریخی تربیت شوند؛ حال آنکه دقیقاً سرزنده‌ترین ملتها، که در اعمال و آثارشان از همه پرشورتر بودند، به شیوه‌ای متفاوت از ما زیستند و فرزندان‌شان را نیز به شیوه‌ای متفاوت تربیت کردند. ولی همین باور خرافی و مهمل مناسب حال ماست - و این پاسخ شکاکان است - ما دیرآمدگان، آخرین اخلاف پریده‌رنگ اقوامی شادکام و نیرومندتر، مایی که خود تحقق پیشگویی هزیود هستیم که می‌گفت سرانجام روزی آدمیان پیر و سپیدموی زاده خواهند شد و زئوس به محض رؤیت این نشانه، نسل آدمی را از زمین خواهد رُفت. فرهنگ تاریخی به راستی نوعی پیری و فتور ذاتی است و آنان که از زمان کودکی نشان آن را بر چهره دارند باید که غریزاً به کهنسالی بشریت باور داشته باشند. اما پیری نیز مشغله مناسب خود را دارد، مشغله خرفت‌کننده نگرستن به عقب، شمارش سود و زیان، بستن حسابها، جستجوی تسلی از راه به یاد آوردن آنچه زمانی وجود داشته است، در یک کلام، مشغله فرهنگ تاریخی. اما

نژاد بشر پدیده‌ای سخت و بادوام است و اجازه نمی‌دهد پیشرفتش — به جلو یا عقب — برحسب هزاره‌ها، یا حتی صدها هزاره، سنجیده شود؛ به عبارت دیگر، مشاهده و سنجش آن به مثابه یک کل به هیچ وجه از آن ذره بی‌مقدار، یعنی از فرد، ساخته نیست. به راستی چه چیزی در دو یا سه هزار سال (یا به کلام دیگر، در طول عمر ۳۴ نسل متوالی ۶۰ ساله) وجود دارد که به ما اجازه دهد از «جوانی» بشریت در آغاز و «پیری» آن در پایان سخن گوئیم؟ آیا این باور فلج‌کننده که دوره زوال بشریت هم‌اکنون فرارسیده است، کج فهمی خاصی را در خود نهفته ندارد؟ کج فهمی در مورد این باور کلامی به ارث رسیده از مسیحیت قرون وسطی که گویا پایان جهان فرارسیده و ما جملگی هراسان داورِ نهایی را انتظار می‌کشیم. آیا نیاز فزاینده ما به داورِ تاریخی صورت جدیدی از همان باور کلامی نیست؟ تو گویی عصر ما، در مقام عصر غایی، این توان و اختیار را یافته است تا تمامی گذشته را مورد داورِ عامی قرار دهد که مسیحیت اعلام آن را فقط و فقط حق «پسر آدم»^{*} می‌دانست. در روزگار قدیم این «نشانه مرگ» [*memento mori*] = به یاد داشته باش که خواهی مرد [چه برای کل بشریت و چه برای افراد، حکم سیخانک دردناکی را داشت و به نوعی نقطه اوج معرفت و وجدان قرون وسطی محسوب می‌شد. اما برابر نهاد مدرن آن، یعنی نشانه زندگی (*memento Vivere*)، صادقانه بگویم، هنوز بیشتر به نجوایی ملایم شبیه است تا بانگی رسا، و تقریباً بوی ریاکاری از آن به مشام می‌رسد. زیرا بشریت هنوز هم نشانه مرگ خویش را عزیز می‌دارد و نیاز همگانی بشریت به تاریخ، گویای همین واقعیت است. معرفت [علمی]، به رغم بال زندهای سترگش، توان پرواز را نیافته است، نوعی حس عمیق درماندگی هنوز پابرجاست که در شکل حال و هوای تاریخی جلوه‌گر می‌شود، همان حال و هوایی که کل فرهنگ و آموزش عالی را افسرده و تاریک کرده است. آن دینی که از میان همه ساعات زندگی آدمی، آخرین آنها را از همه مهمتر می‌انگارد، دینی که پایان هرگونه حیات زمینی را پیشگویی می‌کند و همگان را محکوم می‌سازد تا کل زندگی خویش را در پرده پنجم تراژدی به سر برند، به خوبی می‌تواند ژرفترین و شریفترین نیروها را فراخواند؛ اما برای هرگونه نهال‌کاری نو، هر تجربه و آزمون متهورانه، و هرگونه اشتیاق و پر کشیدن آزاد، زهری مضر است. چنین دینی مانع هر پروازی به سوی ناشناخته‌هاست زیرا در قلمرو ناشناخته‌ها چیزی نمی‌یابد که شایسته عشق و امید باشد؛ به آنچه در حال شدن است با بی میلی تام رخصت بالیدن می‌دهد، و سپس هنگامی که زمان مناسب فرا رسد آن را قربانی می‌کند، یا آن را به عنوان وسوسه‌گر هستی، به عنوان

* «پسر آدم» Son of Mon، یکی از اسماء عیسی مسیح در انجیل.

شیادی که از ارزش هستی دم می‌زند، طرد می‌کند. آنچه اهالی فلورانس، تحت تأثیر موعظه‌های ساوانارولا، بر سر نقاشیها، دستنوشتها، آینه‌ها و نقابها آوردند، همان بلایی است که مسیحیت می‌خواهد بر هر آن فرهنگی نازل کند که به تلاش و اشتیاق بی‌وقفه دامن می‌زند و نشانه‌های زندگی را بر پرچم خویش حمل می‌کند؛ و اگر دسترسی به این هدف به شیوه‌ای سراسر است، یعنی به کمک زور، ناممکن باشد، با این حال مسیحیت بدان دست می‌یابد، آن‌هم از راه اتحاد با فرهنگ تاریخی، که معمولاً بی‌خبر از چنین اتحادی است. بدین ترتیب، مسیحیت از دهان فرهنگ تاریخی سخن می‌گوید و هر آنچه را که هنوز در حال زایش است با بی‌اعتنایی طرد می‌کند و بر آن داغ دیررسی، یا به عبارت بهتر، پیرزاد بودن می‌نهد. تأمل جدی، عمیق و بی‌آلایش در بی‌ارزش بودن هر آنچه رخ داده است، یعنی تأمل در آمادگی جهان برای قضاوت نهایی، با اندکی تغییر شکل در هیأت این نگرش شکاکانه منتشر می‌شود که به هر حال آگاهی از هر آنچه رخ داده است نیز کار بدی نیست، بویژه از آن جهت که دیگر فرصتی برای انجام کارهای بهتر باقی نمانده است. بدین ترتیب، حس تاریخی، مخدومان خود را منفعل و پس‌نگر می‌سازد؛ و مبتلایان به تب تاریخ فقط زمانی فعال می‌شوند که این حس به واسطه نوعی فراموشی لحظه‌ای فروکش کرده است. هر چند حتی در چنین مواقعی نیز به محض آنکه فعل آنان به پایان رسد، آن را بلافاصله تشریح می‌کنند، و با تحلیل آن مانع از تحقق اثرات بعدی می‌شوند، و دست‌آخر نیز آن را به قصد «مطالعه تاریخی» پوست می‌کنند. در این مفهوم، ما هنوز در قرون وسطی به سر می‌بریم و تاریخ هنوز هم الهیاتی است که رنگ عوض کرده است؛ درست همان‌طور که احترام و تکریم مردمان تحصیل‌نکرده نسبت به طبقه فرهیخته نیز بازمانده احترام آنان به روحانیان است. آنچه قبلاً به کلیسا اهدا می‌شد، حال با کمی خست بیشتر، نثار علم و دانش می‌شود. ولی صرف نثار کردن، خود نتیجه نفوذ قبلی کلیساست - روح مدرن، به قول معروف، از لحاظ فضیلت شریف بخشندگی، تا حدی خسیس و ناوارد است.

شاید این رأی چندان پذیرفتنی نباشد، شاید همان‌قدر ناپذیرفتنی است که استنتاج افراط در تاریخ از نشانه‌های مرگ قرون وسطی و ناامیدی نسبت به همه اعصار هستی بشری که پیش‌روی ماست، همان ناامیدی که در دل مسیحیت نهفته است. اگر چنین باشد، می‌توانید برای تعویض این توضیح - که من بی‌شک آن را با کمی تردید عرضه می‌دارم - با توضیحی بهتر تلاش کنید؛ زیرا منشأ فرهنگ تاریخی - تخصص ریشه‌ای آن یا روح هرگونه «عصر جدید» و هرگونه «آگاهی مدرن» - این منشأ خود باید به لحاظ تاریخی شناخته شود، تاریخ باید خود مسأله تاریخ را حل کند، معرفت باید نیش خود را علیه خویش به کار گیرد. این باید، سه لایه حکم و فرمان «عصر

جدیده است، البته به فرض آنکه این عصر به واقع حاوی چیزی جدید، قدرتمند و اصیل، و مبشر حیات بیشتر باشد. یا شاید واقعیت آن است که ما آلمانها - مسأله ملل رمانس به کنار - باید همواره در تمامی امور فرهنگی والا چیزی بیش از «اخلاق» نباشیم، زیرا این همه آن چیزی است که از ما ساخته است؛ به گفته به یادماندنی ویلهلم واکرناگل: «ما آلمانها ملتی از اخلاقییم، به رغم همه دانش و معرفت والايمان، حتی به رغم باورهایمان، چیزی بیش از اخلاق جهان باستان نیستیم؛ حتی دشمنان فرهنگ کلاسیک عهد باستان نیز پیوسته از روح فناناپذیر این فرهنگ، در کنار روح مسیحیت، تغذیه می کنند. اگر ملتی موفق شود این دو عنصر را از جو گرداگرد دنیای درونی آدمی حذف کند، دیگر چیزی باقی نخواهد ماند تا حیات روح را تداوم بخشد.» حتی اگر ما آلمانها به راستی چیزی بیش از اخلاق نبودیم - صرف اینکه می توانستیم چنین فرهنگی را میراث بحق خود تلقی کنیم، «اخلاق» را به بزرگترین و غرورآمیزترین لقب ممکن بدل می ساخت. مع هذا هنوز هم موظف بودیم از خود بپرسیم آیا شاگردی عهد باستان رو به زوال به راستی سرنوشت ابدی ماست؟ بالاخره زمانی رخصت می یابیم تا به تدریج اهدافی والاتر و دورتر را دنبال کنیم، سرانجام روزی باید بتوانیم مدعی این دستاورد شویم که - به یاری تاریخ جهان شمول خویش و دیگر وسایل - روح فرهنگ رومی - اسکندری را چنین باشکوه و پرثمر بسط داده ایم، و به پاداش آن اکنون می توانیم رسالت بزرگتر عروج به ماورای جهان اسکندری را پیش روی نهم و الگوهای خویش را شجاعانه در بطن عظمت و سادگی و بشریت جهان اصیل یونان باستان جستجو کنیم. ولی در آنجا نیز با واقعیت فرهنگی اساساً غیرتاریخی روبه رو خواهیم شد، فرهنگی که به رغم این خصیصه، یا شاید دقیقاً به خاطر آن، به مراتب غنیتر و پویاتر و زنده تر است. حتی اگر ما آلمانها به واقع چیزی بیش از متأخران دنباله رو نبودیم، نمی توانستیم چیزی بزرگتر یا مغرورتر از اخلاق باشیم، اگر به راستی چنین فرهنگی را جذب کرده و وارثان و اخلاق راستین آن بودیم.

منظور من از این ملاحظات - و به عبارتی یگانه منظور من - این است که تصور متأخر بودن، که اغلب می تواند تصویری دردناک باشد، در عین حال قادر است اثراتی عظیم به وجود آورد و در دل افراد یا ملتها امیدهایی باشکوه نسبت به آینده برانگیزد، به شرط آنکه ما خود را اخلاف و وارثان قدرتهای شگفت انگیز عهد باستان بدانیم و این را مایه مباهات و انگیزه حرکت خود تلقی کنیم. بنابراین، منظور من آن است که ما نباید همچون اخلاف پریده رنگ و غلیل اقوام نیرومند زندگی کنیم و یا در مقام عتیقه پرستان و گورکنان سرد و بی روح حیات آنان را [در خاطره خویش] تداوم بخشیم. چنین اخلاقی بی شک هستی طنزآمیزی را تجربه می کند: در

مسیر زندگانی خویش لنگ‌لنگان به پیش می‌روند، حال آنکه مرگ و نیستی فقط یک قدم با آنان فاصله دارد؛ هر زمان که به یاد افتخارات گذشته سرمست می‌شوند، از فکر مرگ به خود می‌لرزند، زیرا آنان خاطره مجسم‌اند (embodied memory) و با این حال اگر وارثی نداشته باشند، خاطراتشان بی‌معنی است. بدین ترتیب حس دردناکی وجودشان را تسخیر می‌کند، این حس که زندگی ایشان ظلمی غیر عادلانه است، زیرا حیات دیگری در کار نیست تا آن را توجیه کند.

ولی در خیال خود فرض کنید این عتیقه پرستان دیررسیده ناگهان این تواضع دردناک طنزآمیز را با حالتی از بی‌شرمی عوض کنند؛ در خیال خود فرض کنید آنان با لحنی تند اعلام می‌دارند: نوع بشر اکنون به اوج خویش رسیده است، زیرا فقط در این زمان است که به معرفت از خویش دست یافته است، فقط حالا است که خود را بر خود آشکار کرده است. در این صورت شاهد منظره‌ای خواهیم بود که در آن، به مثال حکایتی تمثیلی، معنای معمایی فلسفه‌ای خاص در متن فرهنگ آلمانی، روشن می‌شود. به گمان من در قرن حاضر هیچ بحران یا چرخش خطرناکی در فرهنگ آلمان ظهور نکرده است که خطر آن به سبب تأثیر و نفوذ سترگ و مستمر این فلسفه، یعنی فلسفه هگلی، افزایش نیافته باشد. این باور که ما دیررسیدگان اعصاریم، به خودی خود، باوری فلج‌کننده و یأس‌آور است. ولی هنگامی که همین باور به ناگهان از طریق چرخشی متهورانه به دیررسیدگان الوهیت می‌بخشد و آنان را معنا و غایت حقیقی همه رخدادهای قبلی قلمداد می‌کند، هنگامی که وضع فلاکت‌بار [این دیررسیدگان] با نقطه اوج و کمال تاریخ جهانی یکی می‌شود، چهره هولناک و مخرب این باور آشکار می‌گردد. قبول چنین نقطه‌نظری، آلمانها را به سخن راندن از «فرآیند جهانی» و توجیه عصر خویش به منزله نتیجه ضروری این فرآیند، خو داده است. این دیدگاه موجب گشته تا تاریخ، در مقام «محکمه جهانی» «دیالکتیک روح قومی» یا «مفهومی که به خود تحقق می‌بخشد»، جایگزین قدرتهای معنوی دیگر، نظیر هنر و دین، شود و به عنوان یگانه قدرت حاکم فرمانروایی کند.

برخی به مسخره، تاریخی را که به این شیوه هگلی تعبیر گشته است، افت و خیزهای سرنوشت خداوند بر زمین نامیده‌اند، هرچند که خدای مذکور خود صرفاً مخلوق تاریخ بوده است. مع‌هذا این خدا در کاسه سر هگلی‌ها به خودآگاهی کامل رسیده است و از هم‌اکنون همه مراحل دیالکتیکی تطور خویش، تا مرحله نهایی شهود نفس، را طی کرده است؛ از این رو برای هگل نقطه اوج و نهایت فرآیند جهانی با هستی خود او در برلین مصادف بود. در واقع او قاعدتاً باید می‌گفت که هر آنچه پس از وی رخ می‌دهد، باید صرفاً مؤخره‌ای برای جمع و جور کردن

سمفونی فرآیند جهانی، یا به عبارت بهتر، امری زائد به شمار آید. البته هگل چنین نکرد؛ در عوض نوعی حس ستایش از «قدرت تاریخ» را به نسلی که خود خمیره آن را ساخته بود القاء کرد، حسی که عملاً همه دقایق [تاریخ و زندگی] را به تمجید و ستایش عربان موقیت بدل می‌کند و ثمره اصلی آن نیز پرستش امر واقع است. امروزه این پرستش شرک‌آمیز عموماً با عبارتی بغایت اسطوره‌ای و در عین حال بس رایج و زیانزد، توصیف می‌شود: «تطبیق دادن خود با واقعیتها». ولی کسی که یک بار زانو زدن و سر خم کردن در برابر «قدرت تاریخ» را آموخته باشد، سرانجام همچون عروسکی مکانیکی به هر قدرتی، چه حکومت، چه افکار عمومی و چه قدرت اکثریت عددی، «بله» می‌گوید، و دست و پای خود را دقیقاً با همان ریتم کشیده‌شدن نخها توسط «قدرتهای» عروسک‌گردان تکان می‌دهد. اگر هر موقیتی یک ضرورت عقلانی است، اگر هر رخدادی نشانگر پیروزی منطقی [تاریخ] یا «ایده عقلانی» است، پس بی‌درنگ زانو بزنید و در برابر نردبان بزرگ «موقیت» تواضع کنید! پس آیا دیگر اسطوره زنده‌ای وجود ندارد؟ آیا همه ادیان در شرف مرگ‌اند؟ فقط کافی است به دین قدرت تاریخ بنگریم و کاهنان اسطوره ایده و زانوان خم‌شده آنان را مد نظر قرار دهیم! آیا گرافه‌گویی است اگر بگوییم امروزه همه فضایل در خدمت این دین جدیدند؟ آیا تهی شدن انسان تاریخی که اکنون از او چیزی جز ظرفی شیشه‌ای باقی نمانده است، مبین غلبه بر نفس نیست؟ آیا وقتی که آدمی با پرستش نفس قدرت در هر قدرت موجود، از همه قدرتهای خویش در آسمان و زمین چشمپوشی می‌کند، نام دیگری جز بزرگواری و علو طبع می‌توان بر آن نهاد؟ آیا به دست گرفتن کفه‌های ترازوی قدرت و سنجش دقیق این که کدام یک سنگینتر است، چیزی جز عدالت و حق‌طلبی است؟ و به راستی که این شیوه تأمل و تعمق در تاریخ، چه مکتبی برای آداب‌دانی است! برخوردار عینی با همه چیز، خشمگین نشدن از هیچ چیز، عشق نورزیدن به هیچ چیز، درک و فهم همه چیز؛ به راستی که این «فضایل» آدمی را تا چه حد نرم و انعطاف‌پذیر می‌سازد؛ و حتی اگر یکی از شاگردان و طلاب این مکتب برای یک بار هم که شده در ملأ عام خشمگین شود، هنوز هم جای خوشبختی است، زیرا آدمی درمی‌یابد که مقصود از آن صرفاً تأثیرگذاری هنری است؛ به راستی در اینجا با خشم (*ira*) و غیرت (*studium*) سروکار داریم، و با این حال کل قضیه بری از خشم و غیرت است (*sine ira et studio*).

ایرادات من بر این مجموعه از اسطوره‌ها و فضایل، بحق تا چه حد کهنه و منسوخ است! ولی چاره‌ای جز بیان آنها ندارم، هرچند که خنده‌دار باشد. از این رو می‌گویم: تاریخ همواره چنین القا می‌کند: «در زمانهای پیش»، اما اخلاقیات می‌گوید: «نباید چنین کنی» یا «نباید مالک چنین

چیزی شوی.» پس تاریخ در کل عبارت است از مجموعه‌ای از واقعیات غیراخلاقی. پس چه کسی گمراهتر از فردی است که همین تاریخ را در عین حال قاضی و داور این واقعیات غیراخلاقی می‌داند! برای مثال، این واقعیت که فردی چون رافائل می‌بایست در سی و شش سالگی بمیرد، توهینی به اخلاقیات است؛ چنین موجودی نباید بمیرد. اگر شما، در چنین وضعی، می‌خواستید در مقام مدافع امر واقع به یاری تاریخ بشتابید، احتمالاً می‌گفتید: رافائل هر آنچه را که در او بود بیان کرده بود و اگر بیش از آن زنده مانده بود، جز تکرار زیباییهایی که پیشتر آفریده بود، کار دیگری نمی‌کرد. بدین‌گونه شما وکیل مدافع شیطان می‌شوید؛ شما موفقیت، یا امر واقع، را بت خود می‌سازید، حال آنکه در واقعیت، امر واقع همواره آمیخته به بلاهت است و در همه اعصار به‌گوساله [زرین] بیشتر شبیه است تا خدا. به علاوه، شما در مقام مدافعان تاریخ بر مرکب جهل نیز سوارید، زیرا فقط به واسطه جهل شما نسبت به ماهیت حقیقی طبع خلاقه‌ای* چون رافائل است که شوق معرفت در وجودتان فروزان نمی‌شود و در نمی‌یابید که رافائل اگر چه یک بار واقعیت یافت، ولی دیگر هرگز تکرار نخواهد شد. به تازگی گفته می‌شود که گوته بیش از آنچه باید زیست، اما من با کمال میل حاضرم شماری از «سالهای زیادی» گوته را با قرن‌ها طول عمر مردمان مدرن مبادله کنم، تا بلکه بتوانم در گفتگوهایی نظیر آنچه میان گوته و اکرمان برقرار بود شرکت جویم و بدین‌گونه از شنیدن تعالیم باب روز لژیونرهای فرصت‌طلب معاف شوم. در قیاس با مردگانی چون گوته، تعداد زندگانی که اصولاً حق زنده ماندن دارند، چه بس اندک است! اینکه اکنون بسیاری زنده‌اند حال آنکه نخبگانی چون گوته در خاک خفته‌اند، صرفاً حقیقتی خام و وحشی، یا به عبارت دیگر بلاهتی تصحیح‌ناپذیر است، نوعی «چنین است» خام و وحشی در برابر «چنین نباید باشد» اخلاقیات. بلی، در برابر اخلاقیات! زیرا صرف نظر از آنکه چه فضیلتی مدنظر شماست - حق‌طلبی، بزرگواری، شجاعت، حکمت یا شفقت - در همه موارد صفت موردنظر با قیام علیه نیروی کور و جبّار امر واقع و با تبعیت از قوانینی بجز قوانین حاکم بر نوسانات تاریخ، به فضیلتی شایسته تحسین بدل می‌گردد. این فضیلت همواره برخلاف جریان آب شنا می‌کند، یا با نبرد علیه اشتیاقات و هوسهای خویش به منزله بی‌واسطه‌ترین واقعیت ابلهانه وجود خویش، و یا با وقف خویش در راه صداقت و راستی - در همان حالی که کذب و دروغ تارهای پر زرق و برقش را به دور آن می‌تند. اگر تاریخ در کل چیزی نبود مگر «نظم جهانی

* طبع خلاقه یا طبیعت خلاق *natura naturans*؛ اصطلاح خاص اسپینوزا برای اشاره به خداوند در مقام طبیعت یا جوهر خلاق و علت و مبدأ همه موجودات یا طبیعت مخلوق *natura naturata*.

مبتنی بر اشتیاق و خطا، آنگاه بشریت نیز می‌بایست آن را به همان شیوه‌ای بخواند که گوته به خوانندگان رمان خویش رنجهای ورتر توصیه می‌کرد: «مرد باش و از من پیروی نکن!» اما خوشبختانه تاریخ در عین حال خاطره مردان بزرگی را که بر ضد تاریخ می‌جنگیدند - یعنی بر ضد قدرت کور امر واقع - حفظ کرده است، تاریخ دقیقاً با ستایش از همین مردان به منزله طبایع حقیقتاً تاریخی، خود را به زنجیر کشیده است، طبایعی که به «چنین است» واقعیت تاریخی وقعی نمی‌نهادند و از این رو با غروری شادمانه «چنین باید باشد» خویش را دنبال می‌کردند. نه به قصد به گور سپاردن نژاد خویش، بلکه به قصد ایجاد نسلی جدید - این است آنچه آنان را بی‌وقفه به جلو می‌راند؛ و حتی اگر آنان خود از زمره دیرزادگان‌اند، روش خاصی برای زندگی کردن وجود دارد که این را از یادشان می‌برد - نسلهای بعدی آنان را از زمره نخست‌زادگان خواهند شمرد.

۵

آیا عصر ما خود نخست زاده است؟ - تب و تاب حس تاریخی آن چنان زیاد و تجلیات آن چنان عام و افسارگسیخته است که اعصار آینده بی‌شک آن را لااقل از این نظر نخست زاده خواهند دانست، البته به شرط آنکه اصولاً از لحاظ فرهنگی اعصار آینده‌ای در کار باشد. ولی دقیقاً همین واقعیت است که ما را عمیقاً به شک می‌اندازد. غرور انسان مدرن از خودآگاهی طنزآمیز او جدا نیست، یعنی از آگاهی او به اینکه باید در فضایی تاریخیگر (historicizing)، یا به قولی گرگ و میش، زندگی کند، و همچنین از دلهره او درباره هدر رفتن شور و امید سرزنده‌اش. اینجا و آنجا، افراد در همین راستا کمی پیشتر می‌روند و کلبی مسلک* می‌شوند و می‌کوشند تا جریان تاریخ، و در واقع کل تطور جهان را به شیوه‌ای کاملاً مناسب حال انسان مدرن، یعنی بر پایه اصول کلبی مسلکان توجیه کنند: همه چیز باید چنین می‌شد، آدمیان نیز بنا به ضرورت باید به حال و روز امروزشان می‌افتادند، مقاومت در برابر این ضرورت اجتناب‌ناپذیر بیهوده است. احساس مطبوع ناشی از این نوع کلبی مسلکی، پناهگاه کسانی است که نمی‌توانند وضعیت

* کلبی مسلکی Cynicism، به معنای بدبینی و عیبجویی تلخ و افراطی و غالباً بیمارگونه. منسوب به مکتب فلسفی دیوژن در یونان باستان (Cynics). - م. ف.

طنزآمیز [انسان مدرن] را تاب آورند؛ به علاوه، دهه گذشته یکی از زیباترین ابداعات خود را به ایشان هدیه کرده است، عبارتی جامع که این نوع کلبی مسلکی را به خوبی توصیف می‌کند و شیوه زندگی مُد روز و تماماً بری از تأمل و اندیشه این افراد را «تسلیم کامل شخصیت فردی به فرآیند جهانی» می‌نامد. شخصیت و فرآیند جهانی! فرآیند جهانی و شخصیت شپش! ای کاش فقط مجبور نبودیم تا ابد گزافترین گزافه‌گوییها، یعنی کلمه «جهان، جهان، جهان» را بشنویم، در حالی که باید با صداقتی بیشتر از «انسان، انسان، انسان» سخن بگویم. وارثان یونان و روم؟ وارثان مسیحیت؟ برای این کلبی مسلکان این عبارات بی‌معنی است؛ اما وارثان فرآیند جهانی! اوج و غایت فرآیند جهانی! این حدیث دیگری است. معنا و راه‌حل همه معماهای تکامل در انسان مدرن، این رسیده‌ترین میوه درخت دانش، عیان می‌شود! - من این را حس شورانگیز غرور می‌نامم؛ با این نشان است که می‌توان نخست‌زادگان همه اعصار را بازشناخت، هرچند که آنان ممکن است آخر از همه رسیده باشند. تعمق در تاریخ هرگز، حتی در رؤیا نیز تا این حد گسترش نیافته بود، زیرا اکنون تاریخ بشریت صرفاً ادامه تاریخ گیاهان و جانداران است؛ حتی در ژرفترین اعماق اقیانوس نیز مورخ تاریخ جهانی، آثاری از خود را در هیأت لجن زنده کشف می‌کند؛ او که چنان با حیرت در مسیر تحول طولانی بشریت خیره شده است که گویی ناظر معجزه‌ای است، در برابر معجزه‌ای بس شگفت‌انگیزتر به لوزه می‌افتد: انسان مدرن، انسانی که خود قادر به مسأحه این سیر تکاملی است. انسان مدرن، سربلند و مغرور بر بالای هرم فرآیند جهانی ایستاده است، و همچنان که سنگ زیربنای دانش خویش را بر نوک هرم کار می‌گذارد و رو به طبیعت اطراف خود ندا سر می‌دهد: «ما به مقصد رسیده‌ایم، ما خود همان مقصدیم، ما طبیعت کمال یافته‌ایم.»

ای اروپاییان بس مغرور قرن نوزدهم، هذیان می‌گویید! دانش و معرفت شما طبیعت را کامل نمی‌کند، بلکه تنها طبیعت خودتان را نابود می‌سازد. برای یک بار هم که شده بلندای قابلیت خود برای معرفت را یا ژرفای عدم قابلیت خود برای عمل مقایسه کنید. راست است که شما سوار بر انوار خورشید معرفت به آسمان صعود می‌کنید، ولی در همان حال به درون آشوب و هاویه سقوط می‌کنید. شیوه حرکت شما، یعنی صعود از نردبان معرفت، سبب هلاک شماست؛ زمین زیر پایتان به درون مفاک ناشناخته فرو می‌ریزد؛ دیگر تکیه‌گاهی برای زندگیتان وجود ندارد، آنچه مانده است، فقط تارهای عنکبوت است که با هر گام جدید علم و معرفت پاره پاره می‌شود. سولی گران‌جانی و جدیت بس است، زیرا به راحتی می‌توان کل ماجرا را با شادمانی و شعف بیشتری نظاره کرد.

در هم کوبیدن و تکه پاره کردن دیوانه وار همه بنیادها، تجزیه و تحلیل آنها در تطوری مستمر که بی وقفه جریان می یابد، تاریخی کردن و رشته کردن خستگی ناپذیر همه بافته ها به دست انسان مدرن - همه اینها ممکن است موجب دلهره و یأس معلمان اخلاق، هنرمندان، پرهیزگاران و حتی دولتمردان شود؛ ولی ما برای یک بار هم که شده آنها را ارمغان شادمانی تلقی می کنیم، زیرا کل ماجرا را در آینده درخشان و جادویی طنزپردازی فیلسوف می نگریم که عصر و زمانه ما در او به نوعی خودآگاهی طنزآمیز دست یافته است، آن هم با چنان روشنی و صراحتی که (به قول گوته) «دست کمی از رسوایی و فضاخت ندارد.» هگل زمانی به ما آموخت: «هرگاه روح [زمانه] تغییر جهت دهد، ما فیلسوفان نیز در آنجا حاضریم.» عصر ما، به سوی خودآگاهی طنزآمیز تغییر جهت داد، و بنگرید! فن هارتمان E. Von hartmann نیز حاضر بود و مکتب مشهور خویش، فلسفه امر ناخودآگاه - یا روشتر بگوییم - فلسفه طنز ناخودآگاه را پی ریخت. تاکنون به ندرت ابتکاری سرورآمیزتر یا دغل بازی فلسفیترا از این مکتب هارتمان به دستمان رسیده است؛ هر آن کسی که به یاری آن نتواند پی به ماهیت شدن برد، و یا حیات درونی اش در پرتو آن روشن و منظم نگردد، به واقع، از این لحاظ، به دردگور می خورد. [در فلسفه هارتمان] همه چیز، از نخستین سنگ بنای آگاهی گرفته تا سقوط مجدد آن به نیستی، همراه با توصیف دقیق رسالت نسل ما در چارچوب این فرآیند جهانی، جملگی مستقیماً از آن منبع الهامی که چنین زیرکانه کشف شده است، یعنی از ناخودآگاهی، استنتاج و عرضه می شود؛ همه چیز در پرتو نوری آخرالزمانی می درخشد، و تقلید هارتمان از جدیت و وقار علمی چنان گول زنده است که گویی سر و کار ما به راستی با فلسفه ای جدی است، و نه با فلسفه ای مبتنی بر شوخی (فلسفه جوک). خالق چنین اثری بی تردید یکی از بزرگترین فیلسوفان طنزپرداز همه اعصار است؛ پس اجازه دهید - به پیروی از توصیف ادبی شلایرماخر - برای نشان دادن تحسین و قدردانی خود طراهی مو را نثار او، این کاشف مرهم جهانشمول حقیقی، سازیم. زیرا در برابر افراطکارهای فرهنگ تاریخی، به راستی هیچ مرهمی مؤثرتر از تقلید طنزآمیز هارتمان از فرآیند جهانی نیست.

اگر بلاغت را کنار گذاریم، آنچه هارتمان از درون آزمایشگاه جادویی طنز ناخودآگاه اعلام می کند، در این عبارت خلاصه می شود: به اعتقاد او برای آنکه نهایتاً شرایطی به وجود آید که این نوع زندگی برای مردمان تحمل ناپذیر شود، وضع موجود زمانه ما، کاملاً کفایت می کند - و البته ما نیز حقیقتاً بر این باوریم. هارتمان این تصلب و استخوانی شدن عصر ما، این غوغا و تزغ بی قرار استخوانها را - که دیوید اشتراوس در نهایت خامی آن را همچون زیباترین جنبه واقعیت توصیف می کند - هم از عقب، در مقام معلول علت فاعلی، و هم از جلو، در مقام علت غایی،

توجیه می‌کند؛ دغلباز شوخ، عصر ما را در پرتو نور آخرالزمان روشن می‌سازد، و در نتیجه معلوم می‌شود که عصر ما به راستی یکی از خوبترین و زیباترین اعصار است، بویژه برای آنانی که مایل اند به سخت‌ترین شکل ممکن از سوءهاضمة حیاتی رنج بکشند و در نتیجه با علاقه تمام چشم به راه فرارسیدن همان آخرالزمان هستند. درست است که هارتمان مرحله فعلی حیات بشریت را «سالهای مردانگی» می‌نامد؛ ولی منظور او اشاره به شرایط دلپذیری است که در آن جز «ابتدال سالم» یا «بی‌مایگی مستحکم» چیزی به جای نمانده است، هنر همان چیزی است که «احتمالاً سرگرمی شبانه‌ای برای تجار برلینی فراهم می‌آورد»، هنری که در آن «عصر و زمانه ما دیگر نیازی به نبوغ ندارد، زیرا وجود آن به معنای ریختن دژ و مروراید به پای خوکان است.» یا شاید بدان سبب که عصر ما مرحله مناسب نبوغ را در جهت رسیدن به مرحله‌ای مهمتر پشت سر گذارده است — مرحله تکامل اجتماعی، یا به عبارتی، مرحله‌ای که در آن هر کارگری «پس از پایان یک روز کاری، که اوقات فراغت کافی برای آموزش فکری را برای وی باقی می‌گذارد، زندگی راحت و آسوده‌ای را دنبال می‌کند.» ای دغلباز دغلبازان، تو در کلامت تمنا و حسرت بشریت معاصر را بیان می‌کنی، ولی تو خود با شبی که در پایان این سالهای مردانگی به انتظار ایستاده است به خوبی آشنایی، شبی که محصول و نتیجه همان آموزش فکری و فرهنگی بی‌مایگی مستحکم است — شب بیزاری و دلزدگی. از هم‌اکنون همه چیز به روشنی وضعی تأسف‌بار دارد، که بی‌تردید تأسف‌بارتر نیز خواهد شد، «گستره نفوذ دجال بیشتر و بیشتر می‌شود» — ولی این همان وضعی است که باید باشد، این همان مقصدی است که باید بدان برسیم، زیرا راهی که در پیش گرفته‌ایم جز بیزاری و دلزدگی از کل هستی فرجام دیگری ندارد. «پس بیایید چون کارگران تاجکستان خداوند، فرآیند جهانی را هر چه پرشورتر به پیش رانیم، زیرا تنها این فرآیند است که می‌تواند به رستگاری منجر شود!»

تاجکستان خداوند! فرآیند! رستگاری! بر هیچ کس پوشیده نیست که این کلمات صرفاً نقابی اند بر چهره فرهنگ تاریخی ما که می‌خواهد به عمد چهره مقلد و دلچکی ناقص الخلقه را به خود گیرد — فرهنگی که جز «شدن» کلمه دیگری نمی‌شناسد. بنگرید چگونه این فرهنگ از پس نقابی مضحک و ترسناک شیطنت‌آمیزترین مهملات را درباره خویش بر زبان می‌آورد. آنچه که این آخرین فراخوان دغلبازانه از کارگران تاجکستان طلب می‌کند چیست؟ آنان چه کاری را باید پرشور به پیش برند؟ یا به کلامی دیگر: از انسانی که به لحاظ تاریخی فرهیخته گشته است، از این هوادار متعصب شنا یا جریان فرآیند جهانی و غوطه خوردن در رودخانه شدن، چه کاری ساخته است، اگر بناست روزی همان نفرت و دلزدگی را که ذکرش رفت، به منزله عالیترین خوشه تاجکستان

برچینند؟ - او کاری نباید بکند مگر ادامه زندگی به نحوی که تا به حال زیسته است، ادامه عشق ورزیدن به آنچه تا به حال دوست داشته است، ادامه تنفر از آنچه تا به حال مورد نفرتش بوده است، و ادامه خواندن روزنامه‌هایی که تا به حال خوانده است؛ برای او تنها یک گناه باقی مانده است - زندگی کردن به نحوی متفاوت از آن‌گونه که تا به حال زیسته است. اما، چگونگی زندگی او تا به امروز، با حروفی غول‌آسا و بر جای ماندنی بر همان صحیفه پرشکوهی ثبت شده است که کل جماعت فرهیختگان معاصر را از خود بی خود ساخته است، زیرا که در آن توجیه هستی خویش را مشاهده می‌کنند که در پرتو نور آخرالزمان فروزان است. زیرا آنچه طنزپرداز و مقلد ناآگاه ما از یکایک افراد طلب می‌کند «تسلیم کامل شخصیت به فرآیند جهانی به منظور تحقق غایت آن، رستگاری جهانی، است.» یا حتی به بیانی صریح‌تر: «تأیید خواست زندگی در وضع حاضر یگانه راه درست است؛ زیرا فقط در تسلیم تام و تمام به زندگی و غمهای آن است که می‌توان دستاوردی برای فرآیند جهانی به چنگ آورد، نه در عزلتجویی و طرد بز دلانۀ زندگی؛» «تلاش برای انکار اراده و خواست فردی، به اندازه خودکشی، یا حتی بیشتر از آن، احمقانه و بی‌فایده است.» «خواننده متفکر بدون شرح و تفصیل بیشتر درخواهد یافت که فلسفه علمی مبتنی بر این اصول، چه شکل و شمایلی خواهد داشت، و اینکه چنین فلسفه‌ای به عوض جدایی و دوری از زندگی، آشتی کامل با زندگی را تجسم خواهد بخشید.»

خواننده متفکر درخواهد یافت؛ و آیا به راستی می‌توان منظور هارتمان را دریافت؟ و چه جالب توجه خواهد بود اگر منظور او بد دریافته شود! آیا آلمانیهای زمانۀ ما به راستی مردمی فرهیخته و خوش ذوق نیستند؟ به اعتقاد یک نویسنده برجسته انگلیسی آنان از لحاظ «ظرافت ادراک» بس فقیرند؛ در ذهن آلمانی ظاهراً چیزی بی‌در و پیکر، گنگ و کند وجود دارد، چیزی که نه خوشدست است و نه متناسب و بجا. - آیا طنزپرداز بزرگ آلمانی منکر این بیان است؟ درست است که به قول او ما رفته‌رفته به آن «شرایط ایدئالی» نزدیک می‌شویم که «در آن نوع بشر تاریخ خود را در آگاهی کامل می‌آفریند؛ ولی واضح است که ما با آن شرایط بسی ایدئالتر که در آن بشریت می‌تواند کتاب هارتمان را با آگاهی کامل بخواند، هنوز فاصله بسیاری داریم. اگر زمانی مردمان این کتاب را با «آگاهی کامل» بخوانند، دیگر کسی عبارت «فرآیند جهانی» را بدون لبخند بر زبان نمی‌آورد؛ زیرا در این حال به یاد زمانی خواهد افتاد که انجیل طنزآمیز هارتمان با همان صداقت ساده لوحانۀ «ذهن آلمانی»، یا به قول گوته با «جدیت نیشدار جفده»، شنیده، جذب، نقد، ترویج و تقدیس می‌شد. ولی جهان باید به راه خود ادامه دهد، آن شرایط ایدئال با خیالپردازی ساخته نخواهد شد، بلکه باید برای رسیدن به آن جنگید و مبارزه کرد، و راهی که از

جدیت جفدگونه به رستگاری می‌رسد، فقط از خلال شادمانی و سرور عبور می‌کند. زمانی خواهد رسید که آدمی با دوراندیشی از بنای فرآیند جهانی یا حتی تاریخ بشر پرهیز خواهد کرد؛ زمانی که آدمی به عوض توده‌ها به افراد خواهد پرداخت، و افراد پلی خواهند بود بر رود متلاطم شدن. این افراد حاملان و پیش‌برندگان هیچ نوع فرآیندی نیستند، بلکه معاصران یکدیگرند که در عصر و زمانه‌ای مشخص با هم زندگی می‌کنند. به لطف تاریخ، که چنین تعارفی را ممکن می‌سازد، آنان در هیأت همان جمهورِ نبوغ که زمانی شوپنهاور از آن سخن راند، زندگی می‌کنند؛ از فراز فواصل متروک زمان، غولان با یکدیگر سخن می‌گویند، به دور از مزاحمت و راجیهای کوتوله‌های هیجان‌زده‌ای که زیر دست و پای آنها می‌لولند، و بدین ترتیب گفت‌وگوی باشکوه آنان ادامه می‌یابد. رسالت تاریخ آن است که میانجی آنان باشد و از این طریق بارها و بارها نیروی لازم برای تولید مردان بزرگ را فراهم آورد. نه، غایت و هدف بشریت فقط در والاترین اسوه‌های آن نهفته است، نه در پایان آن.

البته کم‌دین ما نظر دیگری دارد، و با دیالکتیکی تحسین‌برانگیز که همان‌قدر اصیل است که تحسین‌کنندگانش محسن، به ما می‌گوید: «مفهوم تکامل با انتساب دیمومتی نامتناهی به گذشته فرآیند جهانی سازگار نیست، زیرا در صورت وجود گذشته‌ای نامتناهی هرگونه تکامل متصور می‌باید پیش از این به انتهای مسیر خود رسیده باشد، که البته چنین نیست (ای دغلباز!)؛ به همین ترتیب، انتساب دیمومتی نامتناهی به آینده فرآیند جهانی نیز ناممکن است. در هر دو صورت، مفهوم تکامل در جهت غایتی معین از میان خواهد رفت (باز هم دغلبازی!) و فرآیند جهانی به چیزی مشابه پیمانانه‌های دانا‌بدها* بدل خواهد شد. با این حال، پیروزی کامل امر منطقی بر امر غیرمنطقی (ای دغلباز دغلبازان) باید با پایان زمانی فرآیند جهانی، یعنی با آخرالزمان، مصادف باشد. نه چنین نیست، ای جان تیزهوش و تسخرزن، تا زمانی که امر غیرمنطقی همچون امروز بر جهان حاکم است، تا زمانی که می‌توان چون تو از فرآیند جهانی سخن گفت و مورد تشویق همگان قرار گرفت، آخرالزمان هنوز دور است؛ زیرا زندگی بر این زمین هنوز هم بس شادمانه است، توهمات و رؤیاهای بسیاری هنوز هم شکوفا می‌شود، برای مثال توهم معاصران تو درباره خودت، ما هنوز برای پس افتادن و درغلطیدن به نیستی آماده نیستیم، زیرا بر این باوریم که زندگی از این هم شادمانه‌تر خواهد شد، آنگاه که مردمان رفته‌رفته

* دانا‌بدها Danaides، پنجاه دختر داناوس Danaus پادشاه آرگوس که به حکم تقدیر می‌بایست با پیمانانه‌های سوراخ (با غربال) از چاه آب بکشند. - م.ف.

تو را دریابند، تو خواننده بدفهمیده شده ضمیرناخودآگاه. مع هذا، اگر چنانکه تو برای خوانندگان پیشگویی کرده‌ای، قدرت از آن بیزاری شود، اگر شرح تو از حال و آینده درست از آب درآید. و هیچ‌کس با دلزدگی و نفرتی بیش از تو آنها را تحقیر نکرده است - آنگاه من نیز با کمال میل با اکثریت همراهی خواهم شد، و بر طبق پیشنهاد تو، اعلام خواهم داشت که یکشنبه آینده رأس ساعت دوازده جهان نابود خواهد شد؛ و در پایان اعلامیه خود نیز خواهیم نوشت: از فردا دیگر زمان وجود نخواهد داشت و روزنامه‌ها هم منتشر نخواهند شد. ولی شاید اعلامیه ما بی اثر باشد: در این صورت، وقت کافی خواهیم داشت تا آزمایشی جالب را انجام دهیم. ترازویی برخواهیم داشت و سپس ناخودآگاه هارتمان را در یک کفه و فرآیند جهانی او را در کفه دیگر خواهیم گذاشت. برخی بر این باورند که هر دو کفه دقیقاً هم وزن خواهند بود، زیرا هر دو آنها به یک اندازه حاوی مفهومی بد و جوکی خوب‌اند - هر زمان که جوک هارتمان فهمیده شود، مفهوم «فرآیند جهانی» او دیگر فایده‌ای نخواهد داشت، مگر در مقام یک جوک. در واقع، مدت‌هاست که زمان برای حمله آماده و مناسب بوده است، حمله رزمندگان خیانت‌هجوآمیز به افراطکارهای حس تاریخی و ستایش اغراق‌آمیز فرآیند به قیمت وجود و زندگی، حمله به جابه‌جایی و برهم زدن بی‌معنای دیدگاهها و دورنماها؛ و البته مردمان همواره در ستایش از فیلسوف امر ناخودآگاه اذعان خواهند کرد که او نخستین فردی بود که مسخرگی مفهوم «فرآیند جهانی» را دریافت و به یاری جدیت منحصر به فرد خود در ارائه آن، دیگران را نیز واداشت تا مسخرگی آن را حس کنند. اینکه غایت وجود «جهان» یا غایت وجود «بشریت» چیست، در این لحظه به هیچ وجه نباید ما را به خود مشغول سازد، مگر به عنوان مضامینی برای شوخ‌طبعی: زیرا در حال حاضر، خودبینی گستاخانه این کرم حقیر بشری، خنده‌دارترین موضوع در صحنه نمایش جهانی است؛ ولی از سوی دیگر، برسید که چرا شما، افراد، وجود دارید، و اگر پاسخی نیافتید برای یک بار هم که شده بکوشید هستی خویش را به نحوی پسینی (*a posteriori*) توجیه کنید، یعنی هدفی، غایتی، مقصدی پیش روی خود نهدید، مقصدی والا و شریف. در تعقیب این مقصد، و فقط این مقصد، جان بازید - جز جانبازی، یا بی‌توجهی به حیات (*animae magnae prodigus*)، در راه آنچه سترگ و ناممکن است، غایت بهتری برای زندگی وجود ندارد. ولی اگر آموزه‌های مربوط به حاکمیت شدن، سیال بودن همه مفاهیم و گونه‌ها و انواع، و فقدان هرگونه تمایز مرتبتهای میان انسان و حیوان - آموزه‌هایی که از نظر من حقیقی ولی مرگبارند - برای طول عمر نسلی دیگر بر سر مردمان آوار شوند، آنها هم با این شور و حرص برای تعلیم و تعلم که اکنون امری طبیعی و عادی شده است، جای تعجب نخواهد داشت اگر مردمان از

فرط خودپرستی حقیرانه و جمود و حرص و طمع به کلی تباه و نابود شوند، متلاشی شوند و از مردم بودن بازایستند؛ و در عوض نظامهایی از خودپرستی فردگرایانه ظهور کند، انجمنهای اخوت غارتگر برای استثمار غیر برادران غیر عضو، و همچنین دیگر ساخته‌های مشابه ابتدالی فایده‌گرا که احتمالاً در عرصه آینده ظاهر خواهند شد. برای باز کردن راه به روی این‌گونه ساخته‌ها فقط کافی است به نگارش تاریخ از دیدگاه توده‌ها ادامه دهیم و بکشیم تا قوانین حاکم بر آن را از نیازهای آنان استنتاج کنیم، یعنی از قوانینی که محرک پست‌ترین لایه‌ها و لجن جامعه‌اند. به اعتقاد من توده‌ها فقط از سه لحاظ شایسته توجه‌اند: نخست به منزله نسخه‌بدلهای کمرنگ مردان بزرگ که با کلیشه‌های فرسوده روی کاغذ نامرغوب چاپ شده‌اند؛ دوم به منزله نیروی مقاوم در برابر مردان بزرگ؛ و سوم به منزله ابزاری در دست مردان بزرگ. در باقی موارد نیز همان به که نصیب شیطان و آمارگران شوند. چه، آیا آمار می‌تواند وجود قوانین تاریخ را ثابت کند؟ قوانین؟ شکی نیست که می‌تواند یکنواختی مبتذل و تهوع‌آور توده‌ها را اثبات کند؛ ولی آیا باید اثرات لختی، حماقت، تقلید، عشق و گرسنگی را قانون نامید؟ باری، به فرض که چنین باشد؛ در این صورت نیز تنها نتیجه، تأیید این گزاره است که تا آنجا که تاریخ قوانینی دارد، این قوانین و تاریخ متکی بر آنها نیز به یک اندازه بی‌ارزش‌اند. ولی آن نوع تاریخی که امروزه همگان طالب آن‌اند، دقیقاً همان نوعی است که محرکهای توده‌ای را اصلیت‌ترین و مهمترین حقایق تاریخ می‌داند و مردان بزرگ را چیزی جز روشترین تجلی این حقایق محسوب نمی‌کند، تو گویی آنها صرفاً حبابهای مرئی شناور بر سطح امواجند. از این دیدگاه، عظمت و بزرگی محصول توده‌هاست، و این بدان معنی است که بگوئیم نظم محصول آشوب و بی‌نظمی است؛ و البته کاملاً طبیعی است که در پایان سرود ستایش از توده‌ها سر داده شود، توده‌هایی که مولد این نوع تاریخ‌اند. آنچه توده‌ها را برای مدتی به حرکت درآورده و اکنون «قدرتی تاریخی» نامیده شده است، صفت «بزرگ» را یدک می‌کشد. ولی آیا این کار نوعی خلط عمدی کیفیت با کمیت نیست؟ هر زمان که توده‌های گستاخ ایده یا فکری، مثلاً فکری دینی، را مطابق میل خویش یافته‌اند، و برای قرن‌ها با سختکوشی از آن دفاع کرده و آن را به دنبال خویش کشیده‌اند، آنگاه و فقط آنگاه می‌توان مبتکر و مؤسس آن فکر را بزرگ نامید. ولی چرا! شریفترین و والاترین افکار هیچ تأثیری بر توده‌ها ندارند؟ جای خوشبختی است که موفقیت تاریخی مسیحیت، قدرت تاریخی، سماجت و دوام آن، هیچ چیزی را در مورد عظمت مؤسس آن اثبات نمی‌کند، زیرا در غیر این صورت همین اثبات مدرکی بر ضد عظمت او می‌بود. میان او و آن موفقیت تاریخی لایه‌ای بس تاریک و خاکی نهفته است، لایه‌ای از شهوت، خطا، عطش قدرت

و افتخار، لایه‌ای از قدرت مستمر امپراطوری روم، لایه‌ای که مسیحیت پس‌مانده و ذوق خاکی خود را از آن اخذ کرد و همینها نیز تداوم آن را در این جهان ممکن ساخت و آن به اصطلاح سماجت تاریخی‌اش را به وجود آورد. بزرگی نباید استوار بر موفقیت باشد: دموستن مردی بزرگ بود، هرچند که از موفقیت نصیبی نداشت. مخلصترین و مؤمنترین پیروان مسیحیت همواره سد راه موفقیت دنیوی دین خود بوده‌اند و آن به اصطلاح «قدرت تاریخی»‌اش را مورد سؤال قرار داده‌اند، و یا در هرحال مشوق آن نبوده‌اند؛ زیرا آنان بنا به سنت مرسوم خود، جایگاه خویش را در خارج از «دنیا» جستجو می‌کردند و هیچ توجهی به «فرآیند ایده مسیحی» مبذول نمی‌داشتند، و به همین دلیل نیز جملگی از دید تاریخ تماماً ناشناخته و گمنام باقی مانده‌اند. از دیدگاه مسیحیت، شیطان خلیفه این جهان و سرور و مالک موفقیت و پیشرفت است، او قدرت واقعی نهفته در دل همه قدرتهای تاریخی است و کار جهان نیز اساساً بر همین روال باقی خواهد ماند؛ هرچند که قبول این حقیقت ممکن است برای عصری که به پرستش موفقیت و قدرت در تاریخ عادت کرده است، بسی دردناک باشد. زیرا این عصری است که در اطلاق اسامی جدید بر اشیاء و امور ید طولایی دارد و حتی شیطان را نیز مجدداً غسل تعمید داده و نامگذاری کرده است. اکنون به راستی ساعت خطر فرا رسیده است: بشریت ظاهراً در آستانه این کشف خطر ایستاده است که خودپرستی افراد، گروهها و توده‌ها همواره و در همه اعصار اهرم جنبشها و تحولات تاریخ بوده است؛ ولیکن در عین حال، این کشف هیچ‌گونه تلاطمی ایجاد نکرده است، بلکه برعکس اکنون بشریت اعلام داشته است: و خودپرستی خدای ما خواهد بود. در این دین و آیین جدید آدمی با تدبیر و قصدی کاملاً روشن آستینها را بالا می‌زند تا تاریخ آینده را براساس خودپرستی بنا نهد؛ تنها فرق در آن است که خودپرستی امروز باید با حزم و دوراندیشی بیشتری همراه باشد و به منظور تضمین دوام خود قیود خاصی را بر خود تحمیل کند؛ این نوع خودپرستی تاریخ را مورد مطالعه قرار می‌دهد تا با خودپرستی ادوار قبلی که فاقد حزم و دوراندیشی بود، کاملاً آشنا شود. در جریان این مطالعه این نکته آشکار گشته است که نقش دولت در تأسیس نظام جهانی مبتنی بر خودپرستی کاملاً انکارناپذیر است: دولت باید در مقام سرور و حامی همه خودپرستیهای دوراندیش، با قوای نظامی و انتظامی خود از آنها در برابر هجوم خودپرستی غیردوراندیش که هرازگاهی زیانه می‌کشد، دفاع کند. در راستای همین هدف است که تاریخ - یعنی تاریخ تکامل حیوان و انسان - به دقت به توده‌ها و طبقات کارگر غیردوراندیش، و در نتیجه خطرناک، القا می‌شود: یک نخود فرهنگ تاریخی برای درهم شکستن غرایز و امیال گنگ و خام، یا هدایت آنها به مجرای خودپرستی پالایش یافته، کافی است. در

یک کلام: امروزه بشریت، به قول فن هارتمان، «با چشم بصیرت به آینده می‌نگرد و سازندگی عملی و بومی در خانه زمینی خویش را مدّ نظر دارد.» همین مؤلف، این دوره از تاریخ را دوره «مردانگی بشریت» می‌نامد، و بدین‌گونه آنچه را که امروزه «بشر» نامیده می‌شود به سخره می‌گیرد، تو گویی منظور از این کلمه چیزی نیست مگر خودخواهی هوشمندانه. هارتمان بر همین سیاق از وقوع عصر پیری بشریت در پی دوره مردانگی آن خبر می‌دهد، هرچند مقصود او باز هم تمسخر ریش‌سپیدان معاصر است، زیرا او از پختگی و تعمقی سخن می‌گوید که این آدمیان پیر با آن «در رنجها و مصائب بی‌حاصل عمر خویش می‌نگرند و به بهبودگی کامل اهدافی که تا آن زمان به خیال خود طالبش بودند پی می‌برند.» نه، چنین نیست، بشریتی که از حيله‌گری و خودپرستی زائیده تاریخ تغذیه کرده است، جای خود را به بشریتی پیر خواهد بخشید که با حرص و آزی تهوع‌آور و در نهایت پستی و بی‌آبرویی، دو دستی به زندگی خواهد چسبید، تا سرانجام پایان نمایش فرارسد:

آخرین صحنه‌ای که

این ماجرای عجیب و پرحادثه را به پایان می‌برد،

کودکی دوم است و نسیان ناب،

بدون دندان، بدون چشم، بدون ذوق، بدون همه چیز.*

اگر زندگی و فرهنگ ما را این ریش‌سپیدان بی‌دندان بی‌ذوق تهدید می‌کنند، یا آن به اصطلاح «مردان» هارتمان، بیایید در برابر هر دو دسته با چنگ و دندان از جوانی خود دفاع کنیم و در عهد جوانی خویش هرگز آینده را به این بت‌شکنان ویرانگر و اگذار نکنیم. اما در این مبارزه به ناچار باید با حقیقتی تلخ روبه‌رو شوی: اینکه همه افراطکارهای حس تاریخی که زمانه ما از آنها در عذاب است، عامدانه تشویق و تشدید و به خدمت گرفته می‌شوند.

آنها بر ضد جوانان به خدمت گرفته می‌شوند تا از این طریق آنان در جهت همان مردانگی و بلوغی که امروزه همگان در طلبش هستند پرورش یابند؛ هدف از به خدمت گرفتن آنها در هم‌شکستن بی‌میلی طبیعی جوانان است، آنها را به یاری نوعی روشنگری و تبلیغ علمی - جادویی برای آن خودپرستی مردانه - نامردانه‌ای که جوان را دگرگون می‌سازد. ما به واقع

* ویلیام شکسپیر. هر چه شما بخواهید، پرده دوم، صحنه هفتم.

می‌دانیم که تاریخ، اگر دست بالا را بگیرد، چه خواهد کرد؛ ما به خوبی از این امر آگاهیم: تاریخ نیرومندترین غرائز جوانی، شور و شوق، غرور، عشق و از خودگذشتگی آن را از ریشه خشک خواهد کرد، دم گرم حس حق‌طلبی آن را خواهد فسرد، میل آن به بلوغِ بطی، را سرکوب خواهد کرد یا آن را در جهت میل متضادِ آمادگی و سودمندی و ثمردهی هرچه سریعتر واپس خواهد راند، سایهٔ شکی مشؤوم را بر صداقت و شهامت احساسی آن مستولی خواهد ساخت، و در واقع جوانی را از زیباترین امتیازش محروم خواهد ساخت، یعنی از قدرت آن برای ایمان آوردن به اندیشه‌ای بزرگ و سپس رخصت دادن به آن تا بیابد و به اندیشه‌ای حتی بزرگتر بدل گردد. اینها نتایج شکل خاصی از زیاده‌روی تاریخ است و ما خود ناظر تحقق آنها بوده‌ایم. تاریخ این کار را با جابجایی مستمر افقها و زدودن جوّی محافظ به انجام می‌رساند، و بدین‌گونه آدمی را از احساس و عمل کردن به نحوی غیرتاریخی باز می‌دارد. آدمی از افقهای نامتناهی، به خود، به فضای بستهٔ حقیرترین شکل خودپرستی باز می‌گردد، تا در آنجا به ناچار پیوستد و بخشکد. احتمالاً آدمی از این طریق به هوش و زیرکی دست می‌یابد، ولی به خرد و حکمت هرگز. او به «ندای عقل» گوش فرامی‌دهد، خود را با واقعیتها تطبیق می‌دهد و محاسبه می‌کند، آرامش خویش را حفظ می‌کند، چشمک می‌زند* و می‌داند چگونه نفع خود یا گروهش را در نفع و زیان دیگران بسجود؛ او تواضع غیرضروری را از ذهن خویش می‌زداید و بدین ترتیب قدم به قدم به «انسان» هارتمانی و سپس به «ریش‌سپید» بدل می‌شود. ولی از آغاز فرض بر آن بود که به چنین چیزی بدل شود، و معنای دقیق این حکم کلی مسلکانه که «شخصیت باید به تمامی تسلیم فرآیند جهانی شود» همین است - و غایت این تسلیم، همان‌طور که آن دغلباز می‌گوید، رستگاری جهانی است. باری، خواست و غایت این «آدمیان» و «ریش‌سپیدان» هارتمانی به سختی با رستگاری و نجات جهانی سازگار است - هرچند جهان بی‌شک رستگارتر و نجات‌یافته‌تر می‌شود، اگر می‌توانست از دست‌این‌گونه آدمیان و ریش‌سپیدان نجات یابد. زیرا در آن لحظه، امپراطوری جوانان برپا می‌شد.

* یکی دیگر از استعاره‌های طنزآمیز نیچه که نظام نشانه‌شناختی و استعاره‌ی متافیزیک سنتی را واژگون می‌کند، تفکر متافیزیکی همواره حس بینایی را برترین حس دانسته و کوشیده است تا بنیان خود، یعنی عقل را برحسب استعاره‌های مبتنی بر بینایی، بصیرت، نور، روشنایی، بینش و غیره توصیف کند. حال به اعتقاد نیچه - که از خصلت ضرورتاً مجازی هرگونه توصیفی از عقل آگاه است - این «چشم خرد» یا «بینش عقلانی» به چشمک‌زدنی مسخره بدل گشته است که در آن واحد هم مبین تباهی اخلاقی است و هم بیانگر بلاهت و پوچی و خوابزدگی. نیچه این استعاره را در جاهای دیگر نیز به کار برده است، از جمله در توصیف «آخرین انسان» در چنین گفت زرتشت. - م.ف.

فکر وضع امروزی جوانان مرا وامی دارد تا فریاد زخم خشکی! خشکی! سفرهای بسی هدف و گمراهانه بر دریاهاى تاریخ و غریب دیگر بس است! سرانجام ساحل نمایان شده است؛ باید در خشکی پیاده شویم. حتی بدترین بندرها نیز بهتر از درغلطیدن به اقیانوس شک و ناامیدی است. بیا بید اینک صرفاً به خشکی پا گذاریم، بعدها به قدر کافی بندرهای خوب و مناسب خواهیم یافت و ساحل را برای پهلو گرفتن سفاین آنانی که از پس ما می آیند، بهبود خواهیم بخشید.

این سفری هیجان انگیز و پر از مهلکه بود. بنگرید ما هنوز چقدر از تعمق آرامی که با آن ناظر لنگر کشیدن سفاین خود بودیم، به دوریم. در تعقیب مهلکه‌ها و خطرات تاریخ، چه سخت با آنها رویاروی گشته‌ایم؛ ما خود نشانه‌های آشکار آن رنجه را بر چهره داریم، رنجهایی که در نتیجه زیاده‌روی و مازاد تاریخ بر بشریت معاصر تحمیل شده است، و من به هیچ وجه قصد ندارم این حقیقت را از خود پنهان سازم که رساله حاضر با زیاده‌روی و عدم تعادل در نقد، با ناپختگی و عدم بلوغ انسانی‌اش، با گذر مکرر از طنز و کنایه به کلی مسلکی و انتقال از غرور به شکاکیت، خصلت مدرن خویش را افشا می‌کند، خصلتی که خود حاکی از ضعف شخصیت است. و با این حال، من به نیروی الهام‌بخشی که در غیاب نبوغ، قدرت محرکه سفینه من بوده است ایمان دارم، ایمان دارم که جوانی مرا در مسیر درست قرار داده است، مسیری که مرا وادار می‌سازد بر ضد آموزش و پرورش تاریخی انسان مدرن به اعتراض برخیزم و خواهان آن شوم که آدمی بیش از هر چیز زندگی کردن را بیاموزد و تاریخ را فقط در خدمت آن زندگی که زیستنش را آموخته است به کار گیرد. آدمی باید جوان باشد تا معنای این اعتراض را دریابد؛ در واقع، با توجه به پیری زودرس جوانان روزگار ما، برای فهم و دریافت اینکه در اینجا چه چیز به راستی مورد اعتراض است، هر قدر هم که جوان باشیم، باز هم کم است. شاید ذکر مثالی بتواند به روش‌تر شدن منظورم یاری رساند. تقریباً از یک قرن پیش نوعی غریزه یا میل طبیعی به آنچه ما شعرش می‌خوانیم، در وجود برخی جوانان آلمانی بیدار شد. آیا این بدان معنی است که نسلهای قبل از آنان، یا معاصر با آنان، به رغم ناآشنایی و بیگانگی با این هنر، حتی ذکری از آن به میان نیاورده بودند؟ البته، واقعیت درست عکس این است: آنان با شور و شوق در باب «شعر و شاعری» به تأمل نشستند، رساله‌ها نوشتند، بحثها کردند، و این چنین بود که کلماتی درباره کلماتی درباره

کلماتی خلق کردند. این زنده و بیدار شدن کلمه، متضمن مرگ آنانی که کلمه را بیدار کردند نبود؛ به مفهومی خاص، آنان هنوز زنده‌اند، زیرا اگر، به قول ادوارد گیبون، تباهی کامل یک جهان [فرهنگی] فقط مستلزم گذشت زمان، هرچند زمانی طولانی، است، در آلمان، در این «سرزمین گام به گام» نیز تباهی و مرگ یک ایده فقط مستلزم گذشت زمان، لیکن زمانی بس درازتر است. مع‌هذا، امروزه احتمالاً تعداد کسانی که می‌دانند شعر چیست، صد نفر بیش از یک قرن پیش است؛ و شاید صد سال بعد نیز صد نفر دیگر به این تعداد اضافه شود، صد نفری که تا آن زمان دریافت‌اند که فرهنگ چیست و به این حقیقت پی برده‌اند که آلمانها تا به امروز، به رغم همه لغاظیها و فخر و شویها در مورد فرهنگ، عملاً فاقد فرهنگ بوده‌اند. برای این افراد رضایت همگانی آلمانها از «فرهنگشان» مسخره و بی‌معنی خواهد بود، درست همان‌طور که ما نیز امروزه ستایش از به اصطلاح کلاسیسیسم گوتشد (Gottsched) یا شهرت راملر (Ramler) در مقام پیندار آلمان را مسخره می‌کنیم. احتمالاً آنان بر این باور خواهند بود که این فرهنگ فقط نوعی معرفت از فرهنگ، آنهم معرفتی سطحی و کاذب، بوده است. سطحی و کاذب، زیرا مردمان به تناقض میان زندگی و معرفت تن سپردند و به‌طور کامل از تشخیص ویژگی فرهنگ مردمان به راستی با فرهنگ عاجز بودند؛ اینکه فرهنگ فقط می‌تواند از دل زندگی بروید و شکوفا شود؛ حال آنکه در آلمان فرهنگ به مانند گلی کاغذی به یقه کت سنجاق می‌شد، یا همچون پودر شکر برای تزیین به کار می‌رفت، و به همین دلیل نیز ضرورتاً فریبکارانه و بی‌ثمر باقی ماند. ولی دقیقاً همین برداشت کاذب و بی‌ثمر از فرهنگ، نقطه شروع آموزش جوانان آلمانی است. غایت این آموزش، در ذاتش، به هیچ وجه انسان فرهیخته آزاد نیست، بلکه هدف آن تولید محقق و مدرس و مرد علم است، یا در واقع همان مرد علمی که سریعاً قابل به‌کارگیری و بهره‌برداری است، عالمی که از زندگی کناره می‌گیرد تا بدون مانع و رادعی بدان بنگرد. نتیجه این نوع آموزش نیز، به لحاظ تجربی، همان فاضل بی‌مایه فرهنگی است که آموزشی تاریخی-زیباشناختی دیده است، همان حراف تیزهوش باخبر از آخرین اطلاعات یک دقیقه قبل که در باب دولت و کلیسا و هنر داد سخن می‌دهد و ستایشگر همه چیز است، شکمی سیری‌ناپذیر که با وجود این از گرسنگی و عطش صادقانه بی‌خبر است. این حقیقت که چنین آموزشی، با چنین غایت و نتیجه‌ای، به راستی آموزشی غیرطبیعی است، فقط برای کسانی قابل فهم است که خود هنوز توسط آن تماماً دستکاری نشده‌اند؛ این حقیقت فقط برای غریزه جوانان قابل فهم است، زیرا جوانان واجد غریزه‌ای طبیعی‌اند که هنوز دست‌نخورده باقی مانده است، لاقبل تا پیش از آنکه توسط این آموزش به نحوی مصنوعی و اجباری در هم شکسته شود. در مقابل، کسی که قصد دارد این

آموزش را در هم شکنند، باید به جوانان یاری رسانند تا بر ضد آن لب به اعتراض گشایند. او باید به کمک درخشش مفاهیم، راه مقاومت ناخودآگاه را که این جوانان در پیش گرفته‌اند، روشن سازد و آن را به فریادی آگاه و بلند بدل سازد. ولی چگونه می‌توان به هدفی چنین غریب دست یافت؟

بیش از همه با تخریب یک خرافه: ایمان به ضرورت این عملیات آموزشی. دیدگاه رایج آن است که واقعیت بس ناجور زمانه ما، از هر لحاظ یگانه واقعیت ممکن است. با در نظر داشتن این نکته، متون دوره دبیرستان و نظام آموزشی ما طی چند دهه گذشته را مورد بررسی قرار دهید: با حیرتی آمیخته به خشم درخواستی یافت که به رغم همه پیشنهادهای متفاوت و اختلاف نظرهای حاد، همگان تصور واحدی از غایت واقعی آموزش در ذهن دارند و در همه جا فرض قاطع آن است که نتیجه و محصول نظام آموزشی، یعنی تولید «انسان آموزش دیده» به معنای فعلی کلمه، بنیان ضروری و عقلانی هرگونه آموزش بعدی است. بر طبق قواعد سراسری موجود، هر مرد جوانی باید کار خود را با معرفت از فرهنگ آغاز کند و او حتی به معرفت از زندگی هم نیازی ندارد، چه رسد به خود تجربه و زندگی. و این معرفت از فرهنگ در شکل معرفت تاریخی به جوان القا می‌شود؛ به عبارت دیگر، ذهن او از انبوه بی‌شمار ایده‌ها و افکاری پُر می‌شود که جملگی از معرفتی شدیداً غیرمستقیم و تجریدی نسبت به اقوام و اعصار گذشته نشأت گرفته‌اند، و نه از مشاهده مستقیم خود زندگی. میل جوان به اینکه چیزی را خود تجربه کند و تکامل مجموعه زنده و منسجم تجارب خویش را در وجود خود حس کند - چنین میلی آشفته و پریشان و یا به عبارتی مست می‌گردد، آن هم توسط این وعده موهوم که می‌توان والاترین و باارزسترین تجارب اعصار گذشته، بویژه بزرگترین اعصار پیشین، را طی چند سال در وجود خود جمع بندی کرد. دقیقاً همین روش جنون‌آمیز است که نقاشان جوان ما را وامی‌دارد تا وقت خود را در گالریهای نقاشی تلف کنند، به جای آنکه به کارگاه استادکاری ماهر، و قبل از هر چیز به کارگاه منحصر به فرد استادی منحصر به فرد، یعنی طبیعت بروند. تو گویی می‌توان به صرف قدم‌زدنی گذرا در گالری تاریخ، علوم و هنرهای اعصار گذشته را که محصول واقعی تجربه حیاتی مردمان آن اعصار است، جذب و هضم کرد! تو گویی زندگی خود هنر و فنی نیست که می‌باید از پایه آموخته و بی هیچ دریغ و تأملی تمرین شود، زیرا در غیر این صورت جز حرافان و مدعیان بی‌هنر محصولی نخواهد داشت!

به اعتقاد افلاطون، ضرورت داشت که نخستین نسل جامعه جدید مورد نظر او (در مدینه فاضله) به کمک یک دروغ ضروری بزرگ تربیت شوند: باید به کودکان آموخته می‌شد که باور

کنند همگی قبلاً به حالت خفته در زیر زمین به سر می بردند، جایی که معمار طبیعت به گِل آنان شکل می بخشید. عصیان علیه چنین گذشته‌ای محال است! مقابله با برنامه خدایان ناممکن است! قرار بود این دروغ همچون قانون تخطی ناپذیر طبیعت معرفی شود: جسم آن کس که فیلسوف به دنیا می آید، حاوی طلاست، جسم آنکه سرباز به دنیا می آید فقط حاوی نقره، و جسم آنکه کارگر به دنیا می آید مرکب از آهن و مفرغ است. به گفته افلاطون، همان طور که امتزاج این فلزات ناممکن است، پس ترکیب یا مخلوط کردن کاستها نیز محال است؛ ایمان به حقیقت ابدی نظام کاستها بنیاد آموزش جدید، و در نتیجه اساس دولت جدید است. حال باید گفت، آلمانیهای مدرن نیز دقیقاً به همین شکل به حقیقت ابدی نظام آموزشی خود، و به نوع خاص فرهنگ خود، ایمان دارند؛ و با این حال، اگر این دروغ ضروری، یک بار هم که شده، با حقیقتی ضروری رویاروی می شد، این ایمان نیز، همچون دولت افلاطونی، فرو می ریخت. و آن حقیقت ضروری چیزی نیست مگر این واقعیت که فرد آلمانی فاقد هرگونه فرهنگ است، زیرا آموزش او هیچ پایه و اساسی برای آن فراهم نمی کند. فرد آلمانی خواستار میوه بدون ریشه و ساقه است، و نتیجتاً خواست او بیهوده و توخالی است. این حقیقتی صاف و ساده است، حقیقتی خشن و تلخ، حقیقتی حقیقتاً ضروری.

ولی بر مبنای همین حقیقت است که نخستین نسل ما باید آموزش یابد؛ به یقین آنها بیشترین رنج را متحمل خواهند شد، زیرا باید از طریق این آموزش، خود را در تقابل با خود آموزش دهند و با کندن از سنت و طبیعت قدیمی و آغازین خود، به سوی سنت و طبیعتی جدید حرکت کنند. تنها از این راه است که می توانند همراه با یک ضرب المثل قدیمی اسپانیایی بگویند: *Defienda me Dios de my*، یعنی خداوندا مرا از شرّ خودم حفظ فرما، یا به عبارت دیگر از شرّ طبیعتی که قبلاً به من آموزش و تزریق شده است. این نسل باید حقیقت فوق را قطره قطره، همچون دارویی تلخ و سوزان، بچشد، و هر یک از اعضای آن باید بر خود غلبه کند، تا به حدی که بتواند حقیقتی را در مورد خود به زبان آرد که تحملش آسانتر می بود اگر در مورد تمامی یک عصر ادا می شد: ما فاقد فرهنگیم؛ افزون بر آن، ما برای زندگی، برای دیدن و شنیدن درست و ساده، برای به چنگ آوردن آنچه به ما از همه نزدیکتر و طبیعتیتر است، تباه و فاسد شده ایم، و اکنون حتی از پایه و اساسی برای فرهنگ نیز بی بهره ایم، زیرا حتی مطمئن نیستیم که خونی واقعی و اصیل در رگهایمان جاری است؛ تکه پاره و پراکنده، تجزیه شده به طرز تقریباً مکانیکی به دو جهان درون و برون، انباشته از مفاهیمی که چون بذر شیطان در ما کاشته شده اند، آبستن و زاینده شیطانی مفهومی، مبتلا به مرض کلمات و ظنین به هر آن احساس شخصی که

هنوز مهر کلمات بر آن نخورده است. در مقام کارخانه بی جان ولی فعال تولید کلمات و مفاهیم، من شاید هنوز حق آن را داشته باشم که در مورد خود بگویم می‌اندیشم، پس هستم (Cogito, ergo sum)؛ ولی نه، می‌زییم، پس فکر می‌کنم (Vivo, ergo cogito). «وجود» تو خالی به من عطا گشته است، ولی نه «زندگی» کامل و سبز؛ آن احساسی که مرا از وجود خودم باخبر می‌سازد، صرفاً به من اجازه می‌دهد خود را جانوری متفکر بدانم، نه جانوری زنده و جاندار: من نه یک جان-ور (anim-al) بلکه در بهترین حالت فقط یک اندیشه-ور (cogit-al) هستم. به من زندگی ببخشید، و من از آن فرهنگی برای شما خواهم آفرید! - این است فریاد فرد عضو این نسل و همه افرادی که به یاری این فریاد یکدیگر را بازمی‌شناسند. ولی چه کسی باید این زندگی را به ایشان عطا کند؟

نه خدایی و نه انسانی؛ فقط جوانی خود آنان. زنجیر از پای آن برگیرید تا ببینید چگونه زندگی آزاد و رها می‌شود. زیرا زندگی فقط زندانی و پنهان گشته است، زندگی هنوز پژمرده نگشته و نمرده است - از خود بپرسید که آیا چنین شده است!

