



آیزایا برلین



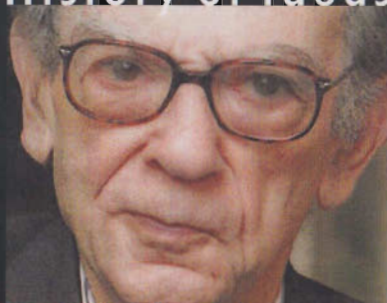
سرشت تلخ بشر

جستارهای در تاریخ اندیشه‌ها
ترجمه لیلی سازگار



The Crooked Timber Of Humanity

Chapters in the History of Ideas



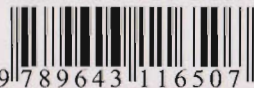
Isaiah Berlin

آیزایا برلین از برجسته ترین اندیشمندان و بزرگترین متادیان آزادی فردی و جمعی و انواع کثرت گرایی (سیاسی و فرهنگی) است. او اعتقاد دارد که دوران آرمان شهر جویی به سرآمده و جستجوی راه حلی واحد برای سامان دادن جوامع بیهوده است. برلین در این کتاب پیوندهای میان اندیشه های گذشته و آشوب ها و وقایع اجتماعی و سیاسی این روزگار را آشکار می کند: پیوند میان اعتقاد افلاطونی به حقیقت مطلق و دام اقتدار گرایی؛ پیوند میان ژوزف دو مستر ایدئولوگ ارتجاعی قرن هجدهم و فاشیسم قرن بیستم؛ پیوند میان رمانتیسیم شیلر و بایرون و ملی گرایی جنگ طلبانه که جهان امروز را بر می آشوبد.

۵۲۰۰ تومان



ISBN 964-311-650-6



سرشت تلخ بشر



https://telegram.me/philosophic_books

Berlin, Isaiah

برلین، آیزایا، ۱۹۰۹ - م

سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها/ آیزایا برلین؛ ترجمه لیلا سازگار. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

ISBN 978-964-311-650-7

۳۷۴ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی:

The crooked timber of humanity: Chapters in the history of ideas, 1997.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

نماینه.

۱. فلسفه. ۲. تمدن جدید. الف. سازگار، لیلا، ۱۳۲۸ - مترجم. ب. عنوان. ج.

عنوان: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها.

۴ص پ/ب ۲۹B

۱۹۰

۱۳۸۵

۱۶۰۳۳-۸۵م

کتابخانه ملی ایران

سرشت تلخ بشر

جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها

آیزایا برلین

ترجمه لی لا سازگار



این کتاب ترجمه‌ای است از

The Crooked Timber Of Humanity

Chapters in the History of Ideas

Isaiah Berlin

Princeton University Press, 1990



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

آیزایا برلین

سرشت تلخ بشر

ترجمه لیلا سازگار

چاپ دوم

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۷

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۷ - ۶۵۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 650 - 7

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۵۲۰۰ تومان

[A]us so krummem Holze, als woraus der
Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades
gezimmert werden.

[سرشت تلخ بشر هرگز میوه‌ای شیرین به بار
نمی‌آورد]^۱

Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen
Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht» (1784),
Kant's gesammelte Schriften, vol. 8 (Berlin, 1912),
p. 23.

۱. برای ترجمه سخن کانت از این گفته فردوسی یاری گرفتم:

درختی که تلخ است وی را سرشت	گرش بر نشانی به باغ بهشت
ور از جوی خلدش به هنگام آب	به بیخ انگبین ریزی و شهد ناب
سرانجام گوهر به کار آورد	همان میوه تلخ بار آورد

فهرست

پیشگفتار ویراستار انگلیسی.....	۹
در پی دنیای آرمانی.....	۱۵
افول اندیشه‌های آرمانشهرگرایانه در غرب.....	۴۳
جامباتیستا ویکو و تاریخ فرهنگی.....	۸۳
نسبیت‌گرایی ادعا شده در اندیشهٔ اروپایی سدهٔ هجدهم.....	۱۱۱
ژوزف دو مستر و خاستگاه فاشیسم.....	۱۴۱
فراز و نشیب وحدت اروپا.....	۲۴۷
تقدیس ارادهٔ رمانتیک.....	۲۸۹
ترکهٔ خمیده.....	۳۳۱
نمایه.....	۳۶۳

پیشگفتار ویراستار انگلیسی

در حدود ده سال پیش، در مجموعه‌ای چهار جلدی به نام نوشته‌های برگزیده،^۱ اغلب رساله‌های آیزایا برلین را که تا آن زمان نوشته شده و پیش‌تر به شکل مجموعه درنیامده بود یکجا منتشر کردم، و کتابی که پیش رو دارید در واقع جلد پنجم همان مجموعه ولی در هیئتی متفاوت و مستقل است. نوشته‌های بی‌شمار برلین پراکنده، اغلب در جاهایی نامعلوم و غالباً نایاب بودند و تنها حدود شش‌تای آن‌ها پیش از این گردآوری و از نو منتشر شده بودند.^۲ آن چهار جلد یاد شده، همراه با فهرست نوشته‌های منتشر شده‌اش که در یکی از کتاب‌های وی، (مخالف جریان)، آمده است، باعث شد که آثارش بیش از گذشته در دسترس قرار گیرند.

این کتاب جدید که مانند مخالف جریان بیش‌تر به تاریخ اندیشه‌ها می‌پردازد حاوی یکی از مقالات اولیه برلین است که پیش از این هرگز به چاپ نرسیده است. از میان مقاله‌های این کتاب سه‌تا در دهه گذشته [یعنی دهه ۱۹۸۰] نوشته شده‌اند و چهارتا را، به دلایلی مختلف که در پیشگفتار کتاب مخالف

1. *Russian Thinkers* (London and New York, 1978), *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (London 1978; New York, 1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London, 1979; New York, 1980) and *Personal Impressions* (London, 1980; New York, 1981).

2. *Four Essays on Liberty* (London and New York, 1969) and *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London and New York, 1976)

دیگر مجموعه‌ها تنها به صورت ترجمه منتشر شده بودند.

جریان ذکر کرده‌ام، در آن کتاب نیاورده‌ام. از میان این چهار مقاله، سه مقاله آماده انتشار مجدد در مجموعه‌ای دیگر هستند و چهارمین مقاله، یعنی «ترکه خمیده»، تنها به این دلیل از مجموعه مورد نظر حذف شده است که شباهت بی‌اندازه‌ای به مقاله‌ای دیگر در آن مجموعه دارد که در مورد همان موضوع (ملی‌گرایی) آمده است، ولی در مقاله «ترکه خمیده» بسیاری مطالب متمایز هست، و این مقاله جایگاه خودش را در این گروه ناهمگون دارد.

مقاله‌ای که در این کتاب برای نخستین بار به چاپ می‌رسد در باره ژوزف دو مستر^۱ است که در سال ۱۹۶۰ به این دلیل که گمان می‌رفت نیاز به بازنگری دارد به کناری نهاده شده بود. در هر حال، این مقاله تقریباً برای چاپ آماده بود، و ارزش بسیاری دارد و به همین دلیل، موجه به نظر می‌رسد که آن را در این کتاب بگنجانیم. نویسنده چند بخش جدید به آن افزوده و پیش‌نویس‌های جدیدی برای قسمت‌هایی دیگر از آن آماده کرده است، ولی این مقاله به شکلی روشمند و با بهره گرفتن از کارهای بعدی‌ای که در مورد مستر انجام گرفته، بازنگری نشده است؛ به هر حال، این وضع به نظریه اصلی موجود در آن لطمه‌ای نمی‌زند.

مشخصات مقالاتی که نخستین بار در جاهایی دیگر به چاپ رسیده‌اند و در این کتاب دوباره منتشر می‌شوند به این شرح است: «در پی دنیایی آرمانی» نسخه خلاصه شده متنی است که نخستین بار در ۱۵ فوریه ۱۹۸۸ در مراسمی در شهر تورین^۲ خوانده شد و در آن مراسم نویسنده اولین جایزه بین‌المللی سناتور جووانی آنیلی^۳ را «به خاطر اهمیت قائل شدن برای اخلاق در جوامع غربی» دریافت کرد، و بنیاد آنیلی مستقلاً آن مقاله را به زبان‌های انگلیسی و ایتالیایی انتشار داد، و این مقاله در ضمن در شماره ۱۷ مارس

۱. Joseph de Maistre؛ نویسنده و فیلسوف فرانسوی (۱۷۵۴-۱۸۲۱). - م.

2. Turin

3. Giovanni Agnelli

۱۹۸۸ در نیویورک ریویو آو بوکز^۱ به چاپ رسید؛ «افول اندیشه‌های آرمانشهرگرایانه در غرب» را بنیاد ژاپن در سال ۱۹۷۸ در توکیو منتشر کرد و این مقاله در کتاب وحدت، کثرت و سیاست: مقالاتی در بزرگداشت اف. ام. بارنارد^۲ دوباره به چاپ رسید؛ «جامباتیستا ویکو و تاریخ فرهنگی» مقاله‌ای است که نخستین بار برای چاپ در کتاب چقدر سؤال؟ مقالاتی در تقدیر از سیدنی مورگنبر^۳ آماده شد؛ «نسبیت‌باوری در اندیشه اروپایی قرن هجدهم» نخستین بار در سال ۱۹۸۰ و در شماره ۳ مجله انگلیسی مطالعات قرن هجدهم^۴ انتشار یافت و پس از بازنگری در محتوا و شکل در تاریخ: مجموعه مقالاتی در باره فلسفه تاریخ^۵ به چاپ رسید؛ «فراز و نشیب وحدت اروپا» سخنرانی برلین است که در ۲۱ نوامبر ۱۹۵۹ در سومین همایش بنیاد اروپایی فرهنگ در وین ایراد شد و در همان سال بنیاد یاد شده آن را در وین به چاپ رساند؛ ترجمه ایتالیایی «تقدیس اراده رمانتیک: شورش علیه اسطوره جهانی آرمانی» در سال ۱۹۷۵ در ایتالیا انتشار یافت^۶ و در این جا برای نخستین بار به زبان اصلی، یعنی انگلیسی، به چاپ می‌رسد؛ «ترکه خمیده: در باره ظهور ملی‌گرایی» برای نخستین بار در سال ۱۹۷۲ منتشر شد.^۷

از آن جا که در متن‌های مختلف موضوع‌هایی مشابه یا گاهی موضوعی که نویسنده پیش از آن هم به آن پرداخته مطرح می‌شود، برخی از بحث‌های این مقالات، مانند مقالاتی که در نوشته‌های برگزیده آمده‌اند، به ناگزیر تا حدودی

1. *New York Review of Books*, 17, 1988.

2. J. M. Porter and Richard Vernon, *Unity, Plurality and Politics: Essays in Honor of F. M. Barnard* (London and Sydney, 1986: Croom Helm).

3. Leigh S. Cauman and others (eds), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser* (Indianapolis, 1938: Hackett).

4. *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 3, 1980.

5. L. Pompa and W. H. Dray (eds), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History* (Edinburgh, 1981: University of Edinburgh Press).

6. *Lettre italienne*, 27, 1975.

7. *Foreign Affairs*, 51, 1972.

تداخل دارند. هر مقاله به شکلی مستقل نوشته شده است، و بر فصل‌های پیشین یا آن‌هایی که در پی می‌آیند متکی نیست. صرف نظر از اصلاحات لازم، مقالاتی که پیش از این به چاپ رسیده‌اند اغلب به شکل اصلیشان نقل شده‌اند، یعنی بدون افزودن ارجاعات (مقاله مربوط به نسبیت باوری استثنائاً به هنگام چاپ نخستین دارای ارجاعاتی بود، و در این جا برخی از منابع از قلم افتاده را به آن افزوده‌ایم).

عنوان اصلی کتاب برگرفته از برگردان مورد پسند برلین از قطعه‌ای است که از کانت نقل می‌کند و به آن علاقه دارد: «سرشت تلخ بشر هرگز میوه‌ای شیرین به بار نمی‌آورد.»^۱ برلین این ترجمه را همیشه به آر. جی. کالینگوود^۲ نسبت داده، ولی از قضا در نقل قول کالینگوود از کانت دخل و تصرف کرده است. این نقل قول در نوشته‌های منتشر شده کالینگوود دیده نمی‌شود، ولی در میان دستنوشته‌های به چاپ نرسیده وی، سخنرانی سال ۱۹۲۹ در باره فلسفه تاریخ هم موجود است که در آن به این تعبیر برمی‌خوریم: «از طبع سرکش بشر هیچ چیز صاف و بی‌غشی پدید نمی‌آید.»^۳ محتمل به نظر

۱. اصل آلمانی جمله در قالب سرلوحه‌ای در آغاز این کتاب آمده است. [ترجمه این جمله کانت در اصل چنین است: «از الوار تاب‌خورده بشریت هیچ چیز کاملاً صافی نمی‌توان ساخت.» - م.]

۲. R.G. Collingwood: تاریخ‌نویس و فیلسوف انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۴۳). - م.

۳. این را هم باید بیفزاییم که کالینگوود در اصل نوشته بود «تاب‌خورده» [در ترجمه فارسی: «تلخ سرشت»] (crooked) ولی بعد این واژه را، که هنوز هم قابل خواندن است، خط زده و به جای آن نوشته «گره‌دار» (crossgrained) شاید تاریخ این جایگزینی پس از ایراد سخنرانی باشد؛ یا شاید کالینگوود همان متن را به شکلی دیگر در سخنرانی دیگری به کار گرفته که نشانی از آن به جا نیست. شاید نتوانیم با قاطعیت به واقعیت دست یابیم. مایلم از دایلیو. جی. فن در دوسن (W.J. van der Dussen) سپاسگزاری کنم که مرا در مورد جای این جمله در دستنوشته‌های کالینگوود راهنمایی کرد، و همین طور از ترزا اسمیت، دختر کالینگوود و ناظر تدوین آثار وی، به این خاطر سپاسگزارم که اجازه داد این جمله را از دستنوشته‌های کالینگوود نقل کنم. دستنوشته‌های کالینگوود در کتابخانه بودلین (Bodleian Library) در دانشگاه آکسفورد نگهداری می‌شوند: سخنرانی مورد بحث در قفسه شماره ۱۲ ذیل نام «خانم کالینگوود ۱۲» قرار دارد و این نقل قول را در برگه سوم پیدا می‌کنید.

می‌رسد که آیزایا برلین در این سخنرانی حضور داشته و این متن نظرش را جلب کرده و بعدها در ذهنش جاافتاده و کامل شده است.

از یاری‌های بی‌دریغ شماری از استادان هم بهره‌مند شده‌ام. راجر هوشیر،^۱ که بدون کمک وی مقاله‌ی مربوط به مستر در این مجموعه گنجانده نمی‌شد، به راه‌هایی آن قدر بی‌شمار و گوناگون یاری‌ام رسانده است که برشمردن آن‌ها ناممکن است. لئو فرانک هلفورد استریونز^۲ به برخی از پرسش‌های دشوارم فوری پاسخ گفته است و اگر چنین نمی‌کرد، ناگزیر بودم برای یافتن پاسخ‌های آن‌ها ساعت‌ها وقت صرف کنم و تازه شاید در مواردی تلاشم بی‌نتیجه می‌ماند. ریچارد لبرون^۳ با بزرگواری باورنکردنی و به شکلی بسیار مؤثر اندوخته‌ی دانش تخصصی‌اش در مورد مستر را در اختیارم نهاد. فردریک بارنارد^۴ در مورد هر در و لاک مرا بی‌اندازه یاری داده است. در مورد حل مسائلی جداگانه و امداد جان بچلر،^۵ کلیفورد گیرتز،^۶ دیوید کلینک،^۷ جین اُگردی،^۸ جان ام. رابسن^۹ و سدریک واتس^{۱۰} هستم. همسر، آن، از سر لطف، نمونه‌های چاپی را بازبینی کرده است. پت یوتچین،^{۱۱} دستیارم، همچون گذشته‌ها به یاری و همکاری بی‌دریغش ادامه داده است.

هنری هاردی

مه ۱۹۹۰

1. Hausheer

2. Leofranc Holford Strevens

3. Richard Lebrun

4. Fredrick Barnard

5. John Batchelor

6. Clifford Geertz

7. David Klinck

8. Jean O'Grady

9. John M. Robson

10. Cedric Watts

11. Pat Utechin

در پی دنیایی آرمانی

۱

از دید من، دو عامل بیش از عوامل دیگر، تاریخ بشر را در این سده شکل داده‌اند. یکی پیشرفت علوم طبیعی و فن‌آوری است، که بی‌تردید بزرگ‌ترین جریان موفقیت‌آمیز عصر ما بوده است - و از همه سو توجهی بسیار و روزافزون نسبت به آن نشان داده‌اند. عامل دیگر، بی‌شک، عبارت از طوفان‌های عظیم ایدئولوژیکی است که عملاً زندگی کل انسان‌ها را دگرگون کرده‌اند: انقلاب روسیه و پیامد آن - استبدادهای مطلقه هر دو جناح چپ و راست و طغیان ملی‌گرای، نژادپرستی، و در جاهایی هم بروز تعصب دینی، که جالب است بدانیم هیچ یک از تیزبین‌ترین اندیشمندان اجتماعی سده نوزدهم هم آن را پیش‌بینی نکرده بود.

زمانی که اعقابمان، در دو یا سه سده دیگر (البته اگر بشر تا آن زمان هنوز باقی باشد) روزگار ما را بررسی کنند، تصور می‌کنم همین دو پدیده ویژگی‌های برجسته قرن ما به شمار خواهند آمد، ویژگی‌هایی که بیش از همه نیاز به توضیح و تحلیل دارند. ولی باید این را هم تشخیص دهیم که این جنبش‌های بزرگ با اندیشه‌هایی که در سر مردم بود آغاز شدند: اندیشه‌هایی در باره این که رابطه بین افراد بشر به چه شکل بوده است، به چه شکلی هست، به چه شکلی ممکن است باشد و به چه شکلی باید باشد؛ و باید تشخیص دهیم که این اندیشه‌ها، به حکم رؤیای هدفی متعالی در ذهن

رهبران، و از همه مهم‌تر به حکم پیامبرانی که خیلی انبوه را به دنبال داشتند، چگونه دگرگون شدند. این اندیشه‌ها جوهر علم اخلاق هستند. اندیشه اخلاقی شامل بررسی روشمند مناسبات افراد بشر با یکدیگر، و شامل برداشت‌ها، منافع و آرمان‌هایی است که شیوه‌های رفتار افراد بشر نسبت به هم از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، و همین‌طور شامل نظام‌های ارزشی است که این‌گونه غایات زندگی بر آن‌ها متکی هستند. این باورها در زمینه این که چگونه باید زندگی کنیم، مردان و زنان باید چگونه باشند و چه کارهایی کنند، موضوع بررسی اخلاقی هستند؛ و زمانی که به گروه‌ها و ملت‌ها، و در واقع به نوع بشر به صورت یک کل، مربوط باشند، آن‌ها را فلسفه سیاسی می‌نامیم، و فلسفه سیاسی چیزی نیست مگر به کار بستن علم اخلاق در مورد جامعه.

اگر بناست امید به درک دنیای اغلب خشونت‌باری داشته باشیم که در آن زندگی می‌کنیم (و بدانیم که در صورت درک نکردن این دنیا نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در آن و نسبت به آن رفتاری عقلانی از خود نشان دهیم)، نباید توجهمان را فقط به نیروهای عظیم غیربشری، طبیعی و ساخته بشر، که بر ما تأثیر می‌گذارند، معطوف کنیم. هدف‌ها و انگیزه‌هایی را که هدایت‌کننده عمل بشرند باید در پرتو تمام چیزهایی که می‌دانیم و می‌فهمیم ارزیابی کنیم؛ خاستگاه‌ها و پیشرفتشان، جوهرشان و از همه مهم‌تر اعتبارشان را باید با دیدی انتقادی و به یاری تمام منابع فکری‌ای که در اختیار داریم بررسی کنیم. این نیاز مبرم، فارغ از ارزش ذاتی کشف حقیقت در مورد مناسبات افراد بشر، علم اخلاق را به رشته‌ای بدل می‌کند که از نظر اهمیت در اولویت قرار دارد. تنها بربرها در این مورد کنجکاو نیستند که از کجا آمده‌اند، چگونه به این جایی که هستند رسیده‌اند، به ظاهر به کجا می‌روند، آیا می‌خواهند به آن‌جا بروند، و اگر آری، چرا، و اگر نه، چرا.

چهل سال از عمر طولانی‌ام را صرف بررسی تنوع اندیشه‌ها در باره دیدگاه‌های راجع به زندگی کردم که شامل این‌گونه ارزش‌ها و این‌گونه

هدف‌ها می‌شوند، و تلاشم بر این بود که موضوع را برای خودم روشن کنم. مایلیم در این مورد که چگونه جذب این موضوع شدم حرفی بزنم، و به ویژه به نقطه عطفی اشاره کنم که اندیشه‌هایم را در مورد اصل این موضوع تغییر داد. این به ناگزیر و تا حدودی حالت نگارش زندگی‌نامه‌ام را پیدا می‌کند - و از این بابت پوزش می‌طلبم، ولی شیوه دیگری برای شرح این موضوع به نظرم نمی‌رسد.

۲

در جوانی، و بسیار پیش از آن که باید، رمان جنگ و صلح تولستوی را خواندم. تأثیر واقعی این رمان بزرگ بر من و همین‌طور تأثیر دیگر نویسندگان روس میانه سده نوزدهم، که هم رمان‌نویس و هم اندیشمند اجتماعی بودند، بعدها نمایان شد. این نویسندگان نقش مؤثری در شکل‌گیری نگرش من داشتند. این‌طور به نظرم می‌رسید و هنوز هم می‌رسد که هدف این نویسندگان در اصل این نبود که شرحی واقع‌گرایانه از زندگی افراد، گروه‌ها یا طبقه‌های اجتماعی و مناسباتشان با یکدیگر به دست دهند؛ همین‌طور در نظر نداشتند که تحلیلی روان‌شناسانه یا اجتماعی به خاطر نفس این تحلیل به دست دهند - هرچند، البته، بهترین‌هایشان به بهترین وجه دقیقاً به همین هدف دست یافتند. رویکردشان به نظر من در اصل رویکردی اخلاقی بود: آنان از ته قلب به علت‌های بی‌عدالتی، ستم و دورویی حاکم بر مناسبات افراد بشر، زندانی بودن خواه در پس دیوارهایی سنگی خواه در حصار هم‌رنگی با جماعت - اطاعت کورکورانه از قید و بندهای ساخته بشر - بی‌توجهی به اصول اخلاقی، خودخواهی، سنگدلی، تحقیر، زبونی، فقر، درماندگی، خشم تلخ و ناامیدی بسیاری از افراد توجه داشتند. خلاصه، آنان نگران ماهیت این تجربه‌ها و ریشه آن‌ها در وضعیت بشر بودند؛ اول نگران وضعیت روسیه و در پی آن،

نگران وضع تمام نوع بشر بودند. از سوی دیگر، می‌خواستند بدانند وضعیتی متضاد با این، یعنی برقراری صداقت، عشق، درستکاری، عدالت، امنیت، مناسبات فردی مبتنی بر امکان مراعات حیثیت، شایستگی، استقلال، آزادی و تحقق خواسته‌های معنوی بشر، چه به بار خواهد آورد.

برخی از آن نویسندگان، مانند تولستوی، این را در نگرش مردمی ساده یافتند که تمدن فاسدشان نکرده بود؛ او هم، مانند روسو، مایل بود باور کند که دنیای اخلاقی روستاییان بی‌شبهت به دنیای کودکان نیست، دنیایی که قراردادهای و نهادهای تمدن، که از زشتی‌های روح بشر - حرص، خودخواهی و بی‌توجهی به اصول اخلاقی - سرچشمه می‌گیرند، آن را از شکل طبیعی خارج نکرده است؛ میل داشت باور کند که دنیا تنها در صورتی نجات پیدا می‌کند که افراد بشر حقیقت پیش رویشان را ببینند؛ فقط کافی بود دقت کنند تا این حقیقت را که در انجیل‌های مسیحیان و در بخش موعظه برکوه^۱ آمده است ببینند. در میان این نویسندگان روس دیگرانی هم بودند که به خردگرایی علمی اعتقاد داشتند، یا به انقلاب اجتماعی و سیاسی استوار بر نظریه‌ای صحیح در باره تغییر تاریخی. برخی دیگر هم در آموزه‌های الهیات ارتدوکس به دنبال پاسخ‌هایی می‌گشتند، یا در دموکراسی لیبرال غربی، یا در بازگشت به ارزش‌های کهن اسلاوها، که اصلاحات پتر کبیر و جانشینانش آن‌ها را تضعیف کرده بود.

وجه تشابه تمام این نگرش‌ها این باور بود که مسائل مهم راه حل‌هایی دارند که بشر می‌تواند به آن‌ها دست یابد و با تلاشی کافی و ایثارگرانه در این دنیا آن‌ها را عملی سازد. بر اساس تمام این نگرش‌ها، ذات بشر به گونه‌ای است که می‌تواند شیوه زندگی خویش را برگزیند: جامعه‌ها در پرتو اعتقادی که به آرمان‌هایی درست دارند و با به کار گرفتن غیرت و حمیت کافی قابل

۱. Sermon on the Mount: موعظه‌ای است از حضرت مسیح که ضمن آن بخشی از اصول اساسی مسیحیت را بیان کرده است. - م.

دگرگونی هستند. اگر دارندگان این نگرش‌ها گاهی، مانند تولستوی، چنین می‌اندیشیدند که بشر به راستی آزاد نیست و سرنوشت وی را عواملی خارج از اختیار خودش تعیین می‌کنند، این را هم، مانند او، به خوبی می‌دانستند که اگر آزادی توهمی بیش نیست، توهمی است که بشر بدون آن نمی‌تواند زندگی یا فکر کند. هیچ یک از این‌ها جزئی از درس‌های دوران تحصیل من نبود؛ آن درس‌ها شامل آثار نویسندگان یونانی و لاتینی بود، ولی همواره در ذهن من به جا مانده است.

زمانی که دانشجوی دانشگاه آکسفورد شدم، شروع کردم به خواندن آثار فیلسوفان بزرگ، و دریافتم که شخصیت‌های بزرگ هم، به ویژه در رشته اخلاق و اندیشه سیاسی، به این موضوع اعتقاد داشته‌اند. سقراط چنین می‌اندیشید که اگر به یاری روش‌های عقلانی بتوانیم در شناختمان از دنیای بیرون به یقین برسیم، بی‌تردید همان روش‌ها یقینی مشابه را در زمینه رفتار بشر - یعنی در زمینه این که چگونه زندگی کنیم، و چطور آدمی باشیم - به دست خواهند داد. (مگر آناکساگوراس^۱ به همین شیوه به این حقیقت دست یافت که ماه از [شبه جزیره] پلوپونز چندین بار بزرگ‌تر است، هر چند در آسمان بسیار کوچک‌تر به نظر می‌رسد؟) با استدلال عقلانی می‌توانیم به این یقین دست یابیم. افلاطون چنین می‌اندیشید که باید قدرت حکمرانی بر کسانی که از موهبت فکری کم‌تری برخوردارند، و از الگوهای پیروی می‌کنند که راه‌حل‌های درست برای مسائل شخصی و اجتماعیشان عرضه می‌دارند، به نخبگانی فرزانه واگذار شود که به چنین یقینی دست یافته‌اند. رواقیون معتقد بودند که دستیابی به این راه‌حل‌ها فقط برای هر فردی که مصمم باشد بر اساس عقل و خرد زندگی کند میسر است. یهودیان، مسیحیان و مسلمانان (دانش من در مورد بوداییان بسیار ناچیز بود) اعتقاد داشتند که

۱. Anaxagoras: فیلسوف یونانی (۵۰۰ - ۴۲۸ ق.م). - م.

خداوند پاسخ‌های درست را بر پیامبران و قدیسان برگزیده‌اش وحی کرده است، و تفسیر تعلیم‌دهندگان با صلاحیت را از این حقیقت‌های وحیانی و همچنین سنت‌هایی را که خود بدان‌ها تعلق داشتند پذیرفتند.

خردگرایان سده هفدهم چنین می‌اندیشیدند که به یاری نوعی بصیرت متافیزیکی، با به کار بستن پرتوی از خرد که همه از موهبت آن برخوردارند، می‌توانیم به این راه حل‌ها دست یابیم. تجربه‌باوران سده هجدهم، تحت تأثیر قلمروهای جدید و گسترده دانش که علوم طبیعی متکی بر فنون ریاضی به رویشان باز کرده بودند و راه را بر آن همه خطا، خرافه، جزمیت و بیهوده‌گویی می‌بستند، مانند سقراط، از خود می‌پرسیدند چرا همان روش‌ها در برقراری قوانینی مشابه و خطاناپذیر در قلمرو امور بشری سودمند واقع نشود؟ با این روش‌های جدیدی که علوم طبیعی کشف کرده بودند، می‌شد نظم را وارد قلمرو اجتماعی هم کرد - می‌شد همسانی‌ها را مشاهده کرد، فرضیه‌ها را تدوین و به یاری تجربه آزمایش کرد؛ می‌شد قوانینی را بر اساس آن‌ها استوار ساخت و سپس دید که قانون‌های مربوط به حوزه‌های خاص تجربه، جزئی از قانون‌هایی عام‌ترند؛ و این قانون‌ها هم خود جزئی از قانون‌هایی باز هم عام‌تر هستند، و همین طور الی آخر، تا آن که امکان برقراری نظامی بزرگ و هماهنگ فراهم می‌آمد، نظامی متشکل از قوانینی که پیوندهای ناگسستنی منطقی به هم ارتباطشان می‌داد و می‌شد با اصطلاحاتی دقیق - یعنی ریاضی‌وار - آن‌ها را تدوین کرد.

تجدید سازمان عقلانی جامعه به سرگشتگی روحی و فکری، به حاکمیت تعصب و خرافه، به اطاعت کورکورانه از اصول جزمی آزموده‌نشده، و به حماقت‌ها و سنگدلی‌های رژیم‌های ستمگری پایان می‌داد که از این گونه تاریک‌اندیشی تغذیه و پیشرفت می‌کردند. تنها خواسته، شناسایی نیازهای اصلی بشر و کشف راه‌های برآوردن آن‌ها بود. این وضع باعث ایجاد دنیایی

سعادت‌مند، آزاد، عادلانه، فضیلت‌مندانه و هماهنگ می‌شد که کوندورسه^۱ با آن همه احساس در سال ۱۷۹۴ در سلول زندانش پیش‌بینی کرده بود. این دیدگاه پایه هرگونه اندیشه پیشرو در سده نوزدهم و هسته اصلی بخش زیادی از تجربه‌گرایی انتقادی بود که من در دوران دانشجویی در دانشگاه آکسفورد فراگرفتم.

۳

در مرحله‌ای تشخیص دادم که وجه تشابه تمام این دیدگاه‌ها نوعی وضع مثالی یا آرمانی افلاطونی است: نخست این که تمام پرسش‌های اصلی در این زمینه هم، مانند علوم، باید تنها یک پاسخ صحیح داشته باشند و بس، و تمام پاسخ‌های دیگر به ناگزیر نادرستند؛ دوم این که باید مسیری قابل اطمینان به سوی کشف این حقایق وجود داشته باشد؛ سوم این که پاسخ‌های درست، پس از آن که به آن‌ها دست یافتیم، باید به ناگزیر با یکدیگر همخوانی داشته باشند و کلی واحد را تشکیل دهند، زیرا ممکن نیست هیچ حقیقتی با حقیقتی دیگر – که ما آن را از پیش دانسته‌ایم – ناهمخوان باشد. این گونه علم مطلق راه حلی بود برای کنار هم چیدن قطعات جورچین عالم هستی. در مورد اصول اخلاقی هم پس از آن بود که می‌توانستیم بفهمیم که زندگی کامل و بی‌نقص و متکی بر پایه درک درستی از مقررات حاکم بر جهان چگونه باید باشد.

درست است که شاید هرگز به این وضعیت شناخت کامل نرسیم – شاید برای رسیدن به آن بیش از اندازه کندذهن، یا زیادی ضعیف یا فاسد و گناه‌آلوده باشیم. موانع موجود در این راه، خواه موانع مربوط به قوای ذهنی

۱. [Marquis de] Condorcet: فیلسوف فرانسوی عصر روشنگری (۱۷۴۳-۱۷۹۴). - م.

خواه موانع مربوط به عالم بیرون، شاید بسیار زیاد باشند. افزون بر این، همان گونه که گفتیم، در مورد مسیر درستی هم که باید در پیش گیریم اختلاف نظر زیادی وجود دارد. — برخی آن را در کلیسا یافتند و برخی هم در آزمایشگاه‌ها؛ برخی به کشف و شهود اعتقاد داشتند و برخی به تجربه، یا به بینش‌های عرفانی یا به محاسبات ریاضی. ولی حتی اگر خودمان نتوانیم به این پاسخ‌های درست یا، در واقع، به نظامی نهایی دست یابیم که تمام آن دیدگاه‌ها را به هم پیوند زند، باید بپذیریم که پاسخ این پرسش‌ها باید وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت این پرسش‌ها واقعی نیستند. کسی باید این پاسخ‌ها را دریافته باشد: شاید حضرت آدم در بهشت به آن‌ها پی برده بود؛ شاید ما فقط در آخر عمر از آن‌ها آگاه شویم؛ اگر افراد بشر این پاسخ‌ها را ندانند، شاید فرشته‌ها بدانند؛ اگر فرشته‌ها هم ندانند، خداوند می‌داند. در اصل امکان پی بردن به این حقایق جاویدان باید وجود داشته باشد.

برخی از اندیشمندان سدهٔ نوزدهم — مانند هگل و مارکس — چنین می‌اندیشیدند که موضوع به این سادگی‌ها نیست. هیچ حقیقت جاویدانی وجود ندارد. آنچه هست تحول تاریخی و تغییری دائمی است؛ افق فکر بشر با بالا رفتن از هر پلهٔ جدیدی در نردبان رشد و تکامل، دگرگون می‌شود؛ تاریخ نمایشنامه‌ای است متشکل از پرده‌های بسیار؛ تعارض بین نیروها هم در قلمرو اندیشه و هم در قلمرو واقعیت آن را به پیش می‌راند، تعارضی که گاهی آن را دیالکتیکی نامیده‌اند و شکل جنگ، انقلاب، خیزش خشونت‌بار ملت‌ها، طبقه‌های اجتماعی، فرهنگ‌ها و جنبش‌ها را به خود گرفته است. ولی پس از عقب‌گردها، ناکامی‌ها و پسرفت‌های اجتناب‌ناپذیر و بازگشت‌های ناگزیر به بربریت، رؤیای کوندورسه ممکن بود به حقیقت بپیوندد. این نمایشنامه ممکن بود پایانی خوش داشته باشد. در گذشته خرد بشر به پروزی‌هایی دست یافته است، پس نمی‌شد تا ابد آن را از پیشروی باز داشت. شاید افراد بشر دیگر قربانی طبیعت یا جوامع به شدت نامعقول

خودشان نمی‌شدند: شاید خرد پیروز می‌شد؛ شاید سرانجام همکاری جهانی هماهنگ، یعنی تاریخ واقعی، آغاز می‌شد.

زیرا اگر چنین نبود، آیا اندیشه‌های مربوط به پیشرفت، مربوط به تاریخ اصولاً معنا و مفهومی داشتند؟ آیا حرکتی، هر چند پر پیچ و خم، از نادانی به سوی دانش، از اندیشه واهی و خیالبافی‌های کودکانه به سوی درک بی‌حجاب حقیقت، و به سوی آگاهی از هدف‌های حقیقی، ارزش‌های حقیقی و همین‌طور حقایق واقعیت وجود ندارد؟ آیا امکان دارد که تاریخ فقط توالی بی‌هدف رخدادها باشد، رخدادهایی ناشی از ترکیب عوامل مادی و بازی‌گزینش تصادفی، قصه‌ای سرشار از خشم و هیاهو که هیچ معنایی در بر ندارد؟ این باورکردنی نبود. زمانی فرا می‌رسید که مردان و زنان عنان زندگی خویش را به دست می‌گرفتند و در آن دوره دیگر موجوداتی نفس‌پرست نبودند یا بازیچه قدرت‌هایی کور که پیش از این درکشان نمی‌کردند. دست‌کم تصور این‌که چنین بهشتی زمینی ممکن است وجود داشته باشد ناممکن نبود؛ و به هر حال، اگر این قابل تصور بود، می‌توانستیم برای پیش رفتن به سوی نمونه‌ای نظیر آن تلاش کنیم. این تلاش کانون اندیشه اخلاقی از زمان یونانیان تا عصر رؤیایینان مسیحی قرون وسطی، و از عصر رنسانس تا اندیشه ترقی‌گرای قرن گذشته بوده است؛ و در واقع، بسیاری تا امروز به آن اعتقاد دارند.

۴

در مرحله خاصی از مطالعاتم، طبیعتاً با آثار برجسته ماکیاوولی آشنا شدم. آن آثار تأثیری عمیق و ماندگار بر من گذاشتند، و اعتقادات پیشینم را متزلزل کردند. آن‌ها نه تنها بدیهی‌ترین چیزها را به من آموزش دادند — در این زمینه که چگونه قدرت سیاسی را به دست آوریم و حفظ کنیم، یا این‌که

فرمانروایان کدام نیرو یا نیرنگبازی را باید به کار گیرند تا بتوانند اجتماعات تحت فرمانشان را جانی تازه بخشند، یا این که چگونه خودشان و کشورشان را از شر دشمنان داخلی و خارجی حفظ کنند، یا این که اگر بنا باشد کشوری به شکوفایی برسد فرمانروایان از یک سو، و شهروندان از سوی دیگر، باید کدام خصوصیات مهم و اساسی را داشته باشند - بلکه چیزهایی دیگر هم به من آموختند. ماکیاوولی فردی تاریخ‌باور^۱ نبود: او تصور می‌کرد احیای وضعیتی شبیه به جمهوری رم یا رم در اوایل دوره امپرنشینی امکان‌پذیر است. او معتقد بود که به این منظور به طبقه حاکمه‌ای متشکل از مردانی دلیر، کاردان، باهوش، و با استعداد نیازمندیم که می‌دانند چگونه موقعیت‌های مناسب را فراهم آورند و از آن‌ها استفاده کنند، و به شهروندانی نیاز داریم که به اندازه کافی از آن‌ها حمایت می‌شود، میهن‌پرست، مغرور به کشورشان، و مظهر فضیلت‌های مردانه و غیردینی هستند. رم به همین شیوه قدرت یافت و جهان را به تصرف درآورد، و فقدان این گونه خرد و سرزندگی و رشادت در روزگار ادبار، و همچنین فقدان خصلت‌های شیر و روباه، بود که سرانجام به سقوط آن حکومت انجامید. مهاجمانی نیرومند و برخوردار از این قابلیت‌ها [یا توانایی‌های ذاتی]^۲ دولت‌های رو به زوال را شکست دادند.

ولی ماکیاوولی در کنار این خصلت‌ها، مفهوم فضیلت‌های مسیحی را هم مطرح می‌کند - فروتنی، تحمل درد و رنج، بی‌اعتنایی به امور دنیوی، و امید به رستگاری در دنیای پس از مرگ - و اشاره به این هم دارد که اگر بنا باشد دولتی از نوع امپراتوری روم پدید آید، چنان‌که خودش آشکارا نسبت به آن نظر مساعد دارد، این خصلت‌ها مایه پیشرفت آن نمی‌شوند: آن کسانی که بر اساس فرمان‌های اخلاقی مسیحیت زندگی می‌کنند محکومند به این‌که

1. historicist

۲. داریوش آشوری در برگردان فارسی شهریار اصطلاح «توانایی‌های ذاتی» را در برابر virtue به کار برده است که به معنای نیروی اراده، عزم راسخ، استعداد و روحیه جنگاوری است. - م.

لگدمال مردانی شوند که فقط آن‌ها در جستجوی بی‌رحمانه قدرت می‌توانند جمهوری مورد نظر وی را دوباره بنیاد نهند و بر آن حکم رانند. ماکیاوولی فضیلت‌های مسیحی را محکوم نمی‌کند. او فقط به این نکته اشاره دارد که این دو نظام اخلاقی با هم سازگار نیستند، و هیچ ضابطه فراگیری را نمی‌شناسد که بر اساس آن بتوانیم در باره زندگی شایسته برای بشر تصمیم بگیریم. ترکیب توانایی‌های ذاتی و ارزش‌های مسیحی از نظر ماکیاوولی کاری ناممکن است. او انتخاب را به شما وامی‌گذارد - ولی خودش می‌داند کدام را ترجیح می‌دهد.

این‌ها در ذهن من فکری را به وجود آورد که باعث شد با نوعی بهت و حیرت تشخیص دهم که ارزش‌های متعالی‌ای که بشر در حال حاضر و در گذشته به دنبالشان بوده است الزاماً همه با هم سازگار نبوده‌اند. این فکر برداشت پیشین مرا، که بر پایه حکمت جاوید^۱ استوار بود، تضعیف کرد، حکمتی که به موجب آن هیچ تعارضی بین هدف‌های درست یا پاسخ‌های درست به مسائل اصلی زندگی وجود ندارد.

سپس به علم جدید^۲ اثر جامباتیستا ویکو برخوردم. در آن دوره کم‌تر کسی در دانشگاه آکسفورد نام ویکو را شنیده بود، ولی یک فیلسوف، به نام رابین کالینگوود، وجود داشت که کتاب کروچه^۳ را در باره ویکو ترجمه کرده بود، و او مرا به خواندن آن کتاب تشویق کرد. این کار افق جدیدی را در برابر دیدگانم گشود. به نظر می‌رسید ذهن ویکو متوجه توالی فرهنگ‌های بشری بود - از نظر او، هر جامعه‌ای تصور خاص خودش را از واقعیت دارد و از دنیایی که در آن به سر می‌برد، و از خودش و مناسباتش با گذشته خویش، و با طبیعت و آنچه برایش تلاش می‌کند. این تصویر از جامعه ناشی از تمام کارهایی است که اعضای آن انجام می‌دهند و تمام آنچه می‌اندیشند و احساس می‌کنند

1. philosophia perennis 2. Scienza nuova

۳. [Benedetto] Croce: فیلسوف و تاریخ‌نویس ایتالیایی (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲). - م.

— همه این‌ها در قالب انواع واژه‌ها و زبانی که مورد استفاده قرار می‌دهند، در قالب تصویرهای ذهنی، استعاره‌ها، شیوه‌های نیایش، نهادهایی که به وجود می‌آورند و مظهر و بیانگر تصور ذهنیشان از واقعیت و جایگاه خودشان در آن است بیان می‌شوند؛ و آنان با آن‌ها زندگی می‌کنند. این تصاویر در کلیت‌های اجتماعی دارای توالی به یک شکل نیست — هر کدام قریحه‌ها، ارزش‌ها و شیوه‌های آفرینش خود را دارد و با دیگری قابل قیاس نیست: درک هر یک باید با توجه به شرایط خاص خودش انجام گیرد — درک، و نه الزاماً ارزیابی. ویکو به ما می‌گوید که یونانیان عصر هومر، یعنی طبقه سرور، نسبت به ضعف‌استمگر، وحشی، موذی و بیدادگر بودند؛ ولی آنان ایلیاد و اودیسه را پدید آوردند، و این کاری است که ما در عصر روشن‌بین‌تر خودمان نمی‌توانیم انجام دهیم. شاهکارهای بزرگ و خلاقه آن‌ها به خودشان تعلق دارد، و با دگرگون شدن تصویری که از دنیا داریم، امکان آن گونه خلاقیت نیز از میان می‌رود. ما، به سهم خود، علوم خودمان، اندیشمندان خودمان و شاعران خودمان را داریم، ولی هیچ نردبان عروجی برای رفتن از دوره‌های کهن به عصر مدرن وجود ندارد. اگر چنین باشد، گفتن این که راسین شاعری است بهتر از سوفوکلس، یا این که باخ بتهوونی است بدوی، باید حرفی پوچ و باطل باشد؛ یا مثلاً این که بگویم نقاشان امپرسیونیست به همان اوجی رسیده بودند که نقاشان فلورانس سودایش را در سر می‌پروراندند ولی به آن دست نیافتند. ارزش‌های این فرهنگ‌ها با هم تفاوت دارند، و الزاماً همخوان نیستند. ولتر که تصور می‌کرد ارزش‌ها و آرمان‌های افراد استثنایی و روشن‌بین در دنیایی سرشار از جهالت — در آتن عصر کلاسیک، در فلورانس عهد رنسانس، در قرن عظمت^۱ فرانسه، و در روزگار خود ولتر — تقریباً همسان بوده است اشتباه می‌کرد.^۲ رم مورد نظر ماکیاوولی در واقع وجود نداشت. از

1. grand siecle

۲. برداشت ولتر مبنی بر این‌که اصول روشنگری در هر جا که به آن دست یابند یکسان است به

نظر ویکو، کثیری از تمدن‌ها وجود دارند (که به شکلی دوره‌ای تکرار می‌شوند، ولی این مهم نیست). هر یک از این تمدن‌ها الگوی خاص خود را دارد. ماکیاوولی ایده‌ دو نگرش ناهمخوان را بیان می‌کرد؛ و در این جا جوامعی بودند که فرهنگ‌هایشان را ارزش‌ها شکل می‌دادند، و این ارزش‌ها ابزارهایی برای رسیدن به هدف‌ها نبودند، بلکه خودشان هدف غایی به شمار می‌رفتند، خودشان هدف‌هایی بودند که با هم تفاوت داشتند، البته نه از هر نظر – زیرا همه آن‌ها انسانی بودند – بلکه به شکلی عمیق و آشتی‌ناپذیر که در هیچ گونه ترکیب نهایی نمی‌گنجیدند.

پس از آن طبیعی بود که به گوتفريد هردر، اندیشمند قرن هجدهمی آلمان، رو آورم. ویکو به توالی تمدن‌ها اعتقاد داشت، هردر از این هم فراتر رفت و به مقایسه فرهنگ‌های ملی در سرزمین‌ها و دوره‌های مختلف پرداخت، و معتقد بود که هر جامعه‌ای دارای آن چیزی است که وی مرکز ثقل خاص آن جامعه می‌نامید و با مرکز ثقل سایر جوامع تفاوت داشت. اگر، همان گونه که هردر مایل بود، بنا باشد که داستان‌های بلند اسکاندیناوی یا شعرهای کتاب مقدس را بفهمیم، نباید ضابطه‌های زیباشناختی منتقدان قرن هجدهمی پاریس را در موردشان به کار بندیم. آنچه جوامع را به وجود می‌آورد شیوه‌های زندگی، اندیشه و احساس افراد بشر است، شیوه‌های سخن گفتنشان با یکدیگر، لباسی که می‌پوشند، ترانه‌هایی که می‌خوانند، خدایانی که می‌ستایند، غذایی که می‌خورند، و برداشت‌ها، رسوم و عاداتی که جزئی از ذات آن‌هاست – همین‌هاست که جوامع را پدید می‌آورد، جوامعی که هر یک شیوه زندگی خاص خود را دارند. ممکن است که جوامع

ظاهر به این نتیجه‌گیری ناگزیر می‌رسد که، از دیدگاه وی، بایرون می‌توانست شادمانه با کنفوسیوس سر یک میز بنشیند، و سوفوکلس می‌توانست در فلورانس سده پانزدهم کاملاً احساس آرامش کند، و سنکا هم می‌توانست در محفل (salon) مادام دوفان (Deffand) با در دربار فردریک کبیر راحت باشد.

از جهاتی بسیار به هم شبیه باشند، ولی یونانیان با آلمانی‌های لوتری تفاوت دارند و چینی‌ها با هر دوی آن‌ها؛ آن چیزهایی که افراد این جوامع برای به دست آوردنشان تلاش می‌کنند یا از آن‌ها می‌ترسند یا مورد ستایش ایشان است به ندرت به هم شباهت دارد.

این دیدگاه را نسبیت‌گرایی فرهنگی یا اخلاقی نامیده‌اند - عقیده آن استاد بزرگ، دوست من آرناالدو مومیگلیانو،^۱ که بسیار او را می‌ستودم، هم در باره ویکو و هم در باره هر دو چنین بود. او اشتباه می‌کرد. این نسبیت‌گرایی نیست. افراد وابسته به یک فرهنگ شاید، تحت تأثیر بینشی تخیلی، ارزش‌ها، آرمان‌ها، و شیوه زندگی فرهنگ یا جامعه‌ای دیگر و حتی آن جامعه‌ای را که از نظر زمانی یا مکانی با آن‌ها بسیار فاصله دارد درک کنند (همان چیزی که ویکو آن را *entrare* می‌نامید). شاید آنان این ارزش‌ها را قابل قبول نشمارند، ولی اگر فکرشان را به اندازه کافی به کار بیندازند، می‌توانند دریابند که چگونه ممکن است کسی انسانی کامل باشد که برقراری ارتباط با وی امکان‌پذیر است، و در عین حال در پرتو ارزش‌هایی زندگی کند که با ارزش‌های ما کاملاً متفاوت است، ولی با وجود این می‌توانیم تشخیص دهیم که این‌ها ارزش‌هایی، غایات زندگی‌ای، هستند که جامعه عمل پوشیدنشان مایه رضایت خاطر افراد بشر می‌شود.

«من قهوه را ترجیح می‌دهم و شما شامپانی را. سلیقه‌ها مان با هم تفاوت دارد. همین و بس.» این نسبیت‌گرایی است. ولی دیدگاه هر دو و ویکو این نیست: آنان اشاره به چیزی دارند که من زیر نام کثرت‌گرایی تعریفش می‌کنم، یعنی این مفهوم که آدم‌ها ممکن است در پی هدف‌هایی بسیار متفاوت باشند و در عین حال در همه موارد کاملاً معقول و کاملاً انسان به نظر رسند و توانایی فهم یکدیگر و همدردی با هم و فراگیری از هم را داشته باشند، همان

۱. Arnaldo Momigliano: تاریخ‌نویس معاصر ایتالیایی. - م.

گونه که ما از خواندن آثار افلاطون یا داستان‌های ژاپنی قرون وسطی - یعنی از دنیاها و نگرش‌هایی که با ما بسیار فاصله دارند - چیزهایی فرامی‌گیریم. البته اگر هیچ ارزش مشترکی با این شخصیت‌های دور از خود نداشتیم، هر تمدنی در حباب نفوذناپذیر خودش زندانی می‌شد، و ما به هیچ روی نمی‌توانستیم درکش کنیم: سنخ‌شناسی اسپنگلر^۱ به همین جا منتهی می‌شود. ارتباط متقابل فرهنگ‌ها در زمان و مکان فقط به این دلیل امکان‌پذیر است که آنچه باعث می‌شود آدمیان دارای خوی انسانی باشند بین تمام آن‌ها مشترک است و نقش پلی را بین آنان ایفا می‌کند. ولی ارزش‌های ما خاص خودمان است و ارزش‌های آنان خاص خودشان. ما آزادیم که از ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر انتقاد و آن ارزش‌ها را محکوم کنیم، ولی نمی‌توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آن‌ها را نمی‌فهمیم، یا این‌که صرفاً آن‌ها را ارزش‌هایی ذهنی، زائیده موجوداتی در شرایطی متفاوت و دارای سلیقه‌هایی متفاوت با سلیقه‌های خودمان، به شمار آوریم که هیچ ربطی به ما ندارند.

دنیای ارزش‌های عینی هم وجود دارد. مرادم آن هدف‌هایی است که بشر به خاطر خودشان به دنبال آن‌هاست، و چیزهای دیگر ابزاری هستند برای رسیدن به آن هدف‌ها. آنچه برای یونانیان ارزش داشت بر من پوشیده نیست - شاید ارزش‌های آن‌ها با ارزش‌های من یکی نباشد، ولی می‌توانم درک کنم که زندگی در پرتو آن ارزش‌ها چه حالتی دارد، می‌توانم آن ارزش‌ها را بستم، و به آن‌ها احترام بگذارم، و حتی تصور کنم که خودم به دنبالشان هستم، هرچند نیستم - و نمی‌خواهم هم به دنبالشان باشم و شاید حتی اگر می‌خواستم هم نمی‌توانستم. زندگی شکل‌های متفاوتی دارد. هدف‌ها و اصول اخلاقی بسیارند، ولی بی‌نهایت نیستند: آن‌ها باید در افق فکر بشر باشند. اگر نباشند، پس بیرون از قلمرو بشریت قرار دارند. اگر افرادی را پیدا

۱. [Oswald] Spengler: فیلسوف آلمانی (۱۸۸۰-۱۹۳۶). - م.

کنم که درخت‌ها را نیایش می‌کنند، نه به این دلیل که نماد باروری‌اند یا به این دلیل که مقدس هستند، زندگی مرموز و قدرت‌های خاص خودشان را دارند، یا به این خاطر که این باغ برای آتن مقدس است - بلکه فقط به این خاطر که جنسشان از چوب است؛ و اگر وقتی از آن‌ها پرسیم چرا چوب را می‌پرستند، بگویند «به این دلیل که چوب است» و پاسخ دیگری ندهند - در این حالت، من منظورشان را نمی‌فهمم. اگر آنان بشرند، در زمره کسانی نیستند که من می‌توانم با ایشان ارتباط برقرار کنم - مانعی واقعی در این راه وجود دارد. آنان از نظر من بشر نیستند. اگر بتوانم بفهمم که ادامه این گونه زندگی چه حالتی دارد، حتی نمی‌توانم ارزش‌هایشان را عینی به شمار آورم.

روشن است که امکان دارد ارزش‌ها با هم برخورد کنند - به همین دلیل است که فرهنگ‌ها با هم مغایرت دارند. این مغایرت گاهی بین فرهنگ‌ها است و گاهی بین گروه‌های متعلق به یک فرهنگ، یا بین من و شما. شما اعتقاد دارید که همواره و در هر شرایطی باید حقیقت را بگویید؛ من چنین اعتقادی ندارم، زیرا معتقدم که این کار گاهی زیاده از حد دشوار و زیانبار است. ما می‌توانیم در باره نظرگاه‌های یکدیگر بحث کنیم، می‌توانیم سعی کنیم به دیدگاهی مشترک برسیم، ولی سرانجام آنچه شما دنبال می‌کنید شاید با هدف‌هایی که من تصور می‌کنم زندگی‌ام را وقفشان کرده‌ام همخوانی نداشته باشد. ارزش‌هایی که فردی واحد در دل دارد هم شاید با هم در تضاد باشند؛ ولی اگر چنین باشد، نتیجه این نیست که برخی از آن ارزش‌ها درست و برخی نادرست است. عدالت، عدالت محض، برای برخی از مردم ارزشی مطلق است، ولی امکان دارد در مواردی خاص، با ارزش‌هایی به همان اندازه غایی و با اهمیت - مثل بخشندگی و رأفت - همخوانی نداشته باشد.

هم آزادی و هم برابری از جمله هدف‌های اولیه‌ای هستند که افراد بشر قرن‌ها به دنبالشان بوده‌اند؛ ولی آزادی مطلق گرگ‌ها به معنای مرگ بره‌هاست، آزادی مطلق فرد قدرتمند و با استعداد، با حقوق فردی ضعیف و

کم‌استعدادتر در مورد زندگی آبرومندانه همخوانی ندارد. هنرمند برای آن‌که شاهکاری به وجود آورد شاید به گونه‌ای زندگی کند که خانواده‌اش را در بدبختی و فلاکتی غوطه‌ور سازد که برایش اهمیتی ندارد. شاید او را محکوم و اعلام کنیم که این شاهکار را باید قربانی نیازهای انسانی کند، شاید هم طرفش را بگیریم - ولی هر دوی این نگرش‌ها در برگیرنده ارزش‌هایی هستند که از نظر برخی از مردان یا زنان در درجه اول اهمیت قرار دارند و اگر کوچک‌ترین احساس همدردی نسبت به انسان‌ها یا تصور یا فهمی از آن‌ها داشته باشیم، برای همه ما قابل درک است. گاهی لازمه برابری محدود کردن آزادی آن کسانی است که میل به سلطه دارند؛ شاید لازم باشد آزادی را - که اگر [لااقل] اندکی از آن وجود نداشته باشد، دیگر نه حق انتخاب بشر ماندن باقی می‌ماند و نه، بنابراین، امکان بشر ماندن به معنای مورد نظر ما از واژه «بشر» - محدود کنیم تا بتوانیم برای رفاه اجتماعی، غذا رساندن به گرسنگان، جامه پوشاندن بر تن برهنگان، فراهم کردن سر پناه برای افراد بی‌خانمان، ایجاد امکان برای آزادی دیگران و برقراری شرایط انصاف و عدالت جایی باز کنیم.

آنتیگونه^۱ در برابر دوراهی یا مسئله بغرنجی قرار می‌گیرد که سوفوکلس برای آن یک راه حل ارائه می‌دهد. سارتر راهی درست عکس آن را پیشنهاد می‌کند، در حالی که هگل «تعالی» به سطحی بالاتر را عنوان می‌کند - آنان که مسائل بغرنجی از این دست دچار عذابشان کرده است آسایشی ناچیز دارند. خودانگیختگی، که یکی از خصلت‌های شگفت‌آور نوع بشر است، با توانایی برنامه‌ریزی منظم در مورد محاسبه چه، چقدر و در کجا - که شاید رفاه جامعه تا حد زیادی در گرو آن باشد - جور در نمی‌آید. همه ما از انتخاب‌های

۱. Antigone: شخصیت اصلی نمایشنامه‌ای به همین نام اثر سوفوکلس. در اساطیر یونان، آنتیگونه دختر اودیپ و یوکاسته بود که چون بر خلاف فرمان کرئون، جسد برادرش را به خاک سپرد، در سیاهچالی زندانی شد و خودش را در آن‌جا به دار آویخت. - م.

مشقت بار گذشته نزدیک باخبریم. آیا هر فرد باید در برابر استبدادی هولناک به هر قیمتی که شده مقاومت کند، حتی به بهای خون والدین یا فرزندان؟ آیا باید فرزندان را برای به دست آوردن اطلاعات در مورد خیانتکاران یا جنایتکاران خطرناک شکنجه داد؟

این برخورد ارزش‌ها ناشی از ماهیت خودشان و ماهیت ماست. اگر به ما بگویند که این تضادها در نوعی دنیای بی عیب و نقص رفع می‌شوند، در دنیایی که تمام چیزهای خوب اساساً ممکن است هماهنگ شوند، در این حالت باید به آن کسانی که این را می‌گویند پاسخ دهیم که مفهوم مورد نظر آن‌ها برای این اسم‌هایی که از نظر ما دلالت بر این ارزش‌های متضاد دارند همان مفهوم مورد نظر ما نیست. باید بگوییم دنیایی که در آن ارزش‌های به نظر ما ناهمخوان با هم در تضاد نباشند دنیایی است بیرون از دایره درک و فهم ما؛ و اصل‌هایی که در این دنیای دیگر هماهنگی دارند همان اصل‌هایی نیستند که ما، در زندگی روزمره، با آن‌ها سر و کار داریم؛ اگر آن‌ها دگرگون شده‌اند، مفهومی این است که به شکل مفاهیمی درآمده‌اند که برای ما بر روی کره ارض شناخته شده نیست. ولی ما روی زمین زندگی می‌کنیم، و در همین جاست که باید اعتقاد داشته باشیم و وارد عمل شویم.

مفهوم کلیتی کامل و بی نقص، یا راه حل غایی، که در آن تمام چیزهای خوب در کنار هم وجود دارند، به نظر من نه تنها دور از دسترس است - این توضیح واضح‌تر است - بلکه از نظر مفهومی هم فاقد انسجام و پیوستگی منطقی است؛ من نمی‌دانم مراد از این گونه هماهنگی چیست. برخی از «خبرهای برین» با هم سازگار نیستند. این حقیقتی مفهومی است. ما ناگزیریم که دست به انتخاب بزنیم، و هرگزینشی شاید زبانی جبران‌ناپذیر به دنبال داشته باشد. خوشا به حال آن کسانی که بدون چون و چرا کردن تحت مقرراتی زندگی می‌کنند، کسانی که به اراده خود از فرمان‌های رهبران دنیوی یا روحانی‌شان اطاعت می‌کنند، رهبرانی که کلامشان نزد همگان به مثابه

قانونی نقض نشدنی پذیرفته شده است؛ یا کسانی که با روش‌های خودشان در این مورد که چه باید بکنند و چگونه باید باشند، به یقین‌هایی روشن و تزلزل‌ناپذیر رسیده‌اند که جای هیچ تردیدی ندارد. تنها می‌توانم بگویم که آن کسانی که بر چنین بستر راحتی از عقاید جزمی آرمیده‌اند قربانی شکل‌هایی از نزدیک‌بینی خودانگیخته هستند، در بند چشم‌بندهایی هستند که شاید مایه رضایت‌خاطر باشند ولی مانع درک این نکته می‌شوند که انسان بودن چه معنایی دارد.

۵

این از ایراد نظری، که، به اعتقاد من، ایرادی اساسی به مفهوم وضع کامل و بی‌نقص به مثابه هدف مناسب تلاش‌های ماست. ولی افزون بر این، مانعی جامعه‌شناختی - روان‌شناختی هم که بیش‌تر جنبه عملی دارد در این راه موجود است، مانعی که می‌توانیم آن را به کسانی نسبت دهیم که ایمان ساده‌شان، که مدت زمانی طولانی نوع بشر را تغذیه کرده است، در برابر هرگونه استدلال فلسفی مقاومت می‌کند. درست است که هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی می‌توانیم برخی از مسائل را حل و برخی از دردها را چاره کنیم. می‌توانیم افرادی را از گرسنگی و بدبختی یا بی‌عدالتی برهانیم، می‌توانیم مردم را از قید بردگی یا زندان آزاد سازیم، و در حقشان نیکی کنیم - تمام افراد بشر فارغ از فرهنگشان، درکی اولیه از خوبی و بدی دارند؛ ولی هرگونه بررسی جامعه‌شان می‌دهد که هر راه حلی وضعیتی نو و در پی آن، نیازها و مسائل جدید خودش را به بار می‌آورد. این نسل به آن چیزهایی دست یافته است که پدران و نیاکانش آرزوی آن‌ها را در سر داشتند - آزادی بیش‌تر، رفاه مادی افزون‌تر، جامعه‌ای عادلانه‌تر؛ ولی دردهای گذشته فراموش شده‌اند و این نسل با مسائل جدیدی روبروست که همان راه

حل‌های مسائل گذشته باعث بروزشان شده‌اند، و حتی اگر این‌ها را هم به نوبه خود حل کنیم، وضعیت‌هایی جدید به وجود می‌آورند و همراه با آن‌ها نیازهایی نو و پیش‌بینی‌ناپذیر به بار می‌آیند - و همین وضع تا ابد ادامه دارد. ما نمی‌توانیم برای پیامدهای ناشناخته پیامدهای پیامدها قانون وضع کنیم. مارکسیست‌ها به ما می‌گویند پس از آن که در این ستیزه پیروز شدیم و تاریخ واقعی آغاز شد، مسائل جدیدی که امکان دارد به وجود آیند راه حل‌های خود را پدید می‌آورند، و قوای متحد جامعه هماهنگ و بی‌طبقه در کمال آرامش آن راه‌حل‌ها را عملی می‌کنند. به نظر من، این اظهار نظر نوعی خوش‌بینی متافیزیکی است که تجربه تاریخی هیچ شاهی در تأیید آن در اختیارمان نمی‌گذارد. در جامعه‌ای که هدف‌های مشابه همه جا مورد قبول است، مسائل فقط ممکن است به وسیله‌ها یا روش‌های رسیدن به آن هدف‌ها مربوط باشند که شیوه‌های فنی همه‌شان را حل می‌کنند. این جامعه‌ای است که در آن زندگی درونی بشر، یعنی تخیلات اخلاقی، معنوی و زیباشناختی، دیگر به هیچ روی ابراز نمی‌شود. آیا به همین دلیل است که مردان و زنان باید از میان بروند یا جامعه‌ها به بردگی درآیند؟ آرمانشهرها ارزش خاص خودشان را دارند - هیچ چیز به این خوبی افق‌های تخیلی توانایی‌های بشر را باز نمی‌کند - ولی می‌توانیم ثابت کنیم که این تخیلات در مقام راهنمای رفتار بشر به راستی خطرناکند. حق با هراکلیتوس بود که می‌گفت چیزها نمی‌توانند ساکن و بی‌حرکت باشند.

بنابراین، من نتیجه می‌گیرم که خود مفهوم راه حل غایی نه تنها غیرعملی است بلکه، اگر اشتباه نکنم، و راهی جز تضاد برخی از ارزش‌ها با یکدیگر در میان نباشد، فاقد انسجام هم هست. امکان راه حلی غایی - حتی اگر مفهوم هولناک این واژه‌ها را در عصر هیتلر فراموش کنیم - از قضا توهمی بیش نیست، و البته توهمی بسیار خطرناک است؛ زیرا اگر آدمی به راستی معتقد باشد که چنین راه حلی امکان‌پذیر است، بی‌تردید پرداختن هر بهایی برای

دستیابی به آن به نظرش گزاف نمی‌رسد: برای این که نوع بشر تا ابد زندگی عادلانه، سعادتمندانه و خلاقانه و هماهنگ داشته باشد، پرداختن چه بهایی ممکن است گزاف باشد؟ اگر در نظر داشته باشیم که چنین املتی بپذیریم، بی‌تردید محدودیتی در مورد تعداد تخم‌مرغ‌هایی که در آن می‌شکنیم وجود ندارد. این اعتقاد لنین، تروتسکی، مائو و، تا آن جا که من می‌دانم، اعتقاد پول پوت^۱ بود. از آن جا که من از یگانه راه حل درست و غایی مسائل جامعه باخبرم، می‌دانم که کاروان بشر را از کدام راه به پیش ببرم؛ و از آن جا که شما از آنچه من می‌دانم غافلید، اگر بنا باشد به هدف برسیم، حتی به داشتن حداقل آزادی انتخاب هم مجاز نیستید. ادعا می‌کنید که خط مشی خاصی شما را سعادتمندتر یا آزادتر می‌کند یا فضایی برای نفس کشیدن در اختیارتان می‌گذارد؛ ولی من می‌دانم که شما اشتباه می‌کنید، من می‌دانم که شما به چه چیز نیاز دارید، همه مردم به چه چیز نیاز دارند؛ و اگر به دلیل نادانی یا بدنهادی مقاومتی صورت گیرد، باید آن مقاومت در هم شکسته شود و شاید لازم باشد صدها هزار تن از میان بروند تا میلیون‌ها تن برای همیشه سعادتمند شوند. ما که از این دانش و آگاهی برخورداریم، جز این که راضی به قربانی کردن همه آنان باشیم چه راهی داریم؟

برخی از پیامبران مسلح به دنبال نجات نوع بشرند، برخی هم فقط در پی نجات نژاد خویش، به دلیل خصلت‌های برتر آن، هستند، ولی انگیزه‌شان هر چه باشد، آن میلیون‌ها تنی که در جنگ‌ها و انقلاب‌ها - در اتاق‌های گاز، در اردوگاه‌های کار اجباری، در کشتارهای جمعی، و در نتیجه تمام بدکاری‌هایی که قرن ما به خاطر آن‌ها در یادها خواهد ماند - جان باخته‌اند، بهایی است که بشر باید برای سعادت نسل‌های بعدی بپردازد. اگر تمایل شما به نجات دادن نوع بشر جدی است، باید سنگدل باشید و به بهای این کارها نیندیشید.

۱. Pol Pot: رهبر خمرهای سرخ (۱۹۲۵-۱۹۹۸) که بین سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۷۹ به شیوه‌ای استبدادی در کامبوج فرمان راند و در دوران فرمانروایی وی حدود دو میلیون نفر بر اثر کار اجباری، گرسنگی، بیماری، شکنجه و غیره درگذشتند. - م.

بیش از یک سده پیش، الکساندر هرتسن،^۱ متفکر رادیکال روس، به این مسئله پاسخ گفت. او در رساله‌اش با عنوان از ساحل دیگر، که در واقع اختطاری در قالب سوگنامه در مورد انقلاب‌های ۱۸۴۸ است، گفت که شکل جدیدی از قربانی کردن بشر در دوران وی باب شده است - قربانی کردن افراد بشر در محراب اندیشه‌های مجردی چون ملت، کلیسا، حزب، طبقه، پیشرفت و جبر تاریخ - در روزگار وی و همین طور در عصر ما به تمام این مفاهیم متوسل شده‌اند: اگر اقتضای این‌ها کشتار انسان‌های زنده باشد، باید این اقتضا برآورده شود. این عین عبارات اوست:

اگر هدف پیشرفت است، پس ما برای چه کسی کار می‌کنیم؟ این مولوک^۲ کیست که تا زحمتکشان به او نزدیک می‌شوند، به جای آن که پاداششان دهد، خودش را عقب می‌کشد؛ و برای تسلائی توده از نفس افتاده و محکوم به فنا، که فریاد می‌زنند «ما که رو به فنایم به تو سلام می‌گوییم»^۳، تنها می‌تواند این پاسخ مسخره را بدهد... که پس از مرگ ایشان، همه چیز روی زمین زیبا خواهد بود. آیا به راستی آرزو دارید انسان زنده امروز را به نقش غمبار... بردگان فلک‌زده‌ای محکوم کنید که... تا زانو در گل فرو رفته‌اند، و قایقی را به جلو می‌کشند... که روی پرچم آن نوشته‌اند «پیشرفت در آینده»؟ ... هدفی که بی نهایت دور است هدف به شمار نمی‌آید، تنها... نوعی نیرنگ است؛ هدف باید نزدیک‌تر باشد - دست کم چیزی مثل مزد کارگر یا لذتی که از کار مورد نظر عاید می‌شود.

یگانه چیزی که می‌توانیم از آن اطمینان داشته باشیم واقعیت قربانی است، آن که می‌میرد و آن که مرده است. ولی آرمانی که به خاطرش می‌میرند

۱. Alexander Herzen: اندیشمند سیاسی روس (۱۸۱۲ - ۱۸۷۰) که فرضیه مسیر واحد به سوی سوسیالیسم را مطرح کرد. - م.

۲. Moloch: خدای کنعانی آتش که کودکان را به پایش قربانی می‌کردند. - م.

3. morituri te salute

تحقق نیافته می ماند. تخم مرغ ها را شکسته اند و عادت به شکستنشان رو به فزونی است، ولی املت همچنان قابل رؤیت نیست. فداکاری در راه هدف های کوتاه مدت و فشار وارد آوردن، در صورتی که وضع وخیم بشر آن قدر بحرانی باشد که به راستی چنین اقداماتی را ایجاب کند، شاید قابل توجیه باشد؛ ولی کشتار جمعی به خاطر هدف هایی در آینده ای دور به معنای از اعتبار و ارزش انداختن آن چیزهایی است که اکنون و همیشه برای بشر اهمیت داشته و دارند.

۶

اگر این باور قدیمی و همیشگی به امکان تحققِ منتها درجه هماهنگی نوعی سفسطه باشد، و مواضع اندیشمندانی که من برای تأیید نظرم از آنان کمک گرفتم - ماکیاوولی، ویکو، هردر و هر تسن - معتبر باشد، در این صورت، چنان که بپذیریم که خیرهای برین ممکن است با هم در تضاد باشند، و برخی از آن ها نمی توانند با هم از در سازگاری در آیند، هر چند بقیه می توانند - خلاصه، بپذیریم که آدمی نمی تواند در حقیقت و در عمل همه چیز را با هم داشته باشد - و اگر امکان وابستگی خلاقیت بشری به انواعی از گزینه های مانعة الجمع وجود داشته باشد، در این صورت همان گونه که زمانی چرنیشفسکی^۱ و لنین پرسیده بودند «چه باید کرد؟» از میان امکانات موجود چگونه یکی را برمی گزینیم؟ چه چیز را، در چه حدی، باید فدای چه چیز دیگری کنیم؟ به نظر من، برای این پرسش هیچ پاسخ روشنی وجود ندارد. ولی تضادهای یاد شده را، حتی اگر ناگزیر باشند، می توانیم کاهش دهیم. می توانیم بین این مطالبات تعادلی برقرار کنیم، می توانیم به سازش هایی

۱. N.G. Chernyshevsky: سیاستمدار روس (۱۸۲۸-۱۸۸۹). - م.

دست یابیم: در شرایط مشخص تمام وضعیت‌ها اهمیتی یکسان ندارند - این قدر آزادی و این قدر برابری؛ این قدر برای نکوهش شدید اخلاقی و این قدر برای درک موقعیت خاص بشر؛ این قدر برای اجرای کامل قانون و این قدر برای حق ویژه عفو؛ این قدر برای غذای گرسنگان، لباس برهنگان، مداوای بیماران، و پناه دادن به افراد بی خانمان. ارجحیت‌ها هرگز قطعی و مطلق نیستند و باید تعیین شوند.

نخستین وظیفه همگانی پرهیز از رنج‌های بیش از حد است. انقلاب‌ها، جنگ‌ها و کشتارها و اقدامات افراطی شاید در شرایط بحرانی لازم به نظر رسند، ولی تاریخ به ما می‌آموزد که پیامدهاشان به ندرت همانی است که پیش‌بینی کرده‌اند؛ هیچ تضمینی و، در مواردی، حتی احتمالی به اندازه کافی زیاد وجود ندارد که چنین اقداماتی به بهبود اوضاع بینجامند. در زندگی شخصی یا در سیاست عمومی دولت می‌توانیم خطر عمل قاطع و شدید را به جان بخریم، ولی همواره باید آگاه باشیم و فراموش نکنیم که امکان دارد اشتباه کنیم، و اطمینان به پیامدهای چنین اقداماتی همیشه به رنج و محنت قابل احتراز افراد بی‌گناه می‌انجامد. بنابراین، باید به آنچه سبک و سنگین کردن نامیده می‌شود بپردازیم - مقررات، ارزش‌ها و اصول باید به اندازه‌های مختلف در شرایط خاص به نفع هم کنار گذاشته شوند. راه حل‌های فایده‌طلبانه گاهی درست نیستند، ولی گمان می‌کنم اغلب سودمند باشند. بهترین کاری که به عنوان قاعده‌ای کلی می‌شود کرد این است که تعادلی متزلزل را حفظ کنیم که از بروز شرایط بحرانی و گزینش راه حل‌های طاقت‌فرسا پیشگیری می‌کند - این نخستین شرط لازم برای جامعه‌ای شایسته و معقول است؛ جامعه‌ای که همیشه، در پرتو معرفت محدودمان، و حتی با توجه به برداشت ناقصی که از افراد و جامعه‌ها داریم، می‌توانیم در آرزویش باشیم. اتخاذ موضع فروتنانه‌ای در این زمینه‌ها بسیار لازم است.

شاید این پاسخی بسیار خشک و بی‌روح باشد، نه آن نوع پاسخی که جوان آرمان‌گرا بخواهد، در صورت نیاز، در دفاع از جامعه‌ای نو و والاتر، به خاطرش بجنگد و متحمل رنج شود. البته نباید در مورد ناسازگاری و ناهمخوانی ارزش‌ها اغراق کنیم - در جامعه‌های گوناگون طی دوره‌های طولانی مردم در مورد این که چه کاری درست است و چه کاری نادرست و چه چیز خوب است و چه چیز بد، با هم به شکل گسترده‌ای توافق داشته‌اند. البته سنت‌های فکری، دیدگاه‌ها و نگرش‌ها ممکن است به حق با هم تفاوت داشته باشند؛ اصول کلی شاید بیش از اندازه تحت تأثیر نیازهای بشر باشند. موقعیت ملموس و مشخص تقریباً از هر چیز دیگر مهم‌تر است. راه‌گزینی نیست: باید همین گونه تصمیم بگیریم که می‌گیریم، گاهی پرهیز از مخاطرات اخلاقی ناممکن است. تنها چیزی که می‌توانیم در پی آن باشیم این است که هیچ یک از عوامل مربوط به موضوع از نظر دور نماند، و این که مقاصدی که می‌خواهیم به آن‌ها برسیم اجزایی از شکل کلی و تام زندگی تلقی شوند که تصمیم‌های ما باعث اعتلای آن یا لطمه زدن به آن می‌شود.

ولی، در نهایت، حکایت این امر حکایتِ داوری به کلی ذهنی یا شخصی نیست: این را آشکال زندگی جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد تعیین و تحمیل می‌کند، جامعه‌ای در میان باقی جامعه‌ها، با ارزش‌هایی که، خواه با هم در تعارض باشند خواه نه، اکثر افراد نوع بشر در سراسر تاریخ مکتوب به آن‌ها اعتقاد داشته‌اند. اگر ارزش‌هایی جهانی وجود نداشته باشد، در هر حال حداقلی از ارزش‌ها هست که جوامع به ندرت می‌توانند بدون آن به حیاتشان ادامه دهند. اندک‌شماری کسانی که امروز از بردگی، آدم‌کشی بنا بر شعایر دینی، اتاق‌های گاز نازی‌ها یا شکنجه کردن افراد بشر به خاطر نفس لذت یا نفع شخصی یا حتی خیر سیاسی، یا از وظیفه فرزندان مبنی بر لو دادن والدینشان که از خواسته‌های انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه بود، یا از کشتار

احمقانه دفاع کنند. هیچ توجیهی برای رضایت دادن به چنین اعمالی وجود ندارد. ولی از سوی دیگر، تلاش برای رسیدن به کمال هم به نظر من به نوعی نسخه‌ای برای کشتار است. حتی اگر صادق‌ترین و پاکدل‌ترین آرمان‌گرایان هم به دنبالش باشند، وضع بهتر از این نیست. هرگز کسی به شدت ایمانوئل کانت اخلاق‌گرا نبوده است، ولی حتی او هم در لحظه‌ای که نور اشراق بر ذهنش تابیده بود، گفت: «سرشت تلخ بشر هرگز میوه‌ای شیرین به بار نمی‌آورد.» همشکل‌سازی کامل مردم، که از خواسته‌های برنامه‌های جزمی است، تقریباً همیشه راهی به سوی خشونت و وحشیگری است. ما فقط می‌توانیم همان کاری را بکنیم که از ما بر می‌آید، ولی باید آن کار را با وجود دشواری‌ها انجام دهیم.

البته برخوردهای اجتماعی یا سیاسی رخ می‌دهند. تعارض صرف ارزش‌های مشخص و محصل به تنهایی این وضع را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. ولی من معتقدم که با وجود این، با افزایش و حفظ تعادلی هر چند دشوار، می‌توانیم میزان این برخوردها را به حداقل برسانیم، تعادلی که پیوسته در خطر است و نیازی دائم به ترمیم دارد - تکرار می‌کنم: فقط همین شرط اولیه جامعه‌هایی شایسته و معقول و رفتار اخلاقی قابل قبول است و در غیر این صورت، به ناگزیر راهمان را گم می‌کنیم. می‌گویید این راه حل زیاد جذاب نیست؟ این راه حل آن خمیرمایه‌ای را که رهبران هوشمند برای فعالیت‌های قهرمانانه به آن‌ها متشبث می‌شوند ندارد؟ ولی اگر حقیقتی در این دیدگاه نهفته باشد، شاید همان کفایت کند. یکی از فیلسوفان برجسته آمریکایی عصر ما زمانی گفت: «هیچ گونه دلیل پیشین یا مقدم بر تجربه^۱ وجود ندارد که بر اساس آن گمان کنیم که حقیقت، وقتی به آن دست یابیم، لزوماً به نظرمان

1. a priori

جالب می آید.» اگر آنچه می یابیم حقیقت یا چیزی نزدیک به آن باشد، چه بسا کفایت کند؛ در نتیجه، من بابت طرح این نکته احساس ندامت نمی کنم. تولستوی می گفت: «حقیقت زیبا بوده، هست و خواهد بود.» اطمینان ندارم که در قلمرو علم اخلاق هم چنین باشد، ولی به نظرم می رسد که حقیقت به اندازه کافی به آن چیزی نزدیک هست که اغلب ما می خواهیم باور کنیم که با بی اعتنایی بیش از حد کنار گذاشته نمی شود.

افول اندیشه‌های آرمانشهرگرایانه در غرب

اندیشهٔ جامعه‌ای کامل و بی‌عیب رؤیایی بس کهن است، خواه به دلیل بدی‌های زمان حال، که مردم را به این فکر می‌اندازد که در نبود آن بدی‌ها دنیاشان چه شکلی پیدا می‌کرد - یعنی تصور وضعی آرمانی که در آن هیچ گونه بدبختی و حرص و آزی، هیچ‌گونه خطر، فقر، ترس، رفتار وحشیانه با کارگران یا ناامنی وجود نداشته باشد - و خواه به این دلیل که این‌گونه آرمانشهرها افسانه‌هایی هستند که عمداً شکل هجونا‌مه‌هایی با هدف انتقاد از دنیای فعلی و شرم‌نده کردن آن کسانی را گرفته‌اند که کنترل رژیم‌های موجود را در اختیار دارند یا آن کسانی که بره‌وار در این رژیم‌ها زجر می‌کشند؛ یا شاید این آرمانشهرها خیال‌پردازی‌هایی اجتماعی باشند - صرف به کار انداختن تخیل شاعرانه.

به طور کلی، آرمانشهرهای غربی اصول اولیهٔ یکسانی دارند، یعنی عبارتند از جامعه‌ای که در حالت هماهنگی کامل به سر می‌برد، و تمام اعضای آن در صلح و صفا زندگی می‌کنند، به یکدیگر عشق می‌ورزند، از خطرهای جانی، هرگونه نیاز، ناامنی، کار خفت‌بار، حسد، یأس، بی‌عدالتی و خشونت در امان هستند، و در حالت سبکباری همیشگی، در آب و هوایی ملایم، در دل طبیعتی پرثمر و سخاوتمند زندگی می‌کنند. خصلت اصلی اغلب و شاید تمام آرمانشهرها این واقعیت است که حالتی ثابت دارند. در درونشان هیچ چیز تغییر نمی‌کند، زیرا به کمال رسیده‌اند: هیچ‌گونه احساس

نیاز به نوآوری یا تغییر وجود ندارد، هیچ کس نمی‌تواند در آرزوی تغییر وضعیتی باشد که در آن تمام آرزوهای طبیعی بشر برآورده شده‌اند.

این گونه آرمانشهرها بر پایهٔ این فرض استوارند که بشر سرشتی ثابت، تغییرناپذیر و هدف‌هایی جهانی، مشترک و پایرجا دارد. زمانی که این هدف‌ها تحقق یابند، بشر کمال رضایت خاطر را پیدا می‌کند. اندیشهٔ رضایت خاطر همگانی مستلزم این است که افراد بشر به همین شکلی که هستند به دنبال هدف‌هایی مشترک باشند که همیشه و همه جا و برای همه یکسان است. زیرا اگر چنین نباشد، آرمانشهر دیگر نمی‌تواند آرمانشهر باشد، چون در آن حالت جامعهٔ بی‌عیب همه را کاملاً راضی نمی‌کند.

اغلب آرمانشهرها ریشه در گذشته‌ای دور دارند: روزی روزگاری عصری طلایی وجود داشت. پس هومر در بارهٔ اهالی سعادت‌مند فایاکیا،^۱ یا در بارهٔ حبشیان معصومی که زئوس مایل بود در میانشان زندگی کند، یا در بارهٔ سرودهای جزایر خجستگان^۲ سخن می‌گوید. هزیود در بارهٔ عصری طلایی سخن می‌گوید، که دوره‌هایی بدتر به تدریج جایگزینش شدند، و نوبت به دوره‌ای هولناک رسید که خود وی در آن زندگی می‌کرد. افلاطون در رسالهٔ میهمانی این واقعیت را مطرح می‌کند که انسان‌ها، زمانی در گذشته‌ای دور و قرین سعادت، از نظر شکل کروی بودند، سپس به دو نیم شدند، و از آن پس هر نیمه به دنبال نیمهٔ مناسب خویش است تا بار دیگر شکل کامل کروی خود را پیدا کند. او در بارهٔ زندگی سعادت‌مندان در آتلانتیس^۳ هم سخن می‌گوید، که در پی بلایی طبیعی و نامشخص برای همیشه از میان رفته است. ویرژیل از

۱. Phaeacia: نام جزیرهٔ سخریا در اساطیر یونان. محل جزیره نامعلوم است و بعضی آن را با کورفو مطابق دانسته‌اند. ساکنان آن مردمی خوشگذران و عشرت‌طلب بودند (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

2. Isles of the Blest

۳. Atlantis: در افسانه‌های یونانی جزیره‌ای بزرگ در دریای مغرب که افلاطون آن را آرمانشهر توصیف می‌کند. - م.

قلمرو کیوان^۱ سخن می‌گوید، که در آن همه چیز خوب بود. در تورات از بهشتی زمینی سخن رفته است که در آن خداوند آدم و حوا را آفرید و آنان زندگی منزه، سعادت‌مندانه، و آسوده‌ای داشتند - وضعی که می‌توانست تا ابد ادامه پیدا کند، ولی به دلیل نافرمانی بشر در برابر آفریننده‌اش، پایانی نکبت‌بار یافت. زمانی که در سده گذشته آلفرد تینسون^۲ شاعر از قلمروی سخن گفت که «در آن نه تگرگی می‌بارد، نه بارانی و نه برفی، و نه حتی بادی در آن می‌وزد» سخنانش پژواکی بود از سنتی کهن که همچنان ادامه دارد، و به رؤیایی هومری در گذشته ناظر بر نوری ابدی نظر دارد که بر دنیایی آرام پرتو می‌افکند. این‌ها شاعرانی هستند که معتقد بودند عصر طلایی در گذشته‌ای بوده است که دیگر هرگز برنمی‌گردد. سپس نوبت می‌رسد به اندیشمندانی که می‌گویند عصر طلایی در راه است و هنوز درنرسیده است. اشعیا، پیامبر یهودی، می‌گوید: «در بازپسین روزها» افراد بشر «از شمشیرشان گاوآهن و از نیزه‌شان چنگک درست می‌کنند، دیگر ملت‌ها به روی هم شمشیر نمی‌کشند، و نیز دیگر جنگ نخواهند آموخت ... گرگ و بره کنار هم زندگی خواهند کرد، و پلنگ در کنار بزغاله می‌آرامد... بیابان‌ها به وجد می‌آیند و مانند بوته‌های رز گل می‌دهند... و غم و اندوه از میان می‌رود.» بولس قدیس هم به همین قیاس از جهانی سخن می‌گوید که در آن نه یهودی‌ای خواهد بود و نه یونانی‌ای، نه مرد و نه زن، نه برده و نه آزادمرد. در نظر پروردگار تمام افراد بشر برابر و کامل خواهند بود.

وجه مشترک تمام این دنیاها، فارغ از این که بهشتی زمینی تلقیشان کنیم یا جایی در دنیای پس از مرگ، این است که کمالی ایستا را به نمایش می‌گذارند که در آن سرشت بشر سرانجام به تمامی تحقق پیدا می‌کند، و در آن همه چیز ثابت، تغییرناپذیر و ابدی است.

1. Saturnia regna

۲. Alfred Tennyson: شاعر انگلیسی (۱۸۰۹ - ۱۸۹۲). - م.

این آرمان ممکن است شکل‌های سلسله‌مراتبی و دموکراتیک اجتماعی یا سیاسی به خود بگیرد. در جمهوری افلاطون، بر اساس این فرض که سرشت بشر بر سه نوع است، سلسله‌مراتبی انعطاف‌ناپذیر و یگانه مرکب از سه طبقه وجود دارد که تک تک آن‌ها به تمامی تحقق پیدا می‌کنند و با هم کلی به هم پیوسته و هماهنگ به وجود می‌آورند. زنون رواقی^۱ جامعه‌ای آنارشیستی را مجسم می‌کند که در آن تمام موجودات خردمند، بی بهره بردن از نهادها، در صلح و آرامش کامل، برابری و سعادت به سر می‌برند. اگر مردم خردمند باشند، نیازی به کنترل ایشان نیست؛ خردمندان به دولت یا پول یا دادگاه‌های قضایی یا هرگونه زندگی سازمان‌یافته و متکی بر نهادها نیازی ندارند. در جامعه کمال‌یافته مردان و زنان جامه‌هایی همسان می‌پوشند و از «مرغزاری مشترک غذا می‌خورند». اگر آدم‌ها خردمند باشند، تمام آرزوهایشان هم ناگزیر بر وفق مراد خواهد بود، و این امکان وجود دارد که این آرزوها به شکلی هماهنگ کاملاً تحقق یابند. زنون نخستین آنارشیست آرمانشهرگرا و پایه‌گذار سنتی دیرپا بود که در عصر خود ما، به شکلی ناگهانی یا در دوره‌هایی به شکلی طوفانی شکوفا شده است.

در یونان، پس از آن که دولت - شهرها نخستین نشانه‌های افول را بروز دادند، آرمانشهرهای بسیار زیادی پدید آمدند. در کنار آرمانشهرهای طنزآمیز آریستوفانس،^۲ طرح تئوپومپوس^۳ برای دولتی بی‌عیب و نقص وجود دارد. آرمانشهر مورد نظر ائوهمروس^۴ نیز هست که در آن افرادی سعادتمند در جزیره‌هایی در بحرالغرب زندگی می‌کنند، جایی که نشانی از حیوانات وحشی نیست، نه زمستانی، نه بهاری، بلکه تابستانی همیشگی، گرم و ملایم؛

۱. Zeno: فیلسوف یونانی و بانی مکتب رواقی (حدود ۳۳۳ - حدود ۲۶۲ ق.م.). - م.

۲. Aristophanes: نمایشنامه‌نویس طنزپرداز آتنی (۴۴۸؟ - ۳۸۰ ق.م.). - م.

۳. Theopompus: تاریخ‌نویس یونانی (۳۸۰ ق.م. - ؟). - م.

۴. Euhemerus: نویسنده یونانی قرن چهارم قبل از میلاد. - م.

در آن جا میوه‌ها از بالای درخت‌ها در دهان آدم‌ها می‌افتند، و نیازی به کار کردن نیست. این آدم‌ها در حالت سعادت مستمر در جزیره‌هایی زندگی می‌کنند که دریا آن‌ها را از سرزمین اصلی پلید و آمیخته به هرج و مرجی که افرادش نادان، ظالم و بدبختند جدا می‌کند.

شاید تلاش‌هایی در جهت عملی کردن این آرمانشهرها به عمل آمده باشد. بلوسیوس کومایی،^۱ شاگرد زنون و یکی از رواقیون رومی، احتمالاً نوعی جامعهٔ برابری خواهانه را موعظه می‌کرد که شاید آن را از یامبولوس کمونیست، که پیش از وی می‌زیست، اقتباس کرده بود. او را به برانگیختن شورش‌های کمونیستی و ضد رومی متهم ساختند، و چنان‌که باید و شاید از وی بازجویی کردند. در واقع کمیته‌ای وابسته به مجلس سنا او را «استنطاق» و به نشر اندیشه‌های براندازانه متهم کرد - که این بی‌شبهت به بازجویی‌های دورهٔ مک‌کارتی^۲ در ایالات متحدهٔ آمریکا نبود. بلوسیوس، آریستونیکوس،^۳ و گایوس گراکوس^۴ متهم شدند و این ماجرا با اعدام برادران گراکوس پایان یافت. در هر حال، پیامدهای سیاسی این وقایع با موضوع مورد نظر من ارتباط زیادی ندارد. در قرون وسطی آرمانشهرها آشکارا رو به افول گذاشتند، شاید به این دلیل که بنا بر اصول ایمان مسیحی، بشر با تلاش‌های خود و بدون کمک نمی‌تواند به کمال دست یابد؛ تنها لطف الهی می‌تواند نجاتش دهد - و تا زمانی که روی زمین زندگی می‌کند رستگاری به سراغش نمی‌آید. او موجودی است که گناهکار به دنیا آمده است. هیچ‌کس نمی‌تواند در این وادی مملو از اشک سکوتی پایدار داشته باشد، زیرا تمام ما در این

۱. Blossius of Cumae: فیلسوف رواقی متولد میانهٔ قرن دوم میلادی. - م.

۲. McCarthy: سناتور آمریکایی (۱۹۰۸-۱۹۵۷) که به خاطر مخالفت سرسختانه با کمونیست‌ها و مبارزه با آن‌ها شهرت یافت. - م.

3. Aristonicus

۴. Gaius Gracchus: برادر تیبریوس گراکوس که در نیمهٔ نخست قرن دوم پیش از میلاد به دنیا آمد و در رم به مقام تربیونی رسید و برنامه‌های اصلاحی در پیش گرفت، ولی ناکام گشته شد. - م.

عالم سفلی فقط حکم مهاجرانی را داریم که می‌خواهیم وارد قلمروی بیرون از این دنیا شویم.

مضمون ثابتی که در تمام اندیشه‌های آرمانشهرگرایانه، خواه مسیحی خواه غیرمسیحی، جریان دارد این است که زمانی وضعیتی بی‌عیب و نقص وجود داشته و سپس بلایی عظیم رخ داده است: در کتاب مقدس این بلا همان گناه نافرمانی است، یعنی گناه مقدر خوردن میوه ممنوع؛ یا این بلا به شکل طوفان نوح رخ داده است؛ یا این که غول‌هایی شرور آمدند و آرامش دنیا را برهم زدند، یا این که بشر از روی خودستایی برج بابل را ساخت و به این دلیل مجازات شد. در افسانه‌های یونانی هم به دلیل نزول برخی بلاها، وضع کامل و بی‌عیب از میان رفت، همان‌گونه که در داستان مربوط به پرومته^۱ یا دئوکالیون و پورها^۲ یا جعبه پاندورا^۳ آمده است - این وحدت و یکپارچگی بی‌عیب و نقص متزلزل می‌شود، و باقی تاریخ بشر تلاشی مداوم برای وصل مجدد قطعه‌های از هم جدا شده و برقراری دوباره آرامش است، به گونه‌ای که آن وضع بی‌عیب و نقص بار دیگر تحقق یابد. شاید حماقت، شرارت، یا ضعف بشر مانع رسیدن به این کمال شده است؛ یا شاید خدایان

۱. Prometheus: یکی از تیتان‌ها که آتش را از آسمان‌ها دزدید و برای انسان آورد. زئوس او را به جرم این کار در صخره‌ای زنجیر کرد و مقرر داشت که هر روز عقابی جگر او را بخورد و هر شب جگرش از نو برآید. - م.

۲. Deocalion and Pyrrha: دئوکالیون پسر پرومته و پرونویا بود که با پورها ازدواج کرد. وقتی زئوس تصمیم گرفت نسل عاصی انسان را با طوفانی از زمین براندازد، پرومته به پسرش اطلاع داد که سفینه‌ای بسازد و آن را با غذا بینبارد. به این ترتیب دئوکالیون و پورها از طوفان نجات یافتند، ولی چون تنها بازماندگان این طوفان بودند، از وحشی‌چاره خواستند. وحش به آنان گفت که سنگ‌هایی از بالای سر به پشت پرتاب کنند. سنگ‌های دئوکالیون مرد می‌شدند و سنگ‌های پورها زن (به نقل از ویل دورانت، تاریخ تمدن، جلد دوم، نمایه اساطیر).

۳. Pandora: در اساطیر یونان، اولین زنی که بر زمین پیدا شد... پاندورا جعبه‌ای داشت که وی را از گشودنش ممنوع کرده بودند؛ ولی او نافرمانی کرد و جعبه را گشود و تمام بلاهایی که تا کنون گریبانگیر انسان بوده از آن بیرون آمد. فقط امید در ته جعبه ماند تا نوع بشر را تسکین دهد (به نقل از دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

اجازه برقراری آن را نمی‌دهند؛ ولی به ویژه در مذهب گنوسی^۱ و در دیدگاه‌های عرفانی چنین تصور می‌شود که زندگی ما تلاشی مشقت‌بار برای گردآوردن قطعات از هم جدا شده آن کلیت کاملی است که جهان با آن آغاز شد و هنوز هم امکان دارد به آن وضع برگردد. این اندیشه‌ای دیرپاست که از آغاز تفکر اروپایی وجود داشته و اساس تمام آرمانشهرهای کهن است و بر اندیشه‌های ماورای طبیعی، اخلاقی و سیاسی غرب تأثیری عمیق گذاشته است. آرمانشهرگرایی به این معنا - تصور کلیتی متلاشی‌شده و احیای آن - جریان اصلی اندیشه غربی به طور کلی است. به همین دلیل، شاید تلاش در جهت آشکار ساختن برخی از مفروضات اصلی‌ای که به ظاهر اساس این تفکرند خالی از فایده نباشد.

بهتر است آن‌ها را به شکل سه فرض مطرح کنم، به شکل نوعی سه‌پایه، که، به نظر من، سنت اصلی اندیشه سیاسی غرب بر آن تکیه دارد. بیم دارم از آن که این مسائل را بیش از اندازه ساده کنم، ولی طرحی مختصر با کتاب فرق دارد و فقط می‌توانم امیدوار باشم که ساده کردن بیش از حد موضوع همواره به معنای عرضه نادرست نیست، و اغلب به روشن شدن مطالب کمک می‌کند. نخستین فرض این است: برای تمام پرسش‌های مهم و اساسی تنها یک پاسخ درست وجود دارد، و تمام پاسخ‌های دیگر نادرست هستند. اگر هیچ پاسخ درستی وجود نداشته باشد، دلیلش این است که پرسش ما مهم و اساسی نیست. هر پرسش مهم و اساسی باید، دست‌کم علی‌الاصول، پاسخی داشته باشد؛ و اگر چنین باشد، تنها یک پاسخ درست وجود دارد. هیچ پرسشی، مشروط به این که به درستی عنوان شده باشد، ممکن نیست دو پاسخ متفاوت داشته باشد که هر دو درست باشند. دلایلی هم که برای پاسخ

۱. Gnosticism: عنوان مجموعه‌ای از ادیان و مذاهب و نحله‌های دینی که در قرون اول و دوم ق.م. و نیز در قرون اول، دوم و سوم میلادی در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر وجود داشتند و نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق طبیعی را مایه نجات و رستگاری انسان می‌دانستند. - م.

درست می آوریم باید درست باشند؛ تمام پاسخ‌های ممکن دیگر ضرورتاً نادرست یا بر پایه‌ای نادرستند. این نخستین فرض اساسی ماست.

فرض دوم این است که روشی برای کشف این پاسخ‌های درست وجود دارد. این که کسی این روش را می‌داند، یا در واقع توان دانستن آن را دارد یا نه، مسئله‌ای جداگانه است؛ ولی، لاقلاً علی‌الاصول، باید امکان آگاهی از آن وجود داشته باشد، فقط به این شرط که از روال و شیوه‌ی درستی برای اجرای آن استفاده کنیم.

فرض سوم، که شاید در موضوع بحث ما پراهمیت‌تر از بقیه باشد، این است که تمام پاسخ‌های درست باید، دست‌کم، با یکدیگر سازگاری داشته باشند. این ناشی از اصلی ساده و منطقی است: یک حقیقت ممکن نیست با حقیقتی دیگر مغایر باشد؛ تمام پاسخ‌های درست حقیقتی در بر دارند یا بر پایه‌ی حقایق استوارند؛ بنابراین، هیچ یک از پاسخ‌های درست، خواه پاسخی باشند به این پرسش که چه چیزی در دنیا وجود دارد خواه پاسخی به این که مردم چه باید بکنند یا چگونه باید باشند - به سخن دیگر، خواه پاسخی به پرسش‌های مربوط به واقعیات باشند خواه پاسخی به پرسش‌های مربوط به ارزش‌ها (و از نظر اندیشمندانی که این فرض سوم را قبول دارند، پرسش‌های مربوط به ارزش‌ها به معنایی پرسش‌های مربوط به واقعیات هستند) - هرگز ممکن نیست با پاسخ درست دیگری در تعارض باشند. در بهترین حالت، این حقایق از نظر منطقی در کلیتی واحد، نظام‌مند، و به هم پیوسته به یکدیگر وابسته‌اند، یعنی کلی هماهنگ را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که وقتی تمام پاسخ‌های درست به تمام مسائل اصلی زندگی بشر را کشف کردید و کنار هم گذاشتید، نتیجه‌ی طرحی خلاصه از معرفت مورد نیاز برای نوعی زندگی - زندگی دلخواه - بی‌عیب و نقص و کامل را شکل می‌دهد.

شاید بشر فانی نتواند به چنین معرفتی دست یابد. ممکن است دلایل بسیاری برای این وضع وجود داشته باشد. برخی از اندیشمندان مسیحی

شاید اعتقاد داشته باشند که گناه اولیه باعث شد که بشر توان دستیابی به چنین معرفتی را از دست بدهد. شاید هم زمانی در پرتو این گونه حقایق زندگی کرده‌ایم، در باغ بهشت و پیش از دوره ارتکاب گناه، و سپس این دریچه روشنگر از ما دریغ شد به این دلیل که میوه درخت معرفت را چشیدیم، معرفتی که، به خاطر مجازات ما، باید در دوره زندگانیمان بر روی زمین ناقص بماند. شاید هم تمام این چیزها را زمانی، قبل یا بعد از مرگ جسمانی، بفهمیم. شاید هم بشر هرگز به درک آن‌ها نائل نشود: ذهن بشر شاید بیش از اندازه ناتوان است، شاید هم موانعی که طبیعت سرکش سر راهمان قرار می‌دهد بزرگ‌تر از آن است که دستیابی به چنین معرفتی امکان‌پذیر باشد. شاید دستیابی به این معرفت تنها در توان فرشتگان باشد، یا شاید تنها خدا به آن آگاه باشد؛ یا اگر خدایی نباشد، آدمی باید این اعتقاد را به این شکل بیان کند که در اصل درک چنین معرفتی ممکن است، اگرچه هنوز کسی به آن دست نیافته یا احتمال دست یافتن به آن تاکنون وجود نداشته است. زیرا، در اصل، پاسخ باید شناختنی باشد؛ در غیر این صورت، پرسش مورد نظر مهم و اساسی نیست؛ اگر در مورد پرسشی بگوییم که پاسخی ندارد، معنایش این است که نفهمیده‌ایم آن پرسش چگونه پرسشی است - زیرا فهمیدن ماهیت هر پرسش به معنای این است که بدانیم پاسخ درست آن چگونه پاسخی است، خواه ما بدانیم که آن پاسخ درست است خواه ندانیم. به این ترتیب طیف پاسخ‌های محتمل به آن پرسش را باید بتوانیم مجسم کنیم؛ و یکی از پاسخ‌هایی که در این طیف قرار گرفته باید پاسخ درست باشد. در غیر این صورت، به نظر این‌گونه اندیشمندان خردگرا، اندیشه منطقی به معماهایی بدون راه حل منتهی می‌شود. اگر به موجب خود ماهیت منطقی این مورد را کنار بگذاریم، نتیجه این می‌شود که الگوی مجموع (یا شاید الگوی مجموعه بی‌نهایت) راه حل‌های تمام مسائل ممکن، معرفت کامل را شکل می‌دهد. بهتر است با این استدلال ادامه دهیم. ادعا کرده‌اند که ما نمی‌توانیم معنای

ناقص بودن را بفهمیم مگر این که بتوانیم چیزی کامل را مجسم کنیم. برای مثال، اگر با اشاره به ستیزه، بدبختی، ستمگری و تبهکاری - «بدبختی‌ها، حماقت‌ها و جنایت‌های نوع بشر» - از وضع خود در این دنیا شکایت داشته باشیم، خلاصه، اگر اعلام کنیم که وضع ما از کمال دور است، تنها در صورتی این حرف قابل درک است که وضع خودمان را با دنیایی کامل‌تر مقایسه کنیم؛ یعنی با سنجیدن فاصله بین این دو دنیاست که می‌توانیم به میزان نقص دنیای خودمان پی ببریم. نقص در چه موردی؟ فکری که به موجب آن این دنیا دارای نقص است همان فکر مربوط به وضعیتی کامل است. تصور می‌کنم که اساس اندیشه آرمانشهرگرایانه، و در واقع بخش زیادی از اندیشه غربی به طور کلی، همین است؛ در واقع، به نظر می‌رسد که از زمان فیثاغورس و افلاطون به بعد این فکر اساس آن اندیشه بوده است.

در این مرحله شاید پرسند که اگر تمام مسئله همین است، راه حل‌های آن را کجا باید جست: مراجعی که می‌توانند مسیر درست نظریه و عمل را به بقیه نشان دهند چه کسانی هستند؟ همان‌گونه که انتظار می‌رود، در غرب، توافق نظر ناچیزی در این زمینه وجود داشته است. برخی به ما گفته‌اند که پاسخ‌های درست را باید در متون مقدس بیابیم، یا در گفته‌های پیامبرانی که به آن‌ها وحی و الهام شده، یا کشیشانی که حق تفسیر این متون را دارند. دیگران اعتبار وحی، رهنمود یا سنت را انکار می‌کنند، و می‌گویند تنها شناخت دقیق طبیعت ممکن است پاسخ‌های درست را در اختیارمان بگذارد، شناختی که باید از راه مشاهده کنترل شده، تجربه، و به کارگرفتن فنون منطقی و ریاضی به دست آید. طبیعت معبد نیست، بلکه آزمایشگاه است، و باید بتوانیم فرضیه‌ها را به یاری روش‌هایی بیازماییم که هر موجود عاقلی می‌تواند آن‌ها را فراگیرد، به کار برد، انتقال دهد و واریسی کند؛ آنان اعلام می‌کنند که علم شاید نتواند به تمام پرسش‌هایی پاسخ گوید که ما مایلیم مطرح کنیم، ولی آنچه را علم نتواند پاسخ گوید هیچ روش دیگری هم نمی‌تواند؛ علم یگانه

ابزار قابل اعتمادی است که در اختیار داریم یا تا به حال داشته‌ایم. برخی دیگر هم به ما می‌گویند تنها صاحب‌نظران می‌دانند: یعنی افرادی دارای بصیرتی عارفانه، یا بینشی ماورای طبیعی و قدرت نظروری، یا دارای مهارت‌های علمی؛ یا افراد برخوردار از موهبت خرد طبیعی - یعنی فرزنانگان، آدم‌های دارای خرد والا. ولی دیگران این را نمی‌پذیرند و اعلام می‌کنند که تمام مردم می‌توانند به مهم‌ترین حقایق پی ببرند: هر کس به قلب خود و به درون خویش رجوع کند، خودش و طبیعت اطرافش را درک می‌کند، می‌فهمد که چگونه باید زندگی کند و چه باید کند، تنها به این شرط که نفوذ مصیبت‌بار دیگران - یعنی مردمی که نهادهای بدسرشتشان را از راه راست منحرف کرده است - چشم بصیرت او را بر حقایق نبسته باشد. این همان حرفی است که ممکن بود روسو بگوید: حقیقت را در اندیشه‌ها یا رفتار ساکنان فاسد شهرهای پیشرفته نمی‌یابیم، بلکه بیش‌تر احتمال دارد که آن را در روح پر صداقت روستایی ساده‌دل یا طفلی معصوم بیابیم - و تولستوی در واقع همین حرف را باز می‌گفت، و به رغم آثار فروید و پیروانش، این دیدگاه امروز هم هوادارانی دارد.

در سنت فکری یونانی و یهودی - مسیحی، در جریان تفکر و تعمق آگاهانه در باره این مسئله، تقریباً تمام دیدگاه‌های مربوط به منابع معرفت حقیقی به شدت مورد اعتقاد بوده و با جزمیت اظهار شده‌اند. در باره تفاوت میان این دیدگاه‌ها ستیزه‌های مهمی درگرفته و جنگ‌هایی خونین به وقوع پیوسته است، و جای شگفتی نیست، زیرا اعتقاد بر این بود که رستگاری بشر به دادن پاسخ درست به این پرسش‌ها بستگی دارد - که اساسی‌ترین و دشوارترین مسائل در زندگی بشر است. مایلم این نکته را روشن کنم که هواداران تمام جبهه‌ها گمان داشتند که می‌شود به این پرسش‌ها پاسخ داد. این به باوری تقریباً عام می‌انجامد مبنی بر این که این پاسخ‌ها به منزله گنجی پنهانند؛ مسئله اصلی یافتن راهی است که به این گنج می‌رسد. یا اگر بخواهیم استعاره

دیگری را به کار ببریم، باید بگوییم قطعاتی پراکنده از جورچینی را در اختیار بشر گذاشته‌اند. اگر بتوانید این قطعات را با هم جفت و جور کنید، شکلی کامل به دست می‌آید که غایت جستجوی بشر برای دستیابی به حقیقت، فضیلت و سعادت است. به عقیده من، این یکی از فرض‌های مشترک بخش بزرگی از اندیشه غربی است.

بی‌تردید این اعتقاد اساس آرمانشهرهایی بود که با شکوه تمام در دوران رنسانس اروپا، در سده پانزدهم، گسترش یافتند، یعنی در دوره کشف مجدد آثار کلاسیک یونانی و لاتین، که گمان می‌رفت حقیقتی را در بر دارند که یا در ظلمات طولانی قرون وسطی فراموش شده بود، یا خرافه‌های کشیشان عصر ایمان مسیحی آن را سرکوب یا تحریف کرده است. دانش جدید^۱ بر پایه این اعتقاد استوار بود که معرفت و تنها معرفت - یعنی ذهن‌رهایی یافته بشر - می‌تواند ما را نجات دهد. این فکر خود بر پایه عقلانی‌ترین فرض - فضیلت همان معرفت است - استوار بود که سقراط آن را اظهار کرد و افلاطون و بزرگ‌ترین شاگردش ارسطو و مهم‌ترین مکتب‌های سقراطی یونان باستان آن را بسط دادند. از نظر افلاطون نمونه اعلای معرفت خصوصیتی هندسی داشت، از نظر ارسطو خصوصیتی زیست‌شناختی؛ از نظر اندیشمندان گوناگون در دوره رنسانس شاید نمونه اعلای معرفت، نوافلاطونی و عارفانه، شهودی یا ریاضی، ارگانیک یا مکانیکی بود، ولی هیچ یک در آن میان تردیدی نداشت که فقط معرفت مایه رستگاری روحانی، اخلاقی و سیاسی می‌شود. گمان می‌کنم چنین تصور می‌کردند که اگر افراد بشر سرشتی مشترک داشته باشند، این سرشت باید هدفی را دنبال کند. سرشت بشر تنها در صورتی کاملاً به هدفش می‌رسد که به درستی بداند چه می‌خواهد. اگر کسی توان کشف این را داشته باشد که در دنیا چه چیزی وجود دارد، و رابطه

۱. New Learning: احیای هنر و ادبیات رومی - یونانی یا کلاسیک به ویژه در انگلستان سده

خودش با آن و با خودش چیست - فارغ از این که چگونه و از چه راهی به این کشف نایل شده، و کدام مسیر توصیه شده و سنتی به سوی معرفت او را یاری داده است - درمی‌یابد که چه چیزی او را به آرزویش می‌رساند، یا، به سخن دیگر، چه چیزی باعث سعادت، عدالت، فضیلت و خردمندی او می‌شود. اگر بشر دریابد چه چیزی آدمی را از خطا و توهّم می‌رهاند، و تمام آن چیزهایی را به راستی درک کند که بشر دارای روح و جسم به دنبال آن‌هاست و، با وجود این، از عمل کردن مطابق با آن‌ها سر باز زند، معنایش این است که ذهنی سالم ندارد - یعنی بی‌خرد است و روی هم رفته از عقل سالم بهره ندارد. اگر با وجود آگاهی از این که چگونه می‌توانید به هدف‌هاتان دست یابید در این راه تلاش نکنید، در نهایت، معنایش درک نکردن درست هدف‌هاتان است. فهمیدن به معنای عمل کردن است: در این نکته که این دانشمندان پیشین با اعتقاد به وحدت نظریه و عمل بر اندیشه‌های کارل مارکس پیشدستی کردند معنایی نهفته است.

معرفت، از نظر سنت اصلی اندیشه غربی، تنها به معنای معرفت توصیفی آنچه در دنیا وجود دارد نیست، بلکه بخشی از آن، نه جدا از آن، عبارت است از معرفت ارزش‌ها، شیوه زندگی، این که چه باید بکنیم، کدام شکل زندگی بهترین یا بدترین شکل آن است، و چرا. بنا بر این آموزه - فضیلت همان معرفت است - افراد بشر به این دلیل دست به جنایت می‌زنند که در خطا هستند: آنان در مورد آنچه در واقع به نفعشان است در اشتباهند. اگر به راستی می‌دانستند چه چیزی به نفع آن‌هاست، دست به این کارهای ویرانگر نمی‌زدند - این اقدامات به از میان رفتن عاملشان می‌انجامد، و باعث ناکام ماندن هدف‌های واقعی انسان و مانع رشد مناسب توانایی‌هایش می‌شوند. جنایت، شرارت، گناه، و بدبختی همه و همه از نادانی و سستی فکر و آشفته‌گی ذهن سرچشمه می‌گیرند. این نادانی شاید به دست افراد شریری دامن زده شود که مایلند ذهن دیگران را مشوش کنند و از این راه بر آنان

مسلط شوند، و همین طور کسانی که چه بسا، در نهایت، چنان که اغلب پیش می‌آید، در دام تبلیغات خویش گرفتار آیند.

«فضیلت همان معرفت است» به این معناست که اگر بدانید خیر بشر در چیست، و اگر موجودی عاقل باشید، نمی‌توانید به شیوه‌ای غیر از آن شیوه‌ای زندگی کنید که به موجب آن تمام امیال، امیدها، آرزوها و الهام‌ها در جهت تحقق خواسته‌های بشر باشد: وقتی آن‌ها را امید می‌نامیم مرادمان همین است. تمایز قائل شدن بین واقعیت و ظاهر امور، تمایز قائل شدن بین آنچه به راستی بشر را به آرزوهایش می‌رساند و آنچه تنها به ظاهر قول این کار را می‌دهد معرفت است، و فقط همین بشر را نجات می‌دهد. همین فرض دامنه‌دار افلاطونی بود که گاهی در شکل و شمایل مسیحی و تعمید یافته‌اش، آرمانشهرهای مهم عصر رنسانس را جان بخشید: از آن جمله بودند خیالپردازی زیبای مور،^۱ آتلانتیس نوی بیکن، شهر خورشید^۲ کامپانلا^۳ و در حدود یک - دوجین آرمانشهر مسیحی دیگر در سده هفدهم - که از آن میان نوشته‌های فنلون^۴ از همه مشهورتر است. اعتقاد مطلق به راه حل‌های عقلانی و افزایش نوشته‌های آرمانشهری، هر دو جنبه‌هایی از مراحل مشابه پیشرفت فرهنگی در یونان باستان و ایتالیای عصر رنسانس و فرانسه سده هجدهم و در دویست سالی هستند که از پی سده هجدهم آمد. وجود این حالت در زمان حال هم کم‌تر از گذشته‌های نزدیک یا دور نیست. حتی سفرنامه‌های قدیمی هم که گمان می‌رفت باید گوناگونی سرشت بشر را آشکار کنند و، بنابراین، این باور را از اعتبار بپردازند که نیازهای بشر یکسانند و، در نتیجه، چاره‌ای واحد و نهایی برای تمام بدی‌هایش وجود دارد، اغلب به نظر

۱. [Henry] More: فیلسوف و عالم الهیات انگلیسی (۱۶۱۴ - ۱۶۸۷) و نویسنده کتاب آرمانشهر. - م.

2. City of the Sun

۳. Tomaso Campanella: فیلسوف و شاعر ایتالیایی (۱۵۶۸ - ۱۶۳۹). - م.

۴. Fenelon: عالم الهیات و نویسنده فرانسوی (۱۶۵۱ - ۱۷۱۵). - م.

می‌رسد تأثیری وارونه داشته‌اند. برای مثال، کشف افرادی که به حالت وحشی در جنگل‌های آمریکا روزگار می‌گذراندند شاهی بر وجود سرشت بنیادین و اولیهٔ بشر دانسته شد، شاهی بر این‌که بشر به اصطلاح طبیعی، با نیازهایی طبیعی در همه جا وجود می‌داشت، اگر تمدن، نهادهای مصنوعی و ساختهٔ بشر - که در نتیجهٔ خطا یا شرارت کشیشان و شاهان و دیگر قدرت‌جویان به وجود آمد، قدرت‌جویانی که با استفاده از ترفندهایی هولناک توده‌های ساده‌لوح را فریب دادند و کوشیدند به بهترین وجه بر آنان مسلط شوند و از آنان بیگاری بکشند - بشر را به فساد نمی‌کشاند. مفهوم وحشی نیک‌نهاد^۱ بخشی از افسانهٔ سرشت نیالوده و معصوم بشری بود که در حالت صلح و صفا با خودش و محیط اطرافش زندگی می‌کرد و فقط در نتیجهٔ تماس با مفاسد فرهنگ منحط شهرهای غربی نابود شد. این اندیشه که جایی، خواه در جامعه‌ای خیالی خواه در جامعه‌ای واقعی، بشر به این حالت طبیعی خاص خودش سکونت دارد، همان حالت طبیعی که تمام افراد باید به آن بازگردند، هستهٔ اصلی نظریه‌های بدویت‌باور^۲ است، که در قالب‌هایی گوناگون در هر برنامهٔ آنارشیستی و توده‌گرای صد سالهٔ اخیر گنجانده شده است، و به شدت بر مارکسیسم و انواع زیادی از آن جنبش‌های جوانان که هدف‌های افراطی یا انقلابی دارند اثر گذاشته است.