ولی زندگی، این زندگی رها شده از زنجیر، بیمار است و باید که مداوا گردد. بیمار و رنجور از امراض بسیار که خاطرۀ زنجیرهایش فقط یکی از آنهاست. ولی آنچه اکنون مدنظر ماست، غذایی است که مرض تاریخ بر زندگی تحمیل کرده است. زیاده‌روی در تاریخ به قدرتهای جسمانی زندگی آسیب رسانده است، زندگی دیگر نمی‌داند چگونه گذشته را چونان غذایی مغذی به خدمت گیرد. مرضی بس هولناک، و با این حال! اگر جوانی از قدرت غیب‌بینی طبیعت برخوردار نبود، هیچ‌کس نمی‌فهمد که این نوعی مرض است و هیچ‌کس متوجه نمی‌شد که ما بهشتی از سلامت را گم کرده‌ایم. ولی همین جوانی است که به یاری غریزه سلامت‌بخش همین طبیعت، راه کشف مجدد این بهشت را به ما نشان می‌دهد، زیرا دارو و مرهم مناسب مرض تاریخ، مرض زیاده‌روی در تاریخ، را می‌شناسد؛ ولی به‌راستی نام این دارو چیست؟

حال، نباید تعجب کرد اگر معلوم شود که این دارو با اسامی خاص زهرها نامیده می‌شود: امر غیرتاریخی و امر فراتاریخی، این است نام پادزهر امر تاریخی. و با ذکر این اسامی، ما به سرآغاز تأملات خویش و آرامش حاکی از تعمق آن بازمی‌گردیم.

عبارت «امر غیرتاریخی» نامی است برای هنر و قدرت فراموش کردن و محصور ساختن خود در چارچوب افقی با حدود و ثغور معین؛ مقصود من از «امر فراتاریخی» همان قدرتهای است که نگاه ما را از شدن (صیوروت) برگرفته و آن را متوجه چیز دیگری می‌سازند، همان چیزی که به هستی خصلتی جاودانی و ثابت و استوار عطا می‌کند، یعنی هنر و دین - علم - زیرا

این علم است که در اینجا از زهر سخن می‌گوید - این دو [یعنی هنر و دین] را نیروهایی متخاصم و دشمن می‌انگارد، زیرا علم تنها راه درست حقیقی بررسی اشیاء و امور، یعنی همان یگانه راه علمی، را مترادف راه و روشی می‌داند که در همه جا اشیاء و امور تاریخی را می‌بیند که زمانی بوده‌اند، ولی هرگز امور جاودان و اشیائی را که هستند مشاهده نمی‌کند؛ علم متضمن تضادی ژرف با قدرتهای جاودانه ساز هنر و دین است، زیرا علم از فراموشی، که مبین مرگ معرفت است، متنفر است و سعی دارد تا حدود و ثغور افق را در هم شکند و بشریت را به سوی اقیانوس نامتناهی و بی‌کرانی از نور به پیش راند که نور آن همان معرفت از هرگونه شدن و صیورت است.

اگر آدمی می‌توانست در چنین اقیانوسی زندگی کند! همان‌گونه که شهرها پس از وقوع زمین‌لرزه ویران و متروک می‌شوند، و آدمی صرفاً با ترس و دلهره و برای زمانی کوتاه خانه خویش را بر زمینهای آتشفشانی برپا می‌سازد، زندگی نیز در پی مفهوم - لرزه‌های ناشی از [انقلابات] علم ترک می‌خورد و ضعیف و بی‌رمق می‌شود، همان مفهوم - لرزه‌هایی که آدمی را از بنیادهای امنیت و آرامش خویش، و از ایمانش به آنچه جاودان و پایرجاست، محروم می‌سازد. آیا زندگی باید بر معرفت و علم مسلط باشد، یا آنکه معرفت باید بر زندگی تسلط یابد؟ کدام یک از این دو نیرو، والاترین و تعیین‌کننده‌تر است؟ در این مورد تردیدی وجود ندارد: زندگی نیروی والاتر و مسلط است، زیرا معرفتی که زندگی را نابود سازد، خود را نیز به همراه آن تباہ می‌کند. زندگی پیش فرض معرفت است و از این رو، معرفت به مانند هر موجودی که به بقای خویش علاقه‌مند است، باید در صیانت از زندگی بکوشد. بنابراین، علم نیازمند سرپرستی و نظارت است؛ علم را نمی‌توان از بهداشت زندگی (*hygiene of Life*) جدا ساخت و در یکی از بندهای این بهداشت آمده است: امر غیرتاریخی و امر فراتاریخی پادزهرهای طبیعی بیماری فلج زندگی اند که خود از امر تاریخی، یا مرض تاریخ ناشی می‌شود. به احتمال قوی، ما که از مرض تاریخ در رنجیم، از پادزهرهای آن نیز رنج خواهیم کشید. ولی رنج کشیدن ما از آنها را به هیچ وجه نمی‌توان مدرکی دال بر نادرستی روش معالجه دانست.

و در اینجا است که رسالت جوانان، که از آنان سخن راندم، تأیید می‌شود، رسالت نخستین نسل جنگاوران و اهریمن‌ستیزان که مقدمه فرهنگ و انسانی زیباتر و خوشبخت‌تر خواهد بود، بی‌آنکه این نسل خود نسبت به تحقق این آینده زیبا و شاد چیزی بیش از احساسی گنگ داشته باشد. این جوانان هم از مرض و هم از پادزهر آن رنج خواهند کشید، ولیکن خود را سزاوار آن خواهند یافت تا در قیاس با اسلاف «فرهیخته» و «ریش‌سپید» خویش، به سلامتی پرجاتر و

طبیعتی طبیعت‌مباهات ورزند. اما رسالت آنان سست کردن پایه‌های مفاهیم عصر حاضر از «سلامت» و «فرهنگ» است، و باید که حس تنفر و تمسخر را بر ضد این مفاهیم دورگه و هیولالوش برانگیزند؛ و آن علامتی که برتری و پویایی سلامت آنان را تضمین می‌کند این واقعیت است که جوانان نمی‌توانند در میان واژه و مفاهیم رایج در عصر ما، شعار یا مفهومی مناسب توصیف طبیعت خویش بیابند، بلکه هستی خود در این عصر را فقط به صورت نوعی حس حاد و شدید برای زندگی و نوعی قدرت فعال و پویا تجربه می‌کنند - قدرتی که می‌جنگد، کنار می‌زند، و تقسیم می‌کند. می‌توان چنین حکم کرد که این جوانان هنوز فاقد فرهنگ‌اند - و کدام جوان است که این حکم را سرزنشی تلقی کند؟ می‌توان به رفتار خشن و عدم میانه‌روی آنان اشاره کرد - ولی این جوانان هنوز آنقدر پیر یا خردمند نشده‌اند که دعای خود را تعدیل کنند؛ و مهتر از همه، نیازی ندارند که از سر دورویی و ریا به دفاع از فرهنگی تماماً شکل یافته بپردازند، بلکه هنوز می‌توانند از همه امتیازات و تسلی‌های خاص جوانی، بویژه امتیاز صداقت شجاعانه و بی‌تأمل و تسلی الهام‌بخش امید، برخوردار شوند.

می‌دانم که این جوانان امیدوار، به واسطه تجربه شخصی خود، با این تعمیمها از نزدیک آشنایند و آنها را به تعالیمی خاص خود بدل خواهند کرد؛ دیگران ممکن است ادعاهای آنان را فعلاً توخالی ارزیابی کند، تا سرانجام روزی در نهایت شگفتی به صلابت آنها واقف شوند و دریابند که این تعمیمها در دل خود شورشها، خواسته‌ها، امیال حیاتی و اشتیاقات را نهفته داشته‌اند که اینک به مخلوطی در هم فشرده بدل گشته‌اند، مخلوطی که فوران آن دیگر چندان دیر نخواهد پایید. زمان، که همه چیز را روشن می‌کند، پاسخ این شکاکان را خواهد داد. مایلم در خاتمه، به جمع امیدواران روی آورم و در قالب حکایتی تمثیلی با آنان از مسیر و نحوه پیشرفت مداوایشان سخن گویم، از شیوه نجاتشان از مرض تاریخ، و سپس از تاریخ خود ایشان و تحول آن تا مقطع و مرحله‌ای که می‌توانند با تکیه بر سلامت مکفی خویش مطالعه تاریخ را از سر گیرند، و تا انتهای زندگی، گذشته را در معانی سه‌گانه‌اش، یعنی همان تاریخ یادبودی یا عتیقه‌مدار یا انتقادی*، به خدمت گیرند. در آن مقطع، آنان از مردمان «فرهیخته» عصر حاضر نادانتر خواهند بود، زیرا تا آن زمان بسیاری از آموخته‌ها را از ذهن خویش زدوده‌اند و به آنچه مردمان فرهیخته عصر ما شیفته دانستنش هستند هیچ میل و رغبتی نخواهند داشت؛ از دیدگاه این مردمان فرهیخته، وجه مشخصه جوانان، دقیقاً همان «بی‌فرهنگی» و بی‌اعتنایی ایشان نسبت

* اشاره به سه نوع یا سه شیوه تاریخ‌نگاری که نیچه قبلاً در بخش اول همین مقاله آنها را شرح داده است.

به بسیاری از امور والا و حتی بسیاری از امور نیک است. ولی در این مقطع پایانی از مداوا و معالجه است که آنان بار دیگر انسان خواهند شد و دیگر صرفاً تلنباری از خصائل انسان‌وار نخواهند بود. این غایتی درخور است، غایتی درخور امید! آیا دل‌هایتان به‌وقت امید خندان نمی‌شود ای جوانان امیدوار؟

و چگونه می‌توانیم به این هدف دست یابیم؟ این پرسش شماست. در ابتدای سفر به سوی این مقصد، خدای دلفی سروش خود را به شما خطاب می‌کند: «خودت را بشناس». این کلامی بس دشوار است: زیرا همان‌طور که هراکلیت گفته است، آن خدا «نه چیزی می‌گوید و نه چیزی را پنهان می‌دارد، بلکه فقط اشاره می‌کند». اشاره او به چیست؟

یونانیان باستان نیز در قرن‌هایی از تاریخ خویش، خود را با خطری مشابه آنچه پیش‌روی ماست روبرو یافتند: خطر تسلیم در برابر آنچه بیگانه است و به گذشته تعلق دارد، خطر تباه شدن به واسطه «تاریخ». آنان هرگز از آسیب‌ناپذیری و امنیتی ضرورآمیز برخوردار نبودند. «فرهنگ» آنان، اساساً و برای زمانی طولانی ترکیب در هم ریخته و آشوب‌زده‌ای از افکار و صور فرهنگی سامی، بابلی، لیدیایی و مصری بود، و دینشان به‌واقع صحنه نزع همه خدایان شرق بود - تقریباً همان‌طور که «فرهنگ» و دین آلمانی نیز اکنون ملغمه‌ای از کل [سنن فرهنگی] غرب و همه اعصار گذشته است. و با این حال، به لطف آن سروش آپولونی، فرهنگ هلنی هرگز ملغمه‌ای صرف نبود. یونانیان به تدریج آموختند که با پیروی از تعالیم دلفی و عطف تفکر به‌خویش، آن آشوب را سامان دهند؛ آنان تفکر را به نیازهای واقعی خود معطوف ساختند و شبه-نیازهای خود را رها کردند تا خشک و پژمرده شوند؛ بدین‌گونه، بار دیگر مالک خود گشتند؛ آنان برای مدتی طولانی وارثان و حاملان خمیده پشت کل [فرهنگ] شرق باقی نماندند؛ پس از مبارزه‌ای دشوار با خویش و با عمل کردن به فرمان سروش غیبی برای زمانی دراز، حتی توانستند شادمانترین قومی شوند که گنجینه‌های موروثی خویش را غنا و فزونی بخشیدند؛ و بدین ترتیب آنان به نخست‌زادگان و سرمشق همه ملل فرهیخته پس از خود بدل شدند.

این حکایتی برای تک تک ماست: هر یک از ما باید با عطف و بازگرداندن تفکر به نیازهای واقعی خویش، آشوب را سامان دهد. صداقت، نیرو و راستگویی او باید سرانجام در برابر وضعی قیام کند که در آن او فقط آنچه را که شنیده تکرار می‌کند، آنچه را که از قبل معلوم است می‌آموزد، و از آنچه از قبل موجود است تقلید می‌کند؛ آنگاه او درخواهد یافت که فرهنگ می‌تواند چیزی جز زینتی برای زندگی باشد، زینتی که در اساس هیچ نیست مگر دروغ و تزویر؛

زیرا همهٔ زینتها آنچه را که زینت یافته پنهان می‌سازند. بدین ترتیب، معنای یونانی فرهنگ – در تضاد با معنای رومی آن – بر او آشکار خواهد شد، یعنی معنای فرهنگ به منزلهٔ طبیعتی (Physis) نو و بهتر، بدون درون و برون، بدون تزویر و قواعد مصنوعی، فرهنگ به منزلهٔ وحدت و اتفاق زندگی، فکر و نمود و اراده. بدین‌گونه او از طریق تجربهٔ خویش خواهد آموخت که یونانیان به یاری نیروی والای طبیعت اخلاقی خویش بر تمامی فرهنگهای دیگر پیروز شدند، و اینکه هرگونه افزایشی در صداقت و راستگویی باید در عین حال به گسترش فرهنگ حقیقی یاری رساند. هرچند که این راستگویی ممکن است در برخی مواقع دقیقاً به همان نوع فرهیختگی که امروزه چنین ارزشمند تلقی می‌شود آسیب جدی رساند، و هرچند که این راستگویی ممکن است حتی کل یک فرهنگ صرفاً تزئینی را به سقوط کشاند.

مأخذ:

Fredrich Nietzsche, "On the uses und disadvantages of history for Life" in *Untimely Meditation*, trans. by R.J. Hollingdale.

این نوشته ترجمهٔ شش بخش آخر دومین مقالهٔ کتاب تأملات بی‌موقع است که به علت محدودیت فضا از ترجمهٔ چهاربخش نخست آن صرف‌نظر شد. مهمترین و مشهورترین مضمون قسمت ترجمه‌نشده تقسیم تاریخ‌نگاری به سه‌گونه «یادبودی» (Monumental) و «عتیقه‌مدار» (Antiquarian) و «انتقادی» (Critical) است. قسمت دوم که به نقد یا «آسیب‌شناسی» فرهنگی عصر جدید و «بیماری» فرهنگ مدرن می‌پردازد، عمدتاً خصلتی جدلی و استعاری و لحنی تندتر دارد.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو د پوهنتون
پرتال جامع علومو او مطالعاتو د پوهنتون

نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم

نوشتۀ رابرت ب پی پین

ترجمۀ محمدمسعود حنائی کاشانی

مفهوم مدرنیسم که ابتدائاً در هنر و نقد ادبی برای طبقه‌بندی به کار گرفته شد، اکنون اصطلاح هنری متداولی در بسیاری از برنامه‌های فلسفی (و ضد فلسفی) است که اغلب دیدگاهی مبهم و طفره‌آمیز نیز باقی مانده است. در این مقاله برای بحث از دقت تاریخی و مشروعیت فلسفی این مفهوم مؤلفی را برمی‌گزینیم که مسؤلیت بسیاری در مطرح کردن این مسأله (به گفته او «نیست‌انگاری») و [برانگیختن] حساسیت فلسفی نسبت به مسائل نهفته در این ادعا داشته است که چیزی ملازم با یک سنت «به پایان رسیده» است و چیز تازه‌ای «آغاز شده» است؛ این مؤلف نیچه است. و این مسائل عبارت است از: برای اینکه اثبات کنیم که در حقیقت «گسست» کاملی در یک سنت رخ داده است، به‌ویژه اگر بخشی از آن ادعا این است که این گسست باید رخ می‌داد، چه چیزی را باید نشان دهیم؟ و: چه نتایجی در پی می‌آید، به‌ویژه با توجه به امکان توجه «بُست‌مدرن» آن؟ پاسخهای نیچه به این پرسشها پیچیده‌تر از آن است که فهمیده شده است و وقتی که این پرسشها به‌درستی پی گرفته شود می‌توان قوت و ضعف پاسخهای متفکران پس از نیچه را آشکار کرد، کسانی همچون: هایدگر، دلوز، فوکو و دریدا.

۱

وقتی که به کسی گفته می‌شود که نقاشی، آهنگسازی، شاعری یا فیلسوفی «مدرنیست» است یقیناً از این نام چیزی می‌فهمد. اما به‌وضوح دشوار است که بگوییم دقیقاً چه چیزی است که به کسی حق می‌دهد تا نه فقط کسانی مانند [ریشارد] واگنر، [ایگور] استراوینسکی، [پاول] سزان، [مارسل] پروست، [ویرجینیا] ولف، [جیمز] جویس و [فریدریش] نیچه را در یک گروه جای دهد، بلکه [بیله] بارتوک، [جان] کیج، [رنه] مگریت، [فرانتس] کافکا، [ساموئل] بکت و [لودویگ] ویتگنشتاین را هم در یک صف گذارد. راه ساده مبادرت به

تحقیق در خصوص بخشی از آنچه در چنین مقوله‌بندی فراگیری می‌تواند ملحوظ باشد دقیق‌نگریستن به مؤلفی است که در این اردوی مدرنیستی صریحاً به تبیین و حتی توجیه این ائصاف پرداخته است. چنین تحقیقی وقتی می‌تواند جالب توجه‌تر باشد که مؤلف مورد بحث نه فقط در توجیه این مفهوم به منزله مقوله‌ای از حیث تاریخی یا انتقادی مفید بکوشد، بلکه این دیدگاه را کلاً توجیه کند و مدلل سازد که برخی مفروضات مهم فلسفی نهفته در ذات این مفهوم صادق است. در این صورت است که ضد مدرنیست بودن نشانه خامی و گمراهی یا جزم‌اندیشی خواهد بود، و نه فقط نشانه کهنه‌اندیشی.

اما این مفروضات کدام است و چگونه می‌توان از آنها دفاع کرد؟ در ادامه این مقال فرض من بر این است که نیچه با همه دشواری و طفره‌آمیزی تفکرش، «مدرنیستی» پرثمر و سرمشق‌آفرین برای پرسش‌کردن از چنین مسائلی است. زیرا یکی از مهمترین دعاوی نیچه تقریباً همواره جزو لاینفک دیدگاه‌های مدرنیستی است (گرچه اغلب پیشفرضی خاموش و قاطع است)، و آن این دعوی است که عصر حاضر نمایانگر گسستی کامل و چاره‌ناپذیر از گذشته است و نه مرحله‌ای بعدی در توسعه پیوسته [عصر گذشته] که با آن اساساً ارتباط درونی داشت. اغلب گمان می‌رود که این گسست چنان کامل است که هیچ‌یک از مفروضات ارزشمند فرهنگ‌های مختلف قبلی، دیگر به‌طور موجه (یا حتی به‌طور عملی) قابل اتکا نیست؛ حتی، محض نمونه، مفروضات ظاهراً ساده‌ای که منجر به کتاب و متن یا ادبیات‌نامیدن چیزی شد. «برترین ارزشها خودشان را بی‌ارج کرده‌اند»؛ عصر حاضر فقط به «هیچ» متکی است.^۱ اگرچه فرض بر این است که روایت نیچه از این نظریه نیز بسیاری از پیشفرضها و ملزومات نظری آن را به صراحت معرفی می‌کند و در برابر دیدگان ما به نمایش می‌گذارد. نکته شایان توجه این است که در روایت نیچه از خاستگاه چنین مسأله مدرنی (که او آن را «نیست‌انگاری» می‌نامد)^۲ دعاوی باید از حیث نظری چنان نیرومند باشد تا بتوان نشان داد که این از دست‌رفتن ایمان صرفاً واقعه‌ای تاریخی نیست بلکه واقعه‌ای است که می‌توان آن را ناشی از طبیعت خود آن ارزشها دانست. بدین ترتیب، نیچه تأویل نهادها و عرفها و نویسندگان مختلف را بدین قصد پیش می‌کشد تا از حیث فلسفی بر آنچه «اکنون باید با آن مواجه شد» نور بیفکند و از آن دفاع کند. در چنین تأویلی او اغلب به صراحت از همان نظریه تأویلی دفاع می‌کند که موضوع اصلی تحلیل خودش و «فلسفه تاریخ» ناشی از کاربرد آن است.^۳ به گمان من، چنین تأویل تاریخی نه فقط برای فهم فلسفه نیچه می‌تواند اهمیت داشته باشد (مسأله‌ای که کانون توجه مطالب بعدی ما خواهد بود)، بلکه دست‌کم به‌طور غیرمستقیم در فهم برخی از مسائل اساسی موجود در دعوی ما مؤثر است، یعنی این دعوی که

مرحله‌ای «مدرنیستی» در تاریخ وجود دارد که مبین گسستی تاریخی است که تنها از روی جهل یا خام‌اندیشی قابل اجتناب است.^۲

دوم آنکه، ارزش بزرگ دیگر فلسفه نیچه برخلاف برخی مقلدان معاصرش این است که او حاضر نیست به نظریه سلبی فوق اکتفا کند. او همچنین می‌کوشد بفهمد که اتکانشدن به ارزشهای ماقبل مدرنیستی به چه معناست و چه عواقبی دارد. نیچه خیره‌شدن و تمرکز تفکر مدرن بر «زندگی بی‌حاصل [wasteland]» دوران معاصر ما را از دیدگاه اشرافی خوار می‌شمارد و همچنین «ضعف» و «اعتماد به نفس نداشتن» و تقلایی را تحقیر می‌کند که به ادعای او بارها در نمایش و هنر مدرن جلوه‌گر شده است. اما این نیز متضمن درگیر شدن او با یک دعوی فلسفی است. بدین معنا که نیچه می‌خواهد بحث کند و نشان دهد که وقتی فرض مدرنیستی مذکور پذیرفته شد چه شکلی از «توجیه» ممکن است. او این نگرش را به کزات با توسل به مفهومی اصلی در نخستین آثارش متمایز می‌سازد، مفهومی که دست‌کم به ظاهر به طرز شگفت‌انگیز ساده است: این توجیه مدرنیستی «توجیه زیبایی‌شناختی» است. اما باید ببینیم که مراد از آن چیست.

در یک کلام، اگر کسی بخواهد «مدرنیستی» از هر قماش باشد، لازم است که قادر به دفاع از تأویل تاریخ به معنایی باشد که خود این وجه تسمیه [مدرنیست] و نتایج دستوری چنین ادعایی می‌طلبد. نیچه می‌کوشد که هر دو کار را انجام دهد و من می‌خواهم در سراسر این کوشش از او پیروی کنم. اما دست‌زدن به این کار مستلزم توجه به شماری از متون است که در سراسر زندگی فکری او پراکنده است. به گمان من این بازسازی سراسری [آثار او] لازم است، چون برخلاف تصور کسانی که زندگی ادبی و فلسفی نیچه را به مراحل متفاوت تقسیم کرده‌اند، آثار مختلف او به واقع ارتباط درونی منظمی با یکدیگر دارد.^۳ این طرح و نقشه نظام‌مند را می‌توان با نگاه به مثال سرمشق‌گونه تأویل نیچه‌ای مشاهده کرد، یعنی تحلیل او از آنچه در دیدگاه یونانی «تراژدی را ممکن ساخت» یا حتی آنچه به تراژدی حق داد تا برترین «توفیق» یونانیان باشد و آنچه مسؤول مرگ آن بود (بخش ۲ در همین مقاله). دیگر آنکه، هر کس می‌تواند بخش معتابه‌ای از بقیه آثار نیچه را تعمیم چنین تأویلی به نظریه‌ای «استعلایی» بداند، یعنی نظریه‌ای در خصوص «شرایط» هر معنای تاریخی و «شرایط» مرجعیت فرهنگی هر محصول مهارت و صنعت انسانی (منظرنگری [پرسپکتیویسم] مشهور نیچه) (بخش ۳ در همین مقاله). با این مسلمات، آنگاه می‌توانیم بپردازیم به استفاده نیچه از چنین طرح و نقشه‌ای در تحلیلی که او از عصر مدرن دارد. این استفاده به روشنترین نحو در «تبارشناسی» او از دوره

«اخلاقی» تاریخ منعکس است (بخش ۴ در همین مقاله). در این نقطه است که هرکس می‌تواند طالب دفاعی از آن دعوی روشن و اصلی تأویل نیچه در خصوص موفقیت و سپس شکست نهایی و ضروری «منظر» مسیحی و اخلاقی مدرن باشد (اینکه مسیحیت باید «انتقام [کین‌ستانی] فرهنگ بردگان» انگاشته شود). به دلیل همین دعوی است که می‌توان بخش معتابهی از آنچه نیچه می‌خواهد به طریق اولی در باره صورت مابعد نیست‌انگارانه توجیه زیبایی‌شناختی» بگوید فهمید (بخش ۵ در همین مقاله). و بالأخره، می‌خواهم به نقاط قوت و ضعف چنین گزارشی در کل دقیقتر بنگرم (بخش ۶ در همین مقاله). مسلماً، نیچه در اینجا به همان اندازه که بیشتر فرض شد نظام‌مند نیست. اما گمان نمی‌کنم که لزوماً به معنای بی‌انصافی در حق نیچه باشد، اگر بگوییم که برخی از دعاوی او بر دعاوی دیگرش متکی است و لذا پرسش دقیق این است که آیا چنین ارتباطی می‌تواند مورد دفاع باشد؛ به‌ویژه از آنجا که من می‌خواهم ادعا کنم که تفکر در باره این ارتباطها می‌تواند بخش معتابهی از نقاط قوت و ضعف مدرنیسم نیچه و، با تعمیم‌دادن آن، نقاط قوت و ضعف خود مدرنیسم را آشکار سازد.

۲

چون تولد تراژدی نخستین اثر (۱۸۷۲) مهم نیچه بود و چون دین این اثر به شوپنهاور و واگنر بسیار آشکار است (تأثیراتی که نیچه اندکی پس از انتشار اثر آنها وارد کرد)، شروع طرح مورد نظر ما با این اثر اولیه نیچه ظاهراً با رسم رایج در مطالعات امروزی در باره نیچه ناسازگار است. اما در ۱۸۸۶، چاپ تازه‌ای از تولد تراژدی منتشر شد. مؤلف عنوان فرعی موجود در یکی از دو صفحه عنوان کتاب را از «از درون روح موسیقی» به «در باره هلنیسم و بدبینی» تغییر داد و بخشی با عنوان «کوششی در انتقاد از خود» نیز به آن افزود.^۶ نیچه در این مؤخره، با وجود شماری احتیاطهای شدید در باره این اثر دوران جوانی، به آنچه اکنون توفیق اصلی این کتاب می‌شمرد اشاره کرد، یعنی به این نکته که کتاب اولویت «توجیه زیبایی‌شناختی» وجود را در تقابل با هر توجیه مابعدطبیعی یا اخلاقی نشان می‌دهد.^۷ وانگهی، نیچه در ۱۸۸۶ برای ماهیت به‌ویژه تاریخی مسأله تراژدی یونانی آشکارا اهمیت بیشتری قائل شده بود؛ او اکنون به‌وضوح معتقد بود که باید به تجربه یونانی از تراژدی نزدیکتر می‌ایستاد، به‌جای آنکه بکوشد به‌طور جانبدارانه معنای تراژدی را با آن «مه... رومانیک... غیر یونانی»، یعنی با موسیقی آلمانی مرتبط کند.^۸ هر دو این تغییرات مبین همان عناصر سازنده طرح و نقشه تأویلی نیچه است که اندکی قبل مورد تأکید قرار گرفت. «تراژدی» شاید برای ما ممکن نباشد، اما در عصر «ما» شاید صورتی از تأیید و

توجیه ممکن باشد که به نحوی دست‌کم صوری مشابه با عصر یونانیان ماقبل مسیحی و ماقبل فلسفی است. همین رساله فوق‌العاده نیچه بهترین گواه این حکم است.

نخست آنکه، آنچه ما می‌توانیم «روش‌شناسی» نیچه در تأویل تاریخی عرضه‌شده در تولد تراژدی بنامیم به‌وضوح از اندرز خود او در باره «فوائد» تاریخ پیروی می‌کند، یعنی نظریه‌ای که نیچه در رساله‌ای که اندکی بعد نوشت عرضه کرد (در باره فوائد و مضار تاریخ برای زندگی). او در این رساله اخیر تأکید کرد که هر تاریخی که «جهانی از عمق معنا و قدرت و زیبایی» را در پدیدارهای تاریخی جلوه‌گر می‌سازد خود مستلزم «استعداد هنری بزرگی» (eine grosse künstlerische Potenz) است،^{۱۱} و حتی اینکه خود تاریخ باید «به اثری هنری تغییر شکل یابد».^{۱۲} ما در تولد تراژدی می‌توانیم تحقق «استعداد» خیالی [هنری] خود نیچه را در کوشش برای بازسازی شرایط تاریخی که تراژدی یونانی را ممکن ساخت ببینیم و همچنین ببینیم که چگونه او این کوشش را نیز دفاعی از «توجیه زیبایی‌شناختی» وجود، در تقابل با توجیه مابعدطبیعی / اخلاقی سقراطی می‌انگارد. در تولد تراژدی سه دعوی مهم وجود دارد که دو تا از آنها اساس این تأویل است و آن دو عبارت است از: ۱) تراژدی و نیروی توجیه‌گر آن از تقابل میان آنچه نیچه انگیزش‌های «دیونیزی» و «آپولونی» می‌نامد نشأت می‌گیرد؛ ۲) تسلط دیدگاه سقراطی بر نمایشنامه‌های اورپیدس این دید تراژیک را نابود کرد؛ و ۳) عصر حاضر فرصتی پیش آورده تا این دید تراژیک در موسیقی واگنر از نو زاده شود. و به طوری که دیده‌ایم، نیچه دریافت که دعوی سوم غیرتاریخی و بسیار ناهجاست و لذا آن را رد کرد.^{۱۳} آنچه با مقاصد ما متناسب است آن معنای توجیه زیبایی‌شناختی است که تراژدی عرضه می‌کند و دفاع نیچه از آن دیدگاه در مقابل تهاجمی که او آن را حمله سقراطی تأویل می‌کند.

البته، قبل از هر چیز باید اذعان کرد که تولد تراژدی در درجه نخست ممارستی درخشان در زبان‌شناسی تاریخی است و برخی مفروضات فلسفی آنکه اهمیت چندانی ندارد تا اندازه بسیاری برگرفته از شوپنهاور و واگنر است. در واقع، مدتها بعد بود که نیچه پی برد چه عناصری از این رساله می‌توانست در پرتو وظیفه فلسفی بزرگتری اثبات شود که او در دهه ۱۸۸۰ برای خودش قائل شده بود. این وظیفه تشخیص و درمان بیماری مدرن، نیست‌انگاری (نیپیلیسم)، بود. در حقیقت، این کار هسته مرکزی نظریه نیچه در باره دید تراژیک است (نظریه‌ای که از حیث فلسفی مبین‌گسستن از شوپنهاور است) که در بسیاری از آثار بعدی نیچه حفظ شده است و این چیزی است که لازم است به سنجش آن بپردازیم.^{۱۴}

این نظریه متضمن این دعوی است که نابودی قهرمان تراژیک نیز مبین نوعی ایجاب [و

تأیید] وجود [existence] است، دیدگاهی «بدبینانه» که به هیچ وجه به معنای عزلت شوپنهاوری نیست، بلکه تأیید «نیرومند» کنش در مواجهه با چنین دانشی از ماهیت «چاره‌ناپذیر» وجود است.^{۱۶} دستکم، این همان نکته‌ای است که بعدها خود نیچه آن را منشأ اهمیت تولد تراژدی قلمداد کرد. در خود این اثر نسبت موجود میان این سلب و ایجاب [نفی و تأیید] عمدتاً به طور استعاری بحث می‌شود (یا حتی «به‌طور هنری»)، یعنی برحسب تقابل «سرمستی» و بیواسطگی دیونیزی با «رؤیاهای» و نظم آپولونی. اما علاقه اصلی ما (و علاقه بعدی خود نیچه) - ماهیت قدرت «توجیه [کنندگی]» هنر در دوران تاریخی - به وضوح در این رساله حاضر است.

یونانی ترس و وحشت وجود را می‌شناخت و احساس می‌کرد. او برای اینکه اصلاً بتواند قادر به زیستن باشد، می‌بایست رؤیای تابناک تولد خدایان المپ را میان خودش و زندگی قرار دهد.^{۱۸}

اما این «رؤیای» آپولونی هنر، یعنی آنچه نیچه «نجات از طریق توهم» می‌نامد، با این ادعای موهوم که وجود تراژیک نیست «نجات» نمی‌بخشد؛ یعنی با تلاش برای انکار این حقیقت که قهرمان دقیقاً به دلیل همان صفات و اعمالی که او را قهرمان می‌سازد باید رنج بکشد.^{۱۶} تراژدی، قبل از سقراط و نمایشنامه‌های اوریپیدس، نشان می‌داد که خوب زیستن به زحمتش می‌ارزد، حتی در مواجهه با شکست تراژیک و دائمی آرمان والا. نیچه در پایان کتاب بار دیگر از قدرت تراژدی در تأیید و توجیه «زیبایی‌شناختی» [زندگی]، آن هم به زعم هستی بی‌قصد و هدف دیونیزی، دفاع می‌کند.

انسانی را فرض کنید که گوشش را بر دهل‌باز قلب جهان گذاشته است و به ناگاه حس می‌کند که شهوت برخروش هستی - که همچون رگباری تندآسا یا نهری آرام در همه شریانهای جهان سرازیر است - بر باد می‌رود: مگر ممکن است چنین فردی به ناگهان در هم نشکند؟^{۱۷}

این نمایش یا توهم یا داستان قهرمان تراژیک است (توهم تنها این است که چنین قهرمانی وجود دارد) که به ما یاری می‌کند بدین سان «در هم نشکنیم»، بلکه تنها با کنش قهرمان در هم بشکنیم و نه با اعتقاد او یا مؤلف به یک قصد اخلاقی یا مابعدطبیعی مکتوم.

پس اشکهای [وجه] آپولونی ما را از کلیت دیونیزی بیرون می‌آورد و به ما اجازه می‌دهد نالندت را

در فردیت بیاییم؛ وجهه آپولونی شفقت ما را به افراد جلب می‌کند و به وسیله آنها حس زیبایی ما را که نمای بزرگ و والا دارد ارضاء می‌کند؛ [وجهه آپولونی] تصاویر زندگی را به ما نمایش می‌دهد و ما را برمی‌انگیزد تا به باری تفکر هسته حیات موجود در آن تصاویر را درک کنیم [تأکید از من است].^{۱۸}

البته نظریه نیچه بسیار بیشتر از این ادعای اصلی مدعی است. اگر کسی بخواهد از دید نیچه در باره معنای تراژدی، یعنی این ادعای او که نیروی تراژدی یا اعتبار تاریخی آن برای یونانیان از توانایی آن به فراهم کردن چنین «آسایشی» مایه می‌گیرد، دفاع کند بیش از اینها باید بگوید. اما از جهت مقاصد مورد نظر ما همین گفته بالا در شرح اینکه نیچه چگونه می‌خواهد «توجیه زیبای شناختی» وجود در تراژدی را به ما بفهماند کفایت می‌کند. تا اینجا، توجیه زیبای شناختی عمدتاً باید در تبیین با توجیه مابعدطبیعی و اخلاقی یا فلسفی تلقی شود. در تراژدی، وجود به خودی خود توجیه پذیر بود («ارزش زیستن داشت») بی آنکه نیاز به توسل به هیچ مبنای متعالی باشد. بازنمایی این واقعیت که قهرمانان تراژیک وجود دارند خود تسلائی کافی بود؛ و قدرت نفوذ این بازنمایی نیز برای اقناع بس بود. چنین نظریه‌ای از طریق تبیین میان دیدگاه تراژیک و دیدگاه سقراطی حتی آشکارتر می‌شود.

دعوی نیچه در باره مرگ تراژدی در قطعه ۱۲ تولد تراژدی به روشنی بیان شده است.

جدا کردن این عنصر دپونیزی اصلی و پرتوان از تراژدی و بازساختن تراژدی صرفاً براساس جهان بینی و هنر و اخلاقی غیردپونیزی - این همان گرایش اورپیدس است که اینک به وضوح بر ما روشن می‌شود [تأکید از من است].^{۱۹}

در نزد سقراط، و به تبعیت از او اورپیدس، دیدگاه تراژیک ناقص به نظر می‌آید و تراژدی قادر به بیان دیدگاه خودش و دفاع از آن نیست، بلکه تنها می‌تواند آن را نشان دهد و به ضرب حضور مشهودش [تماشاگر را] قانع کند. سقراط با اصرار خودش بر توجیه عقلی دیدگاه تراژیک تراژدی را واداشت تا «با جهشی مرگبار خود را به آغوش نمایش بورژوایی بیفکند».

نتایج اندرزه‌های سقراطی را ملاحظه کنید: «فضیلت دانایی است؛ انسان فقط از روی نادانی گناه می‌کند؛ انسان بافضیلت سعادت‌مند است.» مرگ تراژدی در این سه صورت اصلی خوش بینی نهفته است. زیرا اینک قهرمان بافضیلت باید اهل دیالکتیک باشد.^{۲۰}

یا، به بیان ساده، پرسش از اینکه آیا نمایش تراژیک باید ما را تسلی دهد خود نابودگر امکان تجربه تراژیک است و مرجعیت فرهنگی این تجربه را به فلسفه به تعبیر سقراطی اش محوّل می‌کند.

نیچه در تولد تراژدی روشن نمی‌کند که این تغییر شکل سقراطی توجیه زیبایی‌شناختی و گذاشتن یک توجیه اخلاقی مبتنی بر عقل به جای آن چه ایرادی دارد، هرچند نحوه بیان او در همه جا حاکی از چنین ایرادی است. گرچه او، به ویژه در قطعه ۱۵، به این نکته اشاره می‌کند که ایراد وارد به سقراط خوش‌بینی اوست. نیچه به وضوح بر این گمان است که تصویری از توجیه که طارد توجیه زیبایی‌شناختی است ضرورتاً در تحقق وعده‌هایش شکست می‌خورد و نتیجه قابل فهم این شکست نیز ظهور سُخره‌گری (cynicism) دوره جدید است. سقراط، این «معرف و مؤسس علم»، میراثی برجای گذاشت که «به طرزی مقاومت‌ناپذیر به سوی مرزهایش می‌شتابد، جایی که در آن خوش‌بینی این میراث، نهفته در ذات منطقی، در هم شکست.»^{۲۲}

اکنون با دراختیارداشتن این خلاصه طرح‌وار از موضع نیچه می‌توانیم ببینیم که ارتباط و تناسب دعاوی او با پرسشهای پیشتر ما چگونه است. روشن است که آنچه نیچه در دیدگاه تراژیک تحسین می‌کند «نیروی آن است، عزمی برای خوب‌زیستن که هیچ نیازی به تسلی مابعدطبیعی یا اخلاقی ندارد. (در حقیقت، یک راه دیدن اهمیت میراث مدرنیستی این مفهوم توجه به این امر است که چگونه هایدگر بعدها این جنبه توجیه زیبایی‌شناختی را تصرف می‌کند و در فلسفه خودش با مفهوم «عزم» [resoluteness] آن را معنا می‌کند.)^{۲۳} او درباره آنچه بدون چنین ارشاد مابعدطبیعی یا اخلاقی «خوب‌زیستن به‌شمار می‌آید به‌صراحت چیزی نمی‌گوید، اما به وضوح اشاره می‌کند که تنها برخی ارزشها با این نوع «نیرو» سازگار است و در فراسوی نیک و بد برخی از این صفات را به اسم نام می‌برد، از جمله: شجاعت، نجابت، غرور، اعتماد به نفس و سخاوت.^{۲۴} و برخلاف این به نظر می‌آید که چرخش سقراطی از ابتدا نشانه بی‌یقینی و ضعف فزاینده است و بیانگر نیازی که نمی‌تواند برآورده شود.

به هر تقدیر، اینک در مقام دیدن اهمیت ارتباطی هستیم که پیش از این فرض گرفتیم که همواره در فلسفه نیچه دخیل است و آن ارتباط میان تاریخ و امکان توجیه است. با وجود حمله بر طمطراق او به سقراط‌مشرقی، آنچه تقریباً همواره به‌طور کامل مغفول واقع می‌شود این است که نیچه دیدگاه سقراطی را خود ضرورتی تاریخی می‌انگاشت^{۲۵} و نه خطایی صرف از جانب سقراط و نه کوششی صرف از سوی او و «اراده معطوف به قدرت» او برای واداشتن مخالفانش به جنگ با سلاحی که او می‌دانست چگونه با آن برنده شود.

محض نمونه، نیچه، چنانکه در جایی دیگر به نظر می‌آید، قطعهٔ یازدهم را با این ادعا آغاز نمی‌کند که سقراط و اورپیدس تراژدی را کشتند، بلکه ادعا می‌کند که:

تراژدی یونانی سرانجامی متفاوت با سرانجام خواهرهای بزرگترش یافت: تراژدی در نتیجهٔ خصومتی آشتی‌ناپذیر به خودکشی مبادرت کرد؛ و به صورتی تراژیک مُرد...^{۲۶}

او بعدها اذعان می‌کند که سقراط صرفاً نباید برای میل به فهم «علمی» وجود سرزنش شود:

میان جهان‌بینی نظری و جهان‌بینی تراژیک خصومتی ابدی برقرار است؛ و تا زمانی که روح علم تا مرزهای غایی‌اش دنبال نشده باشد و ادعای آن به اعتبار کلی و جهانشمول به دست شواهد و مدارک حاصل از این مرزها ناپرد نشده باشد امیدی به تولد مجدد تراژدی نیست.^{۲۷}

چنانکه دیدیم، نیچه نظرش را در بارهٔ آنچه شرایط تاریخی حاضر اقتضا می‌کند تغییر داد، اما تفاسیری از این قبیل دست‌کم روشن می‌کند که نیچه این قبیل شرایط تاریخی را به‌طور کلی عنصر ذاتی هر توجیه ممکن می‌انگارد.^{۲۸}

اکنون باید اندکی روش‌تر شده باشد که مراد او از توجیه زیبایی‌شناختی چیست. نیچه، دست‌کم، حتی به ما نشان می‌دهد که چگونه می‌توانیم آنچه را که «مرجعیت تاریخی» محصولی فرهنگی مانند نمایش یا دین می‌نامیم ارزیابی کنیم. این پیش از هر چیز به‌وضوح حاکی از آن است که نیروی اخلاقی و مرکزیت یا اهمیت کلی منسوب به چنین محصولاتی محتاج تبیینی است که از فهم چنین محصولی از خودش فراتر می‌رود، یا دست‌کم محدود و مقید به آن نیست (به قولی این جنبهٔ «هگلی» تفکر نیچه است). دعوی خود نیچه مبنی بر اینکه معنای تراژدی یونانی متضمن «بدبینی نیرو» است خود مثالی از آن نوع دگرگونی «استعاره» است که تراژدی نام دارد.^{۲۹} و به همین‌گونه است دعوی او در این مورد که سقراط‌مشرقی را در درجهٔ نخست نباید «کشف» عینی فلسفه انگاشت بلکه باید «خودکشی» ناگزیر «عصر تراژیک» یونانیان پنداشت و دعاوی قویتر و بعدی او مبنی بر اینکه فلسفهٔ سنی و مسیحیت «انتقامی» از زندگی است از انواع همین [دگرگونی استعاره] است. این‌گونه ادعاها در حکم بحث از این پدیدارها به‌منزلهٔ «پدیدارهای زیبایی‌شناختی» است. بی‌شک این بدان‌معنی است که این پدیدارها نیازمند چنین تأویلاتی‌اند و چنین تأویلی باید از حیث تاریخی علمی باشد و باید نقادانه شرایط تاریخی خاص دستیابی چنین پدیدارهایی به مرجعیت تاریخی را تعیین کند، اما چنین ادعایی متضمن

این فرض قبلی است که هر مرجعیتی از این نوع را باید با تکیه بر الگوی (مدل) متقاعدکنندگی زیبایی‌شناختی فهمید (این جنبه ضد هگلی تفکر نیچه است).^{۳۰} و این به معنای آن است که نیچه بر این ادعاست که همه توسل‌های دیگر به، مثلاً، مرجعیت کلی «عقل» یا دلایل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی یا اقتصادی، در مقام معیارهای توجیه همگی خود تنها از حیث زیبایی‌شناختی توجیه‌پذیر است و هیچ راهی برای فهم چگونگی پذیرش یا تأیید چنین علایق یا انگیزه‌هایی وجود ندارد، مگر بر اساس الگوی تصدیق یا تأیید و متقاعدکردن در اثر هنری.

البته، اینک چند پرسش جدی هنوز باقی است که دو تا از آنها از همه مهمتر است. بدیهی است که هر کس می‌خواهد بداند نیچه به چه حقی دعوی می‌کند که تأویل او از معنای زیبایی‌شناختی چنین محصولاتی صحیح است. او «کلید» چنین رمزهای نمادی را چگونه کشف کرده است و به چه حق، پس از رمزگشایی آنها، می‌تواند ادعا کند که برخی از آنها از حیث زیبایی‌شناختی برتر از بقیه است؟ وانگهی، ما هنوز محتاج مورد مستقلاً هستیم که این نوع ارزیابی از کوشش‌های انجام‌گرفته در توجیه زیبایی‌شناختی یگانه نوع ارزیابی ممکن است و یا دست‌کم برترین نوع. حتی اگر سقراط مشربی فرهنگ یونانی همان «معنایی» را داشته باشد که نیچه می‌گوید، آیا این بدان معناست که سخن سقراط نادرست است؟ سخنی که بنا بر آن ارزش هر ادعایی وابسته به توانایی خود شخص در «تبیین» یا دفاع عقلی از آن است.^{۳۱} ما می‌توانیم برای ارزیابی پاسخ نیچه به پرسش اول به این امر توجه کنیم که او چگونه از تأویل خودش از مسیحیت، یعنی «انتقام» از زندگی، دفاع می‌کند؛ و سپس نیز می‌توانیم به ارزیابی پاسخ او به پرسش دوم بپردازیم و ببینیم که چگونه دعوی خودش درباره ماهیت زیبایی‌شناختی همه نهادهای دستوری را در قالب «منظرنگری» تام و تمامی گسترش می‌بخشد.

۳

در بررسی پرسش دوم نیچه نخست به این امر بدیهی اذعان می‌کنیم که: این رویکرد به تفکر نیچه معانی مورد بحث خودش را تا حدود بسیاری از مباحثی اخذ می‌کند که به‌طور سنتی از وظایف «هرمنوتیک» شمرده می‌شود.^{۳۲} از این حیث، شگفت نمی‌آید که مقدمه اساسی چنین نظریه تأویلی به مقدمه اساسی بسیاری از نظریه‌های هرمنوتیکی معاصر بدل شود، یعنی: «تاریخمندی» وجود انسان.^{۳۳} بدین لحاظ، من نظریه نیچه در خصوص تأویل را ساختاری [structural] تحلیل کرده‌ام و نه تکوینی [genetic]. بدین معنا که رویکرد نیچه به تراژدی، یعنی مسأله توجیه زیبایی‌شناختی را سرمشق قرار داده‌ام و مدعی شده‌ام که چنین رویکردی مستلزم

نوعی فلسفه تاریخ است و با این کار به طور ضمنی منکر این امر شده‌ام که نیچه می‌خواهد نظریه‌ای روان‌شناختی در خصوص خاستگاه پدیدارهای مورد علاقه‌اش به دست دهد. مسأله هرگز این نیست که نیچه می‌کوشد ادعا کند که محموله‌هایی مانند «صادق است» و «خوب است» تأثیری روانی دارد و در واقع به معنای «تأثیر قدرت را تشدید می‌کند» است و لذا ما از حیث روانی مستعد افزایش چنین تأثیری هستیم. فرض من بر این است که حتی خود نیچه نیز این دعاوی اخیر را (که یقیناً گاهی اظهار می‌کرد) استعاراتی می‌انگاشت (و نه تبیین‌های علمی) که مرجعیت تاریخیشان تنها در عصر علمگرایی ریشه داشت.^{۳۲}

به هر تقدیر، در اینجا تفکیک نظری این‌گونه نظریه‌های هرمنوتیکی و تکوینی از امر تبیین به درازا خواهد کشید. زیرا اکنون نکته این است که بکوشیم نشان دهیم رویکرد اول در قیاس با رویکرد دوم تا چه حد دعاوی و روشهای واقعی نیچه را با معناتر می‌سازد. ما می‌توانیم این کار را با نگرستن به تلقی او از منظرنگری ادامه دهیم. زیرا چنین بیانی از «معرفت‌شناسی» اخلاقی و ادراکی (cognitive) نیچه آشکارا جزء اصلی این قضیه کلی اوست که بر مبنای آن کوشش سقراطی یا فلسفی برای مدلل ساختن یا توجیه کردن یک منظر کلی نمی‌تواند موفق باشد. احتمالاً سراسرترین معرفی آنچه «معرفت‌شناسی نسبی‌انگار» می‌نماید در فراسوی نیک و بد انجام می‌شود، به ویژه در بخش نخست آن با عنوان «در باره پیشداوریهای فیلسوفان». بخشی از مشهورترین جملات قصار نیچه در باب این‌گونه منظرنگری در همین جا ادا می‌شود. او در پاراگراف ۱۴ می‌نویسد:

شاید اکنون فقط به فکر پنج یا شش تن رسیده باشد که علم فیزیک هم صرفاً تأویل و تفسیری از جهان است (مناسب حال ما) و نه تبیین جهان...^{۳۳}

این فصل با ایراد ادعاهای مشابهی ادامه می‌یابد و وجود هر «شیء فی نفسه» ای رد می‌شود و حکم می‌گردد که مفاهیمی مانند «سوز» و «اختیار» چیزی جز «افسانه» و «اسطوره» نیست و باز ادعا می‌شود که تصور فیزیکدان از «همنوایی طبیعت با قانون» فقط «تأویلی» است که برای آن متنی موجود نیست؛ در حقیقت، تأویل بدی است. او در سراسر این اثر بارها به چنین نظری باز می‌گردد و ادعاهای خودش در باره ماهیت منظرنگرانه ادراک و علم را تعمیم می‌دهد تا ارزشگذاری اخلاقی را نیز شامل شود. (چنانکه در قطعه ۱۰۸ می‌گوید: «چیزی به نام پدیدارهای اخلاقی وجود ندارد، آنچه هست فقط نوعی تأویل اخلاقی پدیدارهاست».)^{۳۴} به هر تقدیر، اگر به

تلقی کامل نیچه دقیق بنگریم، می‌توانیم ببینیم که ما باید در باب همین نکته که او چه نوع نظریه‌ای عرضه می‌کند محتاط باشیم.

نخست آنکه، شاهدهی نیست که نشان دهد نیچه به این نظر بی‌اندازه بنیادی (و نامنسجم) متعهد است که «فقط تأویلها وجود دارد و نه واقعیات»، یا اینکه «هیچ حقیقتی وجود ندارد». یک چنین نظر پروتاگوری افراطی هر ادعایی را به منظر ناظری واحد در زمانی معین نسبت می‌دهد و آن را نسبی می‌گرداند و مؤکد می‌سازد که محمول حقیقی [یا صادق] را هرگز نمی‌توان به ادعای هر فردی نسبت داد، مگر با این قید که «حقیقتی برای او در آن زمان». بعید می‌نماید که چنین نظری برای «صدق» یا «کذب» نیرویی به‌جا گذارد. در حقیقت، بر مبنای چنین نظری هیچ چیز را نمی‌توان کاذب به‌شمار آورد؛ و حتی سخن گفتن از «تأویل» نیز جای حرف دارد. در واقع، منظرنگری نیچه آن چیزی را نسبی می‌گرداند که ما امروز تنها به معنایی کلی و معرفت‌شناختی «شرایط صدق» می‌نامیم. یعنی، باز به زبان رایج معاصر، نیچه پیش از هر چیز تنها مدعی موضعی ضد واقعگراست، بدین معنی که هر سخنی در باره شرایط صدق (یا در باره ارزش فی‌نفسه) باید با توجه به معیارهای ما برای تصدیق امری یا ارزشی نسبی شود.^{۳۷} بر مبنای این نظر، ارزیابی اینکه آیا چیزی صادق است یا خوب است هرگز نمی‌تواند مستقل از مجموعه‌ای مبادی کلی «ضمانت‌کننده»، یعنی معیارهای صدق یا خوبی انجام گیرد. از این مبادی نمی‌توان به‌طور استعلایی به‌عنوان روش صحیح‌گزینش احکامی که حقیقتاً اشیاء را در ذات خودشان منعکس می‌کند دفاع کرد، چون چنین ادعایی باز تنها می‌تواند بر حسب این معیارهای صدق یا دعاوی ارزشی دفاع یا اقامه شود. در حقیقت، در چارچوب چنین حیطه‌ای است و فقط در این حیطه که می‌توان از صدق و کذب، خوب و بد، سخن گفت.

[غالباً تصور می‌رود] که نیچه، دست‌کم در ابتدا، مرادش از منظرنگری فقط همین بوده است، و عبارات پرطمطراقی نظیر «همه چیز غلط است» یا «هیچ چیز حقیقت ندارد» نیز به ابهام و تیرگی مطلب می‌افزاید. اما هایدگر بحق اشاره می‌کند که تقریباً در همه موارد زمینه طرح چنین ادعاهایی از جانب نیچه، کاربرد معنای «افلاطونی» یا «جزمی» مفاهیم «حقیقت» و «خوبی» است، مفاهیمی که مستقل از منظر یا «واقعگرا» هستند.^{۳۸} بر مبنای این نظر، و به فرض این ملاک محال، و تنها بر مبنای این نظر است که نیست‌انگاری نتیجه می‌شود، یعنی اینکه «هیچ چیز حقیقت ندارد؛ همه چیز غلط است». نیچه معتقد بود که به شرط رهایی از این مفروضات افلاطونی، غلبه بر نیست‌انگاری ممکن است، و این امر نشان می‌دهد که او خودش به دیدگاه افلاطونی متعهد بود و نه به نسبی‌انگاری نیست‌انگاران حاصل از بی‌رمق شدن این مفروضات

افلاطونی.

اما این قید نیز این مسأله را مطرح می‌کند که تکلیف ما با این اصول کلی تضمین‌کننده که هر منظری را تعریف می‌کند چیست. در مرتبه اول، صرف‌نظر از همهٔ مسائلی که توجه به این نکته برای نیچه ایجاد می‌کند، او به وضوح در بارهٔ این‌گونه منظرها «کثرت‌انگار» نیست.^{۳۹} او نه فقط می‌خواهد از افلاطون‌مشریبی که از ماهیت منظرنگران خودش غافل است انتقاد کند، بلکه آشکارا می‌خواهد قادر به ارزیابی و ردّ دیگر «منظرهای» مختلف نیز باشد. نیچه بدون جدل ویرانگرش با شکاکان («زیرک‌نمایان تیزذهن») نویسنده‌ای کسالتبار می‌بود و همچنین بدون جدل با تجربه‌گرایان («مکانیکهای ناشی»)، آلمانها («خوش‌قلب، مست‌عنصر، احمقهای شاعر مسلک») و بدون اتهامهای نیرومندی علیه «مسیحیت اروپایی» از قبیل:

شما احمقها، شما احمقهای گستاخ و نازکدل چه کرده‌اید! آیا این کار به دست شما بود؟ سنگ زیبای مرا چه زشت و ناهنجار کرده‌اید! چه جسارتی!^{۴۰}

بدیهی است که مسألهٔ چگونگی دفاع نیچه از این‌گونه ارزش‌گذارها، یعنی مسألهٔ اصلی در این بحث، هنوز حل نشده است، اما دست‌کم می‌دانیم که او به وضوح به چنین دفاعی محتاج است و اینکه این دفاع نمی‌تواند با توسل به نوعی حقیقت مستقل از منظر و یا با تبیین صرف خاستگاه یا تکوین این‌گونه منظرها صورت گیرد.

اما قبل از اینکه به این مسأله بازگردیم، باید به چند قید مهم دیگر در بارهٔ منظرنگری توجه کنیم. گاهی در تأویلهای کسانی مانند ژان گرانیه و آرتور دانتو می‌خوانیم که در تفکر نیچه منظرنگری به معنای آن است که سوژه‌ها [یا شناسندگان] نظمی را به آنچه فی‌نفسه «آشوب» [chaos] بی‌تعیین و بی‌طرح و قصد است «تحمیل می‌کنند»، و آنها این کار را از روی ترس انجام می‌دهند، زیرا از پذیرفتن این جهان آشوبناک چنانکه واقعاً هست ناتوان‌اند و محتاج به این که خودشان را «تسلّی» دهند.^{۴۱} لذا، گرانیه می‌نویسد که:

حقیقت حاکی از وجود بی‌نظم ژرفایی بی‌بنیاد است. اگر نقاب همان زیبایی است، پس حقیقت هم همان زشتی آشوب است.^{۴۲}

گرانیه از استعاره‌هایی مانند «هنرمند و دستمایه‌اش» یا «پیکر تراش و قالب سنگش» برای وصف

این تحمیل منظرنگرانه استفاده می‌کند. دانتو نیز از استعاره تحمیل و مفهوم متناظر با آن سخن می‌گوید، یعنی از جهانی که [با این همه] دست از دامن آن کوتاه می‌ماند، و چون دریایی سیاه می‌خروشد، جهانی که در قیاس با تمایزات ما آشوب‌زده و بی‌نظم است... اما با این همه وجود دارد؛ دانتو از «یگانگی ازلی» [Ur - eine] که نخستین و بی‌تمایز است، از ژرفای «دیونیزی»^{۴۳} سخن می‌گوید.

یافتن عباراتی که مؤید چنین نظری به‌نظر آید دشوار نیست،^{۴۴} اما اگر تأویلی که تا اینجا ارائه کردیم بالنسبه دقیق باشد، باز این امر ما را بلافاصله با سه خطا مواجه می‌سازد. نخست آنکه، به‌نظر می‌آید که این تأویل نوعی مابعدالطبیعه طبیعت، نظری هراکلیتی در باره «جهان فی‌نفسه» را به‌گرددن نیچه می‌گذارد و بدین‌سان او موضعی را به‌گرددن می‌گیرد که تماماً با نظر خودش در باره کلی بودن خود منظرنگری ناسازگار است. از قضا، گرانبه خودش قطعه‌ای از نیچه نقل می‌کند که قاعدتاً می‌بایست او را در باره تأویل خودش از نیچه به فکر می‌انداخت.

ما دیگر معتقد نیستیم که حقیقت یا کناررفتن حجابها معلوم می‌شود؛ با چنین اعتقادی بس بسیار زیسته‌ایم.^{۴۵}

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فرض من بر این است که این قطعه و دیگر قطعات دال بر آن نیست که نیچه قصد داشته مابعدالطبیعه ضد منظرنگری ارائه دهد، بلکه منظور از دعاوی او در باره وجود آشوب در فراسو یا فراپشت منظر، تقویت ادعایی در باره نامعقولیت خود مفهوم چنین «جهان فی‌نفسه»‌ای است. نکته مورد نظر او این نباید باشد که آشوب «ازلی» حقیقت جهان فی‌نفسه است (و ما یقین داریم که چنین است)، بلکه منظور نیچه آن است که ما نمی‌توانیم برای مفهوم جهان مستقل از منظر معنایی قابل شویم. (آنچه آشوب‌زده و بی‌نظم است همین مفهوم چنین جهانی است). تلاش برای ندیده گرفتن منظر، نقض کردن همان «شرایطی» است که لازمه شناخت هر چیزی است، این تلاش به‌منزله آزمونی فکری [Gedankenexperiment] است که در آن فقط به «آشوب»، اما «آشوب» از دید ما، می‌اندیشیم. حتی در تولد تراژدی نیز که ممکن است ظاهراً مؤید رویکرد گرانبه و دانتو باشد، الف) نیچه همه‌جا فرض را بر این می‌گیرد که حالت دیونیزی بنفسه حالتی محال است، حالتی که اصلاً هیچ معنایی برای ما ندارد، نه به دلیل آنچه هست، بل به دلیل آنچه ما هستیم؛ و ب) خود وضعیت دیونیزی را هم نمی‌توان «اصل» [یا «نسخه اصلی»] دانست که وضعیت آپولونی «تصویر» [یا «بدل»] آن باشد، بلکه خود وضعیت دیونیزی هم نوعی دیدگاه،

منظر، یا تصویر است.^{۴۶}

دوم آنکه، تصور تحمیل [منظر] متضمن تصویری بس بسیار ذهنی از چگونگی تقوّم منظر است. در قطعه بیستم بخش اول فراسوی نیک و بد، به عکس، روشن می‌شود که معنا یا فحوای یک منظر صرفاً از خواست و اراده فرد سرچشمه نمی‌گیرد. و لذا، اینکه چه چیزی می‌تواند جزئی از منظر باشد یا نباشد، خود تابع قیود منطقی و معناشناختی است؛ به علاوه، نکته دیگر وجود چیزی است که شارحی آن را «میدان وحدت یافته»^{۴۷} نامیده است، یا آنچه امروز برخی نظریه «شبکه»ای معنا می‌نامند. دعوی خود نیچه بر این است که «طلسمی نامرئی» در چنین ساختاری موجود است، طلسمی که به تبیین او همان «ساختار و نسبت منظم و نظری مفاهیم [هر منظری] است».^{۴۸} در حقیقت، نیچه در جایی این نکته را به نحوی شرح می‌دهد که گویی لوی استروس نوشته و خواسته نشان دهد که «ساختار» بر سوژه [یا شناسنده] تقدم دارد، و اینکه باید خود را از شر تصور وجود «مؤلفی» برای چنین ساختاری خلاص کنیم، و همه این ملاحظات وزنه استعاری مفهوم سوژه سازنده منظر را تا حدّ زیادی کاهش می‌دهد.^{۴۹}

نکته سومی که به نحوی با آخرین نکته ارتباط دارد آن است که در چنین نظراتی درباره منظرنگری از آنچه ما در سراسر بحث بر آن تأکید کرده‌ایم غفلت می‌شود، یعنی از این امر که منظرها را نمی‌توان از هیچ آفرید؛ خاستگاه و معنا و مرجعیت آنها منوط به شرایط تاریخی پیچیده‌ای است که بدون آن چنین منظرهایی را نمی‌توان فهمید. برای فهم این نکته و بازگشتن به مسأله توجیه این‌گونه منظرها، می‌توانیم به روشنترین مثال هر دو رجوع کنیم، یعنی به تلقی نیچه از مسیحیت به منزله «اخلاق بردگان» که باید آن را بارزترین مثال استفاده نیچه از تأویل تاریخی (تبارشناسی) برای تبیین معنای منظر، و ارزشگذاری و ارزیابی او از چنین دیدگاههایی دانست.

۴

تا اینجا، دعوی تأویلی که از آن دفاع کرده‌ایم این است که نیچه تبیین شرایط محتمل تاریخی لازم برای امکان هر «منظر» را الزامی می‌شمارد (و لذا «اراده‌گرای صاف و ساده نیست»)، و اینکه وقتی چنین تأویلی به دست داده شود ارزش چنین منظرهایی باید «از حیث زیبایی‌شناختی»، و تنها از همین حیث، ارزیابی شود، و این دست‌کم به معنای آن است که [ارزیابی پدیدارها] باید بدون توسل به معیاری فراتاریخی صورت پذیرد، در واقع، این امر به این معناست که ارزیابی باید در پرتو فقدان چنین معیارهایی انجام گیرد. به گمان من، این دیدگاه به ما اجازه داده است

تأویل مناسبتری از تحلیل نیچه و همچنین تأیید او از تراژدی به دست دهیم و نسبت به آنچه در تأویل نسبی‌گرایانه متعارف معمول است به دید قانع‌کننده‌تری در خصوص منظرنگری او برسیم. اما، روشترین استفاده او از تحلیل تاریخی و ارزشگذاری زیبایی‌شناختی در کتابی که در ۱۸۸۷ منتشر ساخت، در باره تبارشناسی اخلاق، به چشم می‌خورد. تبارشناسی همان «نقد»ی است که مبنایی تاریخی دارد؛ در اینجا است که قادریم بهترین شواهد را برای آنچه جست‌وجو کرده‌ایم بیابیم.

و خوشبختانه در پیشگفتار در باره تبارشناسی اخلاق اهمیت بنیادی دو عنصری که بر آن تأکید کرده‌ایم هویدا می‌شود. او می‌نویسد که پرسش مورد تحلیل او باید چنین صورتبندی شود:

تحت چه شرایطی انسان احکام ارزشی خوب و بد را وضع کرد؟ و آنها در ذات خودشان چه ارزشی دارند؟ آیا آنها تاکنون مانع نیکبختی [Gedeihen] انسان بوده‌اند یا مشوق آن؟ آیا آنها نشانه اضطراب و فلاکت و انعطاط زندگی‌اند؟ یا آنکه به عکس در آنها وفور و نیرو و اراده زندگی، دلیری و یقین و آینده آن، جلوه‌گر می‌شود؟^{۵۰}

این دو پرسش - یعنی شرایط تاریخی‌ای که تحت آنها پدیده‌هایی مانند «اخلاق نیک و بد» (Böse) سر برمی‌آورد و ارزیابی مستقل این‌گونه ارزشها - را نیچه در تحلیلی پیچیده و سه‌بخشی عرضه می‌کند. او ابتدا نشان می‌دهد که اخلاق نیک و بد را باید محصول یک موقعیت تاریخی مشخص، توزیع نامتساوی قدرت و فرهنگ خدایگان و بندگان دانست و آن را در تباین با اخلاق اشرافی مبتنی بر پست و والا و به‌منزله عصیان علیه چنین اخلاقی درک کرد. سپس او نشان می‌دهد که چگونه این «اخلاق بردگان» در زندگی عاملانش ملکه نفس می‌شود و با استفاده از چه وسایلی اقتدار و مرجعیتی درونی را بر آنان اعمال می‌کند. بدین معنا، تأکید او بر سازوکار گناه اخلاقی است، و اینکه چگونه تصور اشرافی از دین و بازپرداخت در اخلاق بردگان به [احساس] گناه و ناممکن بودن بازپرداخت بدل شد. در بخش سوم، او در باره معنای نهایی آنچه در این‌گونه اخلاق بردگان برترین ارزش شناخته شد پرس و جو می‌کند - این برترین ارزش همان آرمان زهد است و نیچه بنا به وعده قبلی‌اش اکنون به ارزیابی زیبایی‌شناختی این آرمان می‌پردازد.^{۵۱} اجمالاً آنکه، تأکید مقاله اول کتاب، سیاسی و تاریخی است (از درون چه موقعیت تاریخی و سیاسی اخلاق انکار نفس سر برمی‌آورد؟)؛ تأکید مقاله دوم روان‌شناختی است (چه نوع «تربیت عواطف» لازم است تا چنین اخلاقی به مهار روان‌شناختی مؤثری تبدیل شود؟ و

تأکید مقاله سوم هرمنوتیکی و مبتنی بر ارزیابی است (معنا و ارزش و فرجام آرمان زهد چیست؟).^{۵۲}

البته، در متن واقعی هیچ چیز به همین اندازه که در بالا فرض شد به طور مرتب سامان داده نشده است. نیچه ظاهراً از مقوله بندی نکردن هرآنچه به شیوه ای یکدمت انجام می داد لذت می برد و در یک جا حتی تأکید می کند که در نظر او اخلاق، در آن واحد، «نتیجه، نشانه، نقاب، ریاکاری، بیماری، بدفهمی، درد، درمان، محرک، مانع، زهر» است.^{۵۳} اما، عمل واقعی او، از دید ما آن قدر وحدت و انسجام دارد که بر پاسخگویی به پرسشهایی اصرار ورزیم که در کار او بنیادی شمرده ایم.

زیرا، ما اکنون تأویل تاریخی روشنی از نیچه برای استفسار داریم - اخلاقی که بر فرهنگ غربی سلطه داشته است اخلاق بردگی است، زاده از «کین» یا «بیزاری» (resentment) نسبت به آنچه وجودی تحمل ناپذیر محسوب می شد، این اخلاق از حیث روان شناختی از طریق سازوکار احساس گناه عمل می کند و آرمان زاهدانه ای را بالا می برد که توجیه ناپذیر است، و لذا ناگزیر از تباهی و منجر به نیست انگاری است. یا به قول یکی از چند بیان روشن نیچه در باره نظریه تاریخی:

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شورش بردگان در قلمرو اخلاق وقتی شروع می شود که بیزاری خود نیرویی آفریننده می شود و ارزشها از آن زاده می شود: بیزاری طبایعی که از واکنش حقیقی، یعنی واکنش از طریق عمل و کردار، محروم شده اند، و به جبران این محرومیت، خود را با انتقامی خیالی راضی می کنند.^{۵۴}

نیچه پس از قبول این عقیده که این ادعای تاریخی را ثابت کرده است، نخست پرسش تاریخی دیگری را پیش روی خود می نهد و سپس پرسشی انتقادی را مطرح می کند. پرسش اول ساده است: «چگونه یک چنین اخلاق بردگی به سلطه رسیده، ما چگونه می توانیم مرجعیت تاریخی اخلاق نمادی شده در این «پارادوکس مخوف خدای مصلوب» را توضیح دهیم؟^{۵۵} پرسش دوم پیچیده است؛ نیچه می خواهد برای این آرمان زهد بدیلی عرضه کند و احتمال تاریخی آن را بسنجد و روشن کند که چرا تباهی درونی یا تخریب نفس «اخلاق بردگی» سرانجام گشاینده امکاناتی تاریخی برای ظهور «آرمانی» متفاوت است.

اما پیش از آنکه پرسشهایی را بسنجیم که از نظریه تاریخی نیچه نتیجه می شود، در باره خود این نظریه نیز چند چیز می توان پرسید. با وجود نیروی تخیلی که جزء ذاتی شیوه بیان دراماتیک

نیچه از نبرد آغازین «رومی-یهودی» است - نبردی که در آن ضعفا می‌کوشند ضعف و سترونی خویش را به فضیلتی بدل سازند، و خصائلی را که اربابان را ارباب می‌سازد از زمرهٔ ردائیل قلمداد کنند - او علی‌الغلب به اثبات مستدل آنچه می‌خواهد ادعا کند نمی‌کوشد. او فقط نظریهٔ خودش را با جزئیات تاریخی یا روان‌شناختی آرایش می‌کند؛ و یا صرفاً می‌کوشد تا تصویری «تکان‌دهنده»، یا نگاره‌ای به لحاظ زیبایی‌شناسی دقیق، از زاهدان منکر نفس ارائه دهد؛ و با توجه به آنچه قبلاً گفتیم، این روش یا فلسفهٔ نیچه سازگار است. (او آن چیزی را ارائه می‌کند که دلوز «نوع‌شناسی [typology]» می‌نامد.) اما نیچه به روشنی به نظریه‌ای تاریخی متعهد است که باید به طرزی نیرومندتر از توسل به این‌گونه توصیف پدیدارشناختی دفاع‌پذیر باشد. اگر مسأله در همین سطح باقی بماند، می‌توان چندین «تصویر» یا تأویل کاملاً متفاوت از معنای دیدگاه مسیحی ارائه داد که همگی به یک اندازه ممکن‌اند. می‌توان ادعا کرد که معنای تاریخی مسیحیت معرفی مقولهٔ کلیت به قلمرو تفکر اخلاقی است. می‌توان ادعا کرد که دیدگاه یونانی یا کلاسیک، با وجود کوشش‌های متفاوتش برای مبتنی‌کردن اخلاق بر نظم «طبیعی»، نهایتاً نتیجه گرفت که برای غیرفلسوفان بهترین زندگی انسانی همان زندگی مشترک در شهر است، شهری که بنا به تعریف کالبد یا پدیده‌ای محلی و حادث [غیرکلی] بود. آنچه من به یکی از اعضای شهر خودم، به منزلهٔ «حق» او «مدیون» بودم (یعنی آنچه رفتار درست و بحق محسوب می‌شد) اساساً با روابط من با بیگانگان و خارجیها متفاوت بود. شاید ادعا شود که تصور مسؤلیت کلی اخلاقی نسبت به دیگران در مقام ابنای بشر و نه همشهریان، محصول مسیحیت بود.^{۵۶} یا شاید کسی، همراه با هگل، اصرار ورزد که مسیحیت «نمایندهٔ آرمان «ذهنیت» (خودمختاری و مسؤلیت شخصی) بود که در فرهنگ یونانی نشانی از آن دیده نمی‌شد؛ یا اینکه مسیحیت فرد (فرد برخوردار از نفس یا روح جاوید) را به نحوی که بر قدما ناشناخته بود قداست بخشید. ادعای نیچه به خلاف این نظر، یعنی اینکه معنای تاریخی و میراث اصلی مسیحیت اخلاقی انکار نفس است، یعنی قانونی هنجاری که ضرورتاً با خودآگاهی «برده» پیوند تنگاتنگ دارد، به‌طور آشکار مستلزم نوعی دفاع است، تا این‌گونه توصیف‌های رقیب کنار گذارده شود.

نیچه اساساً باید این نکته را به‌عنوان مثال اصلی تأویل و سنجش خویش توضیح دهد که چرا، به‌فرض وجود موقعیت تاریخی و سیاسی اروپای مابعد کلاسیک، یعنی موقعیت اربابان و بردگان، انتقام یا بیزاری علیه چنین موقعیتی باید به‌شیوه‌ای چنین بنیادی ظاهر شود که به محور و مرکز پاسخ این فرهنگ بردگان بدل شود. پس از تبیین این پرسش که: چرا انتقام معنای اصلی قانون اخلاقی مسلط در غرب است؟، نیچه می‌تواند به تبیین تناقض ذاتی و تاریخی آن، و بدیل

آن، یعنی همان آرمان زیباشناسانه‌ای پردازد که در افق تاریخ نمایان گشته است. تبیین واکنش مبتنی بر انتقام در عین حال پاسخی به یکی از پرسشهای است که پیشتر در اینجا مطرح شد: وقتی ادعای انتزاعی لزوم نسبی‌گرداندن حقیقت یا ارزش بر مبنای «منظرها» اثبات شد، ما در باره این‌گونه منظرها چه می‌گوییم؟ آنها را (اگر بتوانیم) چگونه تلقی می‌کنیم؟ و چگونه «می‌سنجیم»؟ در همین جاست که می‌توانیم ببینیم بسیاری از پاسخهای قراردادی نیچه به چنین پرسشهایی، پاسخهایی که بی‌شک پیشنهاد خود او به نظر می‌آید، قاصر است. اگر بررسییم چرا منظری مانند منظر مسیحی یا منظر «بردگان» و «جماعات گله‌وار» چنین است که هست، دست‌کم چهار پاسخ متفاوت در متون مربوط به نیچه و گاهی نیز به وسیله خود او داده شده است. می‌توان ادعا کرد که نوعی «شاکله مفهومی» [conceptual scheme] پیشینی که به عبارتی از قبل استقرار یافته است ما را وادار می‌کند که به پدیدارها به شیوه‌ای خاص نظر کنیم و نه جز آن. نیچه گاهی، به‌ویژه در فراسوی نیک و بد، بر این فرض است که این شاکله مفهومی همان «دستورزبان» یا خود زبان است. در متن در باره تبارشناسی اخلاق، چنین پاسخی شاید متضمن این ادعا باشد که تصور وجود «سوژه» یا فاعلی «مجزا برای اعمال، که در خصوص این‌گونه اعمال مسؤؤل یا مقصر است، نتیجه همین تمایل ساختاری، یا در واقع نوعی سحرشدن به وسیله زبان است.^{۵۷} اما چنین پاسخی، با اینکه در برخی زمینه‌ها جالب توجه و مناسب است، در اینجا به وضوح نامناسب است. پرسشهای مطرح شده در تبارشناسی اخلاق در قیاس با مسأله نهفته در پس این پاسخ، ماهیتاً بسیار ریشه‌ای و عمیقتر است. اگر در باره سوژه یا فاعل انجام‌دهنده اعمال چنین پیشفرضی وجود دارد، در کتاب در باره تبارشناسی اخلاق به وضوح دانستن این امر مقصود است که چرا چنین ساختاری ظهور یافت. این ساختار نیز بی‌شک حکایتی تاریخی دارد و پُر واضح است که تبیین ما از خاستگاه «اخلاقی» آن نمی‌تواند با اقامه کردن آن به منزله پیشفرض شروع شود.

وانگهی، شاید کسی بکوشد چنین دیدگاهی را با مجموعه‌ای ماتقدم از علایق و منافع و اغراض گره زند، یعنی با توجه با هدفی که اراده از قبل پیش‌روی خود نهاده بود و منظر مسیحی آن را به ثمر رساند.^{۵۸} چنین توصیفی شاید در زدودن اشتباه برخی «جزم‌اندیشان» در خصوص کشف نظری و بری از اغراض ارزشهای اخلاقی فی‌نفسه، مؤثر باشد، اما مسأله مورد بحث ما را همچنان بی‌پاسخ خواهد گذاشت. آنچه ما می‌خواهیم بدانیم این نیست که چگونه فلان دیدگاه در پرتو «اراده و قصدی مقدم بر آن» اقتباس شده است، بلکه مسأله آن است که چرا این قصد و اراده ماتقدم این صورت خاص را به خود گرفته است. همین مسأله در تأویلات دیگری که غالباً

با این تأویل مرتبطاند، نمایان است - اینکه تمایلات و استعدادهایی «جسمانی» موجود است که تبیین‌کننده (در اینجا تبیین علی و روان‌شناختی) خاستگاههای «انتقام» شمرده می‌شود. اگرچه درست است که نیچه از موقعیت برده به عنوان نوعی «افسردگی جسمانی» سخن می‌گوید و اغلب خودش را «روان‌شناس» می‌نامد، ولی او به خوبی می‌داند که مقولاتی چون فیزیولوژی و روان‌شناسی باید به‌دقت تأویل شود. نیچه در قطعه دوازدهم رساله دوم درباره تبارشناسی اخلاق صریحاً تبیین خودش را در خصوص اینکه چگونه ضعف (از طریق انتقام‌جویی اخلاق‌گرایانه‌شان نسبت به فضایل اشرافی)، در صدد کسب قدرت برمی‌آیند از نظریه‌ای تفکیک می‌کند که صرفاً پیشگویی می‌کند که بردگان، با توجه به اینکه انسان «غریزه» طبیعی برای کسب قدرت دارد، درصددند با اخلاق انکار نفس احساس برتری خودشان را افزایش دهند. او تأکید می‌کند که چنین برنامه دقیقی یک تأویل است، یعنی دیدگاهی «ساخته و پرداخته‌شده» که سهم هر نوع میل طبیعی به قدرت در تعیین آن اساساً ناچیز است. شورش برده تنها «نشانه» ای است بر اینکه اراده معطوف به قدرت مؤثری موجود است، ولی شکل یا صورت تحقق چنین واکنشی به هیچ وجه به وسیله چنین تصور طبیعت‌گرایانه‌ای از منشأ یا خاستگاه تبیین نمی‌شود.^{۵۹} در حقیقت، نیچه صریحاً «روش تاریخی» خودش را از هرگونه «تبیین مکانیکی بی‌معنا» متمایز می‌کند. صرف میل به قدرت می‌توانست به انواع بسیار متفاوت «شورش» منجر شود. (در اینجا می‌توان به اشکال متفاوت ایدئولوژی بردگی که در پدیدارشناسی هگل مورد استناد واقع شده اندیشید: فلسفه رواقی، شکاکیت و آگاهی ناشاد.) اینکه چرا انتقام واکنش مسلط می‌شود، نیازمند تأویلی است که خودآگاهی عاملان این واکنش را مدنظر قرار می‌دهد، و به هیچ وجه تأویلی طبیعت‌گرا و تقلیل‌گرا نیست.

و بالاخره همین سخن در باره عامترین تقابلی که نیچه خود ظاهراً آن را به عنوان بخشی از چنین تفسیرهایی به کار می‌گیرد، صادق است، یعنی تقابل میان «اخلاق» و «زندگی» که در متن آن «اخلاق» به‌طور ضمنی نمایانگر ترس از زندگی و لذا انکار زندگی است، و اینکه در دوره مابعد اخلاقی تاریخ چنین ترسی مغلوب خواهد شد و «خود زندگی» برترین ارزش خواهد بود.^{۶۰} اما زمینه تاریخی درباره تبارشناسی اخلاق خود گویای تردید نسبت به این نوع رویکرد است. «بردگان» بر «زندگی» نشوریدند بلکه بر یک صورت تاریخی زندگی شوریدند (بی قدرتی، ستم) و شورش آنها نیز صرفاً فراری موهوم از خود «زندگی» نیست، همان‌طور که برگشت سقراط از تجربه تراژیک نیز چنین نبود.^{۶۱} در حقیقت، خود نیچه مدعی است که اتخاذ این استراتژی [شورش] نه تنها ضروری بود، بلکه فقط با روی آوردن به آرمان زهد بود که «انسان نخستین بار به

جانوری جالب توجه بدل شده.^{۱۲} اگر این گفته را با این ادعای همیشگی نیچه پیوند زنیم که ما همواره با «تأویلی» از زندگی سروکار داریم و نه با «زندگی» صرف، آنگاه روشن می‌شود که ساختار انتزاعی «اخلاق در برابر زندگی» برای پاسخ به آنچه ما پرسش اصلی پیش‌روی نیچه دانسته‌ایم، به هیچ وجه کافی نیست؛ پرسش این است: چرا انتقام؟

به طوری که قبلاً گفته شد، تنها با یافتن یا بازساختن پاسخ نیچه به این پرسش است که می‌توان برخورد به ادعاهای نیچه را آغاز کرد، ادعاهایی که از این نحو تعین معنای تاریخی مسیحیت نتیجه می‌شود. هنگامی که نیچه در ادامه استدلال خود تبیین توفیق این اخلاق بردگی (جاذبه آن برای توده اکثریت به واسطه نویددادن تساوی؛ پرورش زرنگی و حقه‌بازی) می‌پردازد، و سپس تخریب بالمآل آن به دست خود را توضیح می‌دهد این اخلاق چیزی را انکار می‌کند که مخفیانه بر آن ارج می‌گذارد؛ رفته رفته «شقاوت» خود را «صادقانه» می‌پذیرد، و [به رغم تساوی طلبی ظاهری] درجه و مرتبه را محترم می‌شمارد، و دست آخر پس درآمد ممکن این اخلاق («آری» گفتن به همه چیز) را مطرح می‌کند، در همه این موارد مبنای اصلی استدلال او تأکیدگذاردن بر این امر است که [محتوای واقعی] «دوره اخلاقی» تاریخ بشر دقیقاً همین انتقام‌جویی است. اما هرگاه شارحان ناخشنود از توسل ساده‌انگارانه به «بصیرت روان‌شناختی» نیچه کوشیده‌اند مبنایی برای این ادعا، و لذا دفاعیه‌ای برای آن بیابند، به برخی حیطه‌های بسیار نظری قدم گذاشته‌اند.^{۱۳}

۵

در این زمینه است که می‌توان به ارزش تلاشهای هایدگر در تأویلات او از نیچه پی برد.^{۱۴} از نظر هایدگر گستره تأویل نیچه از تاریخ آن قدر گسترده هست تا پاسخی برای پرسش مطرح در فوق فراهم شود - پاسخی به این پرسش که نیچه برای توجیه تأکیدش بر اینکه همه اخلاق غربی «انتقام‌جویی» است به چه چیزی متوسل می‌شود و اگر او بر صواب باشد از آنچه نتیجه می‌شود، به‌ویژه با توجه به صورت مدرنیستی توجیه «زیبایی‌شناختی»؟ در تأویلی که هایدگر ارائه می‌دهد، پرسش اصلی کل بصیرت نیچه به همه «هستی‌شناسی» مابعد افلاطونی (و تکمیل این هستی‌شناسی [در فلسفه نیچه]) را دربر دارد. هایدگر مدعی است که در نظر نیچه در باره انتقام، به‌ویژه، پیشفرض عمیقی در باره معنای وجود نهفته است و با فهم این پیشفرض است که می‌توانیم بفهمیم چگونه نیچه می‌خواهد نتایج نیست‌انگارانه آن را نشان دهد و بدین وسیله ما را از آن [انتقام‌جویی] آزاد کند و به دید تازه‌ای نسبت به وجود، یا وجود - در - زمان، متوجه

سازد. (البته از نظر هایدگر، نیچه در انجام دادن همه اینها ناکام می‌شود و «آخرین فیلسوف مابعدطبیعی غرب» باقی می‌ماند.)

طبیعتاً، مجموعه دوجلدی درس گفتارهای هایدگر در باره فلسفه نیچه و مقالات متنوع او بسی پیچیده‌تر از آن است که بتوان به راحتی در اینجا خلاصه کرد. اما از جهتی که با مقاصد ما مربوط باشد، می‌توانیم به‌طور کلی بپرسیم که آیا جهت اصلی رویکرد هایدگر، که در کتب و مقالات فلسفی موجود پرمحتواترین و جامعترین رویکرد است، از لحاظ حل مسائلی که ما نگران‌شان شده‌ایم کمکی می‌کنند یا نه. در حقیقت، آرای هایدگر در اینجا می‌تواند کاملاً ارزشمند باشد، زیرا تأویل او در خصوص نیچه در عین حال به ما اجازه می‌دهد به بحث در مورد مسأله‌ای بپردازیم که پیشتر آن را بهترین پرسشی نامیدیم که باید در این تأویل پاسخ گفته شود، یعنی همان پرسش بحران مدرنیسم، همان احساس پایان کهنه، و شروع چیزی اساساً نو، شروع دوره مابعد اخلاقی مورد نظر نیچه.

سودمندترین و روشنترین بُعد تأویل هایدگر توانایی او به اثبات و نشان دادن این است که چه مسائل خطیری در گرو همان «انتقامی» است که نیچه آن را به منزله معنای «اصلی» شورش بردگان در قلمرو اخلاق تعبیر می‌کند. هایدگر مدعی است که چنین واکنشی از قبل متضمن «جهت‌گیری هستی‌شناختی» بسیار وسیعی است، در حقیقت این جهت‌گیری در قلب تمامی هستی‌شناسی سنتی حضور دارد و لذا می‌تواند به ما کمک کند نیست‌انگاری را بفهمیم که از چنین سنتی نتیجه می‌شود. هایدگر در چیست آنچه تفکر گویندش؟ (۵۲-۱۹۵۱) خاطر نشان می‌سازد که نیچه، در چنین گفت زرتشت، انتقام‌جویی را کلیدی برای فهم آنچه در عصر مابعد اخلاق ممکن است می‌انگارد.^{۱۵} نیچه در قطعه «در باره زتیلان» می‌نویسد:

زیرا، زستن انسان از کین [انتقام‌جویی]، پلی است به برترین امیدهای من و رنگین‌کمانی از پس طوفانهای دراز.^{۱۶}

وانگهی، هایدگر خاطر نشان می‌سازد که نیچه در زرتشت موضوع [مورد] حقیقی این‌گونه بیزاری را مشخص می‌کند. این بیزاری فقط متوجه اربابان یا قدرتمندان نیست. نیچه، در «در باره نجات» می‌نویسد:

آری، انتقام تنها همین است و همین: دشمنی اراده با زمان و «چنان بوده» آن.^{۱۷}

هایدگر با استفاده از چنین عباراتی و در ادامه بحث خود نشان می‌دهد که چنین شورشی بر زمان و تاریخ فقط جنبه‌ای از سنت اخلاق مسیحی نیست. این‌گونه تحریف «ذهنی»، و حتی انکار وجود به منزله زمان، سازنده «جنبش بنیادین» (Grundbewegung) تمامی تفکر مابعدافلاطونی غربی است.^{۶۸} و بی‌ارزش شدن این ارزش (ابدیت، بقا، یا مابعدالطبیعه حضور) همان «نیست‌انگاری» در عصر مدرن است. بدین ترتیب، به طوری که بلاتشو نیز به درستی خاطر نشان می‌سازد، نیست‌انگاری برای نیچه نوعی بحران اعتقاد شخصی نیست (همچون کی‌یرکگور یا داستایفسکی)، مسأله‌ای فلسفی یا شکاکانه در باره عقلانیت هم نیست؛ نیست‌انگاری یک واقعه عمیق تاریخی است.^{۶۹} یعنی این کشف که برترین ارزشهای فرهنگ [غرب] همگی «انواع انتقام‌جویی» و تحریفهایی ذهنی از معنای وجود به منزله زمان یا تاریخ بوده‌اند. بدین ترتیب، در نزد نیچه بشارت ظهور نیست‌انگاری با اعلام «خدا مرده است» مدعی چیزی بسیار فراتر از پایان دین است؛ [منظور اصلی از آن] اعلام ناممکن بودن تاریخی این امر است که ذهن بشری یا سوژه بتواند دگرباره هر ارزشی را «بر» زمان تحمیل کند. وجدان، شهود اخلاقی، اعتقاد به پیشرفت یا انسانیت، سعادت بیشترین شمار مردمان، یا حتی ایمان به خود تمدن، [همگی ارزشهایی] «مرده»‌اند.

اما با انتقاد هایدگر از نیچه است که می‌توانیم به مسائلی که پیشتر مطرح کردیم بازگردیم. زیرا تاکنون به هر جا سرکشیده‌ایم تا به تأویل نیچه از تخریب نفس پیچیده تاریخ غرب راهی بیابیم و کوشیده‌ایم ببینیم که او چگونه از این تصویر بزرگ برای تأویل معنای پدیدارهای مختلف در این جریان تحوّل استفاده می‌کند؛ و از همه مهمتر ببینیم بیرون بودن از محدوده این تحوّل برای او به چه معنایی است، یعنی زیستن در عصر «مرگ» نیست‌انگارانه آن و مواجه شدن با آینده به طرز نو. تأویل هایدگر این حسن را دارد که همه این عناصر را گرد مسأله «معنای وجود» متحد می‌کند، اما او نیز نیچه را متهم می‌کند که سرانجام نتوانست از قید این سنت برهد و لذا از چیره آمدن بر نیست‌انگاری ذاتی آن ناتوان بود.

آنچه در این زمینه از بحث جالب توجه است این است که هایدگر برای نشان دادن این ناکامی به یک پدیدار، و نیز شیوه توجیه آن، توجه مبذول می‌کند، یعنی همان چیزی که ما فرض کرده‌ایم روشترین سرمشق (paradigm) نیچه برای بیان و توجیه در عصر مابعد اخلاقی و کاملاً خودآگاه است: هنر. هایدگر در نخستین جلد درس گفتارهای نیچه این نظر را مطرح می‌کند که هنر در نزد نیچه برای فهم معنای ارزشگذاری مجدد ارزشها «تقدمی مهم» دارد.^{۷۰} «زیبایی» هنر همان

توجه آن است، توجیهی متصل با «نیروی هنر و نیرویی که منشأ آن سرپیچی هنر از جست‌وجوی هرگونه مرجعیت ماورای تاریخی برای خودش است.

آنچه نیچه در اینجا «نیرو» می‌نامد استعدادهای دازاین [وجود] تاریخی برای پنجه‌درافکنی با برترین تعین ذاتی خود و تحقق آن است.^{۷۱}

این عبارات، عبارات دیگری در پی دارد که حتی به‌طور روشتری توجه زیبایی‌شناختی را به روایت خود هایدگر از «تاریخ‌مندی» متصل می‌کند.

نخستین و اصلترین تجربه بنیادی خود هنر این است که هنر معنایی برای بنیادگذاری تاریخ دارد و اینکه ذات آن عبارت است از این بنیادگذاری.^{۷۲}

هایدگر حتی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید:

بنابراین، جست‌وجو و خواست اصالت و صلاحیت و وزن در کلام صرفاً نوعی سرگرمی زیبایی‌شناختی نیست؛ این اثر [هنری] است که در هسته ذاتی دازاین تاریخی ما پیش می‌رود.

اما برسیم به آشکارترین جنبه تأویل هایدگر. او بر این عقیده است که نیچه در ادای حق مطلب نسبت به این «هسته دازاین ما» موفق نشد و در نتایج نیست‌انگارانه هستی‌شناسی سنتی گرفتار ماند. گریز از «انتقام‌جویی از زمانمندی»، آغازگر فهم نو و مناسب‌تری از نفس می‌بود و جهتگیری هستی‌شناختی دیگری را در پی می‌داشت، و هنر اگر به‌درستی فهمیده می‌شد، بیان مناسب چنین فهم نومی می‌بود، اما از نظر هایدگر، نظر نیچه درباره هنر و «توجیه» آن «مابعدطبیعی» باقی ماند. مقصود او از این گفته به‌ویژه این است که نیچه هنوز تصور مابعدطبیعی «خاستگاه» یا بنیاد وجود را حفظ می‌کند و هنوز سوژه انسانی را همان خاستگاه می‌شمرد. به گفته هایدگر، او چندان کافی جلو رفته است تا این سوژه را فاقد هرگونه مرجعیت متعالی برای اعمال خودش بداند، و هر مبنای طبیعی از این دست را مردود شمارد، اما تصویری که نیچه پیش‌روی ما می‌گذارد، تصویری از چنین سوژه‌ای (آن‌هم احتمالاً معلق در نیستی) به‌منزله نخستین [و اساسی‌ترین] جایگاه معنای تاریخی وجود است؛ سوژه‌ای تنها مانده با

خود، که همچنان خود را «خاستگاه» می‌شمرد. چنین اتهامهایی به ویژه در مقاله هایدگر، «کلام نیچه: خدا مرده است» آشکار است. وی در آنجا ادعا می‌کند که نیچه مابعدالطبیعه غربی را کامل می‌کند، اما به پایان نمی‌برد، زیرا نیچه تصوّر «یقین به نفسِ ذهنیت (Selbstgewissheit der Subjektivität)» را حفظ می‌کند.

البته، هایدگر از خودش نیز به کنایه اندکی انتقاد می‌کند.^{۷۵} او با تأویل عرضه‌شده در اینجا موافق است که تفکر نیچه را می‌توان بخشی از سنت انتقادی و مابعدکانتی فلسفه انگاشت، یعنی جایی که مقصود از فلسفه جست و جوی شرایط امکان ارزشگذاری باشد، اما او نتیجه می‌گیرد که این دقیقاً همان چیزی است که عیب تفکر نیچه باقی می‌ماند، یعنی همان چیزی که سوژه انسانی را به ناحق به مقام مهم بنیاد معنای وجود برمی‌کشد. از آنجا که این نوع رویکرد همان چیزی است که به نظر می‌آید مشخصه روش خود هایدگر در وجود و زمان نیز باشد، می‌توانیم حس کنیم که هایدگر فقط در باره نیچه سخن نمی‌گوید، وقتی که در درس‌گفتارهای نیچه می‌نویسد:

پیش از آنکه پرسش اصلی صریحاً مطرح شود، فلسفه، اگر بخواهد برای خودش بنیادی بیابد، باید در طریق معرفت‌شناسی یا نظریه آگاهی جای پای محکمی کسب کند؛ اما فلسفه با انجام دادن این کار تا ابد در طریقی می‌ماند که، گویی، به کفش‌کن فلسفه می‌انجامد و به مرکز اصلی فلسفه راه نمی‌برد. پرسش بنیاد با تفکر نیچه همان قدر بیگانه می‌ماند که با تاریخ تفکر سابق بر او.^{۷۶}

اما، چنانکه پیشتر فرض شد، این تأویل و انتقاد در بهترین حالت زمینه مفیدی برای بحث‌هایی از مسائلی را فراهم می‌کند که در سراسر این مقال مطرح شد.

خلاصه کلام آنکه، با قبول توصیف ما از نظر نیچه در خصوص مراحل تاریخ، و تأویلی که او در این نظر اجمالی مدلل می‌سازد، و نیز با قبول اینکه چنین تأویلی ما را با تبیینی نیچه‌ای میان توجیه «اخلاقی» (که بالضروره به نیست‌انگاری می‌انجامد) و توجیه زیبایی‌شناختی مابعد نیست‌انگارانه، مواجه می‌سازد، حال باید پرسید آیا این توجیه زیبایی‌شناختی ضرورتاً باید به پیروی از هایدگر به منزله سوژه‌ای تعبیر شود که از «نیروی» پذیرفتن تاریخ‌مندی ریشه‌ای خویش برخوردار است و خود را خاستگاه ارزشهای نو و باز ارزشگذاری شده خویش می‌داند؟ گمان من بر این است که نیچه دقیقاً به دلیل آنکه در برابر این نقد آسیب‌پذیر نیست، در تلقی خود از ارتباط میان توجیه زیبایی‌شناختی و تاریخ به یک ناتمامی متفاوت و بنیادینتری می‌رسد. بدین معنا که،

اگر درست است (و به گمانم اثبات کرده‌ام که چنین است) که تأویل نیچه از دوره اخلاقی فرهنگ غربی به منزله بیزاری [ressentiment] روشترین نمونه تأویل تاریخی او [از عصر مدرن] و همچنین، در تقابل با آن، روشترین نمونه تأیید او از عصر مابعد مدرن است، پس - همان‌طور که خواهیم دید - امتناع او از دفاع از این تأویل و ارزیابی به شیوه‌ای که هایدگر پیشنهاد می‌کند، ما را بر سر یک دوراهه [dilemma] قرار می‌دهد که هم برای نیچه و هم برای بخش عمده‌ای از تفکر و ذوق مدرنیستی سازنده خواهد بود.

۶

البته این پرسش را به اجمال پاسخ‌گفتن دشوار است. گرچه، برای نزدیک‌شدن به آن اصلاً لازم است که ما بسیاری از آنچه را قبلاً در اینجا گفته‌ایم در نظر داشته باشیم. به‌ویژه یادآوری این نکته مهم است که روایت خود نیچه از این مسأله مدرنیستی، هر چیز دیگری را هم که دربر بگیرد، نافی این معناست که شکاکیت و سُخره‌گری و حتی نیست‌انگاری مدرن واکنش درستی در برابر این خیر است که همه خدایان قدیم مرده‌اند. او بی‌درنگ پی می‌برد که این‌گونه ارزش‌زدایی (Entwertung) همواره متضمن فرض قبلی یک بازارشگذاری (Umwertung) است و او انکار می‌کند که این «ارزشهای» نو، چنانکه بسیاری کسان در این دوره بر آن اصرار می‌ورزیدند، ارزشهای علم جدید و قدرت مسلم گرفته‌شده آن در زدودن هر رمز و رازی است. به‌هر تقدیر، چنانکه دیده‌ایم، کلّ رویکرد او به تاریخ به‌عنوان «شرط» هر ارزشگذاری مؤثر، به هنگام طرح این پرسش نیچه که مقتضیات و امکانات عصر حاضر چیست، به سادگی نیست و نابود نمی‌شود. با اینکه هایدگر ظاهراً به این نکته پی می‌برد، ولی توصیف رسمی او از ذهنیت نیچه‌ای به‌هیچ‌وجه منصفانه نیست. در حقیقت، چنانکه در سراسر بحث دیده‌ایم، تحلیل خود نیچه اساساً از تأکید بر مفهوم «سوژه‌ها» و نیز اراده‌گرایی‌ها و نسبی‌نگری‌ها و حتی هرج و مرج طلبی‌های ملازم با این‌گونه نظرات عاری است. در حقیقت عجیب می‌بود اگر این ساحت تاریخی از قلم می‌افتاد، آن هم در زمانی که نیچه سرگرم تحقیق در این امر بود که چه شکل توجیهی در جهان معاصر ممکن است.^{۲۷} در حقیقت، دقیقاً همین آگاهی بسیار از ساحت تاریخی است که موجب می‌شود نیچه در نهایت تصویری چنین آشفته و مسأله‌ساز از توجیه زیبایی‌شناختی به‌دست دهد. برای فهم این معضله [aporia] نهایی در تلقی نیچه، می‌توانیم نگاهی اجمالی به کوشش زرتشت برای «توجیه خودش» بیفکنیم.

من از آن‌رو به این اثر می‌پردازم که نشانه‌های روشنی وجود دارد دال بر اینکه در غالب وقایع

و حکایات تمثیلی مهم چنین گفت زرتشت به طور مستقیم از مسائلی که پیشتر بحث کردیم سخن گفته شده است. در حقیقت، پیوستگی و استمرار گنش دراماتیک و اصلی این اثر متضمن کوشش مداوم زرتشت برای توجیه کردن وجود خودش است؛ یا به طور وسیعتر، مسأله مخاطب او، مسأله آنچه آنها قادرند بفهمند و تأیید کنند. ناخشنودی پایدار زرتشت از مخاطبش و به ویژه از مریدانش چنان عمیق در تار و پود این روایت بافته شده است که روشن می‌شود مسأله به هیچ وجه فقط این نیست که زرتشت «از زمان خودش جلوتر» است و نمی‌تواند به درستی فهمیده شود. تصاویر و حتی خود عنوان کتاب به هیچ وجه حاکی از وجود «سوژه‌ای» مجزا و منزوی نیست که گفته‌هایش فقط در گوشه‌های گر طنین اندازد، بلکه زرتشت در واقع سوژه‌ای است که «گفتار» او به جهت معنا و قوتش همواره وابسته به مخاطبش است. در حقیقت، کتاب در کلّ واقعاً درباره «گفتار» زرتشت است، نه فقط درباره او؛ و از همین روست که دائماً پرسشهایی مطرح می‌شود، درباره اینکه او اصلاً چرا سخن می‌گوید، برای چه کسی، و همچنین درباره نسبت میان سخن او و مخاطب او.

از جهتی، این همان چیزی است که ما انتظار داریم. اگر نیچه در این نظر بر صواب است که رسالت خودداده فلسفه در خصوص فراهم کردن بنیادی عقلی یا مابعد طبیعی یا، تقریباً، دنیوی برای اخلاق با شکست مواجه شده است، اگر دوره اخلاقی تاریخ به سر آمده است، پس وظیفه زرتشت کاملاً پیچیده است. او خودش ابرنسان نیست، اما همچنین پی می‌برد که نمی‌تواند به «عقب» بازگردد و نمی‌تواند فقط یک «آموزگار» دیگر «فضیلت» باشد، و نمی‌تواند برای آدمیان «لوحهایی» دیگر و فرمانهایی نو به ارمغان آورد. این جایگاه واسطه به معنای آن است که او می‌داند مرجعیت یا نیروی توجیه کنندگی سخنانش نمی‌تواند بر چیزی غیر از تأیید و اثبات آن به وسیله مخاطب خاص و تاریخی آن مبتنی باشد.^{۷۸} اما این همچنین به معنای آن است که زرتشت به طرزی ناگشودنی با مخاطبانش گره خورده است. آنان، در مقام یک جماعت تاریخی خاص، شرایط مرجعیت سخنان او را فراهم می‌آورند؛ اگر هیچ مرجعیت اخلاقی متعالی موجود نیست، آنان باید باشند.

واقعیت این نکته را می‌توان در «پیشگفتار» چنین گفت زرتشت دید، در حادثه‌ای که هایدگر، چنانکه باید، از مشاهده آن غفلت کرده است، چون این حادثه انتقاد او از نیچه را کاملاً مسأله‌زا می‌سازد. با این حال، نخست باید گفت که هایدگر به درستی خاطر نشان می‌کند که ابتدای چنین گفت زرتشت از حیث دراماتیک یادآور خاستگاههای خود فلسفه در نزد افلاطون است. زرتشت در غاری زندگی می‌کند که در نزد افلاطون نمود عرف و عادت و وهم و پندار است. اما نیچه فقط

زرتشت را با فلسفه ضدافلاطونی همداستان نمی‌کند؛ او با استفاده از یک نماد افلاطونی دیگر، خورشید، ماهیت این فلسفه ضدافلاطونی را نیز توضیح می‌دهد. زرتشت با خورشید افلاطون سخن می‌گوید و می‌پرسد: «ای اختر بزرگ! تو را چه نیکیبختی می‌بود اگر نمی‌داشتی آنانی را که روشنیشان می‌بخشی!»^{۷۹} ویژگی توجیه زیبایی‌شناختی که در سراسر این مقال بر آن تأکید کرده‌ایم بی‌درنگ معلوم می‌شود: مشروعیت دیدگاه تازه زرتشت نمی‌تواند بر ارزشی متعالی و افلاطونی، یا همان خورشید، مبتنی باشد و لذا نمی‌تواند صرفاً و به سادگی برکنار از جماعت تاریخی تأیید شود. (خورشید چه می‌بود اگر تماشاگرانی نمی‌داشت؛ یا خورشید نمی‌تواند بدون آن تماشاگران آن چیزی باشد که هست).^{۸۰}

این نکته حتی در ملاقات زرتشت با قدیسی که نمی‌داند «خدا مرده است» بیشتر نمایان است. آنچه هایدگر در شرح جامع خود بر این اعلام از قلم می‌اندازد، این است که وقوف به این مرگ عمیقاً با این امر مرتبط است که چرا زرتشت باید «فرو شود». در واقع هایدگر ظاهراً قبول ندارد که «فرو شدن» زرتشت یا سخن گفتن او اصلاً مسأله‌ای باشد. ولی بخش دوم «پیشگفتار» دقیقاً بر این رابطه تأکید می‌کند. کلام زرتشت به روشنی حاکی از آن است که اگر از خدایان کهن کسی باقی مانده بود، آنگاه تسلائی خصوصی و «مابعد طبیعی» مانند تسلائی قدیس پذیرفتنی می‌بود. اما زرتشت باید «فرو شود» چون «خدا مرده است»، این گفته بار دیگر گویای آن است که به فرض ناممکن بودن هرگونه تبیین اخلاقی یا متعالی، توجیه [هستی] چگونه باید باشد.^{۸۱}

یقیناً، این فقط ابتدای مسأله‌ای مفصل و اساسی در چنین گفت زرتشت است. این مسأله‌ای دشوار است و شاید با توجه به اینکه زرتشت همواره «آواره» است سرانجام نیز مسأله‌ای حل‌ناپذیر باشد.^{۸۲} او نه در جهان «پایین کوه» در خانه است و نه در کوهستان «مرتفع» یا «بلندش». اگرچه زرتشت همواره ظاهراً به کوهستانش بازمی‌گردد، ولی چنین سفرهایی معمولاً به معنای آن است که سخنان او به تعالیم بدل شده و او خود به «خدایی» تازه مبدل گشته است و بنابراین باید کنار جوید. ولی به نظر می‌آید که او همواره باید بار دیگر «فرو شود»، همچنانکه در ابتدای بخش دوم، زیرا «آموزه» او در خطر طرد کامل یا نهایی است. بر همین اساس، او هرگز نمی‌تواند صرفاً خواستار هرگونه قبولی از طرف مخاطبان یا حتی مریدانش باشد. قبولی که او می‌طلبد باید با این امر که اکنون فقط این نوع توجیه ممکن است، سازگار باشد و در پرتو آن تأیید و اثبات شود. و زرتشت به سختی تلاش می‌کند تا بفهمد چنین قبولی چگونه باید باشد. در اینجا جای آن نیست که این مسأله را در جلوه‌های مختلفش در چنین گفت زرتشت پی بگیریم و یا حتی مشخص سازیم که آیا این مسأله نهایتاً حل می‌شود یا نه. ولیکن می‌توانیم توجه کنیم

که ظهور این مسأله به ما اجازه می‌دهد تا بار دیگر به پرسشی دشوار و نهایی که در تحلیل نیچه نهفته است، بپردازیم.

ما به این نکته اشاره کردیم که فرهنگ یونانی پیش از سقراط نیچه را بسیار مفتون کرده بود (در حقیقت فرهنگ رومانتیک و مابعد رومانتیک تفکر آلمانی تا حد بسیاری مفتون آن بود) زیرا یونان باستان معرفت تصویری پیش مسیحی و حتی پیش فلسفی از توجیه بود و لذا می‌توانست به طریقی راهبر فرهنگ مابعد مسیحی یا مابعد فلسفی باشد. اما چنانکه دیدیم نیچه به وضوح پی برد که کسی نمی‌تواند به «عقب» بازگردد، زیرا فهم عصر مدرن از مسأله توجیه بس خودآگاهتر از آن است که بخواهد فقط «یونانی» بشود. حال پرسش این است که با توجه به این مسأله توجیه چه چیزی می‌توانست محتوای دیدگاه مدرن (یا مابعد مدرن) باشد. به عبارت دیگر، اکنون چه چیزی را می‌توان زیباشناسانه توجیه کرد؛ چه چیزی می‌تواند [در فرهنگ مدرن] مطابق یا هم‌تای بدبینی تراژیک یونانی باشد؟ و پاسخی که نمایان می‌شود این است که هرچند نیچه گاهی می‌کوشد برخی ارزشهای خاص را از این «شرایط» تاریخی تازه اخذ کند، ولی محتوای این دیدگاه عمدتاً فقط سلبی است. برای نیچه، همچون بسیاری از دست‌اندرکاران هنر و ادبیات و فلسفه مدرنیست، موضوع بحث ظاهراً به دو مورد خلاصه می‌شود: یا ارائه دلایل گوناگون مبنی بر آنکه چرا سنت نمی‌تواند استمرار یابد، (چرا وجود «سوژه» ممکن نیست)، و یا صرفاً نوعی مدح و ستایش یا یأس از اینکه ارزشهای کهن مرده است.^{۸۴}

و این امر کسی چون نیچه را که نمونه بسیار گویای متفکر مدرنیست است در موضعی عجیب قرار می‌دهد. منسجم‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بسط این جنبه از موضع او به وضوح در اندیشه دریدا محسوس است که همواره می‌خواهد «sous rature» [خط‌زده = ×] بنویسد یا آنچه را می‌نویسد در همان حال «واسازی» کند.^{۸۵} چنین کوششهایی به وضوح از زمره شیوه‌های مؤثر خطابی [rhetorical] برای هیچ چیز نگفتن است، و این یعنی سخن‌گفتن در پرتو آگاهی از این حقیقت که هرگونه فرض قبلی در مورد وجود «معنایی» موقت یا منسجم (به ویژه در متون، اما نه منحصرماً در آنها) ضرورتاً نوعی خودفریبی است، البته بدون سخن‌گفتن درباره این حقیقت (به نحوی که موجب احیای توصیفی استعلایی و مستقل از مسأله معنا شود) و بدون خاموشی‌گزیدن صرف.

به هر تقدیر، بی‌آنکه در اینجا قادر به اثبات آن باشم، گمان می‌کنم هرکس بتواند حس کند که در چنین کوششهایی اجتناب از یک چنین ساحت استعلایی همواره بازی و ترفندی است که نکته اصلی آن اجتناب از نمایش توصل به یک نظریه تأویلی در ورای مرزهای واسازی است

(زیرا همین ترفند است که واسازی را ممکن می‌سازد)*. نیچه دست‌کم حاضر است این مسأله را مطرح کند و نه اینکه از آن فرار کند. هر زمان که زرتشت می‌شنود مریدانش «آموزه‌های» او را تکرار می‌کنند، تو گویی این آموزه‌ها نیز فرمانهایی تازه است، همین مسأله قد علم می‌کند.

اما توجه به این واقعیت که نیچه این مسأله را صادقانه مطرح می‌کند، آن هم به شیوه‌ای که نمایانگر مسأله‌ای پابرجا در همه اشکال خوداگاهی مدرنیستی است (یعنی چگونه می‌توان بجز محال بودن تأیید هر چیز به شیوه سنتی، چیز دیگری را تأیید کرد) به معنای آن نیست که او آن را حل کرده است.^{۸۵} در حقیقت، اکنون می‌توانیم ببینیم، با اینکه نیچه کوشید تا از دو موضع متضاد مدرن نسبت به توجیه که هر دو به یک اندازه مسأله‌زا بودند اجتناب کند، ولی در نهایت ما را فقط در میانه این دو قرار داده است. از یک‌سو، غیاب هرگونه توجیه استعلایی یا اخلاقی ممکن (هم امتناع نظری و هم امتناع تاریخی آن) می‌تواند به نوعی تقدیرگرایی تاریخی منتهی شود، چیزی که اغلب به صورتی نه‌چندان دقیق یا دوره متاخر تفکر هایدگر قرین دانسته شده است. ما نمی‌توانیم به وجود آمدن فرهنگ مابعد نیست‌انگارانه و با اعتماد به نفس و نیرومندی را «اراده» کنیم، زیرا، چنانکه دیدیم، مرجعیت یا نیروی ارزشهای چنین فرهنگی منوط به شرایط تاریخی ماتقدمی است که چنین اراده‌ای را ممکن می‌سازد. پس یونانیان فقط از حیث تاریخی این نیکبختی را داشته‌اند که در دوره پیش‌انتقادی زیسته‌اند و لذا قادر شده‌اند در پرتو بدبینی تراژیک و نیرومندی عمل کنند. هرچند به نظر می‌آید که نیچه گاهی ما را تشویق به «فراموش کردن» خلق و خوی انتقادی می‌کند، خلق و خوی که عزم ما را ضعیف می‌کند و شک و نیست‌انگاری به بار می‌آورد، ما به معاینه درمی‌یابیم که نمی‌توانیم مصمم به فراموش کردن باشیم.^{۸۶} ما همواره به خاطر خواهیم داشت که چه داریم می‌کنیم.

از سوی دیگر، به فرض قبول موضع نیچه، نمی‌توانیم به کشف «شرایط» خارجی و غیرتاریخی امکان ارزشگذاری پردازیم و سپس بکوشیم ارزشهایی سازگار با این شرایط استخراج کنیم. از نظر نیچه، این خام‌اندیشی است که معتقد شویم به دیدگاهی خارجی دست یافته‌ایم که از آن دیدگاه می‌توان چنین شرایطی را تعیین کرد. این نکته دریدایی دست‌کم در اینجا بجاست: هیچ گفتار خنثی و بی‌طرفی موجود نیست که در آن امکان گفتار یا توجیه را بتوان مسلم گرفت.

* به عبارت دیگر، آرای دریدا و پروان مکتب واسازی نیز به‌واقع بر نوعی نظریه تاویل و در نتیجه بر دریافت خاصی از ساحت استعلایی استوار است، ولی آنان بی‌پرده می‌کوشند و نامود کنند که از هرچه قید تعلق پذیرد آزادند، و لذا از اینکه این‌گونه به نظر رسند یا از نمایش آن پرهیز می‌کنند.

به گمان من درسی که از این معما یا دوراهه می‌آموزیم آن است که اتخاذ دیدگاه مورد نظر نیچه، یعنی همان دیدگاهی که او آن را «هنر معصومیت و بی‌گناهی»^{۸۷} یا [هنر کسب] نوعی معصومیت ثانی می‌نامد، امری ناممکن است، همان‌طور که آخرین «دگردیسی» مورد نظر نیچه، یعنی دگردیسی هولناک و غیرطبیعی «شیر» به «کودک» نیز امری محال است. معصومیت اگر یک‌بار از دست برود، دیگر هرگز بازیافته نمی‌شود. یا، به شیوه نیچه ختم سخن کنیم، به‌راستی شاید همان‌طور که او زمانی فرض کرد، میان نیازها و خواسته‌های خاص تاریخی یا «زندگی» و کوششهای نظری و فکری در توجیه چنین خواسته‌هایی نوعی «ناسازگاری ابدی» وجود دارد. شاید این ناسازگاری ابدی بهترین و ساده‌ترین راه برای فهم برترین و دشوارترین فکر نیچه باشد، یعنی: «بازگشت جاودان».^{۸۸}



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Robert B. Pippin, "Nietzsche and the Origin of the Idea of Modernism," in *Inquiry* 26 (1983) : 151-80.

پی‌نوشتها:

۱. ادعا نمی‌کنم که این نمایزگذاری ناشیانه حق مطلب را در مورد این مسأله پیچیده ادا می‌کند، یا حتی اینکه چنین توصیفی بنفسه مسأله «مدرنیته»، یا تلقی قرن هفدهمی از شروعی «نو» را از مسأله «مدرنیسم» یا تلقی *fin de siècle* از «پایان تاریخ» چنانکه باید متمایز می‌کند. خلاصه خوبی از مسأله معاصر مدرنیسم را می‌توان در *Dankrede* [سپاسگزاری] یورگن هابرماس پس از دریافت جایزه نثودور آدورنو یافت، رجوع شود به:

Adorno - Preis, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt," in *Die Zeit* (26 September 1980), No. 39, pp. 17-18, and in Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. by L. Scott - Fox and J. M. Harding, Cambridge University Press, Cambridge 1980, Ch. 6, "The End of time", pp. 168-90.

نمونه‌ای از این نوع خودفهمی مدرنیستی که در نظر دارم:

Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.

۲. نخستین اشاره روشن به مسأله نیست‌انگاری در دانش شاد است که در سال ۱۸۸۲ منتشر شد، رجوع شود به: *Die fröhliche Wissenschaft*, in Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Eds.), *Werke*, V, 2, de Gruyter, Berlin 1972.

همچنین مقایسه شود با بحثهای این مسأله در:

Eckhard Heftrich, *Nietzsches Philosophie: Identität von Welt und Nichts*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1962, pp. 162-3; pp. 197-9, and Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, P. U. F., Paris 1962, pp. 34-36.

۳. می‌باید توجه کرد که فهم نیچه از این تکامل تاریخی بر اساس استفاده از ساختاری بالنسبه ساده و سه‌بخشی است: «دوره‌های» پیش‌اخلاقی (یا پیش‌سقراطی)، اخلاقی و مابعد اخلاقی. این ساختار سه‌وجهی را نیچه در پاراگراف ۳۲ فراسوی نیک و بد به روشنترین نحو ارائه داده است (در آنجا دوره پیش‌اخلاقی را «پیش‌تاریخی» می‌نامد) و کارل راینهارت نیز به‌طور موضوعی از آن بحث کرده است، رجوع شود به:

Karl Reinhardt, "Nietzsche und die Geschichte", in *Vermächtnis der Antike*, Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen 1960, pp. 296-309, esp. pp. 298-9.

همچنین رجوع شود به بحث کارل شلشتا از رساله در باب فواید و مضار در:

Karl Schlechta, "Nietzsches Verhältnis zur Historie", in *Der Fall Nietzsches*, Hanser, München 1959, pp. 44-72.

تحلیل مفصلتر از نلانی تاریخی دوره اخلاقی را در غروب بتان در بخش «چگونه جهان واقعی بدل به افسانه شد» می‌توان یافت، رجوع شود به:

Werke, VI, 3, pp. 74-75; *Twilight of the Idols*, trans. by R. J. Hollingdale, Penguin, Baltimore 1968, pp. 40-41.

بیان متوازنتر استفاده نیچه از تاریخ را در این اثر نیز می‌توان یافت، در آنجا که نیچه از «مصری‌مآبی»، یا نظر غیرتاریخی به فلسفه انتقاد می‌کند، رجوع شود به:

Werke, VI, 3, p. 68; *Twilight*, p. 35.

۴. مسلماً لازم است که در بحث از نظرات نیچه درباره تاریخ و تاریخی‌نگری عصر خودش جانب احتیاط را رعایت کنیم. لذا این یادداشت طولانی و احتیاطی مرقوم می‌شود. یقیناً درست است که نیچه از ۱۸۷۳ سال انتشار در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی (رساله دوم تأملات بی‌موقع)، درست تا دهه ۱۸۸۰، قویاً از «نگرش تاریخی» عصر خودش و تاریخی‌نگری آن انتقاد کرد. رجوع شود به:

Vom Nutzen, Werke, III, 1, pp. 242-3, and pp. 268-73; On the Advantage and Disadvantage of History for Life, trans. by Peter Prauss, Hackett, Indianapolis 1980, p. 8 and pp. 24-26.

موضوع انتقاد نیچه خود حسن تاریخی نیست بلکه «اشکال افراطی و بیمارگونه» (Ausschweifungen) آن است (ص 319؛ در باب فواید و مضار [ترجمه انگلیسی]، ص 57) که عمدتاً عبارت است از کوشش برای تحویل تاریخ به «علم» و بدل کردن ناظر تاریخی به «تماشاگری» صرف. این انتقادات در همان حالی صورت می‌گیرد که نیچه همچنین ادعا می‌کند که وجود خود امری تاریخی است (وجود «زمان ناقصی است که هیچ‌گاه کامل نمی‌شود»؛ ص 245؛ همان اثر (ترجمه انگلیسی، ص 9) و اینکه «زندگی» کنونی بالضروره متضمن نسبتی با گذشته است. در انتقاد نیچه، طبیعت این نسبت است که مورد بحث است نه وجود آن. و حتی در این رساله اولیه نیز نیچه به روشنی اشاره می‌کند که این نسبت را باید «به‌طور زیبایی‌شناختی» فهمید نه «به‌طور علمی» و اینکه خود تاریخ «اثر هنری» خواهد بود (ص 292؛ ترجمه انگلیسی، ص 39). به‌وسیله این تمایز است که نیچه در فراسوی نیک و بد می‌تواند ادعا کند که «حسن تاریخی» (der historische Sinn) را می‌توان هم به دلیل «زیبایی‌شناختی» (divinatorische Feinheit) مناسب تحسین کرد و هم به دلیل «کنجکاری عوامانه تسلیم‌پذیری» (unterwürfige Plebeien - Neugierde) و ناقص آن مذمت، رجوع شود به:

Werke, VI, 2, pp. 134 and 165; Beyond Good and Evil, trans. by W. Kaufmann, Vintage, New York 1966, p. 122 and p. 151.

همچنین مقایسه شود با بحث مفید ولفگانگ میلر-لوتنر: Wolfgang Müller - Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1971, Ch. Two, esp. pp. 36-37, and p. 64.

آنچه می‌خواهم در اینجا پژوهش کنم دقیقاً همین است که این نسبت زیبایی‌شناختی با گذشته به‌واقع چیست.

۵. ارائه تصویری از اندیشه نیچه که نسبت به ظاهر اولیه آن نظام‌مندتر است، ضرورتاً به معنای تبدیل او، به‌رغم میل خودش، به یک هگل ثانی نیست. گرچه، این کار به هرکس اجازه می‌دهد به‌طور روشنتری ببیند که چگونه باید به یک پرسش هگلی پاسخ داد: معنای مدرنیسم در متن «تاریخ جهانی».

6. *Die Geburt der Tragödie, Werke, III, I; The Birth of Tragedy, in Basic Writings of Nietzsche, trans. by W. Kaufmann, The Modern Library, New York 1968.*

7. *Werke, III, 1, p. 8 and p. 11; Birth, pp. 19 and 22.*

8. *Werke, III, 1, p. 14; Birth, p. 24.*

۹. البته نیچه نیز ادعا می‌کند که مسأله توجیه زیبایی‌شناختی را بسط داده است، به‌طوری که اکنون (در ۱۸۸۶) مسأله «علم» را نیز شامل می‌شود، اما من هیچ نشانه‌ای دال بر این نمی‌بینم که او، چنانکه تریسی استرانگ ظاهراً ادعا کرده است، می‌اندیشید این دومی را جانشین آن اولی ساخته است، رجوع شود به:

Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, Berkeley 1975, p. 143.

در حقیقت، نیچه در درباره تبارشناسی اخلاقی (۱۸۸۷) همچنان مصر است که هنر بدیل حقیقی افلاطون‌مشرقی و زهد علم است.

Werke, IV, 2p. 420. *On the Genealogy of Morals in Basic Writings*, op. cit., p. 589. See also Sect. 416 of *Der Wille zur Macht*, Kröner Verlag, Stuttgart 1964, p. 224

[این یادداشت به تاریخ ۸۶-۱۹۸۵ است]

به جای ارجاع دادن به *Nachlass* [آثار منتشره پس از مرگ] از این مجموعه استفاده کردم تا رجوع به چاپ انگلیسی آسان شود. تا آنجا که من قادر به بیان شده‌ام، هیچ‌یک از استفاده‌های انجام گرفته از اراده معطوف به قدرت نیازی نیست که با توجه به این مسأله دشوار مقید شود که این قطعه دقیقاً در کجای طرح اراده معطوف به قدرت قرار داده خواهد شد. برای بحث روشنی از این‌گونه مسائل، رجوع شود به: (Eckhard Heffrich, op. cit., pp. 17-44).

10. *Werke*, III, 1, p. 288; *On the Advantage*, p. 36.

11. *Werke*, III, 1, p. 292; *On the Advantage*, p. 39.

۱۲. چنانکه در:

Ecce Homo, *Werke*, VI, 3, p. 307; *Ecce Homo in Basic Writings*, op. cit., p. 726.

در یادداشت‌هایی که از *Versuch einer Selbstkritik* [کوششی در انتقاد از خود] برای تولد تراژدی برداشته شده است، نیچه باز بر این مضمون تأکید می‌کند:

"Ich fieng an mit einer metaphysischen Hypothese über den Sinn der Musik; aber zu Grunde lag eine psychologische Erfahrung, welcher ich noch keine genügende historische Erklärung unterzuschreiben wusste."

(تأکید از من است) به نقل از: Heffrich, op. cit., p. 231. اینکه نیچه دقیقاً چه مسأله‌ای را خواسته حفظ کند و چه مسأله‌ای را رها کند از *Versuch* و *Ecce Homo* روشن نیست، اما دست‌کم نیچه خواسته به‌طور آشکار نظر «رومانتیک» و غیرتاریخی خودش از فرهنگ یونانی را رها کند، ردی که هاینریش فون اشتادن در مقاله خودش توجه چندان خوبی به آن نکرده است. رجوع شود به:

Heinrich von Staden, "Nietzsche and Marx on Greek Art and Literature: Case Studies in Reception", *Daedalus* (1976), pp. 79-96.

۱۳. برای گزارشی از نسبت پیچیده تفکر نیچه با فلسفه شوپنهاور، به تحقیق مفصل زیر رجوع شود:

M. S. Silk and J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, esp. p. 202; Deleuze, op. cit., pp. 8, 23, 27, 94 ff., R. Rethy, *An Introduction to the Problem of Affirmation in Nietzsche's Thought*, Pennsylvania State University, Diss. 1980, pp. 20-90; and Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, Neske, Pfullingen 1961, p. 50.

۱۴. برای شواهد بیشتری که نشان دهد مسأله «دیونیزی» چنین مسأله‌ای است («نابید تراژیک») رجوع شود به: *Götzen - Dämmerung*, *Werke*, VI, 3, pp. 72-73, pp. 145-6; *Twilight*, pp. 39, 103; and *Ecce Homo*, *Werke*, 3, p. 310; *Ecce Homo*, p. 729. Deleuze, op. cit.

دلوز تا بدانجا می‌رود که ادعا می‌کند ما هرگز مسأله تراژدی در نزد نیچه را نمی‌فهمیم مگر اینکه نساری «تراژیک = شاد (طربناک)» را بفهمیم (ص 41).

15. *Die Geburt der Tragödie*, *Werke*, III, 1, p. 31; *Birth*, p. 42.

(من ترجمه کاوفمان را تغییر داده‌ام).

۱۶. نیچه گاهی این فکر را در خواننده به وجود می‌آورد که هنر موهوم است چون فریباست، از جمله در اراده معطوف به قدرت، بند ۸۵۳ اما مطالعه دقیق تمامی یادداشت تفاوت روشنی را میان دروغ اخلاقی و فلسفی یا دینی در باره وجود (دروغ «نافی زندگی») و اراده هنرمندانه نشان می‌دهد، اراده‌ای که با صداقتی «بدبینانه» در باره صفت «چاره‌ناپذیر» وجود به فعل و آفرینندگی می‌پردازد. برای بحث بیشتر در باره اینکه چگونه این «نضاد» دیونیزی - آپولونی در یک وحدت «موهوم» برتر «نفی» نمی‌شود، رجوع شود به

گزارشهای بالنسبه متفاوت این نویسندگان:

Müller - Lauter, op. cit., pp. 10-33, and Deleuze, op. cit., pp. 12 ff., pp. 94 ff., p. 213.

17. *Die Geburt der Tragödie, Werke, III, 1, p. 131; Birth, p. 127.*

18. *Ibid.*, p. 133; p. 128.

19. *Ibid.*, p. 78; p. 81.

20. *Ibid.*, p. 90; p. 91.

21. *Ibid.*, pp. 93-98; pp. 93-98.

22. *Ibid.*, p. 97; p. 97.

23. Heidegger, *Nietzsche, Bd. I, op. cit.*, p. 51, and esp. p. 59 on 'Entschlossenheit'.

شباهتهای عمیق دیگری نیز میان تفکر نیچه و تفکر هایدگر وجود دارد، به ویژه در خصوص تصور هایدگر از بودن - در - جهان در وجود و زمان. رجوع شود به:

Müller - Lauter, op. cit., pp. 157-9; Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington 1978; and Heffrich, *Nietzsches Philosophie*, op. cit., on 'Geworfenheit', p. 186.

۲۴. در این فصل، 'Unsere Tugenden'. این رویکرد نا اندازه‌ای «استعلایی» که از «شرایط» ارزشگذاری ارزشهای خاصی را استنتاج می‌کند، به‌طور ضمنی در تأویل دلوز حاضر است اما تحت این عنوان بحث نشده است. (دلوز، پیشگفته، ص 5، 97. رجوع شود به فروتر: یادداشت ۳۰).

۲۵. این آشکارا نوع خاصی از «ضرورت» است. مبلر - لویتر به شیوه‌ای مفید از آن بحث کرده است، رجوع شود به:

Müller - Lauter, op. cit., p. 51, and p. 81.

همچنین رجوع شود به:

J. P. Stern, *A Study of Nietzsche*, Cambridge University Press; Cambridge 1979, Ch. 4, pp. 54-62.

26. *Die Geburt der Tragödie, Werke, III, 1, p. 71; Birth, p. 76.*

27. *Ibid.*, p. 107; p. 106.

۲۸. این نکته بیانگر چند اختلاف نظر میان من و دلوز است. (۱) دلوز چنان مشتاق است که فلسفه «تفاوت» نیچه را از تلقی هگلی نسبت به «تناقض» متمایز کند که ظاهراً توجه نمی‌کند نیچه خود چرخش سقراطی را نیز «ترازیک» و «ضروری» وصف می‌کند و لذا دلوز به تصویری بیش از حد منفی از سقراط می‌رسد (در یک جا او حتی تا بدانجا پیش می‌رود که معضله سقراطی را با نیست‌انگاری یکی می‌کند [ص 86]، و این تأویلی ساده‌انگارانه هم از نیچه و هم از سقراط است!) (۲) نظر دلوز در باب تصویرگری نیچه از نبرد «نیروهای» مخالف، به نقش تاریخ در این نبرد و معنای نتیجه توجه چندانی ندارد؛ (۳) دلوز همه صورتهای «توجیه» را ذیل بیزاری (یا «واکنشی» و انفعالی) قرار می‌دهد و لذا به نظر می‌رسد که از ناسازگاری آن با ادعای خودش در باره موضع نهایی نیچه راجع به دیونیسوس بی‌خبر است:

"il est le dieu pour qui la vie n'a pas a être justifié, pour qui la vie est essentiellement juste." (op. cit., p. 18).

یعنی، اگر زندگی «اساساً موجه» است، پس فقط به این دلیل محتاج توجیه نیست که «قبلاً» توجیه شده است. این حکم، طبق استدلال من، محتاج تبیین توجیه دیونیزی است، یعنی توجیه «زیبایی‌شناختی».

۲۹. مقایسه شود با استفاده شدیداً معاصر از کلمه «معناشناسی» [semiotic] در:

Zur Genealogie der Moral, Werke, VI, 2, p. 333; Genealogy, p. 516; and Deleuze, op. cit.

دلوز به درستی متذکر می‌شود که طرح نیچه ردیابی معلولها برای رسیدن به علل یا ردیابی نموده‌ها برای

دستیابی به ذوات نیست، بلکه هدف او کشف «معناهای پدیدارهاست (برای بیانی روشن، رجوع شود به: ص 3).

۳۰. این سخن از «شرایط» نیچه را آشکارا با سنت انتقادی و مابعد‌گانتی مرتبط می‌سازد، در اینجا نیز همچون مورد «حسن تاریخی»، موضع نیچه بسیار پیچیده است. از تولد تراژدی (۱۸۷۲) تا در بارهٔ تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) او از توانایی فیلسوفان پس از کانت در برپادادن «خوش‌بینی» سنت فلسفی بسیار تمجید کرده بود. اما نیچه، به‌ویژه در فراسوی نیک و بد، و در چندین یادداشت برای ارادهٔ معطوف به قدرت، نسبت به این دیدگاه همواره «مقدماتی» ابراز انزجار کرد، زیرا در این صورت فلسفه کلاً به معرفت‌شناسی بدل می‌شود، آن هم یک معرفت‌شناسی تاریخی شده و لذا او انکار کرد که «ابزار قادر به انتقادکردن از مناسب‌بودن خودش باشد» (ارادهٔ معطوف به قدرت [ترجمهٔ انگلیسی]، بند 410). همچنین مقایسه شود با: فراسوی نیک و بد، پاراگراف‌های ۲۰۴ و ۲۱۰. در واقع، این گفته‌ها به انتقاد هگل از کانت در مقدمهٔ پدیدارشناسی روح شبیه‌تر به نظر می‌آید تا انکار تمامی کار فلسفهٔ انتقادی. نیچه، مانند هگل، تنها به خام‌اندیشی این سنت حمله می‌کند و می‌خواهد تصویر «شرط» را بسط دهد تا علایق تاریخی و عملی را شامل شود، نه اینکه تصور شرط را نیز انکار کند. بقیناً میان هگل و نیچه تفاوت‌های عمیقی موجود است، اما حتی شارح، یعنی ژیل دلوز در *Nietzsche et la Philosophie*، که بیش از همه به‌خاطر نشان‌کردن این تفاوتها پرداخته است هنوز نظر اساساً «انتقادی» کار نیچه را حفظ می‌کند و این همهٔ آن چیزی است که من تا اینجا ادعا می‌کنم. گرچه، باز می‌خواهم متذکر شوم که دلوز چنان مشتاق به تأکید بر اصالت و ابتکار نیچه در سنت نظریهٔ انتقادی است که در پاره‌ای نکات بی‌محابا برگرفته‌اش اصرار می‌ورزد. بیان اینکه: «نیچه نخستین کسی بود که ایدهٔ ناانجام‌بودن نقد کانت را مطرح کرده» (همان، ص 100) و سپس پرداختن به توصیف انتقاد نیچه‌ای به سبک و سباق خودش («typologie»)، غفلت سهل‌انگانه‌ای است از مناسبترین فیلسوف پس از کانت، فیشته. (نیازی به یادآوری نیست که تصویر دلوز از هگل کاربکاتوری است از کتابهای رسمی درسی؛ رجوع شود به: ص 3-180؛ ص 36-223).

۳۱. با اینکه برخی منتقدان نیچه را به «مغالطهٔ تکوینی» متهم می‌کنند، یعنی خلط کردن مسألهٔ خام‌نگاه یا علت یک عقیده با مسألهٔ ارزش یا ارزش معرفتی آن امر مورد اعتقاد، نیچه علی‌الغالب کاملاً آگاه است که مفاهیم و وسایل کار را در چارچوب این تمایز به رسمیت می‌شناسد. رجوع شود به:

Zur Genealogie der Moral, Werke, VI, 2, pp. 329-30; Genealogy, p. 513; Will to Power, Sect, 254,

و بند مذکور در فروتر، یادداشت ۳۴.

۳۲. مقایسه شود با:

Heftrich, Nietzsches Philosophie, op. cit., pp. 207 ff and pp. 225-6.

چنانکه بعداً روشنتر خواهد شد، من معتقدم که استفادهٔ هفتربیش از استعارهٔ «هزارتو» نمی‌تواند به‌طور مسترفاً از نیچه در برابر مسائل برخاسته از چنین نظریهٔ تأویلی دفاع کند.

۳۳. مقایسه شود با:

Martin Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 1972, Sect. 74.

و ارجاع مهم و غفلت‌شده‌ای به نیچه در بند 76، ص 396.

۳۴. محض نمونه، رجوع شود به نظرات او در بارهٔ «علت» به‌عنوان «افسانه‌ای روانی» در ارادهٔ معطوف به قدرت [ترجمهٔ انگلیسی]، بند 689؛ یا «افسانه‌های قراردادی به قصد نامگذاری و تفاهم» در:

Jenseits von Gute und Böse, Werke, VI, 2, p. 30; Beyond Good and Evil, p. 29.

و توصیف مشهورش از «حقیقت» در:

Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, Werke, III, 2, pp. 374-5.

35. *Jenseits von Gute und Böse, Werke, VI, 2, p. 22; Beyond Good and Evil, p. 21.*

36. Ibid., p. 92; p. 86.

۳۷. البته، یک نام معاصر دیگر برای «ضد واقع‌گرایی» «اصالت تحقق‌پذیری» پوزیتیویسم منطقی است و نیچه گاهی از اسلاف این جنبش شمرده می‌شود. به همان اندازه که میان این دو تفاوت بسیار است شباهت نیز بسیار است، اما چند تن از اعضای حلقهٔ وین نیچه را می‌شناختند و به او اشاره می‌کردند (کارناپ در ساختارهای منطقی شش بار به او اشاره کرده است). رجوع شود به:

Hiram Caton, 'Carnap's First Philosophy', *Review of Metaphysics*, Vol. 28 (1974-75), pp. 623-59.

به‌ویژه گردآوری او از این‌گونه اشارات در ص 638، یادداشت 30.

38. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, op. cit., pp. 166-98, and pp. 231-42.

۳۹. من در اینجا آن ادعای نمونه‌واری را در نظر دارم که ژان گرانیه در بخشی از مقالهٔ خودش دربارهٔ کثرت‌انگاری تفکر نیچه پیشنهاد کرده است. و نه روایت نا اندازه‌ای زیرکانه‌تری که دلوز از آن دفاع کرده است.

Jean Granier, 'Le Problem de la Verité dans la Philosophie de Nietzsche', trans. in David Allison (Ed.), *The New Nietzsche*, Delta, New York 1997, 'Perspectivism and Interpretation', pp. 190-200.

40. *Jenseits von Gute und Böse, Werke*, VI, 2, p. 81; p. 75

(گفته‌های دیگری که در اینجا نقل شده نیز از فراسوی نیک و بد است.)

41. Jean Granier, 'Nietzsche's Conception of Chaos', in *The New Nietzsche*, op. cit., pp. 135-41. Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York 1956, pp. 68-99.

42. Granier, 'Nietzsche's Conception of Chaos', op. cit., p. 139.

43. Danto, op. cit., pp. 96 and 97.

برای نمایندهٔ نمونه‌وار این نظر بسیار شایع، رجوع شود به:

John D. Anas, 'Art, Truth and Aesthetics in Nietzsche's Philosophy of Power', *Nietzsche - Studien*, Bd. 9 (1980), p. 241.

۴۴. به‌ویژه در یادداشت‌هایی به‌منظور تألیف کتاب سوم ارادهٔ معطوف به قدرت؛ چنانکه در بند 493 یا 515.

۴۵. این قطعه از پیشگفتار این کتاب برگرفته شده است:

Die fröhliche Wissenschaft, Werke, VI, 2, p. 20;

به نقل از:

Granier, 'Nietzsche's Conception of Chaos', op. cit., p. 139.

۴۶. در واقع، انکار نیچه بر اینکه حالتی «صرفاً» دیونیزی ممکن است به شماری از انکارهای فلسفی سنتی در رد امکان صورت صرفاً «بی‌واسطه» زندگی شباهت دارد، از تحلیل هابز از تناقضهای حالت طبیعی تا پدیدارشناسی هگل از بقین حسی. رجوع شود به:

Die Geburt der Tragödie, Werke, III, 1, pp. 130-1; *Birth*, pp. 126-7,

و برای ادعای نیچه به اینکه خود حالت دیونیزی هنوز یک صورت خیالی است، ص 111؛ تولد تراژدی [ترجمهٔ انگلیسی]، ص 109 به بعد. مقایسه شود با تحلیل سیلک واسترن:

Silk and Stern, *Nietzsche on Tragedy*, op. cit.,

در بارهٔ ناممکن بودن هر جدایی انتزاعی میان حالت دیونیزی و آپولونی (ص 266 به بعد). همچنین رجوع شود به شیوهٔ فرویدی اریک بلوندل که تقریباً به همین نکته می‌پردازد، در:

Eric Blondel, *The New Nietzsche*, op. cit., pp. 150-75;

و تفسیرهای دلوز در باب فروید، پیشگفته، ص 128-31.

47. William Arrowsmith, 'Nietzsche on the Classics and the Classicists', *Arion*, Vol. II (1963), p.7.
48. *Jenseits von Gute und Böse, Werke*, VI, 2, p. 28; *Beyond Good and Evil*, p. 27.
۴۹. تریسی استرانگ، پیشگفته، ص 34، به شیوه‌ای مفید بدین نکته توجه و تأکید کرده است. گرچه این نکته پیچیده است، زیرا آنچه نمی‌توانست بسیاری از مفروضات مابعد طبیعی و معرفت‌شناختی «ساختارگرایی» را بپذیرد. در واقع، او با بسیاری اعتراضات دریدا به لوی استروس موافق خواهد بود، رجوع شود به: Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 278-93.
- همچنین رجوع شود به:
- J. P. Stern, op. cit., pp 194-8.
50. *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, pp. 261-2; *Genealogy*, p. 453.
۵۱. باز باید تأکید شود که نتیجه، حتی در این اثر اخیر نیز هنوز مصر است که بدیل فلسفه سنتی توجیه «زیبایی‌شناختی» اوست (همان، ص 420، ص 589).
۵۲. مقایسه شود با فرض جذاب، اما بسیار نظری، دلوز مینی بر اینکه سه بخش در باره تبارشناسی اخلاق در حکم انعکاس و پاسخ به تقسیم سه‌تایی دیالکتیک استعلایی است، پیشگفته، ص 108.
53. *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, p. 265; *Genealogy*, p. 456.
54. *ibid.*, p. 284; p. 472.
55. *ibid.*, p. 283; p. 471.
۵۶. چنانکه آلن دونگان مدعی می‌شود، در:
- Alan Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977.
57. *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, p. 293, and pp. 302-3; *Genealogy*, pp. 481 and 491.
۵۸. محض نمونه، رجوع شود به تفاسیر یورگن هابرماس در:
- Knowledge and Human Interests*, trans. by J. Shapiro, Beacon, Boston 1971, pp. 289-300.
- به طوری که تاکنون آشکار شده، من اتهام هابرماس به نتیجه را که مدعی است او تصویری طبیعت‌گرایانه و پوزیتیویستی از علائق و منافع و اغراض داشته رد می‌کنم. تاویل دلوز از نسبت میان 'la pensée' و 'la vie' [فکر و «زندگی»] موضعی بسیار دفاع‌پذیر و جالب توجه‌تر در باب این مسأله است (پیشگفته، ص 114 به بعد).
۵۹. مقایسه شود با تفاسیر استرانگ در باره اراده معطوف به قدرت به منزله pathos (پیشگفته، ص 59-218).
60. *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, pp. 383-4; *Genealogy*, p. 556
۶۱. ج. پ. استرن (پیشگفته، ص 104 و 107) به شیوه‌ای مفید از این نکته بحث کرده است.
62. *Zur Genealogie der Moral, Werke*, VI, 2, p. 280; *Genealogy*, p. 469.
۶۲. پاسخ میشل فوکو یکی از نظریاتین پاسخ‌هاست، هم در تأویلش از نتیجه و هم در مقاله‌ای با عنوان زیر: 'Nietzsche, Genealogy, History', in *Language, Counter - Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977, pp. 139-64,
- و هم در اثر خودش مبادی‌شناسی خاستگاه‌شناسی [باستان‌شناسی] معرفت. محض نمونه، رجوع شود به ارجاعات به نتیجه، در:
- Madness and Civilization*, trans. by Richard Howard, Vintage, New York 1973, pp. 79, 212, 286.
- فوکو اساساً مدلل می‌سازد که برای پرسشی از این دست که ما در اینجا مطرح می‌کنیم پاسخی نمی‌تواند موجود باشد و اینکه تبارشناسی نتیجه در واقع «خودش را در مقابل جست‌وجوی خاستگاهها قرار می‌دهد»

- (Nietzsche...*, p. 148). من در اینجا فقط می‌نوانم متذکر شوم که کوششهای فوقو به قصد اینکه تاریخ نیچه‌ای را صرفاً «بازی نیروهای سلطه‌جو» ببیند با ستایش خود فوقو از بخت و تصادف ناسازگار است. مقایسه شود با انتقاد تند و تیز دریدا از آموزگار سابق خودش:
- 'Cogito and the History of Madness', in *Writing and Difference*, op. cit., pp. 31-63.
۶۴. من فقط از یک جنبه تأویل هایدگر بحث می‌کنم. برای نقدی از تمامی رویکرد هایدگر، رجوع شود به: Müller - Lauter, *Nietzsche*, op. cit., pp. 30 ff; and Deleuze's note, op. cit., p. 211.
65. Martin Heidegger, *What is Called Thinking*, trans. by F. D. Wieck and J. Glenn Gray, Harper & Row, New York 1968, pp. 82-110.
66. *Also Sprach Zarathustra*, Werke, VI, 1, p. 124. *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by W. Kaufmann, Viking, New York 1954, p. 99.
67. *Ibid.*, p. 176; p. 140.
۶۸. این نکته در مقاله زیر با تفصیل بیشتری آمده است. رجوع شود به: 'Nietzsches Wort, 'Gott ist tot'', in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, pp. 201 ff.
69. M. Blanchot, *L'Entration Infini*, op. cit., p. 218.
70. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, op. cit., p. 83.
71. *Ibid.*, p. 134.
72. *Ibid.*, p. 164.
73. *Ibid.*, p. 170.
74. Heidegger, 'Nietzsches Wort', op. cit., p. 227.
۷۵. رجوع شود به ادعای جالب توجه و کاملاً موجه هانا آرنت در خصوص اینکه "Kehre" با چرخش مشهور هایدگر را می‌توان از جلد ۱ تا ۲ در سخن‌های نیچه در حال روی دادن دید:
- The Life of the Mind, Willing*, Vol. II, Harcourt Brace Iovanovich, New York 1978, pp. 172 ff.
- این ادعا در درس‌گفتارهای نیچه مزیدات نسبتاً خوبی دارد، به ویژه از لحاظ تأکید بیش از حد آن بر اراده معطوف به قدرت، و تا حدی نیز از لحاظ ارتباط این چرخش با آموزه بازگشت جاودان، در درس‌گفتارهای بعدی.
76. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, op. cit., p. 80.
۷۷. رجوع شود به: Heftrich, *Nietzsches Philosophie*, op. cit., on 'Geschichte' and 'Ur - Geschichte', pp. 191-2.
۷۸. اینکه این مضمون اصلی اثر است در عنوان فرعی آن اعلام می‌شود. این کتاب «برای همه کس» است؛ کتاب خود مخاطب و دریافت‌کننده تاریخی خود است، و می‌تواند به هر مبنای متعالی متوسل شود. اما زرتشت در عین حال کتابی «برای هیچ کس» است، مخاطب تاریخی آن همچنان با الفاظ سنتی به ارزیابی آن می‌پردازد و لذا نمی‌تواند مخاطبی باشد که زرتشت بدان نیاز دارد. به اعتقاد من، این همان نکته‌ای است که دلوز بر آن تأکید کرده است، وقتی که به پیروی از مثال بلاتسو در *L'Entrelien*، ادعا می‌کند که متون نیچه هیچ «باطنی» ندارد، همان‌طور که «ظاهری» ندارد. مقایسه شود با:
- 'Nomad Thought', in *The New Nietzsche*, op. cit., pp. 142-9.
79. *Also Sprach Zarathustra*, Werke, VI, 1, p. 5; *Thus Spoke Zarathustra*, p. 9.
۸۰. به ویژه مقایسه شود با: همان، ص 9؛ ص 13.
81. *Ibid.*, pp. 6-8; pp. 12-14.
۸۲. مسأله «تاریخ» نیز در سراسر چنین گفت زرتشت حضور دارد، در شکل اشارات مختلف به اینکه زرتشت در «چه ساعتی از روز» سخن می‌گوید، یا اشاره به موقعیت «خورشید» در آسمان و کوه‌ها و بلندی سایه‌ها.
۸۳. این مسأله، با دست‌کم مسأله‌ای مشابه، را اوژن فینک به شیوه‌ای جالب توجه در تبیینی که میان 'Leben'

[«زندگی»] و «Wille zur Macht» [«ارادهٔ معطوف به قدرت»] قابل شده مطرح کرده است، رجوع شود به:

Nietzsches Philosophie, Uraban - Bücher 45, Stuttgart 1960.