همان گونه که پیش از این گفته‌ام، آموزهٔ مشترک بین تمام این دیدگاه‌ها و جنبش‌ها این مفهوم است که حقایق جهانشمول وجود دارند، حقایقی که در مورد تمام افراد بشر، در همه جا و همیشه صادقند، و در قالب قواعدی جهانشمول بیان شده‌اند، در قالب قانون طبیعی رواقیون و کلیسای قرون وسطی و حقوقدانان عصر رنسانس، و صرف نافرمانی در برابر آن‌ها به شرارت، بدبختی و آشوب می‌انجامد. درست است که برخی در مورد این

1. noble savage

2. primitivist

فکر تردید کرده‌اند، مثل برخی از سوفسطاییان و شکاکان در یونان باستان، و همین طور فیثاغورس، هیپاس،^۱ کارئادس،^۲ پورهون^۳ و سکستوس آمپیریکوس^۴ و در دوره‌های بعد موتنی^۵ و پورهونیست‌های سده هفدهم، و بیش از همه موتسکیو،^۶ که تصور می‌کرد شیوه‌های متفاوتی مناسب زندگی افراد بشر است که در محیط‌ها و آب و هواهای مختلف زندگی می‌کنند و سنت‌ها و آداب و رسوم متفاوتی دارند. ولی این حرف نیاز به قید و شرط‌هایی دارد. درست است که یکی از سوفسطاییان که ارسطو از وی نقل قول می‌کند چنین می‌اندیشید که «آتش هم در این جا می‌سوزاند هم در ایران، ولی آنچه می‌پنداریم صحیح است، درست در برابر دیدگانمان تغییر می‌کند؛ و موتسکیو بر آن است که آدمی باید در آب و هوای سرد لباس گرم بپوشد و در آب و هوای گرم جامه‌های نازک به بَر کند، و آداب و رسوم مردم ایران برای ساکنان شهر پاریس مناسب نیست. ولی نتیجه این گونه دفاع از تنوع این است که در شرایط متفاوت استفاده از شیوه‌های متفاوت برای رسیدن به هدف‌هایی مشابه کاملاً مؤثر واقع می‌شود. این گفته حتی در مورد دیوید هیوم، شکاک مشهور، هم صادق است. هیچ یک از این شکاکان مایل به انکار این نکته نیستند که هدف‌های اصلی انسان‌ها جهانشمول و همسان هستند، هر چند شاید الزاماً مقدم بر تجربه نباشند: تمام مردم به دنبال غذا، نوشیدنی، سرپناه و امنیت هستند؛ همه می‌خواهند تولید مثل کنند؛ همه در پی مراوده اجتماعی، عدالت، میزانی از آزادی، ابراز عقیده و چیزهایی از این قبیل هستند. ابزارهای رسیدن به این هدف‌ها بسته به هر کشور و در هر عصر

۱. Hippias from Elis: سوفسطایی یونانی (حدود ۴۸۵-۴۱۵ ق.م.). - م.

۲. Carneades: فیلسوف و خطیب یونانی (حدود ۲۱۴-۱۲۹ ق.م.). - م.

۳. Pyrrho of Elis: فیلسوف یونانی (۳۶۰-۲۷۰ ق.م.). - م.

۴. Sextus Empiricus: فیلسوف یونانی اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی. - م.

۵. [Michel Eyquem de] Montaigne: فیلسوف فرانسوی و عالم اخلاق (۱۵۳۳-۱۵۹۲). - م.

۶. Montesquieu: فیلسوف سیاسی فرانسوی (۱۶۸۹-۱۷۵۵). - م.

متفاوت است، ولی این هدف‌ها، خواه در اصل قابل تغییر باشند خواه نه، ثابت می‌مانند. این وضع آشکارا نتیجه شباهت خانوادگی^۱ زیاد در آرمانشهرهای اجتماعی روزگار باستان و عصر حاضر است.

درست است که ماکیاوولی بود که ضربه به نسبت شدیدتری بر این برداشت‌ها وارد آورد، و تردیدهایی در این مورد ابراز داشت که آیا می‌توانیم برداشتی مسیحی از زندگی را که شامل فداکاری و فروتنی می‌شود با امکان برپایی و حفظ جمهوری قدرتمند و باشکوهی ترکیب کنیم که لازمه آن فروتنی و فداکاری فرمانروایان و شهروندانش نیست بلکه فضیلت‌های غیرمسیحی شهامت، سرزندگی، قدرت‌نمایی، و در مورد فرمانروایان، توانایی سنگدلی، بی‌وجدانی و اقدام خشونت‌آمیز در مواردی است که مصلحت دولت باشد. ماکیاوولی تمام پیامدهای این تضاد آرمان‌ها را بررسی نکرد - او فیلسوفی حرفه‌ای نبود - ولی گفته‌هایش تا چهار و نیم قرن، مایه تشویش بسیار در ذهن برخی از خوانندگان شد. با وجود این به طور کلی، تمایل زیادی به بی‌اعتنایی نسبت به موضوعی که وی مطرح کرد وجود داشت. آثار ماکیاوولی را غیراخلاقی اعلام کردند و کلیسا آن‌ها را محکوم دانست، و آن دسته از اخلاق‌گرایان و اندیشمندان سیاسی که نماینده جریان اصلی اندیشه غرب در این زمینه‌ها هستند روی هم رفته آثار او را چندان جدی نگرفتند.

به عقیده من، ماکیاوولی تا حدودی بر هابز، روسو، فیشته، هگل و بی‌تردید بر فردریک کبیر، امپراتور پروس که به خودش زحمت داد ردیه‌ای رسمی در مورد دیدگاه‌های وی منتشر کند، اثری عمیق گذاشت؛ بیش‌ترین اثر را البته بر

۱. family resemblance: پدیده‌ای که ویتگنشتاین در مرحله متأخر کارش بر آن تأکید کرد: چیزهایی که لفظی بر آن‌ها دلالت دارد ممکن است نه به موجب وجود خاصیتی مشترک در آن‌ها، بلکه به موجب شبکه‌ای از شباهت‌ها به هم مربوط شده و ذیل نام واحدی قرار گرفته باشند، نظیر اشخاصی که چهره‌های هر کدام از آن‌ها از خصوصیات خاص یک خانواده بهره یا سهمی دارد (به نقل از Oxford Dictionary of Philosophy). - م.

نیچه نهاد و برکسانی که تحت تأثیر او بودند. ولی، به طور کلی، آزارنده‌ترین فرض ماکیاوَلّی، یعنی این‌که ممکن است برخی از فضیلت‌ها و حتی مهم‌تر از آن برخی از آرمان‌ها با یکدیگر همخوانی نداشته باشند - مفهومی که مخالف فرضی است که بر آن تأکید کردم و به موجب آن تمام پاسخ‌های درستِ پرسش‌های جدی باید همخوانی داشته باشند - اغلب در سکوت نادیده گرفته شد. به ظاهر هیچ‌کس نگران کلنجار رفتن با این فکر نبود که امکان دارد هم پاسخ‌های مسیحی و هم پاسخ‌های غیرمسیحیِ پرسش‌های اخلاقی یا سیاسی، با توجه به پیشفرض‌هاشان، درست باشند؛ و این پیشفرض‌ها آشکارا نادرست نیستند و فقط با هم سازگاری ندارند، و هیچ ضابطهٔ واحدی وجود ندارد که بین این اصول اخلاقی به کلی متضاد آشتی برقرار کند یا از میانشان یکی را برگزیند. آن کسانی که خودشان را مسیحی می‌دانستند ولی مایل بودند به قیصر دهند آنچه را از آن قیصر است، از این وضع دچار تشویش شدند. تفکیک قطعی زندگی اجتماعی و شخصی، یا سیاسی و اخلاقی هرگز کارآیی ندارد. هر دو مدعی شمار بسیار زیادی از حوزه‌ها هستند. این مسئله‌ای مشقت‌بار بوده و می‌تواند باشد، و همان‌گونه که در این گونه موارد پیش آمده است، افراد بشر زیاد نگران رویارویی با آن نبوده‌اند.

از زاویهٔ دیگری هم در مورد این فرض‌ها تردید کرده‌اند. تکرار می‌کنم که این فرض‌ها مربوط به حقوق طبیعی است: این‌که سرشت بشر جوهری ثابت و تغییرناپذیر دارد، به گونه‌ای که هدف‌های تمام مردم دنیا در همه جا و همیشه ابدی، تغییرناپذیر و جهانشمول هستند، و افراد برخوردار از معرفتِ درخور می‌توانند از این هدف‌ها آگاه شوند و شاید آن‌ها را تحقق بخشند.

زمانی که در جریان اصلاح دین در سدهٔ شانزدهم و تا حدودی در نتیجهٔ آن دولت - ملت‌ها در غرب و شمال اروپا روی کار آمدند، برخی از حقوق‌دانان درگیر تدوین ادعاها و قوانین این قلمروها و دفاع از آن‌ها شدند. اغلب اینان اصلاح‌طلبانی بودند که خواه به دلیل مخالفت با اقتدار کلیسای رم، یا، در

مواردی، مخالفت با سیاست‌های تمرکزگرایانه شاه فرانسه، استدلال کردند که قانون رومی، با ادعای آن مبنی بر این که اقتدار و حجیت جهانی دارد، برای آنان بی‌ارزش است: این افراد رومی نبودند؛ بلکه از اقوام فرانک، سلت و نورس بودند؛ آنان سنت‌های فرانکی، باتاوی^۱ و اسکاندیناویایی مخصوص به خود داشتند؛ در لانگ‌دوک^۲ زندگی می‌کردند، از زمان‌های بسیار دور آداب و رسوم لانگ‌دوک را داشتند؛ قوانین روم برایشان اهمیتی نداشت. در فرانسه آنان از اعقاب فاتحان قوم فرانک بودند، نیاکانشان اقوام گل-رومی را مقهور کرده بودند؛ پس مایل بودند بپذیرند که تنها قوانین مربوط به اقوام فرانک، بورگونی^۳ یا هلوت‌ها^۴ را به ارث برده‌اند؛ آنچه قوانین رومی عنوان می‌کردند نه این بود و نه آن، و در مورد آن‌ها کاربردی نداشت. بهتر بود ایتالیایی‌ها از روم فرمان می‌بردند. چرا فرانک‌ها، توتون‌ها،^۵ و اعقاب دزدان دریایی متعلق به نژاد وایکینگ، باید سلطهٔ قانون واحد، فراگیر و بیگانه‌ای را می‌پذیرفتند؟ ملت‌های متفاوت، نیاکان متفاوت، قوانین متفاوت، مردم متفاوت، اجتماعات متفاوت و آرمان‌های متفاوت در کار بود. هر کدام سبک زندگی مخصوص به خود را داشت - هر یک بر چه اساسی به خود حق می‌داد که راه و روش زندگی خود را به دیگران تحمیل کند؟ از همه کم‌تر پاپ حق چنین کاری را داشت که اصلاح‌طلبان منکر ادعاهایش در مورد مرجعیت و حجیت روحانی بودند. این وضع فریبندگی یک دنیا، یک قانون جهانی و، در نتیجه، یک هدف جهانی برای تمام افراد بشر در همه جا و در تمام دوره‌ها را از میان برد. آن جامعه بی‌عیب و نقصی که جنگاوران فرانک، یا حتی اعقابشان، جامعهٔ آرمانی خویش می‌پنداشتند قاعدتاً با برداشت ایتالیایی‌های

1. Batavian

2. Languedoc

۳. Bourgandy یا Burgogne: این بخش از فرانسه در دورهٔ رومیان جزئی از مملکت گل بود. - م.

۴. Helvetic: یکی از قبیله‌های دلیر قوم سلت. - م.

۵. Teutons: از اقوام معروف ژرمن. - م.

کهن و امروزی از جامعه آرمانی بسیار تفاوت داشت و هیچ شباهتی هم به جامعه آرمانی هندی‌ها یا سوئدی‌ها یا ترک‌ها نداشت. از این پس، شیخ نسبت‌گرایی به شکلی هولناک ظاهر می‌شود، و همراه با آن از میان رفتن ایمان به خود مفهوم [وجود] هدف‌هایی که برای تمام جهانیان، دست‌کم در زمینه اجتماعی و سیاسی، معتبرند آغاز می‌شود. این، به موقع خود، با این احساس همراه بود که شاید نه تنها ایرادی تاریخی یا سیاسی بلکه ایرادی منطقی نیز در مفهوم جهانی که برای اجتماعاتی با خاستگاه‌های متفاوت و دارای سنت‌ها، خصلت‌ها، نگرش‌ها، برداشت‌ها و دیدگاه‌های مختلف نسبت به زندگی، به یک اندازه قابل پذیرش است وجود داشته باشد.

ولی باز هم پیامدهای این دیدگاه را به درستی توضیح ندادند، شاید به دلیل پیروزی چشمگیر علوم طبیعی در این دوره خاص. در نتیجه کشفیات انقلابی گالیله و نیوتن و دیگر ریاضیدانان و فیزیکدانان و زیست‌شناسان نابغه، جهان بیرونی چون جهانی واحد به نظر می‌رسید، به گونه‌ای که، اگر بخواهیم مشهورترین مثال را در نظر بگیریم، با به کارگرفتن قوانینی به نسبت محدود، حرکت و موقعیت هر ذره از ماده را می‌شد دقیقاً تعیین کرد. برای نخستین بار امکان سازمان دادن به توده‌ای بی‌نظم از داده‌های مشاهده‌شده به شکل نظامی واحد، منسجم، و کاملاً منظم فراهم آمد. چرا نمی‌شد همان روش‌ها را در مورد موضوع‌های مربوط به بشر، اخلاق، سیاست و سازمان جامعه با همان میزان از موفقیت به کار گیرند؟ چرا باید چنین فرض می‌کردند که افراد بشر به نظامی متفاوت با نظم طبیعت تعلق دارند؟ چرا آنچه در مورد اشیای مادی صادق بود - یعنی قوانین مربوط به حیوانات، گیاهان، مواد معدنی، در جانورشناسی، گیاه‌شناسی، شیمی، فیزیک، و ستاره‌شناسی - نمی‌شد در مورد انسان‌ها صادق باشد؟ تمام علوم جدید در راه اتحاد با یکدیگر بودند، و این از فرضیه‌های مربوط به واقعیت‌ها و رخداد‌های مشاهده‌شده شروع و به نتیجه‌گیری‌های علمی قابل آزمایش ختم می‌شد، و همه با هم نظامی منسجم

و علمی را تشکیل می‌دادند. چرا آدمی نتواند علم یا علومی در بارهٔ بشر به وجود آورد و در آن‌ها هم راه‌حل‌هایی به روشنی و قاطعیت همان راه‌حل‌هایی پیدا کند که در علوم مربوط به جهان بیرونی یافته است؟

این پیشنهادی نو، انقلابی و کاملاً عملی بود که اندیشمندان عصر روشنگری، به ویژه در فرانسه، با اشتیاقی طبیعی آن را پذیرفتند. بی تردید منطقی بود که تصور کنیم بشر طبیعتی قابل بررسی دارد که می‌توانیم آن را مانند سایر شکل‌های مادهٔ زنده مشاهده، تحلیل و آزمایش کنیم. این برنامه روشن به نظر می‌رسید: آدمی باید به شیوهٔ علمی دریابد که بشر از چه چیزی تشکیل شده است، و برای رشد و ارضای خویش به چیزهایی نیازمند است. زمانی که دریافتیم او چیست و چه می‌خواهد، می‌توانیم از خودمان پرسیم که این‌ها را کجا می‌تواند پیدا کند؛ و سپس، به یاری اختراعات و اکتشافات مناسب، نیازهایش را برآوریم، و از این راه، اگر نه به کمال، دست کم به حالتی شادتر و عقلانی‌تر از آنچه در حال حاضر مهیاست برسیم. چرا اکنون این وضع وجود ندارد؟ زیرا حماقت، پیشداوری، تعصب، نادانی، هوس‌هایی که منطق را به گمراهی می‌کشانند، حرص و آز برای سلطه و بیم از آن، و بربریت، خشونت، عدم تساهل و خرافه‌پرستی که با آن‌ها همراهند، به وضعیتی فلاکت‌بار منجر شده است که به ناچار مدتی طولانی است که بشر در آن به سر می‌برد. نامرادی ناگزیر یا خودخواسته، در زمینهٔ مشاهدهٔ آنچه در این جهان وجود دارد بشر را از معرفتی که برای بهبود زندگی‌اش لازم است محروم کرده است. فقط دانش علمی می‌تواند ما را نجات دهد. این آموزهٔ اساسی جنبش روشنگری فرانسه است، جنبشی بسیار بزرگ و آزادی‌بخش که در دورهٔ خود بخش زیادی از ستمگری‌ها، موهوم‌پرستی‌ها، بی‌عدالتی‌ها و کهنه‌پرستی‌ها را از میان برداشت.

به موقع خود، این موج بزرگ خردگرایی به واکنشی گریزناپذیر انجامید. به نظر من، این واقعیتی تاریخی است که هر بار که خردگرایی به اندازهٔ کافی

پیش می‌رود، اغلب گرایشی به نوعی مقاومت احساسی، نوعی «واکنش»، پیدا می‌شود که از بخش غیرعقلانی وجود بشر سرچشمه می‌گیرد. این در یونان رخ داد، در سده‌های چهارم و سوم قبل از میلاد، زمانی که مکتب‌های بزرگ سقراطی نظام‌های باشکوه خردگرایانه را به بار آوردند: تاریخ‌نویسان نحله‌های فکری یونان به ما گفته‌اند که آیین‌های سری، علوم خفیه، بی‌خردی، و همه گونه رازوری به ندرت در دوره‌ای به اندازه این دوره شکوفا شده‌اند. همین طور بنای مجلل، باشکوه و مستحکم حقوق رومی، یکی از دستاوردهای بزرگ تمدن بشر، و، شانه به شانه آن، ساختار عظیم فقهی [یا حقوقی] - مذهبی یهودیت کهن، مقاومت پرشور و پراحساسی را به دنبال داشت که به پیدایش و پیروزی مسیحیت انجامید. بعدها، در قرون وسطی، به همین شکل، واکنشی در برابر برساخته‌های منطقی چشمگیر فیلسوفان مدرسی پدید آمد. در دوره اصلاح دین هم چیزی نه چندان متفاوت بروز کرد؛ و سرانجام، به دنبال پیروزی‌های روحیه علمی در غرب، در حدود دو سده پیش، جنبشی متقابل و نیرومند به وجود آمد.

این واکنش در اصل از آلمان شروع شد. باید در مورد وضع اجتماعی و روحی آلمان آن دوره توضیحی بدهیم. تا سده هفدهم، حتی پیش از ویرانی ناشی از جنگ‌های سی ساله، کشورهای آلمانی‌زبان، به دلایلی که من صلاحیت بحث در مورد آن‌ها را ندارم، از نظر فرهنگی خودشان را در رده‌ای پایین‌تر از همسایگانشان در کنار رود راین، می‌دانستند. در تمام سده هفدهم، به نظر می‌رسید که فرانسویان در همه زمینه‌های معنوی و مادی زندگی، سلطه پیدا کرده‌اند. قدرت نظامیشان، سازماندهی اجتماعی و اقتصادیشان، اندیشمندانشان، دانشمندان و فیلسوفانشان، نقاشان و موسیقیدانانشان، شاعرانشان، نمایشنامه‌نویسانشان، معمارانشان - علو بی‌نظیرشان در هنرهای فراگیر زندگی - آنان را چون تاجی بر سر اروپا نشانند. بنابراین، چه بسا باید به

آنان حق بدهیم اگر در آن زمان و بعدها تمدن به معنای واقعی کلمه را با فرهنگ خودشان یکی دانستند.

اگر، در سده هفدهم، نفوذ فرانسویان به حدی تصورناپذیر رسید، در کشورهای غربی دیگر هم شکوفایی فرهنگی قابل ملاحظه‌ای صورت گرفت: این گفته بیشتر در مورد انگلستان اواخر عصر الیزابت و همین طور عصر استوارت^۱ صادق است؛ این دوره همزمان بود با عصر طلایی اسپانیا، و رنسانس بزرگ هنری و علمی در سرزمین‌های پست شمال غربی اروپا. ایتالیا اگر چه در اوج شکوفایی رنسانس قرن پانزدهمی خود نبود، هنرمندان و به ویژه دانشمندانی پدید آورد که دستاوردهایی نادر داشتند. حتی سوئد هم در شمال اروپا به جنبش درآمده بود.

مردم آلمانی‌زبان نمی‌توانستند به چیزی شبیه آن فخر بفروشند. اگر بپرسید چشمگیرترین سهم ساکنان سرزمین‌های آلمانی‌زبان در تمدن اروپایی سده هفدهم چه بود، حرف زیادی برای گفتن نداریم: در این سرزمین‌ها صرف نظر از معماری و نبوغ انفرادی کیلر، استعدادهای بی‌نظیر، به ظاهر، تنها در زمینه الهیات بروز می‌کرد؛ شاعران، ادیبان و اندیشمندان به ندرت پا از حد متوسط فراتر گذاشتند؛ به نظر می‌رسد که لایب‌نیتس فقط چند سلف بومی داشت. من معتقدم که افول اقتصادی و تجزیه سیاسی آلمان را می‌توانیم تا حدودی مسبب این اوضاع بدانیم؛ ولی مایلیم تنها بر واقعیت‌ها تأکید کنم. با وجود این که سطح کلی آموزش در آلمان نسبتاً بالا بود، زندگی، هنر و اندیشه به شدت کوتاه‌بینانه بود. رفتار ملت‌های پیشرفته غرب، به ویژه فرانسویان، با مردم سرزمین‌های مربوط به آلمان به ظاهر با نوعی بی‌تفاوتی بنده‌نوازان همراه بود. در این میان آلمانی‌های تحقیرشده کم‌کم شروع به تقلید از الگوی فرانسوی خویش کردند، و این وضع، همان‌گونه که اغلب رخ

می‌دهد، نوعی واکنش فرهنگی در پی داشت. احساسات جریحه‌دار شده ملی، گاهی در قالب تجاوز و تعرض، بروز کرد.

این واکنشی تقریباً رایج از سوی ملل عقب‌مانده نسبت به کشورهای پیشرفته است که با نخوتی تحقیرآمیز و با حالت برتری آگاهانه به آنان می‌نگرند. تا آغاز سده هجدهم، برخی از رهبران روحانی در امیرنشین‌های آلمانی دارای مردمی مؤمن و درون‌نگر ضد حمله را شروع کردند. این کار در قالب بی‌احترامی به پیروزی دنیوی فرانسویان بروز کرد: این فرانسویان و تقلیدگراانشان در جاهای دیگر فقط می‌توانند به ظواهر توخالی فخر بفروشند. فقط زندگی درونی، زندگی روحی — که به روابط افراد با یکدیگر، با خودشان و با خدا مربوط می‌شود — بیش از هر چیز دیگر اهمیت دارد؛ عقل کل‌های فرانسوی بی‌مایه و علاقه‌مند به مادیات از ارزش‌های واقعی — یعنی از آنچه بشر برای زندگی به آن نیاز دارد — بی‌خبرند. هنر، علم، محفل‌ها، ثروت و شکوهی که به آن می‌نازیدند چه خاصیتی دارد؟ تمام این‌ها در نهایت تفاله‌ای بیش نیست — کالاهای فسادپذیر جسمی که تباہ می‌شود. فیلسوفان^۱ کورهایی هستند عصاکش کورهای دگر، و دور از هر مفهومی از آنچه به تنهایی حقیقتاً اهمیت دارد، یعنی سقوط غم‌انگیز، زجرآور، و بی‌نهایت ارضاکننده به اعماق روح گناهکار ولی فناپذیر خود بشر، که تصویری از خود طبیعت الهی است. این، قلمرو بینش باطنی و خالصانه روح آلمانی است.

این تصویری که آلمانی‌ها از خودشان داشتند رفته رفته از آنچه شاید بتوانیم نوعی نفرت ملی‌گرایانه بنامیم تغذیه شد و به شدت رشد کرد. یوهان

۱. Philosophes: آن دسته از ادیبان، دانشمندان و اندیشمندان فرانسوی در سده هجدهم که به ماهیت و معنای جهان از دریچه خرد می‌نگریستند و هوادار اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بودند. چون اغلب آن‌ها دشمن مسیحیت بودند، واژه «فیلسوف» معنای ضمنی ضد مسیحی هم پیدا کرد. — م.

گوتفرید هردر، فیلسوف، شاعر، منتقد و کشیش، شاید نخستین پیامبر خوش‌بین این نگرش بود، و این خودآگاهی فرهنگی را به حد اصلی کلی ارتقا بخشید. او، که کارش را در مقام ادیبی تاریخ‌نویس و رساله‌نویس آغاز کرده بود، معتقد بود که ارزش‌ها حالتی جهانشمول ندارند؛ هر جامعه بشری، هر ملت، در واقع هر عصر و هر تمدنی، آرمان‌ها، معیارها، و شیوه زندگی و اندیشه و عمل مخصوص به خودش دارد. هیچ‌گونه قاعده یا ضابطه ثابت، جهانشمول و ابدی برای دآوری وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم فرهنگ‌ها و ملت‌های گوناگون را به ترتیب برتری رده‌بندی کنیم، و فرانسوی‌ها را - اگر بپذیریم که حق با ولتر بود - در بالای نردبان دستاوردهای بشری قرار دهیم و آلمانی‌ها را بسیار پایین‌تر از آنان در قسمت نیمه‌تاریک کهنه‌پرستی مذهبی و در محدوده باریک کوتاه‌بینی و کندذهنی جاری در زندگی روستایی. هر جامعه و هر عصری افق‌های فرهنگی مخصوص به خود را دارد. هر ملتی سنت‌ها، خصلت‌ها، و ظاهر خودش را دارد. هر ملتی مرکز ثقل اخلاقی خودش را دارد که با مرکز ثقل اخلاقی هر ملت دیگری متفاوت است: نیکبختی آن ملت فقط در همان مرکز ثقل نهفته است - یعنی در گسترش نیازهای ملی و خصلت‌های خاص خودش.

هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تقلید از الگوهای بیگانه یا بازگشت به گذشته‌های دور وجود ندارد. هر عصر و هر جامعه‌ای از نظر هدف‌ها، عادت‌ها و ارزش‌هایش با بقیه فرق دارد. تصور نادرستی است که تاریخ بشر را به مفهوم روند واحد و جهانشمول ستیزه برای پیشرفت به سوی نور حقیقت بدانیم که مراحل و تجلیات جدیدتر آن الزاماً برتر از مراحل و تجلیات پیشین است و در آن هر کس که در حالت ابتدایی و بدوی است به ناگزیر پست‌تر از فرد فرهیخته است. هومر، آریوستو^۱ بدوی نیست؛

۱. Ariosto: شاعر حماسه‌سرای ایتالیایی (۱۴۷۴-۱۵۳۳). - م.

شکسپیر راسینی^۱ کمال نیافته نیست (این‌ها مثال‌های هر در نیست). داوری در مورد فرهنگی بر اساس معیارهای فرهنگی دیگر حکایت از نوعی نارسایی درک و تخیل دارد. هر فرهنگی ویژگی‌های خاص خودش را دارد، که باید آن‌طور که هست و برای خاطر خودش درک شود. برای درک هر فرهنگ، هر کس باید همان قابلیت‌های شناخت همدلانه را به کار گیرد که به کمک آن‌ها هر یک از ما می‌توانیم دیگری را درک کنیم، و بدون آن‌ها نه عشق هست، نه دوستی، و نه روابط انسانی واقعی. رفتار هر کس نسبت به دیگری بر اساس درک این نکته است، یا باید باشد، که خود آن فرد در واقع چگونه است، نه این که چه وجوه مشترکی با دیگران دارد؛ تنها علوم طبیعی وجوه اشتراک را انتزاع می‌کنند و تعمیم می‌دهند. پایه روابط انسانی بر به رسمیت شناختن فردیت است، که شاید هرگز نتوانیم به طور کامل آن را شرح دهیم، چه رسد به این که تحلیلش کنیم؛ درک اجتماعات، فرهنگ‌ها و دوره‌ها و این که این‌ها چگونه هستند و برای چه چیزهایی تلاش می‌کنند، یا چه احساسی دارند، از چه رنج می‌برند و چه چیزهایی را می‌آفرینند، و چگونه احساسشان را بیان می‌کنند، و چه برداشتی از خود دارند و چگونه می‌اندیشند یا عمل می‌کنند نیز همین حالت را دارد.

انسان‌ها به شکل گروهی گرد هم جمع می‌شوند، زیرا از آنچه به هم پیوندشان می‌دهد آگاهند - پیوندهایی از قبیل تبار، زبان، خاک، و تجربه‌های جمعی مشترک؛ این پیوندها منحصر به فرد، ناملموس و بنیادین هستند. مرزهای فرهنگی به نظر افراد بشر طبیعی می‌آیند، و ناشی از کنش و واکنش سرشت آن‌ها در نسبت با محیط و تجربه تاریخی هستند. فرهنگ یونانی فقط و فقط و به تمامی یونانی است؛ هند، ایران، و فرانسه هم همان هستند که هستند، نه چیزی دیگر. فرهنگ ما مخصوص به خودمان است؛ فرهنگ‌ها

۱. Jean Baptiste Racine: شاعر و نمایشنامه‌نویس فرانسوی (۱۶۳۹ - ۱۶۹۹). - م.

قیاس‌ناپذیرند؛ هر یک همان است که هست. هر یک، مانند روح هر کس در نظر خداوند، ارزشی بی‌نهایت دارد. اگر مانند فاتحان بزرگ، یکی از این فرهنگ‌ها را به سود دیگری از میان ببریم، یا جامعه‌ای را مطیع کنیم و تمدنی را از میان برداریم، جنایتی هولناک علیه حق زندگی فرد بنا بر معیارهای خودش و در پرتو ارزش‌های آرمانی خودش مرتکب شده‌ایم. اگر یک نفر آلمانی را به آمریکا تبعید کنید، او خوشحال و راضی نخواهد بود؛ او رنج می‌برد، زیرا آدم‌ها زمانی خوشحالند که بتوانند آزادانه در میان کسانی که درکشان می‌کند زندگی کنند. تنها بودن یعنی زندگی در میان کسانی که منظور شما را نمی‌فهمند. تبعید و تنهایی به معنی این است که در میان کسانی باشید که حرف‌ها، حرکات، و دست‌خطشان برای شما بیگانه است و رفتار و واکنش‌هایشان، احساساتشان، واکنش‌های غریزشان، و اندیشه‌ها و خوشی‌ها و دردهایشان برای شما قابل احساس نیست، کسانی که تحصیلات و ظاهرشان، و نحوه و کیفیت زندگیشان با شما بسیار متفاوت است. افراد بشر وجوه اشتراک بسیاری دارند، ولی این زیاد مهم نیست. آنچه فردیشان را شکل می‌دهد، باعث می‌شود همان باشند که هستند و برقراری رابطه را ممکن می‌کند، چیزی است که بین آنان و دیگران مشترک نیست: تفاوت‌ها، غرابت‌ها، و به طور کلی شخصیت فردی.

این آموزه‌ای جدید است. برداشت هر در از تفاوت‌های فرهنگی و جوهر فرهنگی و خود مفهوم رشد تاریخی با برداشت ولتر بسیار متفاوت بود. از نظر او، آنچه باعث می‌شود آلمانی‌ها آلمانی باشند این واقعیت است که همگی آن‌ها در شیوه خوردن و آشامیدن، برقراری عدالت یا قضاوت، سرودن شعر، نیایش، مالکیت، نشستن و برخاستن، امرار معاش، لباس پوشیدن، آواز خواندن، جنگیدن و نظم زندگی سیاسی و ویژگی مشترکی دارند، ویژگی‌ای کیفی، الگویی که فقط آلمانی است، و به موجب آن این گونه کارهای آلمانی‌ها با فعالیت‌های مشابه چینی‌ها یا پرتغالی‌ها تفاوت دارد. از

نظر هر در، هیچ یک از این ملت‌ها یا فرهنگ‌ها بر دیگری برتری ندارد، آن‌ها فقط با هم فرق دارند؛ از آن جا که با هم فرق دارند به دنبال هدف‌هایی متفاوت هستند؛ و منش خاص و ارزش آن‌ها از همین جا سرچشمه می‌گیرد. ارزش‌ها و صفات شخصیتی آن‌ها قابل قیاس نیست. از دید هر در، رده‌بندی شایستگی به کمک یک مقیاس واحد، نشانه این است که تشخیص نمی‌دهیم چه چیزی مایه بشریت افراد بشر است. فرد آلمانی خوشحال نمی‌شود اگر با تلاشمان او را به یک فرانسوی درجه دوم بدل کنیم. اهالی ایسلند از زندگی در دانمارک، و اروپایی‌ها از مهاجرت به آمریکا خشنود نمی‌شوند. افراد بشر فقط با ادامه زندگی در همان جایی که هستند و نیاکانشان در آن به دنیا آمده‌اند، و با سخن گفتن به زبان خودشان، و زندگی در چارچوب آداب و رسوم جامعه و فرهنگ خویش، می‌توانند تمام استعدادهاشان را به کار اندازند. افراد بشر خودآفریده نیستند: آنان در جریان سنت‌ها و از همه مهم‌تر جریان زبانی به دنیا آمده‌اند که اندیشه و احساسشان و زندگی درونیشان را شکل می‌دهد. نمی‌توانند آن جریان را دور بریزند یا تغییر دهند. خصلت‌های مشترک افراد بشر برای تضمین به کمال رسیدن سرشت فرد یا ملتی کافی نیست، چیزی که دست‌کم به یک اندازه به ویژگی‌های محل زندگی، زمانه و فرهنگی که افراد منحصرأ به آن تعلق دارند وابسته است؛ نادیده گرفتن یا از میان برداشتن این خصلت‌ها به منزله نابود کردن روح و همین‌طور جسم افراد است. «من این‌جا هستم، نه برای این که فکر کنم، بلکه برای این که باشم، احساس و زندگی کنم.» از نظر هر در، هر عملی، هر شکلی از زندگی، الگویی دارد که با هر عمل و هر شکل دیگری از دیگری متفاوت است. واحد طبیعی برای او همان چیزی است که ملت یا das volk نامیده است، و اجزای اصلی آن عبارتند از خاک و زبان، نه نژاد یا رنگ پوست یا مذهب. هر در در سراسر عمرش برای مردم آلمانی زبان همین را موعظه می‌کرد - آخر او کشیشی پروتستان بود.

ولی اگر چنین باشد، اگر آموزه‌روشننگری فرانسوی - و در واقع، فرض اصلی غربی که از آن سخن گفتم، یعنی این که تمام ارزش‌های حقیقی محدود به زمان نیستند، تغییر نمی‌کنند و جهانشمول هستند - از بیخ و بن نیاز به بازنگری داشته باشد، پس فکر جامعه‌ای بی‌عیب و نقص اِشکالی اساسی دارد. دلیل اصلی آن از جمله دلایلی نیست که معمولاً علیه افکار آرمانشهرگرایانه عنوان شده‌اند، مثل این که چنین جامعه‌ای دست‌نیافتنی است زیرا افراد بشر به اندازه کافی خردمند، ماهر و بافضیلت نیستند، یا نمی‌توانند به آن میزان از معرفت یا عزم و اراده لازم برای این کار دست یابند، یا چون دامنشان به گناه اولیه آلوده است، در این دنیا نمی‌توانند به کمال برسند - بلکه دلیلی کاملاً متفاوت است. فکر جامعه‌ای واحد و بی‌عیب و نقص و متشکل از تمام افراد بشر لزوماً تضادی درونی دارد، زیرا والهالای^۱ آلمانی‌ها به ناگزیر با زندگی آرمانی مورد نظر فرانسویان در آینده فرق دارد، زیرا بهشت موعود مسلمانان با بهشت یهودیان و مسیحیان یکی نیست، زیرا جامعه‌ای که در آن خواسته‌های فردی فرانسوی به گونه‌ای هماهنگ برآورده می‌شود، جامعه‌ای است که شاید فردی آلمانی در آن احساس خفقان کند. ولی اگر بنا باشد به تعداد فرهنگ‌های موجود جامعه بی‌عیب و نقص داشته باشیم، و هر یک مجموع فضیلت‌های آرمانی مخصوص به خود را داشته باشد، در آن حالت مفهوم واقعی امکان جامعه‌ای واحد و کامل از نظر منطقی فاقد انسجام است. تصور می‌کنم این آغاز انتقاد مدرن از مفهوم آرمانشهر، آرمانشهر به این معنا، است.

۱. Valhalla: در اساطیر اسکاندیناویایی، کسانی که به خواری جان می‌باختند به قلمرو فرمانروایی الهه بردگان نزول می‌کردند و آنان که در میدان‌های نبرد جان می‌باختند به والهالا یا تالار کشتگان راه می‌یافتند. در این تالار باشکوه، این جماعت به عنوان فرزندان محبوب اودین (خدای بزرگ ژرمن‌ها) از نیرو و زیبایی برخوردار می‌شدند تا روزها به نبرد و شب‌ها به خوشگذرانی مشغول باشند. - م.

نهضت رمانتیک^۱ در آلمان، که تا حد زیادی مدیون افکار فیخته^۲ فیلسوف بود، انگیزه‌های نیرومند خود را در این جهان‌بینی (weltanschauung) جدید و به راستی انقلابی تزریق کرد. از نظر فریدریش شلگل^۳ جوان، یا تیک،^۴ یا نوالیس،^۵ ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و زیباشناختی به شکلی عینی داده نشده‌اند، مانند ستاره‌های ثابت، ابدی و تغییرناپذیر آسمانی افلاطونی نیستند که بشر تنها با استفاده از روشی خاص – اعم از بینشی ماورای طبیعی، بررسی علمی، استدلالی فلسفی یا الهامی الهی – بتواند آن‌ها را کشف کند. ذهن خلاق بشر این ارزش‌ها را به وجود می‌آورد. بشر، بیش از همه، موجودی است نه تنها برخوردار از موهبت عقل، بلکه همچنین برخوردار از موهبت اراده. اراده عملکرد خلاقانه بشر است. این الگوی جدید سرشت انسان را از راه قیاس با مفهوم جدید خلاقیت هنری درک می‌کنیم، که دیگر با قواعد عینی برگرفته از طبیعت کلی آرمانی شده («la bella natura»)، یا با حقایق ابدی کلاسیسیسم یا با قانون طبیعی یا با قانون‌گذاری الهی محدود نمی‌شود. اگر آموزه‌های کلاسیک – حتی آموزه‌های نظریه‌پردازان نوکلاسیک اخیر، که به نوعی افلاطونی هستند، یعنی کسانی چون جاشوا رینولدز^۶ یا ژان فیلیپ رامو^۷ – را با نظریه‌های مخالفان رمانتیکشان مقایسه

۱. romantic movement: نهضت ادبی و هنری که از سال‌های پایانی سده هجدهم آغاز شد و تا سده نوزدهم ادامه داشت. پیروان این نهضت تمام قراردادهای سنت‌های مکتب کلاسیک را مانع درک طبیعت می‌دانستند و با این قیود مبارزه می‌کردند. از مشخصات این مکتب علاقه به طبیعت و توجه به احساسات و برتری دادن آن‌ها بر عقل بود. – م.

۲. [Johann Gottlieb] Fichte: فیلسوف آلمانی (۱۷۶۲ – ۱۸۱۴). – م.

۳. Friedrich Schlegel: فیلسوف آلمانی (۱۷۷۲ – ۱۸۲۹). – م.

۴. [Ludwig] Tieck: شاعر رمانتیک، نمایشنامه‌نویس و رمان‌نویس آلمانی (۱۷۷۳ – ۱۸۵۳). – م.

۵. Novalis: شاعر و نویسنده آلمانی (۱۷۷۲ – ۱۸۰۱). – م.

۶. Joshua Reynolds: نقاش و زیباشناس انگلیسی (۱۷۲۳ – ۱۷۹۲) که افکارش زندگی هنری

اواخر سده هجدهم فرانسه را به شدت تحت تأثیر قرار داد. – م.

۷. Jean Philippe Rameau: آهنگساز فرانسوی (۱۶۸۳ – ۱۷۶۴). – م.

کنیم، به روشنی به همین نتیجه می‌رسیم. رینولدز، در سخنرانی‌های مشهورش در بارهٔ سبک استادانه،^۱ گفت در واقع اگر شاهی را نقاشی می‌کنید، مفهوم سلطنت باید راهبر شما باشد. داود، پادشاه اسرائیل، شاید در زندگی از مقام و منزلتی متوسط برخوردار بوده است، شاید هم عیب و نقص‌هایی جسمانی داشته است. ولی نباید او را به این شکل نقاشی کنید، زیرا پادشاه است. بنابراین، باید او را به‌سان شخصیتی شاهانه بکشید؛ و شاهی مشخصه‌ای ابدی و تغییرناپذیر و یگانه است و نیز همیشه و در همه جا همهٔ مردم می‌توانند آن را ببینند؛ به نوعی مانند «مثال» افلاطونی است، که از دید فرد متکی بر تجربه پنهان می‌ماند، با گذشت زمان یا تفاوت نگرش، تغییر نمی‌کند؛ و کار نقاش یا مجسمه‌ساز این است که به درون نقاب ظواهر رخنه کند، جوهر سلطنت ناب را بفهمد، و آن را روی بوم یا سنگ یا چوب یا هر وسیله‌ای که برای کارش انتخاب می‌کند انتقال دهد. رامو هم به همین شکل معتقد بود که کار آهنگساز این است که به کمک صدا هارمونی را ظاهر سازد - مراد از هارمونی نسبت‌های ریاضی ابدی است که در عالم بزرگ هستی در طبیعت چیزها گنجانده شده‌اند - و این هارمونی برای گوش آدم فانی نیست؛ با این حال، به الگوی نواهای موسیقایی نظم و زیبایی‌ای می‌بخشد که هنرمند الهام‌یافته به بهترین وجهی که می‌تواند آن را به وجود می‌آورد، یا به عبارت بهتر بازآفرینی یا «تقلید» می‌کند.

کسانی که تحت تأثیر آموزهٔ رمانتیک جدید قرار گرفته‌اند این‌گونه نمی‌اندیشند. نقاش اثرش را می‌آفریند؛ نسخه‌بدل چیزی را به وجود نمی‌آورد. کارش تقلید نیست؛ او از قوانین پیروی نمی‌کند، بلکه خودش آن‌ها را می‌سازد. ارزش‌ها را بنا نیست کشف کنیم، بلکه باید بیافرینیم؛ آن‌ها را نمی‌یابیم، بلکه به یاری عملِ ارادهٔ خیال‌پرداز و خلاق، در قالب آثار هنری،

خط‌مشی‌ها، برنامه‌ها و طرح‌های زندگی می‌آفرینیم. ولی به یاری تخیل چه کسی، اراده‌ چه کسی؟ فیشته از نفس یا خویشتن حرف می‌زند؛ او این نفس را با روح جهان^۱ متعالی و لایتناهی ای یکی می‌داند که فرد بشر تنها تجلی مکانی - زمانی و فانی آن است، کانونی فناپذیر که واقعیتش را از این روح به عاریت می‌گیرد تا به یگانگی و وحدتی که می‌خواهد دست یابد. دیگران این نفس را با روح یا نیرویی ماورای جسم یکی دانسته‌اند - ملت، نفس واقعی که فرد تنها بخشی از آن است؛ یا مردم (روسو تقریباً به این تلقی نزدیک می‌شود) یا دولت (آن تلقی‌ای که هگل دارد)؛ گاهی هم آن را با نوعی فرهنگ یا روح زمانه (Zeitgeist) (همان مفهومی که گوته در نمایشنامه فاوست^۲ به آن می‌پردازد) یا طبقه‌ای که مظهر پیشروی تدریجی تاریخ است (به گونه‌ای که در آثار مارکس می‌بینیم) یا نوعی جنبش، قدرت یا گروه دیگر که به همان اندازه غیرملموس است یکی انگاشته‌اند. اعتقاد به این منبع تا حدودی اسرارآمیز به خاطر به وجود آوردن و تغییر ارزش‌هایی است که من ناگزیرم از آن‌ها پیروی کنم، زیرا در حدی که به راستی و صمیمانه کارگزار خداوند، یا تاریخ، یا پیشرفت، یا ملت به شمار می‌آیم، این ارزش‌ها را از آن خود تشخیص می‌دهم. این تفاوتی عمیق با تمام سنت‌های پیشین دارد، که در آن‌ها واقعیت و زیبایی، اصالت و عدم اصالت، درست و نادرست، وظیفه، گناه و خیرنهایی، عبارت از ارزش‌هایی تغییرناپذیر و ایدئال بودند و، مانند اضداد خودشان، آنچه را ابدی و یکسان است برای تمام مردم می‌آفریدند؛ بنا به قاعده کهن: «همه، همیشه و در همه جا به آن‌ها ایمان داشته‌اند»^۳. تنها مسئله این بود که چگونه از آن ارزش‌ها آگاه شویم و، پس از آگاهی، آن‌ها را عملی کنیم یا از آن‌ها پرهیزیم، کار نیک کنیم و از بدی دوری جویم.

ولی اگر این ارزش‌ها نامخلوق نیستند، بلکه فرهنگ، ملت یا طبقه من

1. world-spirit

2. Faust

3. quod semper, quod ubique, quod ab omnibus

آن‌ها را به وجود می‌آورد، با ارزش‌هایی که فرهنگ، ملت، یا طبقه شما به وجود می‌آورد تفاوت دارند؛ این ارزش‌ها جهانشمول نیستند و امکان دارد با هم در تضاد باشند. اگر ارزش‌هایی که آلمانی‌ها به وجود آورده‌اند با ارزش‌هایی که پرتغالی‌ها به وجود آورده‌اند تفاوت داشته باشند، اگر ارزش‌هایی که یونانیان کهن به وجود آورده‌اند با ارزش‌های فرانسویان مدرن تفاوت داشته باشند، در این حالت وضعیتی بدتر از آن که سوفسطاییان یا مونتسکیو یا هیوم شرح داده‌اند جهان دارای اصول اخلاقی و فکری یگانه را نابود می‌کند. هر در اعلام کرد که ارسطو از «آنان» است و لایب‌نیتس^۱ از «ما». لایب‌نیتس با ما آلمانی‌ها سخن می‌گوید، نه سقراط یا ارسطو. ارسطو اندیشمند بزرگی بود، ولی ما نمی‌توانیم به عصر او برگردیم: دنیای او دنیای ما نیست. بنابراین، سه ربع قرن بعد، مقرر شد که اگر ارزش‌های واقعی من بیانگر وضع طبقه خودم باشند - بورژوازی - و نه طبقه آن‌ها - پرولتاریا - پس این فکر که تمام ارزش‌ها، تمام پاسخ‌های درست به پرسش‌ها، با هم هماهنگ هستند امکان ندارد درست باشد، زیرا ارزش‌های من به ناگزیر با ارزش‌های شما اختلاف دارد چون ارزش‌های طبقه من با ارزش‌های طبقه شما یکی نیست. همان‌گونه که ارزش‌های رومی‌های باستان همان ارزش‌های ایتالیایی‌های امروزی نیست، دنیای اخلاقی مسیحیت قرون وسطایی نیز همان دنیای دموکرات‌های لیبرال نیست، و، مهم‌تر این که دنیای کارگران هم همان دنیای کارفرمایانشان نیست. مفهوم خیری مشترک که برای تمام افراد بشر معتبر باشد بر اشتباهی اساسی استوار است.

این مفهوم که سپهری ملکوتی و بلورین وجود دارد که دنیای تغییرات و ظواهر بر آن تأثیری نمی‌گذارد، سپهری که در آن حقایق ریاضی و اصول اخلاقی یا ارزش‌های زیباشناختی هماهنگی کاملی دارند و پیوندهایی منطقی

۱. [Gottfried Wilhelm von] Leibniz: فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶). - م.

و از میان نرفتنی آن هماهنگی را تضمین می‌کنند، اکنون کنار گذاشته شده یا در بهترین حالت نادیده گرفته شده است. این اصل نهضت رمانتیک است، که بیان افراطی آن ابراز وجود شخصیت خلاق فرد در مقام سازنده جهان خویش است؛ ما در دنیای طغیان علیه عرف و عادت هستیم، دنیای هنرمندان مستقل، قانون‌شکنان شیطان‌صفت، بی‌خانمان‌های بی‌قرار، آن «نسل رنگ‌پریده و تبار»ی که نویسندگان رمانتیک آلمانی و فرانسوی اوایل سده نوزدهم از آنان تجلیل می‌کردند، دنیای قهرمانان پر شر و شوری که پرومته‌وار قوانین جامعه‌شان را نادیده می‌گیرند، مصمم هستند که در هر شرایطی استعدادهای خویش را کمال بخشد و به بیان مکنونات خویش بپردازند.

شاید این وضع نوعی توجه رمانتیک اغراق‌آمیز و در مواردی دیوانه‌وار به خود بوده باشد، ولی ماهیت آن، ریشه‌هایی که باعث رشدش شده‌اند، با افول نخستین موج نهضت رمانتیک از میان رفت، و باعث ناآرامی ابدی و در واقع نوعی نگرانی در وجدان اروپاییان شد که تا امروز هم ادامه دارد. روشن است که اصولاً مفهوم راه حلی یکدست برای مسائل نوع بشر و، بنابراین، خود مفهوم آرمانشهر، با تفسیری که دنیای انسانی را نبرد اراده‌هایی فردی یا جمعی تلقی می‌کند که بی‌وقفه نو می‌شوند و دائم با هم در ستیزند مغایر است. تلاش‌هایی در جهت جلوگیری از این موج خطرناک صورت گرفته است. هگل، و پس از او مارکس، در پی بازگشت به طرحی تاریخی و عقلانی بودند. از نظر هر دو سیری تاریخی وجود دارد و آن عروج انسان است از وحشیگری به سوی نظامی عقلانی. آنان فرض می‌کردند که تاریخ داستان ستیزه‌ها و درگیری‌هاست، ولی همه این‌ها در نهایت حل می‌شوند. این‌ها نتیجه دیالکتیک خاص تحول روح جهان یا پیشرفت فن‌آوری است - که باعث تقسیم کار و جنگ طبقاتی می‌شود؛ ولی خود این «تضادها» عواملی هستند ضروری برای جنبشی مترقی که به شکل کلی هماهنگ به اوج می‌رسد: حل نهایی اختلاف‌ها در وحدت خواه آن‌را، چنان که هگل

می‌گوید، پیشرفتی نامحدود به سوی هدفی متعالی بدانیم، خواه، چنان که مارکس می‌گوید، جامعه‌ای عقلانی و قابل دسترس به شمار آوریم. از نظر این اندیشمندان، تاریخ نمایشنامه‌ای است که در آن رقبای خشنی ایفای نقش می‌کنند. بلاهای هولناکی رخ می‌دهند، تصادم‌ها، جنگ، ویرانی، و رنج‌های موحش پدید می‌آیند، ولی این داستان پایانی خوش دارد و باید داشته باشد. از نظر اندیشمندان آرمانشهرگرا در این سنت، این پایان خوش، آرامشی ابدی است، درخشش جامعه‌ای است ایستا و بدون تعارض در دوره‌ای که دولت مضمحل شده و تمام قدرت‌های تشکیل‌دهنده‌اش از میان رفته‌اند - نوعی آنارشی صلح‌آمیز است که در آن مردم، عاقل، دارای روحیه همکاری، بافضیلت، شاد و آزادند. این تلاشی برای دستیابی به رستگاری در دنیا و آخرت است: مجاز دانستن ستیزه‌گری‌ناپذیر، ولی در عین حال اعتقاد به این که این حالت، اجتناب‌ناپذیر و مرحله‌ای گذرا در مسیر کمال‌کامروایی نوع بشر است.

با همه این احوال، تردیدهایی به جاست، و از زمانی که عقل‌ستیزان یا خردگريزان زیر بار این تردیدها نرفته‌اند و آن‌ها را دور انداخته‌اند، چنین بوده است. این میراثِ نگران‌کننده نهضت رمانتیک است؛ این تردیدها، با وجود تمام تلاش‌هایی که برای نابود کردنشان به عمل آمده، و همین طور با وجود تلاش‌هایی که برای توصیفشان در قالب نشانه بدینی بورژوازیِ نگران از فنای محتومش صورت گرفته، به وجدان بشر امروز راه یافته‌اند. از آن زمان «حکمت خالده» یا «فلسفه جاوید»، با حقایق عینی و تغییرناپذیرش که بر پایه درک نظامی ابدی در پس ظواهری آشفته برپا شده است، در برابر حملات نسبیت‌باوران، کثرت‌گرایان، خردستیزان، عمل‌گرایان، ذهنیت‌باوران^۱ و برخی از تجربه‌باوران به مقاومت پرداخته است؛ و با افولش مفهوم جامعه

کمال یافته، که از این دیدگاه یکپارچه هواداران قدرت متمرکز سرچشمه می‌گیرد، قدرت اقتاعی‌اش را از دست می‌دهد. از این پس، این گرایش وجود دارد که مخالفان معتقدان به احتمال کمال یافتن اجتماعی، آنان را به تلاش در جهت تحمیل نظم مصنوعی بر انسان‌هایی متهم کنند که از پذیرش آن اکراه دارند، و همین‌طور متهم به این که افراد بشر را، همچون آجرهایی، در ساختمانی قرار می‌دهند که طرحش را از پیش ریخته‌اند، و آنان را به زور در آن قالب می‌گنجانند، و در تعقیب طرحی تعصب‌آمیز به کالبدشکافی انسان‌های زنده می‌پردازند. به این ترتیب اعتراض – و ضدآرمانشهرهای – آلدوس هاکسلی،^۱ یا اورول،^۲ یا زامیاتین^۳ (در روسیه اوایل دهه ۱۹۲۰) تصویری هولناک از جامعه‌ای بدون اختلاف نظر ترسیم می‌کند که در آن تفاوت بین موجودات بشری، تا سر حد ممکن، از میان رفته، یا دست‌کم کاهش یافته است، و الگوی رنگارنگ تنوع روحيات، تمایلات، ایدئال‌ها و خلاصه، جریان زندگی بشر بی‌رحمانه یک‌شکل شده و در قالب‌های تنگ اجتماعی و سیاسی‌ای قرار گرفته است که افراد بشر را می‌آزارند و مصدوم می‌کنند و سرانجام انسان‌ها را به نام نظریه‌ای یگانه‌انگار،^۴ که رؤیایی است از نظم کامل و ایستا، خرد می‌کنند. این هسته اصلی اعتراض علیه استبدادی است که همه را هم‌شکل می‌کند، همان استبدادی که توکویل^۵ و جان استوارت میل^۶ احساس می‌کردند در حال پیشروی در حیات نوع بشر است. زمانه ما شاهد دو دیدگاه آشتی‌ناپذیر بوده است: یکی دیدگاه آن کسانی که معتقدند ارزش‌هایی ابدی و الزام‌آور برای تمام افراد بشر وجود دارد، و اگر

۱. Aldous Huxley: نویسنده انگلیسی (۱۸۹۴ – ۱۹۶۳). م.

۲. [George] Orwell: نویسنده و منتقد انگلیسی (۱۹۰۳ – ۱۹۵۰). م.

۳. Zamyatin: رمان‌نویس و طنزپرداز روس (۱۸۸۴ – ۱۹۳۷). م.

4. monistic

۵. [Alexis] Tocqueville: نویسنده و دولتمرد فرانسوی (۱۸۰۵ – ۱۸۵۹). م.

۶. John Stuart Mill: فیلسوف انگلیسی (۱۸۰۶ – ۱۸۷۳). م.

افراد هنوز آن‌ها را تشخیص نداده‌اند یا به عمل درنیاورده‌اند، این به دلیل فقدان توانایی اخلاقی، فکری یا مادی مورد نیاز برای رسیدن به این هدف است. شاید قوانین خود تاریخ این معرفت را از ما دریغ داشته‌اند: بنا بر یک تفسیر از این قوانین، جنگ طبقاتی است که تا این اندازه روابط ما را با یکدیگر از مسیر درست منحرف کرده است به گونه‌ای که افراد بشر حقیقت را نمی‌بینند و، در نتیجه، این وضع مانع سازماندهی عقلانی زندگی بشر شده است. ولی پیشرفتمان در حدی بوده است که برخی از افراد توانایی دیدن حقیقت را بیابند؛ در زمان مقرر راه حل جهانشمول برای بشر به طور کلی روشن می‌شود؛ در این زمان دوره پیش از تاریخ به اتمام می‌رسد و تاریخ واقعی بشر آغاز می‌شود. مارکسیست‌ها و شاید دیگر پیامبران سوسیالیست و خوش‌بین چنین ادعا می‌کنند. ولی کسانی که اعلام می‌دارند روحیه‌ها، استعدادها، نگرش‌ها و آرزوهای افراد بشر پیوسته با هم اختلاف دارند، و همشکلی‌کننده است؛ کسانی که می‌گویند افراد بشر تنها در اجتماعاتی با بافت و ترکیبی باز می‌توانند زندگی کاملی داشته باشند، یعنی اجتماعاتی که در آن‌ها تنوع را نه تنها تحمل که تأیید و تشویق نیز می‌کنند؛ و کسانی که می‌گویند غنی‌ترین پیشرفت استعدادهای بشری تنها در جوامعی رخ می‌دهد که در آن‌ها طیفی گسترده از عقاید وجود داشته باشد — آزادی برای آنچه جان استوارت میل «تجربه‌ها در زندگی» نامیده است — یعنی جوامعی برخوردار از آزادی اندیشه و بیان، که در آن‌ها دیدگاه‌ها و عقاید با هم برخورد می‌کنند، و اختلاف نظر و حتی ستیزه مجاز است، البته با رعایت مقرراتی که آن‌ها را کنترل می‌کنند و مانع ویرانی و خشونت می‌شوند؛ و کسانی که اعتقاد دارند فرمانبرداری از ایدئولوژی واحد، فارغ از آن که آن ایدئولوژی تا چه اندازه معقول و اخلاقانه باشد، آزادی و سرزندگی را از بشر می‌رباید، با دیدگاه یاد شده موافق نیستند. شاید منظور گوته همین بود وقتی که پس از خواندن

نظام طبیعت^۱ (یکی از مشهورترین آثار ماده‌گرایی فرانسوی سده هجدهم که به نوعی آرمانشهر منطقی نظر داشت) اثر اولباک،^۲ اعلام کرد که نمی‌تواند درک کند که چگونه ممکن است کسی این گونه این وضع دلگیر، تیره و تار و جسدوار را بپذیرد که رنگ‌باخته، دلمرده و عاری از هنر و انسانیت است. از نظر کسانی که به این فردگرایی دارای ته‌مایه‌ای از رمانتیسم اعتقاد دارند، آنچه اهمیت دارد زمینه و بنیاد مشترک نیست بلکه تفاوت‌هاست، وحدت نیست بلکه کثرت است؛ از نظر آنان، آرزوی وحدت – جانی تازه بخشیدن به نوع بشر پس از بازیافتن معصومیت و همنوایی از دست رفته، بازگشت از زندگی متلاشی شده به کلی فراگیر – توهمی کودکانه و خطرناک است: نابود کردن هر گونه تنوع و حتی ستیزه به نفع همشکلی و یکدست شدن، از نظر آنان، به معنای نابود کردن خود زندگی است.

این آموزه‌ها با یکدیگر همخوان نیستند. این‌ها دشمنانی قدیمی‌اند؛ هر دوی آن‌ها در قالب جدیدشان امروز بر نوع بشر مسلط هستند و در مقابل هر دو مقاومت می‌شود: سازماندهی صنعتی در برابر حقوق بشر، مقررات دیوانی در برابر «انجام دادن کار خویش»؛ حکومت نیک در برابر خودگردانی؛ امنیت در برابر آزادی. گاهی تقاضایی به ضد خود بدل می‌شود: ادعای دموکراسی مشارکتی به سرکوب اقلیت‌ها بدل می‌شود، اقدامات مربوط به استقرار برابری اجتماعی رویاروی حق تعیین سرنوشت خود قرار می‌گیرد و نبوغ فردی را خفه می‌کند. شانه به شانه این برخورد ارزش‌ها رؤیایی کهن وجود دارد: علاجی نهایی برای تمام بدبختی‌های بشر هست و باید باشد و می‌توانیم آن را پیدا کنیم؛ می‌توانیم به آن دست یابیم؛ از راه انقلاب یا از راه‌های صلح‌آمیز بی‌تردید پدید می‌آید و سپس تمام یا اکثر مردم بافضیلت، خوشبخت، خردمند، خوب و آزاد خواهند شد؛ چنین وضعی اگر بتوانیم به

1. *Système de la nature*

۲. [Paul-Henri Thiry] Holbach: فیلسوف فرانسوی (۱۷۲۳ – ۱۷۸۹)، م.

آن دست یابیم، پس از آن که برقرار شد، برای همیشه ادامه پیدا می‌کند. کدام آدم عاقلی در پی بازگشت به بدبختی‌های انسان آواره در بیابان‌هاست؟ اگر این وضع ممکن باشد، پرداخت هیچ بهایی برای برقراری آن گزاف نیست؛ هیچ مقدار از سرکوب، ستم، فشار و زور زیاد نیست، اگر این، و فقط همین، بهایی باشد برای رستگاری نهایی تمام افراد بشر. این اعتقاد مجوزی برای تحمیل رنج و عذاب به دیگر افراد در اختیارمان می‌گذارد، تنها به این شرط که این کار با انگیزه‌هایی صادقانه و بی‌غرضانه صورت گیرد. ولی اگر کسی معتقد باشد که این آموزه توهمی بیش نیست، تنها به این دلیل که برخی از ارزش‌های نهایی با یکدیگر سازگاری ندارند، و خود تصور دنیایی آرمانی که این ارزش‌ها در آن با هم آشتی می‌کنند از نظر مفهومی (و نه فقط در عمل) ناممکن است، در آن صورت، شاید بهترین کاری که می‌تواند بکند این است که بکوشد نوعی تعادل بین الهام‌های گوناگون گروه‌های مختلف بشری برقرار کند. دست‌کم مانع از آن شود که آنان به نابودی یکدیگر همت گمارند، و، تا آن جا که ممکن است، مانع از آن شود که آنان به یکدیگر آسیب برسانند. و همدلی و تفاهم عملی بین افراد بشر را، که احتمالاً هرگز به حد کمال نمی‌رسد، به بیش‌ترین درجه ممکن برساند. ولی در نظر نخست این برنامه در حدی گسترده هیجان‌انگیز به نظر نمی‌رسد: خطابه‌ای آزادیخواهانه که دستگاهی را توصیه می‌کند که برای این طراحی شده است که مانع از آسیب رساندن بیش از حد مردم به یکدیگر شود، و فضایی کافی در اختیار هر گروه از مردم قرار دهد تا بتوانند هدف‌های مخصوص، بی‌همتا، و خاص خودشان را جامه عمل بپوشانند بی آن که در کارهای دیگران زیاد دخالت کنند، شعار پرشوری نیست که مردم را به فداکاری، جانبازی و فتوحات قهرمانانه برانگیزد. ولی اگر این کار عملی بود، شاید مانع نابودی دوجانبه می‌شد، و، در پایان، دنیا نجات می‌یافت. ایمانوئل کانت، مردی که از بی‌خردی بسیار فاصله داشت، زمانی یادآوری کرده است که «سرشت تلخ بشر هرگز میوه‌ای

شیرین به بار نیاورده است.» به همین دلیل هم هیچ راه حل کاملی، نه تنها در عمل، بلکه اصولاً، در مورد امور بشر ممکن نیست، و هرگونه تلاش مشخص برای به وجود آوردن آن به احتمال زیاد به مصیبت، سرخوردگی و شکست می انجامد.

جامباتیستا ویکو و تاریخ فرهنگی

۱

یکی از دلمشغولی‌های افراد بشر از مدت‌ها پیش مطالعه تاریخ گذشته خودشان بوده است. انگیزه‌های بسیاری برای این کار وجود داشته که نیچه، در مقاله‌ای مشهور، برخی از آن‌ها را مورد بحث قرار داده است: غرور، میل به بزرگ جلوه دادن دستاوردهای قبیله، ملت، کلیسا، نژاد، طبقه، و حزب؛ آرزوی تقویت پیوندهای همبستگی در جامعه‌ای معین – «همه ما فرزندان کادموس^۱ هستیم»؛ ایمان به سنت‌های مقدس قبیله – ایمان به این که تنها نیاکان ما توانایی این را داشتند که به هدف‌های حقیقی زندگی، خیر و شر یا درست و نادرست پی ببرند، و به این که هر کس چگونه و از چه راهی باید زندگی کند؛ و، همراه با آن، احساس ارزش جمعی، نیاز به شناختن اجتماعی که در آن هستیم و بوده‌ایم، و بافت روابطی که نبوغ جمعیمان به یاری آن‌ها بروز کرده است و تنها به یاری آن‌ها نقش خود را ایفا می‌کند و نیاز به آموختن این امور به دیگران تا آن‌ها را درک کنند.

رویکرد اخلاقی [به مطالعه تاریخ] وجود دارد: تاریخ مثال‌ها و سرمشق‌هایی معتبر در مورد فضیلت و رذیلت، و نمونه‌هایی روشن در مورد این که چه کارهایی بکنیم و از چه کارهایی پرهیزیم برای ما تدارک دیده

۱. Cadmus: در اساطیر یونانی بانی تب و کسی بود که الفبا را به یونان برد. – م.

است - تاریخ نمایشگاهی است از تصاویر قهرمانان و تبه‌کاران، خردمندان و ابلهان، پیروزمندان و شکست‌خوردگان؛ در این جا تاریخ را در درجهٔ اول، همان گونه که برای مثال لایب‌نیتس اعلام کرد، مدرسهٔ اصول اخلاقی تلقی می‌کنیم، یا آن گونه که کسانی چون ژوزف دو مستر (یا شاید ماکیاوولی) اعتقاد داشتند، مدرسهٔ سیاست تجربی.

سپس نوبت می‌رسد به کسانی که در تاریخ به دنبال الگویی می‌گردند. از نظر آنان، تحقق تدریجی طرح کیهانی، کار صانع الهی است که ما را و تمام آنچه را در جهان هست آفریده است، و همه در خدمت غایتی جهانی هستیم که بر ما پوشیده است، شاید به این خاطر که بیش از حد ضعیف، گناه‌آلوده یا نادانیم، ولی این غایت واقعی و تغییرناپذیر است و ویژگی‌های خاص خودش را دارد و کسانی که چشم بصیرت دارند می‌توانند، هرچند به شکلی ناقص، به آن پی ببرند. یکی از اشکال این دیدگاه آن برداشتی است که تاریخ را نمایشی کیهانی تلقی می‌کند، که بنا بر برخی از آموزه‌ها، در بخش پایانی‌اش باید در تغییر حالت روحی تمام و کمالی که عقل محدود بشر از درک کامل آن عاجز است، به گره‌گشایی یا اوجی فراتر از مرزهای تاریخ و زمان بینجامد. به گفتهٔ گروهی دیگر، تاریخ روندی چرخه‌ای است که پس از رسیدن به اوج دستاوردهای بشر، به جانب انحطاط و سقوط می‌رود، و سپس تمام این روند از نو آغاز می‌شود. اعتقاد بر این است که تنها چنین الگوهایی به روند تاریخی معنا می‌بخشند، وگرنه تاریخ چه می‌تواند باشد جز بازی محض پیوندها و تفرقه‌های تصادفی و توالی مکانیکی علت‌ها و معلول‌ها؟

از سوی دیگر، کسانی هستند معتقد به امکان وجود علمی اجتماعی که وقایع تاریخی داده‌های آن هستند، و این که وقتی قوانین حاکم بر تغییرات اجتماعی را کشف کنیم، این علم به ما توانایی پیش‌بینی آینده را می‌دهد و همین طور توانایی این را که گذشته را با توجه به اطلاعات موجود تجزیه و تحلیل کنیم - این همان برداشتی است که تاریخ را مجموعه‌ای نظام‌مند از

مشاهداتی به شمار می‌آورد که با جامعه‌شناسی علمی و پیشرفته جور درمی‌آید، درست همان گونه که مشاهدات تیکو براهه^۱ در مورد اجرام سماوی با قوانینی که کپلر و گالیله کشف کرده بودند جور درآمد. این ابزاری نو و قدرتمند است که رو آوردن به صرف گردآوری چنین داده‌هایی را غیرضروری می‌کند مگر آن که بخواهیم صحت فرضیه‌های خاصی را اثبات کنیم. این خواست پوزیتیویست‌ها یا اثبات‌گرایانی چون کنت^۲ و باکل^۳ در سده نوزدهم بود، که به امکان وجود تاریخی متکی بر علوم طبیعی و نیاز به آن معتقد بودند. اگر روش‌های به وجود آورنده چنین تاریخی در اساس قابل مقایسه با روش‌های علم فیزیک نبودند، دست کم می‌شد آن‌ها را با روش‌های علوم زیست‌شناختی قیاس کرد.

دیگرانی هم هستند که انگیزه بهتری برای مطالعه تاریخ ندارند مگر کنجکاوای ساده در مورد گذشته، یعنی طلب دانش به خاطر نفس خودش، میل به دانستن این که چه رخ داده است، در چه زمانی و چرا، بی آن که الزاماً بخواهند نتیجه‌گیری‌هایی کلی از آن رخدادها بکنند یا قوانینی در مورد آن‌ها صورت‌بندی کنند.

آخرین ولی نه کم اهمیت‌ترین گروه آن افرادی هستند که بلندپروازانه مایلند بدانند ما، یعنی نسل کنونی، چگونه به این جا رسیده‌ایم، نیاکانمان چه کسانی بوده‌اند، چه کارهایی کرده‌اند، پیامدهای فعالیت‌هاشان، ماهیت کنش و واکنش بین این فعالیت‌ها، و همین‌طور امیدها، واهمه‌ها و هدف‌هاشان چه بوده است، و ناگزیر به دست و پنجه نرم کردن با کدام نیروهای طبیعی بوده‌اند؛ زیرا بدیهی به نظر می‌رسد که تنها افراد وحشی در مورد سرچشمه‌های نوع زندگی و تمدن خودشان، جایگاهشان در نظم این دنیا به

۱. Tycho Brahe: منجم دانمارکی (۱۵۶۴-۱۶۰۱). - م.

۲. [Auguste] Comte: فیلسوف فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷). - م.

۳. [Henry Thomas] Buckle: تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۸۲۱-۱۸۶۲). - م.

آن شکلی که تجربه‌های پیشین نیاکانشان تعیین کرده‌اند، و همین طور خودِ هویت این نیاکان، که به تنهایی می‌تواند به اخلاف آن‌ها احساس هویت ببخشد، هیچ‌گونه کنجکاوای ندارند.

این آخرین انگیزه برای مطالعه تاریخ از میل به معرفت نسبت به خود سرچشمه می‌گیرد - چیزی که هر چند در میان نویسندگان متقدم به شکل تلویحی وجود داشت، فقط در سده هجدهم علنی شد، و بیش از همه در میان آن دسته از اندیشمندان غربی بروز کرد که در مقابل آموزه‌ای اصلی در روشنگری فرانسوی واکنش نشان دادند، و پس از آن‌ها در میان آن گروهی که نفوذی بارز در اکثر روشنفکران اروپایی داشتند. این آموزه اعتقاد به این بود که برای حل مسائل اساسی‌ای که همواره بشر را رنجه کرده‌اند سرانجام روشی پیدا شده است که در سراسر جهان معتبر است - یعنی فهمیده‌اند چگونه مقرر دارند که در هر بخش از قلمرو معرفت چه چیزی صدق و چه چیزی کذب است؛ و مهم‌تر از همه، اگر افراد بشر بخواهند به آن هدف‌هایی دست پیدا کنند که همیشه در طلبشان بوده‌اند - حیات، آزادی، عدالت، خوشبختی، فضیلت، شکوفایی کامل توانایی‌های بشری به شکلی هماهنگ و خلاق - زندگی صحیحی که آن‌ها را به این خواسته‌هاشان می‌رساند کدام است. این روش شامل به کار بستن آن دسته از قواعد عقلانی (یعنی علمی) می‌شد که در سده پیش نتایجی بسیار عالی در رشته‌های ریاضی و علوم طبیعی و همین طور در باره مسائل اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نوع بشر به بار آورده بودند، بشری که تا این زمان با جهل و نادانی و خطا، خرافه‌پرستی و پیشداوری به دردسر افتاده بود، اموری که بخش زیادی از آن‌ها را کشیش‌ها، شاهزاده‌ها، طبقات حاکم، دیوانسالاران، و فرصت‌طلبان جاه‌طلبی رواج داده بودند که می‌خواستند با نشر مطالب دروغین مردم را مطیع نگه دارند.

ولتر، بزرگ‌ترین مبلغ عصر روشنگری، حتی زمانی که هوادار گسترش

بررسی تاریخی در حدی بود که فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی و پیامدهای آن‌ها را در برگیرد، به شدت معتقد بود که تنها موضوع‌هایی که ارزش بررسی تاریخی دارند عبارتند از نقاط اوج دستاوردهای بشری، نه بخش‌های بی‌اهمیت آن‌ها. او در مورد این که بخش‌های مورد نظرش کدام‌ها هستند تردیدی نداشت: آتن عهد پریکلس، اواخر جمهوری روم و اوایل عصر امپراتوری، فلورانس عصر رنسانس و فرانسه در دوره فرمانروایی لویی چهاردهم. این‌ها زیباترین دوره‌های زندگی بشر بوده‌اند، دوره‌هایی که در آن‌ها هدف‌های راستین، و تنها هدف‌های راستین، در زمینه‌های هنر، اندیشه، اخلاق و رفتار، که تمام مردم خردمند در تمام دوره‌ها به دنبال آن‌ها بوده‌اند، هم عامل تعیین‌کننده زندگی دولت‌ها و هم عامل تعیین‌کننده زندگی افراد بودند. این هدف‌ها ابدی و جهانشمول بودند. تمام افراد باشعور – یعنی کسانی که چشم بصیرت داشتند – آن‌ها را تشخیص می‌دادند. این هدف‌ها دستخوش تغییر یا نوعی تحول تاریخی نمی‌شدند. درست همان‌گونه که می‌شود مسائل مربوط به علوم طبیعی را یک بار برای همیشه حل کرد، یا درست همان‌گونه که قضیه‌های هندسه، قوانین فیزیک و ستاره‌شناسی، تحت تأثیر تغییر عقیده افراد بشر یا شیوه زندگی آنان قرار نمی‌گیرند، به هر حال در اصل، این هم روشن بود که می‌شود برای مسائل بشر هم پاسخ‌هایی قطعی پیدا کرد.

حتی موتسکیو، که به تنوع ناگزیر آداب و رسوم و نگرش‌ها اعتقاد داشت، و این تنوع را بیش‌تر نتیجه تأثیر عوامل فیزیکی و نهادهای بشری تعیین‌یافته بر اساس آن‌ها می‌دانست، به این نتیجه رسید که هدف‌های اساسی نوع بشر در تمام دوره‌ها و در همه جا، یکسان بوده‌اند، هر چند اشکال خاصی که در آب و هواها و جوامع مختلف به خود گرفته‌اند، ناگزیر با هم تفاوت داشته است. در نتیجه، نمی‌توانیم در تدوین قانونی یکسان برای تمام

جوامع بشری موفق شویم. مفهوم اصلی پیشرفت در نظر «فیلسوفان» سده هجدهم، خواه آنان که مانند کوندورسه^۱ و الوسیوس^۲ خوشبین بودند خواه آنان که مانند ولتر و روسو در مورد دورنمای آن به شدت دستخوش تردید بودند، مستلزم این دیدگاه بود که نور حقیقت (lumen naturale) همه جا هست و همیشه یکی است، هرچند اغلب، افراد بشر ناتوان‌تر، نادان‌تر یا ضعیف‌تر از آن بوده‌اند که بتوانند آن را کشف کنند، یا اگر این نور را کشف کرده‌اند، نتوانسته‌اند در پرتو آن به زندگی ادامه دهند.

از نظر ولتر، دوره‌های تاریک تاریخ بشر، ارزش آن را ندارند که مورد توجه افراد هوشمند قرار گیرند. هدف از تاریخ تنها ارضای کنجکاوی بیهوده نیست، بلکه انتقال حقایق آموزنده است، و این کار را فقط از راه مطالعه پیروزی‌های خرد و تخیل می‌توان انجام داد، نه از راه مطالعه شکست‌ها و ناکامی‌ها. ولتر اعلام کرد که «اگر حرفی ندارید جز این که بگویید یک بربر در سواحل آمودریا یا جیحون بر دیگری پیروز شد، گفته‌هایتان برای مردم چه فایده‌ای دارد؟ برای چه کسی اهمیت دارد که بداند زید جانشین عمرو شده است و فلان کس جانشین زید؟» چه کسی می‌خواهد چیزی در مورد شلمنصر^۳ یا مردوک^۴ بداند؟ تاریخ‌نویسان نباید ذهن خوانندگان را با مفاهیم بی‌معنا و پوچ دینی، گفته‌های جنون‌آسای ابلهان، یا ابداعات شیادان برآشوبند، مگر آن که این گفته‌ها حکایتی هشداردهنده در بر داشته باشند و نوع بشر را از رخدادهای هولناک، وحشیگری و استبداد آگاه کنند. این رویکرد به کلی غیر تاریخی نسبت به سرشت انسان‌ها و جوامع در سده هجدهم تا اندازه‌ای رایج است، و تا حدودی از موفقیت شگفت‌آور علوم دقیق در سده قبل از آن ناشی می‌شود که، برای مثال، باعث شد دکارت

۱. [Marquis de] Condorcet: فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی (۱۷۴۳-۱۷۹۴). - م.

۲. [Claude Adrien] Helvetius: فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۱۷۷۱). - م.

۳. نام چند تن از شاهان آشور. - م.

۴. خدای قدیم بابل. - م.

بررسی تاریخ را شایسته افراد آگاهی ندادند که به پیشرفت دانش عینی علاقه‌مندند زیرا به سختی می‌توانیم به یافتن چنین چیزی در این آب‌های گل‌آلود امیدوار باشیم. این دیدگاه که حقیقت یکی بیش نیست و آن هم تقسیم‌ناپذیر است، و برای یکایک افراد بشر همیشه و همه‌جا یکسان است، خواه فرد آن را در فتوای کتاب‌های مقدس بیابد خواه در خرد سنتی، مرجعیت کلیساها، اکثریت‌های دموکرات، مشاهدات و تجربه خبرگان باصلاحیت، یا عقیده‌راسخ مردم ساده‌دلی که تمدن آنان را به فساد نکشاند است، باری این دیدگاه، به این یا آن شکل، اساس اندیشه غرب است که از افکار افلاطون و مریدانش ناشی شد.

دیدگاه یادشده به کلی بدون مخالف نبود. سوای شکاکان یونان و روم باستان، شورش علیه مرجعیت پاپ، برخی از اصلاح‌طلبان سده شانزدهم (به ویژه حقوقدانان پروتستان) را به آن جا کشاند که مدعی شوند تفاوت بین سنت‌های فرهنگی گوناگون اگر بیش از وجوه اشتراکشان اهمیت نداشته باشد، دست کم به همان اندازه مهم است. حقوقدانانی مانند اوتمان^۱ در فرانسه و کوک^۲ و ماتیو هیل^۳ در انگلستان، که اقتدار و مرجعیت جهانی رم را رد می‌کردند، آغازگر این دیدگاه بودند که چون سنت‌ها، شیوه‌های زندگی و نگرش‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، پس، به ناچار، قوانین و مقررات زندگی جوامع گوناگون هم با هم فرق دارند، و این وضع توضیح‌دهنده تفاوت‌های ژرف و اساسی موجود در راه رشد آن جوامع متمایز از هم است که هر یک کلتی اجتماعی و کاملاً مستقل را تشکیل می‌دهند. از این جهت بود که این حقوقدانان سهمی در [تثبیت] مفهوم تنوع فرهنگی داشتند.

۱. Hotman: حقوقدان پروتستان فرانسوی (۱۵۲۴ - ۱۵۹۰). - م.

۲. [Sir Edward] Coke: از قضاوت و رجال مشهور انگلستان که در سال ۱۵۹۲ رئیس مجلس عوام و در سال ۱۵۹۴ دادستان کل آن کشور شد. - م.

۳. [Sir Mathew] Hale: استاد حقوق عرفی انگلستان (۱۶۰۹ - ۱۶۷۶). - م.

خودِ مفهوم فرهنگ‌ها - مفهوم ارتباط متقابل فعالیت‌های گوناگون اعضای جامعه‌ای خاص - مفهوم ارتباط موجود بین نظام‌های حقوقی، ادیان، هنرها، علوم، آداب و رسوم، و از همه مهم‌تر، زبان و به همان اندازه افسانه‌ها و اساطیر و شکل‌های آیینی رفتار، شیوه‌های قابل تشخیص زندگی همراه با اندیشه‌ها و ارزش‌های گوناگون - این مفهوم کلی، در شکل کاملاً آگاهانه و صریحش، چندان قدیمی نیست. این مفهوم تا حد زیادی مدیون توجه به دنیای کلاسیک یونان و روم در دورهٔ رنسانس ایتالیاست، در دوره‌ای که تفاوت‌های آشکار و ژرف بین جوامع موجود در آن زمان و جوامع دورهٔ کلاسیک توجه عالمان و افراد بانفوذ را به احتمال وجود بیش از یک تمدن بشری جلب کرد. طرفه این که خودِ مفهوم بازگشت یا آرزوی احیای شکوه و جلال یونان و روم پس از تاریکی قرون وسطی، به منظور سازمان دادن دوبارهٔ زندگی بر اساس اصولی که تا ابد معتبرند و از آن‌ها برای فرمانروایی بر تمدن‌های کهن یونان و روم بهره می‌گرفتند، به موازات آن که اطلاعات مربوط به گذشته افزایش می‌یافت، به تدریج راه را برای مفهوم به کلی متضاد آن، یعنی درک تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر نگرش‌ها و رفتارها - و مقررات و اصول - بین جوامع کهن و امروزی، گشود.

در سدهٔ شانزدهم، شماری از تاریخ‌نویسان در فرانسه، یعنی افرادی نظیر وینیه،^۱ لا پوپلینیئر،^۲ لوکارون^۳ و بودن،^۴ معتقد بودند که مطالعهٔ آداب و رسوم، اسطوره‌ها، شعایر مذهبی، زبان‌ها، و همین‌طور کتیبه‌ها، سکه‌ها، آثار هنری و البته آثار ادبی روزگار باستان، شواهدی به دست می‌دهد که می‌شود تمام فرهنگ‌ها را بر اساس آن‌ها بازسازی کرد. با وجود این، دیدگاهی وجود داشت که به موجب آن تمام فرهنگ‌های غنی شاخه‌های گوناگون همان درخت بزرگ دورهٔ روشنگری بودند - و پیشرفت بشر در اصل جنبشی واحد

1. Vignier

2. La Popelinière

3. Le Caron

4. Bodin

به جلو بوده که دوره‌هایی از واپس‌گرایی در آن وقفه ایجاد کرده و باعث سقوطش شده، ولی این جنبش هرگز از میان نرفته و پیوسته نو شده، و همواره به پیروزی نهایی خرد نزدیک‌تر شده است. و به طور کلی این دیدگاه همچنان به تسلط خود بر اندیشه غربی ادامه داد. تاریخ‌نویسان و حقوق‌دانانی که بر تفاوت‌های کمابیش آشتی‌ناپذیر بین نظام کهن و جدید، و نظام رومیان و فرانک‌ها، تکیه می‌کردند - ایشان اغلب پروتستان بودند - همچنان این برداشت را مورد تردید قرار می‌دادند. آنان با جدیت و احساس علاقه شروع به مطالعه چیزها و اعصار دور و بیگانه کردند. برای مثال، تفاوت‌های بین شرق و غرب، یا اروپا و آمریکا، مورد توجه واقع شد، ولی کار زیادی در زمینه نگارش تاریخ‌های واقعی یا تحلیل این جوامع بی‌شباهت انجام نگرفت که به این دلیل توجه دانشمندان و جهانگردان را جلب کردند که شباهتی به جوامع محل زندگی خود آنان نداشتند.

مخالفان اولیه بلندپایگان ادبی پاریس در سده هجدهم به پیشرفت مهمی در این جهت نائل آمدند، یعنی انتقاد از کسانی که بدیهی می‌دانستند که در باره گذشته بر اساس میزان قرابت نظریه و عملش با سلیقه روشن‌بینانه عصر خود داوری کنیم. به این ترتیب استادان بریتانیایی و سوییسی را در سال‌های نخستین این سده می‌بینیم که شروع به بررسی تاریخی افسانه‌ها، ساگاها، و شعرهای کهن کردند، زیرا آن‌ها را ابزار بیان مکنونات ملت‌هایی خاص تلقی می‌کردند. این منتقدان معتقد بودند که شعرهای هومری، ترانه‌های نیبلونگن،^۱ ساگا‌های اسکاندیناویایی (داستان‌های بلند حماسی)،

۱. Niebelungs: در اساطیر و ادبیات ژرمنی نام خانواده‌ای شرور که مالک گنج طلای جادویی بود. ترانه‌های نیبلونگن حماسه مشهور ژرمنی در قرون وسطی است که در حدود سال ۱۱۶۰ یک شاعر گمنام اتریشی یا اهل جنوب آلمان آن را سرود (به نقل از دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

قدرت و زیباییشان را مدیون ویژگی‌های خاص جوامعی بودند که این آثار را، در زمان و مکان خودشان، خلق کردند. اسقف لوت،^۱ استاد عبری دانشگاه آکسفورد که از طرف پادشاه منصوب بود، از «عهد عتیق» چنان سخن می‌گفت که گویی از حماسه ملی ساکنان یهودیه^۲ قدیم سخن می‌گوید که بنا نیست بر اساس ضوابط برگرفته از بررسی آثار سوفوکلس، ویرژیل، راسین یا بوالو^۳ در باره آن دآوری کنند.

مشهورترین هوادار این رویکرد یوهان گوتفريد هردر، شاعر و منتقد آلمانی، است که بر منحصر به فرد بودن فرهنگ‌های ملی تکیه می‌کرد و این حالت را می‌ستود، و از همه مهم‌تر همسنگ نبودنشان، یعنی تفاوت در ضوابطی که به یاریشان می‌شد آن‌ها را درک و در باره آن‌ها دآوری کرد، از نظر وی قابل تحسین بود. او در سراسر زندگی مجذوب خود تنوع مسیرهای پیشرفت تمدن، در گذشته و حال، در اروپا و آسیا، بود که توجه جدید به پژوهش در باره شرق، زبان‌های هند و ایران، از شواهد ملموس و متقاعدکننده آن به شمار می‌رفت. این وضع، به سهم خود، مکتب تاریخی آلمانی در زمینه حقوق یا قوانین را جان بخشید، که خود در مقابل ادعاهای وجود عقلانیت جاویدان، ادعای اعتبار جهانی حقوق رومی یا قانون‌نامه ناپلئون یا اصولی که نظریه پردازان انقلاب فرانسه و متحدانشان در سرزمین‌های دیگر اعلام کرده بودند، مقاومت می‌کرد. در دوره‌هایی مخالفت با مرجعیت و حجیت نوعی حقوق طبیعی واحد و تغییرناپذیر، خواه کلیسای رم آن را تدوین کرده باشد خواه روشنگری فرانسوی، شکل‌هایی به شدت ارتجاعی به خود گرفت و ستم، فرمانروایی مبتنی بر خودکامگی و انواع

۱. [Robert] Lowth: اسقف انگلیسی (۱۷۱۰-۱۷۸۷) که سخنرانی‌هایی تحت عنوان شعرهای مقدس عبری در دانشگاه آکسفورد ایراد کرد. - م.

۲. پس از تقسیم مملکت فلسطین کهن به سه بخش، جنوبی‌ترین بخش آن را یهودیه نامیدند. - م.

۳. [Nicolas] Boileau: شاعر و منتقد فرانسوی (۱۶۳۶-۱۷۱۱). - م.

نابرابری و بی‌عدالتی را توجیه کرد. با وجود این، روی دیگر این سکه توجهی بود که به تنوع شدید نهادهای بشری می‌شد و همین طور به تفاوت‌های عمیق در نگرش و تجربه که آن‌ها را شکل می‌داد و از هم جدا می‌کرد، و، از همه مهم‌تر، به ناممکن بودن تبدیل آن‌ها به الگویی واحد، یا در واقع حتی توجه به عدول‌های صورت گرفته از این گونه الگوی نظام‌مند.

در این زمینه شایسته است یادآوری کنیم که تاریخ اندیشه‌ها چند مثال در باره تغییر چینی شدید در نگرش به دست می‌دهد، از جمله پیدایش اعتقادی نو نه به اجتناب‌ناپذیر بودن امور خاص و بی‌همتا بلکه به ارزش و اهمیت این امور؛ و اعتقاد متناظر با آن مبنی بر این که چیزی سرکوبگر و نفرت‌انگیز در یکدستی و همشکلی نهفته است؛ در حالی که تنوع نشانه شور و زندگی است، و مفهوم مخالف آن یکنواختی ملال‌آور و کسل‌کننده است. در واقع، این مفهوم یا این احساس که اکنون به نظر ما بسیار طبیعی می‌آید، با این دیدگاه درباره دنیا که حقیقت در همه جا یکی است در حالی که خطا شکل‌های گوناگون دارد چندان همخوان نیست؛ همین طور با این فکر همخوان نیست که دولت آرمانی آن است که کاملاً یکدست باشد، در حالی که به ظاهر تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر در نگرش یا عقیده نشانه عیب و نقص است — و نشانه عدم تجانسی که از خطا، نادانی، ضعف یا گناه سرچشمه می‌گیرد. ولی این گونه ستایش از همانندی پایه مکتب افلاطونی و بسیاری از اندیشه‌هایی است که پس از وی، هم در دین یهود و هم در دین مسیح، پیدا شد و میزان آن‌ها در عصر رنسانس و عصر روشنگری، که به شدت تحت تأثیر پیشرفت فاتحانه علوم طبیعی قرار داشت، کم‌تر نبود. حتی لایب‌نیتس هم، که به کثرت معتقد بود، و به ارزش بیش‌ترین تنوع ممکن در انواع، تصور می‌کرد که این‌ها باید با هم همخوانی داشته باشند؛ حتی پریکلس^۱، که در

۱. Pericles: دولتمرد آتنی (۴۹۵-۴۲۹ ق.م.). — م.

روایت توسیدید^۱ از خطابه رثاییه او نظم انعطاف‌ناپذیر دولت نظامی اسپارت را در مقایسه با بافت انعطاف‌پذیرتر زندگی آتنی نامطلوب می‌دانست، با وجود این خواستار شهری هماهنگ بود که برای حفظ و پیشبرد آن تمام اعضایش باید آگاهانه نیروشان را به کار می‌گرفتند. ارسطو اقرار داشت که برخی تفاوت‌ها در نگرش‌ها و منش‌ها گریزناپذیرند، ولی این را فضیلتی قابل تحسین نمی‌دانست و تنها بخشی تغییرناپذیر از سرشت بشر تلقی می‌کرد. هردر، بزرگ‌ترین هوادار سده هجدهمی تنوع، هم با اشتیاق اعتقاد داشت که هر فرهنگی سهم بی‌بدیل خود را در پیشرفت نوع بشر دارد. او حتی معتقد بود لزومی ندارد که تعارضی بین این مشارکت‌های بی‌شباهت به هم وجود داشته باشد - در واقع نباید وجود داشته باشد - مشارکت‌هایی که عملکردشان تقویت هماهنگی جهانی بین ملت‌ها و نهادهایی است که خداوند یا طبیعت، بشر را به خاطر آن‌ها به وجود آورده‌اند. آموزه‌ای که برداشتی متکی بر وحدت اصل یا یگانه‌انگاری در مورد حقیقت، خوبی و زیبایی باشد یا غایت‌شناسی‌ای که بنا بر آن همه چیز دست به دست هم می‌دهند تا غایتی نهایی و هماهنگ حاصل شود، یعنی نظامی غایی که در آن تمام پیچیدگی‌های ظاهری و نقص‌های زندگی در این دنیا رفع می‌شود، نمی‌تواند تنوع را به عنوان ارزشی مستقل بپذیرد که به خاطر خودش باید در طلبش باشیم؛ زیرا تنوع مستلزم امکان برخورد ارزش‌ها، نوعی ناسازگاری کاهش‌ناپذیر بین آرمان‌ها، یا، در واقع، هدف‌های عاجل انسان‌هایی است که قابلیت‌های آن‌ها به کلی از قوه به فعل درآمده و همین‌طور به یکسان فضیلت‌مند هستند.

ولی این ستایش از تنوع غنی، هم در هنرها و هم در فلسفه، کانون توجه نهضت رمانتیک بود. به نظرم می‌رسد که، دست کم در قلمرو هنجاری، این به

۱. Thucydides: مورخ آتنی (۴۷۱؟-۴۰۰ ق.م). - م.

چیزی شبیه ذوب شدن خود مفهوم حقیقت عینی منتهی شده است. این وضع در علوم طبیعی هر اندازه که بود، در قلمرو اخلاق، سیاست و زیباشناسی، اصالت و خالصانه بودن پی‌جویی هدف‌های درونی اهمیت داشت؛ این در مورد افراد و گروه‌ها - دولت‌ها، ملت‌ها و جنبش‌ها - به یک اندازه صادق بود. این نکته در زیباشناسی مکتب رمانتیسم از همه بدیهی‌تر است، یعنی در جایی که اعتقاد پرشور به رهایی روحی و خلاقیت فردی جانشین مفهوم الگوهای ابدی، برداشتی افلاطونی از زیبایی مثالی، که هنرمند در پی انتقال حتی ناقص آن روی بوم یا در قالب آهنگ است می‌شود. نقاش، شاعر، یا آهنگساز آینه‌ای در برابر طبیعت نمی‌گذارد (هر قدر هم که این کار مطلوب باشد) بلکه به آفرینش می‌پردازد؛ آنان تقلید نمی‌کنند (آموزه تقلید)، بلکه افزون بر آفرینش ابزارها به آفرینش هدف‌هایی می‌پردازند که در طلبشان هستند؛ این هدف‌ها تجلی دیدگاه بی‌همتا و درونی خود هنرمند است، صرف نظر از آنچه در پاسخ به درخواست‌های ندایی «برونی» - کلیسا، دولت، افکار عمومی، خانواده، دوستان، داوران ذوق و سلیقه - عملی است در جهت آشکار ساختن چیزی که به تنهایی هستی کسانی را که به هر معنایی خلاقیت دارند توجیه می‌کند.

این اراده‌باوری و ذهنیت‌باوری، که پرشورترین پیامبر آن پدر واقعی مکتب رمانتیسم، یوهان گوتلیب فیشته، است البته در پایان به هرج و مرج افسارگسیخته و بی‌خردی انجامید، به سرمستی بایرونی یا رمانتیک، به ستایش انزوای دلتنگ‌کننده، شرارت‌آمیز و فریبده، و دشمن جامعه سامان یافته، و قهرمان شیطان‌صفت، قایل، مانفرد،^۱ کافر^۲ و ملماث،^۳ که برای آن‌ها مهم نبود استقلال مغرورانه‌شان به بهای شادی چه تعداد از افراد

1. Manfred

۲. Giaor: نام منظومه‌ای از بایرون. - م.

3. Melmoth

بشر و به بهای جان چند نفر از آدم‌ها به دست آمده است. در مورد ملت‌ها، این رد مفهوم ارزش‌هایی که از نظر جهانی معتبرند، در مواقعی الهام‌بخش ملی‌گرایی و میهن‌ستایی ستیزه‌جویانه شد، یعنی تجلیل از ابراز وجود فردی یا جمعی سازش‌ناپذیر. این مفهوم در معنای افراطی خود شکل‌هایی جنایت‌بار و به شدت بیمارگونه پیدا کرد و با دست کشیدن از خرد و هرگونه معنای واقعیت به اوج رسید و اغلب پیامدهایی از نظر اخلاقی و سیاسی هولناک داشت.

ولی خود این جنبش در مرحله‌های اولیه‌اش نشانه‌پیدایش برداشتی تاریخی و بسیار دامنه‌دار بود که پیشرفت تمدن بشر را تنها حرکتی خطی تلقی نمی‌کرد که گاهی اعتلا پیدا می‌کند و زمانی رو به انحطاط می‌رود. آن را جنبش دیالکتیکی برخورد و تصادم ضدین هم به شمار نمی‌آورد که همواره تنها در هم‌نهادی برتر حل می‌شوند، بلکه آن را تحقق این امر می‌دانست که فرهنگ‌ها بسیار و متنوعند، و مقیاس‌های ارزشی هر یک با مقیاس‌های ارزشی فرهنگ‌های دیگر تفاوت دارند و گاهی هم با آن‌ها همخوان نیستند، ولی امکان درکشان وجود دارد، یعنی ناظرانی که از موهبت بینش تاریخی کافی برخوردارند آن ارزش‌ها را نوعی روش زندگی تلقی می‌کنند که افراد بشر با وجود دنبال کردنشان باز هم می‌توانند کاملاً انسان باشند. نماینده اصلی و به رسمیت شناخته شده این طرز فکر هر در بود؛ ولی شاید نخستین بار والتر اسکات^۱ به آن معنایی ملموس بخشید. بهترین رمان‌های تاریخی اسکات برای نخستین بار افراد، طبقات و در واقع کل جوامع را، در همه جا، به تمامی کمال یافته معرفی می‌کنند، نه به سان شخصیت‌های روی صحنه، یعنی شخصیت‌های دو بعدی، از آن نوع که در نوشته‌های لیوی^۲، تاکیتوس^۳

۱. Walter Scott: نویسنده، شاعر و تاریخ‌نویس اسکاتلندی (۱۷۷۱-۱۸۳۲). - م.

۲. Livy: مورخ رومی (۵۹ ق.م. - ۱۷ م.). - م.

۳. [Publius Cornelius] Tacitus: خطیب و تاریخ‌نویس رومی (۵۶-۱۲۰). - م.

یا حتی گیون^۱ و هیوم آمده‌اند. قهرمانان رمان‌های اسکات، اعم از مرد و زن، به گونه‌ای هستند که خواننده می‌تواند ظاهر، احساس و انگیزه‌هاشان را به خوبی درک کند؛ اسکات نخستین نویسنده‌ای است که به آنچه هر در توصیه می‌کرد دست یافت: انتقال دنیایی که خواننده آن را درست شبیه به دنیای خودش می‌بیند، همان اندازه واقعی و در عین حال به شدت متفاوت، ولی نه آن قدر دور که درکش ناممکن باشد، همان طور که ما هم‌روزگاران خود را که شخصیت و زندگی‌شان به شدت با شخصیت و زندگی ما تفاوت دارد درک می‌کنیم. نفوذ اسکات بر تاریخ‌نویسی را به اندازه کافی بررسی نکرده‌اند. گذشته را از چشم کسانی دیدن که در آن دوره زیسته‌اند، یعنی از درون و به همان شکلی که بوده است، و نه فقط به عنوان توالی رخدادها و شخصیت‌هایی دور که به دنبال هم حرکت می‌کنند و ما آن‌ها را از دیدگاهی بیرونی شرح می‌دهیم و فقط موضوعی برای بررسی حکایت‌وار یا آماری به شمار می‌آوریم - این که بتوانیم به این گونه درک دست یابیم، اگرچه با تلاش زیاد، دعوی داشتن قدرتی است که به ندرت پیش از عصر حاضر در تاریخ‌نویسانی که به حقیقت اهمیت می‌دادند، وجود داشته است.

هر در شاید کاشف مؤثر ماهیت این گونه بینش تخیلی بوده است، ولی فردی که نخستین بار این امکان را درک کرد و مثال‌هایی در این باره به دست داد که چگونه چنین روشی را می‌توانیم به کار گیریم، اندیشمند ایتالیایی اوایل سده هجدهم جامباتیستا ویکو بود. اثر مهم ویکو را کسی نخواند جز معدودی از ایتالیایی‌ها و چند نفر فرانسوی در سال‌های بعد که ایتالیایی‌ها در باره آن اثر با آن‌ها سخن گفته بودند، تا آن که، در آغاز سده پیش [یعنی سده نوزدهم]، ژول میشله^۲ در جایی به حرف‌های او برخورد، به هیجان آمد و در سراسر اروپا از دستاوردهای ویکو تجلیل کرد.

۱. [Edward] Gibbon: تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۷۳۷ - ۱۷۹۴). - م.

۲. Jules Michelet: تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۷۹۸ - ۱۸۷۴). - م.

ویکو هم پدر واقعی مفهوم مدرن فرهنگ است و هم پدر واقعی آنچه می‌توانیم تکثر فرهنگی نام نهیم، که بنا بر آن هر فرهنگ اصیل دیدگاه منحصر به فرد و مخصوص به خود و مقیاس ارزش‌های خویش را دارد که، در حین پیشرفت، دیدگاه‌ها و ارزش‌های دیگر جانشین آن‌ها می‌شوند، ولی این جایگزینی کامل نیست: یعنی نظام ارزشی پیشین برای نسل بعدی به کلی نامفهوم نمی‌شود. برخلاف نسبیت‌باورانی مانند اشیپنگلر و وسترمارک،^۱ ویکو تصور نمی‌کرد که افراد بشر در درون زمانه یا فرهنگ خود محبوسند، در جعبه‌ای بدون روزنه و بدون تماس با دنیا قرار گرفته‌اند و، در نتیجه، توانایی درک جوامع و دوره‌های دیگر را ندارند که شاید ارزش‌های آن‌ها به کلی با ارزش‌های خودشان متفاوت باشد و در نظرشان عجیب و غریب و نفرت‌انگیز جلوه کند. عمیق‌ترین باور ویکو این بود که هر چه را گروهی از مردم به وجود آورده‌اند سایرین می‌توانند درک کنند. شاید پی بردن به رمز و راز مفهوم رفتار یا زبانی متفاوت با رفتار یا زبان خودمان، نیاز به تلاش بسیار داشته باشد. با وجود این، به گفته ویکو، اگر لفظ «انسان» مفهومی داشته باشد، همین که این مفهوم در تمام چنین موجوداتی مشترک است کفایت می‌کند تا، به کمک به کارگیری بسنده تخیل، بتوانیم بفهمیم که دنیا در نظر مخلوقات که در زمان‌ها یا مکان‌های دور زندگی می‌کردند چه شکلی داشته است، یعنی در نظر کسانی که به انجام دادن چنین و چنان شاعیری سرگرم بودند، و چنین و چنان واژه‌هایی را به کار می‌بردند، و چنین و چنان آثار هنری‌ای را به عنوان ابزار طبیعی بیان احساس خود در تلاش برای درک و تفسیر دنیای خودشان برای خودشان، آفریدند.

۱. [Edward] Westermarck: فیلسوف و جامعه‌شناس فنلاندی (۱۸۶۲-۱۹۳۹). - م.

در اصل، روش ویکو همان گونه روشی است که اغلب مردم شناسان اجتماعی برای درک رفتار و تصورات ذهنی قبیله‌های بدوی (یا آنچه از آن‌ها باقی مانده است) از آن استفاده کرده‌اند. آنان اسطوره‌ها، داستان‌ها، استعاره‌ها، تشبیه‌ها و تمثیل‌های آن قبیله‌ها را (چنان که در سده هجدهم مرسوم بود) چیزهایی بسیار نامفهوم و مغشوش در فکر بربرهایی بی‌خرد و کودک‌مانند نمی‌شمردند و به این عنوان کنار نمی‌گذارند، بلکه به دنبال کلیدی هستند که امکان ورود به دنیای آن قبیله‌ها را به آن‌ها بدهد، تا از چشم آنان همه چیز را ببینند، در حالی که به خاطر دارند که افراد بشر در عین حال هم موضوع بررسی هستند هم عامل آن. بنابراین، آنان قبیله‌های بدوی را همچون موجودات بسیاری بررسی نمی‌کنند که تنها می‌توانیم به توصیفشان بپردازیم، همچون موجوداتی که پی بردن به انگیزه‌هاشان ممکن نیست - گیاهان یا حیواناتی که تنها قوانین فیزیک یا زیست‌شناسی رفتارشان را توضیح می‌دهند - بلکه آنان را چون موجوداتی شبیه به خودمان تلقی می‌کنند، یعنی ساکنان دنیایی که در آن چنین و چنان رفتارها و واژه‌هایی را می‌توانیم واکنش‌هایی ملموس به شرایط طبیعی محیط زندگی‌ای به حساب آوریم که آن‌ها در آن قرار دارند و به دنبال درکش هستند. به یک معنا، صرف وجود تنوع شگفت‌انگیز زبان‌هایی کاملاً بی‌شباهت حتی گاهی در میان جوامعی همسایه (همان طور که، برای مثال، در قفقاز یا در جزایر اقیانوس آرام شاهد آن هستیم) خودش نشانه‌ای، یا شاید بتوانیم بگوییم الگویی، است از تنوع کاهش‌ناپذیر شیوه‌های بیان مکنونات بشری، به گونه‌ای که حتی در زبان‌های هم‌خانواده، ترجمه کامل یکی به دیگری در اصل ناممکن است؛ و اختلاف بین آن‌ها - که نشانه تفاوت شیوه‌های درک و عمل است - گاهی در واقع بسیار عمیق است.

به یک مفهوم، این رویکرد تفاوت چندانی با کارهایی ندارد که برای درک دیگران، دنیاهاشان، نگرش‌هاشان و حرکاتشان، که قصدها و آرزوهایشان را به

ما منتقل می‌کنند، انجام می‌دهیم. هر بار که ارتباط قطع می‌شود، به روش‌های کاملاً علمی رمزگشایی متوسل می‌شویم؛ پس از تدوین فرضیه‌ها می‌کوشیم میزان صحتشان را تعیین کنیم، و اعتبار اسناد، تاریخ‌های قدیمی، تحلیل مطالبی که این فرضیه‌ها را بر اساسشان تدوین کرده‌ایم، میزان قابل اعتماد بودن گواهی‌ها، منابع اطلاعاتی و چیزهایی از این قبیل را ثابت کنیم. برای تمام این کارها به روش‌های معمول علمی متوسل می‌شویم، نه به آن‌گونه حدس و گمانی که بر اساس کشف و شهود است و به ناگزیر تا حدودی وارد هر گونه تلاش برای درک این مطلب می‌شود که زندگی در وضعیت یا زمانی مشخص چه حالتی داشته است، یعنی در دوره‌ای که مردم ناگزیر از کنار آمدن با نیروهای طبیعی یا سایر افراد بوده‌اند، تا فهم این مطلب میسر شود که به چشم کسانی که معتقد به کارآمدی سحر و جادو و افسونگری و قربانی کردن به منظور فرونشاندن خشم خدایان یا به منظور رام کردن طبیعت بودند تا تابع ارادهٔ بشر شود، امور چه حالتی داشته‌اند.

از آن جا که نیاکان ما از افراد بشر بودند، ویکو فرض می‌کند که آنان هم مانند ما می‌دانستند که عشق و نفرت، امید و واهمه، خواستن، نیایش، جنگیدن، خیانت، ستمکاری و ستم‌دگی و سرکشی به چه معناست. ویکو به خوبی از قانون و تاریخ روم آگاه بود؛ در نتیجه، بسیاری از مثال‌هایی که می‌آورد از تاریخ و قانون‌گذاری روم باستان برگرفته شده است. بحث‌های واژه‌شناختی وی اغلب بر اساس خیال‌پردازی است، ولی شرح وی از شرایط اقتصادی، که از نظر او به این یا آن گونه قانون‌گذاری، در جریان آنچه وی جنگ مستمر بین تودهٔ مردم و بزرگ‌زادگان می‌شمارد، می‌انجامد، پیشرفت بزرگی نسبت به نظریه‌های پیشین به شمار می‌آید. در این میان شاید جزئیات تاریخی نادرست، یا شاید بی‌معنا، و اطلاعات گاهی گمراه‌کننده و شیوه‌های انتقادی نارسا باشند، ولی رویکرد او بی‌پروا، بدیع و سودمند است. ویکو هرگز به ما نمی‌گوید مرادش از آنچه «راه یافتن به» یا «فرود آمدن در» ذهن

بشر بدوی می‌نامد چیست، ولی از طریقۀ وی در علم جدید به روشنی چنین برمی‌آید که او خواستار بینشی مبتنی بر تخیل است، موهبتی که آن را خیال‌پردازی (fantasia) می‌نامد. اندیشمندان متأخر آلمانی از فهم (verstehen) در مقابل شناخت (wissen) سخن می‌گفتند. شناخت آن‌گونه معرفتی است که در علوم طبیعی به دست می‌آوریم و در آن «راه یافتن به» ذهن موضوع مطالعه مورد نظر نیست، زیرا آدمی نمی‌تواند به بیم‌ها و امیدهای زنبورها و سگ‌های آبی راه یابد. خیال‌پردازی ویکو برای دریافت مورد نظرش از شناخت تاریخی ضروری است؛ ارتباطی به آگاهی از این مطلب ندارد که ژولیوس سزار مرده است، یا رم در یک روز ساخته نشده است، یا سیزده عدد اول است، یا هفته هفت روز دارد؛ به این هم شباهتی ندارد که بلد باشیم چگونه دوچرخه‌سواری کنیم یا پژوهشی آماری را بیاغازیم یا در نبرد پیروز شویم. بیش‌تر شبیه به این است که بدانیم فقر، وابستگی به یک ملت، انقلابی بودن، به کیشی درآمدن، عاشق شدن، در چنبرۀ وحشتی بی‌نام گرفتار شدن، و لذت بردن از اثری هنری به چه معناست. این‌ها را فقط به عنوان مثال مطرح می‌کنم، زیرا ویکو نه به تجربه تک‌تک افراد، بلکه به کل جوامع نظر دارد. او مایل بود این‌گونه خودآگاهی جمعی را تحلیل کند - یعنی آنچه افراد در مقابله با طبیعت و در مرحله‌ای خاصی از پیشرفت اجتماعی با توسل به نهادها، بناها، نمادها، شیوه‌های نگارش و گفتار ابراز داشته‌اند، اندیشیده‌اند، تصور یا احساس کرده‌اند، یا برای به دست آوردنش جنگیده‌اند، تا وضعیت خودشان را به خودشان نشان دهند و توضیح دهند - و ویکو گمان می‌کرد مسیری برای دستیابی به آن یافته است که دیگران آن را طی نکرده‌اند. او با «رمزگشایی» از اسطوره‌ها، مراسم، قوانین، و تصویرهای هنری، دری به درک تاریخ فرهنگی گشود که از نظر خودش بزرگ‌ترین دستاوردش بود. جای شگفتی نیست که کارل مارکس، در

نامه‌ای مشهور به لاسال،^۱ گفته است که ویکو در مقام نویسنده‌ای فعال در زمینه تحول اجتماعی گاهی از خود نبوغ نشان داده است.

هیچ‌کس بیش از ویکو مدعی پایه‌گذاری مردم‌شناسی تاریخی نیست. ژول میشله، که خودش را شاگرد وی می‌دانست، حق داشت که می‌گفت ویکو در واقع پیشگام فراموش‌شده مکتب تاریخی آلمانی، یعنی نخستین و به نوعی قابل‌تحسین‌ترین مخالف آموزه‌های غیرتاریخی حقوق طبیعی، اقتدار و حجیت ابدی، و برداشت کسانی مانند اسپینوزاست که می‌گفتند هر کسی می‌تواند در هر زمانی به هر حقیقتی دست یابد و این تنها از بدشناسی است که افراد بشر به مدتی چنین طولانی در ناآگاهی درجا زده‌اند تنها به این دلیل که نتوانسته‌اند عقلشان را به شیوه‌ای درست به کار گیرند. اندیشه پیشرفت تاریخی به این معنای گسترده، به مثابه توالی فرهنگ‌هایی که هر کدام در فرهنگ مقدم بر خود در جریان ستیزه دائمی بشر با نیروهای طبیعی ریشه دارند - ستیزه‌ای که در مرحله‌ای از پیشرفت اجتماعی مایه جنگ بین طبقات اقتصادی می‌شود که خود به موجب فرایند تولید پدید آمده‌اند - رخدادی مهم در تاریخ رشد خودآگاهی بشر است. این مفهوم از ماهیت تغییر تاریخی (فارغ از اشاره‌هایی که در اندیشه اجتماعی از هزیود تا هرینگتن^۲ در باره آن یافت می‌شود) پیش از این هرگز به این خوبی بیان نشده بود.

منتقدان ویکو در عصر جدید اشاره کرده‌اند که این آموزه که بشر فقط می‌تواند آن چیزهایی را درک کند که خودش به وجود می‌آورد برای کشف و تحلیل فرهنگ‌ها کافی نیست - آیا انگیزه‌هایی ناخودآگاه و عواملی غیرعقلانی، حتی مربوط به گذشته، وجود ندارند که ما از آن‌ها بی‌خبر باشیم؟ آیا اعمال بشر اغلب به پیامدهایی ناخواسته، نتیجه‌هایی تصادفی و

۱. [Ferdinand] Lassalle: سوسیالیست یهودی‌الصل آلمانی و پایه‌گذار سوسیالیسم آلمانی

(۱۸۲۵ - ۱۸۶۴). - م.

۲. [James] Harrington: سیاسی‌نویس انگلیسی هوادار دموکراسی (۱۶۱۱ - ۱۶۷۷). - م.

پیش‌بینی ناشدنی، نمی‌انجامد که عاملان نشان آن‌ها را به وجود نیاورده‌اند؟ آیا مشیت الهی، یا از دیدگاه ویکو - «نیرنگ عقل» هگلی - با استفاده از رذالت‌های خاص ما به دنبال آفرینش شکل‌هایی از زندگی نیست که به نفع نوع بشرند (عقیده‌ای شبیه به این را یکی از معاصران ویکو به نام برنارد مندویل^۱ پیش نهاده بود)، چیزی که افراد بشر توان درکش را ندارند، زیرا، به گفته ویکو، از اراده خداوند سرچشمه می‌گیرد، یعنی روحی که ما از کارهای آن بی‌خبریم؟ افزون بر این، مگر ما همواره به دنبال آن نیستیم که برخی از مفهوما و مقوله‌های مورد نظر خودمان را به درکی که از گذشته داریم بیفزاییم؟ مگر اولریش فون ویلاموویتس - مولندروف^۲، استاد بزرگ هنر و ادبیات یونان باستان (با اشاره ضمنی به شرح هومر در باره آخیلس^۳، که اودیسه روحش را از عالم زیرین احضار کرده بود) به ما نگفته است که مردگان نمی‌توانند سخن بگویند مگر آن که خون آشامیده باشند؟ ولی چون خون خودمان را تقدیمشان می‌کنیم، آنان با صدای خود ما، و با کلام خود ما و نه خودشان، با ما سخن می‌گویند. اگر چنین باشد، آیا ادعای ما مبنی بر درک سخنان و دنیای آنان همواره تا حدودی مبتنی بر توهم نیست؟

تمام این ملاحظات بی‌تردید معتبرند، و مانعی بر سر راه این فکرند که از آن جایی که تاریخ بشر ساخته مردم است، در اصل در صورتی می‌توانیم به درکش نائل شویم که به ذهن نیاکانمان «راه یابیم». با وجود این، هر چند تاریخ بشر چیزی بیش از امیدها و اندیشه‌های مردم و اعمالی است که در بر می‌گیرد، و تنها شرحی از تجربه بشر یا مراحل خودآگاهی وی (آن گونه که گاهی هگل و کالینگوود از قرار معلوم اعتقاد داشتند) نیست، و هر چند مارکس به حق می‌گفت که در واقع مردم هستند که تاریخ بشری را می‌سازند

۱. Bernard Mandville: نویسنده انگلیسی (۱۶۷۰-۱۷۳۳). - م.

2. Ulrich von Wilamowitz-Moëllendorff

۳. Achilles: پهلوان اساطیری یونان. - م.

(البته نه از سازمانیه‌ای یکپارچه، بلکه در شرایطی که طبیعت و نهادهای پیشین بشری در اختیارشان می‌گذارند، که شاید به موقعیت‌هایی بینجامد که الزاماً به هدف عاملان آن ارتباط ندارند) ادعای ویکو اکنون بیش از اندازه بلندپروازانه به نظر می‌رسد، ولی با وجود این ویژگی‌ها، چیزی مهم در آن به چشم می‌خورد. امروز هر کسی آگاه است که تفاوتی اساسی وجود دارد بین آن گروه از تاریخ‌نویسانی که تصویر کل جوامع یا گروه‌های تشکیل‌دهنده‌شان را چنان کامل و سه‌بعدی رسم می‌کنند که ما، به درست یا نادرست، اعتقاد پیدا می‌کنیم که می‌توانیم بگوییم زندگی در چنین شرایطی چه شکلی داشته است و آن گروه از باستان‌شناسان، وقایع‌نگاران، گردآورندگان واقعیات یا آماره‌هایی که می‌توانیم بر اساسشان دست به تعمیم‌هایی عظیم بزنیم، مؤلفان دانشمند یا نظریه‌پردازان که کاربرد تخیل را گشودن دری می‌دانند که به روی واهمه‌های ناشی از گمانه‌زنی، ذهنیت‌گرایی، روزنامه‌نگاری یا بدتر از آن باز می‌شود.