مقایسه شود با انتقاد نا اندازه‌ای غرض‌آلود مبلر - لویتر از فینک، در:

Müller - Lauter, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 76-77.

84. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. by G. C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 19, 60.

۸۵. دلوز به درستی بی‌می‌برد که تأیید نیچه‌ای باید با دقت ملاحظه شود، می‌داند که نیچه چنان تأویل شود که درست همان چیزی که او در «آر-ی» گفتن غر در پایان چنین گفت زرتشت از روی کتابه هجوم و تقلید کرده به خودش نسبت داده شود. اما دلوز، باز اصرار دارد که از نیچه یک ضد هگلی کامل بسازد و از این‌رو، سوپه‌ای نانی یا «هگلی» به این تأیید خرمشانه اضافه می‌کند (نوعی توجیه و شناخت این امر که آدمی در حال تأیید و موظف به تأیید است) آن‌هم صرفاً با این ادعا که این سوپه حاکی از تأمل و بازاندیشی خود نوعی «تأیید نانی» است (مقایسه شود با: ص 217). من اذعان می‌کنم که نمی‌توانم بفهمم چگونه این «تأیید» گویای چیزی غیر از سوپه «منفی» (یا انتقادی) به معنای هگلی آن است، و جایی دیگر مدلل کرده‌ام که آموزهٔ هگلی نفی یا سلبيت مصون از انتقادهایی است که معمولاً متوجه هگل است. (رجوع شود به مقاله نگارنده با عنوان:

'Hegel's Phenomenological Criticism', *Man and World*, Vol. 8 [1975], pp. 296-314, and

'Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction', *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 16 [1978], pp. 301-12.)

۸۶. او به‌ویژه در دربارهٔ تبارشناسی اخلاق آگاه است که چنین «فراموشی» کاملاً بیچیده است و اینکه نمی‌تواند صرفاً یک «*Via inertiae*» [قدرت ساکن] باشد، بلکه «فعال» و «مثبت» است (رجوع شود به:

Werke, VI, 2, p. 307; *Genealogy*, p. 493).

87. *Ibid.*, p. 346; p. 527.

۸۸. بدیهی است که من ادعا نمی‌کنم که این تأویل کاملی است از آموزهٔ بازگشت جاودان، و البته آن را صرفاً خطایی نیز نمی‌دانم. همان‌طور که در اینجا ارائه شد، تصور «بازگشت» ضروری مرحله‌ای «تأملی» (با غیر زیبایی‌شناختی) در توجیه، با اینکه مشابهاتی در سایر تأویلات از بازگشت جاودان دارد، ولی هم با تأویل کسانی تفاوت دارد که مدعی‌اند که نیچه «راه فراری» برای گریز از مسائل برخاسته از چنین ضرورتی ندارد و هم با تأویل کسانی تفاوت دارد که مدعی‌اند نیچه چنین کاری نمی‌کند. رجوع شود به:

Pierre Klossowski, *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, Mercure de France, Paris 1969,

به‌ویژه تفاسیر او دربارهٔ چگونگی دگرگونی تصور «اراده» به حذف برخی مسائل برخاسته از این آموزه کمک می‌کند (ص 110-12). همچنین مقایسه شود با:

Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, op. cit., pp. 155-85,

به‌ویژه انتقادهای ماگنوس (ص 189-201)؛ شیوهٔ هفتتیش در بحث از این مسأله در *Nietzsches Philosophie* (پیشگفته، ص 255-89)؛ مبلر - لویتر دربارهٔ تفاوت پایداری که میان «*herrschende übermensch*» و «*syntheisierende übermensch*» [«ابرانسان گردآورنده» و «ابرانسان حکومت‌کننده»] در فلسفهٔ نیچه وجود دارد (Nietzsche، پیشگفته، ص 185-7)؛ و تأویل استنلی روزن از «رؤیاهای زرتشت»، در:

The Limits of Analysis, Basic Books, New York 1980, pp. 201-15.

نگارنده از تریسی استرانگ به‌خاطر نکته‌ها و انتقادهای مفیدی که دربارهٔ نسخهٔ ماقبل‌نهایی این مقاله ابراز داشت سپاسگزار است.

یادداشتی درباره فروید

حسین پاینده

انتخاب مقالاتی که بتواند اندیشه شگرف زیگموند فروید و تأثیر بسزای آن در فرهنگ و ادبیات غرب را نشان دهد، کار آسانی نیست؛ با این همه، آنچه در شماره حاضر به خوانندگان ارائه می‌شود، گزیده‌ای از معروفترین مقالاتی است که چشم‌انداز بیش و کم روشنی از آرای او به دست می‌دهد. مقاله نخست، ترجمه‌ای است از سه فصل اول کتاب فروید با عنوان خود و نهاد. وی در این کتاب که نخستین بار در سال ۱۹۲۳ منتشر شد، تبیین جامعی از ساختار ذهن و روال کار آن ارائه می‌دهد. از آنجا که خود و نهاد جزو آخرین آثار فروید محسوب می‌شود، مفاد آن مبین اندیشه‌های کمال‌یافته او در باره مفاهیم اساسی روانکاوی (از قبیل تقسیم ذهن به سه لایه آگاه و نیمه آگاه و ناخودآگاه، و همچنین نحوه شکل‌گیری سه حوزه مختلف روان که فروید آنها را «نهاد» و «خود» و «فراخود» می‌نامید) است.

فروید در مقاله دوم با عنوان «داستایوسکی و پدرگشی» به بررسی آنچه خود «شخصیت غنی داستایوسکی» می‌نامد، می‌پردازد و برای این منظور رمان برادران کارامازوف را انتخاب می‌کند که به‌زعم او همسنگ بهترین آثار ویلیام شکسپیر شاعر و نمایشنامه‌نویس پرآوازه انگلیسی است. نحوه تحلیل این رمان برحسب روانکاوی نگارنده‌اش (داستایوسکی)، یکی از بهترین نمونه‌های نقد ادبی فرویدی است که امروزه هم مورد استناد بسیاری از منتقدان هوادار نقد روانکاوانه قرار می‌گیرد. این نوع نقد روانکاوانه کوششی است در جهت پرتوافشانی بر لایه‌های ژرف معنای آثار ادبی از طریق مرتبط کردن وقایع آن به آنچه در کودکی بر پدیدآورندگان آثار یادشده گذشته است. نوع دیگری از نقد روانکاوانه را که در آن به‌جای نویسنده، خود اثر کانون توجه منتقد می‌شود در بخش پایانی مقاله «داستایوسکی و پدرگشی» می‌بینیم که فروید در آن به

تحلیل روانکاوانه داستان کوتاهی از شتفان تسوایگ می‌پردازد. چند نکته در مورد نحوه تحلیل این آثار در مقاله فروید شایان ذکر است، از جمله اینکه فروید اساساً به محتوای اثر توجه دارد و نه شکل آن و به همین دلیل حرف چندانی برای گفتن در باره جنبه‌های فنی آثار ادبی ندارد؛ و دیگر اینکه توجه فروید عمدتاً معطوف به «انگیزه» (motivation) است - خواه انگیزه پدیدآورنده اثر و خواه انگیزه شخصیت‌های داستان - و در هر حال روشن شدن این انگیزه را میسر نمی‌داند مگر از طریق معلوم کردن اینکه غرایز پدیدآورنده اثر یا شخصیت‌های داستان چگونه در او ان کودکی سرکوب شده‌اند.

مقاله سوم با عنوان «آرای فروید در باره تمدن و جامعه» تبیینی از عقاید فروید در باره تمدن و بهای گزافی است که انسان برای نیل به آن باید بپردازد. همان‌گونه که در متن مقاله به تفصیل توضیح داده شده است، فروید تمدن یا دست‌کم تمدن موجود را واجد ماهیتی ستمگرانه تلقی می‌کرد زیرا به اعتقاد او، فرایند تمدن به نحو اجتناب‌ناپذیری با سرکوب یا مهار غرایز بشر توأم است و در نتیجه انسان متمدن به ناچار گرفتار روان‌رنجوریهای ناشی از این سرکوب می‌گردد. نوشته‌های فروید (یا راجع به فروید) مملو از اصطلاحات تخصصی روانکاوانه است و فهم آنها بدون اطلاع از مفهوم این اصطلاحات، چندان آسان نیست. در مجموعه مقالات بخش فروید در این شماره ارغنون، کوشش شده است که اصطلاحات یادشده تا حد امکان در پی‌نوشت مقالات توضیح داده شوند تا خواندن مقالات برای خواننده بیشتر امکان‌پذیر گردد. آنچه به دنبال می‌آید، واژه‌نامه کوتاهی از برخی دیگر از مهمترین اصطلاحات روانکاوی فرویدی است.

اضطراب روان‌رنجورانه: هراسی که فرد به هنگام تهدیدشدن «خود» (ego) توسط امیال غریزی و مهارنشده احساس می‌کند.

تثبیت (fixation): وقفه در رشد شخصیت فرد در یکی از مراحل روانی - جنسی دوران کودکی.

تداهی آزاد (free association): رویه‌ای در روانکاوی برای کندوکاو در ضمیر ناخودآگاه بیمار که طی آن، فرد آزادانه در باره هرآنچه به ذهنش خطور می‌کند حرف می‌زند، صرف‌نظر از اینکه گفته‌هایش چقدر کم‌اهمیت، بی‌معنا یا رکیک باشد.

روان‌پریشی (psychosis): اختلال حاد در شخصیت که طی آن، تماس فرد با واقعیت قطع می‌شود. هذیان، توهم و افکار گسسته و نامنسجم از جمله نشانه‌های روان‌پریشی‌اند.

روان‌رنجوری (neurosis): اختلال خفیف در شخصیت. سامان شخصیت فرد روان‌رنجور به نحو حادی به هم نمی‌خورد و لذا نیازی به بستری‌کردن وی در تیمارستان نیست. روان‌رنجوری معمولاً با اضطراب توأم می‌شود.

کارکرد رؤیا (dream work): تبدیل امیال و اندیشه‌های ناخودآگاهانه به شکل‌هایی دیگر در خواب. در این تبدیل، محتوای ضمیر ناخودآگاه سانسور یا تحریف می‌شود.

محتوای نهفته رؤیا (latent dream content): معنای واقعی (ناخودآگاهانه) محتوای آشکار رؤیا (فریود آنچه را فرد در رؤیا می‌بیند، «محتوای آشکار رؤیا» - manifest dream content - می‌نامید). «کارکرد رؤیا» (ر.ک. همین اصطلاح) محتوای نهفته رؤیا را از طریق تحریف و اعمال سانسور به محتوای آشکار رؤیا تبدیل می‌کند.

مکانیسم دفاعی: فرایندی که فرد با توسل به آن، واقعیت را تحریف می‌کند تا اضطراب یا دیگر احساسات ناخوشایند را کاهش دهد یا از بین ببرد. باید توجه داشت که مکانیسم‌های دفاعی به‌طور ناخودآگاهانه اعمال می‌شوند.

مقاومت: مکانیسم‌های دفاعی که بخش سرکوب‌شده «خود» مورد استفاده قرار می‌دهد تا وضع روانی فرد را همان‌گونه که هست حفظ کند و ممانع ورود امیال یا خاطرات ناخودآگاهانه وی به ضمیر آگاهش شود. پیامد مقاومت، احساس اضطراب است.

وجدان (conscience): توانایی فرد برای ارزیابی و مجازات خویش یا امر و نهی اخلاقی و همچنین احساس گناهکاری وقتی که از عمل‌کردن به موازین کمال عاجز می‌ماند.

خود و نهاد

زیگموند فروید

ترجمه حسین پاینده



پیشگفتار

بعنهایی که به دنبال می‌آید، شکل تکوین یافته اندیشه‌هایی است که نخستین بار در کتابم با عنوان فراسوی اصل لذت (۱۹۲۰) مطرح کردم و همان‌گونه که در آنجا اشاره شد، نگرش من نوعی کنجکاوی نیکخواهانه بود. در صفحاتی که به دنبال می‌آید، این اندیشه‌ها را به حقایق گوناگونی در مشاهدات تحلیلی ربط داده و کوشیده‌ام از پیوند آنها به نتایج جدیدی برسم. البته در نوشته حاضر مفاهیم جدیدی از زیست‌شناسی به وام نگرفته‌ام و به همین سبب، این اثر در مقایسه با فراسوی اصل لذت، قرابت بیشتری با روانکاوی دارد. در اینجا اندیشه‌های گوناگون بیش از آنکه مورد تأمل قرار گیرند با یکدیگر ترکیب شده‌اند و این حکایت از هدفی بلندپروازانه دارد. خوب می‌دانم که نوشته حاضر صرفاً طرحی کلی به دست می‌دهد، اما از حیث این محدودیت اصلاً ناخرسند نیستم.

روانکاوی تاکنون به مسائلی که در اینجا مطرح شده‌اند نپرداخته بود اما اجتناب از پرداختن به برخی نظریه‌ها که کسانی جز روانکاوان یا روانکاوان سابق پس از کناره‌گیری از روانکاوی مطرح کردند، امکان‌پذیر نبوده است. در آثار دیگر همواره ذین خویش را به دیگر پژوهشگران ابراز کرده‌ام، ولی در این اثر خاص، خود را به کسی مدیون حس نمی‌کنم. اگر روانکاوی تاکنون درک خود از برخی دیدگاهها را آشکار نکرده است، این امر به هیچ وجه ناشی از نادیده‌انگاشتن دستاوردها یا انکار اهمیت آنها نیست، بلکه از این روست که روانکاوی مسیر خاصی را در پیش گرفت که هنوز به آن دستاوردها منجر نشده بود و اکنون که به آن دستاوردها نایل آمده است،

تلقی متفاوت با دیگر دیدگاهها دارد.

فصل نخست:

ضمیر آگاه و آنچه ناخودآگاه است

در این فصل مقدماتی، حرف جدیدی برای گفتن وجود ندارد و ناچار باید آنچه را قبلاً گفته شده است تکرار کرد.

تقسیم ذهن به خودآگاه و ناخودآگاه، فرض اساسی روانکاوی است و صرفاً بر مبنای این فرض است که روانکاوی به فرایندهای آسیب‌شناختی حیات روانی انسان پی می‌برد، فرایندهایی که هم شایع و هم بااهمیت‌اند. تقسیم‌بندی یادشده همچنین جایگاه این فرایندها را در چهارچوب علم مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، روانکاوی نمی‌تواند ماهیت ذهن را در ضمیر آگاه معین کند، اما ناگزیر خودآگاهی را از جمله خصوصیات ذهن می‌داند که ممکن است علاوه بر خصوصیات دیگر موجود باشد یا نباشد.

اگر تصور این بود که همه علاقه‌مندان به روانشناسی این کتاب را می‌خوانند، تعجب نمی‌کردم که برخی از خوانندگان آن را کنار بگذارند و صفحات بعدی را دیگر نخوانند، زیرا در اینجا نخستین اصل قدیمی روانکاوی مطرح می‌شود. برای اغلب کسانی که به تحصیل فلسفه پرداخته‌اند، تصور اینکه امری ذهنی در عین حال خودآگاه نباشد، چنان ناممکن است که آن را محال و از نظر منطقی، به سهولت ابطال‌پذیر تلقی می‌کنند. به اعتقاد من، علت این موضوع فقط این است که آنان هرگز پدیده‌های مربوط، یعنی خواب مصنوعی (hypnosis) و رؤیا (dream) را مورد بررسی قرار نداده‌اند. به غیر از نمودهای آسیب‌شناختی، این پدیده‌ها نیز پذیرش دیدگاه‌های ضرورت می‌بخشند. دیدگاه این افراد در باره روان‌شناسی ضمیر آگاه، قادر به حل مسائل رؤیا و خواب مصنوعی نیست.

«خودآگاه بودن» در درجه نخست اصطلاحی صرفاً توصیفی و مبتنی بر بی‌واسطه‌ترین و قطعیت‌ترین نوع ادراک است. تجربه نشان می‌دهد که عنصری ذهنی (مثلاً یک تصویر) معمولاً مدتی طولانی خودآگاه نیست. برعکس، حالت خودآگاهی ماهیتاً گذراست. به عبارت دیگر، تصویری که اکنون خودآگاه است لحظه‌ای بعد چنین نیست، هرچند در شرایطی که به سهولت فراهم می‌آیند ممکن است دیگر بار خودآگاه شود. اینکه در این فاصله، آن تصور چه وضعی داشته است بر ما معلوم نیست. می‌توان گفت که آن تصور در این بین «نهفته» (latent) بوده و منظور این است که هر لحظه می‌توانست وارد ضمیر آگاه شود. یا اگر بگوییم که آن تصور

«ناخودآگاه» بوده است، باز هم توصیف درستی از آن ارائه کرده‌ایم. در اینجا «ناخودآگاه» با «نهفته» و «قادر به ورود به ضمیر آگاه» مترادف است. بی‌تردید فیلسوفان اعتراض می‌کنند که «خیر، «ناخودآگاه» اصطلاح مناسبی برای این منظور نیست، زیرا آن تصور را هنگام نهفتگی‌اش اصلاً نباید عنصری ذهنی تلقی کرد.» رد کردن گفته آنان در این مرحله، صرفاً به مشاجره‌ای لفظی منجر خواهد شد.

اما اکنون با در نظر گرفتن برخی تجربیات که پویا شناسی (dynamics) ذهنی در آنها نقش دارد، از راه دیگری اصطلاح یا مفهوم ناخودآگاه را استنتاج می‌کنیم. ما دریافته‌ایم - یا به تعبیری، ناگزیر این امر را پذیرفته‌ایم - که فرایندهای ذهنی یا تصوراتی بسیار نیرومند وجود دارند (و در این مرحله برای نخستین بار عاملی کمی یا اقتصادی وارد بحث می‌شود) که می‌تواند در حیات روانی انسان آثاری مشابه آثار ناشی از تصورات معمولی پدید آورد (از جمله آثاری که به نوبه خود ممکن است تبدیل به تصوراتی آگاهانه شوند)، هرچند خود این تصورات معمولی جنبه آگاهانه نمی‌یابند. تکرار همه جزئیات آنچه پیش از این کراراً توضیح داده شده است ضرورتی ندارد. همین بس که بگوییم در این مرحله روانکاوی به این موضوع می‌پردازد و مدعی می‌شود که علت خودآگاه‌نشدن این تصورات، مخالفت نیروی خاصی است که اگر وجود نداشت، ممکن بود آن تصورات جنبه آگاهانه بیابند و آنگاه معلوم می‌گشت که تفاوت آن تصورات با دیگر عناصری که به راستی ماهیتی ذهنی دارند تا چه حد اندک است. در فن روانکاوی راهی برای برطرف کردن این نیروی مخالف و خودآگاه کردن تصورات مورد نظر یافته شده و همین امر موجب ابطال ناپذیری این نظریه است. وضع این تصورات پیش از ورود به ضمیر آگاه را «سرکوبی» می‌نامیم و نیرویی که سرکوبی را بنیان نهاده است و حفظ می‌کند، در تحلیل روان با نام «مقاومت» مشخص می‌کنیم.

مفهوم ناخودآگاه را این‌گونه از نظریه سرکوبی برمی‌گیریم. از نظر ما امر سرکوب شده، پیش‌نمونه (prototype) ناخودآگاه است. البته دو گونه ناخودآگاه داریم: یکی ناخودآگاهی نهفته که [به سهولت] خودآگاه می‌گردد، و دیگر ناخودآگاهی سرکوب شده که به خودی خود و بدون دشواری خودآگاه نمی‌شود. این بینش در باره پویا ذهن، خواه ناخواه بر نحوه توصیف ذهن و نیز اصطلاحاتی که به این منظور به کار می‌بریم تأثیر می‌گذارد. ناخودآگاه نهفته را که فقط به مفهومی توصیفی ناخودآگاه است و نه به مفهومی پویا شناسانه، «نیمه آگاه» می‌نامیم و شمول اصطلاح «ناخودآگاه» را به امر سرکوب شده‌ای محدود می‌کنیم که از دیدگاه پویا شناسانه ناخودآگاه باشد. بدین ترتیب اکنون سه اصطلاح داریم که عبارت‌اند از: خودآگاه، نیمه آگاه،

ناخودآگاه. مفهوم این اصطلاحات، دیگر جنبه‌ای صرفاً توصیفی ندارد. احتمالاً نیمه‌آگاه به مراتب به خودآگاه نزدیکتر است تا ناخودآگاه، و از آنجا که ناخودآگاه را واجد ماهیتی ذهنی دانستیم، با یقین فزونتری نیمه‌آگاه نهفته را ذهنی تلقی می‌کنیم. اما چرا در عوض، با فیلسوفان همراهی نمی‌شویم و پیوسته نیمه‌آگاه و نیز ناخودآگاه را از ذهن آگاه متمایز نمی‌کنیم؟ در آن صورت فیلسوفان پیشنهاد خواهند کرد که نیمه‌آگاه و خودآگاه را به منزله دو نوع یا مرحله «روان‌گونه» (psychoid) توصیف کنیم تا هماهنگی به وجود آید. اما شرح این موضوع، دشواریهای بی‌شماری در پی خواهد داشت و یگانه حقیقت مهم (اینکه این دو نوع «روان‌گونه» تقریباً از هر جنبه دیگری با آنچه به راستی ماهیتی ذهنی دارد سازگارند) را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. این امر موجب تقویت دیدگاه تعصب‌آمیزی می‌شود که هنگام ناشناخته بودن این روان‌گونه‌ها یا مهمترین بخش آنها مطرح شده بود.

تا زمانی که از یاد نبریم به لحاظ توصیفی دو نوع ناخودآگاه، اما به لحاظ پویا شناختی فقط یک نوع ناخودآگاه وجود دارد، می‌توانیم به سهولت سه اصطلاح خودآگاه و نیمه‌آگاه و ناخودآگاه را به کار گیریم. گهگاه به منظور شرح این موضوع، می‌توان تمایز یادشده را نادیده انگاشت، اما در پاره‌ای موارد حتماً باید این تمایز را در نظر داشت. در عین حال، کمابیش به این ابهام درباره ناخودآگاه خو گرفته‌ایم و تقریباً مشکلی برایمان ایجاد نکرده است. گمان نمی‌کنم که بتوان از این ابهام اجتناب ورزید. تمایز بین خودآگاه و ناخودآگاه، در نهایت به مسئله ادراک مربوط می‌شود که باید پاسخ «آری» یا «خیر» به آن داد. عمل ادراک فی‌نفسه علت این را مشخص نمی‌کند که چرا چیزی مُدْرَک می‌شود یا نمی‌شود. هیچ‌کس حق ندارد از این بابت شکوه کند، زیرا خود این پدیده، عامل پویا را به شکل مبهمی تجلی می‌دهد.^۱

لیکن در ادامه روند روانکاوی معلوم شد که حتی این تمایزات نیز نامناسب و برای مقاصد عملی ناپسند است. این امر به شکل‌های متعددی آشکار شده است، به ویژه به شکلی که توضیحش به دنبال می‌آید. ما این عقیده را مطرح کرده‌ایم که هر فرد، سازمان منسجمی از فرایندهای ذهنی دارد که آن را «خود» (ego) آن شخص می‌نامیم. ضمیر آگاه به این «خود» مربوط است. «خود» شیوه‌های تحرک (motility) - یعنی بروز هیجان به جهان خارج - را کنترل می‌کند؛ «خود» نهادی ذهنی است که بر همه فرایندهای تشکیل‌دهنده‌اش نظارت دارد و شبها به خواب می‌رود، اما حتی در خواب نیز رؤیاها را سانسور می‌کند. «خود» باعث سرکوب هم می‌شود تا نه فقط گرایشهای خاصی از ذهن بیرون رانده شوند، بلکه همچنین فعال و تأثیرگذار نیز نباشند. در تحلیل روان، این گرایشهای بیرون رانده‌شده در تعارض با «خود» قرار می‌گیرند و لذا باید

مقاومت «خود» در برابر گرایشهای سرکوب‌شده را از میان برداریم. در ضمن تحلیل درمی‌یابیم که وقتی از بیمار می‌خواهیم کارهای خاصی را انجام دهد، با دشواری روبه‌رو می‌شود. به عبارت دیگر، تداعیهای بیمار هنگام نزدیک‌شدن به گرایشهای سرکوب‌شده، قطع می‌گردد. آنگاه به وی می‌گوییم که مقاومت بر او چیره گردیده، اما وی از این موضوع کاملاً ناآگاه است و حتی اگر از احساسات خوشایندش به وجود مقاومت پی ببرد، باز هم نمی‌داند آن مقاومت چیست و از توصیفش عاجز می‌ماند. اما چون این مقاومت یقیناً حاصل «خود» او و متعلق به آن است، خویشتن را در موقعیتی پیش‌بینی‌نشده می‌یابیم. ما در «خود» به چیزی برخوردیم که آن نیز ناخودآگاه است و دقیقاً همانند گرایشهای سرکوب‌شده عمل می‌کند، یعنی بدون آنکه در ضمیر آگاه جای داشته باشد تأثیرات بسزایی برجای می‌گذارد و برای ورود به ضمیر آگاه، باید کار خاصی روی آن انجام داد. از دیدگاه تحلیل روان، نتیجه کشف فوق این است که اگر فقط به شیوه‌های معمول به توصیف پردازیم و مثلاً بکوشیم تا نشان دهیم انواع روان‌رنجوری از کشمکش بین ضمیر آگاه و ضمیر ناخودآگاه ناشی می‌شود، با ابهامات و دشواریهای بی‌شمار روبه‌رو می‌شویم. ناگزیر خواهیم بود برابر نهاد (antithesis) دیگری را جانشین کنیم که از بصیرت ما درباره ساختار ذهن برگرفته شده است، برابر نهادی که میان «خود» منسجم و گرایشهای سرکوب‌شده و رانده‌شده از آن قرار دارد.

البته کشف ما پیامدهای مهمتری برای برداشتمان از ضمیر ناخودآگاه دارد. بررسیهای پویا ما را به نخستین اصلاح رهنمون کرد و بصیرت‌مان درباره ساختار ذهن، به اصلاح دوم منجر شد. اکنون می‌دانیم که ضمیر ناخودآگاه با گرایشهای سرکوب‌شده مطابقت نیست. این نکته را کماکان درست می‌دانیم که هرآنچه سرکوب‌شده است در ضمیر ناخودآگاه جای دارد؛ اما هرآنچه در ضمیر ناخودآگاه جای گرفته است سرکوب‌شده نیست. بخشی از «خود» نیز می‌تواند ناخودآگاه باشد و بی‌تردید همین‌طور هم هست، اما کسی نمی‌داند که آن بخش تا چه اندازه از اهمیت برخوردار است. این بخش از ضمیر ناخودآگاه که جزو «خود» است، همانند ضمیر نیمه‌آگاه نهفته نیست، زیرا اگر چنین می‌بود، فعال‌کردن آن بدون ورود به ضمیر آگاه میسر نمی‌شد و فرایند خودآگاه‌کردن آن با چنین دشواریهای بزرگی همراه نمی‌بود. هنگامی که درمی‌یابیم ناگزیر باید فرض کنیم ضمیر ناخودآگاه سومی وجود دارد که سرکوب‌شده نیست، باید بپذیریم که ویژگی ناخودآگاه‌بودن به تدریج اهمیت خود را از دست می‌دهد. بدین ترتیب، ناخودآگاه‌بودن به کیفیتی تبدیل می‌شود که می‌تواند معانی زیادی دربر داشته باشد، اما به‌رغم میل خودمان نمی‌توانیم این کیفیت را شالوده نتیجه‌گیرهای دامنه‌دار و حتمی قرار دهیم. با این‌همه، باید از

نادیده‌انگاشتن این ویژگی برحذر بود، زیرا آگاهانه یا ناخودآگاه بودن فرایندهای ذهن، نهایتاً راهنمای ما در تاریکی روانشناسی عمقی^۲ است.

فصل دوم:

«خود» و «نهاد»

پژوهش آسیب‌شناختی توجه ما را به نحو مفروضی انحصاراً به امیال سرکوب‌شده معطوف کرده است. اکنون که می‌دانیم «خود» می‌تواند به مفهوم واقعی کلمه ناخودآگاه باشد، می‌خواهیم آگاهی بیشتری در باره آن به دست آوریم. تاکنون یگانه راهنمای ما در بررسی‌هایمان مشخصه تمایزدهنده خودآگاهی یا ناخودآگاهی بوده است و اکنون دریافته‌ایم که این امر تا چه حد می‌تواند مبهم باشد.

اکنون همه شناخت ما بدون استثنا به ضمیر آگاه بستگی یافته است. حتی ضمیر ناخودآگاه را صرفاً با خودآگاه کردن آن می‌توانیم بشناسیم. اما درنگ کنید؛ چگونه این امر امکان‌پذیر است؟ منظور از «خودآگاه کردن چیزی» چیست؟ این امر به چه صورت رخ می‌دهد؟

اکنون دیگر می‌دانیم که کارمان را در این زمینه از کجا باید آغاز کنیم. گفتیم که ضمیر آگاه، سطح خارجی دستگاه ذهن است. به عبارت دیگر، ما آن را به منزله یک کارکرد به دستگاهی نسبت داده‌ایم که از نظر مکانی، نخستین پدیده‌ای است که از جانب دنیای خارج با آن روبه‌رو می‌شویم. وقتی می‌گوییم از نظر مکانی، منظور ما صرفاً مفهومی کارکردی نیست، بلکه در این مورد همچنین مفهومی کالبدشناختی و تشریحی را در نظر داریم. در بررسی‌هایمان باید این سطح خارجی را نقطه آغاز قلمداد کنیم.

تمام ادراکاتی که از خارج (ادراکات حسی) و از داخل دریافت می‌شوند - و ما آنها را حسیات و احساسات می‌نامیم - از آغاز در ضمیر آگاه جای دارند. اما آیا این امر درباره آن فرایندهای درونی که می‌توان - به‌طور کلی و نادقیق - فرایندهای اندیشه‌ناמידشان نیز صدق می‌کند؟ این فرایندها نشان‌دهنده جابه‌جایی نیروی ذهن است که به هنگام تبدیل این نیرو به کنش در بخش درونی دستگاه ذهن پدید می‌آیند. آیا حرکت این گرایشها که ضمیر آگاه را به وجود می‌آورد، به سوی سطح خارجی است؟ یا اینکه ضمیر آگاه به سوی آنها می‌رود؟ این امر یکی از دشواریهایی است که هنگامی روی می‌نماید که به‌طور جدی به ایده مکانی یا «موضعی» (topographical) حیات روانی می‌پردازیم. هر دو این احتمالات به یک اندازه تصورناپذیر است. پس باید راه سومی درکار باشد.

پیش از این در جای دیگری خاطر نشان کرده‌ام که تفاوت مهم بین ضمیر ناخود آگاه و ضمیر نیمه آگاه عبارت است از اینکه ناخود آگاه شامل امیال و انگیزه‌های نامعلوم می‌شود، حال آنکه ضمیر نیمه آگاه همچنین با واژه‌نمایی (word-presentation) مرتبط است. این نخستین کوشش برای نشان دادن ویژگیهای مشخصه دو دستگاه نیمه آگاه و ناخود آگاه بدون استناد به ارتباط آنها با ضمیر آگاه است. از این رو، پرسش «چطور امری به ضمیر آگاه راه می‌یابد؟» را می‌توان به نحو مفیدتری چنین طرح کرد: «چطور امری به ضمیر نیمه آگاه راه می‌یابد؟» و پاسخ این خواهد بود: «از طریق ورود به ضمیر آگاه با واژه‌نماییهای مربوط به آن.»

این واژه‌نماییها بازمانده خاطرانی هستند که زمانی در زمره ادراکات بودند و همچون همه بازمانده‌های یادافزا (mnemonic residues)، می‌توانند دیگر بار به ضمیر آگاه راه یابند. پیش از اینکه ما خود را بیشتر با ماهیت این واژه‌نماییها مشغول داریم، این امر در نظر ما همچون کشف جدیدی جلوه می‌کند که فقط آنچه زمانی ادراکی خود آگاه بوده می‌تواند به ضمیر آگاه راه یابد، و هر آنچه از درون حاصل می‌شود (به جز احساسات) و در پی خود آگاه شدن است، باید خود را به ادراکات بیرونی تغییر دهد: این امر از راه آثار حافظه (memory traces) ممکن می‌گردد.

بازمانده‌های یادافزا را چنان در نظر می‌آوریم که در دستگاههایی، درست در مجاورت دستگاه ادراک - خود آگاه جای گرفته‌اند تا نیروگذاری روانی^۳ آن بازمانده‌ها بتواند به سهولت از درون به عناصر دستگاه ادراک - خود آگاه منتقل شود. در اینجا بی‌درنگ به توهمات (hallucinations) و این حقیقت می‌اندیشیم که واضحترین خاطره را همواره از توهم و ادراک خارجی می‌توان تمیز داد، اما این فکر نیز بلافاصله به ذهنمان خطور می‌کند که به هنگام زنده شدن هر خاطره‌ای، نیروگذاری روانی در دستگاه یادافزا برجا می‌ماند، حال آنکه توهم - که از ادراک تمیز داده نمی‌شود - ممکن است زمانی پدید آید که نیروگذاری روانی نه فقط از اثر حافظه به سوی ادراک گسترش می‌یابد، بلکه کاملاً به آن منتقل می‌شود.

بازمانده‌های کلامی (verbal residues) عمدتاً از ادراکات شنیداری نشأت می‌گیرند و لذا به تعبیری می‌توان گفت دستگاه نیمه آگاه، منشأ حسی ویژه‌ای دارد. اجزای بصری واژه‌نمایی، ثانوی‌اند (از راه خواندن کسب می‌شوند) و ممکن است در بدو امر نادیده گرفته شود. همین موضوع در مورد انگاره‌های حرکتی (motor images) و واژه‌ها - که برای افراد غیر کور و لال نقش نشانه‌های کمکی را ایفا می‌کند - نیز مصداق دارد. با این همه، یک واژه اساساً بازمانده یادافزای واژه‌ای است که قبلاً شنیده شده است.

نباید اهمیت بازمانده‌های یادافزای بصری دال بر اشیا را - احتمالاً برای ساده کردن موضوع -

به فراموشی سپاریم و یا امکان خودآگاه شدن فرایندهای اندیشه از راه بازگشت به بازمانده‌های دیداری و نیز این امر را که ظاهراً در نظر بسیاری از مردم این روش مطلوبی است، انکار کنیم. مطالعهٔ رؤیا و خیال (fantasy) مطابق بررسی‌های وارنندانک (Varendonck)، ویژگی این اندیشیدن بصری را بر ما روشن می‌سازد و درمی‌یابیم که قاعدتاً آنچه در این‌گونه اندیشیدن به ضمیر آگاه راه می‌یابد، صرفاً موضوع متعین اندیشه است. دیگر اینکه روابط عناصر مختلف این موضوع - که به‌ویژه اندیشه را مشخص می‌کند - نمی‌تواند نمود بصری یابد. از این‌رو، اندیشیدن با در نظر آوردن تصاویر، فقط شکل ناقصی از خودآگاه شدن است. این شکل از اندیشیدن در مقایسه با اندیشیدن با واژه‌ها، به فرایندهای ناخودآگاه نزدیکتر است و بی‌تردید، هم از نظر تکامل فرد (ontogenetically) و هم از نظر تکامل نوع (philogenetically) قدمت بیشتری دارد.

برای بازگشت به بحث خود باید نتیجه بگیریم که اگر آنچه فی‌نفسه در ضمیر ناخودآگاه جای دارد از این طریق به ضمیر نیمه‌آگاه راه می‌یابد، پس پاسخ این پرسش که چگونه آنچه سرکوب شده وارد ضمیر (نیمه) آگاه می‌گردد این است که این کار از طریق روانکاوای و با برقرار کردن روابط بینابین نیمه‌آگاه انجام می‌شود. به همین سبب، ضمیر آگاه تغییر نمی‌یابد، اما از سوی دیگر، ضمیر ناخودآگاه نیز به ضمیر آگاه تبدیل نمی‌شود.

رابطهٔ ادراکات بیرونی با «خود» کاملاً آشکار است، اما جا دارد که رابطهٔ ادراکات درونی با «خود» را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. بار دیگر این شک برانگیخته می‌شود که آیا واقعاً محققیم که کل ضمیر آگاه را به یک دستگاه سطحی ادراک - خودآگاه نسبت دهیم یا خیر.

ادراکات درونی موجب احساس فرایندهایی می‌شوند که در شکل‌هایی بسیار گوناگون و نیز یقیناً در ژرفترین لایه‌های دستگاه ذهن پدید می‌آیند. اطلاعات بسیار اندکی در بارهٔ این احساسات و حسیات در اختیار داریم. احساساتی که مربوط به مجموعهٔ لذت - فقدان لذت هستند شاید هنوز بهترین نمونه‌های این احساسات به‌شمار می‌آیند. این احساسات ازلیتر و پایه‌ای‌تر از ادراکاتی‌اند که از خارج منشأ می‌گیرند و حتی هنگام رخوت ضمیر آگاه نیز روی می‌دهند. در جای دیگری نظراتم را در بارهٔ اهمیت فزونیتر اقتصادی احساسات یاد شده و دلایل فراروانشناختی این امر بیان کرده‌ام. این احساسات مانند ادراکات بیرونی، بس‌جا (multilocular) هستند؛ به عبارت دیگر، ممکن است همزمان از چند جای مختلف حاصل شوند و به همین دلیل کیفیات متفاوت یا حتی متضادی داشته باشند.

احساسات لذت‌بخش ذاتاً محرک نیستند، حال آنکه احساساتی که لذت‌بخش نیستند

به شدت تحریک کننده‌اند و در جهت تغییر و تخلیه سوق می‌یابند. از همین روست که به تعبیر ما احساساتی که افاده لذت نمی‌کنند، دلالت بر افزایش نیروگذاری روانی دارند و احساسات لذت‌بخش، دلالت بر کاهش نیروگذاری روانی. بگذارید آنچه را به ضمیر آگاه راه می‌یابد لذت بنامیم و متقابلاً غیرلذت را «چیزی» کیفی و کمی در جریان رویدادهای ذهن بدانیم. پس مسأله این است که آیا این «چیز» می‌تواند در جایی که هست خودآگاه شود، یا اینکه نخست باید به دستگاه ادراک انتقال یابد. تجربیات بالینی حکایت از آن دارند که نخست باید این انتقال صورت گیرد. تجربیات مذکور نشان می‌دهند که این «چیز» همانند سائقه‌ای (impulse) سرکوب شده عمل می‌کند، یعنی می‌تواند نیرویی محرک را اعمال کند بدون اینکه «خود» متوجه این نیروی مقاومت‌ناپذیر شود. زمانی که در برابر نیروی یادشده مقاومت شود و در واکنش -تخلیه وقفه روی دهد، آن «چیز» ناگهان به ضمیر آگاه راه می‌یابد و لذتی هم افاده نمی‌کند. درست مانند تنشهای ناشی از نیازهای جسمی، درد که بینابین ادراک بیرونی و درونی است و حتی وقتی که منشأ آن جهان خارج است همانند ادراک درونی عمل می‌کند نیز می‌تواند ناخودآگاه باقی بماند. پس این درست است که احساسات و حسیات هم فقط با دستیابی به دستگاه ادراک جنبه خودآگاهانه می‌یابند. اگر راه پیشروی مسدود باشد، آنها به شکل حسیات پدید نمی‌آیند، هرچند آن «چیزی» که در جریان برانگیختگی با آنها تناظر می‌یابد چنان کیفیتی دارد که گویی آنها به شکل حسیات پدید آمده‌اند. پس به اختصار و نه کاملاً صحیح از «احساسات ناخودآگاه» سخن می‌گوییم و آنها را با تصورات ناخودآگاه قیاس می‌کنیم که البته قیاس کاملاً توجیه‌پذیری نیست. در واقع تفاوت این دو عبارت است از اینکه: حلقه‌های رابط تصورات ناخودآگاه باید پیش از ورود این تصورات به ضمیر آگاه به وجود آیند، حال آنکه احساسات که خود مستقیماً انتقال می‌یابند به چنین حلقه‌های رابطی نیاز ندارند. به عبارت دیگر، تمایز بین ضمیر آگاه و ضمیر نیمه‌آگاه، برای احساسات مفهومی ندارد؛ ضمیر نیمه‌آگاه در اینجا ملحوظ نمی‌شود و احساسات یا در ضمیر آگاه جای دارند و یا در ضمیر ناخودآگاه. حتی زمانی که احساسات با واژه‌نمایی مربوط هستند، خودآگاه شدن آنها ناشی از این ارتباط نیست بلکه آنها مستقیماً به ضمیر آگاه راه می‌یابند.

اکنون نقش واژه‌نمایی کاملاً روشن می‌شود. فرایندهای درونی اندیشه به واسطه واژه‌نمایی به انواع ادراک بدل می‌شوند. این امر همانند اثبات قضیه‌ای است که بنا بر آن، معرفت یکسره از جهان خارج حاصل می‌آید. هنگامی که نیروگذاری بیش از حد روانی فرایند اندیشه روی می‌دهد، اندیشه‌ها در واقع درک می‌شوند - چنانکه گویی از خارج حاصل شده‌اند - و در نتیجه

حقیقی پنداشته می‌شوند.

حال که روابط ادراک بیرونی و درونی و دستگاه سطحی ادراک - خودآگاهی را روشن کرده‌ایم، می‌توانیم به طرح نظرمان دربارهٔ «خود» بپردازیم. همان‌طور که می‌دانیم، «خود» از دستگاه ادراک که هستهٔ آن است و نیز با دربرگرفتن ضمیر نیمه‌آگاه که در مجاورت بازمانده‌های یادافزا قرار دارد آغاز می‌شود. اما همان‌گونه که دیدیم، «خود» ناخودآگاه نیز هست.

به گمانم با پیروی از دیدگاه نویسنده‌ای که بنا بر انگیزه‌های شخصی بیهوده ادعا می‌کند که وی را با وقت‌آکیدی علم محض کاری نیست، می‌توان به نتایج سودبخشی رسید. منظورم گئورگ گرادک (Georg Groddeck) است که همواره اصرار می‌ورزد آنچه ما «خود» می‌نامیم، اساساً در زندگی منفعلانه عمل می‌کند و نیروهای ناشناخته و مهارنشده بر زندگی ما تفوق دارند. همهٔ ما چنین استنباطی داشته‌ایم (گرچه ممکن است این استنباط ما را از وجود نیروهای دیگر غافل نکرده باشد) و حتماً باید جایی برای کشف گرادک در ساختار علم بیابیم. پیشنهاد می‌کنم برای ملحوظداشتن این کشف، آنچه را از دستگاه ادراک آغاز می‌شود و در بدو امر در ضمیر نیمه‌آگاه جای دارد «خود» بنامیم و به پیروی از گرادک بخش دیگر ذهن را که «خود» در آن امتداد می‌یابد و چنان عمل می‌کند که گویی ناخودآگاه است «نهاد» (id) بخوانیم.

به‌زودی خواهیم دید که آیا می‌توانیم از این دیدگاه در جهت توصیف یا فهم [فرایندهای ذهن] بهره بگیریم یا خیر. اکنون فرد را به منزلهٔ «نهاد» روانی نامعلوم و ناخودآگاهی در نظر می‌آوریم که «خود» بر سطح آن قرار دارد و دستگاه ادراک از هسته‌اش برآمده است. اگر بکشیم تا این امر را با تصویر نشان دهیم، می‌توانیم اضافه کنیم که «خود» شامل تمام «نهاد» نمی‌شود، بلکه فقط تا اندازه‌ای آن را دربر می‌گیرد که دستگاه ادراک، سطح «خود» را (تقریباً مثل صفحهٔ جنینی [germinal disc] که بر تخمک [ovum] قرار دارد) تشکیل می‌دهد. «خود» به نحو مشخصی از «نهاد» جدا نمی‌شود، بلکه بخش زیرین آن در «نهاد» ادغام گردیده است.

اما امیال سرکوب‌شده نیز در «نهاد» ادغام می‌شوند و فقط بخشی از آن را تشکیل می‌دهند. این امیال صرفاً با مقاومت‌های سرکوب به‌طور کامل از «خود» جدا می‌شوند و به‌واسطهٔ «نهاد» با «خود» در تماس قرار می‌گیرند. بی‌درنگ درمی‌یابیم که تقریباً همهٔ مرزهایی که با بهره‌گیری از آسیب‌شناسی تعیین کرده‌ایم، فقط لایه‌های سطحی دستگاه ذهن را مشخص می‌کند و ما هم صرفاً همین لایه‌ها را می‌شناسیم. آنچه را تا به اینجا شرح داده‌ایم می‌توان به‌صورت نمودار زیر تصویر کرد، هرچند باید خاطر نشان کنیم که مدعی نیستیم شکل برگزیدهٔ ما کاربرد خاصی دارد، بلکه مراد از ترسیم آن صرفاً توضیح مطالب پیش‌گفته است.



شاید بتوان افزود که «خود»، «کلاه شنوایی» بر سر دارد، اما کالبدشناسی مغز مشخص می‌کند که این کلاه را بر یک سوی سر نهاد و لذا «کج کلاه» است.

به آسانی می‌توان دریافت که «خود» آن بخش از «نهاد» است که تحت تأثیر دنیای خارج به واسطه دستگاه ادراک - خودآگاه تعدیل نمی‌شود و به تعبیری، گسترش تمایز سطح (surface-differentiation) است. همچنین «خود» در پی اعمال تأثیر دنیای خارج در «نهاد» و تمایلات آن است و می‌کوشد تا به جای اصل لذت که سلطه نامحدودی بر «نهاد» دارد، واصل واقعیت را جایگزین کند. ادراک برای «خود»، نقش غریزه را برای «نهاد» ایفا می‌کند. برخلاف «نهاد» که دربرگیرنده هوسهای انسان است، «خود» را می‌توان مظهر خرد و عقل سلیم نامید. همه اینها با تمایزات عامه‌پسندانه‌ای که همگی می‌شناسیم همخوانی دارد، اما در عین حال این تمایزات را باید فقط تا حد متعارف یا «در وضع مطلوب» معتبر دانست.

اهمیت کارکردی «خود» از آنجا معلوم می‌شود که کنترل رهیافتهای تحرک معمولاً بر عهده آن است. از این رو، رابطه «خود» با «نهاد» همچون مردی سوار بر اسب است که باید نیروی سرتی اسب را مهار کند، با این تفاوت که سوار برای این کار به نیروی خویش متوسل می‌شود، اما «خود» از نیروهایی که به‌وام گرفته استفاده می‌کند. شاید بتوان از این قیاس، کمی بیشتر بهره گرفت. اگر قرار نباشد که سوار از اسبش جدا شود، مجبور است اسبش را به سمت دلخواه آن هدایت کند؛ ایضاً «خود» نیز بنا بر عادت، چنان خواست «نهاد» را جامه عمل می‌پوشاند که گویی خواست خودش است.

به نظر می‌رسد که در شکل‌گیری خود و تمایز آن از «نهاد»، عامل دیگری به غیر از تأثیر دستگاه ادراک دخیل است. تن شخص (به‌ویژه سطح آن)، جایگاهی است که ادراکات بیرونی و درونی ممکن است از آن ناشی شوند. تن مانند هر شیء دیگری دیده می‌شود، اما لمس کردن آن

موجب دو نوع احساس می‌گردد که شاید یکی از آنها نظیر ادراک درونی باشد. روان-فیزیولوژی (psycho-physiology) حالتی را که در آن تن شخص موقعیت ویژه‌اش را در میان دیگر اشیاء دنیای ادراک می‌یابد، به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. به نظر می‌رسد که درد هم نقشی در این فرایند بر عهده دارد و شاید طرز کسب آگاهی جدید در باره اندامهایمان هنگام بیماریهای دردناک، الگویی باشد از اینکه چگونه تصویری از تن خود به دست می‌آوریم.

«خود» در درجه نخست از [احساس] بدن ناشی می‌شود. وجود «خود» منحصر به سطح [بدن] نیست، بلکه تجسم سطح [بدن] است. اگر بخواهیم قیاسی کالبدشناختی به کار ببریم، می‌توانیم «خود» را به سهولت با آنچه کالبدشناسان «کوتوله قشری» (conical homunculus) می‌نامند، همانند تلقی کنیم که در قشر و ازگونه قرار گرفته و پاشنه‌هایش رو به هواست، رو به پشت دارد و چنانکه می‌دانیم، ناحیه گویایی (speech-area) آن در سمت چپ واقع شده است. رابطه «خود» و ضمیر آگاه مکرراً مورد بررسی قرار گرفته است، لیکن هنوز هم حقایق مهمی در این باره وجود دارد که باید در اینجا شرح داده شود. چون عادت کرده‌ایم که محکهای اخلاقی و اجتماعی خود را در هر کجا اعمال کنیم، از شنیدن اینکه احساسات سفلی در ضمیر ناخودآگاه فعالیت دارند شگفت‌زده نمی‌شویم. علاوه بر این، تصور می‌کنیم که هر قدر جایگاه یک کارکرد ذهنی در محکهای ما رفیعتر باشد، به همان میزان با سهولت بیشتری به ضمیر آگاه راه می‌یابد. اما تجربه روانکاوی، ما را در این زمینه مأیوس می‌کند. از یک سو، شواهدی در دست است حاکی از اینکه اعمال فکری دقیق و دشوار که معمولاً مستلزم ژرفاندیشی توانفرساست، هم در نیمه آگاه و هم بدون ورود به ضمیر آگاه می‌توانند انجام شوند. نمونه‌های این امر به قدری مسلم‌اند که اصلاً نمی‌توان منکرشان شد. اعمال فکری از این قبیل ممکن است مثلاً هنگام خواب روی دهند، مانند اینکه کسی بلافاصله پس از بیدار شدن درمی‌یابد که راه حل مسأله‌ای غامض در ریاضی یا غیره را یافته است که روز قبل بیهوده با آن دست و پنجه نرم می‌کرد.^۲

با این همه، پدیده دیگری نیز وجود دارد که بسیار شگفت‌آورتر است. در تحلیل‌هایمان پی می‌بریم که در برخی از مردم، وجدان و توانایی انتقاد از خود (یعنی فعالیت‌های فوق‌العاده بلندمرتبه ذهنی)، جنبه ناخودآگاهانه دارد و به‌طور ناخودآگاه مایه پیامدهای بسیار مهمی می‌شود. به همین سبب، در موارد متعددی مقاومت بیمار حین تحلیل، ناخودآگاه باقی می‌ماند. لیکن این کشف جدید که ما را بر آن می‌دارد تا از «احساس ناخودآگاهانه گنهکاری» سخن گوئیم — به‌رغم اینکه در این باره دیدگاهی انتقادآمیز داریم — بسیار بیش از آن کشف دیگر متحیرمان می‌کند و ما را با مسائل تازه‌ای روبه‌رو می‌سازد، به‌ویژه هنگامی که به تدریج درمی‌یابیم که در

شمار بسیاری از روان‌رنجوریه‌ها، این احساس ناخودآگاهانه گنهکاری نقش اقتصادی بسزایی ایفا می‌کند و دشوارترین موانع را در راه بهبود بیمار قرار می‌دهد. اگر بار دیگر به محکهایمان بازگردیم، باید بگوییم نه فقط فروترین مراتب «خود»، بلکه همچنین برترین مراتب آن نیز ممکن است ناخودآگاه باشد. گویی که بدین‌سان دلیلی مؤید آنچه اکنون در باره «خود» آگاه اظهار داشتیم، به‌دست آورده‌ایم: «خود» در درجه نخست با [احساس] بدن مرتبط است.

فصل سوم:

«خود» و «فراخود» (خود آرمانی)

اگر «خود» صرفاً بخشی از «نهاد» بود و تحت تأثیر دستگاه ادراک تعدیل می‌یافت، یعنی اگر «خود» ترجمان دنیای واقعی در ذهن بود، موضوع مورد بررسی ما در اینجا ساده می‌بود. اما موضوع پیچیده‌تر از این است.

در جای دیگری گفته‌ایم که کدام اندیشه‌ها ما را بر آن داشت تا به وجود مرتبه‌ای در «خود» قائل شویم که می‌تواند «خود آرمانی» (ego ideal) یا «فراخود» (super-ego) نامیده شود.^۵ اندیشه‌های یادشده هنوز از اعتبار برخوردارند.^۶ پیوند شست این بخش از «خود» با ضمیر آگاه، موضوع جدیدی است که جا دارد توضیح داده شود.

در اینجا باید حوزه بحث را اندکی گسترش دهیم. ما موفق شدیم بیماری دردناک افسردگی شدید (melancholia) را با این فرض تبیین کنیم که [در افراد مبتلا به این بیماری] مصداق امیالی (object) که از میان‌رفته بود، مجدداً در «خود» پدید آمده است؛ به عبارت دیگر، نیروگذاری روانی در مصداق امیال^۷ جای خود را به یکی‌شدن هویت (identification) داده است.^۸ البته همه اهمیت این فرایند را در آن زمان هنوز دریافته بودیم و نمی‌دانستیم تا چه حد جنبه همگانی و تا چه حد جنبه سنخی دارد. از آن هنگام تاکنون دریافته‌ایم که این قبیل جانشین‌سازها نقش بسزایی در تعیین شکل «خود» و آنچه «منش» آن می‌نامیم دارد.

در بدو امر، یعنی در مرحله ابتدایی دهانی^۹، بی‌تردید نیروگذاری روانی در مصداق امیال و یکی‌شدن هویت را نمی‌توان از هم متمایز کرد. فقط می‌توان فرض کرد که در مراحل بعدی، نیروگذاری روانی در مصداق امیال از «نهاد» نشأت می‌گیرد و «نهاد» هم تمایلات شهوانی را جزو نیازهایش تلقی می‌کند. «خود» که ابتدا ضعیف است، از نیروگذاریهای روانی در مصداق امیال آگاه می‌شود و به دو صورت واکنش نشان می‌دهد: یا به این نیروگذاریها تن درمی‌دهد و یا اینکه از طریق سرکوبی [این تمایلات و واپس‌راندنشان به ضمیر ناخودآگاه]، آنها را از خویش دور

می‌کند.^{۱۰}

وقتی که کسی مجبور می‌شود از مصداق امیال جنسی خویش دست بشوید، اغلب «خود» او دگرگون می‌شود. در توصیف این امر فقط می‌توان گفت که مصداق امیال در «خود» جای می‌گیرد (مانند آنچه در افسردگی شدید روی می‌دهد). ماهیت دقیق این جانشینی تاکنون بر ما معلوم نشده است. چه بسا «خود» از طریق این درون‌فکنی^{۱۱} (که نوعی برگشت^{۱۲} به روش مرحله‌دهانی است)، دست‌شستن از مصداق امیال را آسانتر یا امکان‌پذیر می‌کند. شاید هم فقط از طریق این یکی‌شدن هویت است که «نهاد» می‌تواند از مصداق‌های امیالش دست بشوید. در هر حال، این فرایند - به‌ویژه در مراحل اولیه رشد روانی - به کزات روی می‌دهد و لذا می‌توان فرض کرد که منش «خود» از بقایای نیروگذارهای روانی در مصداق‌های امیالی که دیگر کنار گذاشته شده‌اند ناشی می‌شود و پیشینه آن مصداق‌گزینیها^{۱۳} را دربر دارد. البته باید از ابتدا پذیرفت که توان مقاومت افراد مختلف یکسان نیست و اینکه شخصیت فرد تأثیرهای پیشینه مصداق‌گزینیهای شهوانی خود را تا چه حد واپس بزند یا بپذیرد نیز بستگی به توان مقاومت او دارد. به‌نظر می‌رسد زنانی که تجربیات عاشقانه متعددی را از سر گذرانده‌اند، بقایای نیروگذارهای روانی در مصداق امیالشان را به‌سهولت در خصلتهای شخصیت خود می‌یابند. همچنین مواردی را باید در نظر بگیریم که هر دو فرایند (نیروگذاری روانی در مصداق امیال و یکی‌شدن هویت) به‌طور هم‌زمان رخ می‌دهند، یعنی مواردی که دگرگونی شخصیت پیش از دست‌شستن از مصداق امیال روی می‌دهد. در چنین مواردی، دگرگونی شخصیت پس از قطع رابطه با مصداق امیال همچنان به قوت خود باقی می‌ماند و به تعبیری آن رابطه را محفوظ می‌دارد.

از دیدگاهی دیگر می‌توان گفت که این تبدیل مصداق‌گزینی شهوانی به دگرگونی «خود»، همچنین روشی است که «خود» از طریق آن می‌تواند بر «نهاد» چیره شود و رابطه‌اش را با آن گسترش دهد. البته برای تحقق این امر، «خود» ناچار می‌شود که به میزان زیادی تسلیم تجربیات «نهاد» شود. هنگامی که «خود» ویژگیهای مصداق امیال را اتخاذ می‌کند، به‌صورت مصداق محبوب (love - object) به‌اصطلاح به «نهاد» تحمیل می‌شود و با گفتن اینکه: «بنگر، تو نیز می‌توانی مرا دوست بداری؛ من بسیار شبیه مصداق امیال هستم»، می‌کوشد تا زیان «نهاد» را جبران کند.

تبدیل نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال^{۱۴} به نیروی شهوانی خودشیفته (narcissistic libido) که این‌چنین روی می‌دهد، آشکارا دلالت بر دست‌شستن از اهداف جنسی (یا به‌عبارت دیگر، دلالت بر جنسیت‌زدایی) دارد و به همین دلیل نوعی والايش^{۱۵} است. اما در

اینجا پرسشی مطرح می‌شود که شایسته است به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد و آن اینکه: آیا والایش همواره به همین ترتیب صورت نمی‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا والایش همواره به واسطه «خود» پدید نمی‌آید؟ «خود»ی که ابتدا نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال جنسی را به نیروی شهوانی خودشیفته تبدیل می‌کند و سپس چه‌بسا هدف دیگری برای آن مقرر می‌دارد.^{۱۶} ناگزیریم بعداً به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا دگرگونیهای غریزی دیگر هم از همین تغییر و تبدل ناشی نمی‌شود و مثلاً آیا غرایز گوناگونی را که در هم آمیخته‌اند، از هم تفکیک نمی‌کند.

در اینجا ناگزیر باید توجهمان را اندکی بیشتر به یکی شدنهای «خود» با مصداقهای امیالش معطوف کنیم، هرچند این امر ما را از هدفمان دور می‌کند. اگر شمار این یکی شدنها بیش از حد زیاد شود و به تفوق آنها بینجامد، زیاده از حد قدرت یابند و مقایر یکدیگر باشند، بعید نیست که آسیب روانی به‌بار آورند. این آسیب ممکن است در نتیجه یکی شدنهای مختلف که به سبب مقاومت از یکدیگر جدا می‌شوند، منجر به اختلال در «خود» شود. چه‌بسا راز آنچه «شخصیت چندگانه»^{۱۷} نامیده می‌شود این باشد که یکی شدنهای مختلف به‌نوبت بر ضمیر آگاه سیطره می‌یابند. حتی هنگامی که اوضاع تا این حد وخیم نشده باشد، مسأله تعارض میان یکی شدنهای گوناگونی که «خود» در آنها تجزیه می‌شود به قوت خود باقی است، تعارضی که با این‌همه نمی‌توان آنها را به کلی بیمارگونه نامید.

اما صرف‌نظر از توان بعدی شخصیت برای مقاومت در برابر تاثیرهای نیروگذاری روانی در مصداقهای امیالی که فرد از آنها دست شسته است، نخستین یکی شدنهایی که در اوان کودکی صورت می‌گیرند تأثیری عام و دیرپا خواهند داشت. این موضوع توجه ما را مجدداً به خاستگاه «خود آرمانی» معطوف می‌کند، زیرا در پس آن، نخستین و مهمترین یکی شدن هویت خود (یکی شدن با پدر در اوان رشد) پنهان مانده است.^{۱۸} ظاهراً یکی شدن هویت کودک با پدرش در بدو امر نتیجه یا پیامد نیروگذاری روانی در مصداق امیال نیست، بلکه نوعی یکی شدن مستقیم و بلافصل است و پیش از هرگونه نیروگذاری روانی در مصداق امیال رخ می‌دهد. اما به‌نظر می‌رسد مصداق‌گزینی طی نخستین دوره رشد جنسی که به پدر و مادر ربط می‌یابد، به چنین یکی‌شدنی می‌انجامد و بدین ترتیب یکی شدن اولیه را تقویت می‌کند.

با این‌همه، موضوع کلاً به‌قدری پیچیده است که ضرورت دارد با تفصیل بیشتری به آن بپردازیم. این موضوع به دو دلیل پیچیده است: سه‌جانبه بودن وضعیت اُدیپ و دوجنسی بودن سرشت هر فرد.

وضعیت پسرپچه را به‌صورتی ساده‌شده می‌توان چنین توصیف کرد. پسرپچه در اوان

زندگی، نیروی روانی خود را بر مادرش - در حکم مصداق امیالش - متمرکز می‌کند. این نیروگذاری روانی در ابتدا به سینه مادر مربوط می‌شود و نخستین نمونه مصداق‌گزینی بر مبنای الگوی تکیه‌گاه‌جویانه^{۱۹} است. پسر بچه با یکی کردن هویتش با هویت پدر خود، با او کنار می‌آید. تا مدتی این دو رابطه به موازات هم ادامه می‌یابد، تا اینکه امیال جنسی پسر بچه در باره مادرش بیشتر قوت می‌گیرد و پدرش را مانع خود و مادرش تلقی می‌کند. عقده اُدیپ از همین وضعیت سرچشمه می‌گیرد. از این پس، یکی شدن هویت او با پدرش جنبه‌ای خصمانه می‌یابد و تبدیل می‌شود به آرزوی از میان برداشتن پدر تا او بتواند جای پدرش را در رابطه با مادر خود بگیرد. از این زمان به بعد، رابطه او با پدرش دوسوگرا^{۲۰} می‌شود، گویی که دوسوگرایی که از همان ابتدا ذاتاً در یکی شدن او با پدرش وجود داشت اکنون نمایان شده است. مضمون عقده اُدیپ ساده و مثبت در پسر بچه عبارت است از نگرشی دوسوگرا نسبت به پدر و رابطه‌ای صرفاً مهرورزانه با مادر در حکم مصداق امیال.

از میان رفتن عقده اُدیپ مستلزم آن است که پسر بچه از نیروگذاری روانی بر مادر خود در حکم مصداق امیالش دست بردارد. وی در عوض دو کار می‌تواند بکند: یا هویتش را با هویت مادر خود یکی کند، و یا اینکه یکی شدن خود با پدرش را شدت بخشد. عدالت کرده‌ایم که شق دوم را طبیعتاً بینگاریم، زیرا بدین ترتیب رابطه مهرورزانه با مادر تا حدی حفظ می‌شود. بدین سان از میان رفتن عقده اُدیپ، نرینگی را در شخصیت پسر بچه تحکیم می‌کند. به طریق اولی، پیامد نگرش اُدیپی در دختر بچه هم ممکن است تشدید یکی شدن هویت او با مادرش (یا انجام این یکی شدن برای نخستین بار) باشد و این پیامد موجب تحکیم شخصیت زنانه دختر بچه می‌شود.

[با توجه به آنچه در بخشهای قبلی گفتیم] این یکی شدنها قدری نامنتظر می‌نماید، زیرا مصداق امیالی را که فرد از آنها دست شسته است وارد «خود» نمی‌کند. اما این پیامد بدیل نیز می‌تواند رخ دهد و رخداد آن بیشتر در دختر بچه‌ها مشهود است تا در پسر بچه‌ها. روانکاوی در بسیاری موارد نشان می‌دهد که دختر بچه پس از اینکه ناگزیر از پدرش در حکم مصداق مهرورزی دست می‌کشد، نرینگی خود را بارز می‌کند و به جای یکی شدن با مادرش، هویت خود را با پدرش (یعنی مصداق امیالی که از دست داده است) یکی می‌کند. البته این امر منوط به قوی بودن نرینگی در طبع اوست (صرف‌نظر از اینکه وجه عمده نرینگی در طبع او چه باشد).

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که در هر دو جنس، توانمندی دو طبع جنسی زنانه و مردانه تعیین‌کننده این امر است که آیا پیامد وضعیت اُدیپی، یکی شدن با پدر باشد یا با مادر. دوگانگی

جنسی از جمله به این صورت در دگرگونیهای بعدی عقدهٔ اُدیپ تأثیر می‌گذارد. نحوهٔ دیگری تأثیرگذاری دوگانگی جنسی در عقدهٔ اُدیپ حائز اهمیت بیشتری است، زیرا این احساس دست می‌دهد که عقدهٔ اُدیپ ساده به هیچ‌وجه متداولترین صورت این دوگانگی نیست، بلکه بیشتر شکلی ساده‌شده و طرح‌وار از آن ارائه می‌دهد که یقیناً برای مقاصد عملی اغلب موجه است. بررسی دقیقتر معمولاً شکل کاملتر عقدهٔ اُدیپ را آشکار می‌کند که دو وجه دارد (وجه مثبت و وجه منفی) و ناشی از دوگانگی جنسی است که از آغاز در کودک وجود دارد. به عبارت دیگر، پسر بچه نه فقط نگرشی دوسوگرا در بارهٔ پدرش و نگرشی مهرورزانه و مبتنی بر مصداق‌گزینی در بارهٔ مادرش دارد، بلکه در عین حال همچون یک دختر بچه رفتار می‌کند، نگرشی مهرورزانه و زنانه در بارهٔ پدرش از خود بروز می‌دهد و به موازات این امر، نسبت به مادرش حسادت و خصومت می‌ورزد. دوگانگی جنسی به این ترتیب باعث پیچیدگی موضوع می‌شود و دستیابی به دیدگاهی روشن در بارهٔ حقایق نخستین مصداق‌گزینها و یکی‌شدنها را دشوار و توصیف واضح آنها را از این هم دشوارتر می‌کند. چه بسا دوسوگرایی رفتار کودک با والدینش را باید کاملاً ناشی از دو جنسی بودن او دانست و نه آن‌گونه که پیشتر گفتم ناشی از یکی‌شدن کودک با پدر یا مادرش در نتیجهٔ احساس رقابت.

به اعتقاد من شرط عقل این است که فرض کنیم عموم مردم و به ویژه روان‌رنجوران، مبتلا به عقدهٔ اُدیپ تمام‌عیار هستند. تجربهٔ روانکاوانه نشان می‌دهد که در برخی موارد یکی از این اجزا محو می‌شود و فقط آثاری از آن باقی می‌ماند که به دشواری می‌توان تشخیصشان داد. لذا پیامد این امر، رشته‌ای است که در یک سوی آن عقدهٔ اُدیپ مثبت و بهنجاری قرار دارد و در سوی دیگر آن عقدهٔ اُدیپ منفی و همجنس‌خواهانه^{۲۱} و در میانه شکل کامل عقدهٔ اُدیپ که یکی از دو جزء آن بر دیگری تفوق دارد. با از میان رفتن عقدهٔ اُدیپ، چهار روند تشکیل‌دهندهٔ آن به گونه‌ای ترکیب می‌شوند که هم یکی‌شدن با پدر را به بار می‌آورند و هم یکی‌شدن با مادر را. یکی‌شدن با پدر، رابطهٔ مصداق‌گونه با مادر (که در عقدهٔ اُدیپ مثبت به وجود می‌آید) را حفظ می‌کند و در عین حال جایگزین رابطهٔ مصداق‌گونه با پدر می‌شود (که در عقدهٔ اُدیپ همجنس‌خواهانه به وجود می‌آید). عکس‌همین موضوع در مورد یکی‌شدن با مادر مصداق می‌یابد. شدت نسبی این یکی‌شدنها در هر فرد، مبین تفوق یکی از دو طبع جنسی زنانه و مردانه در اوست.

بنا بر آنچه گفته شد، پیامد کلی آن مرحلهٔ جنسی که تحت سیطرهٔ عقدهٔ اُدیپ قرار دارد، شکل‌گیری رسوبی در «خود» است که صورت به هم پیوسته‌ای از این دو فرایند یکی‌شدن را دربر دارد. تعدیل «خود» به این شکل، موجب حفظ جایگاه ویژه‌اش می‌شود و به منزلهٔ «خود آرمانی»

یا «فراخود» در برابر دیگر بخشهای «خود» قرار می‌گیرد.

با این حال «فراخود» صرفاً بازماندهٔ مصداق‌گزینیهای اولیهٔ «نهاد» نیست، بلکه مظهر واکنش وارونه^{۲۲} نیرومندی علیه آن گزینشهاست. این اندرز که «تو موظفی این‌گونه (مانند پدرت) باشی»، رابطهٔ «فراخود» با «خود» را به نحو کاملی نشان نمی‌دهد. رابطهٔ یادشده شامل این تهمی هم هست: «تو حق نداری این‌گونه (مانند پدرت) باشی؛ یعنی حق نداری هرکاری که او می‌کند انجام دهی. بعضی چیزها حق انحصاری اوست.» این جنبهٔ دوگانهٔ «خود آرمانی» ناشی از این است که «خود آرمانی» وظیفهٔ سرکوب عقدهٔ ادیب را به عهده داشت و در واقع موجودیتش را مدیون همین کار انقلابی است. ناگفته پیداست که سرکوب عقدهٔ ادیب کار آسانی نیست. کودک والدین خود و به‌ویژه پدرش را مانعی در راه تحقق امیال ادیبی خود تلقی می‌کرد و به همین دلیل «خود» او به منظور سرکوب عقدهٔ ادیب، عین همین مانع را در درونش برپا می‌دارد تا از این طریق موجبات تقویت خویش را فراهم آورد. «خود» برای انجام این کار از پدر کمک گرفت و این وامگیری نیرو، عملی بس حیاتی بود. «فراخود» منش پدر را حفظ می‌کند، اما هر قدر عقدهٔ ادیب نیرومندتر باشد و (بر اثر اقتدار، تربیت دینی، تحصیلات و مطالعه) هر قدر زودتر تسلیم سرکوب شود، به همان میزان تسلط بعدی «فراخود» بر «خود» (به شکل وجدان یا احساس ناخودآگاهانهٔ گنهکاری) سختگیرانه‌تر خواهد بود. در بخشهای بعدی نوشته حاضر، به این موضوع خواهم پرداخت که «فراخود» نیروی تسلطی این چنین سختگیرانه بر «خود» را از کجا کسب می‌کند؛ منظورم خاستگاه ماهیت و سواستی «فراخود» است که به صورت امر و نهی بی‌قید و شرط تجلی می‌یابد.

اگر بار دیگر منشأ «فراخود» را آن‌گونه که شرح داده شد مورد بررسی قرار دهیم، درخواهیم یافت که دو عامل بسیار مهم در شکل‌گیری آن دخیل بوده‌اند: یکی زیست‌شناختی و دیگری مربوط به پیشینهٔ فرد (یعنی دورهٔ طولانی ناتوانی وابستگی فرد در کودکی، و نیز عقدهٔ ادیب او که - همان‌گونه که نشان دادیم - سرکوب آن به وقفه‌ای که دورهٔ نهفتگی^{۲۳} در رشد نیروی شهوی ایجاد می‌کند و لذا به آغاز دو مرحله‌ای حیات جنسی انسان مربوط است). بنا بر نظریه‌ای روانکاوانه، پدیدهٔ اخیر که ظاهراً به انسان منحصر می‌شود، حاصل توسعهٔ فرهنگی است و دوران رکود فعالیت جنسی آن را ایجاب می‌کند. بدین ترتیب درمی‌یابیم که تفاوت‌گذاری بین «فراخود» و «خود» به هیچ‌وجه اتفاقی نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ مهمترین ویژگیهای رشد فرد و نوع انسان است. در واقع با دائمی کردن تأثیر والدین بر کودک، این تفاوت عواملی که منشأ خود را مدیون آنهاست تداوم می‌بخشد.

روانکاری را به سبب نادیده گرفتن جنبه متعالی و اخلاقی و فراشخصی سرشت انسان مکرراً مورد انتقاد قرار داده‌اند. این انتقاد - هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ روش‌شناختی - ناوارد است. زیرا که اولاً ما از ابتدا شروع سرکوب را به گرایشهای اخلاقی و زیباشناختی «خود» نسبت داده‌ایم؛ و ثانیاً اینکه عموماً در نیافته‌اند که پژوهش روانکاوانه نمی‌توانسته همچون دستگاهی فلسفی، ساختار نظری کامل و حاضر و آماده‌ای ایجاد کند، بلکه ناگزیر بوده است با بررسی تحلیلی پدیده‌های بهنجار و نابهنجار، گام به گام راه خود را به سوی درک پیچیدگیهای ذهن بیابد. تا زمانی که به ناچار به بررسی امیال سرکوب شده در حیات ذهنی می‌پرداختیم، نیازی نبود که نگران جایگاه جنبه متعالی انسان باشیم. اما اکنون که مبادرت به تحلیل «خود» کرده‌ایم، می‌توانیم به همه کسانی که به دلیل طبع اخلاقیشان بهت زده شده‌اند و در اعتراض به ما می‌گویند که یقیناً انسان واجد سرشتی متعالی است، پاسخ دهیم که: «سخن شما کاملاً درست است و آن سرشت متعالی همین جاست، در «خود آرمانی» یا «فراخود» که مظهر رابطه ما با والدینمان است. در او این طفولیت به این سرشت متعالی واقف بودیم؛ می‌ستودیمش و از آن بیم داشتیم؛ ولی بعدها آن را در درون خویش ادغام کردیم».

بنابراین «خود آرمانی» وارث عقده ادیپ و - به همین سبب - ترجمان نیرومندترین سائقه‌ها و مهمترین تغییرات شهوانی «نهاد» است. «خود» با به وجود آمدن این «خود آرمانی»، بر عقده ادیپ فائق آمده و در عین حال فرمانبردار «نهاد» شده است. اصولاً «خود» مظهر جهان بیرونی (واقعیت) است، حال آنکه «فراخود» متقابلاً مظهر جهان درونی («نهاد») است. بدین ترتیب درمی‌یابیم که کشمکش «خود» و آرمان در نهایت بازتاب کشمکش واقعیت و ذهنیت، یا به عبارت دیگر کشمکش جهان بیرونی و جهان درونی فرد است.

«خود» با به وجود آمدن «آرمان» بر آنچه زیست‌شناسی و تغییرات نوع انسان در «نهاد» پدید آورده و برجا نهاده است تسلط می‌یابد و همچون یک فرد آن را در ارتباط با خویش مجدداً می‌آزماید. «خود آرمانی» به دلیل نحوه به وجود آمدنش بیشترین پیوندها را با اکتساب هر فرد بر مبنای تکامل نوع (یعنی با میراث کهن او) دارد. به وجود آمدن «خود آرمانی» موجب می‌شود تا قویترین بخش حیات ذهنی همه ما به چیزی ارتقا یابد که بنا بر محکهایمان، برترین بخش ذهن انسان است. با این همه، کوشش به منظور مشخص کردن جایگاه «خود آرمانی» حتی به همان شکلی که پیشتر جایگاه «خود» را معین کردیم، یا توصیف آن بر حسب قیاسهایی که برای شرح رابطه «خود» و «نهاد» به کار بردیم، کار عبثی خواهد بود.

به سهولت می‌توان ثابت کرد که «خود آرمانی» پاسخگوی همه توقعات ما از سرشت متعالی

انسان است. «خود آرمانی» که در واقع جانشین تمایل کودک به پدر می‌شود، نقطه شکل‌گیری همه ادیان را دربر دارد. هنگامی که فرد در قضاوت راجع به خویشتن به این نتیجه می‌رسد که «خود» در تحقق آرمانش ناکام مانده است، حس دینی فروتنی به وجود می‌آید - حسی که مؤمنان در فراق به آن متوسل می‌شوند. در مراحل بعدی رشد کودک، نقش پدر را آموزگاران و دیگر مراجع اقتدار ایفا می‌کنند. امر و نهی آنان در «خود آرمانی» به قوت خود باقی می‌ماند و به صورت وجدان همچنان به نظارت و مهار اخلاقی فرد می‌پردازد. تنش بین خواسته‌های وجدانی و عملکرد «خود» سبب احساس گناهکاری می‌شود. احساسات اجتماعی فرد، به یکی شدن او با دیگر آحاد جامعه بستگی دارد و بر مبنای برخورداری از «خود آرمانی» مشترک رخ می‌دهد.

ارکان اصلی وجه متعالی انسان (دین و اخلاق و حس اجتماعی)^{۲۴}، در آغاز یکی بوده‌اند. چنانکه در کتاب توت‌م و تابو مطرح کردم، این ارکان در تکامل نوع انسان و از عقده پدر حاصل شدند: دین و قید و بندهای اخلاقی از فرایند مهار عقده اُدیپ و حس اجتماعی از لزوم برطرف کردن رقابتی که در آن زمان در نسل جوان به قوت خود باقی مانده بود. به نظر می‌رسد که جنس مذکر در همه این اکتسابها پیشگام شده باشد و از قرار معلوم اکتسابهای یادشده سپس از راه توارث متقابل به زنان منتقل شده است. حتی امروز نیز حس اجتماعی در فرد به صورت رومساختی به وجود می‌آید که شالوده‌اش سائقه‌های رقابت حسادت‌آمیز او با برادران و خواهرانش است. چون فرد نمی‌تواند این حس خصومت را در خویش از بین ببرد، در عوض با رقیب سابق یکی می‌شود. بررسی موارد خفیف همجنس‌خواهی این گمان را تأیید می‌کند که در اینجا نیز یکی شدن، جانشین مصداق‌گزینی مهرورزانه‌ای می‌شود که جای نگرش تعرضی و خصمانه را گرفته است.^{۲۵}

البته ذکر تکامل نوع انسان موجب طرح مسائل جدیدی می‌شود که هرکسی مایل است محتاطانه از آنها برحذر بماند. اما به هر حال باید به این مسائل پرداخت و نهراسید که تلاش در این جهت، ناتوانی ما را برملا کند. مسأله از این قرار است: آیا «خود» انسان اولیه در همان روزهای آغازین، دین و اخلاق را از عقده پدر کسب کرده یا «نهاد» او؟ اگر «خود» او چنین کرد، چرا صرفاً نمی‌گوییم که «خود» وارث این عواقب است؟ اگر هم «نهاد» او چنین کرد، چگونه این امر با منش «نهاد» سازگار می‌شود؟ یا اینکه در آن دوره اولیه بین «خود» و «فراخود» و «نهاد» نباید تفاوتی قائل شد؟ یا شاید هم باید صادقانه اعتراف کنیم که تصور ما از فرایندهای «خود» کلاً کمکی به فهم تکامل نوع انسان نمی‌کند و نمی‌تواند به این منظور به کار رود؟

بهتر است نخست ساده‌ترین پرسش را پاسخ دهیم. نه فقط در انسان اولیه، بلکه حتی در موجودات بسیط‌تر هم می‌توان بین «خود» و «نهاد» تفاوت گذاشت، زیرا این تفاوت ترجمانی اجتناب‌ناپذیر تأثیر جهان بیرونی است. بنا بر فرضیه ما، «فراخود» در واقع از تجربیاتی سرچشمه گرفت که منجر به توتم‌پرستی شدند. پس به سهولت درمی‌یابیم که پرسش در باره اینکه «خود» این عواقب را تجربه و کسب کرد یا «نهاد»، راهگشای ما نیست. با تعمق در این باره به یکباره درمی‌یابیم که «نهاد» فقط از راه «خود» می‌تواند تغییرات بیرونی را تجربه کند یا از سر بگذراند و «خود» مظهر جهان بیرونی برای «نهاد» است. با این همه، نمی‌توان گفت که «خود» مستیماً وارث چیزی است. اینجاست که شکاف بین فرد و نوع معلوم می‌شود. همچنین نباید تفاوت «خود» و «نهاد» را زیاد از حد اکید تلقی کرد، یا فراموش کرد که «خود» بخشی از «نهاد» است که به نحو خاصی از آن متمایز شده است. در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که تجربیات «خود» در توارث از بین رفته‌اند، اما پس از آنکه بسیاری افراد در نسلهای پیاپی این تجربیات را در شکلی قوی و به کرات از سر بگذرانند، تجربیات یادشده به اصطلاح به تجربیات «نهاد» تبدیل می‌شوند و تأثیراتشان از طریق توارث باقی می‌مانند. بدین ترتیب، بازمانده‌های وجود «خود»‌های بی‌شمار در «نهاد» - که می‌تواند به ارث برده شود - جای می‌گیرند و هنگامی که «خود»، «فراخود»‌ش را از «نهاد» به وجود می‌آورد، چه بسا صرفاً شکل‌هایی از «خود»‌های سابق را زنده می‌کند و نیروی تازه می‌بخشد.

نحوه به وجود آمدن «فراخود» علت این امر را روشن می‌کند که چگونه کشمکش‌های اولیه «خود» با نیروگذاری روانی «نهاد» در مصداق امیالش، در کشمکش با وارثان (فراخود) ادامه می‌یابد. اگر «خود» آنچنان که باید بر عقده اُدیپ فائق نیاید، نیروگذاری شدید روانی عقده یادشده که از «نهاد» نشأت می‌گیرد، مجدداً در واکنش وارونه «خود آرمانی» شروع می‌شود. ارتباط بسیار بین آرمان و این سائقه‌های ناخودآگاهانه غریزی، معلوم می‌کند که چرا خود آرمانی تا حد زیادی می‌تواند در ضمیر ناخودآگاه باقی بماند و «خود» به آن دسترسی نداشته باشد. مبارزه‌ای که زمانی در ژرفترین لایه‌های ذهن شدت داشت و با الایش و یکی شدن بی‌درنگ پایان نیافت، اکنون در حوزه‌ای برتر ادامه می‌یابد.

پی‌نوشتها:

۱. آنچه را تا به اینجا گفته‌ام، می‌توان با اثر من با عنوان «یادداشتی درباره ناخودآگاه در روانکاوی» (۱۹۱۲) مقایسه کرد. بجاست که اکنون به نظرات جدیدی بپردازیم که در نقد ناخودآگاه مطرح شده است. برخی پژوهشگران که حقایق روانکاوی را انکار نمی‌کنند اما تمایلی هم به پذیرش ناخودآگاه ندارند، راه‌حلی برای این مشکل یافته‌اند که کسی آن را مردود نمی‌شمارد. راه‌حل یادشده از این فرار است که در ضمیر آگاه (به‌منزله یک پدیده) می‌توان مراتب بسیار مختلفی از شدت یا وضوح را تشخیص داد. درست همان‌طور که برخی فرایندها به نحو بسیار آشکار و ملموس جنبه آگاهانه دارند، به همین ترتیب به فرایندهایی برمی‌خوریم که خودآگاه‌بودنشان ضعیف و بسیار نامشخص است. پژوهشگران یادشده می‌گویند که روانکاوان مایلند نام نامناسب «ناخودآگاه» را به آن فرایندهایی اطلاق کنند که خودآگاه‌بودنشان از همه ضعیفتر است. به‌زعم ایشان این فرایندها نیز خودآگاه یا «در ضمیر آگاه» هستند و اگر توجه کافی به آنها معطوف گردد، می‌توان جنبه آگاهانه آنها را تکمیل کرد و شدت بخشید.

هدف از نظرانی که در ادامه نوشته حاضر مطرح می‌کنیم این است که بر تصمیم‌گیری درباره مسأله‌ای از این نوع که به عرف و عوامل عاطفی بستگی دارد، تأثیر بگذاریم. اشاره به مراتب وضوح ضمیر آگاه به هیچ وجه قطعی نیست و ارزش پدیده‌ی آن از احکامی از این قبیل بیشتر نخواهد بود: «روشنی مراتب زیادی دارد، از درخشانترین و خیره‌کننده‌ترین نور تا ضعیفترین کورسو؛ پس تاریکی اصلاً وجود ندارد»؛ یا «حیات مراتب مختلفی دارد، پس پدیده‌ای به‌عنوان مرگ وجود ندارد». چه‌بسا این‌گونه احکام از جهتی خاص مفید معنا باشند، اما در عمل به هیچ کاری نمی‌آیند و این موضوع زمانی بر ما آشکار می‌شود که بخواهیم از احکامی مانند آنچه به دنبال می‌آید، نتیجه خاصی بگیریم: «پس نیازی به ایجاد روشنایی نیست»، یا «پس هر جاننداری فناپذیر است». همچنین اگر «آنچه نامحسوس است» را جزو مفهوم «آنچه خودآگاه است» قلمداد کنیم، صرفاً یگانه معرفت بی‌واسطه و قطعی خود درباره ذهن را محدود کرده‌ایم. در هر صورت، ضمیر آگاهی که هیچ چیز درباره آن ندانیم، در نظر من بسیار بهبوده‌تر از امر ذهنی ناخودآگاه است. سرانجام کوشش برای همسان دانستن آنچه نامحسوس است با آنچه ناخودآگاه است، ظاهراً بدون توجه به شرایط بویای مربوط به آن صورت می‌گیرد، شرایطی که در شکل‌گیری نگرش روانکاوانه اهمیت بسزایی داشتند؛ زیرا در این کوشش، از دو حقیقت مهم غفلت شده است: نخست اینکه توجه کافی به چنین امری نامحسوس، کاری بسیار دشوار و مستلزم تلاش فراوان است؛ و دوم اینکه پس از انجام این کار، ضمیر آگاه دیگر اندیشه‌ای را که قبلاً نامحسوس بود تمیز نمی‌دهد، بلکه اغلب آن را کاملاً بیگانه و مغایر با خود تلقی می‌کند و بی‌درنگ پس می‌راندش. بنابراین، پناه بردن از ناخودآگاه به آنچه ندرتاً محسوس یا نامحسوس است، صرفاً ناشی از باوری بیش‌نداشته است که هویت ذهن و ضمیر آگاه را معین و قطعی می‌داند.

۲. اصطلاح «روانشناسی عمقی» (depth-psychology) اغلب به‌صورت مترادف «روانشناسی بویا» و برای اشاره به آن مکانی از روانشناسی به کار می‌رود که تعامل داخلی فرایندهای ذهن و به‌ویژه انگیزه‌های ناخودآگاه را واحد اهمیت نیادی می‌دانند. - م.

۳. فروید اصطلاح «نیروگذاری روانی» (cathexis) را برای اشاره به انرژی ذهنی به کار می‌برد که به اعتقاد او، بر روی آثار حافظه (memory traces) اندیشه‌ها پخش می‌شود و می‌تواند افزایش و کاهش یابد و یا جابه‌جا و تخلیه شود. به تعبیری ساده‌تر، «نیروگذاری روانی» عبارت است از علاقه، توجه یا تعلق عاطفی به اندیشه، عمل، شیء یا شخصی خاص. - م.
۴. یکی از این موارد را همین اواخر از کسی شنیدم که در واقع هدفش اعتراض به توصیف من از «کارکرد رؤیا» بود. [بنابر نظریه فروید، امیال سرکوب‌شده فرد در خواب به شکلی دگرگون‌شده جلوه می‌یابند تا فرد دچار نشویش نشود. فروید اصطلاح «کارکرد رؤیا» (dream work) را به همین مفهوم به کار می‌برد. - م.]
5. Cf. 'On Narcissism: an Introduction' (1914), and *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921).
۶. به نظر می‌رسد اشتباه من، نسبت دادن کارکرد «واقعیت‌آزمایی» (reality-testing) به «فراخود» بوده است. این نکته باید تصحیح شود. اگر «واقعیت‌آزمایی» توسط «فراخود» انجام می‌شد، این امر کاملاً با روابط «خود» و جهان ادراک تناسب می‌داشت. همچنین در گذشته مطالبی را درباره «هسته خود» مطرح کرده‌ام که تدوین آنها هرگز جنبه قطعی نداشت و باید تصحیح شود، زیرا دستگاه ادراک - خردآگاه را به تنهایی می‌توان هسته «خود» انگاشت.
۷. معطوف شدن نیروی شهوی (libido) در چیزی با کسی غیر از خود شخص، در روانکاوی «نیروگذاری روانی» در مصداق امیال (object-cathexis) نامیده می‌شود. - م.
8. 'Mourning and Melancholia' (1917)
۹. فروید «مرحله دهانی» (oral phase) را نخستین مرحله از مراحل پنجگانه رشد روانی کودک می‌داند. در این مرحله که از بدو تولد تا هجده ماهگی به طول می‌انجامد، نیروی شهوی در دهان متمرکز می‌شود. به اعتقاد فروید «مرحله دهانی» شامل دو مرحله «انفعالی» و «تعرضی» (Aggressive) است: در مرحله «انفعالی» که از زمان تولد آغاز می‌شود و تا حدود هشت ماهگی ادامه می‌یابد، کودک منفعلانه از سینه مادر شیر می‌نوشد؛ در مرحله «تعرضی» که از حدود هشت ماهگی به مدت ده ماه طول می‌کشد، حس استقلال وجودی آرام‌آرام در کودک شکل می‌گیرد و او برای ابراز ناخرسندی یا عصبانیت، شروع به گازگرفتن و جویدن می‌کند. (م)
۱۰. مردمان ادوار کهن اعتقاد داشتند که صفات حیوانی که در غذا خورده می‌شود، جنبه‌هایی از شخصیت خورندگان را تشکیل می‌دهد و بر همین مبنا، خوردن برخی حیوانات را منع می‌کردند. این موضوع تشابه جالبی دارد با جانشینی یکی شدن هویت به جای نیروگذاری روانی در مصداق امیال. همان‌گونه که همگان می‌دانند، آدمخواری از جمله ریشه در همین اعتقاد دارد و تأثیرهای آن در کاربردهای گوناگون خوراکی توتم و عشای ربانی همچنان مشهود است. در واقع، پیامدهای ناشی از این اعتقاد در چیرگی دهانی بر مصداق امیال، بعدها در گزینش مصداق امیال جنسی دیده می‌شوند.
۱۱. «درون‌فکنی» (Introjection) عبارت است از پذیرش معیارهای اخلاقی، باورها و نحوه نگرش دیگران (مثلاً والدین خود). در واقع، «درون‌فکنی» شالوده «فراخود» (superego) را به وجود می‌آورد. - م.
۱۲. «برگشت» (regression) زمانی رخ می‌دهد که «خود» نمی‌تواند سائقه‌های نیروی شهوی را بر مبنای آنچه فروید «اصل واقعیت» می‌نامید، مهار کند و لذا فرد رفتار یا طرز فکر معمولاً کودکی را در پیش می‌گیرد که متعلق به مراحل قبلی رشد روانی اوست. - م.
۱۳. انتخاب مصداق امیال به منظور نیروگذاری روانی، در روانکاوی «مصداق‌گزینی» (object-chorice) نامیده می‌شود. - م.
۱۴. فروید آن جنبه‌هایی از نیروی شهوانی را که به جای تمرکز بر «خود» به مصداقی بیرونی معطوف می‌شود، «نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال» (object-libido) می‌نامید. - م.

۱۵. «ولایش» (sublimation) یا تصعید یکی از گونه‌های مختلف مکانیسم دفاعی روان است که در آن، فرد به سبب ناکام ماندن در تحقق اهدافی که ضمیر آگاه آنها را نپذیرفتنی می‌شمرد، ناخودآگاهانه همان اهداف را به شکلی متفاوت اما پذیرفتنی محقق می‌کند. - م.
۱۶. اکنون که بین «خود» و «نهاد» تمایز قائل شده‌ایم، باید تصدیق کنیم که «نهاد» همان‌گونه که در مقاله‌ام درباره خودشیفتگی (۱۹۱۴) اشاره کرده‌ام - منبع بزرگ نیروی شهوانی است. به سبب یکی شدن هویت که پیش از این توضیح دادم، نیروی شهوانی به «خود» سرازیر می‌شود که موجبات «خودشیفتگی ثانوی» را فراهم می‌آورد. [فریود فائل به دوگونه خودشیفتگی بود: یکی «خودشیفتگی اولیه» که فرایندی پهنجار است و در مراحل دهانی و مقعدی رشد روانی کودک صورت می‌گیرد، یعنی زمانی که او می‌کوشد نیازهای جسمی خود (خوردن غذا و دفع مدفوع) را ارضا کند؛ و دیگری «خودشیفتگی ثانوی» که نوعی روان‌رنجوری است و در مراحل بعدی زندگی در نتیجه دروغ داشتن نیروی شهوانی از مصداقهای بیرونی امیال رخ می‌دهد. - م.]
۱۷. «شخصیت چندگانه» (multiple personality) نوعی اختلال روانی است که فرد مبتلا به آن، شخصیت‌های مختلفی را به‌طور جداگانه از خود بروز می‌دهد و هر شخصیت وی از وجود شخصیت‌های دیگر او بی‌اطلاع است. - م.
۱۸. شاید بهتر باشد {به جای «یکی شدن با هویت پدر»} بگوییم «با والدین»، زیرا پیش از آنکه کودک با یقین دریابد که وجه افتراق جنس زن و مرد چیست (فقدان آلت رجولیت)، از تمایزگذاری ارزشی بین پدر و مادر خود عاجز است. اخیراً به مورد زن جوان شوهرداری برخوردیم که شرح حالش نشان می‌داد که وقتی متوجه فقدان آلت رجولیت در خود شد، تصور کرد که فقط زنانی که حقیر می‌پنداشتندشان عاری از آن بودند و هنوز گمان می‌کرد که مادرش از آن برخوردار است. به منظور ارائه ساده‌تر بحث، در نوشته حاضر فقط یکی شدن هویت کودک و پدر را مورد بحث قرار می‌دهم.
۱۹. اتکای بیش از حد فرد به حمایت عاطفی و جسمی شخصی دیگر، در روانکاری «تکیه‌گاه جویی» (anaclisis) نامیده می‌شود. - م.
۲۰. فریود وجود همزمان گرایشها و احساسات متضاد را در کودکی که مرحله عقده ادیپ را از سر می‌گذراند، «دوسوگرایی» (ambivalence) می‌نامید. - م.
۲۱. «عقده ادیپ همجنس‌خواهانه» (inverted Oedipus complex) عبارت است از میل شخص به کامجویی از یکی از والدین که همجنس خود اوست. - م.
۲۲. «واکنش وارونه» (reaction formation) یکی از انواع مکانیسمهای دفاعی است که طی آن به منظور کاهش اضطراب، مجموعه‌ای از سائقه‌ها یا احساسات، سرکوب و سائقه‌ها و احساسات متباین با آن مجموعه برجسته می‌شود. به عبارت دیگر، فرد نگرشهایی را اتخاذ می‌کند که به کلی با امیال ناخودآگاه او تضاد دارد. برای مثال، کودکی که احساس تنفر نسبت به مادرش را سرکوب کرده است، به نحو مفرطی نگران سلامت مادر خود می‌شود. - م.
۲۳. فریود اصطلاح «دوره نهفتگی» (latency period) را برای اشاره به فاصله زمانی حدوداً شش‌سالگی تا دوازده سالگی کودکان به کار می‌برد و اعتقاد داشت که طی این دوره، علاقه کودک به امور جنسی را کم می‌ماند و نیروی تحریک‌پذیری جنسی او ذخیره می‌شود و برای اهداف غیرجنسی به کار می‌رود. - م.
۲۴. در اینجا علم و هنر را در نظر نگرفته‌ام.
25. Cf. *Group Psychology* (1921) and 'Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality' (1922).

داستایوسکی و پدرگشی

زیگموند فروید

ترجمه حسین پاینده

در شخصیت غنی داستایوسکی، چهار بُعد مختلف را می‌توان از هم متمایز کرد: هنرمند خلاق، فرد روان‌رنجور، موعظه‌گر، مفسد. جو. چگونه می‌توان به ابعاد شگفت‌آور این شخصیت پیچیده پی بُرد؟

تردیدناپذیرترین بُعد شخصیت او، بُعد هنرمند خلاق است. در واقع، داستایوسکی دست‌کمی از شکسپیر ندارد. برادران کارامازوف عالیترین رمانی است که تاکنون نوشته شده، و برای ارزش نهادن بر قطعه مشهور به «مفتش اعظم» - که در ادبیات جهان کم‌نظیر است - هرچه گفته شود کم است. افسوس که روانکاری را یارای هم‌وردی با هنرمند خلاق نیست.

بُعد موعظه‌گر شخصیت داستایوسکی را به سهولت می‌توان از هر حیث به یاد انتقاد گرفت. اگر به این بهانه که فقط کسی قادر است به رفیعترین قله اخلاق برسد که شنیعترین گناهان را مرتکب شده باشد، بخواهیم داستایوسکی را مقید به اخلاق قلمداد کنیم، در واقع تردید خود در باره پایبندی او به اخلاق را مسکوت گذاشته‌ایم. کسی مقید به اخلاق است که وقتی متوجه وسوسه گناه در باطن خود می‌شود، از تن‌دردادن به آن سر باز زند و بلافاصله در برابر آن واکنش نشان دهد. می‌توان کسی را که متناوباً مرتکب گناه می‌شود و سپس هنگام پشیمانی قائل به معیارهای اخلاقی متعالی می‌گردد ملامت کرد که به این ترتیب انجام هر کاری را برای خود آسان کرده است. چنین کسی به کُنه اخلاق (تیری از گناه) نایل نشده، زیرا پیشبرد زندگی در مسیری اخلاقی، مصلحت عملی انسان است. در واقع، رفتار چنین کسی یادآور رفتار اقوام وحشی مهاجر است که جنایت می‌کردند و کفاره آن را می‌دادند، تا اینکه کفاره‌دادن عملاً به دستاویزی

برای امکان پذیر کردن جنایت تبدیل شد. ایوان مخوف^۱ نیز دقیقاً همین طور رفتار می‌کرد و در واقع، مصالحه با اخلاق به این شکل، ویژگی خصیصه‌نمای روسهاست. در عین حال، حاصل آن‌همه کوششهای اخلاقی داستایوسکی چندان هم مایهٔ مباحات او نبود. پس از سخت‌ترین تلاشها به منظور وفق دادن خواسته‌های غریزی فرد با حقوق جامعه، داستایوسکی با طی کردن سیری قهقراپی هم به اقتداری ناسوتی گردن نهاد و هم به اقتداری لاهوتی، هم به تزار حرمت گذاشت و هم به خدای مسیحیان، و در نهایت به ناسیونالیسم تنگ‌نظرانهٔ روس رسید (یعنی همان موضعی که اذهان کوتاه‌بین با تلاشی کمتر به آن نایل شده‌اند). نقطهٔ ضعف این شخصیت بزرگ، همین است. داستایوسکی به بخت خود پشت کرد و به جای اینکه آموزگار بشر باشد و او را از اسارت برهاند، با کسانی همپیمان شد که بشر را به بند کشیده‌اند. تمدن بشر در آینده چندان دلیلی برای سپاسگزاری از او نخواهد داشت. احتمالاً داستایوسکی به علت روان‌رنجوری‌اش، ناگزیر باید این‌گونه ناکام می‌ماند. او به سبب فراست عالی و دل‌بستگی شدیدش به بشر، می‌توانست در زندگی خود مسیری متفاوت و پیامبرگونه در پیش گیرد.

مفسده‌جو و بزهدار قلمداد کردن داستایوسکی، مخالفت شدیدی برمی‌انگیزد که لزوماً ناشی از ناواردی در ارزیابی شخصیت بزهداران نیست. انگیزهٔ واقعی این مخالفت به‌زودی معلوم می‌شود. فرد بزهدار واجد دو خصیصهٔ ذاتی است: خودخواهی بی‌حد و حصر و میل شدید به ویرانگری. وجه اشتراک این دو خصیصه و شرط لازم برای بروز یافتنشان، مهرنورزیدن یا به عبارتی فقدان ارزش‌گذاری عاطفی بر مصادیق (انسانها) است. بی‌درنگ رفتار مغایر داستایوسکی به ذهن متبادر می‌شود: نیاز مفرط او به عشق و ظرفیت فراوانش برای عشق‌ورزیدن، که در جلوه‌های محبت مبالغه‌آمیز مشهود است و نتیجتاً آنجا که محق بود از کسی بیزار باشد و کینه پوزرد (مثلاً در رابطهٔ خود با نخستین همسرش و فاسق وی)، در عوض مهر می‌ورزید و دست یاری پیش می‌آورد. با این اوصاف جای سؤال دارد که اصلاً چرا باید داستایوسکی را در زمرهٔ بزهداران دانست. در پاسخ باید گفت به دلیل محتوای ژمانهایش، یعنی به دلیل دستچین کردن شخصیت‌هایی تندخو، جنایتکار و خودخواه که نشانهٔ وجود گرایشهای مشابه در ذات خود اوست؛ و نیز به دلیل برخی حقایق در زندگی وی، از قبیل علاقهٔ شدید او به قمار و اعتراف احتمالی‌اش به تجاوز به دختری جوان.^۲ تناقض فوق‌زمانی حل می‌شود که دریابیم غریزهٔ بسیار قوی ویرانگری در داستایوسکی که می‌توانست به سهولت وی را تبدیل به فردی بزهدار کند، در زندگی واقعی او عمدتاً معطوف به شخص خودش شد (یعنی به جای جهتی بیرونی، جهتی درونی یافت) و در نتیجه به‌صورت آزارطلبی و احساس گنهکاری متجلی

شد. با این همه، شخصیت او خصیلت‌های دگرآزارانه‌اش را به میزان زیادی حفظ کرد^۴ و تبلور این خصیلتها را می‌توان در زودرنجی‌اش (irritability)، در علاقه وافر او به عذاب‌دادن دیگران دید و همچنین در ناشکیبایی وی حتی در برخورد با کسانی که دوستان می‌داشت، و نیز در نحوه رفتار او (در مقام نویسنده) با خوانندگان داستانهایش. بدین‌سان او در امور پیش‌پاافتاده، دگرآزاری‌اش را متوجه دیگران می‌کرد و در مسائل مهمتر دگرآزار یا در واقع آزارطلبی بود که به خود آزار می‌رساند. به عبارت دیگر، تا بیشترین حد ممکن اعتدال‌جو، بامحبت و خیرخواه بود. تا به اینجا سه عامل را از شخصیت پیچیده داستایوسکی برگزیده‌ایم که یکی کمی است و دوتای دیگر کیفی: شور و هیجان فوق‌العاده زندگی عاطفی او، طبع کژخوی غریزی او که لاجرم وی را به فردی بزه‌کار یا دگرآزار - آزارطلب مبدل کرد، قریحه هنری تحلیل‌ناشدنی او. ترکیب این عوامل لزوماً منجر به روان‌رنجوری نمی‌شود؛ هستند کسانی که از هر حیث آزارطلب‌اند ولی روان‌رنجور نیستند. با این حال، توازن نیرو بین خواستهای غریزی و بازدارنده‌های مخالف آن خواستها^۵ (به علاوه شیوه‌های امکان‌پذیر و الایش^۶)، به‌ناچار داستایوسکی را در زمره کسانی قرار می‌دهد که اصطلاحاً «شخصیتهای غریزی» نامیده می‌شوند. اما این نکته چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد، زیرا وی در عین حال روان‌رنجور نیز هست. البته همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، روان‌رنجوری در وضعی که داستایوسکی داشت امری اجتناب‌ناپذیر نبود، اما هر قدر مشکلی که «خود»^۷ باید بر آن فائق آید پیچیده‌تر باشد، به همان میزان روان‌رنجوری نیز با سهولت بیشتری بروز می‌یابد، زیرا نباید از یاد برد که روان‌رنجوری صرفاً نشانه عدم موفقیت «خود» در ایجاد یک ترکیب است و حکایت از آن دارد که «خود» در تلاش برای به‌وجودآوردن نوعی ترکیب، از یکپارچگی خویش چشم پوشیده است.

به این ترتیب، روان‌رنجوری داستایوسکی مشخصاً چگونه خود را آشکار می‌کند؟ داستایوسکی می‌گفت که مبتلا به بیماری صرع است و دیگران نیز همین عقیده را داشتند زیرا وی دچار حملاتی شدید توأم با بیهوشی و تشنج عضلانی، و متعاقباً افسردگی می‌شد. به احتمال قوی این به اصطلاح صرع صرفاً نشانه روان‌رنجوری او بود و لذا باید آن را صرع هیستریایی - یا به عبارت دیگر، هیستری حاد - محسوب کرد. به دو دلیل نمی‌توان در این باره کاملاً یقین داشت: نخست به این علت که اطلاعات مربوط به سوابق و تاریخچه بیماری به اصطلاح صرع داستایوسکی، ناقص و اعتمادنکردنی است؛ دوم به این علت که حالات مختلف این بیماری و نیز حملات شبه‌صرع را هنوز آنچنان که باید نمی‌شناسیم.

ابتدا به علت دوم می‌پردازیم. در مقاله حاضر لزومی ندارد که بیماری صرع را از دیدگاه

آسیب‌شناسانه کاملاً مورد بحث قرار دهیم، زیرا این کار تأثیر مهمی در روشن‌شدن مسأله ندارد. اما آنچه در این باره می‌توان گفت از این قرار است که بیماریِ دیرینهٔ موسوم به «بیماری مقدس» (*morbus sacer*) هنوز هم ظاهراً به صورت بالینی مشاهده می‌شود. این همان بیماری مرموزی است که طی آن بیمار ظاهراً بی‌هیچ دلیلی دچار تشنجهای ناگهانی و پیاپی می‌شود، شخصیتش زودرنج و پرخاشگر می‌گردد و تمام قوای ذهنی‌اش تدریجاً تحلیل می‌روند. اما این به‌هیچ‌وجه توصیف دقیقی از «بیماری مقدس» نیست. تشنجهای یادشده در آغاز بسیار شدید و توأم با گازگرفتن زبان و بندآمدن ادرارند و تدریجاً منجر به حملات متوالی و خطرناک صرع می‌شوند که ضمن آنها ممکن است بیمار سخت به خود آسیب وارد آورد، ولی این تشنجهای می‌توانند به بیهوشیهای کوتاه‌مدت و سرگیجه‌های بسیار آنی تقلیل یابند یا جای خود را به فواصل زمانی کوتاهی بدهند که طی آنها بیمار - گویی که تحت تسلط ضمیر ناخودآگاهش باشد - دست به عملی دور از انتظار می‌زند. گرچه این حملات به نحو نامعلومی از علل کاملاً جسمانی سرچشمه می‌گیرند، با این حال ممکن است نخستین بار به علتی کاملاً ذهنی (مثلاً هول‌کردن) رخ دهند یا به طریقی دیگر و واکنشی به تحریکات ذهنی باشند. هرچند ویژگی حملات یادشده این است که در اکثر قریب به اتفاق موارد ممکن است به صدمهٔ ذهنی منجر شوند، اما می‌دانیم که دست‌کم در یک مورد، لطمهٔ حاصل از این حملات اختلالی در عالیت‌ترین قوای ذهنی ایجاد نکرده است. (ادعا شده که همین وضع در موارد دیگری نیز وجود داشته است، اما این موارد جای بحث دارند و یا اینکه همچون مورد داستایوسکی صحتشان مشکوک به نظر می‌رسد.) قربانیان بیماری صرع ممکن است گندذهن یا عقب‌مانده به‌نظر آیند، چرا که این بیماری غالباً با محسوسترین شکل کانایی (*Idiocy*) و فاحشترین نقایص مغزی توأم است (گرچه کانایی و نقایص معنوی لزوماً جزو ویژگیهای بالینی صرع نیستند). لیکن این حملات در همهٔ اشکال مختلفشان، در افراد دیگری نیز رخ می‌دهند که از رشد ذهنی بی‌کم و کاست و یقیناً عواطفی مفرط و معمولاً نه‌چندان مهارشده برخوردارند. به این ترتیب جای تعجب نیست که علائم بالینی «صرع» را نمی‌توان حاکی از یک بیماری واحد دانست. شباهت نشانه‌های آشکار این بیماری، ظاهراً ایجاب می‌کند که از دیدگاه کارکردی به بررسی آنها بپردازیم. گویی که روال خاصی به منظور برون‌ریزی (*discharge*) غریزی نابهنجاری به نحو انداموار وضع شده باشد و بتواند در شرایط کاملاً متفاوت مورد استفاده قرار گیرد، یعنی هم در اختلالات فعالیت مغز به سبب تجزیهٔ زیاد بافتها یا مسمومیت شدید، و هم در تسلط ناکافی بر اقتصاد ذهن^۷ و در مواقعی که فعالیت انرژی ذهن به حد بحران می‌رسد. در پس این تقسیم‌بندی دوگانه، برداشتی کلی از ماهیت مکانیسم بنیادین

برون‌ریزی غریزی به دست می‌آوریم. در عین حال این مکانیسم جدا از فرایندهای جنسی که اساساً خاستگاه سمی (toxic) دارند نیست: اطبا در گذشته‌های دور جماع را نوعی صرع کوچک می‌نامیدند و بدین ترتیب تشخیص دادند که مقاربت، انطباق و تعدیل شیوه صرع برون‌ریزی محرک‌هاست.

بی‌تردید این وجه اشتراک که می‌توان «واکنش صرع» نامیدش در آن نوع روان‌رنجوری نیز وجود دارد که بنا بر ماهیتش وقتی به لحاظ روانی از عهده تحریکات برنمی‌آید، آنها را از راه بدن دفع می‌کند. بدین سان حمله صرع نشانه هیستری می‌شود و به وسیله آن انطباق و تعدیل می‌یابد، درست همان‌طور که در فرایند برون‌ریزی جنسی نیز معمولاً همین اتفاق رخ می‌دهد. از این رو کاملاً بجاست که بین صرع عضوی^۸ و صرع عاطفی (affective) تمایز قائل شویم. این تمایز عملاً دلالت بر این دارد که فردی که از گونه اول [صرع عضوی] رنج می‌برد، مبتلا به نوعی بیماری مغزی است ولی کسی که از گونه دوم [صرع عاطفی] رنج می‌برد مبتلا به روان‌رنجوری است. زندگی روانی بیمار اول در معرض اختلالی خارجی قرار گرفته است که از بیرون عمل می‌کند، اما این اختلال در بیمار دوم جلوه‌ای از زندگی روانی اوست.

به احتمال بسیار قوی، داستان‌پوسکی به بیماری صرع از نوع دوم مبتلا بود. این موضوع را نمی‌توان دقیقاً ثابت کرد. برای این کار باید بتوانیم مشخص کنیم هنگامی که داستان‌پوسکی نخستین بار دچار حمله صرع و تناوبهای بعدی‌اش شد وضع روانی وی چگونه بود، و مشکل این است که در این باره اطلاعات بسیار اندکی در دست داریم. شرح این حملات به تنهایی هیچ سرنخی در اختیارمان قرار نمی‌دهد و اطلاعات راجع به رابطه این حملات و رویدادهای زندگی داستان‌پوسکی هم، ناقص و متناقض است. محتملترین فرض این است که حملات یادشده از او آن کودکی داستان‌پوسکی شروع شدند؛ در آغاز نشانه‌های خفیفتری از خود بروز می‌دادند و تازه پس از حادثه تلخ و تکان‌دهنده هجدهمین سال عمرش - یعنی پس از به قتل رسیدن پدرش - شکل صرع به خود گرفتند.^۹ اگر ثابت می‌شد که حملات یادشده هنگام اقامت وی به حال تبعید در سیبری به کلی قطع شدند، فرض فوق نیز به میزان زیادی تأیید می‌شد، ولی منابع دیگر خلاف این را می‌رسانند.^{۱۰}

ارتباط بی‌چون و چرای قتل پدر در زمان برادران کارامازوف با عاقبت پدر خود داستان‌پوسکی، موضوعی است که مورد توجه برخی از شرح‌حال‌نویسان او نیز قرار گرفته و موجب شده است که آنان به مکتب جدید خاصی در روانشناسی اشاره کنند. روانکاوی (چرا که منظور از مکتب یادشده همین است) ترغیب‌مان می‌کند که این واقعه را شدیدترین آسیب

روانی (trauma)، و واکنش داستایوسکی را نقطه عطف روان‌رنجوری او تلقی کنیم. اما اگر بخواهم این نظر را با استناد به مفاهیم روانکاوانه ثابت کنم، بیم آن دارم که هیچ‌یک از خوانندگان ناآشنا با مصطلحات و نظریه‌های روانکاوی، به بحث‌هایم پی نبرند.

می‌توانیم مبحث را با اشاره به نکته‌ای آغاز کنیم که در باره‌اش یقین داریم: معنای نخستین حملاتی که داستایوسکی در اوان کودکی و مدتها پیش از بروز بیماری «صرع»^{۱۱} اش به آنها مبتلا شد بر ما روشن است. این حملات حاکی از مرگ بودند: ابتدا هراس از مرگ را به ذهن متبادر می‌کردند و بعد هم موجب حالات رخوت و خواب‌آلودگی می‌شدند. داستایوسکی اولین بار زمانی به این بیماری مبتلا شد که هنوز پسر بچه بود. بیماری یادشده اوایل به صورت افسردگی شدیدی^{۱۲} بروز می‌کرد که ناگهانی و بی‌دلیل بود و همان‌گونه که خود وی بعدها به دوستش سولووی‌یو (Soloviev) گفت، این احساس را در او برمی‌انگیخت که دیگر مرگش فرارسیده است. البته حالتی که متعاقباً به او دست می‌داد، واقعاً از هر حیث شبیه به مرگ واقعی بود. برادرش آندری (Andrei) می‌گوید حتی وقتی که فیودور جوانی برومند بود، شبها کمی پیش از خواب یادداشتهای کوتاهی بر بالین خود می‌گذاشت که در آنها نوشته بود بیم آن دارد که به خوابی مرگ‌مانند فرو رود و به همین دلیل التماس کرده بود که تدفینش را پنج روز به تعویق اندازند.^{۱۳}

معنا و مفهوم این حملات مرگ‌مانند بر ما روشن است. حملات مذکور دلالت بر یکی شدن^{۱۴} با شخصی مرده دارند، یعنی کسی که واقعاً مرده است یا هنوز زنده است و فرد روان‌رنجور آرزوی مرگش را دارد. حالت دوم اهمیت بیشتری دارد. در آن حال، چنین حمله‌ای حکم نوعی تنبیه را دارد. فرد روان‌رنجور آرزوی مرگ کسی را داشته و اکنون خود همان شخص مرده شده و در نتیجه مرده است. در اینجا نظریه روانکاوی اصرار می‌ورزد که این شخص برای پسر بچه معمولاً پدرش است و لذا حمله مذکور (که اصطلاحاً هیستریایی نامیده می‌شود)، تنبیه خویشتن است برای آرزوی مرگ پدری که پسر بچه از او متنفر بوده است.

طبق دیدگاهی معروف، پدرگشی مهمترین و نخستین جنایت بشر و نیز فرد است (مراجعه کنید به کتاب من با عنوان توتم و تابو). در هر حال، پدرگشی، منشأ اصلی احساس گنهکاری است، هر چند مطمئن نیستیم که یگانه علت آن باشد. پژوهشگران تاکنون نتوانسته‌اند خاستگاه ذهنی گناه و لزوم کفاره‌دادن را با قطعیت مشخص کنند. با این حال لزومی ندارد که پدرگشی یگانه دلیل احساس گنهکاری باشد. این وضع روانی، پیچیده و نیازمند توضیح است. رابطه پسر بچه با پدرش، رابطه‌ای به اصطلاح «دوسوگراه» است. پسر بچه به پدر خود تنفر می‌ورزد و خواهان

از میان برداشتن او در حکم رقیب خود است، اما همچنین معمولاً تا حدودی به وی مهر می‌ورزد. ترکیب این دو نگرش ذهن، به یکی شدن با پدر می‌انجامد. پسربچه در پی به دست آوردن موقعیت پدرش است، هم به این دلیل که وی را شایسته ستایش می‌داند و می‌خواهد مانند او باشد، و هم به این دلیل که می‌خواهد او را از میان بردارد. آنگاه این فرایند تکامل با مانعی بزرگ در مسیر خود روبه‌رو می‌شود. در برهه‌ای خاص پسربچه درمی‌یابد که اگر بکوشد پدرش را در حکم رقیب خود از میان بردارد، پدر برای تنبیه او اخته‌اش خواهد کرد. در نتیجه، به علت هراس از اختگی (به عبارت دیگر، به منظور حفظ نرینگی‌اش) پسربچه میل تصاحب مادر و از میان برداشتن پدر را کنار می‌گذارد. ناخودآگاه بودن این میل، شالوده احساس گنهکاری را به وجود می‌آورد. به اعتقاد ما آنچه گفته شد، توصیفی از فرایندهای عادی یا سرانجام متعارف به اصطلاح «عقدۀ ادیپ» است؛ با این حال، لازم است که نکات مهم دیگری را برای شرح و بسط آن بیفزاییم.

موضوع هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که عاملی سرشتی (constitutional) که دوگانگی جنسی می‌نامیمش، کم و بیش قویاً در کودک رشد می‌کند، زیرا آنگاه به سبب خطری که اختگی برای نرینگی پسربچه ایجاد کرده است، میل او برای معطوف شدن به سمت زنانگی تقویت می‌شود؛ به عبارت دیگر، پسربچه تمایل می‌یابد که در عوض جای مادرش را بگیرد و نقش مصداق عشق پدر را ایفا کند. ولی هراس از اختگی، این راه‌حل را نیز نامیسر می‌کند. پسربچه درمی‌یابد که اگر می‌خواهد پدرش به او همچون زن عشق بورزد، ناگزیر باید به اختگی نیز تن در دهد. بدین سان هر دو سائقه (impulse) (تفر از پدر و عشق ورزیدن به پدر) سرکوب می‌شوند.^{۱۶} اینکه تفر از پدر به سبب هراس از خطری بیرونی (اخته شدن) پایان می‌یابد، در حالی که عشق به پدر خطر غریزی درونی تلقی می‌شود، هرچند که اساساً از همان خطر بیرونی نشأت می‌گیرد، مبین تفاوت روانشناختی خاصی است.

هراس از پدر، احساس تفر از او را امری نامقبول جلوه می‌دهد، زیرا اختگی - خواه به منزله نوعی تنبیه و خواه به منزله بهای عشق - وحشت‌آور است. از دو عامل سرکوب‌کننده تفر از پدر، عامل نخست (یعنی مشخصاً هراس از تنبیه شدن و اختگی) را می‌توان بهنجار قلمداد کرد؛ ظاهراً فقط با اضافه شدن عامل دوم (یعنی هراس از گرایش زنانه)، عامل نخست نیز تشدید می‌یابد و بیماری‌زا می‌شود. بدین ترتیب گرایش دو جنسی فطری و قوی، یکی از پیش شرطهای روان‌رنجوری یا یکی از اشکال تقویت آن می‌شود. چنین گرایشی یقیناً در داستایوسکی وجود داشته است و نشانه‌های پایای آن (همچون همجنس‌خواهی نهفته) عبارت‌اند از: اهمیت بسزای

دوستان مذکر در زندگی او، نگرش رتوفانه وی در بارهٔ رقبایش در عشق که نگرشی شگفت‌آور بود، و درایت شگرف او در بارهٔ موقعیتهایی که - به گواه نمونه‌های بسیار در رمانهایش - صرفاً بر حسب همجنس‌خواهی سرکوب‌شده تبیین‌شدنی است.

اگر شرح من در بارهٔ نگرشهای تنفرآمیز و عاشقانه نسبت به پدر و تغییر شکل این نگرشها بر اثر تهدید اختگی، برای خوانندگان ناآشنا با روانکاوی شنیع و باورنکردنی به نظر می‌آید متأسفم - هرچند که نمی‌توانم حقایق را دگرگونه جلوه دهم. من خود گمان می‌کنم که بی‌تردید همگان بیش از هر موضوع دیگری مشخصاً عقدهٔ اختگی را انکار خواهند کرد، اما متقابلاً فقط می‌توانم اصرار بورزم که تجربهٔ روانکاوانه به‌ویژه در مورد این موضوعات جای سببه باقی نگذاشته و به ما آموخته است که آنها را راهنمای شناخت انواع روان‌رنجوری بدانیم. پس با اتکا به همین راهنما باید به بررسی بیماری به اصطلاح صریح در رمان نویسمان بپردازیم. ابزارهای اعمال سلطه بر بُعد ذهنی و ناخودآگاه زندگی ما، چقدر برای ضمیر آگاهمان ناآشنایند!

اما آنچه تا به اینجا گفته شد، حق مطلب را در بارهٔ پیامدهای سرکوب احساس تنفر از پدر در عقدهٔ ادیب ادا نمی‌کند. نکتهٔ تازه‌ای را باید افزود که از این قرار است: یکی شدن با پدر به‌رغم هر عامل دیگری، سرانجام جای ثابتی در «خود» (ego) می‌یابد. این یکی شدن در «خود» جای می‌گیرد، اما به صورت کنشگری مجزا و متباین با دیگر بخشهای «خود». آنگاه نام «فراخود»^{۱۵} بر آن می‌گذاریم و کارکردهای مهمی را برای این وارث تأثیرات رابطهٔ پدر و فرزند قائل می‌شویم. اگر پدر سختگیر و تندخو و بی‌رحم بوده باشد، «فراخود» آن خصلتها را از وی اقتباس می‌کند و انفعالی که سرکوب‌شده تلقی می‌شد، از خلال روابط «خود» و «فراخود» احیا می‌گردد. بدین سان «فراخود» دگرآزار شده است و «خود» را طلب - یا به عبارت دیگر، در واقع به گونه‌ای زنانه، منفعل - می‌شود. بخشی از «خود» به صورت اسیر سرنوشت جلوه می‌کند و بخش دیگر آن از بدرفتاری «فراخود» (یعنی از احساس گناهکاری) خشنود می‌شود و همزمان نیاز مبرمی به تنبیه در «خود» به وجود می‌آید، زیرا هر تنبیهی نهایتاً حکم اختگی را دارد و از این لحاظ، نگرش منفعل دیرینه در بارهٔ پدر را تحقق می‌بخشد. حتی سرنوشت نیز مآلاً چیزی نیست مگر فرافکنی بعدی پدر.

فرایندهای بهنجاری شکل‌گیری وجدان یقیناً به فرایندهای نابهنجاری که در اینجا توصیف کردیم شباهت دارند؛ لیکن هنوز وجه تمایز آنها را مشخص نکرده‌ایم. عنصر منفعل زنانگی سرکوب‌شده، بخش اعظم نتیجه را به خود اختصاص می‌دهد. به علاوه، این نکته به منزلهٔ عاملی اتفاقی در بارهٔ پدر - که در هر حال کودک از او می‌هراسد - مسلماً حائز اهمیت است که آیا وی

واقعاً بیش از اندازه تندخو نیز هست. پدر داستایوسکی چنین بود و می‌توان سرچشمه احساس مفرط گنهکاری در داستایوسکی و کردار آزارطلبانه او در زندگی را در عنصر زیاده از حد قوی زنانه در روان او یافت. بدین ترتیب برای توصیف داستایوسکی چنین می‌توان گفت: کسی که فطرتاً گرایش زیاده از حد قوی دوجنسی دارد و می‌تواند به شدت از خود در برابر وابستگی به پدری زیاده از حد سختگیر دفاع کند، این خصیصه دوجنسی، ضمیمه دیگر عناصر سرشت او که پیش از این تشخیص داده‌ایم می‌شود. بنابراین، نشانه‌های حملات مرگ‌مانندی را که داستایوسکی به آنها دچار می‌شد، می‌توان یکی‌شدن با پدر قلمداد کرد که «خود» او انجام می‌دهد و «فراخود»ش به منزله نوعی تنبیه روا می‌دارد. «تو می‌خواستی پدرت را بگشایی تا خودت جای او را بگیری. حالا دیگر پدرت هستی، منتها پدری مرده». این روال ثابت نشانه‌های هیستریایی، و ادامه‌اش از این قرار است: «حالا پدرت دارد تو را می‌گشاید». نشانه مرگ برای «خود»، حکم ارضای خیالی میل نرینه را دارد و در عین حال نیاز به آزارطلبی را برآورده می‌کند؛ اما برای «فراخود» حکم ارضا از طریق تنبیه را دارد و به عبارت دیگر، نیاز به دگرآزاری را برآورده می‌کند. «خود» و «فراخود» هر دو، نقش پدر را ادامه می‌دهند.

جان کلام اینکه رابطه بین کودک و پدری که وسیله ارضای غریز اوست، در عین حفظ محتوایش، به رابطه بین «خود» و «فراخود» تغییر شکل یافته و این به معنای پدیدآمدن زمینه‌ای جدید در مرحله‌ای تازه است. چنانچه واقعیت برای واکنشهای ناشی از عقده اُدیپ خوراک بیشتری فراهم نکند، ممکن است این قبیل واکنشهای کودک از بین بروند. لیکن شخصیت پدر داستایوسکی تغییری نکرد و در واقع به مرور زمان بدتر هم شد و به همین دلیل، تنفر داستایوسکی از پدرش و آرزوی مرگ آن پدر پلید همچنان ادامه یافت. برآورده شدن این آرزوهای سرکوب شده توسط واقعیت، امر خطرناکی است. خیال تبدیل به واقعیت شده است و نتیجتاً همه اقدامات دفاعی شدت یافته‌اند. اینجا بود که حملات داستایوسکی خصلت صرع به خود گرفتند. بی‌شک این حملات کماکان دلالت بر این داشتند که داستایوسکی به منظور تنبیه خویش با پدر یکی شده است، ولی اکنون این حملات - همچون مرگ هولناک پدرش - وحشتناک شده بودند. نمی‌توان حدس زد که حملات یادشده در این مرحله چه مضمون تازه‌ای - بویژه چه مضمون جنسی - به خود گرفته بودند.

یک نکته شایان توجه است: در پیشدرآمد حمله صرع^{۱۶}، بیمار لحظاتی شدیداً احساس شعف می‌کند. بسیار محتمل است که این احساس، علامت شادی و حس‌رهایی به هنگام شنیدن خبر مرگ باشد که بلافاصله تنبیهی بس رنج‌آور در پی دارد. ما پی برده‌ایم که عین همین توالی

جشن و اندوه، پایکوبی و سوگواری، در برادران رمة آغازین که پدر خویش را به قتل رساندند وجود داشته است و تکرار آن را در آیین خوراک توتم می‌بینیم.^{۱۷} اگر ثابت می‌شد که داستایوسکی هنگام تبعید در سیبری واقعاً از آن حملات رهایی یافت، صرفاً دلیلی برای درستی این نظر به دست می‌آوردیم که حملات یادشده حکم تنبیه او را داشتند. داستایوسکی دیگر به این حملات نیازی نداشت زیرا در آن زمان به نحو دیگری تنبیه می‌شد. اما این نکته اخیر را نمی‌توان ثابت کرد. بلکه ضرورتی که اقتصاد ذهن داستایوسکی در تنبیه می‌دید علت این امر را مشخص می‌کند که وی چطور توانست این سالهای فلاکت و خفت را بدون اینکه خود درهم شکسته شود تحمل کند. محکوم شدن داستایوسکی به صورت زندانی سیاسی، عادلانه نبود و خود او یقیناً این را می‌دانست، لیکن وی به مجازات ناحقی که «پدر کوچک» (لقب تزار) برایش تعیین کرده بود گردن نهاد تا آن را جایگزین تنبیهی کند که به سبب ارتکاب معصیت در حق پدر واقعیش سزاوار آن بود. به عبارت دیگر، به جای تنبیه کردن خود، خویش را به وسیله جانشین پدرش کیفر داد. بدین ترتیب می‌توانیم توجیه روانشناختی تنبیهاتی را که جامعه اعمال می‌کند نیز در حاشیه دریابیم. حقیقتی است که تعداد کثیری از بزهکاران مایل اند مجازات شوند. و فرآخود، آنان طالب مجازات است و بدین وسیله خود را از ضرورت اعمال مجازات بی‌نیاز می‌کند. کسانی که می‌دانند مفهوم نشانه‌های هیستریایی به چه نحو پیچیده‌ای دستخوش تغییر می‌شود متوجه هستند که بررسی مفهوم حملات داستایوسکی، بیش از آنچه در اینجا به منزله پیشدرآمد این کار انجام داده‌ایم، مقدور نیست.^{۱۸} همین بس که بتوان فرض کرد با وجود وخامت بعدی این حملات، مفهومشان دستخوش تغییر نشد. با اطمینان می‌توانیم بگوییم که داستایوسکی هرگز از احساس گنهکاری ناشی از قصد کشتن پدرش رهایی نیافت. این احساس همچنین نگرش او را در دو زمینه دیگری که رابطه با پدر اهمیت بسزایی در آنها دارد تعیین کرد: نگرش او در باره دولت و اعتقاد به خدا. در زمینه نخست، عاقبت بی‌چون و چرا سلطه «پدر کوچک» (تزار) را پذیرفت که کم‌دی‌گشتن را به همراه داستایوسکی یک‌بار در واقعیت اجرا کرده بود، همان کم‌دی‌گشتی که حملات او بارها آن را به صورت نمایش نشان داده بودند. در این مورد، میل به توبه بر او چیره شد. در زمینه تدین، داستایوسکی آزادی بیشتری را برای خود جایز شمرد؛ بنا بر اظهارات موتقی دیگران، وی تا آخرین لحظه زندگی بین ایمان و الحاد مردد بود. عقل سرشار او، نادیده گرفتن هیچ‌یک از مشکلات عقلانی ناشی از ایمان را میسر نمی‌کرد. وی امیدوار بود با تکرار سیر تکاملی^{۱۹} فرایند تاریخ جهان، راه‌گریز و رهایی از گناه را در آرمان مسیح بیابد و حتی با دستاویز قراردادن رنج‌هایش مدعی ایفای نقشی مسیح‌وار شود. اگر داستایوسکی در

مجموع به رهایی نایل نشد و مرتجع گشت، علت این بود که گناه فرزندی - که در همهٔ انسانها عموماً وجود دارد و شالودهٔ شکل‌گیری اعتقاد دینی است - در او شدتی فرافردي یافته بود و حتی هوش سرشارش نیز قادر به فائق آمدن بر آن نبود. با نوشتن نکتهٔ فوق، خود را در معرض این اتهام قرار می‌دهیم که بی‌طرفی در تحلیل را کنار گذاشته‌ایم و دربارهٔ داستان‌پوسکی قضاوت‌هایی می‌کنیم که صرفاً از دیدگاه تعصب‌آمیز جهان‌بینی خاصی موجه است. خوانندهٔ محافظه‌کار با «مفتش اعظم» همصدا می‌شود و طور دیگری دربارهٔ داستان‌پوسکی قضاوت می‌کند. این اعتراض بجاست و فقط می‌توان عذر آورد که از ظاهر امر کاملاً پیداست که تصمیم داستان‌پوسکی از بازاری^{۲۰} عقلی ناشی از روان‌رنجوری او سرچشمه می‌گیرد.

مشکل بتوان گفت که هر سه شاهکار بزرگ ادبیات همهٔ اعصار (آدیپ شهریار نوشتهٔ سوفکل، هملت نوشتهٔ شکسپیر و برادران کارامازوف نوشتهٔ داستان‌پوسکی) بر حسب اتفاق به موضوعی یکسان (پدرگشی) می‌پردازند. علاوه بر این، در هر سه اثر یادشده انگیزهٔ ارتکاب به این عمل نیز (رقابت جنسی برای تصاحب یک زن) بر ملا می‌شود.

صریح‌ترین شکل پرداختن به موضوع پدرگشی را یقیناً در بازآفرینی آن به شکل نمایشی اقتباس‌شده از افسانه‌های یونانی می‌بینیم.^{۲۱} در این نمایش، عامل ارتکاب جنایت هنوز خود قهرمان است، لیکن پرداخت شاعرانه ایجاب می‌کند که موضوع تعدیل یابد و به شکلی دیگر مطرح شود. همان‌گونه که در تحلیل ما معلوم می‌شود، قهرمان نمایش قصد پدرگشی دارد؛ اما اگر ابتدا این موضوع را با تحلیل نمایشنامه ثابت نکنیم، به نظر می‌رسد که پذیرش صریح آن امری تحمل‌ناپذیر باشد. این نمایش یونانی در عین ملحوظ‌داشتن پدرگشی، انگیزهٔ ناخودآگاهانهٔ قهرمان را به صورت جبر سرنوشت (که عاملی خارج از ذهن اوست) به واقعیت فرا می‌افکند و بدین‌سان موضوع پدرگشی را به نحو مقتضی تعدیل می‌کند. قهرمان نمایش بدون اینکه قصد پدرگشی داشته باشد و ظاهراً زمانی که هنوز شیفتهٔ مادر نشده است، مرتکب این عمل می‌شود؛ البته باید توجه داشت که قهرمان صرفاً زمانی می‌تواند مادر - بلکه را تصاحب کند که عمل پدرگشی را در مورد هیولایی که نماد پدر است تکرار کرده باشد. پس از برملاشدن گناه قهرمان (و ورود آن به ضمیر آگاهش)، وی تلاش نمی‌کند تا برای تبرئهٔ خود به ترفند تصنعی جبر سرنوشت متوسل شود. به جنایت اذعان می‌شود و مجازات آن اعمال می‌گردد، گویی که همچون هر جنایت دیگری و آگاهانه صورت گرفته است. خرد ما چنین چیزی را یقیناً منصفانه نمی‌داند، اما این موضوع از دیدگاه روانشناسانه کاملاً درست است.

در نمایش انگلیسی [هملت]، موضوع پدرگشی به شکلی غیرمستقیم ارائه می‌شود،

به این ترتیب که خود قهرمان مرتکب پدرکشی نمی‌شود بلکه کسی دیگری - که این عمل برایش حکم پدرکشی را ندارد - دست به این جنایت می‌زند. از همین رو، دیگر لزومی ندارد که انگیزه منع شده رقابت جنسی برای تصاحب زن موردنظر پنهان نگه داشته شود. علاوه بر این، عقده ادیپ قهرمان نمایش به اصطلاح به طور غیرمستقیم و زمانی بر ما آشکار می‌شود که پی می‌بریم جنایت انجام شده توسط شخصی دیگر چه تأثیری بر قهرمان دارد: قاعدتاً هملت باید انتقام قتل پدرش را بگیرد، اما جای شگفتی است که خود را عاجز از این کار می‌یابد. می‌دانیم که احساس گناهکاری وی را چنین ناتوان کرده، لیکن این احساس - به طریقی کاملاً متناسب با فرایندهای روان‌رنجوری - جای خود را به وقوف قهرمان بر ناتوانی در انجام وظیفه‌اش داده است. بنا بر فراین موجود در نمایشنامه، هملت این گناه را به صورت فرافردی احساس می‌کند. در نتیجه، دیگران را به اندازه خود سزاوار تحقیر می‌داند. با هر کس مطابق لیاقتش رفتار کنید، و آنگاه کیست که از تازیانه خوردن معاف شود؟

رمان روسی [برادران کارامازوف] در همین مسیر گام دیگری به جلو برداشته است. در این اثر نیز جنایت را کسی دیگری به غیر از قهرمان مرتکب می‌شود، اما این شخص دیگر [شمردیاکف] همان رابطه فرزندی را با مقتول دارد که قهرمان رمان (دیمیتری). این قاتل علناً اقرار می‌کند که انگیزه‌اش رقابت جنسی بوده است. وی برادر [ناتنی] قهرمان رمان است و شایان توجه اینکه داستایوسکی بیماری خودش (به اصطلاح صرع) را به او نسبت داده است، گویی می‌خواسته اعتراف کند که صرع یا روان‌رنجوری خود او، مترادف پدرکشی است. همچنین در دفاعیه ایراد شده در دادگاه، روانشناسی با این جمله معروف تمسخر می‌شود که «چاقویی است که هر دو لبه آن تیزند». این جمله نمونه‌ای عالی از بیان عقاید در لفافه است، زیرا کافی است آن را وارونه کنیم تا به بنیادین‌ترین مفهوم در نگرش داستایوسکی پی ببریم. شیوه تحقیقات قضایی در خور تمسخر است، نه روانشناسی. فرقی نمی‌کند که چه کسی در واقع مرتکب جنایت شده است، روانشناسی فقط در پی روشن کردن این موضوع است که چه کسی باطناً خواهان وقوع این جنایت بود و پس از وقوع آن، چه کسی خرسند شد. به همین علت، هر سه برادران کارامازوف (هوسران ویری (impulsive sensualist) [دیمیتری]، بدبین شکاک [ایوان]، جنایتکار مبتلا به صرع [شمردیاکف]) به یک اندازه گناهکارند، به جز آلیوشا که شخصیتی متباین با برادران خود دارد. بخصوص یکی از صحنه‌های برادران کارامازوف نکات جالبی را آشکار می‌کند. وقتی پدر زوسیما در صحبت با دیمیتری متوجه می‌شود که وی قصد پدرکشی دارد، تا پاهایش خم می‌شود. بعید است که این کار به معنای تحسین دیمیتری باشد، بلکه حتماً

به این معناست که این مرد روحانی و سوسه تحفیرکردن یا منزجرکردن از قاتل را بر نمی‌تابد و به همین دلیل در برابر او فروتنی می‌کند. در حقیقت، همدلی داستان‌یوسکی با جنایتکاران حد و مرز ندارد. همدلی او بسیار فراتر از ترحمی است که این مفلوک بخت‌برگشته استحقاق دارد و یادآور «هیبت مقدسی» است که در گذشته برای بیماران روانی یا مبتلا به صرع قائل بودند. در نزد او، جنایتکار کم و بیش حکم منجی رستگاری بخشی (Redeemer) را دارد که بار گناهی را به جان خریده است تا دیگران از آن میرزا باشند. دیگر نیازی نیست که کسی مرتکب جنایت شود، زیرا او پیش از این چنین کرده است. پس باید سپاسگزارش بود، چون اگر او دست به این عمل نمی‌زد، مجبور می‌شدیم خود چنین کنیم. این احساس صرفاً ترحمی دلسوزانه نیست، بلکه نوعی یکی‌شدن بر مبنای سائقه‌های جنایتکارانه مشابه - و در واقع، نوعی خودشیفتگی اندکی جابه‌جا شده - است.^{۲۲} (البته گفتن این نکته به معنای تردید در ارزش اخلاقی حس دلسوزی داستان‌یوسکی نیست.) شاید این روال کاملاً عام همدلی دلسوزانه با دیگران باشد، روالی که در مورد این رمان‌نویس - که فوق‌العاده احساس‌گناه می‌کند - کاملاً بارز است. تردیدی نیست که این همدلی مبتنی بر یکی‌شدن، نقش بسزایی در تعیین محتوای رمانهای داستان‌یوسکی داشته است. وی در ابتدا به بزهداران عادی (که انگیزه‌های خودخواهانه دارند) و بزهداران سیاسی و مذهبی می‌پرداخت و تازه در اواخر عمر بود که بار دیگر توجه خود را به بزهدار اولی (پدرگوش) معطوف کرد و شخصیت او را در اثری هنری مورد استفاده قرار داد تا از این رهگذر به گناهان خود اعتراف کند.

آن بخش از نوشته‌های داستان‌یوسکی که پس از مرگ وی منتشر شد و همچنین انتشار خاطرات همسر او، یک مرحله از زندگی داستان‌یوسکی را به خوبی برآیمان روشن کرده است، یعنی دوران اقامت در آلمان و زمانی را که جنون^{۲۳} قمارکردن، مشغله اصلی ذهن او بود. کاملاً واضح است که قطعاً شوری بیمارگونه در وی غلیان کرده بود و خود او نیز برای این رفتار شگفت‌آور و ناشایست، به شکل‌های مختلف دلیل تراشی می‌کرد.^{۲۴} مانند اغلب روان‌رنجوران، احساس گنهکاری داستان‌یوسکی به شکل بارِ بدهکاری تجلی کرده بود و او می‌توانست به این بهانه متوسل شود که قصد دارد با برنده‌شدن در قمار، آن قدر پول به دست آورد که بدهی خود به طلبکارانش را بپردازد و بتواند به روسیه بازگردد. اما این بهانه‌ای بیش نبود و داستان‌یوسکی هم آن قدر تیزهوش بود که متوجه این حقیقت باشد و هم آن قدر صادق که آن را تصدیق کند. او می‌دانست که مهم، قمارکردن برای قمار است (بازی برای بازی).^{۲۵} جزئیات رفتار او که نامعقول

و تابع امیال آنی بود، همه حاکی از همین موضوع و نیز موضوعی دیگر است. تا زمانی که دار و ندارش را نمی‌باخت آرام نمی‌گرفت. در نزد او، قمار همچون روشی برای تنبیه کردن خود بود. داستایوسکی مکرراً به همسر جوانش قول شرف داد که هرگز قمار نخواهد کرد یا آن روزی که قسم خورده است دیگر قمار نخواهد کرد، ولی همان‌طور که همسرش می‌گوید، تقریباً در همه موارد زیر قول خود می‌زد. وقتی هم که باخته‌های او و همسرش را به شدت تنگدست می‌کرد، احساس رضامندی بیمارگونه‌ای به او دست می‌داد. آنگاه در حضور همسرش خود را سرزنش می‌کرد و خوار می‌شمرد و از او می‌خواست که تحقیرش کند و از ازدواج با چنین مفسده‌جوی فرتوتی متأسف باشد. اما هنگامی که وجدانش را این‌گونه راحت می‌کرد، از روز بعد باز همان آتش بود و همان کاسه. همسر جوانش خود را به این روند تکراری عادت داد، چون متوجه شده بود تنها چیزی که واقعاً مایه امید به نجات بود (داستان‌نویسی شوهرش)، هرگز بهتر از زمانی نشده بود که دار و ندارشان را از دست داده و باقیمانده را گرو گذاشته بودند. طبعاً وی علت این امر را نمی‌دانست. هنگامی که داستایوسکی با اِعمال مجازات بر خویشان احساس گناهکاری‌اش را ارضا می‌کرد، از شدت بازداري کارش کاسته می‌شد و به خود اجازه می‌داد گامهای معدودی در مسیر موفقیت بردارد.^{۲۷}

کدام بخش از کودکی فراموش شده قمارباز، و سواس او به قمار را اجباراً تکرار می‌کند؟^{۲۸} پاسخ را می‌توان به سهولت از داستانی نوشته یکی از نویسندگان جوانترمان حدس زد. شتفان تسوایگ، که ضمناً یکی از تحقیقاتش را (با عنوان سه استاد) به خود داستایوسکی اختصاص داده، در سال ۱۹۲۷ کتابی با عنوان آشفته‌گی احساسات شامل سه داستان منتشر کرد که یکی از آنها را «بیست و چهار ساعت از زندگی یک زن» نامیده است. ظاهراً این شاهکار کوچک فقط می‌خواهد نشان دهد که زن چه موجود بی‌بند و باری است و رویدادی غیر مترقبه او را به چه زیاده‌روی‌هایی می‌کشاند که حتی برای خودش هم حیرت‌آور است. اما این داستان حرفهای بس بیشتری برای گفتن دارد. اگر با تحلیل داستان آن را تفسیر کنیم، درمی‌یابیم که ترجمان چیز کاملاً متفاوتی است (بدون اینکه اصلاً در پی توجیه آن باشد)، چیزی که جنبه جهان‌شمول انسانی، یا در واقع جنبه نرینه دارد. این تفسیر آنچنان مبرهن است که جایی برای مخالفت باقی نمی‌گذارد. آفرینش هنری چنان خصلتی دارد که وقتی این تفسیر را با نویسنده داستان در میان گذاشتیم، او که از دوستان خود من است قاطعانه می‌گفت که از آن کاملاً بی‌اطلاع بوده و مقصودش اصلاً القای چنین تفسیری نبوده است، هرچند که به نظر می‌رسد برخی از جزئیات مشخصاً با این تیت در روایت گنجانده شده‌اند تا سرنخی از راز نهان داستان به دست دهند.

در این داستان، بانوی سالخورده و متشخصی با نویسنده راجع به واقعه‌ای صحبت می‌کند که متجاوز از بیست سال قبل رخ داده است. وی می‌گوید زمانی که بیوه شد هنوز جوان بود و مادر دو پسر که دیگر نیازی به او نداشتند. در چهل و دو سالگی، زمانی که دیگر چشمداشتی از زندگی نداشت، در یکی از سفرهای بی هدف خود، از قضا به دیدن قمارخانه‌های مونت‌کارلو می‌رود.^{۲۹} در آنجا سخت تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرد، اما بیش از هر چیز مجذوب دیدن یک جفت دست می‌شود، دستهایی که به نظر می‌رسید تمام احساسات قمارباز بدقبال را عیناً و با شدتی هراس‌انگیز برملا می‌کند. این دستها متعلق به مرد جوان و خوش‌قیافه‌ای هستند که - ظاهراً بدون تعمد نویسنده - همسن پسر ارشد این خانم است. قمارباز جوان پس از باختن همه دارایی‌اش و در اوج ناامیدی از ساختمان قمارخانه بیرون می‌رود، ظاهراً به این قصد که در باغ محوطه کازینو به زندگی فلاکت‌بارش پایان دهد. جس عجیب همدلی، زن را وامی‌دارد که به دنبال او برود و به هر طریق ممکن جان‌ش را نجات دهد. قمارباز ابتدا تصور می‌کند وی یکی از زنان سمجی است که در آنجا فراوان وجود دارند و لذا می‌کوشد از او بگریزد؛ اما زن او را رها نمی‌کند و خود را ملزم می‌بیند که به طبیعت‌ترین شکل ممکن به اتاق او در هتل برود و عاقبت با او همبستر شود. فردای این همخوابگی فی‌البداهه، از مرد جوان که دیگر آرام گرفته است قسمی جدی می‌گیرد که دیگر هرگز قمار نکند و پس از دادن خرج بازگشت او به موطن، قول می‌دهد که قبل از حرکت قطار با او در ایستگاه ملاقات کند. اما در این زمان متوجه می‌شود که سخت به او دلپسته و حاضر است در ازای داشتن او همه دار و ندار خود را بدهد و به همین علت تصمیم می‌گیرد که به جای خداحافظی، همراهش برود. بدبیاریهای مختلف در راه معطلش می‌کنند و لذا به قطار نمی‌رسد. فراق عزیز گمشده باعث می‌شود که دوباره به همان قمارخانه مراجعه کند و در آنجا با دیدن مجدد همان دستهایی که ابتدا همدلی او را برانگیخته بودند، وحشت می‌کند. جوان پیمان‌شکن باز هم قمار را شروع کرده بود. زن قولی جوان را به یادش می‌اندازد، اما او که شور قمار همه‌ذهنش را مشغول کرده است وی را مزاحم می‌نامد و با پرت کردن پولی که زن برای نجاتش به او داده بود، به وی می‌گوید که از آنجا برود. زن با کمال شرمساری و شتابان قمارخانه را ترک می‌کند و بعدها باخبر می‌شود که بالاخره نتوانسته بود او را از خودکشی نجات دهد.

البته این داستان که از روایتی عالی و انگیزه‌ای بی‌نقص برخوردار است، به خودی خود کم و کاستی ندارد و یقیناً تأثیر بسزایی بر خواننده می‌گذارد. لیکن تحلیل نشان می‌دهد که آفرینش آن اساساً مبتنی بر خیال خامی در دوره بلوغ جنسی است که برخی از اشخاص آگاهانه به یاد می‌آورند. این خیال تجسم میل پسر بچه است برای اینکه مادرش او را با زندگی جنسی

آشنا کند تا وی را از لطمه‌های وحشت‌آور استمنا مصون نگه دارد. (آثار خلاقانه متعددی که به مضمون رستگاری می‌پردازند نیز از همین خیال سرچشمه می‌گیرند.) اعتیاد به قمار، جایگزین «عادت بده» استمنا می‌شود و به سبب همین اشتقاق، فعالیت دستهای قماربازان به نحو بازی شهوانی است. در واقع، شور و شوق قماربازی، قرینه تمایل مبرم^{۳۰} دیرینه به استمنا است؛ و در مهدکودک، فعالیت دستها بر روی اندامهای تناسلی را فی‌الواقع با واژه «بازی کردن» توصیف می‌کنند.^{۳۱} مقاومت‌ناپذیر بودن و سوسه استمنا، تصمیمهای جدی به انجام‌دادن آن (تصمیمهایی که البته همیشه نقض می‌شوند)، لذت منگ‌کننده‌اش و وجدان معذبی که به شخص می‌گوید با این کار خود را تباه می‌کند (مرتکب خودکشی می‌شود) - هیچ‌یک از این عناصر در فرایندی که قماربازی جانشین استمنا می‌شود، دستخوش تغییر نمی‌شود. درست است که این داستان را مادر روایت می‌کند و نه پسر او، اما یقیناً فرزند مذکر از این فکر بسیار خوشحال می‌شود؛ «اگر مادرم می‌دانست استمنا مرا گرفتار چه خطرانی می‌کند، حتماً می‌گذاشت تمام مهرم را نثار خودش بکنم تا از آن خطرات مصون بمانم.» یکی دانستن مادر با روسپی (یعنی همان تلقی که مرد جوان در این داستان دارد)، به همین خیال مربوط است. با این کار، زن دست‌نیافتنی کاملاً در دسترس به نظر می‌آید. وجدان معذبی که با این خیال توأم است موجب غم‌انگیز شدن فرجام داستان می‌شود. همچنین جالب است ببینیم ظاهری که نویسنده برای داستان تعیین کرده است چگونه معنایی را که از طریق تحلیل آن به دست می‌آید پوشیده نگه می‌دارد، زیرا بسیار جای تردید است که زنان بر اثر سائقه‌های ناگهانی و مبهم، شهوانی شوند. برعکس، تحلیل نشان می‌دهد که رفتار تعجب‌آور این زن که تا آن زمان از عشق رویگردان بود، انگیزه مناسبی دارد. وی با وفادار ماندن به خاطره شوهر فقیدش، خود را آماده کرده بود تا دیگر شیفته هیچ‌کس نشود؛ اما (و اینجا خیال فرزند مذکر درست از آب درمی‌آید) در مقام مادر از انتقال^{۳۲} کاملاً ناخودآگاهانه عشق به پسرش درامان نماند و سرنوشت هم با توسل به همین نقطه ضعف، او را به دام انداخت.