این تمایز بسیار مهم دقیقاً به نحوه نگرش نسبت به استعدادی وابسته است که ویکو آن را خیال‌پردازی می‌نامید، چیزی که، از دیدگاه وی، بدون آن نمی‌توانیم گذشته را احیا کنیم. نقش اساسی‌ای که ویکو برای تخیل قائل است نباید مانع از آن شود که متوجه لزوم تحقیق شویم – همان‌گونه که مانع توجه وی به این موضوع نشد؛ ویکو می‌پذیرد که روش‌های انتقادی بررسی شواهد ضروری هستند. ولی گذشته بدون خیال‌پردازی مرده باقی می‌ماند؛ برای آن که آن را دوباره زنده کنیم به این نیاز داریم که، دست کم به شکلی آرمانی، صدای افراد را بشنویم، و بر اساس آنچه می‌توانیم گرد آوریم، تجربه‌هاشان، شکل بیان احساس، ارزش‌ها، ظاهر، هدف‌ها و شیوه‌های زندگی‌شان را حدس بزنیم؛ بدون این کار نمی‌توانیم بفهمیم خودمان از کجا آمده‌ایم، چگونه این شده‌ایم که اکنون هستیم، نه فقط از نظر جسمانی یا زیست‌شناختی و، به مفهومی محدود و دقیق، از نظر سیاسی و نهادی، بلکه

همچنین از نظر اجتماعی، روانی و اخلاقی؛ بدون این کار شناخت واقعی خودمان ممکن نیست. ما تنها کسانی را در زمرهٔ تاریخ‌نویسان بزرگ به شمار می‌آوریم که نه تنها شواهد حقیقی به دست آمده از روش‌های انتقادی را در اختیار دارند، بلکه دارای نوعی بینش تخیلی عمیق هستند که از ویژگی‌های داستان‌نویسان متبحر است. جی. ام. تریویلین،^۱ تاریخ‌نویس انگلیسی، مدت‌ها پیش اشاره کرده است که کلیو^۲ یکی از الهه‌های هنر و علم (موزها) در اساطیر یونان بوده است.

۳

یکی از جالب‌ترین پیامدهای کاربرد روش ویکو در زمینهٔ بازسازی گذشته همان چیزی است که من آن را تکرر فرهنگی نامیده‌ام – چشم‌اندازی از تنوع فرهنگ‌ها، پی‌جویی شیوه‌های زندگی، آرمان‌ها و ضابطه‌های ارزشی متفاوت و گاه ناسازگار. این گفته نیز به این معناست که اندیشهٔ دیرپای جامعهٔ کامل، که در آن حقیقت، عدالت، آزادی، خوشبختی و فضیلت در کامل‌ترین شکلشان در هم ادغام شده‌اند تنها مفهومی آرمانی نیست (که برخی آن را انکار می‌کنند)، بلکه در واقع مفهومی نامتجانس است؛ زیرا اگر ثابت شود که برخی از این ارزش‌ها با هم در تضادند، ممکن نیست – از نظر مفهومی ممکن نیست – در هم ادغام شوند. هر فرهنگی در آثار هنری و فکری، در شیوه‌های زندگی و در عمل متجلی می‌شود، که هر کدام ویژگی خاص خودش را دارد و نه می‌تواند با تجلیات فرهنگی دیگر ترکیب شود و نه الزاماً مراحل حلّی از پیشرفت یگانه به سوی هدفی واحد و جهانی را شکل می‌دهد.

مفهوم دیدگاه‌های جداگانه نسبت به زندگی و ارزش‌های وابسته به آن‌ها

۱. [G.M.] Trevelyan، تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۸۷۶-۱۹۶۲). م –

۲. Clio: الههٔ تاریخ. م –

که قابل ارائه به شیوه‌ای نیستند که در یک ساختار بزرگ و هماهنگ بگنجند، در آن بخش از علم جدید ویکو به وضوح نشان داده شده است که به هومر می‌پردازد. دیدگاه‌های وی تضاد شدیدی با آموزه‌های رایج زیباشناختی عصر خودش دارند، که به موجب آن‌ها، ضابطه‌های برتری، با وجود انحراف‌هایی به سوی نسبیت‌گرایی، عینی، جهانشمول، و ابدی هستند، یعنی چیزهایی هستند که همه، همیشه و در همه جا به آن‌ها اعتقاد داشته‌اند. به این ترتیب اگر بخواهیم مثالی مشهور را مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم در حالی که برخی اعتقاد داشتند که شاعران قدیم بهتر از شاعران جدید هستند، دیگران به خلاف این معتقد بودند – بر سر همین موضوع بود که جنگ مشهور بین قدیم و جدید^۱ در عصر ویکو مطرح شد. اصل مطلب این است که در این ستیزه هر دو طرف بر اساس ارزش‌های یکسانی از موضع خود دفاع می‌کردند و آن ارزش‌ها را برای همیشه قابل اطلاق بر هر نوع هنر می‌دانستند. ولی ویکو بر این عقیده نبود. او به ما می‌گوید: «در بدایت جهان افراد بشر فطرتاً شاعر بودند.» زیرا تخیل در افراد بدوی قوی است، در حالی که قدرت اندیشه در آنان ضعیف است. ویکو معتقد بود که هومر در اواخر دوره‌ای از تمدن زیست و با چنان نبوغی آن را شرح داد که هیچ نویسنده‌ای پس از او نه تنها نتوانست به پایش برسد، بلکه حتی نتوانست به آن حد نزدیک شود. مردانی که هومر شرح می‌دهد «خشن، بی‌نزاکت، وحشی، مغرور و سرسخت» هستند. آخیلس ستمگر، خشن و کینه‌توز است و تنها به احساسات خویش توجه دارد؛ ولی به شکل جنگجویی بی‌گناه توصیف می‌شود که قهرمان آرمانی دنیای مورد نظر هومر است. ارزش‌های آن دنیا از میان رفته‌اند؛ ویکو در دورانی انسانی‌تر زندگی می‌کرد. ولی معنایش این

۱. «جنگ قدیم و جدید» بحثی انتقادی بود که در اواخر دوران فرمانروایی لویی چهاردهم به اوج خود رسید. عده‌ای تقلید از ادبیات روزگار باستان را تنها ضامن تعالی ادبیات نو می‌دانستند، و دیگران خلاف این نظر را داشتند. - م.

نیست که هنر این دوره متأخر الزاماً برتر از هنر بلندپایه‌ترین شاعر است. هومر آشکارا ارزش‌های این مردان هولناک را می‌ستود؛ ستایش شگفت‌انگیز وی از جنگجویان وحشی و پرخاشگر که به کشت و کشتاری بی‌رحمانه سرگرم بودند و شرح وی از خدایان اولمپی^۱ که تا آن حد افلاطون را به اعجاب واداشته و باعث شده بود که ارسطو آرزوی «اصلاح» گفته‌های وی را در سر پیوراند، کاری نبود که از دست شاعران فرهیخته عصر رنسانس یا عصر خود ویکو برآید.

ویکو تردیدی ندارد که این خسرانی جبران‌نشدنی است. او به همین شیوه از نویسندگان رومی هم سخن می‌گوید که توجه ما را به مردانی چون بروتوس،^۲ موکیوس اسکایوولا^۳ و مانلیوس^۴ و دکیوس^۵ جلب می‌کنند تا تحسینشان کنیم – افرادی که به گفته وی به دزدی از توده مردم بیچاره روم و فشار وارد آوردن بر آنان مشغول بودند. او به ما یادآوری می‌کند که پیش از آن، آگیس،^۶ پادشاه اسپارت، را، که در جهت کمک به ستم‌دیدگان تلاش کرد، به عنوان خائن اعدام کردند. ولی شاهکارهایی بی‌نظیر در مورد چنین مردان خشن و درنده‌خو و در ستایش آن‌ها نوشته شده است، آثاری که ما نمی‌توانیم با [نویسندگان] آن‌ها رقابت کنیم. اعتقاد ویکو بر این است که شاید ما از نظر اندیشه عقلانی، دانش و انسانیت بر این افراد وحشی برتری داشته باشیم، ولی درست به همان دلیل از قدرت تخیل یا زبان شگفت‌آور و ابتدایی حماسه‌ها و داستان‌های بلند تحسین‌برانگیز که تنها فرهنگی خشن و ابتدایی توان پدید آوردنشان را دارد بی‌بهره‌ایم. از نظر ویکو، در هنر پیشرفتی واقعی

۱. Olympian gods: خدایان عمده دوازده‌گانه در اساطیر یونان که در کوه اولمپ مأوا داشتند. – م.
 ۲. Brutus: دولتمرد و سردار رومی (۸۵؟ – ۴۲ ق.م.). – م.
 ۳. Mucius Scaevola: قهرمان رومی (۵۹۰ ق.م. – ؟). – م.
 ۴. Marcus Manlius: سردار رومی (؟ – ۳۸۴ ق.م.). – م.
 ۵. [Gaius] Decius: امپراتور روم در سال‌های ۲۴۹ – ۲۵۱. – م.
 ۶. Agis: پادشاه اسپارت (حدود ۲۴۰ ق.م. – ؟). – م.

پدید نیامده است؛ نبوغ یک عصر را نمی‌توانیم با نبوغ عصری دیگر مقایسه کنیم. از نظر او، کار بیهوده‌ای است که بپرسیم سوفوکلس شاعر بهتری بوده است یا ویرژیل، یا این که ویرژیل شاعر بهتری بوده است یا راسین. هر فرهنگی شاهکارهایی به وجود می‌آورد که به خودش، و تنها به خودش، تعلق دارد؛ و زمانی که دورانش سر آید، می‌توانیم پیروزی‌هایش را بستاییم یا ضعف‌هایش را نکوهش کنیم: ولی آن‌ها دیگر وجود ندارند؛ هیچ چیز نمی‌تواند آن‌ها را به ما باز گرداند. اگر چنین باشد، نتیجه می‌گیریم که خود مفهوم جامعه‌ای کامل که در آن تمام برتری‌های تمام فرهنگ‌ها با هماهنگی در هم ادغام می‌شوند معنایی ندارد. شاید فضیلتی با فضیلتی دیگر سازگار از آب درنیاید. آنچه قابل ترکیب نیست ترکیب ناشدنی باقی می‌ماند. فضیلت‌های قهرمانان عصر هومر همان فضیلت‌های عصر افلاطون و ارسطو نیستند، یعنی فضیلت‌هایی که آنان به نام آن‌ها از اصول اخلاقی حاکم بر اشعار هومر انتقاد می‌کردند؛ فضیلت‌های آتن سده پنجم هم، با وجود این که ولتر تصور دیگری در باره آن‌ها داشت، شباهتی به فضیلت‌های عصر رنسانس در فلورانس یا دربار ورسای نداشتند. در گذار از هر تمدن به تمدنی دیگر هم زیان وجود دارد هم سود، ولی سودش هر چه باشد، آنچه از دست رفته برای همیشه از دست رفته است و در بهشتی زمینی دوباره به دست نمی‌آید.

نکته‌ای بسیار بدیع در مورد اندیشمندی وجود دارد که، در تمدنی به خودپسندی تمدنی که ویکو در آن به دنیا آمده بود، یعنی تمدنی که خودش را بسیار پیشرفته‌تر از خشونت، بی‌عقلی و ناآگاهی متعلق به گذشته‌ها می‌دید، جرئت کرد و معتقد شد به این که امکان دارد شعری عالی و تقلیدناپذیر تنها در عصری خشن، وحشی و، از دیدگاه نسل‌های بعدی، نفرت‌انگیز پدید آید. این عقیده، به انکار امکان هماهنگی تمام صفات برتر در دنیایی آرمانی می‌انجامد. از این نکته نتیجه می‌گیریم که اگر بخواهیم با استفاده از ضابطه‌ای

واحد و مطلق در مورد دستاوردهای هر عصر داوری کنیم - یعنی ضابطه مورد نظر منتقدان و نظریه پردازان یکی از عصرهای بعدی - این داوری نه تنها غیرتاریخی و اشتباه خواهد بود، بلکه بر پایه تصویری نادرست یعنی این برداشت است که معیارهایی ابدی وجود دارد - ارزش‌های آرمانی متعلق به دنیای آرمانی - در حالی که در واقع برخی از آن کارهای انسان‌ها که بیش از همه تحسین شده‌اند در اصل به فرهنگی وابسته و پیوسته‌اند که شاید برخی از جنبه‌های آن را محکوم کنیم و چه بسا چاره‌ای جز محکوم کردن آن‌ها نداشته باشیم، حتی زمانی که مدعی هستیم که می‌فهمیم چرا این انسان‌هایی که در آن موقعیت‌ها قرار گرفته‌اند چنان احساسی داشته‌اند، یا آن‌گونه که می‌بینیم اندیشه یا عمل کرده‌اند.

بنابراین، مفهوم جامعه‌ای کامل که در آن تمام چیزهایی که افراد بشر در طلب آن‌ها بوده‌اند به تمامی به دست آمده است، دست‌کم در شرایط دنیوی، بی‌معنا به نظر می‌رسد: امکان همزیستی هومر با دانته یا دانته با گالیله وجود ندارد. اکنون این امری بدیهی است. ولی مفاهیم ضمنی ضدآرمانشهری بخش مربوط به هومر در کتاب علم جدید، که در عصر خود نویسنده با بی‌اعتنایی مواجه شدند، درس‌هایی برای عصر ما در بر دارند. خدمات بی‌نظیر عصر روشنگری در ستیزه‌اش با تاریک‌اندیشی، ستمگری، بی‌عدالتی و بی‌عقلی از هر نوعی مورد بحث نیست. ولی شاید تمام جنبش‌های بزرگ آزادی‌بخش، اگر بنا باشد که مقاومت اصول جزمی و عرفی را در هم شکنند، به ناچار باید به غلو توسل جویند و چشم خود را بر فضیلت‌هایی که مورد انتقاد قرار داده‌اند ببندند. این گزاره که بشر در عین حال هم سوژه و هم ابژه خویش است، به آسانی با دیدگاه‌های «فیلسوفان» پاریس جور در نمی‌آید، یعنی با دیدگاه کسانی که از نظر آنان نوع بشر، در وهله نخست، ابژه یا موضوعی برای پژوهش علمی است. این فرض زیربنایی که سرشت بشر در تمام دوره‌ها و در همه جا به طور کلی یکسان است و از

قوانینی ابدی و فراتر از اختیار بشر اطاعت می‌کند، فرضی است که تنها معدودی از اندیشمندان دلیر توان تردید در مورد آن را داشته‌اند. ولی، در واقع، پذیرش آن به نام علم، به معنای نادیده گرفتن و خوار شمردن نقش بشر در مقام آفریننده و از میان برنده ارزش‌ها، کل شکل‌های زندگی، و در مقام موجودی است که زندگی درونی‌ای دارد که دیگر ساکنان دنیا از آن بی‌خبرند. پرآوازه‌ترین آرمانشهرگرایان عصر جدید، از تامس مور گرفته تا مابلی،^۱ سن-سیمون،^۲ فوریه،^۳ اوئن^۴ و پیروانشان، همگی تصویری تا حدودی ایستا از خصلت‌های اولیه بشر به دست داده‌اند، و، بنابراین، توصیفی به همان اندازه ایستا از جامعه کاملی که قابل دسترسی است. از این راه آنان از کنار شخصیت افراد بشر بی‌اعتنا گذشته‌اند، از کنار آنان که موجوداتی هستند عامل دگرگونی خویش، و توان انتخاب آزادانه بین هدف‌های رقیب و متضاد را، در محدوده‌ای که طبیعت و تاریخ بر آنان تحمیل می‌کنند، دارند.

مفهوم بشر در مقام عامل یا کنشگر، موجودی هدفمند، که علاوه بر قوانین علی، هدف‌های آگاهانه خودش نیز وی را به پیش می‌رانند، موجودی که توانایی پرواز اندیشه و تخیلی پیش‌بینی‌ناپذیر دارد، و فرهنگ او ناشی از تلاشش در جهت دستیابی به شناخت خویش و کنترل محیط زندگی‌اش در مقابله با نیروهای مادی و فیزیکی اطرافش است که شاید بتواند از آن‌ها استفاده کند ولی گریزی از آن‌ها ندارد - این مفهوم در قلب تمام تحقیقات واقعاً تاریخی نهفته است. تاریخ‌نویسان برای انجام دادن وظیفه خاص خویش باید از بینشی تخیلی برخوردار باشند که بدون آن استخوان‌های گذشته خشک و بی‌جان می‌مانند. به کار گرفتن این قوه تخیل همواره کاری خطرناک بوده و هست.

۱. Gabriel Bonnot de Mably: فیلسوف و تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۷۰۹ - ۱۷۸۵). - م.
 ۲. Claude Henri Saint-Simon: فیلسوف فرانسوی و از پایه‌گذاران سوسیالیسم (۱۷۶۰ - ۱۸۲۵). - م.
 ۳. Charles Fourier: فیلسوف فرانسوی (۱۷۷۲ - ۱۸۳۷). - م.
 ۴. Robert Owen: سوسیالیست انگلیسی و هواخواه اصلاحات اجتماعی (۱۷۷۱ - ۱۸۵۸). - م.

نسبیت‌گرایی ادعا شده در اندیشه اروپایی سده هجدهم

به گفته کلیفورد گیرتز، انسان‌شناس بزرگ آمریکایی، این حقیقتی پذیرفته شده است که دیدگاه اصلی «فیلسوفان» فرانسوی (فارغ از تفاوت‌های فاحشی که با هم دارند) این است که بشر و «طبیعت از یک قماشند»: سرشت بشر «به اندازه جهان نیوتن... تغییرناپذیر است».^۱ قوانینی که بر آن حکمفرما هستند شاید متفاوت باشند، ولی وجود دارند. رفتار، رسوم و سلیقه‌ها شاید با هم فرق داشته باشند، ولی هوا و هوس‌های یکسانی که بشر را همیشه و در همه جا به حرکت وا می‌دارند، مایه رفتارهای مشابه می‌شوند. تنها «آنچه ثابت، کلی یا جهانشمول است» واقعیت دارد و، بنابراین، فقط همین «واقعاً انسانی است».^۲ تنها آن چیزی حقیقت دارد که هر ناظر منطقی، در هر زمانی، و در هر جایی، بتواند، علی‌الاصول، به آن پی ببرد. با روش‌های عقلانی – فرضیه، مشاهده، تعمیم، قیاس، و در صورت امکان اثبات تجربی – می‌توانیم مسائل اجتماعی را حل کنیم، همان‌گونه که توانسته‌ایم مسائل فیزیک و ستاره‌شناسی را با موفقیت حل کنیم، و به مرور مسائل علم شیمی، زیست‌شناسی و اقتصاد را حل می‌کنیم؛ فلسفه، یعنی علم اخلاق، علم سیاست، علم زیباشناسی، منطق و نظریه شناخت را می‌شود و باید به علم

1. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973; London, 1975), p. 34.
2. *ibid.*, p. 35.

کلی بشر بدل کرد - یعنی به علم طبیعی انسان‌شناسی؛ پس از آن که به سرشت واقعی بشر دست یافتیم، نیازهای واقعی افراد برایمان روشن می‌شوند: تنها وظیفه باقی مانده این است که کشف کنیم چطور می‌توانیم آن نیازها را برآورده سازیم. اکثر بدبختی‌های بشر - گرسنگی، بیماری، ناامنی، فقر، فلاکت، بی‌عدالتی و ستمکاری - ناشی از نادانی، تن‌پروری و خطاهای آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای هستند که کسانی که منافعیشان در سلطه تاریک‌اندیشی است به آن‌ها دامن می‌زنند؛ پیروزی طرز تفکر علمی، نیروهای پیشداوری، خرافه‌پرستی، حماقت و ستمگری را، که مدتی طولانی در لفافه حرف‌های پرطمطراق عالمان الهی و شریعت‌مداران پیچیده شده است، شکست می‌دهد.

برخی از «فیلسوفان» نسبت به دورنمای رهایی جهان از قید جهل و خرافه‌پرستی، دست کم در آینده نزدیک، بدبین بودند؛ ولی هیچ یک از آنان انکار نمی‌کردند که دستیابی به آن، اگر نه در عمل، دست کم اصولاً امکان‌پذیر است. البته آنان می‌دانستند که همواره کسانی نسبت به خود این فرضیه شک داشته‌اند - یعنی نسبت به این که امکان کشف این گونه راه‌حل‌های نهایی، دست کم اصولاً، ممکن است: این گروه عبارت بودند از نسبیت‌گرایانی چون سوفسطاییان یونانی که افلاطون به سختی آنان را مورد انتقاد قرار داد، یا آن‌ها که با این گفته ارسطو موافق بودند که

«آتش هم در این جا می‌سوزاند هم در ایران، ولی آنچه می‌پنداریم صحیح است درست در برابر دیدگانمان تغییر می‌کند.»^۱

شکاکی از آئسیدموس^۲، کارنئادس و سکستوس امپیریکوس گرفته تا مریدان عصر جدیدشان مثل موتنی و پیروانش معتقد بودند که در انبوه درهم و گسترده اعتقادات و اعمال گوناگون بشر (به شکلی که هرودوت در

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b26.

۲. Aenesidemus: فیلسوف شکاک یونانی در قرن اول میلادی. - م.

زمان‌های بسیار دور توصیف کرده است و در عصر ولتر به دلیل افزایش قابل ملاحظه شمار داستان‌سرایی‌ها و پژوهش‌های تاریخی جهانگردان، مطالب زیادی به آن‌ها افزوده شده است) امکان دستیابی به هیچ گونه قاعده جهان‌شمول وجود ندارد. اندیشمندانی مسیحی از قبیل بوسوئه^۱ یا پاسکال معتقد بودند که بشر گمراه هیچ وسیله‌ای برای اثبات حقیقت کامل در اختیار ندارد، و این ابزار تنها در اختیار پروردگار است. اغلب «فیلسوفان» فرانسوی در مقابل این دیدگاه واکنش نشان دادند: در نظر آنان، دیدگاه مسیحی در مورد بشر به شکلی مشهود نادرست بود. این‌ها هم، مانند تردیدهای موتنی یا شارون^۲ یا لا موت لو وایه^۳ در عصری آشفته و هنوز علمی نشده قابل فهم بود، ولی اکنون می‌شد این تردیدها را هم، مانند تردیدهای فیلسوفان طبیعت‌گرای روزگار کهن، با به کار گرفتن روش‌های نیوتنی برطرف کرد.

هیچ یک از شکاکان آن دوره از جمله موتسکیو و هیوم خطری جدی به شمار نمی‌رفتند؛ موتسکیو تردیدی در باره جهان‌شمولی ارزش‌های اساسی مورد نظر بشر نداشت. [از نظر او] این ارزش‌ها، برخلاف سلیقه‌های گذرا یا آداب و رسوم، به همان شکل که هستند، بر پایه عقلی جاویدان یا بر اساس طبیعت قرار گرفته‌اند؛^۴ تمام افراد بشر بنا بر طبیعت خویش به دنبال امنیت،

۱. [Jacques Bénigne] Bossuet: نویسنده و خطیب فرانسوی (۱۶۲۷-۱۷۰۴). - م.

۲. [Pierre] Charron: عالم الهی فرانسوی (۱۵۴۱-۱۶۰۳). - م.

۳. [François de] La Mothe Le Vayer: متفکر و نویسنده فرانسوی (۱۵۸۸-۱۶۷۲). - م.

۴. موتسکیو در *Spicilège* (۵۵۴)، پیش از توصیف طرح نمایشنامه‌ای چینی، نخستین نمایشنامه چینی که به آن برخورد کرده بود، اشاره می‌کند که «این نمایشنامه در نظر من، مخالف آداب و رسوم ما جلوه کرد، ولی نه مخالف خرد»؛ او در کتاب اندیشه‌ها (*Pensees*) (۱۲۲) هم بین آداب و رسوم، که تنوع بسیاری دارد، و طبیعت، که تغییرناپذیر است، تفاوت قائل می‌شود؛ بنابراین، (در اندیشه‌ها، ۸۱۷) اعلام می‌دارد که کمدی‌های عصر جدید به دنبال مسخره کردن هیجانات و احساسات بشر (که طبیعی است و هرگز نباید مورد تمسخر قرار گیرد)، در برابر شیوه رفتار بشر، که شاید پوچ و بی‌معنا باشد، هستند و از این جهت راه به خطا می‌برند. مرزهای نسبیت‌گرایی در این جا با قاطعیت تعیین می‌شود: این متن مربوط به زیبایی‌شناسی است، ولی مثال‌ها نشان می‌دهند که این اصل کل تجربه را در بر می‌گیرد. از پروفیسور شارل ژاک بیه (Charles Jacques Beyer)

عدالت، ثبات اجتماعی و سعادت هستند؛ فقط ابزارهایی که برای رسیدن به این هدف‌ها به کار می‌گیرند برحسب شرایط طبیعی، محیطی و اجتماعی و نهادها، عادات‌ها، سلیقه‌ها و آداب و رسوم ناشی از آن‌ها تفاوت دارد. در اخلاقیات، سیاست و حتی داورى‌های زیباشناختی، مونتسکیو در مورد هدف‌های اصلی بشر به اندازه‌الوسیوس عینی‌گراست؛ تنها تفاوتشان در این است که او بیش‌تر به واری و تحلیل پرداخت و کم‌تر موعظه کرد.

در مورد هیوم هم باید بگوئیم که او به مفهوم ضرورت طبیعی پایان داد، و بر این اساس، در واقع، ملاطی ماورای طبیعی را از میان برد که پیش از این، دنیای عینی را در قالب نظامی سر پا نگه می‌داشت که در آن واقعیات و رخدادها با هم روابطی منطقی داشتند؛ ولی او حتی به دنبال این هم نبود که الگوهای پذیرفته‌شده این روابط را به هم بریزد، بلکه تنها جای آن‌ها را به حالت تجربی داد، یعنی آن‌ها را از ضرورتی پیشین به امکانی بالفعل تبدیل کرد. هیوم کسی است که در قطعه‌ای مشهور گفته است: «سرشت بشر از نظر اصول و عملکردهای آن ... یعنی جاه‌طلبی، خست، خودپسندی، تکبر، دوستی، گشاده‌دستی و روحیه جمعی، هنوز همان است که بود» یا در جایی دیگر گفته است که اگر مسافری «شرحی از افرادی را برای ما به ارمغان آورد» که به کلی با تمام کسانی که در زندگی با آن‌ها سر و کار داشته‌ایم تفاوت دارند – بسیار خوشخوتر از هر کسی هستند که تاکنون دیده‌ایم – «باید فوری... متوجه کذب آن گفته‌ها بشوئیم، و ثابت کنیم که وی دروغ‌گوست، با همان قاطعیتی که اگر وی قنطورس^۱ یا اژدها، جادوگری و اتفاق‌های عجیب و

سپاسگزارم که توجه مرا به این عبارات جلب کرد: نگاه کنید به مقاله وی: «Montesquieu et le relativisme esthétique», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 24 (1963), 171 – 82. In *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, 3 vols (Paris, 1950 – 55).

این عبارات در جلد ۲ و به ترتیب در صفحات ۸۴۶، ۴۲ و ۲۳۹ آمده‌اند.

۱. Centaur: در اساطیر یونان، موجودی با سر انسان و تن اسب. – م.

غریب را چاشنی داستان‌سرایی هایش می‌کرد.^۱ چنین اندیشمندی هیچ‌گونه تهدید جدی برای رهنمودهایی نبود که «فیلسوفان» به دست می‌دادند، برخلاف تصورات کارل بکر که در شرح اغراق‌آمیزش ادعا می‌کند که هیوم به تخریب شهر بهشتی سده هجدهم پرداخت.^۲

نظروری‌های دیدرو در این باره که دنیای فردی نابینا و ناشنوا چگونه با دنیای فردی سالم تفاوت دارد نوعی از نسبیت‌گرایی نبود؛ زیرا تفاوت آب و هوا، قانون‌گذاری، آموزش، و امور طبیعی تنها مسیرهایی متفاوت را به سوی هدف‌هایی یکسان تعیین می‌کردند که طبیعت و خرد برای تمام افراد و در همه جا در نظر گرفته بودند. لاک،^۳ با وجود گردآوری فهرست طولانی و معروفی از جامعه‌هایی که در آن‌ها به ظاهر پدرکشی، نسل‌کشی، آدم‌خواری و دیگر کارهای زشت منع نشده بود، اعتقاد داشت که «فضیلت‌ها و رذیلت‌ها... اغلب در همه جا یکسان هستند»، زیرا «به طور مطلق برای حفظ انسجام جامعه لازمند»، و این گفته به فایده‌گرایی پُررنگی منجر می‌شود.^۴ در میان نویسندگان سده هجدهم شاید ساد^۵ و دشان^۶ عقایدی به راستی

1. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, section 8, part 1: pp. 83 - 84 in David Hume, *Enquiries* ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed., revised by P. H. Nidditch (Oxford, 1975).

برای بحث در این زمینه نگاه کنید به

Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, 1959), pp. 186 - 187.

2. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).

۳. [John] Locke: فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴). - م.

4. *An Essay Concerning Human Understanding*, book I, chapter 3 («No Innate Practical Principles»), sections 9, 10; book 2, chapter 28 («Of Other Relations»), section II.

۵. [Marquis de] Sade: نویسنده فرانسوی (۱۷۴۰ - ۱۸۱۴). - م.

6. Deschamps

نسبت‌گرایانه در باره هدف‌ها و همچنین راه‌های رسیدن به آن‌ها ابراز کرده باشند، ولی آنان شخصیت‌هایی حاشیه‌ای بودند و اعتنایی به عقایدشان نشد. راسین می‌گوید: «سلیقه پارسی مانند سلیقه آتنی است. تماشاگرانِ مرا همان چیزهایی تحت تأثیر قرار می‌دهند که در عصری دیگر، اشک به دیدگان فرهیخته‌ترین طبقات یونان می‌آوردند.»^۱ ولتر و دکتر جانسون^۲ هم حرف‌های او را تکرار می‌کنند. زمانی که تفاوت‌های فرهنگی کنار گذاشته می‌شوند، آنچه می‌ماند، دست‌کم تا عصر برک،^۳ انسان طبیعی مورد نظر روسو است. همچنین در درون هر انسان متمدنی بشر تغییرناپذیر و طبیعی دیدرو وجود دارد که برای یافتن راه‌گریز تلاش می‌کند؛ این دو در همه جا درگیر جنگی درونی هستند که شرط ابدی فرهنگ بشر در همه جاست.

ویکو و هردر، دو تن از پدران تاریخ‌باوری^۴ عصر جدید، از این موضع، که شاید ژرف‌ترین فرض اندیشه غربی است، انتقاد کردند. همه ما می‌دانیم که این اندیشمندان امکان ثابت کردن حقیقت غایی را در تمام حوزه‌های اندیشه بشر به یاری کاربرد قوانین علوم طبیعی، انکار می‌کردند. هم ویکو و هم هردر را گاهی نسبت‌گرا دانسته‌اند. در این زمینه یک نکته را باید روشن کنیم. دست‌کم دو گونه نسبت‌گرایی وجود دارد: یکی آن که به داوری در مورد امر واقع مربوط می‌شود و دیگری آن که به داوری در مورد ارزش‌ها ارتباط دارد. گونه نخست، در قوی‌ترین شکل خود، منکر امکان شناخت عینی امور واقع است، زیرا تمام باورها وابسته به جایگاه و مکان در نظام اجتماعی و، بنابراین،

1. Jean Racine, Preface to *Iphigénie* - vol. I, p. 761 in Racine, *Oeuvres complètes*, ed. Raymond Picard, 2 vols ([Paris], 1969, 1966)

به نقل از گبرتز، همان (ص ۹۵، پاورقی شماره ۱).

۲. [Samuel] Johnson: نویسنده و منتقد انگلیسی (۱۷۰۹ - ۱۷۸۴). - م.

۳. [Edmund] Burke: دولتمرد و نویسنده انگلیسی (۱۷۲۹ - ۱۷۹۷). - م.

۴. من این اصطلاح (historicism) را به مفهوم مورد نظر کارل پوپر به کار نمی‌گیرم، بلکه مفهوم رایج‌تر آن را در نظر دارم که ماینکه (Meinecke) و کروچه (Croce) از آن استفاده می‌کردند.

مشروط به منافع آگاهانه یا ناآگاهانه نظریه‌پردازان یا گروه یا طبقه‌ای هستند که نظریه‌پردازان به آن‌ها تعلق دارند. شکل کمرنگ‌تر یا ضعیف‌تر گونه نخست (برای مثال، تعبیر کارل مانهایم^۱) علوم طبیعی را از این مقوله معاف می‌کند، یا گروه برخوردار از مزایا و امتیازات (در تعبیر مانهایم، قشر روشنفکر) را به شکلی غریب از این عوامل تحریف‌کننده مبرا می‌داند.

این که (آن گونه که من مایلم باور کنم) تعبیر نخست یا قوی‌تر در نهایت خودش را رد می‌کند یا نه، مطلبی مهم و فلسفی است که در این جا وارد بحث در باره آن نمی‌شوم. در هر حال، تنها نوع دوم نسبیت‌گرایی، یعنی نسبی بودن ارزش‌ها یا نگرش‌های کلی، است که در این جا مورد بحث است. تا آن جا که من می‌دانم، هیچ‌کس نسبیت‌گرایی مربوط به شناخت امور واقع را به ویکو یا هر در نسبت نداده است. انتقاد آنان از رویکرد غیرتاریخی، که به عصر روشنگری فرانسه نسبتش می‌دهند، به تعبیر و ارزیابی رفتارها و فرهنگ‌های گذشته محدود می‌شود. نمی‌دانم جامعه‌شناسی بنیادی شناخت (Wissenssoziologie) به شکلی که ما امروز از آن آگاهیم، تا چه اندازه پیش از مارکس و هگلی‌های جوان^۲ وجود داشته است. ویکو هر مرحله از چرخه تاریخی فرهنگ‌ها را (که هر ملت کافری به ناگزیر باید از آن گذر کند) دارنده ارزش‌های مستقل و دیدگاه خاص خود در باره دنیا، و به ویژه برداشت خاص خود از روابط افراد بشر با یکدیگر و با نیروهای طبیعی می‌دانست؛ و معتقد بود که تنها بر اساس همین روابط است که فرهنگشان، یعنی معنایی که خود این افراد برای کارهایی که کرده‌اند و آنچه بر آن‌ها گذشته است قائل می‌شوند، برای ما، یعنی اعقابشان، قابل درک است. او معتقد بود که افراد

1. Karl Mannheim

۲. Young Hegelians: هگلی‌های جوان متفکرانی بودند که بر ابعاد انسان‌گرایانه و تاریخی شرح هگل در باره دین تأکید کردند، تمایلات هگلی نسبت به آشتی با حیات سیاسی معاصر را مردود شمردند و شرح هگل در باره فعالیت ثمربخش و مولد روح انسان را از نو تفسیر کردند و گسترش دادند. (برگرفته از *The Cambridge Dictionary of Philosophy*). - م.

بشر در هر مرحله‌ای از این روند بیان‌ها و تفسیرهای خودشان را از تجربه‌شان به دست داده‌اند - در واقع مرادش این است که تجربه‌هاشان همین بیان‌ها و تفسیرها بوده است که به شکل واژه‌ها، تصویرها، اسطوره‌ها، شعایر، نهادها، آفرینش‌های هنری و نیایش درآمده‌اند. تنها مطالعه همین‌ها می‌تواند نشان دهد که گذشته بشر چگونه بوده است، و به آیندگان این توانایی را می‌بخشد که نه تنها آن گذشته را ثبت کنند، و این کاری است که با توصیف خشک و خالی ترتیبات رفتاری انجام می‌شود، بلکه همچنین آن را بفهمند، یعنی دریابند که این افراد به دنبال چه هدف‌هایی بوده‌اند - تنها به توصیف رفتارشان نپردازند، بلکه قصدی را هم که در پس آن رفتار بوده آشکار سازند - یعنی به ما بگویند که گفته‌ها، فعالیت‌ها و رفتارشان از نظر خودشان چه معنایی داشته‌اند؛ تنها به این ترتیب است که از سردرگمی در مورد آن‌ها نجات پیدا می‌کنیم. برای این که بفهمیم نیاکانمان چه می‌دیدند، چه احساسی داشتند و به چه می‌اندیشیدند، کافی نیست که مانند جانورشناسان که رفتار حیوانات را ثبت می‌کنند، تنها به ضبط رفتار مشاهده‌شده افراد بشر بپردازیم و تبیین‌های علی در این باره به دست دهیم - یعنی همان کاری را بکنیم که برای مثال کوندورسه آن را در اصل رویکردی درست نسبت به جوامع بشری تلقی می‌کرد. از نظر ویکو، هر یک از این فرهنگ‌ها، یا مراحل پیشرفت، تنها حلقه‌ای در زنجیره علی یا رشته‌ای اتفاقی نیست، بلکه مرحله‌ای در طرح مقدری است که اراده‌ای الهی بر آن حکم فرماست. هر مرحله با دیگری قابل قیاس نیست، زیرا هر یک از دیدگاه خود به زندگی ادامه می‌دهد، و تنها با توجه به شرایط خودش قابل درک است، حتی اگر این شرایط روندی واحد و قابل فهم را تشکیل دهند، که به تمامی یا شاید حتی عمدتاً برای ما فهم‌پذیر نباشد. اگر بخواهیم تمدنی را به یاری ضابطه‌ای تفسیر یا، از آن بدتر، ارزیابی کنیم که تنها در مورد تمدن‌های دیگر صدق می‌کند، خصوصیات آن تمدن را درست نمی‌فهمیم، و شرحی که از آن به دست می‌دهیم همان است که امروز

امپریالیسم فرهنگی نامیده می‌شود؛ این شرح در بهترین حالت، اصولاً گمراه‌کننده است، و در بدترین حالت شرحی به ندرت منسجم از رخدادهایی است که به گونه‌ای اتفاقی پی در پی رخ می‌دهند، به نوعی مانند هجوهای جالب ولتر در مورد قرون ظلمت.

نه ویکو و نه هردر، هیچ یک، تجربه‌گرایی به سبک هیوم نبودند: از نظر آنان، تاریخ بشر صرفاً مجموعه‌ای از قاعده‌های بالفعل نیست؛ هر بخش از الگوی تاریخ در خدمت غایات خداوند است؛ خصوصیات متفاوت هر فرهنگ را این الگو تعیین می‌کند - نوعی قانون طبیعی که با زمان وفق داده شده است. از این جاست هشدارهای دائمی هر دو در مورد خودمحموری فرهنگی و اشتباه‌های تاریخی، و درخواست‌های (بجا یا بی‌جای) آن‌ها مبنی بر استفاده از قوهٔ تخیلی خاص برای آن که تاریخ‌نویسان، با وجود هر مشکلی، قادر به راه‌یابی به دیدگاه‌هایی شوند که، حتی هنگام درک «راه‌یابی به» آن دیدگاه‌ها، در می‌یابند که آن‌ها شباهتی به دیدگاه‌های ما ندارند. این آموزه خواه، چنان که در مورد ویکو صدق می‌کرد، در مورد مرحله‌های گذشتهٔ چرخه‌ای مکرر به کار گرفته شود، خواه، چنان که در مورد هردر صدق می‌کرد، در مورد تفاوت‌های فرهنگ ملی به کار بسته شود، به کلی با آنچه در سطور یادشدهٔ راسین بیان گردیده است در تضاد است، همین طور با آنچه از ولتر نقل کردیم، که به نظر می‌رسید متقاعد شده بود که ارزش‌های اصلی مورد نظر بشر متمدن در همه جا، و در همه وقت، کم و بیش یکسان بوده‌اند؛ این آموزه با موضع اصحاب دایرةالمعارف هم که به پیشرفت خطی اعتقاد داشتند، از آن هم کم‌تر همخوانی دارد - مراد از پیشرفت خطی جهش بشر از تاریکی به سوی نور است، بشری که در نادانی، وحشیگری حیوانی، خرافه‌پرستی و خیال‌های باطل پرورش یافته است بعد از تغییر مسیرها و عقب‌نشینی‌های بسیار، سرانجام به دوران فرمانروایی آرمانی دانش، فضیلت، خرد و نیکبختی می‌رسد.

به نکته اصلی مورد نظرم بازمی‌گردم. مخالفت ویکو و هردر با اصول عقاید جنبش روشنگری فرانسوی، به دلیل برداشتشان از استقلال فرهنگی جوامع گوناگون (جدا از هم خواه از نظر زمانی خواه از نظر مکانی) و ناهمسنگ بودن آن جوامع از نظر نظام ارزشیشان، معمولاً شکلی از نسبیت‌گرایی توصیف شده است. این اندیشه پذیرفته شده اکنون به نظر من نوعی خطای رایج می‌آید، همان گونه که زدن برجسب نسبیت‌گرایی به هیوم و موتسکیو خطایی بود که باید اعتراف کنم در گذشته، خودم مرتکب شده‌ام. یکی از منتقدان برجسته و فرهیخته در این مورد به تردید افتاده است که آیا من پیامدهای نسبیت‌گرایی تاریخی ویکو و هردر را درست فهمیده‌ام یا نه، پیامدهایی که بدون این که خودشان بدانند بر نگرش تاریخی این اندیشمندان مسیحی اثر گذاشته و مسئله‌ای به وجود آورده که تا امروز همچنان باقی است.^۱ نکته‌ای که منتقد من عنوان می‌کند درست است اگر این فرض را بپذیریم که ویکو و هردر در واقع نسبیت‌گرا بودند، یعنی فقط تاریخ‌باورانی نبودند معتقد به این که اندیشه و عمل بشر تنها در پیوند با وضعیت تاریخی‌اش به تمامی روشن و قابل فهم است، بلکه کسانی بودند معتقد به نظریه‌ای در باره ایدئولوژی که بنا بر آن، عواملی متغیر و تأثیرگذار عقاید و رفتارهای افراد یا گروه‌ها را به اجبار تعیین می‌کنند، عواملی نظیر جایگاه آن‌ها در ساختارهای اجتماعی در حال تحول جوامعشان، یا روابط تولید، یا عوامل ژنتیکی و روانی یا عواملی دیگر یا ترکیبی از این‌ها. ولی اکنون من معتقدم که این تفسیری نادرست از ویکو و هردر بوده است، هر چند، خود من هم در عصر خودم سهواً به آن کمک کرده‌ام. تردیدهای راجع به امکان آگاهی عینی از گذشته، و در باره نظرگاه‌های متغیر مربوط به آن که نگرش‌ها و ارزش‌های گذرای مشروط به فرهنگ آن‌ها را رقم می‌زنند، مانند آن‌هایی که گفته

1. Arnaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*. 11 November 1976. pp. 33-8.

می‌شود مایه نگرانی مومزن^۱ در اواخر زندگی‌اش شده بود، و فکر ویلاموویتس^۲ را در جوانی به خود مشغول کرده بود، مسائلی که عمدتاً اندیشمندانی آلمانی - ماکس وبر،^۳ ترولچ،^۴ ریکرت^۵ و زیمل^۶ - در باره آن‌ها مشتاقانه بحث می‌کردند، و به نتیجه‌گیرهای بنیادستیزانه کارل مانهایم و پیروان مکتب وی انجامید، مسائلی بودند که به نظر من از سده نوزدهم به وجود آمدند. آن‌جا که ولتر می‌گوید که تاریخ مثنی حق‌بازی است که ما در مورد گذشتگانمان به کار بسته‌ایم، این شوخ‌طبعی بدبینانه را به سختی می‌توانیم متضاد با اصول کلی اخلاقی و عینیت‌باوری فرهنگی وی تلقی کنیم. نسبیت‌گرایی واقعی از منابعی دیگر و متأخرتر سرچشمه گرفت: از عقل‌ستیزی رماتیک آلمانی، از متافیزیک شوپنهاور و نیچه، از رشد مکتب‌های انسان‌شناسی اجتماعی، از آموزه‌های ویلیام گراهام سامنر^۷ و ادوارد وسترمارک، و از همه مهم‌تر از نفوذ اندیشمندانی که خودشان الزاماً نسبیت‌گرا نبودند - مثل مارکس، یا فروید، یعنی کسانی که تحلیل‌هایشان از نمود یا توهم و واقعیت مستلزم اعتقاد به عینیت رشته‌های خودشان بود، شاید بدون آن که در هر حال از برخی پیامدهای تمام‌عیار آن‌ها آگاه بوده باشند.^۸ شاید من بدون اطلاع کافی در این باره سخن می‌گویم، و آماده‌ام تا

۱. [Theodor] Mommsen: تاریخ‌نویس آلمانی (۱۸۱۷-۱۹۰۳). - م.

۲. Wilamowitz: استاد و نویسنده آلمانی (۱۸۴۸-۱۹۳۱) که بیش‌تر در زمینه فرهنگ و ادب یونان باستان کار کرده است. - م.

۳. [Max] Weber: جامعه‌شناس آلمانی (۱۸۶۴-۱۹۲۰). - م.

۴. Troeltsch: استاد و پژوهشگر آلمانی تاریخ ادیان و فلسفه تاریخ (۱۹۲۳-۱۹۸۵). - م.

۵. [Heinrich] Rickert: فیلسوف نوکانتی آلمانی (۱۸۶۳-۱۹۳۶). - م.

۶. [Georg] Simmel: جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۵۸-۱۹۱۸). - م.

۷. William Graham Sumner: اقتصاددان و جامعه‌شناس آمریکایی (۱۸۴۰-۱۹۱۰). - م.

۸. این رساله‌ای فلسفی نیست و، بنابراین، جای مناسبی برای بحث در باره مسائلی از این قبیل نیست که آیا نسبیت‌گرایی، اگر پیامدهای مهم آن را در نظر بگیریم، به ابطال خودش می‌انجامد، یا، حتی اگر حقیقت داشته باشد، ممکن نیست بدون تناقض درونی به بیان درآید. - م.

سخن‌انم را اصلاح کنند، ولی ندیده‌ام که هیچ اندیشمند بانفوذی در سده هجدهم به تلاشی پیگیر برای مطرح کردن دیدگاه‌های نسبیت‌گرایانه همت گماشته باشد. برخی از «فیلسوفان» برجسته فرانسوی با قاطعیت اعلام کردند که امکان دارد هوا و هوس‌ها یا هیجانات و «منفعت» به گونه‌ای ناآگاهانه ارزش‌ها و کل نگرش‌ها را شکل دهند؛ ولی آنان در عین حال اعتقاد داشتند که خرد انتقادی می‌تواند این را از میان ببرد و موانعی را که در راه معرفت عینی از امور واقعی و همین‌طور از ارزش‌ها وجود دارد از سر راه بردارد. لسینگ^۱ هم، که معتقد بود به موازات پیشرفت بشر، ارزش‌ها دگرگون می‌شوند، بیش از تاریخ‌نویسان برجسته نیمه نخست سده نوزدهم – رانکه^۲، ماکولی^۳، کارلایل^۴، گیزو^۵، میشله (که به اعتقاد خودش از شاگردان ویکو بود)، تن^۶ و فوستل دو کولانژ^۷ – و حتی ملی‌گرایانی که تحت نفوذ هردر بودند، با تردیدهای نسبیت‌گرایان دچار تشویش نشد. تا آن‌جا که من می‌دانم، در مشهورترین انتقادهای اندیشمندان واپس‌گرا – هامان^۸، یوستوس موزر^۹، برک، و مستر – از روشنگری، هیچ‌گونه نسبیت‌گرایی دیده نمی‌شود. نسبیت‌گرایی در شکل جدیدش، از این دیدگاه برخاسته که نگرش‌های بشر را به ناگزیر نیروهایی تعیین می‌کنند که خود افراد بشر اغلب از آن‌ها آگاه نیستند – مانند نیروی کیهانی و غیرعقلانی مورد نظر شوپنهاور، اصول اخلاقی وابسته به طبقه در دیدگاه مارکس، انگیزه‌های ناخودآگاه مورد نظر

۱. Gotthold Ephraim Lessing: نویسنده و منتقد آلمانی (۱۷۲۹ – ۱۷۸۱). – م.

۲. Leopold von Ranke: تاریخ‌نویس آلمانی (۱۷۹۵ – ۱۸۸۶). – م.

۳. Thomas Babington Macaulay: سیاستمدار و تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۸۰۰ – ۱۸۵۹). – م.

۴. Thomas Carlyle: تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۷۹۵ – ۱۸۸۱). – م.

۵. François Guizot: سیاستمدار و تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۷۸۷ – ۱۸۷۴). – م.

۶. Hippolyte Taine: منتقد و تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۸۲۸ – ۱۸۹۳). – م.

۷. Fustel de Coulanges: تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۸۳۰ – ۱۸۸۹). – م.

۸. Johann Georg Hamann: فیلسوف آلمانی (۱۷۳۰ – ۱۷۸۸). – م.

۹. Justus Moser: شاعر و منتقد آلمانی (۱۷۲۰ – ۱۷۹۴). – م.

فروید، و دورنمای تنوع آشتی‌ناپذیر آداب و رسوم و باورهای ناشی از شرایطی که اغلب در کنترل بشر نیستند - دورنمایی که مورد نظر انسان‌شناسان اجتماعی است.

بهتر است به نسبیت‌گرایی ویکو و هردر بازگردیم. شاید با طرح دیدگاه زیباشناختی آنان، به بهترین وجه بتوانم نظر خودم را مطرح کنم. زمانی که ویکو از شکوه شعرهای هومر سخن می‌گوید و دلایلی به دست می‌دهد مبنی بر این که آن شعرها تنها ممکن بود در جامعه‌ای سروده شوند که گروهی نخبه از «قهرمانان» سنگدل، جاه‌طلب، بیدادگر و آزمند بر آن فرمان می‌رانند و امکان پدید آمدن این گونه حماسه‌ها در روزگار «روشن‌گرانه» یا «روشن‌بینانه» خود ویکو وجود ندارد؛ زمانی که هردر به ما می‌گوید که برای درک کتاب مقدس باید بکوشیم به دنیای شبانان چادرنشین راه یابیم، یا افرادی که دریانوردانی را دیده‌اند که با آب‌های تنگه اسکاگراک^۱ دست و پنجه نرم کرده‌اند بهتر می‌توانند زیبایی خشن حماسه‌ها و داستان‌های قهرمانی و سرودهای قدیمی اسکاندیناویایی را درک کنند؛ زمانی که هر دوی این اندیشمندان از این عقیده دفاع می‌کنند که اگر در انجام دادن این کار موفق نشویم، نمی‌توانیم بفهمیم که زندگی معنوی و مادی این انسان‌های کهن چگونه بوده است، مرادشان این نیست که ارزش‌های این جوامع، که به ارزش‌های جوامع ما شباهتی ندارند، ما را در مورد حقیقت یا صدق ارزش‌های خودمان به تردید می‌اندازند، یا این ارزش‌ها پایه و اساس آن ارزش‌ها را سست می‌کنند زیرا وجود ارزش‌های متعارض یا نگرش‌های ناهمخوان لزوماً به این معناست که حداکثر تنها یکی از این‌ها درست است و بقیه نادرستند، یا این که هیچ کدام در شمار آن دآوری‌هایی نیستند که بتوانیم آن‌ها را درست یا نادرست به شمار آوریم. این ارزش‌ها ما را فرا می‌خوانند که

به جوامعی متفاوت با جامعه خودمان بنگریم، جوامعی که ارزش‌های غایی آن‌ها را می‌توانیم هدف‌های زندگی‌ای به شمار آوریم که به تمامی برای آن دسته از افراد بشر قابل درکند که در واقع با ما تفاوت دارند، ولی افرادی هم‌نوع ما هستند که می‌توانیم با تلاشی بسیار، به قول ویکو، به شرایط زندگی‌شان «راه یابیم». به این ترتیب ترغیب می‌شویم زندگی را چنان تلقی کنیم که گویی از عهده داشتن ارزش‌هایی متنوع برمی‌آید، ارزش‌هایی به یک اندازه اصیل، و همین‌طور به یک میزان اساسی، و از همه مهم‌تر به یک اندازه عینی؛ و بنابراین، امکان این که آن‌ها را در سلسله‌مراتبی ابدی جا دهیم، یا بر اساس ضابطه‌ای مطلق در موردشان داوری کنیم وجود ندارد. ارزش‌ها و نگرش‌ها انواعی محدود دارند، که برخی از آن‌ها را این جامعه و برخی را جامعه‌ای دیگر برمی‌گزیند. امکان دارد اعضای دیگر جوامع (با توجه به نظام ارزشی خود) این ارزش‌ها یا نگرش‌ها را بستانند یا محکوم کنند، ولی اگر به اندازه کافی از قوه تخیل برخوردار باشند و به اندازه کافی تلاش کنند، همیشه می‌توانند از عهده درکشان برآیند - یعنی آن‌ها را هدف‌های روشن و قابل فهم برای زندگی افراد بشر در موقعیتی مشابه با موقعیت خودشان به شمار آورند. در خانه بزرگ تاریخ بشر عمارت‌های بسیاری هست: شاید این دیدگاه غیرمسیحی باشد؛ ولی چنین برمی‌آید که هر دوی این اندیشمندان مؤمن سده هجدهم به آن اعتقاد داشتند.

این آموزه را کثرت‌گرایی نامیده‌اند. جوامع مختلف در زمان‌های متفاوت، یا گروه‌های متفاوت در جامعه‌ای واحد، یا تمام طبقات یا جوامع مسیحی یا نژادها، یا افرادی خاص در این جوامع، که هر یک از آن‌ها شاید خودش را در معرض ادعاهای متعارض هدف‌هایی متضاد و در عین حال اساسی و واقعی می‌یافته، به دنبال هدف‌های عینی و ارزش‌های اساسی بسیار بوده‌اند که برخی با برخی دیگر ناهمخوان هستند. شاید این‌ها ناهمخوان باشند، ولی امکان نامحدود بودن تنوعشان وجود ندارد، زیرا سرشت بشر، هر اندازه

گوناگون و قابل تغییر باشد، اگر آن را وابسته به بشر بدانیم، باید دارای نوعی ویژگی عام باشد. این، صد البته، شامل تفاوت‌های بین کل فرهنگ‌ها هم می‌شود. برای این که بفهمیم موجودی خاص چه در سر دارد، و در رفتارش از چه مقرراتی پیروی می‌کند، و حرکاتش به چه معناست از حد و حدودی نمی‌توانیم فراتر برویم. در این موقعیت‌ها، زمانی که امکان ارتباط قطع می‌شود، از آشفتگی و اختلال و بشریت کمال‌نیافته سخن می‌گوییم. ولی در محدودهٔ بشریت، تنوع هدف‌ها، محدود اما دامنه‌دار است. این واقعیت که امکان دارد ارزش‌های یک فرهنگ با ارزش‌های فرهنگی دیگر همخوان نباشند، یا این که امکان دارد ارزش‌ها در محدودهٔ فرهنگ یا گروهی خاص یا حتی در درون یکی از افراد بشر در زمان‌های مختلف – یا حتی در آن واحد در یک نفر – در تضاد باشند مستلزم نسبیت ارزش‌ها نیست، بلکه تنها حاکی از مفهوم تکرر ارزش‌هاست که ساختاری سلسله‌مراتبی ندارند؛ که البته مستلزم امکان دائم تضاد گریزناپذیر بین ارزش‌هاست، و همین طور ناسازی بین نگرش‌های تمدن‌های گوناگون یا مرحله‌های مختلف تمدنی واحد.

نسبیت‌گرایی چیزی است متفاوت: من آن را آموزه‌ای می‌دانم که به موجب آن داور یکی فرد یا یک گروه، از آن جا که بیان یا ابراز سلیقه، مواجهه‌ای عاطفی یا نظرگاهی است، صرفاً همان است که هست، بدون هیچ‌گونه همبستهٔ عینی که درستی یا نادرستی آن را تعیین کند. من کوه‌ها را دوست دارم و شما آن‌ها را دوست ندارید؛ من عاشق تاریخ هستم و دیگری گمان می‌کند که تاریخ مزخرف و بی‌معناست: همهٔ این‌ها به دیدگاه‌های فرد بستگی دارد. نتیجه این می‌شود که اگر بخواهیم دربارهٔ صدق یا کذب این گونه فرض‌ها سخن بگوییم، کارمان به راستی بی‌معناست. ولی ارزش‌های هر فرهنگ یا مرحله‌ای از هر فرهنگ (از نظر ویکو و هردر یا پیروانشان) تنها واقعیت‌هایی روان‌شناختی نیست، بلکه واقعیت‌هایی عینی است، هر چند که بنابراین، خواه در درون فرهنگی واحد خواه بین دو فرهنگ، الزاماً قابل قیاس

نیستند. بهتر است با مثالی این دیدگاه را روشن کنم. ویندم لوئیس،^۱ منتقد انگلیسی، در اثری به نام دیو پیشرفت در هنرها، به این نکته اشاره کرده است که سخن گفتن از پیشرفت یک سبک در هنر در مقایسه با سبکی دیگر، در سخنی که بسیاری گفته‌اند و هنوز می‌گویند، بی‌معناست. دیدگاه اصلی وی این بود که قرار دادن هنرمندان پشت سر هم در یک خط، کار عبثی است - مثل این که بگوییم دانه از هومر پیشرفته‌تر بود، یا (آن گونه که ولتر می‌اندیشید) شکسپیر به پای آدیسون^۲ نمی‌رسید، یا این که فیداس^۳ را رودن^۴ تکامل نیافته به شمار آوریم. نقاشی‌های لاسکو^۵ از نقاشی‌های پوسن^۶ بهتر است یا بدتر؟ آیا موتسارت از پیثروان «موسیقی تجربی»^۷ نبود؟ «جنگ قدیم و جدید» بر پایه این فرض بود که می‌شد به چنین پرسش‌هایی پاسخ داد؛ شاید حتی موتسکیو هم بر همین عقیده بود. ولی ویکو و هر در با این فکر موافق نبودند. از نظر آنان، ارزش‌ها بی‌شمارند؛ با بسیاری از جالب‌ترین آن‌ها در سفرها برخورد می‌کنیم، هم سفر در زمان و هم سفر در مکان؛ برخی از آن‌ها، اساساً، قابلیت هماهنگی با یکدیگر ندارند. این فکر به نتیجه‌ای می‌انجامد که هیچ یک از دو اندیشمند یادشده آن را به صراحت بیان نکردند مبنی بر این که آرمان کهن جامعه‌ای کامل، که در بسیاری از فرهنگ‌ها و به ویژه فرهنگ عصر روشنگری جاری و مطرح بود، جامعه‌ای که در آن تمام هدف‌های واقعی بشر با هم از در آشتی درمی‌آیند، از نظر مفهومی نامنسجم

1. Wyndham Lewis, *The Demon of Progress in the Arts*, London, 1954.

۲. [Joseph] Addison: شاعر و نمایشنامه‌نویس انگلیسی (۱۶۷۲-۱۷۱۹). - م.

۳. Phidias: مجسمه‌ساز آتنی (۴۹۰-۴۳۰ ق.م.). - م.

۴. [Auguste] Rodin: مجسمه‌ساز فرانسوی (۱۸۴۰-۱۹۱۷). - م.

۵. Lascaux: غاری در فرانسه که در آن نقاشی‌هایی از دوره پارینه‌سنگی به جا مانده است. - م.

۶. [Nicolas] Poussin: نقاش فرانسوی (۱۵۹۴-۱۶۶۵). - م.

۷. musique concrete: نوعی تکنیک تجربی تصنیف موسیقی با استفاده از هر گونه صوت (موسیقایی، طبیعی، انسانی و مکانیکی) که روی نوار ضبط می‌شود. نخستین بار پیر شفر فرانسوی در سال ۱۹۴۸ آن را عرضه کرد. - م.

است. ولی این نسبیت‌گرایی نیست. این آموزه، در تمامی اشکالش، بر آن است که هیچ‌گونه ارزش عینی وجود ندارد؛ برخی از انواع آن هم بر این باورند که تأثیر عوامل طبیعی یا فرهنگی بر نگرش‌های افراد بشر چنان است که آنان نمی‌توانند دریابند که ارزش‌های جوامع یا دوره‌های دیگر همان قدر ارزش پی‌جویی دارد که ارزش‌های خودشان، اگر نه پی‌جویی از جانب خودشان دست‌کم از جانب دیگران. افراطی‌ترین نوع نسبیت‌گرایی فرهنگی، که بر تفاوت‌های دامنه‌دار فرهنگ‌ها تأکید دارد، بر آن است که هر فرهنگی به ندرت می‌تواند درک کند که تمدن‌های دیگر بر چه اساسی زندگی کرده‌اند - و همان‌گونه که برخی از انسان‌شناسان قدیمی رفتار جوامع وحشی را توصیف کرده‌اند، تنها می‌تواند رفتارشان را توصیف کند، نه هدف یا مرادشان را. اگر (همان‌گونه که از قرار معلوم اسپنگلر و در مواقعی حتی دیلتای^۱ گفته‌اند) این درست باشد، خود مفهوم تاریخ تمدن به نوعی معمای حل‌نشدنی بدل می‌شود.

در دل مشهورترین نوع نسبیت‌گرایی تاریخی مدرن این برداشت نهفته است که افراد بشر از راه سنت، فرهنگ، طبقه یا نسل به نگرش‌ها یا ضوابط ارزشی خاصی وابستگی پیدا کرده‌اند که باعث می‌شوند نگرش‌ها یا آرمان‌های دیگر غریب و گاهی نامفهوم به نظر رسند؛ اگر وجود چنین نگرش‌هایی را تصدیق کنیم، به ناگزیر به معیارهای عینی بدین می‌شویم، زیرا پرسیدن این که کدام یک از آن‌ها درست است بی‌معنا می‌شود. این به هیچ روی موضع ویکو نیست، و با وجود یکی - دو اشاره^۲ به طور کلی

۱. [Wilhelm] Dilthey: فیلسوف آلمانی (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱). - م.

۲. مثل زمانی که هردر می‌گوید: «مادر طبیعت... گرایش‌هایی به سوی تنوع در دل ما به ودیعه نهاده؛ بخشی از این تنوع را در دایره‌ای بسته گرداگرد ما قرار داده است؛ مادر طبیعت دیدگاه افراد بشر را چنان محدود کرده است که این دایره، به دلیل عادت، به افقی بدل می‌شود که بشر نمی‌تواند فراتر از آن را ببیند یا اصلاً به فراتر از آن بیندیشد.» J. G. Herder, *Sammuliche Werke*, ed. Bernard Suphan, 33 vols (Berlin, 1877-1913), vol. 5, pp. 509-510.

موضع هر در هم نیست. اعتقاد به این موضوع، دست کم، برای اندیشمندان حتی غیرستنی مسیحی، آموزه‌ای غریب بوده است: در تاریخ اندیشه‌ها، پارادوکس‌ها برای همه روشن است؛ ولی در این مورد چنین غرابتی وجود ندارد. هر دو اندیشمند از کاربرد تخیل تاریخی دفاع می‌کنند که به ما این توانایی را می‌بخشد که به طرز فکر جوامع خیلی دور «راه یابیم» یا «خودمان را در آن جوامع احساس کنیم»؛ از این راه می‌توانیم بفهمیم (یا تصور کنیم که می‌فهمیم، زیرا هرگز نمی‌توانیم از این موضوع مطمئن باشیم، هر چند ویکو و هر در به ظاهر چنان سخن می‌گویند که گویی می‌توانیم) که اعمال افراد مورد نظر، صداهاشان یا علامت‌هایی که روی پایپروس یا سنگ گذاشته‌اند یا حرکت‌های بدنی آن‌ها به چه معناست: یعنی این‌ها علامت چه چیزی به شمار می‌روند، چه نقشی در برداشت‌هایی دارند که خود این مردان و زنان از دنیایشان داشته‌اند، و آنان آنچه را در جریان بوده است چگونه تعبیر می‌کرده‌اند. باز هم به قول کلیفورد گیرتز، ترغیب می‌شویم «با جهانی تخیلی آشنایی پیدا کنیم که اعمال افراد در آن حکم علامت‌ها و نشانه‌ها را دارند».^۱ او به ما می‌گوید این هدف انسان‌شناسی اجتماعی است؛ این بی‌تردید همان درک تاریخی از گذشته است که ویکو و هر در در نظر داشتند. اگر دستیابی به آن با موفقیت همراه باشد، متوجه می‌شویم که ارزش‌های این مردمان در گذشته‌های دور مانند ارزش‌هایی هستند که افرادی نظیر خود ما – یعنی موجوداتی قادر به تشخیص عقلانی و اخلاقی آگاهانه – می‌توانند با توجه به آن‌ها زندگی کنند. این ارزش‌ها گاهی برای ما جالبند و زمانی نفرت‌انگیز: ولی درک فرهنگی متعلق به گذشته به معنای درک این نکته است که چگونه و چرا

در مواردی که قطعه‌ای که نقل می‌کنم از مجموعه منتخب اوست، از ترجمه زیر بهره گرفته‌ام:
 F. M. Barnard, *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969).
 (از این پس تحت عنوان Bernard از آن یاد می‌کنم). این قطعه در صفحه ۱۸۶ کتاب یادشده آمده است.

1. Clifford Geertz, op. cit., p. 13.

افرادی نظیر خود ما، در محیطی طبیعی یا ساخته بشر، می‌توانستند آن ارزش‌ها را در فعالیت‌هاشان بگنجانند؛ به کمک پژوهش‌های تاریخی کافی و همدلی خیالی، می‌توانیم بفهمیم که زندگی افراد بشر چگونه بوده است.

کثرت‌گرایی به این مفهوم در عمل بر تاریخ‌باوری جدید سده هجدهم مقدم بوده است. در بحث‌های انتقادی حقوق‌دانان اصلاح‌طلب سده شانزدهم علیه روم این نکته نمایان است. افرادی مانند پاسکیه،^۱ صدراعظم فرانسه، یا دومولن^۲ یا اوتمان^۳ چنین استدلال می‌کردند که قانون یا عرف رومی باستان، برای روم باستان یا جدید، مناسب است، و برای اعقاب اقوام فرانک یا گل کاربرد ندارد؛ آنان بر اعتبار عینی مساوی مجموعه‌های متفاوت ارزش‌ها برای جوامع یا شرایط متفاوت اصرار داشتند؛ و معتقد بودند که مناسب بودن قانون‌نامه‌ای خاص برای جامعه‌ای خاص و شکلی از زندگی را می‌توان بر پایه ملاحظات عمومی معتبر، یعنی غیرنسبی، ناظر به واقع و منطقی ثابت کرد. این باغ پر از گل هر در (و رئیس مائو) است. زمانی که هر در می‌گوید «درست همان گونه که هر کره‌ای مرکز ثقل خاص خودش را دارد، مرکز سعادت هر ملتی (و در جایی دیگر «هر عصری») در درون خودش است».^۴ او منحصراً اصل «مرکز ثقل» را می‌پذیرد: هر در مایل است آن نوع از انسان‌شناسی را تدوین کند که فرد را قادر می‌سازد بگوید چه چیزی مایه خوشبختی کدام کلیت اجتماعی، یا کدام نوع از افراد می‌شود؛ «بهبود کلی و تدریجی دنیا 'افسانه‌ای' بیش نیست.» هیچ «پژوهشگر واقعی تاریخ و ذهن بشر» نمی‌تواند این را باور کند. هر مرحله از پیشرفت ارزش خودش را دارد: «جوان از کودک معصوم و قانع خوش‌تر نیست؛ پیرمرد آسوده و بی‌دغدغه

۱. [Etienne] Pasquier: صدراعظم فرانسه در سال‌های ۱۸۳۷ تا ۱۸۴۸. - م.

۲. [Charles] Dumoulin: نویسنده فرانسوی. - م.

۳. [Francois] Hotman: قانون‌دان پروتستان فرانسوی (۱۵۲۴ - ۱۵۹۰). - م.

4. J.G. Herder, op. cit., vol. 5, p. 509 («عصر» [age]); Barnard, p. 186 (188).

هم از جوان نیرومند در بهار زندگی ناشادتر نیست.» هر عصر و هر گروه بشری در مقایسه با عصر یا گروه دیگر دارای نظم، پیشرفت و نیاز خاصی است، ولی هیچ پیشرفتی به سوی بهترین وضع در کار نیست.^۱ اما از نظر هردر، تمام اوج‌های گوناگون تلاش بشر، که بر پایه تفاوت‌های مربوط به نیازها و شرایط صورت گرفته است، به یک اندازه عینی و قابل تشخیص هستند. این هر چیزی هست مگر نسبیت‌گرایی.

خوشبختی (زیبایی، خوبی یا بینش‌های مربوط به زندگی) انواع بسیاری دارد، و این‌ها در دوره‌هایی قیاس‌ناپذیر هستند؛ ولی همگی نیازهای واقعی و آرزوهای آدم‌های عادی را برمی‌آورند؛ هر یک با شرایط، کشور و ملت خاص خود منطبق است؛ نسبت انطباق در تمام این موارد همسان است؛ و اعضای متعلق به یک فرهنگ می‌توانند ذهنیات افراد فرهنگ دیگر را درک کنند و به آن‌ها راه یابند و با آن‌ها همدلی نشان دهند.^۲ زمانی که هردر از این فرض جزمی ولتر انتقاد می‌کند که تنها ارزش‌های جوامع متمدن - جامعه خود وی - ارزش‌های چند فرهنگ برگزیده در گذشته - در آتن، روم، فلورانس و پاریس - راستین هستند، تمام استعداد‌های خلاقانه خویش را به کار می‌گیرد تا هدف‌ها و نگرش‌های بسیاری از فرهنگ‌های شرقی و غربی را زنده و با هدف‌ها و نگرش‌های عصر روشنگری مقایسه کند: نه تنها به عنوان واقعیتی عریان از تنوع به معنای دقیق کلمه - از غلبه این معنا که *sic volo, sic jubeo*^۳ - بلکه به عنوان راه‌هایی برای زندگی، که فارغ از تفاوتشان با راه‌های زندگی خود ما، از نظر افراد عادی دنبال کردنشان کاری طبیعی است؛ (هم از نظر ویکو و هم از نظر هردر) ما، که توانایی درک خوبی،

1. *ibid*, pp. 511-13; Bernard, pp. 187-8.

2. *ibid*, pp. 502-3, 509-11; Bernard, 181-2, 185-7.

۳. اراده و فرمان من این است. - م.

زیبایی و عدالت در تمام هیئت‌ها و دگرسانی‌هایشان را داریم،^۱ نباید دنبال کردن این شیوه‌های زندگی را در شرایطی مشابه چندان غریب بیابیم، حتی اگر خودمان این شیوه‌ها را قبول نداشته باشیم. آن‌ها از ما می‌خواهند حداکثر قوهٔ تصورمان را به کار اندازیم؛ ولی نه این که از آن هم فراتر رویم؛ نه این که هر چیزی را که نمی‌توانیم درک کنیم یا به کمک نیروی تخیلمان به آن «راه یابیم» ارزشی معتبر بدانیم.

نسبیت‌گرایی تنها شق دیگر جهان‌شمولی یا عام‌نگری^۲ - یا آنچه لاجوی^۳ «گرایش به همشکلی» نامید - نیست، قیاس‌ناپذیری هم به معنای نسبیت‌گرایی نیست. دنیاهای زیادی وجود دارند که برخی از آنها با هم تداخل دارند. دنیای یونانیان با دنیای یهودیان یا با دنیای آلمانی‌ها یا ایتالیایی‌های سدهٔ هجدهم یکی نیست؛ دنیای ثروتمندان هم با دنیای فقیران یکی نیست؛ دنیای خوشبخت‌ها هم با دنیای بدبخت‌ها یکی نیست؛ ولی، همان گونه که بررسی تطبیقی تاریخ و ادبیات و فلسفه و روان‌شناسی قومی (volkerpsychologie) و دینی نشان می‌دهد، دست تمام افراد بشر در پی‌جویی این ارزش‌ها و هدف‌های اساسی باز است. مراد ویکو و هردر هم همین است وقتی که می‌گویند با مقیاس‌های خودمان دربارهٔ فرهنگ‌های گذشتگان داوری نکنیم، و همین طور تحت تأثیر آنچه ویکو غرور ملی یا فلسفی می‌خواند، نابگاهی^۴‌ها یا خطاهای تاریخی را مقصر ندانیم. هر دوی

۱. هردر در سال ۱۷۶۹ در یادداشت‌های روزانه‌اش نوشت: «حتی یک نفر، یک کشور، یک ملت، یک تاریخ ملی یا یک دولت وجود ندارد که به دیگری شبیه باشد؛ بنابراین، حقیقت، خوبی و زیبایی با هم تفاوت دارند.»

(«Journal of my Voyage in the Year 1769», ibid, vol. 4, p. 472.)

ولی باید تمام آن‌ها را هدف‌های ممکن افرادی به شمار آوریم که آنان را مردان و زنانی چون خودمان می‌دانیم.

2. universalism

۳. [Arthur] Lovejoy: فیلسوف آمریکایی آلمانی‌تبار (۱۸۷۳ - ۱۹۶۲). - م.

4. anachronism

این اندیشمندان بر نیاز و قابلیت ما برای فراتر رفتن از ارزش‌های فرهنگ، ملت یا طبقه خودمان یا هرگونه ارزشی در محدوده‌هایی بی‌روزنه که برخی از نسبت‌گرایان فرهنگی آرزو دارند ما را در درونشان محبوس کنند تأکید دارند. نوشته‌های هردر سرشار از مثال‌هایی از دوره معاصر در مورد تحقیر فرهنگ‌های غیراروپایی یا فرهنگ‌های اروپایی قرون وسطی است (که از دید هردر از جهاتی بر فرهنگ‌های ما برتری دارند). دلیلش گرایش فرانسوی‌ها و انگلیسی‌های عصر روشنگری به این است که گذشته را با عینکی ببینند که آنچه را ویکو، با طنزی مشابه، «عصر روشنگری خودمان» می‌خواند، به شکلی تحریف‌شده نشان می‌دهد. نظریه‌های هردر اگر نخستین پادزهر بی‌توجهی گیون، هیوم یا ماکولی نسبت به تمدن قرون وسطی، و ردیه راسل در مورد بیزانس، یا ضدیت ولتر با کتاب مقدس یا کرامول^۱ یا آموختن به خاطر نفس آموختن نباشند، در شمار نخستین پادزهرها در این زمینه‌ها هستند. در هر حال، ویکو و هردر، برخلاف اندیشمندان بعدی، چنین نگرش‌هایی را به نفوذ نیروهای غیرشخصی و گریزناپذیر نسبت نمی‌دادند، بلکه مانند شکاکان سده شانزدهم و هفدهم به سوگیری یا نادانی یا عدم صداقتی نسبت می‌دادند که هرکسی با استفاده از قوای معمولی تخیل، معرفت بیش‌تر و توجه دقیق‌تر به حقیقت - فضایی که همه می‌توانند از آن‌ها برخوردار باشند - قادر است از آن‌ها در امان بماند. در این جا هیچ مطلبی در مورد هزارتوهای آگاهی کاذب^۲ مطرح نشده است.

همین به تنهایی نشان دهنده این واقعیت است که ویکو و هردر در شمار نوع جداگانه‌ای از نسبت‌گرایان فرهنگی نیستند، زیرا اگر موانع فرهنگی خود افراد نگذارد دنیاها را دیگر را ببینند، بیهوده است که به آن‌ها بگوییم آن دنیاها را از چشم کسانی ببینند که می‌خواهند دیدگاهشان را درک کنند. اگر

1. Cromwell

2. false consciousness

توانیم از زندان‌های ایدئولوژیکی طبقه، ملت یا آموزه بگریزیم، راهی نداریم جز این که نهادها یا رسوم بیگانه را یا آن قدر غریب بینیم که برایمان مفهومی نداشته باشند یا به شکل رشته‌ای از خطاها یا ابداعات دروغین کشیشانی بی‌وجدان بینیم؛ [در این حال] درهایی که، به گفته ویکو، اسطوره‌ها و افسانه‌ها و زبان به روی ما می‌گشایند، به شکل پندارهایی رماتیک باقی می‌مانند.

شق‌های بدیل این توانایی برای دیدن فراسوی مرزهای حلقه فرهنگی (Kulturkreis) خودمان کدامند؟ در وهله نخست، نسبت دادن انگیزه‌ها، هدف‌ها، ارزش‌ها و روش‌های اندیشه رایج در جامعه خودمان به افرادی متعلق به تمدنی دیگر: این وضع نادیده گرفتن تغییر تاریخی است - غفلتی مبتنی بر خطای تاریخی یا نابگاهی تاریخی - که این دو اندیشمند در مورد آن به ما هشدار می‌دهند، و به منظور آگاه کردنمان از خطرهایش، مثال‌هایی چشمگیر در این زمینه به دست می‌دهند. دوم، نوعی انسان‌شناسی است که بر اساس علوم زیست‌شناختی شکل گرفته، تلاشی برای ساختن نوعی علم در مورد بشر که مشخصه آن عینیت بی‌طرفانه دیگر علوم طبیعی است، به قیمت این که نوع بشر را بیش از یکی از انواع حیوانات ندانیم: از نظر ویکو و هردر، این نارواست که با افراد بشر رفتاری در خور نداشته باشیم؛ و میزان دانسته‌هایمان را، ولو دانسته‌هایی براساس تجربه‌مان، در مورد این که بشر بودن و آگاهی داشتن از هدف‌ها به چه معناست، و همین طور در زمینه تفاوت بین عمل و رفتار، کم‌تر از آنچه واقعاً هست وانمود کنیم. آخرین احتمال، شکاکیتی فراگیر است: آنچه را بیرون از دایره فرهنگ ما قرار دارد نمی‌توانیم بفهمیم یا درباره‌اش بیندیشیم: نادانیم و نادان می‌مانیم (ignoramus et ignoramibus)؛ شاید تاریخ و انسان‌شناسی افسانه‌هایی ناب و ساخته و پرداخته فرهنگ باشند. در واقع چنین امکانی وجود دارد؛ ولی چرا باید وقتمان را صرف این گونه آرمان‌گرایی ذهنی نسنجیده کنیم؟

مسئولیت ثابت کردن این موضوع بر عهده شکاکان است؛ این که شناخت گذشته به کلی ناممکن است گذشته را از هر گونه معنا و مفهومی تهی می‌کند: به این ترتیب این نظر به کلی خودویرانگر است.

این از تردیدهایی که در مورد ناممکن بودن درک گذشته وجود دارد. ولی فهمیدن به معنای پذیرفتن نیست. ویکو زمانی که با قاطعیت بی‌عدالتی اجتماعی و وحشیگری جامعه عصر هومر را به باد انتقاد می‌گیرد، هیچ گونه دغدغه خاطر روشنفکرانه‌ای ندارد – لازم هم نیست که داشته باشد. سخنان هر دو هم زمانی که فاتحان بزرگ و نابودکنندگان فرهنگ‌های محلی – اسکندر، سزار و شارلمانی – را تخطئه می‌کند با سخنان او هنگامی که ادبیات شرقی و سرودهای بدوی را می‌ستاید متناقض نیست. این‌ها با نسبیت‌گرایی آگاهانه (یا چه بسا باید بگویم نسبیت‌گرایی تمام‌عیار) در مورد ارزش‌ها سازگاری ندارند، ولی با کثرت‌گرایی، که صرفاً انکار می‌کند که اخلاق یا زیباشناسی یا الهیات، یکی، و فقط یکی است، و همین طور ارزش‌های عینی یا نظام‌های ارزشی دیگری را مجاز می‌داند، همخوان است. هر کس زمانی می‌تواند فرهنگی را رد کند که آن را از نظر اخلاقی یا زیباشناختی نفرت‌انگیز بداند، ولی، از این دیدگاه، وی تنها در صورتی مجاز به این کار است که بتواند بفهمد چگونه و چرا این فرهنگ برای جامعه بشری مشخصی پذیرفتنی بوده است. تنها اگر رفتار چنین جامعه‌ای به هیچ روی قابل درک نباشد، به توصیف و پیش‌بینی «فیزیک‌باورانه»^۱ رفتارها بسنده می‌کنیم؛ اگر رمزی در میان باشد که بتواند معنای آن‌ها را آشکار سازد، ناگشوده می‌ماند. از نظر ما، چنین افرادی کاملاً در شمار افراد بشر نیستند؛ ما نمی‌توانیم به یاری نیروی تخیل به دنیاهشان راه یابیم؛ نمی‌دانیم چه فکری در سر دارند؛ آنان (برخلاف تصور ویکو و هر دو که گمان می‌کردند تمام افراد بشر با هم برادرند) برادران ما

1. physicalist

نیستند؛ در بهترین حالت هم نمی‌توانیم به نحوی مبهم حدس بزنییم اعمالشان با چه هدفی صورت می‌گیرد. سپس به راستی ناچاریم خودمان را به گزارش‌های رفتارگرایانه دربارهٔ واقعیات عریان و بدون توضیح محدود کنیم، یا حداکثر، به زبان نسبیت‌گرایی صرف توسل جوییم، در حدی که هدف‌های این افراد، یعنی آنچه به نوعی هدف به شمار می‌آید، به کلی بی‌ارتباط با هدف‌های خودمان به نظر می‌رسد. تکرار می‌کنم: کثرت‌گرایی - قیاس‌ناپذیری و، گاهی، ناسازگاری هدف‌های عینی - همان نسبیت‌گرایی نیست؛ به طریق اولی ذهنیت‌باوری هم نیست، به آن تفاوت‌های از میان نرفتنی مواجهات احساسی هم ارتباطی ندارد که برخی از پوزیتیویست‌ها، عاطفه‌انگاران،^۱ اگزیستانسیالیست‌ها، ملی‌گرایان و در واقع جامعه‌شناسان نسبیت‌گرا و انسان‌شناسان شرح خود را بر آن‌ها استوار کرده‌اند. این آن‌گونه نسبیت‌گرایی است، که به عقیدهٔ من، موتسکیو، ویکو و هر در در بندش نبوده‌اند.^۲ این نکته در مورد دیگر منتقدان ارتجاعی‌تر عصر روشنگری هم به همین اندازه صادق است، برای مثال در مورد یوستوس موزر در بحث انتقادی‌اش علیه اشاره‌های تحقیرآمیز ولتر به انواع بی‌معنای قوانین و عرف‌ها در امیرنشین‌های کوچک آلمانی؛ یا در مورد کیفرخواست برک علیه وارن

1. emotivists

۲. واضح است که اندیشمندانی مانند منتقدان عصر رنسانس را، که بنا بر تحلیل‌های تاریخی و زبان‌شناختی، تقلبی بودن عطیهٔ قسطنطین را افشا کردند، یا ویکو را که به همین شیوه افسانهٔ سرچشمهٔ آتنی الواح دوازده‌گانه روم کهن را از اعتبار انداخت، به هیچ وجه نمی‌توانیم به گونه‌ای سوء تعبیر فرهنگی مبتذل متهم کنیم. در واقع، بیان اصل اساسی این گونه نسبیت‌گرایی، که مدعی در بر گرفتن تمام ادعاهای ممکن در مورد واقعیت است، هیچ امکانی برای تعیین وضعیت خود این اصل باقی نمی‌گذارد، زیرا این اصل باید بیرون از تمام مقوله‌هایی قرار گیرد که خودش آن‌ها را روی هم رفته در برگیرندهٔ تمام آن مواردی می‌داند که می‌توان مدعی شد. بحث بیش‌تر در مورد این گونه تعمیم‌های به خود راجع یا خود مرجع، مسائلی فلسفی - منطقی به میان می‌آورد که از گسترهٔ این مقاله بیرون است.

هیستینگز^۱ که وی را به پایمال کردن شیوه‌های سنتی زندگی بومیان هند متهم می‌کرد. در پی آن نیستم که درباره اعتبار عینیت‌باوری یا کثرت‌گرایی آنان داوری کنم، تنها مایلم این رخدادها را گزارش دهم. من هیچ حدسی نمی‌زنم، هیچ پیشنهادی ندارم، هیچ چیزی را تحمیل نمی‌کنم، [تنها] گزارش می‌دهم.^۲ اگر این پدران تاریخ فرهنگی در زمینه ارزش‌ها و عمل نسبت‌گرا نیستند، حتی در زمینه شناخت هم کثرت‌گرا نیستند. این که مقوله‌ها، برداشت‌ها و روش‌های پژوهشی ما هم، مانند مقوله‌ها، برداشت‌ها و روش‌های پژوهشی فرهنگ‌های دیگر، دچار قید و بندهای فرهنگی‌اند، و، بنابراین، بیش از مقوله‌ها، برداشت‌ها و روش‌های پژوهشی دیگر معتبر نیستند، باعث نشده است که ویکو گمان برد که ما نمی‌توانیم در برخی از زمینه‌ها به یقین (certum) برسیم، چه رسد به حقیقت قابل اثبات (verum). این گفته در مورد هردر هم صادق است. آن دو با وجود تمام فضل و دانششان بیشتر متخصصانی در زمینه فلسفه تاریخ بودند تا پژوهشگران تاریخ؛ آنان حتی به جدیدترین سلاح‌های انتقادی زمانه خویش مجهز نبودند - آنان استادانی نکته‌بین مانند موراتوری^۳ در عصر ویکو، یا میثائلیس،^۴ اشلوتسر^۵ و هاین^۶ در عصر هردر نبودند. نه از آخرین روش‌های بازسازی علمی عصر خود بهره گرفتند نه در باره آن‌ها تردید کردند. ویکو اذعان داشت که نوشته‌های هرودوت مملو از افسانه‌ها و داستان‌هاست (که البته این افسانه‌ها و داستان‌ها آبی در خور توجه به آسیاب رمزگشایی کتاب علم جدید ریخته‌اند) در حالی که

۱. Warren Hastings: نخستین و مشهورترین فرماندار کل انگلیسی هندوستان در سال‌های ۱۷۷۲ تا ۱۷۸۴. پس از بازگشت هیستینگز به انگلستان، ادموند برک، نماینده مشهور حزب ویگ در مجلس، کیفرخواستی علیه او تنظیم کرد. در نهایت حکم برائت وی صادر شد. - م.

2. Je ne suppose rien, je ne propose rien, je n'impose rien, j'expose.

۳. [Ludovico Antonio] Muratori: تاریخ‌نویس ایتالیایی (۱۶۷۲ - ۱۷۵۰). - م.

4. Michaelis

5. Schlözer

۶. [Christian Gottlob] Heyne: استاد آلمانی و رئیس کتابخانه دانشگاه گوتینگن

(۱۷۲۹ - ۱۸۱۲). - م.

نوشته‌های توسیدید بسیار دقیق‌تر و قابل اعتمادتر است. هر در با حقیقتِ ناظر به واقع کتاب مقدس یا اِداها^۱ سر و کار نداشت، بلکه تنها آن گونه تجربه اجتماعی یا روحی و معنوی برایش مطرح بود که این آثار بیان طبیعی‌اش بودند. در آثار هیچ یک از آن دو اثری از جامعه‌شناسی شناخت (Wissenssoziologie) دیده نمی‌شود. در زمینه حقیقت ناظر به واقع آنان با جنبش روشنگری هم عقیده‌اند: تنها یک حقیقت وجود دارد، نه شماری بسیار، و این حقیقت در تمام جهان برای تمام مردم یکی است، و این همان چیزی است که افراد خردمند تأیید می‌کنند و روش‌های انتقادیشان از آن پرده بر می‌دارد. بنابراین، افسانه‌ها، داستان‌ها، شعرها، آداب و رسوم، قاعده‌ها و درهایی که به فرهنگ گذشته گشوده می‌شوند، به معنای حقیقی کلمه (در برابر معنای شاعرانه آن) حقیقت ندارند، و در آرای هیچ یک از این دو اندیشمند، تا آن جا که به قلمرو امور واقع و رخدادها مربوط می‌شود، نه تنها اثری از نسبیت‌گرایی نیست، بلکه بیش از آن اندازه کثرت‌گرایی هم که در آثار نظریه‌پردازترین نویسندگان دایرة‌المعارف وجود دارد، دیده نمی‌شود. این فکر که خود مفهوم امر واقع مسئله‌آفرین و پیچیده است، این که تمام امور واقع (همان گونه که، برای مثال، گوته شرح داده است) نظریه‌ها، یا نگرش‌های ایدئولوژیکی درگیر قید و بندهای اجتماعی را در بر دارند، به نظر می‌رسد با نگرش آنان همان قدر فاصله دارد که با نگرش رانکه. امکان داشت هر در هم این دیدگاه وی را ابراز کند که در نظر خداوند تمام دوره‌ها یکسان است: زیرا این احساس به شکلی انکارناپذیر کثرت‌گرایانه است.

برای شرح و بسط کامل ایده‌های آگاهی کاذب، تحریف ایدئولوژیکی یا روان‌شناختی ماهیت حقیقت عینی، روابط پیچیده بین امر واقع و تفسیر، واقعیت و اسطوره، نظریه و عمل، و همچنین برای تمایز قائل شدن بین قوانین

۱. Eddas: مجموعه‌ای از دو جلدی از ادبیات ایسلند متعلق به سدهٔ سیزدهم میلادی که معمولاً آن را به دو بخش قدیم (نثر) و جدید (نظم) تقسیم می‌کنند. - م.

نقض ناشدنی طبیعت و قوانین و مقررات «شیءواره شده» ولی قابل نقض ساخته بشر که بر رفتار ما حکمفرماست، باید منتظر هگل و پیروان جناح چپ وی، از جمله مارکس جوان، باشیم. شاید به نظر ما، که پس از مارکس و ماکس وبر زندگی می‌کنیم، غریب بیاید که موضوع نسبیت معرفت ما به گذشته، چگونگی به فکر منتقدان تاریخ‌باور فرانسه در عصر روشنگری فرانسه نرسیده است؛ ولی خود این حیرت از نظر تاریخی نابگاه است. شاید پیش از این مقوله‌های شناخت از هم متمایز شده بودند، ولی این تمایز در مورد انواع شناخت صدق نمی‌کرد که، همانند سبک‌های زندگی و اندیشه، آب و هوا، نژاد یا طبقه یا هرگونه صورت‌بندی اجتماعی یا روانی دیگر به طور کامل یا به صورت محدود، تعیین‌کننده آن‌هاست.

به فرضیه اولیه‌ام برمی‌گردم: نسبیت‌گرایی یگانه بدیل آن چیزی نیست که لاجوی گرایش به همشکلی می‌نامید. نسبت دادن نسبیت‌گرایی به منتقدانی که «فیلسوفان» پاریس را به خطای تاریخی متهم کردند، به نظر من خود، خطایی تاریخی است. آن‌گونه نسبیت‌گرایی که این چنین به شدت تاریخ‌دانان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان و فیلسوفان تاریخ را، در طول صد سال گذشته نگران کرده است، اگر نگوییم تماماً، اغلب، میراث مکتب‌های اندیشه‌ای بوده است که فعالیت افراد بشر را بیش‌تر نتیجه نیروهای خفیه و گریزناپذیر می‌دانسته‌اند که باورهای اجتماعی آشکار و نظریه‌های نمایان، توجیه و دلیل تراشی برای آن‌هاست - این باورها و نظریه‌ها هیئت‌هایی مبدل هستند که باید به کنه آن‌ها پی‌بیریم و ماهیتشان را افشا کنیم. این میراث مارکسیسم، روان‌شناسی اعماق،^۱ جامعه‌شناسی پارتو،^۲ زیمل یا مانهایم است - عقایدی که به نظر می‌رسد که اندیشه اندیشمندان سده هجدهم، در

۱. depth psychology: هرگونه نظام روان‌شناسی، نظیر روانکاوی، که با روندهای ناخودآگاه

سروکار دارد. - م.

۲. [Vilfredo] Pareto: اقتصاددان و جامعه‌شناس ایتالیایی (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳). - م.

پاریس و لندن و دیگر مناطقی که از نظر فرهنگی به آن‌ها وابسته بودند، و همین‌طور اندیشه منتقدانشان در ایتالیا و آلمان به ندرت نسبت به آن‌ها – حتی نسبت به شکل ابتدایی این عقاید – آگاهی نظام‌یافته‌ای داشته است. جان استوارت میل زمانی یادآور شد که «کیفیت نازل پیشرفت کنونی بشر تقریباً به ما اجازه نمی‌دهد که برای در ارتباط قرار دادن افراد بشر با کسانی متفاوت با خودشان، و همین‌طور با شیوه‌های اندیشه و کردار بی‌شبهت به شیوه‌هایی که در میانشان مرسوم است، ارزش زیادی قائل شویم... این‌گونه ارتباط همواره، و به شکلی غریب در عصر حاضر، یکی از منابع اصلی پیشرفت بوده و هست.»^۱ اگر واژه «معرفت» را جایگزین واژه «پیشرفت» کنیم، این گفته به نظری می‌انجامد که چه بسا برخی از منتقدان اندیشمندان عصر روشنگری (و شاید بسیاری از ما در عصر حاضر) با آن مخالف نباشند.

1. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Book 3, chapter 17, section 5; vol. 3, p. 594, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto/London, 1981 –).

ژوزف دو مستر و خاستگاه فاشیسم

شاه، سلحشوری است

با شخصیتی برجسته

که مستر در باره اش می نویسد:

شاه یعنی دژخیم

ویکتور هوگو، سرودهای خیابان ها و جنگل ها^۱

ولی حالا وقت آن نیست که در باره این جور چیزها پافشاری کنیم

دوران ما هنوز پختگی لازم را برای رسیدگی به این مسائل ندارد...

ژوزف دو مستر، شب نشینی های سن پترزبورگ^۲

۱

نویسندگان تاریخ اندیشه های سیاسی یا دینی معمولاً شخصیت و دیدگاه ژوزف دو مستر را گیج کننده و پیچیده تلقی نکرده اند. در عصری که پیوند عقیده ها و نگرش های به ظاهر ناسازگار و مشتق از سنت های تاریخی

1. Book 1 («Jeunesse», VI, 17 («A un visiteur parisien»). 2nd stanza: p. 958 in *Oeuvres complètes: Poésie II*, ed. Jean Gaudon (Paris, 1985).

۲. از این پس با نام *Soirées de Saint-Petersbourg* به *Les Soirées de Saint-Petersbourg* ارجاع می دهیم. ارجاعات به قطعات نقل شده از مستر با اعدادی می آیند که به ترتیب جلد و صفحه را در مجموعه آثار او (*Complètes de J. de Maistre, Oeuvres*) نشان می دهند که مشتمل بر چهارده جلد به علاوه نمایه است (7- 1984, Lyon/Paris). در چاپ های بعدی این کتاب تغییری صورت نگرفته است. پس، ارجاع این قطعه به این صورت است: V, 26.

ناهمگن، شماری از شخصیت‌های گوناگون را به وجود آورد که پیچیده‌تر و تناقض‌آمیزتر از آن بودند که بتوانیم آن‌ها را در مقوله‌هایی معمولی بگنجانیم، نوشته‌های مستر به شکلی استثنایی، ساده، منسجم و روشن به شمار می‌رود. تاریخ‌نویسان، زندگینامه‌نویسان، نظریه‌پردازان سیاسی، نویسندگان تاریخ اندیشه‌ها و عالمان الهی برای انتقال جو سیاسی و اجتماعی اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم، ویژگی خاص هر دوره‌گذار بین نگرش‌هایی به شدت متفاوت، نکته‌سنجی بسیاری از خود نشان داده‌اند. نمایندگان بارز این نگرش‌ها شخصیت‌های از نظر روانی پیچیده‌کسانی هستند مانند گوته و هردر، شالایرماخر^۱ و فریدریش شلگل^۲، فیشته و شیلر^۳، بنیامین کنستان^۴، شاتوبریان^۵، سن - سیمون، استاندال^۶، الکساندر اول تزار روسیه، و در واقع خود ناپلئون. احساس برخی از ناظران معاصر را شاید تا حدودی نقاشی مشهور بارون گرو^۷ از ناپلئون در نبرد آیلاو^۸ به ما منتقل کند، تابلویی که اکنون در موزه لوور است. در تابلوی مرد سرنوشت^۹ اسب سواری ناشناس را می‌بینیم، سواری غریب و مرموز که زمینه پشت سرش هم به همان اندازه غریب و اسرارآمیز است. این سوار با نیروهایی پنهان در تماس است، مرد سرنوشت است که از جای مشخصی نمی‌آید، و بر طبق قوانین غیبی حرکت

۱. Friedrich Schleiermacher: عالم الهی آلمانی (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴). - م.

۲. Friedrich Schlegel: فیلسوف و منتقد آلمانی (۱۷۷۲ - ۱۸۲۹). - م.

۳. [J.C. Friedrich von] Schiller: شاعر، تاریخ‌نویس و فیلسوف آلمانی (۱۷۵۹ - ۱۸۰۵). - م.

۴. Benjamin Constant: سیاسی‌نویس سوییسی تبار فرانسوی (۱۷۶۷ - ۱۸۳۰). - م.

۵. [François René de] Chateaubriand: نویسنده و سیاستمدار فرانسوی (۱۷۶۸ - ۱۸۴۸). - م.

۶. Stendhal: نویسنده فرانسوی (۱۷۸۳ - ۱۸۴۲). - م.

۷. [Antoine Jean] Gros: نقاش فرانسوی (۱۷۷۱ - ۱۸۳۵) که بیش‌تر به خاطر تابلوهایی که از جنگ‌های ناپلئون کشید شهرت یافت. - م.

۸. Battle of Eylau: از جنگ‌های ناپلئون که به سال ۱۸۰۷ در شهر آیلاو واقع در پروس شرقی درگرفت. - م.

9. *L'homme fatal*

می‌کند که تمام انسان‌ها و در واقع تمام طبیعت تابع آن‌ها هستند. او قهرمان کم‌نظیر رمان‌های سبک باروک آن زمانه - ملامت، راهب،^۱ و اوپرمان^۲ - است و حالتی نو، جالب، اهریمنی و بسیار هولناک دارد.

در تاریخ فرهنگ غرب این دوره را معمولاً در عین حال هم اوج دورانی طولانی از بسط الگوهای کهن در اندیشه و هنر دانسته‌اند، که اساسش مشاهده و تأمل عقلانی و تجربه است؛ و هم تحت تأثیر - و در واقع بیشتر تر مظهر - نوعی طرز فکر جدید و ناآرام به شمار آورده‌اند که به شدت در پی در هم شکستن قالب‌های کهن و محدودکننده است، نوعی دل‌مشغولی عصبی همراه با حالت‌هایی از آگاهی ذهنی پیوسته در حال تغییر، و اشتیاقی به آنچه حد و حدودی ندارد و قابل توصیف نیست، به جنبش و تغییر و تحول دائمی، تلاشی برای بازگشت به سرچشمه‌های فراموش‌شده زندگی، تلاشی پرشور برای ابراز وجود فردی و جمعی، جستجویی برای یافتن ابزارهایی به منظور بیان اشتیاقی ارضانشدنی به هدف‌هایی دست‌نیافتنی. این دنیای مکتب رمانتیک آلمانی است، دنیای واکنرودر^۳ و شلینگ،^۴ تیک و نوالیس، و همین‌طور دنیای اشراقیون^۵ و پیروان سن - مارتن.^۶ این دنیا تلاش خود را صرف طرد تمام چیزهای آرام، استوار، واضح و قابل فهم می‌کند، و واله و شیدای ابهام، تاریکی، ضمیر ناآگاه، و نیروهایی پنهانی است که هم بر روح فرد و هم بر طبیعت بیرون فرمان می‌رانند. این دنیایی است تحت تأثیر اشتیاق به یکی شدن اسرارآمیز این دو دنیا، و کششی مقاومت‌ناپذیر به سوی مرکز دست‌نیافتنی جهان - اصل و چکیده تمام چیزهای آفریده‌شده و آفریده‌نشده؛ حالتی مرکب از بی‌تفاوتی ریشخندآمیز و نارضایتی،

۱. *The Monk*، اثر متیو لویس. - م.

۳. [Wilhelm Heinrich] Wackenroder: نویسنده و منتقد آلمانی و از پایه‌گذاران مکتب رمانتیسم (۱۷۷۳ - ۱۷۹۸). - م.

۴. [Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling: فیلسوف آلمانی (۱۷۷۵ - ۱۸۵۴). - م.

5. illuminists

6. Martinists

مالیخولیای شدید و احساس تعالی، شکست و ناامیدی، و با این حال سرچشمه تمام بینش‌ها و الهام‌های واقعی که در عین حال هم ویرانگرند هم سازنده. این روندی است که به تنهایی تمام تضادهای ظاهری را با خارج کردنشان از چارچوب اندیشه معمولی و استدلال عقلانی حل (یا منحل) می‌کند، و به این ترتیب آن تضادها را به کمک بینشی خاص، که گاهی آن را همان قوه تخیل دانسته‌اند، و در مواقعی دیگر به کمک نیروهای خاص بینش فلسفی، به «منطق» یا «ذات درونی» تاریخ بدل می‌کند - «آشکار شدن تدریجی» نوعی روند رشد که از دیدگاه متافیزیکی قابل درک است، و از تفکر سطحی ماده‌گرایان، تجربه‌باوران و آدم‌های معمولی پنهان مانده است. این دنیای نبوغ مسیحیت،^۱ اوبرمان، و هاینریش فون اوفتردینگن،^۲ و ولدمار،^۳ دنیای لوسیند^۴ شلگل و ویلیام لاول^۵ تیک و دنیای کولریج^۶ و زیست‌شناسی و روان‌شناسی جدیدی است که گفته می‌شود آموزه طبیعت‌شلینگ الهام‌بخش آن‌ها بوده است.

تقریباً تمام زندگینامه‌نویسان و مفسرانی که در باره ژوزف دو مستر مطالبی نوشته‌اند می‌گویند که وی به این دنیا تعلق نداشت. او از طرز فکر رمانتیک متنفر بود. او هم مانند شارل مورا^۷ و تی. اس. الیوت^۸ از مفاهیم سه‌گانه مکتب کلاسیک، حکومت پادشاهی، و کلیسا دفاع می‌کرد. او مظهر طرز فکر قابل فهم کلیسای کاتولیک رم بود، که نقطه مقابل روحیه پیچیده آلمانی به‌شمار می‌رفت. در دنیایی که تاریک و مبهم است او دقیق و قاطع به نظر می‌رسد؛ در جامعه‌ای که در آن مذهب و هنر، تاریخ و اسطوره‌شناسی، آموزه اجتماعی، متافیزیک و منطق به طرزی تفکیک‌ناپذیر، درهم و بغرنج به نظر می‌آیند، او به

1. *Le Genie du christianisme*2. *Heinrich von Ofterdingen*3. *Woldemar*4. *Lucinde*5. *William Lovell*

۶. [Samuel Taylor] Coleridge: شاعر انگلیسی (۱۷۷۲ - ۱۸۳۴). - م.

7. *Charles Mauras*

۸. T.S. Eliot: شاعر و نمایشنامه‌نویس آمریکایی - انگلیسی (۱۸۸۸ - ۱۹۶۵). - م.

طبقه‌بندی و تمایز نهادن می‌پردازد و به شدت و قاطعیت به تمایزات خویش پای‌بند می‌ماند. او مرتجعی است کاتولیک، عالم و از طبقه اشراف – فرانسوی، کاتولیک و نجیب‌زاده – از آموزه‌ها و اعمال انقلاب فرانسه به یک اندازه خشمگین است، با قاطعیتی یکسان، با خردگرایی و تجربه‌گرایی، آزادیخواهی، فن‌سالاری و دموکراسی برابری‌خواه مخالفت می‌کند، با جدایی دین و دولت، و هرگونه مذهب غیرفرقه‌ای و نهادینه‌نشده سر‌عناد دارد؛ شخصیتی قدرتمند و واپس‌گراست که ایمان و روشش را از آباء کلیسا و آموزش‌های فرقه یسوعیان برگرفته است. «هوادار پرشور حکومت مطلقه، مدافع شدید حکومت دینی، طرفدار سرسخت حکومت موروثی، پیام‌آور تثلیث هولناکِ مرکب از پاپ، شاه و دژخیم، همیشه و همه جا مدافع دشوارترین، تنگ‌نظرانه‌ترین و انعطاف‌ناپذیرترین نوع جزم‌گرایی، چهره‌ای اهریمنی از دل قرون وسطی که از یک سو علامه‌ای فاضل و از سوی دیگر»^۱ بازجو و از سویی هم دژخیم [است] این خلاصه‌ای است که امیل فاگه^۲ از خصوصیات مستر به دست می‌دهد. «مسیحیت مورد نظر وی مبتنی بر رعب و وحشت، اطاعت بی چون و چرا، و دین دولتی است»؛^۳ ایمان وی «نوعی بی‌دینی بزرگ شده» است.^۴ او یک رومی قرن پنجمی است، غسل تعمیدش داده‌اند، ولی همچنان رومی است، گاهی هم «از پاسداران واتیکان به نظر می‌رسد».^۵ ساموئل روشبلاو، یکی از ستاینده‌هایش، از «مسیحیت مبتنی بر رعب و وحشت وی»^۶ سخن می‌گوید. گئورگ براندس، منتقد معروف

1. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1st series (Paris, 1899), p.1.

2. Émile Faguet: تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۸۴۷ – ۱۹۱۶). – م.

3. *ibid.*, p. 59.

4. *ibid.* («un paganisme un peu 'nettoyé'»).

5. *ibid.*, p. 60.

6. Rocheblave, «Étude sur Joseph de Maistre», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312.

دانمارکی، که به پژوهشی دقیق در مورد ژوزف دو مستر و زمانه‌اش پرداخته است، او را نوعی فرمانده ادیب هنگ پیاده‌نظام پاپ و فردی مسیحی تنها به معنای کسی می‌خواند که به دنبال تجارت آزاد یا نظام حمایتی است.^۱ ادگار کینه^۲ در مورد خدای مستر می‌گوید: «خدایی سنگدل که دژخیم یاری‌اش^۳ را می‌دهد؛ مسیحی که یکسره نقش می‌کند.»^۴ «کمیته نجات ملی» ایفااستاندال (که معلوم نیست آثار مستر را خوانده است یا نه) او را «دوست دژخیم»^۵ می‌خواند؛ و رنه دومیک او را «عالم الهی فاسد»^۶ می‌نامد.

در واقع تمام این‌ها انواعی از مجموعه تصویرهایی است که به طور کلی سنت - بوو^۷ ابداع کرد، فاگه استمرار بخشید، و نویسندگان کتاب‌های اندیشه‌های سیاسی با وفاداری به بازگو کردنشان پرداختند. مستر را در قالب هوادار متعصب حکومت پادشاهی و حامی متعصب‌تر اقتدار و مرجعیت پاپ تصویر کرده‌اند، فردی مغرور، مرتجع و انعطاف‌ناپذیر، با اراده‌ای قوی و قدرتی غیرعادی در زمینه نتیجه‌گیری دقیق از فرضیه‌های جزمی و رسیدن به نتیجه‌هایی افراطی و ناخوشایند؛ فردی توانا در تدوین پارادوکس‌هایی از نوع

1. Georg Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*, English trans. (London, 1901-5), vol. 3, *The Reaction in France*, p. 112.

۲. Edgar Quinet: تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۸۰۳-۱۸۷۵). م.

۳. Committee of Public Safety: کمیته‌ای که در ۶ آوریل ۱۷۹۳ با اختیارات بسیار در فرانسه تشکیل شد و به صورت بازوی اصلی دولت درآمد و ملزم به رعایت محدودیت‌های قانون اساسی نبود. م.

4. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (Paris, 1845), pp. 357-8.

5. *Correspondence de Stendhal* (1800-1842). ed. Ad. Paupe and P. A. Cheramy (Paris, 1908), vol. 2. p. 389.

6. René Doumic, *Études sur la Littérature française*, first series (Paris, 1896), p. 216.

۷. به ویژه نگاه کنید به

«Joseph de Maistre» (1843) in *Portraits littéraires*, pp. 385-466 on *Oeuvres*, ed. Maxime Leroy (Paris, 1949-51), vol. 2; and «Lettres et opuscules inédit de Joseph de Maistre» (2 June 1851): pp. 192-21 in *Causeries du lundi* (Paris, [1926-42]), vol. 4.

آن‌هایی که تاکیتوس عنوان می‌کرد، استاد بی‌همتای نثر فرانسوی، یکی از حکیمان قرون وسطایی که دیر به دنیا آمد، ارتجاعیِ خشمگین، مخالفی بی‌رحم که هدفش کشتن بود، و یهوده در پی آن که به یاری قدرت فوق‌العاده نثرش مانع پیشرفت تاریخ شود، فردی که به شکلی بارز نابهنجار، مخوف، منزوی، عیبجو، حساس و سرانجام غمزده بود؛ در بهترین حالت او را بزرگ‌زاده‌ای با سرنوشتی مصیبت‌بار دانسته‌اند که در برابر دنیای سرشار از حيله و نیرنگ مقاومت، و آن را محکوم می‌کرد، دنیایی که به شکل وصله‌ای ناجور در آن زاده شده بود؛ و در بدترین حالت او را فردی انعطاف‌ناپذیر، مرتجع، و نافرمان دانسته‌اند که عصر زیبایی جدید را به باد دشنام می‌گرفت، عصری که او بیش از آن درگیر اعتقادات خویش بود که آن را بفهمد و خودسرتر از آن که احساسش کند.

آثار مستر را بیش‌تر جالب تلقی کرده‌اند تا مهم: آن‌ها آخرین تلاش‌های مذبوحانهٔ فئودالیسم و قرون وسطی برای مقاومت در برابر پیشرفت بودند. او واکنش‌های شدیدی برانگیخت: منتقدانش به ندرت توانسته‌اند جلوی احساسشان را بگیرند. محافظه‌کاران او را قهرمان محکوم به فنای آرمانی نافرجام دانسته‌اند، و آزادیخواهان وی را ابله یا بازماندهٔ نفرت‌انگیز نسلی قدیم‌تر یا بی‌رحم‌تر به شمار آورده‌اند. هر دو جناح توافق دارند که روزگار وی سر آمده است، و دنیایش هیچ ارتباطی با هیچ یک از مسائل معاصر یا آینده ندارد. این دیدگاه مشترک لامنه^۱ (که زمانی از متحدان وی بود)، ویکتور هوگو، سنت - بوو، براندس، جیمز استیون، آمورلی^۲ و فاگه است، که او را همچون قدرتی از پا درآمده کنار می‌گذارند. نام‌آورترین منتقدان مستر در

۱. [Félicité de] Lamennais: نویسندهٔ فرانسوی (۱۷۸۲ - ۱۸۵۴). - م.

۲. James Stephen: تاریخ‌نویس انگلیسی هندی‌تبار (۱۸۲۹ - ۱۸۹۴). - م.

۳. [John Viscount] Morley: فیلسوف فرانسوی سدهٔ هجدهم. - م.

سده بیستم، یعنی لاسکی،^۱ گوج^۲ و اومودئو،^۳ هم از این عقیده دفاع می‌کنند، حتی رابرت تریومف،^۴ زندگینامه‌نویس معاصر مستر، که معتقد است او نابهنگام و غیرمتعارف، و در عین حال در عصر خودش تأثیرگذار بوده، ولی جلوه‌ای حاشیه‌ای و نابهنجار داشته است.^۵

این ارزیابی، که در دنیایی با دردسر و دغدغه کم‌تر به قدر کافی قابل فهم است، از نظر من روی هم رفته نارساست. شاید مستر به زبانی قدیمی سخن گفته باشد، ولی محتوای آنچه برای گفتن داشت بر آینده دلالت دارد. او در مقایسه با معاصران ترقی‌خواه خویش، یعنی کنستان، مادام دو استال،^۶ جرمی بنتام،^۷ و جیمز میل،^۸ تازه اگر نخواهیم از افراطی‌ها و آرمان‌گرایان سخن بگیریم، از جهاتی بسیار متجدد بوده است، و پیش از زمانه خود به دنیا آمده است، نه پس از آن. اگر اندیشه‌هایش تأثیری گسترده‌تر بر جا نگذاشته‌اند (و جز در میان کاتولیک‌های معتقد به برتری مطلق پاپ و اشراف ساوویی^۹ که کاوور^{۱۰} از میانشان برخاست، نشان زیادی از آن‌ها باقی نیست)، دلیلش این است که، در روزگار وی، آن کشور پذیرای آن افکار نبود. آموزه مستر، و از آن

۱. [Harold] Laski: عالم و استاد انگلیسی علوم سیاسی (۱۸۹۲ - ۱۹۵۰). - م.

۲. [George] Gooch: تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۸۷۳ - ۱۹۶۸). - م.

3. Omodeo

4. Robert Triomphe

۵. ولی ریچارد لوبرون، زندگینامه‌نویس کانادایی مستر، و همین طور امیل سیورن (Émile Cioran) این عقیده را قبول ندارند. در واقع من هم آن را باور ندارم. کاش می‌شد به همین سادگی از کنار موضوع بگذرم، ولی غم‌انگیزترین رخدادهای قرن ما این حالت را تأیید نمی‌کنند. نگاه کنید به

Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant* (Kingston and Montreal, 1988); E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire: A propos de Joseph de Maistre* (Montpellier, 1977).

۶. Madame de Staël: نویسنده فرانسوی (۱۷۶۶ - ۱۸۱۷). - م.

۷. Jeremy Bentham: فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲). - م.

۸. James Mill: فیلسوف، عالم اقتصاد سیاسی و مورخ اسکاتلندی (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶). - م.

9. Savoyard

۱۰. [il conte Camillo Bensodi] Cavour: آزادیخواه ایتالیایی (۱۸۱۰ - ۱۸۶۱). - م.

مهم‌تر نگرش ذهنی وی، باید یک سده بعد مطرح می‌شد (همان‌گونه که به شکلی بسیار خطرناک مطرح شد). این فرضیه، در نگاه نخست، ممکن است مانند هر پارادوکسی که مستر را به خاطرش ریشخند کردند، بی‌معنا جلوه کند؛ روشن است که اگر بخواهیم آن را موجه جلوه دهیم نیاز به دلایلی داریم. این بررسی تلاشی برای فراهم آوردن آن دلایل است.

۲

در خلاقانه‌ترین سال‌های زندگی مستر، مهم‌ترین مسئله در ذهن عموم مردم شکل خاصی از این پرسش کلی بود که بهترین راه فرمان راندن بر افراد بشر کدام است. انقلاب فرانسه مجموعه عظیم راه حل‌های خردگرایانه را که با فصاحتی پرشور، در طول دهه‌های پایانی سده هجدهم مطرح شده بود بی‌اعتبار ساخت. این پرسش مطرح بود که چه چیزی باعث ناکامی آن شده است؟ انقلاب کبیر رخدادی بی‌همتا در تاریخ بشر بود، شاید تنها به این سبب که از زمان پیدایش مسیحیت، قاطعانه‌ترین چرخش معکوس و ارادی در شیوه کلی زندگی بشر در غرب بود که پیش‌بینی و در باره‌اش بحث شد. به جا بود کسانی که این انقلاب زندگیشان را ویران کرده بود آن را مصیبتی توجیه‌نشدنی، بروز ناگهانی فساد و دیوانگی توده، انفجار خشم شدید الهی، یا تندری اسرارآمیز در آسمانی صاف بدانند که ارکان دنیای کهن را از جا برکنند. تردیدی نیست که در نظر سلطنت‌طلبان متحجرت‌تر یا ابله‌تر تبعیدی به لوزان،^۱ کوبلنتس^۲ یا لندن، اوضاع احتمالاً چنین بود. ولی به چشم نظریه‌پردازان طبقه متوسط، و تمام آن کسانی که، از هر طبقه‌ای که بودند، تحت تأثیر تبلیغات مداوم روشنفکران افراطی یا آزادیخواه قرار داشتند، این

1. Lausanne

2. Coblenz

انقلاب، دست‌کم در آغازش، نوعی رستگاری بود که مدت‌ها آن را انتظار می‌کشیدند، پیروزی قاطع نور بر ظلمت کهن بود، آغاز مرحله‌ای بود که در آن افراد بشر سرانجام کنترل سرنوشت خویش را پیدا می‌کردند، با به کار گرفتن عقل و علم آزاد می‌شدند، و دیگر قربانی طبیعتی نبودند که چون درست درکش نمی‌کردند سنگدلش می‌نامیدند، دیگر قربانی بشری هم نبودند که تنها زمانی که از نظر اخلاقی یا فکری کور یا گمراه و منحرف بود، ستمگر و ویرانگر می‌شد.

ولی انقلاب این نتیجه مورد نظر را به بار نیاورد، و در سال‌های پایانی سده هجدهم، و آغاز سده نوزدهم، هم برای ناظران بی‌طرف تاریخی، و بیش از آنان برای قربانیان عصر جدید صنعتی اروپا، روز به روز روشن‌تر شد که میزان بدبختی بشر چندان کاهش نیافته است، هر چند مسئولیت سنگین آن تا حدودی از شانه گروهی بر شانه گروهی دیگر افتاده است. در نتیجه، همان‌گونه که انتظار می‌رفت، گروه‌هایی گوناگون تلاش‌هایی برای تحلیل این وضعیت کردند، و بخشی از این تلاش‌ها ناشی از میل واقعی به درک آن وضعیت بود، و بخشی هم ناشی از اشتیاق شدید به تخصیص مسئولیت یا خود را بر حق جلوه دادن. قسمت اعظم تاریخ این تلاش‌ها که به منظور تشخیص دلیل این شکست صورت می‌گرفت، و همین‌طور برای تجویز اقدامات چاره‌ساز، تاریخ اندیشه سیاسی در نیمه نخست سده نوزدهم است. اگر بخواهیم پیامدهای آن را دنبال کنیم به جاهای دوری کشیده می‌شویم. ولی شکل‌های اصلی توضیح، هم انتقادی و هم تدافعی، به حد کافی برای ما آشناست. آزادیخواهان گناه همه چیز را به گردن دوره ترور یا وحشت^۱ یا فرمانروایی توده و خیال‌پردازی‌های رهبران می‌انداختند، که اعتدال و منطق را از میان برداشته بودند. افراد بشر در واقع آزادی، رفاه و عدالت را

۱. سال‌های ۴-۱۷۹۳ در انقلاب فرانسه. - م.

هدف قرار داده بودند، ولی امیال لجام‌گسیخته خودشان (به شکلی اجتناب‌پذیر یا اجتناب‌ناپذیر، بنابر خوش‌بینی یا بدبینی تحلیل‌گر) یا اندیشه‌های ناصوابشان - برای مثال اعتقاد به همخوانی تمرکز قدرت و آزادی فردی - باعث شد که آنان پیش از رسیدن به سرزمین موعود راهشان را گم کنند. سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها با هم توافق نداشتند و بر بی‌توجهی نكوهیدنی به (و در نتیجه ناتوانی در مواجهه با) عوامل اجتماعی و اقتصادی - از همه مهم‌تر، ساختار روابط مالکیت - تأکید می‌کردند، یعنی عواملی که انقلاب‌کنندگان نشان می‌دادند. نوآوران با استعدادی چون سیسموندی^۱ و سن - سیمون توضیحاتی دقیق و بدیع در باره سرچشمه، ماهیت و نتیجه ستیزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عرضه می‌کردند که با روش‌های پیشینیان خردگرای آن‌ها بسیار تفاوت داشت. رماستیک‌های آلمانی دارای گرایش‌های مذهبی و ماورای طبیعی این شکست ناگهانی را به سلطه نوعی نادرست از ایدئولوژی خردگرایانه نسبت می‌دادند که تعبیری بسیار گمراه‌کننده از تاریخ داشت، و دیدگاهش نسبت به سرشت بشر و جامعه، دیدگاهی ماشینی بود. عارفان و اشراق‌باوران، که نفوذشان در دهه پایانی سده هجدهم و آغاز سده بعد بسیار بیش‌تر و گسترده‌تر از آن شده بود که معمولاً انتظار می‌رود، از ناتوانی در فهم نیروهای غیبی و، از آن مهم‌تر، برقراری ارتباط با آن‌ها سخن می‌گفتند که ([به عقیده آنان] بسیار بیش از علت‌های مادی یا اعتقادات آگاهانه) بر سرنوشت افراد بشر و ملت‌ها فرمان می‌راندند. محافظه‌کاران کاتولیک و همین‌طور پروتستان - برک، شاتوبریان، ماله دوپان،^۲ یوهان مولر،^۳ هالر^۴ و متحدانشان - از قدرت و ارزش منحصر به فرد این

۱. [Jean Charles Léonard de] Sismondi: اقتصاددان و تاریخ‌نویس سوییسی (۱۷۷۳ - ۱۸۴۲). - م.

۲. [Jacques] Mallet du Pan: نویسنده فرانسوی سوییسی تبار (۱۷۴۹ - ۱۸۰۰). - م.

۳. Johannes Mueller: طبیعی‌دان آلمانی (۱۸۰۱ - ۱۸۵۸). - م.

شبکه بی‌نهایت پیچیده و تحلیل‌ناشدنی سخن می‌گفتند - هزاران رشته از روابط اجتماعی و روحی مورد نظر برک که به کمک آن‌ها نسل‌های پیاپی نوع بشر از زمان تولد شکل گرفته‌اند و بیش‌تر خصلت‌هاشان را مدیون همین روابط هستند. این اندیشمندان نیروی اسرارآمیز پیشرفت ارثی و سنتی را ستودند؛ آن را به رودخانه پهنآوری تشبیه کردند، که مقاومت در برابر امواجش - آن گونه که «فیلسوفان» ابله فرانسوی که مفهوم‌های انتزاعی فکرشان را پریشان کرده بود اعتقاد داشتند - بی‌تردید بی‌فایده بود، و به احتمال زیاد به خودکشی می‌ماند؛ برخی از آنان هم این گونه مناسبات را به درختی تناور تشبیه کردند که ریشه‌هایش در عمقی نامعلوم فرو رفته است و امکان دستیابی به آن‌ها وجود ندارد، درختی که در سایه شاخه‌های در هم تنیده‌اش رمه بزرگ افراد بشر با آرامش می‌چرند. برخی از برنامه‌یاش مشیتی الهی سخن می‌گفتند که به تدریج در برابر ماگشوده می‌شود، و مراحل پیاپی تاریخی آن چیزی نیست جز مکاشفه‌ای در زمانی لایتناهی، که همیشه با تمام تجلیاتش در علم آفریننده ناپدیدار وجود دارد. این تصویر ذهنی هر چه که بود، نتیجه اخلاقی آن همواره ثابت بود: عقل یا خرد، به مفهوم توانایی انتزاع، یا محاسبه ساده، یا طبقه‌بندی و تحلیل واقعیت و تبدیل آن به جزءهایی اولیه، یا به معنای قوه‌ای که می‌تواند علم تجربی یا استقرایی بشر را توسعه دهد، ساخته و پرداخته تخیل «فیلسوفان» است. این اندیشمندان - خواه آنان که تحت تأثیر فیزیک نیوتنی بودند خواه آنان که آموزه‌های شهودی و برابری خواهانه روسو را پذیرفته بودند - این گونه در باره بشر سخن می‌گفتند، و معتقد بودند که طبیعت، تمام افراد بشر را همسان آفریده است و خصلت‌های اولیه، توانایی‌ها، نیازها و سرشتشان به گونه‌ای است که می‌توانیم به یاری روش‌های عقلانی به آن‌ها پی ببریم و تحلیلشان کنیم. برخی آموزش می‌دادند که تمدن مایه پیشرفت این بشر طبیعی شده است، و برخی هم می‌گفتند که تمدن مانع راه وی بوده است؛ ولی همگی توافق داشتند که

هر گونه پیشرفت، اعم از اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و فکری به برآوردن خواسته‌های بشر وابسته است.

مستر، مانند برک، خود مفهوم واقعیت این موجود را رد می‌کرد. او نوشت:

قانون اساسی ۱۷۹۵، درست مانند قانون‌های پیشین، برای انسان نوشته شده بود. ولی چیزی به نام انسان در دنیا وجود ندارد. در دوران زندگی خویش فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها، روس‌ها و غیره را دیده‌ام؛ به لطف مونتسکیو این را هم می‌دانم که افرادی هم ایرانی هستند. ولی باید بگویم که هرگز در عمرم با انسان روبرو نشده‌ام؛ اگر وجود داشته باشد، برای من ناشناخته است.^۱

علمی استوار بر مفهوم این توهم، پیش از این روند بزرگ جهانی ناتوان بود. تلاش‌هایی که برای تبیین و توضیح آن کردند، و نیز تلاش‌هایی از آن هم بیش‌تر که صورت گرفت تا به یاری فرمول‌هایی که متخصصان علمی به دست داده بودند آن را تغییر دهند یا منحرف کنند مسخره بود، و می‌شد با لبخندی حاکی از تأسف یا تمسخر آن‌ها را نادیده گرفت، تنها اگر تا این پایه مایه رنج و محنت غیرضروری نشده بودند، و در بدترین حالت، جوی‌هایی از خون را جاری نکرده بودند - این تنبیهی بود که تاریخ یا طبیعت یا خداوند برای حماقت و گستاخی بشر در نظر گرفته بود.

تاریخ‌نویسان معمولاً مستر را در شمار محافظه‌کاران می‌آورند. به ما گفته‌اند که او و بونال^۲ نماینده شکل افراطی ارتجاع کاتولیکی هستند: سنت‌گرا، سلطنت‌طلب، کهنه‌پرست، و به شدت وابسته به سنت فکری مدرسی قرون وسطی، مخالف با هر چیزی که نو بود و در دنیای پس از انقلاب اروپا وجود داشت، و بیهوده در پی بازگرداندن حکومت دینی قرون

1. I, 74.

۲. [Louis Gabriel Ambroise] Bonald: فیلسوف فرانسوی (۱۷۵۴ - ۱۸۴۰). - م.

وسطایی پیشاملی گرایانه و پیش‌آزادبخواهانه قدیمی و به شدت تخیلی. این تعریف در مورد بونال کاملاً صادق است. او از همه نظر نمونه کامل عالمی الهی و هوادار پاپ‌سالاری بود. بونال مردی بود با ذهنی ساده و کوتاه‌بین، ذهنی که به موازات زندگی طولانی وی کوتاه‌بین‌تر و پرشورتر شد. او به بهترین و بدترین معنا افسر و نجیب‌زاده بود. از روی خلوص تلاش کرد احکام فکری، اخلاقی و سیاسی برگرفته از نوشته‌های آکویناس^۱ را در مورد موضوعات مطرح در روزگار خودش به کار برد. بونال این کار را به حالتی ماشینی و بدون نرمش، با سرسختی و گاهی با بی‌اعتنایی مغرورانه نسبت به آنچه در عصر خودش مطرح بود انجام می‌داد. او به دیگران می‌آموخت که علوم طبیعی تار و پود دروغ‌های منسجم هستند، و تمایل به آزادی شخصی شکلی از گناه نخستین است، و پایه به دست آوردن هر گونه قدرت دنیوی، خواه شاهان آن را بخواهند خواه مجالس مردمی، طرد کفرآمیز اقتدار الهی است، اقتداری که کلیسای کاتولیک رم تنها نماینده آن است. به این ترتیب غصب قدرت به دست مردم چیزی نیست جز روی دیگر و پیامد مستقیم غصب اولیه و شرارت‌بار آن به دست پادشاهان و وزرای آن‌ها. از نظر بونال، مبارزه - نوشاروی آزادبخواهان - نوعی انکار ترمردآمیز نظم و ترتیب الهی بود، درست همان گونه که طلب معرفت در خارج از باغ‌های مقدس الهیات سنتی تنها تلاش بی‌نظم بخشی از نسلی فاسد و بی‌بند و بار برای دستیابی به احساساتی خشن بود. بونال هم، مانند هواداران پاپ در بحث مهم قرون وسطایی، اعتقاد داشت که تنها نوع حکومت مناسب برای بشر همان حکومت قدیمی اروپایی متکی بر سلسله‌مراتب طبقات و صنف‌ها، بافت‌های اجتماعی تقدس یافته با سنت و ایمان، است که در آن اقتدار غایی دنیوی و معنوی در دستان جانشین مسیح، و شاهان قرار داشت که عاملان

۱. [Thomas] Aquinas: فیلسوف و عالم الهی ایتالیایی (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴). - م.

سرسپرده و فرمانبردار وی بودند. تمام این‌ها در نثری بی‌روح، ملال‌آور و بسیار خسته‌کننده آمده است، و، در نتیجه، زمانی اندیشه‌های بونال وارد نظریه کلی سیاسی مذهب کاتولیک شد، و بی‌تردید در عمل تأثیراتی بر جا گذاشت، ولی امروز آثار وی، و بی‌تردید تا حدودی شخصیتش، بیرون از دنیای روحانیان، همان گونه که شایسته بوده، فراموش شده و مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است.

مستر تا حدود زیادی بونال را، که هرگز ملاقاتش نکرده و تنها با وی نامه‌نگاری کرده بود، می‌ستود و مدعی بود که خود جفت روحانی اوست - این ادعایی است که تمام زندگینامه‌نویسان مستر، و حتی فاگه خطاناپذیر، آن را بیش از حد جدی گرفته‌اند. می‌دانیم که بونال مردی فرانسوی، ولی مستر از اهالی ساووا بود؛ بونال نجیب‌زاده‌ای بود از خانواده‌ای قدیمی، و مستر فرزند حقوقدانی که تازه به رده نجیب‌زادگی رسیده بود؛ بونال سرباز و درباری بود، و مستر در اصل حقوقدان و دیپلمات؛ مستر منتقد مباحث فلسفی و نویسنده‌ای بود با قریحه‌ای استثنایی، و بونال بیش‌تر فضل‌فروش بود و به شکلی آشتی‌ناپذیر وابسته به الهیات یا علوم الهی؛ مستر هوادار پرشور قدرت پادشاهی و در مذاکره و حل و فصل امور دارای تجربه بیش‌تر و مرد عمل بود، بونال عمیقاً فاضل‌تر، بسیار اهل آموزش، و به دور از میهمانخانه‌های اشراف بود که در آن‌ها به شدت از مستر با استعداد و پرشور استقبال می‌کردند و وی را می‌ستودند. ولی این‌ها تفاوت‌هایی به نسبت بی‌اهمیتند. آن‌ها را دو یار جدانشدنی دانسته‌اند، دو رهبر جنبشی واحد، عقاب دوسر جنبش احیای مذهب کاتولیک. این برداشتی است که چند نسل از تاریخ‌نویسان، منتقدان، و زندگینامه‌نویسان که اغلب حرف‌های یکدیگر را تکرار و منعکس می‌کنند، دست به دست هم داده و در اختیار ما گذاشته‌اند؛ ولی به نظر من، این برداشت گمراه‌کننده است. بونال یک قرون وسطایی مکتبی و اهل سیاست بود، یکی از ارکان بازگشت نظام سلطنت، مخوف و شکست‌ناپذیر، ولی در

عصر خودش هم داشت رو به زوال می‌رفت، و مرجع و صاحب‌نظری ملال‌آور، عاری از تخیل، فضل‌فروش و به شکلی خستگی‌ناپذیر جزمی در زمینه واپس‌گرایی بود. ناپلئون به درستی تصور می‌کرد که این حصار دفاعی علیه هر گونه اندیشه انتقادی، هر قدر هم که آشکارا مخالف فرمانروایی وی باشد، در واقع سهمی در تحکیم آن دارد، و، بنابراین، کرسی‌ای را در آکادمی به وی پیشنهاد کرد، و از او دعوت کرد که معلم سرخانه پسرش باشد. مستر برای خودش شخصیتی داشت و اندیشمندی متفاوت بود. البته خشکی اندیشه‌اش به هیچ وجه کم‌تر از خشکی اندیشه‌بונال نبود. اصل اندیشه‌اش هم همان قدر سخت و سرد بود، ولی عقایدش — هم عقاید مثبتش در مورد دنیا و شکلی که از نظر او داشت و همین طور شکلی که امیدوار بود پیدا کند، و هم عقاید منفی‌اش که هدفشان نابود کردن دیگر مکتب‌های اندیشه و احساس بود — جسورانه‌تر، جالب‌تر، بدیع‌تر، خشن‌تر، و در واقع شریانه‌تر از هر اندیشه‌ای بود که در افق محدود اندیشه سلطنت‌طلب بونال مطرح می‌شد. دلیلش این بود که مستر اعتقاد داشت که دنیای کهن دارد از میان می‌رود، در حالی که در اندیشه بونال نشانه‌ای از این فکر نبود؛ و مستر وضعیت هولناک نظم جدیدی را که داشت جانشین دنیای کهن می‌شد درک می‌کرد، در حالی که بونال هرگز توان این کار را نداشت. تعبیر مستر از این وضع — با وجود این که در قالب پیشگویی بیان نشده است — عمیقاً هم‌روزگارانش را وحشت‌زده کرد. ولی نظر مستر پیشگویانه بود، و دآوری‌هایی که در دوره وی به شدت ضد و نقیض به نظر می‌آمدند، در عصر ما تقریباً گفته‌هایی پیش‌پا افتاده‌اند. شاید او از نظر هم‌روزگارانش، و شاید هم از نظر خودش، با آرامش به گذشته کلاسیک و فتودالی چشم دوخته بود، ولی آنچه می‌دید آشکارا منظره‌ای هولناک از آینده بود. اهمیت و جالب بودن مستر در همین است.

ژوزف دو مستر در ۱۷۵۳ در شامبری^۱ به دنیا آمد. او بزرگ‌ترین فرزند در میان ده فرزند رئیس مجلس سنا بود، که بالاترین مقام قضایی دوک‌نشین ساووا را به وی اعطا کرده بودند. ساووا در آن دوره بخشی از قلمرو پادشاهی ساردنی^۲ بود. خانواده مستر از نیس^۳ به آن‌جا آمده بودند و به همین دلیل، مستر در تمام عمر نوعی احساس تحسین نسبت به فرانسه داشت که گاهی آن را در میان کسانی می‌بینیم که در حاشیه یا درست پشت مرز کشوری زندگی می‌کنند که به آن وابستگی خونی یا احساسی دارند و در تمام دوران زندگی نسبت به آن کشور رؤیایی رمانتیک در سر می‌پروراندند. مستر تمام عمر تبعه وفادار فرمانروایان کشورش بود، ولی در واقع تنها به فرانسه عشق می‌ورزید، که (به تقلید از گروتیوس)^۴ آن را «دادگرا نه‌ترین حکومت پادشاهی پس از حکومت ملکوتی پروردگار»^۵ می‌خواند. سرنوشت مقرر داشته بود که وی در فرانسه به دنیا بیاید ولی راهش را در آلپ گم کند و از شامبری سر درآورد.^۶ مستر از آموزش معمولی و متناسب فردی ساوواایی از خانواده‌ای خوب برخوردار شد: به مدرسه یسوعیان رفت، و عضو فرقه‌ای غیرروحانی شد که یکی از وظایفش غمخواری مجرمان بود و به ویژه این که در مراسم اعدامشان حاضر شوند و آخرین کمک و تسلی را به آن‌ها ارزانی دارند. شاید به این دلیل بود که اندیشه‌هایش انباشته از تصویر سکوی اعدام بود. او مفاهیم

۱. Chambéry: شهری در جنوب شرقی فرانسه. - م.

2. Sardinia

3. Nice

۴. [Hugo] Grotius: حقوق‌دان و دولتمرد هلندی (۱۵۸۳ - ۱۶۴۵). - م.

5. I, 18.f

6. *Correspondence diplomatique de Joseph de Maistre 1811-1817*, ed. Albert Blanc (Paris, 1860), vol. 1. p. 197.

از این پس تحت عنوان *Correspondence diplomatique* به آن اشاره می‌کنیم.

مشروطه‌خواهی و فراماسونری را (که نخست به نوعی تحسین و بعدها به کلی محکوم کرد) کمی سنجید، و پا بر جای پای پدرش گذاشت و در سال ۱۷۸۸ سناتور ساووا شد.

همدلی مستر با فراماسون‌های بسیار معتدل ساووا، اثری بر بینش وی برجا گذاشت. او به ویژه تحت تأثیر آثار لویی -کلود دو سن -مارتن،^۱ متفکر عارف اواخر سده هجدهم، و سلف وی مارتینز دو پاسکالی^۲ قرار گرفت. مستر از ته قلب با خواسته‌سن -مارتن مبنی بر نیکوکاری، تعقیب زندگی فضیلت‌مندانه، مقاومتش در برابر شکاکیت، ماده‌گرایی و حقایق علوم طبیعی، موافق بود؛ شاید در طرفداری همیشگی‌اش از وحدت‌گرایی کلیسایی^۳ - اشتیاق به یگانگی مسیحی، محکوم کردن «بی‌تفاوتی احمقانه‌ای که ما آن را رواداری نام نهاده‌ایم» - هم مدیون سن -مارتن بود.^۴ عشقش به آموزه‌های باطنی کتاب مقدس هم ناشی از پیروی وی از سن -مارتن بود. همین طور کنایه‌ها و اشاره‌هایش در مورد مسائل غیبی، تفسیرهای شهودی و علاقه‌اش به اسودنبوری [سوئدنبورگ]،^۵ و تأکیدش بر شیوه‌های غریبی که خداوند برای اجرای معجزاتش به کار می‌گیرد و توجهش به نیرنگبازی تقدیر در تبدیل کردن پیامدهای غیرارادی فعالیت‌های بشر به عواملی در جهت تحقق پذیرفتن مشیت الهی، که کوردلان بی‌چاره‌ای که از آن سود می‌برند متوجه آن نیستند. در دوران جوانی مستر، کلیسا، دست کم در ساووا، مخالفتی با گرایش‌های فراماسونی در میان دینداران نداشت - شاید به این خاطر که در فرانسه، تحت فرمان ویلرموز،^۶ این گونه گرایش‌ها سلاخی بودند علیه

1. Louis-Claude de Saint-Martin

2. Martinès de Pasqually

3. ecumenism

4. «Mémoire au duc de Brunswick», p. 106 in Jean Rebotton (ed.) *Ecrits maconiques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-macons* (Geneva, 1983).

۵. Emanuel Swedenborg: عارف مسیحی سوئدی (۱۶۸۸ - ۱۷۷۲). - م.

6. Willermoz

دشمنانی مانند ماده‌گرایی و آزادیخواهی روحانی ستیز عصر روشنگری. همدلی‌های اولیهٔ مستر با فراماسون‌ها، همان‌طور که انتظار می‌رفت، به منبعی دائم برای سوءظن افراد متحجر هوادار کلیسا و دربار سلطنتی بدل شد (سوءظنی که در تمام دوران زندگانی متوجه وی بود)، هر چند در دلبستگی مستر به هر دو گروه تغییری ایجاد نشد. ولی این حالت کمی بعد شروع شد: در نخستین سال‌های کار مستر، مجلس ساووا در مقایسه با شاهان فرانسه، کمی ترقیخواه بود. فئودالیسم در آغاز سدهٔ هجدهم از میان رفته بود، فرمانروایی شاه حالتی پدرسالارانه ولی تا حدودی روشن‌بینانه داشت، دهقانان زیر بار سنگین مالیات له نمی‌شدند، آن‌گونه که در امیرنشین‌های آلمان و ایتالیا مرسوم بود، مانند گذشته به دلیل امتیازات قدیمی، نجیب‌زادگان و کلیسا چوب لای چرخ بازرگانان و صاحبان صنایع نمی‌گذاشتند. حکومت تورن^۱ محافظه‌کار بود ولی خودکامه نبود؛ احساسات افراطی ناچیزی، خواه ارتجاعی خواه رادیکال، به جا مانده بود؛ در آن دوره – مانند بعدها – کشور تحت حکومت دیوانسالاری هوشیارانه‌ای بود که دغدغه‌اش این بود که صلح را حفظ کند و از تیرگی روابط با همسایگان پرهیزد. پس از آغاز دورهٔ ترور یا وحشت در پاریس، با بیم و هراسی باورنکردنی از آن استقبال شد، رفتار با ژاکوبین‌ها^۲ بی‌شبهت با همان رفتاری نبود که در محافل محافظه‌کار سویس نسبت به کمون فرانسه در سال ۱۸۷۱، صورت می‌گرفت، یا در واقع رفتاری که نسبت به گروه مقاومت فرانسه در دورهٔ جنگ جهانی دوم می‌شد، یعنی زمانی که محافل سنت‌گرا و حافظ وضع موجود^۳ وحشت‌زده در ژنو و لوزان نسبت به مارشال پتن^۳ همدلی نشان

1. Tourin

۲. Jacobins: «اعضای یکی از مجامع سیاسی دوران انقلاب فرانسه که در ۱۷۸۹ به اسم مجمع دوستان قانون اساسی تشکیل گردید و بعداً به مناسبت دیر فرقهٔ ژاکوبین در پاریس که در آن مجتمع می‌شدند به این نام خوانده شد... ژاکوبین‌ها دورهٔ وحشت را آغاز کردند...» (دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

3. bien pensant

۳. [Marshall Philippe] Pétain: ژنرال فرانسوی و رئیس حکومت دست‌نشاندهٔ فرانسه در

می‌دادند. به همین ترتیب اشراف درباری خوشنامی که گرایش‌های آزادیخواهانه داشتند، با وحشت از مصیبتی که در فرانسه به بار آمده بود فاصله می‌گرفتند. زمانی که جمهوری جنگ طلب فرانسه، همان‌گونه که انتظار می‌رفت، ساووا را تصرف و ضمیمه کشور خود کرد، پادشاه ناگزیر شد نخست به تورن بگریزد، و سپس به مدت چند سال به رم رفت، و پس از آن که ناپلئون پاپ را تحت فشار قرار داد، به کاگیاری،^۱ پایتخت ساردنی، رفت. مستر، که در ابتدا اقدامات مجلس عمومی طبقاتی (اتا ژنرو) را در پاریس تأیید کرده بود، پس از اندک مدتی تغییر عقیده داد و به لوزان رفت؛ از آن جا هم راهش را ادامه داد و به ونیز و ساردنی رفت، و زندگی‌اش نمونه کامل زندگی پناهنده‌ای سلطنت طلب و به افلاس افتاده بود. او در خدمت اربابش، پادشاه ساردنی، بود که وظیفه خوار انگلستان و روسیه شده بود. خلق و خوی افراطی مستر و دیدگاه‌هایش، که همواره به شدت به آن‌ها پای‌بند بود و بیانسان می‌کرد، باعث شد که عضویت در دربار کوچک محافظه کار، محلی، و مشوش برایش دشوار باشد. زمانی دوستش کوستا^۲ در مورد انتشار اثری که مستر در سال ۱۷۹۳ نوشته بود (نامه‌هایی از یک سلطنت طلب ساووایی به هموطنانش)^۳ به وی چنین هشدار داد: «هر چیزی که به شدت به آن اندیشیده باشی، و نیروی زیادی صرفش کرده باشی، در این کشور فروش چندانی ندارد.»^۴ شاید زمانی که مستر را در آغاز سده بعد در مقام نماینده پادشاهی ساردنی به سن پترزبورگ فرستادند، تا حدودی احساس آسودگی کرد.

جنگ جهانی دوم که با آلمان‌ها همکاری کرد، ولی پس از شکست آلمان به جرم خیانت محاکمه شد. - م.

1. Cagliari

2. Costa

3. *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*

۴. به نقل از مستر در نامه‌ای به تاریخ ۱۶ ژوئیه ۱۷۹۳ به Vignet des Étoiles، موجود در بایگانی خانوادگی مستر. نگاه کنید به Lebrun, op. cit. (۱۲۷، ص) یادداشت ۱. p. 123, note 68.

عجیب نیست که اثر انقلاب بر ذهن قوی و پیگیر مستر باعث شد که وی در مورد اساس ایمان و نگرشش تجدید نظر کند. آزادیخواهی در بهترین حالت، محدود مستر از میان رفت و هیچ اثری از آن به جا نماند. از آن پس او هر گونه مشروطه خواهی و آزادیخواهی را به شدت مورد انتقاد قرار داد، هوادار پاپ سالاری، و معتقد به سرچشمه الهی اقتدار و قدرت بود، و البته دشمن سرسخت تمام چیزهایی که جنبش روشنگری قرن هجدهم از آن‌ها دفاع می‌کرد - خردگرایی، فردگرایی، مصالحه آزادیخواهانه و روشنگری این جهانی و غیردینی. دنیای او را نیروهای شیطانی عقل کافرکیشانه درهم شکسته بود: و بازسازی آن تنها به یاری جدا کردن سرهای هیدرای^۱ انقلاب در تمام هیئت‌های چندگانه‌اش امکان‌پذیر بود. این دو دنیا در نبردی مرگبار با هم روبرو شدند. او راه خودش را برگزیده بود و تصمیم داشت به طرف مقابل امان ندهد.

۴

جهش اصلی در کل فعالیت فکری مستر، از ملاحظاتی در باره فرانسه^۲ آغاز می‌شود، که در سال ۱۷۹۷ بدون ذکر نام نویسنده در سویس انتشار یافت، رساله‌ای انتقادی که مؤثر و عالی نوشته شده بود و شمار زیادی از فرضیه‌های بدیع و اثرگذار وی را در بر می‌گرفت. سپس شب‌نشینی‌های سن پترزبورگ و بررسی فلسفه^۳ ییکن^۳ را نوشت که پس از مرگش انتشار یافتند، و این‌ها واکنش‌های وی به آن چیزی بود که به نظرش کوتاه‌بینانه‌ترین دیدگاهی نسبت

۱. hydra: نام ماری چندسر در اساطیر یونان که هرکول سرهایش را از تنش جدا کرد، ولی به جای هر سر از تنش دو سر دیگر رویید. کنایه از کاری بسیار دشوار. - م.

2. *Considerations sur la France*

3. *Examen de la philosophie de Bacon*

به زندگی می‌رسید که پیش از این اندیشمندان بانفوذ به آن اعتقاد داشتند. او بیش از همه از خوش‌بینی همراه با بی‌تفاوتی و طبیعت‌گرایانه خشمگین بود که فیلسوفان باب روز آن دوره، به ویژه در فرانسه، اعتبارش را مسلم می‌پنداشتند. در محافل روشنگری، اعتقاد بر این بود که دانش حقیقی را تنها از راه علوم طبیعی می‌شود به دست آورد، هر چند بی‌شک مفهوم این که علم طبیعی چیست، و چه کار می‌تواند بکند، در میانه سده هجدهم تا حدودی با معنایی که در دو سده بعدی پیدا کرد متفاوت بود. تنها استفاده از قوه عقل و استدلال که رشد دانش مبتنی بر ادراک حسی به آن کمک می‌کرد - نه دیدی درونی و عرفانی یا پذیرش بی‌چون و چرای سنت، مقررات جزمی، یا ندای قدرت فوق طبیعی، خواه از راه وحی در اختیار بشر قرار گرفته باشد خواه در متون مقدس ثبت شده باشد - پاسخ قطعی به مسائل مهمی را فراهم می‌آورد که ذهن بشر را از آغاز تاریخ به خود مشغول کرده بود. البته هم بین مکتب‌های مختلف فکری و هم بین فرد فرد اندیشمندان، اختلاف نظرهایی شدید وجود داشت. لاک به حقایق شهودی در مذهب و اخلاق اعتقاد داشت، در حالی که هیوم بر این عقیده نبود؛ اولباک، مانند اغلب دوستانش، خدانشناس بود، و ولتر به همین دلیل وی را به باد انتقاد گرفت. تورگوا^۱ (که مستر زمانی وی را ستوده بود) به پیشرفتی ناگزیر اعتقاد داشت؛ مندلسون^۲ چنین اعتقادی نداشت، ولی از آموزه نامیرایی روح دفاع می‌کرد، همان آموزه‌ای که کوندورسه آن را رد می‌کرد. ولتر معتقد بود که کتاب‌ها نفوذی بسیار بر رفتار اجتماعی دارند، در حالی که موتسکیو معتقد بود که آب و هوا، خاک و دیگر عوامل محیطی باعث تفاوت‌های تغییرناپذیر در شخصیت ملت‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی می‌شوند. الوسیوس بر آن بود که امکان دارد تعلیم و تربیت و قانون‌گذاری به خودی خود، هم شخصیت فرد و هم

۱. [Anne Jacques Robert] Turgot: اقتصاددان و سیاستمدار فرانسوی (۱۷۲۷-۱۷۸۱). - م.

۲. [Moses] Mendelssohn: فیلسوف آلمانی (۱۷۲۹-۱۷۸۶). - م.

خصوصیات اجتماعات را به کلی تغییر دهند و در واقع کامل کنند؛ و چنان که انتظار می‌رفت، دیدرو به دلیل این اعتقاد از او انتقاد کرد. روسو در بارهٔ عقل و احساس سخن می‌گفت، ولی، برخلاف هیوم و دیدرو، به هنرها مظنون بود و از علوم متنفر، تأکیدش بر تربیت و آموزش اراده بود و روشنفکران و متخصصان را تخطئه می‌کرد، و درست برخلاف الو سیوس و کوندورسه، امید ناچیزی به آیندهٔ بشریت داشت. هیوم و آدام اسمیت حس وظیفه و تعهد را احساسی تلقی می‌کردند که به شکل تجربی قابل بررسی است، در حالی که کانت فلسفهٔ اخلاقی‌اش را بر اساس انکار شدید این فرضیه بنا کرد؛ جفرسون^۱ و پین^۲ وجود حقوق طبیعی را بدیهی می‌دانستند، در حالی که بتنام گمان داشت که این حرفی بی‌معنا و بی‌پایه است و «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند» را جنجالی روی کاغذ به شمار آورد.

ولی با وجود شدت این اختلافات واقعی بین این اندیشمندان، آنان اعتقادات مشترکی هم داشتند. آن‌ها در حد و حدودی متفاوت معتقد بودند که بشر، بنا بر طبیعت خویش، معقول و اجتماعی است؛ یا دست کم، اگر شیادان فریض ندهند یا نادانان گمراهش نکنند، نفع خودش یا دیگران را تشخیص می‌دهد؛ و تنها اگر به افراد بشر بیاموزند که این منافع را تشخیص دهند، آنان از مقرراتی رفتاری پیروی می‌کنند که قوهٔ درک بشر معمولی توانایی فهمشان را دارد؛ و قوانینی وجود دارند که بر طبیعت، جاندار و بی‌جان، فرمان می‌رانند، و این قوانین، اعم از این که به یاری تجربه قابل تشخیص باشند یا نباشند، به یک اندازه بدیهی به نظر می‌رسند خواه بشر به درون خود رجوع کند خواه به دنیای بیرون. آنان معتقد بودند که کشف چنین قوانینی و آگاهی از آن‌ها، اگر به اندازهٔ کافی در همه جا رواج پیدا کند، خودش

۱. [Thomas] Jefferson: دولتمرد آمریکایی (۱۷۴۳-۱۸۲۶) که زمانی رئیس‌جمهور این کشور

بود. - م.

۲. [Thomas] Paine: نویسنده و سیاستمدار آمریکایی انگلیسی‌تبار (۱۷۳۷-۱۸۰۹). - م.

مایهٔ ترویج سازشی پایدار هم بین افراد و مجامع، و هم در درون خود فرد می‌شود. اغلب این افراد به حداکثر آزادی فردی و حداقل آزادی حکومت اعتقاد داشتند - دست کم در دوره‌ای که افراد بشر به شیوه‌ای مناسب آموزش دیده باشند. آنان تصور می‌کردند که تعلیم و تربیت و قانون‌گذاری بر اساس «موازن طبیعت» می‌تواند هر خطایی را تصحیح کند؛ و طبیعت چیزی نیست جز عقلی که جامهٔ عمل پوشیده، و، بنابراین، عملکردهایش را می‌شود بر اساس مجموعه‌ای از حقایق بنیادین مانند قضایای هندسه، و بعدها حقایق فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، استنباط کرد. آنان معتقد بودند که تمام چیزهای خوب و خواستنی به ناچار با هم سازگارند، و از این مهم‌تر تمام ارزش‌ها به دلیل وجود شبکه‌ای از میان رفتنی روابط منطقی و به هم پیوسته با هم ارتباط دارند. از میان این اندیشمندان، آن گروهی که ذهنی تجربی‌تر داشتند مطمئن بودند که علمی مربوط به سرشت بشر را هم می‌شود مانند علم مربوط به چیزهای بی‌جان پدید آورد و توسعه داد، و می‌شود با همان قاطعیتی که به مسائل ریاضی و نجوم پاسخ می‌گیریم به مسائل اخلاقی و سیاسی هم، مشروط به این که مسائلی حقیقی باشند، پاسخ دهیم. زندگی بر پایهٔ این گونه پاسخ‌ها، زندگی آزادانه، ایمن، توأم با خوشبختی، فضیلت‌مندانه و عاقلانه است. خلاصه، آنان دلیلی نمی‌دیدند که هزارهٔ [دوم میلادی] با استفاده از قابلیت‌ها و روش‌هایی همراه نباشد که به مدت بیش از یک سده، در قلمرو علوم طبیعی، به پیروزی‌هایی باشکوه‌تر از هر دستاوردی انجامیده بودند که تا آن زمان در تاریخ اندیشهٔ بشر پیش آمده بود.

مستر مصمم بود که تمام این افکار را از میان بردارد. وی به جای این فرمول‌های پیش از تجربه یا پیشین در مورد این دریافت آرمانی از سرشت بنیادین بشر، به واقعیات تجربی تاریخ، جانورشناسی و مشاهدهٔ معمولی متوسل شد. به جای آرمان‌های پیشرفت، آزادی و کمال بشر، رستگاری به یاری نیروی ایمان و سنت را توصیه کرد. فکر و ذکر مستر سرشت بد و فاسد

بشر، و، در نتیجه، نیاز ناگزیر به اقتدار، سلسله مراتب، فرمانبرداری و اطاعت بود. او به جای علم از برتری غریزه، حکمت مسیحی، پیشداوری (که چیزی نیست مگر ثمره تجربه نسل‌ها) و ایمان کورکورانه سخن گفت؛ به جای خوشبینی از بدبینی؛ به جای هماهنگی ابدی و صلح و آرامش ابدی از ضرورت - ضرورت الهی - مبارزه و رنج، گناه و مکافات، کشتار و جنگ. او به جای آرمان‌های صلح و برابری اجتماعی، که بر پایه منافع مشترک و نیکی سرشت بشر قرار داشتند، بر نابرابری ذاتی و تضاد شدید هدف‌ها و منافع تأکید کرد و آن‌ها را وضعیت طبیعی افراد و ملت‌های شکست‌خورده‌ای دانست که خودش به آن‌ها تعلق داشت.

مستر معنایی برای مفهوم‌های انتزاعی‌ای همچون طبیعت و حق طبیعی قائل نبود؛ او آموزه‌ای در مورد زبان تدوین کرد که با تمام گفته‌های کندیاک^۱ و مابادو^۲ در این زمینه تناقض داشت. مستر روح تازه‌ای در آموزه از اعتبار افتاده حق الهی پادشاهان دید، و از اهمیت رمز و راز و ابهام - و از همه مهم‌تر از بی‌خردی - به عنوان پایه و اساس زندگی سیاسی دفاع کرد. مستر به شیوه‌ای عالی و مؤثر با هر شکلی از وضوح و هر گونه سازمان عقلانی مخالفت می‌کرد. او از نظر خلق و خو به دشمنانش، یعنی ژاکوبین‌ها، شباهت داشت؛ مانند آنان فردی بود کاملاً با ایمان و انباشته از نفرتی عمیق، و در همه موارد راه اغراق می‌پیمود. وجه تمایز افراطیون ۱۷۹۲ این بود که به شکلی تمام عیار نظام قدیم را طرد می‌کردند: آنان نه تنها با ضعف‌ها، بلکه با قوت‌های آن هم مخالف بودند؛ می‌خواستند هیچ نشانی از آن باقی نماند، و تمام آن نظام شیطانی را از بیخ و بن برکنند، تا بتوانند چیزی به کلی نو بسازند بدون هیچ گونه امتیازی برای دنیایی که بنا بود نظم جدید روی خرابه‌های آن

۱. Étienne Bonnot de Condillac: فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵ - ۱۷۸۰). - م.

۲. James Burnett] Monboddo]: حقوقدان اسکاتلندی و از پیشروان انسان‌شناسی

(۱۷۱۴ - ۱۷۹۹). - م.

ساخته شود و بدون کم‌ترین تعهدی نسبت به آن. مستر قطب مخالف این طرز فکر بود. او با ناشکیبایی، با حرارت و شور و شوق خود انقلابیون را خردگرایی سده هجدهم انتقاد می‌کرد. مستر بهتر از میانه‌روها انقلابیون را درک می‌کرد، و نوعی احساس همدلی با برخی از خصلت‌هایشان داشت؛ ولی آنچه از نظر آنان دیدگاهی مبارک بود برای مستر کابوس به شمار می‌آمد. مستر آرزو داشت «شهر بهشتی فیلسوفان سده هجدهم»^۱ را با خاک یکسان کند.

وی از روش‌هایی استفاده می‌کرد و حقایقی را اشاعه می‌داد که هرچند مدعی بود غالب آن‌ها را از توماس آکمپیس^۲ یا توماس آکویناس، از بوسوئه یا بوردالو^۳ برگرفته است، در واقع چندان وامدار این بزرگان کلیسای رم نبود؛ این روش‌ها وجوه اشتراک بیشتری با رویکرد خردستیزانه آوگوستین^۴ یا آموزگاران دوران جوانی مستر داشتند – یعنی با اشراق‌باوری و پلرموز و پیروان پاسکالی و سن – مارتن. مستر با پدران خردستیزی و ایمان‌باوری^۵ آلمانی هم عقیده بود؛ همین طور با آن کسانی در فرانسه که، مانند شارل مورا و موریس بارس^۶ و پیروانشان، مدعی ارزش‌ها و اقتدار تشکیلات رومی بودند بدون آن که در مواردی در شمار مسیحیان معتقد باشند؛ و با تمام کسانی هم عقیده بود که همچنان جنبش روشنگری را دشمن شخصی خود

۱. نام کتابی است با مشخصات زیر:

Carl L. Becker, *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932.

۲. Thomas à Kempis: راهب و نویسنده آلمانی (؟ ۱۳۸۰ – ۱۴۷۱). – م.

۳. [Louis] Bourdaloue: یسوعی و موعظه‌گر فرانسوی (۱۶۳۲ – ۱۷۰۴). وی را «شاه موعظه‌گران و موعظه‌گر شاهان» می‌نامیدند. – م.

۴. Augustine: فیلسوف و عالم الهی مسیحی (۳۵۴ – ۴۳۰). – م.

5. fideism

۶. [Maurice] Barrès: نویسنده و سیاستمدار فرانسوی (۱۸۶۲ – ۱۹۲۳). – م.

می شمردند؛ و همین طور با کسانی که از اصول متعالی ای دفاع می کردند که از دیدگاه آنان هرگونه فرضی مبنی بر این که آن اصول می توانند در همان سطح علم و عرف عام یا شعور متعارف واقع شوند و، بنابراین، قابل دفاع در برابر انتقاد فکری یا اخلاقی باشند یا نیاز به چنین دفاعی داشته باشند، آن‌ها را تیره و تار و تحریف می کرد.

۵

اولباک و روسو کاملاً با هم مخالف بودند، ولی هر دو با ایمان از طبیعت سخن می گفتند، و آن را به مفهومی نه چندان مجازی هماهنگ، خیراندیش و رهایی بخش تلقی می کردند. روسو معتقد بود که طبیعت هماهنگی و زیبایی اش را برای ساده دلان معصوم فاش می کند، ولی اولباک بر آن بود که طبیعت این کار را برای ذهن ها و استعداد های تحصیل کرده انجام می دهد، کسانی که پیشداوری و خرافات بر افکارشان سایه نیفکنده است، کسانی که از روش های عقلانی بررسی برای پرده برداشتن از رمز و رازها استفاده می کنند. مستر، برخلاف آن ها، دیدگاه کهنی را پذیرفته بود که می گفت افراد بشر پیش از طوفان نوح عاقل بودند؛ ولی پس از ارتکاب گناه نابود شدند؛ و اکنون نه رشد هماهنگ استعداد اعقاب فاسد و منحط آن ها، و نه فلسفه یا فیزیک برای دستیابی به حقیقت کمکشان نمی کند، بلکه الهامی که از سر لطف به قدیسان و علامه های کلیسای رم شده است، و مشاهده هم آشکارا مؤید آن است، به این منظور یاریشان می دهد. به ما می گویند طبیعت را مطالعه کنیم. بیایم این کار را بکنیم. یافته های پژوهش های بی عیب و نقصی چون تاریخ و جانورشناسی کدامند؟ منظره خودتحقق بخشی هماهنگی خردگرای خوش بینی چون مارکی دو کوندورسه؟ درست برعکس: از قضا

چنگ و دندان طبیعت خونین است. مستر در شب نشینی های سن پترزبورگ به ما می گوید:

بر تمام پهنه گسترده طبیعت متشکل از موجودات زنده خشونتی آشکار حکمفرماست، نوعی خشم مقرر که سرنوشت محتوم تمام موجودات را رقم می زند؛ به محض آن که قلمرو موجودات بی جان را ترک می کنید، با فرمان مرگ خشونت باری روبرو می شوید که درست بر مرزهای زندگی حک شده است. پیش از این آن را در قلمرو گیاهان هم احساس کرده بودید: از درخت عظیم کاتالپا گرفته تا کوچک ترین گیاهان، چه بسیار گیاهانی که می خشکند و چه بسیار که نابودشان می کنند؛ ولی از لحظه ای که وارد قلمرو جانداران می شوید، این قانون ناگهان به هولناک ترین شکل رخ می نماید. قدرت و خشونت که در عین حال هم پنهانی و هم ملموس است... در هر گونه ای از حیوانات شماری را مأمور کرده است که دیگران را بدرند؛ به این ترتیب حشرات قربانی، خزندگان قربانی، پرندگان قربانی، ماهیان قربانی و چهارپایان قربانی وجود دارند. لحظه ای نیست که موجودی دیگری را از هم ندرد. بشر از همه این انواع بی شمار حیوانات برتر است، و دست ویرانگر وی هیچ جاننداری را زنده به جا نمی گذارد. او می کشد تا به غذا دست یابد و می کشد تا خودش را بپوشاند؛ او می کشد تا خودش را زینت دهد؛ هم به قصد حمله می کشد هم به قصد دفاع از خود؛ هم برای یادگرفتن می کشد و هم برای سرگرمی؛ هدفش صرفاً کشتن است. شاه مغرور و مخوفی است که می خواهد به همه چیز دست یابد و هیچ چیز جلودارش نیست... دل و روده گوسفند را از هم می درد تا طنین چنگش بلند شود... دندان های مرگ آورگر را برای آراستن آثار زیبای هنری اش به کار می گیرد؛ از فیل عاجش را می گیرد تا بازپچه ای برای کودکی بسازد - سفره اش هم پوشیده از تن حیوانات او را است... و چه کسی نابودی [در این قتل عام] که همه را نابود می کند به دیار می فرستد؟ خودش. خود او کسی است که متهم به سلاخی افراد بشر است... به این ترتیب قانون بزرگ نابود کردن خشونت بار موجودات زنده تحقق می یابد. تمام زمین، که یکسره غرقه در خون است، چیزی نیست مگر محرابی گسترده که تمام موجودات زنده باید تا بی نهایت، بی اندازه، و

بی‌وقفه در برابرش قربانی شوند، تا این که همه چیز به آخر رسد، تا شرارت از میان برود و مرگِ مرگ در رسد.^۱

این دیدگاه مشهور و هولناک مستر در باره زندگی است. دلمشغولی شدید وی به خونریزی و مرگ به دنیایی تعلق دارد متفاوت با انگلستان ثروتمند و آرام تخیلات برک، و متفاوت با عقل تکامل‌یافته طبقه اعیان زمیندار، و آرامش عمیق خانه‌های بزرگ و کوچک روستایی، و جامعه ابدی متکی بر قرارداد اجتماعی بین زندگان، مردگان یا حتی آن کسانی که هنوز زاده نشده‌اند، که در امان از تشویش و بدبختی‌های آن کسانی است که از بخت و اقبال کم‌تری برخوردارند. این دیدگاه از دنیاهای شخصی و معنوی عارفان و اشراقیونی هم که مستر در دوران جوانی از زندگی و تعالیشان درس گرفته بود به دور بود. این نه توکل است نه محافظه‌کاری، نه ایمان کورکورانه به وضع موجود است نه فقط کهنه‌پرستی خاص کشیشان. این دیدگاه قربانی با دنیای جنون‌آمیز فاشیسم مدرن دارد، که یافتن آن در سده نوزدهم، زمانی این چنین زود، مایه وحشت است. گورس^۲ تنها فرد در میان معاصران مستر است که در انتقادات تند و تیز بعدی‌اش این مطلب را تا حدودی منعکس کرده است.

ولی از نظر مستر زندگی نه نوعی سلاخی بی‌معناست، و نه آن چیزی که اونامونو^۳ نویسنده اسپانیایی، آن را «کشتارگاه کنت ژوزف دو مستر فرانسوی» خوانده است.^۴ زیرا هر چند موضوع این نبرد درست مشخص

۱. متن اصلی این قطعه، که تنها بخشی از آن در بالا ترجمه شده است، ارزش آن را دارد که به تمامی مطالعه شود، زیرا خصوصیات ویژه مستر و حالت نامتعارف و خشن او را در حد اعلی نشان می‌دهد:

Gen., IX, 5; Ps. ix, [15]; S. Paul aux Cor., I, 15, 26.

۲. [Joseph von] Gorres: نویسنده و روزنامه‌نگار رمانتیک آلمانی (۱۷۷۶-۱۸۴۸). - م.

۳. [Miguel de] Unamuno: نویسنده و فیلسوف اسپانیایی (۱۸۶۸-۱۹۳۶). - م.

۴. «[el]matadero del difunto conde Jose de Maistre». Miguel de Unamuno, La

نیست، و هر چند نمی‌توانیم برای پیروزی نقشه بکشیم، و به یاری ابتکار صرف یا به یاری آن گونه دانشی که دانشمندان و حقوقدانان ادعای برخورداری از آن را دارند نمی‌توانیم به آن دست یابیم، در نهایت، سپاهیان نامرئی، به هواداری از یک طرف نبرد می‌جنگند، و در باره نتیجه نهایی جای تردید نیست. عامل الهی چیزی کاملاً بی‌شباهت به روح تاریخ جهان یا روح بشریت یا روح جهان نیست، که رماتیک‌های آلمانی – شلینگ و برادران شلگل – در آغاز قرن نوزدهم می‌کوشیدند به یاری آن‌ها دنیا را توصیف کنند و شرح دهند، یعنی عاملی فوق طبیعی که در آن واحد به صورت قدرتی که می‌آفریند و می‌فهمد عمل می‌کند – آفریننده و تفسیرکننده تمام چیزهایی که وجود دارند.

مستر با زبانی طنزآمیز، که گاهی به زبان تاکیتوس شباهت پیدا می‌کند و گاهی به زبان تولستوی، و شباهتش به زبان رماتیک‌های آلمانی (و پس از آن‌ها راوسون^۱ و برگسون^۲ فرانسوی مخالف پوزیتیویست‌ها) کم‌تر نیست، ادعا کرد که روش علوم طبیعی برای درک درست خطرناک است. طبقه‌بندی، انتزاع، تعمیم، در قالب‌های همشکل قرار دادن، نتیجه‌گیری، محاسبه و خلاصه کردن در فرمول‌های انعطاف‌ناپذیر و ابدی به معنای اشتباه گرفتن ظواهر امور با واقعیات است، به منزله توصیف سطحی امور و ناگفته گذاشتن ژرفای آن‌هاست، مثل این است که بخواهیم با تحلیل مصنوعی کلیت زندگی را تجزیه کنیم، و بدین قرار برداشت نادرستی از روند تاریخ و همین‌طور روح بشر پیدا می‌کنیم، زیرا مقوله‌هایی را در مورد آن‌ها به کار گرفته‌ایم که در بهترین حالت تنها زمانی سودمندند که با شیمی و ریاضی سر و کار داریم.

agonía del cristianismo : p. 308 in *Obras completas*, ed. Manuel Garcia Blanco (Madrid, 1966 –), vol. 7.

۱. [Francois] Ravaisson: فیلسوف فرانسوی (۱۸۱۳ – ۱۹۰۰). م.

۲. [Henri] Bergson: فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹ – ۱۹۴۱). م.

برای این که به درستی بفهمیم امور چگونه رخ می دهند به نگرشی متفاوت نیازمندیم، همان نگرشی که عالم متافیزیک آلمانی، یعنی شلینگ، و پیش از او هامان، در الهامات پیامبر یا شاعر الهام یافته از عالم الهی یافتند - در این موقعیت یکی بودن با روندهای خلاق خود طبیعت، باعث می شود که پیشین یا اهل بصیرت در جدال برای دستیابی به هدف های خود یا جامعه اش، آن هدف ها را جزئی از آرمانی به شمار آورد که جهان - که تقریباً دستگاهی زنده به شمار می آید - در راه دستیابی به آن تلاش می کند. مستر در دین وحی بنیاد و در تاریخ به دنبال این پاسخ می گشت، و این دو مقوله را مظهر الگویی درونی می دانست که در بهترین حالت، اگر خودمان را در چهارچوب سنت جامعه مان و شیوه های احساس و عمل و تفکر آن قرار دهیم، آن را به شکلی مبهم و گاه به گاه می بینیم، و حقیقت تنها در همان نهفته است.

شاید برک کاملاً با این نظر مخالف نبود: در هر حال، مخالفتش نه به اندازه مخالفت اندیشمندان رمانتیک آلمانی بود که از عالم سیاست کناره گرفتند و شعر و حکمت برخاسته از «راه و روش های عامیانه و قومی» قدیم، یا نبوغ هنرمندان یا اندیشمندان برخوردار از موهبت قدرت های آفرینندگی و پیشگویی را ستودند. اساس هر حکومت متکی بر قانون ثابت و معین، غصب حق ویژه قانون گذار الهی است. به این ترتیب تمام قوانین به این معنا بد هستند. این حتی برای برک هم قابل تحمل نبود؛ و در هر حال، هم سنت گرایان انگلیسی و هم رمانتیک های آلمانی، بدون احساس تحقیر و بدبینی به بشر می نگرستند، در حالی که مستر، به هر حال در آثار دوران پختگی خود، تمام فکر و ذکرش مفهوم گناه نخستین، ضعف و بی ارزشی و حماقت خودویرانگرانه بشری که به حال خودش وا گذاشته شده است بود. او بارها و بارها به این واقعیت می پردازد که فقط رنج بردن امکان دارد افراد بشر را از افتادن به ورطه بی پایان هرج و مرج و نابود کردن تمام ارزش ها نجات

دهد. از یک سو، نادانی، یکدندگی و سبکسری؛ از سوی دیگر، به عنوان راه چاره، کشتار، درد و رنج و تنبیه - این‌ها مفاهیمی هستند که دنیای تیره و تاریک را تسخیر کرده‌اند. مردم - توده‌های نوع بشر - همچون کودک، دیوانه یا مالکی غایبند، که اغلب آن‌ها به قیمی نیاز دارند، به مشاور و فادار، رهبری روحانی که هم زندگی خصوصیشان را اداره کند و هم بر شیوه استفاده از داراییشان نظارت داشته باشد. افراد بشر، که فاسد و ضعیف هستند، توانایی انجام دادن هیچ کار باارزشی ندارند، مگر آن که از آنان در برابر وسوسه‌هاشان در مورد اسراف قدرت و ثروتشان در راه هدف‌های بی‌ارزش حمایت شود، مگر آن که قیم‌هاشان، از راه نظارت دائمی، آن‌ها را در مورد انجام دادن وظیفه‌های مقررشان تحت نظم و قاعده در آورند. این قیم‌ها هم، که نایب مسیح در رأس آنان قرار گرفته و از بالاترین تا پایین‌ترین اعضای هرم بزرگ نوع بشر به شکل ردیف‌هایی قرینه ادامه یافته‌اند، به سهم خود باید زندگی خودشان را قربانی حفظ سلسله‌مراتب ثابت و انعطاف‌ناپذیری کنند که نظم حقیقی طبیعت است.

بی دلیل نبود که مستر چنین می‌پنداشت که در آغاز هر راه حقیقی که به معرفت و رستگاری ختم می‌شود، چهره بزرگ افلاطون را می‌بیند که راه را نشان می‌دهد. او از انجمن یسوع^۱ انتظار داشت که در مقام پاسداران افلاطونی^۲ عمل کنند و دولت‌های اروپایی را از گمراهی رایج و مصیبت‌بار عصر او نجات دهند. ولی شخصیت اصلی تمام این‌ها، بنیادی که تمام جامعه بر آن استوار است، شخصیتی هولناک‌تر از شاه یا کشیش یا سرکرده نظامیان است: او دژخیم است. مشهورترین بخش شب‌نشینی‌های سن پترزبورگ به همین موضوع اختصاص یافته است.

1. Society of Jesus

۲. اشاره به آرمانشهر افلاطون در رساله جمهوری. - م.

این موجود توصیف‌ناپذیر چیست، کسی که با وجود حق انتخاب از میان این همه حرفهٔ دلنشین، پرمفعت، شرافتمندانه و در عین حال افتخارآمیز، که بشر می‌تواند با اشتغال به آن‌ها مهارت و قدرتش را به کار گیرد، کار شکنجه دادن و کشتن همنوعانش را برگزیده است؟ آیا فکر و دل او از جنس فکر و دل ماست؟ آیا در آن‌ها چیزی غریب و ناسازگار با سرشت ما نیست؟ خود من، هیچ تردیدی در این باره ندارم. ظاهر او مثل ماست. او مانند همهٔ ما به دنیا آمده است. ولی موجودی غیرعادی است، و نیاز به فرمان خاصی داریم تا او را به شکل یکی از اعضای خانوادهٔ بشر درآوریم — فرمانی از جانب خالق مطلق. او خودش عین قانون است.

در نظر بگیرید که او از نظر نوع بشر چیست، و اگر می‌توانید سعی کنید بفهمید او چگونه می‌تواند این نظر را نادیده بگیرد یا در برابرش مقاومت کند. هنوز در محل سکونت خودش مستقر نشده است، هنوز کاملاً مالک آن نشده است که دیگران خانه‌هاشان را از او دور می‌کنند تا دیگر او را نبینند. در میان این فلاکت و این گونه خلثی که احاطه‌اش کرده است، با زن و فرزندان‌ش زندگی می‌کند که او را با صدای بشر آشنا می‌کنند: اگر آنان نبودند، صدایی جز آه و ناله نمی‌شنیدید... اشاره‌ای غم‌انگیز به او می‌شود؛ یکی از خدمتگزاران متفور عدالت ضربه‌ای بر درش می‌زند تا بگوید که به او نیاز دارند؛ او می‌رود؛ به میدان شهر می‌رسد که پوشیده از جمعیتی است در هول و هراس. قاتل، پدرکش یا کسی را که به مقدسات توهین کرده است به وی می‌سپارند: دژخیم او را می‌گیرد، درازش می‌کند و به صلیبی افقی می‌بندد، دژخیم دستش را بالا می‌برد؛ سکوتی خوفناک حکمفرما می‌شود؛ هیچ صدایی به گوش نمی‌رسد مگر صدای خرد شدن استخوان‌ها در زیر ضربه‌های چماق و همین‌طور صدای ضجهٔ قربانی. دژخیم دست‌های بستهٔ قربانی را باز می‌کند. او را روی چرخ می‌گذارد؛ اعضای خردشدهٔ بدن او لای پره‌های چرخ گیر می‌کند؛ سرش پایین می‌افتد، موهایش سیخ می‌شوند، و دهانش مانند تنور باز می‌شود و فقط گاه‌گاهی چند کلمه همراه با خون از آن خارج می‌شود که بیانگر آرزوی مرگ است. کارش تمام است. قلب دژخیم می‌تپد، ولی این تپشی شادمانه است، او به خودش شادباش می‌گوید و در

دل می‌اندیشد که «هیچ کس به خوبی من چرخ را نمی‌چرخاند». پایین می‌آید. دست خونینش را نشان می‌دهد، و قاضی، از دور چند سکه طلا به سویش پرتاب می‌کند و او آن‌ها را از جلوی جمعیتی که در دو ردیف قرار گرفته‌اند و از وحشت عقب ایستاده‌اند برمی‌دارد. پشت میز می‌نشیند و غذا می‌خورد. بعد هم به رختخواب می‌رود و می‌خوابد. روز بعد هم، پس از بیداری به چیزی کاملاً متفاوت با کاری که روز پیش انجام داده است می‌اندیشد. آیا او انسان است؟ بله، پروردگار او را در عبادتگاه‌هایش می‌پذیرد، و به او اجازه می‌دهد که عبادت کند. او جنایتکار نیست. ولی هیچ کس هم جرئت ندارد او را مردی بافضیلت به شمار آورد و بگوید انسانی شریف و قابل احترام است. هیچ‌گونه ستایش اخلاقی درخور او نیست، زیرا فرض بر این است که تمام افراد دیگر با انسان‌ها روابطی دارند: ولی او هیچ‌گونه رابطه‌ای با انسان‌ها ندارد. تازه، تمام عظمت و قدرت و فرمانبرداری به دژخیم بستگی دارد. او هم عامل وحشت جامعه بشری است و هم ضامن پیوستگی آن. اگر این مأمور اسرارآمیز را از صفحه گیتی بزداید، لحظه‌ای بعد نظم جای خود را به هرج و مرج می‌دهد: شاهان از اریکه قدرت به زیر می‌افتند و جامعه نابود می‌شود. خداوند که حاکمیت را آفریده، مجازات را هم به وجود آورده است؛ او دنیا را بر پایه این دو قطب استوار ساخته است: «زیرا یسوه ارباب این قطب‌های دوگانه است و دنیا را روی آن‌ها می‌چرخاند...» ([I Samuel] 2:8).^۱

این تفکری صرفاً سادیستی در باره جنایت و مکافات نیست، بلکه بیان نوعی اعتقاد راسخ و همخوان با تمام اندیشه‌های پرشور ولی روشن و قابل فهم مستر است مبنی بر این که افراد بشر تنها در محاصره ارباب و اقتدار رستگار می‌شوند. باید در هر لحظه از زندگیشان رمز و راز هولناکی را که در آفرینش وجود دارد به آن‌ها یادآوری کنیم؛ باید با رنج و عذابی مدام پاک و

1. IV, 32-33.

این معروف‌ترین متن مستر است، و به همین دلیل، ارزش دارد که به زبان اصلی هم ذکر شود.

منزه‌شان کنیم، باید پیوسته با یادآوری حماقت، بداندیشی و ضعفشان، آن‌ها را فروتن سازیم. جنگ، شکنجه و رنج و عذاب جزئی از سرنوشت گریزناپذیر بشر است؛ مردم باید به بهترین وجه ممکن آن‌ها را تحمل کنند. اربابانی که بر آنان گماشته شده‌اند باید با تحمیل بی‌رحمانه مقررات – بدون آن که خودشان را از رعایت آن‌ها معاف بدانند – و همین طور با قلع و قمع دشمنان، وظیفه‌ای را که آفریننده (که طبیعت را نظمی سلسله‌مراتبی بخشیده) بر دوش آن‌ها نهاده است به جا آورند.

اما دشمن کیست؟ تمام کسانی که امر را بر مردم مشتبه می‌کنند یا در پی آن هستند که نظم موجود را بر هم زنند. مستر آنان را «فرقه»^۱ می‌نامد. آنان اخلاط‌الگران و براندازان هستند. او در این دوره خداشناسان طبیعی یا عقلی (دئیست‌ها) و خداشناسان، فراماسون‌ها و یهودیان، دانشمندان و دموکرات‌ها، ژاکوین‌ها، آزادیخواهان، فایده‌باوران، روحانی‌ستیزان، برابری‌خواهان، کمال‌طلبان، ماده‌گرایان، آرمانخواهان، حقوق‌دانان، روزنامه‌نگاران، اصلاح‌طلبان غیردینی، و هر گونه از روشنفکران را به پروتستان‌ها و یانسنیست‌ها^۲ می‌افزاید؛ این‌ها تمام کسانی هستند که به اصولی انتزاعی توسل می‌جویند، و به منطق فردی یا وجدان فردی ایمان دارند؛ معتقدان به آزادی فردی یا سازمان منطقی جامعه، یعنی اصلاح‌طلبان یا انقلابیون، همگی این‌ها دشمنان نظم موجودند و به هر قیمتی باید ریشه آن‌ها برکنده شود. «فرقه» همین‌ها هستند، و هرگز نمی‌خواهند و تا ابد از درون در کار تخریبند.

این فهرستی است که از آن زمان تا کنون در باره آن بسیار شنیده‌ایم. این

۱. فی‌المثل بنگرید به

I 407, VIII 91, 222, 223, 268, 283, 311_2, 336, 345, 512_3.

۲. Jansenism، آموزه‌ای که پیروان آن به تقدیر ازلی ایمان دارند و اختیار را منکرند. پایه‌گذار این مکتب کورنلیس یانسن عالم الهی هلندی (۱۵۸۵-۱۶۳۸) بود. - م.

فهرست برای نخستین بار و به دقت، سیاهه دشمنان جنبش بزرگ انقلاب ستیز را گرد می آورد که کارشان به فاشیسم انجامید. مستر تلاش می کند که از نظم جدید و شیطانی ای روگرداند که باعث انقلاب خطرناک، نخست در آمریکا و سپس در اروپا شد، و به اعتقاد وی راه خشونت و تعصب را در دنیا گشود.

تمام روشنفکران بدند، ولی عالمان علوم طبیعی از همه خطرناک ترند. مستر در یکی از رساله هایش به نجیب زاده ای روسی می گوید که فردریک کبر حق داشت که می گفت عالمان خطر بزرگی برای کشور هستند: «رومیان این شعور عالی و نادر را داشتند که در یونان، با پول آن استعدادهایی را بخرند که خودشان از آن ها بی بهره بودند؛ و آن کسانی را که این استعدادها را در اختیارشان می گذاشتند خوار بشمارند. آنان لبخند به لب می گفتند: یونانیان گرسنگی کشیده هر کاری برای رضایت خاطر شما می کنند.»^۱ اگر رومیان تصمیم می گرفتند که از یونانیان تقلید کنند، در واقع خودشان را مسخره می کردند. عظمتشان در این بود که یونانیان را خوار می شمردند.^۲ در میان مردم روزگار باستان، یهودیان و اسپارتی ها به عظمت واقعی دست یافتند، زیرا خودشان را به روحیه علمی نیالودند. «ادبیات هم بیش از اندازه اش خطرناک است، و علوم طبیعی برای دولتمردان از آن هم بی ارزش ترند. ناشایستگی عالمان [یا دانشمندان] وقتی که با مردم سرو کار پیدا می کنند یا می خواهند ذهنیات آنان را بفهمند یا می خواهند هدایتشان کنند، چیزی است که بر همگان آشکار است.»^۳ نگرش علمی در هر گونه قدرتی عیب و ایراد می بیند؛ و به «بیماری» خدانشناسی می انجامد.

۱. مستر در پانوشتی (Satire 3. 78) جمله یوونال (Juvenal) را نقل می کند: «Graeculus esuriens in caelum jusseris, ibit» ولی به اشتباه آن را به مارسپال (Martial) نسبت می دهد.

2. VIII, 299.

3. VIII, 305.

یکی از ضعف‌های ناگزیر علم در هر کشور، و در هر جایی، این است که عشق به فعالیت را، که وظیفه اصلی بشر است، از بین می‌برد؛ او را از غرور مطلق می‌انبارد، بشر را از خودش و اندیشه‌های خاص خودش دور می‌کند، تا از او فردی بسازد دشمن هر گونه اطاعت، نافرمان در برابر هر قانون و هر سازمان، هوادار مادرزاد هر گونه نوآوری... نخستین از میان علوم، علم کشورداری است. این علم را نمی‌توانیم در دانشگاه‌ها بیاموزیم. هیچ یک از روحانیان نامدار، از سوژه^۱ گرفته تا ریشلیو،^۲ هرگز به فیزیک و ریاضی نپرداختند. خلاقیت علوم طبیعی هر نوع خلاقیت دیگری را، که خودش استعدادی به‌شمار می‌آید، ناممکن می‌کند.^۳

این در باره اعتقاد کسی بود که به امکان ادامه نوعی زندگی شاد، هماهنگ و خلاقه تحت رهبری تضمین‌شده آنچه در سده هجدهم اغلب «مادر طبیعت» یا «بانوی طبیعت» نامیده می‌شد ایمان داشت - این امر به کلی از خودفریبی ذهن‌هایی کوتاه‌بین ناشی می‌شود که توانایی درک واقعیت را ندارند.

صلح و واقعیت دو چیز متفاوتند. مستر می‌پرسد: «آن کدام جادوی درک‌ناشدنی است که بشر را همواره با نخستین ضربه طبل... اغلب حتی با نوعی اشتیاق (که ویژگی غریب خودش را دارد)، بدون مقاومت آماده رفتن می‌کند، تا در آوردگاه برادرش را که هیچ بدی‌ای در حقش نکرده شقه شقه کند، و او هم به سهم خود جلو می‌رود تا اگر بتواند وی را دچار همان سرنوشت کند؟»^۴ افرادی که اگر ناگزیر به بریدن سر مرغی باشند اشک می‌ریزند، در آوردگاه بدون هیچ تردیدی می‌کشند. این کار را فقط به خاطر

۱. Suger: کشیش فرانسوی، و صدر اعظم و مشاور لویی ششم و هفتم (۱۰۸۱-۱۱۵۱). - م.

۲. [Jean Armand du Plessis] Richelieu: کاردینال فرانسوی و صدر اعظم لویی سیزدهم (۱۵۸۵-۱۶۴۲). - م.

3. VIII, 297-8.

4. V, 34.

خیر همگانی انجام می دهند، و احساسات انسانیشان را سرکوب می کنند - سرکوبی که وظیفه‌ای دردناک و ایثارگرانه به شمار می رود. دژخیم شمار بسیار کمی مجرم، پدرکش، متقلب و غیره را می کشد. سربازان هزاران تن از افراد بی گناه را، بدون آن که تفاوتی بینشان قائل شوند، کورکورانه و با اشتیاقی وحشیانه می کشند. فکر کنید چه پاسخ می دهیم به مسافری از همه جا بی خبر که از کره‌ای دیگر آمده و می پرسد در کره زمین از کدام یک از این دو گروه دوری می جویند و کدامین را تحقیر می کنند و کدام یک را آفرین می گویند، تحسین می کنند و پاداش می دهند؟» برای من توضیح دهید که چرا افتخارآمیزترین کارها در دنیا - به عقیده تمام افراد نوع بشر بدون استثنا - حق ریختن خون بی گناهان به شکلی معصومانه است؟^۱ چه چیزی بیش از جمهوری بدکار، فاسد و شرارت آمیز ژاکوبین ها این نکته را به وضوح نشان داده است - همان قلمرو شیطانی، یعنی جهنم میلتن؟

ولی بشر زاده شده است تا دوست بدارد. او دل رحم، دادگر و نیک است. برای دیگران اشک می ریزد و این اشک ها مایه رضایت خاطرش می شوند. داستان هایی می سراید که او را به گریه می اندازند. پس این میل دیوانه وار به جنگ و کشتار از کجا می آید؟ چرا بشر به این ورطه افتاده و دستخوش هیجانی شده است که الهام بخش این نفرت است؟ چرا افرادی که در مقابل مسائل بی اهمیتی چون تغییر تقویم این گونه شورش می کنند به خودشان اجازه می دهند که آن ها را چون حیواناتی فرمانبردار برای کشتن و کشته شدن به میدان نبرد بفرستند؟ پتر کبیر می توانست هزاران سرباز را اعزام کند که در شکست هایی متوالی می مردند؛ ولی زمانی که تصمیم گرفت ریش بویارها^۲ ایش را بتراشد، تقریباً با شورش روبرو شد. اگر بشر به دنبال نفع شخصی است، چرا مجمعی از افراد تشکیل نمی دهد تا به آن صلح جهانی

1. V, 10.

۲. Boyars: اشراف مرفه در روسیه تزاری. - م.

دست یابد که مدعی است با این شور و شوق در آرزوی آن است؟ تنها یک پاسخ درست وجود دارد: تمایل افراد بشر به قربانی کردن خودشان به اندازه تمایلشان به حفظ خود و دستیابی به خوشبختی، اساسی است. جنگ قانون مهیب و ابدی دنیاست. این حرف از نظر منطقی قابل دفاع نیست، ولی به گونه‌ای اسرارآمیز و مقاومت‌ناپذیر جالب است. جنگ با معیار منفعت‌طلبی بخردانه، به کلی جنون‌آمیز و ویرانگر به نظر می‌رسد. اگر با وجود این جنگ بر تاریخ بشر حکمفرما بوده است، این فقط نشان ناکافی بودن توضیحات بخردانه است، به ویژه بررسی جنگ به شیوه‌ای که گویی پدیده‌ای است که با قصد قبلی نقشه‌اش را کشیده‌اند یا پدیده‌ای قابل توضیح یا توجیه است. جنگ‌ها، هر چقدر نفرت‌انگیز باشند، به پایان نمی‌رسند، زیرا از ابداعات بشر نیستند: بنیادشان الهی است.

آموزش شاید سطح دانش و عقاید ظاهری افراد بشر را تغییر دهد، ولی سطحی عمیق‌تر وجود دارد که در آن از آموزش کاری بر نمی‌آید. مستر آن سطح را دنیایی نامرئی می‌نامد که در آن عامل اسرارآمیز درون فرد و همین طور جامعه، به دلیل فوق طبیعی بودن، نقش مقاومت‌ناپذیرش را ایفا می‌کند. خرد، که در سده هجدهم رتبه‌ای چنان والا یافت، در واقعیت ضعیف‌ترین ابزارهاست، «بارقه‌ای کم‌سو»، که هم در نظریه و هم در عمل ضعیف است، و در هر دو زمینه از تغییر رفتار بشر یا توضیح دلایل آن عاجز است. هر چیز عقلانی به این دلیل از هم می‌پاشد که عقلانی، یعنی ساخته بشر، است: تنها چیزهای ناعقلانی می‌پایند. انتقاد عقلانی هر چیز شکننده را از بین می‌برد: تنها هر چه در برابرش مقاومت کند، یعنی ذاتاً اسرارآمیز و توضیح‌ناپذیر باشد، دوام می‌یابد. آنچه را بشر می‌سازد بشر خراب می‌کند: تنها آنچه فوق بشری است پایدار می‌ماند.

تاریخ سرشار از مثال‌هایی در تأیید این حقیقت است. چه چیزی از حکومت سلطنتی موروثی بی‌معناتر است؟ چرا باید انتظار داشته باشیم که فرزندان شاهان خردمند و بافضیلت که جانشین آن‌ها می‌شوند همان قدر خوب و بافضیلت باشند؟ آزادی انتخاب شاه - حکومت سلطنتی انتخابی - بی‌تردید کار عقلانی‌تری است. ولی دولت بدبخت لهستان شاهی کافی برای پیامدهای ناخوشایندی است که به دنبال این وضع پیش می‌آید: در حالی که نهاد به کلی غیرعقلانی سلطنت موروثی یکی از باثبات‌ترین نهادهای بشری است. جمهوری‌های دموکراتیک بی‌تردید عقلانی‌تر از حکومت‌های سلطنتی هستند: ولی دموکراسی حتی در باشکوه‌ترین دوران‌ش، یعنی آتن عهدپریکلس، مگر چه مدت پایدار ماند؟ و در نهایت به چه بهایی؟ در حالی که شصت و شش شاه، که برخی از آنان بد و برخی خوب بودند، ولی به طور میانگین صلاحیت کافی داشتند، بر قلمرو گسترده پادشاهی فرانسه به مدت هزار و پانصد سال فرمان راندند. افزون بر این، در نظر نخست، چه چیزی نابخردانه‌تر از ازدواج و تشکیل خانواده است؟ چرا باید دو موجود با هم بمانند حتی اگر سلیقه‌ها و دیدگاه‌هاشان در مورد زندگی با هم تفاوت داشته باشد؟ چرا این گونه تظاهر لجوجانه باید بر جا بماند؟ ولی اتحاد ناگسستنی دو موجود، و پیوند مرموز خانواده، با وجود توهین و بی‌اعتنایی خود به عقل انتزاعی، ادامه می‌یابد.

مستر در تلاشی برای رد کردن این دیدگاه که تاریخ عبارت از عقل در حال فعالیت است، البته اگر مراد از عقل، عمل هر چیزی باشد که به کار طبیعی فکر استدلالی بشر شباهت دارد، شمار مثال‌هایش در مورد ماهیت خودویرانگر و تناقض‌آمیز نهادهای عقلانی را چند برابر می‌کند. انسان معقول به دنبال آن است که لذت‌هایش را به حد اکثر برساند، دردهایش را به حد اقل. ولی جامعه به هیچ روی ابزاری برای این منظور نیست. اساس جامعه بر چیزی بسیار ابتدایی‌تر است، یعنی از خود گذشتگی دائم، تمایل بشر به

قربانی کردن خود در راه خانواده، شهر، دین یا حکومتش، بی آن که در فکر کسب لذت یا سودی از این راه باشد، و اشتیاق قربانی کردن خود در پیشگاه محراب همبستگی اجتماعی، و رنج کشیدن و مردن در راه حفظ استمرار شکل‌های مقدس زندگی. تا مدت‌ها بعد، بار دیگر به چنین تأکید شدیدی بر هدف‌های غیرعقلانی، رفتارهای رمانتیک و بی‌ارتباط با نفع یا لذت شخصی، و اقدامات ناشی از میل شدید به تسلیم نفس و نفس‌کشی، برخورد نمی‌کنیم، و در قرن نوزدهم است که چنین تأکیدی از نو ظاهر می‌شود.

در دنیای مستر هر عملی درست به همان نسبتی که به سوی دستیابی به منافع روزمره هدایت می‌شود، و از محاسبات و تمایلات سودجویانه‌ای سرچشمه می‌گیرد که ظاهر شخصیت بشر را شکل می‌دهند، بیهوده است؛ و هر عملی درست به همان اندازه‌ای مؤثر، به یادماندنی و سازگار با جهان است که از اعماق توصیف‌نشده و توصیف‌ناپذیر درون سرچشمه می‌گیرد، نه از عقل یا اراده فردی — فرد قهرمانی که بایرون^۱ و کارلایل از او تجلیل می‌کنند. کسی که به خطر بی‌اعتناست و در برابر طوفان مقاومت می‌کند، از نظر مستر در زمینه اعتماد به نفس خود به اندازه دانشمند یا برنامه‌ریز اجتماعی یا مدیر صنعتی ابله، کور است. آنچه از همه بهتر و قوی‌تر است اغلب خشن، غیرعقلانی و بی‌دلیل است و، بنابراین، الزاماً بد القا شده است و با اسناد نادرستش به انگیزه‌های قابل فهم و ملموس کاری کرده‌اند که پوچ و بی‌معنا به نظر آید. از نظر مستر، عمل بشری تنها زمانی قابل توجیه است که ناشی از آن گرایشی در افراد بشر باشد که هدفش نه خوشبختی است، نه رفاه، نه الگوهای منظم و از نظر منطقی منسجم زندگی، نه خودپسندی و نه خودبزرگ‌بینی، بلکه دستیابی به هدفی درنیافتنی و الهی باشد که افراد بشر نمی‌توانند و نباید به عمق آن پی ببرند — و به بهای به مخاطره انداختن خود آن

۱. [George Gordon] Byron: شاعر انگلیسی (۱۷۸۸-۱۸۲۴). - م.

را انکار می‌کنند. این وضع اغلب به اقداماتی می‌انجامد که رنج و خونریزی به همراه دارند، و بر اساس اخلاقیات طبقه متوسط احساساتی و معمولی، شاید متکبرانه و غیرعادلانه به نظر آیند، ولی با وجود این از مرکز تحلیل‌ناپذیر تاریک هرگونه اقتدار سرچشمه می‌گیرند. این شعر دنیاست و نه نثر آن، مثلاً هرگونه ایمان و هرگونه نیرو، که بر اساس آن تنها بشر آزاد است، حق انتخاب کردن، آفریدن و ویران کردن دارد، و بر حرکت‌های مکانیکی ماده، که از نظر علت و معلولی مشخص، و از نظر علمی قابل توضیح‌اند، یا بر حرکت‌های جهان فروتر از خود و ناآگاه از خوبی و بدی، برتری دارد.

مستر هم مانند اغلب اندیشمندان سیاسی جدی، دیدگاهی درباره سرشت بشر در ذهن خود دارد. این دیدگاه عمیقاً، ولی نه به تمامی، آوگوستینی است. بشر ضعیف و بسیار بدطینت است، ولی تمام کارهایش را علت‌ها تعیین نمی‌کنند. او آزاد است و روحی نامیرا دارد. در درون او دو اصل برای دستیابی به برتری با هم در ستیزند: او هم خداگونه^۱ - خلق شده بر صورت آفریننده‌اش، و شراره‌ای از روح الهی است و هم خداستیز^۲ - معصیت‌کار و نافرمان در برابر خداوند. آزادی او بسیار محدود است: بشر به جریانی کیهانی تعلق دارد و وی را از آن گریزی نیست. او در واقع قدرت آفرینش ندارد، ولی می‌تواند تغییر دهد. می‌تواند بین خوب و بد، یا خدا و شیطان، یکی را برگزیند، و مسئول گزینه‌های خویش است. به تنهایی در تمام جهان آفرینش می‌ستیزد: برای معرفت، برای بیان مکنونات خود و برای رستگاری. کوندورسه جامعه بشری را با اجتماعات زنبورها و سگ‌های آبی مقایسه کرده است. ولی هیچ زنبور یا سگ آبی در پی آن نیست که بیش از نیاکانش چیزی بداند؛ پرندگان، ماهیان و پستانداران در چرخه‌های ثابت و یکنواخت خود باقی می‌مانند. تنها بشر است که می‌داند از مقام خود تنزل کرده است.

1. theomorph

2. theomach

این «دلیلی است بر عظمت و نگون‌بختی او، بر حقوق متعالی و تنزل مقام باورنکردنی‌اش».^۱ او «قنطورسی هولناک»^۲ است، که در عین حال هم در دنیای رحمت الهی زندگی می‌کند و هم در دنیای طبیعت، فرشته‌ای بالقوه و آلوده به گناه. «او نمی‌داند چه می‌خواهد؛ آن چیزی را می‌خواهد که نمی‌خواهد و آن را که می‌خواهد نمی‌خواهد؛ خواستن را می‌خواهد؛ او در درون خود چیزی را می‌بیند که خودش نیست، و از خودش قوی‌تر است. فرد عاقل مقاومت می‌کند و فریاد برمی‌آورد که 'چه کسی مرا نجات می‌دهد؟' نادان تسلیم می‌شود و ضعف خود را خوشبختی می‌نامد».^۳

افراد بشر - یعنی موجودات بااخلاق - باید آزادانه و با طیب خاطر تسلیم اقتدار شوند: ولی باید این کار کنند؛ زیرا فاسدتر و ضعیف‌تر از آن هستند که بتوانند بر نفس خود فرمان رانند؛ آنان بدون حکومت دستخوش هرج و مرج می‌شوند و از دست می‌روند. هیچ یک از افراد بشر و هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بر خود فرمان راند؛ چنین عبارتی بی‌معناست: هر حکومتی از اقتداری قهری سرچشمه می‌گیرد. تنها به یاری چیزی که فرجام‌خواهی نمی‌پذیرد می‌توانیم جلوی بی‌قانونی را بگیریم. این چیز شاید عرف باشد، شاید وجدان و شاید قدرت پاپ یا دشنه، ولی همیشه چیزی هست. ارسطو آشکارا حق دارد که می‌گوید برخی از افراد فطرتاً برده‌اند؛^۴ این که بگوییم نباید چنین باشند، قابل درک نیست. روسو می‌گوید که بشر آزاد زاده می‌شود، ولی همه جا در زنجیر است. «مرادش چیست؟... این گفته جنون‌آمیز، بشر آزاد زاده می‌شود، با حقیقت در تضاد است».^۵ افراد بشر بدطینت‌تر از آن هستند که بتوانیم آن‌ها را به

1. IV, 66.

2. IV, 67.

3. IV, 67 - 68.

4. II, 338; VII, 280.

5. II, 338

فاگه با نقل این گفته مستر طنز جالبی را به کار می‌گیرد که به ظاهر ابتکار خودش است: «درست مثل این است که بگوییم گوسفندان گوشتخوار به دنیا می‌آیند ولی در همه جا علف می‌خورند».

op. cit. p. 41. (ص. ۱۲۴، یادداشت شماره ۱).

محض تولد از قید زنجیرها رها کنیم: بشر با گناه زاده می شود و تنها به یاری جامعه و دولتی که راه را بر گمراهی ناشی از داوری بی قید و بند فرد می بندد قابل تحمل می شود. مستر هم مانند برک، که بر او اثر گذاشته بود، و شاید (در برخی از تفسیرها) مانند روسو معتقد است که جوامع روحی عمومی دارند، نوعی وحدت اخلاقی و حقیقی که مایه شکل گرفتن آنهاست. ولی او از این هم فراتر می رود و اعلام می دارد:

حکومت، دینی حقیقی است. اصول عقاید، رمز و رازها، و کشیشانش مخصوص به خود دارد. اگر اجازه دهیم که هر فردی در مورد آن اظهار نظر کند، آن را نابود می کنیم. تنها دلیل وجودی آن خرد ملت است، یعنی ایمانی سیاسی که حکومت نماذ آن است. نخستین نیاز بشر این است که خرد رو به رشدش زیر یوغی دوگانه [کلیسا و دولت]^۱ قرار گیرد. این خرد باید از صفحه روزگار محو شود، باید در خرد ملت حل شود، به گونه ای که موجودیت فردی آن به موجودیتی دیگر – جمعی – بدل گردد، مانند رودخانه ای که به اقیانوس می پیوندد و هنوز در آب ها باقی است، ولی دیگر نه نامی دارد نه هویتی شخصی.^۲

چنین حکومتی را نمی توانیم به یاری قانون اساسی مکتوب، یا بر اساس آن به وجود آوریم: از قانون اساسی می توانیم اطاعت کنیم، ولی نمی توانیم آن را بپرستیم. بدون پرستش – حتی بدون خرافات، که «اثری مرقی»^۳ موضعی پیشرفته از دین، است – هیچ چیز برپا نمی ماند. این دین خواستار فرمانبرداری مشروط نیست – قرارداد تجاری لاک و پروتستان ها – بلکه خواستار حل شدن فرد در دولت است. افراد بشر باید یکسره ایثار باشند، نه این که صرفاً خودشان را به شکلی عاریتی برای کارها آماده سازند. جامعه

۱. عبارت داخل قلاب افزوده نویسنده است. - م.

2. I, 376.

3. V, 179.

بانک نیست، شرکتی با مسئولیت محدود نیست که از افرادی تشکیل شده باشد که با سوءظن به یکدیگر می‌نگرند - هراسان از این که سرشان کلاه برود یا استثمارشان کنند. هر گونه مقاومت فردی به بهانه حقوق یا نیازهای خیالی بافت اجتماعی یا متافیزیکی را متلاشی می‌کند، در حالی که تنها همان بافت حق زندگی دارد.

این اقتدارگرایی به آن معنایی نیست که بوسوئه و بونال از آن دفاع کرده‌اند. ما از برداشت‌های ارسطوییِ توماس آکویناس یا سوارز^۱ بسیار دور شده‌ایم و به سرعت در حال نزدیک شدن به دنیا‌های ملی‌گرایان افراطی آلمانی، دنیا‌های دشمنان روشنگری، هستیم، دنیا‌های نیچه، سورل^۲ و پارتو، دی. اچ. لارنس،^۳ کنوت هامسون،^۴ مورا، دانوتسیو^۵ و دنیای اصل خون و خاک^۶ که از اقتدارگرایی سنتی فراتر رفته‌اند. نمای نظام مستر شاید قدیمی باشد، ولی در پس آن چیزی بسیار مدرن وجود دارد، که به شدت با نرمی و ملایمت در تضاد است. لحن آن هم با لحن سده هجدهم یکی نیست و نه حتی با لحن خشن‌ترین و عصبی‌ترین اظهار نظرهایی که نشان از اوج شورش آن دارد، مانند اظهار نظرهای ساد یا سن - ژوست^۷ - در عین حال به لحن مرتجعانی هم شباهت ندارد که در مقابل هواداران آزادی و انقلاب خودشان را در میان دیوارهای ستبر جزم‌اندیشی قرون وسطی زندانی کردند. آموزه خشونت موجود در دل امور، اعتقاد به قدرت نیروهای شیطانی، و ستایش زنجیرها به عنوان تنها قدرتی که توانایی به زانو درآوردن انگیزه‌های خودویرانگرانه بشر

۱. [Francisco] Suarez: عالم الهی و فیلسوف اسپانیایی (۱۵۴۸-۱۶۱۷). - م.

۲. [George] Sorel: سوسیالیست و انقلابی فرانسوی (۱۸۴۷-۱۹۲۲). - م.

۳. D.H. Lawrence: نویسنده و شاعر انگلیسی (۱۸۸۵-۱۹۳۰). - م.

۴. Knut Hamsun: نویسنده نروژی (۱۸۵۹-۱۹۵۲). - م.

۵. [Gabriel] d'Annunzio: نویسنده و شاعر ایتالیایی (۱۸۶۳-۱۹۳۸). - م.

6. Blut und Boden

۷. [Louis de] Saint-Just: نظریه‌پرداز انقلاب فرانسه و از مدافعان سرسخت حکومت وحشت

(۱۷۶۷-۱۷۹۴). - م.

را دارند، و استفاده از آن‌ها برای رستگاری وی، توسل به ایمان کورکورانه علیه خرد، اعتقاد به این که تنها آنچه پر رمز و راز است به حیاتش ادامه می‌دهد، این که توضیح دادن همواره به معنای عذر و بهانه تراشیدن است، آموزه خون و قربانی کردن خویش، آموزه روح ملی و رودهایی که به دریایی پهناور می‌پیوندند، آموزه بی‌معنا بودن فردگرایی آزادخواهانه، و از همه مهم‌تر آموزه نفوذ ویرانگر روشنفکران منتقد و افسارگسیخته – بی‌تردید از آن زمان تا کنون در باره همه این‌ها چیزهایی شنیده‌ایم. دیدگاه عمیقاً بدبینانه مستر اگر نه در نظریه (که گاهی در هیئت مبدل علمی کاملاً دروغین ارائه شده است) دست‌کم در عمل هسته اصلی حکومت استبدادی راست و چپ در قرن هولناک ماست.

۶

هسته اصلی فلسفه مستر انتقاد تمام و کمال از خردی بود که «فیلسوفان» سده هجدهم توصیه می‌کردند، و این فکر، هم وامدار مفهوم جدید ملیت بود که در نتیجه جنگ‌های انقلابی در فرانسه مطرح شد، و هم وامدار برک و انتقادش از انقلاب فرانسه و از حقوق و ارزش‌های ابدی و جهانی، و تأکیدش بر موضوع‌های ملموس، و نیروی الزام‌آور عرف و سنت. توجه مستر به تجربه‌گرایی انگلیسی، به ویژه دیدگاه‌های بیکن^۱ و لاک، برای این است که بتواند از آن‌ها ایراد بگیرد، ولی با اکراه زندگی اجتماعی مردم انگلستان را می‌ستاید. این زندگی از نظر او هم، مانند بسیاری از نظریه‌پردازان کاتولیک

۱. محتوای اصلی رساله مستر در رد عقاید بیکن این است که وی آن قدرت ماورای طبیعی لازم برای درک عوامل غیرتجربی علمی را که منادیشان بود نداشت؛ و این که او حداکثر فشارسنج تغییرات جوی بود، نه به وجود آورنده آن‌ها. آن قدرها «عاشق بی‌قرار علوم» نبود که «خواجه عاشق پیشه‌شان» (4-533 VI). شاید این تا حدودی درست باشد، هر چند گمان نمی‌رود که مستر این نکته را در نظر داشته یا تشخیص داده است.

غربی، نوعی فرهنگ کوتاه‌بینانه و دورافتاده از حقایق جهانشمول [کلیسای] رم بود، اما بدون ایمان حقیقی نمی‌شد به چیزی بیش از آن دست یافت. در شرایط غیردینی شبیه‌ترین حالت به آرمانی کاملاً روحانی بود که متأسفانه تخیل انگلیسی هرگز به آن دست نیافت. جامعه انگلیسی از این نظر قابل ستایش است که بر پذیرش شیوه زندگی خاصی تکیه می‌کند و به دنبال آن نیست که همواره اساس خویش را از نو بررسی کند.^۱ هر کسی که در مورد نهاد یا شیوه زندگی خاصی تردید کند به دنبال پاسخی است. اگر این پاسخ بر استدلالی عقلانی استوار باشد، خودش مورد تردیدهایی دیگر از همان نوع قرار می‌گیرد؛ و هر پاسخی همواره ممکن است در معرض شک قرار گیرد.

زمانی که این گونه شک آوری را مجاز بدانیم، روح بشر بی‌قرار می‌شود، زیرا راه حلی نهایی برای پرسش‌هایش متصور نیست. تردید در پایه و اساس امور مانع از آن می‌شود که چیزی ابدی را ثابت کنیم. شک و تغییر، فرسایشی متلاشی‌کننده از درون و بیرون هستند که زندگی را بسیار متزلزل می‌کنند. توضیح و تبیین به شیوه اولباک و کوندورسه به معنای عذر و بهانه تراشیدن است و این که اجازه ندهیم هیچ چیز استمرار یابد. تردیدهای حل‌نشدنی مایه تشویش خاطر افراد می‌شوند، نهادها از میان می‌روند و شیوه‌های دیگر زندگی جایگزینشان می‌شوند، که این‌ها هم به همان اندازه محکوم به نابودی هستند. در هیچ جا مکانی برای آسایش وجود ندارد، نه نظامی و نه امکان زندگی آرام، یکنواخت و همراه با رضایت خاطر.

هر چه قابل اعتماد است باید از این گونه حمله‌ها برکنار بماند. بی‌تردید هابز ماهیت حاکمیت را درک می‌کرد که سلطه لویاتان را عاری از تعهد، مطلق و تردیدناپذیر می‌دانست. ولی دولت هابز، مانند دولت مورد نظر گروتیوس و لوتر، ساخته و پرداخته بشر است، و در برابر پرسش‌هایی دائمی که

خدانشناسان و فایده‌طلبان در هر نسل مطرح می‌کنند بی‌دفاع است: چرا باید این گونه زندگی کنیم، نه به شیوه‌ای دیگر؟ چرا باید از این قدرت اطاعت کنیم، نه از قدرتی دیگر، یا از هیچ قدرتی؟ وقتی ذهن اجازه می‌یابد که این موضوع‌های تشویش‌آور را مطرح کند، هیچ‌کس جلودارش نیست؛ زمانی که نخستین گام در این راه برداشته شد، هیچ چاره‌ای نیست؛ تباهی، به ناگزیر، تا ابد ادامه می‌یابد.

تردید چندانی نیست که مستر تا حدودی تحت تأثیر دیدگاه‌های برک بود. هر یک از مخالفان انقلاب فرانسه سلاحی از این زرادخانه بزرگ بیرون کشید. مستر شاگرد این نویسنده ایرلندی بزرگ و ضدانقلابی نبود، هر چند از او به نیکی یاد می‌کرد. او با محافظه‌کاری محتاطانه برک، یا تمجیدش از «قانون جانشینی»^۱ هم میانه‌ای نداشت - قانونی که به موجب آن ویلیام اورانژ^۲ غاصب، جیمز دوم را، که کاتولیک و باایمان بود، از حقوقش محروم کرد؛ دفاع برک از مصالحه و سازش، یا سخنانش در باره قراردادی اجتماعی، حتی اگر این قرارداد بین افرادی زنده، مرده یا زاده‌نشده منعقد شود، موافق سلیقه وی نیست. برک نه به حکومت دینی اعتقاد دارد نه به حکومت مطلقه، و نه مانند مستر که به شدت هوادار پاپ است به حکومت‌های افراطی، ولی انتقاد برک از اندیشه‌های انتزاعی، و از حقایق سیاسی ابدی و جهانشمول و بی‌ارتباط با پیشرفت تاریخی، بی‌ارتباط با روند رشدی سازمان‌یافته که افراد بشر و جوامع را می‌سازد، و مخالفت مطلق وی با رهایی موجودات بشر (که روسو مطرح کرده بود) از صدف مصنوعی و قابل کنار زدن سنت، بافت اجتماعی، زندگی درونی اجتماعات و دولت‌ها، رشته‌های ناملموسی که جوامع را به هم پیوند می‌زنند و به آن‌ها قدرت و شخصیت می‌بخشند، از جمله موارد اتفاق نظر مستر با برک بود. شاید هم مستر این عقاید را تا

1. Act of Settlement

2. William of Orange

حدودی از برک برگرفته بود. مستر با رغبت از برک نقل قول می‌کند، ولی نفوذ اندیشه‌های یسوعی در وی بسیار عمیق‌تر است.

مستر به زبانی که گاهی به زیبایی و وقار ادبیات یونان و روم باستان است – همان که سن – بوو «سخنوری بی نظیر»^۱ وی توصیفش می‌کند – اعلام می‌دارد که توضیح و تبیین عقلانی یا تجربی در واقع به منزلهٔ سرپوشی برای گناه است؛ زیرا در دل دنیا رمز و رازی وجود دارد، که بسیار پنهانی و دست‌نیافتنی است. اقتدار تمام نیروهای بزرگ و زنده در زندگی اجتماعی، اقتدار قدرتمندان، ثروتمندان و بزرگان بر ضعیفان، فقیران و خُردان، حق انتظار فرمانبرداری دقیق، که به فاتحان و کشیشان تعلق دارد و همین طور به رؤسای خانواده‌ها و کلیسا و دولت، از این منبع پنهانی سرچشمه می‌گیرد که قدرت واقعی‌اش ناشی از این است که برای کاوش خرد، پیچیده به نظر می‌رسد. «فرد می‌تواند به اختصار بگوید: شاهان به شما فرمان می‌دهند، و شما باید پیش بروید.»^۲ این قدرت مطلق است، زیرا هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم به آن اعتراض کنیم؛ و قاهر است، زیرا هیچ راهی برای مقاومت در برابرش موجود نیست. دین بر خرد برتری دارد، نه به این دلیل که پاسخ‌هایی قانع‌کننده‌تر به ما می‌دهد، بلکه به این دلیل که هیچ پاسخی نمی‌دهد. دین به قانع کردن ما یا استدلال کردن نمی‌پردازد، تنها فرمان می‌دهد. ایمان فقط زمانی واقعی است که کورکورانه باشد؛ اگر به دنبال توجیه بگردد، کارش تمام است. در دنیا هر چیز قوی، ابدی و مؤثر فراتر از عقل و به معنایی مغایر با آن است. حکومت سلطنتی موروثی، جنگ و ازدواج تنها به این دلیل دوام می‌آورند که نمی‌توانیم از آن‌ها دفاع کنیم، و به همین دلیل، نمی‌توانیم آن‌ها را از صفحهٔ زندگی پاک کنیم. خردستیزی ضمانت بقایش را با خود دارد، ولی خرد هرگز نمی‌تواند به این گونه بقا امیدوار باشد. تمام پارادوکس‌های هولناک

1. «Joseph de Maistre» p. 422.

نگاه کنید به پانویشت ۷ در ص ۱۴۶.

2. V, 2.

مستر به نوعی بسط همین نکته‌هاست، که در روزگار وی، فرضیه‌هایی بسیار نو بودند.

آموزه‌ مستر شباهت‌های آشکاری به انتقادات مدافعان پیشین دین (برای مثال، فرقه‌های اشراقی و عارف مدرن مطلوب مستر یعنی سن-مارتن) از خردگرایی و شک‌آوری دارد، ولی با آن‌ها متفاوت است نه تنها از نظر خشونتش بلکه همچنین به لحاظ این‌که آنچه را پیش‌تر در مفهوم دینی از زندگی احتمالاً ضعیف، یا به هر حال در دسر، به شمار می‌رفت به فضیلت بدل می‌کند. این بازگشتی به خردستیزی گستاخانه و مطلق دوران اولیهٔ کلیسا و روگرداندن از خردگرایی جرح و تعدیل شدهٔ توماس آکویناس و عالمان الهی بزرگ سدهٔ شانزدهم است که مستر مدعی است الهام‌بخش او بوده‌اند. مستر از خرد الهی سخن می‌گوید، و همین‌طور از تقدیر که در نهایت عامل شکل‌دهندهٔ همه چیز به شیوهٔ نافهمیدنی خاص خودش است. ولی از نظر مستر، خرد الهی هیچ شباهتی به چیزهایی ندارد که دئیست‌ها یا خداباوران عقلی یا طبیعی در سدهٔ هجدهم به آن‌ها توسل جستند - خردی که خداوند در انسان به ودیعه نهاده و سرچشمهٔ پیروزی‌های دوران‌ساز کسانی چون گالیله و نیوتن بوده است - و ابزاری برای آفرینش خوشبختی عقلانی بنا بر برنامه‌های مستبیدی خیرخواه یا مجمعی از حاکمان خردمند است. مفهوم مورد نظر مستر از خرد الهی نوعی فعالیت متعالی است و، بنابراین، از چشم بشر پنهان می‌ماند. هیچ معرفتی که با ابزارهای بشری بتوانیم به آن دست یابیم نمی‌تواند به آن پی ببرد؛ اندکی از آن شاید در اختیار آن کسانی قرار گیرد که خودشان را غرقه در دنیای منکشف شدهٔ خداوند کرده‌اند، و به این ترتیب شاید از طبیعت و تاریخ، به شیوه‌ای که تقدیر الهی تعیین کرده است، چیزی فراگیرند، هر چند ممکن است شیوه‌ها یا هدف‌هایش را نفهمند. آنان به این دلیل احساس امنیت می‌کنند که ایمان دارند. آنان به چیزی اعتراض نمی‌کنند، زیرا آن قدر عاقل هستند که بفهمند به کار گرفتن مقولات انسانی در مورد

قدرت پروردگار دیوانگی است. از همه مهم‌تر این که آنان به دنبال نظریه‌هایی عمومی نیستند که همه چیز را توضیح می‌دهند، زیرا برای خرد حقیقی هیچ چیز خطرناک‌تر از اصولی کلی نیست که به کمک علم ثابت شده باشند.

دیدگاه‌های مستر در بارهٔ خطرهای اصول کلی و کاربرد آن‌ها (خطرهایی که هواداران جنبش روشنگری فرانسه اغلب از آن‌ها غافل بودند)، بسیار تیزهوشانه و در حدی چشمگیر مدرن بود. او، هم در نظریه و هم در عمل، به تفاوت بین موقعیت‌ها، مضمون‌ها، شرایط و اوضاع و احوال تاریخی، سطح اندیشه، و تفاوت‌های ظریف و جزئی واژه‌ها و عبارات در موارد مختلف استفادهٔ آن‌ها، و به انواع اندیشه و زبان و اختلاف‌هاشان بسیار حساس بود. از نظر وی، هر رشته‌ای منطق خاص خودش را دارد، و او بارها و بارها می‌گوید که استفاده از احکام معتبر علوم طبیعی در مورد علوم دینی، یا استفاده از مفاهیمی که در منطق صوری کاربرد دارند در مورد تاریخ، بی‌تردید به نتیجه‌گیری‌های بی‌معنا می‌انجامد. در مورد هر حوزه‌ای باید از شیوهٔ اعتقادی خودش، و روش‌های اثبات مخصوص به خودش استفاده کرد. منطقی جهانی، مانند زبانی جهانی، نمادهای به کار رفته را از تمام آن گنجینهٔ معنایی خالی می‌کند که طی روندی مداوم و کم‌شتاب به وجود آمده، روندی که در آن صرف گذر زمان، زبانی کهن را غنا می‌بخشد، و تمام خصلت‌های ظریف، و پر رمز و راز نهادی کهن و ماندگار را به آن اعطا می‌کند. تحلیل پیوندها و دلالت‌های مفهومی دقیق واژه‌هایی که به کار می‌بریم ممکن نیست؛ بیرون ریختنشان هم به منزلهٔ جنونی مهلک است. هر عصری دیدگاه خودش را دارد؛ اگر بخواهیم با توجه به ارزش‌های روزگار خودمان گذشته را توضیح دهیم و حتی در بارهٔ آن داوری هم بکنیم، از تاریخ مقوله‌ای بی‌معنا می‌سازیم، و اغلب ساخته‌ایم.

مستر در این باره به زبانی سخن می‌گوید که یادآور برک، هردر و شاتوبریان است. «عمل مسیحیت الهی بوده است، و به این دلیل، به کندی حرکت کرده است؛ در مورد تمام کارهای مشروع، از هر نوعی، همواره با

گام‌هایی نامحسوس پیش رفته است. هر بار که با سر و صدا، همه‌مه و شتاب روبرو می‌شویم»، و با تلاش‌های عمدی برای سرنگون یا منفجر کردن، «باید مطمئن باشیم که تبهکاری یا دیوانگی در کار است. خدا در این آشوب دخالتی ندارد.»^۱ همه چیز کم کم بزرگ می‌شود، هیچ چیز خوب یا پایدار یک‌شبه به وجود نیامده است. تمام کارهای سردستی نقطهٔ زوال سریع خود را به همراه دارند، و همواره تلاش برای تغییر چیزها به یاری تکان دادن عصای جادویی - یعنی تغییر یکباره و شدیدشان - خلاف اصلی انقلاب‌هاست. هر کشور، ملت و اجتماعی سنت‌های خاص خود را دارد که قابل صدور به خارج نیستند. برای مثال، اسپانیایی‌ها خطای بزرگی مرتکب می‌شوند که می‌کشند قانون اساسی انگلستان را در کشور خود به کار گیرند، و این فکر یونانیان هم اشتباه است که یک شبه می‌توانند به دولتی ملی بدل شوند. برخی از پیش‌بینی‌های مستر به شکلی مضحک نادرست از آب درآمدند. او اعلام کرد روشن است که هیچ شهری به نام واشینگتن هرگز ساخته نمی‌شود؛ یا اگر ساخته شود، هرگز نامش را واشینگتن نمی‌گذارند، و حتی اگر این نام را بر آن بگذارند، هرگز مقررکننده نخواهد شد.^۲

اندیشهٔ مجرد در دنیای اجتماعی هم به اندازهٔ دنیای مادی خطرناک است.

1. VIII, 282.

2. I, 88.

مستر در مورد آیندهٔ پادشاهی یونان هم اشتباه می‌کرد، و با هشدارهای ملالت‌بار و، آن‌گونه که بعدها معلوم شد، بی‌اساسش، در نظر دوستش الکساندر هیپسیلانتی (Alexander Hysipilanti)، وطن‌پرست یونانی که همزمان با مستر به سن پترزبورگ تبعید شده بود، تنها شهرت آدمی فضول و کارشکن را پیدا کرد؛ بانویی به نام ریکساندرا استروڈزا (Roxandra Stroudza)، که از اشراف جاه‌طلب یونان بود، مستر را از نیت هیپسیلانتی باخبر می‌کرد. این بانو، که بعدها لقب کنتس ادلینگ (Edling) یافت، با سنت - بوو مکاتبه داشت. مستر هم نامه‌هایی در مورد شایعه‌های اجتماعی و حاوی پندهای پدران به سنت - بوو می‌نوشت. این نامه‌نگاری‌ها زمانی متوقف شد که موقعیت خود مستر در سن پترزبورگ از نظر سیاسی متزلزل شد، و کنتس به این نتیجه رسید که آنچه تا آن زمان دوستی سودمندی بود، دارد از نظر سیاسی مایهٔ دردسر می‌شود.

مستر آن ذات فراهم آورنده مطلق^۱ و تبیین کننده مطلق^۲ را که اصحاب دایرةالمعارف تحت عنوان طبیعت به آن احترام می گذاشتند مسخره می کرد. «این بانو دیگر کیست؟»^۳ این طبیعت صاحب کرم نه فقط فراهم کننده همه چیزهای خوب نیست، و سرچشمه هر گونه زندگی و دانش و خوشبختی نیست، بلکه در چشم مستر همواره پر رمز و راز است؛ شیوه هایی سنگدلانه، رنج آور و آشفته را به کار می گیرد؛ در خدمت هدف های دریافتنی خداوند است، ولی گاهی هم منبع آسودگی یا روشنگری است.

سده هجدهم سرشار از مدیحه هایی است که برای فضیلت های ساده وحشی نجیب سروده شده است. مستر به اطلاع ما می رساند که وحشی ها نجیب نیستند، بلکه فروتر از بشر، ستمگر، هرزه و خشنند. هر کسی که در میانشان زندگی کرده باشد می تواند شهادت دهد که آنان وازده های نوع بشرند. پس الگوهای اولیه سلیقه طبیعی و اخلاقیات طبیعی، که تمدن، ملت های غرب را از آن منحرف کرده است، نه تنها الگوهای دور از فساد نیستند، بلکه الگوهای رد شده، رخدادهای ناگوار و شکست های خداوند در روند آفرینشند. مبلغان مسیحیت که به میان این موجودات فرستاده شدند، با لطفی بسیار در باره آنها سخن گفته اند. از آنجا که این کشیشان خوب نمی توانستند خودشان را راضی کنند که فلاکت یا شرارت هایی را که در واقع آفریده های پروردگار در آنها غرقه اند به هیچ یک از این آفریده ها نسبت دهند، به این نتیجه نمی رسیم که باید از این الگوهای اسفبار پیشرفت متوقف شده پیروی کنیم. پس روسو و امثال او از ما چه انتظاری دارند؟ مستر سخنان مشهور موتسکیو را باز می گوید: «وحشی درخت را می برد تا میوه هایش را بخورد؛ او مهار از گاوی که مبلغان به وی داده اند بر می دارد و گوشتش را با آتشی که از چوب گاری اش آماده کرده است می پزد. پس از سه

1. all-providing

2. all-explaining

3. IV, 132-3.

قرن تنها چیزی که از ما می‌خواهد باروت است، آن هم به منظور کشتن دیگران، و آب آتشین برای به کشتن دادن خودش. او دزدصفت، ستمگر و عیاش است و با ما تفاوت دارد. ما دست کم لازم می‌دانیم که بر سرشت خود غلبه کنیم؛ ولی وحشی به دنبال غرایز خویش است؛ جنایت از امیال طبیعی اوست و از این بابت احساس هیچ گونه ناراحتی وجدان نمی‌کند.^۱ مستر سپس با فهرستی از لذت‌های زندگی وحشی مو بر اندام خواننده‌اش راست می‌کند: پدرکشی، دریدن شکم معشوقه، کندن پوست سر، آدم‌خواری، عیاشی وحشیانه. پس هدف از خلقت این وحشی چیست؟ این که برای ما هشدار باشد. به ما نشان دهد که بشر به چه ورطه‌ای ممکن است سقوط کند. زبان قبیله‌های وحشی قدرت و زیبایی اولیه را ندارد، تنها پیچیدگی و زشتی فساد را باز می‌نماید. «بقایای زبان‌های ویران شده کهن» است.^۲

وضع طبیعی مورد نظر روسو، که گفته‌اند وحشی‌ها در آن وضع وجود داشته‌اند، و آن به اصطلاح حقوق بشری که گمان می‌رود آن‌ها به رسمیت می‌شناخته‌اند، و به نام آن فرانسه و اروپا به کشتارهایی بیدادگرانه دست یازیده‌اند، چه بوده است؟ این‌ها صفات فطری کدام افراد بوده است؟ هیچ چشم سحرآمیز متافیزیکی نمی‌تواند چیزهایی انتزاعی به نام حقوق را تشخیص بدهد که از برخی قدرت‌های بشری یا الهی سرچشمه نگرفته باشند. همان گونه که بانویی به نام طبیعت وجود ندارد، موجودی به نام بشر هم در کار نیست. ولی انقلاب‌ها شکل می‌گیرند، و فجایی بی‌شمار به نام این خیال‌واهی صورت می‌پذیرد. مستر در خاطراتش در روسیه نوشت:

چهار یا پنج سده پیش از این امکان داشت پاپ مشتی حقوقدان مزاحم را تبعید کند، و ممکن بود آنان برای طلب بخشایش به رم بروند. شاید اربابان بزرگ هم چند تن کشاورز اجاره‌کار یاغی را در زمین‌هایشان سرکوب می‌کردند و به این ترتیب همه چیز تحت نظم درمی‌آمد. در روزگار ما دو لنگر جامعه

1. IV, 84-5.

2. IV, 63.

— مذهب و برده‌داری — همزمان ما را تنها گذاشتند، و کشتی دستخوش طوفان و سپس نابود شد.^۱

تنها زمانی که اقتدار کلیسای رم به شدت استحکام یافت امکان حذف برده‌داری فراهم آمد و برده‌داری از میان رفت.

خردگرایی به بی‌دینی، فردگرایی و هرج و مرج می‌انجامد. ساختار اجتماعی تنها به این دلیل مستحکم باقی می‌ماند که افراد مافوق‌های طبیعی خود را به رسمیت می‌شناسند، به این دلیل فرمان می‌برند که نوعی اقتدار طبیعی را احساس می‌کنند که هیچ‌گونه فلسفه طبیعت‌گرایانه نمی‌تواند به یاری منطق و خرد آن را رد کند. هیچ جامعه‌ای بدون دولت ممکن نیست؛ هیچ دولتی بدون حاکمیت، یعنی برترین دادگاه پژوهش؛ هیچ حاکمیتی مصون از خطا نیست؛ و مصونیت از خطا بدون خداوند امکان ندارد. پاپ نماینده خدا بر روی زمین است؛ و هر اقتدار مشروعی از او ریشه می‌گیرد.

این نظریه سیاسی مستر است که نفوذی بارز بر اندیشه‌های ارتجاعی، کهنه‌پرستانه، و سرانجام فاشیستی در سال‌های بعد داشت و منبعی برای تشویش خاطر محافظه‌کاران سنتی و مردان سنتی کلیسا شد. این نظریه فوراً الهام‌بخش هواداران پاپ‌سالاری و اقتدارگرایی ضد دولتی در فرانسه و جنبش‌های سیاست‌ستیز و دین‌سالار در اسپانیا و روسیه و همین‌طور در فرانسه شد. مفهوم مورد نظر مستر از اقتدار الهی نه تنها عمیقاً ضددموکراتیک، بلکه کاملاً مخالف با آزادی فردی، برابری اجتماعی و اقتصادی و پیامدهای سیاسی برادری افراد بشر بود. شاید هم او این اشاره منتسب به مترنیخ^۲ را بازگو می‌کرد: «اگر برادری داشتم، او را پسر عمو خطاب می‌کردم.» شاید به نظر مستر مذهب کاتولیک لیبرال بی‌معنا می‌آمد، و در واقع با خود در تناقض بود — نطفه‌های این گرایش در اندیشه‌های یار قدیمی

1. VIII, 283-4.

2. Metternich

مستر، لامنه،^۱ او را در آخرین سال‌های زندگی دچار نگرانی کرد. براندس به درستی متوجه می‌شود که مستر، از نظر آزادیخواهان، نماینده شکوفاترین وضع هر چیزی است که مورد مخالفت آن‌هاست، و دلیلش این نیست که مستر فردی ارتجاعی بود که در گذشته زندگی می‌کرد، یا این که گذشته را یادگاری قدیمی از تمدنی می‌دانست که از دور خارج شده است، بلکه برعکس به این دلیل که وی عصر خودش را بسیار خوب درک می‌کرد، و فعالانه و به یاری تمام سلاح‌های فکری عصر خویش، در مقابل گرایش‌های آزادیخواهانه آن از خود مقاومت نشان می‌داد.