اگر اعتیاد به قمار - با تلاشهای ناموفق به منظور ترک این عادت و فرصتهایی که برای تنبیه خود فراهم می‌آورد - تمایل مبرم به استمنا را تکرار می‌کند، پس نباید متعجب شویم که قمار چنین بخش بزرگی از زندگی داستایوسکی را به خود اختصاص داد. نباید از یاد برد که ارضای جنسی خودانگیزانه در اوان طفولیت^{۳۳} و در دوره بلوغ جنسی، در همه روان‌رنجوریهای حاد نقش دارد. رابطه بین تلاش در جهت سرکوب خودانگیزی جنسی و هراس از پدر هم به قدری بر همگان آشکار است که صرف اشاره به آن کفایت می‌کند.

پی‌نوشتها:

۱. Ivan the Terrible (۱۵۸۴-۱۵۳۰)، اولین تزار روسیه. - م.

۲. مراجعه کنید به بحث ارائه شده در:

René Fülöp - Miller and F. Eckstein, *Der Unbekannte Dostojewski (The Unknown Dostoevsky)* (Munich, 1926).

شتفان تسوايگ (Stefan Zweig) در کتاب سه استاد (*Three Masters*) (نیویورک، ۱۹۳۸) می‌نویسد: «اخلاقی بورژوازی سدّ راهش نبود و هیچ‌کس نمی‌تواند دقیقاً بگوید که او در زندگی خود چقدر از حد و حدود قانون یا فراتر نهاد یا غرایز بزهکارانه قهرمانان آثارش تا چه حد در وجود خود او محقق شده بودند. در مورد رابطه تنگاتنگ بین شخصیت‌های آثار داستایوسکی و تجربیات شخصی او، مراجعه کنید به نظرات ایرازشده در بخش مقدماتی کتاب زیر:

René Fülöp - Miller and F. Eckstein, eds. *Dostojewski am Roulette (Dostoevsky at the Roulette Table)* (Munich, 1925).

که مبنی است بر:

N. Strakhov, 'Über Dostojewskis Leben und literarische Tätigkeit', ('On Dostoyevsky's Life and Literary Activity') in F. M. Dostojewski, *Literarische Schriften (Literary Writings)* (Munich, 1921).

(در آثار داستایوسکی، تجاوز به دختری نابالغ چندین بار تکرار شده است، به‌ویژه در فصل «اعترافات ستاوژگین» از رمان جن‌زده‌گان که در چاپ اول رمان سانسور شد و زمان زندگی مفسده‌جویی بزرگ. ۳. باید توجه داشت که بیمار مبتلا به «آزارطلبی» (masochism) آگاهانه (از طریق دیگران) با ناآگاهانه (شخصاً) به خود درد و رنج می‌دهد؛ حال آنکه بیمار مبتلا به «دگرآزاری» (sadism)، از رنج و آزار دادن بدنی و روانی دیگران احساس لذت می‌کند. - م.

۴. «بازدارنده‌ها» (inhibitions) نیروهایی هستند که از ضمیر ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرند و نقش آنها جلوه‌گیری از محقق شدن تمایلات غریزی خود، یا اعمال محدودیت بر این تمایلات است. - م.

۵. «والایش» (sublimation) یا تصعید یکی از گونه‌های مختلف مکانیسم دفاعی روان است که در آن، فرد به سبب ناکام ماندن در تحقق اهدافی که ضمیر آگاه آنها را نپذیرفتنی می‌شمارد، ناخودآگاهانه همان اهداف را به شکلی متفاوت (غیر غریزی) اما پذیرفتنی صورت تحقق می‌بخشد. فروید هنر و ادبیات را نوعی «والایش» تلقی می‌کرد. - م.

۶. «خود» (ego) حوزه‌ای از روان که به گفته فروید تحت سیطره «اصل واقعیت» و «مظهر جزّ و مآل‌اندیشی» است، زیرا تحریکات غریزی را تعدیل می‌کند. - م.

۷. بنا بر آنچه فروید «اصل اقتصاد» می‌نامید، فرد به ساده‌ترین شکل ممکن با فشار روانی روبرو می‌شود (یعنی بر حسب موقعیتی که فشار روانی را ایجاد کرده است و بر حسب توانایی‌های فردی خویش). - م.

۸. تغییرات ساختاری در اعضا یا بافت‌های بدن، بیماری «عضوی» (organic) نامیده می‌شود. - م.

۹. مراجعه کنید به:

René Fülöp - Miller, 'Dostojewskis Heilige Krankheit' ('Dostoevsky's Holy Illness'), *Wissen und Leben*, Vols 19 and 20.

همچنین مراجعه کنید به شرح داده شده در:

Aimée Dostoevsky, Fyodor Dostoyevsky (Heineman, 1921).

از جمله اطلاعات بویژه جالبی که در این کتاب راجع به داستایوسکی مطرح شده این است که در دوران کودکی وی، «واقعه‌ای هولناک، فراموش‌نشده‌ی و دردناک» رخ داد و منشأ نخستین علائم بیماری او را باید در آن واقعه جست (از مقاله‌ای نوشته سوورین [Suvorin] در روزنامه نوؤ ورمیا [Novoe Vremya] سال ۱۸۸۱ که در مقدمه کتاب زیر نقل قول شده است):

Fülöp - Miller and Ekstein, *Dostojewski am Roulette*.

همچنین مراجعه کنید به:

Orest Miller, 'Zur Lebensgeschichte Dostojewski', ('On the Life History of Dostoevsky') in F. M.

Dostojewski, *Autobiographische Schriften (Autobiographical Writings)* (Munich, 1921)

در صفحه ۱۴۰ کتاب اخیر چنین می‌خوانیم: «هرچند شواهد دیگری نیز در باره بیماری فیودور میخائیلوویچ [داستایوسکی] در دست است که مربوط به دوران نوجوانی او می‌شود و نشان می‌دهد که بیماری‌اش به واقعه‌ای فاجعه‌آمیز در زندگی خانوادگی والدین او ربط دارد. گرچه این موضوع را یکی از دوستان نزدیکی فیودور میخائیلوویچ شفاهاً به من گفت، اما نمی‌توانم خودم را راضی به بازگویی کامل و دقیق آن کنم زیرا از هیچ منبع دیگری حرفی در تأیید این شایعه نشنیده‌ام.» البته شرح حال نویسان و دست‌اندرکاران پژوهشهای علمی، قاعدتاً از رازداری وی خشنود نیستند.

۱۰. در اغلب منابع - از جمله گفته‌های خود داستایوسکی - برعکس آمده است که بیماری وی هنگام تبعیدش در سبیری، نازه کیفیتی قطعی و صریح‌گونه یافت. متأسفانه بنا به دلایلی، نباید به آنچه روان‌رنجوران در شرح حال خود ابراز می‌دارند اعتماد کرد. تجربه نشان می‌دهد که در خاطرات این قبیل اشخاص، تحریفاتی به‌منظور قطع ارتباط علّی وقایع ناخوشایند گنجانده می‌شود. با وجود این، ظاهراً جای تردید نیست که حبس شدن داستایوسکی در زندان سبیری، حالت بیمارگونه او را به‌وضوح عوض کرد. مراجعه کنید به:

Fülöp - Miller, 'Dostojewski's Heilige Krankheit', p. 1186.

۱۱. بیمار مبتلا به «افسردگی شدید» (melancholy) یا مالیخولیا دچار اضطراب، بی‌خوابی، تردید در توانایی‌های خود و گاهی نیز دچار هذیان و تنفر از خود می‌شود. - م.

12. Fülöp - Miller and Eekstein, *Dostojewski am Roulette*.

۱۳. «یکی‌شدن» (identification) فرایندی ناخودآگاه است که طی آن شخص، خود را جانشین شخصی دیگر یا کاملاً شبیه به او فرض می‌کند. (در ترجمه‌های فارسی، معادل «همانندسازی» نیز برای این اصطلاح به کار رفته است.) - م.

۱۴. «سرکوبی» (repression) مکانیسمی دفاعی است که از طریق آن، راه ورود سائقها و امیال ناپسند یا افکار و خاطرات ناراحت‌کننده به ضمیر آگاه سد می‌گردد تا به ضمیر ناخودآگاه واپس رانده شوند. - م.

۱۵. «فراخود» (superego) حوزه‌ای از روان است که نگرشهای آموخته‌شده از والدین را در خود جای می‌دهد. تنبیه یا تشویق شدن کودک توسط والدین، تأثیر بسزایی در تمیزدادن الگوهای رفتاری «پسندیده» (اخلاقی) از «غیرپسندیده» (غیراخلاقی) و تثبیت آنها در «فراخود» دارد. بنا بر نظریه فروید، «فراخود» که بخش بزرگی از آن در ضمیر ناخودآگاه قرار گرفته، تحت سیطره «اصل اخلاق» است. - م.

۱۶. لحظاتی پیش از شروع حمله صرع، احساس خاصی (مانند حس کرختی، مزه‌ای غیرعادی در دهان یا دگرسان‌دیدن محیط) به بیمار دست می‌دهد که در پزشکی اصطلاحاً «پیشدرآمده» (aura) نامیده می‌شود. - م.

۱۷. نظریه «رمة آغازین» (primal horde) جزو مهمترین نظریه‌های فروید در باره پیدایش تمدن بشری است که نخستین بار در کتاب او با عنوان توتّم و تابو به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. فروید به تبع داروین اعتقاد داشت که انسانهای نخستین در گروههای کوچک (یا «رمة») زندگی می‌کردند و در هر یک از این گروهها،

یک عضو مذکر گروه افتدادر پدرسالارانۀ خود را بر بقیۀ اعضا اعمال می‌کرد. رئیس رمه همه زنان گروه را مایملک خود می‌دانست و برای جلوگیری از زنا با محارم، جوانانِ مذکر را اخته یا از رمه اخراج می‌کرد. (باید توجه داشت که محک تعیین محرم‌بودن یا نبودن افراد، نه خویشاوندی نسبی بلکه عضویت در رمه بود.) پدر رمه از این طریق پیوندهای جنسی اعضای مذکر رمه با زنان رمه‌های دیگر را ترغیب می‌کرد، اما جوانان مذکر عملاً او را ستمگر می‌دانستند. سرانجام برادران اخراج‌شده رمه با یکدیگر متحد شدند و با گشتن پدر و خوردن جسد او، به پدوسالاری پایان دادند.

«توتم» بنا به تعریف فروید، مظهر هر یک از گروه‌های درون قبیله است. توتم که غالباً یک حیوان بود، سخت مورد احترام با حتی پرستش فرار می‌گرفت و «تابوها» (یا مُحَرّمات) معین، گشتن با خوردن آن را منع می‌کردند؛ اما در مراقمی خاص، اعضای گروه با آیینی ویژه توتم را می‌گشتند و از گوشت آن می‌خوردند. فروید گشتن پدر رمه آغازین و خوردن جسدش را تکرار همین عمل می‌داند. فروید با تحلیل نمادهای تکراری در خوابهای کودکان و بررسی هراسهای آنان نتیجه گرفت که حیوانات در خوابهای کودکان، نماد پدرانند و حیوان توتم نیز نماد پدر رمه است. این نتیجه‌گیری با آنچه فروید دربارهٔ «دوسوگراه‌بودن نگرش پسریجه دربارۀ پدرش می‌گوید همخوانی دارد: توتم به سبب تابوها از احترام برخوردار است و از هر تعرضی مصون می‌ماند، اما نهایتاً گشته می‌شود؛ پدر نیز ایضاً هم مورد احترام قرار می‌گیرد و هم مورد تنفر. - م.

۱۸. داستایوسکی به دوستش ستراخف (Strakhov) گفته بود که پس از هر حملهٔ صریح به این علت زودرنج و افسرده می‌شود که بار گناهی نامعلوم را به دوش می‌کشد و جرم بزرگی را مرتکب شده است که او را می‌آزرد. وی با گفتن این موضوع، مفهوم و مضمون حملاتش را به بهترین نحو توصیف کرد. مراجعه کنید به: Fülöp - Miller, 'Dostojewskis Heilige Krankheit', p. 1188.

رفنی کسی این‌گونه خود را مقصر می‌بیند، روانکاوی به وجود علانمی از «واقعیت روانی» پی می‌برد و می‌کوشد گناه نامعلوم را برای ضمیر آگاه معلوم کند. [«واقعیت روانی» (psychical reality) اصطلاحی است که فروید برای توصیف احساس فرد دربارهٔ واقعی بودن افکار، امیال و هراسهای خود در تعارض با واقعیت دنیای بیرون، به کار می‌برد. - م.]

۱۹. بنا بر نظریۀ «تکرار سیر تکاملی» (recapitulation)، هر جاننداری در فرایند رشد خود همان مراحل متوالی را تکرار می‌کند که پیشینیانش از سر گذرانده‌اند. - م.

۲۰. تضعیف یا محدودیتی که «فراخود» بر امیال غریزی اعمال می‌کند، «بازداری» (inhibition) نامیده می‌شود. همچنین مراجعه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۴. - م.

۲۱. اشارهٔ فروید به افسانه‌ای قدیمی است که شالودهٔ طرح نمایشنامهٔ ادیب شهریار را تشکیل می‌دهد. طبق این افسانه، هیولایی به نام ابوالهول سر راه شهر تبس نشسته است و معمایی را از کسانی که از آنجا می‌گذرند می‌پرسد. تعداد زیادی از اهالی شهر، به علت پاسخ اشتباه، به دست ابوالهول گشته می‌شوند تا اینکه ادیب به آنجا می‌رسد و پس از حل معما، ابوالهول را می‌کشد و مردم هم او را به پادشاهی تبس انتخاب می‌کنند. وی سپس با ملکهٔ شهر ازدواج می‌کند. پس از چند سال شهر دچار خشکسالی می‌شود و ادیب از غیبگوی شهر کمک می‌خواهد. غیبگو به ادیب می‌گوید که خشکسالی به علت خشم خدایان از مجازات‌نشدن قاتل لانیوس (پادشاه قبلی شهر و همسر قبلی ملکه) بوده است. به همین دلیل، ادیب برای یافتن قاتل پادشاه قبلی جستجو را آغاز می‌کند، اما با کمال تعجب درمی‌یابد که او خود پسر پادشاه قبلی تبس است که چون هانفان گفته بودند مقدر است پس از بزرگ‌شدن پدر خود را بکشد، در کوه‌ها رها شده بود تا بمیرد اما توسط شبانی نجات یافت و پادشاه و ملکهٔ شهر دیگری به نام کورینتوس او را به فرزندی پذیرفتند. در آنجا نیز زمانی که به سنین جوانی رسید، هانفان آگاهش می‌کنند که مقدر است پدر خود را بکشد و با مادر خویش ازدواج کند. در واقع، ادیب با این تصور که پادشاه و ملکهٔ کورینتوس پدر و مادر واقعی او هستند، آن شهر را ترک کرده و راه تبس را در پیش گرفته بود. پیش از رسیدن به ابوالهول، ادیب به لانیوس (پدر واقعی او و

- پادشاه نسی) برخورداره و بدون اینکه بداند لائوس کیست، او را در نزاعی کشته بود. بدین ترتیب اُدیب درمی یابد که همسر فعلی او در واقع مادر خود اوست و در پایان نمایش، با کورکردن چشمانش خود را کفیر می دهد. - م.
۲۲. فروید اصطلاح «خودشیفتگی» (narcissism) را برای توصیف روان رنجورانی به کار می برد که سخت دلباخته خود می شوند. منظور فروید از خودشیفتگی «جابه جاشده» (displaced) این است که در این مورد داستایوسکی شیفته کسی شده است که عناصری از شخصیت خود او را دارد. - م.
۲۳. «جنون» (mania) بر هیجان زدگی مفرط و بیمارگونه، خوشبینی نامعقول، بی قراری و گفتار نامنسجم اطلاق می شود. - م.
24. Cf. Fülöp - Miller and Eckstein, *Dostojewski am Roulette*.
۲۵. «دلیل تراشی» (rationalization) نوعی مکانیسم دفاعی است که شخص برای موجه جلوه دادن رفتار یا احساسات خود، دلایلی ظاهراً معقول را مطرح می کند. فروید اعتقاد داشت که شخص با توسل به دلیل تراشی، در واقع ناخودآگاهانه می کوشد سرچشمه گرفتن رفتار یا احساساتش از امیال سرکوب شده را کتمان کند. - م.
۲۶. داستایوسکی در یکی از نامه هایش می نویسد: «مهم خود بازی است. قسم می خورم که طمع پول اصلاً در کار نیست، گرچه خدا می داند که سخت به پول نیاز دارم.»
۲۷. «همیشه آن قدر پای میز قمار می ماند تا دار و ندارش را ببازد و کاملاً بیچاره شود. صرفاً زمانی که به تمام معنا لطمه می دید، عاقبت دیو از روح او بیرون می رفت و جای خود را به تابعه خلاق می داد.»
Fülöp - Miller and Eckstein, *Dostojewski am Roulette*, p. xxxvi.
۲۸. «وسواس» (obsession) یا مشغله ذهنی به فکری اطلاق می شود که ذهن را برای مدتی طولانی به خود معطوف می کند و رهایی از آن غیرممکن به نظر می رسد. - م.
۲۹. مونت کارلو یکی از بخشهای سه گانه بسیار کوچک موناکو است که قمارخانه ها و کازینوهای آن شهرت جهانی دارند. - م.
۳۰. «تمایل میرم» (compulsion) گرایش مقاومت ناپذیر به انجام کاری است که فرد از نادرست بودن آن آگاه است و شاید حتی نخواهد آن را انجام دهد. - م.
۳۱. منظور فروید این است که برای نهی کردن کودک از دست زدن به اندامهای تناسلی، به او می گویند «با آنجایت بازی نکن.» به اعتقاد فروید، کاربرد واژه «بازی» در اینجا دلالت بر ارتباط ناخودآگاهانه ای دارد که گوینده بین قمار و استمناء می بیند. - م.
۳۲. «انتقال» (transference) که غالباً به طور ناخودآگاهانه صورت می گیرد، عبارت است از یکی پنداشتن شخصی که در محیط بلافصل خود می شناسیم با شخص دیگری که در گذشته می شناختیم و برابمان مهم بود. - م.
۳۳. «ارضای جنسی خودانگیزانه» (auto - erotic satisfaction) یا خودانگیزی جنسی (auto - eroticism) اصطلاحی است که فروید برای توصیف رشد جنسی کودک به کار می برد. بنا بر نظریه او، کودک در «مرحله دهانی» رشد خود، به مادر و خوردن شیر از سینه او متکی است، اما بعداً با فعالیتهایی از قبیل جویدن اشیا یا مکیدن انگشت خود را ارضا می کند. فروید نحوه ارضای نیازهای کودک در این مراحل را با ویژگیهای شخصیت او در بزرگسالی کاملاً مرتبط می داند. - م.

آرای فروید در باره تمدن و جامعه

نوشته ریچارد ولهايم
ترجمه امیرحسین رنجبر

چنانچه در آثار و نوشته‌های فروید در پی یافتن علم الاخلاق یا نظریه اجتماعی منسجم و دقیقی باشیم، یعنی همان تلاش مهمی که بسیاری از اذهان اندیشمند روزگار ما را به خود مشغول داشته، دست به کار بیهوده‌ای زده‌ایم. زیرا فروید، تا جایی که خودش می‌دانست، نه چنین نظریه‌ای داشت و نه چنین اخلاقی.

البته او به بررسی بسیاری از جنبه‌های جامعه و نهادهای مربوط به آن عمیقاً علاقه‌مند بود، و اگر [در این خصوص] جوایای علاقه و تمایل فراگیری باشیم، می‌توانیم بگوییم که فروید همواره سخت تحت تأثیر هر موضوعی قرار می‌گرفت که به سرچشمه‌های امور اجتماعی و یا به سرآغازهای یک پدیده اجتماعی یا فرهنگی خاص مربوط می‌شد. سرچشمه‌های اخلاق، مذهب و نهادهای اجتماعی به‌طور کلی و به‌ویژه اقتدار سیاسی، مسائلی بودند که او دائماً به آنها رجوع می‌کرد و آثار مهم او در باره جامعه، نظیر توتم و تابو (*Totem and Taboo*)، روانشناسی گروه و خود (*Group psychology and The Ego*)، آینده یک توهم (*The Future of an Illusion*)، تمدن و نارضایتیهای آن (*Civilization and its Discontents*) و موسی و تسوید (*Moses and Monotheism*) در عین حال که با جسارت تمام نوشته شده‌اند، پاسخهای فوق‌العاده اندیشمندان‌ای به این سوآلها محسوب می‌شوند. این علاقه تا حدی با طبیعت فروید - با چیزی زرف در طبیعت فروید - همخوانی داشت: یعنی با آن شیفتگی خاص به امور و مسائل ابتدایی و باستانی که نه تنها بر آثار علمی او سایه افکننده بود، بلکه در مطالعات عمومی او و نیز در مهارت و استادی که در کار خود به‌دست آورده بود، تجلی می‌یافت. در واقع یکی از تشبیهات

مورد علاقه فروید در توصیف کار خودش، یعنی کار تحلیل روانی (psycho-analysis)، تحقیق باستان‌شناختی بود.^۱ و فروید نیز به نوبه خود با چسبیدن به تصویری تقریباً منسوخ این شیفتگی به گذشته را تقویت نمود. بر اساس این تصور تقریباً منسوخ، بین آنچه که از لحاظ تاریخی یا در زندگی انواع (Species) آغازین است و آنچه از لحاظ روانشناختی یا در زندگی فرد (individual) آغازین است، نوعی همخوانی وجود دارد. اما برخلاف آنچه که گاهی اوقات می‌گویند، فروید هرگز دچار این خلط فکری نشد که بگوید قدمت یک نهاد با مطلوبیت اجتماعی و یا با ضرورت اجتماعی آن رابطه‌ای مستقیم دارد. این موضوع را می‌توان به وضوح تمام در بحث فروید از مذهب در کتاب آینده یک توهم مشاهده کرد. به نظر فروید ایمان مذهبی، چیزی کهنه، مضر و ریشه‌کن‌شدنی بود.

لیکن فروید حتی در باره کلیتین موضوعات و مباحث سازمان اجتماعی مطالعه عمیقی نداشت و در صدد اتخاذ هیچ‌گونه نظرگاه دستگامند یا جاافتاده‌ای نیز برنیامد. او در زمینه علم و کار علمی مردی متهور و بی‌باک محسوب می‌شد و همواره در فراتر بردن و جلوتر اندن مرزهای علم بی‌تاب و ناشکیبا بود؛ از این رو هم به واسطه سرشت و هم تحت تأثیر تربیت عقلانی‌اش از صورت‌بندی اعتقادات و اصولی که فراتر از درک یا تحلیل [عقلانی] می‌رفتند عمیقاً نفرت داشت، چه خود را صاحب درک یا [قوة] تحلیل می‌دانست. او در بحث از وجوه افتراق بین روش مذهب و روش علم نوشت:

مذهب در سومین کارکرد خود که عبارت از صدور اوامر و نواهی و وضع حدود و نفور است، فاصله بسیار زیادی از علم پیدا می‌کند. زیرا علم به تحقیق در امور واقع (Facts) و تثبیت آنها بسنده می‌کند، هرچند این نیز درست است که کاربردهای عملی علم یکی از سرچشمه‌های قواعد و تدابیر اداره زندگی و سلوک است.^۲

این دیدگاه فروید در باره تحقیق که تا حدی سخت و انعطاف‌ناپذیر بود نه تنها با جهان‌نگری علمی او، بلکه با خلق و خوی او نیز سازگار بود. یکی از عواملی که فروید را از عصر کنونی ما به طرز مؤثر جدا می‌کند، یعنی از عصری که در قیاس با گذشته به مراتب شور و حرارت بیشتری دارد، مخالفت او با این باور است که امیدوارماندن نشان سلامت و پویایی ذهن است. برعکس، فروید معتقد بود که نوع بشر جمعاً می‌بایست بیشترین ترس را از پدیده «توهم» داشته باشد. یعنی از اعتقادات مبتنی بر امیال و آرزوها.

یکی از مباحثی که فروید فکر می‌کرد کار علمی‌اش به او حق می‌دهد تا در باره آن حرف بزند (حتی اگر خود را در رسیدن به نظرگاهی معین در آن خصوص ناتوان می‌دید) مبحث ارزش یا توجیه غایبی تمدن بود.

در مقاله‌ای که در ۱۹۰۷ نوشته و عنوان «اعمال و سواسی و گنشهای مذهبی» را بر آن نهاده است، درمی‌یابیم که او پیشاپیش ایده نزع ذاتی بین تمدن و لذت غریزی را پذیرفته و منظور نظر داشته است، و [رابطه این دو را] به نحوی می‌داند که اولی (تمدن) براساس انکار فزاینده دومی (لذت غریزی) بنیاد نهاده شده است. بعد این سؤال پیش آمد که آیا بهای تمدن (که غریزه متحمل پرداخت آن شده است) بیش از حد زیاد نبوده است و همین سؤال - یعنی ارزش یا بی‌ارزشی تمدن - بود که فروید احساس می‌کرد تجربه بالینی‌اش، جایگاه مناسبی برای پاسخ به آن فراهم کرده است. او یک‌سال بعد در مقاله‌ای نوشت: «به‌خوبی می‌توانیم این سؤال را پیش بکشیم که آیا اخلاق «جنسی» متمدن ما ارزش ایثار و فداکاری را که بر ما تحمیل می‌کند دارد یا نه؟» و با لحنی خشک اضافه می‌کند: «به‌خصوص اگر هنوز هم آنقدر اسیر لذت‌طلبی هستیم که در میان اهداف توسعه فرهنگیمان، میزان معینی از رضامندی را نیز بگنجانیم.»^۳ و سالها بعد، یعنی در سن ۷۳ سالگی، هنگامی که معدودی از افراد همچنان آماده طرح سؤالات بنیادین در خصوص سازمان زندگی هستند، نوشت:

به‌هرحال می‌توانم بدون تغییر و رنجش به سخنان منتقدی گوش دهم که معتقد است بررسی اهداف توسعه فرهنگی و نیز ابزاری که بدین منظور به کار می‌رود، ضرورتاً به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که کل قضیه به زحمتش نمی‌ارزد و حاصل آن صرفاً ایجاد وضعی است که فرد قادر به تحمل آن نخواهد بود.^۴

این سؤال به‌وضوح سؤال جسورانه‌ای است، مع‌الوصف با نگاهی دقیقتر می‌توانیم ببینیم که مشکلات یا ابهاماتی چند گرد آن را گرفته‌اند. از میان این مشکلات و ابهامات دو مورد را می‌توان به نحو شسته - رفته‌ای روشنی و وضوح بخشید، آن هم با پرسش از اینکه چرا فروید فکر می‌کرد تجربه بالینی‌اش او را مشخصاً برای برخورد با این سؤال مجهز کرده است. پاسخ آشکار به این سؤال شاید این باشد که از نظر فروید اهمیت تجربه بالینی‌اش ناشی از بی‌تیش و بصیرتی بود که در عوارض سوء ناشی از سرکوب جنسی به‌دست آورده بود. اما یقیناً مبحث انکار غرایز گسترده‌تر از مبحث سرکوب جنسی است - آن هم از دو جهت: نخست آنکه انکار

غرایز ممکن است غرایز غیرجنسی را نیز شامل شود، و دوم آنکه علاوه بر سرکوب، اشکال دیگری از انکار غریزه نیز وجود دارد. بدین ترتیب چنانچه پاسخی، که من به جای فروید دادم، پاسخ صحیحی باشد، پس در نتیجه آیا او مجموعه این امکانات را که در جریان پیشرفت فرهنگی تحقق یافته‌اند، انکار می‌کرد - یا آیا واقعاً این امکانات را نادیده می‌گرفت؟

درست است که فروید در باره نخستین امکان چیز زیادی برای گفتن نداشت، آن هم مادام که غرایز غیرجنسی را با غرایز خودی (ego-instincts) یکی می‌کرد. اما زمانی که فروید خوی تهاجم را [به‌عنوان غریزه‌ای] در کنار جنسیت پذیرفت، نتیجه آن، چنانکه خواهیم دید، عطف توجه به این پرسش بود که انکار غریزه تهاجم و پرخاشگری چه بخشی از بهای تمدن را تشکیل می‌دهد. احتمالاً تا پیش از این تغییر رأی، فروید می‌پنداشت که در زمینه تخمین رایج از سهم غرایز خودی در پرداخت بهای تمدن، حرف چندانی برای گفتن ندارد.

در باره امکان دوم باید گفت که مباحث و مسائل ذریبط بسی پیچیده‌ترند و سخنان فروید نیز در این زمینه بیش از حد گسسته و موجزنند. یک سوء تعبیر آشکار از گفته‌های فروید این فرض است که او سرکوب جنسی را به منزله ابزاری طبیعی انگاشته است که تمدن به مدد آن خود را در قلمرو فرهنگی برپا نگاه می‌دارد، همان‌طور که به موازات آن سرکوب سیاسی را در قلمرو مدنی به کار می‌گیرد. زیرا این تفسیر، در میان اشتباهات دیگر، این مسأله را پیش می‌کشد که بهای انکار غرایز را تنها طبقات تحت ستم پرداخته‌اند؛ در حالی که دیدگاه فروید مبتنی بر این بود که طبقات حاکم (ستمگران) و طبقات تحت ستم هر دو به یک اندازه و مانند هم ناگزیر از پرداخت آن بوده‌اند. در واقع طبقات حاکم بهای سنگینتری را متحمل می‌شوند. به نظر فروید بی‌عدالتی به این خاطر ظهور کرد که فقط طبقات حاکم می‌توانند از این وضعیت تحمیلی بهره‌برداری کنند، زیرا فقط آنان هستند که در منافع تمدن شریک‌اند.

اما در کنار سرکوب غرایز، بدیل‌های دیگری وجود داشت که تمدن می‌توانست از آنها به‌عنوان ابزاری برای انکار غرایز سود جوید؛ این ابزار (به‌طور کلی) عبارت بودند از: محرومیت‌کشیدن یا عدم کامیابی بدون سرکوب (frustration)، تصعید یا پالایش غریزه (sublimation) و امتناع عقلانی (rational rejection).

فروید امتناع عقلانی یا به‌قول خودش «داوری» ("judgment") را با اخلاق آزاد برابر دانست، و منظور او از اخلاق آزاد، اخلاقی فارق از اضطراب بود - اما به‌روشنی اعتقاد داشت که صرف‌نظر از عده‌ای معدود، دیگران هنوز ظرفیت قبول چنین اخلاقی را ندارند؛ البته گذشته از این مسأله هنوز جای این سؤال باقی است که آیا امتناع از غریزه به اندازه‌ای که تمدن خواهان آن

است می‌تواند نوعی حکم یا داوری عقلانی تلقی شود یا نه. همین موضوع در باره تصعید نیز صادق بود. وانگهی هم تصعید و هم محرومیت بدیلهایی کمی‌اند و هر دو آنها سقف یا حدّ بالایی معینی دارند: فقط میزان معینی از انرژی غریزی را می‌توان تصعید کرد و [به همین سان] تنها میزان معینی از محرومیت قابل تحمل است. به همین دلیل، سؤال از اینکه تمدن تا چه اندازه در کنترل غرایز از سرکوب استفاده می‌کند، در گرو [پاسخ به] این سؤال است که چنین کنترلی با چه شدّت و تا چه حد اعمال می‌شود، یا به عبارت دیگر، میزان و مقیاس انکار غرایز که لازمه تمدن است، چیست؟

در اینجا عامل دیگری وجود دارد که به این موضوع مربوط می‌شود. رسانه عمده‌ای که حامل لوازم و خواسته‌های تمدن است یقیناً اخلاق است: و اخلاق، چنانکه پیش از این دیده‌ایم، به میزان زیادی، فرایندی است درونی شده. اخلاق همراه با فراخود (superego) درونی می‌شود و به سهم خود با گشاده‌دستی معیارها و هنجارهایی فراهم می‌کند که سرکوب می‌کوشد غرایز فرد را با آنها مطابق سازد. اما همان‌طور که آستانه‌ای وجود دارد که فراتر از آن محرومیت دیگر نمی‌تواند تحمل شود، همان‌طور هم - به نظر می‌رسد نظر فروید نیز همین باشد - آستانه‌ای وجود دارد که فراتر از آن یک اخلاق سرکوب‌کننده، یا به هر حال یک اخلاق سرکوبگر بی حساب و کتاب، دیگر نمی‌تواند درونی شود.

فروید در مقاله‌ای به نام «اخلاق جنسی» «تمدن» و «بیماری عصبی عصر جدید» که در ۱۹۰۸ به رشته تحریر درآورد چنین نگاشت که جامعه می‌تواند با توجه به نگرش اخلاقی که به [امر] جنسیت دارد و برحسب این نگرش در سه مرحله متفاوت جای گیرد.^۵ مرحله نخست، مرحله دوم، است که در آن غریزه جنسی می‌تواند آزادانه و بدون هیچ قید و بندی ارضاء شود؛ مرحله سوم، مرحله‌ای است که در آن غریزه جنسی شما به شرطی ارضاء می‌شود که در خدمت تولیدمثل باشد و به این هدف یاری رساند؛ و مرحله سوم مرحله‌ای است که در آن غریزه جنسی شما به شرطی ارضاء می‌شود که در راستای تولیدمثل شرعی و عرفی (قانونی) قرار داشته باشد - یعنی، تولیدمثل در حیطه ازدواج رسمی. به اعتقاد فروید جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کرد در مرحله سوم قرار داشت - گو اینکه وقتی نوبت به زندگی و عمل بر اساس این اخلاق می‌رسد، دورویی و ریا نیز ظاهر می‌شود و از نظر فروید واضح بود که چنین اخلاقی غیرقابل تحمل است مگر در نزد قویترین روانها. زیرا اکنون دیگر صرف بار سنگین مسؤولیت غریزی گردن‌نهادن به تقاضاهای این اخلاق مطرح نیست، بلکه بی حساب و کتاب بودن خود این تقاضاها کار را برای درونی شدن آنها دشوارتر می‌کند. پس اخلاق جنسی معاصر بر ترکیبی از سرکوب و

محرومیت استوار است؛ اما به هر میزان که سرکوب به شکست می‌انجامد و محرومیت‌کشی از حدّ تحمل فراتر می‌رود، دو گُنش خاص - که هر دو از نظر فروید مضرّند - رواج می‌یابد، گُنشهایی که وجه مشخصه اخلاق جنسی معاصر محسوب می‌شوند و به واسطه آنهاست که اخلاق جنسی معاصر در آن واحد هم حفظ و تأیید می‌شود و هم نادیده گرفته می‌شود: فحشاء و استمنا.

اینک در موقعیتی قرار داریم که می‌بینیم فروید وقتی ادعا کرد تجربه بالینی‌اش به او این حق را داده تا در باره ارزش غایی تمدن و اینکه آیا تمدن ارزش چنین بهایی را داشته یا نه به قضاوت نشیند، فقط آنچه را که در باره عوارض سوء سرکوب جنسی آموخته بود، در ذهن نداشت و [در قضاوت خود تنها از این آموخته‌ها استفاده نکرد] تحلیل‌های او همان قدر بر مطالعه و بررسی اختلالات عصبی موجود و بالفعل (actual neuroses) متکی بود که بر مطالعه و بررسی اختلالات روانی (روان‌نژندی psycho-neuroses). زیرا در بررسی اختلالات عصبی موجود و بالفعل مدرکی یافته بود - یا حداقل در آن زمان اینطور فکر می‌کرد - که آسیب ناشی از خودداری جنسی یا نوعی زندگی جنسی فقیر را نشان می‌داد. به عبارت دیگر محرومیت، حتی بدون سرکوب، می‌توانست منجر به [بروز] اضطراب گردد. درست است که در آن زمان نظر فروید در باره اختلالات عصبی موجود و بالفعل ارتباط تنگاتنگی با این دیدگاه او داشت که اضطراب معادل غریزه جنسی (Libido) تغییر شکل یافته است، و هنگامی که بعدها در یکی دانستن این دو تردید کرد، هرگز به مسأله اختلالات عصبی موجود و بالفعل بازنگشت یا در دیدگاه خود در باره این‌گونه اختلالات عصبی تجدیدنظر نکرد و آن را مورد صورت‌بندی مجدد قرار نداد. فی الواقع، در آن زمان مسأله اختلالات عصبی موجود و بالفعل دیگر توجه فروید را به خود معطوف نمی‌داشت. به نظر می‌رسد توضیح این امر بدین صورت باشد که فروید به این نتیجه رسیده بود که اختلالات عصبی موجود و بالفعل همیشه و در همه موارد بر بدنه‌ای از اختلال روانی (روان‌نژندی) استوارند. بدین سان نیازی نبود فروید ارزیابی خود از ویژگی بیماری‌زای محرومیت را مورد تجدیدنظر قرار دهد؛ اما ویژگی بیماری‌زای محرومیت اینک از نحوه عمل آن در پیوند با سرکوب، یا تأثیر آن در فعال‌شدن مجدد سرکوب، استنتاج می‌شد.

لیکن سؤالی که فروید در باره ارزش تمدن مطرح کرد همچنان با اشکال مواجه است. زیرا، همان‌طور که پیش از این در نقل قولی موضوع را روشن کردم، به اعتقاد فروید این لذت‌طلبی ماست که در ارزشمندبودن تمدن مردّمان می‌سازد. مادام که در طلب و تمنّای لذت هستیم، باید [از این مسأله] در شگفت باشیم که آیا حق داریم لذت را، در چنان مقیاس عظیمی که تمدن

ایجاب می‌کند، انکار کنیم یا نه. و مع‌ذلک اگر واقعاً لذت‌طلبیم، اگر به‌راستی چنین مقام و مرتبه‌ی والایی برای لذت قائلیم، پس چگونه است که همواره راضی شده‌ایم شکلی از زندگی را بپذیریم که چنین عذاب الیمی را با لذت درمی‌آمیزد؟ مگر آنکه بپذیریم اگرچه تمدن از ما می‌خواهد تا لذت را در یک شکل انکار کنیم، ولی این کار را تنها از آن‌روی انجام می‌دهد که زندگی را به شکل دیگری برایمان امتر کند. در واقع با در نظر گرفتن نکته‌ی آخر این سؤال برای ما پیش می‌آید که آیا فروید این مبحث را با معطوف کردن توجه ما به بهای تمدن و پنهان کردن آنچه از تمدن نصیب ما می‌شود، تحریف نکرده است؟ اگر می‌توانستیم هر دوسوی این داستان را ببینیم (بهای تمدن و آنچه از آن نصیب می‌شود) آیا امکان نداشت دریابیم که تعادل سراسری تمدن در تأیید لذت و نه انکار آن عمل می‌کند - و البته با توجه به این واقعیت که انسان جانوری لذت‌طلب است، آیا خود ما نیز نباید همین انتظار را از تمدن داشته باشیم؟

در اینجا فروید قائل به تمایزی گردید که اهمیت خاصی در تفکراتش پیدا کرد؛^۱ گو اینکه این تمایز در میان تمام کسانی که قائل به نظریه‌ی لذت‌گرایانه‌ی طبیعت انسانی بودند، امری عادی و پیش‌پاافتاده محسوب می‌شد. درست است که آدمی بر حسب غریزه به دنبال و در جست‌وجوی لذت است، لیکن او چنان ساخته شده که به‌ندرت می‌تواند لذت را تجربه کند، آن هم تجربه‌ای که غالباً برایش مشکل و دردسز آفرین است و بهره‌مند شدن از آن معمولاً با سیر کلی‌ی زندگیش در تضاد است. از طرف دیگر، مقام و موضع آدمی در جهان چنان است که تجربه رنج برایش بسیار راحت و سهل‌الوصول است. رنج از سه منبع نشأت می‌گیرد و آدمی دائماً در معرض آن است: یکی جسم اوست، دیگری جهان خارج و آخر از همه «به‌منزله‌ی نوعی متمم به‌دردنخور»^۲ روابط او با دیگران. در نتیجه وظیفه‌ی پرهیز از رنج مقدم بر کسب لذت واقع می‌شود و نسبت بدن حق تقدم پیدا می‌کند؛ و به‌نظر می‌رسد نظر فروید [در این باره] چنین بوده است که اگر آدمی در خلوت خود جانوری جویای لذت است، [در عوض] در زندگی مدنی و اجتماعی خود بیشتر در صدد پرهیز از رنج است. اگر تمدن خواهان چنین فداکاری عظیمی در عالم غریزه است، آنچه به‌عنوان غرامت پیش می‌نهد بیشتر فقدان درد و رنج است، تا تأمین لذت. منابع درد و رنج هرچه باشند، چنین فقدانی تنها می‌تواند از طریق چشمپوشی از کامیابی‌ی غریزی و کار تأمین گردد. و از آنجا که هیچ‌یک از این دو ذاتاً مطبوع و دلپذیر نیستند، پس اجبار ضروری است. اگرچه فروید گاهی اوقات مسأله‌ی تمدن را چنان با آب و تاب پیش کشیده که گویی سخن بر سر همه یا هیچ است، ولی با وجود این همه‌ی این عوامل در یک سطح نیستند و شدت و ضعف دارند و او نیز غالباً از دیدگاهی واقعیت‌به این مشکل نگاه کرده است، یعنی به‌منزله‌ی مسأله‌ی ارزیابی مطلوبترین

تبادل بین عوامل مختلف که در یک لحظه معین تاریخی می‌توان بدان دست یافت. برای مثال، فروید در ارزیابی انقلاب روسیه اظهار کرد که قضاوت آیندگان ای بسا چنین باشد:

آزمونی که ناپهنگام و زودتر از موقع به وقوع پیوست، زیرا زیر و رو شدن نظم اجتماعی تا زمانی که اکتشافات جدید استیلای ما را بر نیروهای طبیعت افزایش نداده باشد و بدین سان ارضای نیازهایمان را ساده‌تر نکرده باشد امید چندانی به بهبود و موفقیت نخواهد داشت. تنها پس از آن است که شاید این امکان به وجود آید که نظم اجتماعی جدید نه تنها به فقر مادی توده‌ها پایان بخشد، بلکه خواسته‌های فرهنگی فرد را نیز دریابد.^۸

فروید می‌نویسد: «حتی بعدها نیز همچنان ناگزیریم که به خاطر [فرارسیدن] زمانی که نمی‌دانیم کی خواهد بود، با مشکلاتی بجنگیم که ویژگی رام‌ناشدنی طبیعت انسانی در هرگونه نظم اجتماعی از خود بروز می‌دهد.»

ابتکار و اصالت رهیافت فروید به مشکل تمدن از این قرار است: او سؤال را به این شکل مطرح ساخت که آیا تمدن به بهایی که دارد یا مشقتی که می‌طلبد می‌ارزد یا نه؛ آیا لذتی که تمدن از ما می‌خواهد انکارش کنیم یا فراغت از رنج و آسایشی که تمدن در اختیارمان می‌گذارد، جبران می‌شود یا نه؛ و دیگر اینکه او به مسأله ناراضی‌ها یا بیماری (malaise) تمدن پرداخت که باید از نقطه نظر کسانی مورد ارزیابی قرار گیرد که بیشترین بهره را از تمدن می‌برند. زیرا اگر آنان ناخشنود باشند و کامیاب نگردند این امر به نقائص بنیادی یا ذاتی موجود در ترتیبات اجتماعی ما اشاره دارد. البته به اعتقاد فروید وظیفه اصلی هر تمدنی که خواهان بقاست، شریک کردن اکثریت اعضای جامعه، اگر نه همه آنان، در مواهب خویش است. فروید می‌نویسد:

اگر فرهنگی هنوز از مرحله‌ای فراتر نرفته است که در آن کامیابی فشری از مشارکان و حاملان آن فرهنگ منوط به عدم کامیابی قشر احتمالاً وسیعتری است - و این نمونه همه فرهنگهای امروزی است - کاملاً قابل درک است که مردم ناکام و ارضاء‌ناشده نسبت به فرهنگی که وجود خود را مرهون کار آنان است، اما رفاه و آسایش خود را از آنان دریغ می‌دارد، خصومت بورزند و با شدت و حدت تمام به این احساس کینه و عداوت وسعت ببخشند... عداوتی که این طبقات نسبت به تمدن دارند چنان واضح و آشکار است که موجب گشته ما از خصومت خفته و نیمه‌پنهان لایه‌های اجتماعی مرفه‌تر غافل بمانیم. ناگفته پیداست آن تمدنی که کثیری از مشارکان و اعضای خود را ناکام و ارضاء‌ناشده رها می‌کند و [بدین سان] آنان را به شورش و طغیان وامی‌دارد، نه امیدی به پایداری دارد و نه سزاوار پایدار ماندن است.^۹

با وجود این، فروید می‌دانست که هر کوششی برای بسط و گسترش منافع تمدن که در عین

بی توجهی به محدودیتهای ذاتی آن صورت گیرد، تنها می تواند توهم را دوام بخشد و جاودانی سازد. این محدودیتهای ذاتی در آنچه تمدن به مرفه ترین بخشهای اجتماعی ارائه می کند بروز می یابند. زیرا اغلب در عیبجویی از این یا آن شکل تاریخی جامعه، آنچه مورد حمله قرار می گرفت، به جز امری ذاتی خود جامعه، چیز دیگری نبود.

و اینک می توانیم سوآلی را مطرح کنیم که ما را به جان کلام فروید در خصوص ارزیابی تمدن رهنمون می سازد: با فرض اینکه پرهیز از رنج طرح و نقشه ای است که برای آدمی اهمیت و معنایی تعیین کننده دارد، و با فرض اینکه توفیق نسبی این نقشه فقط می تواند در حیطه جامعه ای صورت پذیرد که وحدت و یکپارچگی خود را مرهون قیود و الزامهای مشترک است، پس چرا این وحدت و یکپارچگی باید بر بنیاد انکار گسترده غرایز استوار باشد که در پس آن اجبار و اضطراب نهفته است؟ آیا این امکان وجود ندارد که قیود و الزاماتی که جامعه را وحدت می بخشند به جای آنکه در تضاد با گزینه قرار گیرند بر بنیاد آن استوار گردند؟ یا به عبارتی خاصتر، آیا تعادل پیچیده انگیزشها - یعنی انگیزشهای شهوانی و عاطفی، صریح و بازداشته، دگرخواهانه و خودخواهانه (narcissistic) - که ما آن را عشق می نامیم، نمی تواند بدون استفاده از سرکوب سیاسی و اخلاقی سختگیر و خشن، برای وحدت و یکپارچگی اعضای یک جامعه کفایت کند؟ فروید در کتاب تمدن و نارضائیهای آن فرض وجود جامعه ای را پیش کشید که در آن قیود اجتماعی اساساً و عمدتاً ماهیتی مهرآمیز (erotic) دارند و واحد بنیانی آن زوجی است که تنها به واسطه جاذبه جنسی با یکدیگر پیوند خورده اند. فروید پس از اشاره به قدرت عشق جنسی بین دو نفر، این سؤال را پیش کشید که آیا تصور «اجتماعی فرهنگی متشکل از زوجهایی این گونه، که از لحاظ ارضای گزینه جنسی خود کفایند، و به واسطه پیوندهای ناشی از کار مشترک و علائق و منافع مشترک با یکدیگر ارتباط دارند»^۱ تصویری خیالی و ساده لوحانه است.

به علاوه، فروید در برخورد با مسائل اجتماعی و سیاسی، هرگز پرسشی را که در اینجا با وضوح و صراحت تمام طرح شده است، نادیده نگرفت و این پرسش به واقع نتیجه طبیعی کلیت اندیشه او در باب انسان و مقام او در جامعه است.

لیکن برخورد فروید با این برداشت فراقت طلب و آسایش پسند (idyllic) از تمدن، که سیترا* را الگوی جامعه بشری می داند، بی تردید برخوردی شگاکانه بود. درست است که تمدن در آغاز

* سیترا Cythera یا سیترون Citheron، کوهی است که بر اساس اساطیر یونان مراسم نیایش دیونیسوس با کوس، رب النوع عشق و شراب، در آنجا توسط راهبگان باکوس (Bacchanals) صورت می گرفته است.

آماده و حاضر به تحمل عشق است. در واقع تمدن هرگز از ستایش عشق باز نمی ماند و عشق را در زمره والاترین ارزشهای فرهنگی به حساب می آورد. اما به اعتقاد فروید جایگاه عشق به نحو روزافزونی نقصان می یابد و نگرش تمدن به عشق دیگر تماماً دوستانه نیست.

رابطه عشق با تمدن همبای گسترش تمدن، وضوح و روشنی خود را از دست می دهد. از یک سو عشق در تضاد با علائق و منافع تمدن قرار می گیرد، و از سوی دیگر تمدن عشق را با محدودیتهای بنیادین و جدی مواجه می سازد.^{۱۱}

حتی در حیطه حلقه و محفل سحرآمیز اغنیا و ممتازان نیز حقوق و مزایای عشق به نحو قاعده مندی نادیده انگاشته می شود.

اینک اگر بپرسیم که چرا چنین فرایندی روی می دهد، چرا جامعه نمی تواند به جای آنکه به ستیز با عشق پردازد، بر اساس و بنیان آن استوار گردد، بخشی از پاسخ فروید چنین خواهد بود که این عشق است که ذاتاً ویرانگر است. عشق جنسی ارتباطی است بین دو نفر که شخص ثالثی را بر نمی تابد چرا که حضور او یا زائد و بی مورد است و یا موجب مزاحمت. اما قسمت مهمتر پاسخ فروید از این قرار است که تمدن محتاج جنسیت و آن رابطه جنسی است که بین دو عاشق وجود دارد تا بتواند این جذبه و رابطه جنسی را در میان دیگر اعضای جامعه رواج دهد و از دل آن پیوندهای دوستی و همبستگی جمعی را شکل بخشد که سازنده و تشکیل دهنده هسته حیات اجتماعی است. البته در میان متفکران سیاسی - برای مثال از زمان مباحث افلاطون و ارسطو در مورد ازدواج جمعی - این عقیده رواج داشته مابین میل و هوس خصوصی و حس جمعی تناسبی معکوس وجود دارد. اما فروید با اشاره به آن مکانیسم روانی که حافظ این تناسب است، این مبحث را گسترش داد. استدلال او که در کتاب روانشناسی گروهی و تحلیل خود آمده است، مستلزم بازنگری به پدیده های خاصی چون یکی شدن و عشق است که اکنون باید در زمینه اجتماعی خاص خود مورد بررسی قرار گیرد. زیرا آنچه می توان تعادل یا معادله اجتماعی نامیدش باید برحسب این پدیده ها فهمیده شود.

فروید، با تکیه بر شیوه ای از تفکر که در آن زمان به نقد کمی کهنه و منسوخ می نمود، کوشید تا با رجوع به گروه های [اجتماعی] همبسته تر و همگنتر که وجه مشخصه اعصار قدیمترند (و در عصر جدید در هیأت نهادهای کم و بیش پیرامونی نظیر ارتش یا کلیسای کاتولیک، و به نحوی گذراتر در هیأت اجتماعات و توده های انقلابی جلوه گر می شوند) جامعه پیش رفته و باز

عصر خویش را توضیح دهد. طبق استدلال فروید تقریباً همه کسانی که این گروه‌های اجتماعی قدیمی را مورد توجه قرار داده‌اند به دو خصیصه بارز آنها اشاره کرده‌اند: این دو خصیصه را می‌توان سرایت (contagion) و تحریک (suggestion) نامید. سرایت معرف رابطه‌ای میان اعضای گروه است، در حالی که تحریک حاکی از وجود رابطه‌ای میان اعضای گروه و شخصی خارج از آن است که برای پیشبرد استدلال می‌توان او را «رهبر» نامید.^{۱۲}

در مرحله بعدی فروید کوشید تا با رجوع به مفهوم یکی شدن، هر دو این خصایص و تفاوت میان آنها را توضیح دهد. شرایط و اوضاع و احوال متعددی وجود دارد که در آنها فرد، در خیال خود، موضوع یا شیئی خاص را - که غالباً از قبل گم‌گشته است یا فرد نگران ازدست‌دادن آن است - جذب خود کرده آن را بخشی از جهان درونی خود می‌کند. در چنین مواردی فرد غنا می‌یابد. با این حال، موارد دیگری وجود دارند که به‌رغم شباهت همه‌جانبه‌شان با این موارد نتیجه‌ای متفاوت در پی دارند. در این‌گونه موارد فرد [شخصیت] به‌نحو کاملاً بارزی فقیر می‌شود. او تواضعی بیش از حد از خود نشان می‌دهد و خود را خوار و بی‌مقدار می‌انگارد، و در همان حال شیء یا موضوعی را که درونی کرده است آرمانی ساخته ارزشی بیش از حد برای آن قائل می‌شود. فروید نوع اول را یکی شدن می‌نامد: او برای نوع دوم نام مشخصی جعل نمی‌کند ولی حضور آن را در پدیده‌هایی چون هیپنوتیزم و عاشق شدن - به‌ویژه عشق ناشاد - تشخیص می‌دهد. به‌گفته فروید در مورد نخست شیء یا موضوع جای خود را گرفته است، حال آنکه در مورد دوم شیء در مقام آنچه فروید هنوز «خودآیدئال» (یا خودآرمانی) می‌نامید استقرار یافته است.^{۱۳}

همان‌طور که از اصطلاحات به‌کاررفته برمی‌آید، بحث فروید در مورد سرایت و تحریک و تفاوت میان آنها مقدم بر بسط نظریه او در باب فراخود در کتاب خود و من است، و در واقع دو سال پیش از نگارش این کتاب مطرح شده است. در کتاب مذکور این فراخود است که به‌طور مشخص از دل یکی شدن سربرمی‌آورد. اما در اینجا فروید هنوز صرفاً از اشیاء و موضوعات متکثری سخن می‌گوید که در نتیجه فرایند یکی شدن درونی می‌شوند. آیا در اینجا با تعارضی در آرای فروید روبه‌رویم و اگر چنین است، توضیح آن چیست؟ به اعتقاد من پاسخ آن است که ما باید تمایزی را که فروید به‌طور ضمنی از آن سخن گفته است جدی بگیریم، یعنی تمایز میان شیء درونی شده که به‌عنوان فراخود استقرار می‌یابد و شیء درونی شده که به‌عوض و در جای فراخود می‌نشیند. به‌عبارت دیگر فروید هیپنوتیزم و عشق ناشاد را پدیده‌هایی می‌داند که بر نتایج و آثار رشد طبیعی تحمیل می‌شوند و تا حدی این آثار را محو می‌کنند؛ اگرچه شکی

نیست که صرف امکان وقوع چنین محوکردنی نمایانگر معیوب بودن رشد است. بنابراین یکی شدن سرچشمه همبستگی اجتماعی است. به لطف این فرایند اعضای گروه از یکدیگر سرمشق می‌گیرند و بر آن می‌شوند تا چون یکدیگر احساس کنند و بیندیشند. سرایت مضمینی که به ناگهان توده‌ها و جماعات برافروخته و عصیان‌زده را فرامی‌گیرد نمونه‌ای افراطی از همین پدیده است. حال باید پرسید که اوضاع و احوال مناسب و مساعد یکی شدن کدام است. تا آنجا که به رشد فرد مربوط می‌شود می‌توانیم پاسخ احتمالی فروید را چنین بازگو کنیم. یکی شدن به مرحله‌ی ماقبل قطعیت گزینش موضوع یا شیء تعلق دارد، و در نتیجه مشخصاً هنگامی ظاهر می‌شود که نوعی واپسگرایی به این مرحله‌ی اولیه رخ داده است. با این حال یکی شدن می‌تواند در شرایط و اوضاع و احوال دیگری نیز رخ دهد، شرایطی که فی‌نفسه چندان مهم نیست ولی از لحاظ روان‌شناسی گروهی اهمیتی وافر دارد. دلیل کم‌اهمیت بودن این شرایط آن است که یکی شدن به منزله‌ی پدیده‌ای ثانوی تحقق می‌یابد. مثالی که فروید ارائه می‌دهد^{۱۴} مربوط به یک دختر نوجوان است که در مدرسه‌ی شبانه‌روزی خود از معشوق پنهانی خویش نامه‌ای دریافت می‌کند: این نامه، به دلایلی، حسادت او را برمی‌انگیزد، واکنش دختر حمله‌ی هیستیری است: در چنین شرایطی ممکن است دوستان دختر که از واقعه باخبرند از طریق نوعی «سرایت ذهنی» (mental infection) دچار همین حالت شوند. در اینجا نیز با موردی از یکی شدن سروکار داریم، اما این یکی شدن از نوعی کیفیت عاطفی مشترک ناشی می‌شود. دوستان دختر بر اساس پیوندی عمیقتر از دوستی خود را با او یکی می‌کنند، زیرا آنان نیز مایل‌اند از چنین رابطه‌ای برخوردار شوند، همان رابطه‌ای که گمان می‌رود دخترک با معشوق سنگدل خویش دارد. در چنین وضعی، که از لحاظ مطالعه‌ی جامعه‌امری حاشیه‌ای و فرعی است، می‌توان به چیزی پی‌برد که فروید آن را «فرمول تشکّل و برپایی غریزی (libidinal) گروهها» می‌نامد.^{۱۵} به اعتقاد فروید هر گروهی متشکّل از «شماری از افراد است که شیء یا موضوعی واحد را در جای خود ایدئال خویش نشانده‌اند و در نتیجه در خود (Ego) خویش با یکدیگر یکی شده‌اند.» به عبارت دیگر از دو خصیصه‌ی بارز گروهها، یعنی تحریک و سرایت، دوامی وابسته به اولی است. پیوند عاطفی مابین اعضای گروه از پیوند عاطفی میان گروه و رهبر نشأت گرفته، توسط آن حفظ و تحکیم می‌شود. فروید با اعلام این حکم که آدمی جانوری توده‌ای (Herd animal) است نه جانوری گله‌ای (Herd animal)، همین نکته را به نحوی قاطع و گویا بیان می‌کند.^{۱۶}

البته آنچه در مورد گروه صادق است، ضرورتاً در مورد جوامع پیشرفته صدق نمی‌کند. فروید به این امر واقف بود. مع‌هذا تا آنجا که چهره‌کلّی اشکال قدیمتر سازماندهی اجتماعی هنوز هم

در جوامع عصر ما قابل تشخیص است، فرمول غریزی مذکور صادق است. اما این امر دو جنبه دارد: نخست آنکه پیوند اجتماعی وابسته و متکی بر پیوند با رهبر است. رهبر صرفاً عاملی بیرونی نیست که حافظ نظم و پلیس جامعه باشد و آن را از تفرقه مصون دارد. بلکه جامعه اساساً هستی خود را در اطاعت و تبعیت از او بازمی‌یابد. انسجام اجتماعی در تبعیت و انقیاد سیاسی ریشه دارد. نکته دوم اینکه پیوند اجتماعی به قیمت چشمپوشی از ارضای غرایز تضمین می‌شود. جامعه سازمان‌یافته عصر ما در آموزه (doctrine) عشق همگانی آخرین احترامات فائقه خویش را به این غریزه بشری عشق تقدیم می‌کند، زیرا این جامعه با ایجاد و ترویج این آموزه عملاً آن غریزه را لگدمال می‌کند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که شکل قدیمتر و بسته‌تر جامعه تا چه حد پدیده‌ای صرفاً تاریخی است که از مقتضیات و الزامات زندگی بدوی سرچشمه می‌گیرد و پس از غلبه بر این الزامات ناپدید خواهد شد. آیا اشکال سنتی جامعه‌پذیری با مرحله‌ای از نیاز و ضعف انسانی متناسب‌اند؟ و آیا این اشکال پایه‌پای افزایش تسلط آدمی بر محیط زندگی خویش، به‌طور طبیعی تغییر شکل می‌یابند؟ فروید فقط پس از اتخاذ تصمیم در باره نگارش تمدن و نارضا‌یتهای آن، خود را آماده طرح این پرسش یافت، و در آن زمان پاسخی نیز برای آن یافته بود. این فرمان اخلاقی که «همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار» جذبه‌ای همیشگی و دائمی دارد، زیرا هیچ حکمی تا این حد مستقیماً با تمایلات طبیعی انسان تخالف نمی‌ورزد.^{۱۷} پیوندهای عاطفی (erotic) گسترده در میان اعضای جامعه، که در آن واحد هم بر تواضع و وابستگی به اقتدار متکی‌اند و هم بر انکار ارضای مستقیم غرایز در سطحی گسترده، سدهایی در برابر قویترین و سرسخت‌ترین خصم تمدن‌اند: غریزه مرگ که تجلی بیرونی آن خوی تهاجم است. فروید می‌نویسد:

معنای تطور تمدن دیگر برای ما مگنگ و ناروشن نیست. این معنا مبین مبارزه میان اروس و مرگ است، مبارزه‌ای میان غریزه حیات و غریزه ویرانگری که نوع بشر عرصه تحقق آن است. این اصل و اساس زندگی است، و از این رو، می‌توان تطور و تکامل تمدن را صرفاً به منزله مبارزه نوع بشر برای ادامه زندگی توصیف کرد. و لالایی‌لله‌های ما در مورد بهشت، در واقع تلاشی است برای آرام ساختن همین نبرد غولها.^{۱۸}

چگونگی مهار خوی تهاجم، همان مسأله مرکزی است که هرگونه قضاوتی در مورد ارزش تمدن بشری نهایتاً منوط به حل آن و پاسخ‌دادن به این سؤال است که آیا آلات و ادوات [و

مکانیسمهای [نهفته در دل جوامع سنتی، یگانه ابزار مناسب برای حصول این نتیجه است یا نه. فروید چهار روش مختلف برای مهار خوی تهاجم برمی شمارد. دو تای اولی، به روشنی ماهیتی اجتماعی دارند، زیرا به نهادهای اجتماعی مربوط می شوند. همان طور که دیدیم، تشدید احساسات جمعی از طریق وابستگی و پیوند با رهبر، می تواند در تنظیم و مهار خوی تهاجم مؤثر باشد. ولی صرف نظر از ایثار و فداکاریهایی که چنین جامعه‌ای از اعضای خود طلب می کند، مشکل و عیب دیگری نیز وجود دارد: تقویت و تحکیم احساسات جمعی، با سختگیری و ناشکیبایی فزاینده نسبت به همه افراد خارج از جمع همراه است. و این ناشکیبایی و عدم تساهل مستلزم آن نیست که حدود و ثغور هر جامعه‌ای باید به روشنی از دیگر جوامع مشخص و متمایز گردد. بلکه برعکس، به واسطه عملکرد آنچه فروید «خودشیفتگی تفاوتی کوچک»^{۱۰} نامید، احساس نفرت و حسادت نسبت به خارجیا به راحتی اوج می گیرد، خارجیهایی که خود از بسیاری لحاظ شبیه جامعه‌ای هستند که بدانها خصومت می ورزد.^{۱۱} در روش دوم می توان با حذف زمینه‌ها و مناسبت‌های موجد تهاجم، خوی تهاجم را تا حدی مهار کرد؛ به همین لحاظ فروید هرگونه تلاشی برای انحلال یا تعدیل و تحدید نهادهایی چون ملیت و مالکیت را آشکارا تحسین و تأیید می کرد.^{۱۲} در واقع، ایراد اصلی فروید به این گونه اقدامات، برای مثال کوششهای روسیه در دهه ۱۹۲۰، متوجه برداشت ذهنی مجریان و عاملان آنها بود، برداشتی که به اعتقاد فروید اساساً متکی بر این باور غلط و بس خطرناک بود که همه مشکلات بنیاتی جامعه بشری، بیشتر از خود جامعه ناشی می شود تا از طبیعت انسان. او در تمدن و نارضایتیهای آن نوشت: «من نیز معتقدم که تغییری واقعی در روابط انسانها با مالکیت و داراییهایشان، در قیاس با موعظه و احکام اخلاقی، بی تردید برای منظور ما [یعنی مهار خوی تهاجم و اصلاح و گسترش تمدن] مؤثرتر و مفیدتر است؛ ولیکن ظهور یک بدفهمی ایدئالیستی جدید نسبت به طبیعت بشری، تشخیص این حقیقت از سوی سوسیالیستها را گنگ

• منظور فروید اشاره به این امر است که مردمان تمایل دارند هویت خود را بر اساس تفاوتیانشان از دیگران شکل بخشند. از این رو، هرچه شباهتها و در نتیجه میل باطنی به یکی شدن با دیگری بیشتر باشد، اهمیت تفاوتیهای ناچیز و بی اهمیت افزایش می یابد. عشق و علاقه افراد به هویت خویش، یا همان خودشیفتگی، آنان را به سوی برجسته کردن تفاوتها سوق می دهد، به نحوی که نهایتاً به خود این تفاوتها عشق می ورزند. حاصل کار هویتی است که شدیداً نسبت به تفاوتیانش از دیگران حساس است و از آنجا که این هویت مبتنی جز این تفاوتها ندارد، پس در نهایت همه چیز در تفاوتیایی که به خود عشق می ورزند، یا در خودشیفتگی تفاوتها خلاصه می شود.

و مغشوش و از لحاظ مقاصد عملی بی‌فایده ساخته است.^{۲۱} این واقعیت که اقدام در جهت اصلاح نهادهای اجتماعی، اگر به منزله داروی همه دردهای بشری تلقی شود، صرف‌نظر از گستردگی و همه‌جانبه‌بودنش، به توهمات ایدئالیستی دامن می‌زند، خود معلول و همچنین گویای این حقیقت است که خوی تهاجم را نمی‌توان صرفاً به یاری وسایل اجتماعی به حد کافی مهار کرد، و اینکه هرگونه تلاش ریشه‌ای برای درمان و برخورد با این مسأله باید تعلق آن به قلمرو روانشناسی فردی را تشخیص دهد. البته شکی نیست که نوع مناسبات مسلط اجتماعی می‌تواند تلاش فرد برای تنظیم و مهار خوی تهاجم خویش را تسهیل کند و یا به‌عکس مانع آن شود. فروید معتقد بود که این تلاش [یعنی روشهای سوم و چهارم] می‌تواند به دو شیوه صورت پذیرد. خوی تهاجم می‌تواند درونی شود، بدین معنا که فراخود می‌تواند حامل غریزه‌ای شود که فرد شخصاً آن را طرد می‌کند. راه دوم آن است که عقل جانشین غریزه شود.

این روشها هر دو فقط به‌مراتب اعلاّی تمدن تعلق دارند. تقارن بسیاری از عوامل و شرایط مساعد، شرط اولیه تحقق آنهاست. به‌علاوه، [فایده] هر دو این روشها اساساً و ذاتاً منوط به حلّ مسأله‌ای است که فروید آن را مهمترین و اصلیت‌ترین معضل اجتماعی می‌دانست: اینکه آیا تمدن می‌تواند همه را در منافع و برکات خود سهیم سازد، یا آنکه باید سرچشمه و منبع کامیابی قشر ممتاز جامعه باقی بماند. زیرا درونی‌کردن خوی تهاجم، یا بسط و رشد یک فراخود نیرومند، مستلزم آن است که فرد به سهم خود تا حدی قواعد و معیارهای محیط را بپذیرد. و تحقق این امر نیز تا زمانی که ثمرات تمدن به شیوه‌ای آشکارا غیرعادلانه توزیع می‌شوند، غیرقابل تصور است.^{۲۲} روش دیگری که فروید پیشنهاد کرد، یعنی نشان دادن عقل بر جای غریزه، بیش از آنکه مبتنی بر وجود جامعه‌ای متشکل از آدمیان برابر باشد، مشوق حرکت به‌سوی ایجاد چنین جامعه‌ای است. زیرا این فقط ایده‌ای است که فروید مطرح ساخت بی‌آنکه هرگز به بسط آن بپردازد؛ براساس این ایده می‌توان پذیرفت که، احتمالاً در آینده، آرمان یا ایدئالی خاص، مشخصاً آرمان عقل، می‌تواند همان نقشی را ایفا کند که در جوامع سنتی تر به‌عهده رهبر است. در درسهای مقدماتی جدید و در نامه‌نگاری با اینشتین، فروید از «دیکتاتوری عقل» به‌عنوان اصل حاکم بر جامعه آینده سخن راند.^{۲۳} او این عبارت را در اوایل دهه ۱۹۳۰ نوشت، و از این رو به رنگ و بوی طنزآمیز آن کاملاً واقف بود: می‌توان گفت این عبارت، به‌شیوه‌ای اغراق‌آمیز، تحریک‌کنندگی نهفته در هرگونه تفکر را به‌نمایش می‌گذارد.

فروید به عقل ایمان داشت. او در آینده یک توهم نوشت: «در درازمدت هیچ چیز نمی‌تواند

در برابر عقل و تجربه بایستند.^{۲۴} او معتقد بود که ذهن آدمی چنان تنظیم شده است که اگر به استدلال و ملاحظات عقلانی گوش سپارد، سرانجام قانع خواهد شد. ولی درست همان طور که استدلال و ملاحظات عقلانی چنین تأثیری بر او دارند، آدمی هرگاه راحتی و میلش اقتضا کند، به هر کاری دست می‌زند تا به ندای آنها گوش نسیپارد. می‌توانیم بگوییم، کل حیات علمی فروید، تلاشی برای تحقیق در ناشنوایی ذهن بود. فروید عقلگرا بود، اما خوشبین نبود. او می‌پنداشت که سرانجام عقل پیروز خواهد شد، ولی به نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که هم‌اینک مشغول تعیین زمان پیروزی نهایی شویم و یا در مورد آنچه نخست باید اتفاق افتد پیشگویی کنیم. به اعتقاد او تبدیل این اطمینان‌کنی که سرانجام روزی بشریت به ندای عقل گوش خواهد سپرد، به نوعی ایمان جزمی به آینده قابل پیش‌بینی، با علم و دیدگاه علمی ناسازگار است. بنیادهای موجهی برای عمل و جست‌وجوی دانش وجود دارد، اما برای امید، نه. فروید در عبارتی که می‌توان آن را ختم کلام او دانست، می‌گوید:

شجاعت آن را ندارم که در پیشگاه هموعانم چونان پیامبری ظاهر شوم، و در برابر این سرزنش که نمی‌توانم هیچ تسلایی بدیشان تقدیم کنم، تسلیم؛ زیرا در اصل این همان چیزی است که آنان همگی طلب می‌کنند. و افراطیترین انقلابیون با همان اشتیاقی طالبش هستند که بانفواترین مؤمنان.^{۲۵}

بدترین بی‌انصافی در حق فروید از سوی کسانی انجام می‌پذیرد که به سود این یا آن مذهب و مرام، او را مدافع نوعی خوشبینی خام یا تهی از فکر معرفی می‌کنند که فروید آن را همیشه و در همه حال با شجاعتی قهرمانانه خوار می‌شمرد.

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Richard Wollheim, "Civilization and Society" in Fontana Modern Masters, FREUD, Editor:
Frank Kermode, Fontana press, Ninth impression, October 1985, pp 219-235.

پی‌نوشتها:

1. Standard Edition of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vols. IX, 40, 51 : X, 176-7 : XXI, 69-71 : XXIII, 259-60.
2. XXII, 162
3. IX, 204
4. XXI, 144-5
5. IX, 189
6. XXI, 76-85
7. XXI, 77
8. XXII, 181
9. XXI, 12
10. XXI, 108
11. XXI, 103
12. XVIII, 95
13. XVIII, 114, 116
14. XVIII, 107
15. XVIII, 116
16. XVIII, 121
17. XXI, III, 143
18. XXI, 122
19. XI, 199 : XVIII, 101 : XXI, 114 : XXIII, 91
20. XXI, 143 : XXII, 181, 207-8
21. XXI, 143
22. XXI, 12
23. XXII, 171-2, 213; cf. XXI, 53-6
24. XXI, 54
25. XXI, 145

* ترجمه این مقاله بدون یارها و یاورهای آقای مراد فرهادپور ممکن نبود، از ایشان سپاسگزارم. - مترجم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادداشتی در باره وبر و زیمل

نوشته علی مرتضویان - یوسف اباذری

شاید از مقاله ریکور چنین برآید که آثار وبر و زیمل چندان اهمیتی برای بحثهایی که در باب مدرنیسم و مابعد آن در گرفته است ندارند. این تصور به هیچ روی - به ویژه در مورد وبر - با واقعیت تطبیق نمی‌کند. کم نیستند کسانی که معتقدند نقش و سهم وبر در فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی و بحثهایی که در این زمینه‌ها در گرفته است اگر از مارکس بیشتر نباشد، کمتر نیست. اگر مارکس را در این عرصه سقراط به حساب آوریم بی‌شک وبر را باید افلاطون بدانیم. زیمل، به عنوان یکی از پیشگامان جامعه‌شناسی، نیز به ویژه بعد از باب شدن بحثهای پست‌مدرنیستی ناگهان در هیأت فیلسوفی تیزبین ظاهر شد که بسیاری از مفاهیم مکتب و اساسی را قبل از دریدا بیان کرده بود (واین‌شتاین، ۱۹۹۱).

دو مقاله‌ای که از وبر و زیمل در پی می‌آید از نوشته‌های برجسته و شاخص این دو هستند و تفسیری نیز که کارل لویت از آثار وبر به دست داده است نمونه‌ای شاخص از نوعی تفسیر فلسفی از آثار وبر است که می‌کوشد وبر را از مقام جامعه‌شناسی علم‌زده به مقام فیلسوف اجتماعی دوران جدید برکشد، کوششی که هم طرفداران بسیار دارد و هم مخالفان فراوان.