خطرناک‌ترین دشمن نوع بشر – ویران‌کننده‌ای که هدف و وظیفه‌اش ضعیف کردن شالوده هر اجتماعی است – فرد پروتستان یا کسی است که با کلیسای جهانی مخالفت می‌کند. بل،^۲ ولتر و کوندورسه صرفاً مریدان ضعیف و دین‌گریز ویرانگران بزرگی چون لوتر، کالون و پیروانشان بودند. مذهب پروتستان به معنای شورش خرد یا ایمان فرد است – وجدان در برابر فرمانبرداری کورکورانه، که یگانه مبنای هرگونه اقتدار است: بنابراین، مذهب پروتستان در اصل نوعی شورش سیاسی است. نه اسقفی لازم است نه پادشاهی. مستر در تأملاتی در باره مذهب پروتستان^۳ اعلام می‌دارد که کاتولیک‌ها هرگز در برابر حاکمانشان شورش نکرده‌اند، تنها پروتستان‌ها چنین کرده‌اند.^۴ این سفسطه هولناک که از وقتی که، پس از کنستانتین، دولت و کلیسا یکی شد، اقدام به نافرمانی کاتولیک‌ها – برای مثال، قتل فرمانروایان مرتد و بدعت‌گذار به دست کاتولیک‌های دواآتشه – شورش نه علیه اقتدار حقیقی بلکه علیه غاصبان قدرت است از آن ادعای شگفت‌آور حمایت

۱. [Félicité de] Lamennais: کشیش، فیلسوف و سیاسی‌نویس فرانسوی (۱۷۸۲-۱۸۵۴) که بعد از انقلاب فرانسه کوشید لیبرالیسم را با مذهب کاتولیک تطبیق دهد. - م.

۲. [Pierre] Bayle: فیلسوف و نویسنده خردگرای فرانسوی (۱۶۴۷-۱۷۰۶). - م.

3. *Reflections on Protestantism*

4. VIII, 67.

می‌کند. تفتیش عقاید اسپانیا روشی بود نه تنها برای حفظ ایمان واقعی، بلکه همچنین برای حفظ حداقلی از امنیت و ثبات که هیچ جامعه‌ای بدون آن پایدار نمی‌ماند. از دیدگاه مستر، تفتیش عقاید بسیار بد جلوه داده شده است.^۱ در اغلب موارد تفتیش عقاید استفاده از ابزار بازآموزی ملایم و خیرخواهانه‌ای بود که می‌توانست روح بسیاری را به سوی توبه و بازگشت به ایمان واقعی رهبری کند. این کار اسپانیا را از مبارزات ویرانگر فرانسه، انگلستان و آلمان نجات می‌داد و به این ترتیب از وحدت ملی آن قلمرو پرهیزگاران حفاظت می‌کرد. (این سخنی افراطی بود. دفاعیه مستر، که ممکن بود مایه مسرت خاطر فیلیپ دوم شود، بازتاب چندانی حتی در میان هواداران پرشور سیاست‌های کلیسا نداشت.) نافرمانی موفقیت‌آمیز از اقتدار روحانیان سبب ساز خونریزی و هرج و مرجی بود که در پی جنگ‌های سی ساله در آلمان پدید آمد. هیچ سرزمینی نمی‌تواند علیه کلیسا قیام و با وجود این عظمتش را حفظ کند. به این ترتیب لغو «فرمان نانت»^۲ تنها به ملاحظات میهن‌دوستانه قابل توجیه بود. «در عصری والاتر همه چیز این‌گونه است. وزیران و عالی‌رتبگان دربار لویی چهاردهم در حوزه فعالیت خود همان قدر اهمیت داشتند که ژنرال‌ها، نقاش‌ها و باغبان‌های او در حیطه کار خودشان... آنچه در عصر فلاکت بار ما خرافه‌پرستی، تعصب و ناشکیبایی و جز این‌ها نامیده می‌شود عاملی ضروری در عظمت فرانسه بود.»^۳ آیین کالون خطرناک‌ترین دشمن این عظمت بود: این آیین در فرانسه به تدریج تضعیف شد تا این که توانستند سرنگونش کنند؛ زمانی که زوال یافت، دیگر حتی سگی هم پارس نمی‌کرد. و اما در مورد آن‌هایی که می‌گویند با این کار فرانسه

۱. نگاه کنید به

Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole. III, 283-401.

۲. Edict of Nantes: فرمانی که هانری چهارم در سال ۱۵۹۸ به منظور اعطای آزادی مذهبی به پروتستان‌ها در فرانسه صادر کرد. - م.

3. VIII, 81.

صنعتگران با استعدادش را از دست داد، زیرا آنان از فرانسه مهاجرت و سرزمین‌های دیگری را با مهارتشان آباد کردند، باید گفت بهتر است کسانی که تحت تأثیر این قبیل ملاحظات دکاندارانه هستند پاسخشان را در جایی دیگر، غیر از کتاب من، جستجو کنند.^۱

یانسنیست‌ها هم از این بهتر نبودند: لویی چهاردهم پور - روایال^۲ را با خاک یکسان کرد و دستور داد آن را شخم بزنند و «کاری کرد که در جایی که پیش‌تر فقط کتاب‌های بد تولید می‌شد، غلات خوب رشد کند.»^۳ ولی در مورد پاسکال، مستر می‌پذیرد که وی به هیچ روی وامدار پور - روایال نبود. ارتداد باید ریشه‌کن شود؛ پیامد کارهای نیمه‌کاره همواره گریبانگیر کسانی می‌شود که آن‌ها را به پایان نرسانده‌اند. «لویی چهاردهم مذهب پروتستان را درهم کوبید، و پس از عمری طولانی، با شکوه تمام، در بسترش درگذشت. لویی شانزدهم با آن کجدار و مریز رفتار کرد و بالای چوبه دار از دنیا رفت.»^۴ «هیچ نهادی که تنها بر قدرت آدمی استوار باشد مستحکم نیست و پایدار نمی‌ماند. تاریخ و خرد در هم می‌آمیزند تا نشان دهند که ریشه نهادهای بزرگ را باید در بیرون از این دنیا جستجو کنیم... به ویژه، حاکمیت‌ها، دارای همان میزان قدرت، وحدت و ثبات هستند که دین برای این امر مقدس مجاز شمرده است.»^۵

مستر درک منحصر به فردی از ارزش‌هایی داشت که علیه آن‌ها می‌جنگید. او معتقد بود که هیچ ملاکی به اندازه بی‌ایمانی مایه گمراهی نیست. آدمی باید ببیند بی‌ایمانی از چه چیز نفرت دارد، و از چه چیز خشمگین می‌شود، و آنچه همواره و همه جا مورد انتقاد خشمگینانه‌اش قرار

1. VIII, 82.

۲. Port-Royal: دیر راهبه‌های فرانسوی در پاریس و مرکز پیروان یانسنیسم که اعتقاداتی ضد پاپ داشتند. بسیاری از فضایی فرانسوی در این دیر پرورش یافتند و کتاب‌های درسی آن شهرت بسیار پیدا کرد. لویی چهاردهم در سال ۱۷۰۹ آن را ویران ساخت. - م.

3. III, 184.

4. VIII, 82.

5. VIII, 94.

می‌گیرد کدام است - حقیقت همان است. آناتول فرانس^۱ در عبارتی در بارهٔ مستر می‌گوید که وی «مخالف همه چیز عصر خود بود».^۲ چنین فعالیتی ارتجاعی نیست، بلکه ضد انقلابی است؛ منفعلانه نیست، بلکه فعالانه است؛ تلاشی بیهوده برای بازآفرینی گذشته نیست، بلکه تلاشی فوق‌العاده و مؤثر برای این است که آینده اسیر دیدگاه گذشته شود، که این همیشه فقط خیال‌پردازانه نیست، بلکه برعکس، عمیقاً متکی بر تفسیری واقع‌گرایانه از رخدادهای معاصر است.

مستر بدبینی رمانتیک به آن معنایی نیست که شاتوبریان یا بایرون یا بوخنر^۳ یا لئوپاردی^۴ بودند. از نظر او، نظم دنیا نه آشفته است نه غیرعادلانه، بلکه، به چشم فردی باایمان، همان است که باید باشد. به آن کسانی که در هر عصری می‌پرسیدند چرا عادل باید بدون نان سر کند درحالی که شرور در رفاه به سر می‌برد، مستر پاسخ می‌داد که این بر سوء تفاهمی کودکانه در بارهٔ قوانین الهی مبتنی است. «هیچ چیز اتفاقی نیست... هر چیز قانون خاص خودش را دارد».^۵ اگر قانونی وجود داشته باشد، استثنا قائل شدن جایز نیست؛ اگر انسان خوبی دچار بدبختی شود، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که خدا قوانین را، که بدون آن‌ها همه چیز به آشفتگی می‌انجامد، به خاطر یک نفر تغییر دهد. اگر فردی نقرس دارد، بدشانس است؛ ولی به این دلیل نباید در مورد وجود قوانین طبیعی تردید کند؛ برعکس، خود علم پزشکی که به آن متوسل می‌شود، دلالت بر آن قوانین دارد. اگر فردی عادل از واقعه‌هایی ناگوار در رنج باشد، این نیز هیچ دلیلی بر شکاکیت در بارهٔ وجود حکومت خوب در دنیا به دست نمی‌دهد. وجود قوانین نمی‌تواند مانع بدبختی‌های

۱. Anatole France: نویسنده و منتقد فرانسوی (۱۸۴۴-۱۹۲۴). - م.

2. Anatole France, *Le Génie latin* (Paris, 1913), p. 242.

۳. [Georg] Büchner: شاعر و نمایشنامه‌نویس آلمانی (۱۸۱۳-۱۸۳۷). - م.

۴. [Giacomo] Leopardi: شاعر و فیلسوف ایتالیایی (۱۷۹۸-۱۸۳۷). - م.

5. IX, 78; III, 394. «Rien ne marche au hazard... tout a sa regle».

فردی شود؛ هیچ قانونی را نمی‌توانیم چنان به کار گیریم که با موارد فردی جور باشد، زیرا در این حالت دیگر قانون نیست. در دنیا میزان معینی گناه وجود دارد، و با مقدار کلی رنج، که متناسب با آن گناهان است، کفاره‌شان پرداخت می‌شود؛ این اصلی الهی است. ولی هیچ چیزی نیست که بگوید عدالت بشری یا انصاف عقلانی باید بر عمل الهی فرمان راند: یعنی در هر حال، باید خود فرد گناهکار در این دنیا تنبیه شود. وقتی شر وارد این دنیا می‌شود، جایی خونی ریخته می‌شود؛ ریختن خون گناهکار و بی‌گناه روشی است که تقدیر الهی برای نجات دادن نوع بشر آلوده به گناه به کار می‌برد. اگر لازم باشد، فرد بی‌گناه به خاطر دیگران کشته می‌شود، تا آن که تعادل برقرار شود. این نظریهٔ عدل الهی^۱ مستر است: توضیح حکومت وحشت روبسیپر، و توجیه تمام شرارت‌های ناگزیر در دنیا.

نظریهٔ مشهور مستر در مورد قربانی‌ها بر پایهٔ این فرضیه است، و بنا بر آن مسئولیت فردی نیست، بلکه جمعی است. همهٔ ما در گناه کردن و رنج کشیدن بخشی از یکدیگریم: بر این اساس، تقاص گناهان پدران را از فرزندان می‌گیرند، هر چند خود اینان بی‌گناه باشند، زیرا چه کس دیگری هست که بشود تقاص این گناهان را از وی گرفت؟ حتی در این دنیا، کارهای شریrane را نمی‌شود برای همیشه بدون کفاره گذاشت، همان گونه که در دنیای طبیعی عدم تعادل تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند. لایمنه، بعدها با تأسف متوجه شد که مستر «در تاریخ تنها دو عامل می‌دید»: «از یک سو، جنایت و از سوی دیگر، مکافات. او دارای روحی بخشنده و شریف بود، و تمام کتاب‌هایش حالتی دارند که گویی آن‌ها را بالای چوبهٔ دار نوشته‌اند»^۲

1. theodicy

۲. نامهٔ هشتم اکتبر ۱۸۳۴ به کنتس دو سنفت (Senfft):

Correspondence générale, ed. Louis le Guillou (Paris, 1971-81), vol. 6. letter 2338, p.307.

۷

مذهب پروتستان وحدت نوع بشر را مختل کرده و مایه آشوب، بدبختی و از هم پاشیدگی اجتماعی شده بود. فیلسوفان سده هجدهم علاج این بیماری را در تنظیم زندگی افراد بشر براساس برنامه‌ای بخردانه می‌دانستند. ولی این برنامه‌ها، درست به همین دلیل که عقلانی هستند، به این دلیل که برنامه هستند، با شکست روبرو می‌شوند. جنگ یکی از آن فعالیت‌های افراد بشر است که از قرار معلوم در زمره برنامه‌ریزی شده‌ترین فعالیت‌های آن‌ها قرار می‌گیرند. ولی هیچ یک از کسانی که ناظر جنگی بوده‌اند نمی‌توانند اعتقاد داشته باشند که در جنگ فرمان‌های امیران تعیین‌کننده سیر رخدادها هستند. نه امیران و احتمالاً نه کسانی که از آنان فرمان می‌برند نمی‌توانند بگویند چه چیزی دارد رخ می‌دهد؛ صدای ناهنجار تفنگ‌ها، هرج و مرج، فریاد گوشخراش زخمی‌ها و کسانی که جان می‌بازند، پیکرهای مثله شده – «پنج یا شش نوع مستی»^۱ – خشونت و بی‌نظمی حد و مرزی ندارد. پیروزی‌ها را تنها کسانی به تیزهوشی امیران نسبت می‌دهند که نمی‌دانند زندگی از چه عواملی تشکیل شده است. پیروزی از آن کیست؟ از آن کسانی که سرشار از حس و صف‌ناشدنی برتری خویش‌اند، نه سپاهیان و نه امیران هیچ‌کدام نمی‌توانند به درستی بگویند نسبت تلفات افراد خودشان با افراد دشمن چقدر ممکن است باشد. «تخیل باعث شکست در نبردها می‌شود».^۲ پیروزی رخدادی بیش‌تر اخلاقی و روانی است تا مادی، و به نیروی مرموز ایمان وابسته است؛ پیروزی پیامد موفقیت‌آمیز برنامه‌هایی به دقت تنظیم شده یا اراده ضعیف افراد بشر نیست.

ملاحظات مستر در باره این که افراد چگونه می‌جنگند و پیروز می‌شوند،

در هفتمین گفتگو در شب نشینی‌های سن پترزبورگ آمده است، که شاید حاوی بهترین و پرشورترین تدوین مضمونی است که وی به دفعات به آن پرداخته: مضمون هرج و مرج آوردگاه و نابجا بودن توانایی‌هایی که به امیران نسبت می‌دهند. این بخش بعدها نقش مهمی در توصیفی بازی کرد که استاندال در صومعهٔ پارما^۱ در مورد فابریس^۲ (قهرمان کتاب) در جنگ واترلو به دست داد؛ و نفوذ زیادی هم در آموزهٔ کردار بشر تولستوی (که همه می‌دانند آثار مستر را خوانده بود) در جنگ و صلح داشت. در واقع این آموزهٔ کلی مستر و همین‌طور تولستوی در بارهٔ زندگی است. زندگی نبردی بین روشنایی و تاریکی نیست از آن دست که در دین زرتشت وصف می‌شود؛ به گونه‌ای نیست که دموکرات‌ها و خردگرایانی ارائه داده‌اند که در نظرشان کلیسا مظهر تاریکی است، یا برعکس آن گونه که اقتدارگرایان با ایمان ارائه داده‌اند که به نظرشان الحاد نماد تاریکی است؛ بلکه اغتشاش بی‌هدف آوردگاهی همیشگی است که بشر، به فرمان مرموزی که خداوند با آن دنیا را می‌گرداند، در آن می‌جنگد، زیرا نمی‌تواند کار دیگری بکند. نتیجه به خرد یا قدرت یا حتی فضیلت وابسته نیست، بلکه به نقشی وابسته است که فرد یا ملتی خاص در نمایش جهانی اسرارآمیز هستی تاریخی دارا شده است؛ و در بهترین حالت می‌توانیم تنها بخش بسیار کوچکی از نقشی را که در این نمایشنامه به ما محول شده است درک کنیم. تظاهر به این که تمام آن را می‌فهمیم حماقتی بیهوده است، و از آن احمقانه‌تر این است که تصور کنیم به یاری حکمتی برتر می‌توانیم آن را تغییر دهیم. ایمان داشته باشید و همان کاری را بکنید که پروردگار، به یاری نمایندگانش بر روی زمین، مقرر می‌دارد.

«بهتر است خودمان را به دست نظام‌ها نسپاریم.»^۳ مستر به ویژه با نظام‌هایی مخالف است که به نظر می‌رسد اساسشان هر روشی است که

1. *The Charterhouse of Parma*

2. Fabrice

3. VIII, 294.

مدعی نوعی ارتباط با علوم طبیعی است. زبان علم از نظر مستر چیزی است تباهی گرفته؛ و او با حالتی پیامبرگونه اشاره می‌کند که تباهی زبان همواره مطمئن‌ترین نشانه تباهی ملت‌هاست.^۱ علاقه مستر به زبان و اندیشه‌های او در باره آن به شکل خاصی گستاخانه و عمیق هستند و، حتی در حالت افراط‌پیشان، خبر از اندیشه قرن بیستم می‌دهند. فرضیه او این است که زبان هم مانند تمام نهادهای پایدار قدیمی، نظیر پادشاهی، ازدواج و نیایش، معمایی است با سرچشمه‌ای الهی. کسانی هستند که تصور می‌کنند زبان ابداع نتیجه بشر است، فنی که به منظور تسهیل ارتباط به وجود آمده است. به گفته این گونه نظریه پردازان، می‌توانیم بیندیشیم بدون آن که اندیشه را به نماد بدل کنیم: نخست می‌اندیشیم و بعد نمادی مناسب برای بیان اندیشه‌مان پیدا می‌کنیم، مثل دستکشی که قالب دست ماست. افراد معمولی و تا حدودی فیلسوفان، حتی تا عصر ما هم، بدون چون و چرا به این آموزه اعتقاد داشته‌اند، ولی مستر و به ویژه بونال آن را با قاطعیت انکار می‌کنند. فکر کردن به معنای استفاده از نمادهاست، به معنای استفاده از واژگانی فصیح و رساست. مستر اعلام کرد که اندیشه همان واژه به زبان نیامده است؛ «اندیشه و گفتار دو مترادف باشکوه هستند.»^۲ منشأ واژه‌ها – که رایج‌ترین نمادها هستند – همان منشأ اندیشه است. نمی‌توانیم بگوییم بشر زبان را در لحظه خاصی ابداع کرده است، زیرا برای ابداع باید بیندیشیم و اندیشیدن به معنای استفاده از واژه‌ها، یعنی زبان، است. استفاده از واژه‌ها به طور کلی کاری نیست که به شکلی تصنعی ابداع شده باشد، به همان اندازه که «استفاده» از اندیشه چنین نیست، و این دو یکی هستند. از نظر مستر آنچه ابداع نشده اسرارآمیز، یعنی الهی، است.

امکان دارد که فرد نپذیرد که منشأ هر چیزی که ساخته و پرداخته بشر

1. IV, 63.

2. IV, 119.

نیست الزاماً الهی است – و این انکار به قدر کفایت معقول است – ولی با وجود این اصالت عمیق یکی بودن اندیشه و زبان را بپذیرد و آن را پدیده‌ای طبیعی تلقی کند که موضوع علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی است. نقطهٔ این مفهوم اساسی را شاید بتوانیم در آن تشبیه مشهور تئایتوس^۱ افلاطون بیابیم که مستر آن را نقل می‌کند و در آن افلاطون می‌گوید که زبان «گفتار روح با خودش است».^۲ ولی اگر چنین باشد، زبان بر زمینی استوار بنیاد دارد. به نظر می‌رسد که هابز هم خودش این حقیقت را کشف کرده است؛ و این نزدیک به هستهٔ نظام ویکو است، که به ما گفته‌اند مستر با آن آشنا بوده است.^۳

مستر از نظرورزی‌های سدهٔ هجدهم در مورد منشأ زبان بسیار لذت می‌برد. او اعلام می‌دارد که روسو متحیر بود که افراد بشر نخست چگونه واژه‌ها را به کار گرفتند، ولی کوندیاک همه‌چیزدان جواب این پرسش و تمام پرسش‌های دیگر را می‌دانست: زبان به روشنی نتیجهٔ تقسیم کار است. به این ترتیب نسلی از افراد بشر گفتند «با» و نسلی دیگر «بی» را به آن افزودند؛ آسوری‌ها حالت فاعلی را ابداع کردند و مادها حالت ملکی یا اضافی را.^۴ این طنز و طعنه در برابر فقدان درک تاریخی در برخی از «فیلسوفان» متعصب به اندازهٔ کافی مناسب بود؛ باقی نظریهٔ مستر توجیه مشابهی نداشت. از آن‌جا که واژه‌ها انبار اندیشه و احساس و دیدگاه نیاکان ما در بارهٔ خودشان و دنیای بیرونیشان هستند، خرد و حکمت آگاهانه یا ناآگاهانهٔ آن‌ها را هم دربر می‌گیرند، خردی که از خداوند ناشی می‌شود تا تجربه را شکل دهد. به این

1. *Theaetetus*

2. *ibid.*

۳. نگاه کنید به

Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of Maistre's Political Culture* (Columbia University Ph.D. theses) (Washington, 1937).

4. IV, 88.

ترتیب متن‌های قدیمی و سنتی، به ویژه آن متونی که در کتاب‌های مقدس آمده‌اند و حکایت از خرد و حکمت بسیار کهن نسل بشر دارند، و تأثیر رخدادهای آنها را جرح و تعدیل و غنی کرده است معادن بسیار و باارزشی هستند که دانش کارشناسانه، شور و شوق و شکیبایی شاید بتواند گوهر نهفته در دلشان را بیرون کشد. فلسفه قرون وسطی را از این جهت مسخره می‌کردند که به دنبال معانی پنهان بود و همین طور به سبب روش‌های باورنکردنی‌اش برای تفسیر متون مقدس؛ ولی از نظر مستر هم، مانند ویکو و رماتیک‌های آلمانی، زبان ابداع بشر نیست، بلکه کاوشی است برای دستیابی به دانشی نهانی، یعنی نوعی روانکاوای ناخودآگاه جمعی نوع بشر، یا در هر حال عالم مسیحیت. گنج‌های بزرگ و پنهان را تنها در تاریکی پیدا می‌کنیم. بنابراین، تبیین یا توضیحی که اصحاب دایرةالمعارف خواستار آن بودند از نظر مستر در حکم این است که تمام آنچه در کلام عمیق و بارآور است از بین برود؛ این کار خاصیت کلام را از میان می‌برد و آن را از مفهوم تهی می‌کند. البته می‌توانیم همین را در باره ستاره‌شناسی و کیمیاگری هم بگوییم، ولی این حرف مستر را نمی‌ترساند؛ او به روش‌های علوم طبیعی علاقه‌ای نداشت: به اسودنبوری اهل کشف و شهود علاقه داشت و به توضیحات عرفانی وی در مورد پدیده‌های طبیعی؛ و با همان میل و رغبت ویلیام بلیک،^۱ که معاصر او بود، می‌پذیرفت که عقل اسرارآمیز را بیش‌تر می‌توانیم در علوم غیبی بیابیم تا در کتاب‌های راهنمای شیمی و فیزیک جدید. افزون بر این، به ندرت می‌توانیم در باره ارزش سیاسی کتاب‌های مقدس اغراق کنیم.^۲

۱. William Blake: شاعر و عارف انگلیسی (۱۷۵۷-۱۸۲۷). - م.

۲. «بر ترکیه چگونه فرمان می‌رانند؟ به یاری قرآن... بدون قرآن تاج و تخت عثمانی در چشم به هم زدن از میان می‌رفت. بر چین چگونه فرمان می‌رانند؟ به یاری پند و اندرزها، قوانین، مذهب کنفوسیوس، که روح آن حاکم واقعی است و از دو هزار و پانصد سال پیش بر آن کشور حکم می‌رانند...» VIII, 290.

از آن‌جا که اندیشه و زبان یکی است، و اندیشه از کهن‌ترین خاطره‌های تاریخی قوم یا کلیسایی پاسداری می‌کند، اصلاح کاربرد زبان به معنای تلاش برای نابود کردن اعتبار و نفوذ هر آن چیزی است که از همه مقدس‌تر، خردمندانه‌تر و مقتدرتر است. البته کوندورسه مایل بود که زبانی جهانی وجود داشته باشد تا برقراری ارتباط بین افراد فرزانه تمام ملت‌ها آسان‌تر شود، زیرا چنین زبانی را می‌شد از خرافه‌های انباشته شده در طول اعصار و از پیشداوری‌ها «پالود»، و سپس مانع اشاعه خیالبافی‌های امروزی شد، که از نظر کوندورسه، به نام علم الهی یا الهیات و متافیزیک رواج پیدا می‌کنند. ولی مستر می‌پرسد این پیشداوری‌ها و خرافه‌ها کدامند؟ اکنون می‌توانیم پاسخ او را پیش‌بینی کنیم: آن‌ها همان اعتقاداتی هستند که منشأشان در لفافه رمز و راز پیچیده شده است، و اعتبار و اهمیت‌شان را نمی‌توانیم به شکلی عقلانی توضیح دهیم؛ آن‌ها همان باورهای قدیمی و مفاهیمی هستند که آزمون زمان و تجربه را تحمل و از خرد و حکمت کمال‌یافته اعصار پاسداری کرده‌اند؛ دور ریختن‌شان به منزله بی‌سکان ماندن در طوفانی است که به هنگام آن با برداشتن هر گام نادرستی در کام مرگ فرو می‌رویم. بهترین و غنی‌ترین زبان، به این دلیل که کم‌تر از همه مدرن است، زبان کلیسا و حکومت بزرگ روم است، یعنی بهترین حکومتی که بشر به عمرش دیده است. دقیقاً به همان دلایلی باید از زبان رومیان و زبان قرون وسطی استقبال کنیم که بنام آن‌ها را رد می‌کرد، یعنی به این دلایل که آن زبان روشن نیست و به آسانی نمی‌توانیم برای استفاده علمی به کارش گیریم، زیرا واژه‌های آن دارای اقتدار ناملموس گذشته دور و همین‌طور نادانی و رنج جامعه بشری هستند، و رستگاری تنها به یاری آن زبان فراهم می‌آید. خود زبان لاتین تا آن جا پیش می‌رود که عقل سلیم را تضمین کند؛ واژگان زبان لاتین با محدودیت‌های خاص خودشان و مقاومتشان در برابر تجدد و نوگرایی برای این کار لازم است: کتاب ۱۹۸۴ اورول صرفاً نشان‌دهنده این فرضیه اساسی است که کنترل زبان برای کنترل

زندگی‌ها لازم است؛ هر چند ابزاری که نخبگان وی برگزیدند، که هدف‌هاشان تا حدودی با هدف‌های مستر تفاوت داشت، زبانی بود غیرسنتی ولی مصنوعی که به منظور خاصی ساخته شده بود - در واقع موضوع انتقاد مستر همان بود.

مستر، همخوان این بحث، از یسوعیان دفاع می‌کند که یگانه آموزش‌دهندگان قابل اطمینانی بودند که از زبان لاتین به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقتی استفاده می‌کردند که در اخلاقیات قرون وسطی نهفته بود، و از اسپرانسکی^۱ و گروهی از مشاورانی انتقاد می‌کند که تزار الکساندر را اول طرح نوعی «برنامه اصلاحات»^۲ [یا «معامله جدید»] برای امپراتوری روسیه با آن‌ها در میان گذاشت. مستر این نگرش را بسیار گسترش داد و پیش‌تر برد؛ در نظر وی، خردستیزی خودبخود تا حدودی ارزشمند بود، زیرا او هر چیزی را که در برابر روند در هم شکننده خرد مقاوم بود قدر می‌دانست. ایمان خردمندانه بسیار آسیب‌پذیر است. دیالکتیک‌دان یا جدلی خوب می‌تواند در هر ساختار متکی بر چنین شالوده‌سستی، ضعفی پیدا کند. هر چه را قوه استدلال به وجود آورد، قوه استدلال می‌تواند از میان ببرد. به این ترتیب توسل مستر به آکویناس به هیچ روی قانع‌کننده نیست. او، که شاگرد یسوعیان بود، تقریباً راه دیگری نداشت؛ ولی حقیقتی که وی می‌دید بیرون از دایره معلومات پیروان توماس آکویناس بود، یعنی این که تنها حقیقتی استوار و شکست‌ناپذیر است که روش‌های استدلال منطقی و عقلانی به طور کلی و اساساً برایش مناسب نیست و به آن ارتباطی ندارد. در

۱. [Mikhail Mikhailovich] Speransky: دولتمرد روسی (۱۷۷۲ - ۱۸۳۹) که مجموعه قوانین آن کشور را گرد آورد. - م.

۲. New Deal: قوانینی که در زمان ریاست جمهوری روزولت در جلسه فوق‌العاده مجلس نمایندگان ایالات متحده (۱۹۳۳) به منظور مقابله با بحران اقتصادی و اجرای اصلاحات اجتماعی و اقتصادی درازمدت به تصویب رسید. - م.

این جا باز هم شباهتی میان او و تولستوی وجود دارد که نگرش طنزآمیزش نسبت به ایمان صاحب نظران علمی و نسبت به اعتقاد آزادیخواهانه به پیشرفت، و به ویژه نسبت به آن کسانی که، مانند اسپرانسکی، ناپلئون و راهبردشناسان نظامی و فرهیخته آلمانی (و در واقع مانند تمام روشنفکران شوروی)، به قدرت اراده بشر و اندیشه وی اعتقاد داشتند، بسیار شبیه به برداشت‌های آن مأمور اهل ساردنی در سن پترزبورگ است.

مستر از استدلال‌هایی بسیار شبیه به این برای از بین بردن نظریه‌ای که از دید وی به همان اندازه بی‌معناست، یعنی این که قرارداد اجتماعی شالوده جامعه است، استفاده می‌کند. او به درستی اعتقاد دارد که قراردادها مستلزم تعهدات و همین‌طور ضمانت‌هایی برای اجرای آن‌هاست؛ ولی تعهد کاری است که تنها در چهارچوب شبکه‌ای پر طول و تفصیل از آداب و رسوم اجتماعی موجود قابل فهم است. دستگاه اجرای آن هم مستلزم وجود ساختار اجتماعی پیشرفته‌ای است؛ برای رسیدن به مرحله قرارداد نه تنها باید جامعه‌ای بر اساس مقررات و آداب و رسوم وجود داشته باشد، بلکه باید جامعه به میزان چشمگیری از نظم و پیچیدگی رسیده باشد. آداب و رسوم اجتماعی، که شامل تعهدات، قراردادها، قوانین قابل اجرا و جز این‌هاست، در نظر وحشیانی که در «وضع طبیعی» زندگی می‌کنند، ممکن نیست هیچ معنایی داشته باشد. به این ترتیب این فکر که جوامع براساس قرارداد به وجود آمده‌اند، نه بر عکس، نه تنها از نظر تاریخی که از نظر منطقی هم بی‌معناست. ولی در این صورت، تنها پروتستان‌ها می‌توانند باور داشته باشند که جامعه شرکتی مصنوعی مانند بانک یا کسب و کار است.^۱

۱. نگاه کنید به ویکو و نظر وی در باره مفهوم مورد نظر اسپینوزا از دولت:

«A Society of Hucksters», *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, revised ed. (New York, 1968) para. 335 (p. 98).

مستر بارها دچار غلیان احساسات می‌شود و با حفظ نشانه‌هایی از نفوذ برک، اعلام می‌دارد که جامعه شرکتی نیست که به شکلی مصنوعی و بر پایه محاسبه منافع یا سعادت شخصی ساخته شده و گسترش یافته باشد، بلکه دست کم به همان اندازه بر پایه اشتیاق ازلی، آغازین و مقاومت‌ناپذیر بشر به فداکاری، یعنی انگیزه قربانی کردن خودش در پیشگاه محراب مقدس، بدون امیدی به پاداش، استوار است. سپاهیان از فرمان‌ها اطاعت می‌کنند و می‌میرند؛ مسخره است اگر تصور کنیم که فکر منافع شخصی آن‌ها را به جنب و جوش درمی‌آورد؛ هرگونه اطاعت در برابر قدرت سازمان‌یافته، به میزانی بسیار متفاوت، همان حالت انضباط در ارتش را دارد - یعنی فعالیت است سنتی، اسرارآمیز و مقاومت‌ناپذیر که هیچ اعتراضی به آن نمی‌شود.

مستر به اطلاع ما می‌رساند که تنها از زمان رنسانس بود که این واقعیت را پنهان و انکار کردند. لوتر و کالون، بیکن و هابز، لاک و گروتیوس، که خود تحت تأثیر بدعت‌های کهن وایکلیف^۱ و هاس^۲ قرار گرفتند، این خطای بزرگ را اشاعه دادند که به موجب آن هر قدرت و اقتداری به چیزی بسیار ضعیف و اتفاقی مانند قراردادی ساختگی وابسته است. انقلاب کبیر فرانسه نادرست بودن خوش‌بینی کوتاه‌اندیشه‌آنان را نشان داد، زیرا آن انقلاب مجازات خداوند بود برای کسانی که چنین اندیشه‌ها و نظریه‌هایی سرگرمشان کرده بود. جامعه شرکتی برای منافع دوجانبه نیست، بلکه دارالتأدیب است،

و این گفته بونال: «گویی جامعه فقط از دیوارهای خانه‌ها یا حصارهای شهرها مان تشکیل می‌شد؛ گویی، در هر جایی که بشری زاده شده، پدری، مادری، کودکی، زبانی، بهشت، زمین، خدا و جامعه وجود نداشت.»

[L. G. A.] de Bonald, *Du divorce...*, 2nd ed. (Paris, 1805), p. 13.

۱. [John] Wyclif: فیلسوف و عالم الهی انگلیسی (۱۳۲۰-۱۳۸۴). - م.

۲. [Jan] Hus: اصلاح‌طلب دینی چک (۱۳۷۲-۱۴۱۵). - م.

کمابیش اقامتگاهی کیفری است. در واقع عقل بر جامعه حکم نمی‌راند، اما دموکراسی، که بی‌تردید از استبداد عقلانی‌تر است، بدبختی را در همه جا اشاعه می‌دهد، جز در جایی، مثلاً در میان انگلیسی‌های قابل ستایش، که در آن دموکراسی، که نانوشته است و تنها «احساس» می‌شود، منشأ واقعی قدرت است، یعنی می‌تواند دقیقاً آن قراردادهایی را اعمال کند که اندیشمندان کم‌مایه‌ای که واقعیت‌ها و منطق را نادیده می‌گیرند، براساس آن‌ها مدعی دستیابی به دموکراسی هستند.

آنچه اهمیت دارد عقل نیست، بلکه قدرت است. هر جا خلئی باشد دیر یا زود قدرت وارد صحنه می‌شود و از میان هرج و مرج انقلابی، نظم جدید پدید می‌آورد. شاید ژاکوبین‌ها و ناپلئون جنایتکار و ستمکار بودند، ولی قدرت را خوب به کار گرفتند. آنان نماینده اقتدار و خواستار اطاعت بودند، و از همه مهم‌تر گرایش‌های افراد ضعیف و خطاکار گریزان از قدرت مرکزی را مجازات و محدود می‌کردند. در نتیجه، هزاران بار بر روشنفکران منتقد برتری داشتند، یعنی بر آنان که مانند پیله‌وران اندیشه‌های مخربی را به معرض فروش می‌گذارند که ساختار اجتماعی را خرد و روند حیاتی آن را نابود می‌کنند تا این که نیرویی، هر چند غیرقانونی، در پاسخ مطالبات تاریخ سر بلند می‌کند و تمام آن‌ها را از سر راه خود برمی‌دارد.

منشأ تمام قدرت‌ها خداوند است. تفسیر مستر از متن مشهور متعلق به بولس حواری بسیار تحت‌اللفظی است. هر قدرتی خواستار احترام است. هرگونه ضعفی را، فارغ از این که در کجا بروز می‌کند، باید به دیده تحقیر نگریست، حتی اگر در کارهای پادشاه تدهین شده «دادگرنه‌ترین پادشاهی‌ها پس از پادشاهی خداوند»^۱ باشد – مثل لویی شانزدهم در فرانسه. ژاکوبین‌ها رذل و جانی بودند، ولی حکومت وحشت پایه‌های اقتدار را مستحکم کرد،

1. p. 103, note 1.

مرزهای فرانسه را حفظ کرد و گسترش داد، و، بنابراین، در مقیاس ارزش‌های نهایی، برتر از آزادیخواهان و آرمان‌گرایان ژیروند [یا ژیروندن]^۱ به حساب می‌آید که اجازه دادند قدرت از دست‌های ضعیفشان بیرون برود. تردیدی نیست که تنها اقتدار مشروع در مقابل بخت و تغییر مقاومت می‌کند. صرف پیروزی، اگر قوانین جاودان و کلیسای حقیقی آن را تضمین نکنند، در حکم غارتگری است: «سرقت شهرها یا روستاها هم مانند سرقت ساعت‌ها یا انفیه‌دان‌ها مجاز نیست»^۲، و این در مورد تعیین‌کنندگان مرزهای ۱۸۱۵ همان قدر واقعیت دارد که در مورد فردریک کبیر یا ناپلئون.^۳ مستر نظامی‌گری

۱. «عنوان گروه جمهوری‌خواهان اعتدالی در انقلاب فرانسه، که چون بیش‌تر اعضای اولیه آن (۱۷۹۱) از ایالت ژیروند (Gironde) بودند، به این نام شهرت یافت» (دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

2. IX, 77.

۳. نگرش مستر به ناپلئون به گونه‌ای غریب و بارز دوپهلو بود. از یک سو، ناپلئون تازه به دوران رسیده‌ای عامی و ویرانگر خشن ارزش‌های کهن است، جلاد پاپ و پادشاهان مشروع، و ستمگر کفرگویی است که بر تاج و تختی تکیه دارد که تحریف هولناک آیینی مقدس است، کسی که از نظر اخلاقی مطرود است، یعنی دشمن مردم است. از سوی دیگر، درک روشن وی از واقعیت‌های مربوط به قدرت، بی‌احترامی صریح وی نسبت به آزادیخواهان و روشنفکران و دیگر اعضای آن فرقه نفرت‌انگیز، ولی از همه مهم‌تر تضاد بین حماقت و ضعف بوربون‌ها (Bourbons) و نبوغ نظامی و اداری مردی که بار دیگر فرانسه را به اوج شکوه رساند، به ناچار نظر پیشوای واقع‌گرایی و اقتدار را جلب می‌کرد. مستر، با این که نماینده رسمی امپراتوری فرانسه بود، قربانی آن امپراتوری شد، و صرف حضور سفیری فرانسوی در سن پترزبورگ (که خودبخود مغایر با شناسایی رسمی موقعیت خاص دیپلماتیک وی بود) مستلزم این بود که وی هر روز تحقیر را تحمل کند، ولی باز هم آرزوی دیدار ناپلئون را در دل می‌پروراند. ناپلئون هم خود تحت تأثیر درخشش نوشته‌های مستر قرار گرفته بود، و گفته‌اند که این نوشته‌ها را از نظر سیاسی بسیار دلنشین یافته بود. مستر هم به شدت حسرت موقعیت ناپلئون را می‌خورد. او به دربار کاکلیاری [پایتخت ساردنی] نامه‌ای نوشت و نکته مورد نظرش را مطرح کرد. این حقیقت داشت که ناپلئون غاصب قدرت بود، ولی آیا در این زمینه از ویلیام اورانژ، که تمام سران پادشاهی‌های اروپایی خاندان او را به رسمیت شناخته بودند، پیشی جسته بود؟ ناپلئون قاتلی سنگدل بود، ولی آیا او به اندازه الیزابت، ملکه انگلستان، بی‌گناهان را قربانی کرده بود؟ هر گونه قدرتی، خواه مشروع خواه نامشروع، از خداوند ناشی می‌شود؛ و بنابراین مرزهای پادشاهی بزرگ فرانسه را حفظ کرده و گسترش داده بود، و اگر به نوعی ابزار دست تقدیر نبود، نمی‌توانست به این مهم توفیق یابد. این سفسطه‌ها تنها مایه بی‌زاری ←

آشکارا بارها و بارها محکوم کرده بود: «هر بار که چیزی در حوزه هنر جنگ به کمال می‌رسد، آن چیز بدبختی صرف است.»^۱ مستر حکومت نظامیان را (حتی در ساووی خودش) چماق‌سالاری (la bâtonocratie) می‌نامد و این «مایه وحشت این عصر است».^۲ «من همواره با حکومت نظامیان مخالف بوده‌ام و اکنون هم مخالفم و تمام عمرم هم مخالف خواهم بود.»^۳ مستر به این دلیل با این‌گونه حکومت مخالف است که آن را استبدادی می‌داند و معتقد است که اقتدار شاهان و نهادهای کهن را تضعیف می‌کند، و به انقلاب و

مأموران ساردنی شد. ویکتور امانوئل به شدت یکه خورد، و مقرر داشت که وزیرش با این شیطان اهل کرس (Corsican) هیچ‌گونه رابطه‌ای نداشته باشد. مستر عمیقاً ناامید شده بود. ولی از نظر او، وفاداری از تمام فضیلت‌ها برتر بود؛ هر قدر مظهر قدرت سلطنتی مشروع از استحقاق کم‌تری برخوردار باشد، مردم از او بیش‌تر اطاعت می‌کنند. بنابراین، اصل اطاعت بی‌چون و چرا که زبردستان باید در برابر حاکمان رعایت کنند در نظر ما روشن‌تر می‌شود. لحن پاسخ‌های قاطع دیپلماتیک وی طعنه‌آمیزتر و تندتر شد. او به درخواستی «غافلگیرکننده» متهم شده بود (XI, 104 - 5). به ارباب سلطنتی‌اش اطمینان داد که همواره از فرمان‌هایش بی‌کم و کاست اطاعت می‌کند؛ ولی نمی‌توانست قول بدهد که او را غافلگیر نکند. او هرگز ناپلئون را ملاقات نکرد.

۱. نامه ۲۴ آوریل / ۴ مه ۱۸۱۶ به کنت دو والز (Count de Valaise) (وزیر امور خارجه ساردنی):

Correspondance diplomatique, vol. 2, p. 205.

۲. نامه ۲۲ ژوئیه / ۳ اوت ۱۸۰۴ به شوالیه روسی (Rossi) (وزیر کشور ساردنی) در بایگانی ایالت تورن: به نقل از

J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie* (Paris, 1899), p. 311.

3. IX, 58.

مستر در جایی دیگر هم می‌گوید: «هزاران توفیق نصیب آن امیرانی باد که به ما اجازه می‌دهند هنر جنگ را به فراموشی بسپاریم» (VII, 134). و در مورد رژیم‌های نظامی امپراتوری روم در دوره‌های بعد می‌گوید که آن‌ها «بلائی جاودان» بودند (I, 501). در این باره نگاه کنید به

Francois Vermales, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu* (Chambery, 1921), ch. 3: «Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais», pp. 47 - 61, esp. pp. 48 - 9.

با وجود این، مستر اعلام داشت که اگر حاکم فرمان دیکتاتوری نظامی بدهد، وی، هر چند با اکراه، آن را می‌پذیرد.

انهدام ارزش‌های سنتی مسیحیت می‌انجامد.^۱ ولی مواقعی هم هست که هرچ و مرج جامعه را تهدید می‌کند: بدترین نوع حکومت‌ها هم بر هرچ و مرج رجحان دارد؛ در واقع بی‌رحمانه‌ترین نوع استبداد شاید مانع از هم پاشیدگی جامعه شود. در این مورد مستر با ماکیاولی و هابز و تمام مدافعان اقتدار به این شکل، هم عقیده است.

انقلاب، یعنی بدترین شرها، خودش روندی الهی است که برای مجازات شرارت نازل شده و برای احیای سرشت زوال‌یافته بشر در نتیجه رنج کشیدن (در این جا به یاد تفسیر دینی از شکست فرانسه به دست [مارشال] پتن و هوادارانش در سال ۱۹۴۰ می‌افتیم)، و به اندازه تمام نیروهای بزرگ تاریخ اسرارآمیز است، به گونه‌ای که می‌شود گفت: «افراد بشر انقلاب را هدایت نمی‌کنند، بلکه انقلاب است که آن‌ها را به کار می‌گیرد.»^۲ در واقع امکان دارد انقلاب از شرم‌آورترین ابزارها استفاده کند - تنها «نبوغ شیطانی روبسپیر»^۳ را می‌توانست این پدیده شگفت [پیروزی فرانسه بر نیروهای ائتلاف] تحقق بخشد... این هیولای قدرتمند، سرمست از باده خون و پیروزی، این پدیده هول‌انگیز... در عین حال هم مجازاتی هراس‌آور بود که بر فرانسویان نازل شد و هم تنها ابزار برای نجات فرانسه.^۴ روبسپیر فرانسویان را تا حد اعمال خشونت به هیجان آورد، قلبشان را سخت کرد، با خونی که بر چوبه‌های اعدام ریخته شد آنان را چنان درنده‌خو کرد که چون دیوانگان جنگیدند و

۱. این تضاد شدید بین جنگ و ارتش سالاری یا نظامی‌گری را پرودون (Proudhon) هم در جنگ و صلح (*La Guerre et la paix*) (با زبانی تقریباً شبیه به زبان مستر) منعکس کرده است. این امکان هم وجود دارد که تولستوی، که به هنگام نوشتن اثر معروف خود، جنگ و صلح، آثار مستر را خوانده بود، آگاهانه یا ناآگاهانه، (آن‌گونه که بوریس آیکهنباوم (Boris Eikhenbaum)، یکی از منتقدان وی، گفته است) این پارادوکس را، که در شاهکارش نقش بسیار مهمی بازی می‌کند، نه تنها مدیون پرودون، بلکه مدیون خود مستر نیز باشد.

2. I, 7.

۳. عبارت داخل قلاب افزوده نویسنده است. - م.

4. I, 18.

همه را از پا درآوردند. ولی بدون انقلاب (که افرادی مانند روبسپیر آن قدر گمراه شده‌اند که تصور کرده‌اند می‌توانند آن را به انجام رسانند، در حالی که روشن است که آن‌ها نیستند که انقلاب کرده‌اند، بلکه خود زائیدهٔ انقلابند) وی همان آدم معمولی پیشین باقی می‌ماند.

افرادی که قدرت را به دست می‌آورند نمی‌فهمند چگونه در این کار توفیق یافته‌اند؛ نفوذشان برای خودشان بیش‌تر غریب است تا برای دیگران: شرایطی که فرد برجسته، نه توان پیش‌بینی آن را داشته است نه قدرت هدایتش را، همه چیز را برای او مهیا کرده است، آن هم بدون کمک او - این «نیروی پنهانی است که با برنامه‌های بشر بازی می‌کند.»^۱ مشیت الهی است یا همان چیزی که هگل نیرنگ عقل به شمار می‌آورد. ولی بشر مغرور و خودبین است و تصور می‌کند که ارادهٔ خود اوست که می‌تواند به درون قانون‌های تغییرناپذیری رخنه کند که خداوند با آن‌ها بر دنیا حکم می‌راند. مستر خسته شده است از این که بارها و بارها تکرار کرده که خیال باطل موجودات ضعیف، گمراه و غوطه‌ور در غرور و خودبینی، ریشهٔ اعتقاد به دموکراسی است. مفهوم کاذب خرد و قدرت خود فرد، مقاومت کورکورانه در مقابل به رسمیت شناختن برتری افراد یا نهادهای دیگر، به اعلامیه‌هایی در بارهٔ حقوق بشر و مزخرفاتی در بارهٔ آزادی انجامیده است. «هرکسی که می‌گوید بشر زاده شده تا آزاد باشد، کلامی به زبان جاری می‌کند که هیچ معنایی ندارد.»^۲ بشر همان است که هست و بوده است، همان کار را می‌کند که کرده است؛ این که بگوییم بشر همان نیست که باید باشد، توهینی است به سلامت عقل وی. باید به تاریخ گوش فرا دهیم، که عبارت است از «سیاست تجربی»، یعنی تنها آموزگار قابل اطمینان این مبحث: «تاریخ هرگز چیزی خلاف

1. I, 118.

2. I, 426.

حقیقت به ما نمی‌گوید.^۱ یک تجربه واقعی صدها صفحه اندیشه تجربیدی را باطل می‌کند.^۲

با این حال، مفاهیم آزادی و دموکراسی مردمی بر چنان اندیشه‌های تجربیدی بی‌پایه‌ای استوار است که نه تجربه عملی آن‌ها را تأیید می‌کند نه وحی الهی. اگر افراد بشر از به رسمیت شناختن اقتدار در جایی که قانوناً به آن تعلق دارد - در کلیسا و حکومت پادشاهی متکی بر اراده الهی - امتناع کنند، زیر یوغ استبداد مردم قرار می‌گیرند، و این بدترین حالت است. بونال (به نقل از بوسوئه) گفته است آن کسانی که به نام آزادی شورش به پا می‌کنند سرانجام به افرادی مستبد بدل می‌شوند (داستایفسکی نیم قرن بعد همین گفته را در نوشته‌هایش منعکس کرده است)؛ مستر هم تنها اضافه می‌کند که پیامد ناگزیر ایمان به اصول مورد نظر روسو موقعیتی است که در آن فرمانروایان به ملت خود می‌گویند: «شما معتقدید که این قانون را نمی‌خواهید، ولی ما به شما اطمینان می‌دهیم که می‌خواهید. اگر شهادت رد کردن آن را داشته باشید، ما به قصد تنبیهتان و از این رو که آنچه را باید بخواهید نمی‌خواهید، به شما شلیک می‌کنیم، و بعد این کار را می‌کنند.»^۳ بی‌تردید هیچ فرمول روشن‌تری برای آنچه به درستی «دموکراسی تمامت‌خواهانه» نامیده شده، به زبان نیامده است. مستر با لحنی تمسخرآمیز می‌گوید که اگر شمار زیادی از دانشمندان زیر گیوتین از میان رفتند، فقط خودشان قابل سرزنش بودند.^۴ اندیشه‌هایی که به بهانه آن‌ها ایشان را کشتند از آن خود آن دانشمندان بودند؛ و مانند تمام اندیشه‌هایی که از قدرت سرپیچی می‌کنند، محکوم به این بودند که مؤلفان خود را از میان ببرند.

نفرت شدید مستر از تبادُل آزادانه اندیشه‌ها، و بی‌اعتنایی وی نسبت به تمام روشنفکران، ناشی از محافظه‌کاری صرف یا وفاداری‌اش به کلیسا و دولت، که در آن‌ها بزرگ شده بود، نیست، بلکه ناشی از چیزی است در عین

1. VIII, 294; cf. I, 266; I, 426; II, 339; VII, 540.

2. I, 426.

3. I, 107.

4. I, 9.

حال هم قدیم‌تر هم جدیدتر - چیزی که هم انعکاس صداهاى تعصب‌آلود تفتیش عقاید است، و هم شاید طنین نخستین نغمه فاشیسم نظامی و خردستیز عصر جدید.

۸

برخی از تند و تیزترین صفحات نوشته‌های مستر به روسیه اختصاص دارد، و وی پانزده سال از خلاقانه‌ترین سال‌های عمرش را صرف نگارش آن‌ها کرده است.^۱ الکساندر اول مدتی او را در سمت مشاور و محرم خویش قرار داد و مستر مشاهدات و پندهایی به وی عرضه کرد که می‌خواست و رای مرزهای خود روسیه، در مورد تمام اروپای آن عصر به کار گرفته شوند. مستر به خاطر هجویه‌های سیاسی‌اش مشهور شد، هجویه‌هایی که با سلیقه الکساندر و مشاورانش بسیار مطابقت داشت، به ویژه زمانی که دوره آزادیخواهی امپراتور به پایان رسیده بود. گفته‌های مشهوری مانند این که «بشر به طور کلی، اگر به حال خودش رها شود، بسیار ضعیف‌تر از آن است که آزاد باشد»^۲ یا این که «همه جا فقط چند تن شماری بسیار را رهبری می‌کنند، زیرا بدون طبقه کم و بیش قدرتمندی از اشراف، اقتدار عمومی به این منظور کافی نیست»^۳، قطعاً در محافل سن پترزبورگ مورد استقبال شدید قرار گرفته‌اند، و مردم روسیه امروز به نیکی از مستر یاد می‌کنند.^۴

۱. نقل قول‌هایی که در پی می‌آیند از *Quatres chapitres sur la Russie* برگرفته شده‌اند که مجموعه‌ای از اظهارنظرهای شخصی مستر و حاوی اشاره‌هایی جالب با قدرتی پیامبرگونه است، ولی امروز تقریباً به تمامی به دست فراموشی سپرده شده است.

2. VIII, 279 (cf. II, 339).

3. VIII, 280 (cf. II, 339).

۴. برای مثال، ویگل و ژبخارف:

F. F. Vigel, *Zapiski* (Moscow, 1928), vol. I. p. 275 (cf. vol. 2, p. 52)

S. P. Zhikhare-v, *Zapiski sovremennika* (Moscow, 1934), vol. 2, pp. 112-3.

از سوی دیگر، لئو تولستوی، که به هنگام آماده کردن زمینه تاریخی جنگ و صلح، بی‌تردید ←

ملاحظات مستر در مورد روسیه به شدت گزنده‌اند. بزرگ‌ترین خطر از تشویق آزادیخواهی و علمی ناشی می‌شود که مشاوران روشن‌بین الکساندر به شیوه‌ای بسیار زیانبار به پیشرفتشان کمک کرده‌اند. او در نامه‌ای به پرنس الکساندر گولیتسین،^۱ مدیر غیرروحانی کلیسای ارتدوکس، به سه منبع اصلی خطر برای ثبات دولت روسیه اشاره می‌کند: روحیه تحقیق شکاکانه که آموزش علوم طبیعی به آن دامن می‌زند؛ مذهب پروتستان، که اعلام می‌دارد تمام افراد آزاد و برابر زاده شده‌اند و این که تمام قدرت‌ها متکی بر مردم است، و این به مقاومت در برابر اقتدار به عنوان حقی طبیعی دامن می‌زند؛ و سرانجام، تقاضاهایی که برای آزادی فوری رعایا وجود دارد. مستر اعلام می‌دارد که هیچ حاکمی توان آن را ندارد که بر چند میلیون از افراد بشر حکومت کند مگر آن که دین یا برده‌داری به وی یاری دهند.^۲ پیش از مسیحیت، جامعه بر اساس برده‌داری اداره می‌شد و پس از آن بر اساس اقتدار دینی - نظارت کشیشان. به این ترتیب برده‌داری را می‌شود حذف کرد. ولی در روسیه کلیسا به دلیل آغاز بی‌زنانسی آن و فرمانروایی تاتارها و جدایی‌اش از رم، فاقد اقتدار است؛ بنابراین، برده‌داری به این دلیل در روسیه وجود دارد که مورد نیاز است، زیرا در واقع امپراتور نمی‌تواند بدون آن فرمان براند.^۳ آیین کالون دولت روسیه را تضعیف می‌کند؛ علوم طبیعی هنوز (در

هم از نوشته‌های مستر بهره گرفته بود هم از خاطرات معاصران وی، تصویری طنزآمیز از مستر ارائه می‌دهد. او را در قالب ویکنت دو مورتمار (Vicomte de Mortemart) درمی‌آورد که از اشراف مهاجر فرانسوی است که به یکی از محافل سن پترزبورگ رفت و آمد دارد و در یک میهمانی پرزرق و برق در پایتخت روسیه، لطیفه‌ای مسخره در مورد ناپلئون، دوک انگن (Duc d'Enghein) و مادام‌اوزل ژرژ (Mlle George) بازیگر، برای جمعی از بانوان شیک‌پوش نقل می‌کند. بعدها که او را فقط «مردی با استعداد بسیار» می‌خواندند، در میهمانی دیگری با پرنس واسیلی (Prince Vasily) دیده می‌شود که در باره کوتوزوف (Kutozov) با هم صحبت می‌کنند. نام وی بعدها در رمان جنگ و صلح ذکر می‌شود (کتاب اول، بخش اول، فصل اول؛ کتاب سوم، بخش دوم، فصل ششم؛ کتاب چهارم، بخش سوم، فصل نوزدهم).

1. Alexander Golitsyn

2. VIII, 288.

3. VIII, 284.

روسیه که به حد کافی قابل انفجار است) آن شعله غرور فتنه‌انگیز را برنینگ‌یکخته‌اند که پیش از این بخشی از دنیا را نابود کرده است، و اگر چیزی مانع آن نشود تمام آن را به باد فنا می‌دهد.^۱ هدف این مربی انتقال این آگاهی است که خداوند افراد بشر را به خاطر اجتماع آفریده است، اجتماعی که بدون حکومت نمی‌تواند وجود داشته باشد، و حکومت هم نیازمند فرمانبرداری، وفاداری، و احساس وظیفه رعایاست. و اندرزش را در شماری از توصیه‌های خاص گنجانده بود:^۲ سوءاستفاده‌ها را برطرف کنید و آزادی رعایا را تا آن‌جا که ممکن است به تأخیر اندازید؛ در مورد ارتقا دادن مردم معمولی به رده نجیب‌زادگان محتاط باشید - این همخوان با تفکر کارامزین^۳ تاریخ‌نویس در اثر تأثیرگذارش به نام یادداشتی در باره روسیه قدیم و جدید^۴ است، کسی که به اسپرانسکی و شور و اشتیاق اصلاح طلبانه‌اش بدین بود؛ اعیان زمیندار و ثروتمند و شایستگی فردی را تشویق کنید، ولی تجارت را نه؛ علم را محدود کنید؛ اصول دارای ویژگی‌های یونانی و رومی را ترویج کنید؛ مذهب کاتولیک را حمایت کنید و هر جا که ممکن است مریان یسوعی را به کار گیرید؛ از اعطای شغل و مقام به خارجیانی که توانایی کاری را دارند پرهیزید؛ اگر نیازی به این هست که معلمانی خارجی استخدام کنید، بهتر است که آن‌ها دست‌کم از پیروان مذهب کاتولیک باشند. محافظه‌کاران غرب‌ستیز این اندرزها را به خوبی پذیرفتند. کنت اوواروف،^۵ سرپرست مدارس سن پترزبورگ، ثابت کرد که شاگرد خوبی برای مستر است و در سال ۱۸۱۱ فلسفه، اقتصاد سیاسی، زیبایی‌شناسی، و مطالعات بازرگانی را از فهرست درس‌های مدارس زیر نظرش حذف و، بعدها، در مقام وزیر آموزش، فرمول معروف سه‌گانه خود را اعلام کرد: احترام به مذهب

1. VIII, 285.

2. VIII, 335-9.

۳. [Nikolai Mikhailovich] Karamzin: تاریخ‌نویس روس (۱۷۷۶-۱۸۲۶). - م.

4. *Note on Old and New Russia*

5. Uvarov

ارتدوکس، حکومت استبدادی، و ملیت – و این اصول را در دانشگاه‌ها و تمام نظام آموزشی اعمال کرد. این برنامه، در واقع، در روسیه به مدت نیم قرن به شدت اجرا شد – یعنی از سال‌های میانی حکومت الکساندر اول تا سال‌های اصلاحات الکساندر دوم در دههٔ ۱۸۶۰. در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰، مقام اعلای شورای مقدس کلیسا با حسرت عمیقی به آن می‌اندیشید.

روسیه اگر به ساکنانش آزادی عطا کند، از دست می‌رود. این عین کلام مستر است:

اگر کسی می‌توانست خواسته‌های یک نفر از اهالی روسیه را در قلعه‌ای زندانی کند، آن خواسته‌ها قلعه را متلاشی می‌کردند. هیچ کسی در دنیا نیست که با شور و شوق فردی روس چیزی را بخواهد... اگر یک تاجر روس را حتی از طبقهٔ فرو دست زیر نظر بگیرید، می‌بینید که وی تا چه اندازه در مورد منافعش زیرکانه و هشیارانه عمل می‌کند؛ اگر او را هنگامی که به خطرناک‌ترین کارهای سترگ سرگرم است تماشا کنید، به ویژه در آوردگاه، می‌بینید که چقدر می‌تواند با شهامت باشد. اگر به ذهنمان خطور کند که به سی و شش میلیون انسان از این قسم، آزادی بدهیم، و این کار را بکنیم – هرگز نمی‌توان بر این مطلب به قدر کفایت تأکید کرد – به آنی التهابی عظیم درمی‌گیرد که روسیه را نابود می‌کند.^۱

و باز می‌گوید:

این رعایا، به محض این که آزادی پیدا کنند، در شمار آموزگاران درمی‌آیند که باید به آن‌ها بسیار ظنین باشیم، و همین طور در شمار کشیشانی بدون قدرت و اعتبار. پس، چون، بدون آمادگی، بی‌دفاع می‌مانند، محرز است که ناگهان از خرافه به بی‌دینی و از فرمانبرداری بی‌چون و چرا به فعالیتی لجام‌گسیخته رو می‌آورند. آزادی بر تمام آن خلق و خواها تأثیر شرابی سکرآور را بر انسانی دارد که به هیچ رو به خوردن شراب عادت ندارد. صرف

تماشای این آزادی حتی آن کسانی را که هیچ نقشی در آن ندارند دلسرد می‌کند... باید بی تفاوتی، ناتوانی یا جاه‌طلبی چند تن نجیب‌زاده، فعالیت‌های جنایت‌بار خارج از کشور، ترفندهای فرقه نفرت‌انگیزی که هرگز آرامش ندارد و غیره و غیره به علاوه چند پوگاچف^۱ در دانشگاه را هم بر این‌ها بیفزایید، و در نتیجه، توانایی اعمال قدرت دولت، به احتمال زیاد، به راستی نصف می‌شود، مانند تیری چوبی که زیادی بلند است و از وسط خم می‌شود.^۲

در جایی دیگر می‌گوید:

چه توهم وصف‌ناپذیری است توهمی که به موجب آن ملتی بزرگ به جایی رسیده است که تصور می‌کند می‌تواند علیه قانون جهان پیش برود. روس‌ها همه چیز را ظرف یک روز می‌خواهند. هیچ راه میانه‌ای وجود ندارد. آدمی باید به آرامی به سوی هدف‌های علم بخزد، نمی‌تواند به سوی آن‌ها پرواز کند! دو اندیشه به یک اندازه ناگوار به ذهن روس‌ها خطوط کرده است. نخست این که ادبیات و علم را برتر از همه چیز بدانند، و دوم این که آموزش تمام علوم را در هم بیامیزند و به صورت یک کل درآورند.^۳

باز هم به همان سبک و سیاق:

در روسیه چه اتفاقی روی خواهد داد اگر آموزه‌های مدرن در ذهن مردم جای گیرد، و قدرت دنیوی فقط بتواند بر خود تکیه کند؟ در آستانه این فاجعه جهانی، ولتر گفته بود که «تمامش تقصیر کتاب‌هاست». بهتر است اکنون هم که هنوز در آغوش این روسیه شاد و خوشبخت هستیم تکرار کنیم که «تمامش تقصیر کتاب‌هاست»؛ بهتر است مراقب کتاب‌ها باشیم! گام سیاسی بزرگ در این کشور این است که فرمانروایی علم را به تأخیر اندازیم، و از

۱. [Emelyan Ivanovich] Pugachev: رهبر شورشی در میان روستاییان و قزاق‌ها که در دوران فرمانروایی کاترین کبیر سرکوب شد.

اقتدار کلیسا به عنوان همدست قدرتمند حاکم بهره‌گیریم، تا زمانی در رسد که بتوان بدون خطر اجازه داد که علم در جامعه نفوذ کند.^۱

و باز:

اگر روس‌ها، که به نوعی گرایش دارند که هر کاری را محض شوخی انجام دهند (نمی‌گویم همه چیز را به شوخی می‌گیرند)، با دم این مار هم بازی کنند، هیچ قومی بی‌رحمانه‌تر از این گزیده نمی‌شود.^۲

تنها حفظ امتیازات کلیسا و طبقه نجبا مایه امیدواری است، و این که به بازرگانان و طبقات فرودست اجازه دخالت در امور ندهند. از همه مهم‌تر این که نباید با «اشاعه علم در میان طبقات فرودست مردم موافقت کنیم؛ باید، بدون آن که کسی متوجه شود، مانع هر گونه اقدامی از این دست شویم که ممکن است به ذهن سرسپردگان و افراطیون نادان و مخالف حکومت خطور کند.»^۳ همچنین باید

نظارتی شدیدتر بر مهاجرانی داشته باشیم که از غرب می‌آیند، به ویژه مهاجران آلمانی و پروتستان، که به این کشور می‌آیند تا جوانان را در تمام زمینه‌ها تعلیم دهند. کاملاً می‌توانیم مطمئن باشیم که از هر صد نفر خارجی از این قماش که به روسیه راه پیدا می‌کنند دست‌کم نود و نه نفر ناباب‌ترین افراد برای دولت هستند، زیرا آن کسانی که ملک، خانواده و حیثیت دارند و به اصول اخلاقی پای‌بندند در کشورشان می‌مانند.^۴

در واقع مستر تقریباً نخستین نویسنده غربی بود که آشکارا از سیاست به تأخیر انداختن عمدی رواج علوم انسانی و سایر علوم هواداری می‌کرد، همچنین از سرکوب عملی برخی از ارزش‌های فرهنگی عمده که باعث دگرگونی اندیشه و رفتار غربی از عصررنسانس تا عصر حاضر شده‌اند. ولی

1. VIII, 344.

2. VIII, 354.

3. VIII, 357.

4. VIII, 358-9.

قرنی که مقدر بود شاهد شکوفایی کامل و بی‌رحمانه‌ترین کاربرد این آموزه شوم باشد قرن بیستم بود. این آموزه شاید خاص‌ترین و غم‌انگیزترین پدیده معنوی زمانه ما باشد و هنوز به سر نرسیده است.

۹

مستر ناظر تیزهوش و واقع‌بین زمانه خود بود و در این زمینه تنها توکویل با او برابری می‌کند. دیدیم که مستر چگونه شرایط روسیه را پیشگویانه تحلیل کرد. به همین قیاس، در دوره‌ای که یاران سلطنت‌طلب وی انقلاب کبیر را دوره‌ای گذرا تلقی می‌کردند که می‌شد پیامدهایش را خنثی کرد، و آن را گمراهی گذرای روح بشر می‌دانستند که امکان داشت پس از آن دوباره امور مانند گذشته جریان پیدا کنند، مستر اعلام کرد که تلاش برای بازگشت به نظم دوره پیش از انقلاب به این می‌ماند که کسی بخواهد تمام آب دریاچه ژنو را در بطری بریزد.^۱ هیچ چیز نمی‌تواند به اندازه ضدانقلابی سلطنت‌طلبانه که قدرت‌های خارجی کمکش می‌کنند فرانسه را تضعیف کند. این وضع ممکن است به تجزیه این مُلکِ قابل تحسین منجر شود. ارتش شکوهمند انقلابی بود که فرانسه را حفظ کرد.

مستر به پیروی از تیولاز،^۲ اسقف ساوواپی که مربی روحانی وی بود، بازگشت خاندان بوربون به سلطنت را پیش‌بینی کرد، ولی این را هم افزود که این خاندان مدت زیادی دوام نمی‌آورند، زیرا هر قدرتی بر ایمان متکی است، و اعضای این خاندان آشکارا هر گونه باور واقعی به خودشان و خاندانشان را از دست داده‌اند. و به هر حال اصلاحاتی می‌بایست انجام شود. چارلز دوم، پادشاه انگلستان، با چارلز اول تفاوت داشت، و این مایه خوشبختی برای مملکت بود. در مقابل، امپراتور الکساندر و امپراتور ناپلئون

1. IX, 58.

2. Thiollaz

به راستی مستر را مسحور خویش کرده بودند؛ از او نمی شد انتظار داشت که مجلس ساووا را، که وفادارانه در آن خدمت می کرد، تحسین کند، مستر هم به روشنی - و گاهی با صراحت بسیار - توضیح داد که وفاداری اش به افراد نبود، بلکه به خود نهاد سلطنت بود. او لذتی ریشخندآمیز می برد از این که واقعیت نامطبوع سیر رخدادها در اروپا را به رخ اعضای روستایی دربار ساردنی بکشد که به آسانی هراسان می شدند. گزارش های وی به سبک ادبیانه دیپلماسی رایج نوشته می شد، ولی حتی به این ترتیب هم نمی توانست آمیزه وفاداری و بی اعتنائی را که نسبت به مخاطبانش احساس می کرد کاملاً پنهان دارد.

این واقع گرایی سیاسی که با تیزهوشی سنجیده ای بیان می شد مایه آن بود که مستر، در تمام دوران زندگانی، در کاگلاری و تورن مظنون به این باشد که افراطی ای خطرناک و نوعی ژاکوبین سلطنت طلب است.^۱ بی تردید مستر بزرگ ترین ماهی ای بود که آن دربار کوچک، هراسان، متفرعن، و بسیار محتاط تا آن زمان به دام انداخته بود. او مردی بود که همه نبوغش را پذیرفته بودند و تحسینش می کردند، و از مشهورترین اهالی ساووایی زمانه خود بسیار جلوتر بود. نمی شد او را به کار نگیرند، ولی بهترین کار این بود که او را به جایی دور مانند سن پترزبورگ بفرستند، جایی که ملاحظات نگران کننده اش آشکارا الکساندر را که مجبور نبود به کسی توضیح بدهد مشعوف می کرد.

مستر بهترین سال های عمرش را در سن پترزبورگ گذراند، و تصویری که نویسندگان زندگینامه اش برای ما باقی گذاشته اند بیش تر بر اساس برداشت های دوستان و آشنایانش از این دوره است. آنان تصویر پدری ایثارگر و بسیار بامحبت، دوستی وفادار، سرخوش و حساس را ترسیم می کنند؛ و در واقع نامه های خصوصی وی نیز همین ها را تأیید می کنند. او

۱. بنگرید به ص ۲۱۱. یادداشت ۴.

نامه‌هایی جالب و مملو از دلسوزی، طنز و شایعه‌پردازی به زنان نجیب‌زاده روسی نوشت، و آن‌ها را به کیش خود درآورد، و موفقیت وی در این کار با سلیقه تزار چندان جور نبود.^۱

۱. از مشهورترین کسانی که مستر باعث تغییر عقیده و مرامش شد، مادام سوتشین (Sevetchine) بود که محفل مشهورش در پاریس در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ کانون گردهمایی کاتولیک‌های هوادار پاپ‌سالاری بود. ولی کسان دیگری هم بودند که در دوره خود در سن پترزبورگ شهرت بیش‌تری داشتند و در شمار اعضای کانون ادبی مستر درآمدند، از جمله کنتس ادلینگ (Edling) (با نام خانوادگی پدری استورژا، صاحب‌نفوذ و دسیسه‌باز مشهور)، کنتس تولستوی، شاهزاده خانم‌های ای. و ام. گولیتسین (Golitsin)، شاهزاده گاگارین (Gagarin)، که بعدها در پاریس یسوعی شد و خاطراتش را نوشت (در واقع خاطرات او و سوتشین است که بیش‌ترین پرتو را بر تأثیر زندگی روحانی مستر بر نجیب‌زادگان سن پترزبورگ می‌افکند)، و فرد دیگری که اهمیتش کم‌تر نیست: زن زیبای دریاسالار چیچاگوف (Chichagov) است، که با وجود مخالفت بسیار خانواده‌اش، آیین کلیسای رم را پذیرفت. شرح نه چندان دلپذیر لئو تولستوی در جنگ و صلح در باره روابط هلن زیبا با یسوعیان شاید بر اساس فعالیت‌های حلقه مستر بوده باشد. اشراق‌باوری به محافل درباری روسیه دست‌اندازی کرده بود - خود امپراتور از کسانی بود که، تحت تأثیر پرنس گولیتسین و بعدها مادام فون کرودرن (Madame von Krüdner) آن آیین را پذیرفته بود. مستر، که در جوانی با لژهای فراماسونی ارتباطاتی داشت، آثار سراسر اخلاص سن - مارتن را می‌ستود. نویسنده آن آثار را بار خود می‌دانست - همسر خویش در راه کلیسا - (و این بسیار شبیه تلقی‌ای بود که برخی از کاتولیک‌های قرن حاضر نسبت به برگسون داشتند)، کسی که ماده‌گرایی را ذوب کرد، از انسان در مقابل یخ مذهب پروتستان که قلب بشر را منجمد می‌کند حفاظت کرد، نقش پلی را بازی کرد که راه بشر را از آیین خشک و بی‌روح کالون به سوی کلیسای واقعی می‌گشاید و «افراد را به عقاید جزمی و روحانی عادت می‌داد» (VIII, 330) و برای وحدت مسیحیت فعالیت می‌کرد. مستر حال و هوای پترزبورگ را به خوبی درک می‌کرد، و هر کاری که از دستش برمی‌آمد برای برانگیختن همدلی نسبت به هدف مذهب کاتولیک انجام داد. به ویژه توان خود را برای حمایت از یسوعیان فرانسوی به کار گرفت که پاپ فرقه‌شان را منحل کرده بود، و پس از انقلاب به روسیه گریخته بودند، و در واقع جواز تأسیس کالجی یسوعی در خاک روسیه را برای آن‌ها کسب کرد. کلیسای ارتدوکس روسیه به این گونه فعالیت‌ها به شدت ظنن شد. در واقع شاید فعالیت بی‌اندازه پرشور مستر در مقام هوادار این مسلک، که در تمام عمر از ته قلب به آن ایمان داشت، و همین‌طور در مقام شکارچی روح‌های اصیل و نجیب، باعث شد که الکساندر، با شتابزدگی خاص خودش، و بدون هیچ دلیل آشکار (البته به احتمال زیاد رهبر کلیسای ارتدوکس از وی تقاضای این کار را کرده بود)، در سال ۱۸۱۷ خواستار بازگشت بی‌مقدمه مستر شود، که این برای خود مستر بسیار غم‌انگیز بود. مستر از راه پاریس به تورن برگشت، و چهار سال بعد درگذشت، در حالی که مقام تشریفاتی والایی در پیه‌مونته (Piedmont) داشت و شاهکارش، شب‌نشین‌های سن پترزبورگ، هنوز چاپ نشده بود.

تمام شهادت‌های به جا مانده از دوستان مشهور روسی مستر در مورد دلنشینی شخصیت وی، طنز گزنده‌اش، و روحیه قوی او در دوره تبعید و تهیدستی، این حکم را بیش‌تر تأیید می‌کنند. دنیای اخلاقی و سیاسی وی درست نقطه مقابل آن وضع است، یعنی سرشار از گناه، سنگدلی و رنج؛ و تنها می‌تواند از طریق سرکوب خشنی باقی بماند که با استفاده از ابزارهای برگزیده قدرت اعمال می‌شود، قدرتی که دارای اقتدار مطلقه و ویرانگر است، و جنگی پایان‌ناپذیر علیه هرگونه گرایش به تحقیق آزادانه یا تعقیب زندگی یا آزادی یا نیکبختی از هرگونه مسیری غیردینی را پیش می‌برد. دنیای وی بسیار واقع‌گرایانه‌تر و بسیار ددمنشانه‌تر از دنیای [رمانتیک‌هاست. باید نیم قرن می‌گذشت تا همین اشاره روشن را در یا اقدام نوشته‌های نیچه یا درومون^۱ یا بلوک^۲ یا اعضای آکسیون فرانسز^۳ که هوادار فرانسوی مبتذل‌تر، در [یکپارچگی فرانسه بودند، یا، در شکلی از این هم گفته‌های سخنگویان رژیم‌های خودکامه عصر خودمان می‌دیدیم؛ ولی خود مستر احساس می‌کرد که وی آخرین مدافع تمدنی است که دارد از دست می‌رود. دشمنان این تمدن را محاصره کرده بودند و باید با جدیتی بی‌رحمانه از آن دفاع می‌شد. حتی نگرش مستر نسبت به موضوع‌های به ظاهر نظری مانند ماهیت زبان یا پیشرفت علم شیمی به تب و تاب بحث‌انگیز، جدلی و شدیدی انجامید.^۴ زمانی که کسی درگیر دفاعی ناگزیر از دنیای خود و ارزش‌هایش می‌شود، هیچ چیز را نمی‌تواند نادیده بگیرد. هر ترکی در دیوارها امکان دارد خطرناک باشد. باید از هر نکته‌ای تا پای جان دفاع کرد.

۱. [Edouard Adolphe] Drumont: روزنامه‌نگار و نویسنده فرانسوی که از قضیه دریفوس برای

نشان دادن عدم وفاداری یهودیان فرانسوی به این کشور استفاده کرد. - م.

۲. [Hilaire] Belloc: تاریخ‌نویس فرانسوی (۱۸۷۰-۱۹۵۳). - م.

۳. Action française: جنبشی تندرو، ملی‌گرا و مخالف حکومت جمهوری که به خاطر نظریه‌های ضد یهود، ضد فراماسونری و ضد پروتستانی‌اش مشهور شد. - م.

۴. فاگه بر آن است که این فقط نتیجه میل به مخالفت با هر دیدگاهی است که طرف مخالف دارد - در این مورد دیدگاه‌های کوندیاک، کوندورسه و دوستانشان مد نظر اوست. شاید چنین باشد: انگیزه مستر هر چه باشد، این امر ضد حمله‌ای است مهیب که به وجهی درخشان هدایت شده است.

پنج سال پس از مرگ مستر، رهبران مکتب سن - سیمون اعلام کردند که وظیفه خطیر آینده آشتی دادن اندیشه‌های مستر با اندیشه‌های ولتر است. در ابتدا این گفته بی معنا جلوه می‌کند. ولتر هوادار آزادی فردی بود و مستر هوادار زنجیرها؛ ولتر خواستار درک بیشتر حقیقت بود و مستر خواهان بی خبری بیش‌تر. ولتر از کلیسای رم چنان نفرت داشت که حتی کم‌ترین فضیلتی برای آن قائل نبود. مستر حتی شرارت‌های آن را هم دوست داشت، و ولتر را شیطان مجسم می‌دانست. صفحات مشهور شب‌نشینی‌های سن پترزبورگ^۱ در باره ولتر - که با توصیف قیافه کج و کوله دشمن، و نیشخند کریه و موزیانه همیشگی وی، اوج نفرت مستر را باز می‌نماید - از ته قلب نوشته شده است. ولی در این بینش سن - سیمونی، مانند بخش زیادی از آموزه به شدت پیچیده ولی در حد چشمگیری پیش‌بینانه آن جنبش، حقیقتی غریب و، همان‌گونه که گذشت زمان نشان می‌داد، هولناک نهفته است. نظام‌های استبدادی مدرن، اگر نه در شیوه لغاضیشان، دست‌کم در اقداماتشان، نگرش‌های ولتر را با نگرش‌های مستر ترکیب می‌کنند؛ این نظام‌ها، به ویژه، خصوصیات مشترک این دو را به ارث برده‌اند. زیرا، آن‌ها گرچه قطب‌هایی مخالفند، هر دو به سنت فکری خشن اندیشه کلاسیک فرانسوی تعلق دارند. شاید اندیشه‌هاشان مطلقاً با هم متضاد باشد، ولی حالت ذهنی آن‌ها اغلب بسیار همانند است (منتقدان دوره‌های بعد هم بدون توجه به این که این حالت چیست و تأثیرش چه چیزی به بار آورده است، به درستی به این نکته اشاره کرده‌اند). نه ولتر و نه حریفش به هیچ میزانی از نرمش، پیچیده‌گویی و آسان‌گیری فکری یا احساسی متهم نیستند، و این‌ها را در دیگران نیز تحمل

1. IV, 205 - 10,

مستر در 9-458 VI ولتر را به محموله‌ای قیمتی ولی آلوده به طاعون تشبیه می‌کند.

نمی‌کنند. آنان هوادار شفافیت و قاطعیتند، نه سخنان در پرده. آنان بدون گذشت مخالف هر گونه گفته آشفته، پیچیده و مبهم هستند. فصاحت روسو، شاتوبریان، هوگو، میشله، برگسون و پگی^۱ را می‌ستایند. آنان نویسندگانی هستند که دیگران را سر جای خودشان می‌نشانند، اهل تحقیر و تمسخرند، و به راستی سنگدل و گاهی حقیقتاً بدبین. در مقایسه با نوشته‌های روشن، روان و شفاف آنان نثر استاندال رمانتیک و آثار فلوربر به سان مردابی خشکیده به نظر می‌رسد. مارکس، تولستوی، سورل و لنین از حیث ذهنیت (و نه اندیشه‌هاشان) جانشینان برحق این دو تن هستند. گرایش به نگرستن گذرا به صحنه تا این اندازه خشک و بی‌روح اجتماع که مایهٔ یکه خوردنی ناگهانی می‌شود، گرایش به خالی کردن باد و خشک کردن، و گرایش به استفاده از تحلیل‌های بی‌رحمانهٔ سیاسی و تاریخی همچون نوعی تکنیک عامدانهٔ شوک‌درمانی، تا حد چشمگیری به جزئی از تحلیل‌های سیاسی مدرن بدل شده است.

اگر توانایی ارائهٔ قاطع روندهای احساساتی و مغشوش اندیشه، که ولتر تا حد بسیار زیادی مسئول آن بود، با تاریخ‌باوری مستر، عمل‌گرایی سیاسی او، و همین طور عقیدهٔ او به این که توانایی بشر و میزان خوبی وی به یکسان ناچیز است، و اعتقاد او به این که جوهر زندگی اشتیاق شدید به رنج بردن و فداکاری و تسلیم است، ترکیب شود؛ اگر این باور مستر را هم به آن‌ها بیفزاییم که حکومت ممکن نیست مگر آن که اقلیتی از فرمانروایان ایثارگر، که در برابر هر گونه وسوسهٔ زیاده‌روی در زمینهٔ تجربه‌های بشری مقاومت می‌کنند بر اکثریت ضعیف و گیج فشاری مداوم وارد آورند - به خصیصهٔ نیست‌انگاری (نیهیلیسم) در حکومت‌های مطلقهٔ مدرن نزدیک می‌شویم. ولتر را می‌توانیم واداریم که تمام توهم‌های آزادیخواهانه را دور بریزد، و مستر را هم می‌توانیم

۱. [Charles] Peguy: نویسندهٔ فرانسوی (۱۸۷۳ - ۱۹۱۴). - م.

و داریم که دارویی چاره‌ساز به دست دهد تا به یاری آن بر این دنیای ملال‌آور و تهی فرمان برانیم. حقیقت دارد که ولتر نه از استبداد دفاع می‌کرد نه از فریب و نیرنگ، در حالی که مستر نیاز به هر دو را توصیه می‌کرد. او با اشاره به سخنان افلاطون، ماکیاوَلّی، هابز و مونتسکیو می‌گوید: «اصل حاکمیت مردم آن قدر خطرناک است که حتی اگر درست می‌بود، لازم می‌آمد که آن را پنهان کنیم.»^۱ این حرف در اشاره مشهور ریوارول^۲ هم آمده است که می‌گوید: برابری عالی است، ولی چه لزومی دارد این را به مردم بگوئیم؟ از همه چیز که بگذریم، شاید هواداران سن - سیمون چندان دچار تناقض نبودند؛ و تحسین پایه‌گذار مکتبشان از مستر، که به نظر آزادیخواهان و سوسیالیست‌هایی که سن - سیمون الهام‌بخش آن‌ها بود فردی بسیار غریب می‌آمد، بر اساس همدلی واقعی بود. محتوای کابوس مشهور اورول (و همین‌طور نظام‌های موجودی که الهام‌بخش وی بودند) مستقیماً به دیدگاه‌های مستر و سن - سیمون مربوط است. این محتوا تا حدودی و امدار بدبینی سیاسی عمیق موجود در اندیشه‌های ولتر هم هست، بدبینی‌ای که سخنان آن نویسنده بی‌نظیر به مراتب بیش از آثار اندیشمندانی به راستی بزرگ و نوآور مانند ماکیاوَلّی یا هابز به آن نفوذ و تأثیر بخشید.

۱۱

فلسوفی برجسته زمانی اظهار داشت که اگر بخواهیم به راستی آموزه‌های اصلی اندیشمندی نوآور را بفهمیم، در وهله نخست، لازم است که دیدگاه خاص وی را نسبت به جهان درک کنیم که هسته اصلی اندیشه‌های اوست، نه

1. IX, 494.

۲. [Claude François de] Rivarol: روزنامه‌نگار فرانسوی هوادار سلطنت و سنت‌گرایی (۱۷۵۳-۱۸۰۱). - م.

این‌که به منطق استدلال‌های وی پی ببریم. زیرا قاعده کلی این است که استدلال‌ها هر قدر هم که قانع‌کننده و تأثیرگذار باشند، فقط ظاهر قضیه‌اند – یعنی حربه‌های دفاعی در مقابل ایرادات واقعی و محتمل منتقدان و مخالفان بالفعل و بالقوه‌اند. آن‌ها نه آن روند روانی را روشن می‌کنند که اندیشمند مورد نظر را به این نتیجه‌گیری رسانده است، و نه حتی ابزارهای اصلی – تا چه رسد به یگانه ابزار – انتقال و توجیه دریافت اساسی‌ای را که آن کسانی که اندیشمند می‌خواهد قانعشان کند باید آن را بفهمند – البته اگر بنا باشد که آنان اندیشه‌های مطرح شده را بفهمند و بپذیرند – روشن می‌سازند.

این اندیشه در مقام حکم کلی روی به افراط دارد؛ برای مثال، اندیشمندانی مانند کانت، میل یا راسل، به هر شکلی که به دیدگاه خود دست یافته باشند، در پی آنند که با استدلال‌هایی خردمندانه ما را متقاعد کنند، و در هر حال کانت به دنبال هیچ راه دیگری نیست. آن‌ها روشن می‌کنند که اگر استدلال‌هایی مخالف، این استدلال‌ها را رد یا کذبشان را ثابت کنند، یا اگر تجربه معمولی نتایج این استدلال‌ها را رد کند، حاضرند بپذیرند که اشتباه کرده‌اند. ولی تعمیم دادن کار بسیاری از اندیشمندانی است که بیشتر اهل مابعدالطبیعه‌اند – افلاطون، بارکلی،^۱ هگل و مارکس، البته اگر نخواهیم از نویسندگان رمانتیک‌تر یا شاعرپیشه‌تر یا مذهبی‌تر سخن بگوییم که تأثیرشان هم در جهت مثبت و هم در جهت منفی، از مرزهای محافل دانشگاهی فراتر رفته است. آنان شاید از استدلال استفاده کنند – در واقع اغلب چنین می‌کنند – ولی به یاری این استدلال‌ها، خواه معتبر خواه بی‌اعتبار، نیست که پیروز یا مغلوب می‌شوند یا به حق مورد احترام قرار می‌گیرند. زیرا هدف اصلی آن‌ها این است که دریافتی فراگیر را در مورد دنیا و جایگاه و تجربه بشر در آن، توضیح دهند. آنان آن قدر که به دنبال تغییر عقیده مخاطبان‌شان هستند در پی

۱. [George] Berkeley: فیلسوف و اسقف انگلیسی (۱۶۸۵-۱۷۵۳). - م.

متقاعد کردنشان نیستند. می‌خواهند دیدگاه مخاطبانشان را دگرگون کنند تا اینان واقعیات را «از دیدگاهی نو»، «از زاویه‌ای نو» و بر اساس الگویی نو ببینند که به موجب آن هر چه پیش از این معجونی تصادفی از عناصر بوده است در قالب واحدی نظام‌مند و به هم پیوسته عرضه می‌شود. استدلال منطقی شاید به تضعیف آموزه‌های موجود کمک کند، یا باورهای خاصی را رد کند، ولی این گونه استدلال سلاحی فرعی است، نه ابزار اصلی نبرد: یعنی خود الگوی جدید، که اثر جادویی احساسی یا ذهنی یا روحی خود را بر کسانی که بناست عقیده‌شان را تغییر دهد می‌گذارد.

پیش از این، غالب ستایش‌کنندگان مستر در سده نوزدهم، در باره‌اش می‌گفتند که او از سلاح خرد برای شکست دادن خرد استفاده می‌کرد و از سلاح منطق برای ثابت کردن نارسایی منطق. ولی چنین نیست. مستر جزم‌اندیشی است که هیچ چیزی نمی‌تواند اصول و فرضیه‌های مورد نظرش را متزلزل کند، و بداعت و قدرت فکری چشمگیر او صرف این می‌شود که واقعیت‌ها را با مفهوم‌های پیش‌پنداشته‌اش همخوان کند، نه صرف شرح و بسط مفهوم‌هایی که با واقعیت‌هایی که تازه کشف شده یا به تصور درآمده است مطابقت داشته باشند. او مانند وکیلی است که در رد عرض حالی استدلال می‌کند: نتیجه از پیش تعیین شده است - او می‌داند که هر طور شده باید به آن برسد، زیرا معتقد است که حقیقت را می‌داند، و مهم نیست که ممکن است از چه چیزهایی آگاه شود یا به چه چیزهایی برخورد کند. مسئله تنها این است که خواننده دچار شک و تردید چگونه متقاعد شود، چگونه از شر شواهد نامساعد یا کاملاً مغایر خلاص شود. حق با جیمز استیون است که می‌گوید شیوه اصلی استدلال مستر، مصادره به مطلوب است.^۱ او کارش را با اصولی مسلم آغاز می‌کند، و سپس مصمم است که نظریه‌هایش را به یاری آن

1. Sir James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae*, third series (London, 1892), p. 254.

اصول پیش ببرد، و مهم نیست که شواهد بر چه چیزی دلالت دارند. در واقع هر نظریه‌ای را می‌شود پیروزمندانه اثبات کرد، البته با در نظر گرفتن شماری کافی از فرضیه‌های موردی (مانند فلک تدویر در نجوم بطلمیوس) که پاسخگوی موارد استثنایی ظاهری باشند، و هر آموزه‌ای را می‌شود «حفظ کرد»، هر چند به موازات کاهش شمار مواردی که به نظر می‌رسد در دایره شمول آن قرار می‌گیرند، و افزایش هر فرضیه موردی اضافی به منظور مواجهه با مانعی منطقی، به تدریج کارآیی‌اش را از دست می‌دهد.

مستر اعتقادی راسخ دارد به تصورات فطری‌ای که خداوند در ما به ودیعه نهاده است؛ و به حقایق روحانی که تدوینشان به یاری تجربه یا عقل، صرفاً پوشاندنشان و گاهی تحریف آن‌هاست؛ و به حکمتی کهن که مردم پیش از طوفان نوح از آن بهره‌مند بودند، و اکنون تنها بخش‌هایی جزئی و ناپوسته از آن برایشان مانده است؛ و همچنین به تمام عقاید جزئی غیرمدلل و اثبات‌نشده کلیسایش که انعطاف‌ناپذیرند، و برای همه این‌ها هیچ‌گونه دلیل جدی به دست نمی‌دهد. روشن است که مستر هیچ‌گونه مشاهده تجربی را، یعنی هر چیزی را که عقل سلیم یا علم شاهی بر مدعایی به شمار می‌آورد، دارای توانایی رد کردن این حقایق نمی‌داند. این قضیه که اگر دو باور با هم در تضاد باشند، یا ایراداتی به ظاهر بی‌پاسخ به هریک از آن دو باور وارد آید، و در عین حال نیروی ایمان یا مرجعیت و حجیت تأییدشان کند، در این حالت باید هر دو باور را بپذیریم و در اصل آن‌ها با هم قابل تلفیق هستند، حتی اگر ما نتوانیم به دلیل ضعف فکریمان بفهمیم که چگونه چنین چیزی ممکن است. — باری، این قضیه مستدل نمی‌شود بلکه صرفاً اظهار می‌گردد. به همین قیاس، این مفهوم هم که اگر منطق با عقل سلیم در تضاد باشد، باید آن را چون سمی بینگاریم و با لعنت و دشنام دور بریزیم، با هیچ میزانی از احترام به اندیشه بخردانه سازگار نیست، زیرا در این جا توجه به مرجعیت و حجیت است، نه به تجربه. این جزم صرفی است که بناست از آن چون دیلمی برای گشودن در قلعه بحث و خراب کردن آن استفاده شود.

بنابراین، برای مثال، مستر معتقد است که هر گونه رنجی خواه نصیب آدمی گناهکار شود خواه بهره‌آدمی بی‌گناه، لزوماً کفاره‌گناهی است که کسی در زمانی مرتکب شده است. چرا چنین است؟ زیرا رنج لزوماً هدفی دارد، و از آن جا که تنها هدف آن کیفر دادن است، باید جایی در دنیا مقداری گناه وجود داشته باشد که مایه بروز همان مقدار درد و رنج شود؛ در غیر این صورت، وجود شر قابل توضیح و توجیه نیست، و جهان از حکومتی مبتنی بر اصول اخلاقی محروم می‌ماند. ولی نمی‌توانیم چنین چیزی را تصور کنیم. حکمفرمایی هدفی اخلاقی بر جهان امری بدیهی است.^۱

مستر با جسارت اعلام می‌دارد که هیچ قانونی نتیجه تفکر و تعمق نیست؛ و حقوق افراد یا ملت‌ها در بهترین حالت نانوشته هستند؛ یا اگر نوشته شده‌اند، لزوماً فقط رونویسی حق و حقوقی نانوشته‌اند که از قدیم وجود داشته‌اند، و مردم به فراست طبع و از راه‌های ماورای طبیعی آن‌ها را دریافته‌اند، زیرا هر کسی که بر اساس متنی زندگی می‌کند به موجب آن ضعیف می‌شود؛ پس، تکلیف قانون‌های نوشته‌شده چه می‌شود؟ در سال‌های آخر زندگی مستر (حتی در دوره‌ای که داشت رساله‌اش را در مورد قانون‌های اساسی می‌نوشت) قانون اساسی آمریکا با شدت و حدت و با موفقیت اجرا می‌شد؛ البته این تنها بدان جهت بود که اساس آن، قانون نانوشته انگلستان بود.^۲ ولی این گفته در مورد فرانسه صدق نمی‌کند، یا در مورد قانون‌نامه ناپلئون، یا قانون اساسی جدید اسپانیا: مستر مطمئن است که آن‌ها با شکست مواجه می‌شوند. او نیازی به استدلال ندارد. او می‌داند، همان‌گونه که برک می‌دانست، که چه چیزی پایدار است و چه چیزی گذرا، چه چیزی بناست تا ابد باقی بماند و چه چیزی ساخته دست بشر و، در نتیجه، آسیب‌پذیر است. «نهادها... قوی و پایدارند به درجه‌ای که می‌شود

1. IV, 22.

2. I, 87.

آن‌ها را الهی به شمار آورد.^۱ بشر هیچ چیزی را نمی‌آفریند. او می‌تواند درختی بکارد، ولی نمی‌تواند آن را بیافریند. او می‌تواند دگرگون کند، ولی نمی‌تواند بیافریند. قانون اساسی سال ۱۷۹۵ فرانسه تنها «تمرینی آکادمیک یا نظری»^۲ است، «قانون اساسی‌ای که برای همه ملت‌ها نوشته شده باشد به درد هیچ کدام نمی‌خورد.»^۳ قانون اساسی باید ناشی از اوضاع و احوال و خصوصیت هر ملت، در زمانی مشخص، و در جایی معین، باشد. مردم به خاطر اصولی انتزاعی می‌جنگند - «کودکان برای این که با ورق خانه عظیمی بسازند، یکدیگر را می‌کشند.»^۴ «نهادهای جمهوری» - که فرآورده ساختارهای سست و شکننده تعمق و تفکر بشرند - «هیچ ریشه‌ای ندارند؛ آن‌ها را فقط روی زمین قرار داده‌اند، در حالی که آنچه پیش از آن‌ها وجود داشته داشت [سلطنت و کلیسا]^۵ شده بود.»^۶

اگر کسی باور کند که خداوند به دانشگاه‌ها مأموریت داده است تا به ما بگویند که او چیست و ما چه وظیفه‌ای در قبالش داریم، حتماً عقلش را از دست داده است. حق آموزش خوب و بد به ملت‌ها به اسقف‌ها، نجیب‌زادگان و مقامات عالی دولتی... تعلق دارد.... دیگران هیچ حقی برای بحث کردن در باره این گونه مطالب ندارند... کسانی که به این شکل سخن می‌گویند یا می‌نویسند تا اعتقادات طبیعی و جزمی ملتی را از او بریابند، باید مانند راهزنان به دار آویخته شوند.^۷

ولی اقتدار اسقف‌ها، نجیب‌زادگان و مقامات عالی دولتی از کجا ناشی می‌شود؟ از فرمانروا: در حکومتی غیرروحانی از پادشاه؛ ولی در نهایت از منشأ تمام قدرت‌های روحانی یعنی پاپ. آزادی هدیه شاهان است: ملت

1. I, 56.

2. I, 74.

3. ibid.

4. I, 78.

۵. عبارت داخل قلاب افزوده نویسنده است. - م.

6. I, 127.

7. V, 108.

نمی‌تواند به خودش آزادی بدهد، فرمانروا باید در زمانی مشخص حقوق و تمام آزادی‌ها را اعطا کند. حقوق اولیه اعطا نمی‌شوند: آن‌ها وجود دارند و دلیلی برای وجودشان لازم نیست، در گذشته‌های دور و به موجب حقی الهی و اسرارآمیز به وجود آمده‌اند.^۱ حقوق خود فرمانروایان هم هیچ تاریخی ندارند، زیرا ابدی هستند. حاکمیت باید تقسیم‌ناپذیر باشد، زیرا اگر تقسیم (یا تفکیک) شود، هیچ قانون قدرتی باقی نمی‌ماند، و همه چیز متلاشی می‌شود. فرمانروایان و قانون‌گذاران دنیای مادی تنها به نام خدا می‌توانند اقدام کنند، و تمام کاری که می‌توانند بکنند این است که حقوق، وظایف، آزادی‌ها و امتیازات موجود را که از روز آفرینش وجود داشته‌اند، دوباره گرد آورند یا از نو سامان دهند.

تمام این‌ها اصول جزمی و منسوخ قرون وسطایی به نظر می‌رسند، و مستر دقیقاً به این دلیل به آن‌ها اعتقاد داشت که این ویژگی را دارا بودند. زمانی که وی با استثناهایی ظاهری روبرو می‌شود، راه کوتاهی برای کنار آمدن با آن‌ها دارد: او اشاره می‌کند که، برای مثال، ممکن است کسی بگوید که قانون اساسی انگلستان به ظاهر بدون هیچ مشکلی بر تفکیک قوا متکی است (بررسی تجربی حکومت موجود مورد توجه وی قرار نگرفت: در این مورد او تنها داورهای نادرست مونتسکیو را تکرار می‌کرد). چگونه می‌توانیم این نکته را توضیح دهیم؟ پاسخ این است: به این دلیل که قانون اساسی انگلستان به اعجاز می‌ماند؛ این قانون، الهی است. زیرا ذهن هیچ بشری نمی‌توانسته از عواملی تا این اندازه آشفته نظامی پدید آورد. اگر مقدر بود واژه‌هایی که از پنجره بیرون می‌ریزم به شعری بدل شوند، آیا این دلیلی نیست بر این که نیرویی فوق بشری در کار است؟ خودِ موارد بی‌معنا و تعارض‌های قانون و عرف انگلستان دلیلی هستند بر قدرتی الهی که دستان لرزان بشر را هدایت

می‌کند، زیرا تردیدی نیست که اگر قانون اساسی انگلستان سرچشمه‌ای صرفاً انسانی داشت، مدت‌ها پیش از میان رفته بود. این استدلالی است به شدت دَوّری.

شاید در این جاکسی با این فرض مخالفت کند که هر چه نوشته شده باشد در مقایسه با آنچه نانوشته است ابزاری ضعیف به شمار می‌آید؛ و بگوید که با وجود این، یهودیان با اعتقاد به متن عهد عتیق با موفقیت زنده ماندند. مستر برای پاسخگویی به این حرف هم آماده است: کتاب مقدس دقیقاً به این دلیل یهودیان را حفظ کرده است که سرچشمه‌ای الهی دارد؛ در غیر این صورت، البته آنان مدت‌ها پیش از میان رفته بودند. ولی مستر در جایی دیگر موقعیت بی‌نظیر عهد عتیق را فراموش می‌کند، و در باره این واقعیت سخن می‌گوید که آنچه ثبات اجتماعی را در آسیا یا آفریقا حفظ کرده است فقط قدرت ددمنشانه نیست، بلکه اقتدار و حجیت سیاسی فراوان قرآن و کنفوسیوس یا متن‌های مقدس دیگری است که آشکارا سرچشمه‌ای الهی ندارند، و مطالبشان با حقایق مطرح شده در متن‌های مقدس عهدین مطابقت ندارد. به این ترتیب، وی نه تنها مصادره به مطلوب می‌کند، و استدلال‌هایش حالت دَوّری می‌یابد، بلکه اهمیتی هم به این نمی‌دهد که حرف‌هایش انسجام داشته باشند. ولی اگر عقل سمی است که باید به هر قیمتی از آن بهره‌یزیم، صلاح تماماً در همین است.

قدرت مستر در استدلال منطقی یا حتی در مغلطه‌تیزهوشانه نیست. شاید زبانش گاهی به ظاهر منطقی به نظر آید، ولی سرتاسر غیرمنطقی و جزمی است. این اعتقاد هم درست نیست که برخی از فرضیه‌های وی بی‌تردید تنها به دلیل این واقعیت بُرد دارند که سبکش قوی، درخشان، بدیع و سرگرم‌کننده است. جیمز استیون می‌گوید: «آن دو [مستر و نیومن]^۱

۱. [John Henry] Newman: کاردینال و ادیب انگلیسی (۱۸۰۱ - ۱۸۹۰). - م.

همان‌گونه می‌نویسند که افراد اصیل سخن می‌گویند.^۱ فصاحتشان خیره‌کننده است. آثار مستر از خواندنی‌ترین آثار نویسندگان اجتماعی و سیاسی سده نوزدهم بود، ولی قوت وی در این نیست. نبوغش در ژرفا و صحت بینش وی در باره عوامل پنهان‌تر و کم‌تر مورد توجه ولی اثرگذار در رفتار سیاسی و اجتماعی است.

مستر اندیشمندی بدیع بود که برخلاف امواج زمانه خود شنا می‌کرد. مصمم بود که محترم‌ترین سخنان پیش پا افتاده و فرمول‌های ریاکارانه هم‌روزگاران آزادیخواه خویش را بی‌اعتبار کند. آنان بر قدرت عقل تأکید داشتند؛ او، شاید با مسرتی بیش از حد، به دوام و ادامه غریزه غیرعقلانی، قدرت ایمان، نیروی سنت کور و ناآگاهی لجوجانه ترقی‌خواهان - عالمان آرمان‌گرای علوم اجتماعی، برنامه‌ریزان جسور سیاست و اقتصاد، و معتقدان پرشور به فن‌سالاری - نسبت به خمیرمایه انسان اشاره کرد. در حالی که در اطرافش همه داشتند از طلب خوشبختی سخن می‌گفتند، او، باز هم با غلو بسیار و لذتی بیش از اندازه، ولی با بهره‌ای از حقیقت، تأکید می‌کرد که تمایل به قربانی کردن خویش، رنج بردن و به سجده افتادن در برابر صاحبان قدرت، یعنی در واقع در برابر برترین قدرت، فارغ از این که سرچشمه‌اش کجاست، و میل به سلطه و اعمال قدرت و طلب قدرت به خاطر نفس آن، همگی نیروهایی قهری‌اند و از نظر تاریخی، دست‌کم به اندازه میل به صلح، رفاه، آزادی، عدالت، خوشبختی و برابری قوی هستند.

واقع‌گرایی وی آشکالی پرخاشجویانه، جنون‌آسا، وسواس‌گونه و به شدت محدود به خود می‌گیرد، ولی به هر حال واقع‌گرایی است. درک دقیق این که چه کاری را می‌شود یا نمی‌شود انجام‌نشده باقی گذاشت، باعث شد در همان اوایل، یعنی در سال ۱۷۹۶، بگوید حال که جنبش انقلابی کارش را

1. op. cit., p. 306.

کرده، تنها ژاکوبین‌ها می‌توانند فرانسه را در مقام کشوری پادشاهی نجات دهند، و تلاش برای بازگرداندن نظام قدیم حماقت صرف است، و این‌که بوربون‌ها حتی اگر به قدرت برگردند، نمی‌توانند دوام بیاورند؛ این فکر هرگز او را رها نکرد. مستر که در مورد مسائل الهیاتی یا دینی (و به طور کلی نظری) کورکورانه جزمی بود، در عمل، عمل‌گرایی روشن‌بین بود، و این را می‌دانست. با این روحیه است که مستر تأکید می‌کند که لزومی ندارد که دین حقیقت داشته باشد، یا این که حقیقت آن تنها مشتمل بر این واقعیت است که به آرزوهای ما جامه عمل می‌پوشاند. «اگر پندارهای ما موجه و قابل قبول باشند... و اگر از همه مهم‌تر ما را تسلی دهند و بتوانند وضع زندگیمان را بهبود بخشند، دیگر چه انتظار بیش‌تری می‌توانیم داشته باشیم؟ اگر حقیقت نداشته باشند، سودمندند؛ به بیان دقیق‌تر، همین که سودمندند برای حقیقت داشت‌نشان کافی نیست؟»^۱

هر کس که در نخستین نیمه قرن بیستم، و در واقع، پس از آن دوره، زندگی کرده باشد، کم‌ترین شکی ندارد که روان‌شناسی سیاسی مستر، با وجود تمام پارادوکس‌ها و سقوط‌گاه و بی‌گاهش به مرتبه حرف‌های بی‌معنای صرفاً انقلاب‌ستیزانه، ولو تنها به سبب آشکار کردن گرایش‌های ویرانگرانه و تأکید بر آن‌ها - یعنی آنچه رماتیک‌های آلمانی جنبه تاریک و ظلمانی چیزها نامیدند - گرایش‌هایی که افراد دارای احساسات انسانی و خوش‌بین خواهان درک آن‌ها نیستند، گاهی در مقایسه با معتقدان به خرد، راهنمای بهتری برای رفتار بشر از آب درآمده است. و در هر حال می‌تواند در مقابل چاره‌های اغلب بیش از اندازه ساده، تصنعی و به کرات فاجعه‌آمیز آنان، پادزهری قوی به دست دهد که به هیچ روی بی‌فایده نیست.

شاید عجیب نیست که شخصیتی چنین جسور و خوش بیان و اکش‌های بسیار تند و تیز منتقدانش را، هم در زمانه خویش و هم در واقع در روزگار خود ما، برانگیخت. او در دوره‌های گوناگون حس کنجکاوی، انزجار، تحسین و نفرت کورکورانه را برانگیخت. بی‌تردید شمار کسانی که منتقدانشان اظهارنظرهایی تا این اندازه متضاد در باره آن‌ها کرده‌اند زیاد نیست. از آن‌جا که مستر پدر و شوهر و دوست خوبی بود، اف. ای. دولکور می‌گوید «این عقاب اندیشه مثل بره خوش‌قلب و مثل کبوتر بی‌آلایش بود.»^۱ حتی اسقف‌هایی که مستر را ستوده‌اند تا این پایه تحسینش نکرده‌اند. مستر از آن‌جا که از الهی بودن جنگ سخن می‌گفت، از نظر دسن، پیش از ظهور داروین، داروینیست بوده است.^۲ از آن‌جا که مستر دیدگاه‌های پذیرفته‌شده را در هم می‌ریخت، او را با دیوید فریدریش اشتراوس،^۳ عالم الهی پروتستان، مقایسه کرده‌اند؛ از آن‌جا که مستر به اهمیت ملی‌گرایی اعتراف می‌کرد، او را از پیام‌آوران وحدت ایتالیا و پیشاهنگ ویلسون، رئیس جمهور آمریکا، و آموزه حق تعیین سرنوشت خود دانسته‌اند؛^۴ و از آن‌جا که مستر از نخستین کسانی بود که اصطلاح

1. F. A. de Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille, 1753 – 1852: Études et portraits politique et littéraires* (Paris, 1892), p. 6.

2. J. Dessaint, «Le Centenaire de Joseph de Maistre», *La Revue de Paris*, 1 July 1921, pp. 139 – 52: see p. 143.

3. [David Friedrich] Strauss

۴. در مورد تلاش‌هایی که انجام شده است تا مستر را منادی وحدت ایتالیا قلمداد کنند، نگاه کنید به نامه‌های دیپلماتیک او با ویرایش آلبر بلان (نگاه کنید به یادداشت ۶ در ص ۱۵۷) و کتاب جی ماندول (J. Mandoul) که پیش‌تر به آن اشاره کردیم (یادداشت ۱ ص ۲۱۲) و بعد حتی به اثر محقق تیزبین با این مشخصات:

Adolfo Omodeo, *Un reazionario: [comte] Josephe de Maistre* (Bari, 1939).

این محقق مستر را مانند یکی از میهن‌پرستان آزادیخواه ایتالیایی می‌ستاید و او را در شمار کسانی مانند ماتسینی (Mazzini)، روسمینی (Rosmini) و جوهرتی (Gioberti) می‌داند. ولی به ظاهر این نظر بی‌اساس است. مستر مخالف با استقلال کلیسای فرانسه بود و از اقتدار دنیوی پاپ دفاع

«des nations société»^۱ [جامعه ملل] را پیش کشید، او را پیش‌بینی‌کننده «جامعه ملل» دانسته‌اند، هر چند وی این اصطلاح را به این عنوان که یک مهمل خردگرایانه نمونه است مسخره می‌کرد.^۲

کسانی که او را دیده‌اند در خاطراتشان تصویر مردی بسیار جذاب را ترسیم کرده‌اند که بین محورهای شوخ‌طبعی زیرکانه و انتقاد تند و تیز در نوسان بوده، مخاطبان‌اش را مسحور می‌کرده - به ویژه در سن پترزبورگ، یعنی جایی که در محافل اشرافی آن بسیار محبوبیت داشته - موضوعات ضد و نقیض را مطرح می‌کرده ولی زیاد آماده شنیدن پاسخ‌ها نبوده، نویسنده‌ای صاحب سبک بوده - لامارتین او را جانشین دیدرو نامید^۳ - سن - بوو، منتقد بزرگ، هم او را ستوده، و در نوع خود بی‌نظیر بوده است. در واقع بهترین توصیف را در مورد او سن - بوو به دست داده است، که او را اندیشمندی زهدپیشه، متین، ولی پرشور و تنها می‌دانست که به شدت به دنبال حقیقت

می‌کرد؛ بنابراین، در صورت لزوم، او می‌توانست در کنار آن کسانی بایستد که واتیکان را عامل وحدت‌بخش ایتالیا و پایان‌بخش تفرقه بین امیرنشین‌ها یا جمهوری‌های غیرروحانی و تحت سلطه خارجی می‌دانستند. او به نوعی به این نکته هم اشاره کرد که برای افراد دارای آگاهی سیاسی هیچ چیز دردناک‌تر از این نیست که مجبور به اطاعت از بیگانگان باشند - هیچ ملتی خواستار فرمانبرداری از ملتی دیگر نیست، و افتخار منجیان ملت‌ها از همین جا ناشی می‌شود. ولی این با حرف‌های پیش پا افتاده‌ای که مقام مستر را تا حد پیام‌آور وحدت ایتالیا بالا می‌برند، از زمین تا آسمان فرق دارد. مستر از آن جا که خودش را به هرگونه احساس میهن‌پرستی متعهد می‌دید، تا پایان عمر، ستاینده پرشور فرانسه بود، که «ریاستی واقعی بر اروپا اعمال می‌کند»، و حامی ثابت قدم خاندان سلطنتی فرانسه ماند: پادشاه بومبا [فردینان دوم]، که خون خاندان سلطنت در رگ‌هایش جریان داشت، بی‌تردید در نظر او بالارزش‌تر از انقلابیون آرمان‌گرا بود؛ مستر از آزادیخواهی و دموکراسی نفرت داشت و به آن‌ها به دیده تحقیر می‌نگریست؛ انقلاب هم بی‌تردید بدترین سرنوشتی بود که امکان داشت در انتظار نظم اجتماعی باشد.

1. V, 13.

۲. برخی از این حرف‌ها، اما نه همه آن‌ها، را کنستانتین اوستروگورسکی در کتاب زیرگرد آورده است:

Constantine Ostrogorsky, *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern* (Helsingfors, 1932).

3. A. de Lamartine, *Cours familier de littérature*, vol. 8 (Paris, 1859), p. 44.

بود، سرشار از اندیشه‌ها بود، در حالی که در سن پترزبورگ یا در جاهای دیگر کسی را نداشت که با وی این اندیشه‌ها را در میان بگذارد یا در باره آن‌ها بحث کند، و، بنابراین، فقط برای خودش می‌نوشت، و شاید تنها به همین خاطر، با «فرا حقیقت‌ها»^۱ ای خود، راه افراط پیمود؛^۲ او همواره حالت تهاجمی داشت، و آماده شلیک به قصد نابودی بود. در نتیجه، سخنانش اغلب تهاجمی بود: یکی از بهترین مثال‌های سن - بوو جواب دندان‌شکن مستر به مادام دو استال بود، که در باره شایستگی‌های کلیسای انگلستان برای او سخن می‌گفت. مستر در پاسخ گفته بود: «بله، این کلیسا مانند اورانگوتانی است در میان میمون‌ها».^۳ و این توصیف معمول او بود از فرقه‌های دیگر پروتستان. سنت - بوو، مستر را روحی قوی و توانا می‌دانست که خود در تمام عمر در مدار جاذبه آن باقی ماند. ظاهر مستر موقر و زیبا بود و ملاقات‌کننده‌ای سیسلی چنین توصیفش کرده است: «روی سرش برف است و در دهانش آتش».

مستر، مانند هگل، می‌دانست که در زمانه‌ای زندگی می‌کند که دوره‌ای طولانی از تمدن بشری در حال نابودی است. او در سال ۱۸۱۹ نوشت: «من هم با اروپا می‌میرم، همراه خوبی دارم».^۴ لئون بلوا^۵ نوشته‌های او را مرثیه‌ای برای اروپای متمدن روزگار او و روزگار ما می‌دانست.^۶ با وجود این، امروزه اهمیت مستر برای ما از آن رو نیست که او آخرین صدای فرهنگی رو به زوال است، آخرین صدای رومیان (تصوری که او از خودش داشت). آثار و شخصیت مستر نه به عنوان یک پایان، بلکه به عنوان یک آغاز اهمیت دارند.

1. ultra-vérités

2. «Joseph de Maistre», op. cit. p. 427.

3. ibid. p. 429.

4. ibid. p. 455.

۵. Léon Bloy: نویسنده و منتقد فرانسوی (۱۸۴۶ - ۱۹۱۷). - م.

6. Léon Bloy, «Le Christ de dépotoire», *Le Pal*, no 4 (2 April 1885), p. 83, in *Oeuvres de Leon Bloy*, ed. Joseph Ballery and Jaques Petit (Paris, 1964 - 75), vol. 4.

اهمیت این آثار در این است که مستر نخستین نظریه پرداز در سنت فکری بزرگ و قدرتمندی بود که به ظهور شارل مورا، یکی از پیشکسوتان فاشیسم، انجامید و همین طور به ظهور آن کاتولیک‌های مخالف با دریفوس و حامی رژیم ویشی که گاهی گفته‌اند پیش از آن که مسیحی باشند، کاتولیک بوده‌اند. شاید مورا به موجب برخی از همان دلایلی که مستر مجذوب ناپلئون شد (یعنی کسی که مستر برای ملاقاتش تلاشی بی نتیجه کرد) آمادگی همکاری با رژیم هیتلر را داشت، دلایلی که باعث شد مستر به روبسپیر، دشمن اصلی اش، بسیار بیش از میانه‌روهایی احترام بگذارد که وی آنان را از میان برداشت، یا بسیار بیش از آن خیل سنت‌گرایان متوسط الحال و زانو خمیده‌ای که اطرافیان حاکم مطلقش در کاغلیاری بودند.