مقاله «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» را وبر بر کتاب جامعه‌شناسی دین خود نگاشت. تالکوت پارسونز این مقدمه را همراه با کتاب اخلاق... ترجمه کرد و این کتاب از آن زمان به بعد با این مقاله گشوده می‌شود و به همین سبب این مقاله به «مقدمه اخلاق...» شهرت یافته است. به تعبیری، می‌توان گفت که این مقدمه عصاره زندگی فکری وبر است: چرا گنشی عقلانی معطوف به هدف فقط در غرب سلطه یافت و سرنوشت این نوع عقلگرایی چیست؟ بدون کوچکترین تردیدی، همگان مدرنیسم را ناشی از همین عقلگرایی می‌دانند، چه آنها که آن

را مورد حمله قرار می‌دهند (لوکاچ و آدورنو و هورکهایمر و فوکو و دریدا) و چه آنها که به نحوی از آن دفاع می‌کنند (هابرماس و آپل به همراه لیبرالها از جمله پوپر و دیگران). بعضی از نویسندگان تذکرات پایانی کتاب اخلاق... را دربارهٔ «فلس آهنین عصر مدرن» جدی می‌گیرند و گفته‌های نیچه‌ای و بر دربارهٔ عدم توانایی علم «برای توجیه علمی خود» و یا «توجیه ارزشها» را نیز به آن می‌افزایند و از او متفکر بدبین تمام‌عیاری می‌سازند که اگرچه با قدرت و تیزی، سرنوشت مدرنیسم را بیان کرده است اما خود با آن موافق نیست (تفسیر مکتب فرانکفورت این گرایش را تقویت می‌کند). گروهی دیگر به همین سبب او را طرفدار احیای ناسیونالیسم آلمانی می‌دانند که تحت نفوذ جنبه‌های خردگرای فلسفهٔ نیچه و اندیشه‌های نورمانتیک اشتفن گورگه در جستجوی رهبری فرهمند بود تا «فلس آهنین» دیوان‌سالاری را دزهم بشکنند و آلمان را از مصائب عقل نجات دهد.^۱ (مامسون، ۱۹۷۴)

گروهی دیگر از جامعه‌شناسان که عمدتاً آمریکایی هستند مفهوم وبری خنثی‌بودن ارزش را دال بر دفاع و بر از علم و پرهیز او از درآمیختن علم با ایدئولوژی قلمداد می‌کنند و آرای و بر را در اخلاق پروتستانی...، جانبداری از سرمایه‌داری و عقلانیت و مخالفت با مارکس می‌شمارند. این گروه که نظریه‌پردازان مدرنیزاسیون هستند، به ویژه بعد از جنگ جهانی، خط‌مشی متفاوت از مارکسیسم در مورد روند دگرگونی اجتماعی در جهان سوم در پیش گرفتند و به‌طور کلی از سرمایه‌داری غربی در برابر سوسیالیسم شرقی به دفاع برخاستند زیرا آنان معتقد بودند که و بر تیزبینانه‌تر از مارکس سرنوشت سوسیالیسم را که همانا در غلتیدن به دامان دیوان‌سالاری متمرکز و بی‌مهار است پیش‌بینی کرده است.

سه نوع تفسیری که بر شمردیم، مهمترین تفسیرهایی هستند که دربارهٔ آثار و بر تا دههٔ اخیر صورت گرفته‌اند. با بالاگرفتن بحث مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، طرفداران هر یک از این دو نحلهٔ فکری کوشیدند تا آرای و بر را با موضع فکری خود تطبیق دهند. یورگن هابرماس در بحث خود پیرامون عقلانیت در کتاب نظریهٔ کنش ارتباطی قویاً از و بر تأثیر پذیرفته است. نسل اول مارکسیست‌های غربی (آدورنو، هورکهایمر) با تلفیق آرای مارکس و و بر کوشیدند نشان دهند که «روشنگری» به شیء وارگی کامل در تمامی جنبه‌های زندگی می‌انجامد و بنیاد همان آزادی و سعادت را که وعده داده بود تخریب می‌کند. هابرماس، برخلاف آنها، معتقد است که و بر نشان داده است که چگونه عقلانیت در جامعهٔ غربی «نهادی» شده است و انتقاد یکسویه از سلطهٔ عقل نهایتاً به زیان آزادی، در مقام عمل و نظر، می‌انجامد.

از سوی دیگر، پست‌مدرنیست‌ها رگه‌های نیچه‌ای در افکار و بر را برجسته می‌سازند و با تأکید

بر تعریف وبر از عصر جدید - عصر نبرد خدایان و ارزشهای گوناگون که علم را یارای داوری میان آنها نیست - او را پیشگام نظریهٔ پست‌مدرن به حساب می‌آورند. برای مثال چارلز ترنر در مقاله‌ای تحت عنوان «لیوتار و وبر» معتقد است که آرای لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن در واقع تأیید و تکرار گفته‌های وبر است: لیوتار می‌گوید علم آن «فرازبانی» (metalinguage) نیست که بتواند سایر زبانها را ارزیابی کند.

مقالهٔ زیمل تحت عنوان «پول در فرهنگ مدرن» در ۱۸۹۶ - چهار سال قبل از انتشار کتاب معروفش به نام فلسفهٔ پول انتشار یافت. در این مقاله مباحث عمدهٔ کتاب یادشده به اختصار بیان شده است. زیمل عصر مدرن را عصر سلطهٔ پول می‌داند. اما به هیچ وجه نباید از این امر نتایج اخلاقی گرفت. پول از نظر زیمل مقوله‌ای معرفت‌شناختی است تا اخلاقی. وی سلطهٔ کمیّت بر کیفیت را که بر اثر اقتصاد پولی به وجود آمد علت تحول علم جدید می‌داند، علمی که درست بر همین مبنا استوار است. مقالهٔ مشهور او «کلاشهر و حیات ذهنی»^۳ که یکی از مانیفستهای مدرنیسم به‌شمار می‌رفت اما بعدها پست‌مدرنیستها آن را متعلق به خود دانستند، تأثیر کمیّت را بر جهان ذهنی برمی‌شمرد و نشان می‌دهد که شهروندان شهر مدرن چه تفاوتی با مردم جامعهٔ سنتی دارند. زیمل دارای دو خصوصیت مهم است که پست‌مدرنیستها را وامی‌دارد تا او را پیشگام خود تصور کنند: (۱) زیمل رمانتیک نبود؛ (۲) وی نظام یا سیستم فکری نداشت. لوکاج شاگرد وی در مقاله‌ای در سال ۱۹۱۸ او را «فیلسوف اصیل امپرسیونیسم» و «بزرگترین نمایندهٔ تکرار روش‌شناختی» نامید که «شناختی عالی از تنوع بی‌پایان امکان تحقیق فلسفی را دارد». لوکاج وی را «مونهٔ (Monet)» فلسفه و جامعه‌شناسی لقب داد.^۴

پی‌نوشتها:

1. Deena Weinstein and Michael A. Weinstein, "Georg Simmel: Sociological Flâneur Bricoleur" in *Theory, culture and society*, Vol. 8.
2. Mommsen, Wolfgang, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Oxford: Blackwell), (1974)
۳. گنورگ زیمل. کلاشهر و حیات ذهنی، نامهٔ علوم اجتماعی، شمارهٔ (۶) جلد دوم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۱.
۴. برای آشنایی با امپرسیونیسم زیمل رجوع کنید به: گنورگ زیمل. ویرانه، نامهٔ علوم اجتماعی، شمارهٔ (۳)، جلد اول، شمارهٔ ۳، ۱۳۶۹.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری

نوشتهٔ ماکس وبر

ترجمهٔ حسن چاوشیان

وقتی یکی از پرورش‌یافتگان تمدن مدرن اروپایی به مطالعهٔ مسائل تاریخ جهانی می‌پردازد، ناگزیر از طرح این سؤال است که ترکیب چه اوضاع و شرایطی سبب شد که در تمدن غربی، و فقط در تمدن غربی، مجموعه‌ای از پدیده‌های فرهنگی به وجود آیند که در مسیر پیشرفت (همان‌طور که دوست داریم بیندیشیم) و دارای ارزش و اعتبار جهانی باشند.

پیشرفت علم فقط در غرب به مرحله‌ای رسیده که امروزه معتبر شناخته می‌شود. معرفت تجربی، اندیشیدن دربارهٔ مسائل جهان و زندگی، و ژرف‌ترین نوع تعقل فلسفی و کلامی منحصر به غرب نیستند، هرچند که بسط کامل علم کلام نظام‌مند را باید به حساب مسیحیت گذاشت که تحت تأثیر فرهنگ هلنی انجام گرفت، زیرا در اسلام و در چند آئین هندی فقط می‌توان بخشهایی از آن را یافت. * خلاصه، معرفت و مشاهدهٔ بسیار دقیق و پیشرفته در همه‌جا به‌خصوص در هند و بابل و چین و مصر وجود داشته است. اما چه در بابل و چه در جاهای دیگر نجوم فاقد پایه‌های ریاضی بود – همین واقعیت پیشرفت نجوم را در این سرزمینها شگفت‌انگیزتر می‌کند – و نخستین بار یونانیها بودند که نجوم را بر مبنای ریاضیات استوار ساختند. هندسهٔ هندی برخوردار از هیچ‌گونه اثبات عقلانی نبود؛ این هم ثمرهٔ دیگری از فکر یونانی بود که فیزیک و مکانیک را نیز خلق کرد. با این‌که در هند علوم طبیعی از نظر فنون مشاهده پیشرفت خوبی داشت اما فاقد روش آزمایشی بود، روشی که صرف‌نظر از آغاز آن در عهد باستان، اساساً محصول دوران رنسانس بود همان‌طور که آزمایشگاههای مدرن نیز چنین‌اند. به همین ترتیب، اگرچه طب

از نظر فنون تجربی، به‌خصوص در هند، بسیار پیشرفته بود اما مبتنی بر زیست‌شناسی و به‌ویژه بیوشیمی نبود. شیمی عقلانی غیر از مغرب‌زمین در هیچ حوزه فرهنگی دیگری وجود نداشت. در چین دانش تاریخی کاملاً پیشرفته‌ای وجود داشت، با این حال فاقد روش توسیید بود. واقعیت این است که ماکیاوولی پیشکسوتانی در هند داشت اما هیچ‌یک از اندیشه‌های سیاسی هند، از لحاظ برخورداری از روش نظاممند و مفاهیم عقلانی، شایان مقایسه با اندیشه ارسطو نیستند. دستگاه‌های فکری منظمی که برای نظام عقلانی قوانین رومی، و به‌تبع آن برای قوانین غربی، حیاتی بود هیچ‌یک از پیشگامان هندی (مثل مکتب می‌مام‌زا**) و در هیچ‌یک از قوانین عریض و طویل خاور نزدیک و هند و سایر قوانین مدون، نظیری نمی‌شناسد. دستگاهی مثل قانون شریعت کلیسایی فقط در غرب دیده شده است.

مباحث فوق در باره هنر نیز صادق است. گوش موسیقایی ملل دیگر با حساسیتی که قطعاً نه کمتر از ما بلکه احتمالاً بیش از ماست پرورش یافته است. انواع گوناگون موسیقی چندصدایی (پولی فونیک) در تمامی پهنه‌گره خاک انتشار داشته است. هم‌نوازی و همچنین قطعات آوازی همه‌جا وجود داشته است. تمامی فواصل الحان عقلانی مغرب‌زمین در جاهای دیگر نیز شناسایی و محاسبه شده‌اند. اما موسیقی هارمونیک عقلانی، چه کتربوان و چه هارمونی؛ ساختن الحان بر مبنای هم‌نوی سه‌گانه همراه با هارمونیک سوم؛ گامها و نیم‌پرده‌هایی که نه بر اساس فاصله، بلکه از هنگام رنسانس بر اساس هارمونی تعبیر می‌شوند؛ ارکستر سمفونیک با مرکزیت کوارتت زهی و همراهی گروه سازهای بادی؛ همراهی صدای بم (باس)؛ دستگاه مدون نت‌نویسی که آهنگسازی و خلق آثار مدرن موسیقی و نیز تداوم بقای آنها را امکان‌پذیر ساخت؛ سوناتاها و سمفونیها و اپراها؛ و بالاخره سازهای اصلی که ابزار همه اینها بوده‌اند یعنی آرگ و پیانو و ویولون و غیره؛ همه و همه فقط در مغرب‌زمین شناخته می‌شدند، هرچند که موسیقی برنامه‌دار و اشعار آهنگین و گردش الحان و نیم‌پرده‌ها در سنن گوناگون موسیقایی ابزارهای بیانی بوده‌اند.

در معماری نیز طاقهای نوک‌تیز همه‌جا مثل عهد باستان و آسیا ابزار تزئین بوده‌اند؛ احتمالاً ترکیب طاقهای نوک‌تیز و طاقهای هلالی چلیپایی در شرق ناشناخته نبوده است. اما استفاده عقلانی از طاقهای هلالی گوتیک به‌عنوان ابزاری برای توزیع فشار وزن ساختمان و سقف‌سازی در فضاهایی مختلف، و مهمتر از همه به‌عنوان اصل بناکننده ساختمانهای عظیم یادبود و اساس سبکی (style) که وارد نقاشی و پیکرتراشی شد، مانند آثاری که در قرون وسطی آفریده شدند، در همه‌جا وجود نداشته است. معماری غرب پایه تکنیکی خود را از شرق گرفت. اما معماری

شرق فاقد راه‌حل مسأله گنبدسازی و هنر شرقی بی‌خبر از عقلانی‌شدن کلاسیک همه هنرها بود - مثلاً در نقاشی با بهره‌گیری عقلانی از خطوط و چشم‌اندازهای سه‌بعدی - که رنسانس برای ما پدید آورد. فن چاپ در چین وجود داشت. اما مکتوب چاپی که فقط برای چاپ طراحی شود و فقط از طریق چاپ امکان‌پذیر باشد و مهمتر از آن چاپ نشریات ادواری فقط در غرب پدید آمده است. همه انواع گوناگون نهادهای آموزش عالی، که حتی تا حدودی به دانشگاهها یا حداقل آکادمیهای ما شباهت سطحی داشته‌اند، در چین و در ممالک اسلامی وجود داشته است، اما جست‌وجوی عقلانی و نظام‌مند و تخصصی علم، و پرسنل علمی تعلیم‌دیده و متخصص، به معنایی نزدیک به آنچه مقام برجسته آن در فرهنگ امروزی ما دارد، فقط در غرب سابقه داشته است. مهمتر این‌که، مدیران و کارمندان آموزش‌دیده‌ای که ستون فقرات دولت امروزی و زندگی اقتصادی غرب هستند نیز در جای دیگری دیده نشده‌اند. این افراد از سنجی هستند که در گذشته فقط به مدد قوه تخیل موجودیت می‌یافتند و هرگز، حتی با فاصله زیاد، اهمیتی را که امروز برای نظم اجتماعی دارند کسب نکرده بودند. شکی نیست که کارمندان دیوانی، حتی کارمندان متخصص، عنصری قدیمی در تمام انواع جوامع بوده‌اند. اما هیچ کشور و هیچ دورانی به اندازه غرب معاصر شاهد وابستگی کامل و مطلق موجودیت تام خود و همچنین حیات اقتصادی و فنی و سیاسی‌اش به سازمانی از کارمندان متخصص نبوده است. مهمترین وظایف زندگی روزمره جامعه در غرب امروز در دست مدیران و کارمندانی است که آموزشهای فنی، بازرگانی و مهمتر از اینها، آموزش حقوقی دیده‌اند.

تشکل سازمانی گروههای سیاسی و اجتماعی در طبقات فئودالی بین بسیاری از جوامع عمومیت داشته است. اما حتی دولت فئودالی^۱ پادشاهان، به معنای غربی آن، فقط برای فرهنگ ما (غرب) آشناست. علاوه بر این، پارلمانهای متشکل از نمایندگان که به صورت دوره‌ای انتخاب می‌شوند و دولتی که وزرای آن رهبران حزبی و سیاست‌بازانی هستند که در پیشگاه پارلمان مسئول شناخته می‌شوند فقط اختصاص به غرب دارد، هرچند که مسلماً در تمام جهان، احزاب به معنی سازمانهایی برای اعمال نفوذ و احراز سلطه سیاسی، وجود داشته‌اند. در حقیقت معنای خاصی از خود دولت نیز منحصر به مغرب‌زمین بوده است و آن عبارت است از تشکلی سیاسی همراه با قانون اساسی عقلانی و مدون و تصویب عقلانی قوانین و وجود ضمانتهای اجرایی برای این قوانین که به دست کارگزاران تعلیم‌دیده به اجرا درمی‌آید، با این‌که شکلهای نزدیک به این نوع دولت در جاهای دیگر نیز وجود داشته اما این ترکیب از ویژگیها و خصوصیات فقط مختص به دولت غربی بوده است.

در باره سرمایه‌داری نیز، که قاطع‌ترین نیروی سازنده زندگی مدرن است، همین مطلب صدق می‌کند. انگیزه تملک و سودجویی و حرص برای پول، آن هم بیشترین مقدار ممکن پول، به خودی خود هیچ ربطی به نظام سرمایه‌داری ندارد. این انگیزه در همه افراد اعم از گارسونها و پزشکان و هنرمندان و فاحشه‌ها و رشوه‌خواران و سربازان و اشراف و قماربازان و گدایان نهفته است. حتی می‌توان گفت این انگیزه در تمام اعصار و در تمام جوامع، هر جا که امکان عینی آن فراهم بوده یا هست، بین تمام ابنای بشر حاضر بوده است. به‌دورانداختن چنین برداشت ساده‌لوحانه‌ای از سرمایه‌داری درسی است که باید یک‌بار برای همیشه در همان کودکیستان تاریخ فرهنگی آموخت. حرص لگام‌گسیخته به مال‌اندوزی، حداقل، با سرمایه‌داری یکسان نیست بلکه در واقع با روحیه سرمایه‌داری کاملاً ناسازگار است. شاید بتوان سرمایه‌داری را با مهارساختن یا دست‌کم با تعدیل عقلانی این انگیزه غیرعقلانی، یکسان دانست. اما مسلماً سرمایه‌داری با سودجویی و تجدید دائمی سود از طریق فعالیت عقلانی و مستمر سرمایه‌دارانه مترادف است. و البته باید هم چنین باشد؛ زیرا در جامعه مبتنی بر نظام سرمایه‌داری، هر واحد اقتصادی سرمایه‌داری که از فرصتها و امکانات خویش برای کسب سود بهره نبرد محکوم به نابودی است.

اکنون اجازه دهید واژگان مورد استفاده خود را کمی دقیق‌تر از رسم معمول تعریف کنم. کنش اقتصادی سرمایه‌دارانه، بنا به تعریف ما، کنشی است مبتنی بر چشمداشت سود با استفاده از فرصتهایی که برای مبادله پیش می‌آید، بدین معنا که مبنای این کنش بختهای (به لحاظ صوری) صلح‌آمیز کسب سود است. تملک به وسیله زور (به لحاظ صوری و عملی) از قوانین خاص خود تبعیت می‌کند و مناسبتی ندارد که آن را با کنشی که در نهایت معطوف به سودبری از مبادله است در یک مقوله قرار دهیم،^۲ اگرچه حفظ حد و مرز میان این دو بسیار دشوار است. هر جا اکتساب سرمایه‌داری به شکل عقلانی انجام گیرد کنش متناظر با آن همواره براساس محاسبه سرمایه تنظیم می‌شود. بدین معنی که این کنش با بهره‌گیری نظام‌مند از کالاها یا خدمات شخصی، که ابزارهای اکتساب‌اند، تنظیم می‌شود به طوری که در پایان هر دوره تجاری تراز داراییهای نقدی (و یا تخمین دوره‌ای ارزش پولی داراییها در فعالیتهای مستمر) از سرمایه، یعنی ارزش تخمینی وسایل مادی به کاررفته در تولید مبادله‌ای، بالاتر باشد. روال کار همواره همین است چه در مورد کالاهای سپرده‌شده به یک بازرگان سیار که جریان آن می‌تواند در دیگر کالاهای به‌دست‌آمده از تجارت تداوم یابد، و چه در مورد فعالیتهای تولیدی که داراییهای آن یعنی ساختمان و ماشین‌آلات و پول نقد و مواد خام و محصولات تولیدی، با هزینه‌ها و بدهیها تراز می‌شوند.

واقعیت مهم همواره همان محاسبه‌ای است که براساس ارزش پولی روی سرمایه انجام می‌گیرد، صرف‌نظر از این‌که با فنون مدرن حسابداری و یا با هر روش دیگری، هر قدر خام و ابتدایی، باشد. همه چیز بر مبنای ترازنامه‌ها صورت می‌گیرد: در آغاز هر فعالیت تراز اولیه‌ای لازم است، قبل از هر تصمیم‌گیری محاسبه‌ای لازم است تا احتمال سودآوری معلوم شود، و در پایان باید تراز نهایی تنظیم شود تا میزان سود به دست آمده معین گردد. مثلاً تراز اولیه یک معامله در بنگاه‌های تجارت دریایی (Commenda)^۲ تعیین‌کننده ارزش پولی مورد توافق داراییهای مورد استفاده است (داراییهایی که قبلاً صورت نقدی نداشته‌اند)، و تراز نهایی برآوردی است که مبنای توزیع سود و زیان در پایان کار است. البته این امکان کاملاً وجود دارد که برآورد یا محاسبه چندان دقیق نباشد یا کار براساس حدس و گمان صرف انجام شود و یا فقط به سنتها و قراردادهای عمل شود، همان‌طور که حتی امروزه نیز در بسیاری از صور فعالیتهای سرمایه‌دارانه که بسته به اوضاع و احوال مستلزم دقت زیاد نباشد، چنین می‌شود. اما اینها نکاتی هستند که فقط بر درجه و میزان عقلانیت اکتساب سرمایه‌دارانه اثر می‌گذارند و نه بر نوع آن.

تنها چیزی که در این مفهوم از سرمایه‌داری برای مقاصد ما اهمیت دارد این است که تنظیم‌کنش اقتصادی، هر قدر هم شکل ابتدایی داشته باشد، از طریق مقایسه درآمد پولی با هزینه‌های پولی صورت می‌پذیرد. این معنا از سرمایه‌داری و فعالیتهای اقتصادی مربوط به آن نیز، تا آنجا که اسناد و مدارک اقتصادی موجود به ما اجازه قضاوت می‌دهند، در تمام ممالک متمدن جهان حتی با میزان شایان توجه عقلانی شدن محاسبه سرمایه‌دارانه، وجود داشته است. این نوع فعالیت اقتصادی در چین و هند و بابل و مصر و مدیترانه باستان و قرون وسطی، به اندازه عصر حاضر مشاهده می‌شوند. این فعالیتهای اقتصادی فقط اقدامات جسورانه و پراکنده نبوده‌اند بلکه کاملاً بر مبنای تجدید مستمر تعهدات سرمایه‌دارانه و حتی بر مبنای اقدامات مستمر استوار بوده‌اند. با این حال، تجارت در هیچ‌جا مانند غرب، خصوصاً برای مدتی طولانی استمرار نداشته، بلکه اساساً مجموعه‌ای از اقدامات منفرد بوده است. فعالیتهای بازرگانی عمده (و سازمانهای منشعب از آن) انسجام درونی خود را به تدریج و به کندی بسیار به دست آورد. در هر حال، فعالیت سرمایه‌دارانه و آنتروپورنهای سرمایه‌دار - منظور آنتروپورنهای موقت نیست بلکه آنتروپورنهای حرفه‌ای و منظم است - قدمت و گسترش زیادی داشته است.

با این همه، اکنون در غرب نوعی از سرمایه‌داری پرورش یافته که هم از نظر دامنه کمی و هم از نظر انواع و اشکال و جهت‌گیریها (و تحول کمی آنها)، هرگز در جای دیگری وجود نداشته است. بازرگانان، عمده‌فروشان و خرده‌فروشان و بازرگانانی که در داخل و خارج تجارت می‌کردند در

سراسر جهان وجود داشته‌اند. تمامی انواع وام و اعتبار در همه‌جا رایج بوده و بانکهایی با وظایف متعدد که دست‌کم با بانکه‌های قرن ۱۶ اروپا شایان مقایسه‌اند، وجود داشته‌است. وام درینانوردی^۴، بنگاه‌های تجارت دریایی و شرکت‌هایی مشابه شرکت‌سهامی کوماندیت‌گزل‌شافت (Kommanditgesellschaft)^۵ حتی به‌صورت مشاغل ثابت و دائمی همه‌جا گسترش داشته‌اند. هرجا و هرگاه منابع مالی دولتی وجود داشته، در کنار آن رباخواران و صرافان نیز پدید آمده‌اند، مثلاً در بابل و یونان و چین و هند و روم. این رباخواران مخارج جنگها، دزدیهای دریایی، مقاطعه‌کارها و همه‌نوع فعالیتهای عمرانی را تأمین می‌کردند. در سیاستهای ماوراءبحاری آنها هم آنتروپرونهای استعمارگر و هم زمین‌دارانی بودند که بردگان‌شان به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم برای آنها بیگاری می‌کردند، برخوردار از قلمروهای زراعی و صاحب مناصب اداری و حکومتی بودند و مهمتر این‌که عوارض و مالیات دریافت می‌کردند. آنها در انتخابات از رهبران حزبی حمایت مالی می‌کردند و مخارج مزدوران را در جنگهای داخلی می‌پرداختند و بالاخره بخت خود را در هر امکانی برای کسب درآمدهای بزرگ مالی می‌آزمودند. این‌دسته از آنتروپرون‌ها که می‌توان آنها را ماجراجویان سرمایه‌داری نامید، همه‌جا حاضر بوده‌اند. فعالیت‌های آنها، به‌استثنای تجارت و رباخواری و بانکداری، عمدتاً خصوصیت غیرعقلانی داشت و مبتنی بر بخت و اقبال بود. و یا به شکل انتفاع به‌وسیلهٔ اعمال زور و مهمتر از همه بهره‌گیری از فتوحات، چه به‌صورت مستقیم در جنگها و چه به‌صورت باج و خراج‌گیری نقدی از ممالک فتح‌شده و یا استثمار مناطق تحت سلطه بود.

سرمایه‌داری محترکین و بورس‌بازان بزرگ، صیادان امتیازهای دولتی و سرمایه‌داری مالی کاملاً مدرن، و مهمتر از همه سرمایه‌داری منتفع از جنگها، حتی در ممالک غربی امروزی همین خصوصیت (غیرعقلانیت) را دارند و امروز هم مانند همیشه برخی، اما فقط برخی، از بخشهای تجارت کلان بین‌المللی پیوند نزدیکی با این خصوصیت دارند.

اما در غرب امروز، علاوه بر صور فوق، شکل بسیار متفاوتی از سرمایه‌داری به‌وجود آمده که در جای دیگری پدید نیامده: سازمان سرمایه‌داری و عقلانی‌کار (رسماً) آزاد. در جاهای دیگر فقط بارقه‌هایی از این‌نوع اقتصاد را می‌توان دید. حتی سازمان کار غیرآزاد نیز فقط در نظامهای زراعی، و تا حد بسیار محدودی، در کارگاههای دوران باستان توانسته بود به میزان شایان توجوهی از عقلانیت برسد. احتمالاً این عقلانیت در املاک و کارگاههای اریایی و صنایع خانگی زمینهای فتودالی که سرفها نیروی کار آن بودند، به میزان کمتری توسعه یافته بود. خراج از مغرب‌زمین نیروی کار آزاد حتی در صنایع خانگی فقط در موارد اندک و پراکنده‌ای وجود داشته‌است.

استفاده فراوان از کارگران روزمزد در موارد بسیار معدودی به پیدایش سازمانهای تولیدی صنعتی منجر شده است. این موارد معدود به‌خصوص در انحصارات دولتی دیده می‌شود که با این حال تفاوت بسیاری با سازمان صنعتی مدرن دارند. اما هرگز حتی این موارد معدود هم به سازمان عقلانی شاگردی و کارآموزی در صنایع دستی خانگی مانند آنچه در قرون وسطای مغرب‌زمین وجود داشته نینجامیده است.

ویژگی سرمایه‌داری غربی این نیست که سازمان صنعتی عقلانی آن با بازاری قاعده‌مند تنظیم شود و نه با فرصتها و موقعیتهای سیاسی و یا با بخت و اقبالهای غیرعقلانی کسب سود. توسعه سازمان عقلانی مدرن فعالیت سرمایه‌دارانه بدون حضور دو عامل مهم دیگر امکان‌پذیر نبود: جداشدن تجارت از خانوار که وجه مشخصه زندگی مدرن اقتصادی است؛ و حسابداری عقلانی که با این نوع اقتصاد پیوند نزدیکی دارد. جدایی محل کار از محل سکونت در همه‌جا، مثل بازارهای شرقی و یا کارگاهها در فرهنگهای دیگر، دیده می‌شود. توسعه بنگاههای سرمایه‌داری با مقاصد خاص نیز در خاور دور و خاور نزدیک و عهد باستان مشاهده می‌شود. اما در مقایسه با استقلال امروزی فعالیتهای تجاری، آنها فقط جوانه‌های کوچکی بیش نیستند. زیرا ملزومات ضروری این استقلال یعنی حسابداری بازرگانی عقلانی و جدایی حقوق داراییهای شرکتی از داراییهای شخصی، در این فرهنگها کاملاً غایب و یا فقط در آغاز شکلگیری بوده است.^۱ در همه‌جای دیگر، فعالیتهای سودآور به‌عنوان بخشی از فعالیتهای یک قلمرو (اقليم) سلطنتی یا اربابی رشد می‌کرد که، همان‌طور که رادبرتوس (Rodbertus) دریافته است، با وجود تمام مشابهتهای سطحی، از بیخ و بن با روند توسعه فعالیتهای تجاری در غرب متفاوت و حتی متضاد می‌باشد.

با این حال، مبنا و اهمیت تمامی خصایص ویژه سرمایه‌داری غرب، در نهایت، از همراهی و ارتباط آنها با سازمان سرمایه‌داری کار حاصل می‌شود. حتی آنچه معمولاً تجاری‌شدن نامیده می‌شود که عبارت است از گسترش اوراق بهادار قابل انتقال، و عقلانی‌شدن بورس‌بازی و بازار سهام و مبادلات و از این قبیل، با سازمان سرمایه‌داری کار پیوند دارد. زیرا بدون سازمان عقلانی و سرمایه‌داری کار تمامی اینها، اگر هم اصولاً امکان‌پذیر می‌بود، دیگر چنین اهمیتی خصوصاً برای ساخت اجتماعی و مسائل خاص مربوط به آن در غرب امروز نداشت. محاسبه دقیق - که پایه همه چیزهای دیگر است - فقط بر مبنای کار آزاد میسر است.^۲

و درست همان‌طور که، یا شاید به این دلیل که، در جهان بیرون از غرب هیچ‌گونه سازمان کار عقلانی شناخته نشده، سوسیالیسم عقلانی نیز شناخته نشده است. البته، در برخی از تمدنها

اقتصاد مدنی، سیاست مدنی تأمین غذا، سوداگری و سیاستهای رفاهی شاهان و شاهزادگان، جیره‌بندی، تنظیم حیات اقتصادی، سیاستهای حمایتی و تئوریهای اقتصاد آزاد (مانند چین) وجود داشته است. انواع گوناگون سوسیالیسم و کمونیسم در سراسر جهان تجربه شده است: کمونیسم خانوادگی، دینی یا نظامی، سوسیالیسم دولتی (در مصر)، کارتل‌های انحصاری و سازمانهای مصرف‌کنندگان. با این‌که امتیازات بازار مدنی، بنگاهها، اصناف و انواع تفاوت‌های حقوقی بین شهر و روستا همه‌جا وجود داشته اما مفهوم شهروند بیرون از غرب و مفهوم بورژوازی بیرون از غرب مدرن، جای دیگری مشاهده نشده است. به همین ترتیب، طبقه پروتاریا نمی‌توانست در جای دیگری شکل بگیرد زیرا سازمان عقلانی کار آزاد که تحت انضباط قاعده‌مند باشد هیچ‌جا جز غرب دیده نشده است. مبارزه طبقاتی وام‌دهندگان با وام‌گیرندگان؛ زمینداران با افراد فاقد زمین و سرفها یا اجاره‌داران: تضاد منافع تجاری با منافع مصرف‌کنندگان یا زمینداران همه‌جا با ترکیبات گوناگون وجود داشته است. اما حتی مبارزات سرمایه‌گذاران و کارکنان آنها در غرب قرون وسطی، در جاهای دیگر فقط در مبادی راه بوده است. تضادی که امروزه بین آنتروپروندهای صنعتی بزرگ و کارگران آزاد مزدبگیر دیده می‌شود اصلاً وجود نداشته و بنابراین هیچ‌گونه مسأله‌ای از قبیل مسائل مربوط به سوسیالیسم نمی‌توانسته در میان باشد.

از این‌رو، پس از تمام این ملاحظات، مسأله اصلی ما در مطالعه تاریخ جهانی فرهنگ، حتی از نقطه نظر صرفاً اقتصادی، به‌طور کلی توسعه و تحول فعالیت سرمایه‌داری نیست که در فرهنگهای مختلف فقط به لحاظ صوری با هم متفاوتند: سرمایه‌داری مخاطره‌جویانه در تجارت و جنگ و سیاست و یا سرمایه‌داری حکومتی به‌عنوان منبع درآمد. بلکه مسأله اصلی عبارت است از منشأ این سرمایه‌داری خشک و جدی و سازمان عقلانی کار آزاد در آن. یا به زبان تاریخ فرهنگی مسأله اصلی منشأ طبقه بورژوازی غربی و خصوصیات آن است، این مسأله مسلماً با سازمان سرمایه‌داری کار پیوند نزدیک دارد اما کاملاً با آن یکسان نیست. زیرا بورژوازی در حکم یک طبقه پیش از توسعه شکل خاص سرمایه‌داری مدرن (البته حقیقت این است که فقط در نیمکره غربی) وجود داشته است.

با یک نگاه می‌توان دریافت که شکل ویژه سرمایه‌داری مدرن غربی به‌شدت تحت تأثیر توسعه امکانات تکنیکی قرار داشته است. عقلانیت این سرمایه‌داری امروزه عمدتاً بر پایه محاسبه‌پذیری بودن مهمترین عوامل تکنیکی استوار است. به عبارت دیگر، این سرمایه‌داری به خصوصیات علم مدرن و به‌خصوص به علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و به آزمایشهای تجربی

دقیق و عقلانی وابسته است. از طرف دیگر، علائق سرمایه‌دارانه به کاربرد دستاوردهای علمی در صحنه اقتصاد، مشوق مهمی برای پیشرفت این علوم و تکنیکهای مربوط بدان محسوب می‌شود. اما حقیقت این است که نمی‌توان چنین علائقی را منشأ علم غربی دانست. محاسبه، حتی براساس دستگاه ددهی، و علم جبر در هند رواج داشته و در واقع دستگاه حساب ددهی همانجا اختراع شد. اما به کارگیری این محاسبه فقط توسط سرمایه‌داری در حال رشد غربی تحقق یافت در حالی که در هند این علم به پیدایش حساب مدرن یا فن حسابداری نیانجامید. به همین‌سان، علائق سرمایه‌دارانه تعیین‌کننده منشأ ریاضیات و علم مکانیک نیستند. اما مسلم است که در غرب ملاحظات اقتصادی مشوق و مساعدت‌کننده بهره‌گیری تکنیکی از معرفت علمی بود که برای زندگی توده مردم اهمیت زیادی داشت. اما این مساعدت و تشویق ناشی از ویژگیهای ساختار اجتماعی در غرب بود. بنابراین باید پرسید که این تأثیر از کدام بخش ساخت اجتماعی نشأت می‌گرفت، زیرا همه این بخشها بدین لحاظ اهمیت یکسانی نداشته‌اند.

ساختار عقلانی قانون و حکومت از جمله بخشهایی است که از این نظر اهمیت تردیدناپذیری داشته‌اند. زیرا سرمایه‌داری عقلانی مدرن نه فقط به ابزارهای تکنیکی تولید بلکه به نظام حقوقی و حکومتی محاسبه‌پذیر، یعنی به قواعد رسمی، نیازمند است. بدون چنین نظامی می‌توان انتظار وجود سرمایه‌داری تجاری مخاطره‌جو و تمام انواع سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست را داشت اما فعالیت اقتصادی عقلانی براساس ابتکارات فردی و با سرمایه ثابت و محاسبات دقیق امکان‌ناپذیر می‌گردد. این نوع نظام حقوقی و حکومتی، که دارای کمال صوری و حقوقی در مقایسه با جاهای دیگر است، فقط در غرب در کنار فعالیتهای اقتصادی قرار داشت. پس باید دید منشأ این قانون در کجا بوده است. شکی نیست که علائق سرمایه‌دارانه نیز، همراه با مقتضیات دیگر، به تسهیل سلطه طبقه‌ای از حقوقدانان در عرصه قانون و حکومت مساعدت کرد، به‌خصوص آن‌دسته که آموزش قوانین عقلانی را دیده بودند، اما این عامل به‌هیچ‌وجه یگانه عامل یا حتی عامل اصلی نبود. خود این علائق نبودند که قانون مذکور را پدید آوردند. در این تحول نیروهای کاملاً متفاوتی دست‌اندرکار بوده‌اند. چرا علائق سرمایه‌دارانه در چین یا هند به نتایج مشابهی نیانجامید؟ چرا پیشرفتهای علمی و هنری و سیاسی یا اقتصادی در این کشورها وارد همان مسیر عقلانی‌شدن که مختص به غرب است نگرديد؟

در تمام موارد فوق پرسش در باره عقلانیت‌گرایی خاص و منحصر به فرهنگ غرب است. حال ممکن است معانی بسیار متفاوتی از اصطلاح عقلانیت‌گرایی فهمیده شود. در بحث زیر به دفعات این معانی متفاوت را خواهیم دید. مثلاً تأملات عارفانه، یعنی نگرشی که اگر از بخشهای

دیگر زندگی بدان بنگریم کاملاً غیر عقلانی است، درست به اندازه زندگی اقتصادی و تکنیک و پژوهش علمی و آموزش نظامی و قانون و حکومت عقلانی شده است. به علاوه، هر یک از این حوزه‌ها ممکن است بر اساس ارزشها و اهداف غایی بسیار متفاوتی عقلانی شود، و آنچه از یک نقطه نظر عقلانی است ممکن است از نقطه نظر دیگری کاملاً غیر عقلانی باشد. از این رو، بخشهای مختلف زندگی و تمام حوزه‌های فرهنگ انسانی شاهد کیفیات گوناگون عقلانی شدن، بوده‌اند. برای آنکه چگونگی تفاوت‌های آنها را از نقطه نظر تاریخ فرهنگی معلوم کنیم ضرورتاً باید بدانیم که چه بخشهایی و در چه جهاتی عقلانی شده‌اند. بنابراین، اولین قدم این است که مختصات منحصر به عقلانیت‌گرایی غربی، و در دل آنها شکل امروزی آن را، به صورت تکوینی استخراج و تبیین کنیم. چنین تلاشی برای تبیین، با پذیرش اهمیت بنیادی عامل اقتصادی، باید پیش از هر چیز اوضاع اقتصادی را مورد توجه قرار دهد. اما در عین حال، رابطه عکس نیز نباید نادیده گرفته شود. زیرا اگرچه تحول و توسعه عقلانیت‌گرایی اقتصادی تا حدی به تکنیک و حقوق عقلانی وابسته است، اما در عین حال به توانایی و آمادگی انسانها به پذیرش گونه‌های خاصی از کردار عقلانی نیز وابسته است. وقتی موانع معنوی بازدارنده این گونه کردارهای عقلانی شوند، تحول و توسعه کردار اقتصادی عقلانی نیز با مقاومتهای جدی درونی روبه‌رو می‌شود. در گذشته، نیروهای مذهبی و جادویی و آرمانهای اخلاقی ادای تکلیف که برخاسته از این نیروها بوده‌اند همواره از جمله مهمترین عوامل شکل‌دهنده کردار بوده‌اند. در این مطالعه ما به بررسی این نیروها می‌پردازیم.^۸

در آغاز، دو مقاله قدیمی تر گنجانده شده که در آنها می‌خواهیم به یکی از مهمترین و غامض‌ترین وجوه مسأله نزدیک شویم که عبارت است از تأثیر برخی افکار دینی بر تحول و توسعه روحیه اقتصادی خاصی یا منش نظام اقتصادی خاصی. در این مورد ما با مسأله پیوند بین روح حیات اقتصادی مدرن و اخلاقیات عقلانی مذهب پروتستان زهدگرا مواجهیم. بنابراین در این دو مقاله ما فقط یک طرف زنجیره علی را بررسی می‌کنیم. در مقاله‌های بعدی که در باره اخلاقیات اقتصادی ادیان جهانی هستند می‌کوشیم با مرور روابط بین ادیان عمده با حیات اقتصادی و با قشر بندی اجتماعی دنیای آنها، تا آنجا که برای یافتن نقاط مقایسه با تحول و توسعه غربی لازم باشد، هر دو مناسبت علی را دنبال کنیم. زیرا فقط با این اسلوب است که امکان ارزیابی علی عناصری از اخلاقیات اقتصادی منحصر به ادیان غربی به دست می‌آید و فقط با این روش است که امید به کسب میزان قانع‌کننده‌ای از نزدیکی به واقعیت امر وجود دارد. بنابراین، مطالعات حاضر مدعی ارائه تحلیل کاملی از فرهنگها، هر چند به اختصار، نیستند.

برعکس، این مطالعات در باره هر فرهنگ عمداً بر عناصری تأکید می‌کنند که با تمدن غربی تفاوت دارند. بنابراین، در این مقالات توجه ما قطعاً بر مسائلی است که برای درک فرهنگ غربی از این نقطه نظر مهم می‌نمایند. با توجه به این هدف هیچ روش دیگری امکان‌پذیر به نظر نمی‌آید. اما برای اجتناب از کژفهمی‌ها در اینجا باید به خصوص بر محدودیت مقصود خود تأکید کنم.

از طرف دیگر، حداقل باید به افراد تازه‌کار اخطار کنیم که در باره اهمیت این تحقیقات مبالغه نکنند. مسلماً برای یک چین‌شناس و هندشناس و سامی‌شناس یا مصرشناس چیز تازه‌ای در این مطالعات وجود ندارد. فقط امیدوارم این متخصصان هیچ لغزش فاحشی که بنیاد کار را سست کند در آن نیابند. بر من معلوم نیست که تا چه حد توانسته‌ام به حد مطلوبی که برای یک غیرمتخصص متصور است نایل آیم. کاملاً واضح است که اگر کسی چاره‌ای جز اتکا به ترجمه‌ها و ارزیابی و استفاده از منابع تاریخی و اسنادی و ادبی نداشته باشد ناچار از اتکا به مطالب تخصصی خواهد بود که غالباً به شدت مناقشه‌پذیرند و او نمی‌تواند قضاوت دقیقی در باره صحت و سقم آنها داشته باشد. چنین نویسنده‌ای باید با فروتنی بسیار از ارزشهای کار خود سخن بگوید. دیگر این‌که، تعداد ترجمه‌ها از منابع واقعی (کتابها و اسناد)، به خصوص در مورد چین، هنوز در مقایسه با آنچه موجود و مهم است بسیار ناچیز می‌باشد. نتیجه تمامی اینها اینکه مطالعات فعلی قطعاً، به خصوص در قسمتهای مربوط به آسیا، جنبه موقتی و آزمایشی دارند. فقط متخصص صلاحیت قضاوت نهایی دارد. و طبیعتاً این مطالعات فقط به این دلیل نوشته شده‌اند که تا به حال پژوهشهای تخصصی با این هدف خاص و از این نقطه نظر بخصوص، انجام نگرفته است. اما این مطالعات سرنوشتی جز منسوخ شدن توسط مطالعات دیگر ندارند - به معنایی مهمتر و بیشتر از آنچه در باره هر کار علمی می‌توان گفت. اگرچه تعدی به رشته‌های دیگر می‌تواند مورد مخالفت و اعتراض باشد اما در یک مطالعه تطبیقی گزیری از این تعدی نیست. چنین پژوهشگری باید با گردن‌نهادن به تردیدهایی که در باره میزان موفقیت او هست، تمام مسئولیتهای کار خود را بپذیرد.

سبک و سیاق پرشور و حرارت ادیبان ما را به این فکر می‌اندازد که امروزه می‌توان متخصصان را کنار گذاشت. یا آنها را به مقامی پایینتر از مقام یک پیشگو تنزل داد. تقریباً تمام علوم چیزی مدیون اهل ذوق و تفنن هستند و اغلب حتی نقطه نظرات ارزشمندی را به آنها مدیونند. اما تفنن‌گرایی و ذوق‌پرستی به عنوان یک اصل راهنما پایان علم است. کسی که برای تفنن مشتاق دیدن تصاویر است باید به سینما برود (نه این‌که به این مطالعات روی آورد)،

هرچند که امروزه در این حوزه از پژوهش این تصاویر به وفور به صورت ادبی نیز به او عرضه خواهد شد.^{۱۰} هیچ چیز بیش از این طرز تلقی تفنن‌گرا از مقاصد کاملاً جدی این مطالعات دور نیست. و باید اضافه کنیم که هرکس خواهان موعظه است باید به معبد برود. در اینجا درباره ارزش و فضیلت فرهنگها نسبت به هم، حتی کلمه‌ای گفته نخواهد شد. واقعیت این است که وقتی کسی به بررسی قسمتی از تاریخ سرگذشت انسان می‌پردازد، خواهناخواه، مرعوب آن می‌شود. اما او باید برداشتهای شخصی کوچکی را برای خود نگه‌دارد، همان‌طور که ما در برابر چشم‌انداز دریا یا کوهستانهای باشکوه چنین می‌کنیم، مگر این‌که کسی خود را موظف و توانا به بیان هنری یا دینی درباره آنها بداند. اگر غیر از این باشد، سخنان پرآب و تاب درباره شهود چیزی نیست جز سرپوشی بر فقدان یا ضعف بینش به موضوع، که درخور همان قضاوتی است که فقدان ضعف بینش به انسانها درخور آن است.

حال باید دلایلی بیاورم که چرا از مواد و مصالح قوم‌نگاشتی که در هر پژوهش کاملی، به‌خصوص در باره ادیان آسیایی، سهم ارزشمندی دارد اصلاً استفاده نکرده‌ام. این محدودیت فقط به دلیل محدود بودن قدرت کار بشر به من تحمیل نشده است. به نظر می‌رسد این حذف تا حدی مجاز باشد زیرا در اینجا ما ضرورتاً با اخلاق مذهبی طبقه‌هایی سروکار داریم که حاملان فرهنگ ممالک خود بوده‌اند. ما در پی تأثیری هستیم که کردار آنها به جای گذاشته است. کاملاً درست است که شناختن این تأثیر با تمام جزئیات آن فقط وقتی امکان‌پذیر است که اسناد و مدارکی از قوم‌نگاری و فولکلور با آن مقایسه شود. از این رو، باید به صراحت بپذیریم و تأکید کنیم که وجود این شکاف چیزی است که قوم‌نگار در اعتراض به آن محق خواهد بود. من امیدوارم بتوانم طی مطالعات نظام‌مند خود در باره جامعه‌شناسی دین سهم خود را در پرکردن این شکاف ایفا کنم.^{۱۱} اما چنین تکلیفی فراتر از محدوده‌های این پژوهش است که اهداف آن دقیقاً مشخص شده‌اند. در اینجا به حکم ضرورت به برجسته‌سازی نقاط مقایسه با ادیان غربی اکتفا کرده‌ام.

در پایان می‌توانیم نگاهی به جنبه انسان‌شناختی این مسأله بیاندازیم. وقتی به دفعات شاهدیم که برخی صور عقلانی‌شدن، حتی در بخشهایی از زندگی که ظاهراً مستقل از این فرآیند هستند، در مغرب‌زمین و فقط مغرب‌زمین، گسترش یافته‌اند، طبیعتاً به این صرافت می‌افتیم که مهمترین دلیل در تفاوت‌های وراثتی نهفته است. نگارنده می‌پذیرد که مایل است اهمیت وراثت زیست‌شناختی را خیلی زیاد بداند. اما به‌رغم پیشرفتهای شایان توجه در تحقیقات انسان‌شناختی، تا به حال هیچ راهی برای سنجش دقیق یا حتی تخمین اندازه یا، مهمتر از همه،

شکل تأثیر وراثت بر تحولاتی که اینجا مورد مطالعه هستند، نمی‌بینیم. این باید یکی از وظایف پژوهش جامعه‌شناختی و تاریخی باشد که ابتدا تمام تأثیرات و روابط علی را که براساس عکس‌العمل به شرایط محیطی تبیین‌پذیرند، تجزیه و تحلیل کند. فقط پس از آن و هنگامی که روانشناسی و عصب‌شناسی تطبیقی قومی از وضعیت فعلی و از وعده‌ها و نویدهای آغازین فراتر روند، می‌توان به احتمال رسیدن به پاسخی رضایت‌بخش برای این پرسش امیدوار بود.^{۱۲} به‌نظر من در حال حاضر چنین شرایطی موجود نیست، و به همین دلیل تمایلی به تحلیل وراثتی نشان‌دهنده چشم‌پوشی خام و ناشایانه از امکان حصول معرفت در زمان حاضر است و مسأله را به‌سوی عواملی برمی‌گرداند که فعلاً ناشناخته‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

- * این اظهارنظر وبر، شاید ناشی از نقص اطلاعات او درباره اسلام باشد. مطالعه جامع اسلام برنامه‌ای بود که مرگ وبر اجازه اتمام آن را به او نداد. (م)
- * **Mimamsa** فلسفه هندی مربوط به تفسیر وداها. این فلسفه دو بخش دارد که عبارتند از اندیشه درست و رفتار درست. (م)
۱. **Ständestaat**. این اصطلاح اشاره به شکل اخیر فتودالیسم در اروپای طی گذرا به حکومت مطلق سلطنتی دارد. - پارسونز.
۲. اینجا هم، مثل چند نکته دیگر، با استاد گرانقدرمان لویر برنتانو اختلاف‌نظر دارم، به‌خصوص با توجه به واژه‌شناسی و همچنین درباره چند مسأله اقامی. به‌نظر من مناسبتی ندارد که چنین موارد متفاوتی مثل اکتساب به‌زور و غضب و اکتساب از طریق مدیریت یک کارخانه را در کنار هم تحت مقوله واحدی درآوریم؛ و مناسبت مشخص کردن هر تمایلی به کسب پول با عنوان روحیه سرمایه‌داری در برابر انواع دیگر اکتساب، از آن هم کمتر است. این مورد دوم تمام دقت مفاهیم را قربانی می‌کند و اولی امکان وضوح‌بخشیدن به تفاوت‌های خاص سرمایه‌داری غربی با اشکال دیگر سرمایه‌داری را از بین می‌برد. همچنین در فلسفه پول زیمل، اقتصاد پولی و سرمایه‌داری دو مفهوم نزدیک و حتی یکسان هستند که به تحلیل عینی او لطمه زده است. در نوشته‌های ورنر زومبارت، به‌خصوص در چاپ دوم مهمترین کار او یعنی سرمایه‌داری مدرن، فصل ممیز سرمایه‌داری غربی - حداقل از نقطه‌نظر مسأله مورد‌نظر من - که سازمان عقلانی کار است، به‌شدت تحت‌الشعاع عوامل تکوینی فرار گرفته که همه‌جای دنیا دست‌اندرکار بوده‌اند. وبر.
۳. **Commenda** یکی از صور مؤسسات تجاری قرون وسطا بود، که برای انجام مسافرت‌های دریایی به‌وجود آمد. تولیدکننده یا صادرکننده محصولات آنها را برای طرف تجاری خود در خارج از کشور می‌فرستاد (با کشتی‌ای که گاهی توسط یک طرف و گاهی توسط طرف دیگر تهیه می‌شد) که بفروشد و سهمی از سود بردارد. هزینه‌های سفر بین این دو تقسیم می‌شد (به نسبت مورد توافق)، در حالی که خطر زیان فقط متوجه

صادرکننده است. ر.ک. - پارسونز.

Weber 'Handelsgesellschaften im mittelalter', *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 323-8

۴. وامهای دریانوردی، در تجارتهای دریایی قرون وسطی رواج داشت و روشی بود برای بیمه شدن در برابر خطرات دریا بدون قوانین مربوط به ربا. وقتی تجارت دریایی پر مخاطره‌ای انجام می‌شد، مبلغ معینی... برای محموله که متعلق به فلان شخص یا سرمایه‌دار بود، گرفته می‌شد. اگر کشتی از دست می‌رفت، هیچ بازپرداختی به وام‌دهنده نمی‌شد؛ اگر کشتی سالم به بندر می‌رسید، وام‌گیرنده پیش‌پرداخت قابل توجهی، گاهی نیمی از مبلغ، را می‌پرداخت. ر.ک. - پارسونز.

Henri, *Modern Capitalism*, p. 189

۵. نوعی شرکت بین مؤسسه شراکتی و شرکت با مسئولیت محدود. حداقل یکی از شرکا بدون محدودیت و دیگران به میزان سرمایه‌گذاری خود، با محدودیت، مسئول شناخته می‌شدند. - پارسونز.

۶. طبیعتاً این تفاوت نمی‌تواند معنای مطلق داشته باشد. سرمایه‌داری معطوف به سیاست (به خصوص مالیات زراعی) در دوران باستان مشرق‌زمین و منطقه مدیترانه، حتی در چین و هند، باعث پیدایش فعالیت تجاری مستمر و عقلانی شد که حسابداری در آن - هرچند برای ما فقط بخشهایی از آن شناخته شده است - احتمالاً خصوصیتی عقلانی داشت. به علاوه، سرمایه‌داری ماجراجویانه سیاسی ارتباط نزدیکی با سرمایه‌داری بورژوازی عقلانی در توسعه بانکهای نوین داشته است، که، همراه با بانک انگلستان، عمدتاً ریشه در قراردادهای سیاسی که اغلب به جنگ مربوط می‌شدند، داشت. تفاوت بین خصوصیات پاترسون - به عنوان یک مروج نوعی - و اعضای هیئت‌مدیره بانک که سیاست‌گذار آن هستند و خیلی زود به نام «ریاخواران پیورتن گروسرزهان» شناخته شدند، از ویژگیهای آن است. به همین سان، در زمان پابل جنوبی نیز شاهد انحراف از سیاست این مستحکم‌ترین بانک هستیم. به این ترتیب، این دو طبیعتاً به یکدیگر تبدیل می‌شوند. اما هنوز تفاوت سرچایش مانده است. مروجین و صاحبان ذخایر مالی بزرگ مانند دیگر نمایندگان نوعی سرمایه‌داری مالی و سیاسی، یعنی یهودیان، خالق سازمان عقلانی کار نبوده‌اند - البته باز هم به‌طور عام و با استثنائات منفرد. این کار توسط گروه کاملاً متفاوتی از مردم انجام گرفت - و بر

۷. برای دیدن بحث ویر در باره بی‌اثری نیروی کار بردگان، به خصوص در زمینه محاسبه، مقاله او را با نام *Agrarverhältnisse im Altertum* ببینید.

۸. یعنی در مجموعه کامل *Aufsätze zur Religionssoziologie* نه فقط در مقاله ترجمه‌شده حاضر. پارسونز.

۹. دانش من در باره عبریان بسیار ناقص است. - ویر.

۱۰. نیازی نیست بگوییم که این مطلب شامل تلاش کسانی مثل کارل پاپرس (در اثرش *psychologie der weltanschauungen*) و با *Charakterologie* کلاگ و مطالعات مشابه آنها که نقطه عزیمت متفاوتی از کار ما دارند، نمی‌شود. در اینجا مجالی برای نقد آنها نیست. - ویر.

۱۱. تنها نوشته‌ای از این دست در آثار بعدی ویر بخشی از «جامعه‌شناسی دین» در کار بزرگ او اقتصاد و جامعه است. این اثر ناتمام ماند و آنچه در دست است واقعاً شکاف مذکور را به نحو رضایت‌بخشی پر نمی‌کند. - پارسونز.

۱۲. چند سال قبل روانپزشک برجسته‌ای چنین عقیده‌ای را برای من ابراز کرد. - ویر.

تفسیر وبر از جهان بورژوا - سرمایه‌داری از نظرگاه «عقلانیت»

نوشتهٔ کارل لویوت

ترجمهٔ علی مرتضویان

زمینهٔ اصلی تحقیقات وبر، که از نظر او به‌ویژه درخور پژوهش و ژرف‌اندیشی است، نه به واقعیتی خاص مربوط است و نه به «معنای عام» سرمایه‌داری. زمینه‌ای که وبر، علاوه بر تمامی بررسی‌های روش‌شناختی و مطالعات ژرف‌کاوانه‌اش در مسائل گوناگون، سعی در مطالعهٔ آن به‌گونه‌ای ریشه‌ای و بنیادی داشت، این بود که «دانش اجتماعی مطلوب ما» دانش واقعیت (Wirklichkeitwissenschaft) است. هدف «این است که به یاری این دانش، واقعیت زندگی خود و پیرامونمان را بفهمیم؛ به بیان دیگر، به معنای هر پدیدهٔ فرهنگی و روابط بین پدیده‌ها، چنانکه هستند و نیز عواملی که آنها را به شکل کنونی دگرگون کرده‌اند، پی ببریم.»^۱ بنابراین هدف از پژوهش تاریخی نه این است که بدانیم گذشته فی‌نفسه چگونه بوده است (چنانکه رانکه^۲ (Ranke) تصور می‌کرد) و نه اینکه چطور به حکم ضرورت تاریخی وضع گذشته می‌بایست چنین بوده باشد (چنانکه مارکس می‌پنداشت). پژوهش تاریخی باید توضیح دهد که وضع کنونی چگونه است و کدام علل و عوامل، وضع گذشته را به صورت کنونی دگرگون کرده‌اند. یکی از این عوامل، و در واقع عمده‌ترین آنها در عصر ما، «سرمایه‌داری» است، هرچند که سرمایه‌داری هم خود چیزی بیش از «بخشی از تاریخ حیات بشر» نیست.^۳ وبر، آشکارا میان چنین درکی از «معنای واقعی که در متن آن جای داریم و تعیین‌کنندهٔ رفتار ماست، یعنی همان شناخت اجتماعی - اقتصادی ما از روزگارانمان، و جست‌وجو برای کشف «علل غایی» و «قوانین عمومی»

تمایز قائل می‌شود.

معنای صورت [تاریخی] یک پدیده فرهنگی و مبنای این معنا را نمی‌توان با استناد به مجموعه‌ای از قوانین، هر اندازه هم جامع و کامل باشند، توضیح داد؛ زیرا معنا از رابطه میان پدیده‌های فرهنگی و تصورات ارزشی پدید می‌آید و این رابطه، پیشفرض معناست. ما واقعیت تجربی را تا آنجا که با ارزشهایمان نسبت داشته باشند، «فرهنگ» می‌شماریم. [به بیان دیگر] فرهنگ فقط و فقط شامل آن عناصر و بخشهایی از واقعیت است که در ارتباط با ارزشها برای ما معنا داشته باشند.^۴ بنابراین، امور انسانی را هرگز نمی‌توان بدون «پیشفرضها» فهمید. فرجام هر کوششی برای فهم واقعیت بدون در نظر گرفتن پیشفرضها، چیزی نیست مگر مثنی «احکام وجودی» [که فقط خیر از وجود یا عدم چیزی می‌دهند] در باره انبوهی از ادراکات پراکنده و متفصل، و تازه چنین کاری هم فقط به صورت فرضی امکان‌پذیر است.^۵

رده‌بندی و نامگذاری یک روند، مثلاً به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی - اقتصادی، دال بر وجود چیزی «عینی» در ذات آن نیست، بلکه فقط ناشی از علائق ارزشی و شناختی ماست که این نیز برخاسته از معنای فرهنگی خاص چنین «روندی»^۶ است. ماهیت این معنا، از نسبت آن با ما در مقام موجوداتی انسانی، و نه لزوماً در مقام افرادی خاص، ناشی می‌شود. اما هرآنچه برای ما و در نسبت با ما معنا دار است بی‌شک از رهگذر پژوهش در واقعیت تجربی، «بدون در نظر گرفتن پیشفرضها»، فهمیده نمی‌شود؛ برعکس، تا چیزی را معنادار تشخیص ندهیم، به جست‌وجو و پژوهش در آن نمی‌پردازیم،^۷ و حتی به آن به دیده یک مسأله و موضوعی درخور دانسته شدن نمی‌نگریم. این «واقعیت» که «سرمایه‌داری» برای ما واجد معناست، یکی از مصادیق همین حکم است.

واقعیت انسانی برای ما از جنبه‌هایی گوناگون معنادار و «درخور دانستن» است. یکی از اینها، خود علم به مثابه واقعیتی معنادار است - معنادار از این لحاظ که به شکل موجود ظاهر شده است و نه به اشکالی دیگر. و بر، صورت علمی شناخت خویش را ویژگی بارز خصلت مشخصاً تاریخی کل زندگی مدرن و تمامی مسائل برخاسته از آن می‌داند. با این نگرش، راه ویر از راه شیفتگان علم‌زده و سطحی‌نگر دانشهای تخصصی و نیز از راه کسانی که ساده‌لوحانه به علم ایمان می‌ورزند، نظیر بسیاری از مارکسیستها، جدا می‌شود.^۸ و بر، با آگاهی از ویژگی علم به طرح پرسش در باب «معنای علم تخصصی و عقلانی»^۹ می‌پردازد. علم، در روند تخصصی شدن، حرفه‌ای شدن و «اثباتی شدن»، خود به بخشی از «روح» و بی‌روحی (un-spirit) «سرمایه‌داری» تبدیل شده است.^{۱۰} هیچ‌کس نمی‌تواند در چارچوب چنین علمی، یعنی به یاری خود علم،

بگوید که چنین علمی را اصلاً معنایی هست یا نه و اگر هست مشخصات آن کدام‌اند، چرا که علم با هویت جدیدش نه در خدمت «خداوند» است، نه در خدمت «وجود راستین» و نه حتی در خدمت «خوشبختی» فردی.

پرسش «روش‌شناسانه» وبر در خصوص ارزش علم اساساً شبیه به پرسشی است که نیچه در قلمرو فلسفه مطرح کرد و معنا و ارزش «حقیقت» را به پرسش کشید: «هستی ما جز این چه معنایی می‌تواند داشته باشد که اکنون در درون ما میل کشف حقیقت به مسأله‌ساز بودن خود پی برده است؟»^{۱۱} وبر می‌گوید «ایمان به ارزش حقیقت علمی... فقط در بعضی از فرهنگها پدید آمده است»^{۱۲} و از همین موضع، بحث ضرورت به اصطلاح داوری علمی فارغ از ارزش را پیش می‌کشد. این کار به معنای عقب‌نشینی به موضع علم‌مداری محض نیست، بلکه کوششی است برای عطف توجه به معیارهای فراعلمی (extra-scientific) نهفته در احکام علمی. این مکتب نمی‌خواهد علائق و «پندارهای ارزشی» را از میان بردارد بلکه می‌خواهد به آنها عینیت ببخشد تا بر این مبنا بتوانیم از آنها فاصله بگیریم و در آنها نظر کنیم. مرز علم و ایمان^{۱۳} بسی باریک است و گرچه حکم علمی و حکم ارزشی را باید جدا از یکدیگر در نظر بگیریم اما تفکیک قطعی و مطلق آنها به‌راستی ممکن نیست.

خدمتی که می‌شود و باید به «عینیت علمی» کرد این نیست که «ذهنیت» را به غلط و از سر وهم انکار کنیم، بلکه باید مقولات مرتبط با پژوهش علمی را، حتی اگر به شیوه علمی قابل اثبات نباشند، آگاهانه و به صراحت شناسایی کنیم و به حساب آوریم. مفهوم به‌اصطلاح «عینیت» (چنانکه وبر هم همه‌جا «به‌اصطلاح» را با عینیت به کار می‌برد و آن را با علامت گیومه مشخص می‌کند) «صرفاً مبتنی بر این واقعیت است که امور واقع برحسب مقولاتی ذهنی نظم یافته‌اند، بدین مفهوم که این مقولات ذهنی شرط پیشین دانش ما را تشکیل می‌دهند و عملکرد آنها منوط به قبول این پیشفرض است که حقایق خاصی که فقط از دانش تجربی حاصل می‌شود، به‌راستی دارای ارزش است»^{۱۴}. بنابراین ایراد وبر به مارکسیسم به‌عنوان «سوسیالیسم علمی» این نیست که مارکسیسم مبتنی بر پندارها و آرمانهایی است که از لحاظ علمی غیرقابل اثباتند، بلکه این است که عناصر ذهنی مقدمات بنیادی آن طوری عرضه شده‌اند که گویی از اعتبار «عینی» و جهان‌شمول برخوردارند. پس اعتراض وبر این است که مارکسیسم مقدمات ذهنی و عینی را خلط کرده است و از این‌رو در احکام ارزشی و پیشداوریهایش به ورطه تعصب علمی درافتاده است. «بحث قبلی در رد همین خلط است نه علیه بیان آرمانهای شخصی. میان فقدان اصول [شخصی در نظریه] و «عینیت» علمی، نسبتی ذاتی وجود ندارد»^{۱۵}.

به عقیده وبر، کاستی مارکسیسم در بی‌اعتنایی به علم نیست بلکه در علمگرایی افراطی است. با توجه به ماهیت پرسش‌انگیز عینیت علمی، ضعف مارکسیسم در بی‌بهره‌بودن از «آزاداندیشی علمی» است. وبر بر این باور است که هنجارها و آرمانهای الزام‌آور از نظر علمی قابل اثبات نیستند، و در نتیجه «برنامه‌ای برای عمل (praxis) وجود ندارد؛ اما از این گفته چنین بر نمی‌آید که «چون احکام ارزشی ماهیتاً «ذهنی» هستند، آنها را به قلمرو بحث علمی راهی نیست... زبان نقد در عرصه احکام ارزشی به خاموشی نمی‌گراید؛ برعکس، این پرسش مطرح می‌شود که معنا و هدف نقد علمی در باب آرمانها و احکام ارزشی چیست؟»^{۱۶}

بدینسان، قصد اصلی وبر آن است که به یاری نقد علمی (مانند نقد او درباره روشسر (Roscher) و کِنیز (Knies) و تأمل درونی، «عقاید»ی را که مردم، به قول یا به فعل، برای آنها تلاش و مبارزه می‌کنند،^{۱۷} بماهو «عقیده» روشن و قابل فهم کند. وبر، کار بیرون‌کشیدن و آشکارکردن پندارها و آرمانهای اساسی ناظر بر پژوهش علمی، یعنی عیان‌کردن «هدفهای غایی»، را فلسفه اجتماعی نامیده است.^{۱۸} در این خصوص، غایت تأمل علمی آن است که

معیارهای غایی مشهود در احکام ارزشی مشخص را بازشناسد^{۱۹} و از این رهگذر زمینه را برای کشاندن آنها به عرصه بحث و استدلالهایی که فروض و مقدمات آن روشن است، فراهم آورد. تأمل علمی که از نگرش خام و اثباتی علوم تخصصی فراتر می‌رود، درباره اینکه چه «باید» کرد سخنی نمی‌گوید، بلکه نشان می‌دهد چگونه می‌توان به گونه‌ای هماهنگ از وسایل موجود برای رسیدن به هدفی از پیش مشخص شده بهره گرفت. مهمتر اینکه، تأمل علمی ما را به فهم آنچه که واقعاً در جست‌وجوی آن هستیم توانا می‌کند. آنچه تاکنون درباره بی‌اعتباری «عینی» معیارهای ارزشی غایی و فقدان «هنجارها»ی عام و الزام‌آور بیان کردیم، از ماهیت خود علم نتیجه نمی‌شود، بلکه این فقدان ناشی از خصوصیات فرهنگی عصری خاص است، عصری که تقدیرش این بوده است که از «مبوه» درخت دانش «تناول کند و نیز به حکم تقدیر دریافته است که «آدمی خود باید بتواند معنای تاریخ را بازآفریند.» فقط دلبستان وحدت‌طلبی (syncretism) از سر خوش بینی ممکن است در قبال اهمیت خطیر این وضع، خود را در عالم نظر بفریبند، یا در مقام عمل نتایج و عواقب آن را نادیده انگارند.»^{۲۰}

اگر جوامع بزرگ مذهبی پابرجا و پیامبران عظیم‌الشان در قید حیات می‌بودند، ارزشهای مقبول همگان نیز به قوت خود باقی بودند. اما در غیاب اینها، جهان سراسر عرصه کشمکش میان «خدایان»، «آرمانها»، «ارزشها» و «جهان‌بینی‌ها»ی بسیار و به یکسان مجاز و مختار است.^{۲۱} دلتیای، با شناخت این جریان همه‌جاگیر، یعنی «آشفتنگی و بی‌نظمی موجود در تمامی اعتقادات بنیادین»، کوشید فارغ از «فلسفه متافیزیکی رایج»، اصولی برخوردار از اعتبار عام را از

متن «آگاهی تاریخی» استخراج کند. اما وبر نه فقط با استخراج چنین اصولی موافق نبود، بلکه هر بار که بر او ثابت می‌شد که برای داوریه‌های ارزشی نمی‌توان مبانی معتبر عینی فراهم آورد، نفس راحتی می‌کشید،^{۲۲} و این احساس راحتی او همسو با اعتقادش به «آزادی انسان» بود. درست به دلیل آنکه پژوهش علمی مبنی بر پیشفرضهای غیرصریح اما فراگیر و تعیین‌کننده است، که نوعاً متعلق به انسان است، و از آنجا که دانشمند پیش از هر چیز انسان است، بنابراین حوزه مطالعه وبر، فلسفه اجتماعی است نه جامعه‌شناسی تخصصی. هدف او آن است که مقولات پیشینی (a priori) پندارهای ارزشی ناظر بر هر نوع پژوهشی را آشکار کند.

چنین پژوهشی در نظر یک دانشمند متخصص، کوششی بیهوده است زیرا همان‌طور که وبر، خود به مناسبت‌های گوناگون خاطر نشان کرده است،^{۲۳} از این کار «چیزی به دست نمی‌آید» که به پیشرفت دانش تجربی کمک کند. با وجود این، این نوع جست‌وجوگریها، بازاندیشی فلسفی را در خصوص «معنای عینیت علمی و معرفت علمی ممکن می‌سازد. انگیزه اصلی این بازاندیشی فلسفی، دستیابی به یک دستگاه «روش‌شناسی» خودکار و مستقل نیست؛ برعکس، بازاندیشی در معنای عینیت علمی، خود از یک اعتقاد سرچشمه می‌گیرد و آن عبارت است از انکار پندارهای ارزشی سنتی نهفته در پژوهش علمی. عامترین خصوصیت این پندارها، باور به عینیت محض است و به همین سبب، وبر به یاری خود علم و به‌منظور کمک به «آزاداندیشی» علمی، بر باور علم به قواعد و هنجارهای عینی و قابلیت اثبات علمی آنها می‌تازد. این آزاداندیشی، «علمی» است، درست به همان معنایی که مارکس رویکرد «علمی» را رویکردی «انتقادی» می‌دانست و معتقد بود آنها هر دو «انسانی» اند. در نظر وبر، آزاداندیشی علمی، به‌ویژه در قبال پیشداوریهای شخصی، از ویژگیهای منش علمی و نظری است. و بر شأن حقیقی انسان را در این می‌داند که می‌تواند از آنچه به نحو اثباتی «معلوم» نیست، نتایج اثباتی بگیرد. از این رو شرح کثاف او درباره «هدفهای غایی»، یعنی مفروضات ارزشی ناظر بر پژوهش علمی، دو هدف را دنبال می‌کند: وبر قصد ندارد صرفاً به اثبات وجود این مفروضات و تأکید بر اهمیت آنها بسنده کند و سپس آنها را به حال خود رها کند، بلکه هدف روشنتر و صریحتر او «ابهام‌زدایی» (demystification) [و قابل فهم کردن] محتوای آنهاست.

قصد اساسی و صریح وبر در مقالاتش در باب فلسفه علم آن است که «توهمات» را از بنیان ویران کند. او در دو رساله آموزنده‌اش در خصوص روش‌ر و کینز کوشیده است به گونه‌ای روشمند بی‌اعتباری بعضی از پیشداوریها و احکام ارزشی را نشان دهد، مثلاً پیشداوریها و احکامی که این واقعیت بشر را که دورنمای «عصر کنونی» اساساً دنیوی است یا این نکته را که

علم، چنانکه نیچه گفته است، به «الحاد علمی» تبدیل شده است، انکار می‌کنند و بدین‌سان به «آزاداندیشی علمی» پشت‌پا می‌زنند.^{۲۴} رساله‌های «روش‌شناسانه» وبر اساساً بازتاب آگاهی او به این واقعیت خاص است — «اینکه اکنون پس از یک‌هزار سال گرایش تام و تمام به جذبۀ شکوهمند اخلاقی مسیحی، که به قولی ما را در خود غرق کرده بود، اینک آن را از یاد برده‌ایم.» مقالات وبر با منطق ذاتیش، از توجه او به این نکته مایه می‌گیرد که ابهام و تردید نه فقط بر علم و فرهنگ جدید، بلکه به‌طور کلی بر پهنۀ زندگی ما سایه افکنده است. وبر خود کاملاً به انگیزۀ درونی تأملات روش‌شناسانه‌اش آگاه بود، چنانکه مارکس نیز به نیت اصلی خود در نقد مشهورش بر فلسفۀ حق‌هگل و «روش» آن، وقوف داشت....

عقلانیت: آزادی فردی در متن وابستگی

تجربۀ تاریخی ما سراسر مزید درستی تام و تمام این حقیقت است که هرگز نمی‌توان به امر ممکن دست یافت مگر با تلاشهای مکرر برای دستیابی به امر ناممکن. اما کسی در این کار توفیق می‌یابد که نه فقط رهبر، بلکه به معنای ساده کلمه فهردمان است.^{۲۵}

وبر، معنای مثبت عقلانیت را آشکارا مفهوم مخالف آن می‌شمارد. این معنای مخالف، در جامعه‌شناسی مذهب وبر که آگاهانه به صورت یک پژوهش تاریخی محض تدوین شده است، هویدا نیست، اما در نوشته‌های سیاسی او، به‌ویژه بخش دوم «مجلس و حکومت»^{۲۶} و نیز در یکی از سخنرانیهای مشهور است.^{۲۷} در این دو اثر، وبر به جریان عقلانی شدن حوزه سیاست که به شکل گسترش دیوانسالاری (bureaucratisation) و ملی شدن ظاهر می‌شود می‌تازد. او تأکید می‌کند که جنگ جهانی اول، جریان کلی عقلانی شدن، یعنی حسابگری عقلانی، تقسیم کار و سازمانبندی تخصصی و دیوانسالارانه را در تمامی نهادهای اقتدار بشری تشدید می‌کند. این جریان از ارتش و دولت گرفته تا کارخانه‌ها و مدارس و آموزشگاهها و دانشگاههای علمی-فنی گسترش می‌یابد. آزمونهای تخصصی به‌عنوان نخستین شرط به‌دست آوردن شغل و موقعیتی مطمئن، روزبه‌روز اهمیت بیشتری می‌یابند. چنانکه می‌دانیم، این جریان از مدت‌ها قبل جداً «موضوع باب روزه بوده است و هم دانشگاهها که سودشان در پذیرش دانشجو به مقیاس زیاد است و هم دانشجویان که آرزوی رسیدن به مشاغل رسمی را در سر می‌پروراندند، از آن جانبداری کرده‌اند. این جریان هم بر سازمانهای دولتی حاکم است و هم بر غیر آنها؛ این واقعیت ملال‌آور

تخصصی شدن دیوانسالاران حتی «سوسیالیسم آینده»^{۲۸} را تهدید می‌کند. حتی آنجا که سوسیالیسم به مخالفت با این جریان به پا می‌خیزد، کارش را با یک دیوانسالاری فریه‌تر به پایان می‌برد، و این است مشخصه بارز دوران کنونی و آینده قابل پیش‌بینی.