در مقیاس ارزش‌های مستر، قدرت تقریباً از همه چیز بالاتر است، زیرا قدرت، اصلی الهی است که بر دنیا حکم می‌راند، سرچشمه هر گونه زندگی و عمل است، عامل اصلی در پیشرفت بشر است؛ و هر کسی که بداند چگونه به آن دست یابد، و مهم‌تر از همه چگونه تصمیم بگیرد، حقی پیدا می‌کند که به موجب آن دیگران باید از وی فرمان برند، و بر همین اساس، ابزار برگزیده مشیت الهی یا تاریخ، در لحظه خاصی، است برای تحقق بخشیدن به مقاصد اسرارآمیز آن. تمرکز قدرت در منبعی واحد، جوهر اصلی فرمانروایی استبدادی روبسپیر و سرسپردگانش بود که میانه‌روهایی مانند کنستان^۱ و گیزو^۲ به شدت در مقابل آن واکنش نشان دادند، ولی در نظر مستر، این تمرکز قدرت بر پراکندگی آن مطابق قواعد ساخته و پرداخته بشر، بی اندازه رجحان دارد. البته تعیین جایگاه واقعی و امن قدرت - در نهادهای اجتماعی کهن و تثبیت شده، نه ساخته و پرداخته دست بشر، و نه در افرادی که به شیوه‌ای دموکراتیک برگزیده شده‌اند یا خودشان خود را منصوب کرده‌اند - کاری

1. Constant

2. Guizot

است در گرو بینش و حکمت سیاسی و اخلاقی. هرگونه غصب قدرت در نهایت با شکست مواجه می‌شود، زیرا قوانین الهی دنیا را نقض می‌کند؛ قدرت تنها در اختیار کسی می‌ماند که ابزار چنین قوانینی است. مقاومت در برابر آن‌ها به معنای دست و پنجه نرم کردن منابع لغزش‌پذیر فکری واحد با جریان کیهانی است، و این کار همواره بچگانه و احمقانه است، و از آن بیش‌تر، حماقتی جنایت‌بار است که آینده بشر را هدف قرار داده است. تنها ارزیابی واقعی تاریخ و سرشت بشر با توجه به تنوع بسیارشان می‌تواند به شما بگوید که این آینده چیست. مستر به دلیل پیشین‌انگاری^۱ نظری‌اش، آموزه‌ای را توصیه می‌کرد که به موجب آن برای درک نحوه عمل اراده الهی باید رخداده‌ها را به شکل تجربی و با در نظر گرفتن شرایط تاریخی در حال تغییر بررسی کنیم، یعنی هر موقعیتی را با توجه به اوضاع و احوال خاص خودش در نظر بگیریم.

این تاریخ‌باوری و، در واقع، علاقه به انواع قدرتی که بر افراد بشر اعمال می‌شود، و علاقه به روندهای شکل‌گیری جوامع و مؤلفه‌های روحانی و فرهنگیشان، که هر در، هگل و رماتیک‌های آلمانی به زبانی بسیار مبهم‌تر، و سن - سیمون به شیوه‌ای انتزاعی‌تر، توصیه می‌کردند، امروز چنان بخشی از نگرش تاریخی ما شده است که فراموش کرده‌ایم که از زمانی که این مفهوم‌ها حرف‌هایی پیش پا افتاده نبودند بلکه تنها رشته‌ای از حرف‌های ضد و نقیض به شمار می‌آمدند زمان زیادی نگذشته است. مستر از این نظر هم که ناتوانی اندیشه‌های انتزاعی و روش‌های استنتاجی یا قیاسی را به باد انتقاد می‌گرفت، از معاصران ما به شمار می‌رود، هرچند ممکن است این را عنوان نکرده باشد که هم مدافعان پرهیزگار کلیسای کاتولیک از این روش‌ها استفاده می‌کردند هم مخالفانشان. هیچ کس بیش از او فعالیت نکرده است تا تلاش کسانی را بی‌اعتبار سازد که از راه قیاس بر پایه مفهوم‌هایی کلی مانند سرشت بشر،

1. apriorism

ماهیت حقوق، ماهیت فضیلت، ماهیت دنیای مادی و غیره، می‌خواهند توضیح دهند که امور چگونه رخ می‌دهند، و می‌خواهند مقرر دارند که ما باید چه کنیم - این شیوه‌ای قیاسی است که به یاری آن می‌توانیم در نتیجه‌گیرمان تنها آن چیزی را بگنجانیم که از پیش‌فرض‌هایمان برگرفته‌ایم، بدون آن که متوجه شویم یا اذعان کنیم که این کل کاری است که داریم می‌کنیم.

مستر را به حق ارتجاعی نامیده‌اند. با وجود این، وی از مفهوم‌هایی که نسنجیده پذیرفته شده‌اند در قیاس با بسیاری مفهوم‌های ترقی‌خواهانه و من‌درآوردی، شدیدتر و مؤثرتر انتقاد می‌کند. روش او به روش تجربی امروزی بسیار نزدیک‌تر است تا به روش افراد به ظاهر دارای ذهن علمی مانند کنت یا اسپنسر،^۱ یا در این مورد، روش‌های تاریخ‌نویسان آزادیخواه سده نوزدهم. در عین حال، مستر از جمله نخستین اندیشمندانی بود که به اهمیت اجتماعی و فلسفی بسیار زیاد نهادهای «طبیعی» مانند عادات‌های زبانی، شیوه‌های سخن‌گفتن، پیشداوری‌ها و خصوصیات ملی در شکل‌گیری شخصیت و باورهای انسان‌ها پی بردند. ویکو از زبان، صور خیال و اساطیر به عنوان عوامل ایجادکنندهٔ بینشی در مورد پیشرفت بشر و نهادها نام برده بود که در هیچ جای دیگری در دسترس نیست. هردر و زبان‌شناسان آلمانی این امور را چنان بررسی می‌کردند که گویی از ژرف‌ترین الهامات و بارزترین ویژگی‌های ملتشان برآمده‌اند؛ پدران رمانتیسم سیاسی، به ویژه هامان، هردر و فیشته آن‌ها را شکل‌های آزادانه و خودجوش ابراز خویش تلقی می‌کردند که در مقابل استبداد انعطاف‌ناپذیر و متمرکز دولت فرانسه، که گرایش‌های طبیعی اتباع خود را نابود می‌کرد، خواسته‌های حقیقی سرشت بشر را اجابت می‌کنند. مستر به این خصوصیات دوست‌داشتنی و، تاحدودی، تخیلی «روح قومی»،^۲ که هواداران پرشور زندگی و پیشرفت

۱. [Herbert] Spencer: جامعه‌شناس و فیلسوف انگلیسی (۱۸۲۰-۱۹۰۳). - م.

جوامع تحسینشان می‌کنند، اهمیت نمی‌دهد، بلکه بر عکس، تکیه‌اش بر ثبات، دوام، نفوذناپذیری و اقتدار توده‌تاریک خاطره‌ها، سنت‌ها و وفاداری‌های نیمه‌آگاهانه است به همراه نیروهایی حتی تیره‌تر در زیر سطح خودآگاهی، و برتر از همه، قدرت نهادها در تحمیل اطاعت جمعی، قدرتی که فراطبیعی به شمار می‌آید. مستر تأکید زیادی بر این واقعیت می‌کند که حکومت مطلقه زمانی بهتر موفق می‌شود که حتی تردید در سرچشمه آن، مردم را به وحشت اندازد. او از علم می‌ترسید و نفرت داشت، زیرا [بر این باور بود که] علم زیادی روشنگر است، و به این ترتیب رمز و رازی را از میان می‌برد که به تنهایی می‌تواند در برابر پرس و جوهای شکاکانه مقاومت کند. مستر، با وجود چشم‌های تیزبینش، حتی به سختی می‌توانست فرا رسیدن روزی را پیش‌بینی کند که تدابیر فنی علوم نه با تدابیر عقلانی که با تدابیر غیرعقلانی ترکیب شوند، روزی که لیبرالیسم یا آزادیخواهی به جای یک دشمن در برابر دو دشمن قرار گیرد - استبداد سازماندهی علمی عقلانی یا بخردانه از یک سو، و نیروهای تحجر خردستیز و اسرارآمیز از سوی دیگر - و این که پیروان ولتر و مستر، به ترتیب، این دو نیرو را بستایند، و به آن اتحادی بپیوندند که سن - سیمون با آن خوش‌بینی پرشور و نادرست پیش‌بینی کرده بود.

مستر، مانند پارتو، به نخبگان اعتقاد داشت، ولی بی‌تفاوتی بدینانه پارتو را نسبت به گزینش معیارهای خاص ارزش‌های اخلاقی، نسبت به فهم و درایت، که نخبگان آن‌ها را برمی‌گزینند در حالی که چیزی بسیار متفاوت با آن‌ها را به توده توصیه می‌کنند نداشت؛ هرچند معتقد بود که روشنگری بیش از اندازه به سود اکثر افراد بشر نیست. مستر، مانند ژرژ سورل به لزوم اسطوره‌های اجتماعی و همچنین به ناگزیر بودن جنگ‌ها، خواه در سطح ملی خواه در سطح بین‌المللی، اعتقاد داشت، ولی، برخلاف وی، موافق نبود که خود رهبران طبقه پیروز از دریچه این اسطوره‌ها به امور بنگرند،

اسطوره‌هایی که توده تنها با هواداری از آن‌ها می‌تواند و باید به سوی پیروزی رهبری شود. مستر مانند نیچه از برابری نفرت داشت، و معتقد بود که مفهوم آزادی جهانی خیالی واهی و خطرناک است، ولی علیه روند تاریخی قیام نکرد، یا آرزو نداشت چارچوبی را بشکند که بشر تا آن زمان راه دشوارش را پیموده بود. او فریب شعارهای اجتماعی یا سیاسی زمانه خویش را نخورد، و به ماهیت قدرت سیاسی به خوبی پی برد، و آن را در قالب اصطلاحاتی به همان عربانی اصطلاحاتی که ماکیاوَلی یا هابز، یا بیسمارک و لنین در دوره خودشان به کار گرفتند توصیف کرد. به این دلیل، رهبران کاتولیک در سده نوزدهم، هم کشیشان و هم غیروحانیان، یعنی آن کسانی که از مستر در مقام صاحب‌نظری مقتدر و پرهیزگار بسیار تجلیل کردند، به هنگام نام بردن از او دچار احساس تشویش می‌شدند، گویی سلاح‌هایی که وی، با ایمان کامل و برای هدف‌های دفاعی، ساخته بود، بیش از حد خطرناک بودند - چون بمب‌هایی که امکان داشت به گونه‌ای نامنتظر در دستان حاملانشان منفجر شوند.

مستر جامعه را چون شبکه در هم پیچیده‌ای متشکل از افراد ضعیف، گناهکار، و بی‌یار و یاور می‌دید، که دستخوش کشاکش امیالی متضاد هستند، و نیروهایی بسیار قوی‌تر از آن‌که به کنترل این افراد درآیند آنان را به این سو و آن سو می‌کشانند، نیروهایی که ویرانگرتر از آن هستند که فرمولی عقلانی و تسکین‌دهنده بتواند از پس توجیهشان برآید. دستیابی به هرگونه موفقیتی دشوار است و احتمال دارد با شکست مواجه شود، و اگر هم امکان تحققش وجود داشته باشد، تنها تحت رهبری سلسله‌مراتبی از افراد بسیار خردمند و دارای اراده قوی ممکن است، یعنی کسانی که چون نیروهای تاریخی را در خود جمع دارند، زندگیشان را صرف وظیفه سازماندهی، سرکوب و حفظ نظم الهی مقرر می‌کنند؛ این عملی فداکاری جامعه را به نظم الهی می‌رساند، که قانونش قربانی کردن بی‌چون و چرای خود است که تن به توضیح و تبیین

نمی‌دهد و در این دنیا هیچ پاداشی به همراه ندارد. ساختار اجتماعی مورد نظر مستر دست‌کم تا آن‌جا که به سنت مسیحی مربوط می‌شود، برگرفته از پاسداران مورد نظر افلاطون در جمهوری است و همین‌طور از شورای شبانه در نوامیس؛^۱ و با موعظهٔ مفتش بزرگ داستایفسکی در تمثیل معروفش هم شباهت‌هایی دارد. شاید کسانی که به راستی برای آزادی بشر ارزش قائلند دیدگاه مستر را بسیار ناپسند بشمارند، زیرا این دیدگاه بر رد جزم‌اندیشانهٔ بینشی همت می‌گمارد که بسیاری از مردم هنوز با اعتقاد به آن زندگی می‌کنند، یا آرزو دارند که چنین کنند؛ ولی مستر در جریان شکل دادن به فرضیهٔ مهم خویش، بارها و اغلب برای نخستین بار، با جسارت حقایق مهمی را آشکار (و به شدت در مورد آن‌ها اغراق) کرد که برای هم‌روزگاران‌ش خوشایند نبود، حقایقی که جانشینانش با تحقیر انکارشان کردند و تنها در روزگار ما تصدیق شده است. این که امروز ما به این حقایق مهم پی برده‌ایم در واقع به دلیل بینش عمیق‌تر، یا دانش بیش‌تر نسبت به خودمان یا صداقت بیش‌ترمان نیست، بلکه به این دلیل است که نظامی که مستر آن را تنها چاره در برابر فروپاشی بافت اجتماعی می‌دید در زمانهٔ ما به هولناک‌ترین شکل به وجود آمد. به این ترتیب، جامعهٔ تمام‌خواهانه، که مستر در کسوت تحلیل تاریخی آن را مجسم کرده بود، واقعیت یافت؛ و بر این اساس، این جامعه به بهای رنج بشری‌ای که می‌زانش قابل تصور نیست، از ژرف‌نگری و تیزهوشی پیامبر برجسته و هولناک روزگار ما دفاع کرده است.

۱. شورایی که افلاطون در رسالهٔ نوامیس از آن سخن می‌گوید و در تمام زمینه‌ها به وضع قانون می‌پردازد. - م.

فراز و نشیب وحدت اروپا

۱

اکنون دیگر افسوس خوردن در این باره که هیچ قرنی به اندازه قرن ما شاهد این همه کشت و کشتار بی رحمانه نبوده، معمولی شده است. در مقایسه با این دوره، حتی جنگ‌های مذهبی و نبردهای ناپلئون هم محدود به یک منطقه و انسانی به نظر می‌رسند. من صلاحیت آن را ندارم که وارد بررسی کلی دلایل دشمنی و کشمکش در زمانه خودمان شوم. مایلم توجه شما را تنها به یک جنبه از این وضعیت جلب کنم. ما در دورانی زندگی می‌کنیم که تأثیر اندیشه‌های سیاسی اندیشمندان متعصب، که برخی از آن‌ها در روزگار خودشان چندان مورد اعتنا قرار نگرفته‌اند، بر زندگی انسان‌ها شدیدتر از هر دوره دیگر پس از سده هفدهم بوده است. مایلم در باره آن دسته از این اندیشه‌ها بحث کنم که بر زندگی ما اثری عمیق، هم مثبت و هم منفی، گذاشته‌اند.

عقاید ما در باره هدف‌های زندگی، از جنبه‌ای اساسی، بی‌شباهت و در واقع مخالف با عقاید نیاکانمان است، دست‌کم با آن عقایدی که پیش از نیمه دوم سده هجدهم رایج بودند. بر اساس این عقاید، دنیا کلی واحد و قابل درک بود. دنیا از مواد اولیه مادی و غیرمادی ثابتی تشکیل شده بود؛ اگر آن مواد ثابت نمی‌بودند، ممکن نبود واقعیت داشته باشند. تمام افراد بشر دارای

برخی ویژگی‌های تغییرناپذیر و مشترک بودند، که سرشت بشر نامیده می‌شد. هرچند تفاوت‌های آشکاری بین افراد، فرهنگ‌ها و ملت‌ها وجود داشت، شباهت‌های بین آن‌ها بیش‌تر و مهم‌تر بود. مهم‌ترین ویژگی مشترک بین افراد بشر برخورداریشان از قوه‌ای به نام تعقل بود، و کسانی که از این قوه بهره‌مند بودند می‌توانستند حقیقت را، اعم از حقیقت نظری و عملی، دریابند. گمان می‌رفت که تمام ذهن‌های منطقی و بخرد در همه جا می‌توانند به حقیقت پی ببرند. این سرشت مشترک، تلاش افراد بشر برای برقراری ارتباط با یکدیگر، و همین‌طور کوشش در جهت قانع کردن یکدیگر را در مورد حقیقتی که خود فرد به آن اعتقاد داشت، لازم و بلکه معقول جلوه می‌داد؛ و در موارد افراطی، تحمیل اجباری دیدگاه خود را بر دیگران - آن‌هم بر اساس این فرض که اگر بشر از اوامر اطاعت کند (یا، اگر هر راه دیگری با شکست مواجه شد، وادار به اطاعت شود)، اعتبار آنچه را مربیان، قانون‌گذاران یا اربابانش حقیقت تلقی می‌کنند درمی‌یابد (برای مثال، ساراسترو^۱ در افسانه مهم عصر خرد، یعنی نی سحرآمیز موتسارت، همین را فرض کرد)؛ و با پیروی از این حقیقت، خردمند و سعادتمند می‌شود. در قرن بیستم دیگر این ادعای جهانشمول بودن خرد یا هر اصل دیگری بدیهی نیست؛ آنچه والتر لیپمن^۲ فلسفه همگانی خوانده بود دیگر پیشفرض زندگی سیاسی یا اجتماعی نیست، و این بی‌اندازه زندگی ما را دگرگون کرده است. این نکته در مورد فاشیسم بسیار بدیهی است. فاشیست‌ها و ناسیونال سوسیالیست‌ها انتظار نداشتند که طبقه‌ها، نژادها یا افراد پست‌تر اهدافشان را بفهمند یا با آنان هم عقیده باشند؛ زیرا پایین‌رتبگی اینان ذاتی و از میان نرفتنی بود، زیرا از خون، نژاد یا ویژگی زایل‌نشدنی دیگری سرچشمه می‌گرفت؛ هر تلاشی که چنین موجوداتی در جهت تظاهر به برابری با اربابانشان، یا حتی

1. Sarastro

۲. Walter Lippmann: نویسنده آمریکایی (۱۸۸۹ - ۱۹۷۴). - م.

درک آرمان‌های آنان، می‌کردند ناشی از خودبینی و گستاخی تلقی می‌شد. در کالیبان این توانایی را نمی‌دیدند که رو به آسمان کند و حتی نیم‌نگاهی به آرمان‌های پراسپرو بیندازد، چه رسد به این که آن‌ها را بفهمد.^۱ کار بردگان فرمانبرداری است؛ آنچه به اربابان نشان این حق را می‌دهد که آن‌ها را زیر پا بگذارند دقیقاً این واقعیت مفروض – مورد ادعای ارسطو – است که برخی از مردم بنا بر طبیعت برده‌اند و به اندازه کافی از صفات انسانی بهره‌مند نیستند که خودشان فرمان برانند، یا این که بفهمند چرا ناگزیرند کارهایی را انجام دهند.

اگر فاشیسم نمود افراطی این نگرش باشد، تمام انواع ملی‌گرایی تا حدی تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند. ملی‌گرایی نه آگاهی نسبت به واقعیت خصوصیات ملی است، و نه مغرور بودن به آن‌ها. ملی‌گرایی نوعی اعتقاد به رسالت استثنایی یک ملت است، که خود را ذاتاً برتر از هدف‌ها یا ویژگی‌هایی می‌داند که خارج از آن وجود دارند؛ به گونه‌ای که اگر ستیزه‌ای بین ملت من و افراد دیگر بروز کند، من ناگزیرم به سود ملت خودم بجنگم و اهمیتی ندارد که این کار برای دیگران به چه قیمتی تمام می‌شود؛ و اگر دیگران مقاومت کنند، این کار جز همانی نیست که ما از موجوداتی انتظار داریم که در فرهنگی پست‌تر پرورش یافته‌اند یا کسانی پست‌تر آن‌ها را آموزش داده‌اند، یا از افرادی پست‌تر زاده شده‌اند، کسانی که بنا به فرض نمی‌توانند آرمان‌هایی را درک کنند که مایه برانگیخته شدن من و ملت من می‌شوند. خدایان من با خدایان دیگر ملت‌ها در ستیزند، ارزش‌هایم با ارزش‌های بیگانگان، و هیچ اقتدار برتر و بی‌تردید هیچ دادگاه دارای برتری مطلق و جهانی وجود ندارد که بتواند در مورد ادعاهای این رقیبان حکم دهد. به این دلیل است که جنگ بین ملت‌ها یا افراد باید تنها راه حل باشد.

۱. کالیبان (Caliban) و پراسپرو (Prospero) دو قهرمان نمایشنامه طوفان شکسپیر هستند. پراسپرو جادوگری مهربان است و کالیبان موجودی است پست‌تر از بشر. - م.

ما اغلب در قالب واژه‌ها فکر می‌کنیم. ولی تمام واژه‌ها به زبان‌هایی خاص تعلق دارند و فرآورده فرهنگی‌هایی خاص هستند. از آن جا که هیچ زبان جهانی برای بشر وجود ندارد، هیچ قانون یا اقتدار جهانی هم برای بشر موجود نیست؛ اگر چنین بود، این قانون و این اقتدار بر تمام کره زمین حکم می‌راند؛ ولی از نظر ملی‌گرایان، این وضع نه ممکن است نه مطلوب؛ قانون جهانی قانونی واقعی نیست: فرهنگ جهانی فرهنگی دروغین و نوعی توهم است؛ قانون بین‌المللی تنها بر اساس قیاسی سست بنیان قانون خوانده شده است، و این نوعی نزاکت تصنعی است با هدف پنهان کردن فاصله زیادی که با نظریه رستگاری همگانی که متعلق به گذشته است پیدا کرده‌ایم.

این برداشت در مکتب مارکسیسم کم‌تر بدیهی به نظر می‌رسد که، دست‌کم در نظریه، انترناسیونالیست است. ولی مارکسیسم نظریه‌ای قرن نوزدهمی است، و از جدایی خواهی^۱ فراگیر زمانه خود جان سالم به در نبرده است. اساس مارکسیسم عقل است؛ یعنی مارکسیسم مدعی است که گزاره‌هایی که مطرح می‌کند قابل فهم هستند، و حقیقتشان را می‌شود به هر بشر معقول و آگاه از واقعیات مربوط به موضوع «ثابت کرد». مارکسیسم رستگاری را به تمام افراد بشر عرضه می‌دارد: هر کسی می‌تواند، در اصل، نور را ببیند، و اگر آن را انکار کند، خودش را به خطر انداخته است.

با این حال، در عمل چنین نیست. نظریه زیربنای اقتصادی و روبنای نظری، که جامعه‌شناسی مارکسیستی بر آن متکی است، به ما می‌آموزد که اندیشه‌هایی که در سر افراد است به جایگاه یا طبقه اقتصادی‌شان در نظام تولید وابسته است. این واقعیت ممکن است به یاری انواع توهمات شخصی و توجیهات از چشم فرد فرد آدم‌ها پنهان بماند، ولی تحلیل «علمی» همواره فاش می‌کند که اکثریت گسترده هر طبقه مشخصی تنها به آن چیزی اعتقاد

1. separatism

دارد که منافع آن طبقه را تأمین می‌کند - عالمان علوم اجتماعی می‌توانند به یاری تحلیل تاریخی عینی این منافع را تعیین کنند - حال دلایلی که افراد هر طبقه، هر قدر هم با صداقت، برای باورهای خود به دست می‌دهند هر چه باشد؛ و در مقابل، آنان اندیشه‌ها و باورهایی را که موقعیت طبقه‌شان را تضعیف می‌کنند قبول ندارند، رد می‌کنند، درست درک نمی‌کنند، وارونه جلوه می‌دهند و می‌کوشند از آن‌ها دوری جویند.

تمام مردم را باید بر یکی از این پله‌های متحرک دید؛ من به طبقه‌ای تعلق دارم که به دلیل ارتباطش با نیروهای تولید یا دارد به سوی پیروزی صعود می‌کند، یا به سوی ویرانی نزول. در هر دو صورت، باورها و نگرش من - یعنی عقاید حقوقی، اخلاقی، اجتماعی، روشنفکرانه، دینی و زیباشناختی‌ام - که با آن‌ها احساس راحتی می‌کنم، منعکس‌کننده منافع طبقه‌ای است که به آن تعلق دارم. اگر از طبقه‌ای باشم که به سوی پیروزی در حرکت است، یک رشته باورهای واقع‌گرایانه دارم، زیرا از آنچه می‌بینم نمی‌هراسم؛ با موج پیش می‌روم، و آگاهی از حقیقت تنها به من اعتماد به نفس می‌دهد؛ اگر به طبقه‌ای محکوم به فنا تعلق داشته باشم، از آن جا که افراد اندکی می‌توانند تشخیص دهند که تقدیرشان این است که از میان بروند، ناتوانی‌ام در چشم دوختن به واقعیات منحوس، محاسباتم را مخدوش می‌کند، و مرا در مقابل حقیقت‌های تلخی که رو در رو شدن با آن‌ها بسیار دردناک است کور و کر بر جا می‌گذارد. در نتیجه، تلاش اعضای طبقه رو به صعود برای متقاعد کردن اعضای طبقه رو به نزول بی‌فایده است - متقاعد کردنشان به این که تنها راه نجات آن‌ها این است که ضرورت‌های تاریخی را دریابند و، در نتیجه، خودشان را، اگر بتوانند، از پلکان‌هایی که به آسانی رو به نابودی می‌بردشان، به پلکان شیب‌داری منتقل کنند که به بالا می‌رود. این کار بی‌فایده است زیرا بنا به فرض، اعضای طبقه‌ای محکوم به فنا ناگزیرند همه چیز را از دیدگاهی تحریف‌کننده ببینند: ساده‌ترین عارضه‌های نزدیک شدن به مرگ برای آن‌ها

نشانه سلامت و پیشرفت به نظر می‌رسد. آنان دچار توهمات خوشبینانه‌اند، و به شیوه‌ای نظام‌مند هشدارهای خیرخواهانه افراد متعلق به طبقه اقتصادی متفاوت را نادیده می‌گیرند؛ خود این گونه توهمات از فرآورده جنبی وابستگی به نظامی است که تاریخ آن را محکوم کرده است. برای آن کسانی که در حال پیشرفت هستند تلاش در راه نجات برادران مرتجعشان از شکست، بیهوده است: آن افراد محکوم به فنا نمی‌توانند صدای این‌ها را بشنوند، و نابودیشان حتمی است. تمام مردم نجات پیدا نمی‌کنند: پرولتاریا، که به حق در پی رستگاری خویش است، بهتر است نسبت به سرنوشت کسانی که بر او ستم روا می‌دارند بی‌اعتنا باشد؛ و حتی اگر به دنبال آن باشد که در برابر ستم نیکی کند، باز هم نمی‌تواند دشمنانش را از «نابودی» نجات دهد. این دشمنان «دورانداختنی» اند - موجودی عاقل نه می‌تواند از نابودیشان جلوگیری کند نه می‌تواند در این مورد افسوس بخورد، زیرا این بهایی است که بشر باید برای پیشرفت خود خرد پردازد: راهی که به دروازه‌های بهشت ختم می‌شود ناگزیر پوشیده از اجساد است.

این نتیجه‌گیری به گونه غریبی به دیدگاه ملی‌گرایان و فاشیست‌ها شباهت دارد، هر چند آنان از راه دیگری به این نتیجه رسیده‌اند، و با دیدگاه دوره‌های پیش تفاوت دارد. نفرت بین مسیحیان، یهودیان و مسلمانان، یا بین فرقه‌های گوناگون در دل این ادیان، تلخ است، ولی استدلال برای از بین بردن بدعت‌گذاران همواره بر این باور استوار بوده است که در اصل این امکان وجود دارد که افراد را به کیش حقیقت درآوریم، حقیقتی که یکی بیش نیست و عام و جهانی است، یعنی همه می‌توانند آن را تشخیص دهند؛ بر این باور که تنها تنی چند پس از رستگاری گمراه شده‌اند، زیرا نادان‌تر و منحرف‌تر از آن بوده‌اند که جز از راه تحمل رنج مرگ نجات یابند. فرض بر این است که افراد بشر سرشتی مشترک دارند، و این برقراری ارتباط را به طور کلی همواره

ممکن و، در نتیجه، از نظر اخلاقی همواره واجب می‌کند. همین فرض بود که در ابتدا مورد تردید قرار گرفت، و سپس به کلی در هم شکست. آدم‌های خوب و سر به راه نباید برای نجات آدم‌های بد و فاسد تلاش کنند، این کار نه عقلانی است نه امکان‌پذیر.

تقسیم افراد بشر به دو گروه - افراد خوب، و گروه‌هایی از رده‌های پست‌تر، نژادهای پست‌تر، فرهنگ‌های پست‌تر، افراد فرومایه، ملت‌ها یا طبقه‌هایی که تاریخ محکومشان کرده است^۱ - در تاریخ بشر چیز تازه‌ای است. این کار به نوعی انکار انسانیت مشترک است - فرضی که هر گونه بشریتی - خواه دینی خواه غیردینی - بر پایه آن استوار بوده است. این نگرش جدید به افراد بشر اجازه می‌دهد که به میلیون‌ها ممنوع خود همچون موجوداتی نه چندان بشری بنگرند، و بتوانند آن‌ها را بدون ذره‌ای ناراحتی وجدان، و بدون هشدار قلبی، قتل عام کنند. چنین رفتاری را معمولاً به بربرها و وحشی‌ها نسبت می‌دهند - یعنی افرادی که ذهنیتشان هنوز به مراحل پیش از عقل و خرد تعلق دارد، و این ویژگی مردمی است که در دوران کودکی تمدن به سر می‌برند. این توضیح و تبیین دیگر درست نیست. بدیهی است که امکان دارد به میزان زیادی از دانش و مهارت علمی، و در واقع، فرهنگی عمومی دست یابیم، ولی با این حال دیگران را، به بهانه ملت، طبقه یا خود تاریخ، بی‌رحمانه از میان ببریم. اگر این کودکی است، نفرت‌انگیزترین شکل کندذهنی ناشی از کهولت یا کودکی دوم است. انسان‌ها چگونه به چنین راهی افتاده‌اند؟

۱. حتی اگر بپذیریم که افراد با جهشی بزرگ به سوی پله‌ای که به طرف بالا در حرکت است می‌توانند خودشان را نجات دهند - همان گونه که خود مارکس و انگلس و بسیاری از انقلابیون بورژوازی دیگر چنین کردند - این گامی است که فقط خود افراد می‌توانند بردارند، اما نه تمامی افراد یک طبقه یا حتی بخش‌های بزرگی از آن.

شاید ارزش داشته باشد که دست کم یکی از ریشه‌های این ویژگی هولناک عصرمان را بررسی کنیم. در میان پرسش‌هایی که در هر نسلی برای افراد مطرح شده‌اند پرسش‌های اساسی‌ای وجود دارند در بارهٔ این که مردم چگونه باید زندگی کنند. پرسش‌هایی از این دست در شمار پرسش‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی هستند. آن‌ها هر عصری را به ستوه می‌آورند، و هر چند به شکل‌هایی متفاوت مطرح شده‌اند، و با توجه به شرایط و اندیشه‌های در حال دگرگونی پاسخ‌های متفاوتی دریافت کرده‌اند، شباهت‌هایی به هم دارند، و گویی از یک خانواده‌اند. برخی پرسش‌ها عمری طولانی‌تر داشته‌اند؛ آن پرسش‌هایی که از ویژگی‌های پایای بشر سرچشمه می‌گیرند در هر نسلی پرسش‌های اساسی یا ابدی نامیده می‌شوند. «چگونه باید زندگی کنم؟»، «چه باید بکنم؟»، «چرا باید از دیگران فرمان ببرم، و تا چه حد؟»، «آزادی، وظیفه، و اقتدار چیست؟»، «باید به دنبال نیکبختی باشم، یا خرد یا نیکی، و چرا؟»، «آیا باید قابلیت‌های خودم را تحقق بخشم، یا خودم را فدای دیگران کنم؟»، «آیا حق دارم بر خودم فرمان برانم یا تنها باید به دنبال آن باشم که به خوبی بر من فرمان برانند؟»، «حق چیست؟ قانون چیست؟ آیا هدفی وجود دارد که افراد یا جوامع یا تمام جهان جز تحقق بخشیدن به آن راهی نداشته باشند؟ یا این که چنین هدفی وجود ندارد و اراده و خواست مردم را تنها غذایی که می‌خورند و محیطی که در آن پرورش می‌یابند تعیین می‌کنند؟»، «آیا چیزی به نام ارادهٔ گروه، جامعه، یا ملت وجود دارد که دنیای شخصی افراد تنها بخشی کوچک از آن را تشکیل دهد، و تنها در همان چارچوب ارادهٔ فرد تأثیر یا اهمیتی داشته باشد؟» دولت (یا کلیسا) در برابر افراد و اقلیت‌ها، و علاقهٔ دولت به قدرت یا کارآمدی یا نظم در برابر خواست‌های افراد در زمینهٔ نیکبختی یا آزادی فردی یا رعایت اصلی اخلاقی

قرار گرفته است: تمام این‌ها سؤالاتی هستند تا حدودی ناظر به ارزش و تا حدودی ناظر به واقع - یعنی ناظر به «باید» و نیز ناظر به «است» - که در تمام تاریخ مکتوب، ذهن افراد بشر را به خود مشغول داشته‌اند.

تصور می‌کنم این گفته درست است که هر پاسخی به این پرسش‌های اساسی بدهیم، در هر حال پیش از میانه سده هجدهم، به طور کلی آن‌ها را پرسش‌هایی قابل پاسخگویی می‌دانستند. (اگر پرسشی به گونه‌ای بود که حتی در صورتی که پاسخ آن را نمی‌دانستید، این را هم نمی‌دانستید که چگونه پاسخی می‌تواند پاسخ درست آن باشد، معنایش این بود که آن پرسش برایتان قابل درک نیست، یعنی در واقع اصلاً نمی‌توانید آن را پرسش به شمار آورید.) پرسش‌های مربوط به ارزش‌ها به نوعی مانند پرسش‌های مربوط به واقعیات قابل پاسخگویی محسوب می‌شد. شاید من نتوانم به شما بگویم که فاصله لیسبون تا قسطنطنیه چقدر بوده است، ولی می‌دانم برای یافتن پاسخ آن باید به کدام مرجع نگاه کنید. خود من نمی‌توانم بگویم که ماده از چه چیزی تشکیل شده است، در سده پنجم پیش از میلاد چه کسی بر اتیوپی فرمان می‌راند، آیا این بیمار از این مرض می‌میرد یا نه، ولی متخصصانی هستند که می‌توانم در این زمینه‌ها با آنان مشورت کنم، و آنان حداکثر تلاش خود را می‌کنند تا با استفاده از روش‌هایی که در جامعه ما مناسب شمرده می‌شوند به حقیقت دست یابند. مرادم از این که می‌گویم می‌دانم که اصولاً می‌توان به پاسخی درست دست یافت همین است، هر چند امکان دارد خودم آن را ندانم و شاید کس دیگری هم آن را نداند.

همین فرض در مورد پرسش‌های مربوط به ارزش و پرسش‌های مربوط به راه و روش هم وجود داشت، یعنی این که «فرد چه باید کند؟»، «چه چیزی این یا آن کار را توجیه می‌کند؟»، «آیا این کار خوب است یا بد، درست است یا نادرست، جایز است یا ممنوع؟» تاریخ اندیشه اخلاقی، سیاسی و الهیاتی تاریخ برخوردهای شدید بین ادعاهای همسنگ متخصصانی است که با هم

رقابت دارند. برخی افراد پاسخ را در کلام خدا می‌جستند و معتقد بودند در کتاب‌های مقدسی گنجانده شده که از جانب وی نازل گردیده است؛ برخی دیگر در وحی، یا ایمان، یا آیین‌های رمزآلود و مقدسی که ما به آن‌ها اعتقاد داریم هر چند شاید درکشان نکنیم؛ افراد دیگری هم بودند که در فتواهای مفسران رسمی کلام خدا - کلیساها و کشیشان - به دنبال این پاسخ‌ها بودند، و اگر کلیساها همواره پاسخی یکسان در اختیارشان نمی‌گذاشتند، هیچ کس تردیدی نداشت که یکی از این پاسخ‌ها لزوماً درست است - اگر پاسخ این فرقه درست نیست، پس لزوماً پاسخ آن فرقه درست است. برخی پاسخ را در مابعدالطبیعهٔ عقلانی یافتند، یا در کشف و شهودی خطاناپذیر از نوعی دیگر، مانند حکم وجدان فردی. دیگران هم در مشاهدهٔ تجربی به آن دست یافتند، در آزمایشگاه‌های علمی، و با کاربرد روش‌های ریاضی در مورد داده‌های به دست آمده در نتیجهٔ تجربه. جنگ‌هایی براندازنده بر سر ادعاهای متعارض در مورد پاسخ واقعی این پرسش‌های اساسی درمی‌گرفت. با این همه، جایزه‌ای که این جنگ‌ها بر سر آن درمی‌گرفت راه‌حل مهم‌ترین و عمیق‌ترین پرسش‌هایی بود که هر انسانی می‌توانست در مورد شیوهٔ درست زندگی مطرح کند؛ و مردم حاضر بودند در راه رستگاری بمیرند؛ به ویژه اگر اعتقاد داشتند که روح فناپذیر است و پس از مرگ جسم به پاداشی در خور دست می‌یابد. ولی حتی آنانی هم که به فناپذیری یا به خدا ایمان نداشتند حاضر بودند به خاطر حقیقت رنج بکشند و در راه آن جان بازند، تنها اگر اطمینان می‌داشتند که حقیقت همان است؛ زیرا دستیابی به حقیقت و زندگی بر اساس آن بی‌تردید هدف نهایی هر کسی بود که توانایی جستجوی آن را داشت. این ایمان افلاطونیان و رواقیون، مسیحیان، یهودیان، مسلمانان و دئیست‌ها یا خدا‌باوران عقلی و همین‌طور خردگرایان بی‌دین بود. جنگ، خواه مذهبی خواه غیر مذهبی، در راه اصول و هدف‌ها بدون این اعتقاد عمیق بی‌معنا جلوه می‌کرد.

در هم شکستن این سنگ بنا بود که نگرش مدرن را به وجود آورد. بهتر است این نکته را به ساده‌ترین وجهی که می‌توانم توضیح دهم. مسئله تنها این نبود که مفهوم حقیقت عینی در اخلاق یا سیاست به خاطر بروز شک آوری یا ذهنیت‌باوری یا نسبیت‌باوری متزلزل شده بود. پیامدهای سرنگون کردن مفهوم قدیمی‌تر حقیقت اخلاقی عام، حقیقتی که در همه جا و همیشه برای همه مردم معتبر باشد، می‌توانست با نظام‌های قدیمی‌تر متناسب و سازگار باشد: گفته می‌شد که نیازها و ویژگی‌های شخصیتی افراد در نتیجه آب و هوا یا خاک یا نهادهای موروثی یا بشری با هم تفاوت دارند؛ آدمی می‌توانست دستورهای عملی ابداع کند که برای هر فرد یا گروه یا نژاد همان چیزی را فراهم آورد که از همه بیش‌تر به آن نیاز دارد، و خود این دستورهای عملی را از اصلی واحد و مشترک برای تمام افراد بشر برگیرد، یعنی این اصل که تمام نیازها نیازهایی بشری هستند، یعنی پاسخ‌های عقلانی طبیعت‌هایی مشابه به تفاوت‌ها یا دگرگونی‌هایی که در محیط یا شرایط ایجاد می‌شوند. افراد بشر و نیازهاشان را می‌شود تحلیل و طبقه‌بندی کرد، و در پرتو دانش طبیعی و تاریخی با هم وفق داد و هماهنگ کرد، به گونه‌ای که جامعه‌ای پدید آید که در آن به یاری تمهیدات اجتماعی و سیاسی بتوانیم تمام نیازهای گوناگون تمام افراد را تا جای امکان برآورده کنیم. این برنامه عصر روشنگری و، به ویژه، فایده‌گرایی بود. در چارچوب نسبی بودن نیازها، هنوز فرض بر این بود که پرسش‌هایی نظیر این که افراد بشر چگونه باید زندگی کنند، چه کارهایی باید انجام دهند و عدالت، برابری و نیکبختی چیست، پرسش‌هایی هستند ناظر به واقع یا مربوط به واقعیت که باید به یاری مشاهده به آن‌ها پاسخ گوئیم، اگر نه مشاهده جهان به طور کلی یا مشاهده خواست خداوند، دست‌کم مشاهده سرشت افراد به یاری علوم جدید چون روان‌شناسی، انسان‌شناسی و زیست‌شناسی. در این دوره دانشمندان یا متخصصان فنی باید جای کشیشان یا فرزنانگان علوم الهی یا عالمان اخلاق را می‌گرفتند. ولی این که چه چیزی

برحق و موجه است هنوز موضوعی مربوط به حقیقت عینی بود که موجودات صاحب عقل باید خودشان آن را شناسایی می‌کردند. تغییری که من در باره‌اش سخن می‌گویم چیزی ریشه‌ای‌تر از این است.

۳

این دیدگاه کهن دست‌کم بر پایه سه پیشفرض اصلی استوار بود. نخست این که تمام پرسش‌های مربوط به ارزش‌ها را می‌شود به شیوه‌ای عینی پاسخ گفت. برخی می‌گفتند که تنها خردمندان می‌توانند به این پاسخ‌ها دست یابند؛ اهل عرفان و افراد خردگریز مسیرهای دیگری در نظر داشتند. ولی هیچ کس تردیدی نداشت که اگر این پاسخ‌ها به هر معنایی درست باشند، از نظر تمام مردم درست هستند. دوم این که حقیقت‌های جهان‌شمول در اصل در دسترس افراد بشر قرار دارند. یک مکتب از متفکران بر این باور بودند که برخی از مردم بیش از دیگران توانایی کشف این حقیقت‌ها را دارند. این‌ها - از جمله افلاطون و پیروانش - نظامی طبیعی را باور داشتند که به موجب آن کسانی که از استعداد بیش‌تری برخوردارند در مرتبه‌ای برتر از کسانی قرار می‌گیرند که در سلسله‌مراتب اخلاقی یا فکری، دینی یا فنی یا نژادی فروترند؛ در حالی که مخالفانشان معتقد بودند که هر کسی در اصل می‌تواند صلاح خودش را تشخیص دهد - این هسته بخش زیادی از آموزه پروتستان و دیدگاه‌های روسو و کانت و دموکراسی سکولار یا غیردینی است. سوم این اعتقاد بود که امکان ندارد ارزش‌های راستین با هم در تعارض باشند. این باور وجود داشت که اگر جهان انتظام داشته باشد و آشفته نباشد، اگر بشود پاسخ‌هایی عینی و واقعی برای این پرسش پیدا کنیم که چگونه باید زندگی کرد، باید راهی واحد برای زندگی پیدا شود که آشکارا بهترین راه است. زیرا اگر دو شیوه زندگی وجود داشته باشد، و هیچ یک از آن دو را نشود شیوه

بهتری به شمار آورد، و آن دو شیوه با هم ناسازگار باشند، در این حالت تعارض بین آن دو - و در نتیجه بین مدافعان آن دو شیوه - از راهی معقول قابل حل نیست. ولی اگر پاسخی واحد و جهانی وجود نداشته باشد که برای تمام افراد، در تمام دوره‌ها و در همه جا قابل استفاده باشد، باید نتیجه بگیریم که پرسش، پرسشی جدی و معتبر نیست، زیرا تمام مسائل، بنا به تعریف، باید راه حلی واقعی داشته باشند، و باید تنها یک راه حل داشته باشند، و تمام راه حل‌های دیگر ضرورتاً نادرست هستند.

این را به شکلی دیگر هم می‌توانیم عنوان کنیم. تمام پرسش‌ها پاسخ خاص خودشان را دارند. این پاسخ باید به شکل بیان درست واقعیت باشد. امکان ندارد که حقیقتی با حقیقتی دیگر در تضاد باشد - این قاعدهٔ منطقی ساده و بی‌تردید معتبری است. در نتیجه، پاسخ‌های درست پرسش‌هایی مانند این که «باید به دنبال قدرت باشم، یا دانش یا نیکبختی، یا وظیفه‌ام را به جا آورم یا اشیایی زیبا بسازم؟»، «آیا باید به دیگران زور بگویم؟»، «باید به دنبال آزادی باشم یا صلح و آرامش یا رستگاری؟»، با یکدیگر تعارضی ندارند، زیرا اگر چنین بود، یکی از حقایق با دیگری همخوانی نداشت، که این از نظر منطقی ممکن نیست. پس از این وضع منطقی نتیجه می‌گیریم که چون تمام حقایق با یکدیگر همخوانند، یا حتی هر کدام مستلزم دیگری است، لزوماً می‌توانیم الگوی کامل زندگی را از آن‌ها استنتاج کنیم، الگویی که آمیزه‌ای است از تمام پاسخ‌های درست به تمام پرسش‌های نگران‌کننده، و بشر باید به دنبال عملی کردن این الگو باشد. امکان دارد که افراد بشر ضعیف‌تر، شریرتر، یا نادان‌تر از آن باشند که بتوانند این الگوی کامل را کشف کنند، یا پس از آن که کشفش کردند در پرتو آن زندگی کنند، ولی اگر چنین الگویی وجود نداشته باشد، پاسخ یافتن پرسش‌هاشان ممکن نیست، و پرسش‌های بی‌پاسخ بنا به فرض، اصلاً پرسش نیستند؛ آن‌ها تنها امیدهای واهی، روان‌نژندی‌ها، و شکل‌هایی از امراض شخصی و اجتماعی هستند،

حالتی که روانکاو باید آن را درمان کند، نه وضعی که اندیشمندی بتواند راه حلی برایش بیابد.

یکی از پیامدهای این فرض‌های اساسی — که افراد بشر به مدتی بیش از دو هزار سال با آن‌ها زیسته‌اند — این است که ستیزه و تراژدی از اجزای ذاتی زندگی بشر نیستند. تراژدی — به مفهومی مخالف با فاجعه صرف — از تعارض بین اعمال، شخصیت‌ها یا ارزش‌های بشری تشکیل می‌شود. اگر، در اصل، بشود به تمام پرسش‌ها پاسخ گفت، و تمام پاسخ‌ها همخوان باشند، پس همیشه می‌توان از چنین ستیزه‌هایی دوری جست. بنابراین، همواره عامل تراژیک زندگی، خطاهای اجتناب‌ناپذیر بشر است: خطاهایی که موجودات بدون عیب و نقص از آن‌ها بی‌خبرند؛ در دنیای قدیسان و فرشتگان هیچ‌گونه ناهمخوانی وجود ندارد و، در نتیجه، در آن دنیا نه کم‌دی هست و نه تراژدی. این پیشفرض‌ها، که از روزگار باستان بر اندیشه غربی حکمفرما بودند، در نخستین ربع سده نوزدهم دیگر مسلم و بدیهی به شمار نمی‌آمدند. در آن دوره تصویری نو و به شدت اثرگذار ذهن اروپاییان را به خود جلب کرد. این تصویر فرد قهرمان بود که اراده‌اش را بر طبیعت و جامعه تحمیل می‌کرد: یعنی انسانی که تاجی بر تارک جهان هماهنگ نبود، بلکه موجودی «بیگانه» با آن بود، و می‌کوشید آن را مهار کند و بر آن مسلط شود.

بهتر است برای روشن شدن منظورم مثالی بزنم. در سده شانزدهم، کالون و لوتر پرسش‌هایی در حیطه علم الهی یا الهیات مطرح می‌کردند که شبیه پرسش‌های لویولا^۱ یا بلارمین^۲ بود؛ از آن‌جا که پاسخ‌های آنان با هم تفاوت داشت، به جنگی تند و تیز علیه یکدیگر پرداختند. هیچ یک از طرفین به موضع دیگری احترام نمی‌گذاشت یا نمی‌توانست احترام بگذارد، بلکه برعکس، هر قدر دشمن با سرسختی و خشونت بیش‌تر می‌جنگید، به چشم

۱. [Ignatius] Loyola: قدیس، عالم الهی و مصلح دینی اسپانیایی (۱۴۹۱-۱۵۵۶). — م.

۲. [Robert Francis Romulus] Bellarmine: عالم الهی و کاردینال ایتالیایی (۱۵۴۲-۱۶۲۱). — م.

معتقد واقعی، که تصور می‌کرد خودش، و نه دیگری، به حقیقت دست یافته است، ملعون‌تر می‌آمد؛ در واقع هر قدر رقیب بی‌اعتقادتر بود در چشم خدا و بشر نفرت‌انگیزتر می‌نمود. وقتی که پاپ برونو^۱ را، و کالون، سروتوس^۲ را در آتش می‌سوزاندند، تصور می‌کردند که قربانیان شان علیه نور حقیقت قیام کرده‌اند، نوری که تمام مردم می‌توانستند آن را ببینند، زیرا معیارهای حقیقت آشکار بود، به گونه‌ای که هر کسی که دل و ذهن و روحش به گمراهی کشیده نشده بود، می‌توانست آن‌ها را به کار گیرد و به بینشی یکسان نسبت به حقایق ابدی دست یابد. این معیار را دست کم به اندازه هر معیاری که امروز دانشمندان علم فیزیک به کار می‌برند جهانشمول می‌دانستند، دانشمندانی که احساس می‌کنند که می‌توانند بر این امر تکیه کنند که هر دانشمند متبحر دیگری، در برابر داده‌های مشابه، و با استفاده از روش‌های آزمون مشابه، باید به نتیجه‌گیری‌هایی به ناگزیر مشابه برسد.

بنابراین، در سرنوشت هر بدعت‌گذار محکوم به مرگ هیچ چیز رمانتیک یا تراژیک وجود ندارد، یعنی چیزی که بتواند احساس همدردی را برانگیزد. هر بدعت‌گذاری خطری برای خودش و برای جامعه‌ای است که به دنبال تغییر دادن آن است؛ روحش را باید نجات داد، ولی بی‌تردید در خشونت و سرسختی وی در مقابله با حقیقت هیچ چیز قابل ستایشی وجود ندارد؛ برعکس، هر قدر او سرسخت‌تر باشد، ملعون‌تر و نفرت‌انگیزتر است و زودتر به دست فراموشی سپرده می‌شود. در قرون وسطی، زمانی که مسلمانان را در جنگ‌های صلیبی می‌کشتند، این مفهوم قابل درک نبود که ممکن است مسلمانی حق داشته باشد از ارزش‌های خودش دفاع کند، همان‌طور که سربازان جنگ‌های صلیبی حق این کار را داشتند؛ این فکر هم قابل دفاع نبود که به آن دسته از افراد بشر که در راه آرمان‌ها و اصول

۱. [Giordano] Bruno: فیلسوف، ستاره‌شناس و ریاضیدان ایتالیایی (۱۵۴۸-۱۶۰۰). - م.

۲. [Michael] Servetus: عالم الهی و پزشک اسپانیایی (۱۵۱۱-۱۵۵۳). - م.

عقایدشان جان می‌بازند باید احترام گذاشت، فارغ از این که این عقاید یا آرمان‌ها تا چه حد ممکن است اشتباه باشند، زیرا کسی که در راه آنچه حقیقت می‌پندارد جان می‌بازد، در مقایسه با کسی که در مورد باورهایش سازش می‌کند، یا به دنبال آن است که به بهای اصول عقایدش زندگی خودش را نجات دهد، شایان احترام بیشتری است.^۱ البته هر کسی ناگزیر بود که زندگی خودش را به خاطر حق و حقیقت فدا کند، ولی مردن در راه عقیده‌ای نادرست هیچ ارزشی نداشت، حتی اگر آدمی آن عقیده نادرست را با حقیقت اشتباه گرفته بود. این اندیشه که حقیقت الزاماً واحد نیست، ارزش‌ها بسیارند، و امکان دارد با هم در تعارض باشند، و این که جان دادن فرد در راه برداشت شخصی‌اش از حقیقت مفهومی متعالی دارد، حتی اگر باقی افراد دنیا آن برداشت را محکوم کنند، به گمان من موضوعی بود که پیش از سده هجدهم بسیار عجیب و غریب به نظر می‌رسید. چیزی که به زعم من حقیقت است ممکن نیست به زعم شما حقیقت نباشد، حقیقت در یک دوره امکان ندارد با حقیقت در دوره‌ای دیگر متعارض باشد؛ فقط یک حقیقت وجود دارد. مسیحیان باید بزرگوار و دل‌رحم باشند: جان باختن در راه اندیشه‌ای نادرست، نظیر کاری که مسلمانان می‌کردند، بی‌تردید حس دلسوزی مسیحیان رحیم‌تر را برمی‌انگیخت؛ افراد دلیر، یعنی کسانی که از موهبت فضیلت‌هایی برخوردار بودند که امکان داشت در خدمت هدفی بهتر قرار گیرند، باید کشته می‌شدند، ولی تف کردن به جسدهایشان یا بی‌احترامی به گورهایشان کاری بی‌شرمانه بود. ترحم با تحسین فرق دارد. تحسین به خاطر وفاداری به اندیشه‌ای باطل، به خاطر صرف وفاداری، پیش از دوره‌ای که من در باره‌اش سخن می‌گویم قابل درک نبود.

۱. مونتسکیو می‌گفت که این گفته مونتسوما (Montezuma) که شاید دین آرتک‌ها و دین مسیح برای اسپانیایی‌ها بهتر از هر دین دیگر باشد مهمل و نامربوط نیست، حال آن که هم مقامات کلیسا و هم بنیادگرایان آن را شرم‌آور دانستند.

در حدود سال ۱۸۲۰ دیدگاهی بسیار متفاوت رواج می‌یابد. در این دوره، به ویژه در آلمان، شاعران و فیلسوفانی را می‌بینید که می‌گویند شرافتمندانه‌ترین کاری که فردی می‌تواند انجام دهد این است که، به هر قیمتی، در خدمت آرمان درونی خویش باشد. این آرمان ممکن است به همان فرد خاصی محدود شود که بر وی مکشوف شده است، و شاید در نظر تمام افراد دیگر نادرست یا بی‌معنا جلوه کند، امکان دارد با زندگی و نگرش جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد در تعارض باشد، ولی او ناگزیر است در راه آن آرمان بجنگد، و، اگر هیچ راه دیگری نباشد، برای آن بمیرد. ولی اگر تصور کند که این آرمان نادرست است، چه می‌کند؟ در این مقطع چرخشی کامل صورت می‌گیرد، چرخشی که نشان از انقلابی بزرگ در روح بشر دارد. این مسئله که آیا آرمانی درست است یا نادرست، از این پس دیگر مهم محسوب نمی‌شود یا در واقع کاملاً قابل فهم به شمار نمی‌آید. این آرمان در قالب دستوری بی چون و چرا بروز می‌کند: در خدمت الهام درونی خود باشید، زیرا آتش اشتیاق را در درونتان روشن نگه می‌دارد، فقط به همین دلیل. همان کاری را انجام دهید که فکر می‌کنید درست است، همان چیزی را بسازید که فکر می‌کنید زیباست، زندگیتان را با توجه به آن هدف‌هایی شکل دهید که مقصود غایتان را تشکیل می‌دهند، و هر چیز دیگری در زندگیتان ابزاری برای رسیدن به آن به شمار می‌رود، و تمام چیزهای دیگر باید تابع آن باشند. از شما همین را انتظار دارند، نه کم‌تر از آن. دستورها، خواسته‌ها و فرمان‌ها برای انجام دادن وظیفه‌ها نه درست هستند نه نادرست، آن‌ها رأی و نظر نیستند، چیزی را توضیح نمی‌دهند، واقعیات را بیان نمی‌کنند، نمی‌توانیم اثبات یا ابطال‌شان کنیم، کشفیاتی نیستند که به آن‌ها دست یافته باشید و دیگران بتوانند آن‌ها را بررسی کنند؛ آن‌ها هدف هستند. الگوی علم اخلاق و سیاست ناگهان از الگویی همانند الگوی علوم طبیعی، علم الهی یا هر شکلی از شناخت یا توصیف واقعیات به چیزی متشکل از مفاهیم انگیزه‌ها و

هدف‌های زیست‌شناختی و مفاهیم آفرینش هنری بدل شده است. بهتر است این موضوع را به شیوه‌ای ملموس‌تر توضیح دهیم.

۴

زمانی که هنرمندی درگیر آفرینش اثری هنری می‌شود، برخلاف اندیشه‌های ساده‌دلانه، به تقلید از مدلی که از پیش وجود دارد اقدام نمی‌کند. پرده نقاشی پیش از آن که به ذهن نقاش خطور کند، کجاست؟ سمفونی پیش از آن که به ذهن آهنگساز خطور کند، کجا بوده است؟ آواز کجاست، پیش از آن که آوازه‌خوان بخواندش؟ این پرسش‌ها هیچ معنایی ندارند. درست مثل این است که پرسیم «قدم زدن کجاست، پیش از آن که من قدم بزنم؟»، «زندگی من پیش از زیستنم کجاست؟» زندگی زیستنِ آن است، قدم زدن، انجام دادنِ آن است، آواز همان چیزی است که می‌سازم یا می‌خوانم، چیزی مستقل از فعالیت من نیست؛ آفرینش هم تلاشی در جهت تقلید از الگویی مشخص، ثابت، ابدی و افلاطونی نیست که از پیش وجود داشته است. تقلید کار صنعتگران است، در حالی که هنرمندان دست به آفرینش می‌زنند.

این، آموزه هنر همچون آفرینش آزادانه است. من کاری به حقیقت این نظریه ندارم؛ تنها می‌خواهم به این واقعیت اشاره کنم که این مفهوم که هدف‌ها یا آرمان‌ها اموری هستند که ابداع می‌شوند نه کشف، به مقوله‌ای غالب در اندیشه غربی بدل می‌شود. به موجب این گفته، مفهوم هدف زندگی چیزی نیست که به گونه‌ای مستقل و عینی وجود داشته باشد، یا چیزی که موجودات بشر بتوانند به دنبالش باشند، مانند گنجینه‌ای پنهان که خواه کشف شده باشد خواه نه، اصالتاً وجود دارد؛ بلکه هدف زندگی نوعی فعالیت است — که شکل، کیفیت، مسیر و پایانی مانند نوعی فعالیت دارد — چیزی نیست که ساخته شده باشد، بلکه نوعی کار یا آفرینش است، که وجود ندارد، یعنی در

واقع جدا از انجام دهنده، ابداع کننده یا آفریننده‌ای که به این فعالیت می‌پردازد، قابل درک نیست. همین مفهوم بود که وارد زندگی اجتماعی و سیاسی اروپا شد و آن را دگرگون کرد، و جایگزین آرمان قدیمی‌تر اقدام سیاسی شد آن‌گونه که بنا بر معیارهای از پیش موجود عمومی اندازه‌گیری می‌شد، و از اجزای عینی جهان بود، و بشر تیزبین - آزموده و فرزانه - آشکارا آن را تشخیص می‌داد؛ در واقع به همین خاطر بود که او را خردمند یا آزموده می‌نامیدند. اکنون هدف بشر این است که به هر بهایی دیدگاه شخصی و درونی خودش را تشخیص دهد؛ بدترین جرمش این است که نسبت به این هدف درونی که از آن اوست، و فقط از آن اوست، صادق نباشد. این که تأثیر این دیدگاه بر دیگران چه ممکن است باشد به او ربطی ندارد؛ او باید به نور درونی خویش وفادار باشد؛ این تمام آن چیزی است که می‌داند و به دانستنش نیاز دارد. هنرمند فقط نسبت به رسالتش آگاه‌تر است؛ فیلسوف، آموزگار و دولتمرد نیز همین‌گونه‌اند؛ ولی این نور درونی در همه وجود دارد.

شخصیت فرزانه حرفه‌ای، یعنی کسی که به دانشی تخصصی در مورد بخشی از واقعیت دست یافته است، و می‌تواند به گونه‌ای شما را رهبری کند که با واقعیت در ستیز نباشید، در برابر شخصیت قهرمان رمانتیک ذوب می‌شود. قهرمان نه نیازی به این دارد که خردمند باشد، نه حاجتی به این که در درونش هماهنگی وجود داشته باشد، و نه نیاز دارد به این که رهبری اثرگذار برای همسلاش باشد. امکان دارد که وی مانند بتهوون (که تصویر او بر رمانتیک‌ها اثری عمیق گذاشت)، خشن، نادان و مستمند باشد، لباس‌های چرکین به بزرگند، از دنیا دور باشد، در امور عملی کندذهن، و نسبت به دیگران بدرفتار، بی‌ادب و پرخاشگر باشد، ولی وی موجودی مقدس است زیرا تمام وجودش را وقف آرمانی خاص کرده است؛ او می‌تواند دنیا را به هزار راه به مبارزه بطلبد، نفرت‌انگیز باشد و نامحسوب، قوانین جامعه، سیاست و مذهب را زیر پا بگذارد، ولی از کاری می‌پرهیزد، و آن این است که

خودش را به افراد بی‌فرهنگ بفروشد. اگر او بر سر بصیرت درونی‌اش سازش کند، از آنچه رسالت خویش می‌داند - آفرینش اثری هنری یا علمی یا زیستن به شکلی خاص - چشم‌پوشد، و این چشم‌پوشی به خاطر ثروت، یا محبوبیت، یا موقعیت اجتماعی، یا رفاه، یا لذت، یا کسب همنوایی درونی یا بیرونی و به قیمت سرکوب کردن تردیدها یا بیم‌ها در خودش باشد، به نور درونی‌اش خیانت کرده است و تا ابد منقرض می‌شود. تفاوتی نمی‌کند که نور درونی کسی بر دیگران هم پرتو بیفکند یا نه؛ این هم مهم نیست که وی با موفقیت در خدمت آن باشد یا نه؛ ولی او باید حتی اگر در این میان مسخره به نظر آید، و حتی اگر تمام کارهایش به شکست بینجامد، در خدمت آن نور درونی باشد. در واقع این گونه شکست، از نظر اخلاقی بسیار برتر از موفقیت دنیوی، حتی موفقیت در مقام هنرمند، محسوب می‌شود، فقط مشروط به این که این شکست ثمره خدمت کورکورانه و انحصاری به آن چیزی باشد که انسانی آن را رسالت خودش می‌داند، خدمت به آن چیزی که ندای درونش به وی می‌گوید باید انجام دهد.^۱

این نگرشی است که فیشته، فریدریش شلگل و تا حدی هم بایرون، در تخیل همروزرگانشان نقش زدند. این جهان‌بینی جدید کارل مور^۲ در اثر شیلر بود، و همین طور قهرمانان کلاسیک^۳ و تا حدودی شخصیت‌های قوی،

۱. شاید مونتسارت و هایدن بسیار شگفت‌زده می‌شدند اگر می‌شنیدند که ارزش سمفونی‌هایشان در مقایسه با صداقت انگیزه‌هایشان ناچیز بوده است، زیرا آنان حامل پیام‌هایی مقدس بودند، روحانیانی در خدمت خدایی غیرتمند. آن دو تن خودشان را نوعی تولیدکننده می‌دانستند: چون نجارانی که میز می‌ساختند، میزهایی که اگر خوب ساخته می‌شدند، همه از آن‌ها استقبال می‌کردند و آن‌ها را می‌خریدند و سازندگانشان ثروتمند و مشهور می‌شدند. هنرمندان هم آثار هنری را در مقابل تقاضاها می‌آفریدند. یک بار کسی به مونتسارت که در فقر شدیدی به سر می‌برد پیشنهاد کرد که اثری تصنیف و آن را به اربابی از طبقه نجبا تقدیم کند. مونتسارت با تغییر گفت که شاید به خواری افتاده باشد، ولی نه آن قدر که ناگزیر باشد اثری تصنیف کند بی‌آن که در قبال این کار چیزی دریافت کند.

۲. Karl Moor: قهرمان یکی از نمایشنامه‌های شیلر. - م.

۳. [Heinrich von] Kleist: نمایشنامه‌نویس آلمانی (۱۷۷۷ - ۱۸۱۱). - م.

تنها، و سرکش ایبسن.^۱ این بیشتر دریافتی آلمانی یا به هر حال اسکاندیناویایی است، دریافتی که شاید ریشه در عرفان افرادی مانند اکهارت^۲ یا بومه^۳ داشته باشد. که نمودی نافذ در علوم الهی جنبش اصلاح دین یافت، و رد آن را شاید حتی تا گذشته‌های دورتر هم بتوانیم دنبال کنیم، یعنی تا دوران قبایل ژرمن آواره‌ای که آداب و رسوم خود را با خود از شرق به غرب و از شمال به جنوب بردند، و اعتنایی به نظام حقوقی جهان‌شمول امپراتوری روم و کلیسای کاتولیک نداشتند، و آداب و رسوم قبیله‌ای خود را که رومیان آن را *consuetudines* می‌نامیدند بر *jus gentium* - قانونی که بین تمام ملت‌ها یا در هر حال بین اکثر آن‌ها مشترک است - ترجیح می‌دادند. آداب و رسوم قبیله مظهر شخصیت آن است، خود قبیله است و با آن به این سو و آن سو می‌رود، و هر چه را که در مقابل اراده‌اش مقاومت کند درهم می‌شکند. «خود» یا «من» مورد نظر فیثته اصلی فعال و خلاق است که شخصیت خود را بر جهان بی‌جان طبیعت، که در برابر آن مقاومت می‌ورزد، تحمیل می‌کند - طبیعت ماده خامی است که در انتظار شکل یافتن است - و آن‌گونه که رواقیون یا پیروان توماس آکویناس، یا فیلسوفان ماتریالیست فرانسوی، یا شافتمبری^۴ یا روسو، هر یک به سبک بسیار مخصوص خودشان، آموزش داده بودند، چیزی نیست که لازم باشد از آن پیروی یا تقلید کنیم یا آن را نیایش کنیم یا فرمانبردارش شویم، آن کل خردمند و مقتدری نیست که نافرمانی از آن جانمان را به خطر اندازد. برداشت فیثته از انسان به صورت نیروی آفریننده‌ای که اراده مطلق خود را بر ماده بی‌جان تحمیل می‌کند، برداشتی که کارلایل و نیچه بعدها به شدت

۱. [Henrik] Ibsen: نمایشنامه‌نویس نروژی (۱۸۲۸ - ۱۹۰۶). - م.

۲. [Meister] Eckhart: عالم الهی آلمانی (۱۲۶۰ - ۱۳۲۷). - م.

۳. [Jacob] Boehme: عارف آلمانی (۱۵۷۵ - ۱۶۲۴). - م.

۴. [Anthony Ashley Cooper] Shaftesbury: دولتمرد انگلیسی (۱۶۲۱ - ۱۶۸۳). - م.

در باره آن مبالغه کردند، در عین حال هم نمود و هم نشانه این نگرش تازه و انقلابی است. این برداشت جهان یکپارچه اروپا را متلاشی کرده است. هر چیز مستقل، اعم از فرد، گروه، فرهنگ، ملت، و کلیسا - فارغ از این که «شخصیت» قابل تشخیص آن چه باشد - اکنون به دنبال هدف‌های مستقل خویش است. استقلال - یعنی توانایی تعیین مسیر خویش - به فضیلت بزرگی بدل شده است، همان گونه که زمانی وابستگی متقابل چنین بود. عقل پیوند می‌دهد، ولی اراده - یعنی حق تعیین سرنوشت خود - تفرقه می‌اندازد. اگر من آلمانی باشم، در پی فضیلت‌های آلمانی هستم، موسیقی آلمانی تصنیف می‌کنم، در باره قانون‌های کهن آلمانی تحقیق می‌کنم، همه آن چیزهایی را در خودم پرورش می‌دهم که مرا تا جای ممکن به یک آلمانی کامل بدل کند، به همان اندازه غنی، پرشور، و چند بعدی. اگر آهنگساز باشم، به دنبال آن هستم که تا جای ممکن از خودم آهنگساز کاملی بسازم، و تمام جنبه‌های زندگی را تابع هدف واحد و مقدس خویش کنم، که برای رسیدن به آن هیچ کاری فداکاری چندان بزرگی نیست. این آرمانی رماتیک به معنای کامل آن است. پیشفرض‌های کهن یک‌شبه از میان رفته‌اند. آرمان مشترک زندگی چیست؟ خود این مفهوم ربط و مناسبتش را از دست داده است. پرسش‌های مربوط به رفتار پاسخی ندارند، زیرا دیگر آن‌ها را پرسش تلقی نمی‌کنند. اگر بپرسم «من چه باید بکنم؟»، «چه چیزی ارزش دارد که مالکش شوم و چه چیزی ارزش آن را ندارد؟»، «آیا تمام ارزش‌های من با هم سازگارند؟»، پاسخ در معرفت به دست آمده در نتیجه تفکر نیست، بلکه در خود عمل است. من به درون خودم می‌نگرم و «خودم را به موجودی بدل می‌کنم» که با هدف‌های درونی و با دستورهای ندای درونی خودم تطابق دارد - ندایی که در درون هر کسی سخن می‌گوید، به این شرط که فرد به آن گوش فرا دهد. آیا ارزش‌های مورد نظر من با یکدیگر همخوانی دارند؟ شاید این طور نباشد. معرفت هدفی مطلق است؛ شاید صلح و آرامش و نیکبختی

نیز همین گونه باشند: ولی معرفت نسبت به واقعیتی مهلک امکان دارد صلح و آرامش یا نیکبختی مرا از میان ببرد. اگر چنین باشد، چاره‌ای وجود ندارد: من گرفتار ستیز بین این آرمان‌های ناهمخوان شده‌ام. عدالت و رحمت سازگار و همخوان نیستند، ولی من باید به دنبال هر دو باشم؛ باید، زیرا چاره‌ای ندارم: انکار هر یک از آن دو به منزله دروغ گفتن است، به منزله نادیده گرفتن ندای درونی است.

تشخیص این که این ارزش‌ها چه هستند، گاهی به معنای تشخیص این است که آن‌ها هم مطلق و هم آشتی‌ناپذیرند. به این ترتیب ترازوی گام به زندگی می‌نهد و به بخشی از جوهر آن بدل می‌شود، نه چیزی که بشود با تطبیق‌های عقلانی آن را رفع کرد: امید به حذف آن تنها نوعی فریب دادن خویش است، به معنای سطحی بودن است و چشم بستن بر واقعیت؛ و این کار به معنای خیانت به صداقت خویش است که زشت‌ترین گناهان است — نوعی خودکشی اخلاقی عمدی است. در مورد ارتباط من با دیگران نیز همین گونه است: من آرمانی دارم که زندگی‌ام را وقف آن کرده‌ام، شما آرمان دیگری دارید؛ زندگی‌های ما قابل درک نیست مگر با توجه به الگوی درونی هر یک؛ اگر این آرمان‌ها با هم دچار تضاد شوند، بهتر است که به مبارزه‌ای دو نفره اقدام کنیم که در آن شاید یکی از ما دیگری را به قتل رساند، یا این که هر دو بمیریم، نه این که یکی از ما در مورد باورهایش تن به سازش دهد. وقتی که برای باورهایمان می‌جنگید، در مقایسه با زمانی که در قالب هرگونه سازش یا آشتی، بکوشید از مسئولیت خویش در قبال خود واقعیتان شانه خالی کنید، من بسیار بیش‌تر به شما احترام می‌گذارم. این به مفهوم دشمن دانا منتهی می‌شود که بسیار برتر از دوست نادان خیرخواه و ترسو است. تمام هدف‌ها با هم برابرند؛ هدف‌ها همانند که هستند، مردم در پی همانند که به دنبال آنند، و هیچ راهی برای برقراری سلسله‌مراتبی وجود ندارد که برای تمام مردم و تمام فرهنگ‌ها معتبر باشد. تنها اصلی که باید به شدت رعایتش کنیم این است که

هر فردی باید نسبت به هدف‌هایش صادق باشد، حتی به بهای به بار آوردن ویرانی، آشفته‌گی، و مرگ. این آرمان رمانتیک در کامل‌ترین و تعصب‌آلودترین شکلی آن است.

صد و پنجاه سال گذشته، به یک اعتبار، صحنه مبارزه و برخورد آرمان قدیمی تر عام استوار بر خرد و معرفت با آرمان جدید رمانتیک بوده است، که این یک از مفهوم آفرینش هنری و اشتیاق تشکل یافته به بیان و اظهار خود و مکنونات قلبی خویش، یا به فدا کردن خویش، که شکل وارونه همان پدیده است، سرچشمه می‌گیرد. اکنون که به آرمان رمانتیک می‌نگریم، بعد از تمام خوبی‌ها و بدی‌هایی که به بار آورده است، هم امیدوارکننده به نظر می‌رسد هم غم‌انگیز. این آرمان از یک سو، نشانه تولد آرمان زیباشناختی جدید است، تکریم صداقت از آن جهت که صداقت است [یا تکریم صرف صداقت]. ایدئالیسم یا آرمان‌گرایی (واژه‌ای که معنای جدیدش را تنها در جریان این انقلاب اندیشه‌ها به دست آورده است)، که پیش از سده هجدهم خصوصیتی احساسی، ولی خام و مسخره تلقی می‌شد و در مقایسه با احساس واقع‌بینانه به آن اهمیتی نمی‌دادند، در اوایل سده نوزدهم ارزشی مطلق و مخصوص به خود پیدا کرد، که ما هنوز به آن احترام می‌گذاریم: اگر در مورد کسی بگوییم که وی آرمان‌گراست، معنایش این است که، هر چند ممکن است هدف‌های وی به نظرمان بی‌معنا و حتی زننده بیایند، اگر رفتارش بی‌غرضانه باشد و آمادگی فدا کردن خویش را در راه اصل مورد نظر و بر خلاف منافع مادی آشکار خودش نشان دهد، او را شایسته احترامی عمیق می‌دانیم. این نگرشی کاملاً مدرن است، و ارزش والایی که برای شهیدان و اقلیت‌ها از آن جهت که اقلیت هستند قائلند بر همین اساس است. دیدگاه قدیمی شهیدان را تنها زمانی محترم می‌شمرد که در راه چیزی جان می‌باختند که حق و حقیقت محسوب می‌شد، و اقلیت‌ها را هم زمانی شایان احترام می‌دانست که به خاطر ایمان حقیقی مورد تعقیب و شکنجه قرار می‌گرفتند،

نه زمانی که، مانند رمانتیک‌ها، به خاطر هر باور و هر اصلی، مشروط به این که انگیزه‌شان خوب می‌بود، یعنی با صداقت و از ته دل به آن ایمان می‌داشتند، شکنجه و تعقیب می‌شدند.

آنچه در نظر دارم توضیح دهم، در واقع، نوعی مسیحیت دنیوی، یعنی ترجمه دیدگاه مسیحی به اصطلاحات فردگرایانه، اخلاقی یا زیباشناختی است: دیدگاه و کیفیت احساس همانند، ولی دلایل آن‌ها – و محتوای آن‌ها – تغییر کرده‌اند. مسیحیت ناکامی در این دنیا را در مقابل سعادت پس از مرگ قرار داده است، یا (در شکل‌های عارفانه افلاطونی‌اش) ناکامی در جهان سایه‌ها و ظواهر را با شادی ابدی در جهان راستین مقایسه کرده است که زندگی روزانه فقط تصویری واهی از آن است. نگرش رمانتیک موفقیت به خودی خود را محکوم می‌کند و آن را هم مبتذل می‌داند هم غیراخلاقی؛ زیرا اساسش بر پایه خیانت به آرمان‌های فرد از راه سازشی نکوهیده با دشمن است. بر همین قرار، سرپیچی به خاطر نفس این کار، آرمان‌گرایی، صداقت، خلوص انگیزه، مقاومت با وجود تمام مخالفت‌ها و شکست شرافتمندانه ارزشی والا پیدا می‌کند – اموری که با واقع‌گرایی، خرد دنیوی، حساسگری، و پاداش‌هاشان، یعنی محبوبیت، موفقیت، قدرت، نیکبختی، صلح و آرامشی که به بهایی بسیار گران از نظر اخلاقی به دست می‌آید، در تضاد است. این آموزه قهرمانی و شهادت در مقابل آموزه سازش و خرد قرار دارد. این آموزه ترغیب‌کننده، جسورانه، و همچنین شوم است. مایلیم به این آخرین جنبه توجهی خاص کنم.

شخصیت باابهت بهیون که در اتاقک زیر شیروانی‌اش در فقر و محنت به سر می‌برد و آثار جاودانه‌اش را می‌آفریند، همان گونه که انتظار می‌رود، در برابر شخصیت ناپلئون، که هنرش آفرینش دولت‌ها و ملت‌هاست، سر فرود می‌آورد. اگر خودپرووری هدف نهایی باشد، پس آیا جز این است که دگرگون کردن دنیا از راه خشونت و مهارت، خودش نوعی عمل والا و زیباست؟ افراد

یا دارای نبوغی خلاقه هستند یا نیستند؛ آن کسانی که از چنین نبوغی بی‌بهره‌اند باید این وضع را تقدیر خویش تلقی کنند، و در واقع این را امتیازی بدانند که کسانی که دارای این نبوغ هستند به زندگی آن‌ها شکل می‌دهند. همان‌گونه که نقاش رنگ‌ها را به هم می‌آمیزد و آهنگساز صوت‌ها را، جهان‌آفرین سیاسی هم اراده‌اش را بر مواد خام خود - یعنی موجودات معمولی و بی‌استعداد، که اغلب از موهبت‌های نهفته در درون خویش بی‌خبرند - تحمیل می‌کند و آنان را به شکل اثر هنری باشکوهی درمی‌آورد - یعنی دولت یا ارتش، یا نوعی ساختار بزرگ سیاسی، نظامی، دینی یا قضایی. شاید این کار مستلزم رنج بسیار باشد، ولی مانند ناسازی‌های موسیقی برای هماهنگی و تأثیر کل اثر لازم است. قربانیان این عملیات بزرگ خلاقه باید خودشان را تسلی دهند، و در واقع باید از آگاهی به این که از این راه جایگاه والاتری یافته‌اند که سرشت پست‌تر خودشان هرگز نمی‌توانست آن‌ها را به آن‌جا برساند مسرور باشند. این توجیه اعمالی است که به زبان موازین اخلاقی قدیمی‌تر شاید بشود آن را مداخلهٔ خشونت‌آمیز، استعمار، خرد کردن و از کار انداختن تک تک افراد بشر به منظور شکوه بخشیدن به یک نفر فاتح، یا یک دولت، یا یک ایدئولوژی یا نبوغ یک نژاد تلقی کرد.

فاصلهٔ این مرحله تا ملی‌گرایی یا فاشیسم گامی کوتاه بیش نیست. زمانی که این فرض را بپذیریم که زندگی باید به این دلیل به وجود آید که به اثری هنری شباهت داشته باشد، و این که قواعدی که بر پرده‌های نقاشی، آواها، یا واژه‌ها حکمفرما هستند باید بر افراد هم حاکم باشند، و این که افراد بشر را باید چون «موادی بشری» تلقی کنیم، یعنی ابزارهایی شکل‌پذیر که آفرینندهٔ هوشمند باید به میل خود آن‌ها را به هر شکلی که می‌خواهد درآورد، این مفهوم که هر یک از افراد منبع مستقل آرمان‌ها و هدف‌ها هستند متفی می‌شود. این نتیجه‌گیری هولناک از همان فرض‌هایی به دست می‌آید که فضیلت‌های رماتیک به شمار می‌روند - ارزشمندی شهادت، اعتراض،

صداقت و ایثار در راه آرمان‌های خود - که قوانین عام کهن به نام آن‌ها نقض می‌شوند. آداب و رسوم قبیله‌ای، یعنی چیزی که منحصرأً به فرانک‌ها یا لمباردها تعلق دارد، و در برابر اصول عام‌تری تسلیم نمی‌شود که نه تنها بین این قبیله و قبیله‌های دیگر و بین این فرد و این تمدن بلکه بین افراد دیگر و تمدن‌های دیگر در گذشته و آینده مشترک است، در نظر غربیان نیرویی به شدت تفرقه‌انداز به شمار می‌رود. اگر ارزش‌ها کشف نشوند بلکه ابداع شوند، اگر آنچه در مورد هنر صادق است (و شاید تنها در مورد هنر صادق است) به گونه‌ای گسترده‌تر در زمینه روابط انسانی به کار گرفته شود، هر مبدعی به دنبال آن است که ابداعات خود را عملی کند، هر خیال‌پردازی در پی آن است که خیال‌پردازی‌های خودش را تحقق بخشد، هر ملتی خواهان آن است که هدف‌های خودش را عملی سازد و هر تمدنی می‌خواهد ارزش‌های خودش را تحمیل کند. به این ترتیب جنگ همه با همه و پایان وحدت اروپا از همین جا ناشی می‌شود. نیروهای نابخردانه در این حالت در رده‌ای برتر از نیروهای بخردانه قرار می‌گیرند، زیرا آنچه ورای نقد و فرجام‌خواهی است قاطع‌تر و نافذتر از آنچه عقل می‌تواند تحلیلش کند به نظر می‌رسد؛ منابع و سرچشمه‌های ژرف و تیره و تار هنر و دین و ملی‌گرایی - دقیقاً به دلیل تیره و تار بودنشان و به این دلیل که در برابر بررسی عاری از تعصب مقاومت می‌کنند و اگر به نقد روشنگرانه تن بدهند، خودبخود محو می‌شوند - به عنوان اصول لایتغیر، مصون از تعرض و لاهوتی حراست می‌شوند و مورد پرستش قرار می‌گیرند.

شاید به من بگویند که با همه این حرف‌ها، صنعت‌گرایی که همراه با ملی‌گرایی مطرح شد و جزئی از آن بود، نیرویی تفرقه‌انداز نیست، بلکه عامل اتحاد و یکپارچگی است؛ تجارت و صنعت مرزهای ملی را در هم می‌شکنند و عامل اتحاد هستند. ولی از نظر تاریخی، این از واقعیت بسیار دور است. صنعت‌گرایی باعث تقویت طبقه‌های متوسط دارای آگاهی ملی و تجهیزشان

شد، و آن‌ها را علیه نخبگان حاکم و جهان‌وطن اروپایی شوراند. ملی‌گرایی از صنعت‌گرایی تغذیه می‌شد، ولی برای رشدش به آن نیاز نداشت. پس از سال ۱۹۱۴، بعد از روی کار آمدن هیتلر و ناصر و بیداری آفریقا، پس از رخدادهایی که کم‌تر قابل پیش‌بینی بود - تشکیل دولت اسرائیل، شورش در بوداپست - کدام ناظر عاقلی باز هم می‌توانست به این فرضیه قدیمی اعتقاد داشته باشد که ملی‌گرایی فرآورده جنبی سرمایه‌داری است، و با انحطاط آن ۲۰ سال می‌پذیرد؟ مارکسیست‌ها چنین نبودند، و به هر حال کسانی هم که امروز قدرت را در دست دارند چنین اندیشه‌ای در سر ندارند: به ویژه در عمل. پس این سفسطه‌های مخرب از کجا سرچشمه می‌گرفت؟

۵

توضیح واضح‌تر است اگر بگوییم که تاریخ اروپا نوعی دیالکتیک بین اشتیاق به برقراری نظم عمومی و میل به کسب آزادی فردی بوده است. در طلب نظم بودن نوعی ترس در برابر شرایط نامساعد است، کوششی است برای ساختن دیوارها و حصارهایی به منظور مقابله با آشوب ناشی از فقدان کنترل، و علیه تضعیف سنت‌ها، عادت‌ها، قواعد زندگی، در قالب تلاشی برای حفظ دستاویزهای مورد نیاز انسان‌ها به منظور پرهیز از سقوط به قعر ورطه‌ای هولناک، و برقراری ارتباط با گذشته و گشودن راه آینده. زمانی که تثبیت بیش از اندازه نهادها راه را بر پیشرفت می‌بندد، نظم به سرکوب بدل می‌شود و ستایش آن نوعی تحمیق خویشستن است؛ دیر یا زود، میل فیزیولوژیک به زیستن، پیشروی و آفرینش، و همین‌طور نیاز به نوآوری و تغییر، نظم را از میان می‌برد. رمانتیسم درست همین‌گونه طغیان علیه ساختاری اخلاقی و سیاسی بود که به قید و بندگی خفه‌کننده بدل شده بود: این ساختار در موقع خود، رو به زوال نهاد، و روزی به نوبت در کشورها از هم پاشید. رمانتیسم هم

مانند تمام انقلاب‌ها پرده از حقایق تازه‌ای برداشت، بینش‌هایی در اختیار افراد بشر گذاشت که دیگر هرگز آن‌ها را کاملاً از دست ندادند، تشکیلات کهن را از نو برپا ساخت، و تا آن جا پیش رفت که کارش به قلب واقعیت و زیاده‌روی کشید و استبداد مخصوص به خودش را پدید آورد و قربانیان خود را گرفت. این قلب واقعیت‌ها همگی برای ما بسیار آشنا هستند: نسل ما بهای سنگین‌تری برایشان پرداخته است، بهایی که شاید سنگین‌تر از آنی بوده که هر جامعه بشری دیگری تاکنون برای گمراهی پرداخته است.

سرچشمه این شورش را همه به خوبی می‌شناسند. سپاهیان ریشلیو و لویی چهاردهم بخش بزرگی از جمعیت آلمان را نابود و تحقیر کردند، و جلوی پیشرفت طبیعی فرهنگ جدید ناشی از رنسانس مذهب پروتستان را در شمال گرفتند. یک سده بعد، آلمانی‌ها علیه نفوذ سرکوبگرانه گذشته فرانسویان در زمینه فرهنگ، هنر و فلسفه قیام کردند، و با ضد حمله علیه عصر روشنگری انتقام خویش را گرفتند. این قیام شکل تکریم و تجلیل فردیت، ملی‌گرایی و تاریخ در مقابل جهانشمولی و بی‌زمانی را گرفت؛ شکل تمجید از نبوغ و بی‌مسئولیتی، جهش‌های روحی سرکش که هیچ قاعده و عرفی را برنمی‌تابند، ستایش قهرمان، یعنی ابرقدرتی که تابع قانون نیست و فراتر از آن است، و تهاجم علیه نظم عظیم غیربشری و قوانین نقض‌ناشدنی آن، و جایگاه روشن آن در تمام اعمال بشر، و در میان تمام گروه‌ها، طبقات اجتماعی و اهداف، که مشخصه سنت کهن بود و به اعماق بافت دنیای غرب، اعم از کلیسایی و غیردینی، رسوخ کرده بود. تنوع به جای همشکلی؛ الهام به جای مقررات یا سنت‌های آزموده‌شده؛ ساختار بی‌پایان و نامحدود به جای ساختار محدود، روشن و منطقی؛ زندگی درونی و تجلی آن در موسیقی؛ ستایش ظلمت و نابخردی؛ این‌ها سهم روحیه وحشی آلمانی بود، که همچون نسیمی خنک به زندان بی‌هوای تشکیلات یا نظام موجود فرانسوی وزید. این شورش بزرگ آلمانی‌های تحقیرشده علیه فضل‌فروشی فردگرایانه و

برابری خواهانه اندیشه و سلیقه فرانسوی در میانه سده هجدهم، در آغاز، تأثیری زندگی بخش بر هنر و اندیشه های مربوط به هنر، بر دین، بر روابط شخصی میان افراد، و بر اخلاق فردی گذاشت. سپس موج خروشان احساس، طغیان نمود و به حوزه های زندگی سیاسی و اجتماعی سرریز کرد و نتایجی به راستی ویرانگر به بار آورد. سختی کشیدن برای انسان مناسب تر از مذاکره صلح آمیز یا توقف در نیمه راه تشخیص داده می شد؛ افراط گرایی، ستیزه و جنگ به خودی خود و فارغ از این که موضوعشان چه باشد، به مفاهیمی شایان ستایش بدل شدند.

در تاریخ اندیشه و عمل انسان معدودی چیزها نقشی داشته اند سرنوشت سازتر از قیاس های خیالی بزرگ بین یک حوزه، که اصلی خاص در مورد آن صادق و معتبر است، و حوزه هایی دیگر که در آنها تأثیر آن اصل شاید برانگیزنده و دگرگون کننده باشد ولی امکان دارد پیامدهایش در نظریه فریبنده و در عمل ویرانگر باشد. در مورد نهضت رمانتیک و دلالت های ملی گرایانه اش چنین بود. فرد قهرمان، آفریننده مختار، نه با هنرمند غیرسیاسی، بلکه با رهبران افرادی هم هویت دانسته شد که دیگران را وادار می کردند که در برابر عزم استوارشان سر خم کنند، یا با طبقه ها، یا نژادها، یا جنبش ها، یا ملت هایی که در برابر دیگران ابراز وجود می کردند، و آزادی خودشان را با نابودی هر چیزی که رو در روی آنها می ایستاد یکی می دانستند. این مفهوم که آزادی و قدرت یکی هستند، این که آزاد بودن به این معناست که با وجود هر مانعی که در راهتان وجود دارد آزادی را برقرار کنید، اندیشه ای کهن است که رمانتیک ها آن را دریافتند و در باره اش به شدت غلو کردند. وجه مشخصه بارزتر رمانتیسم سجده دیوانه وار و خودمحورانه در برابر سرشت واقعی و درونی خویش است، همچنین در برابر احساسات خصوصی خویش، ترکیب خون خویش، شکل مجمله

خویش، محل تولد خویش، و مقاومت در برابر وجوه مشترک با مردم دیگر – یعنی خرد، ارزش‌های عام و جهانی، و مفهومی از اجتماع بشری.

نو خردگرایی هگل و مارکس، به مفهومی، در تلاش برای مخالفت با ذهنیت‌گرایی افسارگسیخته رمانتیک‌ها و خودستایی آنان بود، و به این منظور می‌کوشید معیارهای عینی در نیروهای تغییرناپذیر تاریخ را برملا کند، یا از قوانین تکامل روح بشر یا رشد نیروها و روابط تولیدی پرده بردارد. ولی خود آن‌ها آن اندازه تحت تأثیر رمانتیسم بودند که پیشرفت را ناشی از این بدانند که بخشی پیروزمند از جامعه باقی آن را شکست دهد و در خود جذب کند. از نظر هگل، پیشرفت و رهایی روح بشر ناشی از پیروزی خرد در قالب دولت بر دیگر سازمان‌های بشری است، پیروزی ملت‌های تاریخی است بر ملت‌های غیرتاریخی، پیروزی فرهنگ آلمانی بر باقی فرهنگ‌هاست، و پیروزی فرهنگ اروپایی بر سایر فرهنگ‌های «از رده خارج شده»، مثل تمدن منسوخ چین، یا ملت‌های وحشی اسلاو است. هگل می‌گوید که بدون ستیزه، نبرد و مبارزه، پیشرفت متوقف می‌شود، و رکود ریشه می‌دواند. از نظر کارل مارکس هم، پرولتاریا تنها زمانی می‌تواند آزاد شود که دشمنانش را، که بنا به فرض، هیچ وجه مشترکی با آنان ندارد، تحت فشار قرار دهد. پیشرفت به معنای ابراز وجود است، فتح عرصه‌ای که در آن کنشگر می‌تواند آزادانه و با حذف (یا جذب) هر چه راهش را می‌بندد، اعم از جاندار و بی‌جان، ترقی کند و بیافریند. در فلسفه هگل، این ملتی است که در قالب دولت سازمان یافته است. در فلسفه مارکس، این طبقه‌ای است که در قالب نیروی انقلابی سازمان یافته است. در هر دو مورد، اگر هدف پیروزی باشد، شمار زیادی از افراد بشر باید قربانی و نابود شوند. شاید وحدت، هدف نهایی بشر باشد، ولی روش رسیدن به آن جنگ و تجزیه است. شاید این مسیر به بهشتی دنیوی منتهی شود، ولی پوشیده از پیکرهای دشمنان است که قطره اشکی هم نباید برایشان بریزیم، زیرا سرانجام داوری در باره درست و نادرست، خوب و بد،

پیروزی و شکست، خرد و نادانی بر عهده هدف‌های عینی تاریخ است که نیمی از نوع بشر - ملت‌های بدون تاریخ، اعضای طبقه‌های قدیمی و نژادهای پست - را به آن چیزی «محکوم کرده‌اند» که پرودون «تصفیه» نامیدش، و تروتسکی در عبارتی به همان اندازه گویا آن را تلی از زیاده‌های تاریخی توصیف کرد.

ولی انسان‌گرایی رمانتیک - همان روحیه آلمانی سرکش - بینشی مهم در اختیار ما می‌گذارد که نمی‌توانیم به آسانی فراموشش کنیم. نخست این‌که آفریننده ارزش‌ها خود بشر است، و، در نتیجه، نباید به حکم چیزی برتر از خود وی قتل عام شود، زیرا چیزی برتر از او وجود ندارد؛ کانت هم زمانی که خود بشر را غایت یا هدف می‌نامید و معتقد بود که بشر ابزاری برای رسیدن به هدفی خاص نیست، مرادش همین بود. دوم این‌که نهادها را نه تنها بشر به وجود می‌آورد بلکه آن‌ها به خاطر بشر به وجود می‌آیند، و زمانی که نهادها دیگر در خدمتش نباشند، باید از میان بروند. سوم این‌که افراد بشر را نه به بهانه اندیشه‌های انتزاعی هرچند والا، مانند پیشرفت، آزادی یا بشریت، می‌شود قتل عام کرد، نه به بهانه نهادها، زیرا هیچ یک از این‌ها به خودی خود ارزشی ندارند؛ هر ارزشی که داشته باشند، بشر به آن‌ها اعطا کرده است، و تنها اوست که می‌تواند به چیزی ارزش یا قداست ببخشد؛ بنابراین، تلاش برای مقاومت در برابر آن‌ها یا دگرگون کردنشان هرگز شورشی علیه فرمان‌های الهی نیست که مجازاتش مرگ باشد. چهارم - و این نتیجه موارد دیگر است - بدترین گناه این است که موجودات بشر را به خاطر آن‌که به زور در الگویی مانند تخت پروکروستس^۱ بگنجانیم، خوار و خفیف کنیم، الگویی که حجیتی عینی فارغ از امیدها و آرزوهای بشری دارد.

۱. Procrustes: در اساطیر یونانی، نام راهزنی که با هر غریبی برخورد می‌کرد او را روی تختی که داشت می‌خواباند. اگر قدش کوتاه‌تر از تخت بود، او را چنان می‌کشید که هم اندازه تخت شود؛ و اگر قدش بلندتر بود، پاهایش را به حدی که هم اندازه تخت شود می‌برید. - م.

این تصور در مورد بشر، که از نهضت رمانتیک به ارث رسیده است، تا امروز در ما باقی است: این چیزی است که با وجود تمام آنچه بشر پشت سر گذاشته است، در اروپا هنوز از آن دست نکشیده‌ایم. به این دلیل، زمانی که هگل و مارکس پیش‌بینی کردند که تمام کسانی که پیشروی تاریخ را به چالش بطلبند محکوم به فنا هستند، تهدیدشان خیلی دیر بود. هگل و مارکس، هر یک به سبک خود، تلاش کردند به افراد بشر بگویند که تنها یک راه برای رسیدن به آزادی و رستگاری در برابرشان وجود دارد — همان راهی که تاریخ برایشان در نظر گرفته است که تجسم خرد جهانی است؛ و «نیروهای تاریخ» کسانی را که نتوانند خودشان را با آن تطبیق دهند، یا تشخیص ندهند که عقلانیت، منفعت، وظیفه، قدرت و پیروزی، در نهایت، با یکدیگر و همین‌طور با اخلاق و حکمت یکی هستند نابود می‌کنند، تا با آنچه حماقتی مهلک است مبارزه کنند. ولی ثابت شد که این شیوهٔ ارعاب متافیزیکی به طور کلی بی‌فایده است. افراد بسیاری آماده بودند که حتی در برابر قدرت مقاومت‌ناپذیری که مارکس با تهدید می‌گفت آنان را از میان برمی‌دارد، از اصول مورد نظر خودشان دفاع کنند. آرمان‌های تک‌تک افراد بشر، حتی اگر اعتبار واقعیشان تضمین شده نبود، سزاوار احترام و تقدیس بودند. وفاداری به هر آرمان، و احترام زوال‌ناپذیر به آنچه خود فرد، به هر دلیلی، به اعتبار و درستی آن اعتقاد دارد، بدل به چیزی شد که بشر آماده بود به نامش به جنگ لشگرهای بزرگ برود، حتی اگر این‌ها با قدرت اسرارآمیز تاریخ و خود واقعیت یکی بودند. دیگر نمی‌شد افراد بشر را متقاعد کرد که دن کیشوت صرفاً موجودی احمق، غیرواقعی یا قدیمی نیست (هیچ کس منکر این نبود) بلکه چون به موقعیت تاریخی ملت یا نژاد یا طبقهٔ خودش بی‌اعتنا بوده، به جنگ نیروهای مدافع ترقی رفته است، و، بنابراین، شریر و بدذات هم بوده است. مردم مثل همیشه به پا خاستند و قربانی باورهای خویش شدند، و به این دلیل مورد ستایش قرار گرفتند. حتی گاهی همان کسانی آن‌ها را ستودند

که نابودشان کردند. مردم در راه اصولی شکنجه دیدند و جان باختند که، فارغ از اعتقاد خودشان، جهانی بودند و تمام مردم آن‌ها را پذیرفته بودند، اصولی که بخشی از سرشت آدمی بودند که به خاطر آن افراد بشر را به درستی انسان می‌نامند. آنان نمی‌توانستند، بدون احساس این که هرگونه حق احترام به بشر را فدا کرده‌اند، این اصول را زیر پا بگذارند. آنان نمی‌توانستند به این اصول خیانت کنند و با این حال به خودشان احترام بگذارند یا بدون احساس شرم در چشم دیگران نگاه کنند. به این دلیل در سال ۱۹۴۰ رهبران آلمان پیروزمند که می‌گفتند مقاومت بی‌فایده است، از کشورهای شکست خورده خواستند حقیقت را بپذیرند و قبول کنند که نظامی جدید در راه است، و این نظم جدید ارزش‌های تمام دنیا را دگرگون می‌کند، و مقاومت نه تنها به معنای نابودی بلکه همچنین به معنای این است که نسل‌های بعد، که به ناگزیر تحت تأثیر اصول اخلاقی پیروزمندان قرار می‌گیرند، مقاومت‌کنندگان را احمق یا دشمن روشنگری به شمار آورند و بر آنان خط بطلان کشند - این گونه استدلال موفق نشد روحیهٔ کسانی را در هم شکند که از ته قلب به ارزش‌های عام و جهانی بشر اعتقاد داشتند. برخی به نام آن دسته از آرمان‌های جهانی که کلیساها برایشان ارزش قائل بودند، یا تحت لوای سنت‌های ملی، یا معرفت واقعی نسبت به حقیقت مقاومت کردند، دیگران به خاطر هدف‌هایی ایستادگی کردند که به همان اندازه مقدس بودند، زیرا برای کسانی که به دنبالشان بودند ارزشی شخصی و خصوصی داشتند.

این ایثار در راه آرمان‌ها، فارغ از «منبعشان»، - گاهی انکار کرده‌اند که این آرمان‌ها اصولاً منبعی داشته‌اند - با موضع اگزیستانسیالیستی مدرن قرابتی دارد. به موجب این موضع، تلاش در راه یافتن ضمانت‌هایی برای اعتقادات اخلاقی در نوعی نظام متافیزیکی عظیم و عینی تقریباً معادل تلاش ناکام بشر در راه کمک گرفتن از نیروهایی است بیرون از دنیای خویش، و تکیه کردن بر چیزی قوی‌تر از خود، تا با ثابت کردن این که تشکیلاتی برونی اقداماتش را

مقرر داشته است توجیهی منطقی برای آن‌ها یابد، و این کار بشر ناشی از بی‌شهامتی او در روبرو شدن با این واقعیت است که شاید چنین تشکیلاتی وجود نداشته باشد، و این که ارزش‌های آن‌ها همین است که هست، و افراد بشر خودشان را متعهد و ملتزم می‌کنند، بی هیچ دلیلی، یا به تنها دلیلی که، علی‌الاصول، می‌توانند مطرح کنند، یعنی این که در موقعیت فعلی، این هدف خاص – هر چه که باشد – همان چیزی است که برگزیده‌اند و هدف نهایی آنان است؛ گزینش مستلزم همین است و فراتر از آن چیزی نیست؛ و چون وجود هدفی نهایی همه چیزهای دیگر را توجیه می‌کند، خود این هدف نیاز به توجیه ندارد. این اگزیستانسیالیست‌ها اعقاب مشروع آن رمانتیسم انسان‌گرایانه‌ای هستند که اعلام می‌دارد بشر مستقل و آزاد است، یعنی ذات بشر نه خودآگاهی است، نه ابداع ابزارها، بلکه قدرت گزینش است. همان گونه که یکی از اندیشمندان نام‌آور روسی زمانی گفته است، اپرای تاریخ بشر متنی از پیش نوشته ندارد؛ بازیگران آن باید نقش خود را فی‌البداهه بازی کنند. واقعیت از درون الگوهای سر بر می‌آورد که ما در ضمن تلاش برای دستیابی به آرامش و آسایش، برای نظم و ترتیب دادنشان می‌کوشیم. دنیا جورچینی نیست که، با آگاهی از این که یک الگو وجود دارد، فقط یکی، بخواهیم اجزای آن را طوری کنار هم قرار دهیم، که با هم جور شوند. ما در برابر ارزش‌هایی متعارض قرار داریم؛ اعتقاد به این عقیده جزمی که این‌ها باید به نوعی در جایی با هم از در آشتی درآیند تنها امیدی واهی است؛ تجربه نشان می‌دهد که این امید نابجاست. ما باید دست به انتخاب بزنیم، و با انتخاب یکی، شاید به ناچار، دیگری را از دست بدهیم. اگر آزادی فردی را برگزینیم، ممکن است این کار مستلزم قربانی کردن تشکیلاتی باشد که شاید به کارآیی بیش‌تری می‌انجامد. با گزینش عدالت شاید ناگزیر به قربانی کردن بخشش باشیم. با گزینش دانش شاید ناگزیر به قربانی کردن معصومیت و نیکبختی باشیم. با گزینش دموکراسی شاید ناچار از قربانی کردن قدرتی

باشیم که از نظام‌گیری یا از فرمانبرداری در نظام‌های سلسله‌مراتبی ناشی می‌شود. باگزینش برابری شاید ناگزیر از قربانی کردن میزانی از آزادی فردی باشیم. باگزینش مبارزه برای زندگیمان شاید مجبور به قربانی کردن بسیاری از ارزش‌های متمدنانه باشیم، بسیاری از ارزش‌هایی که تلاش زیادی برای به وجود آوردنشان کرده‌ایم. با وجود این، شکوه و مقام بشر در این واقعیت نهفته است که اوست که برمی‌گزیند، نه این که او را برای کاری برگزیده باشند، در این که وی می‌تواند ارباب خویش باشد (با وجود این که گاهی این حالت مایهٔ ترس و احساس تنهایی در او می‌شود)، این که ناگزیر نیست در ساختاری استبدادی، آرامش و امنیت را به بهای تن دادن به زندگی در مأوایی به شکل لانهٔ کبوتر به دست آورد، ساختاری که ترتیبی می‌دهد تا در چشم بر هم زدنی بار مسئولیت، آزادی و احترام به خودش و دیگران را از دوشش بردارد.

۶

به نظر می‌رسد، دست کم در اروپای غربی، دوران تأثیر متلاشی‌کنندهٔ مکتب رمانتیسم، هم در قالب به نسبت بی‌ضرر قیام آشوبگرانهٔ هنرمند آزاد سدهٔ نوزدهم و هم در قالب شوم و ویرانگر حکومت مطلقه، به سر آمده است. نیروهایی که برای ایجاد ثبات و خرد ساخته شده‌اند دارند از نو ابراز وجود می‌کنند. ولی هرگز چیزی به کلی به نقطهٔ آغازش بازمی‌گردد؛ به نظر می‌رسد پیشرفت بشر دوره‌ای نبوده، بلکه پیچ و تابى دردآور بوده است، و حتی ملت‌ها هم از این تجربه درس‌هایی آموخته‌اند. از کشتارهای جمعی اخیر^۱ چه نتیجه‌ای به بار آمده است؟ نوعی نگرش جدید در غرب مبنی بر

۱. این متن در سال ۱۹۵۹ نوشته شده است.

این که ارزش‌های عام و جهانی خاصی وجود دارند که می‌توان گفت جزئی از سرشت بشرند. رمانتیسم در حالت پرتلهایش - فاشیستی، ناسیونال سوسیالیستی و همین طور کمونیستی - حیرت عمیقی در اروپا به بار آورده است، البته بیش‌تر به دلیل کارهای پیروانش تا به دلیل آموزه‌هایش - به دلیل لگد مال کردن برخی از ارزش‌ها که، زمانی که با خشونت به گوشه‌ای پرتابشان کردند، قدرشان ثابت شد و مانند معلولان جنگی به صحنه بازگشتند تا وجدان اروپایی را تسخیر کنند.

این ارزش‌ها کدامند؟ چه جایگاهی دارند و چرا باید آن‌ها را بپذیریم؟ آیا آن‌گونه که برخی اگزیستانسیالیست‌ها و نیهیلیست‌های افراطی معتقد بودند، این درست است که هیچ گونه ارزش انسانی وجود ندارد، تا چه رسد به ارزش‌های اروپایی؟ افراد به سادگی و بی هیچ دلیلی احساس تعهد می‌کنند. من خودم را وقف این می‌کنم که شاعر باشم، و شما خودتان را وقف این می‌کنید که مأمور اعدام باشید: آن انتخاب من است و این انتخاب شما، و هیچ معیار واقعی وجود ندارد که بر اساس آن بشود در باره این گزینه‌ها داوری کرد، و به موجب آن گفت که اصول اخلاقی من بر اصول اخلاقی شما برتری دارد. ما بدون دلیل دست به انتخاب می‌زنیم، فقط همین را می‌شود گفت؛ و اگر این وضع مایه ستیزه و ویرانی می‌شود، حقیقتی در باره دنیا است که باید بپذیریمش، همان گونه که قانون جاذبه را پذیرفته‌ایم. این جزء ذاتی سرشت‌های متفاوت افراد، ملت‌ها یا فرهنگ‌های متفاوت است. احساس شدید و گسترده وحشت ناشی از زیاده‌روی‌های حکومت مطلقه یا تمام‌خواهی روشن کرده است که این تشخیص درست نیست. زیرا واقعیت این بهت و حیرت آشکار می‌سازد که مقیاسی برای سنجش ارزش‌ها وجود دارد که اکثر افراد بشر - و به ویژه اهالی غرب اروپا - در واقع براساس آن زندگی می‌کنند، زیستنی که صرفاً به شیوه‌ای ماشینی و ناشی از عادت نیست،

بلکه بخشی از آن چیزی است که در لحظه‌های خودآگاهیشان، برای آن‌ها سرشت ذاتی بشر را تشکیل می‌دهد.

این سرشت کدام است؟ تعیین آن از جهت جسمانی چندان دشوار نیست: ما تصور می‌کنیم که افراد بشر باید دارای نوعی ساختار جسمانی، فیزیولوژیک، و عصبی باشند، اندام‌های خاصی داشته باشند و همین طور حس‌ها و ویژگی‌هایی روانی، و توانایی اندیشیدن، خواستن و احساس کردن، و این که هر کسی را که فاقد بسیاری از این ویژگی‌ها باشد نمی‌توانیم به درستی انسان بنامیم، بلکه او حیوان یا موجودی بی‌جان است. ولی برخی ویژگی‌های اخلاقی هستند که آن‌ها را هم در شمار خصال انسانی قرار می‌دهیم. اگر با کسی ملاقات کنیم که در مورد هدف‌های زندگی کاملاً با ما اختلاف نظر داشته باشد، کسی که نیکبختی را به فداکاری ترجیح می‌دهد یا دانش و معرفت را به دوستی، می‌توانیم او را چون خودمان از افراد بشر به شمار آوریم، زیرا مفهومی که از هدف در ذهن دارد، و استدلال‌هایی که برای دفاع از هدفش مطرح می‌کند، و رفتار کلی‌اش، در محدوده آن چیزهایی قرار می‌گیرد که ما در شمار مشخصات بشر می‌آوریم. ولی اگر کسی را ملاقات کنیم که (اگر بخواهیم مثالی مشهور را مطرح کنیم) نمی‌فهمد چرا نباید دنیا را نابود کند تا درد انگشت کوچک خودش را التیام بخشد، یا کسی که هیچ ایرادی نمی‌بیند که افراد بی‌گناه را محکوم، یا به دوستانش خیانت، یا کودکان را شکنجه کند، متوجه می‌شویم که با چنین فردی نمی‌توانیم بحث کنیم، نه به این دلیل که وحشت کرده‌ایم بلکه بیش‌تر به این دلیل که به نوعی فکر می‌کنیم او انسان نیست — ما او را از نظر اخلاقی احمق می‌دانیم. ما گاهی این قبیل افراد را در آسایشگاه‌های دیوانگان محبوس می‌کنیم. آنان به همان اندازه بیرون از مرزهای بشریت قرار می‌گیرند که موجوداتی که فاقد حداقل برخی از ویژگی‌های جسمانی بشرند. ما بر این واقعیت تکیه می‌کنیم که قوانین و اصولی که به هنگام اتخاذ تصمیم‌های اخلاقی و سیاسی بنیادی به آن‌ها توسل

می‌جوییم، برخلاف قوانین حقوقی، به هر حال، در طول بیش‌تر دوران تاریخ مکتوب، مورد قبول اکثر مردم قرار گرفته‌اند؛ ما آن‌ها را قابل نقض نمی‌دانیم؛ ما هیچ دادگاه یا مرجع اقتداری نمی‌شناسیم که بتواند از راه روندی مشخص اجازه دهد که مردم شهادت خلاف واقع دهند یا آزادانه کسی را شکنجه کنند، یا کسانی را به صرف لذت بردن به شکل فجیعی بکشند؛ ما نمی‌توانیم تصور کنیم که این اصول یا قواعد عام و جهانی لغو یا عوض شوند: به سخن دیگر، این اصول یا قواعد را به مثابه چیزی نمی‌دانیم که ما، یا نیاکانمان، بتوانیم آزادانه برگزینیم، بلکه آن‌ها را پیش‌شرط‌های انسان بودن به طور کلی تلقی می‌کنیم، پیش‌شرط‌های زندگی در دنیایی مشترک با دیگران، احترام گذاشتن به دیگران، و محترم داشته شدن خودمان در مقام انسان. از آن جا که این قواعد نقض شده‌اند، ما به ناگزیر به آن‌ها آگاهی پیدا کرده‌ایم.

این نوعی بازگشت به مفهوم کهن حقوق طبیعی است، ولی برای برخی از ما، که جامعه تجربه‌گرایی به تن داریم، این مفهوم دیگر الزاماً بر شالوده‌ای الهیاتی یا متافیزیکی استوار نیست. به این ترتیب اگر ارزش‌ها مان به عنوان ارزش‌هایی عینی و جهانی سخن بگوییم، به معنای آن نیست که نوعی موازین عینی وجود دارند که از بیرون بر ما تحمیل می‌شوند، و چون این موازین را ما به وجود نیاورده‌ایم، قدرت نقض کردنشان را هم نداریم؛ مراد این است که ما ناگزیریم این اصول اولیه را بپذیریم زیرا انسان هستیم، همان گونه که (اگر آدم‌هایی بهنجار باشیم) ناگزیریم به دنبال گرما باشیم نه سرما، به دنبال حقیقت باشیم نه دروغ، به دنبال این باشیم که دیگران به خاطر آنچه واقعاً هستیم به ما احترام بگذارند، نه این که بی‌اعتنا از کنارمان بگذرند یا ما را خوب درک نکنند. اگر این اصول اساسی باشند و به مدتی طولانی در همه جا پذیرفته شده باشند، گرایش به این پیدا می‌کنیم که آن‌ها را قوانین اخلاقی جهانی به شمار آوریم، و تصور می‌کنیم که هرگاه موجودات بشر تظاهر کنند که آن قوانین را قبول ندارند، یا دروغ می‌گویند یا سر خودشان کلاه

می‌گذارند، یا این که به گونه‌ای قدرت تشخیص اخلاقیشان را از دست داده‌اند، و از این نظر افرادی غیر عادی هستند. زمانی که چنین قوانین و احکامی کم‌تر جهانی، عمیق و مهم به نظر می‌رسند، به ترتیب نزولی اهمیت آن‌ها را آداب و رسوم، عرف، راه و رسم، سلیقه و ادب می‌نامیم و با توجه به این موضوع نه تنها تفاوت‌های بسیار را مجاز می‌دانیم بلکه آن‌ها را انتظار داریم. در واقع ما تنوع را به خودی خود عاملی مخل وحدت خودمان به شمار نمی‌آوریم؛ بلکه همشکلی را به نوعی ناشی از فقدان تخیل یا بی‌فرهنگی، و در موارد حاد شکلی از بردگی تلقی می‌کنیم.

شالوده‌های مشترک اخلاقی – و، بنابراین، همچنین سیاسی – رفتار ما نه تنها با جنگ‌ها و تحقیر شخصیت بشر که در عصر خود شاهد آن‌ها بوده‌ایم، سست نشده است، بلکه شکلی گسترده‌تر و عمیق‌تر از چهل سال نخست این قرن پیدا کرده است. می‌گویم رفتار «ما»؛ و مرادم از آن عادت‌ها و نگرش دنیای غرب است. امروز آسیا و آفریقا دیگ جوشان ملی‌گرایی تجزیه‌طلبانه‌اند، همان گونه که آلمان و فرانسه در زمانی که بریتانیا و هلند و اسکاندیناوی به تعادلی نسبی دست یافتند، هنوز همین حالت را داشتند. به نظر می‌رسد که بشریت به گونه‌ای یکنواخت پیش نمی‌رود، بحران‌های توسعه و پیشرفت ملی هم‌زمان نیستند. با وجود این، پس از تجربه اخیر کجروی‌های شدید اروپایی، نشانه‌هایی از شفا یافتن به چشم می‌خورند: نشانه‌هایی از بازگشت به سلامت طبیعی – عادت‌ها، سنت‌ها، و از همه مهم‌تر مفهوم‌های عام خوب و بد، که ما را از نو به گذشته یونانی و یهودی و مسیحی و انسان‌گرایانه‌مان پیوند می‌زند؛ گذشته‌ای که قیام رمانتیک آن را دگرگون کرده است، ولی این قیام در اصل واکنشی در برابر آن بوده است. ارزش‌های امروزی ما گرایش روزافزون به این سمت دارند که همان معیارهای عام و جهانی گذشته باشند که بشر متمدن، هر چند کسالت‌بار، را از بربرهای به هر حال با استعداد متمایز می‌کنند. زمانی که در برابر نقض یا

نابودی آزادی در رژیم‌های استبدادی مقاومت می‌کنیم، در واقع به همین ارزش‌ها توسل می‌جویم. از آن رو به این ارزش‌ها توسل می‌شویم که کوچک‌ترین تردیدی نداریم که مخاطبانمان، فارغ از این که تحت چه حکومتی زندگی می‌کنند، در واقع زبان ما را می‌فهمند؛ زیرا تمام شواهد چنین حکم می‌کنند خواه آن‌ها تظاهر به عکس آن کنند یا نکنند، که اغلب می‌کنند. سخنگویان استبداد شاید اقرار کنند (هر چند این اقرار ممکن است همیشه صادقانه نباشد) که هدف از خشونت‌ها و فشارهایی که اعمال می‌کنند این است که همین ارزش‌ها را در دنیایی جدید که قصد ساختنش را دارند درخشان‌تر کنند. این حرف اگر مایه‌ای از حقیقت ندارد، در هر حال بدینی نیست، بلکه ریاکاری است: تلاشی برای بافضیلت به نظر رسیدن است؛ ادای احترامی است به اعتبار احیا شدهٔ انسان‌گرایی.

در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ قرن ما [یعنی قرن بیستم] اوضاع چنین نبود، یعنی در زمانی که حکومت‌های تمامت‌خواه و مطلقهٔ هم جناح راست و هم جناح چپ باعث طرد ارزش‌های انسانی به طور مطلق - خوب و بد با هم - شدند، و، آن‌گونه که اکنون پشت سر هم عنوان می‌کنند، در آن زمان نگفتند که آن‌ها بهتر از ما در خدمت آن ارزش‌ها هستند. از نظر من، این بردی واقعی است، پیشرفتی واقعی به سوی نظامی بین‌المللی است مبتنی بر تشخیص این که ما در یک دنیای اخلاقی مشترک زندگی می‌کنیم. امید ما باید بر این پایه باشد.

تقدیس ارادهٔ رمانتیک شورش علیه اسطورهٔ جهانی آرمانی

۱

تاریخ اندیشه‌ها رشته‌ای به نسبت جدید از دانش است، و هنوز هم در بسیاری از محافل دانشگاهی با نوعی بی‌اعتمادی به آن می‌نگرند. ولی این رشته واقعیت‌های جالبی را افشا کرده است. از جمله شگفت‌آورترین این واقعیت‌ها، گاهشماری برخی از شناخته‌شده‌ترین مفهوم‌ها و مقوله‌های ما، دست‌کم در دنیای غرب، است. با نوعی حیرت متوجه می‌شویم که برخی از این مفهوم‌ها و مقوله‌ها تا چه حد به تازگی مطرح شده‌اند: برخی از نگرش‌های به ظاهر دارای ریشه‌های عمیق ما تا چه حد در نظر نیاکانمان غریب بوده‌اند. مرادمان اندیشه‌هایی نیست که بر کشفیات علمی و فنی خاص و ابداعاتی استوارند که برای آنان ناشناخته بوده‌اند، یا فرضیه‌های جدید در مورد ماهیت ماده، یا تاریخ جوامعی که از نظر زمانی و مکانی با ما فاصله دارند، یا تحول جهان مادی، یا سرچشمه‌های رفتار ما و نقشی که عوامل ناخودآگاه و غیرعقلانی به اندازهٔ کافی بررسی نشدهٔ ما در آن دارند؛ هیچ کدام از این‌ها مورد نظرم نیست. مرادمان چیزی است که در عین حال هم فراگیرتر است و هم ردیابی دلایل خاصش دشوارتر است: تغییرات ارزش‌ها، آرمان‌ها و هدف‌های دنیوی‌ای که در گسترهٔ وسیعی پذیرفته شده و آگاهانه از آن‌ها پیروی می‌کنند دست‌کم در تمدن غربی.

به این ترتیب امروز هیچ کس از این برداشت حیرت نمی‌کند که تنوع، به‌طور کلی، بهتر از همسانی است - یکنواختی و همسانی واژه‌هایی تحقیرآمیزند - یا اگر خصوصیات شخصیتی را در نظر بگیریم، همه قبول دارند که راستی و صداقت فارغ از حقیقت یا اعتبار باورها یا اصول دخیل، قابل تحسین است؛ یا این که آرمان‌گرایی صمیمانه، حتی اگر مقرون به صلاح نباشد، شرافتمندانه‌تر از واقع‌گرایی خشک و بی‌روح است؛ یا رواداری بر ناشکیبایی برتری دارد، هر چند ممکن است در مورد این فضیلت‌ها غلو کنند و این‌ها پیامدهایی خطرناک داشته باشند. ولی مدت زیادی نیست که اوضاع این گونه است، زیرا این مفهوم که وحدت خوب است و کثرت - تنوع - بد است، از آن‌جا که حقیقت یکی بیش نیست، و تنها خطا گوناگون است، بسیار کهن‌تر است و ریشه‌ای عمیق در سنت افلاطونی دارد. حتی ارسطو هم که می‌پذیرد که انواع بشر با هم تفاوت دارند، و بنابراین در امور اجتماعی به انعطاف‌پذیری نیازمندیم، این را چون واقعیتی می‌پذیرد، بدون افسوس ولی در عین حال نشانه‌ای از تأیید در گفته‌اش وجود ندارد؛ و به نظر می‌رسد این دیدگاه، با استثناهایی بسیار نادر، در جهان باستان و قرون وسطی هم رایج بوده است، و تا حدود سده شانزدهم به طور جدی مورد تردید قرار نگرفته است.

به علاوه، کدام کاتولیکی، برای مثال، در سده شانزدهم می‌گفت که «از دگراندیشی اصلاح‌طلبان نفرت دارم، ولی به شدت تحت تأثیر این واقعیت هستم که آن‌ها با صداقت و یکرنگی به باورهای نفرت‌انگیزشان اعتقاد دارند و خودشان را در راه آن‌ها قربانی می‌کنند»؟ برعکس، هر چه صداقت این دگراندیشان یا بی‌اعتقادان - مسلمانان، یهودیان و خدانشناسان - عمیق‌تر باشد، خطرناک‌ترند و احتمال بیش‌تری وجود دارد که روح افراد را به عذاب ابدی رهنمون شوند، یا آن‌ها را با خشونت بیش‌تری نابود کنند، زیرا دگراندیشی - اعتقاد کاذب در باره غایات بشر - بی‌تردید زهری خطرناک‌تر

برای سلامت جامعه است تا ریاکاری یا پنهان‌کاری، که دست‌کم آشکارا از آموزهٔ راستین انتقاد نمی‌کنند. آنچه اهمیت دارد تنها حقیقت است: مردن در راه هدفی دروغین، کاری شرارت‌بار یا اسف‌انگیز است.

پس در این جا دیدگاه‌های رایج حتی تا سدهٔ شانزدهم یا هفدهم با نگرش‌های لیبرال مدرن هیچ گونه زمینهٔ مشترکی ندارند. در جهان باستان یا در قرون وسطی چه کسی در مورد مزایای تنوع در زندگی یا اندیشه حتی سخن می‌گفت؟ ولی زمانی که اندیشمندی مدرن مانند اوگوست کنت در حیرت بود که چرا در حالی که آزادی عقیده را در علم ریاضیات مجاز نمی‌دانیم، باید آن را در علم اخلاق یا سیاست مجاز بدانیم، خود این پرسش او جان استوارت میل و لیبرال‌های دیگر را متعجب کرد. ولی اغلب این باورها، که بخشی از فرهنگ لیبرال مدرن هستند (و امروز مورد انتقاد جناح راست و جناح چپ کسانی قرار گرفته‌اند که به دیدگاهی قدیمی‌تر بازگشته‌اند)، به نسبت نو به شمار می‌روند، و موجه بودنشان را مدیون قیامی عمیق و رادیکال علیه سنت اصلی اندیشهٔ غرب هستند. این قیام، که به نظر من در ثلث دوم سدهٔ هجدهم، به ویژه در آلمان، به خوبی شکل یافته است، پایه‌های تشکیلات سستی را متزلزل کرده و اندیشه و عمل اروپایی را عمیقاً و به گونه‌ای پیش‌بینی‌نشده تحت تأثیر قرار داده است. شاید از زمان نهضت اصلاح دین، این گسترده‌ترین تغییر جهت در آگاهی اروپایی است که سرچشمه‌های آن را می‌توانیم با پیمودن مسیرهایی پر پیچ و خم پیدا کنیم.

۲

اگر مجاز باشم درجه‌ای کمابیش نابخشودنی از ساده‌سازی و تعمیم را به کار برم، مایلم عنوان کنم که هستهٔ اصلی سنت روشنفکری در غرب، از زمان افلاطون (یا شاید فیثاغورس)، بر پایهٔ سه اصل جزمی تردیدناپذیر استوار بود:

(الف) برای تمام پرسش‌های مهم و اساسی یک پاسخ درست، و فقط همان یک پاسخ، وجود دارد، و تمام پاسخ‌های دیگر انحراف‌هایی از حقیقت و، در نتیجه، نادرست هستند، و این گفته در مورد مسائل مربوط به رفتار و احساس هم صادق است، یعنی در مورد عمل، و همین طور در مورد مسائل مربوط به نظریه یا مشاهده، و در مورد پرسش‌های مربوط به ارزش هم به اندازه پرسش‌های مربوط به واقعیت صدق می‌کند؛

(ب) در اصل می‌توان به پاسخ درست این پرسش‌ها دست یافت؛

(ج) این پاسخ‌های درست قطعاً با هم در تضاد نیستند، زیرا ممکن نیست قضیه‌ای درست با قضیه درست دیگری ناهمخوان باشد، و این پاسخ‌ها لزوماً با هم کلی هماهنگ را تشکیل می‌دهند: به عقیده برخی، این‌ها نظامی منطقی را تشکیل می‌دهند که هر یک از ارکان آن از نظر منطقی متضمن تمام ارکان دیگر می‌شود و خودش هم در ضمن آن‌ها مندرج است؛ به عقیده برخی دیگر، رابطه موجود رابطه جزء و کل است، یا، دست‌کم، رابطه سازگاری کامل هر رکن با تمام ارکان دیگر.

البته اختلاف نظر گسترده‌ای در مورد مسیرهای دقیقی وجود داشته است که به این حقایق اغلب پنهان منتهی می‌شوند. برخی معتقد بوده‌اند و هنوز معتقدند که این حقایق را باید در متون مقدس، یا تفسیرهای صاحب‌نظران شایسته - کشیشان، پیامبرانی که به آن‌ها وحی شده، اهل بصیرت - و آموزه و سنت کلیسا - از آن متون بیابیم؛ برخی به نوع دیگری از صاحب‌نظران، فیلسوفان، دانشمندان، انواع مختلفی از ناظران ممتاز، افرادی که شاید آموزش روحانی خاصی دیده‌اند، یا افرادی ساده، عاری از فساد و فرهنگ شهرها - روستاییان، کودکان، «قوم» یا کسانی که روحشان بی‌آلایش است - اعتقاد دارند. دیگرانی هم چنین گفته‌اند که این حقایق در دسترس تمام مردم قرار دارند، مشروط به این که ذهنشان سرمست از تظاهر به دانایی یا شیادی‌های تعمدی نباشد. در مورد مسیر درستی که به حقیقت می‌رسد هم

توافقی وجود نداشته است. برخی به طبیعت توسل جسته‌اند، برخی به وحی و مکاشفه؛ برخی به عقل، و برخی دیگر به ایمان یا شهود یا مشاهده یا اصول و رشته‌های قیاسی و استقرایی، فرضیه و تجربه و غیره رو آورده‌اند.

حتی انگشت‌نماترین و مشهورترین شکاکان هم برخی از این گفته‌ها را قبول دارند: سوفسطاییان یونانی بین طبیعت و فرهنگ تفاوت قائل می‌شدند و معتقد بودند که تفاوت شرایط، محیط، و خلق و خو را می‌توان علت تنوع قوانین و رسوم دانست. ولی حتی آنان معتقد بودند که هدف‌های غایی بشر در همه جا اغلب شبیه به هم هستند، زیرا تمام مردم به دنبال ارضای خواسته‌های طبیعی خویشند، طالب امنیت، آرامش، نیکبختی و عدالتند. مونتسکیو و هیوم هم، با وجود تمام اعتقادشان به نسبیّت‌گرایی، این را انکار نکردند؛ اعتقاد اولی به اصولی مطلق مانند آزادی و عدالت و ایمان و اعتقاد دومی به طبیعت و آداب و رسوم آن دو را به نتیجه‌گیری‌هایی مشابه رساند. اخلاق‌گرایان، مردم‌شناسان، نسبیّت‌گرایان، فایده‌باوران، و مارکسیست‌ها همگی به تجربه‌ها و هدف‌هایی مشترک اعتقاد داشتند و به خاطر آن‌ها بود که موجودات بشر را انسان به شمار می‌آوردند - انحراف شدید از این گونه معیارها حکایت از گمراهی، بیماری روانی یا دیوانگی داشت.

از سوی دیگر، در این باره هم که در چه شرایطی می‌شود به این حقایق دست یافت، عقیده‌ها متفاوت بود: برخی چنین می‌اندیشیدند که مردم، به دلیل گناه نخستین، یا ناتوانی ذاتی یا موانع طبیعی، هرگز نمی‌توانند به پاسخ تمام پرسش‌ها، یا شاید حتی به پاسخ کامل یک پرسش پی ببرند؛ برخی گمان می‌کردند که پیش از هبوط یا پیش از طوفان نوح یا فاجعهٔ دیگری که در سرنوشت بشر رخ داده است - مثل ساختن برج بابل، یا انباشت اولیهٔ سرمایه و جنگ طبقاتی ناشی از آن، یا خلل دیگری که در هماهنگی اولیه به وجود آمده است - معرفت کامل وجود داشت؛ برخی دیگر به پیشرفت معتقد بودند - و این که عصر طلایی به گذشته تعلق ندارد، بلکه دوره‌ای است متعلق

به آینده؛ دیگرانی هم بودند که معتقد بودند افراد بشر فانی هستند، و سرنوشتشان این است که روی زمین به حالتی کمال نیافته و در گمراهی زندگی کنند، ولی در زندگی پس از مرگ به حقیقت پی می‌برند؛ یا این که تنها فرشتگان می‌توانند حقیقت را دریابند؛ یا تنها خود خداوند توانایی درک حقیقت را دارد. این تفاوت‌ها به تفرقه‌های عمیق و جنگ‌های ویرانگر انجامید، زیرا هیچ چیز بیش از رستگاری ابدی مطرح نبود. ولی آنچه هیچ یک از مدعیان انکار نمی‌کردند این بود که در اصل می‌شود به این پرسش‌های اساسی پاسخ گفت؛ و این که زندگی بر پایه پاسخ‌های درست ممکن است به تشکیل جامعه‌ای آرمانی منجر شود، یعنی به عصری طلایی، از آن جهت که خود مفهوم کمال نیافتگی بشر را فقط می‌شود به صورت ناکامی در دسترسی به زندگی کامل درک کرد. حتی اگر ما، در حالت انحطاط خویش، نمی‌دانستیم زندگی کامل از چه چیزی تشکیل شده است، این را می‌دانستیم که اگر آن اجزایی از حقیقت را که بر اساسشان زندگی می‌کنیم مانند قطعات پراکنده جورچینی کنار هم بگذاریم و با هم جور کنیم، شکلی کامل به دست می‌آید که در عمل، زندگی کامل را تشکیل می‌دهد. اگر دست بر قضا پاسخی برای این پرسش‌ها وجود نمی‌داشت، چنین نمی‌شد، همین‌طور اگر برای هر پرسش بیش از یک پاسخ درست وجود می‌داشت، یا از آن هم بدتر، اگر برخی از پاسخ‌های درست با پاسخ‌های دیگر ناهمخوان می‌بود، اگر ارزش‌ها با هم در تضاد می‌بودند و اصولاً نمی‌شد آن‌ها را با هم آشتی داد. ولی این وضع مستلزم پذیرش آن می‌بود که جهان در نهایت خصلتی غیرمنطقی دارد - این نتیجه‌ای است که خرد، و ایمانی که گرایش دارد با خرد از در آشتی درآید، چاره‌ای جز رد کردنش ندارند.

تمام آرمانشهرهایی که می‌شناسیم بر اساس قابلیت کشف و هماهنگی هدف‌های به طور عینی درست استوارند، درست برای همه مردم، همیشه و در همه جا. این در مورد تمام شهرهای آرمانی صادق است، از جمهوری و شهر

نوامیس افلاطون گرفته، تا جامعه جهانی آنارشیستی زنون [رواقی]، و شهر خورشید یا مبلوس، و آرمانشهرهای مور و کامپانلا، بیکن و هرینگتن و فنلون. جوامع کمونیستی مورد نظر مابلی و مورلی، سرمایه داری دولتی سن-سیمون، فالانسترهای^۱ (جوامع تعاونی) فوریه، ترکیب‌های گوناگون آنارشیسم و نظام اشتراکی در عقاید اوئن، گادوین،^۲ کابه،^۳ ویلیام موریس،^۴ چرنیشفسکی، بلامی،^۵ هرتسکا^۶ و دیگران (که شمارشان در سده نوزدهم کم نیست) بر آن سه رکن خوش‌بینی اجتماعی در غرب استوارند که پیش‌تر در باره آن‌ها سخن گفتیم: این که مسائل اساسی انسان‌ها در سرتاسر تاریخ، در نهایت، یکسان است؛ این که این مسائل در اصل قابل حل هستند؛ و این که این راه‌حل‌ها کلی هماهنگ را به وجود می‌آورند. بشر منافع جاودانی دارد که روش درست می‌تواند ویژگی‌شان را تعیین کند. این منافع ممکن است با هدف‌هایی که بشر در عمل به دنبال آن‌هاست، یا فکر می‌کند که به دنبال آن‌هاست، تفاوت داشته باشد، و امکان دارد این وضع ناشی از عدم بصیرت یا کوردلی یا تنبلی باشد، یا ناشی از دسیسه‌چینی‌های غیراخلاقی شیادان نفس‌پرست - شاهان، کشیشان، ماجراجویان و انواع قدرت‌طلبان - که ابلهان را و در نهایت خودشان را فریب می‌دهند. چنین توهماتی ممکن است ناشی از نفوذ مخرب برنامه‌ریزی‌های اجتماعی - سلسله‌مراتب سنتی، تقسیم کار، نظام سرمایه‌داری - باشند، یا ناشی از عواملی غیرشخصی، عواملی طبیعی یا پیامدهای ناخواسته سرشت بشر که می‌شود در برابرشان مقاومت کرد یا آن‌ها را از میان برداشت. پس از آن که امکان مشخص کردن منافع واقعی بشر

1. Phalanstère

۲. [William] Godwin: نویسنده آرمانشهرگرایی انگلیسی (۱۷۵۶-۱۸۳۶). - م.

۳. [Etienne] Cabet: نویسنده آرمانشهرگرایی فرانسوی (۱۷۸۸-۱۸۵۶). - م.

۴. [William] Morris: سوسیالیست و نویسنده آرمانشهرگرایی انگلیسی (۱۸۳۴-۱۸۹۶). - م.

۵. [Edward] Bellamy: نویسنده آرمانشهرگرایی آمریکایی (۱۸۵۰-۱۸۹۸). - م.

6. [Theodor] Hertzka

فراهم آمد، می‌توانیم به یاری ترتیبات اجتماعی مبتنی بر رهنمودهای اخلاقی صحیح خواسته‌هایی را که آن منافع در خود جای داده‌اند برآورده کنیم، و این کار با استفاده بجا از پیشرفت فنی یا، در مواردی، رد آن برای بازگشت به سادگی بی‌آلایش روزگاران گذشته بشر، آن بهشتی که افراد بشر وانهاده‌اند، یا رسیدن به عصری طلایی که هنوز در راه است، امکان‌پذیر است. یقین به این که راه‌حلی فراگیر وجود دارد الهام‌بخش اندیشمندان از عصر بیکن تا عصر حاضر بوده است: یقین به این که به موقع خود، خواه بنا بر اراده پروردگار خواه به دلیل تلاش بشر، دوران سلطه نابخردی، بی‌عدالتی و بدبختی پایان می‌یابد؛ بشر آزاد می‌شود، و دیگر بازیچه نیروهای فراتر از قدرت کنترل خودش - طبیعت وحشی، یا پیامدهای نادانی، حماقت یا شرارت خویش - نخواهد بود؛ و این دوران شکوفایی امور بشری پس از آن پدید می‌آید که انسان بر موانع طبیعی و انسانی چیره شود، و سرانجام افراد بشر دست کم از جنگیدن با یکدیگر دست بکشند، قدرت‌هاشان را به هم پیوند بزنند و (همان‌طور که اندیشمندان ماتریالیست بزرگ از اپیکوروس گرفته تا مارکس می‌خواسته‌اند) با هم همکاری کنند تا بتوانند طبیعت را با نیازهاشان یا (همان‌گونه که رواقیون و هواداران مدرن محیط زیست اصرار داشته‌اند) نیازهاشان را با طبیعت سازگار کنند. این از وجوه اشتراک بسیاری از انواع خوش‌بینی انقلابی و اصلاح‌طلبانه، از زمان بیکن تا کوندورسه، از زمان مانیفست کمونیست تا عصر فن‌سالاران، کمونیست‌ها، آنارشیست‌ها و کسانی است که به دنبال جوامعی از نوعی دیگرند.

این اسطوره بزرگ - به معنای مورد نظر سورل از این واژه - بود که در اواخر سده هجدهم مورد نقد جنبشی قرار گرفت که ابتدا در آلمان به نام «غوغا و تلاش»^۱ شهرت یافت، و بعدها در قالب‌هایی گوناگون چون رمانتیسم،

۱. Sturm und Drang: «نهضتی ادبی در آلمان که از حدود ۱۷۷۰ تا ۱۷۸۴ رونق داشت... این نهضت از جنبه منفی، اعتراض و طغیانی بر ضد مذهب اصالت تعقل رایج روز، و از این جهت

ملی‌گرایی، اکسپرسیونیسم، عاطفه‌باوری، اراده‌باوری^۱ و شکل‌های بسیار گوناگون خردگریزی جناح‌های راست و چپ، که امروز برای همه آشناست، بروز کرد. پیامبران سدهٔ نوزدهم چیزهای زیادی را پیش‌بینی کردند - سلطهٔ کارتل‌های بین‌المللی، سلطهٔ رژیم‌های اشتراکی سوسیالیستی یا سرمایه‌داری، سلطهٔ مجموعه‌های نظامی - صنعتی، سلطهٔ نخبگان علمی، پس از بروز بحران‌ها، جنگ‌ها، مصیبت‌ها (krisen, kriege, katastrophen)، و کشتارهای جمعی - ولی آنچه، تا جایی که من می‌دانم، هیچ کدام پیش‌بینی نکردند این بود که ثلث آخر قرن بیستم تحت سلطهٔ ملی‌گرایی رو به رشد در تمام دنیا قرار گیرد، و باعث به قدرت رسیدن ارادهٔ فردی یا طبقاتی و طرد خرد و نظم به این عنوان که زندانی برای روح بشر است بشود. این وضع چگونه آغاز شد؟

۳

معمولاً می‌گویند که در سدهٔ هجدهم احساساتی بودن، درون‌نگری و تحسین احساسات جای دیدگاه‌های عقلانی و احترام به نظام‌های فکری دارای پیوستگی منطقی را گرفت، و همان‌گونه که در نوعی رمان بورژوازی انگلیسی به نام کم‌دی تأثر آور^۲ مطرح شده است، عادت روسو و پیروانش به مکاشفهٔ نفس و دلسوزی به حال خود از این دست بود، و همین طور حملهٔ بی‌امان وی

پیشرو رمانتیسم بود؛ و از جنبهٔ مثبت، اصالت فرد و ابتکار را تأکید، و ایمان پیروانش را به این که هنر واقعی زادهٔ طبع آزاد و بی‌قید و بند است بیان می‌کرد. از لحاظ فلسفی، این نهضت جنبهٔ همه‌خدایی داشت. افکار ژان-ژاک روسو محرک این نهضت بود، ولی منابع مستقیم آن هردر، لسینگ و دیگران بودند. با طلوع این نهضت نویسندگان آلمانی رهبران فرهنگی اروپا گردیدند. شخصیت برجستهٔ نهضت گوته، و آخرین شخصیت عمدهٔ آن شیلر بود. (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

به روشنفکران باهوش ولی بی اخلاق پاریس، که به بی دینی و فایده باوری حسابگرانه شهرت داشتند، و به نیاز به عشق و ابراز آزادانه و صادقانه آنچه در دل بشر بود اعتنا نمی کردند؛ و این که این وضع مکتب کلاسیک قلابی و تصنعی آن عصر را از اعتبار می انداخت و راه را برای احساسات گرایی لجام گسیخته می گشود. در این گفته نشانی از حقیقت وجود دارد، ولی از سویی، روسو، مانند همان کسانی که آن ها را سرزنش می کرد، طبیعت و خرد را یکی می دانست، و «شور و هیجان» به کلی نابخردانه را محکوم می کرد؛ و از سوی دیگر، معتقد بود که احساسات همواره در روابط افراد بشر و در هنر وجود داشته است. کتاب مقدس، و آثار هومر، تراژدی نویسان یونانی، کاتولوس،^۱ ویرژیل، دانت و تراژدی نویسان کلاسیک فرانسوی سرشار از احساسات عمیق است. احساس بشر و سرشت بشر به خودی خود، در سنت اصلی هنر اروپایی مورد بی توجهی قرار نگرفت و سرکوب نشد، ولی این وضع مانع توجه مستمر به شکل و ساختار هم نشد، و همین طور مانع نوعی تأکید بر قواعدی که به دنبال توجیهی عقلانی برایشان می گشتند. در هنر هم، مانند فلسفه و سیاست، به مدت چند قرن توسلی آگاهانه به معیارهای عینی وجود داشت، که افراطی ترین صورت آن آموزه الگوهای نمونه ابدی و الگوهای تغییرناپذیر افلاطونی یا مسیحی بود که بر اساس آن ها در باره زندگی و اندیشه، و همین طور نظریه و عمل داوری می شد. آموزه زیباشناختی تقلید، که دنیاها را روزگار باستان، قرون وسطی و عصر رنسانس را به سبک درخشان^۲ سده هجدهم پیوند می زد، متضمن این پیشفرض بود که اصولی جهانی و الگوهایی ابدی برای به هم آمیختن و «تقلید کردن» وجود دارد. قیامی که (دست کم به گونه ای گذرا) این وضع را از میان برد نه تنها صورت گرایی یا فرمالیسم رو به زوال و فضل فروشی خشک و بی روح

۱. [Gaius Valerius] Catullus: شاعر رومی (۸۷؟-۵۵ ق.م). - م.

نوکلایسیسم را هدف قرار داد - بلکه از آن هم فراتر رفت، زیرا واقعیت حقایق جهان‌شمول را انکار کرد، واقعیت صورت‌های جاودانه‌ای را که معرفت و خلاقیت، دانش و هنر و زندگی، باید بیاموزند که آن‌ها را در خود تجسم بخشند اگر که بناست دعاوی خود را مبنی بر این که نمودارِ والاترین پروازهای خرد و تخیل انسانی هستند توجیه کنند. ظهور علم و روش‌های تجربی - یعنی آنچه وایتهد^۱ زمانی «قیام ماده» نام نهاد - تنها یک دسته از صورت‌ها را جانشین دسته‌ای دیگر کرد؛ ایمان به اصول موضوعه و قوانین پیشینی را که علوم الهی یا مابعدالطبیعهٔ ارسطویی به دست می‌دادند متزلزل کرد، و قوانین و قواعدی را جانشینشان ساخت که اعتبارشان را مدیون روش‌های تجربی بودند، و به ویژه مدیون قابلیت به شدت رو به افزایش تحقق برنامهٔ بیکن - که هدف از آن پیش‌بینی و کنترل طبیعت بود و همچنین بشر که موجودی طبیعی به شمار می‌آمد.

«قیام ماده» قیامی علیه قوانین و مقررات به خودی خود و همین‌طور علیه آرمان‌های کهن - یعنی سلطهٔ خرد، نیکبختی و معرفت - نبود؛ بلکه برعکس، در هیچ دوره‌ای به اندازهٔ عصر روشنگری سلطهٔ علم ریاضی و قیاس‌های مبتنی بر آن که در حوزه‌های دیگر اندیشهٔ بشر به کار گرفته می‌شد و ایمان به رستگاری از راه دانش شدید نبود. ولی در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم با سرزنشی شدید نسبت به قواعد و صورت‌ها از آن حیث که قاعده و صورت هستند روبرو می‌شویم - درخواست‌هایی پرشور برای آزادی بیان گروه‌ها، جنبش‌ها، افراد، بی‌توجه به این که این آزادی‌ها به کجا ممکن است بینجامند. دانشجویان آرمان‌گرای دانشگاه‌های آلمانی، تحت تأثیر موج‌های رمانتیک آن عصر، به هیچ روی به هدف‌هایی همچون نیکبختی، امنیت یا دانش علمی، ثبات سیاسی یا اقتصادی، و صلح و آرامش اجتماعی توجهی

۱. Alfred North Whitehead: فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی (۱۸۶۱-۱۹۴۷). - م.

نداشتند، و در واقع به چنین مسائلی از سر تحقیر نظر می‌کردند. از نظر مریدان فلسفه جدید، رنج بردن از لذت بردن با ارزش‌تر بود، شکست بر موفقیت دنیوی، که چیزی مبتذل و گذرا به شمار می‌رفت، ترجیح داشت و بی‌تردید این‌گونه موفقیت را تنها می‌شد به بهای خیانت به صداقت، به استقلال، به نور درونی و به بینش آرمانی درون خود به دست آورد. به گمان آنان، اقلیت‌ها، مخصوصاً آن‌هایی که به خاطر اعتقادشان در عذاب بودند، حقیقت را در دل داشتند، نه اکثریت بی‌شعور، و شهادت، فارغ از این که در راه چه هدفی باشد، امری مقدس به شمار می‌آمد، و صمیمیت و اصالت و شدت احساسات و از همه مهم‌تر نافرمانی — که مستلزم ستیزه‌ای دائم با آداب و رسوم بود، و با نیروهای سرکوبگر کلیسا و دولت و جامعه بی‌فرهنگ، و همین‌طور با منفی‌بافی و روحیه سوداگری و بی‌تفاوتی — از جمله ارزش‌های مقدس به شمار می‌رفتند، گرچه، و شاید به این دلیل که این ارزش‌ها در دنیای فاسد اربابان و بردگان محکوم به شکست بودند؛ جنگیدن و در صورت لزوم جان باختن، کاری دلیرانه و درست و شرافتمندانه به شمار می‌رفت، در حالی که سازش کردن و زنده ماندن نشان بزدلی و خیانت بود. این افراد هوادار احساسات در مقابل خرد نبودند، بلکه طرفدار قابلیت روحی دیگری در بشر بودند که سرچشمه هرگونه زندگی و عمل، قهرمانی و فداکاری، و نجابت و آرمان‌گرایی فردی و جمعی به شمار می‌رفت، یعنی اراده بشری غرورآفرین، تزلزل‌ناپذیر و بی‌قید و بند. اگر اعمال این‌گونه اراده باعث رنج می‌شد یا به ستیزه می‌انجامید، با زندگی آرام و هماهنگ یا دستیابی به کمال هنری عاری از قیل و قال ناشی از ستیزه برای کمال زندگی، در تضاد بود؛ اگر قیام پرومته علیه خدایان اولمپی او را محکوم به عذابی ابدی کرد، پس بدا به حال اولمپ و اولمپیان، مرگ بر آن نگرش نسبت به کمال که فقط به بهای زنجیر نهادن بر اراده مستقل و آزاد، و بر قدرت تخیل بی‌حد و حصر و بر سمند تیزپای الهامات که به هر جا بخواهد می‌رود، به

دست می‌آید. استقلال، نافرمانی افراد، گروه‌ها و ملت‌ها، پی‌جویی هدف‌ها نه به این دلیل که جهانی هستند بلکه به این دلیل که از آن‌ها یا ملت‌ها یا فرهنگ‌ها هستند، دیدگاهی بود متعلق به یک اقلیت، حتی در میان رماتیک‌های آلمانی، که اقلیتی کم‌شمارتر در باقی اروپا آن‌ها را بازگو می‌کردند: با وجود این، آن‌ها مهر خود را بر عصر خود و همین‌طور بر عصر ما زدند. هیچ‌یک از هنرمندان بزرگ و هیچ‌یک از رهبران ملی در سدهٔ نوزدهم به کلی از نفوذ آنان بی‌بهره نماندند. بهتر است به برخی از ریشه‌های این شیوهٔ تفکر در سال‌های پیش از انقلاب فرانسه بازگردم.

۴

هیچ اندیشمندی به اندازهٔ ایمانوئل کانت با تعصب بی‌قاعده، طغیان احساسات، و هیجان و شوق مبهم و بی‌هدف (schwärmerei) مخالف نبود. کانت، که خودش از پیشگامان روش علمی بود، تصمیم گرفت توضیح و توجیهی عقلانی در مورد استفاده از روش‌های علوم طبیعی به دست دهد، که وی به درستی آن‌ها را مهم‌ترین دستاورد عصر خویش تلقی می‌کرد. با وجود این، کانت در فلسفهٔ اخلاق خویش به نوعی در جعبهٔ پاندورا را گشود، و این کار باعث خروج گرایش‌هایی شد که خود کانت از جمله نخستین کسانی بود که، با صداقت و صمیمیت کامل، آن‌ها را رد و محکوم کرد. همان‌گونه که هر بچه مدرسهٔ آلمانی در آن دوران می‌دانست، کانت معتقد بود که ارزش اخلاقی هر عملی به این بستگی دارد که عاملش آن را آزادانه انتخاب کند؛ و این که اگر کسی زیر فشار عواملی که در اختیارش نیست به کاری اقدام کند، خواه این عوامل بیرونی باشند، مانند عوامل قهری و طبیعی، خواه درونی باشند مانند غریزه‌ها یا تمایلات یا هوس‌ها، در این صورت هرگونه پیامد خوب یا بد، سودمند یا زیانبار آن عمل برای انسان، هیچ‌گونه ارزش اخلاقی

ندارد، زیرا گزینش آن عمل آزادانه نبوده و صرفاً نتیجه علت‌هایی غیراختیاری بوده است، رخدادی طبیعی که به همان اندازه می‌توانیم در باره آن از نظر ارزشی داوری کنیم که در باره رفتار حیوان یا گیاه. اگر موجبتی که بر طبیعت حاکم است - و در واقع پایه تمام علوم طبیعی است - عامل تعیین‌کننده اعمال فرد باشد، در این صورت فرد به راستی عامل نیست، زیرا اقدام به کاری کردن به معنای توانایی گزینش آزادانه بین شق‌های مختلف است؛ و در آن مورد آزادی اراده توهمی بیش نیست. کانت تردیدی ندارد که آزادی اراده توهم نیست و حقیقت دارد. بنابراین، تأکید شدید وی بر خودمختاری بشر - بر اساس قابلیت التزام آزادانه به هدف‌هایی که با توجه به عقل برگزیده است - از همین جا ناشی می‌شود. کانت می‌گوید برای نفس باید جایگاهی «برتر از ضرورت طبیعی» قائل شویم، زیرا اگر افراد بشر به موجب همان قوانینی زندگی کنند که بر دنیای مادی حاکم است «اختیار را نمی‌توانیم حفظ کنیم» و اگر اختیار وجود نداشته باشد، اخلاق هم در بین نخواهد بود.

کانت بارها و بارها تأکید می‌کند که وجه تمایز بشر خودمختاری اخلاقی وی در مقابل دگرسالاری فیزیکی یا جسمانی اوست - زیرا جسم انسان تحت سلطه قوانینی طبیعی است که از درون نفس او صادر نمی‌شوند. تردیدی نیست که این آموزه بسیار وامدار روسو است، زیرا از نظر وی، هرگونه شأن و اعتبار و غرور بر استقلال متکی است. بازیچه شدن به معنای برده شدن است. دنیایی که در آن کارهای هر فرد وابسته به لطف دیگری است دنیای خواجهگان و بردگان است، دنیایی است که قلدرها و افاده‌فروشان و اربابان در یک سو قرار دارند و چاپلوسی، نوکر صفتی، دورویی و نفرت در سوی دیگر. ولی در حالی که روسو فرض می‌کند که تنها وابستگی به فردی دیگر مایه خفت و خواری است، زیرا هیچ شخصی از قوانین طبیعی بیزار نیست بلکه تنها از سوءنیت بیزاری می‌جوید، آلمانی‌ها از این هم پا فراتر گذاشتند. از نظر

کانت، وابستگی کامل به طبیعت غیرانسانی - دگرسالاری - با حق انتخاب، اختیار و آزادی و اخلاق در تضاد است. این نگرشی نو نسبت به طبیعت، یا دست کم نشانهٔ نوعی احیای خصومت کهن مسیحی نسبت به آن بود. اندیشمندان عصر روشنگری و نیاکانشان در دورهٔ رنسانس (جز چند تن عارف اهل اباحهٔ منزوی) گرایش به این داشتند که طبیعت را نوعی نغمهٔ موزون الهی تلقی کنند یا نوعی وحدت ارگانیک یا هنری بزرگ، یا ساز و کاری بی‌نظیر که آفریدهٔ صانع الهی است، یا در غیر این صورت چیزی ازلی که آفریننده‌ای نداشته است، ولی همواره الگویی بوده که افراد بشر به بهای از دست دادن خویش از آن فاصله گرفته‌اند. نیاز اصلی بشر این است که دنیای بیرون را درک کند و همین‌طور خودش را و جایگاهی را که در این طرح امور دارد بفهمد: اگر بشر این را بفهمد، به دنبال آن هدف‌هایی نخواهد رفت که با نیازهای طبیعی‌اش در تضادند، هدف‌هایی که ممکن است تنها به دلیل برخی برداشت‌های نادرست در بارهٔ این که خودش کیست و رابطه‌اش با افراد دیگر و دنیای بیرون چگونه است پیگیرشان باشد. این گفته در مورد خردگرایان، تجربه‌گرایان، طبیعت‌گرایان مسیحی و غیرمسیحی و مشرکان و ملحدان، هم در دورهٔ رنسانس و هم در دورهٔ پس از آن، صدق می‌کند - یعنی در مورد کسانی چون پیکو^۱ و مارسیلیو فیچینو^۲، در مورد لاک و اسپینوزا و همین‌طور در مورد لایب‌نیتس و گاسندی^۳؛ از نظر آنان، خدا خدای طبیعت است، طبیعت، چنان که آوگوستین قدیس و کالون گمان داشتند، با روح، منبع وسوسه و ابتذال، در ستیز نیست. روشن‌ترین بیان این دیدگاه را در نوشته‌های فیلسوفان فرانسوی سدهٔ هجدهم، الوسیوس و اولباک، یا دالامبر و کوندورسه، و دستداران طبیعت و علوم می‌بینیم که از نظر آنان بشر تابع

۱. Pico [della Mirandola]: فیلسوف انسان‌گرای ایتالیایی (۱۴۶۳-۱۴۹۴). - م.

۲. Marsilio Ficino: فیلسوف و عالم الهی ایتالیایی (۱۴۳۳-۱۴۹۹). - م.

۳. [Pierre] Gassendi: کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی (۱۵۹۲-۱۶۵۵). - م.

همان قوانین علی است که در مورد حیوانات و گیاهان و دنیای بی جان صادق است، یعنی قوانین فیزیکی و زیستی، و از طرفی بشر تابع قوانین روانی و اقتصادی هم هست، قوانینی که بر اساس مشاهده و تجربه و سنجش و تحقیق اثبات شده‌اند. از نظر آن‌ها، مفاهیمی چون روح فناپذیر، خدای شخص‌وار،^۱ و آزادی اراده از جمله تخیلات و توهمات ماورای طبیعی هستند. ولی از نظر کانت چنین نیست.

شورش آلمان علیه فرانسه و ماده‌گرایی فرانسوی، علاوه بر ریشه‌های فکری، ریشه‌های اجتماعی هم دارد. آلمان در نخستین نیمه سده هجدهم، و به مدت بیش از یک سده پیش از آن، حتی پیش از ویرانگری‌های جنگ‌های سی ساله، نقش ناچیزی در رنسانس بزرگ غرب داشت - دستاورد فرهنگی آن کشور پس از اصلاح دین قابل مقایسه با دستاوردهای ایتالیایی‌ها در سده‌های پانزدهم و شانزدهم یا دستاوردهای اسپانیا و انگلستان در عصر شکسپیر و سروانتس، یا دستاوردهای بلژیک و هلند و لوکزامبورگ در سده هفدهم نیست، و از همه کم‌تر با دستاوردهای فرانسه، فرانسه شاعران، سربازان، دولتمردان و اندیشمندان، قابل مقایسه است که در سده هفدهم هم از نظر فرهنگی بر اروپا مسلط بود هم از نظر سیاسی، و تنها رقبایش انگلستان و هلند بودند. دربارهای محلی آلمان و شهرهای آن کشور و همین‌طور وین، که مقر امپراتوران اتریش بود، چه رهاوردی داشتند؟

این حس عقب‌ماندگی نسبی، و موضوع تفقد یا سرزنش فرانسه دارای احساس برتری ملی یا فرهنگی بودن، نوعی احساس حقارت جمعی را [برای آلمانی‌ها] به بار آورد که بعدها به خشم و خصومتی بدل شد که از غروری جریحه‌دار سرچشمه می‌گرفت. در ابتدا واکنش آلمان تقلید از الگوهای فرانسوی بود و بعد مخالفت با آن‌ها. بگذاریم فرانسویان مغرور و

1. personal god

خدانشناس دنیای گذرای خود و دستاوردهای مادیشان را گسترش دهند و پی جوی شکوه، تجمل، فضل فروشی و پرگویی‌های بذله‌گویانه و سطحی محفل‌های پاریس و درباریان چاپلوس ورسای باشند. فلسفهٔ خدانشناسان، چاپلوسان و کشیشان دنیاپرستی که نمی‌توانند مفهوم طبیعت واقعی، هدف‌های راستین افراد بشر، زندگی درویشان و دلمشغولی‌های عمیق انسان - ارتباطش با روح درون خودش، برادرانش و از همه بالاتر با خداوند - و مسائل مهم و مشقت‌بار مربوط به هستی و وظیفهٔ بشر را درک کنند، چه ارزی دارد؟ پارسایان آلمانی دارای گرایش‌های معنوی، زبان فرانسه و لاتین را کنار گذاشتند و به زبان بومی خود رو آوردند، بالحنی سرزنش‌آمیز و حاکی از انزجار در بارهٔ کلی‌گویی‌های چشمگیر تمدن فرانسه، و هجویه‌های کفرآمیز ولتر و مقلدانش سخن می‌گفتند. تازه کار تقلیدکنندگان کم‌مایهٔ فرهنگ فرانسوی، که تقلیدی ناشیانه از آداب و رسوم و سلیقهٔ فرانسوی در امیرنشین‌های کوچک آلمانی بود، از این هم ناپسندتر می‌نمود. ادیبان آلمانی علیه جو سرکوب و خفقان جامعهٔ آلمانی، و همین‌طور علیه امیران مستبد و اغلب نادان و ستمگر این کشور و مأموران‌شان که در سیصد دربار و دستگاه حکومتی وقت، افراد دون‌پایه، به ویژه درستکارترین و بااستعدادترین‌هاشان را تحقیر می‌کردند، به شدت قد برافراشتند.

این موج خشم و عصبانیت هستهٔ جنبشی را شکل داد که بر اساس نام نمایشنامه‌ای که یکی از اعضای آن جنبش نگاشته بود، غوغا و تلاش نام گرفت. نمایشنامه‌هایی که این گروه نوشتند سرشار از فریادهای نومیدی، برآشفتنگی شدید، انفجار عظیم خشم و نفرت، شور و هیجانی گسترده و ویرانگر و جنایت‌هایی تصورناپذیر است که صحنه‌های خشونت‌آمیز نمایشنامه‌های عصر الیزابت در برابرشان ناچیز جلوه می‌کنند؛ این آثار خشم و غضب، فردیت، قدرت، نبوغ، بیان مکنونات قلبی به هر بهایی و علیه هر مخالفی را می‌ستایند و معمولاً با خونریزی و جنایت پایان می‌یابند، و این تنها

شکل اعتراض آن‌ها علیه نوعی نظم اجتماعی عجیب و غریب و نفرت‌انگیز بود. پس تمام این قهرمانان خشن - Kraftmenschen, Kraftschreiber, Kraftknaben, Kraftkerls - که با حالتی جنون‌آمیز در نوشته‌های کلینگر،^۲ شوبارت،^۳ لایزوتس،^۴ لنز^۵ و حتی کارل فیلیپ موریتس^۶ مهربان گام برمی‌دارند، از این قبیل هستند؛ تا این که زندگی به تقلید از هنر بدل شد و کریستوفر کاوفمان، ماجراجوی سوئیسی، و یکی از کسانی که خودش را از پیروان مسیح و روسو قلمداد می‌کرد، هردر، گوته، هامان، ویلانت،^۷ و لاوتر^۸ را بسیار تحت تأثیر قرار داد؛ با گروهی از پیروانی که ظاهری ژولیده داشتند، سراسر سرزمین آلمان را در نوردید و فرهنگ مبتنی بر ادب و نزاکت را به باد انتقاد گرفت و به ستایش آزادی متکی بر هرج و مرج پرداخت. جمعیت غرقه در شادی جسمی و روحی از آنان استقبال می‌کردند.

کانت از این گونه تخیلات ابلهانه نفرت داشت، و از آن بیش‌تر از رفتار احساساتی نمایشی و وحشیانه. اگرچه کانت هم از روان‌شناسی ماشینی اصحاب دایرةالمعارف فرانسه انتقاد می‌کرد و آن را مخرب اخلاق می‌دانست، تصور وی از اراده، تصور خرد فعال است. او خودش از ذهنیت‌گرایی، و در واقع، خردستیزی، فاصله می‌گیرد، و بر این نکته پا می‌فشارد که اراده فقط در صورتی حقیقتاً آزاد است که دستورهای خرد را به کار گیرد، دستورهایی که قواعدی کلی به وجود می‌آورند که برای هر فرد صاحب عقل الزام‌آور است. زمانی که خرد مفهومی مبهم پیدا کند (البته کانت

۱. جزء اول این اسامی (Kraft) به معنای «نبرد» است.

۲. Friedrich Maximilian von Klinger: نویسنده آلمانی (۱۷۵۲ - ۱۸۳۱). - م.

۳. Christian Friedrich Daniel Schubart: شاعر آلمانی (۱۷۳۹ - ۱۷۹۱). - م.

۴. Johann Anton Leisewitz: نویسنده آلمانی (۱۷۵۲ - ۱۸۰۶). - م.

۵. Jacob Michael Reinhold Lenz: شاعر آلمانی روس‌تبار (۱۷۵۱ - ۱۷۹۲). - م.

۶. Carl Philipp Moritz: نویسنده آلمانی (۱۷۵۷ - ۱۷۹۳). - م.

۷. Christoph Martin Wieland: شاعر و نویسنده آلمانی (۱۷۳۳ - ۱۸۱۳). - م.

۸. Johann Kaspar Lavater: نویسنده و ادیب سوئیسی (۱۷۴۱ - ۱۸۰۱). - م.

هرگز موفق نشد به شکلی متقاعدکننده تعیین کند که این گفته در عمل به چه معناست)، و تنها ارادهٔ مستقل ویژگی منحصر به فرد بشر، که با آن از طبیعت متمایز می‌شود، بماند، جو طوفانی و متلاطم به این آموزهٔ جدید هم سرایت می‌کند. در نوشته‌های شیلر شاعر و نمایشنامه‌نویس، که از مریدان کانت بود، مفهوم آزادی از مرزهای خرد فراتر می‌رود. آزادی مفهوم اصلی در آثار اولیهٔ شیلر است. او از «خود قانون‌گذار یا خدای درون ما»، از «آزادی شیطانی والا»، از «شیطان بی‌غل و غش درون بشر» سخن می‌گوید. بشر بیش از همه زمانی متعالی است که در برابر فشار طبیعت مقاومت کند، زمانی که «در شرایط فشار روحی در برابر قوانین طبیعی از خود استقلال اخلاقی نشان دهد». اراده است که او را در جایگاهی برتر از طبیعت قرار می‌دهد نه عقل – بی‌تردید حس کردن، که وجه مشترک بشر و حیوانات است، مایهٔ برتری وی نیست – و نیازی نیست که برای ناهماهنگی‌ای که ممکن است بین طبیعت و قهرمان تراژیک پیش آید احساس تأسف کنیم، زیرا این وضع حس استقلال فرد را بیدار می‌کند. این شیوهٔ خوبی برای فاصله گرفتن از توسل روسو به طبیعت و ارزش‌های ابدی است، همین‌طور از برک، الوسیوس یا هیوم، هرچند آن‌ها دیدگاه‌هایی بسیار متفاوت داشتند. شیلر در نخستین نمایشنامه‌هایش مقاومت فرد در برابر فشار بیرونی، اجتماعی یا طبیعی را می‌ستود. شاید هیچ چیز جالب‌تر از تضاد بین ارزش‌های لسینگ، قهرمان و رهبر نهضت روشنگری آلمان، در دههٔ ۱۷۶۰، با ارزش‌های شیلر در اوایل دههٔ ۸۰ آن سده نباشد. لسینگ، در نمایشنامهٔ مینا فون بارنهلیم،^۱ که در سال ۱۷۶۸ نوشته شده، افسر مغروری اهل پروس را توصیف می‌کند که بدون ارتکاب جرم اتهامی به وی وارد آمده است، افسری که دفاع از خود را دون شأن خویش می‌داند و فقر و ننگ رسوایی را بر جنگیدن برای احقاق حق

ترجیح می‌دهد؛ او دارای افکاری والا و در عین حال سرسخت و لجباز است؛ غرورش مانع تن دادن به ستیزه با منتقدانش می‌شود، و معشوقه‌اش مینا با مهارت، زیرکی و خوشخوبی تربیتی می‌دهد که از این وضع نجات یابد و باعث اعاده حیثیتش می‌شود. سرگرد تلهایم،^۱ به دلیل حس شرافت بی‌معنایش، در مقام قهرمانی ظاهر می‌شود که گاهی هم حالتی مسخره پیدا می‌کند؛ خرد ملموس مینا افسر پروسی را نجات می‌دهد و شرایطی را که می‌توانست پایانی غمبار داشته باشد به کم‌دی جالبی بدل می‌کند. ولی کارل مور^۲ در نمایشنامهٔ راهزنان^۳ همین تلهایم است که تا اوج تراژدی بزرگی پیش می‌رود: کارل مور، که برادر بی‌لیاقتش به او خیانت کرده، و از ارث پدر محروم مانده است، مصمم است که به خاطر خودش و تمام کسانی که قربانی بی‌عدالتی شده‌اند، از جامعهٔ نفرت‌انگیز و ریاکار انتقام بگیرد. او گروهی متشکل از راهزنان را تشکیل می‌دهد، به قتل و غارت مشغول می‌شود؛ چون برای فرونشاندن آتش خشمش باید آزاد باشد، عشقی را که به معشوقه‌اش دارد سرکوب می‌کند، تا بتواند دنیای نفرت‌آوری را که او را به یک جانی بدل کرده است ویران کند. در پایان نمایشنامه کارل مور خودش را برای مجازات به پلیس تسلیم می‌کند، ولی او جانی شرافتمندی است که از جامعهٔ به تباهی کشیده سر بر آورده است، جامعه‌ای که شخصیت وی را نادیده گرفته، و شیلر روی سنگ قبرش جمله‌ای پراحساس می‌نویسد.

کارل مور با تلهایم، قهرمان لسینگ، هجده سال فاصله دارد: در این دوره بود که قیامی که غوغا و تلاش نام‌گرفت به اوج خود رسید. شیلر در آثار بعدی‌اش، مانند کولریچ و وردزورث^۴ و گوته، با دنیا آشتی کرد، و از نظر سیاسی بیش از شورش، تسلیم و رضا را توصیه می‌کرد. ولی حتی در مرحله‌ای بعد دوباره به مفهوم اراده رو می‌کند که آن را نافرمانی صرف در

1. Tellheim

2. Karl Moor

3. Robbers

۴. [William] Wordsworth: شاعر انگلیسی (۱۷۷۰ - ۱۸۵۰). - م.

برابر طبیعت و عرف می‌داند. به این ترتیب زمانی که به بحث در بارهٔ مده‌آ،^۱ اثر کورنی،^۲ می‌پردازد، به ما می‌گوید زمانی که مده‌آ، که می‌خواهد از یاسون،^۳ که او را رها کرده است، انتقام بگیرد، بچه‌هایی را که از او دارد می‌کشد، او قهرمان واقعی نمایشنامه‌ای تراژیک است، زیرا با قدرت اراده‌ای فوق بشری از نیروی شرایط و اوضاع و احوال و طبیعت سرپیچی می‌کند، احساسات طبیعی را زیر پا می‌گذارد، به خودش اجازه نمی‌دهد که به حیوانی صرف بدل شود که هوا و هوسی مقاومت‌ناپذیر وی را به این سو و آن سو می‌کشاند، بلکه در جنایتش، آزادی شخصیتی را به نمایش می‌گذارد که به فرمان خویش است و بر طبیعت پیروز شده است، هر چند این آزادی هدف‌هایی یکسر شیطانی دارد. از همه مهم‌تر، هر کس باید خودش اثرگذار باشد نه تأثیرپذیر؛ شیلر به ما می‌گوید فایتون^۴ اسب‌های ارابهٔ آپولون را دیوانه‌وار راند تا آن که به هلاکت رسید، ولی او می‌راند و کسی برایش نمی‌راند. صرف‌نظر کردن از آزادی خود به معنای صرف‌نظر کردن از خود است و از دست دادن انسانیت خویش.

روسو نیز همین را می‌گوید، ولی او تا آن حد فرزند عصر روشنگری هست که معتقد باشد حقایق ابدی بر قلب تمام افراد بشر حک شده‌اند، و تنها تمدنی فاسد توانایی خواندن این حقیقت‌ها را از این افراد ربوده است. شیلر هم تصور می‌کرد که زمانی وحدتی بین اندیشه و اراده و احساس وجود داشت – یعنی بشر زمانی کلیتی منسجم بود – بعد دارایی‌ها، فرهنگ و

1. *Médée*

۲. [Pierre] Corneille: نمایشنامه‌نویس فرانسوی (۱۶۰۶ – ۱۶۸۴). م.

3. Jason

۴. Phaethon: در اساطیر یونان پسر هلیوس و کلومنه بود. وی خواستار راندن ارابهٔ آتشین پدر شد و دیوانه‌وار آن را راند. در نتیجه، ابتدا شکافی درخشان در آسمان پدید آمد که همان راه شیری است. بعد ارابه را آن قدر به زمین نزدیک کرد که نزدیک بود زمین بسوزد. پس زئوس با تندی فایتون را به زمین درافکند و فایتون کشته شد. م.

تجملات زخم مهلکی بر او وارد آوردند. این نیز اسطورهٔ بهشتی است که به دلیل پیمان شکنی ناگوار نسبت به طبیعت از آن بیرون رانده شدیم، بهشتی که یونانیان بیش از ما به آن نزدیک بودند. شیلر هم تلاش می‌کند تا اراده، آزادی فطری بشر و علاقه‌اش به این را که ارباب خویش باشد با قوانین طبیعت و تاریخ آشتی دهد؛ سرانجام او به این باور می‌رسد که تنها راه رستگاری بشر در قلمرو هنر نهفته است، و در این قلمرو است که او می‌تواند از قید و بند علیت خلاص شود، یعنی از موقعیتی رهایی یابد که، به گفتهٔ کانت، در آن تنها چون اسب عساری است و عوامل خارجی بر او اثر می‌گذارند. استثمار کاری شیطانی است، زیرا به معنای استفاده از افراد به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهدافی است که خود آن افراد به آن‌ها اعتقاد ندارند و تنها اهداف کسی است که آنان را تحت نفوذ خویش قرار می‌دهد. استثمار رفتار با موجودات آزاد به گونه‌ای است که گویی آنان ابزار و شیء هستند، و این کار به معنای انکار آشکار بشریت آن‌هاست. شیلر بین خواندن سرودهای نیایش برای طبیعت که، در دوران کودکی یونانی مآب وی، با بشر یکی بود، و این حس شوم که طبیعت نیرویی است ویرانگر مردم است؛ «طبیعت، افراد بشر را، از هر گروه و دسته‌ای که باشند، خواه افراد برجسته خواه بی‌اهمیت، خواه شرافتمند خواه پست، به خاک می‌اندازد و زیر پا له می‌کند»؛ طبیعت «از دنیای مورچه‌ها حفاظت می‌کند، ولی لحظه‌ای دچار سبکسری می‌شود و افراد بشر را که باشکوه‌ترین آفریده‌هایش به شمار می‌روند، در دستان قدرتمندش له می‌کند».

عزت نفس (amour propre) آلمانی در هیچ جا به اندازهٔ پروس شرقی، که هنوز نیمه‌فئودال و به شدت سنت‌گرا بود، جریحه‌دار نشد؛ در هیچ جا به اندازهٔ پروس شرقی بیزاری عمیق نسبت به سیاست تجددگرایی فردریک کبیر ابراز نشد که با ورود افسران فرانسوی به اجرا درآمد، افسرانی که رفتارشان نسبت به اتباع عقب‌مانده و ساده‌او با ناشکیبایی و تحقیر همراه

بود. بنابراین، تعجبی ندارد که با استعدادترین و حساس‌ترین فرزندان این منطقه، یعنی هامان، هر در و کانت، در مخالفت با فعالیت‌های مساوات‌طلبانه این کوردلانی که روش‌های بیگانه را بر فرهنگی زاهدانه و معنوی تحمیل می‌کردند و اکئشی شدید از خود نشان دادند. کانت و هر در دست‌کم دستاوردهای علمی غرب را می‌ستودند، ولی هامان این‌ها را هم رد می‌کرد. یک قرن بعد، تولستوی و داستایفسکی، با همین روحیه در باره غرب می‌نوشتند، و این اغلب پاسخ فردی تحقیرشده بود - مصداق پیف پیف گربه و گوشت، البته شاید نوعی متعالی از آن، ولی به هر حال همان حکایت بود - تظاهر به این که آنچه فرد نمی‌تواند به دست آورد ارزش تلاش ندارد. هر در در همین حال و هوای تلخ می‌نویسد: «غرض از بودنم در این جا اندیشیدن نیست، بلکه بودن است، و احساس کردن و زیستن!» فرزنانگان پاریس معرفت و زندگی را به نظام‌های مبتنی بر قواعد ساختگی و غیرطبیعی محدود می‌دانند، و به پی‌جویی خوبی‌های ظاهری که افراد بشر به خاطرشان تن به استبداد می‌دهند و آزادی درون و اصالتشان را می‌فروشند؛ آدم‌ها، یعنی آلمانی‌ها، باید هویت خودشان را حفظ کنند، نه این که به تقلید از بیگانگانی بپردازند که هیچ گونه ارتباطی با سرشت واقعی آن‌ها و خاطرات و شیوه زندگی‌شان ندارند. قدرت آفرینش هر فرد تنها بر خلنگزار زادگاهش به تمامی قابل اعمال است، و تنها به هنگامی که در میان افرادی زندگی می‌کند که از نظر جسمی و روحی به او شباهت دارند، به زبان وی سخن می‌گویند، و با آنان احساس راحتی می‌کند، و حس می‌کند که به آنان تعلق دارد. فقط به این شیوه است که فرهنگ‌های واقعی پدید می‌آیند، فرهنگ‌هایی که هر کدام منحصر به فردند، هر کدام سهم خاص خودشان را در تمدن بشری دارند، و هر کدام در پی ارزش‌های خاص خود و راه خویشند، نه این که در اقیانوسی جهانی غرق شده باشند که همه فرهنگ‌های بومی را از جوهر و رنگ و بوی محلیشان تهی می‌کند، همین طور از روحیه و ذوق و قریحه ملی آن‌ها که

امکان شکوفایشان تنها در سرزمین خودشان وجود دارد و بر مبنای رگ و ریشه‌شان که به گذشته مشترک و دورشان می‌رسد. تمدن باغی است که تنوع گل‌ها و گیاهان لطیفش باعث زیبایی آن می‌شود، و امپراتوری‌های بزرگ و فاتح - روم، وین و لندن - این گل‌ها و گیاهان زیبا را لگدکوب و له می‌کنند.

این آغاز ملی‌گرایی است، و از این بیش‌تر، آغاز توده‌گرایی^۱ است. هر در ارزش تنوع و خودجوشی را تأیید می‌کند و همین‌طور ارزش مسیرهای متفاوت و منحصر به فرد و شخصی را که مردم، به شیوه‌های جداگانه خود، و بر اساس احساسات و شیوه بیانشان، آن‌ها را دنبال می‌کنند. هر در از سنجیدن همه چیز به یاری ملاک‌ها و معیارهای ابدی انتقاد می‌کند - در واقع مرادش ملاک‌ها و معیارهای فرهنگ فرانسوی است که مدعی ابدی، جهانشمول و تغییرناپذیری ارزش‌های خویش است. هیچ فرهنگی تنها گامی به سوی فرهنگی دیگر نیست، فرهنگ یونان آستانه فرهنگ روم نیست، نمایشنامه‌های شکسپیر شکل مقدماتی تراژدی‌های راسین و ولتر نیستند. این حرف پیامدهایی انقلابی دارد. اگر هر فرهنگی دیدگاه‌های خودش را بیان می‌کند و حق این کار را دارد، و اگر هدف‌ها و ارزش‌های جوامع مختلف و روش‌های زندگیشان قابل قیاس نیستند، پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که مجموعه‌ای واحد از اصول، و حقیقتی جهانی، وجود ندارد که برای تمام مردم، همیشه و در همه جا معتبر باشند. ارزش‌های یک تمدن با ارزش‌های تمدنی دیگر متفاوت است و شاید هم متضاد باشد. بسیار ارزشمند است اگر نخبگانی مستبد و خودگمارده و بی‌توجه به تاریخ، با احکامی جزمی، آفرینش آزادانه و پیشرفت خودجوش مردم را که به موازات راه و روش آبا و اجدادشان صورت می‌گیرد، نهی یا سرکوب نکنند؛ اگر اصالت و تنوع را قربانی اقتدار، نظام و تمرکزی نکنیم که بی‌چون و چرا گرایش به یکدستی و

نابود کردن آن چیزهایی دارد که افراد بشر عزیز می‌دارند - زبان، نهادها، عادت‌ها، شیوهٔ زندگی و آنچه باعث شده همین باشند که هستند. پس، پی‌ریزی دنیایی که اساسش اصولی عقلانی است که در تمام جهان پذیرفته شده باشد - یعنی جامعه‌ای آرمانی - پذیرفتنی نیست. پشتیبانی کانت از آزادی اخلاقی و دفاع هر در از منحصر به فرد بودن فرهنگ‌ها، با وجود اصرار کانت بر اصول عقلانی و اعتقاد هر در به این که تفاوت‌های ملی نباید به رویارویی بینجامند، اساس آنچه را من سه رکن اصلی سنت غربی نامیده‌ام به لرزه درآورد و شاید باید بگویم سست کرد.

تضعیف این سنت به نفع چه بود؟ به سود سلطهٔ احساس نبود، بلکه به سود ابراز اراده بود - از نظر کانت، ارادهٔ انجام دادن کاری که بنا بر معیارهای عام و جهان‌شمول درست است، و از نظر هر در، ارادهٔ انجام دادن کاری که اثری عمیق‌تر دارد: یعنی ارادهٔ زیستن بر اساس معیارهای منطقه‌ای و محلی خویش و بسط دادن ارزش‌های خویش، خواندن سرود خویش، زندگی به فرمان قوانین خویش و در خانهٔ خود، نه این که خود را با نحوه‌ای از زندگی وفق دهیم که متعلق به همگان است و، بنابراین، خاص هیچ کس نیست. زمانی هگل متوجه شد که آزادی به معنای این است که در خانهٔ خود باشیم، نه این که تحت تأثیر چیزی قرار بگیریم که از آن ما نیست و افراد یا تمدن‌های بیگانه مانع از آن شوند که ما به خواسته‌ها مان جامهٔ عمل بپوشانیم. فکر بهشتی زمینی، و عصری طلایی برای تمام نوع بشر، و آن گونه زندگی که در آن تمام افراد به حالتی برادروار در کنار هم زندگی کنند، و دیدگاه آرمانی برخی اندیشمندان، از افلاطون گرفته تا اچ. جی. ولز،^۱ با این گفته‌ها همخوانی ندارند. این انکار یگانه‌گرایی [و دفاع از تکثر] به موقع خود از یک سو، به محافظه‌کاری برک و موزر انجامید و از سوی دیگر، به ابراز خویش یا ابراز

۱. H.G. Wells: نویسندهٔ انگلیسی (۱۸۶۶ - ۱۹۴۶). - م.

وجود رمانتیک، ملی‌گرایی، ستایش قهرمانان و رهبران و سرانجام به فاشیسم و خردستیزی خشونت‌آمیز و پیشرفت اقلیت‌ها. ولی هنوز همه این‌ها در پیش بود: در سده هجدهم دفاع از تکثر و مخالفت با عام‌نگری هنوز معنایی فرهنگی، ادبی، ایدئالیستی و انسانی دارد.

۵

فیشته این اندیشه را پیش‌تر می‌برد. او هم از کانت الهام گرفته است و هم، به میزان کم‌تری، از هردر؛ یکی از ستاینندگان انقلاب فرانسه است، ولی سرخورده از حکومت وحشت و سرافکنده از بدیاری‌های آلمان؛ او در دفاع از خرد و همنوایی - واژه‌هایی که اکنون معانی هر چه رقیق‌تر و گنگ‌تری پیدا کرده‌اند - سخن می‌گفت. بدین قرار، فیشته پدر واقعی رمانتیسم است، به ویژه زمانی که تأثیر اراده بر اندیشه آرام و استدلالی را می‌ستاید. تفکر و ژرف‌اندیشی نیست که باعث می‌شود بشر نسبت به آنچه هست - هستی خودش در برابر هستی دیگران یا دنیای بیرونی - آگاهی پیدا کند، زیرا اندیشه هر چه ناب‌تر باشد، بیش‌تر ذهن بشر را به خودش مشغول می‌دارد و، در نتیجه، بشر کم‌تر موضوع اندیشه خویش قرار می‌گیرد. خودآگاهی ناشی از برخورد با موانع است. تأثیر چیزهای بیرونی بر من و تلاش برای مقاومت در برابرشان، باعث می‌شود که بفهمم من همینم که هستم و از هدف‌هایم، سرشتم و ذاتم در برابر آنچه از آن من نیست، آگاه شوم؛ و از آن‌جا که من در این دنیا تنها نیستم، بلکه آن‌گونه که برک به ما آموخته است، به یاری هزاران رشته با افراد دیگر در ارتباطم، همین تأثیر و برخورد باعث می‌شود که بفهمم فرهنگم، ملت، زبانم، ستم و خانه واقعی‌ام کدام بوده و هست. آنچه را لازم دارم از دل طبیعت بیرون می‌کشم، طبیعت را از منظر نیازهایم، حالاتم، مسائل و الهام‌هایم می‌بینم؛ فیشته اعلام می‌کند که «آنچه را طبیعت به من

عرضه می‌دارد به این دلیل نمی‌پذیریم که باید چنین کنیم؛ آن را باور داریم، چون خودم می‌خواهم.»

بدیهی است که دکارت و لاک هر دو در اشتباه بودند — ذهن لوحی مومی نیست که طبیعت هر چه بخواهد بر آن نقش کند، ذهن ابژه نیست بلکه فعالیتی دائم است که به دنیای خودش شکل می‌دهد تا بتواند به خواسته‌های اخلاقی‌اش پاسخ گوید. نیاز به فعالیت است که باعث پدید آمدن آگاهی نسبت به دنیای ملموس می‌شود: «معرفت ما از آن جا سرچشمه می‌گیرد که موظف به اقدام کردن هستیم، نه برعکس.» تغییر در تصور من از این که اوضاع چگونه باید باشد دنیا را تغییر می‌دهد. دنیای شاعر (این کلام فیشته نیست) با دنیای بانکدار تفاوت دارد، دنیای فرد ثروتمند همان دنیای فرد مستمند نیست؛ دنیای فاشیست با دنیای آزادیخواه یکی نیست؛ دنیای کسانی که به زبان آلمانی سخن می‌گویند و فکر می‌کنند با دنیای فرانسویان فرق دارد. فیشته از این هم فراتر می‌رود: ارزش‌ها، اصول، هدف‌های اخلاقی و سیاسی به شکل عینی تعیین نمی‌شوند، و طبیعت یا خدایی متعالی آن‌ها را به بشر تحمیل نمی‌کند؛ «هدفم مرا تعیین نمی‌کند بلکه من هدفم را تعیین می‌کنم.» غذا باعث گرسنگی نمی‌شود، بلکه گرسنگی من است که آن را غذا می‌کند. این اندیشه‌ای نو و انقلابی است.

مفهومی که فیشته از نفس در نظر دارد کاملاً روشن نیست: ممکن نیست مرادش نفس تجربی باشد، که وابسته به ضرورت علی دنیای مادی است، بلکه روحی ابدی و الهی و فارغ از زمان و مکان است که نفس‌های تجربی فقط فیضان‌های گذرابی از آن هستند؛ به نظر می‌رسد که در دوره‌های دیگری فیشته از نفس به عنوان نفسی فراشخصی سخن می‌گوید که من چیزی جز عنصری از آن نیستم — به عنوان گروه: این یا آن فرهنگ، ملت یا کلیسا. این‌ها آغاز انسانگونه‌انگاری سیاسی است، و تبدیل دولت، ملت، پیشرفت و تاریخ به عاملانی فراحسی، که اگر بخواهم خودم و معنا و مفهوم وجودم را بفهمم و

همان چیزی بشوم که در بهترین حالت می‌توانم و باید بشوم، لازم است خواسته‌های محدودم را با اراده نامحدود آن‌ها وفق بدهم. فقط با فعالیت می‌توانم این را بفهمم: «فرد باید کاری بکند»، ما باید «منبعی برای به حرکت درآوردن زندگی باشیم»، نه «بازتاب» آن یا «ضمیمه»‌ای به آن. ذات بشر آزادی است، و هر چند سخن از خرد، هماهنگی و آشتی هدف یک فرد با هدف فرد دیگر در جامعه‌ای که بر اساس خرد سازمان یافته در میان است، آزادی عطیه‌ای متعالی ولی خطرناک است: «نه طبیعت، که خود آزادی عظیم‌ترین و خطرناک‌ترین بی‌نظمی‌های نسل ما را به بار می‌آورد - بشر ظالم‌ترین دشمن بشر است.» آزادی شمشیری دولبه است؛ علت این که افراد وحشی یکدیگر را می‌درند این است که آزادند. جوامع متمدن آزادند، ولی آزاد برای این که در صلح و صفا زندگی کنند. البته این آزادی را هم دارند که با هم بستیزند و جنگ کنند؛ فرهنگ مانعی در راه خشونت نیست، بلکه ابزار آن است. فیشته خواستار صلح است، ولی اگر بنا باشد بین آزادی و خشونت بالقوه آن از یک سو، و صلح و آرامش ناشی از گردن نهادن به نیروهای طبیعی از سوی دیگر، یکی را برگزینند، بی‌تردید آزادی را برمی‌گزینند - و در واقع چنین می‌اندیشد که ذات بشر به گونه‌ای است که نمی‌تواند آزادی را ترجیح ندهد. آفرینش جزئی از ذات بشر است؛ آموزه ارج و قرب کار و تلاش، که فیشته در واقع بانی آن است از این جا برمی‌خیزد - کار و تلاش نشان‌دهنده تأثیر شخصیت خلاق من بر موادی است که به موجب این نیاز به وجود آمده‌اند، ابزاری است برای بیان نفس درونی‌ام. سلطه بر طبیعت و حاصل شدن آزادی برای ملت‌ها و فرهنگ‌ها خود تحقق بخشی اراده است: «اراده والا و زنده! که نامی ندارد و در هیچ اندیشه‌ای نمی‌گنجد!»

اراده مورد نظر فیشته خرد پویاست، خرد فعال است. ولی به نظر می‌رسد که آنچه در کلاس‌های درس دانشگاه ینا^۱ در برلین بر ذهن شنوندگان اثر

گذاشت خرد نبود، بلکه پویایی و ابرازِ خویش بود؛ رسالت مقدس بشر این است که با اراده‌ای استوار خودش و دنیایش را تغییر دهد. این کاری نو و دلیرانه است: هدف‌ها آن‌گونه که از دو هزاره پیش تاکنون گمان می‌رفت، ارزش‌هایی عینی نیستند که بتوانیم به یاری قوه‌ای خاص در درون انسان یا در قلمروی متعال آن‌ها را کشف کنیم. هدف‌ها به هیچ روی کشف نمی‌شوند، بلکه ابداع می‌شوند؛ یافت نمی‌شوند، بلکه آفریده می‌شوند. کمی بعد در سدهٔ نوزدهم نویسنده‌ای روسی می‌پرسید: «پیش از آن که من برقصم، رقص کجاست؟» پردهٔ نقاشی پیش از آن که آن را بکشم کجاست؟ راستی کجاست؟ جاشوا رینولدز^۱ تصور می‌کرد که این‌ها در ملکوت فراحسی صورت‌های ابدی افلاطونی جا دارند و هنرمند الهام‌گرفته باید به آن‌ها پی ببرد و با کار و مشقت به بهترین وجهی که می‌تواند آن‌ها را در قالب وسیلهٔ بیانی – تابلو، سنگ، برنز – بریزد که با آن کار می‌کند. ولی پاسخی که آن نویسندهٔ روس تلویحاً بیان می‌کند این است که اثر هنری پیش از آن که آفریده شود در هیچ جا نبوده است، و آفرینش یعنی آفریدن از هیچ – این نوعی زیباشناسی آفرینش صرف است که فیشته در قلمرو اخلاق به کار می‌گیرد و همین طور در مورد هر عمل و اقدامی. نقش بشر تنها این نیست که عناصری را که از پیش وجود داشته‌اند به هم بیامیزد؛ تخیل با حافظه تفاوت دارد؛ تخیل در عمل به آفرینش می‌انجامد، همان‌گونه که خدا دنیا را آفرید. قواعد عینی‌ای وجود ندارد مگر تنها آنچه ما می‌سازیم.

هنر آینه‌ای نیست که در برابر طبیعت قرارش دهیم. آفرینش هر چیز بنا بر قواعد، مثلاً، هماهنگی یا ژرف‌نمایی، با این هدف صورت می‌گیرد که احساس لذت را در ما برانگیزد. هنر، همان‌گونه که هر در فکر می‌کرد، وسیله‌ای برای برقراری ارتباط است و همین طور برای بیان مکنونات درونی

۱. Joshua Reynolds: نقاش و زیباشناس انگلیسی (۱۷۲۳-۱۷۹۲). - م.

فرد. آنچه اهمیت دارد کیفیت این کار است و اصالت آن. از آنجا که من آفریننده نمی‌توانم پیامدهای تجربی کارم را کنترل کنم، این پیامدها بخشی از من نیستند و قسمتی از دنیای واقعی مرا تشکیل نمی‌دهند. من تنها می‌توانم انگیزه‌ها، هدف‌ها و نگرش خودم در مورد افراد و چیزها را کنترل کنم. اگر فرد دیگری به من آسیبی وارد آورد، شاید دچار درد جسمانی شوم، ولی تا زمانی که برای وی احترامی قائل نباشم احساس رنجش نمی‌کنم، و این در کنترل من است. بشر در دو دنیا زندگی می‌کند، یکی از آن‌ها دنیای مادی است که می‌توانیم به آن بی‌اعتنا باشیم؛ دنیای دیگر، یعنی دنیای روحانی، در کنترل ماست. به این دلیل است که شکست دنیوی اهمیتی ندارد، و منافع مادی - ثروت، امنیت، موفقیت و شهرت - در مقایسه با آنچه اهمیت دارد، مثل احترام به خود به عنوان موجودی آزاد، اصول اخلاقی، و هدف‌های هنری و انسانی ما، چیزهایی پیش پا افتاده‌اند. اگر بخواهیم از این چیزهای با اهمیت به خاطر آن چیزهای پیش پا افتاده دست بکشیم، به معنای این است که از شرافت و استقلال، یعنی زندگی واقعی خودمان، در ازای چیزی بیرون از وجودمان دست بکشیم، در ازای بخشی از چرخه بی‌فرجام تجربی - علی، و این به معنای تحریف آن چیزی است که واقعیت می‌دانیم، به معنای خودفروشی و خیانت به خودمان است - این کار از نظر فیشه و پیروانش بزرگ‌ترین گناه به شمار می‌رود.

از این جا تا دنیای قهرمانان اندوهگین بایرون راه درازی نیست: مانفرد، بپو،^۱ کنراد،^۲ لارا^۳ و قایل مطرودانی شیطانی، مغرور، مصمم و شریر، که جامعه را به مبارزه می‌طلبند و باعث رنج و ویرانی آن می‌شوند. براساس ضابطه‌های حکمفرما بر دنیا، شاید بتوانیم آن‌ها را جنایتکار، دشمنان نوع بشر و روح‌هایی لعنت‌شده به شمار آوریم: ولی آن‌ها آزادند؛ آنان به درگاه

1. Beppo

2. Conrad

3. Lara

ریمون^۱ زانو نزده‌اند؛ آنان به بهای سنگین احساس عذاب و عداوت به اصول مورد نظرشان پای بند مانده‌اند. مکتب بایرون، که تمام اروپا را فراگرفت، مانند کیش ورتر^۲ گوته در نیم قرن پیش، نوعی اعتراض بود علیه خفقانی واقعی یا خیالی در محیطی موزی، پست و ریاکارانه که تسلیم حرص و آز، فساد و حماقت شده است. اصالت همه چیز است. بایرون زمانی در این باره گفته بود: «هدف مهم زندگی شور و احساس است. احساس این که وجود داریم، حتی اگر همراه با درد و رنج باشد.» قهرمانان وی، همان‌گونه که فیشته در مورد خودش با مبالغه می‌گوید، اندیشمندانی تنها هستند: «در درونش نوعی سرزنش اساسی نسبت به همه وجود داشت. او در این دنیایی که نفس می‌کشد غریبه ماند.» انتقاد از هر چیزی که ما را احاطه کرده و سد راهمان است و قانعمان می‌کند که جزئی از دستگاهی بزرگ هستیم که نمی‌توانیم با آن قطع رابطه کنیم، زیرا این اعتقاد که می‌توانیم از زندان بیرون برویم توهمی بیش نیست - این نوای مشترک شورش رمانتیک‌هاست. زمانی که بلیک^۳ می‌گوید که «پرندهٔ سینه سرخ در قفس / تمام کائنات را به خشم می‌آورد» مرادش از قفس همان دستگاه نیوتنی است. لاک و نیوتن از شیاطین هستند؛ هامان یک قرن پیش گفته بود «استدلال» همان «جنایت پنهانی» است؛ «هنر، درخت زندگی است... علم، درخت مرگ.» «درخت دانش درخت زندگی را از ما ربوده است» و بایرون همین را باز می‌گوید. آزادی مستلزم نقض قواعد است، شاید هم گاهی مستلزم ارتکاب جرم. دیدرو پیش‌ترین آوا را سر داده بود (و شاید هم مفهوم مورد نظر میلتنون^۴ از شیطان یا آنچه شکسپیر در نمایشنامهٔ ترویلوس [و کرسیدا]^۵ عنوان کرده، همین بوده است)؛ دیدرو بشر را

۱. Rimmon: خدای سوری. - م.

2. Werther

۳. [William] Blake: شاعر انگلیسی (۱۷۵۷-۱۸۲۷). - م.

۴. [John] Milton: شاعر انگلیسی (۱۶۰۸-۱۶۷۴). - م.

5. *Troilus and Cressida*

عرصهٔ جنگ داخلی مدامی می‌دانست که در آن موجودی درونی، انسان طبیعی، در تلاش است تا از شر انسان ظاهری، که زائیدهٔ تمدن و آداب و رسوم است، خلاص شود. دیدرو بین جنایتکار و نابغه، موجودات منزوی و وحشی، که قواعد را نقض می‌کنند و آداب و رسوم را محترم نمی‌دارند و خطر می‌کنند، شباهت‌هایی می‌دید، برخلاف ادیبانی که ظرافت طبعشان را در همه جا با وقار و به شکلی مطبوع می‌پراکنند، ولی مطیع هستند و بی‌بهره از شوری متبرک. «عمل - عمل، روح جهان است، نه لذت... بدون عمل همهٔ احساسات و عواطف و دانش چیزی نیست مگر مرگ به تأخیر افتاده» و «خداوند به خلأ اندیشید، و دنیایی پدید آمد» و در جایی دیگر: «فضا را خالی کنید. منهدم کنید. چیزی زاده خواهد شد! آه چه احساس خداگونه‌ای!» این‌ها اظهارات لنز هستند، صادق‌ترین ندای جنبش غوغا و تلاش، آن هم نیم قرن قبل از بایرون: آنچه اهمیت دارد شور انگیزهٔ آفرینش است، ژرفای طبیعتی که این انگیزه از آن سرچشمه می‌گیرد، خلوص باورهای فرد، آمادگی زنده ماندن و از جان گذشتن برای اصلی، که بیش از اعتبار خود این باورها یا این اصل اهمیت دارد.

ولتر و کارلایل هر دو در بارهٔ [حضرت] محمد مطالبی نوشته‌اند. آماج انتقاد ولتر، چنان که همه می‌دانند، کلیسای رم است که از نظر وی بزرگ‌ترین مانع در راه عدالت، خوشبختی، آزادی و خرد بود - یعنی همان هدف‌های جهانی که عمیق‌ترین خواسته‌های تمام افراد بشر را در تمام دوره‌ها برمی‌آوردند. برای کارلایل، که یک سده بعد به همین موضوع می‌پردازد، تنها شخصیت [حضرت] محمد اهمیت دارد، این که خمیره‌اش چیست، و اعتنایی به آموزه‌های وی یا پیامدهاشان ندارد: کارلایل او را «تودهٔ آتشین حیات و برآمده از دامان بزرگ طبیعت و برخوردار از خلوصی ناب، اصیل، ژرف و بزرگ» می‌نامد. «احساس! شور و حرارت! خون! انسانیت! زندگی!» این‌ها کلمات هر در است. انتقاد از ولتر و سخنان کم‌مایه و درجه دو در

فرانسه، در دهه‌های پایانی سدهٔ هجدهم در آلمان مطرح شد. نیم سده بعد، نسل جدید رمانتیک‌های اروپای قاره‌ای، که از نظر آن‌ها لذت چیزی مثل احساس «آب ولرم بر روی زبان است»، به حالتی تحقیرآمیز هدف خوشبختی عقلانی، به ویژه به معنای مورد نظر بنتام، را رد کردند؛ تعبیر یاد شده از آن هولدرلین^۱ است ولی موسه^۲ یا لرمانتوف^۳ هم به سادگی ممکن بود آن را ادا کنند. گوته، وردزورث، کولریج و حتی شیلر با نظم موجود کنار آمدند. به موقع خود، شلینگ و تیک و فریدریش شلگل و آرنیم^۴ و بسیاری از تندرهای دیگر هم چنین کردند. ولی این افراد، در سال‌های پیشین زندگیشان، قدرت ارادهٔ معطوف به کسب آزادی و بیان خلاقانهٔ مکنونات خویش را ستوده بودند، که این کار پیامدهایی سرنوشت‌ساز برای تاریخ و چشم‌انداز سال‌های پس از آن داشت. شکلی از این اندیشه‌ها تصویر جدیدی از هنرمند بود که نه تنها به دلیل نبوغش، بلکه در عین حال به خاطر آمادگی قهرمانانه‌اش برای زندگی کردن یا جان دادن در راه دیدگاه مقدسی که در فکرش بود، برتر از دیگران به شمار می‌آید. همین آرمان بود که به مفهوم ملت‌ها، طبقه‌ها یا اقلیت‌ها در ستیزه‌شان برای کسب آزادی به هر قیمتی جان بخشید و این مفهوم را دگرگون کرد. این آرمان در قالب ستایش رهبر شکلی شرارت‌بار به خود گرفت - ستایش آفرینندهٔ نوعی نظم اجتماعی جدید به شکل اثری هنری، که همچون آهنگسازی که صداها را و نقاشی که رنگ‌ها را با هم ترکیب می‌کند، افراد بشر را به هم می‌آمیزد - افرادی که ضعیف‌تر از آن هستند که به نیروی ارادهٔ خویش به جایگاهی برتر برسند. موجودی استثنایی، قهرمان و نابغه‌ای که کارلایل و فیشته او را می‌ستایند، می‌تواند

۱. [Friedrich] Holderlin: شاعر آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۴۳). - م.

۲. [Alfred de] Musset: شاعر و نویسندهٔ فرانسوی (۱۸۱۰-۱۸۵۷). - م.

۳. [Mikhail] Lermontov: شاعر رمانتیک روس (۱۸۱۴-۱۸۴۱). - م.

۴. [Achim von] Arnim: شاعر آلمانی (۱۷۸۱-۱۸۳۱). - م.

دیگران را به سطحی برساند بسیار فراتر از آنی که با تلاش خود می‌توانستند به آن برسند، حتی اگر رسیدن به این سطح تنها به بهای رنج و مشقت یا مرگ جمعیتی انبوه تمام شود.

به مدتی بیش از دو هزاره این دیدگاه بر اروپا مسلط بود که ساختاری تغییرناپذیر از واقعیت وجود دارد، و مردان بزرگ کسانی بوده‌اند که این واقعیت را، خواه در نظریه خواه در عمل، به درستی درک کرده‌اند - دانایانی که به حقیقت دست یافته‌اند، یا افرادی اهل عمل، فرمانروایان یا فاتحانی که می‌دانسته‌اند چگونه به هدف‌هایشان برسند. به یک معنا، ضابطه بزرگی و عظمت عبارت بود از موفقیت مبتنی بر فهم پاسخ درست. ولی در عصری که من از آن سخن می‌گویم قهرمان دیگر همان یابنده پاسخ یا برنده مسابقه نیست، بلکه کسی است که دست به آفرینش می‌زند، حتی اگر آتش درویش او را نابود کند، که چه بسا در این صورت قهرمان‌تر نیز باشد. این تصویری است غیرمذهبی از قدیس یا شهید و زندگی همراه با ایثارگری. زیرا در زندگی چنین روحی هیچ‌گونه اصول یا ارزش‌های عینی وجود ندارد. اراده است که دنیای بشر یا قوم و هنجارهای آن را شکل می‌دهد؛ به دیگر سخن، اندیشه زاینده عمل است، نه بر عکس. فیثته می‌گفت دانستن به معنای تحمیل نوعی نظام است، نه این که آن را از روی بی‌تفاوتی نمودار سازیم و ثبت کنیم؛ و قوانین هم از واقعیات برگرفته نشده‌اند، بلکه از نفس خود ما سرچشمه گرفته‌اند. هر کس واقعیت را به فرمان اراده طبقه‌بندی می‌کند. اگر واقعیات تجربی سرکش و نافرمان از آب درآیند، باید آن‌ها را سر جای خودشان در دور مکانیکی و ملال‌آور علت و معلول بنشانیم، و این ربطی به حیات روح ندارد - یعنی به اصول اخلاقی، دینی، هنری، فلسفی، قلمرو هدف‌ها و نه ابزارها.

از نظر این اندیشمندان، زندگی معمولی، مفهوم رایج واقعیت، و به ویژه ساختارهای تصنعی علوم طبیعی و فنون عملی - اقتصادی، سیاسی و

جامعه‌شناختی - به اندازهٔ عقل سلیم بی‌پایه و از جمله ساخته و پرداخته‌های بی‌بایهٔ فایده‌گرایی است، یعنی همان چیزی که ژرژ سورل بعدها آن را «علم کم‌اهمیت»^۱ نام نهاد، چیزی که فن‌آوران و مردم معمولی برای خاطر راحتی خودشان ابداع کرده‌اند، و ربطی به خود واقعیت ندارد. از نظر فریدریش شلگل و نوالیس، از نظر واکنرودر^۲ و تیک و شامیسو^۳ و از همه مهم‌تر از نظر بی. تی. ای. هوفمان،^۴ نظم و ترتیب‌های آراستهٔ زندگی روزمره تنها به مثابهٔ پرده‌ای هستند که روی صحنه‌های هولناک واقعیت راستین را می‌پوشاند، واقعیتی که هیچ ساختاری ندارد، بلکه گردابی متلاطم است، یا گردبادی بی‌وقفه و ناشی از روحی خلاق که هیچ نظامی نمی‌تواند جلودارش باشد: مفهوم‌های ساکن و بی‌جان نمی‌توانند نشانهٔ زندگی و حرکت باشند و آنچه محدود و ثابت است هم نمی‌تواند نشانهٔ مفاهیم نامحدود و بی‌کران باشد. اثر هنری به پایان رسیده و رسالهٔ نظام‌مند تلاش‌هایی هستند در راه متوقف کردن رودخانهٔ جاری زندگی؛ تنها خرده‌ریزها، اشاره‌ها، و تصورات از هم گسسته می‌توانند حرکت دائمی واقعیت را برسانند. هامان، پیامبر جنبش غوغا و تلاش، گفته بود که انسان اهل عمل، خوابگردی است موفق و در موقعیتی امن، زیرا کور است؛ اگر می‌توانست ببیند، دیوانه می‌شد، زیرا طبیعت «رقصی دیوانه‌وار» است و آن کسانی که زندگی خلاف عرف و نظم دارند - قانون‌شکنان، گدایان، ولگردان، خیالبافان، بیماران و افراد غیرطبیعی - از فیلسوفان فرانسوی، مقامات بلندپایه، دانشمندان، آدم‌های عاقل، ستون‌های دیوانسالاری روشنگرانه، به آن نزدیک‌ترند: «درخت دانش درخت زندگی را از ما ربوده است». نمایشنامه‌ها و رمان‌های اولیهٔ نهضت رمانتیک در آلمان از

1. le petit science

۲. [Wilhelm Heinrich] Wackenroder: نویسنده و منتقد آلمانی (۱۷۷۳-۱۷۹۸). - م.

۳. [Adelbert von] Chamisso: غزلسرای آلمانی (۱۷۸۱-۱۸۳۸). - م.

۴. E.T.A Hoffmann: نویسندهٔ آلمانی (۱۷۷۶-۱۸۲۲) که در داستان‌هایش شخصیت‌هایی فراطبیعی وارد زندگی افراد می‌شوند و جنبه‌هایی غیرعادی از زندگی بشر را باز می‌نمایند. - م.

تلاشی برای رسوا کردن مفهوم ساختار استوار و قابل فهم واقعیت الهام گرفته‌اند که ناظران آرام و متین آن را در زمرهٔ فریب و توهمی توصیف، طبقه‌بندی، تجزیه و تحلیل و پیش‌بینی می‌کنند که چون پرده‌ای از ظواهر است و برای حمایت از آن کسانی طراحی شده است که به اندازهٔ کافی حساس یا دلیر نیستند که با واقعیت آشوب هولناکی روبرو شوند که زیر نظم ساختگی و دروغین حیات بورژوایی نهفته است. «طنز روزگار همهٔ ما را به بازی گرفته است. چیزهای مشهود مربوط به ما مانند فرشی است که رنگ‌ها و نقش‌هایی موج دارد... آن سوی این فرش جایی است پر از جمعیتی که در رؤیا و هذیان به سر می‌برند، هیچ یک از آنان جرئت نمی‌کند که فرش را کنار بزنند و پشت پرده را از نزدیک ببینند.»

تیک، که این قطعه را نوشته است، پایه‌گذار رمان و تئاتر پوچی بود: در نمایشنامهٔ ویلیام لاؤل هر چیزی ضد خودش از آب درمی‌آید: آنچه شخصی است غیرشخصی می‌شود؛ ناگهان متوجه می‌شویم که موجود زنده مرده است؛ اندام‌های زنده ماشین‌وارند؛ واقعی تصنعی است؛ آدم‌ها به دنبال آزادی هستند ولی به دام تلخ‌ترین بردگی می‌افتند. در نمایشنامه‌های تیک تلاشی عمدی برای درآمیختن و اشتباه گرفتن تخیل و واقعیت دیده می‌شود: شخصیت‌های نمایشنامه (یا نمایشنامه‌ای در درون نمایشنامه) از نمایش انتقاد می‌کنند، از طرح آن و همین‌طور از تجهیزات سالن نمایش شکایت دارند؛ افرادی از میان تماشاگران اعتراض می‌کنند و خواستار آن هستند که توهمی که نمایشنامه بر آن متکی است همچنان حفظ شود؛ ولی بازیگران نمایشنامه نیز در برابر حیرت حضار واقعی از بالای صحنه پاسخ آن‌ها را می‌دهند؛ گاهی موسیقی نواخته می‌شود و ضرباهنگی قوی کلام بازیگران را همراهی می‌کند. در شاهزاده سربینو،^۱ زمانی که شاهزاده از رسیدن به پایان

1. *Prince Zerbino*

سفرش ناامید می‌شود، فرمان می‌دهد که نمایشنامه را به عقب برگردانند — یعنی رخدادهای را به ترتیب معکوس اجرا کنند، تا رخ نداده باشند — اراده آزاد است که هر فرمانی مایل است بدهد. در یکی از نمایشنامه‌های آرnim، یک نفر نجیب‌زادهٔ سالمند از این شکایت دارد که پاهایش دراز و درازتر می‌شوند: این نتیجهٔ ملال است؛ حالت درونی پیرمرد تظاهری بیرونی پیدا کرده است؛ افزون بر این، خود ملالش هم نماد مرگی است که گریبان آلمان کهن را گرفته است. یک منتقدِ تیزبینِ معاصرِ روس اشاره می‌کند که این چشم‌اندازی از اکسپرسیونیسم تمام‌عیار است پیش از آن که یک سده بعد، در دورهٔ [جمهوری] وایمار، غلبه و توفیقی کامل پیدا کند.

انتقاد از دنیای ظواهر در دوره‌هایی شکلی سوررئالیستی پیدا کرده است: در یکی از رمان‌های آرnim، قهرمان داستان متوجه می‌شود که وارد رؤیاهای زنی زیبا شده است. زن او را دعوت می‌کند که روی یکی از صندلی‌های بنشیند. او مایل است از این رؤیا، که رؤیای خودش نیست بگریزد، می‌بیند که صندلی خالی می‌ماند، و احساس آرامشی عمیق می‌کند. هوفمان این جنگ را به دنیای عینی کشاند، به خود مفهوم عینیت، به حد و مرز بیرونی آن: پیرزنانی که به دق‌الباب‌هایی برنجی بدل می‌شوند، یا اعضای شورای دولتی‌ای که به درون لیوان‌های کنیاک گام می‌نهند، در بخار الکل حل می‌شوند، روی زمین معلق می‌مانند، سپس دوباره جسمشان را باز می‌یابند و با لباس خانه به صندلی‌های راحتی خود باز می‌گردند — این‌ها پرواز صادقانهٔ فکر و خیال نیستند، بلکه از تخیلاتی آشفته سرچشمه می‌گیرند که در آن‌ها اراده قابل کنترل نیست و دنیای واقعی جز رشته‌ای از تخیلات بیایی نیست. پس از این دوره، راه برای دنیای شوپنهاور باز است، دنیایی که در جای جای آن اراده‌ای کور، بی هدف و جهانی سرگشته و معلق است، راه برای مرد زیرزمینی داستایفسکی، برای کابوس‌های شفاف کافکا، برای فراخوان انسان قدرتمند (kraftmenschen) از جانب نیچه، که در مکالمات افلاطون — [در هیئت]

تراسیماخوس^۱ یا کالیکلس^۲ – محکوم شده است یعنی همان‌هایی که دلیلی نمی‌بینند که تار عنکبوت‌های قانون و عرف را، مخصوصاً اگر سد راه اراده به قدرت رسیدنشان باشند، نرویند، راه برای فرمان بودلر هم باز می‌شود که می‌گوید «یکسره مست کنید» و «بگذارید مواد مخدر یا درد، رؤیا یا اندوه اراده‌تان را از خود بی‌خود کند»، فرقی نمی‌کند که آن چیز چه باشد، ولی بگذارید اراده زنجیرهایش را بگسلد.

هوفمان و تیک هیچ کدام بیش از پاسکال، کی‌پرگارد^۳ یا نروال^۴ در پی انکار حقایق علم، یا حتی حقایق عقل سلیم در سطح خودشان نبودند، یعنی در مقام مقولاتی لازم برای مقاصدی محدود اعم از پزشکی، فنی یا تجاری. آنچه اهمیت داشت دنیا نبود؛ آنان واقعیت راستین را از ظاهر بی‌اهمیت امور متمایز می‌دانستند – یعنی دنیای بی‌حد و مرز درون یا بیرون که هنر، دین، بینش متافیزیکی و همه چیزهای مؤثر در روابط شخصی به آن شکل می‌دهند. در این دنیا اراده از همه چیز برتر است، در این دنیا ارزش‌های مطلق در ستیزه‌ای آشتی‌ناپذیر با هم برخورد می‌کنند، این «دنیای شبانه» روح است و سرچشمه هرگونه تجربه تخیلی، هرگونه شعر و شاعری، و هرگونه درک و فهم، و دنیای تمام چیزهایی است که مایه زندگی راستین بشرند. زمانی که خردگرایان دارای اندیشه علمی مدعی شدند که می‌توانند این مرحله از تجربه را به یاری مفهوم‌ها و مقوله‌هاشان توضیح دهند و کنترل کنند، و اعلام داشتند که منازعه و تراژدی تنها نتیجه ناآگاهی از واقعیت، نارسایی‌های روش، بی‌لیاقتی یا بدخواهی فرمانروایان و جهالت کسانی است که از آنان فرمان می‌برند، به گونه‌ای که دست‌کم اصولاً می‌شود تمام این‌ها را تصحیح کرد و جامعه‌ای هماهنگ و مبتنی بر خرد سازمان داد، و می‌شود جنبه‌های

1. Thrasymachus 2. Callicles

۳. [Søren] Kierkegaard: فیلسوف و عالم الهی دانمارکی (۱۸۱۳ – ۱۸۵۵). – م.

۴. [Gérard de] Nerval: شاعر سمبولیست و سوررئالیست فرانسوی (۱۸۰۸ – ۱۸۵۵). – م.

تاریک زندگی را چون کابوسی کهنه، واهی و از یاد رفته به عقب راند - باری، در این زمان شاعران و عارفان و تمام آن‌هایی که نسبت به جنبه‌های فردی، سرو سامان‌ناپذیر و تعبیرناپذیر تجربه‌های بشری حساس بودند، تمایل به طغیان پیدا کردند. چنین افرادی علیه آنچه به نظرشان جزمیت دیوانه‌کننده و عقل سلیم (bon sens) استدلال‌کنندگان عصر روشنگری و جانشینان مدرنشان می‌آمد واکنش نشان دادند. با وجود تلاش‌های درخشان و قهرمانانهٔ هگل و مارکس برای ادغام تنش‌ها، معماها و تضادهای زندگی و اندیشهٔ بشر و تبدیل آن‌ها به همپادهای جدید بحران‌ها و راه‌حل‌های متوالی - دیالکتیک تاریخ یا بازی خرد (یا روند تولید) که به پیروزی نهایی خرد و تحقق توانایی‌های بشر می‌انجامید - تردیدهای وحشتناکی که این منتقدان ناراضی به جامعه القا کردند هرگز متوقف نشد.

مرادم این نیست که این تردیدها در واقع، دست کم در قلمرو ایدئولوژی، رایج بوده‌اند. حتی اگر اعتقاد به معصومیت شادمانهٔ نخستین نیاکانمان - Saturnia regna^۱ - به مقدار زیادی رو به افول گذاشته باشد، ایمان به احتمال فرارسیدن عصری طلایی که هنوز در راه است سالم مانده است، و در واقع بسیار فراتر از دنیای غرب گسترش یافته است. هم آزادیخواهان و هم سوسیالیست‌ها و هم بسیاری از کسانی که به روش‌های عقلانی و علمی‌ای اعتماد کرده‌اند که به منظور به بار آوردن دگرگونی‌های اساسی اجتماعی، خواه یکباره خواه تدریجی، طراحی شده‌اند، به این باور خوش‌بینانه که طی صد سال گذشته قوتی روزافزون یافته است اعتقاد داشته‌اند. این اعتقاد که پس از برطرف شدن آخرین موانع - نادانی و خردستیزی، از خودیگانگی و استثمار، و ریشه‌های فردی و اجتماعیشان - تاریخ واقعی بشر، یعنی همکاری جهانی و هماهنگی، سرانجام آغاز می‌شود، شکل دنیوی آن چیزی

۱. دوران فرمانروایی ساتورن، (خدای خرمن در اساطیر روم) که توأم با جشن و خوشگذرانی است. - م.

است که آشکارا نیاز دائم نوع بشر به شمار می‌رود. ولی اگر این موضوع مطرح باشد که تمام هدف‌های نهایی بشر الزاماً با هم سازگار نیستند، شاید چاره‌ای جز گزینه‌هایی باقی نماند که هیچ اصل غالبی بر آن‌ها حاکم نیست، و برخی از آن‌ها هم برای عاملشان و هم برای دیگران دردناکند. از این نکته نتیجه می‌گیریم که آفرینش ساختاری اجتماعی که دست‌کم از شق‌هایی که از نظر اخلاقی قابل تحمل نیستند فاصله می‌گیرد، و حداکثر مایهٔ همبستگی فعالانه در جهت پی‌گیری هدف‌های مشترک می‌شود، شاید بهترین چیزی است که بشر می‌تواند انتظار دستیابی به آن را داشته باشد، البته اگر انواع بسیار زیادی از اقدامات مثبت سرکوب نشوند، و شمار بسیار زیادی از هدف‌های به یکسان معتبر بشر ناکام نمانند.

ولی راهی که مستلزم این همه مهارت و عقل عملی است – که امید به آن بیش از امید به دنیایی بهتر نیست، دنیایی وابسته به حفظ آنچه به ناگزیر موازنه‌ای ناپایدار و نیازمند توجه و اصلاح دائمی است – البته برای اغلب مردمی که در آرزوی نوشدارویی جهانی و همیشگی هستند چندان جذاب نیست. شاید اگر مردم اطمینان نداشته باشند که سرانجامی خوش در انتظار آن‌هاست – یعنی اگر به تقدیر، تحقق یافتن آمالشان، دستی نامرئی، و بالاخره بازی‌های خرد یا تاریخ یا طبقهٔ اجتماعی تولیدکننده و خلاق اعتقاد نداشته باشند – نتوانند چندان با واقعیت، یا با آینده‌ای باز و مبهم، روبرو شوند. به نظر می‌رسد که آموزه‌های اجتماعی و سیاسی‌ای که در دوره‌های اخیر بیش از همه تأثیرگذار بوده‌اند این مطلب را تأیید می‌کنند. ولی انتقاد مکتب رمانتیک از معماران نظام – نویسندگان اپراهای تاریخی و بزرگ – به تمامی بی‌اثر نبوده است. آموزه‌های نظریه‌پردازان سیاسی هر چه بوده باشد، نوشته‌های تخیلی سدهٔ نوزدهم و همین‌طور دوران ما که نگرش اخلاقی آگاهانه و ناآگاهانهٔ عصر را بیان می‌کنند (با وجود لحظات مکاشفه‌ای

داستایفسکی یا والت ویتمن^۱ به گونه‌ای عجیب از تأثیر رؤیاهای آرمانشهری دور مانده‌اند. در نوشته‌های تولستوی یا تورگنیف^۲ در نوشته‌های بالزاک یا فلوبر یا بودلر یا کاردوچی^۳ هیچ دیدگاهی در مورد کمال غایی وجود ندارد. ماندزونو^۴ شاید آخرین نویسندهٔ برجسته‌ای است که هنوز در شفق آخرت‌شناسی خوش‌بینانهٔ مسیحی - لیبرال زندگی می‌کند. مکتب رمانتیک آلمانی و کسانی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند، یعنی شوپنهاور، نیچه، واگنر، ایبسن، جویس، کافکا، بکت و اگزیستانسیالیست‌ها، هرگونه رؤیایپردازی مخصوص به خودشان را که پدید آورده باشند، به اسطورهٔ دنیای آرمانی متوسل نمی‌شوند. فروید هم با دیدگاه به کلی متفاوتش همین حالت را دارد. جای شگفتی چندانی نیست که منتقدان مارکسیست بر تمام این‌ها به این عنوان که افرادی ارتجاعی و منحط هستند خط بطلان کشیدند. در واقع برخی از آنان، نه آن‌ها که ذوق و قریحه‌شان از همه کم‌تر بود، به درستی این‌گونه توصیف شده‌اند. دیگران درست برعکس بوده و هستند: انسان‌دوست، سخاوتمند، مایهٔ اعتلای زندگی و بازکنندهٔ دره‌ایی نو.

لازم نیست که زیاده‌روی‌های رمانتیک‌ها در خردستیزی را تحسین کنیم یا به آن حتی به دیدهٔ اغماض بنگریم اگر که بپذیریم رمانتیک‌ها با پرده برداشتن از این که هدف‌های بشر پر شمار و اغلب پیش‌بینی‌ناشدنی‌اند و برخی از آن‌ها با برخی دیگر ناهمخوان هستند، به این فرض ضربه‌ای مهلک وارد آورده‌اند که هر چند تمام ظواهر خلاف این را نشان دهد، راه‌حلی قطعی برای این جورچین، دست‌کم اصولاً، محتمل است، و قدرتی که در خدمت خرد باشد

۱. Walt Whitman: شاعر آمریکایی (۱۸۱۹-۱۸۹۲). م -

۲. [Ivan Sergeevich] Turgenev: نویسندهٔ روس (۱۸۱۸-۱۸۸۳). م -

۳. [Giosuè] Carducci: شاعر ایتالیایی (۱۸۳۵-۱۹۰۷). م -

۴. [Alessandro] Manzoni: شاعر و نویسندهٔ ایتالیایی (۱۷۸۵-۱۸۷۳). م -

می‌تواند به آن دست یابد؛ سازمانی عقلانی می‌تواند اتحادی کامل بین این ارزش‌های متضاد پدید آورد: آزادی فردی و برابری اجتماعی، بیان خودجوش خویش و کارآیی سازمان‌یافته و دارای هدفی اجتماعی، معرفت کامل و خوشبختی کامل، خواسته‌های زندگی شخصی و خواسته‌های احزاب، طبقه‌ها، ملت‌ها و منافع عمومی. اگر برخی از هدف‌هایی که به تمامی بشر دوستانه به شمار می‌آوریم در عین حال هدف‌هایی غایی و متقابلاً در تضاد با هم باشند، در این حالت اندیشهٔ عصری طلایی، یعنی جامعه‌ای به کمال رسیده و مرکب از هم نهاد تمام راه حل‌های درست برای مسائل اصلی زندگی بشر، در اصل به نظر نامنسجم می‌آید. این خدمتی است که مکتب رماتیک و به ویژه آموزه‌ای کرده است که هستهٔ اصلی آن را شکل می‌دهد، یعنی این که اراده اصول اخلاقی را شکل می‌دهد و این که هدف‌ها را کشف نمی‌کنیم، بلکه می‌آفرینیم. در حالی که این جنبش را به درستی و به خاطر مغلطه‌ای بی‌معنا محکوم کردند مبنی بر این که زندگی اثری هنری است یا باید بشود، و این که الگویی زیباشناختی در مورد سیاست صدق می‌کند، و رهبر سیاسی، در برترین موقعیت خویش، هنرمندی متعالی است که افراد را طبق این طرح بدیع و خلاقانه شکل می‌دهد - و این مغلطه‌ای است که در نظریه به یاوه‌هایی بی‌معنا و در عمل به خشونت‌های وحشیانه می‌انجامد - دست‌کم شاید این را بتوان مایهٔ اعتبار مکتب رماتیک به حساب آورد: این مکتب تا ابد ایمان به حقیقتی عام یا جهانی و عینی در مورد مسائل مربوط به رفتار، ایمان به امکان جامعه‌ای کامل و هماهنگ و به کلی عاری از ستیزه یا بی‌عدالتی یا تعدی را متزلزل کرده است - هدفی که برای آن هیچ‌گونه فداکاری زیاده از حد نیست اگر بنا باشد افراد بشر همواره در پی سلطهٔ حقیقت، خوشبختی و فضیلت مورد نظر کوندورسه باشند که «زنجیری ناگشودنی» آن‌ها را به بند کشیده است؛ شمار کسانی که در عصر ما خودشان و دیگران را فدای این آرمان کرده‌اند شاید در تاریخ بشر در قیاس با هر آرمان دیگری بیش‌تر باشد.

ترکه خمیده^۱ در باره ظهور ملی‌گرایی

۱

پیشرفت پربار مطالعات تاریخی در سده نوزدهم دیدگاه‌های بشر را در باره خاستگاه‌ها و اهمیت رشد، توسعه و زمان دگرگون کرد. بروز این آگاهی تاریخی جدید دلایلی پرشمار و گوناگون داشت. آن دلایلی که اغلب مطرح شده‌اند عبارتند از دگرگونی سریع و عمیق زندگی و اندیشه انسان‌ها در غرب که در نتیجه پیشرفت بی سابقه علوم طبیعی از عصر رنسانس به بعد پدید آمد و همین طور به دنبال تأثیر فن‌آوری جدید بر جامعه و، به ویژه، رشد صنعت بزرگ‌مقیاس؛ همچنین، در پی تجزیه قلمرو واحد مسیحیت و ظهور دولت‌ها، طبقه‌ها، و تشکلهای سیاسی جدید، و جستجوی خاستگاه‌ها، تبارها و ارتباطات با گذشته‌ای واقعی یا تخیلی یا بازگشت به آن گذشته. تمام این‌ها به دگرگون‌کننده‌ترین رخداد، یعنی انقلاب کبیر فرانسه، انجامید که برخی از ریشه‌دارترین پیشفرض‌ها و مفهومی‌هایی را که بشر بر اساس آن‌ها زندگی می‌کرد رد یا، دست‌کم، از بیخ و بن دگرگون کرد. این وضع باعث آگاهی بشر از تغییر و معطوف شدن توجهش به قوانینی شد که بر آن حاکم است.

۱. Bent Twig: در این‌جا نویسنده با یاری گرفتن از استعاره‌ای که شیلر، شاعر نام‌آور آلمانی، به کار برده است، ملی‌گرایی را به ترکه خمیده‌ای تشبیه کرده که در پی تحمل نوبین‌ها و تحقیرها یکباره از جا درمی‌رود و همچون سبلی بر گونه دشمنان وارد می‌آید. - م.

تمام این‌ها توضیح و اضحاتی است که نیازی به بازگویی ندارد؛ همین‌طور این نتیجه قهری، و به همان اندازه پیش پا افتاده، که نظریه‌هایی که مدعی تبیین و توضیح تحولات اجتماعی در گذشته هستند نباید محدود و منحصر به گذشته باشند: اگر این‌ها اصولاً معتبر باشند، باید بتوان به همان خوبی به آینده هم تسریشان داد. پیشگویی، که پیش از این در حوزه کارهای دین و مختص به عارفان و اخترگویان بود، از حیطه دل‌مشغولی به کتاب‌های مکاشفه‌ای کتاب مقدس - چهار هیولای بزرگ کتاب دانیال یا مکاشفه یوحنا - و دیگر حوزه‌های علوم غیبی خارج شد و به حوزه فعالیت فیلسوفان تاریخ و پایه‌گذاران جامعه‌شناسی بدل گردید. به نظر منطقی می‌آمد که فکر کنیم می‌شود با همان حربه‌های جدید و قدرتمندی که توانسته‌اند رازهای جهان خارج را به شیوه‌ای چنین شگفت‌انگیز برملا کنند، قلمرو تغییر تاریخی را هم بررسی کنیم.

این البته روی هم رفته امیدی واهی نبود. برخی از پیشگویان تاریخی اواخر سده هجدهم و سده نوزدهم، حتی آن‌هایی که در میانشان افرادی خیال‌پرداز از آب درآمدند، ثابت کردند که درکشان از واقعیت استوارتر و قاطع‌تر از درک نیاکان یزدان‌شناسشان بود. برخی از اندیشمندان عصر روشنگری خوش‌بین بودند، ولی برخی هم امید کم‌تری در دل داشتند. ولتر و روسو دنیا‌هایی بسیار متفاوت را که آرزوی دیدنشان را در سر می‌پروراندند با وضوحی یکسان توصیف کرده‌اند، ولی با دل‌تنگی تردید داشتند که آیا حماقت و شرارت بشر هرگز امکان تحقق چنین دنیایی را می‌دهد یا نه. ملشیور گریم^۱ بر این باور بود که قرن‌ها طول می‌کشد تا سرشت بشر بهبود پیدا کند. تورگو و کوندورسه امیدوارترین افراد بودند: کوندورسه مطمئن بود که به کار گرفتن روش‌های ریاضی - به ویژه آمار اجتماعی - در مورد

۱. Melchior Grimm: ادیب و منتقد آلمانی (۱۷۲۳-۱۸۰۷). - م.

خط‌مشی‌های اجتماعی، ممکن است راهگشای آن‌گونه سلطهٔ حقیقت، سعادت و فضیلتِ اسیر در «زنجیری ناگشودنی» باشد که برای همیشه به سلطهٔ سنگدلی، بدبختی و سرکوبگری خاتمه می‌دهد که پادشاهان و کشیشان و دست‌نشانندگان سیاه‌دلشان به کمک آن‌ها نوع بشر را مدتی مدید تحت انقیاد خود نگه داشته‌اند.

این افراد به چیزهایی اعتقاد داشته‌اند که پوچ و بی‌معنا نبوده‌اند. روش‌های علمی جدید قدرت عظیم و تازه‌ای به کسانی داد که می‌دانستند جامعهٔ جدید را چگونه سازمان دهند و حالتی عقلانی ببخشند. دنیای نو و درخشانی که کوندورسه در سلول تاریک زندانش به آن می‌اندیشید، همان دنیای «فرهیختگان [از نظر کوندورسه، اهل خرد]، اقتصاددانان و حسابگران» بود که برک سه سال قبل از آن کمابیش ورودشان را حس کرده و ماتم گرفته بود. این تحول شگرف به موقع خود رخ داد، هر چند پیامدهایش از قضا با رؤیاهای کوندورسه بسیار متفاوت بود. سن - سیمون، شاگرد کوندورسه، هم، در آغاز این سده، نقشی انقلابی را به درستی پیش‌بینی کرد که انتظار می‌رفت اتحاد علوم کاربردی با تشکیلات مالی و صنعتی ایفا کند، و این را به شکلی از آن هم دقیق‌تر پیش‌بینی کرد که تبلیغات غیردینی جانشین تبلیغات دینی شود، و هنرمندان و شاعران باید همان‌گونه به خدمت این هدف درمی‌آمدند که زمانی برای شکوه کلیسا زحمت کشیده بودند. سن - سیمون فصل‌هایی پراحساس ولی بسیار پیش‌بینانه هم در بارهٔ افزایش گستردهٔ قدرت اجتماعی بشر، به ویژه بر طبیعت، نوشت که در حال تحقق یافتن بود. اوگوست کنت، منشی و همکار وی، متوجه شد که برای دست یافتن به این هدف نوعی دین دنیوی، یعنی کلیسایی مقتدر و مشتاق آرمان‌هایی خردمندانه، ولی نه آزادیخواهانه یا مردم‌سالارانه، مورد نیاز است.

رخدادها نشان داده‌اند که حق با او بود. در قرنی که خود ما در آن زندگی

می‌کنیم، مجموعه‌ای از کشیشان معتقد به اصول دنیوی و مدعی اقتدار - اعم از روحانی و غیرروحانی - اقدام به تبدیل جنبش‌های سیاسی و اجتماعی به هیئت‌هایی یکپارچه و منسجم می‌کنند که قاعده‌هایی مطلق را به نام دانش علمی منحصر به فرد در باره سرشت بشر و طبیعت امور، به پیروانشان تحمیل می‌کنند، و این در واقع در مقیاسی گسترده‌تر از آن که اغلب نظام‌پردازان متحجر می‌توانستند تصور کنند رخ داده است. پایه‌گذاران داستان‌های علمی - تخیلی، یعنی کسانی مانند ژول ورن و اچ. جی. ولز، این مطلب را به نحوی شایسته بیان کرده‌اند. ژول ورن خودش را به پیش‌بینی اکتشافات و ابداعات فنی محدود کرد. ولز آخرین موعظه‌گر اصول اخلاقی عصر روشنگری و این اعتقاد است که این توده عظیم جهل و تعصب و خرافه‌پرستی، و مقررات بی‌معنا و سرکوبگر ناشی از آن‌ها، باعث می‌شود که نخبگان جدید مرکب از برنامه‌ریزان علمی، آزادی‌های اقتصادی، سیاسی، نژادی و جنسی را نابود کنند. همین‌گونه رویکرد بود که به چشم رماتیک‌های عصر ویکتوریا، کارلایل و دیزرائیلی^۱ یا راسکین^۲، بسیار وقیح و غیرانسانی می‌آمد. این رویکرد حتی اندیشمندی بسیار خردگرا مانند جان استوارت میل را هم، که گرایش به قبول روش‌های علمی داشت، وحشت‌زده کرد. وی در پس‌ساز و کارهای اقتدارگرایانه کنت تهدیدی هم علیه آزادی‌های فردی و هم علیه حکومت دموکراتیک می‌دید و بنابراین گرفتار نوعی تعارض ارزش‌ها شد که هرگز نتوانست آن را حل کند.