بی‌شک حذف تدریجی سرمایه‌داری خصوصی عقلاً و نظراً امکان‌پذیر است، اما نه به آن سادگی که بعضی از ذهن‌های ساده و بی‌اطلاع از ماهیت سرمایه‌داری خصوصی در خیال خود می‌پرورند. قطعاً جنگ [جهانی اول] چنین نتیجه‌ای را در پی نمی‌آورد. اما به فرض که چنین نتیجه‌ای هم در پی بیاید، به‌راستی نتیجه عملی آن چیست؟ آیا قفس آهنین صنعت مدرن درهم خواهد شکست؟ خیر! به‌عکس، نتیجه‌اش این است که مدیریت تشکیلات ملی شده یا مثلاً «سوسیالیزه شده» باز به یک دیوانسالاری بدل خواهد شد.^{۲۹}

این «ماشین جاندار» که ویژگی‌های همان «تخصص و تربیت حرفه‌ای عقلانی» است، دقیقاً به ماشینی بی‌جان شباهت دارد، یعنی «روحی که دچار تصلب و جمود شده است».

ماشین جاندار و ماشین بی‌جان، با هم قفس اسارت فردا را می‌سازند. اگر حکم تقدیر این است که آنچه از نظر فنی مطلوب شمرده می‌شود، یعنی تشکیلات و خدمات دیوانسالارانه - عقلانی، غایت و یگانه ارزش حاکم بر جریان امور زندگی آدمیان باشد، شاید آنان مجبور شوند از سر ناتوانی به زیستن در این قفس تن دردهند؛ و به‌راستی که دیوانسالاری بسی بهتر از هر ساختار دیگری این هدف را برمی‌آورد.^{۳۰}

آنگاه نوعی ساختار اجتماعی «اندام‌وار»، یعنی ساختاری شرقی - مصری، پدید می‌آید. اما این ساختار اجتماعی نو، برخلاف الگوی شرقی، به‌مثابه یک ماشین، دقیقاً عقلانی خواهد بود. راستی چه کسی می‌تواند با قاطعیت بگوید که آینده آستن چنین رویدادی نیست؟... بیایید فرض را بر این بگذاریم که چنین سرنوشتی بی‌هیچ تردید در انتظار ماست. در این صورت آیا نگرانی بعضی از فضلا و ادبای ما از اینکه تحولات سیاسی و اجتماعی آینده ممکن است به «فردگرایی» و «دموکراسی» افراط‌آمیز گرایش یابد مسخره نیست؟ و همچنین سخن کسانی که می‌گویند «آزادی واقعی» فقط زمانی شکوفا می‌شود که «هرج و مرج» کنونی در عرصه تولید اقتصادی و «بازبهای حزبی» در پارلمان‌های ما، جایشان را به «نظم اجتماعی» و «ساختاری اندام‌وار» بپسارند؟ - این سخن مبین انفعال و سترونی اجتماعی در سایه یگانه قدرت‌گرایناپذیر عصر ماست: دیوانسالاری دولت و اقتصاد! با توجه به این واقعیت خطیر که دیوانسالاری به‌گونه‌ای مهارناپذیر رو به گسترش دارد، پرسش درباره سرنوشت و نیز صورت‌آنی سازمان‌های سیاسی جامعه فقط به این صورت قابل طرح است که (۱) با در نظر گرفتن جریان سهمگین و دامنگستر دیوانسالاری، آیا اصلاً می‌شود چیزی از نه‌مانده‌های آزادی در عرصه «فردگرایی» را به هر شکل و هر معنا حفظ کرد؟^{۳۱}

هشت سال پیشتر (در ۱۹۰۹)، وبر کلمات و تعبیراتی مشابه را بر ضد کسانی که در مقام توجیه عقلانی شدن برآمده بودند به کار برده بود، هرچند که او خود به این نتیجه رسیده بود که ایستادگی در برابر «ماشین انسانی» کاری بیهوده است. بنابراین مسأله این نیست که چگونه می شود به نحوی این جریان را تغییر داد (مارکس). [این کار از ما ساخته نیست.] بنابراین پرسش اصلی این است که این جریان چه «آثار و نتایجی» در پی دارد؛ به عبارت دیگر، در راستای ملاحظات پیشین خود و بر، با در نظر گرفتن «وسایل» موجود، چه اهداف و خواستهایی را می توانیم براساس ارزشهای غایی، به گونه ای منسجم، در پیش گیریم. هرچند که امروزه شهوت گسترش دیوانسالاری حتی در میان دانش پژوهان، «آدمی را نوید می کند».

گویا چنین است که ما واقعاً دانسته و اندیشیده خواسته ایم به هیأت مردمانی درآیم که فقط نیازمند «نظم» اند و بس، مردمانی که اگر این نظم حتی یک دم سُست شود، نگرانی و هراس بر آنان چیره می شود، و اگر از قالب خاصی که در این نظم به خود گرفته اند بریده شوند، به درماندگی و پریشانی درمی افتند. باری، ما در مسیر جریانی افتاده ایم که رو به سوی دنیایی دارد که فقط جولانگاه مردمانی چنین نظم باور است. بنابراین مسأله اساسی ما این نیست که چگونه به این جریان قوت و شتابی باز هم افزونتر ببخشیم، بلکه باید ببندیشیم که چه وسایلی را باید بر ضد این ماشین به کار گیریم تا بتوانیم بقایای انسانیت را از سیلاب این جریان تلاشی روح و این چیرگی مطلق آرمانهای دیوانسالارانه حفظ کنیم.^{۳۲}

وبر سخنرانی خود را در کنفرانس با اعتراضی صریح پایان داد که به مذاق معلمان اخلاق خوش نمی آمد. رأی او این بود که ظاهراً امروزه «گسترش سرمایه داری خصوصی همراه با دیوانسالاری تجاری ناب که آسان و بی پروا به فساد درمی غلتد» بر «هدایت و مدیریت دولتی» [اقتصاد] از سوی هیأت حاکمه به شدت اخلاقی آلمان که نقاب قدرت چهره اش را قداست بخشیده است، ترجیح دارد.^{۳۳}

تنها پرسشی که وبر طرح آن را در قلمرو مسأله عقلانی شدن دیوانسالارانه موجه می داند این است که در برابر این جریان که نزدیک است تا سراسر زندگی را در کام خود فروکشد، چگونه می شود به نحوی بقایای «آزادی عمل فردگرایانه» را حفظ کرد. اما وبر همین آزادی عمل را برای خود «حفظ» نکرد، بلکه برعکس همواره برای آن مبارزه کرد - کم و بیش مبارزه ای برای نفس مبارزه. در باره شخصیتی چون یاکوب بورکهارت (Jacob Burckhardt) می توان گفت که او با عقب نشینی آگاهانه به قلمرو «شخصی» و فرهنگ «اروپای کهن» آزادی خود را «حفظ» کرد.^{۳۴}

مدرّسی چون ای. گوته‌این (E. Goethe) هم توانست نیمی از آزادی خود را حفظ کند. اما وبر، برخلاف این‌دو، همواره در راه آزادی مبارزه کرد و در این مبارزه، فعالانه و آگاهانه، در متن [واقعیت‌های] این جهان باقی ماند تا از درون با سلاح «انکار» با آن مخالفت کند.^{۳۵} به‌هرحال، پرسش این است که چگونه و برای چه؟ پاسخ به این پرسش نیازمند آن است که زمینه معنایی پدیده عقلانی شدن را به اختصار بررسی کنیم.

کلیترین و فراگیرترین دستاورد جریان عقلانی شدن همان است که وبر در بحث خود پیرامون «علم» به‌طور اخص به آن پرداخته است - یعنی همان فرایند بنیانی افسون‌زدایی از جهان.^{۳۶} به تعبیری عقلانی، جادویی که در اعصار آغازین بر رابطه میان انسان و جهان سایه افکنده بود، در حکم ایمان به نوعی معنای «عینی» برای زندگی بود. پس از افسون‌زدایی از این رابطه، دیگر بار جست‌وجو برای کشف «معنای» واقعیات عینی زندگی‌مان ضرورت یافت. از این‌روست که وبر مشخصاً به جست‌وجوی معنای علم می‌پردازد. از آنجا که تمامی واقعیت‌های عینی زندگی ما، در نتیجه تحقق جریان عقلانی شدن به‌دست آدمیان، معنای عینی خود را از دست داده‌اند، اینک این واقعیات در هیأت جدیدی به ذهنیت بشری عرضه می‌شوند تا از این طریق معنای آنها تعیین شود. تا آنجا که به رابطه انسان با جهان مربوط می‌شود، این افسون‌زدایی که محرک اصلی جست‌وجوی دوباره ما است، گویای نوعی توهم‌زدایی فراگیر است - یعنی «آزاداندیشی علمی». این ناامید شدن [ناشی از توهم‌زدایی] انسان و افسون‌زدایی از جهان در جریان عقلانی شدن، «فرصتی» مثبت فراهم می‌کند تا زندگی روزمره و «ضرورت‌های» آن را «هشیارانه» [و دور از وهم و خیال] تأیید کنیم.^{۳۷}

این تأیید زندگی روزمره، در عین حال به منزله انکار تمامی صور تعالی (transcendence)، از جمله مفهوم [آرمانشهری] «پیشرفت» است. اکنون پیشرفت صرفاً به معنای پیشروی در مسیر ازپیش تعیین‌شده تقدیر است، حرکتی همراه با شور و اشتیاق و تسلیم و رضا. در مقایسه با باورهای متعالی، این باور به تقدیر زمانه و به شور و هیجان نهفته در گنش زمانمند [این جهانی]، مبین غیبت ایمان است که خود وجهی اثباتی دارد. وجه مثبت این فقدان ایمان به حضور عینی ارزشها، معانی و معیارهای معتبر، همان ذهنیت مندرج در مسؤولیت اخلاق است، یعنی مسؤولیت ناب فرد در قبال [سرنوشت و] کردار خویش. خصوصیت بارز این فردگرایی که وبر آن را با علامت گیومه مشخص می‌کند^{۳۸} نتیجه تفکیک دو نوع مسؤولیت است که در اساس متفاوت‌اند. از یک‌سو، دیوانسالار متخصص - همچون هر متخصص عقلانیت‌مدار دیگر - هرگز در قبال خود به منزله یک فرد، مسؤول نیست بلکه فقط در قبال مقام خود مسؤول است،

یعنی در قبال نهادی که در آن خدمت می‌کند و در قبال خود به مثابه عضوی از آن نهاد. از سوی دیگر - در تقابل با دیوانسالاران متخصص - سیاستمداران و کارفرمایانی جای دارند که رهبرانی راستین و برجسته‌اند: اینان بازماندگان «عصر قهرمانی سرمایه‌داری» اند که در مقام فرد به مسؤلیت خویش عمل می‌کنند. از این رو اینها دقیقاً هر زمان که می‌کوشند همچون مقامات رسمی مسؤلیت برعهده گیرند، افرادی بی‌مسؤلیت می‌شوند.^{۴۹} بنابراین، آن نگرش بنیادینی که ویر مناسب این جهان عقلانی شده می‌دانست و روش‌شناسی خود را نیز تابع آن ساخته بود، نوعی تعهد فرد در قبال خویش است که واقعیات عینی [زندگی، کار، مقام و نظایر اینها] تکیه‌گاه آن نیستند. فردی که در این جهان تبعیت [اخلاقی] جای می‌گیرد، به منزله «انسان» فقط به خود تعلق دارد و به خود متکی است.

پیش‌شرط این مقام و موضع، دقیقاً همان جهان «احکام و قوانین»، مؤسسات، بنگاه‌های بازرگانی و اوراق بهادار است که در نقطه مقابل آن مقام [مستقل انسانی] قرار می‌گیرد. موضع خود ویر اساساً و ذاتاً مبتنی بر تقابل است؛ حریف او بخشی از خود اوست: دستیابی آدمی به مقاصد خاص خویش در این جهان، اما در تقابل با آن - و این است معنای مثبت آن «آزادی عملی» که مورد نظر ویر بود. حرکت اساسی تقابل جویانه ویر را می‌توان به زبانی ساده در این فرمول خلاصه کرد: «دموکراسی رهبرسالار» (leadership democracy) همراه با «ماشین» دیوانسالاری، در تقابل با دموکراسی بدون رهبر و نیز رهبری که «ماشین» را کنار گذاشته است و از این رو دیگر چیزی برای رهبری کردن ندارد. ویر، با این رأی قطعی و صریح خود در خصوص سودمندی تضاد، درست در نقطه مقابل مارکس واقع می‌شود که می‌خواست به گونه‌ای بنیادین «تضادهای» جامعه سرمایه‌داری را حل کند و از این حیث تا حدود زیادی هگلی مشرب باقی ماند. در عین حال، مارکس برخلاف هگل بر آن نبود که صرفاً تضادها را در چارچوب سازمان دولت مطلقه حفظ کند بلکه می‌خواست آنها را از میان بردارد و جامعه‌ای یکسره عاری از تضاد را پی‌ریزی کند. اما برخلاف مارکس، نیروی محرک کل دستگاه نظری ویر تضاد میان پذیرش دنیای عقلانی شده و میل به آزادی برای ایفای مسؤلیت فردی بود، تضادی که [هرگز به‌طور مطلق رفع نمی‌شود و] همواره باید از نو برای غلبه بر آن کوشید.

تأثیر و نمود مستقیم این تضاد اساسی، کشمکش است که در درون آدمی میان شخصیت او در مقام انسان و شخصیت او در مقام متخصص درمی‌گیرد. بدین سان وحدت آزادی و عقلانیت به بارزترین وجه در شیوه‌های جلوه‌گر می‌شود که در آن ویر در مقام انسان به طبیعت خود به‌عنوان یک متخصص می‌نگرد. در اینجا نیز یگانگی و چندگانگی علائق تخصصی او گویای اجتماع و

وحدت اضداد در طبیعت بشری است. وبر در هیچ عرصه‌ای در هیأت مردی جامع الاطراف ظاهر نمی‌شود بلکه برحسب مورد، در این یا آن حوزه، در این یا آن نقش یا به هیأت این یا آن شخصیت ظاهر می‌گردد: در نوشته‌هایش در مقام یک دانشمند متخصص تجربه‌گرا، در کلاس درس در مقام یک مدرّس دانشگاهی، در جایگاه سخنرانی در مقام یک سیاستمدار حزبی، و در جمع دوستان هم‌رنگ در مقام انسانی مؤمن (*homo religiosus*)^{۴۰}. دقیقاً در متن همین تفکیک حیطه‌های گوناگون زندگی است که فردیت وبر در تمامیت یگانه‌اش آشکار می‌شود و مفهوم داوری فارغ از ارزش نیز بیان نظری همین تفکیک است.

در اینجا نیز وبر و مارکس با مسائلی متفاوت دست به‌گریبان بودند. مارکس می‌خواست راهی برای برانداختن جنبه خاص هستی بشری (یا همان هستی بشر در مقام متخصص) که از خصوصیات جهان عقلانی شده است، بیابد. او همچنین بر آن بود تا نفس تقسیم‌کار را هم براندازد. اما پرسش اصلی برای وبر این بود که آدمی چگونه می‌تواند در چارچوب هستی انسانی خویش که ضرورتاً «چندپاره» است، آزادی برای ایفای مسؤلیت فردی را نیز حفظ کند. اما حتی وبر در این زمینه آنچه را مارکس بشریت از خود بیگانه می‌خواند تأیید می‌کند، از آن‌رو که در نظر وبر، دقیقاً این هستی بشر نه فقط امکان شکوفایی «آزادی عمل» او را فراهم می‌کند بلکه آن را الزامی می‌کند. در این دنیای تخصصی‌شده «متخصصان فاقد روح و لذتجویان فاقد احساس»، آدمی باید بکوشد تا به هر نحو، به یاری نیروی شورانگیز نفی، خود را از قید این یا آن قفس آزاد کند - و این است معنای «آزادی عمل».

وبر، همان‌گونه که در عرصه سیاست، سیاستمدار و کارفرمای راستین را - به‌عنوان فرد - کسی می‌دانست که در عرصه دیوانسالاری‌گزیرناپذیر فعالیت می‌کند، حفظ فردیت انسان را نیز به‌طور کلی مقوله‌ای می‌پنداشت که در متن جریان اجتناب‌ناپذیر تخصصی‌شدن و در پیوند با آن تحقق می‌پذیرد. وبر، همچنانکه به این سرنوشت تن درمی‌داد، با آن نیز مخالفت می‌ورزید. اما مخالفت او مبتنی بر یک پیش‌شرط دائم و ثابت بود، یعنی تسلیم‌شدن به سرنوشت. به همین‌گونه، جانبداری وبر را از به‌اصطلاح هرج و مرج در تولید اقتصادی، از لحاظ صرفاً عامل انسانی، باید به حساب دفاع او از نفس فردیت^{۴۱} گذاشت - دفاع از «واپسین قهرمان بشری». با وجود این، وبر نه هرج و مرج طلب بود و نه، به معنای رایج کلمه، فردگرا. او بر آن بود تا «روح» را از سیطره «انسان‌نظم و سازمان» برهاند، اما این «روح» بسان روح احساساتی راتنو (*Rathenau*) در مکانیک روح (*Zur Mechanik des Geistes*) نیست؛ به‌عکس، روحی است که در بند حسابگری خشک و بی‌رحم آدمی گرفتار آمده است.^{۴۲}

بنابراین، در نظر وبر، فرد - که ویر آن را با انسان به یک معنا می‌گرفت - تمامیتی تجزیه‌ناپذیر نیست که در بیرون یا فوق جنبه‌های واقعی هستی جدید تخصصی آدمی وجود داشته باشد. فرد در مقام «انسان» کسی است که نقش خود را در هر حوزه و در هر مسأله، خواه مهم و خواه پیش‌پاافتاده، به‌طور کامل برعهده گیرد.^{۲۳} این مفهوم فردیت به وبر امکان داد که به هر مسأله‌ای پردازد و در عین حال آزادی عمل خود را حفظ کند؛ به هر حوزه‌ای سر بکشد و در عین حال فقط و فقط به خود متکی باشد. این مشرب فردگرایی که دربرگیرنده اندیشه وبر در باره انسان است شاید نتواند قفس وابستگی و انقیاد همگانی را در هم شکند اما برای هر فرد می‌تواند چنین کند [و آزادی به ارمغان آورد]. وبر آگاهانه و عمدتاً از آرزوی «انسانیت همگانی» دست کشید و به حوزه کار تخصصی شده متخصص بسنده کرد، زیرا معتقد بود که مقوله تخصص در «عصر حاضر پیش شرط هر نوع کار مفید است». بدین سان، دست‌کشیدن از «انسانیت تام و تمام» ضرورتاً ایجاب می‌کند که هر کس، به‌رغم «چندپاره شدن روح»، خود را یکسره در شور و شوق یک کار بخصوص و تخصصی - و فقط در محدوده همان کار - غرق کند؛ «زیرا هیچ کاری در نظر انسان ارزشمند نیست مگر آنکه با شوق و شور همراه باشد».^{۲۴}

این «شیطان» شور و شوق آدمی را همچنین می‌توان بت بشریت محروم شده از خدایانش خواند. وبر، با همین شور و شوق که بنیاد غیرعقلانی هدفهایش بود و در جریان تلاشهایش در سوی عینیت علمی و سیاسی با این عقیده که هدفها و مؤسسات و مفاهیم می‌توانند از نظر عینی ارزشمند باشند مبارزه می‌کرد؛ او این طرز فکر را نوعی بت پرستی و خرافات می‌شمرد. تمامی این تلاشها برای حفظ قهرمان انسانی بود. در این خصوص، هانیگسهایم (Honigsheim) خاطر نشان می‌کند که وبر نهایتاً از روش جامعه‌شناختی برای برانداختن تمامی دعاوی ارزشی مطلق که از سوی نمایندگان نهادها و مؤسسات ابراز می‌شد، بهره می‌گرفت. «جامعه‌شناسی» در خدمت به این آزادی عمل نقشی ویژه داشت. به مدد این روش، وبر برای خود یک «سکوی نفی (negativity)» بنا کرد که قهرمان انسانی - به معنای بسیار عادی کلمه - می‌توانست بر آن بایستد و دست به عمل بزند.^{۲۵} جلوه فکری و عقلی این انسانیت را وبر «صداقت عقلی صریح» می‌داند، و این صداقت حکم می‌کند که آدمی تکلیف خود را با معنای «اعمال غایی» خود روشن سازد.^{۲۶}

این اندیشه آزادی بشر نه فقط با فردگرایی معمولی در تقابل بود، فردگرایی که هگل و مارکس آن را به‌مثابه آزادی سخیف هوا و هوسهای شخصی محکوم می‌کردند، بلکه با آزادی موردنظر مارکس نیز به شدت در تعارض بود؛ مارکس می‌خواست بشر را به گونه‌ای «انسانی» آزاد سازد و

این نوع آزادی راه آزادی «عالیترین اجتماع» می‌دانست. وبر، این اندیشه مارکس را آرمانشهری می‌شمرد. در مقابل، مارکس می‌توانست «قهرمان بشری» وبر را زنده کردن مرده‌ای بدانند که به عصر شکوهمند و سپری‌شده بورژوازی تعلق دارد و هشیاری خشک و بی‌روحش «عاری از هرگونه قهرمانی است» و صرفاً «شبحی» است از آن عصر پرشکوه.^{۴۷} آنچه را وبر «سرنوشت گزیرناپذیر» می‌خواند، در نظر مارکس صرفاً «دوران ماقبل» بشریت است. دورانی که مارکس سرفصل تاریخ راستین انسان می‌داند، در نظر وبر سرآغاز «اعتقاد و ایمان» غیرمسئولانه است. اختلافات مارکس و وبر در جهان‌بینی و تلقی از انسان، در دیدها و تفسیرهای متفاوت آنان در باره جهان بورژوا - سرمایه‌داری جدید بازتاب می‌یابد: وبر از دیدگاه «عقلانیت» این جهان را تفسیر می‌کند و مارکس از دیدگاه «از خود بیگانگی».



این نوشته، ترجمه بخش دوم از کتاب زیر است:

Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, translated by Hans Fantel (London: George Allen & Unwin, 1983)

■ کلمات و عباراتی که در متن در داخل قلاب [] آمده‌اند از آن مترجم‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

1. 'Objectivity in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 72
لندزهوت (Landshut, 1929, pp. 13 ff.) خاطر نشان کرده است که حتی جملاتی که بلافاصله بعد از این جمله می‌آیند و شامل اصول نظری «واقعیت» اند، با هم سازگار نیستند. در اینجا قصد نداریم به مشکلات عینی «دستگاه مفهومی» ویر برداریم زیرا برخلاف لندزهوت معتقد نیستیم که این‌گونه مشکلات دستگاه ویر را می‌توان با استفاده از اصول و مقولات نظری مارکسیسم ارزیابی کرد. قصد ما این است که کیفیت مستقل اصول دستگاه نظری او را برای تفسیر سرمایه‌داری و تفاوت بنیادین آن را با دستگاه مارکس - صرف نظر از ماهیت پریش‌برانگیز روش‌شناسی و مفهوم‌پردازی ویر - نشان دهیم.
۲. اشاره به شعار لئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵-۱۸۸۶) تاریخ‌دان آلمانی مبنی بر اینکه وظیفه تاریخ‌دان این است که دریابد «وضع گذشته عملاً چه بوده است»، (wie es eigentlich gewesen ist [Eds]).
3. cf. Freyer, 1930, pp. 156 ff.
4. 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 76.
5. *ibid.*, p. 78.
6. *ibid.*, p. 64.
7. *ibid.*, p. 76.
۸. استثنائاتی که این گفته را تأیید می‌کنند عبارتند از:
8. Korsch, *Marxism and Philosophy*, pp. 37 ff., and Lukács, 1923, pp. 103 ff. and pp. 181 ff.
9. cf. particularly 'science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, especially pp. 132, 138 ff., and 152.; also Weber, 1924b, p. 252, 1904a, pp. 15 ff., 1903-6, pp. 115 ff., and 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949.
10. cf. Honigsheim, 1968, pp. 132 ff.
11. Nietzsche, 1887, third essay: 'What do ascetic ideals mean?'.
12. 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 110.
13. *ibid.*
14. *ibid.* On the meaning of the thesis of 'value freedom', cf. Honigsheim, 1968, pp. 128 ff.; Freyer, 1930, pp. 208 ff.; and Siegfried Landshut, 'Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung', *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 6, 1931.
15. Shils and Finch, 1949, p. 60.
16. *ibid.*, p. 52.
17. *ibid.*, p. 54.
18. *loc. cit.*
19. *loc. cit.*
20. *ibid.*, p. 57.
۲۱. پیشفرضی که در اینجا در خصوص «جامعه» (بورژوا - سرمایه‌داری) به منزله مقوله‌ای متمایز از تمامی ساختارهای قبلی زندگی اجتماعی (*Gemeinschaft*) بیان شده است، در جامعه‌شناسی ویر و نیز در مبانی

جامعه‌شناسی جدید (از هگل گرفته تا اشتاین و تا مارکس) دیده می‌شود. در این زمینه بنگرید به:

E. Fechner, 'Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei W. Sombart und M. Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft', *Weltwirtschaftliches Archiv*, October 1929.

حتی وبر در تحقیقات اولیه‌اش درباره سرمایه‌داری غرب با عنوان 'Die Börse' (مبادله کالا)، مبادله کالا را نشانه تبدیل اجتماع (*Gemeinschaft*) به جامعه (*Gesellschaft*) می‌داند. برای مقایسه موضع وبر و تونیز در این زمینه، بنگرید به:

Economy and Society, Vol. I, pp. 40 ff.

22. Honigsheim, 1968, p. 131.

23. 'Critical studies in the logic of the cultural sciences' in Shils and Finch, 1949, p. 163, n. 30; and Weber, 1903-6, p. 238, n. 11.

24. On this concept of atheism, cf. Löwith, 1964, pp. 368 ff. [Eds].

25. 'Politics as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p. 128.

26. 'Parliament and government in a reconstructed Germany', in Weber, 1921b, Vol. III, p. 1381 ff.

27. Weber, 1924a, pp. 412 ff. This is a contribution to a discussion in the *Verein für Sozialpolitik* (Vienna, 1909) on the economic activities of local government [Eds].

28. Eber, 1924, pp. 253 ff; and 'Politics as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, pp. 99 ff., in regard to Russia.

29. 'Bureaucracy and political leadership', in Weber, 1921b, Vol. III, pp. 1401 ff.

30. *ibid.*, p. 1402.

31. *ibid.*, pp. 1402 ff.

32. 'Economic activities of local government', in Weber, 1924a, pp. 412 ff. [The two last phrases were italicised by Löwith. Eds.]

33. *ibid.*

34. See the letters of Jacob Burckhardt (1955). [Jacob Burckhardt, 1818-1897, Swiss historian of culture. Author of *The Civilisation of the Renaissance in Italy* (1860). Eds.]

35. Weber, 1904a, pp. 180 ff.

36. 'Science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p., 139.

۳۷. در این زمینه رجوع کنید به آرای فرگلین، هونگیزهایم و لندزهوت.

۳۸. شاخصیت وبر در اسلوب نگارش وی منعکس است.

39. Weber, 1921b, Vol. III, p. 1404; Gerth and Mills, 1947, p. 45.

40. Honigsheim, 1968, p. 125.

41. *Ibid.*, pp. 271 ff.

۴۲. روبرت موزیل در داستان فلسفی خود به نام «آدم معمولی» کوشیده است تفسیری روان‌شناختی از این مسأله عصر به‌دست دهد.

۴۳. این گفته را با گفته کارل یاسپرس (۱۹۲۱) مقایسه کنید. او تأکید کرده است که خصوصیت تمامی فعالیتهای وبر «گسته‌بودن» آنهاست.

44. 'Science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p. 135.

45. Honigsheim, 1968, p. 133.

۴۶. در قلمرو فلسفه این نوع فروگاستن حقیقت علمی به «سلامت فکری» برابر است با تلاش نیچه که حقیقت را به «صداقت» فروگاست. نیچه صداقت را «عالیترین فضیلت» متفکران آزاد و متکی به نفس می‌دانست. نگاه کنید به:

Beyond Good and Evil, section 7 ('Our virtues'), para. 227; *The Genealogy of Morals*, third essay ('Ascetic Ideals'), paras 24 and 27; *Human, All Too Human*, Vol. 2, 'The wanderer and his shadow', paras 212 ff.

47. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, section I.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پول در فرهنگ مدرن

نوشته گئورگ زیمل
ترجمه یوسف باذری

اگر در جامعه‌شناسی بخواهند تفاوت میان دورهٔ مدرن و قرون وسطا را به ایجاز بیان کنند، می‌توانند چنین بیان کنند: در قرون وسطا شخص عضوی بود که به اجتماع یا شهر یا انجمن فئودالی یا صنعتی تعلق داشت. شخصیت او با گروه‌های ذینفع واقعی یا محلی گره خورده بود و سرشت این گروه‌ها را نیز مردمی تعیین می‌کردند که از آنها مستقیماً پشتیبانی می‌کردند. مدرنیته این همشکلی را نابود کرد. مدرنیته از یک‌سو شخصیت را به حال خود وا گذاشت و به آن آزادی حرکت ذهنی و جسمانی بی‌سابقه‌ای داد و از سوی دیگر عینیتی بی‌مانند به محتوای عملی زندگی بخشید. قوانین درونی اشیا از رهگذر تکنولوژی در سازمانهای گوناگون و کارخانه‌ها و جزایر روزبه‌روز سلطه یافتند و مهر شخصیت فردی از آنها زدوده شد درست همان‌طور که تصویر ما از طبیعت از هر نوع نشان انسانی تهی گردید و ما نظمی عینی را بر طبیعت تحمیل کردیم. بنابراین مدرنیته، ذهن (سوژه) و عین (ابژه) را متقابلاً به هم وابسته کرد تا هر یک بتواند نابتر و کاملتر راه تحول خود را بیابد. در این مقاله هدف من این است که تأثیر اقتصاد پولی را بر دو طرف این جریان افتراقی بررسی کنم.

قبل از اواسط قرون وسطا در آلمان رابطهٔ شخص و داراییش دو صورت داشت. در ایام قدیمتر مالکیت زمین منشأ اقتدار و مقام شخص بود، این اقتدار از عرصهٔ میثاقهای شخصی شروع و به بازار محلی Market community ختم می‌شد که شخص در آن داد و ستد می‌کرد. با رسیدن قرن دهم مالکیت شخصی زمین از بین رفت و تمام حقوق شخصی به مالکیت مستغلات Real property وابسته گردید.

به هر تقدیر در هر دو صورت، وابستگی محلی شدیدی میان شخص و دارایی وجود داشت. به عنوان مثال در اجتماع کشاورزان و اسال که تیول Tenure فتودالی شخص بر یک «هاید»* زمین باعث می شد تا او به عضویت کامل آن اجتماع درآمد، اگر شخصی در خارج از اجتماعی که شخصاً به آن تعلق داشت دارای یک هاید زمین بود، فاقد زمین محسوب می شد، در حالی که اگر شخصی در داخل اجتماع دارای زمین بود اما شخصاً به آن تعلق نداشت (شهروند آزاد و شهرنشین burgher و صنعتگر و جز آن) می بایست نماینده‌ای تعیین کند که آن نماینده شخصاً با لرد فتودال بیعت کند و حقوق و وظایف عضو را به عهده گیرد.

اقتصاد پولی و وابستگی شخص و روابط مادی را که مشخصه اقتصاد تهاتری است از میان برد. اقتصاد پولی، مدام میان شخص و شی‌ای خاص ارزشی پولی را حائل می کند، ارزشی که کاملاً عینی و ذاتاً فاقد هر نوع کیفیت است. این اقتصاد با واسطه شدن میان شخص و دارایی، فاصله گرفتن آنها را از یکدیگر سرعت می بخشد و عناصر شخصی و محلی را - که قبلاً شدیداً به یکدیگر وابسته بودند - چنان از یکدیگر جدا می کند که شخص بتواند در برلین درآمد حاصله از سود شرکتهای راه آهن امریکایی و رهنهای نوروژی و معادن طلای افریقایی را دریافت کند. این نوع دارایی از راه دور که ما امروز وجود آن را بدیهی می انگاریم فقط از زمانی میسر شد که پول هم به عنوان عاملی پیونددهنده و هم به عنوان عاملی جداکننده میان مالک و ملک قرار گرفت.

با این حساب پول، در مالکیت اقتصادی جنبه‌ای غیرشخصی impersonality به وجود آورد که قبلاً ناشناخته بود و به همین نسبت باعث عدم وابستگی و استقلال روزافزون شخصیت شد، رابطه شخصیت با جمعیتها نیز به همین گونه تحول پیدا کرد. اتحادیه صنفی قرون وسطایی تمام ابعاد زندگی شخص را دربر می گرفت، اتحادیه صنفی ناساجان اتحادیه افرادی نبود که در پی منفعت صرف صنعت ناساجی باشند، بلکه جامعه‌ای زنده بود که ابعاد شغلی و دینی و اجتماعی و سیاسی و جز آن را دربر می گرفت. منافعی که حول آن جمعیتی قرون وسطایی گرد می آمد فی نفسه مطرح نبود. این جمعیت مستقیماً با اعضایش پیوند داشت و این اعضا بدون داشتن حقی در آن جمعیت مستحیل شده بودند.

اقتصاد پولی، در تقابل با این وحدت، جمعیتهای بی شماری خلق کرده است که یا از اعضایشان فقط تقاضای مشارکت مالی می کنند یا فقط روابط پولی با آنان دارند. به این روش، از

یک سو ممکن می‌گردد که اهداف سازمانها کاملاً عینی شوند و آنها تماماً خصوصیت تکنیکی پیداکنند و هر نوع مهر شخصی از آنها پاک شود و از سوی دیگر، ذهن (سوژه) از هر نوع تعهد محدودکننده آزاد می‌گردد زیرا با کل شخصیت خود به سازمان متصل نیست بلکه پیوند اساساً پولی با آن دارد، یا پول می‌دهد یا پول می‌گیرد. از آنجا که نفع فرد شرکت‌کننده در انجمن فقط پولی است، پول مستقیم یا غیرمستقیم به‌عنوان لایه‌ای عایق میان کلیت عینی انجمن و کلیت ذهنی شخص قرار می‌گیرد همان‌طور که میان مالک و ملک قرار گرفته بود. این امر هم به تحولات جدید و هم به استقلال این دو از یکدیگر میدان می‌دهد. اوج این تحولات، شرکت سهامی عام است که فعالیتش کاملاً مستقل از سهامدار فردی است و این سهامدار نمی‌تواند در آن تأثیر بگذارد و شرکت نیز شخصاً به هیچ وجه کاری به کار سهامدار فردی ندارد الا این که وی دارای مقداری سرمایه است.

پول به سبب داشتن ابعاد غیرشخصی و بی‌رنگ - که در قیاس با سایر ارزشهای خاص، ویژه پول است و اگر ما خواستار همین نوع تحول فرهنگی باشیم باید پیوسته رشد یابد - جایگزین چیزهای بسیاری شده است که در حال افزایشند و خدمات بی‌شماری را انجام داده است. این امر باعث آن شده است که افراد و گروههایی به وجود آیند که به‌جز این فعالیت در سایر جنبه‌ها اعتقاد تام به جدایی از یکدیگر دارند. بنابراین خط رابطنی میان عناصری از زندگی کشیده شده که ارتباطی با هم ندارند. من فقط دو مثال ذکر خواهم کرد که به‌نظر من به‌خوبی نشان می‌دهند که چگونه پول قادر است از یک سو منافع را وحدت بخشد و از سوی دیگر باعث جدایی آنها شود. بعد از سال ۱۸۴۸ در فرانسه سندیکای اتحادیه‌های کارگران از صنفهای گوناگون تشکیل شد و قرار شد اتحادیه‌ها سهم خود را به حسابی واریز کنند در نتیجه سپرده بانکی مشترکی تشکیل شد که امکان خریدهای جزیی و وام‌دادن و جز آن را فراهم می‌ساخت. به‌هر تقدیر هدف یقیناً آن نبود که تمام اعضای اتحادیه‌ها را در یک اتحادیه بزرگ گرد آورند، بلکه هر اتحادیه‌ای بنا بود که سازمان ویژه خود را حفظ کند. این مثال بدین جهت روشنگر است که در آن زمان کارگران شوقی واقعی به تشکیل اتحادیه داشتند. اگر آنها آشکارا وحدت را که امری طبیعی می‌نمود رد می‌کردند باید دلایلی ویژه و قوی برای اکراه خود می‌داشتند - در عین حال آنها توانستند وحدت منافعشان را که به‌هر تقدیر از رهگذر مالکیت مشترک صندوق پول حاصل آمده بود، تأمین کنند. مورد دوم، موفقیت‌های جامعه گوستاوس آدلفوس Gustavus Adolphus است که جامعه بزرگی بود برای پشتیبانی از کلیساهای پروتستان. این جامعه اگر به کمک خصلت عینی سرمایه‌گذاری پولی، تفاوت‌های فرقای سهام‌گذاران را بی‌رنگ نمی‌کرد، به‌وجود نمی‌آمد. اما پول

ممکن ساخت که این جامعه با شرکت کلیساهای لوتری و اصلاح طلب و وحدت طلب خلق شود. کلیساهایی که نمی‌توانستند در سازمان دیگری مشترکاً دست به اقدام زنند. پول به عامل آرمانی وحدت تبدیل شد و احساس همبستگی در میان اعضای این فرقه‌ها را قوت بخشید. به‌طور کلی می‌توان گفت که اتحادیه کارگری و موفقیت‌های عظیم آن فقط به سبب پول ممکن شده است. این نوع سازمان که در قرون وسطا کاملاً ناشناخته بود اشخاص را بدون آنکه شخصاً همدیگر را بشناسند برای دست‌زدن به عمل خاصی وحدت می‌بخشد. تا آنجا می‌دانیم پول یگانه‌ابزاری است که موفق به ایجاد وحدتی شده است که هر چیز شخصی و ویژه را حذف می‌کند، نوعی از وحدت که ما امروز وجودش را بدیهی می‌انگاریم اما نشان یکی از تغییرات و پیشرفتهای عظیم فرهنگی است.

بنابراین هرکس که در باره تأثیر بیگانه‌ساز و جداکننده معاملات پولی ناله می‌کند نباید مطالب زیر را فراموش کند. پول را ضرورتاً باید مبادله کرد و ارزشهای کاملاً مشخص را در برابر آن دریافت نمود به همین سبب پول قیودی بسیار محکم در میان اعضای محافل اقتصادی به وجود می‌آورد و از آنجا که خود نمی‌تواند مستقیماً مصرف شود مردم را به مردمان دیگر ارجاع می‌دهد، مردمانی که می‌توانند مواد مصرفی را عرضه کنند. به این شیوه، فرد مدرن به عرضه‌کنندگان و منابع عرضه بیشتری از شهروند آلمان کهن یا سرف بعدی دسترس دارد. وجود او در هر لحظه به صدها ارتباطی که منافع مالی به وجود می‌آورد وابسته است، بدون این ارتباطها وی همچون عنصر اندام زنده‌ای است که از جریان مواد حیاتی آن جدا مانده باشد.

آنچه باعث می‌شود در زندگی مدرن با هم ارتباط یافت و یکدیگر را رشد داد بیش از هر چیز دیگر تقسیم کار است که در نظام مبادله تهاتری امکان پیشرفت آن بسیار اندک و ابتدایی است. زیرا در صورت فقدان استاندارد مشترک برای اندازه‌گیری اشیا و کیفیات کاملاً متفاوت چگونه می‌توان ارزشهای تولیدات متفاوت را با یکدیگر سنجید؟ چگونه مبادله می‌تواند راحت و آسوده انجام گیرد اگر هیچ‌نوع وسیله مبادله‌ای نباشد که بتواند هر نوع تفاوتی را بسنجد، وسیله‌ای که بتوان هر نوع محصولی را به آن، و آن را به هر محصولی تبدیل کرد. پول با میسر ساختن تقسیم تولید لاجرم مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد، زیرا همواره کسی برای دیگری کار می‌کند و فقط کار همگان قادر به خلق اقتصادی همه‌جانبه است که بتواند تولید یک‌جانبه فردی را تکمیل کند. بنابراین پول است که نهایتاً در میان مردم پیوندهای بس بیشتری از جمعیت‌های فئودالی یا وحدتهای تصادفی که رمانتیک‌های صنفی آن را بسیار می‌ستودند، ایجاد می‌کند.

دست‌آخر، پول مبنای مشترک گسترده‌ای را برای منافع تمام مردم پی‌ریخت که در اقتصاد تهاتری امکان به‌وجود آمدن آن نبود. پول اساس مشترکی برای آن‌گونه تفاهم و همسو کردن جهت‌ها فراهم کرد که در پوشاندن جنبه‌های انسانی کاملاً مؤثر افتاد، پدیده‌ای که تأثیری بسیار در تاریخ فرهنگی و اجتماعی قرن پیش گذاشت. چنین پدیده‌ای در امپراتوری رُم نیز ظاهر شد، هنگامی که در آنجا اقتصاد پولی کاملاً استقرار یافت.

گفته‌اند که پول به‌طور کلی رابطه‌ای کاملاً جدید میان آزادی و وابستگی به‌وجود آورد - این امر از آنچه تا به حال گفته شد باید روشن شده باشد - نیز گفته‌اند که پول نزدیک می‌کند و ادغام می‌سازد، این امر نتایج خاصی برای فردیت و احساس وابستگی شخصی دارد و میدان عمل وسیعی برای آن باز می‌کند. شخص در دورانهای اقتصادی اولیه به عده بسیار قلیلی وابستگی دوجانبه داشت، اما این عده قلیل از نظر فردی بسیار شاخص و تعیین‌کننده بودند، امروز ما به مراتب بیشتر به عرضه‌کنندگان وابسته‌ایم اما اغلب و بسته به میل افرادی را که با آنها مراد می‌کنیم عوض می‌کنیم. ما بسیار بیشتر از قدیمیها از عرضه‌کنندگان خاص مستقل هستیم. به‌راستی همین‌نوع روابط است که فردگرایی قدرتمندی به‌وجود می‌آورد. زیرا آنچه مردم را از یکدیگر بیگانه می‌سازد و آنان را وادار می‌کند فقط به خود متکی باشند جدایی و انزوای از دیگران نیست، بلکه گمنامی دیگران و بی‌اعتنایی به فردیت آنان است یعنی داشتن رابطه‌ای با مردم بدون توجه به این‌که در هر مورد خاص چه کسانی هستند. در مدرنیته، برخلاف ایامی که هر نوع رابطه خارجی با دیگری لزوماً حالت شخصی داشت، اقتصاد پولی خط روشنی کشیده است میان فعالیت اقتصادی عینی شخص و سلیقه فردی او یعنی خود واقعی او که کاملاً از روابط خارجی کنار می‌کشد و به این شیوه بیش از همیشه متوجه درون می‌شود.

جریان فرهنگ ظاهراً به دو شاخه مخالف تقسیم می‌شود: در یک‌سو، هم‌سطح‌سازی و برقراری تساوی و آفریدن حلقه‌های اجتماعی بزرگتر از رهگذر پیوند دادن بعیدترین چیزها در وضعیتهای برابر، و از سوی دیگر، آفریدن فردی‌ترین چیزها و عدم وابستگی شخص و استقلال تحول وی. اقتصاد پولی هر دو گرایش را تقویت می‌کند و دو امکان به‌وجود می‌آورد: ۱ - نفعی کاملاً عمومی، و ابزاری یکسان برای پیوند دادن و ارتباط برقرار کردن ۲ - فردی شدن و رعایت کامل و آشکار احتیاطهای فردی و آزادی شخصی.

نکته آخر نیاز به شاهد و مدرک بیشتری دارد. درخواست و یا پرداخت پول در ازای خدمات همیشه ابزاری برای تقویت آزادی شخصی تلقی شده است. به همین سبب قانون کلاسیک رمی اجازه می‌داد که کسی که متمهد به پرداخت خاصی است بتواند حتی با وجود مخالفت

در یافت‌کننده از پرداخت جنسی خودداری کند و از پول استفاده نماید. این قانون تضمین می‌کرد که کلیه تعهدات شخصی را بتوان با پول انجام داد. این ماده، سند آزادی شخصی در حیطه حقوق مدنی به‌شمار می‌رفت.

آزادی سرف‌ها اغلب در همین سو پیش‌رفت. به‌عنوان مثال، صنعتگران وابسته تیول قرون وسطا آزادی خود را به تدریج به دست آوردند نخست خدمات آنها محدود شد و سپس به امر خاصی معطوف گردید و در پایان به مالیات پولی مبدل شد. بنابراین زمانی که در انگلیس از قرن سیزدهم به بعد اجازه داده شد که دستمزد سربازان و کارگران را با پول پرداخت کنند قدمی بزرگ به سوی آزادی برداشته شد. همچنین یکی از مهمترین قدمهایی که جوزف دوم برای آزادی دهقانان برداشت این بود که به آنان اجازه داد یا واقع از آنان خواست که بیگاری موظف و تعهدات جنسی خود را به شکل مالیات پولی بپردازند. نشان دادن مالیات پولی به جای ارائه خدمات بلافاصله فرد را از بندگی و اسارت خاصی که این نوع ارائه خدمات بر وی تحمیل کرده بود رها و آزاد ساخت. مالک دیگر حق استفاده از عمل شخصی مستقیم را نداشت بلکه چشم به نتیجه غیرشخصی چنان عملی دوخته بود. با پرداخت پول شخص دیگر خود را ارائه نمی‌کند بلکه چیزی را عرضه می‌کند که هیچ رابطه شخصی با او ندارد.

اما به همین دلیل نشان دادن پرداخت پولی به جای ارائه خدمات می‌تواند خصوصیتی تحقیرآمیز نیز داشته باشد. محرومیت حقوق متحدان آتنی از زمانی شروع شد که آنها به جای ارائه کشتی و سلاح پول به آنتیان پرداختند. دست‌آخ‌رهای ظاهری از تعهدات شخصی به قطع فعالیت سیاسی آنان منجر شد و آنان اهمیتی را که به لحاظ ارائه خدمتی خاص یعنی فراهم آوردن نیروهای نظامی داشتند از دست دادند. اغلب با گسترش اقتصاد پولی از این امر غفلت می‌کنند که خدماتی که خریداری می‌شوند غالباً اهمیت و جنبه‌های بارز کمتری دارند و این جنبه‌ها نیز اغلب به فراموشی سپرده می‌شوند.

در یافت پول نیز همان معنای دوگانه‌ای را پیدا می‌کند که پرداخت پول پیدا کرده بود. آدمی از یک سو با تبدیل دارایی به پول احساس نوعی آزادی می‌کند. به کمک پول می‌توانیم ارزش داراییمان را به هر شکل دلخواه منتقل کنیم در صورتی که قبلاً شکل خاصی داشت. پولی که در جیب داریم به ما آزادی می‌بخشد، در حالی که قبلاً دارایی خاص ما را مقید ساخته بود که از آن محافظت کنیم و آن را ثمربخش سازیم. اما از سوی دیگر، شگفتا که اغلب همین آزادی به ملال آوردن زندگی و سست شدن آن نیز منجر می‌گردد. به همین سبب همان قانونی که جایز شمرد که خرید خدمات دهقان با پول انجام گیرد، وابستگی اجباری دهقانان به زمین را ملغی

کرد. البته به نظر نمی‌رسد که اگر ارباب حقوق دهقان را بر زمین با قیمت مناسبی بخرد (تا آن را به املاک خود اضافه نماید) ظلمی در حق دهقان مرتکب شده باشد. اما به هر تقدیر برای دهقان زمین چیزی بیش از ارزش دارایی است. زمین برای دهقان یعنی امکان عمل مفید و مرکز علائق و آرزوها و واقعیتی عملی که به زندگی جهت می‌دهد. دهقان با از دست دادن زمین هدف زندگی خود را از دست می‌دهد و در قبال آن ارزش زمین را به شکل پول دریافت می‌کند. الفای وابستگی دهقانان به زمین در قرن گذشته به‌راستی آزادی زودگذری به آنها عطا کرد اما آنها را از چیز ذی‌قیمتی محروم ساخت که به آزادی ارزش می‌بخشید: موضوعی پایدار که هدف فعالیت شخصی باشد.

این امر در مورد فرهنگی که به پول گرایش دارد مثل فرهنگ متأخر آتن و رُم و دنیای مدرن جای تأمل دارد. از آنجا که در برابر بسیاری چیزها پول پرداخت می‌کنند و چیزهای بسیاری با پول به دست می‌آیند و به همین لحاظ پول به چیزی ثابت در میان فعالیت‌های متنوع مبدل می‌شود، آدمی فراموش می‌کند که اغلب حتی در میان اشیایی که به شکل اقتصادی مبادله می‌شوند هنوز جنبه‌هایی وجود دارد که پول مبین آنها نیست. چه به سهولت می‌توان باور کرد که هر چیزی دارای معادل کامل و دقیق ارزش پولی باشد. این باور ریشه عمیق خلجانات و ناآرامیها و ناخرسندیهای زمان ما است. از رهگذر اقتصاد پولی سرشت کیفی اشیا اهمیت روانشناختی خود را از دست می‌دهند و نیاز مستمر به محاسبه ارزش پولی سبب می‌شود که همگان فکر کنند این نوع ارزشگذاری یگانه شیوه معتبر است. مردم ارزشهای خاص اشیا را که نمی‌تواند با پول بیان شود نادیده می‌گیرند. باید تاوان این امر را پرداخت: آدمیان مدرن حس می‌کنند که جوهر و معنای زندگی پی‌درپی از دست آنان می‌گریزد و رضایت بردن از امر خاص نادرتر می‌شود و عملاً هیچ تلاش و کوششی به زحمتش نمی‌آورد. نمی‌خواهم بگویم که دوران ما کاملاً در این نوع نحوه نگرش گرفتار آمده است، اما از زاویه‌ای که ما می‌نگریم با اطمینان درمی‌یابیم که ارزشهای کمی و سود خالص هرچه بیشتر بر ارزشهای کیفی سایه می‌اندازند و آنها را محو می‌کنند، زیرا که دست‌آخر فقط ارزشهای کمی است که نیازهای ما را برمی‌آورند.

در واقع اشیا از رهگذر مقایسه با این ابزار مبادله که می‌توان با آن همه چیز را سنجید معانی والای خود را از دست می‌دهند. پول «مشترک و همگانی» است زیرا معادل همه چیز است. فقط آنچه یکتا و بی‌مانند است بازشناخته می‌شود و شاخص است. هرآنچه با بسیاری برابر است حتی با پستترین آن بسیاران نیز برابر است و به همین سبب والاترینها را به سطح پستترینها فرو می‌کشد. این امر نتیجه و تراژدی هر نوع جریان هم‌سطح‌سازی است: این جریان مستقیماً به

سطح پستترین عنصر منتهی می‌شود زیرا والا همیشه می‌تواند به پستی درافتد اما به‌ندرت پستی والا می‌شود. از این رو با تبدیل‌پذیری یکسان عناصر ناهمگن به پول، ارزش درونی اشیا لطمه می‌بیند، بنابراین عوام حق دارند که به زبان خود شیئی خاص و شاخص را «بی‌قیمت» (priceless) بنامند.

«نگرش دلزده» (The bláse attitude) طبقات کامران فقط بازتاب روانشناختی همین واقعیت است. ذوقی درکی ظرافت و ویژه اشیا به دو دلیل به فتوا می‌گراید، اول، آنان اکنون دارای ابزارهای هستند که با آن علی‌رغم یکسانی بی‌رنگش می‌توانند اشیا بسیار متفاوت و ویژه را ابداع کنند و دوم، به همین سبب این پرسش که: «ارزش یک شیء چیست؟» رفته‌رفته جای خود را به این پرسش می‌دهد: «چقدر می‌ارزد؟». نگرش دلزده این است: دیگر به درجات و ویژگی اشیا با ذوقی مناسب آن درجات و اکثراً نشان نمی‌دهند بلکه آنها را در زمینه‌های همشکل و بی‌رنگ که دارای مراتبی نیست ارزیابی می‌کنند.

به هر تقدیر پول به‌طور فزاینده‌ای دارای این خصوصیت می‌شود و هرچه بر تعداد اشیایی که با آن معاوضه می‌شوند افزوده می‌شود از اهمیتی که قبلاً داشته کم می‌شود. به‌عنوان مثال حیطه جرمه نقدی محدودتر می‌شود. قانون آلمان کهن بدترین جنایات از جمله قتل نفس را با جرمه نقدی مجازات می‌کرد. از قرن هفتم به بعد می‌توانستند مکافات معصیت دینی را با پول بپردازند، در حالی که نظامهای حقوقی مدرن جرایم مالی را به خطاهای نسبتاً کم‌اهمیت محدود کرده‌اند. این امر نشان بی‌اهمیت شدن پول نیست بلکه برعکس کاملاً ناشی از گسترش یافتن آن است. پول از آنجا که اکنون معادل چیزهای بسیار بیشتری است و به همین سبب بسیار بیشتر فاقد تشخیص و رنگ شده است برای جبران موارد کاملاً خاص و استثنایی که در آن درونیت‌ترین و اساسی‌ترین جنبه‌های شخصیت ذیمدخلند نامناسب است. از آنجا که می‌توان همه چیز را با پول خرید پول دیگر نمی‌تواند نیازهای اخلاقی و دینی را که توبه بر آن استوار است برآورد.

دو جریان عمده تحول تاریخی در این نقطه به هم می‌رسند. اگر در جامعه‌ای بدوی برای تاوان قتل نفس پول پرداختند، این امر به دو معنا بود، یکی آنکه فرد و ارزش فردی هنوز شناخته نشده بود و هنوز مثل ایام بعد احساس نمی‌شد که فرد موجودی بی‌مثال و جان‌نشین‌نشده است (بعدهاً فرد با قاطعیت از گروه جدا شد). دوم، پول هنوز آنقدرها بی‌رنگ نشده بود که بر هر نوع معنای کیفی غلبه کند. تفکیک فزاینده آدمیان و به موازات آن بی‌رنگی فزاینده پول به هم رسیدند و مجازات قتل نفس با جرمه نقدی را غیرممکن ساختند.

دومین پی‌آمد مهم نظام پولی مسلط نیز در همین جهت قرار دارد یعنی سست شدن و

به زوال رفتن پول به سبب رشد معادله‌های آن. در نتیجه این امر گرایش به وجود می‌آید که پول را که فقط ابزاری برای کسب سایر کالاهاست، کالایی مستقل به حساب آورند، در حالی که پول در حقیقت میانجی است، پلی است که به کار رسیدن به هدف و مقصود خاصی می‌خورد و حلقه‌ای است از زنجیری طولانی، اگر در روان خود زنجیر را پاره کنیم پول به نقطه پایان و مقصد تبدیل می‌شود. از آنجا که اکثریت مردم مدرن در اغلب اوقات زندگی خود باید حواسشان را جمع در آوردن پول کنند، این عقیده قوت می‌گیرد که لازمه رسیدن به هر نوع شادمانی و خرسندی مشخص در زندگی تصاحب مقدار معینی پول است. پول به لحاظ درونی از پیش‌نیاز و ابزاری صرف به هدف غایی تبدیل می‌شود. هنگامی که این هدف تأمین شد، ناخرسندی و کسالت شدید متناوبی ایجاد می‌شود، این حالت را می‌توان در تجار بازنشسته‌ای که ثروتی اندوخته‌اند به نحوی بارز مشاهده کرد. اگر موقعیتهایی که باعث شدند فقط پول را ارزشمند بدانند از میان برود، آن‌گاه سرشت واقعی آن معلوم می‌شود و مشخص می‌گردد که پول ابزاری بیش نیست و اگر یگانه هدف زندگی قرار گیرد به چیزی بی‌مصرف و غیر ضروری بدل می‌گردد. پول پلی است برای رسیدن به ارزشهایی معین و آدمی نمی‌تواند روی پُل زندگی کند.

یکی از وجوه مشخص و مسائل مهم هر نوع فرهنگ والایی آن است که ابزار بر اهداف سلطه یابند و آن را «مستعمره» سازند. در این نوع فرهنگها، برخلاف فرهنگهای ابتدایی اعمال ساده و آشکار و مستقیم دیگر نمی‌توانند مقاصد مردم را برآورند. مقاصد مردم به تدریج آن چنان سخت و پیچیده و غریب می‌شوند که باید ابزار و وسائل رسیدن به آنها را در چندین سطح تدارک دید و مراحل چندی را برای رسیدن به آنها پیمود. با قدم اول اغلب نمی‌توان به هدف رسید، نه فقط ابزارهای مختلف مورد نیاز است بلکه به این ابزارها نیز نمی‌توان مستقیماً دست یافت، ابزارها متعدد و متنوعند و یکی لازمه دست یافتن به دیگری است، به کمک اینهاست که دست‌آخر می‌توان به هدف مشخص رسید. خطر بزرگ آن است که در هزار توری ابزارها گم شوند و هدف غایی را فراموش کنند. بنابراین هرچه شیوه و فن قلمروهای متفاوت زندگی بیشتر در هم تنیده و مصنوعی و ساختمانند می‌شود یعنی نظام و وسائل و ابزارها پیچیده‌تر می‌گردد، بیشتر احساس می‌شود که خود این امر اساساً هدف غایی است و لازم نیست فراتر از آن را جست‌وجو کرد.

این امر منشأ استواری تمام رسوم خارجی است که اساساً فقط ابزاری برای رسیدن به اهداف اجتماعی خاصی هستند اما همواره چنان می‌نمایند که انگار ارزشهایی فی‌نفسه و خودبسنده‌اند، و در عین حال اهداف چه‌بسا، مدت‌زمانی طولانی است که فراموش یا مبدل به اوهام شده‌اند. احساس تنش و انتظار و شدت قبل از فرج در مدرنیته خاصه در مراحل اخیر آن کاملاً نمایان

است انگار که لحظه موعود و قطعی یا آشکار شدن معنای واقعی و جوهر زندگی را باید تا مدتها انتظار کشید. این مسئله بدون شک نتیجه عاطفی اهمیت یافتن ابزارهاست، نتیجه اجبار رعایت فنون پیچیده زندگی که باید به ابزاری پس از ابزاری دیگر متوسل شد تا زمانی که هدفی واقعی که ابزارها بناست وسیله رسیدن به آنها باشند در افق آگاهی آنقدر پس رود که در پشت آن محو شود. اما هیچ ابزاری به اندازه پول دارای این خصوصیت نیست و هیچ شیئی ای که دارای ارزش ابزاری است با چنین توان و تمامیت و موفقیتی در تمامی موقعیتهای زندگی رشد نمی‌کند و به کعبه آمال ظاهری یا واقعی بدل نمی‌شود.

به سبب رشد عظیم تعداد اشیایی که با پول می‌توان به دست آورد اهمیت بسیاری به پول داده می‌شود و همین امر بر بسیاری از ویژگیهای بارز و یگانه زندگی مدرن پرتو می‌افکند. پول رضای کامل آرزوهای فردی را بسیار محتمل می‌سازد و فرد را برای رسیدن به آن اغوا می‌کند. پول ممکن می‌سازد که به اصطلاح با چشم به هم زدنی هر چه را خواستی می‌نماید فراهم کنند. پول میان انسان و آرزوهایش مرحله‌ای را واسط می‌سازد که نوعی مکانیزم آرامش‌بخش است و از آنجا که هر چیز دیگر را می‌توان با به دست آوردن این چیز فراهم ساخت این توهم را برمی‌انگیزد که همه چیزهای دیگر نیز به سهولت به دست آمدنی است. هر چه انسان به شادمانی نزدیکتر شود اشتیاق به آن فزونی می‌گیرد، زیرا که بیشترین اشتیاق و خواست ما را چیزی برمی‌انگیزد که هنوز صاحب آن نشده‌ایم اما به نظر می‌آید که هر چه بیشتر به آن نزدیک می‌شویم، نه چیزی که مطلقاً دور و دست‌نیافتنی است.

آرزوی عظیم انسان مدرن برای خرسندی و شادمانی را که کانت کمتر از شوپنهاور آن را بیان کرده است و در دمکراسی اجتماعی کمتر از امریکاگرایی فزاینده زمانه مشهود نیست، همین قدرت و نتیجه پول، پر و بال می‌دهد. به خصوص «طمع‌کار» بودن اقشار و افراد مدرن که می‌توان آن را محکوم ساخت و یا به سبب ایجاد انگیزه برای تحول فرهنگ خوش‌آمد گفت، بدین سبب فزونی گرفته است که اکنون چیزی وجود دارد که هر چیز خواستی را در خود نهفته است و فقط کافی است مثل کلید جادویی قصه‌های پریان آن را به دست آورد تا در تمامی لذات را به روی خود گشود.

بنابراین - و این نکته مهم است - پول برخلاف اهداف ثابت که همه آنها همیشه خواستی و یا دست‌نیافتنی نیستند، به هدف مطلق تبدیل می‌شود که ممکن است اصولاً هر لحظه در صدد کسب آن برآمد. این امر محرک مستمر انسان مدرن به فعالیت است، او اکنون دارای هدفی است که به محض این‌که سایر اهداف به آن مجال دهند، بالقوه همیشه در دسترس است. این امر سبب

بی‌تابی و تب‌آلودگی زندگی مدرن است که پول محرک آن است، محرکی که ماشین زندگی را مدام در حرکت نگه می‌دارد. شلایرماخر (Schleiermacher) تأکید کرد که آیین مسیح نخستین دینی بود که زهد یعنی اشتیاق به خداوند را به حالت دائمی روانی مبذل ساخت در حالی که در ایام قبلی حالت دینی به زمان و امکان خاصی محدود بود.

بنابراین آرزوی پول‌گرایی دائمی است که ذهن در اقتصاد پولی تمام‌عیار دارد. به همین سبب روانشناسان نمی‌توانند از این گلایه مدام، سرسری رد شوند که پول «خدا»ی دوران ما است. البته آنها می‌توانند بر این امر تأمل کنند و روابط مهمی را میان این دو مفهوم پیدا کنند زیرا روانشناسان صاحب این امتیازند که کفر نگویند. معنای عمیق مفهوم «خدا» عبارت است از به‌وحدت‌رسیدن عناصر متنوع و متضاد جهان، نیکلاس کوزایی (Nicholas of cusa) که خود روح مدرن اواخر قرون وسطا بود «خدا» را با واژه زیبای *Coincidentia oppositorum* وحدت اضداد توصیف کرده است. در این مفهوم است که تمام جنبه‌های عجیب و آشتی‌ناپذیر وجود به وحدت و هماهنگی می‌رسند و صلح و امنیت و غنای فراگیر احساس از آن ناشی می‌شود، اینها بخشی از مفهوم «خدا» و مفهوم «ما خدا را داریم» هستند.

احساسهایی که پول برمی‌انگیزد شباهتی روانشناختی با این مفهوم دارند. پول به‌طور فزاینده با بدل‌شدن به تجلی کامل و معادل مطلق تمامی ارزشها، به شکل مجرد بر تارک اشیا و چیزهای متعدد می‌نشیند و به کانونی بدل می‌گردد که در آنجا اشیا متضاد و بیگانه و دور از هم به یکدیگر برمی‌خورند و شباهتشان آشکار می‌شود. بنابراین پول عملاً به ما امکان تفوق بر اشیا خاص را می‌دهد و ما را از قدرت مطلق خود مطمئن‌سازد و به ما می‌قبولاند که همچون وجود متعالی می‌تواند هر شیء و چیز مادون خود را در هر لحظه برای ما حاضر سازد و قادر است به همه چیزها مبذل شود. تصاحب پول احساس امنیت و آرامش به‌وجود می‌آورد و ما را متقاعد می‌کند که همه ارزشها به آن ختم می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که این احساس و اعتقاد از حیث روانشناختی محض باعث می‌شود که همه اشیا در یک سطح قرار گیرند و این امر نیز دلیل موجهی است بر این‌که شکوه کنند پول در عصر ما به «خدا» مبذل شده است.

سایر نشانهای بارز انسان مدرن که جهت دیگری دارند از همین منبع سرچشمه می‌گیرند. اقتصاد پولی ضرورت عملیات مستمر ریاضی را در زندگی روزمره باعث می‌شود. زندگی بسیاری از مردم با معین و توزین و محاسبه‌کردن و فروکاستن ارزشهای کیفی به ارزشهای کمی می‌گذرد. این امر یقیناً به سرشت عقلانی و محاسبه‌گر ایام جدید کمک می‌کند که در قیاس با آن ایام قدیمتر بیشتر غیرارادی و کل‌گرا و عاطفی بودند. بنابراین از رهگذر ارزشگذاری پولی،

مرزبندیهای دقیقتر و باریکتری در زندگی مردم به وجود می‌آید و به مردم می‌آموزد که هر ارزشی را تا دینار آخر معین و مشخص سازند. هنگامی که اشیا را به‌طور مستقیم برابر یکدیگر قرار دهند - و به مخرج مشترک پول فرد نگاهند - مقایسه‌ای تک به تک و تخمینی میان واحدهای آنها به عمل می‌آید. دقت و درستی و باریک‌بینی در روابط اقتصادی زندگی - که البته به عناصر دیگر نیز سرایت می‌کند - با گسترش اقتصاد پولی گسترده می‌شود اما این خصوصیات دیگر به کار شیوه زندگی پرجلال و جبروت نمی‌آیند.

استفاده مداوم فزاینده از واحدهای پولی خردتر همان اثر را دارد و مبشر گسترش اقتصاد پولی است. تا سال ۱۷۵۹ بانک انگلستان اسکناس ۲۰ پوندی به جریان نیانداخته بود، اما از آن زمان به بعد تا اسکناس ۵ پوندی پایین آمده و به جریان انداخته است. نکته مهم اینکه تا سال ۱۸۴۴ اسکناسها قبل از آنکه خرد شوند به‌طور متوسط ۵۱ روز و در قیاس با آن در سال ۱۸۷۱ فقط هفت روز گردش می‌کردند. بنابراین در طول ۲۷ سال نیاز به پول خرد تقریباً ۲۵ درصد افزایش یافت. مردم در جیبهایشان پول خرد حمل می‌کنند و با آن می‌توانند فوراً انواع چیزهای کوچک را اغلب از روی هوس خریداری کنند، همین امر باید صنایع را تشویق کند که از این امکان سود برند. این امر و به‌طور کلی خردشدن پول به مبالغ بسیار جزئی مطمئناً به اسلوب سبکسرانه زندگی بیرونی و خاصه به حوزه‌های زیباشناختی زندگی مدرن و همچنین به افزایش تعداد چیزهای پرزرق و برق و مبتذلی که ما با آنها زندگی خود را می‌آزاییم، کمک کرده است.

صحت و دقت - یعنی مثل ساعت کارکردن - که با گسترش نظام پولی در روابط خارجی مردم شیوع پیدا می‌کند به‌هیچ‌وجه به همان اندازه در وجدان درونی و اخلاقی شیوع پیدا نمی‌کند. اعمال پست و والا برای پول که سرشت عینی و بی‌اعتنا دارد یکی است اما در موارد دیگر ساخت و ویژه‌اشیایی که مبادله می‌شوند و روابط فردی افراد با آنها مانع این بی‌اعتنایی می‌شوند. به همین سبب زمانی که پای پول در میان است اشخاصی که معمولاً صادق هستند ممکن است در «اقدامات» فریب‌آمیز شرکت کنند و یا مردمان بسیاری با صداقت کمتر و ریب و ریای بیشتری وارد معاملات پولی شوند. نتیجه نهایی یعنی پول از ریشه‌های خود نشانهای اندکی دارد، در حالی که سایر اشیا از آنجا که خاصتر هستند و کیفیات بارزتری دارند ریشه‌های خود را به‌صورت عینی یا روانشناختی نشان می‌دهند. ریشه‌ها در این اشیا هویدا هستند و اشیا ریشه‌هایشان را به‌یاد می‌آورند. اما هنگامی که عمل به اقیانوس بزرگ پول جاری شد دیگر بازشناختنی نیست و آنچه از آن بیرون می‌آید شباهتی به آنچه وارد آن شده است، ندارد.

پرداختن به این نتایج خاص گردش پول را بس می‌کنم و مقاله را با تذکارتی کلی در باره ارتباط کلی پول با خصایص عمیق و مایه‌های اصلی فرهنگمان تمام می‌کنم. اگر کسی خطر کند و بخواهد خصوصیت و بزرگی زندگی مدرن را خلاصه کند، احتمالاً چنین می‌تواند خلاصه کند: محتوای معرفت و عمل و شکل‌بندی آرمانها از حالتی استوار و اصولی و ثابت به حالت تحول و حرکت و ناستواری درمی‌آید. فقط نگاهی به سرنوشت عناصری از زندگی که زیر چشمان ما قرار دارند، کاملاً نشان می‌دهد که ما از آن حقایق مطلقه که مخالف تحول هستند صرف‌نظر می‌کنیم و با رضامندی معرفت خود را در معرض تغییر و گسپی برداری و تصحیح مدام قرار می‌دهیم - معنای تأکید مستمر بر تجربه‌گرایی Empiricism چیزی به جز این نیست.

دیگر گمان نمی‌رود که انواع ارگانیزمها مخلوقاتی هستند که طرح خلق آنها تا ابد ریخته شده است بلکه می‌پندارند که آنها مراحلی از «تحول» هستند که تا ابد در جریان است. این گرایش از پستترین جمادات تا والاترین نیروهای معنوی را شامل می‌شود. علم طبیعی مدرن به ما می‌آموزد که سختی ماده را به آشوب کوچکترین ذرات فرد بکاهیم. اکنون درمی‌یابیم که آرمانهای پایدار اعصار گذشته که زمانی می‌پنداشتند تغییر و تضاد را در بنیاد آن راهی نبوده است تحت تأثیر شرایط تاریخی به وجود آمده‌اند. مرزهای لایتغیر گروههای اجتماعی هرچه بیشتر در حال محو شدن هستند. خطوط میان کاستها و طبقات و سنتها به‌طور فزاینده‌ای در حال شکستند - چه به‌سود باشد چه به زیان - و شخص می‌تواند در موقعیتهای متفاوت و متغیر قرار گیرد و در سیلان اشیا اندیشه کند.

سلطه پول جزوی از این جریان بزرگ و واحد زندگی است که فرهنگ فکری و اجتماعی مدرنیته آن را در برابر فرهنگ قرون وسطا و عهدکهن برجسته می‌سازد و هم خادم آن است و هم مخدوم آن. اشیا که با ابزار مبادله کاملاً بی‌رنگی که هیچ‌نوع تعینتی نمی‌پذیرد معادل قرار می‌گیرند و هر لحظه می‌توان آنها را با آن ابزار مبادله کرد ساییده و نرم می‌شوند و به تعبیری سطح زبرشان صاف می‌شود و یکسان‌سازی مداومی میان آنها رخ می‌دهد. گردش یا دادن و گرفتن آنها با آهنگ کاملاً متفاوتی در قیاس با ایام سلطه اقتصاد تهاتری انجام می‌گیرد. اشیا بی‌کلی که به‌نظر می‌آمدند و رای مبادله قرار دارند مدام به جریان ناآرام آن فرو می‌غلتند. برای نمونه فقط یک مثال ساده می‌آورم: ارزش متزلزل مستغلات از زمان سلطه پول. از زمان ظهور اقتصاد پولی همان استواری که به ناستواری تبدیل شده است و مشخصه کل فلسفه مدرن به‌شمار می‌رود به جهان اقتصاد نیز رخنه کرده است، جهانی که اگرچه بخشی از کل جنبش است نماد و بازتاب کل آن نیز به‌شمار می‌رود.

در اینجا فقط می‌توان خاطر نشان کرد که پدیده‌ای مثل اقتصاد پولی به‌رغم آنکه از قوانین درونی خاص خود پیروی می‌کند از همان ضرباهنگی تبعیت می‌کند که تمام جنبشهای معاصر، حتی بعیدترین آنها را در فرهنگ معاصر نظم می‌بخشد. برخلاف ماتریالیسم تاریخی که کل جریان فرهنگ را به وضعیتهای اقتصادی وابسته می‌کند، بررسی پول می‌تواند به ما پیامورد که شکل‌بندی اقتصادی می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر کلّ حالت روانی و فرهنگی دوران داشته باشد. خود شکل‌بندی اقتصادی نیز از گرایشهای همشکل uniform بزرگ زندگی تاریخی تبعیت می‌کند که سرچشمه‌ها و انگیزشهای غایی آن رمزی سربه‌مهر است.

اگر این مشابقتها و پیوندهای عمیق آشکار سازد که نظام پولی شاخه‌ای است روئیده از همان ریشه‌ای که سایر گلهای فرهنگ ما نیز از آن روئیده‌اند، پس آدمی می‌تواند در برابر شکوه‌ها به خود تسلی دهد، خاصه شکوه نگرهبانان ارزشهای معنوی و عاطفی، شکوه آنانی که از تخریب این ارزشها به دست نظام مالی می‌نالند، زیرا هرچه معرفت ما از این ریشه بیشتر تغذیه کند به همان اندازه روابط اقتصاد پولی با جنبه‌های مثبت و منفی فرهنگ، آشکارتر می‌شود. بنابراین اقتصاد پولی مثل تمام نیروهای تاریخی به نیزه‌ای اسطوره‌ای مانده است که می‌تواند زخمهایی را که می‌زند خود شفا دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Georg Simmel, Money in Modern Culture, in, Theory, culture and Society, Sage, Vol. 8, 1991, pp. 17-31.

THEORETICAL FOUNDATIONS OF MODERNISM

(A Collection of Articles)

گفتارهای نظری در باب مدرنیسم، به رغم تنوع و گستردگی آن‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی مشترک دارند، به طوری که می‌توان نوعی انسجام و حال و هوای واحد را به همه آن‌ها نسبت داد که خود نتیجه تکرار و تبادل مجموعه‌ای از مضامین و انگیزه‌ها و پیش‌فرض‌هاست. و همین عوامل است که اجازه می‌دهد مجموعه آن‌ها را به عنوان واقعیتی تاریخی با حدود و ثغور معین معرفی کرد. این حدود و ثغور به هیچ وجه ذهنی یا دلخواهی نیستند، بلکه از ماهیت تاریخی خود موضوع سرچشمه می‌گیرند. تعیین نقطه شروعی برای عصر جدید - که خود از مباحث مهم گفتارهای نظری است - کاری است به غایت دشوار. زیرا انتخاب هر مقطع یا رخدادی، بلافاصله ما را با مسأله توضیح علل و ریشه‌های آن و در نهایت با تسلسل درگیر می‌سازد. اما ماهیت تأملی و خودآگاه و انتقادی گفتارهای نظری به ما اجازه می‌دهد که از این تسلسل بپرهیزیم. این گفتارها، در واقع، نمایانگر تلاش مردمان مدرن برای کسب آگاهی از وضع تاریخی خود است و می‌توان آن‌ها را معرف خودآگاهی انتقادی مدرنیسم دانست.