این فرمول سن - سیمونی بین کنت و مارکس مشترک بود: «اداره امور جای حکومت اشخاص را می‌گیرد». مارکس پذیرفته بود که محرک واقعی هرگونه تغییر در جامعه - یعنی نیروهای تولیدی جامعه که روابط آن‌ها همان عامل اصلی تعیین‌کننده شکل‌های ظاهری یا «روینا»^۳ی روابط اجتماعی است - این

۱. [Benjamin] Disraeli: دولتمرد و نویسنده انگلیسی (۱۸۰۴ - ۱۸۸۱). - م.

۲. [John] Ruskin: نویسنده و منتقد انگلیسی (۱۸۱۹ - ۱۹۰۰). - م.

وضع را به وجود می آورد. این‌ها شامل نهادهای قانونی و اجتماعی و همین طور اندیشه‌هایی می‌شود که در ذهن افراد وجود دارد، ایدئولوژی‌هایی که آگاهانه یا ناخودآگاه وظیفه دفاع از وضع موجود را انجام می‌دهند، یعنی از قدرت طبقه حاکم در برابر نیروهای تاریخی تجسم یافته در قالب قربانیان نظام حاکم، که سرانجام پیروز از کار درمی‌آیند، دفاع می‌کنند. خطاهای مارکس هر چه بود، امروز هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که وی قدرت منحصر به فرد تشخیص و شناخت جریان اصلی موجود - تجمع و تمرکز کار سرمایه‌دارانه - را داشت، روندی محتوم که به سوی حجم روزافزون سهم سرمایه‌گذاری بزرگ، که در آن دوره هنوز در حالت جنینی بود، و ستیزه‌های حاد اجتماعی و سیاسی همراه با آن، پیش می‌رفت. مارکس همچنین مصمم بود که نقاب‌های آزادیخواهانه و محافظه‌کارانه، میهن پرستانه و بشردوستانه، دیندارانه و اخلاق‌گرایانه را از میان بردارد که برخی از خشن‌ترین تجلیات این ستیزه‌ها و پیامدهای اجتماعی و فکریشان، در پس آن‌ها پنهان می‌شدند.

این‌ها اندیشمندانی به راستی پیشگو یا پیامبرگونه بودند. دیگرانی هم بودند. باکونین^۱ سرکش و بی‌توجه به نظم و روش با دقت بیش‌تری از دقت رقیب بزرگش، مارکس، شرایطی را پیش‌بینی کرد که در آن محرومان دست به انقلاب می‌زنند. او متوجه شد که امکان دارد این‌گونه انقلاب نه در صنعتی‌ترین جوامع دارای اقتصادی که سیر صعودی پیشرفت را طی می‌کند، بلکه برعکس، در جایی رخ دهد که زندگی اکثر مردم در سطح بخور و نمیر است، و چیز زیادی ندارند که در نتیجه هرگونه خیزش یا شورش از دست بدهند، یعنی در عقب‌مانده‌ترین منطقه‌های دنیا، که در آن‌ها روستاییانی بدوی در شرایط فقری درمانده‌ساز زندگی می‌کنند، در جاهایی که سرمایه‌داری ضعیف‌تر است - اسپانیا و روسیه. بعدها این آموزه را دوباره

۱. [Mikhail Alexandrovich] Bakunin : سوسیالیست انقلابی و آنارشویست روس

(۱۸۱۴ - ۱۸۷۶). - م.

تدوین کردند ولی هرگز به مارکسیست‌های متأخری که الهاماتی آنارشستی داشتند، مانند پارووس^۱ و تروتسکی، نسبت ندادند.

این‌ها در شمار خوش‌بینان بودند. ولی در اوایل دهه ۱۸۳۰ نخستین بدبینان کارشان را آغاز کردند. هاینه^۲ شاعر، در سال ۱۸۳۲ به فرانسویان هشدار داد که روزی همسایگان آلمانی‌شان، که از ترکیب هولناک مابعدالطبیعه مطلق‌گرایانه، خاطرات تاریخی و نفرت‌ها، خرافه‌پرستی و وحشیگری شدید و غضب شعله‌ور شده‌اند، بر آنان می‌شورند و بناهای بزرگ تمدن غرب را نابود می‌کنند: «پروان سرسخت کانت... با تبر و شمشیر خاک زندگی اروپایی ما را زیر و رو می‌کنند تا ریشه‌های گذشته را از جا درآورند. پروان مسلح فیشته به میدان می‌آیند... که نه ترس جلودارشان است نه حرص و آز... و به مسیحیان کهن می‌مانند، که نه شکنجه بدنی آن‌ها را از پا در می‌آورد نه لذت جسمانی.» از همه هولناک‌تر مریدان شلینگ، فیلسوفان طبیعت، خواهند بود که، در حالتی انزواگزیده و سنگر گرفته در پس سد اندیشه‌های نگران‌کننده خویش، خودشان را با نیروهای قاهر «قدرت‌های شیطانی همه‌خدایی کهن آلمانی» یکی خواهند دانست. زمانی که این بربرهای مست از مابعدالطبیعه به راه بیفتند، بهتر است فرانسویان بهوش باشند: انقلاب فرانسه در مقایسه با آن به وضعیتی شاعرانه و صلح‌آمیز می‌ماند.

چه کسی می‌تواند بگوید که این نیز، به شکلی حتی بسیار هولناک‌تر از هر شکلی که در شوم‌ترین لحظه‌های زندگی واگنر به ذهن وی رسیده، رخ نداده است؟ چند دهه بعد یاکوب بورکهارت^۳ آمیزه ناگزیر نظامی - صنعتی را پیش‌بینی کرد که بر کشورهای رو به زوال غرب مسلط می‌شد، یا لااقل امکان

۱. Parvus: لقب الکساندر هلفاند (Alexander Helphand) سوسیالیست آلمانی تبار روس (۱۸۶۷ - ۱۹۲۴) که به شعله‌ور شدن آتش انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ کمک کرد. - م.

2. [Heinrich] Heine

۳. Jacob Burckhardt: تاریخ‌نویس سوییسی (۱۸۱۸ - ۱۸۹۷). - م.

داشت مسلط شود. هراس‌های ماکس وبر و تمام آرمانشهرهای تیره و تار زامیاتین، آلدوس هاکسلی، اورول و صفی طولانی از کسانی که به هشدارهای هول‌انگیزشان اعتنایی نشد، کسانی که تا حدی به هجو و تا حدی به پیش‌بینی عصر ما پرداختند، از همین جا ناشی شد. برخی از این پیش‌بینی‌ها صرفاً پیشگویی بود؛ برخی دیگر را، مانند پیش‌بینی‌های مارکسیست‌ها یا نومشربکان متنفذ از فرانسوی‌ها که هاینه را هراسانده بودند، تا حدی می‌توان اظهاراتی معطوف به ارضای شخصی به شمار آورد.

این‌ها مثال‌هایی از تشخیص‌ها و پیش‌آگهی‌های حقیقتاً توأم با موفقیت در مورد جهتی است که جامعه غربی به سوی آن حرکت می‌کرد. افزون بر این، تمام آن آرمانشهرهایی را باید در نظر داشته باشیم که به حق نادیده گرفته شده‌اند - از آرمانشهر افلاطون گرفته تا آرمانشهر فوریه یا کابه یا بلامی یا هرتسکا - و در صفحات تاریخچه‌های حجیم‌تر آموزه‌های سوسیالیستی آمده‌اند تا از فراموشی مصون بمانند. از سوی دیگر، خیال‌پردازی‌های آزادخواهانه، یا فن‌سالارانه، یا نوقرون‌وسطایی وجود داشت که یا بر پایه بازگشت به نوعی گماینشافت^۱ دوره پیش‌سرمایه‌داری و پیش‌صنعتی است، یا، در غیر این صورت، بر پایه تشکیل دنیایی واحد، سازمان‌یافته براساس فن‌سالاری و مدیریت سن - سیمونی. ولی در تمام این مجموعه بزرگ آینده‌شناسی جدی، استادانه، و متکی بر آمار و همچنین آمیخته به نوعی خیال‌پردازی آزادانه، جنبشی رخ داد که بخش زیادی از سده نوزدهم را در بر گرفت، که برای آن هیچ آینده مشخصی پیش‌بینی نشد، جنبشی که اکنون آن

۱. Gemeinschaft به زبان آلمانی به معنای اجتماع و جامعه است. این واژه را جامعه‌شناس آلمانی فردیناند تونیس (Tonnies) به کار برد تا رابطه‌ای محکم میان افراد را که مبتنی بر محبت و خویشی و عضویت در نوعی اجتماع نظیر خانواده یا جمعی از دوستان است نشان دهد، و در مقابل آن واژه گزلفاشت (Gesellschaft) را قرار داد که بر رابطه‌ای دلالت دارد که شالوده‌اش تقسیم کار و مناسبات قراردادی میان تک افراد است و هدف از آن تنها منفعت فردی است. - م.

قدر برای ما آشناست، و آن قدر بر درون کشورها و بر رابطه بین کشورها اثر سرنوشت ساز گذاشته است که تنها در خیال می توانیم به دنیایی بیندیشیم که این جنبش در آن نقشی نداشته باشد. وجود و قدرت این جنبش (به ویژه در بیرون از دنیای انگلیسی زبان) امروز به نظر ما آن قدر بدیهی می آید که شاید غریب به نظر برسد اگر بخواهیم نظر کسی را به آن به عنوان پدیده ای جلب کنیم که پیشگویان پیش از عصر ما، و همین طور عصر ما، در عمل به آن بی اعتنا ماندند؛ در مورد دسته دوم، این جنبش گاهی پیامدهایی مهلک برای خودشان و برای کسانی در بر داشته است که به آن ها معتقد بوده اند. این جنبش ملی گرایی نام دارد.

۲

در سده نوزدهم هیچ اندیشمند اجتماعی یا سیاسی از ملی گرایی، یعنی جنبش غالب عصر خود، بی خبر نبود. با وجود این، در نیمه دوم آن سده، در واقع تا زمان نخستین جنگ جهانی، گمان می کردند ملی گرایی رو به افول گذاشته است. آگاهی از هویت ملی قدمتی به اندازه قدمت خودآگاهی اجتماعی دارد. ولی به نظر می رسد ملی گرایی، برخلاف احساسات قومی یا بیگانه هراسی، که با آن ها ارتباط دارد ولی با آن ها یکی نیست، به ندرت در روزگار کهن یا باستان وجود داشته است. انواع دیگری از وفاداری جمعی هم وجود دارد که به ظاهر در اواخر قرون وسطی در غرب، به ویژه در فرانسه، به شکل دفاع از آداب و رسوم و امتیازات ناحیه ها، منطقه ها، صنف ها، و البته دولت ها و سپس خود ملت ها در برابر دست اندازی های برخی قدرت های خارجی - اقتدار قانون رومی یا پاپ - یا در برابر شکل هایی از نظریه رستگاری عام، حقوق طبیعی و دیگر ادعاهای اقتدار فراملیتی شکل گرفتند. بروز ملی گرایی در قالب آموزه ای منسجم شاید به ثلث سوم سده هجدهم در

آلمان بازمی‌گردد، به ویژه در مفاهیم روح قومی (Volksgeist) و روح ملی (Nationalgeist) که در نوشته‌های یوهان گوتفرد هردر، شاعر بسیار بانفوذ و فیلسوف آلمانی، آمده است.

این فکر، که در پروس رشد کرد و از آن جاگسترش یافت، ریشه در آغاز سدهٔ هجدهم، و در واقع پیش از آن، دارد. اندیشهٔ هردر تحت تأثیر این اعتقاد بود که در میان نیازهای اولیهٔ بشر، یعنی نیازهایی مانند غذا یا تولید مثل یا برقراری ارتباط، نیاز تعلق داشتن به نوعی گروه نیز وجود دارد. هردر با شور و اشتیاق و با تخیلی بیش از تخیل برک، و با مثال‌های تاریخی و روان‌شناختی بی‌شمار، چنین استدلال می‌کرد که هر جامعهٔ بشری شکل و الگوی مخصوص به خودش دارد. اعضایش در جریانی از سنت زاده می‌شوند که به موازات عقایدشان، رشد احساسی و جسمی آن‌ها را هم شکل می‌دهد. در واقع، تمایز قائل شدن بین خرد، تخیل، احساس، و شعور به دیدهٔ او حالتی بسیار تصنعی داشت. [در نظر هردر] الگویی اصلی و به‌طور تاریخی در حال پیشرفت وجود داشت که ویژگی زندگی و فعالیت هر جامعهٔ مشخص بود و مخصوصاً ویژگی آن واحدی که، در عصر خودش، به ملت بدل شده بود. شیوهٔ زندگی هر فرد آلمانی در خانه و شیوهٔ رفتارش در زندگی اجتماعی، یعنی سرود آلمانی و قانون‌گذاری آلمانی – این نبوغ جمعی که قابل اسناد به نویسندگان منفرد نبود که اسطوره‌ها، افسانه‌ها، سرودها و وقایع‌نگاری‌های تاریخی را به وجود آوردند – همان بود که سبک کتاب مقدس [به ترجمهٔ] لوتر را پدید آورده بود، یا هنرها و صناعات‌ها و تصویرهای ذهنی و مقوله‌های اندیشهٔ آلمانی‌های عصر او را. شیوهٔ سخن گفتن یا لباس پوشیدن یا حرکت کردن آلمانی‌ها با نحوهٔ ساختن کلیساهای جامعشان، یا نحوهٔ سازمان دادن به زندگی مدنی‌شان – نوعی جوهر آلمانی با الگو و کیفیت آلمانی قابل تشخیص – وجه اشتراک بیش‌تری داشت تا با فعالیت‌های مشابه در میان ساکنان کشورهای چین یا پرو.

آداب و رسوم، فعالیت‌ها، نحوهٔ زندگی، هنر و اندیشه‌ها برای انسان‌ها ارزشمند بودند (و باید باشند)، البته نه، آن‌گونه که فرانسویان عصر روشنگری گمان می‌کردند، برحسب ضابطه‌هایی ابدی که در مورد تمام افراد و جوامع، فارغ از زمان و مکان، صدق می‌کنند، بلکه به این دلیل که تجلی زندگی محلی، منطقه‌ای و ملی آنان بودند و چنان می‌توانستند با این مردم ارتباط برقرار کنند که با هیچ گروه بشری دیگری نمی‌توانستند. به این دلیل بود که افراد در تبعید پژمرده و مأیوس می‌شدند؛ احساس دلتنگی («شریف‌ترین دردها») حسرتی برای همین چیزهاست. برای این‌که کتاب مقدس را بفهمیم، باید به یاری تخیل به زندگی شبانان سرزمین یهودیه در دوران اولیه گام نهیم؛ برای این‌که اداها را بفهمیم، باید سستیزهٔ وحشیانه با عوامل نژاد بربر شمالی را در نظر آوریم. هر چیز باارزشی منحصر به فرد بود.

عام‌نگری یا اعتقاد به جهان‌شمولی، به دلیل تقلیل همه چیز به کوچک‌ترین مخرج مشترکی که به تمام افراد در تمام دوره‌ها قابل تسری است، زندگی‌ها و آرمان‌ها را از آن محتوای خاصی که جوهر وجودشان است تهی کرد. از همین جا ناشی می‌شد مبارزهٔ سرسختانهٔ هر در علیه جهان‌شمولی فرانسوی، و مفهوم مورد نظر وی از فرهنگ فردی - هندی، چینی، نروژی و عبری - و تجلیل از آن و نفرتش از هم‌ترازکنندگان بزرگ مانند سزار و شارلمانی، رومیان و شهبازان مسیحی، بانیان و مبلغان امپراتوری انگلستان، که فرهنگ‌های بومی را از میان بردند و فرهنگ خودشان را جانشینشان کردند که از نظر تاریخی و، در نتیجه، روحی، برای قربانیانشان حالتی بیگانه و سرکوبگرانه داشت. هر در و مریدانش به همزیستی مسالمت‌آمیز شکل‌های گوناگون و متنوع زندگی ملت‌ها اعتقاد داشتند، و این که هر قدر شکل زندگی‌ها متنوع‌تر باشد بهتر است. استقلال فرهنگی یا روحانی، که هر در در اصل خواهان آن بود، تحت تأثیر انقلاب

فرانسه و تاخت و تازهای ناپلئون، به ابراز وجود ملی‌گرایانه ناگوار و متجاوزانه بدل شد.

ریشه‌های تغییر فرهنگی و نگرش‌های ملی را به دشواری می‌توان تعیین کرد. ملی‌گرایی حالت ملت‌ب آگاهی ملی است، که ممکن است با شکیبایی و آرامش همراه باشد و در برخی از موارد هم چنین بوده است. به نظر می‌رسد معمولاً ناشی از زخم خوردگی و نوعی تحقیر جمعی است. شاید این وضع در سرزمین‌های آلمانی روی داده بود، زیرا مردم این سرزمین‌ها در حاشیهٔ رنسانس بزرگ اروپای غربی باقی مانده بودند. اواخر سدهٔ شانزدهم، که عصری توأم با خلافت بسیار بود، با فاصلهٔ زیادی از آنچه حتی در ایتالیا رخ داد، که فرهنگش صد سال پیش از آن به اوجی بی‌سابقه رسیده بود، تحت تأثیر اعتلای شدید فعالیت خلاقانه در فرانسه، انگلستان، اسپانیا و فرو بومان [کشورهای بلژیک و هلند و لوکزامبورگ] بود. شهرها و امیرنشین‌های آلمانی، هم آن‌ها که به فرمان امپراتوری وین بودند و هم آن‌ها که خارج از سلطهٔ این قدرت قرار داشتند، در مقام مقایسه عمیقاً کوتاه‌بین بودند. آنان فقط در معماری و شاید الهیات پروتستان سرآمد بودند. ویرانی وحشتناک جنگ‌های سی ساله بی‌تردید این شکاف فرهنگی را عمیق‌تر کرد. از تلخ‌ترین تجربه‌های افراد یا جوامع یکی هم این است که مورد بی‌اعتنایی یا شکیبایی بنده‌نوازان همسایگان مغرورشان قرار گیرند. واکنش در برابر این وضع اغلب مبالغه‌نامعقول در بارهٔ فضیلت‌های واقعی یا تخیلی خویش است، و ابراز نفرت و خصومت نسبت به آن‌کسی که مغرور، خوشبخت و موفق است. این وضع در واقع وجه مشخصهٔ احساس آلمانی‌ها نسبت به غرب، به ویژه فرانسویان، در سدهٔ هجدهم بود.

فرانسویان از نظر سیاسی، فرهنگی و نظامی بر دنیای غرب مسلط بودند. آلمانی‌های تحقیرشده و شکست‌خورده، به ویژه اهالی سنتی، مذهبی و از نظر اقتصادی عقب‌افتادهٔ پروس، که مرعوب آن‌گروه از افسران فرانسوی

بودند که فردریک کبیر به پروس برده بود، مانند ترکۀ خمیده‌ای که شیلر شاعر در نظریه‌اش به آن اشاره می‌کند، از خود واکنش نشان دادند و با وارد آوردن ضربه‌ای متقابل از پذیرش حقارتی که به آن‌ها نسبت می‌دادند خودداری کردند. آنان در خود خصوصياتی بسیار برتر از خصلت‌های کسانی یافتند که آن‌ها را به ستوه آورده بودند. آنان زندگی درونی و روحی خود، احساس عمیق حقارتشان و پی‌جویی فداکارانه ارزش‌های واقعی - ساده، شرافتمندانه و متعالی - را با فرانسویان ثروتمند، دنیاپرست، موفق، سطحی، چاپلوس، بی‌رحم و عاری از صداقت مقایسه می‌کردند. در دورۀ مقاومت ملی در برابر ناپلئون این روحیه به اوج رسید، و در واقع نمونۀ واقعی واکنش جامعه‌ای عقب‌مانده، استثمارشده، یا در هر حال مورد تفقد قرار گرفته‌ای بود که چون از موقعیت فروتر خود نفرت دارد، با توجه به پیروزی‌ها و شکوه‌های واقعی یا خیالی در گذشته، یا خصوصیات رشک‌انگیز ملی یا فرهنگی خود واکنش نشان می‌دهد. آن کسانی که نمی‌توانند به دستاوردهای سیاسی، نظامی یا اقتصادی خود یا به سنت باشکوه هنری یا فکری خویش بنازند، در مفهوم زندگی آزادانه یا خلافتۀ روحی و درویشان، که شرارت‌های ناشی از قدرت یا دانش و فرهنگ آن را به فساد نکشانده است، به دنبال آرامش و برتری می‌گردند.

بسیاری از این مطالب را در نوشته‌های رماتیک‌های آلمانی می‌یابیم و، بعد از آن‌ها، در نوشته‌های کسانی در میان روس‌ها که معتقد به برتری قوم اسلاو بودند و همین‌طور بسیاری از بیدارکنندگان روحیۀ ملی‌گرایی در اروپای مرکزی، لهستان، کشورهای منطقهٔ بالکان، آسیا و آفریقا. از این جاست ارزش گذشتهٔ تاریخی غنی واقعی یا خیالی از نظر ملت‌هایی که دچار عقدۀ حقارتند، زیرا این گذشته شاید نویدبخش آینده‌ای از آن‌ها باشکوه‌تر باشد. اگر نتوانیم به چنین گذشته‌ای استناد کنیم، فقدان آن خود زمینه‌ای برای خوش‌بینی است. شاید امروز افرادی بدوی، فقیر یا حتی وحشی باشیم، ولی

عقب‌ماندگی‌مان از جوانیمان و قدرت خستگی‌ناپذیر سرزندگی‌مان ناشی می‌شود؛ ما مالکان آینده‌ای هستیم که ملت‌های کهن، فرسوده، فاسد و رو به زوال، با وجود برتری کنونی ناشی از خودستایی خویش، دیگر نمی‌توانند به آن امیدی داشته باشند. این مضمون آرمانی را آلمانی‌ها با قاطعیت عنوان کردند و سپس لهستانی‌ها و روس‌ها، و پس از آن‌ها، در دورهٔ ما، بسیاری از دولت‌ها و ملت‌هایی آن را مطرح کرده‌اند که احساس می‌کنند هنوز نقششان را در نمایش بزرگ تاریخ بازی نکرده‌اند ولی به زودی این نقش را ایفا می‌کنند.

۳

این نگرش تقریباً عام در میان کشورهای در حال توسعه، امروز در نظر اغلب مکتب‌نرفته‌ها هم کاملاً روشن است؛ ولی در سدهٔ نوزدهم، و در کانون پیش‌بینی‌های سیاسی، و در دوره‌ای که آینده را به یاری شماری از تلسکوپ‌های تاریخی، جامعه‌شناختی و فلسفی به دقت نگاه می‌کردند، بدیهی است که اصلاً روشن نبود. استادان بزرگ، گسترش شدید غرور ملی را پیش‌بینی نکردند، در واقع اصلاً چنین چیزی را انتظار نداشتند. هگل، با تأکید بر ملت‌های «تاریخی»، در قیاس با ملت‌های «غیرتاریخی»، به عنوان پیش‌برندگان روح جهان، شاید از عزت نفس مردم اروپای غربی و شمالی تعریف کرده باشد یا جاه‌طلبی آن کسانی را سیراب کرده باشد که به دنبال اتحاد و قدرت ملت آلمان یا کشورهای اروپای شمالی بودند. ولی او هم به اندازهٔ مترنخ با ملی‌گرایی افسارگسیخته و خشونت‌بار دانشجویان متنفذ از فرانسه و یهودستیز و با میهن‌پرستی افراطی و کتاب‌سوزیشان مخالف بود. این کارها به نظر او زیاده‌روی‌هایی وحشیانه بود، از نوع کارهایی که باعث شد گوته پسرش را از جنگیدن علیه فرانسه بازدارد. این پندار که این ملی‌گرایی

پرشور نویسندگان آلمانی بعدی از نوشته‌های هگل سرچشمه می‌گیرد بی‌تردید نابجاست. حتی میهن‌پرستان افراطی و متعصب اولیه - کسانی مانند یان،^۱ آرنت^۲ و گورس^۳ و در واقع فیشته، که با مدیحه‌سرایی‌هایش برای زبان آلمانی بکر و نیالوده، و تلقی آن به مثابه وسیله‌ای برای مأموریت‌رهایی بخش و منحصر به فرد آلمانی‌ها در جهان - ملی‌گرایی را نیرویی مهم در آینده اروپا به شمار نمی‌آوردند، تا چه رسد به آینده نوع بشر. آنان تنها برای رهایی ملت‌هاشان از نفوذ حکومتی ناتوان‌کننده، بیگانه یا بدبینانه تلاش می‌کردند. یان، آرنت و کورنر^۴ از میهن‌پرستان افراطی آلمانی هستند، ولی از نظریه‌پردازان ملی‌گرایی به شمار نمی‌روند. نفوذ جهانگیر آن را هم چندان پیش‌بینی نکرده‌اند؛ [به عقیده آن‌ها] ملت‌های پست‌تر، در واقع، مستحق آن نیستند.

خردگرایان و آزادیخواهان، و البته سوسیالیست‌های قدیمی، در عمل ملی‌گرایی را نادیده گرفته‌اند. از نظر آنان، این احساس حکایت از نوعی ناپختگی دارد، به نوعی از بقایای نامعقول بربریت گذشته یا بازگشتی فقه‌قاری به آن است: افرادی متعصب مانند مستر (که با وجود تمام اعتقاداتش به پاپ‌سالاری از نخستین معتقدان به «یکپارچگی» طبیعی بود)، یا فریس^۵ یا گوینو^۶ یا هوستون استوارت چیمبرلین^۷ و واگنر یا بعدها مورا، بارس و

۱. [Friedrich Ludwig] Jahns: میهن‌پرست پرشور آلمانی (۱۷۷۸-۱۸۵۲) که برای رهایی آلمان از سلطه ناپلئون سخت تلاش کرد. - م.

۲. [Ernst Moritz] Arndt: شاعر و میهن‌پرست آلمانی (۱۷۶۹-۱۸۶۰). - م.

3. Goerrese

۴. [Karl Theodor] Körner: نویسنده و تاریخ‌نویس انگلیسی (۱۷۹۱-۱۸۸۳). - م.

۵. [Jacob Friedrich] Fries: فیلسوف ملی‌گرای آلمانی (۱۷۷۳-۱۸۴۳). - م.

۶. [Joseph Arthur] Gobineau: نویسنده و دیپلمات فرانسوی (۱۸۱۶-۱۸۸۲) که نظریه نژادی‌اش تأثیر زیادی بر نظریه‌های نژادپرستانه بعدی نهاد. - م.

7. Houston Chamberlain

درومون را جدی نگرفتند تا این که قضیه بولانژه^۱ و دریفوس مطرح شد؛ این‌ها نیز انحرافات موقت ناشی از روحیه غیرطبیعی به وجود آمده در پی شکست در جنگ تلقی شدند که بار دیگر راه را برای بازگشت به سلامت عقل، منطق و پیشرفت باز می‌کنند. این اندیشمندان، که برای کسب قدرت به گذشته چشم دوخته بودند، نقش پیشگویان اجتماعی را بازی نمی‌کردند: آنان با میزان‌های متفاوتی از بدبینی به دنبال احیای نوعی روح ملی بودند که دشمن - آزادیخواهان، فراماسونرها، دانشمندان، بی‌دینان، شکاکان و یهودیان - آن را شاید به طرزی خطرناک دست کم گرفته بود. با تلاشی بسیار شاید هنوز هم می‌شد چیزی را نجات داد. ولی آنان معتقد بودند که تمایلات «ویرانگر» دیگری هستند که علیه روح ملی کار می‌کنند و در قدرتی تهدیدگر جلوه‌گر می‌شوند و میدان را خالی نمی‌کنند و، اگر هدف فقط حفظ جزیره‌های صداقت و قدرت و زندگی همراه با «یکپارچگی» و «اتحاد» باشد، باید در برابرشان مقاومت کرد. گویینو از باقی افراد این گروه بدبین‌تر است، و در هر صورت وی به نژاد بیش از ملت‌ها اهمیت می‌دهد. تریاچکه^۲ که از بقیه امیدوارتر است، بی‌تردید روحیه‌های ملی خاص آن‌ها را باز می‌نماید.

نیازی به تکرار نیست که از نظر آن‌ها، همانند مارکس و انگلس، ظهور طبقه‌هایی که تقسیم کار و تجمع سرمایه وضعیت آن‌ها را از نظر اقتصادی تعیین می‌کند، و جنگ بین این طبقه‌ها، دلیل بروز تغییر در تاریخ بشر است. ملی‌گرایی، مانند دین، پدیده‌ای گذراست که با استیلای بورژوازی به وجود آمده و یکی از حربیه‌های معنوی بی‌نیاز از غیر علیه پرولتاریاست. اگر ملی‌گرایی به کرات در توده‌ها نفوذ کند، در قالب «آگاهی کاذب» وارد عمل

۱. [Georges] Boulanger: ژنرال فرانسوی و وزیر جنگ این کشور طی سال‌های ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷، و رهبر نهضت ارتجاعی بولانژیسم (مقدمه‌ای برای فاشیسم)؛ می‌خواستند او را به اتهام اخلاص در امنیت کشور محاکمه کنند که خبردار شد و به بلژیک گریخت و کمی بعد خودکشی کرد. - م.

۲. [Heinrich von] Treitschke: تاریخ‌نویس آلمانی (۱۸۳۴ - ۱۸۹۶). - م.

می‌شود و شرایط واقعی توده‌ها را به هیئتی مبدل در می‌آورد و توهماتی را قوت و قوت می‌بخشد که در حالت جهل و نادانی آنان رفاهی دروغین برایشان فراهم می‌آورد. پس از پایان گرفتن شرایطی که باعث بروز جنگ طبقاتی شده‌اند، ملی‌گرایی هم مانند دین، همراه با دیگر توهمات قوی سیاسی و وابسته به وقایع تاریخی، دود می‌شود و به هوا می‌رود. این امکان وجود دارد که ملی‌گرایی هم مانند بسیاری از پیامدهای جنبی نیروهای تولید به نوعی نفوذ مستقل و خاص خودش دست یابد، ولی نمی‌تواند در برابر میل به تخریب منبع اولیه‌اش، یعنی نظام سرمایه‌داری، مقاومت کند.

این اعتقاد برای تمام مکتب‌های وابسته به مارکسیسم حالتی جزمی پیدا کرد. میزان اختلاف نظر در مورد مطالب دیگر هر قدر زیاد بود، این نظریه در مکتب‌های مختلف از نظریه پیشرفت تدریجی توأم با آرامش ادوارد برنشتاین^۱ گرفته تا آرای چپ‌روترین اعضای حزب بلشویک، بنیانی مشترک بود. اعتقاد به این که ملی‌گرایی نوعی نظریه ارتجاعی بورژوازی است برابر بود با اعتقاد به این که ملی‌گرایی محکوم به شکست است. حداکثر، شورش‌های ملی کشورهای مستعمره علیه اربابان امپریالیست خود را باید از نظر تاریخی محتوم بدانیم، گامی تاکتیکی در راه انقلاب سوسیالیستی واقعی که انتظار نمی‌رفت وقوعش به درازا بکشد. حتی در این حالت هم شورش ملی با ملی‌گرایی تفاوت داشت. همین اعتقاد بود که این گونه نومی‌دی و خشم نسبت به جناح چپ بین‌الملل، به رهبری لنین، کارل لیبکنشت^۲ و دوستانشان را برانگیخت، و این زمانی بود که احزاب سوسیالیست در کشورهای درگیر جنگ، به جای اعلام اعتصابی همگانی که می‌توانست در سال ۱۹۱۴ به جنگ خاتمه دهد، به طیف‌های گوناگون ملی ملحق و علیه یکدیگر وارد

۱. Eduard Bernstein: نظریه‌پرداز سوسیال دموکرات آلمانی (۱۸۵۰ - ۱۹۳۲). - م.

۲. Karl Liebknecht: از رهبران سوسیالیست آلمان (۱۸۷۱ - ۱۹۱۹). - م.

جنگ شدند. همین باعث شد که رزا لوکزامبورگ^۱ به شکل‌گیری دولت ملی لهستان در پایان جنگ اعتراض کند. درست است اگر بگوییم که انقلاب اکتبر خصوصیتی به راستی ضد ملی‌گرایانه داشت.

مخالفتی که لنین، در مقام کسی که صدای واقعی شور و هیجان روسیه را به گوش همگان می‌رساند، در برخی محافل علیه «جهان‌وطنی بی‌ریشه» کسانی نظیر تروتسکی یا زینوویف^۲ یا رادک^۳ ابراز می‌کرد، هیچ اساسی نداشت. لنین انقلاب روسیه را به منزلهٔ پاره شدن سست‌ترین حلقهٔ زنجیر سرمایه‌داری می‌دانست، و تصور می‌کرد ارزشش در این است که انقلاب جهانی را سرعت می‌بخشد، زیرا آن گونه که مارکس و انگلس اعتقاد داشتند، کمونیسم اگر تنها در یک کشور به وجود می‌آمد، نمی‌توانست ادامه یابد. رخدادها جز این مقرر داشتند، ولی خود این آموزه فقط در زمان استالین تغییر یافت. روحیهٔ اولیهٔ بلشویک‌های قدیمی در اصل ضد ملی‌گرایانه بود: آن قدر که زمانی منتقدان بلشویک در روسیه در تحقیر مظاهر شکوه ادبیات ملی خودشان - یعنی کسانی مانند پوشکین - با هم رقابت می‌کردند، تا بتوانند بیزاریشان از سنت ملی به عنوان یک ارزش اصلی بورژوازی را ابراز دارند.

روحیهٔ مشابهی هم در میان رهبران انقلاب‌های کمونیستی نافرجام وجود داشت که در مجارستان و مونیخ ادامه یافت. «میهن‌پرستی» و «عصبیت و میهن‌پرستی اجتماعی» از جمله اصطلاحاتی بودند که مورد سوءاستفاده قرار گرفتند، و به صورت شعارهای جنگی برای سرکوب جنبش‌های استقلال‌طلبانه در برخی از ناحیه‌های غیر روسی امپراتوری کهن روسیه به کار رفتند. ولی پس از آن، دورهٔ واقعی اترناسیونالیسم به پایان رسید. هر انقلاب

۱. Rosa Luxemburg: از رهبران سوسیالیست آلمان (؟ ۱۸۷۰ - ۱۹۱۹). - م.

۲. [Grigory] Zinoviev: انقلابی روس و همکار نزدیک لنین در حزب بلشویک (۱۸۸۳ - ۱۹۳۶). - م.

۳. [Karl] Radek: انقلابی روس و از نخستین رهبران کمینترن (۱۸۸۵ - ۱۹۳۹). - م.

و شورشی از این پس دارای مؤلفه‌ای ملی بود. نظریه‌پردازان مارکسیست ظهور فاشیسم یا ناسیونال سوسیالیسم را مقاومت نهایی و افراطی ولی از سر ناچاری سرمایه‌داری در این کشورها در مقابل پیروزی ناگزیر سوسیالیسم بین‌الملل تلقی کردند. بی‌اعتنایی نظام‌مند نسبت به قدرت تمامیت‌خواهانه یا خودکامانه جنبش‌های ملی‌گرایانه، و پیروزی آن‌ها در اروپای مرکزی یا شمال شرقی، شبه‌جزیرهٔ ایبری و جاهای دیگر ناشی از محاسبات نادرست ایدئولوژیک بود.

خودبستگی اقتصادی پیش آمده در پی بحران بزرگ ۱۹۳۱، که تا اندازه‌ای آن را به درستی ناشی از به اوج رسیدن تضادهای داخلی نظام سرمایه‌داری دانستند، از هر چیز دیگری هم که نشان داشت، شکلی از ملی‌گرایی اقتصادی حاد بود که پس از علت‌های مفروض اقتصادی‌اش بر جا ماند و به شدت راه را بر پیشرفت روشنگری، خواه آزادخواهانه خواه سوسیالیستی، بست. آنچه در سرزمین‌های به تازگی آزاد شده در آسیا و آفریقا رخ داد به ظاهر تأییدی بر این دیدگاه است که پس از دههٔ ۱۹۲۰ نه سوسیالیسم و نه هیچ جنبش سیاسی دیگری در دنیای پس از جنگ نمی‌توانست موفق باشد مگر این که نه تنها دست در دست جنبش ضدامپریالیستی، بلکه همگام با ملی‌گرایی قاطع ظهور کند.

۴

امروز ظهور ملی‌گرایی پدیده‌ای جهانی است، و شاید مؤثرترین عامل در دولت‌های تازه‌تأسیس، و در مواردی در میان اقلیت‌های ملت‌های قدیمی‌تر باشد. چه کسی، در سدهٔ نوزدهم، می‌توانست بروز ملی‌گرایی شدید را در کانادا، در پاکستان (در واقع در حدود صد سال پیش وجود خود کشور پاکستان در میان رهبران هندی به هیچ رو قابل قبول نبود) یا در وِلز یا برتانی

یا اسکاتلند یا باسک پیش‌بینی کند؟ شاید بگویند که این امر ملازمِ روانیِ رهایی از سلطۀ بیگانگان است که خودبخود آن را همراهی می‌کند - نوعی واکنش طبیعی، بر مبنای نظریۀ «ترکۀ خمیده» شیلر، علیه وارد آوردن فشار بر جامعه‌ای است که ویژگی‌هایی ملی دارد یا علیه تحقیر آن جامعه است. در اغلب این موارد، میل به استقلال ملی با مقاومت اجتماعی در برابر استثمار در هم تنیده شده است. این گونه ملی‌گرایی، شاید، به همان اندازه که نوعی از مقاومت اجتماعی یا طبقاتی است، نوعی عزت نفس ملی صرف باشد که روحیه‌ای را به وجود می‌آورد که به موجب آن مردم ترجیح می‌دهند افرادی هم‌ایمان با خودشان یا از ملت و طبقۀ خودشان، ولو این که با آن‌ها بدرفتاری کنند، بر آنان فرمان رانند، نه این که کسانی از جانب مقاماتی بسیار والا از کشوری خارجی یا برخاسته از طبقه یا محیطی بیگانه، ولو خیراندیش، سرپرستی آن‌ها را بر عهده گیرند.

بر این اساس، هیچ اقلیتی که سنت فرهنگی یا مذهبی یا ویژگی‌های نژادی خودش را حفظ کرده باشد نمی‌تواند تا ابد امکان در اقلیت ماندن را تحمل کند، و تحت سلطۀ اکثریتی با دیدگاه‌ها و عاداتی متفاوت قرار گیرد. این در واقع ممکن است نتیجهٔ واکنش در برابر غروری جریحه‌دار شده باشد، یا احساس بی‌عدالتیِ معطوف به جمع، که برای مثال صهیونیسم یا تصویر معکوس آن، یعنی جنبش فلسطینیان عرب، یا اقلیت‌هایی «قومی» مانند سیاهپوستان در ایالات متحده آمریکا یا ایرلندی‌های کاتولیک در آلستر،^۱ ناگاهاً^۲ در هند و گروه‌هایی از این قبیل را تحریک می‌کند. بی‌تردید ملی‌گرایی معاصر به ندرت در قالب شکل خالص و رمانتیک آن بروز می‌کند که در اوایل سدهٔ نوزدهم در ایتالیا یا لهستان یا مجارستان پدیدار شد، ولی ارتباط

1. Ulster

۲. Nagas: گروه قبیله‌هایی که در کوه‌های ناگا، واقع در شمال شرقی هند، زندگی می‌کنند. - م.

نزدیک‌تری با نارضایی‌های اجتماعی، دینی و اقتصادی دارد. ولی به نظر می‌رسد قابل انکار نیست که احساس اصلی در این موارد عمیقاً ملی‌گرایانه است. از همه بدتر (و چیزی که یک سده پیش به ندرت پیش‌بینی شده است، اگر اصولاً پیش‌بینی شده باشد) این است که نفرت‌های نژادی به ظاهر هسته اصلی تجلیات شنیع این گونه احساسات جمعی خشونت‌آمیز هستند: کشتارهای جمعی و کارهای شبیه به آن در هند، سودان، نیجریه و بوروندی نشان می‌دهند که فارغ از این که چه عوامل دیگری ممکن است در پدید آمدن چنین اوضاع حادی مؤثر بوده باشند، همواره عامل اصلی ملی‌گرایانه یا نژادی در کار است، که دیگر عوامل تشدیدش می‌کنند، عاملی که به خودی خود چنین اوضاعی را پدید نمی‌آورد، ولی بدون آن هم توده‌ای از نظر اجتماعی و سیاسی خطرناک شکل نمی‌گیرد. ملی‌گرایی پرشور شرط ضروری انقلاب‌های معاصر به نظر می‌رسد.

توضیح و تبیین ملی‌گرایی هر چه باشد، این پدیده که به شیوه خودش مانند باقی مخاطرات - آلودگی هوا یا جمعیت زیاد یا کشتارهای جمعی هسته‌ای - عاملی تهدیدآمیز است، بر نوع بشر سایه افکنده است. ظهور آن با مفاهیم قرن نوزدهمی بی‌اهمیتی نسبی نژاد یا ملیت یا حتی فرهنگ در مقابل، مثلاً، طبقه یا رقابت اقتصادی، یا عوامل روان‌شناختی یا جمعیت‌شناختی در مقابل عوامل جامعه‌شناختی یا اقتصادی، سازگار نیست. ولی این‌ها فرض‌هایی بودند که پیش‌بینی‌های مربوط به برآمدن جامعه‌ای عقلانی، خواه متکی بر اصول آزادی فردی خواه متکی بر تمرکزگرایی فن‌سالارانه، زمانی بر پایه آن‌ها استوار بود. وقوع پیش‌بینی نشده چنین جنبش‌های متفاوت و در عین حال به یک اندازه ملی‌گرایانه در جوامع کمونیستی عصر ما - از مقاومت سال ۱۹۵۶ مجارستان گرفته تا یهودستیزی و ملی‌گرایی در لهستان، و در واقع در خود اتحاد جماهیر شوروی - به نظر می‌رسد، دست‌کم، نظریه سستی

مارکسیستی را تضعیف کرده است.^۱ با وجود این، آن‌ها را نمی‌توانیم، مانند

۱. در مورد نگرش بنیان‌گذاران مارکسیسم نسبت به میهن‌پرستی ملی یا محلی، جنبش‌های خواستار خودمختاری و حق دولت‌های کوچک برای تعیین سرنوشت خود و مسائلی شبیه به این شبهه‌ای وجود ندارد. جدا از پیامدهای مستقیم نظریه مارکسیست‌ها در مورد رشد اجتماعی، نگرش آنان نسبت به مقاومت دانمارک در مقابل پروس در مورد اشلوسویش - هولشتاین (Schleswig-Holstein) و همین‌طور ستیزه ایتالیایی‌ها برای دستیابی به وحدت و استقلال (در دوره‌ای که مارکس در مقالات ارسالی‌اش به نیویورک تایمز به شدت با لاسال، که هوادار ایتالیایی‌ها بود، اختلاف نظر داشت) و تلاش‌های اهالی چکسلواکی برای دفاع از فرهنگ خود در مقابل استیلای آلمانی‌ها، و حتی نتیجه جنگ فرانسه و پروس، کاملاً روشن است. اتهامی که جیمز گیوم (James Guillaume)، رهبر آتاریست‌های سویس، بر مارکس وارد آورد و او را حامی پان‌ژرمنیسم خواند، تنها بخشی از تبلیغات بی‌معنای دوره جنگ ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ بود. مارکس هم، مانند دیگر تاریخ‌باورانی که تنها به یک تمدن جهانی در حال پیشرفت اعتقاد دارند، وفاداری‌های ملی یا محلی را نوعی مقاومت غیرمنطقی شکل‌های پست‌تر پیشرفت تلقی می‌کرد که تاریخ باعث می‌شود منسوخ شوند. در این مفهوم، تمدن آلمانی (و سازمان‌های کارگری پیشرفته موجود در آن) نماینده مرحله پیشرفته‌تری (در واقع مرحله سرمایه‌داری) بود تا، برای مثال، تمدن دانمارکی یا بوهمی یا هر یک از دیگر کشورهای کوچک (Kleinstaaterei). به همین سبب، از دیدگاه جنبش بین‌المللی کارگران، مطلوب‌تر بود که آلمانی‌ها - با سازمان‌های کارگری برترشان - برنده باشند تا فرانسوی‌ها، که پرودونیسیم و باکونینیسیم و غیره گیجشان کرده بودند؛ در مفهوم مورد نظر مارکس در باره مراحل پیشرفت جهان به سوی کمونیسیم و فراتر از آن هیچ نشانه‌ای از ملی‌گرایی به چشم نمی‌خورد. پس، این نکته مفهوم و اهمیت هر چه بیش‌تری دارد که با این حال، ایجاد کشورهایی که بنیادشان مارکسیسم بود، احساس ملی‌گرایی شدیدی را عیان کرد. بیانی فوق‌العاده دقیق از این نکته را در گزارشی می‌بینیم که نیکولای چائوشسکو، رهبر حزب کمونیست رومانی، در کنفرانس ملی حزب کمونیست این کشور در ۱۹ ژوئیه ۱۹۷۲ عرضه کرد: «برخی از مردم فکر می‌کنند ملت مفهومی است از نظر تاریخی کهنه و منسوخ، و خط‌مشی وحدت ملی و پیشرفت کشور، به ویژه در شرایط ساختن سوسیالیسم، در واقع خط‌مشی نادرستی است و نماینده نوعی ملی‌گرایی کوتاه‌بینانه است. گاهی حتی گفته‌اند که این خط‌مشی با انترناسیونالیسم سوسیالیستی در تضاد است... با توجه به مسئله ملی‌گرایی در شرایط سوسیالیستی، باید بگوییم که پیروزی نظم جدید راه دستیابی به وحدت ملی واقعی را گشوده، و باعث شده است که کشور بر پایه‌ای جدید تقویت شود و پیشرفت کند... روند دیالکتیکی آشتی دادن ملت‌ها [ی مختلف] مستلزم تأکید شدید آن‌ها [بر ملیتشان] است... نه تنها بین منافع ملی و بین‌المللی هیچ‌گونه تضادی وجود ندارد، بلکه، برعکس، وحدت دیالکتیکی کاملی بین آن‌ها برقرار است (Scinteia) [ارگان کمیته مرکزی حزب کمونیست رومانی] ۲۰ ژوئیه ۱۹۷۲، ص ۸).

این واقعیت که چائوشسکو، که شاید در میان رهبران کشورهای کمونیستی بیش از بقیه به آموزه لنینیستی - استالینیستی سرسپرده بود، تصمیم گرفته بود موضوعی را به آموزه‌ای بدل کند که

برخی از کسانی که این جنبش‌ها مایه نگرانیشان شده‌اند، تنها بقایا و بازمانده‌های ایدئولوژی قدیمی‌تری بدانیم. نه ناگی^۱ در مجارستان و نه موکزار^۲ در لهستان، با وجود تفاوت‌های بسیار هدف‌هاشان، به هیچ معنایی در شمار ملی‌گرایان بورژوا نبودند.

در برابر این وضع، ایمان به نیروهای همسنگ - که در شرکت‌های چندملیتی، که فارغ از ارتباطشان با جنگ طبقاتی یا ستیزه اجتماعی، به هر حال پا را از مرزهای ملی فراتر می‌گذارند، یا در سازمان ملل، مانعی در برابر میهن‌پرستی افراطی و لجام‌گسیخته به شمار می‌آیند - همان قدر واقع‌گرایانه به نظر می‌رسد (دست‌کم تا آن جا که به سرزمین‌های بیرون از اروپا مربوط می‌شود) که این اعتقاد کابدن^۳ که می‌گوید پیشرفت تجارت آزاد در سراسر دنیا خودش صلح و آرامش و همکاری هماهنگ بین ملت‌ها را تضمین می‌کند. در این جا همچنین به یاد استدلال به ظاهر بی‌پاسخ نورمن اینجل^۴ کمی پیش از سال ۱۹۱۴ می‌افتیم مبنی بر این که منافع اقتصادی دولت‌های سرمایه‌دار مدرن به تنهایی جنگ‌های گسترده را ناممکن می‌سازد.

طی سال‌ها، در عمل، خط‌مشی بسیاری از حزب‌ها در شرق و غرب بوده است، بی‌تردید اهمیت خاصی دارد. ستیزه بین آموزه‌های مارکسیستی و نیروهای ملی‌گرایانه، که عاملی به نسبت ثابت در جهان کمونیستی معاصر است - در واقع کل موضوع مارکسیسم و ملی‌گرایی، از هر دو جنبه نظری و عملی - نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد.

۱. Imre Nagy: دولتمرد مجارستانی (۱۸۹۶-۱۹۵۸) که تلاشش برای استقلال مجارستان و رهایی آن کشور از سلطه شوروی به قیمت جاننش تمام شد. - م.

۲. Mieczysław Moczar: کمونیست لهستانی و رهبر نیروی مقاومت این کشور در جنگ جهانی دوم (۱۹۱۳-۱۹۸۶). - م.

۳. [Richard] Cobden: سیاستمدار انگلیسی و هوادار تجارت آزاد (۱۸۰۴-۱۸۶۵). - م.

۴. Norman Angell: اقتصاددان انگلیسی (۱۸۷۳-۱۹۶۷) که در سال ۱۹۳۳ برنده جایزه صلح نوبل شد. - م.

به نظر من آنچه می‌بینیم نوعی واکنش جهانی در برابر آموزه‌های اصلی قرن نوزدهمی خردگرایی لیبرال است، تلاشی پیچیده برای بازگشت به اصول اخلاقی قدیمی. در سده‌های هجدهم و نوزدهم حد و حدود ستیزه‌ها کمابیش مشخص بود. در یک سو، هواداران سنت و سلسله‌مراتب سیاسی و اجتماعی، خواه «طبیعی» خواه آن‌هایی که تاریخ مقدس داشته بود، یا اعتقاد به اقتدار الهی یا به هر حال متعالی، و گردن نهادن به آن، قرار داشتند. اینان افرادی بودند معتقد به این که عملکرد خرد بی‌قید و بند باید حد و مرزی داشته باشد، و از همه مهم‌تر، در مورد اعتبار قوانین و آداب و رسوم و شیوه‌های کهن زندگی نباید چون و چرا کند. این‌ها رشته‌هایی ناملموس و درک‌ناشدنی هستند که باعث استحکام جامعه می‌شوند، و به تنهایی سلامت اخلاقی دولت‌ها و افراد را حفظ می‌کنند. این عبارت از ایمان به اجتماعی «یکپارچه» است که بررسی انتقادی روشنفکران شکاک با استفاده از روش‌های خردمندانه، تنها می‌تواند اعتبار آن را در مقام نظر سلب و در مقام عمل به تدریج آن را تضعیف و سرانجام تجزیه کند. در طرف دیگر، هواداران ثابت‌قدم خرد قرار داشتند، که ایمان به سنت، شهود و الهام، و منابع متعالی قدرت را که پوششی برای توجیه خردستیزی، نادانی، سوگیری، ترس از حقیقت در مسائل مربوط به نظریه، و حماقت، بی‌عدالتی، سرکوب و قدرت فاسد منافع شیطانی مورد بحث بن‌تام به شمار می‌آمد، در عمل رد می‌کردند. گروه هوادار پیشرفت، اعم از لیبرال یا سوسیالیست، به روش‌های عقلانی، به ویژه آن روش‌هایی که در علوم طبیعی مورد استفاده قرار می‌گرفت، توسل جستند، که به یاری آن‌ها هر موجود صاحب عقل می‌توانست به صدق هر اصلی، یا کارآیی سیاستی، یا موثق بودن ادله‌ای که این نتایج بر آن‌ها استوار بود پی ببرد. او می‌توانست خودش با استفاده از این

فنونی که همیشه و همه جا در دسترس همگان بود، این ادعاها را بیازماید، بدون توسل به قوایی خاص یا شهودهای عرفانی که تنها گروهی محدود و برگزیده می‌توانستند به گونه‌ای اسرارآمیز از موهبت آن برخوردار باشند - روش‌های معجزه‌آسای دستیابی به دانش که اغلب ادعا می‌شد خطاناپذیرند. هر یک از طرفین دشمنانش را می‌شناخت: در جناح راست سلطنت‌طلبان و محافظه‌کاران، روحانیان و اقتدارگرایان، ملی‌گرایان و امپریالیست‌ها قرار داشتند، یعنی افرادی که مخالفانشان را متحجر و تاریک‌اندیش می‌نامیدند؛ و در جناح دیگر خردگرایان قرار داشتند و ماده‌گرایان علمی، روشنفکران شکاک، برابری‌خواهان و طیف‌های مختلف هواداران مکتب اصالت تحقق یا پوزیتیویسم. تفاوت‌های موجود در هر گروه هر چه که بود، خواه به هدف‌ها مربوط می‌شد خواه به راه‌های رسیدن به آن هدف‌ها، خطوط اصلی ممیز آن‌ها به راحتی قابل تشخیص بود؛ و با وجود وضعیت‌های گوناگون و بینابین، هر طرف آگاه بود که به کدام جناح وابسته است، و یاران و مخالفان طبیعی‌اش چه کسانی هستند.

به اعتباری، در عصر ما، «فرهیختگان، اقتصاددانان و حسابگران» مورد نظر برک، خردگرایان و ترقی‌خواهان عصر ویکتوریا در این نبرد پیروز شده‌اند. زمانی کوندورسه متوجه شد که می‌توانیم بر اساس محاسبات منطقی پیامدهای سودمند، تمام مسائل واقعی مربوط به آینده را حل و فصل کنیم. از این پس، واژه محاسبه (calculus) اسم رمز جدید بود، و کلید حل تمام مسائل اجتماعی و شخصی به حساب می‌آمد. این روش، با تأکیدش بر تحلیل سیستم‌ها، اقتصادی بودن، ساده کردن اصطلاحات آماری و کمی و همین‌طور اتکا به اقتدار و قدرت سازمان و صاحب‌نظران، امروز مورد استفاده هر دو گروه است. کاربرد مهارت‌های فنی در سازماندهی زندگی و فعالیت‌های تولیدی انسان‌ها، خط‌مشی حکومت‌ها، کسب و کارهای صنعتی و در واقع تمام فعالیت‌های اقتصادی (و فرهنگی) کلان در دولت‌های

سرمایه‌داری و کمونیستی است. دانش علمی و سازماندهی علمی، که به تنهایی توفیق پرده برداشتن از رموز طبیعت، جاندار و بی‌جان، را داشته‌اند، بی‌تردید می‌توانند با زندگی اجتماعی عقلانی همساز شوند و به این ترتیب حداکثر رفع نیازهای قابل کشف بشر را فراهم سازند، مشروط به این که این نظام را متخصصانی بی‌طرف سازمان دهند.

فیزیک‌دانان، زیست‌شناسان، جغرافی‌دانان و برنامه‌ریزان شهری و روستایی، روان‌شناسان و انسان‌شناسان، ریاضی‌دانان و مهندسان (از جمله «مهندسان روح بشر» که استالین از آنان سخن می‌گفت)، و خلاصه تمام متخصصان را می‌توانیم به کار گماریم، و به طور کلی به کار گرفته شده‌اند، تا به خدمت کسانی درآیند که گاهی با انگیزه‌هایی صادقانه و ایثاری همراه با تعصب در راه آنچه علت خرد و خوشبختی بشر تلقی می‌کنند مصمم هستند تا از منابع موجود اعم از طبیعی یا مصنوعی و بشری یا غیربشری، بهترین استفاده را بکنند. مارکسیست‌ها، یا ساکنان کشورهای در حال توسعه، شاید مخالف این باشند که دشمنان طبقاتی، داخلی یا خارجی، سرمایه‌داران، «نواستعمارگران» و امپریالیست‌ها، به نفع خود از چنین روش‌هایی استفاده کنند. ولی آنان با نفس رویکرد فن‌آورانه مخالفتی ندارند، و در واقع به دنبال این هستند که این رویکرد را در جهت پیشبرد منافع خویش به کار گیرند و کامل کنند. علیه این وضع است که اعتراضی جهانی آغاز شده است.

پیش‌بینی میزان سودمندی این قیام، چون هنوز در آغاز راه است، دشوار به نظر می‌رسد. این قیام از این احساس سرچشمه می‌گیرد که حقوق بشر در محاسبات «جهانی» و حدس زدن بر اساس قرائن که راهنمای برنامه‌های برنامه‌ریزان و مجریان این برنامه‌ها در عملیات عظیمی است که در آن‌ها حکومت‌ها، شرکت‌ها و انواع نخبگان درگیرند، از نظرها دور مانده است، حقوق بشری که ریشه در مفهوم انسانیت انسان‌ها دارد، ریشه در این مفهوم که انسان‌ها فردیت، اراده، احساس، اعتقاد، آرمان، و شیوه‌های زندگی

مخصوص به خود دارند. از محاسبه کمی کاری جز این بر نمی آید که خواست‌ها، آرزوها، هراس‌ها و هدف‌های ویژه افراد بشر را نادیده بگیرد. هرگاه لازم بوده خط‌مشی خاصی برای شمار زیادی از مردم در نظر بگیرند، وضع همواره به همین متوال بوده است، ولی امروز در واقع در این راه بسیار افراط شده است.

در میان جوانان روزگار ما شماری روزافزون وجود دارند که آینده خود را چونان روندی می‌بینند که پس از آن که داده‌های مربوط به طول عمر یا امید به زندگی، توانایی‌ها و قابلیت استفاده از آن‌ها طبقه‌بندی و محاسبه و تحلیل شد، در برنامه‌ای که به شیوه‌ای علمی تدوین شده است می‌گنجد تا در بهترین حالت، حداکثر خوشبختی را برای حداکثر افراد تأمین کند. این کار شیوه سازماندهی زندگی بر اساس مقیاسی ملی، منطقه‌ای یا جهانی را تعیین می‌کند، و بدون توجه بی‌مورد یا ابراز علاقه به خصوصیات فردی، شیوه زندگی، آرزوها، ضعف‌ها و آرمان‌های این افراد انجام می‌گیرد (زیرا برای انجام دادن این وظیفه به این‌ها نیازی نیست). این وضع در آن‌ها احساس دل‌تنگی، خشم یا ناامیدی ایجاد می‌کند. آنان مایلند کسی باشند و کاری نکنند، نه این که فقط کاری برای آن‌ها یا از جانب آن‌ها صورت گیرد. آنان خواستار آن هستند که قدر و اعتبارشان را در مقام انسان به رسمیت بشناسند. دوست ندارند که به سطح موادی بشری تنزل کنند، و به داو قمار دیگران بدل شوند، حتی اگر این بازی، یا دست کم بخشی از آن، به سود خودشان باشد. پس در تمام سطوح قیامی به پا می‌شود.

جوانان مخالف خودشان را از دانشگاه‌ها، فعالیت‌های روشنفکرانه و آموزش سازمان‌یافته کنار می‌کشند یا از آن‌ها انتقاد می‌کنند، زیرا آن‌ها را با این دستگاه عظیم غیرانسانی هم‌هویت می‌بینند. آنان، دانسته یا نادانسته، به قسمی قانون طبیعی، یا مطلق‌انگاری کانتی، توسل می‌جویند، که به موجب آن جایز نیست با انسان‌ها به مثابه ابزاری برای رسیدن به هدف برخورد کنیم،

و اهمیتی ندارد که این تا چه اندازه خیرخواهانه است. گاهی اعتراضات جوانان شکلی معقول پیدا می‌کند، گاهی هم شکلی بسیار غیرمعقول، و اغلب تلاش‌هایی نمایشی و عصبی به منظور به چالش کشیدن قدرت‌های حاکم است، و حمله به آن‌ها و آگاه ساختن آن‌ها در باره پیامد تمامت‌خواهانه این‌گونه خط‌مشی‌های عمدی یا غیرعمدی است (بخش اصیل مارکسیستی این اعتراض‌ها، یعنی تخطئه استثمار و سلطه طبقاتی، نکته اصلی نیست). آنان علیه تأثیر مخرب برنامه‌ریزی جهانی در مورد افراد اعتراض می‌کنند، و همین‌طور علیه این که اعداد و منحنی‌ها را جانشین درک بی‌واسطه انسان‌هایی کنیم که ظاهراً این اقدامات برای بهبود وضع همان‌ها انجام می‌گیرد، مخصوصاً انسان‌هایی که از برنامه‌ریزان به دورند و برنامه‌ریزان قصد دارند که برنامه زندگی آن‌ها را تعیین کنند و این کار را گاهی به یاری ابزارهایی بسیار خشن و پنهان از دید این افراد و به کمک آمار و ارقام گنگ و مبهم انجام می‌دهند.

در جوامع صنعتی یا پسا صنعتی، این اعتراض از سوی افراد یا اعضای گروه‌هایی مطرح می‌شود که دوست ندارند با ارايه پیشرفت علمی به پیش رانده شوند، زیرا آن را انباشته از کالاها و خدماتی مادی و ترتیباتی فایده‌گرایانه برای خلاصی از شر آنان می‌دانند. در سرزمین‌های فقیر یا مستعمره‌های پیشین تمایل اکثر افراد به این که با آن‌ها مانند کسانی برابر با اربابان قدیمیشان رفتار شود - یعنی مانند انسان‌هایی کامل - اغلب به شکل ابراز وجود ملی‌گرایانه بروز می‌کند. بانگ استقلال‌خواهی فردی یا ملی - تقاضای این که دیگران در امور فرد مداخله یا او را وادار به کاری نکنند یا کارهایش را سازمان ندهند - از همان احساس غرور زخم‌خورده بشری سرچشمه می‌گیرد. این واقعیت دارد که جنبش استقلال ملی در دوره‌هایی خودش منجر به ظهور واحدهایی بزرگ‌تر، تمرکزگرایی و اغلب روی کار آمدن نخبگان جدیدی می‌شود که شهروندان کشور خودشان را سرکوب

می‌کنند، و این وضع امکان دارد به از پا درآمدن اقلیت‌های قومی، سیاسی و دینی گوناگون بینجامد. در دوره‌هایی دیگر آرمانی متضاد الهام‌بخش این جنبش است - گریز از اقتدار غیرشخصی عظیم که توجهی به تنوع نژادی، دینی و منطقه‌ای ندارد، و اشتیاق به ایجاد واحدهایی «طبیعی» در اندازه‌هایی «انسانی».

ولی به نظر می‌رسد که انگیزه اصلی، میل به مستقل ساختن خویش، در هر دو مورد یکی است. این، خویش است که فرق می‌کند. خویشی که در پی آزادی عمل و حق تعیین سرنوشت خویش است ممکن است بزرگ یا کوچک باشد، یا وابستگی منطقه‌ای یا زبانی داشته باشد؛ امروز مجاز است که به جای حس فردیت، حس وابستگی جمعی و ملی یا دینی - قومی داشته باشیم؛ این حس همواره در برابر حل شدن، یکی شدن و فردیت‌زدایی مقاومت می‌کند. این همان پیروزی قطعی خردگرایی علمی در همه جاست، جنبش بزرگ قرن هجدهمی برای رهاسازی بشر از خرافه‌پرستی و جهالت، از خودخواهی و آرزوهای شاهان، کشیشان و جرگه‌سالاری، و از همه مهم‌تر از هوسبازی‌های نیروهای طبیعی که بر طبق پارادوکسی غریب، یوغی را تحمیل کرده است که خود، بانگی به تمامی انسانی را برای استقلال از حاکمیت آن برانگیخته است. این فریادی برای طلب فضایی است که افراد بشر بتوانند در آن به دنبال تحقق بخشیدن به سرشت و خلق و خوی خاصشان باشند، و رها از هرگونه دستور و فشار انواع و اقسام استادان، اربابان، زورگویان، وادارکنندگان و سلطه‌گران زندگی کنند. تردیدی نیست که اگر هر کس فقط کارهای باب میل خودش را انجام دهد، نه تنها همسایگانش بلکه خودش را هم نابود می‌کند. آزادی تنها یکی از ارزش‌های بی‌شمار است، و بدون رعایت قواعد و محدودیت‌ها قابل تحقق نیست. ولی در دوره شورش این اصل به ناگزیر فراموش می‌شود.

اباحه‌گری چیز تازه‌ای نیست. شورش علیه زندگی سربازخانه‌ای - خفقان در جوامع «بسته» - علیه قوانین و نهادهایی که احساس می‌شود غیرعادلانه یا سرکوبگرانه یا فاسد یا بی‌اعتنا به برخی از عمیق‌ترین آمال بشری هستند، در تاریخ هر دولت یا کلیسا یا نظم اجتماعی که عمری طولانی دارد رخ می‌دهد. گاهی احساس می‌شود که این نهادها، فارغ از این که دعوی یا نظریهٔ رسمیشان چیست، به سود طبقه یا گروه خاصی منافع دیگران را به خطر می‌اندازند، و آگاهانه یا ناآگاهانه در پی آن هستند که این‌ها را با نیرنگ یا به زور وادار به تبعیت کنند. در دوره‌هایی دیگر به نظر می‌رسد که نظام به شکلی ماشینی مایهٔ دوام خویش است و دلایل وجودی‌اش، حتی اگر زمانی معتبر بوده‌اند، منسوخ شده‌اند. هواداران آن به غلط به مردم می‌باوراندند (و خودشان هم به غلط باور دارند) که تمهیدات بشری، که شاید در اصل پاسخگوی نیازهای واقعی بوده‌اند، ضرورت‌هایی واقعی و قوانینی طبیعی (دست‌کم مربوط به سرشت بشر) هستند که تلاش برای تغییر آن‌ها کاری بیهوده و نابخردانه است. دیدرو در بارهٔ ستیزه‌ای سخن می‌گفت که در درون هر فرد در جریان است، ستیزهٔ انسان طبیعی که در پی رهایی خویش از قید انسان مصنوعی است، انسانی که آمیزه‌ای است از آداب و رسوم اجتماعی، فشارهای غیرعقلانی و «خطای طبقه حاکم» به سود خود» که انتقاد عقلانی محو و نابودش می‌کند ولی جامعهٔ معاصر بر پایهٔ آن استوار است.

اعتراض به این وضع گاهی به شکل حسرت نسبت به دوره‌های گذشته بروز می‌کند، زمانی که افراد بشر فضیلت‌مند، خوشبخت یا آزاد بودند؛ گاهی هم به شکل رؤیاهایی در بارهٔ عصری طلایی در آینده، یا بازگشت به سادگی و بی‌آلایشی، و اکنش‌های خودانگیخته، انسانیت طبیعی و اقتصاد روستایی در حد پاسخگویی به نیازهای اولیه، دوره‌ای که در آن بشر دیگر به هوا و

هوس‌های دیگران وابسته نیست، و می‌تواند سلامت اخلاقی (و جسمی) خویش را بازیابد. گمان می‌رود که نتیجه این وضع حاکمیت آن ارزش‌های ابدی است که همه جز افرادی فاسد که امیدی به آن‌ها نیست می‌توانند به آسانی و تنها با رجوع به درون خود به آن‌ها پی ببرند؛ این چیزی است که روسو و تولستوی و بسیاری از آنارشیست‌های خواستار صلح و صفا و پیروان مدرنشان به آن اعتقاد دارند. جنبش‌های توده‌گرا در سده نوزدهم که برای روستاییان، مستمندان یا ملت «واقعی» ارزشی آرمانی قائل بودند و آن‌ها را بسیار متفاوت با فرمانروایان دیوانسالاری می‌دانستند که خودشان را به قدرت رسانده بودند، چنین تلاش‌هایی کردند - این نوعی رو آوردن به «توده مردم» برای رهایی از دنیای ارزش‌های کاذب، زندگی‌های «غیراصیل و بی‌اعتبار»، انسان‌های سازمانی یا موجودات تحقیر و سرکوب شده دنیا‌های ایسن و چخوف بود که در آنان توانایی عشق و دوستی بشر، عدالت و کار خلاقانه، لذت بردن، کنجکاوی و پی‌جویی حقیقت عقیم و ناکام مانده بود. برخی آرزو دارند که جامعه معاصر را از راه اصلاح بهبود بخشند. بعضی دیگر، مانند آناباپتیست^۱‌های سده شانزدهم، شاید احساس کرده باشند که فساد بسیار پیش رفته است، و ریشه شرارت باید از بیخ و بن برکنده شود، به این امید که جامعه‌ای نو و بی‌آلایش به گونه‌ای معجزه‌آسا بر ویرانه‌های جامعه پیشین ظهور کند.

این موارد افراطی را به این دلیل برگزیده‌ایم که این وضع بغرنج و ناگوار را به بهترین وجه بازنماییم. ملی‌گرایی به همین روحیه و همین وضع ارتباط دارد. ملی‌گرایی هم شکل بیمارگونه‌ای از همین مقاومت در جهت دفاع از خویشتن است. روسو، که مسحورکننده‌ترین آوای این قیام همگانی را سر داد، به لهستانی‌ها گفت که در برابر دست‌اندازی روس‌ها با حفظ سرسختانه

۱. anabaptists: یکی از فرقه‌های مسیحیان پروتستان که اعضای آن معتقدند تعمید کودکان بی‌ارزش است و بزرگسالان باید تعمید یابند. آن‌ها هوادار اصلاحات دینی و اجتماعی بودند. - م.

نهادهای ملی، شیوه لباس پوشیدن، عادت‌ها، و راه و رسم زندگیشان مقاومت کنند - از روس‌ها اطاعت نکنند و جذب و همگون آن‌ها نشوند؛ مطالبات و ادعاهای بشریت جهانی، در آن دوره، در مقاومت لهستانی‌ها مجسم می‌شد. نگرشی شبیه به این در توده‌گرایان روس سده گذشته وجود داشت. این گونه نگرش‌ها را باید در میان ملت‌ها و اقلیت‌های تا این زمان سرکوب شده بیابیم، یعنی آن گروه‌های قومی که احساس می‌کنند تحقیر یا سرکوب شده‌اند، و ملی‌گرایی در نظرشان تجلی قامت برافراشتن، و باز یافتن آن گونه آزادی که شاید هرگز از آن برخوردار نبوده‌اند (این‌ها همه مربوط به اندیشه‌هایی است که در سر آدمیان وجود دارد) و گرفتن انتقامِ انسانیتِ زخم‌خورده آن‌هاست. در جوامعی که دوره‌هایی طولانی از استقلال سیاسی بهره‌مند بوده‌اند، این احساس با شدت کم‌تری وجود دارد. ولع شدید غرب برای به رسمیت شناخته شدن (anerkennung) که هگل به شکلی به یاد ماندنی آن را تحلیل کرده است، به طور کلی ارضا شده است؛ فقدان این احساس است که، بیش از هر انگیزه دیگری، به ظاهر به ملی‌گرایی افراطی منجر می‌شود. ملی‌گرایی از نظر بسیاری از افراد آزادیخواه و سوسیالیست در غرب صرفاً نوعی میهن‌پرستی یا امپریالیسم است، و بخشی لاینفک از ایدئولوژی خود آن نظام و تشکیلاتی که حقوق طبیعی و انسانی قربانیانش را از آنان ربوده است. چه چیزی متناقض‌تر یا غم‌انگیزتر از این است که آنان باید به دنبال تحقق ارزش‌های خاص این نظام هولناکی باشند که آن‌ها را به فقر و فلاکت کشانده است؟ آیا این یکی از بهترین مثال‌های این نظریه مارکسیستی نیست که یکی از بزرگ‌ترین خطاهای طبقه حاکم نسبت به اتباعش این است که مانع از آن می‌شود که منافع واقعیشان را تشخیص دهند، و ایدئولوژی ناشی از منافع خودش را به آن‌ها تحمیل می‌کند، تا چنان به نظر رسد که منافع طبقه حاکم با منافع ستم‌دیدگان یکی است؟

در واقع، ملی‌گرایی الزاماً و فقط به نفع طبقه حاکم مبارزه نمی‌کند. باعث

قیام علیه این طبقه هم می‌شود، زیرا مظهر میل سوزان فرهنگ‌هایی است که در میان فرهنگ‌های جهان به آن‌ها کم‌اعتنایی شده - تمایل به این که به حساب آورده شوند. نیازی نیست بر جنبه خشن و ویرانگر ملی‌گرایی مدرن در دنیایی تأکید کنیم که به دلیل افراط‌هایش از هم گسسته است. ولی باید اذعان کنیم که ملی‌گرایی پاسخی جهانگستر به نیاز عمیق و طبیعی بردگانی است که به تازگی از قید اسارت آزاد شده‌اند - «رهاشدگان از قید استثمار». این پدیده‌ای بود پیش‌بینی نشده در جامعه قرن نوزدهم که اروپا مرکز و کانون آن بود. چگونه امکان این رخداد نادیده گرفته شد؟ برای این پرسش پاسخی ندارم.

نمایه

- آتلانیتیس، ۴۴
 آتلانتیس نو (لایب‌نیتس)، ۵۶
 آرمانشهر
 آثار آرمانشهری، ۱۰۹
 آثار ضد آرمانشهری، ۷۸، ۳۳۷
 ~ آریستوفانس، ۴۶
 ~ اثوهمروس، ۴۶
 آرمانشهرگرایان، ۱۱۰
 ~ و سرشت ثابت بشر، ۴۴
 ~ در قرون وسطی، ۴۷
 ~ عصر رنسانس، ۵۶
 ~ مور، کامپانلا و اوئن، ۲۹۵
 ارزش ~، ۳۴، ۴۳
 انتقاد از مفهوم ~، ۷۱
 تغییر در ~، ۴۳
 نظر هومر، هزیود و افلاطون در باره ~، ۴۴
 آخیلس، ۱۰۳، ۱۰۶
 آرنت، ارنست موریتس، ۳۴۴
 آرnim، آخیم فون، ۳۲۱، ۳۲۵
 آریستوفانس، ۴۶
 آریستونیکوس، ۴۷
 آریوستو، لودویکو، ۶۷
 آکوناس، توماس، ۱۶۶، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۶۷
 آگیس، ۱۰۷
 آناکساگوراس، ۱۹
 آشیگونه (سوفوکلس)، ۳۱
 آوگوستین قدیس، ۱۶۶، ۳۰۳
 آینسیدموس، ۱۱۲
 اثوهمروس، ۴۶
 اپیکوروس، ۲۹۶
 اداها، ۱۳۷
 ادیسون، جوزف، ۱۲۶
 ارسطو، ۵۴، ۵۸، ۷۵، ۹۴، ۸-۱۰۷، ۱۱۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۴۹، ۲۹۰، ۲۹۹
 نظر ~ در باره فضیلت
 از ساحل دیگر (هرتسن)، ۳۶
 اسپرانسکی، میخائیل میخائیلویچ، ۸-۲۰۷، ۲۱۸
 اسپنسر، هربرت، ۲۴۳
 اسپینوزا، باروخ، ۱۰۲، ۲۰۸، ۳۰۳
 استال، مادام دو، ۱۴۸، ۲۴۰
 استالین، یوزف، ۳۴۷، ۳۵۵
 استاندال، ماری هنری بل، ۱۴۲، ۱۴۶، ۲۰۲
 استیون، جیمز، ۱۴۷، ۲۳۵

- اسکات، والتر، ۷-۹۶
اسکاگراک، ۱۲۳
اسکایولا، میکوس، ۱۰۷
اسکندر، ۱۳۴
اسمیت، آدام، ۱۶۳
اسودنبوری، امانوئل، ۱۵۸، ۲۰۵
اشپنگلر، آسوالد، ۲۹، ۹۸، ۱۲۷
اشتراوس، دیوید فریدریش، ۲۳۸
اشعیا، ۴۵
اشلوتسر، کرد، ۱۳۶
افلاطون، ۲۹، ۴۶، ۴-۵۳، ۸۹، ۸-۱۰۷، ۱۷۲، ۲۰۴، ۹-۲۲۸، ۲۴۶، ۲۵۸، ۳۲۵، ۳۳۷
~ و اندیشه آرمان‌گرا، ۵۲
~ و حکومت نخبگان فرزانه، ۱۹
~ و خصوصیت دانش، ۵۴
افلاطون ~ و سلسله مراتب طبقاتی، ۴۶
انتقاد ~ از سوفسطایان، ۱۱۲
اکسیون فرانسز، ۲۲۵
الکساندر اول، ۱۴۲، ۲۰۷، ۷-۲۱۶، ۲۱۹، ۳-۲۲۲
الکساندر دوم، ۲۱۹
الواح دوازده گانه، ۱۳۵
الوسیوس، کلود آدرین، ۸۸، ۱۱۴، ۱۶۲، ۳۰۳، ۳۰۷
الیوت، تی. اس، ۱۴۴
کتاب مقدس، ۱۸، ۲۷
بیزاری ولتر از ~، ۱۳۲
گفته‌های هردر در باره ~، ۱۲۳
انقلاب فرانسه، ۹۲
انتقاد برک از ~، ۱۸۶
ستایش هردر از ~، ۳۱۴
انگلس، فریدریش، ۳۴۵، ۳۴۷
اوئن، رابرت، ۲۹۵
اوبرمان (سنانکور)، ۴-۱۴۳
اوتمان، فرانسوا، ۸۹، ۱۲۹
اودیس (هومر)، ۲۶، ۱۰۳
اورول، جورج، ۷۸، ۲۰۶، ۲۲۸، ۳۳۷
اولباک، پل هنری، ۸۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۸۷، ۳۰۳
اومودنو، آدولفو، ۱۴۸
اونامونو، میگل، ۱۶۹
ایبسن، هنریک، ۲۶۷، ۳۲۹، ۳۶۰
ایلیاد (هومر)، ۲۶
اینجل، نورمن، ۳۵۲
باخ، یوهان سیبستیان، ۲۶
بارس، موریس، ۱۶۶، ۳۴۴
بارکلی، جورج، ۲۲۹
باکل، هنری تامس، ۸۵
باکونین، میخائیل الکساندروویچ، ۳۳۵
بالزاک، اونوره، ۳۲۹
بایرون، جورج گوردون، ۲۶، ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۶۶، ۳۱۸، ۳۱۹
بتهوون، لودویگ، ۲۶، ۲۶۵، ۲۷۱
براندس، جورج، ۱۴۷، ۱۹۶
براهه، تیکو، ۸۵
برتانی
ملی‌گرایی در ~، ۳۴۸
برک، ادمووند، ۱۶، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۸۸، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۳۹، ۳۵۴
آرمان‌های ~، ۱۸۸
~ و انتقاد از انقلاب فرانسه، ۱۸۶
~ و سرشت بشر، ۱۷۱
کیف‌خواست ~ علیه وارن هیستینگز، ۱۳۶
محافظه‌کاری ~، ۳۱۳
نفوذ ~ در مستر، ۹-۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۹
~ و نسبیت‌گرایی، ۱۲۲
برگسون، هانری، ۱۷۰، ۲۲۷
برنشتاین، ادوارد، ۳۴۶

- بروتوس، مارکوس یونیوس، ۱۰۷
 برونو، جوردانو، ۲۶۱
 بکت، ساموئل، ۳۲۹
 بکر، کارل، ۱۱۵
 بلارمین، سن روبرت، ۲۶۰
 بلامی، ادوارد، ۲۹۵، ۳۳۷
 بل، پیر، ۱۹۶
 بلوا، لئون، ۲۴۰
 بلوسیس کومایی، ۴۷
 بلوک، هیلر، ۲۲۵
 بلیک، ویلیام، ۲۰۵، ۳۱۹
 بنتام، جرمی، ۱۴۸، ۱۶۳، ۲۰۶، ۳۲۱، ۳۵۳
 بودلر، شارل، ۳۲۹
 بودن، ژان، ۹۰
 بردالو، لویی، ۱۶۶
 بوسونه، ژاک بنینی، ۱۱۳، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۱۵
 بوختر، گئورگ، ۱۹۹
 بولانژه، قضیه، ۳۴۵
 بولس حواری، ۴۵، ۲۱۰
 بومه، جیکوب، ۲۶۷
 بونال، لویی، ۶-۱۵۳، ۱۸۵، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۵
 بیانیه حزب کمونیست، ۲۹۶
 بیسمارک، اوتو فورست فون، ۲۴۵
 بیکن، فرانسیس، ۵۶، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹
 بررسی فلسفه ~، ۱۶۱
 پارتو، ویلفرد، ۱۳۸، ۱۸۵، ۲۴۴
 پارووس، الکساندر ایسرائل، ۳۳۶
 پاسکال، بلز، ۱۱۳، ۱۹۸، ۳۲۶
 پاسکیه، اتین، ۱۲۹
 پترکبیر، ۱۸، ۱۷۸
 پتن، مارشال، ۱۵۹، ۲۱۳
 پرودون، پیر ژوزف، ۲۱۳، ۲۷۸
 پرومته، ۴۸، ۷۶، ۳۰۰
 پریکلز، ۸۷، ۱۸۰
 پگی، شارل، ۲۲۷
 پورهون، ۵۸
 پول پوت، ۳۵
 پیکو، جوانی، ۳۰۳
 پین، تامس، ۱۶۳
 تئایتوس، ۲۰۴
 تئوپومپوس، ۴۶
 تاکیتوس، ۹۶، ۱۴۷، ۱۷۰
 تأملاتی در باره مذهب پروتستان (مستر)، ۱۹۶
 تراسیماخوس، ۳۲۶
 ترایچکه، هنریش فون، ۳۴۵
 تروتسکی، لئون، ۳۵، ۲۷۸، ۳۳۶، ۳۴۷
 ترولچ، ارنست، ۱۲۱
 تریولوس و کرسیدا (شکسپیر)، ۳۱۹
 تریومف، رابرت، ۱۴۸
 تربیلین، جورج مکولی، ۱۰۵
 تفتیش عقاید، ۱۹۷، ۲۱۶
 تن، هیپولیت، ۱۲۲
 تینسون، آلفرد، ۴۵
 تورات، ۴۵
 تورگو، آن ژاک روبر، ۱۶۲، ۳۳۲
 تورگینف، ایوان، ۳۲۹
 توسیدید، ۱۳۷
 توکویل، الکسی دو، ۷۸، ۲۲۲
 تولستوی، لئو، ۴۱، ۱۷۰، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۴
 ۲۲۷، ۳۱۱، ۳۲۹، ۳۶۰
 ~ و آزادی بشر، ۱۹
 ~ و آموزه اقدام بشر، ۲۰۲
 ~ و ارزش های اخلاقی، ۸-۱۷
 ~ و ساده دلی مردم، ۵۳
 ~ و مستر، ۲۰۸
 تسیک، یوهان لودویک، ۷۲، ۴-۱۴۳، ۳۲۱
 ۴-۳۲۳، ۳۲۶

- جانسون، ساموئل، ۱۱۶
 جعبه پاندورا، ۴۸، ۳۰۱
 جفرسون، تامس، ۱۶۳
 جمهوری (افلاطون)، ۴۶، ۲۴۶، ۲۹۴
 جنگ قدیم و جدید، ۱۰۶، ۱۲۶
 جنگ و صلح (تولستوی)، ۱۷، ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۲۴
 جنگ‌های صلیبی، ۲۶۱
 جویس، جیمز، ۳۲۹
 جیمز دوم، ۱۸۸
 چائوشسکو، ۳۵۱
 چارلز اول، ۲۲۲
 چارلز دوم، ۲۲۲
 چخوف، آنتون، ۳۶۰
 چرنیشفسکی، نیکلای، ۳۷، ۲۹۵
 چیمبرلین، هوستون استوارت، ۳۴۴
 دنوکالیون و پورها، ۴۸
 داروین، چارلز، ۲۳۸
 داستایفسکی، فتودور، ۲۱۵، ۲۴۶، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۲۹
 دالامیر، ژان لو رون، ۳۰۳
 دانته آلیگیری، ۱۰۹، ۱۲۶، ۲۹۸
 دانتونسیو، گابریل، ۱۸۵
 درومون، ادوارد، ۲۲۵، ۳۴۵
 دریفوس، آلفرد، ۲۴۱
 دسن، جی، ۲۳۸
 دشان، آبه دو، ۱۱۵
 دکارت، رنه، ۸۸، ۳۱۵
 دومولن، شارل، ۱۲۹
 دیدرو، دنی، ۶-۱۱۵، ۱۶۳، ۲۳۹، ۳۱۹، ۳۵۹
 دیزرائیلی، بنیامین، ۳۳۴
 دیلتای، ویلهلم، ۱۲۷
 دیو پیشرفت در هنرها (ویندم لویس)، ۱۲۶
 رادک، کارل، ۳۴۷
 راسکین، جان، ۳۳۴
 راسل، برتراند، ۲۲۹
 راسین، ژان، ۲۶، ۶۸، ۹۲، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۹، ۳۱۲
 رامو، ژان فیلیپ، ۳-۷۲
 رانکه، لئوپولد، ۱۲۲، ۱۳۷
 راویسون، ژان گاسپار فلیکس، ۱۷۰
 راهب (متیو لویس)، ۱۴۳
 رنسانس، ۲۳، ۲۶، ۵۴، ۷-۵۶، ۶۵، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۸-۱۰۷، ۱۳۵، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۹۸، ۴-۳۰۳، ۳۴۱، ۳۳۱
 رواقیون، ۱۹، ۴۷، ۵۷، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۹۶
 روبسپیر، ماکسیمیلین، ۲۰۰، ۴-۲۱۳، ۲۴۱
 رودن، رنه فرانسوا اوگوست، ۱۲۶
 روسو، ژان-ژاک، ۷۴، ۱۱۶، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۹۳، ۲۲۷، ۲۶۷، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۶۰
 تأثیرپذیری ~ از ماکیاوولی، ۵۹
 ~ و آزادی بشر، ۱۸۳
 ~ و ارزش‌های انسانی، ۲۵۸
 ~ و استقلال بشر، ۳۰۲
 ~ و برابری خواهی، ۱۵۲
 ~ و طبیعت، ۱۶۷، ۳۰۷
 ~ و قانون، ۲۱۵
 ~ و مفهوم پیشرفت، ۸۸
 ~ و ملی‌گرایی، ۳۶۰
 ~ و منطق، ۲۹۸
 ~ و وضع طبیعی، ۱۹۴
 نظر ~ در باره زبان، ۲۰۴
 نظر ~ در باره زندگی ساده، ۵۳
 نظر ~ در باره زندگی ساده و وحشی
 روشبلاو، ساموئل، ۱۴۵

- سقراط، ۱۹، ۲۰، ۵۴، ۷۵
 سکستوس آمپیریوس، ۵۸، ۱۱۲
 سن - بوو، شارل اوگوستن، ۱۸۹، ۴۰-۲۳۹
 سن - ژوست، لویی آنتوان، ۱۸۵
 سن - سیمون، کلود هنری، ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۵۱،
 ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۹۵، ۳۳۳
 سن - مارتین، لویی کلود دو، ۱۵۸، ۱۶۶
 سوارز، فرانسیسکو، ۱۸۵
 سورل، ژرژ، ۱۸۵، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۹۶، ۳۲۳
 سوفسطاییان، ۵۸، ۷۵، ۱۱۲، ۲۹۳
 سوفوکلس، ۲۶، ۳۱، ۹۲، ۱۰۸
 سیسموندی، ژان شارل لئونارد سیسموند دو،
 ۱۵۱
 شاتوبریان، فرانسوا رنه، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۹۱،
 ۱۹۹، ۲۲۷
 شارلمانی، ۱۳۴، ۳۴۰
 شارون، پیر، ۱۱۳
 شافتمبری، آنتونی اشلی کوپر، ۲۶۷
 شامیسو، آدلبرت، ۳۲۳
 شب‌نشینی‌های سن‌پترزبورگ (مستر)، ۱۴۱،
 ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۲۶
 شکسپیر، ویلیام، ۶۸، ۱۲۶، ۲۴۹، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۹
 شلابرماخر، فریدریش، ۱۴۲
 شلگل، فریدریش، ۷۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۷۰، ۲۶۶،
 ۳۲۱، ۳۲۳
 شلمنصر، ۸۸
 شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون،
 ۴-۱۴۳، ۱۷۱، ۳۲۱، ۳۳۶
 شوبارت، کریستین فریدریش دانیل، ۳۰۶
 شوپنهاور، آرتور، ۲-۱۲۱، ۳۲۵، ۳۲۹
 شهر خورشید (کامپانلا)، ۵۶، ۲۹۵
 شیلر، یوهان کریستف فریدریش فون، ۱۴۲،
 ۲۶۶، ۳۰۷-۱۰، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۲، ۳۴۹
 روش‌نگری، ۶۳، ۹۰، ۱۰۹، ۸-۱۳۷، ۱۵۹،
 ۱۸۵، ۲۵۷، ۳۰۳، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۴
 انتقاد اندیشمندان واپسگرا از عصر ~،
 ۱۲۲
 انتقاد هررد از ~ فرانسه، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۲
 انتقاد هررد از عصر ~، ۱۱۷
 ~ در فرانسه، ۶۳، ۷۱، ۸۶، ۹۲، ۱۶۱، ۳۴۰
 ~ و ارزش‌ها، ۹۳
 ~ و دانش علمی، ۱۳۹
 ~ و سلطه علم ریاضی، ۲۹۹
 ضد حمله آلمانی‌ها علیه ~ فرانسویان،
 ۲۷۵
 ریشلیو، کاردینال، ۱۷۷، ۲۷۵
 ریکرت، هاینریش، ۱۲۱
 ریمون (خدای سوری)، ۳۱۹
 رینولدز، جاشوا، ۷۲، ۳۱۷
 ریوارول، آنتوان ریوارولی، ۲۲۸
 ژئوس، ۴۴
 زامیاتین، بیفگنی، ۷۸، ۳۳۷
 زنون رواقی، ۴۶، ۴۷، ۲۹۵
 ~ و آرمانشهرگرایی، ۴۶
 زیمل، گئورگ، ۱۲۱
 زینوویف، گرگوری بیفسویچ، ۳۴۷
 ژاکوبین‌ها، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۰، ۲۳۷
 ۱۹۸۴ (اورول)، ۲۰۶
 ساد، مارکی دو، ۱۱۵، ۱۸۵
 سارتر، ژان - پل، ۳۱
 سامنر، ویلیام گراهام، ۱۲۱
 سروانتس، میگل، ۳۰۴
 سروتوس، میکائیل، ۲۶۱
 سزار، ژولیوس، ۱۰۱، ۱۳۴، ۳۴۰

- صومعه پارما (استاندال)، ۲۰۲
- عبدالناصر، جمال، ۲۷۴
- عطیه قسطنطین، ۱۳۵
- علم جدید (ویکو)، ۱۳۶، ۲۵
- غوغا و تلاش، نهضت، ۲۹۶، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۲۳
- فاشیسم، ۱۴۱، ۱۷۶، ۲۱۶، ۲۴۸، ۳۱۴
- ~ و ملی‌گرایی، ۲۴۹، ۲۷۲
- مارکسیسم و ~، ۳۴۸
- مستر و ~، ۱۶۹، ۲۴۱
- فاگه، امیل، ۷-۱۴۵، ۱۵۵، ۱۸۳، ۲۲۵
- فلوست (گوته)، ۷۴
- فایاکیا، ۴۴
- فایتون، ۳۰۹
- فرانس، آنا تول، ۱۹۹
- فردریک کبیر، ۲۶، ۵۹، ۱۷۶، ۲۱۱، ۳۱۰، ۳۴۲
- فرمان نانت، ۱۹۷
- فروید، زیگموند، ۵۳، ۱۲۱، ۱۲۳، ۳۲۹
- فریس، یاکوب فریدریش، ۳۴۴
- فلویر، گوستاو، ۳۲۹
- فنلون، فرانسوا دو سالینیاک، ۵۶، ۲۹۵
- فوریه، شارل، ۱۱۰، ۲۹۵، ۳۳۷
- فوستل دو کولانژ، نوما دنی، ۱۲۲
- فیثاغورس، ۵۲، ۵۸، ۲۹۱
- فیچینو، مارسیلیو، ۳۰۳
- فیدایس، ۱۲۶
- فیشته، یوهان گوتلیب، ۱۴۲، ۲۴۳، ۲۶۶، ۲۶۷
- ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۳۶
- تأثیر ~ بر جنبش رومانتیک آلمان، ۷۲
- تأثیر ماکیاوولی بر ~، ۵۹
- ~ و اراده‌باوری، ۹۵
- ~ و مفهوم رهبر، ۳۲۱
- ~ و مفهوم قهرمان، ۳۱۹
- ~ و ملی‌گرایی آلمانی، ۳۴۴
- ~ و نفس، ۷۴، ۳۱۵، ۳۱۷
- ~ و نیروی کار، ۳۱۶
- «فیلسوفان»، ۱۸۶، ۲۰۴
- فیلیپ دوم، ۱۹۷
- قانون اساسی آمریکا، ۲۳۲
- قضیه، دریفوس، ۳۴۵
- کابدن، ریچارد، ۳۵۲
- کابه، اتین، ۲۹۵، ۳۳۷
- کاتولوس، گایوس والرئوس، ۲۹۸
- کادموس، ۸۳
- کارامزین، نیکلای میخاییلویچ، ۲۱۸
- کاردوچی، جوزوئه، ۳۲۹
- کارلایل، تامس، ۱۲۲، ۱۸۱، ۲۶۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۳۴
- کارنئادس، ۵۸، ۱۱۲
- کافکا، فرانزس، ۳۲۵، ۳۲۹
- کالون، ژان، ۷-۱۹۶، ۲۰۹، ۲۱۷، ۱-۲۶۰، ۳۰۳
- کالیکلس، ۳۲۶
- کالینگوود، آر. جی.، ۱۲، ۲۵، ۱۰۳
- کامپانلا، تومازو، ۵۶، ۲۹۵
- کانت، ایمانوئل، ۲۵۸، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۳
- تأثیر ~ بر فیشته، ۳۱۴
- تلقی ~ از بشر به عنوان اسب عصاره، ۳۱۰
- تلقی ~ از بشر، ۲۷۸
- فلسفه اخلاقی ~، ۱۶۳، ۳۰۱
- ~ و آزادی اخلاقی، ۳۱۳
- ~ و آزادی اراده، ۴-۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۳
- ~ و استدلال منطقی، ۲۲۹
- ~ و انتخاب آزادانه، ۳۰۱

- ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۴۳
 گوج، جورج، ۱۴۸
 گورس، یوهان ژوزف، ۱۶۹، ۳۴۴
 گولیتسین، پرنس الکساندر، ۲۱۷
 گیبون، ادوارد، ۹۷، ۱۳۲
 گیرتز، کلیفورد، ۱۱۱، ۱۲۸
 گیزو، فرانسوا پیر، ۱۲۲، ۲۴۱
 لئوپاردی، جاکومو، ۱۹۹
 لا پولینیر، الکساندر ژان ژوزف، ۹۰
 لارنس، دی. اچ، ۱۸۵
 لاسال، ۱۰۲
 لاسکی، هارولد، ۱۴۸
 لاک، جان، ۱۱۵، ۱۶۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۰۹، ۳۰۳
 ۳۱۵، ۳۱۹
 لامارتین، آلفونس دو، ۲۳۹
 لامنه، فلیسیته دو، ۱۴۷، ۱۹۶، ۲۰۰
 لاواتر، یوهان کاسپار، ۳۰۶
 لاوت، اسقف، ۹۲
 لاجوی، آرتور، ۱۳۱، ۱۳۸
 لاول، رلیام، ۱۴۴
 لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم، ۶۵، ۷۵، ۸۴، ۹۳
 ۳۰۳
 لایزویتس، یوهان آنتون، ۳۰۶
 لرمانتوف، میخائیل، ۳۲۱
 لسینگ، گوتهولت افریم، ۱۲۲، ۳۰۷
 لکور، اف. ای. دو، ۲۳۸
 لنز، یاکوب میثائل راینهولد، ۳۰۶، ۳۲۰
 لنسین، ولادیمیر ایلیچ، ۳۵، ۳۷، ۲۲۷، ۲۴۵
 ۳۴۶، ۳۴۷
 لوتر، مارتین، ۲۸، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۶۰، ۳۳۹
 لوسیند (شلگل)، ۱۴۴
 لوکارون، لویی، ۹۰
 لوکزامبورگ، رزا، ۳۴۷
 ~ و تلخ سرشتی بشریت، ۴۰، ۸۱
 ~ و روش های علوم طبیعی، ۳۰۱
 مخالفت ~ با تعصب و احساسات، ۳۰۱
 کاوفمان، کریستوفر، ۳۰۶
 کاورو، کننه کامیلو، ۱۴۸
 کپلر، یوهان، ۶۵، ۸۵
 کثرت گرایی، ۲۸، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۴، ۷-۱۳۵
 کرامول، اولیور، ۱۳۲
 کروجه، بندتو، ۲۵، ۱۱۶
 کلیست، هاینریش فون، ۲۶۶
 کلینگر، فریدریش ماکسیمیلیان فون، ۳۰۶
 کنت، اوگوست، ۸۵، ۲۴۳
 کنراد، جوزف، ۳۱۸
 کنستان، بنیامین، ۱۴۲، ۱۴۸، ۲۴۱
 کورنر، کارل تنودور، ۳۴۴
 کورنی، پیر، ۳۰۹
 کوک، ادوارد، ۸۹
 کولریج، ساموئل تیلور، ۱۴۴، ۳۰۸، ۳۲۱
 کوندورسه، مارکی دو، ۲۱، ۲۲، ۸۸، ۱۶۲
 ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۲۵
 ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۳۰-۳۳۲
 کوندیاک، اتین یونه دو، ۱۶۵، ۲۰۴، ۲۲۵
 کینه، ادگار، ۱۴۶
 کی پرکگارد، سورن، ۳۲۶
 گادوین، ویلیام، ۲۹۵
 گاسندی، پیر، ۳۰۳
 گالیله، گالیلئو، ۶۲، ۸۵، ۱۰۹، ۱۹۰
 گایوس گراکوس، ۴۷
 گرو، بارون، ۱۴۲
 گروتیوس، هوگو، ۱۵۷، ۱۸۷، ۲۰۹
 گریم، ملشیور، ۳۳۲
 گوبینو، کنت دو، ۵-۳۴۴
 گوته، یوهان ولفگانگ، ۷۴، ۷۹، ۱۳۷، ۱۴۲

- لووايه، لاموت، ۱۱۳
لويس، ويندم، ۱۲۶
لويولا، ايگناطيوس، ۲۶۰
لویی چهاردهم، ۸۷، ۱۰۶، ۱۹۷-۸، ۲۷۵
لویی شانزدهم، ۱۹۸، ۲۱۰
لييمن، والتر، ۲۴۸
ليكنشت، كارل، ۳۴۶
ليوی، ۹۶
- ماتر تسه دون، ۳۵، ۱۲۹
ماپلی، آبه گابریل بونه، ۱۱۰، ۲۹۵
مارتینز دو پاسکالی، ۱۵۸، ۱۶۶
مارکس، كارل، ۵۵، ۱۲۱، ۱۳۸، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۵۳
۳۵۱، ۳۳۴-۵، ۳۲۷، ۲۹۶، ۲۷۹، ۲۵۳
ستايش ~ از ويكو، ۱۰۱
~ و پرولتاريا، ۲۷۷
~ و تنوع فرهنگي، ۱۲۲
~ و راه رسيدن به آزادي، ۲۷۹
~ و سير تكامل تاريخ، ۲۲، ۷۶، ۷۷، ۱۰۳، ۲۷۹
- ~ و عامل تغيير جامعه، ۳۳۴
نظر ~ در باره عامل تغيير تاريخ، ۳۴۵
نظر ~ در باره كمونيسم در يك كشور، ۳۴۷
- نو - خردگرایی ~، ۲۷۷
ماکولی، تامس بابینگتن، ۱۲۲، ۱۳۲
ماکیاولی، نیکولو، ۲۶، ۳۷، ۵۹، ۶۰، ۲۲۸، ۲۴۵
تأثیر ~ بر ديگر متفكران، ۵۹
~ و مفهوم توانايی های ذاتی، ۲۵
~ و مفهوم فضیلت مسیحی، ۲۴
~ و نگرش های ناهمخوان، ۲۷
مستر و ~، ۲۱۳
ماله دو پان، ژاک، ۱۵۱
مانبادو، جیمز برنت، ۱۶۵
- ماندزونى، الساندرو، ۳۲۹
مانليوس، مارکوس، ۱۰۷
مانهايم، كارل، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۸
مترنيخ، كلمنس فورست فون، ۱۹۵، ۳۴۳
مجلس عمومى طبقاتى (اتا زئرو)، ۱۶۰
محمد، حضرت، ۳۲۰
مده آ (كورنى)، ۳۰۹
مذهب پروتستان، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۲۴
مذهب گنوسى، ۴۹
مردوك، ۸۸
مستر، زوزف دو، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۶-۱۶۵، ۱۶۹، ۲-۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱-۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲-۳۱۱، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۶
آثار ~، ۱۶۱
اظهارنظرها در باره ~، ۲۳۸، ۲۴۰
اعتقاد ~ به نخبگان، ۲۴۴
انتقاد ~ از خردگرایی، ۱۸۶
انتقاد ~ از خردگرایی سده هجدهم، ۱۶۶
تأثيرپذیری تولستوی از ~، ۲۰۲، ۲۱۶
تأثيرپذیری ~ از برک، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۹
تولد و پیشینه خانوادگی ~، ۱۵۷
جزم اندیشی ~، ۲۳۰
جزم گرایی ~، ۲۳۷
شخصیت ~، ۲۲۵
شخصیت و نگرش ~، ۱۴۱، ۵-۱۴۴
مخالفت ~ با جنبش روشنگری، ۱۶۶
~ و آزادخواهی، ۱۹۶، ۲۳۸
~ و بونال، ۶-۱۵۵
~ و بی ایمانی، ۱۹۸
~ و تاريخ، ۱۸۰
~ و تفتيش عقايد، ۱۹۷

- اثرات نهضت رمانتیک بر ~، ۲۷۶
اهمیت ~، ۲۳۸
طغیان ~، ۱۵
ظهور ~، ۱۱، ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۸
~ افراطی، ۳۶۱
~ و صنعتی شدن، ۲۷۴
مندلسون، موزس، ۱۶۲
مندویل، برنارد، ۱۰۳
موتسارت، ولفگانگ آمادئوس، ۱۲۶، ۲۴۸، ۲۶۶
موراتوری، لودویگو آنتونیو، ۱۳۶
مورا، شارل، ۱۴۴، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۴۱، ۳۴۴
مور، تامس، ۲۹۵
مورلی، جان ویسکانت، ۱۴۷، ۲۹۵
موریتس، کارل فیلیپ، ۳۰۶
موریس، ویلیام، ۲۹۵
موزر، یوستوس، ۱۲۲، ۱۳۵، ۳۱۳
موسه، آلفرد دو، ۳۲۱
موکزار، مینچیسلاف، ۳۵۲
مومزن، تئودور، ۱۲۱
مومینگلیانو، آرنالدو، ۲۸
مونسکیو، شارل لویی، ۷۵، ۱۱۳، ۱۵۳، ۲۶۲
~ و تأثیر عوامل محیطی، ۱۶۲
~ و حاکمیت مردم، ۲۲۸
~ و شرارت بشر، ۱۹۳
~ و نسبیت‌گرایی، ۱۲۰، ۱۳۵، ۲۹۳
~ و هدف‌های اصلی بشر، ۱۱۴
نظر ~ در باره تنوع آداب و رسوم، ۵۸
۸۷، ۱۱۳
نظر ~ در باره حکومت، ۲۳۴
مونتنی، میشل دو، ۵۸، ۱۱۲، ۱۱۳
میشائلیس، یوهان داوید، ۱۳۶
میشله، ژول، ۹۷، ۱۰۲، ۱۲۲، ۲۲۷
میل، جان استوارت، ۷۸، ۱۳۹، ۲۲۹، ۲۹۱، ۳۳۴
- ~ و خشونت، ۷-۱۷۶، ۱۹۴
~ و خودکامگی، ۲۴۶
~ و رستگاری بشر، ۱۷۴
~ و روسیه، ۸-۲۱۶، ۲۲۳
~ و روش‌های علوم طبیعی، ۲۰۵
~ و زبان علم، ۲۰۳
~ و سرشت بشر، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۹۳
~ و فراماسون‌ها، ۹-۱۵۸
~ و فرانسه، ۲۲۲
~ و ولتر، ۷-۲۲۶
~ و هواداری از حکومت پادشاهی، ۱۴۶
منتقدان ~، ۱۴۷
نظر ~ در باره اقتدار الهی، ۱۹۵
نظر ~ در باره انسان، ۱۵۳
نظر ~ در باره برابری، ۲۴۵
نظر ~ در باره تاریخ، ۸۴
نظر ~ در باره تقدیر، ۱۹۰
نظر ~ در باره حکومت، ۱۸۴، ۲۱۲
نظر ~ در باره حکومت مطلقه، ۲۴۴
نظر ~ در باره دموکراسی، ۲۱۴
نظر ~ در باره روش علوم طبیعی، ۱۷۰
نظر ~ در باره زبان، ۵-۲۰۳، ۲۰۷
نظر ~ در باره طبیعت، ۱۹۳
نظر ~ در باره قانون اساسی، ۲۳۲، ۲۳۴
نظر ~ در باره قدرت، ۱۰-۲۰۹، ۲۴۱
نظر ~ در باره قرارداد اجتماعی، ۲۰۸
نظر ~ در باره کفاره گناهان، ۲۳۲
نظر ~ در باره ناپلئون، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۴۱
هواداری ~ از پاپ‌سالاری، ۱۶۱
مسیحیت، ۲۴، ۶۴، ۶۶، ۷۵، ۱۴۵، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۷۱، ۳۳۱
مک‌کارتی، جوزف، ۴۷
ملاحظاتی در باره فرانسه (مستر)، ۱۶۱
ملی‌گرایی، ۹۶، ۲۴۹، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۳۸، ۳۴۱-۶، ۵۰-۳۴۸، ۳۶۱-۲

- میل، جیمز، ۱۴۸
مینا فون بارنهم (لسینگ)، ۳۰۷
میهمانی (افلاطون)، ۴۴
- ناپلئون، ۱۴۲، ۱۶۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۴۷، ۳۴۱
شخصیت ~، ۱۴۲
مقاومت ملی آلمان در برابر ~، ۳۴۲
~ و ارادهٔ بشر، ۲۰۸
~ و بونال، ۱۵۶
~ و قدرت، ۲۱۰
~ و هنر آفرینش دولت‌ها، ۲۷۱
نظر مستر در بارهٔ ~، ۲۲۲، ۲۴۱
ناسیونال سوسیالیسم، ۳۴۸
ناگاہا، ۳۴۹
ناگی، (ایمره)، ۳۵۲
نبوغ مسیحیت، ۱۴۴
نجیب، ۱۸
نهضت رمانتیک، ۷۷-۷۶
آرمان‌های رمانتیک‌ها، ۲۶۸، ۲۷۰
آموزهٔ رمانتیک، ۷۳
اثرات ~ بر ملی‌گرایی، ۲۷۶
ارادهٔ رمانتیک، ۲۸۹
خردستیزی ~، ۳۲۹
رمانتیک‌ها و آزادی اراده، ۳۳۰
رمانتیک‌ها و آزادی، ۲۷۶
رمانتیک‌ها و بشردوستی، ۲۷۸
رمانتیک‌های عصر ویکتوریا، ۳۳۴
ستایش ~ از تنوع، ۹۴
عقل‌ستیزی ~، ۱۲۱
فضیلت رمانتیک، ۲۷۲
~ آلمان، ۷۲، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۳۷، ۲۴۲، ۳۲۳، ۳۲۹
نروال، ژرار، ۳۲۶
نسبیت‌گرایی فرهنگی، ۲۸، ۱۲۷
- نظام طبیعت، ۸۰
نوالیس، ۷۲، ۱۴۳، ۳۲۳
نوامیس (افلاطون)، ۲۴۶، ۲۹۴
نیچه، فریدریش، ۱۲۱، ۲۲۵، ۲۶۷
تأثیر ماکیاوَلی بر ~، ۶۰
~ و برابری، ۲۴۵
~ و مطالعهٔ تاریخ، ۸۳
~ و مکتب رمانتیک، ۳۲۹
~ و ملی‌گرایی، ۱۸۵
نی سحرآمیز (موتسارت)، ۲۴۸
نیوتن، آیزاک، ۶۲، ۱۱۱، ۱۹۰، ۳۱۹
نیومن، جان هنری، ۲۳۵
- واکنش‌وردر، ویلهلم هاینریش، ۱۴۳، ۳۲۳
واگنر، ریشارت، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۴۴
وایتهد، آلفرد، ۲۹۹
وایکلیف، جان، ۲۰۹
ویر، ماکس، ۱۲۱، ۱۳۸
وردزورث، ویلیام، ۳۰۸، ۳۲۱
وسترمارک، ادوارد، ۹۸، ۱۲۱
ولتر، فرانسوا ماری آرونه، ۲۶، ۱۱۶، ۱۱۹
۱۳۰، ۱۹۶، ۲۲۸، ۲۴۴، ۳۱۲، ۳۳۲
اعتقاد ~ به اثرگذاری کتاب‌ها، ۱۶۲، ۲۲۰
انتقاد از ~، ۳۲۰
نظر ~ در بارهٔ بررسی تاریخی، ۸۶
~ و اولباک، ۱۶۲
~ و برتری فرانسه، ۶۷
~ و بررسی تاریخ، ۸۸، ۱۲۱
~ و تحقیر قوانین آلمانی، ۱۳۵
~ و رشد تاریخی، ۶۹
~ و فضیلت‌های آتن، ۱۰۸
~ و مستر، ۷-۲۲۶
~ و مفهوم پیشرفت، ۸۸
~ و [حضرت] محمد، ۳۲۰

ویلرموز، ژان باپتیست، ۱۵۸، ۱۶۶
 ویلانت، کریستف مارتین، ۳۰۶
 ویلیام لاوول (تیک)، ۳۲۴
 وینه، نیکولاس، ۹۰
 هابز، تامس، ۵۹، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۴۵
 هاس، یان، ۲۰۹
 هاکسلی، آلدوس، ۷۸، ۳۳۷
 هالر، آلبرت فون، ۱۵۱
 هامان، یوهان گنورگ، ۱۲۲، ۱۷۱، ۲۴۳، ۳۰۶
 ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۳
 هامسون، کنوت، ۱۸۵
 هاین، کریستیان گوتلوب، ۱۳۶
 هراکلیتوس، ۳۴
 هرتسکا، تئودور، ۲۹۵، ۳۳۷
 هرتسن، الکساندر، ۷-۳۶
 هرردر، گوتفرید، ۳۷، ۷۵، ۹۶-۷، ۱۱۲، ۲۰-۱۱۹، ۳۰-۱۲۸، ۳-۱۳۱، ۷-۱۳۶، ۱۴۲، ۱۹۱-۳-۲۴۲، ۳۰۶-۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۳۹
 انتقاد ~ از جنبش روشنگری فرانسه، ۱۲۰
 انتقاد ~ از عصر روشنگری، ۱۱۷
 نسبیت‌گرایی تاریخی ~، ۱۲۰
 نسبیت‌گرایی ~، ۱۲۳
 ~ علیه جهانشمولی فرانسوی، ۳۴۰
 ~ و انجیل، ۱۲۳، ۱۳۷
 ~ و انقلاب فرانسه، ۳۱۴
 ~ و تاریخ‌نگری، ۱۱۶
 ~ و تخطئه نابود کنندگان فرهنگ‌های محلی، ۱۳۴
 ~ و تنوع ارزش‌ها، ۱۲۶
 ~ و تنوع فرهنگی، ۲۷، ۶۷، ۶۹-۷۰، ۹۲، ۹۴-۳-۳۱۲، ۳۴۰
 ~ و درک تاریخی از گذشته، ۱۲۸
 ~ و زبان‌شناسان آلمانی، ۲۴۳

هجوهای ~ در باره عصر جاهلیت، ۱۱۹
 هجویه‌های کفرآمیز ~، ۳۰۵
 ولز، هربرت جورج، ۳۱۳
 ویتمن، والت، ۳۲۹
 ویرزیل، ۴۴، ۹۲، ۱۰۸، ۲۹۸
 ویکو، جامباتیستا، ۱۱، ۲۵، ۲۸، ۳۷، ۸۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۳۰، ۱۳۳، ۶-۱۳۴، ۲۰۸
 انتقاد از ~، ۱۰۲
 انتقاد ~ از جامعه عصر هومر، ۱۳۴
 انتقاد ~ از جنبش روشنگری فرانسه، ۱۲۰، ۱۳۲
 روش ~ در بازسازی گذشته، ۱۰۵
 نسبیت‌گرایی تاریخی ~، ۱۲۰
 نسبیت‌گرایی ~، ۱۲۳
 نظر ~ در باره ارزش‌ها و نگرش‌ها، ۱۲۴-۵
 نظر ~ در باره توالی تمدن‌ها، ۲۷
 نظر ~ در باره زبان، ۲۴۳، ۲۰۵
 نظر ~ در باره هومر، ۱۰۶، ۱۲۳
 نظر ~ در باره یونانیان عصر هومر، ۲۶
 نگرش ~ نسبت به تاریخ، ۱۰۲-۹۹، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۲۸
 ~ و ارزش‌ها و نگرش‌ها، ۱۲۷
 ~ و پیشرفت هنر، ۱۰۷
 ~ و تاریخ‌نگری، ۱۱۶
 ~ و تحول اجتماعی، ۱۰۲
 ~ و تنوع ارزش‌ها، ۱۲۶
 ~ و خیال‌پردازی، ۱۰۱، ۱۰۴
 ~ و فرهنگ، ۸۸، ۱۱۷-۸
 ~ و کثرت‌گرایی، ۲۸
 ~ و نسبیت‌گرایی، ۷-۱۱۶، ۱۲۰
 ~ و نسبیت‌گرایی فرهنگی، ۲۸، ۱۳۱-۲، ۱۳۵
 ویلاموویتس، مولندروف اولریش فون، ۱۰۳، ۱۲۱

- هوفمان، ارنست تئودور آمادئوس، ۳۲۳، ۳۲۵-۶
 هوگو، ویکتور، ۱۴۱، ۱۴۷، ۲۲۷
 هولدرلین، فریدریش، ۳۲۱
 هومر، ۲۶، ۶۷، ۹۱، ۱۰۳، ۹-۱۰۶، ۱۲۶، ۲۹۸، ۱۳۴
 نظر ~ در باره آرمانشهر، ۴۴
 هیپپاس، ۵۸
 هیتلر، آدولف، ۳۴، ۲۴۱، ۲۷۴
 هیل، ماتیو، ۸۹
 هیوم، دیوید، ۷۵، ۹۷، ۱۱۳، ۱۳۲، ۳-۱۶۲، ۳۰۷
 تجربه گرایی ~، ۱۱۹
 ~ و تنوع ابزارها، ۵۸
 ~ و مفهوم ضرورت طبیعی، ۱۱۴
 ~ و نسبیت گرایی، ۱۲۰، ۲۹۳
 یادداشتی در باره روسیه قدیم و جدید
 (کارامزین)، ۲۱۸
 یامبلوس، ۴۷، ۲۹۵
 یانسنیسم، ۱۹۸
 یان، فریدریش لودویک، ۳۴۴
 یهودستیزی، ۳۵۰
- ~ و فرهنگ های غیروپایی، ۱۳۲
 ~ و کثرت گرایی، ۲۸
 ~ و مفهوم ملت، ۷۰
 ~ و نسبیت گرایی، ۷-۱۱۶، ۱۲۰، ۱۳۰
 ~ و نسبیت گرایی فرهنگی، ۲۸، ۲-۱۳۱، ۱۳۵
 هرودوت، ۱۱۲، ۱۳۶
 هرینگتون، جیمز، ۱۰۲، ۲۹۵
 هزیود، ۴۴، ۱۰۲
 هگل، گئورگ ویلهلم، ۱۰۳، ۱۳۸، ۲۲۹، ۲۴۰
 تأثیر ماکیاوولی بر ~، ۵۹
 نو - خرد گرایی ~، ۲۷۷
 ~ و آزادی، ۳۱۳
 ~ و از میان رفتن تمدن ها، ۲۷۷
 ~ و استفاده از خرد، ۲۱۴
 ~ و بازی خرد، ۳۲۷
 ~ و راه رسیدن به آزادی، ۲۷۹
 ~ و روح جهانی، ۳۴۳
 ~ و سیر تاریخ، ۲۲، ۷۶، ۲۴۲، ۲۷۹
 ~ و مفهوم تعالی، ۳۱
 ~ و ملی گرایی، ۳۴۴
 هگلی های جوان، ۱۱۷